

Keskkonnaeetika võtmetekste

Tartu Ülikooli eetikakeskus
Jakob von Uexküllli keskus

Keskkonnaeetika võtmetekste

Koostanud ja toimetanud
Aire Vaher, Riste Keskspaik, Külli Keerus

Tartu 2008

Esikaanel Johann Elias Ridingeri ofort,
2. leht sarjast „Linnud psalmidega” (1749).
Originaal asub Tartu Ülikooli Raamatukogus,
käsikirjade ja haruldaste raamatute osakonnas.

Raamatu väljaandmist on toetanud
Keskkonnainvesteeringute Keskus

Koostanud ja toimetanud

Aire Vaher
Riste Keskspaik
Küllli Keerus

Tõlkinud
Riste Keskspaik
Indrek Reiland
Silver Rattasepp
Aire Vaher

Keeletoimetanud
Mati Pütsepp

Kujundanud
Merle Moorlat

Väljaandja
Eesti Keele Sihtasutus

Trükitud
AS Pakett trükikojas

ISBN 978-9985-79-221-6

Sisukord

Saateks	7
Maa eetika	17
Aldo Leopold	
<i>Tõlkinud Riste Keskspaik ja Indrek Reiland</i>	
Meie ökoloogilise kriisi ajaloolised juured	36
Lynn White <i>jun</i>	
<i>Tõlkinud Silver Rattasepp</i>	
Kas on tarvis uut eetikat, keskkonnaeetikat?	51
Richard Sylvan	
<i>Tõlkinud Silver Rattasepp</i>	
Kõik loomad on võrdsed...	64
Peter Singer	
<i>Tõlkinud Aire Vaher</i>	
Eestikeelset keskkonnaeetikasse puutuvad kirjandust	89

Saateks

Keskkonnaeetika sünd iseseisva filosoofiadistsipliinina 1970ndate aastate algul on lahutamatult seotud keskkonnaprobleemide teadvustamise ja üldisema keskkonnateadvuse tekkimisega 1960ndate teises pooles. Koos ettekujutuse tekkimisega ökoloogilisest kriisist, mis ohustab inimkonna edasikestmist talle omases keskkonnas, tekib ka sügavalt tunnetatud vajadus muuta keskkonnaga ümberkäimist. Keskkonnaeetikud leiavad üsna üksmeelselt, et hädade juured on meie harjumuspärastes mõtteviisides, mis omakorda toetavad harjumuspäraseid teguviise. Et neid keskkonna- ja lõppeks ka inimvaenulikke teguviise muuta, tuleb esmalt ümber korraldada see, kuidas me tavaliselt mõtleme keskkonnast ja iseendast selle sees. Harjumuspäraste mõtteviisidega on aga nii nagu muudegi harjumustega – need on muutunud iseendastmõistetavaks ja jäävad meile sellistena tavaliselt nähtamatuks.

Laiema avalikkuseni ja meedia tähelepanu alla jõudis sõnum ökoloogiliste ringete olemasolust ning nende seostest inimkonna tegemistega Rachel Carsoni populaarteadusliku raamatu „Hääletu kevad” vahendusel 1962. aastal (eesti keeles ilmunud 1968. aastal). 1970ndate alguses ilmus riburada pidi üksikuid artikleid mitmete distsipliinide esindajatelt, mis kõik esitasid jõuliselt enam-vähem ühe ja sellesama küsimuse: kust pärineb meie pea iseendastmõistetav arvamus, et kogu loodus eksisteerib vaid inimese tarbeks ning meil on igal juhul õigus loodusega ümber käia nii, nagu ise heaks arvame? Juba 1967. aastal esitas ajaloolane Lynn White *jun* artiklis „Meie ökoloogilise kriisi ajaloolised juured” hüpoteesi, et lääne teadus- ja tehnikaprogress ning sellega kaasas käiv üleolev suhtumine loodusesse on valdav eelkõige kristlikus kultuuriruumis ning pärineb lääne-kristlikest piibli tõlgendamise traditsioonidest. Inimese üleolek loodusest saab alguse juba loomisloo tõlgendamisest: Jumal lõi inimese oma näo järele ja pani ta valitsema kõige loodu üle. 1972. aastal ilmus jurist Christopher D. Stone'i sulest artikkel „Should trees have standing?”

(„Kas puudel peaks olema staatus?”), mis tõstatas küsimuse loodusobjektide õigustest, mille alusel oleks võimalik neid kohtus erahuvide vastu kaitsta. Samal aastal ilmus ka Rooma Klubi aruanne *Limits to Growth* (*Kasvu piirid*), kus muuhulgas tunnistati, et ökoloogilise allakäigu peatamine sõltub sellest, milliseid muudatusi oleme võimelised tegema oma isiklikes ja kollektiivsetes eesmärkides ja väärtushinnangutes. Et lääne ühiskonnas käibel olevad eetilised süsteemid juba oma aluste poolest ei võimalda arvestada keskkonna huve samaväärselt inimeste omadega, siis vajame oma keskkonnaprobleemidega toimetulekuks põhimõtteliselt uut tüüpi eetikat – sellise järeldotseni jõudis Richard Routley (hilisem Sylvan) oma 1973. aastal avaldatud artiklis „Kas on tarvis uut eetikat, keskkonnaeetikat?” Samal aastal ajakirjas *Inquiry* ilmunud Norra filosoofi Arne Næss'i artikkel „The Shallow and the Deep: Long Range Ecology Movements” („Pealiskaudne ja süva: kaugeleulatuvad ökoloogilised liikumised”) tõi avalikkuse ette süvaökoloogilise liikumise filosoofilised ja programmilised alused.

Ajalooliselt ja filosoofiliselt on keskkonnaeetika tuumaks inimkeskse e antropotsentrilise maailmavaate probleem. Ühelt poolt peetakse inimkesket hoiakut meie keskkonnaprobleemide peasüüdlaseks. Teiselt poolt käib mõningane antropotsentrilisus inimeseks olemisega paratamatult kaasas. Keskkonnaeetikas on esindatud nii antropotsentrilised kui mitteantropotsentrilised suunad. Inimkeskne suund käsitleb inimest kõigi väärtuste mõõdupuuna – nii selles mõttes, et inimene on ainus väärtustamisvõimeline olend, kui teinekord ka selles mõttes, et miski saab olla väärtuslik vaid kui vahend inimeste soovide ja vajaduste rahuldamisel. Mitteantropotsentrilised (bio- või ökotsentrilised) vaatekohad lähtuvad eeldusest, et loodusel või selle osal on inimesest sõltumatu, sisemine väärtus. Kui probleemiks on inimtegevuse sedavõrd ulatuslik mõju keskkonnale, et see hakkab ohustama meie enda liigi säilimist, siis tekib küsimus, kas inimesele ja tema vajadustele keskenduv lähenemine on piisav, et olukorda parandada? Kuid isegi inimkesksest seisukohast lähtudes peaks olema võimalik jõuda äratundmiseni, et on meie enda huvides hoolitseda heaperemehelikult kogu ökosüsteemi eest, kasvõi sel liht-

sal põhjusel, et jätaksime elamiskõlbliku maailma ka järeltulevatele põlvedele. Alternatiivse vaatekoha järgi ei saa inimkeskne suhtumine kunagi lõpuni piisav olla, sest see jätaks meile võimaluse teadmatusest või puht-juhuslikult hävitada eluliselt olulisi väärtusi. Bio- või ökotsentrilistest vaatekohtadest ei pruugi ka inimliigi säilimine olla keskne mõõdupuu, mille järgi oma tegemisi hinnata, vähemalt sama oluline on elu enda või Maa ökosüsteemide edasikestmine.

Küsimus, kas ja mil määral inimene oma keskkonnast sõltub, läbib tegelikult peaaegu kõiki eluvaldkondi. Sellele antavast vastusest sõltuvad paljud meie igapäevaelu arusaamad ning harjumuspärased praktikad, näiteks transpordi- ja energiaküsimuste lahendamine või see, milliseid tehnoloogiaid peetakse vajalikuks arendada – kas eelkõige inimeste mugavust ja heaolu suurendavaid või eelkõige keskkonnasäästlikke. Vastandlikud lähtekohad kajastuvad ka erinevates kõnepruukides: ühelt poolt on tavapärane rääkida „keskkonnaprobleemidest”, justkui oleks probleemidekitajaks keskkond ise, mitte inimese tegevus. Radikaalsemad „rohelised” jälle võrdlevad inimkonda planeedil vohava vähkkasvajaga. Selleteemaline vaidlus võib kergesti muutuda pelgaks tülitsemiseks selle üle, kas olulisem on inimene või loodus. Ent ei looduse kergitamine inimesest ülemaks ega inimese kiskumine „alla” teiste loomade sekka ei saa olla rahuldavaks lahenduseks. Keskkonnaeetika taotluseks pole jõuvahekordade väljaselgitamine, vaid pigem inimeste ja inimkonna kitsa minapildi piiride, või teisisõnu eetiliste piiride laiendamine nii, et see võimaldaks võrdsetel alustel ja moraalse üleolekuta suhestuda kõigi „maa kogukonna” liikmete ja tasanditega. Viimatitoodud mõtte selgest ja jõulisest sõnastusest Aldo Leopoldi poolt tema 1949. aastal avaldatud essees „Maa eetika” on otseselt või kaudsemalt inspiratsiooni saanud kogu järgnev keskkonnaeetika. Leopoldi jaoks on moraalse hoole või eetika laiendamine ühelt poolt praktiliselt möödapääsmatu vajadus, aga teiselt poolt ka täiesti loomulik protsess, evolutsiooni osa. Teadmiste ja arusaamise laiennemise peab kaasnema ja kaasnebki ettevaatus, eetilise hoole ja südametunnistuse avardamine – inimesest saab maa kogukonna valutaja asemel selle lihtliige ja (teistega võrdväärne) kodanik.

Kui keskkonnaeetiline mõte kõige üldisemalt algab sealt, kus küsimuse alla satuvad meie maailmapildi ja teguviiside inimkesksed alused ning selle piirid, siis praktiliselt järgmine samm on neid piire kuidagi teistmoodi märkida või avardada. Kui me ei saa päriselt nõustuda väitega, et hoolt ja tähelepanu väärrib üksnes see, mis on inimesele kuidagimoodi kasulik või talle lihtsalt meeldib, siis mis on see, mida peaksime (veel) arvesse võtma ja miks? Nii loomaõiguste liikumine kui loomaeetika said alguse Peter Singeri raamatust *Animal Liberation (Loomade vabastamine)*, mis ilmus 1975. aastal. Singer rajab oma lähenemise asjaolule, et kõigil (kõrgematel) loomadel on ühtviisi võime kannatada ning tunda valu, ning sellest piisab, et asetada kõik loomad (sealhulgas inimene) eetilisel sama pulga peale: kõikide kannatusi tuleks vältida. Tal pruukis vaid näidata, kuidas moodsas ühiskonnas koheldakse suurt hulka põllumajandus- ja laboriloomi, kes eemal enamiku pilkude alt, kinnistes looma- ja linnuvabrikutes, teaduslaborites ning mujal peavad sagedasti suuri piinu kannatama, et tekitada kohe suurt vastukaja nii ühiskonnas laiemalt kui ka kitsamalt filosoofide seas. Kaasatundmisvõime najal kergesti arusaadav eetilise piiri nihutamine nii, et see hõlmaks kõiki valutundlikke loomi, on siiski vaid kõige konservatiivsem katse laiendada eetiliste subjektide ringi keskkonnaeetika raames. Bio- või ökotsentrilised seisukohad nõuavad arvestamist kõigi elusorganismidega või koguni kõigi ökosüsteemi elus ja eluta elementidega, mis ta tervikuks muudavad ning tema toimimise tagavad (näiteks Leopoldi maa eetika või süvaökoloogia).

Antropotsentrilisuse probleemist on välja kasvanud kogu hilisem keskkonnaeetika, kus omaette haru moodustavad nii loomaeetika (tuntuimad esindajad Peter Singer ja Tom Regan), süvaökoloogia (Arne Næss, George Sessions, Warwick Fox), maaeetika (John Baird Callicott), aga ka näiteks ökofeminism (Carolyn Merchant, Karen J. Warren, Vandana Shiva, Val Plumwood), sotsiaalökoloogia (Murray Bookchin) jne. Keskkonnaeetika on mitmekesine nii käsitletavate teemade ringi kui ka lähenemisviiside poolest, nii et kohati on raske tõmmata selle täpseid piire. Ühelt poolt on ta alati olnud põimunud

ühiskondlike liikumistega ning orienteeritud praktiliste küsimuste lahendamisele, nagu näiteks loomade õigused või põlisrahvaste õigus traditsioonilisele eluviisile ja maakasutusele, loodusvarade säästlik kasutamine ning sotsiaalne õiglus. Teiselt poolt on praktiliste lahenduste otsimine ning nende põhjendamine seotud spetsiifiliste teoreetilise-filosoofiliste aruteludega, näiteks looduse väärtusest, moraaliteooriate rakendamisest inimese-keskkonna suhetele, eetilise pluralismist ja metaetikast. Esimene erialajakiri – *Environmental Ethics* – alustas ilmumist 1979. aastal. Hiljem on lisandunud mitmeid teisi, neist olulisemad on *Environmental Values* ja *Ethics and the Environment*. Välja on antud ridamisi antoloogiaid.¹ Hea ingliskeelse ülevaate keskkonnaetika arenguloost ja peamistest probleemidest leiab näiteks Põhja-Texase ülikooli poolt hallatava Keskkonnaetika Keskuse (*Center for Environmental Ethics*) võrguportaalist: <http://www.cep.unt.edu>.

Siinkohal vajaks ehk selgitamist ka ingliskeelsete terminite *environmental ethics* (keskkonnaetika) ja *environmental philosophy* (keskkonnafilosoofia) kasutamine enam-vähem sünonüümsetena. Vähemalt ingliskeelses traditsioonis tähendabki keskkonnafilosoofia eelkõige keskkonnaetikat, mis spetsiifilisena on alguse saanud just neist eelpoolmainitud autoreist ja küsimustest. Omaette probleem on see, kas keskkonnafilosoofia mõiste seesugune „koloniseeriv“ kasutamine mitte liiga paljut välja ei jäta, mis sellesse muidu vabalt kuuluda võiks või lausa kuuluma peaks. Ühelt poolt on keskkonnafilosoofiast täielikult kõrvale jäänud suured, kuid muukeelsed filosoofiatraditsioonid (saksa ja prantsuse), teiselt poolt on teatud määral küll esindatud, kuid pigem marginaalses positsioonis, suurte mittelääne usundite nagu hinduism, budism, taoism ja ka põlisrahvaste rikkalikud ja süstemaatilised kosmoloogiad. Teadustes üleüldiselt toimuva interdistsiplineerumise tõttu on ka keskkonnaetika pii-

¹ Näiteks Eestis saadaolevatest vt Jamieson, D. 2000. *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden: Blackwell; Light, A.; Rolston, H. 2003. *Environmental Ethics: An Anthology*. Malden: Blackwell.

rid veelgi avardumas. Ökoloogia on üha vähem üksnes spetsiifilist keskkonnaga tegelevate teaduste pärusmaa ja keskkonnaküsimused kerkivad esile kõige erinevamate valdkondades.

Käesolev kogumik sisaldab väikest valikut tõlkeid keskkonnaeti- ka distsipliinile aluse pannud tekstidest: Aldo Leopoldi „Maa eetika”, Lynn White'i „Meie ökoloogilise kriisi ajaloolised juured”, Richard Sylvani „Kas on tarvis uut eetikat, keskkonnaetikat?” ja peatükki „Kõik loomad on võrdsed” Peter Singeri raamatust *Animal Liberation* (Loomade vabastamine). Kõik nad ilmuvad eesti keeles esmakordselt. Otseselt keskkonnaetika traditsiooni puutuvatest tekstidest on eesti keeles varem ilmunud üksnes Rachel Carsoni *Hääletu kevad* 1968. aastal Ain Raitviiru tõlkes ja anglo-ameerika keskkonnanfilosoofia vara- seima eelkäija Henry David Thoreau *Walden ehk elu metsas* 1994. aastal Erkki Sivoneni tõlkes. Keskkonnaetikaga saab seostada ka Albert Schweitseri kirjutiste tõlkeid, eriti kõnede ja artiklite kogumikku *Aukartus elu ees* (ilmunud Loomingu Raamatukogus 1972 Peeter Tulvise tõlkes). 1990ndate lõpul ja 21. sajandi alguses on huvi keskkonna- eetika küsimuste vastu Eestis elavnenud. Mitmeid teemaga seotud tõlkeid ja ülevaateartikleid on avaldanud näiteks ajakiri *Akadeemia*. 2003. aastal andis Säästva Eesti Instituut välja kogumiku *Keskkonna- etikast säästva ühiskonna etikani*, milles muuhulgas antakse põgus ülevaade mitmetest keskkonnaetika traditsioonilistest küsimustest ja teooriatest. Keskkonnaetikale on olnud pühendatud ökosemiootika 2005. ja 2006. aasta suvekoolid, sellealased paneelid on kavas olnud nii Talveakadeemias kui filosoofiakonverentsidel. 2005. aastal toimus Tartus konverents „Väärtused ja konfliktid keskkonnaetikas”.² Keskkonnaetika või -filosoofia nime kandvaid õppeaineid leiab tänaseks kõigi Eesti suuremate kõrgkoolide õppekavadest. Nii keskkonnaeti-

² Ülevaateartiklid ökosemiootika suvekoolides ja keskkonnaetika konverentsil räägitust leiab *Acta Semiotica Estica*: Rattasepp, Silver ja Heinapuu, Ott. 2006. Keskkonnaetika konverents. – *Acta Semiotica Estica III*, 241-246; Korp, Leene ja Rattasepp, Silver. 2006. Väärivad vestlused väärtustest. – *Acta Semiotica Estica III*, 235- 236; Raudla, Tuuli ja Korp, Leene. 2007. Keskkonnaetika lähtepunkte otsimas. – *Acta Semiotica Estica IV*, 306-309.

ka kui laiemalt eetikateemalist eestikeelset informatsiooni saab Tartu ülikooli eetikakeskuse võrguvärvast www.eetika.ee.

Oleme selle kogumiku lõppu lisanud valiku eestikeelsest keskkonnaetikasse puutuvast kirjandusest, mille koostamisel lähtusime põhimõttest, et sellesse nimekirja oleks haaratud mõnede üksikute eranditega üksnes kitsamalt keskkonnaetika või -filosoofiaga seonduvad teaduslikud ja populaarteaduslikud tekstid. Välja on jäetud ulatuslikum loodus- ja keskkonnakaitsealane kirjandus, ajaleheartiklid ja konverentsiettekanded. Samuti on välja jäänud maausu-teemaline, loodusariduslik ja teaduslikum ökoloogiline kirjandus, suurem osa ökokriitikasse, keskkonnaesteetikasse, -ajalukku, -õigusesse, -sotsioloogiasse, -psühholoogiasse ning -poliitikasse puutuvast kirjandusest, nagu ka valdav osa loodusesseistikast. Laiemas mõttes puutuvad need kõik kahtlemata keskkonnaetikasse. Eestis on vaieldamatult olemas oma tugev loodusemõtte ja -kirjanduse traditsioon, mille juured on peamiselt siinsetes looduslikes ja pool-looduslikes maastikes, osalt veel säilinud traditsioonilises eluviisis, rahvapärimeses ja kristluse-eelses usundis, aga ka näiteks siinmail tegutsenud balti-saksa bioloogide loodusfilosoofias. Seega pole filosoofilisemat laadi mõtisklemises inimese ja looduse suhete üle siinmail kaugeltki midagi uut. Küll aga erinevad meie omamaise keskkonnafilosoofia allikad suuresti inglisekeelse traditsiooni omadest ning tihedam kokkupuude nende traditsioonide vahel siiani puudub.

Mõneti peegeldab seda erinevust ka sõnade „keskkond” ja „loodus” kasutamine. Eesti keeles ja teisteski keeltes on „keskkonna” sõna väga uus, isegi inglise keelde ilmus see tänapäevases tähenduses alles 19. sajandil. „Keskkonna” sõna kasutuselevõtt seal, kus vanasti räägiti „loodusest” viitab Jaan Kaplinski sõnutsi teatavale kontseptuaalset laadi muutusele.

„Loodus on midagi, mis pole inimese tehtud, on loodud, tekkinud meieta. Nii on maa ja metsa, jõgede ja järvede, loomade ja lindudega, nii on ka inimese endaga. /-/ Loodusel ei ole keskpunkti. Keskkonnal aga on keskpunkt, keskkonna keskpunkt on see elusolevus, kelle keskkonnast räägime. /-/ Mida enam räägime looduse asemel kesk-

konnast, seda enam rõhutame tahes või tahtmata, et oleme ise selle keskkonna keskpunktis.”³

Keel, mida kasutame, on teatavasti meie maailmanägemisega tihedalt läbi põimunud. Kaplinski viisi mõeldes võiks ehk „looduse” lähedase kõnepruugi ja sellele vastava arusaama poole pöördumine pakkuda vähemalt osalist lahendust meie keskkonnaprobleemidele. Teiselt poolt pole aga selline tõlgendus kaugeltki ainuvõimalik. Näiteks tuntud Briti keskkonnaantropoloog Tim Ingold teeb keelekasutuse muutumisest sootuks vastupidised järeldused.

„Nii nagu ei saa olla organismi ilma keskkonnata, ei saa olla ka keskkonda ilma organismita. Niisiis, minu keskkond on maailm, nagu see eksisteerib ja omandab tähenduse suhetes minuga, ning selles mõttes ta tekkis ning areneb koos minuga ja minu ümber. /-/ Keskkonda ei tohi mingil tingimusel segamini ajada mõistega „loodus”. Maailm saab eksisteerida loodusena vaid olendi jaoks, kes sellesse ei kuulu ja kes saab sellele vaadata irdunud teadlase kombel turvaliselt distantsilt, et on kerge säilitada illusiooni, nagu oleks see tema kohalolust mõjutamata.”⁴

Seega on „looduse” ja „keskkonna” mõistete erinevus avatud erisugusteks tõlgendusteks, jättes alles ka võimaluse, et nad osaliselt kattuvad – nagu tavakeelses kasutuseski. Erinevate sõnakasutuste ja traditsioonide vastandamise asemel võiks käesolevate tõlgete ilmumine toetada kokkupuutepunktide leidmist eri traditsioonide vahel ning muuta keskkonnafilosoofilist arutelu Eestis sügavamaks ning mitmekesisemaks.

Lõpetuseks paar sõna tõlgitud tekstide autorite kohta.

Aldo Leopold (1887–1948) oli hariduselt ja elukutselt metsnik ning tegeles palju ka ökoloogia ja keskkonnakaitse küsimustega. Ta oli jõulisemaid ürglooduse kaitse alla võtmise eestkõnelejaid Ameerika Ühendriikides, ning jättis seega olulise jälje ka looduskaitse ajalukku.

³ Kaplinski, Jaan. 2003. Mitte keskkond vaid loodus. - *Looduskaitsealaseid töid VII*. Tartu Üliõpilaste Looduskaitsering, lk 9.

⁴ Ingold, Tim. 2007. Kultuur, loodus, keskkond: sammud eluökoloogia poole. - *Acta Semiotica Estica IV*, 227-248.

Leopoldi tuntuim teos on kogumik *A Sand County Almanac (Liiva maakonna almanahh)*, mis ilmus napilt peale tema surma, ning mis koondab Leopoldi 12 viimase eluaasta jooksul populaarses vormis kirjutatud looduskaitselisi esseid. Viimane ja mõjukaim essee selles kogumikus on „Maa eetika”. Leopoldi pärandi on akadeemilisse filosoofiatraditsiooni toonud ja seda oluliselt edasi arendanud John Baird Callicott.

Lynn Townsend White jun (1907–1987) oli keskaja ajaloo professor Princetoni, Stanfordi ja California (LA) ülikoolis, hilisem Millsi klledži direktor Oaklandis. Ta uuris põhiliselt keskaegset tehnoloogilist arengut ning kristluse mõju sellele. Mahukale teadustööle tuginedes sündiski käesolevas kogumikus tõlgitud artikkel „Meie ökoloogilise kriisi ajaloolised juured”, mis 1967. aastal ajakirjas *Science* ilmudes pani lisaks ajaloolastele ja kirikutegelastele kihama ka laiemad ringkonnad, kuna nägi keskkonnaprobleemide sügavamaid põhjusi peituvat teatud kultuurilises, ajalooliselt välja kujunenud maailmavaates.

Richard Sylvan (Routley) (1935–1996) sündis Uus-Meremaal, omandas filosoofia kraadi Princetoni ülikoolis. 1971. aastast kuni oma surmani õpetas Sylvan filosoofiat ja loogikat Austraalia Riiklikus ülikoolis ning avaldas hulgaliselt artikleid paljudes valdkondades – keskkonnanfilosoofiast, loogikast, epistemoloogiast jne. Oma artikliga „Kas meil on tarvis uut eetikat, keskkonnaeetikat?” on ta üks keskkonnaeetika teerajajaid.

Peter Singerit (sündinud 1946 Austraalias) võib pidada üheks mõjukaimaks 20. sajandi filosoofiks, kes pälvib tähelepanu nii oma filosoofilise haarde kui ühiskondliku aktiivsuse poolest. Tema avalikud seisukohavõtted vastuolulistest küsimustes, nagu abort, eutanaasia ja zoofilia, on tekitanud pea samavõrd suurt pahameeletormi kui kunagi tekitas poolehoidu tema loomade kaitseks kirjutatud raamat *Animal Liberation (Loomade vabastamine)*, mis andis suure tõuke loomakaitseliikumise tekkele 1970ndatel. Tema arvukate publikatsioonide hulgast võiks *Animal Liberationi* kõrval esile tõsta veel selliseid raamatuid nagu *Practical Ethics* (1979), *Should the Baby Live?*

The Problem of Handicapped Infant (koos Helga Kuhsega 1985), *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics* (1994), *One World: The Ethics of Globalization* (2002) jpt.

Toimetajad tänavad kõiki, kes aitavad kaasa kogumiku sünnile. Eriline tänu kuulub professor Nicholas Griffinile, kes lubas avaldada Richard Sylvani artikli, ning Peter Singerile tema artikli avaldamisloa eest. Täname veel professoreid Margit Sutropi ja Kalevi Kulli, Keskkonna-investeeringute Keskust, Tartu Ülikooli eetikakeskuse töötajaid ning Jakob von Uexkülli Keskuse juhatust.

Toimetajad

Maa eetika*

Aldo Leopold

Tõlkinud Riste Keskaik ja Indrek Reiland

Kui jumalataoline Odüsseus naasis Trooja sõjast, poos ta ühe nõõri otsa üles tosina oma majapidamisse kuulunud orjatüdrukut, keda ta kahtlustas halvast käitumisest oma äraoleku ajal.

Poomine ei tekitanud küsimust selle õigsusest. Tüdrukud olid omand. Omandist vabanemine oli siis, nii nagu praegugi, tarbe, aga mitte õige või väär küsimus.

Õige ja väär mõisted ei puudunud Odüsseuse-aegsest Kreekast: mõelgem vaid tema abikaasa ustavusele nende pikkade aastate jooksul, enne kui mustavõõrilised galeerid viimaks sünki laineid lõhestades koduranda jõudsid. Sel ajal hõlmas eetiline mõõde küll abikaasasid, kuid polnud veel laienenud inimestest vallasvarale. Tollest ajast möödunud kolme tuhande aasta jooksul on eetilisi kriteeriumeid laiendatud paljudele käitumise valdkondadele, ja vastavalt on vähemaks jäänud neid, mis juhivad üksnes tarbest.

Eetika laienemine

Eetika laienemine, mille uurimisega on senini tegelenud vaid filosoofid, on tegelikult evolutsiooniline protsess. Selle järk-järgulist areenmist võib kirjeldada nii ökoloogilistes kui filosoofilistes terminites. Eetika ökoloogiliselt mõistetuna on tegevusvabaduse piiramine olemusvõitluses. Eetika filosoofiliselt mõistetuna on sotsiaalse käitumise eristamine mitte-sotsiaalsest. Need on ühe ja sama asja kaks erinevat määratlust. Määratletud nähtus saab alguse vastastikusel sõltuvuses

* Esmakordselt avaldatud: A. Leopold. *The Land Ethic – A Sand County Almanac: and Sketches Here and There*. Oxford University Press, 1949.

© Oxford University Press

olevate indiviidide või gruppide kalduvusest arendada koostööviise. Ökoloogid nimetavad seda sümbioosiks. Poliitika ja majandus on arenenud sümbiootilised süsteemid, mille puhul algne tee-mis-tahad konkurentsiolukord on osaliselt asendatud eetilist sisu omavate koostöömehhanismidega.

Koostöömehhanismide keerukus on ühes rahvastiku tiheduse ja tööriistade tõhususega kasvanud. Näiteks oli tunduvalt lihtsam määratleda kaigaste ja kivide mitte-sotsiaalseid kasutusviise mastodonide päevil, kui on seda teha kuulide ja reklaamtahvlite osas masinate ajastul.

Algne eetika tegeles indiviidide omavaheliste suhetega: Moosese kümme käsku on selle näiteks. Hilisemad laiendused tegelesid indiviidi ja ühiskonna vahelise suhtega. Eetika kuldreegel püüab indiviidi ühiskonda lõimida; demokraatia üritab ühiskondlikku korda indiviidiga lõimida.

Ei ole aga veel eetikat, mis tegeleks inimese suhtega maasse, ja loomadesse ning taimedesse, mis sellel kasvavad. Maa, nagu Odüsseuse orjatüdrukudki, on endiselt omand. Suhe maaga on endiselt rangelt majanduslik, tuues endaga kaasa privileege, kuid mitte kohustusi.

Eetika laienemine sellele kolmandale elemendile meie ümbruskonnas, kui ma tõendusmaterjali õigesti loen, on evolutsiooniline võimalus ning ökoloogiline vajadus. See on järjekorras kolmas samm, kus kaks esimest on juba astunud. Mitmed mõtlejad Hesekieli ja Jesaja aegadest saadik on väitnud, et maa rüüstamine ei ole mitte üksnes ebaotstarbekas, vaid ka väär. Ühiskond ei ole seda nende uskumust siiski veel omaks tunnistanud. Praegusaegset looduskaitse liikumist pean ma selle ühiskondliku omaks võtu embrüoks.

Eetikat võib vaadelda ka kui juhtnööre toimetulekuks nii uudsetes või keerukates ökoloogilistes tingimustes, või tingimustes, kus reaktsioonidel on nii pikk viibeaeg, et nende hindamine ühiskondliku kasu seisukohast käib keskmisele indiviidile üle jõu. Tulemaks toime sellistes olukordades, juhinduvad üksikindiviidid loomlikest instinktides. Võimalik, et eetika on mingit laadi kogukonnainstinkt, mis on alles loomisel.

Kogukonna mõiste

Kogu siiani arenenud eetika rajaneb ühel põhimõttel: üksikisik on vastastikku sõltuvatest osadest koosneva kogukonna liige.¹ Tema instinktid õhutavad teda võistlema oma koha eest kogukonnas, kuid eetika ajendab teda ka koostööd tegema (võib-olla selleks, et oleks üldse koht, mille pärast konkureerida).

Maaeetika lihtsalt laiendab kogukonna piire, hõlmates mulla, vee, taimed ja loomad, ehk kokkuvõtlikult – *maa*.

Kõlab lihtsalt: kas me mitte juba ei laula armastusest ning kohustustest vabade maa ja vaprate kodu suhtes?² Jah, kuid täpselt mida ja keda me armastame? Kindlasti mitte mulda, mida me ülepeakaela allavoolu laseme. Kindlasti mitte vett, millel me ei tea olevat muud otstarvet peale turbiinide ringiajamise, pargaste kandmise ning solgi äraviimise. Kindlasti mitte taimi, keda me silmapilgutamata tervete koosluste kaupa hävitame. Kindlasti mitte loomi, kellest paljud suuremad ja kaunimad liigid oleme juba kaotanud. Maaeetika loomulikult ei suuda takistada nende niinimetatud „ressurside” muutmist, majandamist või kasutamist, kuid ta sätestab nende õiguse kehtvalt püsida ning, vähemalt paiguti, kehtvalt püsida oma looduslikus olekus.

Kokkuvõtlikult muudab maaeetika *Homo sapiensi* rolli maakogukonna vallutajast selle lihtliikmeks ning kodanikuks. See eeldab austust teiste kogukonna liikmete ning ka kogukonna kui sellise vastu.

Inimajaloost oleme õppinud (ma loodan), et vallutaja roll on viimaks ennasthävitav. Miks nii? Kuna selle rolli puhul eeldatakse vaikumisi, et vallutaja teab *ex cathedra*, mis paneb kogukonna kellavärgi tööle ning kes ja mis täpselt on kogukonna elus väärtuslik ja kes või mis väärtusetu. Alati selgub aga, et ta ei tea tegelikult kumbagi ning seetõttu põrmustavad ta võidud viimaks tema enda.

¹ Sõna *community* tähendab inglise keeles nii kogukonda kui ka bioloogilist kooslust. (Tlk)

² Vihje Ameerika Ühendriikide hümnile. (Tlk)

Biootilises kogukonnas eksisteerib sarnane olukord. Aabraham teadis täpselt, mille jaoks maa tehtud oli: selle jaoks, et nõristada tema suhu piima ja mett. Praegusel hetkel on enesekindlus, millega me suhtume sellesse väitesse, pöördvõrdeline meie harituse tase-mega.

Tänapäeval eeldab tavakodanik, et teadus teab, mis kogukonna kellavärgi tööle paneb, teadlane on samavõrra kindel, et ta seda ei tea. Ta teab, et ökoloogiline mehhanism on nii kompleksne, et selle toimimist ei pruugita kunagi täielikult mõista.

/.../

Ökoloogiline südametunnistus

Loodushoid seisneb harmoonias inimese ja maa vahel. Peaaegu sajandipikkusest propagandast hoolimata liigub looduskaitse siiski teosammul ning edenemine seisneb enamasti harrastes dokumendipäistes ja konventsionaalses retoorikas. Neljakümnendate lõpul libiseme ikka iga edaspidi tehtud sammu kohta kaks tagasi.

Tavapärastelt vastatakse sellele dilemmale, et vajame „enam looduskaitsealast haridust”. Keegi ei vaidlusta seda, kuid kas on kindel, et tõesti üksnes hariduse *mahtu* on vaja suurendada? Võib-olla on midagi puudu ka hariduse *sisus*?

Hariduse sisust on raske lühidas vormis õiglast ülevaadet anda, kuid nii nagu mina sellest aru saan, seisneb see suuresti järgnevas: järgi seadust, hääleta õigesti, liitu mõne organisatsiooniga ja kaitse seda, mis sulle kuuluval maal on kasulik, ülejäänuga tegeleb riik.

Kas see valem pole mitte liialt lihtne selleks, et midagi tähelepanuväärset saavutada? See ei määratle õiget ega väära, ei kohusta kedagi millekski, ei nõua ohvreid ega eelda muutusi praeguses väärtusfilosoofias. Maakasutuse seisukohast rõhutab see üksnes valgustatud omahuvi. Kui kaugele selline haridus meid viia saab? Üks näide võib ehk anda vähemalt osalise vastuse.

1930. aastaks oli kõigile peale ökoloogiliselt päris pimedate selge, et Edela-Wisconsini muld on mere poole libisemas. 1933. aastal öeldi farmeritele, et kui nad võtavad viieks aastaks kasutusele teatavad olukorda parandavad praktikad, siis annab avalikkus selleks nende käsutusse CCC³ tööjõu, vajalikud masinad ja materjalid. Pakkumine võeti lahkelt vastu, kuid need praktikad unustati niipea, kui viieaastane lepinguperiood lõppes. Farmerid jätkasid vaid nende tegevustega, mis andsid neile kohest ja nähtavat majanduslikku kasu.

See viis mõtteni, et farmerid õpiksid võib-olla kiiremini, kui nad saaksid ise reeglid kehtestada. Wisconsini seadusandlik võim võttis 1937. aastal vastu mullastikukaitse seaduse, mis teatas järgmist: *Meie, rahvas, anname teile tasuta tehnilist abi ja laenutame eriotstarbelist tehnikat, kui te kehtestate omaenda reeglid maa kasutamiseks. Iga maakond võib kirja panna omaenda reeglid ja neil saab olema seaduse jõud.* Peaaegu kõik maakonnad organiseerusid jalamaid, et pakutud abi vastu võtta, kuid peale kümmet aastat toimimist *polnud ükski maakond veel ühtki reeglit kirja pannud.* On toimunud silmaga nähtav areng sellistes valdkondades nagu ribapõllundus, karjamaade parandamine ja muldade lupjamine, kuid pole märgata, et midagi oleks tehtud metsatukkade tarastamisel karjatamise vältimiseks ega karja või adra eemalhoidmiseks järskudelt mäenõlvadelt. Kokkuvõttes on farmerid teinud vaid neid taastavaid tegevusi, mis on igal juhul kasumlikud, ning ignoreerinud neid, mis oleksid kasulikud kogukonnale, kuid mitte nähtavalt neile endile.

Kui küsida, miks pole kirja pandud ühtegi reeglit, siis vastatakse, et kogukond ei ole veel valmis neid toetama – reeglitele peab eelneva haridus. Kuid haridus, mida pakutakse, ei maini mingisuguseid kohustusi maa ees, peale nende, mis tulenevad omahuvist. Lõpptulemusena on meil küll rohkem haridust, kuid vähem mulda, vähem terveid metsi ja sama palju üleujutusi kui 1937. aastal.

³ *Civilian Conservation Corps* oli Ameerika Ühendriikides 1933. aastal F. D. Roosevelti poolt loodud tööpuuduse ja vaesuse leevendamise programm, mis kogus noori töötuid mehi välitöödele. (Tlk)

Selliste olukordade puhul ajab segadusse see, et niisuguste kogukondlike ettevõtmete puhul nagu teeremont, kool, kirik ja pesapallimeeskond, võetakse omahuvist kõrgemal seisvate kohustuste olemasolu iseenesestmõistetavana. Kohustuste olemasolu ei võeta aga iseenesestmõistetavana, ega ole selle üle kunagi isegi tõsiselt arutletud, kui kõnelda maha sadava vee kasutamise parandamisest või farmimaastike mitmekesisuse ja ilu säilitamisest. Maa kasutamise eetikas juhendatakse siiaamaani täielikult majanduslikust huvist, just nii nagu veel sajand tagasi juhenduti sellest ka sotsiaalses eetikas.

Kokkuvõttes me palusime farmeril teha seda, mida ta oma maapinna päästmiseks lihtsate vahenditega teha saaks, ning seda, ja üksnes seda on ta ka teinud. Põllumees, kes raiub 75-protsendilise nõlva puudest lagedaks, laseb lehmad raiesmikule ning suunab vihmavee, kivid ja mulla kogukonna ojasse, jääb ikkagi (kui ta on muidu korralik) kogukonna austatud liikmeks. Kui ta lupjab oma põlde ja külva põlluservadele, on tal ikkagi õigus kõikidele privileegidele ja tuludele, mis tulenevad mullastikukaitsealast. Kaitseala on iseenesest sotsiaalse masinavärgi kaunis tükike, kuid see koperdab vaevaliselt edasi vaid kahe silindri jõul, kuna oleme olnud liiga tagasihoidlikud ning himustanud liig kiiret edu, selle asemel, et teavitada farmerit tema kohustuste tõelisest ulatusest. Südametunnistusega puudub kohustustel mõte, ning me seisame silmitsi probleemiga, kuidas laiendada sotsiaalset südametunnistust inimestelt maale.

Ühtki olulist muutust eetikas ei ole saavutatud ilma seesmise muutusega intellektuaalses rõhuasetuses, kiindumustes, arusaamades ja veendumustes. Tõestus, et looduskaitse pole veel puutunud neisse käitumise alustesse, ilmneb asjaolus, et filosoofias ja religioonis ei teata sellest endiselt midagi. Oma püüdlustes muuta looduse kaitsmine lihtsaks oleme teinud selle hoopis triviaalseks.

Maaetika aseained

Kui ajaloo loogika januneb leiva järele ja me anname talle kivi, peame vaeva nägema, et selgitada, kui palju kivi siiski sarnaneb leivaga. Kirjeldan nüüd mõningaid kive, mida pakutakse maaetika asemel.

Üks põhilisi nõrkusi looduskaitstesüsteemis, mis rajaneb täielikult ainult majanduslikele motiividele, seisneb selles, et enamikul maa kogukonna liikmetest puudub majanduslik väärtus. Näiteks metsalilled ning laululinnud. Kahtlane, kas 22 000-st Wisconsinis pärismaaisest kõrgemast taime- ja loomaliigist oleks võimalik enam kui viit protsenti müüa või toiduks tarvitada või mingil muul viisil majanduslikult kasutada. Ometi on need elusolendid biotoilise kogukonna liikmed ja kui (nagu ma arvan) selle kogukonna stabiilsus sõltub tema terviklikkusest, siis on neil õigus püsima jääda.

Kui mõni neist mitte-majanduslikest liikidest on ohus ja ta meie juhtumisi meeldib, siis leiame tavaliselt ettekäändeid talle majandusliku tähtsuse omistamiseks. Sajandi alguses arvati, et laululinnud hakkavad ära kaduma. Ornitoloogid asusid neid kaitsma, kasutades ilmselgelt logisevaid tõendeid selle kohta, et putukad pistaksid meid nahka, kui linnud neid kontrolli all ei hoiaks. Et olla kehtiv, pidi tõendus olema majanduslik.

Praegu on piinlik neid sõnakeerutusi lugeda. Meil ei ole veel maaetikat, kuid me oleme vähemalt lähemal tunnistamisele, et linnud peaksid eluõigusele tuginedes alles jääma, sõltumata nende majanduslikust kasulikkusest meie jaoks.

Sarnane olukord kehtib ka kiskjate, röövlindude ning kalatoiduliste lindude suhtes. Oli aeg, kui bioloogid pidid tõendeid teatud mõttes üle paisutama, tõestamaks, et need liigid hoiavad ulukite tervist, kui nad hädisemad isendid ära tapavad, või et nad farmerite huvides hoiavad närilisi kontrolli all, või et nad kütivad vaid „kasutuid“ liike. Et olla arvestatav, pidi ka siin tõestus olema majanduslik. Alles viimastel aastatel oleme hakanud kuulma ausamaid väiteid selle kohta, et kiskjad on koosluse liikmed ja et mitte ühegi erihuvi põhjendusega pole õigust neid reaalse või ettekujutatava kasu nimel hävitada.

Kahjuks jääb see valgustatud seisukoht endiselt vaid jutu tasemele. Tegelikuses käib kiskjate hävitamine rõõmsalt edasi: mõelgem vaid hunti ähvardavale hävitamisele kongressi, looduskaitseametite ja mitmete osariikide seadusandjate korraldusel.

Mõned puuliigid on majanduslikult mõtleivate metsameeste poolt „välja praagitud”, kuna need kasvavad liiga aeglaselt või on neil liiga madal müügihind, et puidukultuurina ära tasuda: näiteks elupuu, ameerika lehis, küpress, pöök ja tsuga. Euroopas, kus metsandus on ökoloogiliselt arenenum, tunnistatakse mittekommertslikke puuliike kohaliku metsakoosluse liikmetena ning neid püütakse sellisena ka mõistlikkuse piires säilitada. Veelgi enam, mõnel liigil (näiteks pöögil) on leitud olevat kasulik funktsioon mullaviljakuse suurendamisel. Metsa ja selle osaks olevate puuliikide, taimkatte ja loomastiku vastastikust sõltuvust võetakse iseenesestmõistetavana.

Majandusliku väärtuse puudumine ei iseloomusta teinekord üksnes liike või gruppe, vaid terveid kooslusi: näiteks soid, rabasid, luiteid ja „kõrbi“. Meie käitumisvalemiks sellistel juhtudel on anda valitsustele üle nende kaitsmine reservaatide, mälestusmärkide või parkidena. Raskus seisneb aga selles, et need kooslused on tavaliselt segi väärtuslikemate eramaadega ja valitsus ei saa kuidagi omada või kontrollida selliselt laialipuistatud tükke. Tulemuseks on, et oleme mõned neist määranud lõplikule hävingule suurtel maa-aladel. Kui eraomanik oleks ökoloogiliselt meelestatud, siis oleks ta uhke, et on hooldajaks parajale tükile niisugustest aladest, mis lisavad tema farmile ning kogukonnale mitmekesisust ja ilu.

Mõnedel juhtudel on eeldatav kasumi puudumine sellistel „tühermaadel“ osutunud vääraks, kuid sellest on aru saadud alles siis, kui enamik neist on juba hävitatud. Selle näiteks sobib praegune kisklemine biisamrottide elupaigaks olevate soode üleujutamise pärast.

Ameerika looduskaitstes valitseb kindel tendents anda valitsusele üle kõik möödapääsmatud tegevused, mida eraomanikud ei tee. Riigipoolne omamine, haldamine, subsideerimine või reguleerimine domineerib ulatuslikult metsanduses, karjamaade, mulla ja vesikondade majandamises, metsiku looduse ja parkide kaitses, kalade ja

rändlindude majandamises, ning neid valdkondi tuleb üha juurde. Enamik sellest riigipoolse kaitse laienemisest on kohane ning loogiline, ja teatud osa sellest paratamatu. Et ma ei taha seda sellega hukka mõista, ilmneb asjaolus, et olen suurema osa oma elust veetnud selle süsteemi heaks töötades. Kõigest hoolimata kerkib küsimus: milline on niisuguse ettevõtmise lõplik ulatus? Kas maksubaas suudab toetada selle lõpptulemuslikku haaret? Millisel hetkel muutuvad riigipoolsele looduskaitsele, nagu mastodonilegi, halvavaks tema enda mõõtmed? Vastus, kui selline leidub, näib seisnevat maaeetikas või mõnes muus jõus, mis paneb rohkem kohustusi eraomanikele.

Tööstuslikud maaomanikud ja -kasutajad, eriti metsamehed ja karjapidajad, kaebavad üldiselt kaua ja valjusti riigi omandi laiendamise ja maaregulatsiooni kasvu üle, kuid samas näitavad üles vähest soovi (vaid mõne üksiku silmapaistva erandiga) arendada ainsat nähtavat alternatiivi: harrastada vabatahtlikku looduskaitsetegevust oma maadel.

Kui eramaa omanikku palutakse teha mõnd mittekasumlikku tegu kogukonna hüvanguks, siis täna nõustub ta sellega vaid pihk õieli. Kui see tegu nõuab rahalist kulu, on see õige ja kohane, ent kui see nõuab temalt vaid etteplaneerimist, avatud meelt või aega, võiks selle hoiaku vähemasti vaidlustada. Maakasutustoetuste tohutu kasv viimastel aastatel tuleb suures osas kirjutada valitsuse enda looduskaitsealase hariduse asutuste – maa-ametite, põllumajandusülikoolide ja täienduskursuste – arvele. Niipalju kui mina tean, ei räägita neis institutsioonides mitte mingisugustest eetilistest kohustustest maa ees.

Kokku võttes, looduskaitse süsteem, mis rajaneb üksnes majanduslikule huvile, on lootusetult kiivas. See kaldub eirama ja seega ka lõpuks kaotama mitmeid maakogukonna osi, millel puudub majanduslik väärtus, kuid mis (nagu me nüüd juba teame) on vajalikud selle terviklikuks toimimiseks. See eeldab, minu arvates vääralt, et koosluse majanduslikud osad võivad funktsioneerida ilma mittemajandusliketa. See kaldub omistama riigile liiga palju funktsioone, mis osutuvad lõpuks liig suurteks, keerulisteks või liiga laialihajutatuteks, et nendega toime tulla.

Niisuguses olukorras on ainsaks nähtavaks ravimiks eraomanike eetiline kohustus.

Maapüramiid

Eetika, mis peab suunama ja täiendama majanduslikku suhet maasse, eeldab teatavat ettekujutust maast kui elusast mehhanismist. Me saame olla eetilised ainult millegi suhtes, mida me võime näha, tunda, mõista, armastada või mingil muul moel sellesse uskuda.

Looduskaitseteelises hariduses kasutatakse sageli loodusliku tasakaalu kujundit. Põhjustel, mis on siinse arutelu jaoks liiga mahukad, ei kirjelda see kõnekujund korrektselt ka seda vähest, mida me maa süsteemi toimimise kohta tegelikult teame. Tõele palju lähemal oleks ökoloogias kasutusel olev ökoloogilise püramiidi kujund. Visandan esmalt püramiidi kui maa sümboli ja seejärel arendan mõningaid sellest tulenevaid järeldusi, mis puudutavad maakasutust.

Taimed neelavad päikeseenergiat. See energia voolab läbi elustikuks nimetatava ringi, mida võib kujutada kui kihtidest koosnevat püramiidi. Aluskihiks on muld. Taimede kiht asub mullakihi peal, putukate kiht taimede peal, lindude ja näriliste kiht putukate peal ja nii edasi mitmesuguste loomade gruppide kaudu kuni tipuni, mis koosneb suurematest lihasööjatest loomadest.

Ühte kihti kuuluvad liigid ei sarnane üksteisega mitte selle poolest, kust nad pärinevad, või oma välimuselt, vaid pigem selle osas, mida nad söövad. Iga järgnev kiht sõltub temast allpool olevatest toidu ja sageli ka muude teenuste osas ning varustab omakorda pealmisi kihte toidu ja teenustega. Ülespoole liikudes on iga järgnev kiht arvukuselt väiksem. Seega leidub iga tippkiskja kohta sadu saakloomi, siis omakorda tuhandeid nende saakloomi, miljoneid putukaid ning lugematu hulk taimi. Süsteemi püramiidikujuline vorm peegeldab seda arvulist progressiooni tipust aluseni. Inimene jagab vahepealset kihti karude, pesukarude ja oravatega, kes söövad nii liha kui ka taimset toitu.

Toidu ja muude teenuste vastastikuse sõltuvuse ahelaid kutsutakse toiduahelateks. Ahel muld-tamm-hirv-indiaanlane on nüüdseks asendunud suuresti ahelaga muld-mais-lehm-põllumees. Iga liik, meie ise kaasa arvatud, on mitmete ahelate lüli. Hirv sööb sadu muid taimi peale tamme ja lehm sadu muid taimi peale maisi. Mõlemad on seega sadade ahelate lülid. Püramiid on ahelate niivõrd kompleksne pundar, et see võib näida korrapäratu, kuigi süsteemi stabiilsus näitab, et tegu on kõrgelt organiseeritud struktuuriga. Selle toimimine sõltub eri osade konkurentsist ja koostööst.

Alguses oli elu püramiid madal ja jässakas, toiduahelad lühikesed ja lihtsad. Evolutsioon on lisanud kihi kihi ja lüli lüli järel. Püramiidi kõrguse ja keerukuse kasvades on inimene üks tuhandetest lisandustest. Teadus on pannud meid paljus kahtlema, kuid vähemalt ühes võime kindlad olla: evolutsiooni suund on suurendada elusa mitmekesisust ja keerukust.

Maa ei ole seega pelgalt maapind, vaid energia voog läbi mullast, taimedest ja loomadest koosneva ringi. Toiduahelad on elus kanalid, mis suunavad energiat ülespoole, surm ja kõdunemine saadavad selle tagasi mullasse. Ring ei ole suletud: osa energiast hajub kõdunemisel, osa saadakse õhust absorbeerides juurde, osa talletatakse mullas, turbas ja pikaealistes metsades, kuid ometi on see jätkusuutlik ringlus, nagu aeglaselt laienev ning pöörlev elu allikas. Langeva vee uhtumisega kaasneb alati kadu, kuid see on tavaliselt väike ning seda korvab kivimite murenemine. See talletatakse ookeanides ning geoloogilise aja möödudes tõstetakse üles, tekitades uusi maid ja uusi püramiide.

Energia ülespoole voogamise kiirus ja loomus sõltub taime- ja loomakoosluste komplekssest struktuurist, niisamuti nagu mahla tõus puus sõltub viimase keerulisest rakulisest ehitusest. Ilma selle komplekssuseta normaalset ringlust tõenäoliselt ei toimuks. Struktuur tähendab selle osaks olevate liikide iseloomulikku arvukust, nagu ka nende iseloomulikke tunnuseid ja funktsioone. See vastastikune sõltuvus maa kompleksse struktuuri ja tema sujuva toimimise vahel ühtse energiaühikuna on tema peamisi omadusi.

Kui ühes ringi osas toimub muutus, siis peavad paljud teised osad sellega kohanema. Muutused ei pea ilmingimata energia voogu takistama või ümber suunama, evolutsioon seisneb pikas seerias tema enese poolt esilekutsutud muutustes, mille tulemusena muutub voog keerukamaks ja ring pikemaks. Evolutsioonilised muutused on aga tavaliselt aeglased ja kohaliku tähtsusega. Tööriistade leiutamine on võimaldanud inimesel teha enneolematult vägivaldseid, kiireid ja ulatuslikke muutusi.

Üks muutus on taimestiku ja loomastiku koosseisus. Püramiidi tipust kärbitakse suuremaid kiskjaid ja toiduahelad muutuvad esimest korda ajaloo jooksul pigem lühemaks kui pikemaks. Teistelt maadelt toodud kodustatud liigid asendavad metsikuid, ja viimased asustatakse uutele aladele. Selles ülemaailmse ulatusega fauna- ja floorapangas läheb osa liike haiguste ja kahjuritena ülekäte, teised aga kaovad. Neid tagajärgi nähakse või kavatsetakse harva ette ning nad kujutavad endast ettearvamatuid ja sageli ka tagantjärgi tuvastamatuid struktuuri ümberkorraldusi. Põllumajandusteadus seisneb sageli võidujooksus uute kahjuritite tekkimise ja nende kontrollimiseks mõeldud tehnoloogiate leiutamise vahel.

Teine muutus puudutab energia voogu läbi taimede ja loomade ning selle naasmist mulda. Viljakus on mulla võime vastu võtta, talletada ja vabastada energiat. Põllumajandus võib mulda liigselt kurnates või pärismaiseid liike kodustatutega asendades need kanalid segi paisata ja tagavarad ammendada. Muld, mis on varudest või neid kinni hoidvast orgaanilisest ainest tühjaks ammutatud, uhtub kiiremini kui jõuab tekkida. Seda nimetatakse erosiooniks.

Vesi, nagu muldki, on osa energiaringest. Saastades vett või tõkestades seda tammidega, võib tööstus välja suretada taimed ja loomad, kes on energia ringluse jaoks vajalikud.

Transport toob kaasa teistsuguse fundamentaalse muutuse: taimi ja loomi, mis on kasvanud ühes piirkonnas, tarvitatakse ja suunatakse mulda tagasi teises. Transport ammutab energiat, mis on talletatud kivimites ja õhus, ning kasutab seda mujal, niisiis väetame aeda lämmastikuga merelindude sõnnikust, mille need linnud on korjanud

teisel pool ekvaatorit asuvate merede kaladelt. Seega kohtuvad varem lokaalsed ja eneseküllased ringed nüüd ülemaailmsel skaalal.

Püramiidi muutmine inimasustuse tarbeks vabastab talletatud energiat ja see tingib alguses sageli nii metsiku kui ka kodustatud taimse ja loomse elu petliku vohamise. Sellised biootilise kapitali valandumised kipuvad varjutama või edasi lükkama vägivallale järgnevat karistust.

Esitatud väike visand maast kui energiaringest kannab kolme lihtsat ideed:

(1) et maa ei ole üksnes maapind,

(2) et pärismaised taimed ja loomad hoiavad energiaringi avatuna.

Teised võivad, kuid ei pruugi seda teha,

(3) et inimese poolt tehtud muutused kuuluvad teise suurusjärku kui evolutsioonilised muutused ning toovad kaasa ulatuslikumaid tagajärgi, kui need, mida kavatseti või ette nähti.

Üheskoos võetuna tõstatavad need ideed kaks fundamentaalset küsimust: kas maa suudab kohaneda uue olukorraga ja kas soovitud muutusi ei võiks saavutada vähema vägivallaga?

/.../

Ajaloo ja ökoloogiast kombineeritud tõendid näivad toetavat ühte üldist järeldust: mida vähem vägivaldsed on inimese poolt tehtud muudatused, seda suurem on tõenäosus püramiidi edukaks ümberkohanemiseks. Vägivaldsus omakorda varieerub seoses inimasustuse tihedusega: tihedam asustus nõuab vägivaldsemaid muutusi. Selles osas on Põhja-Ameerikal suurem lootus püsima jääda kui Euroopal, eeldusel, et suudetakse rahvastikutihedust kontrolli all hoida.

See järeldus on aga vastuolus meie praeguse filosoofiaga, mis eeldab, et kuna rahvastiku tiheduse väike kasv rikastab inimeste elu, siis järelikult piiramatult kasv rikastab seda piiramatult. Ökoloogia ei tunne ühtki sellist tihedussuhet, mis kehtiks ka määramatuks laiendatud piiride puhul. Kõik tiheduse kasvuga kaasnevad eelised alluvad kahanevate tulude seadusele.

Milline ka ei oleks võrrand inimese ja maa suhetest, on ebatõenäoline, et me tunneme kõiki selle liikmeid. Hiljutised avastused

mineraalide ja vitamiinide toiteväärtuse kohta osutavad senitundmatutele sõltuvussuhetele ülespoole suunatud ringes: erakordselt väikesed kogused teatud aineid määravad mulla väärtuse taimede ja taimede väärtuse loomade jaoks. Kuidas on allapoole suunatud ringega? Kuidas on kaduvate liikidega, mille kaitsmisesse me täna suhtume kui esteetilisse luksusesse? Nemat aitasid mulda rajada, millistel ettearvamatutel viisidel võivad nad olla olulised selle säilitamisel? Professor Weaver on teinud ettepaneku hakata tolmutormides hävinenud mulla taastamiseks kasutama preerialilli.⁴ Kes teab, millisel otstarbel võidakse ühel päeval hakata kasutama kurgi ja kondoreid, saarmaid ja grislisid?

Maa tervis ja A-B lõhe

Seega peegeldab maaetika ökoloogilise südametunnistuse olemasolu, mis omakorda peegeldab veendumust, et maa tervise eest vastutatakse individuaalselt. Tervis on maa võime ennast ise uuendada. Looduskaitse tähendab meie jõupingutust seda võimet mõista ja alal hoida.

Looduskaitsejad on kurikuulsad oma lahkarvamuste poolest. Pealiskaudsel vaatlusel näivad lahkarvamused tulenevat lihtsalt segadusest, kuid lähem uurimine paljastab üheainsa lõhe, mis läbib paljusid erialasid. Igal erialal suhtub üks grupp (A) maasse kui maapinda ja näeb selle funktsiooni tarbekaupade tootmises. Teine grupp (B) suhtub maasse kui elustikku ning näeb selle funktsiooni laiemalt. Selle osas, kui laialt, valitsevad veel kahtlused ja segadus.

Minu erialal, metsanduses, on grupp A üsna rahul, kasvatades metsa nagu kapsaid ning nähes tselluloosi peamise metsasaadusena. A ei tunne mingit tõrget vägivalla suhtes, tema ideoloogia on põllu-

⁴ 1930. a laastas Ameerika ja Kanada preeriaalasad hulk tolmutorme. Tormide põhjuseks oli aastakümnete pikkune ebaadekvaatne põllumajandustehnoloogia: kündmisel eemaldati muru, mille tõttu viljakas muld kuivas ja lendus suurte tolmutormidena laiali. (Tlk)

majanduslik. Grupp B, teisest küljest, näeb metsandust põllumajandusest fundamentaalselt erinevana, kuna kasutatakse looduslikke liike ja kunstliku keskkonna loomise asemel pigem hoitakse looduslikku. Grupp B eelistab põhimõtteliselt looduslikku taastootmist. Ta tunneb muret kaduvate liikide pärast nagu kastan või valge mänd – nii elustikulistel kui majanduslikel põhjustel. Ta muretseb terve hulga metsa sekundaarsete funktsioonide pärast: metsloomad, rekreatsioon, vesikonnad, metsiku looduse alad. Minu arvates tunneb grupp B ökoloogilise südametunnistuse tukseid.

Jahinduses näeme sarnast lõhet. Grupi A jaoks on peamised tarbekaubad sport ja liha, ja tootlikkuse mõõdupuuks sissekasseeritud faasanite ja forellide hulk. Kunstlik paljundamine on aktsepteeritav nii ajutise kui püsiva lahendusena – kui ühiku maksumus seda võimaldab. Grupp B, teisest küljest, muretseb terve rea elustikuliste kõrvalnähtude pärast. Mis läheb ulukite paljundamine kiskjatele maksma? Kas me peaksime abi otsimiseks pöörduma võõrliikide poole? Kuidas suudab majandamine taastada kahanevaid liike nagu preeriapüü, mis jahiulukina on juba lootusetus seisus? Kuidas võiks majandamine taastada ohustatud haruldusi nagu trompetluik või trompetkurg? Kas majandamise põhimõtteid saaks laiendada metsalilledele? Siin on mulle samuti selge, et eksisteerib sarnane A-B lõhe nagu metsanduseski.

Ma ei ole pädev rääkima põllumajandusest üldisemalt, kuid sealgi näivad eksisteerivat enam-vähem samasugused lõhed. Teaduslik põllumajandus arenes aktiivselt enne, kui sündis ökoloogia, seega võib eeldada ka aeglasemat ökoloogiliste kontseptsioonide omaksvõttu. Veelgi enam, põllumees peab juba oma maaharimistehnikate tõttu elustikku suuremal määral muutma, kui seda teevad metsa- või jahimehed. Sellest hoolimata leidub põllumajanduses palju rahulolematust, mis näib viivat uue nähtuse – orgaanilise põllunduse – tekkimiseni põllumajanduses.

Võib-olla on selle rahulolematuse juures kõige olulisemaks uued tõendid selle kohta, et kaal naelades või tonnides ei mõõda põllumajandussaaduste toiteväärtust, viljaka mulla saadused võivad osu-

tuda nii kvalitatiivselt kui ka kvantitatiivselt ülemaks. Me võime viljakust importides toetada kurnatud muldade saagikust, kuid me ei tõsta sellega möödapääsmatult ka toiteväärtust. Sellest mõttekäigust tulenevad võimalikud järelused on nii ulatuslikud, et pean nende esitamise jätma võimekamatele sulgedele.

End „orgaaniliseks põllunduseks“ nimetav rahulolematuse, omades sealjuures nii mõningaidki sektantluse tunnuseid, on sellest hoolimata oma suundumustelt elustikusõbralik, iseäranis oma järjekindluses mulla floora ja fauna olulisuse osas.

Avalikkusele on põllumajanduse ökoloogilised alused niisama vähe tuntud kui teistegi maakasutusvaldkondade omad. Näiteks mõistavad vähesed haritud inimesed, et viimastel kümnenditel tehtud imepärased edusammud tehnika valdkonnas täiustavad pigem pumpa kui kaevu. Neist on vaevu piisanud samal ajal aaker aakri kaupa toimunud viljakuse taseme languse korvamiseks.

Kõigi nende lõhede puhul näeme kordumas samu vastuolusid: inimene kui vallutaja *versus* inimene kui elustiku kodanik; teadus kui tema mõõga teritaja *versus* teadus kui tema helgiheitja universumis; maa kui ori ja teenija *versus* maa kui kollektiivne organism. Robinsoni⁵ käsku Tristramile võib praegusel ajahetkel sobivalt kohaldada *Homo sapiens*'ile kui liigile geoloogilises ajas:

Soovid sa seda või mitte,
sa oled „kuningas”, Tristram, sest sa oled üks
neist vähestest ajaproovile vastupidanuist, kes jätavad maailma.
Kui nemad on läinud, ei ole see enam see paik.
Märka, mida sa maha jätad.

⁵ Edwin Arlington Robinson (1869-1935) oli Ameerika poeet, kes sai oma loomingu eest kolm Pulitzeri preemiat. (Tlk)

Väljavaated

Minu jaoks on mõeldamatu, et eetiline suhe maasse saaks eksisteerida ilma armastuse, austuse ja imetluseta maa vastu ning kõrgelt hindamata selle väärtust. Väärtuse all mõtlen ma muidugi midagi kaugelt avaramat kui pelka majanduslikku kasu. Pean silmas väärtust filosoofilises mõttes.

Vahest ehk tõsisem tõke, mis maaetika arenemise teel seisab, on tõsiasi, et meie haridus- ja majandussüsteem suundub maa intensiivsest teadvustamisest pigem eemale, kui läheneb sellele. Tõelist modernisti lahutavad maast mitmed vahemehed ja loendamatud füüsilised vidinad. Tal puudub eluline suhe maasse, tema jaoks on see ala linnade vahel, millel kasvatakse põllukultuure. Lase ta päevaks maale lahti ja kui see koht ei juhtu just olema golfirada või mõni „maaliline” paik, sureb ta igavuse kätte. Kui põllukultuure saaks kasvatada maaharimise asemel hüdroponiliselt, sobiks see talle suurepäraselt. Puidu, naha, villa ja muude looduslike maa saaduste sünteetilised aseained meeldivad talle rohkem kui originaalid. Lühidalt, maa on midagi, millest ta on „välja kasvanud”.

Peaegu sama tõsiseks takistuseks maaetikale on põllumehe suhtumine maasse, kelle jaoks maa on ikka veel vaenlane või kubjas, kes teda orjuses hoiab. Teoreetiliselt peaks põllumajanduse mehhaniseerimine põllumehe ahelad läbi lõikama, kuid kas ta seda ka tegelikult teeb, on vaieldav.

Üheks maa ökoloogilise mõistmise eelduseks on arusaamine ökoloogiast, ning „haridusega“ ei kaasne see kuidagi – tegelikkuses näib suurem osa kõrgemast haridusest meelega ökoloogilisi mõisteid vältivat. Ökoloogia mõistmine ei tulene ilmtingimata ökoloogia nimetust kandvatest õppeainetest; sama hästi võiks see olla nimetatud geograafiaks, botaanikaks, agronomiaks, ajalooks või majanduseks. Nii peabki see olema, kuid mistahes nimetuse all on ökoloogiline harimine harv nähtus.

Maaetika olukord paistaks lootusetu, kui ei eksisteeriks vähemust, kes silmnähtavalt tõstab mässu nende modernsete trendide vastu.

Tõkkepuu, mida peaks eetika evolutsiooni vallapäätmiseks liigutama, seisneb lihtsalt selles, et lõpetada mõtlemine maakasutuse sündsusest kui üksnes majanduslikust probleemist. Iga küsimust tuleks uurida sellest seisukohast, mis on eetilisel ja esteetiliselt õige, niisamuti kui majanduslikult otstarbekas. Asi on õige, kui see hoiab biotilise kogukonna terviklikkust, stabiilsust ja ilu. See on väär, kui tal on vastupidine toime.

Loomulikult on ütlematagi selge, et majanduslikud võimalused panevad piirid sellele, mida saab või ei saa maa heaks teha. See on alati nii olnud ja nii see ka jääb. Väärarusaam, mille majanduslikud deterministid on meie kollektiivse kaela ümber köitnud ja mille me nüüd peame kõrvale heitma, seisneb uskumuses, et majandus tingib kogu maakasutuse. See pole lihtsalt tõsi. Loendamatu hulk tegusid ja hoiakuid, mis tõenäoliselt moodustavad valdava osa kõikidest suhetest maaga, on pigem tingitud maakasutajate maitse-eelistustest kui nende rahakotist. Valdav osa kõikidest suhetest maaga on pigem seotud aja, etteplaneerimise, oskuste ja usu kui raha investeerimisega. Nagu maaomanik mõtleb, nii ka tegutseb.

Ma olen maaeetikat meelega esitanud sotsiaalse evolutsiooni saadusena, kuna midagi nii olulist kui eetika pole kunagi lihtsalt „kirja pandud“. Ainult kõige pealiskaudsem ajalootudeng võib arvata, et Mooses „kirjutas“ kümme käsku. Need pigem arenesid välja mõtleva kogukonna meeles ning Mooses tegi neist vaid esialgse kokkuvõtte „seminari“ jaoks. Ma ütlen esialgse, kuna evolutsioon ei lõpe.

Maaeetika areng on niihästi intellektuaalne kui emotsionaalne protsess. Looduskaitse teed sillutavad head kavatsused, mis osutuvad kasutuks või isegi ohtlikuks, kui need ei sisalda kriitilist arusaamist kas maast või majanduslikust maakasutusest. Ma pean truismiks, et eetilise piiri nihkudes indiviidilt kogukonnale kasvab selle intellektuaalne sisu.

Igat laadi eetika toimemehhanism on üks ja seesama: sotsiaalne heakskiit õigetele tegudele, sotsiaalne hukkamõist vääratele tegudele.

Üldkokkuvõttes seisneb meie praegune probleem hoiakutes ja rakendustes. Me kujundame Alhambrat ümber ekskavaatori abil ja oleme tehtu üle uhked. Vaevalt et me oma kopast loobume, kuna kõigest hoolimata on sel ikkagi mitmeid häid omadusi, kuid tema edukaks kasutamiseks vajame oluliselt leebemaid ning objektiivsemaid mõõdupuid.

Meie ökoloogilise kriisi ajaloolised juured*

Lynn White *jun*

Tõlkinud Silver Rattasepp

Jutuajamise käigus Aldous Huxleyga võis sageli saada unustamatu monoloogi osaliseks. Kord, umbes aasta enne oma kahetsusväärset surma, vestles ta parajasti ühel oma lemmikteemadest: sellest, kuidas inimesed loodust ebaloomulikult kohtlevad, ning selle kurbadest tagajärgedest. Oma väidete illustreerimiseks rääkis ta, kuidas oli eelmisel suvel naasnud väikesesse orgu Inglismaal, kus oli lapsena veetnud mitmeid helgeid kuid. Kunagi oli see olnud kaetud mõnusate rohuste väludega, nüüd aga oli kasvamas inetusse padrikusse, kuna küülikud, kes varemalt säärast kasvu ohjeldasid, olid pea kõik hukkunud ühe haiguse, müksomatoosi tõttu, mida kohalikud farmerid olid meelega levitanud, vähendamaks põllusaagi hävitamist küülikute poolt. Olles pisut filisterlik, ei suutnud ma enam vaikida, isegi mitte silmapaistva retoorika huvides. Ma katkestasin teda, juhtides tähelepanu asjaolule, et ka küülikud ise olid 1176. aastal koduloomadena Inglismaale toodud, eeldatavasti talupoegade toidu proteiinisisalduse suurendamiseks.

Kõik eluvormid muudavad oma elukeskkonda. Kõige imetlusväärsem ja heasüdamlikum näide sellest on kahtlemata korallpolüüp. Omaenda eesmärke teenides on ta loonud tohutu veealuse maailma, mis on soodus ka tuhandetele teistele looma- ja taimeliikidele. Sellest peale, kui inimesest sai rohkearvuline liik, on ta oma keskkonda märgatavalt mõjutanud. Oletus, et tulega küttides tekitas ta suured rohumaad ning aitas kaasa suurte pleistotseeni imetajate hävinemisele suurelt osalt maakerast, on usutav, isegi kui see pole tõendatud.

* Esmakordselt avaldatud: L. White. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. – *Science*. 1967, 155.

© AAAS

Vähemalt kuus aastatuhandet on Niluse alamjooksu kaldad olnud pigem inimtegevuse saadus, aga mitte soine Aafrika džungel, milleks loodus need ilma inimeseta oleks teinud. Assuani pais, mis ujutab üle 5000 ruutmiili, on vaid selle pika protsessi kõige hilisem staadium. Põlluterrasside rajamine või nende niisutamine, ülekarjatamine, metsade langetamine roomlaste poolt laevade ehitamiseks, millega kartaagolaste vastu võidelda, või ristirüütlite poolt oma sõjaretkede logistikaprobleemide lahendamiseks, on paljude regioonide ökosüsteeme põhjalikult muutnud. Tähelepanek, et Prantsusmaa maastik jaguneb kaheks peamiseks tüübiks – põhjapoolseteks avatud väljades ning lõuna- ja läänepoolseks *bocage*'iks¹ – innustas Marc Blochi võtma ette oma klassikaks saanud uurimust keskaegsetest maaviljelusmeetoditest. Täiesti tahtmatult mõjutavad muutused inimeste teguviisides sageli ka ülejäänud loodust. Näiteks on täheldatud, et autode tulek kaotas tohutud varblasteparved, kes varemalt toituisid kõiki tänavaid risustavast hobusesõnnikust.

Ökoloogiliste muutuste ajaloo uurimine on siiani nõnda algusjärgus, et teame väga vähe sellest, mis tegelikult toimus või millised olid tagajärjed. Euroopa ürgveiste väljasuremine alles nii hiljuti kui aastal 1627 näib olevat olnud lihtsalt üliagara küttimise tagajärg. Keerukamatel juhtudel on sageli võimatu ühest informatsiooni leida. Tuhat või enamgi aastat on friislased ja hollandlased Põhjamerd tagasi tõrjunud, ning see protsess on meie ajal kulmineerumas Zuider Zee tagasivõtmisega.² Kui üldse, siis millised loomade, lindude, kalade, rannikuelustiku või taimede liigid on selle protsessi käigus välja surnud? Kas oma eepilise võitluse käigus Neptuniga on madalmaalased eiranud ökoloogilisi väärtusi sellisel määral, et inimelu kvaliteet Madalmaades on kannatada saanud? Ma ei leia kuskilt, et selliseid küsimusi oleks kunagi üldse esitatudki, vastamisest rääkimata.

¹ Teatud tüüpi traditsiooniline maastik, kus väikesi põllu- ja karjamaalapikesi ümbritsevad tihedad hekid, teed ja kuivenduskraavid. (Toim)

² Oli laht Hollandi looderannikul. 1932. aastal rajatud tammiga eraldati selle lõunaosa, millest tekkis mageveeline järv, mida tänapäeval tuntakse IJsselmeerina. (Toim)

Inimene on seega sageli olnud dünaamiliseks elemendiks omaenda keskkonnas, kuid praeguste ajalooteadmiste juures ei tea me tavaliselt, millal, kus või milliste tagajärgedega inimese põhjustatud muutused täpselt saabusid. Ent 20. sajandi viimase kolmandiku lävel kasvab mure ökoloogilise tagasilöögi pärast palavikuliselt. Loodusteadus kui katse mõista asjade loomust on öitsenud paljudel ajastutel ja mitmete rahvaste hulgas. Samamoodi on pikka aega kogunenud tehnoloogilisi oskusi: vahel kiiremini, vahel aeglasemalt. Kuid alles umbkaudu neli põlvkonda tagasi sõlmisid Lääne-Euroopa ja Põhja-Ameerika teaduse ja tehnoloogia vahel abielu, liidu teoreetilise ja empiirilise lähenemise vahel meie looduslikule keskkonnale. Baconliku kreedo – mille järgi teaduslik teadmine tähendab tehnoloogilist võimu looduse üle – ilmumist laiemasse praktikasse saab vaevalt dateerida varasemaks kui ligikaudu 1850, kui välja arvata keemiatööstus, kus seda võib aimata juba 18. sajandil. Selle omaksvõtt tavapärase tegutsemismudelina võib tähistada suurimat sündmust inimkonna ajaloos alates maaviljeluse leiutamisest ja võib-olla ka kogu maa inimvälises ajaloos.

Peaaegu kohe nõudis uus olukord uudse mõiste – ökoloogia – kristalliseerimist; sõna *ökoloogia* ilmuski inglise keelde esmakordselt aastal 1873. Tänapäevaks, vähem kui sada aastat hiljem, on meie liigi mõju keskkonnale kasvanud sedavõrd jõuliselt, et see on muutunud juba oma olemuselt. Kui 14. sajandi algupoolel tulistati esimestest kahuritest, mõjutasid need keskkonda, saates töölised rüsinal metsadesse ja mägedesse potase, väävli, rauamaagi ja puusöe järele, tagajärjeks mõningane erosioon ja metsatustamine. Vesinikupommid on teist masti: neid kasutades peetud sõda võib muuta kõige sellel planeedil elava geneetikat. Aastaks 1285 oli Londonis tekkinud suduprobleem, mis tulenes bituminoosse söe põletamisest, samas ähvardab meie praegune fossiilkütuste põletamine muuta maakera atmosfääri keemilist koostist tervikuna. Selle tagajärgi me alles hakkame aimama. Arvestades populatsiooni plahvatuslikku kasvu, plaanitu urbanismi vähkkasvajat, nüüdseks geoloogilised mõõtmed omandanud reovee ja prügi lasundeid, ei ole vist küll ühelgi teisel olendil peale inimese õnnestunud oma pesapaika nõnda kibekähku rüvetada.

Üleskutseid tegutsema on mitmeid, kuid konkreetsed ettepanekud, ükskõik kui väärtuslikud nad üksikult võttes ka poleks, näivad liiga poolikud, leebed või negatiivsed: keelustage pomm, rebige reklaamitahvlid maha, jagage hindudele rasestumisvastaseid vahendeid ja käskige neil oma pühi lehma süüa. Lihtsaim lahendus igale kahtlasele muutusele on muidugi selle peatamine, või veelgi parem, romantiseeritud minevikku tagasipöördumine: tehke need inetud bensinijaamad sellisteks nagu Anne Hathaway maamajakesed või nagu kummituslinnade kõrtsid (Ameerika lääneosariikide puhul). „Puutumatu looduse” mõttelaad pooldab alati, olgu San Gimignano või High Sierra puhul, ökoloogia sügavkülmutamist sellisena, nagu see oli enne esimese pabertaskuräti mahapillamist. Kuid ei atavism ega ilustamine tule toime meie aja ökoloogilise kriisiga.

Mida teha? Keegi veel ei tea. Kui me aga ei mõtle põhiliste asjade peale, võivad meie konkreetsed meetmed kutsuda esile uusi tagasilööke, mis on tõsisemad kui need, mida nad on loodud parandama.

Alustuseks peaksime püüdma klaarida oma mõtlemist, vaadeldes ajalukku süüvides eeldusi, millel põhinevad nüüdisaegne teadus ja tehnoloogia. Traditsiooniliselt oli teadus aristokraatlik, teoreetiline, oma eesmärgilt intellektuaalne; tehnoloogia oli alamast klassist, empiiriline, tegevusele orienteeritud. Nende kahe küllaltki äkiline kokkusulandumine 19. sajandi keskpaiku oli kindlasti seotud nii veidi varasemate kui ka kaasaegsete demokraatlike revolutsioonidega, mis sotsiaalseid barjääre vähendades kippusid kehtestama aju ja käe funktsionaalset üksmeelt. Meie ökoloogiline kriis on tekkimisjärgus oleva, täiesti uudse demokraatliku kultuuri saadus. Küsimus on selles, kas demokratiseerunud maailm suudab iseenda mõju üle elada. Oletatavasti mitte, kui me oma algtõdesid ümber ei vaata.

Lääne tehnoloogia ja teaduse traditsioonid

Üks asi on nõnda ilmne, et seda tundub tobe sõnadessegi panna: nii nüüdisaegne tehnoloogia kui nüüdisaegne teadus on selgelt õhtumaised. Meie tehnoloogia on endasse kogunud sugemeid kõikjal üle maailma, eriti Hiinast, ent täna on edukas tehnoloogia kõikjal läänelik, olgu Jaapanis või Nigeerias. Meie teadus võlgneb kõikidele mineviku teadustele, eriti ehk keskaegse islami suurte teadlaste töödele, kes nii sageli ületasid muistseid kreeklaste oma oskustes ja läbinägelikkuses: näiteks al-Razi meditsiinis, ibn-al-Haytham optikas või Omar Khayyam matemaatikas. Tõsi, ei ole just vähe säärase geeniuste töid, mis on algupäraselt araabia keeles kaduma läinud, olles säilinud vaid keskaegsetes ladina tõlgetes, mis aitasid rajada vundamenti lääne hilisematele arengutele. Täna on kogu märkimisväärne teadus kõikjal üle maakera stiili ja meetodi poolest läänelik, ükskõik milline ka poleks teadlaste nahavärv või keel.

Teist kahte fakti tuntakse vähem, sest need on üsna hiljutise ajaloo uurimuse tulemus. Lääne juhtiv positsioon nii tehnoloogia kui teaduse vallas on palju vanem kui 17. sajandi niinimetatud teadusrevolutsioon või 18. sajandi niinimetatud tööstusrevolutsioon. Õigupoolest on need mõisted vanamoelised ning varjavad nende poolt kirjeldatud kahe pika ja eraldiseisva arengu oluliste staadiumite tõelist loomust. Hiljemalt aastaks 1000 m.a.j – ja vähesel määral võib-olla 200 aastat varem – oli lääts hakanud rakendama veejõudu ka teiste tööprotsesside juures peale teravilja jahvatamise. Sellele järgnes 12. sajandi lõpul tuulejõu rakendamine. Lihtsatest algetest lähtudes, kuid märkimisväärse järjekindlusega laiendas lääts kiirelt oma oskusi jõumasinate, tööjõudu säästvate seadmete ja automaatika arendamises. Need, kes selles kahtlevad, võiksid mõelda automaatika ajaloo ühele kõige monumentaalsemale saavutusele: raskusjõul töötavale mehaanilisele kellale, mis 14. sajandi alguses ilmus korruga kahel eri kujul. Hilis-keskaja roomakatolik lääne ühiskond ei edestanud oma viimistletud, keerukaid ja esteetiliselt suurejoonelisi sõsarkultuure, Bütsantsi ja islamit mitte töömeisterlikkuses, vaid lihtsas tehnoloogilises võime-

kuses. Aastal 1444 kirjutab suur kreeka vaimulik Bessarion, kes oli käinud Itaalias, kirja ühele kreeka ülikule. Teda hämmastab lääne laevade, relvade, tekstiili ja klaasi üleolek. Kuid üle kõige täidab teda imestusega puid saagivate ja kõrgahjude lõõtsasid pumpavate vesirataste vaatemäng. On ilmne, et ta polnud Lähis-Idas mitte midagi sarnast näinud.

15. sajandi lõpuks oli Euroopa tehnoloogiline üleolek juba nii suur, et selle väikesed, omavahel vaenujalal olevad rahvad suutsid vallutades, rüüstates ja koloniseerides üle kogu muu maailma laiali valguda. Selle tehnoloogilise üleoleku sümboliks on tõsiasi, et Portugal, õhtumaa üks kõige nõrgemaid riike, suutis Ida-India valitsejaks saada ja terveks sajandiks selleks ka jääda. Peame ka meeles pidama, et Vasco da Gama ja Albuquerque'i tehnoloogia oli rajatud puhta empirismi abil, saades teaduselt märkimisväärselt vähe toetust või inspiratsiooni.

Tänapäeval laialdaselt käibiva arusaama kohaselt peetakse nüüdisaegse teaduse alguseks aastat 1543, mil nii Kopernik kui Vesalius avaldasid oma suurteosed. Tõdemus, et sellised tööd nagu *Fabrica* ja *De revolutionibus* ei ilmu üleöö, ei vähenda siiski nende saavutust. Läänele iseloomulik teadustraditsioon sai tegelikult alguse 11. sajandi lõpuolele tänu massilisele araabia ja kreeka teaduslike tööde tõlkimisele ladina keelde. Mõned silmapaistvad raamatud – näiteks Theophrastos – jäid küll lääne uue apla teadusjanu tähelepanu alt kõrvale, kuid vähem kui 200 aastaga oli sisuliselt kogu kreeka ja moslemi teaduse tekstikorpust ladina keeles kättesaadav, ning uutes Euroopa ülikoolides loeti ja kritiseeriti seda õhinal. Kriitikast arenesid välja uued vaatlused, arutlused, ning aina kasvav usaldamatus vanade autoriteetide vastu. 13. sajandi lõpuks oli Euroopa ülemaailmse teadusliku juhtpositsiooni islami nõrkevate käte vahelt endale haaranud. Newtoni, Galilei või Koperniku sügavat originaalsust eitada oleks sama absurdne kui 14. sajandi skolastiliste teadlaste,

³ Afonso de Albuquerque (1472-1515) oli Portugali maadeavastaja, kes purjetas esimesena Vürtsisaartele (ka Maluku saared). Tema plaan saavutada kontroll olulise mere kaubateede üle Idamaadega pani aluse sealsele Portugali koloniaalvõimule. (Toim)

nagu Buridani ja Oresme oma, kelle töid nad edasi arendasid. Enne 11. sajandit lääne roomakatolikus ühiskonnas teadust vaevalt eksisteeriski, seda isegi Rooma impeeriumi aegadel. Alates 11. sajandist on õhtumaise kultuuri teadussektor kasvanud ühtlases *crescendo*'s.

Kuna nii meie tehnoloogilised kui ka teaduslikud liikumised said alguse, omandasid oma iseloomu ja saavutasid maailmas valitseva positsiooni just keskajal, tundub, et me ei saa mõista nende loomust ega nende praegust ökoloogilist mõju keskaja fundamentaalseid arusaamu ja arenguid uurimata.

Keskaegne vaade inimesele ja loodusele

Kuni üsna hilise ajani oli isegi „arenenud” ühiskondades peamiseks tegevusalaks maaviljelus – järelikult on igal muutusel põlluharimise meetodites suur tähtsus. Varased adrad, mida vedasid kaks härga, ei pööranud mullakamarat ümber, vaid kõigest krammisid seda. Seetõttu läks tarvis ristkündmist ja põllud kippusid olema ruudukujulised. Lähis-Ida ja Vahemere küllaltki kergete muldade ja poolkõrbelise kliima juures toimis see hästi. Kuid Põhja-Euroopa niiske kliima ja sageli kleepjate muldade jaoks oli selline ader kõlbmatu. Ent 7. sajandi teiseks pooleks peale Kristust kasutasid mõned põhjapoolsed talupojad täiesti uut, selgusetu päritoluga atra, mis oli varustatud vertikaalse noaga vaojoone sissekündmiseks, horisontaalse adratraga kamara alla lõikamiseks ning adrahõlmaga selle ümberpööramiseks. Säärase adra hõõrdumine mullaga oli niivõrd suur, et tavaliselt ei olnud selle jaoks tarvis mitte kahte, vaid kaheksat härga. See ründas maad nii ägedalt, et ristkündmist ei olnud vaja, ning põllud hakkasid muutuma pikkade ribade kujuliseks.

Harkadra päevil olid põllud enamasti jaotatud osadeks, millest igaüks suutis ülal pidada ühte perekonda. Põlluharimine võimaldas üksnes äraelamist. Kuid ühelgi talupojal ei olnud kaheksat härga: uue ja efektiivsema adra kasutamiseks panid talupojad oma härjad kokku, moodustades suuri künnirakendeid, ning said esialgu (nagu

näib) ülesküntud ribasid vastavalt oma panusele. Seega ei põhinenud maa jaotamine enam ühe perekonna vajadustel, vaid pigem ühe jõumasina võimel maad harida. Inimese suhe maasse muutus põhjalikult. Varem oli inimene looduse osa; nüüd oli ta looduse ekspluateerija. Mitte kuskil mujal maailmas ei arendanud talupojad välja võrreldavat maaharimisriista. On see juhus, et tänapäevase, looduse vastu halastamatu tehnoloogia on nii suurel määral loonud nendesamade Põhja-Euroopa talupoegade järeltulijad?

Seesama ekspluateeriv suhtumine ilmub lääne illustreeritud kalendritesse veidi enne aastat 830 m.a.j. Varasemates kalendrites kujutatakse kuid passiivsete ja isikustatutena. Uued frangi kalendrid, mis panid paika väljenduslaadi kogu keskajaks, on täiesti teistsugused: nad kujutavad inimesi neid ümbritsevat maailma jõuga valitsemas – kündmas, vilja koristamas, puid raiumas, sigu tapmas. Inimene ja loodus on kaks eri asja, ning inimene on isand.

Need uuendused näivad olevat kooskõlas laiemate intellektuaalsete seaduspärasustega. Mida inimesed oma keskkonnaga ette võtavad, sõltub sellest, kuidas nad näevad iseennast suhtes ümbritsevate asjadega. Inimökoloogia on tugevalt mõjutatud uskumustest meie enda olemuse ja saatuse kohta – ehk teisisõnu, religioonist. Lääne vaatleja jaoks on see täiesti ilmne näiteks India või Tseiloni puhul. Samamoodi käib see ka meie endi ja meie keskaegsete eelkäijate kohta.

Kristluse võit paganluse üle oli meie kultuuri ajaloo suurim psühholoogiline revolutsioon. Tänapäeval on moekas öelda, et olgu see siis hea või halb, me elame „kristlusejärgsel ajastul”. Kindlasti on meie mõtlemise ja keele vormid suuresti lakanud olemast kristlikud, kuid minu silmis jääb asjade põhiolemus sageli hämmastavalt sarnaseks minevikus olnuga. Näiteks meie igapäevaseid tegutsemis- harjumusi valitseb vaikimisi usk lakkamatusse progressi, mida ei tuntud ei antiikses Kreekas, Roomas ega ka idamaades. Selle juured on judeokristlikus teoloogias, ilma milleta on see kaitsetu. Asjaolu, et ka kommunistid säärast seisukohta jagavad, aitab vaid ilmestada seda, mida saab näidata ka paljudelt teistelt alustelt lähtudes: et marksism, nagu ka islam, on judeokristlik ketserlus. Täna elame jätkuvalt

nii, nagu oleme seda teinud juba umbes 1700 aastat, suurel määral kristlike algõtõdede kontekstis.

Mida rääkis kristlus inimestele nende suhetest keskkonnaga? Kuigi loomislugusid leidub paljudes maailma mütoloogiates, on kreeka-rooma mütoloogia selles suhtes ainulaadselt järjekindlusetu. Koos Aristotelesega eitasid muistsed lääne intellektuaalid mõtet, et nähtaval maailmal võiks olla algus. Idee algusest oli nende tsüklilise ajakäsitluse raames tõepoolest võimatu. Terava kontrastina sellele ei pärinud kristlus judaismilt mitte ainult kontseptsiooni ajast kui millestki kordumatust ja lineaarsest, vaid ka rabava loomisloo. Järkjärgult lõi armastav ja kõikvõimas Jumal valguse ja pimeduse, taevakehad, maa ja kõik selle taimed, loomad, linnud ja kalad. Lõpuks lõi Jumal Aadama ja tagantjärele tekkinud mõtte ajendil Eeva, et päästa inimest üksildusest. Inimene andis nimed kõikidele loomadele, kehtestades seeläbi oma võimu nende üle. Jumal kavandas kõik selgesti inimese kasuks ja tema valitseda: mitte ühelgi asjal füüsilises maailmas ei ole muud otstarvet peale inimese huvide teenimise. Ja kuigi inimese keha on tehtud põrmust, ei ole ta lihtsalt looduse osa: ta on tehtud Jumala näo järgi.

Eriti oma läänelikul kujul on kristlus kõige inimkesksem religioon, mida maailm on kunagi näinud. Juba nii varakult kui 2. sajandil toonitasid nii Tertullianus⁴ kui ka Lyoni püha Irenaeus⁵, et Aadamale vormi andes kuulutas Jumal ette lihakssaavat Kristust, teist Aadamat. Inimene jagab suures osas Jumala looduseülest olemust. Täieliku kontrastina muistsele paganlusele ja Aasia religioonidele (erandiks vaid ehk zoroastrism) ei rajanud kristlus mitte ainult inimese ja looduse vahelist dualismi, vaid rõhutas ka, et Jumala tahe on, et inimene tarvitaks loodust endale sobivatel eesmärkidel.

Tavaliste inimeste tasandil lahenes asi huvitavalt. Antiikajal oli igal puul, igal allikal, igal ojal, igal künkal oma *genius loci*, kaitsevaim.

⁴ Quintus Septimus Florens Tertullianus (u 160-235) oli varakristlik teoloog, kes kujundas välja ladinakeelse kristliku sõnavara, võttes muuhulgas kasutusele mõisted kolmainus, Vana Testament, Uus Testament. (Toim)

⁵ Püha Irenaeus 2. sajandi kristlik teoloog, Lugdunumi (Lyoni) piiskop. (Toim)

Need vaimud olid inimestele mõistetavad, kuid neist väga erinevad; kentaurid, faunid ja näkineitsid näitavad nende ambivalentsust. Enne kui võidi raiuda puud, kaevandada mäge, ehitada ojale tammi, oli tarvis lepitada olukorra eest vastutavat vaimu, ning hoida teda lepitatuna. Paganlikku animismi hävitades tegi kristlus võimalikuks looduse selleks ekspluateerimise, mille juures jäädi loodusobjektide tunnete suhtes ükskõikseks. Sageli öeldakse, et kirik asendas animismi pühakute kultusega. Tõsi, kuid pühakute kultus on animismist funktsionaalselt küllaltki erinev. Pühak ei asu loodusobjektides; tal võivad olla küll erilised pühamud, kuid ta on taeva kodakondne. Pealegi on pühak täielikult inimene, talle saab läheneda inimlike mõistetega. Lisaks pühakutele olid kristluses muidugi ka judaismist ja võib-olla kaude ka zoroastrismist päranduseks saadud inglid ja deemonid. Kuid need kõik olid sama liikuvad kui pühakud ise. Loodusobjektides asuvad hinged, mis varemalt olid loodust inimeste eest kaitsnud, haihtusid. Inimese sisuline monopol hinge üle siinses maailmas leidis kinnitust, ning vanad takistused looduse ekspluateerimisele varisesid koost.

Asjadest nõnda üldistes terminites rääkides on kohane teha üks hoiatav märkus. Kristlus on keerukas usund ning tema tagajärjed on eri kontekstides erinevad. See, mis ma äsja ütlesin, võib küll käia kesk-aegse lääne ühiskonna kohta, kus tehnoloogia tegi tööpooldest tähelepanuväärseid edusamme. Kuid näib, et ortodoksses Bütsantsis, samavõrra kristlusele pühendunud kõrgelt tsiviliseeritud riigis, ei tehtud märkimisväärseid tehnoloogilisi uuendusi pärast 7. sajandi lõppu, mil leiutati kreeka tuli. Võti selle vastuolu mõistmiseks võib seisneda vagaduse ja mõtlemise tonaalsuste erinevuses, mida võrdleva teoloogiaga tegelevad uurijad on kreeka- ja roomakatoliku kirikute vahel täheldanud. Kreeklased uskusid, et patt on vaimne pimedus, ja lunastus seisneb valgustuses, ortodoksias – teisisõnu, õiges mõtlemises. Katoliiklased seevastu arvasid, et patt on moraalne pahe ja lunastus leidub õiges eluviisis. Ida teoloogia on olnud intellektualistlik. Lääne teoloogia on olnud volutaristlik. Kreeka pühak mõtiskleb, lääne pühak tegutseb. Kristluse eeldused looduse vallutamisel kerkivad kergemini esile lääne õhkkonnas.

Kristlikul maailmaloomise dogmal, mis leidub kõikide usutun-
nistuste esimeses lauses, on tänapäeva ökoloogilise kriisi mõistmisel
veel üks tähendus. Pühakirja, piibli, andis Jumal inimesele ilmutuse
kaudu. Ent kuna Jumal oli loonud ka looduse, peab loodus samuti
jumalikku vaimu ilmutama. Looduse religioosset uurimist Jumala
paremaks mõistmiseks nimetati naturaalteoloogiaks. Varakristlikus
kirikus ja läbivalt ortodoksses Bütsantsis mõisteti loodust peamiselt
sümbolite süsteemina, mille kaudu Jumal inimestega räägib: sipelgas
on jutlus laiskvorstidele, ülespoole kerkivad leegid sümboliseerivad
hinge pürgimust. Loodust vaadeldi pigem kunstniku kui teadlase pil-
guga. Kuigi Bütsants säilitas ja kirjutas ümber suure hulga muistseid
kreeka teadustekste, oleks teadus, nii nagu meie seda mõistame, vae-
valt sellises õhkkonnas õitseda saanud.

Ent roomakatolikus läänes oli naturaalteoloogia 13. sajandi algu-
seks hoopis teisele rajale kaldunud. See lakkas olemast nende füü-
siliste märkide dekodeerimine, mida Jumal inimesega suhtlemiseks
kasutas, ja hakkas muutuma püüdeks mõista Jumala vaimu, avasta-
des, kuidas tema loodu toimib. Vikerkaar ei olnud enam lihtsalt loo-
tuse märk, mis esmakordselt saadeti pärast veeuputust Noale: Robert
Grosseteste, kerjasmunk Roger Bacon ja Freiburgi Theodorich kir-
jutasid vikerkaare optikast jahmatamapanevalt keerukaid töid, kuid
nad tegid seda religioosse mõistmise nimel. 13. sajandist alates kuni
Leibnizi ja Newtonini välja, nemad kaasa arvatud, on praktiliselt iga
suur teadlane seletanud oma motiive religioossetes terminites. Tõe-
poolest, kui Galileo ei oleks olnud nõnda osav amatöörteoloog, oleks
ta märksa vähematesse sekeldustesse sattunud: professionaalid panid
tema vahelesekkumist lihtsalt pahaks. Ja tundub, et ka Newton pidas
end pigem teoloogiks kui teadlaseks. Alles 18. sajandi lõpuks muutus
Jumala olemasolu eeldamine paljude teadlaste jaoks üleliigseks.

Kui inimesed seletavad, miks nad teevad seda, mida nad teha taha-
vad, on ajaloolasel sageli raske hinnata, kas nad esitavad tegelikke
põhjuseid või üksnes kultuuriliselt vastuvõetavaid põhjuseid. Järje-
kindlus, millega teadlased lääne teaduse pikkade kujunemissajandite
vältel kinnitasid, et teadlase ülesanne ja tasu on „Jumala järgi tema

mõtete mõtlemises”, paneb uskuma, et see oligi nende tegelik ajend. Kui nii, siis oli kaasaegne lääne teadus valatud kristliku teoloogia vormi. Tõuke andis talle usulise pühendumuse jõud, mille oli vorminud judeokristlik maailmaloomise õpetus.

Alternatiivne kristlik vaade

Tundub, et me oleme jõudmas paljude kristlaste jaoks vastumeelsete järel dusteni. Kuna nii teadus kui tehnoloogia on meie tänapäevases kõnepruugis pühad sõnad, siis võivad mõned olla rõõmsad täheldades, et esiteks on nüüdisaegne teadus ajalooliselt vaadates naturaalteoloogia arendus, ja teiseks saab nüüdisaegset tehnoloogiat vähemalt osaliselt seletada kui selle kristliku dogma õhtumaist ja voluntaristlikku realiseerimist, mis peab inimest looduse suhtes transtsendentseks ja selle täieõiguslikuks peremeheks. Ent nagu me nüüd teame, liitusid veidi rohkem kui sada aastat tagasi teadus ja tehnoloogia – seni üsna eraldiseisvad tegevusalad – andes inimsoole võimu, mis paljude ökoloogiliste tagajärgede põhjal otsustades on kontrolli alt väljas. Kui nii, siis kannab kristlus määratud süükoormat.

Mina isiklikult kahtlen, kas hukatuslikku ökoloogilist tagasilööki saab vältida, rakendades meie probleemidele lihtsalt veel rohkem teadust ja veel rohkem tehnoloogiat. Meie teadus ja tehnoloogia on välja kasvanud sellistest kristlikest hoiakutest inimese ja looduse suhte kohta, mis ei ole omased mitte ainult enam-vähem kõigile kristlastele ja uus kristlastele, vaid ka neile, kellele meeldib end järel kristlasteks pidada. Kopernikust hoolimata pöörleb kogu kosmos meie tillukese maamuna ümber. Darwinist hoolimata ei ole me oma südames loodusprotsesside osad. Me oleme loodusest ülemad, põlastame teda, olles valmis teda tühiseimagi tuju ajal ära kasutama. Äsja valituks osutunud Kalifornia kuberner⁶, kiriku liige nagu

⁶ Ronald Wilson Reagan (1911-2004), California kuberner aastatel 1967-1975 ning hilisem USA president. (Toim)

minagi, kuid minust vähem murelik, kõneles kristliku traditsiooni eest, kui ta (väidetavasti) ütles: „kui oled näinud üht sekvoiat, oled näinud neid kõiki.” Kristlase jaoks ei saa puu olla muud kui vaid füüsiline tõsiasi. Kogu püha hiie kontseptsioon on kristluse ja lääne eetose jaoks võõras. Peaaegu kaks aastatuhandet on kristlastest misjonärid raiunud maha pühi hiisi, mis olevat pühadustrüvetavad, kuna eeldavad, et loodusel on hing.

Mida me keskkonna suhtes ette võtame, sõltub meie arusaamadest inimese-looduse suhte kohta. Rohkem teadust ja rohkem tehnoloogiat ei aita meid käesolevast ökoloogilisest kriisist välja, senikaua kuni me ei leia uut religiooni, või ei mõtesta ümber vana. Biitnikud, kes on meie aja peamised revolutsionäärid, ilmutavad mõistlikku vaistu oma poolehoiuga zen-budismile, mis näeb inimese-looduse suhet peaaegu täpselt kristliku vaate peegelpildis. Ent Aasia ajalugu on zen-budismi samapalju mõjutanud kui lääne kogemus kristlust, ja ma kahtlen, kas see saaks meie seas elujõuline olla.

Vahest peaksime mõtisklema kristluse ajaloo suurima teisitimõtleva peale pärast Kristust: Assisi pühale Franciscusele. Püha Franciscuse suurimaks imeteoks oli, et ta ei lõpetanud tuleriidal, nagu paljud tema vasakpoolsete vaadetega jüngrid. Ta oli nii ilmselgelt ketserlik, et frantsiskaani ordukindral, püha Bonaventura, suur ja läbinägelik kristlane, üritas frantsiskluse varaseid seisukohti summutada. Võti Franciscuse mõistmiseks seisneb tema usus alandlikkuse vooresse – mitte ainult indiviidi, vaid inimese kui liigi puhul. Franciscus üritas inimest kogu loodu ainuvalitseja troonilt tõugata ja rajada kõikide Jumala loodud olendite demokraatiat. Tema jaoks ei tähenda sipelgas enam lihtsalt moraalijutlust laiskadele, ega leegid märki hinge püüdlusest Jumalaga üheks saada; nüüd on nad Vend Sipelgas ja Õde Tuli, kes kiidavad Loojat omal moel, nii nagu Vend Inimene teeb seda omal moel.

Hilisemad kommenteerijad on väitnud, et Franciscus jutlustas linnudele etteheiteina inimestele, kes teda ei kuulanud. Kirjalikest allikatest seda välja ei loe: ta kehtanud väikesi linde Jumalat kiitma, ning nood plagistanud hingelises ekstaasis oma tiibu ja siutsunud rõõmut-

sedes. Legendid pühakutest, eriti Iiri pühakutest, on juba ammu ajast rääkinud nende suhtlemisest loomadega, kuid mulle tundub, et alati selleks, et näidata inimeste võimu teiste olendite üle. Franciscuse puhul on asjad teisiti. Apenniinides asuva Gubbio ümbrust rüüstanud metsik hunt. Legend räägib, et püha Franciscus kõnelnud hundiga ning veennud teda tema tegevuse ekslikkuses. Hunt kahetsenud, surnud pühaduse aupaistes ja maetud pühitsetud mulda.

Sir Steven Runcimani⁷ poolt „frantsiskaani õpetuseks loomade hingest” nimetatu suruti kiiresti maha. Väga võimalik, et see oli osaliselt, teadlikult või alateadlikult, inspireeritud usust ümbersündidesse, mida levitasid kataari ketserid, kellest Itaalia ja Lõuna-Prantsusmaa tol ajal kubises, ja kes algselt said selle idee arvatavasti Indiast. On tähelepanuväärne, et just selsamal ajal, kuskil 1200 aasta paiku, hakkab ka lääne judaismis, täpsemalt Provance'i kabalas, leiduma märke metempsühhoosiõpetusest⁸. Kuid Franciscus ei uskunud ei hingede rändamist ega panteismi⁹. Tema arusaam loodusest ja inimesest tugines ainulaadsele kõikide elusate ja eluta asjade panpsühismile¹⁰, milles kõik on loodud ülistama oma transtsendentset Loojat, kes kosmilise alandlikkuse ülisma žestina sai lihaks, lebas abituna sõimes ja rippus surevana ristil.

Ma ei taha sellega öelda, et paljud tänapäeva ameeriklased, kes tunnevad muret meie ökoloogilise kriisi pärast, suudaksid või oleksid nõus huntidega nõu pidama või linde innustama. Ent praegune üha kasvav globaalse keskkonna laastamine on hoogsa tehnoloogia ja teaduse tagajärg, mis mõlemad pärinevad lääne keskajast, ja mille vastu püha Franciscus nii originaalsel viisil mässas. Nende arengut ei saa mõista ajalooliselt lahus neist iseloomulikest hoiakutest looduse suhtes, mille juured on sügaval kristlikus dogmas. Ei ole tähtis, et

⁷ Sir James Cochran Stevenson Runciman (1903-2000) oli Briti keskaja uurija. (Toim)

⁸ Uskumus, et hing sünnib ümber uude kehasse. (Toim)

⁹ Seisukoht, mille järgi jumal on samane maailmaga. (Toim)

¹⁰ Seisukoht filosoofias, mille järgi maailm koosneb iseseisva teadvusega osadest, või holistlikum vaade, mille järgi universum on teadvusega tervik. (Toim)

enamik inimesi ei mõtle neist hoiakutest kui kristlikest. Meie ühiskond ei ole kristlike väärtuste asemel vastu võtnud ühtegi uut põhi- väärtuste komplekti. Seepärast süveneb ökoloogiline kriis senikaua, kuni me ei heida kõrvale kristlikku aksiooni, et loodusel pole eksisteerimiseks muud põhjust peale inimese teenimise.

Suurim vaimne revolutsionäär lääne ajaloos, püha Franciscus, pakkus välja alternatiivse kristliku vaate loodusele ja inimese suhetele sellega; ta üritas ideed inimese piiritust valitsemisest loodu üle asendada ideega kõikide olendite, kaasa arvatud inimese võrdsusest. Ta kukkus läbi. Ortodoksne kristlik ülbus looduse vastu varjutab nii meie praegust teadust kui tehnoloogiat nõnda tugevalt, et ainult neist ei saa meie ökoloogilisele kriisile lahendust loota. Kuna meie hädade juured on nii olulisel määral religioossed, peab ka vastumürk oma loomult olema religioosne, kas me seda nii nimetame või mitte. Me peame oma olemuse ja saatuse uuesti läbi mõtlema ja tunnetama. Varajaste frantsisklaste sügavalt religioosne, ent ketserlik arusaam looduse kõikide osade hingelisest autonoomiast võib meile siin teed juhatada. Ma panen ette kuulutada Franciscus ökoloogide kaitsepühakuks.

Kas on tarvis uut eetikat, keskkonnaeetikat?*

Richard Sylvan
Tõlkinud Silver Rattasepp

1

Üha sagedamini öeldakse, et tsivilisatsioon, või vähemalt lääne tsivilisatsioon, vajab uut eetikat (ja sellest tulenevalt uut majandust), mis sätestaks inimeste suhted looduskeskkonnaga, Leopoldi sõnul „eetikat, mis tegeleks inimese suhtega maasse, ja loomadesse ning taimesse, mis sellel kasvavad.”¹ Asi pole muidugi selles, et vanad ja valitsevad eetikad ei tegeleks inimese ja looduse suhtega; tegelevad küll ja vastavalt üldlevinud seisukohale on inimene vaba loodusega ümber käima nii, nagu ise tahab, st tema suhted loodusega, vähemalt senikaua, kuni need ei puuduta teisi, ei kuulu moraalse kriitika alla. Nii on sellised väited nagu „Crusoe ei peaks neid puid sandistama” olulised ja moraalselt piiritletud, ent vähemalt senikaua, kuni Crusoe teod ei puutu teistesse, on need väärad või ei kehti – ja puud ei ole mõistlikus mõttes moraali objektid.² Just nende valitseva eetika väärtuste ja hinnangute vastu Leopold ja teised tegelikult välja astuvadki. Leopold peab moraalselt kriitikat väärivaks ning valeks käitumist, mis valitsevate vaadete kohaselt on moraalselt lubatav. Kuid asi pole selles, et selline käitumine jääb valitseva eetika ulatusest välja, nagu Leopold näib arvavat, ja et säärase juhtumite käsitlemiseks ning moraalse

* Avaldatud esmakordselt: Routley (hiljem Sylvan), R. Is There a Need for a New, an Environmental Ethic. – *Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy. Kd I.* Sophia, Bulgaria: Sophia-Press, 1973. Avaldatud autoriõiguse valdaja Nicholas Griffini loal. (Toim)

¹ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac with Essays on Conservation from Round River*. New York: Ballantine, 1966, lk 238.

² Seisukoht, mida mõnikord mahendatakse ettekujutusega puudes elavatest vaimudest.

tühimiku täitmiseks oleks tarvis moraali traditsioonilist välja laiendada. Kui Leopoldi kriitika valitseva käitumisviisi kohta on õige, siis see, mida vajame, on muutus eetikas, suhtumises, väärtustes ja hinnangutes. Nagu ta ise selgitab, ei tunne inimesed praeguses olukorras häbi, kui nad häirivad puutumatu loodust, kohtlevad maad halvasti, pigistavad sellest kõik välja, mida see anda suudab, ning seejärel edasi liiguvad – säärast käitumist ei peeta teistesse puutuvaks ning see ei kutsu esile teiste meelepaha. „Põllumees, kes raiub 75-protsendilise nõlva puudest lagedaks, laseb lehmad raiesmikule ning suunab vihmavee, kivid ja mulla kogukonna ojasse, jääb ikkagi (kui ta on muidu korralik) kogukonna austatud liikmeks.”³ Selle kohaselt, mida me edaspidi nimetame *keskkonnaeetikaks*, peetakse säärast traditsiooniliselt aktsepteeritud käitumist moraalselt valeks ning taluniku tõsist moraalselt kriitikat väärivaks.

Nõustagem argumendi esitamise nimel nende hinnangutega. Pole aga kaugeltki nii selge, et isegi selliste radikaalsete hinnangute andmiseks oleks ilmtingimata vaja uut eetikat. Esiteks ei ole sugugi väga selge, mida üldse võib pidada uueks eetikaks, nii nagu enamasti jääb ebaselgeks, kas uusi arenguid füüsikas võib pidada uueks füüsikaks või pelgalt vana teisenduseks või laienduseks. Sest nagu üldiselt teada, ei ole eetika selgelt välja öeldud või välja töötatud, nii et eetika identiteedikriteeriumid võivad jääda hägusteks.⁴ Pealegi kaldume ühtseks eetikaks kokku koondama tervet perekonda eetilisi süsteeme, mis tuumik- või aluspõhimõtetes omavahel ei erine; nt kristliku eetika katusmõiste hõlmab hulka erinevaid ja isegi omavahel konkureerivaid süsteeme. Tegelikult on uue keskkonnaeetika kõrval veel kaks võimalust, mis lubaks seesuguseid hinnanguid anda, nimelt valitseva eetika laiendamine ning modifitseerimine, või valitseva eetika poolt juba hõlmatud või selles latentselt sisalduvate põhimõtete väljaarendamine. See teine võimalus, et keskkonnaalaseid väärtusotsustusi

³ Leopold, *A Sand County Almanac...*, lk 245.

⁴ Kahtlemata Quine'i järgijate meelehärmiks. Kuid tegelikult saame väga hästi rääkida väljakujunenud ja fragmentaarsetest süsteemidest, mille identiteet võib olla määratletud.

saab hõlmata (ning ökoloogilisi probleeme lahendada) lääne valitseva eetika raames, jääb avatuks, kuna ei ole olemas ühtainsat eetilist süsteemi, mille lääne tsivilisatsioon oleks eranditult aluseks võtnud: paljudes, ja eriti vastuolulistes küsimustes nagu lapsetapp, naiste õigused ja narkootikumid, käibivad konkureerivad põhimõtete kogumid. Uuest eetikast ja valitsevast eetikast rääkimine loob ettekujutuse mingist justkui monoliitsest struktuurist, ühtsusest, mida valitsevatel eetikatel, ega isegi ühelainsal eetikal ei pruugi olla.

Passmore ongi kirjeldanud kolme olulist traditsiooni lääne eetilistes vaadetes inimese ja looduse vahelistele suhetele: domineeriva traditsioonina despootlikku positsiooni, kus inimene on ainuvalitseja (või türann), ning kaht väiksemat, asevalitseja positsiooni, kus inimene on hoolekandja, ja kaastöötaja positsiooni, kus inimene on täiustaja.⁵ Needki pole ainsad traditsioonid: on veel primitivism, ja lisaks on lääne vaateid mõjutanud nii romantism kui müstitsism.

Lääne domineeriv vaateviis on keskkonnaetikaga otseselt kokkusobimatu, kuna selle kohaselt on loodus inimese valitseda ja ta on vaba sellega ümber käima, kuidas soovib (kuna vähemalt peavoolu stoitsistlik-augustiinliku arusaama kohaselt eksisteerib see vaid tema pärast), samas kui keskkonnaetika seisukohalt ei ole inimene vaba toimima, kuidas vaid soovib. Ent pole nii ilmselge, et keskkonnaetikat ei saaks kokku sobitada ühega väiksematest traditsioonidest. Osa probleemist seisneb selles, et väiksemaid traditsioone pole kuidagigi adekvaatselt kirjeldatud, eriti kui eemaldada nende religioosne taust, nt *kelle* asemel inimene valitseb ja kelle ees vastust annab? Siiski ei sobi kumbki traditsioon keskkonnaetikaga kokku, kuna nad toetavad täielikku sekkumist, sellal kui keskkonnaetika järgi tuleks mõningaid seda väärivaid paiku maakeral hoida inimeste tõsisema vahelesegamise eest, olgu see siis „täiustavat” laadi või mitte. Tege-likult eelistaksid mõlemad traditsioonid näha maad Põhja-Euroopa väiketalude ja külade maastike eeskujul koduseks ja mugavaks kujun-

⁵ John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. New York: Scribner's, 1974.

datuna. Kaastöötaja positsiooni kohaselt on inimese päristine ülesanne edendada, harida ja täiustada loodust – lõpptulemusena kogu loodust – toomaks esile kõiki selle võimalusi, kusjuures täiuslikkuse proovikiviks osutub eelkõige kasulikkus inimesele. Asevalitseja vaate kohaselt on inimese osaks muuta loodus talupidaja kombel tänu oma jõupingutustele tootlikuks, kuigi mitte ilmtingimata selliste vahenditega, mis selle ressursse tahtlikult kurnaks. Kuigi mõlemad seisukohad erinevad domineerivast seisukohast viisil, mis võimaldab kaasata mõningaid keskkonnaeetilisi hinnanguid (nt mis puutub vastutustundetusse talunikku), ei lähe nad siiski piisavalt kaugemale, kuna praeguses olukorras, kus piiramatult kasvav elanikkond on määratud elama põhimõtteliselt lõplikul maa-alal, kohustavad need kõiki looduslikke alasid täiustama, majandama ja utiliseerima. Need väiksemad traditsioonid viivadki tegelikult välja selleni, mille sügavutiminev keskkonnaeetika tagasi lükkab, ehk täieliku ärakasutamise printsiibini, eeldades, et kogu looduslik ala tuleb kultiveerida või muul viisil inimeste otstarbeks tööle panna, „inimlikustada”.⁶

Kuna tähtsamad lääne traditsioonid välistavad keskkonnaeetika, näib, et säärane eetika, mis poleks samas ei primitiivne, müstiline ega romantiline, oleks tõesti uus. Asi pole siiski nii lihtne, kuna valitsevat eetikat on oluliselt kitsendatud lisaklausliga, mille kohaselt ei ole inimesel õigust täiesti oma suva järgi tegutseda, kui sellega sekkutakse füüsiliselt teiste asjadesse. Võib-olla oli säärane lisatingimus implitsiitselt alati olemas (hoolimata vastupidist tõendavatest näidetest), ning lihtsalt eeldati, et loodusega omatahti ümber käimine teisi ei mõjuta (nii-öelda sekkumatus eeldus). Olgu sellega kuidas on, vähemalt paljude mõtlejate jaoks näib see *kitsendatud* valitsev vaatekoht olevat domineeriva seisukoha välja vahetanud, ning see kitsendatud vaade on kahtlemata keskkonnaetikale palju lähedasem. Näiteks

⁶ Kui „kasutamist” natuke lubamatult laiendada, hõlmamates ka keskkonnahoidlikku kasutamist, muutub see täieliku ärakasutamise printsiip kahjutuks, vähemalt selles osas, mis tegelikku mõjusse puutub. Tasub tähele panna, et täieliku ärakasutamise printsiip on tihedalt seotud arusaamaga loodusest kui üksnes ressursside allikast.

talunikku, kes reostab kogukonna oja, võib pidada ebamoraalseks põhjusel, et see puutub füüsiliselt teistesse, kes seda oja kasutavad või kasutaksid. Äriettevõtteid, mis ilma küllaldast kasumit saamata looduskeskkonda hävitavad, või mis tekitavad tulevaste põlvete ter- visele kahjulikku reostust, võib kritiseerida teatud sorti heaolueeti- ka alustelt (nt Barkley ja Seckleri omadelt), mis sobituvad hästi kitsendatud seisukohaga, ja nõnda edasi.⁷ Sellelt seisukohalt võiks olla mõeldav piirata isegi inimestele lubatud perekonna suurust, kuna suletud süsteemis hakkab populatsiooni ülemäärane tase mõjutama tulevasi põlvkondi. Sellele vaatamata ei ole ei kitsendatud vaatekoht ega selle muud lääne variandid, mis on saadud seda väiksemate tra- ditsioonidega kombineerides, keskkonnaetikana küllaldased, nagu ma üritan allpool näidata. Uut eetikat *on* tarvis.

2

Nagu täheldasime, on *eeetika* mõiste kahetähenduslik, tähendades ühelt poolt spetsiifilist eetilist süsteemi, *spetsiifilist* eetikat, ja teiselt poolt üldisemat mõistet, supereetikat, mille alla spetsiifilised eetikad koonduvad.⁸ Eetiline süsteem S on üsna sarnane propositsioonide süsteemile (st propositsioonide struktureeritud hulgale) või teooriale, sisaldades endas hulka väärtusi (nagu teooria individuaalseid väiteid) ja hulka üldisi hinnangulisi käitumisotsustusi (nagu teooria postulaate), mis käivad tavaliselt selle kohta, mis on kohustuslik, lubatud või väär, mis on õigused, mida väärtustatakse, ja nõnda edasi. Süsteemi kuuluv üldine või seaduselaadne propositsioon kujutab endast põhi- mõtet; ja kui süsteemid S1 ja S2 sisaldavad erinevaid põhimõtteid, on nad kahtlemata eri süsteemid. Sellest järeldub, et iga keskkonnaeti- ka on eelpool visandatud tähtsamatest traditsioonilistest eetikatest

⁷ P. W. Barkley ja D. W. Seckler, *Economic Growth and Environmental Decay: The Solution Becomes the Problem*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972.

⁸ *Metaetikat* mõistetakse, nagu ikka, eetikate, supereetikate, nende eripärade ja põhiliste mõistete teorianana.

erinev. Veelgi enam, kui keskkonnaeetikad erinevad lääne eetilistest süsteemidest mõne lääne süsteemides juurdunud *tuumikpõhimõtte* osas, siis need süsteemid erinevad lääne supereetikast (eeldusel, mis näib ka nii olevat, et seda saab üldse sellisena määratleda) – mispuhul võiks öelda, et kui on vaja keskkonnaeetikat, on tarvis ka uut eetikat. Seega piisab tuumikpõhimõtte määratlemisest ja sellele keskkonnahoidlike vastunäidete toomisest.

Üldiselt arvatakse, et on olemas mingid lääne eetiliste süsteemide tuumikpõhimõtted, mis järelikult kuuluvad ka supereetikasse. Kuldreeglisse kätketud õiglusprintsip on siin heaks näiteks. Asjassepuutuv ja otse aluspõhimõtet tabav on sagedasti kasutatav kitsendatud ülemvõimu positsiooni liberaalne põhimõte. Üks selle hiljutine formuleering kõlab nõnda:

„Vastavalt läänemaailma liberaalsele filosoofiale peab igaüks saama teha, mida soovib, eeldusel, (1) et ta ei kahjusta teisi ja (2) et ta ei tekita iseendale parandamatut kahju.”⁹

Nimetagem seda põhimõtet *fundamentaalseks (inim)šovinismiks* – kuna selle kohaselt on inimesed esimesel ja kõik muu kaugelt viimasel kohal – kuigi mõnikord ülistatakse seda põhimõtet ka kui *vabaduse* põhimõtet, sest see lubab sooritada laias valikus tegevusi (kaasa arvatud neid, mis rikuvad keskkonda ja loodust) tingimusel, et need tegevused ei kahjusta teisi. Õigupoolest veeretatakse tõestamiskoorem sellega kavalasti nende teiste kaela. Väärrib märkimist, et selle piirangu juures mõistetakse *teiste kahjustamist* kitsamalt kui (tavapäraselt) piirangut teiste huvidele; sellest ei piisa, et minu huvides on, et sa hingamise lõpetaksid, kuna ma sind jälestan; sul on vabadus hingata, vähemalt ajutiselt, kuna see ei kahjusta mind. Jääb aga probleem, mis täpselt kahju või vahelesekkumisena arvesse läheb. Lisaks on põhimõtte ulatus siiani ebaselge, kuna „teisi” võib lahti mõtestada väga erinevatel viisidel: šovinismi ulatuse ja eelispositsiooni jaoks on

⁹ Barkley ja Seckler, *Economic Growth and Environmental Decay*, lk 58. Sellega on seotud ka põhimõte, et (kitsendatud) vaba ettevõtetus saab toimida ka sarnaste piirangute olemasolul.

oluline, kas „teised” laieneb vaid „teistele inimestele” – mis oleks liiga kitsas – või „teistele isikutele” või ka „teistele tajuvõimelistele olenditele”; samuti on selle põhimõtte adekvaatsuse ja, ümberpöörduvalt, selle majandusliku rakendatavuse seisukohast oluline, millisele teiste klassile see põhimõtte peaks rakenduma, kas lisaks praegustele ka tulevastele teistele, kaugel tuleviku teistele või ainult neile tulevastele teistele, keda ei saa arvestamata jätta, ja kas ka võimalikele teistele. Viimased muudaksid põhimõtte täiesti rakendamatuks, ning üldiselt eeldatakse, et see käib kõige rohkem praeguste ja tulevaste teiste kohta.

Fundamentaalsele šovinismiprintsiibile vastunäiteid konstrueerides peetakse iseendastmõistetavaks, et lubatavust ja kohustust puudutavate väidete semantiline analüüs ulatub üle ideaalsete situatsioonide (mis võivad olla ebatäielikud või isegi vastuolulised), nii et see, mis on lubatav, kehtib mõnes ideaalses olukorras, see, mis on kohustuslik, kehtib igas ideaalses olukorras ja see, mis on väär, on välistatud kõigis ideaalsetes olukordades. Ent peamine mõtte, mida järgnevate vastunäidete puhul silmas pidada, on see, et eetilised põhimõtted, kui nad on õiged, on üldkehtivad ning neile antakse hinnang ideaalsete situatsioonide klassi põhjal.

(i) *Viimse inimese* näide. Viimne inimene, kes on maailmakorra kokkukukkumisel ellu jäänud, ründab kõike enda ümber, hävitades, niivõrd kui ta suudab, kõik elusa, olgu loomse või taimse (ent kui soovite, siis valutult, nagu parimates tapamajades). Tema tegevus on fundamentaalšovinismi kohaselt täiesti lubatav, kuid keskkonnahoidlikkusest lähtudes on tema tegevus väär. Pealegi ei ole tarvis siduda end esoteeriliste väärtustega, pidamaks härra Viimse Inimese käitumist halvaks (põhjuseks on ehk see, et radikaalne mõtlemine ja väärtushinnangud on nihkunud keskkonnahoidlikkuse suunas enne, kui on toimunud vastavad muudatused fundamentaalsete väärtuspõhimõtete sõnastamisel).

(ii) *Viimsete inimeste* näide. Viimse inimese näidet võib laiendada viimsete inimeste näiteks. Võime eeldada, et nad teavad endid olevat viimased inimesed, näiteks kuna nad teavad, et radiatsiooni taga-

järjel puudub neil igasugune võimalus paljuneda. Viimsete inimeste näidet tuleb käsitleda, välistamaks võimalust, et nende inimeste tegevus võiks kahjustada või mõnel muul viisil füüsiliselt mõjutada hilisemaid inimesi. Vastasel korral võiks sama hästi arutleda ka ulmeliste situatsioonide üle, kus inimesed saavad uuele planeedile ja hävitavad selle ökosüsteemid, olgu siis heade kavatsustega, nagu näiteks täiustamaks planeeti omaenda vajadusteks ja muutmaks seda viljakamaks, või, kui väiksemad traditsioonid ära unustada, lihtsalt niisama.

Eeldagem, et viimsed inimesed on väga arvukad. Nad kaotavad humaanselt ära kõik metsloomad ja hävitavad kalad meres, nad majandavad intensiivselt kogu haritavat maad, ja kõik järelejäänud metsad kaovad, andmaks teed karjääridele või istandustele, ja nii edasi. Nad võivad tuua selleks mitmeid tavapäraseid põhjendusi, näiteks nad usuvad, et see viib lunastuseni või täiuslikkuseni, või et nad lihtsalt rahuldavad mõistlikke vajadusi, või isegi, et seda on vaja, hoidmaks viimseid inimesi tegevuses või hõivatuna, et nad liiga palju ei muretseks läheneva väljasuremise pärast. Keskkonnaeetika kohaselt on viimsed inimesed käitunud halvasti; nad on vaesestanud ja ulatuslikult hävitanud kõiki looduslikke ökosüsteeme, ja peale nende hinguseleminekut saab maailmast peagi inetu ja suuresti rikutud paik. Ent säärane käitumine sobib kokku fundamentaalšovinistliku põhimõttega, nii nagu ka põhimõtetega, mida rõhutavad väiksemad traditsioonid. Selle näite väljatöötamise peamiseks mõtteks on, nagu viimse inimese näitest ilmneb, et fundamentaalšovinism võib minna vastuollu asevalitseja ja kaastöötaja põhimõtetega. Paistab, et konflikti on võimalik kõrvaldada, kui liita algsele põhimõttele lisatingimus selle kohta, et (3) viimne inimene ei hävita loodusressursse omatahtsi. Ent kuna viimsed inimesed ei hävita ressursse omatahtsi, vaid pigem „kõige parematel eesmärkidel”, on see variant siiski keskkonnahoidliku seisukoha jaoks sobimatu.

(iii) *Suurettevõtja* näide. Viimse inimese näidet võib kohendada nii, et see ei läheks vastuollu lisatingimusega (3). Viimne inimene on tööstusettevõtja; tal on hiiglaslik automatiseeritud tehaste ja farmide

kompleks, mida ta aina laiendab. Muuhulgas toodab ta ka autosid, muidugi taastuvatest ja korduvkasutatavatest materjalidest – ainult selle asemel, et need mõneks ajaks teedele sõitma panna, nagu meie seda teeme, viib ta need varsti peale valmimist ja fiktiivsetele ostjatele mahamüümist prügimäele või töötleb ümber. Muidugi on tal parimad põhjendused oma tegevusele, näiteks suurendab ta maailma koguprodukti, või laiendab tootmist, täitmaks mõnd plaani, ning suurendab nii ka enda isiklikku ja ka üldist heaolu, kuna ta väärtustab jõudluse kasvu ja produktiivsust. Ettevõtja käitumine on lääne eetika kohaselt täiesti lubatav; tema käitumist peetaksegi tavaliselt täiesti kohaseks ja see võib isegi rahuldada Pareto optimaalsusnõuet, arvestades kehtivaid arusaamu selle kohta, mida nimetatakse „paremal elujärjel olemiseks”.

Nii nagu saame laiendada viimse inimese näidet viimsete inimeste klassile, nii saame ka seda näidet laiendada *tööstusühiskonna* näiteks: säärane ühiskond näeb välja küllaltki sarnane meie omaga.

(iv) *Hääbuva liigi* näide. Võtkem sinivaalad, kes lähevad mitmel viisil majanduslikult kaubaks. Sinivaal on väljasuremise äärel tänu oma omadustele kaubana, väärtusliku õli ja liha allikana. Sinivaalade püük ja turustamine ei kahjusta vaalapüüdjaid; see ei kahjusta ega sekku ka füüsiliselt mingis mõistlikus mõttes teiste asjadesse, kuigi see võib teisi pahandada ja nad võivad olla valmis vaalapüüdjatele kompensatsiooni maksuma, et nad oma tegevuse lõpetaksid; samuti ei pruugi vaalaküttimine olla omatahtsi hävitamine. (Veidi teistsuguseid näiteid, mis jätavad kõrvale sinivaala näites leiduva küttimise teema, saab tuua juhtumitel, kus inimese või tema poolt sisse toodud teiste loomade tegevuse tulemusena liigid hävivad või satuvad ohtu elupaikade hävitamise tõttu. Nii on näiteks juhtunud mitmete Austraalia tasandikel elavate kukkurloomade ja araabia orüksiga.) Vaalapüüdjate käitumine seda tähelepanuväärset vaalaliiki hävitades on niisiis täiesti lubatav – vähemalt fundamentaalšoviniismi järgi. Ent keskkonnaeetika kohaselt mitte. Vabaturumajanduse mehhanism aga ei peata vaalade kommertskasutust, nagu seda teeks korralik keskkonnaökonomika; selle asemel jahvatab turumudel pidurdamatult

eranõudluse kõverat pidi edasi, kuni sinivaalade populatsioon ei ole enam elujõuline – kui see hetk juba tegelikult möödab pole.¹⁰

Kokkuvõttes on keskkonnale mõju avaldavate lubatavate tegude klass keskkonnaeetikas märksa kitsamalt piiritletud kui lääne super-eetikas. Kuid kas ei lähe keskkonnakaitsjad liiga kaugele, väites, et inimesed eelpool toodud näidetes, lugupeetud tööstusettevõtjad, kalurid ja talunikud käituvad moraalselt lubamatul viisil, kui nad on kaasatud äsja kirjeldatud keskkonda kahjustavatesse tegevustesse? Ei, sest nende inimeste tegevus on rohkemal või vähemal määral kuritahtlik, ja seega tõsisematel juhtudel moraalselt lubamatu. Näiteks, niivõrd kui tööstuse arengu teel seisvate primitiivsete rahvaste tapmine või sunniviisiline ümberasustamine on moraalselt õigustamatu ja lubamatu, on seda ka viimaste sinivaalade tapmine erakasumi nimel. Kuid on raskem küsimus, kuidas fundamentaalšoviniismi piisavalt hästi vabaduspõhimõtteks ümber formuleerida. Algust, kuigi mitte väga rahuldavat, võiks teha, laiendades (2) nii, et see sisaldaks selliste teiste kahjustamist või nende asjadesse sekkumist, keda küsimuse all olev tegevus mõjutaks, kui nad asuksid vastavas keskkonnas, ja laiendada (3) nii, et liikide hävitamine oleks välistatud. Nähes, mil moel vabaduspõhimõte tõestamiskoorma jaotab, võib osutada eelistatavamaks see täielikult kõrvale heita ning selle asemel määratleda õiguste ja lubatud käitumisviiside klassid, nii nagu on tehtud inimõiguste deklaratsioonis.

3

Radikaalne muutus teoorias sunnib vahel muutma ka metateooriat; nt loogika, mis hülgab läbivaldt referentsiteooria, nõuab ka tavapärase metateooria muutmist, mis samuti on referentsiteooria omaks võtnud ning mis ongi tegelikult spetsiaalselt sellega ühilduvate loogikate jaoks loodud. Seesugune nähtus paistab kehtivat ka keskkonna-

¹⁰ Ühisomandi tragöödia tüüpi põhjendusi on hästi lahti seletanud Barkley ja Seckler oma raamatus *Economic Growth and Environmental Decay*.

eeetika jaoks kohase metaeetika puhul. Lisaks sellele, et metaeetilisse analüüsi tuuakse sisse mitmed keskkonnahoidlikkuse jaoks olulised mõisted, nagu *kaitse*, *reostus*, *kasv* ja *säilitamine*, ajendab keskkonnaeetika üle vaatama ja teisiti analüüsima selliseid tüüpilisi tegureid nagu *loomuõigus*, õiguste *alused*, ning kohustuste ja lubatavuste suhted õigustega; võimalik, et vaja on ka traditsiooniliste arusaamade ümberhindamist säärase mõistete puhul nagu *väärtused* ja *õigused*, eriti seal, kus need põhinevad šovinistlikel eeldustel; ning see sunnib hülgama paljusid olulisi metaeetilisi seisukohti. Illustreeriksin neid väiteid, vaadeldes väga põgusalt *loomuõiguse* kohta käivaid seletusi, ning seejärel visandades mõnede kesksete seisukohtade liigikeskse erapoolikuse.¹¹

Hart on päri, välja arvatud mõne siinkohal ebaolulise seda ümber lükkava tingimuse korral, klassikalise loomuõiguste doktriiniga, mille kohaselt, lisaks muudele asjadele, „iga täiskasvanud inimene [...], kes on võimeline valikuid tegema, on vaba sooritama (st ei ole kohustatud hoiduma sooritamast) ükskõik millist toimingut, mis ei sunni või ei piira teisi isikuid ega pole kavandatud neile viga tegema.”¹² Ent see inimese loomuõiguse jaoks piisav tingimus sõltub keskkonnaeetikas vastuvõetamatu inimšovinistliku põhimõtte omaksvõtust, sest kui isikul on loomuõigus, on tal ka õigus; nõnda eeldab sedasama vigast põhimõtet ka klassikaliste teoreetikute poolt tunnustatud ning Harti poolt väheste täpsustustega omaks võetud loomuõiguse *definiitsioon*. Järelikult peab keskkonnaeetika kohendama ka klassikalist loomuõiguse mõistet, mis aga pole kaugeltki nii lihtne nüüd, mil hinnatakse põhjalikult ümber inimeste õigusi loomade ja looduskeskkonna suhtes, nii nagu seda tehti üldsegi mitte väga ammu orjade suhtes.

¹¹ Mõnda neist väidetest on pikemalt arendanud need, kes protestivad loomade väärkohtlemise vastu inimese poolt; vt peamiselt esseid kogumikus S. ja R. Godlovitch ja J. Harris (toim) *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-humans*. New York: Grove Press, 1971.

¹² H. L. A. Hart, „Are There any Natural Rights?” kordustrukk raamatus A. Quinton (toim) *Political Philosophy*. London: Oxford University Press, 1967.

Keskkonnaeetika ei kohusta kedagi omaks võtma seisukohta, et looduslikel objektidel, nagu näiteks puudel, on õigused (kuigi mõnikord ollakse ka sellisel seisukohal, nt panteistid. Kuid panteism on vale, kuna artefaktid ei ole elus). Sest moraalsed keelud, mis ei luba mingi objekti suhtes teatud tegusid, ei omista sellele objektile vastavat õigust. Isegi kui mõnda puud või kellegi omandit kahjustada on väär, ei kaasne sellega vajadust omistada puule või omandile (ilma õiguse mõistet tõsiselt väänamata) vastavat õigust mitte saada kahjustatud. Keskkonnahoidlik vaade võib jääda peavoolu seisukoha juurde, mille kohaselt õigused on seotud vastutusega, ning nõnda ka kohustusega ja neile vastavate huvide ning hoolega; st vähemalt, millel iganes on õigus, on ka vastutus ja järelikult ka kohustused, ning millel iganes on õigus, on ka huvid. Seega kuigi igal isikul võib olla mõni õigus, ei saa kaugeltki mitte igal elus asjal olla (olulisel määral) õigusi, ning võib väita, et enamikel aistivatel objektidel peale isikute ei saa olla õigusi. Kuid isikud võivad kohustuste, keeldude ja muu säärase kau- du suhestuda moraalselt enam-vähem ükskõik millega.

On kerge esile tuua teatud eetiliste ja majanduslike seisukohtade liigikeskset erapoolikust, mille eesmärk on muuta käitumuslikud põhimõtted või mõistuspärane majanduslik käitumine kalkuleeritavaks. Säärsed seisukohad rakendavad *summum bonnum*'ina tavali- selt ühtainsat kriteeriumit *p*, nagu näiteks eelistusi või õnne. On ise- loomulik, et igal põhiklassi indiviidil, kes on peaaegu alati inimene, võib-olla ka tulevane inimene, arvatakse kõnealustes olukordades (nt äris, majanduses) olevat järjestuskoht *p*. Seejärel pakutakse välja mõni põhimõte, määramaks nende olukordade ühist *p*-järku indi- viduaalsete *p*-järkude alusel, ning see, mis on parim või mida peaks tegema, määratakse kas otseselt, nagu teoutilitarismis Suurima Õnne põhimõtte alusel, või kaudselt, nagu reegliutilitarismis, mõne ühise järjestuse määramiseks rakendatava optimeerimispõhimõtte alusel. Liigikeskne erapoolikus on selgesti nähtav põhiklassi valikus. Ja ise- gi kui põhiklassi laiendatakse nii, et see hõlmab ka isikuid või isegi mõningaid loomi (selle hinnaga, et sarnaselt kauge tuleviku inimes- te sissearvamiseiga kaob kontrollitavus), on need seisukohad avatud

tuttavale kriitikale, nimelt et kogu põhiklass võib olla eelarvamuslik viisil, mis viib ebaõiglaste põhimõteten. Näiteks kui iga põhiklassi liige jälestab dingosid nende käitumise kohta käivate ekslike andmete põhjal, siis vastavalt Pareto reastustestile annab kollektiivne reastatus väga kõrge hinnangu nendele olukordadele, kus dingosid hävitatakse, millest tavaliselt järeldatakse, et dingosid tulebki hävitada (mis ongi enamike Austraalia farmerite seisukoht). Tundub, et samal moel oleks pelgalt õnnelik juhus, kui kollektiivsel (individuaalsete nõudluste põhjal horisontaalselt summeeritud) nõudlusel majandusliku olukorra järele, kus sinivaalad oleksid üldiseks hüveks, õnnestuks üles kaaluda eranõudlust vaalapüügi järele; sest kui juhtumisi mitte keegi põhiklassist ei tea, et sinivaalad on üldse olemas, või ei hooli sellest kübetki, siis „ratsionaalne” majanduslik otsustusprotsess ei tee mitte midagi nende väljasuremise takistamiseks. Kas sinivaalad jäävad ellu, ei peaks sõltuma sellest, mida inimesed teavad või mida televiisorist näevad. Inimeste huvid ja eelistused on kaugelt liiga kitsarinnalised, et pakkuda rahuldavat alust otsustamiseks, mis on keskkonnahoidlikust seisukohast soovitatav.

Need eetika- ja majandusteooriad ei ole oma liigišovinismis üksi; seesama kehtib suuresti enamike käibelolevate metaeetiliste teooriate kohta, mis erinevalt intuitsionistlikest teooriatest üritavad pakkuda oma lähtepõhimõtetele mingeid ratsionaalseid põhjendusi. Näiteks ühiskondliku lepingu positsioonilt lähtudes on kohustused põhiklassi kuuluvate indiviidide vaheliste vastastikuste kokkulepete küsimus; sotsiaalse õigluse seisukohast tulenevad õigused ja kohustused sümmeetriliste õigluspriinitsiipide rakendamisest põhiklassi liikmetele, mis tavaliselt on üsna eriliste isikute klass, samas kui kantiaanlikust seisukohast tekivad mõned ebamäärased kohustused kuidagimoodi austusest põhiklassi liikmete vastu. Igal juhul on nii, et kui põhiklassi liikmed juhtuvad olema pahatahtlikud sellest väljajääjate suhtes, siis, kurb küll, aga niisugune on (karm) õiglus.

Kõik loomad on võrdsed... ehk miks inimeste võrdsuse aluseks olev eetiline printsiip nõuab meilt võrdse arvestamise laiendamist ka loomadele*

Peter Singer

Tõlkinud Aire Vaher

„Loomade Vabastamine” võib kõlada pigem teiste vabastusliikumiste paroodiana kui tõsise eesmärgina. „Loomade õiguste” ideed kasutati kunagi tegelikult naiste õiguste parodeerimiseks. Kui Mary Wollstonecraft, tänapäeva feministide eelkäija, avaldas aastal 1792 oma *Naise õiguste kaitse (A Vindication of the Rights of Woman)*, peeti tema vaateid valdavalt absurdseiks ning õige pea ilmus anonüümne üllitis pealkirjaga *Elajate õiguste kaitse (A Vindication of the Rights of Brutes)*. Selle satiirilise töö autor (nüüd teatakse, et see oli Thomas Taylor, silmapaistev Cambridge'i filosoof) püüdis kummutada Mary Wollstonecrafti argumente, näidates, et neid saab astme võrra edasi arendada. Kui võrdsuse argument kehtis naiste puhul, miks ei peaks seda rakendatama koerte, kasside ja hobuste puhul? Arutluskäik näis paika pidavat ka nende „elajate” jaoks; ent arvata, et elajatel on õigused, oli silmnähtavalt absurdne. Seepärast pidi selliste tulemusteni viiv arutluskäik olema alusetu, ning kui see on alusetu elajate puhul, peab see olema alusetu ka naiste puhul, kuna mõlemal juhul kasutati just neidsamu argumente.

Et selgitada loomade võrdsuse poolt rääkivaid põhjendusi, on kasulik alustada naiste võrdsuse uurimisest. Oletame, et soovime kaitsta naiste õiguste ideed Thomas Tayloriga vastu. Kuidas peaksime vastama?

* Esmakordselt avaldatud: Singer, P. All Animals Are Equal ... or why the ethical principle on which human equality rests requires us to extend equal consideration to animals too. – *Animal Liberation: a new ethic for our treatment of animals*. P. Singer. New York: Avon, 1975. Käesolev tekst on tõlgitud 2002. aasta täiendatud ja parandatud trüki põhjal (New York: HarperCollins). Avaldatud autori loal.

Üks vastamisvõimalusi on öelda, et naiste ja meeste vahelise võrdsuse näidet ei saa laiendada teistele loomadele. Näiteks naistel on hääleõigus, sest nad on tuleviku kohta käivate ratsionaalsete otsuste tegemiseks niisama võimekad nagu mehedki; teisest küljest, koerad ei suuda mõista hääletamise olulisust, nii et neil ei saa hääleõigust olla. Mehed ja naised on üksteisega nii mõnelgi muul ilmselgel viisil väga sarnased, samas kui inimesed ja loomad üksteisest suuresti erinevad. Nii võib öelda, et mehed ja naised on sarnased olendid ning neil peaks olema sarnased õigused, samas kui inimesed ja mitteinimesed on erinevad ning neil ei peaks olema võrdsed õigusi.

Arutluskäik Tayloriga analoogiale antud vastuse taga on teatud määral õige, kuid ei lähe piisavalt kaugele. Ilmselgelt on loomade ja inimeste vahel olulisi erinevusi ja need erinevused peavad tekitama mõningaid erinevusi õigustes, mis neil on. Selle ilmse fakti märkamise aga ei piira võrdsuse põhiprintsiibi laiendamist teistele loomadele. Meeste ja naiste erinevused on võrdselt vaieldamatud ning naisõiguse loomadele toetajad on teadlikud, et need erinevused võivad tekitada erinevaid õigusi. Paljud feministid arvavad, et naistel on soovi korral õigus aborti teha. Siit ei järgne, et kuna needsamad feministid kuulutavad meeste ja naiste vahelist võrdsust, peavad nad toetama ka meeste õigust aborti teha. Kuna mees ei saa aborti teha, on mõttetu rääkida tema õigusest seda teha. Kuna koerad ei saa hääletada, on mõttetu rääkida nende hääleõigusest. Ei naiste vabastusliikumisel ega loomade vabastusliikumisel ole põhjust sellise mõttetusega tegeleda. Võrdsuse põhiprintsiibi laiendamine ühelt grupilt teisele ei eelda, et peame mõlemaid grupe täpselt samal moel kohtlema või mõlemale grupile täpselt samad õigused tagama. See, kas peaksime nii tegema, sõltub nende kahe grupi liikmete olemusest. Võrdsuse põhiprintsiip ei nõua võrdset või identset *kohtlemist*; see nõuab võrdset *arvestamist*. Erinevate olendite võrdne arvestamine võib viia erineva kohtlemise ning erinevate õigusteni.

Tayloriga katsele naiste õigusi parodeerida võib seega vastata teistsugusel viisil: viisil, mis ei eita inimeste ning mitteinimeste silmnähtavaid erinevusi, vaid läheneb võrdsuse küsimusele sügavamalt ning

leidmata selles idees midagi absurdset, jäeldab, et võrdsuse põhi-printsip kehtib ka niinimetatud elajatele. Siinkohal võib niisugune jäeldus näida kummaline, ent kui uurime sügavamalt, millele toetub meie vastuseis rassi- või soopõhisele diskrimineerimisele, siis näeme, et seisaksime hapral pinnal, kui nõuaksime võrdsust mustadele, naistele ning teistele rõhutatud inimeste gruppidele, keeldudes samal ajal mitteinimesi võrdselt arvestamast. Et seda selgeks teha, peame esiteks nägema, mille poolest täpsemalt on rassism ja seksism väärad.

Kui ütleme, et kõik inimesed on nende rassist, usulistest tõekspidamistest või soost hoolimata võrdsed, siis mida me väidame? Need, kes soovivad kaitsta hierarhilisi, ebavõrdseid ühiskondi, on sageli välja toonud, et mistahes testi me ka ei valiks, lihtsalt ei ole tösi, et kõik inimesed on võrdsed. Meeldib see meile või mitte, kuid peame tunnustama fakti, et inimestel on erinev kuju ning suurus, neil on erinevad moraalsed võimed, erinevad intellektuaalsed võimed, erineval määral heasoovlikke tundeid ning tundlikkust teiste inimeste vajaduste vastu, erinevad võimed edukalt suhelda ning erinevad võimed kogeda naudingut ning valu. Lühidalt, kui võrdsuse nõue põhineks kõigi inimeste tegelikul võrdsusel, siis peaksime võrdsuse nõudmise lõpetama.

Siiski võidakse klammerduda arusaama külge, et inimestevahelise võrdsuse nõue põhineb eri rasside ja sugude tegelikul võrdsusel. Ehkki – võidakse öelda – inimesed erinevad indiviididena, rasside ja sugude kui selliste vahel erinevusi ei ole. Paljast faktist, et isik on mustanahaline või naine, ei saa me jäeldada midagi selle isiku intellektuaalsete või moraalsete võimete kohta. Sellepärast – võidakse öelda – on rassism ning seksism väärad. Valged rassistid väidavad, et valged on mustadest üle, kuid see on vale; ehkki indiviidide vahel on erinevusi, on mõned mustad mõnedest valgetest üle kõikide võimete ja oskuste poolest, mis võiks asjasse puutuda. Seksismi vastane ütleks sama: isiku sugu ei näita meile tema võimeid ning seepärast on põhjendamatu soo alusel diskrimineerida.

Rassi ja soo piire ületavate individuaalsete erinevuste olemasolu ei paku meile aga üldse mingit kaitset osavama oponenti eest, kes

väidab, ütleme, et kõigi nende huvidele, kelle IQ jääb alla 100, tuleks anda väiksem kaal kui nende huvidele, kelle tase on üle 100. Võimalik, et sellises ühiskonnas on normist allpool olijad kõrgema skooriga isikute orjad. Kas sedalaadi hierarhiline ühiskond oleks tõesti parem kui rassi- või sooerinevustel põhinev? Minu arvates mitte. Aga kui seome võrdsuse moraaliprintsipi tegeliku võrdsusega, käsitledes eri rasse või sugusid tervikutena, ei paku meie vastuseis rassismile ja seksismile mingit tuge niisuguse ebavõrdsuse kummutamiseks.

On ka teine tähtis põhjus, miks me ei peaks oma vastuväidetes rassismile ja seksismile toetuma ükskõik mis sorti tegelikule võrdsusele, isegi sellele piiratule, mis väidab, et võimete ja oskuste erinevused on eri rasside ja sugude vahel ühtlaselt levinud: meil ei ole absoluutset garantiid, et need võimed ja oskused tõesti on inimeste seas ühtlaselt jaotunud, arvestamata rassi või sugu. Mis puutub tegelikesse võimetes, siis paistavad nii rasside kui sugude vahel tõesti olevat teatud mõõdetavad erinevused. Need erinevused ei ilmne muidugi kõigil juhtudel, vaid ainult siis, kui võetakse keskmised. Veelgi tähtsam, me ei tea veel, kui palju nendest erinevustest on tõesti tingitud eri rasside ja sugude erinevast geneetilisest pärandist ning kui palju on tingitud viletsatest koolidest, viletsatest elamistingimustest ning teistest faktoritest, mis on nii varasema kui ka jätkuva diskrimineerimise tulemus. Võib-olla osutuvad kõik tähtsad erinevused lõpuks pigem keskkonnast kui pärilikkusest tingituiks. Seda loodavad kindlasti kõik, kes vastandavad end rassismile või seksismile, sest see teeks diskrimineerimise lõpetamise ülesande palju kergemaks; sellest hoolimata oleks rassismile ja seksismile vastandumisel ohtlik toetuda uskumusele, et kõik olulised erinevused tulenevad keskkonnast. Näiteks ei saaks seda liini järgiv rassismi oponent vältida mööndust, et kui võimete erinevustel on ikkagi mingi geneetiline seos rassiga, oleks rassism kuidagimoodi kaitstav.

Õnneks ei ole võrdsuse poolt rääkivaid argumente vaja kinnitada teadusliku uurimuse ühe kindla tulemuse külge. Vastates neile, kes väidavad end olevat leidnud tõendeid võimete pärilikest erinevustest rasside või sugude vahel, ei ole kohane klammerduda usku-

muse külge, et geneetiline seletus peab olema väär, mistahes tõendid vastupidise kohta ka esile ei kerkiks; selle asemel peaksime tegema päris selgeks, et võrdsuse nõue ei sõltu intelligentsusest, moraaliivõimest, füüsilisest jõust või teistest sarnastest tõsiasiadest. Võrdsus on moraalidee, mitte faktiväide. Puudub loogiliselt mõjuv põhjus oletada, et kahe inimese tegelikud võimete erinevused õigustavad mingitki erinevust selles, mil määral me arvestame nende vajaduste või huvidega. *Inimeste võrdsuse printsiip ei ole inimeste väidetava tegeliku võrdsuse kirjeldus: see on ettekirjutus selle kohta, kuidas peaksime inimesi kohtlema.*

Jeremy Bentham, uuendusliku utilitaarse koolkonna rajaja moraalifilosoofias, liitis moraalise võrdsuse põhiolemuse oma eetikasüsteemiga vormeli abil „Igaüks lugegu ühe ja mitte ükski rohkem kui ühe eest.“ Ehk teisisõnu, iga mingist tegevusest mõjutatud olendi huve tuleb samamoodi arvesse võtta ning neile sama suur kaal anda kui teiste olendite sarnastele huvidele. Hilisem utilitarist Henry Sidgwick sõnastas selle mõtte järgmiselt: „Mitte ühegi indiviidi hüve ei ole universumi vaatepunktist (kui ma nii võin öelda) tähtsam kui mistahes teise hüve.“ Viimasel ajal on kaasaegse moraalifilosoofia juhtfiguurid ilmutanud üksmeelt, määratledes oma moraaliteooriate aluseelduseks mõne sarnase nõude, mille ülesanne on anda kõikide huvidele võrdne kaal – ehkki need autorid ei suuda kokkuleppele jõuda, kuidas seda nõuet kõige paremini sõnastada.¹

Sellest printsiibist tuleneb, et meie hoolivus teiste suhtes ning meie valmidus arvestada nende huve ei peaks sõltuma sellest, millised nad on või millised on nende võimed. See, mida hoolivus või

¹ Benthami moraalifilosoofia kohta vt tema *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ning Sidgwicki kohta vt *The Methods of Ethics*, 1907 (lõik on tõlgitud seitsmendast trükist; uustrükk, London: Macmillan, 1963), lk 382. Näiteid juhtivatest kaasaegsetest filosoofidest, kes kaasavad huvide võrdse arvestamise nõude, vt R. M. Hare *Freedom and Reason* (New York: Oxford University Press, 1963) ja John Rawls *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press, 1972). Lühikese ülevaate nende ja teiste sellekohaste seisukohtade sisulisest sobivusest annab R. M. Hare „Rules of War and Moral Reasoning”. – *Philosophy and Public Affairs*, kd 1, nr 2, 1972, lk 166-181.

arvestamine meil täpselt teha nõuavad, võib varieeruda vastavalt meie tegevusest mõjutatute omadustele: Ameerikas üles kasvavate laste heaolust hoolimine nõuab, et õpetaksime nad lugema; sigade heaolust hoolimine ei pruugi nõuda rohkem, kui et jätame nad koos teiste sigadega kohta, kus on piisavalt toitu ning ruumi vabalt joosta. Kuid põhielementi – olendi huvidega arvestamist, mistahes huvid need ka ei oleks – peab võrdsuse printsiibi kohaselt laiendama kõikidele olenditele, mustadele või valgetele, meestele või naistele, inimestele või mitteinimestele.

Thomas Jefferson, kes vastutab selle eest, et inimeste võrdsuse printsiip sai kirjutatud Ameerika Iseseisvusdeklaratsiooni, nägi seda. See pani teda orjandusele vastu astuma, kuigi ta ei saanud end orjapidamise taustast täielikult vabastada. Tolleaegset neegrite piiratud intellektuaalsete võimete kohta käivat tavaarusaama ümber lükkava ja selleks nende märkimisväärseid intellektuaalseid saavutusi rõhutada raamatu autorile kirjutas ta:

„Ma kinnitan, et mitte ükski teine inimene ei soovi minust siiramalt näha nende kahtluste täielikku kummutamist, mida ma ise olen mõtteis kandnud ning väljendanud neile loodusest määratud mõistuse taseme kohta, ning leidnud, et nad on samaväärsed meiega... kuid olgu nende vaimuanded mistahes tasemel, see ei ole nende õiguste mõõdupuuks. Et sir Isaac Newton oli teistest üle oma mõistuse poolest, ei olnud ta seetõttu teiste omandi või isiksuste isand.”²

Samamoodi siis, kui 1850ndatel kutsuti Ühendriikides üles olema naiste õiguste poolt, sõnastas tähelepanuväärne mustanahaline feminist nimega Sojourner Truth feministide kongressil sama mõtte pisut robustsemalt:

„Nad räägivad sellest asjast, mis asub peas; kuidas nad seda kutsuvad? [„Intellekt,” sosistas keegi lähedalt.] Just nii. Mis on sellel pistmist naiste õiguste või neegrite õigustega? Kui minu kruus ei mahuta rohkem kui pindi ning sinu oma mahutab kvardi, kas sa ei

² Kiri Henry Gregoire'le, 25. veebruaril 1809.

oleks alatu, kui keelaksid mulle minu väikest poolemõdulist täis saada?”³

Just sellele alusele peavad lõplikult toetuma nii argumendid rassismi kui ka argumendid seksismi vastu; ning just sellele printsiibile vastavalt tuleb hukka mõista hoiak, mida võiksime nimetada analoogselt rassismiga „spetsiesismiks”. Spetsiesism – see sõna pole küll kõitev, aga paremat ei tule mulle pähe – on omaenda liigi liikmete huve sooviv ning teiste liikide liikmete huve eirav eelarvamus või kallutatud hoiak. Peaks olema selge, et Thomas Jeffersoni ja Sojourner Truthi põhivastuväited rassismile ja seksismile kehtivad samamoodi spetsiesismile. Kui kõrgem intelligentsustase ei anna ühele inimesele õigust teist omaenda eesmärkide saavutamiseks kasutada, kuidas saab see anda inimestele õiguse mitteinimesi samal otstarbel ekspluateerida?⁴

Paljud filosoofid ja muud autorid on huvide võrdse arvestamise printsiipi ühel või teisel viisil esitanud kui peamist moraaliprintsiipi; kuid mitte eriti paljud ei ole jõudnud äratundmisele, et see printsiip kehtib ka teiste liikide liikmete kohta samamoodi nagu meie kohta. Jeremy Bentham oli üks, kes seda mõistis. Ajal, mil prantslased olid mustanahalised orjad vabastanud, kuid Briti ülemvalitsuse all koheldi neid endiselt nii, nagu meie kohtleme praegu loomi, kirjutas Bentham ühes edumeelses lõigus:

„Võib koita päev, mil ülejäänud looja loomad võivad saada need õigused, mille andmisest neile ei saanuks iial muudmoodi hoiduda kui türanni käe läbi. Prantslased on juba avastanud, et naha must värv ei ole põhjuseks, miks inimolendi peaks jätma piinaja meevalda ilma olukorda parandamata. Ühel heal päeval võidakse tõdeda, et jalgade arv, naha karvasus või *os sacrum*’i ots on võrdselt ebapiisavad põhjused jätmaks tundlikku olendit samasuguse saatusse hooleks. Mis

³ Francis D. Cagé’i memuaarid Susan B. Anthony raamatust *The History of Woman Suffrage*, kd 1; selle lõigu leiata väljavõttena Leslie Tanneri (Toim) raamatus *Voices From Women’s Liberation* (New York: Signet, 1970).

⁴ Võlgnen termini *spetsiesism* (ingl speciesism – Toim) Richard Ryderile. Alates selle raamatu esimesest trükist aktsepteeritakse seda üldkasutuses ning sisaldub nüüd ka *The Oxford English Dictionary* teises trükis (Oxford: Clarendon Press, 1989).

muu võiks veel seda ületamatut piiri tähistada? On see arutlusvõime või hoopis kõnevõime? Kuid täiskasvanud hobune või koer on võrreldamatult ratsionaalsem, samuti ka suhtlejam loom kui päeva või nädala või isegi kuu vanune imik. Kuid oletagem, et see oleks teisiti, mis kasu meil sellest oleks? Küsimus ei ole selles, kas nad *arutlevad* ega ka kas nad *räägivad*, vaid kas nad *kannatavad*?⁵

Selles lõigus viitab Bentham kannatusvõimele kui elutähtsale tunnusele, mis annab olendile õiguse võrdselt arvestatud saada. Kannatusvõime – või rangemalt öeldes kannatus- ja/või naudingu- või õnnevõime – ei ole lihtsalt veel üks omadus nagu keelevõime või võime tegeleda kõrgema matemaatikaga. Bentham ei ütle, et need, kes üritavad märkida „ületamatut piiri”, mis määrab, kas olendi huvidega tuleks arvestada, on juhtumisi vale omaduse valinud. Öeldes, et peame arvestama kõigi kannatus- või nautimisvõimeliste olendite huvidega, ei jäta Bentham seega ühtegi huvi meelevaldselt arvestamata – nagu teevad need, kes tõmbavad piiri, viidates mõistuse või keele olemasolule. Kannatus- ja naudinguvõime on *huvide omamise eeltingimus üldse*, tingimus, mis peab olema täidetud enne, kui huvidest üldse tähendusrikkalt rääkida saab. Oleks mõttetu öelda, et pole kivi huvides, kui koolipoiss seda jalaga lööb. Kivil ei saa olla huvisid, kuna see ei saa kannatada. Ükskõik, mida me teeme, miski ei saa mõjuda selle healole. Kannatuse ja nautimise võime ei ole mitte ainult vajalik, vaid ka piisav, ütlemaks, et olendil on huvid – absoluutse miinimumina, huvina mitte kannatada. Näiteks hiirel on huvi, et teda jalaga ei löödaks, sest ta kannatab, kui seda tehakse.

Kuigi tsiteeritud lõigus räägib Bentham „õigustest”, käib argument tegelikult pigem võrdsuse kui õiguste kohta. Tõepoolest, ühes teises lõigus kirjeldab Bentham „loomulikke õigusi” suurepäraselt kui „mõttetust” ning „loomulikke ja puutumatu õigusi” kui „ülespuhutud mõttetust”. Ta kasutas moraalsete õiguste väljendit lühida viisina, et osutada kaitsele, mis inimestel ja loomadelt peaks moraalset olema; kuid moraaliargumendi tõeline raskuskese ei lasu pelgalt

⁵ *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ptk 17.

õiguse olemasolu kinnitamisel, sest seda omakorda tuleb õigustada kannatuste ja õnne võimega. Sel viisil võime argumenteerida loomade võrdsuse poolt, mässimata end filosoofilistesse vaidlustesse õiguste põhiolemuse üle.

Oma ekslikes püüdlustes selle raamatu argumente ümber lükata, on mõned filosoofid näinud kurja vaeva arendades argumente, mis näitavad, et loomadel ei ole õigusi.⁶ Nad on väitnud, et õiguste oamamiseks peab olend olema autonoomne või ühiskonna liige või peab olema võimeline teiste õigusi austama või tal peab olema õiglustunne. Need väited on Loomade Vabastamise seisukohast asjakohatud. Õiguste keel on käepärane poliitiline lühend. Teleuudiste 30sekundiliste löökude ajastul on see isegi enam väärt kui Benthami päevil; kuid nõudmaks radikaalset muutust meie suhtumises loomadesse, ei ole see mingil juhul vajalik.

Kui olend kannatab, ei saa siin olla ühtegi moraalset põhjendust seda kannatust mitte arvesse võtta. Ükskõik mis liiki olendiga on tegemist, võrdsuse printsiip nõuab, et tema kannatust arvestataks võrdselt mistahes teise olendi sarnase kannatusega – niipalju kui on võimalik teha ligikaudseid võrdlusi. Kui olend pole võimeline kannatama või naudingut või õnne kogema, siis ei ole ka midagi arvesse võtta. Seega on tundlikkuse (kasutades seda terminit sobiva, kui ka mitte rangelt täpse lühivormina kannatuse ja/või naudingu kogemise võime kohta) määr ainus kaitstav teiste huvidest hoolimise piir. Märkida seda piiri mõne teise tunnusega nagu intelligentsus või ratsionaalsus, tähendaks selle omavolilist märkimist. Miks siis mitte valida mõnda teist tunnust nagu näiteks nahavärv?

Rassistid rikuvad võrdsuse printsiipi, andes oma huvide ja teisest rassist pärinejate huvide konfliktis suurema kaalu oma rassi liikmete huvidele. Seksistid rikuvad võrdsuse printsiipi, eelistades oma soost isikute huve. Samamoodi lubavad spetsiesistid omaenda liigi huvidel

⁶ Vt M. Levin „Animal Rights Evaluated”. – *Humanist* kd 37, nr 12, 1977, lk 14-15; M. A. Fox „Animal Liberation: A Critique”. – *Ethics*, kd 88, nr 2, 1978, lk 134-138; C. Perry ja G. E. Jones „On Animal Rights”. – *International Journal of Applied Philosophy*, nr 1, 1982, lk 39-57.

kõrvale tõrjuda teiste liikide liikmete suuremaid huve. Mudel on igal juhul samasugune.

Enamik inimesi on spetsiesistid. Järgmised peatükid näitavad⁷, et tavalised inimesed – mitte mõned eriliselt julmad või südametud inimesed, vaid rõhuv enamik inimesi – mitte üksnes ei nõustu sääras-te tegevustega, mis nõuavad teiste liikide liikmete kõige tähtsamate huvide ohverdamist selleks, et edendada meie oma liigi kõige triviaalsemaid huve, vaid võtavad neist ka aktiivselt osa ning lubavad nende peale enda makstud makse kulutada,

Siiski leidub järgmises kahes peatükis kirjeldatud teguviisidele üks üldine õigustus, mis tuleb kõrvaldada enne nende teguviiside eneste käsitlemist. Tõeseks osutudes lubaks see õigustus meil teha mitteinimestega vähimagi põhjuse olemasolul või üldse ilma põhjuseta mida tahes, kutsumata esile mingit õigustatud halvaks panu. Selle õigustuse järgi pole me teiste loomade huvide ignoreerimises kunagi süüdi ühel jalustrabavalt lihtsal põhjusel: neil pole huvisid. Selle seisukoha järgi pole muudel loomadel huve, sest nad pole kannatusvõimelised. Sellega ei mõelda pelgalt, et nad pole võimelised kannatama kõikvõimalikel inimestele omastel viisidel – näiteks et vasikas ei ole võimeline kannatama teadmise all, et ta tapetakse kuue kuu pärast. See mõõdukas väide on kahtlemata tõsi, kuid ei vabasta inimesi spetsiesismi koormast, kuna tunnistab, et loomad võivad kannatada muul moel – näiteks neile antavate elektrišokkide käes või väikestes kitsastes puurides peetuna. Õigustus, mida ma hakkan arutama, on palju laiahaardelisem, ehkki vastavalt vähem usutav väide, et loomad pole üldse võimelised kannatusteks, et nad on tegelikult teadvuseta automaadid, kel pole ei mõtteid, tundeid ega mingit vaimset elu.

Kuigi ühes hilisemas peatükis näeme, et arusaama loomadest kui masinatest esitas esmakordselt 17. sajandi prantsuse filosoof René Descartes, oli enamikule inimestest nii siis, nagu ka praegu ilmselge,

⁷ Singer osutab oma raamatu *Animal Liberation* ülejäänud peatükkidele, kus ta astub välja selliste teguviiside vastu loomkatsed ja suurfarmindus.

et kui me näiteks torkame terava noa ilma tuimestuseta koera kõhtu, siis koer tunneb valu. Seda eeldavad ka enamike, loomade vastu põhjendamata julmust keelavate tsiviliseeritud maade seadused. Lugejad, kelle tavamõistus ütleb, et loomad kannatavad, võivad eelistada selle osa vahelejätmist ning liikuda edasi leheküljele 79, kuna vahepealsetel lehekülgedel ei tehta muud, kui kummutatakse seisukohta, mida nad ei jaga. Ent nii tobe kui see ka ei tunduks, tuleb seda skeptilist seisukohta terviklikkuse huvides siiski arutada.

Kas teised loomad peale inimeste tunnevad valu? Kuidas me seda teame? Hästi, kuidas me teame, et üleüldse keegi, olgu inimene või mitteinimene, tunneb valu? Me teame, et meie ise võime valu tunda. Teame seda otsesest valukogemusest, mis meil on näiteks siis, kui keegi vajutab põleva sigareti meie käeseljale. Aga kuidas me teame, et keegi teine valu tunneb? Me ei saa otseselt kogeda kellegi teise valu, olgu see „keegi” siis meie parim sõber või äraeksinud koer. Valu on teadvusseisund, „mentaalne sündmus”, ning seesugusena mittevaaeldav. Käitumisviisid nagu väanlemine, karjumine või käe põlevast sigaretist eemale tõmbamine ei ole valu ise; samuti mitte neuroloogi ülestähendused aju aktiivsuse vaatlusel valu ajal. Valu on miski, mida me tunneme, ning ainult mitmesuguste väliste märkide järgi saame järeldada, et ka teised seda tunnevad.

Teoreetiliselt võime alati eksida, kui oletame, et teised inimesed tunnevad valu. Võib ette kujutada, et keegi meie lähedastest sõpradest on tõeliselt nutikalt konstrueeritud robot, mida hiilgav teadlane kontrollib sellisel viisil, et too annaks edasi kõiki valu tundemärke, kuid ei ole tegelikult tundlikum kui mistahes teine masin. Me ei saa kunagi täie kindlusega teada, et nii ei või olla. Ehkki see tekitab peamurdmist filosoofidele, ei ole meil kellelgi erilist kahtlust, et meie lähedased sõbrad tunnevad valu niisamuti nagu meiega. See on täiesti mõistlik järeldus, mis põhineb nende käitumise vaatlemisel olukordades, milles meie tunneksime valu, ning faktil, et meil on igati põhjust eeldada, et meie sõbrad on samasugused olendid nagu meie, samasuguse närvisüsteemiga nagu meil, mis eeldatavalt funktsioneerib nii nagu meie oma ning toodab samasugustel tingimustel samasuguseid tundeid.

Kui on põhjust eeldada, et teised inimesed tunnevad valu nagu meiegi, siis kas on mingit põhjust, miks samasugune järeldus on õigustamatu teiste loomade puhul?

Peaaegu kõiki väliseid märke, mis viivad meid järelduseni, et teised inimesed tunnevad valu, võib näha ka teiste liikide puhul, eriti meile kõige lähedasemate – imetajate ja linnuliikide – puhul. Käitumuslikud märgid hõlmavad väänlemist, näomoondusi, oigamist, ulumist ning muid hääbitsusi, püüdu valu allikat vältida, hirmu väljendamist, kui valu ähvardub korduda ja nii edasi. Lisaks teame, et neil loomad on meie omaga sarnane närvisüsteem, mis reageerib füsioloogiliselt nagu meiegi oma, kui loom on olukorras, kus meie tunneks valu: esialgne vererõhu tõus, laienenud pupillid, higistamine, sagenenud pulss ning kui stiimul jätkub, vererõhu langemine. Ehkki inimestel on arenenum ajukoor kui teistel loomad, on see osa ajust seotud pigem mõtlemisfunktsiooniga kui põhiimpulsside, emotsioonide ning tunnetega. Need impulsid, emotsioonid ja tunded paiknevad vaheajus, mis on hästi arenenud paljudel teistel loomaliikidel, eriti imetajatel ning lindudel.⁸

Samuti teame, et teiste loomade närvisüsteem ei ole konstrueeritud kunstlikult inimeste valukäitumist järele aimama – nagu seda võib olla robot. Loomade närvisüsteem arenes nagu meiegi oma ning tegelikult ei lahknud inimeste ja teiste loomade, eriti imetajate evolutsiooniline ajalugu enne, kui meie närvisüsteemi kesksed omadused juba eksisteerisid. On selge, et valutundmisvõime suurendab liigi ellujäämise väljavaateid, kuna see paneb liigi liikmed kahjustuste allikaid vältima. Kindlasti ei ole põhjust arvata, et füsioloogiliselt peaaegu identsed, ühist päritolu ja ühise evolutsioonilise funktsiooniga ning sarnastel asjaoludel sarnaseid käitumisviise esile kutsuvad närvisüsteemid peaksid subjektiivsete tundmuste tasandil toimima täiesti teistsugusel viisil.

⁸ Lord Brain „Presidential Address”. – *The Assessment of Pain in Men and Animals*. C. A. Keele; R. Smith (toim) London: Universities Federation for Animal Welfare, 1962.

Teaduses on ammu tunnistanud mõistlikuks tegutsemisviisiks otsida lihtsaimat võimalikku seletust, mida tahes me ka seletada püüame. Aeg-ajalt on väidetud, et just seepärast on ebateaduslik seletada loomade käitumist teooriatega, mis osutavad loomade teadvuslikele tunnetele, soovidele ja nii edasi – mõte on selles, et kui kõnealune käitumine on seletatav teadvust ning tundeid appi võtmata, siis see oleks lihtsam teooria. Siiski võime nüüd näha, et sellised seletused, kui neid vaetakse inimeste ning mitteinimeste tegeliku käitumise suhtes, on oma rivaalidest tegelikult kaugelt keerulisemad. Teame ju omast kogemusest, et meie oma käitumise seletused, mis ei osuta teadvusele ning valutundele, oleksid ebatäielikud; ning on lihtsam oletada, et sarnase närvisüsteemiga loomade sarnast käitumist tuleks pigem seletada samal viisil, kui püüda leiutada mõnda teist seletust muude loomade käitumisele ning lisaks ka seletust inimeste ja teiste loomade sellekohasele lahknevusele.

Rõhuv enamik selle küsimuse kallale asunud teadlastest on sellega nõus. Lord Brain, üks meie aja väljapaistvamaid neurolooge, on öelnud:

„Mina isiklikult ei näe põhjust tunnistada aru olemasolu minu kaasinimestel ning eitada seda loomade puhul... Vähemalt ei saa ma kahelda, et loomade huvid ning käitumine on teadlikkuse ning tunnetega samal viisil seotud nagu minu enda omadki, ning need võivad olla, niipalju kui mina tean, sama eredad.”⁹

Ühe valu kohta käiva raamatu autor kirjutab:

„Iga faktilise tõendusmaterjali killuke toetab väidet, et kõrgemad selgroogsed imetajad kogevad valuaistinguid vähemalt sama teravalt kui meie. On absurdne öelda, et nad tunnevad vähem, kuna nad on madalamad loomad; võib väga kergesti näidata, et nende mitmed meeled on kaugelt teravamad kui meie omad – teatud lindude nägemisteravus, enamiku metsloomade kuulmine ja teiste puuetundlikkus; need loomad sõltuvad teravaimast võimalikust teadlikkusest vaenuliku keskkonna kohta rohkem kui meie tänapäeval. Arvestamata keerulist ajukoort (mis otseselt ei taju valu)

⁹ Lord Brain *Presidential Address*, lk 11.

on nende närvisüsteemid meie omaga peaaegu identsed ning nende reaktsioonid valule märkimisväärselt sarnased, kuigi puuduvad (niipalju kui meie teame) filosoofilised ning moraalsed ülemtoonid. Emotsionaalne koostisosa on liigagi ilmne, peamiselt hirmu ning viha kujul.”¹⁰

Inglismaal on kolm eraldiseisvat loomadega seotud küsimusi puudutavat valitsuse ekspertkomiteed heaks kiitnud järelduse, et loomad tunnevad valu. Pärast selle vaate kasuks rääkivate ilmselgete käitumuslike tõenduste tunnustamist ütlesid 1951. aastal asutatud Metsloomade julma kohtlemist käsitleva komitee¹¹ liikmed:

„ ... me usume, et füsioloogilised ning eriti anatoomilised tõendid õigustavad ning tugevdavad täielikult tavamõistuslikku uskumust, et loomad tunnevad valu.”

Ja pärast valu evolutsioonilise väärtuse üle arutamist järeldati komitee aruandes, et valu on „selgelt bioloogiliselt kasulik” ning see kujutab endast „kolmandat tüüpi tõendit, et loomad tunnevad valu.” Järgmisena arutasid komitee liikmed pelgast füüsilisest valust erinevaid kannatuse vorme ning lisasid, et nad olid „veendunud, et loomad kannatavad tugeva hirmu ning õuduse käes.” Loomkatseid ning intensiivpõllumajanduses kasutatavate loomade heaolu käsitlevate Briti valitsuskomiteede järgnevad aruanded nõustusid selle arusaamaga, järeldades, et loomad võivad kannatada nii otsese füüsilise kahjustamise kui ka hirmu, ärevuse, stressi ja nii edasi tõttu.¹² Lõpuks, viimase kümne aasta jooksul on selliste pealkirjade all nagu Loomade mõtlemine ning Loomade kannatused: teadus loomade heaolust ilmunud teaduslike uurimuste avaldamine toonud ilmsiks,

¹⁰ Richard Serjeant *The Spectrum of Pain*. London: Hart Davis, 1969, lk 72

¹¹ *Committee on Cruelty to Wild Animals*. (Tlk)

¹² Vt *Committee on Cruelty to Wild Animals* aruannet (Command Paper 8266, 1951), paragrahvid 36-42; *Departmental Committee on Experiments on Animals* (Command Paper 2641, 1965), paragrahvid 179-182; ning *Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept under Intensive Livestock Husbandry Systems* (Command Paper 2836, 1965), paragrahvid 26-28 (London: Her Majesty's Stationery Office).

et mitte inimloomade teadvelolu on nüüdseks tõsise uurimisalana üldiselt aktsepteeritud.¹³

Võiks mõelda, et sellega võib asjale punkti panna, kuid üht vastuvaidet tuleks veel käsitleda. Valus vaevleval inimesel on lõppude lõpuks veel üks käitumuslik tunnus, mida teistel loomadel pole: arenenud keel. Teised loomad võivad omavahel suhelda, kuid tundub, et mitte nii keerukal viisil nagu meie. Mõned filosoofid, sealhulgas Descartes, on pidanud oluliseks, et kui inimesed võivad üksteisele oma valukogemusest üksikasjalikult rääkida, siis teised loomad seda teha ei saa. (Huvitaval kombel ohustab seda kunagi selget eraldusjoont inimeste ja teiste liikide vahel praegu avastus, et šimpansidele on võimalik keelt õpetada.¹⁴) Kuid nagu Bentham kaua aega tagasi välja tõi, pole keelevõime olendi kohtlemise küsimuses oluline – kuni seda võimet ei saa siduda kannatusvõimega nii, et keele puudumine seaks selle kahtluse alla.

Seda seost võidakse püüda saavutada kahel viisil. Esiteks ähmane filosoofilise mõtlemise liin, mis võib-olla tuleneb mõnest mõjuka filosoofi Ludwig Wittgensteiniga seostatavatest doktriinidest, mille järgi keeletoile olendeile ei saa tähenduslikult teadvusseisundeid omistada. See seisukoht näib mulle väga ebaeenev. Keel võib olla vajalik abstraktse mõtlemise jaoks, mingil tasandil igatahes; kuid seisundid nagu valu on algelisemad ning neil pole keelega mingit pistmist.

Teine ja lihtsamini mõistetav viis keele ning valu olemasolu sidumiseks on öelda, et parim tõendus teise olendi valu kohta on see, kui ta meile seda ütleb. See on eraldiseisev argumenteerimisviis, sest ei eita seda, et keele mittekasutajad võiksid tajutavalt kannatada, vaid

¹³ Vt Stephen Walker *Animal Thought*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983; Donald Griffin *Animal Thinking*. Cambridge: Harvard University Press, 1984; Marian Stamp Dawkins *Animal Suffering: The Science of Animal Welfare*. London: Chapman and Hall, 1980.

¹⁴ Vt Eugene Linden *Apes, Men and Language*. New York: Penguin, 1976; mõnede värskemate tööde populaarsetest käsitlustest vt Erik Eckholm „Pygmy Chimp Readily Learns Language Skill”. – *The New York Times*, 24. juuni, 1985; ning „The Wisdom of Animals”. – *Newsweek*, 23. mai, 1988.

ainult seda, nagu meil võiks kunagi olla piisavalt põhjust uskuda, et nad kannatavad. Siiski kukub ka see argument läbi. Nagu Jane Goodall on oma šimpanside kohta käivas uurimuses „Inimese varjus” välja toonud: tunnete ja emotsioonide väljendamisel on keel väiksema tähtsusega kui mittekeelelised suhtlemisviisid, nagu näiteks julgustav õlapatsutus, südamlük embus, käepigistus jne. Põhilised märguanded, mida meie kasutame valu, hirmu, viha, armastuse, rõõmu, üllatuse, seksuaalse huvitatuse ning paljude teiste emotsionaalsete seisundite edastamiseks, ei ole vaid meie liigile omased.¹⁵ Väide „mul on valu” võib olla üks tõend järeldamiseks, et rääkijal on valu, kuid see ei ole ainus võimalik tõend, ja kuna inimesed vahel valetavad, siis isegi mitte parim võimalik tõend.

Isegi kui leiduks kindlam alus keelduda valu omistamisest neile, kes pole võimelised rääkima, võiks selle keeldumise tagajärjed viia meid sellise järelduse hülgamiseni. Imikud ja väikelapsed ei oska rääkida. Kas me oleme valmis eitama, et aastane laps võib kannatada? Kui ei, siis ei saa keel olla otsustava tähtsusega. Loomulikult mõistab enamik vanemaid oma laste reageeringuid paremini, kui nad mõistavad teiste loomade omi, kuid see näitab vaid seda, et meil on omaenda liigi liikmete kohta suhteliselt paremad teadmised ning et meil on parem kontakt väikelaste kui loomadega. Need, kes on uurinud teiste loomade käitumist ning need, kelle kaaslasteks on loomad, õpivad varsti nende reaktsioone sama hästi mõistma, kui me mõistame väikelaste omi, ja vahel isegi paremini.

Nii et kokkuvõtteks: ei teaduslikult ega ka filosoofiliselt ei leidu ühtegi head põhjust eitada, et loomad tunnevad valu. Kui me ei kahtle selles, et teised inimesed tunnevad valu, siis ei peaks me ka teiste loomade puhul selles kahtlema.

¹⁵ *In the Shadow of Man*. Boston: Houghton Mifflin, 1971, lk 225. Michael Peters väidab sama artiklis „Nature and Culture”. – *Animals, Men and Morals*. Stanley ja Roslind Godlovitch ning J. Harris (toim) New York: Taplinger, 1972. Näiteid selle kohta, milliseid vasturääkivusi sisaldavad seisukohad, mis eitavad keelevõimeta olendite valutundlikkust vt Bernard Rollin *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Loomad võivad valu tunda. Nagu varem nägime, ei saa olla moraalset õigustust pidada looma valu (või naudingut) vähem tähtsaks kui inimese sama suurt valu (või naudingut). Kuid millised praktilised järeldused sellest tulenevad? Vältimaks vääritimõistmist, selgitan natuke lähemalt, mida ma mõtlen.

Kui ma annan hobusele lahtise käega tugeva laksu üle laudja, võib hobune hakata liikuma, kuid eeldatavasti ta tunneb veidi valu. Tema nahk on piisavalt paks kaitsmaks teda pelga laksu eest. Aga kui ma laksan beebit samamoodi, hakkab ta nutma ning eeldatavasti tunneb valu, sest tema nahk on tundlikum. Seega on halvem lüüa beebit kui hobust, kui mõlemad laksud on antud sama tugevusega. Kuid peab olema mingi löök – ma täpselt ei tea, milline see oleks, kuid ilmselt löök tugeva kepiga –, mis põhjustaks hobusele sama suurt valu, kui põhjustab beebile laks käega. Seda ma mõtlengi „sama suure valu” all, ning kui peame vääraks nii suure valu põhjusega tekitamist beebile, siis, juhul kui me pole spetsiesistid, peame võrdselt vääraks pidama sama suure valu põhjusega tekitamist hobusele.

Muud erinevused inimeste ja loomade vahel põhjustavad teisi raskusi. Normaalsedel täiskasvanud inimestel on vaimsed võimed, mille tõttu nad kannatavad teatud tingimustel rohkem kui loomad samades tingimustes. Kui me näiteks otsustaksime läbi viia ülimalt piinarikkaid või surmavaid teaduslikke eksperimente normaalsete täiskasvanud inimeste peal, kes on selle tarvis avalikust pargist huupi röövitud, siis hakkavad pargis jalutamist nautivad täiskasvanud kartma, et neid röövitakse. Sellest tulenev õud oleks eksperimendi valule lisanduv kannatuse vorm. Sama eksperiment tehtuna mõne muu looma peal põhjustaks väiksemat kannatust, kuna loomadel ei ole etteulatuvat hirmu röövimise ja eksperimentide ees. See loomulikult ei tähenda, et oleks *õige* teha katseid loomade peal, vaid ainult et leidub *mittespetsiesistlik* põhjus eelistada pigem loomade kui normaalsete täiskasvanud inimeste kasutamist, juhul kui eksperiment on üldse vaja lik. Peab siiski märkima, et sama argumendi alusel oleks meil põhjust eelistada eksperimentides pigem inimlapsi – võib-olla orbe – või tugevalt alaarenenud inimesi, kui täiskasvanuid, sest lastel ning ala-

arenenud inimestel ei oleks samuti mingit aimu sellest, mis nendega juhtuma hakkab. Mis sellesse argumenti puutub, siis loomad, väikelapsed ja alaarenenud isikud on samas kategoorias; ning kui kasutame seda argumenti õigustamiseks katseid teiste loomadega, peame endilt küsima, kas oleme valmis lubama katseid ka inimlaste ning alaarenenud täiskasvanutega; ning kui me teeme vahet loomade ja mainitud inimeste vahel, siis mille muu põhjal me seda teeme, kui varjamatu – ja moraalselt õigustamatu – oma liigi liikmete eelistamise põhjal?

Normaalsete täiskasvanud inimeste kõrgemad vaimsed võimed on mitmetel puhkudel määravad: etteaimamine, üksikasjalikum mälu, parem teadmine toimuvast ja nii edasi. Siiski ei viita kõik need erinevused suuremale kannatusele normaalse inimese puhul. Mõnikord võivad loomad oma piiratuma arusaamise tõttu rohkem kannatada. Kui me näiteks võtame sõjaajal vange, siis võime neile selgitada, et ehkki nad peavad alistuma kinnivõtmisele, läbiotsimisele ning vangistusele, ei kahjustata neid muul moel ning lastakse vaenutegevuse lõppedes vabaks. Ent kui püüame metsloomi, ei saa me selgitada, et me ei ohusta nende elu. Metsloom ei suuda eristada alistamise ning vangistamise katset tapmiskatsest; üks põhjustab sama palju õudu kui teine.

Võidakse vastu vaielda, et eri liiki loomade kannatusi ei saa võrrelda ning seetõttu, kui loomade ja inimeste huvid põrkuvad, ei anna võrdsuse printsiip mingeid juhtnööre. Tõenäoliselt on tõsi, et eri liiki loomade kannatusi ei saa täpselt võrrelda, kuid täpsus ei ole oluline. Isegi kui suudaksime loomade kannatusi ainult siis vältida, kui on täiesti kindel, et inimeste huve ei mõjutata sellises ulatuses nagu loomade omi, oleksime sunnitud tegema radikaalseid muudatusi loomade kohtlemises, kaasa arvatud meie toitumisharjumustes, kasutatavates põllumajandusmeetodites, paljude teadusvaldkondade katseprotseduurides, meie suhtumises metsloomadesse, nende küttimisse, püüki ning karusnahkade kandmisse, ning meelelahutustes nagu tsirkused, rodeod ja loomaaiad. Tulemusena välditaks tohutul määral kannatusi.

Senimaani olen palju rääkinud kannatuste tekitamisest loomadele, kuid mitte midagi nende tapmise kohta. Ma olen seda meelega vältinud. Võrdsprintsibi rakendamine kannatuste tekitamise puhul on vähemalt teoorias täiesti sirgjooneline. Valu ning kannatus on iseenesest halvad ning neid tuleks vältida või minimeerida, sõltumata kannatava olendi rassist, soost või liigist. See, kui paha on valu, sõltub sellest, kui tugev see on ning kui kaua kestab, kuid sama tugevuse ja kestvusega valud on võrdselt pahad nii inimesele kui loomale.

On keerulisem seletada, miks olendi tapmine on vää. Olen tapmise küsimust hoidnud ja hoian ka edaspidi tagaplaanil, sest praeguses olukorras, kus inimene teisi liike türanniseerib, on valu ja naudingu võrdse arvestamise lihtsam ja sirgjoonelisem printsiip piisav alus kõigi inimeste poolt praktiseeritavate loomade kuritarvitamise viiside kindlakstegemiseks ja nende vaidlustamiseks. Hoolimata sellest on vaja tapmise kohta midagi öelda.

Nii nagu enamik inimesi on spetsiesistid oma valmisolekus põhjustada loomadele valu olukorras, kus nad ei põhjustaks sarnast valu inimestele, nii on enamik inimolendeid spetsiesistid oma valmisolekus tappa teisi loomi olukorras, kus nad ei tapaks inimesi. Ent siin peame jätkama ettevaatlikumalt, sest inimestel on suured eriarvamused selle osas, millal inimese tapmine on õiguspärane, nagu tõendavad pidevad vaidlused aborti ja eutanaasia üle. Ka moraalifilosoofid ei ole suutnud jõuda üksmeelele, mis täpselt teeb inimese tapmise valeks ning millistel tingimustel võiks inimese tapmine olla õigustatav.

Käsitleme kõigepealt seisukohta, et süütu inimelu võtmine on alati vää. Võime nimetada seda „elu pühaduse” seisukohaks. Sellel seisukohal olevad inimesed vastustavad aborti ja eutanaasiat. Kuid tavaliselt ei ole nad muude loomade tapmise vastu – nii et võib-olla oleks õigem seda seisukohta kirjeldada kui „inimelu pühaduse” seisukohta. Uskumus, et inimelu ja ainult inimelu on puutumatu püha, on spetsiesismi üks vorme. Et seda näha, vaadeldgem järgmist näidet.

Oletame, et on sündinud ulatusliku ning parandamatu ajukahjustusega laps, nagu vahel juhtub. Kahjustus on nii ränk, et laps ei saa iial olema midagi rohkemat kui „inimköögilivi”, võimetu rääkima,

teisi inimesi ära tundma, teistest sõltumatult tegutsema või eneseteadvust arendama. Lapse vanemad, mõistes, et neil pole lootust lapse olukorra mingisugusele paranemisele ning soovimata mingil juhul kulutada või paluda riigil kulutada tuhandeid dollareid, mida lapse korralik hooldamine igal aastal maksma läheks, paluvad arstil laps valutult surmata.

Kas arst peaks tegema seda, mida vanemad paluvad? Seaduse järgi ei tohiks arst seda teha ning selles mõttes kajastab seadus elu pühaduse seisukohta. Iga inimese elu on püha. Siiski need, kes ütleksid seda lapse kohta, ei ole muude loomade tapmise vastu. Kuidas saavad nad õigustada oma erinevaid otsustusi? Täiskasvanud šimpansid, koerad, sead ning paljude teiste liikide liikmed ületavad ajukahjustusega last kaugelt oma oskuse poolest teistega suhelda, iseseisvalt toimida, olla eneseteadlik ning mistahes teise võime poolest, mida oleks põhjust pidada elule väärtust andvaks. Ka kõige tõhusama võimaliku hoolduse korral ei saavuta mõned tugeva ajukahjustusega lapsed koera intelligentsustaset. Samuti ei saa me apelleerida lapse vanemate puudutatusele, sest selles kujutletavas näites (ning vahel ka tegelikkuses) vanemad lapse elushoidmist ei taha. Ainus asi, mis eristab last loomast nende silmis, kes väidavad tal olevat „õiguse elada”, on see, et laps on bioloogiliselt *homo sapiens*'i liigist, samas kui šimpansid, koerad ja sead ei ole. Kuid kasutada seda erinevust kui alust tagamaks lapse, aga mitte teiste loomade õigust elada, on loomulikult puhas spetsiesism.¹⁶ See on täpisealt see meelevaldne eristus, mida kasutab kõige tahumatum ning varjamatum rassist, püüdes õigustada rassilist diskrimineerimist.

¹⁶ Jätan siinkohal kõrvale religioossed vaated, näiteks doktriini, et inimestel ja üksnes inimestel on surematud hinged või et nad on loodud Jumala näo järgi. Ajalooliselt on need olnud väga olulised vaated ning kahtlemata vastutavad osaliselt idee eest, et inimelu on erilisel püha. Ent loogiliselt võttes ei ole need religioossed vaated rahuldavad, kuna ei seleta põhjendatult, miks on nii, et kõigil inimestel on surematud hinged, aga mitteinimestel ei ole. Seetõttu võib kahtlustada, et see uskumus on üks spetsiesismi vorme. Igal juhul on „elu pühaduse“ kaitsjad üsna tõrksad oma positsiooni vaid religioossetele doktriinidele rajama, kuna need doktriinid ei ole enam nii laialdaselt tunnustatud nagu varem.

See loomulikult ei tähenda, et spetsiesismi vältimiseks peaksime koera tapmist pidama sama vaele kui täisjõus inimese tapmist. Ainus lootusetult spetsiesistlik seisukoht on see, mis püüab tõmmata eluõiguse piiri paralleelselt meie oma liigi piiriga. Elu pühaduse teesi pooldajad teevad seda, sest kuigi nad inimesi ja teisi loomi kindlalt eristavad, ei luba nad mingeid eristusi meie oma liigi sees, vastustades alaarenenute ning lootusetult seniilsete tapmist sama tugevalt nagu normaalsete täiskasvanute tapmistki.

Et vältida spetsiesismi, peame lubama, et kõigil igas olulises mõttes sarnastel olenditel peab olema samasugune õigus elada – ning vaid meie bioloogilise liigi liikmeks olemine ei saa olla selle õiguse jaoks moraalselt oluline kriteerium. Nendes piirides võime ikkagi jääda selle juurde, et on näiteks hullem tappa normaalset täiskasvanud inimest, kel on eneseteadlikkuse võime ning kes võib planeerida tulevikku ning omada tähendusrikkaid suhteid teistega, kui hiirt, kellel eeldatavalt ei ole samu omadusi; või võime apelleerida lähiperekonnale ja teistele isiklikele suhetele, mis on inimestel, kuid mida hiirtel samasugusel määral pole; või võime mõelda, et olulise erinevuse loovad tagajärjed teistele inimestele, kes hakkavad oma elu pärast kartma; või võime mõelda, et see on kõigi nende või teiste faktorite kombinatsioon.

Ent mistahes kriteeriume me ka ei valiks, peame möönma, et need ei järgi täpsealt meie oma liigi piirjoont. Võime õigustatult arvata, et teatud olenditel on mõningaid omadusi, mis teevad nende elu väärtuslikumaks teiste olendite omast, kuid kindlasti leiduvad mõned muud loomad, kelle elu on mistahes standardite järgi väärtuslikum kui mõnede inimeste elu. Näiteks šimpansil, koeral või seal on kõrgem eneseteadlikkus ja suurem võime tähendusrikkasteks suheteks teistega kui tugevalt alaarenenud lapsel või kellelgi, kes on kaugelarenenud seniilsuse faasis. Nii et kui rajame eluõiguse neile omadustele, peame tagama nendele loomadele eluõiguse sama hästi või isegi paremini kui sellistele alaarenenud või seniilsetele inimestele.

See argument on kui kahe teraga mõök. Ühest küljest võib seda võtta nii, nagu see näitaks šimpansite, koerte ning sigade, nagu ka

mõnede teiste liikide õigust elada, ja neid tappes paneme toime tõsise moraalirikkumise, isegi kui nad on vanad ning kannatavad ja meie kavatsuseks on neid viletsusest vabastada. Teisest küljest võib seda argumenti võtta nii, nagu see näitaks, et tõsiselt alaarenenutel ning lootusetult seniilsetel ei ole õigust elada ning neid võib tappa üpris tühistel põhjustel, nagu me praegu tapame loomi.

Kuna selle raamatu põhimureks on loomadega seotud eetikaküsimused, mitte eutanaasia moraalsus, ei tee ma katset seda asja siin lõplikult lahendada.¹⁷ Arvan, et on siiski piisavalt selge, et kuigi mõlemad äsja kirjeldatud seisukohad väldivad spetsiesismi, ei ole kumbki rahuldav. See, mida vajame, on mingi vahepealne seisukoht, mis väldiks spetsiesismi, aga ei muudaks alaarenenute ja seniilsete elusid niisama odavaks, nagu praegu on sigade ja koerte elud või ei teeks sigade ning koerte elusid nii pühamast pühamaks, et peaksime valeks vabastada neid lootusetust kannatusest. See, mida tegema peame, on tuua teised loomad meie moraalse hoole sfääri ning lakata ohverdamast nende elusid meie mistahes triviaalsete eesmärkide nimel. Samas kui me ükskord mõistame, et meie oma liigi liikmeks olemise faktist ei piisa, et tapmist igal juhul vääraks pidada, võime hakata ümber vaatama seisukohta, mis püüab inimelu igal juhul säästa, isegi kui puuduvad väljavaated tähendusrikkale elule või eksistentsile ilma kohutava valuta.

Seega ma järeldan, et spetsiesismi kummutamine ei tähenda, et kõikide elul on võrdne väärtus. Kui eneseteadlikkus, võime ette mõelda ning omada lootusi ning taotlusi edaspidiseks, suutlikkus tähendusrikkasteks suheteks teistega ja nii edasi ei ole valu tekitamise küsimuses olulised – kuna valu on valu, mistahes teisi võimeid peale valutundmise olendil ka ei oleks – on need olulised elu võtmise küsimuses. Ei ole meelevaldne arvata, et eneseteadliku olendi elu, kes on võimeline abstraktselt mõtlema, tulevikku planeerima, keerulisi

¹⁷ Nende küsimuste üldist arutelu vt minu *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, ja lähemat arutelu puuetega väikelaste kohtlemisest vt Helga Kuhse ja Peter Singer *Should the Baby Live?* Oxford: Oxford University Press, 1985.

suhtlusakte sooritama ja nii edasi, on väärtuslikum kui ilma selliste võimeteta olendi elu. Et näha erinevust valu tekitamise ja elu võtmise vahel, vaadeldagem, kuidas valiksime oma liigi piires. Kui peaksime valima normaalse inimese või vaimupuudega inimese elu päästmise vahel, valiksime tõenäoliselt normaalse inimese elu päästmise; kuid kui peaksime valima normaalse inimese või vaimupuudega inimese valu vältimise vahel – oletame, et mõlemad on saanud valusaid, kuid pindmisi kahjustusi ning meil piisab valuvaigistit vaid ühele neist – ei ole kaugeltki nii selge, kuidas peaksime valima. Sama kehtib, kui vaatleme teisi liike. Valu halvaks pidamist ei mõjuta valutundva olendi muud omadused; kuid nendest muudest omadustest sõltub elu väärtuslikkus. Esitamaks ainult ühte põhjendust sellisele eristusele: võtta elu olendilt, kes on lootnud, planeerinud ning töötanud mingi tulevase eesmärgi nimel, tähendab jätta see olend ilma kõigi nende jõupingutuste täidminekust; võtta elu olendilt, kelle vaimsed võimed on allpool taset, mis võimaldaks tal aduda, et ta on tulevikuga olend – veel vähem teha tulevikuplaane – ei hõlma seda sorti kaotust.¹⁸

Tavaliselt tähendab see seda, et kui peame valima inimese ning mõne teise looma elu vahel, siis peame valima inimelu päästmise; kuid võib olla erilisi juhtumeid, kus peab paika vastupidine, sest kõnealusel inimesel ei ole normaalse inimese võimeid. Nii et see arusaam ei ole spetsiesistlik, ehkki esmapilgul võib ta sellisena näida. Eelistus normaaljuhul pigem inimese kui looma elu päästa, kui valik *tuleb* teha, on eelistus, mis põhineb normaalse inimeste omadustel ning mitte lihtsalt faktil, et nad kuuluvad meie oma liiki. Seepärast me ei saagi enam öelda omaenda liigi liikmete kohta, kel pole normaalse inimeste omadusi, et nende elu tuleb alati eelistada teiste loomade omale. Praktilisest aspektist tuleb see teema ette järgmises peatükis. Siiski küsimus, millal on looma vale (valutult) tappa, on üldiselt selline, millele me ei pea andma täpset vastust. Kuni meil püsib mees,

¹⁸ Selle teema arendust vt minu esseest „Life’s Uncertain Voyage”. – *Metaphysics and Morality*, P. Pettit, R. Sylvan ning J. Norman (toim). Oxford: Blackwell, 1987, lk 154-172.

et peame loomade elusid samamoodi austama nagu sarnasel vaimsel tasemel olevate inimeste elusid, ei eksi me väga palju.¹⁹

Igal juhul järeldused, mille kasuks siin raamatus argumenteeri-takse, tulenevad ainuüksi kannatuste minimeerimise printsiibist. Mõte, et loomi on vale ka valutult tappa, annab mõnele neist järeldus-test teretulnud, kuid rangelt võttes ebavajalikku lisatuge. Huvitaval kombel on see tõsi isegi selle järelduse puhul, et peaksime hakkama taimetoitlasteks – järeldus, mis üldsuse arvates toetub tavaliselt mingit laadi absoluutsele tapmiskeelule.

Lugeja võib olla juba mõelnud mõnele vastuväitele minu käesolevas peatükis võetud seisukoha osas. Näiteks mida ma soovitan teha loomadega, kes võivad inimesi kahjustada? Kas peaksime takistama loomi üksteist tapmast? Kust me teame, et taimed ei tunne valu ja kui tunnevad, kas meie peame siis nälgima? Et vältida põhiargumendi kulu katkestamist, olen pidanud paremaks arutada neid ja teisi vastu-väiteid eraldi peatükis ja kannatamatud lugejad, kes ootavad oma vastuväidetele vastust, võivad vaadata edasi 6. peatükki.

¹⁹ Eelnevast diskussioonist, mida võrreldes esimese trükiga on vaid kergelt muu-detud, on Loomade Vabastusliikumise kriitikud sageli mööda vaadanud. On tava-line püüda naeruvääristada Loomade Vabastusliikumise seisukohta, väites – nagu tegi hiljuti üks loomadega eksperimenteerija: „Mõned inimesed arvavad, et igal putukal, igal hiirel on samapalju õigust elada kui inimesel.” (Dr Irving Weissman, viidatud Katherine Bishop „From Shop to Lab to Farm, Animal Rights Battle is Felt.” – *New York Times*, 14. jaanuar, 1989). Oleks huvitav näha dr Weissmani nime-tamas mõnda silmapaistvat Loomade Vabastusliikujat, kes sellist vaadet pooldab. Kirjeldatud seisukoht ei ole kindlasti minu oma (kui eeldada, et ta rääkis sellise inimese eluõigusest, kelle vaimsed võimed putuka või hiire omadest suuresti erinevad). Ma kahtlen, et seda pooldavad paljud – kui üldse keegi – Loomade Vabastus-liikumise liikmetest.

Eestikeelset keskkonnaetikasse puutuvad kirjandust

Raamatud

- Annist, A.; Jüssi, M.; Oja, A.; Post, R. 2000. *Säästva arengu sõnaselektusi*. SEI väljaanne nr 1. Tallinn: SEI-Tallinn
- Brown, L. R.; Flavin, C.; French, H.... jt. 1999. *Maailm aastal 1999*. Tõlkija H. Kivihall. Tallinn: Stockholmi Keskkonnainstituudi Tallinna Keskus
- Carson, R. 1968. *Hääletu kevad*. Tõlkija H. Raitviir. Tallinn: Valgus
- George, S. 2000. *Lugano raport: salajane: kapitalismi säilitamisest kahekümne esimesel sajandil Susan George'i järelsõnaga*. Tõlkija H. Urbanik. Tallinn: Tänapäev
- Hawken, P.; Lovins, A.; Lovins, H. 2003. *Looduskapitalism: uue tööstusrevolutsiooni algus*. Tõlkija M. Dreving. Tallinn: Tänapäev
- Jussi, E. (toim) 2006. *Talveakadeemia 2006: artiklite kogumik*. Tallinn: MTÜ Talveakadeemia
- Keskpaik, R. ... jt (toim) 2005. *Väärtused ja konfliktid keskkonnaetikas: 28.-29. oktoober, 2005, Tartu = Values and conflicts in enviromental ethics: October 28-29, 2005, Tartu*. [Teeside kogumik.] Tartu: Eesti Looduseuurijate Selts
- Lasn, K. 2005. *Kultuuritõkestus: Ameerika naeruväärastamine*. Tõlkija S. Vatalin. Tallinn: Tänapäev
- Leetsaar, J. 2006. *Igavesti koos loodusega: ühistuteooria looduslike geneetilised alused*. Tartu: Eesti Maaülikool, majandus- ja sotsiaalinstituut
- Lehari, K. *Ruum, keskkond, koht*. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, 1997
- Linkola, Pentti. 1997. *Juhatus 1990-ndate mõtlemisse*. Tõlkija P.-K. Parts. Haapsalu: Vaialiit

- Lovelock, J. 2007. *Gaia kättemaks: miks Maa meie tegevusele vastu astub - ja kuidas me suudaksime siiski inimkonna päästa?* Tõlkija L. Laanisto. Tallinn: Varrak
- Maailm aastatel 2000 ja 2001.* Tõlkija T. Peil. Tallinn: Säästva Eesti Instituut, 2001
- Maran, T.; Tüür, K. (toim) 2005. *Eesti looduskultuur.* Tartu: Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus; Eesti Kirjandusmuuseum
- Maran, T.; Tüür, K. (toim) 2003 (2000). *Tekst ja loodus.* Tartu: Eesti Kirjanduse Selts
- Oja, A.; Keerus, K.; Järvik, M. ... jt 2003. *Keskkonnaetikast säästva ühiskonna eetikani: inimese ja looduse vaheline tasakaal kui jätkusuutlikkuse aluspõhimõte.* Tallinn: Säästva Eesti Instituut, Keskkonnainvesteeringute Keskus <http://www.seit.ee/projects/1-82.pdf>
- Oja, A.; Raukas, A. (toim) 1999. *Eesti 21. sajandil. Arengustrateegiad, visioonid, valikud.* Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus
- Palang, H.; Sooväli, H. 2000. *Maastik: loodus ja kultuur: maastiku-käsitlusi Eestis.* Tartu: Tartu Ülikooli geograafia instituut
- Ponting, C. 2002. *Maailma roheline ajalugu: keskkond ja suurte tsivilisatsioonide kokkuvarisemine.* Tõlkija E. Puhang. Tallinn: Varrak
- Quinn, D. 2003. *Ishmael: mõtte ja meele rännak.* Tõlkija T. Trapido. Tallinn: Varrak
- Radermacher, F. J. 2005. *Tasakaal või häving: ökosotsiaalne turumajandus kui üleilmse jätkusuutliku arengu võti.* Tõlkija T. Koitla jt. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus
- Sarapik, V. ... (jt) 2000- *Koht ja paik = Place and location: studies in environmental aesthetics and semiotics.* [Jätkväljaanne] Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia http://www.eki.ee/km/place/place_public.htm
- Schweitzer, A. 1984. *Kultuur ja eetika.* Tõlkija M. Sirkel. Tallinn, Eesti Raamat
- Schweitzer, A. 1972. *Aukartus elu ees.* Tõlkija P. Tulviste. Tallinn: Perioodika
- Thoreau, H. D. *Walden ehk Elu metsas.* Tõlkijad E. Sivonen, M. Väljataga. Tallinn: Hortus Litterarum, 1994

Vissak, P. (toim) 2003-. *Harmoonia võimalikkus süsteemis inimene – keskkond – ühiskond*. [Jätkväljaanne] Tallinn: Ülo Siinmaa Grupp
Uexküll, J. von. *Eesti tee rohelisse tulevikku: aulaloeng, 6. september 1994 = The Estonian path to the green future*. Tartu: Tartu Ülikool, 1994

Artiklid

- Baer, K. E. von. Milline vaade elusloodusele on õige? ning kuidas seda rakendada entomoloogias? – *Akadeemia*, 2002, nr 12, lk 2556-2584
Boulding, K. E. Kosmoselaeva „Maa” tulevikumajandus. – *Akadeemia*, 1991, nr 8, lk 1637-1651
Chomsky, N. Keel ja loodus.— *Akadeemia*, 2001 nr 8, lk 1644-1682
Evernden, N. Loodusest looduseni. – *Akadeemia*, 2004, nr 1, lk 60-79
Ingold, T. Kultuur, loodus, keskkond: sammud eluökoloogia poole. – *Acta Semiotica Estica*. IV. 2007, lk 227-248
Joonasson, K. Säätva arengu eetilistest dilemmadest. — *Akadeemia*, 2001, nr 11, lk 2396-2408
Jussila, A. Tööstuslikult tootmiselt käsitöötraditsiooni poole. — *Akadeemia*, 1996 nr. 5, lk 1019-1033
Kanger, L. Talveakadeemia: kas EV põhiseaduses sisaldub õigus puhata keskkonnale? – *Akadeemia*, 2007, nr 11, lk 2371-2380
Kaplinski, J. 1973. Mõtisklusi inimkultuurist ja ökosüsteemidest. – *Eesti Loodus*, nr 7 – lk 433-437, nr 8 – lk 502-508, nr 9 – lk 569-574
Kiili, J. Süvaökoloogiline maailmapilt. — *Akadeemia*, 2003 nr 8, lk. 1711-1734
Kruusvall, J. Kaose oht ja korra hind. – *Kindlus ja kindlusetus muutumas maailmas*. Interdistsiplinaarsete Uuringute Instituut, Tallinna Linnavalitsus, Tallinna Pedagoogikaülikool, 2002, lk 74-78
Kull K. 1995. Simply living. – *Vikerkaar*, nr 10 (9–10), lk 154–158
Kull, K. Elujõud, biosemiootika ja Jakob von Uexküll. – *Akadeemia*, 1991, nr 10, lk 2097-2104
Kull K.; Kuresoo, R. 1985. Albert Schweitzer Eestis. – *Looming*, nr 7, lk 987-991

- Kvaløy, S. Elutervik ja aeg: murdkem püramiidi võim. – *Akadeemia*, 2005, nr 3, lk 515-552
- Kärner, T. Globaalsetest kriisidest. – *Akadeemia*, 2005, nr 9, lk 1874-1890
- Larsen, S.-E. Looduselood: linlik subjekt sõna ja looduse vahel. – *Akadeemia*, 1998, nr. 1, lk 131-149
- Lehari, K. Müüdid keskkonnaestetikas. – *Uurimusi müüdist ja maagiast*. P. Lepik (koost). 2001, lk 177-189
- Leuhin, I.; Uibu, J. Loodus, keskkond ja inimene põhikooliõpilaste teadvuses. – *Akadeemia*, 2005, nr 4, lk 737-771
- Linkola, P. Rohelise liikumise sihtprogramm. – *Akadeemia*, 1995, nr 9, lk 1951-1988
- Lowenthal, D. Heaperemehelikkus: kuidas hoolitseda tulevaste põlvete eest. – *Akadeemia*, 2007, nr 1, lk 22-33
- Loorman, K. Talveakadeemia: mullakaitse õiguslikud, loodus-teaduslikud ja eetilised aspektid. – *Akadeemia*, 2006, nr 9, lk 2019-2031
- Maran, T. Ökosemiootilise analüüsi perspektiivid: loodusteksti mõiste. – *Acta Semiotica Estica*. IV. 2007, lk 48-72
- Niemi-Pynttäre, R. Ökoloogia kui nihilistlik ebakindlus. – *Akadeemia*, 1992, nr 4, lk 719-733
- Nuorteva, P. Keskkonnakaitse eesmärgid. – *Akadeemia*, 1996, nr 5, lk 995-1017
- Nuorteva, P. Ökoloogi küsimused teoloogile. – *Akadeemia*, 1990, nr 2, lk 338-?
- Oja, A. Inimkohustuste konventsioon – jätkusuutliku tsivilisatsiooni möödapääsmatu eeltingimus. – H. Eenmaa (toim). *Eesti filosoofia: mis see on* (85-98) Tallinn: SE&JS, 2002
- Oja, A. Inimese ja looduse suhe. – *Akadeemia*, 1998, nr 6, lk 1246-1281
- Oja, M. Talveakadeemia: Jaan Kaplinski ning ökoloogiline vaade. – *Akadeemia*, 2007, nr 11, lk 2402-2410
- Parrot, G. F. Looduse tundmisest ja selle mõjust inimkultuurile, vaadatuna niihästi intellektuaalsest kui moraalsest küljest. – *Akadeemia*, 2002, nr 12, lk 2523-2531

- Parts, P.-K. Väärtuse määratlemine maastikul: Eesti loodus- ja muinsuskaitse hindamispraktika analüüs. – *Akadeemia*, 2004, nr 2, lk 227-267
- Ploompuu, T. Asumiökoloogia. I. – *Akadeemia*, 1990, nr 1, lk 70-87
- Ploompuu, T. Asumiökoloogia. II. – *Akadeemia*, 1990, nr 2, lk 355-?
- Raave, R. TalveAkadeemia: Reaalsuse kõrb: Mõtisklus keskkonnanfilosoofiast 21. sajandil. – *Akadeemia*. 2007, nr 11, lk 2392-2401
- Rebane, K. Energia, entroopia, elukeskkond: Miks on keskkonna kaitse ka objektiivselt raske. – *Akadeemia*, 1990, nr 3, lk 451-?
- Reiland, I. Keskkonnaeetika ja selle keskkonnakontseptsioonist. – *Akadeemia*, 2006, nr 12, lk 2710-2726
- Ross, J. Inimkonna tulevikust. – *Akadeemia*, 1995, nr 6, lk 1234-1242
- Speek, T. Ökokriitikast. — *Akadeemia*, 1996, nr 11, lk 2373-2380
- Stölzle, R. Baer loodusfilosoofiast ja teleoloogiast. – *Akadeemia*, 1992, nr 3, lk 461-465
- Sutt, T. Aukartus, vastutus ja lootus: inimene III aastatuhande künnisel. – *Akadeemia*, 1993, nr 11, lk 2415-2423
- Sutt, T. Inimene ja loodus. — *Akadeemia*, 1989 nr 1, lk 136-143
- Tartes, U. Milleks meile bioloogiline mitmekesisus? – *Akadeemia*, 2002, nr 8, lk 1690-1697
- Tüür, K; Maran, T. Kohased teod. Loodusteaduslikku. – *Kohandamise märgid*. V. Sarapik jt. (koost ja toim). Tallinn, 2002, lk 20-29
- Uexküll, J. von. Rännud loomade ja inimeste maailmas. 1-9. – Tõlkija M. Tarvas. *Eesti Loodus*, 1999, nr 1, lk 35-38; nr 2/3, lk 107-109; nr 4, lk 156-159; nr 5, lk 204-206; nr 6, lk 252-255; nr 7, lk 301-303; nr 8, lk 349-350; nr 9, lk 393-395; nr 11/12, lk 518-521
- Uexküll, T. von. Ökoloogia Jakob von Uexkülli õpetuse valguses. – *Akadeemia*, 1991, nr 10, lk 2114-2119
- Viikmaa, K. Talveakadeemia: elu tõlgendamise mitmekesisusest. – *Akadeemia*, 2007, nr 11, lk 2381-2391
- Vilkka, L. Loomauurimise areng. – *Akadeemia*, 1998, nr 9, lk 1904-1918
- Villmann, C. Mõtteid looduseadustest. – *Akadeemia*, 1992, nr 1, lk 3-10

Väärtnõu, E. Arengustrateegia Säästev Eesti 21: rahvusliku jätkusuutlikkuse analüüs. – *Akadeemia*, 2005, nr 8, lk 1773-1791

Saito, Y. 1999. Looduse väärtustamisest. – *Vikerkaar*, nr 2/3, lk 76-90