

KISS LAJOS ANDRÁS

VÁLTOZATOK A HUMÁNÖKOLÓGIÁRA – ÉRVEK ÉS ELLENÉRVEK

■ Az utóbbi egy-két évtizedben egyre többen mondják, hogy „megkondult a harang” az ökológiai mozgalmak és az azok elméleti háttéréül szolgáló ökológiai etika fölött. Némelyek úgy vélik, hogy túl vagyunk a huszonnegyedik órán, s be kell ismernünk, hogy hiú ábrándnak bizonyult a globális katasztrófa elkerülésének reménye. Pedig nem is olyan rég (nagyjából a kétezres évek elejéig) többé-kevésbé konszenzus uralkodott abban a tekintetben, hogy egy jól kidolgozott ökológiai filozófia elméleti alapjaira építő „környezettudatos politika” esélyt biztosíthat az emberiségnek a túlélésre. Ma már nem érdemes az efféle illúziókra hagyatkozni, mondják a szkeptikusok, s éppen ezért az adekvát helyzetértékelés nem lehet más, mint a biztosan bekövetkező vég konstatálása.¹ Az apokaliptikus végkifejlet forгатókönyveit fogalmazzák meg az újabban gomba módra szaporodó, az úgynevezett *kollapszológia*, illetve *túléléstan* körébe tartozó munkák is.² Mások - elsősorban az ipari civilizáció elszánt hívei, illetve a technikai haladás korlátlan problémamegoldó erejében bízó fejlődéspártiak – tagadják az imént vázolt pesszimista hozzáállás megalapozottságát, s éppen az ellenkező módon érvelnek: semmi okunk a riadalomra, a tudományos fejlődés és technikai instrumentárium újabb nemzedékei orvosolják a korábbi, úgymond „tökéletlen” technikai rendszerek által okozott sebeket.

Jómagam nehezen tudnék egyértelműen kiállni az egyik vagy éppen a másik álláspont iga-



Végül is nem megyünk sokra azzal, ha az emberiséget felosztjuk környezetvédőkre és környezetpusztítókra, s az első csoportot a jókkal, a másodikat pedig a rosszakkal azonosítjuk. Inkább ismerjük el, hogy minden ember valamilyen mértékben beletartozik mindkét halmazba.

za mellett. Amit az alábbiakban tenni szeretnék, az nem több, mint hogy igyekszem nagy vonalakban áttekinteni a nemzetközi szakirodalmat, s lehetőleg elfogulatlanul bemutatni a különféle álláspontok évrendszereit.

Aki először kezd hozzá az úgynevezett ökológiai etika (vagy tágabb értelemben: ökológiai filozófia) tanulmányozásához, rögvest megtapasztalja, hogy inkább ökológiai *etikáról* kellene beszélni, mintsem ökológiai *etikáról*. Ez esetben a sokféleség, amit nevezünk „ökofilozófiai diverzitásnak”, nemcsak a bizonytalanság fokozására alkalmas, hanem reményt is kelthet bennünk. Hiszen a sok hang, a polifónia a monológhoz képest mindig rendelkezik valamiféle többlettel; s ez bizakodással tölthet el bennünket: miért ne juthatnának kompromisszumra az egymással perlekedő felek legalább néhány fontos kérdésben; a sokféle álláspont ütköztetéséből talán felszínre bukkan a több reménnyel kecsegtető is? Esetleg éppen a szordínóval megfogalmazott, józan tanácsok adnak erőt az esetleges katasztrófa elkerülésére.

Ilyenformán, miként az imént már utaltam rá, tanulmányomban úgy igyekszem bemutatni az ökológiai etikák különböző változatait, hogy egyúttal érzékeltessem: az ökoetikai, ökoofilozófiai felfogásokhoz szorosan hozzátartoznak többé-kevésbé jól leírható természetkonstrukciók, természetértelmezések is; s hogy ezek a deskripciók hol produktív, hol kontraproduktív módon befolyásolják az adott etikai álláspont gyakorlati megvalósíthatóságát. Nem felesleges e rövid bevezetést még egy megjegyzéssel kiegészíteni: a meglévő különbségek ellenére is összeköti az ökoetikák különféle változatait az a közös felismerés, illetve szándék, hogy az erkölcsiség szféráját – így vagy úgy – kiterjeszhetőnek vélik az emberen kívüli világra is. Írásom utolsó részében az ökológiai gondolkodás „külső kritikusaiknak” álláspontjaira térek rá, kiváltképpen a rendszerelmélet felől megfogalmazott bírálatokra (Niklas Luhmann), illetve az ökológiai gondolkodással szemben újabban egyre gyakrabban elhangzó populizmusvád évrendszerét veszem szemügyre (elsősorban Luc Ferry és Stéphane François munkáira támaszkodva).

A nemzetközi szakirodalom az ökoetikai álláspontok klasszifikációjának különféle változataival szolgál. A továbbiakban egy széles körben elfogadott osztályozás alapján szeretném bemutatni a karakterisztikus álláspontokat, nevezetesen a *holisztikus* vagy más néven *kozmocentrikus*, a *biocentrikus*, a *pathocentrikus*, az *antropocentrikus* és a *teleologikus* felfogást, illetve röviden ismertetem ezek érvelési technikáit. Mivel minden esetben az álláspontok és az évrendszerek gyenge pontjaira reflektálok, könnyen az a látszat keletkezhet, hogy általában is elhibázottnak tekintem a létező ökoetikai irányzatok érvelési módjait. Nem ez a helyzet. A klasszifikáció végén felvázolok majd egy olyan álláspontot is, amely – az eklekticizmus kockázatát vállalva – bizonyos értelemben minden ismertetett álláspontnak igazságot szolgáltat.

A *holisztikus* (vagy *kozmocentrikus*) felfogás szerint minden létező rendelkezik etikai relevanciával. Ez az álláspont a természet egészét, a legtágabb értelemben vett kozmoszt kívánja erkölcsi értékkel felruházni. Andreas Brenner szerint a holizmus elkötelezettjei, a politikaelméleti viták analógiájával élve, *politikailag inkorrektnek* neveznek minden olyan megnyilatkozást, amely ki akarja zárni az erkölcsi értékekkel rendelkező javak világából mondjuk a távoli bolygókat, a kiálló sziklaszirteket, a szivárványt vagy a villámcsapást. Azaz: „Nemcsak a szenvedni képes, s nem kizárólag az élő természet, hanem a maga egészében

vett természet, a *természeti* mint olyan rendelkezik etikai relevanciával”.³ Az úgynevezett mélyökológia teoretikusai általában holistáknak tekintik magukat, mint például Arne Naess vagy Bill Devall (róluk még külön is szó lesz az írásom utolsó részében). Luc Ferry mondja: „A mélyökológia a természet jogalannyá nyilvánítását igyekszik keresztülvinni, el akarja fogadtatni, hogy a természet képes a szerződőtárs szerepét betölteni egy »természeti szerződésben«.”⁴

A mélyökológusok holizmusa meglehetősen régi gyökerekből táplálkozik, amelyek a mágikus gondolkodásig nyúlnak vissza (egyébiránt a mélyökológusok büszkéek is erre az archaikus kapcsolódásra). A mágikus természetkonstrukcióban jelentést rendelhetünk bármely természeti eseményhez. Például a betegség büntetés a törzs tagjai vagy az ősei által elkövetett bűnökért. Ez a felfogás ugyan alárendelten, de még a „varázstalanított” modernség világában is tovább él, még ha az uralkodó természettudományos paradigma minden eszközt igénybe is vesz a visszaszorítására. Elég, ha csak Gaston Bachelard *A tűz pszichoanalízise* című művének egy részletét hozom fel példának, ahol Bachelard egy 17. századi orvos író idéz, egy bizonyos Roy-Desjoncades-ot, aki az újkor hajnalán így jellemzi a tüzet: „Én a tűz fogalmán nem pusztán az agresszív forróságot, a mindent elnyelő, az irritáló erőszakos természetellenességet értem, amely szétégeti az emberi hús nedveit, ekképpen is táplálva önnön létét. De van lágy, szelíd és balzsamos tűz is, amely a vérrel rokon nedvet produkál, s amely behatol a test egyéb heterogén nedves részeibe. S ez tápláló erőként árad szét a testben, lecsiszolja a részek egyenlőtlenségeit és durvaságait, hogy végezetül a lágság és finomság olyan fokára jusson el, amely természetünk arányos elrendezettségében érhető tetten.”⁵ Látható, hogy a holisztikus/kozmocentrikus természetkonstrukcióban a természet normatív érvényességgel rendelkezik. A természet nem egyszerűen *van*, hanem úgy *jó*, ahogyan van. Ebben a felfogásban úgyszólván minden emberi művelet negatív minősítést kap, amennyiben az eredeti, azaz az ember nélküli világ ősharmóniáját vagy – ahogyan a mélyökológusok mondják – a természet egyensúlyát megzavarja. Most még csak jelezni szeretném: ez az álláspont abban a tekintetben százszázalékosan kontraproduktív, hogy az ember nevű létezőt egyszerre tekinti a természethez hozzátartozónak (aki a természet *tudatos* gyermekeként egyúttal *felelősséggel* is tartozik *öntudatlan* szülője iránt), másrészt e felfogás szerint az ember természetellenes lény is, mivel éppen az öntudatos cselekvés képességéből fakadóan vádolható természetellenes életvitel folytatásával.

A *biocentrikus* álláspont lényege röviden a következő tézisben foglalható össze: az élet abszolút érték, éppen ezért a Föld minden élőlénye jogosult arra, hogy erkölcsi megítélés tárgya (szubjektuma?) legyen. A biocentrizmus jelentős képviselői közül – a világhír okán – Albert Schweitzer nevét érdemes megemlíteni. Szerinte az életet kell az etika centrumába helyezni. Tehát az élet általában, de minden egyes individuális élet külön-külön is erkölcsi imperatívuszt kell hogy jelentsen az ember számára.⁶ Paul W. Taylor mindezt egy teleológiai argumentummal is kiegészíti: „Minden individuális organizmust az élet teleológiai centrumának kell tekinteni. S mindegyik organizmus a maga módján követi a maga javát.”⁷

Könnyen belátható: az embert mint a földi életközösség tagját egyfajta – a családi kötelékre emlékeztető – érzület kapcsolja össze a többi élőlényvel. Ám jelenti-e ez a ténylegesen meglévő összetartozás azt, hogy az ember minden egyes életet védelmezzen? Ha például az állatkísérletekről bebizonyosodik,

hogy korántsem nélkülözhetetlenek a gyógyszerfejlesztéshez, akkor természetesen morális kötelesség felhagyni velük. Akár még a húsfogyasztásról is le lehet szokni. De mit tegyünk az egész járványokat előidéző képes baktériumokkal és vírusokkal? Ezek élete is szent és sérthetetlen? Albert Schweitzer és a biocentrikus álláspontot vallók többsége természetesen előnyben részesíti az emberi életet, és a baktériumok elpusztítására szavaz. Brennert idézve: „Az elképzelés, hogy az emberi életet fel kell adni, azért, hogy a baktérium élhessen, tökéletesen abszurdnak és visszataszítónak tűnik azzal a tisztelettelvvel (Ehrfrucht-sprinzip) szemben, amelyet az embernek elsősorban magára kell alkalmaznia.”⁸ Ezzel a megszorítással magam is egyetértek, de mégsem lehet eltekinteni attól a következetlenségtől, amely a biocentrikus álláspontban megjelenik, mert mint láttuk, a biocentristák egyszer minden más étellel egyenrangúnak tekintik az emberi életet, máskor viszont pozitíve diszkriminálják. Az itt megjelenő probléma lényege abban áll, hogy a biocentrikus érvelés alapját a *teleologikus* és a *deontologikus* argumentáció egy sajátos keveréke alkotja. (Ezeket az érvelési formákat részleteiben is bemutatja William Frankena az *Analitikus etika* című munkájában.⁹) Mint köztudott, egy érvelés teleologikus, ha rendelkezik valamilyen konkrétan megfogalmazható kritériummal a tekintetben, hogy mi a jó, illetve mi a rossz. Ebben az esetben az *élet általában* tölti be ezt a morálon kívüli értéket. De a biocentrikus álláspont egyben deontologikus is, mert egy szabály abszolút érvényességét állítja a következmények tekintetbe vétele nélkül. E felfogás a „Soha ne hazudj!” (vagy pozitíve: „Mindig igazat mondj! – még akkor is, ha nem kevés károd származik az örökös igazmondásodból.”) analógiájára: a „Minden életet tisztelned kell!” formájú imperatívuszt fogalmazza meg. Néha úgy tűnik, mintha az öntudatra ébredt élet értelme azonos lenne magának az életnek az általános tiszteletével. Viszont ha az emberi életet kitüntetett módon vesszük figyelembe, és a többi élőlény életének az értéke fölé emeljük azt (ezt a lépést – ha tetszik, ha nem – meg kell tennünk, hiszen csak az emberrel szemben fogalmazunk meg imperatívuszokat), akkor már egyértelműen a teleológiai pozícióba zuhanunk vissza, hiszen a különböző fajtájú életek között mérlegelünk. Ugyanerre a problémára utal a belga filozófus és jogász, François Ost is. Idézem: „Ha valóban nincs szignifikatív különbség az ember és az állat között, akkor hogyan lehet megérteni (explikatív síkon) és hogyan lehet igazolni (normatív síkon) azt, hogy minden teremtmény között egyedül az ember az, aki köteles más élőlények életét respektálni.”¹⁰

Az *antropocentrizmus* képviselőit általában jellemzi, hogy nem hajlandók feladni az európai modernitás alapértékeibe vetett hitüket. Bár elismerik: a modern kor emberének az a törekvése, hogy a természet fölött korlátlan uralomra tegyen szert – szélsőséges esetben –, akár a földi élet megsemmisítését is eredményezheti, mégis úgy vélik, hogy ugyanezen a kulturális talajon kell keresni a pusztulás elkerülésének reális lehetőségeit is. A nem antropocentrikus etikákról az a véleményük, hogy azok a preindusztriális társadalmak mágikus-misztikus világtérképezéseinek felmelegítésével nem is annyira a természet szentségét, értékhordozó szubjektum-jellegét tételezik, hanem inkább az embernek mint autonóm-kritikai szubjektumnak a jelentőségét igyekeznek minimalizálni.¹¹

Az antropocentrizmus képviselői általában azok az ökológusok, akiket reformistáknak szokás tartani. A mélyökológusok viszont leginkább azzal vádolják a reformistákat, hogy a környezetvédelem területén legtöbbször megelégednek olyan *ad hoc* jellegű törekvésekkel, mint például tiltakozás a veszélyes hulladék

nem megfelelő tárolása miatt, aláírásgyűjtés a nem biztonságos atomerőművek további működtetése ellen stb., anélkül, hogy reflexió alá vonnák, és megkérdőjeleznék a nyugati ember életmódjának egészét. Morálfilozófiai szempontból abban van a leglényegesebb különbség a mélyökológusok és a reformisták között, hogy a mélyökológusok elképzelhetőnek vélik az erkölcs megalapozását úgy is, hogy közvetlenül hivatkoznak a tradícióra, az isteni instanciára, a kozmoszra vagy a természetre. A modern erkölcsfilozófiai törekvéseket előnyben részesítő reformisták viszont egyfajta távolságot tartanak a gyakorlattal szemben. A modernitás szempontjából viszont nem *hiányosság* az a priori érvényesség *hiánya*; „ellenkezőleg, ez elengedhetetlen építőköve az olyan elméletnek, amely nem igényli, hanem mindenekelőtt konstruálja az univerzális érvényességet”.¹² Éppen ezért a reformisták szerint erkölcsi reláció csak az értelmes, cselekvésre képes szubjektumok között képzelhető el. Továbbá: a diskurzusetikák típusaiba tartozó felfogások szerint a kötelesség és a felelősség fogalmai csak a szimmetria és a reciprocitás alapján rendelkeznek értelemmel. Ugyancsak lényeges feltétele az erkölcsi szubjektumként való elismerésigénynek, hogy legyen reflektált *érdeke* a szóban forgó létezőnek, azaz: képes legyen eldönteni, hogy számára mi az, ami jó, illetve mi az, ami rossz. Miután az emberen kívül egyetlen élőlény sem felel meg ezeknek a kritériumoknak, a reformisták úgy gondolják: mi – emberek – nem *tartozunk* felelősséggel a diskurzusképtelen létezőkért, noha – s ezt a reformisták többsége is elismeri – értelmesnek tűnik arról beszélni, hogy *van* felelősségünk az értelemmel nem rendelkező létezőkért. Így a reformista ökológusok, ha gyengített formában is, de elfogadják, hogy az ember bizonyos felelősséggel rendelkezik a rajta kívüli természetért – s ez a tény nem lebecsülendő. Ez esetben ugyanis lehetőség nyílik arra, hogy legalább az élőlények egy részét felruházzuk a kvázi erkölcsi (és jogi) szubjektumlét attribútumaival, illetve magát a természetet tematizáljuk etikai problémaként – még ha mindezt a saját lelkiismeretünk tisztaságáért tesszük is. Végtére is a szabadság lehetővé teszi számunkra, hogy olykor az antropocentrizmusnak ellentmondó döntéseket hozunk, noha döntéseink annyiban továbbra is antropomorf jellegűek lesznek, hogy csak mi emberek hozhattuk meg őket, és senki más. Az antropocentrikus álláspont jobb megértéséhez elengedhetetlennek tűnik az ember-természet viszony rövid társadalomtörténeti bemutatása. Abból érdemes kiindulni, hogy általában hajlamosak vagyunk arra, hogy a hétköznapi életben többé-kevésbé jól működő fogalmakat, értelmezési és orientációs sémákat időtlen evidenciáknak tekintsük, s ne kérdezzünk rá ezen fogalmak, sémák eredettörténetére, felbukkanásuk és problémamentes működésük sajátos történelmi és kulturális feltételeire. A fenomenológiai szociológia tanította meg nekünk, hogy a receptszerűen működtetett tudásformák mindig akkor válnak érdekessé és izgalmassá, amikor valami „zavar keletkezik a gépezetben”, amikor megkérdőjeleződnek és összeza-varodnak az addig bejáratottnak tűnő reflexek.

Nem titkolhatom, hogy személyes szimpátiám leginkább ehhez az álláspont-hoz köt. Éppen ezért most legalább egy rövid exkurzus erejéig szeretnék egyfajta mikroszkopikusra méretezett „társadalmi természettörténetet” felvázolni, hogy érthetővé tegyem elkötelezettségem okait.

Ha van az utóbbi évtizedeknek felkavaró, minden korábban biztosnak hitt meggyőződéseinket alapjaiban megkérdőjelező eseménysorozata, akkor ez szinte bizonyosan a *genetika*, a *bionika* és a *biotika* által elért „eredményekkel”, tehát az „emberi természet” radikális átalakíthatóságával áll kapcsolatban. Azt ugyanis

már megszoktuk, hogy szinte minden változhat a körülöttünk lévő világban: a táj, az épített környezet, a társadalmi rendszerek s az ehez hozzákapcsolódó politikai, vallási, etikai, esztétikai értékek stb. Mindazonáltal az, hogy valaki férfinak vagy nőnek született, megváltoztathatatlan evidenciának tűnt – legalábbis eddig. De mára már ez sincs feltétlenül így! Előfordulhat, hogy valaki, akit a középiskolában Ádámnak ismertünk meg, a tízéves érettségi találkozón már Évaként mutatkozik be. Egy másik példa. Esterházy Péter írja valahol, hogy ő még nem látott olyan embert, akinek „ne lett volna anyja meg apja”. Rövidesen ez az evidencia is felülvizsgálatra szorul, hiszen az elkerülhetetlennek tűnő emberklónozás a történelmileg túlhaladott dolgok körébe utalja. Sokak szerint ezek a fejlemények már a világunk stabilitásába vetett hit alapjait kezdik ki, végletes bizonytalanságba taszítva az amúgy is frusztrált nyugati embert. A magam részéről azért közel sem vagyok ennyire pesszimista. S hogy mire alapozom a – jobb híján –, „korlátozott optimizmusnak” nevezhető álláspontomat, ezt szeretném az alábbiakban, egy rövid történeti-antropológiai vázlat keretében bemutatni.

Az első s egyben a legkomolyabb kérdés így hangzik: létezik-e örök érvényű emberi természet, vagy inkább csak hinni szeretnénk egy ilyen, történelemfölötti természet létezésében?

A nagy világvallások, köztük a számunkra leginkább ismerős kereszténység, általában az ember kettős természetéből indulnak ki. Az ember egyszerre *teremtett és teremtő* természet. A hangsúly természetesen az utóbbin van, hisz a valódi dilemma forrása mindig abban rejlik, hogy az embernek mit szabad, illetve mit nem szabad megtennie abból, amire technikailag az adott körülmények között képes. S a technikának itt eminens jelentősége van. Mindenekelőtt arra gondolok, hogy nincs az emberi létnek olyan szegmentuma, amely valamiképpen ne kapcsolódna össze a technikával. Az ázsiai jogi gyakorlat vagy ennek európai változata, az autogén tréning is egyfajta mesterséges (artefaktuális) mutatvány, amely bizonyos technikákkal (pl. légzéstechnika) szeretné minél „természetközeli” állapotba juttatni a gyakorlatot végző személyt. Világos, hogy a jogiktól a mélyökológusokig csak kerülő úton, nagyon is nem természetes eszközök igénybevételével lehet a „természethez” eljutni. Végso soron az embernek még a saját természetét is mesterségesen kell megkonstruálnia, legyen szó akár a középkori *imago Dei*-féle változatról, akár a modern fitnessstúdiók világáról. Persze kifogásolni lehetne ezt az érvelést úgy is, hogy a Biblia egy olyan normatív emberképet közvetít, amely szerint a bukott emberiségnek megmutattattott az a normatív-transzcendens eszmény, hogy miképpen találhat vissza eredetei természetének teljességéhez, ugyan az Isten segítségével bizakodva, de lényegében mégiscsak a saját erejére hagyatkozva; ellenben a modern test-lélek technikák legfeljebb csak parciális részét érintik az emberi személynek. Valójában ez az érv csak a vallásos embertársaink számára meggyőző, ráadásul még ők sem igen tudják mindennapjaikat az *imitatio Christi* szellemében élni, mivel a funkcionális alrendszerekben működő társadalom keretei között, még az egyszerű banki művelethez is a technikai szabályok ismerete és betartása s nem a „krisztusi életvezetés gyakorlata” az alapfeltétel.

De az emberi természet konstruált jellegével kell szembesülnünk akkor is, ha azokat a különféle gnosztikus, misztikus irányzatokat vesszük szemügyre, amelyek egy része a hivatalos kereszténységgel olykor szimbiózisban élve, néha viszont kitzasztott, eretnek státuszba szorítva a hivatalos teológiánál merészebb álláspontot foglaltak el az emberi természet kérdésében. A késő középkori, kora

újkori misztikus filozófia gyökerei természetesen az antikvitásba nyúlnak vissza, s elsősorban a platóni kozmológiára épülnek. Platón szerint a kozmosz egy hatalmas lelkes élőlény, amelyben harmonikus és az örökkévalóságig ismétlődő rend uralkodik. Az ember mint mikrokozmosz – a makrokozmoszsal ellentétben – halandó lélekkel bír, s noha a test „önmozgatóására” a halandó lélek is képes, de ez a mozgás csak átmeneti és korántsem olyan harmonikusan összerendezett, mint a makrokozmosz esetében. Platón a halandó lélek mellett valamilyen halhatatlan lélekről is beszél, ezt gyakran Logosznak nevezi, amelynek az a feladata, hogy összhangba hozza az emberben lévő mozgásformákat a kozmosz egészével. Mivel Platón szerint nincs közvetlen megfelelés a mikrokozmosz és a makrokozmosz között, ezért ezt a harmóniát csak mesterségesen lehet elérni. Az emberben ez az érési folyamat voltaképpen egy pedagógiai-etikai program részeként jelenik meg.

Paracelsus makrokozmosz-mikrokozmosz elmélete a platóni hagyományt alakítja át, meglehetősen radikálisan. A kozmosz Paracelsus számára is egy hatalmas élőlény, jobban mondva egy *makroorganizmus*. De keresztény kiindulópontjának megfelelően a Paracelsus-féle kozmosz többé már nem halhatatlan élőlény, hanem mint teremtmény a bukott világ része, és számtalan betegséggel, defektussal terhelt. Az ég különféle „zavarai”, pl. a pusztító viharok, szokatlan klimatikus jelenségek ugyanúgy a betegségek közé sorolhatók, mint a számtalan emberi nyavalya. Ugyanakkor a bukott világ teremtményei közül mégiscsak kiemelkedik az ember, mert lényében a közismert négy elem mellett (víz, tűz, föld, levegő) egy ötödik elem, a *quinta essentia* is megtalálható, amely különleges helyet jelöl ki számára a kozmoszban. Noha a kozmosz többé nem jelent normatív eszményt (hiszen a bukott anyagi világ többé ilyenrel nem szolgálhat), az ember mint az égi anatómia orvosa több olyan lehetőségre is rátalálhat, amelyek okos felhasználásával – bizonyos fokig – hozzájárulhat a beteg természet gyógyításához. Ez a gondolat, hogy tudniillik az embernek eminens feladata a „beteg természet” gyógyítása, még hangsúlyosabban jelenik meg Jakob Böhme misztikus természetfilozófiájában. Böhme szerint az ember már nem annyira kreatúra, mit inkább Isten teremtőtársa, Mitschöpfer. Böhme és a nézeteihez sokban kapcsolódó romantikus/misztikus gondolkodók (pl. Novalis, Franz von Baader) azt állították, hogy a teremtés műve nem fejeződött be, a *teremtés nyolcadik napja* még várat magára. Novalis arra törekedett, hogy a természet különböző létszféráiból analógiákat vezessen le az ember számára, azért, hogy az ember hatalmát a természetre úgyszólván korlátlanul kiterjesztve még a természeti törvényeket is megváltoztassa. A holland felvilágosító filozófus, Franz Hemsterhuis nézeteinek hatására az emberi képességek úgyszólván korlátlan tökéletesítésének eszméjét vallotta. Novalis szerint a jövőben még azzal a lehetőséggel is számolnunk kell, hogy az ember *új érzékeket és szerveket* fog kifejleszteni.

A 19. században az ember-természet viszonyt alapvetően a karteziánus és baconiánus program kiteljesítésére való törekvés igénye szabta meg. Ez a beállítódás, amelyet Husserl a természeti világ fölötti uralom kiterjesztésének (Herrschaft über die Umwelt) programjaként határozott meg, alapvetően racionális-technikai program volt, és elsősorban a külső természetre vonatkozott. Fourier-től Marxig az emberi természet kérdése inkább csak társadalmi-politikai utópiák tárgyaként került szóba; az átalakíthatóság szinte kizárólag a külső természetre vonatkozott. Ahogyan Gernot Böhme fogalmaz: „Az önkonstruálás programjai *nem* az emberi természet megváltoztatásával voltak kapcsolatban, ezek sokkal inkább morális, pedagógiai és politikai programok voltak. Marxnál

még a *természet humanizálása* is, amennyiben az emberi természetet érintette, az emberi természet kulturális átalakítására, nem pedig a megváltoztatására irányult.”¹³ Gernot Böhme megállapítása azonban – legalábbis én úgy látom – némi korrekcióra szorul. Nietzsche Übermenschét, noha számtalan egymással nehezen összeegyeztetethető módon interpretálták az utóbbi másfél évszázadban, szerintem nehezen tekinthetjük másnak, mint a homo sapiens radikális átalakítására tett kísérletnek, természetesen nem vitatva, hogy Nietzsche esetén metafizikai vagy inkább posztmetafizikai kísérletről van szó, nem pedig „biotechnikairól”.

Visszatérve a *pathocentrikus* álláspontra, azt lehet mondani, hogy ez a megközelítés szorosan kapcsolódik a már érintett biocentrizmushoz. Tulajdonképpen a biocentrikus álláspont szűkített alkalmazása. Amíg a biocentrizmus az általában vett életnek követel erkölcsi elismerést, addig a pathocentrizmus az élet egy kitüntetett részaspektusára koncentrál, nevezetesen a fájdalomérzetre. Ennek a felfogásnak az elméleti alapjait Jeremy Bentham vetette meg, aki *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe* című művében radikálisan tagadta a létezők Descartes-féle felosztását, amely szerint egyik oldalon állnak az emberek mint tudattal bíró lények, s minden más élőlény a másik oldalon áll. (Az igazsághoz viszont hozzátartozik, hogy Descartes jóval árnyaltabban gondolkodott ebben a kérdésben annál, mint ahogyan ez a közfelfogásban meggyökeresedett. Rátaláltam Descartes egyik, 1649. február 5-én írott levelére, amelynek Henri More [vagy Morus], a Cambridge-i Egyetem teológia- és filozófiaprofesszora a címzettje. More Descartes-hoz írott korábbi levele valószínűleg elveszett, ugyanakkor a francia filozófus válaszleveléből kiteszik, hogy More professzor szemére vethette francia kollégájának, hogy az állatokat látható módon „kifinomult automatáknak” tekinti, akik (vagy inkább amik) nem rendelkeznek lélekkel, illetve szellemmel, ergo: az állatok ember általi megölése legfeljebb „rongálás” lehet. Mintegy a szóban forgó vádra válaszolva, levele végén Descartes arról ír, hogy ő korántsem annyira szívtelen az állatokkal szemben, mint azt sokan gondolják. Inkább arról van szó, hogy „igyekszem jámbor maradni azon emberekkel szemben, akik immáron nem hódolnak a püthagoreusok babonáinak, és mára megszabadultak attól a gyanútól, hogy minden alkalommal bűnt követnek el, amikor megeszik és megölik az állatokat”.¹⁴ Vagyis Descartes nagyon jól látja azokat a veszélyeket, amelyek abból következnének, ha nem választaná el egymástól ilyen élesen a létezők e két régióját. Hiszen ha az állatok is lelkes lények, akkor voltaképpen mindnyájunk számára egyedül a vegetáriánus életmód maradna az egyetlen morálisan vállalható opció.)

Persze Bentham már „bátrabb”, és ki meri mondani: amikor a világban létező entitásokat két részre osztjuk, akkor nem a *gondolkodik/nem gondolkodik*, hanem a *fájdalmat érez/nem érez fájdalmat* kódpárt kell alkalmaznunk. Ebből következően az ember nevű élőlény mellé még oda kell állítani mindazon élőlényt, amelyről értelmesen állítható a szenvedni tudás képessége.

Aligha vitatható ennek a felfogásnak a meggyőző ereje. A szenvedés látványa valamiféle atavisztikus ellenkezést vált ki a normális emberből. Ahol szenvedést tapasztalunk, vagy segíteni szeretnénk a szenvedőn, vagy – ha nincs mód a segítségnyújtásra – magunk is együtt szenvedünk a szenvedővel. Már csak ezért is kénytelen vagyok kijelenteni: szívem szerint vita nélkül elfogadnám ezt az érvet. De a bennem működő teoretikus ész „kukacoskodó” természete mégsem engedi, hogy szó nélkül hagyjam az itt felmerülő ellentmondásokat és tisztázatlan-

ságokat. Először is: miképpen tudjuk megállapítani egy szimbolikusan általánosított kommunikációra képtelen lény esetén, hogy melyek azok az életmegnyilvánulásai, amelyek szenvedést hivatottak kifejezni? A biológusok s az ezen a területen kompetensnek számító természettudósok hivatkozni szoktak például az idegrendszer meghatározott fejlettségére, izom-összehúzódásokra, görcsökre s más effélékre. Ezek a jelenségek azonban semmiképpen sem azonosak a fájdalommal, legfeljebb a fájdalmat és a szenvedést kísérő természeti folyamatok. Hogy egy fűszálnak nem okoz szenvedést, ha letépjük – ez értelmes feltevésnek tűnik. Viszont: nincs olyan józan gondolkodású ember, aki igenis ne tartaná szenvedő lénynek a kocsis által vadul ostorozott lovat. De mégis, ha jól meggondoljuk: az általam idézett életvilágbeli evidenciák inkább csak a megszokottságon alapulnak, mintsem racionális bizonyításon. Továbbá megfontolásra ajánlom Dieter Birnbacher a témával kapcsolatos eszmefuttatását: „Hogy erről a kérdésről egyáltalán valamit is mondhassunk, ahhoz tisztában kell lennünk azzal, hogy az értelemmel nem rendelkező állat és az öntudattal bíró, reflexióra képes emberi szubjektum fájdalma nem állítható minden további nélkül egy szintre. Az embernél sokkal erősebb a fájdalom, mint az állatnál, hiszen az elvárás és az emlékezés horizontjába van beágyazva, s az előtt és az után megélésébe van beleszőve. Az ember öntudata nemcsak arra szolgál, hogy a fájdalmát sokszorosán visszatükrözze, és ezáltal jelentősen felerősítse, hanem arra is, hogy az ember a saját fájdalmát mint az övét, a személyesen neki kiutaltat ismerje fel.”¹⁵ Az állat esetén nem beszélhetünk a narratív identitás meglétéről, még ha a magasabb rendű állatok rendelkeznek is az emlékezés bizonyos képességével.

A természetfilozófiai *teleologizmus* talaján álló ökoetikák szerint a természeti lények külön-külön, de általában is egy önmagán túlmutató célra utalnak; egy világteremtő demiurgosz létére és szándékára, aki legalábbis részértékekkel ruházta fel a teremtett világot. Hans Jonas és Robert Spaemann nézeteit szokás ebbe a körbe sorolni. Nyilvánvaló, hogy az effajta felfogás csak a vallásos érzületű embertársaink számára érvényes minden további nélkül.

Részen már érintettem, hogy újabban az ökofilozófiai vitákban egyre nagyobb teret szentelnek a különböző mesterséges intencionális rendszerekkel kapcsolatos etikai kérdéseknek. Ennek hátterében az áll, hogy az ember egyre összetettebb gépeket hoz létre, köztük olyanokat is, amelyek rendelkeznek az intencionalitás jelenlétének bizonyos ismérveivel. Például egy nagyon kiváló sakk-komputer teljesítményével kapcsolatban talán nem tűnnek eleve értelmetlennek az ilyen kijelentések, mint: a komputer „*Je akarta ütni*” a gyalogot, „*elnézte*” a futót, stb. Tulajdonképpen nem könnyű megválaszolni a kérdést, vajon az olyan kifinomult működő gépezet esetén, mint amilyen például a sakk-komputer, a tudatos szándékra utaló szavakat pusztán csak a szokásos, metaforikus értelemben használjuk-e, vagy itt inkább helyezkedjünk arra az álláspontra, hogy a sakk-komputer cselekvései túlmutatnak az előzetesen kalkulált emberi szándékokon, s így önálló intencionális teljesítménnyel állunk szemben. A válasz milyenségétől függ – vagy függhet –, hogy etikai alanynak kell-e tekintenünk ezeket az intencionális rendszereket, avagy sem. Szerintem itt is nagyon hasonló a probléma, mint az állatok szenvedése esetén. Ahogyan az állat szenvedése pontszerű, hiányzik belőle a narrativitás és az élettörténetbe ágyazottság, hasonlóan lokálisak, dekontextuálisak a sakk-komputer intenciói is. Tudniillik a közvetkező kijelentést már semmiképpen sem tehetjük meg a sakk-komputeréről: úgy tűnik „a sakkozógép sakkozói karrierje fontos állomásának tekinti a szóban

forgó mérkőzést”. Ugyanakkor mégis van valami mulatságos az egészben. Én ugyanis hajlamos vagyok azt gondolni: ahhoz, hogy valamit (vagy inkább *valakit?*) legalább kvázietikai szubjektumnak tekintsünk, egyáltalában nem biztos, hogy feltételül kell szabnunk a narratív identitás meglétét.¹⁶

A *reformisták* szerint egy teljesítményképes ökológiai etikának mindenképpen számot kell vetni két fontos szociológiai tétellel. Az első tény azt mondja: magában való természet nem létezik. A természet mindig valamilyen társadalmi konstrukció. Ezt a tézist természetesen nem a Berkeley-féle szubjektív idealista álláspont felmelegítéseként kell érteni. A konstruktivista felfogás egyik legalaposabb kifejtését Niklas Luhmann munkáiban leljük fel.

Luhmann szerint a természet – legalábbis az ember számára – csak annyiban létezik, amennyiben „kommunikálódik”. Klaus Eder úgy fogalmaz, hogy a természetet „mintegy belebeszéljük a maga létébe”.¹⁷ A társadalom egy olyan kommunikációs rendszer, amelyben az egyik kommunikáció nemzi a másikat. A tudományos kommunikáció csak egy általánosabb fenomén különös esete. „De a mindennapi kommunikáció is csak különös eset. A politikai vagy a jogi kommunikáció ismét más szelekciós logikának engedelmessé válik. Ilyenformán a természet különböző öltözékekben jelenik meg. Ezzel »a külvilág« problémája elegánsan oldódik meg: a külvilág mindig észreveteti magát, de csak azt tudjuk regisztrálni, amit a társadalom hallani vagy tudni akar. Ez a megoldás episztemológiai, mert minden a külvilágra vonatkozó tudás azonos magának a külvilág konstrukciójának belső folyamatával. Minél jobban differenciálódik belsőleg a társadalom, annál több megismerésre váró külvilág-konstrukcióval kell szembesülnünk.”¹⁸ Ez a meglehetősen rideg teória rögtön nem lesz annyira félelmetes, ha megfelelően bánunk vele. Azt ugyan tudomásul kell vennünk, hogy a társadalmi alrendszerek a maguk belső logikájának megfelelően működnek. Ezt a működési logikát, amely egyszersmind az európai modernitás kiindulópontját is jelenti, csak a modern világ egészének a megsemmisítése árán lehetne felborítani. Ez a második fontos szociológiai tétel. De szerintem egyáltalán nem lehetetlen vállalkozás a modern társadalom működésének lassú és megfontolt *ökologizálása*. A reformistákhoz hasonlóan ennek a folyamatnak a beindítását legalább két fontos maxima elfogadásához kötném. Az első így szól: „Csak óvatosan az erkölccsel!” (Vorsicht vor Moral! – mondotta gyakran Niklas Luhmann). Azaz: többé ne reménykedjünk abban, hogy képesek leszünk a világot a morális egységsemantika jegyében átformálni. Végül is nem megyünk sokra azzal, ha az emberiséget felosztjuk környezetvédőkre és környezetpusztítókra, s az első csoportot a jókkal, a másodikat pedig a rosszakkal azonosítjuk. Inkább ismerjük el, hogy minden ember valamilyen mértékben beletartozik mindkét halmazba. A magam részéről sok igazságot látok Luhmann következő gondolataiban: „A társadalom amúgy sem lehet erkölcsi értékelés tárgya; s az lenne csak igazán abszurd, ha azokat, akik a modern társadalmat jónak tartják, ezért rosszaknak tartanánk; vagy azokat, akik a társadalmat elutasító kritikával kezelik, ezért megvetnénk. Ezek alapján véve csak gondolkodási hibák, amelyeket könnyű elkerülni, mert a társadalom, minden kommunikáció átfogó rendszere, sem nem jó, sem nem rossz, hanem csupán a feltétele annak, hogy valamit így minősítsünk.”¹⁹

Az ilyen módon „szociologizált” erkölcs lehetővé teszi számunkra a második maxima megfogalmazását is. Ez pedig így hangozhatna: „Ökológiai kérdéseket illetően lehetőleg olyan javaslatokat, ajánlásokat fogalmazz meg, amelyek tekin-

tetbe veszik, hogy a modern világ differenciált és funkcióspecifikusan megosztott keretek között működik!”

Ez a maxima első pillanatra annyira semmitmondónak tűnik, hogy szinte felesleges is volt megfogalmazni. Én azonban nem így gondolom. Hiszen éppen ez a „lazaság” teszi lehetővé, hogy valamiképpen igazságot szolgáltatassunk az összes ökoetikai irányzatnak. Tudniillik ha például a holisztikus ökoetikai álláspontra nem úgy tekintünk, mint konzisztens elméletre, hanem pusztán a világmindenséghez való egyfajta érületi beállítódásként értelmezzük, úgy lényegesen egyszerűbb helyzettel állunk szemben. Tulajdonképpen miért ne fogalmazhatna meg bárki a mai kor emberei közül – Jakob Böhméhez vagy Rousseau-hoz hasonlóan – egy *unio mystica* formájú világtapasztalást? S ha van ereje és lehetősége híveket toborozni, és ha a hívek megfelelően kitartóak a szükséges intézményesítési folyamatok véghezvitelében, az újonnan született természetvallás komoly nyomásgyakorló erőre tehet szert. A társadalom többi szereplőjének szimpátiájától, illetve a jog és a politikai alrendszer érzékenységétől függ, mennyit lehet ebből az intencióból, amely eredetileg szubjektív érületként jelent meg, a gyakorlatba átvenni. Egyébként a valóságban is történt már ehhez hasonló eset. Jó két évtizede annak, hogy az új-zélandi parlament – az ausztrál filozófus, Peter Singer javaslatára – törvényt fogadott el az emberszabású majmok minimális emberi jogokkal történő felruházásáról. A részleteket ugyan nem ismerem, de felteszem: Singer oly módon igyekezett a javaslatát megfogalmazni, hogy a majmok jogairól szóló törvény beilleszthető legyen az általános jogrendbe.²⁰ Továbbá: küzdhetünk a törpekunguru megmentésért, részint mert tőle eredeztetjük magunk, de azért is, mert kedves állatot látunk benne, s egyszerűen kényelmetlenül éreznénk magunkat, ha nélkülöznünk kellene jelenlétét a világban. Végül is: ha értelmes gyakorlati lépésekkel sikerül megakadályozni a Föld ökológiai állapotának további romlását, akkor ezzel mindnyájan elégedettek lehetünk, bármely ökoetikai álláspontot valljuk is magunkénak.

Létezik egy eléggé el nem ítélt gyakorlat a szellemtudományok világában, amely szerint az egymástól radikálisan eltérő álláspontot képviselők nemcsak hogy nem hajlódók egymással ütköztetni nézeteiket, de legtöbbször még csak tudomást sem vesznek egymás létezéséről. Ez a némileg közhelyszerű igazság talán még az átlagnál is jobban érvényes az ökológiai irodalomra.

Írásom utolsó részében két francia filozófus radikálisan ökológiaellenes munkájának néhány vezérgondolatát mutatom be, mondhatni: az „egyensúly kedvéért”. Az egyiket már idéztem fentebb, nevezetesen Luc Ferry magyarul is olvasható könyvét, a másik munka szerzője pedig az Stéphane François, akit az egyik legismertebb kortárs francia „populizmusszakértőnek” tartanak.²¹

Voltaképpen mindkét szerző azon az állásponton van, hogy az 1970-es években fellendülő ökológiai mozgalmak mögött a radikális ’68-asok csalódottsága áll. Ez nagyjából a következőképpen fogalmazható meg: „ha már nem sikerült a kapitalizmus legyőzésére hivatott világorradalmat kirobbantanunk, akkor menjünk neki az egész nyugati civilizációnak”. Ez az új forradalmi romantika aztán bizarr szövetségre lépett az addig inkább csak az „alvó életre” berendezkedett szélső-jobboldali populizmussal, amely maga is egy nehezen leírható kompozitum: a neokonzervatív forradalmároktól a gnosztikusokon át a neonáci csoportokig mindenféle irányzat megtalálható soraikban. „Ebből is sejthető, hogy a modern világunk az ökológiában felvonultatott kritikái egymásnak mennyire ellentmondóak lehetnek. A liberális világ feltételezett vagy valódi bűneinek leleplezése történhet

egyfajta nosztalgiából, vagy pedig, ellenkezőleg, egyfajta remény nevében. Az egyik az elveszett múlt utáni romantikus sóvárgás, a gyökértelenség-kultúra által megtiport nemzeti identitás utáni vágy, a másik pedig egy osztályok és korlátok nélküli ragyogó jövőbe vetett forradalmi hit.”²² Luc Ferry sorra veszi az általam is bemutatott ökoetikai irányzatokat, s határozottan elutasítja azok felvilágosodás- és haladásellenes populizmusát. Kiváltképpen az ökofeminizmussal és a mély-ökológiával nincs kibékülve. Az ökofeminizmus voltaképpen éppen az ellenkezőjét teszi annak, mint amit a hagyományos baloldali vagy egzisztencialista feminizmus. Mert amíg az utóbb említett mozgalmak éppenséggel az úgynevezett „természeti meghatározottságok” uralma alól szeretnék felszabadítani a nőket, addig az ökofeministák valamilyen ősi „primordiális női természet” jogait szeretnék helyreállítani. „Az ökofeminizmus szempontjából ez az állítólagos »emancipáció« csalóka, valójában a lehető legnagyobb becsapás, mert a nőiségről és a természetiségről való lemondással együtt jár egy tipikusan férfijellegű szabadságmodell elfogadása.”²³ Világos, mondja Luc Ferry, hogy miután a természet önmagától nem képes „nyilatkozatot tenni”, rá hivatkozva mindent és mindenek az ellenkezőjét be lehet bizonyítani. Olykor persze egészen engedékenynek bizonyul a szerző: „a mélyökológia igazi kérdéseket is fölvet. Hiába fedezi fel rajtuk a jó szimatú kritika a pétainizmus és a baloldaliság szagát, ettől még érvényes kérdések maradnak. Senki sem képes elhitéteni a közvéleménnyel, hogy az ökológizmus – legyen mégoly radikális is – veszélyesebb volna, mint a többtucatnyi Csernobil fenyegetésében élni.”²⁴ Ezen utóbbi mondatokból elég jól kiviláglik, hogy Ferry ugyan általában nem kedveli az ökológiai gondolkodást, ugyanakkor nem tarja lehetetlennek, hogy dialógust lehessen folytatni az antropocentrikus álláspont „lágýabb” és a kompromisszumképes változataival.

Stéphane François – Luc Ferryvel ellentétben – már a teljes engesztelhetetlenség hangján szólal meg. A következőképpen fogalmaz: „A radikális naturalizmus tekinthető a jobboldali, a konzervatív és a baloldali progresszív ökológia között található konvergencia-pontnak. Mindkét naturalizmus kritikusan viszonyul a fejlődéshez, értve ezen a korlátlan technikai fejlődést. Hogy erről meggyőződjünk, elegendő úragondolnunk az olyan jelentős ökológusok szövegeit, mint amilyeneket André Gorz, Bernhard Charbonneau és Jacques Ellul produkáltak. Kétségtelen, hogy kimutatható bizonyos különbség is a mindenféle technikai és politikai haladást visszautasító »jobboldali« ökológia, illetve azon »baloldali« ökológiai politika között, amely úgyszintén visszautasítja a technikai haladást, de a társadalmi szférában már bízik a haladás pozitív erejében. Mindazonáltal az ökológiai gondolkodás e két változata spirituális szinten már konvergál, s kiváltképpen igaz ez a mélyökológiára.”²⁵ Bárhogy is van, de a francia filozófus szinte mindig a *les extrêmes se touchent*, azaz a „szélsőségek találkoznak” konzekvenciánál köt ki. Az ökológia szélsőjobboldali és szélsőbaloldali változata voltaképpen ugyanazt mondja, legfeljebb a baloldaliak szirénhangja kellemesebb a fülnek.

A szélsőjobb ökológiai értékrendjét, írja François, a következőképpen katalogizálja az egyik ismert teoretikusuk, Edward Goldsmith: „a jelen gyűlölete, nosztalgia az elveszett aranykor iránt, a mozdulatlanság apológiája, a szakralitás iránti nosztalgia, félelem a genetikai degenerációtól és a demográfiai összeomlástól és végezetül antiindividualizmus.”²⁶

François elsősorban a frankofón, illetve a Franciaországban is „népszerűnek” számító mélyökológiai irányzatokat és szerzőket veszi sorra, s kiváltképpen

a neonáci vagy legalábbis szélsőjobboldali szimpátiával „gyanúsítható” szerzőkre koncentrálnak. Olykor és részben természetesen még igaza is van. A francia neonácik és negacionisták sokkal nyíltabban hirdethetik eszméiket, mint a jóval nagyobb értelmiségi (és büntetőjogi) ellenállással szembesülő német kollégáik. Ezen szélsőséges figurák közé tartozik például a francia identitárius mozgalom egyik ősteoretikusa, Robert Dun (eredeti nevén Maurice Martin), aki fiatalon a Charlemagne SS páncéloshadosztály tagja volt, továbbá az etnicista Saint-Loup vagy a szintén neonáci Jean Mabire.²⁷ Részben az ő eszméik élnek tovább, persze jóval szelídebb formában a La Nouvelle Droite vezéralakjának számító Alain de Benoist újpogány ökológizmusában. Mindazonáltal Stéphane François olykor túllő a célon. Hiszen szélsőséges eszmék hirdetőinek tünteti fel a francia szellemi élet olyan vitán felül álló nagyságait is, mint amilyenek Michel Serres, Serge Latouche vagy éppen André Gorz, s pusztán csak azért, mert kritikával merik illetni a neoliberais kapitalizmusapológia „fejlődésmániáját”. Könnyen belátható, hogy a radikális gondolatokra adott radikális válaszok nehezen vezethetnek el a kompromisszumok lehetőségét is magában rejtő, „termékeny” dialóguhoz.

■ JEGYZETEK

1. Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): *Angewandte Ethik*. Beck Verlag, München, 1988. 37.
2. Egy a sok munka közül: Dmitry Orlov: *Les cinq stades de l'effondrement*. Éditeur Le Retour aux Sorces, Paris, 2016.
3. Andreas Brenner: *Ökologie-Ethik*. In: Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): i. m. 40.
4. Luc Ferry: *Új rend: ökológia*. Európa Könyvkiadó, Bp., 1994. 285.
5. Gaston Bachelard: *La psychanalyse du feu*. Gallimard, Paris, 1949. 24.
6. Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): i. m. 38.
7. Dieter Birnbacher: *Ökophilosophie*. Reclam, Stuttgart, 1997. 92.
8. Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): i. m. 38–39, 222.
9. William Frankena: *Analytische Ethik*. DTV, München, 1994. 30–53.
10. François Ost: *La nature hors le loi*. La Découverte, Paris, 2003. 222.
11. Annamarie Pieper – Urs Thurnherr (Hg.): 42.
12. Uo. 44.
13. Gernot Böhme: *Die Natur vor uns*. Die Graue Edition, Basel, 2002. 94.
14. René Descartes: *Œuvres*. Gallimard-Pléaide, Paris, 1953. 1320.
15. Dieter Birnbacher: *Ökologie und Ethik*. Reclam, Stuttgart, 1986. 120.
16. Erről a kérdésről lásd *Markus Gabriel és az új realizmus tudatfilozófiája* című írásomat. Korunk 2016. 10. sz. 80–90.
17. Karl-Werner Brandt (Hg.): *Soziologie und Natur*. Leske + Budrich, Opladen, 1998. 103.
18. Uo. 103.
19. Niklas Luhmann: *Látom azt, amit te nem látsz*. Osiris/Századvég, Bp., 1999. 253.
20. Másrészt Singert hosszú évekre kitiltották Németországból, mivel az ausztrál filozófus egyik tézise értelmében például egy ötéves erősen szellemi fogyatékos gyermeknek kevesebb „emberi jogának” kellene lennie, mint egy kifejlett és egészséges csimpánznak. Singer érvelésének lényegét a következőképpen lehetne összefoglalni: amennyiben a magasabb rendű intelligenciában látjuk az ember többi állatfajjal szembeni kitüntetettséget, akkor szükségszerűen arra következtetésre kell jutnunk, hogy – az imént említett példából fakadóan – a csimpánz intelligensebb lény, mint a fogyatékos gyermek, ergo a csimpánznak kell több jogot biztosítani. Németországban az efféle okoskodást a náci eugenika egyenes folytatásának tekintik.
21. Stéphane François: *L'écologie politique. Une vision du monde réactionnaire?* Les Éditions du Cerf, Paris, 2012.
22. Luc Ferry: *Új rend: Az ökológia*. Európa Könyvkiadó, Bp., 1994. 39.
23. Uo. 258.
24. Uo. 261.
25. François Ost: i. m. 111.
26. Uo. 71.
27. Megint mások, mint például az identitárius mozgalom egyik vezérfigurája, Guillaume Faye, élesen szemben állnak az ökológiai mozgalom minden változatával, mert az egészet „szélsőbalos intrikának” tekintik.