

Περιβαλλοντική Ηθική

Προκλήσεις και Προοπτικές για τον 21^ο Αιώνα

Επιμέλεια

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης & Ευάγγελος Ι. Μανωλάς

**Περιβαλλοντική Ηθική
Προκλήσεις και Προοπτικές για τον 21^ο Αιώνα**

**Έκδοση Τμήματος Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος
και Φυσικών Πόρων του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης**

Επιμέλεια: Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης & Ευάγγελος Ι. Μανωλάς

ISBN: 978-960-9698-02-3

Copyright © 2012

Τμήμα Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών
Πόρων, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

Εκτύπωση: Χρυσή Εμμανουηλίδου, Μεθόριος Γραφικές Τέχνες Α.Ε.,
Τέρμα Ιπποκράτους, 68200 Ορεστιάδα

Για τις απόψεις που εκφράζονται στα κεφάλαια που περιέχονται στην
παρούσα έκδοση την αποκλειστική ευθύνη φέρουν οι συγγραφείς.

Περιεχόμενα

Πρόλογος

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Θ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

**Η βυζαντινή εικονολογία και το φυσικό: Ηθικο-κριτικές
διαστάσεις** 1

ΣΟΦΙΑ Κ. ΒΟΥΔΟΥΡΗ

Η περιβαλλοντική φιλοσοφία του Eric Katz 21

ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ Τ. ΓΟΥΣΙΑ

**Ο Spinoza και η προοπτική οντολογικής θεμελίωσης των
σύγχρονων περιβαλλοντικών ηθικών συστημάτων** 39

ΜΑΡΙΑ Ι. ΔΑΣΚΟΛΙΑ & ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ-ΜΑΡΙΑ Δ. ΓΡΙΛΛΙΑ

**Οι σημαντικές εμπειρίες ζωής ως παράμετροι της σχέσης
μας με το περιβάλλον. Μια επανεξέταση της συμβολής τους
ως ερευνητικού πεδίου στο πλαίσιο της περιβαλλοντικής
εκπαίδευσης για την αειφορία** 51

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Ι. ΜΑΝΩΛΑΣ & ΣΤΥΛΙΑΝΟΣ Α. ΤΑΜΠΑΚΗΣ

Η περιβαλλοντική ηθική του Mohandas Karamchand Gandhi 65

ΜΑΡΙΑ Α. ΜΥΛΩΝΗ

Βουδισμός, περιβάλλον και σύγχρονες προοπτικές 77

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ν. ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ

Οι περί φύσεως αντιλήψεις των χριστιανών Πατέρων 89

ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΠΟΛΙΤΗΣ

Καπιταλιστικό κοινωνικό φαντασιακό και οικολογική κρίση 105

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ Μια άγρια πράσινη φλόγα. Ο Aldo Leopold και η ηθική της γης	127
ΒΑΝΑ Ι. ΡΟΖΟΥ Ο «οικολογικός φασισμός» ως σύγχρονη τάση της περιβαλλοντικής ηθικής και οι ρίζες του	143
ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ Β. ΣΑΜΑΝΤΑ Εικόνες της φύσης. Από τον Spencer στον Gorz	155
ΜΑΡΙΑ Γ. ΣΑΚΕΛΛΑΡΗ & ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ Β. ΣΚΑΝΑΒΗ Κλιματική αλλαγή: Μια νέα πρόκληση για το πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής	171
ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΣΤΕΙΡΗΣ Άνθρωπος, φύση και επιστήμη στον ουτοπικό στοχασμό της Αναγέννησης	181
ΘΕΟΔΟΣΗΣ Π. ΤΑΣΙΟΣ Προοίμιο για έναν διακλαδικότερο ηθικό προβληματισμό για το περιβάλλον	195
ΜΑΡΙΑ Κ. ΧΩΡΙΑΝΟΠΟΥΛΟΥ Ο Kant, ο Singer και ο Regan για τα δικαιώματα των ζώων	207

Πρόλογος

Στην ανά χείρας έκδοση με τίτλο *Περιβαλλοντική Ηθική: Προκλήσεις και Προοπτικές για τον 21^ο Αιώνα* επιχειρήσαμε να συγκεντρώσουμε τις πλέον αντιπροσωπευτικές τάσεις και τα σημαντικότερα ρεύματα της σύγχρονης Περιβαλλοντικής Ηθικής. Η προσπάθειά μας αυτή έχει διττό στόχο: αφ' ενός να παρουσιάσουμε τον ιδιαίτερα ζωντανό επί του θέματος διάλογο σφαιρικά και πολύπλευρα, αφ' ετέρου να ανιχνεύσουμε τις προοπτικές που η μέχρι τώρα επιστημονική συζήτηση δημιουργεί για την μελλοντική ηθική διευθέτηση του περιβαλλοντικού ζητήματος. Παράλληλα με τους ανωτέρω στόχους επιδιώξαμε – και, σε μεγάλο βαθμό, θεωρούμε πως επιτύχαμε – έναν παράπλευρο μεν, διόλου υποδεέστερο δε στόχο: να προσφέρουμε βήμα σε νέους ανθρώπους, ώστε να εκφράσουν τις απόψεις τους πλάι σε εκείνες καταξιωμένων επιστημόνων του χώρου. Πιστεύουμε βαθύτατα πως στον βαθμό που η εν λόγω επιδίωξή μας τελεσφόρησε, ο τόμος αυτός έχει ήδη επιτελέσει μεγάλο μέρος του σκοπού του.

Η ηθική βρίσκεται στον πυρήνα κάθε επιλογής, είτε αυτή είναι οικονομική, είτε κοινωνική ή πολιτική. Η προϊούσα καταστροφή του περιβάλλοντος συνεπώς, στον βαθμό που οφείλεται στις οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές επιλογές μας, αποτελεί ακραιφνώς ηθικό ζήτημα. Ως εκ τούτου, εάν επιθυμούμε την ανασχεση της υποβάθμισης του φυσικού περιβάλλοντος και την αντιστροφή της κατάστασης, οφείλουμε να θεμελιώσουμε ηθικώς την υποχρέωσή μας να μεταβάλουμε τις υφιστάμενες συνήθειες και πρακτικές μας. Στον ανά χείρας τόμο οι σχετικές απόπειρες του Murray Bookchin, του Aldo Leopold, του Mohandas Karamchand Gandhi, του Κορνήλιου Καστοριάδη, του Eric Katz συμπλέκονται με τις αντιλήψεις του Βουδισμού, του Οικολογικού Φασισμού, του Χριστιανισμού – όπως αυτές εκφράζονται τόσο στην πατερική γραμματεία, όσο και στην εικονοποιία –, με την ουτοπική οπτική της Αναγέννησης, με τον τρόπο που απεικονίζεται η φύση στην αριστερή διάνοηση, με το σύστημα του Spinoza, με το κίνημα για τα δικαιώματα των ζώων, με τις προσπάθειες για την καταπολέμηση της κλιματικής αλλαγής αλλά και με τις σημαντικές εμπειρίες ζωής. Όλες οι σχετικές εργασίες που περιέχονται στον τόμο αυτό αξιολογήθηκαν από ανεξάρτητους κριτές, τους οποίους και ευχαριστούμε θερμά. Επίσης, ευχαριστούμε θερμά όλους τους συναδέλφους για τη στήριξη που μας προσέφεραν με τα κείμενα τους, αλλά

και με την υπευθυνότητα που έδειξαν σε όλα τα στάδια της προετοιμασίας αυτής της έκδοσης.

Ελπίζουμε το μείγμα που επιχειρήσαμε να δημιουργήσουμε να αποδειχθεί δραστικό, ώστε να δώσει νέα ώθηση στην Περιβαλλοντική Ηθική στην χώρα μας. Ελπίζουμε, επίσης, να θέλξει και να γοητεύσει τον αναγνώστη, ώστε να αποτελέσει έναυσμα για νέες δημιουργικές προσεγγίσεις.

Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης
Ευάγγελος Μανωλάς

Απρίλιος 2012

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Θ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ*

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΕΙΚΟΝΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ: ΗΘΙΚΟ-ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ

Περίληψη

Το άρθρο, εξετάζοντας τη σχέση βυζαντινής εικονολογίας και φυσιοκρατίας, επιχειρεί να δείξει ότι η πρώτη διατηρεί με τον κόσμο της φυσικότητας πλέον αυθεντικές σχέσεις, στο μέτρο που είναι διακριτή από την καθυπόταξη της φύσης κατά τον προοπτικισμό, και πλέον κοντά στην απόδοση της σάρκας/ύλης του κόσμου. Αν ο προοπτικισμός λογισθεί ως μερική έκφραση ναρκισσισμού, τότε η βυζαντινή εικονολογία εντάσσεται ευκολότερα σε μία περιβαλλοντο-φιλική σχέση. Ο προσωπικός ανθρωποκεντισμός της βυζαντινής εικονολογίας προϋποθέτει μία κουλτούρα προσωπικών σχέσεων υπό τον ορίζοντα της αμοιβαιότητας και ενάντια στον απολυταρχισμό του εγώ, ο οποίος περιορίζει το φυσικό στο πλαίσιο της εγωτιστικής κατανάλωσης. Αν και όχι καταληκτικά, η βυζαντινή εικονολογία φαίνεται να προωθεί μία άποψη του υποκειμένου-σε-συμβίωση-με-τη-φύση.

Λέξεις κλειδιά: *Βυζάντιο, εικονολογία, φυσιοκρατία, πρόσωπο, περιβάλλον.*

Η βυζαντινή διαμάχη περί των εικόνων

Η βυζαντινή εικονομαχία έχει αποτελέσει μείζον ζήτημα της βυζαντινολογικής έρευνας, έχει, δε, κατά καιρούς αντιμετωπισθεί «ως κίνημα μίας πρωτο-μεταρρύθμισης, μία προσωπική και ιδιότυπη αυτοκρατορική πολιτική, όψη μίας μαζικής θεσμικής αναδιάρθρωσης στο Βυζάντιο, αταβιστική αντίδραση στην ανάπτυξη της λατρείας των εικόνων, ξενική παρέμβαση στην ορθοδοξία, πολεμική περί της θέσης του ιερού στη βυζαντινή κοινωνία, αντίδραση στην κατάρρευση της τάξης της ύστερης αρχαιότητας που διαμόρφωσε το

* Ο Γεώργιος Θ. Αραμπατζής είναι Ερευνητής στο Κέντρον Ερεύνης Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών. E-mail: garabatz@otenet.gr.

πρώιμο Βυζάντιο, επιστημική κρίση και συνέχεια των χριστολογικών πολεμικών της βυζαντινής θεολογίας». Ακόμη, σύμφωνα με τον συνοψίσαντα τα ανωτέρω Charles Barber, αποτελεί αυτόνομο αισθητικό πρόβλημα (Barber 2002, 10). Ειδικότερα, η εικονοφιλία εξετάσθηκε από φιλοσοφικής απόψεως στο πλαίσιο των θεωρητικών αναπτύξεων των Ιωάννη Δαμασκηνού, Θεόδωρου Στουδίτη και Πατριάρχη Νικηφόρου. Η ανάλυση εδώ παραπέμπει σε επιχειρήματα εννοιολογικών διακρίσεων – όπως η διάκριση ‘εικόνας’ και ‘εικονιζομένου’ του Ιωάννη Δαμασκηνού (η οποία θυμίζει κάποτε τη διάκριση μεταξύ ‘σημαίνοντος’ και ‘σημαινομένου’) –, ή σε ζητήματα αριστοτελικής παράδοσης (για τον Πατριάρχη Νικηφόρο), ή πλατωνικής παράδοσης (για τον Θεόδωρο Στουδίτη). Εδώ, όμως, υπεισέρχεται ένα επιστημολογικό ζήτημα: με ποιό τρόπο επιχειρήματα και έννοιες της φιλοσοφικής παράδοσης σχηματίζουν μία συγκεκριμένη θεωρητική κατασκευή όπως η εικονοφιλία. Το αντίθετο είναι το πιο αυτονόητο: η θεωρία της εικονοφιλίας αντλεί από την φιλοσοφική παράδοση προκειμένου να κατασκευάσει το εννοιολογικό και επιχειρηματολογικό οικοδόμημά της. Η φιλοσοφική έρευνα οφείλει να αναζητήσει μία παράδοση, η οποία οδηγεί προς την κατεύθυνση της εικονοφιλίας. Η φιλοσοφική αυτή παράδοση οφείλει να συνδυάζει στοιχεία του ρωμαϊκού ηγεμονισμού, της χριστιανικής ανθρωπολογίας και κοσμολογίας, και της ελληνικής γραμματείας. Κάποιες μελέτες διανοίγουν ερευνητικές οδούς προς τον εντοπισμό αυτής της παράδοσης. Για τον P. Odorico ένα ρεύμα ‘λαϊκής φιλοσοφίας’ επεξεργάζεται την ιδέα του ‘ανάλογου’ σχετικά με την αναπαράσταση του κόσμου υπό χριστιανικούς όρους (Odorico 1995, 305-315). Η έννοια του ‘ανάλογου’ έχει σημαντική παρουσία στη φιλοσοφία σε σχέση με τη διαμόρφωση του φαντασιακού και τον καθορισμό της παράστασης του εξωτερικού κόσμου και, κυρίως, τη σχέση νοητού και υλικού κόσμου.

Βυζαντινή εικονογραφία και εικονολογία

Η διάκριση ‘εικονογραφίας’ και ‘εικονολογίας’ παραπέμπει στη διαφορά μεταξύ μελέτης των εικόνων ως προς τα μοτίβα και τα εικονικά περιεχόμενά τους, και μίας πλέον προωθημένης ανάλυσης στο εσωτερικό πιο διευρυμένων πολιτιστικών πλαισίων, όπου οι εικόνες αναγνωρίζονται ως ‘συμπτωματικές’ μίας δοσμένης κουλτούρας. Η εικονογραφία έχει μακραίωνη παράδοση, η οποία ξεκινά από τους αρχαίους χρόνους, τον Πλίνιο τον Πρεσβύτερο για παράδειγμα, έως και τη σύγχρονη αισθητική. Η εξέλιξη της μοντέρνας εικονογραφίας συνδέεται στενά με το όνομα του Aby Warburg (1866-1929), ο οποίος συνέδεσε στενά την εικονική τέχνη μίας εποχής με τις θρησκευτικές, φιλοσοφικές, επιστημονικές, πολιτικές και κοινωνικές εξελίξεις, στην προσπάθειά του να υπερβεί τις απλές φορμαλιστικές προσεγγίσεις. Ο μαθητής του, ο Erwin Panofsky, διέκρινε τρία επίπεδα ανάλυσης ως προς την

προσέγγιση του περιεχομένου των εικόνων, το οποίο αυτός δεν έβλεπε διακριτά από τη σπουδή των μορφών τους (βλ. Panofsky 1972). Το πρώτο επίπεδο, το προ-εικονογραφικό ή πρωτο-εικονογραφικό, δεν ξεφεύγει από τα όρια της απλής πρόσληψης (perception). Το δεύτερο επίπεδο αναφέρεται σε μία πιο εξειδικευμένη αναγνώριση του περιεχομένου των εικόνων. Το τρίτο επίπεδο, τέλος, το καθεαυτό εικονολογικό, ασχολείται με τη σημασία των εικόνων. Η διάκριση των τριών επιπέδων σημαίνει, άραγε, μία σταδιακή εγκατάλειψη της αθώας ματιάς εμπρός στους δαιδάλους της πολιτισμικής υποψίας; Μία τέτοια προσέγγιση θα συνεπαγόταν την οικειοποίηση των εικόνων από τους λόγιους σε σημείο που το κύριο γνώρισμά τους, δηλαδή η εικονική αμεσότητά τους, να λησμονείται πίσω από την επίκληση πληροφοριών, ερμηνειών και αναλύσεων. Σε αυτή την περίπτωση η εικόνα αποβαίνει, δυστυχώς, κείμενο μέσα από μία κατάφωρη οντολογική διαστρέβλωση. Είναι, επομένως, καίριας σημασίας η όποια εικονολογική ανάλυση να μη χάνει την επαφή με την πρωτο-εικονογραφική πρόσληψη, η οποία είναι και η βάση της εικονικότητας. Κατ' ουσία, η διάκριση παραπέμπει σε μία διαφορά η οποία είναι εγκατεστημένη στην έννοια της μορφής, ιδεατής ή ονοματικής. Ωστόσο, η πρακτική της εικονολογικής ανάλυσης κατά το μεγαλύτερο μέρος της αποβλέπει σε μία ανάγνωση μοτίβων και την ένταξή τους στην κοινωνική ιστορία, δηλαδή στοχεύει σε μία θεματογραφική ανάγνωση. Δεν είναι, όμως, αυτός ο τρόπος που πρέπει να εννοείται η εικονολογία, η οποία δεν πρέπει να χάνει την επαφή της με την προσληπτική αμεσότητα ή λαϊκότητα (folk iconicity) και την οντολογία της εικόνας.

Η προσέγγιση των εικόνων θρησκευτικής τέχνης εγκλωβίζεται συχνά σε μία αντίθεση μεταξύ ρεαλισμού και πίστης. Η εικονολογική ανάλυση σκοπό έχει εδώ να καταδείξει το άγονο της αντίθεσης και να διευρύνει τα γλωσσικά όρια της ανάλυσης. Η αντι-ρεαλιστική κατ' αρχήν στάση δείχνει να είναι η πλέον προσοδοφόρα στο επίπεδο της ανάγνωσης του εικονικού γεγονότος. Ο ρεαλισμός δεν μπορεί, σε ένα σημείο ή σε ένα άλλο, παρά να αποφανθεί για το αβάσιμο της θρησκευτικής εικονικότητας. Η προφάνεια του κακού στη φύση είναι εδώ ένα σύνηθες επιχείρημα, ενώ ο κοινός εμπειρισμός αδυνατεί να προβεί σε σημαντικές διαπιστώσεις. Τί σημαίνει, άραγε, για ένα τέτοιο εμπειρισμό η θεϊκή προφάνεια; Ωστόσο, ο κοινός εμπειρισμός δεν είναι φιλοσοφικά εξοπλισμένος ώστε να αμφισβητήσει τη θρησκευτική βεβαιότητα, η οποία στο εσωτερικό της μεταφέρει την ιδέα της θείας αγνωσίας (χωρίς, ωστόσο, να περιορίζεται εκεί, όπως πολλοί φαίνεται να πιστεύουν). Η διάκριση μεταξύ προτασιακής βεβαιότητας και λογικότητας είναι εδώ το διακύβευμα. Ωστόσο, ούτε η πολιτιστική υπεράσπιση της θρησκευτικής εικονικότητας ως μέρος, επακριβώς, μίας κουλτούρας, βοηθάει στην κατανόηση. Ο θρησκευτικός αντι-σκεπτικιστής αγνοεί, σε τελευταία ανάλυση, και μάλιστα επιδεικτικά, την αυτόνομη αξία της κουλτούρας. Είναι γνωστό, πάντως, ότι η θρησκευτική τέχνη συνέβαλε τα μέγιστα στη διαμόρφωση της γλώσ-

σας των τεχνών και της πολιτιστικής κληρονομιάς τους (όπως, άλλωστε, και στον καθεαυτό εμπλουτισμό των γλωσσών). Το συμπέρασμα είναι ένα: η πραγματιστική υπεράσπιση της θρησκευτικής εικονικότητας χάνει το στόχο της.

Η θρησκευτική εικονικότητα οφείλει να γίνεται αντιληπτή ως μέρος της θείας ορατότητας. Η εικονικότητα εδώ δεν αποτελεί τμήμα μίας διαδικασίας πρόσληψης ενός εξωτερικού κόσμου και της εντύπωσής του χάρη σε μία εγκεφαλική αισθαντικότητα. Οι φαινομενολογικές αντιρρήσεις ως προς αυτό εξακολουθούν να είναι έγκυρες. Η εικονικότητα πρέπει να θεωρείται επακριβώς μέρος της σωματικότητας. Η θρησκευτική εικονικότητα προσθέτει την ιδέα της ορατότητας ως θείας ενσωμάτωσης. Έχουν, άραγε, οι εικόνες εδώ την ίδια σημασία και χρήση με τις λέξεις; Οι εικόνες έχουν ταυτόχρονα παραμυθητική και μυσταγωγική αξία στο πλαίσιο της θρησκευτικότητας. Η μυσταγωγική συνίσταται ειδικότερα στην παραπομπή του ορατού στο αόρατο και ασύλληπτο, το οποίο χαρακτηρίζεται, άλλωστε, από δεινή αυστηρότητα. Η θρησκευτική εικονικότητα δεν είναι ένα παράθυρο στην ορατή πραγματικότητα, αλλά στους ουρανούς. Η ρεαλιστική ουδετερότητα χάνει εδώ την εγκυρότητά της σε πλήρη αντιστοιχία προς τη θρησκευτική υπερβατικότητα της λογικότητας. Η σύλληψη αυτή γίνεται πλήρως αποτυπώσιμη στις εικονικές μορφές. Μπορούμε, εξ άλλου, να ομιλούμε εδώ για μία εικονική υπερ-φυσιοκρατία (supernaturalism). Διακρίνοντας μεταξύ της πρωτοεικονογραφικής πρόσληψης και της θρησκευτικής εικονολογίας, οφείλουμε να ομιλούμε για πέρασμα από το προ-λογικό ή πρωτο-λογικό προς το μετα-λογικό. Το πέρασμα αυτό αποποιείται πλήρως την ιδέα της επαληθευσιμότητας.

Το έργο του André Grabar για τη βυζαντινή εικονογραφία είναι ως προς αυτό το σημείο εξόχως ενδεικτικό, καθώς αυτός εκφεύγει του στενού πλαισίου της ομολογιακότητας για να εντάξει τη θρησκευτική εικονικότητα σε παραδοσιακές έννοιες, όπως το πορτραίτο ή η αναπαράσταση. Το ζήτημα της καταγωγής αποβαίνει εδώ καίριο καθώς η δεδομένη εικονικότητα εντάσσεται στη μακρά διάρκεια μίας εικονιστικής κληρονομιάς. Το έργο του Πλωτίνου έπαιξε στην εν λόγω παράδοση σημαντικότερο ρόλο και όπως έγραψε ο Grabar: «Η εικονική πρακτική δεν άργησε να σταθεροποιήσει ένα ορισμένο αριθμό πρακτικών με στόχο την αναπαράσταση του νοητού, τόσο στερεότυπων, αν όχι και περισσότερο, από τις πρακτικές που χρησιμοποιούνται για τις κοινές ρεαλιστικές εικόνες... (αυτή η θεωρία) δεν μπορούσε παρά να υποστηρίξει μία εκφραστική τέχνη η οποία θα επαύξανε την απόσταση μεταξύ φύσης και εικόνας». Οι πρακτικές αυτές, κατά τον Grabar πάντα, που υπογραμμίζουν τη διάκριση από τη φύση, είναι οι ακόλουθες: (α) ένα μοναδικό επίπεδο και απουσία βάθους – (β) τα πρόσωπα να αναφύονται σε μία ιδεατή επιφάνεια παράλληλη με το επίπεδο της εικόνας – (γ) η παράσταση

φωτοστέφανου – (δ) τα πρόσωπα να επεξεργάζονται από τον καλλιτέχνη ως διακοσμητικά μοτίβα. Πολλοί έχουν τονίσει τη συνέχεια μεταξύ εικόνας και ανεικονικής τέχνης. Η αιωνιότητα εδώ προσεγγίζεται με τη μείωση του βάρους και του όγκου. Η προσωπογραφία στο πλαίσιο αυτής της εικονικότητας εκφεύγει κάθε προσπάθειας ανάμνησης και αναγνώρισης προς την αδιαμφισβήτητη ταυτοποίηση μέσα σε μία κοινωνική τάξη και ιεραρχία. Η εικονοφιλία, άραγε, ταυτίζεται με τον βυζαντινισμό; Οι απόψεις για το νόημα της εικονομαχίας είναι πολλές. Ο Grabar αποφεύγει την αναφορά σε έννοιες όπως συμβολικότητα, αλληγορία ή ανθρωπισμός. Η εικονική τέχνη κατορθώνει, κατ' αυτόν, να αποτυπώσει το γεγονός και το σχόλιο, την προφάνεια και την αποθέωση, τον ήρωα και τον μάρτυρα. Για τον Grabar, όπως τονίσαμε και προηγουμένως, η εικονικότητα συνιστά τμήμα της θείας σωματικότητας ή ενσάρκωσης. Η εικόνα είναι, δηλαδή, μέρος της Χριστολογίας (Dagron 2005, 1125-1128).

Από την άλλη, η εικόνα ανήκει σε μία κατάτμηση και κατάταξη των επιστημών. Κατά πρώτον, έχουμε τις αποκρυσταλλώσεις θρησκευτικο-ιστορικών σχηματισμών ως επεξηγηματικών της ανέλιξης της εικονογραφίας, συχνά μέσα από ένα εξελικτικό μοντέλο που προσπαθεί να καταδείξει την σταδιακή απεξάρτηση της 'πραγματικότητας' από τον 'μύθο'. Η διάκριση 'ειδώλου' και 'εικόνας' που επετεύχθη κατά τον 4^ο αι. είναι ως προς αυτό σημαντικότερη. Κατά μία άποψη, η έννοια της αισθητικής αυτονομίας επακολουθεί την πρώτη αυτή διάκριση. Από την άλλη, η αντίληψη μίας παράστασης ως εικόνας απαιτεί μία κάποια αισθητική τάξη και ένα αισθητηριακό προσβλέπον. Οι έννοιες της 'ιερατικότητας', του 'υπερβατικού' ή της 'προφάνειας' ακολουθούν. Η κατάτμηση των επιστημονικών πεδίων ακολουθεί τις πρώτες απορίες με καθησυχαστικό τρόπο: θεολογία, αισθητική, έως και εικονολογία (iconology ή Bildwissenschaft· βλ. Hoeps 2000, 355-366). Ειδικότερα, η πρώιμη χριστιανική εικονογραφία τράφηκε από την ελληνική, θρησκευτική ή βασιλική τέχνη, και την ιουδαϊκή παράδοση της Γαλιλαίας. Η αρχική απορία ως προς την παραστατικότητα του θείου γρήγορα ξεπεράστηκε, ιδίως από τους Καππαδόκες πατέρες και αργότερα την εικονόφιλη θεωρία (Kemp, 1994). Στη Δύση η απάντηση στη βυζαντινή εικονομαχία δόθηκε από τους καρολίγγειους θεολόγους, αλλά σταδιακά η εικονογραφία κανονικοποιήθηκε ως ανάλογο μυστηρίων, όπως η ευχαριστία. Η αναλογία αυτή επεκτάθηκε ώστε να επιτρέπει νέες απεικονίσεις, νέα υλικά (ανδριαντοποιία), νέα περιεχόμενα (Feld 1990). Η ένταση μεταξύ θεολογικού περιεχομένου και εικονογραφικής παραστατικότητας αποτέλεσε, λοιπόν, το υλικό της ανάπτυξης της βυζαντινής εικονολογίας. Ο παραμυθητικός και παιδαγωγικός λόγος των εικόνων, σε συνέχεια της εικονομαχίας, απέκτησε και θεολογική οντότητα. Η αντίθεση ηθικής και αισθητικής, που είναι εντελώς ορατή π.χ. στον θρησκευτικό στοχασμό του Kierkegaard, εδώ υπερβαίνεται, ξεπερνώντας την αρνητικότητα και την επιφύλαξη κατά τρόπο που να υπο-

γραμμίζεται το ηθικο-αισθητικό μέσα από μία ηθική της τέχνης. Οι ιεραποστολικές δυνατότητες της εικονογραφίας ήταν γνωστές στο εσωτερικό αυτού που αποκαλούμε 'οικουμένη' και οι οποίες, στο 20^ο αιώνα ακόμη, έδωσαν το έναυσμα για την κατασκευή αριστουργημάτων όπως η ταινία *Αντρέι Ρουμπλιόφ* του Tarkovsky.

Στο ιστορικό επίπεδο, η σχέση των πρώτων βυζαντινών εικονομάχων με τους ομεγιάδες χαλίφες της αρχής του 8^{ου} αι. αποτελεί αντικείμενο έρευνας. Φαίνεται ότι για τους εικονομάχους ο μόνος όρος προκειμένου να δεχθούν τη θεία αναπαράσταση θα ήταν η κάθε εικόνα να εμπεριέχει το στοιχείο της ζωής. Για τους μουσουλμάνους μόνο επιλεκτικές αναπαραστάσεις έμβιων όντων ήταν ανεκτές, στο μέτρο που η κάθε εν λόγω αναπαράσταση ήταν ομοούσια του αναπαριστώμενου κι έτσι επιτρεπόταν η απεικόνισή της, αν γινόταν να δράσει προφυλακτικά ή αποτροπαϊκά (π.χ. άγρια θηρία), αλλιώς όχι. Υπάρχει, βέβαια, αντίφαση προς την εικονομάχο δράση της διατήρησης των αναπαραστάσεων των έμβιων όντων και όχι των θείων εικόνων. Ούτε τα πορτραίτα των εικονομάχων αυτοκρατόρων καταστρέφονταν, κάτι που για τους εικονόφιλους σήμαινε την ταύτιση των πρώτων με το πρόσωπο του Ναβουχοδονόσορος, ίσως στο πλαίσιο μίας κριτικής της αυτοκρατορικής θρησκείας. Σε κάθε περίπτωση, η ασυνέπεια της εικονομαχικής λογικής προσέθετε επιχειρήματα στους αντιπάλους των. Αν ο αυτοκράτωρ κυβερνούσε στο όνομα του Χριστού, πώς μπορούσε να επιτρέπει τη δική του αναπαράσταση, εκτός και αν ήταν χριστομάχος; Ο André Grabar επανευρίσκει στους μουσουλμάνους χαλίφες την ίδια ρήξη μεταξύ θείας και αυτοκρατορικής αναπαράστασης. Τούτο μπορεί να σημαίνει μόνο ότι η κοσμική τέχνη δεν ήταν τόσο κοσμική, αλλά υποδήλωνε ένα συμβιβασμό μεταξύ ιεράς και θείας τέχνης (Grabar 1957, 393-401). Συμπερασματικά, τονίζεται η ύπαρξη ενός παραδόξου: η θεωρία της απώθησης δεν περιλαμβάνει την αναπαράσταση των έμβιων όντων.

Η κριτική της αναγεννησιακής αναπαράστασης της φυσικότητας

Η εικονολογία συνήθως θολώνεται από τις αλληλεπιδράσεις της φυσιοκρατίας με την αφηγηματικότητα ή, αλλιώς, της εικονογραφίας με τον ρεαλισμό κατά την Αναγέννηση. Η θεωρία προσπάθησε και εδώ να ταυτοποιήσει, καθορίσει και εναρμονίσει όλα αυτά με μία υποτιθέμενη επιστημονική αυστηρότητα και υπό τους πειρασμούς, ταυτόχρονα, της πολιτικής επιστήμης. Η φαινομενολογία του επιστημολογικού ρίγους υποκαθίσταται από την προφάνεια της αφήγησης. Το όλον συνδυάζει ένα θεσμικό τρόπο αναπαράστασης με τον πριμιτιβισμό της αφηγηματικότητας και μπορεί κάλλιστα να διερμηνευθεί με τη ψυχαναλυτική ιδέα περί ταμπού. Η αναζήτηση αυτή μίας βασικής δομής εμφανίζεται αρχικά να υπακούει σε μία λογική λειτουργικού

τύπου και σε δυαδικά σχήματα της μορφής ‘παράβαση’ – ‘βία’, ‘απόδοση’ – ‘άρνηση’ και σε σχέσεις ατόμων μεταξύ διαφορετικών γενεών, φύλων και ικανοτήτων, σκιαγραφώντας τα εικονογραφικά υποκείμενα. Το βασικό εικονογραφικό μοτίβο δεν είναι αυτό της γενικής (οντολογικής) έλλειψης, όπως πιστεύεται γενικώς, ιδίως από σημαντικό μέρος της μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο θεωρίας, αλλά εκείνο της διπλής έλλειψης, όπως πρέπει να λεχθεί ορθότερα. Μία έλλειψη υποκρύπτει μία άλλη μέσα από μία διαλεκτική επιθυμίας και αίσθησης της πραγματικότητας. Το όλον συνιστά μία μεταφυσική παγίδα καθώς ανοίγεται προς μία μεταφυσική μάλλον παρά μία αναλυτική σημασία, η οποία και στηρίζεται επάνω σε ένα ερμηνευτικό επιλεγόμενο κώδικα. Αυτός ο τελευταίος συνυποθέτει και την εμπλοκή του υποκειμένου στην αφηγηματικότητα. Στην ύστερη μεταπολεμική θεωρία αντί της έλλειψης προτάθηκε το παιχνίδι της ομοιότητας και της διαφοράς, το οποίο υποκρύπτεται κάτω από την εικόνα της ενότητας. Το όριο, όμως, του παιχνιδιού βρίσκεται σε πλησιέστατο σημείο: πώς η επιστήμη της αφήγησης συμβαδίζει με την υποτιθέμενη αξιακή ουδετερότητα της επιστήμης; Μία απάντηση με την μορφή μίας ‘ως εάν’ θεώρησης είναι αυτό που προτάθηκε. Μία άλλη πιθανή απάντηση παραπέμπει στο παιχνίδι της συμμετρικότητας, της από-λεσης και της επανεύρεσης.

Σε αντίθεση με τις προσεγγίσεις αυτές που προσανατολίζονται στην ανάλυση του περιεχομένου, η επιστημική διάνοιξη δείχνει προς την καταστατικότητα και το καταστατικώς γενόμενο. Η είσοδος στην – και η έξοδος από την – καταστατικότητα, η καθυπόταξη και η αντίσταση, είναι η σύσταση της υποκειμενικότητας. Ωστόσο, η έννοια μίας φαντασιακής ολότητας απωθείται. Η έλλειψη και η μη-έλλειψη δεν είναι άλλο από την εμπειρία, ενώ η αφηγηματική συμβολικότητα δεν είναι το άλλο της επιστήμης, υπό την έννοια που ορίσαμε αυτήν παραπάνω, δηλαδή μίας στρατηγικής, αλλά είναι απότοκη της εν λόγω επιστήμης. Η γνώση γέννησε την αφήγηση. Η συνήθης επαναληπτικότητα της αφήγησης δεν είναι άλλη από την εμμονή της επιστήμης. Αυτός είναι και ο λόγος της επιθυμίας για συνέχειες των ιστοριών. Η κίνηση δεν είναι του αφηγηθέντος και του αφηγούμενου, αλλά του συγγνωστού. Η χαρά της αφήγησης δεν είναι άλλη από τη χαρά της γνώσης (όχι όμως το αντίθετο). Η ολοποίηση του φαντασιακού είναι μία θεωρητική πλάνη. Η ιδέα του χώρου, αν εκληφθεί στη σωστή της διάσταση, μπορεί να καταδείξει τη διόγκωση της απολυτότητας μίας προοπτικής μέσα στην οποία η κίνηση φαίνεται να χαράζει κάτι σαν στοές. Τούτο είναι ένας αφελής αντιπροοπτικισμός που οργανώνει μία οικονομία των αισθημάτων. Γίνεται προσπάθεια να αγνοηθεί ότι η αναπαράσταση υποκρύπτει την αρχική σχέση γνωρίζοντος και συγγνωστού, μία σχέση επιστημική, στρατηγική, δηλαδή σχέση ισχύος, δηλαδή κοινωνική σχέση. Ο χώρος μεταμορφώνεται σε σκηνή – δηλαδή, λέγεται σκηνή – αν και είναι τόπος της γνωσιακής διαδικασίας. Μία προοπτική και η δράση δημιουργούν το αίσθημα του ρεαλισμού ή αλη-

θοφανούς, ενώ το συμφέρον παραπέμπει στην αναζήτηση των τομών που αντιστοιχούν σε αντικειμενοποιήσεις, πολλαπλές, υιοθετούμενες, αναιρούμενες, απωθούμενες, εύκολα αντιληπτές, αν ξεπεράσουμε το φόβο της κίνησης και εμπλακούμε στο στοχασμό των ρήξεων. Από τη μία, η σειρά των εικόνων εν-σωματώνεται στερεωτικά με απόβλεψη τον έλεγχο. Η απόκλιση του βλέμματος και της ταύτισης δεν είναι, ωστόσο, λιγότερο πιθανή. Το ένα συνυπάρχει με το άλλο, το ένα υποβαστάζει το άλλο με επιστημικό τρόπο, και τίποτε δεν υποκαθιστά την έντασή τους. Η θεωρία ότι υπάρχουν σημεία που υποκρύπτονται παραβλέπει την εν λόγω ένταση μέσα από μία βούληση κατανόησης και ένα κειμενισμό που αναζητούν το ηγεμονικό με τρόπο εναλλάξ ουσιοκρατικό και φορμαλιστικό, καταλήγοντας στην προαναφερθείσα θεωρία της αναπαράστασης.

Κριτική της προοπτικής

Η αναπαράσταση, έστω και πολεμικά, παραπέμπει στη θεωρία ενός υπερβατικού υποκειμένου, ενώ αλλού εξετάστηκαν συγκεκριμένες πρακτικές και τεχνικές με αντικείμενο την γνώση και όχι την κατ' άτομο υποβολή. Το ίδιο αναιρέθηκε η άποψη του σχασμένου υποκειμένου που διαιρεί επ' άπειρον τις διεργασίες της πρόσληψης και επίγνωσης, οι οποίες, με αυτό τον τρόπο, διασπώνται και δεσμεύονται συναισθηματικά. Ιδιαίτερα απωθήθηκε ο εντοπισμός μίας εικόνας ως αναπαραστατικού συστήματος το οποίο παραπέμπει, τελικώς, σε μία κοσμο-θεωρία. Δεν είναι εδώ ο τόπος για να επιχειρηθεί η κριτική ανάλυση της 'φιλοσοφίας των κοσμοθεωριών', όπως έχω κάνει αλλού (Αραμπατζής 2008, 49-62). Αρκεί να ειπωθεί ότι αν και υιοθετήθηκε μία συνεπαγωγική άποψη της τέχνης, αυτό έγινε χωρίς την αναγωγή σε κάποια κοσμο-θεωρητική διάσταση. Η έννοια της επιστήμης επιτρέπει ακριβώς αυτό, ενώ πολλαπλασιάζει τις προοπτικές μέσα από μία διαδικασία μετατόπισης όχι απλώς του συγγνωστού, αλλά κυρίως του γνωρίζοντος, ως είδους εύπλαστης ύλης. Επίσης, δεν υιοθετήθηκε η αρκτικότητα μίας αρχαίας σύγκρουσης, αλλά το κλασικό επιστημικό δίδυμο: υποκείμενο-αντικείμενο, υπό τη ριζική κριτική ματιά που αναφέρθηκε προηγουμένως. Τοπικά και ταυτολογικά ζητήματα προτιμήθηκαν επίσης αντί για το δίδυμο επιθετικότητας-φетиχισμός. Το βασίλειο της βίας για αυτή τη συγκεκριμένη φορά ζητήθηκε να νοηθεί μέσα από το βασίλειο της γνώσης. Η πατριαρχική απαγορευτικότητα αποκλείστηκε σε όφελος της σχέσης τάξης-υπερβολής, ενώ αυτή η τελευταία δεν έγινε καν συσχεπτή ως είδος εμπρόθετου Είναι. Το ειπωθέν θεωρήθηκε χωρίς καμμία αναγωγή σε ιδέες περί υποκειμένου, αποξένωσης, καταπίεσης, αλλά ψύχραιμα ως επιστημικώς ορατό. Το βλέμμα αποστειρώθηκε από την επιθετικότητα της στερημένης επιθυμίας και τις επακόλουθες αντιστροφές της σε ναρκισσισμό και σε μετατροπές υποκειμένου-αντικείμενου (Lacan αλλά και Sartre· βλ. Αραμπατζής 1999-2000, 111-126).

Ο θεατής είναι μη υποκείμενο, έκκεντρος ως προς αυτόν, διεσπαρμένος σε τοπο-θετήσεις γνωσιακής οικονομίας. Η επίτευξη αυτής της επιστημικότητας – και όχι η αναπαράσταση – είναι το προς ανάλυση. Η εικονολογία δεν είναι αναπαράσταση.

Όπως ειπώθηκε, η βυζαντινή εικονογραφία είναι ριζικά αντι-ρεαλιστική. Ρεαλισμός είναι εδώ η ταύτιση της εικόνας με το παριστάμενο ή, αλλιώς, η μιμητική αναπαράσταση, η οποία διασφαλίζεται μέσα από μία σειρά τεχνικών. Το επιστημικό ερώτημα αποβαίνει κεντρικό στο μέτρο που ο ρεαλισμός συνεπάγεται την αλήθεια περί των πραγμάτων. Η μελέτη, ωστόσο, διέκρινε από τη ρεαλιστική, κατηγορική ταύτιση των πραγμάτων τον επιστημικό ή στρατηγικό εντοπισμό τους. Το βασικό πρόβλημα είναι εκείνο της αλήθειας, το οποίο για τον ρεαλιστή εξαντλείται στο ζήτημα της ανταπόκρισης με ένα επέκεινα της αναπαράστασης. Για την επιστημική καταστατικότητα στόχος είναι η εξειδίκευση των τρόπων που οι αλήθειες οργανώνονται κάθε φορά και μοναδικά σε συγκεκριμένα πλαίσια λόγου. Καταχρηστικά τα πλαίσια αυτά θεωρούνται ως κοινωνικο-πολιτικά, ενώ ο βασικός τους προσδιορισμός είναι εκείνος των λελογισμένων πρακτικών ή τεχνικών. Η αλήθεια είναι παραγωγή.

Η θεωρία της ανταπόκρισης μπορεί να παραπέμπει, πολύ απλά, σε μία άποψη του κοινού νου. Η εικόνα μεσολαβεί μεταξύ της πραγματικότητας και του θεατή της εικόνας. Αυτό, καταχρηστικά, επεξηγεί και την έννοια της εικόνας ως ελεγχόμενης, ώστε να μη δώσει στον θεατή την εικόνα που ορισμένες θεσμικές ή ψυχολογικο/προσωπικο/υπερβατικές αρχές δεν επιθυμούν να γίνει γνωστή ή, αντίθετα, να δώσει την εικόνα που οι εν λόγω αρχές επιθυμούν να δώσουν. Πώς αποδίδεται, όμως, μία εικόνα με επιθυμητό τρόπο, ή πώς αποκρύπτεται αντιστοίχως; Εμφανίζεται εδώ μία θεωρία 'τεχνικών προς' ή 'πρακτικών προς' μετάδοση ή απόκρυψη. Αυτές οι τεχνικές ή πρακτικές θεμελιώνονται σε μία έννοια αμεσότητας/διαφάνειας της εικόνας προς τον θεατή και προς την πραγματικότητα. Η πραγματικότητα εδώ, στην οποία ανήκει και το παραστατικό σύστημα του θεατή, αντιμετωπίζεται κατ' αυτό τον τρόπο ως 'εξημερωμένη ή υποτακτική πραγματικότητα', έτοιμη πάντοτε να δοθεί. Μία συμβασιοκρατική προσέγγιση, στο πλαίσιο της οποίας η πραγματικότητα εμφανίζεται ως κατά σύμβαση, καταστρέφει την ιδέα της εξημερωμένης πραγματικότητας. Η συμβασιοκρατία επεξηγεί, άλλωστε, και τη διαδοχή των διαφορετικών ρεαλισμών που είδαν το φως στην ιστορία της τέχνης, ενώ επιχειρείται, ταυτόχρονα, σε επίπεδο πρόσληψης μία προσπάθεια απομάγευσης του εφφέ της πραγματικότητας. Ωστόσο, η συμβασιοκρατική αντίληψη είναι άδικη ως προς το ότι περιορίζει τον ρεαλισμό στα όρια μίας αναπαραστατικής πλάνης. Ο κλασικός καθολικισμός, όπως θα δούμε, δεν υποσημειώνει τη διαφάνεια του κοινού νου, αλλά μάλλον εστιάζει με emphatic τρόπο στις προϋποθέσεις του κοινού νου. Υπό αυτή την ά-

ποψη, κάθε υποκειμενική αποσπασματικότητα της κοινονοϊκής πρόσληψης απορρίπτεται σε όφελος της βεβαιότητας του προς κοινονοϊκή πρόσληψη δοσμένου. Το δοσμένο αυτό, με τη διαμεσολάβηση και εγγύηση της Χάρης, είναι ό,τι αποκαλείται πραγματικότητα και μόνο με δαιμονικό τρόπο μπορεί να τεθεί υπό αίρεση. Η εστιασμένη και διαρκής κοινονοϊκή προσοχή αποκαλύπτει την παρουσία αυτή της Χάρης υπό τη μορφή της πραγματικότητας. Με αυτή τη μέθοδο, δυνάμει της οποίας η εικόνα γίνεται χρόνος, προωθείται μία αντίληψη της εικόνας ως μη χειραγωγίσιμης, κάτι που αντιτίθεται στην υπόθεση ενός αλλοτριωτικού ρεαλισμού. Αντίθετα, η θεολογική/καθολική προσέγγιση δεν έχει πολύ απόσταση από μία πολιτισμική θεώρηση του ρεαλισμού όπου αυτός ο τελευταίος παράγεται από συγκεκριμένες πρακτικές, όπως εκείνες της προοπτικής του Quattrocento. Υπό την ίδια προοπτική, η χαρισματική κοινονοϊκότητα εμφανίζεται ως εγγύηση της λαϊκότητας των εικόνων. Από την άλλη, η συμβασιοκρατία αδυνατεί να δώσει αυτό το οποίο ευαγγελίζεται, δηλαδή την απομάγευση, στο μέτρο που οι κάθε φορά συμβάσεις εγγυώνται για την αλήθεια της αναπαράστασης εξορίζοντας την ιδέα της λαθεμένης αναπαράστασης, ή παρεμβάλλοντας το αμφιλεγόμενο κριτήριο του πραγματισμού.

Κατά την έννοια της επιστημικής καταστατικότητας οι πρακτικές ή τεχνικές που 'δείχνουν-λένε την αλήθεια' διαστέλλονται έτσι ώστε η μεσολάβησή τους να ταυτισθεί τελικώς με την πραγματικότητα. Οι πρακτικές/τεχνικές αυτές δεν είναι ούτε μικρότερες από την πραγματικότητα την οποία αποδίδουν όπως πιστεύει ο τυπικός αναπαραστατισμός, ούτε μεγαλύτερες από αυτήν, όπως δηλώνουν τόσο ο θεολογικός ρεαλισμός, όσο και η πολιτισμική ερμηνευτική. Οι πρακτικές/τεχνικές είναι η πραγματικότητα και, με τον τρόπο αυτό, ακόμη, απωθείται και ο ρεαλισμός, ο οποίος υποκύπτει σε μία νομιναλιστική τμήση, αλλά και ο σκεπτικισμός ως προς τη δυνατότητα πρόσληψης της πραγματικότητας. Υπάρχει βεβαιωμένη δυνατότητα πρόσληψης της πραγματικότητας εφ' όσον υπάρχουν συναφείς τεχνικές ή πρακτικές προς αυτό τον σκοπό. Από την άλλη, η κοινονοϊκότητα καταργείται για να αναδειχθεί η ατομικότητα των προοπτικών. Προοπτική είναι κάθε μορφή πρόσληψης, και όχι μόνο αυτή του Quattrocento. Αυτό οδηγεί είτε σε μία γενικευμένη ερμηνευτική, είτε στην πρακτική μίας μέριμνας του εαυτού μέσα από την αναζήτηση της ορθής στάσης (posture). Η τελευταία αυτή προσέγγιση κατακρίνει τη μυθοποίηση του δοσμένου, την οποία αντικαθιστά από μία γενικευμένη αλλά όχι κοινή βούληση (βλ. Caputo 2005).

Μία αντίρροπη προς αυτή την τελευταία ερμηνεία επιχείρησε να δώσει ο δομισμός. Εδώ το θεαθέν αντικαθίσταται από το λεχθέν. Η παραγωγή των εικόνων ανάγεται τελικώς στο σημειολογικό σύστημα της γλωσσικής παραγωγής. Η κριτική δύναμη του ίδιου του θεατή απορροφάται από το γλωσσικό σύστημα και μετατρέπεται σε μέρος της. Η αρκτική συνοχή του συστή-

ματος εγγυάται την πραγματικότητα. Στην ουσία, θα ήταν ορθότερο να ειπωθεί ότι η πραγματικότητα αναφύεται μέσα από μία διάκριση συνοχής – μη συνοχής. Η ανάγνωση της διάκρισης εκλαμβάνεται από το θεατή ως πραγματικότητα, αν και η καθεαυτή ανάγνωση εντάσσεται στην ίδια διάκριση.

Πέρα από την καθυποταγμένη φύση του προοπτικισμού

Ο ρεαλισμός χωρίζεται σε οντολογική μέριμνα και σε επιστημολογική μέριμνα περί του πραγματικού. Από την οντολογικότητα του δοσμένου περάσαμε σε μία επιστημολογική αντίληψη περί πραγματικότητας των πραγμάτων άσχετα προς το υποκείμενο, το οποίο με αυτό τον τρόπο αποξενώνεται/ αλλοτριώνεται/ υποκειμενοποιείται. Ο επιστημολογικός ρεαλισμός εμφανίζεται έτσι να παραπέμπει στον παραδειγματισμό ενός κεντρικού προσώπου που διαχωρίζεται από το φυσικό/υλικό φόντο. Ο παραδειγματισμός αυτός μπορεί να είναι κατά περίπτωση είτε αυθεντικός, είτε αλλοτριωτικός, ενώ η πραγματικότητα διολισθαίνει προς το λειτουργισμό του διλήμματος: παραδειγματισμός ή τεχνικότητα. Ιστορικά, κατά τον 20^ο αιώνα, το υποκείμενο εμφανίζεται να εκκεντρώνεται. Η επιστημική καταστατικότητα θεωρεί την ορολογία αυτή εν μέρει ξεπερασμένη και επικαλείται την ίδια τη γνώση πέρα από το λανθασμένο αίτημα μίας κριτικής απόστασης και στο όνομα μίας ριζικής κριτικής που στρέφεται τόσο ενάντια στις μετα-γλώσσες, όσο και κατά των κοινωνικών θεωριών. Ο δομισμός, από την άλλη, είναι το ίδιο αντι-ρεαλιστικός, έτσι ώστε να εμφανίζεται συγγενής, κάπως, προς την επιστημική αυτή προσέγγιση. Ο αντι-ρεαλισμός αυτός παραβλέπει, άραγε, το ίδιο το ζήτημα της αναφορικότητας; Πώς, τότε, τα 'γεγονότα' γίνονται αντιληπτά; Για τον δομισμό, τα γεγονότα είναι λειτουργίες ή όψεις της γλώσσας. Δεν συμβαίνει το ίδιο με την επιστημική καταστατικότητα. Το γεγονός δεν είναι αποτέλεσμα μίας διαχρονικής καταγραφής, ενός ιστορικού, αλλά μέρος της διαχρονικότητας, ροή μέσα σε μία άλλη ροή, πάντοτε εν τω γενέσθαι, διακριβώμενο τοπικά ή στιγμιαία με τρόπο αρχαιολογικό ή γενεαλογικό. Αντί να παραβάλλει την εικόνα προς τις λέξεις, αντιπαρατάσσει την εικόνα προς τη δόξα, εκκενώνοντας ταυτόχρονα την πλατωνική μεταφυσική. Η ιδεολογική επικράτηση του ρεαλισμού είναι ζήτημα θεσμικά επιστημικό σε επίπεδο ισχύος. Σε κρίσιμους τόπους, ο ρεαλισμός αποβαίνει επιτακτικός. Ο θεατής, όπως και στο δομισμό, είναι αποτέλεσμα της εικόνας – αν και η εικόνα εδώ δεν νοείται κλειστά ως σημειολογικό σύστημα. Η αναπαράσταση δεν αντανακλά την προνομιακή πραγματικότητα, η πραγματικότητα δεν είναι αποτέλεσμα της ισχυρής αναπαράστασης, αλλά πραγματικότητα και αναπαράσταση αλληλοεμπλέκονται, ενώ οι αντιφάσεις τους αναλαμβάνονται μέσα από μία προνομιακή παράσταση. Η πρωταρχική α-υλότητα του σημειολογικού και η υλικότητα της εικόνας υποχωρεί μπροστά στο δίδυμο εικόνα-δόξα, το οποίο αναλαμβάνει να διεκπεραιώσει έναν αρκτικό εμπειρισμό. Η επιστήμη

παράγει υποκείμενο και αντικείμενο, και αυτό επιτρέπει την υπέρβαση αρνητικού ή θετικού ρεαλισμού. Δεν πρόκειται, ωστόσο, για κάποια διαλεκτική ολοκλήρωση. Το τέλος είναι συγγνωστό και είναι αυτό που γνωρίζει ο θεατής. Το βλέμμα είναι γνώση και είναι η τεχνική/πρακτική της εικόνας. Δεν πρόκειται για κάποια συμβολική τάξη που αναδεικνύεται από την έλλειψη. Η εικόνα υποκρύπτει μία θεωρία της ηδονής, αλλά πρόκειται για τη χαρά της γνώσης. Ο γενικευμένος προοπτικισμός δεν περιορίζεται στο απειλητικό βλέμμα του Άλλου, αλλά προοιωνίζεται μία αναζήτηση ορθής θέσης πέρα από τη συμβατικότητα. Νόημα και Είναι εμφανίζονται ταυτόχρονα ή, μάλλον, παράγονται ταυτόχρονα πέρα από την εξομοίωση είναι και ταύτισης, έχειν και επιθυμία. Η λαϊκότητα αναλαμβάνεται, η θεωρία της αλήθειας αποσυναρμόζεται, η θέαση δεν θεωρητικοποιείται. Οι θεωρίες της υποψίας αποβαίνουν θεωρίες της μη-ευτυχίας. Η ριζική κριτική αντιστρέφει την ιεραρχία αναγκάιου και τυχαιότητας στον τομέα της γνώσης: τα όρια της γνώσης δεν αποκαλύπτουν τις γνωσιακές αναγκαιότητες, αλλά τις γνωσιακές τυχαιότητες. Με τον τρόπο αυτό αποκλείεται και η περίφημη αξιακή ουδετερότητα των επιστημών σε όφελος της ανάδειξής τους σε μορφές ελέγχου (πρακτικές/τεχνικές). Ο Foucault επιτίθεται στη φαινομενολογία τόσο του Sartre όσο και του Merleau-Ponty, αν και αόρατοι δεσμοί τον συνδέουν με τους φιλοσόφους αυτούς (ο 'στρατευμένος φιλόσοφος' και η άβυσσος της 'μη φιλοσοφίας'). Τί υποκρύπτει η διάκριση αρχαιολογίας και γενεαλογίας; Η αρχαιολογία αποκαλύπτει τα διάφορα επιστημικά στρώματα μέσα από μία διανοητική ανασκαφή που φέρνει στο φως τους γλωσσικούς σχηματισμούς των επιστημών, στρώματα που η εν λόγω μέθοδος καταλήγει να συγκρίνει και μόνο. Η γενεαλογία, από την άλλη, εμπνεόμενη από τη γενεαλογία της ηθικής του Nietzsche, επιχειρεί να καταδείξει την τυχαία α-συνέχεια των διάφορων αυτών επιστημικών σχηματισμών. Η παρατήρηση και μόνο ασκεί έλεγχο, μία θέση που εμπνέεται από τον Sartre (Αραμπατζής 1999-2000). Αλλά η παρατήρηση εμπλέκει μία διπλή θέαση, να βλέπεις και να είσαι ορατός ταυτόχρονα. Με τον ίδιο τρόπο, γνώση και έλεγχος αλληλοεμπλέκονται χωρίς ο δεύτερος να είναι απλώς προϊόν της πρώτης. Στην νεωτερικότητα η παρατήρηση έχει σκοπό την κανονικότητα ή, μάλλον, την κανονικοποίηση. Είναι μία σχεδόν μητρική εξουσία. Έτσι, η εικόνα ως επιστημικό πεδίο μπορεί να ειδωθεί μόνο ως αλληλοεμπλοκή εικονολογίας και αναπαράστασης.

Η ριζική κριτική αφορά κυρίως το θέμα της παραστατικότητας. Στην κλασική εποχή, μετά τον Descartes, η παραστατικότητα αποβαίνει κεντρική ως προς την κατάδειξη της λειτουργίας της νόησης σε σημείο που να ταυτίζεται με τη νοητική διεργασία. Οι παραστατικές ιδέες παραστούν τα πράγματα όχι κατά τις τυπικές ιδιότητές τους (των ιδεών), αλλά κατά την αφαιρετική, αντικειμενική πραγματικότητά τους. Η παραστατική ιδέα, ωστόσο, κατά τον Foucault, δεν είναι αντίστοιχη των παραστούμενων μέσω μίας διαδικασίας

σύγκρισης, αλλά νοείται, κατά κάποιο τρόπο, ως ανα-παράσταση: η ιδέα είναι παράσταση της αναπαράστασης, ενώ ορισμένες ιδέες αυτο-επαληθεύονται ανα-παραστατικά ως 'ξεκάθαρες και διακριτές'. Η ενόραση εγγυάται την αναπαραστατική επαλήθευση, αλλά όχι την πραγματικότητα, ενώ αυτή η τελευταία καταδεικνύεται με άλλους τρόπους. Οι ιδέες, έτσι, διαχωρίζονται από τη γλώσσα, πέρα από το φυσικό και το ιστορικό. Η παραστατική θεωρία της αλήθειας συνδυάζει την υπερβατική υποκειμενικότητα και την εικόνα.

Ο Kant άσκησε οξεία κριτική στην ανα-παραστατικότητα των ιδεών που εμφανίζονται τώρα ως παράγωγα του νου, τμήματα μίας επιστημικής καταστατικότητας, διακριτής, ωστόσο, από το φυσικο-ιστορικό κόσμο. Ο τόπος των ιδεών είναι το υπερβατικό που δεν ενέχει, όμως, καμμία μεταφυσική πραγματικότητα. Ο Herder ήταν εκείνος που επέμεινε στην ιστορικότητα των ιδεών και δέχθηκε την κριτική του Kant. Οι ιδέες, ωστόσο, οφείλουν να διατηρούν την κανονιστική τους διάσταση. Ο Foucault θα προσθέσει δυο διαστάσεις στο ζήτημα της παραστατικότητας, τη γλώσσα και τον άνθρωπο. Η γλώσσα λογίζεται αυτόνομη απέναντι στην ιστορικότητα της εμφάνισης του ανθρώπου ως εμπειρικού όντος και επιστημονικού παραδείγματος. Η αναπαράσταση δεν οδηγεί πλέον στον άνθρωπο (υποκείμενο), όπως πίστευαν στην κλασική εποχή. Ούτε η φαινομενολογική αναγωγή επιτρέπει το πέρασμα αυτό. Οι καντιανές πηγές της φουκωικής φιλοσοφίας είναι εμφανείς, καθ' όσον ο άνθρωπος ανήκει ταυτόχρονα στο εμπειρικό και το υπερβατικό πεδίο, αλλά και είναι στοιχείο της ιστορικότητας (βλ. Caputo 2005). Στο τέλος-τέλος, τα δυο συναντώνται κάπως στην ανάμνηση της αρχαίας στάσης ζωής (βίος), και οι φυσικές οντότητες έρχονται σε πρώτο πλάνο.

Χριστιανική εικονικότητα και σάρκα/ύλη του κόσμου

Γνωρίζουμε ότι ο Merleau-Ponty είναι αυτός που υπέδειξε μία παράλληλη παράδοση της φιλοσοφικής ανέλιξης, την οποία απεκάλεσε 'μη φιλοσοφία' (non-philosophie). Αυτή είναι το κύριο γνώρισμα αλλά και το αντικείμενο μίας μεθόδου με την ίδια ονομασία. Η σημασία του Merleau-Ponty έγκειται και στη διάκριση αυτή η οποία, εξ άλλου, μας επιτρέπει να ομιλούμε για την εικόνα ως μη φιλοσοφία – δηλαδή όχι ως αισθητική, αλλά ως φιλοσοφία. Είμαστε, άραγε, σε θέση να ξεπεράσουμε τόσο εύκολα το χριστιανικό περιεχόμενο της βυζαντινής εικονογραφίας; Αυτό, ίσως, δεν είναι αναγκαίο καθώς, στο εσωτερικό της παράλληλης αυτής παράδοσης, ο Χριστιανισμός είναι μία μορφή μη-φιλοσοφίας (ο Merleau-Ponty δεν νοούσε ποτέ, βέβαια, τη φιλοσοφία ως *ancilla theologiae*· βλ. την ανάπτυξη στο τέλος του βιβλίου, Merleau-Ponty 1996, 75 κ.επ.). Ο Χριστιανισμός θεωρείται ως εστία υπερ-ανθρωπινότητας, αλλά όχι ως προς τον νιτσεϊκό αντι-χριστιανικό υπερ-

άνθρωπο (για την ανάλυση που ακολουθεί βλ. Labelle 2002, 317-340). Η φαινομενολογία θεωρείται αντίδοτο του νιτσεϊκού μηδενισμού, αλλά η παρέμβασή της δεν σχετίζεται παρά μόνο με τον αρχικό Χριστιανισμό και όχι με τη στροφή αυτού προς την Ηθική – ως προς αυτό, ο Merleau-Ponty παραμένει αναγνώστης του Nietzsche. Στην εγκόλπωση του Χριστιανισμού από την Ηθική η χριστιανική αγωνία εμφανίζεται να αιτιολογεί την εν γένει αγωνία. Ο μηχανισμός της εν λόγω εγκόλπωσης είναι κατά τον γάλλο φιλόσοφο ο ακόλουθος: η λήθη του αρχικού χριστιανικού μηνύματος οδηγεί στο θρίαμβο του ανθρωπισμού. Σε αυτόν τον τελευταίο το κυρίαρχο αίσθημα είναι η αδιαφορία (η, αλλιώς, το μίσος κατά τον πρώτο Χριστιανισμό), κάτι εντελώς διαφορετικό από αυτό που αισθάνθηκε η κοινότητα των Αγίων. Η άνοδος της αδιαφορίας συμβαδίζει με την ανακάλυψη του αποξενωτικού και εχθρικού χαρακτήρα των φυσικών όντων (παρόμοια με την αγωνία που δοκιμάζει ο αφηγητής στο δημόσιο πάρκο, στη *Ναυτία* του Sartre, μπροστά σε ένα δένδρο).

Ας ξαναπιάσουμε το νήμα από τον πρώτο Χριστιανισμό. Η κοινότητα των Αγίων (η εκκλησία των πρώτων χρόνων) νικάται από το ανθρώπινο είδος. Μπορούμε να διαβλέψουμε εδώ την πορεία που οδηγεί από το Βυζάντιο στην Αναγέννηση ή, αλλιώς, από το Χριστιανικό Βασίλειο στην Αναγέννηση. Η πορεία αυτή ερμηνεύεται, κατά τον Merleau-Ponty, από μία αρχική αμφισημία που υποκρύπτεται στη φράση: ‘ο Θεός είναι εντός μου’. Ως φιλόσοφος της πολυπλοκότητας, ο Merleau-Ponty ευαισθητοποιείται ιδιαίτερα μπροστά στην αμφισημία αυτή. Αν ο Θεός είναι εντός μου, τότε είναι εξωτερικός προς την κοινωνία και ένας Πατήρ σε απόσταση. Όμως, ως ενσάρκωμένος Θεός έχει ενδυθεί τη σάρκα. Στο εξής, η εν λόγω ρήση μοιάζει να παραπέμπει σε όλες τις αντιθέσεις της παραδοσιακής μεταφυσικής, όπως αυτή ανάμεσα σε πνεύμα και σώμα. Η εικόνα εμφανίζεται έτσι ως παράδοση έκφραση, ως αξία του πνευματικού και του υλικού κόσμου. Ο Merleau-Ponty ακολουθεί εδώ μία παράδοση που εκκινεί από τον Malebranche. Ο σαρκωμένος κόσμος είναι τόπος του Θεού, αλλά και τόπος του Ηγεμόνα. Εγγράφεται, άραγε, ο γάλλος φιλόσοφος σε μία φιλοσοφία της ιστορίας εγγελητανού τύπου; Αντίθετα, η Αγία Τριάδα γι’ αυτόν είναι αντι-διαλεκτική και δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο θεωρησιακής πραγμάτευσης. Επικρίνει τον αριστοτελο-θωμισμό, όπου διαβλέπει έναν ‘φετιχισμό της φύσης’ μέσω της έννοιας της φυσικής τεολογίας. Ο ευρισκόμενος σε κρίση Χριστιανισμός της εποχής μας δεν είναι παρά μία Ηθική του κράτους.

Διαβλέπουμε στον Merleau-Ponty μία ορμή προς το Άλλο της καθιερωμένης φιλοσοφικής παράδοσης, όπου ο φιλοσοφικός στοχασμός οφείλει να θεωρήσει όχι μόνο το ίδιο του το σώμα, αλλά και το λόγο του Άλλου. Μέσα σε αυτή την πολυαρχική προοπτική η βυζαντινή εικονικότητα μπορεί ταυτόχρονα να αποτελεί μέρος της Χριστιανικής θεολογίας, της αισθητικής, του σώμα-

τος, της ιστορίας, της σάρκας, πολλαπλασιάζοντας με αυτό τον τρόπο την ποικιλότητα των προσεγγίσεων. Η εικονικότητα, όπως και η φιλοσοφία, συμβολίζει – και γι’ αυτό μπορεί να γίνει αντικείμενο του φιλοσοφικού λόγου. Η μετάβαση αυτή από ένα συμβολικό σύστημα σε ένα άλλο αρμόζει σε μία σκέψη της πολυπλοκότητας και της αμφισημίας, με άλλα λόγια στη διάκριση φιλοσοφίας και μη-φιλοσοφίας. Όμως, σε αυτή την προοπτική, η θεολογική προσέγγιση εξακολουθεί να αποτελεί μία ιδιαίτερη περίπτωση, καθώς ανήκει στη μη φιλοσοφία με τρόπο αντιθετικό προς τη φιλοσοφία. Κι αυτό γιατί η θεολογία χαρακτηρίζεται από τον καταληκτικό τρόπο της ως προς την αρχική ερωτηματοθεσία, ενώ η φιλοσοφία είναι μη-καταληκτική. Ο Merleau-Ponty μοιάζει να επικρίνει εδώ την οντο-θεολογία: «Ότι υπάρχει μία θετική σημασία της φιλοσοφικής αρνητικότητας ή ότι είναι η ίδια παρουσία του πνεύματος, μία ανοικτή και ευαίσθητη σκέψη δεν μπορούσε να μη το μαντέψει. Έτσι, ο κ. Μαριταίν [=εννοεί τον γνωστό καθολικό θεολόγο και φιλόσοφο] παρουσιάζει ως ουσιώδη για τον Χριστιανισμό την συνεχή αμφισβήτηση των ειδώλων. Ο άγιος, γράφει, δεν είναι παρά ένας ‘ολοκληρωτικός άθεος’ για ένα θεό που δεν θα ήταν παρά εγγυητής της φυσικής τάξης που δικαιολογεί τόσο το καλό, όσο και το κακό στον κόσμο, τη δουλεία, τη μεγάλη αδικία, τα δάκρυα των παιδιών, την αγωνία των αθώων λόγω ιερών αναγκαιοτήτων και που, τελικώς, θυσιάζει τον άνθρωπο για τον κόσμο και είναι ο παράλογος ηγεμόνας του κόσμου. Ο Χριστιανικός Θεός που σώζει τον κόσμο και εισακούει τις προσευχές είναι, λέει ο κ. Μαριταίν, η δυναμική άρνηση αυτού εδώ του κόσμου. Αυτό, πράγματι, ανταποκρίνεται στην ουσία του Χριστιανισμού. Μόνο που ο φιλόσοφος θα αναρωτηθεί αν η φυσική και λογική έννοια του Θεού ως αναγκαίου όντος δεν είναι απαρέγκλιτα άλλη από εκείνη του κοσμικού ηγεμόνα, αν χωρίς αυτήν ο Θεός δεν θα έπανε να είναι δημιουργός και κατά πόσο δεν είναι η φιλοσοφία που ωθεί μέχρι των άκρων την αμφισβήτηση των ψευδών θεών, την οποία ο Χριστιανισμός εγκατέστησε μέσα στην ιστορία. Ναι, πού θα σταματήσουμε την κριτική των ειδώλων και πού θα μπορούμε να πούμε ότι κατοικεί ο αληθής Θεός αν, όπως γράφει ο κ. Μαριταίν, πληρώνουμε φόρο ‘κάθε φορά που ενσκυπτούμε στον κόσμο’;» (Merleau-Ponty 1953, 55-56). Αυτό το τελευταίο ερώτημα δείχνει ότι ο Merleau-Ponty λαμβάνει ξεκάθαρη θέση ενάντια στην αναλογία (του Είναι) ως θεωρία της σχέσης πνεύματος και κόσμου, η οποία θεμελιώνεται επάνω στην οριστική ανομοιότητα μεταξύ των δυο.

Σε αντίθεση, η βυζαντινή σκέψη επιμένει και αυτή στον δυισμό πνεύματος και σώματος που έλκει την καταγωγή του τόσο από τον Χριστιανισμό, όσο και από τον πλατωνισμό. Ωστόσο, αυτός ο δυισμός δεν πήρε ποτέ ριζοσπαστικό περιεχόμενο, δεν έγινε εκτεταμένος δυισμός. Η ζωγραφική αποτελεί μέρος της μη-φιλοσοφίας όχι τόσο ως ιστορία του πνεύματος του κόσμου, αλλά ως σιωπηρή ιστορία. Το σώμα είναι τμήμα αυτής της παράδοσης όχι τόσο ως αντίθεση προς το πνεύμα, αλλά ως σημείο του χιάσματος του αι-

σθητού ή ως σάρκα. «Υπάρχει», γράφει, «ένα σώμα του πνεύματος και ένα πνεύμα του σώματος και ένα χιάσμα μεταξύ των δύο» (Merleau-Ponty 1964, 313). Η μη φιλοσοφία θα συμπεριλάβει – με μία φιλοδοξία άλλη, αλλά παράλληλη της εγελιανής – τα ακόλουθα πεδία: φυσική, βιολογία, γλωσσολογία – καλές τέχνες, ιστορία, πολιτική – και, καταληκτικά, την τριάδα: φύση, λόγος, ιστορία. Αυτή η προσέγγιση δεν είναι εξω-επιστημονική, αλλά επιστήμη της προ-επιστήμης, της πρωτο-επιστήμης, της υπερ-επιστήμης. Ο Merleau-Ponty επιχειρεί μία διάκριση μεταξύ των επιστημολογικών πρωτείων της επιστήμης (όπου οι επιστήμες προ-υποτίθενται) και της οντολογικής προτεραιότητας του δεδομένου. Ταυτόχρονα, απωθεί κάθε ιδέα άμεσης οντολογίας και επιμένει στην μη αμεσότητα της οντολογίας (εκτός των επιστημών), ενώ η θέση του αυτή στρέφεται ξεκάθαρα ενάντια στον Heidegger. Ο Merleau-Ponty δεν απώλεσε ποτέ την επαφή του με τη μοντέρνα επιστήμη αλλά, πιθανότατα, αισθάνθηκε ότι η περιπέτεια της μοντέρνας επιστήμης έχει ολοκληρωθεί.

Όσον αφορά στη ζωγραφική, ο Merleau-Ponty την εγγράφει στο γενικότερο πεδίο της όρασης: «πρέπει να παίρνουμε κατά γράμμα όσα μας διδάσκει η όραση: μέσω αυτής αγγίζουμε τον ήλιο, τα άστρα» (Merleau-Ponty, 1960, 83). Αφορά αυτό και στη θεϊκότητα; «Δεν υπάρχει», γράφει, «λέξη στη φιλοσοφία για να καταδείξει αυτό» (Merleau-Ponty 1964, 183). Η αστάθεια, η αγωνία, η κίνηση καταδεικνύονται από αυτόν ως η καρδιά του Είναι, ενώ ο φιλόσοφος προτείνεται ως επι-στάτης του λειτουργικού αυτού κενού. Ταυτόχρονα, αντιτίθεται σε μία φιλοσοφία της ζωγραφικής. Εγγράφεται, λοιπόν, σε μία Μυστική της Εικόνας δεδομένου ότι επικρίνει την αναλυτική φιλοσοφία και υπερασπίζεται τη σιωπή; Σε αυτή την περίπτωση, γιατί δεν σχολιάζει την μυστική πλευρά του Wittgenstein όπως αυτή, για παράδειγμα, εκδηλώνεται στην § 7 του *Tractatus logico-philosophicus*; Μάλλον, εγκαθίσταται ο Merleau-Ponty στο πλαίσιο ενός διευρυμένου ορθολογισμού. Η ολοκλήρωση του συνυπολογισμού της μη φιλοσοφίας θα επιτευχθεί χάρη στον υπερ-στοχασμό, στην υπερ-διαλεκτική και στην ερωτηματική σκέψη. «Η φιλοσοφική ερωτηματοθεσία περί κόσμου», γράφει, «δεν μπορεί, για παράδειγμα, να θέτει σε αμφιβολία τον κόσμο καθεαυτό ή τα πράγματα καθεαυτά [=εννοεί και τα φυσικά όντα] υπέρ μίας τάξης ‘ανθρώπινων φαινομένων’, δηλαδή του συνεκτικού συστήματος των φαινομενικοτήτων όπως μπορούμε να το συντάξουμε, εμείς οι άνθρωποι, υπό τις γεγονικές συνθήκες που μας προσιδιάζουν, σύμφωνα με την ψυχικο-σωματική δομή μας και τα είδη σχέσεων που κάνουν δυνατές για εμάς την πρόσληψη ενός ‘αντικειμένου’» (Merleau-Ponty 1964, 132). Η σάρκα είναι ο τόπος των απηχήσεων μεταξύ του έσω και του έξω και το σημείο του χιάσματος το οποίο, για όποιους σκέφτονται βιαστικά, μετατρέπεται σε διίσχυση. «Ο,τι ονομάζουμε σάρκα, η μάζα αυτή που επεξεργαζόμαστε εκ των έσω, δεν έχει όνομα σε καμιά φιλοσοφία», γράφει (Merleau-Ponty 1964, 193) εγκαινιάζοντας ένα

νέο φιλοσοφικό προσανατολισμό που σκοπό έχει την εισαγωγή της μη φιλοσοφίας. Προσθέτει δε, ότι «δεν έχουμε να κάνουμε με μία εξωχρονική αλήθεια, αλλά με την ανάληψη ενός χρόνου από έναν άλλο χρόνο» (Merleau-Ponty 1996, 57). Το διακύβευμα συνίσταται στην άρνηση μίας ιδέας της φιλοσοφίας ως α-κοσμικής υποκειμενικότητας που επιβλέπει τον κόσμο χωρίς να εμπλέκει τη σάρκα και την απαραίτητη προσπάθεια για να οικειοποιηθεί ένα τόπο μέσα στο χώρο. Πρόκειται για ένα ευαίσθητο εγχείρημα που δεν απαιτεί τίποτε λιγότερο από μία μεταρρύθμιση της σκέψης (βλ. Arabatzis 2009, 53-65).

Η βυζαντινή εικονολογία της φύσης και η περιβαλλοντική ηθική

Η αναζήτηση του τί είναι ηθική στο Βυζάντιο δεν γίνεται να προσπεράσει το αρχικό ερώτημα για το τί είναι Βυζάντιο. Το Βυζαντινό κράτος κατά τη χιλιόχρονη πορεία του, από τη γέννηση έως το τραγικό τέλος του, υπήρξε ταυτόχρονα διάδοχο μόρφωμα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, χριστιανικό βασίλειο και εστία ελληνισμού. Ο πολυμερισμός αυτός της φυσιογνωμίας του κράτους αντανakλάται και σε άλλες όψεις της κοινής ζωής των υπηκόων του, ενώ η βυζαντινή φιλοσοφία εμφανίζεται να αναφέρεται σε ηθικές στάσεις που έχουν πολλαπλή καταγωγή. Έτσι, λοιπόν, η ηθική συμπεριφορά ενός βυζαντινού μπορεί να κατάγεται από διαφορετικές παραδόσεις: πρώτα, είναι η ελληνική αρετολογία με τις τέσσερις βασικές αρετές της: σωφροσύνη, ανδρεία, δικαιοσύνη, φρόνηση. Έπειτα, είναι οι χριστιανικές αρετές: πίστις, ελπίδα, αγάπη, κυρίως αγάπη, όπως λέει ο Απόστολος Παύλος στην περίφημη επιστολή του (Α΄ Κορ. ιγ', 13). Τέλος, είναι το ρωμαϊκό δίκαιο και, από άποψη φιλοσοφίας, οι στωικές καταβολές του. Βέβαια, η χριστιανική ηθική υπερισχύει, συχνά χρωματισμένη από μία μυστικιστική διάθεση. Αυτό το τελευταίο χαρακτηριστικό πρέπει να εξειδικεύεται κάπως, αφού κάποιοι μελετητές θεωρούν τη βυζαντινή θρησκευτικότητα ως πλέον ορθολογική της δυτικής θρησκευτικότητας που συχνά λέγεται ότι δεν κατάφερε να αποφύγει ακρότητες, ιδίως στο σωματικό επίπεδο. Από την άλλη, η ηθική αρχαιοελληνικής καταγωγής δεν περιορίζεται μόνο στις μορφωμένες τάξεις, αφού αρχαιοελληνικά ηθικά προτάγματα κυκλοφορούσαν και μεταξύ του απλού λαού ως παροιμίες ή γνωμικά. Τέλος, το δίκαιο με τη γνωστή καταναγκαστικότητά του προσδιόριζε πολλές εκφάνσεις της βυζαντινής ζωής. Η βυζαντινή εικονολογία επιτρέπει να προσπελάσουμε την καθημερινή εμπράγματο ηθική πέρα από την βυζαντινή ηθική κατά τις επίσημες εκφράσεις της.

Είναι αλήθεια ότι η αναπαράσταση της φύσης στην βυζαντινή εικονολογία δεν ενέχει την ίδια σημασία όπως το πρόσωπο, το οποίο καταλαμβάνει την πρώτη θέση στις εικονογραφικές εκφράσεις του βυζαντινού πνεύματος. Α-

κόμη και όταν η φύση περιορίζεται σε διακοσμητικά μοτίβα, αυτό γίνεται μέσα σε ένα πλαίσιο περισσότερο αντικειμενο-φιλικό απ' όσο ο αναγεννησιακός προοπτικισμός που επιδιώκει την αφομοίωση (assimilation) της φύσης από το κυρίαρχο εγώ. Είναι χαρακτηριστικό ότι η τοπιογραφία αναπτύχθηκε κυρίως από τη φλαμανδική ζωγραφική και είναι παράλληλη της αστικής ανάπτυξης (Gombrich 2004, 104-110). Η βυζαντινή εικονολογία είναι, βεβαίως, θεοκεντρική και ανθρωποκεντρική. Αυτό, όμως, δεν ταυτίζεται με την επιτακτικότητα του ναρκισσιστικού υποκειμένου που δηλώνει 'Εγώ πρώτα' (βλ. την κουλτούρα του 'Me first', όπως αυτή αναλύεται στο Yankelowich 1981) και επιθυμεί την κατανάλωση του φυσικού κόσμου. Ο ναρκισσισμός, ως άρνηση του αντικειμένου, όπως αυτός αναλύεται από τον Freud, θεωρείται ρίζα της καταναλωτικής του κόσμου ορμής (Johns 1990, 233-252). Η διαφορά από τον απλό ανθρωποκεντρισμό εντοπίζεται στον αξιακό πληθωρισμό που αναπτύσσει ο ναρκισσισμός γύρω από το εγώ σε σχέση με την καθημερινή ηθικότητα ενός χιλιόχρονου πολιτισμού, του βυζαντινού, όπου το εγώ είναι το κέντρο μίας δράσης που δεν αποκλείει τις πρακτικές της συμβίωσης με το περιβάλλον. Η χριστιανική εικονικότητα, γενικώς, επιτρέπει την ιδέα ενός διάσπαρτου εγώ ως σάρκα, όπως είδαμε στη προσέγγιση του Merleau-Ponty. Το Βυζάντιο είναι ένας αγροτικός πολιτισμός όπου η συμβίωση με το φυσικό αποτελεί καθημερινή πρακτική. Η ανάλυση της βυζαντινής κατάστασης των πραγμάτων επικεντρώνεται συχνά στο κοινοτικό/ανθρωπολογικό ζήτημα αγνοώντας την κοσμολογική διάσταση. Η βυζαντινή τέχνη και τα αντικείμενα της κοινής χρήσης, όμως, δείχνουν μία άλλη, ουσιαστική σχέση με το φυσικό. Κατά συνέπεια, η έρευνα οφείλει να προσανατολίζεται προς μία θεωρία του υποκειμένου σε – συμβίωση – με – τη – φύση. Η βυζαντινή εικονολογία αποτελεί ταυτόχρονα σημείο εκκίνησης και υλικό μίας τέτοιας έρευνας.

Βιβλιογραφία

- Arabatzis, G. (2009). L' iconicité byzantine à l' épreuve de Merleau-Ponty. *Reflexão*, Vol. 34, No 95, pp. 53-65.
- Barber, Ch. (2002). *Figure and Likeness. On the Limits of the Representation in Byzantine Iconoclasm*. Princeton-Oxford: University of Princeton Press.
- Caputo, J. D. (2005). On Not Knowing Who We Are: Madness, Hermeneutics and the Night of Truth in Foucault. In: Michel Foucault and Theology. *The Politics of Religious Experience*, 117-139. Edited by J. Bernauer and J. Carrette. Aldershot-Burlington: Ashgate.
- Dagron, G. (2005). André Grabar et les images. *Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres*. 149^{ος} χρόνος, No 3, pp. 1125-1128.

- Feld, H. (1990). *Der Ikonoklasmus des Westens*. Leiden: Brill.
- Gombrich, E. H. (2004). Η αναγεννησιακή θεωρία της τέχνης και η ανάδυση του τοπίου. Στο: Simmel, G., Ritter, J., Gombrich, E.H. *Το τοπίο*, 99-147 (μετάφραση Γ. Σαγκριώτης). Αθήνα: Ποταμός.
- Grabar, A. (1957). Interdiction des images et l'art du palais à Byzance et dans l'Islam ancien. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. 101^{ος} χρόνος, No 4, pp. 393-401.
- Hoeps, R. (2000). *Gebirgslandschaft mit Bilderstreit*. Theologische Revue, Vol. 96, pp. 355-366.
- Johns, D. M. (1990). The Relevance of Deep Ecology. *Environmental Ethics*, Vol. 12, No 3, pp. 233-252.
- Kemp, W. (1994). *Christliche Kunst: ihre Anfänge, ihre Strukturen*. München: Schirmer/Mosel.
- Labelle, G. (2002). Merleau-Ponty et le Christianisme. *Laval théologique et philosophique*, Vol. 58, No 2, pp. 317-340.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier.
- Odorico, P. (1995). L'uomo nuovo di Cosma Indicopleuste e di Giovanni Malalas. Stephanos. *Studia byzantina ac Slavica Vladimiro Vavrinek dedicata, Byzantinoslavica*, Vol. 56, pp. 305-315.
- Panofsky, E. (1972). *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. New York: Harper & Row.
- Yankelowich, D. (1981). *The New Rules: Searching for Self-fulfillment in a World Turned Upside Down*. New York: Random House.
- Αραμπατζής, Γ. (1999-2000). La théorie de l'imaginaire chez le premier Sartre: L'imagination - L'imaginaire - La nausée. *Χρονικά Αισθητικής*. Τόμ. 39-40, σσ. 111-126.
- Αραμπατζής, Γ. (2008). Ο Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος απέναντι στη Βυζαντινή Φιλοσοφία. Οι πηγές της κριτικής του. *Εκκλησιαστικός Φάρος*, τόμ. ΟΘ', σσ. 49-62.

ΣΟΦΙΑ Κ. ΒΟΥΔΟΥΡΗ*

Η ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ERIC KATZ

Περίληψη

Ο Eric Katz στο έργο του *Η φύση ως υποκείμενο* προτείνει μια νέα ηθική προσέγγιση της φύσης. Πρόκειται για μια οικολογική φιλοσοφία και αξιολογία φυσιοκεντρικής μορφής που ξεπερνά την ανθρωποκεντρική θεώρηση της φύσης και διαφοροποιείται ριζικά από τα καθιερωμένα πρότυπα και συστήματα αξιών της εφαρμοσμένης περιβαλλοντικής ηθικής. Η αποδοχή αυτής της νέας προοπτικής απαιτεί κατά τον Eric Katz όχι μόνο αναθεώρηση της ανθρώπινης δράσης και επανασχεδιασμό των περιβαλλοντικών πολιτικών - ιδιωτικών και δημοσίων -, αλλά και αναπροσαρμογή των στόχων της επιστήμης και της τεχνολογίας, ώστε να συμφωνούν προς τα της φύσεως. Στο πλαίσιο αυτό θα εξετάσουμε τις θέσεις του για τη φύση και θα αναφερθούμε στα ειδικά ζητήματα που τον απασχολούν, όπως είναι η σχέση βιοτικής και ανθρώπινης κοινότητας, η οντολογική και αξιολογική διάκριση μεταξύ του φυσικού και του τεχνητού, και οι αρχές της υποκειμενικότητας και της αυτονομίας της φύσης. Στόχος μας είναι να αναδείξουμε την επικαιρότητα των απόψεών του και τη συνεισφορά της θεωρίας του στη διαμόρφωση της σύγχρονης οικολογικής ηθικής.

Λέξεις κλειδιά: *αποκατάσταση της φύσης, δυαρχία τεχνητού και φυσικού, αυτονομία, σεβασμός.*

Εισαγωγή

Η ανάγκη να γίνει στροφή και να υπάρξει μια άλλη ηθική αφετηρία για να αντιμετωπισθεί η περιβαλλοντική κρίση επεσημάνθη ήδη τον περασμένο αιώνα από τον Richard Routley (Routley 1973, 205). Από τότε μέχρι σήμερα έχει ξεκινήσει μια συστηματική προσπάθεια προσδιορισμού της στάσης του

* Η Σοφία Κ. Βουδούρη είναι Δρ. Φιλοσοφίας, Επιστημονική Συνεργάτης του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου. E-mail: sboudouri@gmail.com.

ανθρώπου προς τη φύση και επαναπροσδιορισμού της ανθρώπινης δράσης εντός του φυσικού κόσμου. Έτσι αναπτύχθηκε ο κλάδος της ηθικής, γνωστός ως οικολογική ηθική, που εξετάζει τη σχέση του ανθρώπου με το περιβάλλον και κυρίως την «ηθική υπόσταση του φυσικού κόσμου, αρχικά στο επίπεδο της δυνατότητας αναγνώρισης μιας τέτοιας υπόστασης και στη συνέχεια στο επίπεδο της περιγραφής, αιτιολόγησης και αξιολόγησής της» (Πρωτοπαπαδάκης 2005, 15-16).

Στο πλαίσιο αυτό ηθικά ερωτήματα, όπως, παραδείγματος χάριν, το αν έχουμε λόγο ή ηθική υποχρέωση να διατηρούμε το φυσικό περιβάλλον, και κατά πόσον αυτή η ηθική υποχρέωση μπορεί να διαρθρωθεί με όρους που υπερβαίνουν την έγνοια κατ' εξοχήν για τα ανθρώπινα συμφέροντα, οδήγησαν όχι απλώς σε κάποια διεύρυνση του ηθικού ορίζοντα του ανθρώπου (*extension thesis*) ώστε να περιλάβει στην ηθικότητά του και τα άλλα όντα (όπως τα ζώα και τα φυτά), αλλά σε μια νέα, ριζοσπαστική θεώρηση των πραγμάτων της φύσεως. Η νέα αυτή ηθική αντίληψη δίδει προτεραιότητα στην ολότητα του φυσικού κόσμου και εν γένει της βιοτικής κοινότητας και νοεί τον άνθρωπο ως μέρος της κοινότητας αυτής. Μάλιστα το τί θα πρέπει να συμβαίνει μέσα στη βιοτική κοινότητα προσδιορίζεται από την περίφημη αρχή που διατύπωσε πρώτος ο Aldo Leopold: «Ένα πράγμα είναι ορθό, αν έχει την τάση να διατηρεί την ακεραιότητα, τη σταθερότητα και την ομορφιά της βιοτικής κοινότητας. Είναι λάθος, όταν τείνει προς το αντίθετο» (Leopold 1949, 224-225· Βουδούρης 2002, 165).

Η αποδοχή της θέσης αυτής δεν πρέπει να νοηθεί ότι σημαίνει πως ο άνθρωπος είναι *υπό την φύση* (αφού ο άνθρωπος φαίνεται να έχει ξεφύγει εν πολλοίς από τις δυνάμεις και τις καταστάσεις της φύσεως αντιτασσόμενος αρκετές φορές σ' αυτή), αλλ' ότι το ανθρώπινο οικοσύστημα είναι μέρος του φυσικού κόσμου, δηλαδή βρίσκεται εντός του κόσμου. Η ριζοσπαστική ηθική αντίληψη για τη φύση δεν δέχεται απλώς αλλά εισηγείται την υιοθέτηση νέων στάσεων και αξιών, όπως, για παράδειγμα, ότι η βιοτική κοινότητα έχει εγγενή αξία. Είναι προφανές ότι κάποιοι που δεν δέχεται ότι η φύση εγκλείει αξίες, θα απέρριπτε εξ αρχής τις απόψεις αυτής της ριζοσπαστικής ηθικής θεώρησης της φύσης.¹

Οι θέσεις του Leopold έγιναν αντικείμενο επεξεργασίας, μορφοποιήθηκαν και διευρύνθηκαν, ώστε να συγκροτηθεί η καλούμενη οικολογική ηθική αντίληψη για τη φύση. Μεταξύ των διανοητών, των ηθικών φιλοσόφων και επιστημόνων που συνέβαλαν στην έρευνα των θεμάτων και που κινούνται προς την κατεύθυνση που χάραξε ο Aldo Leopold, είναι και ο Eric Katz.

Η αναπόφευκτη απομάκρυνση του Katz από τον ανθρωποκεντρισμό

Ο Eric Katz συντάσσεται με την άποψη του Richard Routley (Sylvan) ότι οι ανθρωποκεντρικής μορφής προσεγγίσεις των πραγμάτων της φύσεως δεν είναι επαρκείς (παρά τις αγαθές προθέσεις αυτών που τις διατυπώνουν) για την υπέρβαση του περιβαλλοντικού αδιεξόδου (Katz 2000, 39). Ιδιαίτερη, μάλιστα, σημασία έχει η προσωπική του φιλοσοφική και επιστημονική πορεία, επειδή δείχνει το πώς ο ίδιος ξεπέρασε τον ανθρωποκεντρισμό και κατέληξε να ασπασθεί θέσεις, που ως κάποιο βαθμό προσεγγίζουν τις κύριες απόψεις της βαθείας οικολογίας (Katz 1997, xviii-xix). Όπως ο ίδιος λέγει, εκείνο που τον αφύπνισε από το λήθαργο του ανθρωποκεντρισμού και τον υποχρέωσε να δεχθεί φιλοσοφικά και σε γενικές γραμμές τις απόψεις των υπερμάχων της βαθείας οικολογίας και να κάνει στροφή στις φιλοσοφικές του αναζητήσεις, ήταν το άρθρο του Martin Krieger “What’s Wrong with Plastic Trees?” (Τί δεν είναι σωστό με τα πλαστικά δένδρα;).²

Στο εν λόγω άρθρο ο Krieger υποστηρίζει ότι το τί ορίζεται ως φυσικό περιβάλλον είναι κάτι που εξαρτάται από τον πολιτισμό μιας χώρας ή ενός τόπου, εντός του οποίου τίθεται το πρόβλημα για το τί είναι ή τί δεν είναι φυσικό περιβάλλον. Το τί είναι άθικτη ή άγρια φύση εξαρτάται από το νόημα που δίδουμε σε κάποια περιοχή της γης κάθε φορά που συζητούμε γι’ αυτό, και δεν εξαρτάται απλώς από το γεγονός ότι, όταν βλέπουμε με τα μάτια μας ένα κομμάτι της φύσης, το τμήμα αυτό μας φαίνεται άγριο (Krieger 2001, 220-221).

Χαρακτηριστικό παράδειγμα για το πώς μπορούμε να βλέπουμε το περιβάλλον είναι η διαφορετική αντίληψη που έχουν γι’ αυτό οι καλούμενοι ‘συντηρητές’ (conservationists) σε σχέση με τους ‘διατηρητές’ της φύσεως (preservationists). Οι πρώτοι προτείνουν τη συνετή χρήση της γης σύμφωνα με τους κανόνες της επιστήμης, τον πολιτισμό και τη δασοπονία. Οι δεύτεροι θέλουν να μείνει η φύση ως έχει, γιατί ως άγρια και άθικτη έχει αξία *καθ’ εαυτήν*. Έτσι στο ερώτημα «τί είναι φυσικό περιβάλλον;», η απάντηση φαίνεται να είναι πως φυσικό περιβάλλον είναι ό,τι η κοινωνία εκλαμβάνει ως τέτοιο.

Στο ίδιο πλαίσιο κινείται και ο Neil Evernden που υποστηρίζει ότι οι αντιλήψεις μας για τη φύση διαφέρουν κατά εποχές και, επομένως, επηρεάζονται σε μεγάλο βαθμό κοινωνικά και ιστορικά. Μάλιστα ο ίδιος ομιλεί για “conceptual pollution of nature” (Evernden 1998, 157) και ξεχωρίζει, μεταξύ άλλων, διάφορες απόψεις για τη φύση, όπως είναι η φύση ως θαύμα, η φύση ως εγώ (self), η φύση ως αντικείμενο, η φύση ως κάτι το άλλο. Γενικά, κύρια τάση των ανθρωπίνων κοινωνιών είναι να κατασκευάζουν κοινωνικά μια αντίληψη για τη φύση που εκ των πραγμάτων χρειάζεται ή επιθυμούν να έχουν. Έτσι σήμερα φαίνεται να υπερισχύει η κοινωνική αντίληψη ότι η φύ-

ση είναι κάποιο αντικείμενο (object), επειδή οι άνθρωποι ή ο πολιτισμός της τεχνοκρατίας που επικρατεί έχει επενδύσει σ' αυτήν την αντίληψη (Evernden 1998, 192-193). Οι θεωρήσεις αυτές για τη φύση ως αντικείμενο ή ως κάτι άλλο μπορεί να φαίνονται λογικές, αλλά πάντως θα μπορούσε να ειπωθεί ότι αποτελούν μια μορφή κοινωνικής προοπτικοκρατίας (perspectivismus). Το θέμα συνίσταται στο να υπερβούμε τον προοπτικισμό, επειδή καταλήγει στη σχετικοκρατία, και να δούμε εάν υπάρχει κάποια δυνατότητα αντικειμενικής θεώρησης της φύσης. Είναι, άραγε, κάτι τέτοιο εφικτό;

Σύμφωνα με τον Katz, ακόμα και εάν θέλαμε να προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε τη φύση αντικειμενικά, αυτό είναι πολύ δύσκολο σήμερα. Ο τρόπος της ζωής μας έχει ριζικά αλλάξει. Η πολιτική κοινωνία δια των τεχνολογικών επιτευγμάτων δημιουργεί όλο και πιο συνθετικά αντικείμενα, κάνει τον κόσμο τεχνητό (π.χ. πλαστικά δένδρα, τεχνικώς δημιουργούμενες δασικές περιοχές, τεχνητοί λόφοι, τεχνητές λίμνες, κ.λπ.) και εν γένει επεμβαίνει στη φύση. Γενικά η επιστήμη και η τεχνολογία μπορούν να δημιουργούν τεχνητά (εικονικά ή μη) αλλά και σπάνια περιβάλλοντα, και οι άνθρωποι μαθαίνουν και μπορεί να *συνηθίζουν* να θεωρούν αυτά ως τέτοια, ώστε να μην τα ξεχωρίζουν από το φυσικό περιβάλλον.

Έτσι, το τί είναι φυσικό και το τί είναι τεχνητό, τί είναι αγαθό σε επάρκεια και τί είναι σπάνιο, είναι κάτι που οι άνθρωποι μαθαίνουν υπό την επίδραση διαφόρων παραγόντων και καταστάσεων. Επομένως δεν μπορούν να έχουν καθαρή προσέγγιση όσον αφορά στη φύση. Η κατάσταση αυτή επιτείνεται, επειδή στη σύγχρονη δυτικότροπη κοινωνία επικρατεί η ωφελιμοκρατία η οποία, συνδυαζόμενη με την αρχή της κοινωνικής ευημερίας (social justice) που ζητεί την ίση και δίκαιη οικονομική μεταχείριση, ανάπτυξη και ευημερία στη διαβίωση των ανθρώπων και των λαών, οδηγεί σε όσο το δυνατόν μεγαλύτερες – και μερικές φορές σε καταστροφικές – επεμβάσεις στα πράγματα της φύσεως.

Έτσι ακόμα και η έννοια της αξίας του φυσικού κόσμου αμαυρώνεται: ο άνθρωπος προτιμά τα τεχνητά περιβάλλοντα, αφού εκεί μπορεί να διαβιώνει με περισσότερες ανέσεις, και τούτο παρότι ενδεχομένως αποδέχεται την άποψη πως υπάρχει κάποια αξία στο φυσικό περιβάλλον. Η αξία αυτή, σύμφωνα με τον Krieger, «δεν είναι κανονιστικής μορφής» (Krieger 2001, 224), αλλά αποφασίζεται ευκαιριακά και κατά περίπτωση. Σε σχέση με το ερώτημα για το τί δεν είναι σωστό με τα πλαστικά δένδρα, ο Krieger καταλήγει σε μια συνταρακτική άποψη: «Εικάζω ότι κάτι πολύ λίγο μπορεί να μην είναι σωστό. Πολλά πράγματα μπορεί να γίνουν με τα πλαστικά δένδρα και τα παρόμοια, ώστε να δώσουν στους περισσότερους ανθρώπους το αίσθημα ότι νοιώθουν τη φύση. Πρέπει να αντιληφθούμε ότι ο τρόπος με τον οποίο νοιώθουμε τη φύση εξαρτάται από την κοινωνία μας, η οποία όλο και πε-

ρισσότερο τείνει να αποδέχεται τις υπεύθυνες παρεμβάσεις» (Krieger 2001, 227).

Οι απόψεις αυτές του Krieger (που είναι μηχανικός του περιβάλλοντος και τεχνοκράτης) φανερώνουν ότι ο άνθρωπος δια της παιδείας, της εκπαίδευσης, της διαφήμισης (και της προπαγάνδας) και εν γένει δια του *κοινωνικού εθισμού* εξοικειώνεται και αποδέχεται σιγά-σιγά κάθε μορφή επέμβασης στη φύση, που γίνεται σε μεγάλο μάλιστα βαθμό και με τέτοια επιτηδειότητα, ώστε ενίοτε δεν μπορεί να ξεχωρίσει κανείς εύκολα το φυσικό από το τεχνητό. Οι άνθρωποι μπορούν να συνηθίζουν και να αποδέχονται τα πάντα, αφού η εμπειρία για κάτι εξαρτάται από το πλαίσιο (context) εντός του οποίου αυτή αποκτάται. Όλοι, για παράδειγμα, θαυμάζουν τους καταρράκτες του Νιαγάρα, αλλά ελάχιστοι γνωρίζουν ότι έχουν υποστεί τεχνολογικές επεμβάσεις, που οφείλονται σε εμπορικούς ή άλλους λόγους (φέρ' ειπείν αισθητικούς), και είναι δύσκολο όταν κάποιος απλώς τους βλέπει να ξεχωρίσει την τεχνική επέμβαση που μετέβαλε τη φυσική τους κατάσταση (Βουδούρη 2008, 219). Έτσι, ακόμη και αν συνήθως προτιμάμε το φυσικό ως αυθεντικό από το τεχνητό που λογίζεται ως αντίγραφο, η εμπειρία μας, αν δεν ξέρουμε τη διαφορά, μπορεί να είναι η ίδια.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τα επιχειρήματα του Krieger, η στάση που τηρούμε έναντι της φύσης είναι κάτι που αλλάζει στο χρόνο (Katz 1997, xix), και η αλλαγή αυτή προκύπτει από τις κοινωνικές και τεχνολογικές διαδικασίες και τις οικονομικές ανάγκες και σχέσεις του ανθρώπου που αναφαίνονται ή επικρατούν σε μια πολιτική κοινωνία και ζητούν ικανοποίηση. Αυτό σημαίνει, όπως ήδη είπαμε, ότι μπορεί να οδηγηθούμε δια των διαδικασιών αυτών στο να εκτιμάμε ως ισάξια τα *πλαστικά δένδρα και άνθη* – και εν γένει να θεωρούμε ότι το τεχνητό είναι ισότιμο προς το φυσικό περιβάλλον. Επομένως μπορούμε εύκολα να πολλαπλασιάσουμε τα τεχνητά περιβάλλοντα (και μάλιστα αυτό μπορεί να γίνεται με μικρό κόστος) για να νοιώθουμε περισσότερη άνεση, αφού έτσι έχουμε πλέον συνηθίσει. Μπορούμε, επίσης, με τον ίδιο τρόπο να προβαίνουμε σε ενέργειες παρεμβατικές ώστε να «τιθασεύσουμε» το φυσικό μας περιβάλλον, ενέργειες που μπορεί να έχουν ως αποτέλεσμα την καταστροφή του.

Η σχέση, λοιπόν, του ανθρώπου προς τη φύση καθίσταται απλώς *περιστασιακή, συμβατική και τυχαία* και δεν διέπεται από κανόνες και αρχές. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει καμία στέρεη εγγύηση για την προστασία της, αφού και αυτή καθίσταται *κατά συμβεβηκός*, ενδεχομενική και τυχαία, καθώς βασίζεται σε περιορισμένες μόνο 'σωστές' εμπειρίες των ανθρώπων που έρχονται σε επαφή με την άγρια φύση (Katz 1996, 317). Όμως, και ο ίδιος ο όρος 'άγρια φύση', τον οποίον συχνά χρησιμοποιούμε για να μιλήσουμε για τον φυσικό κόσμο, έχει χάσει την αξία του. Αν και μπορεί να αποπνέει την ρομαντική αίσθηση ενός τόπου ανεξέλεγκτου, ανεξερεύνητου και γεμάτου

μυστήριο, περιπέτεια, ενθουσιασμό, πρόκληση και κίνδυνο (Ouderkirk 2008, 454), ωστόσο δεν παύει να καταδεικνύει τις διαφορές που υπάρχουν μεταξύ ημών που ζούμε σε οργανωμένες και πολιτισμένες πόλεις και της πρωτόγονης, χωρίς παροχές και ανέσεις, άγριας φύσης. Ούτε η σύνεση ορισμένων (όπως οι preservationists ή conservationists ή όποιοι άλλοι που μάχονται υπέρ της επικράτησης της ανθρώπινης λογικότητας), αποτελεί εγγύηση που αρκεί για να μπορεί να προστατευθεί το περιβάλλον, αφού η πολιτιστική πορεία του ανθρώπου δείχνει ότι η οποιαδήποτε σχέση ή επέμβαση στη φύση γίνεται σύμφωνα με την οπτική και τις επιδιώξεις όσων είναι προσανατολισμένοι μόνον προς το ίδιο ατομικό ή συλλογικό συμφέρον. Κάθε αξία στην κοινωνία έχει γίνει ανθρωποκεντρική και υποκειμενική, και επομένως είναι αδύνατη η ανάπτυξη μιας ασφαλούς και αξιόπιστης περιβαλλοντικής ηθικής (Katz 1996, 308).

Οι παραπάνω διαπιστώσεις του Katz δείχνουν τον πολύ σοβαρό κίνδυνο: δεν μπορεί να αποτραπεί η καταστροφή του περιβάλλοντος με οποιαδήποτε συνετή ή και σώφρονα μέτρα ή, κυρίως, με τις ανθρωποκεντρικής υφής πολιτικές για τη φύση, αλλ' απαιτείται μια κανονιστικής μορφής ηθική, η οποία ρυθμίζει τη σχέση μας προς τη φύση επί τη βάση *αρχών* και όχι ευκαιριών και ενδεχομενικών καταστάσεων. Βέβαια ο Katz δεν καταδικάζει εξ ολοκλήρου τον ανθρωποκεντρισμό. Θεωρεί ότι «μια μορφή πραγματιστικού ανθρωποκεντρισμού μπορεί να συμβάλει θετικά στην αξιολόγηση της περιβαλλοντικής πολιτικής κυρίως σε περιπτώσεις που αφορούν τεχνητά συστήματα, ή ακόμη στην αιτιολόγηση πολιτικών που αφορούν την αστική ατμοσφαιρική ρύπανση, τα αέρια του θερμοκηπίου, τα ζητήματα της περιβαλλοντικής δικαιοσύνης, καθώς και τις περιβαλλοντικές επιπτώσεις στη γεωργία» (Katz 1999, 390). Τονίζει, ωστόσο, πως σε ό,τι αφορά τη διατήρηση και την προστασία των φυσικών όντων, ειδών και συστημάτων – και εν γένει της άγριας φύσης – η ανθρωποκεντρική αιτιολόγηση για άσκηση περιβαλλοντικής πολιτικής διαφέρει από τη μη ανθρωποκεντρική. Σ' αυτές τις περιπτώσεις ο Katz παραμένει δεσμευμένος (ανελέητα, όπως ο ίδιος λέγει) στον μη ανθρωποκεντρισμό (Katz 1999, 390).

Έτσι ο Katz, επηρεαζόμενος από τις διαπιστώσεις του Krieger, αλλά κινούμενος προς αντίθετη κατεύθυνση, διαμορφώνει τη θεωρία του περί φύσεως, η οποία παρουσιάζει οικοκεντρικής υφής επιρροές, αλλά παράλληλα είναι ανεξάρτητη από τις μεταφυσικές αντιλήψεις του κινήματος της Βαθείας Οικολογίας. Συγκεκριμένα ο Katz μας προτρέπει να αναπτύξουμε μια ακριβή και εφαρμόσιμη οντολογία και ηθική προς τη φύση, ώστε τελικά να έχουμε έναν αξιοβίωτο πλανήτη. Η νέα περιβαλλοντική ηθική πρέπει να βασισθεί σε ηθικά επιχειρήματα που υπερβαίνουν τα συμφέροντα (interests) και το τί συνήθως είναι *αγαθό* για την ανθρώπινη κοινότητα (Katz 1997, xx). Πρέπει, δηλαδή, να υπερβεί η αντίληψη που νοεί τη φύση ως αγαθό σύμφωνα μό-

νο με τα προσκαίρως επικρατούντα ανθρωποκεντρικά, ατομοκρατικά, ιδιοτελή και στενά κριτήρια και κίνητρα ή με τις εκάστοτε προτιμήσεις (preferences), τις τάσεις και τις ψυχολογικές στάσεις που έχει κατά καιρούς ο άνθρωπος. Μόνον έτσι θα επέλθει ισορροπία στη σχέση φύσης-ανθρώπου. Για να γίνει αυτό θα πρέπει πρώτα να αναλογισθούμε τί είναι εκείνο που μας διαφοροποιεί από τον φυσικό κόσμο, και ποιά είναι η σχέση του τεχνητά δημιουργημένου ανθρωπίνου κόσμου προς τον φυσικό. Συγκεκριμένα, ο Katz υποστηρίζει ότι «η αναγνώριση της διαφοράς μεταξύ των ανθρωπίνων κατασκευών και των φυσικών οντοτήτων είναι το πρώτο βήμα ώστε να κατανοήσουμε τί έχουμε και τί δεν έχουμε, τί μπορούμε και τί δεν μπορούμε να επιτύχουμε κατά την επαφή μας με τη φύση και τις φυσικές διαδικασίες» (Katz 2002, 145).

Φύση, τεχνητό περιβάλλον και η θέση της αποκατάστασης

Ο Eric Katz στο έργο του *Η φύση ως Υποκείμενο* δηλώνει «εξοργισμένος με την ιδέα ότι μια τεχνολογικά δημιουργημένη φύση θα μπορούσε να εκληφθεί ως φυσική» και εκφράζει την άποψη ότι «η ανθρώπινη υπόθεση ότι είμαστε σε θέση να διορθώνουμε τεχνολογικά τη φύση καταδεικνύει (για άλλη μια φορά) την αλαζονεία με την οποία η ανθρωπότητα παρατηρεί τον φυσικό κόσμο» (Katz 1997, 97).

Είναι εύλογο ότι ο άνθρωπος έχει επηρεάσει – και συνεχίζει να επηρεάζει– σχεδόν ολόκληρο τον κόσμο με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο. Ο Katz φαίνεται να συμφωνεί με τον Robert Elliot ότι οι άνθρωποι ζουν (ως επί το πλείστον) απομακρυσμένοι από τη φύση. Όμως δεν θεωρεί ότι γενικά η δράση του ανθρώπου πρέπει να αντιτίθεται στα της φύσεως, αφού και ο ίδιος είναι φυσικό όν και έχει εξελιχθεί με φυσικό τρόπο. Για τον Katz μόνο όσες ενέργειες υπερβαίνουν τη βιολογική και εξελικτική ικανότητά μας δεν συμφωνούν προς τη φύση (Katz 1997, 104), γιατί αυτές είναι σχεδόν πάντοτε εντελώς τεχνητές και δεν μπορούν να συγκριθούν με την αξία που έχει κάτι φυσικό. Ως παράδειγμα ο Katz παραθέτει τη φυσική ανθρώπινη βιολογική λειτουργία του τοκετού, η οποία απέχει πολύ από μια τεχνολογική ιατρική παρέμβαση.

Ο Katz δέχεται την επέμβαση στη φύση μόνο με φυσικό τρόπο και θεωρεί ότι η τεχνολογία δεν δρα πάντοτε με τρόπο φυσικό. Κατά συνέπεια τα τεχνητά δημιουργήματα δεν ομοιάζουν με τα φυσικά. Ακόμα και αν προσπαθήσουμε να κατασκευάσουμε κάτι ώστε να μοιάζει και να φαίνεται φυσικό, το αποτέλεσμα μπορεί να ομοιάζει φυσικό, αλλά στην πραγματικότητα δεν θα είναι, και αυτό θα φανεί με τον καιρό. Ο Katz υποστηρίζει ότι ακόμα και στις περιπτώσεις που θέλουμε να βελτιώσουμε ή να βοηθήσουμε την φύση έχοντας αγαθή πρόθεση, η παρέμβασή μας δεν θα είναι επιτυχής. Για παρά-

δειγμα, εάν προσπαθήσουμε να αποκαταστήσουμε κάτι στη φύση που έχει καταστραφεί (*restoration ecology*), η νέα κατάσταση θα δείχνει φυσική, αλλά ποτέ δεν θα μπορέσουμε με την αποκατάσταση αυτή να πετύχουμε την αρχική κατάσταση. Η κάθε είδους αποκατάσταση, ακόμα και με το καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα, σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αντικαταστήσει το αυθεντικό, διότι «δεν πληροί τα κριτήρια της φυσικότητας» (Katz, 1997, 105). Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Katz θεωρεί ότι τα τεχνητά αντικείμενα είναι πάντοτε ατελή και ότι η φύση είναι πάντοτε τέλεια (Katz, 2002, 142). Απλώς σημαίνει ότι εμείς αδυνατούμε τεχνολογικά να δημιουργήσουμε φύση.

Εδώ αξίζει να αναφέρουμε την άποψη που είχε υποστηρίξει ο Elliot για τη θεωρία της αποκατάστασης (*restoration thesis*, Elliot, 1982, 81), η οποία κατά κάποιο τρόπο μοιάζει με την πλαστογράφηση ενός έργου τέχνης (*art forgery*) και διαφέρει από τη συντήρηση (*conservation*), που συνήθως γίνεται με πιο φυσικές διαδικασίες. Βέβαια ο Elliot φαίνεται να πιστεύει ότι πιστό αντίγραφο της φύσης (*faking nature*) δεν μπορεί να υπάρξει ακόμη και αν κατανοήσουμε και αξιολογήσουμε μια φυσική περιοχή, όπως κάνουμε με ένα έργο τέχνης, ή αν λάβουμε υπόψη την λεπτομερειακή γνώση των οικολογικών διαδικασιών, όπως κάνουμε στην ιστορία της τέχνης με την λεπτομερειακή εξέταση της προέλευσης, της περιόδου και του είδους των διαδικασιών που χρησιμοποιήθηκαν, καθώς και με την πρόθεση του δημιουργού (Elliot 1982, 86). Ένας από τους λόγους για τους οποίους, κατά τη γνώμη μου, αδυνατούμε να κατασκευάσουμε πιστά αντίγραφα της φύσης είναι γιατί αυτή είναι δυναμική και όχι στατική, όπως είναι ένα έργο τέχνης.

Ο Katz, μάλιστα, δεν δέχεται την αναλογία της οικολογικής αποκατάστασης του φυσικού αντικειμένου με εκείνη της πλαστογράφησης ενός έργου τέχνης που προτείνει ο Elliot, γιατί θεωρεί ότι είναι λάθος κατηγοριακό να αναζητούνται αναλογίες μεταξύ των φυσικών οντοτήτων και των κατασκευασμένων αντικειμένων (Vogel 2003, 154). Πάντως ο Katz σίγουρα ανησυχεί, επειδή η αποκατάσταση της φύσης έχει γίνει ένα από τα πολλά εργαλεία στην ανθρώπινη εργαλειοθήκη των τεχνολογικών συσκευών που αποσκοπούν στην επέμβαση επί της φύσης, για την οποία (αποκατάσταση) εκείνοι που υιοθετούν την εργαλειακή προσέγγιση προσπαθούν να πείσουν τους υπολοίπους ότι μετά την παρέμβαση όλα εξελίσσονται φυσικά, ενώ αυτό είναι μια εμφανής απάτη.

Κατά τον Katz, η αναδόμηση ή η αποκατάσταση της φύσης είναι το πρόσχημα των ανθρώπων να εξακολουθούν να επεμβαίνουν και να κυριαρχούν στη φύση, με τη δικαιολογία ότι παρέχουν βοήθεια ή ότι θεραπεύουν τα κακώς κείμενα. Πλήθος τέτοιων παρεμβάσεων, παρότι θεωρήθηκαν αρχικά υποσχόμενες, οδήγησαν σε πιο καταστροφικά και επιβλαβή για τη φύση και τον άνθρωπο αποτελέσματα, διότι δεν έχουμε πάντοτε την τεχνολογία για να πετύχουμε αυτό που προσπαθούμε και θέλουμε. Απλώς πειραματιζόμαστε.

Τέτοια παραδείγματα είναι πολλά. Συνοπτικά αξίζει να αναφέρουμε την περίπτωση των φυτοφαρμάκων (όπως το DDT), τα χημικά λιπάσματα, τα φράγματα (όπως αυτά στην Αίγυπτο και στον ποταμό Colorado, τα οποία κατέστρεψαν την χλωρίδα και την πανίδα των εν λόγω περιοχών) κ.ά. Ο Katz ισχυρίζεται ότι ακόμη και αν είχαμε την τεχνολογία, δεν θα έπρεπε να παρεμβαίνουμε στη φύση: «Οι διαδικασίες του φυσικού κόσμου που είναι απαλλαγμένες από τη ανθρώπινη παρέμβαση είναι οι πιο φυσικές» (Katz 1997, 103). Μέσα από την αποκατάσταση οι άνθρωποι ασκούν έλεγχο στη φύση. Όμως η φύση πρέπει να απελευθερωθεί από την ανθρώπινη χειραγώγηση. Μάλιστα η αποχή από την αποκατάσταση θα ωφελήσει τόσο τους ανθρώπους, όσο και τη φύση. Εν κατακλείδι ο Katz τονίζει ότι «αξία υπάρχει στη φύση όσο αποφεύγεται η κυριαρχία της ανθρώπινης τεχνολογικής πρακτικής. Η τεχνολογία μπορεί να ικανοποιήσει τις ανθρώπινες επιθυμίες με τη δημιουργία τεχνητών προϊόντων, αλλά δεν μπορεί να παρέχει αντικατάσταση ή αποκατάσταση της άγριας φύσης» (Katz 1997, 110).

Ο Wayne Ouderkirk ασκεί έντονη κριτική στον Katz για τις παραπάνω θέσεις και, κυρίως, για το πρόβλημα που δημιουργείται από τον οντολογικό και μεταφυσικό διαχωρισμό μεταξύ φυσικών και τεχνητών οντοτήτων που ο Katz προτείνει (Ouderkirk 2002, 125). Ο Ouderkirk θεωρεί ότι αυτή η διάκριση καθιστά αδύνατη κάθε καλοπροαίρετη προσπάθεια αναδόμησης της φύσης (*restoration*). Είναι εύλογο ότι όποιος απορρίπτει τον διαχωρισμό του Katz, αυτομάτως απορρίπτει και τα περισσότερα επιχειρήματα του εν λόγω διανοητή κατά της αποκατάστασης της φύσης (Light 2000, 100). Μάλιστα η αποκατάσταση είναι για πολλούς περιβαλλοντικούς επιστήμονες και θεωρητικούς ένας τρόπος να βοηθήσουμε τη φύση να ανακάμψει. Υπέρμαχος της περιβαλλοντικής αποκατάστασης (*environmental restoration*), τόσο ως γενικής πολιτικής, όσο και ως συγκεκριμένου προγράμματος δράσης, είναι και ο Steven Vogel. Ο Vogel υποστηρίζει ότι το αναδομημένο και απεκατεστημένο περιβάλλον παρότι ενδεχομένως μοιάζει τεχνητό, ωστόσο παραμένει φυσικό πέρα ως πέρα. Δεν συμφωνεί με τη θέση ότι τα σχέδια αποκατάστασης της φύσης αποτελούν απάτη ή ψέμα, και πραγματικά πιστεύει ότι μπορεί να είναι αρκετά σημαντικά για την βελτίωση του περιβάλλοντος εντός του οποίου διαβιούμε. (Vogel 2003, 150). Αντίθετα ο Holmes Rolston III λέγει ότι η όποια αποκατάσταση της φύσης δεν είναι πραγματική αποκατάσταση, επειδή δεν υπάρχει πια τίποτα για να αποκατασταθεί. Επί πλέον στο ερώτημα εάν η αποκατάσταση είναι κάτι ψευδεπίγραφο, ο Rolston διατυπώνει την άποψη ότι η αποκατάσταση μπορεί να είναι κάτι πρωτότυπο ή δημιουργικό, αφού κάτι κατεστραμμένο τώρα αποκαθίσταται με άλλον τρόπο. Συγκεκριμένα λέγει ότι «ένα αντίγραφο είναι μια νέα δημιουργία, χωρίς αιτιώδη συνέχεια προς το παλιό δημιούργημα. Οι αποκαταστάσεις δεν μιμούνται, όσο διευκολύνουν τη φύση» (Rolston 1994, 90). Αυτό σημαίνει ότι η αποκατάσταση δεν πρέπει ούτε να είναι, ούτε να εκλαμβάνεται ως αναπαραγωγή ε-

νός συγκεκριμένου πράγματος, αλλά περισσότερο ως τρόπος να θέτουμε σε επανεκκίνηση τις φυσικές διαδικασίες, να συμβάλλουμε στο να ξαναζωντανέψει η φύση. Τέλος ο Andrew Light θεωρεί ότι «η αποκατάσταση είναι μια υποχρέωση που ασκείται με σκοπό τη δημιουργία μιας θετικής σχέσης της κοινότητας με τη φύση, και μάλιστα έτσι κάποιος βρίσκεται κοντά σε μια εποικοδομητική, ρεαλιστική περιβαλλοντική φιλοσοφία» (Light 2000, 108).

Αντίθετα ο Katz διαφωνεί με την ιδέα της αποκατάστασης, γιατί, εκτός από τους λόγους που προανέφερα, θεωρεί ότι εισχωρούμε σε περιοχές που είναι εκτός του δικού μας ελέγχου, και πως ενεργούμε χωρίς να μπορούμε ούτε να διανοηθούμε, ούτε να προβλέψουμε τις συνέπειες των ενεργειών μας. Ως προς τη δυαρχία που διέπει την σχέση των ανθρώπινων τεχνημάτων και των φυσικών οντοτήτων ο Katz απαντά στους επικριτές του, ότι ο διαχωρισμός αυτός υπάρχει περισσότερο ή λιγότερο σε όλο το φάσμα του φυσικού και του τεχνητού.³ Ωστόσο, υποστηρίζει, δεν είναι ολέθριος, αλλά αντίθετα «είναι το πρώτο απαραίτητο βήμα για να κατανοήσουμε τα ηθικά όρια της ανθρώπινης δράσης στο φυσικό κόσμο» (Katz 2002, 138).

Ο Ned Hettinger ασκεί πιο έντονη κριτική στον Katz ως προς την αρνητική του στάση απέναντι στην ιδέα της αποκατάστασης της φύσης. Θεωρεί ότι ο Katz έχει την τάση να εξισώνει την ανθρώπινη παρέμβαση και τροποποίηση της φύσης (ακόμα και στις περιπτώσεις που αυτό γίνεται αποκλειστικά προς όφελός της) με την κυριαρχία και την παρεμπόδιση της αυτονομίας και της ανεξαρτησίας της φύσης (Hettinger 2002, 114). Μάλιστα υποστηρίζει ότι με αυτόν τον τρόπο δεν αναγνωρίζει κανένα θετικό ρόλο για την ανθρώπινη δράση στο φυσικό κόσμο. Ειδικότερα, ο Hettinger τονίζει την άποψη ότι: «Αν η ανεξαρτησία της φύσης από την ανθρωπότητα ήταν ο μόνος λόγος για να αναγνωρίζουμε ότι η φύση έχει αξία, τότε οποιαδήποτε ανθρώπινη παρέμβαση στη φύση αυτομάτως θα υποβάθμιζε τη φύση σε κάποιο βαθμό... Εάν η ανθρώπινη παρέμβαση όντως υποβαθμίζει αναγκαστικά τη φυσική αξία, τότε μια συμβιωτική και αμοιβαία επωφελής σχέση με τη φύση δεν θα ήταν δυνατή. Ευτυχώς, εμείς αναγνωρίζουμε αξία στη φύση όχι μόνο για την ανεξαρτησία της από την ανθρωπότητα, αλλά και επί τη βάση άλλων χαρακτηριστικών, συμπεριλαμβανομένων της ποικιλομορφίας, της ομορφιάς, της σταθερότητας και της πολυπλοκότητάς της» (Hettinger 2002, 120).

Ο Katz δεν φαίνεται να αρνείται ότι η αξία στη φύση δηλώνεται, εκτός από την αυτονομία, και από τα ανωτέρω χαρακτηριστικά. Βέβαια τα γνωρίσματα αυτά χάνονται ή διαταράσσονται από την ανθρώπινη επέμβαση, η οποία κατά τον Katz έχει συγκεκριμένη μορφή: είναι η τεχνολογικής, μηχανικής, χημικής ή παρόμοιας μορφής μη φυσική επέμβαση στη φύση. Είναι εύλογο λοιπόν ότι αν διαταραχθεί η αυτονομία της, μπορούν να χαθούν και τα υπόλοιπα χαρακτηριστικά που της προσδίδουν αξία. Επίσης ο Katz, απαντώντας στον Hettinger για την κριτική που του ασκεί πως η ηθική του θεωρία δεν

βλέπει κανένα θετικό ρόλο της ανθρωπότητας στον φυσικό κόσμο, λέγει τα εξής: «Υποψιάζομαι ότι οποιαδήποτε ηθική, βασισμένη στο όραμα για τον θετικό ρόλο που οι άνθρωποι μπορούν να παίξουν στον φυσικό κόσμο, είναι στο βάθος μια ηθική για τη διαχείριση της φύσης. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο υποστηρίζω μια ριζικά συντηρητική θέση: να αφήσουμε τη φύση μόνη της. Κανένα θετικό όραμα της ανθρωπότητας για τη φύση δεν χρειάζεται. Απλά αφήστε τη φύση να είναι» (Katz 2011, 99).

Εξ άλλου, στόχος του Katz είναι να αλλάξει τις καθιερωμένες περιβαλλοντικές πολιτικές και πρακτικές δια της αποδόμησης των βασικών παραδοχών σχετικά με την αξία και το νόημα της ανθρώπινης σχέσης με το φυσικό περιβάλλον. Ο Katz μπορεί να θέτει τα ανθρωπίνως δημιουργημένα αντικείμενα εκτός του φυσικού κόσμου, αλλά αυτή του η θέση δεν συνεπάγεται ότι ο Katz θέτει και τους ίδιους τους ανθρώπους έξω από τον φυσικό κόσμο. Είναι εύλογο τα τεχνητά αντικείμενα που κατασκευάζουμε, τα έργα τέχνης και εν γένει ο πολιτισμός που δημιουργούμε να είναι έξω και πέρα από την περιοχή των φυσικά δημιουργημένων οντοτήτων, διαδικασιών και συστημάτων. Η φύση δεν θα μπορούσε από μόνη της να δημιουργήσει τον κόσμο στον οποίο ζούμε σήμερα.

Με την περιβαλλοντική φιλοσοφία του ο Katz επιδιώκει να τονίσει τη διάκριση μεταξύ του φυσικού κόσμου και του κόσμου του ανθρώπινου πολιτισμού και των τεχνητών δημιουργημάτων. Πρόκειται για μια «παιδαγωγική δυαρχία» (Katz 2002, 144), και όχι ριζικά οντολογική καθ' εαυτή, όπως οι επικριτές του υποστηρίζουν. Η έμφαση σε αυτή την διάκριση παρακινεί τον άνθρωπο να σκεφθεί τη στάση που υιοθετεί προς τη φύση. Η καταδυνάστευση και η εκμετάλλευση της φύσης είναι κάτι που γινόταν και γίνεται συστηματικά. Αυτή η στάση μπορεί να αλλάξει μόνο όταν κατανοήσουμε καλά το ζήτημα και συμπεριφερθούμε στην αυτόνομη φύση διαφορετικά από τον τρόπο που χρησιμοποιούμε τα τεχνητά δημιουργήματα. Δεν πρέπει να αντιμετωπίζουμε τη φύση ως απλό εμπόρευμα για την προαγωγή της ανθρώπινης ικανοποίησης. Ο Katz μας καλεί να αφήσουμε τη φύση μόνη της.

Η φύση ως αυτόνομο υποκείμενο και η σχέση της προς την ανθρώπινη κοινότητα

Ο Eric Katz μπορεί να μην δέχεται την αναλογία μεταξύ του έργου τέχνης και των φυσικών οντοτήτων, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, αλλά στο έργο του *Η φύση ως υποκείμενο* γίνεται πιο ριζοσπαστικός και δέχεται την αναλογία της φύσης νοουμένης ως υποκείμενο – καθώς και την παρομοίωση της βιόσφαιρας ως κοινότητας μελών – με τη κοινότητα που συγκροτούν οι άνθρωποι. Μάλιστα, για τη χρήση των αναλογιών αυτών έχει δεχθεί αρκετή κριτική.

Γενικά η χρήση αναλογιών από τους εκπροσώπους της ολιστικής θεώρησης των πραγμάτων της φύσης φαίνεται κάπως προβληματική. Μάλιστα, έχει γίνει μεγάλη συζήτηση στην οικολογική ηθική σχετικά με το κύρος αυτών των αναλογιών, την λειτουργία και τα όριά τους. Συνήθως οι αναλογίες αυτές έχουν διαλεκτικό, μη αυστηρό χαρακτήρα και επιδιώκουν να καταδείξουν τη σχέση των πραγμάτων που κάθε φορά συγκρίνονται. Έτσι για τη βιόσφαιρα, τη γη ή, καλύτερα, τη βιοτική κοινότητα έχει κατά καιρούς χρησιμοποιηθεί η αναλογία του ζωντανού οργανισμού. Συγκεκριμένα το πρότυπο της κοινότητας που έχει προταθεί είναι εκείνο του οργανικού συνόλου που έχει ιδιότητες που μοιάζουν με αυτές ενός βιολογικού οργανισμού. Ωστόσο, ο όρος «κοινότητα» έχει στην πραγματικότητα πολύ πιο εκτεταμένες υποδηλώσεις, όπως, για παράδειγμα, την ανάγκη ύπαρξης αυτονομίας, αμοιβαιότητας και σεβασμού μεταξύ των μερών που μετέχουν στην κοινότητα.

Ο Katz στο άρθρο του “*Organism, Community, and the ‘Substitution Problem’*” (1985, 241-256) εγείρει πολλά σημαντικά ζητήματα. Τονίζει ότι υπάρχει διάκριση μεταξύ των εννοιών της κοινότητας και του οργανισμού και διατυπώνει την άποψή του για το πώς ο ίδιος νοεί τη βιοτική κοινότητα και εν γένει τη φύση. Κατά τον Katz η διαφορά μεταξύ των δύο εννοιών, δηλαδή της κοινότητας και του οργανισμού, έγκειται στο βαθμό αυτονομίας που κατέχουν οι φυσικές οντότητες εντός του ολιστικού συστήματος. Τα μέλη εντός μιας κοινότητας είναι αυτόνομα, ενώ τα τμήματα ενός οργανισμού δεν είναι. Έτσι προκύπτουν διαφορετικά ηθικά προβλήματα, όπως αν τα καθ’ έκαστον, και στην προκειμένη περίπτωση τα επιμέρους φυσικά όντα, έχουν αξία ή υποβαθμίζονται προς χάριν ολοκλήρου του οργανισμού, δηλαδή της βιοτικής κοινότητας. Αν το όλον, δηλαδή η βιοτική κοινότητα, έχει προτεραιότητα, τότε υποβαθμίζεται η εγγενής αξία του καθ’ έκαστον.

Είναι εύλογο ότι μια τέτοια ηθική προσέγγιση θα μπορούσε να οδηγήσει στην αντικατάσταση μιας οντότητας σε ένα οικοσύστημα από μια άλλη, υπό την προϋπόθεση ότι η συνολική λειτουργία του συστήματος δεν θα θιγεί. Ωστόσο, καθώς η υποκατάσταση παραβιάζει περιβαλλοντικές αρχές, όπως αυτή του σεβασμού της ακεραιότητας των οντοτήτων σε ένα φυσικό σύστημα, ο Katz πιστεύει ότι τα οργανοκρατικά περιβαλλοντικά ηθικά συστήματα πρέπει να απορριφθούν. Έτσι, αντί για μια οργανιστική (ή οργανισμική) έννοια για την βιοτική κοινότητα, προτείνει να υιοθετηθεί η έννοια της κοινότητας στην οποία τα στοιχεία που τη συγκροτούν διαθέτουν αυτονομία. Συγκεκριμένα υποστηρίζει ένα πρότυπο κοινότητας που επικεντρώνεται τόσο στην – και τονίζει την – λειτουργική αξία, όσο και στην αυτόνομη πραγματική αξία των φυσικών οντοτήτων μέσα σε ένα σύστημα. Με την αποδοχή μιας κοινωνιοκρατικής υφής «κοινότητας» η περιβαλλοντική ηθική κατά τον Katz αποφεύγει το πρόβλημα της αντικατάστασης (Katz 1985, 242).

Επίσης, η θέση αυτή του Katz είναι ιδιαίτερα σημαντική και συμβάλλει στην διασάφηση του προβλήματος για το τί έχει προτεραιότητα, και τί θα πρέπει να προστατεύεται. Αν, δηλαδή, θα πρέπει να δίδουμε προτεραιότητα στη βιοτική περιοχή, σε ολόκληρη τη βιοτική κοινότητα, ή στη βιόσφαιρα, ή μόνον στα καθ' έκαστον όντα. Ο Katz δέχεται μια κοινότητα που διέπεται από κοινωνιοκρατικές αρχές και δίδει έμφαση στην ανεξαρτησία (και στην αυτονομία) των επί μέρους όντων, όπως ακριβώς γίνεται και στην ανθρώπινη κοινωνία. Αντί να θεωρούμε τη βιοτική κοινότητα ως οργανική που *έχει μέρη* (parts), θα πρέπει να την εκλαμβάνουμε ως κοινότητα που *συγκροτείται από μέλη*. Το ζήτημα του οικολογικού φασισμού συνήθως εγείρεται σε κοινωνιοκρατικού τύπου συστήματα, όταν η φυσική βιοτική κοινότητα (που περιλαμβάνει τον άνθρωπο) νοηθεί αυστηρώς οργανοκρατικά, οπότε δεν αποδίδεται καμία αξία στα μέλη της, αφού είναι μόνο 'όργανα' που απαρτίζουν το όλο, την μόνη οντότητα που διαθέτει αξία. Αντίθετα ο Katz θεωρεί ότι τα άτομα είναι ηθικώς σημαντικά. Η οικολογική ολοκρατία του, η οποία βασίζεται στην κοινότητα και όχι στην οργανισμική ολότητα, αποτελεί ορθή θέση επειδή η τελευταία αποτυγχάνει να δώσει αξία στα άτομα που υπάρχουν μέσα στα οικοσυστήματα. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τη θέση που υποστηρίζει ο Katz για τη βιοτική κοινότητα, η αξία κάθε μέλους της συνάπτεται προς το *είναι* (την ιστορία, τη γένεση και την εξέλιξή του), όπως άλλωστε δείχνει και η ανάγκη για την προστασία των σπανίων και σε κίνδυνο ευρισκομένων ειδών. Αντί για τμήματα ή μέρη ενός οργανισμού, των οποίων η αξία έχει υποβαθμισθεί στην λειτουργική συμβολή τους στο όλον, ο Katz υποστηρίζει ότι τα επιμέρους όντα στα οικοσυστήματα πρέπει να νοούνται ως μέλη μιας κοινότητας και να τους αναγνωρίζεται κάποιος βαθμός αυτονομίας, ανεξαρτησίας, καθώς και εγγενής αξία – πέραν του ρόλου που έχουν στην κοινότητά τους.

Η δεύτερη αυτή αντίληψη, δηλαδή για μια κοινότητα της οποίας τα μέλη έχουν αυτονομία, ευνοεί και επιτρέπει την προώθηση κοινωνικών και περιβαλλοντικών πολιτικών που διατηρούν και προστατεύουν τόσο το οικολογικό σύστημα, όσο και τα επί μέρους όντα μέσα σ' αυτό το σύστημα *ως σύστημα*. Ο Katz φαίνεται να υποστηρίζει ότι η προστασία της αυτόνομης βιοκοινότητας σημαίνει προστασία τόσο των μελών της, όσο και του οικοσυστήματος. Η έννοια της αυτονομίας έχει αξιολογικό περιεχόμενο συγκρινόμενη προς την έννοια της *κυριαρχίας* (dominion): «Ο βαθμός της αυτονομίας των επί μέρους όντων είναι εκείνος που ξεχωρίζει το ένα πρότυπο από το άλλο» (Katz 1997, xxiii). Ειδικότερα – και προς αποφυγήν οποιασδήποτε παρανοήσεως –, ο Katz πιστεύει ότι η έννοια της βιοτικής κοινότητας ως ολότητας θα πρέπει περαιτέρω να διασαφηθεί και να συμπληρωθεί με την έννοια της αυτονομίας των όντων – και της φύσης εν γένει – από την κυριαρχία του ανθρώπου. Δέχεται, δηλαδή, ότι είναι σημαντικό να υπάρχει ανεμπόδιστη ανάπτυξη και εκδίπλωση των φυσικών δυνατοτήτων και διαδι-

κασιών των επί μέρους όντων και ακώλυτη και εξελικτική πορεία της φύσης. Η θέση αυτή είναι αντίθετη προς την έννοια της κυριαρχίας και της κατά κάποιο τρόπο καταδυνάστευσης του όλου επί του μέρους. Αυτή η απόλυτη ανεξαρτησία και αυτονομία της φύσης δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος απομακρύνεται από την φύση, αλλά πως θα πρέπει να σέβεται τις αρχές που την διέπουν.

Είναι, λοιπόν, αναγκαία η σύναψη της οντολογίας και της ηθικής σε σχέση με τον κόσμο της φύσεως (Katz 1997, 44-47). Η θεμελίωση αυτής της αντίληψης συνίσταται στο ότι θεωρητικά η φύση πρέπει να νοηθεί ως οντολογική και αξιολογική πρωταρχή, και επομένως ως οντότητα αντίστοιχη προς το είναι του ανθρώπου, δηλαδή να νοηθεί ως κάτι το ανάλογο περίπου του προσώπου, ως υποκείμενο (*subject*), ως κάτι που αποτελεί προϋπόθεση για την ύπαρξη και την άνθηση του ανθρώπου και της πολιτικής κοινωνίας, αλλά και γενικότερα όλων των όντων.

Ο Katz προβάλλει την άποψη ότι η φύση συνολικά θα πρέπει να θεωρείται ως *υποκείμενο*. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι νοεί τη φύση κατά τρόπο ανάλογο προς το πρότυπο της καντιανής ηθικής που αναφέρεται στα πρόσωπα, στο πλαίσιο της οποίας τα πρόσωπα πρέπει να τυγχάνουν σεβασμού. Το ίδιο πρέπει να ισχύει όσον αφορά και στη φύση: να τυγχάνει σεβασμού. Ωστόσο δεν υποστηρίζει τούτο, αλλά κάτι λιγότερο ισχυρό. Χρησιμοποιεί το αναλογικό αυτό διαλεκτικό παράδειγμα για να ισχυροποιήσει τη θέση του για μια μη ανθρωποκεντρική, ολιστική, κοινωνικοκρατική περιβαλλοντική φιλοσοφία, η οποία εξετάζει τη φύση ως άμεσο υποκείμενο που τυγχάνει ηθικού ενδιαφέροντος. Βέβαια, πολύ ορθά ο Katz επιλέγει να κάνει χρήση του όρου «υποκείμενο» αντί του όρου «πρόσωπο», και τούτο διότι θέλει να αποφύγει ηθικές υποδηλώσεις κυρίως ως προς την ύπαρξη αμοιβαίων υποχρεώσεων μεταξύ των οντοτήτων, πράγμα που ισχύει μόνο για τους ανθρώπους, αφού αυτοί μόνον διακρίνονται από λογικότητα και την ηθικότητα - αλλά και για άλλους λόγους.

Σύμφωνα με τον Katz η φύση έχει τις δικές της ιδιαιτερότητες, ιδιομορφίες και πολυπλοκότητες και, όπως προαναφέραμε, είναι ανεξάρτητη και αυτόνομη. Η αυτονομία της φύσης από τον άνθρωπο και η ελευθερία της, το *ανεμπόδιστον* να συνεχίζει ανεξάρτητα την μη προγραμματισμένη πορεία της προς εξέλιξη και ανάπτυξη αποτελεί ηθική επιταγή για τον άνθρωπο. Ο Katz την ηθική αυτή επιταγή την αποκαλεί χαρακτηριστικά “Call of the Wild” (1997 117). Με την ‘επίκληση’ αυτή η φύση ζητεί η αυτοπραγμάτωσή της να μην υπονομεύεται από τις ανθρώπινες ενέργειες. Χρειάζεται, δηλαδή, μια ανάλυση της έννοιας της αυτονομίας της φύσης που θα επιτρέπει την ανθρώπινη παρέμβαση στη φύση, και που δεν ανατρέπει την αυτονομία της. Η αυτονομία της φύσης δεν πρέπει να τίθεται σε κίνδυνο από την ανθρώπινη παρέμβαση, όπως ακριβώς η αυτονομία του ατόμου δεν πρέπει να τίθεται σε

κίνδυνο δυνάμει της συμμετοχής του σε κάποια κοινότητα. Η πρόταση του Katz για αναγνώριση αυτονομίας στη φύση, που επιτρέπει και επιβάλλει την αυτο-εξέλιξή της, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ανθρώπινη παρέμβαση, δεν σημαίνει την απόλυτη ανεξαρτησία της φύσης από την ανθρωπότητα, αλλά την αυτονομία της από την ανθρώπινη κυριαρχία που αποβλέπει στην καταδυνάστευση και τον έλεγχο.

Επίλογος

Ο σεβασμός για την αυτονομία που προτείνει ο Eric Katz, αφού κατ' αυτόν η φύση στο σύνολό της αποτελεί ένα «αυτόνομο υποκείμενο», σημαίνει ότι η φύση δεν θα πρέπει να αντιμετωπίζεται ως απλό μέσο για την ικανοποίηση των σκοπών του ανθρώπου. Ακόμη και οι επικριτές της άποψης ότι η έννοια της φύσης ως υποκειμένου είναι άνευ νοήματος, κενή, και ότι απλώς χρησιμοποιείται για να κάνει εντύπωση, δεν μπορούν να αρνηθούν τις υπαγορεύσεις που συνεπάγεται μια τέτοια θέση εναντίον όσων επιθυμούν να χρησιμοποιούν τη φύση *μόνον ως μέσον*.

Για τον Katz η φύση και οι διαδικασίες της πρέπει να προστατεύονται. Αυτή πρέπει να είναι η αρχή της νέας κανονιστικής οικολογικής ηθικής και πολιτικής πρακτικής που αποτρέπει τις αλόγιστες επεμβάσεις στο φυσικό κόσμο και προτάσσει την ακεραιότητα, την αυτονομία και τη σταθερότητα της βιοτικής κοινότητας. Μόνο κατά αυτόν τον τρόπο θα περιορισθεί η μακροχρόνια και παράλογη τάση που έχουν οι άνθρωποι να επεμβαίνουν στα της φύσεως, να μεταβάλλουν, να αλλοιώνουν και να καταστρέφουν αυτήν, και έπειτα να συνηθίζουν την κακή κατάσταση που δημιουργήσαν και στη συνέχεια, και να αποδέχονται τις τεχνητές και συχνά επιβλαβείς καταστάσεις που προκύπτουν από αυτές τις επεμβάσεις.

Σημειώσεις

1. Ειδικότερα για το ζήτημα της εγγενούς αξίας στην περιβαλλοντική και οικολογική ηθική, καθώς και για τα συναφή προς αυτό φιλοσοφικά προβλήματα, βλέπε τα όσα αναφέρονται στο Σ. Βουδούρη, (2008). Το *Κοινόν Αγαθόν* από Πολιτική, Ηθική και Οικολογική Άποψη Εξεταζόμενο. Αθήνα: Ιωνία, σσ. 255-287.
2. Η απόδοση στην ελληνική τίτλων και αποσπασμάτων είναι δική μου.
3. Ας αναφερθεί εν προκειμένω ότι μεγάλη είναι και η συμβολή για την υπέρβαση της ανθρωποκεντρικής ηθικής θεώρησης της φύσης της Keekok Lee, η οποία σε πολλά άρθρα της και στο βιβλίο της *The Natural and the Artefactual* (1999) υπερασπίζεται με σπουδαία επιχειρήματα τη διάκριση μεταξύ φυσικού και τεχνητού και θεωρεί αυτήν ως θεμελιώδη προϋπόθε-

ση για μια ορθή φιλοσοφία της φύσεως και για την προστασία του περιβάλλοντος.

Βιβλιογραφία

- Βουδούρη, Σ. (2008). *Το κοινόν αγαθόν από πολιτική, ηθική και οικολογική άποψη εξεταζόμενο*. Αθήνα: Ιωνία.
- Βουδούρης, Κ. (2002). *Οικολογικές Αξίες*. Αθήνα.
- Elliot, R. (1982). Faking nature. *Inquiry*, Vol. 25, pp. 81-93.
- Evernden, N. (1998). Nature in industrial society. In: *Environmental Ethics*, 2nd Edition. Edited by R. Botzler and S. Armstrong. Boston: McGraw Hill.
- Hettinger, N. (2002). The problem of finding a positive role for humans in the natural world. *Ethics and the Environment*, Vol. 7, No. 2, pp.109-123.
- Katz, E. (2011). Envisioning a de-anthropocentrised world: Critical comments on Anthony Weston's "the incomplete eco-philosopher". *Ethics, Policy and Environment*, Vol. 14, No. 1, pp. 97-101.
- Katz, E. (2002). Understanding moral limits in the duality of artifacts and nature: A reply to critics. *Ethics and the Environment*, Vol. 7, No. 1, pp. 138-146.
- Katz, E. (2000). Against the inevitability of anthropocentrism. In: *Beneath the Surface. Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*. Edited by E. Katz, A. Light, D. Rothenberg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Katz, E. (1999). A pragmatic consideration of anthropocentrism. *Environmental Ethics*, Vol. 21, No. 4, pp. 377-390.
- Katz, E. (1997). *Nature as Subject*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Katz, E. (1996). Searching for intrinsic value: Pragmatism and despair in *Environmental Ethics*. In: *Environmental Pragmatism*. Edited by A. Light and E. Katz. London & New York: Routledge.
- Katz, E. (1985). Organism, community, and the "substitution problem". *Environmental Ethics*, Vol. 7, No. 3, pp. 241-256.
- Krieger, M. (2001). What's wrong with plastic trees? In: *Environmental Ethics*. Edited by L. Pojman. New York: Wadsworth.
- Lee, K. (1999). *The Natural and the Artefactual, The Implications of Deep Science and Deep Technology for Environmental Philosophy*. Lanham: Lexington Books.
- Leopold, A. (1968). *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press.

- Light, A. (2000). Restoration or domination? A reply to Katz. In: *Environmental Restoration: Ethics, Theory and Practice*. Edited by W. Throop. Amherst: Humanity Books.
- Ouderkirk, W. (2008). On wilderness and people: A view from Mt. Marcy. In: *The Wilderness Debate Rages On: Continuing the Great New Wilderness Debate*. Edited by M. P. Nelson and J. B. Callicott. Georgia: University of Georgia Press.
- Ouderkirk, W. (2002). Katz's problematic dualism and its "seismic" effects on his theory. *Ethics and the Environment*, Vol. 7, No. 1, pp. 124-137.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2005). *Οικολογική Ηθική*. Αθήνα-Κομοτηνή: Σάκκουλας.
- Rolston, H. (1994). *Conserving Natural Value*. New York: Columbia University Press.
- Routley, R. (1973). Is there a need for a new environmental ethic. In: *XV World Congress of Philosophy Proceedings*, No 1. Varna, Bulgaria.
- Vogel, S. (2003). The nature of artifacts. *Environmental Ethics*, Vol. 25, No. 2, pp. 149-168.

ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ Τ. ΓΟΥΣΙΑ*

Ο SPINOZA ΚΑΙ Η ΠΡΟΟΠΤΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗΣ
ΘΕΜΕΛΙΩΣΗΣ ΤΩΝ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΩΝ
ΗΘΙΚΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ

Περίληψη

Στο πλαίσιο της ακόλουθης μελέτης αποπειρώμαι, μέσα από την κατά μέρη κατεργασία του πρώτου μέρους της Ηθικής του Spinoza (Περί του Θεού), την εξαγωγή ενός προτεινομένου θεωρητικού υποβάθρου μεταφυσικού χαρακτήρα, πάνω στο οποίο θα μπορούσαν να θεμελιωθούν κατόπιν σε επίπεδο προοπτικής τα δυνάμει συστήματα περιβαλλοντικής ηθικής του 21^{ου} αιώνα. Η σπινοζική απόδειξη μονιστικού χαρακτήρα, περί της άρρηκτης ενότητας Φύσης και Θεού, ύλης και πνεύματος, έκτασης και σκέψης, κόσμου κι ανθρώπου, αποτελεί μια εξαιρετικά συγχρονική πρόταση όχι μόνο για τη θεμελίωση οικοθεωρήσεων για τη μη -ιεραρχία των όντων – όπως αυτή περατώθηκε ήδη από τον περασμένο αιώνα στο πλαίσιο του κινήματος της βαθιάς οικολογίας του Arne Naess –, αλλά προπαντός για τη συγκρότηση μιας ανακαινιστικής αντίληψης του οικοσυστήματος, απαλλαγμένης από την ανθρωποκεντρική ματιά του περασμένου αιώνα, εντός της οποίας η φύση θα νοείται ως ένα δημοκρατικό αυτορυθμιζόμενο σύστημα, μέσω της ανατροφοδοτούμενης ταύτισης του όλου με τα επιμέρους όντα, με την παράλληλη όμως συντήρηση των μεταξύ των διακριτών ορίων.

Λέξεις κλειδιά: σπινοζική μεταφυσική, δυνάμει συστήματα περιβαλλοντικής ηθικής, Θεός – Υπόσταση (*substantia*) – Φύση, μονισμός.

«- Ποιός θέλει, όμως, να ασχοληθεί με τέτοια επικίνδυνα «ίσως»! Για κάτι τέτοιο πρέπει να περιμένουμε την έλευση ενός νέου είδους φιλοσόφων, που θα έχουν γούστα και κλίσεις αντίθετες και διαφορετικές από τους προκατόχους

* Η Αικατερίνη Τ. Γούσια είναι υπ. Διδάκτωρ Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: katia_g@windowslive.com.

τους - φιλοσόφων του επικίνδυνου «ίσως» με κάθε έννοια. – Και μιλώντας με κάθε σοβαρότητα: βλέπω να έρχονται ήδη αυτοί οι καινούριοι φιλόσοφοι» (Νίτσε, 19).

Στοχοθεσία και μεθοδολογική προσέγγιση.

Μια σύντομη περιδιάβαση στις θεωρήσεις των εισηγητών της μεταηθικής και της εφαρμοσμένης ηθικής είναι αρκετή για να επιβεβαιωθεί η ανωτέρω ενορατική σύλληψη του Nietzsche: μια νέα αντίληψη του 'ίσως' οικοδομείται σθεναρά ήδη από τον προηγούμενο αιώνα γύρω από τον κυρίως κορμό της ηθικής φιλοσοφίας, αναζητώντας όχι μόνο την ανακάλυψη εκ νέου της γλώσσας της ηθικής, αλλά, προπαντός, τη συσχέτισή της με το *applicandum* στο πεδίο της σύγχρονης ζωής. Στο πλαίσιο, λοιπόν, αυτής της ματιάς του 'ίσως' επιχειρώ στο παρόν δοκίμιο μια μετανεωτερική ανάγνωση της σπινοζικής *Ηθικής* μέσα από το πρίσμα της περιβαλλοντικής ηθικής, σκοπεύοντας να αναζητήσω στο παραδοσιακό μεταφυσικό σύστημα του Spinoza οντολογικού χαρακτήρα σταθερές, οι οποίες θα είναι κατάλληλες για τη συγκρότηση του θεωρητικού υποβάθρου του καινοφανούς κλάδου της οικολογικής ηθικής.

Βεβαίως, στο σημείο αυτό είναι αναγκαίο να επισημανθεί πως η συγκεκριμένη προοπτική ανακάλυψης εκ νέου του σπινοζικού στοχασμού, ως προτεινόμενου θεωρητικού πλαισίου της περιβαλλοντικής ηθικής, δεν συνιστά πρωτότυπη κατάκτηση από την πλευρά μου: αφόρμησή μου για την ερευνητική αυτή ανησυχία δεν είναι παρά η επίδραση που άσκησε το θεωρητικό σύστημα του Spinoza στη συγκρότηση της Οικοσοφίας T του Νορβηγού φιλοσόφου Arne Naess (Naess, 1989-2003, 28-29), δημιουργού κι εισηγητού του διανοήματος και κινήματος της Βαθιάς Οικολογίας από το 1972 και μετά. Υιοθετώντας ένα ολιστικό κοσμοείδωλο, για να θεμελιώσει την αντίληψη του σύμπαντος ως ολότητας και για τη μη-ιεραρχική θεώρηση των όντων, δεν είναι τυχαίο ότι ο Naess στράφηκε σε θεωρήσεις μονιστικού τύπου (Πρωτοπαπαδάκης 2008, 29-48), μεταξύ των οποίων δεσπόζουσα θέση κατέχει το ρασιοναλιστικό σύστημα του Spinoza, του οποίου ο Naess υπήρξε, άλλωστε, εμβριθής μελετητής.

Ακολουθώντας, λοιπόν, την ανωτέρω ερευνητική οπτική γύρω από τη σπινοζική σκέψη, στο επίκεντρο της στοχοθεσίας της ακόλουθης ανάλυσης τίθεται η αναζήτηση των σημείων αυτών στα οποία αναγιγνώσκεται μια δύναμις ενεχόμενη ολιστική αντίληψη του σύμπαντος, ώστε κατόπιν να παραχθεί βάσει αυτών συνοπτικά η πρόταση (του 'ίσως') για την αναγκαιότητα θεωρητικής θεμελίωσης ενός συστήματος ηθικής, το οποίο θα διέπει συνολικά το φυσικό οικοσύστημα και τις πρωταρχικές σταθερές αρχές αυτού. Παρενθετικά ας σημειωθεί πως προσπάθησα συστηματικά να αποφύγω την

ενδεχόμενη αυτοπαγίδευση σε κάποια απόλυτη ερμηνευτικά εκδοχή (κατά τα πρότυπα της σχολαστικής φιλοσοφίας), η οποία θα περιόριζε εσφαλμένα την αντίληψη του Spinoza για τον κόσμο (Scruton 2002, 24) και, συνακολούθως, θα κατέστειλε κάθε δυνάμει ανάγνωση των εμβρυϊκά ενεχομένων σε αυτή παραμέτρων που θα μπορούσαν να μετεξελιχθούν σε θεμελιώδεις θεωρητικές αρχές της σύγχρονης περιβαλλοντικής ηθικής.

Αλλωστε, η ίδια η βασική επιταγή για τη διαρκή αμφιβολία και τη συνεχώς ανακαινιστική ματιά των «φιλοσόφων του επικίνδυνου ίσως» (Νίτσε, 19) υποβάλλει και την εκ νέου κι ανατρεπτική αναδρομική ανάγνωση των παραδοσιακών ρασιοναλιστικών συστημάτων (όπως είναι το σπινοζικό), με σκοπό την εξαγωγή προτεινομένων παραλλήλων υποσυστημάτων αρχών που θα μπορούσαν, απηχώντας την πρόσληψη της συγχρονικότητας του ερευνητή – χωρίς να κρίνεται ιδιαίτερα σοβαρός εν προκειμένω ο κίνδυνος της αναχρονιστικής παραφθοράς στην κατανόηση, εφόσον σταθερά παραμένει η κυριαρχία της Λογικής –, να γονιμοποιήσουν θαυμαστά την σύγχρονη φιλοσοφία ως κινητήριοι μοχλοί δημιουργικότητας κι αναστοχαστικής κριτικής σύνθεσης. Έτσι και στην περίπτωση της παρούσης μελέτης κρίθηκε προτιμητέα η αντίληψη του μεταφυσικού συστήματος του Spinoza όχι ως κλειστού κι αρτηριοσκληρωτικά δομημένου γεωμετρικού σύμπαντος αποδείξεων, αλλά ως ανοιχτού κι ευέλικτου σημειολογικού συστήματος σχημάτων, το οποίο – με εναλλακτική αποκωδικοποίηση από τον εκάστοτε μελετητή – θα μπορούσε να συνεισφέρει πολλά, χάρη στη δόμησή του στις κλασσικές αρχές του ορθού λόγου, ακόμη και στο πλαίσιο άλλων ιστορικών περιόδων, αλλά και διαφορετικών φιλοσοφικών κλάδων, στην εξέλιξη του στοχασμού.

Η αφοριστική παρατήρηση του Nietzsche, «Για να μη μιλήσω για κείνες τις αρλούμπες της μαθηματικής μορφής, με την οποία ο Σπινόζα θωράκισε σαν με σίδερο και μασκάρεψε τη φιλοσοφία του – την ‘αγάπη για τη δική του σοφία’ – έτσι ώστε να προκαλέσει φόβο στην καρδιά κάθε επιτιθέμενου που θα τολμούσε να ρίξει τη ματιά του σ’ αυτή την αήττητη παρθένα και Παλλάδα Αθηνά» (Νίτσε, 22-23), συνιστά κατά βάθος, και μέσα από μια αντιστικτική ανάγνωση που τόσο αρμόζει στον ποιητή των παραδόξων, παρώθηση με χαρακτήρα πρόκλησης για τον τολμηρό αναγνώστη-ερευνητή του κλασσικού στοχασμού, ώστε να ριψοκινδυνεύσει αυτός μια εναλλακτική ερμηνεία του ανωτέρω υποτιθέμενα κλειδωμένου συστήματος μέσα στην προκατάληψη της ιστορικής έρευνας, που μόνη αυτή μπορεί να του προσδώσει ξανά ζωή και ζωντανή συμμετοχή στην ευρύτερη σύγχρονη φιλοσοφική προβληματική.

Δεν είναι τυχαίο πως ο εισηγητής της βαθιάς οικολογίας, στη θεωρητική πλατφόρμα της οποίας κατοχύρωσε δεσπόζουσα θέση η επίδραση του σπινοζικού στοχασμού, προτιμά να αποκαλείται «ζητητικός φιλόσοφος και θεωρεί τον εαυτό του περιπλανώμενο αναζητητή της αλήθειας» (Πρωτοπαπα-

δάκης 2008, 28), αποδεικνύοντας έτσι ακριβώς αυτή την ανακαινιστική οπτική του σε ιστορικά καθεστηκυίες αντιλήψεις. Επιδιδόμενη σε μια θεωρητική 'ριψοκινδύνευση', θα τολμούσα να πω πως μια τέτοια ματιά ενσαρκώνει, σχεδόν ενορατικά, μια κεκρυμμένη επιθυμία του πράου Spinoza για ανοιχτή πρόσληψη του συστήματός του (το οποίο γι' αυτό ίσως μέχρι και σήμερα προξενεί αντιτιθέμενες μεταξύ τους ερμηνείες από τους διαφόρους φίλους της φιλοσοφίας του), όπως αυτή διαφαίνεται αμυδρά στο δεύτερο σχόλιο της όγδοης πρότασής του, στο πρώτο μέρος, «Περί Θεού», της Ηθικής του: «2^ο. Ότι κανένας ορισμός δεν ενέχει ούτε εκφράζει κάποιο συγκεκριμένο αριθμό ατόμων, εφόσον δεν εκφράζει τίποτε άλλο από τη φύση του οριζομένου πράγματος» (Σπινόζα 2009, 87).

Εφόσον, λοιπόν, σκιαγραφήθηκε ήδη εν συντόμω η βασική στοχοθεσία προς απόδειξιν, στην πορεία του συγκεκριμένου δοκιμίου αναγκαία αναδεικνύεται στη συνέχεια η μεθοδολογική διασάφηση ως προς τη συλλογιστική πορεία που θα ακολουθήσω, καθώς και η δομή της μελέτης. Η παρούσα ανάγνωση και κατεργασία της *Ηθικής* του Spinoza ως θεωρητικού πλαισίου της σύγχρονης περιβαλλοντικής ηθικής (κατά το πρότυπο της προσέγγισης του Arne Naess), επικεντρώνεται – με πορεία επαγωγική – στο πρώτο μέρος του έργου με τίτλο «Περί του Θεού», εκ της κατεργασίας του οποίου εξάγονται παράλληλα κάποια προτεινόμενα θεμέλια αρχών για το θεωρητικό εξοπλισμό της περιβαλλοντικής ηθικής του 21^{ου} αιώνα: η επιλογή, βεβαίως, αυτή δεν ήταν τυχαία, μα προπαντός αποτελεί επιβεβλημένη πρόταση για την εκκίνηση κάθε απόπειρας συστηματικής κι αναλυτικού τύπου έκθεσης της σπινοζικής μεταφυσικής, μιας κι η θεώρηση του Spinoza για το Θεό ή την Υπόσταση (substantia) είναι κεντρικός θεματικός άξων του συστήματός του, του οποίου εξάλλου η κατανόηση συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση για την ορθή σύλληψη της θεωρίας του (Ratner 1926, 121). Άλλωστε, όπως επεσήμανε καταληκτικά κι ο Arne Naess σε ομιλία του στη Χάγη το 1977, «η Φύση (με κεφαλαίο Φ) την οποία και συνταύτιζε ο Spinoza με το Θεό, ενέχει όλα τα απαιτούμενα χαρακτηριστικά για το κίνημα της Βαθιάς Οικολογίας. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με μια εξαιρετική ποικιλία σχετικών στοιχείων, καθιστά τη σπινοζική φιλοσοφία ένα πολύτιμο πλαίσιο για την οικολογική σκέψη.» (Naess 1977-2006, 122). Στο συγκεκριμένο, λοιπόν, παράθεμα, ο Νορβηγός φιλόσοφος δηλώνει ξεκάθαρα την οικοδόμηση του θεωρητικού υποβάθρου της οικосоφίας του κατά ένα σημαντικό μέρος στη σπινοζική μεταφυσική, με εφελτήριο το «Θεός ή Φύση (Deus sive Natura)» (Naess 2002-2008, 82-83) κι όλη την ακόλουθη μεταφυσική προβληματική όπως αυτή εκδιπλώνεται στο πρώτο μέρος της Ηθικής.

Η σκοποθεσία του ηθικού συστήματος ευτυχίας που προσπάθησε να εισηγηθεί ο Spinoza, όπως αυτή κατατίθεται από τον ίδιο στην αρχή κιόλας της ημιτελούς του «Πραγματείας για τη διόρθωση του νου» (Σπινόζα 2000, 23),

ουσιαστικά συμπυκνώνεται [μετά τη συνειδητοποίηση της ματαιότητας της κοινής ζωής στη βάση της εμπειρίας, από την πλευρά του φιλοσόφου, αλλά και λόγω της διαπίστωσής του πως τίποτε καλό ή κακό δεν ενέχεται στα αντικείμενα των φόβων του, πέραν του επηρεασμού του νου από αυτά] στην τελική του ανάγκη να ερευνήσει την ύπαρξη μιας πραγματικής και κοινωνικής αγαθότητας, από την οποία θα εξάγονταν κατόπιν τα πάντα και της οποίας η ανακάλυψη και κατάκτηση θα οδηγούσε σε απόλυτη κι εξαιρετική ευτυχία (Spinoza 1989, 1). Η αρχική, λοιπόν, αυτή δήλωση του φιλοσόφου αποδεικνύει την αναζήτηση από την πλευρά του, με χαρακτήρα θεμελιοκρατικό, μιας νέας πρώτης αρχής, η οποία τινί τρόπω θα ενείχε κάποια βεβαιότητα για την ύπαρξή της, προδίδοντας έτσι τη σύνδεση του φιλοσόφου με τη σχολαστική παράδοση της αναγκαιότητας υπάρξεως καθολικών αρχών-εννοιών, παρότι εισηγείτο γενικότερα, όπως κι ο Descartes, ως στοχαστής της εποχής του, μια νεωτερική ηθική με θετικό χαρακτήρα, στη βάση της μεθοδολογίας των θετικών επιστημών.

Στο πλαίσιο, λοιπόν, της ανωτέρω βασικής στοχοθεσίας του φιλοσόφου προκύπτει ως κεντρικής σημασίας ζήτημα η ύπαρξη ενός απολύτως απείρου και τελείου όντος σε ρόλο πρώτης αιτιώδους αρχής των πάντων – ο Spinoza εν προκειμένω υιοθετεί τον ‘παραλογισμό’ κατά τον Θωμά τον Ακινάτη του *αυταιτίου* του Θεού (Πατέλης 2004, 27) –, του οποίου η ουσία εμπεριέχει την ύπαρξη, δικαιολογώντας έτσι το πρωταγωνιστικό ρόλο που διαδραματίζει στην Ηθική του Spinoza το πρόβλημα της οντολογικής απόδειξης της υπάρξεως Θεού, έστω κι ως κληροδότημα του αριστοτελικού και μετα-αριστοτελικού *corpus* της μεσαιωνικής θεολογίας (Scruton 2002, 25-26). Συνεπώς, δε θα μπορούσε κανείς να παρακάμψει την προβληματική περί Θεού, ακόμη και στο πλαίσιο της ευσύννοπτης παρούσης ανάγνωσης της σπινοζικής μεταφυσικής με όρους της σύγχρονης οικολογικής ηθικής, καθώς στην περίπτωση αυτή θα ελλόχευε ο κίνδυνος να περιπέσει κατόπιν σε πιθανά σφάλματα κατανόησης σε επίπεδο οντολογικό.

Μάλιστα, στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να σημειωθεί πως ούτως ή άλλως, ερευνώντας κανείς το φιλοσοφικό σύστημα του Spinoza καλείται να αναμετρηθεί με τη σύμπλοκή της ηθικής με την οντολογία-μεταφυσική, και πόσω μάλλον όταν προεκτείνει την ερμηνευτική του στους ενεχόμενους δυνάμει οικολογικούς προβληματισμούς της σπινοζικής σκέψης, οπότε και θα πρέπει επιπροσθέτως να αναμετρηθεί με την εγγενώς συγκρουσιακή σχέση ηθικής και φυσικής νομοτέλειας (λόγω της αναπόφευκτης αλληλοπεριχώρησης ηθικού προσώπου και φυσικού όντος και τις συνακόλουθες επιπτώσεις αυτής), η οποία κι εμπεριέχεται πάντα στις αναζητήσεις του καινοφανούς κλάδου της περιβαλλοντικής ηθικής. Εξαιτίας, λοιπόν, του σύνθετου αυτού κι εγγενώς συγκρουσιακού υποβάθρου της προαναφερθείσης ερευνητικής οπτικής κρίνεται συνετό η ανάγνωσή μου να ακολουθήσει καταρχάς πιστά

τη μέθοδο και συλλογιστική πορεία του φιλοσόφου στο πρώτο αυτό μέρος της *Ηθικής* του, ώστε να παραμένει, ει δυνατόν, διακριτά ευκρινής κάθε φάση της ακόλουθης επεξεργασίας στην εξέλιξή της.

Συμπληρωματικά, η σπινोजική αντίληψη δείχνει να προσφέρεται ως εξαιρετικά θεραπευτική για τον εγγενώς συγκρουσιακό χαρακτήρα της σύγχρονης οικολογικής ηθικής, καθώς η μονιστική κοσμοαντίληψη του φιλοσόφου που επιχειρεί να συνυφάνει τη Φύση και το Θεό (την έκταση και τη σκέψη, το σώμα και την ψυχή) σε μια αρραγή ενότητα, ενώνοντας όπου ο Descartes χωρίζει (Σπινόζα 2009, 73) και συμφιλιώνοντας την πίστη στην ανθρώπινη ελευθερία με τους αιώνιους νόμους της Θεϊκής φύσης (Scruton 2002, 27), προδίδει τη φύση του φιλοσόφου ως του μεγαλύτερου εισηγητού της ενότητας και της συμφιλίωσης (Ratner 1926, 132).

Κατά μέρη κατεργασία, σχολιασμός και κριτική

Μιας και για το Spinoza η τέχνη του ορισμού είναι κεφαλαιώδης, θέτοντας τις βασικές αρχές της ακόλουθης φιλοσοφικής ανάπτυξης – γι' αυτό, άλλωστε, όλα τα μέρη της *Ηθικής* του, πλην του τελευταίου, ξεκινούν με μια σειρά ορισμών για τις βασικές έννοιες του ζητήματος το οποίο πραγματεύεται (Σπινόζα 2009, 26) –, με σκοπό την 'εννοιολογική διαύγαση' κατά παράφραση του Καστοριάδη, κρίνεται σκόπιμο αρχικά να παρατεθούν ορισμένες επιλογές των ορισμών και των ακολούθων επεξηγήσεων, προτάσεων, αποδείξεων, πορισμάτων και σχολίων τους, από το πρώτο μέρος της *Ηθικής*, το «Περί του Θεού».

Με τον πρώτο ορισμό, ως αυταίτιο (*causa sui*) προσδιορίζεται αυτό που η ουσία ενέχει στην ύπαρξη, με τον τρίτο ορισμό, ως υπόσταση (*substantia*) προσδιορίζεται αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του, ενώ με τον έκτο ορισμό, ως Θεός προσδιορίζεται το απολύτως άπειρο ον, δηλαδή μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα, καθένα από τα οποία εκφράζει μια άπειρη κι αιώνια ουσία (*essentia*) (Σπινόζα 2009, 79-80). Αναφέρονται ξεχωριστά οι τρεις αυτοί ορισμοί, μιας και κοινός τους παρονομαστής είναι η αναγωγή τους σε εκείνο το οποίο δεν εννοείται μέσω κάποιου άλλου πράγματος (Σπινόζα 2009, 29), σε αντίθεση με τους ορισμούς των κατηγορημάτων (*attributa* 4^{ος} ορισμός), αυτών δηλαδή που αντιλαμβάνεται ο νους ως συνδετικών κρίκων συνιστώντων την ουσία της υπόστασης, και των τρόπων (*modi* 5^{ος} ορισμός), ως των επηρεασμών της υπόστασης (Σπινόζα 2009, 79). Από την προηγούμενη διάκριση, λοιπόν, προκύπτει πως κανένα κατηγορήμα δε νοείται έξω από την υπόσταση που το εμπεριέχει ως εξαρτώμενο από αυτήν οντολογικώς (Scruton 2002, 25), κι η υπόσταση είναι φύσει πρότερη των επηρεασμών της (πρόταση 1, ως προϋούσα των ορισμών 3 και 5) (Σπινόζα 2009, 81), ενώ αναλογικώς διακρίνο-

νται κι οι γνωστικοί μηχανισμοί νοός και φαντασίας, με προτεραιότητα στον πρώτο που οδηγεί μόνος στην κατανόηση της υπόστασης των πραγμάτων, σε αντίθεση με την επιφανειακή κι εύκολη – άρα και οικεία στους ανθρώπους – σύλληψη των τρόπων ως πραγμάτων μέσω της δεύτερης (Σπινόζα 2009, 102-103, 140-141).

Προεκτείνοντας περαιτέρω την αναγκαία αυτή διαδικασία της αρχικής μας ‘εννοιολογικής διαύγασης’, σημειώνεται πως η απόδειξη της υποστάσεως ως αναγκαίως άπειρης πραγματικότητας, ως μίας και μοναδικής, κι ως υπάρχουσας *causa sui*, εφόσον συνιστά αντίφαση να υπάρχουν περισσότερες από μία υποστάσεις του ιδίου κατηγορήματος, κατά τις διαδοχικές απαγωγές εις άτοπον από το φιλόσοφο (Σπινόζα 2009, 83-85), προετοιμάζει οντολογικώς το έδαφος για την κυρίως αποδεικτική διαδικασία της προβληματικής περί Θεού που ξεκινά με την πρόταση 11, στην οποία και τίθεται για πρώτη φορά η αναγκαιότητα υπάρξεως του απολύτως απείρου αυτού όντος (Σπινόζα 2009, 90).

Στο κομβικό αυτό σημείο, λοιπόν, αρχίζει να στοιχειοθετείται ευκρινέστερα το μονιστικό κοσμοείδωλο του Spinoza που έχει πολλά να προσφέρει στην οντολογική θεμελίωση των περιβαλλοντικών ηθικών συστημάτων. Σύμφωνα με την πρόταση 14, «πέρα από το Θεό δεν μπορεί να υπάρξει ή να συλληφθεί καμιά υπόσταση», ενώ «ό,τι είναι, είναι στο Θεό, και τίποτε δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς το Θεό», κατά την πρόταση 15 (Σπινόζα 2009, 96-97). Η πανθεϊστική αυτή ματιά του φιλοσόφου (Protopapadakis 2009, 183 κ.ε.) δείχνει να ανάγει τα πάντα στην ίδια ουσία και πρώτη αρχή, καθώς ο Θεός ως άπειρη πραγματικότητα ενέχεται σε όλα. Κι εφόσον όλα είναι Θεός, μια ανάγνωση ενοποιητική που με όρους οικολογικής ηθικής συναρμόσσει όλα τα όντα στη βάση της από κοινού μέθεξής τους στην ίδια πρωταρχική τους ουσία, είναι πλέον επισήμως επιτρεπτή αλλά κι απολύτως βάσιμη για πρώτη φορά στο πλαίσιο του συγκεκριμένου δοκιμίου.

Ο δεύτερος σταθμός ευρημάτων συναφών με το προτεινόμενο στο πλαίσιο της συγκεκριμένης μελέτης θεωρητικό περιεχόμενο της περιβαλλοντικής ηθικής είναι η πρόταση 13, σύμφωνα με την οποία «η απολύτως άπειρη υπόσταση είναι αδιαίρετη» (Σπινόζα 2009, 95) κι από την οποία βεβαίως συνάγεται κατόπιν το πόρισμα «καμιά σωματική υπόσταση, καθόσον είναι υπόσταση, δεν είναι διαιρετή» (Σπινόζα 2009, 96). Εφόσον, λοιπόν, η έκταση κι η σκέψη είναι κατηγορήματα του Θεού, κατά το δεύτερο πόρισμα της πρότασης 14 (Σπινόζα 2009, 97) είναι εξίσου άπειρα με αυτόν, κι επίσης, αδιαίρετα και μετέχοντα της τελειότητάς του. Άλλωστε, στη βάση της θεώρησης του Spinoza πως δεν υπάρχει κενό στη φύση, όλα τα πράγματα θα πρέπει να συναρμολογούνται μεταξύ τους και επομένως, δεν μπορούν να διακρίνονται πραγματικά (Παπαντωνίου 2006, 9). Η παρατήρηση αυτή, η οποία αναπτύσσεται στη συνέχεια από το φιλόσοφο στο εκτεταμένο σχόλιο της πρό-

τασης 15 (κι επανέρχεται ξανά στο τέλος του παραρτήματος του πρώτου μέρους), δείχνει να έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον στο επίπεδο της σχηματικής της εφαρμογής σε επίπεδο φυσικού οικοσυστήματος: καθώς ο Spinoza προσπαθεί να άρει επικρατούσες προκαταλήψεις της εποχής, οι οποίες στη βάση της επιφανειακής πρόσληψης της φαντασίας θέτουν τη φυσική έκταση ως μετρήσιμη, απαρτιζόμενη από μέρη και διαιρετή, ατελή κι ανάξια της θεϊκής φύσης, και να τις ανασκευάσει με επιχειρήματα αναγωγής στο νου που μόνος αυτός συλλαμβάνει τα πράγματα ως υπόσταση, κι όχι ως ύλη επηρεασμένη με διαφορετικούς τρόπους (Σπινόζα 2009, 98-103, 142), ουσιαστικά, για τις προσλαμβάνουσες του σύγχρονου αναγνώστη, οικοδομεί μια επιχειρηματολογία περιβαλλοντικού χαρακτήρα, υπερασπιστική της αντίληψης του φυσικού οικοσυστήματος ως μιας άρρηκτης ενότητας κι ολότητας, εντός της οποίας δε νοείται καμιά ιεραρχική θέαση των όντων! Εντυπωσιακά χαρακτηριστικό – ως προς την προκλητική αυτή ανάγνωση με όρους εφαρμοσμένης ηθικής του συγκεκριμένου σχολίου του φιλοσόφου – είναι το παράδειγμα που καταθέτει ο ίδιος ο Spinoza για την αδιαίρετη, μοναδική κι αιώνια υπόσταση της κατεξοχήν φυσικής δύναμης και πηγής της ζωής, του νερού (Σπινόζα 2009, 103): ερμηνεύοντας περαιτέρω το παράδειγμα αυτό, θα λέγαμε ότι όπως το νερό, ως σωματική υπόσταση, ούτε χωρίζεται, ούτε διαιρείται, και επιπροσθέτως ούτε γεννιέται κι ούτε φθείρεται, αναλογικά, κι όλα τα λοιπά όντα του φυσικού οικοσυστήματος είναι εξίσου αδιαίρετα κι άφθαρτα ως μετέχοντα της ίδιας φύσης της άπειρης τέλειας πραγματικότητας και συνακολούθως, η μη ιεραρχική μεταξύ τους θεώρηση, επιτάσσει και στον άνθρωπο πλήρη ηθικά καθήκοντα απέναντί τους, στο πλαίσιο μιας πραγματικής περιβαλλοντικής ηθικής του 21^{ου} αιώνα.

Ο τρίτος σταθμός κατά την κατεργασία του πρώτου μέρους «Περί του Θεού» ξεκινά με την εισήγηση περί αναγκαιοκρατίας της πρότασης 16, «Από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης, πρέπει να έπονται άπειρα με άπειρους τρόπους» (Σπινόζα 2009, 104). Ο Θεός, λοιπόν, σύμφωνα και με το πρώτο πόρισμα της ίδιας πρότασης είναι αίτιο όλων των πραγμάτων που μπορούν να υποπέσουν σε έναν άπειρο νου (Σπινόζα 2009, 104), ενώ κατά τα επόμενα πορίσματα είναι αίτιο καθαυτό, απολύτως πρώτο και – βάσει της πρότασης 17 – ελεύθερο, μιας και ενεργεί από μόνους τους νόμους της φύσης του, χωρίς να αναγκάζεται από κανέναν (Σπινόζα 2009, 105). Ο Spinoza χρησιμοποιεί δυο όρους της σχολαστικής φιλοσοφίας προκειμένου να περιγράψει την αιτιώδη σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου: ο Θεός ως υπόσταση και ελεύθερο αίτιο είναι η *φύουσα* Φύση (*Natura naturans*), ενώ τα πράγματα που απορρέουν ως αποτέλεσμα από την άπειρη πραγματικότητά του είναι η *φουμένη* Φύση (*Natura naturata*) (Σπινόζα 2009, 35-36· Kline, 1961, 354).

Ωστόσο, η αιτιοκρατική αυτή κοσμοαντίληψη που συγκροτεί ο Spinoza ενέχει μια σπουδαία διάκριση, η οποία αναδεικνύεται καταλυτική και στο πλαί-

σιο της ανάγνωσής της με όρους εφαρμοσμένης ηθικής: κατά την πρόταση 18 «Ο Θεός είναι εμμενές αίτιο κι όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων» (Σπινόζα 2009, 109). Η θεϊκή αιτιότητα είναι εσωτερική στον κόσμο κι όχι υπερβατικού χαρακτήρα, και διατρέχει και διαπερνά όλα τα πράγματα εξηγώντας την ουσία τους και δίνοντας τη γενετική εξήγησή τους, αλλά παραμένει διακριτή από αυτά, διότι τα πάντα είναι αποτελέσματά της (Σπινόζα 2009, 37). Όπως επισημαίνει πάλι στο εκτεταμένο σχόλιο της πρότασης 17 ο φιλόσοφος, εφόσον το αιτιατό διαφέρει πάντα από το αίτιό του, σε αυτό ακριβώς που έχει από το αίτιο, έτσι κι ο Θεός ως ποιητικό αίτιο των πραγμάτων διαφέρει από αυτά τόσο από την άποψη της ουσίας, όσο κι από την άποψη της ύπαρξης (Σπινόζα 2009, 108). Κατά συνέπεια, για τον Spinoza τα πάντα είναι ενωμένα με τον Θεό, αλλά όχι κατά έναν αδιαφοροποιήτο τρόπο και σε κατάσταση άτακτης διάχυσης (Σπινόζα 2009, 35). Η παρατήρηση αυτή αποδεικνύεται εξαιρετικής σημασίας και σε επίπεδο εφαρμοσιμότητάς της στο επίπεδο της περιβαλλοντικής ηθικής, καθώς αν κι εκ πρώτης όψεως, στο πλαίσιο της ενιστικής σπινοζικής αντίληψης, όλα δείχνουν ενωμένα κι αναγόμενα στην ίδια ουσία, μια προσεκτικότερη ματιά αρκεί για να αποκαλύψει έναν παράλληλο υφέροντα πλουραλισμό που επιτάσσει με τη σειρά του τα διακριτά όρια διαφορετικότητας μεταξύ των όντων, χωρίς βεβαίως να τίθεται ζήτημα ιεραρχικής τους διαίρεσης, όπως ήδη προαναφέρθηκε. Η εσωτερική αυτή παραδοξότητα στο κοσμοείδωλο του μεγαλύτερου ‘συμφιλιωτή’ (Ratner 1926, 132) απηχεί στη σύγχρονη πρόσληψη, με τρόπο εξαιρετικά εύστοχο μια βαθειά δημοκρατική και μετανεωτερική αντίληψη για τη σχέση των φυσικών όντων με το οικοσύστημα, καθώς, ουσιαστικά, μέσα από την αντιστικτική συνεξάρτηση αυτονομίας κάθε όντος ως μονάδας, με την παράλληλη τάση ταύτισής του με το καθολικό, ξεπερνιέται ο σκόπελος ενός ακραίου οικολογικού ντετερμινισμού, εντός του οποίου ο ολιστικός χαρακτήρας του σύμπαντος θα ισοπέδωνε κάθε ατομική ταυτότητα των όντων. Αντ’ αυτού, η σπινοζική ενότητα των πραγμάτων/όντων με τον Θεό/κόσμο, αποκτά μια εσωτερική κίνηση ατέρμονης ανατροφοδότησης του κάθε ξεχωριστού προσώπου/ όντος με το όλον κι αντιστρόφως, καταλύοντας έτσι τα προκρούστεια παραδοσιακά οντολογικά όρια της σχολαστικής φιλοσοφίας και τις άκαμπτες μεταφυσικές διαιρέσεις του παρελθόντος.

Συγκεφαλαιώνοντας, το κατεξοχήν επίτευγμα της σπινοζικής φιλοσοφίας, δηλαδή η γεωμετρικού τύπου απόδειξη της άρρηκτης ενότητας Φύσης και Θεού, ύλης και πνεύματος, έκτασης και σκénης, κόσμου κι ανθρώπου, σώματος και ψυχής (Scruton 2002, 24), στο πλαίσιο ενός μονιστικού κοσμοειδώλου με διακριτά ωστόσο όρια ουσίας και ύπαρξης μεταξύ αιτίου (Θεού) κι αιτιατού (πραγμάτων), μέσα από το πρίσμα μιας μετανεωτερικής ανάγνωσης με όρους εφαρμοσμένης ηθικής και δη περιβαλλοντικής, κι εφόσον περιορίζονται – στα όρια του δυνατού – πιθανά οντολογικά σφάλματα λόγω του αναχρονιστικού χαρακτήρα της ερμηνευτικής μας, αποτελεί καταρχάς

ένα εξαιρετικό προτεινόμενο θεωρητικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο μπορούν να θεμελιωθούν σύγχρονες οικοθεωρήσεις για τη μη-ιεραρχία των όντων, όπως συνέβη ήδη από τον περασμένο αιώνα στο πλαίσιο του κινήματος της βαθιάς οικολογίας του Arne Naess. Στο επίπεδο, όμως, της τελικής φάσης εξαγωγής ακόμη καθολικότερων συμπερασμάτων με ισχύ εφαρμοσιμότητας στη σύγχρονη ζωή, στο πλαίσιο της επαγωγικής αποδεικτικής πορείας του παρόντος δοκιμίου, το μεταφυσικό σύστημα του Spinoza στοιχειοθετεί επιπλέον μια ενδιαφέρουσα πρόταση προς τη δημοκρατικότερη – και γι’ αυτό ανακαινιστική – θεώρηση του οικοσυστήματος σε επίπεδο θεωρητικού εξοπλισμού, αποδεσμευμένη από τη στενά ανθρωποκεντρική αντίληψη του 20ού αιώνα που εγκλώβισε τη δυτική σκέψη σε ένα κοντόφθαλμο, μηχανιστικό και, φυσικά, εξωπραγματικό κοσμοείδωλο με τις γνωστές συνέπειες της τρέχουσας οικολογικής κρίσης. Όπως ήδη αναλύθηκε, βεβαίως, η νέα αυτή πρόταση ολιστικού χαρακτήρα δεν είναι απαραίτητο να αφηθεί στις – εκ διαμέτρου αντίθετες με την ανθρωποκεντρική παγίδα του 20ού αιώνα – ατραπούς ενιστικού τύπου και στο συνακόλουθο άκαμπτο ντετερμινισμό που θα ισοπέδωνε κάθε έννοια αυτονομίας των όντων, καθώς η φύση ως ένα αυτορρυθμιζόμενο σύστημα, κατά την ανατροφοδοτούμενη διαδικασία ταύτισης του όλου με τα όντα, συντηρεί παράλληλα διακριτά τα μεταξύ τους όρια, ως δικλείδα ασφαλείας για την προστασία της ατομικής τους αυτονομίας κι ελευθερίας.

“telle est exactement l’altitude où le philosophe doit se placer, telle est l’atmosphère où réellement le philosophe respire”, (ο Bergson για την Ηθική του Spinoza το 1927) (Kline 1961, 355).

Βιβλιογραφία

- Kline, G. (1961). Six Recent Studies in Spinozist Philosophy. *The Journal of Philosophy*, Vol. 58. No. 13, pp. 346-355.
- Naess, A. (2006). Friendship, Strength of Emotion, and Freedom in Spinoza. *The Trumpeter*, Vol. 22, pp. 112-123.
- Naess, A. (1990). *Ecology, community and lifestyle*. New York: Cambridge University Press.
- Naess, A. (2002). *Life’s philosophy, reason and feeling in a deeper world*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Νίτσε, Φ. (2010). *Πέρα από το καλό και το κακό (μετάφραση Ζ. Σαρίκας)*. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικών.
- Protopapadakis, E. D. (2009). Supernatural will and organic unity in process: from Spinoza’s naturalistic pantheism to Arne Naess’ Ecosophy T and Environmental Ethics. In: *Studies on Supernaturalism*, 173-193. Edited by G. Arabatzis. Berlin: Logos Verlag.

- Ratner, J. (1926). In Defense of Spinoza. *The Journal of Philosophy*, Vol.23, No. 5, pp. 121-133.
- Scruton, R. (2002). *Spinoza: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Spinoza, B. (1989). *Ethics, including the Improvement of the Understanding*. New York: Prometheus Books.
- Παπαντωνίου, Σ. (2006). *Σπινόζα: Ηθική*. Λευκωσία.
- Πατέλης, Δ. (2004). Όψεις της “υπόστασης” ως λογικής και μεθοδολογικής κατηγορίας. Από τον Σπινόζα στον Χέγκελ. Ουτοπία (διμηνιαία έκδοση θεωρίας και πολιτισμού). Τ. 61, σσ. 23-42. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2008). *Περιβαλλοντική Ηθική, Ο Άρνε Νες και η βαθιά οικολογία*. Αθήνα-Κομοτηνή: Σάκκουλας.
- Σπινόζα, Μ. (2000). *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* (μετάφραση Β. Jacquemart, Β. Γρηγοροπούλου). Αθήνα: Πόλις.
- Σπινόζα, Μ. (2009). *Ηθική* (μετάφραση Ε. Βανταράκης). Αθήνα: Εκκρεμές.

ΜΑΡΙΑ Ι. ΔΑΣΚΟΛΙΑ* & ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ-ΜΑΡΙΑ Δ. ΓΡΙΛΛΙΑ**

**ΟΙ ΣΗΜΑΝΤΙΚΕΣ ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ ΖΩΗΣ ΩΣ ΠΑΡΑΜΕΤΡΟΙ ΤΗΣ
ΣΧΕΣΗΣ ΜΑΣ ΜΕ ΤΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ. ΜΙΑ ΕΠΑΝΕΞΕΤΑΣΗ ΤΗΣ
ΣΥΜΒΟΛΗΣ ΤΟΥΣ ΩΣ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟΥ ΠΕΔΙΟΥ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ
ΤΗΣ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΕΙΦΟΡΙΑ**

Περίληψη

Οι Σημαντικές Εμπειρίες Ζωής ως ερευνητικό πεδίο έχει αναπτυχθεί κυρίως πάνω στη βάση ερμηνευτικών λογικών εξέτασης της ανθρώπινης εμπειρίας σε σχέση με το περιβάλλον. Στην παρούσα εργασία εξετάζουμε τη συμβολή που μπορεί να έχει η ερευνητική γνώση που προέρχεται από το πεδίο αυτό για την Περιβαλλοντική Εκπαίδευση σε σχέση τόσο με παλαιότερες πρακτικές της, όσο και όπως αυτή διαμορφώνεται με βάση τα νέα δεδομένα και τις προκλήσεις που θέτει η Εκπαίδευση για την Αειφόρο Ανάπτυξη. Κυρίαρχες διαστάσεις της οπτικής που εφαρμόζουμε είναι: η μετάβαση από την έννοια της ‘φύσης’ σε εκείνες του ‘περιβάλλοντος’ και της ‘αειφορίας’· η ανάγκη διεύρυνσης της εκπαιδευτικής λειτουργίας σε εκείνη της δια βίου μάθησης· και η έμφαση στην ανάδειξη ενός παιδαγωγικού χαρακτήρα στην έρευνα. Τέλος, υποστηρίζουμε ότι μέσα από αυτή την οπτική είναι αναγκαίος όσο και δυνατός ένας επαναπροσδιορισμός των βασικών εννοιών και ερωτημάτων του ίδιου του ερευνητικού πεδίου των Σημαντικών Εμπειριών Ζωής.

Λέξεις κλειδιά: *Σημαντικές Εμπειρίες Ζωής, Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Αειφόρος Ανάπτυξη, αειφορία, δια βίου μάθηση.*

* Η Μαρία Ι. Δασκολιά είναι Λέκτωρ Θεωρίας και Πράξης της Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: mdaskol@ppp.uoa.gr.

** Η Παναγιώτα-Μαρία Δ. Γρίλλια είναι Εκπαιδευτικός – Ερευνητική συνεργάτιδα του Εργαστηρίου Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: naya.grillia@yahoo.gr.

Εισαγωγή

Μέσα στις τέσσερις και πλέον δεκαετίες επίσημης ζωής της Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης (ΠΕ) ως αυτόνομου γνωστικού και εκπαιδευτικού πεδίου, οι ζυμώσεις και οι συνακόλουθες εξελίξεις είναι συνεχείς, διαμορφώνοντας σταθερά τη φυσιογνωμία και την πρακτική της πάνω στη βάση των νέων κοινωνικο-περιβαλλοντικών και εκπαιδευτικών δεδομένων και προκλήσεων. Και αυτό είναι αυτονόητο για ένα πεδίο που εξ ορισμού καλείται να αρθρώσει γόνιμο θεωρητικό λόγο για τις δυνατότητες και τις ευκαιρίες που προσφέρει η παιδαγωγική αντιμετώπιση των σύγχρονων περιβαλλοντικών ζητημάτων και να συμβάλλει στην ανανέωση της εκπαιδευτικής πρακτικής (Φλογαΐτη & Δασκολιά 2004· Φλογαΐτη 2006). Μία τέτοια περίπτωση εξελίξεων, με σημασία (και) για την πορεία της ΠΕ, είναι η καθιέρωση της Εκπαίδευσης για την Αειφόρο Ανάπτυξη (ΕΑΑ). Η νέα αυτή κατάσταση πραγμάτων, που προωθήθηκε και επιβλήθηκε στο πλαίσιο διεθνών οργανισμών και διασκέψεων, έτυχε διαφορετικής αντιμετώπισης από το χώρο της ΠΕ, και ανάλογη ήταν και η σχέση που διαμορφώθηκε ανάμεσα στις δύο (Λιαράκου & Φλογαΐτη 2007).

Με ανοιχτή τη συζήτηση για τους τρόπους που η ΠΕ ανταποκρίνεται και εξελίσσεται στο πλαίσιο της ΕΑΑ επιχειρούμε να δούμε τη συμβολή που μπορεί να έχει σε αυτή η γνώση που προέρχεται από διαφορετικές ερευνητικές παραδόσεις. Στην παρούσα εργασία επικεντρώνουμε το ενδιαφέρον μας στο ερευνητικό πεδίο των *Σημαντικών Εμπειριών Ζωής* και εξετάζουμε κατά πόσο και υπό ποιές προϋποθέσεις η γνώση σε αυτό τον χώρο μπορεί να συνεισφέρει να γονιμοποιεί τη θεωρία και την πράξη της ΠΕ για την αειφορία.

Από την Περιβαλλοντική Εκπαίδευση στην Εκπαίδευση για την Αειφόρο Ανάπτυξη. Διαστάσεις και προοπτικές

Με κυρίαρχη την έννοια του «περιβάλλοντος», η ΠΕ γεννιέται, δομείται και εξελίσσεται ταχύτατα μέσα στις δεκαετίες του 1970 και του 1980, αφού επιχειρεί να ενσωματώσει προηγούμενες τάσεις και πρακτικές, να τις εμπλουτίσει με καινούργιες έννοιες και ιδέες και να τις εντάξει όλες σε μια νέα, πιο διευρυμένη περιβαλλοντική προβληματική (βλ. Φλογαΐτη 1998, κ.ά.). Παρόλα αυτά και στην πράξη, η σύνδεση της ΠΕ με τη μελέτη της φύσης, την εκπαίδευση έξω από το σχολείο, την εκπαίδευση για τη διατήρηση της φύσης και τη διδακτική των φυσικών επιστημών παραμένει ιδιαίτερα ενεργή καθ' όλο το διάστημα που ακολουθεί, με την εκπαιδευτική της πρακτική να εστιάζει σε μεγάλο βαθμό στο φυσικό περιβάλλον. Η φυσιολατρία, η εξερεύνηση και η γνώση του φυσικού κόσμου, η ανακάλυψη και εκτίμηση της ομορφιάς και του μεγαλείου της φύσης, η εκπαίδευση μέσα στη φύση (με μέσο και με αντικείμενο τη φύση), συνεχίζουν να μονοπωλούν ακόμα και

σήμερα το ενδιαφέρον μεγάλου μέρους του εκπαιδευτικού κόσμου, απομακρύνοντας την ΠΕ από τα αρχικά οράματα και τις καθοδηγητικές θεωρητικές της αρχές. Από την άλλη πλευρά, πολλοί είναι εκείνοι που αντιτάχθηκαν και συνεχίζουν να αντιδρούν σε αυτή την προοπτική, υποστηρίζοντας ότι έτσι αλλοιώνεται ο εγγενής χαρακτήρας και η δυναμική της ΠΕ, που τη διακρίνουν από άλλα εκπαιδευτικά αντικείμενα και πρακτικές που εστιάζουν κατά κύριο λόγο στη 'φύση' και όχι στο 'περιβάλλον' (ανάμεσα σε άλλους βλ. Huckle 1993, Fien & Tilbury 2002).

Αν και η έννοια της ανάπτυξης ήταν ήδη από τη αρχή κυρίαρχη στην προβληματική της ΠΕ, τουλάχιστον σε επίπεδο Διακηρύξεων, είναι η Επιτροπή Brutland (1987) και η Παγκόσμια Διάσκεψη του Ρίο (1992) που θα εισάγουν επίσημα την έννοια της *αιφόρου ανάπτυξης* οριοθετώντας μια νέα περίοδο θεωρητικού λόγου, πολιτικής και πρακτικής σε όλους τους τομείς διεθνώς. Η ΠΕ αναγνωρίζεται ως το πρόσφορο εργαλείο, ο θεμέλιος λίθος, ή μία σημαντική παράμετρος της Εκπαίδευσης για την Αειφόρο Ανάπτυξη (ΕΑΑ), της νέας εκπαιδευτικής πρότασης που εγκαινιάζει την τελευταία δεκαετία του 20^{ου} αιώνα και τίθεται ως το όραμα για τον 21^ο. Η ΕΑΑ οικοδομείται ουσιαστικά πάνω στα χαρακτηριστικά και τις αρχές της ΠΕ (Tilbury 1995, Sauvé 1996), επαναφέρει, όμως, εμφατικά την ανάγκη αντιμετώπισης της σύγχρονης πραγματικότητας ως φάσματος αλληλεξαρτώμενων και αλληλοσυσχετιζόμενων περιβαλλοντικών, κοινωνικών και οικονομικών παραμέτρων (UNECE 2005). Η εμφάνιση της ΕΑΑ σηματοδοτεί παράλληλα την αρχή μιας μακράς περιόδου επαναπροσδιορισμού για την ΠΕ, η οποία βρίσκεται ακόμα σε εξέλιξη (Λιαράκου & Φλογαΐτη 2007).

Οι μαθησιακοί στόχοι που θέτει η ΕΑΑ κινούνται στο ίδιο πλαίσιο με εκείνους που είχε παλαιότερα θέσει και η ΠΕ, καθώς αφορούν σε γνώσεις και δεξιότητες, κατανόηση, συμπεριφορές και αξίες (Tilbury 1995). Συνδέονται, όμως, με μια σειρά από θέματα-κλειδιά που ξεπερνούν το περιβάλλον ιδωμένο αποκλειστικά και μόνο ως φύση, και ανοίγονται στις σφαίρες της κοινωνίας, της οικονομίας, της πολιτικής και του πολιτισμού. Τα θέματα αυτά χρειάζεται να προσεγγιστούν μέσα από ένα πρίσμα ολιστικότητας και πάνω στη βάση αναζήτησης ουσιαστικού περιεχομένου για την έννοια της αειφορίας (UNECE 2005, Φλογαΐτη & Δασκολιά 2004). Βασικές πρακτικές που συνενώνουν όλες τις παραπάνω σφαίρες και συμβάλλουν σε μια βιωματική προσέγγιση της ολιστικής διάστασης της αειφορίας είναι, σύμφωνα με τον Wheeler (2000), εκτός από την πρωτογενή επαφή και μάθηση μέσα στο φυσικό κόσμο, η ανάμιξη των μαθητών στην επίλυση πραγματικών ζητημάτων της περιβαλλοντικής τους πραγματικότητας, η εμπλοκή τους στο σχεδιασμό αειφόρων κοινοτήτων και η άσκησή τους στην επινόηση αειφόρων εκδοχών του μέλλοντός τους.

Σημαντικό στοιχείο στη φυσιογνωμία της ΕΑΑ είναι ακόμα η διεύρυνση της έννοιας της εκπαίδευσης προς την κατεύθυνση της δια βίου μάθησης. Στη Στρατηγική για την Εκπαίδευση για την Αειφόρο Ανάπτυξη (UNECCE 2005) η ΕΑΑ περιγράφεται ως μια δια βίου στοχευμένη εκπαιδευτική διαδικασία, που εκτείνεται σε όλη τη διάρκεια της ζωής των ανθρώπων, ξεκινώντας από τα πρώτα παιδικά χρόνια, περνώντας από τη βασική και την ανώτατη εκπαίδευση μέχρι την εκπαίδευση ενηλίκων. Ο δια βίου χαρακτήρας της ΕΑΑ καθιστά απαραίτητη τη διάχυσή της στα εκπαιδευτικά προγράμματα όλων των βαθμίδων και τύπων εκπαίδευσης, εμπλέκοντας ταυτόχρονα όλες τις μορφές μάθησης (τυπικής, μη-τυπικής και άτυπης). Στην ουσία, η έμφαση που δίνεται στην έννοια της 'μάθησης' προεκτείνει τη δράση της ΕΑΑ σε όσα συμβαίνουν στην καθημερινή ζωή, μέσα στην οικογένεια, στο χώρο της εργασίας και αλλού. Ενσωματώνει όλες τις οργανωμένες εκπαιδευτικές ευκαιρίες εκτός σχολείου και με βάση την κοινότητα, καθώς και τα προγράμματα ευαισθητοποίησης και ενημέρωσης του κοινού από τα ΜΜΕ και τις ΜΚΟ (McKeown & Hopkins 2003). Όλες αυτές οι μαθησιακές δυνατότητες θεωρούνται ιδιαίτερα σημαντικές, όχι μόνο για το συμμετοχικό και προσανατολισμένο στον εκπαιδευόμενο χαρακτήρα τους, αλλά και γιατί συμβάλλουν στην άμβλυνση της διάστασης ανάμεσα στην εκπαίδευση και την κοινωνία (UNECCE 2005).

Χωρίς να απέχει ουσιαστικά σε επίπεδο αρχών και εννοιών η ΠΕ από όλα τα παραπάνω, οι θέσεις και η προοπτική της ΕΑΑ την προκαλούν να επανατοποθετηθεί σε σχέση με τη μέχρι σήμερα πορεία της, να επανεξετάσει τις πρακτικές της και να διευρύνει τα όρια της δράσης της πιο πέρα από εκείνα της σχολικής εκπαίδευσης, υιοθετώντας εμπράκτως ένα δια βίου μαθησιακό χαρακτήρα (Δασκολιά 2005^β).

Οι Σημαντικές Εμπειρίες Ζωής: τάσεις και διαστάσεις του ερευνητικού πεδίου

Οι Σημαντικές Εμπειρίες Ζωής (Significant Life Experiences) ως ερευνητικό πεδίο εμφανίζονται για πρώτη φορά στα τέλη της δεκαετίας του '70 στις Η.Π.Α., στο πλαίσιο ενός ψυχολογικού και κοινωνιολογικού επιστημονικού ενδιαφέροντος για τη μελέτη της ανθρώπινης εμπειρίας και συμπεριφοράς σε σχέση με το περιβάλλον. Η προβληματική μέσα από την οποία δομείται και καθιερώνεται το πεδίο αυτό αφορά στη διερεύνηση προηγούμενων εμπειριών στη ζωή ατόμων και κοινωνικών ομάδων, που άσκησαν σημαντική επίδραση στη διαμόρφωση της σχέσης τους (και της συμπεριφοράς τους) όσον αφορά το περιβάλλον (Tanner 1998· Wells & Lekies 2006). Διαστάσεις αυτής της σχέσης που έχουν προσελκύσει μέχρι σήμερα το ερευνητικό ενδιαφέρον είναι – ανάμεσα σε άλλες – η περιβαλλοντική ευαισθησία

(Chawla 1998· Payne 1999), το περιβαλλοντικό ενδιαφέρον (Palmer 1996), τα κίνητρα και η ενεργοποίηση για δράση υπέρ του περιβάλλοντος (Chawla 1998· Payne 1999), οι προσωπικές επιλογές ευνοϊκών για το περιβάλλον εργασιακών πεδίων (Bixler Floyd & Hammit 2002), η ανάπτυξη σχετικής με το περιβάλλον γνώσης (Palmer 1996), και η γενικότερη ανάπτυξη της προσωπικότητας (Sobel 1990). Οι διαστάσεις αυτές εξετάζονται είτε από μόνες τους, είτε συνδυαστικά μεταξύ τους.

Από τους πρωτοπόρους σε αυτό το πεδίο έρευνας, ο T. Tanner ενδιαφέρθηκε να εντοπίσει τα κοινά στοιχεία σε εμπειρίες κατά την παιδική ηλικία ατόμων που εμφανίζουν ένα ισχυρό και μακροχρόνιο ενδιαφέρον για το περιβάλλον. Στην έρευνά του (Tanner 1980) μελέτησε με τη μέθοδο των αυτοβιογραφικών καταγραφών μνήμης τις περιπτώσεις 45 ηγετικών στελεχών περιβαλλοντικών οργανώσεων, αναζητώντας τα κίνητρα που τους οδήγησαν να επιλέξουν τη συγκεκριμένη επαγγελματική ενασχόληση που σχετίζεται με περιβαλλοντική δράση. Ανάμεσα στους παράγοντες που κατέγραψε περιλαμβάνονταν: ο χρόνος που πέρασαν σε άμεση επαφή με τη φύση – και ως ενήλικες, αλλά, κυρίως, ως παιδιά –, η επιρροή που τους άσκησαν οι γονείς και οι δάσκαλοί τους, το διάβασμα κάποιου βιβλίου και, αρκετά συχνά, το γεγονός της καταστροφής ενός φυσικού τοπίου που αγαπούσαν πολύ.

Την ίδια εποχή μία άλλη σημαντική εκπρόσωπος του χώρου, η N. Peterson (1981), εξέτασε με τη χρήση συνεντεύξεων τις αναπτυξιακές μεταβλητές που επηρεάζουν την περιβαλλοντική ευαισθησία εκπαιδευτικών που ασχολούνται με την ΠΕ, εστιάζοντας κυρίως στα κίνητρα που την ενεργοποιούν. Επιχειρώντας να ορίσει την έννοια της *περιβαλλοντικής ευαισθησίας* (environmental sensitivity), η Peterson τη διακρίνει από εκείνη της *περιβαλλοντικής ηθικής* (environmental ethics). Η τελευταία φαίνεται να έχει δύο διαστάσεις: συνδυάζει το ενδιαφέρον για το περιβάλλον με την ετοιμότητα για δράση. Αντίθετα, η περιβαλλοντική ευαισθησία καλύπτει ένα σύνολο συναισθημάτων που καταλήγουν σε μια προσωπική θέαση του περιβάλλοντος μέσα από μια οπτική συμπάθειας και κατανόησης. Το άτομο εκφράζει ‘συναίσθηση’ για το περιβάλλον, ή μοιράζεται την εγγενή συναίσθηση του φυσικού κόσμου.

Και οι δύο έρευνες κατέληγαν σε παρόμοια συμπεράσματα, ότι, δηλαδή, καθοριστικός παράγοντας για την ανάπτυξη περιβαλλοντικού ενδιαφέροντος και περιβαλλοντικής ευαισθησίας στη μετέπειτα ζωή των ατόμων ήταν οι εμπειρίες τους μέσα στη φύση κατά την παιδική κυρίως ηλικία. Ο τρόπος με τον οποίο τοποθετούν οι ενήλικες τον εαυτό τους απέναντι στις παιδικές αναμνήσεις τους που σχετίζονται με τη φύση, οι οποίες πολύ συχνά ενέχουν στοιχεία ανιμισμού, διαμορφώνουν τις προσωπικές τους στάσεις και μετουσιώνονται αργότερα σε περιβαλλοντική ευαισθησία (Chawla 1998). Στις ίδιες έρευνες ακολουθούσαν σε σειρά διαβάθμισης η επιρροή σημαντικών αν-

θρώπων (όπως η οικογένεια, οι φίλοι, οι δάσκαλοι), η μελέτη σχετικών βιβλίων, η γνώση των φυσικών οικοσυστημάτων, η αγάπη για τον τόπο καταγωγής τους, η αλλαγή του χώρου διαβίωσης, η συμμετοχή σε περιβαλλοντικές οργανώσεις, η επαγγελματική ευθύνη, κ.ά. Εξίσου σημαντικό ήταν επίσης το γεγονός ότι οι συγκεκριμένες έρευνες εγκαινίαζαν μια νέα ερευνητική παράδοση στο χώρο της ΠΕ, δίνοντας έμφαση σε ποιοτικές μεθόδους συλλογής και ανάλυσης δεδομένων.

Σε μεταγενέστερες σχετικές έρευνες διακρίνουμε διαφορετικές προσεγγίσεις της έννοιας της περιβαλλοντικής ευαισθησίας (βλ. James 1993· Palmer 1993, κ.ά.). Η έννοια αποτυπώνεται εννοιολογικά ως μια τάση που συνδέεται με το ενδιαφέρον για γνώση γύρω από το περιβάλλον, την εκδήλωση συναισθημάτων φροντίδας και την έκφραση δράσης για τη διατήρησή του. Οι σημαντικές εμπειρίες που επηρεάζουν αυτή την τάση χαρακτηρίζονται ως ανταλλαγές ανάμεσα σε ένα εξωτερικό και ένα εσωτερικό περιβάλλον. Σύμφωνα με την Chawla (1998) η φύση και οι κοινωνικοί μεσολαβητές (φίλοι και συγγενείς, δάσκαλοι και βιβλία), που συμβάλλουν στην απόδοση νοημάτων για τον φυσικό κόσμο, αποτελούν το εξωτερικό περιβάλλον. Οι ανάγκες, οι ικανότητες, τα συναισθήματα και τα ενδιαφέροντα του ίδιου του ατόμου συνιστούν το εσωτερικό περιβάλλον. Το γεγονός ότι οι σημαντικές εμπειρίες ζωής μελετώνται από τη σκοπιά της ανταλλαγής ανάμεσα σε ένα εξωτερικό και ένα εσωτερικό περιβάλλον του ατόμου αφήνει να εννοηθεί ότι η περιβαλλοντική ευαισθησία υφίσταται αλλαγές, καθώς σε αλλαγές υπόκεινται τα ίδια τα άτομα, η φύση και ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύεται ο φυσικός και κοινωνικός τους περίγυρος. Κατά συνέπεια, δε θα μπορούσαμε να αναμένουμε ότι ένα και μοναδικό είδος εμπειριών μπορεί να 'παράγει' περιβαλλοντικά ενημερωμένους και υπεύθυνους πολίτες. Αντίθετα, όπως επισημαίνουν οι διάφορες έρευνες, υπάρχουν πολλά, διαφορετικά και αλληλοεμπλεκόμενα είδη εμπειριών, μέσα από τις οποίες, ταυτόχρονα και συνδυαστικά, διαμορφώνονται οι σχέσεις των ανθρώπων με το περιβάλλον (Chawla 1998).

Ένας ικανός αριθμός ερευνών που κινείται στην ίδια παράδοση εστιάζει στις σημαντικές εμπειρίες ζωής που επηρέασαν το προσωπικό ενδιαφέρον εκπαιδευτικών για το περιβάλλον και συνέβαλαν στην επιλογή τους να ασχοληθούν με την ΠΕ (βλ. Palmer 1993· James 1993· Chawla 1999, 2007). Άλλες έρευνες πάλι επικεντρώνονται σε μαθητές δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης (Bixler, Floyd & Hammit 2002), σε προπτυχιακούς φοιτητές (Exert, Place & Sibthorp 2004), στο ευρύ κοινό (Wells & Lekies 2006), σε επαγγελματίες με ασχολίες σχετικές με το περιβάλλον (Sward 1996) ή σε ανθρώπους της τέχνης και της διανοήσης (Chawla 1994). Ο παράγοντας με τη μεγαλύτερη θετική επίδραση στην ανάπτυξη προσωπικού ενδιαφέροντος για το περιβάλλον αναδείχτηκε και πάλι ότι ήταν οι εμπειρίες των συμμετεχόντων στη φύ-

ση κατά την παιδική τους ηλικία. Όπως επισημαίνει η Chawla (2007), οι εμπειρίες αυτές συνδέονταν με σημαντικές και έντονα συναισθηματικά φορτισμένες για τα παιδιά δραστηριότητες (όπως το παιχνίδι), ή αφορούσαν σε επίσης θετικές ψυχαγωγικές δραστηριότητες μέσα στη φύση στις οποίες επιδίδονταν ως ενήλικες (κατασκήνωση, σπορ, κ.λπ). Στις σημαντικές επιδράσεις ακολουθεί ο ρόλος της οικογένειας και άλλων σημαντικών προσώπων, που ως πρότυπα τόνιζαν με τη στάση και τον τρόπο ζωής τους την αξία της φύσης, καθώς και η εκπαίδευση. Ως σημαντικές αρνητικές εμπειρίες που καθόρισαν τη μετέπειτα στάση τους αναφέρονται η ρύπανση του περιβάλλοντος ή περιπτώσεις φυσικών καταστροφών, στις οποίες τα ίδια τα άτομα ήταν μάρτυρες (Palmer 1996 ·Chawla 2007). Αν και η πλειοψηφία των ατόμων που πήραν μέρος σε αυτές τις έρευνες θεωρεί ότι οι βασικοί παράγοντες που διαμόρφωσαν τη σχέση τους με το περιβάλλον εντοπίζονται στην παιδική ηλικία τους και στις εμπειρίες που ανέπτυξαν τότε, πολλοί από αυτούς επισημαίνουν ότι η σχέση τους με το περιβάλλον επηρεάστηκε στη συνέχεια και από άλλους παράγοντες, που διαφοροποιούνται ανάλογα με τις συγκυρίες και τις συνθήκες στις οποίες βρέθηκε ο καθένας τους (Chawla 1999).

Τέλος, μια κατηγορία ερευνών στο πλαίσιο της παράδοσης των Σημαντικών Εμπειριών Ζωής εστιάζεται στην ίδια τη φύση της ‘εμπειρίας’ των ατόμων μέσα στη φύση ή το περιβάλλον. Σύμφωνα με τον Payne (1998, 365) «η εμπειρία βρίσκεται στη βάση της ατομικής κοινωνικο-περιβαλλοντικής μας ύπαρξης». Με άλλα λόγια, ο τρόπος με τον οποίο το άτομο αντιλαμβάνεται τον κόσμο γύρω του και τελικά η ίδια η προσωπικότητά του συνδέεται στενά με μια σειρά από στάσεις και αντιλήψεις που βασίζονται στις προσωπικές του εμπειρίες (Ewert, Place, Sibthorp 2005). Με την εργασία της με τίτλο «Η οικολογία της φαντασίας στην παιδική ηλικία» (“The ecology of imagination in childhood”) η Edith Cobb (1959) στη ουσία επιχειρεί πρώτη να θέσει και να φωτίσει το είδος των πρώτων εμπειριών μας με τον περιβάλλοντα φυσικό κόσμο. Συλλέγοντας αυτοβιογραφικές μαρτυρίες από 300 περίπου περιπτώσεις ιδιαίτερα δημιουργικά σκεπτόμενων ατόμων από διαφορετικές εποχές, η Cobb εντοπίζει αυτό που τους κάνει να διακρίνονται στην ικανότητά τους κατά την ενήλικη ζωή να επιστρέφουν και να ζωντανεύουν στη μνήμη τους την εμπειρία συγκεκριμένων δυναμικών αλληλεπιδράσεών τους με τον κόσμο γύρω τους. Η ανάλυση των ευρημάτων της την οδήγησε σε μια κατηγοριοποίηση των μορφών αυτών των εμπειριών, συνδέοντας τις με αντίστοιχες συναισθηματικές καταστάσεις που αυτές προκαλούσαν καθώς ανασύρονταν στη μνήμη τους (υπερβατικότητα, στοργή, αμφιθυμία, εξιδανίκευση, απόρριψη, αποστασιοποίηση, αποκλεισμός).

Τρεις δεκαετίες αργότερα ο Sobel (1990), σε μια έρευνα που διεξήγαγε με συνεντεύξεις απευθυνόμενος σε 100 ενήλικες και 200 παιδιά, κατέληξε στα σημαντικά χαρακτηριστικά που διαθέτουν οι τόποι στους οποίους τα παιδιά

αλλά και οι ενήλικες αποδίδουν μεγαλύτερη αξία στις αναμνήσεις τους. Τέτοια στοιχεία είναι ότι αισθάνονται ότι τους έχουν ανακαλύψει ή κατασκευάσει τα ίδια, ότι τους ανήκουν, και ότι αποτελούν οργανωμένους μικρόκοσμους, 'μυστικούς' από τους άλλους, στους οποίους τα ίδια τα παιδιά αισθάνονται ασφαλή και ξεχωριστά (Sobel 1990, 10). Τα συγκεκριμένα ευρήματα αναδεικνύουν και πάλι την καθοριστική επίδραση του ανθρώπινου βιώματος σε σχέση με το περιβάλλον και επισημαίνουν τη σύνδεσή του μέσω ανάμνησης με τη μετέπειτα ζωή των ατόμων ως ενήλικες.

Με ποιους τρόπους, όμως, η ερευνητική γνώση που προέρχεται από το χώρο των ΣΕΖ είναι σημαντική και χρήσιμη για τη θεωρία και την πράξη της ΠΕ, ιδιαίτερα στο πλαίσιο του ανοίγματος που αυτή κάνει προς την κατεύθυνση της ΕΑΑ;

Η συμβολή της γνώσης από τις Σημαντικές Εμπειρίες Ζωής στην Περιβαλλοντική Εκπαίδευση για την αειφορία

Στην προηγούμενη ενότητα αναφερθήκαμε σε διακριτές ερευνητικές τάσεις του πεδίου των Σημαντικών Εμπειριών Ζωής (ΣΕΖ). Γενικότερα θα λέγαμε ότι οι ΣΕΖ αποτελούν μέρος μιας *ερμηνευτικής* παράδοσης (Δασκολιά 2005^α), που δίνει έμφαση στην κατανόηση των τρόπων με τους οποίους διαμορφώνεται η σχέση του ανθρώπου με το περιβάλλον και διαμορφώνεται συνακόλουθα η δράση του μέσα σε αυτό. Αν και ως πεδίο έρευνας δεν εντάσσεται ή δεν αφορά αποκλειστικά στο χώρο της εκπαίδευσης, ωστόσο θεωρούμε ότι συνδέεται άμεσα με την ΠΕ με τουλάχιστον δύο τρόπους: (α) Οι περισσότερες από τις έρευνες σε αυτή την περιοχή γνώσης υιοθετούν ατύπως μια «εκπαιδευτική» προοπτική της σχέσης ανάμεσα στον άνθρωπο και το περιβάλλον, σύμφωνα με τη θεώρηση της L. Sauvé (1994). Με άλλα λόγια, ξεκινούν ή καταλήγουν στο ότι το περιβάλλον συνιστά μια σημαντική σφαίρα προσωπικής ανάπτυξης του ατόμου, από τη στιγμή που αποτελεί πηγή συνεχών ερεθισμάτων, συνιστά πεδίο ενεργοποίησης και έκφρασης διαφόρων εμπειριών του και τελικά λειτουργεί ως παράγοντας διαμόρφωσης της προσωπικότητάς του. (β) Αν και οι περισσότερες σχετικές έρευνες εμφανίζουν έναν εκ πρώτης όψεως θεωρητικό (ψυχολογικό) χαρακτήρα, πολλές από αυτές διεξάγονται και με συνειδητή πρόθεση να έχουν πρακτική χρησιμότητα στο χώρο της εκπαίδευσης. Χωρίς αμφιβολία τα αποτελέσματα όλων αυτών των ερευνών παρέχουν πάντως πολλαπλές ευκαιρίες για προβληματισμό για όσους εμπλέκονται με τη θεωρία και την πράξη της ΠΕ (Palmer 1996).

Όταν ο T. Tanner έγραφε το 1980 το πρώτο άρθρο για τις ΣΕΖ, περιέγραψε αναλυτικά το σκεπτικό το οποίο τον οδήγησε να ασχοληθεί με την έρευνα στο χώρο αυτό: «Αν κύριος στόχος της ΠΕ είναι η διατήρηση ενός πολυδιά-

στατου, όμορφου και πλούσιου σε αποθέματα πλανήτη για τις επόμενες γενιές, τότε οι εκπαιδευτικοί που ασχολούνται με αυτή θα πρέπει να αφοσιωθούν στην καλλιέργεια ενημερωμένων πολιτών, οι οποίοι θα εργάζονται δραστήρια για την επίτευξη αυτού του στόχου. Κατά συνέπεια, οι ερευνητές στο χώρο της ΠΕ θα πρέπει να κατανοήσουν τις μαθησιακές εμπειρίες μέσα από τις οποίες μπορούν να προκύψουν τέτοια άτομα» (Tanner 1980, 20). Είναι προφανές ότι το ερευνητικό ενδιαφέρον στο συγκεκριμένο πεδίο κινήθηκε για μεγάλο διάστημα από προθέσεις να ενισχυθεί η πρακτική της ΠΕ από γνώση σχετική με τους παράγοντες που διαμορφώνουν την υπεύθυνη περιβαλλοντική συμπεριφορά. Γνώση η οποία θα μπορούσε να αξιοποιηθεί άμεσα από τους ίδιους τους εκπαιδευτικούς, προκειμένου να ενισχύσουν τη διδακτική πρακτική τους σύμφωνα με τους βασικούς στόχους της ΠΕ. Η συμπεριφοριστική αυτή λογική τόσο στον εντοπισμό των παραγόντων που επηρεάζουν τη σχέση μας με το περιβάλλον και τη δράση μας σε σχέση με αυτό (Kollmus & Agyeman 2002), όσο στην αξιοποίηση μιας εξωτερικά προερχόμενης ερευνητικής γνώσης στο πλαίσιο της ίδιας της εκπαιδευτικής πράξης χαρακτήρισε μια ολόκληρη εποχή της ΠΕ (Δασκολιά 2005^α, Φλογαΐτη 2006). Καταδικάστηκε, όμως, από αρκετούς (βλ. ανάμεσα σε άλλους, Robottom & Hart 1993, Huckle 1993) ως σύμφυτη με τους θετικιστικούς τρόπους σκέψης που οδήγησαν στην ίδια την περιβαλλοντική κρίση. Αν και νεώτεροι ερευνητικοί προσανατολισμοί στο πεδίο των ΣΕΖ έδιναν μια πιο ξεκάθαρη έμφαση στα προσωπικά νοήματα που αναπτύσσουν τα άτομα γύρω από τη σχέση τους με το περιβάλλον, στην ουσία και αυτοί δεν ήταν αρκετοί για να προσδώσουν σφαιρική προσέγγιση και γνήσια παιδαγωγική διάσταση στην αξιοποίηση της σχετικής ερευνητικής γνώσης.

Από την άλλη πλευρά, η ανάδειξη μέσα από πολλές σχετικές έρευνες της επαφής με τη φύση κατά την παιδική ηλικία ως της σημαντικότερης εμπειρίας που διαμορφώνει τη σχέση και τη δράση του ανθρώπου στο περιβάλλον είναι πιθανόν να συνδέεται και με τον έντονα ‘φυσιολατρικό’ – ή, έστω, φυσιο-κεντρικό – προσανατολισμό μιας κυρίαρχης τάσης της ΠΕ. Υποπτεύεται, δηλαδή, κανείς μια λογική σύμπτωση ανάμεσα στον εμφατικό τονισμό του ενδιαφέροντος για το ‘φυσικό’ περιβάλλον και στην ανάδειξη του καθοριστικού ρόλου των προηγούμενων εμπειριών στη σχέση και στη δράση του ανθρώπου αναφορικά με αυτό. Πιθανώς, μια άλλη εννοιολογική προσέγγιση του περιβάλλοντος, η οποία θα το εξέταζε υπό μια πιο διευρυμένη οπτική και όχι ως αποκλειστικά συνδεδεμένο με τη φύση, και μιας συνακόλουθης παιδαγωγικής προσέγγισης, να τοποθετούσε σε άλλη βάση θεώρησης την ίδια την «περιβαλλοντική εμπειρία και δράση» (βλ. Jensen & Schnack 1997) και να προσανατόλιζε διαφορετικά τόσο τους στόχους και τα ερωτήματα, όσο και τα αποτελέσματα των διαφόρων ερευνών.

Η αναγνώριση της συμβολής της γνώσης από την έρευνα στο χώρο των ΣΕΖ στο χώρο της ΠΕ και της ΕΑΑ συνδέεται και με την αναπόφευκτη διεύρυνση του μαθησιακού ορίζοντα, στον οποίο και οι δύο μορφές εκπαίδευσης αναφέρονται. Η αναζήτηση και προώθηση μαθησιακών ευκαιριών και εμπειριών καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής (UNECE 2005) και με προσωπικό νόημα για ανθρώπους διαφορετικών ηλικιακών ομάδων και άλλων κοινωνικών χαρακτηριστικών (Payne 1999), τόσο στο πλαίσιο του σχολείου, όσο και έξω από αυτό (εργασία, οικογένεια, κοινότητα) (Δασκολιά 2005^b), αποδίδει καθοριστικό ρόλο στο συγκεκριμένο ερευνητικό πεδίο να τις εντοπίσει και εξετάσει. Αν υπάρχουν επίσης δια-γενεαλογικές διαφορές – όπως είναι φυσικό, αφού οι συνθήκες της κοινωνικής πραγματικότητας μεταβάλλονται – χρειάζεται να τις κατανοήσουμε και αυτές μαζί με τους παράγοντες που τις προκάλεσαν (Chawla 1998).

Πέρα από τις αναπτυγμένες χώρες του δυτικού κόσμου, η έρευνα στο πεδίο των ΣΕΖ έχει επίσης ιδιαίτερη σημασία για τις λιγότερο προνομιούχες ομάδες των αναπτυσσόμενων χωρών. Εκατομμύρια παιδιά παγκοσμίως δεν συμμετέχουν σε προγράμματα τυπικής εκπαίδευσης, ή συμμετέχουν μέσα από εκπαιδευτικές συνθήκες στο πλαίσιο των οποίων κάθε έννοια ΠΕ θεωρείται πολυτέλεια. Οι μαθησιακές εμπειρίες των παιδιών αυτών περιορίζονται κυρίως στις άτυπες επαφές τους με το τοπικό περιβάλλον με τη συμμετοχή των κοντινών ενηλίκων. Σε αυτές τις συνθήκες, καθημερινοί άνθρωποι μπορεί να μετατραπουν σε βασικούς πομπούς μιας άτυπης ΠΕ για την αειφορία. Η σε βάθος κατανόηση των εμπειριών αυτών των ανθρώπων είναι σημαντική όσον αφορά τις προτεραιότητες που θα πρέπει να δοθούν στο πλαίσιο μιας ΠΕ για την αειφορία σε τοπικό επίπεδο (Chawla 1998).

Τέλος, η νέα πραγματικότητα που δημιουργείται από τη σύζευξη ΠΕ και ΕΑΑ απαιτεί το άνοιγμα της έρευνας και στο πεδίο των ΣΕΖ προς ερευνητικές προσεγγίσεις με πιο έντονο παιδαγωγικό χαρακτήρα, σε επίπεδο εννοιών και θεμάτων όσο και στρατηγικών έρευνας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο η διερεύνηση των *‘σημαντικών εμπειριών ζωής’* μπορεί να μετατραπεί σε διερεύνηση των *‘σημαντικών εμπειριών μάθησης’*. Και αυτό γιατί η ίδια η έννοια της μάθησης είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με εκείνη της ζωής και, επομένως, και με αυτήν της αειφορίας (Scott & Gough 2003). Το στοιχείο αυτό σε συνδυασμό με τη νέα διάσταση που αποκτά η έννοια του περιβάλλοντος μέσα από τη θεώρησή του στο πλαίσιο της αειφορίας, θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε μια αναδιατύπωση του κεντρικού ερευνητικού ερωτήματος του πεδίου ως εξής: *ποιες είναι οι ‘σημαντικές εμπειρίες ζωής – μάθησης’ που μπορούν αλληλεπιδραστικά να συμβάλλουν στην ανάπτυξη περισσότερο αειφόρων τρόπων ζωής;* Η αξιοποίηση στρατηγικών έρευνας που θα εμπλέκουν από κοινού εκπαιδευτές και εκπαιδευόμενους στην αναζήτηση και κριτική εξέταση των σημαντικών για τους ίδιους εμπειριών μάθησης είναι επίσης

ένας άξονας που μπορεί να προσδώσει ουσιαστικό παιδαγωγικό προσανατολισμό σε αυτό το πεδίο έρευνας.

Αντί επιλόγου....

Οι ΣΕΖ συνιστούν ένα πεδίο που διαρκώς υπενθυμίζει τις απεριόριστες μαθησιακές δυνατότητες του καθημερινού κόσμου, έξω από τα στενά όρια της τυπικής εκπαίδευσης (Chawla 1998). Στην ουσία συμπλέει και υποστηρίζει τη λογική που επιδιώκει να εφαρμόσει μια ΠΕ για την αειφορία, να ξεπεράσει, δηλαδή, η εκπαίδευση την απομόνωσή της από το περιβάλλον και την κοινωνία, και να ανοίξουν εκπαιδευτικοί και ερευνητές την αντίληψή τους για τη μάθηση πολύ πιο πέρα από το πλαίσιο της σχολικής τάξης. Η ενδυνάμωση των ανθρώπων όλων των ηλικιών και κοινωνικών χαρακτηριστικών μέσα από μια τέτοια μορφή εκπαίδευσης και μάθησης, που θα τους ‘τοποθετεί’ μέσα στο περιβάλλον και την κοινωνία, θα τους παρέχει τη δυνατότητα να αντιληφθούν την πραγματικότητα ολιστικά και να παρέμβουν δημιουργικά σε αυτή, ώστε να αποκτήσουν πολλές δυνατότητες συμβολής στο χτίσιμο ενός αειφόρου μέλλοντος (Wells & Lekies 2006).

Βιβλιογραφία

- Bixler, R. – Floyd, M. – Hammitt, W. (2002). Environmental Socialization. Quantitative tests of the Childhood Play Hypothesis. *Environment and Behavior*, Vol. 34, No. 6, pp. 795-818.
- Chawla, L. (1998). Significant Life Experiences Revisited: A Review of Research on Sources of Environmental Sensitivity. *The Journal of Environmental Education*, Vol. 29, No. 3, pp. 11-21.
- Chawla, L. (1999). Life Paths into Effective Environmental Action. *The Journal of Environmental Education*, Vol. 31, No. 1, pp. 15-26.
- Cobb, E. (1977). *The ecology of imagination in childhood*. New York: Columbia University Press.
- Δασκολιά, Μ. (2005^α). *Θεωρία και Πράξη στην Περιβαλλοντική Εκπαίδευση. Οι προσωπικές θεωρίες των εκπαιδευτικών*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Δασκολιά, Μ. (2005^β). *Για μια δια βίου περιβαλλοντική αγωγή. Η περιβαλλοντική αγωγή στο πλαίσιο της οικογένειας - μια πρώτη θεωρητική προσέγγιση*. Στο: *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση. Ο νέος πολιτισμός που αναδύεται*. Επιμέλεια Α. Γεωργόπουλος. Αθήνα: Gutenberg.
- Ewert, A. – Place, G. – Sibthorp, J. (2005). Early-Life Outdoor Experiences and Individuals Environmental Attitudes. *Leisure Sciences*, Vol. 27, pp. 225-239.

- Fien, J. – Tilbury, D. (2002). The global challenge of sustainability. In: Education and Sustainability. Responding to the global challenge. Edited by D. Tilbury, R. Stevenson, J. Fien and D. Schreuder. Gland: IUCN.
- James, K. (1993). A qualitative study of factors influencing racial diversity in environmental education. Doctoral Dissertation. University of Minnesota, Minneapolis.
- Jensen, B. – Schnack, K. (1997). The action competence approach in environmental education. *Environmental Education Research*, Vol. 3, No.3, pp. 163–179.
- Huckle, J. (1993). Environmental education and sustainability: a view from critical theory. In: *Environmental Education: A Pathway to Sustainability*. Edited by J. Fien. Geelong: Deakin University Press.
- Kollmus, A. – Agyeman, J. (2002). Mind the Gap: Why do people act environmentally and what are the barriers to pro-environmental behavior? *Environmental Education Research*, Vol. 8, No. 3, pp. 239-260.
- Λιαράκου, Γ. – Φλογαίτη, Ε. (2007). Από την Περιβαλλοντική Εκπαίδευση στην Εκπαίδευση για την Αειφόρο Ανάπτυξη, Προβληματισμοί, τάσεις και προτάσεις. Αθήνα: Νήσος.
- McKeown, R. – Hopkins, C. (2003). EE p ESD: Defusing the worry. *Environmental Education Research*, Vol. 9, No. 1, pp. 117-128.
- Palmer, J. (1993). Development of concern for the environment and formative experiences of educators. *The Journal of Environmental Education*, Vol. 24, No. 3, pp. 26-30.
- Palmer, J. (1996). Influences and Experiences Affecting the Pro-Environmental Behavior of Educators. *Environmental Education Research*, Vol. 2, No. 1, pp. 109-121
- Payne, P. (1999). The Significance of Experience in SLE Research. *Environmental Education Research*, Vol. 5, No. 4, pp. 365- 381.
- Robottom, I. – Hart, P. (1993). *Research in Environmental Education: Engaging the Debate*. Geelong, Victoria: Deakin University Press.
- Sauvé, L. (1994). *Pour une éducation relative à l'environnement*. Montreal: Guerin. Paris: Eska.
- Sauvé, L. (1996). Environmental Education and Sustainable Development: A Further Appraisal. *Canadian Journal of Environmental Education*, Vol. 1, pp. 7- 34.
- Scott, W. – Gough, S. (2003). *Sustainable Development and Learning. Framing the Issues*. London: Routledge Falmer.
- Sobel, D. (1990). A place in the world: Adult's Memories of Childhood's Special Places. *Children's Environments Quarterly*, Vol. 7, No. 4, pp. 5-12.
- Tanner, T. (1980). Significant Life Experiences. *The Journal of Environmental Education*, Vol. 11, No. 4, pp. 20-24.

- Tanner, T. (1998). On the origins of SLE Research, Questions, Outstanding and Other Research Traditions. *Environmental Education Research*, Vol. 4, No. 4, pp. 419-423.
- Tilbury, D. (1995). Environmental Education for Sustainability: defining the new focus of environmental education in the 1990s. *Environmental Education Research*, Vol. 1, No. 2, pp. 195-212.
- UNECE (2005). Education for sustainable development in the UNECE region. Ανακτήθηκε στις 11 Αυγούστου 2003 από <http://www.unece.org/env/esd/Strategy&Framework.htm>.
- Φλογαΐτη, Ε. (1998). Περιβαλλοντική Εκπαίδευση. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Φλογαΐτη, Ε. (2006). Εκπαίδευση για το Περιβάλλον και την Αειφορία. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Φλογαΐτη, Ε. & Δασκολιά, Μ. (2004). Περιβαλλοντική Εκπαίδευση: Σχεδιάζοντας ένα αειφόρο μέλλον. Στο: Αγγελίδης, Π.Α. και Μαυροειδής, Γ.Γ. (επιμ.). Εκπαιδευτικές Καινοτομίες για το Σχολείο του Μέλλοντος. Τόμος Β΄. Αθήνα: Τυπωθήτω – Γιώργος Δαρδανός.
- Wells, N. & Lekies, K. (2006). Nature and the Life Course: Pathways from Childhood Nature Experiences to Adult Environmentalism. *Children, Youth and Environments*, Vol. 16, No. 1, pp. 1- 24.
- Wheeler, K. (2000). Sustainability from Five Perspectives. In: *Education for a Sustainable Future. A Paradigm of Hope for the 21st Century*. Edited by K. Wheeler and A. Perraca Bijur. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Ι. ΜΑΝΩΛΑΣ* & ΣΤΥΛΙΑΝΟΣ Α. ΤΑΜΠΑΚΗΣ**

**Η ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ
ΤΟΥ MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI**

Περίληψη

Η εργασία αυτή ασχολείται με τη συμβολή του Gandhi στην προστασία του περιβάλλοντος. Αν και ο Gandhi έζησε σε μια εποχή όπου το περιβάλλον δεν είχε ακόμη αποκτήσει τη σημασία που έχει σήμερα, εντούτοις, ήταν από τους πρώτους που προέβλεψαν το μέγεθος και τη σοβαρότητα των περιβαλλοντικών προβλημάτων που αντιμετωπίζει σήμερα η ανθρωπότητα ως απόρροια της οικονομικής και βιομηχανικής ανάπτυξης. Μετά από μια σύντομη παρουσίαση των επιρροών που δέχθηκε ο Gandhi στη διαμόρφωση της περιβαλλοντικής του φιλοσοφίας, η εργασία αναλύει το περιβαλλοντικό μήνυμα που ο Gandhi αγωνίστηκε να περάσει μέσα από τον προφορικό και γραπτό του λόγο, αλλά πρωτίστως από τον τρόπο που έζησε. Η εργασία εξετάζει επίσης την επιρροή που άσκησε ο Gandhi σε άλλους στοχαστές, αλλά και στο περιβαλλοντικό κίνημα στην Ινδία και σε άλλες χώρες.

Λέξεις κλειδιά: *Αλήθεια, μη βία, αυτάρκεια, αυτοπραγμάτωση, βιοσφαιρική ισότητα, προσωπικό παράδειγμα.*

* Ο Ευάγγελος Ι. Μανωλάς είναι Επίκουρος Καθηγητής Κοινωνιολογίας και Περιβαλλοντικής – Δασικής Εκπαίδευσης του Τμήματος Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης. E-mail: emanolas@fmenr.duth.gr.

** Ο Στυλιανός Α. Ταμπάκης είναι Επίκουρος Καθηγητής Δασικής Πολιτικής του Τμήματος Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης. E-mail: stampaki@fmenr.duth.gr.

Εισαγωγή

Ο Mohandas Karamchand Gandhi ήταν πολιτικός ηγέτης, στοχαστής και επαναστάτης. Ήταν επίσης ανθρωπιστής και ειρηνιστής παγκόσμιου βεληνεκούς. Υπήρξε κεντρική μορφή του εθνικού κινήματος για την ανεξαρτησία της Ινδίας από τη Βρετανία με μοναδικά του όπλα την Αλήθεια και τη μη χρήση βίας. Ήταν όμως και υπέρμαχος της προστασίας του περιβάλλοντος και από τους πρώτους που προέβλεψαν το μέγεθος και τη σοβαρότητα των περιβαλλοντικών προβλημάτων που αντιμετωπίζει σήμερα η ανθρωπότητα ως απόρροια της οικονομικής και βιομηχανικής ανάπτυξης (Jha 2012, Jahanbegloo 2010).

Απέκτησε και όταν ακόμη ζούσε τον τίτλο Mahatma (μεγάλη ψυχή) που του απέδωσε ο νομπελίστας ποιητής Rabindranath Tagore. Η προσωνυμία Mahatma στενοχωρούσε πολύ τον Gandhi λόγω της ταπεινότητας που τον διέκρινε, αλλά και γιατί θεωρούσε ότι ο τίτλος αυτός τον απομάκρυνε από τους κοινούς ανθρώπους (Gandhi 1949).

Η εργασία αυτή επέλεξε να παρουσιάσει την περιβαλλοντική ηθική του Gandhi όχι μόνο γιατί ο Gandhi δεν έχει ακόμη αναγνωριστεί όσο θα έπρεπε ως υπέρμαχος της προστασίας του περιβάλλοντος (Jha 2012, Moolakkatu 2012), αλλά και γιατί η σύγχρονη αντίληψη της αειφορικής ανάπτυξης εστιάζεται σε εξαιρετικά μεγάλο βαθμό σε επιστημονικές και τεχνολογικές λύσεις περιβαλλοντικών προβλημάτων, αλλά και άλλες προσεγγίσεις οι οποίες έχουν την τάση να μελετούν την αειφορία ως κοινωνική ανάπτυξη και όχι ως προσωπική και ατομική προσπάθεια. Η αειφορία ως προσωπική και ατομική προσπάθεια έχει εξαιρετικά μεγάλη σημασία στην αλλαγή του τρόπου ζωής του ατόμου. Ένα τέτοιο όραμα αειφορικής ανάπτυξης μπορεί να προωθήσει μεγαλύτερη αυτογνωσία και αυτοπραγμάτωση, παράγοντες που αποτελούν τη βάση της αειφορίας (Narayanan 2010). Ο Gandhi αποτελεί πρότυπο μιας τέτοιας προσωπικής και ατομικής προσπάθειας.

Άνθρωπος και περιβάλλον στον Gandhi

Ο καλύτερος τρόπος για να ξεκινήσει κανείς την παρουσίαση της σχέσης ανθρώπου και περιβάλλοντος στον Gandhi είναι ίσως οι περίφημες ρήσεις του: «Η ζωή μου είναι το μήνυμά μου». «Πρέπει να γίνουμε η αλλαγή που θέλουμε να δούμε στον κόσμο». «Ζήσε σαν να πρόκειται να πεθάνεις αύριο. Μάθε σαν να πρόκειται να ζήσεις για πάντα». «Ισχυρίζομαι ότι είμαι ένας απλός άνθρωπος που είναι πάντα πιθανό να σφάλει όπως κάθε θνητός. Έχω, όμως, αρκετή ταπεινότητα για να παραδεχτώ τα λάθη μου και να τα διορθώσω» (Green 2012). «Η γη παρέχει αρκετά για την ικανοποίηση των αναγκών του ανθρώπου αλλά όχι για την απληστία του». «Κάποιος βαθμός

άνεσης είναι αναγκαίος, αλλά πέρα από ένα συγκεκριμένο όριο μια τέτοια επιδίωξη δημιουργεί προβλήματα. Κατά συνέπεια το ιδανικό της δημιουργίας ενός απεριόριστου αριθμού επιθυμιών καθώς και η ικανοποίηση αυτών των επιθυμιών αποτελεί ψευδαίσθηση αλλά και παγίδα». «Πολιτισμός με την πραγματική έννοια του όρου δεν σημαίνει πολλαπλασιασμός, αλλά ενσυνείδητη και εθελοντική μείωση αναγκών». «Αν οικονομική ανάπτυξη σημαίνει συσσώρευση πλούτου και κέρδους χωρίς περιορισμό τότε η οικονομική πρόοδος είναι αντίθετη με την πραγματική πρόοδο». «Είναι αλαζονεία να θεωρεί κανείς ότι οι άνθρωποι είναι οι κύριοι των κατώτερων υπάρξεων. Αντίθετα, επειδή οι άνθρωποι είναι προικισμένοι με περισσότερες δυνάμεις θα πρέπει αναμφισβήτητα να είναι οι προστάτες όλων των κατώτερων υπάρξεων». «Μια κοινωνία κρίνεται από τον τρόπο που μεταχειρίζεται τα ζώα που ζουν στην κοινωνία αυτή» (Thoughts from Gandhi 1997).

Ο Gandhi δεν ήταν η μόνη φιλο-περιβαλλοντική φωνή στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα. Ο Rabindranath Tagore εξύμνησε τη φύση και στα ποιήματά του και σε άλλα έργα του. Το Shantiniketan, το ίδρυμα που θεμελίωσε αποτελεί επιπλέον παράδειγμα φιλικής προς τη φύση διαβίωσης. Ο John Ruskin, για παράδειγμα, άσκησε κριτική στην έννοια της εκβιομηχάνισης γιατί υποσκάπτει την ανθρώπινη ευαισθησία, αλλά και γιατί καταστρέφει την αρμονική σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Ο Henry David Thoreau πίστευε ότι η φύση μπορούσε να υπάρξει χωρίς τους ανθρώπους, μια πιθανότητα που τον γοήτευε αλλά και τον τρόμαζε και η οποία τελικά τον ενεθάρρυνε να αναλύσει σε βάθος τη σχέση ανθρώπου και περιβάλλοντος. Επιπλέον, ο Edward Carpenter ο οποίος είχε επηρεαστεί από τον John Ruskin και τον Ινδουιστικό μυστικισμό επίσης ήθελε να ζήσει μια απλή ζωή, μια ζωή κοντά στη φύση. Η κριτική που άσκησε στο σύγχρονο πολιτισμό επηρέασε σημαντικά το πρώτο βιβλίο του Gandhi *Hind Swaraj* το οποίο πρόσφατα έκλεισε 100 χρόνια ζωής. Αυτό που διακρίνει όλους αυτούς τους στοχαστές είναι ένα είδος ρομαντισμού για τη φύση και μια γενική αντιπάθεια για τον βιομηχανικό πολιτισμό και τον αστικό τρόπο ζωής. Και ο ίδιος ο Gandhi εξέφρασε παρόμοιο ρομαντισμό: «Δεν χρειάζομαι άλλη έμπνευση εκτός από αυτή της φύσης. Η φύση δεν με έχει προδώσει ακόμα. Με συγκινεί και με συναρπάζει». Αυτό που πρέπει να εξαχθεί από τις παραπάνω απόψεις για το σημερινό πολιτισμό είναι: «Εμείς οι άνθρωποι έχουμε την υποχρέωση να καθοδηγήσουμε σωστά τον πλανήτη γη και τους πόρους που διαθέτει και να αποφύγουμε τη στυγνή εκμετάλλευσή του. Σήμερα αυτού του είδους η άποψη αποκτά ολοένα και περισσότερη σημασία μαζί με μεγαλύτερη γνώση και ευαισθητοποίηση για τα περιβαλλοντικά προβλήματα» (Moolakkattu 2010)

Ο Gandhi ήταν εξαιρετος συγγραφέας. Πίστευε ότι το να γράφει κανείς φτωχά σήμαινε άσκηση βίας στους αναγνώστες του. Επιπλέον, διάλεγε τις λέξεις που χρησιμοποιούσε με μεγάλη προσοχή. Επέμενε, επίσης, ότι τίποτα

δεν έπρεπε να μείνει από τα κείμενά του μετά το θάνατό του: «Τα κείμενά μου θα πρέπει να αποτεφρωθούν μαζί με το σώμα μου». Και πρόσθεσε «Αυτά που έχω πράξει θα μείνουν και όχι αυτά που είπα ή έγραψα» (Khilnani 1997, Lal 2000).

Ο Gandhi και οι οπαδοί του πρωτοστάτησαν στην ίδρυση ashrams σε όλη την Ινδία, μια ιδέα που ο Gandhi είχε ξεκινήσει να εφαρμόζει από την εποχή που ήταν στη Νότια Αφρική. Ashram σημαίνει κοινότητα στην οποία τα μέλη παράγουν τρόφιμα, ιματισμό και μέσα διαβίωσης συμβάλλοντας έτσι στην προώθηση της αυτάρκειας, της προσωπικής και πνευματικής ανάπτυξης και κατ' επέκταση στην ανάπτυξη όλης της κοινωνίας. Τα ashrams συμπεριλαμβάνουν μικρά αγροκτήματα και σπίτια και αποτελούν κατασκευές των ιδίων των κατοίκων. Στα ashrams άνδρες και γυναίκες συμμετέχουν εξίσου στις δουλειές που πρέπει να γίνουν. Ο Gandhi αποτελούσε πάντα πρότυπο προς μίμηση. Για παράδειγμα, ασχολούνταν σε καθημερινή βάση με την παραγωγή χειροποίητου ιματισμού, δραστηριότητα που στα χωριά της Ινδίας ήταν παραδοσιακά γυναικεία δουλειά (Γκάντι και Οικονομία 2012).

Αν και ήταν εξαιρετικά οικονόμος – έγραφε μερικά από τα γράμματά του στο πίσω μέρος των φακέλων που του είχαν σταλεί –, εντούτοις, δεν λυπόταν να πληρώσει πολλά χρήματα για να στείλει τηλεγράφημα με συμβουλές στην άρρωστη κόρη ενός φίλου (Kalelkar 1950, Lal 2000).

Κάποιες φορές κόμπρες ερχόντουσαν στο δωμάτιο του Gandhi. Ο Gandhi είχε δώσει σαφείς οδηγίες να μη θανατώνονται οι κόμπρες έστω και αν ακόμα τον δάγκωναν: «Δεν θέλω να ζω έστω και εις βάρος της ζωής ενός φιδίου» (Gandhi 1959, Lal 2000). Επίσης, ο Gandhi διατηρούσε στο χώρο που ζούσε τσιμπίδες για να μεταφέρει τα φίδια που έβρισκε σε σημεία μακριά από κατοικημένες περιοχές (Weber 1999).

Για τον Gandhi όλη η ζωή ήταν ιερή και όλες οι υπάρξεις έπρεπε να ζουν σε αρμονία μεταξύ τους. Ακόμα και όταν συζητούσε τρόπους καταπολέμησης της ελονοσίας, σκεπτόταν πως θα μπορούσε ο άνθρωπος να διώξει τα κουνούπια μακριά του με εντομοαπωθητικά παρά να τα σκοτώσει. Δεν θεωρούσε ότι ο άνθρωπος ήταν κυρίαρχος κατώτερων υπάρξεων. Αντίθετα, ο άνθρωπος ως ισχυρότερος έχει υποχρέωση να προστατεύει όλες τις κατώτερες υπάρξεις (Khoshoo και Moolakkattu 2009, Moolakkattu 2010): «Κατά την άποψη μου, η ζωή ενός αμνού δεν είναι λιγότερο πολύτιμη από τη ζωή ενός ανθρώπου. Όσο πιο ανίσχυρο είναι ένα πλάσμα, τόσο πιο πολύ δικαιούται να το προστατεύσει ο άνθρωπος από τη βαρβαρότητα του ανθρώπου» (Green 2012). Αυτού του είδους η προστασία βρίσκεται στη βάση της Γκαντιανής οικολογίας.

Ο Gandhi ήταν πρόθυμος να μοιραστεί τον κόσμο του με ζώα και ερπετά, χωρίς να τα υποβιβάζει σε αντικείμενα λύπησης, περιέργειας ή ψυχαγωγίας.

Παρόλα αυτά ο Gandhi υποστήριζε τη θανάτωση ζώων για λόγους οίκτου ή συμπόνιας. Κάποτε ζήτησε τη θανάτωση ενός νεαρού μοσχαριού με ένεση στο ashram που ζούσε επειδή το ζώο δεν μπορούσε να σωθεί από βαριά αρρώστια που έπασχε (Fischer 1950, Lal 2000).

Μια άλλη φορά υποστήριζε τη θανάτωση αδέσποτων σκυλιών. Το 1926 ο Ambalal Sarabhai, ένας μεγαλοβιομήχανος και φίλος του Gandhi, τουφέκισε 60 λυσσασμένα και βίαια σκυλιά. Στη συνέχεια έχοντας μετανιώσει για την πράξη του, ο Sarabhai προσέγγισε τον Gandhi για να μοιραστεί μαζί του τη θλίψη που ένιωθε. Ο Gandhi τον ανακούφισε λέγοντας «Τι άλλο θα μπορούσε να γίνει;». Πολλοί κατηγορήσαν τον Gandhi για βαρβαρότητα στα ζώα και ζήτησαν εξηγήσεις μιας και μια τέτοια ενέργεια ήταν αντίθετη με τη θεμελιώδη αρχή του Gandhi, δηλαδή τη μη χρήση βίας. Ο Gandhi αν και παραδέχτηκε ότι μπορεί να έκανε λάθος, εντούτοις, υποστήριζε τη θέση του με επιμονή και σαφήνεια: «Μερικές φορές μπορεί να βρεθούμε αντιμέτωποι με το αναπόφευκτο καθήκον να σκοτώσουμε κάποιον άνθρωπο που σκότωσε άλλους ανθρώπους». Περιπλανώμενα σκυλιά, ιδιαίτερα όταν αυτά σχηματίζουν αγέλες, αποτελούν «απειλή» για την κοινωνία. Ο πολλαπλασιασμός τους δεν πρέπει να επιτρέπεται και αυτοί που υποστηρίζουν την προστασία τους για θρησκευτικούς λόγους, ακόμη και εις βάρος της ανθρώπινης ζωής και ασφάλειας, πρέπει να λάβουν υπόψη ότι προσβάλλουμε τα σκυλιά ως υπάρξεις όταν τα αναγκάζουμε να είναι αδέσποτα και να ζουν με τα ψίχουλα που τους πετάμε... Ή «Απλά το να παίρνεις μια ζωή δεν είναι πάντα βία, κάποιος μπορεί να πει ότι μερικές φορές υπάρχει περισσότερη βία στο να μην παίρνεις μια ζωή» (Gandhi 1969, Lal 2000).

Ένα άλλο περιστατικό που επίσης εικονογραφεί με ακρίβεια τις οικολογικές ευαισθησίες του είναι όταν ο Gandhi επέπληξε τον μαθητή του και συνεργάτη του Kaka Kalelkar επειδή συνήθιζε να κόβει ολόκληρο το κλαδί ενός δέντρου για τέσσερα μόνα φύλλα που χρειαζόταν. Ο Gandhi παρατήρησε: «Αυτό είναι βία. Έπρεπε να κόψεις μόνο τα φύλλα και να ζητήσεις συγγνώμη από το δένδρο για την πράξη σου. Αλλά έκοψες ολόκληρο το κλαδί που είναι σπατάλη και λάθος» (Kalarthi 1960, Lal 2000).

Ο Gandhi έδινε μεγάλη σημασία στην καθαριότητα. Ένας από τους τρόπους επιλογής ενός συγκατοίκου στο ashram ήταν αν καθάριζε την τουαλέτα που χρησιμοποιούσε.

Κάθε μέρα (1920 – 1930) όταν ο Gandhi έκανε μπάνιο στο καθαρό νερό του ποταμού Sabarmati κοντά στο ashram που κατοικούσε, χρησιμοποιούσε συνειδητά την ελάχιστη ποσότητα νερού που χρειαζόταν. Όταν τον ρωτούσαν γιατί έκανε τόση οικονομία στο νερό αφού αυτό ήταν τόσο άφθονο, ο Gandhi απαντούσε ότι δεν ήταν όλο το νερό του ποταμού δικό του (Sheth 2012).

Επιπλέον, τα ashrams που ίδρυναν ο ίδιος και οι οπαδοί του ήταν χώροι μετατροπής των ανθρώπινων περιπτώσεων σε οργανικό λίπασμα (Lal 2000).

Τα παραδείγματα και περιστατικά από την καθημερινή ζωή του Gandhi εναρμονίζονται πλήρως με τις αρχές που διακήρυττε. Σε κάποιες περιπτώσεις όταν υπήρχε σοβαρός λόγος για τη χρήση βίας, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της θανάτωσης ζώων όταν αυτά πάσχουν από αθεράπευτες ασθένειες ή όταν αποτελούν απειλή για την κοινωνία, τότε η μη βία δεν ήταν επιλογή για τον Gandhi. Παρόμοιες αποφάσεις έχουν ληφθεί και στις σύγχρονες Ευρωπαϊκές δημοκρατίες. Για παράδειγμα, στη Ρουμανία, οι αρχές, μετά την υιοθέτηση σχετικής νομοθεσίας («Πράσινο» για ευθανασία αδέσποτων σκύλων στη Ρουμανία 2011), προέβησαν στη θανάτωση χιλιάδων αδέσποτων σκυλιών γιατί αυτά επιτέθηκαν σε ανυποψίαστους πολίτες που περπατούσαν στο δρόμο.

Η επιρροή του Gandhi

Το 1973 ο Νορβηγός φιλόσοφος Arne Naess εισήγαγε τις έννοιες «ρηχή οικολογία» και «βαθιά οικολογία», έννοιες που σήμερα χρησιμοποιούνται ευρύτατα όχι μόνο στον περιβαλλοντικό ακαδημαϊκό λόγο, αλλά και στο περιβαλλοντικό κίνημα.

Η ρηχή οικολογία εναντιώνεται στη ρύπανση και στην εξάντληση πόρων αλλά για ανθρωποκεντρικούς λόγους, δηλαδή όταν απειλείται η ανθρώπινη υγεία και ευημερία. Αντίθετα, η βαθιά οικολογία προβάλλει το βαθύ σεβασμό ή ακόμη και ευλάβεια προς όλες τις μορφές ζωής και αναγνωρίζει σε αυτές ίσα δικαιώματα με τον άνθρωπο.

Ο Naess και άλλοι έχουν προτείνει οκτώ βασικές αρχές οι οποίες περιγράφουν τη φιλοσοφία της βαθιάς οικολογίας:

1. Η ευημερία της ανθρώπινης και μη ανθρώπινης ζωής στη Γη έχει εγγενή αξία. Τέτοιου είδους αξίες είναι ανεξάρτητες από τη χρησιμότητα του μη ανθρώπινου κόσμου για σκοπούς που θέτει ο άνθρωπος.
2. Ο πλούτος και η ποικιλία των ειδών ζωής συμβάλλουν στην υλοποίηση αυτών των αξιών και αποτελούν αξίες από μόνες τους.
3. Οι άνθρωποι δεν έχουν δικαίωμα να μειώσουν αυτό τον πλούτο και ποικιλία εκτός αν πρόκειται για την ικανοποίηση βασικών ανθρώπινων αναγκών.
4. Η ευημερία της ανθρώπινης ζωής και των ανθρώπινων πολιτισμών συνδέεται με τη σημαντική μείωση του ανθρώπινου

- πληθυσμού. Η ευημερία της μη ανθρώπινης ζωής εξαρτάται από τη μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού.
5. Σήμερα, η επέμβαση του ανθρώπου στον μη ανθρώπινο κόσμο είναι υπερβολική, και η κατάσταση χειροτερεύει διαρκώς.
 6. Οι πολιτικές πρέπει κατά συνέπεια να αλλάξουν. Οι πολιτικές αυτές επηρεάζουν βασικές οικονομικές, τεχνολογικές, και ιδεολογικές δομές. Το τελικό αποτέλεσμα θα διαφέρει ριζικά απ' ό,τι ισχύει σήμερα.
 7. Η απαιτούμενη ιδεολογική αλλαγή αφορά την ποιότητα ζωής με βάση τις προαναφερόμενες αξίες και όχι την επιδίωξη ενός συνεχώς αυξανόμενου βιοτικού επιπέδου.
 8. Όσοι συμφωνούν με τα παραπάνω έχουν άμεση ή έμμεση υποχρέωση να επιδιώξουν την εφαρμογή των απαιτούμενων αλλαγών (Naess 1989).

Ο ίδιος ο Naess παραδέχεται την επιρροή που άσκησε ο Gandhi στο έργο του. Ο Naess επισημαίνει ότι παρά το γεγονός ότι ο Gandhi έζησε πριν την άνοδο του ρεύματος της βαθιάς οικολογίας, εντούτοις, ο Gandhi έκανε σαφέστατα εμφανή την εσωτερική σχέση μεταξύ αυτοπραγμάτωσης, μη βίας και βιοσφαιρικής ισότητας. Η διάκριση μεταξύ ανθρωποκεντρισμού και βιοκεντρικού περιβαλλοντισμού βρίσκεται στην καρδιά της βαθιάς οικολογίας. Η βαθιά οικολογία κατά συνέπεια ασκεί κριτική στην κρατούσα άποψη ότι ο φυσικός κόσμος έχει αξία μόνο στο βαθμό που είναι χρήσιμος στους ανθρώπους. Εκτός από τον Gandhi, ο Naess χρησιμοποίησε επίσης το Gita, την ιδέα της αλληλεξάρτησης όλων των όντων. Σύμφωνα με την ιδέα αυτή η υγεία και ευημερία οποιασδήποτε ύπαρξης σημαίνει και τη δική μας ευημερία και υγεία (Moolakkattu 2010). Η αυτοπραγμάτωση είναι το τελικό στάδιο στη διαδικασία της προσωπικής ωρίμανσης (Naess 1987). Η διαδικασία αυτή περιλαμβάνει τρία στάδια: α) αναγνώριση του προσωπικού εαυτού κατά τη διάρκεια της παιδικής ηλικίας, β) πραγμάτωση του κοινωνικού εαυτού, με την έννοια του να είναι κανείς μέλος της ανθρώπινης κοινωνίας, και γ) πραγμάτωση οικολογικού Εαυτού, όπου «εαυτός» σημαίνει μικρό κομμάτι στην ολότητα του κόσμου. Για τον Naess, το να ταυτίζεις τον εαυτό σου με τη φύση είναι ο μόνος δρόμος προς την αυτοπραγμάτωση, και επισημαίνει ότι «η διατήρηση της φύσης στον πυρήνα της είναι μη βίαιη πράξη». Για τους παραπάνω λόγους ο Naess τονίζει ότι επηρεάστηκε «αναπόφευκτα» από τη μεταφυσική του Gandhi (Naess 1987, Moolakkattu 2010).

Για τον Gandhi η έννοια της μη βίας ήταν ταυτόσημη με τη έννοια της αγάπης. Ως Ινδουιστής, ο Gandhi πίστευε βαθιά στην ενότητα όλης της ζωής. Για τον Gandhi, «η μη βία δεν σήμαινε μόνο μη πρόκληση βλάβης στην ανθρώπινη ζωή, αλλά και μη πρόκληση βλάβης σε όλες τις ζωντανές υπάρξεις στη γη. Αυτό ήταν θεμελιώδους σημασίας γιατί αποτελεί το δρόμο προς την

Αλήθεια (με κεφαλαίο Α). Αυτή η Αλήθεια ήταν το ζητούμενο Απόλυτο και μπορεί να παρομοιαστεί μόνο με την έννοια του Θεού, σε αντίθεση με την αλήθεια (με μικρό α) η οποία ήταν η σχετική, η τρέχουσα κατάσταση στο δρόμο προς τη Αλήθεια» (Weber 1999).

Σε όλα του τα κείμενα ο Naess σημειώνει ότι «στον πυρήνα της η προστασία της φύσης είναι μη βίαιη πράξη» και όσον αφορά αυτό το θέμα παραπέμπει στον Gandhi:

«Πιστεύω στον μη-δουισμό, πιστεύω στην ουσιώδη ενότητα της ανθρωπότητας και, ως εκ τούτου, στην ενότητα όλων των υπάρξεων της γης. Κατά συνέπεια πιστεύω ότι όταν ένας άνθρωπος βελτιώνεται πνευματικά, τότε μαζί με αυτόν ωφελείται ολόκληρη η ανθρωπότητα, και όταν ένας άνθρωπος αποτυγχάνει, τότε κατ' επέκταση αποτυγχάνει και ολόκληρη η ανθρωπότητα» (Young India, 4 December 1924, Weber 1999).

Τα παραπάνω συνεπάγονται ότι για τον Naess η βαθιά οικολογία δεν αναφέρεται ουσιαστικά στην αξία της φύσης καθαυτή, αλλά στο ποιοι είμαστε μέσα στην ευρύτερη πραγματικότητα που διαβιούμε. Ο απώτερος στόχος είναι η αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου. Και εδώ διακρίνεται η επιρροή του Gandhi στον Naess. Ο Naess (1986) επισημαίνει ότι παρά το γεγονός ότι ο Gandhi ενδιαφερόταν για την πολιτική ανεξαρτησία της πατρίδας του, εντούτοις, ο υπέρτατος στόχος του ήταν η απελευθέρωση του ανθρώπου (Weber 1999).

Ο Naess προσπάθησε να συνδέσει την έννοια της μη βίας με την έννοια της αυτοπραγμάτωσης στο πλαίσιο της ηθικής του Gandhi. Συνοπτικά η προσπάθεια του Naess όσον αφορά τη σχέση μη βίας και αυτοπραγμάτωσης έχει ως εξής:

1. Η αυτοπραγμάτωση προϋποθέτει αναζήτηση της αλήθειας.
2. Σε τελική ανάλυση, όλες οι υπάρξεις στη γη αποτελούν ένα ενιαίο όλο.
3. Η βία ενάντια στον εαυτό σου καθιστά την πλήρη αυτοπραγμάτωση αδύνατη.
4. Η βία ενάντια σε μια ζωντανή ύπαρξη είναι βία ενάντια στον εαυτό σου.
5. Η βία ενάντια σε μια ζωντανή ύπαρξη καθιστά την πλήρη αυτοπραγμάτωση αδύνατη (Weber 1999).

Πολλοί φίλοι και ιστορικοί του περιβάλλοντος όπως οι Vandana Shiva, Anil Agarwal, Madhav Gadgil και Ramachandra Guha έχουν αποδεχθεί το χρέος τους προς τις ιδέες του Gandhi. Ο Guha περιέγραψε τον Gandhi ως την πιο σημαντική επιρροή στο περιβαλλοντικό κίνημα (Guha 2006, Moolakkattu

2010). Συμπλήρωσε όμως ότι αυτοί που σχεδίασαν οικολογικά προγράμματα στις γραμμές που χάραξε ο Gandhi ήταν οι J.C. Kumarappa και Mira Behn. Βέβαια, το χαρακτηριστικό γνώρισμα όλων αυτών που επηρεάστηκαν από τις περιβαλλοντικές ιδέες του Gandhi ήταν η αποκλειστική εστίαση στα περιβαλλοντικά προβλήματα των αγροτικών περιοχών (Moolakkattu 2010).

Ο Gandhi άσκησε και συνεχίζει να ασκεί σημαντικότερη επιρροή στο περιβαλλοντικό κίνημα όχι μόνο στην Ινδία, αλλά και σε πολλές άλλες χώρες. Αυτό συμπεριλαμβάνει όχι μόνο τα ευρέως γνωστά κινήματα, αλλά και κινήματα ενάντια στην αδιάστακτη εκμετάλλευση των φυσικών πόρων από πολυεθνικές εταιρίες, μονάδες πυρηνικής ενέργειας, μεγάλης κλίμακας εμπορική αλιεία κ.λπ.

Το κίνημα Chipko, για παράδειγμα, έχει εμπνευστεί από τη ζωή και το έργο του Gandhi. Πριν 300 χρόνια γυναίκες στην πολιτεία Rajasthan της Ινδίας ανέβηκαν στα δέντρα για τα προστατεύσουν από υλοτόμηση για εμπορικούς σκοπούς. Τα δέντρα ήταν απολύτως απαραίτητα για την επιβίωση της τοπικής κοινωνίας. Οι γυναίκες αυτές δολοφονήθηκαν ανελέητα. Το συμβάν αυτό δεν ξεχάστηκε. Επανήλθε στο προσκήνιο τη δεκαετία του 1970 όταν μεγάλης κλίμακας υλοτόμηση δένδρων για ξυλεία στα Ιμαλάια παρακίνησαν τις ντόπιες γυναίκες να ανέβουν στα δένδρα για τα προστατεύσουν, όπως ακριβώς είχε συμβεί 300 χρόνια πριν. Τα δέντρα δεν ήταν μόνο αναγκαία για τον τοπικό πληθυσμό για σκοπούς καύσιμης ύλης και παροχής τροφής, αλλά και για σκοπούς αντιμετώπισης πλημμυρών και προστασίας του εδάφους. Το κίνημα Chipko έχει σημειώσει τεράστια επιτυχία στηρίζοντας κυρίως τον γυναικείο πληθυσμό, ο οποίος είναι ιδιαίτερα ευάλωτος σε δραστηριότητες αποδάσωσης. Το κίνημα έχει αποδείξει στην παγκόσμια κοινότητα ότι τα δάση είναι ιδιαίτερα σημαντικά για τη στήριξη και επιβίωση των τοπικών κοινωνιών. Η ικανότητα των ντόπιων γυναικών στα Ιμαλάια για συσπείρωση παραπέμπει στις μέρες πριν την ανεξαρτησία της Ινδίας όταν γυναίκες όπως η Miraben, μαθήτρια του Gandhi, εγκαταστάθηκε στη συγκεκριμένη περιοχή και έπαιξε πρωταγωνιστικό ρόλο στην προστασία της περιοχής από την αποδάσωση και στην προστασία των δασών ως πόρων για τη στήριξη και επιβίωση του ντόπιου πληθυσμού (Bharucha, Nair and Patel 2004).

Σε παγκόσμιο επίπεδο ο Gandhi, εκτός από την βαθιά οικολογία, έχει ασκήσει επιρροή και σε άλλα ρεύματα φιλοσοφικής σκέψης όπως για παράδειγμα τον οικο-φεμινισμό. Η βαθιά οικολογία, η οποία έχει εμπνευστεί από τον Gandhi, έχει επηρεάσει – και συνεχίζει να επηρεάζει – τη φιλοσοφία πολλών ομάδων σε αναπτυσσόμενες και αναπτυσσόμενες χώρες που αγωνίζονται για την προστασία του περιβάλλοντος, όπως ομάδες τοπικής αντίστασης κατά της εγκατάστασης και λειτουργίας στον τόπο τους νέων εργοστασίων, μεγάλων αυτοκινητοδρόμων, νέων υδροηλεκτρικών έργων, ή επιχειρήσεων υλο-

τόμησης δένδρων (Pepper 1996, Luke 2002, Manolas και Littledyke 2010). Παρομοίως, πολλές περιβαλλοντικές οργανώσεις όπως οι Earth First!, Greenpeace, Friends of the Earth, καθώς και πολλά πράσινα κόμματα σε πολλά μέρη του κόσμου έχουν επηρεαστεί σοβαρά από το φιλοσοφικό ρεύμα της βαθιάς οικολογίας (Manes 1990, Luke 2002, Manolas και Littledyke 2010).

Σε μια εποχή που η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει την απειλή της κλιματικής αλλαγής, τον αυξανόμενο ανταγωνισμό για την απόκτηση περιορισμένων πόρων όπως ορυκτά καύσιμα, την απειλή που προέρχεται από τον καταναλωτισμό του σύγχρονου ανθρώπου, ο δρόμος που χάραξε ο Gandhi είναι εξαιρετικά χρήσιμος. Σήμερα, που η ανθρωπότητα βρίσκεται σε σταυροδρόμι, η ζωή και το έργο του Gandhi συνεχίζουν να εμπνέουν. Η κοινωνία μας πρέπει να υιοθετήσει νέους τρόπους ανάπτυξης που δεν καταστρέφουν το περιβάλλον. Αυτοί οι νέοι τρόποι ανάπτυξης θα έχουν αποτέλεσμα μόνο όταν κυβερνήσεις, οργανώσεις και άτομα υιοθετήσουν πρακτικές που είναι σύμφωνες με την προστασία του πλανήτη που μας φιλοξενεί.

Βιβλιογραφία

I. Ελληνόγλωσση

Γκάντι και Οικονομία (2012). Διαθέσιμο σε: http://astoiko.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=31&Itemid=146 (Ανακτήθηκε στις 22 Μαρτίου 2012).

«Πράσινο» για ευθανασία αδέσποτων σκύλων στη Ρουμανία (2011). ΕΘΝΟΣ On Line, 22 Νοεμβρίου. Διαθέσιμο σε: <http://www.ethnos.gr/article.asp?catid=22769&subid=2&pubid=63562165> (Ανακτήθηκε στις 20 Μαρτίου 2012).

II. Ξενόγλωσση

Bharucha, E., Nair, S., and Patel, B. (2004). Social Issues and the Environment. In: Environmental Studies for Undergraduate Courses. Edited by E. Bharucha. New Delhi: University Grants Commission, pp. 165-211.

Fischer, L. (1950). The Life of Mahatma Gandhi. New York: Harper and Brothers.

Gandhi, M. K. (1924). Young India. 4 December.

Gandhi, M.K. (1949). An Autobiography: The Story of My Experiments With Truth. London: Cox and Wyman.

Gandhi, M. K. (1959). Truth is God. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

- Gandhi, M. K. (1969). Is This Humanity?-I. In: The Collected Works of Mahatma Gandhi. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Green, R. (2012). Quotations of Mahatma Gandhi. Διαθέσιμο σε: <http://mindprod.com/ethics/gandhi.html> (Ανακτήθηκε στις 8 Φεβρουαρίου 2012).
- Jahanbegloo, R. (2012). Why Gandhi is Relevant Today. Διαθέσιμο σε: <http://jahanbegloo.com/articles/gandhi.html> (Ανακτήθηκε στις 23 Φεβρουαρίου 2012).
- Jha, S. (2012). Mahatma Gandhi – An Environmentalist with a Difference. Διαθέσιμο σε: <http://www.mkgandhi.org/environment/jha.htm> (Ανακτήθηκε στις 5 Μαρτίου 2012).
- Kalarthi, M. (1960). Anecdotes from Bapu's Life. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Kalelkar, K. (1950). Stray Glimpses of Bapu. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Khilnani, S. (1997). A Bodily Drama. Times Literary Supplement. 8 August.
- Kloshoo, T.N. and Moolakkattu, J.S. (2009). Gandhi and the Environment: Analysing Gandhi's Environmental Thought. New Delhi: Teri Press.
- Lal, V. (2000). Gandhi and the Ecological Vision of Life: Thinking beyond Deep Ecology. Environmental Ethics, Vol. 22, No. 2, pp. 149-168.
- Luke, T. W. (2002). Deep Ecology: Living as if Nature Mattered: Devall and Sessions on Defending the Earth. Organization & Environment, Vol. 15, No. 2, pp. 178-186.
- Manes, C. (1990). Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization. Boston: Little, Brown.
- Manolas, E. and Littledyke, M. (2010). The use of excerpts in environmental education: the principles of deep ecology. Economic and Environmental Studies, Vol. 10, No. 1 (13/2010), pp. 49-57.
- Moolakkattu, J. S. (2010). Gandhi as a Human Ecologist. Journal of Human Ecology, Vol. 29, No. 3, pp. 151-158.
- Naess, A. (1987). Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World. Trumpeter, Vol. 4, No. 3, pp. 128-131.
- Naess, A. (1989). Ecology, Community and Life Style: Outline of an Ecosophy. Translated and edited by D. Rothenberg. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Narayanan, Y. (2010). Sustainable Consumption as a Means to Self-Realization: a Hindu Perspective on When Enough is Enough. Sustainable Development, Vol. 18, No. 5, pp. 252-259.
- Pepper, D. (1996). Modern Environmentalism: An Introduction. London: Routledge.

- Sheth, P. (2012). The Eco-Gandhi and Ecological Movements. Διαθέσιμο σε: <http://www.mkgandhi.org/environment/ecogandhi.htm> (Ανακτήθηκε στις 12 Μαρτίου 2012).
- Thoughts from Gandhi (1997), International Wildlife, Vol. 27 (May / June), p. 70.
- Weber, T. (1999). Gandhi, Deep Ecology, Peace Research and Buddhist Economics. Journal of Peace Research, Vol. 36, No. 3, pp. 349-361.

ΜΑΡΙΑ Α. ΜΥΛΩΝΗ*

ΒΟΥΔΙΣΜΟΣ, ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ

Περίληψη

Ο Βουδισμός είναι θρησκευτικό σύστημα με σπουδαίες οικολογικές προεκτάσεις. Αρκετοί διανοητές επηρεάστηκαν σε μεγάλο βαθμό από αυτό, κυρίως όσον αφορά τις απόψεις τους, καθώς και το φιλοσοφικό σύστημα, το οποίο εισηγήθηκαν. Ωστόσο, ποιές είναι οι βασικές διδασκαλίες του Βουδισμού, που έχουν ασκήσει τόσο μεγάλη επίδραση και ποιά είναι τα συμπεράσματα τα σχετικά με τη φύση που είναι δυνατό να συναχθούν από αυτές; Στο παρόν δοκίμιο παρουσιάζονται οι σπουδαιότερες βουδιστικές διδασκαλίες, καθώς και οι οικολογικές προεκτάσεις, τις οποίες αυτές μπορούν να προσλάβουν. Στο δοκίμιο αυτό σκοπεύω να παρουσιάσω ορισμένες από τις βασικότερες διδασκαλίες του Βουδισμού και τα συμπεράσματα τα σχετικά με το περιβάλλον, που θα μπορούσε να αντλήσει κάποιος από αυτές, καθώς επίσης και να αναφέρω κατά πόσο είναι δυνατό να ενσωματωθούν αυτές στο δυτικό τρόπο σκέψης, προσφέροντας έτσι μια νέα οπτική στην αντιμετώπιση του οικολογικού προβλήματος.

Λέξεις κλειδιά: *Βουδισμός, Ηθική, Nirvana, Οκταπλό, Μονοπάτι, ψυχή.*

Ο Βουδισμός, όπως ο Χριστιανισμός και το Ισλάμ, είναι παγκόσμια θρησκεία. Εμφανίστηκε στην Ινδία τον 6^ο αιώνα π.Χ. και, παρότι χαρακτηρίζεται από το ιεραποστολικό πνεύμα των δύο προαναφερθεισών θρησκειών, είναι πολύ διαφορετικός από αυτές. Κατ' αρχάς δεν ενσωματώνει καμία έννοια θεότητας. Δίνει μεγάλη έμφαση στην ικανότητα των ανθρώπων να σώσουν τους εαυτούς τους. Καμία εξωτερική βοήθεια (όπως ο θεός) δεν είναι απαραίτητη, αλλά ένα άτομο είναι καθόλα δυνατό και ικανό να δημιουργήσει τη μοίρα του (ο Βουδισμός Mahayana, ωστόσο, εισήγαγε τις έννοιες της

* Η Μαρία Α. Μυλωνή είναι υπ. Διδάκτωρ Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: mariamiloni@gmail.com.

βοήθειας από έξω, του σωτήρα και των θεών). Όπως ακριβώς ο Χριστιανισμός έχει μορφοποιήσει τα πολιτισμικά πρότυπα της Ευρώπης, έτσι και ο Βουδισμός έχει επηρεάσει σημαντικά την Άπω Ανατολή. Ο Βουδισμός πήρε το όνομά του από τον τίτλο *Buddha* που σημαίνει *πεφωτισμένος*, τίτλο με τον οποίο ήταν γνωστός ο πρώτος και περισσότερο διάσημος Βουδιστής ηγέτης, ο Siddhartha Gautama. Η ιστορία του και τα διδάγματά του μεταδιδόταν προφορικά για πάνω από τέσσερις αιώνες, προτού καταγραφούν κάποια στιγμή μεταξύ του 1^{ου} και του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα (Nigosian 2008, 172). Στο δοκίμιο αυτό σκοπεύω να εστιάσω σε κάποιες από τις βασικότερες διδασκαλίες του Βουδισμού, οι οποίες έχουν αποτελέσει τη βάση για τις κοσμολογικές αντιλήψεις των οπαδών του. Ιδιαίτερως θα εστιάσω στις οικολογικές προεκτάσεις που αυτές προσλαμβάνουν, και θα εξετάσω τον βαθμό στον οποίον είναι εφικτό αυτές να ενσωματωθούν στο δυτικό τρόπο σκέψης και δράσης, προκειμένου να αμβλυνθεί το οικολογικό πρόβλημα. Προτού, όμως, προχωρήσω σε αυτά, κρίνω σκόπιμο να αναφερθώ ακροθιγώς στα κύρια παρακλάδια του Βουδισμού, τον Βουδισμό *Theravada* και τον Βουδισμό *Mahayana*.

Κύρια παρακλάδια του Βουδισμού

Ο *Theravada*, η ‘ορθόδοξη’ πτέρυγα του Βουδισμού, αντιπροσωπεύει την πρωιμότερη σχολή του. Κεντρική φιγούρα είναι ο μοναχός, του οποίου ιδανικό είναι να φτάσει τη *Nirvana*. Γι’ αυτό η μοναστική πειθαρχία και ο διαλογισμός σε απομόνωση είναι απαραίτητος κανόνας. Όλοι οι βουδιστές σέβονται τον Buddha ως μεγάλο Δάσκαλο και ζωντανή ενσωμάτωση του θρησκευτικού ιδεώδους που επιζητούν να επιτύχουν. Αλλά όταν οι βουδιστές της σχολής *Theravada* μιλάνε για το δάσκαλό τους αναφέρονται στον άνθρωπο Buddha, με σάρκα και οστά, όχι στην εκδήλωση σε ανθρώπινη μορφή μιας αιώνιας ουσίας, την αφηρημένη έννοια που αντιπροσωπεύει τον τρόπο με τον οποίο οι βουδιστές της σχολής *Mahayana* αντιλαμβάνονται τον Δάσκαλό τους (Morris 2006, 54).

Με άλλα λόγια, οι βουδιστές της σχολής *Theravada* αντιλαμβάνονται τον Βούδα ως σπουδαίο, φωτισμένο άνθρωπο – αλλά, *άνθρωπο* –, ο οποίος ασκούμενος σε μόνωση απλώς πρωτοπόρησε ολοκληρώνοντας επιτυχώς την αναζήτηση της *Nirvana*. Για να το πετύχει αυτό, κάθε άτομο πρέπει αργά ή γρήγορα να απαρνηθεί τις επίγειες επιδιώξεις και να εισέλθει στη μοναστική ζωή. Το αντίθετο συνιστά απλώς παράδοση στον αέναο κύκλο της αναγέννησης (Nigosian 2008, 179-180). Αν και ο χαρακτήρας και η φύση του Βουδισμού *Mahayana* ποικίλουν από σέκτα σε σέκτα, οι περισσότεροι οπαδοί – αν όχι όλοι – αυτής της σχολής θεωρούν τον Buddha ενσάρκωση μιας αιώνιας ουσίας Buddha, που έχει υπάρξει σε όλες τις εποχές και σε αμέτρητους κόσμους αναγεννήσεων, και αποσκοπεί στην απελευθέρωση όλων των αι-

σθητών όντων. Η εμφάνισή του στη γη σε ανθρώπινη μορφή πιστεύουν πως έγινε από συμπόνια για τους ανθρώπους. Οι βουδιστές *Mahayana*, σε αντίθεση με τους *Theravada*, πιστεύουν ότι ένα άτομο μπορεί να φθάσει στη Nirvana χωρίς να περιέλθει στην κατάσταση του μοναχού. Αυτή η φιλελεύθερη στάση συνεισέφερε στη βαθμιαία ανάπτυξη πολλών σεκτών κι εκδοχών της βουδιστικής πίστης (Matsunami 1987). Ομοίως, η ιδιαίτερη σημασία του *bodhisattva* (αυτός που καθυστερεί την είσοδό του στη Nirvana από συμπόνια για την ευημερία και σωτηρία των άλλων) δημιούργησε ένα μεγάλο αριθμό 'σωτήρων', οι οποίοι έγιναν αντικείμενα πίστης, λατρείας και αφοσίωσης (Nigosian 2008, 181-182). Από τα αμέτρητα παρακλάδια της σχολής *Mahayana* τα πιο σημαντικά είναι τα *Madhyamika*, *T'ien – t'ai* (Tendai), *Pure Land Sect* και *Ch'an* (Zen) (Harvey B. Peter, 1990, 40). Από αυτά, το σημαντικότερο κι πλέον διαδεδομένο είναι το *Ch'an*, το οποίο κατάγεται από την Κίνα, ενώ το αντίστοιχο στην Ιαπωνία ονομάζεται Zen. Αντιπροσωπεύουν τον διαλογισμό που συνοδεύεται από αυστηρή πειθαρχία, μέσω του οποίου μπορεί να αποκαλυφθεί η *Buddha* φύση κάποιου (Nigosian 2008, 183). Δίνουν έμφαση στον εσώτερο διαφωτισμό, αποκλείοντας τις λέξεις, τα είδωλα, τους ναούς και τις γραφές. Ο Βουδισμός *Ch'an* (Zen) δεν έχει καθορισμένο πρότυπο και θεσμούς (Austin 1998, 48). Οι οπαδοί του απορρίπτουν απόλυτα τη θεοποίηση του Buddha (Enomiya-Lasalle 1998, 67).

Διδασκαλίες του Βουδισμού

Ο Βούδας δεν έγραψε τίποτα. Όπως οι περισσότεροι θρησκευτικοί ηγέτες, μιλούσε με τους μαθητές του για διάφορα θέματα και σε ποικίλες περιστάσεις. Οι διδασκαλίες που του αποδίδονται μεταδίδονταν προφορικά από τους μαθητές του προτού καταγραφούν από αρκετές και διαφορετικές βουδιστικές ομάδες. Παρότι αναγνωρίζουν παράγοντες αλλοίωσης, όπως η διαστρέβλωση (λόγω του προφορικού χαρακτήρα της διδασκαλίας) και η ενσωμάτωση διαφορετικών απόψεων και ερμηνειών, οι λόγιοι συμφωνούν – λιγότερο ή περισσότερο – στις ακόλουθες βασικές διδασκαλίες του Βούδα : 1) Άρνηση της Ύπαρξης ενός θεού-Δημιουργού, 2) Άρνηση της Ατομικής Ψυχής, 3) Οι Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες, 4) Η Μέση Οδός, 5) Το Οκτάπτυχο Μονοπάτι, και 6) Η Nirvana (Strong 2001, 32).

1. Άρνηση της Ύπαρξης του θεού Δημιουργού: Θεμελιώδης στον Βουδισμό είναι η πίστη ότι στη βάση ολόκληρης της δημιουργίας βρίσκεται μια υποκείμενη μοναδική πραγματικότητα, η πηγή όλων των ορατών και αοράτων πραγμάτων. Αυτή την πραγματικότητα δεν μπορεί να τη φτάσει ο πεπερασμένος νους: ορίζεται με απρόσωπους ή – καλύτερα – με *υπερπρόσωπους* όρους. Ωστόσο, αναγνωρίζεται ότι η βασική αρχή, η οποία διαχέεται σε όλη

τη φύση, συμπεριλαμβανομένης και αυτής του ανθρώπου, είναι ένα με την πραγματικότητα. Διεισδύοντας κάποιος στα βάθη της φύσης του μπορεί να φθάσει διαισθητικά στην αναγνώριση αυτής της πραγματικότητας. Αν και ο Βουδισμός – ιδιαίτερα η σχολή *Mahayana* – αρνείται την ύπαρξη ενός θεού-δημιουργού που κυβερνά και ελέγχει τόσο τη φύση (Williams 1989), όσο και το πεπρωμένο των ανθρώπων, στην αντίληψη των λαϊκών μαζών ο Βουδισμός είναι πολυθεϊστικός. Αναμφίβολα, όμως, εν αναφορά προς τον Βουδισμό είναι λάθος να χρησιμοποιείται ο όρος *θεός*, τουλάχιστον με τη χριστιανική, ιουδαϊκή και ισλαμική έννοια του όρου (Eckel 2002, 112).

2. Άρνηση της ατομικής ψυχής: Ο Βούδας υποστήριξε ότι δεν υπάρχει ατομική ψυχή. Κατά την άποψή του δεν υφίσταται καμία ατομική αιώνια οντότητα που να περνάει από τη μία ύπαρξη στην άλλη. Τα ανθρώπινα όντα αποτελούνται από πέντε *skandas* (μέρη): σώμα, συναισθήματα, αντιλήψεις, διαθέσεις και συνείδηση. Εξαιτίας αυτού του μηχανισμού – μέσω του οποίου εξελίσσονται – οι άνθρωποι βρίσκονται εγκλωβισμένοι σε ένα κύκλο αναγέννησης. Ο μηχανισμός αυτός, η αλυσίδα της αιτιότητας, ονομάζεται και ‘νόμος της εξαρτημένης προέλευσης’. Σε συμφωνία με αυτό το νόμο κάθε σειρά ύπαρξης προκαλείται από μια άλλη, την αμέσως προηγούμενη, και με την σειρά της προκαλεί μια επόμενη σειρά ύπαρξης. Με άλλα λόγια, κάθε κατάσταση προκαλείται από κάποια άλλη, η οποία είχε προκληθεί από προηγούμενες. Η αρχική κατάσταση στην αλυσίδα αιτιών και αποτελεσμάτων είναι η άγνοια, η οποία αποτελεί αφετηρία της ακόλουθης σειράς: προδιαθέσεις ή καρμικές αιτίες, συνείδηση, όνομα και μορφή, τα πέντε όργανα αίσθησης και το μυαλό, άλλα αντικείμενα (εαυτοί ή πράγματα), αισθησιασμός, επιθυμία (*tanha*), προσκόλληση στην ύπαρξη, η διαδικασία του γίνεσθαι, βαθμιαίες καταστάσεις ύπαρξης (κάθε μια διαφορετική από την προηγούμενη) και ανθρώπινη δυστυχία. Όταν τερματιστεί η άγνοια, τότε τερματίζεται και το *karma* και, συνεπώς, όλα τα υπόλοιπα (Nigosian 2008, 187-188).

3. Οι Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες: Ο Βούδας ήδη στην πρώτη ομιλία του ισχυρίστηκε πως το *dharma* (η κοσμική αλήθεια) συνοψίζεται στις Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες, αντίληψη που από τότε αποτελεί θεμέλιο της βουδιστικής διδασκαλίας. Η πρώτη αλήθεια λέει ότι τα σύνθετα πράγματα (φυσικά φαινόμενα) είναι από τη φύση τους σε κατάσταση *dukkha*. Ο όρος αυτός δηλώνει την μη ικανοποίηση, το άγχος, την αγανάκτηση, το μαρτύριο, τον πόνο και τη δυστυχία. Όλα τα γεγονότα – και ό,τι έχει να κάνει με την ζωή – χαρακτηρίζονται από *dukkha*. Εμπειρίες όπως η ευτυχία και η απόλαυση, οι οποίες εμφανίζονται στην ζωή των περισσότερων ανθρώπων, προϋποθέτουν και τα αντίθετά τους. Η ζωή και η ύπαρξη χαρακτηρίζονται επίσης από *anicca* (παροδικότητα) και *anatta* (άρνηση εαυτού). Τα πάντα στο σύμπαν υπόκεινται σε μια ατελείωτη διαδικασία παροδικότητας, αλλαγής και σήψης. Η ζωή είναι παροδική. Τίποτα σε αυτήν δεν είναι μόνιμο. Αν δεν υπάρχει

μόνιμη πραγματικότητα μέσα ή έξω από το άτομο (η πραγματικότητα εδώ έχει να κάνει με τον αισθητό κόσμο) και όλες οι μορφές αλλάζουν διαρκώς, τότε δεν υπάρχει μόνιμος εαυτός ή εγώ, πόσο μάλλον αθάνατη ψυχή (Nigosian 2008, 188). Η δεύτερη αλήθεια είναι ότι αυτή η ανικανοποίητη κατάσταση σχέσεων είναι συνέπεια της *tanha*, που σημαίνει σφοδρή επιθυμία για υλικά αγαθά, η οποία προκαλείται από την προσκόλληση στα πράγματα, των οποίων ο άνθρωπος δεν αντιλαμβάνεται την παροδική, ανυπόστατη και μη ικανοποιητική φύση τους. Οι περισσότεροι αυταπατώνται σκεπτόμενοι ότι τα υλικά αγαθά, η προσκόλληση σε αυτά και οι σχέσεις αποτελούν την ουσία της ευτυχισμένης και πολιτισμένης ζωής, ενώ στην πραγματικότητα όλα τα παραπάνω είναι αίτια της *dukkha* (Nigosian 2008, 188). Η τρίτη αλήθεια είναι αυταπόδεικτη. Το να ξεφύγει κάποιος από την *tanha* είναι προαπαιτούμενο για την επίτευξη της εσωτερικής γαλήνης και ηρεμίας. Εξολοθρεύοντας κάποιος την επιθυμία, εξολοθρεύει την *dukkha*. Άρα, η απελευθέρωση από αυτήν είναι δυνατή μόνον αν κάποιος αντέξει την *tanha* (Nigosian 2008, 188). Η τέταρτη αλήθεια αφορά την οδό προς αυτήν την ελευθερία – την Μέση Οδό –, που είναι η ζωή της ήρεμης απόσπασης (Nigosian 2008, 188).

4. Η Μέση Οδός: Όποιος αναζητά την αλήθεια θα πρέπει να αποφεύγει τα δύο άκρα: την παράδοση στην τρυφή και την αυτοταπείνωση. Η παράδοση στην τρυφή είναι υποτιμητική, χυδαία, ανάξια και άχρηστη. Η αυτοταπείνωση είναι οδυνηρή, υποτιμητική και καθόλου χρήσιμη. Αποφεύγοντας τα εν λόγω άκρα, ο άνθρωπος κερδίζει τη φώτιση της Μέσης Οδού, η οποία οδηγεί στην επίγνωση, τη γνώση, την ηρεμία, το ξύπνημα και, τελικά, στη *Nirvana*, που σημαίνει κυριολεκτικά ‘εξάλειψη’. Οι πρακτικές τεχνικές που ακολουθούνται στη Μέση Οδό είναι γνωστές ως το Οκταπλό ή Οκτάπτυχο Μονοπάτι. Πρόκειται για οκτώ κατηγορίες, οι οποίες αποτελούν χαρακτηριστικά της καθημερινής ζωής που πρέπει να λαμβάνουν χώρα και να συνειδητοποιούνται ταυτόχρονα (Nigosian 2008, 189).

5. Το Οκταπλό Μονοπάτι: Το Οκταπλό ή Οκτάπτυχο Μονοπάτι συνίσταται σε:

- i. Ορθή κατανόηση. Ορθή κατανόηση σημαίνει το να αντιλαμβάνεται κανείς και να πιστεύει τις Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες.
- ii. Ορθή πρόθεση. Μόλις ο άνθρωπος κατανοήσει και πιστεύσει τις Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες πρέπει να αποκηρύξει τα εγκόσμια και να ακολουθήσει το Οκταπλό Μονοπάτι.
- iii. Ορθός Λόγος. Ο άνθρωπος πρέπει να πράττει με συμπάθεια και κατανόηση απέναντι στους άλλους και να απέχει από το ψεύδος, τη διαβολή, την κακομεταχείριση και τους κενούς (στερημένους νοήματος) λόγους.

- iv. Ορθή πράξη. Ορθή πράξη ή συμπεριφορά σημαίνει να απέχει κανείς από τον φόνο, την κλοπή, το ψεύδος, την μοιχεία και την χρήση μεθυστικών ποτών.
 - v. Ορθό επάγγελμα. Κανείς δεν πρέπει να δέχεται να ασκεί ένα αμφιλεγόμενο επάγγελμα.
 - vi. Ορθός τρόπος διαβίωσης. Ο άνθρωπος πρέπει να προσπαθεί πάντα για το καλό και να απέχει από οτιδήποτε θεωρείται κακό ή φαύλο.
 - vii. Ορθή βύθιση της συνείδησης. Κάθε ένας πρέπει πάντα να μαθαίνει να ελέγχει το μυαλό του σε κατάσταση γαλήνιας βύθισης, έτσι ώστε η χαρά, η λύπη ή οποιοδήποτε άλλο συναίσθημα να μην μπορεί να ταραξεί την ηρεμία του.
 - viii. Ορθή συγκέντρωση. Όταν όλες οι άλλες αρχές έχουν ακολουθηθεί, κάποιος μπορεί να φτάσει στο στάδιο κατά το οποίο το μυαλό υπόκειται εντελώς στη θέλησή του. Ο άνθρωπος, λοιπόν, μπορεί να οδηγήσει την σκέψη του σε ύψη που ξεπερνούν τον απλό συλλογισμό και να φτάσει στη *Nirvana* (Nigosian 2008, 189-190).
6. *Nirvana*: Ο Βούδας διδάξε ότι αυτοί που ακολουθούν το Οκταπλό Μονοπάτι θα σπάσουν ολοκληρωτικά τα δεσμά που τους κρατούν προσκολλημένους στη ζωή και στον πόθο για την ύπαρξη. Αυτοί μόνο θα απελευθερωθούν από τον κύκλο της αναγέννησης. Μόνο η εξολόθρευση της *tanha* μπορεί να ελευθερώσει ένα άτομο από αυτόν τον κύκλο και, συνεπώς, από την *dukkha* ή τη δυστυχία. Αυτή η εξολόθρευση, η εξάλειψη, είναι η κατάσταση της *Nirvana* (Nigosian 2008, 190).

Οικολογικές προεκτάσεις των διδασκαλιών του Βουδισμού

Εξετάζοντας βαθύτερα τις βασικές βουδιστικές διδασκαλίες μπορούμε να εντοπίσουμε απροσδόκητες οικολογικές προεκτάσεις. Μια από αυτές είναι η άρνηση της ύπαρξης ενός θεού-δημιουργού, η οποία ορίζει πως στη βάση ολόκληρης της δημιουργημένης ύπαρξης υπάρχει μια ενοποιητική πραγματικότητα που είναι η πηγή των πάντων. Αυτή διαπερνά τα πάντα, ολόκληρη τη φύση, είναι ένα με τα αισθητά που μας περιβάλλουν και κάποιος μπορεί να την συνειδητοποιήσει διαισθητικά αν διεισδύσει στη δική του φύση. Η θέση αυτή οδηγεί στο συμπέρασμα πως, ως μέρη ενός ευρύτερου όλου, τα πάντα βρίσκονται σε μια σχέση αλληλεξάρτησης μεταξύ τους (Nigosian 2008, 148-149). Μοιραζόμενες την ίδια ενοποιητική πραγματικότητα, όλες οι μορφές ζωής συνδέονται η μία με την άλλη, πράγμα που σημαίνει πως αν επηρεαστεί αρνητικά οποιαδήποτε από αυτές, τότε αργά ή γρήγορα θα επηρεάσει και τις άλλες, εφόσον συνδέεται μαζί τους με αυτή την αόρατη ενέργεια που διαρρέει τα πάντα. Αν ο άνθρωπος, λοιπόν, επιδρά αρνητικά – με οποιονδήποτε τρόπο – στο περιβάλλον, στη φύση, αυτό συνεπάγεται πως θα

επηρεαστεί αρνητικά και ο ίδιος, συνεπώς αυτή του η δράση ισοδυναμεί με βλάβη στον εαυτό του. Πέραν, όμως, της βλάβης που ενδέχεται να προξενήσει στο είδος του – και ασφαλώς στον ίδιο του τον εαυτό –, αυτός που ασπάζεται τη συγκεκριμένη αντίληψη νιώθει σε τόσο μεγάλο βαθμό την ενότητά του με τα πάντα – χωρίς καμία απολύτως υποψία διαφοροποίησης, αποξένωσης ή δυϊσμού –, ώστε του είναι αδύνατον να σκεφτεί ότι θα μπορούσε με την συμπεριφορά του να προκαλέσει κακό στη φύση που τον περιβάλλει. Αν κάποιος έχει τέτοιου είδους αντίληψη για τον εαυτό του, φυσικά δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να αισθάνεται κυρίαρχος της φύσης, πόσω μάλλον να ασκεί βία σε αυτή με οποιονδήποτε τρόπο.

Άλλη μια διδασκαλία, από την οποία θα μπορούσαμε να αντλήσουμε συμπεράσματα σχετικά με το περιβάλλον, είναι αυτή της Μέσης Οδού. Η Μέση Οδός είναι ο τρόπος ζωής που πρέπει να υιοθετήσει κάποιος, εφόσον θέλει να τερματίσει την *tanha* (πόθος για απόκτηση υλικών αγαθών, εγωμανείς επιθυμίες), γεγονός που με την σειρά του θα εξαλείψει την *dukkha* (οποιοδήποτε αρνητικό συναίσθημα μπορεί να βιώνει κάποιος) και θα του επιτρέψει να βγει από την αλυσίδα των αναγεννήσεων, επιτυγχάνοντας με τον τρόπο αυτό τη *nirvana* (Nigosian 2008, 189-190). Το Οκταπλό Μονοπάτι συμπεριλαμβάνει τις πρακτικές τεχνικές που μπορεί κάποιος να εφαρμόσει για να θεωρηθεί ότι ακολουθεί τη Μέση Οδό, η οποία συνίσταται σε έναν ισορροπημένο και μετρημένο τρόπο ζωής. Ισορροπημένος όχι μόνο όσον αφορά στον εαυτό του και στη σχέση του με τους άλλους, αλλά και με κάθε τι γύρω του. Ουσιαστικά η φύση και ο άνθρωπος αλληλοπεριχωρούνται σε τόσο μεγάλο βαθμό, ώστε η ισορροπία του ενός να εξαρτάται από την ισορροπία του άλλου. Πρόκειται για σχέση βαθιάς αλληλεξάρτησης. Τεχνικές λοιπόν, όπως ο Ορθός Λόγος, η Ορθή Πράξη, το Ορθό Επάγγελμα και ο Ορθός Τρόπος Διαβίωσης, δεν μπορεί παρά να αναφέρονται και στη συμπεριφορά του ανθρώπου απέναντι στη φύση που τον περιβάλλει (Πρωτοπαπαδάκης 2005, 111). Η υπερκατανάλωση και η υπερεκμετάλλευση της φύσης (και τα δύο απόρροια της *tanha*) δεν είναι δυνατό να θεωρούνται Ορθή Πράξη ή Ορθός τρόπος διαβίωσης. Η μη άσκηση βίας, η αρμονική συμβίωση και η ισορροπία με όλα όσα αποτελούν το περιβάλλον μας θα μας οδηγήσουν σταδιακά στην απελευθέρωση από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων, με άλλα λόγια στη *nirvana*. Ο ίδιος ο ιδρυτής του συστήματος, ο Βούδας, με τη συμπάθεια που έδειχνε στα πάντα γύρω του, με τον τρόπο ζωής του, διδάσκει και όλους τους υπόλοιπους. Αν ο Ορθός Λόγος προϋποθέτει τη συμπάθεια και την κατανόηση προς τα πάντα, τότε σίγουρα δεν έχει καμία απολύτως σχέση με την καθ' οιονδήποτε τρόπο καταστροφή της φύσης με στόχο την απόκτηση υλικών αγαθών. Αυτός που πράττει κατά τέτοιον τρόπο το μόνο που εξασφαλίζει είναι πως ουδέποτε θα φτάσει στον απόλυτο σκοπό, δεν θα επιτύχει ποτέ τη *nirvana*.

Δεν είναι τυχαίο που ένα από τα πιο σημαντικά φιλοσοφικά συστήματα της Βαθιάς Οικολογίας, η Ecosophy T του Arne Naess, είναι επηρεασμένο από την κεντρική διδασκαλία του Βουδισμού. Συγκεκριμένα, η βασική αρχή του φιλοσοφικού συστήματος του Naess είναι η ‘Αυτο-πραγμάτωση!’ (Self-realization!). Το θαυμαστικό που ακολουθεί τον όρο δηλώνει πως η αρχή αυτή προτείνει κάτι που πιθανόν να μην υφίσταται ήδη, αλλά πρέπει να πραγματοποιηθεί, ενώ το κεφαλαίο A (S) δηλώνει πως δεν γίνεται λόγος για τον περιορισμένο, ατομικό μας εαυτό, αλλά για κάτι ευρύτερο. Σύμφωνα με το νορβηγό φιλόσοφο, όλα τα όντα είναι άμεσα συνδεδεμένα μεταξύ τους, αφού αποτελούν εκδηλώσεις των ιδιοτήτων του ενός και μόνο όντος. Αυτό δεν μπορεί παρά να μας θυμίζει την πρώτη από τις διδασκαλίες του Βουδισμού που αναφέρθηκαν πιο πάνω, αυτή της ‘άρνησης της ύπαρξης του θεού δημιουργού’, κατά την οποία πηγή όλων των ορατών και αοράτων είναι μια υποκείμενη, μοναδική πραγματικότητα, η οποία βρίσκεται στη βάση ολόκληρης της δημιουργίας. Αυτή η βασική αρχή, η οποία διαρρέει ολόκληρη την φύση συμπεριλαμβανομένης και της φύσης του ανθρώπου, είναι ένα με την πραγματικότητα, και ο άνθρωπος μπορεί να φθάσει διαισθητικά στην αναγνώριση αυτής της πραγματικότητας διεισδύοντας στα βάθη της φύσης του (Nigolian 2008, 186). Δεδομένης της ύπαρξης εσωτερικών σχέσεων ανάμεσα στα όντα, ο Naess θεωρεί πως ο άνθρωπος μπορεί να ταυτιστεί με οντότητες που βρίσκονται πέρα από τον ίδιο. Ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να συνδέεται με μια ευρύτερη έννοια του εαυτού του, με ένα υπερβατικό εγώ, επεκτείνοντας την αίσθηση της ταυτότητάς του πέρα από την συνήθως στενή εστίασή της, σε μια ευρύτερη σφαίρα σχέσεων. Η ικανότητα της ταύτισης είναι επιδεκτική διεύρυνσης μέσω της καλλιέργειας και της εξάσκησης. Εξαιτίας της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα στον άνθρωπο και στο περιβάλλον του, αυτός μπορεί να ταυτιστεί ακόμη και με μη έμβια, μη ανθρώπινα όντα. Ως μόνη προϋπόθεση τίθεται από το Naess η ακεραιότητα και η υγεία του ατομικού εαυτού, ώστε να αποφευχθεί τυχόν προβολή του στενού εαυτού μας στο ευρύτερο σύμπαν (Πρωτοπαπαδάκης 2005, 111-112). Η ταύτιση του ανθρώπου με τον κόσμο που τον περιβάλλει διευρύνει το Εγώ, κι έτσι ο αυτο-σεβασμός εκτείνεται πέραν των ορίων της ανθρώπινης ύπαρξης.

Οι σχέσεις ανάμεσα στα όντα αποτελούν μέρος της ουσίας και της ύπαρξής τους, ώστε αν από δύο όντα αφαιρεθεί η μεταξύ τους εσώτερη σχέση, τα όντα αυτά θα είναι κάτι τελείως διαφορετικό από ό,τι ήταν πριν. Έτσι ο Naess απορρίπτει την εν τω κόσμω θεώρηση του ανθρώπου, ενώ προκρίνει τη σχεσιακή συνολική θεώρηση του ανθρώπου και του κόσμου. Σύμφωνα με τα παραπάνω, το βασικό αξίωμα του φιλοσοφικού συστήματος του Naess, η «Αυτο-πραγμάτωση!», δεν μπορεί παρά να σημαίνει πραγμάτωση για όλα τα όντα (Πρωτοπαπαδάκης 2005, 112-113). Ο άνθρωπος, ταυτιζόμενος με τις υπάρξεις που τον περιβάλλουν, διαπιστώνει πως ο εαυτός του δεν είναι ένα

εγώ, του οποίου τα έσχατα όρια θέτει η επιδερμίδα του, αλλά ένα γεγονός ή συμβάν, το οποίο αποτελείται από ένα περίπλοκο σύμπλεγμα σχέσεων. Υπό το πρίσμα αυτής της συνειδητοποίησης, ο ατομικός εαυτός του ανθρωπίνου όντος γίνεται πλέον ένας περιεκτικός, ευρύτερος Εαυτός. Με τον τρόπο αυτό, ο άνθρωπος επιτυγχάνει την «Αυτο-πραγμάτωση!» του. Με άλλα λόγια, η αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου δεν είναι τίποτε άλλο από την επανασύνδεση του θραυσματικού όντος με το συνολικό φυσικό περιβάλλον (Πρωτοπαπαδάκης 2005, 113).

Αν, όμως, η αυτοπραγμάτωση επιτυγχάνεται μέσω της ταύτισης με τον φυσικό κόσμο και τη συνακόλουθη διεύρυνση του Εγώ, έπεται πως όσο πλουσιότερος και περιπλοκότερος είναι ο φυσικός κόσμος, τόσο περισσότερες δυνατότητες παρέχονται στο εγώ να διευρυνθεί και να αυτοπραγματοωθεί. Η βιοποικιλομορφία, λοιπόν, προβάλλεται από την Οικοσοφία του Naess ως ουσιώδης αξία. Στα πλαίσια της Ecosophy T τα στεγανά ανάμεσα στον Εαυτό και το έτερον διαρρηγνύονται, ο Εαυτός εκτείνεται ώστε να περιλάβει την ετερότητα, με αποτέλεσμα η συμπάθεια απέναντι στα όντα να είναι αυθόρμητη, και όχι αποτέλεσμα ηθικών επιταγών ή καθηκόντων. Το ηθικό ον ενδιαφέρεται για τον φυσικό κόσμο όπως ακριβώς ενδιαφέρεται για την ατομικότητά του, αφού αυτή πλέον έχει διευρυνθεί μέσω της ταύτισης. Η διευρυνμένη έννοια του Εαυτού οδηγεί τον άνθρωπο σε αυθόρμητες – όχι πλέον απλώς ηθικές αλλά επίσης – όμορφες πράξεις (Πρωτοπαπαδάκης 2005, 111-115).

Πολύ σημαντικές – σχετικά με το Βουδισμό και το περιβάλλον – είναι επίσης και οι απόψεις που έχουν διατυπωθεί από τον Ronald Epstein. Κάθε είδος ζωής, αναφέρει, είναι αλληλοσχετιζόμενο και αλληλεξαρτώμενο. Η φύση, ή το φυσικό μας περιβάλλον, είναι ζωντανό και έχει εν μέρει συνείδηση. Δεν είναι ούτε ιερό και τέλειο, ούτε φαύλο και προς κατάκτηση. Η βαθιά πραγματικότητα της Φύσης δεν διαφέρει σε τίποτα από την πλήρως ‘φωτισμένη’ φύση μας (Buddha). Αναφέρει, επίσης, πως η φύση είναι τόσο σημαντική για τους Βουδιστές, επειδή παρέχει έναν τόπο που επιτρέπει να επέλθει γρήγορη πρόοδος όσον αφορά τις βουδιστικές πρακτικές ή την αυτοκαλλιέργεια, ενώ η αλληλεξάρτηση ανθρώπου και φύσης είναι τόσο βαθιά, ώστε η διανοητική μόλυνση μπορεί να επιφέρει τη μόλυνση του περιβάλλοντος, και η μόλυνση του περιβάλλοντος υποθάλλει την διανοητική μόλυνση. Η διαφύλαξη, λοιπόν, και η διατήρηση του φυσικού κόσμου είναι εξαιρετικά σημαντική, αφού αυτός αποτελεί τον τόπο όπου λαμβάνουν χώρα οι πρακτικές που οδηγούν στο μονοπάτι της ‘φώτισης’ (Epstein 1992).

Παρόλα αυτά, οι άνθρωποι που ζούνε κυρίως στις δυτικές κοινωνίες έχουν την τάση να βλέπουν τον κόσμο και τα έμβια όντα μέσα από τους θαμπούς και παραμορφωμένους φακούς του μυαλού τους. Θολωμένα και μολυσμένα μυαλά οδηγούν κατ’ επέκταση σε θολές και μιαρές πράξεις, οι οποίες κατα-

στρέφουν και μολύνουν τον πλανήτη, που αποτελεί τροφό και σπίτι όλων μας. Αν, όμως, παρακινούμαστε από καθαρή, αγνή, ήρεμη και ειρηνική διάνοια γεμάτη ανιδιοτελή συμπάθεια για όλα τα όντα γύρω μας, τότε τα λόγια και οι πράξεις μας θα προωθούν την ζωτικότητα της γης και των οικοσυστημάτων της κατά τρόπο φυσικό, δίχως να απαιτείται καμία ιδιαίτερη προσπάθεια ή πρόθεση εκ μέρους μας. Γι' αυτό θα πρέπει να δίνουμε την δέουσα προσοχή τόσο στην κατάσταση του νου μας, όσο και στις προθέσεις μας. Γιατί, ακόμη και αν αισθανόμαστε ότι ο εκάστοτε σκοπός είναι ευγενικός, αν ενεργούμε με θυμό και χωρίς σεβασμό απέναντι σε όσους εμπλέκονται στην δράση μας ή επηρεάζονται από αυτήν, τότε απλά χειροτερεύουμε τα πράγματα (Epstein 1999, 12,36). Για τον λόγο αυτό ο Epstein θεωρεί ότι οι άνθρωποι θα πρέπει να πράττουν έχοντας ως γνώμονα τις συνέπειες των πράξεών τους στο περιβάλλον, όσο μακροπρόθεσμες κι αν είναι αυτές. Σε ό,τι αφορά στις καθημερινές μας δραστηριότητες θα πρέπει να εκπαιδεύσουμε τους εαυτούς μας, τα παιδιά μας και τις κοινωνίες μας ώστε να συνυπολογίζουν τις συνέπειες που ενδεχομένως έχουν οι όποιες πράξεις ή επιλογές στο περιβάλλον, καθώς και να αναλαμβάνουν τις ευθύνες τους γι' αυτές. Δεν μπορούμε να μεταθέτουμε τις ευθύνες μας στις μελλοντικές γενιές. Προς τούτο θα μπορούσαμε, ως πρώτο βήμα, να απλοποιήσουμε, φέρ' ειπείν, τον τρόπο ζωής μας. Συνοψίζοντας, οφείλουμε να αποκτήσουμε επίγνωση της θεμελιώδους σχέσης αλληλεπίδρασης στην οποία τελούν όλα τα όντα του πλανήτη, ώστε, τελικώς, να αναπτύξουμε βαθύ σεβασμό για τη μητέρα φύση και τα τέκνα της, ανθρώπινα και μη ανθρώπινα (Epstein 1999, 12, 36).

Κλείνοντας, θα ήθελα να παραθέσω ένα αρχαίο βουδιστικό δίδαγμα, το οποίο θεωρώ πως αποκρυσταλλώνει τις απόψεις του Βουδισμού σχετικά με τη φύση και τον άνθρωπο, και αποτελεί δείγμα της σοφίας και διορατικότητάς τους: «Η γη είναι ένα φωτισμένο ον, ένας σπουδαίος Bodhisattva, ο οποίος μας παρέχει ένα μέρος να ζήσουμε, να αναπτυχθούμε και να διαβούμε το μονοπάτι προς τη 'φώτιση'. Αυτό το ον, η γη, είναι η μητέρα μας. Αυτή μας γεννάει, μας τρέφει, και σε αυτήν επιστρέφουμε στο θάνατο. Της οφείλουμε το ίδιο είδος αγάπης και σεβασμού που θα πρέπει να έχουμε απέναντι στις μητέρες μας. Η γη είναι η μητέρα όλων των όντων που ζούνε σε αυτή. Αφού όλα αυτά τα όντα έχουν την ίδια μητέρα με εμάς, είναι όλα αδέρφια μας. Θα πρέπει να τα τιμάμε και να τα σεβόμαστε, όπως ακριβώς τα αδέρφια που έχουμε στην οικογένειά μας» (Epstein 1999, 12, 36).

Βιβλιογραφία

Austin, J. (1998). *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. Cambridge: MIT Press.

- Burton, D. (2004). *Buddhism: Knowledge and Liberation: A Philosophical Study*. Aldershot: Ashgate.
- Carrithers, M. (1983). *The Buddha*. Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, D. E. – Simon, P. J. (2005). *Buddhism: Virtue and Environment*. Aldershot: Ashgate.
- Eckel, M. D. (2002). *Buddhism. Origins, Beliefs, Practices, Holy Texts, Sacred Places*. Oxford: Oxford University Press.
- Enomiya-Lasalle, H. M. (1998). *The Practice of Zen Meditation and Consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Epstein, R. (1992). *Environmental Issues: A Buddhist Perspective*. *Environmental Ethics*, Vol. March 2005, pp. 28-31.
- Epstein, R. (1999). *Pollution and the Environment: Some Radically New Ancient Views*. *Vajra Bodhi Sea*, Vol. 30, No. 1, pp: 36, 12.
- Gethin, R. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, B. (1990). *An Introduction to Buddhism: Teaching, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hershock, P. (2005). *Chan Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kalupahana, D. (1992). *A History of Buddhist Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lopez, D. (2001). *The Story of Buddhism: A Concise Guide to its History and Teachings*. San Francisco: Harper.
- Matsunami, K. (1987). *Introducing Buddhism*. Revised ed. Vermont: Charles E. Tuttle.
- Morris, T. (2006). *What Do Buddhists Believe?* London: Granta Books.
- Nigosian, S. A. (2008). *World Religions. A Historical Approach*. Bedford: St. Martin's.
- Olson, C. (2005). *The Different Paths of Buddhism: A Narrative Historical Introduction*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2005). *Οικολογική Ηθική*. Αθήνα-Κομοτηνή: Σάκκουλας.
- Strong, J. (2001). *The Buddha: A Short Biography*. Oxford: Oneworld.
- Tamura, Y. (2000). *Japanese Buddhism: A Cultural History*. Tokyo: Kosei.
- Tucci, G. (1989). *The Religions of Tibet*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, P. (1989). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London: Routledge.

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ν. ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ*

ΟΙ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΑΝΤΙΑΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ

Περίληψη

Ο Χριστιανισμός θεωρείται από πολλούς υπεύθυνος για την προϊούσα περιβαλλοντική καταστροφή. Τούτο τεκμαίρεται, κατ' αυτούς, από την απλή παρατήρηση αφ' ενός ότι ο δυτικός κόσμος, ο οποίος κατά το μεγαλύτερο μέρος του έχει ασπασθεί τον Χριστιανισμό ήδη από αιώνες, θεωρείται κατά μείζονα λόγο υπαίτιος της υποβάθμισης του φυσικού περιβάλλοντος, και αφ' ετέρου διότι στα ίδια τα ιερά κείμενα, και κυρίως στη Γένεση, προκαλείται η εντύπωση πως ο κόσμος υφίσταται *μόνον* προς ανθρώπινη χρήση και τέρψη. Στο ανά χείρας δοκίμιο θα προσπαθήσω να φωτίσω μια άλλη πτυχή του χριστιανικού δόγματος, η οποία επιτρέπει την συμπαθητική και αγαπητική στάση έναντι του φυσικού κόσμου, επί τη βάσει της παραδοχής πως αυτός αποτελεί θείο δημιούργημα *λίαν καλό*.

Λέξεις κλειδιά: *κτιστόν, άκτιστον, Χριστιανισμός, περιβάλλον, Πατέρες.*

Για τους Χριστιανούς ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο, τους ανθρώπους και τα ζώα όχι από προϋπάρχουσα ύλη, αλλά εκ του μηδενός. Η θεία βούληση (Οικονόμου 1994, 86) είναι το πρώτο χωρίς υλική βάση αίτιο του κόσμου μας «που προκαλεί είκοσι δύο μικρότερα ή ειδικά θεϊκά βουλήματα, ισάριθμα με τα δημιουργήματα που προκαλούν». Για τον λόγο αυτό η χριστιανική οντολογία έχει δυο χαρακτηριστικά: α. δεν υπερβαίνει μόνο τη δημιουργία, αλλά και τη σκέψη των δημιουργημάτων (Μαντζαρίδης 2004, 132), και β. δεν αφορά μόνο την αρχή των όντων, όπως συμβαίνει στη φιλοσοφία, αλλά συμπεριλαμβάνει ταυτόχρονα και τη δομή του κόσμου, την ανάπτυξη και την τελειώσή του. Ο άκτιστος και παντελώς αμέθεκτος κατά την ουσία του Θεός δημιουργεί τρεις κατηγορίες όντων: δυο αμιγή είδη – που απλώς είπε και έ-

* Ο Παναγιώτης Ν. Πανταζάκος είναι Επίκουρος Καθηγητής Ηθικής Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: panantz@ppp.uoa.gr.

γιναν –, δηλαδή τα αισθητά και τα μη αισθητά, και μια τρίτη, μεικτή κατηγορία, η οποία είναι αισθητή και μη αισθητή, και που για να φτιαχτεί απαιτήθηκε ιδιαίτερη ενέργεια. Στην πρώτη κατηγορία ο Θεός δημιουργεί κατά σειρά πρώτα τον ουρανό και τη γη, μετά το φως (διαχωρίζοντας την ημέρα από τη νύκτα) και έπειτα, σε διάστημα πέντε ημερών, κατά σειρά το στερέωμα του ουρανού (διαχωρίζοντας τα ύδατα που βρίσκονταν πάνω από αυτό από τα ύδατα που ήταν κάτω από αυτό), τη στεριά και τη θάλασσα, τα φυτά και τα δέντρα, τα αστέρια, τον ήλιο και τη σελήνη, τα ψάρια και τα θαλάσσια κήτη και, τέλος, τα ζώα: τα πτηνά, τα ερπετά και τα θηρία. Στη δεύτερη κατηγορία ανήκουν οι άγγελοι. Στην τρίτη ο άνθρωπος, που δημιουργείται την έκτη ημέρα στο αποκορύφωμα της δημιουργίας και αποτελείται από αισθητή οργανική ύλη, από χρώμα και μη αισθητό σύνθεμα, πνοή ζώσα. «Και εποίησε ο Θεός τον γηγενή (Αδάμ) ανάλογο με τη δική του εικόνα, κατ' εικόνα Θεού τον εποίησε. Αρσενικό και θηλυκό τους εποίησε και τους ευλόγησε ο Θεός και τους είπε: να καρποφορείτε και να πληθύνεσθε και να γεμίσετε τη γη και να την υποτάξετε και να εξουσιάσετε στα ψάρια της θάλασσας και στα πτηνά του ουρανού και σε κάθε ζώο που κινείται στη γη. Και σας παραχωρώ όλα τα φυτά που έχουν σπόρο και είναι πάνω στη γη και όλα τα δέντρα που κάνουν καρπούς με σπόρους, αυτά θα είναι για τροφή σας, και σ' όλα τα ζώα της γης και στα πτηνά του ουρανού και στα ερπετά της γης που έχουν ζωή, και παραχωρώ όλα τα χλωρά χόρτα για τροφή» (Γένεσις, 1:26-30). Για τους Χριστιανούς η κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση μπορεί να επιβεβαιωθεί και από δυο ακόμη γεγονότα: α. την ονοματοδοσία όλων των όντων, αφού εκείνος που δίνει το όνομα σε κάτι ή σε κάποιον ασκεί μια εξουσία πάνω του, και β. την ελευθερία, αφού «μόνο ο άνθρωπος απ' όλη την κτίση έχει την δυνατότητα – αν το επιθυμεί – να αναχθεί από το κατ' εικόνα Θεού στο καθ' ομοίωση, βιώνοντας απεριόριστη προσωπική ελευθερία και ξεπερνώντας κάθε βιολογική, κοινωνική ή κοσμική νομοτέλεια» (Μαντζαρίδης 2004, 72).

Ο Θεός, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, δημιούργησε τον Παράδεισο και τον έθεσε υπό τον άνθρωπο όχι για να τον αποκοιμίσει ή να τον εγκλωβίσει, αλλά για να δοκιμάσει την πίστη του σε ιδανικές συνθήκες, αφού δεν επιθυμούσε ο άνθρωπος να παραμένει κοντά του καταναγκαστικά, παρά μόνον με την θέλησή του. Όπως αναφέρει η Γένεσις, ο Κύριος διέταξε τον γηγενή και του είπε: από όλα τα δέντρα του παραδείσου μπορείς να τρως, από το δέντρο της γνώσης του καλού και του κακού να μην φας, επειδή την ημέρα που θα φας από αυτό θα πεθάνεις οπωσδήποτε (Γένεσις, 2:16-17). Ο διάβολος, ο πρώτος αποστάτης της όντως ζωής, επειδή φθόνησε και μίσησε τη μακάρια ζωή των πρωτόπλαστων και τη συναναστροφή τους με τον Θεό, θέλησε να τους κάνει να τον παρακούσουν. Έτσι ο άνθρωπος εισήλθε σε μια νέα εποχή πόνου, οδύνης, θλίψεων και στεναγμών, αφού ο εγωισμός, το μίσος, ο φθό-

νος, ο δόλος εισήγαγαν στη ζωή μας τον θάνατο της αθανάτου ψυχής μας (Συμεών, 30).

Η αμαρτία, κατά τους Χριστιανούς Πατέρες, επέφερε την έκπτωση του ανθρώπου από τον παράδεισο και ταυτόχρονα αλλοίωσε τη σχέση του ανθρώπου με τα ζώα και το περιβάλλον, όχι μόνο γιατί η ποιότητα της οικολογικής μας συμπεριφοράς σχετίζεται άμεσα και εσωτερικά με τις αντιλήψεις και τις γνώσεις που έχουμε για το φυσικό κόσμο και τον Θεό, αλλά και γιατί το κακό αλλοιώνει τόσο την οικονομία και την κοινωνία (αποκρυσταλλώνεται στις κοινωνικές δομές), όσο και τη φύση (μόλυνση περιβάλλοντος). Ωστόσο ο Θεός, για τους Χριστιανούς Πατέρες, ούτε μια στιγμή δεν εγκατέλειψε το δημιουργήμα του. Έστειλε τον Υιό και Λόγο Του να ενσαρκωθεί και να επιτελέσει διττό ρόλο: α. να δώσει μιαν άλλη διάσταση στην πνευματική δημιουργία, ολοκληρώνοντας το λόγο που σπερματικά υπήρχε, και β. να διαφοροποιήσει την θρησκεία από την αποκάλυψη, αφού οι θρησκείες εκφράζουν ανάλογα με το βαθμό τελειότητάς τους τη συγκεντρωμένη εμπειρία, ενώ για τον Χριστιανισμό η πίστη ότι ο Ιησούς είναι Θεός συνιστά αποκάλυψη, «διάγνωση, θέα και ακρόαση της θείας βούλησης που κείται πέρα από την αισθητή κτίση» (Οικονόμου 1994, 57).

Για τους Χριστιανούς η ουσία της πτώσης έγκειται στην άρνηση της θείας κυριότητας και αρμονίας, και συνδέεται με τη βούληση του ανθρώπου να ερευνά και να εκμεταλλεύεται χωρίς περιορισμό ως κτήμα τη θεϊκή δημιουργία. Για να το πούμε αλλιώς, η ουσία της πτώσης οφείλεται στην εγωιστική επιθυμία του ανθρώπου να χρησιμοποιήσει τον φυσικό κόσμο ως απεριόριστα υπεξούσιο του, αρνούμενος την εξουσία του Θεού (Οικονόμου 1994, 244). Ο Θεός, όμως, όχι μόνον δεν εγκαταλείπει τον κόσμο του, αλλά παρεμβαίνει ενεργά στην ιστορία του για να τον αναμορφώσει και να τον σώσει. Προς το σκοπό αυτό επέφερε μια σειρά από οικολογικές καταστροφές κατά τις οποίες σώζονται μεν τα ζώα, αλλά καταστρέφονται οι άνθρωποι, ώστε να αποκατασταθεί η διασαλευθείσα στη φύση και την ιστορία τάξη. Η πρώτη οικολογική καταστροφή περιγράφεται στην ιστορία του Νώε. Αυτός υποχρεώθηκε να φιλοξενήσει στην κιβωτό του όλα τα ζώα – ακόμη και αυτά που δεν είναι βρώσιμα – παρότι, αν και είναι καλά λίαν, θεωρούνται ακάθαρτα, και να εγκαταλείψει στον θάνατο τους ανθρώπους (Οικονόμου 1994, 218). Η δεύτερη οικολογική διαθήκη έχει ως σύμβολο το ουράνιο τόξο και έχει τρία χαρακτηριστικά: 1. αποκλείει κάθε νέα καταστροφή, 2. ρυθμίζει τη διατήρηση της ζωής, και 3. εκφράζει την υπό όρους κυριαρχία των ανθρώπων επί των ζώων. Ο φόβος και ο τρόμος των ζώων - παρατηρείται στη βιβλιογραφία- αποτελεί τη βεβαιότητα της ανθρώπινης κυριαρχίας, η οποία ασκήθηκε *de facto* με τη συμπερίληψή τους στην Κιβωτό για να σωθούν και να βοηθήσουν τους ανθρώπους στη μετέπειτα πορεία τους. Η τρίτη οικολογική διαθήκη πραγματοποιήθηκε με την καταστροφή

στα Σόδομα και τα Γόμορρα, όπου η θεϊκή δύναμη καταστρέφει τα πάντα για να αποδειχθούν δυο πράγματα: α. πως η ανηθικότητα συνδέεται με την φυσική καταστροφή, και β. πως όταν σε μια κοινωνία δεν υπάρχουν έστω και λίγοι δίκαιοι, η καταστροφή θα είναι συλλογική, έστω και αν η ευθύνη δεν είναι συλλογική. Η τέταρτη οικολογική διαθήκη πραγματοποιήθηκε με τις επτά πληγές (ακρίδες, ισχνές αγελάδες κ. ά.) που έστειλε ο Θεός στον τύραννο Φαραώ, ώστε να αναγκαστεί να ελευθερώσει τον περιούσιο λαό Του. Η πέμπτη οικολογική διαθήκη δίνεται με τον προφήτη Ιερεμία (Ιερεμίας 4:23, 12:1-12), που περιγράφει με μελανά χρώματα τη καταστροφή και τη ερημοποίηση της γης, την εξαφάνιση των πτηνών και των ζώων, τη μόλυνση της ατμόσφαιρας, τον πόλεμο όλων εναντίον όλων κ.ά., ως συνέπεια της αμαρτίας και της απομάκρυνσης των ανθρώπων από τον Θεό, ενώ η έκκτη οικολογική διαθήκη δίνεται με την *Αποκάλυψη* του Ιωάννη, και συνδέει τη συντέλεια του κόσμου με τη μόλυνση του αέρα και της θάλασσας, τη καταστροφή της εναλίας ζωής, τη μόλυνση των πηγών και των ποταμών, τη διασπορά λοιμωδών νοσημάτων κ.ά. Για τους Χριστιανούς απολογητές ο δράκος της Αποκάλυψης είναι ο όφης του πειρασμού των πρωτόπλαστων, ο οποίος συνεχίζει να παραπλανά και να απομακρύνει τους ανθρώπους από τον Θεό, ωθώντας τους να επιδιώκουν την ισοθεΐα. Ενώ, όμως, ο όφης εκεί εμφανίζεται να παρασύρει ο ίδιος τους ανθρώπους, στην Καινή Διαθήκη ενεργεί δια των θηρίων – ανθρώπων, δηλαδή, που αντιστρατεύονται τον Χριστό.

Για τους Χριστιανούς η γέννηση, η σταύρωση, η τριήμερος ταφή, η ανάσταση και η ανάληψη του Χριστού μας δίνουν την ευκαιρία όχι μόνο να επαναποθετηθούμε έναντι του Θεού – να συνειδητοποιήσουμε, δηλαδή, ότι από μόνοι μας είμαστε ανεπαρκείς ώστε να πράξουμε το καλό –, αλλά και να επαναπροσδιορίσουμε όλες τις παραμέτρους της ζωής μας. Η συμμετοχή μας στην εκκλησιαστική ζωή μας παρέχει την δυνατότητα:

1. να συνειδητοποιήσουμε τη διαφορά που υφίσταται μεταξύ βιολογικού και πνευματικού θανάτου. Για τους Χριστιανούς ο βιολογικός θάνατος δεν είναι τρομερός. Και τούτο όχι μόνο διότι *δεν είναι φυσικός*, αλλά και γιατί είναι προσωρινός, αφού η Ανάσταση του Χριστού έγινε το προανάκρουσμα για την ανάσταση όλων των νεκρών και την τελειωτική νίκη κατά του θανάτου (Απ. Παύλου Α΄ προς Κορινθίους, 15:20). Αντίθετα, τρομερός είναι για τους Χριστιανούς ο πνευματικός θάνατος ή η νέκρωση της ψυχής, γι' αυτό και παρομοιάζουν όσους απομακρύνονται από τον Θεό και υποτάσσονται στην αμαρτία με ζωντανούς νεκρούς που, ενώ κινούνται και αναπνέουν εξωτερικά, έχουν πεθάνει εσωτερικά. Μάλιστα οι Χριστιανοί υποστηρίζουν πως ο πνευματικός θάνατος μπορεί να μετεξελιχθεί σε μια ακόμη πιο επώδυνη και δυσάρεστη κατάσταση, στον αΐδιο ή αιώνιο θάνατο, το κορύφωμα όλων των κακών που μπορούν να συμβούν στον άνθρωπο, αφού, ενώ οι αμαρτωλοί

που έχουν πεθάνει πνευματικά, αλλά εξακολουθούν να ζουν βιολογικά έχουν ελπίδα μετάνοιας και, άρα, ανάστασης και σωτηρίας, όσοι πεθάνουν αμετανόητοι θα γευτούν τον αιώνιο θάνατο χωρίς κανένα περιθώριο αγώνα ή μετάνοιας. Στο πλαίσιο αυτό ο βίαιος χωρισμός του σώματος από την ψυχή θεωρείται τόσο παρά φύση, όσο και προσωρινός, όχι μόνον γιατί θα καταργηθεί μόλις εξαφανιστεί και η αιτία του χωρισμού, η αμαρτία, αλλά και γιατί η φθορά δεν είναι οντολογικό γνώρισμα του ανθρώπου, παρ' ότι κανείς άνθρωπος δεν απέφυγε ούτε θα αποφύγει τον θάνατο.

2. να επαναπροσδιορίσουμε τη σχέση μας με τα ζώα και το περιβάλλον. Η *καλή λίαν* δημιουργία υποστασιοποιεί την βούληση του Θεού ως αποτέλεσμα, γι' αυτό και ο καθένας από μας – άσχετα με το αν πιστεύει ή όχι στον Θεό – μπορεί να αποκτήσει άμεση εμπειρία για την αιτία της δημιουργίας, τη δομή της κ.ά.τ., να εκμεταλλευτεί ή όχι τη συλλογική ανθρώπινη γνώση που αποκρυσταλλώνεται στην ιστορία και τους πολιτισμούς κ.ά.τ. Για τους Χριστιανούς το γεγονός ότι, παρόλο που όλα γύρω μας πεθαίνουν, μόνο εμείς αντιλαμβανόμαστε τη θνητότητα και το πεπερασμένο της επίγειας ζωής, θα πρέπει να μας κάνει πιο συμπονετικούς όχι μόνο έναντι των συνανθρώπων μας, αλλά και έναντι των ζώων, αφού όλοι συμμετέχουμε στην ίδια μοίρα.

3. να διαφοροποιήσουμε την *λειτουργική* από την *κυριαρχική* θεώρηση των ζώων. Οι εκπρόσωποι της κυριαρχικής θεώρησης της φύσης ερμηνεύουν την αύξηση των γνώσεων μας, τις προσπάθειες της επιστήμης για πρόβλεψη και επέμβαση, με δυο διαφορετικούς τρόπους, έναν θεωρητικό και έναν πρακτικό: «Θεωρητικά η κυριαρχική αντίληψη ερμηνεύτηκε είτε ως αύξηση της δεσποτείας του ανθρώπου επί των ζώων και της φύσης, είτε ως περιορισμός της δεσποτείας της φύσης επί των ανθρώπων» (Οικονόμου 1994, 76), ως απελευθέρωση, δηλαδή, από τα δεσμά των ανεξέλεγκτων φυσικών νόμων και τη δημιουργία πολιτισμού. Πρακτικά η κυριαρχική θεώρηση των ζώων επέφερε δυο δεινά: α. την εξοντωτική εκμετάλλευση των πλουτοπαραγωγικών πηγών, την εξαφάνιση της χλωρίδας και της πανίδας, την θεώρηση των ζώων ως αντικείμενων χωρίς κανένα δικαίωμα, και β. την αντίθεση των γενεών, αφού ό, τι σπαταλά η παρούσα γενιά, το στερεί από την επόμενη. Αντίθετα, οι εκπρόσωποι της λειτουργικής θεώρησης των ζώων και της φύσης υποστήριξαν ότι πρέπει να αξιοποιήσουμε τις γνώσεις που έχουμε αποκτήσει για το φυσικό κόσμο μέσω της επιστήμης και της φιλοσοφίας ως μέσο της αρμονικής μας συνύπαρξης εντός ενός οργανικού συνόλου, ως εργαλείο, δηλαδή, υπέρβασης του διχασμού που επέφερε η αμαρτία, και όχι ως μέσο κατάργησης της εξάρτησής μας από την φύση.

4. να συνειδητοποιήσουμε την αρχή της κυριότητας του Θεού σε όλο το σύμπαν. Άλλο πράγμα είναι να θεωρήσουμε πως η αρχή της κυριότητας του Θεού εκχωρείται στον άνθρωπο επειδή ο Θεός τον φτιάχνει ικανό να δημι-

ουργεί, και άλλο πράγμα είναι να θεωρήσουμε πως η αρχή της κυριότητας του Θεού παραχωρείται στον άνθρωπο για ένα διάστημα που διαρκεί όσο και ο επίγειος χρόνος (Οικονόμου 1994, 77). Οι Χριστιανοί θεωρούν πως άνθρωπος και φύση βρίσκονται σε σχέση άμεσης εξάρτησης και πως αλληλοπεριχωρούνται, όχι μόνο γιατί η φύση παρέχει τα στοιχεία του ανθρώπινου οργανισμού, ούτως ώστε ό, τι κάνει ο άνθρωπος να είναι είτε φυσικό, είτε παρά φύση, αλλά και γιατί ο άνθρωπος δεν είναι κατασκευαστής του κόσμου, αλλά διαβάτης και διαχειριστής του λόγω της πνευματικότητας και της λογικότητάς του. Για να το πούμε αλλιώς, για τους Χριστιανούς η λογικότητα και η πνευματικότητα του ανθρώπου τον καθιστούν παράγοντα οικολογικής ισορροπίας. Και τούτο όχι μόνο γιατί μπορεί να χρησιμοποιεί τις δυνατότητες της φύσης χωρίς να τις καταστρέφει, αλλά και γιατί μπορεί να προσθέτει «κατά τρόπο ομοταγή τα αφαιρούμενα» (Οικονόμου 1994, 81), να διατηρεί, λόγου χάριν, σπόρους των υπό εξαφάνιση φυτών, να υποβοηθεί την αναπαραγωγή των άγριων ζώων κ.λπ.

5. να συνειδητοποιήσουμε πως η ύπαρξη της ύλης είναι διαφορετικό πράγμα από την μορφή της. Οι Χριστιανοί θεωρούν την αρχή της αφθαρσίας της ύλης απορριπτέα, όχι μόνο γιατί μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο στην κατάχρηση, στην αφοβία και στην ψυχολογική αυταπάτη – στη σκέψη, δηλαδή, πως ό,τι και να κάνουμε στη φύση δεν έγινε και τίποτε, αφού η ύλη δεν χάνεται. Η αντίληψη αυτή είναι πέρα για πέρα απαράδεκτη, αφού «η φθορά δεν είναι ασυμβίβαστη με την ύλη, αλλά δυνατή λόγω της αρχής της χρονικότητας» (Οικονόμου 1994, 80), αλλά και γιατί άλλο είναι η ποιότητα της ύλης και άλλο η ποσότητά της, αφού τα είδη που χάνονται δεν μπορούν να αναπληρωθούν. Για τους Χριστιανούς το φυσικό περιβάλλον, η *πανδεχής ύλη* ή η *παμμήτωρ γη*, εμφανίζει τέσσερα χαρακτηριστικά: α. συνδυάζει αρμονικά το ωραίο με το χρήσιμο, το καλό με το κάλλος (Οικονόμου 1994, 88), β. μαρτυρεί με τη βιοποικιλότητα και την πολυμορφία του φαινομένου της ζωής τη σοφία του δημιουργού της, αφού ακόμη και αν παρατηρούμε να υπάρχουν δίπλα μας πράγματα των οποίων δεν μπορούμε να διακρίνουμε άμεσα τη χρησιμότητα, τίποτε δεν αποκλείει να είναι χρήσιμα για εκείνον που τα έφτιαξε (Οικονόμου 1994, 103), γ. αποδεικνύει ότι η έννοια της πληρότητας δεν μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από την έννοια της ακεραιότητας, αφού η καταστροφή της ακεραιότητας συνεπιφέρει αυτόματα την απώλεια της πληρότητας, δ. αποδεικνύει πως δεν πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τη πληρότητα του φυσικού κόσμου οντολογικά, ως κάτι, δηλαδή, που απλώς υπάρχει, αλλά τελεολογικά, ως κάτι που υπάρχει για ένα σκοπό, αφού «ο σκοπός της δημιουργίας είναι ταυτόχρονα και η αιτία της» (Οικονόμου 1994, 98). Όπως γράφει ο Άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος: «ο Λόγος του Θεού ως καλλιτέχνης συνέδεσε τα πάντα ώστε να γίνουν όπως ονομάζονται, δηλαδή κόσμος και απρόσιτη ομορφιά, (γι' αυτό) και κανείς δεν θα μπορέσει ποτέ να επινοήσει κάτι που είναι λαμπρότερο και μεγαλοπρεπέστερο από

αυτόν» (Οικονόμου 1994, 98). Κατά την οπτική των Χριστιανών (Οικονόμου 1994, 82) η διαστρέβλωση της ανθρώπινης συνείδησης σχετικά με το ποιός είναι ο κύριος του σύμπαντος κόσμου επισώρευσε δυο δεινά στην ανθρώπινη ιστορία: α. πυροδότησε τον ανθρώπινο εγωισμό, την αντίληψη, δηλαδή, ότι είμαστε θεοί, απόλυτοι κυρίαρχοι της φύσης. Ωστόσο, όταν ο άνθρωπος καταλαμβάνει τη θέση του Θεού, καταδυναστεύει τόσο τους συνανθρώπους του, όσο και τη φύση, και β. από-ιεροποιεί τη φύση, την εκκοσμικεύει, υποβαθμίζοντάς την από χώρο απλής διέλευσης του ανθρώπου σε χώρο που μπορεί να ανακατασκευαστεί και να διαμορφωθεί κατά βούληση. Για να το πούμε αλλιώς, όσο είναι αλήθεια πως ο Χριστιανισμός διευκόλυνε την επιστήμη – αφού αρνήθηκε τον πανθεϊσμό των ειδωλολατρικών και πολυθεϊστικών θρησκειών που έβλεπαν παντού γύρω τους θεούς και θεάινες –, άλλο τόσο είναι αλήθεια πως οι Χριστιανοί όχι μόνο δεν είδαν την επιστήμη ως αυτόνομη δραστηριότητα που μπορεί να ασκηθεί ερήμην του Θεού, αλλά και διέκριναν με σαφήνεια την σταθερή και απαρασάλευτη κυριότητα της φύσης από την προσωρινή και οριοθετημένη νομή της.

6. να δοξάσουμε τον Θεό όχι μόνο για την σπουδαιότητα και την χρηστικότητα των όντων που μας περιτριγυρίζουν, αλλά και για την τέρψη που μας προσφέρουν. *Μέγας ει Κύριε*, γράφει ο ψαλμωδός, *και θαυμαστά τα έργα σου, και ουδείς λόγος εξαρκέσει προς ύμνον των θαυμασίων σου*. Το γεγονός ότι όλα γύρω μας πηγάζουν από τον Θεό και εξαρτώνται από Αυτόν θα πρέπει να μας οδηγήσει πρώτα στη δοξολογία του Θεού και μετέπειτα στην ικεσία, όχι μόνο γιατί η δοξολογία είναι η γνησιότερη μορφή ομολογίας πίστης, αλλά και γιατί η ικεσία γίνεται έκτακτα, με ένταση ψυχής, ενώ η δοξολογία ήρεμα και συνειδητά (Οικονόμου 1994, 108). Η απαρασάλευτη σταθερότητα των φυσικών νόμων αποτελεί για τους Χριστιανούς διαρκή ευκαιρία δοξολογίας του Θεού, όχι μόνο γιατί τα πετεινά του ουρανού δεν κάνουν τίποτε ώστε να εξασφαλίσουν τροφή ή για φορεσιά και όμως λάμπουν, αλλά και γιατί, όπως παρατηρεί ο ψαλμωδός, η ευνοϊκή ανταπόκριση στην έγκαιρη παγκόσμια τροφοδοσία χαρίζει επιβίωση, ενώ η άρνηση προκαλεί καταστροφή (Δαβίδ, Ψαλμός 103).

7. να συνειδητοποιήσουμε ότι θα πρέπει να θεωρούμε τη σχέση μας με τα ζώα και τη φύση ως προσωρινή συμβατή ετερότητα και όχι ως κάθετη διάκριση, αφού «ενώ συσχετιζόμαστε (κυριαρχικά) με τα άλλα δημιουργήματα, (οι ίδιοι δεν είμαστε παρά) έτερο δημιουργήμα» (Οικονόμου 1994, 112). Μάλιστα, ο Άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος – προκειμένου να δείξει όχι μόνο τις διαφορές, αλλά και τις ομοιότητες που υφίστανται μεταξύ των ανθρώπων και των ζώων – δεν δίστασε να «τονίσει παράλληλα προς την πνευματική και διανοητική υπεροχή των ανθρώπων (και την ελευθερία τους) να κινούνται ακόμη και ενάντια στη φύση ή το ένστικτο, την μυϊκή τους κατωτερότητα έναντι των άλλων ζωντανών οργανισμών (Γρηγόριος Θεολόγος, τ. 35,

425), θυμίζοντάς μας, έστω και αμυδρά, τον καταγωγικό μύθο του Πρωταγόρα. Για τους Χριστιανούς η ιερότητα του ανθρώπινου σώματος, που τόσο χαρακτηριστικά τόνισε ο Ιησούς (Κατά Ιωάννην, 2:19-20), δεν αντιφάσκει προς την ιερότητα της υπόλοιπης κτίσης, όχι μόνο γιατί το ένα αποτελεί συνέχεια του άλλου (Οικονόμου 1994, 116), αλλά και γιατί η βεβήλωση της φύσης δεν οφείλεται στη σύνθεση ή την ουσία της, αλλά στον άνθρωπο και τις αμαρτωλές ενέργειές του. Για τους Χριστιανούς το οικολογικό πρόβλημα δεν δημιουργήθηκε από το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι δημιουργημένος κατ' εικόνα Θεού ενώ τα ζώα όχι, αλλά από την εξουσιαστική και ισόθεη νοοτροπία του ανθρώπου που, όταν ξέπεσε στην αμαρτία, θέλησε να οικειοποιηθεί την θέση του Θεού με όρους που δεν απηχούν αγάπη. Ο άνθρωπος, παρατηρεί ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, είναι μικρογραφία (μικρόκοσμος) του σύμπαντος (μακρόκοσμος) (Οικονόμου 1994, 121), όχι μόνο γιατί ως σύνθετο δημιούργημα έχει μέσα του ολόκληρο τον πνευματικό και υλικό κόσμο της δημιουργίας, αλλά και γιατί η ροπή μας προς το υλικό, γεώδες και χοϊκό (Παύλος, Α΄ Προς Κορινθίους, 15:49) δεν εξουδετερώνεται από την αντίστοιχη προς το πνευματικό, αλλά η μία συμπληρώνει την άλλη, αφού και οι δυο έχουν θεϊκή αφετηρία. Η ανθρώπινη ζωή δεν κινείται παράλληλα με τον κόσμο, αλλά συνυφαίνεται μαζί του, αφού με τα ζώα μοιραζόμαστε τη ζωικότητα, με τη γη την ανόργανη ύλη, και όλοι μαζί υποφέρουμε από την ατέλεια και τη φθορά της φύσης που εμείς οι ίδιοι προκαλέσαμε (Οικονόμου 1994, 122).

8. να συνειδητοποιήσουμε ότι η ανθρώπινη ζωή δεν μπορεί να εξισωθεί με αυτήν των ζώων, όπως ισχυρίζονται οι ακραίοι οικολόγοι, όχι μόνο γιατί ο ρόλος του ανθρώπου είναι *κυριαρχικός* (Οικονόμου 1994, 142) και όχι *μιμητικός*, αλλά και γιατί ο άνθρωπος κατέχει ποιότητες, όπως η θρησκεία ή η ηθική, που δεν τις κατέχουν τα ζώα. Για να το πούμε αλλιώς, οι αρχές της τυχαίας μετατροπής της ανόργανης ύλης σε οργανική ζωή ή της επιλογής των ειδών, που θα επέτρεπαν την ταύτιση ανθρώπων και ζώων, είναι για τους Χριστιανούς πατέρες απορριπτέες, όχι μόνο γιατί δεν μπορούν να εξηγήσουν φαινόμενα όπως η πίστη στο Θεό ή η οικειοθελής θυσία του ατομικού χάριν του συλλογικού, αλλά και γιατί δεν εξηγούν γιατί ο άνθρωπος επέλεξε ήδη από την αρχή της ιστορίας του να απομακρύνεται ολοένα και περισσότερο από τη φύση. Η κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στη φύση, η κατ' εικόνα Θεού δημιουργία του, δεν είναι οντολογική, αλλά *κατά μετοχή* και *κατά παραχώρηση* (Οικονόμου 1994, 141). Για να κατανοήσουμε τους λόγους για τους οποίους οι Χριστιανοί θεωρούν πως η ζωή του ανθρώπου δεν μπορεί να ταυτιστεί με αυτήν των ζώων, ας αναλογιστούμε το νου και τη λειτουργία του. Άνθρωποι και ζώα σκέφτονται περιληπτικά και συνεπτυγμένα, σχεδιάζουν τη στρατηγική τους, αναπτύσσουν έννοιες, επιλέγουν εναλλακτικές δυνατότητες κ.λπ., γεγονός που αποδεικνύει δυο πράγματα: αφενός ότι ο νους θα πρέπει να διακριθεί από τον εγκέφαλο, αφού οι νοητικές δυνά-

μεις συνδέονται με τον εγκέφαλο όπως ο πιανίστας με το πιάνο, και αφετέρου ότι η δύναμη της διάνοιας είναι πνευματικής και όχι υλικής υφής (Οικονόμου 1994, 130), αφού δεν είναι τα εξωτερικά δεδομένα αυτά που μεταβάλλονται, αλλά ο τρόπος που τα αντιμετωπίζουμε. Ωστόσο, το γεγονός αυτό, ότι, δηλαδή, άνθρωποι και ζώα σκέφτονται με παρόμοιο τρόπο (προηγείται το ερέθισμα, ακολουθεί η επεξεργασία, έπεται η αντίδραση), δεν θα πρέπει να μας κάνει να παραγνώρισουμε δυο δεδομένα. Πρώτον πως, ενώ τα ζώα σκέφτονται μόνο το παρόν, ο άνθρωπος σκέφτεται και το μέλλον - μάλιστα πολλές φορές επιλέγει να θυσιάσει ένα βραχυπρόθεσμο αγαθό χάρη ενός μακροπρόθεσμου. Δεύτερον πως, ενώ η διαφορά σκέψης ανθρώπων και ζώων είναι κατά βάση ποσοτική, η ποσότητα μπορεί προϊόντος του χρόνου να επηρεάσει την ποιότητα. Για τους Χριστιανούς το βασικότερο γνώρισμα του ανθρώπινου νου, αυτό που τον διαφοροποιεί από τα ζώα, δεν είναι η επιστήμη ή τα περίπλοκα, αφηρημένα διανοήματα - αυτά θα πρέπει να θεωρούνται άλλοτε καλά και άλλοτε κακά ανάλογα με το σκοπό τους -, αλλά η ενυπάρχουσα στο νου δύναμη κατανόησης των άκτιστων ενεργειών του Θεού. Μάλιστα, στη μοναστική παράδοση αναφέρονται περιπτώσεις αγίων που κατόρθωσαν μέσω της προσευχής και της άσκησης να καταστούν θεόπτες, να ενωθούν, δηλαδή, μυστικά με τον Θεό και να καταστήσουν περιττή κάθε λογική ή φανταστική προσέγγισή του. Όμως και στις περιπτώσεις που το πνεύμα του πιστού - άλλοτε αιφνίδια και άλλοτε δυνάμει του πόθου του για το θείο - θεάται το Άγιο Πνεύμα, η θεογνωσία, η πιο συγκλονιστική δυνατότητα της νόησης, δεν μπορεί να είναι απεριόριστη, όχι μόνο γιατί επιτυγχάνεται κατά χάρη και όχι μηχανιστικά και αυτόματα, αλλά και διότι ποικίλουν οι δυνατότητες του ανθρώπου. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Μέγας Βασίλειος (Οικονόμου 1994, 132): «ο νους που αναμείχθηκε με τη θεότητα του πνεύματος, αυτός είναι ήδη θεατής των μεγάλων θεαμάτων και βλέπει τα θεία κάλλη τόσο όσο προχωρεί η θεία χάρη και όσο είναι δυνατόν να δεχθεί η κατασκευή του ανθρώπου».

9. να συνειδητοποιήσουμε όχι μόνο όσα μας ενώνουν με τους συνανθρώπους μας και με τα ζώα, αλλά και όσα μας χωρίζουν. Για τους Χριστιανούς ο ανθρώπινος νους είναι ελεύθερος και αεικίνητος, γι' αυτό και έχει μέσα του δυο διαμετρικά αντίθετες δυνατότητες: τόσο τη δυνατότητα της αλήθειας και της πίστης, όσο και τη δυνατότητα της αθεΐας και της αποστασίας. Οι αντίρροπες δυνατότητες της διάνοιάς μας δεν πηγάζουν από την κακή εγγενή κατασκευή της, αλλά από το πώς την χρησιμοποιούμε, δηλαδή από την αντίληψη που έχουμε σχηματίσει για αυτήν και τα όρια της (Οικονόμου 1994, 133). Έτσι, όταν αντιλαμβανόμαστε τη σχετικότητα της ανθρώπινης γνώσης μπροστά στη σοφία του Θεού - δηλαδή τα όριά μας, το μερικό και αποσπασματικό των γνώσεών μας, το ενδεχόμενο να διαψευστούμε κ.λπ. -, μπορεί να αντιλαμβανόμαστε λίγα, ωστόσο δεν κινδυνεύουμε να βρεθούμε μετέωροι, παραγεμισμένοι με φαντασιώσεις για τον κόσμο και τον εαυτό

μας, όπως ο γλάρος Ιωνάθαν που πίστεψε λανθασμένα ότι, αν έλειπε ο αέρας, θα πετούσε γρηγορότερα, μην γνωρίζοντας πως στο κενό τίποτε δεν μπορεί να πετάξει.

Όταν εθελotuφλούμε μπροστά στη σχετικότητα των ανθρώπινων δυνατοτήτων παραδινόμαστε τελικά σε ό,τι μας εξαπατά, καταστρέφοντας οι ίδιοι τους εαυτούς μας, πιστεύοντας, όπως λέει ο Μέγας Βασίλειος (Βασίλειος, τ. 55, 281), ότι το ζώο είναι Θεός, ή το χρυσάφι αντικείμενο λατρείας. Για τους Χριστιανούς ο άθεος και ο πιστός εκκινούν από τις ίδιες ακριβώς προϋποθέσεις, αφού η ροπή του νου προς τον εγωισμό, την αμαρτία και το κακό και η ροπή του προς το Θεό και την αλήθεια και το καλό είναι ισόρροπη. Ωστόσο, οι Χριστιανοί θεωρούν πως η ψυχή που επιδιώκει το καλό, που είναι ειλικρινής, που συναισθάνεται τα όριά της κ.λπ., βρίσκεται σε πλεονεκτικότερη θέση έναντι εκείνης που επιδιώκει το κακό, είναι ανειλικρινής κ.λπ., γιατί η πρώτη δεν είναι μόνη της, αλλά ελκύει τη χάρη του Θεού που θεραπεύει τα ασθενή και αναπληρώνει τις ελλείψεις, ενώ η δεύτερη όχι. Μόνο βαριά παρανοημένη η δύναμη της λογικής, λέει ο Μέγας Βασίλειος (Βασίλειος, τ. 41, 158), μπορεί να μας κάνει να αισθανόμαστε εξουσιαστές των ζώων, μολονότι η λογική είναι αντιστρόφως ανάλογη της μυϊκής δύναμης, όχι μόνο γιατί ο ανθρώπινος λόγος δεν πρέπει να αντιμάχεται την εξουσία του Θεού - αλλά να ισορροπεί το λογικό με το άλογο, να συνδυάζει αρμονικά, δηλαδή, το *εργάζεσθε και κατακυριεύσατε* τη γην με το *φυλάσσειν και φροντίζειν* -, αλλά και γιατί ο άνθρωπος δεν πρέπει να βρίσκεται σε άτακτο πόλεμο με τη φύση και τα ζώα, αλλά να αντιμάχεται μόνον τις παρά φύσιν επιθυμίες του (Οικονόμου 1994, 145).

10. να συνειδητοποιήσουμε τη σχετικότητα των φυσικών νόμων, το γεγονός, δηλαδή, ότι οι φυσικοί νόμοι δεν ανήκουν στην ύλη, αλλά στη σφαίρα του πνεύματος, αφού δεν τους βρίσκουμε γραμμένους στο βιβλίο της φύσης, αλλά τους γράφουμε εμείς για να μπορέσουμε να διαβάσουμε το βιβλίο αυτό. Περαιτέρω, πως οι γνώσεις που έχουμε για τους φυσικούς νόμους δεν μπορεί να μας εξασφαλίσουν την πρόγνωση του μέλλοντος, αφού κανείς δεν μπορεί να ξέρει *τι τέζεται η επιούσα*. Κατά τους Χριστιανούς ο τρόπος που αντιμετωπίζουμε τον Θεό, τα ζώα και τη φύση δεν μπορεί παρά να είναι ανθρωποκεντρικός (Wittgenstein 1986, 110): αφ' ενός είτε το θέλουμε, είτε όχι, η ματιά μας είναι ανθρώπινη (ακόμη και το μεγαλύτερο τηλεσκόπιο που φαντάστηκε ποτέ ο ανθρώπινος νους, παρατηρεί ο Βιτγκενστάιν (Wittgenstein 1986, 38), δεν μπορεί να έχει προσοφθάλμιο μεγαλύτερο από το ανθρώπινο μάτι)· αφ' ετέρου όσο επιστημονικά και να εξετάσουμε τα ζώα, δεν θα μπορέσουμε ποτέ να εισδύσουμε στον κόσμο τους, αφού αυτός αποτελεί *terra incognita* για μας. Αυτός είναι για τους Χριστιανούς ο λόγος για τον οποίο θα πρέπει να αναγνωρίσουμε στα ζώα καθαυτά αξία, ασχέτως, δηλαδή, προς τη χρησιμότητά τους για την παρασκευή φαρμάκων, για την

παροχή εργασίας κ.λπ., αλλά επειδή θεωρούμε πως σχετίζονται με το Θεό με έναν εντελώς διαφορετικό από μας τρόπο.

11. να διδαχτούμε από τη ζωή των ζώων τόσο σε θεωρητικό, όσο και σε πρακτικό επίπεδο. Σε πρακτικό επίπεδο η ζωή των ζώων αποδεικνύει ότι δεν μπορούμε να επιτύχουμε την επιβίωση του είδους μας χωρίς ταυτόχρονα να εξασφαλίσουμε την αρμονική επιβίωση των άλλων όντων, αφού όλα γύρω μας αλληλοεξαρτώνται. Σε θεωρητικό επίπεδο η μελέτη των ζώων δεν αποδεικνύεται μόνο ανεξάντλητο ταμείο γνώσεων πολύ χρήσιμων για την επιβίωσή μας, καθώς η γνώση είναι δύναμη, αλλά και λόγος σεβασμού της ζωής σε όλες της τις εκφάνσεις, αφού μας δείχνει ότι άλλο είναι οι γνώσεις μας για τη ζωή, και άλλο η παραγωγή της. Με άλλα λόγια, κατά την χριστιανική οπτική η μελέτη της ζωής των ζώων μας βοηθά: α. να πλατύνουμε τον γνωστικό μας ορίζοντα και, συνεπώς, να κερδίσουμε σε ελευθερία, β. να καρπωθούμε τα δώρα της φύσης και των ζώων όχι αλόγιστα, αλλά με τον σωστό κάθε φορά τρόπο αποφεύγοντας τον κίνδυνο να βλάψουμε τη φύση ανεπανόρθωτα, γ. να επιλέξουμε το χρήσιμο και ωφέλιμο και να αποφύγουμε το ακατάλληλο και βλαβερό, δ. να αναχθούμε από την κτίση στον Κτίστη, συνειδητοποιώντας ότι οι γνώσεις μας δεν μπορούν να δημιουργήσουν ζωή, αλλά μόνο να την βοηθήσουν να αναπτυχθεί, να συντηρηθεί, να βελτιωθεί ή να παραταθεί, ε. να αποφύγουμε τις ασθένειες, όχι μόνο με την παρασκευή φαρμάκων, αλλά και με τη εξαγωγή διδαγμάτων από τη φυσική ζωή, αφού η ασθένεια προέρχεται είτε από την έλλειψη του αναγκαίου, είτε από την κατανάλωση του περιττού, στ. να συμβιβαστούμε με τον χρόνο και το εφήμερο της ζωής, και ζ. να λειτουργήσουμε ως μικρόκοσμος, ως λειτουργοί του κόσμου δηλαδή, που δεν βεβηλώνουν τη δημιουργία, αλλά και την εξαγιάζουν σεβόμενοι το έργο του Δημιουργού. Γράφει για το θέμα αυτό ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος: ο άνθρωπος μπορεί να διδαχθεί από το μερμήγκι την εργατικότητα, από τη μέλισσα την αγάπη προς το ωραίο και την αγάπη προς άλλους. Η μέλισσα μπορεί να μας προσφέρει τρεις διδαχές: α. τη φιλοκαλία, αφού επισκέπτεται μόνο άνθη, β. τη φιλοπονία, αφού κοπιάζει διαρκώς πετώντας από άνθος σε άνθος, γ. τη φιλαλληλία, αφού το μέλι που παράγει δεν το χρησιμοποιεί για τον εαυτό της, αλλά για την κοινότητα, δ. την εκλεκτικότητα, αφού επιλέγει τα χρήσιμα για τον σκοπό της και αγνοεί τα άλλα, ε. την αφοσίωση, αφού δεν παραμελεί το στόχο της κ.λπ (Ιωάννης ο Χρυσόστομος, Εισ ανδριάντας λόγος, ΙΒ'). Για τους Χριστιανούς τα ζώα χρησιμοποιούν τις γνώσεις τους πάντοτε κατά φύση, ενώ οι άνθρωποι άλλοτε παρά φύσιν, και άλλοτε κατά φύσιν. Του λόγου το αληθές το αποδεικνύουν η αεροναυπηγική και η χημεία, που τις διδαχτήκαμε μελετώντας τα ζώα. Η αεροναυτική μας βοηθά να υπερβούμε το νόμο της βαρύτητας και να μιμηθούμε το πέταγμα των πτηνών. Ωστόσο, δεν μπορεί να θεωρηθεί παρά φύσιν, ιδίως όταν χρησιμοποιεί πλήρως ανακυκλώσιμα υλικά, αφού άλλο είναι η αξιοποίηση και επέκταση των δυνατοτήτων που μου προ-

σφέρει η φύση, και άλλο η βλάβη που επιφέρω στη φύση. Αντίθετα, η χημική παρασκευή τεχνικών υλών θα πρέπει, κατά τους Χριστιανούς, να καταδικασθεί, αφού καταστρέφει το οικοσύστημα προκαλώντας ανεπανόρθωτες βλάβες.

12. να συνειδητοποιήσουμε πως ωραιότητα και αρετή συνδέονται μεταξύ τους, αφού, όπως παρατηρεί ο Μέγας Βασίλειος, τα δημιουργήματα είναι ωραία όχι μόνο καθ' εαυτά ή γιατί συμβάλλουν στην παγκόσμια ωραιότητα, αλλά και γιατί η ωραιότητα της φύσης αποτελεί κατ' ουσία αποδοχή του κάλλους ως δώρο Θεού. Όπως λέει ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, «βοά η κτίση με τα ποιήματα που υπάρχουν σ' αυτήν και κατά έναν τρόπο αναγγέλλει σ' εκείνους που δύνανται να ακούσουν νοερώς την ιδική της αιτία: να εξυμνείται τριαδικά, εννοώ τον Θεό και Πατέρα και την άφραστή του δύναμη και θεϊότητα, δηλαδή τον μονογενή Λόγο, και το Πνεύμα το Άγιο. Επειδή αυτά είναι τα αόρατα του Θεού τα από κτίσεως του κόσμου, τα οποία γίνονται ορατά με τη νόηση» (Οικονόμου 1994, 189). Για τον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, όταν ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τους φυσικούς θεσμούς δεν ευφραίνεται απλώς, αλλά και διαπαιδαγωγείται στην δικαιοσύνη, όχι μόνο γιατί συνειδητοποιεί πως όλα γύρω μας παρά τις αντιθέσεις (που τα χωρίζουν) συνυπάρχουν εν αρμονία, αποδεικνύοντας πως η δικαιοσύνη του Θεού υπερβαίνει την διανεμητική δικαιοσύνη των ανθρώπων, αλλά και γιατί ο Θεός «πάντα τα φαινόμενα έκτισεν και έδωκε τοις ανθρώποις εις ανάπαυσιν και τρυφήν και νόμον δικαιοσύνης έδωκεν αυτοίς» (Απ. Παύλου Προς Ρωμαίους, 9:31).

Για τους Χριστιανούς το χαρμόσυνο μήνυμα της ενανθρώπισης και της ανάστασης του Χριστού δεν αφορά μόνο τους ανθρώπους, αλλά όλη τη φύση, αφού κατά τη Δεύτερη Παρουσία του Χριστού όλα θα επανακτήσουν την πρωταρχική τους λαμπρότητα. Για τους Χριστιανούς η μετά την Ανάσταση του Χριστού εποχή δεν μας εισάγει μόνο στην ακροτελεύτια φάση της ολοκληρωτικής καταστροφής του σύμπαντος, αλλά και μας προσφέρει τη δυνατότητα να προγευτούμε ήδη από τώρα αυτό που θα επακολουθήσει, την πλήρη ανακαίνισή του. Η δυνατότητα αυτή πραγματοποιείται με τη συμμετοχή μας στην Εκκλησία, όπου ο χρόνος και η ύλη αποκτούν άλλη διάσταση, επιτρέποντάς μας να άρουμε τα αίτια και τις συνέπειες της ασέβειας και της αμαρτίας (Απ. Παύλου Προς Ρωμαίους, 8:22). Η εκκλησιαστική ζωή οφείλει να εκδηλωθεί ως παγκόσμια διακυβέρνηση των πάντων: ανθρώπων, κτισμάτων, επιστημών, τεχνών, γι' αυτό και θα πρέπει να έχει τέσσερα χαρακτηριστικά: α. να διευκολύνει την προσωπική επαφή του πιστού με τον Θεό, αφού ο πιστός δεν είναι μόνο δημιουργήμα του Θεού, όπως κάθε άλλος άνθρωπος, αλλά *κατά χάριν* παιδί του (Μαντζαρίδης 2004, I:137), β. να καλλιεργεί, παράλληλα με την πίστη στην Ανάσταση του Ιησού, τον έμφυτο ηθικό νόμο *ο εσύ μισείς εταίρω μη ποιήσεις*, προωθώντας την ειρηνική συμ-

βίωση (Μαντζαρίδης 2004, I:124) τόσο με τους συνανθρώπους μας, όσο και με τα ζώα και τη φύση, γ. να σέβεται την ελευθερία όσων δεν πιστεύουν στον Ιησού αναγνωρίζοντάς τους το δικαίωμα είτε να αγνοήσουν την πρόσκλησή του, είτε να αδιαφορήσουν γι' αυτήν, είτε να πιστέψουν σε άλλες θρησκείες, είτε να αναγάγουν τον εαυτό τους ως μέτρο κρίσης των πάντων προτιμώντας την αυτονομία (Μαντζαρίδης 2004, I:126) από την ελευθερία, και δ. να προστατεύει ενεργά τα ζώα και τη φύση, αφού οι αμαρτίες μας δεν βλάπτουν μόνο τους συνανθρώπους μας, αλλά αναγκάζουν την κτίση να *συστενάξει και συνωδίνει* μαζί μας. «Ο άνθρωπος αρνείται εγωιστικά να εντάξει (τη φύση) στο σώμα του σαρκωθέντος Λόγου, τη βιάζει ασεβώς και την καταπατά ανηλεώς. Αντί να την ενώσει με τον ουρανό, την καθυποτάσσει στο ίδιο θέλημα. Αντί να αναφέρει ευχαριστίες (για το δώρο που του πρόσφερε ο Δημιουργός) την μεταβάλλει σε μέσο ικανοποίησης των ορέξεων και των ατέρμονων επιθυμιών του» (Οικονόμου 1994, 317), με αποτέλεσμα η φύση να επαναστατεί και να μας απειλεί με ολοκληρωτική καταστροφή. Αντίθετα «ο άνθρωπος που εξαγιάζεται (μέσα από την άσκηση και την προσευχή) ασκώντας την θεωρία της φύσης παύει να αντικειμενοποιεί το σύμπαν με τις επιθυμίες και την τύφλωσή του. Η παρουσία του ανακουφίζει και ειρηνοποιεί τον κόσμο (και δεν τον καταστρέφει). Πολλές ιστορίες δείχνουν (τον άνθρωπο αυτό, τον ιππότη της πίστης, όπως τον απεκάλεσε ο Kierkegaard) να ζει σε μια παραδείσια ειρήνη με τα πιο άγρια ζώα. Ιστορίες που μας παραδίδει η λαϊκή θρησκεία [...] όλες την ίδια αλήθεια: η θεωρία της φύσεως μεταμορφώνει τη φύση αντιμετωπίζοντάς την όχι ως Βαβέλ αλλά ως νέα Ιερουσαλήμ. (Το γεγονός λ.χ. ότι) [...] ένας ορθόδοξος ερημίτης (επέλεξε να προσφέρει) γάλα στις οχιές (αποδεικνύει περίτρανα ότι ο γνήσιος χριστιανός) γνωρίζει τις οχιές (με ένα) κατά (πολύ) διαφορετικό τρόπο από ό,τι τις γνώριζαν (οι άλλοι)». Για τον Κάλλιστο Ware ο πιστός κατά τη θεωρία της φύσης δεν ατενίζει τη φύση και τα ζώα με νοσταλγική ματιά, αλλά με αγάπη, με ένα είδος αδιάλειπτης προσευχής, δηλαδή, και θεοπτίας, στο πλαίσιο της οποίας δεν μιλά, αλλά ζει σιωπηλή εγρήγορση (Waldau et al. 2006, 143). Η συνειδητοποίηση του θανάτου, του φθαρτού και εφήμερου των εγκοσμίων, ωθεί τον πιστό χριστιανό στον περιορισμό των υλικών αναγκών του, στη νηστεία, με την οποία ο άνθρωπος δεν κερδίζει μόνο σε ελευθερία, δύναμη και αντοχή, αλλά διασώζει και την κτίση, αφού η σπατάλη και η τρυφή είναι δείγματα μαλθακότητας και βαρβαρότητας. Ακόμη και την αποξένωση από τη χριστιανική κοινότητα και την αντικατάσταση της ανθρώπινης συναναστροφής με τη συντροφιά των ζώων ο χριστιανός δεν την βλέπει αφύσικη, ως εγωιστικό αυτοπεριορισμό, αυτοφυλάκιση και αδιαφορία, αλλά ως γνήσια αναζήτηση της αγάπης του Θεού στα δημιουργήματά του.

Για τους Χριστιανούς τα δικαιώματα των ζώων δεν μπορεί να τα κατοχυρώσει η οικολογία και η περιβαλλοντολογία, γιατί αυτές ταυτίζουν τον άνθρω-

πο με τις φυσικές και περιβαλλοντικές ανάγκες του αποσιωπώντας την πνευματικότητά του, τις ψυχολογικές και κοινωνικές του ανάγκες και εξαρτήσεις. Κατά τις αντιλήψεις των Χριστιανών το οικολογικό πρόβλημα είναι πρώτα από όλα πνευματικό, όχι μόνο γιατί ο βαθμός που φθείρουμε τη φύση εξαρτάται από την κοσμολογική και ανθρωπολογική μας αντίληψη και πράξη, αλλά και γιατί πρώτα συνδεόμαστε με τη φύση και έπειτα με τους άλλους ανθρώπους, αφού πρώτα συνειδητοποιήσουμε πως και αυτοί έχουν από τη φύση τις ίδιες ανάγκες, τα ίδια καθήκοντα και την ίδια εξουσία. Κατά την χριστιανική οπτική η οικολογία (ο εν λόγω όρος προέρχεται από την επιστήμη της ζωολογίας και δηλώνει τις φυσικές προϋποθέσεις επιβίωσης των ζώων) δεν μπορεί να συμφιλιώσει τους ανθρώπους με τη φύση και τα ζώα, όχι μόνο γιατί εξαρτά την λύση των οικολογικών προβλημάτων αποκλειστικά και μόνο από την τεχνολογία, παραθεωρώντας το γεγονός ότι η τελευταία είναι η αυτουργός τους, αλλά και γιατί υποκρύπτει μια μονιστικά ανθρωποκεντρική αντίληψη ανθρώπου – κόσμου. Το ίδιο απορριπτικά αντιμετωπίζουν οι Χριστιανοί την περιβαλλοντολογία, όχι μόνο γιατί οι απολογητές της περιορίζουν την έκταση του φυσικού περιβάλλοντος στη γη αγνοώντας το συμπαντικό χώρο, αλλά και γιατί μιλούν για τα περιβαλλοντικά προβλήματα αγνοώντας παντελώς το κοινωνικό περιβάλλον και την συλλογική κοινωνική ευθύνη για το χειρισμό της φύσης.

Κατά την χριστιανική οπτική οι άνθρωποι υπερεκμεταλλεύονται τη φύση και τα ζώα γιατί αποσυνδέουν τα δικαιώματα από τα καθήκοντα, το δικαίωμά μας, φέρ' ειπείν, να χρησιμοποιούμε τα ζώα και τη φύση για να αυτοσυντηρηθούμε από το καθήκον μας να σεβόμαστε το Θεό. Επίσης το πράττουν διότι δεν αντιλαμβάνονται ότι τα καθήκοντά μας προηγούνται των δικαιωμάτων μας. Για τους Χριστιανούς τα δικαιώματά μας δεν μπορούν να αποσυνδεθούν ή να τεθούν υπεράνω των καθηκόντων μας για τρεις λόγους: 1. γιατί, ενώ τα καθήκοντά μας μπορούν να απορροφήσουν τα δικαιώματά μας, τα τελευταία δεν μπορούν να απορροφήσουν τα πρώτα, όχι μόνο γιατί η φύση των καθηκόντων είναι γενική, ενώ αυτή των δικαιωμάτων ειδική, αλλά και γιατί τα δικαιώματα δεν έχουν νόημα αν δεν επάγονται καθήκοντα, 2. γιατί χωρίς τα καθήκοντα, τα δικαιώματα δεν μπορούν να έχουν ηθική αξία, και 3. γιατί αν περιγράψουμε τα δικαιώματα καταφατικά, τα καθήκοντα μετατρέπονται σε σκιές των δικαιωμάτων. Για τους Χριστιανούς το καθήκον προστασίας της ακεραιότητας της Δημιουργίας αποτελεί «συνέπεια της αναγνώρισεως και ομολογίας της πνευματικής αιτίας του κόσμου, (αφού) η κτίση δεν προσκυνεί μόνη της αμέσως τον Ποιητή, αλλά μέσα από μας οι ουρανοί διηγούνται τη δόξα του Θεού, και μέσα από μας προσκυνεί το Θεό η σελήνη και δοξάζουν το Θεό τα άστρα» (Οικονόμου 1994, 196).

Η χριστιανική ζωή, παρατηρεί ο Άγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, διαστέλλει τους Χριστιανούς από παντός γένους ανθρώπων και πολλή διάσταση μεταξύ

αμφοτέρων τυγχάνειν. Οι συνειδητοποιημένοι Χριστιανοί αποτελούν για τους συνανθρώπους τους άλλο γένος, όχι μόνο γιατί θεωρούν ότι *ουκ έχουν ὡδε μένουσα πόλη ἀλλὰ τὴ μέλλουσα ἐπιζητοῦσι*, ἀλλὰ και γιατί αντιμετωπίζουν τὴ φύση και τὰ ζῶα με ἕναν εντελῶς καινοφανή για τὴν ἀνθρώπινη ιστορία τρόπο, με ἀγαπητική ματιά, ἡ οποία δια τῆς χρήσεως τιμὰ τον Δημιουργό. «Ἡ ετερότητα του χριστιανικοῦ ἥθους δεν εἶναι δεδομένη και φυσική, ἀλλὰ ενσυνείδητη δευτερογενῆς ἐπιλογῆ, ἀναγκαῖα αλλοίωσις, θα μπορούσαμε να πούμε, που στηρίζεται στην πρωτογενῆ ἐπιλογῆ (Οικονόμου 1994, 294) [...] να διακριθεῖ με σαφήνεια ἡ μακροοικολογία ἀπὸ τὴ μικροοικολογία» (Οικονόμου 1994, 50), ὥστε οἱ ὅροι και οἱ προϋποθέσεις τῆς πρώτης να παραγάγουν τὸς ὅρους τῆς δεύτερης.

Βιβλιογραφία

- Waldau, P. – Ratton, K. (2006). *Animals in Religion, Science & Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Wittgenstein, L. (1986). *Πολιτισμός και ἀξίες* (μετάφραση Κ. Κωβαῖος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου). Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Βασίλειος ὁ Μέγας. Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων και Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Αθήνα: Αποστολική Διακονία.
- Γένεσις. Ἡ Παλαιά Διαθήκη κατὰ τὴ Μετάφραση τῶν Ο΄. Αθήνα: Αποστολική Διακονία.
- Γρηγόριος Θεολόγος. Στο: Migne, J. P. *Ἑλληνική Πατρολογία*. Αθήνα: Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων.
- Ιερεμίας. Ἡ Παλαιά Διαθήκη κατὰ τὴ Μετάφραση τῶν Ο΄. Αθήνα: Αποστολική Διακονία.
- Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Εἰς ἀνδριάντας λόγος. Στο: J. P. Migne. *Ἑλληνική Πατρολογία*. Αθήνα: Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων.
- Κατὰ Ἰωάννην Ευαγγέλιον. Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Μετάφραση – σχόλια Π. Τρεμπέλας. Αθήνα: Ἀδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ».
- Μαντζαρίδης, Γ. (2004). *Χριστιανική ἠθική*. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας.
- Οικονόμου, Η. (1994). *Θεολογική οικολογία*. Αθήνα: Δέσποινα Μαυρομάτη.
- Αποστόλου Παύλου, Προς Κορινθίους Ἐπιστολή. Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Μετάφραση – σχόλια Π. Τρεμπέλας. Αθήνα: Ἀδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ».
- Αποστόλου Παύλου, Προς Ρωμαίους Ἐπιστολή. Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Μετάφραση-σχόλια Π. Τρεμπέλας. Αθήνα: Ἀδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ».
- Συμεών του νέου Θεολόγου. Ἄπαντα. Ανακτήθηκε στις 10/11/2011 ἀπὸ: http://www.romanity.org/hm/00_ag_max.htm#agsym.

Δαυίδ. Ψαλμοί. Η Παλαιά Διαθήκη κατά τη Μετάφραση των Ο΄. Αθήνα:
Αποστολική Διακονία.

ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΠΟΛΙΤΗΣ*

ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΤΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΚΑΙ ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΚΡΙΣΗ

Περίληψη

Η σύνδεση της καπιταλιστικής ανάπτυξης με την οικολογική κρίση είναι αυτονόητη. Ωστόσο ορισμένες παράμετροι αυτής της σύνδεσης μπορούν να φωτισθούν περισσότερο από τη φιλοσοφική ανάλυσή τους. Μία τέτοια παράμετρος αφορά στην ειδικότερη θεωρητική αφετηρία του καπιταλιστικού τρόπου σκέψης, μέσω της οποίας ερμηνεύεται η αχαλίνωτη ανάπτυξη. Ο εντοπισμός αυτής της αφετηρίας οδηγεί στη δεύτερη παράμετρο, η οποία αναγνωρίζει ομοιότητες μεταξύ του φιλελεύθερου ιδιοκτησιακού καπιταλισμού και του γραφειοκρατικού καπιταλισμού, ο οποίος ακολούθησε το μαρξικό πρότυπο. Η κοινή ρίζα των δύο συστημάτων εντοπίζεται στις προγραμματικές εξαγγελίες της νεωτερικότητας σχετικά με την κυριαρχία του ανθρώπου επί της φύσης. Είναι αυτή ακριβώς η κοινή καταγωγή που κάνει και τα δύο συστήματα να επιμένουν ότι αποτελούν την κατ' εξοχήν έκφραση του ορθού λόγου. Σε αυτήν την αντίληψη στηρίζονται οι συλλογικές δημιουργίες της καπιταλιστικής κοινωνίας, καθώς και η πηγή των θεσμών που ρυθμίζουν και οργανώνουν τον ανθρώπινο βίο, την οποία ο Καστοριάδης αποκαλεί κοινωνικό φαντασιακό. Σύμφωνα με την ανάλυση, η οικολογική κρίση είναι το αναπόφευκτο τέλος του καπιταλιστικού κοινωνικού φαντασιακού. Επομένως, ο μόνος δρόμος αποφυγής της οικολογικής καταστροφής είναι αυτός που διέρχεται από την αντικατάσταση του συγκεκριμένου κοινωνικού φαντασιακού από ένα άλλο. Αυτό το νέο κοινωνικό φαντασιακό θα πρέπει να μη στηρίζεται στην κυριαρχία της φύσης, άρα θα είναι μη-καπιταλιστικό. Στην ανάπτυξη της εργασίας διερευνώνται οι εισηγούμενες απόπειρες αλλαγής του κοινωνικού φαντασιακού και προτάσσονται ορισμένες θεωρητικές τους αδυναμίες. Επιχειρείται, τέλος, μία συνολική αποτίμηση της φιλοσοφικής πρότασης του Καστοριάδη σε σχέση με το υπό εξέταση

* Ο Γιώργος Ν. Πολίτης είναι Λέκτωρ Κοινωνικής Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: gpolitis@ppp.uoa.gr.

ζήτημα και αναδεικνύονται τόσο τα γόνιμα στοιχεία της, όσο και ορισμένες διαφαινόμενες αντιφάσεις.

Λέξεις Κλειδιά: Κορνήλιος Καστοριάδης, Daniel Cohn-Bendit, Murray Bookchin, καπιταλιστικό κοινωνικό φανταστικό, οικολογική κρίση

Εισαγωγή

«Η ανθρωπότητα είναι σαν ένα παιδί που το βάλανε μέσα σε ένα σπίτι, που οι τοίχοι του ήταν καμωμένοι από σοκολάτα. Κι άρχισε να τρώει τη σοκολάτα. Είμαστε στο σημείο που έχει φάει τους μισούς από τους τοίχους και σε λίγο θα πέσει το σπίτι πάνω στο κεφάλι του. Και πράγματι η Γη ήταν μια τεράστια σοκολάτα με τα εκατομμύρια ζωντανών ειδών, τις εκτάσεις, το κλίμα κι αυτήν την καταπληκτική ισορροπία. Έτσι ήταν ο πλανήτης και ήρθε το κύμα της καπιταλιστικής φανταστικής σημασίας και τον ρήμαξε. Διότι η οικονομική πρόοδος του καπιταλισμού, η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων τί ήταν; Φάγαμε μέσα σε 100 χρόνια πράγματα που είχαν δημιουργηθεί σε 4 δισεκατομμύρια χρόνια. Έτσι έγινε το θαύμα το καπιταλιστικό» (Καστοριάδης 2007, 49). Με αυτόν το γλαφυρό τρόπο ο Κορνήλιος Καστοριάδης περιέγραφε το φαινόμενο της οικολογικής κρίσης και προσδιόριζε τα αίτια της.

Γι' αυτόν, η περιβαλλοντική κρίση αποδεικνύει ότι το καπιταλιστικό φανταστικό οδηγεί στην καταστροφή, αποτελεί ένα είδος περιόδου τρέλας της ανθρωπότητας. Αυτή, δηλαδή, η αλόγιστη και απεριόριστη «ανάπτυξη» δεν αποτελεί ανάπτυξη, παρά δείγμα συλλογικής τρέλας της ανθρωπότητας, αφού αυτή ξοδεύει περισσότερα απ' όσα της αναλογούν, εξαντλώντας ανεπίστροφα τις παροχές και της αντοχές του πλανήτη που μας φιλοξενεί. Ένδειξη αυτής της συλλογικής τρέλας αποτελεί, σύμφωνα με τον Chomsky, το γεγονός ότι θεωρούμε φυσιολογικό τον τρόπο λειτουργίας των πολυεθνικών εταιριών, που είναι ταγμένες στο βωμό της μεγιστοποίησης του κέρδους σε βαθμό παράνοιας, ενώ εάν ένας συνάνθρωπος μας έδειχνε την ίδια μανία απόκτησης πλούτου με αυτές θα τον στέλναμε στον ψυχίατρο (Chomsky 2004).

Το δράμα, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, είναι ότι αυτός ο παραλογισμός δεν συντελείται ερήμην της κοινωνίας από έναν άφρονα μονάρχη ή παρανοϊκό δικτάτορα, αλλά έχει την τόσο αφελή, όσο και ενεργό συμμετοχή της κοινωνίας. Γιατί η κοινωνία μετέχει σε αυτόν τον ανταγωνισμό ανάπτυξης – άρα και βιοτικού επιπέδου – και δεν είναι διόλου πρόθυμη να αποδεχθεί την επιστροφή στο επίπεδο ζωής των ανεπτυγμένων χωρών των δεκαετιών του 1920 ή 1930, προκειμένου «να κάνει οικονομία» στις πηγές του πλανήτη (Καστοριάδης 2007, 40).

Η σύνδεση του καπιταλιστικού τρόπου ανάπτυξης με την οικολογική κρίση είναι αυτονόητη. Ωστόσο, η φιλοσοφική ανάλυση μπορεί να φωτίσει ορισμένα ιδιαίτερα στοιχεία αυτής της σύνδεσης. Το πιο καθοριστικό αφορά στη θεωρητική αφετηρία του καπιταλιστικού τρόπου σκέψης, μέσω της οποίας ερμηνεύεται ο άπληστος τρόπος ανάπτυξης. Η έρευνα δείχνει ότι αυτή η θεωρητική αφετηρία εντοπίζεται στις προγραμματικές εξαγγελίες της νεωτερικότητας σχετικά με την κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στη φύση. Σε αυτήν την αντίληψη στηρίζεται τόσο ο φιλελεύθερος καπιταλισμός, όσο και ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός που ακολουθεί τις εισηγήσεις του Marx. Η κοινή καταγωγή των δύο συστημάτων από αυτή τη συγκεκριμένη ρίζα εξηγεί την κοινή πεποίθηση αμφοτέρων ότι αποτελούν την έκφραση του ορθού λόγου. Παράγωγες αυτών των αρχών και αντιλήψεων είναι οι λεγόμενες συλλογικές δημιουργίες της καπιταλιστικής κοινωνίας, καθώς και η πηγή των θεσμών που ρυθμίζουν και οργανώνουν τον ανθρώπινο βίο, την οποία ο Καστοριάδης αποκαλεί κοινωνικό φαντασιακό.

Σύμφωνα με την ανάλυσή του, το αναπόφευκτο αποτέλεσμα του καπιταλιστικού κοινωνικού φαντασιακού είναι η ολοκληρωτική περιβαλλοντική καταστροφή. Επομένως, ο μόνος δρόμος αποφυγής αυτής της εξέλιξης διέρχεται από την αντικατάσταση του συγκεκριμένου κοινωνικού φαντασιακού από ένα άλλο. Αυτό το νέο κοινωνικό φαντασιακό θα πρέπει να μη στηρίζεται στην κυριαρχία επί της φύσης, άρα θα είναι μη-καπιταλιστικό.

Η ιδιότητα του οικολογικού κινήματος που επιτρέπει τον χαρακτηρισμό του ως καινοτόμου και το διαχωρίζει από προηγούμενες προτάσεις είναι αυτή ακριβώς η εκ θεμελίων αμφισβήτηση του κοινωνικού φαντασιακού του καπιταλισμού. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Καστοριάδης στράφηκε προς την οικολογική πρόταση, εκτιμώντας ότι οδηγεί προς ένα νέο μη-καπιταλιστικό κοινωνικό φαντασιακό.

Εν τούτοις, η ανατροπή του κοινωνικού φαντασιακού του καπιταλισμού στην πράξη προϋποθέτει την επιλογή μεταξύ ριζοσπαστικών ή ρεφορμιστικών οικολογικών προσεγγίσεων. Ο Καστοριάδης είναι διστακτικός ως προς τις πρώτες –ο κίνδυνος του ολοκληρωτισμού ή της στείρας επιμονής σε μαξιμαλισμούς είναι πολύ εμφανής σε αυτές– και δείχνει να αποδέχεται πολύ περισσότερο τις τελευταίες. Αυτή, όμως, η αντίληψη, όσο πραγματιστική και ορθολογική κι αν είναι, έρχεται σε αντίφαση με την αρχική του θέση, αυτή που αναγνωρίζει στην οικολογική θεώρηση ένα διαφορετικό κοινωνικό φαντασιακό. Γιατί, εφ' όσον η οικολογική θεώρηση αναγκαστεί να μιλήσει στη γλώσσα του καπιταλιστικού κοινωνικού φαντασιακού και να ακολουθήσει ορισμένους από τους κανόνες του, αμέσως χάνει το συγκριτικό της πλεονέκτημα.

Σκοπός του δοκιμίου αυτού είναι να διερευνήσει τη σύνδεση του καπιταλιστικού φαντασιακού με την οικολογική κρίση και να αποτιμήσει τις σχετικές προσεγγίσεις του Καστοριάδη. Ως κύριες πηγές της έρευνας χρησιμοποιήθηκαν δύο κείμενα που χωρίζονται από χρονική απόσταση δέκα ετών: πρωτίστως, το έργο *Από την οικολογία στην αυτονομία* που ο Καστοριάδης συνυπέγραψε μαζί με τον Daniel Cohn-Bendit, το οποίο βασίστηκε σε κοινή τους ομιλία στο Βέλγιο τον Φεβρουάριο του 1980 και, δευτερευόντως, μία συνέντευξη του Καστοριάδη που δημοσιεύτηκε στην εφημερίδα *Εκτός Νόμου* της Θεσσαλονίκης τον Αύγουστο του 1990. Η δεκαετής απόσταση που χωρίζει τα δύο κείμενα - η οποία, μάλιστα, αφορά σε μία περίοδο κατά την οποία το οικολογικό κίνημα πέρασε από τον μαχητικό ακτιβισμό στα κοινοβουλευτικά έδρανα της Ευρώπης - φωτίζει την εξέλιξη της σκέψης του συγγραφέα ως προς το ζήτημα που πραγματεύεται. Η τρίτη από τις κύριες πηγές της εργασίας είναι το πιο πρόσφατο έργο του Cohn-Bendit, *Τί να κάνουμε*, το οποίο δημοσιεύτηκε στη Γαλλία το 2009. Η συγκριτική ανάλυση αυτού του κειμένου μαζί με τα προηγούμενα παρέχει συνολικότερα και πληρέστερα συμπεράσματα σε σχέση με το κύρος και τη βαρύτητα των θέσεων αυτής της οικολογικής θεώρησης. Αναδεικνύονται έτσι τα πολλά γόνιμα επιχειρήματα, αλλά και ορισμένες σημαντικές αντιφάσεις της οικολογικής προσέγγισης του Καστοριάδη.

Εκδοχές του καπιταλιστικού κοινωνικού φαντασιακού

Το πρώτο ζήτημα που πρέπει να αποσαφηνισθεί είναι η έννοια του καπιταλιστικού φαντασιακού. Σύμφωνα με όσα υποστηρίζει ο συγγραφέας, το ανθρώπινο ον υπάρχει μόνο ως κοινωνικό ον, δηλαδή ζει σε μία κοινωνία με θεσμούς, νόμους, ήθη, έθιμα. Αντίθετα με ό,τι πίστευαν παλιά οι λαοί, αυτοί οι νόμοι, οι θεσμοί, τα έθιμα, δεν κατασκευάζονται από ένα γενικό νομοθέτη. Ασφαλώς σε μία ήδη θεσμισμένη κοινωνία οι άνθρωποι μπορούν να εισάγουν νέους, ιδιαίτερους νόμους· αυτή, όμως, η δυνατότητα μπορεί και υπάρχει ως τέτοια, επειδή, ακριβώς, υπάρχει ήδη ένα σύστημα νόμων, επειδή οι άνθρωποι αυτοί έχουν ζήσει σε μια κοινωνία με νόμους (Παπαδοπούλου 2000, 65). Παρατηρείται εδώ, σε αυτή την αντίληψη, μια εμφανής αναλογία με τη θεωρία του Thomas Kuhn. Σύμφωνα με αυτήν, οι επιστήμονες κάθε ιστορικής περιόδου λειτουργούν εντός ενός πλαισίου νόμων, κανόνων, αρχών και όρων, οι οποίοι οριοθετούν την επιστήμη. Αυτό το γενικό πλαίσιο κάθε εποχής ο Kuhn το ονομάζει *Παράδειγμα*. Τα βασικά δεδομένα αυτού του *Παραδείγματος*, δηλαδή των αρχών εκείνων οι οποίες οριοθετούν την κανονική επιστήμη, οι μεμονωμένοι επιστήμονες δεν τα αμφισβητούν, το κύρος τους δεν ελέγχεται (Κουν 1981, 74, 84, 87-88, 114-116, 165). Μόνο μία μεγάλη ανατροπή, μία επιστημονική επανάσταση μπορεί να τα αλλάξει εγκαθιδρύοντας τα δικά της.

Ένας ποιητής μπορεί να δημιουργήσει νέα λεκτικά σχήματα, και ένας περιθωριακός μπορεί να δημιουργήσει μία έκφραση της αργκό. Όμως η δυνατότητα αυτή παρέχεται και στους δύο, επειδή προϋπάρχει μία γλώσσα και μία αργκό. Διαφορετικά δεν θα μπορούσε ο ποιητής ή ο περιθωριακός να δημιουργήσει εκ του μηδενός μία γλώσσα ή μία αργκό. Πώς θα την επέβαλλε στους άλλους ανθρώπους, και σε ποιά γλώσσα θα επικοινωνούσε με αυτούς; Όλα, λοιπόν, αυτά τα χαρακτηριστικά, οι νόμοι, οι θεσμοί, τα ήθη, τα έθιμα, η γλώσσα, αποκαλούνται από τον Καστοριάδη συλλογικές δημιουργίες (Παπαδοπούλου 2000, 65-66). Αυτές οι συλλογικές δημιουργίες είναι αποτελέσματα μίας εξαιρετικής δημιουργικής δυνατότητας που διαθέτουν οι ανθρώπινες κοινωνίες, την οποία ο ίδιος ονομάζει κοινωνικό φαντασιακό (Παπαδοπούλου 2000, 66-67). Αυτό αποτελεί την πηγή των θεσμών που ρυθμίζουν και οργανώνουν τον ανθρώπινο βίο. Παράλληλα με τους θεσμούς και τις αρχές, το κοινωνικό φαντασιακό δημιουργεί και τις φαντασιακές κοινωνικές σημασίες. Αυτές συνιστούν το ηθικό πλαίσιο αρχών και αξιών μίας κοινωνίας. Αυτές καθορίζουν την έννοια του αγαθού, προσδιορίζουν τί είναι σωστό και τί λάθος, τί είναι αληθές και τί ψευδές, τί δίκαιο και τί άδικο (Παπαδοπούλου 2000, 67). Γι' αυτό οι ηθικές αξίες και η ιεράρχησή τους διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία. Η υστεροφημία αποτελεί ζητούμενο των ομηρικών ηρώων, λίγη αξία, όμως, έχει σε μία σημερινή υλιστική κοινωνία. Η αιμομιξία είναι ηθικά κολάσιμη στις ανεπτυγμένες κοινωνίες, όχι όμως και σε πολλές πρωτόγονες φυλές. Γίνεται, επομένως, αντιληπτή η σπουδαιότητα των φαντασιακών κοινωνικών σημασιών, αφού είναι αυτές οι οποίες νοσηματοδοτούν τη ζωή και το θάνατο των ανθρώπων.

Κάθε κοινωνία δημιουργεί ένα σύνολο φαντασιακών κοινωνικών σημασιών. Δεν υπάρχουν, δηλαδή, για τον Καστοριάδη φυσικές ανάγκες (Καστοριάδης et al., 1981, 26), όπως αυτές που εντοπίζονται στα θεμέλια των φιλελεύθερων θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου. Κάθε κοινωνία δημιουργεί ένα σύνολο αναγκών για τα μέλη της και τα διδάσκει ότι η ζωή δεν αξίζει να τη ζει κανείς, παρά μόνο εάν λίγο έως πολύ αυτές οι ανάγκες ικανοποιούνται. Το ειδικό γνώρισμα του καπιταλισμού είναι ότι αυτός έβαλε στο κέντρο των πάντων τις οικονομικές ανάγκες.

Μία αναλογία διευκολύνει κι εδώ την κατανόηση: είναι γνωστό πως το κοινωνικό φαντασιακό των Μουσουλμάνων τους επιβάλλει να αποταμιεύουν χρήματα σε όλη τους τη ζωή, προκειμένου να εκπληρώσουν το σκοπό της επίσκεψης στη Μέκκα. Αυτό συνιστά μία ανάγκη για αυτούς. Για τους ανθρώπους, όμως, που έχουν διαποτιστεί από το πνεύμα του καπιταλισμού, η ανάγκη αυτή των Μουσουλμάνων δεν εκλαμβάνεται ως ανάγκη, αλλά ως δεισδαιμονία ή παρέκκλιση. Αντιθέτως, για τους ίδιους, η συσσώρευση πλούτου προκειμένου να αποκτούν όλο και περισσότερα υλικά αγαθά, εξοχικά σπίτια, αυτοκίνητα, κινητά τηλέφωνα, υπολογιστές, δεν αποτελεί μέρος

μίας δεισιδαιμονικής τελετής. Ωστόσο, αυτή ακριβώς η συμπεριφορά τους θα ήταν ανεξήγητη στα μάτια ενός ιθαγενή του Αμαζονίου.

Το κοινωνικό φαντασιακό του καπιταλισμού έχει καταφέρει να δημιουργήσει μια ανθρωπότητα για την οποία αυτές οι υλικές ανάγκες είναι το σημαντικότερο στοιχείο της ζωής (Καστοριάδης et al., 1981, 27-29). Μάλιστα, και αυτό είναι ένα ακόμη στοιχείο διαφωνίας του Καστοριάδη με τον Marx, τις ανάγκες που δημιουργεί ο καπιταλισμός ως ένα βαθμό και ως επί το πλείστον τις ικανοποιεί. Εκτός από μερικές εξαιρέσεις η «καπιταλιστική μηχανή» λειτουργεί. Κοντολογίς, όπως υποστηρίζει, η σημερινή κοινωνία λειτουργεί και επιβιώνει επειδή οι άνθρωποι επιθυμούν πολύ να αγοράσουν ένα αυτοκίνητο και γενικά μπορούν, τελικώς, να το αποκτήσουν, και επειδή μπορούν, επίσης, να αγοράσουν βενζίνη για το αυτοκίνητό τους, και επειδή έχουν δρόμους να το οδηγήσουν.

Σύμφωνα με τον Έλληνα στοχαστή, δύο επιχειρήματα στηρίζουν την αντίληψη ότι ο μαρξικός και μαρξιστικός σοσιαλισμός είναι εξ ίσου αντιθετικός με το οικολογικό πρόταγμα, όπως και ο δυτικός καπιταλισμός. Το πρώτο είναι, ότι τόσο ο καπιταλισμός, όσο και οι θεωρίες του Μαρξ είναι πολύ κοντινές, επειδή εκκινούν και θεμελιώνονται στην καταστατική απόφαση της νεωτερικότητας που διατύπωσε ο Descartes, «πρέπει να φτάσουμε στην αλήθεια, για να γίνουμε αφέντες και κτήτορες της φύσης» (Καστοριάδης et al., 1981, 31-32). Αυτή η προγραμματική εξαγγελία διαποτίζει τη νεωτερική φιλοσοφία. Ο ίδιος ο καπιταλισμός, το σύστημα που συνδέθηκε με τη νεωτερικότητα, θεωρείται από τον Καστοριάδη ως «το πρώτο κοινωνικό καθεστώς που παράγει μία ιδεολογία, σύμφωνα με την οποία το ίδιο αυτό καθεστώς είναι ορθολογικό». Εν τούτοις, στην ανάλυση αυτή παραβλέπεται μία πολύ σοβαρή παράμετρος: ότι το κριτήριο αυτό, ότι, δηλαδή, υπάρχει κάτι ως «ορθολογικό», είναι θεσμισμένο από τον ίδιο τον καπιταλισμό (Καστοριάδης 1998, 12).ⁱ Η ίδια, ακριβώς, κριτική μπορεί να απευθυνθεί και στον σοσιαλισμό του Marx, που για το λόγο αυτό αποκλήθηκε μάλιστα επιστημονικός, άρα αλάνθαστος και ακριβής, σε προφανή, δηλαδή, αντιπαραβολή με τον ουτοπικό σοσιαλισμό που άνθισε νωρίτερα. Παρά τα φαινόμενα, ο καπιταλισμός της βρετανικής σχολής και ο σοβιετικός γραφειοκρατικός καπιταλισμός που ακολουθεί τη θεωρία του Marx είναι δύο δρόμοι με κοινή αρχή και παραπλήσιο τέλος. Η διαφορά τους είναι επιφανειακή, η ενότητα τους ουσιαστικότερη, αφού οικονομικός στόχος και των δύο είναι η μεγιστοποίηση της παραγωγής, στοιχείο που αναδεικνύεται και από τα χαρακτηριστικά της πάλης των δύο κόσμων για επικράτηση την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου.ⁱⁱ

Το δεύτερο επιχείρημα είναι ότι η υπόθεση σύμφωνα με την οποία μπορούμε να βάλουμε το ίδιο σύνολο μέσων στην υπηρεσία διαφορετικών σκοπών, δεν ευσταθεί. Σύμφωνα με μια παλαιά αντίληψη της Αριστεράς, η επιστήμη

και η τεχνική είναι ουδέτερες ποιότητες, τις οποίες στον καπιταλισμό το κεφάλαιο στρέφει προς εξυπηρέτηση του δικού του συμφέροντος. Θα αρκούσε, λοιπόν, μία σοσιαλιστική κοινωνία να στρέψει την ίδια ακριβώς επιστήμη και την ίδια ακριβώς τεχνική σε άλλες ατραπούς, με σκοπό την εξυπηρέτηση των συμφερόντων του κοινωνικού συνόλου. Αυτό επιχειρήθηκε στην Ε.Σ.Σ.Δ., τα ίδια εργοστάσια, η ίδια τεχνική, η ίδια οργάνωση της παραγωγής υπήρχε εκεί, όπως αυτή που υπήρχε στη Δύση. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης, η ιδέα ενός σοσιαλισμού όπου εφαρμόζεται η αλυσίδα παραγωγής αποτελεί παραλογισμό. Γι αυτό και ο ίδιος εισηγείται ήδη από το μέσον της δεκαετίας του '60 ότι η μόνη ουσιαστική μεταβολή μπορεί να προκύψει από το μετασχηματισμό των τεχνικών μέσων, ώστε οι παραγωγοί ως άτομα και ομάδες να είναι οι αφέντες της παραγωγικής διαδικασίας. Διατυπώνει, μάλιστα, ένα ερώτημα προς τους υπερασπιστές της μαρξικής θεωρίας, στο οποίο, μάλλον, αδυνατούν να απαντήσουν: πώς εξηγεί η ανάλυσή τους, ότι στη βάση των ίδιων ακριβώς υποδομών μπόρεσαν να υπάρξουν επί μισό αιώνα δύο διαφορετικές υπερδομές και δύο καθεστώτα ριζικά αντίθετα, όπως ο σοβιετικός σοσιαλισμός και ο δυτικός καπιταλισμός; (Καστοριάδης et al., 1981, 72-73).

Για τον Καστοριάδη η επιστήμη και η τεχνική της σύγχρονης εποχής δεν έχουν τίποτε το υπερϊστορικό, ανήκουν στη συγκεκριμένη κοινωνική-ϊστορική θέσμιση που λέγεται καπιταλισμός, αυτός ο οποίος γεννήθηκε στη Δύση πριν από μερικούς αιώνες. Η υποτιθέμενη ουδετερότητα, η εργαλειοκώτητα της τεχνικής – ή ακόμη και της επιστημονικής γνώσης – δεν είναι παρά αυταπάτες. Δεν συνιστούν, όμως, απλές αυταπάτες. Στην πραγματικότητα αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα του κοινωνικού φαντασιακού στοιχείου που δεσπόζει στην εποχή μας (Καστοριάδης et al., 1981, 17).

Αυτό, λοιπόν, το κοινωνικό φαντασιακό ο Καστοριάδης το προσδιορίζει ως ένα πλαίσιο αρχών και αξιών που ακολουθεί το καρτεσιανό πρόγραμμα, θέτοντας ως «κεντρική επιδίωξη της κοινωνικής ζωής την απεριόριστη εξάπλωση του ορθολογικού ελέγχου». Ωστόσο, ο περίφημος αυτός ορθολογικός έλεγχος είναι με τα καστοριαδικά κριτήρια ψευδοέλεγχος, και η λογικότητα ψευδολογικότητα. Παρά ταύτα, παραμένει στον πυρήνα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιοδοτήσεων που διατηρούν τη συνοχή της σύγχρονης κοινωνίας. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και στις χώρες της Δύσης, εκεί όπου αναπτύσσεται ο ιδιωτικός καπιταλισμός, αλλά και στις υποτιθέμενες σοσιαλιστικές χώρες, εκεί όπου τα ίδια εργαλεία, τα ίδια εργοστάσια, οι ίδιες διαδικασίες οργάνωσης και γνώσης υπηρετούν την ίδια κοινωνική φαντασιακή σημασιοδότηση, δηλαδή την απεριόριστη εξάπλωση ενός τάχα ορθολογικού δήθεν ελέγχου (Καστοριάδης et al., 1981, 18).

Πρόκειται, δηλαδή, για δύο εκδοχές ενός συστήματος, που η κάθε μία ισχυρίζεται ότι κατέχει το μονοπώλιο του δρόμου από τον οποίο θα φτάσουμε

στον πλήρη έλεγχο των πάντων. Το σύστημα δεν επιβιώνει μόνο χάρη στην καταστολή και στη χειραγώγηση (με τη στενή έννοια του όρου) της κοινωνίας. Το σύστημα συντηρείται επειδή επιτυγχάνει την προσχώρηση των ανθρώπων στην υφιστάμενη κατάσταση, δηλαδή στον έμπρακτο, θεσμισμένο, συγκεκριμένο τρόπο ζωής αυτής της κοινωνίας. Η προσχώρηση εξυπηρετείται από δύο παράγοντες του συγκεκριμένου κοινωνικού φαντασιακού. Αφ' ενός μεν από την υποβολή στα άτομα από την βρεφική τους ηλικία μιας ορισμένης σχέσης προς έναν ορισμένο τύπο εξουσίας, αφ' ετέρου δε από την ενστάλαξη σε αυτά ενός συνόλου αναγκών, για την ικανοποίηση των οποίων θα αφιερώσουν όλη τους τη ζωή (Καστοριάδης et al., 1981, 20-22).ⁱⁱⁱ

Θα μπορούσε εδώ να προστεθεί ότι δύο λόγοι που συνέτειναν στην επικράτηση του ιδιωτικού καπιταλισμού της Δύσης είναι ο μεγαλύτερος βαθμός ελευθερίας που επιτρέπει σε σχέση με το αυταρχικό σοβιετικό μοντέλο και ότι, βεβαίως, ο καπιταλισμός της ελεύθερης αγοράς αποδείχθηκε άφθαστος στη συσσώρευση πλούτου, άρα και στην ικανοποίηση των δημιουργημένων αναγκών (Πολίτης 2010b 168).^{iv} Αυτό, πάντως, που ο Καστοριάδης προτείνει, ούτως ώστε να μεταβληθεί η κατάσταση δεν είναι μία επί μέρους τροποποίηση του συστήματος, αλλά η ριζική μεταβολή του κοινωνικού φαντασιακού. Εισηγείται, δηλαδή – με όρους και αναλογία παρμένα από τη σκέψη του Kuhn – μια άλλου τύπου «επιστημονική επανάσταση», μια επανάσταση που θα ανατρέψει τις ισχύουσες φαντασιακές κοινωνικές σημασίες, εγκαθιδρύοντας νέες.

Αμφισβήτηση του καπιταλιστικού κοινωνικού φαντασιακού

Το πραγματικά νέο που προσφέρει το οικολογικό κίνημα δεν είναι τόσο το περιεχόμενο της πρότασής του, όσο το γεγονός ότι, ως πρόταση, αμφισβητεί το κοινωνικό φαντασιακό του καπιταλισμού. Αυτό είναι το στοιχείο που συνδέει τη φιλοσοφική σκέψη του Έλληνα στοχαστή με το οικολογικό κίνημα.

Το ενδιαφέρον του για τις προτάσεις του οικολογικού κινήματος εκκινεί από τη διαπίστωση ότι αυτό διαχωρίζεται από παλαιότερες απόπειρες, ακριβώς επειδή αμφισβητεί το σχήμα και τη δομή των αναγκών και τον τρόπο ζωής, πράγμα που αποτελεί κεφαλαιώδη υπέρβαση εκείνου που μπορεί να θεωρηθεί ως ο μονόπλευρος χαρακτήρας των προγενέστερων κινήματων. Αμφισβητεί, δηλαδή, τις παραδεδεγμένες φαντασιακές κοινωνικές σημασίες της νεωτερικότητας και επαναφέρει το αιώνιο ερώτημα της φιλοσοφίας: ποιός είναι ο σκοπός της ανθρώπινης ύπαρξης, για ποιά λόγο ζούμε; (Καστοριάδης et al., 1981, 20-31). Έτσι, λοιπόν, το κυρίαρχα θετικό από επαναστατικής πλευράς γνώρισμα του οικολογικού κινήματος είναι αυτή η καταστατική

αμφισβήτηση, που αποτελεί και το λόγο για τον οποίο ο Καστοριάδης πρόθυμα τάσσεται υπέρ αυτού.

Εδώ υπεισέρχεται το ζήτημα του ριζικού ή ρεφορμιστικού οικολογικού κινήματος. Γιατί η πρόταξη των οικολογικών αξιών στην κορυφή της πυραμίδας του αξιακού συστήματος δημιουργεί ένα πολύπλοκο πλέγμα προβλημάτων, οδηγώντας είτε στον οικοφασισμό, είτε σε μία στείρα μη ρεαλιστική 'επαναστατικότητα'. Ο Aldo Leopold, πρόδρομος της περιβαλλοντικής ηθικής κατά τον περασμένο αιώνα, αναζητώντας μία ηθική κλίμακα που να αντιπροσωπεύει τους οικολογικούς του προβληματισμούς δήλωνε ότι «ένα πράγμα είναι σωστό, όταν τείνει να διατηρήσει την ακεραιότητα, τη σταθερότητα και την ομορφιά της βιοτικής κοινότητας. Είναι λάθος όταν τείνει σε οποιοδήποτε άλλο σκοπό» (Γεωργόπουλος 2006, 251). Αυτή η ολιστική προσέγγιση που υποτάσσει το ανθρώπινο συμφέρον στο συμφέρον των οικοσυστημάτων εγκυμονεί κινδύνους ολοκληρωτισμού. Συνδέεται, μάλιστα, με τον οικοφασισμό, ο οποίος ακολουθεί την ιδεολογική μορφή του φασισμού και τα επιχειρήματα του ηθικού ολισμού, για να στηρίξει μία αυτόνομη ιδεολογική κατασκευή (Πρωτοπαπαδάκης 2010, 75-76). Προς επίρρωση αυτών των προβληματισμών, ο Cohn-Bendit αποκαλύπτει ότι στο γερμανικό αντιπυρηνικό κίνημα του τέλους της δεκαετίας του '70 συμμετείχαν «φασίστες που ζητούσαν την επιστροφή σε ένα πλαίσιο *Blut und Boden*», ενώ η κατ' αυτόν αποκαλούμενη 'σταλινική δεξιά' του κινήματος προσέβλεπε σε μία παγκόσμια δικτατορία (Καστοριάδης et al., 1981, 57, 67). Γι' αυτό και σπεύδει να αποσαφηνίσει ότι η παροχή θετικού προσήμου σε κάθε είδους ενέργεια - απλώς και μόνο επειδή αυτή κρίνεται ως περιβαλλοντικά επωφελής - είναι εσφαλμένη. Αναφέρει χαρακτηριστικά: εάν μία στρατιωτική βάση χρησιμοποιεί ηλεκτρική ενέργεια από ανανεώσιμες πηγές, αυτό είναι καλό ή κακό; Η απάντηση είναι ότι οι ανανεώσιμες πηγές ενέργειας από μόνες τους δεν δίνουν απάντηση σε τίποτα (Καστοριάδης et al., 1981, 46).

Εκτός από τον κίνδυνο της οικοφασιστικής εκτροπής υπάρχει και η εκδοχή του στείρου ριζοσπαστισμού. Ο οικολογικός ριζοσπαστισμός που, απλώς, ξορκίζει τα προβλήματα οδηγείται εύκολα σε τυφλό δογματισμό. Προτάσεις για επέκταση του σιδηροδρομικού δικτύου TGV στη Γαλλία βρήκαν σθεναρή αντίσταση από οικολογικές οργανώσεις, οι οποίες τόνιζαν τις επιπτώσεις αυτής της επέκτασης στο περιβάλλον, παραβλέποντας ότι αυτός ο τρόπος μαζικής μεταφοράς είναι περιβαλλοντικά ηπιότερος σε σχέση με την διαρκή επέκταση των αυτοκινητοδρόμων και των αεροπορικών μεταφορών (Κον-Μπεντίτ 2010, 35).

Σε αυτόν τον οικολογικό ριζοσπαστισμό ο Καστοριάδης αντέτίνει την εκδοχή ενός οικολογικού ρεφορμισμού. Την υποστήριξη, δηλαδή, σε επιμέρους μέτρα που κρίνονται ως κατάλληλα και ως διαθέσιμα κάποιο νόημα (με άλλα λόγια, μέτρα τα οποία δεν ακυρώνονται εξ αιτίας της ένταξής τους σε

ένα ολικό σύστημα που το ίδιο μένει αμετάβλητο). Ενδεικτικά, οι νόμοι για την αποτροπή της ρύπανσης των υδάτινων πόρων αφήνουν όντως άθικτα πολλά άλλα ζητήματα, όπως είναι ο ρόλος των πολυεθνικών, το κράτος, το κομμουνιστικό κόμμα, η μοναρχία κ.λπ. Είναι, λοιπόν, σκόπιμο να στηρίξουμε τέτοιους νόμους, ή μήπως στηρίζοντάς τους ενισχύεται ένα αντιδραστικό σύστημα; Μια παραδοσιακή 'επαναστατική' άποψη θα προσχωρούσε στη δεύτερη απάντηση, ακολουθώντας την αρχή 'Μαχόμαστε μόνο για την Επανάσταση και αυτή θα έχει ως υποπροϊόντα τη μη-ρύπανση των ποταμών' (όπως επίσης τη χειραφέτηση των γυναικών, την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση κ.λπ). Σύμφωνα, πάντως, με τον Καστοριάδη, η απάντηση αυτή είναι παράλογη και φενακιστική και – ευτυχώς – οι γυναίκες προχώρησαν μόνες τους προς την χειραφέτησή τους και το φοιτητικό κίνημα πέτυχε πολλά, μη περιμένοντας λύσεις ως παράγωγα της παγκόσμιας επανάστασης. Κατ' αναλογία, το ίδιο ισχύει για τον οικολογικό αγώνα. Μέσα σε ένα πλήθος προβλημάτων, υπάρχει και το πρόβλημα της ρύπανσης των υδάτινων πόρων. Ο αγώνας για την επίλυση αυτού του πολύ ειδικού και συγκεκριμένου προβλήματος έχει νόημα εφ' όσον γίνουν δεκτές δύο συνθήκες.

Εάν, δηλαδή, αναγνωρισθεί ότι ο αγώνας εξυπηρετεί έναν επί μέρους στόχο, ο οποίος έχει μιαν ορισμένη αξία και, εάν είναι κατανοητό, ότι το μέτρο που επιδιώκουμε να εισαχθεί θα έχει διφορούμενη σημασία και, πιθανώς, θα εκτραπεί από την αρχική του σκοπιμότητα. Δίνει, μάλιστα, ο ίδιος το παράδειγμα του κοινωνικού κράτους. Σύμφωνα με την επαναστατική κριτική, σκοπός του ήταν να αμβλύνει τις ταξικές αντιθέσεις και να αποσβέσει τους κραδασμούς του καπιταλιστικού συστήματος. Υπ' αυτήν την έννοια μπορεί να υποστηριχθεί ότι η κοινωνική ασφάλιση χρησιμεύει στη μακροήμερευση του καπιταλισμού, άρα κρίνεται ως αντεπαναστατική από μία παλαιομαρξιστική αντίληψη που προσβλέπει στη διαρκή όξυνση των αντιθέσεων. Επομένως, η κατάργηση του κράτους προνοίας αξιολογείται ως θετική; Είναι καλύτερα να στερήσουμε τους εργάτες από τα πάντα εκτός από τις αλυσίδες τους, προκειμένου να επιχειρήσουν να τις αποτινάξουν; (Καστοριάδης et al., 1981, 36-37).

Ένας από τους λόγους για τους οποίους επιβιώνει το καπιταλιστικό σύστημα είναι ότι διαθέτει την εξαιρετική ιδιότητα να αφομοιώνει στοιχεία από κινήσεις που επεδίωξαν τον αφανισμό του. Στο παρελθόν όταν το εργατικό κίνημα κήρυξε πόλεμο στον καπιταλισμό, αυτός μετασχηματίστηκε για να το απορροφήσει. Το εργατικό κίνημα δεν άλλαξε τις σχέσεις εξουσίας του καπιταλιστικού συστήματος, ωστόσο άλλαξε πολλά καπιταλιστικά γνωρίσματα. Κατ' αναλογία, το ίδιο πετυχαίνει και το οικολογικό κίνημα: αλλάζει την κοινωνία μας, παρ' ότι αυτή παραμένει στη βάση της μια κοινωνία εκμεταλλευτική και αντι-οικολογική (Καστοριάδης et al., 1981, 99-100).

Απόπειρες αλλαγής του κοινωνικού φαντασιακού

Με ποιόν τρόπο θα μπορούσε η σπάταλη καπιταλιστική κοινωνία να γίνει οικολογική; Ασφαλώς η επιστροφή στον πρωτόγονο Λουδισμό των εργατών της υφαντουργίας της πρώτης βιομηχανικής περιόδου, οι οποίοι κατέστρεφαν τα μηχανήματα πιστεύοντας ότι έτσι διασφαλίζουν τα συμφέροντά τους, δεν αποτελεί λύση.^v Η καταστροφή των μηχανών δεν είναι ο τρόπος για την αλλαγή του κοινωνικού φαντασιακού. Απεναντίας, για να ανατραπεί η καπιταλιστική τεχνολογία ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι πρέπει να αξιοποιηθούν ορισμένες από τις υφιστάμενες γνώσεις, προκειμένου να αναπτυχθεί μία άλλη μη-καπιταλιστική τεχνολογία.^{vi}

Είναι, ωστόσο, εύκολο να επικρίνεται ο βιομηχανικός τρόπος παραγωγής, το ερώτημα, όμως, είναι με τί αντικαθίσταται; (Καστοριάδης et al., 1981, 96). Διατηρείται η ελεύθερη αγορά; Αντικαθίσταται από σχεδιασμένη οικονομία και, εάν ναι, ποιός είναι αυτός που τη σχεδιάζει και με ποιά ιεράρχηση αξιών, αναγκών, επί τη βάση ποιών φαντασιακών σημασιών;^{vii} Θεωρίες όπως αυτή του κομμουναλισμού (Bookchin 2007, 77-116) του Murray Bookchin παραπέμπουν σε ενός είδους ελευθερικό σοσιαλισμό, προβλέπουν κατάργηση του χρήματος και της αγοράς. Θα μπορούσαν, επομένως, να εκληφθούν ως προτροπές αλλαγής κοινωνικού φαντασιακού, αφού υποστηρίζουν ότι τα οικολογικά προβλήματα οφείλονται σε βαθύτερα κοινωνικά προβλήματα, που με τη σειρά τους εκπηγάζουν από τα κυριαρχικά, ιεραρχικά και αυταρχικά πολιτικοκοινωνικά συστήματα. Ωστόσο ο Bookchin δεν παρέχει πειστική απάντηση στον τρόπο με τον οποίο θα γίνει η μετάβαση σε αυτήν την κομμουναλιστική κοινωνία, ενώ σε ό,τι αφορά στα καίρια ζητήματα παραγωγής και τεχνολογίας ισχυρίζεται ότι αυτά θα λυθούν στην πράξη από τους πολίτες σε ελεύθερες συνελεύσεις.^{viii}

Μια άλλη δημοφιλής πρόταση είναι αυτή της αποανάπτυξης, έννοιας συνδεδεμένης με τον André Gorz, οι θέσεις του οποίου έγιναν ευρύτερα γνωστές κατά τη δεκαετία του 1970, όταν δημοσίευσε σειρά άρθρων στην επιθεώρηση *Le Nouvelle Observateur*, με το ψευδώνυμο Michel Bosquet. Ο Gorz εισηγήθηκε την αποανάπτυξη – μία σχεδιασμένη ύφεση, δηλαδή – ως τον μοναδικό τρόπο προκειμένου να παύσει ο άνθρωπος να επιβαρύνει το περιβάλλον και να μπορέσει, τελικώς, να επιβιώσει (Γκορζ 2009, 24-33).

Πώς, όμως, μπορεί η κοινωνία να διαχειρισθεί μια σχεδιασμένη, έστω, ύφεση, και ποιά θα είναι τα πρώτα θύματα αυτής της ύφεσης; Δεν θα είναι η εργατική τάξη; Είναι η εργατική τάξη πρόθυμη να θυσιάσθει αμέσως, για να εξυπηρετήσει τον μακροπρόθεσμο στόχο της αειφορίας; Αποτελεί σύμπτωση ότι την εποχή του αντιπυρηνικού κινήματος, τη μόνη μεγάλη κινητοποίηση υπέρ των πυρηνικών εργοστασίων στη Γερμανία την οργάνωσαν τα εργατικά συνδικάτα, καθώς επίσης και ότι κατά τη διαβούλευση πριν από το

σχετικό σουηδικό δημοψήφισμα, η μόνη δύναμη που μπόρεσε να οργανώσει κίνημα υπέρ της πυρηνικής ενέργειας ήταν τα σουηδικά συνδικάτα; (Κον-Μπεντίτ 2010, 77).

Ο συνδυασμός ριζοσπαστικού οικολογικού ουτοπισμού και παλαιομαρξιστικών οικονομικών αναλύσεων οδηγεί στην αδυναμία κατανόησης των μεγάλων κοινωνικών αλλαγών. Προσκολλημένοι πολλοί στη μαρξική ιστορική νομοτέλεια θεωρούν ότι διανύουμε τη φάση κατάρρευσης του καπιταλισμού, μία αυτοεκπληρούμενη προφητεία που χρονολογείται ήδη από το 1848. Αδυνατούν να συλλάβουν ότι αυτό το οποίο συντελείται τα τελευταία είκοσι χρόνια - μετά την κατάρρευση του γραφειοκρατικού καπιταλισμού των ανατολικών χωρών - είναι ακριβώς το αντίστροφο.

Ο οικονομικός φιλελευθερισμός διατεινόταν ότι η οικονομική απελευθέρωση γεννά αυτόματα στις κοινωνίες την δημοκρατία και τις ατομικές ελευθερίες. Αυτό που συμβαίνει, όμως, στην Κίνα και αλλού, είναι ότι η απελευθέρωση της αγοράς οδηγεί σε έναν νέο εφιαλτικό είδος αυταρχικού καπιταλισμού. Εδώ οι κανόνες της αγοράς συναρμόζονται ανενδοίαστα με τη στέρηση των θεμελιωδέστερων πολιτικών δικαιωμάτων. Πώς είναι δυνατόν να βλέπουμε την έξοδο από την καπιταλισμό, όταν το ένα τρίτο του παγκόσμιου πληθυσμού ζει κάτω από τέτοιας υφής τυραννικά καθεστώτα; (Κον-Μπεντίτ 2010, 72).

Αναγκαία εδώ είναι μία παρενθετική επεξήγηση: Ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι απείκασμα του ηθικού φιλελευθερισμού (Πολίτης 2010α, 242). Ο πολιτικός και οικονομικός φιλελευθερισμός δεν ταυτίζονται. Ο οικονομικός είναι παράγωγος του πολιτικού, ενώ και οι δύο εκπηγάζουν από μία φιλελεύθερη ηθική αντίληψη. Και όπως υπάρχουν διαφορετικές εκδοχές του ηθικού και πολιτικού φιλελευθερισμού, έτσι υπάρχουν και διαφορετικές εκδοχές του οικονομικού φιλελευθερισμού. Ο οικονομικός νεοφιλελευθερισμός – και μάλιστα στην συγκεκριμένη μορφή που απέκτησε κατά τη φάση της παγκοσμιοποίησης – δεν είναι η ολότητα του φιλελευθερισμού. Είναι απλώς μία εκδοχή της οικονομικής διάστασης ενός πολύ ευρύτερου συνόλου. Το προβληματικό γνώρισμα αυτής της εκδοχής είναι ότι σε αυτήν το οικονομικό στοιχείο κατισχύει έναντι των άλλων. Πρόκειται, δηλαδή, για έναν ‘μαρξισμό από την ανάποδη’. Και ως τέτοιος, μπορεί να θεωρηθεί ότι υποθηκεύεται από την ίδια αδυναμία, την πρόταξη, δηλαδή, της οικονομικής εξήγησης ως αποκλειστικού μέσου προσέγγισης της ανθρώπινης συμπεριφοράς.

Ο Cohn-Bendit, λοιπόν, διαπιστώνοντας ότι ο καπιταλισμός κάθε άλλο παρά εκπνέει, εισηγείται, πλέον, την επιλεκτική αποανάπτυξη και ένα ρεφορμιστικό οικολογικό πλαίσιο που ο ίδιος αποκαλεί *Green New Deal* (Κον-Μπεντίτ 2010, 77-78). Σε αυτό το μοντέλο τα καπιταλιστικά αντιοικολογικά

εργοστάσια διατηρούνται ως μηχανισμοί παραγωγής, μόνο που πλέον παράγουν φιλικά προς το περιβάλλον προϊόντα. Η αυτοκινητοβιομηχανία, δηλαδή, δεν καταργείται, αλλά παράγει οχήματα με μηδενικούς ρύπους. Στο χώρο της δόμησης η κατασκευή δεν αναστέλλεται, αλλά στρέφεται προς λύσεις *zero energy*, όπως αυτές που εφαρμόζονται ήδη στο Λονδίνο και αλλού.^{ix}

Αναγνωρίζει ότι ένα μεγάλο μέρος τη βιομηχανικής οργάνωσης δεν μπορεί να μετασχηματισθεί, και σύντομα θα καταργηθεί. Υποστηρίζει, ωστόσο, ότι είναι εύλογο πως οι πληττόμενοι θα αντιδράσουν, θα ήταν, όμως, προτιμότερο αντί να δαπανώνται δισεκατομμύρια για να περισωθούν αυτές οι ούτως ή άλλως χαμένες θέσεις εργασίας, να αξιοποιηθούν για την εκπόνηση σχεδίων συνολικού μετασχηματισμού της παραγωγικής δραστηριότητας (Κον-Μπεντίτ 2010, 81-82).

Μια σειρά ερωτημάτων προκύπτουν αμέσως μετά τη διατύπωση αυτών των θέσεων. Πρώτα απ' όλα, ακόμη και εάν η εργατική τάξη μίας χώρας μπορούσε να πεισθεί ότι έχει χρέος στις μελλοντικές γενιές να υποφέρει για το δικό τους όφελος, ανακύπτει ένα άλλο ζήτημα. Η σχεδιασμένη ύφεση θα είχε νόημα μόνο εάν την υιοθετούσε το σύνολο των χωρών του πλανήτη. Εάν μια χώρα του μεγέθους της Ελλάδας έπαυε εντελώς να ρυπαίνει, η πραγματική οικολογική συνεισφορά αυτής της ενέργειας θα ήταν μηδαμινή σε παγκόσμια κλίμακα, εφ' όσον χώρες όπως η Κίνα δεν αλλάξουν στάση.

Δεύτερον, είναι ηθικό να ζητάει σήμερα η ανεπτυγμένη Ευρώπη τον περιορισμό της ανάπτυξης των μη ανεπτυγμένων ηπείρων; Ο δυτικός κόσμος που έκανε πράξη τη βιομηχανική επανάσταση και τη λατρεία της ανάπτυξης, μπορεί τώρα να καθηλώσει τον αναπτυσσόμενο κόσμο στο παρελθόν;

Ακόμη, όμως, και αν οι αλλαγές αυτές είναι εκτεταμένες και γίνουν ηθικά αποδεκτές, ένα τρίτο ζήτημα ανακύπτει. Ένα προφανές γνώρισμα της ύφεσης είναι ότι αυτή φέρνει μείωση πλούτου. Σχετικά με τον τρόπο μέτρησης του πλούτου διατυπώνονται ορισμένες ενστάσεις, όπως ότι είναι αναγκαία η εισαγωγή νέων δεικτών μέτρησής του. Το ΑΕΠ, με τον τρόπο που υπολογίζεται σήμερα, προσμετρά ως παραγωγικές δραστηριότητες τις οικολογικές και κοινωνικές βλάβες, ενώ θεωρεί πολλές δαπάνες για επαγγελματική επιμόρφωση ως μη παραγωγικές, μολονότι αυτές είναι απολύτως απαραίτητες. Σε αυτό το πλαίσιο ο Amartya Sen προτείνει τον Δείκτη Ανθρώπινης Ανάπτυξης, *Human Development Index*, που περιλαμβάνει παραμέτρους όπως το μορφωτικό επίπεδο, η ποιότητα ζωής, η υγεία (Κον-Μπεντίτ 2010, 85 και <http://hdr.undp.org/en/>). Ωστόσο, πέρα από τους πολυάριθμους τρόπους ανάγνωσης των στατιστικών μεγεθών στους οποίους επιδίδονται οι οικονομικοί επιστήμονες, ο οικονομικός πλούτος μίας χώρας αντικατοπτρίζει την ισχύ της. Επομένως, η ύφεση όντως φέρνει μείωση πλούτου, άρα μείωση ι-

Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι δύο ισοδύναμα γειτονικά κράτη ακολουθούν το ένα την παράλογη καπιταλιστική ανάπτυξη, και το άλλο τη σχεδιασμένη οικολογική ύφεση. Είναι δεδομένο ότι το ένα πλουτίζει, και το άλλο φτωχαίνει. Η μεταβολή των συσχετισμών σε βάθος χρόνου θα είναι τέτοια, που το ένα θα είναι πολύ ισχυρότερο από το άλλο και θα μπορεί με την ισχύ του να επιβάλει τη θέλησή του στο πιο αδύναμο. Μια στρατοκρατική, αυταρχική πολεμική μηχανή είναι μεν απεχθής, συνήθως, όμως, είναι αποτελεσματικότερη όταν συγκρούεται με ήπιους αντιπάλους. Αντί άλλου παραδείγματος ας αναλογιστούμε μία μετωπική σύγκρουση μεταξύ μονάδων των χιτλερικών Ες-Ες και 'παιδιών των λουλουδιών'. Υπάρχουν πολλά ανάλογα ιστορικά παραδείγματα, γι' αυτό, άλλωστε, πρώτιστο μέλημα κάθε Επανάστασης ήταν η εξαγωγή της στις γειτονικές χώρες, όπως έγινε στη Γαλλία, τη Σοβιετική Ένωση ή την Κούβα.

Σε αυτό το πλαίσιο της αποανάπτυξης προτείνεται από τον Cohn-Bendit η σοσιαλιστική αποσύνδεση εργασίας και αμοιβής, με σκοπό τη θέσπιση ενιαίας αμοιβής, ενός ελάχιστου κοινωνικού εισοδήματος (Κον-Μπεντίτ 2010, 96-97). Μία άμεση διαπίστωση θα ήταν ότι ένα τέτοιο σύστημα εφαρμοζόμενο λόγω χάρη στην Ευρωπαϊκή Ένωση θα έπρεπε να συνδεθεί με μία ασφυκτική πολιτική στο χώρο της μετανάστευσης. Γιατί καμία οικονομία δεν θα μπορούσε να αντέξει μία τέτοια κοινωνική παροχή στα εκατομμύρια των οικονομικών μεταναστών που κατακλύζουν τις χώρες της Δύσης. Γεννιέται, λοιπόν, το ερώτημα, ποιά θα ήταν η στάση των σοσιαλιστικών κομμάτων στην πρόταση για εγγυημένο εισόδημα στους Ευρωπαίους πολίτες, αν αυτή συνοδευόταν από άμεση απέλαση και απαγόρευση εγκατάστασης στη γηραιά ήπειρο σε κάθε μη Ευρωπαίο;

Πέραν τούτων, αυτή η σαινσιμονική προσέγγιση παραγνωρίζει ότι η ανάπτυξη και οι κοινωνικές παροχές των τελευταίων πενήντα ετών επιτεύχθηκαν επειδή ο καπιταλισμός αποδείχθηκε άφθαστος στην παραγωγή πλεονάζοντος πλούτου. Ήταν η παρατεταμένη περίοδος οικονομικής ανάπτυξης αυτή που μπόρεσε να εξασφαλίσει αυξημένο πλεόνασμα και – μέσω της φορολόγησής του – πολύ αυξημένες δαπάνες για την κοινωνική πρόνοια. Εξισωτικά συστήματα υπήρξαν και επέζησαν για πολλές δεκαετίες κατά τον περασμένο αιώνα, αλλά κατέρρευσαν 'μέσα στις αντιφάσεις τους', μεταξύ άλλων και επειδή οι συγκεντρωτικές οικονομίες σχεδιασμού δεν παράγουν τον πλούτο που τους ζητούμε να μοιράσουν. Επομένως, αναδιανέμοντας σοσιαλιστικά τον καπιταλιστικά συσσωρευμένο πλούτο, ουσιαστικά στραγγαλίζουμε τη χρυσότοκο όρνιθα (Δήμου 2006, 60).

Διαπιστώσεις

Αναδεικνύονται, λοιπόν, ορισμένα άμεσα προβλήματα που συνδέονται με την ριζοσπαστική οικολογία και την απόπειρα αλλαγής του κοινωνικού φαντασιακού, που χαρακτήρισαν το οικολογικό ρεύμα κατά την δεκαετία του 1980, όταν το πράσινο κίνημα απομακρύνθηκε από τον ακτιβισμό των *Provos*, των *Kabouters*, των *λευκών ποδηλάτων του Άμστερνταμ* και της *Pflasterstrand* και μπήκε στα κοινοβούλια των ευρωπαϊκών χωρών.^x Το 1990, λοιπόν, ύστερα από την εμπειρία του οικολογικού κοινοβουλευτισμού, ο Καστοριάδης αναγνωρίζει ότι «δεν είχα ποτέ κανένα ανεπιφύλακτο ενθουσιασμό για το οικολογικό κίνημα. Τους θεωρούσα πολύ συγκεκριμένους σε ό,τι αφορά στην πολιτική διάσταση του προβλήματος. Όσο υπάρχουν αυτοί οι κοινωνικοί θεσμοί και αυτοί οι κοινωνικοί μηχανισμοί είναι γελοίο να συζητάμε για άλλες σχέσεις του ανθρώπου με τη φύση και για την προστασία του περιβάλλοντος» (Καστοριάδης 2007, 38).

Θα περίμενε, δηλαδή, ο ίδιος μία διαφορετική εστίαση με στόχο την ανατροπή των υφισταμένων κοινωνικών θεσμών, και όχι μία εμμονή των οικολόγων στο επί μέρους ζήτημα που κατ' εξοχήν τους απασχολεί. Όχι, όμως, υπερθεματίζοντας στην αντίληψη ότι 'μόλις γίνει επανάσταση θα λυθούν όλα αφ' εαυτών', την οποία σπεύδει και πάλι να καταδικάσει, αλλά με την έννοια ότι το οικολογικό πρόβλημα είναι μεν κεντρικό πρόβλημα, αλλά είναι και αναπόσπαστο μέρος του γενικότερου κοινωνικού και ιστορικού προβλήματος (Καστοριάδης 2007, 39). Συνεπώς η λύση του επί μέρους προβλήματος δεν μπορεί να απεξαρτηθεί από τη λύση του όλου. Έτσι, λοιπόν, ο διάλογος επανέρχεται στο κλασικό δίλημμα, που ανακαλεί τα σχήματα της *18ης Μπρυμαίρ*: πότε η Επανάσταση πρέπει να κρατάει ψηλά τη σημαία και πότε να την υποστείλει για χάρη του ρεφορμισμού;

Δύο είναι οι κύριες αδυναμίες της θεώρησης του Καστοριάδη σε σχέση με το καπιταλιστικό φαντασιακό και την οικολογική κρίση, όπως αναδεικνύεται από την έως τώρα ανάλυσή τους. Σύμφωνα με την πρώτη, ο ίδιος ήδη από το 1981 φαινόταν πρόθυμος να αποδεχθεί ρεφορμιστικές πρακτικές, ακόμη και για λόγους τακτικής, όπως αποδεικνύεται από τις θέσεις του για τα επί μέρους οικολογικά ζητήματα, (π.χ. η ρύπανση των υδάτων) και για τη διατήρηση της 'αντεπαναστατικής' κοινωνικής ασφάλισης. Ωστόσο, η αναγνώριση θετικού προσήμου στον οικολογικό ρεφορμισμό ρίχνει τη σκιά της αντίφασης στην αρχική θέση του συγγραφέα.

Η αρχή της συλλογιστικής του Καστοριάδη, η οποία τον οδηγεί στον εναγκαλισμό του οικολογικού κινήματος, είναι ότι αυτό διαφέρει από άλλες απόπειρες επειδή αμφισβητεί τις φαντασιακές κοινωνικές σημασίες του καπιταλισμού. Ωστόσο, ο ρεφορμισμός, όπως έδειξε και η κοινοβουλευτική πορεία του οικολογικού κινήματος, διατηρεί τις δομές και τους θεσμούς του

‘παλαιού καθεστώτος’, επομένως δυσχεραίνει την αλλαγή του κοινωνικού φαντασιακού και των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Πώς θα μπορέσει να γίνει η ανάδυση ενός νέου μη-καπιταλιστικού κοινωνικού φαντασιακού, όταν το κίνημα που υποτίθεται πως θα την προκαλούσε βρίσκεται να τροφοδοτεί το υφιστάμενο καπιταλιστικό κοινωνικό φαντασιακό; Εκτός και εάν υποτεθεί ότι αυτή η διαδικασία θα γίνει βαθμηδόν. Εν τούτοις, η υπόθεση ότι ο οικολογικός ρεφορμισμός θα οδηγήσει μακροπρόθεσμα σε επαναστατική οικολογική αλλαγή μοιάζει με την υπόθεση ότι η διάχυση του κράτους προνοίας οδηγεί μακροπρόθεσμα στον σοσιαλισμό. Δεν έχουμε πολλούς λόγους να υποθέσουμε ότι ο Καστοριάδης θα ήταν ευτυχής με αυτήν τη συλλογιστική.

Η επίλυση του προβλήματος εισέρχεται αναγκαστικά σε ένα φαύλο κύκλο. Γίνεται αντιληπτό ότι ο φιλόσοφος της αυτονομίας αναζητεί μία χρυσή τομή, ίσως μία δημιουργική κοινωνική έμπνευση που θα δράσει καταλυτικά, αποκαλύπτοντας το εύρος της ανεπάρκειας του υφισταμένου κοινωνικού φαντασιακού και θα αντικαταστήσει το υφιστάμενο *Παράδειγμα* με ένα νέο. Ωστόσο, δεν παρέχει μία ξεκάθαρη απάντηση σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο η αλλαγή αυτή μπορεί να επιτευχθεί.

Η δεύτερη αδυναμία αναφέρεται στην παρατήρηση ότι ο φιλόσοφος κατηγορεί την εμμονή στον ορθό λόγο και την υποβάθμιση του ρόλου της φαντασίας ως καταστατικό πρόβλημα του κοινωνικού φαντασιακού του καπιταλιστικού συστήματος. Εν τούτοις, τα θεμέλια της οικολογικής κριτικής είναι στηριγμένα εξ ολοκλήρου στην επίκληση του ορθού λόγου, όχι στο συναίσθημα ή τη φαντασία. Η οικολογική κριτική προσφεύγει στα επιστημονικά δεδομένα για να δείξει ότι η αλόγιστη ανάπτυξη καταστρέφει τον πλανήτη. Αυτό αξιολογείται θετικά από τον Καστοριάδη. Ωστόσο, ο νεωτερικός ορθολογισμός δεν θεωρείται άξιος και ενίοτε αποκαλείται ψευδο-ορθολογισμός. Επομένως το πρόβλημα της νεωτερικότητας μπορεί να επαναδιατυπωθεί: δεν είναι ότι στηρίζεται στον ορθό λόγο, αλλά ότι έχει εκλάβει ως ορθό λόγο έναν ψευδο-ορθό λόγο και στηρίζεται σε αυτόν. Εφ’ όσον, όμως, αυτό συμβαίνει, τότε η προτροπή για εγκατάλειψη αυτού που εσφαλμένα έχει εκληφθεί ως ορθός λόγος και για αντικατάστασή του από τη φαντασία, όπως προτρέπει ο ίδιος, δεν αποτελεί μονόδρομο. Με το νέο αυτό δεδομένο, μία άλλη απάντηση είναι πιθανή: μπορούμε απλώς να αναζητήσουμε τον ‘πραγματικό’ ορθό λόγο. Ίσως εκεί να βρίσκεται η λύση των προβλημάτων της κοινωνίας και της οικολογίας. Αυτή, όμως, η εκδοχή είτε ορθή είναι, είτε εσφαλμένη, έρχεται σε αντίφαση με την αρχική τοποθέτηση σχετικά με το καταστατικό πρόβλημα της νεωτερικότητας και τις φαντασιακές σημασίες. Από την άλλη, εφ’ όσον δεχθούμε ότι δεν υπάρχει αντικειμενικός ορθολογισμός, αφού πρόκειται για τεχνητή κατασκευή που συνδέεται με τη συγκεκριμένη θέσμιση και το συγκεκριμένο κοινωνικό φαντασιακό,

τότε σε ποιο πλαίσιο και με ποιο μέσο θα είναι δεκτή και πειστική η κριτική του οικολογικού κινήματος ότι ο πλανήτης κινδυνεύει; Με άλλα λόγια, σε ποιά γλώσσα και σε ποιά αργκό – για να θυμηθούμε την εισαγωγική θέση του συγγραφέα – θα διατυπωθούν τα νέα επιχειρήματα;

Στοχαστές όπως ο André Gorz και ο Immanuel Wallerstein διατείνονται ότι ζούμε τις τελευταίες ημέρες του καπιταλιστικού συστήματος (Γκορζ 2009, Wallerstein 2011). Εφ’ όσον επαληθευθούν, τότε – ως παράπλευρη συνέπεια – η ανθρωπότητα θα απαλλαγεί από το κοινωνικό φαντασιακό που ευθύνεται για την οικολογική κρίση. Ο Καστοριάδης ουδέποτε επεχείρησε να απαντήσει στο ερώτημα πώς θα είναι αυτή η μετακαπιταλιστική κοινωνία, πώς αυτή θα προσδιόριζε το ευ ζην της και τί θα δημιουργούσε ως ευζωία. Όπως, όμως, έλεγε, αγωνίστηκε για να δοθεί στην κοινωνία η δυνατότητα αυτής της δημιουργίας (Καστοριάδης et al., 1981, 93). Ας υποθέσουμε, ωστόσο, ότι παρ’ όλο που από τα επιστημονικά πορίσματα συνάγεται ότι η ανθρωπότητα κατευθύνεται προς τον όλεθρο, αυτή αρνείται να στερηθεί των συβαρτικών ανέσεων του καπιταλισμού, προκειμένου να αποφύγει τον κίνδυνο. Τί μπορεί να γίνει σε αυτό το απευκαίτιο ενδεχόμενο; Στο τελευταίο του βιβλίο με τίτλο *Τί να κάνουμε*, ο Cohn-Bendit έθεσε τον προβληματισμό: έχουμε άραγε δικαίωμα να εμποδίσουμε την κοινωνία να αυτοκτονήσει; (Κον-Μπεντιτ 2010, 97)^{xi}

Πρόκειται, ασφαλώς, για ρητορικό ερώτημα. Ο ίδιος δεν μπορεί να αγνοεί την απάντηση που έχει ήδη δώσει σε αυτό ο μέντοράς του. Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει ότι ουδείς μπορεί να προφυλάξει την ανθρωπότητα από την συλλογική *ύβρη*. Εάν η ανθρωπότητα επιλέξει την αυτοκτονία, έχει κάθε δικαίωμα να προχωρήσει σε αυτήν (Castoriadis 1991, 115). Εφ’ όσον, όμως, η ανθρωπότητα έχει δικαίωμα να αυτοκαταστραφεί αγωνιζόμενη για ένα άλλο μη καπιταλιστικό σύστημα, διατηρεί και το δικαίωμα να αυτοκαταστραφεί επιμένοντας στον καπιταλισμό και αδιαφορώντας για τις οικολογικές υποδείξεις. Εμείς, πάντως, ως μέλη της ανθρωπότητας, διατηρούμε την ελπίδα ότι, τελικώς, αυτή δεν θα οδηγηθεί στον αφανισμό. Ίσως μάλιστα να μη τη σώσει ούτε ο λόγος, ούτε η φαντασία, αλλά κάτι πολύ πιο βαθύ και αρχαϊκό, όπως είναι το ένστικτο της αυτοσυντήρησης.^{xii}

Βιβλιογραφία

- Γεωργόπουλος, Α. (2006). Περιβαλλοντική Ηθική. Αθήνα: Gutenberg.
Δήμου, Ν. (2006). Σύστημα ελευθερίας. Στο: Ασκήσεις ελευθερίας. Του ιδίου. Αθήνα: Τυπωθήτω.
Γκορζ, Αν., (2009). Η εργασία κατά την έξοδο από τον καπιταλισμό ή Η έξοδος από τον καπιταλισμό έχει ήδη ξεκινήσει. Μάγμα, 4, Ιούνιος 2009.

- Εντσενσμπέργκερ, Χ. Μ. (1999). Το σύντομο καλοκαίρι της αναρχίας (μετάφραση Ν. Δεληβοριάς). Αθήνα: Οδυσσέας.
- Καστοριάδης, Κ. – Κον Μπεντίτ Ντ. (1981). Από την οικολογία στην αυτονομία. Αθήνα: Κέδρος.
- Καστοριάδης, Κ., (2007). Συνέντευξη στο περιοδικό Contact, τ. 10, Νοέμβριος, σσ. 31-50 (αναδημοσίευση από την εφημερίδα Εκτός Νόμου, Αύγουστος 1990).
- Καστοριάδης, Κ. (1998). Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού. Αθήνα: Ύψιλον.
- Κον-Μπεντίτ Ντ. (2010). Τί να κάνουμε (μετάφραση Μ. Γκουρτσογιάννη). Αθήνα: Κέδρος.
- Κουν, Τ. (1981). Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων (μετάφραση Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας). Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα.
- Παπαδοπούλου, Τ. (2000). Του Κορνήλιου Καστοριάδη, Συνεντεύξεις-μεταφράσεις. Αθήνα: Πόλις.
- Πολίτης, Γ. Ν. (2010a). Ελευθερία και Εξουσία. Αθήνα.
- Πολίτης, Γ. Ν. (2010b). Περιβαλλοντισμός, Ισορροπώντας μεταξύ Περιβάλλοντος και Μεταρρύθμισης. Στο: Περιβάλλον-Κοινωνία-Ηθική, 160-175. Επιμέλεια Ε. Παπανικολάου. Αθήνα: Αειφορία.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2010). Οικοφασισμός: Η Περίπτωση του Kaarlo Pentti Linkola. Στο: Περιβάλλον – Κοινωνία – Ηθική. Επιμέλεια Ε. Παπανικολάου. Αθήνα: Αειφορία.
- Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatuses. In: Lenin and Philosophy and other Essays. Edited by Louis Althusser. London: Monthly Review Press.
- Amis, M. (2002). Koba the Dread. New York: Miramax.
- Bioregional: Solutions for sustainability. <http://www.bioregional.com/what-we-do/our-work/bedzed/>. Ανακτήθηκε στις 12/11/2011.
- Bookchin, M. (2007). Social Ecology and Communalism. Edinburgh: AK Press.
- Bookchin, M. (1969). Listen Marxist. Athens: International Library.
- Bookchin, M. (1971). Post-Scarcity Anarchism. Berkeley, CA: Ramparts Press.
- Bookchin, M. (1986). Toward an Ecological Society. Montreal and Buffalo: Black Rose.
- Bookchin, M. (1987). Thinking Ecologically: A Dialectical Approach. Our Generation 18, 2 March 1987.
- Bookchin, M. (1982). Ecology of Freedom. California: Chesire Books.
- Castoriadis, C. (1991). Philosophy, Politics, Autonomy. New York: Oxford University Press.
- Chomsky, N. (1969). American Power and the New Mandarins. New York: Pantheon.

- Chomsky, N. (1989). Interview. *The Guardian*. 14/01/89.
- Chomsky, N. (2004). Συνέντευξη στο ντοκυμανταίρ των Mark Achbar, Jennifer Abbot, & Joel Bakan, “The Corporation”, πρβλ. www.thecorporation.com.
- Hobbes, T. (1968). *Leviathan*. Oxford: Penguin.
- Holborn, H. (1943). *The Science of History*. In: *The Interpretation of History*. Edited by J. R. Strayer. Princeton: Princeton University Press.
- Horkheimer, M. – Adorno, T. (1986). *Η διαλεκτική του διαφωτισμού (μετάφραση Ζ. Σαρίκας)*. Αθήνα: Ύψιλον.
- Human Development Report. <http://hdr.undp.org/en/>. Ανακτήθηκε στις 12/11/2011.
- Locke, J. (1997). *Two Treatises of Government*. Cambridge: MIT Press.
- Marcuse, H. (1991). *One Dimensional Man*. London: Routledge.
- Marcuse, H. (1995). *Some Social Implications of Social Technology*. In: *The Essential Frankfurt School Reader*. Edited by A. Arato and E. Gebhart. New York: Continuum.
- Wallerstein, I. (2011). *Σύγκρουση πολιτισμών, Η μεγάλη εικόνα και το μελλοντικό σύστημα (μετάφραση Ε. Φωτεινού, Σ. Μαρκέτος)*. Αθήνα: Θύραθεν.

Σημειώσεις

- i. Σε αυτό το κείμενο ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο “καπιταλισμός”, αναφερόμενος κατά κανόνα στην δυτική, ιδιοκτησιακή εκδοχή του.
- ii. Σχετική είναι η επισήμανση κατά την οποία η σύγκρουση του Β' Παγκοσμίου Πολέμου ήταν στην πραγματικότητα η σύγκρουση μεταξύ δεξιάς και αριστερής ανάγνωσης της πολιτικής φιλοσοφίας του Hegel, (Holborn 1943, 62).
- iii. Φιλόσοφοι έχουν αναπτύξει διαφορετικές θεωρίες σχετικά με τους τρόπους που το καπιταλιστικό σύστημα επιχειρεί αυτό το έργο. Ενδεικτική είναι η θεωρία των πλαστών αναγκών και βιομηχανίας κουλτούρας της Σχολής της Φρανκφούρτης, βλ. (Adorno 1986, 141-193· Marcuse 1991, 4-5, 245-6, ·Marcuse 1995, 138-162), η θεωρία των ι-δεολογικών μηχανισμών του κράτους του Althusser, (Althusser 1971, 160, 135-139, 161-70), καθώς και οι ανάλογες θεωρήσεις του Chomsky, βλ. (Chomsky 1969, 23-72), και συνοπτικά, (Chomsky 1989).
- iv. Ο Bendit υποστηρίζει σχετικά, ότι «φαίνεται στους ανθρώπους ότι είναι το πιο ελεύθερο σε παγκόσμια κλίμακα» (Καστοριάδης et al., 1981, 53).

- v. Άλλωστε, κατά την εκδήλωση της ισπανικής Επανάστασης, όταν οι Ισπανοί αναρχικοί εργάτες επανέκτησαν τα μέσα παραγωγής, δεν ακολουθήσαν αυτό το πρότυπο. Αντίθετα, «στη μικρή διάρκεια του θριάμβου τους, δεν έκλεισαν τα εργοστάσια, αλλά εξυπνέτησαν με αυτά τις δικές τους ανάγκες» (Εντσενσμπέργκερ 1999, 38).
- vi. Εδώ ανακύπτει μία αντίφαση, σε σχέση με την αρχική, πιο ριζοσπαστική θέση του συγγραφέα, η οποία αποτιμάται στις διαπιστώσεις της παρούσας εργασίας (Καστοριάδης 2007, 43).
- vii. Πρέπει να αποτελεί στόχο η επανάκτηση των μέσων παραγωγής; η αυτοδιαχείριση της αλυσίδας παραγωγής των εργοστασίων ή η κατάλυσή της; Ένα κίνημα που επιχειρεί την αλλαγή των φαντασιακών σημασιών θέλει, προφανώς, το δεύτερο, όμως οφείλει να αναγνωρίσει ότι η εργατική τάξη δεν είναι έτοιμη για κάτι τέτοιο, για ένα σοβαρό λόγο, όπως επισημαίνει ο Cohn-Bendit: «γιατί θέλει να φάει» (Καστοριάδης et al., 1981, 78).
- viii. Η σύγκλιση πολλών θέσεων του Bookchin με αυτές του Καστοριάδη είναι ευεξήγητη. Γεννήθηκαν με διαφορά ενός έτους, ακολούθησαν από νωρίς τον μαρξισμό, τον οποίο εγκατέλειψαν ήδη από το τέλος της δεκαετίας του '30 χάριν του τροτσκισμού και αργότερα, κατά τη δεκαετία του '60, στάθηκαν έντονα επικριτικοί προς κάθε είδους εξουσιαστικό σοσιαλισμό. Πρώτα ο Καστοριάδης μέσα από τις σελίδες του περιοδικού *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα* κατά την περίοδο 1948-1965, στη συνέχεια δε και ο Bookchin με το πολεμικό δοκίμιο *Listen Marxist*, 1969 (και άλλα κείμενα που περιλαμβάνονται στη συλλογή *Post-Scarcity Anarchism*, 1971). Ο Καστοριάδης μετά τη δεκαετία του 1980 στράφηκε στην αρχαία Ελλάδα ως πηγή λύσεων του προβλήματος της αυτονομίας. Ο Bookchin ακολούθησε έναν παράλληλο δρόμο, και η καταφυγή στην ελληνική αρχαιότητα στα έργα του της ίδια περιόδου είναι συχνή με πολλές αναφορές στην άμεση δημοκρατία και σε αρχαιοελληνικές έννοιες όπως αυτές της αυτάρκειας, της φιλίας, της κοινωνίας. Βλ. ενδεικτικά (Bookchin 1986, 102), (Bookchin 1987, 3-4) και (Bookchin 1982, 130-133), (Bookchin 2007, 104-107).
- ix. Βλ. ενδεικτικά το οικιστικό συγκρότημα *Bedzed Project Beddington*, <http://www.bioregional.com/what-we-do/our-work/bedzed/>.
- x. Πρόκειται για εναλλακτικές οργανώσεις που έδρασαν κατά τις δεκαετίες του '60 και '70. Οι *Provos* έβαψαν λευκά 50 ποδήλατα και τα άφησαν στους δρόμους του Άμστερνταμ για να χρησιμοποιούνται ελεύθερα από όποιον τα χρειαζόταν. Η αστυνομία προχώρησε στην κατάσχεσή τους, με το αιτιολογικό ότι παραβίαζαν τη διάταξη που απαγόρευε τη στάθμευση ξεκλειδωτων ποδηλάτων. Όταν αυτά επεστράφησαν στους *Provos*, εκείνοι τα εφοδίασαν με απλές κλειδαριές κι έγραψαν το συνδυασμό της κλειδαριάς πάνω στα ποδήλατα.

Pflasterstrand – κάτω από το πεζοδρόμιο, αναφορά στο σύνθημα του γαλλικού Μάη – είναι το όνομα εναλλακτικού εντύπου της Φρανκφούρτης, τη διεύθυνση του οποίου διατήρησε έως το 1984 ο Cohn-Bendit.

- xi. Ο Cohn-Bendit αρέσκεται να χρησιμοποιεί στα βιβλία του παρηλλαγμένες εκδοχές τίτλων του Lenin – όπως το διάσημο *Αριστερισμός, Φάρμακο στη γεροντική αρρώστια του Κομμουνισμού* – δίνοντας λαβή για κατηγορίες μεγαλομανίας και αλαζονείας. Έτσι και το *Τί να κάνουμε* παραπέμπει στο κλασικό έργο του Lenin από το 1902, με το οποίο ο Ρώσος κομμουνιστής εισηγείται την ίδρυση ενός επαναστατικού μαρξιστικού κόμματος. Και αν την πρώτη φορά πολλοί λενινιστές είχαν διαμαρτυρηθεί για την ‘ύβρη’ του Cohn-Bendit, στη δεύτερη δεν μπορούν να κάνουν το ίδιο, αφού και ο Lenin δανείστηκε τον τίτλο του από το ομώνυμο μυθιστόρημα του Nikolay Chernyshevsky του 1863. Το μεγάλο αυτό έργο γράφτηκε ως ενός είδους απάντηση στο *Πατέρες και Γιοι* του Ivan Turgenev – ο ήρωας του οποίου, ο *Bazarov*, είναι βασισμένος στο πρόσωπο του Mikhail Bakunin. Ο ήρωας του Chernyshevsky, ο *Rakhmetov*, θαυμάστηκε από πλήθος Ρώσων επαναστατών, από τον Nechayev έως τον Lenin, το δε έργο ενέπνευσε την επαναστατική οργάνωση *Γη και Ελευθερία, Zemlya I Volya*. Ενδεικτική της επίδρασής του είναι η θέση ότι το πρωτότυπο *Τί να κάνουμε*, «πολύ περισσότερο από το *Κεφάλαιο* του Μαρξ παρείχε τη συναισθηματική δυναμική που, τελικώς, πραγματοποίησε τη ρωσική Επανάσταση». Παρά: Amis, M. (2002). *Koba the Dread*. New York: Miramax. 27.
- xii. Το ένστικτο αυτό συνδέεται με τις αποκαλούμενες *φυσικές ανάγκες*, οι οποίες αποτελούν το θεμέλιο λίθο των κλασικών θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου (Βλ. Locke, 1997, III, 16 και Hobbes 1968, I, ch. 14, 190). Όπως αποσαφηνίστηκε νωρίτερα, ο Καστοριάδης απορρίπτει αυτή την αντίληψη.

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ*

ΜΙΑ ΑΓΡΙΑ ΠΡΑΣΙΝΗ ΦΛΟΓΑ. Ο ALDO LEOPOLD ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΓΗΣ

Περίληψη

Η *ηθική της γης* του Aldo Leopold απετέλεσε, κατά πολλούς, το έναυσμα για την ραγδαία ανάπτυξη της Περιβαλλοντικής Ηθικής και την παγίωσή της ως αυτόνομου κλάδου της Εφαρμοσμένης Ηθικής. Και πράγματι, η γονιμότητα της ηθικής θεωρίας του Leopold δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, αφού όλες οι μετέπειτα αντίστοιχες απόπειρες τελούν εμφανώς υπό την επιρροή της, είτε ενστερνιζόμενες, είτε καταδικάζοντας και απορρίπτοντας την κεντρική ηθική θέση που ο Leopold εισηγείται, δηλαδή την ηθική προτεραιότητα της βιοτικής κοινότητας έναντι των ατόμων και των ειδών που την συναπαρτίζουν. Εκείνο, όμως, που θα εξετάσω στο σύντομο αυτό δοκίμιο είναι η ευστάθεια και η συνοχή της *ηθικής της γης*. Θα επιχειρήσω να αποδείξω την θέση μου, ότι η ηθική θεωρία του Leopold είναι σε μεγάλο βαθμό ατεκμηρίωτη, αυθαίρετη, αντιφατική και δυνητικά επικίνδυνη, αφού υποδαυλίζει έναν ιδιότυπο ηθικό ολοκληρωτισμό.

Λέξεις κλειδιά: *Aldo Leopold, ηθική της γης, κοινότητα των όντων, διεύρυνση, οικόσφαιρα.*

Ο Aldo Leopold δεν υπήρξε σημαίνων φιλόσοφος. Για την ακρίβεια, δεν υπήρξε καν φιλόσοφος, «επαγγελματίας» τουλάχιστον, ούτε και επεδίωξε να θεωρηθεί τέτοιος. Ήταν ένας απλός άνθρωπος που κάποια στιγμή κρατώντας ένα όπλο στα χέρια του βρέθηκε απέναντι σε έναν μεγάλο γέρικο λύκο. Η σύντομη αυτή συνάντηση, παρότι φαινομενικά άνευ ιδιαίτερης σημασίας, έμελλε να αλλάξει την ζωή του Leopold, αλλά και να θέσει τις βάσεις για την περιβαλλοντική ηθική, όπως την γνωρίζουμε σήμερα (Rolston 2000,

* Ο Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης είναι Λέκτωρ Εφαρμοσμένης Ηθικής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: eprotopa@ppp.uoa.gr.

1046). Είναι κάποιες περίοδοι στην ιστορία του πνεύματος που οι άνεμοι της αλλαγής φυσούν τόσο δυνατά, ώστε όλοι να διαισθάνονται πως ραγδαίες εξελίξεις βρίσκονται προ των πυλών. Υπάρχουν, όμως, και κάποιες κατά τις οποίες η αλλαγή – ακόμη και η πλέον σημαντική – επέρχεται ανεπαίσθητα και γίνεται αντιληπτή εκ των υστέρων. Το 1949, όταν μετά τον θάνατό του κυκλοφόρησε το ευσύνοπτο έργο του *A Sand County Almanac: and Sketches Here and There*, στο οποίο ο Leopold κατέγραφε τις σκέψεις που το περιστατικό με τον λύκο γέννησε μέσα του, για δεκαετίες παρέμεινε εντελώς απαρατήρητο. Προς τα τέλη του παρελθόντος αιώνας, ωστόσο, αποτελούσε ήδη έργο αναφοράς για μια ολόκληρη τάση της περιβαλλοντικής ηθικής. Στο δοκίμιο αυτό θα παρουσιάσω τα κομβικότερα σημεία της ηθικής θεωρίας του Leopold. Εν συνεχεία προτίθεμαι να εξετάσω εάν και σε ποιόν βαθμό η πρότασή του, η περίφημη *ηθική της γης*, συνιστά συνεκτική και ευσταθή ηθική θεωρία, τουτέστιν εάν μπορεί στην αυγή του 21^{ου} αιώνα να δώσει αποτελεσματικές απαντήσεις και λύσεις στο οξύτατο πλέον περιβαλλοντικό πρόβλημα ή, έστω, να αποτελέσει το γόνιμο έδαφος για την εξέλιξη της περιβαλλοντικής ηθικής. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο ζήτημα θα τοποθετηθώ αρνητικά, υποστηρίζοντας πως η *ηθική της γης* δεν αποτελεί συνεκτικό και ολοκληρωμένο ηθικό σύστημα, πως οι κεντρικές της έννοιες στερούνται σαφούς οριοθέτησης, πως η συλλογιστική που ο Leopold ακολουθεί δεν διαθέτει αποδεικτική ισχύ, και πως οι θέσεις του ενέχουν υψηλή δυνητική επικινδυνότητα. Σε ό,τι αφορά στην γονιμότητα της θεωρίας του, ωστόσο, είμαι πεπεισμένος πως, πέρα από την ώθηση που μέχρι τώρα αυτή έχει προσδώσει στην περιβαλλοντική ηθική, δύναται και στο μέλλον να λειτουργήσει ως εφελτήριο εξέλιξης και προόδου, ακριβώς διότι, ως σημείο έντονης αντιλογίας, προσφέρεται για δημιουργικό φιλοσοφικό διάλογο.

I.

Ο Leopold συγκαταλέγεται στους θεμελιωτές της περιβαλλοντικής ηθικής μαζί με την Rachel Carson, τον Lynn White, τον John Muir, τον David Brower και άλλους (Jenni 2005, 5). Ωστόσο, ο ίδιος πιθανότατα δεν θα είχε απασχολήσει την σκέψη του με τέτοια ζητήματα, εάν δεν είχε συμβεί η – ποικιλοτρόπως καθοριστική – συνάντησή του με έναν λύκο. Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα ο Leopold εργαζόταν ως δασονόμος στο εθνικό πάρκο Apache της πολιτείας της Arizona των Η.Π.Α. Ανάμεσα στα καθήκοντά του ήταν και ο έλεγχος του πληθυσμού του κυρίαρχου αρπακτικού του πάρκου, του λύκου, η υπερβολική αύξηση του οποίου οδηγούσε σε αντίστοιχη μείωση τον πληθυσμό των ελαφιών, κάτι που διόλου δεν άρεσε στους κυνηγούς της περιοχής. Ένα μεσημέρι του δόθηκε η ευκαιρία να ασκήσει για πρώτη φορά αυτή την πτυχή των καθηκόντων του: «Γευματίσαμε σε ένα ύψωμα, στους πρόποδες του οποίου κυλούσε ορμητικά ένα ποτάμι. Κάποια στιγμή είδαμε

ένα ζώο να διασχίζει το ποτάμι, και νομίσαμε πως ήταν ελάφι [...] Όταν πέρασε απέναντι [...] καταλάβαμε το λάθος μας: ήταν ένας λύκος [...] αμέσως αρχίσαμε να πυροβολούμε προς την αγέλη. Όταν τα τουφέκια μας άδειασαν, ο γέρικος λύκος κειτόταν στο χώμα [...] Φτάσαμε δίπλα στον γέρικο λύκο την στιγμή ακριβώς που μια άγρια πράσινη φλόγα έσβηνε στα μάτια του. Ήμουν νέος τότε και έτοιμος να πυροβολήσω. Πίστευα πως, αφού λιγότεροι λύκοι σημαίνουν περισσότερα ελάφια, η πλήρης εξαφάνιση των λύκων θα οδηγούσε στην δημιουργία ενός κυνηγετικού παραδείσου. Ωστόσο, μόλις είδα την πράσινη φλόγα να σβήνει, αισθάνθηκα πως ούτε ο λύκος, ούτε το βουνό συμφωνούσαν με αυτή μου την αντίληψη» (Leopold 1968, 130). Όλα τα παραπάνω φαντάζουν – και είναι – τόσο ενορατικά και βιωματικά, ώστε να αποτελούν μάλλον ακατάλληλη βάση για την διαμόρφωση μιας ηθικής θεωρίας. Ωστόσο, ο σταθερός προσανατολισμός του Leopold έκτοτε ήταν – και παρέμεινε – η όρθωση μιας συνεκτικής ηθικής, επιστημονικά θεμελιωμένης (Callicott 1987, 90).

Σε αντίθεση με τις βιοκεντρικές ηθικές αντιλήψεις, οι οποίες προτείνουν την διεύρυνση των υφιστάμενων θεωριών, ώστε να συμπεριληφθούν στον ηθικό μας ορίζοντα και άλλα είδη, έμβια και μη (Taylor 1981, 205), ο Leopold υιοθετεί μια περισσότερο ριζοσπαστική προσέγγιση, προτείνοντας την συνολική επαναδιαπραγμάτευση του τρόπου κατά τον οποίο η ηθική σκέψη προσλαμβάνει τον περιβάλλοντα κόσμο. Οι θεμελιώδεις έννοιες και οι παγιωμένες τάσεις της «παραδοσιακής» ηθικής αποκλείουν τον φυσικό κόσμο, ακριβώς διότι τόσο οι επί μέρους έννοιες, όσο και τα κυρίαρχα ηθικά συστήματα συνολικά δομήθηκαν έχοντας ως σημείο αναφοράς τους τον άνθρωπο. Η εννοιολογική διεύρυνση ενός υφιστάμενου όρου ή έννοιας και η απόπειρα εφαρμογής του στις σχέσεις του ανθρώπου με το περιβάλλον έχει μικρές πιθανότητες να τελεσφορήσει, αφού κατ' ουσίαν συνιστά συντηρητική ηθική προσέγγιση: καταδεικνύει εμμονή σε θεωρητικά εργαλεία που σχεδιάστηκαν για άλλον σκοπό και, ως εκ τούτου, στις νέες συνθήκες είναι καταδικασμένα να αποδειχθούν ακατάλληλα. Ποιές είναι αυτές οι νέες συνθήκες κατά τον Leopold; Πλέον, κατά την γνώμη του, η ηθική υποχρεούται να εστιάζει όχι σε *άτομα*, αλλά σε *σύνολα*. Προς τούτο χρειάζεται ριζική αναδόμηση, και όχι απλή προσαρμογή. Πέραν αυτού, η αναθεώρηση που ο Leopold προτείνει συνιστά, κατ' αυτόν, πρόοδο για την ίδια την ηθική σκέψη. Για την ακρίβεια, αποτελεί το αναμενόμενο εξελικτικό βήμα για την ανθρώπινη ηθική. Παρατηρεί: «Η ηθική αρχικά εστίαζε στις σχέσεις των ατόμων μεταξύ τους, όπως φαίνεται στον Δεκάλογο του Μωυσέως. Μεταγενέστερα εποικοδομήματα εστιάζουν στην σχέση του ατόμου με την κοινωνία [...] Έως σήμερα δεν υπάρχει κάποια ηθική, η οποία να ενδιαφέρεται για την σχέση του ανθρώπου με τη γη, τα ζώα και τα φυτά [...] Η επέκταση της ηθικής σε αυτήν την τρίτη συνιστώσα του ανθρώπινου περιβάλλοντος είναι [...] μια εξελικτική δυνατότητα, αλλά

και μια οικολογική αναγκαιότητα. Είναι το τρίτο στάδιο μιας ακολουθίας» (Leopold 1968, 203). Η ηθική, κατά τον Leopold, αναπτύχθηκε έως τις μέρες μας στηριζόμενη στο αξίωμα πως το ηθικό πρόσωπο αποτελεί μέλος μιας κοινότητας ανεξαρτήτων ατόμων. Η *ηθική της γης* διευρύνει τα όρια της εν λόγω κοινότητας ώστε να συμπεριλάβει το έδαφος, το νερό, τα φυτά, τα ζώα και, συνολικά, τη γη (Leopold 1968, 204). Υπό το φως των ανωτέρω, είναι προφανής ο λόγος για τον οποίο η *ηθική της γης* θεωρήθηκε από πολλούς επαναστατική (Nash 1987, 78). Μια παραδοσιακή ηθική θεωρία μπορεί απλώς να προσαρμοσθεί λιγότερο ή περισσότερο στις απαιτήσεις των καιρών, αλλά αδυνατεί να δημιουργήσει νέα δεδομένα. Ο ωφελιμισμός, επί παραδείγματι, μπορεί να μας προτείνει λόγους για τους οποίους οφείλουμε να προστατεύουμε ένα δάσος. Οι λόγοι αυτοί, ωστόσο, στο πλαίσιο της ανωτέρω θεωρίας δεν μπορούν να είναι άλλοι από την ωφελιμότητα του συγκεκριμένου δάσους για εμάς τους ίδιους ατομικά, ή για τους συνανθρώπους μας. Ο ωφελιμισμός αδυνατεί να μας πείσει πως το ίδιο το δάσος διαθέτει αφ' εαυτού ηθική αξία, διότι περιορίζει την απόδοση της ιδιότητας αυτής στα μέλη μιας περιορισμένης ηθικής κοινότητας, η οποία διαλαμβάνει μόνον ηθικά πρόσωπα. Το ίδιο ισχύει για τις υπόλοιπες ηθικές θεωρίες. Η *ηθική της γης* αναλαμβάνει να επαναδιαπραγματευθεί την εν λόγω σύμβαση με εκπνερασμένο στόχο να εντάξει στην ηθική και άλλες πέραν των ανθρώπων οντότητες. Προς τον σκοπό αυτόν μετέρχεται την έννοια της *κοινότητας των όντων* προτείνοντας μια νέα, ολιστική ηθική θεώρηση (Jennie 2005, 1), στο πλαίσιο της οποίας ως ηθικά υποκείμενα δύνανται να εκλαμβάνονται και αφηρημένα σύνολα, όπως η βιοτική κοινότητα, τα οικοσυστήματα, η ίδια η γη. Στο πλαίσιο της νέας αυτής οπτικής το ανθρώπινο είδος δεν είναι παρά μόνον ένα από τα εκατομμύρια άλλα είδη που φιλοξενεί ο πλανήτης. Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος πρέπει να παύσει πλέον να λογίζεται ως φορέας ιδιαίτερης ηθικής αξίας, να απεκδυθεί τον ρόλο «του κατακτητή της βιοτικής κοινότητας και να αντιμετωπισθεί ως απλό μέλος της, γεγονός που του επιβάλλει τον σεβασμό προς τα υπόλοιπα μέλη αυτής, αλλά και προς την ίδια την κοινότητα συνολικά» (Leopold 1968, 204). Η διεύρυνση της ηθικής και η συμπερίληψη σε αυτήν ολόκληρης της οικόσφαιρας μετατοπίζει την ηθική εστίαση από το άτομο στο σύνολο. Η μετατόπιση που προτείνει ο Leopold, εάν γίνει αποδεκτή, επιτρέπει την διατύπωση μιας – περίφημης, πλέον – θέσεως, η οποία συνιστά το κεντρικό – και εμβληματικό – αξίωμα της *ηθικής της γης*: «Κάτι είναι ορθό όταν συντελεί στην διαφύλαξη της ακεραιότητας, της σταθερότητας και του κάλλους της βιοτικής κοινότητας. Είναι εσφαλμένο όταν τείνει προς άλλη κατεύθυνση» (Leopold 1968, 224-225). Το γεγονός πως η γη αποτελεί κοινότητα είναι βασική σύλληψη της οικολογίας, λέει ο Leopold. Το ότι πρέπει να τυγχάνει αγάπης και σεβασμού, συνιστά προέκταση της ηθικής (Leopold 1968, 224-225). Δεδομένου δε ότι απέναντι

στο περιβάλλον μας συμπεριφερόμαστε με τρόπο που το επηρεάζει και δημιουργούμε σχέσεις με αυτό, είναι περίεργο το γεγονός πως η ηθική δεν έχει ακόμη επιληφθεί του σχετικού πλέγματος σχέσεων και, αντιθέτως, δείχνει να το αγνοεί παντελώς (Leopold 1949, 210). Συνονιίζοντας: ο Leopold θεωρεί πως η πραγματικότητα καταδεικνύει την ανάγκη δημιουργίας μιας νέας ηθικής, η οποία θα είναι τόσο διευρυμένη, ώστε να περιλαμβάνει το σύνολο της βιοτικής κοινότητας. Στο πλαίσιο αυτής, κάθε ον – ή υποσύνολο – θα λογίζεται ως φορέας ισοδύναμης ηθικής αξίας, ακριβώς δύναμει της συμμετοχής του στην εν λόγω κοινότητα. Πέραν των καθηκόντων μας, όμως, προς τα ατομικά όντα, η *ηθική της γης* εισηγείται και το απώτατο καθήκον του ηθικού προσώπου προς την ίδια την βιοτική κοινότητα. Η προτεινόμενη διεύρυνση αποτελεί λογικώς το επόμενο βήμα στην εξέλιξη της ηθικής και, ως εκ τούτου, είναι απολύτως θεμιτή.

Η *ηθική της γης* συνιστά ριζοσπαστική προσέγγιση διότι αντί να επανερμηνεύει υφιστάμενες έννοιες και θεωρίες, προτείνει νέες. Η διάθεση ριζικής διαφοροποίησης ως προς το παρελθόν σε ό,τι αφορά στην περιβαλλοντική ηθική φαίνεται, αν μη τι άλλο, εύλογη και εναρμονισμένη με τα κελεύσματα της πραγματικότητας. Συγκεκριμένα, όταν σχηματοποιήθηκε το τελευταίο από τα μεγάλα ηθικά συστήματα, ο ωφελιμισμός, δεν υφίστατο περιβαλλοντικό ζήτημα. Ως εκ τούτου, ο ωφελιμισμός δεν όφειλε να εστιάσει σε τίποτα πέρα από τις σχέσεις των ηθικών προσώπων μεταξύ τους. Το ίδιο, φυσικά, ισχύει και για προγενέστερα ηθικά συστήματα. Η σχέση του ανθρώπου με τον περιβάλλοντα κόσμο άρχισε να καθίσταται προβληματική περί τις αρχές του εικοστού αιώνα. Για την ηθική η εξέλιξη αυτή, ωστόσο, δεν συνιστά ποσοτικώς, αλλά ποιοτικώς διαφοροποιημένη πρόκληση. Με άλλα λόγια, το περιβαλλοντικό ζήτημα δεν αποτελεί μετεξέλιξη ενός ήδη υπάρχοντος, αλλά είναι εντελώς νέο και *άλλης μορφής*. Συνεπώς, είναι εύλογο να απαιτεί μια νέα και *άλλης μορφής* ηθική, νέες έννοιες, στάσεις, προσεγγίσεις, ερμηνείες και νοηματοδοτήσεις. Αυτή ακριβώς φαίνεται να υπήρξε η φιλοδοξία του Aldo Leopold: να δημιουργήσει μια νέα ηθική. Ο βαθμός κατά τον οποίο πέτυχε τον στόχο του μένει να διερευνηθεί.

II.

Η *ηθική της γης* βασίζεται σε μια συγκεκριμένη θεώρηση της εξελικτικής πορείας της ηθικής μέσα στον χρόνο, η οποία φαίνεται τουλάχιστον εύλογη. Ο Leopold – εύστοχα, κατά την γνώμη μου – παρατηρεί πως η εστίαση της ηθικής συνεχώς διευρύνεται, συμπεριλαμβάνοντας διαρκώς μεγαλύτερα σύνολα. Ενώ, επί παραδείγματι, ο Δεκάλογος του Μωυσέως – τον οποίον ο Leopold εκλαμβάνει ως ηθικό κείμενο – αφορά στις σχέσεις των ατόμων

μεταξύ τους, η αριστοτελική ηθική σαφέστατα επιδιώκει να ρυθμίσει τις σχέσεις των ατόμων με το οργανωμένο σύνολο εντός του οποίου αυτά δρουν. Παράλληλα, τονίζει, η ηθική τείνει να ενσωματώνει όλο και περισσότερα άτομα ενός συνόλου. Το λογικώς αναμενόμενο επόμενο βήμα για την ηθική, κατά τον Leopold, είναι να συμπεριλάβει το αμέσως ευρύτερο σύνολο, καθώς και το μόνο που απομένει ακόμη απρόσιτο στην ηθική, την βιοτική κοινότητα. Όντως, η ηθική φαίνεται να διευρύνει τον ορίζοντά της στο διάβα του χρόνου και, πράγματι, η βιοτική κοινότητα την εποχή που ο Leopold παρουσίαζε τις θέσεις του βρισκόταν έξω από τον ορίζοντα αυτόν. Ωστόσο, η ιστορία της φιλοσοφίας δείχνει πως δεν αρκεί κάτι να βρίσκεται εκτός ηθικής και να συνιστά ευρύ σύνολο, για να συμπεριληφθεί σε αυτήν. Επιπλέον, διόλου δεν έπεται ούτε πως κάτι τέτοιο *πρέπει* να γίνεται, ούτε πως συμβαίνει νομοτελειακά. Ορισμένως, η διεύρυνση της ηθικής προς οιαδήποτε κατεύθυνση πάντοτε επέρχεται μόνον δυνάμει ενός *πειστικού επιχειρήματος*. Σε ό,τι αφορά στα ζώα, επί παραδείγματι, σε αυτά τελευταίως τείνει να αναγνωρισθεί κάποιας μορφής ηθική υπόσταση χάρη στην επαρκή τεκμηρίωση της θέσης πως, μολονότι οι διαφορές των ζώων με τους ανθρώπους είναι πολλές και ποικίλες, δεν υπάρχει καμία τόσο βαρύνουσα ηθικώς διαφορά, ώστε να μην τους αναγνωρίζουμε – τουλάχιστον – το δικαίωμα στην αποφυγή του άσκοπου πόνου (Singer 1974· Cohen et al. 2001). Έτι περαιτέρω, η πλήρης αναγνώριση ίδιων και ίσων δικαιωμάτων στους έγχρωμους συνανθρώπους μας δεν έγινε διότι απλώς εκκρεμούσε ή αναμενόταν, αλλά διότι οι διαφορές τους σε σχέση με τους λευκούς αποδείχθηκε πως δεν αποτελούν επαρκή αιτιολόγηση για την έως πρόσφατα διαφοροποιημένη ηθική αντιμετώπισή τους. Με άλλα λόγια, η διεύρυνση της ηθικής δεν είναι – ούτε, άλλωστε, πρέπει να είναι – νομοτελειακώς προδιαγεγραμμένη. Αντιθέτως, απαιτείται να είναι επαρκώς τεκμηριωμένη με ισχυρά λογικά επιχειρήματα. Συνεπώς, εάν ο Leopold πιστεύει πως η βιοτική κοινότητα πρέπει να συμπεριληφθεί στην ηθική εξέταση, οφείλει να αποδείξει ότι όντως υπάρχουν επαρκείς λόγοι ώστε να συμβεί κάτι τέτοιο. Κατά την γνώμη μου, ωστόσο, δεν κάνει αυτό. Αντιθέτως, φαίνεται να θεωρεί πως η διεύρυνση αυτή θα επέλθει νομοτελειακώς, μόνον και μόνον διότι η ηθική γενικώς τείνει να διευρύνει τον ορίζοντά της. Η αντίληψη αυτή, ωστόσο, αποτελεί τυπικό παράδειγμα της λογικής πλάνης που καλείται *λήψη του ζητουμένου* (*petitio principii*), τουτέστιν του – όχι ασυνήθους – σφάλματος των φιλοσόφων να εκλαμβάνουν ως δεδομένο στις προκείμενες του συλλογισμού τους εκείνο που θα όφειλαν τελικώς να αποδείξουν στο συμπέρασμα (Πελεgrίνης 2004), καταλήγοντας σε ένα κυκλικό συλλογισμό (*circulus in demonstrando*) που δεν αποδεικνύει απολύτως τίποτα. Το σχετικό επιχείρημα του Leopold θα μπορούσε να σκιαγραφηθεί ως εξής: α. Η ανθρώπινη ηθική τείνει να διευρύνει τον ορίζοντά της, και τούτο συνιστά πρόοδο. β. Το λογικώς επόμενο στάδιο

διεύρυνσης για την ηθική είναι η συμπερίληψη της βιοτικής κοινότητας. γ. Η ηθική πρέπει να διευρυνθεί συμπεριλαμβάνοντας στην εστίασή της την βιοτική κοινότητα, και αυτό θα συνιστά πρόοδο. Αν, ωστόσο, ρωτήσουμε: «Γιατί, τέλος πάντων, πρέπει ο ορίζοντας της ηθικής να διευρυνθεί, και για ποιόν ακριβώς λόγο κάτι τέτοιο θα συνιστούσε πρόοδο;», ο Leopold απλώς θα μας παραπέμψει στην μείζονα προκείμενη του συλλογισμού του. Συνεπώς, η *ηθική της γης* δεν τεκμηριώνει την ανάγκη διεύρυνσης της ηθικής προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, απλώς την *προτείνει*.

Πέραν των ανωτέρω, η ηθική θεωρία του Leopold φαίνεται να πάσχει μιαν ακόμη πλάνη, την καλούμενη *φυσιοκρατική* (Jenni 2005, 6), και μάλιστα σε δύο επίπεδα: τόσο σε αυτό της θεμελίωσης, όσο και σε εκείνο της συναγωγής της κεντρικής της ηθικής αρχής. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, στην ανάγκη, δηλαδή, συμπερίληψης της βιοτικής κοινότητας στην ηθική σκέψη μας, ο Leopold υποστηρίζει πως αυτό πρέπει να συμβεί, διότι μέχρι τώρα η τάση της ηθικής είναι να συμπεριλαμβάνει διαρκώς ευρύτερα σύνολα στην εστίασή της, και η βιοτική κοινότητα είναι το αμέσως επόμενο – σε ό,τι αφορά στην ευρύτητά του – σύνολο που παραμένει εκτός ηθικής. Μπορεί κανείς να τείνει να συμφωνήσει με τον τρόπο που ο Leopold αντιλαμβάνεται την εξελικτική ιστορία της ηθικής, ο οποίος φαίνεται τουλάχιστον εύλογος. Από το γεγονός, ωστόσο, πως η ηθική δείχνει να εξελίσσεται έως τώρα κατ' αυτόν τον τρόπο δεν συνάγεται ούτε πως αυτό *θα συνεχίσει* να συμβαίνει, ούτε, πολλώ μάλλον, πως *πρέπει να συνεχίσει* να συμβαίνει. Ενδέχεται η ηθική να έχει πλέον αγγίξει τα όρια των δυνατοτήτων της, και να μην μπορεί να επεκταθεί περαιτέρω. Είναι πιθανόν, επίσης, να πρέπει να επεκταθεί προς άλλη κατεύθυνση. Μπορεί, πάλι, η βιοτική κοινότητα να μην προσφέρεται διόλου στην ηθική. Όλα αυτά είναι πιθανόν να ισχύουν, και ο Leopold, τελικώς, να έχει άδικο. Είναι, επίσης, πιθανόν να μην ισχύουν, και η θεώρησή του να είναι ορθή. Ωστόσο, εάν πρέπει να πεισθούμε είτε για το ένα, είτε για το άλλο, αυτό που χρειαζόμαστε είναι ένα *ευσταθές λογικό επιχείρημα*, και όχι η περιγραφή αυτού που έως τώρα συμβαίνει. Πολύ απλά, διότι αυτό που συμβαίνει, δεν έπεται ούτε πως *θα* συνεχισθεί, ούτε πως *πρέπει να* συνεχισθεί (Moore 1954, 232). Αν στα ερωτήματα που αφορούν σε αυτό που *πρέπει να* συμβεί δίνουμε απαντήσεις που θεμελιώνονταν μόνον σε αυτό που *ήδη συμβαίνει*, το ανθρώπινο είδος δεν θα είχε εξελιχθεί διόλου. Η επίκληση της όποιας παράδοσης (*argumentum ad antiquitatem*) δεν τεκμηριώνει το ηθικώς δέον. Το δε κύρος των σχετικών συλλογισμών καταπίπτει αμέσως μόλις κάποιος τους αμφισβητήσει (Sober 1986). Ο Leopold, ορισμένως, θεωρεί πως η διεύρυνση που ο ίδιος προτείνει θα συνιστούσε πρόοδο για την ηθική (Leopold 1968, 225 κ.ε.). Εάν, ωστόσο, η διεύρυνση αυτή είναι αναιτιολόγητη και τυχαία, ή, ακόμη περισσότερο, αδικαιολόγητη, θα μπορούσε να συνιστά όχι πρόοδο, αλλά οπισθοδρόμηση. Σε ό,τι, επίσης, αφορά στην εμβληματική ηθική αρχή της *ηθικής της γης*,

τουτέστιν πως μια πράξη είναι ηθικώς ορθή όταν συμβάλλει στην διατήρηση της ομορφιάς, της ακεραιότητας και της σταθερότητας της βιοτικής κοινότητας, πάλι θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει πως από αυτό που συμβαίνει, ο φιλόσοφος τεκμαίρει αυτό που θα πρέπει να συμβαίνει, πως, δηλαδή, περιπίπτει στην φυσιοκρατική πλάνη. Αυτό που, με άλλα λόγια, ισχυρίζεται ο Leopold είναι πως μόνον και μόνον επειδή τα πράγματα έχουν έτσι, θα πρέπει να διατηρηθούν ως έχουν. Στην ερώτηση, ωστόσο, περί του λόγου για τον οποίον οφείλουμε να εναρμονίζουμε την δράση μας με την ομορφιά, την σταθερότητα και την ακεραιότητα της βιοτικής κοινότητας, η *ηθική της γης* απαντά απλώς: διότι οι ποιότητες αυτές ήδη υφίστανται. Αυτό, ωστόσο, δεν συνιστά επαρκή απόδειξη της όποιας εκ μέρους μας ηθικής υποχρέωσης (Jenni 2005, 7). Στην ακεραιότητα της βιοτικής κοινότητας, επί παραδείγματι, συμβάλλει η προστασία του ιού HIV, διότι ο τελευταίος προφανώς αποτελεί μέρος αυτής. Ακόμη προφανέστερα, όμως, διόλου δεν οφείλουμε να αποδεχθούμε την ύπαρξή του ενώ, παράλληλα, ουδείς θεωρεί ηθικώς καταδικαστέες τις προσπάθειες της ιατρικής να τον εξαφανίσει, παρότι αυτό θα έπληττε σε κάποιον βαθμό την ακεραιότητα της βιοτικής κοινότητας. Ο ιός HIV υπάρχει σίγουρα, αλλά παρά το γεγονός αυτό θεωρούμε πως δεν θα έπρεπε – ή πως *εμείς* δεν επιθυμούμε – να υπάρχει. Είμαστε υποχρεωμένοι, βέβαια, να δεχθούμε πως το ίδιο δεν θα μπορούσε να ισχύει – τουλάχιστον τόσο ευλογοφανώς – εάν στην θέση του ιού HIV τοποθετούσαμε την βιοτική κοινότητα συνολικά, ή κάποιο υποσύνολο αυτής, ένα δάσος, για παράδειγμα. Το δάσος μας φαίνεται εύλογο να συνεχίσει να υπάρχει ως έχει. Με άλλα λόγια, η αντίστροφη διατύπωση: «μια πράξη είναι ηθικώς ορθή όταν συμβάλλει στην αστάθεια, τον κατακερματισμό και την ασχήμια της βιοτικής κοινότητας», δεν μας φαίνεται εξ ίσου εύλογη με την θέση του Leopold. Το γεγονός, όμως, πως το κεντρικό αξίωμα της *ηθικής της γης* μας φαίνεται περισσότερο εύλογο από το αντίθετό του, δεν συνεπάγεται πως το ίδιο είναι πειστικό, ούτε καν πως είναι απολύτως εύλογο. Στην ηθική, κατά την γνώμη μου, δεν αρκεί να πεις σε κάποιον: «πρέπει να πράξεις έτσι, διότι εάν πράξεις αλλιώς θα είναι χειρότερα από ό,τι εάν θα έπραττες έτσι». Μια ηθική θεωρία, ιδίως όταν αυτή προσβλέπει στις δάφνες της πρωτοτυπίας, οφείλει πρωτίστως να αποδεικνύει για ποιούς λόγους *πρέπει να ενεργούμε κατ' αυτόν τον τρόπο*, και δευτερευόντως γιατί *δεν πρέπει να ενεργούμε κατ' άλλους τρόπους*.

Ένα ακόμη αδύναμο σημείο της ηθικής θεωρίας του Leopold, κατά την γνώμη μου, μπορεί να εντοπισθεί στις έννοιες που συγκροτούν το κεντρικό ηθικό αξίωμα που αυτή προτείνει. Είδαμε προηγουμένως πως παρότι το αξιωμα του δεν είναι ευσταθές, φαίνεται, ωστόσο, εύλογο. Το πρόβλημα, όμως, με τα εύλογα αξιώματα είναι πως συχνά φαίνονται τέτοια, ακριβώς διότι οι έννοιες που τα συναποτελούν είναι τόσο γενικές ή ασαφείς, ώστε να μην λένε ουσιαστικά τίποτα, άρα και τίποτα αντιφατικό ή προδήλως

παράλογο. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, το ηθικό αξίωμα «η ανθρώπινη ζωή διαθέτει απόλυτη αξία». Αποτελεί, σαφώς, εύλογη ηθική τοποθέτηση. Ωστόσο, οι όροι του αξιώματος αυτού είναι τόσο ασαφείς, ώστε δύσκολα θα μπορούσε κανείς να το χρησιμοποιήσει ως καθοδηγητική αρχή παρότι, βεβαίως, δύσκολα θα μπορούσε και να το αμφισβητήσει. Συγκεκριμένα, ο όρος *απόλυτη αξία* ήταν ανέκαθεν εξαιρετικά ασαφής, και, κατά πολλούς, αυθαίρετος και αδικαιολόγητος (Singer 1986, 227). Πλέον τούτου, και ο όρος *ανθρώπινη ζωή* είναι εξίσου ασαφής και, κατά πολλούς, αυθαίρετος και αδικαιολόγητος σε ποικίλες περιστάσεις. Το γονιμοποιημένο *in vitro* ωάριο, παραδείγματος χάριν, διαθέτει ζωή; Και εάν ναι, είναι αυτή ανθρώπινη; Το κατεψυγμένο ζυγωτό, το οποίο διατηρείται επί χρόνια σε υγρό άζωτο, ώστε να χρησιμοποιηθεί όποτε παραστεί ανάγκη, διάγει ανθρώπινη ζωή; Ο εγκεφαλικά νεκρός, του οποίου η κατάσταση είναι μη αναστρέψιμη και διατηρείται στην ύπαρξη μόνον και μόνον χάρη στις προηγμένες συσκευές που η ιατρική τεχνολογία έχει πλέον καταστήσει διαθέσιμες, αποτελεί ζωντανό ανθρώπινο ον; Και εάν ναι, διαθέτει η ζωή του απόλυτη αξία, παρότι ο ίδιος ούτε το αντιλαμβάνεται, ούτε, άλλωστε, δύναται πλέον να συμμετάσχει στην σύμβαση της ηθικής, από την οποία και μόνον απορρέει η έννοια της απόλυτης αξίας; Η ίδια ασάφεια διακρίνει, κατά την γνώμη μου, τους στοιχειακούς όρους του αξιώματος του Leopold, δηλαδή την σταθερότητα, την ακεραιότητα και το κάλλος. Συγκεκριμένα, ποιό νόημα δύναται να εκλάβει ο όρος *σταθερότητα* σε ένα δυναμικό περιβάλλον, το οποίο διακρίνεται από την διαρκή μεταβολή του; Το μόνο *σταθερό γνώρισμα* της βιοτικής κοινότητας είναι η διαχρονική της *αστάθεια* (Pickett et al., 1995). Συνεπώς, το ηθικό πρόσωπο καλείται να σεβασθεί κάτι, το οποίο, ωστόσο, δεν υφίσταται καν. Η έννοια της ακεραιότητας, από την άλλη, είναι αδύνατον να ορισθεί εν αναφορά προς την βιοτική κοινότητα. Η τελευταία αποτελεί αφηρημένο και μη πεπερασμένο σύνολο, ως εκ τούτου δεν μπορεί παρά να παραμένει αδιευκρίνιστο το σημείο πέραν του οποίου θα εδικαιούτο κάποιος να θεωρήσει ότι πλήττεται η ακεραιότητά της. Η επίκληση της έννοιας της ακεραιότητας από τον Leopold φέρνει στην σκέψη μας την αντίστοιχη του σωρού, όπως την χρησιμοποιεί ο Αρκεσίλαος στο γνωστό του επιχείρημα. Εάν αφαιρέσεις από έναν σωρό σταριού έναν κόκκο, ο σωρός παραμένει σωρός, ή παύει να είναι τέτοιος; Αντίστοιχα, εάν καταστρέψεις ένα άτομο – ή ένα ολόκληρο είδος –, πλήττεται η ακεραιότητα της βιοτικής κοινότητας, ή όχι; Γενικώς, η έννοια της ακεραιότητας τυγχάνει εφαρμογής μόνον σε πεπερασμένα σύνολα, των οποίων τα μέρη είναι συγκεκριμένα. Σε ό,τι αφορά στην βιοτική κοινότητα, ωστόσο, η επίκλησή της φαντάζει προβληματική. Ακόμη πιο νεφελώδης και αλυσιτελής, όμως, είναι η επίκληση της έννοιας του κάλλους. Είναι προφανές πως ερήμην του όποιου παρατηρητή η βιοτική κοινότητα δεν είναι ούτε όμορφη, ούτε άσχημη. Είναι, απλώς, *όπως είναι*. Η έννοια του κάλλους, όπως και κάθε

άλλη αισθητική έννοια, υφίσταται μόνον στην σκέψη μας, δεν αποτελεί ποιότητα του αντικειμένου ή του όντος στο οποίο κάθε φορά την αποδίδουμε. Αναδύεται κατά την συνάντηση του παρατηρητή με το αντικείμενο που αυτός θεάται, και αποκτά υπόσταση μόνον εντός του πλαισίου της μεταξύ τους σχέσης. Άρα, εάν η βιοτική κοινότητα διακρίνεται από κάλλος, αυτό συμβαίνει μόνον επειδή *εμείς θεωρούμε* πως έτσι έχουν τα πράγματα, και όχι επειδή το κάλλος αποτελεί αντικειμενική ποιότητά της. Ως απότοκο συνάντησης και σχέσης, η έννοια του κάλλους δεν μπορεί να είναι ούτε καν στοιχειωδώς σαφής ή καθορισμένη. Αντιθέτως, ούσα εκ φύσεως εξόχως υποκειμενική, μπορεί να λάβει τόσες νοηματοδοτήσεις, όσοι είναι και οι παρατηρητές (Thompson 1990). Ως εκ τούτου, η έννοια αυτή δεν μπορεί να αποτελεί κατάλληλο κριτήριο ηθικής αξιολόγησης. Κάποιος μπορεί να θεωρεί όμορφο ένα ανθισμένο λιβάδι, ή ένα χιονισμένο βουνό. Ο Νέρων, πάλι, θεωρούσε όμορφη την θέα της φλεγόμενης Ρώμης. Η αισθητική δεν είναι, βέβαια, απολύτως ξένη προς την ηθική, αλλά δεν είναι και ταυτόσημη με αυτήν. Η χρήση, επομένως, μιας αισθητικής κατηγορίας ως θεμελιώδους αξιολογικού κριτηρίου στο πλαίσιο ενός ηθικού αξιώματος φαντάζει ιδιαίτερα παρακινδυνευμένο εγχείρημα. Στην περίπτωση που εξετάζουμε, το εγχείρημα αυτό φαίνεται να αποβαίνει και ατυχές.

Πέρα από τις επιφυλάξεις και τις ενστάσεις που αφορούν στην συνεκτικότητα και την συγκρότηση της *ηθικής της γης*, τις οποίες κάποιος μπορεί είτε να ενστερνίζεται, είτε όχι, πολύ πιο ενδιαφέρουσες είναι οι δυνητικές της πραγματώσεις. Συγκεκριμένα, έχει επισημανθεί πως ο *ηθικός ολισμός* που προτείνει ο Leopold εύκολα μεταπίπτει σε *ηθικό ολοκληρωτισμό*. Η αντίληψη, ορισμένως, πως ηθικώς ορθό είναι μόνον ό,τι εναρμονίζεται με τα βέλτιστα συμφέροντα του συνόλου, εν προκειμένω με αυτά της βιοτικής κοινότητας, μετατοπίζει την ηθική εστίαση από το άτομο στο όλον, παρότι αυτό το τελευταίο δεν αποτελεί σύνολο ηθικών προσώπων. Τα μέρη που συναπαρτίζουν το όλον, συνεπώς, διαθέτουν ηθική αξία τρόπον τινά *κατ' απορροή*, δυνάμει της συμμετοχής τους στο σύνολο και μόνον, και υπό την προϋπόθεση πως η ύπαρξη και η δράση τους συνάδει με την διατήρηση της σταθερότητας, της ακεραιότητας και του κάλλους της βιοτικής κοινότητας. Ο Leopold φαίνεται πως πράγματι εισηγείται μια κοπερνίκεια αντιστροφή στην γωνία θέασης της ηθικής. Πλέον κριτήριο αξιολόγησης δεν είναι τα βέλτιστα συμφέροντα του ηθικού προσώπου – ή ενός συνόλου τέτοιων –, αλλά εκείνα της βιοτικής κοινότητας. Η εν λόγω αντιστροφή, όμως, ως προς τα κριτήρια της ηθικής πράξης είναι όχι μόνον ακατανόητη, αλλά και ανούσια. Ως προς το πρώτο, είναι προφανές πως η βιοτική κοινότητα ως σύνολο δεν μπορεί να διαθέτει συμφέροντα. Τέτοια διαθέτει μόνον ένα ιδιαίτερα περιορισμένο μέρος της, συγκεκριμένα ορισμένα είδη ανώτερων θηλαστικών – ίσως και κάποια ακόμη όντα, τα οποία μπορούν να διαθέτουν προτιμήσεις, να διακρίνουν ανάμεσα στο

δυσάρεστο και στο ευχάριστο, στον πόνο και στην ηδονή, στο επαχθές και στο ευχερές, στο επιθυμητό και στο ανεπιθύμητο (Goodpaster 1978). Τα όντα αυτά θα μπορούσε να θεωρηθεί πως έχουν συμφέρον να επιδιώξουν και να ικανοποιήσουν τις προτιμήσεις τους. Η αναγνώριση προτιμήσεων και, συνακόλουθα, συμφερόντων, ωστόσο, φαίνεται να καθίσταται περισσότερο αυθαίρετη όσο απομακρυνόμαστε από την περιοχή της έλλογης συνείδησης και κατευθυνόμαστε προς το βασίλειο της ανόργανης ύλης. Ο άνθρωπος διαθέτει συμφέροντα διότι έχει προτιμήσεις, των οποίων, παράλληλα, έχει συνείδηση. Ένας σκύλος, παρότι ίσως δεν έχει πάντοτε συνείδηση των προτιμήσεών του, δείχνει να έχει τέτοιες, οπότε – *prima facie*, τουλάχιστον, – δύναται να διαθέτει και συμφέροντα. Το ηλιοτρόπιο στρέφει τον δίσκο του προς τον ήλιο, και κάθε φυτό απλώνει τις ρίζες του προς και μέσα στην γη σε αναζήτηση νερού και θρεπτικών συστατικών. Ακόμη και για τέτοιου είδους όντα θα μπορούσε κανείς να αποδεχθεί πως *mutatis mutandis* υφίστανται επιθυμητές καταστάσεις, τις οποίες αυτά δείχνουν να επιδιώκουν, και ανεπιθύμητες, τις οποίες δείχνουν να αποφεύγουν (Taylor 1981, 203). Το ίδιο, ωστόσο, δεν θα μπορούσε σε καμιά περίπτωση να ισχύει για έναν βράχο, ή για μια συγκέντρωση βράχων. Η φράση, επί παραδείγματι, πως «Η διατήρηση της ακεραιότητας του Grand Canyon είναι προς το συμφέρον αυτού» προκαλεί αμηχανία. Ακόμη μεγαλύτερη σύγχυση προξενεί ο ισχυρισμός πως ένα οικοσύστημα μπορεί να διαθέτει συμφέροντα. Αυτό συμβαίνει διότι – σε αντίθεση με το Grand Canyon – δεν γνωρίζουμε *τί ακριβώς είναι ένα οικοσύστημα*, δεν μπορούμε να το δούμε, να το μετρήσουμε, δεν ξέρουμε από *τί ακριβώς* αποτελείται. Κατά μία έννοια, μάλιστα, τα οικοσυστήματα δεν υπάρχουν παρά μόνον στην σκέψη μας, όπως και κάθε άλλη αφηρημένη έννοια. Επί πλέον, ακόμη και από εκείνα τα μέρη ενός οικοσυστήματος που γνωρίζουμε και μπορούμε να κατονομάσουμε, το συντριπτικά μεγαλύτερο ποσοστό εμπίπτει στην κατηγορία της ανόργανης ύλης, στην οποία, όπως ήδη αναφέρθηκε, δεν μπορούν να αναγνωρισθούν προτιμήσεις και συμφέροντα. Αυτός είναι ο λόγος που θεωρώ πως η συζήτηση περί συμφερόντων της βιοτικής κοινότητας ως συνόλου είναι ακατανόητη. Είναι, όμως, και ανούσια διότι, ακόμη και εάν *arguendo* δεχθούμε πως ένα οικοσύστημα πράγματι διαθέτει συμφέροντα, δεν υπάρχει κανείς πέραν ημών των ανθρώπων να τα αντιληφθεί, να τα εκπροσωπήσει, να τα διεκδικήσει, να τα υπερασπισθεί, να μιλήσει για αυτά (Kaufman 2003, 84). Ως εκ τούτου, εκείνος που ασπάζεται την *ηθική της γης* κατά μια έννοια καλείται ως ιδιότυπος Δον Κιχώτης να λειτουργήσει ως αυτόκλητος υπέρμαχος των συμφερόντων της βιοτικής κοινότητας, τα οποία, ωστόσο, κανείς δεν επιζητεί και δεν αντιλαμβάνεται πέραν του ιδίου.

Εκτός, όμως, από ανούσια και ακατανόητη, η αντίληψη πως η βιοτική κοινότητα είναι η μόνη πηγή ηθικής αξίας, και πως τα άτομα ή τα είδη που

την συναπαρτίζουν διαθέτουν αξία μόνον στον βαθμό που υπηρετούν την ακεραιότητα, την σταθερότητα και το κάλλος της, είναι εξόχως επικίνδυνη. Τί θα συνέβαινε, φέρ' ειπείν, εάν ένα από τα είδη που συναπαρτίζουν την βιοτική κοινότητα απειλούσε με την δράση του την σταθερότητά της, ή και την ίδια την ύπαρξή της; Προφανώς θα έπρεπε να υποχρεωθεί να μεταβάλλει τις συνήθειές του. Το μόνο είδος, ωστόσο, που απειλεί την βιοτική κοινότητα είναι το δικό μας. Το πράττει πολλαπλασιαζόμενο ανεξέλεγκτα, εξαντλώντας τις πλουτοπαραγωγικές πηγές του πλανήτη ώστε να καλύψει τις ακόρεστες ανάγκες του για ενέργεια, εξαφανίζοντας άλλα είδη, μολύνοντας οικοσυστήματα. Επί τη βάση της *ηθικής της γης* θα έπρεπε, λοιπόν, να επιβληθεί αυστηρός έλεγχος στις γεννήσεις ώστε να μειωθεί δραστικά ο ανθρώπινος πληθυσμός, να εγκαταλειφθεί η τεχνολογική πρόοδος, να επιστρέψουμε σε φιλικότερες μορφές αλληλεπίδρασης με το περιβάλλον μας – ό,τι και εάν αυτό σημαίνει, όσους αιώνες πίσω και εάν χρειασθεί να ταξιδέψουμε στην ιστορία του είδους μας. Στην περίπτωση δέ που δεν επιθυμούμε κάτι τέτοιο, θα πρέπει να υποχρεωθούμε να το πράξουμε. Το επιβάλλει η ανάγκη διατήρησης της σταθερότητας, της ακεραιότητας και του κάλλους της βιοτικής κοινότητας. Ο Leopold, είναι αλήθεια, πουθενά δεν ισχυρίζεται κάτι από τα παραπάνω. Ωστόσο, η ηθική του προσέγγιση δίνει άφθονα ερείσματα σε όποιον θα ήθελε να προχωρήσει προς την κατεύθυνση αυτήν (Schrader – Frechette 1966, 55-69). Κατά την γνώμη πολλών, μάλιστα, η φυσική εξέλιξη της *ηθικής της γης* είναι ο οικολογικός φασισμός (Regan 1983, 262). Στις μέρες μας, μάλιστα, η διαμόρφωση ενός ολοκληρωτικού ρεύματος στον χώρο της περιβαλλοντικής ηθικής δεν αποτελεί ενδεχόμενο, αλλά έχει καταστεί ήδη απτή πραγματικότητα (Πρωτοπαπαδάκης 2010, 74-78).

III.

Η *ηθική της γης* έθεσε εξαιρετικά φιλόδοξους στόχους εξ αρχής: την ανατροπή της κρατούσας ηθικής και την θεμελίωση μιας νέας, προσαρμοσμένης στις πιεστικές απαιτήσεις που η προϊούσα καταστροφή του περιβάλλοντος οριοθετεί. Δεν επήλθε ως αποτέλεσμα πολυετών ζυμώσεων και έντονου επιστημονικού διαλόγου. Εν πολλοίς, ουδείς ανέμενε την εμφάνισή της αμέσως μετά το τέλος του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου, όταν ελάχιστοι ενδιαφέρονταν για τέτοια ζητήματα, πράγμα που εξηγεί, άλλωστε, την πολυετή παραμονή της θεωρίας του Leopold στο ημίφως. Ωστόσο, ως θεωρητική σύλληψη διαθέτει όλα τα γνωρίσματα μιας σπουδαίας φιλοσοφικής προσέγγισης: είναι ρηξικέλευθη, γόνιμη, αμφιλεγόμενη, προκλητική, αισιόδοξη, μεγαλόπνοη. Κυρίως, όμως, είναι *καίρια*. Τούτο σημαίνει πως ο εισηγητής της εύστοχα επεσήμανε ένα υπαρκτό – όσο και φλέγον – ζήτημα προτού ακόμη αυτό εκδηλωθεί πλήρως

και, μάλιστα, επεχείρησε να το διευθετήσει. Οι λύσεις που προτείνει, παρότι ούτε στο σύνολό τους, ούτε μεμονωμένα μπορούν να γίνουν ανεπιφύλακτα αποδεκτές, δημιουργήσαν μια δυναμική τάση στην περιβαλλοντική ηθική, αυτήν του *οικοκεντρισμού*, την οποία σε μεγάλο βαθμό ακόμη καθορίζουν.

Στο σύντομο αυτό δοκίμιο υποστήριξα πως η *ηθική της γης* του Aldo Leopold δεν μπορεί στις μέρες μας – και ύστερα από τον πολυετή και έντονο σχετικό επιστημονικό διάλογο που η διατύπωσή της πυροδότησε –, να καυχάται για την συνεκτικότητα ή την αποτελεσματικότητά της. Συγκεκριμένα, θέλησα να δείξω πως η «ανάγνωση» του Leopold όσον αφορά στην εξέλιξη της ηθικής δεν είναι αμάχητη, και ως εκ τούτου η *ηθική της γης* δεν συνιστά αναπόδραστη, ή, έστω, υποχρεωτικά θεμιτή εξέλιξη για την ηθική φιλοσοφία. Περαιτέρω, επεχείρησα να αναφερθώ στους λόγους για τους οποίους θεωρώ πως η *ηθική της γης* συνολικά περιπίπτει στην φυσιοκρατική πλάνη, διότι αποφαίνεται πως ο φυσικός κόσμος πρέπει να διατηρείται ως έχει, χωρίς, ωστόσο, να επικαλείται λογικά επιχειρήματα, αλλά μόνον γεγονότα, για να στηρίξει την θέση της αυτή. Επίσης ανέπτυξα, ότι το κεντρικό ηθικό αξίωμα της *ηθικής της γης* σύγκειται από όρους τόσο ασαφείς, ώστε τελικά δεν διαθέτει αποδεικτική ή καθοδηγητική ισχύ, ενώ, παράλληλα, η υιοθέτησή του ενέχει υψηλή δυνητική επικινδυνότητα, αφού οδηγεί στην αντίληψη πως το σύνολο είναι ηθικώς υπέρτερο του μέρους, πεποίθηση που μπορεί να αποτελέσει γόνιμο έδαφος για την ανάπτυξη ενός ιδιότυπου αντιανθρωπισμού. Οι αδυναμίες αυτές, όμως, παρότι αποδυναμώνουν το κύρος της *ηθικής της γης*, δεν αίρουν διόλου την αξία της ως λαμπρής φιλοσοφικής δοκιμής. Βέβαια, και προ του Leopold η ηθική είχε αποσπασματικά ασχοληθεί με τον φυσικό κόσμο και την ηθική του αξία. Ύστερα από τον Leopold, όμως, και κυρίως χάρη σε αυτόν, το περιβάλλον – και η αλληλεπίδραση των ηθικών υποκειμένων με αυτό – ετέθη στο επίκεντρο της ηθικής. Ο Leopold ορθώς συνέλαβε την ανάγκη συμπερίληψης του φυσικού κόσμου στον ορίζοντα της ηθικής. Η άποψη του, όμως, ότι για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο έπρεπε οπωσδήποτε να εγκαταλειφθούν οι παραδοσιακές προσεγγίσεις και να υιοθετηθεί μια νέα, ρηζικέλευθη, είναι ατυχής. Σήμερα, πλέον, μπορούμε να πούμε πως τα απαξιούμενα ως παρωχημένα ηθικά συστήματα του παρελθόντος επανέρχονται στο προσκήνιο ως χρήσιμα για την περιβαλλοντική ηθική. Έτσι, αρκετές συνεπειοκρατικές και δεοντοκρατικές προσεγγίσεις, επί παραδείγματι, δεν φαίνονται διόλου ασύμβατες με τους στόχους που ο Leopold έθεσε. Σε ορισμένες περιπτώσεις, μάλιστα, δείχνουν να υπηρετούν τους στόχους αυτούς πολύ πιο αποτελεσματικά, χωρίς να απαιτούν από το ηθικό πρόσωπο να μεταβάλλει άρδην πεποιθήσεις και στάσεις δοκιμασμένες και παγιωμένες. Ο ωφελιμισμός, ορισμένως, αν και συχνά απορρίπτεται ως ανθρωποκεντρικός, άρα παρωχημένος, στις μέρες μας προσφέρει σημαντικές υπηρεσίες προς την κατεύθυνση της αποκατάστασης μιας

στοιχειώδους περιβαλλοντικής ισορροπίας: τα περισσότερα σύμφωνα που θέτουν όρια στην αλόγιστη ανθρώπινη δράση – και την συνακόλουθη υποβάθμιση του περιβάλλοντος κόσμου – είναι ωφελιμιστικής προέλευσης και στόχευσης. Οι ηθικές θεωρίες αποτελούν δυναμικώς εξελισσόμενα μορφώματα, που μπορούν να προσαρμόζονται στα νέα δεδομένα. Ο Leopold, επομένως, τις αδικεί όταν προτείνει την εγκατάλειψή τους, χωρίς ακόμη να έχουν δοκιμασθεί τα όριά τους. Παράλληλα, όμως, η *ηθική της γης* καταδεικνύει την αναγκαιότητα της άμεσης προσαρμογής των συστημάτων αυτών στις νέες συνθήκες, δείχνει έναν σίγουρα εύλογο και ενδεχομένως ορθό δρόμο. Με μία φράση, συμβάλλει ουσιαστικά στην εξέλιξη της ηθικής.

Βιβλιογραφία

- Callicott, J. B. (1987). The Scientific Substance of the Land Ethic. In: Aldo Leopold: The Man and His Legacy, pp. 84-104. Edited by T. Tanner. Ankeny: Soil Conservation Society of America.
- Cohen, C. – Regan, T. (2001). The Animal Rights Debate. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Goodpaster, K. (1978). On Being Morally Considerable. The Journal of Philosophy, Vol. LXXV, No. 6, pp. 308-325.
- Jenni, K. (2005). Western Environmental Ethics, An Overview. Journal of Chinese Philosophy, Vol. 32, pp. 1-17.
- Kaufman, F. (2003). Foundations of Environmental Philosophy: A Text with Readings. New York: McGraw-Hill.
- Leopold, A. (1968). A Sand County Almanac. New York: Oxford University Press.
- Moore, G. E. (1954). Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nash, R. (1987). Aldo Leopold and the Limits of American Liberalism. In: Aldo Leopold, the Man and his Legacy, 53-86. Edited by T. Tanner. Ankeny: Soil Conservation Society of America.
- Pickett, S. – Ostfeld, R. (1995). The Shifting Paradigm in Ecology. In: A New Century for Natural Resources Management, 261-278. Edited by R. L. Knight and S. F. Bates. Washington: Island Press.
- Regan, T. (1983). The Case for Animal Rights. Berkeley: University of California Press.
- Rolston, H. (2000). The Land Ethic at the Turn of the Millennium. Biodiversity and Conservation, Vol. 9, pp. 1045-1058.
- Schrader-Frechette, K. S. (1966). Individualism, Holism and Environmental Ethics. Ethics and the Environment, Vol. 1, pp. 55-69.
- Singer, P. (1986). All Animals are Equal. In: Applied Ethics. Edited by P. Singer. New York: Oxford University Press.

- Singer, P. (1986). *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sober, E. (1986). *Philosophical Problems for Environmentalism*. In: *The Preservation of Species: The Value of Biological Diversity*. Edited by B. Norton. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, P. (1981). The Ethics of Respect for Nature. *Environmental Ethics*, Vol. 3, No. 3, pp. 197–218.
- Thompson, J. (1990). A Refutation of Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, Vol. 12, pp. 147-160.
- Πελεgrίνη, Θ. (2004). *Λεξικό της Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2010). Οικοφασισμός: Η Περίπτωση του Kaarlo Pentti Linkola. Στο: *Περιβάλλον – Κοινωνία – Ηθική*, 74-96. Επιμέλεια Ε. Παπανικολάου. Αθήνα: Αειφορία.

BANA I. POZOY*

Ο «ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΟΣ ΦΑΣΙΣΜΟΣ» ΩΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΤΑΣΗ ΤΗΣ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΚΑΙ ΟΙ ΡΙΖΕΣ ΤΟΥ

Περίληψη

Ο επαναπροσδιορισμός των σχέσεων ανθρώπου – περιβάλλοντος και η ανάγκη περαιτέρω μελέτης της ηθικής σκοπιάς του προβλήματος συγκροτούν το πεδίο έρευνας της περιβαλλοντικής ηθικής. Ο *οικολογικός φασισμός*, σύγχρονη τάση του ανωτέρω κλάδου, έχει τις ρίζες του στον Γερμανικό Ρομαντισμό και στην *völkisch* ή εθνοτική κουλτούρα, η οποία αναπτύχθηκε στη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα και επεκτάθηκε ακόμη περισσότερο στη δεκαετία του 1920. Πρόκειται για σύνθεση νατουραλισμού και εθνικισμού, η οποία σφυρηλατήθηκε υπό την επίδραση του αντιδιαφωτιστικού ανορθολογισμού του ρομαντικού κινήματος. Στις μέρες μας ο μαλθουσιανός σκοπός της πληθυσμιακής μείωσης τίθεται από αρκετούς. Η γερμανική εμπειρία αποτελεί ξεκάθαρη προειδοποίηση για τους κινδύνους που ενέχει ο *οικολογικός φασισμός*, ο οποίος προτείνει νέες μορφές κοινωνικής οργάνωσης θεμελιωμένες στον εσωτερισμό και στον μυστικισμό. Σκοπός του δοκιμίου αυτού είναι να καταδειχθούν οι ρίζες του οικολογικού φασισμού, όπως αυτές εντοπίζονται στον πρωσικό ρομαντισμό, καθώς επίσης και οι σύγχρονες πτυχές του.

Λέξεις Κλειδιά: *οικολογικός φασισμός, ρομαντισμός, ανθρωποκεντρική ηθική, οικοκεντρική ηθική, πληθυσμιακή μείωση.*

Το ανά χείρας δοκίμιο επιχειρεί να καταδείξει τις ρίζες του *οικολογικού φασισμού*, όπως αυτές εντοπίζονται στον πρωσικό ρομαντισμό, και να σκιαγραφήσει τις σύγχρονες όψεις του. Τις τελευταίες τρεις δεκαετίες έχει εκδηλωθεί μεγάλο ενδιαφέρον για τα θέματα της προστασίας του φυσικού περιβάλλοντος σε διεθνές επίπεδο. Η καταστροφή του περιβάλλοντος και η αλό-

* Η Βάνα Ι. Ρόζου είναι υπ. Διδάκτωρ Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: vana_rozou@yahoo.gr.

γιστη χρήση των φυσικών πόρων έχουν προσλάβει τόσο μεγάλες διαστάσεις, ώστε οι συνέπειές τους να βιώνονται καθημερινά, ενώ η αντιμετώπισή τους προβάλλεται ως ζήτημα άμεσης προτεραιότητας. Σε αντίθεση με την παραδοσιακή ανθρωποκεντρική φιλοσοφία (*human centered, anthropocentric*), η οποία θεωρεί ότι επίκεντρο και σημείο αναφοράς είναι ο άνθρωπος, και πως τα πάντα – συνεπώς και η φύση – πρέπει να περιστρέφονται γύρω από αυτόν και τις ανάγκες του, οι οικοκεντρικές (*ecocentric*) θεωρίες αναγνωρίζουν εγγενή αξία στην φύση. Η σχετική συζήτηση αποτελεί ίσως την πλέον θεμελιώδη για την περιβαλλοντική ηθική. Η αποδοχή της εγγενούς αξίας της φύσης ως όλου – καθώς και των μερών της – συνεπάγεται υποχρεώσεις του ανθρώπου απέναντί της. Ο *οικολογικός φασισμός*, τάση της περιβαλλοντικής ηθικής, δίνει έμφαση στην υπεροχή αυτή της ‘Γης’ σε σχέση με τον άνθρωπο, προσφεύγοντας στο συναίσθημα και την ενόραση και αφήνοντας κατά μέρος τον Λόγο. Πού εντοπίζονται, όμως, οι ρίζες του οικοφασισμού;

Όπως επισημαίνει ο Berlin (2001), οι ιδέες δεν γεννιούνται στο κενό, ούτε με διαδικασία παρθενογένεσης. Αντίθετα, η γνώση της κοινωνικής ιστορίας, της αλληλεπίδρασης και του αντίκτυπου των κοινωνικών δυνάμεων που δρουν σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο, είναι απαραίτητη για να αποτιμήσουμε την πλήρη σημασία τους. Έτσι και οι οικολογικές ιδέες διαθέτουν ένα ιστορικό διαστρέβλωσης και υποταγής στην υπηρεσία εξαιρετικά οπισθοδρομικών σκοπών – εν προκειμένω του ίδιου του φασισμού. Σημαντικές τάσεις της γερμανικής οικολογικής πολιτικής, της οποίας οι ρίζες εκτείνονται στο νατουραλιστικό μυστικισμό του 19^{ου} αιώνα, έθεσαν τις βάσεις για την άνοδο του Ναζισμού. Κατά την διάρκεια του Γ΄ Ράιχ οι Ναζί οικολόγοι προχώρησαν μέχρι του σημείου να εντάξουν την οργανική καλλιέργεια, τη χορτοφαγία, τη λατρεία της φύσης και άλλα παρόμοια θέματα ως κομβικά στοιχεία στην ιδεολογία τους, καθιστώντας τα μέρος των κυβερνητικών αλλαγών που προώθησαν (Biehl, Staudenmaier, 2003, 18). Οι ρίζες του οικολογικού φασισμού μπορούν να εντοπισθούν τόσο στο *völkisch* κίνημα των αρχών του εικοστού αιώνα στις γερμανικές χώρες, όσο και στον πρωσικό ρομαντισμό.

Ήδη πριν από τη ρομαντική έκρηξη, το κίνημα *Θύελλα και Ορμή* (*Sturm und Drang*) έχει επιφέρει ισχυρό πλήγμα στις αρχές του νεοκλασικισμού, υποκαθιστώντας την αντικειμενική αναπαράσταση της φύσης με την υποκειμενική αναπαράσταση του συναισθήματος, και πριμοδοτώντας τη φαντασία και τη διαίσθηση ως τις μόνες δυνατές διόδους προς το ιδεώδες και το απόλυτο, έννοιες με τις οποίες ταυτίστηκε η καλλιτεχνική και πνευματική δημιουργία στα τέλη του 18^{ου} αιώνα. Ο ρομαντισμός υπήρξε αντίθεση στον ιδεολογικό ορυμαγδό του Διαφωτισμού που κυριάρχησε κατά τον 18^ο αιώνα στην Ευρώπη. Ανδρώθηκε στα τέλη του 18^{ου} αιώνα προσπαθώντας να αποτινάξει τα ορθολογικά δεσμά του Διαφωτισμού από την Ανθρωπότητα. Θε-

ωρεί ως βασική συνιστώσα της ανθρώπινης ζωής τα συναισθήματα, τις αδυναμίες και την θρησκευτική και μυστικιστική τάση του ανθρώπου. Συγχρότως ο ρομαντισμός απετέλεσε την ευγενή τεκμηρίωση της ιδέας της ενότητας του εθνικού κράτους. Η Γαλλική Επανάσταση επηρέασε σαφέστατα τους Γερμανούς, καθώς οδήγησε – ως επακόλουθο κυρίως των ναπολεόντειων πολέμων – σε μια σφοδρότατη έκρηξη του πληγωμένου εθνικού αισθήματος, η οποία και τροφοδότησε το ρεύμα του ρομαντισμού στο βαθμό που αποτελούσε μορφή επιβολής της εθνικής βούλησης (Berlin 2002, 174). Οι βάσεις, όμως, για τους Γερμανούς ρομαντικούς είχαν τεθεί πριν την Γαλλική Επανάσταση και τους ναπολεόντειους πολέμους. Τα γεγονότα αυτά και οι συνέπειές τους (π.χ. η ταπεινωτική ήττα από τα γαλλικά στρατεύματα) έφεραν την γαλλογερμανική διαμάχη στο πολιτισμικό πεδίο. Εκεί ανδρώθηκε η γερμανική ρομαντική τέχνη του πρώτου μισού του 19^{ου} αιώνα επιλέγοντας την στροφή στην παράδοση, τον ιδεαλισμό, το ασυνείδητο και το συναίσθημα έναντι της ορθολογικής σκέψης του Διαφωτισμού, αλλά και έναντι των αυστηρώς οροθετημένων προτύπων του κλασικισμού, τα οποία θεωρήθηκαν προϊόν του γαλλικού ιμπεριαλισμού.

Ο ρομαντισμός και ο εθνικισμός – δίνοντας πρωταρχική έμφαση στο όλον και στην ιδέα της ενότητας των μερών εντός αυτού – επιστρατεύθηκαν στο σπλοστάσιο των δυνάμεων εκείνων που προέτασσαν την αξία της εθνικής ενότητας αντί της ταξικής ή άλλης εσωτερικής ομαδοποίησης και σύγκρουσης. Τα έθνη-κράτη ως υποκείμενα πρέπει να είναι ενωμένα, ώστε να αντιμετωπίζουν πιθανές απειλές εν καιρώ ειρήνης ή στον πόλεμο με την μεγαλύτερη δυνατή αποτελεσματικότητα. Η αφετηριακή πρωτοκαθεδρία μιας μοναδικής, συνάμα και αποκλειστικής, εθνικής-κρατικής ταυτότητας θεσμοποιείται ως αναγκαία, φυσική και δεδομένη. Η εθνική ‘φύση’ θα αποτελέσει αντικείμενο μιας πρωτόγνωρα συγκροτημένης και ολιστικής εθνοκεντρικής κοινωνικοποίησης, η οποία κείται πριν και πέραν από κάθε ελεύθερη επιλογή (Τσουκαλάς 2010, 58).

Είναι γεγονός πως από τότε που ο Friedrich Schlegel εισήγαγε τον όρο ως σήμερα, ο ρομαντισμός ποτέ δεν έπαψε να χρησιμοποιείται προς όλες τις κατευθύνσεις και με κάθε δυνατή έννοια. Παρ’ ότι όλοι συμφωνούν για τη γέννησή του κατά τον 18^ο αιώνα στις συνθήκες της Βιομηχανικής και της Γαλλικής επανάστασης, καθώς και για την ανάπτυξή του κυρίως στη Γερμανία, στην Αγγλία και την Γαλλία, ο ρομαντισμός δεν παρουσιάστηκε – άλλωστε, δεν θα ήταν δυνατόν κάτι τέτοιο – ως ενιαίο φιλοσοφικό ρεύμα. Η ποικιλία των σχέσεών του με τον Διαφωτισμό, αλλά και ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο ο ρομαντισμός εκδηλώθηκε από χώρα σε χώρα – αλλά και εντός των ίδιων χωρών – οδήγησε τον F. L. Lucas να υπολογίσει τους ορισμούς περί τον ρομαντισμό σε εντεκάμισι περίπου χιλιάδες, και άλλους μελετητές στην απόρριψη του κινήματος ως λιγότερου συστηματικού. Ο

ρομαντισμός, όμως, επηρέασε τη λογοτεχνία, τις εικαστικές τέχνες, τη μουσική, την αισθητική και την πολιτική ιδεολογία, τη φιλοσοφία όχι μόνο του 19^{ου} αιώνα αλλά και κινημάτων του 20^{ου}, όπως λ.χ. ο συμβολισμός και ο υπερρεαλισμός. Ιδέες και μοτίβα, νεοπλατωνισμός και μυστικισμός, μεσαιωνικοί μύθοι, γοτθική παράδοση αλλά και επαναστατικό πνεύμα μεταναστεύουν, σύμφωνα με τον R. Wellek, «...με μεγάλη ευκολία και σχηματίζουν μια κοινή ευρωπαϊκή κληρονομιά» (Wellek 1976, 18). Ο Heine λέει χαρακτηριστικά ότι ο ρομαντισμός φύτρωσε από το αίμα του Χριστού, το ξύπνημα της ποίησης του υπονοήσιμου Μεσαίωνα, ‘ονειρικοί οβελίσκοι’ που σε κοιτάζουν με τα βαθιά, πονεμένα μάτια χαμογελαστών φασμάτων (Berlin 2002, 45). Οι εκπρόσωποι του πρώιμου γερμανικού ρομαντισμού επανεισήγαγαν τη λογική και την κριτική σκέψη σε μια νέα σχέση με το συναίσθημα. Προσπαθώντας να συμφιλίωσουν γνώση και συναίσθημα, αντιπαρέβαλαν στη λογική γνώση τις αποκαλύψεις του θυμικού. Έτσι ο άνθρωπος είναι αβοήθητα εκτεθειμένος σε αμαρτωλές δυνάμεις, στη μοίρα, στην τύχη, στο σκότος ενός ακατάληπτου μυστηρίου. Τη διάθεση αυτή προβάλλουν και στη φύση, την οποία εμψυχώνουν και εξωραΐζουν με αυτό τον τρόπο, αλλά ταυτόχρονα απομακρύνονται από την πραγματική ζωή, δημιουργώντας με τη φαντασία ένα δικό τους κόσμο μέσα στον οποίο ζουν, αντί να εμψυχήσουν στην αντικειμενικότητα πραγματική πνοή. Ως προς το ζήτημα της Φύσης – και απέναντι στη θεώρησή της ως μηχανής που αρκεί να κατανοήσουμε τους νόμους της για να τη χρησιμοποιήσουμε προς όφελός μας – αναπτύσσεται μια θρησκευτική Φιλοσοφία της Φύσης (*Naturphilosophie*) από τους Schelling, Ritter και Baader, ενώ και στην ρομαντική ποίηση και ζωγραφική παρουσιάζεται η αναζήτηση αναλογιών ανάμεσα στην ανθρώπινη ψυχή και τη φύση, το πνεύμα και το τοπίο, την εσωτερική και την εξωτερική καταιγίδα.

Οι ρομαντικοί διατείνονται ότι η έμψυχη φύση ενεργεί ασυνείδητα. Την ενέργειά της αυτή τη συναντούμε, κατ’ αυτούς, στα δημόδη δημιουργήματα της φιλολογίας των λαών. Την αντίληψη αυτή περί πνευματικής φύσης, της οποίας σώμα και φαινόμενο είναι κατά κάποιο τρόπο η εξωτερική φύση, την οφείλουν οι ρομαντικοί στη φιλοσοφία της ιδεοκρατίας, με την οποία κατορθώνουν να υπερνικήσουν τον Διαφωτισμό και τις ντεϊστικές του ιδέες για τη σχέση Θεού και κόσμου. Εκτός από αυτή την ιδεοκρατία παρέλαβαν και την ιδέα του ανθρωπισμού, του οποίου η φύση κατ’ αυτούς συνίσταται στη συγκρότηση της προσωπικότητας μέσα από πολύπλευρη μόρφωση, ώστε αυτή να αποβαίνει ο δημιουργικός φορέας ηθικών και θρησκευτικών αξιών. Ιδιαίτερη επίδραση άσκησε πάνω τους η φιλοσοφία του Fichte, από τον οποίο ενισχύθηκαν στον απεριόριστο υποκειμενισμό που διακρίνει τη ρομαντική κίνηση (Λούβαρης 2008, 321).

Ο υποκειμενισμός του ρομαντισμού συνδέεται με την αντίθεσή του προς την ορθολογιστική Διαφώτιση, με την οποία καθορίζεται αρνητικά η φύση και το περιεχόμενό της. Ο Carl Schmitt κατηγόρησε τον ρομαντισμό ότι είναι κατ' ουσίαν μια υποκειμενική ευκαιριακότητα (Λαρμόρ 1998, 40). Εκκοσμικεύει αποτελεσματικά τη θεολογική ευκαιριακότητα του Nicholas de Malebranche, το δόγμα του 17^{ου} αιώνα που αρνείται αιτιώδεις δυνάμεις σε ο,τιδήποτε μέσα στον κόσμο, για να τις αποδώσει μόνο στο Θεό. Η υποκειμενική ευκαιριακότητα των ρομαντικών, διατείνεται ο Carl Schmitt, θέτει τον άνθρωπο στη θέση του θεού του Malebranche (Λαρμόρ 1998, 40). Το σύμπαν για τους ρομαντικούς διαθέτει ενιαία εσωτερικότητα και ζωή. Η εσωτερικότητα αυτή έχει μέσα στην πνευματικότητα και την απεραντοσύνη της χαρακτήρα υπεραισθητό, ενώ το ιδανικό του ρομαντισμού συνίσταται στη λατρεία αυτού του υπεραισθητού, στην απαίτηση να ζούμε στην αιωνιότητα και να εντρυφούμε σ' αυτήν. Η νοσταλγία του απείρου οδηγεί τον άνθρωπο πάνω από το απλά ανθρώπινο, και αποτελεί το ανώτατο στοιχείο της ανθρώπινης φύσης.

Ο ρομαντισμός γίνεται κατανοητός μέσα από τις θεωρίες του Novalis, του Fichte για το Εγώ της οικουμενικής βούλησης, που υπάρχει ως αντίσταση στην ανυπόταχτη φυσική πραγματικότητα, του Schelling για τη βιταλιστική, σχεδόν μπερζονική θεωρία του για τις σκοτεινές και ασυνείδητες δυνάμεις που ενυπάρχουν σε φύση και τέχνη, στη σύγκλιση Fichte και Schelling και τη συμβολική, δημιουργική, ανάπλαση της ζωής μέσα από την αδάμαστη, ανυπόταχτη ανθρώπινη βούληση, στις θεωρίες του Johan Georg Hamann, με το κήρυγμά του εναντίον της επιστήμης και υπέρ της ποιητικής και θρησκευτικής ενατένισης του κόσμου. Οι ρομαντικοί θέτουν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός τους τον άνθρωπο ως ατομικότητα. Η νέα αυτή στάση του ατόμου απέναντι στον εαυτό του, το ενδιαφέρον για τον εαυτό του, το οποίο τον παρασύρει να αναλύσει ενδοσκοπικά τις σκέψεις του, τις αντιδράσεις του, τα συναισθήματά του, έμελλε να γίνει ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ρομαντικού κυρίως λόγω των έντονων επιδράσεων του Fichte και της επιταγής του να στρέφει κανείς πάντοτε το βλέμμα του μέσα του: άκου μόνο τον εαυτό σου, πάψε να κοιτάς γύρω σου, κοίτα μέσα σου. Αυτό είναι το πρώτο πράγμα που ζητά η φιλοσοφία από τους μαθητές της. Ό,τι υπάρχει γύρω σου δεν έχει καμία σημασία, σημασία έχει μόνο ο εαυτός σου (Furst 2001). Το Εγώ και η φύση για τους ρομαντικούς δεν είναι δυο διαφορετικά πράγματα, αλλά δύο όψεις του ίδιου νομίσματος που είναι το άπειρο. Απλά το άπειρο δεν είναι προσβάσιμο μέσω της σκέψεως. Καμιά κουλτούρα, καμιά εποχή δεν επικαλέστηκε τη φύση με τόση νοσταλγία, δεν πρόβαλε, αναγνώρισε και λάτρεψε τη φύση με τόσο πλούσια πληρότητα νοημάτων όσο ο ρομαντισμός. Από την εποχή του Rousseau η φύση δεν είναι πλέον ο αντίπαλος του πνεύματος, αλλά η ζωοδόχος δύναμη ενός κόσμου ανοιχτού στον εαυτό του και για τον εαυτό του, που δεν παίρνει πια από τον άνθρωπο την

κίνηση και το νόημα του, αλλά αντίθετα τον σπρώχνει να ευρύνει τις περιορισμένες δυνάμεις του και τον οδηγεί έξω από τον πολιτισμένο εαυτό του, προς το μέγα Όλον, το εν και το παν, από το οποίο έχει οδυνηρά αποσπαστεί. Η πίστη στη μεταμορφωτική δύναμη της φαντασίας ήταν πολύ δυνατή στη Γερμανία, όπου πήρε παράδοση μορφή πρακτικής, αλλά και θεωρητικής σκέψης. Ο μετασχηματισμός του κόσμου της πραγματικότητας (*Realität*) σε μιαν ανώτερη πνευματική κατηγορία ύπαρξης (*Wirklichkeit*) ήταν ο αρχικός σκοπός του προγράμματος. Οι Γερμανοί πίστευαν στ' αλήθεια ότι υπήρχε η δυνατότητα μιας ουτοπίας που θα διαρκούσε και που θα πραγματοποιούταν με την μετάβαση του κόσμου σε μιαν ανώτερη κατάσταση.

Για τον Γερμανικό ρομαντισμό, μόνο παρατηρώντας τη φύση κατανοούμε τον εαυτό μας, κι αυτό γιατί υπάρχει μια προγονική κατάσταση μη χωρισμού από τη φύση, αδιάσπαστη ενότητα ανθρώπου, φύσης και ιστορίας. Στη φύση φαίνεται η ενότητα πνεύματος και ύλης, και μέσω της φύσης πλησιάζουμε το θείο. Το σύστημα της φύσης, διατείνεται ο Schelling, είναι το ίδιο με το σύστημα του πνεύματός μας, πράγμα που δεν σημαίνει ότι είναι φτιαγμένο με τις σκέψεις μας (Παπαϊωάννου 1992). Μ' αυτό τον τρόπο η φύση παύει να είναι πλαίσιο, γίνεται μέσον για μια μεταφυσική εμπειρία. Στο κάθε στοιχείο της φύσης υπάρχει το θείο πνεύμα, το οποίο μιλάει στον άνθρωπο, και αυτός είναι ικανός να το ακούσει μέσω της διαίσθησης. Στον ρομαντισμό η καρτεσιανή διάκριση σώματος – πνεύματος καταργείται και επιζητείται η απόλυτη αρμονία αντικειμένου – υποκειμένου, η αποκατάσταση της αρμονίας ανθρώπου – φύσης, ο χαμένος παράδεισος. Ο αληθινός πυρήνας των αξιών στο έργο των ρομαντικών βρίσκεται σ' αυτήν ακριβώς την ένωση των ανθρώπων με το φυσικό σύμπαν, και στην αρμονία μεταξύ τους.

Η ρομαντική φαντασία αξιώνει μια έξοδο, την δια της εξόδου αυτοέκφραση μέσα στον φυσικό κόσμο και στον ανθρώπινο νου. Αυτή η αξίωσή της μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω του δραστικού μετασχηματισμού του σκοτεινού τόπου, ο οποίος τη συγκροτεί. Σ' αυτή τη περίπτωση ο κύριος φορέας μετασχηματισμού είναι η ονειρική κατάσταση, η ονειροπόληση, το παιχνίδι: ένας κόσμος, δηλαδή, που είναι όνειρο, και ένα όνειρο που είναι κόσμος (Ροζάνης 2007). Σύμφωνα με τον Larmor, υπάρχουν δύο έννοιες της λέξης 'φαντασία', οι οποίες σίγουρα δεν καλύπτουν εκείνο που οι ρομαντικοί δηλώνουν με τον όρο αυτό. Δεν είναι μια νοερή απεικόνιση, ούτε συνειρμός ή νοητικός συνδυασμός πραγμάτων τα οποία μέσα στον κόσμο δεν είχε καταστεί δυνατόν να συνδεθούν (Λαρμόρ 1998). Οι ρομαντικοί θεωρούσαν τη φαντασία όχι ως μια νοητική λειτουργία ανάμεσα σε άλλες, αλλά ως καθαυτή την ουσία του νου. Ρομαντικοί φιλόσοφοι, μάλιστα, όπως ο Schelling, πρότειναν να επανατοποθετηθεί η άποψη του Kant για τη λειτουργία του νου μέσα στο πλαίσιο της αποκαλούμενης παραγωγικής φαντασίας. Πλάθοντας φανταστικά – αλλά συμβολικά για την ζωή – πρόσωπα και γεγονότα, οι μύ-

θοι εκφράζουν τον άρρητο λόγο των ακραίων εμπειριών του βίου (της χαράς, της οδύνης, του έρωτα και του θανάτου), και προτείνουν λύσεις και απαντήσεις στα έσχατα ερωτήματα του ανθρώπου. Οι αρχέγονες μυθολογικές παραδόσεις των λαών διασώζουν τον πρώτο φιλοσοφικό προβληματισμό του ανθρώπου, θέτουν τα πρώτα ερωτήματα και τολμούν τις πρώτες απαντήσεις για το νόημα και το σκοπό της ύπαρξης, για το πρόβλημα του κακού, για τις δυνατότητες της ελευθερίας, για την καταγωγή των όντων κ.λπ. (Γιανναράς 2001, 41). Ο ρομαντισμός στηρίζεται, επίσης, στην έννοια της νοσταλγίας. Όπως επισημαίνει ο Berlin, όταν ρώτησαν τον Novalis ποιά είναι η γενική του κατεύθυνση, με τί ακριβώς σχετιζόταν η τέχνη του, εκείνος απάντησε: «Επιστρέφω πάντα στον οίκο μου, πάντα στον οίκο του πατρός μου» (Berlin 2002, 168). Ο Novalis εννοούσε ότι όλες οι προσπάθειες κατάκτησης του εξωτικού, του παράξενου, του ξένου, του ασυνήθιστου, όλες οι απόπειρες απόδρασης από το εμπειρικό πλαίσιο της καθημερινής ζωής και συγγραφής φανταστικών ιστοριών που πραγματεύονται μεταμορφώσεις και μετασχηματισμούς, που είναι αλληγορικές ή συμβολικές, ή που περιέχουν κάθε λογής συγκεκαλυμμένες και απόκρυφες αναφορές, αυτή η αλλόκοτη και ερμητική εικονοποιία που προβληματίζει εδώ και χρόνια τους κριτικούς, είναι όλες προσπάθειες νόστου ή επιστροφής του συγγραφέα σε ό,τι τον κατατράχει: πρόκειται για την *άεναη Sehnsucht* των ρομαντικών (Berlin 2002, 169).

Πρέπει, τέλος, να επισημάνουμε την πεσιμιστική αντίληψη που εκδηλώνεται δια του ρομαντισμού, σύμφωνα με την οποία, ενώ ως άτομα επιδιώκουμε να απελευθερωθούμε, το σύμπαν δε μπορεί να δαμαστεί τόσο απλά, όσο πιστεύουμε. Υπάρχει κάτι από πίσω, υπάρχει κάτι στα σκοτεινά βάθη του ασυνειδήτου ή της ιστορίας, υπάρχει, εν πάση περιπτώσει, κάτι που εμείς δεν το αντιλαμβανόμαστε, και το οποίο διαγνεύει τις μεγαλύτερες ελπίδες μας (Berlin 2002, 171). Έτσι παρατηρούμε την εκδήλωση αναζητήσεων πάσης φύσεως συνωμοσιών μέσα στην ιστορία. Οι άνθρωποι αρχίζουν να πιστεύουν ότι η ιστορία διαμορφώνεται από δυνάμεις, επί των οποίων αυτοί δεν έχουν κανέναν έλεγχο. Κάποιος πρέπει να βρίσκεται πίσω απ' όλα αυτά: οι Ιησούιτες, οι Εβραίοι κ.λπ. Αφ' ης στιγμής σκεφτεί κανείς πως υπάρχει έξω από αυτόν κάτι μεγαλύτερο, κάτι ασύλληπτο, κάτι απροσπέλαστο, αισθάνεται για το στοιχείο αυτό είτε αγάπη (όπως προτιμούσε ο Fichte), είτε φόβο (Berlin 2002, 173). Κι αν αισθανθεί φόβο, τότε ο φόβος ενδέχεται να μεταβληθεί σε παράνοια. Η παράνοια αυτή δεν σταματά στιγμή να εντείνεται κατά τον 18^ο αιώνα. Κατακτά ένα ορισμένο ύψος με τον Schopenhauer, δεσπάζει στα έργα του Wagner και φτάνει σε εντυπωσιακή κορύφωση κατά τον 20^ο αιώνα με έργα που διαπνέονται από την έμμονη ιδέα πως ό,τι κι αν κάνουμε, πάντα θα υπάρχει κάποιο σαράκι, κάποιος κρυμμένος εχθρός, κάποιο στοιχείο που θα μας καταδικάζει σε παντοτινή απογοήτευση – είτε πρόκειται για κάποια ανθρώπινα πλάσματα τα οποία πρέπει να εξολοθρεύσουμε, είτε

για κάποιες απρόσωπες δυνάμεις με τις οποίες είναι ανώφελο να έρθουμε σε σύγκρουση (Berlin 2002, 173).

Συγχρόνως, ως αντίδραση στον θετικισμό και ενάντια στην επιστημονική ανάπτυξη που επικαλούταν η υλιστική φιλοσοφία, οι ναζί διανοητές εξύμνησαν τις μυστηριώδεις δυνάμεις που τους δένουν με τη γη. Η ενότητα του Αίματος και Γης οφείλει να αποκατασταθεί, διακηρύσσει το 1930 ο Richard Walther Darré (1895-1953), αποκρυσταλλώνοντας στη φράση αυτή τον μυστικιστικό δεσμό μεταξύ φυλής και εδάφους. Αν και το σύνθημα *Blut und Boden* κυκλοφορεί από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα στις τάξεις των λαϊκών (*völkisch*) κινήσεων, ο Darré το μετεξελίσσει σε κεντρικό άξονα ενός πολύ ισχυρού κινήματος και σε βασική κατευθυντήρια γραμμή της Εθνικοσοσιαλιστικής ιδεολογίας και πολιτικής. Διαβεβαίωνε μάλιστα: «Η έννοια του Αίματος και της Γης μας δίνει το ηθικό δικαίωμα να ανακτήσουμε τόσα εδάφη της Ανατολής, όσα είναι απαραίτητα για να εγκαθιδρύσουμε μια αρμονία ανάμεσα στο σώμα του Λαού μας και τον γεωπολιτικό χώρο» (Bergman 1970, 308). Το Έθνος και η Φυλή, ως διαχρονική βιολογική δύναμη και αξία, συνιστούν μια ακατάλυτη φυσική και ιστορική πραγματικότητα ενώ, όπως διατείνεται ο Darré, η φύση διδάσκει ότι κάθε έκφανσή της διακρίνεται από το στοιχείο της διαφοράς, τίποτα δεν είναι όμοιο προς κάτι άλλο, η ισότητα είναι μια έννοια επίπλαστη και τερατουργηματική (Darré 2001, 7). Η τάση για αποκατάσταση του δεσμού του ανθρώπου με τον ολιστικό χαρακτήρα της ζωής, με την ίδια τη φύση μέσα στην οποία ο άνθρωπος γεννάται και αναπτύσσεται, αποτελεί την πεμπτουσία της εθνικοσοσιαλιστής σκέψης. Ας θυμηθούμε τις περίφημες δημόσιες τελετουργίες, όπως ο εορτασμός του θερινού ηλιοστασίου τη νύχτα της 21^{ης} Ιουνίου. Το άναμμα ιερών πυρών και άλλες τελετουργίες παγανιστικού χαρακτήρα γίνονταν σε όλες τις πόλεις για να θυμίζουν στους Γερμανούς το αρχαίο φυλετικό παρελθόν τους. Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειώσουμε ότι η *επιστροφή στη γη* συναντάται σε όλες τις φασιστικές θεωρίες, οποιαδήποτε κι αν είναι η αναφερόμενη χώρα, κι αποτελεί ένα από τα *lite motif* όλων των εθνικιστικών κινημάτων. Η γη λαμβάνει μυθική διάσταση ως θεματοφύλακας των αιώνιων αξιών.

Στις μέρες μας βρισκόμαστε πλέον σε μία εποχή, κατά την οποία η απορρύθμιση του κλίματος συνοδεύεται από πολέμους για το πετρέλαιο, τους οποίους θα ακολουθήσουν πόλεμοι για το νερό, φυσικές καταστροφές και πιθανές πανδημίες. Σύμφωνα, μάλιστα, με τον Peter Barrett, διευθυντή του κέντρου έρευνας για την Ανταρκτική, η εξακολούθηση της δυναμικής της τωρινής μεγέθυνσης μας βάζει μπροστά στην προοπτική της εξαφάνισης του πολιτισμού με τη μορφή που τον γνωρίζουμε, και αυτό όχι μετά από εκατομμύρια χρόνια, αλλά μέχρι το τέλος του αιώνα (Λατούς 2008, 22). Στις μέρες μας ο μαλθουσιανός σκοπός της πληθυσμιακής μείωσης είναι για

πολλούς ζητούμενο. Η πληθυσμιακή βόμβα δεν έχει αφοπλιστεί. Όπως είναι γνωστό, ο Malthus πίστευε ότι ο πληθυσμός, όταν δεν ελέγχεται, αυξάνει κατά γεωμετρική πρόοδο, ενώ τα μέσα διατροφής κατά αριθμητική, οδηγώντας στην εξαθλίωση και, με δεδομένο το επίπεδο της τεχνολογίας, στην οικονομική στασιμότητα. Για αρκετούς οικολόγους αποτελεί δεδομένο ότι απαιτείται σημαντική μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού, ώστε να ευδοκιμήσει η μη ανθρώπινη ζωή. Αντίστοιχα, ο William Stanton στο βιβλίο του *The Rapid Growth of Human Population* (2006) διατείνεται, ότι το σενάριο μείωσης του πληθυσμού με τη μεγαλύτερη πιθανότητα επιτυχίας πρέπει να είναι δαρβινικό σε όλες του τις πλευρές, δίχως καμία γελοία αισθηματικότητα σαν εκείνες που κανάκεψαν το δεύτερο ήμισυ του 20^{ου} αιώνα μέσα στην παχιά ομίχλη του πολιτικώς ορθού. Το σενάριο αυτό παρουσιάστηκε ως δίκαιος και ειρηνικός εθελούσιος προγραμματισμός, ο οποίος θα στοχεύει στην σταδιακή μείωση του πληθυσμού μέσα σε 150 χρόνια σε ποσοστό ίσο με εκείνο της εξάντλησης του πετρελαίου, έτσι ώστε να αποφευχθεί ο εφιάλτης των πολέμων, σφαγών κ.λπ. Το σενάριο περιλαμβάνει απαγόρευση της μετανάστευσης (όσοι έρχονται χωρίς άδεια θα αντιμετωπίζονται ως εγκληματίες), υποχρεωτική άμβλωση, ευθανασία, αντικατάσταση της φυλάκισης από σωματικές τιμωρίες για μικρά αδικήματα και από θανατική ποινή για πιο βαριές περιπτώσεις κ.λπ. (Λατούς 2008, 175). Ο Stanton, μάλιστα, τονίζει ότι το μεγαλύτερο ίσως εμπόδιο για την εφαρμογή του σεναρίου που προτείνει είναι η ανόητη αφοσίωση του δυτικού κόσμου στο πολιτικά ορθό, στα ανθρώπινα δικαιώματα και στον ιερό χαρακτήρα της ανθρώπινης ζωής (Stanton 2006). Πολυάριθμοι σχολιαστές ασπάζονται αυτά τα μαλθουσιανά συναισθήματα. Ωστόσο, τοποθετήσεις που αφορούν στη μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού εμπεριέχουν τον κίνδυνο να ολισθήσουν προς τον ευγονισμό, και να εμφανιστούν μορφές οικοφασισμού. Ο James Howard Kunstler προειδοποιεί ότι ο σημερινός παγκόσμιος πληθυσμός των 6,5 δισεκατομμυρίων δεν έχει καμία ελπίδα να διατηρηθεί στα τρέχοντα επίπεδα, και οι θεμελιώδεις συνθήκες ζωής στη γη πρόκειται να θέσουν το ζήτημα επί τάπητος (Kunstler 2005, 61). Ο Jacques Ellul προτείνει, μάλιστα, τη χρήση χημικής τροφής προκειμένου να αποφευχθεί ο κίνδυνος λιμού εξαιτίας του υπερπληθυσμού, αλλά και για την προστασία των φυσικών πόρων. Τονίζει ότι πλέον, προς τον σκοπό αυτό, είναι αποδεκτό να αναλάβουμε τον κίνδυνο ακόμη και γενετικών μεταλλαγών (Λατούς 2008, 171).

Αντίστοιχα, ο Aldo Leopold στην προσπάθειά του να θεμελιώσει μία ολιστική περιβαλλοντική ηθική ισχυρίστηκε ότι ένα πράγμα είναι σωστό, όταν αυτό τείνει να διατηρήσει την ακεραιότητα, τη σταθερότητα και την ομορφιά της βιοτικής κοινότητας. Είναι λάθος όταν τείνει σε οποιοδήποτε άλλο σκοπό (Γεωργόπουλος, 2006, 251). Με αυτή του τη θέση ο Leopold δείχνει πως ίσως βάζει τα συμφέροντα των ανθρώπων σε δεύτερη μοίρα σε σχέση με τη διατήρηση της ακεραιότητας, της σταθερότητας και της ομορφιάς των

οικοσυστημάτων (Γεωργόπουλος, 2006, 251). Ο Edward Abbey θεωρούσε ότι η μεγαλύτερη χρησιμότητα του σύγχρονου ανθρώπου είναι – εκτός από το γεγονός ότι επάνω του φιλοξενούνται εκατομμύρια αποικίες βακτηριδίων και μικροοργανισμών – ότι με τον θάνατό του παρέχει τροφή σε δεκάδες είδη αποδομητών, σε έντομα και σε σκουλήκια. Διατείνεται, μάλιστα, ότι θα πυροβολούσε μάλλον έναν άνθρωπο παρά ένα φίδι, εννοώντας πιθανότατα πως οι άνθρωποι είναι ήδη πάρα πολλοί πάνω στη Γη, στερώντας ζωτικό χώρο από τα ζώα και τα φυτά, αλλά συγχρόνως είναι και αυτοί που ανατρέπουν συνεχώς τις οικολογικές ισορροπίες τη μία μετά την άλλη (Γεωργόπουλος 2006, 252). Αντίστοιχα, ο Αμερικανός περιβαλλοντολόγος και φιλόσοφος Holmes Rolston έχει υποστηρίξει ότι η προστασία των ειδών είναι ηθικό καθήκον. Θα ήταν λάθος, όπως διατείνεται, να εξαλείψουμε ένα σπάνιο είδος πεταλούδας απλώς για να αυξήσουμε την χρηματική αξία δειγμάτων που κατέχονται από συλλέκτες. Τα είδη είναι ανεκτίμητα και είναι συνήθως περισσότερο πολύτιμα από τα άτομα, κι αυτό διότι η απώλεια ενός είδους είναι απώλεια γενετικών πιθανοτήτων. Η εσκεμμένη καταστροφή ενός είδους θα έδειχνε ασέβεια στις βιολογικές μεθόδους, οι οποίες καθιστούν δυνατή την εμφάνιση της ατομικότητας των ζώντων οργανισμών (Rolston 1991, 73-94). Αλλά και ο Lovelock, ο οποίος συνέλαβε την ιδέα της *Γαίας* στη δεκαετία του '70 – ενώ εξέταζε την πιθανότητα της ζωής πάνω στον Άρη για λογαριασμό της NASA –, έχει προειδοποιήσει για τους κινδύνους της κλιματικής αλλαγής ήδη πριν σχεδόν 20 χρόνια. Η Γη είναι σε μια κατάσταση χωρίς επιστροφή πια, ο κόσμος έχει περάσει ήδη το σημείο χωρίς επιστροφή όσον αφορά στην αλλαγή του κλίματος, και ο πολιτισμός όπως τον ξέρουμε είναι τώρα απίθανο να επιζήσει (Lovelock 2007). Σήμερα ο Lovelock εκτιμώντας την υπάρχουσα κατάσταση προειδοποιεί ότι ο ίδιος μηχανισμός που διατήρησε το φυσικό περιβάλλον κατάλληλο για την ζωή στρέφεται πλέον εναντίον μας, εξαιτίας των καταχρήσεων της ανθρωπότητας. Όπως αναφέρει, η αλλαγή του κλίματος είναι μη αναστρέψιμη, και η ζωή στη Γη δεν θα είναι ποτέ όπως πριν. Διατείνεται, μάλιστα, ότι πριν τελειώσει αυτός ο αιώνας δισεκατομμύρια από εμάς θα πεθάνουν, και οι λίγοι άνθρωποι που θα επιζήσουν θα βρίσκονται στην Αρκτική, όπου το κλίμα θα παραμένει ανεκτό (Lovelock 2007). Ο Kaarlo Pentti Linkola, Φιλανδός στοχαστής, θεωρεί πως απόλυτη αξία έχει η διασφάλιση της αέναης συνέχισης της ζωής επί της γης, όχι της ανθρώπινης, αλλά της ζωής συνολικά (Linkola 2009, 19). Το μόνο που μπορεί να μας σώσει σύμφωνα με τον Linkola είναι μια μαζική αλλαγή της σύγχρονης κοινωνίας, που θα περιλαμβάνει την μείωση συγκεκριμένων ατομικών ελευθεριών, την ελάττωση χρήσης της τεχνολογίας και την ανακοπή της προόδου. Αντιτίθεται στον σύγχρονο πολιτισμό και θεωρεί ότι το πρώτο απαραίτητο βήμα για τη σωτηρία της ζωής στον πλανήτη είναι η μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού. Για τον Linkola η αξία ενός είδους δεν μπορεί να εξαρτάται από την ποσότητα στην οποία το βρί-

σκουμε. Η ανθρώπινη αξία είναι αντιστρόφως ανάλογη με την ποσότητα των ανθρώπων στην Γη, και ο άνθρωπος λειτουργεί πια σαν καρκίνωμα του πλανήτη (Linkola 2009). Τονίζει, μάλιστα, ότι ο έλεγχος των γεννήσεων θα πρέπει να επαφίεται πλήρως στο κράτος, το οποίο θα μπορεί να υποχρεώσει ακόμα και σε αμβλώσεις (*forced abortions*) ή στείρωσεις (*forced sterilization*), εάν αυτό κριθεί απαραίτητο (Linkola 2009, 141). Ας θυμηθούμε σε αυτό το σημείο ότι μετά την ανάληψη της εξουσίας από τον Hitler θεσπίστηκε – ήδη από τον Ιούλιο του 1933 – ένας νόμος ευγονικής, ο οποίος εστίαζε στις στείρωσεις ως σημαντικό μέρος της εθνικοσοσιαλιστικής ιδεολογίας. Ο συγκεκριμένος νόμος προέβλεπε την αναγκαστική στείρωση, απέδιδε σε σχετικά μεγάλες πληθυσμιακές ομάδες κληρονομική κατωτερότητα και οδήγησε στην αναγκαστική στείρωση πολλών χιλιάδων ανθρώπων. Ο Linkola διατείνεται, επίσης, ότι οι μεγαλύτερες οικολογικές καταστροφές συμβαίνουν στα δημοκρατικά πολιτεύματα: στην δημοκρατία υπάρχει αχαλίνωτη ελευθερία όσον αφορά στην κατανάλωση, την παραγωγή και τη χρήση της τεχνολογίας (Linkola, 2009, 174). Επομένως, καταλήγει, οποιαδήποτε δικτατορία θα ήταν προτιμότερη από μια δημοκρατία, αφού θα περιόριζε την οικολογική καταστροφή μέσα από συγκεκριμένα μέτρα. Η μόνη μας ελπίδα, διατείνεται ο Linkola, βρίσκεται σε μια δυνατή κεντρική κυβέρνηση, και στον άτεγκτο έλεγχο επί των πολιτών (Linkola 2009, 174).

Ωστόσο, πρέπει να σημειώσουμε ότι ακραίες φασιστικές απόψεις δεν ελλοχεύουν μόνον στις ολιστικές θεωρήσεις που ανωτέρω εξετέθησαν, όσο και στις ατομοκεντρικές προσεγγίσεις, στο πλαίσιο των οποίων μόνο το άτομο διαθέτει δικαιώματα. Αυτό δεν συνεπάγεται, βέβαια, πως νομοτελειακά θα αναβιώσει κάποιο είδος φασιστικής κοσμοθεωρίας, ούτε πως θα βιώσουμε εκ νέου τον ναζιστικό όλεθρο. Ωστόσο, είναι χρήσιμο να διερευνώνται οι ιδεολογικές συνέχειες και να ανιχνεύονται οι πολιτικές γενεαλογίες στην προσπάθειά μας να αντιληφθούμε το παρόν υπό το πρίσμα του παρελθόντος, ώστε να αντλήσουμε διδάγματα από αυτό το τελευταίο. Η γερμανική εμπειρία συνιστά ξεκάθαρη προειδοποίηση για τους κινδύνους της καταχρηστικής εφαρμογής της οικολογίας σε έναν κόσμο που σήμερα μοιάζει πιο πρόθυμος από ποτέ να αποδεχθεί άκριτα κινήματα και ιδεολογίες, παρότι αυτά κάποτε απεδείχθησαν καταστροφικά.

Βιβλιογραφία

- Bergmann, K. (1970). *Agrarromantik und Großstadtfeindschaft*. Meisenheim.
Berlin, I. (2001). Τρεις κριτικοί του Διαφωτισμού: Vico, Hamann, Herder (μετάφραση Γ. Μέρτικας). Αθήνα: Κριτική.
Berlin, I. (2002). Οι ρίζες του ρομαντισμού (μετάφραση Γ. Παπαδημητρίου). Αθήνα: Scripta.

- Biehl, J. – Staudenmaier, P. (2003). Οικοφασισμός, Μαθήματα από την γερμανική εμπειρία (μετάφραση Β. Καπετανγιάννης – Β. Κούταλης). Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Darre, W. (2001). Αίμα και Γη (μετάφραση Ι. Χαραλαμπίδης). Αθήνα: Απολλώνιο Φως.
- Furst, L. (2001). Η προοπτική του ρομαντισμού (μετάφραση Κ. Σύρμα). Αθήνα: Ψυχογιός.
- Kunstler, J. (2005). The Long Emergency; Surviving The Converging Catastrophes of the Twenty-First Century. London: Atlantic Books.
- Linkola, P. (2009). Can Life Prevail? A Radical Approach to the Environmental Crisis. UK: Integral Tradition Publishing.
- Lovelock, J. (2007). Η εκδίκευση της γαίας (μετάφραση Α. Φιλίππας). Αθήνα: Λιβάνης.
- Rolston, H. (1991). Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World. In: The Broken Circle: Ecology, Economics, Ethics. Edited by H. Bormann and S. R. Kellert. New Haven: Yale University Press.
- Stanton, W. (2006). The Rapid Growth of Human Population. Braidwood: Multi Science Publishing.
- Wellek R. (1976). Γερμανικός και Αγγλικός Ρομαντισμός (μετάφραση Στ. Ροζάνης). Αθήνα: Έρασμος.
- Γεωργόπουλος, Α. (2006). Περιβαλλοντική Ηθική. Αθήνα: Gutenberg.
- Γιανναράς, Χ. (2001). Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη φιλοσοφία. Αθήνα: Δόμος.
- Λαμύρ, Τ. (1998). Η ρομαντική κληρονομιά (μετάφραση Στ. Ροζάνης). Αθήνα: Πολις.
- Λατούς, Σ. (2008). Το στοίχημα της από-ανάπτυξης (μετάφραση Ζ. Σαρίκας). Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Λούβαρης, Ν. (2008). Ιστορία της φιλοσοφίας. Αθήνα: Ελληνική Παιδεία.
- Παπαϊωάννου, Κ. (1992). Η αποθέωση της Ιστορίας. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- Ροζάνης, Σ. (2007). Ένας λανθάνων ρομαντισμός. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Τσουκαλάς, Κ. (2010). Η επινόηση της ετερότητας. Αθήνα: Καστανιώτης.

ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ Β. ΣΑΜΑΝΤΑ*

ΕΙΚΟΝΕΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ. ΑΠΟ ΤΟΝ SPENCER ΣΤΟΝ GORZ

Περίληψη

Η παρατήρηση της φύσης τροφοδοτούσε ανέκαθεν τον άνθρωπο με εικόνες για τον εαυτό του οι οποίες στη συνέχεια, ανάλογα με τις παραδοχές που υιοθετούσε, τον οδηγούσαν σε συγκεκριμένες πρακτικές, σε πολιτικές και πολιτισμικές επιλογές. Επιστρέφοντας την εικόνα αυτή πίσω στη φύση, προέβαλε τις συνέπειες των εκάστοτε παραδοχών του. Οι νατουραλιστικές αυτές ερμηνείες για τη φύση του ανθρώπου οδήγησαν την σύγχρονη κοινωνία σε μια επιστημοκρατία, η οποία όχι μόνο οδήγησε σε συγκεκριμένες επιλογές οι οποίες υπήρξαν καταστροφικές για το περιβάλλον, αλλά κατά βάση υπήρξαν και ανορθολογικές. Ο πολιτισμός δεν είναι *ξεχωριστό βασίλειο* σε σχέση με την υπόλοιπη φύση. Οφείλει πρωτογενώς να αναγνωρίσει τα όριά του, τα οποία η φύση ορίζει. Το οικολογικό ζήτημα ανάγεται έτσι στις επιλογές του ανθρώπου στην πολιτική σφαίρα, στο αξιακό του σύστημα και στον πολιτισμικό προσανατολισμό του και όχι στη φύση του.

Λέξεις κλειδιά: *επιστημοκρατία, νατουραλισμός, σοσιαλισμός, απομαγικοποίηση, Κοινωνικός Δαρβινισμός.*

Φυσικές επιστήμες και φιλοσοφία

Η σχέση του ανθρώπου με τον φυσικό κόσμο υπήρξε ανέκαθεν αντιφατική. Η ιδιαιτερότητα αυτής της σχέσης οφείλεται αφ' ενός στην εξάρτηση του ανθρώπου από το περιβάλλον του, και αφ' ετέρου στην σύγκρουσή του με αυτό λόγω της συνείδησης της φυσικής αδυναμίας του απέναντί του. Μέχρι το 19^ο αιώνα η κυρίαρχη αντίληψη στον δυτικό κόσμο ήταν ότι η ανθρώπινη κοινωνία αποτελεί *ξεχωριστό βασίλειο* από τη φύση. Στην πραγματικότητα ο δυτικός πολιτισμός θεμελιώθηκε στον δυισμό φύσης-πολιτισμού. Από την

* Η Αναστασία Β. Σαμαντά είναι υπ. Διδάκτωρ Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: samantanastasia@yahoo.gr.

Παλαιά Διαθήκη έως τον ιερό Αυγουστίνο και τον ατελείωτο πόλεμο του πνεύματος εναντίον της φύσης και της σάρκας, η φύση ως αναγκαιότητα καθρέφτιζε τον αντικοινωνικό εγωισμό και την ιδιοτέλεια, ενώ ο πολιτισμός την θεραπεία των ανωτέρω. Άλλοτε, πάλι, η φύση παρουσιάζεται σε οικοδομήματα όπως αυτό του Rousseau ως άδολη και ο πολιτισμός ως διεφθαρμένος, πλάι στην αντίληψη του Hobbes περί του πολέμου όλων εναντίων όλων. Στην προσπάθειά του, λοιπόν, να κατανοήσει τις κοινωνικές δομές αλλά και τον εαυτό του, ο άνθρωπος στράφηκε στη φύση ως παρατηρητής προκειμένου να ανακαλύψει ένα σταθερό νατουραλιστικό υπόβαθρο, στο οποίο βασισμένος θα προσπαθήσει να ερμηνεύσει την ιστορία του. Δίπλα στις θεωρητικές προσεγγίσεις των φιλοσόφων ήρθαν να προστεθούν επιστημονικές μελέτες φυσιολογικών και βιολόγων, οι οποίες έτυχαν ποικίλων ερμηνειών. Ο 17^{ος} αιώνας θα παρακολουθήσει την έκρηξη στην εξέλιξη των φυσικών επιστημών. Σε συνδυασμό με την πρωτοφανή επέκταση της παραγωγής, και επομένως την διεύρυνση των κοινωνικών αλληλεξαρτήσεων, θεωρητικοί και επιστήμονες θα προσπαθήσουν να κατανοήσουν την κοινωνία, η οποία συχνά παρομοιάζεται με τον ανθρώπινο οργανισμό. Η σκέψη -σε συμφωνία με το πνεύμα του Διαφωτισμού- θα στραφεί στον επιστημονικό λόγο, δείχνοντας απόλυτη εμπιστοσύνη στη θετική γνώση. Ο ορθός λόγος, προσανατολισμένος πλέον προς την μηχανιστική σκέψη των θετικών επιστημών, θα σταθεί στον αντίποδα της ανορθολογικής θρησκευτικής αντίληψης του κόσμου. Η θεωρία του Darwin - και οι ερμηνείες της - θα επισφραγίσει τη νεώτερη τάση, η οποία θα επηρεάσει τους σύγχρονους. Η *απομαγικοποίηση* της φύσης θα τοποθετήσει στο προσκήνιο τη νόηση, η οποία οφείλει να καθυποτάξει τη φύση, ενώ η γνώση ως μόνη δύναμη δεν θα γνωρίζει πλέον όρια (Adorno Horkheimer 1986, 20). Η επιστημονική-μαθηματική σκέψη θα εξαλείψει τις ποιότητες, ποσοτικοποιώντας κάθε τι στη φύση και στον άνθρωπο, και ως εκ τούτου η σκέψη θα εκπέσει εφεξής σε φορμαλιστικό λόγο. Η άποψη που θα κυριαρχήσει έως σήμερα είναι ότι οι άνθρωποι συνασπίζονται σε κοινωνίες προς ίδιον όφελος. Η θέση αυτή, ενισχυμένη από τις επιστημονικές θεωρίες του *εγωιστικού γονιδίου* του Κοινωνικού Δαρβινισμού και την κυριαρχία της *ορμικής ζωής* έναντι της ανθρώπινης λογικής του Freud, θα καταστεί κοινή πεποίθηση ότι η κοινωνία είναι μια ζούγκλα στην οποία υπερισχύει ο πιο ικανός. Το ένστικτο της αυτοσυντήρησης κατέστη κανόνας της κοινωνικής ζωής, αναγόμενο σε λογική αρχή. Η αυτοσυντήρηση ως φυσική παρόρμηση κατακυριεύσε τον λόγο, παρουσιάζόμενη ως κριτήριο ορθολογικό. Έτσι το σύμπαν εντάσσεται σ' ένα σύστημα σκέψης, στο πλαίσιο του οποίου ο άνθρωπος και το περιβάλλον εκλαμβάνονται ως αντικείμενα για την ικανοποίηση αυτών των τάσεων.

Αντινομίες των φυσικών επιστημόνων: Κοινωνικός Δαρβινισμός-Κοινωνική Οικολογία

Ανάμεσα σε εκείνες τις θεωρίες που τάραξαν τα θεμέλια της επιστημονικής κοινότητας τον 19^ο αιώνα, επηρεάζοντας βαθύτατα την πολιτική και φιλοσοφική σκέψη, ήταν η δαρβίνεια θεωρία και οι ερμηνείες της. Συγκεκριμένα, το εξελικτικό αξίωμα που θεμελίωσε ο Darwin στο έργο του *Η καταγωγή των ειδών* απέσπασε τον θαυμασμό τόσο των φιλελευθέρων της εποχής, όσο και των σοσιαλιστών. Αν και ο Darwin επηρεάστηκε από τη θεωρία του Hobbes και του Malthus για τα μοτίβα περί του ζωτικού χώρου και της πληθυσμιακής απειλής στη φύση, δεν έσπευσε να τις επαληθεύσει (Engels 2011, 284). Το έκανε αντί γι' αυτόν ο μαθητής του Thomas Huxley και ο Herbert Spencer, οι οποίοι εφάρμοσαν τις ιδέες του Malthus και του Darwin για την εξέλιξη και την επιβίωση των ανταγωνιστικότερων και προσαρμοστικότερων ειδών και ατόμων στις ανθρώπινες κοινωνίες, προσπάθεια που έγινε γνωστή ως Κοινωνικός Δαρβινισμός. Η φύση έχει ήδη αναλάβει να δικαιολογήσει τις ηθικά προβληματικές πρακτικές των ανθρώπων. Η κοινωνία, η οποία αντιμετωπιζόταν ως η απόδραση της ανθρωπότητας από το βασίλειο της σκληρής αναγκαιότητας της φύσης, έξω από κάθε λογική γίνεται πεδίο κατίσχυσης των νόμων της φύσης. Η φυσική προδιάθεση του ανθρώπου για μέγιστο όφελος έρχεται να επιβεβαιώσει τις θεωρίες των οικονομολόγων για ορθολογικές επιλογές στο οικονομικό πεδίο, το οποίο θα υπερκαλύψει πλέον όλους τους υπόλοιπους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας. Θεωρώντας το περιβάλλον ανεξάντλητη πηγή πρώτων υλών και αποθήκη αποβλήτων, ο δυτικός πολιτισμός αξίωσε να καταστήσει τον εαυτό του κυρίαρχο του κόσμου υπερεκμεταλλευόμενος βασικές πηγές ενέργειας. Είτε, όμως, οι κυρίαρχες απόψεις εφαρμόζονται στη φύση από τον Darwin, είτε η θεωρία της εξέλιξης νομιμοποιεί την φιλελεύθερη θεωρία, η άποψη ότι ο πιο ισχυρός επιβιώνει έχει καταστεί μέρος της συλλογικής συνείδησης έως τις μέρες μας.

Εισηγητής της θεωρίας του Κοινωνικού Δαρβινισμού και εκ των ιδρυτών της κοινωνιολογίας είναι ο Άγγλος ανθρωπολόγος και φιλόσοφος Herbert Spencer, ο οποίος είχε επηρεαστεί και από το έργο του Malthus. Ο Spencer, ήδη προτού ο Darwin γράψει το έργο του *Η καταγωγή των ειδών* είχε επηρεασθεί από τον Hobbes και ήταν υπέρμαχος της αντίληψης ότι δίκαιο είναι η δύναμη του ισχυρότερου. Στη συνέχεια, με την έκδοση του έργου του Δαρβίνου προσάρμοσε στην πολιτική και ηθική του θεωρία το εξελικτικό αξίωμα της επιβίωσης του ισχυρότερου και προσαρμοστικότερου. Συμβαδίζοντας με το πνεύμα της εποχής του ο Spencer θεωρούσε ότι τα πορίσματα της επιστήμης είναι η υψηλότερη γνώση που μπορεί να επιτύχει η ανθρώπινη νόηση, αφού, άλλωστε, η γνώση της ουσίας των πραγμάτων είναι ανέφικτη. Ο ανταγωνισμός που προκύπτει από τις διαρκείς αλλαγές, οι οποίες

προκαλούνται από τις αντιμαχόμενες δυνάμεις της φύσης, αποτελεί μέρος της φύσης του ανθρώπου, όπως, άλλωστε, δείχνουν τα πορίσματα της βιολογίας και ζωολογίας. Η επιθετικότητα αποτελεί χαρακτηριστικό όλων των όντων, και είναι απαραίτητη προκειμένου αυτά να αμυνθούν και να επικρατήσουν των υπολοίπων. Άμεση κοινωνική συνέπεια αυτού είναι ο διαχωρισμός των ομάδων σε τάξεις, σε εργάτες, δούλους και ιερωμένους, σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους. Οι αλλαγές αυτές, οι οποίες προκύπτουν στις ανθρώπινες κοινωνίες από την παρουσία των αντίθετων δυνάμεων, θα σταθεροποιηθούν σε κάποιο σημείο ισορροπίας με την μικρότερη δυνατή αντίσταση. Η εξέλιξη έτσι εμφανίζεται ως αποτέλεσμα των συγκρούσεων που ωθούν τους ανθρώπους να περιορίζονται σε αυτό που μπορούν να κάνουν καλύτερα και από το οποίο θα κερδίσουν περισσότερα, και για το λόγο αυτό οι παρεμβάσεις δεν είναι επιθυμητές (Spencer 1867, I-XX). Η επικράτηση των ισχυρότερων θα προωθήσει τη δημιουργία υγιέστερων κοινωνικών δομών, αν εκείνοι αφεθούν ελεύθεροι να υπερισχύσουν έναντι των υπολοίπων. Επομένως οι ηθικές αρχές θα πρέπει να προσαρμόζονται στις φυσικές, οργανικές ανάγκες και στο νόμο της εξέλιξης και όχι το αντίθετο. Άλλωστε η συμπεριφορά του ανθρώπου δεν μπορεί παρά να αποτελεί μέρος ενός όλου - και, μάλιστα, οργανικού -, αποτελώντας συστατικό της εξελικτικής διαδικασίας του *αγώνα για επιβίωση*. Το κίνητρο των ανθρωπίνων πράξεων παραμένει για τον Spencer ίδιο με αυτό των ζώων και των πρωτόγονων ανθρώπων, και δεν είναι άλλο από την επιδίωξη της απόλαυσης και της ευτυχίας αντί του πόνου και της δυστυχίας. Ο εγωισμός θα προηγείται πάντα σε σχέση με τον αλτρουισμό, ενώ ο τελευταίος δεν είναι τίποτα άλλο παρά συγκαλυμμένος εγωισμός. Ακόμα και εκείνοι που εκτίθενται σε κινδύνους δεν έχουν άλλο κίνητρο από την προσδοκία της απόλαυσης και της ευτυχίας, ακόμα και αν αυτές μετατίθενται στο μέλλον. Οι φιλόσοφοι, επομένως, ατυχούν όταν ορίζουν την ευτυχία με γνώμονα την αρετή, ενώ θα έπρεπε να ορίζουν την αρετή ανάλογα με το αν μέσω αυτής επιτυγχάνεται η ευτυχία ή όχι (Spencer 1879, I-IV). Οι αξίες για τον Spencer βρίσκονται προσανατολισμένες στην πράξη, η οποία υπακούει στην φυσική τάξη της μεγιστοποίησης και της διεύρυνσης της θέσης του προσώπου έναντι του συνόλου. Το άτομο νοείται έτσι χωρίς κοινωνικούς προσδιορισμούς, αδιάφορο για τους κοινωνικούς δεσμούς, και η χρησιμότητα καθίσταται φυσικός νόμος των κοινωνικών σχέσεων του ανθρώπου με το περιβάλλον του. Το επεξηγηματικό σχήμα του Spencer καταφέρνει, βέβαια, σημαντικό πλήγμα στην παραδοσιακή θρησκευτικο-κεντρική σκέψη, αλλά παράλληλα εδραιώνει μια επεκτατική λογική. Ο άνθρωπος ως ανταγωνιστικό φυσικό ον υπακούει στους κανόνες και τη λογική της κυριαρχίας, νομιμοποιώντας με τον τρόπο αυτό την απόλυτη εξουσία εκείνων που εξελικτικά υπερισχύουν στις σχέσεις και στα αντικείμενα.

Συνηγορώντας ο Thomas Huxley θεωρεί ότι οι συνέπειες ηθικών επιταγών, όπως της μορφής *κάνε αυτό που θα ήθελες να κάνουν και σε σένα*, είναι ασυμβίβαστες με την ύπαρξη των κοινωνιών. Στην περίπτωση που κάποιοι υιοθετήσουν αυτούς τους κανόνες, θα πρέπει να υπολογίζουν ότι οι άλλοι θα τους κυβερνούν. Ακόμα περισσότερο, θεωρεί ότι οι περιορισμοί - καθώς και η πρόοδος - της ηθικής και του νόμου αντίκεινται στην κοσμική πρόοδο, καταστέλλοντας τις ποιότητες εκείνες με τις οποίες διασφαλίζεται η επιτυχία στον αγώνα της επιβίωσης (Huxley, 2001, XI-XII). Απηχώντας, μάλιστα, τις αντιλήψεις του Malthus ισχυρίζεται ότι τα πιο αδύναμα άτομα θα πρέπει με κάποιο τρόπο να αποκλεισθούν από το κοινωνικό σώμα λόγω της σπάνειας των πόρων και των υλικών μέσων. Η ευγονική και ο επεκτατισμός ανάγονται έτσι σε νόμο ως φυσική αυτόνομη διαδικασία της εξέλιξης, με την οποία οι άνθρωποι οφείλουν να συνταχθούν προκειμένου να προοδεύσουν. Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος εκπίπτει σε όν το οποίο κυβερνούν οι νευρώνες και τα γονίδια, θέση που δικαιώνει τις εγγενείς ανισότητες, και στην οποία ελλοχεύει ο επιπρόσθετος κίνδυνος της εξάπλωσης των φυλετικών και ρατσιστικών διακρίσεων, καθώς και της νομιμοποίησης πρακτικών όπως το ναζιστικό πρόγραμμα ευγονικής. Οι επιστήμες θα υποδεικνύουν πλέον στους ανθρώπους τι πρέπει να αποδέχονται και τι να απορρίπτουν, πώς να οργανώνονται κοινωνικά και προς ποιο μέλλον οδεύουν.

Ο Kropotkin αντιπαράτίθεται στον Huxley - και δι' αυτού αναδρομικά στον Hobbes - ισχυριζόμενος ότι η θεωρία του Darwin εσκεμμένα παρερμηνεύθηκε. Ο *πόλεμος όλων εναντίον όλων* και ο *αγώνας για επιβίωση* χρησιμοποιούνται ως δικαιολογία όλων εκείνων, οι οποίοι διαπράττουν φρικαλεότητες στο όνομα μιας φυσικής και αναγκαίας κατάστασης. Αντίθετα, λοιπόν, από τις παρατηρήσεις του Darwin, ο Kropotkin επισημαίνει ότι όπου υπάρχει ποικιλία ειδών, εκεί υπάρχει και κάποιο στοιχείο που συντελεί στην βιωσιμότητα και στην εξέλιξη αυτών των ειδών. Το στοιχείο αυτό, εγγενές στη φύση ζώων και ανθρώπων, είναι η αλληλοϋποστήριξη και η αλληλοβοήθεια. Επομένως ο φυσικός νόμος του *αγώνα όλων εναντίον όλων* όχι μόνον αντιτίθεται στην εμπειρική πραγματικότητα, αλλά ουδόλως είναι επιστημονικός. Παραθέτοντας άμπολλα παραδείγματα συνεργατικής συμβίωσης των ζώων, ο Kropotkin θεωρεί ότι τα ηθικά αισθήματα και η συντροφικότητα, έστω και αν είναι ενστικτώδη, υπήρξε ο παράγοντας που οδήγησε στον σχηματισμό των κοινωνιών. Βέβαια, δεν παραβλέπει το γεγονός ότι ο νόμος της αλληλοβοήθειας είναι ένας από τους παράγοντες εξέλιξης, και όχι ο μοναδικός. Αν, όμως, οι αντιλήψεις των Malthus, Spencer και Huxley για την επιβίωση του δυνατότερου ήταν ορθές, οι αδύναμοι σωματικά επιστήμονες, ποιητές και κοινωνικοί αναμορφωτές δεν θα είχαν προσφέρει τις σημαντικότερες για την εξέλιξη του ανθρωπίνου είδους υπηρεσίες τους. Η επικρατούσα τάση στη φύση είναι μάλλον η αποφυγή του ανταγωνισμού, αλλιώς ο κόσμος θα είχε εξαντληθεί από την αλληλοεξόντωση (Kropotkin 2009, 29-39). Η αλληλο-

βοήθεια των ειδών επιχειρείται από τον Kropotkin να αναχθεί σε νόμο της φύσης, ώστε ταυτόχρονα να αποδειχθεί ότι τα ηθικά και κοινωνικά ένστικτα είναι προανθρώπινα και εγγεγραμμένα στην ιστορία της φύσης, επομένως και της κοινωνίας. Οι φυσικές επιστήμες αναλαμβάνουν για άλλη μια φορά να ορίσουν το καθολικό επεξηγηματικό σχήμα για τη λειτουργία των ανθρωπίνων κοινωνιών. Η *φυσικοποίηση* της ιστορίας του ανθρώπου, από την οποία ο ίδιος απουσιάζει -τουλάχιστον ως παράγοντας της εξέλιξής του -, συνεχίζεται.

Συντασσόμενος με τον Kropotkin ο σύγχρονος κοινωνικός οικολόγος Murray Bookchin θεωρεί ότι η εικόνα της άσπλαχνης ανταγωνιστικής φύσης, η οποία χαρακτηρίζει και την συμπεριφορά των ανθρώπων, οδηγεί στο χάσμα και την διάσταση όχι μόνο των ανθρώπων μεταξύ τους, αλλά και της κοινωνίας από τη φύση, καθώς και της ανθρώπινης ψυχής από το βιολογικό της περίβλημα (Bookchin 2000, 21). Συντηρώντας την εικόνα της δόλιας φύσης -την οποία οφείλουμε να καθυποτάξουμε-, διαχωρίζουμε τον άνθρωπο από τον άνθρωπο, τη φύση από τον άνθρωπο και την ύλη από το πνεύμα, αγνοώντας την αδιάρρηκτη σχέση που υφίσταται μεταξύ τους. Η αναγωγή αυτών των ιδεών στις κοινωνικές σχέσεις είχε καταστροφικές συνέπειες. Οι α-κοινωνικές ανταγωνιστικές σχέσεις, που δημιουργούνται επί τη βάση του αξιώματος *αναπτύξου ή πέθανε*, επιβεβαιώνουν τον παραλογισμό των οικονομολόγων όσον αφορά στον ελεύθερο ανταγωνισμό. Ενώ, λοιπόν, η κοινωνική οικολογία απορρίπτει το δαρβινείο δόγμα της επιβίωσης του ανταγωνιστικότερου και ικανότερου ως προβολή του ανθρώπινου ανταγωνισμού, υιοθετεί μια άλλη οπτική για την φύση, την οποία εν συνεχεία προβάλλει στις ανθρώπινες κοινωνίες. Οι ζωικές και φυτικές κοινότητες, οι οποίες αποτελούν μια ολότητα, είναι οικολογικά ταυτόσημες με τις ανθρώπινες κοινότητες σύμφωνα με τον Bookchin, επισήμανση που απαντάται, βέβαια, και στον Spenser. Ο διαχωρισμός της κοινωνίας από τη βιολογία και των ανθρώπων από τη ζωικότητά τους δεν είναι απόλυτος, αλλά αυτά συναποτελούν ένα συνεχές παρά την διαφορετικότητά τους (Bookchin 2000, 35). Αυτό κατά τους κοινωνικούς οικολόγους σημαίνει ότι υπάρχει βιολογική βάση για την ανθρώπινη κοινωνικοποίηση, επομένως αυτή οφείλει να εξετασθεί μέσα από οικολογικό πρίσμα. Από αυτή την σκοπιά η ανταγωνιστική και ιεραρχική διάκριση των ατόμων μεταξύ τους, καθώς και με το περιβάλλον, θα μπορούσε να αρθεί στο πλαίσιο μιας πολύμορφης, μη ιεραρχικής και αυθόρμητης οικολογικής κοινοβιακής κοινωνίας. Η ιεραρχία, άλλωστε, είναι θεσμικό και όχι βιολογικό φαινόμενο. Η εικασία πως αυτή απαντάται στην φύση δεν κάνει άλλο από το να δικαιώνει την κοινωνική ιεραρχία και την κυριαρχία επί της φύσεως. Η περιβαλλοντική κρίση, επομένως, είναι βαθύτατα κοινωνική, ηθική και ιδεολογική. Η κοινωνική οικολογία προτείνει τη διαχείριση - και όχι την κυριαρχία επί - της φύσης, θεωρώντας πως οι σχέσεις κυριαρχίας αποτελούν απότοκο της κυριαρχίας του ανθρώπου στον άνθρωπο, και όχι

αυτής του ανθρώπου επί της φύσεως. Η φύση, από τη στιγμή που *απομαγικοποιήθηκε*, αντικειμενικοποιήθηκε στο πλαίσιο της φυσικο-μηχανιστικής αντίληψης του εξωτερικού κόσμου. Η κοινωνία μετατράπηκε σε κυνηγετικό πεδίο, το οποίο απωθεί την αισθητικότητα, τον έρωτα, την ίδια την ορμή της ζωής. Ο άνθρωπος πρέπει τώρα όχι να αποκτήσει τα μέσα για την επιβίωσή του, αλλά τις συνθήκες εκείνες που θα του επιτρέψουν να επιβιώσει (Bookchin 2007, 14). Στους κόλπους των *οικοκοινοτήτων* ο άνθρωπος δεν θα επανακτήσει μόνο την σχέση του με το φυσικό περιβάλλον, αλλά και με τον εαυτό του και τους υπολοίπους, επανακτώντας την αίσθηση της ολότητας του εαυτού του.

Εκκινώντας από την αντίληψη ότι στη φύση η ποικιλία και η διαφορετικότητα είναι παράγοντες που συντελούν στη σταθερότητα των οικοσυστημάτων, ο Bookchin ανάγει την αντίληψη αυτή σε νόμο των ανθρώπινων κοινωνιών, διαπράττοντας το ίδιο εσφαλμένο νοητικό άλμα. Η φύση δεν μπορεί να είναι ηθική ή ανήθικη. Είναι αυτό που είναι, και δεν επιδέχεται αξιολογικές κρίσεις, οι οποίες είναι δυνατές στον βαθμό που αφορούν στην ανθρώπινη νόηση και μόνο (Πρωτοπαπαδάκης 2005, 89). Η αξιολόγηση της φύσης και η νομιμοποίηση πολιτικοοικονομικών συστημάτων δια της συσχέτισης με την εν λόγω αξιολόγηση είναι αυθαίρετη. Ο νατουραλισμός, είτε με την μορφή του κοινωνικού δαρβινισμού, είτε με την αντίστοιχη της κοινωνικής οικολογίας, αποτελεί μια άλλη μορφή ετερονομίας. Και οι δύο θεωρίες παραβλέπουν το γεγονός ότι ο άνθρωπος συνδημιουργώντας με την αναγκαιότητα της προσδίδει ιστορική τροπή, εκφράζοντας με τον τρόπο αυτό την ελευθερία του (Engels 2011, 209). Η επιστημονική νομιμοποίηση διαφόρων πολιτικοοικονομικών συστημάτων εδραίωσε την πίστη ότι όπως η φύση, έτσι και οι κοινωνίες των ανθρώπων θα πρέπει να διέπονται από αμετάβλητους νόμους μηχανικής αιτιότητας. Το επεξηγηματικό σχήμα των φυσικών επιστημών, αγνοώντας τον παράγοντα της ανθρώπινης ενέργειας και σκέψης, καθιερώνει έναν εργαλειακό Λόγο, ο οποίος θα ανάγει το πνευματικό στο υλικό-σωματικό, το οποίο ως εξω-ανθρώπινο κριτήριο επιβάλλει αντικειμενικούς νόμους σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η θεωρία της εξέλιξης του Darwin ερήμην του νομιμοποίησε κατά τρόπο απόλυτο τον φυσικό επεκτατισμό και ανταγωνισμό, χαρακτηριστικά της φιλελεύθερης κοινωνίας, τα οποία εξακολουθούν να είναι κυρίαρχα.

Ο επιστημονικός ορθολογισμός των σύγχρονων κοινωνιών

Κατά τον Καστοριάδη, η εφαρμογή του δαρβινείου δόγματος στις ανθρώπινες κοινωνίες πέραν του ότι υπήρξε αυθαίρετη και αθεμελιώτη, συνέβαλε με τον πιο σκαιό τρόπο στην επικράτηση των πλέον επιθετικών και βίαιων ενστίκτων, και όχι στην κατίσχυση του ορθού λόγου (Καστοριάδης 1998, 22).

Έχουμε να κάνουμε έτσι με μια ανθρώπινη φύση που αντιστρατεύεται η ίδια τον εαυτό της, το θεμελιώδες, δηλαδή, ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Ο αποκλειστικός στόχος του ανθρώπου, η επιδίωξη του ατομικού του συμφέροντος, γίνεται έτσι θεμέλιο της κοινωνίας αντί για κατάρα της (Marshall 2008, 105). Για τον Καστοριάδη η ορθολογικότητα του οικονομικού μοντέλου που υιοθετήθηκε από τον δυτικό κόσμο ευθύνεται για την ιδεολογική οπισθοδρόμηση. Στόχος του εν λόγω μοντέλου ήταν η ευημερία, η οποία, όμως, ταυτίστηκε απόλυτα και αποκλειστικά με το οικονομικό μέγιστο (Καστοριάδης 1998, 13). Η απεριόριστη επέκταση της οικονομικής δραστηριότητας αποδείχθηκε έμπρακτα ανορθολογική, οδηγώντας την ανθρωπότητα σε ακραίους κινδύνους. Η ορθολογική νομιμοποίηση του φιλελευθερισμού τίθεται αντιμέτωπη με την οικολογική καταστροφή και τα ολοένα αυξανόμενα επίπεδα ανεργίας και φτώχειας. Προσέτι, ο εξορθολογισμός των ανθρώπινων κοινωνιών - αποκλειστικά ποσοτικός - οδηγεί στην περιφρόνηση των μη μετρήσιμων αναγκών του ανθρώπου. Έτσι, ακόμα κι αν δεν συνάγουμε τον ανορθολογισμό του μοντέλου αυτού από τις επιπτώσεις που έχει στο περιβάλλον, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το γεγονός ότι η λογική του μαθηματικού μέγιστου αποκλείει την αισθητικότητα, όπως και άλλες ανάγκες των ανθρωπίνων όντων. Για τους Adorno και Horkheimer η βελτίωση της ζωής, αν και υπήρξε αξιόλογη στο υλικό επίπεδο, στο κοινωνικό ήταν ασήμαντη (Adorno Horkheimer 1986, 15). Οι νόμοι των εθνών υποκύπτουν πλέον μπροστά στους νόμους της αγοράς (εδώ ο όρος *νόμος* χρησιμοποιείται καταχρηστικά), θέτοντας σε κίνδυνο ακόμα και τα θεμέλια της ανθρώπινης ζωής, καθώς και τις προοπτικές των μελλοντικών γενεών.

Σύμφωνα με τον Gorz, οι άνθρωποι πίστεψαν και πιστεύουν ότι το κυρίαρχο οικονομικό μοντέλο αντιπροσωπεύει θεμελιακές αξίες όπως η ασφάλεια, η ατομική ευημερία και η ελευθερία τους να επιλέγουν το σχέδιο της ζωής τους κατά βούληση (Gorz 1993, 21). Πραγματικά ο φιλελευθερισμός μπόρεσε να ενσωματώσει στον μηχανισμό του οτιδήποτε χρειάστηκε και, κυρίως, έβγαλε πλήθος ανθρώπων από την υλική ανέχεια. Ενσωμάτωσε ακόμα και τα πολιτισμικά κινήματα, τα κινήματα των εργατών, των γυναικών, των ομοφυλοφίλων, των νέων, τα οποία κατόρθωσαν να επιτύχουν τους στόχους τους με αγώνες, παρότι τις περισσότερες φορές είχαν απέναντί τους και την κοινή γνώμη. Έδωσε, επίσης, τη δυνατότητα σε ευρύτατα κοινωνικά σύνολα – του δυτικού, τουλάχιστον, κόσμου – να καλύψουν όχι μόνο τις βασικές τους ανάγκες, αλλά και να αποκτήσουν δυνατότητα πρόσβασης σε αγαθά βελτιώνοντας, έτσι, το βιοτικό τους επίπεδο. Η αρχή της ελευθερίας της επιλογής – είτε για τον ιδιώτη επιχειρηματία, είτε για τον παραγωγό, είτε για τον απλό πολίτη που έχει πρόσβαση στις κάλπες – αποτελεί για τον βιομηχανικό καπιταλισμό ποιότητα ενσωματωμένη στο σύστημά του. Ως προς τον στόχο, λοιπόν, που έθεσε, εκείνον της ευημερίας, ο φιλελευθερισμός υπήρξε τουλάχιστον ως ένα σημείο ορθολογικός. Ωστόσο το αίσθημα της φτώχειας

δεν αμβλύνθηκε, διότι όσο περισσότερα είναι τα προσφερόμενα αγαθά, τόσο το αίσθημα της ικανοποίησης μειώνεται, ενώ τα κοινωνικά αγαθά τείνουν να μειώνονται δυνάμει της λογικής της μη απόδοσης, κάτι που γίνεται ιδιαίτερα αισθητό στη σημερινή Ελλάδα. Η αδυναμία ικανοποίησης βασικών αναγκών βρίσκεται πλησίον της σπατάλης, γεγονός που αποτελεί την μεγαλύτερη ασυναρτησία της φιλελεύθερης λογικής. Η ικανοποίηση των κοινωνικών αναγκών, της παιδείας, της υγείας, της πρόνοιας, της ανάπτυξης βασικών υποδομών, της έρευνας, έρχεται σε ρήξη με τους νόμους της αγοράς, πολλώ δε μάλλον η ανάγκη για ένα υγιές περιβάλλον και για οικολογική ισορροπία. Στις μεγαλουπόλεις οι βιολογικές ανάγκες του ανθρώπου για καθαρό αέρα, νερό, φως, ησυχία, υγιεινή, οι οποίες καλύπτονται από του αυτομάτου στην φύση, γίνονται όλο και περισσότερο απρόσιτες. Ως αντάλλαγμα για αυτήν την φυσική ένδεια η βιομηχανία του πολιτισμού προσφέρει ακριβοπληρωμένες εναλλακτικές, επιβαρύνοντας ακόμα περισσότερο τόσο το φυσικό περιβάλλον, όσο και το ψυχικό (Gorz 1975, 72). Οι δυτικές κοινωνίες είναι πλέον γυμνές όχι μόνο ενώπιον της απτής και προϋούσας οικολογικής καταστροφής, αλλά και μπροστά σε μελλοντικές προοπτικές.

Υπάρχει, ωστόσο, ένα θεμελιακό πρόβλημα όσον αφορά στην οικολογική αναμόρφωση της κοινωνίας. Η οικονομική λογική απαιτεί την κάθετη αύξηση των αγαθών και της κατανάλωσης, κάτι που από την οπτική της οικολογίας αποτελεί καταστροφή, ενώ από την οπτική της οικονομίας ανάπτυξη. Επομένως, πώς η ανάπτυξη της οικονομίας μπορεί να προσανατολιστεί σε κοινωνική και οικολογική κατεύθυνση; Σύμφωνα με τον Cohn-Bendit, η οικονομική λογική πρέπει να βρει τα όριά της στο πλαίσιο μιας οικολογικής λογικής (Καστοριάδης · Cohn-Bendit, 1981, 85). Για πολλούς, βέβαια, σοσιαλιστές δεν αρκεί οι οικολογικές αναγκαιότητες να γίνουν βασικές αρχές της οικονομικής δραστηριότητας. Για τον Gorz η βιομηχανία δεν μπορεί να αποτελέσει λύση στο πλαίσιο του φιλελευθερισμού, αφού και αυτή θα πρέπει να υπακούσει στις ίδιες οικονομικές επιταγές, αυτές της μέγιστης αποδοτικότητας. Σε ένα τεχνοκρατικό πλαίσιο οι φυσικοί κύκλοι θα μπορούσαν να αντικατασταθούν από συνθετικούς βιότοπους, η ανθρώπινη ζωή να αναπαραχθεί και να εμπορευματοποιηθεί με τη χρήση της γενετικής, αγαθά στα οποία - αν, βεβαίως, μπορούσαν να απαντηθούν τα ηθικά διλήμματα που εγείρονται - θα είχε πρόσβαση πολύ περιορισμένος αριθμός ατόμων. Κατά τον Gorz, μόνον αναπτύσσοντας εναλλακτικές μορφές κουλτούρας θα μπορέσει ο άνθρωπος να οικοδομήσει ένα κόσμο που να είναι οικο-λογικός. Αυτό που απαιτείται είναι η συρρίκνωση της οικονομικής δραστηριότητας και της κατανάλωσης στην ουσία, δηλαδή, απαιτείται μια πολιτισμική μεταβολή. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει την ανάπτυξη των ελεύθερων δραστηριοτήτων που προωθούν την αυτονομία και την ολοκλήρωση του ατόμου, από τις οποίες εξαρτάται το νόημα και η ποιότητα ζωής, και την τήρηση αποστάσεων απέναντι στην ωφελμιστική λογική των

οικονομικών δραστηριοτήτων (Gorz 1993, 86-99). Προτάσσει, έτσι, ο Gorz την κριτική των επιλογών και των στόχων που έχουν τεθεί από το κοινωνικό σύνολο, καθώς και τον επαναπροσδιορισμό των προτεραιοτήτων.

Επιστήμη και τεχνολογία. Το θετικιστικό πνεύμα απέναντι στο οικολογικό πρόβλημα

Για τους Adorno και Horkheimer οι άνθρωποι στο δρόμο προς τη σύγχρονη επιστήμη παραιτήθηκαν από το νόημα, αντικαθιστώντας την έννοια με τον μαθηματικό τύπο και την αιτία με τον κανόνα. Ό,τι δεν συμφωνεί με τα κριτήρια του υπολογισμού και της χρησιμότητας είναι πλέον περιττό. Ως εργαλείο η επιστημονική γνώση δεν μπορεί να ταυτίζεται με την αλήθεια, ειδάλως θα καταλήξουμε σε άκριτο θετικισμό (Adorno· Horkheimer 1986, 104). Στη σύγχρονη μεταβιομηχανική εποχή η εργασία του ανθρώπου, η επιστημονική και τεχνολογική πρόοδος, δεν μετατρέπονται σε δυνατότητες απελευθέρωσης από τις υλικές ανάγκες, αλλά, όπως φαίνεται, οδηγούν ακριβώς στο αντίθετο. Η τυπική λογική και η επιστημονική γλώσσα προσέφεραν ένα σχήμα, σύμφωνα με το οποίο ο κόσμος μπορεί να γίνει αντικείμενο υπολογισμού. Η επιστημονική, μαθηματική σκέψη έγινε ο απόλυτος κριτής, μεταμορφώνοντας την σκέψη σε εργαλείο ή πράγμα και αφαιρώντας της την ικανότητα του στοχασμού πάνω στη σκέψη, καθώς έτσι θα ερχόταν σε αντίθεση με τους σκοπούς της και με το ίδιο της το περιεχόμενο (Πελεγρίνης 2004, 222). Η υποταγή της στον λογικό φορμαλισμό προέρχεται από αυτήν ακριβώς την υποταγή του Λόγου στο άμεσο δεδομένο, το οποίο όχι μόνο δεν κρίνει, αλλά επιπλέον αναπαράγει (Adorno· Horkheimer 1986, 44). Η γη έτσι γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης συμπαρασύροντας στη λογική αυτή και τον ίδιο τον άνθρωπο. Γη και άνθρωπος για άλλη μια φορά γίνονται κομιστές κέρδους. Εν προκειμένω ο Καστοριάδης θεωρεί ότι το ενεργειακό πρόβλημα υφίσταται ακριβώς λόγω του τρόπου ζωής και των εσωτερικών αντινομιών των κοινωνιών, και όχι εξ αιτίας της εξέλιξης των επιστημών. Η ενεργειακή κρίση είναι κατ' ουσίαν κρίση της σύγχρονης κοινωνίας (Καστοριάδης 1981, 29). Το ενεργειακό πρόβλημα δεν μπορεί να είναι ο μοναδικός δεσμός ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη κατά τον Bookchin, αλλιώς θα περιοριστούμε σε μια οικοτεχνοκρατική λογική, στο πλαίσιο της οποίας το μέσον γίνεται σκοπός, καθιστώντας την τεχνολογική πρόοδο αυτοσκοπό. Η οικολογία με τον τρόπο αυτό μεταπίπτει σε απλό περιβαλλοντισμό, και παύει να στοχεύει στην εξισορρόπηση της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση, κάτι που θα ήταν η μόνη λύση (Bookchin 2007, 74). Εάν η εν λόγω εξισορρόπηση δεν επέλθει, το οικοσύστημα θα εξακολουθεί να θεωρείται ενέργεια και ύλη που οι 'μηχανικοί' των φυσικών πόρων θα συνεχίσουν να παρέχουν στην κοινωνία της παραγωγής και της κατανάλωσης. Η συγκεκριμένη θέση είναι ικανή να μας οδηγήσει σε οικολογική παγίδα. Τα φίλτρα

αντιρρύπανσης, οι βιολογικοί καθαρισμοί, οι οικο-μπίζνες, τα πρόστιμα και άλλα μέτρα αντιμετωπίζουν τα συμπτώματα της οικολογικής επιβάρυνσης και όχι τις αιτίες που δημιουργεί η οικονομική δραστηριότητα της υπέρ-αφθονίας.

Περαιτέρω, η πίστη στην παντοδυναμία της τεχνολογίας, χάρη στην οποία τελικώς θα αμβλυνθεί το περιβαλλοντικό πρόβλημα, θα πρέπει να αντιμετωπιστεί κριτικά. Αρχίζει ήδη να δημιουργείται έντονη καχυποψία για τον προσανατολισμό της παραδοσιακής επιστήμης και, κυρίως, για τον μηχανιστικό υλισμό της και τη δυνατότητα της κοινωνίας να προσδιοριστεί μέσα από τα επιτεύγματα της τεχνολογίας. Κατά πόσον μπορεί, όμως, μια πολιτική να θεμελιωθεί στην επιστήμη, είτε είναι οικονομική, είτε τεχνική, τοποθετώντας στο περιθώριο θεμελιώδη προβλήματα της κοινωνίας όπως το περιβαλλοντικό; Η τεχνολογία μπορεί να απελευθερώσει τον άνθρωπο, αλλά μπορεί και να τον υποδουλώσει ανάλογα με τους ηθικούς σκοπούς που τίθενται. Ο ηθικός αυτός προσανατολισμός επ' ουδενί δεν μπορεί να ορίζεται από τις εικόνες της φύσης, ούτε ως αφετηρία, ούτε ως τέλος. Οι φυσικοί νόμοι και τα πορίσματα της επιστήμης δεν μπορούν να αποτελέσουν ερμηνευτικά μέσα για την κατανόηση των ανθρώπινων κοινωνιών, αλλιώς θα οδηγηθούμε σε μια άλογη επιστημοκρατία, η οποία θα αποστερήσει τις ανθρώπινες κοινωνίες κάθε δυνατότητας αυτονομίας, επιλογής και αλλαγής. Ο επιστημονικός λόγος εγείρει αξιώσεις εγκυρότητας σε κοινωνικά θέματα, παρά το γεγονός ότι ο ίδιος είναι κεκλεισμένος και απομονωμένος στο δικό του πεδίο, μακριά από την πρακτική της καθημερινότητας των ανθρώπων (Habermas 1993, 147). Ο θετικισμός δεν μπορεί παρά να οδηγεί στην αποκοινωνικοποίηση της φύσης και την αποφυσικοποίηση του ανθρώπινου κόσμου, αφού εξομοιώνει τον εργαλειακό λόγο με τον Λόγο.

Ο ρόλος της εργασίας στην οικολογική αναμόρφωση

Ήδη από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα έχει αναγνωριστεί ότι πηγή κάθε υλικού πλούτου και πηγή της προόδου είναι η γη και η εργασία του ανθρώπου, ο οποίος διαρκώς επιχειρεί να μετασχηματίσει τη φύση για την κάλυψη των χρειωδών. Για τους σοσιαλιστές το περιβαλλοντικό ζήτημα συνδέεται στενά με την βιομηχανική ανάπτυξη όχι μόνο *ως τέτοια*, αλλά και με την συνακόλουθη απομάκρυνση του ανθρώπου από την εργασία του στο πλαίσιο της εν λόγω εκβιομηχάνισης. Αρχικά με τις μεγάλες γαιοκτησίες ο εργάτης απομακρύνθηκε από τη γη του αντιμετωπίζοντάς την ως εξωτερικό αντικείμενο, το οποίο δεν ανήκει πια στην εργασία του, και από μέσο ζωής και επιβίωσης γίνεται ξένο και εχθρικό. Η δραστηριότητα της εργασίας αλλοτριώνεται καθώς ο εργάτης δεν επιβεβαιώνει τον εαυτό του, δεν αναπτύσσει ελεύθερα την πνευματική και φυσική του ενεργητικότητα, αποξενώνεται από τον ίδιο

του τον εαυτό και νοιώθει δυστυχής, με αποτέλεσμα να αισθάνεται ότι ενεργεί ελεύθερα μόνον στις δραστηριότητες εκτός της εργασίας του (Marx 1975, 94- 95). Περαιτέρω, η εργασία στις σύγχρονες κοινωνίες έπαψε να κοινωνικοποιεί το άτομο. Οι στόχοι της παραγωγής, οι οποίοι καθορίζονται εκ των προτέρων, είναι ήδη προδιαγεγραμμένοι, αφαιρώντας από τον πρωταγωνιστή της κάθε αυτονομία και δημιουργία. Η εργασία ως μετασχηματισμός του αισθητού κόσμου μετέβαλε τον εργάτη σε δημιουργό του χώρου της ζωής του, αλλά και του εαυτού του. Από την στιγμή που η εργασία έπαψε να ανήκει στον εργάτη, ο άνθρωπος έχασε την ουσία του, αυτό που τον διακρίνει από τα άλλα όντα, την δημιουργική του διάσταση. Επηρεασμένος από την εξέλιξη των φυσικών επιστημών και της δαρβίνειας θεωρίας ο Engels θεωρεί ότι η εργασία δημιουργεί ουσιαστικά τον άνθρωπο, αφού μέσω αυτής ανακαλύπτει στα αντικείμενα της φύσης συνεχώς νέες δυνατότητες, κατασκευάζει εργαλεία, μεταβάλλει το περιβάλλον του, αναπτύσσει δραστηριότητες από κοινού με άλλα μέλη της κοινότητάς του. Εν ολίγοις την κατακτά, περνώντας από την πρότερη ζώωδη κατάσταση στην κοινωνικότητα. Έτσι, το ανθρώπινο είδος χάρη στην ενότητα και την αλληλεπίδρασή του με τη φύση μέσω της εργασίας του διαμορφώνεται ως αποτέλεσμα μακράς βιολογικής εξέλιξης. Τα ζώα, σύμφωνα με τον Engels, ενώ επιφέρουν και αυτά αλλαγές στο περιβάλλον τους στο μέτρο που χρησιμοποιούν την φύση, δεν κυριαρχούν πάνω της όπως ο άνθρωπος, ο οποίος την αναγκάζει να υπηρετεί τους σκοπούς του. Η νίκη των ανθρώπων επί της φύσεως, σημάδι προόδου για τους σοσιαλιστές, οφείλεται στην εργασία και στην ικανότητα του ανθρώπου να αναγνωρίζει και να εφαρμόζει με σωστό τρόπο τους νόμους της. Ο σωστός τρόπος έγκειται στο γεγονός ότι όσο περισσότερο οι άνθρωποι γνωρίζουν τους νόμους της φύσης, τόσο περισσότερο είναι ικανοί να αναγνωρίζουν τις φυσικές και τις κοινωνικές συνέπειες των επεμβάσεών τους. Σε αναντιστοιχία με την σημερινή πραγματικότητα, ο Engels θεωρούσε ότι με την πρόοδο των φυσικών επιστημών οι άνθρωποι, αισθανόμενοι ένα με τη φύση, θα απομακρυνθούν από τις δυσιστικές αντιλήψεις του παρελθόντος και τις καταστροφικές συνέπειές τους, οι οποίες οδήγησαν στον νεότερο τρόπο παραγωγής και ιδιοκτησίας (Engels 2011, 149-162). Για τον Marx, επίσης, η επιστήμη – και δη η φυσική - είναι που θα προετοιμάσει τις συνθήκες για την ανθρώπινη χειραφέτηση, αφού ο άνθρωπος είναι φυσική ύπαρξη με φυσικές και ζωτικές δυνάμεις. Η δημιουργικότητα και η κοινωνικότητα των ανθρώπων ως ειδολογικές ιδιότητες οφείλουν να διευθετηθούν στο πλαίσιο ενός ανθρωπισμού-νατουραλισμού. Ο άνθρωπος ως υποκείμενο οφείλει να επανενωθεί μέσω της εργασίας του με τη φύση, την οποία μέσω μιας διαδικασίας ανατροφοδότησης θα μπορέσει να εξανθρωπίσει (Marx 1975, 126).

Για τους νεότερους σοσιαλιστές η αμφισβήτηση της διαδικασίας της παραγωγής δεν έχει πλέον κανένα ουσιαστικό αντίκρισμα, παρά μόνον με την

απομάκρυνση από την ίδια την εργασία, ώστε οι πολίτες να αποκτήσουν κάποιον βαθμό αυτονομίας, διαφορετική καταναλωτική κουλτούρα, και να υπάρξει με τον τρόπο αυτό γόνιμος διάλογος και προβληματισμός για την καθημερινή ζωή, τις κοινωνικές σχέσεις και το περιβάλλον. Το επάγγελμα και ο επαγγελματικός χώρος δεν μπορούν να αποτελέσουν το πλαίσιο εντός του οποίου θα μπορούσε να γίνει αντιληπτή η άρνηση της σύγχρονης πολιτισμικής πραγματικότητας, ακριβώς λόγω της ακύρωσης της δυνατότητας για αυτονομία. Σύμφωνα με τον Gorz, με την απομάκρυνση από τις λειτουργίες και τους στόχους που η παραγωγή θέτει, η οικολογική αναδιάρθρωση της κοινωνίας καθίσταται εφικτή. Μόνο με την ανάπτυξη ελεύθερων δραστηριοτήτων τα άτομα μπορούν να αναρωτηθούν για την ποιότητα της ζωής τους και την έκταση που οφείλει να καταλαμβάνει η οικονομική δραστηριότητα από τον καθημερινό τους χρόνο (Gorz 1993, 154). Η οικο-λογική δεν θα πρέπει σύμφωνα με τον ίδιο να εξαντληθεί στην αναζήτηση των τρόπων που θα περιορίσουν την οικολογική επιβάρυνση, αλλά να αμφισβητήσει τις κοινωνικές αιτίες που οδηγούν σ' αυτήν. Η κυριότερη από αυτές δεν είναι άλλη από την ανορθολογική παραγωγή που οργανώνεται στο πλαίσιο του φιλελευθερισμού, δηλαδή στην όλο και μεγαλύτερη οικονομική ανάπτυξη, η οποία καταπνίγει κάθε δυνατότητα για εναλλακτικές κοινωνικές δραστηριότητες και νέους δρόμους για την σκέψη. Η κυριαρχία του ανθρώπου επί της φύσης παραμένει θεσμικά κατοχυρωμένη. Στο πλαίσιο αυτής το περιβάλλον αντιμετωπίζεται ως μέσον οικονομικής ευημερίας, κάτι που αίρει τις προοπτικές των μελλοντικών γενεών για υγιή διαβίωση. Οι οικονομικές δραστηριότητες, χρησιμοποιώντας τον άνθρωπο και τη φύση ως πρώτη ύλη, ακολουθούν τους δικούς τους νόμους και μηχανισμούς, καθιστώντας κάθε πολιτική παρέμβαση ανεπιθύμητη, παρά τις περιοδικές κρίσεις που εμφανίζονται και την απειλή που δοκιμάζει ο άνθρωπος ακόμα και στο επίπεδο των φυσικών θεμελίων της ζωής του.

Διαπιστώσεις

Η εξιδανίκευση ή η απομυθοποίηση της φύσης δεν μπορεί να μας οδηγήσει σε κανενός είδους συμπέρασμα για την ανθρώπινη φύση, νομιμοποιώντας έτσι ένα ηθικό κριτήριο για το κοινωνικό *εν πράττειν*. Ο φυσικός κόσμος δεν μπορεί να παραγάγει κανένα νόημα, και αν παράγει για εμάς κάποια *φαινόμενα νοήματος*, γνωρίζουμε ότι αυτά αναδύονται από εμάς για εμάς. Η ηθική ευθύνη δεν θα υφίστατο καν, αν δεν μπορούσαμε να επιλέγουμε ελεύθερα. Αντίθετα, οι άνθρωποι – ως η πιο αδιαφοροποίητη ακατέργαστη ύλη – πλάθουν τους εαυτούς τους και διαμορφώνονται σε μια δεδομένη πολιτισμική παράδοση, και σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες (Marshall 2008, 131-136). Έτσι η φύση δεν μπορεί παρά να αναφέρεται σε εκείνες τις έμφυτες και ακούσιες συμπεριφορές του ανθρώπου, στις οποίες δεν έχει καμία εξου-

σία ο ίδιος και για τις οποίες, επομένως, δεν θα μπορούσε να είναι υπεύθυνος. Τα εγγενή αγαθά ή ποταπά ένστικτα θα καθιστούσαν τον άνθρωπο εξίσου ανελεύθερο απέναντι στις επιλογές του, αν, βέβαια, μπορούσαμε σ' αυτήν την περίπτωση να μιλάμε καν για επιλογές. Δεν υπάρχει τίποτα ηθικά προδιαγεγραμμένο στα γονίδιά μας, το οποίο να αποδεικνύει ότι η φύση του ανθρώπου είναι μόνο καλή ή κακή. Άλλωστε, το γενετικό υλικό κάθε άλλο παρά ηθικό κριτήριο είναι. Η νομιμοποίηση των επιλογών των ανθρώπων μέσω της αυθεντίας των επιστημόνων δεν αποτελεί αντικειμενική δικαίωση των πρακτικών τους. Οι νατουραλιστικές ερμηνείες της κοινωνίας υπήρξαν μάλλον ένα είδος απολογητικής των ανθρώπινων προβολών, παρά ορθολογικές ερμηνείες. Τα κοινωνικά όντα, σε αντίθεση με την υπόλοιπη φύση, παράγουν τα μέσα της επιβίωσής τους, ώστε η ζωή και η ιστορία τους να μην μπορεί να εξηγηθεί πλήρως από τη φυσική και τη βιολογία, και έτσι να καθίσταται αδύνατη κάθε προσπάθεια μεταφοράς των νόμων των ζωικών κοινωνιών στις ανθρώπινες. Προσέτι, η επιστήμη δεν μπορεί να λάβει υπόψη της όλα τα ανορθολογικά για κείνη στοιχεία, αυτά των αισθημάτων και των ενδιαφερόντων, τα οποία δεν είναι μετρήσιμα ή παραμετροποιήσιμα με οικονομικούς όρους. Η επιστήμη δεν μπορεί να παραγάγει πρότυπα με τα οποία οι άνθρωποι θα πρέπει είτε να συνταχθούν, είτε να τα απορρίψουν. Ο θετικισμός, ο οποίος στηρίζεται στα επιστημονικά επιτεύγματα για να τα μετατρέψει σε κυρίαρχες αλήθειες, εφαρμόζοντας μια ειδική γνώση στο σύνολο των κοινωνικών πραγμάτων, αποτελεί αστήρικτο άλμα. Οι 'φυσικοί' και 'ελεύθεροι' νόμοι της αγοράς εκτός από το γεγονός ότι κάθε άλλο παρά ελεύθεροι είναι (καρτέλ, πίεση των κυβερνήσεων για χαμηλή φορολογία προκειμένου να επενδύσουν σε μια χώρα, σχέδια διάσωσης κ.ο.κ.), ως φυσικοί - επομένως αμετάβλητοι - εμφανίζουν τους οικονομολόγους ως άλλους θεολόγους. Οι τεχνικές-επιστημονικές λύσεις για την αντιμετώπιση των οικολογικών προβλημάτων, που προτείνονται από τους επιστήμονες ως θεραπεία, αποτελούν εξόφθαλμα πεπλανημένες προσπάθειες. Η αντιμετώπιση των οικολογικών προβλημάτων απαιτεί την λήψη αποφάσεων σχετικά με το τί θα παράγεται, πώς θα παράγεται, σε ποιά μορφή ενέργειας θα βασίζεται, σε ποιές ποσότητες θα παράγεται, τί θα καταναλώνεται. Όλες αυτές κάθε άλλο παρά τεχνικές αποφάσεις είναι. Αντίθετα, σχετίζονται με τον καθημερινό τρόπο ζωής ενός λαού, είναι, δηλαδή, κατεξοχήν πολιτικές αποφάσεις και αφορούν σε θεμελιώδεις κοινωνικές επιλογές. Οι πολιτικές επιλογές δεν μπορούν να περιορίζονται στις οικονομικές αποφάσεις και στα σχέδια σωτηρίας υπό την πίεση της προϊούσας οικολογικής καταστροφής. Η αντίληψη περί του σύγχρονου οικονομικού μοντέλου ως φυσικού και αναπόφευκτου έχει σε τέτοιο βαθμό παγιωθεί, ώστε ενίοτε οι εναλλακτικές λύσεις να αντιμετωπίζονται εκ προοιμίου ως ουτοπικές. Ωστόσο, η ενδιάθετη επεκτατική τάση του κυρίαρχου οικονομικού μοντέλου καθιστά για όλους μας επιβεβλημένο να δούμε κατάματα τους πρωτοφανείς κινδύνους στους οποίους ε-

κτιθέμεθα. Η εικόνα του Δαρβινικού ή Μαρξιστικού ανθρώπου κατακτητή της φύσης πρέπει να εγκαταλειφθεί, ενώ ο προμηθεϊκός χαρακτήρας που έχουμε αποδώσει στην επιστήμη και στη τεχνολογία μας έχει διαψεύσει. Το θέμα των ορίων που τίθεται από τον ίδιο τον πλανήτη μπορεί να υποδείξει νέες ισορροπίες στις σχέσεις της κοινωνίας και του περιβάλλοντος, αλλά και τις ανθρώπινες σχέσεις. Ο άνθρωπος οφείλει να αναστοχαστεί τη σχέση αυτή και ως δημιουργική δύναμη να αναδιοργανώσει το μέλλον του, εάν θέλει ο 21^{ος} αιώνας να διαδεχτεί τον 22^ο.

Βιβλιογραφία

- Bookchin, M. (2000). Τί είναι κοινωνική οικολογία (μετάφραση Μ. Κορακιανίτης). Αθήνα: Βιβλιοπέλαγος.
- Bookchin, M. (2007). Η οικολογία της ελευθερίας. Αθήνα: Διεθνής Βιβλιοθήκη.
- Engels, F. (2011). Η διαλεκτική της φύσης (μετάφραση Ε. Μπιτσάκης). Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Gorz, A. (1993). Καπιταλισμός, Σοσιαλισμός, Οικολογία (μετάφραση Στ. Μπαλιάς). Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- Gorz, A., Markovic, M., Enzensberger, H. M. (1975). Περιβάλλον και ποιότητα ζωής. Οικολογικές μελέτες (μετάφραση Γ. Βάμβαλης). Αθήνα: Επίκουρος.
- Habermas, J. (1993). Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας (μετάφραση Λ. Αναγνώστου και Α. Καραστάθη). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1986). Η διαλεκτική του διαφωτισμού (μετάφραση Ζ. Σαρίκας). Αθήνα: Ύψιλον.
- Huxley, T. H. (2001). Evolution and Ethics and Other Essays. Ανακτήθηκε στις 10/8/2011 από <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Huxley%2C%20Thomas%20Henry%2C%201825-1895>.
- Kropotkin, P. A. (2009). Αλληλοβοήθεια (μετάφραση Ε. Στεφανοπούλου). Αθήνα: Καστανιώτης.
- Marx, K. (1975). Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844 (μετάφραση Μ. Γραμμένος). Αθήνα: Γλάρος.
- Sahlins, M. (2008). Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρώπινης φύσης (μετάφραση Ν. Κούρκουλος). Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Spencer, H. (1867). First Principles, 2nd edition. London: Williams and Norgate.
- Spencer, H. (1879). The Data of Ethics. London: Williams and Norgate.
- Καστοριάδης, Κ. (1998). Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού. Αθήνα: Ύψιλον.

- Καστοριάδης, Κ.- Cohn Bendit, D. (1981). Από την οικολογία στην αυτονομία. Αθήνα: Κέδρος.
- Πελεgrίνης, Θ. (2004). Λεξικό της Φιλοσοφίας. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2005). Οικολογική Ηθική. Αθήνα-Κομοτηνή: Σάκκουλας.

ΜΑΡΙΑ Γ. ΣΑΚΕΛΛΑΡΗ* & ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ Β. ΣΚΑΝΑΒΗ**

ΚΛΙΜΑΤΙΚΗ ΑΛΛΑΓΗ: ΜΙΑ ΝΕΑ ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΔΙΟ ΤΗΣ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

Περίληψη

Η ουσιαστική δράση για τον περιορισμό του φαινομένου της ανθρωπογενούς κλιματικής αλλαγής απαιτεί όχι μόνο επαρκή επιστημονικά στοιχεία, αλλά πρέπει επίσης να επεκταθεί και σε θέματα ισότητας και ηθικής, μιας και το ζήτημα της κλιματικής αλλαγής όχι μόνο αντανακλά, αλλά ταυτόχρονα ενισχύει τη κοινωνική ανισότητα. Η Κλιματική Ηθική, ως μια νέα πρόκληση στο πεδίο της Περιβαλλοντικής Ηθικής, υπογραμμίζει την ανάγκη για αλλαγή των αξιών εκείνων που καθορίζουν τη λήψη των περιβαλλοντικών αποφάσεων έτσι, ώστε να αναγνωρισθούν και να σταματήσουν τα δυσανάλογα βάρη που επιβάλλονται στους φτωχούς, στις μειονότητες και κοινότητες με χαμηλά εισοδήματα, αλλά και στις μελλοντικές γενεές από τις παγκόσμιες επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής και διερευνά τις δυνατότητες που υπάρχουν για όσους πλήττονται περισσότερο, να ακουστούν στις αποφάσεις που λαμβάνονται από τους δημόσιους οργανισμούς.

Λέξεις κλειδιά: *Περιβαλλοντική Ηθική, Κλιματική Ηθική, Κλιματική Αλλαγή.*

Περιβαλλοντική Ηθική και Κλιματική Ηθική.

Η Περιβαλλοντική Ηθική αναφέρεται στο ηθικό πλαίσιο που οριοθετεί τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση· οι ηθικές αρχές που διέπουν τη συγκεκρι-

* Η Μαρία Γ. Σακελλάρη είναι Ερευνήτρια στο Εργαστήριο Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης, Αγωγής και Επικοινωνίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
E-mail: msakel@env.aegean.gr.

** Η Κωνσταντίνα Β. Σκαναβή είναι Καθηγήτρια Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης, Διδακτικής και Επικοινωνίας, Τμήμα Περιβάλλοντος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
E-mail: cskanav@aegean.gr.

μένη σχέση καθορίζουν το καθήκον, τις υποχρεώσεις και τις ευθύνες του ανθρώπου απέναντι στο παγκόσμιο οικοσύστημα, στα φυτά και τα ζώα που ανήκουν σε αυτό. Με άλλα λόγια η περιβαλλοντική ηθική διαπραγματεύεται τον τρόπο κατά τον οποίον ο ανθρώπινος πολιτισμός αντιμετωπίζει το φυσικό κόσμο (Taylor 1986). Η περιβαλλοντική καταστροφή, η δυσανάλογη χρήση των φυσικών πόρων, η προστασία της βιοποικιλότητας, η φτώχεια και η παγκόσμια οικονομική κατάσταση, η περιβαλλοντική πολιτική, η περιβαλλοντική δικαιοσύνη και η αειφόρος προσέγγιση των κοινωνικών και περιβαλλοντικών προβλημάτων, είναι ζητήματα που έχουν απασχολήσει όσους δραστηριοποιούνται στον χώρο της Περιβαλλοντικής Ηθικής (Brennan and Lo 2011). Η ανθρωπογενής κλιματική αλλαγή αποτελεί νέα πρόκληση για την Περιβαλλοντική Ηθική, μιας και είναι εξαιρετικά σημαντικό περιβαλλοντικό πρόβλημα που απαιτεί ανάληψη ευθυνών, απαντήσεις σε ηθικά διλήμματα και ικανοποίηση διαφορετικών όσο και αποκλινουσών αξιών σε παγκόσμια κλίμακα.

Ο όρος κλιματική αλλαγή αναφέρεται στη μεταβολή που παρατηρείται στο κλίμα της γης, η οποία οφείλεται στην αύξηση της μέσης θερμοκρασίας του πλανήτη λόγω της υψηλής συγκέντρωσης στην ατμόσφαιρα αερίων που έχουν την ιδιότητα να παγιδεύουν την θερμότητα – των λεγομένων *αερίων του θερμοκηπίου*, όπως το διοξείδιο του άνθρακα –, τα οποία προέρχονται άμεσα ή έμμεσα από ανθρώπινες δραστηριότητες όπως η καύση ορυκτών καυσίμων για παραγωγή ενέργειας και οι μεταφορές, οι βιομηχανικές δραστηριότητες, η καταστροφή μεγάλων δασικών εκτάσεων, η ανεξέλεγκτη διάθεση των απορριμμάτων και η ευρεία χρήση λιπασμάτων.

Η πολιτική για την αντιμετώπιση της κλιματικής αλλαγής ακολουθεί δύο κύριες συνιστώσες, αφενός την ανάπτυξη προσαρμογής (adaptation) και ανθεκτικότητας (resilience) απέναντι στις επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής, και αφετέρου τον περιορισμό (mitigation) των ανθρώπινων δραστηριοτήτων που προκαλούν αύξηση στα επίπεδα των εκπομπών αερίων του θερμοκηπίου στην ατμόσφαιρα. Ωστόσο, οι περισσότερες πολιτικές δράσεις σχετικά με την αντιμετώπιση των κινδύνων από την αλλαγή του κλίματος αγνοούν σημαντικές παραμέτρους του προβλήματος, όπως είναι η ευθύνη για τη γένεσή του, η υποχρέωση επίλυσής του, η διασφάλιση της δικαιοσύνης έναντι εκείνων που υποφέρουν περισσότερο, και η ηθική που διαμορφώνει το πλαίσιο λήψης των αποφάσεων. Συγκεκριμένα, οι προσπάθειες προσαρμογής και ανθεκτικότητας απέναντι στην κλιματική αλλαγή προωθούν την ενεργό συμμετοχή των πολιτών στη λήψη των αποφάσεων. Ωστόσο, εκείνοι που υποφέρουν περισσότερο από την κλιματική αλλαγή ανήκουν σε φτωχές και κοινωνικά ευαίσθητες ομάδες πληθυσμού με μειωμένη πρόσβαση στα κέντρα λήψης αποφάσεων. Επιπλέον, οι προσπάθειες περιορισμού των εκπομπών των αερίων του θερμοκηπίου στοχεύουν κυρίως στις αναπτυγμένες

χώρες, μιας και εκείνες ευθύνονται για την ανθρωπογενή κλιματική αλλαγή· ωστόσο, δεν υπάρχει συγκεκριμένος, αποτελεσματικός μηχανισμός που να τις υποχρεώνει αφενός να μειώσουν τις εκπομπές αερίων του θερμοκηπίου, και αφετέρου να χρηματοδοτήσουν τα φτωχότερα κράτη, ώστε αυτά να αντιμετωπίσουν τις επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής, τις οποίες άδικα και δυσανάλογα υφίστανται. Συνεπώς, τα ηθικά διλήμματα προεξάρχουν της πολιτικής για τη κλιματική αλλαγή, και στο επίκεντρο έρχεται ένα νέο πεδίο έρευνας, η Κλιματική Ηθική (Climate Ethics), η οποία θέτει ως στόχο τη συνειδητοποίηση από κάθε άτομο, κοινότητα ή χώρα, ότι για την επίλυση του ζητήματος της ανθρωπογενούς κλιματικής αλλαγής ο άνθρωπος οφείλει να απομακρυνθεί από την ανθρωποκεντρική αντίληψη για το περιβάλλον και τις λειτουργίες του, και να λάβει υπ' όψη ότι δρα στο πλαίσιο ενός ευρύτερου συνόλου που περιλαμβάνει τα άλλα είδη που μοιράζονται τον πλανήτη μαζί με τον άνθρωπο, τις ευπαθείς κοινωνικές ομάδες του πληθυσμού, τα λιγότερο ανεπτυγμένα κράτη και τις μελλοντικές γενεές, και πως όλοι μαζί διαθέτουν τα ίδια δικαιώματα για ζωή, ασφάλεια και πρόσβαση σε καθαρό αέρα, νερό και τροφή.

Κλιματική αλλαγή και ηθικά διλήμματα

Η ανθρωπογενής κλιματική αλλαγή αποτελεί ένα παγκόσμιο περιβαλλοντικό πρόβλημα. Ωστόσο, οι συνέπειες και το κόστος της κλιματικής αλλαγής δεν επιβαρύνουν με τον ίδιο τρόπο όλα τα έθνη και όλες τις περιοχές του πλανήτη. Συνεπώς, ολοένα και περισσότερο γίνεται σαφές ότι η ουσιαστική δράση για τον περιορισμό του φαινομένου της κλιματικής αλλαγής απαιτεί όχι μόνο επαρκή επιστημονικά στοιχεία, αλλά πρέπει επίσης να επεκταθεί και σε θέματα ισότητας και ηθικής, μιας και το ζήτημα της κλιματικής αλλαγής όχι μόνο αντανακλά, αλλά ταυτόχρονα ενισχύει τη κοινωνική ανισότητα. Η συγκεκριμένη διαπίστωση γίνεται καθίσταται προφανής αν εξετάσουμε προσεκτικά ποιος υποφέρει περισσότερο από τις επιπτώσεις της αλλαγής του κλίματος, ποιος ευθύνεται για το πρόβλημα, ποιος αναμένεται να αναλάβει δράση, και ποιος έχει τους πόρους να υλοποιήσει τις σχεδιαζόμενες δράσεις (Mohai et al., 2009).

Συγκεκριμένα, μεγάλα ηθικά διλήμματα περιπλέκουν τη συζήτηση για την αντιμετώπιση της κλιματικής αλλαγής, όπως:

1. πώς θα επιτευχθεί μια δίκαιη ισορροπία ανάμεσα στα δικαιώματα και τις ευθύνες των ανεπτυγμένων και αναπτυσσόμενων χωρών;

Αν και οι ανεπτυγμένες χώρες είναι σχεδόν εξ ολοκλήρου υπεύθυνες για τις υψηλές εκπομπές αερίων του θερμοκηπίου, εν τούτοις είναι πιθανότερο να υποστεί τις χειρότερες συνέπειες της αλλαγής του κλίματος οποιαδήποτε

φτωχή χώρα που στερείται την οικονομική ικανότητα και τις υποδομές για να αντιμετωπίσει τις επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής (Bell 2004, Byravan and Chella Rajan 2006). Οι περισσότερες φιλοσοφικές συζητήσεις γύρω από τις ηθικές διαστάσεις του ζητήματος της κλιματικής αλλαγής υπογραμμίζουν το γεγονός πως οι πλούσιες χώρες που ευθύνονται για το πρόβλημα είναι υποχρεωμένες αφενός να μειώσουν τις εκπομπές αερίων του θερμοκηπίου, και αφετέρου να παρέχουν αρκετή χρηματοδότηση, έτσι ώστε οι φτωχότερες χώρες να είναι σε θέση να αντιμετωπίσουν τις επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής με επιτυχία (Jamieson 1992, 2001, 2007, Shue 1993, Brown 2003, Gardiner 2004, 2006).

Υπάρχει ευρεία συναίνεση μεταξύ των ερευνητών που ασχολούνται με τη Κλιματική Ηθική και όσων εμπλέκονται στο πεδίο της πολιτικής για την κλιματική αλλαγή σχετικά με το γεγονός ότι οι προσπάθειες για τη μείωση των εκπομπών αερίων του θερμοκηπίου δεν θα πρέπει να βλάψουν την ικανότητα των φτωχών χωρών να αναπτυχθούν οικονομικά και να μειώσουν όσο το δυνατόν ταχύτερα τη φτώχεια, που ολοένα και περισσότερο κάνει τους πολίτες τους να υποφέρουν (Baer et al., 2010). Ωστόσο, σε αυτή την άποψη έρχεται να προστεθεί ακόμη ένα βασικό ζήτημα: αν και έως σήμερα οι ανεπτυγμένες χώρες είναι υπεύθυνες για την υψηλή συγκέντρωση αερίων του θερμοκηπίου στην ατμόσφαιρα, η μελλοντική αύξηση των εκπομπών διοξειδίου του άνθρακα θα προέρχεται σε μεγάλο βαθμό από τις αναπτυσσόμενες χώρες με μεγάλο πληθυσμό όπως η Κίνα, η Ινδία, η Βραζιλία και άλλες, οι οποίες εκμεταλλεύονται με ταχύ ρυθμό τα ορυκτά καύσιμα για να τροφοδοτήσουν την οικονομική τους ανάπτυξη (Somerville 2008).

2. πώς θα αξιολογηθεί η ευθύνη των υφισταμένων γενεών απέναντι στις μελλοντικές γενιές που θα πρέπει να ζήσουν με ένα κλίμα που αλλάζει σήμερα;

Η ανθρωπογενής κλιματική αλλαγή αποτελεί ένα ζήτημα δικαιοσύνης μεταξύ των υφισταμένων και των μελλοντικών γενεών, μιας και τα αέρια του θερμοκηπίου που εκπέμπονται σήμερα στην ατμόσφαιρα θα επηρεάζουν το κλίμα της γης για εκατοντάδες χρόνια, εγείροντας έτσι ερωτήματα σχετικά με τα δικαιώματα των μελλοντικών γενεών (Rendall 2011, Schuppert 2011). Ευρέως υποστηρίζεται η άποψη ότι η δικαιοσύνη μεταξύ των γενεών επιβάλλει να αφήσουμε στους απογόνους μας αρκετούς πόρους, έτσι ώστε να ικανοποιούν τις ανάγκες τους και να ευημερούν. Η θέση αυτή βασίζεται στην πεποίθηση ότι συμφέροντα των μελλοντικών γενεών πρέπει να προστατεύονται εξίσου με τα συμφέροντα των υφισταμένων γενεών (Meyer and Roser 2009). Κριτική έχουν δεχθεί και οι αξιολογήσεις κόστους-οφέλους των πολιτικών για τη κλιματική αλλαγή, οι οποίες βασίζονται στη πεποίθηση ότι οι επόμενες γενεές θα είναι πλουσιότερες από τις σημερινές, άρα θα διαθέτουν μεγαλύτερη οικονομική ευχέρεια ώστε να αντεπεξέλθουν στις ε-

πιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής. Οι επικριτές της άποψης αυτής υπογραμμίζουν το γεγονός ότι οι τεχνικές που χρησιμοποιούνται αξιολογούν τα μελλοντικά κέρδη σε τρέχουσες τιμές, ενώ οι εκτιμήσεις για την υγεία και την ευημερία των μελλοντικών γενεών αναπαράγουν σημερινές προοπτικές, αξίες και προκαταλήψεις (Gardiner 2011).

3. πώς θα αντιμετωπιστούν οι επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής στην ανθρώπινη ευημερία;

Το δικαίωμα στη ζωή, το δικαίωμα στην υγεία – που δεν υπονομεύεται από σκόπιμες δράσεις άλλων – και το δικαίωμα στην επιβίωση αποτελούν θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα (Cafaro 2012). Οι συνέπειες από την διατάραξη του κλίματος, όπως η αύξηση της θερμοκρασίας, της έντασης και της συχνότητας των ακραίων καιρικών φαινομένων, καθώς και η άνοδος της στάθμης της θάλασσας, θα προκαλέσουν ανθρώπινους τραυματισμούς και πιθανούς θανάτους από καταστροφές, θα πλήξουν την δημόσια υγεία μέσω της αλλαγής του τρόπου μετάδοσης των ασθενειών, της μείωσης των αποθεμάτων πόσιμου νερού και τροφής, της αύξησης του πληθυσμού που ζει στα όρια της φτώχειας και των περιβαλλοντικών προσφύγων (Patz et al. 2000, Reuveny 2007, Ahmed et al. 2009). Για τον λόγο αυτό μεμονωμένες δράσεις και κυβερνητικές πολιτικές που είτε συμβάλλουν στην ανθρωπογενή αλλαγή του κλίματος, είτε υπονομεύουν τις προσπάθειες για την αντιμετώπιση των δυσμενών επιπτώσεων του φαινομένου, κρίνονται ως ηθικά απαράδεκτες, και θεωρείται πως συνιστούν παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (Cafaro 2012, Caney 2010). Η ανθρωπογενής κλιματική αλλαγή θα επηρεάσει τον καθημερινό τρόπο ζωής, την υγεία και την ατομική ευημερία, αλλά το εύρος και η βαρύτητα των επιπτώσεων αυτών δεν θα είναι ίδια σε όλες τις κοινωνικές ομάδες.

4. πώς θα διασφαλιστεί η κοινωνική δικαιοσύνη;

Η ευθύνη για τη μείωση των εκπομπών των αερίων του θερμοκηπίου ανήκει στις πιο προνομιούχες κοινωνίες, ωστόσο οι επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής πλήττουν πρωτίστως και σε μεγάλο βαθμό τους φτωχότερους και τις πιο ευπαθείς ομάδες πληθυσμού σε όλο τον κόσμο (IPCC 2007, Stern 2009). Η κλιματική αλλαγή πλήττει δυσανάλογα τις γυναίκες έναντι των ανδρών εξαιτίας αφενός της φτώχειας που εμφανίζεται μεγαλύτερη μεταξύ των γυναικών, και αφετέρου της περιβαλλοντικής υποβάθμισης, ενώ οι δεξιότητες των γυναικών για προσαρμογή στις επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής περιορίζονται από τον αποκλεισμό των αναγκών και των διεκδικήσεών τους στις διαπραγματεύσεις για το κλίμα (Glazebrook, 2011). Ευπαθείς ομάδες πληθυσμού, οι οποίες περιλαμβάνουν τα παιδιά, τους ηλικιωμένους, ανθρώπους με χαμηλό εισόδημα, τις μειονότητες και τους μετανάστες, θα αντιμετωπίσουν δυσανάλογες επιπτώσεις από την αλλαγή του κλίματος λόγω της

ήδη περιορισμένης πρόσβασής τους σε υπηρεσίες υγείας, πολιτικής προστασίας και εργασίας (Keller Jensen 2009).

Ταυτόχρονα, τα μέτρα που ήδη εφαρμόζονται για περιορισμό των επιπτώσεων της κλιματικής αλλαγής έχουν συνήθως αρνητικές συνέπειες, μιας και τα νοικοκυριά με χαμηλότερα εισοδήματα υφίστανται αναλογικά μεγαλύτερη ποσοστιαία επιβάρυνση στο εισόδημά τους από ότι τα νοικοκυριά που ανήκουν σε υψηλότερα οικονομικά στρώματα (Buchs et al. 2011). Ο τυφώνας Κατρίνα που έπληξε το 2005 τις Ηνωμένες Πολιτείες ανέδειξε με τραγικό τρόπο τον περιβαλλοντικό ρατσισμό που υφίστανται οι αδύναμες ομάδες πληθυσμού στις ανεπτυγμένες κοινωνίες, μιας και, παρά τις προειδοποιήσεις, η διαχείριση της κατάστασης από τις δημόσιες υπηρεσίες και τις τοπικές αρχές ήταν ανεπαρκής, με αποτέλεσμα μια προβλέψιμη φυσική καταστροφή να πλήξει κυρίως τους φτωχούς και τις ευπαθείς ομάδες πληθυσμού, δηλαδή όσους δεν διέθεταν επαρκείς οικονομικούς πόρους ώστε είτε να λάβουν μέτρα προστασίας των κατοικιών τους από τις ακραίες καιρικές συνθήκες, είτε να μετακινηθούν σε ασφαλέστερο μέρος.

5. ποιές θα είναι οι συνέπειες στο κλίμα, στο περιβάλλον και στη κοινωνία από την εφαρμογή της γεωμηχανικής;

Τα τελευταία χρόνια γνωρίζει μεγάλη ανάπτυξη ένα νέο επιστημονικό πεδίο, η γεωμηχανική (geoengineering), στο πλαίσιο του οποίου εντάσσονται προτάσεις για τεράστιας κλίμακας τεχνολογικές παρεμβάσεις, όπως η σκίαση του πλανήτη με κάτοπτρα στο Διάστημα, ή ο βομβαρδισμός της στρατόσφαιρας με σωματίδια, τα οποία θα αντανακλούν το φως του ηλίου, με στόχο να σταθεροποιήσουν το φαινόμενο του θερμοκηπίου με τεχνητό τρόπο. Ωστόσο, η προοπτική της χρήσης της γεωμηχανικής για την αντιμετώπιση της ανθρωπογενούς κλιματικής αλλαγής θέτει βαθιά ηθικά ζητήματα.

Αρχικά, οι περισσότερες κυβερνήσεις θα θεωρήσουν ότι θα χρειαστούν λιγότερα μέτρα για τη μείωση των εκπομπών των αερίων του θερμοκηπίου, ενώ υφιστάμενες προσπάθειες προς αυτή την κατεύθυνση, όπως οι σημαντικές επενδύσεις στις ανανεώσιμες πηγές ενέργειας, θα ατονήσουν (Gardiner 2011). Επίσης, ερωτηματικά προκύπτουν για το ποιοι, εν ονόματι όλου του παγκόσμιου πληθυσμού, θα έχουν το νόμιμο δικαίωμα να αποφασίσουν για την υλοποίηση ενός τέτοιου σχεδίου και να προκαλέσουν τόσο σημαντικές παρεμβάσεις στο περιβάλλον, και πώς θα διασφαλιστεί ότι οι συνέπειες στο κλίμα, σε περίπτωση που τεθούν τέτοια συστήματα σε εφαρμογή, δεν θα είναι χειρότερες από τις επιπτώσεις του φαινομένου του θερμοκηπίου (Somerville 2008).

6. πώς θα επιτευχθεί η ανάπτυξη μιας νέας, υπεύθυνης περιβαλλοντικής συμπεριφοράς όταν δεν υπάρχει ακόμα ομοφωνία ανάμεσα στην επιστημονική κοινότητα για τα αίτια της κλιματικής αλλαγής;

Η επιστήμη του κλίματος αποτελεί ένα σχετικά νέο και περίπλοκο επιστημονικό πεδίο, μιας και το κλίμα του πλανήτη είναι ρευστό, πολύπλοκο και επηρεάζεται από διαφορετικές φυσικές δυνάμεις. Μιας και η μεταβλητότητα είναι το κύριο χαρακτηριστικό του κλίματος, η κλιματική επιστήμη εστιάζει στην ανάπτυξη μοντέλων που συγκρίνουν δύο παραμέτρους: την κανονική μεταβλητότητα του κλίματος και την διατάραξη που προξενείται στο κλίμα από την επίδραση της αύξησης των εκπομπών των αερίων του θερμοκηπίου, που οφείλονται σε ανθρώπινες δραστηριότητες. Ωστόσο, για να υπάρξουν ακριβή και αδιαμφισβήτητα αποτελέσματα απαιτούνται ακόμα περισσότερες και πιο δαπανηρές επιστημονικές εργασίες, και δημιουργία ακόμα πιο εξελιγμένων υπολογιστικών μοντέλων. Οι παράγοντες αυτοί έχουν συμβάλει στο σκεπτικισμό που διατυπώνουν ορισμένοι επιστήμονες σχετικά με την πραγματικότητα της παγκόσμιας κλιματικής αλλαγής και την ακρίβεια τόσο των επιστημονικών δεδομένων, όσο και της ερμηνείας τους σχετικά με τη διατάραξη του κλίματος, αμφιβολία που αποτυπώνεται και σε έρευνες της κοινής γνώμης – ιδίως στην Αμερική – για την ύπαρξη του φαινομένου της κλιματικής αλλαγής (Leiserowitz et al. 2010, 2011, Leiserowitz and Michaels 2009). Το έλλειμμα αξιοπιστίας που ακόμα υφίσταται αναφορικά με την ακρίβεια της επιστημονικής πληροφορίας γύρω από την κλιματική αλλαγή, αποτελεί σημαντικό εμπόδιο για το σχεδιασμό μιας επιτυχημένης πολιτικής για το κλίμα, η οποία έχει ως απώτερο σκοπό να υποστηρίξει τα άτομα και τις κοινωνικές ομάδες ώστε να αντιμετωπίσουν την αλλαγή του κλίματος, καθώς και να παράσχει τις κατάλληλες πληροφορίες στους πολίτες, έτσι ώστε αυτοί να μπορούν να παίρνουν υπεύθυνες αποφάσεις για τη στήριξη περιβαλλοντικών επιλογών και, εν τέλει, να αλλάξουν την ίδια τους τη συμπεριφορά (Liverman 2009).

Επίλογος

Προσαρμογή στην ανθρωπογενή αλλαγή του κλίματος σημαίνει λήψη μέτρων για την αντιμετώπιση των δυσμενών επιπτώσεων του φαινομένου στο φυσικό περιβάλλον, αλλά και δράσεις για τη διασφάλιση ενός δίκαιου κοινωνικού πλαισίου μέσα στο οποίο συμβαίνουν αυτές οι αλλαγές. Οι πολίτες και οι τοπικές κοινωνίες σε όλο τον πλανήτη έρχονται αντιμέτωποι με αλληπάλληλες περιβαλλοντικές αλλαγές και επιστημονική αβεβαιότητα, ενώ ταυτόχρονα καλούνται να ανταποκριθούν μέσα από ένα μεταβαλλόμενο κοινωνικό, πολιτικό και οικονομικό πλαίσιο για να προστατεύσουν τα κοινωνικά, περιβαλλοντικά και ανθρώπινα δικαιώματά τους. Οι αναπτυσσόμενες χώρες είναι σχεδόν εξ ολοκλήρου υπεύθυνες για τις εκπομπές αερίων του θερμοκηπίου, αλλά είναι πιθανό να υποφέρουν μόνον έμμεσα τις συνέπειες της κλιματικής αλλαγής. Η κλιματική αλλαγή έχει επισημανθεί ως ένα ζήτημα περιβαλλοντικής δικαιοσύνης, μιας και οι πιο αδύναμες κοινωνικές ομά-

δες φέρουν δυσανάλογα τα βάρη ενός προβλήματος για το οποίο έχουν τη μικρότερη ευθύνη. Επίσης, η κλιματική αλλαγή είναι πιθανό να γίνει η πιο σημαντική αιτία μετατόπισης του πληθυσμού μέσα στα επόμενα χρόνια. Οι περιβαλλοντικοί πρόσφυγες είναι τα θύματα της αδικίας, όπου οι λιγότερο ανεπτυγμένες χώρες και οι φτωχότεροι άνθρωποι είναι εκείνοι που κινδυνεύουν περισσότερο, λόγω της περιορισμένης δυνατότητάς τους να αντιμετωπίσουν και να αποφύγουν τον κίνδυνο.

Η Κλιματική Ηθική ως μια νέα πρόκληση στο πεδίο της Περιβαλλοντικής Ηθικής υπογραμμίζει την ανάγκη για αλλαγή των αξιών εκείνων που καθορίζουν τη λήψη των περιβαλλοντικών αποφάσεων έτσι, ώστε να αναγνωρισθούν και να σταματήσουν τα δυσανάλογα βάρη που επιβάλλονται στους φτωχούς, στις μειονότητες και τις κοινότητες με χαμηλά εισοδήματα, αλλά και στις μελλοντικές γενεές από τις παγκόσμιες επιπτώσεις της κλιματικής αλλαγής, και διερευνά τις δυνατότητες που υπάρχουν για όσους πλήττονται περισσότερο να ακουστούν στις αποφάσεις που λαμβάνονται από τους δημοσίου οργανισμούς.

Βιβλιογραφία

- Ahmed, S.A., Diffenbaugh, N.S. and Hertel, T.W. (2009). Climate Volatility Deepens Poverty Vulnerability in Developing Countries. *Environmental Research Letters*, Vol 4, pp. 1-8.
- Baer, P., Athanasiou, T., Kartha, S. and Kemp-Benedict, E. (2010). Greenhouse development rights: a framework for climate protection that is “more fair” than equal per capita emissions rights. In: *Climate Ethics: Essential Readings*. Edited by S. Caney, S. Jamieson, D. Shue & H. Gardiner. Oxford: Oxford University Press.
- Brennan, A. and Lo, Yeuk-Sze (2011). Environmental Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition). Edited by E. N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental>
- Brown, D. A. (2003). The importance of expressly examining global warming policy issues through an ethical prism. *Global Environmental Change*, Vol. 13, pp. 229–34.
- Buchs, M., Bardsley, N. and Duwe, S. (2011). Who bears the brunt? Distributional effects of climate change mitigation policies. *Critical Social Policy*, Vol. 31, pp. 285–307.
- Cafaro, P. (2012). Climate ethics and population policy. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, Vol. 3, pp. 45–61.
- Caney, S. (2010). Climate change, human rights, and moral thresholds. In: *Human Rights and Climate Change*. Edited by S. Humphreys. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gardiner, S. M. (2004). Ethics and global climate change. *Ethics*, Vol. 114, pp. 555–600.
- Gardiner, S. M. (2006). A perfect moral storm: Climate change, intergenerational ethics and the problem of moral corruption. *Environmental Values*, Vol. 15, pp. 397–413.
- Gardiner, S. M. (2011). *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Glazebrook, T. (2011). Women and Climate Change: A Case-Study from Northeast Ghana. *Hypatia*, Vol. 26, pp. 762–782
- Jamieson, D. (1992). Ethics, public policy, and global warming. *Science, Technology and Human Values*, Vol. 17, pp.139–53.
- Jamieson, D. (2001). Climate change and global environmental justice. In: *Changing the atmosphere: Expert knowledge and environmental governance*. Edited by C. A. Miller and P. N. Edwards. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Jamieson, D. (2007). The moral and political challenges of climate change. In: *Creating a climate for change: Communicating climate change and facilitating social change*. Edited by S. Moser and L. Dilling. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Intergovernmental Panel on Climate Change – IPCC, (2007). *Climate change 2007: Synthesis report. Contribution of working groups I, II and III to the fourth assessment report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Edited by Core Writing Team, Rajendra K. Pachauri and Andy Reisinger. Geneva: IPCC.
- Keler Jensen, J. (2009). Climate change and rural communities in the U.S. Columbia. Rural Policy Research Institute. http://www.rupri.org/Forms/Climate_Change_Brief.pdf
- Leiserowitz, A., Maibach, E. and Roser-Renouf, C. (2010). *Global Warming's Six Americas*. Yale University and George Mason University. New Haven, CT: Yale Project on Climate Change. <http://environment.yale.edu/uploads/SixAmericasJan2010.pdf>
- Leiserowitz, A., Maibach, E. and Roser-Renouf, C. (2011). *Global Warming's Six Americas*, May 2011. Yale University and George Mason University. New Haven, CT: Yale Project on Climate Change. <http://environment.yale.edu/climate/files/SixAmericasMay2011.pdf>
- Leisiowitz, A. and Michaels, L. (2009). *Climate Literacy in Global Perspective: Findings form the Gallup World Poll*, Yale Project on Climate Change. Presentation at the Copenhagen Climate Summit. <http://environment.yale.edu/climate/research/literacy-on-climate-change/>
- Liverman, D. (2009). The importance of behavioural change. In: *Synthesis Report from the International Scientific Congress Climate Change, Global Risk, Challenges & Decisions*. Edited by K. Richardson et al.

- Copenhagen 2009, 10–21 March. 2nd edition, University of Copenhagen, Denmark, p. 33. <http://climatecongress.ku.dk/pdf/synthesisreport>
- Meyer, L. H. and Roser, D. (2009). Enough for the Future. In: *Intergenerational Justice*. Edited by A. Gosseries and L. H. Meyer. Oxford: Oxford University Press, pp. 219–48.
- Mohai, P., Pellow, D. and Roberts, J.T. (2009). Environmental justice. *Annual Review of Environment and Resources*, Vol. 34, pp. 405–430.
- Patz, J.A., Engelberg, D. & Last, J. (2000). The effects of changing weather on public health. *Annual Review of Public Health*, No. 21, 271–307.
- Rendall, M. (2011). Climate Change and the Threat of Disaster: The Moral Case for Taking Out Insurance at Our Grandchildren's Expense. *Political Studies*, Vol. 59, pp. 884–899.
- Reuveny, R. (2007). Climate Change-Induced Migration and Violent Conflict. *Political Geography*, Vol 26, pp. 656–673.
- Shue, H. (1993). Subsistence emissions and luxury emissions. *Law and Policy*, Vol. 15, pp. 39–59.
- Schuppert, F. (2011). Climate change mitigation and intergenerational justice. *Environmental Politics*, Vol. 20, pp. 303–321.
- Somerville, R. C. J. (2008). The Ethics of Climate Change. *Yale Environment 360*, http://e360.yale.edu/feature/the_ethics_of_climate_change/1365/
- Stern, N. (2009). *The global deal: Climate change and the creation of a new era of progress and prosperity*. New York: Public Affairs.
- Taylor, P.W. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΣΤΕΙΡΗΣ*

ΑΝΘΡΩΠΟΣ, ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗ
ΣΤΟΝ ΟΥΤΟΠΙΚΟ ΣΤΟΧΑΣΜΟ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

Περίληψη

Στη διάρκεια της Αναγέννησης το ενδιαφέρον των φιλοσόφων στράφηκε στην πρακτική φιλοσοφία, η οποία στο Μεσαίωνα δεν είχε τύχει ιδιαίτερης προσοχής. Σαφής εκδήλωση αυτής της τάσης ήταν η συγγραφή κειμένων στα οποία περιγράφονταν ιδανικές κοινωνίες, οι λεγόμενες ουτοπίες. Την ίδια εποχή η φιλοσοφία της φύσης, υπό την επίδραση της φιλοσοφίας της ύστερης αρχαιότητας και του μυστικισμού, επέβαλε ένα νέο κοσμοείδωλο, σύμφωνα με το οποίο η φύση αντιμετωπίστηκε ως έμβιος οντότητα, η οποία βρίσκεται σε διαλεκτική σχέση με το μικρόκοσμο και το μακρόκοσμο, ήγουν άνθρωπο και κόσμο. Βασικό χαρακτηριστικό των ουτοπικών κειμένων είναι η έντονη παρουσία της επιστήμης, η οποία πια εκλαμβάνεται ως παράγων μετασχηματισμού της φύσης. Ο άνθρωπος, στην αναζήτηση μιας άλλης πολιτικής τάξης, δεν αρκείται στη μεγιστοποίηση του οφέλους από τη φύση, αλλά οραματίζεται να δημιουργήσει μια άλλη φύση, η οποία θα υπηρετήσει καλύτερα το κοινωνικοπολιτικό ιδεώδες της Αναγέννησης και των πρώιμων νεοτέρων χρόνων. Η τεχνοκρατία, βασικό χαρακτηριστικό των ουτοπιών, έμελε να οδηγήσει στην διατάραξη και διαστρέβλωση της φυσικής ισορροπίας.

Λέξεις κλειδιά: *Φύση, άνθρωπος, επιστήμη, ουτοπία, πολιτική.*

Η πραγμάτευση της σχέσης ανθρώπου, φύσης και επιστήμης στον ουτοπικό στοχασμό της Αναγέννησης είναι ικανή να αναδείξει τις ατραπούς μέσω των οποίων η πρώιμη τεχνοκρατία οδήγησε προοδευτικά στον καθημαγμό της

* Ο Γεώργιος Χ. Στείρης είναι Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας των Μέσων Χρόνων και της Αναγέννησης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.
E-mail: gsteiris@ppp.uoa.gr.

φύσης. Αντίθετα με την ολιστική θεώρηση των κατεξοχήν φιλοσόφων της Αναγέννησης, οι πολιτικοί φιλόσοφοι, ειδικότερα δε όσοι συνέταξαν ουτοπικά κείμενα, αντιμετώπισαν πρωταρχικά τη φύση ως υποχείριο της επιστήμης και της πολιτείας, ως πεδίο εκδίπλωσης της ανθρώπινης εφευρετικότητας και επινοητικότητας. Με τον τρόπο αυτό δημιούργησαν μια νέα επιχειρηματολογία, μη θρησκευτική αυτή τη φορά, υπέρ της πλήρους εκμετάλλευσης της φύσης από τον άνθρωπο.

Στη διάρκεια του 15^{ου} αιώνα η φιλοσοφία στην Ευρώπη αλλάζει, συμπαρασύροντας μαζί της και την αντίληψη για τη φύση. Η εν πολλοίς αριστοτελική θεώρηση της φύσης δεν καλύπτει πια μια σημαντική μερίδα φιλοσόφων, οι οποίοι αναζητούν νέες πηγές και ερμηνείες. Υπό τον Πετράρχη διαμορφώνεται μια καινοφανής θεώρηση λατρείας της φύσης, όχι μόνο ως θρησκευτική, αλλά και ως αισθητική μορφή. Ο αναγεννησιακός φιλόσοφος δεν ενδιαφερόταν απλά για την ανάγνωση και κατανόηση του κόσμου. Επιθυμούσε να ανακαλύψει τρόπους με τους οποίους θα μπορούσε να εκμεταλλευτεί και να μετασχηματίσει τη φύση προς όφελος του ανθρώπου. Η εικόνα που είχαν οι μη σχολαστικοί φιλόσοφοι της εποχής για τη φύση επέτρεπε την υιοθέτηση μιας τέτοιας στάσης, καθώς, υπό την επίδραση του νεοπλατωνισμού και του φιλοσοφικού χριστιανισμού του Ψευδό-Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, το σύμπαν αντιμετωπιζόταν ως ένας τεράστιος έμβιος οργανισμός, η ψυχή του οποίου διαχέεται σε καθετί και το καθιστά ζωντανό. Όπως, λοιπόν, στο ανθρώπινο σώμα η λειτουργία του ενός οργάνου επηρεάζει το άλλο, έτσι και τα φυσικά όντα μπορούν να επιδρούν το ένα στο άλλο. Βέβαια, και στους Μέσους Χρόνους οι άνθρωποι δέχονταν ότι υπάρχουν σχέσεις ομοιότητας μεταξύ των πραγμάτων, μόνο που αυτές ήταν σχεδόν αποκλειστικά εξωτερικές. Για αυτό και ο φιλόσοφος στην Αναγέννηση εντρυφά στην αστρολογία και τη μαγεία, τις οποίες θεωρεί ως μέσα επίτευξης των στόχων του. Πέρα από τη μελέτη της κλασσικής αρχαιότητας, η αναζήτηση της *prisca theologia*, της αρχέγονης και πλήρους γνώσης, στοίχειωνε τους φιλέρευνους στην Αναγέννηση. Η νέα έρευνα της φύσης θα αποκαθιστούσε τη γνώση που κάποτε ο Θεός χορήγησε στους ανθρώπους, αλλά η παραδοσιακή, κατεστημένη φιλοσοφία, συσκότισε και διαστρέβλωσε. Η ενασχόληση με τον αποκρυφισμό, ιδίως με την αλχημεία, ενθάρρυνε και τη στροφή προς την εμπειρία, την παρατήρηση και τον πρωτόλειο πειραματισμό. Φιλοσοφία, επιστήμη και μυστικισμός δεν μπορούν παρά να θεωρηθούν αλληλένδετα, ειδάλλως το πνεύμα της εποχής διαστρεβλώνεται αναπότρεπτα (Copenhaver –Schmitt 1992, 288-289. Debus 1997, 18-24. Πελεργίνης 1997, 179-190).

Αποτέλεσμα αυτών των θεωρήσεων είναι η αντίληψη της φύσης ως ζωντανού οργανισμού. Τα μέταλλα θεωρείτο ότι προέρχονταν από διαδικασίες αστρικής γονιμοποίησης, ανάλογες της δημιουργίας του ανθρώπινου εμβρύ-

ου. Ο αέρας ήταν αναμφισβήτητο ότι είναι έμπλεος του *spiritus mundi*, του ζωτικού πνεύματος. Η έρευνα της φύσης και η αποκρυπτογράφηση των μυστικών της είχε, όμως, και πρακτικό ενδιαφέρον, καθώς συνδυαζόταν με την ιατρική. Ως αποτέλεσμα η προσεκτικότερη μελέτη του κόσμου των ζώων και των φυτών οδήγησε στην ανακάλυψη και περιγραφή χιλιάδων ειδών, τα οποία ήταν άγνωστα ή είχαν παραγνωρισθεί στη διάρκεια του Μεσαίωνα (Debus 1997, 53-82). Οι άνθρωποι συνειδητοποίησαν ότι δεν γνώριζαν επαρκώς τη φύση και το πεδίο έρευνας απλωνόταν μπροστά τους λαμπρό. Την πεποίθηση αυτή ενίσχυσαν και οι ανακαλύψεις, οι οποίες έφεραν τους Ευρωπαίους αντιμέτωπους με πλευρές της φύσης, τις οποίες έως τότε αγνοούσαν. Η αίσθηση ότι ο κόσμος είναι διαφορετικός και μπορεί να γίνει «διαφορετικότερος», ώθησε μια πλειάδα στοχαστών να περιγράψουν αναλυτικά το όραμά τους για ένα νέο κόσμο μέσω των ουτοπικών πολιτειών.

Στη διάρκεια του 16^{ου} αιώνα ο Thomas More (1478-1535) επαναφέρει με δυναμισμό στο φιλοσοφικό και πολιτικό προσκήνιο το πρότυπο δημιουργίας μιας ιδανικής κοινότητας. Αν και το έργο του More ερμηνεύθηκε και ερμηνεύεται με πολλαπλούς τρόπους, το βέβαιο είναι ότι πυροδότησε τη συγγραφή μιας σειράς κειμένων, στα οποία οι συγγραφείς τους παρουσίαζαν ιδανικές κοινότητες (Goldie 1983, 727-746). Όλες, όμως, οι ανθρώπινες κοινότητες προϋποθέτουν ένα πλέγμα σχέσεων, τόσο μεταξύ των ανθρώπων, όσο και μεταξύ των ανθρώπων και της φύσης. Οι σχέσεις αυτές καθίστανται πλέον πολύπλοκες με την εισαγωγή ενός επιπλέον παράγοντα, αυτού της επιστήμης, ο οποίος θα αρχίσει προοδευτικά να επικαθορίζει το πλέγμα σχέσεων εντός της ιδανικής κοινότητας. Χωρίς να γίνεται κήρυκας της επιστημονικότητας, ο More δεν θεωρεί τη φυσική φιλοσοφία μεμπτή, αλλά καθήκον του ανθρώπου ενώπιον του Θεού, ώστε να επιτευχθεί η κοινωνική πρόοδος (Adams 1949, 377).

Στο έργο του More *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (1516) ο συγγραφέας αναφέρεται στην κατάσταση του ζωικού και φυσικού βασιλείου στην Αγγλία με τα πλέον μελανά χρώματα, με προφανή σκοπό να αναδείξει την ανάγκη συνολικής αναμόρφωσης μιας άθλιας κοινωνικοπολιτικής κατάστασης. Αφορμώμενος από τις κερδοσκοπικές και αδηφάγες πρακτικές των ευγενών και κάποιων εκκλησιαστικών παραγόντων, επικρίνει την υπερβολική αύξηση του αριθμού των προβάτων, η οποία είχε οδηγήσει στη μείωση της αγροτικής παραγωγής, αφού οι καλλιεργούμενες γαίες χρησιμοποιούνταν ως βοσκότοποι. Η προτίμηση στο μαλλί έναντι των τροφίμων οδηγούσε σε σιτοδεία. Η παρέμβαση του ανθρώπου στη φύση, κατά τον More, προκαλεί ανισορροπία στο περιβάλλον και πλείστα όσα κοινωνικοπολιτικά προβλήματα (More 2007, 33-37). Η κριτική του More ενέπνευσε πολλούς μεταγενέστερους πολέμιους της ιδιοκτησίας, οι οποίοι βρήκαν χρήσιμα στοιχεία στη θεώρηση του άγγλου συγγραφέα (Balasopoulos 2006,

143). Ο More δεν μέμφεται την παρέμβαση του ανθρώπου στη φύση, αλλά τη συγκεκριμένη επιλογή που θεωρεί το κέρδος υπέρτερο της ζωής και της φύσης, δημιουργώντας πολιτικό πρόβλημα. Η αντιπρόταση του More, διά στόματος Hythlodæus, είναι η ισόρροπη ανάπτυξη της γεωργίας και της κτηνοτροφίας (Fleisher 1973, 47). Όμως εισάγεται ο σπόρος της πρωτόλειας επιστήμης, ο οποίος έρχεται όχι να υπηρετήσει το αλχημικό ιδεώδες της προαγωγής και διευκόλυνσης της φύσης, αλλά να διαστρέψει το φυσικό τρόπο. Με άπλετο θαυμασμό περιγράφεται η εκκόλαψη των πουλερικών από τους ανθρώπους, ώστε οι νεοσσοί να ακολουθούν τους ανθρώπους και όχι τις κότες (More 2007, 71)! Ο More υπολείπεται σαφώς σε επιστημονικότητα των μεταγενέστερων ομοτέχνων του.

Παρά ταύτα η αντίληψη του More για τη φύση παραμένει αυστηρά παραδοσιακή: ο άνθρωπος έχει απόλυτο δικαίωμα πάνω στη φύση, την οποία χρησιμοποιεί κατά βούληση ώστε να διασφαλίσει την επιβίωσή του, απαραίτητη προϋπόθεση της οποίας είναι η αυτάρκεια, έστω και αριστοτελικά ιδωμένη, παρότι ο More έχει εγγραφεί ως πλατωνίζων (White 1976, 641-642). Παρεμπιπτόντως, στόχος του ανθρώπου είναι το *κατά φύση ζην*, το οποίο είναι αξεχώριστο για τον More από την επιδίωξη της ηδονής. Η ηδονή που προκύπτει από τη συμφωνία με τη φύση συνιστά τον ενάρετο βίο. Η μεγιστοποίηση της ηδονής καθίσταται κίνητρο του ηθικού βίου (More 2007, 100-104· Wegemer 1996, 135). Η επιρροή της στωικής φιλοσοφίας, η οποία είχε δυναμικά επανακάμψει στη διάρκεια της Αναγέννησης, επηρεάζοντας και τον στενότερο φίλο του More, τον Desiderius Erasmus, είναι έκδηλη, αν και ορισμένοι έχουν αποπειραθεί να συνδέσουν τα γραφόμενα του More με ένα επικούρειας έμπνευσης ηδονισμό (Engeman 1982, 142· Marius 1999, 174-175· Nichols 1976, 181-185· Surtz 1949, 89-103), είτε εναλλακτικά με την ηθική του Αριστοτέλη (White 1976, 651). Είναι, όμως, ολοφάνερο ότι η φύση αποκτά στο έργο του More διαστάσεις εγγύτερες στην πλατωνική της θεώρηση, μιας και ακόμα και η δικαιοσύνη στην Ουτοπία εκλαμβάνεται ως απόδοση στον καθένα αυτού που η φύση του ορίζει (Nelson 2001, 895).

Χαρακτηριστική της συντηρητικής του προσέγγισης είναι η αναφορά του More ότι δεν πρέπει να επιτρέπεται παρά μόνο στους δούλους η σφαγή ζώων, ώστε να μην φθείρεται η έμφυτη ευγένεια και καλοσύνη των ελευθέρων πολιτών. Δεν τον απασχολεί, δηλαδή, η πρακτική καθαυτή, αλλά η επίδρασή της στο ήθος μιας μερίδας πολιτών, οι οποίοι έχουν ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό ρόλο (More 2007, 86). Η σφαγή και η εκδορά των ζώων δεν κατακρίνονται από τον More όταν έχουν πρακτικό σκοπό, ήγουν την τροφή, αλλά καταδικάζονται ως μέρος του κυνηγιού. Ο More επικρίνει με δριμύτητα όσους αναζητούν και βρίσκουν απόλαυση στην αγωνία και τη θανάτωση ζώων, υποστηρίζοντας ότι στη νήσο Ουτοπία το κυνήγι αποτελεί μια δραστηριότητα που αφορά αποκλειστικά τους δούλους. Μόνο για τα θηρία είναι

αναμενόμενο να απολαμβάνουν το κυνήγι (More 2007, 105-106. Gaffney 1998, 109-110. Wolloch 2006, 70-74). Σε πλήρη εναρμόνιση με τις προηγούμενες παρατηρήσεις βρίσκεται η επισήμανση του More ότι στη νήσο Ουτοπία απαγορεύονται οι θυσίες ζώων, καθώς δεν είναι λογικό ένας ελεήμων Θεός να βρίσκει ικανοποίηση στο αίμα ή να συναινεί στη σφαγή πλασμάτων στα οποία ο ίδιος έδωσε ζωή (More 2007, 151). Τις ίδιες περίπου αντιλήψεις με τον More συμμερίζεται και ο προσωπικός του φίλος Erasmus, ο οποίος δεν μπορούσε να αντιληφθεί τί είδους ηδονή μπορεί να προσφέρει σε κάποιον η σφαγή των ζώων (Yoran 2010, 159-185· Preece 2008, 154· Spencer 1995, 185-186). Η θέση του More είναι σαφώς φιλοσοφική, επηρεασμένη από τη μελέτη της κλασσικής γραμματείας και τον ανθρωπισμό της Αναγέννησης.

Η φύση, κατά τον More, είναι μια μητέρα, η οποία φροντίζει στοργικά τα παιδιά της παρέχοντάς τους μια σειρά από δώρα, τα οποία κατατείνουν στην ικανοποίηση των αισθήσεων, αν και δεν είναι ικανή να εξασφαλίσει αυτάρκεια στους κατοίκους της Ουτοπίας, οι οποίοι, όμως, δεν καταφεύγουν στην επιστήμη, αλλά στο εμπόριο για να καλύψουν τις ανάγκες τους (Sperhard 1995, 845-846). Μάλιστα μόνο ο άνθρωπος είναι ικανός να χαρεί τα δώρα της φύσης, καθώς μόνο αυτός διαθέτει ανώτερη φύση. Κατά συνέπεια αποτελεί αγνωμοσύνη προς τη φύση η περιφρόνηση και η άρνηση των δώρων της στο όνομα υποτιθέμενων αρετών ή υψηλών σκοπών. Πρόκειται για την επιτομή του *κατά φύσει ζην* στη διάσταση της πρακτικής φιλοσοφίας (More 2007, 110-111, 145). Η επιστήμη εκλαμβάνεται από τους κατοίκους της Ουτοπίας ως μέσο απόκτησης ευγνωμοσύνης προς τον Θεό. Αλλά και ο Θεός αγαπά και υπολήπτεται το φιλομαθές ανθρώπινο γένος, γιατί είναι το μόνο ικανό να αντιληφθεί και να εκτιμήσει το έργο Του. Η επιστήμη, κατά τον More, δεν έχει αποκλειστικά χρηστική διάσταση, αλλά προσφέρει και ευχαρίστηση στον αυτουργό της (More 2007, 114). Η επιλογή του More να αντιδιαστείλει την κατάσταση στην προηγμένη Ευρώπη με την νήσο Ουτοπία αναδεικνύει με τον πλέον εμφανή τρόπο την αναγκαιότητα στήριξης της πολιτικής στην επιστήμη της φύσης και τη λογική – ένα αίτημα, δηλαδή, μιας άλλης πολιτικής (Adams 1968, 144).

Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν, επίσης, ορισμένες απόψεις που εμφανίζονται στο κείμενο του More αναφορικά με την ψυχή των ζώων. Οι κάτοικοι της Ουτοπίας απορρίπτουν κάθε άποψη που αμφισβητεί τη μεταθανάτια ύπαρξη της ψυχής, καθώς τοιουτοτρόπως υποβιβάζεται η ανώτερη φύση της ψυχής στο επίπεδο του ζώου. Αλλά ο More παραδέχεται ότι ορισμένοι, στηριγμένοι μάλιστα σε λογικό συμπερασμό, υποστηρίζουν ότι, παρότι κατώτερη, η ψυχή των ζώων είναι αθάνατη και αιώνια. Παρά ταύτα δεν είναι προορισμένη να απολαμβάνει την ύπατη ευδαιμονία (More 2007, 142-143). Οι απόψεις του More βρίσκονται σε πλήρη αντίθεση με την παραδοσιακή

χριστιανική δογματική, όπως εκφράζεται από τον αριστοτελίζοντα Θωμισμό, σύμφωνα με την οποία οι ψυχές των ζώων δεν είναι δυνατόν να είναι αθάνατες (Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q.75, a.3· Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 2.82· Badham 1998, 181-189· Hall 2011, 70· Sorabji 1993, 201). Ο More, χωρίς να είναι γνωστές με σαφήνεια οι πηγές του, φαίνεται να εμπνέεται από αρχαίες πηγές, ελληνικές και λατινικές, όπως οι νεοπλατωνικοί Πλωτίνος, Ιάμβλιχος, Δαμάσκιος, ο νεοπυθαγόρειος Νουμίνιος, ο Πλούταρχος και οι Αρνόβιος και Λακτάντιος. Οι συγγραφείς αυτοί είχαν πραγματευθεί το θέμα, δίχως όμως να λάβουν ξεκάθαρη θέση (Sorabji 1993, 201-203).

Ένα επίσης σημαντικό ουτοπικό κείμενο είναι το *La città felice* (1553) του Francesco Patrizi (1529-1597), το οποίο δεν ευθυγραμμίζεται πλήρως με τις άλλες ουτοπίες, όσον αφορά στη σχέση διήγησης και πραγματικότητας (Blum 2000, 72). Ο Patrizi υποστηρίζει ότι η γη δεν μπορεί από μόνη της να εξασφαλίσει στους ανθρώπους τα αγαθά που χρειάζονται για την επιβίωσή τους. Για αυτό και απαιτείται η βοήθεια της ανθρώπινης επινοητικότητας, της επιστήμης με άλλα λόγια, και ο ανθρώπινος μόχθος, ώστε να καταστεί δυνατή η αξιοποίηση των κρυμμένων και αναξιοποίητων δυνάμεων της φύσης (Patrizi 1553, IV). Στο έργο του Patrizi δεν υπάρχει η λεπτομερής περιγραφή της φύσης, των ζώων και της σχέσης τους με τον άνθρωπο, όπως αυτή αναλύεται στα υπόλοιπα ουτοπικά κείμενα. Όμως, ως γενική γραμμή, ο Patrizi επιμένει να υποστηρίζει ότι χρειάζεται να λαμβάνονται υπόψη οι φυσικές προτεραιότητες και ποιότητες, καθώς και οι χυμοί, ώστε να επιτυγχάνεται ευπορία. Ο άνθρωπος επιβάλλεται να εναρμονιστεί με τη φύση, όπως στην περίπτωση της επιλογής κατάλληλου χώρου για την ανέγερση της πόλης.

Παρόμοιας υφής είναι και το *Reipublicae christianopolitanae descriptio* (1619) του Johannes Valentinus Andreae (1586 - 1654). Ο συγγραφέας γνώριζε το ευρύτερο έργο τόσο του Bacon, όσο και του Campanella, γεγονός που έχει οδηγήσει αρκετούς μελετητές να ερευνήσουν προσεκτικά τις ομοιότητες των ουτοπικών τους κειμένων (Dickson 1996, 777· Held, 1914, 16-40). Για άλλη μια φορά η ιδανική πολιτεία τοποθετείται σε μια νήσο. Εκείνο που προκαλεί την εντύπωση του συγγραφέα είναι ότι στην Χριστιανόπολη κανένα μέρος της γης δεν μένει ακαλλιέργητο ή δεν παράγει κάποιο πρακτικό όφελος για την κοινότητα – φυσικά με τη βοήθεια της επιστήμης (Andreae 1619, II). Η νήσος αποτελεί στην ουσία ένα μικρόκοσμο, μια μικρή κιβωτό του Νώε, καθώς σε αυτή μπορεί κανείς να εντοπίσει κάθε είδους ζώο ή φυτό. Η μελέτη της φύσης επιβάλλεται, καθώς καθήκον του ανθρώπου είναι να αποκαλύψει και να χρησιμοποιήσει προς όφελός του τα μυστήρια της φύσης. Στο εργαστήριο τελούνται πειράματα τόσο σε ζώα, όσο και σε φυτά. Ο Andreae μάλιστα επιτιμά όσους αρνούνται να ερευνήσουν ή επι-

κρίνουν τους ερευνητές (Andreae 1619, XLIV). Σε παραπλήσια εργαστήρια μελετώνται οι ουσίες που παράγουν τα φυτά και γίνονται ανατομικές μελέτες σε ζώα, τις οποίες ο Andreae δεν θεωρεί αγριότητα και εξαχρείωση, αλλά συμβολή στη γνώση (Andreae 1619, XLV-XLVII· Andreae 1999, 10· Manuel, Manuel-Prigohzy 1979, 304). Τα αγαθά της φύσης έχουν δοθεί στον άνθρωπο προκειμένου να τα αξιοποιήσει για την ευδαιμονία του. Για αυτό και ο άνθρωπος χρωστά ευγνωμοσύνη στο Θεό (Andreae 1619, LXX). Στη Χριστιανόπολη βασικότατο ρόλο διαδραματίζει η χημεία, η οποία είναι η κατεξοχήν επιστήμη που χρησιμεύει στην διερεύνηση και αναμόρφωση της φύσης (Pepper 1996, 206). Το πλέον, όμως, σημαίνουν χαρακτηριστικό της Χριστιανόπολης είναι ότι η επιστήμη δεν είναι αποκομμένη από την κοινωνία, όπως στο έργο του Bacon, αλλά ενταγμένη στην κοινωνία και ανοιχτή σε όλους. Δεν προάγεται σε ένα απομονωμένο και κλειστό εργαστήριο, αλλά σε ένα χώρο που βρίσκεται στην καρδιά της πόλης (Bierman 1963, 496-497· Dickson 1996, 780). Με τον τρόπο αυτό η επιστήμη καθίσταται εν τοις πράγμασι κοινωνικοπολιτικός θεσμός.

Σε αντίστοιχη επιστημονική κατεύθυνση κινείται ο Tommaso Campanella (1568-1639), ο οποίος συγγράφει το *La Citta del Sole* (1602/1627), μια από τις πλέον δημοφιλείς ουτοπίες (Κιτρομηλίδης 1980, 50-59). Η Πόλη του Ήλιου τοποθετείται στη σημερινή Σρι Λάνκα, δηλαδή για άλλη μια φορά σε νήσο. Από την περιγραφή της πόλης, η οποία οργανώνεται σε επτά ομόκεντρους κύκλους, καταδεικνύεται η τεράστια σημασία που αποδίδεται στην επιστήμη της φύσης, αφού ο κανόνας της φύσης είναι και κανόνας της δημόσιας και ιδιωτικής ζωής (Ernst 2010, 95-104). Στο εσωτερικό των τειχών του δευτέρου έως και του πέμπτου κύκλου βρίσκονται εικόνες και δείγματα λίθων, ορυκτών, μετάλλων, υγρών, βοτάνων, φυτών και ζώων, ώστε όλοι οι κάτοικοι να βιώνουν μια συνεχή και δια βίου φυσική εκπαίδευση (Καμπανέλα 2007, 85-86, 89-90). Το στοιχείο που χρειάζεται να προσεχθεί είναι ότι στην Πόλη του Ήλιου δεν παράγεται νέα γνώση. Απουσιάζει η ερευνητική δραστηριότητα, όπως αυτή παρουσιάζεται στα έργα του Bacon και του Andreae. Η γνώση είναι ήδη κατακτημένη, άγνωστο σχεδόν πως, και το μόνο που απομένει είναι η χρήση της για την προαγωγή του κοινού καλού. Τα τείχη δεν γνωρίζουν επέκταση, ώστε να περιλάβουν νέες πνευματικές κατακτήσεις (Bierman 1963, 495-496). Η τοποθέτηση στο κέντρο των κύκλων του ναού, του σημαντικότερου οικοδομήματος της Πόλης του Ήλιου, υποδηλώνει την αξία της μεταφυσικής στο σχέδιο του Campanella, καθώς αυτή θεωρείται η φυσική κατάληξη και η ολοκλήρωση της φυσικής φιλοσοφίας. Η πόλη δεν είναι ανοιχτή προς τα έξω, προς τη νέα γνώση, αλλά ο κάτοικος ωθείται στο εσωτερικό, στο ναό, στη μεταφυσική (Reiss 1973, 88-89).

Αντίθετα με τον More, ο Campanella δέχεται την αξία και χρησιμότητα του κυνηγιού, το οποίο κρατά εν εγρηγόρσει τους πολίτες (Καμπανέλα 2007,

103, 110). Είναι, όμως, εξαιρετικά ενδιαφέρουσα η εξήγηση που δίνει ο Campanella σχετικά με την στάση των κατοίκων της Πόλης του Ήλιου απέναντι στο κυνήγι. Στα πρώτα χρόνια ύπαρξής της, οι κάτοικοί της απέφευγαν να κυνηγούν, καθώς έκριναν εξαιρετικά σκληρή τη θανάτωση ζώων. Αργότερα, όμως, σκέφθηκαν ότι εξίσου αποτρόπαια είναι η χορτοφαγία, μιας και τα χορταρικά έχουν αισθήσεις. Επειδή προφανώς ελλόχευε ο κίνδυνος της πείνας, έκριναν σωστό να σκοτώνουν ζώα για τροφή, με το επιχείρημα ότι τα ταπεινά πράγματα γεννήθηκαν για τα ευγενή, τα οποία είναι παμφάγα. Η γενικότερη, όμως, θεώρησή τους τούς κάνει να λυπούνται όταν σφάζουν χρήσιμα ζώα, όπως τα άλογα ή τα βόδια. Ο διατροφικός κύκλος των κατοίκων της Πόλης του Ήλιου, προκειμένου να διατηρείται η καλή υγεία τους, συνίσταται σε τριήμερη εναλλαγή κρέατος, ψαριού και χορταρικών, πρακτική που διασφαλίζει και την φυσική ισορροπία, αφού δεν εξαντλούνται οι φυσικοί πόροι (Καμπανέλα 2007, 112). Ο σεβασμός τους προς τα ζώα φθάνει στο σημείο να μην τα χρησιμοποιούν ούτε για θυσίες, αφού δεν καταδέχονται να θυσιάζουν απρόθυμα πλάσματα. Στη θέση τους προτιμούν να προσφέρουν για θυσία ανθρώπους, οι οποίοι συγκατατίθενται σε αυτή την ύψιστη προσφορά προς τον Θεό, γιατί, αν και υποφέρουν επί μακρόν, τελικά δεν πεθαίνουν (Καμπανέλα 2007, 118). Είναι εξάλλου γνωστή η εκτίμηση που έτρεφε ο Campanella στα ζώα και τις ικανότητές τους (Ernst 2010, 263-265).

Όσον αφορά στη γη, συγκεκριμένα την καλλιέργεια της γης και την αξιοποίηση των φυσικών καρπών, οι κάτοικοι της Πόλης του Ήλιου στηρίζονται στη γνώση των προγόνων, όπως αυτή είναι καταγεγραμμένη σε αρχαία συγγράμματα. Για την ευπορία των φυτικών και ζωικών ειδών διαδραματίζουν σημαίνοντα ρόλο τα άστρα. Η αστρολογία λαμβάνεται σοβαρά υπόψη από τους γεωργούς. Πάντως η γεωργία στην Πόλη του Ήλιου είναι περισσότερο στηριγμένη στην επιστήμη από ό,τι σε προγενέστερες ουτοπίες (Καμπανέλα 2007, 109-110· Camporesi 1998, 275· Pohl 2010, 58-59· Thorndike 1958, 293). Βαρύνουσας σημασίας είναι μια αναφορά του Campanella προς το τέλος του έργου του, στην οποία ο κόσμος περιγράφεται ως ένα μεγάλο ζώο, μέσα στο οποίο βρίσκονται οι άνθρωποι ως άλλα σκουλήκια, ευρισκόμενοι στην απόλυτη εξουσία του Θεού (Καμπανέλα 2007, 123· Campanella 2011, 195). Με την αναλογία αυτή οι άνθρωποι υποβιβάζονται από την παραδοσιακή, προνομιούχο θέση τους και φθάνουν στο επίπεδο του ζώου, χωρίς αναγκαστικά ο Campanella να τους οικτρίζει για τούτο.

Αρκετά διαφορετική είναι η οπτική του Francis Bacon (1561-1626), ο οποίος στο έργο του *Nova Atlantis* (1624) αποδίδει σαφές πρωτείο στην επιστήμη (Νούτσος 1979· Rossi 1996, 25-46). Για άλλη μια φορά η ιδανική κοινότητα τοποθετείται σε μια νήσο, την Bensalem. Η νέα επιστήμη χρειάζεται ένα νέο κόσμο, αφού ο παλαιός δεν θα μπορούσε να την υποστηρίξει

(Albanese 1990, 506). Στη νήσο αυτή υπάρχει ο Οίκος του Σολομώντος, ένα πρότυπο ερευνητικό κέντρο, σκοπός του οποίου είναι «η γνώση των αιτίων, των κρυφών κινήσεων των πραγμάτων. Η διερεύνηση των ορίων της ανθρωπότητας με στόχο την πιθανή τελεσφόρηση όλων των πραγμάτων» (Bacon 2007, 207). Αξίζει να σημειωθεί ότι τέτοιου είδους εργαστήρια, όπως τα περιγράφει ο Bacon, δεν υπήρχαν στην πραγματικότητα στην εποχή του (Zilsel 1945, 345). Κατά τον Bacon η φύση δεν προσφέρει αποκλειστικά στον άνθρωπο αγαθά και τρόπους ευπορίας, αλλά αποτελεί ένα χώρο στον οποίο εκδιπλώνεται η ανθρώπινη δημιουργικότητα. Οι άνθρωποι ενθαρρύνονται να αναπαράγουν φυσικά ορυκτά και να παράγουν νέα κράματα μετάλλων, εκμεταλλευόμενοι τα φυσικά στοιχεία. Επίσης, χρησιμοποιούν τις δυνάμεις της φύσης σε συνδυασμό με μηχανήματα, ώστε να τις πολλαπλασιάζουν ή να τις μετασχηματίζουν. Ακόμα και νέα ζωικά ή φυτικά είδη παράγουν (Bacon 2007, 207-217· McCullough et al. 2008, 155-157). Όλα όσα συμβαίνουν στον Οίκο του Σολομώντος δεν προάγουν απλά τη φύση εκφράζοντας το αλχημικό ιδεώδες, αλλά σε αρκετές περιπτώσεις αποτελούν διαστροφή της υφιστάμενης φυσικής τάξης. Η φύση γίνεται απλό μέσο στα χέρια του ανθρώπου, ώστε η γνώση να δημιουργήσει δύναμη. Ορισμένοι έχουν υποστηρίξει ότι ιδανικό του Bacon αποτελεί η επιστροφή της φύσης στην προπρωτική τελειότητα, η οποία συντελείται μέσω της επιστήμης που αποκαθιστά τη φύση (La Freniere 2008, 140-141). Επειδή, όμως, το έργο δεν αφήνει περιθώρια για θρησκευτικές ερμηνείες και δεν εξυμνείται η προπρωτική φύση, μάλλον ο Bacon οραματίζεται μια νέα φύση, τελείως διαφορετική. Ο Bacon γενικότερα προσδοκούσε μια συνολική αναμόρφωση της κοινωνίας, μια *Instauratio Magna*, όπως τιτλοφορούσε το τελευταίο και ημιτελές έργο του. Προϋπόθεση της μεγάλης αναμόρφωσης ήταν η ορθή και απροκατάληπτη ανάγνωση της φύσης. Το σημείο στο *Nova Atlantis* που γεννά ερωτηματικά είναι η απουσία μνείας στην εκπαίδευση, αφήνοντας ερωτηματικά για τον τρόπο χρήσης της γνώσης που παράγεται στον Οίκο του Σολομώντος και τον μηχανισμό ανανέωσης του ανθρώπινου δυναμικού του ιδρύματος (Bierman 1963, 499· Prior 1954, 368-369). Αντίθετα, στις υπόλοιπες ουτοπίες, το εκπαιδευτικό σύστημα αποτελεί ευδιάκριτο πυλώνα του συστήματος. Αποκαλυπτική της καινοφανούς και εκβιαστικής οπτικής του Bacon είναι και η παρουσίαση της φύσης ως θηλυκού, το οποίο ο άνθρωπος νους καλείται να καθυποτάξει και να γονιμοποιήσει (Aughterson 2002, 156-179· Gimelli 2005, 69-88· Schonpflug 2008, 43-44). Η παρέμβαση του ανθρώπου στη φύση είναι εξουσιαστική, βίαιη και οδηγεί στην ύπαρξη μιας νέας φύσης, μέσω της γονιμοποίησης της υφιστάμενης από τον άνθρωπο-επιστήμονα. Επειδή, μάλιστα, το έργο το *Nova Atlantis* είναι έργο της ωριμότητας του Bacon, θα λέγαμε ότι αποτελεί την επιτομή της επιστημονικής του σκέψης (Dickinson - Blodgett 1931, 763-764).

Στα απώτατα όρια της γραμματείας που εξετάζεται στη συγκεκριμένη μελέτη θα μπορούσε να τοποθετηθεί το *The Isle of Pines* (1668), γραμμένο από τον Henry Neville (1620-1694). Το έργο στερείται του βάθους των προηγούμενων, αν και οι επιδράσεις της προγενέστερης παράδοσης στο έργο του Neville είναι ευδιάκριτες. Στο έργο δεν υπάρχει η παραμικρή υποψία επιστημονικής οργάνωσης και παρέμβασης στη φύση. Οι κάτοικοι της νήσου, οι οποίοι είναι απόγονοι κάποιου αρχικού γενάρχη, προερχομένου από την Αγγλία, διαβιούν σε ημιάγρια κατάσταση. Παρότι προέρχονται από τον πολιτισμό, η ζωή στη νήσο τους εξώθησε σε μια μορφή βίου που αποδεικνύει ότι η φύση επιδρά αρνητικά στον άνθρωπο, καθώς τον οδηγεί στην εξαχρείωση των ηθών και την αδικοπραγία. Ο μύθος του ευγενούς αγρίου, δημοφιλής στην εποχή του Διαφωτισμού, δεν έχει θέση στο έργο του Neville (Neville 2007, 227-261· Sim-Walker 2003, 87-96).

Όπως εξάλλου είναι αναμενόμενο, δεν ήταν δυνατόν έργα της κλασσικής πολιτικής γραμματείας να μην περιλαμβάνουν στην οπτική τους την εξέταση της φύσης, οργανικής και ανόργανης. Ο παράγων φύση διαδραματίζει καθοριστικότερο πολιτικό ρόλο και δεν μπορεί να αγνοηθεί. Τα ουτοπικά κείμενα αποπνέουν τον ανθρωπισμό της Αναγέννησης, καθώς οι συχνές αναφορές στα δικαιώματα των ζώων δεν είναι αποτέλεσμα προσωπικής θέασης ή θρησκευτικής ευαισθησίας, αλλά σαφής απόδειξη του ανθρωπιστικού πνεύματος, το οποίο προέβαλε την αξιοπρέπεια ως αρετή της φύσης. Από την άλλη, ο άνθρωπος δεν είναι απλό μέλος της φύσης. Σε όλα τα ουτοπικά κείμενα - εκτός ελαχίστων αναφορών - το γενικό πνεύμα είναι ότι ο άνθρωπος δικαιούται να εκμεταλλεύεται τη φύση. Το νέο στοιχείο είναι ότι το αλχημικό ι-δεώδες εισχωρεί στη μελέτη και αντιμετώπιση της φύσης, όχι όμως ως απλή προσδοκία, αλλά ως επιστημονικό ιδανικό. Ο άνθρωπος μπορεί και οφείλει να μετασχηματίσει και να προαγάγει τη φύση, καταφεύγοντας ακόμα και στη δημιουργία νέων ειδών. Αυτό γίνεται σε εργαστήρια, όπως ο Οίκος του Σολομώντα, και με την πολύτιμη αρωγή της χημείας, η οποία στη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα θα γίνει η κατεξοχήν επιστήμη που θα προωθήσει τον πολιτισμό. Ο άνθρωπος δεν περιορίζεται στο θαυμασμό της φύσης, αλλά ζητά να επεξεργαστεί τα μυστικά της. Η αναγεννησιακή σύλληψη της σχέσης φύσης - ανθρώπου ως σχέσης μικροκόσμου - μακροκόσμου διατηρείται στο έργο του Campanella, αλλά δεν αποτελεί συστατικό χαρακτηριστικό των υπολοίπων ουτοπικών κειμένων. Το όραμα του Bacon και του Andreae, αυτό της ανεξέλεγκτης επιστημονικής επέμβασης στη φύση με σκοπό την προαγωγή της μέσω του μετασχηματισμού, έμελε να καθορίσει τις ανθρώπινες κοινότητες έκτοτε. Ο άνθρωπος, απελευθερωμένος από όποιες ενστάσεις - φιλοσοφικές, ηθικές ή θρησκευτικές - του είχαν απομείνει, επιτίθεται στη φύση, προκειμένου όχι απλά να την εκμεταλλευτεί, αλλά για να την αλλάξει, να δημιουργήσει μια άλλη φύση και, ίσως, έναν άλλο άνθρωπο.

Βιβλιογραφία

- Adams, R. (1949). The Social Responsibilities of Science in Utopia, New Atlantis and after. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 3, pp. 374-398.
- Adams, R. (1968). The Social Responsibilities of Science in *Utopia, New Atlantis* and after. In: *Renaissance Essays*. Edited by P. O. Kristeller and P. Wiener. New York: University of Rochester Press.
- Andreae, J. V. (1999). In: *Christianopolis*. Edited by E. Thompson. Dordrecht: Kluwer.
- Albanese, D. (1990). The New Atlantis and the Uses of Utopia. *ELH*, Vol. 57, No. 3, pp. 503-528.
- Aquinas, T. (1888-1889). *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Aquinas, T. (1961), *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Edited by P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Romae: Marietti.
- Aughterson K. (2002). Strange thing so probably told: gender, sexual difference and knowledge in Bacon's New Atlantis. In: *Francis Bacon's New Atlantis: new interdisciplinary essays*. Edited by B. Price. Manchester: Manchester University Press.
- Bacon, F. Νέα Ατλαντίς. Στο: Τρία κείμενα για την ουτοπία: Thomas More Ουτοπία, Francis Bacon Νέα Ατλαντίς, Henry Neville Η Νήσος των Πάιν. Επιμέλεια Σ. Ροζάνης. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Badham, P. (1998). Do animals have immortal souls? In: *Animals on the agenda: questions about animals for theology and ethics*. Edited by A. Lizney and D. Yamamoto. London: Illini Books.
- Balasopoulos, A. (2006). "Suffer a Sea Change" Spatial Crisis, Maritime Modernity, and the Politics of Utopia. *Cultural Critique*, No. 63, pp. 122-156.
- Bierman, J. (1963). Science and Society in the New Atlantis and Other Renaissance Utopias. *PMLA*, Vol. 78, No. 5, pp. 492-500.
- Blum, P. R. (2000). Francesco Patrizi in the "Time-Sack": History and Rhetorical Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 1, pp. 59-74.
- Campanella, T. (2011). *Selected Philosophical Poems of Tommaso Campanella*. Edited and translated by S. Roush. Chicago: The University of Chicago Press.
- Camporesi, P. (1988). *The incorruptible flesh: bodily mutation and mortification in religion and folklore*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Copenhaver, B. – Schmitt, C. (1992). *Renaissance Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Debus, A. (1997). Άνθρωπος και Φύση στην Αναγέννηση (μετάφραση Τ. Τσιαντούλας). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Dickinson Blodgett, E. (1931). Bacon's New Atlantis and Campanella's *Civitas Solis*: A Study in Relationships. *PMLA*, Vol. 46, No. 3, pp. 763-780.
- Dickson, D. (1996). Johann Valentin Andreae's Utopian Brotherhoods. *Renaissance Quarterly*, Vol. 49, No. 4, pp. 760-802.
- Engeman, T. (1982). Hythloday's Utopia and More's England: an Interpretation of Thomas More's Utopia. *The Journal of Politics*, Vol. 44, No. 1, pp. 131-149.
- Ernst G. (2010). Tommaso Campanella (1568-1939): The Revolution of Knowledge from the Prison. In: *Philosophers of the Renaissance*. Edited by P. R. Blum. Washington: The Catholic University of America Press.
- Ernst, G. (2010). Tommaso Campanella: the Book and the Body of Nature. Dordrecht: Springer.
- Fleisher, M. (1973). *Radical reform and political persuasion in the life and writings of Thomas More*. Geneve: Librairie Droz.
- Furst, L. (2001). Η προοπτική του ρομαντισμού (μετάφραση Κ. Σύρμα). Αθήνα: Ψυχογιός.
- Gaffney, J. (1998). Can Catholic Morality Make Room for Animals? In: *Animals on the agenda: questions about animals for theology and ethics*. Edited by A. Lizney and D. Yamamoto. London: Illini Books.
- Gimelli, M. C. (2005). The Feminine Birth of the Mind: Regendering the Empirical Subject in Bacon and His Followers. In: *Francis Bacon and the refiguring of early modern thought: essays to commemorate: The advancement of learning (1605-2005)*. Edited by J. Solomon and C. Gimelli Martin. Aldershot: Ashgate.
- Goldie, M. (1983). Obligations, Utopias, and Their Historical Context. *The Historical Journal*, Vol. 26, No. 3, pp. 727-746.
- Hall, M. (2011). *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. New York: State University of New York Press.
- Held, F. E. (1914). Johann Valentin Andreae's Christianopolis, An Ideal State of the Seventeenth Century. Chicago: The Graduate School of the University of Illinois.
- La Frenière, G. (2008). *The Decline of Nature: Environmental History and the Western Worldview*. Palo Alto: Academica Press.
- Marius, R. (1999). *Thomas More: A Biography*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

- Manuel, F. – Manuel Prigohzy, F. (1979). *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge: Harvard University Press.
- McCullough, L. – Caskey, J. – Cole, Th. – Wear, A. (2008). *Scientific and Medical Concepts of Nature in the Modern Period in Europe and North Africa*. In: *Altering Nature: Concepts of “nature” and “the natural” in biotechnology debates*. Edited by B. Lustig, B. Brody and G. McKenny. Dordrecht: Springer.
- More, T. (2007). *Ουτοπία*. Στο: *Τρία κείμενα για την ουτοπία: Thomas More Ουτοπία, Francis Bacon Νέα Ατλαντίς, Henry Neville Η Νήσος των Πάιν*. Επιμέλεια Σ. Ροζάνης. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Nelson, E. (2001). *Greek Nonsense in More's "Utopia"*. *The Historical Journal*, Vol. 44, No. 4, pp. 889-917.
- Neville, H. (2007). *Η νήσος των Πάιν*. Στο: *Τρία κείμενα για την ουτοπία: Thomas More Ουτοπία, Francis Bacon Νέα Ατλαντίς, Henry Neville Η Νήσος των Πάιν*. Επιμέλεια Σ. Ροζάνης. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Nichols, J. H. (1976). *Epicurean Political Philosophy*. New York: Cornell University Press.
- Patrizi, F. (1553). *La città felice*. Venice: G. Griffio.
- Pepper, D. (1996). *Modern Environmentalism: An Introduction*. London: Routledge.
- Pohl, N. (2010). *Utopianism after More: the Renaissance and Enlightenment*. In: *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Edited by G. Claeys. Cambridge: Cambridge University Press.
- Preece, R. (2008). *Sins of the Flesh: A History of Ethical Vegetarian Thought*. Vancouver: UBC Press.
- Prior, M. (1954). *Bacon's Man of Science*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 15, No. 3, pp. 348-370.
- Reiss, T. (1973). *Structure and Mind in Two Seventeenth-Century Utopias: Campanella and Bacon*. *Yale French Studies*, No. 49, Science, Language, and the Perspective Mind: *Studies in Literature and Thought from Campanella to Bayle*, pp. 82-95.
- Rossi, P. (1996). *Bacon's Idea of Science*. In: *The Cambridge Companion to Bacon*. Edited by M. Peltonen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schönpflug, K. (2008). *Feminism, Economics and Utopia: Time Travelling through Paradigms*. Oxon: Routledge.
- Sephard, R. (1995). *Utopia, Utopia's Neighbors, Utopia, and Europe*. *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 26, No. 4, pp. 843-856.
- Sim, S. – Walker, D. (2003). *The discourse of sovereignty, Hobbes to Fielding: the state of nature and the nature of the state*. Aldershot: Ashgate.
- Sorabji, R. (1993). *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. New York: Cornell University Press.

- Spencer, C. (1995). *The heretic's feast: a history of vegetarianism*. Hanover: University Press of New England.
- Thorndike, L. (1958). *History of Magic and Experimental Science Part 4*. New York: Columbia University Press.
- Wegemer, G. (1996). *Thomas More on Statesmanship*. Washington: The Catholic University of America Press.
- White, T. (1976). Aristotle and Utopia. *Renaissance Quarterly*, Vol. 29, No. 4, pp. 635-675.
- Wolloch, N. (2006). *Subjugated animals: animals and anthropocentrism in early modern European culture*. New York: Humanity Books.
- Yoran, H. (2010). *Between Utopia and Dystopia: Erasmus, Thomas More and the Humanist Republic of Letters*. Lanham: Lexington Books.
- Zilsel, E. (1945). The Genesis of the Concept of Scientific Progress. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, No. 3, pp. 325-349.
- Καμπανέλα, Θ. (2007). *Η Πόλη του Ήλιου. Μετάφραση. Εισαγωγή, σχόλια Α. Κοντοχρήστου*. Αθήνα: Άρδην.
- Κιτρομηλίδης, Π. (1980). Ουτοπία και Κριτικός Στοχασμός. Η Περίπτωση του T. Campanella. *Διαβάζω*, τ. 29, σσ. 50-59.
- Νούτσος, Π. (1979). *Ουτοπία και Ιστορία, Η Ιστορική Διάσταση των Ουτοπικών Σχεδιασμάτων του T. Campanella και του Fr. Bacon*. Αθήνα: Κέδρος.
- Πελεγρίνης, Θ. (1997). *Πέντε Εποχές της Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

ΘΕΟΔΟΣΗΣ Π. ΤΑΣΙΟΣ*

ΠΡΟΟΙΜΙΟ ΓΙΑ ΕΝΑΝ ΔΙΑΚΛΑΔΙΚΟΤΕΡΟ ΗΘΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟ ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ

Περίληψη

Η ανά χείρας εργασία υποστηρίζει ότι ο περιβαλλοντικός προβληματισμός είναι στην ουσία ηθικός προβληματισμός και, ως εκ τούτου, η αντιμετώπιση της προϋούσας περιβαλλοντικής καταστροφής απαιτεί την επίλυση περίπλοκων ηθικών διλημμάτων και την διαμόρφωση μιας νέας στάσης ζωής. Συγκεκριμένα, η αγωνιώδης επιδίωξη της οικονομικής μεγέθυνσης ως αποκλειστικού αναπτυξιακού στόχου, οδήγησε σε αδιέξοδο τις γνωσιακές – επισημονικές δυνατότητές μας, με αποτέλεσμα να αδυνατούμε να διαχειρισθούμε την πρόοδο που έχουμε επιτύχει. Περαιτέρω, η εν λόγω μονοδιάστατη επιδίωξη, κατέστησε την σχέση μας με το φυσικό περιβάλλον και τους συνανθρώπους μας τόσο ανταγωνιστική, ώστε να έχει επιδράσει αρνητικά στο πνευματικό και σωματικό μας σφρίγος. Συνεπώς η «ανάπτυξη» που ο «σύγχρονος» τρόπος ζωής επί του παρόντος επαγγέλλεται είναι ψευδεπίγραφη. Για να καταστεί πραγματική, πρέπει μέσα σε έναν 4-διάστατο χώρο να επιδιωχθεί ισοδύναμα η περιβαλλοντική, η οικονομική, η κοινωνική και η πολιτισμική βιωσιμότητα. Προς τούτο απαιτείται μια νέα Πολιτική, δηλαδή μια νέα Ηθική, ικανή να διαχειρισθεί και να συγκεράσει τις ανωτέρω συνιστώσες, ήγουν μια επανάσταση στα μυαλά και στις καρδιές.

Λέξεις κλειδιά: *βιοποικιλότητα, εξορθολογισμός, αλλοίωση, υπέρβαση, βελτιστοποίηση, βιωσιμότητα.*

* Ο Θεοδόσης Π. Τάσιος είναι Ομότιμος Καθηγητής του Εθνικού Μετσόβειου Πολυτεχνείου. E-mail: tassios@central.ntua.gr.

Εισαγωγή

- «Εδώ δεν έχουμε να φάμε, κι εσάς ακόμα στο Περιβάλλον κόλλησε η βελόνα σας;». Η απάντηση σ' αυτήν την (τόσο κατανοητή, όσο και λανθασμένη) ένσταση οφείλει να είναι άμεση – και (αμυντικώς) εξ ίσου υπερβολική: Καλά, κι εσείς δεν ντρεπόσασταν που αδιαφορούσατε πέρυσι για τους χιλιάδες φτωχούς αγρότες του Ασωπού – αλλά και φέτος για τα εκατομμύρια των πλημυροπαθών Πακιστανών (θυμάτων της κλιματικής αλλαγής); Στον κατάλογο των αναξιοπαθούντων θυμάτων της περιβαλλοντικής αδιαφορίας-σας θα έπρεπε αμέσως να συμπεριλάβομε και μέγα πλήθος συνανθρώπων-σας οι οποίοι, εξαιτίας-σας, υπέφεραν *πρίν* ακόμη έρθει η οικονομική κρίση και συνεχίζουν να υποφέρουν και τώρα, χειρότερα ίσως. Λόγου χάρη:
 - Τους γείτονες των πρόστυχων σκουπιδariών σας.
 - Τα παιδιά της Πτολεμαΐδας που αρρωσταίνουν απ' την καρβουνόσκονη, για νά 'χετε μερικοί-μερικοί την πολυτέλεια να μὴν αντικρίζετε τις («φριχτές» καλέ τις) ανεμογεννήτριες – ξεδιάντροποι εστέτ της πεντάρας.
 - Μυριάδες φτωχοί Ουκρανοί κι άλλοι Ευρωπαίοι, φεύ!, πλήρωσαν (με τη ζωή ή με την αναπηρία-τους) τη φτηνιάρικη, προκλητικά αντιπεριβαλλοντική, Τεχνολογία του Τσέρνομπιλ.

Αλλ' άν θέλετε να πάμε προχείρως και στην σημερινή οικονομική κρίση, χρήσιμο θα ήταν να θυμηθούμε πως μόλις έφτασε η Κρίση, αμέσως πλάκωσε κι η ανεργία, μόνον στα παραθεριστήρια του *φτηνιάρικου* τουρισμού: Οι πατεράδες-σας είχαν ακολουθήσει μυωπική αντιπεριβαλλοντική τουριστική ανάπτυξη (γέμισαν τις παραλίες με παράγκες), κι έτσι οι τουρίστες εκείνοι των ανωμεσαίων εισοδημάτων που θίγονται λιγότερο απ' την κρίση δέν έρχονταν σε σάς (συνήθως), – κι εσείς τώρα φτωχαίνετε.

- Εις τούτο το μεταξύ, όμως, έχει πολύ μεγαλύτερη σημασία να αναλογισθούμε τη χρονική και τη χωρική κλίμακα εντός των οποίων στήνομε τις σκέψεις μας: Η οικονομική κρίση (με την στενότερη περί αυτής αντίληψή μας) θα περάσει σε 5 ή σε 25 χρόνια – ενώ ο περιβαλλοντικός προβληματισμός εκτείνεται σε μια ασυγκρίτως μακρότερη μελλοντική περίοδο – που αρχίζει όμως *από σήμερα*. Και δεν αφορά μόνον τη Χώρα-μας, αλλ' ολόκληρο τον Πλανήτη που επηρεάζει *και τη Χώρα μας*.

Έτσι, ποιός τολμάει πια να λέει «δέ βλέπεις που έχω φοβερόν πονοκέφαλο – μή με σκοτίζεις που βουλιάζει η βάρκα μου».

- Έχομε όμως και πρακτικότερους λόγους να υποστηρίζομε ότι ακριβώς τώρα, μέσα στην βαθειά οικονομική Κρίση, συμφέρει την κοινωνία-μας

να εντείνει τις φιλοπεριβαλλοντικές προσπάθειές της: Εξαιτίας της ύφεσης, γίνεται απ' όλους-μας μια στροφή προς τον *εξορθολογισμό* των πράξεων και των δαπανών-μας (λ.χ. απ' την παραίτηση υπερφιάλων «διασκεδάσεων», μέχρι την εξοικονόμηση Ενέργειας). Ο εξορθολογισμός αυτός θα μείνει. Εξ άλλου, οι «στερήσεις» στις οποίες υποκειμέθα τον καιρό της ύφεσης, ενθαρρύνουν μια ανθρωπικότερη στάση Αντικαταναλωτισμού – συμβολή άμεση στην προστασία του Περιβάλλοντος. Με εξαίρεση, βεβαίως, τις δυσανάλογες επιπτώσεις στις πολύ φτωχότερες τάξεις – θέμα το οποίο ανοίγει και ένα κεφάλαιο κοινωνικής δικαιοσύνης ενώπιον του Περιβάλλοντος.

- Τέλος, μια πρόσθετη νομιμοποίηση της επικαιρότητας του περιβαλλοντικού προβληματισμού θα προέλθει απ' το τρίτο κεφάλαιο που ακολουθεί, στο οποίο θα υποστηρίξουμε ότι η Περιβαλλοντική βιωσιμότητα δεν νοείται ξεκομμένη απ' την οικονομική, την κοινωνική και την πολιτισμική βιωσιμότητα. Ζητώντας αυτήν την 4-πλή αειφορία, θα θέσομε το Περιβάλλον μέσα στις ρεαλιστικές (άρα υπεύθυνες) κοινωνικές προοπτικές-του, αποφεύγοντας νεομεταφυσικές κορώνες του τύπου «κάτω τα χέρια απ' τη Φύση» – ό,τι κι αν μπορεί να σημαίνει αυτό το σύνθημα.
- Θα ζητήσω την άδεια όμως ν' αρχίσω με ορισμένες περί Περιβάλλοντος υπομονήσεις, όσο κι αν κινδυνεύω να επαναλάβω πράγματα πολύ γνωστά.

Το πρόβλημα

Και πρώτα μία διευκρίνιση: Ασχολούμαστε με το *σύνολο* του περιβαλλοντικού προβλήματος, το οποίο αφορά τις *σχέσεις* του Ανθρώπου (i) με τον φυσικό κόσμο, (ii) με τον τεχνητό κόσμο και (iii) με το ανθρωπικό¹ περιβάλλον και τις επόμενες γενεές. Αυτός ο ευρύς προβληματισμός αδυνατεί προφανώς να εκφρασθεί με τον όρο «Οικολογία», τον κλάδο της Βιολογίας που μελετάει τους ζωντανούς οργανισμούς μέσα στο φυσικό περιβάλλον τους. Αυτή η διευκρίνιση δεν εμπνέεται από μια προτίμηση γλωσσικής κυριολεξίας μόνον, αλλά θέλει ν' ανοίξει την πόρτα και στον *πολλαπλό* χαρακτήρα των ανθρώπινων σχέσεων με το περιβάλλον του ανθρώπου – σχέσεων γνωσιακών, ηθικών και αισθητικών, στις οποίες η χρήση του πολύ ειδικότερου όρου «Οικολογία» δεν θα μπορούσε να παραπέμψει.

Ας αποπειραθούμε τώρα μια, διαγώνια έστω, περιγραφή του προβληματισμού μας.

1. Όσο περισσότερο εκμεταλλευόμαστε τον φυσικό κόσμο, τόσο οι παρενέργειές-μας γίνονται περιπλοκότερες και επιβάλλουν την περαιτέρω επέκταση και εμπάθυνση *Γνώσεων*. Πολλών γνώσεων:

- Στή ρύπανση (του αέρα, των υδάτων και των εδαφών) και στον φαύλο αλληλοβλαπτικό κύκλο.
- Στη μείωση της βιοποικιλότητας (άμεση οικονομική ζημία του ανθρώπου, βιολογική αν-ισορροπία, γενοκτονία ευαίσθητων και εν πολλοίς λογικών ζώων).
- Στην τροφή μου (τρεφόμαστε με τα θανατικά προϊόντα άλλων όντων, φυτών και ζώων, «καλλιεργούμενων» προς τούτο).

Μόνον εμείς οι αμύητοι δέν υποπευόμαστε την τεράστια έκταση και το βάθος των απαιτούμενων επιστημονικών μετρήσεων, υπολογισμών, διερευνήσεων, προκειμένου

- (i) να παρακολουθούμε τα σχετικά φαινόμενα,
- (ii) να κατανοούμε τους μηχανισμούς,
- (iii) να προβλέπομε τις συνέπειες,
- (iv) να συστήσουμε το είδος και την έκταση των απαιτούμενων επεμβάσεων-μας.

Έχομε παρέμβει στη Δημιουργία – κι ένας Θεός ξέρει αν ο εγκεφαλός-μας είναι ικανός να συλλαμβάνει συνεχώς τις απώτερες συνέπειες αυτών των πράξεών μας. Σ’ όλον λοιπόν τον περιβαλλοντικό προβληματισμό οφείλομε πάντοτε να προτάσσομε τα ερωτήματα:

- «άραγε είναι οι γνώσεις-μας *επαρκείς*;», και
- «πόσην άραγε *αβεβαιότητα* ενέχουν οι διατιθέμενες γνώσεις μας;»

Το Περιβάλλον λοιπόν δέν σηκώνει προχειρότητες και εντυπωσιοθηρία. Επιστήμη πολλή και έμμονη απαιτείται – και δαπανηρή. Τώρα μάλιστα, σε καιρούς Κρίσεως, θα κινδυνέψομε καί απ’ την μείωση δαπανών για περιβαλλοντική έρευνα – εκτός ίσως από εκείνην που χρηματοδοτείται απ’ τα μεγάλα συμφέροντα – κίνδυνος πρώτος. Και, κίνδυνος δεύτερος: ο διαχειρισμός των αβεβαιοτήτων της Γνώσης, είναι εξ ορισμού πράξη πολιτική – και ποιός θ’ αντισταθεί τώρα στην στρουθοκαμηλική τάση υποτίμησης των ρίσκων...

2. Η Φιλοσοφία μάς θυμίζει ότι η Υπόσταση δομείται (απαιτητικότατα) καί προς την κατεύθυνση του αισθητικού ενεργήματος – προς την απελευθερωτική αισθητοποίηση, δηλαδή, του μέσα χάους. Και μας προφυλάσσει απ’ το αγοραίον σφάλμα να θεωρούμε την *Αισθητική* δραστηριότητα ως διασκέδαση – ενώ πρόκειται για θεμελιώδη υπαρξιακή αγωγή ψυχής.

Μ’ αυτό το δεδομένο, έχομε πρόσθετους λόγους να καταγράψομε (προχείρως, έστω) και τις αντιαισθητικές συνέπειες πολλών παραγωγικών δραστηριοτήτων του Ανθρώπου. Συνέπειες οι οποίες υποβαθμίζουν τον ανθρώπινο βίο («ασυναισθήτως» δέ, τις περισσότερες φορές).

(i) *Αλλοίωση του φυσικού περιβάλλοντος*: Εκατομμύρια χρόνια πίσω απ' την εξέλιξη του ανθρώπινου είδους μας έχουν ευλόγως προγραμματίσει εντός φυσικού περιβάλλοντος, το οποίο άρχισε να μεταβάλλεται ουσιαστικά μόνον κατά τους τελευταίους αιώνες. Κι ετούτο το ανεπαίσθητο «δευτερόλεπτο» μέσα στη διάρκεια του είδους μας δεν προλαβαίνει προφανώς να μεταβάλλει και τη βιολογική δομή μας. Έτσι απλά εξηγείται μια σειρά από φαινόμενα, όπως:

- Η ριζιμιά έκπληξή-μας όταν αγκαλιάζουμε τον κορμό ενός δένδρου για ν' αφουγκραστούμε τους χυμούς-του, ή η «ανεξήγητη» βελτίωση της υγείας-μας όταν βρεθούμε σε περιβάλλον φυσικότερο.
- Η ολβιότητα που κερδίζω απ' την άσκηση «παθητικής καλλιτεχνίας», τις ώρες που ακούω τον ρόχθο της θάλασσας, ή μυρίζω τα ζαμπάκια ή αγναντεύω το ηλιοβασίλεμα...

Κατ' αναλογία, ένα αλλοιωμένο (έως δυσεύρετο) φυσικό περιβάλλον μου στερεί ετούτα τα βασικά αγαθά – και το χειρότερο είναι που δεν το παίρνω είδηση (παρά την αναπτυξιακή-μου ευφυΐα). Άρα δεν φαίνεται ν' ακολουθώ το βέλτιστον...

(ii) *Αλλοίωση του αστικού περιβάλλοντος*: Όπως μας δίδαξε κι ο Πλάτων στον *Πρωταγόρα*, η προμηθεϊκή διόρθωση του σφάλματος της Δημιουργίας κι η δωρεά της «Εντέχνου Σοφίας» (της Τεχνολογικής Ικανότητας, δηλαδή), μας έκανε ικανούς του «συναθροίζεσθαι εις πόλεις και (έχειν) ευπορίαν». Δεν φανταζόταν όμως ο αρχαίος Μύθος ότι θα παραβαίναμε και το «μηδέν άγαν». Οι περισσότερες «πόλεις» πάνω στον Πλανήτη είναι τέρατα *οπτικής* και *ακουστικής* δυνάστευσης των κατοίκων τους: Αντί για αισθητική απόλαυση, ο μέσος άνθρωπος τυραννιέται απ' την κακογουστιά και τον θόρυβο του αστικού-του περιβάλλοντος. Μια ζωή ολόκληρη.

Τόμπολα. Καί εδώ, μπορώ να διακρίνω το τυπικό δίλημμα «τί κερδίζω γεμίζοντας το στομάχι-μου, και τί χάνω μαυρίζοντας την ψυχή-μου απ' την έμμονη ασχήμια». Η υπέρβαση του διλήμματος αυτού δεν είναι πλέον ένα φιλοσοφικό αίτημα, αλλ' ένα πρακτικό βάσανο δισεκατομμυρίων ανθρώπων. Καί εδώ, λοιπόν, θα αναζητηθεί μια *βελτιστοποίηση* κερδοζημιών...

3. Τώρα, θα καταγράψουμε και μιας άλλης κατηγορίας συνέπειες των ίδιων Περιβαλλοντικών φαινομένων: Συνέπειες όχι πάνω στο Εγώ, αλλά πάνω στο Σύ. Θα έχουμε 'μπεί δηλαδή στην *ηθική* συνιστώσα του περιβαλλοντικού προβληματισμού.

α) *Η Ανταγωνιστική έξαρση*: Η κάποια «κατακτητική» και υπερκαταναλωτική στάση που υπόκειται του συρμικού αναπτυξιακού προτύπου, γνωρίζουμε ότι έχει οδηγήσει σε μια εξόχως *ανταγωνιστική* θεώρηση του διπλανού-μας.² Κατ' ακολουθίαν:

- Τα ποσοστά των νευρώσεων φαίνεται ότι αυξάνουν αλματωδώς.
- Τα ανεκτίμητα κέρδη των εύφορων διαπροσωπικών σχέσεων λιγοστεύουν...
- Οι εσωτερικές τριβές του ίδιου του παραγωγικού μηχανισμού αυξάνονται, κι η τελική «εξωτερική» αποδοτικότητα ενός ενδοσπαρασσόμενου συστήματος δεν είναι πάντοτε εξασφαλισμένη.

Αλλού, όμως, πρέπει να δοθεί η έμφαση: Σε ποιόν βαθμό αντέχει το φυλλοκάρδι σου να κάνεις κακό (άμεσο ή έμμεσο) στον διπλανό σου – όταν μάλιστα δεν σε έχει βλάψει; Η διεπιφάνεια Ηθικής και Ανταγωνιστικότητας...

β) *Η Μετακίνηση ρύπων*: Άς επιτραπεί εδώ ένα εναρκτικό εμβληματικό παράδειγμα. Ο οδηγός του πολυτελούς αυτοκινήτου, ο οποίος πετάει στον δρόμο τη σακούλα-του με τ' αποφάγια, είναι αξιέπαινος για τη φροντίδα της καθαριότητας του αυτοκινήτου του. Η μέριμνα όμως για το μικρο-περιβάλλον, γίνεται εδώ καταστροφή για το μακρο-περιβάλλον. Όλα λοιπόν εξαρτώνται απ' την ιεράρχηση των Αξιών μας: Γιατί άραγε έρχεται πρώτο στις Προτιμήσεις-μου το εσωτερικό του χώρου μου; Γιατί αδιαφορώ για την ενόχληση (και το κόστος) που προκαλώ στους «απ' έξω»; Την ασχήμια της σακούλας-μου, τη βρωμιά που προκαλούν τα αποφάγια-μου κάτω απ' τον ήλιο στην πόρτα του γείτονα, το κόστος της περισυλλογής των σκόρπιων απορριμμάτων – όλα τούτα πώς αντέχω να τα επιβάλω στους Συμπολίτες μου;

Η απάντηση είναι απλούστατη: Διότι δεν ενδιαφέρομαι για τον Πλησίον. Δέν ενοχλούμαι απ' το γεγονός ότι του μετακυλύω ένα δικό-μου κόστος να το πληρώσει αυτός (και μάλιστα δυσαναλόγως αυξημένο). Δέν με πειράζει λοιπόν που τον ΚΛΕΒΩ.³ Κλέβω τον Γείτονα με την πεταμένη σακούλα, κλέβω τους Κατοίκους του διπλανού νομού με την όξινη βροχή που προκαλούν οι καμινάδες μου, κλέβω τους Ψαράδες των εκβολών του ποταμού στον οποίον ρίχνουμε τα απόβλητά μας, κλέβω τους Φτωχούς που ζούν σε ευπλήμμυρες περιοχές όταν συμβάλω στις εκπομπές CO₂, κλέβω τα ίδια-μου τα Εγγόνια που θα κληρονομήσουν έναν ανάπηρο πλανήτη (και δεν θα τους φτάνει μία ζωή σκλαβιάς για να πάρουν πίσω λίγα απ' τα χαμένα).

Παρατηρείστε δε ότι καμιά Επιστήμη δεν έχει την αρμοδιότητα να μου 'πεί «κακώς κλέβεις». Αλλά και κανένας *εξωγενής* συμβιωτικός δεκάλογος δεν μπορεί να μου επιβάλει την εντολήν «ου κλέψεις» – διότι εγώ θα κλέβω κρυφά.

Τί απομένει;

Απομένει μόνον μια προσωπική Αξιολογία Ζωής, μέσα στην οποία θα νοιώθω (άν νοιώθω) τον Διπλανό⁴ ως συνοικοδόμο του Εγώ-μου και ως Καθρέ-

φτη του Είναι. Ιδού γιατί, εκτός απ' τις άμεσες ατομικές ΚερδοΖημίες μου, ο περιβαλλοντικός προβληματισμός είναι ένας *ηθικός* προβληματισμός.

γ) *Η Υπεργεννητικότητα*: Ο χώρος εδώ δεν επιτρέπει την ανάπτυξη αυτής της πλευράς του μείζονος περιβαλλοντικού προβλήματος. Οι κάτοικοι όμως των εν αναπτύξει Χωρών, οι οποίοι ενδίδουν στην εύκολη λύση της πολυτεκνίας, δέν μπορούν να αποενοχοποιηθούν για την όξυνση των προβλημάτων της Πατρίδας-τους και για τις παρενέργειες του υπερπληθυσμού πάνω στο τοπικό και το πλανητικό Περιβάλλον. Είναι δε το θέμα τούτο *πολλαπλώς ηθικόν*:

- Πόση ευθύνη έχουν οι πολύτεκνοι γονείς που προτιμούν την ηδονική ζωή-τους και την απόκτηση τέκνων-βοηθών;
- Πόσο ευθύνονται οι τοπικοί άρχοντες που δέν προάγουν την Παιδεία στη Χώρα τους (ή οι θρησκευτικοί ηγέτες για τις οιονεί-θρησκευτικές απαγορεύσεις του οικογενειακού προγραμματισμού);
- Πόσο ευθύνονται οι αναπτυγμένες Χώρες – όχι για την αναισθησία τους, αλλά για την αδυναμία ν' αντιληφθούν το δικό-τους μακροπρόθεσμο συμφέρον (άν παρείχαν άνευ όρων βοήθεια, άν δεν απαιτούσαν να... σταματήσει η βιομηχανική ανάπτυξη των φτωχών Χωρών κ.λπ.);

δ) *Η Βιοηθική*: Ένα πλήθος από οικονομικά και ιατρικά προβλήματα φαίνεται να επιλύονται μέσω βιολογικών «παρεμβάσεων στη Φύση» (χρήση πειραματόζωων, μεταμοσχεύσεις οργάνων, γενετικές επεμβάσεις σε φυτά /ζώα /ανθρώπους κ.λπ.) – παρεμβάσεων οι οποίες γεννούν ενίοτε οξύτατα ηθικά προβλήματα.

Περιλαμβάνομε καί τα θέματα αυτά στον ευρύτερο περιβαλλοντικό προβληματισμό βάσει του αρχικού-μας ορισμού περί Περιβάλλοντος, αφού τώρα πιά δέν υπάρχουν στεγανά στις σχέσεις του Ανθρώπου με τα άλλα Έμβια όντα και με τον υπόλοιπο Φυσικό κόσμο.

Καί εδώ, οι λύσεις των βιοηθικών διλημμάτων δέν μπορούν να αναζητηθούν στους εξωγενείς συμβιωτικούς καταλόγους εντολών της σεβαστής Παράδοσης, αλλ' απαιτούν μίαν *αναγέννηση* και εκλέπτυνση του ηθικού ενεργήματος προς την κατεύθυνση που υπαινιχθήκαμε ήδη.

ε) *Κοινωνική Δικαιοσύνη*: Σ' όλα τα προηγούμενα μιλήσαμε για μια «βελτιστοποίηση» κερδοζημιών. Πώς δηλαδή θα άξιζε να στερηθώ κάτι τώρα, προκειμένου να μήν υποφέρω δυσανάλογα στο μέλλον. *Ποιοί* όμως έχουν περιθώρια να στερηθούν τώρα; Μ' άλλα λόγια, πώς πρέπει να καταναμεηθούν τα περιβαλλοντικά καθήκοντα μεταξύ φτωχών και πλουσίων; Θέμα ηθικής.

Το ίδιο ερώτημα, στην πλανητική-του διάσταση, αναφέρεται στο δικαίωμα των υποανάπτυκτων Χωρών να συνεχίσουν να ρυπαίνουν το Περιβάλλον για ν' αποκτήσουν γρήγορη και φτηνή ανάπτυξη – όπως έκαναν οι αναπτυγμέ-

νες Χώρες δύο αιώνες τώρα. Εκ πρώτης όψεως, ναι, «δίκαιο» είναι. Δίκαιο, αλλά καταστρεπτικό για την Ανθρωπότητα: Εάν οι νύν υποανάπτυκτες Χώρες (που συνιστούν το 85% του πλανήτη) κάνουν τα ίδια περιβαλλοντικά εγκλήματα με μάς, η καθολική καταστροφή είναι μαθηματικώς βέβαιη. (Ακόμα και για τους Αμερικάνους που ζητούν «βεβαιότητες»). Τί κάνουμε λοιπόν; Τους απαγορεύουμε ν' αναπτυχθούν; Μα αυτό θα ήταν ακόμη ανηθικότερο – άσε που είναι προφανώς ανεφάρμοστο.

Μία, λοιπόν, λύση απομένει: Να τους προσφέρουμε εκείνην την *δωρεάν* βοήθεια σε αντιρρυσαντική Τεχνογνωσία και Τεχνολογία, ώστε και ν' αναπτυχθούν και να μη ρυπαίνουν. Η λύση είναι και δίκαιη, και μακροχρονίως συμφέρουσα.

Γιατί, λοιπόν, δέν αρχίσαμε να την εφαρμόζουμε;

Μα, διότι υπάρχει τόση ηθική αναισθησία Κρατών, όση και Ατόμων...

Νά 'μαστε λοιπόν, γι' άλλη μία φορά, στην ουσία του προβλήματος: Απ' όπου κι άν το δεις, ο Περιβαλλοντικός προβληματισμός είναι *Ηθικός* προβληματισμός.

4. Αν χωράει εδώ ένα συνοπτικό συμπέρασμα απ' αυτήν την διαγώνια καταγράφιση των συνιστωσών ολόκληρου του περιβαλλοντικού προβληματισμού, θα λέγαμε ότι το μέγα θέμα του Περιβάλλοντος συνυφαίνεται με εξαντλητικές Γνωσιακές διαδικασίες, με λεπτές Αισθητικές αξιολογήσεις και (πάνω απ' όλα) με εξαιρετικώς περίπλοκα Ηθικά διλήμματα του τύπου «εγώ-εδώ-και-τώρα;», ή «εμείς-κι οι άλλοι-κι αλλού-και ύστερα;».

Όλα τούτα απαιτούν μια Νέα Στάση Ζωής. Μια Νέα Ηθοπολιτική Θεωρία. Μια Επανάσταση στα μυαλά και στις καρδιές – διότι είναι ήδη αργά.

Έχουμε όμως τα κότσια ν' *αλλάζουμε*; Ιδίως όταν η άλλη όψη του περιβαλλοντικού προβληματισμού, η καθαρώς *Οικονομική*, ενδέχεται να γίνει αντικίνητρο; Διότι η φροντίδα για το Περιβάλλον σ' όλο-της το εύρος φαίνεται να απαιτεί πρόσθετες άμεσες δαπάνες και πρόσθετον χρόνο ενασχόλησης – και οι «ζημιές» αυτές μοιάζουν ν' αντισταθμίζουν τα όποια κέρδη αναμένονται από μια φιλοπεριβαλλοντική στάση, με αποτέλεσμα να την θεωρώ ασύμφορη. Το πολύ χοντρό σφάλμα εδώ έγκειται στην *κλίμακα* χρόνου και χώρου, εντός των οποίων αναζητώ την μεγιστοποίηση του οφέλους: Όσο διαλέγω (πώς;) μικρές κλίμακες, τόσο το *optimum* μοιάζει να είναι υπέρ της βρώμας, της ασχήμιας, της σκληρότητας – διότι «κάνω μεγάλη οικονομία». Όσο όμως μεγαλώνω (πώς;) την κλίμακα του χρόνου από ένα έτος σε τριάντα έτη, και την κλίμακα του χώρου απ' το πλάτος του δωματίου-μου στο πλάτος του πλανήτη, τόσο οι αρχικές πρόσθετες δαπάνες γίνονται ασήμαντες μπροστά στους τεράστιους κινδύνους που απέφυγα (εγώ και τα παιδιά μου) – οπότε το *optimum* μετατοπίζεται γενναίως προς τη φιλοπεριβαλλοντική αφιέρωση

και προς τα εξ αυτής αναμενόμενα οικονομικά, αισθητικά και ψυχικά Κέρδη.

Ιδού, λοιπόν, πώς θα έπρεπε να μελετήσουμε το καίριο ζήτημα «Οικονομία και Περιβάλλον». Οφείλουμε να διερωτηθούμε με ποιές διαδικασίες, με ποιές λογικές διαλέγομε τις ως άνω (τόσο *αποφασιστικές*) κλίμακες; Απάντηση: Δέν τις διαλέγει η Επιστήμη. (Η δουλειά η δική-της αρχίζει μετά την επιλογή του χρόνου και του χώρου). Τις διαλέγει η Ηθοπολιτική απόφαση των Κοινωνιών, με συναισθηματικές κυρίως διεργασίες, οι οποίες υπόκεινται των ηθικών επιλογών.

Έτσι, ακόμη και η «οικονομικότητα» των έναντι του Περιβάλλοντος στάσεων-μας αποδεικνύεται ότι διηθείται *αναγκαστικά* μέσα από ηθικές διεργασίες! Στον βαθμό που ετούτο το συμπέρασμα σάς φαίνεται πειστικό, υποστηρίζω ότι θα είναι η σωτήρια κλείδα των μελλοντικών αποφάσεών μας. Ξαναλέω, δηλαδή, ότι οι λύσεις δέν μπορούν ν' αναζητηθούν

- σε θεωρίες μηχανιστικές («επιστημονικές») μόνον,
- ούτε μόνον σε οιονεί-μεταφυσικές πίστεις, του τύπου «η Φύση είναι η Μητέρα μας».

Διότι, για ν' αντιγράψουμε τον Καστοριάδη⁵, «συνιστά *απόλυτον φρενακισμό* να πιστεύουμε πως είναι δυνατόν να υπάρξουν μέτρα πάνω στο χαρτί, ανεξάρτητα απ' την πραγματική δραστηριότητα των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία».

Η 4-πλή βιωσιμότητα

1. Έτσι, λοιπόν, η σύντομη αυτή ανατόμηση του περιβαλλοντικού προβλήματος έδειξε νομίζω την (αναπάντεχη) περιπλοκότητά-του, καθώς συντίθεται από γνωσιακές, αισθητικές, ηθικές και βεβαίως από οικονομικές συνιστώσες.

Μ' αυτό το δεδομένο, είναι νομίζω σκόπιμο να πάμε τώρα και στη *ρίζα* του περιβαλλοντικού προβλήματος: Πού άραγε γεννιέται; Γεννιέται όταν ξεκινάω αυτό που λέμε «Ανάπτυξη», δηλαδή την επαγόμενη τροποποίηση του φυσικού και του ανθρωπικού περιβάλλοντος, προκειμένου: να φάω, να ντυθώ, να στεγασθώ, να είμαι υγιής, να είμαι ασφαλής, και να επιβεβαιώνω εαυτόν μέσα στον Κόσμο και στους Συνανθρώπους μου. Δέν χρειάζεται πολλή ανάλυση για να συνειδητοποιήσουμε, ότι σ' αυτήν τη ρίζα της επαφής-μας με το Περιβάλλον βρισκόμαστε μπροστά στην ακόλουθη ποικιλία θεμάτων:

- Οικονομικών, αφού καταβάλλω εργασία και αναμένω χρήσιμα προϊόντα.

- Κοινωνικών, αφού προς τούτο συνεργάζομαι ή ανταγωνίζομαι με τους συνανθρώπους μου.
- Πολιτισμικών, αφού μέσα στον φυσικό Κόσμο και μέσα στην ανθρώπινη Κοινωνία αυτοεπιβεβαιώνομαι γνωσιακά, ηθικά και αισθητικά.
- Ειδικότερα Περιβαλλοντικών, αφού έτσι ή αλλιώς, για την επίτευξη των ως άνω σκοπών αναλίσκω:
 - εδαφικές ύλες
 - χλωρίδα
 - πανίδα
 - φυσικήν ωμορφιά,

ενώ, σε κάθε στιγμή, αυτή η ανάλωση ενδέχεται να προκαλέσει οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές παρενέργειες.

Διαφαίνεται ήδη ότι *καμμιά* απ' αυτές τις κατηγορίες των αναπτυξιακών θεμάτων δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητη απ' τις άλλες. Πράγματι:

- (i) Μια τυφλή πολιτική που απλώς ευνοεί τη δημιουργία πλούτου εδώ και τώρα, θα υπονόμει γρήγορα το περιβάλλον, την κοινωνική δικαιοσύνη και τις πολιτισμικές ευαισθησίες.
- (ii) Μια κατ' άμεσην προτεραιότητα επιζήτηση της κοινωνικής δικαιοσύνης, θα ενεθάρρυνε την αδίστακτη εκμετάλλευση του περιβάλλοντος για χάρη των φτωχών, εδώ και τώρα.
- (iii) Μια ενδεχόμενη αναχωρητική στάση, προστατευτική του παραδοσιακού πολιτισμού, θα μπορούσε να προκαλέσει μια καταστροφική απομόνωση – σε μια εποχή παγκοσμιοποίησης.
- (iv) Και μια «θρησκευτική» προστασία του περιβάλλοντος, θα οδηγούσε σε γρήγορη οικονομική υποβάθμιση, ιδίως δέ εις βάρος των φτωχών περισσότερο.

Γι' αυτό λέμε ότι (απ' τη φύση της) η Ανάπτυξη συντελείται αναγκαστικώς μέσα σ' έναν 4-διάστατον χώρο. Μ' άλλα λόγια, επιζητούμε *συγχρόνως*:

- Περιβαλλοντική βιωσιμότητα
- Οικονομική βιωσιμότητα
- Κοινωνική βιωσιμότητα, και
- Πολιτισμική βιωσιμότητα.

2. Γιατί «*συγχρόνως*»; Μια διότι είδαμε ήδη ότι οι στόχοι αυτοί μπορούν να είναι δυνητικώς αντιφατικοί – κι ο μόνος τρόπος να μὴν αγνοήσεις αυτήν την πραγματικότητα είναι να αποφύγεις την «χωριστή»⁶ διεκδίκηση του κάθε στόχου. Ετούτη η διαπίστωση είναι, νομίζομε, θεμελιώδους σημασίας – αλλά δεν φαίνεται να είναι επαρκώς γνωστή στους περιβαλλοντολογικούς Αναλυτές. Ας θυμίσουμε δέ απ' την αρχή ότι μια τέτοια *σύγχρονη* 4-

διάστατη θεώρηση ουσιαστικώς συνιστά μια *βελτιστοποίηση* ανάμεσα σε αντιθετικούς στόχους!

Επειδή μάλιστα οι ανταγωνιστικοί στόχοι είναι *διαφορετικού γένους* ο καθένας (μή-συγκρίσιμοι απευθείας μεταξύ τους), γίνεται προφανές ότι αυτό το *optimum* δέν μπορεί να εξευρεθεί με επιστημονικές μεθόδους· μας χρειάζεται μια ηθοπολιτική απόφαση προς τούτο.

Γι' άλλη μιά φορά αποδεικνύεται ότι η ηθική είναι η ουσιαδέστερη συνιστώσα του περιβαλλοντικού προβληματισμού.

Και είδαμε μέν ότι δέν μπορούμε να στοχεύομε σε μια περιβαλλοντική βιωσιμότητα, χωρίς συγχρόνως να προσβλέπομε σε οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική βιωσιμότητα – έχοντας όμως υπόψη πως ούτ' εδώ δέν διαθέτομε έτοιμες εξωτερικές *συνταγές* «δόσεων» της καθεμιάς απ' αυτές τις βιωσιμότητες. Όλα θα παίζονται, θα χάνονται ή θα κερδίζονται μέσα στις ανθρώπινες συνειδήσεις του αρμόδιου κάθε φορά κοινωνικού συνόλου.

Σημειώσεις

1. Ο συνηθέστερος ορισμός του Περιβάλλοντος σταματάει (λίγο απρόθυμα, έστω) στον τεχνητό κόσμο που μας περιβάλλει. Η εισαγωγή και του ανθρωπικού περιγύρου στον ορισμό του Περιβάλλοντος ξενίζει μέν, διευκολύνει όμως μεγάλως την φιλοσόφησή-μας, όπως θα φανεί στις αναλύσεις που ακολουθούν.
2. Πρόκειται βέβαια για μια (οιονεί αναπόφευκτη) σύγχυση ανάμεσα στην εντατικοποίηση εργασίας και στην επιθετικότητα κατά των συνανθρώπων μας...
3. Η ισοδυνάμιση της περιβαλλοντικής αδιαφορίας με καθαρή ΚΛΟ-ΠΗ του Άλλου (εδώ, εκεί ή ύστερα) είναι θεμελιώδους σημασίας για τον περιβαλλοντικό προβληματισμό.
4. Εδώ, ο Διπλανός νοείται ως Συν-Άνθρωπος (ως ολόκληρο το τλήμον γένος βροτών), εδώ και αλλού και στο μέλλον.
5. Καστοριάδης, Κ. (1984). «Κοινωνική δημιουργία και πολιτική», 63. Στο: Κριτική Αριστερά. Αθήνα: Imago.
6. Η χωριστή διεκδίκηση οδηγεί αφεύκτως σε μαξιμαλισμό – και, επομένως, προσφέρεται και για ποπουλίστικες χρήσεις...

ΜΑΡΙΑ Κ. ΧΩΡΙΑΝΟΠΟΥΛΟΥ*

Ο KANT, Ο SINGER ΚΑΙ Ο REGAN ΓΙΑ ΤΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΤΩΝ ΖΩΩΝ

Περίληψη

Τις τελευταίες δεκαετίες το ηθικό *status* των ζώων βρίσκεται στο επίκεντρο έντονου φιλοσοφικού διαλόγου, ο οποίος εστιάζει μεταξύ άλλων και στο ενδεχόμενο να διαθέτουν αυτά δικαιώματα. Πολλοί διανοητές, όπως ο Tom Regan και ο Peter Singer, ασκούν κριτική στην παραδοσιακή ηθική, διακηρύσσοντας ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζουμε τα ζώα είναι ηθικά αδικαιολόγητος. Συνήθως χρησιμοποιούμε τα ζώα ως μέσα επίτευξης των σκοπών μας και, ουσιαστικά, τα μεταχειριζόμαστε με τρόπους που θα θεωρούσαμε ανήθικο να μεταχειριζόμαστε οποιοδήποτε ανθρώπινο ον. Παρότι η συμπεριφορά μας προς αυτά είναι επιδεκτική ηθικής αξιολόγησης, θεωρούμε ότι η ηθική τους υπόσταση είναι απροσμέτρητα κατώτερη από τη δική μας. Η μοναδικότητα του ανθρώπου απαγορεύει οποιαδήποτε σύγκριση, αποκλείοντας κάθε δυνατή εξίσωση της ανθρώπινης ύπαρξης με τα υπόλοιπα έμβια όντα. Η ηθική αξιολόγηση των ζώων, καθώς και το ενδεχόμενο να διαθέτουν αυτά δικαιώματα κι εμείς υποχρεώσεις και καθήκοντα έναντι αυτών, είναι τα θέματα που θα εξετάσουμε.

Λέξεις κλειδιά: δικαιώματα των ζώων, καθήκον, υποχρέωση, ωφελιμισμός, απόλυτη αξία.

Στο ανά χείρας δοκίμιο προτίθεται να παρουσιάσω και να σχολιάσω ορισμένες από τις πλέον κομβικές ηθικές θεωρίες που αφορούν στην ανθρώπινη συμπεριφορά προς τα ζώα. Όλες οι ηθικές θεωρίες που ασχολούνται με την ηθική υπόσταση των ζώων είτε επιβεβαιώνουν ότι έχουμε άμεσα καθήκοντα απέναντι στα ζώα, είτε το αρνούνται. Παρότι δεν είναι ευρέως γνωστό, ήδη

* Η Μαρία Κ. Χωριανοπούλου είναι Διδάκτωρ Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. E-mail: mariachorianopoulou@hotmail.gr - mchorian@ppp.uoa.gr.

από την αρχαιότητα έως σήμερα οι φιλόσοφοι έχουν δώσει έμφαση στις ομοιότητες και στις διαφορές μεταξύ ανθρώπων και ζώων, εκλαμβάνοντάς τες ως βάση για την εξαγωγή ηθικών συμπερασμάτων. Κάποιοι εστιάζουν σε χαρακτηριστικά των ζώων που είναι όμοια με αυτά των ανθρώπων, όπως η κατοχή πεποιθήσεων, επιθυμιών, συνείδησης, αυτογνωσίας κ.α. (Πρωτοπαπαδάκης 2005). Η ύπαρξη αυτών των χαρακτηριστικών συνεπάγεται το ηθικό καθήκον μας απέναντι σε αυτά (Serpell 1996). Αντιθέτως, άλλοι επισημαίνουν τις θεμελιώδεις διαφορές μεταξύ ανθρώπων και ζώων, τις οποίες αντιλαμβάνονται ως νομιμοποίηση της χρησιμοποίησης των ζώων για ανθρώπινους σκοπούς, θεωρώντας ότι ο κόσμος ανήκει αποκλειστικά στον άνθρωπο. Δημιουργούν, έτσι, ένα απροσπέλαστο χάσμα μεταξύ του ανθρώπινου είδους και όλων των υπολοίπων έμβιων όντων.

Ένας από τους φιλοσόφους που αρνήθηκαν κατηγορηματικά ότι έχουμε ηθικές υποχρεώσεις έναντι των ζώων ήταν ο Kant. Υποστήριξε ότι τα ζώα δεν είναι έλλογα όντα και υπάρχουν απλώς ως μέσο για την ικανοποίηση ανθρώπινων σκοπών. Με άλλα λόγια, διαθέτουν μόνον σχετική ηθική αξία στο βαθμό που επιτελούν έναν σκοπό, ο οποίος τίθεται από τον άνθρωπο. Ο Kant, εκπροσωπώντας την παραδοσιακή διάνοηση, αδυνατεί να αναγνωρίσει *άμεσες υποχρεώσεις* του ανθρώπου προς τα ζώα, διότι αυτά δεν μετέχουν της ηθικής κοινότητας, συνεπώς δεν αποτελούν ηθικά πρόσωπα (Πρωτοπαπαδάκης 2009). Θεωρεί, ωστόσο, πως οι άνθρωποι διαθέτουν *έμμεσες* υποχρεώσεις προς αυτά. Υποστηρίζει, δηλαδή, ότι οφείλουμε να μην κακομεταχειριζόμαστε τα ζώα, διότι αυτή η συμπεριφορά θα μπορούσε να επεκταθεί και σε ανθρώπους (Kant 1997). Ωστόσο, κατά αυτόν, σε καμία περίπτωση τα ζώα δεν διαθέτουν δικαιώματα για τους ως άνω λόγους, ούτε οι άνθρωποι έχουν *άμεσες* ηθικές υποχρεώσεις προς αυτά.

Το επιχείρημα του Kant βασίζεται στην υπόθεση ότι τα ζώα είναι άλογα όντα. Ας θέσουμε στο περιθώριο, χάριν της συζητήσεως, την αμφίβολη και ευρέως αμφισβητούμενη υπόθεση ότι η λογικότητα αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο των ανθρώπων, για να επικεντρωθούμε στην συνάφεια ηθικής και λογικότητας. Το γεγονός πως ένα ον διαθέτει λογική δε συνιστά επαρκή αιτιολόγηση ώστε να μεταχειρίζεται τα υπόλοιπα όντα ως *μέσα*. Η ιδιότητα της λογικότητας εξηγεί τους λόγους για τους οποίους *μπορεί* κάποιος να λειτουργεί έτσι, αλλά όχι γιατί *πρέπει* ή *επιτρέπεται* να το πράττει. Το να διαθέτει κανείς λογική ή νοημοσύνη, φέρ' ειπείν, δεν συνεπάγεται το δικαίωμα εκμετάλλευσης άλλων ανθρώπων, οι οποίοι στερούνται λογικότητας, όπως οι πνευματικά καθυστερημένοι συνάνθρωποί μας. Αντιστοίχως, οφείλουμε να αναρωτηθούμε: γιατί η λογική μας δίνει το δικαίωμα να εκμεταλλευόμαστε τα ζώα; Στην εποχή μας, τεκμηριωμένα πλέον, γνωρίζουμε ότι πολλά ζώα διαθέτουν διανοητικές ικανότητες. Κάποια είναι αναμφισβήτητα πιο έξυπνα, περισσότερο δημιουργικά, έχουν μεγαλύτερη συνείδηση, αντίληψη,

καλύτερη επικοινωνία και ικανότητα να χρησιμοποιούν την ανθρώπινη γλώσσα από πολλούς ανθρώπους, όπως καθίσταται απολύτως προφανές εάν συγκρίνουμε έναν χιμπατζή με ένα βρέφος, ή με ένα άτομο με διανοητική αναπηρία. Μήπως θα έπρεπε τα πιο ευφυή ζώα να διαθέτουν δικαιώματα, και οι ήκιστα ευφυείς άνθρωποι όχι; Προσεγγίσεις όπως η παραπάνω δείχνουν ότι τα επιχειρήματα που στηρίζονται στην καθολική ηθική ανωτερότητα των ανθρώπων είναι αλυσιτελή, διότι πάντοτε ορισμένα ζώα θα ξεπερνούν κάποια άτομα του είδους μας. Οι περισσότερες από τις ικανότητες που εκτιμάται ότι καθιστούν τους ανθρώπους ηθικά όντα έχουν παρατηρηθεί συχνά – έστω σε λιγότερο εξελιγμένη μορφή – στα ανώτερα, τουλάχιστον, θηλαστικά.

Από το 1970 κι έπειτα ο φιλοσοφικός διάλογος για τα δικαιώματα των ζώων κυριαρχείται από τις θέσεις του Peter Singer και του Tom Regan. Πράγματι, το έργο τους είναι τόσο ρηξικέλευθο, ώστε οι περισσότεροι στοχαστές έκτοτε επικαλούνται τις αντιλήψεις τους, είτε αποδεχόμενοι, είτε αντικρούοντας αυτές. Ο Singer, επηρεασμένος από τον δάσκαλό του, τον R. M. Hare, υιοθετεί την ωφελμιστική προσέγγιση που έχει τις ρίζες της στην σκέψη του Bentham και του Mill, ενώ ο Regan φαίνεται να μένει περισσότερο προσκολλημένος στην δεοντοκρατία, επικαλούμενος το κύρος μιας ευρύτερης ηθικής αρχής, συγκεκριμένα εκείνης που εστιάζει στην ηθική υποχρέωση σεβασμού της υποκειμενικής ύπαρξης.

Πιο αναλυτικά, ο Tom Regan προτείνει τον σεβασμό μας προς τα ζώα και εισηγείται μια θεωρία δικαιωμάτων για αυτά. Εστιάζει στο γεγονός πως τα ζώα αποτελούν *υποκείμενα κάποιας μορφής ζωής* (subjects-of-a-life), κάτι που θεωρεί πως τους προσγράφει συμφέροντα, άρα και δικαιώματα, παρότι δεν μπορούν να τα αντιληφθούν (Regan 2003). Σύμφωνα με αυτόν, τα συμφέροντα – και τα δικαιώματα που απορρέουν από αυτά – δεν πρέπει να περιορίζονται στα έλλογα όντα, γιατί αυτό θα σήμαινε ταυτόχρονα την μη αναγνώρισή τους σε διανοητικά ελλειμματικούς ανθρώπους, στα βρέφη, σε κάποιους ηλικιωμένους κ.λπ. Τα μη ανθρώπινα όντα, λοιπόν, εκείνα, τουλάχιστον, που αποτελούν *υποκείμενα κάποιας μορφής ζωής*, διάγουν βίο ο οποίος διαθέτει απόλυτη αξία για τα ίδια, για αυτό και τα διακρίνει η τάση για αυτοσυντήρηση και διαιώνιση του είδους τους. Ποια όντα είναι, όμως, *υποκείμενα κάποιας μορφής ζωής*; Ένας ιός ή ένα πρωτόζωο σίγουρα όχι, αφού δεν διαθέτουν πεποιθήσεις, δεν μπορούν να βιώνουν συναισθήματα χαράς και λύπης, πόνου, ευχαρίστησης, ικανοποίησης, απογοήτευσης, δεν διαθέτουν εικόνα του μέλλοντός τους, ή φόβο για τον επικείμενο θάνατό τους. Αντίθετα, ορισμένα ανώτερα θηλαστικά διαθέτουν *αυτοβιογραφική αίσθηση του εαυτού τους* – έστω και σε περιορισμένη κλίμακα –, συνεπώς αποτελούν *υποκείμενα κάποιας μορφής ζωής*, γεγονός που τους προσδίδει απόλυτη ηθική αξία (Regan 2003). Ο Regan εισηγείται την ακόλουθη θεμελιώδη αρχή:

«Πρέπει να μεταχειριζόμαστε τα όντα που διαθέτουν εγγενή αξία, με τρόπους που δηλώνουν σεβασμό στην αξία τους αυτή» (Regan 1983, 248). Αυτή η αρχή αποτελεί την ηθική θεμελίωση ενός βασικού δικαιώματος των όντων με εγγενή αξία, του *δικαιώματός τους στην κόσμια μεταχείριση*, το οποίο ισχύει ισότιμα για κάθε υποκείμενο ζωής και αποκλείει όλους τους συμβιβασμούς που σχετίζονται με την όποια ωφέλεια.

Εάν θέλουμε, λοιπόν, να συνεχίσουμε να αναγνωρίζουμε ηθική αξία στα ανθρώπινα όντα ανεξάρτητα από το εάν αυτά διαθέτουν λογική, αυτοσυνειδησία (Τάσιος 2010), δυνατότητες επικοινωνίας και έκφρασης ή όχι, τότε, προκειμένου να είμαστε δίκαιοι και συνεπείς με την θέση μας, κατά τον Regan πρέπει να αναγνωρίζουμε την ίδια αξία και στα μη ανθρώπινα όντα που είναι υποκείμενα ζωής. Προς τούτο είναι ηθικό μας χρέος να απαγορεύσουμε πλήρως την εκτροφή τους με σκοπό να καλύψουμε τις ανάγκες μας για ένδυση, διατροφή, «αναψυχή», πειραματισμό. Είναι προφανές πως ο Regan θεωρεί ότι το αξιακό μας σύστημα δεν χρειάζεται εμπλουτισμό, αλλά ολοκληρωτική αναμόρφωση (Regan 2003). Η θέση του είναι σαφής όσο και απόλυτη: «κάθε ον που αποτελεί υποκείμενο ζωής διαθέτει εγγενή αξία αλλά και δικαιώματα που προστατεύουν την εν λόγω αξία, ενώ όλα τα υποκείμενα ζωής διαθέτουν αυτά τα δικαιώματα ισότιμα» (Regan 1983). Κατά συνέπεια, κάθε πράξη που δεν σέβεται τα εν λόγω δικαιώματα των ζώων είναι εσφαλμένη, ανεξαρτήτως της ανθρώπινης ανάγκης που τυχόν θεραπεύει, της συγκυρίας ή του πολιτισμικού πλαισίου.

Η ωφελιμιστικής χροιάς θέση που υιοθετεί ο Peter Singer είναι αρκετά διαφορετική ως προς την οπτική της. Σκοπός του Singer είναι να συμπεριλάβει στην ηθική κοινότητα τα υπόλοιπα έμβια όντα, και προς τούτο αναζητεί το κατάλληλο κριτήριο, η χρήση του οποίου θα αποκλείει τις στοιχειώδεις μορφές ζωής από την ηθική συζήτηση, διότι αλλιώς θα έπρεπε να αναγνωρίσει ηθικά δικαιώματα στους ιούς και τα βακτήρια. Το κριτήριο που επιλέγει αφορά στις αισθήσεις, όχι όμως γενικώς, αλλά συγκεκριμένα στην δυνατότητα βίωσης του άλγους και της ηδονής. Ο Singer επικαλείται την δυνατότητα ενός όντος να βιώνει ηδονή και πόνο ακριβώς όπως ο Bentham, ο οποίος είχε ισχυρισθεί ότι άπαξ και η φύση έθεσε τον άνθρωπο υπό την κυριαρχία του πόνου και της ηδονής, τα δύο αυτά αισθήματα μας υποδεικνύουν τί οφείλουμε να πράξουμε (Bentham 1907). Συνεπώς, το χαρακτηριστικό γνώρισμα που επιτρέπει σε ένα έμβιο ον να συμπεριλαμβάνεται στον ορίζοντα της ηθικής είναι η ικανότητά του να αισθάνεται πόνο.

Ο Singer είναι *προτιμησιακός ωφελιμιστής*, δηλαδή το σύστημά του προσμετρά τη βαρύτητα που έχουν οι προτιμήσεις δύο όντων με διαφορετικά συμφέροντα (Singer 1999). Ο προτιμησιακός ωφελιμισμός είναι μια σύγχρονη μετεξέλιξη του παραδοσιακού ωφελιτισμού, η οποία εστιάζει στη σπουδαιότητα των διαφορετικών προτιμήσεων. Κρίνει την εκάστοτε ηθική επιλογή

όχι από την τάση της να μεγιστοποιήσει την ευχαρίστηση και να ελαχιστοποιήσει τον πόνο, αλλά από τον βαθμό στον οποίο η συγκεκριμένη επιλογή συνάδει με τις προτιμήσεις κάθε όντος που επηρεάζεται από αυτήν ή από τις συνέπειές της (Singer 1999). Ο Singer θεωρεί ότι τα ζώα – όπως και οι άνθρωποι – είναι όντα με ηθική αξία, η οποία εξαρτάται από τις περαιτέρω ηθικά σημαίνουσες προτιμήσεις των, προτιμήσεις που συνυπάρχουν ανταγωνιστικά σε οποιαδήποτε δεδομένη κατάσταση. Τα ζώα προφανώς διαθέτουν προτιμήσεις και συμφέροντα: προτιμούν να μην βασανίζονται, να μην φοβούνται, να τρώνε όταν πεινούν κ.λπ (Singer 1995). Οι προτιμήσεις τους αυτές δεν υπάρχει λόγος να αξιολογούνται ηθικώς διαφορετικά από τις αντίστοιχες ανθρώπινες. Δεν υφίσταται, με άλλα λόγια, ουδεμία ηθικώς επαρκής συνθήκη ώστε να θεωρήσουμε πως η προτίμηση ενός ζώου να μην υποφέρει έχει μικρότερη ηθική αξία ή βαρύτητα από την αντίστοιχη προτίμηση ενός ανθρώπου. Μολονότι οι προτιμήσεις και τα συμφέροντα όλων των ηθικών όντων θεωρούνται ισοδύναμα, ορισμένες πρακτικές μπορεί να καταλήξουν να παραβιάζουν ή και να ματαιώνουν κάποιες από τις προτιμήσεις αυτές. Ωστόσο, κατά τον προτιμησιακό ωφελιμισμό αυτό δεν συνεπάγεται τον ηθικό ψόγο, αν και εφόσον, βέβαια, λαμβάνονται υπόψη όλες οι ισοδύναμες προτιμήσεις, και οι περισσότερες από αυτές ικανοποιούνται αντί να ματαιώνονται. Αν, λοιπόν, η μόνη διαθέσιμη επιλογή προκειμένου να σωθεί η ζωή ενός ηθικώς υπολογίσιμου όντος είναι να προκληθεί ζημία – αλλά όχι θάνατος – σε ένα άλλο ηθικώς υπολογίσιμο ον, στο πλαίσιο του προτιμησιακού ωφελιμισμού η πρόκληση της εν λόγω βλάβης είναι ηθικά δικαιολογημένη. Πιο απλά, όταν συγκρούονται οι προτιμήσεις δύο όντων, αυτή που πρέπει να υπερισχύει είναι η πλέον ισχυρή, δηλαδή η πλέον ζωτική και εύλογη. Στην περίπτωση αυτή ο Singer επικαλείται την *αρχή της μη παρέμβασης*, δυνάμει της οποίας η προτίμηση αυτού που επιδιώκει την διατήρηση των πραγμάτων ως έχουν είναι πάντοτε ισχυρότερη της προτίμησης αυτού που επιθυμεί την αλλαγή (Singer 1999). Αν, λοιπόν, η προτίμησης μας να τρώμε κρέας είναι ισχυρότερη αυτής του ζώου να μην κατακρεουργηθεί ώστε να αποτελέσει το γεύμα μας, τότε είναι ηθικώς ορθό να τρώμε κρέας. Ωστόσο, κάτι τέτοιο *προφανώς δεν ισχύει*, και τούτο για τον απλούστατο λόγο ότι εάν δεν φάμε κρέας δεν θα πάθουμε τίποτα, ενώ εάν θανατώσουμε το ζώο, αυτό θα υποστεί την έσχατη ζημία. Με άλλα λόγια, η προτίμηση του ζώου είναι ισχυρότερη της δικής μας, οπότε αυτή είναι που πρέπει να υπερισχύσει ηθικώς. Συνεπώς, δυνάμει της *αρχής της μη παρέμβασης*, οφείλουμε να απόσχουμε από την κατανάλωση τροφών ζωικής προέλευσης.

Ενστάσεις

Θεωρώ ότι τα επιχειρήματα τόσο του Regan, όσο και του Singer, δεν συνιστούν επαρκή τεκμηρίωση της θέσης πως τα ζώα διαθέτουν ηθικά δικαιώ-

ματα, και πως συνακόλουθα τα ηθικά πρόσωπα, εμείς, οι άνθρωποι, έχουμε αντίστοιχες υποχρεώσεις προς αυτά. Προτού, όμως, εκθέσω τους λόγους για τους οποίους υιοθετώ την αντίληψη αυτή, θεωρώ σκόπιμο να σχολιάσω το καντιανό επιχείρημα περί της λογικότητας ενός όντος ως αναγκαίας και ικανής συνθήκης, ώστε να αναγνωρίσουμε *prima facie* σε αυτό ηθική υπόσταση. Ο Kant, παρότι αναγνωρίζει ότι η συμπεριφορά μας προς στα ζώα υπόκειται σε έλεγχο και ηθική αξιολόγηση, αποτυγχάνει να μας εξηγήσει επαρκώς με ηθικούς όρους γιατί η κακομεταχείριση των ζώων είναι αξιοκατάκριτη. Αν υποθέσουμε ότι η λογικότητα αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την αναγνώριση άμεσης ηθικής αξίας στα όντα, τότε τα καθήκοντα που έχουμε ο ένας απέναντι στον άλλον με βάση τις αξιωματικές παραδοχές που δεν σχετίζονται με τη λογική, δεν είναι πιο δεσμευτικά από αυτά που έχουμε έναντι των ζώων.

Επιπλέον, ένα άλλο ερώτημα που αναδύεται από την καντιανή προσέγγιση αφορά στις «ειδικές» περιπτώσεις ανθρώπινων όντων, όπως τα βρέφη, οι ηλίκιωμένοι και οι ψυχικά ασθενείς. Όντως, εκείνος που εμφορείται από καντιανές αντιλήψεις και παρόλα αυτά αναγνωρίζει εγγενή ηθική αξία στους συνανθρώπους μας αυτούς, δεν μπορεί παρά να τίθεται διαρκώς αντιμέτωπος με το ακανθώδες ζήτημα της επίκλησης της λογικότητας ως αναγκαίας προϋπόθεσης για την συμπερίληψη ενός όντος στον ορίζοντα της ηθικής. Είναι προφανές πως οποιοδήποτε επιχείρημα, σε αυτό το πλαίσιο, είναι καταδικασμένο να αποτύχει. Για παράδειγμα, η Herman προσπαθεί να επιλύσει το εν λόγω ζήτημα σε σχέση με τα βρέφη, εστιάζοντας στο γεγονός πως αυτά έχουν τη δυνατότητα στο πέρασμα του χρόνου να αναπτύξουν διανοητικές δεξιότητες και λογικότητα (Herman 1984). Αλλά το επιχείρημά της δεν λειτουργεί σε άλλες ευαίσθητες περιπτώσεις, αφού αποτυγχάνει να προστατεύσει τα διανοητικά υστερούντα άτομα. Επιπλέον, το επιχείρημα είναι μάλλον έωλο, αφού φαίνεται μάλλον αυθαίρετο να αποδίδουμε *τόρα* δικαιώματα στα όντα επικαλούμενοι το γεγονός ότι *κάποια μέρα* θα τα αποκτήσουν.

Τόσο ο Singer όσο και ο Regan ισχυρίζονται ότι επειδή τα ζώα «βιώνουν δυσάρεστες και ευχάριστες εμπειρίες, ποιοτικώς και ποσοτικώς όμοιες με αυτές των ανθρώπων, έχουν την ικανότητα να απολαμβάνουν τη ζωή όπως και οι άνθρωποι» (Regan 1983). Η θέση αυτή του Regan είναι εξαιρετικά απόλυτη, αφού εάν υιοθετηθεί, κάθε χρήση των ζώων που περιλαμβάνει έστω και την ελάχιστη αμεριμνησία για τα δικαιώματά τους καθίσταται προβληματική. Ωστόσο, δημιουργεί πρόσφορο έδαφος για την διερεύνηση του ηθικού μας χρέους απέναντι στα μη ανθρώπινα έμβια όντα που δύνανται να θεωρηθούν υποκείμενα ζωής, δυνατότητα στην οποία προτίθεμαι να εγκύψω στην συνέχεια της μελέτης αυτής.

Στον αντίποδα, η ωφελμιστική θέση του Singer που εξαρτά την ηθική υπόσταση των ζώων από το γεγονός πως αυτά διαθέτουν προτιμήσεις είναι αρ-

κετά ευέλικτη, και τούτο διότι για να κριθεί με βάση αυτήν ηθικώς μία ενέργεια χρησιμοποιούνται ποικίλοι παράγοντες. Αναντίρρητα ο Singer καταδικάζει σωρεία πρακτικών που επιφέρουν άσκοπο βασανισμό και οδηγούν στην επώδυνη θανάτωση των ζώων, από την άλλη, όμως, η θεωρία του αφήνει χώρο για περιπτώσεις κατά τις οποίες η χρησιμοποίηση ζώων μπορεί να θεωρηθεί ηθικώς αποδεκτή πρακτική. Ας πάρουμε την περίπτωση ενός ζώου το οποίο έζησε σε συνθήκες αξιοπρεπούς διαβίωσης και θανατώθηκε ανώδυνα, ώστε να γίνει τροφή για υποσιτισμένους ανθρώπους. Σύμφωνα με τον Singer, η θανάτωση του ζώου στην εν λόγω περίπτωση είναι ηθικώς δικαιολογημένη. Σε πολλά μέρη του κόσμου οι οικονομικές, κλιματικές ή πολιτιστικές συνθήκες καθιστούν σχεδόν αδύνατο οι άνθρωποι να συντηρηθούν αποκλειστικά και μόνον βασισμένοι σε φυτική διατροφή, κατά συνέπεια αν σκοτώνουν ζώα ανώδυνα για να τραφούν δεν πράττουν κάτι ηθικώς μεμπτό.

Ωστόσο, η θέση του Singer δεν είναι απαλλαγμένη από δυνητικούς κινδύνους και περιπλοκές. Άραγε, θα μπορούσε να αναρωτηθεί κάποιος, σε παρόμοιες καταστάσεις έκτακτης ανάγκης ή ανωτέρας βίας θα ήταν ανεκτό να σκοτώνουμε ανώδυνα άλλα ηθικώς σημαντικά όντα, φέρ' ειπείν ανθρώπους; Θα μπορούσε κάποιος εύλογα να ισχυριστεί ότι ο προτιμησιακός ωφελιμισμός αφήνει περιθώρια ακόμη και για τη δολοφονία ανθρώπων. Αφού η ματαίωση των προτιμήσεων ενός ζώου και η συνακόλουθη καταπάτηση των δικαιωμάτων του θεωρείται υπό προϋποθέσεις ηθικώς αποδεκτή – έστω και εάν το ζώο αποτελεί ηθικώς υπολογίσιμο ον και η υπό συζήτηση προτίμησή του αφορά στην διατήρησή του στη ζωή –, τότε παρόμοιες παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ενδέχεται να νομιμοποιούνται εξίσου. Παραλείποντας να αναγνωρίσει το απαραβίαστο της ηθικής αξίας όλων των ηθικώς σημαντικών όντων, ο ωφελιμισμός δεν μπορεί να υπερασπισθεί επιτυχώς μία από τις θεμελιώδεις αρχές του δυτικού κόσμου, συγκεκριμένα εκείνη που επιτάσσει ότι η στέρηση της ζωής ενός ηθικού προσώπου είναι καταδικαστέα.

Θεωρώ πως τόσο η επιχειρηματολογία του Regan, όσο και η αντίστοιχη του Singer αστοχούν, και πως τα ζώα δεν διαθέτουν δικαιώματα. Στην πραγματικότητα είναι ιδιαίτερα αμφιλεγόμενο αν και οι άνθρωποι διαθέτουν (Τάσιος 2010, 100). Αρκεί να αναλογιστούμε τις παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από ολοκληρωτικά καθεστώτα ώστε να το κατανοήσουμε. Επίσης, η θανάτωση των ζώων δεν αποτελεί απαραίτητως κολάσιμη πράξη. Κάποιες φορές απαιτείται κιόλας, όπως όταν κάνουμε ευθανασία στον αγαπημένο μας σκύλο, ο οποίος εξαιτίας της ασθένειάς του ή ενός τραύματος υποφέρει από φρικτούς πόνους. Επιπλέον, είναι δυνατόν να προκληθεί σοβαρή βλάβη σε οποιοδήποτε μέλος της βιοτικής κοινότητας, χωρίς να προκληθεί σε αυτό πόνος. Το ωφελιμιστικό επιχείρημα του Singer, ότι δηλαδή τα ανώτερα θηλαστικά είναι ικανά να αισθάνονται τον πόνο, συνεπώς οφεί-

λούμε να μην τα βλάπτουμε, αστοχεί, καθώς τα ζώα εκτροφής – όπως ισχυρίζονται οι αρμόδιες επιτροπές πιστοποίησης και ελέγχου – στις μέρες μας ενδέχεται να ζουν μια χαρούμενη ζωή και να θανατώνονται ανώδυνα ή με ελάχιστο και στιγμιαίο πόνο. Αν εστιάσουμε αποκλειστικά στην ικανότητά τους να βιώνουν τον πόνο καταλήγουμε αναπόφευκτα σε μια στενή θεώρηση της ηθικής, της οποίας ο ορίζοντας περιορίζεται δυνάμει της επίκλησης της αισθητηριακής αντίληψης. Έτσι, καταλήγουμε σε μια στείρα εκδοχή και θεώρηση, στο πλαίσιο της οποίας το καλό ταυτίζεται με την απουσία του πόνου.

Δικαιώματα, υποχρεώσεις, καθήκοντα

Έχουν δικαιώματα τα ζώα; Συχνά η απάντηση σε τέτοιου είδους ερωτήματα ξεκινάει κάπως έτσι: «Όλα εξαρτώνται από το τί εννοούμε με τον όρο δικαιώμα».

Κάποιοι υποστηρίζουν ότι δεν είναι δυνατόν τα ζώα να διαθέτουν δικαιώματα. Παρόλα αυτά, οι άνθρωποι μπορούν να έχουν καθήκοντα και υποχρεώσεις προς εκείνα (Πρωτοπαπαδάκης 2011). Τα δικαιώματα, όμως, οι υποχρεώσεις και τα καθήκοντα αποτελούν κατάλληλους όρους όταν στην ηθική μας εστίαση εισέρχονται μη ανθρώπινα έμβια όντα; Θα αποπειραθώ να διερευνήσω τον κάθε όρο ξεχωριστά, ώστε να διαφανεί εάν τελικά όταν αναφερόμαστε στα ζώα είναι εφικτό να κάνουμε λόγο για δικαιώματα, υποχρεώσεις και καθήκοντα.

Επιτρέψτε μου εκ προοιμίου να διατυπώσω την προσωπική μου θέση: δεν θεωρώ ότι τα ζώα έχουν δικαιώματα. Δικαίωμα είναι η προερχόμενη από το καθήκον εξουσία για κάτι (Πελεγρίνης 2004). Το δικαίωμά μου, επί παραδείγματι, να σέβονται τα άλλα ηθικά πρόσωπα την ιδιοκτησία μου πηγάζει από το γεγονός ότι καθένας έχει καθήκον να σέβεται την περιουσία του άλλου. Ένεκα του υφιστάμενου δεσμού μεταξύ καθήκοντος και δικαιώματος, όπως ακριβώς οφείλει να συμμορφώνεται κανείς με το καθήκον του, έτσι έχει χρέος να υπερασπίζεται τα αντίστοιχα δικαιώματά του. Με άλλα λόγια, επειδή το ηθικό πρόσωπο ανταποκρίνεται στα καθήκοντά του, καθίσταται, παράλληλα, φορέας δικαιωμάτων. Όπως είναι προφανές, όμως, η χρήση του όρου δικαίωμα σε σχέση με τα ζώα είναι αρκετά προβληματική, αφού αυτά δεν μπορούν να έχουν καθήκοντα. Περαιτέρω, κατά την γνώμη πολλών, για να έχουν νόημα τα δικαιώματα που αναγνωρίζουμε σε κάποιο ον, πρέπει αυτό να μπορεί να τα συνειδητοποιήσει και να τα ασκήσει. Ένα ζώο, από την άποψη αυτή, δεν μπορεί να έχει δικαίωμα στην παιδεία. Τέλος, το ον στο οποίο αναγνωρίζουμε κάποιο δικαίωμα πρέπει να έχει την δυνατότητα να το αποποιηθεί. Κατά την έννοια αυτή ένας σκύλος, επί παραδείγματι, δεν μπορεί να διαθέτει οποιοδήποτε δικαίωμα. Δεν μπορεί να έχει δικαίωμα ούτε

καν στην ζωή του, και τούτο γιατί δεν μπορεί ούτε να συνειδητοποιήσει το δικαίωμά του αυτό, ούτε να το αποποιηθεί. Μπορεί ένας σκύλος, για παράδειγμα, να αποποιηθεί το όποιο δικαίωμά του στην ζωή επιλέγοντας την αυτοκτονία;

Τί είναι, όμως, καθήκον, ή τί είδους σχέση μπορώ να έχω με κάποιον, όταν θεωρώ τον εαυτό μου ηθικώς υποχρεωμένο απέναντί του; Η ύπαρξη ενός δικαιώματος μπορεί να περιγραφεί ως εξής: Ο Α έχει δικαίωμα επί του Β. Αν αντιστρέψουμε αυτή τη σχέση, φαίνεται ότι εκφράζεται πιο κατανοητά ως το καθήκον του Β προς τον Α. Επομένως, τα δικαιώματα και τα καθήκοντα είναι δύο συμπληρωματικές πτυχές μιας σχέσης. Τί είναι υποχρέωση; Είναι γενικώς, θα μπορούσε κανείς να πει, οι δεσμεύσεις, τα καθήκοντα, το αίσθημα της ηθικής οφειλής από κάποια ωφέλεια που έλαβα. Συγκεκριμένα, είναι μια πράξη για την οποία δεσμεύομαι προς τον εαυτό μου και προς την ανθρωπότητα, για λόγους είτε νομικούς, είτε κοινωνικούς, τους οποίους, όμως, δεν επιλέγω ελεύθερα. Συνεπώς, οι υποχρεώσεις είναι κοινωνικοί δεσμοί, σχέσεις και συναναστροφές.

Το δικαίωμα και το καθήκον, θεωρώ, εκφράζουν την ίδια ρυθμιστική σχέση από διαφορετικές οπτικές γωνίες. Όταν επικαλούμαστε το ένα, κατ' ανάγκη επικαλούμαστε και το άλλο. Όπως αναφέρει ο H. Salt, «Το δικαίωμα είναι στην πραγματικότητα ένα καθήκον που κάποιος οφείλει σε μένα, και το καθήκον είναι ένα δικαίωμα που οφείλω στον άλλο. Είναι σαν τα δύο τμήματα ενός ψαλιδιού, αν τα χωρίσεις, αυτομάτως το ψαλίδι τίθεται εκτός λειτουργίας» (Salt 1982).

Κάθε καθήκον συνεπάγεται μια ευθύνη, δημιουργώντας το δικαίωμα ή την απαίτηση επί της ευθύνης κάποιου άλλου. Θεωρούμε ο ένας τον άλλον υπεύθυνο και μέσα σε αυτό το πλαίσιο δεσμευόμαστε μεταξύ μας. Για παράδειγμα, εγώ προσδοκώ από τον συνάνθρωπό μου να με σέβεται, κι εκείνος με τη σειρά του προσδοκά από εμένα να μην τον περιφρονώ. Τα καθήκοντα του συνανθρώπου προς εμένα, ή τα δικαιώματά μου έναντι εκείνου είναι αλληλένδετα με τις υποχρεώσεις μου προς αυτόν, ή με τα δικαιώματα εκείνου προς εμένα. Επομένως, η οριοθέτηση του καθήκοντος απαιτεί την γνώση τριών παραγόντων. Ποιός είναι αυτός που προσδοκά από μένα να πράξω, τί είναι αυτό που οφείλω να πράξω, ποιό δικαίωμά του έναντι εμού επικαλείται. Με άλλα λόγια, η κατάσταση που οριοθετείται από τις έννοιες της ευθύνης, του δικαιώματος και του καθήκοντος είναι προϊόν αμοιβαίων συγκερασμών, οι οποίοι ποικίλλουν ανάλογα με το είδος των ομάδων εντός των οποίων διεξάγεται η ηθική συζήτηση. Υπό το πρίσμα των παραπάνω, όταν μια ηθική σχέση διέπεται από καθήκοντα και δικαιώματα, φαίνεται να μην υπάρχει χώρος για τα ζώα.

Τα ζώα υποτίθεται ότι διαθέτουν δικαιώματα, προφανώς, όμως, χωρίς να υπόκεινται στα αντίστοιχα καθήκοντα. Πιστεύω ότι μια εκτενής διερεύνηση θα αποκάλυπτε ότι τα ζώα είναι μεν υπεύθυνα, αλλά μόνον κατόπιν εκπαίδευσέως και για ορισμένους τύπους συμπεριφοράς, και ότι τα δικαιώματά τους είναι στην πραγματικότητα ανάλογα με τις επιδόσεις τους, δηλαδή ανάλογα με τον τρόπο που αντεπεξέρχονται σε αυτά τα «καθήκοντα». Αλλιώς δεν εξηγείται το γεγονός ότι τα τιμωρούμε όταν «σφάλλονται», παρότι γνωρίζουμε ότι δεν διαθέτουν τις ίδιες διανοητικές ικανότητες με εμάς. Οι άνθρωποι έχουν επεκτείνει σε ορισμένα ζώα ηθικούς κώδικες και συμπεριφορές που εφαρμόζουν μεταξύ τους, και ειδικά αυτούς που ισχύουν στα ανήλικα παιδιά. Είτε θεωρούμε τα παιδιά και τα εκπαιδευμένα ζώα έλλογα όντα, είτε όχι, σίγουρα κατανοούμε ότι φέρουν ευθύνη στο βαθμό της ανταπόκρισής τους στη συγκεκριμένη συμπεριφορά μας προς αυτά, δηλαδή στις αμοιβές και στις τιμωρίες που τους θέτουμε.

Τα καθήκοντα και τα δικαιώματα δεν μπορούν να προσδιοριστούν *a priori* ή εν γένει, όμως είναι δυνατό να εξετασθούν κατά τρόπο ρεαλιστικό ώστε να γίνει φανερό ποιά δικαιώματα και καθήκοντα κατισχύουν πραγματικά, αλληλοσχετιζόμενα σε συγκεκριμένες περιστάσεις και σε σχέση με συγκεκριμένες ομάδες. Όταν μια ηθική σχέση, όπως στη περίπτωση των ζώων, είναι μονομερής, δηλαδή δεν υφίσταται η επιθυμητή και απαραίτητη αναγνώριση του ενός συμβαλλομένου, σηματοδοτείται η ματαίωση της ηθικής σχέσης και η προσφυγή σε κάποια διαφορετική μορφή συμπεριφοράς. Όταν προσδοκώ από ένα εκπαιδευμένο ζώο να συμπεριφέρεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο, ανταποκρινόμενο στις αμοιβές και στις τιμωρίες που του παρέχω, αυτομάτως δεν έχω ηθικό δεσμό με το ζώο. Με τους κατάλληλους μηχανισμούς θετικής – αρνητικής ενίσχυσης (αμοιβές και ποινές) ασκώ μια μορφή πίεσης εξολοκλήρου εξωτερική στο ζώο, και το γεγονός ότι αυτό ανταποκρίνεται δεν συνιστά ανταπόκριση στο όποιο «καθήκον» του, αλλά, μάλλον, εξαναγκασμό. Η σχέση μου, λοιπόν, με το εκπαιδευμένο ζώο πιθανότητα χαρακτηρίζεται από την υποταγή του και την συνακόλουθη οριοθετημένη συνεργασία μας επί τη βάση εξαναγκασμού.

Η σχέση του ανθρώπου με τα ζώα συντροφιάς διακρίνεται από πολυποίκιλα συναισθήματα κι ευαισθησίες. Έτσι, τα όρια της συμπεριφοράς μας προς αυτά τα ζώα φαίνονται ασαφή και ευμετάβλητα. Από τη μία η όποια υποχρέωσή μας προς αυτά φαίνεται να είναι κάτι παραπάνω από συνήθεια, έθος ή έθιμο. Εντούτοις, η εν λόγω «υποχρέωσή» μας μπορεί εύκολα να περιγραφεί ως συναισθηματισμός, συγκίνηση και ευαισθησία, ή ακόμα ως αίσθηση ηθικής ευθύνης, όχι όμως προς το ίδιο το ζώο, αλλά προς τον εαυτό μας, τη συνείδησή μας, την ανθρωπότητα και την κοινωνία. Με άλλα λόγια, η ευαισθησία κάποιου προς ένα ζώο συντροφιάς ενδέχεται να φαντάζει ως ηθική στάση, και η συνήθεια στην περίπτωση αυτή – ακριβώς επειδή η ευαίσθητη

και συμπαθητική στάση προς το ζώο συντροφιάς είναι η μόνη και παγίως αναμενόμενη στάση από τον περίγυρό μας – μπορεί να συγχέεται με την ηθική. Καθώς η ιδέα της υποχρέωσης αναδύεται σταδιακά πλήρως συνδεδεμένη με τη συνήθεια και το συναίσθημα, οι προσωπικοί συναισθηματικοί δεσμοί ωθούνται όλο και περισσότερο στο περιθώριο δίνοντας τη θέση τους στην αίσθηση του καθήκοντος, όπως το ορίσαμε προηγουμένως. Η αίσθηση αυτή παγιώνεται με την θέσπιση συμβατικών υποχρεώσεων και λαμβάνει φαινομενικά άρτια ηθική μορφή.

Κατά την γνώμη μου, το *δικαίωμα* των ζώων να μην αντιμετωπίζονται με περιττή σκληρότητα από τους ανθρώπους μάλλον θα έπρεπε να εκληφθεί και να ερμηνευθεί ως υποχρέωση των ανθρώπων, παρά ως δικαίωμα των ζώων. Οι άνθρωποι πράγματι διαθέτουν το γνήσιο και πραγματικό καθήκον – που καθορίζεται από τις ανθρώπινες αξίες – να μην φέρονται με σκληρότητα στα ζώα. Αλλά τούτο ισχύει μάλλον επειδή το οφείλουν περισσότερο στον εαυτό τους, παρά στα ζώα. Παρόλα αυτά, τα ζώα εδώ και αιώνες ανήκουν στη κατηγορία των *άλλων*. Θανατώνονται δισεκατομμύρια ζώα όχι για λόγους επιβίωσης, διατροφικής υποστήριξης ή αυτοάμυνας, αλλά από συνήθεια, στο πλαίσιο των παραδόσεων, χάριν ευχέρειας, για την ικανοποίηση των γευστικών προτιμήσεών μας ή για την αποκόμιση οικονομικού κέρδους. Η κατίσχυση της ανθρωποκεντρικής θεώρησης δεν εναρμονίζεται τυχαία με τα κρατούντα οικονομικά συμφέροντα. Αντιθέτως, αποτελεί την φιλοσοφική θεμελίωση και τελική νομιμοποίηση της απεριόριστης εκμετάλλευσης των υπόλοιπων έμβιων όντων από τον άνθρωπο προς εξυπηρέτηση των επιθυμιών και αναγκών του, ανεξάρτητα από το είδος και την σπουδαιότητά τους.

Το όποιο *καθήκον* μας προς τα ζώα, λοιπόν, δεν θα μπορούσε να οριστεί ανεξάρτητα από την κοινωνία, τη θρησκεία, το έθιμο κ.λπ. Όμως, αν πρόκειται να πράξουμε κάτι χωρίς αυτούς τους εξωτερικούς καταναγκασμούς, κινούμενοι, δηλαδή, αποκλειστικά από την ελεύθερη βούλησή μας, δεν αρμόζει να χρησιμοποιούμε τον όρο *καθήκον* ή *υποχρέωση*. Όσοι προτείνουν να εγκαταλείψουμε τη χρήση του όρου δικαίωμα και να μετέλθουμε την έννοια των υποχρεώσεών μας προς τα ζώα, οφείλουν να αποδείξουν ότι κάτι τέτοιο είναι εφικτό. Θεωρώ πως η έννοια του δικαιώματος και η επίκλησή της δεν είναι εύκολο να εγκαταλειφθεί, γιατί τότε θα έπρεπε να εγκαταλείψουμε και την έννοια του ηθικού καθήκοντος, δεδομένου ότι οι δύο αυτές έννοιες αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Θα ήταν, όμως, αδιανόητο να τεθεί ολοκληρωτικά στο περιθώριο αυτή η ηθική σχέση, καθώς αποτελεί θεμελιώδες εργαλείο της ηθικής. Τολμώ να πω ότι όσο ακατάλληλος είναι ο όρος δικαίωμα όταν αυτός αναφέρεται στα ζώα, άλλο τόσο είναι και ο όρος καθήκον όταν αφορά σε υποχρεώσεις των ανθρώπων προς αυτά. Η χρήση του όρου *δικαίωμα* περισσότερο αποτελεί ένα είδος δήλωσης διαθέσεων και προαίρεσης, την εξωτερίκευση ενός γενικού εσωτερικού προσανατολισμού

του ανθρώπου, με γνώμονα τον οποίον αυτός μπορεί να αποφασίζει περί του εκάστοτε πρακτέου μόνο με την ελεύθερη καθαρή του βούληση (Πελεργρίνης 1997), η οποία δεν περιορίζεται από εξωτερικές δεσμεύσεις όπως η συνήθεια, η παράδοση, οι κοινωνικές και θρησκευτικές επιταγές.

Επίλογος

Τα ζώα είναι όντα με τα οποία μοιραζόμαστε μια κοινή ζωή, σε έναν κοινό περιβάλλοντα χώρο και αυτή η αναγνώριση επιτρέπει να τα δούμε ως έχουν, με όλες τις διαφορές και τις ομοιότητές τους σε σχέση με μας. Οι άνθρωποι που αγωνίζονται για την αρετή αντιλαμβάνονται ότι η χρήση και η κατανάλωση τροφών ζωικής προέλευσης είναι ηθικώς μεμπτή όχι επειδή αποτελεί παραβίαση των δικαιωμάτων των ζώων, ούτε επειδή οι άνθρωποι φέρουν καθήκοντα έναντι αυτών, ούτε επειδή η θανάτωσή τους προκαλεί περισσότερη δυστυχία από ό, τι άλλες πράξεις, αλλά επειδή δεν προβάλλει – ή, καλύτερα, επισκιάζει – σημαντικά ποιοτικά χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους, όπως είναι η ευαισθησία, η συμπόνια, η ωριμότητα και κυρίως το ενδιαφέρον που ένα μέλος της ηθικής κοινότητας οφείλει να επιδεικνύει προς τα υπόλοιπα όντα, είτε αυτά αποτελούν ηθικά πρόσωπα, είτε όχι.

Αυτό που σίγουρα διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα, πέραν της λογικότητας, είναι η ηθική, και φαίνεται εξαιρετικά κοντόφθαλμο να περιορίζουμε την εστίασή της αποκλειστικά στον εαυτό μας. Με απλά λόγια, κατά την γνώμη μου, το γεγονός ότι η ηθική έχει συμπεριλάβει στα ενδιαφέροντά της – ή, επιχειρεί να το πράξει – άλλα όντα ή οικοσυστήματα, αποτελεί πρόοδο για την ίδια. Προσκολλημένοι στην παραδοσιακή θέση ότι τα ζώα αποτελούν απλώς αντικείμενα, μηχανικά αυτόματα, πολλοί εξακολουθούν να μην αποδέχονται τις θέσεις για την ηθική αξία και τα συμφέροντα των ζώων που μόλις εξέτασα. Εντούτοις, όλο και περισσότεροι συνειδητοποιούν ότι οι άνθρωποι δεν διαθέτουν την αποκλειστικότητα σε ό,τι αφορά στο ηθικό ενδιαφέρον. Ωστόσο, ακόμη και όσοι είναι πρόθυμοι να εντάξουν τα ζώα στη σφαίρα του ηθικού ενδιαφέροντος, εξακολουθούν να μην ικανοποιούνται από την επάρκεια των επιχειρημάτων που προβάλλονται σχετικά με το ηθικό status τους.

Όσο για την απόδοση εγγενούς αξίας – ή αυταξίας – στα μη ανθρώπινα έμβια όντα, που, όπως είδαμε, στη βιβλιογραφία της περιβαλλοντικής ηθικής έχει ιδιαίτερη σημασία, όντως αποτελεί προβληματική θέση. Αν, όμως, είναι προβληματική η απόδοση εγγενούς αξίας σε έναν σκύλο, άλλο τόσο είναι προβληματική σε σχέση με τον άνθρωπο. Όσο είναι αυθαίρετη, δηλαδή, η εκ μέρους του ανθρώπου απόδοση ή μη αξίας σε άλλα όντα, άλλο τόσο αυθαίρετη είναι η απόδοση αυταξίας στο είδος μας. Η έννοια της απόλυτης αξίας αποτελεί, πιθανότατα, ένα ιδιαίτερα βολικό για τον άνθρωπο – πλην, όμως,

αυθαίρετο – εργαλείο της κατασκευασμένης από τον ίδιο ηθικής. Ίσως, πάλι, να είναι επικίνδυνη και για τον ίδιο τον άνθρωπο που φαίνεται να επωφελείται από την κατίσχυσή της. Και τούτο διότι, όπως λέει ο Peter Singer, αν κάποιος δεν αποδέχεται την ηθική αξία των άλλων όντων, τότε δύσκολα μπορεί να αποδεχθεί την αντίστοιχη (όλων) των συνανθρώπων του (Singer 1986).

Βιβλιογραφία

- Bentham, J. (1907). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Herman, B. (1984). Mutual Aid and Respect for Persons. *Ethics*, Vol. 94, No 4, pp. 577-602.
- Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics*. Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Regan, T. (2003). *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Regan, T. (2006). *Defending Animal Rights*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Rolston, H. (1991). Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World. In: *The Broken Circle: Ecology, Economics, Ethics*. Edited by H. Bormann and S. R. Kellert. New Haven: Yale University Press.
- Salt, H. S. (1982). *Animal's Rights Considered in Relation to Social Progress*. London: Bell.
- Serpell, J. (1996). *In the Company of Animals: A Study of Human – Animal Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P. (1974). All Animals Are Equal. *Philosophical Exchange*, Vol. 1, pp. 103-116.
- Singer, P. (1981). *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus, Giroux.
- Singer, P. (1986). All Animals are Equal. In: *Applied Ethics*. Edited by P. Singer. New York: Oxford University Press.
- Singer, P. (1986). *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, P. (1995). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animal*. London: Pimlico.
- Πελεgrίνης, Θ. (1997). *Ηθική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Πελεgrίνης, Θ. (2004). *Λεξικό της Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2005). *Οικολογική Ηθική*. Αθήνα-Κομοτηνή: Σάκκουλας.

- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2009). Μεταξύ Ανθρωποκεντρικής & Οικοκεντρικής ηθικής: Τα δικαιώματα των ζώων. Στο: Άνθρωποι-Ζώα-Φύση: Από τον Ανθρωποκεντρισμό στον Οικοβιοκεντρισμό, 51-76. Αθήνα: Αειφορία.
- Πρωτοπαπαδάκης, Ε. Δ. (2011). Δικαιώματα των Ζώων; Υπάρχει Τέτοιο Πράγμα; Στο: Περί Ζώων, με Λογική και Συναισθημα, 295-300. Επιμέλεια Α. Λυδάκη. Αθήνα: Ψυχογιός.
- Τάσιος, Θ. (2010). Περιβάλλον: Πάλι τα ίδια; Αθήνα: ΤΕΚδοτική.