

Állatfelszabadítás és környezeti etika: újra együtt

— J. BAIRD CALLICOTT —

Úgy tűnik, hogy *Animal Liberation: A Triangular Affair* című írásom minden-nél erőteljesebben járult hozzá az individualisztikus állatjóléti etika és a holisz-tikus ököcentrikus etika képviselői közötti elidegenedés elmélyüléséhez.¹ Ez az elidegenedés igencsak sajnálatos, mivel megosztó hatású. Az állatvédelem és a környezeti etika ügye részben átfedi egymást. Gyakorlati szempontból sokkal ésszerűbbnek látszik a közös ellenséggel – az emberen túli világ tönk-retételén munkálkodó romboló erővel – szembeni együttes fellépés, mint az egymás közötti civódás folytatása.

Nem sokkal a skizma – vagyis kevéssel említett írásom megjelenése – után, Mary Anne Warren pozitív lépést tett a kibékülés irányába: leszögezte, hogy az ököcentrikus környezeti etika és az állatjóléti etika „kiegészítik” egymást, és nem „ellentétesek”.²

Warren megközelítése erőteljesen pluralisztikus. Amellett érvel, hogy az állatok, akár csak az emberek, jogalanyok; ám emellett azt is állítja, hogy az állatok mégsem *ugyanazon* jogok letéteményesei, mint az emberek, és jogaik nem tekinthetők az embereket megillető jogokkal *egyenlőnek*. Ezen túlmenően Warren azt is leszögezi, hogy az állati és emberi jogok különböző pszichológiai képességeken alapulnak. Egy holisztikus környezeti etika pedig megint más alapokon nyugszik – a „természeti erőforrások” (számunkra és jövő generációk számára való) instrumentális értékén; valamint azon a „benne rejlő értéken”, amelyet mi, vagy legalábbis néhányan közülünk a növényekben, fa-jokban, „hegyekben, óceánokban, és hasonlóknakban” felfedezünk.³

Röviden, Warren egy tökéletesen indokolt etikai eklekticizmus mellett teszi le a voksot. Az embereknek azért vannak erős jogaik, mert autonóm lények; az állatoknak azért kell beérni gyengébb jogokkal, mert 'csak' érző lények; a természetet azért kell tisztelettudóan használni – annak ellenére, hogy jogokkal nem feltétlenül rendelkezik –, mert egy egységes egész, amelyet sok-féleképpen értékelünk. Persze az ember/állat/természet háromszög minden szegletében szüntelenül konfliktusok keletkeznek – Warren egyik példája az Új-Zélandra betelepített vadkecskék bennszülött növényfajokra leselkedő ve-

¹ J. Baird Callicott: *Animal Liberation: A Triangular Affair*. In: *Environmental Ethics* 2 (1980): 311–328.

² Mary Anne Warren: *The Rights of the Nonhuman World*. In: Robert Elliott és Arran Gare: *Environmental Philosophy: A Collection of Readings*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1983, 109–131.

³ Uo. 130–131.

szélyére vonatkozik – azonban a versenyző érdekek és összemérhetetlen értékek kiegyensúlyozásával és elsímításával, a jó szándékú emberek átvághatják magukat az etikai vadon sűrűjén. Warren a következő általános következtetésre jut: „Kizárólag a környezetvédelmi és állatjogi perspektívák egyesítése tehet minket képessé mindazon erkölcsi megfontolások számításba vételére, amelyek az emberen túli világgal való kölcsönhatásainkat irányítani hivatottak.”⁴

Bármennyire ésszerűnek is tűnjék, Warren etikai eklekticizmusa a filozófiai elégtelenség érzését kelti bennem. A morálfilozófia történelmileg mindig is egyfajta elméleti egységre és zártásra törekedett – sokszor éppen az erkölcsi józan ész kárára. Vegyük például Kantnak a „hajlamoktól” átitatott cselekedetek erkölcsi értékére vonatkozó deontologikus elutasítását, amely nála az altruisztikus hajlamokra is ugyanúgy érvényes. Vagy emlékezzünk azokra az erkölcsileg gyalázatos következményekre, amelyeket egyes utilitaristák kénytelenek voltak elfogadni annak érdekében, hogy eleget tegyenek az utilitarizmus elméleti axiómáinak.

Amikor a morálfilozófia elméleti egységre és konzisztenciára tör, valójában a természetfilozófia útját követi. Amint egy sor látszólagosan eltérő jelenséget (pl. zuhanó testeket, bolygók mozgásait, és az ár-apály jelenségét) sikerül egyetlen elv (a gravitáció) révén megragadni, a természetfilozófusnak az az érzése támad, hogy a természet egyik mély (bár talán nem végső) igazságát fedte éppen föl. Ezzel párhuzamosan a morálfilozófiában arra törekszünk, hogy a praktikus szabályok és erkölcsi intuíciók zűrzavarát egyetlen (de legfeljebb kisszámú, elméletileg összefüggő) imperatívusz, alapelv, sommás maxima, vagy arany szabály alapján magyarázzuk. És ha ez sikerül, mi is úgy érezzük, hogy valami mélyet és igazat tudtunk meg az erkölcsről.

Azonban a morálfilozófus elméleti egység, koherencia és konzisztencia iránti szeretete a pusztán intellektuális ízlésnél többet jelent. Akárcsak a természetfilozófiában, a morálfilozófiában is létezik egy praktikus oka az elméleti egység iránti vonzalomnak. Amikor Kopernikusz egyetlen radikális feltevés bevezetésével egyesítette az égi jelenségek magyarázatát – nevezetesen, hogy a Nap és nem a Föld van a mindenség középpontjában –, erre a leginkább valószínűleg az készítette, hogy a ptolemaioszi asztronómia, ad hoc elemeinek összevisszaságával kudarcot vallott a bolygók pontos helyzetének meghatározásában. A morálfilozófiában, ha a versengő erkölcsi követelmények nem fejezhetők ki közös fogalmakkal, se egybevetni, se megítélni nem tudjuk őket. Súlyosabb esetekben az eklektikus etika, úgy tűnik, elkerülhetetlenül vezet erkölcsi összemérhetetlenséghez. Nincs hát mit tenni, vissza kell térnünk az elméleti tervezőasztalhoz.

⁴ Uo. 131.

Ha az állatjóléti etika és az ökocentrikus környezeti etika kapcsolatában egy kényelmes koalíciónál többet, tartós szövetséget szeretnénk elérni, szükségesnek látom egy olyan erkölcsi elmélet kidolgozását, amely a két programot egyesíti, és képes az emberi jólét, az állatok jóléte valamint az ökológiai integritás közötti nagyon is valós konfliktusok eldöntéséhez nélkülözhetetlen keretet biztosítani. Cikkemben egy ilyesfajta elmélet felvetésére vállalkozom, még hozzá az ökocentrikus környezeti etikának kedvező feltételek mellett – ahogy Tom Regan ugyanezt az állatjóléti etika szempontjából tette.

Regan egy „jogalapú környezeti etikát” indítványoz, amely csakugyan az állatjóléti etika sajátosan „jogi” szemléletében gyökerezik. Ő maga nem dolgozta ki a fák és más olyan lények jogainak megalapozását, akik nem szubjektumai a saját életüknek, de sürgeti a környezeti etika művelőit, hogy komolyan nézzenek szembe ezzel a kihívással. Így ír:

Egy olyan jogokra alapozott környezeti etika, amely leszögezi, hogy személyiséggel nem rendelkező egyedi objektumok (mint ez a vörösfenyő) is önértékkel bírnak, továbbá alapvető erkölcsi joguk van az értéküknek megfelelő bánásmódhoz, nos egy ilyen etika sikeres kidolgozásának következményeit és velejáróit a környezetvédőknek feltétlenül üdvözölniük kéne [...] Egy jogalapú környezeti etika továbbra is eleven választási lehetőségként jelentkezik – egy olyan alternatívaként, amely, noha még messze nem tekinthető kidolgozottnak, további kutatásokra érdemes... Nem járna-e szükségszerűen együtt az élő közösség egyes tagjai iránti tisztelet *maguknak* a közösségeknek a megőrzésével?⁵

Erre a (valójában elméleti) kérdésre Mark Sagoff a következőképp válaszolt: „Meggyőződésem, hogy ez egy empirikus kérdés, amelyre a válasz egyértelműen 'nem'. A környezetvédő az evolúciós folyamatok (pl. a természetes kiválasztódás) fenntartására törekszik, függetlenül attól, hogy e folyamatok kellő mértékben tekintetbe veszik-e az egyéni jogokat...”, vagy sem.⁶ A természet – amint azt Sagoff kimutatja – igazságtalan; nem veszi figyelembe az egyének jogait. Egy ökoszisztémában az egyedek jogainak figyelembevétele egyet jelentene az összes trofikus folyamat megállításaival a fotoszintézisen túl –, de még ekkor is kezelni kellene az egyedek létét fenyegető – tehát jogsértő – fényért folyó küzdelem etikai problémáját. Egy olyan etika tehát, melynek célja a környezet megőrzése, nemigen indulhat ki abból, hogy eleve igazságtalannak és erkölcstelennek kiáltja ki az evolúciós és ökológiai folyamatok alapját képező táplálkozási aszimmetriákat. A környezeti etika fejlődését nem várhat-

⁵ Tom Regan: *The Case for Animal Rights*. Berkeley, University of California Press, 1983, 362–363.

⁶ Lásd Mark Sagoff: *Állatfelszabadítás és környezeti etika: rossz házasság, gyors válás* című cikkét ebben a kötetben.

jük – egy még ki sem dolgozott elmélet alapján – a jogok „személyiséggel nem rendelkező egyedi objektumokra” történő további kiterjesztésétől, mint valami láthatatlan kéztől.

Azt hiszem, van egy ennél jobb javaslatom – amelyet Mary Midgley munkájából merítettem.

Animals and Why They Matter címet viselő munkájában Midgley annak alapját, hogy az állatok miért számítanak – vagy a kortárs filozófiában elterjedt kifejezéssel, erkölcsi tekintetbe vételük okát – a „vegyes közösség”-ben véli felfedezni:

Minden eddigi emberi közösség magában foglalt állatokat is. Az állatok [...] nem csupán az erőszaktól való félelmükben váltak engedelmessé, hanem azért, mert képesnek bizonyultak egyéni kapcsolatok kialakítására az őket megszelídítőkkel – a hozzájuk intézett társas-társadalmi jelek értelmezése révén [...] E képességük pedig arra vezethető vissza, hogy maguk is – akárcsak az őket megszelídítő emberek – társas lények voltak.⁷

E mély és megragadó megfigyelésből Midgley számos következtetést von le. Mivel mi, és egyes emberi-állati közösségünkhöz tartozó állataink, egyetlen társadalomban élők, a koevolúció során kialakult társas lények vagyunk, olyan közös érzelmeket – együttérzést, empátiát, bizalmat, szeretet, stb. – táplálunk, amelyek kiszolgálják és lehetővé teszik a társadalmiasítást. A szerző elsődleges célja felhívni a figyelmet az általa behaviouristának nevezett álláspont abszurdítására, amely vegyes közösségünk állattagjait a szubjektív lét gazdagságától megfosztott robotokká alacsonyítja le. Mellesleg Midgley rámutat arra is, hogy az ember-állat interakció faji korlátja egyszerre mesterkéltséget és történelmietlen. A múltban élveztük a bensőséges fajközi társas kapcsolatok jótéteményeit, és nincs jól alátámasztható filozófiai akadálya annak, hogy ez továbbra is így legyen. Midgley szerint „a probléma itt nem is az antropomorfizmussal, hanem a behaviourizmussal van, és ez már az emberi kapcsolatokban is jelentkezik. A határ nem közém és a kutya közé esik, hanem közém és közéd [...] Amint azt Hume helyesen megállapította, a természetes együttérzés alapja embervoltunk közössége. Következik-e ebből, hogy az meg is szakad a faj határainál?”⁸

Érdekes módon Midgley nem tesz kísérletet egy pozitív erkölcsi elmélet kialakítására, amely képes lenne magába foglalni az állati öntudat – fajspecifikus, de közös bioszociális alapokon nyugvó – sokszínű formáira vonatkozó

⁷ Mary Midgley: *Animals and Why They Matter*. Athens, University of Georgia Press, 1983, 112.

⁸ Uo. 130, 131.

mélyreható és meggyőző megállapításait, a kutyától a teherhordó elefántig. Midgley természetesen nem követi Peter Singer érvelését, mely szerint a egyes közösség állati tagjaira jellemző érzékenységnek (amit maga Midgley erélyesen és maradéktalanul védelmébe vett) az egyenlő morális kötelességek *kritériumává* kellene válnia; de a Tom Regan által választott utat is elveti, aki a háziállatok egyenlő erkölcsi *jogait* gazdag szubjektív életükre vezeti vissza. A hume-i etikára vonatkozó elismerő szavai, valamint az a kiemelt hangsúly, amelyet a társas érzelmekre és együttérzésre helyez, arra engednek következtetni, hogy az állati szubjektivitás és a fajok közötti interszubjektív kölcsönhatások lehetőségeinek védelme érdekében, Midgley végül egy hume-i etika mellett döntene.

David Hume erkölcselmélete az uralkodó modern alternatíváktól – az utilitarizmustól és a deontológiától – két vonása alapján különböztethető meg: (1) Az erkölcsöt nem az értelemre, hanem az érzelmekre alapozza, bár az észnek megvan a maga szerepe az etikában, de inkább annak igazolása körül. Továbbá (2) az altruizmus ugyanolyan eredendő, mint az egoizmus; és nem vezethető vissza felvilágosult önérdékkövetésre vagy kötelességtudatra.

Az etika hume-i felfogásával Peter Singer került a leglátványosabban ellentétbe. *Az állatok felszabadítása* című munkájában gúnyt űz „az együttérzésre felhívó szentimentális szölamokból”, és azt állítja, hogy állatjóléti etikája kizárólag „azokra az erkölcsi alapelvekre épül, amelyeket mindannyian elfogadunk; ezen elvek áldozatokra való alkalmazását pedig az értelem, és nem az érzelem követeli meg.”⁹ Singer a modern erkölcsfilozófia általában szokásos elméleti megközelítését követi – amint ezt Kenneth Goodpaster elegánsan bebizonyítja – amely az önzést általánosítja.¹⁰

Ez nyíltan megfogalmazva a következőképp vázolható: elvárom, hogy erkölcsi kérdésekben mások tekintettel legyenek rám, vagy erkölcsi jogokat követeljek magamnak. Erkölcsi jogosultságomat feltehetőleg egy olyan pszichológiai tulajdonságomra vagy készségemre való hivatkozással tudom alátámasztani, amely az erkölcsi bánásmód szempontjából releváns. Így azonban „mások” is egyenlő erkölcsi figyelembevételre lesznek jogosultak, amennyiben ugyanezen pszichológiai tulajdonságokkal rendelkeznek. Elképzelhető, hogy másokat egyáltalán nem szeretek, vagy irántuk semmiféle együttérzés nem tanúsítok (Singer itt tudatja velünk, hogy nem tart állatokat); sőt az is, hogy dolgaik iránt teljesen közömbös vagyok, netán személyüktől egyenesen

⁹ Peter Singer: *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York, Avon Books, 1977, xi–xiii.

¹⁰ Kenneth Goodpaster: From Egoism to Environmentalism. In: K. Goodpaster és K. Sayre, *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1979, 21–35.

undorodom – azonban, másokkal szemben támasztott morális igényeim logikája arra kényszerít, hogy vonakodva bár, de elismerjem a magaméhoz hasonló, rám vonatkozó igényeiket.

Hume ettől eltérő utat választott. Amellett érvelt, hogy mind erkölcsi ítéleteink, mind cselekedeteink az „önszeretet”-tel gyakorta ellentétes altruista érzésekben vagy érzelmekben gyökereznek. Így ír: „Korántsem gondolom, hogy az emberek senki mással nem törődnek, csak saját magukkal; inkább az a véleményem, hogy noha ritkán találkozunk olyasvalakivel, aki akár csak egyetlen más embert jobban szeretne saját magánál, az is ritkán fordul elő, hogy valakiben az összes gyengéd érzelem együttvéve sincs túlsúlyban minden önzésével szemben.”¹¹ Hume szerint ezek a jó érzések képezik azt a talajt, amelyben erkölcsünk gyökeret eresztenek, és amelyből táplálkoznak.

Aldo Leopold az *A Sand County Almanac*-ban vázolt föld-etikájában az „etikai szekvencia” elvét egyértelműen Charles Darwin etikai evolúciót tárgyaló művére (*Az ember származása*) alapozta. Ebben Darwin Hume *Értekezés*-ét és Adam Smith *Az erkölcsi érzelmek elmélete* címet viselő művét etikai „természettörténet”-ének filozófiai előzményeiként említi. Több helyen alaposan kifejtett érvekkel szálltam síkra amellett, hogy ennek következtében Hume erkölcselmélete Aldo Leopold föld-etikájának – a zöld mozgalom és egy sor ökofilozófus választott modern erkölcselmélete – történeti elődjének tekinthető. Mi több, a leopoldi föld-etika erkölcsi talapzata nem más, mint a „biotikus közösség” ökológiai elve.

Ekképp a Mary Midgley által javasolt állatjóléti etika és Aldo Leopold termékeny környezeti etikája közös töről fakadnak: az altruista érzelmekbe ágyazott etika hume-i felfogásából. Továbbá, Mary Midgley „vegyes közösség”-én és Leopold „biotikus közösség”-én keresztül, a közösség-elv – emberi és nem-emberi világ között húzódó – etikai hídja is összekapcsolja e két erkölcselméletet. A két koncepciót egy emberen túli morális közösséggé ötvözve, egy egyesült állati-környezeti etikai elmélet alapjaihoz jutunk.

Hume az etika építményét hordozó társas érzelmeket az emberi természet nyers tényeként kezelte. Hogy hogyan tettünk szert ezekre az érzelmekre, azt Darwin – mint sok egyéb különös természeti tény - a természetes kiválasztódás evolúciós elvéhez folyamodva magyarázza.

A hume-i erkölcselmélet darwini bioszociális leegyszerűsítése különösen szellemes, mivel első pillantásra az altruizmus evolúciós szemszögből nézve rendellenes és paradox. Ha adottnak tekintjük az élet véges eszközeiért folyó szüntelen küzdelmet, ami a darwini természetfelfogás alapját képezi, a má-

¹¹ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. (ford. Bence György) Budapest, Gondolat, 1976, 662.

sokkal való törődés és alárendelődés mindaddig olyan adaptációs tévútnak tűnik, amely – ha valaha fel is bukkan – rövid úton kiszelektálódna a génállományból. Vagy csak addig tűnik így, amíg figyelembe nem vesszük a közösségi lét előnyeit az ön- és fajfenntartásban. Darwin szerint a másokra való odafigyelés és az önmérséklet szükséges a közösségben való egyesüléshez és az abba való beilleszkedéshez. Az „etikus” viselkedés végül is az az ár, amit az egyed fizet a csatlakozás előnyeiért: az egyed számára az erkölcsösségért hozott személyes áldozatok – tekintettel a közösséghez való tartozás túlélési előnyeire – több mint kifizetődőek. Mivel a legtöbb állat, beleértve a legtöbb emberi lényt is, nem kellően intelligens ahhoz, hogy társas cselekedeteik haszon-költség elemzését elvégezzék, ezért „társas ösztönökkel” vagyunk felszerelvek – ahogy Darwin megfogalmazta – amelyek a közösséget támogató erkölcsi viselkedésre ösztönöznek minket.

Hogy mi jó és mi rossz, Darwin felvetése szerint többé-kevésbé a közösség szerkezetének különös rendszerét tükrözi – mivel, az erkölcs a közösségi összetartás elősegítésére fejlődött ki. Például, egy hierarchikus szerkezetű farkasfalka erkölce legtöbb tagjától megkívánja a nőtleniséget. Az apolitikus és egalitáriánus törzsi társadalmak erkölce időnként megköveteli tagjaitól vagyunk újraelosztását. Hogy egy személy erkölcsi együttérzésének ki a megfelelő kedvezményezettje (és ki nem), az tükrözi a közösséghez tartozás elfogadott határait. Akiket tagnak tekintünk, azokra alkalmazzuk a szabályokat, akiket kívülállónak, azokkal kedvünk szerint bánunk.

Midgley nagyszerű meglátása az, hogy bármilyen kirekesztő volt is más emberi lényekkel szemben a történelem emberi társadalmainak észlelt határa, mégis mindegyik befogadó volt néhány állattal szemben – eredendően az ember vadászó társa, a kutya iránt, később a neolitikus forradalom után különböző legettetett, gazdasági és munkaállatok tekintetében – a tehéntől és a disznótól az ázsiai elefánton át a vízi bivalyig. *A Triangular Affair*-ben kifejtett elemzésemmel összhangban, Midgley felveti tehát, hogy az emberi civilizáció jelenlegi iparosultsági fokán az állatokkal való erkölcsstelen bánásmód nagyrészt abból származik, hogy a hajdani egyes közösségekben volt társaink iránt elvesztettük erkölcsi kötelességérzetünket. Az állatokkal való bánásmód elszemélytelenedett és elgépiesedett, és ez sokat megmagyaráz abból az erkölcsi ellenszemből, amit a gyárgazdaságok és állatokat használó kutatólaboratóriumok iránt mindnyájan érzünk.

Hogy hogyan kellene, és hogyan nem kellene egymással bánnunk (beleértve az állatokat is) azt a bioszociális etika szerint a közösségek természete és rendszere határozza meg. Még azok számára is, akik mélyen együtt éreznek az állatok szomorú helyzetével, van valami mélyen hamis abban a felfogásban, amely *egyenlő* erkölcsi bánásmódot, vagy *egyenlő* jogot követel az álla-

toknak, ami az uralkodó modern erkölcsi paradigmák kiterjesztéséből logikusan következne, csakúgy, mint ahogy van valami mélyen hamis a minden ember iránti, a társadalmi kapcsolattól független, egyenlő bánásmód gondolatában is.

Megint csak Peter Singer hoz szemléletes példát mindkettőre. Azt állítja, hogy ő nem tesz eleget kötelességének, mivel nem adományozza jövedelmének nagy(obbik) részét a Föld lakosságának felét kitevő éhezõ emberek szenvedésének enyhítésére, *habár*, ha így tenne az nem csak magát, de gyermekeit is nyomorba taszítaná.¹² A szenvedés az szenvedés, bárkinek a szenvedéséről is legyen szó, és az erkölcsi lény kötelessége éppen az, hogy pártatlanul mérlegeljen az egyik és a másik szenvedése között. Mivel az éhezõk jobban szenvednek attól, hogy ő visszatartja tőlük pénzét, mint amennyire gyermekei szenvednének, ha az éhezésig elszegényednének, Singer arra a következtetésre jut, hogy pénzének nagyobb részét az éhezõknek kellene adnia.

Midgley bioszociális nézőpontjából tekintve mi olyan egymásba ágyazódó közösségekhez tartozunk, melyek mindegyike különböző szerkezettel bír, így tehát különböző erkölcsi igényeket is támaszt. A középpontban a szűkebb család áll. Kötelességem, hogy ne csak etessem, öltöztessem és óvjam gyermekeimet, hanem szeretetben részesítem őket. A szomszéd gyermeke iránt ellenben nem csak hogy nem nekem kell hasonló érzelmeket táplálnom, de különösnek, esetleg bűnnek is tartanak, ha így viselkednek. Hasonlóképpen vannak kötelezettségeim a szomszédom iránt, amelyek nem hárulnak rám más – hozzám kevésbé közel álló – honfitársaimmal kapcsolatban, például hogy szemmel tartsam a házukat, amíg nyaralnak, vagy bevásároljak nekik a zöldségesnél, ha betegek vagy akadályoztatva vannak. Vannak kötelességeim honfitársaim iránt, melyek nem vonatkoznak az emberekre általában, és vannak kötelességeim az emberekkel szemben általában, amelyek nem vonatkoznak az állatokra.

Ezek a finoman árnyalt társas-erkölcsi kapcsolatok összetettek és egymást átfedők. Házi kedvenceink, például – Midgley szerint helyesen – családtag-helyettesítők, és olyan bánásmódot érdemeltek ki, amely nem vonatkozik sem a 'kebelbarátságtól' távolabb álló állatokra, például haszonállatokra, *vagy*, ami azt illeti, a velünk kevésbé közeli kapcsolatban lévő emberekre.

A háziállatok génjeit nemzedékek hosszú során át módosítottuk (a fajnevelés hagyományos módszereivel), hogy betölthessenek bizonyos szerepeket egyes közösségeinkben. Elítélni e szerepek erkölcsösségét – mint ahogy, helyesen, elítéljük az emberi rabszolgaságot és nyomorúságot – egyenlő vol-

¹² Peter Singer: *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York, Farrar, Straus, and Giroux, 1982.

na ezen állatok pusztá létének az elutasításával. A vegyes közösségek állatjóléti etikája tehát nem kifogásolja, hogy az ígásállatokkal munkát végeztessünk, vagy hogy a húsállatokat lemészároljuk, mindaddig, amíg tartásuk és használatuk nem szegi meg – mint az ipari tenyésztés esetében – a kialakult és kiadatlan társadalmi szerződést ember és állat között.

Ezúttal azonban nem kívánom részletezni a vegyes közösségek különféle állati tagjai iránti kötelességeinket. Amellett érvelnék inkább, hogy bármilyennek is legyenek kötelességeink a különféle haszonállatok iránt, azok általánosan és lényegileg eltérnek az élőlények közösségéhez tartozó vad állatokkal szemben viselt kötelességeinktől.

Az egyik alapvető zavar az állatfelszabadítás ismeretes utilitárius és deontologikus megközelítéseivel kapcsolatban, amit környezetetikusként tapasztaltam, a megfelelően megalapozott különbségtétel hiánya a házi, illetve vad állatokhoz fűződő erkölcsi viszonyunk között. A hagyományos megközelítés szerint, a marha és az antilop, a disznó és a tarajos sül, a medve és az üzemi tyúk egyenlő erkölcsi bánásmódra, és/vagy egyenlő jogokra jogosultak.

A Midgley-Leopold-féle bioszociális elv világos megkülönböztetéssel szolgál. A haszonállatok tagjai a vegyes közösségnek, így élvezniük kell minden jogot és kiváltságot – bármi legyen is az –, ami tagságuk alapján megilleti őket. A vadállatok meghatározásuk szerint nem tagjai a vegyes közösségnek, így erkölcsi megítélésük nem állhat egy szinten családtagjainkkal, szomszédainkkal, honfitársainkkal, embertársainkkal, házi kedvenceinkkel és egyéb haszonállatainkkal.

A vadállatok az élőlények közösségének tagjai, melynek szerkezetét az ökológia írja le. Az élőlénytársulások etikájában, ahogyan Leopold nevezte: a „föld-etikában” a kötelességek és kötelezettségek, ennek megfelelően, levezethetők a természet ökológiai leírásából, mint ahogyan a vegyes közösség tagjai iránti kötelességeink és kötelezettségeink is levezethetők a vegyes közösség leírásából.

Az ökoszisztéma legáltalánosabb és legabsztraktabb megfogalmazása, Leopold szavaival élve: „energia-szökökút, mely a talaj, a növények és állatok láncolatában áramlik”.¹³ A természet gazdaságában a fizetőeszköz a zöld növények által megkötött napenergia, amely ezután állati szervezetből állati szervezetbe jut – nem kézről kézre, mint az aprópénz, hanem úgymond, hasból hasba. A biotikus közösségben zajló élet legalapvetőbb jellemzője a táplálkozás, és a *mások táplálékává válás*. Minden faj megfelel egy trofikus szintnek, mind egy-egy összekötő elem a táplálkozási láncban, vagy csomó a táplálék-

¹³ Aldo Leopold: Föld-etika. In: Lányi András (szerk.): *Természet és Szabadság*. Osiris, Budapest, 2000, 110.

hálón. Bármiféle erkölcsi jogai legyenek is az élőlényközösség tagjainak, az élethez való jog *nem* tartozik ezek közé. Éppen ellenkezőleg, tisztelnünk kell minden lény jogát, hogy ki-ki a maga modus vivendi-jét követhesse, még akkor is, ha életvitelével kárt tesz más lényekben, beleértve más érző lényeket is. Egy élő közösség sértetlensége, stabilitása és szépsége annak *minden egyes* tagján, megfelelő számarányukon és a közösen kialakított életmód működésén múlik.

A hagyományos állatfelszabadító/állatjogi elméletek egyik legzavaróbb következtetése az, hogy amennyiben módunkban áll, meg kell védenünk az ártatlan növényevő állatokat a húsevő ragadozóktól. Nincs is, ami a biotikus közösség etikájával ellentétesebb volna, mint ez a felvetés. Nem csak hogy lerombolná a közösséget a ragadozók ember általi kiirtása, de megsemmisítené azt a fajt is, ami a szándékaink szerint haszonélvezője volna ennek a félreértelmezett erkölcsiségnek. A ragadozókon múlik, hogy zsákmányfajok sokaságának populációját optimalizálják. De ha mélyebben belegondolunk, figyelembe kell vennünk azt is, hogy a növényevő állatok legtöbbször becsült tulajdonságai – éberségük, gyorsaságuk, kecsességük és egyebek, voltaképpen valamennyi jellemző vonásuk, ami az élet egy-egy szubjektumává és így erkölcsi figyelembe vételre és/vagy jogokra érdemesíti őket – épp húsevő szimbiontáikra adott válaszként alakultak ki.¹⁴

A hume-i bioszociális etika, melyet Midgley és Leopold az eredetitől eltérő módon, az emberiségnél nagyobb közösségre alkalmazott – szemben a közismertebb megközelítéssel, amely az egoizmust általánosítja, történelmileg alkalmasnak bizonyult úgy holisztikus, mint individualista erkölcsi irányzatok megalapozására. Közösségeinkről önmagukért gondoskodunk, egyes tagjainkon túl és azokat megelőzőleg – így a családunkról, a hazánkról vagy az emberiségről. Midgley úgy mondaná, *ők* maguk is „számítanak” nekünk. Tehát, Hume szerint „el kell utasítanunk azt az elméletet, amely minden erkölcsi érzést az önszeretet elvével magyaráz. El kell fogadnunk, hogy létezik egy *közösségibb* érzés, és meg kell engednünk, hogy a társadalom érdekei még *önmagukba véve* sem teljesen közömbösek számunkra.”¹⁵

Darwin holizmusa még hangsúlyosabb:

Láttuk, tehát, hogy a vadak és valószínűleg a ősember is kizárólag annak alapján ítélték egy cselekedetet jónak vagy rossznak, hogy annak szemlátomást milyen hatása volt a törzs jólétére – de nem a fajéra és nem is a törzs egyes tagjaiéra. Ez a

¹⁴ Holmes Rolston III: Beauty and the Beast: Aesthetic Experience of Wildlife. In: D. J. Decker és G. R. Goff (szerk.): *Valuing Wildlife: Economic and Social Perspectives*. Boulder, Westview Press, 1987, 187–196.

¹⁵ David Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Budapest, Osiris, 2003, 51.

következtetés kitűnően egyezik azzal a meggyőződéssel, hogy az úgynevezett erkölcsi érzék eredetileg a társas ösztönökből fejlődött, mert elsősorban mindkettő kizárólag a közösségre vonatkozik.¹⁶

Aldo Leopold föld-etikájában ehhez képest a holisztikus dimenzió csaknem megsemmisíti az egyénit. Leopold csak „tiszteletet” biztosít az élő közösség egyéni tagjainak, „biotikus jogokat” a fajoknak, de végső soron „az élő közösség egysége, stabilitása és szépsége” a környezetet érintő jó és rossz cselekedetek mércéje.

A föld-etika holisztikus jellege maga is egy megnyilvánulása az élőlényközösségek ökológiai megközelítésének. De, mivel a bioszociális erkölcsi paradigma különböző együtt létező, együttműködő és versengő etikákkal számol – az egymást átfedő, egymásba ágyazott közösségek közti bonyolult viszonyoknak megfelelően –, nem tekinti mindenek előtt valónak a holisztikus környezettel kapcsolatos kötelezettségeinket. Továbbra is alá vagyunk vetve mindazoknak a különös, egyéni kötelezettségeknek, amelyek különféle szorosabban körülhatárolt és közelebbi közösségek tagjaival szemben hárulnak ránk. És mivel ezek közelebb állnak hozzánk, ezek az előbbrevalók. A családi kötelezettségek általában megelőzik a kevésbé közel álló emberek iránti felelősséget. Például – Singer *engedelmével* – az embernek nem kell az utolsó falatokat is megvonnia a saját gyermekeitől, csak hogy ténylegesen éhező embereket segítsen meg egy másik kontinensen. De nem is okozhatja, és nem is tűrheti el valamely környezeti cél elérése érdekében, hogy tőle bármely távolságban élő emberek éhezzenek – ahogy azt néhány túlbuzgó környezeti aktivista szorgalmazta. Hasonlóképp, az ember nem engedheti meg, hogy egy vadon élő csúcsragadozó elrabolja szabadon kapirgáló csirkéit, a saját vegyes közösségének tagjait. Viszont nem szabadna közbeavatkoznunk hasonló esetben, ha az egy vad élőlényközösség tagjai között zajlik.

Egy holisztikus környezeti etika elfogadása tehát nem jár együtt családtagjaink, honfitársaink, embertársaink, *sem pedig* a vegyes közösség egyéni tagjai, a háziállatok iránti jól ismert erkölcsi kötelezettségeink visszavonásával. Másrészt, a különféle erkölcsi körök külső pályái gravitációs erőt gyakorolnak a belsőkre. Az ember megvonhat gyermekeitől egy disneylandi utazást, vagy adhat nekik kevesebb játékot karácsonyra, azért, hogy megsegítse más kontinensek éhezőit. Hasonlóképp az ember az ökológiai épség érdekében is hozhat áldozatokat, vagy korlátozhatja a vegyes közösségében élő állatokat. A fejőstehenek például, nagyon károsak lehetnek egyes növényi közösségekre, és

¹⁶ Charles Darwin: *Az ember származása és a nemi kiválasztás*. Budapest, Gondolat, 1961, 171.

ezeket el kell keríteni előlük, ha más legelő vagy takarmány is rendelkezésre áll – függetlenül attól, hogy ők maguk mit részesítenének előnyben, vagy mi lenne a farmerek gazdasági érdeke.

Az állatfelszabadítás és a környezeti etika tehát egyesíthetők egy közös elmélet ernyője alatt – még ha, olykor konfliktusba is kerülnek egymással, ami társadalmi és erkölcsi gondolkodásunk egyre gyarapodó rétegei között gyakran előfordul. Közös elméleti rendszerbe foglalva őket, olyan eszközre teszünk szert, melyek segítségünkre lesznek a prioritások és hangsúlyok megállapításánál, vagyis a felmerülő konfliktusok módszeres megoldásában.

Fordította Fleischer Judit, Szombati Kristóf