

„NEM FÉLÜNK A FARKASTÓL” *MI AZ EMBER: PRÉDA VAGY CSÚCSRAGADOZÓ?*

SZÉPLAKY GERDA

Nem félünk a farkastól, nem bánt az, csak megkóstol” – az idézet Edward Albee *Nem félünk a farkastól* című darabjából való, amelyben nem egy valóságos farkas a rém, aki az embert üldözőbe veszi... nem, ott ember embernek farkasa – pszichológiai, emocionális, egzisztenciális értelemben. A mű az emberi kapcsolatok nehézségéről szól, arról, hogy milyen kibírhatatlan is tud lenni a hozzánk legközelebb álló, másik ember, sőt, mi magunk is elviselhetetlenek vagyunk azokban a pillanatokban, amelyekben egymás előtt lecsupaszodunk, s kegyetlenül őszintévé válunk. Ugyanezt láthatjuk számos Bergman-filmben (elég csak a Trilógiára gondolnunk vagy a *Personára*), de számos más, főként 20. századi egzisztencialista vetületű műalkotást is említhetnénk. Izgalmas téma, de most mégsem ezekre a lélektani drámákra szeretnék hangsúlyt helyezni, hanem egy más természetű, bizonyos értelemben alapvetőbb antropológiai vonásra.

Ember embernek farkasa – ezt filozófiai értelemben is kijelenthetjük, mindekenélőtt abban a társadalomelméleti, politikai vonatkozásban, amiben az Thomas Hobbesnál megjelenik. Hobbes a *Leviatánban* a természeti állapotunkban megnyilvánuló ellenségeséget elemezve beszél a mindenkinek mindenki ellen való háborújáról. Álláspontja szerint a természet egyenlő testi és szellemi képességekkel ruházta fel az embereket, s ezen egyenlőség okán az emberek egyenlő reménységet fűznek céljaik elérésére. S ha ugyanazt a dolgot óhajtják, megkezdődik köztük a viszály, az egymás leigázására, elpusztítására irányuló harc. Ám az örökös vetélkedéstől, a kölcsönös bizalmatlanságtól és a másik dicsvágyra és hatalomra törekvésétől való félelem arra vezeti az embert, hogy létrehozza azt a társadalmi formát, amelyben a közhatalom jut uralomra. Hobbes a vágyakat és az érzelmeket nem tekinti bűnöknek, hiszen az ember eredendő természetéből fakadnak, de olyan törvények bevezetését látja szükségyszerűnek, amelyek ezeket megfékezik, illetve megtiltják. A közhatalom, avagy a *Leviatán* nevű államszörny nélkül az ember abban a kezdetleges természeti állapotban reked meg, amely mindenkinek a mindenki ellen való harcához vezet. Más kérdés, hogy az emberi közösségben fellépő félelem ezáltal nem szűnik meg, mert a közösségi cselekvés lehetőségéről lemondó ember alárendeli magát a szuverénnek, s az ő abszolút hatalmatától kezd rettegni. Ez is egy roppant aktuális, valójában az emberi társadalom kezdetétől fogva jelen

lévő probléma. De erről sem akarok most beszélni, hanem valami olyasmiről, amit genealógiailag egy ezt megelőző kérdésnek látok. Az gondolkodtatott el: vajon Hobbes miért tévedett annak meghatározásában, hogy valójában mi jelenti az eredeti természeti állapotot – mert nyilvánvaló, hogy nem a politikai hatalom nélküli állapot. A jeles 17. századi gondolkodó mért nem vetett számot azzal, hogy mi alapozza meg azt a még eredetibb félelmet, amely ember mivoltunkban lényegi módon meghatároz minket?

1985. február 19-én a Kakadu Nemzeti Park területén túrázva Val Plumwood, ausztrál ökofeminista filozófus egy krokodiltámadás áldozatává vált, amit túlélte. 2002-ben írt először az ekkori élményeiről, s az ebből következő filozófiai problémákról *Prey to a Crocodile* címmel (*Préda egy krokodil számára*).¹ Írásában elsősorban a zsákmánnyá való lefokozódás mozzanatát elemzi, s annak traumáját, hogy mit jelent egy másik létező, nevezetesen egy vadállat szempontjából, ha az embernek nevezett létező megfosztatik individualitásától, szingularitásától, szubjektív önazonosságától, nem utolsósorban az áldozati hierarchiában elfoglalt hatalmi pozíciójától – mégpedig ama rettenetes másik szájában. A krokodil számára az ember (jelesül a filozófus) hús csupán.

Különös fintora a sorsnak (vagy inkább filozófiai láthatóvá tétele?), hogy Plumwood természetvédőként részt vett a veszélyeztetettnek tekintett, sósvízi krokodilok visszatelepítésében – miután Ausztrália északi részén gyakorlatilag az összes kifejlett állatot lelőtték a kereskedelmi vadászok. Egy évtized és hosszas védelem múltán a Kakadu Nemzeti Park nagytestű állatai közül a krokodilok lettek a legnépesebb populáció. Nos, az egyik krokodil éppen azt a természetvédő filozófust támadta meg kenuzás közben, aki aktívan részt vett a létezéshez való jogának helyreállításában. Ez a történet jól példázza, hogy a krokodil mit sem törődik az antropocentrikus hatalmi pozícióval, de még csak az érte, a megmentéséért hozott erkölcsi döntéssel és tettekkel sem, ahogyan azzal a válságos érzelmi állapottal sem, amelyet ő ébreszt a szenvedésre képes, érző (emberi és nem-emberi) lényekben.

Plumwood az esszében felkavaró alapossággal írja le és elemzi – a krokodilharapás kevés túlélőit egyikeként – a rettenetes élményt, amit a szörny szájában átélt: „Lényegében ez a teljes terror szavakon túli élménye. A krokodil légzése és szívyagcseréje nem alkalmas a hosszan tartó küzdelemre, ezért tekercselést, egy intenzív erőkitörést alkalmaz az áldozat ellenállásának gyors leküzdésére. A krokodil ezután a víz alatt tartja az erőtlenül küzdő zsákmányt, amíg az meg nem fullad. A tekercs a forró feketeség centrifugája volt, amely egy örökkévalóságig tartott, túl a kitartáson, de amikor úgy tűnt, hogy nem

¹ Val Plumwood: *Prey to a Crocodile*. In <https://www.aislingmagazine.com/aislingmagazine/articles/TAM30/ValPlumwood.html> (A szövegből vett idézeteket saját fordításomban közlöm.)

vagyok kész, a gurulás hirtelen abbamaradt. A lábam a folyómeder fenekét érintette, a fejem betörte a felszínt, és köhögve szívtam a levegőt, csodálkozva, hogy élek. A krokodil még mindig a lábai szorításában tartott, a lábai között. Éppen sírni kezdtem megroccsolt testem kilátásai miatt, amikor a krokodil hirtelen a második halálos fullasztásba sodort. Amikor a kavargó rémület ismét abbamaradt, ismét a felszínre bukkantam, még mindig a krokodil markában a vízben növény, nagy csiszolópapír-füge vaskos ága mellett.” A filozófus hosszan folytatja még küzdelme leírását, melynek során már fel is adja a reményt, s a minél hamarabb bekövetkező végért könnyörög, aztán a csiszolópapírfüge-ágba kapaszkodva, a fügefapapírkérgébe bebújva kétszer is kiszabadul a fullasztó pokolból. Ám akkor a krokodil újra és újra, más testrészein ragadja meg és a haláltekercsbe sodorja. Többször próbált felmászni a parton, az állat újabb és újabb harapással visszahúzta, mígnem, egyszer mégis sikerült kimásznia, s elérni a csücsöt.

A támadást követően Plumwood nem akarta nyilvánosságra hozni a találkozást, attól tartva, hogy a média által felébresztett „férfias szörny-mítosz mint mesteri narratíva” a krokodilok tömeges lemészárlásához vezet. Majd csak az idézett 2002-es esszéjében beszéli el az eseményt, melyben egyúttal a szörny-mítosz kritikai elemzését is elvégzi. Mint írja, a nyugati emberi civilizáció felsőbbrendűségi kultúrája erősen tagadja azt az elképzelést, hogy az ember más állatok táplálékává válhatna (de fordítva persze már nem). Ez a tagadás tükröződik halálkozásunk és temetkezési gyakorlatunk számos vonatkozásában, például az erős koporsóban, amely, ha meg nem is szünteti, de elodázza a folyamatot, melynek során a férgek nagyszerűen lakmároznak a holttestből, és a sír feletti táblában, amely megakadályozza, hogy bármi más elásson bennünket – azaz még halálunkban sem kívánunk a tápláléklánc részévé válni. A horrorfilmek és -történetek kiválóan tükrözik azt a mélyen gyökerező félelmet, hogy más életformák megköstölhetnek minket. „A horror a férges holttest, a vért szívó vámpírok és az embert faló idegen szörnyek” – írja Plumwood. Ezt Nietzsche is megfogalmazta már, több mint száz évvel korábban, jóllehet, talán nem annyira konkrétan megélt egzisztenciális tapasztalatokból kiindulva, mint a krokodil áldozatává vált filozófusnő: „egy hulla a féreg számára csábító gondolat, ám a féreg szörnyű gondolat minden élő számára”.² A legmélyebb rémület és a felháborodás alighanem akkor fog el minket, ha látjuk, vagy csak belegondolunk, hogy más fajok embert esznek – mert ebben nem egyszerűen a megsebesíthetőségünk, az elpusztíthatóságunk állítása van benne, hanem a felsőbbrendűségi pozíciónk elvesztésének félelme is.

² Friedrich Nietzsche: David Strauss: A hitvalló és az író. Ford. Bognár Bulcsú és Csátár Péter. *Vulgo*, 2000/1–2. 99.

A nyugati bölcseleti hagyomány antropológiai meghatározása szerint ezért az ember a táplálékláncon kívülre és fölé van helyezve, nem a lakoma része a kölcsönösség láncolatában, hanem annak külső manipulátora és mestere. „Az állatok lehetnek a táplálékunk, de mi soha nem lehetünk az ő táplálékuk. Az a felháborodás, amelyet az emberi lény megevéséről tapasztalunk, bizonyosan nem az, amit az állatok táplálékként való gondolatakor tapasztalunk” – írja Plumwood. Az ember mint zsákmány gondolata „az emberi uralom dualisztikus vízióját fenyegeti, amelyben mi, emberek kívülről manipuláljuk a természetet, ragadozóként, de soha nem zsákmányként.” Nem lehetünk sem a farkasok, sem az oroszlánok, sem a krokodilok, de még a férgek tápláléka sem. Plumwood szerint ezért is bánunk olyan embertelenül azokkal az állatokkal, amelyekből táplálkozunk, hogy ne tudjuk elképzelni magunkat (kulturális létezőket) élelmiszerként hasonló helyzetben. Az ausztrál filozófus végkövetkeztetése az, hogy a nagyragadozók, amelyeket az ökoszisztéma képes eltartani, egyszerre jelentenek próbatételt és lehetőséget ökológiai identitásunk elfogadásában. Plumwood ezért nem haragot, hanem „egzisztenciális hálát” érez a krokodil iránt. Úgy véli, hogy egyfelől meg kell adnunk a szabad létezés lehetőségét ezen lényeknek, hiszen „készenlétünket” jelzik; másfelől, együtt kell élnünk a Föld másságával, és ökológiai értelemben fel kell ismerünk magunkat a tápláléklánc részeként, mint amely/aki nemcsak megeszik más élőlényeket, hanem meg is ehető.



Illusztráció a beszámolóhoz, lásd az 1. lábjegyzetet

Csakhogytudjuk jól, éppen ez a legnagyobb kihívás, ami az emberi identitás meghatározása előtt áll. Úgy is fogalmazhatunk: az ember legnagyobb féllelme az, hogy megeszik. És ezen a ponton újraindíthatnánk a gondolatmenetet onnan, hogy vajon mi hívta életre az emberi civilizációt, mi az, ami miatt az ember kilépett a *prehumán* (állatias? organikus? nem-kulturális? – kérdés, hogy mit értünk e kifejezés alatt) létezés kereteiből, lemondva a kulturális szabályozás révén megszüntetett szabadságról. Erre a kérdésre sokan sokféleképpen válaszoltak. Hobbes válaszát az imént felidéztük. Georges Bataille a munkát tekinti az első lépésnek: a gyűjtögető ember a munkaidő megteremtésével állította maga elé az első korlátokat, s persze bevezette a többi (mindenekelőtt a szexualitással és a halállal kapcsolatos) tilalmat és tabut.³ Sigmund Freud szerint a kultúra az agresszió elfojtása miatt született meg: a destruktív ösztönöket az ember a szeretet erkölcsi, vallási követeléseitől próbálja legyőzni, felebaráti közösségbe rendeződve, ám az elfojtások megteremtik a rossz közérzetet.⁴ Mások az altruizmus kifejlődését tekintik az első lépésnek: az ember első közösség- és kultúraalapító gesztusa az volt (akkor viselkedett másként, mint ahogyan azt egy állatcsorda tagja tenné), amikor a beteg társát nem hagyta hátra, hanem ápolni és gyógyítani kezdte, magával hurcolta (jóllehet ezzel veszélyeztette a saját vagy a közössége életét, ha például menekülni kellett) – akkor tehát, amikor megjelent a mások iránti erkölcsi érzés, a mások javára önzetlenségből történő lemondás.

Aligha kérdőjelezhetjük meg, hogy egy pre- vagy akár poszthumán, elvadult világban a magányos lényként egzisztáló ember elpusztulna. Nem véletlenül szól oly sok legenda, populáris és művészeti fikció a csodával határos túlélésről. Ezek az elbeszélések mind visszatérést jelentenek ahhoz a narratívához, amely zsidó-keresztény kultúránk másik alapító története: az Ószövetség-beli Paradicsomhoz. A Paradicsomban békességben élt az első emberpár a vadállatokkal, a vadon nőtt növényekkel (hasznosakkal és haszontalanokkal egyaránt). A kert élőlényei egymást kölcsönösen kiegészítve és elfogadva egzisztáltak: együtt egy radikális közösségben. Nem létezett az egymással szembeni félelem, ahogyan a szégyen sem.

Ugyanakkor alaposabban megvizsgálva a Biblia szövegét, láthatóvá válik, hogy a genealógiát illetően hierarchia van a létezők között. A kétféle teremtetéstörténet persze kétféle elbeszélést állít elénk. Az elsőben az állat az ember felügyeletére és gondoskodására van bízva („Ők uralkodjanak a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog.” Ter 1,26). A másodikban azért teremtetik, hogy Ádám

³ Lásd Georges Bataille: *Erotika*. Ford. Dusnoki Katalin. Kossuth Kiadó, 2019.

⁴ Lásd Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. Ford. Linczenyi Adorján. Kossuth Kiadó, 1992.

társa legyen: társ – éppenséggel az ekkor még az oldalbordából létre sem hozott Éva helyett; ámde az állat társaként (mi/ki a „társ”? mellettünk egzisztáló létező? netán szükségszerűen szexuális partner is?) nem kielégítő. Egyik szöveg hely szerint sem tekinthető megalapozottnak az ember felsőbbrendűsége, ha genealógiai elsőbbségről teljes joggal beszélhetünk is. A növényvilág státusza és emberhez való viszonya még érdekesebb. Az Ószövetségben szereplő első teremtetéstörténet szerint a harmadik napon Isten elválasztotta az ég alatti vizeket és létrehozta a szárazföldet, majd ugyanezen a napon, egyfajta csúcspontként, megteremtette az első élőlényeket: „Akkor megint szólt Isten: »Teremjen a föld zöldellő növényeket, amelyek termést hoznak, és fákat, amelyek magot rejtő gyümölcsöt teremnek a földön.«” (Ter 1, 11–12) A növényeknek a létezők táplálására kell szolgálniuk: a maghozó és magot termő növények az ember, a zöld növények az állatok, s minden olyan létező táplálására szolgálnak, amelyek mozognak és lélegeznek. Kérdés, hogy a táplálékként való rendelkezésre állás alárendelt viszonyt jelent-e.

A második teremtetéstörténetben azt olvashatjuk: „Az Úristen kertet telepített Édenben, keleten, és oda helyezte az embert, akit teremtet. És az Úristen a földből mindenféle fát sarjasztott, ami tekintetre szép és táplálkozásra alkalmas [...]” (Ter 2, 4–9) Az Édenkertben, bár rögzítve van valamiféle genealógiai és hierarchikus rend a különböző létmódú élőlények között, mégsem lép működésbe az áldozati hierarchiából következő hatalmi harc, ellenkezőleg, a létezők radikális közösséget alkotnak, mely szimbiotikus összetartozásukon alapul, s melyben nemcsak, hogy mindenki függ a másiktól, de az együttélés ennek tudásából táplálkozva ellentétek nélküli létezést, azaz harmonikus együttélést tesz lehetővé. Az áldozati hierarchián alapuló rend akkor lép működésbe, amikor Isten az első emberpárt kiűzi az Édenkertből. Parancsba adja nekik, hogy új helyükön műveljék a földet. Ez az új hely már nem a legszebb növényzetű kert, hanem egyszerűen csak „föld”, melynek növényzete, általa a táplálék és a létfeltételek – az ember munkájától függenek. Azaz különbség van az áldott, Isten által növesztett, s az áldatlan föld, valamint e földből kinőni képes növények minősége között. Nyilvánvaló, hogy mást jelent a művelés ott, ahol jó föld van és dús növényzet várható, és mást ott, ahol a kietlenség ellen kell küzdeni. Ádám és Éva a Paradicsomban egy „királyi” kert kertészei, mely, mondhatni, magától terem, a Paradicsomból kiűzve a föld megművelése fáradságossá, s történelmi perspektívában szemlélve azt is kijelentethetjük, hogy mindinkább hiábavalóvá, a természettel folytatott elkeseredett küzdelemmé válik számukra. Ez a föld nem egyszerűen áldatlan, hanem veszélyekkel teli – maga az embertől elidegenített természet válik veszélyessé. A legfélelmetesebbek természetesen az embert felfaló vadállatok.

Itt a biblikus narratíva összekapcsolható a tudományos hipotézis szerinti, őskori elbeszéléssel a kultúra előtti emberről, aki a vadonban örökös veszélyben élt, s éppenséggel az életére törő vadállatokkal és az otthontalannak tetsző természettel szembeni félelem az, ami elindította az emberré válás útján. Emberlétének próbaköve a más ontológiai státusszal rendelkező létezők maga alá gyűrésében áll, melyet az áldozati hierarchia kialakításával és a felsőbbrendűség meghatározásával vitt véghez.

A kérdés, hogy a felsőbbrendűség tételezése jogosult-e vagy sem, régóta jelen van a filozófiában. A poszthumanista bölcsélet eljutott oda, hogy körülrajzolja – a pusztulás apokaliptikus tételezése révén – az ember-mivolt határait, és spekulatív módon megfogalmazza az ember végének vízióját. Immár a kortárs etikai teóriák reális lehetőségeként merül fel az az altruista „követelés”, hogy az embernek emancipálnia kell a más létminőségekkel rendelkező létezőket, „felemelni”, magával egyenlővé tenni – úgy, ahogy az az Édenkert radikális állításában benne foglaltatik. Mivel járna ez a radikális emancipáció, amit nem maguk az áldozati hierarchia szerint alsóbbrendűnek minősített létezők vinnének véghez, hanem az Ember – mintegy önmaga ellen fordulva? Mivel járna, ha a felsőbbrendűségéről lemondó, a ketreceket, korlátokat lebontó ember szemtől szemben állna a vadállatokkal, egyenrangú létezőként tételezve azokat? (Csak zárójelben jegyzem meg: Costa Ricában nemrégiben zárták be az utolsó állatkertet.)

Úgy tűnik azonban, az emberi létezőnek létérdeke, hogy felsőbbrendűségének tételezéséről ne mondjon le, hogy önmagát a létezők közötti hierarchia csúcsára helyezze, s hogy ennek megalapozásához tovább működtesse – az egyébként alapjaitól már megfosztott (hiszen Isten halálának gondolata ezt jelenti) – vallási és filozófiai elméleteket. Ráadásul ezek az elméletek éppen az állattal való rokonság tagadása miatt lényegi ellentmondásra épülnek. Üdv-történetileg az ember Isten gyermeke, aki az Atya kíváncsiságát Krisztusban éri fel. Az ember ekként nem pusztán élőlény, aki a tünékeny átmenettel együtt állat módjára elpusztul. Az ember lényege (*humanitása*) ebben a vallási-filozófiai konstrukcióban a metafizikus mozgásban, a túl-emelkedésben rejlik: az ember mindig képes *több lenni* evilági önmagánál. A humanitás a római közársaság idején vált először törekvéssé, amikor egyszerűen szükségessé vált a *homo humanus* számára a *homo barbarus*tól való elhatárolódás, aki, mint tudjuk, az állatias ösztöneit (is) megélő ember volt.⁵ A kereszténység előretörésével tarthatatlanná váltak az Isten gyermekeként megjelenített ember számára bestiális késztetései és cselekedetei. Bár a humánus ember szabadulni akart

⁵ Lásd erről: Martin Heidegger: Levél a „humanizmusról”. Ford. Bacsó Béla. In uő: „...költőien lakozik az ember...” – *Válogatott írások*. Budapest–Szeged, T-Twins–Pompeji, 1994. 117–170.

önmaga kísértetétől, az állattól, a humanizmus teóriái mégse tudtak kiszabadulni az animalitás dimenziójából: az ember lényegét érintő meghatározás mindig az állati léthez képest történt. Ahhoz, hogy az ember önmagát kitüntette, azaz felsőbbrendű létezőként megalapozhassa, mindenekelőtt maga alá kellett gyűrnie az állatot – fel kellett áldoznia saját identitása megteremtéséért.

Ha az ember önmagát élőlényként, élő testként vagy egyenesen húsként aposztrofálja (amire egyébként a fenomenológiában történnek kísérletek), akkor létezését kétszeresen is a fenyegetettségben határozza meg. Először is: mert a test sebezhető és halandó. Másodszor: mert az ember húsként (ugyanúgy, ahogyan a többi állat) potenciális táplálék. Létezésében saját „húsára” megy ki a játék. Egy húsevő kultúrába az erőszak mellett a fenyegetettség alapélménye is kódolva van; az embert az emberek között szüntelenül az áldozattá válás réme fenyegeti. A húsevő kultúra tagjait éppenséggel a kőbe vésett törvények védik meg egymástól – egy ilyen kultúrában az erkölcs válik elsődlegessé. A *Tízparancsolat*ban ezt olvassuk: „Ne ölj!” – ez a parancsolat a felebarátra vonatkozik. De vajon ki a felebarát? Ki tekinthető a húsevő kultúra teljes jogú polgárának? Az állatot – a hozzánk oly sok mindenben hasonlatos létezőt – valóban azzá tehetjük?

Aldo Leopold írta azt – darwinista alapokon álló – földetikai elméletében, hogy az emberi civilizáció fejlődését alapvetően meghatározza a három évezredre visszanyúló morális fejlődés.⁶ Az ugyanis nemcsak a techné és a kultúra változásaival áll összefüggésben, hanem a morális elvek változásaival is: az emberi tevékenység, s a más létezőkhöz fűződő kapcsolatok ugyanis – az idő múlásával – egyre erőteljesebben kerültek a morális elvek fennhatósága alá. Meglehet, ezt inkább az erkölcsi gyakorlat történetének (a változások narratívába foglalásának) kellene nevezni, s nem az erkölcsi tudat fejlődésének, mely sokkal inkább előíró és normatív, mintsem leíró jellegű. Ugyanakkor figyelemre méltó az a megállapítás, és mindenképpen további gondolkodásra serkent, mely szerint az etika térhódítását nemcsak (vagy egyáltalán nem) a filozófusok ténykedésének sikereként lehet felfogni, hanem az ökológiai evolúció egyik meghatározó folyamataként is. Az emberi civilizáció fejlődése során, amelyet tehát morális fejlődésként is tételezhetünk, azt látjuk, hogy nem egyszerűen az eszmék és elvek változnak korról korra – az adott történelmi, kulturális paradigmának megfelelően –, hanem az is, hogy az ember kit tekint az etika alanyának. Ami egyúttal azt jelenti, hogy változnak a morális közösség, azaz az emberi társadalom határai is. Sőt, alighanem annak fényében változnak a jó és a rossz, a helyes és a helytelen képzetek, hogy milyen az újonnan kirajzolt társadalom, melynek tagjaira alkalmazni kell az eszméket. A morális közösség határainak

⁶ Aldo Leopold: *A Sand Country Almanac*. New York, Oxford University Press, 1949. Magyarul: Lányi András szerk.: *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris, 2000.

tágulása első körben csak az emberi létezőkre és az ő érdekeikre vonatkozott: a rabszolgák felszabadításától kezdve az alapvető emberi jogok feketékre, nők-re való kiterjesztésén át a gyerekek mind szélesebb körű jogainak rögzítéséig. Majd következett az erkölcsi jogosultságok állatokra való kiterjesztésének igénye, amelyhez azonban már az erkölcsi érték meghatározásán is változtatni kellett. Ami radikális elmozdulást jelentett az addig uralkodó antropológiai szempontrendszerhez képest, hiszen kantianus alapokon állva addig az észbeli képességek jelentették az erkölcsiség kritériumát. Az erkölcsi érték új kritériumává Jeremy Bentham elmélete⁷ nyomán a szenvedés képessége vált. Ez hívta életre az állatetikai diskurzust, melynek középpontjában Peter Singernek az állatok jogairól és felszabadításáról megfogalmazott teóriája áll. Singer egy pszichológiai és érdekelvű etikát állít fel, s abba az ember mellett az állat is beletartozik, de például a növény már nem. Singer egyik művében a növény érdeknélküliségéről ír. Azt állítja, hogy mivel az állatoknak megvan az a képességük, hogy szenvedjenek a fájdalomtól, és érezzék a boldogságot, sőt személyes tapasztalataik vannak erről, érdekük fűződik a szenvedés elkerüléséhez. Ezzel szemben, bár a fának is megvan a locsoláshoz fűződő érdeke, hiszen csak azáltal tud növekedni, de arra csak a megfelelő működés miatt van szüksége, úgy, ahogyan például egy autónak olajra. A növény, írja, ahogyan a sziklák, tavak, folyók sem, nem érzi át ezt az érdeket, nem okoz fájdalmat neki – így igényeit nem kell az emberi érdekekkel egy szinten kezelni. Mindezek okán a növény nem tartozik bele az etikai közösségbe.⁸

Albert Schweitzer továbblép ezen a még mindig antropomorf alapokon álló és pszichológiai szempontokat érvényesítő morális perspektíván, amikor „az élet tiszteletének” etikáját megfogalmazva minden, akár a legkisebb mértékben is céltudatos lényre kiterjeszti az erkölcsi beszámíthatóságot, a növényekre is.⁹ Ugyanakkor ő is benne marad a modern erkölcselméletek azon paradigmájában, amely pszichocentrikus beállítottságú, s az individualításra helyezi a hangsúlyt. A környezeti etika hívei (akik egyébként előszeretettel támaszkodnak rá) ezzel szemben olyan modellt követelnek, amelybe nemcsak az egyedek, az atomisztikus létezők férnek bele, hanem nagyobb egységek is, például veszélyeztetett állat- és növénypopulációk, élőlénytársulások; olyan egységek, amelyek semmiféle pszichológiai attribútummal és tapasztalattal nem

⁷ Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford, Clarendon Press, 1907.

⁸ Vö. Peter Singer: Not For Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues. In Goodpaster and Sayre eds.: *Ethics and the Problems of the Twenty-first Century*. University of Notre Dame Press, 1979. főként: 194–95.

⁹ Lásd Albert Schweitzer: *Philosophy of Civilization: Civilization and Ethics*. London, A&C. Black, 1923.

rendelkeznek. Aldo említett föld-etikája lesz az, ahol az élőlény-közösség tagjait, s magát a közösséget is erkölcsi jogok illetik meg, s amely ennek okán kiváló alapot biztosít a környezeti etikák számára.

Kérdés azonban, hogy az emberi létezőben magasra fejlesztett morális érzület elengedő-e ahhoz, hogy más, nem-humán létezési formák javára lemondjunk saját létezési esélyeinkről. Hogy akár életünket áldozzuk más fajok, egyedek, atomisztikus létezők és élőlény-közösségek javára. Hátrányba kerülhetünk-e, okozhatunk-e „kárt” saját magunknak? Lemondhatunk-e életösztöneinkről, azokról a késztetésekről, amelyek valaha kiemelték minket az állatvilágból (legalábbis a darwinista teória nagy elbeszélése szerint), s a fajfejlődés csúcán álló létezővé, csúcsragadozókká tettek? És mire hivatkozhatunk, ha nem vagyunk hajlandók e lemondásra, ugyanakkor emberi civilizációnkat szeretnénk megőrizni humanista, egyúttal etikai megalapozottságú kultúráként?

Val Plumwood következtetésével nem könnyű azonosulni. Nem biztos, hogy a minket felfaló nagyragadozók iránt valóban tudunk „egzisztenciális hálát” érezni, csak azért, mert lehetőséget kínálnak ökológiai identitásunk elfogadására – azaz annak megértésére, hogy magunk is a tápláléklánc részei vagyunk. Talán mégiscsak erősebb bennünk a félelem: nem akarjuk, hogy a farkas, a krokodil vagy más rettenetes fenevad megkóstoljon minket. S ennyiben igaza volt Hobbesnak: a természeti állapotunkban a félelemre alapozott, eredendő ellenségesség nyilvánul meg, mely a mindenkinek mindenki ellen való háborújához vezet. Azt viszont nem vette tekintetbe az angol filozófus, hogy ez a félelem valami olyasmi, amit prehumán állapotunkból hozunk magunkkal, és eredendő ösztönként van kódolva belénk, amelyet aligha tudunk a ráció vagy más nemes érzület segítségével levetkőzni (ahogyan mellesleg az agresszió ösztönét sem). Éppenséggel ez az a határpont, amelynél inkább lemondunk humanizmusunkról is, csak hogy életben maradjunk, vállalva az állatokkal szembeni kínzásokat, kegyetlenségeket – embertelen mivoltunkat. Persze ez így nincs jól. De ugyan mit tehetnénk?