

A környezeti etika bölcsellettörténeti előzményei

LOBOCZKY JÁNOS

Eszterházy Károly Katolikus Egyetem
Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar
Filozófia Tanszék
Egészségház u. 4., Eger 3300
loboczky.janos@uni-eszterhazy.hu

Tanulmányomban napjaink egyik aktuális etikai részterületének, az ún. környezeti etikának a filozófia- és vallástörténeti előzményeivel foglalkozom. Először egy rövid áttekintést adok arról, hogy a világvallásokban milyen nézetekkel találkozhatunk az ember és a természet viszonyával kapcsolatban. A következőkben a filozófiatörténet néhány korszakának, illetve gondolkodójának (görögök, Bacon, Descartes, Spinoza, F. Schlegel, Schelling) a témánkkal kapcsolatos fontosabb elemzéseit elevenitem fel. Különösen fontosnak tartom Spinoza *Etika* című munkáját, amely a modern „mélyökológiák” szemléletére is hatással volt. Befejezésül a francia teológus-filozófus, Teilhard de Chardin és a német filozófus, Hans Jonas felfogásának azt a lényegi elemét idézem fel, hogy a természet iránti globális emberi felelősség miért elengedhetetlen követelmény az élhető jövő szempontjából.

Kulcsszavak: környezeti etika, ökofilozófia, antropocentrikus szemlélet, teleologikus szemlélet, „mélyökológia”, GAIA, felelősségetika

A környezeti etika napjaink egyik egyre fontosabbá váló alkalmazott etikai területe. Lényegében az ember természeti környezetéhez fűződő kapcsolatának erkölcsi vonatkozásait, morális státuszát vizsgálja. Ugyan maga az elnevezés viszonylag új keletű, de feltárhatók a filozófia-, bölcsélet- és vallástörténeti előzményei. Tanulmányom a teljesség igénye nélkül azt mutatja be, hogy milyen értelmezésekkel, felfogásokkal találkozhatunk a különböző korokban a természettel kapcsolatban, különös tekintettel az ember és természet viszonyával foglalkozó etikai megközelítésekre. Írásomban elsősorban az európai bölcsélet történetéből merítem a példákat, de röviden felelevenitem a távol-keleti vallásbölcséletek számunkra nagyon is fontos alapvető gondolatait.

A természeti népek közösségei még alapvetően kiegyensúlyozott viszonyban éltek a természettel. Ez egyrészt azzal függött össze, hogy a természeti javakat a modern világhoz

képest jóval kisebb mértékben sajátították ki. Másrészt ezeknél a törzseknél egyfajta természetes etikai normarendszer szabályozta a közösség tagjai közötti és a természethez, illetve a kozmosz egészéhez való viszonyokat. Ebbe beletartozott a nem emberi élőlények tisztelete, a mértéktartó, nem a javak halmozására törekvő életszemlélet és gyakorlat. Az ősi vallások tanításainak alapjai ezekből az előzményekből eredhetnek.

1. A világvallásoknak a természettel kapcsolatos etikai felfogása

A következőkben a *világvallásoknak* a természetfelfogását, a környezeti etikát is érintő nézeteit foglalom össze.¹

A *hinduizmus* ősi természetvallásból fejlődött ki, s ez a természetfelfogásában is jól érzékelhető. A vallás több istenalakja megszemélyesített természeti erő vagy a világmindenség princípiuma (pl. Visnu, Siva). Az ősi hindu írások szerint a természet erői, a föld, a víz, az ég, a levegő, valamint minden élőlény szorosan egymáshoz kapcsolódva léteznek a természet nagy egységében, összhangjában. Az ember szerepe ebben a világharmóniában nem az, hogy uralkodjék a különböző természeti lények felett, hanem hogy tisztelje az élet mindenfajta megnyilvánulását. Ebből a felfogásból következik az ún. ahimsza, minden élőlény életének tisztelete, a semelyiknek sem ártás, kárt okozás elve.

A *buddhizmust* bizonyos értelemben a leginkább „ökológiai”, a természetet tisztelő vallásnak tekinthetjük, hiszen részletes előírások foglalkoznak az embernek a természethez való viszonyával is. A buddhizmus alapelve éppen az, hogy nem szabad semmilyen lénynek szenvedést okozni, tehát tartózkodni kell az élőlények megölésétől. E vallás tanítása tehát alapvetően szemben áll a fogyasztói társadalom szemléletével, a dalai láma nem véletlenül figyelmezteti az emberiséget a jövőért érzett közös felelősség tudatára. E. Schumacher közgazdász pedig egyenesen egy „buddhista közgazdaságtan” alapjait fogalmazta meg. (Lásd *Schumacher*, 1991)

A kínai *taoizmus* gondolkodásából itt csak a következőt emelném ki. A tanítás legfőbb forrásának tekintett Tao Tö King: *Az út és az erény könyve* (szerzője a Lao-ce néven emlegetett titokzatos mester) alapvetően ég, föld és ember összhangját hangsúlyozta. Ezt fejezte ki a természetet mozgásban, változásban, de mégis egyensúlyban tartó jin és jang – egy pozitív és negatív – princípium.

A *kereszténység* világfelfogásában jól ismert, hogy az isteni teremtés művében kitüntetett helyet foglal el az ember. Isten felhatalmazza, hogy uralkodjék a többi élőlény felett. Ugyanakkor az Istentől eredő erkölcsi törvények szerint a természet egyensúlyára is tekintettel kell lennie. Ezt az erkölcsi magatartást legmagasabb fokon Assisi Szent

¹ E rész megírásában főleg *Láng István*, 2002, II. 480–483. o. és *Helmuth von Glasenapp*, 1977. voltak segítségemre.

Ferenc képviselte, aki teljesen „kivonult” a városi életből, hogy közel kerülhessen a természeti lényekhez, s a legenda szerint még a madarakkal is beszélgetett. Két, a kereszténységhez kötődő 20. századi tudós (P. Teilhard de Chardin és Hans Jonas) a környezeti etikát érintő munkásságára a tanulmányom befejező részében térek majd ki.

Az *iszlám* vallás szerint Allah minden lénynek az ura, az ember az ő földi képviselője, akinek az a feladata, hogy a teremtett lényeket megőrizze Allah számára, a hívő számára tehát kötelesség a Föld, illetve a természet védelme. Nem véletlen, hogy a zarándoklat során az állatok és a növények sérthetetlenek a zarándoklók számára.

E rövid áttekintés összefoglalásaként azt mondhatjuk, hogy lényegében mindegyik ún. világvallásban megtalálhatók azok a gondolatok, amelyek egy modern környezeti etikában is hangsúlyozódnak. Ugyanakkor főleg a kereszténységben és az iszlámban az az antropocentrikus szemlélet a meghatározó, amelyen a modern ökofilozófia és környezeti etika alapvetően túl kíván lépni.

2. Környezeti etikai szemléletek a filozófiatörténeti hagyományban a görögöktől a 19. századig

Az *antik filozófiákkal*, különösen a korai, ún. preszókratikus gondolkodókkal kapcsolatban azt emelném ki, hogy a kozmosz egységét képviselik: az ún. hülozoizmus szerint (a milétoszi filozófusok, Hérakleitosz) a dolgoknak „lelke” van, tehát az élő és élettelen természet is egységes egészet alkot. A püthagoreusok szerint az égi és földi harmónia egységes, matematikailag is leírható elvek alapján működik.

A klasszikus görög filozófia két nagy képviselője kapcsán a következőkre hívnám fel a figyelmet. *Platón* dialógusaiban még az állam is élő organizmusként jelenik meg, amelynek az egyes társadalmi csoportok a szervei, s mindegyiknek éppúgy megvan a maga szerepe, mint az ember életében a szerveknek. (*Platón*, 1984, II. 519–648. o.) Persze Platónnál túlzás lenne „környezeti etikáról” beszélni, hiszen dialógusaiban elsősorban a jó ideájának a természetéről és az emberi erények jellegzetességeiről, megvalósítási lehetőségeiről beszélgetnek Szókratész és társai.

Arisztotelész munkásságából két fontos szempontot emelnék ki. Az egyik, hogy nála is meghatározó az antropocentrikus szemlélet, a célirányos emberi tevékenységnek a kozmoszba történő kivetítése. A teleologikus világfelfogásának alapját képező négy ok elnevezése – anyagi, formai, ható- és célok – is jól mutatja Arisztotelész metafizikájának ezt a hátterét. A másik itt kiemelő vonatkozás, hogy *A lélekről* című munkájában (*Arisztotelész*, 1988) nem csupán az emberi lélek természetét vizsgálja, hanem részletesen foglalkozik a különböző élőlények „lelkével”, hiszen szerinte ez minden élőlény életadó elve. Ugyanakkor persze az élőlények között fokozati különbségeket lát. A növényekben csupán „tenyésző lélek” van, az állatokban emellett az „érző vagy gerjedő lélek” is,

az emberi lélek pedig az említettekén túl a *gondolkodás* képességével is bír. Arisztotelész egyébként azzal nem foglalkozik részletesen, hogy az embernek milyen magatartást kellene tanúsítania a többi élőlényvel szemben. A *humanizmus és a reneszánsz* természettudományos fordulatának hatására kétféle természetszemlélettel is találkozhatunk a 16-17. században. Az egyik szerint a természet lényegében organikus: „[...] a világnak tenyésző lelke van, a tufa a porcogója, a sziklák összefüggő rétege a csontozata” – Leonardo da Vinci leírásában. (Tóth, 1999, 69. o.) A panteisztikus filozófia az immanens természet – benne az ember – és a transzcendens Isten egységét hangsúlyozza (például Jacob Böhme és Giordano Bruno), Brunónál az élet „[...] mindent áthat, mindenben megvan, és mozgatja az egész anyagot”. (Tóth, 1999, 69. o.) Ezek a megfogalmazások még nem jelentettek szakítást a korábbi egyértelműen antropocentrikus felfogásokkal, de legalábbis hangsúlyozzák a világmindenség egységét, s így implicit módon arra is utalnak, hogy az ember része ennek, nem pedig mindenható ura. Ezzel szemben *Francis Bacon* úgy tekint a természetre, mint az ember által megismerhető, megismerendő és uralható világra. Különösen az első öt aforizma utal erre, hogyan például a harmadikban megfogalmazza: „Emberi tudás és hatalom egy és ugyanaz, mert ha az okot nem ismerjük, az okozat is elmarad. A természet ugyanis csak engedelmességgel győzhető le.” (Bacon, 1995, 7. o.)

A következőkben két 17. századi kiemelkedő, a későbbi korokra is meghatározó jelentőséggel bíró filozófusnak a témánk szempontjából érdekes szemléletét hasonlítom össze. *Descartes* és *Spinoza* egyaránt a racionalizmus képviselője volt, ugyanakkor létfelfogásuk s ebből következően természetszemléletük is lényeges pontokon eltért egymástól. *Descartes* az előbb érintett organikus, humanista szemlélettel szemben egy meglehetősen mechanikus felfogást képviselt. (Tóth, 1996) Ennek főbb jellemzői a következők: minden természeti folyamat megmagyarázható az anyagi részecskék mozgásával, amelyet oksági determinizmus és kiszámíthatóság jellemez; a változások pontosan prognosztizálhatók, a múltból szükségszerűen következik a jövő, ebben a világban nem beszélhetünk véletlenről; az élet sajátosságai egyértelműen visszavezethetők mechanikus folyamatokra. *Descartes* nem vitatja, hogy az állatok bizonyos képességekben felülmúlják az embert, de ezek csak biológiai kódolt adottságok, s a nem emberi élőlények nemcsak értelemmel nem rendelkeznek, hanem még érzéseik sincsenek, például nem éreznek fájdalmat az élveboncolás közben.

A mechanika persze a kor meghatározó tudománya volt, és *Descartes* szubsztanciafelfogásában éppen azt a megoldást kereste, amely arra a kérdésre adott választ, hogy az ember miben más, mint a többi lény: „[...] ama spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolában tanítanak, lehet találni egy gyakorlati filozófiát, [...] s ezzel a természetnek mintegy urává és birtokosává válhatnánk” (*Descartes*, 1980., 202. o.). A szóhasználat (az ember mint a természet ura) nagyon is árulkodóan jelzi, hogy itt ember és természet között egyoldalú kapcsolatot tételez a francia filozófus, a természeti lények szempontjai az ember uralmi törekvéseinek rendelődnek alá. A mai öko-filozófia éppen emiatt tartja

a karteziánus szemléletet napjaink ökológiai problémái egyik okozójának. Az előbb jelzett kérdésre ennek megfelelően Descartes válasza, hogy az ember nemcsak kiterjedéssel rendelkező szubsztancia (*res extensa*) – mint a természeti létezők –, hanem kitüntetetten értelemmel is bír (*res cogitans*), s ez emeli a többi lény fölé. E dualizmus révén rendelkezhet az ember szabad akaratral, tehát szabadsággal.

Míg Descartes-hoz az ökofilozófusok kritikusan viszonyulnak, addig *Spinozát* a modern környezeti etika egyik legfontosabb előfutárának tartják. Tanulmányunkban nem véletlenül foglalkozunk vele a legrészletesebben.

Ahogy már jeleztem, a 17. századi holland bölcselőre jelentős hatással volt Descartes, de dualisztikus ember- és természetszemléletét nem fogadta el, a szubsztancia kérdését radikálisan másfajta megközelítésből válaszolta meg. Fő művében, az *Etikában* (*Spinoza*, 1979) – Eukleidész, az antik görög geometria korszakalkotó képviselőjének módszerét alkalmazva – alapvetően panteista világfelfogással találkozhatunk, amelynek lényege, hogy Isten és a természet nem választható külön egymástól, Isten nem transzcendens, hanem immanens létező. Végső soron egyetlen szubsztancia van, mégpedig Isten, avagy a természet. Az egyes létezők ennek a szubsztanciának a módusai, vagyis megnyilvánulásai.

Spinoza nem véletlenül tekinti előítéletnek és utasítja el azt a teleologikus szemléletet, amely a létezők hierarchikus rendjét is előfeltételezi: „[...] az emberek általában felteszik, hogy a természeti dolgok mind, csakúgy, mint maguk az emberek, valamilyen célból cselekszenek, sőt bizonyosnak veszik, hogy Isten maga mindent valamilyen cél felé irányít – hiszen azt mondják: Isten mindent az emberért alkotott, az embert pedig azért alkotta, hogy Istent tisztelje [...]”. (*Spinoza*, 1979, 58. o.) Spinoza itt épp annak az antropocentrikus látásmódnak a lényegét támadja, amely minden dolgot a saját szemszögéből, tulajdonképpen az emberek számára való hasznossága szempontjából ítél meg: „Mert a dolgok tökéletességét egyedül a maguk természete és hatalma szerint kell értékelni. A dolgok nem azért többé vagy kevésbé tökéletesek, mert az emberek érzéseiket gyönyörködtetik vagy sértik, vagy az emberi természetnek javára válnak, vagy vele ellenkeznek.” (*Spinoza*, 1979, 66. o.) Az idézett mondatok jól érzékeltetik, hogy Spinoza számára ontológiai értelemben az ember és más természeti létezők között nincs alá-, illetve fölérendeltségi viszony. Ha az egyetlen szubsztancia Isten, avagy a természet, akkor ennek a szubsztanciának bármelyik módusza, bármely élőlény önálló belső értékkel rendelkezik, egyaránt megóvásra érdemes. Az életnek az önértékéről van szó végső soron, amely az anyagnak egy speciálisan rendezett állapotaként jelenik meg nála. Spinozánál a természet organikus egész, amelynek az ember immanens része, nem pedig ura. Az élet stabilitását nem kérdőjelezi meg az egyedek keletkezése, változása, pusztulása. Ugyanakkor Spinoza filozófiájában az is ott van, hogy az emberi élet színtere nem a végtelen és örökkévaló univerzum, tehát a szubsztancia egésze, hanem a véges, az emberi tevékenységekkel át is alakítható bioszféra, amely sérülékenysége miatt is védelemre szorul.

Napjaink „*mélyökológiának*” nevezett irányzata vagy Lovelock GAIA-elmélete (Lovelock, 1990) éppen ehhez a felfogáshoz kapcsolódik, amikor például az utóbbi azt hangsúlyozza, hogy a Föld egyetlen globális lény (GAIA), amelynek része az egész emberiség a maga technikai civilizációjával együtt, a növény- és állatvilág, a vizek, a termőföld, az atmoszféra, tehát a természeti létezők, valamint Isten.

Milyen szerepet tulajdonít akkor Spinoza az embernek a bioszférában? Egyfelől az embert nála is elsősorban az ész különbözteti meg a többi élőlénytől. Ugyanakkor nem az egyszerű kalkulatív észhasználat fontosságát emeli ki, hanem az ember arra való képességét, hogy a többi lényt, persze elsősorban a másik embert ne a saját individuális, partikuláris nézőpontjából, hanem a szélesebb közösség szempontjából szemlélje: „[...] azok az emberek, akiket az ész kormányoz, azok az emberek, akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit nem kívánnak a többi ember számára, s ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek.” (Spinoza, 1979, 277. o.) Ebben a gondolatmenetben explicit módon ugyan nem, implicit módon viszont egy olyan szemlélet is benne rejlik, hogy az észt ilyen módon használó ember a nem emberi élőlényeket sem uralni kívánja, hanem tekintettel van az ő szempontjaikra is. Spinoza a megoldást a kis létszámú „észközösségekben” látja, amelyekben az egyének baráti viszonyban állnak egymással, tehát nem a kíméletlen verseny és rivalizálás, hanem a közösségre tekintettel lévő együttműködés a jellemzőjük.

Spinoza ugyanakkor nem tekint el attól a mindennapos tapasztalattól, hogy az emberek a maguk hasznát követik, az önérdekkövetés az egyik jellemzője az emberi tevékenységnek. Amennyiben az ész vezetése szerint élnek, akkor sem kell erről lemondani, hanem a szokásos felfogással ellentétben azt kell figyelembe venni, hogy az önérdeket lehet jól, észszerűen és rosszul, észszerűtlenül is követni. Egyrészt ez morális megközelítést jelent, ahogy boldogság és erény összefüggését az *Etika* utolsó tételében Spinoza megfogalmazza: „A boldogság nem az erény jutalma, hanem maga az erény; s nem azért örvendünk neki, mert vágyainkat megfélezzük, hanem megfordítva, mivel örvendünk neki, azért tudjuk megfélemezni vágyainkat.” (Spinoza, 1979, 400. o.) Az erényes élet tehát már önmagában olyan örömforrást jelent, ami ellensúlyozhatja az önzésből származó nyereséget. Másrészt Spinoza az észszerű önérdekkövetés lényegét az egymással kooperáló viselkedésben látta. Az *Etika* IV. részének főképp a 35., 36. és 37.² tételeiben az egész művet jellemző szigorú logikai módszerrel bizonyítja ennek szükségszerű helyességét: „[...] az emberek egymás kölcsönös segítségével sokkal könnyebben szerzik meg, amire szükségük van, s csak

² 35. t.: „Az emberek csak annyiban egyeznek természetükben szükségképpen mindig egymással, amennyiben az ész vezetése szerint élnek.” 36. t.: „Azoknak, akik az erény útján járnak, legfőbb java közös mindenkivel, s mindnyájan egyformán örülhetnek neki.” 37. t.: „Aki az erény útján jár, azt a jót, amelyet magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni, mégpedig annál jobban, minél nagyobb benne Isten ismerete.” (Spinoza, 1979, 291–300. o.)

egyesített erővel kerülhetik ki azokat a veszedelmeket, amelyek mindenütt fenyegetik őket [...]”. (Spinoza, 1979, 293–294. o.) A modern játékelméletek nyelvén úgy fogalmazhatnánk, hogy hosszabb távon a kooperáló magatartás vezet sikerre annak ellenére, hogy az egyének általában úgy érzik, hogy ilyenkor saját érdekeikkel ellentétesen cselekszenek.

A modern környezeti etika azért is hangsúlyozza az antropocentrikus szemléleten való túllépést, mivel ma már sok tekintetben az ember túlzott hatalmáról beszélhetünk a természettel szemben. Spinoza maga is több tételben hangsúlyozza, hogy az ember mennyire „fogyasztja” a természeti környezetét: „Az emberi testnek a maga fenntartásához igen sok más testre van szüksége, amelyek azt folyton újra létrehozzák.” (Spinoza, 1979, 96. o.) Egyúttal arra is figyelmeztet, hogy az ember lehetőségei korlátozottak: „Az erő, amellyel az ember megmarad létezésében, korlátozott, s a külső okok hatalmas végtelenül felülmúlja.” (Spinoza, 1979, 261. o.) Éppen ezért szükséges egyfajta önkorlátozás, józan mérték megtartása az emberi törekvések, kívánságok tekintetében: „Az olyan kívánság, amely az észből ered, nem lehet szertelen” – írja a IV. rész 61. tételében (Spinoza, 1979, 326. o.), vagyis nem mehet túl minden határon. A tétel bizonyításában szintén az a hivatkozási alap, hogy az ész vezetése alatt élő ember tisztában van önmaga határaival: „[...] ha tehát ez a kívánság szertelen lehetne, akkor maga az emberi természet, pusztán magában tekintve, túlmehetne önmagán, vagyis többre volna képes, mint amennyire képes; ez pedig nyilvánvaló ellentmondás. Ennélfogva ez a kívánság nem lehet szertelen.” (Spinoza, 1979, 326. o.)

Spinoza kapcsán még egy fontos kifejezésnek a lehetséges környezeti etikai olvasatára hívom fel a figyelmet. Az észhasználattal kitüntetett emberi lélek legmagasabb rendű megnyilvánulása „Isten értelmi szeretete”, amely többféle jelentést is hordoz. Egyrészt arra utal, hogy az ember arra törekszik, hogy Istent, vagyis az egész univerzumot a lehető legjobban megismerje, hiszen Isten mint szubsztancia magában foglalja a természetet. Másrészt az ész arra is képes, „[...] hogy a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből fogja fel [...]” (Spinoza, 1979, 131. o.), tehát ne csak a partikuláris érdekei alapján. Egyfajta „mélyökológiai” értelmezéssel azt is mondhatnánk, hogy részei vagyunk egy magasabb, átfogó egésznek, rendnek, közvetett értelemben átélhetjük a természettel való misztikus egyesülést, s ennek révén a létezés örömét a mértéktelen birtoklással és fogyasztással szemben.

A következőkben a 19. század elejének romantikus természetfelfogására mutatok be röviden két példát. Az egyik *Friedrich Schlegel* (1772–1829) író, kritikus és esztéta, aki aforizmáiban (Schlegel, 1980, 213–237., 491–515. o.) a költészet, a tudományok és a vallás sajátos egységét hirdeti. Például az egyik aforizmája egyenesen ezt állítja: „Ha a fizika mélyére akarsz hatolni: engedd, hogy beavatást kapj a poézis misztériumaiba!” (Schlegel, 1980, 505. o.) Az ember és a természet viszonyát pedig egy sajátos „szeretettifilozófiával” érzékelteti, amely a természet megismerése szempontjából is kulcsfontosságú:

„Aki a természetet nem a szeretet révén ismeri meg, sosem fogja megismerni.” (Schlegel, 1980, 505. o.) Ember és Föld egységét szintén érzékletes aforizmával fejezi ki: „Akkor ismerjük meg az embert, ha a Föld centrumát ismerjük.” (Schlegel, 1980, 505. o.)

A másik példa Schelling (1775–1854), akit ugyan a klasszikus német filozófia egyik reprezentánsaként tartunk számon, de azonosságfilozófiájának organikus természet-felfogása a romantikusokkal mutat rokonságot. A természet nála nem mechanikus szerkezet, mint például a karteziánusoknál, hanem egységes egész, amelynek lényege egyfajta eleven őserő. A természet végtelen tevékenység, természet és szellem egymásra reflektálódnak. Szemléletesen fejezi ezt ki a következő filozófiai költeményének egy részlete, amelyet egyébként Schelling válasznak szánt Schleiermacher 1799-ben megjelent *Reden über die Religion* (Beszéd a vallásról) című teológiai írására: „[...] a természetnek törvényekhez kell alkalmazkodnia, lábam előtt nyugton hevervén. Ám óriási lélek lakozik benn, de megkövült már minden érzéke, s ezért nem bújhat ki páncélzatából, nem vetheti szét börtönét, noha gyakorta szárnyát rebbenti s mozdul roppant erővel holt és eleven dolgokban, tudattal roppant mód küzdve.” (Schelling, 1979, 523. o.)

3. Konklúzió: két 20. századi filozófus az ember felelőségéről

Befejezésül két 20. századi filozófusnak a témánkkal összefüggő főbb gondolatait idézem fel röviden. P. Teilhard de Chardin (1881–1955) francia teológus-filozófus *Az emberi jelenség* című művében (Teilhard de Chardin, 1980) a természettudományok, a filozófia és a vallás módszereit kapcsolja össze, hogy egységben láttassa a világmindenséget. Két egybekapcsolódó alapelvből indul ki: az egyik a pszichika és a Gondolat primátusa a Világegyetem szövetében, a másik pedig a bennünket körülvevő Szociális Tény „biológiai” értéke. Ebből az alapállásból szükségszerűen következik az ember felelőségének a felvetése a természeti létezőkért.

Hans Jonas (1903–1993) német filozófus 1979-ben megjelent művében (*Hans Jonas*, 1979) a jövőért érzett felelőség elvét hangsúlyozza. Abból indul ki, hogy a hagyományos etikák a modern technikai civilizáció korában már nem adnak kielégítő választ az új, elsősorban ökológiai kihívásokra. Ennek az új etikának az alapelve tulajdonképpen a kanti kategorikus imperatívusz átfogalmazása: „Cselekedj úgy, hogy cselekedeteid hatása ne legyen romboló hatású az emberhez méltó, tartós, jövőbeli földi életre!” (Szászne Molnár Zsuzsa, 2009, 88. o.) Mivel a jelen cselekvéseinek biztos, lehetséges vagy valószínű következményei extrapolálhatók, ezért ez a reálisról és az esetlegesről való tudás áll az etikai elméleti tudás és a gyakorlati erkölcsi tudás, illetve alkalmazás között. Ez a tudás képes bánni a hipotetikus „leletekkel”, meg tudja határozni, mi a támogatandó és mi a kerülendő a jelenben a jövő érdekében. Ez biztosíthatja a jövőért érzett felelőség megvalósulását.

Hivatkozások

- ARISZTOTELÉSZ (1988): *Lélektanfilozófiai írások*. Ford. Steiger Kornél, Európa, Budapest.
- BACON, FRANCIS (1995): *Novum Organum – aforizmák a természet magyarázatáról és az ember uralmáról*. Ford. Csatlós János. In uő.: *Novum Organum*. Új Atlantisz, Nippon, Budapest, 7–93. o.
- DESCARTES (1980): *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu. In uő.: *Válogatott filozófiai művek*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Budapest, 167–211. o.
- GLASENAPP, HELMUTH VON (1977): *Az öt világvallás*. Ford. Pálvölgyi Endre. Gondolat, Budapest.
- JONAS, HANS (1979): *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel, Frankfurt am Main.
- LOVELOCK, JAMES EPHRAIM (1990): *Gaia: a földi élet egy új nézőpontból*. Ford. Árkos Antal. Göncöl, Budapest.
- LÁNG ISTVÁN (2002): *Környezetvédelem – lexikon: Vallások természetfelfogása*. Akadémiai, Budapest. II. 480–483. o.
- SZÁSZNÉ MOLNÁR ZSUZSA (2009): Az etika ontológiai megalapozásának kísérlete – Hans Jonas gondolatai a „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation” című könyve alapján. In Loboczy János (szerk.): *Kortárs etikai irányok – gondolkodók*. Acta Academiae Pedagogicae Agriensis, Sectio Philosophica. XXXVI. Lícem, Eger, 83–97. o.
- PLATÓN (1984): Az állam. Ford. Szabó Miklós. In *Platón összes művei*. Európa, Budapest, 1984. II. k. Nyolcadik, kilencedik könyv, 519–648. o.
- SCHELLING, FRIEDRICH. WILHELM JOSEPH (1979): *Heinz Widerporst epikureus hitvallása (1799)*. Ford. Kiszely Gábor. In *Világosság*, 1979. 8-9. sz., 522–523. o.
- SCHLEGEL, FRIEDRICH (1980): Kritikai töredékek; Eszmék. Ford. Tandori Dezső. In August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel – *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. 213–237., 491–515. o.
- SCHUMACHER, ERNST (1991): *A kicsi szép: tanulmányok egy emberközpontú közgazdaságtanról*. Ford. Perczel István. Közgazdasági és Jogi K., Budapest.
- SPINOZA (1979): *Etika*. Ford. Szemere Samu. Gondolat, Budapest.
- TÓTH JÁNOS (1996): Kartezianizmus és az öko-filozófia. In Csejtei Dezső–Dékány András–Laczkó Sándor: *A kartezianizmus négyszáz éve*. Pro Philosophia Szegediensi, Szeged. 129–135. o.
- TÓTH JÁNOS (1999): *Spinoza etikája és a környezetfilozófia*. In Loboczy János (szerk.): *Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei*, Sectio Philosophica. XXV. EKTf Lícium, Eger, 69–77. o.