

Milyen isten menthet meg kit?

(Martin Heidegger és az ökofilozófia)

„Die Gesinnung ohne Einrichtung ist machtlos,
die Einrichtung ohne Gesinnung ist gewalttätig.”
(Martin Heidegger)¹

„Bahne Pfad um Pfad zum Seyn und
sorge daß sie nie eine Straße werden.”
(Martin Heidegger)²

Martin Heidegger filozófiájának és az ökokritikának vagy ökofilozófiának, esetleg ökopétikának (tekintve például *Der Feldweg* című költeményét) kapcsolata viszonylag ismert, mint ahogy az 1966-os *Der Spiegel*-interjújának környezetvédelemmel kapcsolatos vonatkozásai, vagy az 1949-es *Das Ge-Stell* című esszé. Az alábbiakban említett művei mellett, illetve főként azok helyett *Die Schwarzen Hefte*, azaz *Überlegungen* című feljegyzéseinek a természet és ember, kultúra és technológia, humánus és civilizáció kérdéseire vonatkozó részleteit vizsgálom. A fekete füzetek közül az első elveszvé, a különböző kiadások a másodikkal kezdődnek, mely 1931-gyel indul. 1941-ig követtem a feljegyzéseket a természet és az ember viszonyát illető kérdések szempontjából.

Már az első feljegyzések között található olyan, mely a manapság fenntartható fejlődésnek nevezett folyamat fenntarthatóságában kételkedik, felhívván a figyelmet a földhöz, a termő természethez való visszatérés mielőbbi szükségességére (HEIDEGGER II–VI. 2014: 108, jegyzet 38). Nem sokkal később azonban Heidegger megfogalmazza azokat a kérdéseit, melyek ráébredhetik az olvasót arra, hogy a szerző természettel kapcsolatos gondolatai mélyebben gyökereznek a tudományos gondolkodásban, illetve a kultúra külső és önmeghatározásaiban ahhoz, hogy pusztán a bio- vagy az ökoszféra iránti aggodalom szülte volna őket (HEIDEGGER II–VI. 2014: 176, jegyzet 72). A Föld elpusztulása számára a kultúra elpusztulásaként értelmeződik. A gondolkodást Heidegger cselekvésként fogja fel például a *Humanismus-levélben*.³ A kultúra szavától a világ (az ember által felfogható világ) fennmaradásáért. A környezet védelme ennyiben a kultúra, a humanizmus értelmében érinti a szerzőt. Habár maga a kultúra valami nehezen megfogalmazhatóként jelenik meg a '30-as évek feljegyzéseiben. Ha már a kultúráról kell beszélni, az gyakorlatilag annak a végét jelenti. A kultúrpolitika a barbarizmus végső leplezése csupán (HEIDEGGER II–VI. 2014: 10, jegyzet 232). A *Spiegel*-interjúban Heidegger arról beszél, hogy a technika megfosztja az embert a gyökereitől. Ezért már nem az atombomba az igazi fenyegetés, hanem a Föld kiszolgáltatottsága, mely számára a Holdról készült Föld-felvételekben, mint technikai vívmányban jelenik meg. Maga a technika Friedrich-Wilhelm von Herrmann véleménye szerint „Az első, fundamentálonológiai megközelítésről a második, léttörténeti megközelítésre való áttéréssel lép először [...] Heidegger gondolkodásának látókörébe” a politikával és a művészettel együtt.⁴ 1931-ben Heidegger arról ír, hogy a torpedó feltalálásának 15. évfordulója majdan felülírhatja Hölderlin halálának századik évfordulóját, és nincs messze az idő, amikor az emberiség a motorbicikli fennállásának évfordulóját fogja ünnepelni (HEIDEGGER II–VI. 2014: 16, jegyzet 233). A technológiatörténetet ismerve ez a jóslat valóra vált. A megoldást az jelentené, ha a gondolkodás (filozófia?) és a költészet jutna erőszakmentes hatalomra, tehát a civilizációval szemben a kultúra világépítő képességére utal Heidegger (HEIDEGGER 1995: 12). Csakhogy szerinte immár sem a filozófia, sem a költészet nem alkalmas erre a feladatra.⁵ Ezen a ponton hangzik el a híres kijelentés, mely dolgozatom címét ihlette, de alapvetően elmentmondásos környezetben. Ugyan csupán egy isten menthet meg bennünket, de ez az isten egyrészt „távollevő”, másrészt csak arra alkalmas, hogy az ember pusztulásának szemlélőjeként tudomásul vegye a véget (HEIDEGGER 1995: 12). A kultúra mint hagyomány szükséges ahhoz, hogy jelentős emberi teljesítmények szülessenek. A '60-as évek költészetét Heidegger ezért is nevezi destruktívnak, de nem nevezi meg, hogy pontosan milyen alkotásokra, alkotókra utal.⁶ Saját, *Das Ge-Stell* című esszéjéből szabadon idézve a technikát a lét alá rendeli, amennyiben az új technológiai jelenségek éppúgy *felhasználják* az embert, ahogy a lét használja. Egyrészt a gondolkodás felelőssége és lehetősége erre ráébredtetni az embert, másrészt gondolatmenetét azzal zárja, hogy „A filozófia halálán van.” (HEIDEGGER 1995: 12). Friedrich-Wilhelm von Herrmann Heidegger értelmezésében a modern technika a *Maschenschaft* (intrika, csinálmány) definíciójával ragadható meg. Annak, hogy a technika mindent „megcsinál”, mármint „megcsinálja” a létezőket, a lét általi elhagyatottság, a lét-nem-tartózkodása lesz az eredménye. Itt Heidegger három olyan megvalósulását – pályáját – adja meg a technika intrikus csinálásának, mely az *Überlegungen*-ben is többször megjelenik, újra-elgondolódik: a számítás (*Berechnung*), mely a technológiai tudományt jellemzi, a gyorsaság, mely a technika mechanikus oldala és a tömegszerű uralomra jutása (*Aufbruch des Massenhaften*), mely a kiszámíthatóság eluralkodását jelenti. Az ezeken a pályákon haladó csinálmány a lét általi elhagyatottságban a Föld pusztulásához vezet (UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 48–49).

Állat és ember viszonyának meghatározása nem tér el *A metafizika alapfogalmaiban* adott meghatározásaitól (1929–1930-as freiburgi téli szemeszter anyaga, HEIDEGGER 2004:



Kelemen Zoltán

(Dombóvár, 1969):
irodalomtörténész,
kritikus, a Szegedi
Tudományegyetem
docense. Tudományos
fokozat (PhD): irodalom
(SZTE BTK Irodalom- és
Kulturatudományi Dok-
tori Iskola.) Tanulmányok:
1994–1996: KLTE BTK
filozófia szak, 1990–1994:
JATE BTK filozófia szak,
1989–1995: JATE BTK
magyar nyelv és irodalom
szak, 1989–1990:
JATE BTK történelem
szak. Kutatási terület:
mítosztörténeti
elemzések, a digitális-
információs technológiai
civilizáció és a kultúra vi-
szonya, emlékezetkultúra,
kisebbségi és emigrációs
irodalom és kultúra.
Önálló kötetei: *Emlék a
kertről* (tanulmánykötet,
2017), *A ködlovagok
tegnapjai* (tanulmánykö-
tet, 2012), *Haszontalan
szövegek* (Tanulmányok
az irodalomról), 2009,
Szélkönyvek (tanulmány-
kötet, 2007), *Történelmi
emlékezet és mitikus
történet Krúdy Gyula
műveiben* (monográfia,
2006), *Mitikus átválto-
zások* (tanulmánykötet,
2004), *Reggel* (verseskö-
tet, 1994).

239–337), persze Rainer-Maria Rilke költészete állat–ember ellentét-párhuzamainak nyomai is felismerhetőek a definícióban.⁷ A szerző eleinte egyes jegyzetei, melyekben a *Lét és Időre* való reminiscenciák gyakran előfordulnak, 1932-től egységesülnek. A németiség, az egyetem, a sors és a felelősség kérdései foglalkoztatják. Bár a későbbiek folyamán sem formál egységes véleményt a nemzetiszocializmusról a feljegyzésekben, hangulatának megfelelően ingadozó a véleménye a témáról. Már 1931-ben felhívja a figyelmet az uniformizálásban rejlő veszélyekre (HEIDEGGER II–VI. 2014: 35, jegyzet 240). Az ebben az időben feltűnő, első vonatkozó bejegyzéseiben például aberrációnak és bolondságnak nevezi a mozgalmat (HEIDEGGER II–VI. 2014: 25–26, jegyzet 114–115). Otto Pöggeler írja Heideggerről és Hannah Arendtről szóló tanulmányában, hogy Heideggernek igen korán csalódnia kellett a nemzetiszocializmusban, mely nem a német újjászületésen, kítőrezen munkálkodik, profán egyszerűséggel a világot akarja megszerezni. Ezzel együtt azt is felismerte, hogy az organizáció és mobilitás, mely fontos tulajdonságai a náciizmusnak, egyúttal a technológiai alapvonásai is (UTAK ÉS TÉV-UTAK 1991: 27). Von Herrmann hasonlóan fogalmaz, amikor rámutat, hogy Heidegger a nemzetiszocialista forradalmat viszonylag hamar „felforgatóként” (Umsturz) értelmezte, mivel az „nem vet gátat a fokozódó elgyökérlenedésnek, »mert nem jut el, és nem is akar eljutni a létező gyökeréig, mivel ott saját talajtalanságába ütközne.«” (UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 51). A párt művelődéspolitikáját, melynek hivatalosan deklarált lényege a kultúra hozzáférhetővé tétele az egész nép számára, „zajongó élmény-részegségnek” és nihilizmusnak nevezi, mely szervezett szemet hunyas az ember céltalansága előtt, a döntésekkel szembeni szorongás, melynek túlkibálására gigászi törekvéseket tesznek. Von Herrmann szerint utóbbi megállapításával Heidegger a pártrendezvényekre és felvonulásokra célzott (UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 52).

Még a harmincas évek elején Heidegger többször ír az egyház politikai hatalma felszámolásának szükségességéről, valamint arról, hogy a technikai civilizáció által megkövetelt új tudás magától értetődően a hagyományosan európai értelemben vett egyetem végét jelenti (HEIDEGGER II–VI. 2014: 112, jegyzet 118). Ehhez kapcsolható, hogy a korabeli egyetem legfontosabb hivatalának a reklámirodát tartotta, s ez még akkor is elgondolkodtató kultúra és technológia viszonyát illetően, ha a folytatásban ironikusan ítéli el az SA növekvő hatalmát (HEIDEGGER II–VI. 2014: 87, jegyzet 148). Ebben a véleményben ragadható meg Heidegger egyik legfontosabb ökokritikai gondolata. Számára a technikai vagy technológiai közvetlenül a kultúrával kapcsolódik össze, mint annak megkérdőjelezője, s az ilyen értelemben elgondolt kultúrához illeszkedve jelenik meg a természet, de nem egyszerűen mint az ember környezete, hanem mint mindazon feltételek és jelenségek összessége, melyek alapján a technológiai kitettség az ember számára egyáltalán értelmezhető.⁸ A környezet mindig kulturális (HEIDEGGER XII–XV. 2014: 157). Később, a *Spiegel*-interjúban kifejti, hogy a nemzetiszocializmus értelmi igénytelenségének következtében képtelen volt arra, hogy érdemi viszonyt alakítson ki ember és technika kapcsolatában, pedig az embernek erre lett, lenne leginkább szüksége (HEIDEGGER 1995: 14). Hartmut Tietjen *Martin Heidegger szembesülése a nemzetiszocialista egyetempolitikával és tudományeszménnyel (1933–1938)* című tanulmányában lényegbevágó megállapítást tesz, amikor rámutat, hogy a technika heideggeri kritikája, melynek kibomlását ő 1936-ra teszi, elválaszthatatlanul együtt járt a nemzetiszocializmusból való kiábrándulással, illetve annak éles bírálatával.⁹

Tekintve Heidegger kereszténységről alkotott véleményét, valamint azt, hogy az „isten” kifejezést legtöbbször nem a keresztény monoteista, hanem görög, vagy ritkábban germán politeista értelemben használta,¹⁰ felmerülhet a kérdés, hogy a *Spiegel*-interjú című válaszott híres szállóige vajon milyen, illetve melyik istenre vonatkozik. Otto Pöggeler sem határozza meg Heidegger és Arendt tanulmányában ennek az istennek a mibenlétét, de arra felhívja a figyelmet, hogy ez az isten az egyetlen lehetőség, melyet a „totális technikává lett totális” politikával szembe lehet helyezni, s aki „egy kultikus művészet műveiben és jeladásaiban szól hozzánk.” (UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 30–31). Figyelembe véve Heidegger Nietzsche- és Hölderlin-olvasmányait elsősorban Apollón vagy Dionüszosz juthatna az olvasó eszébe, szóba jöhető istenekként. Csakhogy 2020-ban Apollón nemcsak a költészet vagy a Nap isteneként juthat eszünkbe, hanem a járványként is, mely a legtöbb esetben büntetésül sújtja az emberiséget, valamely olyan bűnéért, melyet az isteni szép rend, a kozmosz ellen követett el, azaz tulajdonképpen a természet ellen. Dionüszosz lenne az, a pogány Krisztus, meghaló és feltámadó isten, aki magát is mámorosan feláldozza ugyan a neki bemutatott tiszteletben, de követőit sem rest? Esetleg Artemisz, aki embervadászatairól, valamint flóra és fauna olyan mértékű védelméről is ismert, mint némely kegyetlen és békétlen környezetvédő terrorista? Nem bizonyosan létezik válasz a kérdésre, hogy ökológiai értelemben melyikük felelt volna meg az interjút adó filozófusnak, sőt ebben az esetben még az a jellegzetes heideggeri probléma is felmerülhet, hogy a kérdés nem is létezik.¹¹ Megjegyzésre érdemes, hogy mindezek a *nemlétező* görög, germán vagy zsidó-keresztény istenek még a '30-as évek végén is komoly problémát jelentenek Heideggernek. Másrészt az istenek elvesztésével a világot is elvesztette az ember, mint az ittlét világban való újbóli meghatározásának a lehetőségét (HEIDEGGER II–VI. 2014: 8, jegyzet 154).

A technika-technológia kérdése a tudomány dehumanizálódásának jelenségén keresztül értelmeződik Heidegger számára. Ebből a szempontból a technológiai, mint a természetet és általában a létet fenyegető probléma az ezredforduló ökokritikák-öko-filozófiák és a hagyományosnak tekinthető nyugati értékeket képviselő kulturális irányvonalak között helyezkedik el. A 20. század totális diktatúrái számára kulcsfontosságúként határozódtak meg a humanizmussal szemben



ökológiai jogok filozófiai és egzisztenciális kritériumai. A nyugati filozófiában egyébként is igen hamar vetődik fel a gondolkodó ember ökoszférát illető felelőssége, pontosabban az e felelőség mentén megképződő gondolkodásnak az emberi kultúrára vonatkozó tanulságai. Az ökológiai gondolkodás, mint a klasszikus értelemben vehető humanizmus tagadása magában rejti a totalitarianizmus csíráját, ahogy az például a harmadik birodalom, vagy a lenini Szovjetunió törvénykezéséből kitűnik. Luc Ferry *Új rend: az ökológia* című művében az ökológiával történeti és elméleti aspektusból is foglalkozva, amellet, hogy világosan látja a zöldek tevékenységében nemcsak a fundamentalista, hanem a politikailag szélsőbalos és szélsőjobbos törekvéseket (FERRY 1995: 29–35, 41–42, 173–175, 177–179, 199, 201, 203–204, 267, 269–270), a közeli jövőben nehezen fenntarthatónak véli azokat az emberközpontú technológiai, gazdasági, ökológiai vagy politikai elképzeléseket, melyeknek például Matt Ridley *A józan optimista* című könyvében a

folytatásukban látja a megoldást sürgető problémáinkra. Elsősorban a globális törekvéseket gyökértelenséggel vádoló véleményekre utal Ferry, a felvilágosodás innovatív kozmopolitizmusával szembehelyezkedő patriotizmusra és nem utolsósorban arra a tényre, hogy az emberiség történetében a máig legkövetkezetesebb és szigorúbb környezetvédelmi törvényeket a náci Németországban hozták és fogadták el. A tudományosan megalapozott etika ökológiai követelményének gyökereit pedig a lenini ideológiában találja meg.

Ferry szerint a talán a karteziánizmustól származtatható felosztás, mely a világot emberre és természetre osztotta, és a természetet elértektelenítette (FERRY: 1995 43–44), a modernségben odáig jutott, hogy az ember immár egyedül saját magát tartja erkölcsi, illetve jogi személynek. Nos, lehetséges, hogy ez a szemléletmód csupán egy epizód volt a civilizáció történetében, és ez az epizód éppen most ér véget (FERRY 1995: 20). Amennyiben bebizonyosodott, hogy az egyre gyorsuló, mértéktelen fogyasztás és az ökológiai katasztrófák között valós kapcsolat van, nem erkölcsstelen örültség folytatni, sőt felpörgetni mindezt? – teszi föl a kérdést Ferry, de válasz helyett egy fontosabb kérdést hoz: nem a modern világ arrogáns emberközpontúsága a felelős mindezt abban a formában, ahogy az iparban és a kultúrában megmutatkozik? A végső kérdés pedig: vajon elválasztható-e még egymástól az ipar és a kultúra? (FERRY 1995: 28) Nem eleve emberi tevékenység eredménye mindkettő, s jóval inkább összetartozóan, mint azt a bölcsészettudományok gondolnák? Ennek megfelelően nincs-e eleve ellentétben egymással a kultúra és a természet mint emberi és emberen kívüli? (FERRY 1995: 70–74) Ezzel kapcsolatban több ökológus már odáig jut el fejtegetéseiben, hogy a világegyetem több értékkel rendelkezik, mint az emberiség (FERRY 1995: 35). Ezzel a kijelentéssel szemben joggal tehető fel a kérdés: törekszik-e az emberen kívül más entitás a kozmoszban (bioszférában) ennek a kozmosznak a megóvására vagy akár csak megértésére? Luc Ferry arról értekezik, hogy az egész élővilágban az ember az, aki megpróbál az erő politikájával szemben az esélyegyenlőségnek is teret adni, bármilyen nehéz is számára, hiszen *természeivel ellenkezik* (FERRY 1995: 242–243). Az úgynevezett modernség a politikai és esztétikai szabadság önmagáért való és absztrakt szabadságeszményébe belebukott, másrészt a technológiai fordulat nagyjából nem tud mit kezdeni a kultúra fogalmával, legjobb esetben is újra szeretné értelmezni (FERRY 1995: 73). A kultúrát Luc Ferry szerint ki kell szabadítani a bináris oppozíciók zsákutcájából. A magasrendű irodalmi kultúra és a technológiai kultúra között hiába is keresnénk szerinte megfelelőseket, másrészt jelenkori kultúránk drámai fordulata éppen az úgynevezett alternatívák megvalósulhatatlansága lehet. A kultúra mint árucikk, a kultúra mint nemzeti hagyomány és a kultúra mint permanens lázadás hármassága valójában nem egymást kizáró, hanem egymással kénytelen-kelletlen együttélő változatai az emberi művelődésnek (FERRY 1995: 302–305). Mindezzel együtt az ezredforduló szupervezérelt civilizációja leépíti a társadalom szerves önszerveződési mechanizmusait, s elfedi azt az alapvető léttapasztalatot, hogy a sorsszerűség (αυτογκη) nem a társadalomhoz, hanem természethez (φύσις) tartozó.¹²

A humanizmus ebben a vitában azzá a definícióvá alakult át, mellyel a felek kölcsönösen vádolják egymást, több száz éves pozitív jelentéseitől megfosztva áll. Az ökológusok a humanista világlejtől a kozmikus felé mozdulnának el, míg a digitális technológia elméletírói a fundamentalista humanizmussal szembe a termelékenység ökonomiai elveit helyezik (FERRY 1995: 264–265). Vajda Mihály *Heidegger és a posztmodern* című tanulmányában úgy látja, hogy Heidegger a humanizmust a metafizikával azonosítja. Az ilyen módon értett metafizika középpontjában az ember áll, a szubjektum (UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 262). A technológia vagy technika kifejezés Heidegger számára már nem használható a *τεχνη* klasszikus értelmében mint készség, jártasság, módszer, eszköz, különös tekintettel arra, hogy 1938-ban, az *Überlegungen* VIII. füzetében az emberi – humán – magatartást azonosítja a *τεχνη*-vel (HEIDEGGER VII–XI. 2014: 33, jegyzet 147–157). Véleménye szerint a természettudományok teljesen technicizálódtak, a humán tudományok a politika és az ideológiák eszközüvé váltak, ezzel párhuzamosan maga a humanizmus mint olyan értékelődött le és vált gyanússá, a jogtudomány hiábavalóság lett. Az orvostudomány mint biológikum szintén technicizálódtott, de a legkomolyabb problémát nem mindezek jelentik, hanem az, hogy a technológia értelme elveszett (HEIDEGGER II–VI. 2014: 219, jegyzet 198–199). Az 1966-os *Spiegel*-interjúban még világosabban írja le a helyzetet az alkalmazott tudományok technikai-gyakorlati sikerei kapcsán. Ezek a konkrét sikerek fölöslegessé látszanak tenni a filozófiát, melyre a válasz az kellene legyen, hogy „A gondolkodásnak meg kell tagadnia, hogy naprakész válaszokkal szolgáljon gyakorlati-világnézeti kérdésekre.” (HEIDEGGER 1995: 15). Vagyis: nem léphet, ne lépjen ki a „piacra.” Csakhogy az új civilizációt, melyet fogyasztóinak nevezhetünk, agresszív sikerességében nem érintheti egy ilyen típusú kivonulás (HANKISS 2006: 235–236, 252–253). Amennyiben a technológia azonosul a tudománnyal, annyiban a racionális állapot lép a humánus létező helyére (HEIDEGGER II–VI. 2014: 44, jegyzet 447–448). A politika a tudomány modern-technológiai lényegévé válik (HEIDEGGER II–VI. 2014: 273, jegyzet 216). Politika és technológia viszonyáról Heidegger a *Spiegel*-interjúban még borúlátóbban fogalmaz: „az elmúlt harminc év alatt alighanem világosabbá vált, hogy az újkori technika planetáris mozgalma olyan hatalom, melynek történelemformáló nagyságát alig lehet túlbecsülni. Számomra ma az a döntő kérdés, hogyan rendelhető hozzá egyáltalán valamely politikai rendszer a technikai korszakhoz, és melyik lenne az? Nem tudom a választ erre a kérdésre. Nem vagyok róla meggyőződve, hogy ez a demokrácia.” (HEIDEGGER 1995: 11) Fontos megemlíteni, hogy Otto Pöggeler véleménye szerint Heidegger valójában nem tudta felismerni és meghatározni azt, hogy milyen politikai normákkal lehetne leírni a technikai korszakot (UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 29). Az ezredforduló egyik alapvető társadalmi tapasztalata éppen az, hogy ökológia és politika kölcsönösen befolyásolják egymást. Az ökológia mára beépült a politikába, minisztériumai vannak, a károsanyag-kibocsátás mérséklésére egész iparágak létesültek, ilyen módon az beépült

a közvetlenül megtérülő befektetések világába is (FERRY 1994: 297–298). 1966-ban Heidegger már arra figyelmeztet, hogy az emberiség még úgy gondolja, hogy kézben tartja a technológiát, holott ez ellenkezik annak lényegével: „A technika, lényegét tekintve olyan valami, amit az ember önmagából kiindulva nem rendelhet alá magának.”¹³

Az alkalmazott- és a természettudományok (illetve a tudományosság egészének) újabb keletű, episztemológiai megközelítései szinte kivétel nélkül foglalkoznak a környezet védelmének globális kihívásaival.¹⁴ Már az ókori görög mítoszok felismerték a természeti és az emberi törvények között feszülő tragédia jelenségét, s ezt Rüdiger Safranski a kozmosz megismerésének és a benne való otthonlétnek a kérdésévé tágítja *Mennyi globalizációt bír el az ember* című könyvében (SAFRANSKI 2004: 9). Más kortárs szerzők, mint például Raymond Kurzweil (KURZWEIL 2014) vagy az említett Matt Ridley (RIDLEY 2012) magabiztos optimizmussal tekintenek a (főleg közeli) jövőbe, s úgy vélik, hogy jelenlegi problémáinkra nem az emberi teljesítmény csökkentése, hanem éppen radikális növelése a helyes válasz, mert így kidolgozhatjuk azokat a fejlett technológiákat, melyek segítenek megoldani az olyan válsághelyzeteket, mint amilyen az éhezés, a globális felmelegedés, a túlnépesedés és a többi (KURZWEIL 2014: 348, 351). A jogi, alkotmányos és demokratikus aggályokat Kurzweil szerint nem valamely elvont érvelés fogja eloszlatni, hanem a gazdasági haszon, és a jólét-ipar rohamos növekedése. A végső célok mégsem intelligibilisek lennének, hanem haszonelvűek? Luc Ferry is úgy gondolja, hogy a tudománytól, pontosabban az emberi gondolkodás fejlődésétől-változásától várhatjuk a majdani megoldásokat jelenünk sürgető ökológiai problémáira (FERRY 1994: 262).

A '30-as évek végén Heidegger számára az „állat” (das Tier) nem a bio- vagy az ökoszféra nem emberi részét, létezőit jelenti, hanem a dehumanizált, vagy a humanizáció *előtt* álló, attól mentes embert. Az értékek ártéktelődését, illetve inkább elértéktelenedését jellegzetesen nyugati jelenségként értelmezi, szóhasználatát jelenkorunk környezetvédelmi aktivistáit vagy szélsőséges politikusait idézi (HEIDEGGER II–VI. 2014: 50, jegyzet 339). Ezúttal azonban nem annyira a kijelentések, hanem a *nyugat* kategóriájának értelmezése igényelhet figyelmet. Pontosabban az, hogy Heidegger Németországa Nyugatnak tekinthető-e avagy inkább Közép-Európának, illetve olyannak, amely a *nyugattól keletre* található? Hankiss Elemér *Félelmek és szimbólumok* című művéből mintha az lenne kiolvasható, hogy a kopernikuszi fordulat civilizációs-kulturális értelemben csak nyugaton hatott (HANKISS 2006: 114–116). Vajda Mihály írja *Mesék Napnyugatról* című művében, hogy a Rajnától keletre a modernitás (felvilágosodás?) nem szerves fejlődés eredményeként, fokozatosan érkezett meg – játszódott le – következett be, hanem viharos gyorsasággal, átvétel útján. Ez a vihar pedig alapjaiban traumatizálta az érintett társadalmakat-nemzeteket (VAJDA 2003: 52–53). Heidegger említett véleménye tehát nem annyira egy, a nyugati civilizációt belülről szemlélő, kritizáló gondolkodóé, hanem egy – a nyugati civilizáció által saját kultúrájában folyamatosan irritált – filozófusé. Vajda Mihály a filozófus nemzetiszocializmussal való szimpátiáját a modernizmussal való szembenállásaként értelmezte, de éppen ez a szembenállás vezetett nem sokkal később a náciizmustól való elfordulásához is, amikor azt, mint valamely eredendően modernt, s a technikai civilizációban mélyen gyökerezőt ismerte fel (UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 262). Ezzel kapcsolatban tanulságos lehet, hogy az ökológia Ferry sejtésében az első politikai-forradalmi mozgalom, mely a végső pusztulás veszélyének elhárításán munkálkodik (FERRY 1994: 189, 261), ezzel párhuzamosan jellemzi az aranykor-mítosz, mely leginkább az úgynevezett mélyökológiában talál táptalajra. Ahogy Ferry írja: „Bármilyen alakban jelenjék is meg, a mélyökológiát mindig a modernség gyűlölete, a jelenkor iránti ellenséges érzület vezérli.” (FERRY 1994: 200) Számára nem kétséges, hogy az ökológiának helye van a jelen és főképpen a jövő demokratikus keretei között (FERRY 1994: 262). „A barbárság és a humanizmus között most a demokratikus ökológiának kell meghúznia a választóvonalat.” (FERRY 1994: 306) A humanizmus (metafizika?) lenne a válasz a modernségre Heidegger számára? Vajda felhívja a figyelmet arra, hogy a szubjektum filozófiája az eredendően nyugati-európai, pontosabban modern filozófia, melyet a heideggeri kérdés mentén *talán* felválthatna a szerénység (posztmodern?) filozófiája. Pontosabban a heideggeri kérdező filozófia elbizonytalanító hatása vezethetne egy szerény filozófiának legalább a belátásához. Csakhogy a modernség filozófiája az embert a „létezők urává” teszi a „lét pásztora” helyett (Vajda alaposan körüljárja ennek a heideggeri definíciónak a problematikusságát). A létezők ura nem kérdez, hanem válaszol. Mindent meg tud válaszolni a tudomány segítségével.

„A tudomány nem ismer korlátokat, győzedelmesen halad előre. Kérdései azonban csak a létezőre vonatkoznak. Arra, ami van. Az a kérdés azonban, miképpen lehetséges, hogy valami van és lennie kell, ezt a nyugtalanító kérdést csak a lét ura tudná megválaszolni. Az embernek azonban csak az a méltóság jutott, hogy a lét pásztora lehet. Képesek vagyunk-e megérteni mindezt a léttörténetnek abban a szakaszában, ahol a lét nem más, mint akaratra törő akarat?” (UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 271) A szerénység filozófiája az önnön végességünkkel való szembenézés, mely Vajda szerint a nyugati filozófia „döntő új fordulata”, s véleménye szerint ez a fordulat Heidegger filozófiájában jött el (UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 272).

Az *Überlegungen* ökokritikája valójában a II. világháború elején kezdődik (bár gyökerei a '30-as évek elejére nyúlnak vissza), és ha nem a történeti kontextusból kiragadva, messzebb menő következtetések levonására használjuk fel Heidegger kijelentéseit, akkor egyértelműen levezethetőek a háborús helyzetből. Ugyanakkor például az, hogy a háborúról, pontosabban politika és háború viszonyáról olyan véleményt formál, mely később Jean Baudrillard vagy Paul Virilio hasonló tematikájú műveiben (BAUDRILLARD 1997, VIRILIO 1993) köszön vissza, el kell, hogy gondolkodtasson az aktualizálás érvényességét illetően (HEIDEGGER XII–XV. 2014: 114, jegyzet 141–142). Stanisław Lem szerint manapság „senki sem kételkedik benne, hogy a technikai hala-

dás visszavonhatatlanul különvált a Jó haladásától.” (LEM 1988: 170) Ez nem azt jelenti, hogy a technológia nem lehet hasznos, ellenkezőleg: jó és rossz absztrakt fogalmát nem lehet meghatározni, s a technológia ebben a kérdésben még csak eszközként sem szolgál, csupán egy jelenség a sok közül. Az ember akkor is képes a rosszat választani, ha látja és érti a jót (FERRY 1994: 51).

IRODALOM

- BAUDRILLARD, Jean 1997. *A rossz transzparenciája. Esszé a szélsőséges jelenségekről*. Ford. KLIMÓ Ágnes – TÍMAR Katalin. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám – Intermedia, Budapest
- FERRY, Luc 1994. *Új rend: Az ökológia*. Ford. V. TÓTH László. Európa Könyvkiadó, Budapest
- HANKISS Elemér 2006. *Félelmek és szimbólumok. Egy civilizációelmélet vázlata. Az Emberi kaland című könyv javított és bővített kiadása*. Osiris Kiadó, Budapest
- HEIDEGGER, Martin 1994. Das Ge-Stell In: Uő.: *Gesamtausgabe III. Abteilung Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge Gedachtes*, Band 79. Bremer und Freiburger, Vorträge Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- HEIDEGGER, Martin 1995. „Már csak egy isten menthet meg bennünket...” (A *Der Spiegel* interjúja Heideggerrel 1966. szeptember 23-án). Ford. KRÉMER Sándor In: *Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger Bevezetés a metafizikába című művéhez* (összeállította VAJDA Mihály). Ikon Kiadó, Budapest
- HEIDEGGER, Martin 2004. *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány*. Ford. ARADI László – OLAY Csaba. Osiris Kiadó, Budapest
- HEIDEGGER, Martin 2014. *Überlegungen II–VI*. (Schwarze Hefte 1931–1938.). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- HEIDEGGER, Martin 2014. *Überlegungen VII–XI*. (Schwarze Hefte 1938–1939.). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- HEIDEGGER, Martin 2014. *Überlegungen XII–XV*. (Schwarze Hefte 1939–1941.). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- KURZWEIL, Ray 2013. *A szingularitás küszöbén*. Ad Astra (fordító megjelölése nélkül)
- LEM, Stanisław 1988. *Az emberiség egy perce*. Ford. RÉVAI Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest
- RIDLEY, Matt 2012. *A józan optimista. A jólét evolúciója*. Ford. NAGY Mónika Zsuzsanna. Akadémiai Kiadó, Budapest
- SAFRANSKI, Rüdiger 2004. *Mennyi globalizációt bír el az ember?* Ford. GYÖRFFY Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest
- UTAK ÉS TÉVUTAK. 1991. *Előadások Heideggerről. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. (Szerk. FEHER M. István). Atlantisz Kiadó, Budapest
- VAJDA Mihály 2003. *Mesék Napnyugatról*. Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, Budapest
- VIRILIO, Paul – LOTRINGER, Sylvère 1993. *Tiszta háború*. Ford. BÁNKI Dezső. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest

- 1 HEIDEGGER II–VI. 2014: 279, jegyzet 297. Az elv rendszer nélkül tehetetlen, a rendszer elv nélkül kegyetlen. (KZ)
- 2 HEIDEGGER XII–XV. 2014: 238. Útburkolat készül a lét ösvényén, és aggályos, hogy ez az ösvény országúttá válik. (KZ)
- 3 Otto PÖGGELER: *Filozófia és politika Heidegger és Hannah Arendt gondolkodásában*. Ford. FARKAS János László. UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 29.
- 4 Friedrich-Wilhelm von HERRMANN: *Technika, politika és művészet a Beiträge zur Philosophie-ban*. Ford. EGYEDI András. UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 39.
- 5 „Semmilyen utat nem ismerek a jelenlegi világhelyzet közvetlen megváltoztatására, föltéve, hogy az ilyen ember számára egyáltalán lehetséges.” HEIDEGGER 1995: 13.
- 6 HEIDEGGER 1995: 12. Később így nyilatkozik: „nem látom a modern művészet útjelző szerepét, mivel homályban marad, hogy miben pillantja meg vagy keresi legalább a modern művészet a művészet sajátos mivoltát.” HEIDEGGER 1995: 15.
- 7 HEIDEGGER II–VI. 2014: 201, jegyzet 83–84., 204–206, jegyzet 83–86. Rilkéről például HEIDEGGER VII–XI. 2014: 88, jegyzet 341.
- 8 Vö.: HEIDEGGER 1994: 41–42.
- 9 Hartmut TIETJEN: *Martin Heidegger szembesülése a nemzetiszocialista egyetempolitikával és tudományeszményel (1933–1938)*. Ford. ZALÁN Péter. UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 169–170.
- 10 Ezzel szemben TATÁR György „Isten halott” *Gondolatok egy gyászjelentéshez* című tanulmányában a bibliai Isten fogalmat tételezi Heidegger filozófiája kapcsán, éppen a nietzschei istenértelmezés Heidegger filozófiájára való alkalmazásából kiindulva. UTAK ÉS TÉVUTAK 1991: 287.
- 11 „A kérdezés a gondolkodás jámborsága.” HEIDEGGER 1995: 13.
- 12 Lásd például HANKISS 2006: 231.
- 13 HEIDEGGER 1995: 11. Vö. HEIDEGGER 1994: 39.
- 14 „Többet tudunk létrehozni, mint amennyire képzeletünkben futja.” – írja Safranski (SAFRANSKI 2004: 10)