

Miért időszerű a filozófiai antropológia?*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16321>

Immanuel Kant még úgy vélte, hogy a filozófiai vizsgálódás fő irányai végső soron egyetlen kérdésben futnak össze: „Mi az ember?” (Kant 1821. 14). Az, hogy a diszciplína legtöbb kortárs művelője vitatná ezt a kijelentést, már csak azért is valószínű, mert kevesen gondolják úgy, hogy lehetséges egyáltalán tartalmilag, a tárgya tekintetében meghatározni a filozófiát. De még ha el is tekintünk a diszciplína önértelmezési nehézségeitől, arra azért felfigyelhetünk, hogy a Kant által megfogalmazott kérdést a kortárs gondolkodás jobbra fel sem teszi. A „Mi az ember?” kérdés persze mást jelent 2024-ben, mint a 18. század végén. Amennyiben egyáltalán megfogalmazódik, a kérdés ma óhatatlanul az elevenség, a biológiai élet egy formájára irányul. Ezzel vezérfonalul szolgál a filozófiai egyik ága, a filozófiai antropológia számára, amely a kulturális antropológia tudományától eltérően nem a történelmileg és kulturálisan meghatározott életformák sokféleségét, hanem az általában vett emberi életforma sajátosságait vizsgálja – pontosabban vizsgálná, ha ez a vizsgálódási irány nem volna szinte tökéletesen mellőzött.¹ A kortárs filozófia ugyanis többnyire egyszerűen adottnak veszi az emberi lényt, és figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a természetben előforduló sokmillió életforma egyikéről van szó. Azok az irányzatok viszont, amelyek orvosolnák ezt a vakfoltot, hajlamosak az ellenkező végletbe esni, és tagadni azt, hogy az emberi életforma bármilyen értelemben egyedülálló és kitüntetett figyelmet érdemel. Ezért könnyen támadhat az a benyomásunk, hogy csak a

* A jelen tanulmány a 2022. november 29-én a Magyar Tudomány Ünnepe alkalmából a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetben tartott előadásom kibővített változata. Köszönöm Gömöri Mártonnak, Gyenis Balázsnak, Hartl Péternek, Mester Bélának, Németh Attilának, Schmal Dánielnek, és Tímár Andreának az előadáshoz fűzött észrevételeiket, valamint a két anonim lektornak a kéziratához fűzött megjegyzéseiket.

¹ Amint arra Odo Marquard (1995. 145–146) rámutat, a kulturális antropológia és a filozófiai antropológia elkülönülése maga is kulturálisan meghatározott. Az előbbi a korai modernitás francia és angol szerzői által művelt moralisztikában gyökeredzik, vagyis az emberi életvilágok és szokások hétköznapi tapasztalatra támaszkodó tanulmányozásában, míg a filozófiai antropológia német nyelvterületen alakult ki, ahol az ember a 16. századtól kezdve az *Anthropologie* címszó alatt inkább tudományos vizsgálódás tárgyát képezte.

reflektálatlan antropocentrizmus és az annak túlkorrekciójaként is leírható anti-humanizmus között választhatunk. E két álláspont harapófogójában nem sok játéktér marad a filozófiai antropológiának.

Alighanem van igazság Hegel nevezetes megállapításában, miszerint a filozófia saját kora gondolatokban megragadva (Hegel 1821. 16). Ha pedig így van, akkor az emberre vonatkozó kérdés háttérbe szorulása is történelmileg meghatározott. A következőkben egy szükségképpen vázlatos kritikai áttekintést szeretnék adni egyfelől a reflektálatlan antropocentrizmus, másfelől az antihumanizmus különböző változatairól. Azért ezen a negatív úton közelítek a témához, mert ahhoz, hogy belássuk a filozófiai antropológiai létjogosultságát, sőt nélkülözhetetlen voltát, először reflektálnunk kell azokra a tapasztalatokra és megfontolásokra, amelyek fényében ez a vizsgálódási irány sokak szemében elhibázottnak tűnhet. Ezek a tapasztalatok és megfontolások ugyanis szinte minden esetben az emberi életforma valamely sajátosságára irányítják rá a figyelmünket, miközben azt is jelzik, hogy az emberi civilizáció jelenlegi helyzete milyen kérdéseket vet fel önértelmezésünkkel kapcsolatban. A javasolt negatív úton haladva talán enyhíthetjük az imént említett metaforikus harapófogó szorítását, és egyben előzetes fogalmat is alkothatunk a filozófiai antropológia feladatairól és lehetőségeiről.

I. REFLEKTÁLATLAN ANTROPOCENTRIZMUS

Érdekes áttekintésünket a kortárs gondolkodásban gyakran tetten érhető antropocentrizmussal kezdeni. Ez mondható ugyanis a huszonegyedik századi globalizált civilizáció alapértelmezett beállítódásának. Azért indokolt itt pusztán beállítódásról beszélni, mert többnyire nem érvekkel alátámasztott álláspontokról van szó, hanem reflektálatlan, látszólag evidens módon helyes gondolkodásmódról, ha úgy tetszik, ideológiáról. Ahhoz, hogy problematikus voltát belássuk, elég lesz most rámutatni két történelmi tényezőre, amely a kortárs gondolkodást ebbe az irányba tereli.

Az első tényező éppoly közismert, mint amennyire nehezen kiküszöbölhető a gondolkodást torzító hatása. Mivel mind hézagmentesebben zárul körénk az általunk létrehozott mesterséges környezet, életünk természeti feltételei a hétköznapi tapasztalás peremére szorultak. A természet jellemzően csak a megismerés és a manipuláció, vagy a természettől való elidegenedetséggünket ideiglenes jelleggel kompenzáló esztétikai élmény tárgyaként jelenik meg a számunkra. Bár egyre világosabban látható, hogy az ökológiai egyensúly felborulása előbb-utóbb drasztikus módon szembesíteni fog bennünket természeti meghatározottságunkkal, azokban a társadalmakban, amelyek eddig el tudták odázni ezt a szembesülést, korántsem kézenfekvő, hogy a biológiai élet egyik formájaként gondoljunk magunkra.

A természetről való megfélemezés szoros kapcsolatban áll a második történelmi tényezővel. A modernitás formalizmusáról van szó. A modernitás több jellegzetessége is megköveteli a formális gondolkodásmódot: így az absztrakt, mennyiségi ekvivalenciák szerint szerveződő piacgazdaság; a bárki által belátható észérvek primátusán alapuló nyilvánosság; a bürokratikus állam absztrakt logikája; valamint a tudományos-technikai racionalitás, amely szigorúan szabályozott eljárást ír elő a megismerő számára, és mindenekelőtt azt, hogy a tudós saját lokális adottságaitól elvonatkoztatva egy univerzális, mintegy a világon kívüli, „arkhimédészi” nézőpontból tekintsen a dolgokra (Arendt 1958. 262). Eme tényezők eredőjeként a modern filozófia újra és újra formálisan definiált nézőpontként határozza meg a gondolkodó embert. Így tesz Descartes, Locke és Leibniz. Ami pedig Kantot illeti, noha nevezetes kérdésfeltevésével az embert állítja a filozófiai gondolkodás fókuszpontjába, a kritikai filozófia főszereplője valójában nem az emberi lény, hanem a szabad, racionális, véges, térben és időben tapasztaló szubjektum. Ebben a felfogásban mellékes körülmény az, hogy történetesen nem ismerünk olyan racionális szubjektumot, amely ne az emberi életformához tartozna. A kortárs filozófiában is elterjedtek azok a megközelítések, amelyek az emberi személyt nem testesült élőlényként fogják fel, hanem a gondolkodás, megismerés és mérlegelés „puszta színhelyeként.” Derek Parfit még egy tanulmánya címében is leszögezi azt a tézist, hogy „nem emberi lények vagyunk” (Parfit 2012. 24–25). Sokszor akkor is csak elvont értelemben vett személyekről van szó, amikor egy filozófus szándéka szerint az emberi lényt állítaná a középpontba. Így például Roger Scruton-nak az emberi természetről szóló könyve kapcsán Kieran Setiya arra hívja fel a figyelmet, hogy a könyv állításai szerepelhetnének akár egy a marslakók természetéről szóló könyvben is, és alapvető hiányosságként konstatálja a filozófiai antropológia mellőzöttségét a kortárs filozófiában (Setiya 2017).

Hiba volna a formalisztikus Én-koncepciókban csupán a gondolkodás kisiklásait látni. Ezek ugyanis egy olyan történelmileg kialakult berendezkedés elméleti leképeződései és legitimációs kísérletei, amelyben a második természet magát a természetet a tapasztalás peremére szorította, és amelyben a sikerült élet mindenekelőtt formálisan meghatározott státuszok és szerepek betöltésén és megvalósításán múlik. Nem mintha okunk volna visszasírni a modernitást megelőző, a természetbe közvetlenebbül beágyazott életviszonyokat. A felvilágosodott modernitás formalizmusa a korábban természetesnek gondolt despotikus hierarchiák visszaszorítását, a szabadság és egyenlőség eszméinek legalább részleges, tökéletlen megvalósulását tette lehetővé. Ám mindeközben az emberi életforma, úgy is mint életforma a maga természeti beágyazottságában jellemzően kívül maradt a filozófiai gondolkodás homlokterén.

Ezt a vakfoltot csak elfedi a közkeletű és gyakran gondolattalan hivatkozás az emberiségre, az emberi jogokra, és a humánumra.² A kortárs morálfilozófiának is feltűnő jellegzetessége az, hogy a legtöbb képviselője kerüli az ember fogalmát, és jellemzően inkább absztrakt módon felfogott szabad észszerű személyek kötelességeit, jogait, cselekvési és életvezetési lehetőségeit vizsgálja. Természetesen sem a filozófia, sem a modern társadalom nem mellőzheti ezeket a formális megfontolásokat, hacsak nem akar visszacsúszni a partikuláris és esetleges elköteleződéseket megkérdőjelezhetetlennek tekintő sovinizmusba. Azonban a tisztán formális megközelítés önmagában nem nyújt elegendő eligazítást egy sor olyan kérdés tekintetében, amellyel az ökológiai válság, az információs forradalom, az orvostudomány és a biotechnológia szembesít bennünket. Legyen szó akár az élet kezdetével és végével, a biológiai és a társadalmi nemek viszonyával, a kíváncsú településszerkezettel, vagy az internet szabályozásával kapcsolatos vitákról: a kérdés sosem csupán az, hogy mit követel az absztrakt módon értett személy méltósága és szabadsága, hanem egyben az is, hogy a versengő javaslatok közül melyik felel meg a leginkább az emberi életformának.³ Amint arra Ikäheimo (2023) rámutat, az elhatalmasodó ökológiai válság korában azok a filozófiai koncepciók, amelyek szerint mindenekelőtt racionális gondolkodásra és önrendelkezésre képes szubjektumok vagyunk, nemcsak hogy kevésbé vonzóak, hanem a szó szoros értelmében önvesztélyesek.

Ezért érdemes megfontolnunk Michael Thompson javaslatát a kortárs gyakorlati filozófia formalizmusának a meghaladására (Thompson 2004; Thompson 2011). Azt, hogy a kortárs gyakorlati filozófia szinte irtózik, de legalábbis el van idegenedve az ember fogalmától, Thompson (John McDowell diagnózisát követve) annak a téves előfeltevésnek tudja be, hogy bármilyen hivatkozás a természeti lényként értett emberre a természettudományos magyarázatokban szereplő esetleges empirikus tények körébe utalná a jó életről és a helyes cselekvésről való gondolkodást, ezáltal csorbítva annak a priori jellegét. Thompson ezzel szemben egy Arisztotelészhez visszanyúló „normatív naturalizmust” kör-

² Ide sorolhatjuk az ún. „longtermism” újkeletű programját, melynek szószólói szerint minden más szempontot felülír az a követelmény, hogy el kell kerülni az emberiség kihalását – egy ilyen katasztrófa ugyanis az eddig valaha élt embernél nagyságrendekkel több jövőbeli ember világrajöttét és számunkra elképzelhetetlen lehetőségek megvalósulását akadályozná meg. Míg a *longtermism* képviselői abszolút értéknek tekintik az emberiség pusztá fennmaradását, fel sem teszik azt a kérdést, hogy mégis milyen élet megfelelő az emberi lény számára. Ha a miénknél népesebb eljövendő generációk fényes lehetőségei nagyobb súllyal esnek latba, mint a jelenleg élő emberek élete, akkor a *longtermism* tökéletes apológiaként szolgálhat egy ökofasiszta diktatúra számára, amely egy elit túlélése érdekében akár tömegeket, vagy a nem-emberi természet jelentős részét se habozik feláldozni.

³ Ezt jól példázzák a Covid-19 pandémia kapcsán felmerülő dilemmák, pl. az a kérdés, hogy akkor szenvednek-e súlyosabb sérelmet a jogaink, ha a testünk feletti szabad rendelkezésünket csorbítja az elrendelt oltási kötelezettség, vagy ha ilyen kötelezettség hiányában a társas érintkezés korlátozása válik szükségessé (King 2021). A két jogsérelem súlyossága nem hasonlítható össze csupán formális szempontok alapján.

vonalmaz. Ebben a felfogásban a jó életről és a helyes cselekvésről való gondolkodás nem szorítkozhat az emberekre és elképzelt racionális marslakókra nézve egyaránt érvényes formális megfontolásokra, hanem az emberi lények számára megfelelő életre vonatkozó szubsztantív belátásokra is támaszkodnia kell. Hegelre és a „nembeli lény” (*Gattungswesen*) fiatal Marx által vázolt gondolatára támaszkodva Thompson amellet érvel, hogy az emberi életforma normatív fogalma nem empirikus alapokon nyugszik. Amikor valamely tapasztalatilag adott létezőt egy bizonyos életformához sorolunk, akkor nem pusztán empirikus adatokból vonunk le egy következtetést, hanem egy sajátos kategóriák és ítélet-típusok segítségével megragadható logikai struktúra fényében gondoljuk el a szóban forgó lényt. Thompson szerint az emberi életforma annyiban tekinthető az „első életformá”-nak, hogy az általában vett emberi életformáról való reflexív tudomásunk a feltétele annak, hogy bármely más életformát a maga általánoságában mint életformát tudjunk megragadni. Ez szükségszerűen következik a kanti appercepció-elv (miszerint minden tárgyi tudat feltételezi az öntudat lehetőségét) Thompson által javasolt arisztotelianus átfogalmazásából: csak annyiban vagyunk képesek egyáltalán gondolkodni és beszélni, amennyiben tudomással bírunk magunkról mint egy olyan életformához tartozó lényekről, amelyet egyebek között a gondolkodás és beszéd képessége jellemez.⁴

A reflektálatlan antropocentrizmust motiváló tényezők vizsgálata azzal a tanulsággal szolgál, hogy hiányos marad az önértelmezésünk, amennyiben nem vetünk számot azzal, hogy emberi lényként az organikus élet egyik formájához tartozunk. Ez nem jelenti azt, hogy biológiai fogalmak és oksági magyarázatok segítségével kellene meghatároznunk az életformánkat. Rendelkeznünk ugyanis egy olyan fogalommal az emberi életformáról, amely egyaránt különbözik a személy formális és a *homo sapiens* természettudományos fogalmától: nevezetesen a természeti lényként értett ember normatív fogalmával. E fogalom kidolgozása a filozófiai antropológia feladata.

⁴ Thompson hangsúlyozza, hogy az emberi életformára vonatkozó tudásunk nem az empirikus megfigyelés külsődleges nézőpontján alapul, hanem az életformánkon belüli gyakorlati tudásként konstituálja azt, amire vonatkozik (Thompson 2004. 714, 730–731; Thompson 2011. 63–72). Úgy gondolom, ebből a helyes megállapításból Thompson tévesen vonja le azt a következtetést, hogy az emberi életformára vonatkozó tudásunk tiszta és a priori, amennyiben életformánkra, úgy is mint a gondolkodás lehetőségfeltételére vonatkozik. Egy tiszta, a priori reflexió a gondolkodásunk lehetőségfeltételeire éppen ahhoz a formalisztikus önértelmezéshez vezetne vissza, amelyet Thompson meg kíván haladni. Helyesebb azt mondanunk, hogy az életformánkra vonatkozó tudás csupán abban az értelemben nem-empirikus, hogy nem külsődleges megfigyelésből származik, hanem egy olyan participatorikus tapasztalásformából, amely konstitutív feltétele az észszerű szubjektivitásnak: nevezetesen abból a tapasztalatból, amelynek révén a felnövekvő egyén bizonyos testi és szellemi képességeket, valamint ezekkel szoros összefüggésben egy lokális kultúrát elsajátítva megtanulja, hogy mit is jelent (itt és most, illetve általában) embernek lenni.

II. AZ ANTIHUMANIZMUS VÁLTOZATAI

Eltávolodás a természettől és formalizmus: ezek tehát a reflektálatlan antropocentrizmus fő történelmi okai. Részletesebb tárgyalást igényelnek az antropocentrizmus antihumanista ellenlábasai. Olyan álláspontokról van szó ugyanis, amelyek tételesen is az antropocentrizmus kritikájából indulnak ki, tehát egy reflektálatlan beállítódással szegeznek szembe fogalmilag kidolgozott megfontolásokat. Mivel azonban a késő modernitás válságjelenségei több síkon jelentkeznek és hatványozzák egymást, a szóban forgó kritikai megfontolások szükségképpen túldetermináltak. Szinte mindig továbbmennek a reflektálatlan antropocentrizmus bírálatánál és a humanisztikus evidenciák elavultságát, megroppanását, sőt egyenesen csődjét konstatálják.

Mik is voltak ezek a humanisztikus evidenciák? A *humanitas* fogalma az ókori Rómában mindenekelőtt egy művelődésszéményt jelölt, melynek középpontjában a görög elődök és a szabad művészetek álltak. Erre a görög-római örökségre alapoztak a reneszánsz humanisták, akik az antik hagyomány és a szabad művészetek stúdiuma révén vélték elsajátíthatónak az olyan erényeket, mint az ékesszólás, a nyitottság és széles látókör, a pallérozott gondolkodás, az önismeret, és az intézményesült tekintélyekkel dacolni kész kritikai gondolkodás. Ugyanakkor már egyes latin szerzőknél is, így pl. Aulus Gelliusnál és Cicerónál találkozhatunk azzal a gondolattal, hogy a humanisztikus műveltség, és általában a második természetként értett kultúra révén teljesíthetjük ki azokat a sajátlagosan emberi képességeket, amelyek az állatok fölé emelnek bennünket (Celenza 2010. 462). A reneszánsz humanisták írásaiban már hangsúlyosabban fogalmazódik meg az önmeghatározásra, cselekvésre, és teremtésre – a teremtett lények körében – egyedülként képes ember kivételessége (Pico della Mirandola 1486; Cooper 2002. 21–50). Ám központi jelentőségre ez a gondolat csak a német klasszicizmus és idealizmus összefüggésében körvonalazódó úgynevezett „új humanizmus” pedagógiai programjában tesz szert (Niethammer 1808). Itt válik irányadóvá az a meggyőződés, hogy noha az ember természeti lény, ugyanakkor szabadságra, teremtésre, önművelésre, belátásra és transzcendenciára való képességénél fogva sajátos méltósággal rendelkezik, és okkal tanúsít kitüntetett érdeklődést önmaga és általában az emberi megnyilvánulások iránt. Ez az új humanizmus bábáskodott a magyarázó természettudományoktól elkülönülő értelmező humántudományok elméleti megalapozásánál és intézményesülésénél is. Az újkori humanizmusnak elengedhetetlen premisszája az úgynevezett antropológiai különbség: vagyis az a feltevés, miszerint az ember nem csupán egyes megkülönböztető jegyek tekintetében különbözik más élőlényektől (ahogy mondjuk a sügérek a pontyoktól), hanem abban az alapvetőbb értelemben is, hogy adekvát leírása és megértése más élőlényekre nem alkalmazható sui generis kategóriák használatát is szükségessé teszi. Erre az antropológiai különbségre irányul a filozófiai antropológiának nevezett vizsgálódás, melynek ha nem is

mindig, de jellemzően azért fontos mozgatórugója a humanisztikus érdeklődés az ember iránt.

A humanizmus koramodern és újkori megfogalmazódásait történelmi folyamatok érlelték meg az ember istenkép más voltát valló zsidó-keresztény teológia és az antik filozófiai hagyomány talaján. Hasonlóképpen történelmi tapasztalatoknak tudható be a humanisztikus önértelmezések megingása is, és ezzel együtt az antropológiai különbségre irányuló érdeklődés alábbhagyása. Ezért a következőkben olyan megfontolásokat fogok mérlegre tenni, amelyek konkrét történelmi tapasztalatokból kiindulva kezdik ki a humanisztikus emberfogalmat, és egyben az antropológiai különbség gondolatát: az antihumanizmus szcientista, mizantróp, kulturális relativista, transzhumanista, ökológiai, illetve állatetikai módozatait.⁵

1. Szcientizmus

A természettudományos nézőpont szerepéről már szót ejtettünk, amikor a reflektálatlan antropocentrizmus okaira próbáltunk rávilágítani. Látszólag paradox módon az antihumanizmus egyik változata is ezzel a tényezővel hozható összefüggésbe. A paradoxon azért csak látszólagos, mert valójában egyazon érme két oldaláról van szó. A matematizálható tudásra törekedő természettudomány formalizmusa a megismerő Ént egy világon kívüli nézőponttá absztrahálja, míg eleven testi létezésében csak érzékszalódások forrását és a technológiai manipuláció lehetséges tárgyát látja (Horkheimer–Adorno 1947. 32–33, 62; Arendt 1958. 262). Így a modern ember hasadást szenved el, és (Jean-Pierre Dupuy találó hasonlatával élve) egy libikóka mindkét oldalán találja magát: egyfelől a természetet, és benne önnön testesült létezését külső nézőpontból uralva kvázi-isteni hatalomra tesz szert, másfelől éppen ezáltal maga is reduktív magyarázatok és technológiai manipulációk tárgyává válik (Dupuy 2018. 144–146). Minél szédítőbb magasságokba lendül a libikóka egyik oldalán, annál mélyebbre süllyed a másikon. Attól függően, hogy a természettudományos világkép komplementer aspektusai közül melyiket vesszük a filozófiai gondolkodás kiindulópontjául, látszólag homlokegyenest ellenkező álláspontokra jutunk. A természetet uraló ember apoteózisa fejeződik ki a modernitás antropocentrizmusában, míg ezzel

⁵ Áttekintésem nem törekedhet teljességre. Nem tárgyalom Martin Heidegger antihumanizmusát és a filozófiai antropológiára vonatkozó sommás és tendenciózus, szalmabábrérvéleléstől sem mentes bírálatait, mivel ezeket elsősorban Heidegger sajátos metafizikai koncepciója motiválja. Nem tárgyalom továbbá Michel Foucault nevezetes bejelentését az „ember haláláról”-ról, ez ugyanis valójában – amint arra Han-Pile (2010) rámutat – csak arra „a végeesség analitikája” címszó alatt tárgyalta episztémére vonatkozik, amelyben az ember egyszerre transzcendentális feltétele és kitüntetett tárgya a megismerésnek.

párhuzamos eldologiasodását és degradálódását tükrözi az a felfogás, amelyet szcientista antihumanizmusnak nevezhetünk.

Szcientizmuson itt nem egyszerűen az igazolást nyert természettudományos eredmények elfogadása értendő – elvégre ennek nincs józanul képviselhető alternatívája – hanem az a dogmatikus nézet, miszerint *kizárólag* természettudományos ismeretek alapján dönthetünk afelől, hogy mi valóságos és mi nem az. Szélsőségesebb formáiban a szcientizmus összekapcsolódik az eliminacionista redukcionizmus programjával, amely szerint a természettudományos magyarázatok feladata az, hogy mérhető fizikai tényezők között fennálló matematikailag meghatározott viszonyokra vezessen vissza minden jelenséget, és ezáltal minden más elméleti leírást feleslegessé tegyen. De még ha nem is köteleződnek el emellett a szélsőséges álláspont mellett, a szcientista álláspont képviselői hajlamosak az eleven természet minőségi sokféleségét egyetlen kontinuummá nivellálni. Ebben a felfogásban nem gondolhatjuk azt, hogy az emberi életforma bármilyen alapvető értelemben eltérne a többitől: legfeljebb fokozatbeli különbségek vannak az ember és a nem-emberi állatok között.⁶

Szokás ebben az összefüggésben perdöntő érvként hivatkozni a darwini evolúcióelméletre. Ám akik így tesznek, az eredetre való téves hivatkozás (*genetic fallacy*) hibájába esnek. Azok a kortárs hipotézisek, amelyek a reflexív öntudat, a normativitás, a szintaktikai rekurzióra képes szimbolikus nyelv, a nézőpontátvétel képessége és a kulturálisan közvetített kollektív intencionalitás evolúcióját rekonstruálják semmilyen formában nem cáfolják ezen emberi képességek egyedülálló voltát (Donald 1991; Deacon 1998; Tomasello 2014). Felvethető persze, hogy az említett sajátosságok csak annyiban különböztetik meg az embert más élőlényektől, amennyiben mondjuk a háziméhet különbözteti meg a kolónia-alkotás képessége más rovaroktól, és csupán a mi elfogult nézőpontunkból tűnnek fontosnak. Szigorúan természettudományos szempontból ez az állítás nyilván nem cáfolható. A filozófia azonban nem igazodhat minden tekintetben a természettudományos magyarázat külsődleges és értéksemleges nézőpontjához, noha annak eredményeit figyelembe kell vennie. A filozófia számára alighanem megkerülhetetlen előfeltételt és viszonyítási rendszert jelent az az életforma, amelynek egyik sajátos és jellegzetes megnyilvánulása a filozófiai reflexió.⁷

Sőt, valójában még tisztán természettudományos alapon állva sem tagadható az antropológiai különbség. Itt érdemes felidéznünk azt, hogy Bacon óta a

⁶ Ennek a felfogásnak a tudáspolitikai következményeit láthatjuk azokban a komoly intézményes hátszéllel bíró kezdeményezésekben, amelyek arra irányulnak, hogy a humántudományok átvegyék az evolúcióbiológia, a neurobiológia, és a digitális adatfeldolgozás módszereit.

⁷ Ez akkor is így van, ha a filozófiatörténetben újra és újra megfogalmazódik az az igény, hogy a filozófiai gondolkodás mintegy az isteni vagy abszolút értelemhez hasonulva felül-emelkedjék a véges emberi nézőpontra – a legélesebb formában talán Platónnál és Hegelnél. Nem véletlen, hogy mindkét szerző hangsúlyozza az emberi lény egyedülálló voltát, melynek egyik megnyilvánulása éppen a törekvés véges nézőpontunk transzcendálására.

természettudományos megismerés objektivitását egyebek mellett az antropomorfizmus tilalma hivatott szavatolni. Ez az eredetileg a megismerendő tárgyra vonatkozó tilalom a megismerő szubjektumra is kiterjesztést nyert, amikor az evolúcióelmélet, a genetika, és a neurobiológia magát az emberi lényt is oksági magyarázatok tárgyává tette. Amennyiben kizárólag azt tartjuk valósnak, ami természettudományosan megállapítható, úgy kénytelenek vagyunk az ember humanisztikus fogalmát is pusztán antropomorfizmusként felfogni (Horkheimer–Adorno 1947. 64; Jonas 1966. 233). Ám ha így teszünk, akkor éppen a tudományos megismerés legitimációs alapját számoljuk fel, nevezetesen az igaz megismerésre törekedő emberi lény normatív önértelmezését. Ezt a veszélyt szemlélteti egy Hans Jonas által felidézett epizód (Jonas 1979. 205–206). 1845-ben a fiziológia három úttörő alakja, Emil Du Bois-Reymond, Hermann von Helmholtz és Ernst Brücke ünnepélyesen megfogadta, hogy élőlények vizsgálata során a továbbiakban kizárólag a fizika és kémia törvényeire támaszkodó magyarázatokat fogják igaznak tekinteni. Amint arra Jonas rámutat, a tudósok fogadalma azt a meggyőződésüket fejezte ki, hogy saját tér-időbeli magatartásukat meghatározhatja valami olyasmi, amiről nem gondolhatják azt, hogy egy eliminacionista redukció révén visszavezethető volna a fizikai és kémia által feltárt oksági viszonyokra: nevezetesen saját szabad és észszerű belátáson alapuló elköteleződésük általánosan az igazság normája és szűkebben a fizikalizmus mellett. Ez az elköteleződés persze nem mond ellent a tudósok fogadalmának, amennyiben a fogadalmat csupán módszertani irányelvként fogjuk fel. Ha azonban a fogadalom azt a meggyőződést fejezi ki, hogy egy élőlény (például a fiziológia professzora) csak egy fizikai-kémiai rendszer és semmi egyéb, akkor a fogadalom tartalma nem egyeztethető össze a fogadalom mint normatív elköteleződést kifejező cselekedet kimondatlan előfeltevésével.⁸

Ahhoz, hogy ezt a fajta performatív ellentmondást elkerüljük, nem szükséges tagadnunk azt, hogy a természettudományos megismerést folytató elme a természet része. Elég elvetnünk azt a dogmatikus szcientizmust, amely egyedül a természettudományos megismerést ismerné el illetékesnek abban a kérdésben, hogy miként is vannak a dolgok a természetben (McDowell 1994). Elég tehát annyit mondanunk, hogy a természettudományos magyarázatok pontosan modellezik a természet bizonyos aspektusait, ám arra nem alkalmasak, hogy adekvát és kimerítő leírást adjanak önnön lehetőségfeltételeikről. A természettudományos megismerés gyakorlata már eleve feltételezi a tudós mint episztemikus normák mellett elköteleződő élőlény hallgatólagos önértelmezését, amely nem

⁸ Hasonlóképpen érvel Lenny Moss (2017), amikor arra mutat rá, hogy az ún. „Új Materializmus” Karen Barad által vázolt módozata az antropológiai különbség eltörlésével egy olyan „normatív nihilizmus”-hoz vezet, amely lehetetlenné teszi azt, hogy ez az elmélet számot adjon önnön igazságra formált igényéről.

empirikus, hanem participatorikus tudáson alapul.⁹ Ami pedig az élőlényekre irányuló természettudományos vizsgálódást illeti, ennek elengedhetetlen előfeltétele az elevenség naiv szemléletben adódó jelensége és az erre vonatkozó, megint csak hallgatólagos, de sajátlagos kategóriákon nyugvó tudás, mely nélkül még a vizsgálódás tárgykörét és voltaképpen célját se tudnánk kijelölni (Plessner 1928. 111). A természettudomány eme lehetőségfeltételeiről az eleven természet filozófiai értelmezése adhat számot, amely kiegészítheti annak tudományos megismerését. Egy ilyen filozófiai biológia nem köteles egyetlen indifferens kontinuummá redukálni a növényi, állati, és emberi élet hétköznapi tapasztalásban jól elkülönülő szintjeit. Így számot adhat az emberi életforma *sui generis* sajátosságairól is, így pl. a három fiziológus fogadalmában kifejeződő normatív elköteleződésről. A szcientista antihumanizmus vizsgálatából tehát azt a tanulságot szűrhetjük le, hogy a filozófiai antropológia természetfilozófiai megalapozásra szorul. Ezt a programot követte Helmuth Plessner, akinek az 1920-as években írott művei a leginkább szisztematikus formában, és talán a legszélesebb szellemi horizontot átfogva valósítják meg mind a filozófiai antropológiának nevezett vizsgálódási *irányt*, mind az azonos névre hallgató filozófiai *irányzatot*.¹⁰

2. *Mizantróp antihumanizmus*

Részben a tudományos-technikai racionalitás következményeire reflektál a második kritikus megfontolás, amely elől nem térhetünk ki. Jobb híján a „mizantróp” címkével láthatjuk el ezt a nézetet, képviselői ugyanis csődeljárás alá vonnák az ember fogalmát. Hogy miért, annak belátásához elég felidézni a huszadik század megrázkódtatásait. A mechanizált hadviselés, a genocídiumok, a Hirosimát és Nagaszakit elpusztító atomrobbanások csúfot űztek abból az elképzelésből, hogy a magát művelő szabad egyén a kultúra folytonosságára támaszkodva egy gazdag és harmonikus külső-belső világgá képes integrálni a tapasztalatait. Ezekben a katasztrófákban a humanizmus túl sokszor bizonyult eszköztelennek, semhogy programként hirdetve több lehetne egy épületes szólamnál.

Érdemes külön kitérni a nukleáris fenyegetés következményeire, amelyekkel az aktuális fejlemények különösen szorongató módon szembesítenek bennünket. Kevesen látták tisztábban ezeket a következményeket, mint az egykori

⁹ Az elköteleződés szerepéről a tudományos megismerésben lásd Polányi 1958. 59–65. Az emberi életformánkra vonatkozó tudásunk nem-empirikus jellegéről lásd Thompson 2004. 66–72.

¹⁰ Joachim Fischer (2008. 482–488) mutat rá arra, hogy az 1920-as években egyszerre lépett a színre a filozófiai antropológia mint egy több irányzat képviselői által művelt új aldiszciplína, amely Platón, Herder, vagy Feuerbach egyes okfejtéseiben saját előzményeire ismerhetett rá, és a filozófiai antropológia mint újszerű elméleti megközelítésmód.

Husserl- és Heidegger-tanítvány Günther Anders. Anders az ötvenes évektől kezdve éleslátó írások sorában reflektált a technológiai fejlődés antropológiai következményeire. A nukleáris fegyverek Anders szerint egy olyan új típusú cselekvés lehetőségét hozták el, amelynek horderejét korlátos érzelmi kapacitásunkkal és képzelőerőnkkel egyszerűen nem érhetjük fel. Ha tehát az embert a hagyományos felfogás szerint az teszi emberré, „minden dolgok mértékévé,” hogy belátóképessége arányban áll a cselekvőképességgel, akkor a nukleáris korban élő emberek Anders megfogalmazásában a „legembertelenebb lények, amelyek valaha léteztek” – voltaképpen nem is emberek már, hanem „kozmosz parvenük, az apokalipszis bitortói,” akik a rombolóerejüknel fogva túlnőttek magukon, és ezért morális értelemben kisebbek önmaguknál (Anders 1956b. 147, 154).

Ez a meglátás összhangban van azzal, ahogy Anders átfogalmazza a nyugati antropológiai gondolkodás egyik kulcsdokumentumát, a Prométheusz-mítoszt. A tizenkilencedik század feltörekvő „self-made man”-jére jellemző „prométheuszi büszkeség,” vagyis az a törekvés, hogy még önmagunkat is kizárólag magunknak tudhassuk be, a huszadik században átcsapott az ellenkezőjébe, egyfajta „prométheuszi szégyen”-be. Saját technikai produktumaink tökéletességétől elvakítva már nem is az zavar bennünket, hogy nem magunknak köszönhetjük az életünket, hanem az, hogy egyáltalán természetileg keletkezett lények vagyunk, nem pedig kiszámíthatóan működő technikai eszközök (Anders 1956a. 25). A nukleáris fegyverekkel szemben érzett prométheuszi szégyent Anders egy napjainkra dermesztően életszerűvé vált filozofikus fikcióval szemlélteti, amelyben az Egyesült Államok hadvezetése a nukleáris fegyverek bevetésére vonatkozó döntést gyalró emberek helyett számítógépekre bízva (Anders 1956a. 59–64).

A nukleáris technológia Anders felfogásában új perspektívába helyezi a történelem eddigi menetét. Míg évezredek óta az az alapigazság volt érvényben, hogy „minden ember halandó,” eme axióma helyébe a huszadik században először az a belátás lépett, hogy „minden ember kiírtható,” majd hamarosan az, hogy „az egész emberiség kiírtható” (Anders 1956b. 148). Ezért Hiroshima és Nagaszaki óta Anders szerint egy „apokaliptikus” időbeliség jegyében élünk: tudatában annak, hogy az emberiség kipusztulásával az emberi történelem emléke úgy foszolhat szét, mintha sosem lett volna (Anders 1959. 11). Ezt a diagnózist azonban pontosítanunk kell. Az apokalipszis fogalma ugyanis azt feltételezte, hogy a történelem a végítéletben beteljesedő értelemmel bír. Ezzel szemben az emberi életforma törékeny esetlegességéből kiinduló foratókönyvek nem valamiféle végső értelmet tételeznek fel, hanem minden értelem végét gondolják el (Moynihan 2020. 44). Mégis azt mondhatjuk, hogy ennek az eshetőségnek a megvalósulása visszamenőlegesen átértelmezné az emberi történelem egészét. Terry Eagleton megfogalmazását idézve rajtunk áll, hogy egy kőkorszakban született gyermek egy olyan fajhoz tartozott-e, amely végül kipusztította magát (Eagleton 2021). Az Anders-szel rokoni és baráti kapcsolatban álló Walter Benjamin már 1940-ben is egy

olyan szélsőségesen kiélezett válaszútként, „most-idő”-ként gondolta el a jelent, amely egyaránt rejt magában azt a lehetőséget, hogy az emberi történelem egésze a kollektív megsemmisülésbe torkolló zsákutcának, illetve azt, hogy éppen ellenkezőleg, a megmenekülés történetének bizonyul. A történelem egészét eldöntő most-idő „hajszálpontos” tudományos megfelelőjét Benjamin abban a tényben véli felfedezni, hogy „a homo sapiens nyomorúságos ötvenezer éve [...] a szerves élet földi történetéhez képest csupán annyi, mint az utolsó két másodperc egy huszonnégy órás nap végén” (Benjamin 1942. 973).

Az 1940 óta mind egyértelműbb módon válaszúton álló *homo sapiens* az utópisztikus remények halványulásával hajlamos inkább nyomorúságosnak látni történelme összmerlegét. Jonathan Lear arról számol be, hogy egy klímaváltozásról szóló előadást követően az egyik hozzászóló a következő szarkasztikus megjegyzéssel nevette meg a közönséget: „Hadd áruljak el valamit: nem fogunk hiányozni senkinek!” (Lear 2021). Pszichoanalitikus iskolázottságú filozófusként Lear a kijelentés vélelmezhető mélyebb indítékai érdeklik: a tetszelgés az igazságos büntetést kimérő ítélőbíró szerepében; a kísérlet arra, hogy önmagunkat leértékelve enyhítsük a veszteség fájdalmát; és a kétségbeesés, amely a gyászmunkát makacsul elutasítva tartja fenn önmagát. Nem nehéz tetten érni ezt a keserű mizantrópiát a poszthumán jövő mellett hitet tevő teoretikusok fejtegetéseiben sem.

Ám bármilyen csábító a mizantrópia nyújtotta menedék, a veszélye is kézenfekvő. Erre a veszélyre mutatott rá Helmuth Plessner röviddel azután, hogy maga is kis híján áldozatául esett. A hollandiai emigrációból csak nemrég hazatért Plessner 1952 őszén a Göttingeni Egyetemen az embergyűlöletről tartott évnnyitó beszédet, amely abból a gondolatból indult ki, hogy a náciizmus ideológiává emelte a modernitás válságjelenségei nyomán elhatalmasodó negatív emberképet. Beszéde végén Plessner arra figyelmeztette a hallgatóságát, hogy „lényünk minden elméleti meghatározásáért meg kell fizetnünk az árat, mert minden ilyen meghatározás megelőlegezi a praxist, és eldönti, hogy mi lesz belőlünk. Amilyennek látja magát az ember, olyan lesz.” (Plessner 2003. 8:116.) Szabadságunk kulcsa ezért a „tisztelet azelőtt, ami a lényünkben megismerhetetlen” – vagy ahogy Plessner már 1931-ben is fogalmazott, az a bénító kétségbeeséstől megóvó belátás, hogy „nem tudjuk, mi mindenre képes még az ember” (Plessner 2003. 5:161).

Hogy eddig mi mindenre bizonyult képesnek az ember, arról persze tudunk egyet s mást. Ahhoz épp eleget, hogy belássuk, a humanizmus zászlóra tűzhető jelmondatnak kevés. Ám ha Plessner intését megfogadva szem előtt tartjuk az emberi lény eredendő plaszticitását és szabadságát, akkor minden okunk megvan azt gondolni, hogy a humánus normatív fogalma nélkülözhetetlen – nem mint büszkén hirdetendő program, hanem mint elvárható minimum. Ahhoz pedig, hogy ez a minimális norma több legyen egy üres szólamnál, az emberi életforma filozófiai vizsgálatára van szükség.

3. Az emberfogalom kultúratudományos kritikája

Azt a belátást, hogy a humán fogalma éppoly kínosan elégtelen, mint amennyire nélkülözhetetlen, Max Horkheimer egy fanyar megjegyzéssel nyugtázta: „Bár tudnék jobb szót mondani a ‘humán’-nál [*Humanität*], egy félművelt európai szájalmas, provinciális szlogenjénél. Nem tudok ilyet” (Horkheimer 1974. 260). A „provinciális” jelzővel Horkheimer egy újabb szempontra hívja fel a figyelmünket, amelynek fényében indokoltnak tűnhet sutba dobni az ember normatív fogalmát. Az emberfogalom kultúratudományos kritikájáról van szó. Azok, akik ezt az álláspontot képviselik, jellemzően nem vitatják az embert az állatoktól elválasztó antropológiai különbséget. Ám úgy látják, hogy éppen az a sajátosság, amely alapvetően megkülönbözteti az embert az állatoktól, az emberek között is olyan gyökeres különbségekhez vezet, hogy nincs értelme az általában vett emberről beszélni. Olyannyira rögzült ez az álláspont, hogy az „esszencializmus” mumusától tartva a humántudományok művelői hajlamosak reflexszerűen kerülni az emberre vonatkozó általános megállapításokat.

E megfontolás történelmi háttere a korai modernitás óta gyorsuló globalizáció, amely az emberi életformák sokféleségével, egyben saját életformánk partikuláris, esetleges jellegével szembesít bennünket. A felvilágosodás univerzalizmusa ugyanakkor azt a törekvést is táplálta, hogy mintegy a kultúrák sokfélesége mögött vagy alatt mégiscsak rátaláljunk valamiféle közös alapra, ami nem korlátozódik biológiai adottságokra, hanem a kultúra sajátlagosan emberi dimenziójában is lehetővé teszi a kapcsolódást és megértést embercsoportok között. E kulturális univerzálék felkutatására vállalkoztak a kulturális antropológia olyan úttörői, mint Bronislaw Malinowski és Clyde Kluckhohn.

Az 1960-as évektől kezdve azonban Clifford Geertz radikális bírálathoz vetette alá ezt a megközelítést. Geertz pejoratív éllel az emberi elme „rétegtani” felfogását tulajdonítja ezeknek a szerzőknek: e felfogás szerint az elme felszíni rétege kulturálisan meghatározott, ezért térben és időben változó, míg a mélyrétegben invariáns kulturális struktúrákat találunk (Geertz 1973. 37–38). Amint arra Geertz rámutat, ezt a leegyszerűsítő felfogást cáfolja a *homo sapiens* evolúciójáról mind világosabban körvonalazódó kép. Tévesnek bizonyult ugyanis az a feltevés, miszerint először lezajlott a *homo sapiens* biológiai evolúciója, majd ezt követően a mai embertől biológiailag már megkülönböztethetetlen, csak éppen még vadállatként élő őseink létrehozták a kultúrák sokaságát. Minden jel arra mutat ezzel szemben, hogy már a biológiai evolúciónkat is meghatározták az őseink kezdetleges kulturális képességeiből adódó újszerű szelekciós nyomások (Geertz 1973. 47–48, 63–69). Így váltunk a kultúrához adaptálódott lényekké, amelyek biológiai „hardware”-e csak valamilyen kulturális „software”-rel kiegészítve működőképes egyáltalán. Biológiailag aluldeterminált lények lévén kénytelenek vagyunk egy második természetként funkcionáló kultúra állványzatával stabilizálni az életünket – nyelvi és egyéb szimbólumokkal, normákkal,

intézményekkel, hiedelmekkel és elméletekkel. Mivel a kultúra dimenzióját partikuláris közösségek hozzák létre, csak helyenként és koronként eltérő kultúrák léteznek. Ezek a lokális kultúrák rányomják a bélyegüket a legalapvetőbb életfunkcióinkra is, arra, ahogyan táplálkozunk, szaporodunk, megvédjük magunkat az elemektől, vagy a halálhoz viszonyulunk. Az emberről mint olyanról ezért csak a biológia mondhat bármi konkrétumot, míg az általában vett emberről mint kultúrateremtő lényről legfeljebb üres általánosságokat mondhatunk. Ebben a felfogásban kénytelenek lennénk azt gondolni, hogy a humanizmus ember-fogalma, amennyiben több egyáltalán holmi üres absztrakciónál, csupán egy lokális kultúra, nevezetesen a zsidó-keresztény és görög gyökerű európai modernitás önértelmezését tükrözi. Vagyis szó szerint igaznak kellene gondolnunk Horkheimer keserű megjegyzését, miszerint a humánus fogalma nem több egy „provinciális szlogen”-nél.

Csak hogy maga Geertz sem tud következetesen kitartani emellett a relativisztikus felfogás mellett. Hangsúlyozza ugyanis, hogy az idegen kultúrákat tanulmányozó etnográfus kénytelen bizonyos analitikus kategóriákhoz folyamodni: az értelmezés tárgyát képező kultúrában használatos „tapasztalat-közeli” fogalmak csak „tapasztalattól távoli” kategóriák segítségével értelmezhetők (Geertz 1985. 57–59). Az antropológus feladata nem más, mint hogy a vizsgált kultúrában használatos fogalmakat alkalmazó etnográfiai leírásba kifinomult műgonddal beleszője eme fogalmak analitikus kategóriákhoz igazodó magyarázatát (Geertz 1973. 27–28). Ezek az analitikus kategóriák nem pusztán formállogikai absztrakciók – ha azok lennének, aligha tölthetnének be magyarázó szerepet – hanem az általában vett kultúra mint olyan mibenlétét és alapstruktúráit ragadják meg. Ilyen univerzális, ám ugyanakkor szubsztantív kategóriákra pedig azért támaszkodhat az etnográfia, mert minden kultúrában megtalálhatók bizonyos alapvető mintázattípusok, amelyek egyetemes emberi „orientációs szükségleteknek” felelnek meg – vagy, ahogy Geertz fogalmaz, „a problémák, mivel egzisztenciálisak, univerzálisak; a megoldások, mivel emberek, sokfélék” (Geertz 1973. 363). Így aztán az antropológia templomának a főbejáratán kikergetett kulturális univerzálék újra bebocsátást nyernek a hátsó bejáraton, csak éppen az egyetemes orientációs szükségleteket azonosító etnográfiai kategóriák álcájában.

Igaz, Geertz hangsúlyozza, hogy az idegen kultúrák elemzése során használt kategóriák mindig részben az antropológus saját kultúráját, saját lokális és szükségszerűen elfogult emberfelfogását tükrözik. Az antropológus csak azáltal mérsíkelheti kategóriái provinciális jellegét, hogy konkrét idegen kultúrákat értelmezve folyamatosan a saját kategóriáira is reflektál, és módosítja azokat. Mivel az egyetemes orientációs szükségletek egyedül a saját és az idegen kultúra közötti találkozások dialektikájában tudnak pontosan kirajzolódni, ezért csak konkrét kultúrákat értelmezve tudhatunk meg bármit az általában vett emberről mint kulturális lényről. Ez azonban indokolatlan dogmatikus megkötésnek tűnik. Elvégre miben gyökereznek azok az egyetemes orientációs szükségletek,

amelyeket minden kultúrának ki kell elégítenie? Nyilvánvalóan a biológiai élet sajátlagosan emberi módozatában. Ám ha így van, akkor a biológiai élet emberi módozatából kiindulva is tehetünk általános megállapításokat az emberről mint kultúrateremtő lényről. Pontosan erre vállalkozik a kulturális antropológiától világosan elkülönülő filozófiai antropológia.

Érdemes ezt a megállapítást egy konkrét példával is megvilágítani. Amint arra Geertz rámutat, minden kultúrában kialakul két komplementer fogalomrendszer, amelynek segítségével személyeket osztályozhatunk: ego-központú, perspektivikus osztályozások (pl. a „sógor,” „szomszéd,” vagy „barát” kifejezések mindenki számára más személyre vonatkoznak) és nem-egocentrikus, formális osztályozások, például rang, korcsoport, vagy foglalkozás szerint (Geertz 1973. 363). Az egocentrikus és a nem-egocentrikus osztályozás fogalmai tehát egy etnográfiai kategória-párt képeznek. De Geertz-el vitatkozva azt mondhatjuk, hogy a kettősség szükségszerűségét beláthatjuk jávai, palóc és macedón szokások értelmezése nélkül is, amennyiben az általában vett emberi életforma jellegzetességéből indulunk ki.

Ezt belátandó ismét Plessnerhez fordulhatunk. Plessner koncepciója szerint az emberi életformát egy sajátos kettősség jellemzi (Plessner 1975. 288–346). Egyfelől a központi idegrendszerrel rendelkező állatokhoz hasonlóan az emberi lényt is „centrikus pozicionalitás” jellemzi. Ezen azt érti Plessner, hogy az emberi tudatban is minden tartalom egy koncentrikusan a self köré rendeződő tapasztalati mezőben jelenik meg, és csak az abszolút origóként funkcionáló selfhez fennálló viszonyában, tehát relatív módon bírhat egyáltalán értelemmel és relevanciával. Másfelől az állatoktól eltérően „excentrikusan pozicionált” lények is vagyunk: képesek, sőt kénytelenek vagyunk a testünkön kívüli virtuális nézőpontból, mások szemével tekinteni magunkra, ezáltal relativizálni saját pozícióinkat, és (több-kevesebb sikerrel) egy nem-perspektivikus, abszolút, objektív valóság részeként is elgondolni magunkat, embertársainkat, és a világ dolgait. Nem nehéz belátni, hogy az egocentrikus és a nem-perspektivikus osztályozás Geertz által leírt kettőssége szükségszerűen következik a centrikus és az excentrikus pozicionalitás Plessner által megállapított kettősségéből. Ez pedig azért figyelemreméltó, mert bár Plessner számára is alapvető fontosságú háttérmegfontolás a kultúrák radikális különbözősége (Plessner 1975. 10, 16), filozófiai antropológiáját nem konkrét kultúrák értelmezése révén dolgozza ki, hanem az eleven életre általában jellemző értelemstruktúrából, az ún. „határmegvalósításból” indul ki – vagyis abból, hogy minden élőlény maga hozza létre az organizmust a környezetétől megkülönböztető határt, és ezért a határ úgy fenomenológiai, mint ontológiai értelemben az élőlényhez tartozik (Plessner 1975. 99–105). Az emberi életforma excentricitása Plessner elgondolásában a határmegvalósítás legkiteljesedettebb módozata, vagyis a növények és az állatok szerveződési módjaitól megkülönböztethető szintje az eleven természetnek.

Későbbi írásaiban Plessner annyiban árnyalja ezt az álláspontot, hogy elismeri: az az emberfogalom, amelynek természetfilozófiai megalapozását az 1920-as években elvégezte, noha terjedelmében univerzális, tartalma tekintetében egy partikuláris, nevezetesen európai felfogáshoz kötődik, végsősoron annak elméleti kidolgozása (Plessner 2003. 5:149, 227). Ám úgy érvel, hogy a történelmi relativizmus felismerése következetesen végiggondolva önnön történelmileg relatív voltát is maga után vonja – és ezzel együtt azt a belátást is, hogy egy történelem feletti abszolút nézőpont hiányában mégiscsak legitim módon köteleződhetünk el saját kulturális nézőpontunk mellett (Plessner 2003. 5:163, 223). Ha viszont így van, akkor a nyugati, humanisztikus emberfogalomból eredeztethető antropológiai kategóriákat legitim módon alkalmazhatjuk más korok és kultúrák embereire is – feltéve, hogy az így kapott értelmezések nem erőszakoltak és megvilágító erővel bírnak.

Arra, hogy ez mit is jelent, éppen a társadalmi szerep kategóriája kapcsán találhatunk egy tanulságos példát Plessner utolsó nagy összegző írásában. Amint arra Plessner rámutat, a modern nyugati társadalmak sajátossága az, hogy a funkcionális szerepek fogalmilag is reflektált társadalomszervező elvekként működnek (Plessner 2003. 8:201–203). Központi jelentőségüket nemcsak a gazdasági-társadalmi racionalitás legitimizálja, hanem egyszersmind a kultúránkra jellemző humanisztikus önértelmezés is, amely megköveteli az explicit elválasztást az egyén társadalmi megnyilvánulásai és az azokban legfeljebb részlegesen kifejeződő egyedi és kimeríthetetlen belső gazdagsága között. A szerep-fogalom ilyen felfogása csakúgy, mint az alapjául szolgáló humanisztikus emberkép, más korszakokban és kultúrákban ismeretlen. Ennek dacára más korok és kultúrák értelmezése során is eredményesen alkalmazhatjuk a társadalmi szerep fogalmát – mint analitikus kategóriát (Plessner 2003. 8:204–205). A Gilbert Ryle és Geertz által használt megkülönböztetést kölcsönvéve azt mondhatjuk tehát, hogy a társadalmi szerep „sűrű” (vagyis egy lokális kultúra normatív elköteleződéseit kifejező), humanisztikus fogalma alapján meghatározhatjuk a szerep „ritkább” (kevésbé kontextus-függő, elvontabb, inkább leíró, mint értékelő) kategóriáját. Azonban ez a származtatott analitikus kategória sem mondható tökéletesen értéksemlegesnek, nem tagadhatja le az eredetét kultúránk egyik kitüntetett „sűrű” fogalmában. Amikor tehát a kultúrák sokféleséget eurocentrikus elfogultság nélkül affirmáló humanisztikus emberfelfogás jegyében értelmezzünk más kultúrákat – például a társadalmi szerep kategóriáját alkalmazva – akkor voltaképpen a saját kulturális elköteleződésünkkel összhangban mi magunk teremtyük meg a kultúráközi megértést lehetővé tevő közös alapot (Plessner 2003. 5:191, 221).

E ponton azonban joggal kérdezhetjük: ha a filozófiai antropológia feladata az, hogy explicit formában kidolgozzon egy végső soron a nyugati hagyományban gyökerező egyetemleges emberfogalmat, akkor mi védi meg attól, hogy (Horkheimer kifejezésével élve) „provinciális” elfogultságaink pusztá kivételé-

sévé válják? E tekintetben két fontos kíváncsi kérdés szűrhető le Plessner írásából. Egyrészt Plessner hangsúlyozza, hogy a filozófiai antropológia kategóriái nem „lezáróan teoretikus,” hanem „feltáró-exponáló” funkcióval bírnak (Plessner 2003. 8:39). Ez alatt feltehetőleg azt érti, hogy egy jól megválasztott antropológiai kategória nem holmi absztrakt univerzálé, amely közös nevezőre hozza a kultúrákat, hanem éppen a különbségeik pontos megragadásához kínál szempontot. Másrészt e szempontok kijelölése során a filozófiai antropológia nem szorítkozhat egy adott kultúrában áthagyományozódott emberkép pusztá reprodukciójára. Ez a kulturálisan adott emberkép csak egy nélkülözhetetlen előzetes megértés formájában segítheti a biológiai élet sajátlagosan emberi formájából következő egyetemes orientációs szükségletek azonosítását. Az egyetemes orientációs szükségletekre vonatkozó analitikus kategóriák pedig csupán a mindig és mindenhol az embernek szegeződő kérdéseket azonosítják, melyek fényében megmutatkozhat a koronként és kultúránként eltérő válaszok sokfélesége (Plessner 2003. 8:217).

Geertz és követői azonban nem számolnak azzal a lehetőséggel, hogy az emberre jellemző biológiai életforma vizsgálata kulcsot adhat a kulturális sokféleség alapját képező egyetemes orientációs szükségletekhez. Feltehetőleg azért nem, mert nem akarják a kultúra *sui generis* dimenzióját kiszolgáltatni reduktív természettudományos magyarázatoknak. Szemmel láthatólag úgy gondolják, hogy csak akkor kerülhetjük el ezt a veszélyt, ha egyáltalán nem firtatjuk az ember kulturális megnyilvánulásainak természeti-biológiai alapjait. Ám valójában éppen ez a defenzív alapállás engedi át a terepet a természettudománynak. Eleve adottnak veszi ugyanis azt, hogy csak a természettudományok illetve a biológiai élet valamely módozata tekintetében. Amint már jeleztem, nincs okunk elfogadni ezt az előfeltevést.

Már csak azért sem, mert az emberre mint második természettel rendelkező lényre vonatkozó általános megállapítások tabusítása nemcsak elméleti következményekkel jár. Ebben az összefüggésben is megfontolandó Plessner értelme önértelmezéseink önbeteljesítő volta kapcsán. Ha például a nyugati modernitás nézőpontjából gondolkozva és az esszencializmus mumusától való rettegetésünkben eleve kizárjuk azt a lehetőséget, hogy az emberi életforma invariáns jellegzetességei bizonyos egyetemes érvényű normákat implikálnak, akkor még ha tévedünk is, a magunk szerény módján – morális elköteleződéseink aláaknázásával – azért hozzájárulhatunk saját kultúránk elembertelenedéséhez.¹¹

¹¹ Az esszencializmus tabusításával szakít Ikäheimo (2023). Tézise szerint a kultúrák és történelmi korok sokfélesége ellenére megállapítható az emberi életformának egy mindig és mindenhol érvényes immanens normája, amely végsősoron az emberi faj invariáns (közös normákra ráutalt, jövőre-nyitott, és kooperációt megkövetelő) biológiai konstitúciójában gyökeredzik, és ezért zsinórmértékül szolgálhat egy univerzális érvényű, immanens társadalomkritika számára: nevezetesen a személyek közötti kölcsönös elismerés feltétlen követelménye. A biológiai fajfogalom szerepére még visszatérek a 6. alfejezetben.

4. Poszthumanizmus és transzhumanizmus

Az ember-fogalom kultúratudományos indíttatású kritikussai az emberi lény plaszticitására emlékeztetve érvelnek amellett, hogy a kultúrák sokfélesége nem hozható az általában vett emberi életforma közös nevezőjére. A darwini evolúcióelmélet és a tudományos-technikai fejlődés felgyorsulása szülte meg azt az újabb keletű gondolatot, hogy plaszticitásunk következtében életformánk akár teljesen el is veszítheti emberi formáját. Először Nietzsche játszik el azzal a lehetőséggel, hogy az ember talán csupán „híd” az „emberfeletti ember”-hez, melyen csak akkor tudunk átmenni, ha nem hallgatunk a részvét szirén-énekére, elvetjük azt a nevezetes terentiusi mottót, hogy „semmi se idegen tőlem, ami emberi,” és kíméletlen szelektivitással nemesíteni kezdjük az emberi fajt (Nietzsche 1886. 79–83, 126–28). A huszadik századi tapasztalatok fényében okkal kelt gyanakvást minden olyan javaslat – például Peter Sloterdijké (1999) – amely ebbe az irányba mutat. Megjelent viszont helyett az emberfogalom meghaladásának három újabb módzata, melyek kapcsán más okokból indokolt fenntartásokkal élünk: a technológiai poszthumanizmus és a biotechnológia, illetve a mesterséges intelligencia lehetőségeivel számoló transzhumanizmus.

A technológiai poszthumanizmus központi tézise szerint valójában már nem is emberek vagyunk, hanem a mesterséges kiterjesztéseinkkel összenőtt hibrid lények, kiborgok (Haraway 1985). Csakhogy a *homo sapiens* a kezdetektől fogva szimbólumokkal és szerszámokkal összenőtt élőlény volt, melynek már az evolúcióját is meghatározták a saját mesterséges kiterjesztéseiből származó újszerű szelekciós nyomások. Az ember az antikvitásból eredeztethető terminus szerint mindig is kénytelen volt „második természetet” kölcsönözni magának, és ennyiben „természetesen mesterséges” lény (Plessner 1975. 309–321). Hasonlóan érvel Clark (2004), aki szerint újszerűnek tűnő szimbiózisunk a technológiával nemhogy nem „poszthumán,” hanem éppen a legalapvetőbb emberi jellegzetességünket tükrözi. Az emberi lény ugyanis egyfajta „természetes született kiborg,” amely képes arra, hogy testsémájába újabb és újabb eszközöket beépítve újradefiniálja a határt önmaga és a világ között.

Ezt az elmefilozófiai megfontolást kiegészíthetjük egy eszmetörténeti észrevétellel. A későmodernitásban szélsőséges formában megmutatkozó plaszticitásunk korántsem cáfolja a humanisztikus emberfogalmat. Már a reneszánsz humanizmus kulcsszövege, Pico della Mirandola *Az ember méltóságáról* szóló írása is kaméleonként, természettől meghatározatlan és önmagát korlátlanul alakítani képes lényként írja le az embert. Piconál még jól látható, hogy ez az anti-eszszencialista negatív antropológia abban a teológiai koncepcióban gyökeredzik, amelyet Nüsszai Szent Gergely 4. századi egyházatyja fogalmazott meg a legvilágosabban *Az ember teremtéséről* szóló értekezésében: az istenképmásként elgondolt ember szabadsága és próteuszi plaszticitása Isten megfoghatatlanságát tükrözi. Gergely felfogásában – ahogy majd Cusanuséban és Giordano Brunoé-

ban is – az emberre jellemző szakadatlan technológiai innováció mozgatórugója nem a dolgok uralására törekedő hübrisz, hanem az a fenyegetett védtelenség és világra-nyitottság, amely a meghatározhatatlan és ezért önmaga számára is kiismerhetetlen istenképmás sajátja (Carlson 2008. 75–117). Ha nem feledkezünk meg ezekről a korábbi koncepciókról, akkor nem a humanisztikus emberfogalmat, hanem sokkal inkább a poszthumanizmus hangzatos szlogenjét kell okafogyottnak gondolnunk.¹² Abból, hogy életünket a technológiával való mind szorosabb szimbiózisban éljük, korántsem következik az, hogy idejétmúlt esz-szencializmusnak kellene tekintenünk az ember fogalmát.

A transzhumanizmusnak nevezett irányzat képviselői azonban nem elégednek meg azzal, hogy az emberi életforma gyökeres átalakulását konstatálják, hanem célként tűzik ki a meghaladását. Ehhez jelentheti a kulcsot az emberi természet biotechnológiai módosítása. A „morális transzhumanizmus” mellett érvelő Ingmar Persson és Julian Savulescu például ugyanaz az aggály vezérli, mint amelyet Günther Anders fogalmazott meg az 1950-es években (Persson és Savulescu 2010). Nevezetesen az, hogy a morális belátóképességünk nincs arányban azokkal a pusztító erővel, amelyeket a tudományos-technológiai racionalitás ad a kezünkbe. E problémát orvosolandó Anders egyfajta aszketikus spirituális gyakorlatot írt elő: szakadatlanul táplálnunk kell magunkban a félelmet önmagunktól. Persson és Savulescu szerint viszont csak akkor kerülhetjük el a kollektív öngyilkosságot, ha biotechnológiai manipuláció révén módosítjuk a morális képességeinket. Ám Persson és Savulescu mintha nem vetne számot azzal, hogy a technika története egyetlen, mind kevésbé irányítható, öngerjesztő folyamat, az előre nem látható következmények lavínja. Az ún. biokonzervatív álláspont képviselői ezért is ellenzik azt, hogy egy minden természeti adottságot felülíró „hiperágencia” tárgyává tegyük magunkat (Jonas 1979; Habermas 2005; Sandel 2009).

A mesterséges intelligencia lehetőségeit a középpontba állító transzhumanisták azzal a lehetőséggel számolnak, hogy elménket az eleven test béklyóiból kiszabadítva hamarosan áttelepíthetjük a technológiai dimenziójába, egy olyan mesterséges intelligenciába, amely önmaga rekurzív fejlesztése révén egy „Szingularitás”-nak nevezett pillanatban valamiféle isteni szuperintelligenciává alakul. Ezzel szemben erős érvek, mégpedig nem empirikus, hanem filozófiai érvek szólnak amellett, hogy az, amit az „elme” kifejezés alatt értünk, csak egy

¹² A poszthumanisták „bombasztikus” próféciait és az általuk kimérává változtatott humanizmus ellen bevetett szalmabáb-érveiket alapos bírálathoz veti alá Losoncz (2021), aki Robert Kurz nyomán a későkapitalizmusra jellemző absztrakció tünetének látja a poszthumanista divatokat. Ezt a diagnózist árnyalhatja Ruddick (2015) meglátása: az antihumanista teóriák sokszor a humanista eszmények ideológiai kisajátítására adott aszketikus reakciók, melyek azonban a személyes autonómia utolsó bástyáit is lerombolva csak növelik az orvosolni kívánt bajt.

testesült életfolyamat összefüggésében működhet.¹³ A Szingularitás víziója ezért a karteziánus dualizmus szélsőséges formájának tűnik, amely ráadásul sokszor egy szekuláris vallás ismérveit is mutatja (Grassie 2009). De még ha vitatnánk is az elme testesültségét: hogyan ismerhetnénk magunkra abban a számunkra elképzelhetetlen módban, ahogy tudattartalmaink beépülnek majd a Szingularitás utáni szuperintelligenciába? Ha viszont nem tudjuk életünk folytatásaként elképzelni az eljövendő szuperintelligenciát, akkor aligha láthatjuk abban öröklétünk zálogát. Ezért okkal láthatjuk úgy, hogy a Szingularitás prófétái egy olyan bulira készülődnek lázasan, amelyre nem kaptak meghívót (De Mul 2021. 351–352). Akadnak olyan transzhumanisták, akik felvállalják ezt a paradox álláspontot. Ők mellett érvelnek, hogy amennyiben sikerül majd létrehozunk egy olyan mesterséges intelligenciát, amely alkalmasabb nálunk a jó életre, úgy morális kötelességünk lesz törekedni önnön kihalásunkra (Shiller 2017). Amint arra Bernard Williams rámutat, a filozófiai gondolkodás nem tudja elkerülni az ehhez hasonló zsákutcás konklúziókat, ha arra formál igényt, hogy egy minden elfogultságtól mentes abszolút nézőpontból gondolkodjon a dolgokról (Williams 2002. 152).

A humanizmus kultúratudományos kritikája, a poszthumanizmus és a transzhumanizmus egyaránt az emberi lény plaszticitásából indul ki. Noha egyik kritikai megfontolás sem indokolja a humanisztikus emberfogalom elvetését, egy fontos tanulsággal azért szolgálnak. Kétségtelenül téves esszencializmusnak kell tartanunk minden olyan nézetet, amely megváltoztathatlan biológiai adottságok összességeként gondolja el az emberi természetet. Még a biológiailag adott „első” természetünk is csak egy általunk létrehozott lokális kultúrával kiegészülve, annak tárgyi eszközeivel megtámogatva és szimbolikus struktúrái által értelmezve életképes egyáltalán; és ez a második természet akár át is formálhatja az első. A modernitásban a lokális kultúrák fokozott mértékben érintkeznek, keverednek, és konvergálnak egymással, miközben egy folyamatosan gyorsuló, már-már követhetetlen sebességű átalakuláson mennek keresztül. Éppen az emberi plaszticitás felfokozott tapasztalata hajlamosít bennünket a jelen tanulmány elején tárgyalt absztrakt, formalisztikus önértelmezésekre, vagyis arra, hogy ne úgy gondoljunk magunkra, mint a biológiai élet egyik formáját megvalósító lényekre. Ám fontos észrevenni, hogy a modernitás formalizmusa csak az emberi jelleg szélsőségesen kiélezett és fogalmilag reflektált módosulata. Nem véletlen, hogy az evolúcióbiológiában gyakran használatos a „modern ember” kifejezés abban a kiterjesztett értelemben, amely felöleli az ősbibb hominid fajoktól elkülönülő *homo sapiens* teljes történelmét.

¹³ Ez következik pl. Plessner elgondolásából is (Dornbach 2023). Ezért alighanem csak határesetként gondolható el és hozható létre talán egy olyan robot, amely az állati életformát szimulálva tudattal rendelkezik (Bronfman, Ginsburg és Jablonka 2021).

5. Az antropocentrizmus ökológiai kritikája

Bár egyes transzhumanisták szerint hamarosan jó okunk lesz rá, hogy távozzunk a színről, sokasodnak az arra utaló jelek, hogy e kétes cél érdekében talán nem is kell különösebben fáradoznunk. Elég lehet folytatnunk a Föld éghajlatát destabilizáló széndioxid-kibocsátást, a biodiverzitás pusztítását, a termőtalaj kimerítését, és környezetünk elárasztását ismeretlen hatású szintetikus vegyületek ezreivel. Ezzel a lehetőséggel számol a humanizmus *ökológiai* kritikája, csak éppen a transzhumanisták eszkatológiai bizakodása nélkül. Nyilvánvalónak tűnik ugyanis, hogy az ökológiai válságért nemcsak a végtelen növekedésen alapuló gazdasági berendezkedésünk, hanem a globalizált modernitás szemellenzős antropocentrizmusa is felelős. Az ún. „biocentrikus” vagy mélyökológia képviselői ezért azt javasolják, hogy az ökoszférát ne csak az emberi érdekek viszonylatában tekintsük értékesnek (Naess 1986). Ismerjük el, hogy nem-emberi élőlények is rendelkeznek jogokkal, és ezen az alapon alakítsunk ki velük egy kölcsönösen méltányos viszonyt (Serres 1990). Haladjuk meg azt a nyugati civilizációban meggyökeresedett „excepcionalista” felfogást, amely az embert a természetén kívül álló és annak uralására hívatott lényként fogja fel, és gondoljuk el magunkat újra a természet részeként.

Már Max Horkheimer és Theodor W. Adorno is amellet érvelt *A felvilágosodás dialektikájában*, hogy a magát szuverénnek gondoló emberi ész csak egyféleképpen parancsolhat megálljt saját önpusztító dinamikájának. Nevezetesen ha ráébred: mivel az emberi ráció végső soron az önfenntartási ösztönben és a természet túlerejétől való félelemben gyökeredzik, ezért az ész törekvése a külső-belső természet uralására maga is egy vak természeti kényszerűség folytatása kifinomultabb eszközökkel. Ezt a felismerést segítheti elő az a tapasztalat, amelyre Horkheimer és Adorno még csak futólag utal. Mint írják, a modern ember újra megtapasztalhatja ősei mitikus rettegését a természettől – csak éppen annak tudatában, hogy a pusztító lángtengert ezúttal mi magunk szabadítottuk magunkra, mégpedig azért, mert észműködésünk legmélyén még mindig egy vak természeti kényszer munkál:

A verőfényes nappal páni félelme, mellyel az emberek hirtelen tudatára ébredtek a természet mindenhatóságának, párjára lelt abban a félelemben, amely ma minden pillanatban kitörni készül: az emberek arra várnak, hogy a kiúttalan világot lángba borítsa annak az összességnek a hatalma, amely ők maguk, s amely mégis kicsúszik a kezükből (Horkheimer–Adorno 2020. 47).

Noha ezek az 1944-ben írott sorok még a világháborúkra reflektálnak, a globális felmelegedés korában aktualitásuk, ha lehet, csak még szembeszökőbb.

Horkheimer és Adorno helyesen látják, hogy civilizációnk nem destabilizálná a földi természetet, ezzel önmagát is végveszélybe sodorva, ha nem lennénk

magunk is még mindig természeti lények. Ám nem vesszük észre azt, hogy értethetlenné válik a természetre gyakorolt romboló hatásunk *léptéke*, amennyiben abból indulunk ki, hogy csupán egy vagyunk a számtalan természeti életforma között. Ha számot akarunk adni az általunk okozott pusztítás mértékéről, pontosabban mértéktelenségéről, akkor azt a tényt kell szem előtt tartanunk, hogy mind a szükségleteink és vágyaink, mind a hatókörünk tekintetében rögzítetlen és szabad, vagyis a hagyományos terminussal élve szellemi lények vagyunk. Ahogy Vittorio Hösle fogalmaz, „ha az ember csak szellemi lény volna, nem tudna ártani a természetnek; ha csupán egy organizmus volna, nem tudna ilyen mértékben ártani neki. Az embert csak akkor lehet antropológiailag adekvát módon megragadni, ha organizmusként és egyszersmind szellemi lényként értelmezzük” (Hösle 1992. 192). Ezért az embert a természetén kívül álló lényként elgondoló excecionalizmus éppoly tarthatatlan, mint az emberi életforma alapvetően egyedülálló jellegét és szellemi voltát tagadó álláspont.

Már az antropocén fogalma is arra a tényre utal, hogy az ember minden más fajtól eltérő léptéken gyakorol hatást a többi életformára. Tetszik vagy nem tetszik, most már felelősek vagyunk az ökoszféra egészéért, és ennyiben életformánk nem illeszkedhet problémamentesen a természet kontinuumába. Az antropocén fogalmának bírálói helyesen mutatnak rá arra, hogy az elhatalmasodó ökológiai katasztrófa nagy mértékben esetleges történelmi tényezőknél és partikuláris érdekek diktálta döntéseknek tudható be. Ám mivel ezeknek a kontingens fejleményeknek szükséges előfeltételei az általában vett emberi életforma sajátosságai, az ökológiai katasztrófa elkerülhetlenné teszi a szembesülést életformánknak a földi természetben elfoglalt problematikus helyével (Chakrabarty 2009). Ezért az antihumanizmus és a poszthumanizmus hullámaint követően az antropocén tapasztalata kikényszeríti az ember visszatérését a filozófiai gondolkodásba (Watkin 2017, Bajohr 2020).

Ha kimondatlanul is, de még a mélyökológia képviselői is kénytelenek kiktartani az antropológiai különbség mellett. Amikor azt indítványozzák, hogy egyenlő partnerként tekintsünk a nem-emberi természetre és tartsuk tiszteletben a nem-emberi természeti létezők jogait, a felelősségtudatunkra apellálnak. Az itt jelentkező ellentmondásra Bernard Williams hívta fel a figyelmet (Williams 1995. 237). A mélyökológia képviselői elvileg tagadják a diszkontinuitást az emberi életforma és a nem-emberi természet között. Ugyanakkor maguk is feltételezik a sajátosan emberi képességet arra, hogy felülemelkedjünk természeti meghatározottságunkon, és a rövidlátó önzést félretéve normák szerint cselekedjünk. Ezen a belátáson alapul a Hans Jonas (1979) által kidolgozott környezetetika, amely csak annyiban szakít az antropocentrizmussal, hogy intrinzikus értéket tulajdonít a nem-emberi élőlényeknek, ám egyedül az embert tekinti képesnek bármilyen érték felismerésére és megőrzésére.

Ez a megfontolás közvetlenül érinti a kultúratudományos antihumanizmus azon módozatait is, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy a Nyugat antropocentriz-

musa fontos ideológiai munícióval szolgált a természettel harmonikusabb viszonyban élő népeket leigázó és kiirtó gyarmatosító hatalmak számára. Ezért egyes poszt-kolonialista kritikusok szerint a gyarmatosító múlttal való leszámolás is csak akkor járhat sikerrel, ha megszabadulunk a hübrisztikus antropocentrizmusunktól – akár a bennszülött kultúrákban kialakult világképek bizonyos elemeit átvéve, akár a természetnek és a dolgoknak ágenciát tulajdonító poszthumanista elméletekre támaszkodva. Axel Honneth 2023 júniusában a *Die Zeit*-ban közölt véleménycikkben reflektált ezekre a felvetésekre. Noha a posztkolonialista kritikák igazságmagját elismerte, arra hívta fel a figyelmet, hogy ezek a megfontolások óhatatlanul a morális felelősségtudatunkra apellálnak:

Már csak ezért sem mehet a Nyugat kritikája olyan messzire, hogy a fürdővízzel, vagyis a természetten fölülkerekedő emberrel együtt rögtön a csecsemőt is kiöntse, vagyis az ember reflexív számonkérhetőségét. Aki ma rehabilitálni szeretné az Európán kívüli világképek természetfelfogásait, és jóvá szeretné tenni a múlt igazságtalanságait, az nem adhatja át magát egy olyan alapvető kritikának, amely az embert nemcsak az észszerű távolságtartás képességétől fosztaná meg, hanem attól a felelősségtől is, amellyel a tetteiért és mulasztásaiért tartozik. [...] A Nyugat ma indokoltan találja magát a vádlottak padján. Vállalnia kell a felelősséget azokért a brutális bűnökért, amelyeket a Globális Dél gyarmatosított népei ellen elkövetett; és valamiképpen módosítania kell a világképét, hogy ne az ember legyen az etikai mércéje mindannak, ami jó és helyes. Ám mindezt a Nyugat csak akkor tudja majd idővel megszívlelni, ha ragaszkodik eredeti önértelmezésének egyetlen kis maradékához: az őt körülvevő világban betöltött sajátos reflexív szerepe alól az embernek nem szabad kibújni. (Honneth 2023)

6. Az *antropocentrizmus állatetikai kritikája*

Hasonló szellemben felelhetünk azoknak, akik szerint csak akkor alakíthatunk ki méltányosabb viszonyt az állatokkal, ha feladjuk az antropológiai különbség gondolatát. Ebben az összefüggésben is elmondható az, hogy bármilyen hivatkozás a moralitás vagy az objektív igazság normájára előfeltételezi azt a képességünket, hogy bizonyos normákat elismerjünk és azokhoz igazodjunk. Vagyis azt, ami az emberi életformában alapvető értelemben egyedülálló. Az emberre jellemző normatív magatartások evolúciós előzményeit és biológiai alapjait megtalálhatjuk ugyan a nem-emberi élőlényeknél; elvégre minden organizmus bizonyos attraktor-állapotokra törekedik, az állatok pedig célvezérelt, észlelés és affektív értékelés által vezérelt mozgásra is képesek. De az antropomorfizmus hibájába esnénk, ha a varjak, főemlősök vagy elefántok körében megfigyelhető szabályszerű magatartásformákat normakövetésként íránk le. Amikor normákra hivatkozunk, vagy azok betartását számonkérjük másokon, akkor arról teszünk tanúbizonyságot, hogy tisztában vagyunk a normák és a tények közötti fogalmi különbséggel, és ezt másoktól is elvárjuk. Ehhez képest egy organizmus attraktor-állapota vagy egy gorillacsoport belső hierarchiája legfeljebb átvitt értelemben normatív. Továbbá csak annyiban tudunk

normákhoz *mint* normákhoz viszonyulni, amennyiben magunkat legalább implicit módon egy normatív beállítódásokra képes életformához tartozó lényeknek tudjuk. Ezért mindenki, aki érvényesnek szánt kijelentést tesz mondjuk a természetben elfoglalt helyünkről, vagy a nem-emberi állatokkal szembeni helyes bánásmódról, kimondatlanul is feltételez valamit, ami az emberi életformában legjobb tudomásunk szerint egyedülálló. Az, ahogyan a nem-emberi állatokkal szembeni bánásmódról gondolkodunk szükségszerűen antropocentrikus abban a minimális értelemben, hogy csak az emberi életforma részeseként vagyunk képesek egyáltalán gondolkodni, és csak embertársainkkal tudjuk a belátásainkat megvitatni. Az antropológiai különbség állatetikai alapú elutasítása ezért ismét csak egy performatív ellentmondáshoz vezet. Erre mutat rá már Rousseau *Emil*-jében is a „savoyai vikárius”, amikor így felel azoknak a kortársainak, akik az embert csupán egy állatfajnak látnák a sok közül: „Aljas lélek, szomorú filozófiád tesz hozzájuk hasonlónak; vagyis inkább hiába akarod magadat lealjasítani, szellemed tanúságot tesz elveid ellen, jótékony szíved megcáfolja elméletedet, és még tehetségeiddel való visszaélésed is ezek kitűnőségét bizonyítja önmagad ellen” (Rousseau 1911. 390).

Amint Rousseau polémijából is látható, az antropocentrizmus etikai élű kritikája korántsem új. Nem véletlenül szokás ezt a kritikát a morális univerzalizmus évszázadok óta zajló kiteljesedéseként beállítani, az utolsó és egyben legmakacsabb partikularizmus meghaladásaként. Eme álláspont szószólói Peter Singer nyomán a „rasszizmus” kifejezés analógiájára képzett „speciesism” terminussal utalnak az általuk bírált elfogultságra. A kifejezésben sugalmazott párhuzam azonban sántít. John Stuart Mill meghatározása szerint egyedek valamely csoportja akkor alkot egy természetes fajtát (*natural kind*), ha nemcsak valamilyen konvenció szerint vehetők egy kalap alá, hanem rendelkeznek közös intrinzikus tulajdonságokkal (Smith 2015. 24–25). Továbbá akkor mondhatjuk azt, hogy két egyed különböző természetes fajtákhoz tartozik, ha a köztük lévő különbségek nem korlátozódnak egyes felsorolható jegyekre, hanem „kimeríthetetlenek” és nem visszavezethetők valamilyen közös okra. A rasszfogalmak ebben az értelemben nem természetes fajtákat jelölnek, hanem pusztán társadalmi konstrukciókat. Bizonyos genetikai jegyek alapján ugyan lazán elkülöníthetők a *homo sapiens* földrajzilag meghatározott populációi. Ezek a megkülönböztető jegyek azonban elszigeteltek, csak természettudományos vagy orvosi szempontból, illetve történelmi gyökerű társadalmi következményeik okán relevánsak, és jelentőségük az egyén fenotípusa szempontjából eltörpül az egyes populációkon belüli különbségekhez képest (Witherspoon 2007). A rasszfogalmak tehát nem alapulnak a milli értelemben kimeríthetetlen különbségeken. Ezzel szemben az ember fogalma nem pusztán társadalmi konstrukció. Az embert a hozzánk leginkább hasonló állatoktól megkülönböztető jegyek kimeríthetetlenek, és nem vezethetők vissza valamely közös okra, ezért az „ember” fogalma egy természetes fajtára vonatkozik.

Ez nem jelenti azt, hogy az „ember” szóval jelölt, kitüntetett normatív jelentőséggel bíró természetes fajta azonosítható volna a *homo sapiens* nevű biológiai fajjal. Merőben esetleges körülményeknek tudható csak be az, hogy a két fogalom terjedelme jelenleg történetesen egybeesik. Tegyük fel, hogy őseink nem szorították vagy irtották ki a neandervölgyi embert: biztos, hogy e hominid faj velünk élő egyedeit nem volna indokolt embertársainknak tekintenünk? És ha a biokonzervatív intelmekkel dacolva a jövőben létrehoznánk olyan érző, értelmes, cselekvőképes élőlényeket, amelyek nem sorolhatóak a *homo sapiens* fajhoz: megtehetjük vajon, hogy nem vesszük őket emberszámba? A biológiai fajfogalom, mivel értéksemleges, aligha bírhat normatív jelentőséggel (Kronfeldner 2018. 216). Az ember normatív fogalma ezért nem szűkíthető a *homo sapiens*-re. Ugyanakkor a tanulmány elején vázolt okokból arra is ügyelnünk kell, hogy ne üresítsük ki a szóban forgó emberfogalmat a formalizmus hibájába esve. A fogalom kidolgozása során a természeti meghatározottságunkkal, vagyis sajátlagosan emberi képességeinknek a testi létezéshez kötődő feltételeivel is számot kell vetnünk. Egy természetfilozófiailag kidolgozott tartalommal, ám egyben normatív jelentőséggel is bíró emberfogalomra van tehát szükség, amely a *homo sapiens* természettudományos fogalmánál általánosabb, a személy vagy a szubjektum formális fogalmainál viszont konkrétabb. Itt mindjárt felmerül az a kérdés, hogy a két pólus közötti spektrumon mégis melyik absztrakciós szinten határozzuk meg a kívánt emberfogalmat.

Vegyünk először fontolóra egy viszonylag általános meghatározási lehetőséget. Amikor Arisztotelész illetve Plessner az elevenség növényi és állati alpmódzataitól megkülönböztették azt az alpmódzatot, amelyet Arisztotelésznel a gondolkodás képessége, Plessnernél pedig az excentrikus pozicionalitás jellemez, akkor mindketten életformánknak egy olyan természetfilozófiailag megalapozott és *generikus* (vagyis nem faj-specifikus) fogalmát alkották meg, amely elvileg a *homo sapiens*től különböző hipotetikus fajokat is magába foglalhat. Az egyik lehetőség tehát az, hogy nagyjából ezen az absztrakciós szinten mozogva dolgozunk ki egy generikusan értett emberfogalmat. Ha erre vállalkozunk, akkor érdemes abból a körülményből kiindulnunk, hogy e fogalomalkotási kísérletbe bizonyos normatív kérdésekkel szembesülve vágunk bele. Ez azért tűnik fontosnak, mert a normatív beállítódásokra való képesség feltételezi az élőlény szabadságát, reflexív öntudatát és ráutaltságát valamilyen második természetre. Kézenfekvőnek tűnik tehát az ember normatív értelemben releváns generikus fogalmát is e képességekre tekintettel meghatározni. Egy lehetséges meghatározás a következő volna: az ember normatív értelemben releváns, generikus fogalma kiterjed minden olyan faj egyedeire, amelynek biológiai konstitúciója, legyen bár az a miénktől eltérő, a miénkhez hasonlóan aluldeterminálja az élőlény magatartását, és ezért öntudatos kontrollra, valamint egy normákat is magába foglaló, alapvetően közös második természet állványzatára szorul. Tekintettel morális képességeink gyarlóságára és a dehumanizáció „csúszós lejtő”-jére, a

szóban forgó fajok csökkent képességű egyedeit is indokolt ebben a normatív értelemben embernek tekinteni. Az eképpen meghatározott fogalom tartalmilag telítettebb a személy vagy szubjektum fogalmánál. Ugyanakkor elkerüli azt, hogy valamely biológiai fajhoz való tartozás pusztán tényét tegye az emberi státusz kritériumává. Noha a javasolt ismerv közvetlenül fajokra vonatkozik, egy adott fajhoz (mondjuk a *homo sapiens*hez) tartozás ténye csak annyiban implikálja az egyedek emberi státuszát, amennyiben a faj megfelel az ismervnek.

Ahhoz viszont alighanem túl általános a vázolt emberfogalom, semhogy fogódzót kínálhasson például az élet elejét és végét vagy a társadalmi nemeket érintő vitákban, vagy annak a kérdésnek a mérlegeléséhez, hogy mennyiben szükséges a jó élethez egy minimálisan intakt nem-emberi természet mindennapos megtapasztalása. Ezért okkal gondolhatjuk úgy, hogy helyesebb a biológiai élet imént vázolt alaplódozatát inkább valamilyen formális terminussal jelölni, és e generikus besorolást szem előtt tartva az ember fogalmát konkrétabb módon meghatározni. Ezen a ponton viszont nehéz kérdések egész sorával találjuk magunkat szemben. Milyen szerepet kapjanak a fogalom meghatározásánál azok az egymással funkcionális összefüggésben álló testi jegyek, amelyeknek köszönhetően az egyetlen jelenleg ismert emberi faj megfelel az imént vázolt generikus ismervnek (pl. a neoténia, az ösztönkésztetések háttérbeszorulása illetve dedifferenciálódása, a beszédképesség, a szembefordítható hüvelykujj, a mások által követhető szemmozgás)? És tulajdoníthatunk bármilyen normatív jelentőséget olyan fontos biológiai jellegzetességeinknek, amelyek a javasolt generikus ismerv szempontjából nem, vagy csak kevésbé relevánsak (pl. a viszonylag csekély mértékű ivari kétalakúságunknak)? Beépíthetőek-e első természetünk ezen sajátosságai az emberfogalmunkba anélkül, hogy ismét a *homo sapiens* természettudományos fogalmánál kötnénk ki? Szükséges-e életformánk alapvetően történelmi jellegére tekintettel valamiképpen beépíteni a meghatározásunkba az utalást arra a konkrét, történelmileg megvalósult globalizált civilizációra és kultúrára, amelynek hordozója már nem egy nép vagy népcsoport, hanem az emberiség? Ezekre a kérdésekre nem fogunk tudni pusztán empirikus adatok elemzése révén választ találni. Az ilyen jellegű kérdések mérlegelése filozófiai reflexiót igényel – mégpedig azt a módozatát, amelyet filozófiai antropológiának nevezünk.

III. ÖSSZEGZÉS

Áttekintésemben arra vállalkoztam, hogy a filozófiai antropológiát a reflektálatlan antropocentrizmus és az antihumanizmus harapófogójából kiszabadítva előzetes fogalmat alkossak eme vizsgálódási irány lehetőségeiről és feladatairól. Reflektálatlan antropocentrizmusnak azokat az álláspontokat neveztem, amelyek megfelelnek arról, hogy az emberi lény az organikus élet egyik módo-

zata. E vakfoltot orvosolandó szükséges kidolgozni egy olyan elméletet, amely nem formalisztikusan, hanem a természetbe beágyazott élőlényként értelmezi az embert, ám ugyanakkor normatív orientációt is képes nyújtani. Ez a vállalkozás azonban akkor is vitathatónak tűnhet, ha az ellenkező oldal felől közelítünk hozzá, vagyis a reflektálatlan antropocentrizmus antihumanista bírálatai felől. Az antihumanizmus különböző változatai mind-mind súlyos történelmi tapasztalatokra reflektálnak. Az egyes változatokkal szemben megfogalmazott ellenérveim nagy vonalakban előrajzolják azt, hogy mit is mondhat az emberi életformáról a filozófiai antropológia – és mit nem.

A mizantróp antihumanizmus helyesen ismeri fel a humanisztikus ember-eszmény elégtelenségét. Plaszticitásunkra tekintettel mégis el kell utasítanunk az ember negatív előjelű elméleti meghatározásait, hacsak nem akarjuk, hogy azok önbeteljesítővé váljanak. Éppen az emberi lény plaszticitására hívja fel a figyelmet az ember fogalmának kultúratudományos kritikája. Ám az ebből látszólag következő kulturális relativizmussal szemben amellet érveltem, hogy egy természetfilozófiaiilag megalapozott filozófiai antropológia igenis tehet szubsztantív megállapításokat a kulturális sokféleség invariáns természeti alapjaira nézve. Nem járnak egészen téves úton a poszthumanisták és a transzhumanisták sem, amikor az utóbbi évtizedek tudományos-technikai áttöréseire tekintettel hangsúlyozzák az emberi plaszticitás beláthatatlan következményeit. Ám nincs igazuk, amikor eme következmények fényében elkerülhetetlennek, vagy egyenesen kívánatosnak gondolják az emberi életforma meghaladását.

Az antropocentrizmus ökológiai illetve etika kritikái szintén egy helytálló felismerésből indulnak ki: abból, hogy sem elméleti, sem gyakorlati tekintetben nem tartható az a világgép, amely szerint az ember kívül áll a természetén és annak leigázására hivatott. Ám ebből nem következik az, hogy tagadnunk kellene az emberi életforma normatív elköteleződésekből megnyilvánuló szellemi meghatározottságát, vagyis alapvetően egyedülálló, *sui generis* jellegét. Az antihumanizmus szcientista változata szintén tévesen tagadja ezt. Abból a megalapozatlan feltevésből indul ki ugyanis, hogy amennyiben ember és természet dualisztikus szembeállítását meghaladva természeti lényként akarjuk megérteni az embert, ezt csak az antropológiai különbséget nivelláló reduktív természettudományos magyarázatok révén tehetjük. Ezzel szemben amellet érveltem, hogy a természettudományos magyarázatokat kiegészítő filozófiai biológia alapján kidolgozható az emberi életforma és az antropológiai különbség filozófiai elmélete.

IRODALOM

- Anders, Günther 1961. Commandments in the Atomic Age. In *Burning Conscience: The Case of the Hiroshima Pilot Claude Eatherly, Told in his Letters to Gunther Anders*. New York, Monthly Review Press. 11–20.
- Anders, Günther 1956a. *Die Antiquiertheit des Menschen Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München, Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406704208>
- Anders, Günther 1956b. Reflections on the H Bomb. *Dissent*. 3/2. 146–155.
- Arendt, Hannah 1958/1998. *The Human Condition*. Second Edition. Chicago, University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226924571.001.0001>
- Bajohr, Hannes 2020. Keine Quallen: Anthropozän und Negative Anthropologie. In Hannes Bajohr (szerk.) *Der Anthropos im Anthropozän: Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin, De Gruyter. 1–16. <https://doi.org/10.1515/9783110668551-001>
- Benjamin, Walter 1942/1980. A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In Walter Benjamin *Angelus Novus*. Budapest, Magyar Helikon. 959–974.
- Bronfman, Zohar – Simona Ginsburg – Eva Jablonka 2021. When Will Robots Be Sentient? *Journal of Artificial Intelligence and Consciousness*. 8/2. 183–203. <https://doi.org/10.1142/S2705078521500168>
- Carlson, Thomas A. 2008. *The Indiscrete Image: Infinitude and Creation of the Human*. Chicago, University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226093178.001.0001>
- Celenza, Christopher 2010. Humanism. In Anthony Grafton – Glenn W. Most – Salvatore Settis (szerk.) *The Classical Tradition*. Cambridge/MA, Harvard University Press. 462–467.
- Chakrabarty, Dipesh 2009. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*. 35. 197–222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- Clark, Andy 2003. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford, Oxford University Press.
- Cooper, David E. 2002. *The Measure of Things: Humanism, Humility, and Mystery*. Oxford, Oxford University Press.
- Deacon, Terrence W. 1998. *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and Brain*. New York, Norton.
- De Mul, Jos 2021. Transhumanismus aus Sicht der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. In Olivia Mitscherlich-Schönherr (szerk.) *Das Gelingen der künstlichen Natürlichkeit: Mensch-Sein an den Grenzen des Lebens mit disruptiven Biotechnologien*. Berlin, De Gruyter. 351–365. <https://doi.org/10.1515/9783110756432-017>
- Donald, Merlin 1991. *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Dornbach, Márton 2023. Animal Selfhood and Affectivity in Helmuth Plessner's Philosophical Biology. *The Philosophical Forum*. 54/4. 201–230. <https://doi.org/10.1111/phil.12340>
- Dupuy, Jean-Pierre 2018. Cybernetics Is an Antihumanism: Technoscience and the Rebellion Against the Human Condition. In Sacha Loeve – Xavier Guchet – Bernadette Bensaude Vincent (szerk.) *French Philosophy of Technology: Classical Readings and Contemporary Approaches*. Dordrecht, Springer. 139–156. https://doi.org/10.1007/978-3-319-89518-5_9
- Eagleton, Terry 2020. The Marxist and the Messiah (recenzió Fredric Jameson *The Benjamin Files* című könyvéről). *London Review of Books*. 43/17. web: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v43/n17/terry-eagleton/the-marxist-and-the-messiah>
- Fischer, Joachim 2008. *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg–Munich, Karl Alber Verlag.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, Basic Books.

- Geertz, Clifford 1985. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books.
- Grassie, William 2010. Millennialism at the Singularity. In *Politics by Other Means: Science and Religion in the Twenty-First Century*. Bryn Mawr, Metanexus Institute. 280–300.
- Habermas, Jürgen 2005. *Die Zukunft der menschliche Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt, Suhrkamp.
- Han-Pile, Béatrice 2010. The „Death of Man”: Foucault and Anti-Humanism. In Christopher Falzon – Timothy O’Leary (szerk.) *Foucault and Philosophy*. Oxford, Wiley-Blackwell. 118–142. <https://doi.org/10.1002/9781444320091.ch6>
- Haraway, Donna 1985/2003. A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. In *The Haraway Reader*. London, Routledge. 47–62. <https://doi.org/10.1515/9781474471312-033>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1821/1995. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Szerk. Johannes Hoffmeister. Hamburg, Meiner.
- Honneth, Axel 2023. Ein Sockel muss bleiben. *Die Zeit*. 2023 június 11, web: <https://www.zeit.de/2023/25/kolonialismus-verbrechen-sklaverei-aufklaerung/komplettansicht>
- Horkheimer, Max 1974/1991. Notizen 1949–1969. In *Gesammelte Schriften*. Band 6. Frankfurt, Fischer.
- Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno 1947/1993. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt, Fischer.
- Hösle, Vittorio 1992. Sein und Subjektivität: Zur Metaphysik der ökologischen Krise. In *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München, Beck. 166–197.
- Ikäheimo, Heikki 2022. *Recognition and the Human Life-Form: Beyond Identity and Difference*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003272120>
- Ikäheimo, Heikki 2023. Our Time Comprehended in Thoughts – Hegel, Humanity, and Social Critique. *Academia.edu*. web: https://www.academia.edu/104019939/Our_time_Comprehended_in_Thoughts_Hegel_Humanity_and_Social_Critique_academia_edu_pdf
- Jonas, Hans 1966/2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston/IL, Northwestern University Press.
- Jonas, Hans 1979/1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Ford. Hans Jonas és David Herr. Chicago, University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel 1821/2013. Immanuel Kant előadásai a metafizikáról Karl Heinrich Ludwig Pölitz kiadásában. In *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz. 11–262.
- King, Jeff 2021. An In-Principle Case for Mandatory Vaccination. *Lex-Atlas: Covid 19: A Global Academic Project Mapping Legal Responses to Covid-19*. web: <https://lexatlas-c19.org/an-in-principle-case-for-mandatory-vaccination/>
- Korsgaard, Christine 2020. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198753858.001.0001>
- Kronfeldner, Maria 2018. *What’s Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. Cambridge/MA, MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11606.001.0001>
- Lear, Jonathan 2021. We Will Not Be Missed! *The Point Magazine*. 2021 március 16, web: <https://thepointmag.com/examined-life/we-will-not-be-missed/>
- Losonczi Márk 2021. Mi jöjjön a poszthumanizmus után? *Prae*. 2021 április 13, web: <https://www.prae.hu/article/11522-mi-jojjon-a-poszthumanizmus-utan/?fbclid=IwAR1Qq-4TIAi-GOCPX7E2EsCoQYCWEBWst28-l0j2ENTwvg4WvUOKgmwxwHhns>
- Marquard, Odo 1995. Der Mensch „Diesseits der Utopie”: Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie. In *Glück im Unglück: Philosophische Überlegungen*. München, Wilhelm Fink Verlag. 142–155.

- McDowell, John 1994/1996. *Mind and World: With a New Introduction*. Cambridge/MA, Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674417892>
- Moss, Lenny 2017. Detachment Theory: Agency, Nature and the Normative Nihilism of New Materialism. In Sarah Ellenzeig – John H. Zammito (szerk.) *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*. London, Routledge. 227–249. <https://doi.org/10.4324/9781315268477>
- Moynihán, Thomas 2020. *X-Risk: How Humanity Discovered Its Own Extinction*. Falmouth, Urbanomic Media.
- Naess, Arne 1986/2010. The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. In David Keller (szerk.) *Environmental Ethics: The Big Questions*. Oxford, Wiley-Blackwell. 240–245.
- Niethammer, Friedrich Immanuel 1808. *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*. Jena, Friedrich Frommann.
- Nietzsche, Friedrich 1886/1993. Jenseits von Gut und Böse. In *Kritische Studienausgabe*. Band 5. Szerk. Giorgio Colli – Mazzino Montinari. Frankfurt, Deutscher Taschenbuch Verlag. 9–243.
- Parfit, Derek 2012. We Are Not Human Beings. *Philosophy*. 87/339. 5–28. <https://doi.org/10.1017/S0031819111000520>
- Persson, Ingmar – Julian Savulescu 2010. Moral Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*. 35/6. 656–69. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhq052>
- Pico della Mirandola, Giovanni 1486/1990. *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*. Ford. Norbert Baumgarten. Hamburg, Meiner.
- Plessner, Helmuth 1928/1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin, Walter De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110552966>
- Plessner, Helmuth 2003. *Gesammelte Schriften*. 10 kötet. Szerk. Günter Dux – Odo Marquard – Elisabeth Ströker et al. Frankfurt, Suhrkamp.
- Polanyi, Michael 1958. *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press.
- Rousseau, Jean-Jacques 1911. *Emil, avagy a nevelésről*. Ford. Schöpflin Aladár. Budapest, Franklin-társulat.
- Ruddick, Lisa. When Nothing is Cool. The Point. 2015 december 7, web: <https://thepoint-mag.com/criticism/when-nothing-is-cool/>; https://doi.org/10.1057/9781137505965_5
- Sandel, Michael J. 2009. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge/MA, Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjz80mc>
- Serres, Michel 1990/2021. *A természeti szerződés*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, Kijarat.
- Setiya, Kieran 2017. What Is Man? On a Question We Do Not Know How to Ask [recenzió Roger Scruton On Human Nature című könyvéről]. *Times Literary Supplement*. 2017. július 28, web: <https://www.the-tls.co.uk/articles/roger-scruton-human-nature/>
- Shiller, Derek 2017. In Defense of Artificial Replacement. *Bioethics*. 31/5, 393–399. <https://doi.org/10.1111/bioe.12340>
- Sloterdijk, Peter 1999/2000. *Az emberpark szabályai: Válasz Heidegger humanizmus-levelére*. Ford. Boros János. *Jelenkor*. 18/10. 1026–1040.
- Smith, Justin E. H. 2015. *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton, Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691153643.001.0001>
- Thompson, Michael 2004. Apprehending Human Form. In Anthony O’Hear (szerk.) *Modern Moral Philosophy: Royal Institute of Philosophy*. Supplement 54. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/S1358246100008444>

- Thompson, Michael 2011. Forms of Nature: „First”, „Second”, „Living”, „Rational” and „Phronetic”. In Gunnar Hindrichs – Axel Honneth (szerk.) *Freiheit: Stuttgarter Hegel Kongress 2011*. Frankfurt, Klostermann.
- Tomasello, Michael 2014. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge/MA, Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674726369>
- Watkin, Christopher 2017. *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*. Edinburgh, Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474414746>
- Williams, Bernard 1992/1995. Must a Concern for the Environment Be Centred On Human Beings? In *Making Sense of Humanity And Other Philosophical Papers 1982–1993*. Cambridge, Cambridge University Press. 233–240. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621246.021>
- Williams, Bernard 2006. The Human Prejudice. In *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton, Princeton University Press. 132–152.
- Witherspoon, D. J. et al. 2007. Genetic Similarities Within and Between Human Populations. *Genetics*. 176/1. 351–359. <https://doi.org/10.1534/genetics.106.067355>