

## Milyen horizontú elméletek között lehetséges érdemi vita a környezetfilozófiában?

---

(*Alapfogalmak*) Mivel a kortárs környezetfilozófia irányzatok elsősorban az antropocentrizmushoz való viszonyuk szerint alakulnak, kézenfekvő az irányzatokat *antropocentrikus* és *anti-antropocentrikus* csoportra osztani.

E talán legegyszerűbben használható csoportosítás sem problémátlan, mert például Hans Jonas felelősségetikája egyszerre mindkettőbe tartozik, mert a hagyományos nyugati antropocentrizmust bírálja, és helyette egy ökológiailag elfogadhatóbb antropocentrizmust javasol.<sup>1</sup>

Az anti-antropocentrikus jelzőt azért használom a tárgyilagosabb hangzású *nem-antropocentrikus* helyett, mert nézetem szerint „nem-antropocentrikus környezetvédelem” mint olyan nem létezik, legfeljebb *antropocentrizmus ellen állásfoglaló* környezetvédelem. Tóth I. János, a környezetfilozófia legelismertebb hazai kutatója írja: „Ha az emberiség sorsa a Bioszféra sorsától függ, akkor a Bioszféra védelme összhangban áll az emberiség sorsával, vagyis nem mondhatjuk, hogy a környezetvédelem nem-antropocentrikus viselkedés.”<sup>2</sup> Tóth, e megállapításával a Zimmermann által használt antropocentrikus versus ököcentrikus kategória-pár problematikusságára világít rá. Az ököcentrizmus és az antropocentrizmus szembeállítását az antropocentrizmusnak egyfajta korlátozott értelmezésével tartja jogosnak, amely az antropocentrizmust gazdasági szereplők rövid távú érdekeivel azonosítja. (Zimmermann az általa szerkesztett *Environmental Philosophy* tanulmánygyűjtemény bevezetőjében antropocentrizmussal szembeni kihívást jelentő *ököcentrikus* és *antropocentrikus* irányzatokat különböztet meg.)<sup>3</sup>

Az anti-antropocentrikus környezetfilozófiai irányzatok (a továbbiakban egyszerűsítve: *anti-antropocentrikus irányzatok*) szerint az embernek a nem-emberi élőlények közötti erkölcsi felsőbbrendűségében való hite tehető felelőssé a környezet fenntarthatatlan kizsákmányolásához vezető magatartásáért. Továbbá a természet ember általi kiszípolozásának megállítása vagy legalábbis csökkentése érdekében szükségesnek vélik korlátozni a Föld javainak ember általi fogyasztását. Az emberi fogyasztás korlátozását megalapozni képes, ökológiailag elfogadható etika létrehozásának érdekében a nyugati gondolkodást jellemző antropocentrizmus meghaladását javasolják beleértve a kereszténység emberközpontúságát is, amely szerint a világ legfontosabb teremtménye az ember, s a természet minden egyéb része leginkább arra való, hogy az ember javát szolgálja.<sup>4</sup>

(*Kérdés*) Minden érdemi vitához elengedhetetlen, hogy azokon a fogalmakon, amelyeket a vitában használnak, de az értelmezésükről külön nem vitatkoznak, a vitázó felek ugyanazt értsék, vagyis elengedhetetlen bizonyos *közös megértési horizont* a megközelítések reflektálatlan előfeltevéseiben való irratlan konszenzus jegyében. A megértési horizont jelentőségét ismerte fel Gadamer, amikor a horizont-összeolvadás fogalom bevezetését javasolta a hermeneutikában.<sup>5</sup> A szövegolvasás példáján ez azt jelenti, hogy a megértés mindig az olvasó, illetve az értelmező elvárásainak és a szöveg által nyújtott értelemszerkezetnek egymáshoz való kapcsolódásaként, játékaként, egymásba olvadásaként jön létre.<sup>6</sup>

Ebben az értekezésben arra keresek választ, hogy az anti-antropocentrikus irányzatok és az antropocentrikus megközelítés mögötti megértési horizontok alapján milyen horizontú elméletek között lehetséges érdemi vita a környezetfilozófiában.

Mivel nem általában a környezetfilozófiai irányzatok vizsgálata a célom, hanem a *megértési horizontok összehasonlítása*, e rövid terjedelemben nem szándékozom az egyes irányzatok közötti vitákban állást foglalni, s arra sem vállalkozom, hogy a szembenálló irányzatokat a maguk óriási irodalmával együtt konkrétan elemezzem.

(*Módszer*) E dolgozat fő része két fejezetből áll. Az első fejezetben három megértési horizontot hasonlítok össze: a materialista megértési horizontot (a továbbiakban egyszerűsítve: *materialista horizont*), az anti-antropocentrikus környezetfilozófiák megértési horizontját (a továbbiakban egyszerűsítve: *anti-antropocentrikus horizont*), valamint a mindkettőtől gyökeresen eltérő keresztény metafizikai megértési horizontot (a továbbiakban egyszerűsítve: *keresztény horizont*).

A materializmus olyannyira tág fogalom, hogy nem lehetséges egy értekezésen belül bemutatni. Itt mindössze a materializmus azon momentumaira fókuszálok, amelyek egyúttal az anti-antropocentrikus környezetfilozófiai gondolkodásmódra is jellemzőek.

A keresztény metafizikai gondolkodás ugyancsak tág fogalom. Itt és most a kereszténységben belül a legnépesebb hívőtábor (1,1 és 1,2 milliárd között) maga mögött tudó irányzatot, a katolicizmust veszem alapul. A szigorú kanonizálás miatt, ha bármely szerző teológiai írását *nihil obstat* jóváhagynak, akkor azt az általában vett katolikus teológia részeként vesszük. A kanonizált tanítások között az egyház céljai szempontjából nincsenek ellentmondások, így a dolgozat során általam idézett keresztény szerzők tanítása a kereszténység tanításának katolikus teológiailag koherens része.

A második fejezetben a megértési horizontok közötti hasonlóságoknak és különbségeknek a *központiság* fogalma értelmezésében való következményeit elemzem.

(*Első fejezet: Kinek mekkora a világ?*) E fejezet címét és az első ábra szerkezetét saját mondanivalómra alkalmazva Posta József oktatói segédletéből vettem át, amelyben – az enyémtől eltérő céllal – az objektív idealizmus, a dialektikus materializmus és a szubjektív idealizmus alapján megismerhetőnek vélt világok nagysága került összehasonlításra.<sup>7</sup>



1. ábra

Az ábra a tárgyalt megértési horizontok kiterjedését szemlélteti. A keresztény horizontnak tulajdonképpen nincs határa, így a materialista-szekuláris, anti-antropocentrikus és panteista megértési horizont a keresztény metafizikai horizontnak csak egy töredékét teszi ki.

(*A materialista horizont*) A materializmusban az *anyag* a konkrét dolgok összességét jelentő általános fogalom, amely egybeesik az univerzum legáltalánosabb jellemzőjével és lényegével. Engelst idézve: „A világ valóságos egysége anyagiságában van, és ezt nem néhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány hosszú és fájdalmas fejlődése bizonyítja.”<sup>8</sup>

A valóság határa materialista felfogásának felel meg Feuerbachnak a filozófiáról mint tudományról vallott nézete, mely szerint a hegeli elgondolással ellentétben a filozófiának az isteniről, az abszolútról, a végtelenről a véges, a dologi felé kell irányítania az ember gondolatait, mert ami ezeken kívül esik, az nem is létezik.<sup>9</sup> A feuerbachi koncepcióban tehát a filozófia a keresztény értelemben vett transzcendencia tagadását szolgáló tudomány, amelynek előfeltevése, hogy a valóság határa a természetre korlátozódik.

A materialista horizontban a valóság határa természetre való korlátozásának fontos következménye a filozófiai témákra is kiterjesztett *szaktudományos gondolkodásmód*. Jelen írásomban a szaktudomány elnevezést abban az értelemben használom, ahogyan Nyíri Tamás használja. Ő az arisztotelészi tudományfelosztás módszeréből kiindulva a filozófiától, mint általános vagy egyetemes tudománytól különböző tudományokat hívja szaktudományoknak, tehát a természettudományokat, a matematikát és az empirikus alapú társadalomtudományokat is, amelyek a valóságnak valamilyen részletével foglalkoznak.<sup>10</sup>

A filozófia területén alkalmazott szaktudományos gondolkodásmód klasszikus példája a *dialektika három törvénye*, amelyet a dialektikus materializmus honosított meg a filozófiában. Egy filozófiai problémát, történetesen a valóság legátfogóbb összefüggéseinek, avagy a világ legalapvetőbb, filozófia jellemzőinek meghatározását, szaktudományos módszerrel old meg a három törvény, nevezetesen az ellentétek egységének és harcának törvénye, a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvénye és a tagadás tagadásának törvénye.<sup>11</sup> Mivel ezek a törvények a *világ fejlődésének anyagi mi-kéntjét*, másképp fogalmazva az anyag mindenkori örökké tartó fizikai mozgásának szabályait mondják ki, Nyíri terminológiáját adaptálva, szaktudományos elméletet alkotnak.

(*Az anti-antropocentrikus horizont*) Meglátásom szerint a valóság anti-antropocentrikus irányzatok által vélt határa egybeesik a valóság materializmus által vélt határával, úgy, hogy végül is a materialista és az anti-antropocentrikus horizont azonos. Ezt az anti-antropocentrikus horizontra jellemző *szaktudományos és panteista* gondolkodásmóddal indoklom.

A materialista horizontra jellemző szaktudományos gondolkodásmódra vall például az anti-antropocentrikus Holmes Rolston azon érvelése, amelyben azt az *etikai állítást*, hogy ’nem minden érték az ember szintjén jelenik meg’, ökológiailag, tehát *szaktudományosan támasztja alá*. Arra hivatkozik ugyanis, hogy az emberi értékelés számára a lehetőséget a természet kínálja, s amint a rendszer vitalitása sem olyasmi, ami az elmében zajlik, az értékekről sem állíthatjuk ezt. Rolston ebből arra következtet, hogy az értékelés lehetőségét a természetes és ökológiai evolúció teremtette meg, a természet tehát értékes, még mielőtt az ember értékelni kezdené azt, ami van.<sup>12</sup>

A szaktudományos gondolkodásmód mellett a panteizmus világ- és emberfelfogása érvényesül az anti-antropocentrikus irányzatokban. A panteizmus és a környezetfilozófia összefüggését Tóth I János kutatta mélyrehatóan. Tóth *Spinoza etikája és a környezetfilozófia* című tanulmányában részletezi, hogy Spinoza milyen jelentős hatást gyakorol a mai környezetfilozófiára, amelyben – akárcsak Spinoza panteizmusában – megtalálható a természet és Isten azonosításának gondolata.<sup>13</sup> Tóth szerint Spinoza panteizmusa nyugözte le a Gaia-elmélet híveit, s a környezetfilozófia egyéb alapító atyjaira is mély benyomással

volt, például Arne Naessre, aki gyakran használ olyan vallásos hangzású kifejezéseket, mint *szentséges értékek, az élet szentsége*, amely Spinoza terminológiájának felel meg.<sup>14</sup> Tóth a *Fejezetek a környezetfilozófiából* című monográfiájában pedig a terminológiai párhuzamon túl azon strukturális hasonlóságra is rámutat, hogy mind Spinoza panteizmusa, mind a holisztikus anti-antropocentrikus irányzatok (például a Gaia-elmélet, a mélyökológia) a természetet egyetlen organikus individuumnak tekintik (organikus természetértelmezés), és a természet egészét állandó szubsztancialitásnak fogják fel.<sup>15</sup>

A materialista és a panteista, s így az anti-antropocentrikus felfogás között vannak fontos különbségek is. Például amíg a mechanikus materializmus tagadja a természet szubsztanciális sajátosságait, s helyette a természetet pusztán mint az egyedi és izolált mechanikus jellegű részegységek kiterjesztett összességének fogja fel, addig Spinoza az univerzum egészének szubsztanciális sajátosságot tulajdonít, és azt organikus természet-filozófiai alapon értékeli.<sup>16</sup>

Viszont a keresztény metafizikai szemléletmóddal való összeegyeztethetlenség szempontjából a materializmus valamennyi válfaja azonos a panteizmussal. Végső soron ugyanis mindkettő ugyanúgy az anyagiságban aktualizálódó világban látja a valóság összességét, és mindkettő tagadja a keresztény horizontban elfogadott transzcendenciát. Spinoza panteizmusában *Isten és a világ között nincs olyan különbség*, mint amilyen két önálló szubsztancia között van. A transzcendens azonosítása az immanenssel azt eredményezi, hogy Isten és az anyagból lévő kozmosz azonos. A panteizmus ezáltal pedig ateizmust és materializmust implikál.<sup>17</sup> Végeredményben mindegyé válik, hogy a világ alapját Istennek vagy anyagnak nevezzük-e.

Összegezve: A materializmus, a panteizmus és az anti-antropocentrikus irányzatok közősek abban, hogy a természetet (amelytől semmiben sem különbözik az Isten) tekintik a végső létalapnak, amelynek további alapjáról már nincs értelme kérdezni, hiszen a 'természetten túli' nem lehet tudományos kérdésfelvetés tárgya.

(*A keresztény horizont*) Keresztény horizontban a megismerhető és valóságosnak vélt világ jóval szélesebb körű, mint a másik két megértési horizontban. Az 1. ábra mellett ezt egy Hegeltől vett idézettel szemléltetem. Jóllehet Hegel szubjektív idealista filozófiája nem felel meg a keresztény metafizikának, azonban a hegeli korpuszon belül vannak olyan filozófémák, amelyek segítségül szolgálhatnak a keresztény metafizika megértéséhez.<sup>18</sup> A következő idézetben Hegel az emberi megismerés keresztény horizontban is alapértelmezett korlátlanágát fogalmazza meg: „Csak a tudatlan ember korlátolt; mert nem tud korlátjáról. Aki ellenben tud a korlátról, az nem mint tudása korlátjáról tud róla, hanem mint valami tudotról, mint valami a tudáshoz tartozóról. Csak a nemtudott volna a tudás korlátja. A tudott korlát ellenben nem korlátja a tudásnak. Korlátjáról tudni ennél fogva annyi, mint korlátlanágáról tudni.”<sup>19</sup>

A keresztény metafizikai kijelentések az általános érvényűre vonatkoznak, tehát arra, ami örök és változhatatlan, ezért tulajdonképpeni tárgya nem a számunkra esetleges alakjukban adott létezők köre, hanem ami azon *túl* van, vagyis a nem-empirikus és transzcendens valóság. A keresztény horizontot sajátos ismeretelméleti optimizmus hatja át, amely szerint megoldható, hogy a valóság transzcendens alapstruktúrájára vonatkozó metafizikai meglátásokat ki lehessen fejezni olyan nyelvi formában, amely tudományosan elfogadható. Vagyis megoldható, hogy a valóságnak empirikusan ellenőrizhetetlen mozzanatairól föltétlenül érvényes kijelentéseket tegyünk.<sup>20</sup>

Keresztény horizontban olyan kérdések merülnek fel filozófiai kérdésekként, amelyek túlmutatnak az anyagi univerzumot jellemző törvényeken, s amelyekre nem lehet választ

találni természettudományosan. Ilyen kérdés például az, hogy a világ teremtett-e vagy sem. E kérdésre való válasz keresésében nem visz előre bennünket különféle szaktudományos törvények – például a fizika megmaradási törvényei – érvényességének szaktudományos latolgatása. Az érdemi filozófiai reflexióra az érzékelhető *kontingens* anyagi dolgok *létezéséből* (s nem tulajdonságaikból vagy keletkezésük fiziológiai okaiból) posztulált, *apodiktikusan* szükségszerű abszolút létalap lehetőségéről való elmélkedés keretében van lehetőség.<sup>21</sup> A filozófia feladata ugyanis nem a világ fizikai törvényszerűségeinek leírása, hanem a világ létének metafizikai feltételeire, okaira és céljaira való reflexió. Turay Alfrédet idézve: „Minthogy a bölcelet a létezők érzékfeletti (a görög *'meta ta phüszika'* a fizikain, az érzékelhető szférán túl lévő) összetevőit keresi, a filozófia metafizika.”<sup>22</sup>

(*A kétféle horizontnak megfelelő gondolkodásmód*) A három horizont összehasonlítása során kétféle horizontot kaptunk, mert a materialista és az anti-anthropocentrikus horizont egybeesik. Az értekezés fő kérdésére való válaszkereséshez szükséges a horizontoknak megfelelő gondolkodásmódok összehasonlítása. A materialista és az anti-anthropocentrikus horizontban ugyanis nem lehet értelmezni a keresztény metafizikai állításokat, így az ember keresztény értelemben vett központiságát sem. A kétféle gondolkodásmód közötti különbséget Aquinói Tamás arisztotelészi forrásból merített mozgásból vett istenérvének kétféle interpretációja közötti különbség bemutatásával szemléltetem. Az istenérv lényege: A világban tapasztalható mozgás folyamán mindent, ami mozog, valami más mozgatja. A mozgó okok sorában a végtelen regresszió lehetetlen, ezért fel kell tételeznünk egy olyan első mozgatatlan mozgatót, amit már más nem mozgat, s ez az, amit Istennek nevezünk.<sup>23</sup>

Aki az istenérv relevanciájának vizsgálatához azt veszi górcső alá, hogy vajon a világban tapasztalható mozgás empirikus okai végesszámúak-e vagy sem, a materialista horizontnak megfelelően szaktudományos gondolkodásmóddal közelít a skolasztikus filozófémához, s ezzel módszertani hibát követ el.<sup>24</sup> Keresztény horizontban a világ mozgásának, változásának, ugyanis nem csak empirikus *fizikai* okai vannak, hanem *lényegileg* egymás alá rendelt mozgó vagy változtató *metafizikai* okai is. A metafizikai oksági láncban az okok hierarchiát alkotnak, azaz egyik ok a másikat *ontológiailag* múlja felül, s nem időben. Ezért különbséget kell tenni a fizikai okok sorát alkotó *vízszintes* oksági lánc és a metafizikai okok sorát alkotó *függőleges* oksági lánc között. (A *vízszintes* jelzőt a szakirodalomban használt *horizontális* helyett használok, hogy ne legyen zavaró a *megértési horizont* kifejezéssel való véletlen egybeesés. A horizontális antonimájaként használt *vertikális* helyett pedig a *függőleges* jelzőt használok.) A mozgó okok függőleges sorát nem érzékelhető, hanem érthető szerkezetek, programok, rendszer-logikák, meta-empirikus valóságok, mint formai okok alkotják.<sup>25</sup>

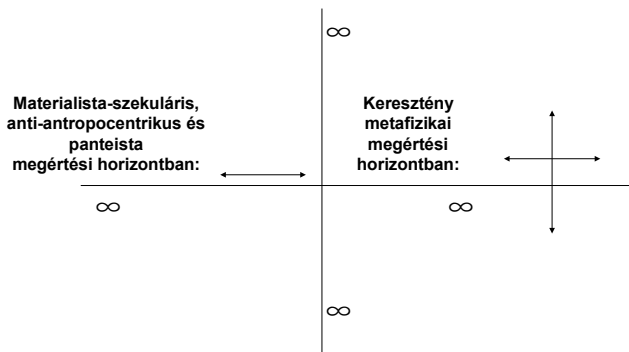
Aquinói Tamás a *mozgásnak*, vagy a latin *motus* másik magyar megfelelője szerint a *változásnak*, mint *rendet növelő változásnak* a lehetőségi feltételein elmélkedve, *függőleges* irányba haladva jutott el az arisztotelészi *mozgatatlan mozgó* fogalmának alkalmazásához. *Vízszintes* irányban Aquinói Tamás nem keresett mozgatatlan mozgatót, ezért az empirikus okok számának végtelen sorozatával érvelő logikai kritika inkompenzabilis az istenérvvel. A skolasztika fejedelmét inspiráló tapasztalat mai nyelven fogalmazva abban áll, hogy a szaktudományosan leírható, vízszintesen a végtelenbe nyúló tér-időbeli folyamatok bizonyos egyre fejlettebb szerveződések produkáló evolutív fejlődést szolgálnak. A vízszintes mozgás során generálódó függőleges evolútivitásának lennie kell egy felülmúlhatatlan, aktív hatóerejű abszolút iránynormájának, amely a hit Istenével azonosítható. Másképp fogalmazva függőleges irányban lenni kell egy első, legfőbb oknak,

hasnólóan, mint ahogyan a fogalmak definiálásához is szükséges egy végső egyetemes fogalom, a *létező* fogalma.

Például a magzat fejlődésének függőleges formái, metaempirikus okai: 1. az anyai szervezet *logikája*, 2. az ökológiai rendszer *logikája*, 3. a naprendszer *struktúrája*, 4. a kozmosz egyre harmonikusabb rendet, a mennyiségi változásokból minőségi többletet, vagyis léttöbbletet produkáló evolutív *struktúrája*, melyet például a dialektikus törvényekkel írunk le, 5. a lét  *kreatív struktúrája*, amelyben a semmivel szemben a valami érvényesül, 6. a *feltétlen, apodiktikusan szükségszerű létalap, azaz Isten, amely* valamennyi létező létezését és az egyre magasabb létezési formákat szavatoló kozmikus logikát biztosítja.<sup>26</sup> E függőleges okság szemléltetésére példaként bemutatott hat pontnál több, sőt véleményem szerint akár végtelen számú pont is lehetséges (például egy pont a Tejútrendszer struktúrája), hasonlóképpen, mint ahogy egy geometriai értelemben vett szakasz bár véges, mégis végtelen számú pontot foglal magában. A függőleges oksági lánc is, bár eljutunk rajta a végső apodiktikusan szükségszerű alaphoz, a végtelenségig finomítható a rendezettség különböző szintjeinek exponálása során, hiszen végtelen számú *feltételes*en szükségszerű okot lehet találni.

A tárgyalt megértési horizontok által lehetővé tett gondolkodási irányokat szemlélteti a következő ábra. A vízszintes vonal a világot jellemző 'tér-időben végtelen' anyagi mozgást szemlélteti. Ezen a vonalon a szaktudományok illetékesek. A függőleges vonal a függőleges mozgató okokat szemlélteti. Jóllehet ezen a vonalon a mozgásnak van egy végső oka és célja, amelyet a hit Istenével azonosít a skolasztika (tehát a függőleges vonal lefelé és felfelé is ugyanoda vezet), a végtelen jele, a fektetett nyolcas feltüntetése azonban ezen a vonalon is indokolt, mert bár Isten konkrét személyes létező, mégis a végtelen mivolt társítható hozzá, amíg a végesség egyáltalán nem.

## 2. ábra: A gondolkodás irányai:



(*Második fejezet: A központiség*) A horizontoknak megfelelő gondolkodási módok előbbi részletes összehasonlítására azért volt szükség, mert keresztény horizontban *az ember központi szerepéről* való felfogás csak a Teremtő és a teremtmények függőleges módon elgondolható kapcsolódásán belül értelmezhető.

(*Materialista definíciók és a keresztény horizont*) Az ember központiségéről alkotott legelterjedtebb felfogást tükrözik az antropocentrizmus fogalmáról alkotott alábbi definíciók, amelyek elsősorban a *centrizmusra* helyezik a hangsúlyt, míg az '*antropo*' előtag vagyis az ember (a görög *anthróposz* főnév jelentése: ember) értelmezésére nem térnek ki. Az ember központiségán az anyagi világ összességével megegyező univerzum vagy szűkebb értelemben a Földhöz tartozó globális világ legjelentősebb mivoltát értik.

Bakos Ferenc *Idegen szavak és kifejezések szótárában* az antropocentrizmus kezdetleges nézet, amely szerint az ember a világmindenség középpontja és a világ teremtésének végső célja.<sup>27</sup> A *világ teremtését* felidéző definíció a monoteista (a zsidó-keresztény és az iszlám) hagyomány antropocentrizmusát célozza meg, de nem e vallások megértési horizontjának megfelelően, és mégcsak nem is ideológia-semleges, hanem egyoldalúan a szekuláris vagy materialista megértési horizontnak megfelelően. Az egyoldalú szekularitást árulja el a „*kezdetleges*” minősítés. A szekuláris értelmezés keresztény horizontban való értelmezhetetlenségére a következő definíció elemzése világít rá.

Rathmann János: az *Idegen szavak a filozófiában* című szótára szerint az 'antropocentrikus' jelző olyan felfogásra vonatkozik, „amely szerint az ember és sorsa a világ középpontja és a világtörténet célja”. Rathmann még hozzáfűzi, hogy az antropocentrizmus különösen a keresztény középkori világképre érvényes, amelytől csak Kopernikusz tért el döntő módon.<sup>28</sup>

Hasonló szemléletmódra vall az *Enciclopaedia Britannica Company* által üzemeltetett internetes *Merriam-Webster* online értelmező szótára által adott definíció, mely szerint az antropocentrizmus azt a meggyőződést jelenti, hogy az emberi lények a legjelentősebb entitások az *univerzumban*.<sup>29</sup>

(*A szekuláris definíciók értelmezhetetlensége keresztény horizontban*) E definíciók vizsgálata során arra az eredményre jutottam, hogy alkalmatlanok a keresztény horizontban értett antropocentrizmus értelmezésére.

Indoklás: Bakos szócikke és Rathmann szómagyarázata úgy tekint az antropocentrizmusra mint a középkori keresztény világkép *szaktudományosan vitatható sajátosságára*. A Merriam-Webster ugyancsak szaktudományosan vitatható sajátosságként kezeli az antropocentrizmust, hiszen az ember központiségének magyarázatát az *univerzumban*, vagyis a végtelen *tér-időbeli*, tulajdonképpen *anyagi* világon belüli központiségra redukálja. Az *univerzum* szó ugyanis sosem tartalmazza a keresztény horizont határain belül még elfogadható transzcendens szférát, hiszen szaktudományos fogalom.<sup>30</sup> Mindazonáltal e definíciók részizagságot adnak a keresztény antropocentrizmusról, amely szerint nemcsak a Föld vagy az univerzum világában van központi szerepe az embernek, hanem a Teremtő és a teremtmények metafizikai (az ábrán függőleges gondolkodással megközelíthető) kapcsolódásán belül is, mely által az ember *univerzumban belüli központiséga is átértelmeződik*.

A keresztény horizontra jellemző teleologikus szemléletmódban a világ célja és oka egyfajta teológiai értelemben vett *szeretetet*, illetve e szeretetnek, mint legalapvetőbb erőnek és hatalomnak isteni kinyilvánítása. S e csak függőleges elgondolható folyamatban az embernek központi szerepe van a többi földi lényhez képest, tehát a keresztény antropocentrizmus értelmében az embernek nem szaktudományosan (biológiailag, ökológiailag, csillagászatilag) alátámasztható vagy cáfolható erkölcsi központiséga van, hanem olyan metafizikai értelemben vett központiséga, amely alapján oly módon értelmezi kora szaktudományos világképét, hogy magán a szaktudományos tartalom nem változtat keresztény hitizagságokra hivatkozva.

Ezzel magyarázható többek között, hogy Nicolaus Cusanus (1401–1464) *mint természettudós* a hetvenkettő évvel később született Kopernikusz (1473–1543) heliocentrikus világképét megelőzve egy *központ nélküli világképet képviselt*, de közben keresztény *antropocentrikus filozófus maradt* minden önellentmondás nélkül.<sup>31</sup> A német bíboros szerint az ember, mint az isteni eszme képmása az, mely Isten minden műve fölé emelkedik, és csak kevéssel áll lejjebb az angyaloknál.<sup>32</sup>

(Az átlagosság elve) Materialista horizontban az antropocentrizmus az átlagosság elvével (*mediocrity*) is szembeáll, amely szerint nincs semmi szokatlan vagy egyedi a Naprendszer létrejöttében, a Föld és rajta az emberiség keletkezésének sem kell föltétlenül egyedinek és megismételhetetlennek lennie.<sup>33</sup> E világkép-változtató elv kihívást jelent a materialista horizontú antropocentrizmus számára. Keresztény horizontban azonban a tétel bizonyítása és cáfolata egyaránt összeegyeztethető az antropocentrizmussal, amint a kereszténység történelme során, ha nem is feszültségmentesen, de végül mindig sikerült a korról korra változó szaktudományos világképeket a hit mentén magyarázni. Az átlagosság elve esetleges beigazolódásának vagy falszifikációjának a keresztény antropocentrizmussal való összeegyeztethetőségét Teilhard de Chardin (1881–1955) *fejlődés filozófiáját* használva bizonyítom.

Teilhard, aki jezsuitaként az evolúcióról függőleges irányban is gondolkodott, a világ fejlődését az *isteni szeretet energiának* az anyagi valóságot egy transzcendens központ irányába rendező *lendületével* magyarázta, ami a függőleges gondolkodással megközelíthető okok láncolatán keresztül egy felfelé mutató tudathullámként aktualizálódik.<sup>34</sup> Függőleges irányban a teremtés logikája szerint az evolúció egy kozmikus világfolyamat, az egységesülő fizikai és szellemi valóságnak időbeli és térbeli alakulása az ósatomtól az Ómega pontig, amely a Teremtővel való végső egyesülést és minden kaotikum ép-séggé és szeretet-teljességgé alakulását jelenti. A fejlődés folyamatában az élet kiemelkedése és a reflektáló tudat megjelenése – amely egyet jelent az ember megjelenésével – központi jelenséggel bír a Földön eddig lezajlott folyamatokon belül. Teilhard ezt úgy fogalmazza meg, hogy az ember megjelenése „parányi alaktani ugrás; s egyszersmind hihetetlen felfordulás az Élet szférájában”.<sup>35</sup> Teilhard keresztény antropocentrizmusa ebben az Ómega pont felé tartó folyamatban a Nooszféra (a tudatos lényekből, vagyis az emberekből való szféra) szerepéből posztulálható. A Nooszféra szóösszetétel első tagja, a görög *nousz*, ész, intelligenciát jelent, a nooszféra pedig a globális tudat szféráját, vagyis a Földet benépesítő szabad szeretet-cselekvésre képes, gondolkodó emberek szféráját. Megjelenésének jelentőségét a Föld történetében nagyságrendileg a Föld kémiai állományának sűrűsödéséhez vagy magának az élet megjelenésének jelentőségéhez hasonlítja Teilhard. Konceptiójában a Nooszféra születése, vagyis a *noogenezis* egy háromlépéses folyamat eredménye. Az első elemi lépésben az egyed vált emberré, a második filetikus lépésben a faj vált emberré, a harmadik bolygó méretű földi lépésben pedig a Nooszféra született meg. Amint az élet megjelenésével kialakult a bioszféra, hasonlóképp a jelenleg is tartó harmadik lépésben a Nooszféra kialakulásával egy újabb rétege jelenik meg a bolygónak, és válik egyre inkább globálissá.

Ebben a folyamatban a következőképp magyarázható az ember központi mivolta: bár az evolúció megfordíthatatlan folyamat, tagadhatatlan azonban, hogy a tudatossá vált fejlődés során az *ember maga veszi kézbe saját fejlődését*.<sup>36</sup> Ezért tud választ adni tetteiben, szavaiiban Isten „szavára”, vagyis Isten különbözőképpen felismerhető üdvtervére. Mivel az ember biológiailag determinált adottságai mellett *bizonyos szituációkban* képes szabadon dönteni az üdvterv igenlése és elutasítása között, szabad akaratának lehetőségei szerint képes



az evolúciónak irányát és lendületét meghatározó Ómega pont felé való fejlődést gátolni és előmozdítani egyaránt. Ebben a folyamatban az emberek mindegyikének speciális feladata van, amelyet a legtöbb ember egyéni adottságainak (kor, egészség, körülmény) megfelelő mértékben szabadon vállalhat, vagy elutasíthat, Szent Pál Rómaiakhoz levelében tett teológiai-kozmológiai kijelentésével összhangban: *Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak – ti. a megtért embereknek – megnyilvánulását.*<sup>37</sup>

Ez alapján a keresztény horizontú antropocentrizmus a következők alapján egyeztethető össze az átlagosság elve esetleges végső bizonyításával: mivel nemcsak a Föld világára, hanem az egész kozmoszra érvényes a végső Ómega pont felé orientálódás, ha a földi embereken kívül léteznének más Nooszférát alkotó lények a kozmoszban, az nemhogy ellenkezne az ember központi mivoltával, hanem inkább a noogenezis, illetve a noogenezisben kulcsszerepet játszó ember (illetve a nousszal bíró nem földi lények) *jelentőségének, központi szerepének* meta-globális, kozmikus távlataira utalna. Mondhatnák, olyan fontosak vagyunk, hogy ránk, Nooszférát alkotni képes értelmes lényekre nemcsak a Földön van szükség, hanem szerte a nagy univerzumban, hogy azt teljes egészében az isteni szeretet extatikus megnyilvánulásává tegyük az Ómega pontba érkeve.

Ha pedig az ellenkezője nyerne bizonyítást, ugyancsak a keresztény horizontú antropocentrizmust erősítené a mi szerepünk világegyetemen belüli egyedülállóságának tényeként.

Bár szaktudományosan nem lehetséges keresztény filozófiai tézisek bizonyítása, vagy cáfolata, viszont mindkét szaktudományos eredmény *adhat motivációt, érzelmi biztatást* a keresztény antropocentrizmus szerinti életvitelre, hogy a kozmosz Ómega pont felé való haladásában mindennapi döntéseink során *ne* állatias erő-centrikus magatartással *hátráltassuk* a világ *szeretetté alakulását, hanem* emberi értékfőletünkben bízva *segítsük azt* a biológiai szelekció erő-centrikus logikáját transzcendáló *irgalmas, empatikus, imádságos attitűddel*. Ezzel az attitűddel lehetne hatékonyan kezelni az ökológiai krízishez vezető emberi kapzsiság, mohóság társadalmi anomáliáját.

Egy feladat elvégzéséhez motiváló körülmény lehet, ha az egyedül a mi feladatunk, s az is, ha másokkal együtt kell tennünk, hasonlóképp, amint az önálló szólót játszó zenész feladata és a másokkal együttjátszó zenész feladata egyaránt fontos, egyedi és a maga nemében központi jelentőségű. Például a csellistának egy Bach szóló szvitet és egy kamarazenei szólamot egyaránt csellóközponatúan kell játszania, azaz elsősorban csellózni kell tudnia, s nem hegedülni, a saját kottáját kell megtanulnia, s a saját hangszerét kell karbantartania, hiszen munkája mindkét körülményben nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egy olyan művészi produkció jöjjön létre, amely elválaszthatatlan az ő művészi egyénisége által adott egyedi, megismételhetetlen előadásmódjától.

(*A központiság anti-antropocentrikus horizontban*) Az anti-antropocentrikus irányzatok az ember központiságán szintén a második ábrán vízszintes vonallal szimbolizált, tisztán szaktudományos és panteista alapon egyaránt tagadni szükséges központiságot értik, amelyet akadálynak tartanak az ökológiailag elfogadható erkölcs létrehozásában. A hagyományos nyugati gondolkodásból ugyanis azt elfogadhatatlannak minősítik, hogy az ember az etikai vizsgálódás legfontosabb céljaként, a nem-emberi létezők pedig csak az emberi önmegvalósítás eszközeiként szerepelnek.

A kiértékelés végett vessünk egy pillantást ezekre az anti-antropocentrikus irányzatokra egy korábban megjelent tanulmányom alapján. Az úgynevezett *mélyökológia* a hangsúlyt az egyedi létezőkről a lét egészére helyezi át, és az életet egy spirituális erőként fogja fel. A görög mitológiából ismert földanya istennőről elnevezett *Gaia-elmélet* atyja, Lovelock

pedig a bioszférát egyetlen nagy élő organizmusnak tekinti, amelyben az élet olyan mértékű önszabályozó képességgel rendelkezik, hogy az már egy globális méretű élőlénynek számít. A Leopold által kidolgozott *Föld etika* elnevezésű irányzat az ember helyett a biotikus közösségeket állítja az etikai reflexió középpontjába. Leopold csakis olyan magatartást tart etikailag elfogadhatónak, amely nem zavarja a *biotikus közösségeket*, azaz az élőlények és környezetük között fennálló alapvető egyensúlyokat. Stan Rowe pedig az embert alacsonyabb rendűnek mondja az ökoszféra egészénél. Állítja, hogy az antropocentrizmus félreérti a környezetet azáltal, hogy benne kizárólag emberi felhasználásra való, az emberiség szükségleteinek kielégítését szolgáló eszközértéket lát. Úgy látja, hogy az ökoszféra egésze sokkal jelentősebb, mint annak emberi része. Az ökoszféra egésze ugyanis inkluzívabb, komplexebb, integráltabb, kreatívabb, szebb, titokzatosabb és idősebb, mint az ember.<sup>38</sup>

Row az ökoszféra e tulajdonságainak felsorolásával a spinozai panteista természetfelfogást eleveníti fel. Spinoza természetfelfogása szerint az egyedi entitások keletkeznek, léteznek, elpusztulnak, miközben a különböző szupraindividuális egységek – populáció, faj, ökoszisztéma és maga a bioszféra – lényegében állandóak maradnak.<sup>39</sup> Amint látjuk, Row az ember központi helyzetének bírálathoz olyan *panteista érveket* sorol fel, amelyek empirikusan és szaktudományosan ellenőrizhetők vagy legalábbis mérlegelhetőek. Ugyanis a *bioszféra önszabályozó képessége, az ökoszféra integráltabb, komplexebb, és idősebb mivolta* olyan attribútumok, amelyeket a *szaktudományok hivatottak igazolni, vagy cáfolni*, tehát nincsenek ellentétben a keresztény antropocentrizmussal, hanem azzal inkompenzurábilisak. Row többi jelzője (kreatívabb, szebb, titokzatosabb) pedig a felsorolt szaktudományosan verifikálható jegyekre való panteisztikus és egyben poétikus asszociáció.

A felsorolt anti-antropocentrikus irányzatok emberközpontúság *helyett* a természettel való ökológiailag helyesebb viszonyt kínálják. Azonban *keresztény horizontban* emberközpontúság *helyetti* ökológikus gondolkodásról beszélni értelmetlenség, hiszen amíg az anti-antropocentrikus elméletek egy természetben belüli *központúságot* bírálnak, addig a keresztény antropocentrizmus csak egy olyan valóságon belül értelmezhető, amely anti-antropocentrikus, panteista és materialista horizontban egyaránt *irracionalisnak* számít.

(*A keresztény horizontra jellemző metaforikus nyelv*) Az anti-antropocentrikus kritika keresztény antropocentrizmussal való inkompenzurábilisát okozza továbbá, hogy keresztény horizontú valóságértelmezésben nemcsak az egzakt fogalmaknak van helye, hanem a metaforikus kifejezésmódnak is. Amikor az anti-antropocentrikus irányzatok a keresztény gondolkodást bírálják, nem számolnak az Istenről való beszéd metaforikus nyelviségével. Ez történik például, amikor Lynn White, abból, hogy a kereszténység szerint *Isten akarata*, hogy az ember a természetet a maga céljaira kihasználja, a természet leigázásának keresztény evidenciáira következtet.<sup>40</sup> White e megállapításban a keresztény metaforikus nyelviséghez tartozó kifejezéshez – *Isten akarata* – nyúl, amelyeknek adekvát alkalmazásához egyszerűen nem lehet megspórolni az alapos hermeneutikai munkát.

A *metafora* túlhalad, és feszültségbe kerül a *zárt információs fogalmak* szemantikus értelem-összefüggéseivel.<sup>41</sup> Adódik a kérdés: vajon a metafora, mint a fogalmi valóság képszerű szemléltetése, azonkívül, hogy egy szépirodalmi kifejezőeszköz, képszerűségénél fogva egyfajta pontatlan beszédmód, amelyre úgymond akkor szorul rá az ember, amikor már nem tud valamiről pontos fogalmat alkotni? E kérdésre keresztény horizontban az a válasz adható, hogy a metafora önmagán túllépő (a görög *metapherein* jelentése: túllépni) beszédének értelme elsősorban abban rejlik, hogy *többet* tud szóba hozni, mint az egzakt fogalom. A keresztény hitigazságokkal kapcsolatban még a legezaktabbnak tűnő kifejezésekben is vélelmezni kell a metaforikusságot.

Ha Kant *A Tiszta ész kritikájából* ismert terminológiát vesszük kölcsön, keresztény horizontban az *egzakt fogalom megalkotásában* a szubjektum *a priori* formáinak, kategóriáinak, sémáinak, rendező ideáinak a spontaneitásáé, aktivitásáé a főszerep, míg a *metafora-felfedezésben* a *magánvaló* szférából való impulzusoké, intuícióké a főszerep, a bibliai kifejezés-módot alkalmazva az *'Én vagyok az, »Aki vagyok«* gyanánt feltárulkozó *Teremtőé* az első szó.<sup>42</sup> A metafora-felfedezés mindemellett nem kevesebb, hanem több aktivitást és kreativitást követel a beszélőtől, mint az egzakt fogalomalkotás. Ha a fogalommal kapcsolatban *fogalomalkotásról* beszélünk, akkor a metaforával kapcsolatban *metafora-felfedezésről* kell beszélünk. Keresztény hittartalmakról beszélve a fogyasztói pragmatikus mentalitásból megszokott zárt, körülhatárolható, informatív fogalmakkal ellentétben nem mi vesszük birtokba az ismeretet, hanem nagyságánál fogva inkább a transzcendens valóság hozza működésbe érzelmi, értelmi, esztétikai vagy akár erkölcsi kreativitásunkat. Werbick szerint a metaforikus beszédben az, ami szóba kerül, a beszélőt előzetesen megragadta, és arra ösztökélte, hogy neki a beszédben megfeleljen. Ez az előzetes megragadás és ösztökélés „megrendítő és átalakító tapasztalatokban – például jelentős találkozásokban – világosan észre is vehető. Amit én itt szóba hozok, az előbb szóba kerül – találónan mondják ezt így – és ez fejeződik ki beszédemben. Így az ember a maga erejéből Istent sem hozhatja szóba találónan nyelvi »szuverenitásban« és önhatalmúan. Találó módon csak akkor beszélhet Istenről, ha Isten maga szóba hozza önmagát, ha úgy szólítja meg az embereket, hogy azok beszédükkel, életükkel válaszolnak neki, és Istent ebben a válaszban tudják szóbahozni.»<sup>43</sup>

A White által használt *Isten akarata* kifejezéssel kapcsolatban például arra kell figyelni, hogy az *Istent* mint *Atya-Isten* metaforát nem lehet azonnal – mondjuk a *nemző* meghatározása segítségével – fogalmi alakra hozni. Inkább Istent kell a képzelőerőnek az *Atyáról* szerzett sokszínű, sőt ellentmondásos tapasztalatához közel hozni, és a képzelőerőt úgy irányítani, hogy Istent és az Atyát feszültségben ugyan, de *asszociálja*.<sup>44</sup> Az Isten, mint Atyaisten (a héber *abba* jelentése: apuka) metaforikus kifejezéshez nem társítható a *felelőtlen* jelző, márpedig ha White módján értelmezzük az Isten akarátát – amely végső soron önpusztító cselekedetre biztatja szeretett teremtményét –, implicite felelőtlennek nyilvánítjuk Isten akarátát. Az *akaratról* való emberi tapasztalatot csak úgy lehet összefüggésbe hozni az isteni akarattal, ha a *'feltétlen jóra irányuló, tévedhetetlen'* tartalmi jegyekkel bővítjük, és tisztában vagyunk azzal, hogy még e bővítéssel sem határoztuk meg a feltétlenül jó isteni akarat jelentését.

(Konklúzió) Az eddigiek alapján a dolgozatomban felvetett kérdésre a következő válasz adható:

A *szekuláris értelemben* vett antropocentrikus és az anti-antropocentrikus irányzatok közötti viták nem problematikusak a *közös szekuláris horizont alapján*. Érdekes és termékeny viták zajlanak többek közt arról, hogy mennyi belső értékkel bír az ember a nem-emberi entitásokhoz képest, vagy hogy egyáltalán van-e az embernek inherens értéktöbblete az ökoszféra egészén belül, vagy hogy az emberi önmegvalósítást szolgáló technológiának milyen korlátokat kell szabni az ökológiai fenntarthatóságért. Gondoljunk például a mély-ökológusok és a szekuláris antropocentrikus környezetfilozófus John Passmore polémiája.<sup>45</sup>

Viszont a megértési horizont-béli különbségek miatt a keresztény antropocentrizmus és a környezetfilozófiai anti-antropocentrizmus *centrizmusa* között olyan mély tartalmi különbségek vannak, amelyek feltárásával arra kívántam motiválni a környezeti krízis kezeléséhez mind a keresztény antropocentrikus mind pedig az anti-antropocentrikus irányzatok útját preferáló nyitott gondolkodó embereket, hogy a *sikeres párbeszéd érdekében* kölcsönösen tudatosítsák a megértési horizontokból adódó lényeges különbségeket a diszkusszió során használt legalapvetőbb fogalmak értelmezésében.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- AQUINAS, Thomas, *Summa Theologica*, <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP002.html#FPQ2OUTP1> (Letöltve: 2015-04-22)
- BAKOS, Ferenc, *Idegen szavak és kifejezések szótára*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1998.
- Biblia*, <http://szentiras.hu/SZIT> (Letöltve: 2015-04-22)
- BOLBERITZ, Pál, *Ateizmus és keresztény hit*, Jel Könyvkiadó, Budapest, 2007.
- Cambridge Dictionaries Online*, <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/universe?q=universe> (Letöltve: 2015-04-22)
- CHARDIN, Pierre Teilhard de, *Az emberi jelenség*, Magyar Könyvklub, Budapest, 2001. 159.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de, *Benne élünk*, Szent István Társulat, Budapest, 2005. 8. (Szabó Ferenc bevezetése, 2–9.)
- CUSANUS, Nicolaus, *A tudós tudatlanság*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2000. 64.
- Enciclopedia Britannica*, internetes hivatkozás: <http://www.britannica.com/search?query=Universe> (Letöltve 2015-04-20)
- ENGELS, Friedrich, *Eugen Dühring úr tudomány-forradalmistása (Anti-Dühring)*, Kossuth Kiadó, Budapest, 1978.
- FEUERBACH, Ludwig, *A jövő filozófiájának alapelvei*, in *Ludwig Feuerbach válogatott filozófiai művei*, szerk. FOGARASI, Béla, LUKÁCS, György, MÁTRAI, László, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951.
- GADAMER, Hans-Georg, *Igazság és módszer*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1984.
- HÉRÁNY, Ferenc, *Az antropocentrizmus környezetetikai kritikájának kritikája*, in *Valóság* LVI (2013/4)
- JONAS, Hans, HERR, David, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago 1985.
- KLIMA, Gyula: *Az öt út – Aquinói Tamás istenbizonyítékai*, in: *Világosság* XXII. (1981/12.) Melléklet 3–14. *Merriam-Webster*, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/anthropocentrism> (Letöltve 2015-04-20);
- NYÍRI, Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Szent István Társulat, Budapest, 2001.
- PASSMORE, John, *Man's Responsibility for Nature*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1974.
- POSTA, József, *Kémia és filozófia*, 60. Internetes hivatkozás: <https://hu.scribd.com/doc/56426835/Posta-Jozsef-Kemia-es-filozofia> (Letöltve: 2015-04-21)
- RATHMANN, János, *Idegen szavak a filozófiában*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996.
- ROLSTON, Holmes, *A környezeti etika időszerű kérdései*, in *Környezet és etika*, szerk. LÁNYI, András, JÁVOR, Benedek, L'Harmattan, Budapest, 2005.
- SHOSTAK, Seth, *Extraterrestrial intelligence*, in *Enciclopedia Britannica*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1377257/extraterrestrial-intelligence> (Letöltve: 2015-04-21)
- TÓTH, I. János, *Spinoza etikája és a környezetfilozófia*, in *Acta Academiae Pedagogicae Agriensis Nova Series Tom. XXV. Sectio Philosophica*, szerk. LOBOCZKY, János, Eger, 1999, 69–77.
- TÓTH, I. János, *Fejezetek a környezetfilozófiából*, JATEPress, Szeged, 2005.
- TURAY, Alfréd *Filozófiatörténeti vázlatok*, Jatepress, Szeged, 1994.
- TURAY, Alfréd, *Istent kereső filozófusok*, Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- ULLMANN, Tamás, *20. századi „kontinentális” filozófia in Filozófia*, főszerk. BOROS, Gábor, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007.
- WEISSMAHR, Béla, *Ontologie*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart – Berlin – Köln, 1991. 10–11.
- WERBICK, Jürgen, *Prolegomena* in: *A Dogmatika Kézikönyve*, szerk.: SCHNEIDER, Theodor, Vigilia kiadó, Budapest, 1996, 33–34.
- WHITE, Jr. Lynn, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis in Science* CLV (1967/3) 1205–1206.

## JEGYZETEK

- |   |   |   |  |
|---|---|---|--|
| 1 | JONAS, Hans, HERR, David, <i>The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age</i> , University of Chicago Press, Chicago, 1985. | 6 | ULLMANN, Tamás, <i>20. századi „kontinentális” filozófia in Filozófia</i> , főszerk. BOROS, Gábor, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007. 1032.  |
| 2 | TÓTH, I. János: <i>Fejezetek a környezetfilozófiából</i> , Jatepress, Szeged, 2005, 120.  | 7 | Vö. POSTA, József, <i>Kémia és filozófia</i> , 60. Internetes hivatkozás: <a href="https://hu.scribd.com/doc/56426835/Posta-Jozsef-Kemia-es-filozofia">https://hu.scribd.com/doc/56426835/Posta-Jozsef-Kemia-es-filozofia</a> (Letöltve: 2015-04-21) |
| 3 | Uo. 16.   | 8 | ENGELS, Friedrich, <i>Eugen Dühring úr tudomány-forradalmistása (Anti-Dühring)</i> , Kossuth Kiadó, Budapest 1978. 42.   |
| 4 | Vö.: Ter 1,28; Ter 9,2-3  |   |  |
| 5 | GADAMER, Hans-Georg, <i>Igazság és módszer</i> , Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 42–76.   |   |  |

- 9 Vö. FEUERBACH, Ludwig, *A jövő filozófiájának alapelvei*, in *Ludwig Feuerbach válogatott filozófiai művei*, szerk. FOGARASI, Béla, LUKÁCS, György, MÁTRAI, László, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. 193.
- 10 NYÍRI, Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Szent István Társulat, Budapest 2001. 16–17.
- 11 ENGELS, Friedrich: *Eugen Dühring úr tudományforradalmasítása (Anti-Dühring)* Kossuth Kiadó, Budapest 1978. 115–130.
- 12 ROLSTON, Holmes, *A környezeti etika időszerű kérdései*, in *Környezet és etika*, szerk. LÁNYI, András, JÁVOR, Benedek, L'Harmattan, Budapest, 2005. 109.
- 13 TÓTH, I. János, *Spinoza etikája és a környezetfilozófia*, in *Acta Academiae Pedagogicae Agriensis Nova Series Tom. XXV. Sectio Philosophica*, szerk. LOBOCZKY, János, Eger, 1999, 69–77.
- 14 Uo.
- 15 TÓTH, I. János, *Fejezetek a környezetfilozófiából*, JATEPress, Szeged, 2005. 45.
- 16 A mechanikus felfogás környezetfilozófiai értékeléséhez ld. uo. 46–47.
- 17 Vö. BOLBERITZ, Pál, *Ateizmus és keresztény hit*, Jel Könyvkiadó, Budapest, 2007. 65–71.
- 18 A kereszténység és hegeli filozófia közös jegyeire vall, hogy Feuerbach együtt bírálta a keresztény metafizikát és Hegelt.
- 19 *Enzyklopädie* 386. §. Magyar nyelven idézi: TURAY, Alfréd, *Filozófiatörténeti vázlatok*, JATEPress, Szeged, 1994. 91.
- 20 WEISSMAHR, Béla, *Ontologie*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart – Berlin – Köln, 1991. 10–11.
- 21 Vö. NYÍRI, Tamás, *a filozófiai gondolkodás fejlődése*, Szent István Társulat, Budapest, 2001. 11–19.
- 22 TURAY, Alfréd *Filozófiatörténeti vázlatok*, Jatepress Szeged, 1994. 1.
- 23 AQUINAS, Thomas I q. 2 a. 3. A rövidítés feloldása a latin 'Summa Theologica, prima pars, questio secundunda, articulus tertius' (*Summa Theologica, első rész, második kérdés, harmadik cikkely.*) Internetes hivatkozás: <http://dhspriori.org/thomas/summa/FP/FP002.html#FPQ2OUTP1> (Letöltve: 2015. április 21.), valamint <http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html> (Letöltve: 2015. április 21.)
- 24 Vö. KLIMA, Gyula: *Az öt út – Aquinói Tamás istenbizonyítékai*, in: *Világosság* XXII. (1981/12.) Melléklet 3–14.
- 25 TURAY, Alfréd, *Istent kereső filozófusok*, Szent István Társulat, Budapest, 2002. 14–27.
- 26 Vö.: TURAY, Alfréd, *Filozófiatörténeti vázlatok*, JATEPress, Szeged, 1994. 56.
- 27 BAKOS, Ferenc, *Idegen szavak és kifejezések szótára*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1998.
- 28 RATHMANN, János, *Idegen szavak a filozófiában*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996. 31.
- 29 *Merriam-Webster* <http://www.merriam-webster.com/dictionary/anthropocentrism>
- 30 Ld. *Cambridge Dictionaries Online*, internetes hivatkozás: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/universe?q=universe> (Letöltve 2015-04-20); *Merriam Webster* internetes hivatkozás: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/universe> (Letöltve 2015-04-20); *Enciclopedia Britannica*, internetes hivatkozás: <http://www.britannica.com/search?query=Universe> (Letöltve 2015-04-20)
- 31 Ld. CUSANUS, Nicolaus, *A tudós tudatlanság*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2000. 64.
- 32 Vö. Uo. 151.
- 33 SHOSTAK, Seth, *Extraterrestrial intelligence*, in *Enciclopedia Britannica*, internetes hivatkozás: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1377257/extraterrestrial-intelligence> (Letöltve: 2015-04-21)
- 34 CHARDIN, Pierre Teilhard de, *Benne élünk*, Szent István Társulat, Budapest, 2005. 8. (Szabó Ferenc bevezetése: 2–9.)
- 35 CHARDIN, Pierre Teilhard de, *Az emberi jelenég*, Magyar Könyvklub, Budapest 2001. 159.
- 36 NYÍRI, Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Szent István Társulat, Budapest 2001. 466.
- 37 Róm 8,19 (Biblia, Újszövetség, Római levél, nyolcadik fejezet, tizenkilencedik vers)
- 38 HÉRÁNY, Ferenc, *Az antropocentrizmus környezetetikai kritikájának kritikája*, in *Valóság* LVI (2013/4) 12.
- 39 TÓTH, I. János, *Fejezetek a környezetfilozófiából*, JATEPress Szeged, 2005. 46.
- 40 WHITE, Jr., Lynn, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* in *Science* CLV (1967/3) 1205–1206.
- 41 WERBICK, Jürgen, *Prolegomena* in: *A Dogmatika Kézikönyve*, szerk.: SCHNEIDER, Theodor, Vigilia Kiadó, Budapest, 1996. 33–34.
- 42 Kiv 3,14 (Biblia, Ószövetség, Kivonulás könyve, harmadik fejezet, tizennegyedik vers)
- 43 WERBICK, Jürgen, *Prolegomena* in: *A Dogmatika Kézikönyve*, szerk.: SCHNEIDER, Theodor, Vigilia Kiadó, Budapest, 1996. 33–34.
- 44 Uo. 33.
- 45 PASSMORE, Johh, *Man's Responsibility for Nature*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1974.