

Társfelelősségünk a teremtett világért

A természet tisztelete és a Természetfeletti tisztelete

Napjainkra már a köznyelvben is elterjedtté vált a Crutzen Nobel-díjas kémikus által javasolt fogalom, az antropocén (szó szerint: az ember művelte új). Crutzen azt értette ez alatt, hogy ideje lezárni a holocén időszakát, földtörténetileg nézve az utolsó eljegesedés óta napjainkig eltelt időszakot, tekintve, hogy az ember, az antroposz lett az az élőlény, melynek tevékenysége alapvetően meghatározza a földgolyó felszíni viszonyait, időjárását és ökológiáját: az ember – tevékenysége révén – geológiai tényezővé is vált. Az antropogén tevékenységek, elsődlegesen az iparosodás következtében erősödik a globális felmelegedés, az éghajlati szélsőségek gyakoribbá válnak, az élővilág sokszínűsége drámaian csökken, nemcsak az alacsonyabbrendű élőlények egyedszáma, hanem a gerinceseké is csökkenőben van, így sokak szerint a földtörténet következő nagy kihalási hulláma szemünk előtt bontakozik ki. Noha számos kutató épp az időintervallum rövidegsége miatt (mindössze néhány évszázad, melyen belül az emberi tevékenység csupán az ipari forradalom után gyorsul fel és igazán intenzívvé csak a 20. század második felétől válik) kétségbe vonja, hogy egyetlen élőlénycsoport valóban felelős lehet olyan komplex változásokért, mint globális felmelegedés vagy fajkihalás, napjainkra az etikán és a közgondolkodáson belül mégis egyértelművé vált, hogy felelősek vagyunk világunkért, környezetünkért. A kérdés mindössze annyi, hogy ez a felelősség mennyiben globális, kiért/miért vagyunk felelősek, a környezet és a körülvevő élőlények milyen mértékben képviselnek értéket?

I. GLOBÁLIS VAGY SZEMÉLYES ERKÖLCSI FELELŐSSÉG?

Az aktuális ökológiai krízis kapcsán a legalapvetőbb nehézség a (személyes) felelősség megragadása. Globálisan szemlélve már 1972-ben a Római Klub publikációja, *The Limits To Growth* tükrözi a rádöbbenés korszakát és a lehetőségbeli korszakváltást az emberi magatartásban, míg a bhopali (1984), a csernobili (1986) vagy újabban a mexikói-öbölbeli Deepwater Horizon olajfúró katasztrófája mutat rá az ipari fejlődés hatáira, valamint az emberi tevékenység és a környezetrombolás direkt összefüggésére.

Az imént hozott katasztrófák visszavezethetők egy-egy ember hibás döntésére, az előírások figyelmen kívül hagyására, ugyanakkor az átlagember – részben joggal – nem érzi magát felelősnek mindezért. A globális erkölcsi felelősség fogalmát Jonas (†1993) tette a globális etika egyik fő kérdésévé. Míg a klasszikus etika a személyes felelősség kérdését, az egyén döntéseinek és következményeinek összefüggését vizsgálta alapvetően, addig Jonas a globális felelősség kérdésben rámutat arra, hogy a felelősség a kapcsolatokban testesül meg, vagyis mindenki, aki relációkban él, felelősséget hordoz. Eszerint mindenki, aki cselekvőképese, cselekedeteiért nemcsak személyes, hanem térben és időben kitáguló felelősséggel is bír. Vagyis a hagyományos erkölcsstan relációkörét radikálisan kitágítja: míg annak alanyai jellemzően a Transzcendens, az egyén és az ember-társ voltak, ehhez most a teremtés, a világ mint szociális entitás, mint létter társul. Ehhez kapcsolódnak olyan etikailag releváns kérdések, mint ki az illetékes?, meddig terjed a felelősség köre?, és egyáltalán mi az, ami értéket képvisel és milyen értéket?

1. A természet értéke és megközelítési modelljei

Azt, hogy a természet értéket képvisel, senki nem vonhatja kétségbe. A kérdés elsődlegesen azonban az, hogy ezt az értéket önmagában (önérték) vagy a minősítő alany, az ember horizontján kell értenünk (levezetett érték).^[1] Ez utóbbin belül is megkülönböztetünk eszközértékeket, vagyis ahogy az élőlény a környezetére tekint, mint táplálékra, létterre stb., és esztétikai, valamint esztétikai jellegű értékeket, melyek az emberi értékmegragadás sajátjai (egy állat aligha becsüli egy virág szépségét). Az esztétikai jelleg fontosságát külön hangsúlyozza, hogy a szép lényének legmélyén szólítja meg a szemlélő alanyt, vagyis nem csak az egyik szellemi képességre hat, hanem az egész személyiséggel dialógusba lép: a „szép” láttán a szemlélő megszólítottnak érzi magát. Jellemzően az alábbi értékeket tulajdonítjuk környezetünknek: gazdasági érték, létfenntartási szerep, gyógyulás, tudományos érték, stabilitási és spontaneitási szempontok, sokszínűség és egység, változási és megújulási képesség, esztétikai érték, pihenés, szentség.^[2]

Értéktapasztalati hangsúlyunk alapján az alábbi modellek különíthetők el: (1) Az antropocentrizmus alapvetése, hogy erkölcsi kötelezettségeink csak az emberrel szemben vannak. Csak az emberi személy mutatja fel azokat a jellemzőket, mint önbirtoklás, értelmi tevékenység, felelősség stb. – ebben az értelemben valamennyi hagyományos etikai áramlat antropocentrikusnak tekinthető. A nemhumán környezettel való kapcsolat csupán indirekt: a természetben végbement változások elsődleges mérőfoka az emberre gyakorolt hatás.

[1] Flügel, 1999, 28.

[2] Callicot, 2003, 82.

Ennek klasszikus példája Kant tanítása, aki az állatkínzást nem mint erkölcs-telent utasította el (a 18. században vagyunk!), hanem azért, mert ez aláássa az ember erkölcsi karakterét és az élet pusztításában gátszakadáshoz vezethet.^[3] Az antropocentrizmus alapvetően nem tagadja, hogy a természet értéket képvisel, de azt csupán az értelmező alany, az ember horizontján méri, vagyis lényegében eszközértéket ismer el. Aktuális környezetvédelmi szemléletünk is antropocentrikus, hisz a hosszú távú érdekre, a fenntartható fejlődésre hivatkozva szab gátat az erőforrások pillanatnyi kihasználásának.^[4]

Az antropocentrizmuson belül két további modellt lehet elkülöníteni: Az erős antropocentrizmus vonatkozásnak az itt és mostot veszi, a jelenlegi embert, melyet individumként értelmez, vagyis az egyén, illetve a kisebb közösség pillanatnyi érdekei felülírják a globálisat. Ebben az értelemben jogos az antropocentrizmus kortárs kritikája, mely szerint ez nem más, mint vegytiszta egoizmus. A gyenge antropocentrizmus kiterjedtebb emberfogalommal dolgozik: eszerint a döntő az emberi faj, közösség, melyhez az időben utánunk jövő generáció is tartozik, vagyis ők sem foszthatók meg igényeik kielégítésétől,^[5] tehát az emberiség túlélésének hosszú távú érdekét tartja szem előtt.^[6]

Az antropocentrizmus főbb érvei a következők: az alapvető szükségletek kielégítése környezeti feltételektől függ, így a természet megújuló képességének megóvása egyúttal az emberi igények kielégítését is szolgálja; a „humánus, humanitás” megóvása az emberi viselkedésben; a természet mint az emberi esztétikai igények kielégítője; a természet mint az ember élettere és identitásának része.

Mindemellett az sem közömbös, hogy a bevezetőben felsorolt értékek közül szemléletmódunkban melyek élveznek elsőbbséget: amennyiben ugyanis a természetben csupán erőforrást, aktuális igényeink kielégítőjét látjuk, szükségszerűen utilitarizmusba esünk, melynek könnyen az lehet a következménye, hogy a másik személyben is csupán az eszközt fedezzük fel. A humánus megóvásának antropocentrikus útja annak felismerése, hogy a természet szakramentális-esztétikai értékkel is rendelkezik, melynek forrása nem az értékelő ember, azaz annak felismerése, hogy a világ nem erőforrásunk, hanem életterünk.^[7] Téves tehát az a gyakorta hangoztatott vád, hogy ez a tendencia szabadkártyát adna a természet kihasználására, és azt, mint azt az instrumentális emberi igények kiszolgálóját tekinti. Épp a fentebb felsorolt értékek, a szép, a jó, az igaz, vagyis a természet mint vallási, szimbolikus vagy esztétikus érték-hordozó mutatja, hogy a természet több, mint egyszerűen vett kimeríthetetlen és közvetlen erőforrás, hanem a mélyebb emberi értékvilághoz is kapcsolódik.^[8]

[3] Gorke, 2000, 87.

[4] Brenner, 2008, 123.

[5] Flügel, 1999, 31.

[6] Siep, 1998, 17.

[7] Schockenhoff, 1998, 80 kk.

[8] Birnbacher, 2013, 167.

(2) A patocentrikus természetvédelmi modell némileg különbözik a fentitől: eszmetörténetileg Bentham és az angolszász utilitarizmus tanításából fakad. Ahogy a neve is mutatja, arra a filozófiai áramlatra utal, ami az erkölcsi cselekvést egy élőlény fájdalomérző képességétől teszi alapvetően függővé: így a patocentrikus modell által képviselt védelem csupán a fájdalomérzésre képes, idegrendszerrel rendelkező állatokra terjed ki. Álláspontjának indoklása sajátos: mivel az idegrendszerrel bíró állatok ön- és fajfenntartó tevékenységük során arra törekszenek, hogy a fájdalmat elkerüljék, így feltételezhető, hogy érdek és érdekképviselő is állítható róluk.

Mindez erős rokonságot mutat azzal, a számos kortárs etikus, úgy, mint Singer által képviselt tézissel, miszerint az egyedfejlődésben és az ember ontológiai státuszának megítélésében a döntő mozzanat a fájdalom érzékelése, valamint a fájdalomérzet jelzésére szolgáló szervrendszer, az idegszövet megjelenése, továbbá az önfenntartásra irányuló törekvés. Így Singer szerint pl. a humánembriónak, legalábbis fejlődésének korai szakaszában nem jár jogi védelem, míg állítása szerint ezt más főemlősök számára biztosítani kell.

Kritikaként elmondható, hogy a patocentrizmus érvelésmódja meglehetősen hiányos, mivel csupán egyetlen élőlényi sajátosságot tesz meg központi erkölcsi kritériumnak, ráadásul meglehetősen leszűkített élőlénycsoporttal is dolgozik. Emellett felmerül az emberi és állati fájdalomérzet és érdek összevethetőségének hiányossága is. Popper kritikája szerint a patocentrikus modell negatív utilitarizmusnak tekinthető, azaz míg a klasszikus utilitarizmus a szerencse és a jólét maximalizálását tűzi ki célul, ez egyszerűen a szenvedés minimalizálását.^[9] Emellett negatív kategóriákban gondolkodik, vagyis nem egy érték felismerése és megvalósítása, hanem egy negatív minőség, jelesül a fájdalom elkerülése motiválja.

(3) A biocentrizmus még inkább kiterjeszti az önértékkel bíró létezők csoportját. Minden élőlény, függetlenül hasznosságától, biológiai felépítésétől vagy esztétikai megjelenésétől, tiszteletre és fennmaradásra méltó. Érvelési alapját a patocentrizmusban már megismert mód képezi, miszerint minden élőlény, épp az ön- és a fajfenntartás ösztöne miatt – hiszen egyebek mellett ezek szerepelnek alapvető feltételként az „élő” fogalmának körülírásában – érdekekkel rendelkezik, vagyis a benne rejlő ösztönvilágot öntudatlan módon ugyan, de kibontakoztatni akarja.

A kortárs biocentrizmus egyik jeles képviselője a Nobel-díjas Schweitzer, aki az I. világháborút követően a globális etikai szemléletváltásban látta kontinensünk és az emberiség jövőjét. Szemléletmódjára indirekt módon Schopenhauer részvétetikája és Nietzsche „élni-akarás” gondolata hatott, mindezt a keresztény szeretetparanccsal és az élet szentségének megvallásával humanizálva. Deontológiai alapelve szerint minden élő tisztelet illet meg, épp ezért az embernek minden élővel szemben – kivétel nélkül – felelőssége van. Tanítását mindenre kiterjedő életigenlés jellemzi, vagyis szakít a nyugati gondolkodásmód

[9] Flügel, 1999, 42 kk.

lényeg- és hasznosságkutató szemléletmódjával. Noha felfogása misztikus-vallási háttérrel rendelkezik, mindazonáltal ennek alapja nem a teremtés és a Teremtőben való személyes hit, hanem inkább életfilozófiai felfüggesztésű, vagyis kiindulása a természetes, a kibontakozó, a spontán, melyet szembeállít a művivel, a civilizálttal, amely nézete szerint mesterségessé és életellenessé vált. A Kant által meghirdetett „ész ítélőszéke” helyett az „élő ítélőszékét” (Dilthey) vallja, s mint ilyen, szembeállítja a tisztán logikussal: a cselekvés elsődleges kritériuma az lesz, hogy mennyiben szolgálja az élet kibontakozását.^[10] Noha kézenfekvőnek tűnhet egy másik, szintén Kanthoz kötődő fogalommal, a kategorikus imperativusszal párhuzamba állítani, Schweitzert nem önmagában az motiválja, hogy az élő, mint ilyen önértéket képvisel és emiatt nem használható eszközként, hanem sokkal inkább valamiféle egyesülési szándéka, szóhasználatában sokszor személytelennek ható Természetfeletti, aki minden természetes forrása. Aki tiszteli az életet, lemond saját, egoista kibontakozásáról, helyette a másik létezésére mond igent, ezzel teljesíti a szeretet parancsát.

Schweitzer szemléletének alapjait nem a megismerés, hanem az élet feltétlen akarása, misztikus megragadása jellemzi: egységben lenni az étellel – ez az etika így nem válogat. Ez a környezetetika nem ismer határokat sem: Schweitzer szerint a társadalom és a fogyasztói társadalom megújulása csak úgy képzelhető el, ha a korlátlan életigenlést mindenki magáévá teszi.

Kritikailag meg kell jegyeznünk, hogy etikája tisztán érzületetika, vagyis ez a misztikus erkölcs nem tartalmaz konkrét normákat, így nem képes olyan konfliktushelyzetekre választ adni, amikor az élet pusztítása szükségszerű, pl. önfenntartás, táplálkozás. A szigorúan vett schweitzeri gondolkodás szerint az orvos nem más, mint mikróbák tömeggyilkosa.

Schweitzer szemléletmódja forradalminak számít az etikátörténetben, ami hagyományosan az emberi személyre fókuszált és ez a modern korban, Kant tanításának eredményeként még hangsúlyosabban jelentkezik, vagyis hogy erkölcsi kötelességeink csupán egymással szemben vannak. Kant szerint az erkölcsi törvény bennünk (természetes erkölcsi törvény, humánus) és feletünk van (a Természetfeletti), addig Schweitzer szerint mindazokért felelősek vagyunk, akik velünk és mellettünk élnek, vagyis bibliai kifejezésmóddal az ember elsőbbségét, és ez ebből eredő felelősséget hangsúlyozza a társteremtőnyi gondolat szellemében.^[11] A Descartes által megjelölt kiindulást „gondolodom, tehát vagyok”, tehát a gondolkodó alany és a természet radikális szembeállítását önkényesnek és kicsinyesnek tartja, ehelyett a megtapasztalást, megélést hirdeti közismert elvének megfelelően: „Élet vagyok, amely élni akar az élni akaró Élet közepette.”^[12]

[10] Walz, 2006, 75.

[11] Globokar, 2002, 224.

[12] Ehhez ld. Schweitzer, 2008.

Schweitzer mellett Jonas nézeteiről is szót kell ejteni. Tanítása szerint a hagyományos etika antropocentrikus és épp ezért elégtelen a modern kihívások megválaszolására, melyek a technikai civilizáció megjelenésével jelentkeztek.^[13] Fő művében, a *The Imperative of Responsibility*-ben egyrészt kiállni látszik az emberi létforma elsőbbsége – és az ezzel együttjáró felelősség mellett is(!) – ugyanakkor vallja a természet önértékét: a felelősség és a célszerűség fogalmát ez utóbbira is kiterjeszti. A természetet (*Natur*) és a létet (*Sein*) azonosítja, rámutatva arra, hogy minden egyes létezőnek sajátos célja az életben maradás. Az érték mint ilyen, önmagában álló valóság, ami nem függ az emberi hasznosság és az emberre gyakorolt hatás szempontjától, hanem ontológiai természetű: ami él, az jó. A természet minden pillanatban igent mond az életre és nemet a nemlétre, így ilyen szellemben a legértelmetlenebb vagy legkártékonyabb élőlény is, mivel az életet igenli – ha másként nem, mint a sajátját – tiszteletnek kell, hogy örvendjen. Az ember felelőssége épp értelmes természetéből adódóan, hogy az élet tiszteletét tudatossá is tegye és tevékenységében is kifejezésre jutassa.^[14]

Végül az ellenvetéseket is figyelembe véve az elmélet egyes képviselői, úgy, mint Goodpaster differenciált biológiai értékről beszélnek: minden élő megilleti az alaptisztelet, emellett különös tisztelet illeti az érző és így szenvedőképese élőlényeket, és a legnagyobb az embernek, mint értelmes létezőnek jár ki. Ez a hierarchia tetten érhető a célok között is: azaz az emberi célok elsőbbséget élveznek, megvalósításukban ugyanakkor tekintettel kell lenni arra, hogy más élőlények létcélját minél kevésbé veszélyeztessük. Rolston szemléletmódja szerint pedig nem az egyed, hanem a faj rendelkezik biológiai értékkel és szereppel, ugyanakkor ennek az értéknek megőrzése érdekében elő kell segíteni az egyed kibontakozását is, mivel az az adott helyzetben a faj reprezentánsának tekinthető.^[15]

(4) Az ököcentrikus vagy holisztikus környezetetika – Lovelock kifejezőmódjával élve: a Gaia-hipotézis – az értékfogalmat a legtágabb értelemben értelmezve az egész földi bioszférát egy hatalmas összefüggő rendszernek, már-már élő organizmusnak tekinti, melyben az élő és élettelen élettere kölcsönös függésben vannak egymástól, így a biocentrizmus által meghirdetett védelem a nem élőkre is kiterjesztendő. Az élettelen világ (víz, talaj, levegő stb.) nem mint erőforrás szolgál az élőlények számára (ha így érvelnénk, könnyen antropocentrizmusba esnénk, vagyis védj meg a folyót, hisz szükséged van a vízre), hanem mint létező, önértékét képvisel és analóg értelemben nézve kibontakozásra törekszik. Bár az ököcentrikus szemléletmódot néhányan a biocentrizmus egyik variánsának tartják, önálló létjogosultsága kétségtelen, mivel épp antropocén korunk

[13] Kunzmann, 2007, 9–10.

[14] Walz, 2006, 81 kk.

[15] Callicot, 2003, 75.

jelenségei mutatnak rá arra, hogy akárcsak egyetlen faj is, de a földtörténet során az élővilág hatásai is képesek voltak bolygónk fizikai paramétereit befolyásolni, vagyis az élő és élettelen egymásra rendelt.^[16]

Nyilvánvaló, hogy az így felfogott erkölcsi értékvilág túl tág, hiszen még az öffenntartás is aligha lenne lehetséges, ha tiszteletben tartanánk minden egyes organizmus önértékét. Amennyiben az életet mint gyűjtőfogalmat tesszük meg erkölcsi döntéseink kizárólagos fokmérőjének, lehetetlenné válik bármiféle dilemmahelyzet feloldása. Schweitzer úgy kísérli feloldani a dilemmát, hogy az élet szükségtelen pusztítása kerülendő, az élettisztelet pedig hassa át a konkrét döntéseket, ugyanakkor nem konkretizálja, mit ért a „szüségtelen” fogalma alatt. Emellett a természet realitása, rendje arról tanúskodik, hogy az élőlényeket egyáltalán nem az élet tisztelete, hanem a fennmaradásért való küzdelem jellemzi és sok esetben még fajtársaik életét sem tartják tiszteletben. A természet törvénye azt mutatja, hogy az életért meg kell küzdeni sokszor mások élete árán, s ennek kapcsán jogosan merül fel a kérdés, hogy miért csak egyetlen lényt, az embert köteleznénk más lények életének megbecsülésére, vagyis az ököcentrizmus, ami minden élő egyenlőségét hirdeti, lényegében negatívan diszkriminálja az embert.^[17]

Végül, inkább csaka teljesség kedvéért megemlíthető az ún. kozmocentrizmus, ami egyáltalán nem ismer korlátokat és tanításában a fizikai univerzum az erkölcsi valósággal egybeesik, vagyis mindaz, ami létezik, értéket képvisel. Tekintve, hogy az emberi tevékenység és szennyezés a világűrben bár valós (lásd űrszemét), mindazonáltal technikai lehetőségeink annyira korlátozottak, hogy még Naprendszerünk törvényszerűségeit sem tudjuk érdemben befolyásolni, így ezzel a kérdéssel, tehát az univerzum értékével foglalkozni várhatóan csak az elkövetkező generációk feladata lesz.^[18]

Összefoglalóan elmondható, hogy az itt felsorolt modellek központi kérdése, hogy az érték fogalomkörébe mi tartozik, illetve a természetnek csak funkcionális, azaz az ember számára képviselt értéke van-e, vagy önértékkel (is) bír. Megítélésem szerint az igazság, mint szinte mindig, most is félúton van: az abszolút ököcentrizmus, sőt, még a biocentrizmus sem képviselhető egyszerűen a belső érték és célszerűség alapján. E logika mentén az egész emberi társadalom, a munkamegosztás, a bérmegállapodások stb. igazságtalanok lennének, hisz a munkavállaló csak a legritkább esetben végzi örömmel feladatát és találja meg abban a kiteljesedését. Az emberi személyt, aki valamennyi itt felsorolt áramlat szerint önértékkel bír, a mai szóhasználat sokszor humánerőforrás névvel illeti, vagyis képességeit, lehetőségeit egy más cél szolgálatában állva, vagyis eszközként kell kibontakoztatnia.^[19] Meg kell tehát állapítani, hogy szemléletmódunk

[16] Russo, 1998, 44.

[17] Schockenhoff, 1998, 73 kk.

[18] Walz, 2006, 74.

[19] Callicot, 2003, 69.

akarva-akaratlan antropocentrikus, vagyis elsősorban azt az értéket vesszük figyelembe, melyet az adott létező számunkra képvisel. Ugyanakkor ezen a horizonton nem szabad megfélekedni arról sem, hogy az antropocentrikus értékkála egészét (nemcsak közvetlen gazdasági haszon, hanem esztétikai is, a következő generációk igényei stb.) is figyelembe kell venni. Emellett lényeges az is, hogy a természet egy bonyolult működő organizmus, melyben a legkisebb szereplőnek is helye van, vagyis az egyes élőlény hasznossági értékénél jelentősebb a természet által képviselt értéktelenség.

II. VALLÁSÉRKÖLCSI TANÍTÁS A TERMÉSZETVÉDELEM HORIZONTJÁN

1. Az Őszövetség tanítása

Napjainkban sok természetvédő fogalmazza meg a kritikát, hogy a zsidókeresztény hagyomány az oka a kortárs természetpusztításnak, az ember és környezete ellenségeskedésének. Véleményük szerint állításukat a bibliai Teremtés könyvének 1. fejezet 28. verse bizonyítja, miszerint „hajtsátok uralmatok alá a földet”. Azaz ez a mondat az oka az emberi tevékenységet kísérő természetpusztításnak, hiszen – nézetük szerint – mindez ideológiai alapját szolgáltatta a természet legyőzésének. A neves középkorkutató, White tézise szerint a természet isteni valójából történő bibliai kiforgatása az oka az aktuális krízisnek. Állítása szerint a kereszténység a „határtalan fejlődés vallása” és a „legantropocentrikusabb vallás, amit a világ valaha látott”.^[20] Épp ezért fontos mindenekelőtt ezzel az állítással részletesebben foglalkozni.

A Biblia tudományos igényű kutatói ugyanis határozottan vitatják eme mondat leegyszerűsített értelmezésmódját. *Liedke Im Bauch des Fisches*^[21] című művében rámutat arra, hogy e feladat a közel-keleti mezőgazdasági társadalom horizontján értelmezendő, vagyis az ember a paradicsomkert (föld)művelője. A mondat célja ráadásul nem elsősorban az ember szerepének kidomborítása, hanem a természet mítosztalanítása, rámutatni arra, hogy a világ is teremtmény. Emellett a szöveg illeszkedik az ember őseredeti állapotának és ártatlanságának leírásába, melyet a bűnbeesés bemutatása követ. Ez pedig részletesen kitér arra is, hogy az ember és környezetének harmonikus viszonya megbomlott és a természete ellenségessé, az emberi munka pedig terhessé és improduktívává vált. Így az őseredeti feladat, a megőrizni és rendbe tartani, a felelős gazdálkodás is a bűn következtében a természet kizsákmányolásának irányába mozdult el.

[20] Ld. ehhez: White, 1967, 1203-1207.

[21] Liedke, 1979, 109 kk.

Mindemellett az óhéber nyelv nem ismeri a görög *physis* szónak megfelelő természet kifejezést, így sem etimológiailag, sem szemléletbelileg sem beszélhetünk az ember és természet konfliktusáról. A viszonylag kevés környezetvédelmi útmutatás pedig nem az ember és környezete horizontján, hanem mint az ember felelőssége a Teremtő művei iránt értelmezendők, vagyis anakronizmus lenne a Bibliában környezetetikát keresni – és egyúttal ennek hiánya felett keseregni.^[22]

Koch a Biblia egészének szemléletmódját alapul véve eleve kizártnak tartja, hogy az ember abszolút hatalmat kapott volna a teremtés felett. Tekintve, hogy az ókori Izraelben még a társadalmi berendezkedés csúcsán álló uralkodó hatalma sem volt korlátlan, különösen nem összevetve a körülvevő országok istenkirályaival, nehezen elfogadható egy olyan megbízatás, ami egy teremtménynek szabad rendelkezést adna. Az Ószövetség szemléletmódjának sokkal jobban megfelel, ha az ember mint a Teremtő helynöke, helytartója irányítja a gondjára bízott világot: ő az, akire a rendszer fenntartása, ápolása van bízva, ez a lényege istenképiségének, értelmi különállásának. Az olyan szemléletmód, mely szerint az ember szabadsága korlátlan, senkinek sem tartozik felelősséggel és saját magának szab törvényt – lásd bűnbeesés –, valamint kénye-kedve szerint rendelkezik a világ felett, nem összeegyeztethető a Biblia tanításával.^[23]

Koch értelmezésében az uralkodjatok kifejezés nem a kizsákmányoljátok, hanem a felhasználjátok jelentésben veendő. Azaz a kor viszonyait szem előtt tartva a világot művelhetővé, lakhatóvá tenni (csatornázás, gazdálkodás stb.), vagyis a világ nem istenség, nem numinozum. Az ember (ádám) feladata a föld (ádámá) – melyből vétetett – szolgálata, így az ember és a világ egymásra hangoltságát és a Teremtőtől való kölcsönös függését hangsúlyozza. Érvelése ugyancsak holisztikus, vagyis ha a teremtéstörténetet a maga egészében, a bűnbeeséssel összefüggésben nézzük, akkor feltűnő az ember és a teremtés harmóniájának megbomlása: az állatvilág a bűnbeesett ember táplálékául szolgál, Káin leszármazottai pedig a technika és a tudás bűvöletében igázzák le a természetet (Ter 4,12 kk.).

Bölcsességi irodalmi és konkrét törvényi útmutatásokat is találunk ezzel kapcsolatban a Bibliában. A 104. zsoltár, mint a Teremtő dicsőítése a világ esztétikai értékét emeli ki. A Második Törvénykönyv a hadviselés során a természet tiszteletét hangsúlyozza (MTörv 20,19 kk.). A szombatév, a hetedik esztendő globális pihenéspanacsa és vetéstilalma a valláserkölcsi értemen túl azt a célt is szolgálja, hogy a talaj regenerálódni tudjon. A Leviták könyvének 25. fejezete szintén az ember felelősségére és korlátozott hatalmára utal a teremtéssel szemben. A Római levél tanítása az ember elesettségéről egyúttal a természet sebzettségére is utal, rámutatva, hogy az ember tökéletesedése együtt jár környezetének megújulásával is, vagyis a teremtett világ és az értelmes létező egymásra hangoltságát hangsúlyozza.^[24]

[22] Birkel, 2002, 86 kk.

[23] Lohfink, 1974, 40.

[24] Aus der Au, 2011, 172.

Összességében tehát egy olyan antropocentrizmust tapasztalhatunk, mely az anyagi világból kiemelt ember elsőbbségét és nem „főségét” hangsúlyozza. Az ember több, mint a test, mely a természethez köti, ugyanakkor anyagát tekintve annak rokona, miközben tökéletesen függ a Teremtőtől: a bibliai gondolkodás szerint az érték és élet eredete ugyanis a Természetfeletti. Ezzel párhuzamosan megjelenik az a gondolat is, hogy a közös teremtett mivolt miatt minden élő önértéket képvisel és a beteljesedés felé törekszik.^[25]

2. Az ókori görög természetkép

Az ókori-középkori ember mindemellett egyáltalán nem is volt annak a technikának birtokában, melynek segítségével hatékonyan formálhatta volna környezetét. Sőt, sok esetben a természetnek kiszolgáltatva élt, emiatt, bár a világ természetfeletti karakterrel nem rendelkezett, bizonyos fokú tiszteletben részesült az ember részéről. A középkori értelmezésmódban a *dominum terrae* parancsa spirituális értelmezést is nyert: ebben az állatvilág az érzelmeket, a föld a testet jelentette, míg a teremtéstörténetbeli parancsot pedig az ember önlegyőzésére, vagyis a kívánságok és vágyak kordában tartására vonatkoztatták.

Bár csábítónak tűnik, hogy az ókori görög, illetve a római gondolkodásmódot, mint a természetet tisztelőt, sőt, istenítőt tálaljuk, hiszen a görög mítoszokban a föld, Gaia és az ég, Uranosz, mint isteni princípiumok vannak jelen, illetve a természeti jelenségek, sőt fák, folyók stb. is sok esetben isteni lények voltak, sokkal találóbb, ha gyakorlati antropocentrizmusról – sőt, erős antropocentrizmusról(!) – beszélünk. Amellett, hogy ökológusok egyetértenek abban, hogy Hellasz mai arculata, a kopár hegyek az ókori ember természetrombolásának köszönhetőek, maga Plátón is leírja Attika erdősegeinek kiirtását, sőt, az ókori gondolkodók mindennek elméleti megalapozását is szolgáltatták. Az ember felsőbbrendűség tudatát jól példázza megállapítása, miszerint „az ember, mint természeti létező a testhez kapcsolódik, ám mint szellemi, szárnyai vannak.”^[26] Ugyanő, valamint Arisztotelész vallják az emberi megismerőképeség jelentőségét és a világ megismerhetőségét, melyből logikusan következik a világ demisztifikálása, az, hogy matematikailag leírható, törvényszerűségei megismerhetők és az ember javára kiaknázhatók. A későbbi nyugati gondolkodók, akik között értelemszerűen nagy számban akadtak keresztények is, mint Aurelius Augustinus vagy Aquinói Tamás ennek az irányzatnak a szellemtörténeti örökösei, és a természettel kapcsolatos gondolataikat a Biblia szemléletmódja csak másodsorban határozta meg.

[25] Gleixner, 2005, 78.

[26] Piechocki, 2010, 21.

A protagorászi maxima, miszerint minden dolog mértéke az ember, jól jellemzi a kor beállítottságát, ami ugyan nem az abszolút antropocentrizmus meghirdetése, viszont annak hangsúlyozása, hogy a létezők az értelmes alany, az ember horizontján nyerik el értéküket.^[27] Cicero évszázadokkal később a *De natura Deorum* című művében megállapítja, hogy csak az istenek és az emberek bírnak értelemmel, s mint ilyenek, lényegileg különböznek a világtól, egyúttal magasztalja az ember technikai és művészeti ügyességét, melynek segítségével civilizálhatja a természetet. Szemlélete szerint a civilizált környezet az ember második élettere. Természetesen jelen volt a korban a sztoicizmus filozófiai áramlata, mely a természet rendjébe való belesimulást hirdette, és ezáltal azt, mint értékeset szemlélte, viszont nem vallotta, hogy az ember a technikai lehetőségek segítségével nem alakíthatja át környezetét. Az ember, még az agrárius társadalmakban is, már kezdettől fogva különbséget tett külső és belső környezet között: a külső volt a vad, az erdő, a veszélyekkel teli, míg a belső a ház, az udvar, a domesztikált, s az ember feladata az, hogy az előbbit „kultúrkörnyezetté”, vagyis belsővé varázsolja.^[28]

Megjegyzendő, hogy az antropocentrizmust hevesen kritizáló ökológusok is elfogadják, hogy a szemléletmód okai nem elsősorban valláserkölcslileg, hanem inkább mentalitásbeliek. A keleti ember – idesorolva a keleti kereszténységet is – meditatív, befogadó, addig a nyugati inkább cselekvő, voluntatív. A keleti ember szemléli, képileg nézi a világot, a nyugati megérteni, intellektuálisan megragadni és birtokolván alakítani akarja. Ha így szemléljük a kérdést, akkor azt kell mondanunk, hogy civilizációnk valláserkölcslési értékeit a zsidókeresztény tanításból merítette, viszont szemléletmódjára a görög, vagyis az értelemkutató mentalitás a jellemző.

3. Az újkor hajnalán

Rá kell mutatni arra, hogy inkább az újkor gondolkodásmódjára jellemző az ember és környezetének szembefordulása és a *dominum terrae*, mint az erőforrások technikai kihasználásának értelmezése. Tény, hogy a kereszténységnek köszönhető a természet deszakralizálása és az, hogy az ember elkezd bizonyos távolságot tartani a természettel szemben, melyet vadnak és bűnösnek tart; viszont a humanizmusnak az, hogy az embert tekintik a világ középpontjának. Az ember eloldódása a Természetfelettitől szükségszerűen magával hozza a természetessé váló szembefordulást, az ember szabadságának abszolút állítását is, és hogy a természet eszközzé válik az emberi önmegvalósítás folyamatában. Emellett a kereszténység hozta társadalmi változás az ember és a technika viszonyát is megváltoztatta: a személyében szabad ember érdekeltté vált a felfedezésben, a fejlesztésben,

[27] Irrgang, 1992, 185.

[28] Piechocki, 2010, 18.

a környezet alakításában, a szűzföldek termővé tételében pedig a kolostorok, különösen is a ciszterci rendi közösségek élen jártak. A „hajtsátok uralmatok alá” parancs gyakorlati megvalósítása csupán részleges természeti módosításokra, kultúrterületek kialakítására, állattenyésztésre stb. korlátozódott, vagyis az egyes emberi közösségük csupán csak saját mikrokozmoszukon belül fejtettek ki – részleges – hatást.^[29]

A protoreneszánsz korában addig nem ismert technikai újítások jelentkeznek, egyes kutatók, mint Krolzik – megítélésem szerint joggal – a kor emberét a technika megszállottjának tartja, illetve rámutat arra, hogy az addigi mechanikus világgépet, különösen is Itáliában felváltja egy emberközpontúbb, mely szerint az ember ugyan függ az Istentől, de sorsát bizonyos szabadsággal alakítja. Végül a reneszánsz idején jelenik meg napjaink természetszemléletének két jellemző formája: a természet, mint a szép, az esztétikailag megragadható, valamint mint értelmileg megismerhető valóság. Pico della Mirandola az embert mint világ- és önteremtőt szemléli, akinek méltóságát nem az istenképesség, hanem a kivívott szabadság és az önrendelkezés biztosítja.^[30]

Ha így nézzük, egy szelídebb és egy radikális antropocentrikus nézetet tapasztalhatunk. Descartes már az ember abszolút főségét hirdeti (*res extensa* és *res cogitans* megkülönböztetése, ami nem nevezhető másnak, mint újkori antropocentrikus fordulatának), illetve a tudományban az ember hatalmának kibontakoztatásának eszközét látja, amikor az Értékezés a módszerről című művében meghirdeti a gyakorlati filozófiát „...s ezáltal a természetnek mintegy uraivá s birtokosaivá tehetnők magunkat” (*rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*). Alapvető lesz számára a tapasztalat és a megismerés, melynek segítségével a gondolkodó lény értelme segítségével úrrá lesz környezetén. Az érzékelő alany radikálisan elválasztja magát az érzékelőtől: ennek megfelelően az ember nem érzi magát többé a természet részének. Hume megkülönböztet létezőt és értéket: az érték forrása pedig az értékelő személy, szavai alapján akár a szélsőséges modern antropocentrizmus képviselője is lehetne.^[31]

Piechocki szemléletmódjának két központi fogalma a függés és a felszabadulás: míg a korai szakaszokat a függés, a természet erőinek történő kiszolgáltatottság jellemzi, addig az újkori gondolkodás egyidejűleg igényelte az ember felszabadítását a társadalmi kötelékeknek és a természet erőinek való alávettség béklyójából. Schweitzert idézve kissé keserűen vallja, hogy „az ember azelőtt tanulta meg uralni a természetet, hogy megtanulta volna uralni önmagát.”^[32] Találónan illusztrálja a nyugati ember és a természet viszonyát, amikor a kultúrfejlődést 5 nagy szakaszra bontja, melyek alapján látható, hogy radikális antropocentrikus fordulat csupán történelmünk újabb szakaszát jellemzi:

[29] Lochbüchler, 1997, 219–220.

[30] Uo. 225.

[31] Callicot, 2003, 76.

[32] Piechocki, 2010, 36.

1. az őskor, melyben a természet élettér volt és a primitív ember szemében mágikus hatalomként tűnt fel; 2. az ókor, amikor az ember még mindig megéli a természeti erőknél való kiszolgáltatottságot, de ezeket már integrálja egy gondolkodási sémába, vagyis a természet, mint mítosz (Gaia, mint a Földanya), illetve a természet, mint logosz (archaikus filozófia); 3. a keresztény középkor, ami a természetben szimbólumot lát, vagyis nem isteni jellegű, hanem az Isten visszatükröződése, mindenhatóságának kifejeződése; 4. a korai újkor: a természet erőivel való küzdelem, egyúttal a természet, mint a szép megjelenítője (különösen is igaz ez a művészetekre, pl. a romantika szemléletmódja); 5. újkor: a természet mint rendszer és erőforrás, vagyis nincs benne semmi isteni, az ember feladata az, hogy törvényszerűségeit megismerje, lehetőségeit a maga számára kiaknázza.^[33]

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a filozófia- és kultúrtörténetben a természet fel- és leértékelése egyaránt megtalálható. A zsidókeresztény kinyilatkoztatásnak valóban nagy szerepe volt az antropocentrikus fordulatban, amikor az ember természettől való függősége helyett a Természetfelettitől való függőséget hangsúlyozta. A kortárs ökológiai krízis elvi gyökereit azonban mégsem itt, hanem a humanizmus, a racionalizmus és az újkori pozitívizmus eszmerendszerében kell keresni: Isten helyére az értelem és a megismerő ember kerül, aki önmaga számára szabhat törvényt.^[34]

III. KONKRÉT FELELŐSSÉG- ÉS ÉRTÉKKÉRDÉSEK

Míg egy konkrét erkölcsi cselekvésben, különösen akkor, ha ennek jogi következményei vannak, például egy betörés esetén a felelőst viszonylag egyszerű meghatározni: ezzel szemben a környezetpusztítás felelőségének megnevezése, eltekintve egyes konkrét, jogi kategóriává vált esettől, mint egy olajkatasztrófa, viszonylag bonyolult. E téren kollektív felelőségről beszélhetünk, melyben a fogyasztó személy és a viselkedési mintát adó társadalom felelősége összekapcsolódik. Erkölcsi szempontból ugyanakkor a legterhesebb, ha személyes felelőség nem állapítható meg, hanem az a „szociális rosszal vagy strukturális bűnnel” kiváltható, épp ezért fontos nevelésbeli feladat, hogy a teremtésvédelemben az egyes ember személyes felelőségét és feladatát tudatosítsa, illetve a közösség, az állam stb. feladatait, célkitűzéseit a sajátjának is tekintse.

Rá kell mutatni arra is, részben a holisztikus környezetetika szemléletmódjának megfelelően, hogy az élő és élettelen, bár egymással organikus viszonyban vannak, mindazonáltal sajátos működési szabályokkal is bírnak. Így az

[33] Uo. 22.

[34] Lochbüchler, 1997, 227.

ember sokszor nem felelős a világban autonóm módon fellépő rosszért, ami környezetének pusztulását is magával hozza, úgy, mint pl. egy vulkánkitörés vagy egy szökőár. E téren sem szabad azonban elfeledkezni a rendszerek komplexitásáról, arról, hogy az emberi tevékenység, épp a tudományos fejlődés miatt sokkal nagyobb mértékben képes befolyásolni az élettelen természet folyamatait, vagyis a nagyobb technikai tudás nagyobb felelősséget is eredményez.

1. Kivel szemben tartozik az ember felelősséggel?

Noha gondolkodásmódunk szükségszerűen antropocentrikus, vagyis az ember, mint minden más élőlény, a saját érdekét és túlélését tartja szem előtt, épp érteleme és szabad akarata arra kötelezi, hogy tevékenységét szélesebb perspektívában szemlélje és egyéni, közvetlen igényein felülemelkedve figyelembe vegye a következő generációk és más létezők szükségleteit. A feltett kérdésre válaszolva tehát holisztikus szemléletmódot kell alkalmazni: vagyis minden létezővel, élővel és élettellel szemben felelősséggel tartozunk. A Biblia így fogalmazza meg ezt: a környezet a teremtés, vagy ahogy Luther a Hitvallás első sorait magyarázta: hiszem, hogy Isten teremtett engem, minden más teremtménnyel együtt.

Amennyiben az ember az előbbieken megjelölt tételt elfogadja, vagyis vallja teremtményi és esetleges mivoltát, ez magában hordozza a társfelelősséget minden létezővel szemben és azt, hogy bár értelmi tevékenysége és szellemi mivolta által különbözik is a világtól, testi, biológiai valóságában mégis annak része. Ugyancsak ez a mivolt magában foglalja azt a tényt, hogy az ember, mint biológiai valóság, véges, így nem rendelkezhet pillanatnyi igényei szerint az erőforrásokkal, hanem azok felhasználásában nemcsak térben és időben kell tekintettel lennie, hanem a természetes egoizmusra hivatkozva azt is mondhatjuk, hogy tisztában kell lennie azzal, hogy tettei saját magára is visszahatnak. Jonas találon mutat rá arra, hogy az ember épp a technikai fejlődés által véli felülmúlhatónak kiszolgáltatott biológiai valóságát, ugyanakkor a tudományos fejlődést mindeddig nem kísérte megfelelő etikai reflexió és hosszú távú tervezés.

Továbbá alapvető nehézség a természeti erőforrásokkal kapcsolatban az, hogy ezek jellemzően mint „szabad javak” jelennek meg a közgondolkodásban, hasznosításukhoz pedig pozitív képzetek társulnak, melyek az emberi elme kiválóságát demonstrálják, azaz a föld azé, aki megműveli, a folyó azé, aki gátat épít rá stb. A tapasztalat pedig azt igazolja, hogy a civilizáció azon javakat, melyek könnyen megszerezhetők vagy bőségesen állnak rendelkezésre, csak ritkán becsüli meg. Emellett a hatás terén is időeltolódás van: míg a gazdasági haszon jellemzően közvetlen, addig a környezeti károkat a következő generáció viseli, vagyis a környezetkárosítással járó eredményeket negatív hatások nélkül lehet élvezni. Tekintve, hogy jelenlegi gazdasági modellünkben a tőke az, ami értéket képvisel és gazdasági egységek nyereség- és profitmaximalizálásra

törekednek, állandó a nyomás, hogy a hosszú távú társadalmi és környezeti hatásokat figyelmen kívül hagyják.^[35]

Akár elfogadjuk, akár nem, ahogy Luther találóan megfogalmazta, *homo incurvatus in se*, azaz magával törődő az ember – ahogy minden más élőlény is, melyet az önfenntartás és a fajfenntartás ösztöne vezényel. Biológiaiilag minden élő arra törekszik, hogy a rendelkezésre álló valamennyi erőforrást felhasználja: így érvelve kiindulásunk csakis antropocentrikus, jó értelemben vett emberközpontú lehet: ugyanakkor az ember az egyetlen, aki értelme lévén beláthatja és elfogadhatja határait. Fontos azonban rámutatni arra is, hogy az antropocentrizmus nem azonos az antropozomizmussal: míg az előbbi az ember kiemelt morális státuszát vallja, addig az utóbbi szerint „minden dolog mértéke az ember”, vagyis a létezők értéküküket az emberi értelem és hasznosság horizontján nyerik el.^[36] A helyesen értelmezett antropocentrizmus nem az emberi igények kielégítésére, hanem az ember felelősségére helyezi a hangsúlyt: az ember, mint a teremtés csúcса, különleges felelősséggel tartozik embertársai és környezete felé.^[37]

Mi vagyunk az egyetlen élőlény, melyet nem a természet és az erőforrások elfogyása kényszerít, hanem tudatosan képesek lennénk megfékezni igényeinket. Ugyanakkor súlyos hiba lenne szem elől téveszteni, hogy az antroposz ezt az életteret megosztja más élőlényekkel és a következő generációk emberével is, melyek számára az élettelen környezet ugyanúgy életteret jelent. A környezettudatosság annyit tesz, mint kilépni az itt és most kategóriáiból, túllátni az egoizmus határain és az erőforrásokkal úgy gazdálkodni, hogy az a következő emberi nemzedék igényeit is kielégítse, tiszteletben tartva más élőlények életterét is. Egy kortárs aforizmával élve elődeink a civilizációt védelmezték a természettel szemben, nekünk pedig az lenne a feladatunk, hogy megvédjük a természetet civilizációnktól.^[38]

IRODALOM

- Aus der Au, Ch. (2011): *Umweltbewusst leben*. In: Krebs, A. – Pfeleiderer, G.: *Ethik des gelebten Lebens*. Zürich.
- Birkel, S. (2002): *Zukunft wagen, ökologisch handeln*. Münster.
- Birnbacher, D. (2013): *Ökologische Ethik*. In: Steenblock, V. – Barz, S.: *Praktische Philosophie*. Berlin.
- Brenner, A. (2008): *Umweltethik*. Freiburg.
- Callicot, J., B. (2003): *Eigenwert der Natur*. *Natur und Kultur*. 4/2.
- Fischer, J. (1997): *Der Beitrag der Theologie zur ökologischen Ethik*. In: Holderegger,

[35] Zabel, 2004, 4 kk.

[36] Fischer, 1997, 211.

[37] Münk – Durst, 2006, 138.

[38] Piechocki, 2010, 41.

- A. (Hrsg.): *Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft*. Freiburg.
- Flügel, M. (1999): *Umweltethik und Umweltpolitik*. Bern.
 - Gleixner, H. (2005): *Wenn Gott nicht existiert* Paderborn.
 - Globokar, R. (2002): *Verantwortung für alles, was lebt*. Roma.
 - Gorke, M. (2000): *Was spricht für eine holistische Umweltethik?* Natur und Kultur. 1-2.
 - Irrgang, B. (1992): *Christliche Umweltethik*. München.
 - Kunzmann, P. (2007): Der stumme Appel der Schonung. In: Odpalrik, S. – Kunzmann, P.: *Eine Würde für alle Lebewesen?* München.
 - Liedke, G. (1979): *Im Bauch des Fisches*. Stuttgart.
 - Lohfink, N. (1974): *Macht euch die Erde untertan*. Orientierung. 38.
 - Lochbühler, W. (1997): Führte uns das Christentum in die Umweltkrise? In: Holderegger, A. (Hrsg.): *Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft*. Freiburg.
 - Münk, H., J. – Durst, M. (2006): *Schöpfung, Theologie und Wissenschaft*. Freiburg.
 - Piechocki, R. (2010): *Landschaft - Heimat - Wildnis*. München.
 - Russo, G. (1998): *Etica ambientale*. Torino.
 - Schockenhoff, E. (1998): *Ethik des Lebens*. Mainz.
 - Schweitzer, A. (2008): *Die Ehrfurcht vor dem Leben: Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München.
 - Siep, L. (1998): Bioethik. In: Pieper, A. – Thurner, U.: *Angewandte Ethik*. München.
 - Walz, N. (2006): *Kritische Ethik der Natur*. Königshausen.
 - White, L. (1967): *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. Science. 155.
 - Zabel, H-U. (2004): *Geldwirtschaft*. Natur und Kultur. 5/1.