

Környezetetika és metafizika

Metafizikai alapok az ököcentrikus etika támogatására

Tartalom

Bevezetés	2
A morális státus kérdése	5
Metafizikai alapok és tudatelméletek	12
Fizikalizmus	12
Dualizmus	14
Pánpszichizmus	16
Az ököcentrizmus metafizikai megalapozása	22
Fizikalizmus és etika	23
Dualizmus	24
Pánpszichizmus	25
Morális státus teleológia alapján	27
Milyen pánpszichizmus szükséges az ököcentrizmus megalapozásához?	32
Konklúzió	34
Bibliográfia	35

Bevezetés

A klímaválság fogalma manapság senki számára nem ismeretlen. A Föld átlaghőmérséklete folyamatosan növekszik, ami a szélsőséges időjárási események (hőhullámok, árvizek és erdőtüzek) gyakoribbá válásához vezet. Az ökoszisztémák egyensúlya változik és romlik. Mindezek a folyamatok jelentős veszélyt jelentenek az emberi és állati életre, az élőhelyekre és a Föld egészére.

Ez a probléma egyértelműen jelen van, a megoldási lehetőségek is látszódnak, már csak cselekedni kell. Ám a közös cselekvésnek számos politikai, gazdasági és szemléletbeli akadálya van. A továbbiakban ez utóbbiakról lesz szó: azt gondolom, hogy jó úton járunk, ha az ember jelenlegi világszemléletében és etikájában keressük az okát annak, hogy miért nem hajlandó akkor sem változtatni saját életmódján, ha világosan látszik számára a jövő, amivel szembe kell néznie tétlensége miatt, és az is, hogy mit kell tennie ennek elkerülése érdekében. A gondolat, miszerint az ember gondolkodásmódját és erkölcsét kell megváltoztatni, mivel a törvények magunkban anélkül nem kivitelezhetők, nem új vagy ismeretlen gondolat.

A Világ Természetvédelmi Szövetsége (IUCN), az ENSZ Környezetvédelmi Programja (UNEP) és a Világ Természetvédelmi Alap (WWF) 1991-ben egy új világerkölcst kialakítását sürgették, egy olyan új világetikáét, mely a fenntartható fejlődés alapja, s mely a jelenleginél sokkal környezettudatosabb viszonyulást jelent az emberek részéről. Hangsúlyozták, hogy ez az új világetika lehetne az egyes országok által elfogadandó környezettudatos törvények alapja. (Kovács, 2008, 78. o.)

A környezetetika a múlt század közepe óta kínálnak olyan új modelleket, amelyek segíthetnek a klímaválság megoldásában – ám hatásuk az emberek gondolkodására eddig viszonylag szerény volt. Freya Mathews környezetetikus szerint ezen a ponton nem érdemes már újabb és újabb analíziseket és modelleket felvázolni (beszéljünk akár egy ideális környezettudatos társadalomról, vagy arról, hogy hogyan változna a világ akkor, ha mindent úgy folytatnánk, ahogyan eddig tettük).¹ A probléma gyökere nem az, hogy nem rendelkezünk elegendő mennyiségű információval, hanem az, hogy a jelen társadalmi berendezkedésünk és etikánk nem teszi lehetővé az emberek számára, hogy a klímaváltozás erkölcsi aspektusait megfelelően kezeljék. Tehát szükség van egy új, a környezettudatosságot megalapozó erkölcsi rendszerre – erre vállalkozik a környezetetika. (Mathews, 2018)

¹ Olyan modellekről beszél, amelyek csupán gyakorlati változtatásokat javasolnak egy környezettudatosabb jövő elérése érdekében. Mathews azt állítja, hogy kizárólagosan ezekkel nem lehetséges valós eredményeket elérni, ezért javasol egy metafizikai/etikai fordulatot, amely először az emberek látásmódját érinti, és csak azt követően javasol társadalmi reformokat. Különbséget kell tenni az előbbieken említett gyakorlati analízis és az elméleti között, amely az etikai modell előnyeit mutatja meg.

A környezetetika feladata erkölcsi alapot nyújtani a Föld ökoszisztémájának, valamint annak egyes elemeinek értékeléséhez és a velük való bánásmód kialakításához. Célja egy ökológiailag felelősségteljes társadalom etikai alapokon való létrehozása azáltal, hogy résztvevőiben új erkölcsi szemléletet, illetve tudatos felelősségérzetet alakít ki, nem csak az ember vagy az egyes állatfajok, hanem az ökoszféra egésze irántis. (Brennan, 2021, Introduction) Gyakorlati adaptációjának sikeressége érdekében a természetre vonatkozó elvárásait és új nézeteit olyan módon kell beilleszteni az aktuális rendszerbe, hogy azt a lehető legkevésbé változtassa meg. Ez természetesen nem kötelessége, de mivel célja, hogy potenciálisan alkalmazzák, valamilyen fokig szükséges alkalmazkodnia azokhoz az alapokhoz, amelyekbe be kívánja építeni magát. Ezért egy olyan nézet kialakítására kell törekednie, amely összeegyeztethető az adott társadalom jelenlegi alapjaival. Ettől még nem válik alkalmazott etikává, mivel nem a már megformált elméleteket vizsgálja gyakorlati adaptációjuk során, illetve azt követően. Függetlenül ettől célkitűzéseiben nagy szerepet játszik az, hogy mennyiben alkalmazhatóak társadalmi szinten is. Ezért egy olyan filozófiai és etikai fordulat elérésén dolgozik, amely alkalmas a tudományokkal, a demokráciával és a fogyasztói társadalom vívmányaival való együttműködésre, és ezzel együtt képes egy környezettudatosabb gondolkodásmód és dinamika kialakítására.

Az ökocentrikus és az antropocentrikus világképek között a leglényegesebb különbség az, hogy míg előbbi a nem-emberi fajoknak és ökoszisztémáknak is tulajdonít morális státust, addig az utóbbi csak az emberekhez rendel ilyet, minden mást pedig csak annyiban tart értékesnek, amennyiben az emberek érdekeit szolgálja. Az emberközpontú etikának nehéz megfogalmaznia azt, miért helytelen egyrészt az állatokat, de még inkább a növényeket és az ökoszisztémákat érintő pusztító/károsító bánásmód. Ez alól csak azok az esetek jelentenek kivételt, amikor a természet pusztítása az embernek is közvetlen vagy közvetett kárt okoz. Tehát egy antropocentrikus etika is számot tud adni arról, miért helytelen a természeti erőforrások túlhasználata, és az ökoszisztémák pusztítása – ezen folyamatok ugyanis drasztikusan rontják az utánunk következő generációk életminőségét. Dolgozatom további részében féltretekem az antropocentrikus etikában megjelenő kérdésfelvetések tárgyalását. Ehelyett – számos környezeti etikával foglalkozó filozófussal egyetértésben² – abból indulok ki, hogy csak egy nem-antropocentrikus etika képes megfelelően számot adni a nem-humán élőlényekért és az ökoszisztéma egészéért viselt felelősségünkről, ez pedig radikális változást jelent az eddigi etikai világképünkhöz képest. (Kovács, 2008 85-87; Brennan 2021, 1)

² Többek között Kovács (2008), Rolston (2006) és Naess (1973).

Dolgozatomban arra a kérdésre keresem a választ, hogy ezt az ököcentrikus szemléletváltást megalapozhatja-e egy nem-fizikalista metafizika elfogadása. Abból fogok kiindulni, hogy a morális státus – a későbbiekben elemzett fogalma – a tárgyak vagy élőlények valamilyen természeti vagy metafizikai státusán alapszik. Következésképpen elképzelhető, hogy egyes metafizikai nézetek könnyebben összeilleszthetők a környezeti etikusok által javasolt szemléletváltással. Szeretném hangsúlyozni, hogy itt nem szorosan vett összeférhetőségről vagy összeférhetetlenségről van szó: feltehetőleg egyik sztenderd metafizikai álláspont sem *összeegyeztethetetlen* logikai értelemben egy ököcentrikus etikával. Sokkal inkább azt vizsgálom, hogy a különböző metafizikai elméletcsaládokból mennyire következhet organikusan, vagy magától értetődően egy olyan etikai rendszer, amely nem csak az emberi lényeket ruházza fel önértékkel.

Dolgozatom célja, hogy feltárja, milyen metafizikai alapokra támaszkodhat az ököcentrikus etika, amely nemcsak az embernek, hanem az egész bioszférának intrinzikus értékeket tulajdonít. A klímaválság és a környezeti válság kérdéseire adott jelenlegi antropocentrikus válaszok elégtelenek, mivel csak az emberi érdekeket helyezik előtérbe, és nem foglalkoznak a természet mélyebb értékeivel. A dolgozat egy alternatív metafizikai és etikai keretet vizsgál meg, amely jobban összhangban állhat az ököcentrikus szemlélettel, és amely elősegítheti a fenntarthatóbb társadalmi berendezkedés kialakítását. Az első részben a morális státus kérdését, illetve az ököcentrizmus és antropocentrizmus elképzeléseit vizsgálom, ezekhez köthetően pedig azt, hogy milyen megoldási javaslataik vannak a klímakrízis kérdéseit illetően. A hangsúly az ököcentrizmuson van, amely az ökoszisztémák egészére irányuló tiszteletet és felelősséget követeli. A dolgozat fő kérdése, hogy a különböző metafizikai elméletek, főképpen a pánpszichizmus, hogyan szolgálhat az ököcentrikus etika alapjául. A pánpszichizmus olyan nézet, amely szerint minden létező tudattal rendelkezik valamilyen formában, és amely három fő változatában — a mikropszichizmusban, a kozmopszichizmusban és az élő kozmosz pánpszichizmusban³ — különbözőképpen közelíti meg a tudat és a világ kapcsolatát. A pánpszichizmus nem kizárólag környezetetikai szempontból kínálhat megoldásokat, ezt az is bizonyítja, hogy előbbi változatai — az élő kozmosz pánpszichizmust leszámítva — elsősorban nem annak kérdéseit hivatottak megválaszolni. Ahogyan azt később látni fogjuk, főbb feladataik közé tartozik a fundamentális alap és a test-lélek probléma megválaszolása a dualizmussal és a fizikalizmussal szemben. A dolgozat konklúziója, hogy a pánpszichizmus, azon belül pedig a mikropszichizmus megfontolandó alternatívája a fizikalizmusnak környezetetikai tekintetben.

³ *“Living Cosmos Panpsychism”* - saját fordítás

A morális státus kérdése: ökocentrikus, biocentrikus és antropocentrikus perspektívák

Morális státusa akkor van valaminek, ha saját létezéséből és értékéből kifolyólag bűn bizonyos módokon bánni vele. Ez azt jelenti, hogy léteznek erkölcsi okok vagy követelmények arra nézve, hogy hogyan kell bánni vele, mégpedig saját maga miatt. Ha valakinek vagy valaminek morális státust tulajdonítunk, ez azt is magában hordozza, hogy valamilyen fokú erkölcsi kötelezettségeink vannak vele szemben, bizonyos bánásmódok vele szemben morálisan megengedhetetlenek. (Jaworska, A., & Tannenbaum, J., 2021, Introduction)

Nem tekintjük morálisan problematikusnak például, hogy egy szöggel vagy csavarral rögzítsük a meglazult deszkát, ha annak mozgása zavar bennünket. Ezzel szemben morálisan elítélendőnek tartanánk, ha valaki szöggel vagy csavarral rögzítené a macskáját, arra hivatkozva, hogy annak mozgása zavarja őt. (Kovács, 2008, 84)

Kovács példája jól szemlélteti azt, hogy egyes esetekben mennyire magától értetődő morális státust tulajdonítani élőlényeknek. Ám hétköznapi gondolkodásunk a témában korántsem olyan megalapozott, mint azt hinni szeretnénk. Felteszem, hogy ha az előbbi példában macska helyett egy ember szerepelne, a hozzá köthető érzelmeink erősebbek lennének. Ha egy léggel helyettesítenénk az állatot, már kevesebben állítanánk, hogy morálisan elítélendő a cselekedet, ha pedig egy növény (eltekinthetve a növény mozgásával kapcsolatos értelmetlenségtől) szerepelne a példában, szinte nem maradna olyan, aki intuitíve erkölcsileg rossznak találná a tettet.⁴ Mindezzel azt szeretném bemutatni, hogy intuitív erkölcsi ítéleteink időnként ellentmondásokhoz vezetnek, és így önmagukban nem elégségesek a morális státus kritériumának meghatározásához. Elég csak a rabszolgaságra gondolnunk ahhoz, hogy megértsük, erkölcsi elemzésünk során nem támaszkodhatunk pusztán kortársaink erkölcsi intuícióira.⁵ (Kovács, 2008, 84)

⁴ Szeretném megjegyezni, hogy a növényeknek is lehet ilyen módon morális értéket tulajdonítani. Arról már volt szó, hogy nem sokan ítélnék erkölcsileg rossznak azt, ha egy növénybe szöveget ütünk. Még az is kérdéses, hogy egy fa kivágása ettől mennyiben tér el. Egy erdő kivágásával kapcsolatban viszont már közel sem semlegesek a megítéléseink. Kérdéses, hogy ez mennyiben a növények összességének, és mennyiben a velük szimbiózisban élő állatoknak köszönhető, erre később kitérek.

⁵ Annak oka, hogy intuitíve miért és hogyan értékelünk egyes fajokat jobban, mint másokat, nem filozófiai kérdés, így nem érvelek mellette. Fő meghatározói a morális felelősségnek ember és nem-ember között az empátia, a kötődés és az antropomorfizmus. Ebben az esetben előbbiről szükséges szót ejteni. Empirikus megfigyelések bizonyítják azt, hogy morális megítélésünkben nagy szerepet játszik az empátia, ami az adott élőlény tapasztalásainak átérzését jelenti. Ha egy kutya szenved, azt vonzítással, a fájó végtag nyalogatásával, korlátozott mobilitásával "jelzi" felénk. Ez egészen hasonló az ember reakciójához, így képesek vagyunk empatizálni vele. Ezzel szemben vannak olyan élőlények, amelyeknek szenvedése az ember számára korlátozottan, vagy egyáltalán nem látható, és ez befolyásolja a hozzá fűződő megítélésünket is. Amíg a morális érzelmeink ennél sokkal komplexebbek, az említett példa értelmezéséhez többnyire elegendő az empátia

Az erkölcsfilozófiában nincs konszenzus azzal kapcsolatban, hogy milyen tulajdonságok alapozzák meg az élőlények morális státusát. Annyi biztosan igaz, hogy mivel a morális státus önmagában nem adott, a kritériumának valamilyen nem morális tulajdonságon kell alapulnia. A következőkben röviden ismertetem a legelterjedtebb válaszjavaslatokat.

A teljes és részleges morális státus (ezentúl TMS és RMS) fogalmait az alapján lehet megfogalmazni, hogy milyen kötelességeket és jogokat vonnak maguk után. Egy olyan entitás, amely TMS-sal rendelkezik, kiemelt erkölcsi figyelmet követel meg, azaz érdekei és jogi igényei felülírják az RMS-sal rendelkező dolgokét. Ez magában foglalja az élethez, a szabadsághoz, valamint a bántalmazástól és kihasználástól való mentességhez való jogot. Az ilyen entitásokkal szemben fennálló kötelességek közé tartozik a tisztelet és a méltányos bánásmód biztosítása, továbbá az érdekeik figyelembevétele minden döntéshozatal során. A károkozás és akadályozás tilalma elsőbbséget élvez a méltányos bánásmód és a segítség kötelezettségeivel szemben.

Ezzel szemben léteznek olyan entitások is, amelyek RMS-sal rendelkeznek.

Megemlítendő, hogy vannak filozófusok, például Kant, akik kizárólag a TMS-t ismerik el, minden más entitás morálisan nem számba veendő.⁶ Azok az entitások, amelyek nem rendelkeznek TMS-sal, csak részleges erkölcsi figyelmet kapnak, érdekeik pedig alávetethetők más erkölcsi szempontoknak. Több megközelítés létezik arra, hogy mi alapján ítélünk valaminek magasabb fokú MS-t, mint másnak. Az egyik ilyen lehet az előbbieken tárgyalt jogok és kötelezettségek foka. Ahogyan azt Kovács példájában láthattuk, az az (én feltevésém szerint megbízhatatlan) intuíciónk, hogy erősebb indokunk van arra, hogy egy macskát ne bántunk, minthogy egy szitakötőt. Ez az analógia elgondolható a védelmezés és a méltányos bánásmód esetében is. Ilyen módon a macska morálisan értékesebb lesz a szitakötőnél, ugyanis úgy látszik, hogy erősebb indokunk van arra, hogy ne tegyünk kárt benne.⁷ Arra vonatkozóan, hogy milyen típusú RMS-ok lennének, mely fajok mely típusba tartoznának,

fogalmának, illetve annak megértése, hogy az empátia érzésének meg nem létéből nem következik a szenvedés hiánya. (Prato-Previde E, Basso Ricci E, Colombo ES, 2022)

⁶ Ettől függetlenül Kant az állatokkal való kegyetlenkedést elítélendőnek találta, viszont nem közvetlenül morális szempontból. Úgy gondolta, hogy az állatok bántalmazása által egy személy hajlamossá válhat agresszióra, amelyet később TMS-sal rendelkező entitásokon (embereken) is alkalmazhat.

⁷ Az előzőekben megállapítottam, hogy az intuitív morális ítéleteink megbízhatatlanok. Ezzel szemben ez a példa arra épít, hogy bizonyos alapként kell rájuk támaszkodnunk. Ennek oka az, hogy — amint később kifejtésre kerül — én, illetve az elmélet, amire támaszkodni fogok nem ért egyet az RMS és a TMS megkülönböztetésével. Ez az elmélet ugyanis arra a feltételezésre épül, hogy bizonyos élőlények — például a macska — morálisan értékesebbek, mint mások.

nincsenek konkrét elképzelések.⁸ Egy másik lehetőség lehet az RMS fokának megítélésére, ha az erkölcsi kötelességeket nagyobb csoportokba soroljuk, és ezen csoportok közül nem mindegyiket alkalmazzuk az adott morális ágensre vagy páciense. Ha például a kötelességeket úgy osztályozzuk, hogy ezek vagy a károkozás tilalmára, vagy a méltányos bánásmódra, vagy az (aktív) segítségre irányulnak, akkor állíthatjuk azt, hogy míg, tegyük fel, egy macskával szemben a károkozás tilalma fennáll, de az egyenlő bánásmód és a segítségnyújtás tekintetében morális státusából fakadóan nincsenek erkölcsi kötelességeink felé. Vannak olyan megközelítések is, amelyek keverik a két módszert, és olyanok is, amelyek szerint egyik sem alkalmazható megfelelően. Az ökoszisztémák és természeti entitások morális státusát illetően több kérdés is felmerül, ezeket a későbbiekben tárgyalom. (Jaworska, A. & Tannenbaum, J., 2021, 2-3)

Morális státust egyéb, a morális státustól kérdésétől független tulajdonságok, képességek vagy kapcsolatok alapján tulajdonítunk. Ezek a tulajdonságok általában meghatározzák, hogy egy entitás erkölcsi szempontból miért és milyen mértékben számít odafigyelésre méltónak. Ezek a kritériumok kulturálisan, filozófiaiilag és társadalmilag eltérőek lehetnek, és gyakran viták tárgyát képezik. Egyes etikai irányzatok, a későbbiekben tárgyalt antropocentrizmus, a biocentrizmus vagy az ökocentrizmus más-más kritériumokat határoz meg. Lehetnek ezek a szenvedésre való képesség, a fejlett kognitív képesség (vagy az arra való potencialitás) vagy a racionális gondolkodás képessége.

Az antropocentrizmus vagy csupán az embernek tulajdonít morális státust, vagy jelentősen többet tulajdonít az embernek. Ezzel minden, az emberi érdekek védelmére vagy előmozdítására törekvő cselekvést validál, még akkor is, ha az a nem-emberi entitásokat jelentősen károsítja. Ez a nézet legtöbbször a fejlett kognitív képességek kialakítására való képességet teszi meg kritériumnak. Ez alapján akkor rendelkezik valami (vagy inkább valaki) morális státussal, ha megvan benne a potenciál racionális, fejlett gondolkodásra. Az antropocentrikus álláspont azáltal, hogy csak az embereknek tulajdonít TMS-t, azt a hitet támogathatja, hogy a természetben található nem-emberi dolgok értéke csupán eszközszerű. Ezt nevezzük instrumentalizmusnak. Az instrumentalizmusnak nem a tudományfilozófiában használatos, szűkebb értelmezését használom, itt csupán annyit tesz, hogy a modern társadalmak gondolkodásmódját meghatározza az, hogy a számukra elérhető dolgokat (technológia, energiaforrások, tudományok, stb.) eszközként fogják fel, amely az ő érdekeiket szolgálja. Intrumentális érték alapján is lehet RMS-t tulajdonítani entitásoknak, az

⁸ Hiszen az ilyen jellegű megítélések ember és ember között is változhatnak. Ebben szerepet játszhatnak a 6. lábjegyzetben ismertetett okozói a morális megítélésnek.

antropocentrizmus gyakran ilyen módon próbálja megoldani a környezeti krízis etikai problémáját. Például védhetünk egy erdőt abból az okból kifolyóan, hogy az a továbbiakban is nyersanyaggal szolgáljon nekünk, és nem azért, hogy a maga érdekében létezhesen. Ez a megközelítés azonban további kérdéseket vet fel. Például nagyon nehéz megállapítani, hogy egy partikuláris entitás (egy konkrét erdő, egy méh vagy egy oroszlán) elpusztításának milyen következményei lesznek az emberekre nézve, hogy ezek a mikroszintű események milyen módon járulnak hozzá azokhoz a makroszintű folyamatokhoz, amelyek a jövőben az embereknek fognak ártani. Ebből következően az antropocentrikus elmélet nehezen tud stabil választ adni arra a kérdésre, hogy milyen morális státussal rendelkeznek a bioszféra konkrét résztvevői. (Kovács, 2008, 85-87; Jaworska, A. & Tannenbaum, J., 2021, 1)

A biocentrizmus ezzel szemben az élőlényeket mint egyedeket is morális státussal ruházza fel. Fontos kiemelni, hogy itt egyedekről beszélünk, és nem fajokról vagy csoportokról. A biocentrikus megközelítések a TMS-t illetően két nagy csoportra oszlanak. Vannak, akik a szenvedésre való képességet teszik meg kritériumnak, amely egy jelentősen szűkebb, és nem minden élőlényre vonatkozó morális kört eredményez. Eszerint ugyanis csak azok a létformák számba veendők erkölcsileg, amelyek éreznek, ezáltal képesek élvezetet vagy fájdalmat tapasztalni. Később Albert Schweitzer amellett érvelt, hogy az életet magát kell az érzésre való képesség helyébe tenni, hiszen azoknak a létformáknak is vannak érdekeik, amelyek utóbbira nem képesek. Érdekük⁹ például a létfenntartás, illetve az ahhoz szükséges feltételek megléte. (Erdő, J., 1988) Ám még a Schweitzer által javasolt módosítás után is kérdéses, mennyiben alkalmas a biocentrizmus a környezeti krízis leírására és modellezésére. A biocentrikus elméletek nehezen tudnak például számot adni arról az értékvesztésről, amelyet egy faj vagy egy élőhely (ökoszisztéma) végleges kihalása, elpusztulása jelent, ez ugyanis nem levezethető partikuláris egyedek szenvedéséből. Ezért a nézettel szemben felvethető, hogy a környezeti krízis problémájára nem képes választ nyújtani. (Kovács, 2008, 78-90; Jaworska, A., & Tannenbaum, J., 2021, 4) Sok környezetetikus, például Holmes Rolston (Kovács, 2008, 91-92, Rolston, 2006) azt az álláspontot képviseli, hogy ahhoz, hogy a környezettel való kapcsolatunk dinamikáját fenntarthatóbb irányba változtassuk, ököcentrikus világkép szükséges. (Brennan, A. & Lo, Y.-S., 2021, 2.)

Ez a nézet a mélyökológiához köthető, amelynek álláspontja, hogy az ember nem az egyetlen értékes faj a bolygón, így az összes élőlény jogait és érdekeit tiszteletben kell

⁹ Az érdek fogalma egyes környezetetikákban különválasztott. Megkülönböztethetünk funkcionális, biotikus, tudatos és reflexív érdeket. Bár a megkülönböztetés fontos és lényeges, az itteni gondolatmenet szempontjából nincsen nagy jelentősége.

tartania. Elutasítja az atomista individualizmust, amely azt állítja, hogy az ember a világ többi részétől különálló lényeggel rendelkezik. Egy ilyen határ megalkotása az ember és a világ között önzést és a felsőbbrendűség érzését keltheti, emiatt elvetendő. A mélyökológiában a résztvevők lényege a többi résztvevő által fogalmazódik meg, ezzel megalapozva egyfajta egyenlőséget mind a fajok, mind az egyedek között. Ez alapján az embernek önmagát a természet által kell identifikálnia, a Szelf ezáltal kiterjesztetté válik, meghaladja saját testét és öntudatát. Amennyiben magát a természettel egyként fogalmazza meg, az önmagára irányuló cselekvései kiterjednek más élőlények segítésére is. (Brennan, A. & Lo, Y.-S., 2021, 3.1.)

Egy ökocentrikus világkép integrálásához a természethez valamilyen magában való értéket kell rendelnünk. A nem-emberi organizmusoknak, szisztémáknak többek között azért komplikált morális értéket (státust) tulajdonítani, mivel nem egyértelmű, hogy ezek rendelkezhetnek-e olyan szükségletekkel, amelyek számukra jónak vagy rossznak tekinthetők. Erre később visszatérek. Több megközelítés is létezik azzal kapcsolatban, hogy milyen tulajdonságokkal kell rendelkeznie valaminek ahhoz, hogy morális státussal rendelkezzen. A leggyakrabban használtak ezek közül a szenzibilitás, amely a morális státust a szenvedésre való képesség alapján határozza meg, az öntudat, vagy a racionális gondolkodás. A racionális gondolkodás kritériuma az antropocentrizmussal, a szenzibilitásé pedig (egyes esetekben) a biocentrizmussal egyeztethető össze, mégsem mondhatjuk, hogy kielégítőek, mivel sem a növényeket, sem az ökoszisztémákat nem vonják be a morális státus körébe.¹⁰ Ahhoz, hogy egy valóban működőképes ökocentrikus világképet alakíthassunk ki, szükség van arra, hogy ne csak egyes fajokba tartozó állatokat legyünk képesek védeni morális alapon, hanem a bolygó egészét. (Kovács, 2008, 90-96; Jaworska, A. & Tannenbaum, J., 2021, 1-2)

Az ökocentrizmus egy olyan etikai irányzat, amely az ökoszisztéma egésze felé irányuló tiszteletet és felelősséget helyezi előtérbe. A nézet szerint nem csupán az emberek és az állatok, hanem a növények, a talaj, a víz és minden egyéb természeti elem is tagja a morális közösségnek. Mindez azt jelenti, hogy a természeti elemek intrinzikus értékkel rendelkeznek, függetlenül attól, hogy hasznosak-e a társadalom számára. Az embert nem mint központi karaktert határozza meg a világban, hanem inkább a Föld közösségében való megfelelő helyét kereső résztvevőként. Következésképpen az ökocentrikus gondolkodásmód elítéli azt a módot, ahogyan az emberi tevékenység jelenleg a természethez viszonyul.

¹⁰ Racionális gondolkodással csak az ember, esetleg a fejlettebb állatok rendelkezhetnek, így az nem összeegyeztethető sem a biocentrizmussal, sem az ökocentrizmussal. A szenzibilitás kritériumát pedig az ökoszisztémák nem elégítik ki, illetve egyes primitív állatfajok sem. Ez utóbbiból következhet az, hogy a biocentrizmus képviselői sem minden esetben fogadják el.

A következőkben egy illusztratív példán szemléltetem, milyen előnyei vannak az ököcentrizmusnak a biocentrizmussal szemben. Tegyük, fel hogy egy adott ökoszisztémában az egyik faj elszaporodik. Egy biocentrikus természetetika számára ez nem feltétlenül jelent erkölcsi problémát: mivel a biocentrizmus kizárólag egyedekhez rendel erkölcsi értéket, nehéz érvelni amellett, hogy az egyik faj miért ne szoríthatná ki a másikat, amennyiben ez összességében nem jár több szenvedéssel, mint a korábbi állapot. Például nem lenne morálisan elítélendő az, ha egy erdőben annyira elszaporodnának a rókák, hogy a nyulak csoportja veszélybe kerülne, mivel az egyik élet nem ér többet a másiknál, a csoportok egyensúlya pedig nem vehető számításba. De még ha a bioetikai kereten belül ki is mondható (a nyulak szenvedésére hivatkozva), hogy a kérdéses változás erkölcsi értelemben rosszabb helyzetet eredményezett, akkor is kérdés marad, hogy van-e joga az embernek cselekedni, és ha van, akkor azt hogyan tehetné anélkül, hogy a túlszaporodott faj egyedeit ne akadályozza vagy okozzon nekik szenvedést.

Ezzel szemben az ököcentrizmus képes elégséges magyarázatot adni a problémára. Ennek keretein belül az ökoszisztéma (közösség) vizsgálata által tudunk dönteni annak résztvevőiről. Az előbbi példánál maradva, ha az erdő egészének is morális értéket tulajdonítunk, észrevehető az, hogy a rókák és a nyulak számában bekövetkező változások káros hatást gyakorolnak a közösség egészére. A következményeket nehéz megjósolni, de feltételezhető, hogy más, többek között nyúllal táplálkozó ragadozók és a rókák más életközösségekben keresnének zsákmányt, ami súlyosbíthatja a problémát. Bizonyos típusú növények elszaporodnának, amely más fajok kiszorításához vezethet, amely dominó-effektust indíthat el, ami hosszabb távon az erdő instabilitását eredményezi. Hangsúlyoznám, hogy mindez erősen leegyszerűsített példaként értelmezendő, amellyel célom az, hogy bemutassam, hogy a biocentrizmus egyik fő kérdését milyen módon képes megoldani az ököcentrizmus. Mivel ez a folyamat az ökoszisztémát, ezáltal annak más résztvevőit és egyes esetekben teljes fajokat is érint, az ököcentrizmus keretein belül — amely a biocentrizmusnál több tényezőt enged figyelembe venni — képesek lehetünk megalapozottabb ítéletet alkotni az esetről. Ellenben feltehető, hogy az evolúció útjába állni éppen annyira elítélendő, mint egy faj szenvedésének megakadályozása. Ez az ellenvetés arra utal, hogy elítélendő mind az egyedek, mind az egész rendszer szintjén védelmezni a természetet, mivel ezzel korlátozzuk a természetes kiválasztódás folyamatát, illetve a környezet alapvető dinamikáját. Amennyiben ezt elfogadjuk, az ököcentrizmus előzőekben tárgyalt megoldása is elítélendővé válik. Rolston erre a felvetésre azt válaszolja, hogy a bioszféra egészét illetően is vannak morális

kötelezettségeink, ezeknek pedig része annak védelme és egyensúlyban tartása.¹¹ (Kovács, 2008, 87-91; Jaworska, A. & Tannenbaum, J., 2021, 2; Brennan, A. & Lo, Y.-S., 2021, 4) Megkerülhető lenne a probléma azáltal, ha nem a természet manuális egyensúlyban tartása lenne a cél, hanem az emberi károsítások megszüntetése abban. Ilyen módon nem befolyásolnánk az evolúció működését, és nem lenne szükség arra sem, hogy ezeknek a tevékenységeknek morális megítélését megkérdőjelezzük. Ekkor azonban az a (nem filozófiai) kérdés merül fel, hogy ez egyáltalán kivitelezhető-e úgy, hogy közben az egyre növekvő népesség ellátására is képesek maradjunk.

Kérdéses, hogy amennyiben minden élőlénynek és a bioszférának is TMS-t tulajdonítunk, miért csak az embernek vannak kötelességei a többire nézve? Erre a kérdésre a morális ágencia és páciencia megkülönböztetése adhat választ. Morális ágencia alatt azt értjük, hogy egy egyén képes erkölcsileg releváns döntéseket hozni, felismerni a cselekedeteinek következményeit, és viselni a felelősséget a tetteiért. Az ágensek, vagyis azok, akik rendelkeznek morális agenciával, képesek erkölcsi döntéseket hozni, és cselekedeteikkel befolyásolják a környezetüket. Az ilyen személyek általában olyan tulajdonságokkal bírnak, mint a tudatosság, érzelmi reakciók, szándékosság és a szabad, autonóm döntéshozatal. A morális ágencia az önálló cselekvőképes egyedekre vonatkozik, akik rendelkeznek erkölcsi jogokkal és kötelezettségekkel. Morális ágens kizárólagosan az ember lehet, mivel más fajok nem rendelkeznek elég fejlett kognitív képességekkel ahhoz, hogy tudatos felelősséget tudjanak vállalni a tetteikért. Ezzel szemben a morális páciencia a passzív szerepet jelenti a morális döntéshozatalban. A pácienciával rendelkező egyed nem képes cselekedni vagy dönteni morálisan jelentős kérdésekben. Az ő szerepük inkább a mások cselekedeteinek vagy döntéseinek hatása alá esik, ők pedig elszenvedik azokat. A pácienciával rendelkező egyedek nem birtokolnak erkölcsi felelősséget, de reagálhatnak a környezetükben történő változásokra, és az őket érintő döntésekre. Ettől még rendelkezhetnek morális státussal, ami annyit tesz, hogy érdekeik és igényeik alapján az ágenseknek erkölcsi kötelessége, hogy ezeket döntéseik során tekintetbe vegyék.¹² A nem emberi létformák erre a csoportra vonatkoztak. Az antropocentrizmus, a biocentrizmus és az ököcentrizmus abban különböznek, hogy mely dolgokat sorolnak a morális páciensek kategóriájába, és melyeket nem sorolnak egyikbe sem. (Pluhar, E., 1988)

¹¹ Az ököcentrizmus feladata Rolston érvével szemben valóban az, hogy a természet zavartalanul működhessen. Azt gondolom, hogy a jelen helyzetet tekintve nem tekinthetünk el amellett, hogy a népességet nem lehet fenntartani a környezet radikális átalakítása és használata nélkül. Ez a tény az, ami végsősoron hitelesíti az érvet.

¹² Az kérdéses, hogy a morális pácienciával rendelkező entitások TMS-sal vagy RMS-sal rendelkeznek.

Nem evidens, hogy az etika kapcsolatban állhat a metafizikával. Mégis, a metafizikai konstrukciók alapozzák meg, hogy miként értelmezzük a világot és az abban lévő dolgokat, beleértve az élőlényeket, a növényeket, vagy akár az élettelen természetet mint etikai entitást. Ebből adódóan elképzelhető, hogy egyes metafizikai elméletek jobban összeegyeztethetőek az ökocentrizmussal, mint mások. Mindez abban az esetben is fennáll, ha a konkrét metafizikai elméletből közvetlenül nem következik semmi az etikát tekintve. A nem-emberi dolgok morális státusának egyik fontos metafizikai követelménye az ontológiai egyenlőség, vagyis hogy minden létező dolog valamilyen szinten hasonló ontológiai státussal rendelkezik. Az ökocentrikus és biocentrikus filozófiák például azt állítják, hogy az összes élőlény, vagy akár a nem élő természet is rendelkezik valamilyen intrinzikus értékkel. A nem-emberi entitások ontológiai elismerése azt jelenti, hogy ezek a dolgok nem csupán az emberi célok eszközei, hanem saját jogon is értékesek, morálisan kötelességünk számításba venni őket. Ezzel szemben az antropocentrikus szemlélet, amely az emberi lényeket és szükségleteiket helyezi a középpontba, hajlamos a nem-emberi dolgokat pusztán eszközként, az emberi jólét szolgálatában lévő tárgyakként kezelni. Az ontológiai egyenlőség hangsúlyozása tehát azzal a feltevéssel jár, hogy minden létező lény egyformán értékes és méltó a morális figyelemre, függetlenül attól, hogy hasznos-e az ember számára. A következőkben arra keresem a választ, hogy mely metafizikai elméletek a legígéretesebbek abból a szempontból, hogy megalapozásul szolgáljanak egy, a fenti értelemben vett ökocentrikus környezeti etika számára. (Brennan, A. & Lo, Y.-S., 2021, 1)

Metafizikai alapok és tudatelméletek

I. Fizikalizmus

A metafizikai elméletek sikerességét legtöbbször nem azáltal mérjük, hogy mennyire alkalmasak az általunk preferált etikai elmélet megalapozására. Mi több, a kérdés inkább fordítva szokott felmerülni: amennyiben egy adott etikai elmélet kidolgozásához olyan metafizikai háttérre van szükség, amely önmagában nehezen tartható vagy kevésbé plauzibilis, az magát az etikai elméletet is implauzibilissé teszi. Mindez abból fakad, hogy azt feltételezzük, a metafizikai elméletek valamilyen értelemben alapvetőbbek a normatív etikai elméleteknél, azok alapjául szolgálnak. Következésképpen a továbbiakban a bemutatott metafizikai nézeteket először nem a környezetetika elméleteinek tükrében, hanem “saját

jogukon” fogom tárgyalni, abban a kontextusban, ahogyan ez a metafizikában és az elmefilozófiába szokásos.

Fizikalizmuson azt a nézetet értjük, hogy csak “anyagi”¹³, vagyis fizikai dolgok léteznek, tehát nincsen olyan létező, amely ne lenne a fizika által leírható. Jelenleg a fundamentális fizikalizmus (*fundamentality physicalism*) a legelfogadottabb definíciója a nézetnek. David Lewis (2009, 204), az elmélet megalkotója a dolgok fizikai mivoltát azoknak fundamentális természetében keresi, ezeknek természetéből kiindulva építi fel az elméletét. Az általa megfogalmazott fizikalizmus az anyagot határozza meg kiindulópontnak. A fundamentális fizikalizmus a világ elemeinek általános természetét tisztán fizikaiként határozza meg. Ez egy olyan természet, amely kizárólagos, és pozitív állításokban kifejezhető. Mindebből a következő meghatározás fogalmazható meg:

A fizikalizmus egy *w* világban akkor és csak akkor igaz, ha *w*-ben minden fundamentális tulajdonság fizikai jellegű. (Stoljar, D., 2001, 2.5, saját fordítás)

A fizikalizmus állítása szerint a világban minden alapvető tulajdonság fizikai természetű, vagyis minden, ami létezik, végső soron anyagi és a fizika törvényeivel magyarázható. Ez a definíció kizárja a nem-fizikai létezőket, például a lelket vagy a tudatot mint különálló, alapvető létezőket. Ha bármely alapvető tulajdonság nem-fizikai lenne, akkor a fizikalizmus az adott világban nem lenne igaz. Habár ez a megfogalmazás a legelfogadottabb kortárs körökben, sokan spekulatívnak tartják, mivel feltételezi, hogy a világ rendelkezik fundamentális alappal, ez az alap pedig tudományosan nem megfigyelhető vagy bizonyítható. Kritikusai szerint ugyanis a fő probléma az, hogy nem a fizika egy, már bizonyított állításából indul ki.¹⁴

A fizikalizmus számára a legnagyobb kihívás az, hogy hogyan lehet a tudat szubjektív élményeit, a kváliát megmagyarázni pusztán fizikai folyamatok alapján. Például hogyan lehet képes egy adott agyi állapot létrehozni a látás érzékelésének tapasztalatát? A kválé jelensége a fizikalizmus keretei közt magyarázati rést hagy, (*explanatory gap*) amely megválaszolása a kortárs elmefilozófia egyik legtöbbet tárgyalt kérdésköre. A Levine által is használt példa segítségével mutatom be a problémát. A fizikalizmus szerint a fájdalom nem más, mint a C-rostok tüzelése az idegrendszerben. Ez egy olyan pszichofizikai azonossági állítás, amely a fájdalom érzését egy konkrét fizikai folyamathoz köti. Bár a tudomány teljességében leírja, hogyan működnek a C-rostok, és hogyan vezetnek az agyban fájdalomérzethez, nem ad

¹³ Kortárs fizikai elméletek, például a húrelmélet a részecskéket kiterjedt objektumokként határozza meg. Ez a szó szoros értelmében nem anyag, viszont ahhoz hasonlóan a fizika eszközei által megismerhető, így a kijelentés lényegén nem változtat.

¹⁴ Ez a nézet az attitűd-fizikalizmushoz köthető.

választ arra a mélyebb kérdésre, hogy miért jár ez a fizikai folyamat a fájdalom szubjektív érzésével. A tudományos magyarázat itt megakad: megértjük a mechanizmusokat, de nem világos, hogyan lesz egy fizikai eseményből tudatos tapasztalat. Levine ezt a hiányt nevezi magyarázati résnek. Ez a kihívás arra ösztönöz, hogy újragondoljuk a tudat és az anyag kapcsolatáról alkotott nézeteket, és olyan alternatív elméleteket keressünk, amelyek megoldást kínálnak a kválé problémájára. (Robinson, H., 2003, 1.1, 2.3; Schroer, R., 2020; Levine, J., 1983)

II. Dualizmus

A Descartestól eredeztethető szubsztanciadualizmus¹⁵ szerint a világ két alapvető, egymástól elválasztott valóságra vagy természetre bontható: az egyik a lelki, szellemi vagy tudati, míg a másik a fizikai, anyagi természetű. E két valóság különböző törvényszerűségekkel és tulajdonságokkal rendelkezik, és bár elkülönülnek, mégis mindkettő fontos szerepet játszik az emberi tapasztalat és a világ megértésében. Felmerül a kérdés, hogy ha az ember testből és lélekből (más elképzelések ezt elmével helyettesítik) áll, és ezek egymással természetük szerint nem érintkezhetnek, akkor hogyan lehetnének képesek kommunikációra. Fenomenális tapasztalatunk ugyanis azt sugallja, hogy ez a kettő szinkronban működik egymással, és kölcsönösen egymásra is hatnak. A test-lélek probléma ebből a kettősségből, illetve kérdésből ered, így ez képezi a dualizmus nehéz problémáját.

A dualizmust érintő legfőbb kihívás az, hogy magyarázatot tudjon adni arra, hogy milyen kapcsolatban áll az elme a testtel, illetve a kettő hogyan hat egymásra. Ugyanis, ha a tudat különálló, nem-anyagi dolog, akkor nehéz megmagyarázni, hogyan léphet kölcsönhatásba a fizikai aggyal és testtel. Hogyan lehet képes egy nem-fizikai lélek hatni a fizikai testre, és fordítva. Bár több megoldási javaslat is létezik a kérdést illetően, mindegyiknek megvannak a maguk súlyos nehézségei, amelyek feltárása meghaladná jelen dolgozat terjedelmét és célkitűzéseit. A fizikalizmus nehéz problémája a már tárgyalt kválé problémája. (Stoljar, D., 2001)

A fenti bevezető alapján úgy tűnhet, a test-lélek probléma megoldására kizárólag a fizikalizmus és a dualizmus jelennek meg mint alternatívák. Fontos azonban látni, hogy ez nem így van. A lehetőségek logikai tere nem merült ki, hiszen a fizikalizmus azt állítja, hogy

¹⁵ Léteznek dualista nézetek más alapon is, ilyenek lehetnek például a predikátumdualizmus vagy az epifenomenalizmus. Dolgozatom szempontjából a szubsztanciadualizmus a lényeges változata, így csak ezzel foglalkozom.

minden fizikai, a dualizmus azt állítja, hogy a mentális és a fizikai két különböző, egymásra redukálhatatlan jelenség, és harmadikként azt is állíthatjuk, hogy mindenben van valamilyen mentális, ami nem elválasztható az anyagtól, annak szerves részét képezi. A pánpszichizmus ezt az utat követi. A továbbiakban ezzel fogok foglalkozni.

A test-lélek problémát illetően a dualizmus és a fizikalizmus kettőse közé ékelődik be a pánpszichizmus javaslata. Mivel eszerint a (dualizmusban elmének nevezett) tudat az anyagi világ elválaszthatatlan része, nincsen szükség sem azt megválaszolni, hogy hogyan áll kapcsolatban a kettő egymással, sem azt, hogy miért *tapasztalunk* pusztán adatok programszerű átfuttatása helyett, ahogyan azt egy filozófiai zombi vagy egy gép tenné. A pánpszichizmus szerint a tudat nem valami, ami később jön létre, hanem minden anyagi struktúra eleve tudatos valamilyen szinten. Ennek a megközelítésnek köszönhetően a tudat nem emergens jelenség, hanem a valóság alapvető részének tekinthető, amely magyarázatot ad arra, hogy miért és hogyan tapasztaljuk meg a világot.

Amikor a fizikalizmus, dualizmus, pánpszichizmus hármast vizsgáljuk, az az egyébként megalapozott kérdés merülhet fel bennünk, hogy milyen okunk lenne a pánpszichizmust választani a másik kettő helyett. Philip Goff a dualizmust az ún. egyszerűség érvvel¹⁶ próbálja eliminálni. Ha azt feltételezzük, hogy a dualizmus igaz, alá kell támasztanunk azt, hogy létezhet egyszerre anyag és hozzá csatolható, mentális tulajdonságú lélek. Goff azt állítja, hogy az egyszerűségnek meghatározó szerepe van a tudományokban, hiszen minden tudományos kérdésnek végtelen számú plauzibilis válasza van, mégis mindig azt kell választanunk, amely a legegyszerűbb megoldást kínálja. E kérdést illetően sem tűnik jó választásnak azt a teóriát követni, amely a többinél komplexebben próbálja megfejteni a problémát. A fizikalizmussal szemben pedig azért tűnik előnyösebb alternatívának a pánpszichizmus, mivel a fizikalizmus szinte összes előnyével rendelkezik¹⁷, viszont azzal ellentétben nem kell magyarázatot adnia a szubjektivitás forrására a pusztán anyagi, matematikailag kiszámítható világban. A fizikalizmusnak kétségtelen előnye, hogy a létezők körét azokra a dolgokra korlátozza, amelyek a tudomány eszközeivel megfigyelhetők vagy kikövetkeztethetők. (Goff, P., 2019, 4.)

Mindezzel nem állítom, hogy a pánpszichizmus tökéletes alternatív metafizika, mivel egyrészt, ahogyan a következőkben bemutatom, rendelkezik a maga nehéz problémájával,

¹⁶ William Ockham érvét használja fel, ami az "Ockham borotvája" néven vált ismertté.

¹⁷ Ahogy a fizikalizmus, úgy a pánpszichizmus is összeegyeztethető a természettudományokkal, nem szükséges hozzá valamilyen transzcendens létező feltételezése. Mindkét elmélet olyan szempontból is előnyös, hogy képesek minden jelenséget egyetlen keretbe integrálni, azaz az összes fizikai és mentális jelenséget azonos alapelvek mentén értelmezni.

másrészt az ököcentrizmus szempontjából történő alapos vizsgálata még nem történt meg. A bekezdés célja mindössze annak szemléltetése, hogy érdemes megfontolni ezt a versenytársainál kevésbé ismert lehetőséget is.

III. Pánpszichizmus¹⁸

A pánpszichizmus olyan metafizikai álláspont, amely a fizikalizmussal ellentétben tudatot rendel minden létezőhöz (vagy annak fundamentális összetevőjéhez).¹⁹ A fizikalizmus nagy előnye, hogy egyszerű, logikus és jól illeszkedik a természettudományos módszerekhez, segítve ezzel a világ objektív, mérhető törvényeinek megértését. Ezzel szemben a pánpszichizmus által feltételezett, mindent átható tudatosság a tudományos módszer számára megfigyelhetetlen, metafizikai világképe mégsem összeegyeztethetetlen a tudomány általunk ismert eredményeivel. Könnyű az embernek elképzelnie, hogy miért olyan nehéz megismerni a nagy és tőlünk távoli univerzumot. Az mégis olyan elképesztő, hogy azt sem vagyunk képesek megérteni, ami a kezünk ügyében van nap mint nap. Goff felveti, hogy bár az anyagok és más testek természetéről nem tudunk semmit, a magunkról igen. Mégpedig azt, hogy rendelkezünk tudattal. Ezt sokaknak, sőt, talán a legtöbbünknek nem esik nehezére elképzelni. A legtöbben azzal is egyetértenének, hogy háziállataink is rendelkeznek valamiféle tudattal, bár ez messze nem olyan komplex, mint az emberé. Mindebből kiindulva elképzelhetjük azt is, hogy léteznek számunkra felfoghatatlanul primitív tudatfajták (protofenomenális tudat) is, amelyekkel az egyszerűbb dolgok rendelkeznek. Ebből a megállapításból indul ki a pánpszichizmus. Goff szerint a tudat az az aspektusa a világnak, amely teljessé teszi annak leírhatóságát. Mindez nem feltételez bármilyen hibát az eddigi ismereteinkben, csupán egy konzisztens kiegészítést kínál a tudományokhoz, ami a mechanikus világképet kiegészíti valamivel, ami mindeddig az orrunk előtt hevert. (Goff, P., 2019, 4.)

A pánpszichizmus nézete szerint a (fizikai) világ fundamentális alkotóeleme a tudat (*consciousness*). Fontos, hogy a tudat itt az anyag elválaszthatatlan része, tehát monista elképzelés, amely a tudatos anyagot mint fundamentális alapot határozza meg. Eszerint a tudat nemcsak emberi szinten jelenik meg, hanem a világ minden alkotóelemében megtalálható, így például a növényekben, az állatokban vagy épp a protonokban. Fontos

¹⁸ A pánpszichizmus jellemzésében nem mindenhol az általános nézetet követem. Ezt minden esetben jelzem.

¹⁹ Az objektív idealizmus is ehhez hasonló álláspontot képvisel, azonban vannak a két nézet között lényeges eltérések. Míg a pánpszichizmus azt állítja, hogy a tudat és az anyag elválaszthatatlanul, egy létezőként alkotja a világot, addig az objektív idealizmus szerint a valóság alapja a szellemi princípiumok.

kiemelni, hogy mindebből nem az következik, hogy a hétköznapi tárgyak tudattal rendelkeznek, hanem az, hogy azok az elemek, amelyek fundamentálisan felépítik őket, rendelkeznek egyfajta tudattal. A pánpszichizmus nem azt állítja, hogy a protonok vagy a növények olyan tudattal rendelkeznek, mint az ember. Vannak az emberénél primitívebb tudatfajták is, melyeket egészen az oszthatatlanságig, a fundamentális tudatig lehet bontani. (Goff, P., 2023, 89-95)

Hogy mit is értünk pontosan tudaton és tudatosságon, arra a pánpszichizmuson belül is több válasz adható. Amíg a tudat az a fundamentális természet, amely minden dologban megtalálható, addig a tudatos elme (*mind*)²⁰ ennek egy komplexebb verziója. A képesség arra, hogy a fundamentális elemek fejlettebb tudatokká, tudatosságokká álljanak össze, a későbbiekben szerepet játszik a morális státussal entitások, az azzal nem rendelkezőktől való megkülönböztetésében. A tudat fogalmát illetően két csoportra oszthatók a pánpszichista nézetek. A *Panexperientialism* szerint a tudatos tapasztalat az, ami a fundamentális természetet alkotja, a *Pancognitivism* ezzel szemben a gondolkodásra helyezi a hangsúlyt. (Goff, P., 2023, 2.1) Freya Mathews, a legtöbb pánpszichistához hasonlóan az előbbi mellett köteleződik el. E szerint egy létező akkor rendelkezik tudatossággal, amennyiben egyrészt képes önmagát megkülönböztetni a világ többi részétől, ezáltal kitüntetett szerepet adva saját magának, másrészt pedig, hogy önmagát fenntartja, és szaporodik.²¹ Mivel a gondolat a tapasztalásnál sokkal komplexebb folyamat, nehéz elképzelni, hogy bármilyen kimutatható bizonyíték nélkül létezhetne például atomokban. Ebből adódik, hogy a *panexperientialism* népszerűbb értelmezése a tudatnak. A tapasztalás ezzel ellentétben egy primitívebb, könnyebben értelmezhető elgondolása a tudat fundamentumának. Bár erről Mathews nem ejt szót, a legtöbb élőlény esetében az ilyen értelemben vett tudatosság az élni-akarás tevékenységében érhető tetten. Mathews pánpszichizmusában (pontosabban élő kozmosz pánpszichizmusában) minden, ami rendelkezik tudattal, kapcsolatban van egy nagyobb tudattal is; a molekula a növénynek, a növény az erdőnek, az erdő a Földnek, a Föld pedig a világegyetem egészének alkotja részét.²² Egy szarvas az erdő komplex működésének

²⁰ A továbbiakban a *mind*-ra tudatossággként, a *consciousness*-re pedig tudatként fogok hivatkozni.

²¹ Egy tudatos entitás a pánpszichizmus keretein belül fundamentális tudattal rendelkező részecskékből épül fel. Ilyen alapon egy szarvas azért lesz tudatos entitás saját tüdejével ellentétben, mivel a tüdő más szervek által részesül levegőben, nem mozog vagy cselekszik szabadon a szervezeten belül, és azokkal szorosan együttműködve képes csak fennmaradni. Ezen kívül életre való törekvéssel sem rendelkezik. Bár a szarvas is kénytelen együttműködni más tudatossággal rendelkező entitásokkal, mégis relatív szabadsággal rendelkezik, és önmagát fenntartja, illetve szaporodik.

²² Ez nincsen így minden pánpszichista elképzelésben. A makropszichizmus egyes képviselői, például Goff nem gondolják, hogy a tudat fundamentális jellegétől eltekintve bármilyen többletet eredményezne a pánpszichizmus a fizikalizmushoz képest. (Goff, P., 2017, 2019) Ettől függetlenül a mikropszichizmussal is lehet konzisztens azt állítani, hogy ezek az egységek olyan jellegű kapcsolatban állnak, ahogyan azt Mathews elméletében láthatjuk.

nélkülözhetetlen tagja, azzal szimbiózisban él, mégis önállóan van jelen és táplálkozik, ragaszkodni fog a saját életéhez akkor is, ha az az erdőnek már nem szolgálja javát. Ez alapján az erdő és a szarvas külön-külön is tudatos entitások lehetnek, úgy, hogy a szarvas az erdőnek, illetve bizonyos értelemben annak tudatának részét képezi. (Mathews, F., 2003, 1.3)

A pánpszichisták egy része a tudatot fentről, egyfajta “világtudatból” próbálja levezetni, amelyből minden más részesül. Ezt a tudatelméletet kozmopszichizmusnak nevezzük. Azt állítja, hogy a világegyetem maga tudatos, és minden más létező részesül ebből a tudatosságból. Létezik egy másik álláspont is, a mikropszichizmus, amely a tudat legprimitívebb egységeit határozza meg alapnak, ezekből építve fel a komplexebb egyesüléseket. A kozmopszichizmus esetében felmerül az a kérdés, hogy hogyan határozza meg önmagát mint a világtól valami elkülönült maga a kozmosz akkor, ha rajta kívül tényleg nincsen semmi más. A kérdésre nehéz válaszolni anélkül, hogy bevezetnénk egy transzcendens létezőt, amely a legtöbb esetben Isten képében jelenik meg. Mathews olyan módon kerüli meg a kérdést, hogy a kozmosz önmagával, illetve tudatos tagjaival képes kommunikációra, így nem szükséges az előbb említett létező. Én nem ezt a megoldást fogom alkalmazni. (Seager, W., 2020, 2.12; Mathews, F., 2003, 2.2)

A pánpszichizmus az első látszat ellenére a modern tudományokkal összeegyeztethető. Russell és Eddington (1927; 1928) úgy vélik, hogy a fizika népszerűsége abban rejlik, hogy már nem keresi a választ a dolgok fundamentális jellegének kérdésére. Ez nem azt jelenti, hogy tagadja annak létezését, viszont nem tekinti feladatának annak meghatározását. Nem rendelkezik metafizikával, a predikció eszközévé válik. A fizika nem foglalkozik azzal, hogy az egyes elemek milyen természettel rendelkeznek. Az alapján határozza meg őket, hogy hogyan működnek, mit tesznek bizonyos helyzetekben. (Ez a kauzális strukturalizmus). A kémia tudománya is nagyon hasonlóan határozza meg a szerves anyagok építőelemeit, azt veszi alapul, hogy hogyan viselkednek más szerves elemek környezetében. Mindez egyik tudománynak sem hiányossága, hiszen nem feladatuk meghatározni az egyes elemek természetét, enélkül is teljes, jól működő elméleteket képesek alkotni. Viszont ebből nem következik, hogy teljes igazságot adnak, azaz, hogy csak azok a dolgok léteznek, és csak azon a módon, ahogyan ezek leírják. A világ megismerésében marad egy kérdés, amely válaszra vár, Goff szerint pedig ide illeszthető be a tudat. (Goff, P., 2019, 1., Galileo’s error, 4.)

Ahogy az az előző fejezet végén láthattuk, a pánpszichizmus a test-lélek problémát illetően kínálhat olyan megoldási javaslatot, amely választ ad a fizikalizmus és a dualizmus nehéz problémáit illetően. Ám magának a pánpszichizmusnak is szembe kell néznie egy hasonló léptékű elméleti kihívással. A kombinációs probléma a következő kérdést teszi fel:

hogyan lehetséges, hogy a pánszpszichisták által feltételezett „elemi tudatok” összessége, kombinációja komplex tudatokat hoz létre? William James a következő módon vázolja fel a problémát: Ha veszünk száz érzést, és megkeverve összesűrítjük őket annyira, amennyire csak lehet, akkor sem fogunk új érzéseket kapni. Hasonlóképpen, ha primitív tudattal rendelkező elemeket sűrítünk össze, sem könnyű elképzelni, hogy azok hogyan alakulhatnának át egy komplexebb tudattá. A problémát tovább súlyosbítja, hogy bár egyes testek számtalan ilyen tudatos elemből állnak össze, mégsem rendelkeznek az alapvetőnél komplexebb tudattal, illetve az, hogy az egyes emlősöknél is csak az agyban centralizálódik ez a komplex összetétel, a test többi részének összetétele a komplex tudatosság szempontjából irreleváns.²³ A kombinációs probléma a pánszichizmust érintő legsürgetőbb kérdés.²⁴ Hasonlóan a másik két elmélet nehéz problémáihoz, a pánszichista elméleteknek a kombinációs problémával kell megküzdeniük – ám Goff szerint ez utóbbi a többinél könnyebben megoldható. Míg a fizikalistáknak meg kell határozniuk az összefüggést a világ objektív dolgai és az ember szubjektív kváliái közt, a pánszichizmus képviselőinek az egyszerű és a komplex szubjektív létezők összefüggéseivel kell megtenniük ugyanezt. Ez a kérdés Goff szerint azért könnyebben megválaszolható, mivel egy dolognak különböző fajtáit érinti, nem pedig két különböző természetet. A kombinációs probléma leggyakoribb megoldási javaslata az agyhasadás jelenségének vizsgálata által válik érthetővé.

A következőről van szó: az emberi tudat egységes. Vannak olyan egységek, amelyeket könnyebb megbontani, vannak olyanok, amelyeket nehezebb. Mindent, ami az agyban történik, azt az “én” érzékeli, ezt az egységet pedig elképzelhetetlen felbontani. Mindig csak egy én lesz, aki tapasztal és gondolkodik, ezért az agyban is csak egy területhez kell, hogy legyen köthető ez a centruma a szelfnek. Ezt kérdőjelezi meg Roger Sperry, amikor a huszadik században bebizonyítja, hogy a tapasztalás egyes részei az agyban teljesen elkülönített részekben helyezkednek el. Az egyik ilyen terület a jobb, a másik a bal agyféltekében található meg. Azoknak az embereknek, akik ún. agyhasadással élnek, a két agyféltekéjük nem képes kommunikálni egymással. Sperry kutatásai az agyhasadásról arra utalnak, hogy amit egységes tudatként érzékelünk, az valójában a két agyfélteke különböző funkcióinak kombinációjaként jön létre. Sperry kísérletében különböző tárgyakat mutatott a kísérleti alanyoknak, amelyek látómezejük jobb vagy baloldalán helyezkednek el, és arra

²³ Hasonló kérdés megfogalmazható a fizikalizmus esetében is, névlegesen az, hogy az egyes tudattalan egységekből, vagy a kevésbé komplex agy-féle konstrukciókból melyik ponton, milyen összetettség meghaladásával jöhet létre tudatosság.

²⁴ Angela Mendelovici amellet érvel, hogy a kombinációs problémát minden, nem egy kozmikus tudatból kiinduló metafizikai elméletnek meg kell válaszolnia, így az nem kizárólag a pánszichizmust érinti. (Seager, W., 2020, 303-314)

kérte őket, hogy nevezzék meg ezeket a tárgyakat. A vizsgálat eredménye a következőképp foglalható össze:

Ha egy kép megjelenik a monitor jobb oldalán–mondjuk egy zongoráról – a résztvevő képes lesz megnevezni a tárgyat, amelyet ábrázol. Ha a kép a monitor bal oldalán jelenik meg – például egy csengőről –, a résztvevő azt fogja mondani, hogy nem lát semmit. (...) Ha viszont megkérjük a résztvevőt, hogy rajzoljon a bal kezével, le fogja rajzolni a csengőt! (...) Ha a beteget megkérdezzük, hogy miért éppen egy csengőt rajzolt, egy látszólag plauzibilis választ fog nyújtani, valami olyasmit, hogy »A zongoráról látott kép emlékeztetett a zenére, a csengők pedig zeneiek.« (Goff, P., 2019, 4., The divided brain (28. o.), saját fordítás)

Az agy beszédirányító egysége a bal agyféltekénkben van, viszont az a terület, ami a látásért felelős, a jobban helyezkedik el. Mindennek kifejtése dolgozatomban szempontjából nem lényeges, viszont azt jól láthatóvá teszi, hogy a több-központúság bennünk is jelen van, mégis úgy érzékeljük, mintha nem így lenne. Bár mindez nem ad kész megoldást a pánpszichizmust érintő kombinációs problémára, mégis azt sugallja, hogy létezik rá megfelelő válasz, amelyet az emberi tudat oszthatóságából lehet levezetni. Mindemellett nem célom érvelni, de mint a pánpszichizmus legsürgetőbb, máshol is visszatérő problémáját, fontosnak találom bemutatni. (Goff, P., 2019, 4., The divided brain)

Mindez a környezeti etikát olyan módon érinti, hogy ha nem határozzuk meg, hogy mitől lesz egy macska tudata fejlettebb egy asztalénál, akkor ezen az alapon amellet sem fogunk tudni érvelni, hogy például az élőlények morális értelemben értékesebbek az olyan közönséges tárgyaknál, mint egy szék vagy egy műanyag palack. Következésképpen arra sem fogunk tudni választ adni, milyen értékcsökkenés jön létre, ha például egy erdő fát kivágjuk, hogy kunyhót vagy konyhabútort építsünk belőlük. Ilyen alapon tehát nem tudjuk megmagyarázni, mi a rossz erkölcsi értelemben az erdőirtásban vagy a szemetelésben. Ha pedig ez így van, akkor nem támaszkodhatunk a pánpszichizmusra abban, hogy egy, a természet értékét tiszteletben tartó etikát alapozzon meg. Megemlítendő azonban, hogy a kombinációs probléma közvetlenül nem áll kapcsolatban a pánpszichizmus környezetetikai kompetenciájával, mivel annak megoldatlanságától függetlenül tagadhatatlanul léteznek komplexebb tudatok. Hiszen éppen ennek a jelenségnek létezése alkotja a problémát magát. A pánpszichizmus elméletén belül az élő és élettelen megkülönböztetésének problémája más kontextusban is felmerül, így a nézet egyik legsürgetőbb gyakorlati kérdése. Erről a következőkben esik szó.

Val Plumwood *Feminism and the Mastery of Nature* c. munkájában (1993) amellet érvel, hogy bár a tudatok lehetnek komplexek és kevésbé komplexek, nem létezik közöttük hierarchia. Ezt az elképzelését kritizálja John Andrews, szerinte létezik olyan kritérium,

amely alapján elkerülhetetlenül hierarchiába kell szervezni a tudatokat. Két módon lehetséges ezt megtenni, (1) az intencionális kapacitásaik száma alapján és (2) annak vizsgálata alapján, hogy egy ilyen kapacitás az egyes létformákban milyen komplex módon van jelen. Példák által átláthatóbbá válnak ezek a meglehetősen homályos állítások. Az első mód az intencionális kapacitások száma alapján kísérli meg felállítani a hierarchiát. Amíg egy növény egyfajta intencióval rendelkezik, az embernek több is lehet, mint például célzott cselekvés, jövőbeli tervezés, önreflexió, és mások érzelmi állapotának megértése. Ez a sokrétűség az emberi intencionalitást egy magasabb szintre helyezi a hierarchiában, mivel képessé teszi az egyént összetett döntéshozatalra és társas interakciókra. A második mód ezeknek a kapacitásoknak az egyes fajokban való megtalálhatósága alapján történik. Amíg egy növény célja a táplálkozás és a növekedés, ezek pedig többé-kevésbé folyamatosan és szimultán vannak jelen benne, addig az embernek rengeteg célja és törekvése van, amelyek függetlenek egymástól, tudatosan előtérbe helyezhetők, és változnak. Andrews szerint ilyen módon nem lehetséges egy pánpszikista metafizika keretein belül a hierarchia megszüntetése. (Andrews, J., 1998) Ettől az érvétől eltekintve azért is lehet problematikus megtartani Plumwood elképzelését, mivel az több morális komplikációt is von maga után. Ilyen lenne többek között a distinkció élő és élettelen között morális szinten. Amennyiben ugyanis az anyag fundamentális természetének a tudatot tekintjük, és Plumwood alapján ezek között a dolgok között nem állítunk fel hierarchiát, hasonló problémába ütközünk, mint amelybe a kombinációs probléma esetén. Azaz nem tudnánk élő és élettelen egymástól megkülönböztetni morális alapon. Ez felülírna minden morális korlátozást, és a természet kizsákmányolásának csak szabadabb utat engedne, mintsem korlátozná azt. Mathews szerint azok a tudattal rendelkező dolgok lesznek morálisan beszámíthatóak, amelyek képesek önmagukat aktualizálni. Ezek pedig a (már tárgyalt) tudatos entitások. Folyamatos önfenntartást végeznek, amelynek következtében kapcsolatba lépnek egymással, táplálkoznak, és a szerveik feldolgozzák, beépítik a testükbe a tápanyagot. (Mathews, F., 2003, 53-55) Ha ilyen módon teszünk megkülönböztetést, akkor elkerülhetjük azt a dilemmát, hogy minden létezőt azonos morális státussal ruházzunk fel, ami gyakorlatilag ellehetetlenítené a természet etikai védelmét. Ehelyett olyan kritériumokat alkalmazhatunk, amelyek az élet és az önálló működés képességére épülnek, így csak azokat az entitásokat tekintjük morálisan számításba vehetőnek, amelyek képesek önálló életfolyamataik fenntartására és önmaguk aktualizálására.

Az eddigiekben megvizsgáltam a környezetetika különböző irányzatait, és azt, hogy azok milyen kritérium alapján tulajdonítanak morális státust a különböző entitásoknak. Ennek

az egységnek a konklúziója az volt, hogy egy környezettudatos etika kialakításához ököcentrizmusra, egy olyan értékelméletre van szükség, amely nem csupán az embernek vagy az élőlényeknek tulajdonít morális státust, hanem az ökoszisztémáknak is. Bár a környezetetikák és a metafizikai rendszerek között a legtöbb filozófus szerint nem áll fenn közvetlen kapcsolat, elképzelhető, hogy bizonyos etikai elvek könnyebben összeegyeztethetők, illetve hatékonyabban alkalmazhatók egy adott metafizikai keretben, mint egy másikban. A következőkben a fizikalizmust, a dualizmust és a pánpszichizmust vizsgálom ennek tekintetében.

Az ököcentrizmus metafizikai megalapozása

A történelem során az etikai gondolkodás középpontjában általában az ember állt, mivel a természet átfogó és viszonylag állandó törvényszerűségei az emberi cselekvésektől függetlenül is biztosították az egyensúlyt. Nem volt szükség arra, hogy az etikában képviseltetve legyen a természet, hiszen az megingathatatlanak bizonyult. Azonban a technológiai fejlődés és a társadalmak kiterjedése alapvetően megváltoztatta ezt a helyzetet: az emberi tevékenységek következtében a természet sebezhetővé vált. Az emberi jelenlét hatásai globális méreteket öltöttek, és olyan következményeket eredményeznek, amelyek messze túlmutatnak a korábbi generációk elképzelésein. (Taylor, C., 2001) Ez az új helyzet etikai fordulatot tesz szükségessé, amely túlmutat az antropocentrikus megközelítéseken. Az ember és a természet kölcsönös egymásrautaltságának felismerése új etikai elveket igényel, amelyek figyelembe veszik, hogy a természeti rendszerek fenntarthatósága elengedhetetlen az emberi társadalmak fennmaradása szempontjából. Azt gondolom, hogy azáltal, hogy az ember átalakítja, használja és kihasználja a természetet, egyre nagyobb felelősség hárul rá a korábban önfenntartó rendszerek mesterséges támogatásában. A természetes egyensúly fenntartása már nem történhet automatikusan; emberi beavatkozás és felelős cselekvés szükséges. Ennek az új etikai irányzatnak a képviselőit a környezetetika az ököcentrikus megközelítést ajánlja, amely morális státussal ruházza fel nemcsak az emberi, hanem a nem-emberi létformákat, az ökoszisztémákat és a bioszférát mint egységet is.

Az ököcentrikus rendszer tagjainak TMS-sal való felruházása alapvető kérdés, amely megoszthatja a nézet híveit. A legtöbb ököcentrikus gondolkodó valószínűleg amellett érvelne, hogy minden rendszerkomponens – legyen az élőlény vagy ökoszisztéma – rendelkezik valamilyen morális státussal. Ez azonban számos filozófiai és gyakorlati problémát vet fel. Ha minden entitást TMS-sal ruházunk fel, az azt jelentené, hogy egy folyót

ugyanolyan erkölcsi figyelem illet meg, mint egy állatot. Alternatív megközelítésként egyesek érvelhetnek amellyel, hogy bizonyos tagok csak RMS-sal rendelkeznek, amely különböző szinteken érvényesülhet attól függően, hogy mennyire kulcsfontosságú az adott entitás az ökoszisztéma szempontjából. Egy másik kihívás az, hogy ha minden dolog TMS-t kap, az etikai döntéshozatalt rendkívül bonyolulttá teheti. Hogyan mérlegeljük például egy veszélyeztetett faj TMS-ét egy erdő fáinak RMS-ével szemben, ha azok kivágása elengedhetetlen előbbinek fennmaradásához? A morális státusok ilyen mértékű kiterjesztése további problémákat okozhat a páncsizmushoz hasonlóan, például a határok meghatározásában vagy a státusok közötti hierarchia kialakításában. Azt gondolom, hogy előbbi mellett erősebb érvek fogalmazhatóak meg, de ennek kifejtése dolgozatomban vállalkozást meghaladja, így bővebben nem foglalkozom vele. Bár vonzó lehet a környezetetikában egy olyan világnézet, amely minden létezőt MS-sal ruház fel, a TMS és RMS közötti különbségtétel kidolgozása kulcsfontosságú az ököcentrikus elmélet belső következetessége és gyakorlati alkalmazhatósága szempontjából.

I. Fizikalizmus és etika

A fizikalizmusban a természet elemei és folyamatai kizárólag fizikai szinten értelmezhetők, ami redukcionista megközelítést eredményezhet a természeti rendszerek vizsgálatában. (Stoljar, D., 2001, 1) A fizikalizmus és az antropocentrizmus különleges kapcsolatot ápol egymással, mivel azok elvei több ponton hasonlóak. A fizikalizmus a természetet kizárólag fizikai objektumok és törvényszerűségek rendszerének tekinti, és e nézet nem szükségszerűen vonja maga után azt, hogy morális státust tulajdonítsunk bármilyen létezőnek. Az ember alkotta etikai rendszerekben azonban természetes, hogy az ember központi szerepet kap, mivel az emberi jólét és kényelem szempontjából előnyösebb a világot csupán eszközzé redukálni. Ez az antropocentrizmus alapvetését is megadja, mely szerint a természet eszközként jelenik meg, amelyet az ember saját céljai érdekében használhat, ahelyett, hogy önálló, belső értékkel rendelkező entitásként lenne kezelve.

Ezzel szemben az ököcentrizmus a természetet intrinzikus értékkel ruházza fel, és az emberi cselekvések etikai megítélését a természeti rendszerek egészségének, stabilitásának és integritásának megőrzésére alapozza, függetlenül attól, hogy ezeknek van-e instrumentális hasznuk az ember számára. (Brennan, A. & Lo, Y.-S., 2021, 1) A fizikalizmus nem tulajdonít az embernek magától értetődően nagyobb értéket, mint más fajoknak, ebből adódóan az ököcentrizmus úgy érvényesülhet benne, hogy morális státust rendelhet a világ bármely

részéhez. Ez azért van így, mivel a fizikalizmus metafizikai elméletéből nem következik az, hogy bármilyen értéket lennének kötelesek tulajdonítani bármely dolognak. Ugyanakkor ez a szemlélet fordított irányban is működhet: az ember számára előnyös lehet, ha fenntartja saját kitüntetett pozícióját mint az egyetlen faj, amely teljes morális státussal bír. Ez különösen releváns a fizikalizmus keretein belül, amely nem motivál értéktulajdonítást, hiszen a létezőket pusztán fizikai törvényekkel leírhatóként kezeli, kizárva ezzel, hogy önmagukban, inherens módon értékkel rendelkezzenek. Ha a metafizika nem kínál ennél erősebb kritériumot ennek felülírására, ez a jelenség nem hagyható figyelmen kívül.²⁵

Az egyik legnagyobb kihívás a fizikalizmus és az ököcentrizmus összeegyeztetésében, hogy a fizikalizmus nehezen igazol olyan belső értékeket, amelyek túlmutatnak a pusztán fizikai vagy funkcionális hasznosságon. Míg az ököcentrizmus az ilyen belső értékek meglétét hangsúlyozza, a fizikalizmus alapvető természete éppen azt zárja ki, hogy a létezők inherens értékkel bírhassanak: mindössze a fizikai leírhatóságot tekinti közös fundamentumnak. Ezért a fizikalizmus önmagában nem motivál értéktulajdonítást. Ez nem jelenti azt, hogy fizikalista nézőpontból ne lehetne etikát létrehozni. Azonban az olyan tulajdonságok, mint a racionalitás, a reflexió vagy az érzőképeség, amelyek alapján morális státust rendelünk valamihez, nem a létezők metafizikai struktúrájához kötődnek. Ezek az értékek más, gyakran társadalmi vagy biológiai szempontokból származnak, ami tovább bonyolítja az ököcentrikus etika integrálását a fizikalizmusba.

II. Dualizmus

A dualizmust ennél már sokkal nehezebben lehet az ököcentrizmussal összeegyeztetni. A dualizmus szerint a valóságot két alapvetően különböző, egymástól független létező alkotja. Ahogy az eddigiekben, most is a szubsztanciadualizmust veszem alapul, amely megkülönbözteti a testet és a lelket egymástól. Ez a két tényező egymástól teljesen független, így többek között kérdéses, hogy milyen módon képesek egymásra hatni, kommunikálni. A szubsztanciadualizmus karteziánus alapokon a lelket a gondolkodás által fogalmazza meg, amely a nézet szerint nem csupán gondolatok összessége, hanem az, ami valójában gondolkodik, és a testhez nem kapcsolódóan létezik.

A dualizmus abból az okból egyeztethető nehezen össze az ököcentrizmussal, hogy az ebben megjelenő lélek (bizonyos értelemben tudat) a karteziánus elmélet alapján csak az

²⁵ Kovács érinti azt a jelenséget is, amely szerint a környezet védelmét szolgáló egyes törvényeket a közösségek gyakran elutasítják, mivel az az egyes ember kényelmét kompromittálná. (Kovács, 2008., 77)

embernek tulajdonítható. Előfordulnak olyan karteziánus elképzelések is, amelyek szerint semmilyen okunk nincsen úgy vélni, hogy az állatok nem rendelkezhetnek lélekkel. Míg ez az értelmezés a dualizmust összhangba hozhatja a biocentrizmussal, az ököcentrizmust teljes egészében kizárja. Emellett azáltal, hogy lelket (vagy elmét) csak az embernek, esetleg bizonyos állatoknak tulajdonít, merev határokat húz azok és a világ többi része között. Ez a határ megnehezíti azt a holisztikus, egymásra utaltságot és interakciókat hangsúlyozó világnézetet, amely az ököcentrizmus alapját képezi. (Robinson, H., 2003, 2.3; Allen, C. & Trestman, M., 1995, 4.4) Érdeemes észrevenni, hogy amíg a test-lélek probléma a léleknek csak a testével való kapcsolatát vizsgálja, addig környezetetiekai szempontból az is lényeges lehet, hogy a mélyökológiai Szelf sem tud megvalósulni ebben a rendszerben. A dualista lélek nem áll kapcsolatban a világgal, ezért inkább az emberi felsőbbrendűséget hangsúlyozza, mintsem az egyenrangúságot. Ez a metafizikai elmélet elválasztja a szellemi és a testi világot egymástól, így nem képes figyelembe venni azt az ökológiai egyensúlyt és kölcsönhatást, amelyet az ököcentrizmus hangsúlyoz. Ebből adódóan nem biztosít elméleti alapot a bioszféra védelmére irányuló ököcentrikus filozófiák számára.

III. Pánpszichizmus

A pánpszichizmus egy filozófiai álláspont, amely szerint a tudat vagy érzékelés valamilyen formában az egész univerzum alapvető tulajdonsága. A nézet a fizikalizmusnál és a dualizmusnál könnyebben összeegyeztethető az ököcentrizmussal, mivel a világ alapvető tulajdonságaként kezeli a tudatot és az érzékelést, így az anyagi világot nem feltétlenül pusztán mechanikus vagy instrumentális szempontból szemléli. (Goff, P., 2023, 89-95) Amennyiben az élőlényekbe ágyazott (a tudatnál komplexebb) tudatosságot határozzuk meg a morális státus kritériumának, akkor a pánpszichizmus képes az ököcentrizmusnak egy olyan alapot biztosítani, amelyet a fizikalizmus vagy a dualizmus nem tud. Ez azért van így, mivel azáltal, hogy valami olyasmit teszünk meg alapnak a morális státushoz, amely minden tagjában megtalálható, az kevésbé válik önkényessé, megalapozatlanná vagy a magunk igényei alapján átformálhatóvá. Az ököcentrizmus központi gondolata, hogy a természet egészének – nem csak az emberi lényeknek – önmagában is értéke van, és a pánpszichizmus ezt a szemléletet filozófiai alapokkal erősítheti meg.

A fizikalizmus, a pánpszichizmus és egyes esetekben a dualizmus is lehetőséget ad arra, hogy az emberek és az élőlények morális státussal rendelkezzenek. Ám amikor az ökoszisztémákról beszélünk, a dualizmus egyáltalán nem, a fizikalizmus pedig nehezen tudja

megmagyarázni, hogy azok hogyan lehetnének ilyen státussal rendelkező egységek. Ezzel ellentétben a pánpszichizmus által egészen más, megalapozottabb módon lehet azt állítani, hogy az ökoszisztémák is MS-sal bíró rendszerek. Azonban nem minden pánpszichista elképzelés alkalmas a feladatra.

A pánpszichizmusból nem következik automatikusan, hogy az ökoszisztémák is rendelkeznének tudatossággal. Több olyan elképzelés is létezik, amely bár az anyag alapvető természetét a tudatosságban határozza meg, azt nem vezeti tovább olyan nagyobb egységekre, mint amilyen egy ökoszisztéma. (Goff, P., 2019, 4.) Azonban környezetetikai szempontból érdemes vizsgálni a pánpszichizmus ezen potenciálját is. Olyan módon rendelhető ennek keretein belül tudatosság a nagyobb rendszerekhez, hogy megvizsgáljuk, mennyiben fedezhetőek fel benne a tudatosság előbb említett jellemzői. Homeosztázisnak nevezzük az élő szervezetek alkalmazkodóképességét a változó külső és belső körülményekhez, amellyel önmaguk biológiai állandóságát biztosítják. Megfigyelhetően homeosztázisra törekszik egy emlős, a növények, de egy ökoszisztéma is. Utóbbi esetében mindez azt jelenti, hogy a rendszer belső mechanizmusai képesek ellenállni bizonyos mértékű változásoknak, és visszatérni egy stabil állapotba külső hatások után. Például ha egy erdőben a rókák túlszaporodnak, ideiglenesen csökken a nyulak populációja. Viszont a rókák táplálékforrása ezáltal korlátozottá válik, tehát idővel számuk csökken, ezáltal visszaállítva az egyensúlyt. Persze az ember jelenlétével, és a klíma gyors változásával ezt az egyensúlyt sokkal nehezebb fenntartani, a törekvés azonban mindig jelen van. Az ilyen homeosztázis az egyes entitásokéhoz viszonyítottan dinamikus, mivel például az évszakos változások, természeti katasztrófák, vagy akár emberi beavatkozások is eltolhatják az egyensúlyt, de a rendszer gyakran képes alkalmazkodni. Ahogy egy emlős is képes felépülni egy betegséget követően, úgy ezt az ökoszisztémák is képesek megtenni. Ám egy hosszú éveken át tartó, nem múló betegség esetén nem ez a helyzet, mindig létezik egy tűréshatár. Ezért van szükség az emberre, aki bizonyos értelemben jelenleg a betegség, és a potenciális gyógyír szerepét is betölti. Szeretném kiemelni, hogy ezt a fajta, ökoszisztémákra (és a bioszférára) jellemző homeosztázist nem szabad úgy érteni, mint egy merev állapotot vagy célzott törekvést. Sokkal kevésbé szabályozott és behatárolt, mint az egyes állatok esetében, viszont egyfajta dinamikus egyensúly figyelhető meg, ahol az alkotóelemek közötti kölcsönhatások révén a rendszer stabilizálódik.²⁶ (Elegbede, I. O. & Zamboni, N. S., 2022)

²⁶ Az ilyen rendszerek többszörösen összetettek, nem célom részletekbemenően jellemezni a működésüket. Dolgozatomban szempontjából elég azt szemléltetni, hogy létezik ilyen egyensúly.

A Freya Mathews által felvázolt pánpszichizmusban megkülönböztethetünk tudatot és tudatosságot.²⁷ A tudat önmagában véve az anyag fundamentális természete, tudatossággal pedig akkor rendelkezik valami, amennyiben maga (által) törekszik önfennttartásra. Már volt szó arról, hogy az ökoszisztémák homeosztázisra törekvésük útján értelmezhetőek ilyen egységeknek. Ez alapján egy tudatos egység létezhet egyszerre önmagában, és egy nagyobb, hasonlóan tudatos egység részeként. Az, hogy egy ilyen, kisebb egység milyen kapcsolatban van a nagyobbal, fontos és releváns kérdés, de dolgozatom célkitűzéseit meghaladja. (Mathews, F., 2003, 2.3) Azért lényeges, hogy a tudatosságot tegyük meg kritériumnak a MS kérdésében mivel ha nem azt tennénk, két út állna előttünk: (1) Amennyiben esetleg a tudatot helyeznénk ebbe a szerepbe, pánpszichista kereteken belül minden dolog – így a műanyag palackok és a töltőgyárak is – rendelkeznének MS-sal. Ilyen módon ismét felmerülne az élő és élettelen distinkciójának problémája. (2) Ha pedig valami, a pánpszichizmustól független dolgot állítunk az eddigi tudatosság helyébe, akkor visszajutunk oda, ahonnan a fizikalizmusnál elindultunk: a pánpszichista metafizika éppannyira nem lesz képes megalapozni semmilyen létező erkölcsi státusát.

Akkor jöhet létre összhang egy pánpszichizmus és az ökocentrizmus között, ha elfogadjuk, hogy a tudatosság képes arra, hogy a (teljes vagy részleges) morális státust megalapozza. Mathews ezt a kapcsolatot az önmeghatározás és önfennttartás fogalmainak segítségével teremti meg: a tudatossággal rendelkező entitások képesek arra, hogy elkülönítsék magukat más létezőktől, és törekedjenek önmaguk fenntartására. Ebből kiindulva pedig már csak egy lépés azt állítani, hogy a tudatossággal bíró létezőknek vannak a fennmaradáshoz fűződő *érdekeik* – ez pedig már megfelelő alap lehet ahhoz, hogy morális státust tulajdonítsunk nekik.²⁸ Amennyiben a morális értékek alapját a tudatosság képezi, úgy a pánpszichista megközelítés összhangba hozható az ökocentrikus elvekkel.

Morális státus teleológia alapján

Érdemes észrevenni, hogy Mathewsnak az előző alfejezet végén bemutatott pánpszichista javaslata sok hasonlóságot mutat az Arisztotelésztől eredeztetett teleológiai elméletekkel. A teleológiai szemlélete szerint minden létező rendelkezik telosszal, és a

²⁷ Mathewsnál ez *“self-realising system”*.

²⁸ Olyan kérdések, mint az öntudatlan állapotban lévő, például kómában fekvő betegek vagy a mesterséges intelligencia morális státusának problémája felmerülnek e kritérium mellett (mint ahogy más ilyen kritériumok mellett is), viszont a dolgozat fókuszát ezek nem érintik közvetlenül. Éppen ezért ezek elemzésére itt nem tér ki.

természet rendje szerint mindennek megvan a maga vége és célja, ami az egész rendszer harmóniáját szolgálja. A pánpszichista megközelítésben a tudatosság szintén egyfajta teleológiával bír, amely az egyes entitások sajátos törekvéseiben és önfenntartási mechanizmusában nyilvánul meg.

Kérdés azonban, hogy ezzel a teleológiával fel lehet-e váltani a pánpszichizmust, azaz, hogy képes lehet-e mindazokra a kérdésekre válaszolni, amelyekre a pánpszichizmus választ nyújthat. Érdekes tehát megvizsgálni, hogy pusztán a telosz fogalmára támaszkodva, a pánpszichista elmélettől függetlenül, képesek vagyunk-e olyan módon morális státust tulajdonítani a létezőknek, ami elvezethet egy vonzó ökoncentrikus elméletig. Az arisztotelianus filozófiában minden élőlény rendelkezik egy magában való céllal, amely a saját érdekét szolgálja. A teleológia az élet és a természet rendjét és a benne lévő egyének cselekvéseit célirányos, végcélra irányuló folyamatok összességeként értelmezi, amely az adott létező teljességéhez vezet. Ez a cél nem külső impulzusokból vagy véletlenszerű eseményekből ered, hanem a dolog természetéből magából. Az adott élőlénynek egy olyan érdeke, amely független minden interakciójától vagy a világtól. Fontos kiemelni, hogy a különböző létformák *jó-i*²⁹ különböznek egymástól, mivel minden élőlénynek más előnyös életben maradása, dominanciája, fejlődése tekintetében. Ahogyan egy nyúl a gyors futás képességét értékeli, úgy egy hal az úszását, és a kettőt megcseréléséből egyik fajnak sem származna előnye. Ez a *jó*-ban való különbség az, ami teleologikus létformákká teszi az élőlényeket. Ahogy az antropocentrizmus, úgy az ökocentrizmus is elfogadja az ember és nem-ember közötti különbségeket, ám míg az előbbi azt vallja, hogy ezek az embert felsőbbrendűvé teszik, az utóbbi felteszi azt a kérdést, hogy miért az ember szempontjából kell meghatározni, hogy mely tulajdonságok és képességek tesznek valamit jobbbá, mint a többit. Egy növény egyáltalán nem értékeli a tudományok mesterfokú művelésének képességét, ennél fogva nem is törekszik arra, és az ember sem próbálja elsajátítani az új végtagok növesztésének művészetét, mégis csak az előbbit ítéljük alacsonyabb rendűnek emiatt. (Taylor, 1981, VIII-IX.) Az ökocentrizmusban ezzel szemben nemcsak az állatoknak, a növényeknek és az embernek, hanem még azoknak az ökoszisztémáknak is morális értéke van, amelyeknek az előbbiek részei, ezzel is fenntartva azoknak az egyensúlyát. A természetes világ minden entitásának célja van, és a cél eléréséhez szükséges folyamatok egy belső, célszerű irányultságot mutatnak. Felmerül, hogy az ökoszisztémáknak vajon ilyen

²⁹ A jó kifejezést abban az értelmében használom, miszerint mindennek van egy célja, amely számára a jó. A növénynek a fény és a táptalaj, más organizmusnak teljesen más. Ez különbözik fajonként, illetve egyedenként is.

módon lehet-e teloszt tulajdonítani. Arisztotelész a *Metafizika* Lambda (Steiger, Bene, & Lautner, 2024) könyvének 10. fejezetében így fogalmaz:

Meg kell vizsgálnunk azt is, hogy miképpen birtokolja a mindenség természete a jót, mégpedig a legfőbb jót. Vajon úgy-e, mint valami elkülönítetten és önmagában fennálló entitást, vagy mint <a mindenség részeinek> elrendezését? Vagy mindkét módon, ahogy ez a hadsereg <esetében is van>? Hiszen Ennek az elrendezésében is megvan a jó és a hadvezér is az, noha inkább az utóbbiról van szó, mivel nem a hadvezér van az elrendezés következtében, hanem a sereg rendje függ a hadvezértől. Minden téren – a halak, madarak és növények körében is - uralkodik egyfajta rend, jóllehet nem ugyanaz a rend. Továbbá nem úgy van, hogy az egyik dolognak nincs semmi köze a másikhoz, hanem igenis van valami közük egymáshoz. (Steiger, Bene & Lautner, 2024, XII.10 1075a11-18., Lautner Péter fordítása)

Arisztotelész itt a természetet és a Mozdulatlan Mozgatót a hadsereg és a hadvezér analógiájára értelmezi, amelyben a tábornok irányítja a hadsereg minden részét, miközben maga a hadsereg nem létezhetne nélküle, és nem lenne képes elérni célját.³⁰ A természetben a Mozdulatlan Mozgató hasonló szerepet játszik: bár az egyes részek, mint az élőlények és az anyagi elemek önállóan is léteznek és cselekednek, az egész rendszer csak akkor működik harmóniában, ha egy legmagasabb rendű létező biztosítja az irányítást és a célt. Ez a célszerű elrendezés az egész természetben, az élőlények és a környezet közötti kapcsolatban arra utal, hogy a kozmosz, illetve annak elemei nem véletlenszerűen alakultak, hanem egyfajta végső cél vagy telosz vezérli őket. A különböző elemek és létezők, mint a halak, madarak és növények, mindegyike hozzájárul az egész rendszer céljának eléréséhez, miközben az elrendezés és a köztük lévő kölcsönhatások biztosítják az egyensúlyt és a harmóniát. Az analógia tehát arra világít rá, hogy bár az egyes részek autonómak lehetnek a maguk teloszaiban, az egész rendszert egy magasabb cél irányítja, amelynek végső megvalósulása a Mozdulatlan Mozgató által levezérelt rendezett világ.³¹ (Judson 2019, 335-340)

Látható tehát, hogy a koncepció alkalmazható többek között az ökoszisztémákra is, mivel az ökoszisztémák elemei, mint az egyes élőlények, az egyes fajok és azok kölcsönhatásai, mind sajátos telossal bírnak. Minden egyes élőlény — legyen szó állatokról, növényekről vagy az emberről — a saját teloszáat követi, és ezen keresztül járul hozzá az

³⁰ Vita tárgyát képezi a szöveg, én dolgozatomban csak egy lehetséges értelmezést fogok számba venni, amely elképzelhető, hogy összeegyeztethető azokkal a nézetekkel, amelyek szükségesek az ökocentrikus etika megalapozásához.

³¹Judson áttekintést ad erről a részről. Mint a kommentátorok egy része, így ő maga is hangsúlyozza, azon az állásponton van, hogy Arisztotelész itt nem a mindenség természetéről, hanem az egyes fajtákhoz tartozó természetéről beszél. A fentiekben egy másik olvasatát követem a szövegnek, amit Judson szintén megemlít. Eszerint Arisztotelész itt a mindenség egészében, és nem az egyes dolgok természetében levő rendre utal. Itt nem fogok hosszan érvelni emellett, csak egy szempontot említek. Az idézett szöveg első mondatában (1075a11) Arisztotelész egyértelműen a "mindenség természete"-ről beszél, ezt nehéz összeegyeztetni azzal, hogy csak az egyes dolgok természetéről lenne szó.

ökoszisztéma működéséhez. Az ökoszisztéma mint egész is egyfajta célt követ, amely az egyes elemek kölcsönhatásaiban és együttműködésében valósul meg. A résztvevők autonómiájának tiszteletben tartása nem zárja ki, hogy az egyes élőlények céljai összekapcsolódjanak az ökoszisztéma nagyobb céljaival. Arisztotelész szerint az élőlények nem önállóan vannak jelen a rendszerben, hanem kapcsolatban állnak egymással, és az ő teloszuk végső soron az ökoszisztéma harmonikus működéséhez szolgálja a rendszert.

Arisztotelész teleológiájában – annál is jobban az ökoszisztémák teloszát tekintve – nagy szerepet játszik a Mozdulatlan Mozgató, amelyet modern terminussal nehezen lehet valamilyen nem transzcendens létezőként definiálni. A környezetetikának nem feladata meghatározni egy ilyen létező mibenlétét, ezért nem tűnik célravezetőnek egy olyan elméletet használnia, amely nem plauzibilis anélkül. Egy ilyen megközelítés elkerülése lehetőséget ad arra, hogy a természet és az ökoszisztémák értékét önmagukban, belső folyamatokon és kölcsönhatásaikon keresztül értelmezzük, anélkül, hogy egy transzcendens végső célt feltételeznénk. Amennyiben nem feltételezünk egy Mozdulatlan Mozgatót, nem egyértelmű, hogy a teleológia alapján hogyan tulajdoníthatnánk MS-t az ökoszisztémáknak vagy nagyobb csoportosulásoknak. Az ökoszisztémák telosza Arisztotelész értelmezésében bár belső jellegű, a Mozdulatlan Mozgató teszi céllá az ökoszisztémák belső működéseit. Azáltal törekszenek olyanná válni, mint a Mozdulatlan Mozgató, hogy a saját, belső céljaikat tökéletesen megvalósítsák. Tehát vannak belső céljaik, és ezeknek ad igazolást (céllá teszi őket) a Mozdulatlan Mozgató. (Nikomakhoszi Etika, X. könyv) Az egyes résztvevők belső teleológiája lehet az is, hogy rendbe szerveződjenek, ezt a célt viszont csak a külső mozgató által lehet okságilag magyarázni. Ez problematikus, mivel ebben az értelmezési keretben nemcsak az ökoszisztémák, hanem élettelen objektumok is rendelkeznek hasonló teleologikus rendeltetéssel. A különbség a kettő között abban rejlik, hogy az ökoszisztémák esetében lélekkel rendelkező individuumok alkotják a rendszert, ezért teleológiája hasonlítható az élőlényekéhez is. Bár ezt a hagyományos arisztoteléanus teleológiában nehéz megtenni, ha az ökoszisztémákat önfenntartó (homeosztázisra törekvő) rendszerek lévén önmagából adódó (tehát nem a Mozdulatlan Mozgató által igazolt, hanem saját érdekből származó) belső telosszal rendelkezőnek ismernénk el, ez a probléma elkerülhető lenne.

Érdemes lehet egy kevésbé hagyományos megközelítést is vizsgálni. Christine M. Korsgaard azt állítja, hogy minden teleológiai alapon van elrendezve. A következőkben az ő általa használt példával fogok élni. Ami házzá tesz egy házat, az annak a teleológiájához köthető tulajdonságai. Legyen teteje, legalább négy fala, védjen meg a veszélyes természeti körülményektől. Egy (általános értelmezésben vett) ház célja az ember védelme, az előbb

felsorakoztatott tulajdonságai pedig ennek a céljának a kielégítését szolgálják. Hiszen tető nélkül kérdéses, hogy hogyan védene meg az esőtől vagy a fagytól. Ilyen módon egyrészt minden rendelkezik telosszal, másrészt pedig összességükben egy egymástól szorosan függő, holisztikus rendszert kell, hogy alkossanak. A ház teleológiájának részét képezi az ember, mivel nélküle nincsen kit megvédenie. Ezáltal Korsgaard érvelése szerint megszűnik háznak lenni. Hasonlóan, víz nélkül a folyó sem marad az, ami és az erdő sem fák nélkül. Az élő olyan módon szükséges megkülönböztetni az életteltől ebben a rendszerben, hogy az élő dolog részei nem létezhetnek az élő dolog nélkül. Az élő dolgoknak kizárólag önmagából eredő célja lehet, amelyet saját törekvései által lehet megmagyarázni. Ezen kívül Korsgaard megtartja Arisztotelésznek azt az állítását, hogy az élőlények célja (és funkciója) a reprodukció, tehát egyetlen élő dolog sem lehet élő enélkül.³² (Korsgaard, C. M., 2009)

Korsgaard értelmezésében nem okoz gondot az ökoszisztémák teleológiájának magyarázata, hiszen azok a benne élő növények, állatok által értelmezendők. Amennyiben az életet határozzuk meg a morális státus alapjának, a folyó vize is például a folyó, illetve a benne élő növények, állatok teleológiájának részévé válik. A pánpszichizmushoz képest Korsgaard elképzelése annyiban lehet előnytelenebb, mivel itt a városoknak, a gyáraknak vagy az erőműveknek is éppen olyan teloszuk van, mint egy erdőnek. Az erdő a benne élők által értelmezendő, a gyár a munkások és a kivágott fa által, amelyet feldolgozni hivatott. Ilyen módon egyes dolgok teloszai ellentmondásosak lehetnek egymással, illetve morálisan éppen annyira lesz elítélendő a gyár teloszának kielégítése, mint az erdőé. Az, hogy az ember alkotta tárgyak (gondoljunk például fegyverekre, illetve azok teloszára) és az alapvetően nem környezetbarát intézmények is morális figyelmet igényelhetnek, átgondolandóvá teszi Korsgaard teleológiai elgondolásának környezetetiki használatát.

A teleológia biztosíthat hasonló alapokat a pánpszichizmushoz, ám megkérdőjelezhető az, hogy elég teret enged az ököcentrizmus minden kritériumának teljesítésére. Emellett felvethető, hogy amennyiben megoldható ez a probléma (a hagyományos teleológia esetén a Mozdulatlan Mozgató, Korsgaard esetében pedig az élettelen tárgyak és az ember alkotta dolgok telosza), alkalmazható lenne-e a fizikalizmus mellett. Ugyanis amíg a pánpszichizmus a fizikalizmus alternatívájaként vetül fel, addig a teleológia csupán egy, a metafizikai elméletre ráépülő konstrukció. Míg a teleológia célirányosságot és végső okokat feltételez, a

³² Minél fejlettebb egy faj, annál összetettebb annak telosza. Egy komplex telosz képes más működésekre is, egyes célokat mások elé helyezni, így az összetett funkcionális tevékenység révén egyes emberek például képesek lehetnek a reprodukció teloszáat háttérbe szorítani más célok beteljesítése érdekében. Minderről Arisztotelész *Az állatok keletkezéséről* c. munkájában tesz említést. (1. könyv, 731a24-731b7) Fontosabb azt észrevenni, hogy amíg az egyes ember dönthet úgy, hogy nem reprodukálja magát, az emberi faj egésze nem tehet így.

fizikalizmus az univerzumot kizárólag anyagi, oksági törvényszerűségek alapján magyarázza, céloktól mentesen. A fizikalizmus látszólag nem hagy teret egy valóban létező teleológiának, mivel az a fizika által nem kimutatható vagy bizonyítható, így semmi nem is motiválja létezését. Ebből adódóan lehetséges, hogy még ha elégséges alap is lenne a teleológia az ököcentrizmus megalapozásához, akkor is szükséges lenne a pánpszichizmus annak integrálásához. Tehát a teleológia alkalmassága egy ököcentrikus környezetetika kialakítására megkérdőjelezhető, többek között azért, mivel a fizikalizmus metafizikai elmélete nem alapozza meg azt kellőképpen, ezért a pánpszichizmus helyettesítésére nem alkalmas.

Milyen pánpszichizmus szükséges az ököcentrizmus megalapozásához?

Az ököcentrizmus, amely az emberre, az élőlényekre és a bioszféra egészére tekint morális közösségként, olyan filozófiai alapokat igényel, amelyek lehetővé teszik a természet minden részének intrinzikus értékkel rendelkezőként való elismerését. Ebből a szempontból a pánpszichizmus különösen ígéretes, mivel a tudatot a világ alapvető jellemzőjeként értelmezi, ez pedig potenciális alapot nyújt egy inkluzívabb morális körnek. A következőkben részletezem, hogy a mikropszichizmust, a kozmopszichizmust, valamint az élő kozmosz (*living cosmos*) pánpszichizmust, és bemutatom, hogy hogyan illeszkedhetnek ezek az ököcentrikus etikához.

A kozmopszichizmus az egész univerzumot egyetlen tudatos entitásként képzei el, amelyből az egyes részek részesülnek. Ez a nézet holisztikus perspektívát nyújt, amely jól illeszkedik az ökoszisztéma összefüggő és egységes természetéhez. A kozmopszichizmus filozófiája szerint minden létező egy nagyobb egész része, és az egyéni érdekeket a kollektív harmónia szolgálatában kell értelmezni. Az ököcentrizmus számára ez az elmélet előnyös lehet, mivel támogatja a természeti elemek morális státusát. Például egy erdőt nem csupán a benne élő organizmusok morális értéke alapján ítéltünk meg, hanem a talaj, a víz és a levegő mikroszintű összetevői is a rendszer résztvevőiként egyenrangúan értékelhetőek. Nehéz elgondolni azonban, hogy a kozmikus tudat, amelyből a világ többi résztvevője részesedik, hogyan értelmezhető nem egy transzcendens létezőként. Ez a kihívás különösen problematikusá válik, ha az ököcentrizmus egyetemes érvényesíthetőségét tekintjük célként, hiszen a transzcendenciára való hivatkozás nem feltétlenül releváns a kérdéskörben. Ezen túlmenően, a kozmopszichizmus központi nehézsége a rész-egész viszony pontos meghatározása. Ha a részek csupán a kozmikus egész kifejeződései, az egyéni entitások morális státusának hangsúlyozása elhalványulhat. Ez a dilemma korlátozhatja az elmélet

gyakorlati alkalmazhatóságát egy olyan etikai keretben, amely az egyes létezők intrinzikus értékére alapozza az ököcentrikus világnézetet.

Az élő kozmosz pánpszichizmus ötvözi a holisztikus és ökológiai megközelítéseket. Mathews szerint az univerzum nemcsak tudatos, hanem élő organizmusként is felfogható. Ebben a rendszerben a természet minden eleme egy élő, dinamizmusban létező egész része. Az élő kozmosz elmélet nézőpontja szerint a világ minden része kölcsönhatásban áll egymással, nem csupán fizikai, hanem spirituális szinten is. Ez az elképzelés különösen alkalmas az ököcentrikus etika támogatására, mivel hangsúlyozza a természet egészének és részeinek összekapcsolódását. Ám koncepcióval kapcsolatban felvethetők adaptációját tekintve kulcsfontosságú kritikák. Egyrészt az elmélet spirituális dimenziója olyan elemeket tartalmaz, amelyek nehezen összeegyeztethetők a természettudományok szigorú, empirikus alapú módszertanával. Bár az élő kozmosz pánpszichizmus metafizikai mélységet adhat az ököcentrikus etikának, a tudományos közegben elfogadhatósága kérdéses lehet, különösen, ha az etikai diskurzus alapjait objektív és konszenzusos keretek között szeretnénk lefektetni. Másrészt megkérdőjelezhető, hogy egy ilyen holisztikus és spirituális nézőpont valóban szükséges-e egy működőképes ököcentrikus világkép kialakításához. Az ököcentrizmus gyakorlati alkalmazhatósága inkább azon múlik, hogy az ember képes-e a természetet morális közösségként értelmezni, és annak tagjaihoz erkölcsi felelősséggel viszonyulni. Ehhez azonban nem feltétlenül szükséges elfogadni az univerzum élő, tudatos organizmus jellegét. Az ököcentrikus etika megalapozható lehet egyszerűbb metafizikai elvekkel is, amelyek elkerülik a élő kozmosz pánpszichizmus spekulatív aspektusait.

A mikropszichizmus azt állítja, hogy a tudat az univerzum legkisebb alkotóelemeiben van jelen alapvetően, és ebből az alapvető tudatból épülnek fel a komplexebb tudatok. Ez a nézet a többinél nehezebben teszi lehetővé, hogy a természet minden része, különösen a nagyobb rendszerek intrinzikus értéket kapjanak. A mikropszichizmus problémáját azzal a megközelítéssel oldhatjuk meg, hogy bevezetjük a tudatosság fogalmát, amely a tudattal ellentétben nemcsak az egyes, jól körülhatárolt entitásokban jelenik meg, hanem egy komplex, egységes rendszer részeként is értelmezhető, amely folyamatosan törekszik a homeosztázis, azaz az egyensúlyi állapot fenntartására. Ez előbbi probléma nélkül állíthatjuk, amennyiben elismerjük ezeknek a rendszereknek a homeosztázisra való törekvését. A tudatosság a természet minden résztvevőjében jelen van, és az egyes részek kölcsönhatása révén az ökoszisztémák egésze stabil, dinamikus egyensúlyban működik. Ebben a rendszerben minden létező, az egyes élőlényektől kezdve a legnagyobb ökológiai rendszerekig, hozzájárul a nagyobb egész működéséhez, és ennek az összetett, de koherens

tudati hálózatnak köszönhetően az ökoszisztéma egészére vonatkozó erkölcsi figyelem természetes módon kiterjed. Ez az értelmezés azért alkalmazható a legjobban egy ökocentrikus etika megalapozására, mert a mikropszichizmus lehetővé teszi, hogy az ökoszisztéma minden egyes élő elemét, függetlenül annak komplexitásától, morális státussal ruházzuk fel. Mivel minden elem tudatos része a nagyobb, homeosztatisztikus rendszernek, minden létező – legyen szó élőlényekről vagy ökológiai rendszerekről – morális figyelmet érdemel. Ez alapján a mikropszichizmus egy nagyobb egység részeként képes morális értékkel felruházni élettelen dolgokat is, úgy, hogy azoknak önmagukban nem tulajdonít olyat. Így például a talaj önmagában nem rendelkezik intrinzikus értékkel, viszont az erdő egységének részeként mégis felelősséggel tartozunk érte. Ilyen módon azt használhatjuk saját céljainkra addig, amíg ezáltal nem károsítjuk környezetünket vele. Ez az elmélet erős alapot biztosít az ökocentrikus etikai szemlélethez, mivel az ökológiai rendszerek mindegyik részét morálisan értékesnek tekinti, miközben a rendszerek közötti kölcsönhatások fenntartása a harmónia és az egyensúly érdekében alapvető fontosságú. (Seager, 2020, 119-156)

Konklúzió

Dolgozatomban azt vizsgáltam, hogy az ökocentrikus környezetetika milyen metafizikai alapokra helyezhető, különös tekintettel a fizikalizmus, dualizmus és pánpszichizmus közötti választásra. A környezetetikai kihívások megoldása érdekében olyan etikai rendszert szükséges integrálnunk, amely képes túllépni az antropocentrikus világrépén, és morális státust rendelni az ökoszisztémákhoz és azok résztvevőikhez. A fizikalizmus, bár a tudományos gondolkodás szilárd alapját nyújtja, nehezen igazolja az ökoszisztémák intrinzikus értékét, mivel hajlamos redukcionista módon kezelni az élő és élettelen természetet. A dualizmus sem alkalmas arra, hogy a morális kört olyan módon tágítsa, hogy az megfelelő alapokat nyújtson az ökocentrizmusnak.

A pánpszichizmus viszont ígéretes alternatíva lehet, mivel a tudatosságot a világ fundamentális részének tekinti, ezáltal teret enged annak, hogy az élőlények, az ökoszisztémák, sőt a természeti folyamatok is a metafizika jellemvonásaira támaszkodva morálisan jelentős entitásokká válhassanak. A pánpszichista nézőpont szerint minden létezőben jelen van valamilyen formában a tudat, ami lehetőséget ad egy holisztikusabb, a természet egészét tisztelő etikai rendszer kialakítására. Egy pánpszichizmusra épülő környezetetikában a tudatosság a morális státus kritériuma. A tudatossággal rendelkező

entitásokban megfigyelhető az élet fenntartására irányuló törekvés, amelynek szükségleteihez az ilyen típusú környezetetika jogot biztosít.

Bár a teleológia és a pánpszichizmus között számos párhuzam vonható, a teleológia önálló alkalmazása nem biztos, hogy megfelelő alapot ad egy ököcentrikus elmélet kialakításához. Arisztotelészi értelemben a telosz fogalma ugyan hasznos eszközként szolgálhat az élőlények és ökoszisztémák céljainak megértésében, és valóban alkalmas arra, hogy az egyes elemek kölcsönhatásaiban rejlő harmóniát és rendet megragadja, azonban a modern fizikalizmus elveivel összeegyeztethetlensége problémát jelenthet. Továbbá, Korsgaard értelmezésében a teleológia ököcentrikus alkalmazása számos morális és gyakorlati dilemmát vet fel, mivel abban nem csupán az élőlények, hanem az emberi alkotások – például gépek és építmények – teloszát is figyelembe kell venni. A teleológia tehát a pánpszichizmussal való integráció nélkül nem biztos, hogy képes kielégíteni az ököcentrizmus minden kritériumát.

Az ököcentrikus etika megalapozásához olyan metafizikai keretre van szükség, amely elismeri a természet belső értékét, és morális státust tulajdonít az ökoszisztémák egészének. Bár a fizikalizmus jelenleg uralkodó nézőpont, a pánpszichizmus kínálja a legkoherensebb alapot egy olyan etika számára, amely képes lehet választ adni a klímaválság és az ökológiai krízis morális kihívásaira. Egy ilyen etika megalapozásához a mikropszichizmus tűnik a legkézenfekvőbb változatnak, mivel a többi pánpszichista elméletnél könnyebben egyeztethető össze a természettudományokkal, és az eddigiekben tárgyalt környezetetikai kérdéseket is képes megválaszolni.

Bibliográfia

Allen, C., & Trestman, M. (1995). Animal consciousness. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). Stanford University. Retrieved November 18, 2024, from <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/>

Andrews, J. (1998). Weak panpsychism and environmental ethics. *Environmental Values*, 7(4), 381–396. The White Horse Press.

Brennan, A., & Lo, Y.-S. (2021). Environmental ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). Stanford University. Retrieved November 18, 2024, from <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/#DeeEco>

- Eddington, A. S. (1928). *The nature of the physical world*. Cambridge University Press.
- Erdő, J. (1988). Schweitzer Albert etikájának alapelvei. *Keresztény Magvető*, 94(2), 67–74.
- Elegbede, I. O., & Zamboni, N. S. (2022). Ecology and ecosystem. In S. O. Idowu et al. (Eds.), *Encyclopedia of Sustainable Management* (pp. 1–5). Springer.
- Goff, P. (2017). *Consciousness and Fundamental Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Goff, P. (2019). *Galileo's error: Foundations for a new science of consciousness*. Pantheon Books.
- Goff, P. (2023). Panpsychism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved November 18, 2024, from <https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>
- Jaworska, A., & Tannenbaum, J. (2021). The grounds of moral status. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition). Stanford University. Retrieved November 18, 2024, from <https://plato.stanford.edu/entries/grounds-moral-status/>
- Korsgaard, C. M. (2009). *Self-constitution: Agency, identity, and integrity*. New York: Oxford University Press.
- Kovács, J. (2008). Környezeti etika. *Világosság*, 9(10), 75–107.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64(4), 354–361.
- Lewis, D. (2009). Ramseyan humility. In D. Braddon-Mitchell & R. Nola (Eds.), *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism* (203–222). Cambridge, MA: MIT Press.
- Mathews, F. (2003). *For love of matter: A contemporary panpsychism*. In J. B. Callicott & J. van Buren (Eds.), SUNY series in environmental philosophy and ethics. State University of New York Press.
- Mathews, F. (2018). We've had forty years of environmental ethics — and the world is getting worse. *ABC Religion & Ethics*. Retrieved November 23, 2024, from <https://www.abc.net.au>

- Næss, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. *Inquiry*, 16, 151–155. Reprinted in *Sessions* (1995).
- Pluhar, E. (1988). Moral agents and moral patients. *Between Species*, 4(1), 10.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. Routledge.
- Prato-Previde, E., Basso Ricci, E., & Colombo, E. S. (2022). The complexity of the human-animal bond: Empathy, attachment and anthropomorphism in human-animal relationships and animal hoarding. *Animals (Basel)*, 12(20).
- Robinson, H. (2003). Dualism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved November 22, 2024, from <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/>
- Rolston, H. (2006). Intrinsic values on earth: Nature and nations. In H. A. M. J. ten Have (Ed.), *Environmental Ethics and International Policy*. Paris: UNESCO Publishing.
- Russell, B. (1927). *The Analysis of Matter*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner; New York: Harcourt, Brace.
- Schroer, R. (2020). Qualia. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). Retrieved January 3, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/#Explangap>
- Seager, W. (2020). *The Routledge Book of Panpsychism*. Routledge.
- Taylor, C. (2001). Two theories of modernity. *The International Scope Review*, 3(5), 1.
- Taylor, P. W. (1981). The ethics of respect for nature. *Environmental Ethics*, 3(3), 197–218.