

Kovács József

Környezeti etika¹

A KÖRNYEZETETIKA JELENTŐSÉGE

A JELENKORI KÖRNYEZETI KRÍZIS

Napjainkban közhely, hogy a környezeti krízis egyike az emberiség legkomolyabb problémáinak, ha nem a mai legkomolyabb probléma. A mai ember – a természeti erőforrások felhasználásával – kényelmesebben él, mint bármikor korábban. Becslések szerint korunkban az átlagember által felhasznált energiamennyiség akkora, mintha minden ma élő ember átlagosan ötven – heti negyven órában – rá dolgozó rabszolga munkájával rendelkezne (SHIVA 1988/2005, 304). Ugyanakkor ennek a relatív kényelemnek nagyon komoly ára van. Az ember számos olyan negatív hatást gyakorol a környezetre, mely nem csak a többi élőlény, hanem saját létét is közvetlenül fenyegeti. A Földön jelenleg becslések szerint kb. 5-10 millió faj él, melynek kb. 20 százaléka évtizedeken belül ki fog pusztulni. Minden egyes faj kihalása – Holmes Rolston szavaival élve – egyfajta „szuperölés”, hiszen ilyenkor nem egyetlen egyed pusztul el, hanem a kipusztított faj lehetséges egyedeinek szinte végtelen száma (ROLSTON 2004, 751).

A MEADOWS-FÉLE VILÁGMODELLEK

Az ENSZ első környezetvédelmi konferenciája 1972-ben, Stockholmban volt, s az évszám jól jelzi, hogy a környezeti krízis problémája az 1960-as, 70-es években tudatosult (YANG 2006, 25).

Ennek részeként a Római Klub megbízásából az 1970-es évek elején készült el a Meadows-féle világmodell. Ez öt alapvető paraméter (a világ népessége, a rendelkezésre álló nyersanyagkészletek, az egy főre jutó élelmiszerkészletek, az egy főre jutó ipari termelés és a környezeti szennyezettség foka) 99 változójának alakulását vizsgálta számítógépes modell segítségével. Azt próbálta előrevetíteni, hogy az egyes paraméterek alternatív változtatásával hogyan fog alakulni a világ helyzete az elkövetkező 100 évben. Sok lehetséges jövőbeli scenáriót dolgoztak ki attól függően, hogy melyik paraméter hogyan fog változni a jövőben. A világmodell végkövetkeztetése az volt, hogy az emberi termelés növekedésének szigorú határai vannak, s e határok közelébe érkezünk. A környezeti krízis csak úgy kerülhető el, ha a jövőben sikerül korlátozni az emberiség lélekszámát, s termelő, illetve fogyasztó tevékenységét. (KERÉNYI 2006,

¹ Jelen cikk a „Környezetetika” című tanulmányom részét képezi, mely teljes terjedelmében – terveim szerint – a *Biotechnológiai etika* című, általam szerkesztett könyvben fog megjelenni 2009-ben. A kötet és a tanulmány elkészítéséhez az ETT 153/2006-os számú pályázat támogatásában részesültem.

68–71.) A Meadows-féle világmodell számításait 1993-ban megismételték, s úgy találták, hogy azok – az újabb fejlődési tendenciák ellenére is – lényegében helyesek. Az új jelentés végkövetkeztetése az volt, hogy amennyiben a káros anyagok környezeti kibocsátása, s az energia-felhasználás a jövőben nem csökken jelentősen, visszaesés fog bekövetkezni az élelmiszertermelésben (i. m. 75). Ennek – s ezt már Kerényi teszi hozzá – a tömeges éhínség és járványok lennének a következményei, mindez pedig az emberiség létszámának radikális csökkenését okozva előállítaná az elvesztett egyensúlyt: a lényegesen kisebb lélekszámú emberiséget már a csökkent élelmiszertermelés és energiakészlet is képes lenne ellátni (uo.).

A globális klímaváltozás, az ózonréteg csökkenése, a savas esők, az esőerdők pusztulása, a biodiverzitás csökkenése, s egyéb jellemzők, melyekkel a jelenlegi globális környezeti krízist jellemezni szokták, tehát csak tünetei annak, hogy az emberiség fejlődésének jelenlegi tendenciái nem fenntarthatóak.

AZ EMBERISÉG MAI LEGFONTOSABB MEGOLDANDÓ PROBLÉMÁI

Az emberiség előtt ma négy alapvető megoldandó probléma áll: a népességnövekedés, a fenntartható fejlődés kérdése, a béke és a környezet megóvása. Ezek globális, s egymással összefüggő problémák. A mai korlátotlan népességnövekedés, az igények általános növekedése és a fogyasztói szemlélet következtében a jelenlegi fejlődés fenntarthatatlan. A ma is zajló fegyverkezési verseny és a fenntarthatatlan fejlődés miatt kialakuló környezeti krízis a szegényebbeket már ma is egyre komolyabb mértékben sújtja, s hamarosan a gazdagabbakra is egyre nagyobb hatást fog gyakorolni. (ROLSTON 2006, 64–65.) Nem túlzás azt mondani, hogy e nehézségek megoldásán fog múlni az emberiség jövője, s jelenleg mindezen problémákra vonatkozóan még a megoldás körvonalai sem látszanak.

A KÖRNYEZETI KRÍZIS MEGOLDÁSÁNAK POLITIKAI KORLÁTAI

Politikai korlátok az egyes országok szintjén

Komoly kérdés tehát, hogyan lehet a fenti célokat a gyakorlatban elérni? Hogyan lehet az úrhajó-etikát az emberekkel világméretben elfogadtatni? Ha ugyanis – szemben a mentőcsónak etikával – e célokat nem kényszerrel akarjuk elérni, akkor csak az emberek meggyőzése, s eme etika érvekkel való elterjesztése lehet az alternatíva. Lehetséges ez? E tekintetben ma nagyon sok a kételkedő hang. A változásnak ugyanis ma igen jelentős politikai korlátai vannak. A jelenlegi környezeti krízis alapvető ellentmondása ugyanis az, hogy a ma ismert és elfogadott politika eszközeivel megoldhatatlannak tűnik. E korlátok egyrészt helyiek, egy-egy országra kiterjedők, másrészt nemzetközi. Helyi szinten a mai demokratikusan választott kormányok mindenütt megválasztásukat, illetve újraválasztásukat kockáztatnák, ha az életszínvonal jövőbeni csökkentését kívánnák megvalósítani a hosszú távú környezeti előnyök érdekében. Míg a demokratikus országok politikai rendszere a 4-5 évenkénti választások miatt csak rövid távú gondolkodást tesz lehetővé, vagyis minden politikai erőnek 4-5 éven belül teljesíthető programot kell összeállítania, addig a környezeti krízis hosszú távú gondolkodást igényelne. Az ily módon tervező politikai erők azonban nem jutnának hatalomra, illetve nem tudnák azt megtartani, mert a hosszú távú környezeti érde-

kek kedvéért a rövid távú lakossági érdekek feláldozása a jelen politikai rendszerben garantáltan választási vereséghez vezetne.

Politikai korlátok nemzetközi szinten

Még súlyosabb gondot jelent, hogy a fenti probléma nem csak az egyes országok és a napi politika szintjén, hanem nemzetközi szinten is megoldhatatlannak tűnik. Ha a világ népességének minden tagja a mai legfejlettebb országok polgárainak szintjén akar élni és fogyasztani, az a jelenlegi erőforrások birtokában lehetetlen lenne. Például Wilson számításai szerint, ha a világon ma élő mintegy 6 milliárd ember mindegyike egy mai USA átlagpolgár szintjén élne és fogyasztana, akkor ennek biztosításához még körülbelül 30 milliárd hektár termékeny földterületre lenne szükség. Ez azt jelenti, hogy ehhez a fogyasztási szinthez a jelenlegi földgolyón kívül még két többlet-földgolyóra lenne szükség (WILSON 1998, 314–315; idézi BAXTER 2007, 139). Mivel nincs még két Földünk, ezért a szegény országok fogyasztásának növekedése csak a gazdagok fogyasztásának csökkentése mellett lehetséges – még változatlan népességszámot tekintve is, ami természetesen túl optimista feltételezés, hiszen a népességszám a Földön folyamatosan nő. A jelenlegi – egyre labilisabb – egyensúly is csak azért létezik, mert az emberiségnek csak egy töredéke él ma magas életszínvonalon.

A MAI KÖRNYEZETI KRÍZIS ALAPDILEMMÁJA

A mai környezet krízis alapdilemmája tehát az: ha elismernénk a fejlődő országok jogát a fejlődéshez, egyrészt a mai fejlett országok fogyasztási szintjére való fejlődésük a korlátozott erőforrások miatt lehetetlen lenne, másrészt környezeti katasztrófát okozna. Az ő fejlődésük tehát csak a fejlettebbek fogyasztásának egyidejű csökkentése révén lenne lehetséges, ennek politikai megvalósíthatósága viszont kétséges.

Elvben tehát a fő dilemma, hogy mit részesítsünk előnyben: az emberiség hosszú távú túlélését vagy a rövid távú túltermelést és túlfogyasztást? (SHIVA 1988/2005, 304.) Noha a racionális válasz nyilvánvaló, a gyakorlati megoldás – a mai eszközzrendszerünk keretei között – már korántsem az. Lehetséges, hogy az emberiség gazdagabbik fele nem fog önként lemondani a mai fogyasztási szintről és a magas életszínvonaláról, a szegényebbik fele pedig nem fog belenyugodni abba, hogy nem fejlődhet a gazdagabbak szintjére, annak okán, hogy erre globálisan az energia- és nyersanyagkészletek, továbbá az élelmiszertermelés nem adnak lehetőséget. Előfordulhat, hogy csak egy világméretű katasztrófa (éhínség, járványok, a kibontakozó új népvándorlás és a nyomában keletkező háborúk) teremti meg majd annak az újfajta gondolkodásnak az alapjait, amely a fenntartható fejlődés előfeltétele. Remélhetőleg ez a jövő egy pesszimista változata. Az ideális az lenne, ha a gondolkodás tömegméretű átalakulása a belátás segítségével, békésen menne végbe, s nem egy globális méretű katasztrófa következményeként. Az előjelek azonban pillanatnyilag nem túl biztatóak. Gyakran előfordul ugyanis, hogy a törvényhozók a környezetvédelem fontosságát belátva, a hosszú távú környezeti érdekeket szem előtt tartva nagy jelentőségű környezetvédelmi intézkedéseket hoznak, melyek a felvilágosult lakosság támogatását is élvezik. Mikor azonban ezeket a törvényeket végre akarják hajtani, amikor kiderül ezek költsége, s a mindennapi életre gyakorolt hatásuk, akkor igen gyorsan e törvények visszavonására

vagy kevésbé szigorú értelmezésére kerül sor, mert a lakosság nem hajlandó elfogadni a szigorú környezetvédelmi intézkedések gyakorlati következményeit.

1973-ban például, amikor Kaliforniában – egy bírósági határozat eredményeként – be akarták tartatni a szigorú környezetvédelmi előírásokat, benzin-jegyrendszert akartak bevezetni, mert csak így látták megvalósíthatónak elképzelésüket. A jegyrendszer bevezetése azonban olyan ellenállást váltott ki, hogy a Kongresszus inkább meghosszabbította a környezetvédelmi előírás teljesítésének határidejét, mely azután ismét és ismét meghosszabbításra került, végül eltekintettek betartatásától. (SAGOFF 2004, 785.)

Hasonlóképpen, amikor az USA-ban az élelmiszertörvény olyan kiegészítését fogadták el, mely megtiltotta volna, hogy az olyan növényvédő szerek, melyeknek nagy dózisa állatkísérletekben bizonyítottan rákot okoz, akár csak nyomokban is kimutatható legyen az emberi fogyasztásra szánt, feldolgozott élelmiszerekben, rögtön kiderült, hogy a modern műszerek segítségével minden egyes élelmiszeres üvegben, és dobozban, s minden élelmiszerben kimutathatók ilyen maradványok. Ekkor kezdték a törvényt úgy értelmezni, hogy ha a szennyezés csak minimális kockázatot jelent, akkor ez még megengedhető. Vagyis a törvény által előírt zéró-szennyezést átértelmezték minimális szennyezésnek, a zéró-kockázatot mint megengedhető kockázatot átértelmezték csekély kockázatnak. (Uo.)

EGY ÚJ VILÁGERKÖLCS KIALAKULÁSÁNAK SZÜKSÉGESSÉGE

A valóságban tehát nem elegendő szigorú törvényeket hozni. Ezeket be is kell tudni tartatni, ehhez azonban a lakosság szemléletének megváltozása szükséges. A lakosság – életmódjának, szokásainak megváltozása révén (például kevesebb autózás és energiatakarékosabb autók használata, a lakások jobb hőszigetelése) – sokkal komolyabb hatást gyakorolhat a környezet állapotára, mint az olyan törvények, amelyeket nem lehet betartatni a lakosság ellenállása miatt. Egyre inkább igaz a környezetvédelmi mozgalomban használt jelszó: „Megtaláltuk az ellenséget: mi magunk vagyunk azok!” (l. m. 788.)

Mára már nyilvánvaló, hogy a jelenlegi gondolkodás tömegméretű, radikális átalakulására van szükség, egy olyan új erkölcs kialakulására, mely sokkal inkább tudatában van az erőforrások korlátozottságának, s a környezetvédelem fontosságának. A Világ Természetvédelmi Szövetsége (IUCN), az ENSZ Környezetvédelmi Programja (UNEP) és a Világ Természetvédelmi Alap (WWF) 1991-ben egy új világerkölcs kialakítását sürgették, egy olyan új világetikáét, mely a fenntartható fejlődés alapja, s mely a jelenleginél sokkal környezettudatosabb viszonyulást jelent az emberek részéről. Hangsúlyozták, hogy ez az új világetika lehetne az egyes országok által elfogadandó környezettudatos törvények alapja. Az Amnesty International mintájára, mely az emberi jogok védelmét tűzte zászlajára, a globális környezeti etika előírásainak betartatása érdekében egy új világszervezet létrejöttét is sürgették. (KERÉNYI 2006, 273.) Az új világetikának az eddigi környezetpusztító, a környezettel szemben rablógazdálkodást folytató viszonyulás helyett egy környezetvédő, ökológiai megközelítést kell alkalmaznia.

Ennek az új erkölcsnek az előfutárai lehetnek a környezeti etikák, melyek elméleti vizsgálata éppen ezért alapvetően fontos. A környezeti etika feladata, hogy ökológiai tudatosságot és felelősségérzetet alakítson ki az emberekben, s így egy ökológiailag felelősségtudatos társadalmat hozzon létre (HATTINGH 2006, 191).

A KÖRNYEZETETIKÁK FILOZÓFIAI MEGALAPOZÁSA

A DARWINI EVOLÚCIÓS ELMÉLET FILOZÓFIAI KÖVETKEZMÉNYEI

A környezetetikának mint a természettudományok (biológia) és a társadalomtudományok (filozófia, etika, közgazdaságtan) határterületén álló diszciplínának integrálnia kell ezek eredményeit, ha megfelelő tudományos alapokon akar állni. A biológiából elsősorban a darwini evolúciós elmélet és annak elvi-elméleti következményei fontosak a környezetetika megalapozása során.

A darwini evolúciós elmélet szerint az a hagyományos felosztás, mely az állatoktól élesen elkülönítette az embereket, biológiailag nem megalapozott. A darwini evolúciós elmélet egyik axiómája, hogy a *Homo sapiens* egy állatfajta, mely az evolúció révén fejlődött ki más állatokból. Így az ember és az élővilág más részei között nincs akkora szakadék, amely indokolná, hogy a természettel pusztá eszközként, erőforrásként bánjunk, amit úgy használhatunk fel, ahogyan akarunk. (BAXTER 2007, 1–2.) A darwini evolúciós elmélet fényében tehát megkérdőjelezhető az antropocentrikus környezeti etika elméleti helyessége, mely abból indul ki, hogy csak az ember rendelkezik önértekel, s ezért a természet szabadon felhasználható az ember céljai érdekében.

A „TERMÉSZETES” ÉS AZ „EMBERSÉGES” KÖZÖTTI RADIKÁLIS KÜLÖNBSÉG

Azt is látni kell azonban, hogy az evolúció lényege, a természetes szelekció azt jelenti, hogy sokkal nagyobb számban jönnek létre élőlények, mint amennyi életbenmaradását a források megengedik. A létért folytatott küzdelemben a gyengébbek elpusztulnak. A természetes szelekció tehát kegyetlen, embertelen: elválaszthatatlan velejárója a fájdalom, a szenvedés és pusztulás – mindez mintegy a természet „természetes” része. Azért fontos ezt hangsúlyozni, mert a „természetes” mai kultusza sokszor szem elől téveszti ezt a tényt, s elfelejti, hogy ezek ellen csak az emberi társadalom, s annak erkölce nyújthat védelmet. A fájdalom, a szenvedés megszüntetése nem „természetes”, mert nem tartozik a természet működésének lényegéhez. Ami természetes, az sokszor elfogadhatatlanul kegyetlen, ezért az ember általában arra törekszik, hogy a „természetes” kegyetlen aspektusait – ha a természetben nem is, de legalább a társadalomban – az emberi kultúra emberségesebb aspektusaira váltsa fel. Így a természet és az evolúció törvényeit – bár alapvetően nem változtathatjuk meg – megértve sokat tehetünk egy, a „természetesnél” emberségesebb világ létrehozásáért. Ez részben a természet kiszorítását, és a kultúrával, emberi szabályokkal (nem utolsósorban erkölcsi szabályokkal) való helyettesítését jelenti. A modern nagyváros lényegében nem más, mint egy olyan emberi alkotás, mely a természet kiszorításával (illetve egy részének az emberi igényekhez való hozzáidomításával, például kultúrnövények, domesztikált állatok létrehozásával) egy mesterséges környezetet teremt, melyben speciális, jórészt ember alkotta szabályok érvényesülnek. (JONAS 1979/2005, 28.)

Példaként vehetjük, hogy mozgása során bizonyos „közlekedési szabályokat” mind a mai nagyvárosi embernek, mind az őskori embernek be kellett tartania. Míg az őskori ember számára ez valószínűleg azt jelentette, hogy vigyáznia kell, ne lépjen kígyóra, illetve ingoványos területre, s kerülje el a közeli ragadozókat, addig a mai embernek a

modern nagyváros veszélyeit kell elkerülnie. Igaz ugyan, hogy a mai ember is meghalhat, de egy városban – elvben – minden az ott élő ember érdekeinek van alárendelve, míg az őskorban a „természet” közömbös volt az ember céljai és kívánságai iránt.

A CONSILIENCE (ÖSSZHANG) WILSONI KÖVETELMÉNYE A KÖRNYEZETI ETIKA VONATKOZÁSÁBAN

Edward O. Wilson vezette be könyvében (WILSON 1998) a „consilience” (összhang) fogalmát, mely a következőket foglalja magában: ahogyan a természettudomány egyes ágai is egymásra épülnek, s ezért például a biológiában nem lehet olyan magyarázó-elveket elfogadni, mely a fizika vagy a kémia törvényei szerint lehetetlen, úgy a társadalomtudományok és a humaniorák is csak olyan elméleteket fogadhatnak el, melyek összhangban vannak a természettudományok törvényeivel. Ez jelenleg nincs így, a társadalomtudományokban szinte sohasem teszik fel azt a kérdést, hogy egy elmélet által feltételezett, vagy egy jogi, illetve etikai rendszer által elvárt emberi viselkedés nem áll-e ellentétben a természettudományok (például a biológia) által az emberi viselkedés kapcsán feltárt törvényszerűségekkel. Wilson szerint a marxizmus mint a társadalom radikális megváltoztatásának terve is azért mondott csődöt, mert elvei nem álltak összhangban az emberi viselkedés evolúció által meghatározott törvényeivel. Eszerint ugyanis az ember elsősorban az önérdekét követő lény, aki leginkább az ezt lehetővé tevő kompetitív társadalomban képes élni és hatékonyan termelni, s az önérdek kikapcsolása egyben a társadalmi fejlődés hajtómotorjának kikapcsolását is jelenti, a gyakorlatban pedig mindez megvalósíthatatlan. Wilson szerint tehát az embertudományoknak is összhangban kell lenniük a természettudományokkal, így például a pszichológiának a biológiával.

A környezeti etika kapcsán a „consilience” (összhang) követelménye azt a kérdést veti fel: képes-e egyáltalán az ember a környezetetika által megfogalmazott követelmények szerint viselkedni? Hajlandó-e törődni a természettel, s ennek érdekében akár saját érdekeit is korlátozni? Nem idegen-e ez az emberi természettől? Wilson ekérdésnek a megválaszolása során vezeti be a „biophilia” fogalmát.

A „BIOPHILIA” MINT A KÖRNYEZETI ETIKA TERMÉSZETI FELTÉTELE

Eszerint az embereknél van egy evolúciósan kialakult fokozott érzékenység (pozitív és negatív formában egyaránt) az élőlények iránt, mely kevésbé létezik az élettelen dolgokkal szemben. Az élőlényekre jobban odafigyelünk, mint az élettelen dolgokra, sokkal hajlamosabbak vagyunk élőlényeket szeretni, vagy irtózni tőlük, mint az élettelen dolgoktól.

Ennek több bizonyítéka van. Az egyik az emberi fóbiák azon sajátossága, hogy legtöbbször kígyóktól, pókoktól, vagyis a hajdani világ valóban veszélyt jelentő lényeitől alakulnak ki, s úgyszólván sohasem például az autótól vagy a pisztolytól, azaz olyan tárgyaktól, melyek ma sokkal nagyobb veszélyt jelentenek, mint a pók vagy a kígyó (BAXTER 2007, 129).

A biophilia eme negatív megnyilvánulása mellett a pozitív megnyilvánulás is jellemző. A mai ember jellemző módon leginkább azt a természeti környezetet szereti, mely a legjobban emlékeztet a kelet-afrikai ősi szavannára, ahol az emberi faj evolúciósan kialakult. Ez általában egy víz melletti kiemelkedés, domb, melyről ligetes területre lát-

ni. Ez jelenti számunkra az élelmet, a vizet és a biztonságot. Az sem véletlen, hogy a legtöbb ember szabadidejében valamilyen – a természettel kapcsolatos – foglalatosságot választ kikapcsolódás és feltöltődés gyanánt: kirándulás, horgászás, madárles, kertészkedés, stb. (i. m. 130). Mindez tehát a természethez való ösztönös vonzódásunkat bizonyítja, azt, hogy a legintenzívebb érzelmeket (félelmet vagy szeretetet) a természet és annak alkotórészei váltják ki belőlünk.

Ennek folyományaként pedig arra is megvan a hajlamunk, hogy gondoskodjunk az élet bizonyos (általunk szeretett) nem emberi formáiról, törődünk velük, s értékeliük azokat. Vagyis, ez a biophilia (szó szerint az élő szeretete) lehet a környezeti etika pszichológiai alapja, ez teszi lehetővé egy valóban működőképes környezeti etika létrehozását (i. m. 13).

A környezeti etikának tehát – a „consilience”, vagyis ebben az esetben az evolúció-biológiával való összhang követelményének megfelelően – abból kell kiindulnia, hogy az ember a természet része, s nem egy fölötte álló lény, ezért morális univerzumunkba bele kell foglalnunk a világban rajtunk kívül létező többi lényt, esetleg az összes élőlényt (i. m. 127).

Evolúciós történetünk és a ránk jellemző biophilia fentebb részletezett sajátosságai azonban nem csak segíthetik a környezettel való törődést, s egyfajta környezeti etika kialakulását, hanem gátolhatják is azt.

Az evolúció során kialakult a hajlamunk arra, hogy bizonyos állatokat szeressünk (pl. kutya, ló), másoktól pedig viszolygjunk (kígyó, pók, patkány), ugyanígy bizonyos természeti környezetet kedveljük (ligetes, dombos vízpart), másoktól pedig ódzkodunk (sűrű erdő, sivatag). Mindez arra készíthet minket, hogy csak bizonyos állatokat, illetve csak bizonyos természeti környezetet védjünk, másokat pedig, melyek visszatetszést keltenek bennünk, ne részesítsünk védelemben. Ebből adódóan a biophilia csak a környezetről való gondoskodás lehetőségét teremti meg (i. m. 130). Így a racionalitásnak, a konzisztenciára való törekvésnek ki kell egészítenie a biophilíát ahhoz, hogy egy emberi elfogultságtól lehetőleg mentes, konzisztens környezetvédelmet valósíthassunk meg. Ez annál is inkább fontos, mert Wilson szerint az emberi psziché – evolúciós okokból – úgy alakult ki, hogy a tér és az idő relatíve szűk horizontját képes csupán átfogni, illetve csak ilyen szűk dimenziók képesek az ember számára igazi motivációt jelenteni. A legtöbb embert legfeljebb a szűkebb természeti környezete és rokoni-baráti köre érdekli igazán a jelenben, a jövőben pedig leszármazottai 2-3 generációjára terjed ki gondolkodási horizontja (WILSON 2002, 40; idézi BAXTER 2007, 134). Ez a „rövidlátás”, ez a rövid távon való gondolkodás nem kedvez a környezet védelmének, mely alapvetően egy sokkal nagyobb tér- és időtávban való gondolkodást igényel.

Érdekes módon a darwini evolúciós elmélet szemlélete, mely az embert is a természet részének tekinti, s nem lát éles határt ember és állat között, csak ma tűnik forradalminak, mivel eredetileg egy olyan kultúrában jelent meg, mely hagyományosan az állatok és az emberek közötti éles különbséget hangsúlyozta. Ezzel szemben a természeti népekre alapvetően a darwini gondolkodás volt jellemző, sokszor az őket körülvevő növényeket, állatokat, folyókat, hegyeket is személyként tisztelték. Az állatok és az emberek közötti határt nem tekintették élesnek, amit sok olyan mítosz bizonyít, melyben állatok emberré, illetve emberek állatokká változnak, s bizonyíték erre a sokféle totemábrázolás is, melyben egy törzs magát valamilyen állattal szimbolizálja, mintegy annak leszármazottaként tekintve magára.

Ez a fajta gondolkodás csak a civilizáció fejlődésével és a városiasodással szűnt meg, amikor az ember egyre jobban izolálódott a természettől, s egyre kevesebb kapcsolatot vélt felfedezni maga és a természet között. Így később a darwini szemlélet fedezte fel újra – immár tudományos formába öntve – azt, amit a természeti népek mindig is tudtak: a természet részei vagyunk, s nem fölötte álló, attól elkülönült lények (CALLICOTT 1989/2005a, 81).

A KÖRNYEZETETIKA ALAPFOGALMAI, FAJTÁI

A KÖRNYEZETETIKA ÉS A KÖRNYEZETVÉDELEM FOGALMA

A környezetetika a természettel, a bioszférával kapcsolatos emberi értékek és viszonyulás szisztematikus filozófiai-etikai vizsgálata (CALLICOTT 2004, 757). A környezetetika egyben a környezetvédelem, természetvédelem elméleti megalapozását is jelenti azáltal, hogy megfogalmazza: etikai szempontból miért kell a környezetet védelemben részesíteni (YANG 2006, 23). A hazai szakirodalomban a környezetvédelmet tekintik a legtágabb fogalomnak, mely magában foglalja a nem ember alkotta élő és élettelen természeti környezet védelmét (természetvédelem), az ember formálta táj és élővilág védelmét (tájvédelem), s az ember által épített környezet védelmét is (szűkebb értelemben vett környezetvédelem). (KERÉNYI 2006, 53.)

A KÖRNYEZETETIKA ELTÉRÉSE A HAGYOMÁNYOS ETIKAI RENDSZEREKTŐL

Alkalmazott etika-e a környezetetika ?

A környezeti etikát – mint Lányi András hangsúlyozza – nem lehet pusztán az alkalmazott etika egyik formájának tekinteni, hiszen ez azt jelentené, hogy már kidolgozott és helyesnek elfogadott etikai elveket alkalmazunk a természeti környezetre. Valójában azonban a környezeti krízis egyben az eddigi, hagyományos etikai rendszerek krízise is. A természethez való merőben újfajta viszonyulásra lenne szükség, s ennek megalapozását végezheti el a hagyományos etikai rendszerektől eltérő környezetetika. Ezért ez az etikai elmélet sokkal radikálisabb újragondolását kívánja meg, mint amit pusztán egy alkalmazott etika lehetővé tene. (LÁNYI 2005, 9.)

A hagyományos nyugati etikai rendszerek korlátai

A környezetetikának a hagyományos etikai rendszerek számos korlátját meg kell haladnia. A hagyományos nyugati etikai rendszerek ugyanis alapvetően az embernek más emberekkel szemben fennálló kötelességeit elemezték, s nem vizsgálták, van-e az embernek kötelessége az állatokkal, illetve a tágabb értelemben vett természettel szemben, vagy úgy látták, az embernek nincs efféle kötelessége (HOLLAND 2006, 117). Ilyen értelemben tehát a hagyományos nyugati etikai rendszerek antropocentrikusak voltak, emellett többnyire csak az emberi tettek relatíve rövid távú következményeit vették figyelembe. Ezzel szemben a környezetetikának abból kell kiindulnia, hogy az emberiség jelenlegi cselekedetei a jövő generációk életfeltételeit is tönkreteszhetik, s – például bizonyos radioaktív anyagok, szennyeződések környezetbe juttatásával – akár

több ezer évre kiható kárt tehetnek a természetben. Több ezer éves hatásokban gondolkodni ugyanis nem tartozott a hagyományos etikai rendszerek jellemzői közé, az évezredek inkább már az evolúció, s nem az emberi etikai rendszerek léptékeihez tartoztak. Hasonlóképpen, míg a hagyományos etikai rendszerek általában az ugyanazon időben élő emberek egymás iránti kötelességeivel foglalkoztak, a környezetetikának ennél nagyobb mértékben kell figyelembe vennie a jövő generációk érdekeit (ATTFIELD 2006, 70). Míg tehát a hagyományos etikai rendszerek a „Hogyan kell élnünk?” kérdésre igyekeztek válaszolni, adottnak tekintve azt a környezetet, amelyben ez a kérdés megfogalmazódik, addig ma egyre inkább az az etikai vizsgálódások tárgya: „Meddig mehetünk el annak a környezetnek a megváltoztatásában, amelyben élünk?” (HOLLAND 2006, 141.) A környezetetikai megfontolások tehát túlmutatnak a hagyományos etikai rendszerek kérdésseltevésén.

Az emberiségnek – ha életben akar maradni – ma már a bioszféra egészével törődnie kell, hiszen a földi bioszféra esetleges tönkrététele esetén nincs hová mennünk. A bioszférát károsító vagy elpusztító ember olyan, mint aki maga alatt vágja a fát, csak ennek eredményeként nem a földre, hanem az űrbe pottyán (JONAS 1979/2005, 32). Földünk ugyanis – mint láttuk – olyan, mint egy űrhajó, az egyedüli hely, melyen a mai tudásunk szerint élőlények élhetnek egy az élet számára barátságtalan univerzumban (SCHRADER-FRECHETTE 1981/2005, 129). Ezen űrhajó tönkrététele ezért minden élet végző pusztulását jelentené.

A KÖRNYEZETETIKÁK FELOSZTÁSA

Míg a hagyományos etikai rendszerek általában csak az embert tekintik morális státusszal, önértékkel rendelkezőnek, addig a környezetetika megkérdőjelezi e tételt. Ennek megfelelően a környezetetikának ki kell terjesztenie a morális státusszal rendelkezők körét, s meg kell határoznia, hogy az emberen kívül mely entitások tartoznak még ebbe a csoportba, és miért? A környezetetikák felosztása is leginkább ennek alapján lehetséges.

A környezetetikákat alapvetően három csoportba oszthatjuk aszerint, hogy mit tekintenek morális státusszal rendelkezőnek, s így a legfőbb védendő értéknek. Az antropocentrikus környezeti etikák az embert és csak az embert, a biocentrikus környezeti etikák az egyedi élőlényeket és magát az életet is, míg az ököcentrikus környezeti etikák az ökoszisztémát mint egészet is morális státusszal rendelkezőnek tekintik, és ezt tartják a legfőbb védendő értéknek. Ezekon kívül az ökofeminizmus és a mély-ökológia meghatározó irányzat még, valamint a környezetetika morális pluralizmust hirdető irányzata, mely szerint a fenti megközelítések mindegyike sok helyes meglátást tartalmaz, ugyanakkor egyik sem fogadható el teljes egészében, azaz mindig a vizsgált probléma dönti el, hogy mikor melyik megközelítést kell alkalmaznunk (CALLICOTT 2004, 757).

Mivel – mint láttuk – a környezetetikai irányzatok felosztása nagyrészt azon alapul, hogy milyen entitásoknak tulajdonítanak morális státuszt, ezért először a morális státusszal kapcsolatos kérdéseket célszerű részletesebben megvizsgálni.

A MORÁLIS STÁTUSZ FOGALMA

A MORÁLIS STÁTUSZ JELENTŐSÉGE

A morális státusz fogalma azért lényeges, mert annak segítségével döntjük el, hogy egy létező önmagában értékes-e. Ha igen, akkor a vele való bánásmód során különleges figyelmbe kell részesítenünk (WALTERS 2004, 1855).

A létezők között ösztönösen is különbséget teszünk a morális státusz alapján. Nem tekintjük morálisan problematikusnak például, hogy egy szöggel vagy csavarral rögzítjük a meglazult deszkát, ha annak mozgása zavar bennünket. Ezzel szemben morálisan elítélendőnek tartanánk, ha valaki szöggel vagy csavarral rögzítené a macskáját, arra hivatkozva, hogy annak mozgása zavarja őt. A kétféle megítélés oka az, hogy a deszkának nem tulajdonítunk morális státuszt, a macskának viszont igen. Természetesen egy deszka csavarral vagy szöggel való rögzítése is lehet morálisan problematikus, amennyiben az nem a mi tulajdonunk, s így a tulajdonos azt tulajdona megkárosításának tekintené. Látni kell azonban, hogy ebben az esetben sem a deszkát tekintenénk károsultnak, hanem a tulajdonosát, hiszen a deszkának nincsenek érdekei, nem rendelkezik morális státusszal. Károsítani – morális értelemben – csak azt lehet, aki morális státusszal rendelkezik. Jól látható ez, ha folytatjuk az analógiát a szöggel vagy csavarral rögzített macskával. Itt is felmerülhet a deszkánál említett szempont, vagyis az, hogy ezzel a macska tulajdonosát károsítottuk, hiszen kárt tettünk a tulajdonában. Azonban itt egy olyan többlet szempont is felmerül, ami a deszkánál nem. A macska szöggel való rögzítésénél nem csak a tulajdonosát károsítjuk, hanem magát a macskát is. A macskának ugyanis érdeke, hogy ne okozzanak neki feleslegesen szenvedést, így károsítása nem csak a tulajdonosának rossz, hanem neki magának is. Egy szóval a macska morális státusszal rendelkezik, s ezért gondoljuk úgy, hogy morálisan számít, hogyan bánunk vele. Morális értelemben lehet rosszul és lehet jól bánni a macskával, s ha rosszul bánunk vele az egyben etikátlan viselkedést is jelent.

Akinek vagy aminek morális státuszt tulajdonítunk, azt önmagáért is értékesnek tartjuk, s valamilyen szempontból önmagáért is védendőnek. A környezeti etikáknak ezért kulcskérdése a morális státusz fogalma, hiszen ez dönti el, a környezet mely elemei védendők önmagukért.

AZ ÉRDEK FOGALMA

Mint láttuk, a morális státusz meghatározásánál fontos szerepet játszik az érdek fogalma. Célszerű ezért ennek pontosabb meghatározása. David Benatar szerint az érdek fogalmát négy különböző értelemben használjuk, ezek – Benatar szóhasználatát csekély mértékben módosítva – a következők (BENATAR 2006, 135–136):

Funkcionális érdek

Funkcionális érdekekkel a tárgyak, a dolgok rendelkezhetnek. Például egy gépnek vagy egy használati tárgynak általában valamilyen – ember által meghatározott – funkciója van, s mindaz, ami segíti ezt a funkciót, a gép, a tárgy „érdeke”. Mondhatjuk például, hogy a fenés „jót tesz” a késnek, a zsírozás, olajozás „jót tesz” a nyikorgó zárnak, s behúzott kezifékkal elindulni „rosszat tesz” a féknek. Nyilvánvaló, hogy itt a „jót tesz”,

„rosszat tesz” szavakat átvitt értelemben használjuk. A nyikorgásmentesség nem a zár érdeke, hanem az emberé. A késnek sem érdeke, hogy éles legyen. Az ember érdeke, hogy ezek a tárgyak jól funkcionáljanak, s mindazt, ami ezt segíti, a köznyelv – a beszéd lerövidítése érdekében – a tárgy érdekének nevezi.

Biotikus érdek

A növények élnek, funkcionálnak, s mindaz, ami ezt segíti, a növény érdeke (pl. víz, tápanyag biztosítása). A tárgyakkal ellentétben – melyek funkcióját az ember határozza meg, így nem rendelkeznek saját érdekekkel – a növény funkcionálása a növény érdeke. Biotikus érdekekkel minden élőlény rendelkezik.

Tudatos érdek

Tudatos érdekekkel érzőképes lények rendelkeznek, melyek kerülnek a fájdalmat, noha ennek nem feltétlenül vannak tudatában. Tudatos érdekekkel – mint láttuk – érzőképes állatok rendelkeznek. Az érzőképesesség – filogenetikailag – valószínűleg az ízeltlábúaknál alakul ki, így náluk már beszélhetünk tudatos érdekről.

Reflektív (öntudatos) érdek

Reflektív érdekekkel az öntudattal bíró lények (az ember és néhány kognitíve nagyon fejlett állat, például emberszabású majmok, delfin) rendelkeznek. Ilyenkor az egyed tudatában is van annak, hogy valamilyen érdeke van, s tudatosan törekedhet annak előmozdítására.

Benatar szerint a fenti érdekek sorrendje nem véletlenszerű. A sorban később következő mindig magában foglalja a korábbiakat, a korábbiak azonban nem tartalmazzák a későbbieket. Így például az embernek érdeke, hogy teste jól funkcionáljon (funkcionális és egyben biotikus érdek), elkerülje a szenvedést (tudatos érdek), s ezek hatékony megvalósítását tudatosan is célul tűzhetik ki (öntudatos érdek).

A kérdés mármost az, milyen érdekekkel kell bírnia egy entitásnak ahhoz, hogy morális státusszal rendelkezessen? A hagyományos felfogás az öntudatos érdek meglétét tekinti szükségesnek ehhez (ezek az antropocentrikus környezeti etikák), míg a biocentrikus környezeti etikák már a biotikus érdek meglétét is elégségesnek tartják. Végül az ökocentrikus környezeti etikák a funkcionális érdek meglétét is elégségesnek tekintik ahhoz, hogy egy rendszernek morális státuszt tulajdonítsanak.

ANTROPOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK

AZ ANTROPOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK JELLEMZŐI

Az antropocentrikus környezeti etikák szerint morális státusza kizárólag az embernek van. Bármely más élőlény, s a természet egésze is pusztán eszközként szolgál az ember érdekeinek kielégítéséhez. Eszerint tehát a természetet nem önmagáért kell védeni, hanem csakis az ember érdekében. Az ember ugyanis a természet része, így a környezet pusztításával őt is károsítjuk, hiszen létének feltételeit pusztítjuk el. Az élő-

világ, az egyes élőlények, s a természet egésze azonban – e felfogás szerint – önmagukban morálisan értéktelenek, s csak annyiban értékesek, amennyiben létük, állapotuk emberi érdekeket befolyásol. Az ember és csak az ember rendelkezik morális státusszal, csakis az ő érdekei számítanak önmagában véve, s az élővilág bármely más eleme csak annyiban válik értékessé, amennyiben ez – direkt vagy indirekt formában – hatást gyakorol az ember érdekeire.

Az antropocentrikus környezeti etikák jelentik a hagyományos viszonyulást a természethez. A nyugati kultúrában ez volt, és még ma is ez a domináns attitűd az élővilághoz, ezért ez az elmélet tekinthető a legkonzervatívabb környezeti etikai megközelítésnek (CALLICOTT 2004, 757). A hagyományos felfogás – az antropocentrikus metafizikának megfelelően – a természetet egyszerűen az ember számára szabadon felhasználható erőforrásnak, vagy – közgazdasági terminológiával – természeti tőkének tekinti, mely pusztán eszközként szolgál az emberi érdekek kielégítése számára, és semmiféle önértéke nincs (ATTFIELD 2006, 71). Az antropocentrikus felfogás szerint tehát a környezetet csak azért kell védeni, mert annak megfelelő állapota hozzájárul az ember fizikai, pszichológiai és spirituális egészségéhez. Egészségünket csak megfelelő környezetben őrizhetjük meg, továbbá a pusztítástól megkímélt természet olyan esztétikai élvezetet nyújt, olyan mértékben fokozza az ember pszichológiai jólétét, hogy az nélkülözhetetlen a jó életminőséghez. A környezetet tehát az ember érdekében kell védeni, s nem önmagáért.

AZ ANTROPOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK ELŐNYEI A KÖRNYEZETVÉDELEM SZÁMÁRA

Az antropocentrikus környezeti etikák nagy előnye, hogy nem igényelnek alapvetően új viszonyulást a természethez, így nem teszik szükségessé gondolkodásunk átalakítását. Nem kell másképp viszonyulnunk a természethez, mint eddig, csak okosabban. A környezetvédelem céljai csak széles társadalmi támogatással érhetők el. Míg egy nem-antropocentrikus környezeti etika, mely állatok, növények, esetleg egész ökológiai rendszerek morális státuszából indul ki, hagyományos gondolkodásunk olyan radikális átalakítását kívánná meg, mely rövid távon nem lenne elérhető, addig a csak az embert értékesnek tartó, s a természetet ennek érdekében felhasználhatónak tekintő felfogás mindössze annyit kíván, hogy ezt okosabban, elővigyázatosabban tegyünk meg, mint eddig. Az antropocentrikus és nem-antropocentrikus környezeti etikák gyakorlati következményei sokszor hasonlóak, mert hasonló cselekvést kívánnak meg. A fentiek értelmében tehát a most szükségessé váló gyakorlati cselekvés elméleti megalapozására praktikus – politikai – okokból csak az antropocentrikus környezeti etikák alkalmasak ezen etikák képviselői szerint, mert csak ezek számíthatnak széles körű társadalmi támogatásra, mely nélkül hatékony gyakorlati cselekvés nem képzelhető el. (CALLICOTT 2004, 758.)

AZ ANTROPOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK KRITIKÁJA

Az antropocentrikus környezeti etikát mind elméleti, mind gyakorlati szempontból sok támadás éri. Elméleti szinten azt szokták ellene vetni, hogy voltaképpen nem is környezeti etika, hiszen nem a környezet önértékéből, hanem az ember önértékéből indul

ki. Így az tulajdonképpen inkább a környezet használatának, illetve kihasználásának az etikája (i. m. 763).

A bírálók szerint az antropocentrikus etikák mellett felhozott gyakorlati-politikai érv érvényessége is megkérdőjelezhető. Nem igaz ugyanis, hogy az antropocentrikus és a nem-antropocentrikus etikák ugyanazt a gyakorlati viszonyulást követelik meg a természethez. Míg egy antropocentrikus etika talaján arra hárul a bizonyítás terhe, aki egy adott környezetpusztítást meg akar akadályozni (neki kellene bizonyítania, hogy az adott pusztítás túlnyomórészt az emberek számára is káros), addig egy nem-antropocentrikus környezetetika talaján a bizonyítás terhe megfordul. Ekkor a környezetet károsítónak kellene bizonyítania, hogy az miért megengedhető? Vagyis egy antropocentrikus környezeti etika főszabálya az, hogy a természet bármely indokból károsítható, kivéve, ha ennek bizonyítottan több a kára, mint a haszna az ember számára. Ezzel szemben egy nem-antropocentrikus környezeti etika kiindulópontja az, hogy a természet károsítása önmagában is rossz, s csak akkor megengedhető, ha erre komoly indokot lehet felhozni (i. m. 759).

BIOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK

A BIOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK JELLEMZŐI

Az e csoportba tartozó etikai rendszerek szerint morális státusza nem csak az embernek van, hanem más élőlényeknek mint egyedeknek is, ezért a velük kapcsolatos bánásmód helyességének eldöntésekor az ő érdekeiket is figyelembe kell venni. A fajoknak mint egésznek és az ökoszisztémának azonban a biocentrikus környezeti etikák nem tulajdonítanak morális státuszt. (Uo.)

A biocentrikus gondolkodás előfutárai már az állatok morális státuszáról folytatott vitákban feltűnnek (KOVÁCS 2006). Kant például, e vitában azt az álláspontot foglalta el, hogy az állatokkal szemben csak indirekt kötelességeink vannak. Ez azt jelenti, hogy az állatok nem rendelkeznek morális státusszal, így a velük való kegyetlen bánásmód önmagában nem elítélhető etikailag, azonban egy állattal való kegyetlen bánásmód az illetőt hajlamossá teheti arra, hogy az emberrel is kegyetlenül bánjon, másrészt az ilyen bánásmód erkölcstelen az állat gazdájával szemben. Így – Kant szerint – az élőlényekkel szembeni indirekt kötelességünk azt jelenti, hogy csak annyiban áll fenn velük szemben bármiféle kötelesség, amennyiben ez emberi érdekeket befolyásol. Ez az elmélet tehát a fentiekben már elemzett antropocentrikus etikának felel meg, mely szerint csak az embernek van morális státusza, s így csak emberekkel szemben lehetnek morális kötelességeink.

Jeremy Bentham volt az első, aki e felfogást megkérdőjelezte, amellet érvelve, hogy a szenvedésre képes állatok is rendelkeznek morális státusszal, mégpedig szenvedőképességük arányában. Egy szenvedésre képes (érzőképes) lény érdekeit így erkölcsi kötelességünk figyelembe venni, vagyis direkt kötelességeink vannak az ilyen lényekkel szemben. Azonban Bentham, majd a XX. században Peter Singer és sok más filozófus csak az érzőképes lényeknek tulajdonított morális státuszt. Mivel egy növénynek, de még egy alacsonyabb rendű állatnak sincs érzőképessége, ezért e felfogás szerint nem rendelkeznek morális státusszal. E felfogáshoz képest a morális státusz hatókörének kiterjesztését jelentik a biocentrikus környezeti etikák, melyek szerint a morális státusz meghatározásakor nem az érzőképesség a döntő kritérium, hanem az

élet maga. Minden élőlény – ha érzőképes, ha nem – rendelkezik ugyanis érdekekkel. Érdeke például életének folytatása, életfeltételeinek megléte. Így a morális státusz minden élőlényt megillet. E gondolat első XX. századi hirdetője – évtizedekkel a mai környezeti etikák megjelenése előtt – Albert Schweitzer volt, akinek filozófiája középpontjában az élet – minden élet – áhítatos tiszteletének elve áll. Felfogása szerint minden életforma életének folytatásra törekszik, s ahogy mi szeretnénk fenntartani életünket, úgy minden más élőlényben is tisztelnünk kell az erre való törekvést. (Lásd CALLICOTT 2004, 760.) Schweitzer 1923-ban így ír:

„A jó lényege az élet fenntartása és tisztelete, a rossz lényege az élet elpusztítása és károsítása. Minden élőlény élni akar, s minden élni akarással rendelkező élőlény szent, egymással kapcsolatban álló és egyenlő értékű. Ezért etikai parancs a számunkra, hogy tiszteljünk és segítsünk minden életformát.” (SCHWEITZER 1923/2006, 29.)

E megfontolás tehát jelentősen kiterjeszti a morális státusszal rendelkezők körét. Az antropocentrikus etikák szerint csak az ember rendelkezik morális státusszal, az állatok felszabadítását hirdető utilitarista elméletek (például Bentham, Singer) szerint az érzőképes állatok is, a biocentrikus etikák szerint azonban minden élőlény. Ez nem pusztán a morális státusz kiterjesztését, hanem egyúttal a gyakorlati cselekvésben is másfajta prioritások felállítását jelenti. Egy utilitarista nem tulajdonít morális státuszt a növényeknek, mivel azok nem érzőképesek. Ezért – ha egy adott területen az állatok egy ritka, veszélyeztetett növényfaj kipusztításával fenyegetnek – az utilitaristák nem tekintik megengedhetőnek az állatállomány megritkítását a növényfaj megvédése érdekében. Ezzel szemben a biocentrikus felfogás, mely a növényeknek is morális státuszt tulajdonít, ezt megengedhetőnek, sőt adott esetben kötelességnek tekintti. (CALLICOTT 2004, 760.) Ugyanakkor a biocentrikus etikák között van némi eltérés a tekintetben, hogy minden életforma egyenlő morális státuszát hirdetik-e, vagy elfogadják, hogy a morális státusz nagyságában különbségek lehetnek. Míg az előbbi felfogás talaján egy fejlett emlős és egy növény morális státusza azonosnak számít, utóbbi az emlős magasabb morális státuszát fogadja el.

A biocentrikus környezeti etikák szakítanak az állatok felszabadításáért küzdő mozgalmak „pszichocentrizmusával”, vagyis azzal, hogy csak az az élőlény számít morálisan, amely a vele történeteket képes valamilyen módon pszichológiailag átélni. Így nem az érzőképesesség válik a morális státusz kritériumává, hanem az élet megléte.

A biocentrikus környezeti etikák szerint – éles ellentétben az antropocentrikus környezeti etikákkal – minden élőlény önérték. Nem valami más érdekében létezik, hanem saját magáért. Paul Taylor megfogalmazásában: míg a gépeket az ember saját céljai érdekében hozza létre, ezért azok feladata kizárólagosan az emberi érdekek szolgálata, addig az élőlények nem az emberért, hanem „saját magukért” vannak, s ezt a tényt kell a velük való bánásmódunk alapelvevé tennünk. Minden élőlény törekszik életének fenntartására és továbbadására, ahogyan az ember is erre törekszik. S ahogyan ezt a törekvést más emberben sem szabad megíúsítanunk, úgy egyetlen élőlényben sem. (TAYLOR 1986/2004, 761.) Mindez nem azt jelenti, hogy az ember például ne ölhetné meg az őt megbetegítő mikroorganizmusokat antibiotikummal, hiszen az önvédelem elve még a támadó másik ember megölését is megengedi, ha az életet fenyegető támadás másképp nem elhárítható. Abból azonban, hogy önvédelemből akár meg is ölhet-

jük a másik embert, nem következnek, hogy ő nem rendelkezik morális státusszal, s ne kellene ezt – ha lehetséges – tiszteletben tartani. A minden élet tiszteletének elve csak annyit jelent, hogy tekintettel vagyunk arra, hogy az élőlények nem a mi érdekünkben, hanem saját magukért léteznek, s tiszteletben tartjuk ezt az elvet. Ez a növényi és állati élet védelmének indoklását is megváltoztatja. Mint Rolston említi, Colorado hegyében régebben – az antropocentrikus környezeti etikának megfelelően – a következő tábla óvta a virágokat: „Engedd, hogy a virágokban mások is gyönyörködhessenek!” Ezt a táblát mára egy biocentrikus – a virágok önértékét elfogadó – tábla helyettesíti, a következő szöveggel: „Hagyd a virágokat élni!” (ROLSTON 1991/2005, 92.)

A biocentrikus környezeti etika nem új: a hagyományos társadalmakban gyakran ezen a módon szemlélték a természetet. Karen J. Warren említi például hogyan tanították a sziú indiánok a gyerekeket vadászni.

„[...] hátsó részén lödd meg négy lábú testvéredet, lassítsd le őt, de ne öld meg. Aztán vedd a kezedbe a fejét, és nézz a szemébe. A szemében van minden szenvedés. Nézz a testvéred szemébe, és érezd a fájdalmát. Aztán vedd elő a késed, és vágd el a négy lábú nyakát az álla alatt, hogy gyors halála legyen. Közben kérd testvéred, a négy lábú bocsánatát azért, amit cselekszel. Ajánlj fel a négy lábú rokonod tiszteletére hálaimát, amiért odaadja neked a testét most, amikor ételre és ruhára van szükséged. És ígérd meg a négy lábúnak, hogy amint meghalsz, a te tested is a földbe kerül majd, hogy tápláld a földet, virág növényeidet és szarvas fivérideid. Ez így helyes, hogy felajánlod ezt az áldást, és – a maga idejében – a testedet cserébe, mert a négy lábú az életét adta, hogy te élhess.” (WARREN 1990/2005, 296.)

A BIOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK KRITIKÁJA

A biocentrikus környezeti etikák kritikusai azt szokták e felfogás szemére vetni, hogy a gyakorlatban betarthatatlan, és a mai környezeti krízis által felvetett kérdéseket nem is igazán segíti megoldani. Ma ugyanis nem az egyedi élőlények sorsa az igazi kérdés, hanem a fajok kipusztulása, egész ökológiai rendszerek veszélyeztetése, a biodiverzitás csökkenése a fenyegető probléma. A biocentrikus etikák azonban nem tulajdonítanak jelentőséget a fajok, vagy az ökoszisztémák érdekének, hiszen szerintük csak az egyedi élőlényeknek vannak érdekeik, míg a fajoknak, az ökoszisztémáknak csak átvitt értelemben. További probléma, hogy a biocentrikus környezeti etikák – paradox módon – ellenségesek is lehetnek a természettel szemben, hiszen a természetes szelekció által uralt természetben egyáltalán nem a minden élet tiszteletének elve uralkodik. Az evolúció kíméletlen küzdelmet jelent, ahol egyedi élőlények millióidjainak szenvedése és halála révén maradnak életben a legrátermettebbek. Így a természet nem arra „tervezte” az élőlényeket – s az embert sem – hogy az élet minden formáját tiszteletben tartsák, hanem inkább arra, hogy tartsák fenn magukat akár más élőlények szenvedése és halála árán is. (TAYLOR 1986/2004, 762.)

További kérdés, hogy elismerhetjük-e az ember számára szélsőségesen káros élőlények önértékét? Mondhatjuk-e például, hogy a himlővírus vagy a HIV-vírus önérték, miközben az ember arra törekszik, hogy eme élőlényeket kiirtsa? Ez a himlő eradikálásával – legalábbis a himlő esetében – nagyrészt sikerült is. Mindez helytelen volt?

Mint láttuk, önmagában nincs ellentmondás aközött, hogy elismerjük egy élőlény önértékét és egyben védekezünk ellene, s adott esetben – a jogos és arányos önvédelem elvének megfelelően – akár meg is öljük az életünkre támadó lényt. Mivel a himlő vagy a HIV vírus az emberek életét fenyegeti, így elpusztításuk az önvédelem elvével indokolható. E vírusok önértékének igazi tesztje az, hogy elpusztíthatjuk-e az utolsó ilyen vírust, melyet biztonságosan elzárva tartunk, s így fertőzési veszélyt többé nem jelent. Aki úgy érvel, hogy elpusztítható, mert nem lehet kizárni, hogy nem kerül-e véletlenül vagy szándékosan újra az emberek közé ismét pusztító járványt okozva, az továbbra is az önvédelem elvét alkalmazza, s ez nem jelent érvt a vírus önértékével szemben. Ha valaki úgy érvelne, hogy e vírusok utolsó példányát azért nem szabad elpusztítani, mert genetikai anyaguk, illetve az általuk képviselt genetikai információ később esetleg hasznos lehet az ember számára, az antropocentrikus módon érvelne, s így nem fogadná el eme vírusok önértékét. Csak az az érvelés fogadná el az élet eme formáinak is az önérték voltát, amelyik e vírusok utolsó példányai elpusztításában akkor is kárt látna, ha az nem az ember érdekei megvédése miatt történne, illetve ha e kórokozók megőrzését nem az emberi érdekek előmozdítása végett tartaná fontosnak.

ÖKOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK

AZ ÖKOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK JELLEMZŐI

Az ökocentrizmus ökológia-centrikusságot jelent, s olyan környezeti etikákat foglal magában, melyek nem csak biológiai egyedek morális státuszát ismerik el, hanem ökológiai rendszereket, s az ezekhez szükséges, esetleg nem is élő entitásokét is. Így az ökocentrikus környezeti etikák szerint morális státusza lehet például egy egész fajnak, a víznek, a levegőnek, a földnek, s a bioszféra egészének is. A morális státuszt ezen etikák esetében az illető entitás érdeke adja. Amilyen mértékben egy létezőnek érdekeket tulajdoníthatunk, olyan mértékben kell tiszteletben tartanunk ama létező érdekeit. Ez nem jelenti azt, hogy minden létező érdek egyaránt fontos, azt azonban jelenti, hogy morális mérlegelésünk során minden érdeket figyelembe kell vennünk. (CALLICOTT 2004, 762.) Holmes Rolston környezeti etikája (ROLSTON 1986; 1988), vagy Aldo Leopold föld-etikája (LEOPOLD 1949/1966) az ökocentrikus környezeti etikák tipikus példája.

Az ökocentrikus környezeti etikák szerint egy egész faj érdekéről, vagy a bioszféra egészének érdekéről is beszélhetünk. Ezek az elméletek tulajdonképpen a biocentrikus etikák kiterjesztésének tekinthetők. Elfogadják azok kiindulópontját, miszerint minden élőlénynek megvan a saját érdeke, s annak érvényesülése az illető élőlénynek jó. Így minden élőlény önmagában is érték (önérték). Ennél azonban továbbmennek. Holmes Rolston például úgy tartja, mivel az önértékkel rendelkező élőlények csak meghatározott környezetben életképesek, e környezet (ökológiai rendszer) is önértékkel bír, mely önérték mintegy az egyedi élőlények önértékének tükröződése (lásd CALLICOTT 2004, 763).

Holmes Rolston környezetetikája a legkidolgozottabb elméletek egyike, ezért érdemes részletesebben is szemügyre venni, hogy lássuk, milyen módon épül fel egy ökocentrikus környezeti etikai rendszer.

HOLMES ROLSTON ÖKOCENTRIKUS KÖRNYEZETETIKÁJA

Az ökokentrikus etika mint a Föld egészére vonatkozó egységes etikai rendszer

Rolston egy olyan etikai rendszer kidolgozásának fontosságát hangsúlyozza, mely az egész Földet magában foglalja, s ahol kölességeink nem csak az egyes élőlényekre, hanem a bioszféra egészére is kiterjednek. Mi több, ez a legfontosabb kötelességünk, a bioszféra fenntartása a gazdasági fejlődésnél is fontosabb. (ROLSTON 2006, 47.)

A környezetvédelem ma azért különösen nehéz, mert az emberiség politikailag, gazdaságilag megosztott. Egyetlen Földünk van, de rajta körülbelül kétszáz nemzet, s számtalan vallás és kultúra. A környezeti erőforrásokhoz való hozzáférést nemzetállamok döntenek el, de a környezeti erőforrások mégsem tekinthetők nemzeti tulajdonnak vagy magántulajdonnak. A globális környezet védelme és egészsége a legfontosabb érték, s ezért a Föld és javai senkihez sem tartoznak, mert mindenkihez tartoznak. Ezek ugyanis az emberiség közös örökségének tekinthetők. (I. m. 48.)

Az ökokentrikus etika mint a hagyományos etika kiterjesztése: fajok közötti etika

Az ökokentrikus etikák – mondja Rolston – a hagyományos etikák kiterjesztésének tekinthetők. Nem csak az emberek, s nem is csak az érzőképes állatok, hanem a földi bioszféra egésze iránt fennálló kötelességeink elismerését jelentik. Az ökokentrikus etika szerint az emberi etika tárgya kell legyen a természet is, mint ahogyan a természet része maga az ember is. (I. m. 50.)

Voltaképpen minden etika mondanivalója, hogy másokat önmagukért tiszteljük, s ne azért, mert a mi érdekeinket kielégítik. Ily módon az etika altruizmust követel, jóllehet a mai etikák legtöbbször csak az ember irányában. A környezeti etika e tekintetben is a korábbi etikák kiterjesztésének tekinthető: a legaltruistább etika, mert minden élőlény érdekének tiszteletben tartását megköveteli. (I. m. 56.) Az új etika – Rolston szerint – meghaladja a hagyományos etikák emberközpontúságát. A hagyományos etikák ugyanis azt a furcsa álláspontot foglalták el, hogy mivel az ember az egyetlen erkölcsre képes faj a természetben, ezért a több millió másik faj közül csak az ő érdekei számítanak, s csak a saját jóléte lehet az erkölcsi kötelesség tárgya. Ehelyett – Rolston szerint – egy új, fajok közötti etikára lenne szükség. (ROLSTON 1991/2005, 85.) Rolston az erkölcs newtoni rendszerének nevezi a hagyományos erkölcsöt, melyben egy faj magát abszolút értékesnek tekinti, s mindent a saját hasznának rendel alá. Ezzel szemben ő egy einsteini etikát sürget, ahol nincs kitüntetett faj, kitüntetett vonatkoztatási rendszer, hanem az erkölcs a különböző fajok között is érvényes (uo.). Az etikának az élet tisztelete a feladata, s az emberi élet az életnek csupán egyik formája. A hagyományos etikák csak az emberi élet tiszteletére szólítottak fel. Ideje tehát, hogy az etika hatókörét kiterjesszük, és elfogadjuk a minden élet tiszteletének elvét (i. m. 86).

Miben több egy ökokentrikus etika egy biocentrikus etikánál?

Az ökokentrikus etikák legellentmondásosabb kérdése: miképp beszélhetünk egy faj vagy egy ökoszisztéma érdekéről? Ki szenved – az egyedi élőlényeken kívül –, ha a faj vagy az ökoszisztéma érdekei sérülnek? Nem foglal-e magában minden fontos szem-

pontot a biocentrikus környezeti etika, melyhez már semmi többletet nem tud hozzátenni az ököcentrikus tan?

Minden holisztikus megközelítés alapvető kiindulópontja, hogy az egész több, mint részeinek összessége. A Földön – mely keletkezésekor egy élelet nélküli bolygó volt – az evolúció természetes folyamata több mint 5 millió fajt hozott létre, s az evolúció folyamata még ma is tart. Ha értékesnek tartjuk az egyes élőlényeket, akkor értékesnek kell tartanunk azt a folyamatot is, amely azokat létrehozta (az evolúciót), s azt a közeget is, mely az egyedi életformák fenntartó közegéül szolgál (a földi bioszférát és az egyes ökoszisztémákat). Az ökoszisztémáknak „szisztémikus (rendszer) értékük” van, mely az önérték egyik formája. (ROLSTON 2006, 60.) Rolston szerint még a Föld mint bolygó egészével szemben is vannak kötelességeink, vagyis az is önértéknek tekinthető, hiszen – tudásunk szerint – ez az egyetlen bolygó az univerzumban, melynek bioszférája van, s melynek ökoszisztémái vannak, vagyis amelyen az élet kifejlődhetett. Így az élet védelme a Föld védelmét jelenti, hiszen élet egyelőre csak itt lehetséges. A Föld elpusztítása egyben minden élet elpusztítása is lenne, így ez az etikailag elképzelhető legnagyobb rossz. (l. m. 61.) Ezért egy igazi ököcentrikus környezeti etika egyfajta Föld-etika is egyben, mely a földi élet egészének és magának a Földnek mint önértéknek az elismeréséhez kell vezessen. Ez egyszersmind kötelességeket is jelent ezen entitások mint egészek irányába. (l. m. 62.)

Persze ennek ellene vethető, hogy a Föld csak egy óriási kődarab, melynek értéket a rajta lévő élet ad, s a Föld csupán eszközként értékes, mint amely képes az élelet fenntartani. Értékelni az éleletet kell – ezen ellenérv szerint –, s nem a Földet. Rolston válasza erre a következő: minthogy a Föld az a bolygó, melyen az élet ki tudott fejlődni, ez kitüntetetten értékessé teszi, s értékes volt emiatt már akkor is, mikor élet még nem alakult ki rajta. A Föld az univerzum kitüntetett helye, önérték, s így kötelességeink vannak vele szemben. (l. m. 63.) A Föld nem a tulajdonunk, nem birtokoljuk azt, a Föld nem hozzánk tartozik, hanem fordítva: mi tartozunk hozzá! (l. m. 64.)

Az antropocentrizmus mint a mai civilizáció alapproblémája

Rolston szerint a mai civilizáció alapvető problémája annak antropocentrizmusa. Az a hit, hogy csak mi (az emberiség) számítunk, és mindennek a mi érdekünkben kell történnie. A helyes út ezen antropocentrikus gondolkodás meghaladása és egy ököcentrikus gondolkodás elterjedése lenne, melyben az ember elfoglalná az őt megillető helyet, mint a földi bioszféra egyik tagja; ez egyben a környezeti krízis megoldásának szemléleti alapja is lehetne. Ekkor válna az emberiség méltóvá saját nevére (homo sapiens = bölcs ember), hiszen csak az a civilizáció bölcs, mely nem csak az embereket tiszteli, hanem az őket fenntartó flórát és faunát, a fajokat, az ökoszisztémákat, tájakat és az egész földi bioszférát is. (l. m. 66.) Ellenkező esetben – John Gray szellemes megfogalmazása szerint – az embert nem is homo sapiensnek, hanem inkább homo rapiensnek kellene nevezni, hiszen eddigi története nem a környezettel való bölcs együttélést, hanem inkább annak megerőszakolását és leigázását tanúsítja (GRAY 2004; idézi HOLLAND 2006, 121).

AZ ÖKOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKA KRITIKÁJA

Az egyedi élőlények érdekeinek feláldozása ökológiai „egészek” érdekei kedvéért

Természetesen az ökocentrikus etikákat is sok támadás éri, főként a biocentrikus etikák oldaláról. Ahogyan az emberi társadalom esetében is igaz, hogy a társadalom egészének érdekeire való hivatkozás nevében nagyon sokszor megsértették az egyedi emberi jogokat, úgy az ökocentrikus etikákkal szemben is gyakori vád, hogy amennyiben egész fajok vagy ökológiai rendszerek védelmét tekintjük elsődlegesnek, ez adott esetben sértheti az egyedi élőlények érdekeit. Ha ugyanis egyedi élőlények veszélyeztetnék egy ökoszisztéma egészségét, akkor a fenti elmélet szerint jogos lenne ezen élőlények elpusztítása, még akkor is, ha így érzéktelen növények károsítását akadályozzuk meg érzékes, de e növények számára kárt okozó állatok elpusztítása árán. Ez szemben áll a biocentrikus környezeti etikák, de a mindennapi gondolkodás előfeltevéseivel is, mely kevésbé ítéli problematikusnak érzéktelen növények, mint érzékes állatok elpusztítását.

Az ember a természet része tételből következő paradoxon

Az ökocentrikus etikák ehhez kapcsolódó problémája továbbá egy – először Peter Fritzell által felvetett – paradoxon. Eszerint vagy elfogadjuk, hogy magunk is természeti lények vagyunk, s ebben az esetben nincsenek erkölcsi kötelességeink a természettel, s más élőlényekkel szemben, hiszen az evolúció alaptörvénye, hogy minden élőlény a saját (és génjei) hasznára tör, s ennek érdekében mindent megtesz, amire képes, vagy abból indulunk ki, hogy – egyedüli erkölcsi lényként az élőlények között – kiemelkedtünk a természetből, így nem a természet, hanem saját erkölcsi törvényeink szerint élünk. Ebben az esetben azonban legfeljebb a saját fajunk iránt vannak erkölcsi kötelességeink. (FRITZELL 1987; idézi CALLICOTT 1989/2005a, 81–82.)

Az ökológiai fasizmus vádja az ökocentrikus környezeti etikákkal szemben

Peter Fritzell paradoxona főként azzal kapcsolatban releváns, hogy egy ökocentrikus etika általában magát – a többi önérték, vagyis az élőlények, az ökoszisztémák és a bioszféra egészének létrejöttéhez vezető – evolúciós folyamatot is önértéknek tartja. Mármost azt jelenti-e mindez, hogy az evolúciós folyamatot nem szabad befolyásolni, annak törvényeit kötelességünk szabadon érvényesülni hagyni? Ha az ökocentrikus etika ezt jelentené, ez nyilvánvalóan embertelen következményekhez vezetne, hiszen a kultúra, a civilizáció éppen arra törekszik, hogy ne hagyjuk az evolúció, a természetes szelekció folyamatát szabadon érvényesülni. Antibiotikummal például megmentjük azt a gyenge immunrendszerű gyermeket, aki egyébként fertőzésben egészen korán meghalna. Sőt, védőoltásokkal megelőzzük, hogy olyan járványok törjenek ki, melyek az adott generáció jelentős részét elpusztíthatnák. Vagyis az, hogy a természetes szelekció törvényeit az emberek között nem engedjük érvényesülni, ma erkölcsi konszenzusnak tekinthető. Kérdés azonban, hogy a többi élőlény esetében befolyásolhatjuk-e a természetes szelekció működését? Azaz humánus etikát vagy ökológiai etikát kell követnünk, annak tudatában, hogy a természetes szelekción alapuló ökológiai rend-

szerek működése messze nem humánus? E tekintetben az ököcentrikus etikák többféle interpretációja lehetséges.

Ha abból indulunk ki, hogy a növényekkel és az állatokkal természetesen kell viselkednünk, vagyis hagynunk kell, hogy az ökoszisztéma a saját (ember által nem befolyásolt) törvényei szerint működjön, akkor ez a természetes szelekció érvényesülésének tiszteletben tartását írja elő erkölcsi kötelességgként az ember számára. E logika mentén 1988 nyarán a Yellowstone Parkban tomboló óriási erdőtüzeket kezdetben nem oltották el, azzal az indoklással, hogy az erdőtűz természetes, s bár sok élőlényt elpusztít, a tűz hatására az egész életközösség megújulhat. Eszerint nem az egyedi élőlények érdeke a fontos, hanem az ökoszisztéma egészéé. (ROLSTON 1991/2005, 102.) A Yellowstone Parkban az ököcentrikus etika ezen értelmezését fogadták el a parkfenntartók akkor is, amikor egy alkalommal egy folyón átkelő bölény alatt beszakadt a jég. A jeges vízben szenvedő állatot könnyűszerrel meg lehetett volna menteni, vagy kegyelemből meg is lehetett volna ölni, hogy ne szenvedjen tovább. Egyiket sem tették azonban, hanem hagyták, hogy a bölény hosszas szenvedés után a jeges vízben pusztuljon el, ahogyan az a természetes körülmények között is történt volna. Ezen etika szerint tehát az állatokkal nem emberségesen, hanem természetesen kell viselkednünk. (I. m. 89.) Hasonlóképpen, amikor a Yellowstone Park kanadai vadjuh-állománya fertőző kötőhártya-gyulladásra kapott, mely esetükben nagy fájdalmat, vakságot, éhezést és pusztulást jelent, akkor felmerült a kérdés, hogy kezelhetik-e ezt az állatorvosok, ahogyan egy házijuh-állományban kitört hasonló járvány esetén természetesen megtennék. Végül úgy döntöttek, hogy nem kezelik őket, aminek következtében a vadjuh-állomány fele elpusztult. A követett logika itt is az volt, hogy az állatokkal nem emberségesen, hanem természetesen kell bánni, vagyis hagyni kell a természet törvényeit érvényesülni. Nem azt kell tenni, ami az egyedi, szenvedő vadjuhoknak előnyös, hanem azt, ami a faj egészének jó, vagyis ami erősíti a fajt. (I. m. 90.)

Ezt az érvelést az eugenikai mozgalom az embereknél is alkalmazta, mely a náci rémtettekben csúcspontot ért el. Azonban sokan az ököcentrikus etika állatok esetében alkalmazott formáját sem tartják elfogadhatónak, hiszen ez érzéketlen, szenvedni tudó egyedek érdekét áldozza fel a közösség, a faj, az egész érdekében. Ezért nevezte Tom Regan az ököcentrikus föld-etikát a környezeti fasizmus egy esetének. (Lásd CALLICOTT 1989/2005a, 77.) A fasizmus valóban nemegyszer hangsúlyozta a természet könyörtelenségét mint követendő példát a társadalomszervezés számára.

Azt is látni kell azonban, hogy a természetben egy lény szenvedése és halála egy másik lény számára a szenvedés megszűnését és a túlélést jelenti. A jeges vízben elpusztult bölény teteméből prérifarkasok, szarkák, rókák, hollók és később egy grizzlimedve is táplálkozott (ROLSTON 1991/2005, 103).

A kötőhártya-gyulladásban elpusztult vadjuhok tetemén felvirágzott a Parkban élő szirti sas populáció (i. m. 96). Vagyis ismét szembekerülünk a már említett megfontolással. Az evolúció legfőbb mechanizmusa, a természetes szelekció kegyetlen, ember-telen mechanizmus, mert az élet fenntartása csak más élet elpusztítása révén lehetséges, s mindez temérdek fájdalommal és szenvedéssel jár az egyedi élőlények számára. Egy ragadózó minden egyes táplálkozási aktusa egyben – Arthur Schopenhauer kifejezésével – az áldozat kínhalála. Csak az ember képes ennek kegyetlenségét enyhíteni, s az emberi társadalmak zömében ezt meg is teszi. A kérdés az, hogy mennyire engedheti meg ezt a természetben? Szabad-e arra törekednie, hogy a természetes szelekció kegyetlen mechanizmusát valami emberségesebbre váltsa fel? Az alapdi-

lemma tehát az: képes-e erre egyáltalán az ember, s ha elvben igen, mennyire szabad erre törekednie?

Ellentét az állatvédő mozgalmak és az ököcentrikus etikák között

Az ököcentrikus etikák általában az ökológiai rendszerek egészségére, épségére helyezik a hangsúlyt, s elfogadják annak kegyetlen működését. Ezzel szemben az állatvédő, állatok felszabadítását zászlajukra tűző mozgalmak az érzőképes állatok érdekeinek védelmét tekintik elsődlegesnek, azt, hogy ezen állatok lehetőleg minél kevesebbet szenvedjenek, s az ökoszisztéma védelmét csak addig a mértékig tartják indokolhatónak, ameddig erre az állati szenvedés csökkentése vagy megelőzése érdekében szükség van.

Az állatvédő mozgalom céljai elérhetőnek tűnnek, amennyiben az emberek által tartott, tenyésztett állatok szenvedéseinek csökkentésére irányulnak, s már eddig is nagy szerepet játszottak abban, hogy a modern állattartás, nagyüzemi állattenyésztés kegyetlen elemeit kiküszöböljék. Csakhogy a probléma az, hogy az állatok szenvedése magában a háborítatlan természetben a legintenzívebb. Mármost felmerül a kérdés: lehet-e és kell-e arra törekednünk, hogy ezt a szenvedést megszüntessük? Ahogyan Ritchie már 1916-ban fogalmazott: vajon meg kellene-e akadályoznunk a macskát abban, hogy megölje az egeret? (RITCHIE 1916, 107; idézi SAGOFF 2005, 146.) Általánosabban megfogalmazva: hogyan kell viszonyulnunk a természetes szelekció, a – darwini – létért folytatott küzdelem tényéhez, melynek alapelve, hogy sokkal több élőlény jön létre, mint amennyi életben maradását a források lehetővé teszik, ezért az élőlények között harc folyik a korlátozott erőforrások elérése érdekében, s e harc vesztesei elpusztulnak. A természetben az élőlények pusztulása általában erőszakos módon megy végbe: éhezés, betegség, fagy, ragadózók stb. révén. (SAGOFF 2005, 148.) Ehhez képest – mondja Sagoff – a tenyésztett és az ember által tartott állatok sorsa sokkal jobb, így ha az állatok választhatnának, valószínűleg inkább valamilyen üzemben vagy farmon szeretnének felnőni és élni, mint a természetben, még akkor is, ha végül a vágóhídon végzik, hiszen a természetben a pusztta felnövekedésre is sokkal kisebb az esélyük (uo.).

Sagoff végkövetkeztetése, hogy a környezetvédők nem lehetnek állat-felszabadítók, az állat-felszabadítók pedig nem lehetnek környezetvédők. A környezetvédőknek ugyanis az ökoszisztéma stabilitása érdekében közömbösnek kell mutatkoznuk az egyedi állati szenvedés iránt, mely része az ökoszisztémák normális működésének. Az állati szenvedés csökkentése pedig csak az ökoszisztémák működésébe való komoly emberi beavatkozás révén lenne lehetséges, már amennyiben erre az ember egyáltalán képes lenne. Ez pedig éppen az ellenkezője annak, amit a környezetvédelem célul szokott kitűzni. (l. m. 149.)

Ellentét a biocentrikus és az ököcentrikus környezeti etikák között

A fenti ellentmondás nem csak az állat-felszabadító mozgalmak és az ököcentrikus etikák, hanem általában a biocentrikus etikák és az ököcentrikus etikák között is fennáll. Csábítóan tűnik ugyan a biocentrikus etikák azon felfogása, mely szerint minden élőlényt az élethez való joggal kellene felruházni – jóllehet e jog nem feltétlenül egyenlő mértékben illeti meg őket. Mivel azonban a természet felépítése nem igazságos, a

természetben folyamatosan az élethez való jog megsértését tapasztaljuk. Voltaképpen csak a növények élnek „igazságosan”, amennyiben más élőlények létét általában nem veszélyeztetik, noha a fényt elvehetik egymás elől, mely már „jogsértés”, továbbá vannak rovarokkal táplálkozó növények is, mely szintén „jogsértés”-nek tekinthető. A növényevő állatok azonban már „igazságtalanok”, hiszen „kizsákmányolják” a növényeket, a ragadozók pedig „kizsákmányolják” a növényevőket stb. Vagyis a természet rendje eredendően igazságtalan, így az ezt tiszteletben tartó ököcentrikus etika szükségképpen ellentétbe kerül az egyedi élőlények jogait vagy érdekeit tisztelő biocentrikus etikákkal, s különösképpen az állat-felszabadító mozgalmakkal. Utóbbiak alapvető problémája, hogy mivel az állati szenvedést megszüntetendőnek tekintik, így elveiket követve a természet fenti igazságtalanságainak kiküszöbölésére kellene törekednünk. Ez azonban voltaképpen magát az életet veszélyeztetné (kivéve talán az „igazságosan” élő növényekét), hiszen a bioszféra táplálkozási láncának alapja az „igazságtalanság”, hogy az élőlények versengenek a napenergiáért, amelyhez – a növények kivételével – egymást elfogyasztva jutnak hozzá. Így a természet és a különböző ökoszisztémák semmiképpen sem „ismerik el” az élőlények élethez, testi integritáshoz való jogát. Ily módon, ha tiszteletben akarjuk tartani minden egyes élőlény azon jogát, hogy saját életmódját élje, akkor be kell látnunk, hogy ebbe a más élőlények megölésének joga is beletartozik. (CALLICOTT 1989/2005b, 162.)

A BIOSZOCIÁLIS NÉZŐPONT MINT AZ ÁLLATVÉDŐ ÉS AZ ÖKOCENTRIKUS ETIKÁK INTEGRÁLÁSÁNAK KÍSÉRLETE

Callicott ugyanakkor úgy látja, hogy az állat-felszabadítás elmélete és az ököcentrikus környezeti etika egyetlen elméletbe integrálható, amit ő – Mary Midgley nyomán – bioszociális nézőpontnak nevez. Ez a bioszociális ököcentrikus etika abból indul ki, hogy az ember egyszerre többféle közösség tagja, s mindegyik más-más kötelességeket ír elő számára. Az ember legszűkebb közössége a család, s a családtagokkal, közvetlen rokonainkkal szemben vannak a legszigorúbb erkölcsi kötelességeink. Kötelességünk, hogy saját gyerekünket etessük, gondozzuk, szeressük, míg e kötelesség más gyerekekkel szemben nem áll fenn. Hasonlóképpen, a szomszédaink iránt is vannak olyan kötelességeink, amelyek mások iránt nem állnak fenn, s ugyanígy a saját országunk lakosai iránt, végül az egész emberiség iránt is vannak bizonyos kötelességeink, melyek a közösség növekedésével arányosan egyre gyengébbek. Az efféle kötelességek az élő természet vonatkozásában is koncentrikus körök formájában épülnek fel, és egyre gyengülnek. Így például olyan szigorú kötelességeink vannak háziállataink (pl. kutyánk) iránt, melyek nem állnak fenn más, idegen kutyákkal szemben. Kicsit kisebb a kötelességünk a minket körülvevő haszonállatokkal szemben, de őket is meg kell például védelmeznünk a ragadozóktól, s az őket sújtó betegségektől, hiszen közösségünk tagjai közé tartoznak. Ezzel szemben a vadállatok nem tartoznak az emberi közösséghez, ezért kötelességeink velük szemben jóval kisebbek; ez pedig összefér a természet egésze iránti tisztelettel, mely – az ököcentrikus etika elveinek megfelelően – nem követeli meg, hogy beavatkozzunk a természetes folyamatokba, s igyekezzünk megszüntetni a természetes kiválasztódás és a létért folytatott küzdelem okozta szenvedést. (l. m. 160–161.)

AZ ÖKOFEMINIZMUS

A NŐK ELNYOMÁSÁNAK ÉS A TERMÉSZET ELNYOMÁSÁNAK KÖZÖS GYÖKERE

Az ökofeminizmus az ökológiai feminizmus szavak összevonásából keletkezett, s – mint ahogyan a neve is mutatja – az ökológiai problémák feminista nézőpontból való megközelítését jelenti, s egyszersemind a feminizmus ökológiai szempontokkal való gazdagítását is (CALLICOTT 2004, 765).

A feminizmus a nemi elnyomás megszüntetését célul kitűző mozgalom, mely szerint még ma is egy prefeminista jelenben élünk, ahol a nemi elnyomás a jellemző (WARREN 1990/2005, 273). A feminizmus kiindulópontja az a gondolat, hogy a férfiak a történelem során leigázták a nőket és uralkodtak felettük, s ugyanez az attitűd jellemezte őket a természettel szemben is. A történelem tehát a férfiuralom története. A természet leigázása és a nők leigázása közös forrásból ered: a férfiak dominanciára törekvő hozzáállásából, mely áthatja a tudományos és művészeti alkotásokat, a nyelvhasználatot, a fogalmainkat és a gondolkodásunkat, s általában az egész kultúrát. Az elmélet szerint ezt a férfiközpontú, androcentrikus társadalmi szerveződést, a férfiak dominanciára, leigázásra törekvő hozzáállását kell megváltoztatni, s ezzel a természethez való viszonyunk is megváltozik. A nők felszabadítása tehát egyben a természet felszabadítása is. Az ökofeminizmus sok radikális baloldali mozgalommal gondolati rokonságot mutat, melyek a globális kapitalizmus kizsákmányoló hozzáállását teszik felelőssé a mai ökológiai krízisért. Az elnyomás – eszerint – nem csak a nőket és a természetet érinti, hanem általában a globalizálódó kapitalizmus jellemzője, melynek logikája elfogadja, sőt igényli mások alávetését és elnyomását. Így – e gondolkodók szerint – csakis e felfogás megszüntetése és egy radikálisan más társadalmi szerveződés vezetheti ki a mai társadalmakat a jelenlegi környezeti krízisből, s előzheti meg a fenyegető környezeti katasztrófát. (CALLICOTT 2004, 765.)

A MAI ETIKAI RENDSZEREK MINT A FÉRFICENTRIKUS GONDOLKODÁS LENYOMATAI

Az ökofeminizmus szerint a mai etikai rendszerek – a környezeti etikákat is beleértve – a férficentrikus gondolkodás minden jegyét magukon viselik. Általában absztrakt elvekből és általános szabályokból indulnak ki, s ezeket alkalmazzák minden egyes esetre vonatkozóan. Fontos szempont az is, hogy az elfogulatlan racionalitásnak kell irányítania cselekedeteinket, s nem az érzéseknek. E „férfias” etikákkal szemben – az ökofeminizmus szerint – a nők pszichológiájából és világlátásából kiinduló etikai rendszereket kell kidolgozni, melyek központi fogalmai a gondoskodás, a személyes kapcsolat, és a bizalom lehetnének. Míg a férfiak etikája az autonóm, másoktól elkülönülő, racionális cselekvő fogalmából indul ki, addig a női etika inkább arra a gondolatra alapoz, hogy az embert kapcsolatai határozzák meg, cselekvéseit a szeretet, az érzés, a rokonszenv irányítja. (Uo.)

A MAI FOGALMI RENDSZEREK MINT AZ ALÁ-FÖLÉRENDELTSÉGI VISZONYOK IGAZOLÓI ÉS FENNTARTÓI

Az ökofeministák szerint a mindennapi fogalmaink is férfiközpontúak, egy férfi dominálta világ lenyomatai. E fogalmakra sokszor az érték-dualizmus jellemző: egy fogalompár egyik tagját magasabb rendűnek tartják, mint a másik tagját. A hagyományos férfi–nő megkülönböztetés is ilyen (a férfi magasabb rendű, a nő alacsonyabb rendű), de ilyen például a lélek–test, az ész–érzelem, társadalom–természet fogalompár is, melyek első tagjai mindig valami értékesebbet jelölnek, mint a második tag – a férfi–nő megkülönböztetés analógiájára. Nem véletlen persze, hogy a nők jellemzőinek a kevésbé értékes tulajdonságokat tekintik. A hagyományos felfogás szerint például a férfi racionális, a nő érzelmi, a férfi aktív, a nő passzív, s ezen pároknál is mindig a férfias tulajdonságokat tekintik értékesebbnek. (WARREN 1995/2004, 773.) A mai társadalmakra jellemző fogalmi rendszerek tehát – melyeken mint szemüvegeken keresztül szemléljük önmagunkat és másokat – általában véve elnyomó fogalmi rendszerek. A társadalom alá- és fölérendeltségi viszonyait maguk is fenntartják és igazolják. (WARREN 1990/2005, 274.) Jellemző továbbá rájuk az uralkodás logikája, mely alapvetően a férfi-gondolkodás jellemzője (i. m. 275). E logika ugyanakkor nem csak a nők elnyomását, hanem a természet elnyomását is igazolja és fenntartja. Ezért az elnyomó fogalmi rendszerek korrekciója megszüntetheti az uralkodás logikáját, ami mindenfajta elnyomás megszüntetésének előfeltétele. (I. m. 280.) A cél egy olyan társadalom kialakítása – a távoli jövőben –, ahol a különbözőség nem szül alávetettséget (i. m. 295).

A MÉLYÖKOLÓGIA

A SZOCIÁLIS ATOMIZMUS MINT A MAI GONDOLKODÁS JELLEMZŐJE ÉS A KÖRNYEZETI KRÍZIS OKA

Ez az Arne Naess és George Sessions által létrehozott irányzat a jelenkori ökológiai krízisért a mai ember gondolkodásának általános vonásait tartja felelősnek, melyek nem csak a természethez, hanem a másik emberhez való viszonyban is megnyilvánulnak, s melyek az etikai rendszerekre is jellemzők. E rendszerek az embert atomizált lénynek állítják be, akinek a másik emberrel, s a természettel is csak külsődleges kapcsolata van. Így mind a másik emberben, mind a természetben valami tőlünk alapvetően idegen entitást látunk, akinek (aminek) az érdekeit – kellenül bár, de – figyelembe vesszük, hiszen belátjuk, hogy csak ez alapján várhatjuk el, hogy mások is tekintettel legyenek a mi érdekeinkre. Mivel azonban a világot, a természetet és a többi embert tőlünk alapvetően különbözőnek, s így idegennek tartjuk, csak vonakodva teljesítjük a velük szembeni kötelességeinket, aminek a természet elpusztítása a következménye.

A KÖRNYEZETTŐL ISZOLÁLT ÉNEN VALÓ TÚLLÉPÉS. AZ ÖKOLÓGIAI ÉN MINT A VILÁGGAL VALÓ AZONOSSÁGUNK TUDATA

A helyes nézőpont a szociális atomizmussal szemben az lenne, ha ráébrednénk, hogy belsőleg kapcsolódunk másokhoz és a természethez. A többi ember és a természet alapvetően olyanok, mint mi, nem is különülnek el teljesen tőlünk, hiszen a másik

emberrel való kapcsolataink nyomait pszichológiailag magunkban hordozzuk, s azok alapvetően meghatározzák gondolkodásunkat; a természettel való kapcsolatunk szintén belső, annak részei vagyunk, abból élünk, számunkra ez nem egy idegen entitás, hanem valami, amivel lényegileg egyek vagyunk, ahonnan származunk, s ahova visszatérünk. Az elmélet szerint az emberi társadalomba és a természetbe való beágyazottságunk, az azokkal való lényegi azonosságunk tudata a többi emberhez és a természethez való hozzáállásunkat is képes megváltoztatni. Ha ők nem tőlünk függetlenek és idegenek, hanem mintegy hozzánk tartoznak, és mi hozzájuk, ők beépülnek személyiségünkbe, s mi részei vagyunk e nagy egészeknek, akkor a világgal való azonosságunk tudata a többi emberrel és a természettel szemben is természetessé teszi majd az etikus viselkedést. Hiszen velük erkölcsösen viselkedve mintegy magunkkal szemben viselkedünk erkölcsösen. Így az etikus viselkedés voltaképpen egyfajta önmegvalósítás. Magamat megvalósítva, kibontakoztatva egyben a többi embert és a természetet is segítem e folyamatban, hiszen lényegileg egyek vagyunk velük. Az újfajta gondolkodás tehát az atomizált én fogalmának meghaladását igényli, a környezetétől izolált énen való túllépést. Ezért van, aki ezt az irányzatot – a transzperszonális pszichológia analógiájára – transzperszonális ökológiának nevezi. (CALLICOTT 2004, 766.) Az önmegvalósítás Naess szerint a személyiség kitérését és elmélyítését jelenti, s ez nem más, mint a másokkal (az emberekkel és más élőlényekkel) való azonosulás (NAESS 1988/2005, 221). Így alakul ki az izolált énnel szemben az ökológiai én, mely mindazt magában foglalja, amivel az ember azonosul (i. m. 222). Ennek következtében a szűkebb természeti és társadalmi környezetünk beépül a személyiségünkbe, mintegy annak része lesz. Ezért, ha egy általunk szeretett helyet elpusztítanak, egyben bennünk is elpusztítanak valamit, hiszen elpusztítják azzal a hellyel való élő kapcsolatunkat is. (I. m. 226.)

Naess szerint az önmegvalósítás nem azonos az önérvényesítéssel (i. m. 229). Míg utóbbi a magunk akaratának, érdekeinek az érvényesítése, addig előbbi a mások érdekeinek és akaratának tiszteletben tartása.

Eszerint a morálisan érett ember számára az autentikus én az, amely összhangban van a természettel, s nem egy izolált én, mely alapvetően saját egyéni kielégülésére koncentrál. Az önmegvalósítás így nem más, mint az én fogalmának kiterjesztése és a természettel való azonosulás. A természet károsítása így saját magunk károsítása, a természet védelme pedig saját magunk védelme. A mélyökológia sok rokonságot mutat a buddhizmussal, Spinoza panteista etikájával, s a neohegelianizmussal, utóbbi társadalmi én fogalmát ökológiai énné alakítva át. (YANG 2006, 30–31.)

A MÉLYÖKOLÓGIA ÉS A „SEKÉLY” ÖKOLÓGIA KÜLÖNBSÉGE

A mélyökológia elkülöníti magát a „sekély ökológiától”, vagyis a hagyományos ökológiáktól, mert – szemben azokkal – abból indul ki, hogy minden élőlény élete önérték, ezért minden élőlénynek joga van élni, fejlődni, függetlenül attól, hogy élete hasznos-e az emberek számára vagy nem. Ennek megfelelően a természet károsítása csak életfontosságú szükségletek kielégítése céljából elfogadható, egyébként a földi ökoszisztéma épségének hosszú távú megőrzése a legalapvetőbb etikai kötelesség. (NAESS 1995/2004, 769.) Ez a cél, s a környezeti krízis elkerülése csak a jelenkori gondolkodás mélyreható megváltozásával érhető el. Személyes felelősséget kell éreznünk nem csak a ma élő emberek iránt, hanem a jövő generációk és a természet egésze iránt

is. Mindehhez elkerülhetetlen a jelenkori társadalmi gyakorlat alapvető megváltoztatása. A mélyökológia abban is szemben áll a hagyományos („sekély”) ökológiákkal, hogy utóbbiak nem akarnak radikális életmódváltozást, csak azt, hogy okosabban zsákmányoljuk ki a természetet, mint eddig. Ezek a hagyományos ökológiák nem ellenzik a mai gazdag országok magas életszínvonalát, a fogyasztásra koncentrált gazdasági rendszereket, s az emberiség jelenlegi létszámát. Ezzel szemben a mélyökológia egy alapvető szemléleti változást szeretne elérni, az emberiség jelenlegi lélekszámának jelentős csökkentésével (ez csak sok évszázadon keresztül csökkenett születésszámmal lehetséges), a mai fogyasztáscentrikus társadalom átalakításával, s a természettel való harmonikusabb kapcsolat kialakításával. A mélyökológia jelszava: „Gazdag élet, egyszerű eszközök!” (Uo.)

AZ ÖKOLÓGIAI KRÍZIS MINT A MODERN CIVILIZÁCIÓ VÁLSÁGA

A mélyökológia alapvetően a nyugati kultúrát tartja felelősnek a természet elnyomásáért és elpusztításáért. E kultúra emberközpontú, a természet leigázására tör, melyet az embernél alacsonyabb rendűnek tart. Heidegger és Marcuse – a mélyökológiával sok szempontból rokon – gondolkodása szerint a mai emberi viszonyulás – mely a természetben, az egyes élőlényekben, s a másik emberben is alapvetően csak nyersanyagot lát – a felelős a mai ökológiai krízisért. (Lásd ZIMMERMAN 1983/2005, 239.) A mélyökológia szerint tehát a mai ökológiai krízis nem pusztán ökológiai válság, hanem az egész modern civilizáció válsága. A megoldás – mint láttuk – egy nem emberközpontú, hanem ököcentrikus viszonyulás, mely az embert nem a természet urának, hanem részének tekinti, s a többi élőlényt az emberrel rokon entitásnak tartja.

A TERMÉSZET TÖRVÉNYEINEK HANGSÚLYOZÁSA SZÜKSÉGSZERŰ-EN ÖKOFASIZMUSHOZ VEZET?

A mélyökológiát – más ököcentrikus etikákhoz hasonlóan – azzal a váddal illették, hogy mivel a természet törvényeit, és nem a humánus törvényeit hangsúlyozza, így az ökofasizmus lehetőségét hordozza magában (i. m. 237). Bírálói rámutattak, hogy a mélyökológiára hivatkozó szélsőségesek az emberiség lélekszáma csökkentése érdekében sokszor szigorú születéskorlátozó intézkedéseket követelnek, s többen magát az emberiséget is egyszerűen a „természet burjánzó daganat”-nak tekintik (i. m. 248). Ez természetesen a mélyökológia eltorzítása, s nem maga a mélyökológia. Vita inkább azon van, hogy mennyire logikusan következnek a fenti torz gondolatok a mélyökológiából? A mélyökológiában az ökofasizmus lehetőségét látók felhívták a figyelmet arra, hogy a fasiszta ideológia is erősen hangsúlyozta a természet szépségét és kegyetlenségét, kritizálta a modern demokráciát, mint amely eltér a természet ősi törvényeitől, s hangsúlyozta a visszatérés szükségességét a természethez, annak brutális törvényeihez, s az ezt tükröző kegyetlen népi hagyományokhoz (i. m. 249). Hitler a zsidó-keresztény hagyományt degeneráltnak tekintette, s egy evilági, a természetet és annak törvényeit középpontba állító felfogást, egyfajta természetvallást szeretett volna létrehozni (uo.).

A kritikusok természetesen nem azt állítják, hogy a mélyökológia vezető teoretikusai fasiszták lennének, hanem inkább azt, hogy a természetet és a természet (kegyetlen) törvényeit középpontba állító, s az embert pusztán természeti lénynek tekintő fel-

fogások a társadalomirányítás autoriter lehetőségeit hordozzák magukban, s könnyen fasizmushoz vezethetnek. Ha nem a „humánus”, hanem a „természetes” lesz a társadalom berendezésének vezérlőelve, akkor bármely kegyetlenség igazolható azzal, hogy az a természetes szelekció kegyetlen, de hosszú távon jó eredményeket produkáló törvényeiből következik. Sok mai radikális zöldmozgalom célja egy valamikori primitív emberi állapotba való visszatérés elősegítése, mely lemond a modern civilizációról, az egyetemes emberi jogokról, a világ globálissá válásáról, s az ősi emberi ösztönöket felszabadító, primitív, törzsi, civilizálatlan (és kegyetlen) ősállapot visszaállítását tekinti fő céljának. (I. m. 252.) Mindezt az ökológiai felvilágosultság érdekében tennék, s autoriter megoldásoktól sem riadnának vissza azokkal szemben, akik „önző” módon elidegeníthetetlen emberi jogaikhoz ragaszkodnak (i. m. 254).

A fentiek természetesen a mélyökológiai eszmék eltorzításai, de rámutatnak e torzulás lehetőségére és veszélyeire. Az igazi mélyökológia – mint láttuk – sokkal közelebb áll a buddhizmus eszméihez és Gandhi felfogásához, mint a fasizmushoz. Képviselői sohasem az erőszakot, hanem a meggyőzést tekintik az ökológiai célok elérése eszközeinek. Nem csak az ellen lépnek fel, hogy az ember kizsákmányolja a természetet, hanem az ellen is, hogy a hierarchikus társadalomban az emberek egymás felett hatalmat gyakoroljanak. Így szoros kapcsolatot látnak az ember kizsákmányolása és a természet kizsákmányolása között. (I. m. 256.) A mai világban – mint láttuk – nem csak a természet, hanem egyre inkább az ember is pusztá nyersanyagként jelenik meg, a mélyökológiai szemlélet pedig éppen ennek megszüntetését látja szükségesnek. Ehhez az emberi érettség növekedésére is szükség van. Ma az emberiség – Sessions szerint – még csak a kamaszkorát éli: élvezi a hatalmat, a mások feletti uralkodást és az énközpontúságot. A jövőben csak egy érettebb, felnöttebb emberiség lesz képes helyreállítani a természettel és annak minden létezőjével való egyenrangú viszonyt, melynek célja minden élőlény jólétének biztosítása. (I. m. 266.)

A FÖLD-ETIKA

A FÖLD-ETIKA MINT AZ ERKÖLCSI SZABÁLYOK KITERJESZTÉSE A TERMÉSZETI KÖRNYEZET EGÉSZÉRE

A föld-etika Aldo Leopold (1887–1948), amerikai erdőmérnök által létrehozott irányzat. 1949-ben megjelent könyve (LEOPOLD 1949/1966) – noha megjelenésekor alig keltett visszhangot – mára az USA környezetvédő mozgalmának bibliája lett (lásd CALLICOTT 1995/2004, 770). Bár ökocentrikus környezeti etika, külön tárgyalását nagy hatása indokolja.

Leopold Odüsszeusz példáját hozza fel, aki Trójából hazatérve 12 házában szolgáló rabszolgányt akasztatott fel, mert távolléte alatt nem viselkedtek megfelelően. Ez akkoriban természetesnek számított. A rabszolgákat tulajdonnak, dolognak tartották, melyekkel a tulajdonosuk azt csinálhatott, amit akart. A korabeli görög erkölcs védte a szabadokat, de a rabszolgákat nem, mert őket nem tekintette morális státusszal rendelkezőnek. Az azóta eltelt 3000 év fejlődésének eredményeként az erkölcsi szabályok ma már kiterjednek minden emberre és minden ember–ember kapcsolatra, a gond az, hogy itt meg is állnak. Az ember–állat és az ember–növény kapcsolat még ma sem tartozik az erkölcs problémakörébe. Az élőlények – mint Odüsszeusz korában

a rabszolgák – morális értelemben mind a mai napig dolognak számítanak. (LEOPOLD 1949/1966, 237–238.)

A föld-etika ennek a hagyománynak üzen hatat. A közösség fogalmát radikálisan kiterjeszti, melybe – szemben a hagyományos etikákkal – már nem csak az emberek, hanem a növények, az állatok, a talaj, a vizek, egyszóval a föld is beletartozik (i. m. 239). E felfogás szerint ezen entitásoknak joguk van a folyamatos létezéshez, s bizonyos kisebb területeken joguk van a természetes állapotukban való folyamatos létezéshez is (i. m. 240). A föld-etika egy új erkölcsi nézőpontot jelent, melyben az ember többé nem a földön létező életközösség urának tekinti magát, hanem csak egyik tagjának, melynek tiszteletet kell tanúsítania az életközösség más tagjai iránt is (uo.). A föld-használatot ma teljesen az emberiség gazdasági önérdeke határozza meg. Ez figyelmen kívül hagyja a föld azon elemeinek értékét, melyek gazdasági érdekekkel ugyan nem rendelkeznek, az életközösség egésze egészsége szempontjából viszont nélkülözhetetlenek. (I. m. 251.)

A föld-etika egy olyan ökológiai lelkiismeret meglétét jelenti, mely felelősnek érzi magát az őt körülvevő életközösség (ökoszisztéma) egészségéért. Az ökoszisztéma akkor egészséges, ha önmegújulásra képes. A környezetvédelemnek ezen önmegújulási képesség megőrzésére kell törekednie. (I. m. 258.) A föld-etika lényege, hogy a föld (ökoszisztéma és annak egyes tagjai) használatát nem pusztán közgazdasági problémának tekintjük, hanem azt is mérlegeljük, hogy esztétikai és etikai szempontból mi a helyes használat. E föld-etika alaptézise:

„Egy dolog annyiban jó, amennyiben segít megőrizni az életközösség integritását, stabilitását és szépségét. Rossz, amennyiben az ellenkezőjét segíti.” (I. m. 262.)

A FÖLD-ETIKA MINT A KIALAKULÓBAN LÉVŐ VILÁGFALU GLOBÁLIS ERKÖLCSE

Leopold föld-etikájának alaptézise tehát az, hogy a környezet megóvásához, a természettel való harmonikus emberi együttéléshez nem elegendő a jó szándékú jogi szabályozás. Ez a cél csak akkor érhető el, ha minden egyes állampolgár erkölcsi univerzumának része lesz az őt körülvevő ökoszisztéma. Ez azt jelenti, hogy az ember többé nem a föld meghódítójának, urának erkölcsét vallja magáénak, hanem az általa lakott föld egyik lakójának tekinti magát, akinek kötelességei vannak a föld és annak alkotórészei, a hegyek, vizek, növények, állatok, egyszóval az ökoszisztéma iránt. Így a föld, mely valójában az embert körülvevő ökoszisztéma, morális státusszal rendelkezik, vele szemben kötelességeink vannak, akárcsak az emberekkel, a társadalommal szemben. (CALLICOTT 1995/2004, 770.) A föld-etika – Leopold szerint – kitágítja az erkölcs korábbi határait. Míg az erkölcsi szabályokat az emberek korábban csak az emberi közösségre vonatkoztatták, vagyis úgy gondolták, hogy csak más emberekkel szemben lehetnek erkölcsi kötelességeik, addig a föld-etika kiterjeszti ezt a határt az embert körülvevő talajra, vizekre, növényekre, állatokra, egyszóval a földre. (I. m. 771.) Ennek a folyamatnak ma még csak a kezdetén vagyunk. Callicott megfogalmazása szerint – a modern közlekedési és kommunikációs technikák segítségével – most van kialakulóban egy nemezetek feletti emberi szuperközösség, egy világfalu, amit jól bizonyít az egyre szélesebb körben elfogadott emberi jogok nyelve. Ezen emberi jogok univerzálisak, országhatárookra való tekintet nélkül mindenkit megilletnek. Ahogyan állampol-

gári jogok helyett ma egyre inkább egyetemes emberi jogokról beszélünk, úgy valósul meg a ma még uralkodó nemzetállam jelentőségének háttérbe szorítása és az egységes emberi szuperközösség kialakulása. Ezzel azonban a fejlődésnek még nincs vége. A leopoldi föld-etika szerint a jogok kiterjesztése az emberi világon túlra, a földi bioszféra egészére és benne minden élőlénytársunkra fogja jelenteni az erkölcsi fejlődés következő lépését. Ez a közösség fogalmának radikális kiterjesztését hozza tehát magával az emberen túl az egész élővilágra és annak élettelen környezetére. (CALLICOTT 1989/2005a, 64.)

A KÖRNYEZETI FASIZMUS VÁDJA A FÖLD-ETIKÁVAL SZEMBEN

Leopold föld-etikájának előnye, hogy jól magyarázza a kortárs környezetvédő mozgalmak prioritásait. Ezek nem egy-egy állat szenvedését akarják mérsékelni – mint a mai állatvédő mozgalmak többsége –, hanem a környezet egészének épségét akarják megőrizni, illetve helyreállítani, melyhez képest alárendelt jelentőségűnek tartják egy-egy konkrét növény vagy állat sorsát. Ugyanakkor ez a föld-etika – s általában az ököcentrikus etikák – azon sajátossága, melyet a leginkább kritizálni szoktak. Ha az egész védelme érdekében feláldozhatónak tartjuk az egyes részeket, akkor az egyes entitások jogai veszélybe kerülnek. A politikai filozófiából jól ismertek azok a társadalomutópiák, melyek a társadalom egésze boldogsága érdekében feláldozhatónak tekintették az egyes embert, s zárójelbe tehetőnek tartották az egyéni emberi jogokat. Ma konszenzus van abban, hogy az egyént akár a társadalom ellenében is védik alapvető jogai, nagyrészt azért, mert a társadalom egyénekből áll, a társadalom mint olyan egy absztrakció, s ezért ha az egyének jogait védjük, azzal egyben a társadalomét is oltalmazzuk.

Leopold föld-etikája hasonló módon félreértelmezhető. Ha az életközösség egészének az érdeke a legfőbb jó, akkor az életközösség egyes tagjainak érdekei feláldozhatók az előbbi javára, még akkor is, ha érzőképes lényekről van szó, míg az életközösség egésze nem az. Szélsőséges formában ez még jelentős emberi érdekek feláldozását is indokoltnak tarthatja az életközösség egészének (talaj, víz, levegő, növények, állatok) érdekében, hiszen legtöbbször maga az ember jelenti a legkomolyabb fenyegetést az életközösség egészére nézve. Az emberiség tömeges kipusztulása például kétségtelenül pozitív hatást gyakorolna a földi bioszféra egészére, hiszen az ember okozta kár, az ember okozta környezetpusztítás akkora, melynek üteme meghaladja a földtörténet eddigi legdrasztikusabb kihalási periódusainak pusztulási ütemét is. (KERÉNYI 2006, 19.) Így a föld-etika szellemében – William Aiken szerint – erkölcsi kötelességünk lenne az ökoszisztéma érdekében elősegíteni az emberiség tömeges kihalását (lásd CALLICOTT 1989/2005a, 77). De ha az embertől mint túl radikális példától el is tekintünk, mondhatjuk-e, hogy az ökoszisztéma érdeke előbbrevaló, mint egy benne élő, érzőképes állaté? Ezt a gondolatot – mint más ököcentrikus etikáknál láttuk – némelyek olyan közelinek érzik a totalitáriánizmushoz, hogy környezeti fasizmusnak nevezik. (Uo.) Ugyanakkor aligha tagadható, hogy a mai környezeti krízis elkerülése csak gondolkodásunk s életmódunk jelentős megváltoztatásával lehetséges, mely az ökoszisztéma – és maga az emberiség – megmaradása érdekében az ember részéről is áldozatokat kíván meg. Ez nem kell feltétlenül totalitarizmushoz, környezeti fasizmusához vezessen, noha az egyén érdekét az egésznek alávető szabályozásnak mindig vigyáznia kell arra, hogy ne váljon diktatórikussá.

A KÖRNYEZETI ETIKAI RENDSZEREK KÖZTI VITÁK ÖSSZEFOGLALÁSA

AZ ANTROPOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK MINT A TRADICIONÁLIS KARTEZIÁNUS ONTOLÓGIAI DUALIZMUS TERMÉKEI

Mint láttuk, a környezeti etika alapkérdése: miért kell védenünk a természetet? Azért, mert az embernek hasznos, vagy a természet és annak egyes részei önmagukért is védendők? Másképpen fogalmazva: a természet és az élőlények önmagukban is értékesek (önértékkel rendelkeznek) vagy csak eszközértékkel rendelkeznek, azaz csak annyiban értékesek, amennyiben az ember számára hasznosak?

Mint láttuk, az antropocentrikus környezeti etikák azt az álláspontot képviselik, hogy csak az ember rendelkezik önértékkel és morális státusszal, s morális státuszt tulajdonítani a természetnek vagy az egyes élőlényeknek voltaképpen antropomorfizmus: az emberre és csak az emberre jellemző tulajdonság rávetítése más élőlényekre. Az antropocentrikus környezeti etikák tehát a hagyományos etikai rendszereknek a környezetre való egyszerű kiterjesztései. Nem követelnek gyökeresen új viszonyulást a környezethez, elfogadják, hogy annak az ember számára pusztán gazdasági, esztétikai, élvezeti, egyszóval eszközértéke van.

A NEM-ANTROPOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK ÖSSZHANGJA A DARWINI EVOLÚCIÓS ELMÉLETTEL

A nem-antropocentrikus etikák – a fentiek értelmében – azzal vádolják az antropocentrikus környezeti etikákat, hogy filozófiailag egy már meghaladott álláspontot képviselnek. Utóbbiak még mindig a descartes-i dualizmus talaján állnak, mely az embert élesen elkülönítette a többi élőlénytől, mondván az ember anyagból (res extensa) és szellemből (res cogitans) tevődik össze, míg az állatoknak csupán testük van, elméjük nincs. Descartes szerint az állatok csupán mechanikus szerkezetek, s egyedül az ember nem ilyen lény. Darwin és az evolúciós elmélet meghaladta ezt az álláspontot, abból kiindulva, hogy az ember is a természet része és az evolúció terméke, így nincs radikális különbség az ember és a többi élőlény között. Az emberi tulajdonságok az evolúció során fokozatosan alakultak ki, s szinte minden emberi tulajdonságnak megvan az evolúciós előzménye és az állati előképe. Ebből az következik, hogy ez a morális státuszra is igaz. Ha az embernek morális státusza van, akkor azzal valamilyen formában más élőlényeknek is rendelkezniük kell. Így az evolúciós elmélet talaján egy antropocentrikus etikai rendszer nehezen védhető, mert az egy már meghaladott karteziánus dualista ontológia talaján áll.

A NEM-ANTROPOCENTRIKUS KÖRNYEZETI ETIKÁK ÖSSZHANGJA A KELETI VALLÁSOKKAL ÉS A TERMÉSZETI NÉPEK VALLÁSAIVAL

Érdekes módon azonban nem csak a darwini evolúciós elmélet, hanem a hagyományos keleti vallások (pl. hinduizmus, buddhizmus, taoizmus), továbbá a természeti népek vallásai is sokkal közelebb állnak a természet modern felfogásához – mely nem tesz éles különbséget az ember és a természet közé –, mint az uralkodó nyugati tradíció. A természeti népek gyakran a növényeket, az állatokat, de még a vizeket, hegyeket is szemé-

lyeknek tekintették, s ennek megfelelő tiszteletet tanúsítottak irántuk. Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy a növények, állatok, természeti erőforrások felhasználása takarékosan történt, a legszükségesebb mértékűre korlátozva azt, s általában valamilyen jelképes fizetséget is felajánlottak az ily módon „megsértett” természetes entitásnak, vagy bocsánatkéréssel, áldozattal próbálták kiengesztelni azt. (I. m. 80.) A kritikusok ugyanakkor rámutattak, hogy ugyanazon természeti népek, melyek ilyen tiszteletben részesítették az őket körülvevő természetet, esetenként megdöbbenő kegyetlenséggel bántak más törzsbeli emberekkel. Így etikájuk nem fejlettebb volt, mint a miénk, csak más. Látni kell azonban, hogy az erkölcs fejlődése olyan, mint egy táguló kör. Az ember először csak a saját törzsére, közösségére vonatkoztatja az erkölcsi szabályokat, majd az erkölcs természetes fejlődése során ezeket más emberekre, más közösségekre, végül az emberiség egészére kiterjeszti. A természeti népek természeti környezetük iránti tisztelete és a más törzsbéli emberekkel szemben tanúsított kegyetlensége csak látszólagos ellentmondás. Az ok valószínűleg az lehetett, hogy míg a saját környezetüket képező növényeket, állatokat a törzs közössége részének tekintették, az idegen törzsbeli embereket nem. Egyik szempontból tehát fejletlenek voltak, a másik szempontból azonban fejlettenek bizonyultak, hiszen a közösség határait nem a törzs embereinél húzták meg, hanem természeti környezetüket is belefoglalták. (Uo.)

A nyugati hagyományban is volt néhány, a természetet nem pusztán eszköznek tekintő irányzat (a kereszténység történetében például Assisi Szent Ferenc, vagy a XVIII–XIX. századi európai romantika), de ezek marginalizálódtak a ma domináns fogyasztói szemlélettel szemben (YANG 2006, 31–32).

A MAI JOGI SZABÁLYOZÁS ANTROPOCENTRIKUS ETIKAI ALAPJAI

A hazai és nemzetközi környezeti jogi és állatvédelmi szabályozás ma még az antropocentrikus etika talaján áll. E jogrendszer – a morális státusz szerint – a létezők két kategóriáját különíti el: személyekről és dolgokról beszél, s az emberen kívül minden más élőlényt dolognak tekint. E nézőpont tarthatatlanságára sokan felhívták már a figyelmet, hiszen például a köznapi gondolkodásban az állatok és általában az élőlények jól láthatóan nem dolgok. Viszonylag széles körű egyetértés van – mind a közgondolkodásban, mind a környezeti etikai irodalomban – a tekintetben, hogy valamiféle tisztelet az élet minden formáját megilleti, függetlenül attól, hogy az mennyire hasznos az ember számára. Ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy minden élőlénynek joga van az élethez, mint ahogy azt sem, hogy minden élőlénynek egyenlő joga van élni. Ez csupán az élet tiszteletének elvét fogalmazza meg. Az élőlények önértékének jogi elismerése még várat magára, a jogrendszerek ezt a lépést még nem tették meg. (TEN HAVE 2006, 19.) Az élet minden formájának tisztelete elvének elterjedése alapvető változást jelentene a környezetünkhöz való viszonyunkban. Az eddigi etikákat, melyek alapvetően a természet uralására, s ennek alapján a folyamatos gazdasági növekedésre koncentráltak, a gondoskodás etikája váltaná fel. (KIWIATKOWSKA 2006, 167.)

A MODERN KÖRNYEZETETIKA NÉHÁNY ÖSSZEFOGLALÓ JELLEMZŐJE

A környezeti etika a hagyományos etikai rendszerek kiterjesztését és egyben meghaladását jelenti. Míg ugyanis a hagyományos etikák alapvetően az ember–ember kap-

csolattal foglalkoztak, s ezen belül is elsősorban az egyidőben élő emberek egymás iránti kötelességeivel, addig a környezeti etika jelentősen kiterjeszti az ember kötelességeinek a körét. Utóbbi szerint ugyanis nem csak az emberekkel szemben vannak kötelességeink, hanem az állatokkal, a növényekkel, ökoszisztémákkal, s a földi bioszféra egészével szemben is, továbbá nem csak a velünk egyazon időben élőkkel szemben, hanem a jövő generációkkal szemben is (YANG 2006, 24). Ez voltaképpen az etika fejlődésének egy következő állomása. Peter Singer az etika fejlődését egy táguló körhöz hasonlítja. Kezdetben az erkölcsi szabályok csak a szűkebb család, közösség, majd a tágabb törzs tagjai irányában fogalmazódnak meg, az idegenekre nem érvényesek. Később a kötelesség kiterjed minden emberre. Jeremy Bentham, majd Peter Singer (SINGER 1981) az érzőképes állatokra is kiterjeszti az erkölcsi védelmet, a környezeti etikák pedig – mint láttuk – a tágabb környezetet is morális státusszal rendelkezőnek tekintik.

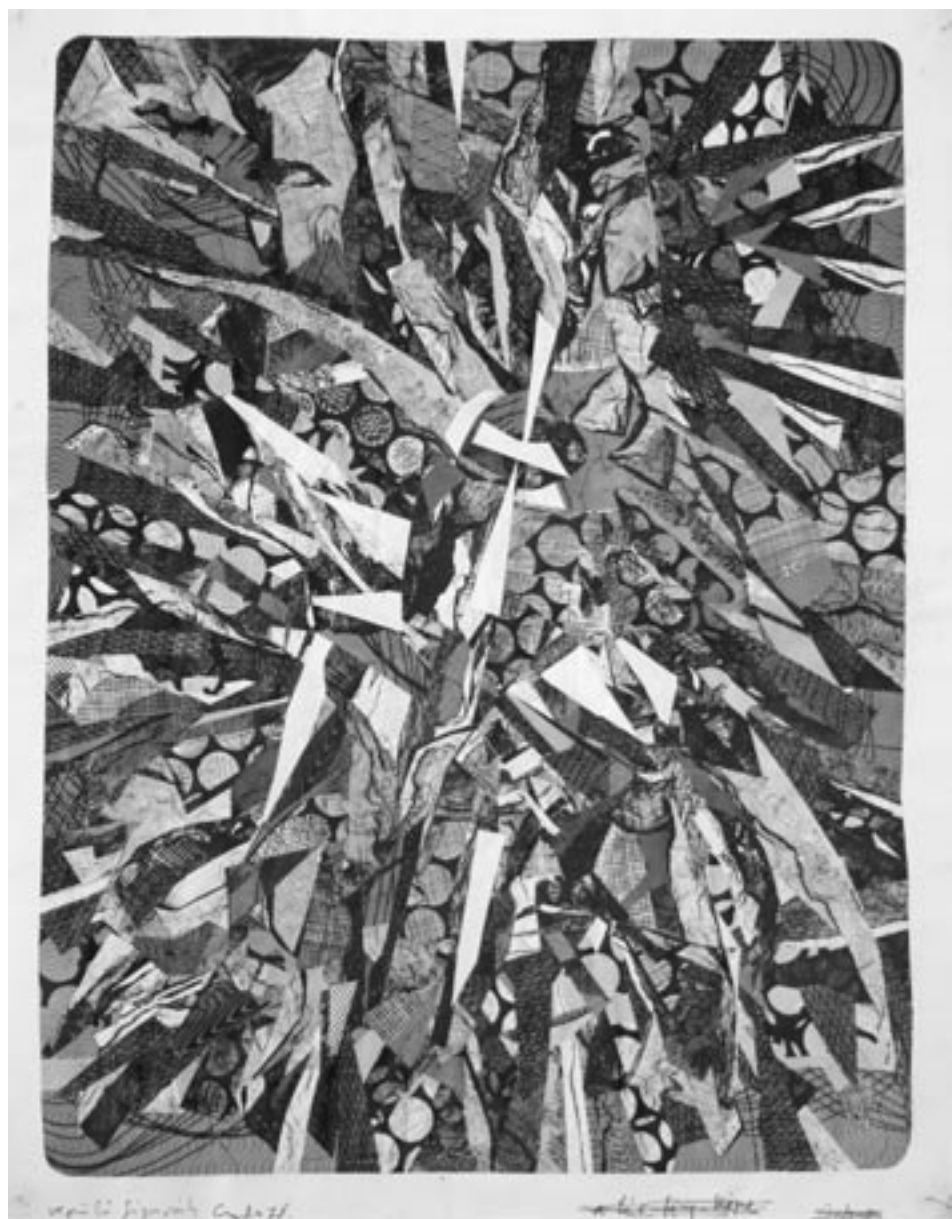
A modern környezeti etikák globális etikák, hiszen a környezeti probléma is globális, a környezetszennyezés nem tiszteli az országhatárokat. Emellett a legtöbb környezetetika radikális, forradalmi szemléletváltozást sürget. Többségük megkérdőjelezi a hagyományos antropocentrikus etikai szemléletet, s ennek következményeit, a fogyasztói szemléletet, az élőlények és a természet eszközként való felfogását, s ehelyett egy olyan új életformát hirdet, mely nagyobb harmóniát teremt az ember és a környezete között. (YANG 2006, 25.)

A modern környezeti etikai rendszerek – jelentős különbségeik ellenére – sok tekintetben kiegészítik egymást. Ezért fontos, hogy felismeréseiket ne egymást kizáró elvekként tekintsük, hanem mint olyan megállapításokat, melyek egy majdan kialakítandó integratív környezeti etika fontos elemei lehetnek.

IRODALOM

- ATTFIELD, Robin 2006. Environmental Ethics and Global Sustainability. In Henk A. M. J. ten Have (ed.): *Environmental Ethics and International Policy*. Paris: UNESCO Publishing.
- BAXTER, Brian 2007. *A Darwinian Worldview. Sociobiology, Environmental Ethics and the Work of Edward O. Wilson*. Aldershot–Burlington: Ashgate.
- BENATAR, David 2006. *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Clarendon Press.
- CALLICOTT, J. Baird 1989/2005a. A föld-etika fogalmi megalapozása. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- CALLICOTT, J. Baird 1989/2005b. Állatfelszabadítás és környezeti etika: újra együtt. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- CALLICOTT, J. Baird 1995/2004. Land Ethics. In Stephan G. Post (ed): *Encyclopedia of Bioethics*. (Third edition.) New York – London: Thomson – Gale.
- CALLICOTT, J. Baird 2004. Environmental Ethics. In Stephan G. Post (ed.): *Encyclopedia of Bioethics*. (Third edition) New York – London: Thomson – Gale.
- FRITZELL, Peter 1987. The Conflicts of Ecological Conscience. In J. Baird Callicot (ed.): *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*. Madison, Wis. University of Wisconsin Press.
- GRAY, John 2004. *Heresies: Against Progress and Other Illusions*. Cambridge: Granta.
- HATTINGH, Johan 2006. The State of the Art in Environmental Ethics as a Practical Enterprise: A View from the Johannesburg Documents. In Henk A. M. J. ten Have (ed.): *Environmental Ethics and International Policy*. Paris: UNESCO Publishing.
- HOLLAND, Alan 2004. Must we Give Up Environmental Ethics? In Henk A. M. J. ten Have (ed.): *Environmental Ethics and International Policy*. Paris: UNESCO Publishing.

- JONAS, Hans 1979/2005. Az emberi cselekvés megváltozott természete. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- KERÉNYI Attila 2006. *Általános környezetvédelem*. (Globális gondok, lehetséges megoldások). Szeged: Mozaik.
- KOVÁCS József 2006. Az állatkísérletek és az állatokkal való bánásmód etikai kérdései. In uő: *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába*. Budapest: Medicina.
- KWIATKOWSKA, Teresa 2006. Let Earth Forever Remain: Putting Environmental Ethics Work. In Henk A. M. J. ten Have (ed.): *Environmental Ethics and International Policy*. Paris: UNESCO Publishing.
- LÁNYI András 2005. Bevezető. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- LEOPOLD, Aldo 1949/1966. *A Sand County Almanac*. New York: Ballantine Books.
- NAESS, Arne 1988. Önmegvalósítás avagy a világban-való lét ökológiai megközelítése. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- NAESS, Arne 1995/2004. Deep Ecology. In Stephan G. Post (ed.): *Encyclopedia of Bioethics*. (Third edition) New York – London: Thomson – Gale.
- RITCHIE, D. G. 1916. *Natural Rights*. London.
- ROLSTON, Holmes 1986. *Philosophy Gone Wild*. (Environmental Ethics). Buffalo – New York: Prometheus Books.
- ROLSTON, Holmes 1988. *Environmental Ethics. Duties to and Values in The Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.
- ROLSTON, Holmes 1991/2005. A környezeti etika időszerű kérdései. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- ROLSTON, Holmes 2004. Endangered Species and Biodiversity. In Stephan G. Post (ed.): *Encyclopedia of Bioethics*. (Third edition) New York – London: Thomson – Gale.
- ROLSTON, Holmes 2006. Intrinsic Values on Earth: Nature and Nations. In Henk A. M. J. ten Have (ed.): *Environmental Ethics and International Policy*. Paris: UNESCO Publishing.
- SAGOFF, Mark 2004. Environmental Policy and Law. In Stephan G. Post (ed.): *Encyclopedia of Bioethics*. (Third edition) New York – London: Thomson – Gale.
- SAGOFF, Mark 2005. Állatfelszabadítás és környezeti etika: rossz házasság, gyors válás. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- SCHRADER-FRECHETTE, Kristin 1981. Úrhajó-etika. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- SCHWEITZER, Albert 1923. *Civilization and Ethics*. Trans.: J. Naish. London: A & C Black.
- SHIVA, Vandana 1988/2005. Életben maradni: nők, ökológia és fejlődés. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- SINGER, Peter 1981. *The Expanding Circle*. Oxford: Clarendon Press.
- TAYLOR, Paul W. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- TEN HAVE, Henk A. M. J. 2006. Introduction: Environment, Ethics and Policy. In Henk A. M. J. ten Have (ed.): *Environmental Ethics and International Policy*. Paris: UNESCO Publishing.
- WALTERS, James W. 2004. Moral Status. In Stephan G. Post (ed.): *Encyclopedia of Bioethics*. (Third edition) New York – London: Thomson – Gale.
- WARREN, Karen J. 1990/2005. Az ökológiai feminizmus ereje és ígérete. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.
- WARREN, Karen J. 1995/2004. Ecofeminism. In Stephan G. Post (ed.): *Encyclopedia of Bioethics*. (Third edition) New York – London: Thomson – Gale.
- WILSON, Edward O. 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge*. London: Little Brown and Co.
- WILSON, Edward O. 2002. *The Future of Life*. London: Little Brown and Co.
- YANG, Tongjin 2006: Towards an egalitarian global environmental ethics. In Henk A. M. J. ten Have (ed.): *Environmental Ethics and International Policy*. Paris: UNESCO Publishing.
- ZIMMERMAN, Michael E. 1983/2005. Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest: L'Harmattan.



Csorba Simon László: Repülő figurák
kollázs, 65x50 cm, 1978