

A SZEMÉLY KÖRNYEZETETIKAI VONATKOZÁSAI*

1. Álarc és személy

A mindennapi nyelvben a „személy” fogalom többértelmű. Filozófiai értelemben egyrészt megegyezik az „ember”, illetve az „egyén” szavak jelentésével, másrészt utal valakinek „*az egyedi mivoltára*”. A Magyar Értelmező Kéziszótár a jogi személy fogalmát a jogalanyként szereplő szervezet vagy testület fogalmával definiálja. Az angolban a „*person*” fogalma szintén többértelmű. Filozófiai szempontból egyrészt utal az emberre, másrészt lehet valamely jellemvonás hordozója. Harmadrészt a személy azon jellemvonásoknak az összetétele, amelyek egy egyedi személyiséget alkotnak, vagyis az önmagában, illetve egyediségében vett ember, azaz a *self*.¹

Az angol „*person*” a latin „*persona*” fogalomból származik, amelynek jelentése *személy, jellem*, de az antik színházi játékok gyakorlatából az *álarc*, illetve *szerep* konnotációt is magában hordozza. Az ógörög színházakban a maszk használatának gyakorlati okai is voltak. A nagy távolságról az arcjáték nem látható, a maszk viszont jól érzékelteti a szerep alapkarakterét. A maszkok segítségével a színészek megjeleníthettek nőket, iste-

* Jelen kutatási eredmények megjelenését Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt (a projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg) és a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010-0007 számú projekt (a projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg) támogatta.

¹ American Heritage Dictionary.

neket, állatokat, természeti erőket stb. A régiek felfogása szerint a maszk nemcsak egyszerűen megmutatta a reprezentált entitás lényegét a színésznek és a közönségnek, hanem segítette a színésznek átalakulnia a kérdéses személyé, illetve entitássá.

Álarcot már a kőkorszakban is viseltek az emberek, amelynek varázserőt tulajdonítottak. Álarcot viseltek a főpapok, a kuruzslók, a japán szamurájok és a titkos társaságok tagjai. Álarcok segítségével jelenítették meg az ősoket, az elhunytakat. Beavatásoknál gyakorta hordtak maszkot, álarcosok jártak termékenységi táncot a bő termés érdekében. Álarcosok riasztották el a telet, s várták a tavasz jöttét, például busójárás idején, írja Rosta.² Így a „varázsló erővel rendelkező” álarcot használó közönséges ember átalakult, és a megjelenített entitás státuszával rendelkező személylé vált.

SZEMÉLY = VARÁZSLÓ EREJŰ ÁLARC + KÖZÖNSÉGES EMBER

Tehát a *persona* fogalma kezdetben az álarcra (vagyis a szerepre), majd az álarcos színész által reprezentált entitásra vonatkozott. A fenti megfontolások elvezetnek ahhoz a kérdéshez, hogy napjainkban hogyan viszonyul egymáshoz a maszkkal reprezentált entitás és a reprezentáló színész? Egy színházi előadásban kit tekinthetünk személynek: (i) a szerepet, függetlenül az őt játszó színésztől; vagy (ii) magát a színészt, függetlenül a szereptől; vagy (iii) éppen a kettőnek a szintézisét? Világos, hogy a mai szóhasználat – ellentétben az eredeti jelentéssel – a színészt is személynek tekinti, nemcsak a színész által eljátszott szerepet, miközben a pusztá szerepet már nem tekintjük személynek.

Azonban a szerep és az ember viszonyának a kérdése nemcsak a színházban vet fel kérdéseket, hanem a valóságban is. Hogyan viszonyul egymáshoz például a reprezentált szerep (orvos, tanár, politikus) és a reprezentáló ember? Világos, hogy ez a viszony sokkal bonyolultabb, mint a színházban. A társadalmi szerepek és az azokat betöltő emberek közötti viszony végérvényesebb, kevésbé kontrolált, csekélyebb tudatosság jellemzi, mint a színész és az általa reprezentálandó személy viszonyát.

² Rosta 2008.

Tehát a személy fogalmának az értelmezésekor három sarokpont létezik: – személy₁ a statikus és külsődleges szerep (korábban maszk), amit el kell játszani, amit képviselni kell; személy₂ a szerep és a szerepet eljátszó ember szintézise; s végül – reflexív értelemben – személy₃ a szerepet eljátszó ember. Vegyük sorra a különböző lehetőségeket és válaszokat.

– Shakespeare az *Ahogy tetszik* (*As you like it*) című vígjátékában a szerep és az ember viszonyát a következőképp ábrázolja:

„Színház az egész világ,
És színész benne minden férfi és nő:
Fellép s lelép: s mindenkit sok szerep vár
Életében...”³

E szöveg szerint az emberben nincs semmiféle szilárd alap, csak külsődleges szerepek vannak, amelyeket az emberek felvesznek, eljátszanak és letesznek. Az ember élete a különböző – eleve adott – szerepek eljátszásából áll.

– Hobbes szerint a személy nem valami szilárd, magában fennálló, szubsztanciális létező, hanem egy viszony, illetve valaminek vagy valakinek a képviselője.

„A személy latin neve persona, a görög neve pedig proszópon, ami annyi, mint arc... és ezt a színpadi fogalmat átvitt értelemben mindazokra alkalmazzuk, akik akár a törvényszéken, akár színházban mások képviselőjében beszélnek, vagy cselekszenek. Tehát a személy mind a színpadon, mind pedig a mindennapi érintkezésben annyi, mint szereplő. Megszemélyesíteni meg azt jelenti, hogy önmagunk vagy valaki más szerepében vagy képviselőjében lépünk fel.”⁴

³ Shkaespeare 1999, 2. felvonás, 7. szín.

⁴ Hobbes 1970, 197. o.

Tehát Hobbes értelmezése az eredeti színházi kontextusból indul ki, de átvitt értelemben is használja ezt a fogalmat. Szerinte személy az, aki más vagy mások képviseletében lép fel.

„Ezt a személyt különféle alkalmakkor különféleképp nevezik: képviselőnek, megbízottnak, helyettesítőnek, ügyvédnek, küldöttnak, meghatalmazottnak, megszemélyesítőnek és más hasonlónak.”⁵

Világos azonban, hogy egy ember nemcsak másokat, hanem saját magát is képviselheti. S így különbséget tesz a másokat képviselő fiktív vagy mesterséges személy és a saját magát képviselő természetes személy között. Hobbes az államot egy mesterséges személynek tarja, amelyet a következőképp definiál: „egyetlen személy, akinek cselekedeteit illetően egy nagy emberi sokaság minden egyes tagja egymással kötött kölcsönös megállapodás alapján megbízónak tekinti magát.”⁶

– Hamvas Béla szintén vizsgálta a maszk, a szerep és az ember viszonyát, és a külső szerepektől független individuum önmagára találását tartotta céljának. *Arlequin* című esszéjében a bohóc az, aki a létezés paradox jellegét felismeri, s a bohócmivolt álarca mögé bújva nyilvánítja ki véleményét. A bohóc azonban csörgősipkát visel, ezért az általa kimondott „igazságokat” nem veszik komolyan, kinevetik. A maszkproblematikát a *Karnevál* című nagyszabású regényében is tárgyalja. Az egész élet maga egy nagy karnevál, ahol az emberek maszkot viselnek, és szerepeket játszanak, s ahol a főszereplő, a tízezer bőrű lélek – Bormester Mihály – azon fáradozik, hogy ezektől a maszkoktól fokozatosan megszabaduljon, hogy elérje a maszknélküliség állapotát.

– A személy meghatározása a pszichológia számára is alapvető problémát jelent.⁷

⁵ Hobbes 1970, 197. o.

⁶ Hobbes 1970, 209. o.

⁷ Gergely 1993, 3. o.

„A szerepelmélet és a személyiségelmélet együttes pszichológiai tárgyalásának lényege az, hogy... bár bizonyos társadalmi szerepek struktúrája a szereplő egyénektől bizonyos általános magatartástípusokat követel meg, egy jól szervezett rendszerben feltétlenül kell, legyen valamiféle összhang az egyes szereplő hajlamai (azaz személyiségük vonásai) és a szerepkövetelte magatartástípusok között.”⁸

A szerep és szerephordozó dualitását meg lehet élni mint elidegenülést, önmagunk elvesztését, mert cselekvéseinkben magunk helyett mindenütt csak szerepekre találunk. De meg lehet élni mint magunkra találást is, egy szereppel sem vagyunk összenöve, egyiknek sem vagyunk végzetesen alárendelve, és igaz valónkat épp ebben leljük meg. A cselekvő alany egy kicsit mindig túlnyúl vagy túlnyúlhat szerepén. A „külsődleges” szerep és a „belsőleges” ember kettőségét a szubjektum próbálja feloldani. Az ember különböző szerepekkel rendelkezhet, írja Farkas.⁹

– Platón szerint az igazi személy az anyagfeletti szellem, melyet az ember esetében az anyagiság tesz egyedivé. Így a szellem működését az anyagiság inkább gátolja, mint segíti. Ettől a korlátozottságtól a halál során válik szabaddá az ember, amikor újra az isteni szellem részévé válik.¹⁰ Platón átveszi a pitagoraszi szemléletet, hogy a test a lélek börtöne.¹¹

A Kinyilatkoztatás a személy mivoltot egyaránt állítja Istenről és emberről. Isten és ember nem személy voltában különbözik egymástól, hanem az isteni és emberi természet közötti eltérés szerint. Kivétel: Jézus Krisztus, aki egy személyben mindkét természetet megéli. A személy mivolt lényege az istenképmásiaság. A filozófiai-teológiai antropológia az embert, mint olyat, függetleníti a szocializáció során kialakuló társadalmi szereptől. „*Persona est naturae rationalis individua substantia*” – mondja Boethius¹², amit így értelmezhetünk: a személy szellemi természettel rendel-

⁸ Fromm 1984.

⁹ Farkas 2010.

¹⁰ Leinhardt 1997, 9. o.

¹¹ Platón 1903, 493a.

¹² PL 64 1343.

kező, önmagában fennálló, minden mástól különböző és önmagával azonos létező.¹³

2. A személy és etika

A következőkben a személy és dolog problematikáját csak etikai vonatkozásban vizsgáljuk, noha nyilvánvalóan ennek a kérdésnek számos más (filozófiai, pszichológiai, szociológiai) vonatkozása is van. A *személy* fogalma alatt – a történeti szempontokat is figyelembe véve – egy erkölcsi szempontból értékesnek elismert entitást (totemállat, félisten, ember) értünk. Ahogy ez a meghatározás is mutatja, érdemes különválasztani az erkölcsi értéket mint objektív sajátosságot az erkölcsi érték elismertségétől mint szubjektív tényezőtől. Etikai szempontból egy entitás erkölcsi értékének az objektív és szubjektív vonatkozásai egyaránt fontosak. A szekuláris alapokon álló Gary Francione, az állati jogok abolicionista elméletének atyja a következőképp határozza meg a személy fogalmát. „Az, hogy egy lény személy, mindössze annyit jelent, hogy a lény erkölcsileg jelentős érdekekkel rendelkezik; hogy az egyenlő megfontolás elve érvényes az adott lényre; hogy a lény nem tekinthető dolognak.”¹⁴

Az etikai szakirodalomban fontos kérdés az *instrumentális* (instrumental), illetve nem-instrumentális, vagyis a *belső* (intrinsic) érték közötti különbség.¹⁵ Egy objektumnak instrumentális értéke van, ha elősegíti valamilyen egyéb cél megvalósítását. Ezzel szemben egy entitás *belső* értéke saját magában – nem csupán hasznosságában – rejlik. Egy entitásnak akkor van *belső* vagy immanens értéke, ha az önmagában jó, függetlenül az emberi értékítéllettől, állítja Jardins.¹⁶ Ha egy természeti entitás *belső* értékkel rendelkezik, akkor ez *prima facie* erkölcsi kötelezettséget ró minden erkölcsi ágensre, hogy ezt az értéket megóvja. A személy és a dolog, illetve a *belső* értékkel és az *instrumentális* értékkel rendelkező en-

¹³ Leinhardt 1997, 9. o.

¹⁴ Francione 2008, 58. o.

¹⁵ Brennan és Lo 2002.

¹⁶ Jardins 1999.

titások fogalma közötti viszony kultúránként változhat. Az mindenesetre általában is elmondható, hogy a személy olyan entitás, amelynek van belső értéke, míg a dolog olyan entitás, amelynek nincs belső értéke.

Az *archaikus korban* sokfajta entitás – közösségek tagjai, totemállatok, természeti erők, istenek stb. – rendelkezett erkölcsi értékkel, s így sokfajta entitást minősítettek személynek. E közösségek egy bonyolult (pluralista) erkölcsi értékrendszerben éltek, ahol a különböző humán és nem-humán entitások különböző erkölcsi értékkel rendelkeztek. Feltehetően különbséget tettek az emberek – vagy legalábbis a közösség tagjai – iránt fennálló erkölcsi kötelezettségek és a nem-emberi világgal kapcsolatos erkölcsi kötelezettségek között. Az utóbbit elemezve Erazim Kohák¹⁷ megállapítja, hogy az ember számára a természeti erők mindenhatóak, varázslatosak, szentként tisztelt isteni személyek, ahogy azt a természetvallások *politeizmus*a is mutatja. Az ember önmagát a természet részének tekinti, aki alárendelt és kiszolgáltatott helyzetben van a természettel szemben. A vadászó-gyűjtögető emberek kétféleképpen viszonyultak a természethez: egyrészt, mint a szenthez, másrészt, mint a profánhoz, hogy Mircea Eliade¹⁸ megkülönböztetését használjuk. A mai szekuláris szóhasználat segítségével azt mondhatjuk, hogy egyrészt léteztek a szentként tisztelt természeti entitások (pl. szent tájak és állatok), amelyeknek *belső értéket tulajdonítottak*, és amelyeket általában személyként fogtak fel, másrészt voltak a természet profán entitásai, vagyis a dolgok, amelyeknek csak *instrumentális értéket tulajdonítottak*.

Az archaikus korra jellemző világgép és erkölcsi pluralizmus számos metamorfózis után lényegében eltűnt, és helyét a modernitás sokkal egyszerűbb (dualista) világgépe és morális értékrendje váltotta fel. A modern nyugati kultúrában csak és kizárólag az ember rendelkezik *erkölcsi értékkel* és jogi státusszal, s így csak az ember – vagy az emberek által alkotott valamilyen szervezet – lehet személy. Minden más entitás pedig dolog, amelynek definíció szerint nincs erkölcsi vagy belső értéke. Persze egy dolognak lehet hasznossága, használati vagy gazdasági értéke vagyis inst-

¹⁷ Kohák 1977.

¹⁸ Eliade 1978.

rumentális értéke, de nincs belső értéke. Tekinthetjük ezért a modern nyugati etikát kétértékű etikának, amelyet egy „morális dualizmus” jellemez.

E világvélemény metafizikai háttere Descartes dualizmusa, mely alapján a világ két szubsztanciára tagolható: a gondolkodásra (*res cogitans*) és a kiterjedésre (*res extensa*). Az előbbivel kapcsolatban írja a filozófus:

„...felismertem, hogy olyan szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete nem egyéb, mint gondolkodás, amelynek, hogy létezzék, nincs szüksége semmiféle helyre, s amely nem függ semmiféle anyagtól.”¹⁹

A másik szubsztancia a *res extensa*, a kiterjedt dolog, amely semmilyen belső értékkel nem rendelkezik, és tehetetlenül engedelmeskedik a mechanika törvényeinek. Az emberi test specifikuma, hogy benne a két szubsztancia egyesül.

Ennek az ontológiai dualizmusnak egyenes következménye egy kétértékű etika, hiszen ebben a világban morális szempontból kizárólag két fajta entitás létezik: (i) Az erkölcsi státusszal rendelkező *személy*, aki aktív, racionális, célszerű (érdek és érték vezérelt), autonóm, akit Descartes szavaival élve jellemez a *res cogitans*. (ii) Az erkölcsi státusszal nem rendelkező *dolog*, ami passzív, tehetetlen és okságilag meghatározott, amelyet Descartes szavaival élve csak a *res extensa* jellemez. A személyek jogalanyok, s így tulajdonosok, míg a dolgok csak a jogtárgyak, vagyis csak a tulajdon tárgyai lehetnek. Egy alany mint személynek erkölcsi kötelezettségei vannak mindazon entításokkal szemben, akik erkölcsi státusszal rendelkező személyek, azaz saját magával szemben és más emberekkel szemben.

Etikai szempontból két alapvető viszonyt lehet megkülönböztetni: személy–személy, illetve személy–dolog. Ezeket a relációkat, amelyek emlékeztetnek Buber²⁰ megkülönböztetésére, szekulárisan értelmezzük. Emellett bioetikai kérdéseket vetnek fel azok a kérdések is, hogy a személy fogalmából eredő erkölcsi státusz pontosan mikortól és mire alkalmazható.

¹⁹ Descartes 1993, 4. rész.

²⁰ Buber 1999.

– Az időben kifejlődő emberi test mikortól tekinthető személynek (fogantatástól, születéstől stb.)?

– Az elmúlás felé haladó emberi test meddig tekinthető személynek (biológiai halál, agyhalál stb.)?

– Az ember mellett személynek tekinthetők-e más entitások is (ember-szabású majmok, emlősök, organizmusok)?

– A térben pontosan definiálható-e a személy határa vagy a személy és a környezet között nincs egyértelmű határ? Az utóbbi két kérdés már speciálisan környezetetikai témát jelöl.

Személy-személy. A személyek erkölcsi viszonya nyilvánvalóan a kölcsönösségre épülő kétirányú kapcsolat. Egyrészt az alannak mint személynek vannak erkölcsi kötelezettségei más személyek iránt. E kötelezettségek közül többet már a Tízparancsolat is megemlíti, például: Ne ölj!, Ne hazudj!, Mások becsületében kárt ne tégy! Másrészt más személyeknek is erkölcsi kötelezettségei vannak az alannal mint személlyel szemben.

Az alany erkölcsi kötelezettségét más személy(ek) iránt vagy (i) alannak tekintjük, vagy (ii) levezetjük a racionális személyek szimmetrikus (kölcsönös, reciprok) viszonyából egy szerződés segítségével. Az előbbi esetben az erkölcsi kötelezettség lehetséges aszimmetrikus kapcsolatokban (pl. szülő-gyermek) is, az utóbbiban azonban az erkölcsiség csak szimmetrikus kapcsolatban (pl. barátok között) lehetséges. A modern gondolkodás előnyben részesíti ez utóbbi megoldást, vagyis, hogy az erkölcsi kötelezettséget az önző vagy önérdékkövető emberek kölcsönösen előnyös szerződéseiből vezesse le. Ebben a relációban az alannak csak olyan eszes lények (emberek) iránt lehet erkölcsi kötelezettsége, akik ténylegesen elismerik a saját erkölcsi kötelezettségüket az alany irányában. Ez az erkölcsi kötelezettségnek egy szűk értelmezéséhez vezet, és eleve kizárja belőle nemcsak a természeti entitásokat vagy magasabb rendű állatokat, hanem az alany közösségét is, sőt – szigorúan értelmezve a kölcsönösséget – mindazokat az embereket is, akik még vagy már nem eszes lények.

Hans Jonas²¹ amellett érvel, hogy az erkölcsi kötelezettség természetes formája az aszimmetrikus kapcsolat (pl. szülő-gyermek, vezető-közösség

²¹ Jonas 1984.

stb.), sőt szerinte a szimmetrikus és szerződéses alapokon nyugvó erkölcsiség is a természetes erkölcsiségből vezethető le. Ez az értelmezés lehetőséget ad az erkölcsi kötelezettségeknek egy sokkal szélesebb körű értelmezésére is, ahol például a nem-emberi lények iránti erkölcsi kötelezettség is értelmezhető.

Személy-dolog. E relációban a következő esetek lehetségesek: alany – mások tulajdona; tulajdonos – tulajdon tárgya; alany – tulajdonban nem levő dolgok. Az alanynak más személy tulajdonában tartozó dolgokkal kapcsolatban szintén erkölcsi kötelezettségei vannak, amely a másik ember iránti erkölcsi kötelezettségből fakadnak. E kötelezettségek közül többet már a Tízparancsolat is megemlíti: Ne lopj!, Mások tulajdonát ne kívánd!, Felebarátod házastársát ne kívánd! (Ez utóbbi tiltással kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy patriarchális nézőpontban a feleség a férj tulajdona, vagyis az a férfi, aki más feleségét elcsábítja, az a férj jogait sérti meg. Természetesen a házastársi hűség mellett lehet érvelni a nemek egyenrangúsága alapján is.) Ugyanakkor az alany bármit megtehet a saját tulajdonában tartozó dologgal, illetve azon dolgokkal, amelyeknek nincs tulajdonosa, feltéve, hogy az nem sért más személyt vagy annak tulajdonát.

Közismert, hogy Descartes²² az állatokat is a dolgok kategóriájába sorolta, hiszen azokat automatáknak vagy mozgó gépeknek tekintette.

„Descartes nézete szerint éppen olyan értelmetlen az állatokkal – vagyis az Isten által létrehozott gépekkel – szembeni erkölcsi kötelezettségünkről beszélni, mint amilyen értelmetlen az órákkal – vagyis az ember által létrehozott gépekkel – szembeni erkölcsi kötelezettségünkről beszélni. Lehetnek erkölcsi kötelezettségeink egy órára vonatkozóan, de ezek valójában más emberekhez kötődnek, és nem magához az órához. Ha egy órát szétverek egy kalapáccsal, Ön esetleg tiltakozhat, mert az óra a tulajdona, vagy mert pazarlás volt tönkretenni egy tökéletesen működő órát, amelyet egy másik ember még használhatott volna. Ehhez hasonlóan köteles lehetek nem megrongálni a

²² Descartes 1993, 5. rész.

kutyáját, de ez a kötelezettség Önhöz kötődik, nem pedig a kutyához. Descartes szerint a kutya, akárcsak az óra, nem több egy gépnél, és nem rendelkezik semmiféle érdekekkel.”²³

Ebben a kérdésben szinte konszenzus volt a nyugati gondolkodásban. Arisztotelész a *Politika* 8. fejezetében így nyilatkozik: „Ha tehát a természet se tökéletlenül, se hebehurgyán semmit nem alkot, ebből szükségképp az következik, hogy mindezen teremtményt az ember használatára hozta létre.” Szent Tamás szerint pedig az ember megölheti az állatokat, vagy tetszése szerint felhasználhatja őket, anélkül, hogy igazságtalanságot követne el. Kant²⁴ bár elutasította az állatokkal való kegyetlenkedést, de ő sem fogadta el, hogy az állatok erkölcsi értékkel rendelkezzenek. Azaz Kant szintén úgy vélte, hogy az embernek önmagában az állatokkal szemben nincsenek erkölcsi kötelezettségei.

3. A személy környezetetikai értelmezései

Az antropocentrikus kétértékű etikát, amely a belső értéket hordozó entitást, vagyis a személyt azonosítja a szűken értelmezett emberi testtel, a környezetfilozófia számos ponton kritizálja. A személy fogalmához kapcsolódva a két fő kihívó az állatvédelem és a mélyökológia.

Állatvédelem

Az állat mint személy. A modernitás erkölcsi dualizmusában valójában nehéz helyet találni az állatoknak, hiszen ahogy arra Luc Ferry²⁵ is rámutatott, az állatok olyan köztes lények, amelyek/akik sem a dologgal, sem a személlyel nem azonosíthatók. Ha azonban a modernitás erkölcsi dualizmusa csak ezt a két választást engedi meg, akkor az állatvédők – érthető módon – amellettnél fogva érvelni, hogy az állatoknak is van belső erkölcsi

²³ Francione 2008, 29. o.

²⁴ Kant 1963, 240. o.

²⁵ Ferry 1994.

értéke, azaz személyként kell őket értelmezni. Ezt a gondolatot már Bentham²⁶ is megfogalmazta: „A kérdés nem az, hogy tudnak-e gondolkodni? Sem az, hogy tudnak-e beszélni? Hanem az, hogy tudnak-e érezni.”

Peter Singer²⁷ ausztráliai világhírű bioetikus szerint minden lény, amely képes az öröm és fájdalom érzékelésére, erkölcsileg figyelembe veendő lénynek (személynek) tekintendő és ennek megfelelően kezelendő. Ez jelenti az „áthatolhatatlan vonalat” („insuperable line”), ahogy Bentham hívja, ami meghúzható az erkölcsileg figyelembe veendő entitások (vagyis személyek) és figyelmen kívül hagyható entitások (vagyis dolgok) között. Singer elmélete utilitarista jellegű: a szenvedést, fájdalmat érezni képes lények védelmében lép fel. Mint megfogalmazza, a fájdalom egy szubjektív *tudatállapot* (state of consciousness), vagyis csak a saját fájdalomukat érezzük. Más lények fájdalomáról csak közvetett tudásunk lehet. Az emberek esetében – általában – elfogadjuk, hogy lehetnek fájdalmaik, és ezt figyelembe véve cselekszünk. Az állatok is éreznek fájdalmat, de a fajizmus (specism) alapján álló társadalom (pl. húsipar, halászat stb.) ezt figyelmen kívül hagyja. Az persze vitatható, hogy mely állatfajok rendelkeznek az érzés képességével és melyek nem, de az teljesen világos, mondja Singer,²⁸ hogy legalábbis az összes gerinces állat ide tartozik.

Tom Regan²⁹ bírálja az utilitarista állat-felszabadítást, mert az érdekek egyenlőségének elvéből nem következik az egyenlő bánásmód elve. Regan az állatok számára az emberekéhez hasonlóan jogokat követel, mert úgy véli, minden önértékkel rendelkező lénynek lehetnek jogai. Az amerikai filozófus amellettesz hitet, hogy az állatok, ahogy az ember is, az *élet alanyai* (life of subject). Az élet alanyai azok az entitások, amelyek számára az élet lehet jobb vagy rosszabb minőségű. Ezért a belső értékkel rendelkező állatoknak erkölcsi joguk van a tiszteletteljes bánásmódhoz. Az ember erkölcsi kötelessége, hogy célként, s nem pusztán eszközként kezelje őket.

²⁶ Bentham 1982.

²⁷ Singer 1993.

²⁸ Singer 1993.

²⁹ Regan 1983.

Peter Singer és Paola Cavalieri filozófiájának hatására indult el a *Főemlős Projekt* (Great Ape Project, GAP), amelynek a végcélja egy ENSZ deklaráció, amely az emberszabású majmok jogait kimondaná. Ennek jegyében a spanyol parlament 2008-ban támogatta az emberszabású majmok élethez és szabadsághoz való jogait. Ez az első eset, hogy egy nemzeti törvényhozás ilyen jogokat biztosít az ember legközelebbi genetikai rokonai, a főemlősök számára. Jogi státuszuk olyan lenne, mint gyermekeké, vagy a szellemi fogyatékosoké: a jogok megilletnék őket, de a jogi felelősséget mások viselnék helyettük.

Az organizmus mint személy. A biocentrikusok egy jelentős része azt vallja, hogy minden organizmus egyenlő belső értékkel rendelkezik függetlenül a tudatosság vagy az érzőképességtől. Lynn White³⁰ Isten teremtményeinek értékegyenlősége mellett olyan szinten tett tanúságot, hogy a himlővírust is egyenrangú teremtménytársának tekinti, mint Szent Ferenc a gubbiói farkast, írja Turgonyi.³¹ Paul Taylor³² szerint minden egyedi élőlény a természetben – akár állat, akár növény vagy mikroorganizmus – egy *teleologikus életközpont* (teleological-center-of-life). Az, hogy egyenlő belső értékkel rendelkeznek, feljogosítja őket az erkölcsi tiszteletre. Eric Katz³³ pedig azon az ontológiai alapon érvel minden természeti entitás belső értéke mellett, hogy létük független az emberi szándéktól, aktivitástól és érdektől.

Többértékű etika. Mivel az állatok, növények, baktériumok célszerűen működnek, valamilyen mértékű autonómiával és szabadsággal, esetenként intelligenciával is rendelkeznek, ezért belső értékük alapján sem személyként, sem dologként nem azonosíthatók, hanem erkölcsi értelemben egy köztes kategóriát alkotnak, amelyet nevezhetünk úgy mint „kvázi személy” vagy „lényeges dolog”. Álláspontunk szerint ezekhez az organizmusokhoz egy korlátozott mértékű erkölcsi státuszt kell rendelni. S így

³⁰ White 1978.

³¹ Turgonyi 2000.

³² Taylor 1981.

³³ Katz 1997.

erkölcsi értékük kevesebb, mint egy személy erkölcsi értéke, de a dolgokkal ellentétben rendelkeznek valamilyen mértékű erkölcsi többlettel. S így eljutunk egy többértékű etikához, ahol a különböző organizmusok különböző erkölcsi értékkel rendelkezhetnek.

Fontos kérdés, hogy a különböző kollektív jellegű természeti entitások (fajok, ökoszisztémák, tájak) erkölcsi értéke hogyan alakul. A modernitás kétértékű etikája szerint ezeknek a kollektív entitásoknak nincs erkölcsi értékük, hiszen az őket alkotó egyedeknek sincs erkölcsi értéke. A pluralista értékrend azonban lehetőséget ad arra, hogy az önmagában csak csekély erkölcsi értékkel rendelkező biológiai egyedek összességükben – mint populáció vagy faj – már jelentős erkölcsi értékkel rendelkezzenek. Ez a felfogás összhangban van a környezetvédelemmel, amely nemcsak a magasabb rendű állatokhoz, hanem az ökológiai egységekhez is erkölcsi értéket társít.

Gyakorlati szempontból fontos kérdés, hogy a korlátozott morális értékkel rendelkező természeti létezők lehetnek-e tulajdon tárgyai vagy sem? Több válasz között lehet dönteni. (i) Az erkölcsi értékkel rendelkező entitások egyáltalán nem lehetnek tulajdon tárgyai. (ii) Csak a kisebb erkölcsi értékű természeti létezők (pl. „értékes dolgok”) lehetnek tulajdon tárgyai, míg a nagyobb erkölcsi értékkel rendelkező természeti létezők (pl. „kvázi személyek”) nem lehetnek tulajdon tárgyai. (iii) Az erkölcsi értékkel rendelkező természeti entitások azzal a megszorítással lehetnek tulajdon tárgyai, hogy az ember tulajdonosi jogai egyre korlátozottabbak, párhuzamosan az adott természeti létezők erkölcsi értékével.

Mélyökológia

A személy térbeli határ. A mélyökológia vizsgálja a rendszer és környezet és ezen belül a személy és környezet közötti viszonyt. Így adódik a kérdés, hogy a térben pontosan definiálható-e a rendszer (illetve a személy) határa, továbbá, hogy a személy és a környezet között létezik-e egy egyértelmű választóvonal? Nehéz a válasz, mert az élő rendszerek és így az emberek nyílt rendszerek, amelyek anyagcserében állnak a környezetükkel. Szűk értelemben a személy határa a fizikai test. Szélesebb értelemben azonban a személy határa sokkal elmosódottabb, és mélyen belenyúlik a környeze-

tébe. Előfordulhat, hogy a szélesebb értelemben vett személyek érdekei ütköznek a szűkebb értelemben vett személyek tulajdonjogaival.

A szélesebb értelemben vett személy fogalmára épül Arne Naess mély-ökológiája, melynek fontos tétele, hogy a természeti entitások nem izoláltak, hanem folyamatos kölcsönhatásban vannak a környezetükkel. A dolgok gócpontokként vannak jelen „a viszonyok hálójában”. „Ugyanazok a dolgok másként is megjelenhetnek nekünk, más-más időpontokban más-más tulajdonságokkal, de attól még ugyanazok a dolgok.”³⁴ „A dolgokról tett minden kijelentés viszonyokról tett kijelentés.”³⁵ A valóság tehát kapcsolatok hálójaként létezik, amelyben az emberek és az egyéb létezők gócpontokként jelennek meg. Tehát az ember nem emelhető ki környezetéből, a természetből; más létezőkhöz hasonlóan a természet része, és kapcsolatait által válik valamilyenné. A kapcsolatok csak akkor jöhetnek létre, ha az énen kívül is létezik valami, amit szemlélhetünk, amivel kapcsolatba léphetünk.

Naess szerint az én fejlődésében három szintet különböztetnek meg. A szűk egót, az őt magába foglaló társadalmi ént, és végül a legtágabb metafizikai ént. Ezek a szintek azonban az embert pusztán a társadalmon belül jellemzik; a természethez fűződő kapcsolataira nem vonatkoznak. „A filozófiai, pszichológiai és szociálpszichológiai gondolkodásnak több ezer év alatt sem sikerült kidolgoznia az »én«, az »ego« megfelelő elméletét.”³⁶ Ezért Naess bevezeti a személyiség fejlődésének új stádiumát: az ökológiai ént, s úgy definiálja mint az, amivel az ember azonosul. Így az én fogalmáról, a hangsúly átkerül az azonosulás mikéntjére, mind az emberi mind a nem emberi létezőkkel kapcsolatban.³⁷

Naess támaszkodik az indiai én fogalomra, amely szintén többértelmű: különbséget tesznek a szűk értelemben vett „nyugati” én vagy ego és az univerzális én vagy atman között. Ez az álláspont megtalálható a hinduizmusban, buddhizmusban és a dzsainizmusban is. Buddha tanítása szerint „az ének körbe kell ölelnie minden élőt.”³⁸ Ghandi egy nagy egységben

³⁴ Naess 2000, 64. o.

³⁵ Naess 2000, 64. o.

³⁶ Naess 1996, 77. o.

³⁷ Naess 1996, 77. o.

³⁸ Naess 1996, 83. o.

képzelte el az egész világot, és benne mindent, ami él és mozog. Az élethez való jogot minden lény sajátjának tekintette. Ennek jegyében Ghandi és a vele együtt élők nem akadályozták az állatok mozgását házukban, legyenek azok kígyók vagy skorpiók.

Ha a létezők tisztelete és szeretete megvalósulna az azonosulás révén, akkor nem lenne szükség külön környezeti etikára és moralításra. „Ha énünk magába foglal egy másik lényt, nincs szükség morális buzdításra, hogy törődjön vele.”³⁹ Ha táj az ökológiai én része, elég pusztán az ökológiai én önvédelmét érvényesítenünk. Másképp fogalmazva, ha elfogadjuk, hogy az én és a hely közt szoros kapcsolat áll fenn, akkor „felismerjük, hogy a Természet pusztítása – a személyiségünkhöz tartozó nem-emberi létezők veszélyeztetése által legbelsőbb énünkben fenyeget bennünket.”⁴⁰ Az azonosulás és a szeretet révén meg akarjuk óvni az énünkhöz tartozó kapcsolatokat. Vagyis a környezetvédelem nem más, mint a tágan értelmezett ökológiai én „önvédelme”, amely pedig minden ember elidegeníthetetlen joga.

Norvégiában a kormány úgy döntött, hogy a nagy távolságban lévő, gazdaságtalannak minősített falvak lakosait városok környékére telepíti át. Az ott lakók tiltakoztak a költöztetés ellen, és ragaszkodtak megszokott környezetükhöz, amit így indokoltak: „Ha az embert áthelyezik, vagy inkább átültetik a magas hegyek közül a síkságra, felismeri (de túl későn), hogy szűkebb hazája lényének része volt, és hogy azonosult annak a helynek a sajátosságával.”⁴¹ Naess felidézi egy lapp halász esetét, aki Norvégia északi részén, egy folyó partján élt. A folyón egy szép napon vízi erőművet kezdtek építeni. A helybeliek tiltakoztak, majd egyikük megpróbálta megakadályozni az építkezést. Ezért bíróság elé került, ahol a halász azzal védekezett, hogy önvédelemből cselekedett. A folyó – állította – része a lényének, tehát vele szemben követ el erőszakot, aki gátat emel rajta.

Vegyünk egy másik általunk konstruált példát. Legyen egy izolált faluközösség, amely a víz szükségletét egyetlen forrásból, a közeli tóból biztosítja. Tegyük fel, hogy az állam vagy önkormányzat privatizálja a tavat,

³⁹ Naess 1996, 83. o.

⁴⁰ Naess 1996, 80. o.

⁴¹ Naess 1996, 80. o.

hogyan bevételekhez jussanak. S így egy gazdag városi ember megveszi ezt a tavat, és kizárja a falusiakat a tó használatából. A tó tulajdonosa kizárólag saját maga örömeire akarja hasznosítani a tavat: strandol, horgász, partit rendez stb. A jelenlegi jogrendszer szerint ehhez a gazdag embernek joga van. A mélyökológiai nézőpontja szerint ez a privatizálás azonban támadás a falusi emberek ökológiai éne ellen, akik így létezésükben fenyegetnek, és ezért joguk van az önvédelemre. Vagyis a falusiak a vízhez való hozzáférést erőszakosan is biztosíthatják maguknak, analógiában azzal, hogy az ember erőszakos eszközökkel is megvédeheti a saját életét. A falusiak joggal hivatkozhatnak arra, hogy a kérdéses tó az ökológiai énjük része, s ezért elfogadhatatlan az, hogy kizárják őket az ökológiai énjük részét képező természeti entitásokból.

A modernitás szűken értelmezi az ént, vagyis azonosítja az őt reprezentáló testtel, ezzel szemben a magántulajdon intézményét kiterjeszti minden olyan entitásra, amely kívül van a szűken értelmezett én testén. E logika jól működhet, ha a környezet olyan gazdag a természeti erőforrásokban, hogy az alapvető szükségleteit mindenki ki tudja elégíteni. Azonban ez a rendszer működésképtelenné vagy legalábbis embertelenné válik, ha a privatizálás emberek sokaságát fosztja meg az őket tápláló természeti erőforrásoktól.

A modernitás értelmezésével szemben a mélyökológia tágan értelmezi az ént, vagyis az ökológiai én fogalmába a szűken értelmezett én mellett az én fenntartásához szükséges erőforrásokat is beleérti. Ebből következik, hogy a kérdéses erőforrások már eleve az ökológiai énhöz tartoznak, s mint ilyenek egyáltalán nem tekinthetők szabad jószágoknak, vagyis olyan tulajdonságnak, ami bárki által megvehető és birtokolható.

Nyilvánvaló, hogy a modernitás és a mélyökológia logikája ütközik egymással. S tekintettel arra, hogy a természeti források kimerülőben vannak, ebből az következik, hogy a modernitás logikája egyre gyakrabban okoz humanitárius katasztrófát. S ezért sürgető az igény, hogy meghaladjuk a természetnek azt az újkori felfogást, amely az embert és annak természeti környezetét szétszakította egymástól, és a természeti javakat és erőforrásokat mint szabad jószágokat tekintette.

Irodalom

American Heritage Dictionary, megtalálható a <http://www.answers.com/topic/person> oldalon.

Aquinói Szent Tamás: *Summa Contra Gentiles*, London, 1975, Bk 3. Pt 2. Ch 112.

Arisztotelész: *Politika*, Budapest, 1969.

Bentham, J.: *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Burns, J. H. és Hart, H. L. A. (szerk.), London–New York, 1789/1982.

Boethius: Liber De Persona Et Duabus Naturis Contra Eutychem Et Nestorium, in: Migne, J-P. (szerk.): *Patrologia Latina*, 64. kötet, Paris, 1343/1844–1865, megtalálható a <http://www.documentacatholicaomnia.eu> oldalon.

Brennan, A. és Lo, Y.: Environmental Ethics, in: *Standard Encyclopedia of Philosophy*, megtalálható a <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/#Bib> oldalon.

Buber, M.: *Én és Te*, Budapest, 1923/1999.

Descartes, R.: *Értekezés a módszerről*, ford. Zemplén, J., Szentendre, 1637/1993.

Eliade, M.: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, ford. Trask, W. R., New York, 1961.

–: *A szent és a profán: a vallási lényegről*, ford. Berényi, G., Budapest, 1961/1987.

Farkas, J. L.: *Polgári társadalom. 2. Civil filozófia: Hobbes*, 2010, megtalálható a http://nyitotttegyetem.phil-inst.hu/Tarsfil/fj_2_el.htm oldalon.

Ferry, L.: *Új rend: az ökológia*, Budapest, 1994.

Francione, G. L.: *Animals as persons. Essays on the Abolition of animal exploitation*, New York, 2008.

Fromm, E.: *A szeretet művészete*, ford. Várady, Sz., Budapest, 1984.

Gaizler, Gy. és Nyéki, K.: *Bioetika*, Budapest, 2003, 163–167. o.

Gergely J.: *Személyiségpszichológiai vázlatok*, Budapest, 1993.

Hamvas B.: *Karnevál*, Budapest, 1985.

–: Arlequin, in: Hamvas, B.: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*, Budapest, 1987.

Hobbes, T.: *Leviatán*, ford. Vámosi, P., Budapest, 1660/1970.

Jardins, J. R. des: Instrumentális, belső és eredendő értékek, ford. Bércesi, B., in: Cédrus 6–8 (1999), megtalálható a <http://www.tabulas.hu/cedrus/index1.html> oldalon.

Jonas, H.: *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago, 1984.

Kant, I.: ‘Duties to Animals and Spirits’, in: *Lectures on Ethics*, New York, 1963.

Katz, E.: *Nature as Subject*, Lanham, 1997.

Kohak, E.: Varieties of Ecological Experience, in: *Environmental Ethics* 2 (1997), 153–171. o.

Lenhardt, V.: *Szociálteológia*, Budapest, 1997, 9–10. o.

Magyar Értelmező Kéziszótár, Budapest, 1978.

Næss, A.: Az önmegvalósítás avagy a világban-való-lét ökológiai megközelítése, in: *Liget* 12 (1996), 76–88. o.

–: *Az ökológiától az ökozófiáig*, in: Lányi, A. (szerk.): *Természet és szabadság*, Budapest, 2000.

Platón: Gorgias (493a), in: Burnet, J. (szerk.): *Platonis Opera*, Oxford, 1903, megtalálható a <http://webcache.googleusercontent.com> oldalon.

Regan, T.: *The Case for Animal Rights*, Berkeley (CA), 1983, 242. o.

Rosta, E.: *Álarc*, 2008, megtalálható a <http://rosta-e-books.com/alarc.html> oldalon.

Shakespeare, W.: *Ahogy tetszik*, ford. Szabó, L., Budapest, 1999.

Singer, P.: Animal Liberation, in: *The New York Review of Books*, 1973, reprinted in: Zimmermann 1993, 22–32. o.

Taylor, P.: 'The Ethics of Respect for Nature', in: *Environmental Ethics* 3 (1981), 197–218. o.

Turgonyi, Z.: Szeressék-e a keresztények a himlővírusokat? Az antropocentrizmus ökoteológiai kritikájáról, in: *Liget* 10 (2000), 54–63. o.

White, L. Jr.: The Future of Compassion, in: *Ecumenical Review* 2 (1978), 99–109. o.

Zimmerman, M. E.: *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, 1993.