

**ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ, ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ**

**ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ  
ΣΧΟΛΗ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

**ΣΤΑΥΡΟΣ ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΑΚΗΣ**

**Περιβαλλοντική Ηθική και Πολιτική Οικολογία,  
Οι υποχρεώσεις μιας οικολογικής κοινωνίας απέναντι στον μη ανθρώπινο κόσμο**

**Διδακτορική Διατριβή**

**Θεσσαλονίκη 2006**

**Διατμηματικό Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Ιστορίας και  
Φιλοσοφίας των Επιστημών και της Τεχνολογίας»**

**ΣΤΑΥΡΟΣ ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΑΚΗΣ**

**Περιβαλλοντική Ηθική και Πολιτική Οικολογία,  
Οι υποχρεώσεις μιας οικολογικής κοινωνίας απέναντι στον μη ανθρώπινο κόσμο**

**Διδακτορική Διατριβή**

**Εξεταστική Επιτροπή**

Καθηγητής Αριστείδης Μπαλάς, Επιβλέπων

Καθηγητής Στέλιος Βιρβιδάκης, Μέλος Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής

Αν. Καθηγητής Αλέξανδρος Γεωργόπουλος, Μέλος Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής

Καθηγητής Ευθύμιος Παπαδημητρίου, Εξεταστής

Αν. Καθηγητής Λεωνίδας Λουλούδης, Εξεταστής

Επικ. Καθηγήτρια Βάσω Κιντή, Εξετάστρια

Επικ. Καθηγητής Φιλήμων Παιονίδης, Εξεταστής

Μάταιος είναι ο λόγος του φιλοσόφου που δε θεραπεύει κανένα ανθρώπινο πάθος.  
Γιατί, όπως η ιατρική δεν ωφελεί παρά μόνο αν θεραπεύσει τις ασθένειες του σώματος, έτσι και η φιλοσοφία δεν προσφέρει τίποτε παρά μόνο αν διώχνει τα πάθη της ψυχής.

Επίκουρος

Πρόλογος

**Πρώτη Ενότητα: Αρχές Περιβαλλοντικής Ηθικής**

1. Εισαγωγή
2. Η οικολογική σκέψη στην ελληνική αρχαιότητα
3. Ο ανθρωποκεντρισμός του χριστιανισμού
  - 3.1. Συμπεράσματα
4. Οι μη ανθρωποκεντρικές θεωρίες
  - 4.1. Οι ολιστικές θεωρίες
    - 4.1.1. Η *Ηθική της Γης*
      - 4.1.1.1. Παρουσίαση και κριτική της θεωρίας
      - 4.1.1.2. Συμπεράσματα
    - 4.1.2. Η *Βαθιά Οικολογία*
      - 4.1.2.1. Εισαγωγή- βασικές θέσεις
      - 4.1.2.2. Η διάκριση βαθιάς και ρηχής οικολογίας
      - 4.1.2.3. Εξισωτισμός και αυτοπραγμάτωση
      - 4.1.2.4. Συμπεράσματα
  - 4.2. Οι ατομικιστικές θεωρίες για τα δικαιώματα των άλλων ζώων
    - 4.2.1. Πρώιμες φιλοσοφικές αντιλήψεις για τα άλλα ζώα και σύγχρονες ανθρωπολογικές απαντήσεις
    - 4.2.2. Λίγες παρατηρήσεις για την έννοια του δικαιώματος
    - 4.2.3. Η θεωρία του Peter Singer
      - 4.2.3.1. Η απελευθέρωση των ζώων
      - 4.2.3.2. Η συμβολή του ωφελιμισμού
      - 4.2.3.3. Αντιρρήσεις για τις θέσεις του Singer
    - 4.2.4. Οι μη ωφελιμιστικές θεωρίες και τα δικαιώματα των άλλων ζώων
    - 4.2.5. Συμπεράσματα
5. Οι υποχρεώσεις μας απέναντι στις μελλοντικές γενεές
  - 5.1. Συμπεράσματα
6. Η ηθική της φροντίδας
  - 6.1. Εισαγωγή- οικοφεμινισμός
  - 6.2. Η ηθική της φροντίδας

- 6.3. Η κριτική της θεωρίας της Gilligan
- 6.4. Η χρησιμότητα της θεωρίας της Gilligan για την περιβαλλοντική ηθική
- 6.5. Συμπεράσματα

## **Δεύτερη Ενότητα: Πολιτική Οικολογία και Περιβαλλοντική Ηθική**

- 7. Εισαγωγή: Η πολιτική οικολογία
- 8. Ο οικολογικός μαρξισμός
  - 8.1. Εισαγωγή
  - 8.2. Ορθόδοξος Οικομαρξισμός
  - 8.3. Νέος οικολογικός μαρξισμός (και το πρόβλημα της σπάνης)
  - 8.4. Κριτική του οικολογικού μαρξισμού
    - 8.4.1. Εισαγωγή
    - 8.4.2. Για την τεχνολογία
      - 8.4.2.1. Από τη μηχανοκρατία στην εκβιομηχάνιση
      - 8.4.2.2. Ο προμηθεϊκός Μαρξ
      - 8.4.2.3. Οι επικρίσεις στον τεχνολογισμό του Μαρξ
      - 8.4.2.4. Οι οικομαρξιστές για τον παραγωγισμό
      - 8.4.2.5. Συμπεράσματα
  - 8.5. Περιβαλλοντική ηθική και οικολογικός μαρξισμός
    - 8.5.1. Η κυριαρχία επί της φύσης
    - 8.5.2. Η αντιμετώπιση των άλλων ζώων
  - 8.6. Συμπεράσματα
- 9. Η κοινωνική οικολογία του Murray Bookchin
  - 9.1. Εισαγωγή
  - 9.2. Η κοινωνική οικολογία
  - 9.3. Η απελευθερωτική τεχνολογία
  - 9.4. Η διαλεκτική φιλοσοφία του Bookchin
  - 9.5. Είναι χρήσιμος ο νατουραλισμός;
  - 9.6. Οι επιθέσεις
  - 9.7. Αντικειμενικότητα
  - 9.8. Ανθρωποκεντρισμός ή οικοκεντρισμός;
  - 9.9. Συμπεράσματα

### **Τρίτη Ενότητα: Προς μια Νέα Σύνθεση για την Περιβαλλοντική Φιλοσοφία**

10. Εισαγωγή
11. Η συζήτηση περί αλτρουϊσμού
12. Η απόρριψη της εγγενούς αξίας
13. Γιατί έχουμε υποχρεώσεις απέναντι στα άλλα ζώα
14. Η ανάγκη μέριμνας για τη φύση
15. Ο έλεγχος της τεχνολογίας
16. Επίλογος: Για μια οικολογικά ευαίσθητη κοινωνία

### **Βιβλιογραφία**

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η περιβαλλοντική ηθική είναι ένας κλάδος της εφαρμοσμένης ηθικής (applied ethics) που δεν είναι αναγνωρισμένος στην Ελλάδα. Αντίθετα, άλλοι κλάδοι της εφαρμοσμένης ηθικής, όπως η βιοηθική ή η επιχειρησιακή ηθική έχουν σημειώσει κάποιου είδους ανάπτυξη στη χώρα μας. Η βιοηθική συγκεκριμένα, ειδικά κάτω από το βάρος των σαρωτικών αλλαγών στη βιολογία και στην ευγονική, αναπτύχθηκε τουλάχιστον σε μικρό βαθμό. Απόδειξη του παραπάνω, αποτελεί η συγκρότηση μεταπτυχιακού προγράμματος στο Πανεπιστήμιο της Κρήτης όπως επίσης και η σύσταση της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής. Ενώ λοιπόν η επιτακτική ανάγκη των αλλαγών στις βιοεπιστήμες επέβαλλε την ανάπτυξη μιας προβληματικής και τη σύσταση οργάνων για τον έλεγχο των αλλαγών αυτών, δε συνέβη το ίδιο με την περιβαλλοντική ηθική. Η απραξία αυτή είναι αδικαιολόγητη, αφού οι δραματικές επιπτώσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας στο περιβάλλον είναι πασιφανείς.

Η Μυρτώ Δραγώνα- Μονάχου σε κεφάλαιο βιβλίου της που είναι αφιερωμένο στην εφαρμοσμένη ηθική κάνει λόγο για την αδήριτη ανάγκη για την ανάπτυξη του συγκεκριμένου κλάδου της ηθικής. Συγκεκριμένα, αναφέρεται στην προβληματική σύμφωνα με την οποία υπάρχει η ανάγκη να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στις αξίες και τα γεγονότα με τρόπο ώστε να πάψει η ηθική φιλοσοφία να ακονίζει ένα «μαχαίρι με το οποίο δεν έχει να κόψει τίποτα».<sup>1</sup>

Η απόφασή μου να ασχοληθώ με την περιβαλλοντική ηθική σε σχέση με την πολιτική οικολογία προέκυψε όχι μόνο ως εσωτερική ανάγκη, αλλά κυρίως ως προς την κατεύθυνση της συμβολής- σε ερευνητικό επίπεδο- στον τομέα αυτόν. Πιστεύω επίσης, ότι η ενασχόληση ερευνητών με την εφαρμοσμένη ηθική και ειδικότερα με αυτόν τον υποανάπτυκτο στην Ελλάδα κλάδο, θα βοηθήσει σε κάποιο βαθμό στην καλλιέργεια μιας περιβαλλοντικά ευαίσθητης στάσης.

Στόχος της διατριβής είναι η συμφιλίωση της περιβαλλοντικής ηθικής και της πολιτικής οικολογίας με τρόπο ώστε η πρώτη να μπορεί να υπηρετεί τη δεύτερη και το αντίστροφο. Η διατριβή αποτελείται από τρεις ενότητες. Στην πρώτη ενότητα, εξετάζονται οι κύριες τάσεις της περιβαλλοντικής ηθικής. Στα δύο πρώτα κεφάλαια γίνεται μια ιστορική αναδρομή στις καταβολές της οικολογικής σκέψης και της ανθρωποκεντρικής αντίληψης. Κατόπιν, ακολουθεί ένα μεγάλο κεφάλαιο στο οποίο εξετάζονται οι μη ανθρωποκεντρικές θεωρίες. Από το κεφάλαιο αυτό αντλούνται οι

---

<sup>1</sup> Δραγώνα- Μονάχου, Μυρτώ, *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία, Ο Αγγλόφωνος Στοχασμός*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995, σ.σ. 344-356

βασικές αρχές της περιβαλλοντικής ηθικής τις οποίες θα αναζητήσουμε σε δύο θεωρίες της πολιτικής οικολογίας στη δεύτερη ενότητα. Τέλος, στην πρώτη ενότητα περιλαμβάνεται ένα κεφάλαιο αφιερωμένο στο ζήτημα των υποχρεώσεών μας απέναντι στις μελλοντικές γενεές και ένα στη θεωρία της ηθικής της φροντίδας, έτσι όπως αυτή αναπτύχθηκε από την Gilligan. Η θεωρία αυτή θα χρησιμοποιηθεί στην τρίτη ενότητα προκειμένου να προταθεί ένα σχήμα για τις υποχρεώσεις μας απέναντι στα άλλα ζώα.

Στη δεύτερη ενότητα γίνεται εξέταση των δύο σημαντικότερων θεωριών της πολιτικής οικολογίας- του οικολογικού μαρξισμού και της κοινωνικής οικολογίας- από τη σκοπιά της περιβαλλοντικής ηθικής. Για την ακρίβεια παρουσιάζεται και κρίνεται η στάση των οικολόγων μαρξιστών και του Murray Bookchin για τα ζητήματα του παραγωγισμού, του ανθρωποκεντρισμού, της σπάνης και της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων.

Στην τρίτη ενότητα προτείνεται ένα θεωρητικό σχήμα που να θεμελιώνει τις υποχρεώσεις μας απέναντι στα άλλα ζώα και το περιβάλλον, τέτοιο ώστε να είναι εφαρμόσιμο από την πολιτική οικολογία.

Τέλος, θα ήθελα να αναφέρω και να ευχαριστήσω όλους αυτούς που με βοήθησαν να ολοκληρώσω αυτή τη διατριβή. Πρώτα θα ήθελα να ευχαριστήσω την οικογένειά μου που με στήριξε ψυχικά και οικονομικά όσο μπορούσε καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου. Θέλω να ευχαριστήσω τα μέλη της τριμελούς επιτροπής και πρώτα τον Αριστείδη Μπαλτά που από την πρώτη μέρα που τον προσέγγισα για να του κάνω γνωστή την πρόθεσή μου να συνεργαστούμε σε αυτή την εργασία, με εμπιστεύτηκε και με στήριξε. Τον Στέλιο Βιρβιδάκη που με τόση προσοχή και υπομονή διόρθωνε σχολαστικά τα μέρη του διδακτορικού που του έστειλα, που αφιέρωσε αρκετό χρόνο σε συζητήσεις μαζί μου και που με ενημέρωνε συνεχώς με βιβλιογραφία. Επίσης, θέλω να ευχαριστήσω τον Αλέξανδρο Γεωργόπουλο. Ο Γεωργόπουλος που τον επισκέφτηκα μετά την ανάγνωση του βιβλίου του με τίτλο *Περιβαλλοντική Ηθική*, δέχτηκε να με βοηθήσει στην εξερεύνηση αυτού του πεδίου δίχως να με γνωρίζει ή να έχει συστάσεις για μένα. Τον ευχαριστώ για τη βοήθεια και την αγάπη που μου έδειξε.

Θέλω να ευχαριστήσω επίσης το συμβούλιο του Ινστιτούτου για την Κοινωνική Οικολογία (Institute for Social Ecology) στο Βερμόντ (Vermont) των Η.Π.Α. που μου χορήγησε την υποτροφία Seung Joon Ahn και μου έδωσε έτσι τη δυνατότητα να παρακολουθήσω το 2004 καλοκαιρινό σχολείο για την



περιβαλλοντική φιλοσοφία του Murray Bookchin. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στην Claudia Bagiackas, στον Dan Chodorkoff και στον ίδιο τον Murray Bookchin. Ο Bookchin, παρά τα σοβαρότατα προβλήματα υγείας που είχε, γενναιόδωρα μου επέτρεψε να συζητώ μαζί του για ώρες για την περιβαλλοντική ηθική, την πολιτική οικολογία και την πολιτική εν γένει.

Θέλω ακόμα να ευχαριστήσω τον Φιλήμονα Παιονίδη για την υπομονή που έδειξε να συζητά μαζί μου, να με βοηθά στην επίλυση προβλημάτων καθώς και για τα αναλυτικά σχόλια που έκανε σε ένα μεγάλο μέρος της διατριβής. Το φίλο μου Διονύση Παπαδουκάκη που μου μίλησε πρώτη φορά για τον Lewis Mumford και μου υπέδειξε τη βιβλιογραφία του, την Αλεξάνδρα Μπακαλάκη και τον Βαγγέλη Τουρλούκη για τη βιβλιογραφική βοήθεια που μου προσέφεραν στον τομέα της ανθρωπολογίας, τον Νίκο Σέργη που διάβασε το κεφάλαιο για τον οικομαρξισμό και έκανε χρήσιμα και αναλυτικά σχόλια. Επίσης τη Λουκία Λιθοξοΐδου για την αρωγή της αναφορικά με το ζήτημα της ηθικής της φροντίδας, τους Γιώργο Φουρτούνη και Χρήστο Χαλκίδη για τις συζητήσεις και τη βιβλιογραφική ενημέρωση σε βιολογικά θέματα και την Πόπη Παντελίδου για τη βιβλιογραφική βοήθεια σε ζητήματα θεολογίας. Τον συγγραφέα και μεταφραστή Ζήση Σαρίκα που με διαφώτισε αναφορικά με το έργο του Νίτσε και με βοήθησε βιβλιογραφικά για τον Σοπενχάουερ. Τέλος, θέλω να ευχαριστήσω τον Γιώργο Καρακατσάνη που ανέλαβε και διεκπεραίωσε το δύσκολο έργο της φιλολογικής επιμέλειας της διατριβής. Εννοείται ότι τα λάθη βαρύνουν αποκλειστικά εμένα.

## ΠΡΩΤΗ ΕΝΟΤΗΤΑ: ΑΡΧΕΣ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

### 1. Εισαγωγή

Η περιβαλλοντική ηθική (environmental ethics) είναι ένας σχετικά νέος κλάδος της ηθικής φιλοσοφίας ο οποίος πραγματεύεται την ηθική σχέση του ανθρώπου με το φυσικό περιβάλλον. Η περιβαλλοντική ηθική, όχι ιδιαίτερα γνωστή στη χώρα μας, έχει τις απαρχές της ως αυτόνομο πεδίο της φιλοσοφίας στη δεκαετία του '70 όπου και εκδόθηκαν τα πρώτα βιβλία που ασχολούνται συστηματικά με την ηθική θεώρηση του πλανήτη. Είναι πλέον αναντίρρητο ότι κάποια από τα κείμενα που ενέπνευσαν την ενασχόληση με ζητήματα περιβαλλοντικής ηθικής ήταν το *A Sand County Almanac* του Aldo Leopold<sup>2</sup> και το “Οι Ιστορικές Ρίζες της Οικολογικής μας Κρίσης” (“The Historical Roots of our Ecological Crisis”) του Lynn White<sup>3</sup>. Τα κείμενα αυτά αποτέλεσαν για κάποιους πηγή έμπνευσης και έδωσαν ώθηση στο θεωρητικό ρεύμα που ονομάζουμε «περιβαλλοντική ηθική». Ο Leopold έκανε για πρώτη φορά λόγο για μια ανθρώπινη κοινότητα που αποτελεί μέρος μιας ολότητας, θεωρώντας ταυτόχρονα ότι αυτή η πλανητική ολότητα έχει δικαιώματα και μάλιστα ίσης αξίας με αυτή των μερών της. Ο White, από την άλλη, τόνισε την ευθύνη που φέρει ο χριστιανισμός, παρά το γεγονός ότι και ο ίδιος είναι ιερέας, για τα οικολογικά δεινά του πλανήτη.

Το 1975 κυκλοφορεί το βιβλίο του Peter Singer *Η Απελευθέρωση των Ζώων (Animal Liberation)*,<sup>4</sup> με το οποίο ανοίγει μια μεγάλη συζήτηση αναφορικά με τα δικαιώματα των ζώων<sup>5</sup>. Αφού πολλοί πλέον είχαν συμφωνήσει για την εγγενή αξία των ζώων, είχε έρθει η ώρα να ξεκινήσει μια καινούργια συζήτηση για τα δικαιώματα των νέων αυτών μελών της ηθικής κοινότητας. Το 1979 ιδρύεται το περιοδικό *Environmental Ethics (Περιβαλλοντική Ηθική)*<sup>6</sup> από τον Eugene C. Hargrove. Έκτοτε υπάρχει μια μεγάλη παραγωγή βιβλίων επί του θέματος. Ιδρύονται επίσης οργανισμοί που αφορούν στην περιβαλλοντική ηθική, με πιο γνωστούς τη *Διεθνή Εταιρεία για την*

<sup>2</sup> Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac, And Sketches here and there*, Oxford University Press, London- Oxford- New York, 1968<sup>2</sup>

<sup>3</sup> White, Lynn, “The Historical Roots of our Ecological Crisis”, *Science* 155, 1967, σ.σ. 1203-1207. Ελληνική μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, στο *Η Φωτιά του Προμηθέα*, Αθήνα, Νησίδεις, 1998,33-49

<sup>4</sup> Singer, Peter, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Pimlico, London, 1995<sup>5</sup> (πρώτη έκδοση 1975)

<sup>5</sup> Βέβαια πρέπει να σημειωθεί ότι η ίδια η ωφελιμοκρατική επιχειρηματολογία του Singer δεν αναφέρεται στην έννοια των «δικαιωμάτων» για την υποστήριξη της «απελευθέρωσης» των ζώων.

<sup>6</sup> *Environmental Ethics, An Interdisciplinary Journal Dedicated to the Philosophical Aspects of Environmental Problems*

*Περιβαλλοντική Ηθική* (International Society for Environmental Ethics) και τη *Διεθνή Ένωση για την Περιβαλλοντική Φιλοσοφία* (*International Association for Environmental Philosophy*). Λίγα χρόνια αργότερα θα αρχίσει την κυκλοφορία του το περιοδικό *Περιβαλλοντικές Αξίες* (*Environmental Values*), ενώ στις αρχές του 2004 ανακοινώθηκε η έκδοση ενός νέου περιοδικού, ονόματι *Περιβαλλοντική Φιλοσοφία* (*Environmental Philosophy*). Στον ακαδημαϊκό χώρο, λειτουργούν προπτυχιακά και μεταπτυχιακά Τμήματα στα οποία όσοι φοιτούν εκπαιδεύονται αμιγώς στην περιβαλλοντική φιλοσοφία. Τα σημαντικότερα Τμήματα λειτουργούν στα πανεπιστήμια του North Texas στις Η.Π.Α. και στο Lancaster της Αγγλίας.

Όλα τα παραπάνω καταδεικνύουν ότι το πεδίο της περιβαλλοντικής φιλοσοφίας και ειδικότερα της περιβαλλοντικής ηθικής, αφ' ενός διεκδικεί εχέγγυα επιστημονικής εγκυρότητας και, αφ' ετέρου ότι συνδράμει ώστε να πνεύσει ένας άνεμος ανανέωσης στην κουρασμένη από την αναλυτική παράδοση φιλοσοφία του 20ου αιώνα. Μάλιστα, ο Tom Sorell εξετάζει σοβαρά το ενδεχόμενο να έχει προκαλέσει η περιβαλλοντική ηθική αλλαγή παραδείγματος (με την κουνιανή έννοια) στην ηθική φιλοσοφία.<sup>7</sup> Συν τις άλλους, η ηθική φιλοσοφία από μόνη της μπορεί να επιφέρει και απτά αποτελέσματα στη ζωή μας, με την αλλαγή της στάσης μας απέναντι στο περιβάλλον. Κοντολογίς, η περιβαλλοντική ηθική μπορεί λειτουργήσει ως ένας τομέας εφαρμοσμένης ηθικής, ο οποίος, μαζί με την βιοηθική, θα βοηθήσει στην επίλυση καίριων προβλημάτων της εποχής μας, όπως τα περιβαλλοντικά προβλήματα και ο κίνδυνος από το χώρο των βιοτεχνολογιών, και όχι- ασφαλώς- αφηρημένα, μεταφυσικά ή σημασιολογικά προβλήματα όπως το πρόβλημα των «καθολικών όρων». Συνεπώς, η περιβαλλοντική ηθική είναι χρήσιμη προκειμένου να αντιμετωπιστούν προβλήματα που η λύση τους είναι επιτακτική, και όχι επειδή τα γνωσιολογικά και οντολογικά προβλήματα έχουν επιλυθεί, όπως αισιόδοξα υποστηρίζει ο Πρωτοπαπαδάκης.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Sorell, Tom, *Moral Theory and Anomaly*, Blackwell, Oxford & Massachusetts, 2000, σ.σ. 147-171. Για μια αντίστοιχη επιστημολογική προσέγγιση, υπό το πρίσμα όμως της βαθιάς οικολογίας, βλέπε: Capra, Fritjof, "Deep Ecology, A New Paradigm" στο George Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21<sup>st</sup> Century, Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston & London, 1995, σ.σ. 19-25

<sup>8</sup> Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος Δ., *Οικολογική Ηθική*, Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα- Κομοτηνή, 2005, σ.σ. 13-14

## 2. Η οικολογική σκέψη στην ελληνική αρχαιότητα

Η έννοια της φύσης αποτέλεσε κλασικό αντικείμενο μελέτης στην αρχαία ελληνική σκέψη. Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι και συγκεκριμένα οι Θαλής, Αναξίμανδρος και Αναξίμενης, εξέτασαν φιλοσοφικά την έννοια αυτή πιστεύοντας ότι έτσι θα ανακαλύψουν την αρχή που διέπει τον κόσμο. Ο Windelband χαρακτηρίζει την περίοδο 600- 450 π.Χ. ως *κοσμολογική περίοδο* της φιλοσοφίας,<sup>9</sup> αφού τότε έγινε η πρώτη προσπάθεια για την εξήγηση της αρχής και της δομής του κόσμου. Ωστόσο στην παρούσα εργασία δε θα σταθούμε, για λόγους οικονομίας, στις διάφορες αντιλήψεις που επικρατούσαν- όχι μόνο στην κοσμολογική περίοδο αλλά στο σύνολο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης- για τη φύση, αλλά θα εστιάσουμε στα ψήγματα ανθρωποκεντρισμού ή οικοκεντρισμού.<sup>10</sup> Ανθρωποκεντρισμός καλείται η θέση σύμφωνα με την οποία τα μη ανθρώπινα όντα ή πράγματα δεν μπορεί παρά να έχουν εργαλειακή αξία σε σχέση με την ικανοποίηση των ανθρώπινων συμφερόντων και αναγκών.<sup>11</sup> Οι Routley και Routley θα αναφερθούν στον ανθρωποκεντρισμό χαρακτηρίζοντάς τον και «ανθρώπινο σωβινισμό» (human chauvinism) και θα κάνουν λόγο για διάφορες μορφές ανθρώπινου σωβινισμού, όπως κάποιοι άλλοι περιβαλλοντικοί φιλόσοφοι κάνουν λόγο για διαφορετικές μορφές ανθρωποκεντρισμού.<sup>12</sup> Οικοκεντρισμός είναι η θέση σύμφωνα με την οποία τα μη ανθρώπινα όντα και πράγματα, όπως επίσης και η φύση στο σύνολό της, έχουν εγγενή αξία. Εγγενής αξία είναι η αξία ενός πράγματος οσάκις δεν συνεισφέρει στην αξία κάποιου άλλου πράγματος.<sup>13</sup>

Τα πρώτα ψήγματα μη ανθρωποκεντρικής αντίληψης για τη φύση, τα συναντούμε στο έργο του Εμπεδοκλή και των Πυθαγόρειων. Ο Εμπεδοκλής (493-433) υπήρξε μια αινιγματική μορφή που ασχολήθηκε με την ποίηση, τη ρητορική και την πολιτική. Η φήμη τον θέλει να πεθαίνει πηδώντας από το όρος Αίτνα. Πίστευε στην αθανασία της ψυχής διαμέσου των μετενσαρκώσεων. Οι μετενσαρκώσεις αυτές αφορούσαν στις ψυχές όλων των ζώων (συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπων) και

<sup>9</sup> Windelband, Wilhelm, *A History of Philosophy, Greek, Roman and Medieval*, vol. 1, Harper & Brothers, New York, 1958, σ. 25

<sup>10</sup> Για τις αρχαιοελληνικές απόψεις περί φύσης βλέπε: Παπαδημητρίου, Ευθύμιος Γ., *Για μια Νέα Φιλοσοφία της Φύσης, Η πρόκληση της Οικολογίας και οι Απαντήσεις της Φιλοσοφίας*, Ο Πολίτης, Αθήνα, 1995, σ.σ. 27-44. Για ένα κλασικό πλέον έργο που εξετάζει τις απόψεις για την έννοια της φύσης από τους Ίωνες φιλοσόφους μέχρι τον Whitehead βλέπε: Collingwood, R.G., *The Idea of Nature*, Oxford University Press, New York, 1972<sup>2</sup> (πρώτη έκδοση από την Clarendon Press το 1945)

<sup>11</sup> Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, Gutenberg, Αθήνα, 2002, σ. 46

<sup>12</sup> Routley, Richard & Routley, Val, "Against the Inevitability of Human Chauvinism", στο Robert Elliot (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1995, σ. 104

<sup>13</sup> Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 52

των φυτών, χωρίς διακρίσεις.<sup>14</sup> Πίστευε ότι η ψυχή κατοικεί σε όλες τις μορφές ζωής φυτών και ζώων. Συνεπώς δεν αποδεχόταν την ιεραρχική δομή των ειδών.

Στο ίδιο πνεύμα με τον Εμπεδοκλή οι Πυθαγόρειοι πίστευαν κι αυτοί στην αθανασία της ψυχής. Γι αυτούς ο θάνατος σήμαινε απλά τη μετάβαση της ψυχής από μια μορφή ζωής σε μία άλλη. Το δεύτερο σώμα μπορούσε να είναι οποιουδήποτε ζώου. Σ' αυτό το πνεύμα απαγόρευαν στα μέλη τους την θανάτωση και την κακομεταχείριση των ζώων και ήταν αυστηρά χορτοφάγοι.<sup>15</sup> Μάλιστα λέγεται ότι ο Πυθαγόρας απέφευγε ακόμα και τη συναναστροφή με σφαγείς και με κυνηγούς.<sup>16</sup>

Στην αντίπερα όχθη, βρίσκεται η ανθρωποκεντρική σκέψη που απαντάται στο έργο του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης, βάσει της τελεολογικής του άποψης, πίστευε ότι όλα τα πράγματα έχουν ένα σκοπό ή ένα τέλος, και γι' αυτό έχουν σχηματιστεί. Μάλιστα, τελικός σκοπός όλων των πραγμάτων είναι να εξυπηρετούν τον άνθρωπο:

Αν λοιπόν η φύση δεν πλάθει τίποτα ατελές ούτε χωρίς σκοπό, τότε αναγκαστικά όλα αυτά η φύση τα έπλασε για χάρη των ανθρώπων.<sup>17</sup>

Επίσης, ο Αριστοτέλης αποδέχεται την ιεραρχία στη φύση στην κορυφή της οποίας τοποθετείται ο άνθρωπος. Μάλιστα πιστεύει, ότι επικρατεί τέτοια διαβάθμιση στη φύση, ώστε τα κατώτερα όντα πρέπει να υπακούουν στα ανώτερα.<sup>18</sup> Έτσι άλλωστε, μπορούμε να εξηγήσουμε και τη χρήση της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τη χριστιανική θεολογία, όπως επίσης και τις ομοιότητες στην παραπάνω αριστοτελική άποψη με τη βιβλική άποψη για τη δημιουργία του κόσμου και τη σκοπιμότητα του κόσμου με την οποία θα ασχοληθούμε στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο.

Παρ' όλα αυτά, ο Αριστοτέλης θα υποστηρίξει μια οικονομική του περιβάλλοντος τέτοια, που θα μπορούσαμε να την παραλληλίσουμε με την σύγχρονη άποψη για την ορθολογική διαχείριση των φυσικών πόρων και την οικολογική ισορροπία. Σ' αυτή την κατεύθυνση γράφει για την οικονομική των φυσικών πόρων, για τη σχέση πληθυσμού, πλούτου και περιβάλλοντος, για το ιδανικό μέγεθος της πόλης και την ισορροπία αγαθών και αναγκών.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Λουλούδης, Λεωνίδας, "Άνθρωπος και Φύση", στο Ε. Μορέν κ.α., *Η Οικολογικοποίηση της Σκέψης*, Κομμούνα, Αθήνα, 1990, σ. 120

<sup>15</sup> Αναπολιτάνος, Διονύσιος Α., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Μαθηματικών*, Νεφέλη, 1985<sup>4</sup>, σ. 12

<sup>16</sup> Dodds, Eric Robertson, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, μτφρ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης, Ινστιτούτο του Βιβλίου- Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1996<sup>2</sup>, σ. 112

<sup>17</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Βιβλίο Α', μτφρ. Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα, 1993, σ. 77 (1256 b, 20)

<sup>18</sup> Παπαδημητρίου, *Για μια Νέα Φιλοσοφία της Φύσης*, ό.π., σ. 39

<sup>19</sup> Κανελλόπουλος, Αθανάσιος Π., *Οικολογία και Οικονομική του Περιβάλλοντος*, Καραμπερόπουλος, Αθήνα, 1985, σ. 123

Αυτός όμως που χτύπησε τον αριστοτελισμό εκ των έσω ήταν ο μαθητής του, Θεόφραστος. Ο Θεόφραστος από την Ερεσό γεννήθηκε το 370<sup>20</sup> και πέθανε το 288, ενώ ήδη από το 322 είχε ηγηθεί της Περιπατητικής Σχολής του Λυκείου. Αρνήθηκε την άποψη του Αριστοτέλη ότι η φύση δημιουργήθηκε για να υπηρετεί τον άνθρωπο. Υποστήριξε ότι υπάρχει σκοπός στη φύση, ο οποίος είναι η αναπαραγωγή προκειμένου να δημιουργηθούν εκείνες οι προϋποθέσεις για τη διατήρηση όλων των ειδών και γενών.<sup>21</sup> Ωστόσο, στον αντίποδα της αριστοτελικής άποψης, υποστήριξε ότι δεν εξυπηρετούν όλα τα πράγματα στη φύση ένα σκοπό όπως για παράδειγμα οι μαστοειδείς θηλές στους άντρες ή τα τριχωτά που φέρουν οι άνθρωποι σε διάφορες περιοχές του σώματός τους. Γενικά, ο Θεόφραστος επιτέθηκε στην αριστοτελική άποψη ότι η κανονικότητα στη φύση συνεπάγεται και σκοπιμότητα στη φύση.<sup>22</sup>

Η πιο σημαντική συμβολή του Θεόφραστου στην οικολογία ήταν η εξέταση των οργανισμών και των αβιοτικών παραγόντων, όχι απομονωμένα αλλά σε συνάρτηση με όλο το οικοσύστημα.<sup>23</sup> Εξέταζε για παράδειγμα έναν ζωντανό οργανισμό σε σχέση με τον ήλιο, το έδαφος, το κλίμα, τα υπόλοιπα φυτά και τα ζώα.<sup>24</sup> Ο Θεόφραστος, άλλωστε, εξέταζε τις συνέπειες της ανθρώπινης δραστηριότητας στις μεταβολές του φυσικού περιβάλλοντος.<sup>25</sup> Τέλος, αντίθετα από τον δάσκαλό του, προέβαλε ένα μη ιεραρχικό οικοσυστημικό πρότυπο που ο Λουλούδης θα το χαρακτηρίσει «δημοκρατικό» σε αντίθεση με το «αριστοκρατικό» πρότυπο του Αριστοτέλη, στο οποίο επικεφαλής ετίθετο ο άνθρωπος.<sup>26</sup>

Από τα παραπάνω θα μπορούσε κανείς σήμερα να βγάλει χρήσιμα συμπεράσματα για τις απαρχές της οικολογικής σκέψης. Θα πρέπει όμως να είμαστε προσεκτικοί πριν καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι τα στοιχεία αυτά, και συγκεκριμένα το ζήτημα της χορτοφαγίας των Πυθαγορείων, είναι δείγμα οικολογικής ευαισθητοποίησης. Διότι, η χορτοφαγία ή ο σεβασμός προς τη φύση μπορούν να ερμηνευτούν απλά ως θρησκευτικές αντιλήψεις. Πράγματι, ο Dodds, εξηγεί τις συγκεκριμένες στάσεις μέσα στο θεολογικό πλαίσιο. Η χορτοφαγία ερμηνεύεται ως σεβασμός στους νεκρούς που έχουν μετενσαρκωθεί σε άλλα ζώα.

---

<sup>20</sup> Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford- New York, 1994, σ. 375

<sup>21</sup> Κανελλόπουλος, ό.π., σ. 124

<sup>22</sup> Hankinson, Jim R., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1998, σ. 194

<sup>23</sup> Θεόφραστος, *Περί Φυτών Αιτιών*, Βιβλία Α-Ζ, Κάκτος, Αθήνα, 1998

<sup>24</sup> Παπαδημητρίου, ό.π., σ. 39

<sup>25</sup> Κανελλόπουλος, ό.π., σ. 125

<sup>26</sup> Λουλούδης, Λεωνίδα, “Άνθρωπος και Φύση”, ό.π., σ. 120

Μάλιστα ο Dodds κατηγορεί εμμέσως τον Εμπεδοκλή για ασυνέπεια αφού πίστευε στη μετενσάρκωση ανθρώπων όχι μόνο σε άλλα ζώα αλλά και σε φυτά, αλλά παρέμενε χορτοφάγος. Τον δικαιολογεί όμως αφού πιστεύει ότι πίσω από τη χορτοφαγία του Εμπεδοκλή κρυβόταν περισσότερο ο «αρχαίος τρόμος του χυμένου αίματος». Στο ίδιο πνεύμα, ο Dodds πιστεύει ότι ο Πυθαγόρας απέφυγε τις επαφές με σφαγείς και κυνηγούς μιας και οι αυτοί είναι μιαροί και φορείς μιας μεταδοτικής μόλυνσης.<sup>27</sup>

Η ερμηνεία όμως της συγκεκριμένης στάσης, που σήμερα τη χαρακτηρίζουμε γενικά «οικολογική», βάσει ενός θρησκευτικού πλαισίου φαίνεται ότι δεν ακυρώνει το ίδιο το αποτέλεσμα. Δεν είναι τυχαίο δηλαδή ότι οι Έλληνες διαμόρφωσαν μια φιλοσοφία στη βάση ενός θρησκευτικού πλαισίου που έδειχνε σεβασμό στη φύση και στους κατοίκους του πλανήτη.

Η οικολογική χροιά που είχε η θεωρία των παραπάνω φιλοσόφων, εξαφανίστηκε με την επικράτηση της χριστιανικής φιλοσοφίας. Σήμερα, οι Έλληνες αγκιστρωμένοι περισσότερο στην βυζαντινή παρά στην αρχαιοελληνική παράδοση, δεν είναι ευαισθητοποιημένοι σε ζητήματα που άπτονται της περιβαλλοντικής ηθικής.<sup>28</sup> Παρ' όλα αυτά, τα τελευταία χρόνια, η επίσημη ορθόδοξη Εκκλησία, με πρωτεργάτη το Πατριαρχείο και τον ίδιο τον Πατριάρχη, προωθεί την οικολογική ευαισθητοποίηση, στα πρότυπα όμως μιας ανθρωποκεντρικής περιβαλλοντικής ηθικής.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Dodds, Eric Robertson, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, ό.π., σ.σ. 111-112

<sup>28</sup> Για μια σύντομη παρουσίαση της αδιαφορίας των νεοελλήνων για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων βλέπε: Papagaroufali, Eleni, "Xenotransplantation and Transgenesis, Im-moral Stories about Human-Animal Relations in the West", στο Descola, Philippe & Palsson, Gisli (ed.), *Nature and Society, Anthropological Perspectives*, Routledge, London & New York, 1996, σ.σ. 244-246

<sup>29</sup> Δεν είναι τυχαίο ότι ο Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος, ο οποίος χαρακτηρίζεται από πολλούς ως «ο πράσινος Πατριάρχης», τιμήθηκε το 2005 από τον Οργανισμό Ηνωμένων Εθνών με το οικολογικό βραβείο «Υπέρμαχοι της Γης».

### 3. Ο ανθρωποκεντρισμός του χριστιανισμού

Ο λόγος για τον οποίο θα ανιχνεύσουμε στον χριστιανισμό (κυρίως όπως εκφράστηκε στη Δύση) και όχι σε άλλες θρησκείες μεγάλο μέρος της υπαιτιότητας για τα οικολογικά δεινά, είναι διότι αυτή η θρησκεία είναι η περισσότερο διαδεδομένη στον δυτικό κόσμο. Ο δυτικός άνθρωπος είναι αυτός που με την στάση του μετέβαλε ριζικά την εικόνα της φύσης πολύ περισσότερο από ότι ο άνθρωπος, για παράδειγμα, του ανατολικού κόσμου. Έτσι, παρά το γεγονός ότι μπορούμε να βρούμε πλείστα στοιχεία και στις ανατολικές θρησκείες για την κυριαρχική θέση του ανθρώπου στη φύση, δεν θα αναφερθούμε σ' αυτές για λόγους οικονομίας. Στο ίδιο πνεύμα, θα σχολιάζονται χωρία από τη *Γένεση* σαν να αποτελούν ιερά κείμενα μόνο του χριστιανισμού και όχι του ιουδαϊσμού και των εκφάνσεών του.

Ο White, καθηγητής ιστορίας στο πανεπιστήμιο της Καλιφόρνια, στο άρθρο του “Οι ιστορικές ρίζες της οικολογικής μας κρίσης” έκανε μια μικρή ιστορική αναδρομή στα αίτια της σύγχρονης οικολογικής κρίσης. Συγκεκριμένα, τόνισε την αλλαγή της σχέσης του ανθρώπου με το περιβάλλον. Η αλλαγή της σχέσης αυτής μπορεί να νοηθεί κατά τον White μόνο αν λάβουμε υπόψη μας τις τεχνολογικές καινοτομίες κατά την περίοδο του μεσαίωνα. Τότε ο άνθρωπος ήταν σε θέση να έχει μια διαφορετικού τύπου σχέση με το έδαφος το οποίο καλλιεργούσε, αποκομίζοντας έτσι μεγαλύτερα οφέλη απ’ αυτό. Η ισχυροποίηση της θέσης του έναντι της γης τον καθιστούσε ταυτόχρονα αφέντη της.<sup>30</sup> Ο δυτικός καλλιεργητής των νεότερων χρόνων αντιμετώπιζοντας τη γη ως «κτήμα» του δεν χρειαζόταν να κάνει παρακλήσεις για την βελτίωση της σοδειάς, παρακλήσεις σαν αυτές που έκαναν οι αρχαίοι Έλληνες στη θεά Δήμητρα, αφού είχε μάθει ότι η απόδοση της γης εξαρτιόταν άμεσα από την δική του ικανότητα και επιδεξιότητα.<sup>31</sup>

Ο White πιστεύει μάλιστα ότι η αλλαγή της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση με την κυριαρχία του πρώτου είναι φανερή ακόμα και στην απόδοση ονομάτων. Υποστηρίζει ότι το να δίνει ο άνθρωπος ονόματα στα ζώα επιβεβαιώνει την κυριαρχία του σ’ αυτά. Ο χριστιανισμός, δηλαδή η θρησκευτική ιδεολογία που επεκράτησε σχεδόν συνολικά στη δυτική Ευρώπη, αποτέλεσε το θεωρητικό

<sup>30</sup> White, “The Historical Roots of our Ecological Crisis”, ό.π., σ. 1205

<sup>31</sup> Με την έρευνα της σχέσης μεταξύ της τεχνικής και του ελέγχου της φύσης θα ασχοληθούμε διεξοδικά στο κεφάλαιο για την κριτική του τεχνολογισμού του Μαρξ. Ωστόσο για μια σχετικά συνοπτική παρουσίαση της σχέσης αυτής ο αναγνώστης μπορεί να καταφύγει στο Merchant, Carolyn, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco- New York, 1989<sup>2</sup>



υπόβαθρο για την κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση.<sup>32</sup> Ο White τονίζει ότι ο δυτικός χριστιανισμός είναι ίσως η πιο ανθρωποκεντρική θρησκεία του ανθρώπινου πολιτισμού.<sup>33</sup> Πράγματι, υπάρχουν χωρία στην *Παλαιά Διαθήκη* που επιβεβαιώνουν τα λεγόμενα του White:

(...) και εποίησεν ο Θεός τον Άνθρωπον, κατ' εικόνα Θεού εποίησεν αυτόν άρρεν και θήλυ εποίησεν αυτούς και ευλόγησεν αυτούς ο Θεός λέγων· αυξάνεσθε και πληθύνεσθε και πληρώσατε την γην και κατακυριεύσατε αυτής και άρχετε την ιχθύων της θαλάσσης και των πετεινών του ουρανού και πάντων των κτηνών και πάσης της γης και πάντων των ερπετών των ερπόντων επί της γης (...)<sup>34</sup>

Από το παραπάνω απόσπασμα εύλογα προκύπτει ότι ο θεός «εποίησε» όλα αυτά τα πλάσματα για να υπηρετούν τον άνθρωπο. Όλα προορίζονται για τον άνθρωπο που μπορεί μάλιστα να τα χρησιμοποιήσει προς βρώση. Παρ' όλα αυτά, είναι αξιοσημείωτο ότι όσο καιρό ο άνθρωπος, βάσει του χριστιανικού δόγματος, κατοικούσε στον Παράδεισο ήταν χορτοφάγος. Ο Passmore εφιστά την προσοχή μας σε ένα ακόμα απόσπασμα από την *Παλαιά Διαθήκη* το οποίο θα μπορούσε να στηρίξει την άποψη ότι ο θεός δεν ορίζει απλά ότι έφτιαξε τα άλλα ζώα για να εξυπηρετούν τις ανθρώπινες ανάγκες, αλλά παροτρύνει τον Νώε και συνολικά τους ανθρώπους να τρομοκρατήσουν τα άλλα είδη και να υποτάξουν τη γη<sup>35</sup>:

Και ευλόγησεν ο Θεός τον Νώε, και τους υιούς αυτού· και είπε προς αυτούς, αυξάνεσθε και πληθύνεσθε, και γεμίσατεν την γην· και ο φόβος σας, και ο τρόμος σας, θέλει είσθαι επί πάντα τα ζώα της γης, και επί πάντα τα πτηνά του ουρανού, επί παν ό,τι έρπει επί της γης, και επί πάντας τους ιχθύας της θαλάσσης· εις τας χείρας σας εδόθησαν· παν κινούμενον, το οποίον ζει, θέλει είσθαι εις σας προς τροφήν· ως τον χλωρόν χόρτον έδωκα τα πάντα εις εσάς·<sup>36</sup>

Από το παραπάνω απόσπασμα μπορούμε να βγάλουμε δύο χρήσιμα συμπεράσματα. Πρώτον ο θεός, όπως αφήνει να εννοηθεί ο Passmore, παρότρυνε μέσω του Νώε τους ανθρώπους να εξουσιάσουν τα υπόλοιπα είδη, τρομοκρατώντας τα. Έτσι καταλαβαίνουμε ότι ο άνθρωπος είναι εξουσιοδοτημένος από τον θεό του να κάνει χρήση των άλλων ειδών και της χλωρίδας της γης, αλλά και να χρησιμοποιήσει μέσα

<sup>32</sup> Τη θέση αυτή υποστηρίζει και ο Bookchin στο “Οικολογία και Επαναστατική Σκέψη”, στο Bookchin, Murray, *Η Οικολογία της Ελευθερίας*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1978, σ. 43

<sup>33</sup> White, ό.π., σ. 1205

<sup>34</sup> Γένεση, α: 27-28

<sup>35</sup> Passmore, John, *Man's Responsibility for Nature, Ecological Problems and Western Traditions*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974, σ. 6

<sup>36</sup> Γένεση, θ: 1-5

για να τρομοκρατήσει και έτσι να επιβάλει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την κυριαρχία του.

Δεύτερον, η κατάσταση της χορτοφαγίας, κατά την οποία ζούσε ο Αδάμ με την Εύα, δεν υπάρχει πλέον. Ο άνθρωπος μπορεί μετά την πτώση του από τον Παράδεισο να τρώγει ελεύθερα εκτός από τα χόρτα και άλλα ζώα. Η μόνη εξαίρεση που κάνει ο θεός προς τους ανθρώπους είναι ο κανιβαλισμός. Σε ένα αινιγματικό χωρίο αναφέρει:

Παν κινούμενον, το οποίον ζη, θέλει είσθαι εις σας προς τροφήν (...) κρέας όμως με την ζωήν αυτού, με το αίμα αυτού, δεν θέλετε φάγει· και εξάπαντος το αίμα σας, το αίμα της ζωής σας, θέλω εκζητήσει· εκ της χειρός παντός ζώου θέλω εκζητήσει αυτό, και εκ της χειρός του ανθρώπου· εκ της χειρός παντός αδερφού αυτού θέλω εκζητήσει την ζωήν του ανθρώπου· όστις χύση αίμα ανθρώπου, υπό ανθρώπου θέλει χυθή το αίμα αυτού (...)<sup>37</sup>

Εδώ ο θεός δεν καταδικάζει μόνο την ανθρωποφαγία από τον άνθρωπο αλλά καταδικάζει και την βρώση ζώων από το ίδιο είδος. Όμως, όπως είναι εύκολα κατανοητό, τα άλλα ζώα μιας και δεν έχουν ψυχή και οι πράξεις τους δεν κρίνονται ενώπιον θεού δεν θεωρείται ότι αμαρτάνουν με τον κανιβαλισμό. Αυτός που αμαρτάνει ουσιαστικά με τούτη την πράξη είναι ο άνθρωπος και ο θεός διαμηνύει ότι η εκδίκηση θα επέλθει όχι στον επουράνιο κόσμο αλλά στον κόσμο των ζωντανών. Με λίγα λόγια μέσα από το συγκεκριμένο κείμενο, ο θεός φαίνεται να υπερασπίζεται την αλληλεγγύη στο πλαίσιο του είδους, ουσιαστικά όμως απειλεί μόνο για τη βρώση του ανθρώπου από άνθρωπο, καθιστώντας έτσι τον άνθρωπο και πάλι στην κορυφή των ειδών.

Σύμφωνα με μια άλλη ερμηνεία για το διαφορούμενο αυτό απόσπασμα ο θεός καταδικάζει την ωμοφαγία. Όταν λοιπόν προειδοποιεί «κρέας όμως με την ζωήν αυτού, με το αίμα αυτού, δεν θέλετε φάγει» εννοεί ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να φάει κρέας με την ψυχή αυτού, δηλαδή χωρίς να το έχει μαγειρέψει. Δεν είναι βέβαιο ποια από τις δύο εκδοχές είναι ορθή, αλλά η εκδοχή του κανιβαλισμού φαίνεται πιο πειστική από αυτή της ωμοφαγίας.

Μπορούμε να σχολιάσουμε και μερικά άλλα σημεία που φαίνεται ότι δεν έχει λάβει υπόψη του ο Passmore και ενισχύουν τον ισχυρισμό του περί ανθρωποκεντρισμού του χριστιανισμού. Τέτοια είναι τα χωρία που αναφέρονται στην ιστορία του κατακλυσμού. Ένα απ' αυτά κάνει λόγο για την αιτία στην οποία

---

<sup>37</sup> Γένεση, θ, 3-6

οφείλεται ο κατακλυσμός. Στη *Γένεση* αναφέρεται ότι ο λόγος που προκάλεσε ο θεός την καταστροφή αυτή, ήταν ότι τον ενόχλησε η κακία του ανθρώπου. Έτσι αποφάσισε να εξαφανίσει όχι μόνο τον άνθρωπο, αλλά και όλα τα άλλα είδη από το πρόσωπο της γης:

Και είδεν ο Κύριος ότι επληθύνετο η κακία του ανθρώπου επί της γης, και πάντες οι σκοποί των διαλογισμών της καρδιάς αυτού είσαν μόνο κακία πάσας ημέρας. Και μεταμελήθην ο Κύριος ότι εποίησεν τον άνθρωπον επί της γης και ελυπήθη εν τη καρδία αυτού. Και είπεν ο Κύριος, Θέλω εξαλείψη τον άνθρωπον, τον οποίον εποίησα, από προσώπου της γης από ανθρώπου έως κτήνους, έως ερπετού, και έως πτηνού του ουρανού επειδή μεταμελήθην ότι εποίησαν αυτούς.<sup>38</sup>

Ο θεός, αποφάσισε να εξαφανίσει όλα τα είδη από το πρόσωπο της γης, λόγω της κακίας του ανθρώπου. Εδώ βλέπουμε ότι τα άλλα είδη αντιμετωπίζονται καθαρά εργαλειακά, αφού ο ρόλος τους περιορίζεται στο να καλύπτουν τις ανάγκες του ανθρώπου, και αν δεν υπήρχε ο τελευταίος, τότε δεν υπήρχε λόγος ύπαρξης και γι' αυτά. Αν δεν ίσχυε το συμπέρασμα που μόλις συναγάγαμε, τότε ο θεός θα είχε την πρόθεση να εξαφανίσει μόνο τον άνθρωπο, αφού αυτός τον έχει ενοχλήσει με την απεριόριστη κακία του.

Ο Νώε από την άλλη, «άνθρωπος δίκαιος, τέλειος μεταξύ των συγχρόνων αυτού», όπως μας πληροφορεί και πάλι η *Γένεση*,<sup>39</sup> αντιμετώπιζε τα άλλα ζώα κατά τις εντολές του κυρίου του, δηλαδή σαν εργαλεία. Δεν πρέπει να μας ξεγελά το γεγονός ότι συγκεντρώνει στην κιβωτό από ένα ζευγάρι ζώων δεν το κάνει για το καλό των ίδιων των ζώων. Το κάνει, μετά τις εντολές του κυρίου του, για να έχει ο άνθρωπος τη δυνατότητα να απολαμβάνει την χρήση όλων αυτών των ειδών. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα της στάσης του αυτής, είναι οι ενέργειές του προκειμένου να πληροφορηθεί τη φυσική κατάσταση που επικρατεί έξω από την κιβωτό μετά τη λήξη του κατακλυσμού. Ο Νώε, ενώ τα ύδατα άρχισαν να υποχωρούν και να σταθεροποιούνται ως ένα σημείο, και ενώ η κιβωτός είχε προσαράξει στο όρος Αραράτ, έκανε ένα πείραμα. Άφησε πρώτα ένα κοράκι και μετά απ' αυτό ένα περιστέρι από την κιβωτό για να μάθει αν τα νερά είχαν στερέψει. Το πρώτο γύρισε κατάκοπο όπως και το περιστέρι, απόδειξη ότι δεν υπήρχε στεριά, γη δηλαδή που δεν καλύπτονταν από νερό, γεγονός που ανάγκασε τα πουλιά να επιστρέψουν στην

---

<sup>38</sup> Γένεση, στ, 5-7

<sup>39</sup> Γένεση, στ, 9

κιβωτό για να ξαποστάσουν. Επτά ημέρες αργότερα το περιστέρι θα σταλεί και πάλι από τον Νώε και θα επιστρέψει με ένα κλαδί ελιάς στο στόμα του, σημάδι ότι τα νερά είχαν στερέψει.<sup>40</sup> Από το περιστατικό αυτό συμπεραίνουμε για ακόμη μια φορά, ότι τα άλλα ζώα, όπως τα κοράκια και τα περιστέρια δεν είναι παρά όργανα στα χέρια των ανθρώπων, στη συγκεκριμένη περίπτωση του Νώε. Άλλωστε και ο ίδιος ο Ιησούς ο Ναζωραίος κάποτε στη χώρα των Γερασηνών προτίμησε να βάλει τα δαιμόνια μέσα σε χοίρους, παρά να τα εκδιώξει. Το παράδειγμα αυτό μάλιστα αναφέρεται από τον Russell ως δείγμα της ηθικής ατέλειας του χαρακτήρα του Ιησού.<sup>41</sup>

Ο Passmore προσπαθώντας να εξηγήσει σε βάθος τη σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης, χρησιμοποιεί έναν σωκρατικό διάλογο από την *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Σ' αυτόν υπάρχει μια διαφωνία αναφορικά με τη σχέση του άρχοντα (ruler) και των πολιτών. Ο Θρασύμαχος υπερασπίζεται την άποψη ότι ο άρχοντας δεν ενδιαφέρεται πραγματικά για το καλό των πολιτών του, παρά μόνο για το δικό του:

Γιατί εσύ φαντάζεσαι ότι οι τσομπάνηδες και οι γελαδάρηδες κοιτάζουν το καλό των προβάτων ή των βοδιών, κι ότι τα θρέφουν και τα φροντίζουν αποβλέποντας σε κάτι άλλο κι όχι στο καλό των αφεντικών τους και το δικό τους, και νομίζεις κι ότι οι κυβερνήτες στις πολιτείες, εννοώ όσους πραγματικά κυβερνούν, έχουν κάτι άλλο στο μυαλό τους γι' αυτούς τους οποίους κυβερνούν απ' ότι θα είχε κανείς για τα πρόβατα, κι ότι κάτι άλλο σκέφτονται μέρα και νύχτα κι όχι πως θα επωφεληθούν οι ίδιοι.<sup>42</sup>

Από την άλλη πλευρά ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι ο άρχοντας φροντίζει για το καλό των πολιτών και όχι το δικό του:

(...) η ποιμενική τέχνη δεν νοιάζεται, ασφαλώς, για κανένα άλλο πράγμα παρά μόνο γι' αυτό που έχει αναλάβει να φροντίζει, πως δηλαδή να εξασφαλίζει ό,τι είναι το πιο καλό γι' αυτό- για ό,τι χρειάζεται προκειμένου να είναι η ίδια άριστη, αυτό βέβαια το έχει ήδη βρει, εφόσον ως ποιμενική τέχνη δεν υστερεί σε τίποτα. Κι αυτό λοιπόν με έκανε να πιστέψω τώρα ότι είναι απαραίτητο να συμφωνήσουμε πως κάθε εξουσία δεν ενδιαφέρεται για κανενός άλλου το καλό παρά μόνο για το καλό εκείνου το οποίο εξουσιάζεται από αυτήν και το οποίο αποτελεί το αντικείμενο των φροντίδων της είτε για δημόσια εξουσία πρόκειται είτε για ιδιωτική.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Γένεση, η, 1-10

<sup>41</sup> Russell, Bertrand, "Γιατί δεν είμαι Χριστιανός", στο Bertrand Russell, *Κείμενα για τη Θρησκεία*, μτφρ. Άρης Μπερλής, Scripta, Αθήνα, 2006, σ. 130

<sup>42</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 343 b, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα, 2002, σ. 71

<sup>43</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 345 d-e, ό.π., σ. 77

Ο Σωκράτης φαίνεται από το παραπάνω απόσπασμα να πρεσβεύει μία άποψη για το ρόλο του ανθρώπου, που είναι συναφής με την άποψη ορισμένων διανοητών για το ίδιο θέμα στην *Παλαιά Διαθήκη*. Ο άνθρωπος δηλαδή είναι ο ποιμένας που δεν εκμεταλλεύεται τα άλλα ζώα και τα φυτά για τους δικούς τους σκοπούς, αλλά τα αντιμετωπίζει ως όντα που φέρουν αξία και τα φροντίζει περισσότερο από τον εαυτό του.

Έτσι ο Passmore μας δίνει δύο πιθανές εκδοχές για το ποια είναι η σχέση του ανθρώπου με τη φύση βάσει της *Παλαιάς Διαθήκης*. Στην πρώτη ο άνθρωπος τηρεί μια στάση ανάλογη με αυτή που υπερασπίζεται ο Θρασύμαχος στην *Πολιτεία*, δηλαδή ενός άρχοντα που φροντίζει τον κόσμο που του έδωσε ο θεός. Φροντίζει τον κόσμο αφού είναι αντικείμενό του και τον φροντίζει μάλιστα στο βαθμό που ο πρώτος αποκομίζει κάποια οφέλη από τον δεύτερο. Σύμφωνα με την δεύτερη εκδοχή, που συνάδει με το σωκρατικό μοντέλο, ο άνθρωπος είναι ένας ποιμένας που φροντίζει για το καλό των άλλων. Με λίγα λόγια σύμφωνα με το σωκρατικό μοντέλο που προτείνει ο Passmore, ο άνθρωπος στην *Παλαιά Διαθήκη* φροντίζει τον κόσμο όχι για το δικό του καλό (του ανθρώπου) αλλά του κόσμου. Ούτως ή άλλως, η χριστιανική θεολογία βρίθει πλατωνικών στοιχείων. Ο Βαρόνος του Χόλπμαχ, στον οποίο αποδίδεται η συγγραφή του δοκιμίου *Περί Τριών Απατεώνων*, αναφέρει παραδείγματα για αυτήν την υπόθεση.<sup>44</sup>

Υπέρ της δεύτερης εκδοχής τάσσονται πολλοί φιλόσοφοι σήμερα, παρά το γεγονός ότι ο χριστιανισμός μέχρι πρότινος έφερε το στίγμα του στυγνού ανθρωποκεντρισμού. Η δεύτερη εκδοχή επίσης- και συγκεκριμένα η υπεράσπιση του άλλου για το «δικό του καλό»- βρίσκεται σε πλήρη αντιστοιχία με ένα μοντέλο σαν αυτό της ηθικής της φροντίδας που θα σχολιάσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο και με την υπεράσπιση της φύσης από την βαθιά οικολογία, με όσες αρνητικές συνέπειες μπορεί να συνεπάγεται αυτό.

Την ερμηνεία επίσης των συγκεκριμένων χωρίων με τα μέτρα ενός πατερναλιστικού μοντέλου προτείνει και ο Χρήστος Κώνστας. Ο Κώνστας υποστηρίζει ότι η εξουσία στη *Γένεση* είναι απλά διαχείριση. Υπ' αυτή την έννοια η εξουσία που δίδεται από το θεό στον άνθρωπο συνεπάγεται περισσότερες

---

<sup>44</sup> D' Holbach, Paul- Henri- Dietrich, Baron, *Περί Τριών Απατεώνων*, Μωυσής, Χριστός, Μωάμεθ, μτφρ. Λία Βουτσοπούλου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2003, σ.σ. 67-68

υποχρεώσεις απ' ότι απολαβές. Ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για τη φροντίδα και την περιποίηση ενός μέρους της δημιουργίας του θεού.<sup>45</sup>

Ωστόσο οι ερμηνείες του Passmore και του Κώνστα δεν είναι ιδιαίτερα πειστικές. Τα σημεία που αναφέρθηκαν, όπως η προτροπή του θεού προς τους ανθρώπους να χρησιμοποιήσουν τα αγαθά της φύσης σαν να προορίζονται αποκλειστικά για αυτούς, δεν αφήνουν περιθώρια για αμφιβολίες για την εργαλειακή χρήση της φύσης στα πλαίσια της χριστιανικής θεολογίας. Συν τοις άλλοις, υπάρχει ακόμα ένα άλλο χωρίο στη *Γένεση* στο οποίο αποδεικνύεται η διαπίστωσή μας.

Και ωκοδόμησεν ο Νώε θυσιαστήριον εις τον Κύριον και έκαθεν από παντός κτήνους καθαρού, και από παντός πτηνού καθαρού, και προσέφερε ολοκαυτώματα επί του θυσιαστηρίου.<sup>46</sup>

Στο παραπάνω απόσπασμα ο Νώε λίγο μετά την έξοδό του από την κιβωτό, προσφέρει θυσίες ζώων στο θεό, προφανώς για να τον ευχαριστήσει. Καταλαβαίνουμε λοιπόν, ότι τα άλλα ζώα, που δεν καθορίζονται από τις γραφές σε ποιο είδος ανήκουν, δεν αποτελούν όντα με αυταξία, πράγμα που καθιστά την θυσία τους πράξη μη κατακριτέα ούτε από τον Νώε, ούτε από τον θεό. Για να καταλάβουμε το ηθικό νόημα της πράξης αυτής, αρκεί να θυμηθούμε την περίπτωση κατά την οποία ο θεός ζήτησε από τον Αβραάμ να θυσιάσει το παιδί του Ισαάκ. Σε εκείνη την περίπτωση δεν ήταν αποτρόπαιο μόνο το γεγονός ότι ο Αβραάμ έπρεπε να θυσιάσει το παιδί του, αλλά και ότι έπρεπε να θυσιάσει ένα ανθρώπινο ον. Στην περίπτωση όμως της θυσίας των ζώων από τον Νώε τίποτα δεν παρουσιάζεται ως μεμπτό. Μάλιστα ο θεός φάνηκε να ικανοποιείται τόσο πολύ από την ενέργεια αυτή του Νώε ώστε αμέσως παρακάτω η *Γένεση* μας πληροφορεί:

Και ωσφράνθη Κύριος οσμίν ευωδίας και είπε Κύριος εν τη καρδία αυτού, Δεν θέλω καταρασθή πλέον την γην εξαιτίας του ανθρώπου (...)<sup>47</sup>

Ο θεός ικανοποιείται από την προσφορά αυτή, γεγονός που αποδεικνύει για ακόμα μια φορά τον εργαλειακό ρόλο που παίζουν τα ζώα στις γραφές, και αποφασίζει να σώσει τη γη αφού μετανόησε ο άνθρωπος. Αν τα άλλα ζώα, τα φυτά, ή εν γένει ο πλανήτης, είχαν λόγο ύπαρξης αποδεσμευμένο από τη ζωή του ανθρώπου, τότε θα μπορούσε ο θεός να καταστρέψει μόνο αυτόν και όχι όλο το οικοσύστημα του πλανήτη γη. Με την ίδια λογική δεν θα χρειαζόταν την μετάνοια του ανθρώπου, μέσω

<sup>45</sup> Κώνστας, Χρήστος Ζ., *Κόσμος σε Ισορροπία και Αρμονία*, Θεσσαλονίκη, 1995, σ.σ. 12-13

<sup>46</sup> *Γένεση*, η, 20

<sup>47</sup> *Γένεση*, η, 21

της θυσίας, για να αποφασίσει να διατηρήσει στη ζωή όλους τους ζωντανούς οργανισμούς.

Όλα τα παραπάνω βέβαια δεν πρέπει να μας ξενίζουν. Είναι λογικό οι άνθρωποι της εποχής να παρουσιάζουν έναν θεό «κομμένο και ραμμένο» στα μέτρα τους, έναν θεό δηλαδή με ανθρώπινα χαρακτηριστικά που παρουσιάζει ψυχολογικές μεταπτώσεις, έναν θεό που αλλάζει άποψη, έναν θεό, με λίγα λόγια, τόσο ανθρώπινο. Δεν μπορεί παρά ο θεός που φαντάζονταν οι συγγραφείς αυτών των κειμένων (την ταυτότητα των οποίων δεν είναι δυνατό να εξακριβώσουμε<sup>48</sup>) να αντικατόπτριζε τις ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά που ήθελαν να έχουν αυτοί στο μυαλό τους.<sup>49</sup> Έτσι, λόγω της απουσίας του προβληματισμού που έχει αναπτυχθεί σήμερα και τον αποκαλούμε «οικολογικό», δεν μπορεί ο θεός να αντιμετώπιζε τα όντα, πλην του ανθρώπου, ως όντα που φέρουν αξία, αφού μια τέτοια λογική ήταν αδιανόητη για τον άνθρωπο της εποχής.

Επίσης πρέπει να τονίσουμε ότι στον χριστιανισμό, λόγω της απόρριψης του ανιμισμού, ο θεός δεν υπάρχει μέσα στα όντα, επομένως παραμένει αποστασιοποιημένος από τη φύση. Ο θεός του χριστιανισμού φτιάχνει τα όντα, μαζί και τον άνθρωπο και διανέμει τους ρόλους όπως αυτός κρίνει σκόπιμο. Ορίζει ότι οι άνθρωποι θα κατέχουν την εξέχουσα θέση και όλα τα άλλα πλάσματα θα υπηρετούν τις ανάγκες των πρώτων. Τα όντα που είναι φτιαγμένα από τον θεό, δεν έχουν καμία ιερότητα όπως στις αρχαίες ανιμιστικές θρησκείες, συνεπώς δε μπορούν να φέρουν από μέσα τους κάποια εγγενή αξία. Ο χριστιανισμός θα καταστρέψει έτσι τον παγανιστικό ανιμισμό που υποστήριζε την ιερότητα των όντων, θα στερήσει από τους έμβιους παράγοντες την ψυχή και κατά συνέπεια θα τους καταστήσει καθαρά εργαλεία στα χέρια των ανθρώπων.<sup>50</sup>

Δεν πρέπει άλλωστε να μας διαφεύγει ότι η απόδοση ιδιοτήτων στο θεό, διαφέρει ανάλογα με την προέλευση του κειμένου. Συγκεκριμένα, το κείμενο που μας ενδιαφέρει σε τούτη την εργασία, η *Γένεση* (με εβραϊκή ονομασία «Μπερεσίτ»), αποτελεί μέρος της *Πεντατεύχου* (Τοράχ) μαζί με την *Εξοδο* (Σεμότ), το *Λευϊτικόν* (Βαγίκρα), τους *Αριθμούς* (Μπεμιντμπάρ) και το *Δευτερονόμιον* (Ντεβαρίμ). Παρά

<sup>48</sup> Halley, Henry H., *Συνοπτική Εγκυκλοπαίδεια της Αγίας Γραφής*, Λόγος, Αθήνα, σ. 4

<sup>49</sup> Το ότι η *Παλαιά Διαθήκη* αποτελεί προϊόν ανθρώπινης και όχι θείας προέλευσης αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι σε πολλές περιπτώσεις βρίσκουμε πλαστογραφίες από την αρχαία σκέψη. Βλέπε: Deschner, Karlheinz, *Η Εγκληματική Ιστορία του Χριστιανισμού*, том. Γ', *Αρχαία Χριστιανική Εκκλησία, Α' Πλαστογραφίες, Απάτες Θανμάτων- Λειψάνων- Προσκυνημάτων*, μτφρ. Μαίρη Αργυροηλιοπούλου, Κάκτος, Αθήνα, 2004, σ.σ. 40-93

<sup>50</sup> Γεωργόπουλος, ό.π., σ. 63-64

την ποικιλία των αντιλήψεων για το θεό έτσι όπως διατυπώνονται στο *Τοράχ*, ο ιστορικός των θρησκειών Mircea Eliade και ο Ioan Rouliano κατέληξαν ότι όλες αυτές συγκλίνουν σε έναν θεό που κάθε άλλο παρά εφευρέθηκε για να ανταποκριθεί στις ανάγκες του ελληνικού ορθολογισμού.<sup>51</sup> Οι Eliade και Rouliano πιστεύουν ότι οι αντιφάσεις που προκύπτουν από το *Τοράχ* σε καμία περίπτωση δεν τηρούν τον ορθολογικό τρόπο σκέψης. Βέβαια, εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε ότι οι θρησκείες δε δημιουργήθηκαν τόσο για να απαντήσουν στα λογικά κενά των ανθρώπων αλλά για να τα γεμίζουν με δόσεις μυστικισμού και κάποιες φορές να εξυπηρετήσουν τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης. Αν για παράδειγμα οι επιστήμες δεν μπορούσαν να εξηγήσουν την εμφάνιση ενός κομήτη στον ουρανό, οι θρησκείες μπορούσαν, όχι βέβαια χρησιμοποιώντας τα μεθοδολογικά εργαλεία των επιστημών, αλλά επικαλούμενες ανάλογα με την περίπτωση σκοτεινές δυνάμεις ή τις άγνωστες βουλές του κυρίου.

Όσο για το ζήτημα των αντιφάσεων στα βιβλικά κείμενα, η Karen Armstrong παρατηρεί πως κανένας συγγραφέας δεν κατάφερε να τις εξηγήσει. Αυτές τις αντιφάσεις τις εντοπίζει και η ίδια, για παράδειγμα στη *Δημιουργία* και στον *Κατακλυσμό*.<sup>52</sup> Όπως και να 'χει πάντως, φαίνεται ότι η προσπάθειά μας να εξηγήσουμε λογικά την αληθοφάνεια των «ιερών» κειμένων είναι καθαρή ματαιοπονία. Αυτό που μπορούμε μονάχα να κάνουμε είναι να αποτιμούμε τις ηθικές προεκτάσεις των κειμένων αυτών στο πεδίο της περιβαλλοντικής στάσης του ανθρώπου.

Η ανθρωποκεντρική διάσταση του χριστιανισμού, δε φαίνεται μόνο μέσα από την *Παλαιά Διαθήκη*, αλλά και από την πατερική φιλοσοφία, έτσι όπως αναπτύχθηκε τους επόμενους αιώνες. Παρακάτω, θα παρουσιάσουμε ενδεικτικά- μιας και το πεδίο είναι πολύ μεγάλο- απόψεις Πατέρων της Εκκλησίας σχετικά με τα ζητήματα που μας απασχολούν. Ο Ειρηναίος, που έζησε τον 1<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ., αποδεχόταν τον ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα του κόσμου, υποστηρίζοντας ότι ο άνθρωπος είναι ο σκοπός της δημιουργίας και η φύση δημιουργήθηκε γι' αυτόν.<sup>53</sup> Ο Γρηγόριος Νύσσης

---

<sup>51</sup> Eliade, Mircea & Couliano, Ioan P., *Λεξικό των Θρησκειών*, μτφρ. Ευάγγελος Γαζής, Χατζηνικολή, 1992<sup>3</sup>, σ. 156

<sup>52</sup> Armstrong, Karen, *A History of God, From Abraham to the Present: the 4000- year Quest for God*, Vintage, London, 1999<sup>2</sup>, σ. 19

<sup>53</sup> Windelband, Wilhelm, *A History of Philosophy, Greek, Roman and Medieval*, ό.π., σ. 261



(4<sup>ος</sup> αιώνας) διακήρυξε ότι ο άνθρωπος είναι η κορώνα της δημιουργίας, ο άρχοντας και ο βασιλιάς.<sup>54</sup>

Στο ίδιο πνεύμα κινείται και ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος (10<sup>ος</sup>-11<sup>ος</sup> αιώνας). Ο Συμεών ασχολείται με τη σχέση του θεού με τον κόσμο και ισχυρίζεται ότι όλα τα όντα βρίσκονται εντός του θεού «ως συνέχοντος τα πάντα», ταυτόχρονα όμως και εκτός του θεού, αφού είναι κτιστά όντα, ενός ο θεός άκτιστος.<sup>55</sup> Η άποψη αυτή βέβαια, δε μπορεί να μας απομακρύνει από τη θέση που υποστηρίξαμε παραπάνω, ότι ο θεός του χριστιανισμού είναι αποστασιοποιημένος από τη φύση. Και αυτό γιατί η σχέση του θεού με τον κόσμο περιορίζεται στη σχέση δημιουργού και κατασκευάσματος. Βέβαια, ο Κεσελόπουλος, υποστηρίζει ότι βάσει αυτής της ερμηνείας, ο θεός δεν περιφρονεί κανένα από τα δημιουργήματά του.<sup>56</sup>

Για το σημαντικό ζήτημα όμως της κυριαρχίας επί της φύσης, ο Συμεών δεν διαφοροποιείται από τον Ειρηναίο και τον Γρηγόριο Νύσσης. Για τον Συμεών, όπως και για τον Ειρηναίο και τον Γρηγόριο Νύσσης, ο άνθρωπος πλάστηκε για να είναι ο βασιλιάς της κρίσεως.<sup>57</sup> Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος καθίσταται άρχων και ιδιοκτήτης του κόσμου. Γράφει συγκεκριμένα ο Συμεών: «Τα ορώμενα άπαντα, τα τε εν τη γη και τα εν τη θαλάσση, τω Αδάμ και ημίν, τοις εξ αυτού δέδωκεν εις απολαυσιν».<sup>58</sup>

Ωστόσο, ο Κεσελόπουλος, τονίζει ότι η οπτική του Συμεών, αποκλείει την καταδυνάστευση του περιβάλλοντος. Γιατί, αν και η δημιουργία προορίστηκε για τον άνθρωπο, ο τελευταίος δεν πρέπει να έχει μια σχέση δυνάστη προς δυναστευμένο απέναντι προς το φυσικό περιβάλλον. Ο άνθρωπος ως κυρίαρχος του περιβάλλοντος, έχει και υποχρεώσεις να το διαφυλάττει.

Η εντολή του Θεού «κατακυριεύσατε της γης» δεν αποτελεί διαβατήριο που θα επιτρέψει στον άνθρωπο να περάσει σε μια ασύδοτη και ακατάσχετη κακοποίηση και καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος. Η κυριαρχικότητα του ανθρώπου πάνω στη φύση συνεπάγεται αντίστοιχες ευθύνες.<sup>59</sup>

Η ερμηνεία αυτή του Κεσελόπουλου είναι σαφώς διαφοροποιημένη από την οπτική του Passmore, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος παίζει τον ρόλο του ποιμένα. Εδώ, ο

<sup>54</sup> Windelband, Wilhelm, *A History of Philosophy, Greek, Roman and Medieval*, ό.π., σ. 261

<sup>55</sup> Κεσελόπουλος, Ανέστης, *Άνθρωπος και Φυσικό Περιβάλλον, Σπουδή στον Άγιο Συμεών το Νέο Θεολόγο*, Δόμος, Αθήνα, 1989, σ. 44

<sup>56</sup> Κεσελόπουλος, Ανέστης, *Άνθρωπος και Φυσικό Περιβάλλον*, ό.π., σ. 35

<sup>57</sup> Κεσελόπουλος, Ανέστης, *Άνθρωπος και Φυσικό Περιβάλλον*, ό.π., σ. 78

<sup>58</sup> Κεσελόπουλος, Ανέστης, *Άνθρωπος και Φυσικό Περιβάλλον*, ό.π., σ. 83

<sup>59</sup> Κεσελόπουλος, Ανέστης, *Άνθρωπος και Φυσικό Περιβάλλον*, ό.π., σ. 89

Κεσελόπουλος υποστηρίζει απλά ότι ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος να φροντίζει για το περιβάλλον, αφήνοντας να εννοηθεί ότι ο σκοπός αυτής της φροντίδας είναι ο ίδιος ο άνθρωπος. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με τη σωκρατική ερμηνεία της *Γένεσης* που εισηγήθηκε ο Passmore. Η αξία του φυσικού κόσμου προκύπτει έτσι είτε από τη χρησιμότητά τους για τον άνθρωπο, είτε λόγω της θεϊκής τους προέλευσης. Συνεπώς ο φυσικός κόσμος δεν έχει αυταξία.

Στο ίδιο πνεύμα με την ανάλυση του Κεσελόπουλου κινείται και η οπτική που προβάλλει ο Γεώργιος Μαντζαρίδης. Ο Μαντζαρίδης προσπαθεί να αντικρούσει τις κατηγορίες του White για την υπαιτιότητα του χριστιανισμού αναφορικά με την εκδήλωση της σημερινής οικολογικής κρίσης. Ο Μαντζαρίδης παραδέχεται ότι ο άνθρωπος «έχει το δικαίωμα να κυριαρχήσει στην κτίση», χωρίς ταυτόχρονα να δικαιολογείται η αυθαίρετη και καταχρηστική αντιμετώπιση αυτής.<sup>60</sup> Οι ενστάσεις του Μαντζαρίδη εστιάζονται απλώς στην κατάχρηση της εξουσίας του ανθρώπου εις βάρος της φύσης.<sup>61</sup> Αν και υποστηρίζει ότι η οικολογική κρίση, είναι εν τέλει μία κρίση ηθική<sup>62</sup>- αφού η σχέση του ανθρώπου με το περιβάλλον είναι συνάρτηση της σχέσης του ανθρώπου με τον θεό-<sup>63</sup> δεν καταδικάζει τον ανθρωποκεντρισμό για τον οποίο κάνει λόγο ο White.

Λαμπρή εξαίρεση από την πλευρά του δυτικού χριστιανισμού αναφορικά με το ζήτημα των δικαιωμάτων των άλλων ζώων φαίνεται ότι αποτέλεσε ο Φραγκίσκος της Ασίζης. Ο Φραγκίσκος της Ασίζης κήρυξε την ισότητα μεταξύ όλων των ειδών της πανίδας και της χλωρίδας και απέρριψε την ιεραρχική δομή μεταξύ τους. Αντιμετώπιζε τα στοιχεία της φύσης ως οντότητες και όχι ως πράγματα. Την εποχή που ζούσε ο Φραγκίσκος (1182-1226) προκάλεσε τη χλεύη της επίσημης καθολικής εκκλησίας, το 1980 όμως ανακηρύχθηκε από το Βατικανό ως ο άγιος της οικολογίας.<sup>64</sup> Παρόλα αυτά, οι φραγκισκανοί μοναχοί που ανέλαβαν να συνεχίσουν τη διάδοση της θεολογίας του Φραγκίσκου επιδόθηκαν σε εκτεταμένη αγελαδοτροφία για παραγωγή κρέατος.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι., *Εισαγωγή στην Ηθική, Η Ηθική στην Κρίση του Παρόντος και την Πρόκληση του Μέλλοντος*, Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 1990<sup>2</sup>, σ. 94

<sup>61</sup> Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι., *Εισαγωγή στην Ηθική*, ό.π. Βλέπε επίσης Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι., *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, Εκδ. Αδερφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 1990<sup>4</sup>, σ. 202

<sup>62</sup> Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι., *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 202

<sup>63</sup> Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι., *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 271

<sup>64</sup> Γεωργόπουλος, ό.π., σ.σ. 65-66

<sup>65</sup> Γεωργόπουλος, ό.π., σ. 65

### 3.1. Συμπεράσματα

Ο χριστιανισμός συνετέλεσε με καθοριστικό τρόπο στη διάδοση και επικράτηση της ανθρωποκεντρικής αντίληψης. Ως η κυρίαρχη θεολογία στη δύση διαμόρφωσε τον ανθρωποκεντρισμό των δυτικών με αποτέλεσμα την καλλιέργεια μιας χρησιμοθηρικής αντίληψης για τον περιβάλλοντα κόσμο του ανθρώπου στο σύνολό του. Οι προσπάθειες για την ερμηνεία της σχέσης ανθρώπου- φύσης από την πλευρά του χριστιανισμού στα πρότυπα του σωκρατικού μοντέλου έτσι όπως αναπτύσσεται στην *Πολιτεία*, δεν είναι πειστικές.

## 4. Οι μη ανθρωποκεντρικές θεωρίες

### 4. 1. Οι ολιστικές θεωρίες

Όπως σε διάφορους τομείς της φιλοσοφίας έτσι και στην περιβαλλοντική ηθική υπάρχει η διάσταση μεταξύ του ολισμού και του ατομικισμού. Επιβάλλεται η ένταση της προσοχής μας προκειμένου να δούμε τη διαφοροποίηση αυτών των εννοιών στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής. Μπορούμε να διακρίνουμε δύο βασικά είδη ολισμού στην περιβαλλοντική ηθική, χρησιμοποιώντας εν μέρει την κατηγοριοποίηση του Don Marietta.<sup>66</sup> Το πρώτο είναι αυτό του *αξιολογικού ολισμού* (axiological holism). Βάσει του αξιολογικού ολισμού αποδίδεται αξία στη βάση της χρησιμότητας στη βιόσφαιρα.<sup>67</sup> Είναι αντιληπτό ότι ο αξιολογικός ολισμός αποδίδει γενναιόδωρα αξίες στους έμβιους οργανισμούς όσο και στους αβιοτικούς παράγοντες. Όλα τα όντα μετέχουν με κάποιο τρόπο στη βιολογική αλυσίδα, αλλά και αβιοτικοί παράγοντες διαδραματίζουν κάποιο χρήσιμο ρόλο στους έμβιους οργανισμούς. Παραδείγματος χάρη, ένας βράχος είναι χρήσιμος ως κρυψώνα για ένα φίδι, όπου το φίδι με τη σειρά του είναι χρήσιμο στη βιολογική αλυσίδα.

Το δεύτερο είδος ολισμού είναι ο *δεοντικός ολισμός* (deontic holism). Βάσει του δεοντικού ολισμού, τα υπεύθυνα μέλη της βιοτικής κοινότητας (δηλαδή οι άνθρωποι) έχουν ηθικές ευθύνες απέναντι στα άλλα μέλη της βιόσφαιρας. Τα άλλα μέλη της βιόσφαιρας στα πλαίσια αυτού του ολισμού αποκτούν ηθική υπόσταση, και γι' αυτό οι άνθρωποι έχουν ευθύνες απέναντί τους.<sup>68</sup> Η πιο αντιπροσωπευτική έκφανση του δεοντικού ολισμού είναι αυτή που υποστηρίζει την απόδοση ηθικής ευθύνης στο οικοσύστημα ως σύνολο.<sup>69</sup>

Υπάρχει ακόμα μία διάκριση όμως η οποία μπορεί να μας φανεί εξαιρετικά χρήσιμη για να προχωρήσουμε στην παρουσίαση των ηθικών θεωριών της περιβαλλοντικής φιλοσοφίας. Θα διακρίνουμε λοιπόν μεταξύ του *ολισμού των ειδών* και του *ατομικισμού*. Θα ονομάσουμε «ολισμό των ειδών» τη θεωρία που υπερασπίζεται την άποψη ότι πρέπει να αποδίδουμε δικαιώματα συνολικά στα είδη. Για παράδειγμα ότι πρέπει να αποδώσουμε δικαιώματα στο είδος της καφέ

---

<sup>66</sup> Marietta, Don E., Jr., *For People and the Planet, Holism and Humanism in Environmental Ethics*, Temple University Press, Philadelphia, 1994

<sup>67</sup> Marietta, Don E., Jr., *For People and the Planet*, ό.π., σ. 57

<sup>68</sup> Marietta, Don E., Jr., *For People and the Planet*, ό.π., σ. 58

<sup>69</sup> Ο Marietta κάνει και άλλες διακρίσεις του ολισμού, όπως επιστημονικός ολισμός (scientific holism), περιβαλλοντικός ολισμός (environmental holism), ανθρωπιστικός ολισμός (humanistic holism) και μη ανθρωπιστικός ολισμός (non humanistic holism), οι οποίες όμως δεν μας είναι χρήσιμες.

αρκούδας.<sup>70</sup> Ο ατομικισμός από την άλλη επιδιώκει να αποδίδει δικαιώματα στο κάθε άτομο του είδους. Για παράδειγμα ότι δεν έχει δικαίωμα μόνο το είδος «καφέ αρκούδα» αλλά η κάθε μία καφέ αρκούδα.

Εκ πρώτης όψεως ίσως να φαντάζει ότι δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ του ολισμού των ειδών και του ατομικισμού. Αν εστιάσουμε όμως στα αποτελέσματα αυτών των θεωριών τότε είναι πολύ πιθανό να καταλήξουμε σε διάφορα παράδοξα.

Έτσι, αν αποδεχτούμε τον ολισμό των ειδών, και κατ' επέκταση αποδώσουμε δικαιώματα μονάχα στα είδη και όχι στα άτομα, τότε μπορεί να οδηγηθούμε στην άποψη ότι οι υποχρεώσεις μας σταματούν απλά στη διάσωση των ειδών. Ότι δηλαδή αρκεί και μόνο να φροντίζουμε να μην εξαφανιστούν τα ήδη υπάρχοντα είδη του πλανήτη, και όχι να πιστεύουμε πως πρέπει να αποδίδουμε ηθική αξία σε κάθε ένα άτομο του είδους. Ας δούμε για παράδειγμα την κριτική του Αλέξανδρου Γεωργόπουλου, που έγραψε το πρώτο και πιο εμπεριστατωμένο εγχειρίδιο περιβαλλοντικής ηθικής στην Ελλάδα, στον ολισμό των ειδών:

Τέλος, μία βασική έλλειψη της θεωρίας της απελευθέρωσης των ζώων συνίσταται στον ατομικισμό που προωθεί και βάσει του οποίου οικοδομεί τις έννοιες και τους κανόνες της. Στην άποψη δηλαδή πως οποιουδήποτε είδους ηθικές υποχρεώσεις χρειάζεται να αναλάβουμε έχουν ως αποδέκτες άτομα και όχι κοινότητες ατόμων, είδη, οικοσυστήματα κ.λ.π. Ευθεία συνεπαγωγή των παραπάνω (ειδικότερα σε συνδυασμό με το δόγμα του Ωφελιμισμού πως κάθε άτομο είναι αυστηρά και απολύτως ισότιμο με κάθε άλλο άτομο) είναι η παράλογη και άσκοπη απόδοση ακριβώς ίδιων φροντίδων αφενός σε μια μπλε φάλαινα, αφετέρου σε μια τυχαία γάτα της πόλης της Θεσσαλονίκης.<sup>71</sup>

Αν λοιπόν αποδεχτούμε ότι όλα τα είδη είναι ίσα και επομένως έχουν ίσα δικαιώματα και πρέπει να απολαμβάνουν ίσης μεταχείρισης τότε θα μπορούσαμε να επεκτείνουμε αυτό το επιχείρημα και στους ανθρώπους. Έτσι, δεν θα χρειαζόταν να καταβάλουν καμία προσπάθεια οι δυτικοί για να σώσουν τους συνανθρώπους τους που αποδεκατίζονταν το 2003 από τον ιό της άτυπης πνευμονίας. Πόσο μάλλον όταν η συγκεκριμένη φυλή, αν μας επιτρέπεται να γενικεύουμε τόσο χονδροειδώς αναφερόμενοι στους φυλετικά ανομοιογενείς Κινέζους, δεν απειλείται σε καμία περίπτωση με εξαφάνιση.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Για την έννοια του δικαιώματος, ειδικά στην περίπτωση των ζώων, θα αναφερθούμε στο αμέσως επόμενο υποκεφάλαιο για τα «δικαιώματα των ζώων».

<sup>71</sup> Γεωργόπουλος, ό.π., σ. 422

<sup>72</sup> Καραγεωργάκης, Σταύρος, “Αλέξανδρος Γεωργόπουλος: Περιβαλλοντική Ηθική”, Βιβλιοκρισία, Νέυσις 13, Φθινόπωρο 2004, σ. 236

Επιπλέον, ο ολισμός των ειδών, ακόμα και αν πρόκειται για ολισμό στην περιβαλλοντική ηθική, φαίνεται να προωθεί ακόμα περισσότερο τον ανθρωποκεντρισμό. Δίνεται η εντύπωση ότι η προσπάθεια για διατήρηση των ειδών δεν αποσκοπεί στην ισορροπία του πλανήτη, αλλά στη διατήρηση των ειδών προκειμένου να συντροφεύουν τον άνθρωπο. Κάνοντας χρήση και του περίφημου επιχειρήματος της διαγενεακής αλληλεγγύης (έτσι ονομάζει ο Γεωργόπουλος το γνωστό στο χώρο της φιλοσοφίας επιχείρημα των μελλοντικών γενεών), σύμφωνα με το οποίο ο άνθρωπος πρέπει να αναλογίζεται τα δικαιώματα των επόμενων γενεών (εννοείται του ανθρώπου),<sup>73</sup> τότε τίποτα δεν μας εμποδίζει να υποθέσουμε ότι οφείλουμε να δώσουμε στις επόμενες γενεές το δικαίωμα να γνωρίσουν όλα τα είδη που γνωρίσαμε εμείς. Επομένως η- βάσει του ολισμού των ειδών- διάσωση των ειδών αποσκοπεί εκτός από τη διατήρηση της οικολογικής ισορροπίας, στην αισθητική απόλαυση και την επιστημονική περιέργεια του ανθρώπου.

---

<sup>73</sup> Παιονίδης, Φιλήμων, “Τα Ηθικά Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών”, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 3, 1988, σ.σ. 275-290

### 4.1.1. Η Ηθική της Γης

#### 4.1.1.1. Παρουσίαση και κριτική της θεωρίας

Οι πιο δημοφιλείς προσεγγίσεις στα ζητήματα της φύσης είναι οι ολιστικές. Αυτές οι θεωρίες αντιμετωπίζουν το οικοσύστημα που κατοικούμε, ή ακόμα και ολόκληρο το σύμπαν ως μια ενιαία οντότητα, ως ένα όλον. Σε αντίθεση με τους ολιστές, κάποιοι ατομικιστές δεν πιστεύουν ότι υπάρχουν εκείνες οι δυνάμεις που μπορούν να κρατήσουν το οικοσύστημα σε ισορροπία. Όπως ήδη δείξαμε όμως στο προηγούμενο υποκεφάλαιο που ασχοληθήκαμε συνοπτικά με το ζήτημα του ολισμού, ο ολισμός των ειδών μπορεί να μας οδηγήσει και σε κάποια λογικά αδιέξοδα.

Η πιο γνωστή ολιστική θεωρία είναι αυτή του Aldo Leopold. Ο Leopold, ως ένας από τους πρώτους που διαδραμάτισαν καταλυτικό ρόλο στη διαμόρφωση της σύγχρονης οικολογικής σκέψης έχαιρε για πολλά χρόνια απεριόριστης εκτίμησης από πνευματικούς κύκλους, απέσπασε χαρακτηρισμούς όπως «προφήτης»<sup>74</sup>, «Αμερικανός Ησαΐας»<sup>75</sup>, και το βιβλίο του *A Sand County Almanac* χαρακτηρίστηκε «ιερό βιβλίο»<sup>76</sup>. Γεννήθηκε το 1887 και έχασε τη ζωή του το 1948 προσπαθώντας να σβήσει μια φωτιά που εκδηλώθηκε στα χόρτα ενός γειτονικού αγροκτήματος. Ο Leopold, πριν προλάβει να εξελιχθεί στο μεγαλύτερο οικοκεντρικό φιλόσοφο που έχουμε γνωρίσει μέχρι σήμερα, είχε υποστηρίξει, από τη θέση του υπεύθυνου της διαχείρισης θηραμάτων στις Η.Π.Α., απόψεις που αντιμετώπιζαν τη φύση εργαλειακά. Για παράδειγμα είχε υποστηρίξει με άρθρα του ότι θα έπρεπε να οργανωθεί μια εκστρατεία για την αποτελεσματική μείωση του πληθυσμού των θηρευτών (λύκων, κογιότ κλπ έτσι ώστε να καταστεί εφικτή η αύξηση του αριθμού των θηραμάτων.<sup>77</sup> Κάπου αλλού υποστήριξε ότι τα θηράματα δεν είναι τίποτα άλλο από φυσικοί πόροι, και θα πρέπει να τύχουν ανάλογης διαχείρισης.<sup>78</sup> Αργότερα όμως υιοθέτησε μια καθαρά οικοκεντρική στάση.

Ο Leopold στο περίφημο άρθρο του «Η Ηθική της Γης» παραθέτει τρία στάδια στην ηθική ενηλικίωση του ανθρώπου. Το πρώτο έχει να κάνει με τους

<sup>74</sup> Mann, Roberts, "Aldo Leopold: Priest and Prophet", *American Forests* 60, no. 8, August 1954, σ. 23

<sup>75</sup> Meine, Curt, "Building 'The Land Ethic'", στο Baird J. Callicott (ed.), *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987, σ.σ. 172-185

<sup>76</sup> Stegner, Wallace, "The Legacy of Aldo Leopold", στο Baird J. Callicott (ed.), *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, ό.π. σ.σ. 233-245

<sup>77</sup> Leopold, Aldo, "The Varmint Question". Αναδημοσίευση στο S. Flader & J.B. Callicott (eds.), *The River of the Mother of God and other Essays by Aldo Leopold*, University of Wisconsin Press, Madison, 1991

<sup>78</sup> Leopold, Aldo, *Game Management*, Scribner, New York, 1933

ηθικούς κώδικες που αφορούν στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Ως τέτοιους ο Leopold αναφέρει τις δέκα εντολές του Μωϋσή. Το δεύτερο στάδιο αφορά στις σχέσεις του ατόμου με την κοινωνία. Το τρίτο στάδιο κατά τον Leopold είναι μελλοντικό και πρέπει να περιλαμβάνει τους κώδικες που πρέπει να θεσπιστούν αναφορικά με τη σχέση ανθρώπου- περιβάλλοντος. Το τρίτο στάδιο φυσικά δεν είχε ακόμα επιτευχθεί όταν έγραφε το άρθρο αυτό το 1948, αλλά πίστευε ότι έπρεπε να πραγματοποιηθεί.<sup>79</sup>

Ο Leopold υποστήριξε μια ηθική της κοινότητας γης. Η κοινότητα αυτή περιλαμβάνει τα εδάφη, τα νερά, τα φυτά και τα ζώα ή, όπως συνήθιζε να λέει ο Leopold, συνολικά τη γη (land).<sup>80</sup> Αυτή η ηθική της γης αναδεικνύει το δικαίωμα των στοιχείων της να συνεχίζουν να υπάρχουν και μάλιστα σε τέτοιες συνθήκες, ώστε να διαβιούν σε ένα υγιές περιβάλλον. Για την ακρίβεια η ρήση του Leopold ήταν ότι: «Ένα πράγμα είναι σωστό όταν τείνει να διατηρήσει την ακεραιότητα, την σταθερότητα και την ομορφιά της βιοτικής κοινότητας. Είναι λάθος όταν τείνει να κάνει το αντίθετο.»

Όπως καταλαβαίνουμε, το παραπάνω μόντο του Leopold είναι εξαιρετικά ασαφές για να το χρησιμοποιήσουμε ως ηθικό κανόνα. Ας το εξετάσουμε λεπτομερώς. Το πρώτο ερώτημα έχει να κάνει με τις έννοιες «ακεραιότητα» και «σταθερότητα». Τι σημαίνει άραγε «ακεραιότητα»; Ποιο οικοσύστημα είναι ακέραιο ή σταθερό; Όπως γνωρίζουμε από την επιστήμη της βιολογίας, το φυσικό περιβάλλον είναι ένα σύστημα που συνεχώς αλλάζει. Ακόμα και αν επικαλεστούμε την έννοια της ισορροπίας που επικαλούνται πολλοί περιβαλλοντικοί φιλόσοφοι, η οποία σημειωτέον, και αυτή είναι εξαιρετικά ασαφής, ποτέ δεν μπορούμε να πούμε αν αυτή συμπίπτει με κάποιο τρόπο με την έννοια της σταθερότητας. Για παράδειγμα τί θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε για την περίπτωση της εξαφάνισης των δεινοσαύρων; Αυτό συνέδραμε στη σταθερότητα ή μήπως στην ισορροπία; Αν και δεν είμαστε ακόμα βέβαιοι για τον τρόπο με τον οποίο εξαφανίστηκαν, είμαστε ωστόσο βέβαιοι ότι το γεγονός αυτό συνετέλεσε στην επικράτηση του ανθρωπίνου είδους. Είναι όμως αυτό ισορροπία ή μήπως σταθερότητα; Στην περίπτωση που απαντήσουμε καταφατικά τότε σίγουρα μας διακατέχει μια ανθρωποκεντρική διάθεση αφού πιστεύουμε ότι η ισορροπία είναι ό,τι βοήθησε στην επικράτηση των ανθρώπων.

<sup>79</sup> Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac*, ό.π., σ.σ. 202-203

<sup>80</sup> Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac*, ό.π., σ. 96



Το συμπέρασμα από τα παραπάνω είναι ότι σε καμία περίπτωση δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα τι σημαίνει «ισορροπία» ή «σταθερότητα». Όσο για το ζήτημα της ακεραιότητας, φαίνεται και αυτή η έννοια να είναι προβληματική. Αν αναλογιστούμε λοιπόν τον πλανήτη γη στα πρώτα χρόνια της ύπαρξής του τότε θα έρθουμε αντιμέτωποι με μια δυσάρεστη έκπληξη. Γνωρίζουμε ότι ο πλανήτης αυτός δεν είχε τη μορφή που έχει σήμερα. Ποιος διατάραξε λοιπόν την ακεραιότητά του; Μήπως την διατάραξε η ένωση διαφόρων στοιχείων ή μήπως η πτώση μετεωριτών; Γιατί να χαρακτηρίζεται σήμερα ο ανθρώπινος παράγοντας ως επέμβαση στην ακεραιότητα και όχι η πτώση μετεωριτών;

Τέλος, ας σταθούμε για λίγο στην πιο προβληματική έννοια που δεν είναι άλλη από αυτή της «ομορφιάς». Είναι αφελές να υποστηρίζουμε έναν κώδικα ηθικής συμπεριφοράς απέναντι στην φύση επικαλούμενοι έννοιες όπως αυτή. Όλοι αποδέχονται λίγο ή πολύ ότι η ομορφιά είναι ένα ζήτημα υποκειμενικό. Κάθε άνθρωπος έχει διαφορετική αίσθηση της ομορφιάς. Ακόμα και ένας απαίδευτος θεατής καλλιτεχνικής εκδήλωσης γνωρίζει ότι το αισθητικό αποτέλεσμα της παράστασης που ακολουθεί μπορεί να ενθουσιάζει τον ίδιο, να αφήνει όμως αδιάφορους τους υπόλοιπους θεατές. Η διάκριση μεταξύ όμορφου και άσχημου γίνεται ακόμα δυσκολότερη όταν αναφερόμαστε σε φυσικά τοπία ή έμβιους οργανισμούς. Για παράδειγμα, ένα καμένο δάσος μπορεί σε κάποιον καλλιτέχνη να φαντάζει όμορφο και να αποτελεί αντικείμενο έμπνευσης. Είναι αμφίβολο όμως αν είχε αυτό κατά νου του ο Leopold όταν έγραφε τον ορισμό του «καλού» και του «κακού».

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα που δίδει μian άλλη διάσταση στο ζήτημα είναι οι αντιδράσεις των συνανθρώπων μας όταν καλούνται να δώσουν απαντήσεις για τη διάσωση και την μέριμνα απέναντι σε άλλα είδη ζώων. Κανείς δεν φαίνεται να ενδιαφέρεται για παράδειγμα για την ηθική αντιμετώπιση των αραχνών ή των φιδιών λόγω μάλλον κάποιων παραδεδομένων πίστεων που χαρακτηρίζουν αυτά τα ζώα άχρηστα (προφανώς για τον άνθρωπο), άσχημα και κακά (για παράδειγμα η σύνδεση των φιδιών με το μύθο για τον όφη και το προπατορικό αμάρτημα). Απεναντίας, ζώα όπως οι αρκούδες, που αν και επικίνδυνες για την ανθρώπινη ζωή είναι ταυτισμένες με χαριτωμένες παιδικές στιγμές, και αναπαριστώνται συχνότατα μέσα από τις παιδικές κούκλες και τα κινούμενα σχέδια, είναι περισσότερο αγαπητά, με αποτέλεσμα να τυγχάνουν της μεγαλύτερης προσοχής από τους ανθρώπους. Η διαδικασία αυτή βέβαια, είναι και πάλι απότοκη της υποκειμενικής αντίληψης όπως

και στην περίπτωση της αισθητικής.<sup>81</sup> Αυτό το επιβεβαιώνει και μία εμπειρική έρευνα των Παπαδοπούλου και Αθανασίου η οποία έδειξε ότι από ένα σύνολο 26 μαθητών της Ε΄ τάξης δημοτικού σχολείου πολλοί ήταν οι μαθητές και οι μαθήτριες (δεν αναφέρεται ο ακριβής αριθμός) που αμφιταλαντεύονταν στην περίπτωση της αράχνης όταν τους ζητήθηκε να τις κατατάξουν στη γενική κατηγορία «ζώο».<sup>82</sup> Το εμπειρικό αυτό αποτέλεσμα δεν αποδεικνύει βέβαια ότι οι αράχνες είναι άσχημες- αφού κάτι τέτοιο δεν ερχόταν σε αντίθεση με τη θέση για την απόλυτη υποκειμενικότητα των αισθητικών ποιοτήτων που υποστηρίξαμε παραπάνω- αποδεικνύει όμως τον σαφή διαχωρισμό που γίνεται από τους ανθρώπους μεταξύ ζώων και άλλων όντων ο οποίος έχει ως αποτέλεσμα την από ανθρώπινης πλευράς διαβάθμιση του ενδιαφέροντος και επομένως της φροντίδας.<sup>83</sup>

Ένα άλλο ολίσθημα το οποίο διαπράττει ο Leopold, και το σχολιάζει εύστοχα ο Γεωργόπουλος,<sup>84</sup> είναι και αυτό της φυσιοκρατικής πλάνης. Φυσιοκρατική πλάνη (naturalistic fallacy) ονομάζουμε τη συναγωγή κανονιστικών συμπερασμάτων από περιγραφικές προκειμένες. Ο πρώτος που εντόπισε αυτό το πρόβλημα ήταν ο Hume. Ο Hume έγραψε το 1739-40:

Σε κάθε σύστημα ηθικής που έχω συναντήσει μέχρι τώρα έχω παρατηρήσει πως ο συγγραφέας ακολουθεί για κάποιο διάστημα τη συνήθη συλλογιστική και αποδεικνύει την ύπαρξη του θεού ή προβαίνει σε κάποιες παρατηρήσεις σχετικά με τα ανθρώπινα πράγματα. Ξαφνικά, όμως, διαπιστώνω με έκπληξη ότι, αντί για τη συνήθη παράταξη προτάσεων είναι και δεν είναι, δεν απαντά

<sup>81</sup> Ενδιαφέρουσα αναφορικά με το ζήτημα αυτό είναι και η δράση ακτιβιστικών ομάδων για τη διάσωση άλλων ζώων. Ο Clive Wynne ορθώς παρατηρεί ότι οι ακτιβιστές αυτοί είναι επιλεκτικοί ως προς τη δράση τους και προς επίρρωση της συγκεκριμένης θέσης αναφέρει ότι η οργάνωση Animal Liberation Front σε έκδοσή της το 2001 ανέφερε ότι έσωσε 5000 ζώα, μεταξύ των οποίων κανένα γουρούνι. Βλέπε: Wynne, Clive D.L., *Do Animals Think?*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 2004, σ. 4

<sup>82</sup> Παπαδοπούλου, Π. & Αθανασίου Κ. “Η Συμβολή της Ιστορίας των Εννοιών στην Κατανόηση των Σημερινών Αντιλήψεων των Διδασκόντων και Διδασκομένων: Η Περίπτωση της Έννοιας «Ζώο»”, στα Πρακτικά του συμποσίου *Η Συμβολή της Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Φυσικών Επιστημών στη Διδασκαλία των Φυσικών Επιστημών*, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 6-8 Απριλίου 2001, σ. 258

<sup>83</sup> Μία άλλη εξαιρετικά ενδιαφέρουσα προβληματική για τη βάση της συμπάθειάς ή της αντιπάθειάς μας απέναντι στα άλλα ζώα, αναπτύσσει ο ζωολόγος Desmond Morris. Ο Morris ισχυρίζεται ότι οι λόγοι συμπάθειας- αντιπάθειας προς τα άλλα ζώα βρίσκονται στα ανθρωπομορφικά στοιχεία που αυτά φέρουν ή όχι. Όσα ζώα φέρουν χαρακτηριστικά που μοιάζουν με τα ανθρώπινα γίνονται πιο συμπαθή από τα άλλα, μέσω μιας διαδικασίας που δεν είναι συνειδητή. Βέβαια, σε μερικά σημεία τα επιχειρήματα του Morris είναι υπερβολικά. Έτσι, για παράδειγμα αποδίδει τη συμπάθεια που τρέφουν τα νεαρά κορίτσια που δεν έχουν σεξουαλική δραστηριότητα για τα άλογα, στο γεγονός ότι τα ζώα αυτά συμβολίζουν το μυώδες και κυρίαρχο αρσενικό, ενώ η διαδικασία της ίππευσης ομοιάζει με τη γυναικεία στάση του σώματος κατά τη διάρκεια της συνουσίας. Βλέπε Morris, Desmond, *Ο Γυμνός Πίθηκος, Μελέτη για το Ζώο- Άνθρωπος*, μτφρ. Σ. Κωνσταντίνου- Ν. Σταματίου, Κέδρος, Αθήνα, χ.χ., σ.σ. 340-367. Ειδικά για το επιχειρήμα με τα κορίτσια και τα άλογα βλέπε σ. 352

<sup>84</sup> Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 267

πλέον καμία πρόταση που να μην σχετίζεται με το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει*. Αυτή η αλλαγή είναι αδιόρατη, έχει, ωστόσο, σημαντικές συνέπειες. Γιατί το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει* εκφράζουν μια καινούργια σχέση ή απόφαση που είναι απαραίτητο να επισημανθεί και να εξηγηθεί. Ταυτόχρονα, θα πρέπει να προβληθεί κάποιος λόγος για κάτι που φαίνεται αδιανόητο, δηλαδή το πώς είναι δυνατό να συναχθεί αυτή η καινούργια σχέση από άλλες οι οποίες είναι εντελώς διαφορετικές.<sup>85</sup>

Με τη φυσιοκρατική πλάνη ασχολήθηκε και ο Moore. Στον Moore όμως η φυσιοκρατική πλάνη αποκτά μία διαφορετική σημασία. Ο Moore πίστευε ότι κάθε απόπειρα να οριστεί το «καλό», είτε με φυσιοκρατικούς, είτε με μία φυσιοκρατικούς όρους, μας οδηγεί στην πλάνη. Διότι, κάθε απόπειρα να ορίσω ηθικούς όρους, χρησιμοποιώντας μη ηθικούς όρους είναι αποτυχημένη. Αυτό συμβαίνει επειδή το ηθικό είναι διακριτό από το μη ηθικό και επομένως δε μπορεί ούτε να αναχθεί, ούτε να αναλυθεί με βάση το δεύτερο.<sup>86</sup> Αν λοιπόν επιχειρήσει κάποιος να ορίσει το καλό με ηθικούς όρους, τότε θα έχουμε μια ταυτολογία. Αν αποπειραθεί να ορίσει το καλό με μη ηθικούς όρους τότε θα διαπράξει φυσιοκρατική πλάνη. Επειδή ο Moore επικεντρώθηκε στο ζήτημα της αδυναμίας ορισμού των ηθικών όρων, κάποιοι φιλόσοφοι, γράφει ο Klemke, πρότειναν αντί της χρήσης του όρου «φυσιοκρατική πλάνη», αυτού της «ορισμικής πλάνης» (definist fallacy).<sup>87</sup> Στην παρούσα εργασία, όταν θα αναφερόμαστε στη «φυσιοκρατική πλάνη» θα εννοούμε τις ενστάσεις του Hume και όχι του Moore.<sup>88</sup>

Τέτοιου είδους σφάλματα έχουν να κάνουν συνήθως με την τάση να αποδίδουμε σε μια φυσική κατάσταση ηθικό νόημα, κυρίως δε, να της δίνουμε θετική αξία. Ειδικά στην οικολογία το σφάλμα αυτό γίνεται πολύ συχνά, κυρίως από τους, μη έχοντες φιλοσοφική παιδεία, οικολογικά ανησυχούντες οι οποίοι παρασυρόμενοι από κάποιου είδους ρομαντισμό (όχι με την τεχνική φιλοσοφική σημασία του όρου) για τη φύση, μας προτρέπουν να πράξουμε όπως και αυτή. Το τι εννοούμε «ρομαντισμό» μπορεί κανείς να το διαπιστώσει εύκολα στο έργο του Ρουσσώ και

---

<sup>85</sup> Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, III, I, I, Clarendon Press, Oxford, 1960, μτφρ. Φιλήμων Παιονίδης στο Παιονίδης, Φιλήμων (επ.), *Νεότερη Ηθική Φιλοσοφία, Hume- Bentham- Mill, Ανθολόγιο Σχετικών Κειμένων*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις, Θεσσαλονίκη, 2004, σ. 5

<sup>86</sup> Jacobs, Jonathan, *Dimensions of Moral Theory, An Introduction to Metaethics and Moral Psychology*, Blackwell, Malden, 2002, σ. 114

<sup>87</sup> Klemke, E.D., Λήμμα “Moore”, στο Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999<sup>2</sup>, σ. 583

<sup>88</sup> Για μια κριτική παρουσίαση του προβλήματος βλέπε Frankena, W.K., “The Naturalistic Fallacy”, στο Philippa Foot (επ.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, London, 1968<sup>2</sup>, σ.σ. 50-63

στην περίφημη θέση του για «επιστροφή στη φύση». Ο Ρουσσώ πίστευε ότι ο άνθρωπος εγκαταλείποντας τον πρωτόγονο τρόπο ζωής και συγκροτώντας κοινωνίες έχασε την αγνότητά του και την καλοσύνη του. Στον Ρουσσώ, ο πολιτισμένος άνθρωπος δεν είναι «τέκνο της φύσης αλλά τέκνο του ανθρώπου»<sup>89</sup>, γι' αυτό και η επιστροφή στη φύση μπορεί να ξαναφέρει στον άνθρωπο την γαλήνη και την ειρήνη.<sup>90</sup>

Σε αντίθεση με τον Ρουσσώ, ο Leopold διαπράττει το λογικό σφάλμα να περάσει από μια πρόταση του «είναι», και συγκεκριμένα από μια περιγραφικού τύπου πρόταση για την κατάσταση που επικρατεί στη φύση, που όπως είδαμε παραπάνω είναι και αυτή παραπλανητική αφού χρησιμοποιεί σχήματα όπως «ακεραιότητα» κλπ., σε μια πρόταση του «πρέπει», όπως ότι πρέπει να συνεχίσουμε να ζούμε σε αυτή την κατάσταση. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε, ότι παρά το γεγονός ότι τέτοιου είδους προτάσεις, όπως «επιστροφή στη φύση» μπορεί να λειτουργούν ευεργετικά για το οικολογικό κίνημα γοητεύοντας τα κοινό, παρά ταύτα, δεν προσδίδουν στη θεωρία εκείνα τα εχέγγυα που θα της επέτρεπαν να σταθεί κατά το δυνατόν ακλόνητη στο φιλοσοφικό βάθρο.

Ο Callicott πιστός ακόλουθος της θεωρίας του Leopold προσπαθεί να αποκρούσει της κατηγορίες περί φυσιοκρατικής πλάνης εναντίον του τελευταίου χωρίς όμως επιτυχία.<sup>91</sup> Από το γεγονός όμως ότι ο Leopold υποπίπτει καθαρά στην φυσιοκρατική πλάνη δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι η θεωρία του περί *ηθικής της Γης* είναι παντελώς αδιάφορη για την ανάδειξη μιας στάσης φιλικής προς το περιβάλλον. Άλλωστε για το ζήτημα της φυσιοκρατικής πλάνης του Leopold ενδιαφέρον παρουσιάζει πέρα από την υπεράσπιση του Callicott και η συναγωγή ορισμένων συμπερασμάτων από τον Γεωργόπουλο. Ο Γεωργόπουλος υποστηρίζει ότι από τον συλλογισμό του Leopold προκύπτει ότι ο τελευταίος αποδίδει αξία στον πλανήτη Γη (ολισμός) και όχι απαραίτητα στα μέρη του. Θα μπορούσαμε να αποδεχτούμε λοιπόν την προβληματική του Leopold αν αποδεχόμασταν μια τελεολογική θεωρία, βάσει της οποίας το τέλος είναι η μακροημέρευση, η υγεία και η ευημερία τόσο του όλου όσο και των μερών του. Ο Γεωργόπουλος καταλήγει:

---

<sup>89</sup> Στυλιανού, Άρης, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου, Από τον Γρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα, 2006, σ. 166

<sup>90</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, μτφρ. Μέπλω Αλεξίου-Καραγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1999<sup>2</sup>

<sup>91</sup> Για την παρουσίαση της θέσης του Callicott βλέπε Γεωργόπουλος, ό.π., σ. σ. 268-269, Callicott, Baird, "Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic", *Environmental Ethics* 4, Summer 1982, σ.σ. 163-174

Δεν υπάρχει όμως κανένα σχετικό δεδομένο, ούτε στην οικολογία ούτε στη φιλοσοφία που να μας δίνει το δικαίωμα να συμπεράνουμε πως το τέλος (σκοπός) της Βιόσφαιρας είναι τούτο ή άλλο.

Εννοείται πως όλα τα παραπάνω αναφέρονται όχι για να δείχτει η ανεπάρκεια της Ηθικής της Γης του Leopold, αλλά για να επισημανθεί το γεγονός ότι αν μια κατάσταση είναι φυσική, δεν σημαίνει αυτόματα πως είναι και καλή. Τα οικολογικά επιστημονικά δεδομένα δεν «αποδεικνύουν» ασυζητητί πως η οικολογική ισορροπία είναι μια ηθική αξία.<sup>92</sup>

Ο Γεωργόπουλος συνεπώς, παρά το γεγονός ότι εντοπίζει τις λογικές αδυναμίες της *Ηθικής της Γης*, δεν είναι διατεθειμένος να την απορρίψει. Το εξαιρετικά χρήσιμο σημείο από το παραπάνω χωρίο είναι ότι δεν αποδέχεται και απλοϊκές ερμηνείες για τη φύση όπως αυτές περί «αγιοποίησης» της φυσικής κατάστασης. Είναι σημαντικό να αναφέρουμε και πάλι, όπως και λίγες σελίδες πριν, ότι μια ειδυλλιακή προσέγγιση σαν αυτή της «επιστροφής στη φύση» του Ρουσσώ, δεν μπορεί να μας προσφέρει εκείνα τα εννοιολογικά εργαλεία που να μας επιτρέπουν μια ριζοσπαστική επαναπροσέγγιση της φύσης.

Πριν προχωρήσουμε σε μια περαιτέρω κριτική της θεωρίας του Leopold αξίζει να παρατηρήσουμε ότι μια τέτοια απλοϊκή και ρομαντική άποψη για την όμορφη φύση που μπορεί να προσφέρει γαλήνη στον άνθρωπο μας έδωσε, πριν από τον Leopold και τον Ρουσσώ, η επικούρεια φιλοσοφία. Δυστυχώς το έργο του Επίκουρου *Περί Φύσεως* που περιελάμβανε τριάντα επτά βιβλία δεν έχει διασωθεί και έτσι μας απομένει κυρίως η δευτερεύουσα βιβλιογραφία γι' αυτόν. Μία από τις σημαντικότερες είναι το ποίημα του ρωμαίου ποιητή Λουκρήτιου, που φέρει και αυτό τον τίτλο *Περί Φύσεως*. Ο Long παραδέχεται ότι είναι μάλλον παραπλανητικό να χαρακτηρίζουμε το έργο του Λουκρήτιου ως «δευτερεύουσα βιβλιογραφία» αφού φαίνεται να αποτυπώνει πολύ ικανοποιητικά την επικούρεια φιλοσοφία, έστω και αν ο Λουκρήτιος έζησε δύο αιώνες αργότερα από τον Επίκουρο.<sup>93</sup> Δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνάμε ότι ο επικουρισμός επιβίωσε για πολύ καιρό μετά τον θάνατο του Επίκουρου. Γράφει λοιπόν ο Λουκρήτιος:

Μερικές φορές η ίδια η φύση μας δεν ζητά τίποτα πιο ευχάριστο, αν δεν υπάρχουν στους προθαλάμους χρυσά αγάλματα νέων με αναμμένους πυρσούς στο δεξί χέρι για να φωτίζουν τα νυχτερινά συμπόσια, ή αν το σπίτι δεν λάμπει

<sup>92</sup> Γεωργόπουλος, ό.π., σ. 272

<sup>93</sup> Long, A.A., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Στυλιανός Δημόπουλος, Μυρτώ Δραγώνα- Μονάχου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1990, σ. 44

από ασήμι και δεν αστράφτει από χρυσό και αν η ανάγλυφη και επίχρυση οροφή δεν αντηχεί στον ήχο του λαούτου, παρά οι άνθρωποι ξαπλωμένοι μαζί στο απαλό γρασίδι, κοντά σε ένα ρυάκι, κάτω από τα κλαδιά ενός πανύψηλου δέντρου να δροσίζουν το σώμα τους χαρούμενα και ανέξοδα, ιδιαίτερα όταν ο καιρός χαμογελά και η εποχή του χρόνου γεμίζει λουλούδια το καταπράσινο λιβάδι (2, 20-35)<sup>94</sup>

Εδώ ο Λουκρήτιος δεν αναφέρεται άμεσα στη φύση αλλά στις απολαύσεις που μπορεί να προσφέρει αυτή στον άνθρωπο σε αντιπαράθεση με τον πλούσιο και ίσως έκλυτο βίο των συμποσίων. Εντούτοις, περιγράφει με έναν ρομαντικό (με την κοινή σημασία του όρου) τρόπο τη φύση, μια φύση που μπορεί να αποτελέσει για τον άνθρωπο το ύστατο καταφύγιο. Αυτή η ρομαντική άποψη του φυσικού περιβάλλοντος επεκράτησε στους κύκλους της επικούρειας φιλοσοφίας και επιβίωσε μέχρι την περίφημη παρότρυνση του Ρουσσώ να επιτρέψουμε στη φύση. Στο έργο του *Για την Καταγωγή και τα Θεμέλια της Ανισότητας μεταξύ των Ανθρώπων* παρουσίασε μια κατάσταση πτώσης των ηθών και ανισότητας που προέκυψε λόγω της απομάκρυνσης από την αρχική κατάσταση κατά την οποία οι άνθρωποι ήταν καλοί, σε μια κατάσταση που γίνανε κακοί λόγω της επαφής τους με τις απολαύσεις και την ατομική ιδιοκτησία.<sup>95</sup>

Από την άλλη, δεν έλειψαν οι απόψεις που έκαναν λόγο περί μιας βίαιης φυσικής κατάστασης. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα ήταν η φιλοσοφία του Thomas Hobbes. Ο Hobbes υποστήριζε ότι μόνο η προσχώρηση στη σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου είναι ικανή να βγάλει τον άνθρωπο από την κατάσταση αυτή. Οι άνθρωποι από μόνοι τους, ζώντας ελεύθεροι στη φύση, δεν μπορούσαν παρά να πράττουν όπως τους πρόσταζε αυτή, δηλαδή με βία, κατευθυνόμενοι από εγωιστικά ελατήρια:

Και μόνο το υπέρτατο κακό έχει θέση, δηλαδή ο διαρκής φόβος και ο κίνδυνος του βίαιου θανάτου. Ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς.

---

<sup>94</sup> Long, ό.π.. Για μια πιο λυρική απόδοση ολόκληρου του ποιήματος του Λουκρήτιου βλέπε την μετάφραση του Κωνσταντίνου Θεοτόκη που η έκδοσή της έχει μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα και επεισοδιακή ιστορία αφού ήταν χαμένη από το 1913 μέχρι το 1966: Λουκρήτιος, Τίτος Κάρος, *Περί Φύσεως*, μτφρ. Κωνσταντίνος Θεοτόκης, Νεφέλη, 1990, σ. 52. Πρόσφατα (2005) το συγκεκριμένο βιβλίο του Λουκρήτιου εκδόθηκε σε νέα μετάφραση (Θύραθεν, Θεσσαλονίκη).

<sup>95</sup> Rousseau, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, μτφρ. Μέλιω Αλεξίου- Καραγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1999<sup>2</sup>

Μπορεί να φαίνεται παράξενο σε κάποιον που δεν έχει σταθμίσει καλά αυτά τα πράγματα το γεγονός, ότι η φύση διαιρεί έτσι τους ανθρώπους και τους παρωθεί να αλληλοσυγκρούονται και να αλληλοεξοντώνονται.<sup>96</sup>

Στον κόσμο του Hobbes ο άνθρωπος λειτουργεί μέσα στο πλαίσιο της ήδη βίαιης φυσικής κατάστασης, νοιώθει ότι απειλείται και φοβισμένος όπως είναι, σκληραίνει ακολουθώντας αυτούς τους ήδη προδιαγεγραμμένους κανόνες της επιβίωσης.

Ενώ λοιπόν ο Hobbes υποστηρίζει ότι η κοινωνία μπορεί να μας προστατεύσει από τους βάρβαρους νόμους της φύσης, ο Ρουσσώ πιστεύει ότι η κοινωνία μας οδήγησε στη διαφθορά και την ανισότητα. Είναι λάθος όμως να πιστεύουμε ότι η φύση μπορεί να μας απαλλάξει αυτοστιγμεί από τα πάθη μας. Παρά το γεγονός ότι η κοινωνία όντως φαίνεται να γεννά περισσότερα πάθη και να οξύνει τα παλαιότερα, δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι η ζωή στη φύση αναδεικνύει τα πιο αγνά αισθήματα του ανθρώπου. Επί παραδείγματι, ο Σοπενχάουερ αποδίδει σταθερά χαρακτηριστικά στον άνθρωπο που αλλοιώνονται από το πλαίσιο μέσα στο οποίο ζει:

Ο άνθρωπος, ως η πιο τέλεια εξαντικειμενίκευση της βούλησης για ζωή, είναι και το πιο ενδεές από όλα τα όντα. Είναι, ο άνθρωπος, πέρα ως πέρα συγκεκριμένη βούληση και ανάγκη, ένα κουβάρι από χίλιες ανάγκες. Στέκεται πάνω στη γη αφημένος μόνος του, διατελώντας σε αβεβαιότητα για όλα εκτός από την επίγνωση της ένδειάς του και των δυσκολιών του.<sup>97</sup>

Βέβαια ο Σοπενχάουερ θα καταδικάσει την κοινωνικότητα ως «βγαλμένη από το κενό και τη μονοτονία του ίδιου μας του εαυτού»<sup>98</sup> αλλά δε θα καταλογίσει σ' αυτήν την ηθική κατάπτωση του ανθρώπου.

Ο Leopold, από την άλλη φαίνεται να προσεγγίζει ένα μοντέλο για τη φύση παραπλήσιο με αυτό του Επίκουρου και του Ρουσσώ. Ειδικότερα, ο Leopold επιμένει στην έννοια της κοινότητας. Η έννοια της μη οργανωμένης από τον άνθρωπο κοινότητας δεν υπάρχει φυσικά στο έργο του Hobbes, ούτε όμως και ο Ρουσσώ σε αυτή την ρομαντική του αντίληψη για τη φύση φαίνεται να εξαιρεί τις αρετές ή έστω και να μπορεί να φανταστεί μια βιοτική κοινότητα. Αντιθέτως ο Leopold επιμένει στο ζήτημα της κοινότητας εμπνεόμενος από την δαρβινική θεωρία. Σύμφωνα με την ερμηνεία του Leopold για τη δαρβινική θεωρία το ζήτημα των ανθρώπινων δικαιωμάτων απλώνεται πάνω από κάθε κοινωνία και φυλή αφού πρόκειται για μια

<sup>96</sup> Hobbes, Thomas, *Λεβιάθαν, Η Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, τ. Α', μτφρ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1989, σ. 196

<sup>97</sup> Schopenhauer, Arthur, *Επιλογή από το έργο του*, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος & Κλάους Μπέτσεν, Στιγμή, Αθήνα, 1993, σ. 15

<sup>98</sup> Schopenhauer, ό.π., σ. 22

παγκόσμια κοινότητα. Ο Leopold επεκτείνει αυτό το επιχείρημα γράφοντας για τα δικαιώματα που απλώνονται πάνω από όλη τη βιοτική κοινότητα, περιλαμβάνοντας σε αυτήν την χλωρίδα και πανίδα στο σύνολό τους καθώς και τους αβιοτικούς παράγοντες.

Δεν κάνει όμως μια συστηματική διάκριση μεταξύ δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Είναι γενικά αποδεκτό ότι τα δικαιώματα συνεπάγονται και υποχρεώσεις, ενώ οι υποχρεώσεις δεν προϋποθέτουν και δικαιώματα. Προτού προχωρήσουμε στην εξέταση της έννοιας των δικαιωμάτων των άλλων ζώων, αξίζει να αναφέρουμε ενδεικτικά ότι ο Ρουσσώ ήδη από το 1754 είχε κάνει λόγο για τις υποχρεώσεις που έχουμε απέναντι στα ζώα, και όχι τα δικαιώματα που έχουν αυτά:

Και για όσο δε θα αντιστέκεται στην εσωτερική παρόρμηση της συμπόνοιας [Εννοείται ο άνθρωπος]<sup>99</sup> δε θα βλάψει ποτέ άνθρωπο ούτε και άλλο έμψυχο ον, εκτός από τη νόμιμη περίπτωση όπου, επειδή κινδυνεύει η ζωή του, είναι αναγκασμένος να προτιμήσει τον εαυτό του. Μ' αυτόν τον τρόπο μπαίνει ένα τέλος στις παλιές διαμάχες γύρω από τη συμμετοχή των ζώων στο φυσικό νόμο. Γιατί είναι ολοφάνερο ότι μια και στερούνται διανοητικών ικανοτήτων και ελευθερίας, δεν μπορούν να διακρίνουν αυτό το νόμο. Έχοντας όμως και κάτι που συγγενεύει κατά κάποιο τρόπο με τη δική μας φύση, μιας και είναι προικισμένα με αντίληψη και αισθήσεις, θα κρίναμε ότι πρέπει κι αυτά να μετέχουν στο φυσικό δίκαιο, και πως ο άνθρωπος έχει κάποιου είδους καθήκοντα απέναντί τους. Φαίνεται πράγματι πως αν είμαι υποχρεωμένος να μη βλάψω τον συνάνθρωπό μου, δεν είναι τόσο γιατί αυτός είναι ένα ον που διαθέτει λογική όσο γιατί είναι ένα ον που αισθάνεται. Ιδιότητα που όντας κοινή στο ζώο και στον άνθρωπο πρέπει τουλάχιστον να δίνει στο ένα το δικαίωμα να μην βλάπτεται ανώφελα από τον άλλο.<sup>100</sup>

Θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να γνωρίζαμε ποιες ήταν αυτές οι «παλιές διαμάχες» για τη συμμετοχή των ζώων στο φυσικό νόμο. Παρά ταύτα μπορούμε να αναγνωρίσουμε στο απόσπασμα αυτό ότι ο Ρουσσώ διατυπώνει έναν πρωτόλειο οικοκεντρισμό. Μπορεί να μην αναγνωρίζει δικαιώματα στα ζώα, όπως ο Leopold ή ο Callicott, αλλά αναγνωρίζει τουλάχιστον καθήκοντα και υποχρεώσεις του ανθρώπου έναντι των άλλων έμβιων οργανισμών. Είναι πολύ ενδιαφέρουσα επίσης η άποψη του Ρουσσώ για το ζήτημα της αυτοάμυνας. Μπορούμε να πούμε ότι οι απόψεις του Ρουσσώ προσεγγίζουν τη σύγχρονη θεωρία της περιβαλλοντικής ηθικής περί *μονόδρομης*

---

<sup>99</sup> Σημείωση δική μου

<sup>100</sup> Rousseau, ό.π., σ. 70-71



ηθικής υπευθυνότητας. Σύμφωνα με την τελευταία, μόνο ο άνθρωπος είναι δυνατό να αποδώσει ηθική διάσταση στα άλλα όντα και επομένως να τα αντιμετωπίζει ηθικά. Το γεγονός ότι τα άλλα όντα δεν μπορούν να ανταποδώσουν αυτή την ηθική αντιμετώπιση ως ηθικά υποκείμενα, δεν τους στερεί ταυτόχρονα και τη δυνατότητα να αντιμετωπίζονται ως αντικείμενα ηθικού ενδιαφέροντος.

Άλλωστε, ο Callicott πιστεύει ότι η θεωρία της εξέλιξης είναι ένα από τα τρία βασικά συστατικά της *Ηθικής της Γης*. Το δεύτερο είναι η οικολογική βιολογία που προβάλλει την σύνθεση μεταξύ των φαινομενικά διάσπαρτων βιοτικών και αβιοτικών παραγόντων που συναντούμε στο φυσικό περιβάλλον. Η πιο ενδιαφέρουσα προοπτική που θέτει ο Callicott για το έργο του Leopold είναι η κοπερνίκεια. Ο Callicott πιστεύει ότι η *Ηθική της Γης* προϋποθέτει μια κοπερνίκεια αντίληψη για το σύμπαν, σύμφωνα με την οποία ο πλανήτης που κατοικούμε είναι ένα μικρό μόνο μέρος του σύμπαντος.<sup>101</sup> Θυμίζουμε ότι ο Νικόλαος Κοπέρνικος ήταν Πολωνός αστρονόμος που με το βιβλίο του *Περί της Περιστροφής των Ουρανίων Σωμάτων (De Revolutionibus Orbium Coelestium, 1543)* υποστήριξε τον ηλιοκεντρισμό προκαλώντας μια σειρά από σαρωτικές αλλαγές στον κόσμο όχι μόνο της αστρονομίας αλλά και των επιστημών εν γένει στους 17<sup>ο</sup>- 18<sup>ο</sup> αιώνες. Αν προβούμε λοιπόν στην παραδοχή του Callicott, τότε κατά πάσα πιθανότητα είναι σαν να έχουμε αποδεχτεί ότι δεν είμαστε στο επίκεντρο του κόσμου, ούτε φυσικά ο πλανήτης μας είναι συνολικά ο κόσμος. Έτσι, αποτελούμε ένα μικρό τμήμα του κόσμου και δεν έχουμε το δικαίωμα να τον καταδυναστεύουμε. Ο Κοπέρνικος ανέτρεψε την παλαιά ανθρωποκεντρική αντίληψη που απέρρεε κυρίως από τον χριστιανισμό, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος, δηλαδή ο πλανήτης γη έχει φτιαχτεί από το θεό για τον άνθρωπο και όλα περιστρέφονται γύρω από αυτόν. Ο γεωκεντρισμός εκτός από αστρονομική θεωρία εξυπηρετούσε και τις ανάγκες του χριστιανικού δόγματος αφού όλοι οι πλανήτες περιστρέφονταν γύρω από την κατοικία του ανθρώπου δηλαδή τη γη. Οι πλανήτες περιστρέφονταν γύρω από την κατοικία του ανθρώπου, όπως και το ενδιαφέρον και η αγάπη του θεού για το εκλεκτό του δημιούργημα: τον άνθρωπο.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Callicott, Baird J., “The Conceptual Foundations of the Land Ethic”, στο Zimmerman, Michael E., Callicott, Baird J., Sessions, George, Warren, Karen J. & Clark, John (eds.), *Environmental Philosophy, From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1993, σ. 117

<sup>102</sup> Καραγεωργάκης, Σταύρος & Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, “Όταν η Περιβαλλοντική Ηθική συναντά την Πολιτική Οικολογία”, στο Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος (επ.) *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Ο Νέος Πολιτισμός που Αναδύεται...*, Gutenberg, Αθήνα, 2005, σ. 820

Ο δαρβινισμός, μπορεί να θεωρηθεί το δεύτερο μεγάλο πλήγμα κατά του ανθρωποκεντρισμού.

Η *Ηθική της Γης* του Leopold, σαν μία από τις πρώτες συγκροτημένες θεωρίες για την περιβαλλοντική ηθική ήταν αναμενόμενο ότι θα αντιμετώπιζε μια σειρά επιθέσεων. Μία από τις πιο ενδιαφέρουσες κριτικές ήταν αυτή του Peter Fritzell.<sup>103</sup> Ο Fritzell υποστήριξε ότι δεν έχουμε ηθικές υποχρεώσεις απέναντι στη φύση. Σύμφωνα με τον τελευταίο, πρέπει αρχικά να επιλέξουμε αν είμαστε μέλη της βιοτικής κοινότητας ή όχι. Βάσει της θεωρίας του Leopold είμαστε μέλη αυτής της κοινότητας. Αν είμαστε, συνεχίζει ο Fritzell, τότε δεν έχουμε ηθικές υποχρεώσεις απέναντι στα άλλα μέλη της κοινότητας αφού βάσει των νέων φιλοσοφικών οπτικών ούτε η φύση ούτε τα φυσικά φαινόμενα φέρουν ηθική.<sup>104</sup> Έτσι, δεν κατηγορούμε ποτέ τους λύκους γιατί τρώνε τα ελάφια. Η συμπεριφορά των λύκων εγγράφεται ως «φυσική». Έτσι, δεν μπορούμε να κατηγορήσουμε και τον άνθρωπο για τη συμπεριφορά του, όσο καταστροφική κι αν είναι, αφού είναι και αυτή «φυσική». Από την άλλη, οι άνθρωποι, ως ηθικά όντα που είναι, έχουν ηθικές υποχρεώσεις μόνο απέναντι σε άλλα ηθικά ζώα, δηλαδή στους συνανθρώπους τους. Έτσι δεν έχουμε ηθικές υποχρεώσεις απέναντι σε άλλα είδη.

Μία πρώτη ένσταση στις κατηγορίες στην επιχειρηματολογία του Fritzell θα μπορούσε να βασιστεί στο ότι τα μέλη μιας κοινότητας δεν έχουν κατ' ανάγκη τις ίδιες υποχρεώσεις. Ωστόσο, η απάντηση του Callicott στις αιτιάσεις του Fritzell εστιάζεται στη θέση ότι η φύση δεν είναι μη-ηθική (amoral). Το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ηθικός, και ότι ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης, αποδεικνύει ότι μπορούμε να βρούμε ηθική στάση σε ορισμένα τμήματα της φύσης και σε ορισμένες περιστάσεις. Μάλιστα υποστηρίζει ότι στο βαθμό που η ηθική γειτνιάζει με το «κοινωνικό» δεν είναι λίγα αυτά τα ζώα, όπως ο λύκος ή ο ελέφαντας που τηρούν κάποιους στοιχειώδεις κανόνες κοινωνικότητας, λόγω ενστίκτου.<sup>105</sup> Ωστόσο η απάντηση του Callicott δεν είναι ικανοποιητική αφού δεν φαίνεται να απαντά σε δύο ερωτήματα: γιατί η ηθική των ανθρώπων είναι παραπλήσια ή της ίδιας τάξης με αυτή

---

<sup>103</sup> Fitzell, Peter, "The Conflicts of Ecological Conscience", στο Baird J. Callicott (ed.), *A Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987, σ.σ. 128-153

<sup>104</sup> Για μία παραπλήσια άποψη για την έλλειψη ηθικής στη φύση βλέπε και Κιντή, Βάσω & Ζήκα, Φαίη, "Η Φύση της Φύσης", στο Μοδινός, Μιχάλης & Ευθυμιόπουλος, Ηλίας (επ.), *Η Φύση στην Οικολογία*, Αθήνα, Στοχαστής/ Διεπιστημονικό Ινστιτούτο Περιβαλλοντικών Ερευνών, 1999, σ.σ. 72-73

<sup>105</sup> Callicott, "The Conceptual Foundations of the Land Ethic", ό.π., σ.σ. 129-130

των άλλων ζώων και γιατί ο άνθρωπος ως ηθικό ον πρέπει να αποδίδει δικαιώματα σε άλλα είδη.

Ένα άλλο ζήτημα για το οποίο η *Ηθική της Γης* δε θα μπορούσε να μην λάβει θέση, είναι το περίφημο ζήτημα της εγγενούς αξίας (intrinsic value). Πριν προχωρήσουμε στην παρουσίαση των θέσεων της συγκεκριμένης σχολής της περιβαλλοντικής ηθικής για την εγγενή αξία ας προσπαθήσουμε να διασαφηνίσουμε αυτόν τον όρο. Υπάρχουν χοντρικά τρεις σημασίες για την εγγενή αξία.<sup>106</sup> Βάσει της πρώτης, εγγενής αξία είναι η αξία που θεωρούμε ότι έχει κάτι από μόνο του και όχι ως μέσο για την επίτευξη κάποιου άλλου πράγματος. Λέμε για παράδειγμα ότι η Λιάνα έχει αξία από μόνη της επειδή είναι άνθρωπος. Η Λιάνα έχει ιδιαίτερη αξία για μένα επειδή μπορεί να συνεισφέρει στην έλευση της σοσιαλιστικής κοινωνίας, ακόμα όμως και αν δεν μπορούσε, δεν θα έχανε την αρχική της αξία ως ανθρώπινο ον. Η εγγενής αξία λοιπόν είναι αυταξία που έχει ένα ον ή ένα πράγμα από μόνο του.

Η εγγενής αξία αντιπαραβάλλεται με την εργαλειακή ή χρηστική αξία (instrumental value) που έχει ένα ον ή ένα πράγμα σε σχέση με κάτι άλλο. Για παράδειγμα το μοναδικό ανοιχτήρι μπύρας που έχω στο σπίτι μου έχει για μένα ιδιαίτερη αξία διότι δίχως αυτό είναι αδύνατο να ανοίγω τις φιάλες της μπύρας. Έτσι, η εργαλειακή ή χρηστική αξία σχετίζεται πάντα με μία χρήση ή σχετίζεται με ψυχολογικούς συνειρμούς που μου δημιουργούνται από το συγκεκριμένο ον ή αντικείμενο. Αν θέλαμε, τέλος, να χρησιμοποιήσουμε όρους από την κλασική φιλοσοφική παράδοση θα λέγαμε ότι η εγγενής αξία αντιπροσωπεύει τον αυτοσκοπό (end-in-itself) και η εργαλειακή το μέσο (mean). Επιπρόσθετα, η εργαλειακή αξία αποδίδεται κατά περίπτωση και δεν θεωρείται αυταπόδεικτη και δεδομένη. Ας παρακολουθήσουμε το παράδειγμα που δίνει ο Γεωργόπουλος προκειμένου να διασαφηνίσει τους δύο αυτούς όρους:

Ας θεωρήσουμε προς στιγμήν την κακομεταχείριση που θα μπορούσε να προκληθεί, πρώτον, σε ένα αυτοκίνητο και, δεύτερον, σε ένα παιδί. Στην περίπτωση του αυτοκινήτου ο δράστης θεωρείται πως είναι ηθικά υπόλογος απέναντι στον ιδιοκτήτη του αυτοκινήτου και όχι (βεβαίως) απέναντι στο ίδιο το αυτοκίνητο. Στην περίπτωση κακομεταχείρισης του παιδιού όμως, παρότι και οι γονείς μπορεί να υπέφεραν λόγω αυτής της κακομεταχείρισης, ο δράστης

---

<sup>106</sup> Χρησιμοποιούμε την κατηγοριοποίηση που κάνει ο O' Neil. Βλέπε: O' Neil, John, *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*, Routledge, New York, 1993, σ.σ. 8-10. Το συγκεκριμένο κεφάλαιο από το βιβλίο του O' Neil που αναφέρεται στην εγγενή αξία έχει δημοσιευτεί σχεδόν με ελάχιστες αλλαγές στο περιοδικό *Monist*. Βλέπε: O' Neil, John, "The Varieties of Intrinsic Value", *Monist* 75, issue 2, 1992, σ.σ. 119-137

είναι ηθικά υπόλογος μάλλον προς το παιδί, παρά προς τους γονείς του παιδιού. Έτσι, στη δεύτερη περίπτωση η κακομεταχείριση του παιδιού συνιστά αξιόμιμη πράξη, ακόμα κι αν οι γονείς του δεν ενδιαφέρονται γι' αυτό, διότι θεωρούμε πως αυτό το παιδί έχει εγγενή αξία, ενώ στην πρώτη περίπτωση αν ο κάτοχος του αυτοκινήτου δεν δήλωνε ενδιαφέρον, πιθανότατα θα θεωρούσαμε πως δεν συνέβη τίποτε κακό, απλούστατα διότι το αυτοκίνητο δεν έχει εγγενή αξία.<sup>107</sup>

Η δεύτερη σημασία της εγγενούς αξίας συναντάται στον Moore, σύμφωνα με την οποία εγγενής αξία είναι η αξία που έχει ένα πράγμα αποκλειστικά λόγω των εγγενών ιδιοτήτων. Σύμφωνα με την τρίτη σημασία η εγγενής αξία χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της «αντικειμενικής αξίας», δηλαδή της αξίας που έχει ένα πράγμα, ανεξάρτητα από την αξιολόγησή του από τους αξιολογητές.<sup>108</sup> Στην παρούσα εργασία χρησιμοποιούμε τον όρο «εγγενή αξία» (intrinsic value) με την πρώτη σημασία.

Πριν από τη διατύπωση της *Ηθικής της Γης* δεν υπήρχε μια συγκροτημένη θεωρία που να υποστήριζε την εγγενή αξία και άλλων όντων πλην του ανθρώπου. Μάλιστα φιλόσοφοι όπως ο Καντ προέβησαν επιχειρήματα για την απόδοση εγγενούς αξίας μόνο στον άνθρωπο. Ο Leopold βάσει του ολισμού του όμως, δεν υποστήριζε μονάχα την εγγενή αξία των ατόμων αλλά και του οικοσυστήματος ως όλον. Υποστήριξε ότι η *Ηθική της Γης* μεγαλώνει τα όρια της κοινότητας, ούτως ώστε να συμπεριλάβει το έδαφος, τα νερά, τα φυτά και τα ζώα που συγκροτούν την κοινότητα της Γης. Ο άνθρωπος έχει υποχρέωση να σέβεται τα μέλη της κοινότητας και την κοινότητα ως όλον.<sup>109</sup>

Ο υποστηρικτής του Leopold, Baird Callicott, υπερθεμάτισε την άποψη ότι για την υπεράσπιση της εγγενούς αξίας του οικοσυστήματος μπορούμε να αντλήσουμε στοιχεία ακόμα και από την ιουδαιοχριστιανική παράδοση. Συγκεκριμένα, σε αντίθεση με όσα υποστηρίξαμε στο πρώτο μέρος αυτού του κεφαλαίου, ο Callicott ερμηνεύει με τέτοιο τρόπο τις ιερές γραφές της συγκεκριμένης παράδοσης, ώστε φτάνει στο συμπέρασμα ότι από την *Γένεση* προκύπτει μια ολιστική υπεράσπιση της εγγενούς αξίας του οικοσυστήματος. Προτιμώντας την ερμηνεία Yahwist από την ερμηνεία Priestly, υποστηρίζει ότι στη *Γένεση* (β, 15) ο θεός ανέθεσε στον Αδάμ να προσέχει τον κήπο της Εδέμ και να τον διατηρεί. Έτσι ο ρόλος του Αδάμ είναι αυτός του επιστάτη και όχι του εκμεταλλευτή. Συν τοις άλλοις ο

<sup>107</sup> Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 217

<sup>108</sup> O' Neil, John, *Ecology, Policy and Politics*, ό.π.

<sup>109</sup> Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac*, ό.π., σ. 204

Callicott παρατηρεί ότι λίγο πριν τον κατακλυσμό, ο θεός φροντίζει ώστε να μην εξαφανιστεί κάποιο είδος, δηλαδή ενδιαφέρεται και πάλι για το ζωικό όλον.<sup>110</sup>

Η πρόθεση του Callicott να παρουσιάσει την ιουδαιοχριστιανική θεολογία ως μία ολιστική οικοκεντρική θεωρία, αναφέρθηκε και στο προηγούμενο κεφάλαιο όπου πραγματευτήκαμε αποκλειστικά τη σχέση αυτής της παράδοσης με τη διαμόρφωση και την επικράτηση του ανθρωποκεντρισμού. Είναι όμως χρήσιμο, να αναφερθούμε σε κάποια άλλα σκοτεινά σημεία του επιχειρήματος του Callicott υπό το φως της *Ηθικής της Γης*. Το πρώτο από αυτά είναι η ίδια η αξία του κήπου της Εδέμ για τον Αδάμ. Από κανένα σημείο δεν προκύπτει ότι ο Αδάμ θεωρούσε τον κήπο ως φέροντα εγγενή αξία. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα ίσως αποτελεί η επιδεικτική αγνόηση από την πλευρά του, του μοναδικού κανόνα που επικρατούσε στον κήπο για τη μη βρώση των απαγορευμένων καρπών. Επίσης, δεν μας είναι σαφές γιατί η ανάθεση του ρόλου του επιστάτη του κήπου στον Αδάμ, συνεπάγεται την αυταξία του κήπου. Για παράδειγμα, το γεγονός ότι ο επιστάτης ενός εθνικού πάρκου έχει επιφορτιστεί με τον ρόλο της επιστασίας, δεν συνεπάγεται αυτόματα ότι ο πρώτος αποδίδει αξία στο δεύτερο. Μπορεί απλά να θεωρεί ότι αυτή είναι η εργασία του την οποία έχει καθήκον να εκτελεί με συνέπεια.

Επίσης, η χρήση του παραδείγματος της κιβωτού του Νώε και του κατακλυσμού από τον Callicott είναι εξίσου αποτυχημένη. Αν ο θεός ενδιαφέρονταν πραγματικά για το οικοσύστημα ως όλον τότε δεν θα κατέφευγε στην αποτρόπαιη λύση του κατακλυσμού, αλλά θα εξαφάνιζε μόνο το ανθρώπινο είδος, αφού αυτό ευθυνόταν για την οργή του. Το γεγονός ότι ο θεός φρόντισε για τη διάσωση εκπροσώπων όλων των ειδών, έτσι ώστε αυτά να μην εξαφανιστούν, ενισχύει ακόμα περισσότερο την άποψή μας ότι αυτά τα είδη απλά ικανοποιούσαν τις υλικές ή αισθητικές απολαύσεις του ανθρώπου. Με τη διάσωσή τους έχουμε ακόμα ένα λόγο να πιστεύουμε ότι αυτά τα όντα είχαν καθαρά χρηστική αξία και όχι αυταξία όπως πιστεύει ο Callicott, αφού έτσι θα μπορούσε ο άνθρωπος να απολαμβάνει τις υπηρεσίες τους και μετά τον κατακλυσμό.<sup>111</sup>

Επίσης ο Callicott προσπαθεί να στηρίζει και με φιλοσοφικούς όρους την εγγενή αξία. Στο πνεύμα αυτό υποστηρίζει ότι, ενώ στον επιστημονικό νατουραλισμό (scientific naturalism) όλες οι αξίες πηγάζουν από την ανθρώπινη συνείδηση

---

<sup>110</sup> Callicott, Baird J., *In Defense of the Land Ethic, Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1989, σ.σ. 138-139

<sup>111</sup> Το επιχειρήμα αυτό αναπτύχθηκε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, χωρίς όμως τη χρήση των όρων της *Ηθικής της Γης*.

(consciousness), αυτό δεν σημαίνει ότι οι αξίες εδράζονται αναγκαστικά στην ανθρώπινη συνείδηση ή σε μια μορφή της συνείδησης όπως ο λόγος (reason), η ευχαρίστηση ή η γνώση. Έτσι, κάτι μπορεί να έχει αξία με αναφορά τη συνείδηση ενός ανθρώπου, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι αυτό δεν μπορεί να έχει αξία και ανεξάρτητα από τον αξιολογητή, δηλαδή αντικειμενικά. Η αξία μπορεί να είναι υποκειμενική, μπορεί όμως να είναι ταυτόχρονα και εγγενής. Για να εξηγήσει τη θέση του αυτή δίνει το παράδειγμα του νεογέννητου. Ένα νεογέννητο μπορεί να έχει αξία για τους γονείς του, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν έχει αξία και από μόνο του. Το παιδί αυτό έχει από μόνο του αξία όπως έχει και μια πέτρα ή ένα άτομο του υδρογόνου. Η αξία που φέρει το παιδί για τον εαυτό του είναι ανεξάρτητη από την αξία που έχει για τους γονείς του, επομένως είναι μη εργαλειακή.<sup>112</sup>

Ακόμα και αυτή η ανάλυση του Callicott δεν φαίνεται να είναι ιδιαίτερα πειστική. Ο διαχωρισμός που κάνει μεταξύ της αυταξίας και της εργαλειακότητας που μπορεί να φέρει ένας βιοτικός ή αβιοτικός παράγοντας είναι απολύτως προφανής. Είναι επίσης προφανές ότι ένας παράγοντας που φέρει αυταξία μπορεί ταυτόχρονα να φέρει και εργαλειακή αξία όπως στην περίπτωση του μωρού. Το μωρό έχει αξία από μόνο του, όπως έχει και εργαλειακή αξία για τους γονείς του. Γεννιούνται όμως δύο ερωτήματα. Πρώτον, πώς θεμελιώνεται η αυταξία του μωρού; Δεύτερον πώς προκύπτει η αυταξία ενός παράγοντα που φέρει μόνο εργαλειακή αξία όπως στην περίπτωση της πέτρας; Αναφορικά με το πρώτο ερώτημα ο Callicott δεν ξεκαθαρίζει αυτό που θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τι είναι αυτό που δίνει αυταξία στα πράγματα. Αν μας εξηγούσε γιατί έχει αυταξία το μωρό, ανεξάρτητα από κάθε ανθρώπινη συνείδηση τότε θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε αν συνεπάγεται ή όχι η αυταξία και άλλων όντων. Μπορεί κάποιος για παράδειγμα να υποστηρίξει ότι ούτε το μωρό φέρει αυταξία. Έτσι θα καταλήγαμε ότι και η αυταξία σχετίζεται με την ανθρώπινη συνείδηση, δηλαδή ότι είναι κάτι το υποκειμενικό.

Αν λοιπόν ακυρωθεί η βασική παραδοχή του Callicott περί ύπαρξης εγγενούς αξίας σε ορισμένα όντα (όπως συμβαίνει αυθαίρετα στην περίπτωση των ανθρώπων) τότε δεν μπορούμε να αποδεχτούμε και την συνεπαγωγή που κάνει ο Callicott προσπαθώντας να θεμελιώσει την αυταξία και άλλων όντων. Ας δούμε πιο συστηματικά το συλλογισμό του Callicott:

Π1: Όλοι οι άνθρωποι έχουν εγγενή αξία.

---

<sup>112</sup> Callicott, *In Defense of the Land Ethic, Essays in Environmental Philosophy* ό.π., σ. 133

Π2: Κάποια όντα που φέρουν εγγενή αξία φέρουν και εργαλειακή αξία.

Π3: Η εγγενής αξία είναι ανεξάρτητη από οποιαδήποτε ανθρώπινη συνείδηση.

Σ1: Όντα που φέρουν εργαλειακή αξία μπορεί να φέρουν και εγγενή αξία.

Όπως παρακολουθούμε από τα παραπάνω το συμπέρασμα Σ1 δεν προκύπτει λογικά από τις προτάσεις Π1, Π2, και Π3. Για την ακρίβεια το συμπέρασμα είναι αυθαίρετο.

Εκτός αυτού, όπως δείξαμε παραπάνω, η πρόταση Π1 παρατίθεται αξιωματικά δίχως να θεμελιώνεται η ορθότητά της. Επομένως το επιχείρημα του Callicott είναι άκυρο.

#### 4.1.1.2. Συμπεράσματα

Η *Ηθική της Γης*, η θεωρία του Leopold, έτσι όπως μάλιστα εμπλουτίστηκε από τον Callicott παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον, και το σημαντικότερο, κατάφερε να ανοίξει μια μεγάλη συζήτηση γύρω από την ηθική αντιμετώπιση του πλανήτη. Είναι με λίγα λόγια υπεύθυνη, ως η πρώτη συστηματική θεωρία που υπερασπίστηκε οικοκεντρικές θεωρίες, για τη δημιουργία του πεδίου της περιβαλλοντικής ηθικής. Παρά ταύτα, οι θέσεις που υπερασπίστηκαν οι υποστηρικτές της *Ηθικής της Γης* δεν μπορούν να γίνουν στο σύνολό τους αποδεκτές. Η υιοθέτηση της άποψης ότι το σύνολο της φύσης φέρει εγγενή αξία είναι προβληματική. Η εγγενής αξία, που όπως θα δούμε παρακάτω θα αποδοθεί συνολικά στη φύση και από τους βαθείς οικολόγους, είναι αστήρικτη φιλοσοφικά. Για του λόγου του αληθές, στο κεφάλαιο 12 της τρίτης ενότητας αυτής της διατριβής παρατίθεται επιχειρηματολογία εναντίον της εγγενούς αξίας της φύσης. Επίσης, η πρόθεση του Callicott να δανειστεί στοιχεία από την ιουδαιοχριστιανική παράδοση προκειμένου να στηρίξει τόσο την εγγενή αξία, όσο και το πατερναλιστικό μοντέλο της προστασίας της φύσης, είναι εμφανής, αλλά δεν μπορεί να υιοθετηθεί.



## 4.1.2. Η Βαθιά Οικολογία

### 4.1.2.1. Εισαγωγή- Βασικές θέσεις

Η επόμενη μεγάλη οικοκεντρική και ολιστική θεωρία της περιβαλλοντικής ηθικής είναι η βαθιά οικολογία (deep ecology). Ο πατέρας της βαθιάς οικολογίας είναι ο φιλόσοφος Arne Naess που γεννήθηκε στην Νορβηγία το 1912 και διετέλεσε για πολλά χρόνια πρόεδρος του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Όσλο. Η βαθιά οικολογία είναι η δημοφιλέστερη θεωρία της περιβαλλοντικής ηθικής αριθμώντας χιλιάδες θιασώτες ανά τον κόσμο, ενώ αποτέλεσε τη θεωρητική βάση για την έκδοση δεκάδων εντύπων όπως επίσης και της εξαιρετικά δημοφιλούς ακτιβιστικής οργάνωσης *Earth First!* (Πρώτα η Γη!) που ευθύνεται για εκατοντάδες σαμποτάζ εναντίον πολυεθνικών εταιριών που καπηλεύονται ποικιλοτρόπως τη φυσική κληρονομιά, και εναντίον επιστημονικών εργαστηρίων που πειραματίζονται σε ζώα.

Ο Naess από πολύ νωρίς ξεκαθάρισε ότι η βαθιά οικολογία δεν αποτελεί τόσο μια αυστηρή φιλοσοφική θεωρία, αλλά πολύ περισσότερο ένα κίνημα ανθρώπων που μοιράζονται τις ίδιες πίστεις και συμπεριφορές, που ακολουθούν ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής και έχουν παραπλήσιες πολιτικές απόψεις. Στην πορεία όμως οι βαθείς οικολόγοι υποστήριξαν τη θεωρία τους ως ένα συγκροτημένο σύνολο φιλοσοφικών απόψεων για ζητήματα της περιβαλλοντικής φιλοσοφίας. Παρά την προσπάθεια όμως των συνεχιστών του Naess να παρουσιάσουν μια συνεκτική θεωρία της βαθιάς οικολογίας, πολλοί είναι αυτοί που τους κατηγορούν για θεωρητική χαλαρότητα, και μάλιστα, ότι πλέουν σε ένα πέλαγος ασύνδετων θεωρητικών παραδοχών και αναπόδεικτων μυστικιστικών θέσεων. Ο Grover Foley γράφει χαρακτηριστικά:

Ορισμένοι σχολιαστές οικτίρουν την άμορφη, εκλεκτική φύση της βαθιάς οικολογίας, που επικαλείται τέτοιες διαφορετικές μεταξύ τους αυθεντίες, όπως φυσικούς και βουδιστές, τον Spinoza και τον Carlos Castaneda, τον Martin Heidegger και τον Allan Ginsburg. «Με τέτοιες πριμαντόνες στη σκηνή», λέει ο William Godfrey-Smith, «είναι πολύ δύσκολο να παρακολουθήσει κανείς το λιμπρέτο»<sup>113</sup>

Πράγματι οι θεωρητικές καταβολές των βαθέων οικολόγων είναι ποικίλες και μάλιστα δεν κρύβουν τις επιρροές τους από ανατολικές θρησκείες. Οι βαθείς οικολόγοι πιστεύουν ότι τα οικολογικά δεινά του πλανήτη οφείλονται στην

<sup>113</sup> Foley, Grover, "Βαθιά Οικολογία και Υποκειμενικότητα", *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1992, σ. 107

επικράτηση του ορθολογικού δυτικού πολιτισμού. Έτσι, οι βαθείς οικολόγοι προτείνουν ως αντίβαρο τις ανατολικές θρησκείες<sup>114</sup> και έναν διαφορετικού τύπου ορθολογισμό. Ιεροποιούν τη φύση και απορρίπτουν τον ορθό λόγο, ενώ προτάσσουν το συναίσθημα. Οι επιλογές τους αυτές ανοίγουν το δρόμο στις κατηγορίες των αντιπάλων τους για «μυστικισμό» και «ανορθολογισμό».<sup>115</sup> Μάλιστα, ο Βασίλης Καρασμάνης τόνισε ότι οι θέσεις της βαθιάς οικολογίας μπορούν να μας οδηγήσουν σε ένα νέο ιδεολογικό ή θρησκευτικό φανατισμό. Τα στοιχεία των επιστημών, που οι βαθείς οικολόγοι απαρνιούνται, είναι χρήσιμα για την υπέρβαση της οικολογικής κρίσης.<sup>116</sup>

Πριν όμως προχωρήσουμε στην περαιτέρω κριτική της βαθιάς οικολογίας ας παρουσιάσουμε αυτή τη θεωρία. Ο Naess έχει συνοψίσει σε οχτώ σημεία της κύριες θέσεις της θεωρίας του, οι οποίες αποτελούν και τη βάση της βαθιάς οικολογίας, κατά τα λεγόμενά του. Οι θέσεις αυτές είναι οι εξής:

1. Η άνθιση της ανθρώπινης και μη ανθρώπινης ζωής στη γη έχει εγγενή αξία. Η αξία των μη ανθρώπινων μορφών ζωής είναι ανεξάρτητη από τη χρησιμότητα σε σχέση με τους ανθρώπινους σκοπούς του μη ανθρώπινου κόσμου.
2. Ο πλούτος και η ποικιλία των μορφών ζωής αποτελούν επίσης αξίες καθ' εαυτές και συνεισφέρουν στην άνθιση της ανθρώπινης και μη ανθρώπινης ζωής στη γη.
3. Οι άνθρωποι δεν έχουν δικαίωμα να μειώσουν αυτόν τον πλούτο και αυτή την ποικιλία, εκτός και εάν πρόκειται για την ικανοποίηση ζωτικών αναγκών.
4. Η άνθιση της ανθρώπινης ζωής και της κουλτούρας είναι συμβατή με τη σημαντική *μείωση* του ανθρώπινου πληθυσμού.
5. Η σύγχρονη ανάμιξη του ανθρώπου στον μη ανθρώπινο κόσμο είναι υπερβολική και η κατάσταση χειροτερεύει ταχέως.
6. Θα πρέπει να αλλάξουν οι πολιτικές. Οι αλλαγές στην πολιτική επηρεάζουν βασικές οικονομικές, τεχνολογικές και ιδεολογικές δομές και οδηγούν σε μια πολύ διαφορετική κατάσταση πραγμάτων από την παρούσα, που θα επέτρεπε μια ευτυχέστερη εμπειρία της σχέσης συνδεδετικότητας (connectedness), η οποία υπάρχει μεταξύ όλων των πραγμάτων.

---

<sup>114</sup> Βλέπε για παράδειγμα τη χρήση του ανατολικού μυστικιστικού συμβόλου Μάνταλα: Naess, Arne, "Οι Θεμελιακές Αρχές", *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 1992, σ. 133

<sup>115</sup> Καρασμάνης, Βασίλης, "Το Πρόβλημα των Αξιών στην Οικολογία", *Νέα Οικολογία* 73, Νοέμβριος 1990, σ.σ. 56, 59-60. Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, μτφρ. Τάσος Κυπριανίδης, Εξάντας, Αθήνα, 1993, σ.σ. 17-18

<sup>116</sup> Καρασμάνης, Βασίλης, "Το Πρόβλημα των Αξιών στην Οικολογία", *ό.π.*, σ. 60

7. Η ιδεολογική αλλαγή, συνίσταται κυρίως στη δυνατότητα εκτίμησης της ποιότητας ζωής (διαβίωση σε καταστάσεις εγγενούς αξίας) αντί για τη συνεχή προσπάθεια αύξησης του επιπέδου ζωής. Θα υπάρξει βαθιά γνώση της διαφοράς μεταξύ «μεγάλου» και «σπουδαίου» (big and great).

8. Όσοι συμφωνούν με τα παραπάνω έχουν υποχρέωση να συμμετάσχουν στην υλοποίηση των αλλαγών.<sup>117</sup>

Όπως βλέπουμε από την πρόταση 1, ο Naess αποδέχεται την εγγενή αξία όλων των όντων και επομένως συγκλίνει σ' αυτό το σημείο με την *Ηθική της Γης* του Leopold. Υπάρχει όμως ακόμα ένα κοινό σημείο μεταξύ των δύο αναφορικά με την πρόταση 1: αμφότεροι την αποδέχονται αξιωματικά. Δηλαδή, ούτε ο ένας ούτε ο άλλος μας παραθέτουν μια έστω συνοπτική επιχειρηματολογία υπέρ της απόδοσης εγγενούς αξίας στα άλλα όντα, πλην του ανθρώπου. Στην πρόταση 2, που στηρίζεται στην πρόταση 1, ουσιαστικά κάνει μνεία στη συνεισφορά του φυσικού πλούτου στην ανάπτυξη όλων των μορφών ζωής, συμφωνώντας και πάλι με τον Leopold, αφού ουσιαστικά αναφέρεται στην αλληλεξάρτηση όλων των μορφών ζωής και των μη έμβιων παραγόντων της φύσης. Τη θέση περί αλληλεξάρτησης την αποδέχεται άλλωστε και η επιστήμη της βιολογίας, πολύ περισσότερο δε, ο νεότευκτος κλάδος της βιολογίας που καλείται «οικολογία».

Η πρόταση 3 αφήνει πολλά ερωτηματικά. Ο Naess αναφέρει ότι οι άνθρωποι μπορούν να μειώσουν τον φυσικό πλούτο εάν πρόκειται να καλύψουν ζωτικές ανάγκες. Ποιός όμως καθορίζει την «ζωτικότητα» των αναγκών; Και για τις ζωτικές ανάγκες *ποιων* οργανισμών κάνει λόγο; Αυτό που μπορεί να υποθέσει κάποιος που δεν γνωρίζει τους βαθείς οικολόγους, είναι ότι οι ζωτικές ανάγκες στις οποίες αναφέρεται πρέπει να είναι αυτές των ανθρώπων. Οι βαθείς οικολόγοι όμως, τηρώντας πιστά τον οικοκεντρισμό τους, δε θεωρούν ότι μόνο οι άνθρωποι έχουν ζωτικές ανάγκες. Μάλιστα σε πολλές περιπτώσεις θα λάβουν θέσεις που προκαλούν έντονες αντιδράσεις. Δεν είναι λίγοι οι φιλόσοφοι, όπως ο Bookchin για παράδειγμα, που κατηγορούν ανοιχτά τους βαθείς οικολόγους για μισανθρωπισμό.<sup>118</sup> Επίσης, αναφορικά με το πρώτο ερώτημα που θέσαμε για την πρόταση 3, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο άνθρωπος είναι και πάλι αυτός που θα αποφασίσει για την κάλυψη των διαφόρων αναγκών, όπως επίσης ο άνθρωπος είναι αυτός που

<sup>117</sup> Naess, Arne, “Οι Θεμελιακές Αρχές”, ό.π., σ. 128

<sup>118</sup> Bookchin, Murray, “Social Ecology versus “Deep Ecology”, A Challenge for the Ecology Movement”, *Green Perspectives* no. 4 & 5, Summer 1987, σ. 4

αποφασίζει ποιες ανάγκες είναι ζωτικές και ποιες όχι. Αυτό μας βάζει και πάλι σε υποψίες. Γιατί να γνωρίζει ο άνθρωπος ποιο είναι το καλό της φύσης; Μπορούμε με βεβαιότητα να πούμε ότι οι επιστήμες μας, όπως η επιστήμη της οικολογίας, μας επιτρέπουν να γνωρίζουμε αν ο πλανήτης βρίσκεται σε κατάσταση ανισορροπίας; Αν εισάγουμε σ' αυτό το σημείο μέρος της προβληματικής περί επιστημονικού ρεαλισμού θα συμπεράνουμε ότι, ίσως δεν πρέπει να είμαστε τόσο σίγουροι για το αυταπόδεικτο των επιστημονικών θεωριών. Τις τελευταίες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα αναπτύχθηκε μια πλούσια προβληματική γύρω από τον επιστημονικό ρεαλισμό. Οι επιστημονικοί ρεαλιστές πιστεύουν ότι οι επιστημονικές θεωρίες αποδίδουν πιστά την πραγματικότητα ή, έστω, ότι είναι προσεγγιστικά αληθείς<sup>119</sup>. Οι επιστημονικοί αντιρεαλιστές από την άλλη πρεσβεύουν ότι οι επιστημονικές θεωρίες δεν μπορούν να αποδώσουν πιστά την πραγματική φύση του κόσμου ή, ότι τουλάχιστον δεν τα έχουν καταφέρει μέχρι τώρα<sup>120</sup> (αντίστοιχα υπάρχουν ρεαλιστές των επιστημονικών οντοτήτων που πιστεύουν στην ύπαρξη των επιστημονικών οντοτήτων έτσι όπως παρουσιάζονται από τις επιστημονικές θεωρίες<sup>121</sup> και αντιρεαλιστές των επιστημονικών οντοτήτων που πιστεύουν το αντίθετο<sup>122</sup>).

Αν θέλουμε να ασχοληθούμε με την πρόταση 4, τότε αναγκαστικά θα επιστρέψουμε στην κατηγορία για μισανθρωπισμό που εξαπολύεται εναντίον της βαθιάς οικολογίας. Οι βαθείς οικολόγοι υποστηρίζουν ότι η αρμονική συμβίωση του ανθρώπου με το περιβάλλον είναι δυνατή αν πρώτα μειωθεί ο ανθρώπινος πληθυσμός.<sup>123</sup> Μάλιστα, συνεχίζουν, ο αυξημένος ανθρώπινος πληθυσμός εμποδίζει την άνθιση της μη ανθρώπινης ζωής. Είναι αλήθεια ότι η ραγδαία αύξηση του ανθρώπινου πληθυσμού γεννά πολλαπλάσιες ανάγκες για τον άνθρωπο απ' ό,τι πριν από 100 χρόνια, με αποτέλεσμα να κατασπαταλώνται οι φυσικοί πόροι. Έτσι η φυσική κληρονομιά που κατ' αναλογία αντιστοιχεί στα υπόλοιπα είδη του πλανήτη περιορίζεται σημαντικά.

---

<sup>119</sup> Για μια υπεράσπιση του ρεαλισμού θεωριών από ελληνικής πλευράς βλέπε: Psillos, Stathis, *Scientific Realism, How Science Tracks Truth*, Routledge, London & New York, 1999

<sup>120</sup> Για μια υπεράσπιση του αντιρεαλισμού των θεωριών και συγκεκριμένα του κατασκευαστικού εμπειρισμού (constructive empiricism) βλέπε το κλασικό: van Fraassen, Bas C., *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980

<sup>121</sup> Βλέπε για παράδειγμα το Hacking, Ian, *Representing and Intervening, Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995<sup>11</sup>

<sup>122</sup> Βλέπε και πάλι τον van Fraassen

<sup>123</sup> Naess, Arne, "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects", *Philosophical Inquiry*, 8 (1-2), 1986, σ.σ. 10 – 31

Οι παραινέσεις των βαθέων οικολόγων για μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού άγγιξαν πολλές φορές τα όρια του μισανθρωπισμού. Είναι γνωστή η θέση του David Foreman, εκδότη του περιοδικού *Earth First!*, ότι δεν πρέπει να βοηθήσουμε τους Αφρικανούς που πεθαίνουν από πείνα και ασθένειες, διότι έτσι θα σταματήσουμε την εξελικτική πορεία της φύσης.<sup>124</sup> Δικαίως αυτή η θέση του Foreman καταδικάστηκε δριμύτατα από μεγάλη μερίδα οικολόγων. Εδώ ο Foreman αποδέχεται πως η δυτική ιατρική, που μπορεί με μεγάλη άνεση να απαλλάσσει τους δυτικούς από ασθένειες που παλιότερα τους θέριζαν, όπως την πανούκλα και τη φυματίωση, δεν πρέπει να αναλάβει δράση στην περίπτωση του AIDS και είναι σκόπιμο να αφήσουμε αβοήθητους τους Αφρικανούς. Είναι φανερό ότι ο Foreman εκφράζει μια καθαρά ρατσιστική άποψη αφού ασθένειες, όπως το AIDS, μαστίζουν ιδιαίτερα τους Αφρικανούς που δεν γνωρίζουν αρκετά για την πρόληψη από την συγκεκριμένη ασθένεια αλλά ούτε και έχουν την καλύτερη δυνατή πρόσβαση στα προληπτικά μέτρα. Απεναντίας, οι δυτικοί ενημερώνονται συνεχώς για τους κινδύνους που εγκυμονεί η γενετήσια πράξη δίχως προφυλάξεις, ενώ είναι εξαιρετικά εύκολη η πρόσβασή τους σε προληπτικά μέτρα.

Η συγκεκριμένη δήλωση του Foreman είναι απόλυτα συγχρονισμένη με την άποψη των βαθέων οικολόγων ότι η ζωή του ανθρώπου είναι ίσης αξίας με οποιοδήποτε άλλου ζώου και επομένως όπως θα προσπαθούσαμε να περιορίσουμε την απειλητική αύξηση ενός είδους εις βάρος όλων των άλλων, έτσι πρέπει να πράξουμε και στην περίπτωση του ανθρώπου. Οι φιλόσοφοι που επιτίθενται στον Foreman τον κατηγορούν για μισανθρωπισμό, καθώς στη θέση αυτή εντοπίζουν ίχνη εκδικητικότητας που οφείλεται στην υπαιτιότητα του ανθρώπου για την καταδυνάστευση των φυσικών πόρων. Ένα τελευταίο σημείο που πρέπει να σημειώσουμε αναφορικά με τη δήλωση αυτή είναι ότι, φαίνεται ο ακραιφνής οικοκεντρισμός των βαθέων οικολόγων, που δεν είναι διατεθειμένοι να δείξουν αλληλεγγύη στο είδος τους διότι πιστεύουν ότι η αύξηση του αριθμού του είναι απειλητική για τα υπόλοιπα είδη. Επίσης έχει νόημα να προσθέσουμε ότι η σημαντική περιστολή του αριθμού του ανθρώπινου πληθυσμού όπως απαιτεί ο Naess και συγκεκριμένα ο περιορισμός του στον αριθμό του ενός δισεκατομμυρίου<sup>125</sup>, από

---

<sup>124</sup> Foreman, David, "A Spanner in the Woods", Συνέντευξη στον Bill Devall, *Simply Living* 2, σ.σ. 40-43

<sup>125</sup> Naess, Arne, "Simple in Means, Rich in Ends" An Interview with Arne Naess by Stephan Bodian, στο Michael E. Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy, From Animals Rights to Radical*

πρακτικής απόψεως φαίνεται να είναι δύσκολη ή τουλάχιστον μπορεί να επιτευχθεί με άλλα μέσα απ' αυτά που προτείνει ο Foreman. Σύμφωνα με υπολογισμούς των Ηνωμένων Εθνών ο ανθρώπινος πληθυσμός μέχρι τα τέλη του 21<sup>ου</sup> αιώνα θα έχει φτάσει τα δέκα δισεκατομμύρια ανθρώπους. Παρά το γεγονός όμως ότι ο ιδρυτής της βαθιάς οικολογίας, Arne Naess, ποτέ δε διατύπωσε θέσεις σαν αυτές του Foreman, που θα τον καθιστούσαν υπόλογο στην κατηγορία του μισανθρωπισμού, αν θέλουμε να τηρήσουμε τις αρχές της βαθιάς οικολογίας, φαίνεται ότι δεν απομένει τίποτε άλλο από την πρόταση του Foreman για την εγκατάλειψη από την πλευρά μας των Αφρικανών. Κάτι τέτοιο θα μας ευθυγράμμιζε πλήρως με τη στάση των μισάνθρωπων και των ρατσιστών.

---

*Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1993, σ. 185. Αναδημοσίευση από το *The Ten Directions*, Los Angeles Zen Center, 1982

#### 4.1.2.2. Η διάκριση βαθιάς και ρηχής οικολογίας

Όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα και συγκεκριμένα στις προτάσεις 6 και 8, ο Naess, ο εισηγητής της βαθιάς οικολογίας, τοποθετείται υπέρ της συγκρότησης ενός κινήματος που θα προωθήσει το ζήτημα της επαναδιευθέτησης των αξιών και θα αναλάβει δράση για την επίλυση προβλημάτων που ταλανίζουν την ισορροπία του πλανήτη. Στο διάσημο κείμενο του “Το Ρηχό και το Βαθύ” (“The Shallow and the Deep, Long- Range Ecology Movement”<sup>126</sup>), που αποτέλεσε το κείμενο της εισηγητικής διάλεξης στο 3<sup>ο</sup> Παγκόσμιο Συνέδριο Μελλοντικής Έρευνας που πραγματοποιήθηκε στο Βουκουρέστι το 1972, τόνισε τα στοιχεία που διαφοροποιούν το «ρηχό οικολογικό κίνημα» από το βαθύ. Το βαθύ οικολογικό κίνημα δεν ενδιαφέρεται, όπως κάνει το ρηχό, για τη διάσωση του φυσικού πλούτου με στόχο την υγεία των ανθρώπων του δυτικού κόσμου. Δεν είναι λίγοι αυτοί σήμερα που στρέφουν τα βέλη τους, χρησιμοποιώντας τη συγκεκριμένη ρήση του Naess, εναντίον των μεγάλων οικολογικών οργανώσεων όπως η *Greenpeace* (*Πράσινη Ειρήνη*) κατηγορώντας την για ρηχότητα.

Απεναντίας, τονίζει ο Naess, οι βαθείς οικολόγοι αποδίδουν εγγενή αξία και στα υπόλοιπα όντα και όχι εργαλειακή όπως οι προηγούμενοι. Πρέπει να τονίσουμε εδώ ότι οι μεγάλες περιβαλλοντικές οργανώσεις, που ο Naess και οι πιστοί της θεωρίας του χαρακτηρίζουν υποτιμητικά ως «ρηχές», χρησιμοποιούν πράγματι ως κύριο επιχείρημα για τη δράση τους, αυτό της καλύτερης ποιότητας ζωής για τον άνθρωπο. Με τον τρόπο αυτό είναι σαν να προάγουν πρωτίστως το ανθρώπινο συμφέρον από την προστασία του περιβάλλοντος. Επίσης οι οργανώσεις αυτές φαίνεται να αποδέχονται τον αξιολογικό ολισμό, αφού τονίζουν τη χρησιμότητα της διατήρησης στη ζωή όλων των ειδών. Επιπλέον, οι βαθείς οικολόγοι, ως ολιστές, δεν αποδέχονται το διαχωρισμό ανθρώπου- φύσης.<sup>127</sup>

Η διάκριση ανθρώπου- φύσης περιέχει μια σειρά θεωρητικών παραδοχών που συνολικά αντιπαραβάλλουν τον άνθρωπο από τη φύση. Θεωρείται ότι ο άνθρωπος αποτελεί κάτι το ξεχωριστό από το υπόλοιπο βασίλειο και έτσι μπορεί να αντιπαρατίθεται σ’ αυτό. Στη νεότερη εποχή μπορεί να συναντήσει κανείς τη διάκριση ανθρώπου- φύσης στο έργο του Rene Descartes. Ο Descartes, διαχώρισε τη σκεπτόμενη ουσία (*res cogitans*) από το εκτατό σώμα (*res extensa*), με τέτοιο τρόπο,

<sup>126</sup> Naess, Arne, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary”, *Inquiry*, v. 16, 1973, σ.σ. 95-100

<sup>127</sup> Naess, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary”, ό.π., σ. 243

ώστε η «φύση στέκεται απέναντι από τον άνθρωπο ως κάτι διαφορετικό απ' αυτόν».<sup>128</sup> Ο Descartes στο περίφημο έργο του *Λόγος Περί της Μεθόδου* (*Discours de la Méthode*) τόνιζε:

Απ' αυτό κατάλαβα πως είμουν μια υπόσταση που ολόκληρη η ουσία ή η φύση της δεν είναι παρά το να σκέπτεται και δεν έχει ανάγκη, για να υπάρχει, από κανένα τόπο κι ούτε εξαρτιέται από τίποτα το υλικό. Έτσι, που αυτό το εγώ, δηλαδή η ψυχή, χάρη στην οποία είμαι ό,τι είμαι, είναι εντελώς ξέχωρη από το σώμα, κι είναι μάλιστα ευκολότερο να γνωρίσει κανέναν αυτήν παρά εκείνο· κι αν ακόμα το σώμα δεν υπήρχε διόλου, πάλι η ψυχή δεν θα έπαυε να είναι ό,τι είναι.<sup>129</sup>

Ο Descartes γράφει λίγο πριν απ' αυτό απόσπασμα ότι μόνο οι άνθρωποι έχουν ψυχή, ενώ τίποτε άλλο, και κατ' επέκτασιν ούτε τα ζώα, έχουν ψυχή. Αυτό που διακρίνει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα έμβια όντα είναι η ψυχή. Μάλιστα, ο άνθρωπος μπορεί να υπάρχει μόνο ως ψυχή. Συν τοις άλλοις, είναι δηλωτικό της απαξίωσης προς οτιδήποτε υλικό, αφού έχει τραβήξει καθαρά πλέον τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ ψυχής και ύλης. Τα όντα που δεν έχουν ψυχή φαίνεται να μας είναι θεωρητικά αδιάφορα. Στο βιβλίο του *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας* (*Meditationes de Prima Philosophia*) καθορίζει και τις ιδιότητες της ψυχής από τις οποίες η σημαντικότερη είναι η σκέψη. Ο Descartes γράφει απαντώντας σε μια επίθεση ότι:

(...) το νόημα ήταν ότι δεν γνωρίζω τίποτα απολύτως για το οποίο να ξέρω ότι ανήκει στην ουσία μου, πέραν του γεγονότος ότι είμαι σκεπτόμενο πράγμα, ήτοι ένα πράγμα που έχει μέσα του την ικανότητα του σκέπτεσθαι.<sup>130</sup>

Έτσι, η σκέψη φαίνεται ότι είναι το κύριο γνώρισμα της ψυχής· ένα γνώρισμα που το στερούνται τα άλλα όντα. Ο Descartes είναι ο μεγαλύτερος δυϊστής μετά τον Πλάτωνα, και με το δυϊσμό του αφήνει τον υλικό κόσμο «ακατοίκητο και δίχως αξία».<sup>131</sup>

Ο Naess απορρίπτει αυτόν τον δυϊσμό, όπως άλλωστε και όλοι οι οικοκεντρικοί φιλόσοφοι, τοποθετώντας τον άνθρωπο και πάλι μέσα στον κόσμο. Αυτό δεν ισοδυναμεί με απώλεια νοηματοδότησης του κόσμου· απεναντίας, με την

<sup>128</sup> Αυγελής, Νίκος, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Κώδικας, Θεσσαλονίκη, 1998, σ. 117

<sup>129</sup> Descartes, Rene, *Λόγος Περί της Μεθόδου, Για την Καλή Καθοδήγηση του Λογικού μας και την Αναζήτηση της Αλήθειας στις Επιστήμες*, μτφρ. Χριστόφορος Χρηστίδης, Παπαζήση, Αθήνα, 1976, σ. 32

<sup>130</sup> Descartes, Rene, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα, 2003, σ. 45

<sup>131</sup> Παπαδημητρίου, Ευθύμιος Γ., *Για μια Νέα Φιλοσοφία της Φύσης, Η Πρόκληση της Οικολογίας και οι Απαντήσεις της Φιλοσοφίας*, Ο Πολίτης, Αθήνα, 1995, σ. 157



είσοδο του ανθρώπου σ' αυτόν και με την αξιακή εξίσωσή του με τα άλλα είδη, ο κόσμος βρίσκει την χαμένη του αξία. Επίσης ο Naess στους σκοπούς του κινήματος της βαθιάς οικολογίας περιλαμβάνει τις αρχές της ποικιλότητας και της συμβίωσης (symbiosis). Οι βαθείς οικολόγοι οφείλουν να σεβαστούν και να διατηρήσουν την βιοποικιλότητα. Στα πλαίσια αυτής της ποικιλότητας ο άνθρωπος καλείται να συμβιώσει ειρηνικά, να συνυπάρξει στο πολυποίκιλο αυτό πλέγμα με πνεύμα συνεργασίας. Ο άνθρωπος πρέπει να αντιληφθεί ότι οι υπόλοιπες μορφές ζωής δεν είναι στον πλανήτη για να τον υπηρετούν και να τον εξυπηρετούν, συνεπώς πρέπει να τις σεβαστεί.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary", ό.π., σ. 244

#### 4.1.2.3. Εξισωτισμός και αυτοπραγμάτωση

Επιπλέον, στο πλαίσιο της βαθιάς οικολογίας, διαμηνύει ο Naess, δε γίνεται αποδεκτή μια κατάσταση ιεραρχίας, αντίστοιχη με αυτή που συναντά κανείς στην κοινωνία μέσω της ταξικής ιεράρχησης. Στη φύση πρέπει να επικρατήσει η αρχή του οικολογικού εξισωτισμού (ecological egalitarianism) όπου όλα τα είδη θα είναι ίσα, επομένως δε θα είναι δυνατή η κυριαρχία ενός είδους σε ένα άλλο.<sup>133</sup> Στο πνεύμα αυτό, οι Bill Devall και George Sessions διατύπωσαν πιο συγκεκριμένα την παραπάνω θέση του Naess, υποστηρίζοντας ότι όλοι οι οργανισμοί και οι οντότητες της οικόσφαιρας, ως μέλη του αλληλεπιδρώντος όλου, είναι ίσης εγγενούς αξίας.<sup>134</sup>

Η προσπάθεια του Naess να μιλήσει για τον εξισωτισμό όλων των ειδών δεν έχει μόνο φιλοσοφικές αλλά και πολιτικές προεκτάσεις. Ο Γεωργόπουλος εύστοχα χαρακτηρίζει την προσπάθεια αυτή του Naess ως μια «δύσκολη απόπειρα για την εγκαθίδρυση μιας πλανητικής ‘δημοκρατίας’».<sup>135</sup> Οι πολιτικές προεκτάσεις βρίσκονται στον ολισμό του Naess, μιας και ο τελευταίος υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι οφείλουν να αντιμετωπίζουν τα υπόλοιπα είδη ως ισότιμα μέλη της βιοτικής κοινότητας. Εδώ, ο όρος «κοινότητα» χρησιμοποιείται όπως και στον Leopold, και οφείλουμε να πούμε ότι φέρει την ίδια περίπου σημασία σε όλους τους οικοκεντρικούς ολιστές φιλοσόφους.

Προκειμένου να εξετάσουμε περισσότερο συστηματικά την έννοια του εξισωτισμού πρέπει να παρουσιάσουμε μια άλλη θεμελιώδη για τη βαθιά οικολογία έννοια, που δεν είναι άλλη από την αυτοπραγμάτωση (self-realization). Η σημασία της αυτοπραγμάτωσης δεν τονίστηκε μόνο από τον ιδρυτή της βαθιάς οικολογίας, τον Arne Naess, αλλά και από τους συνεχιστές του όπως ο Bill Devall και ο George Sessions.<sup>136</sup> Η αυτοπραγμάτωση είναι μια διαδικασία μέσα από την οποία πρέπει να περάσει ο άνθρωπος, αφού πρώτα έχει πραγματοποιήσει την αυτοεξέταση (self-examination) και την αυτοεκπλήρωση (self-fulfillment). Η αυτοεξέταση είναι η εσωτερική αναζήτηση που κάνει κάθε άνθρωπος για τον εαυτό του. Ο Joseph Des Jardins υποστηρίζει ότι η αυτοεξέταση που προτείνει η βαθιά οικολογία βρίσκεται σε άμεση αντιστοιχία με το *γνώθι σαυτόν* του Σωκράτη.<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> Naess, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary”, ό.π., σ. 244-245

<sup>134</sup> Devall, Bill & Sessions, George, *Deep Ecology*, Pelegrine Smith Books, Salt Lake City, 1985, σ. 67

<sup>135</sup> Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 312

<sup>136</sup> Devall, Bill & Sessions, George, *Deep Ecology*, ό.π., σ. 66

<sup>137</sup> Des Jardins, Joseph R., *Environmental Ethics, An Introduction to Environmental Philosophy*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1997, σ. 212

Ο Des Jardins για να προχωρήσει και να εξετάσει την έννοια της αυτοπραγμάτωσης στην βαθιά οικολογία, επιχειρεί ένα βασικό διαχωρισμό μεταξύ αναγκών (needs), συμφερόντων (interests) και επιθυμιών (wants). Οι ανάγκες είναι όλα αυτά που ο άνθρωπος χρειάζεται για να διατηρηθεί στη ζωή, όπως για παράδειγμα η τροφή, η ένδυση, ο μη τοξικός αέρας, το νερό και άλλα. Τα συμφέροντα του ανθρώπου είναι αυτά που σχετίζονται με την ευζωία του, όπως η φιλία, η εκπαίδευση και η καλή υγεία. Και οι επιθυμίες είναι οι άμεσες επιθυμίες του, τέτοιες που εκφράζονται όπως όταν δηλώνει κάποιος ότι θέλει να πάει διακοπές ή να πει ένα ποτήρι φυσικό χυμό.

Ο Des Jardins εστιάζει στις επιθυμίες (wants) και τονίζει ότι αυτές έχουν μεγάλη σχέση με την προσωπική ψυχολογία του καθενός. Οι επιθυμίες είναι οι προσωπικές επιλογές που σχετίζονται με τον πολιτισμό ή την κοινωνία που ζει το κάθε άτομο. Οι επιθυμίες, λοιπόν, δεν είναι αυτοκαθοριζόμενες αλλά καθορίζονται τις περισσότερες φορές από το κοινωνικό πλαίσιο μέσα στο οποίο κινείται το άτομο. Έτσι, σημειώνει ο Des Jardins, μπορούμε να παρατηρήσουμε σε κάθε άτομο δύο εαυτούς. Ο πρώτος εαυτός σχετίζεται με τις πεποιθήσεις, τις επιθυμίες και τις τάσεις του εγώ. Ο δεύτερος είναι η πραγματική φύση του ατόμου (true nature) που προκύπτει μέσα από την αυτοπραγμάτωση. Όταν ο άνθρωπος γνωρίσει ποιες είναι οι πραγματικές του επιθυμίες, θα ανακαλύψει ότι αυτές ταυτίζονται με τις επιθυμίες της φύσης συνολικά. Τότε είναι που ο άνθρωπος, σύμφωνα με τους βαθείς οικολόγους, θα γνωρίσει τον πραγματικό του εαυτό και τα συμφέροντά του, αφού αυτά ταυτίζονται με τα συμφέροντα της φύσης εν γένει.<sup>138</sup> Οι Devall & Sessions γράφουν:

Διατηρώντας αγαθές σχέσεις με τις πνευματιστικές παραδόσεις πολλών θρησκειών του κόσμου, η αυτοπραγμάτωση της βαθιάς οικολογίας πηγαίνει πέρα από την έννοια του εαυτού της σύγχρονης δύσης, ο οποίος εαυτός ορίζεται ως ένα απομονωμένο εγώ (...). Αυτή η κοινωνικά καθορισμένη έννοια του επιφανειακού εαυτού ή του κοινωνικού εαυτού μας αποπροσανατολίζει και μας καθιστά θύματα της οποιασδήποτε τρέλας ή μόδας είναι κυρίαρχη στην κοινωνία ή σε μια ομάδα κοινωνικής αναφοράς. (...) Στη βαθιά οικολογία όμως η έννοια του εγώ απαιτεί μεγαλύτερη ωριμότητα και ανάπτυξη, και προϋποθέτει μια αναγνώριση που πηγαίνει πέρα από την ανθρωπότητα και περιλαμβάνει το μη ανθρώπινο κόσμο.<sup>139</sup>

<sup>138</sup> Des Jardins, Joseph R., *Environmental Ethics*, ό.π., σ. 213

<sup>139</sup> Devall, Bill & Sessions, George, *Deep Ecology*, ό.π., σ. 67

Όταν λοιπόν ανακαλύψουμε, μέσω της αυτοπραγμάτωσης, τις πραγματικές επιθυμίες μας, τότε θα συνειδητοποιήσουμε ότι οι επιθυμίες αυτές ταυτίζονται με τις επιθυμίες και άλλων όντων, ή συνολικά με αυτές τις πράξεις που οδηγούν στην μακροήμερευση του πλανήτη. Η αρχή της αυτοπραγμάτωσης μαζί με την αρχή της βιοκεντρικής ισότητας (biocentric equality) ή του εξισωτισμού αποτελούν τις δύο βασικές παραδοχές της βαθιάς οικολογίας. Οι Devall και Sessions αναφέρουν ότι:

Η διαισθητική θέση (intuition) της βιοκεντρικής ισότητας είναι ότι όλα τα πράγματα της βιόσφαιρας έχουν ίσα δικαιώματα απέναντι στη ζωή και στην ευδοκίμηση (blossom) και στη δυνατότητα να φτάσουν στις δικές τους προσωπικές μορφές ανάπτυξης και αυτοπραγμάτωσης μέσα στην ευρύτερη Αυτοπραγμάτωση. Αυτή η βασική διαίσθηση είναι ότι όλοι οι οργανισμοί και οι οντότητες στην οικόσφαιρα, ως μέρη της αλληλοσυσχετιζόμενης ολότητας, είναι ίσοι σε εγγενή αξία.<sup>140</sup>

Αυτό που προκαλεί μεγαλύτερη σύγχυση και αναστάτωση είναι η έννοια της «διαίσθησης». Πώς μπορεί να δικαιολογηθεί η «διαίσθηση»; Τί συμβαίνει στην περίπτωση που κάποιος δεν έχει αυτή τη «διαίσθηση»; Παρά το γεγονός ότι η διαίσθηση έχει γίνει πολλές φορές αντικείμενο φιλοσοφικής εξέτασης, δεν είναι λίγοι αυτοί που αρνούνται να την αποδεχτούν. Ειδικά στο πεδίο των φυσικών επιστημών, η επίκληση της διαίσθησης είναι απαγορευτική.

Μία άλλη απορία που μπορεί να γεννηθεί αβίαστα στον αναγνώστη των κειμένων των βαθέων οικολόγων είναι αυτή που σχετίζεται με την αυτοεξέταση και την αυτοπραγμάτωση.<sup>141</sup> Οι βαθείς οικολόγοι θεωρούν ότι η αυτοεξέταση θα μας οδηγήσει όλους στο ίδιο συμπέρασμα, ότι τα συμφέροντα των ανθρώπων ταυτίζονται με τα συμφέροντα της φύσης. Η συγκεκριμένη θέση προϋποθέτει έναν αντικειμενισμό, που κανένας όμως δε μπορεί να μας τον εγγυηθεί. Δεν μπορούμε με ασφάλεια να περιμένουμε από τους ανθρώπους, μετά από μια μακρά πορεία αυτοεξέτασης, να καταλήξουν στο ίδιο συμπέρασμα. Στην πραγματικότητα βλέπουμε τους ανθρώπους να έχουν διαφωνίες για πάρα πολλά ζητήματα (ακόμα και αν δεν έχουν περάσει όλοι από το αυστηρό στάδιο της αυτοεξέτασης) γεγονός που αποδεικνύει την πολυφωνία απόψεων για κάθε ένα από αυτά. Επιπλέον, φαίνεται ότι ο Naess και οι θιασώτες του αδιαφορούν για τους οπαδούς της θέσης ότι στη φύση

<sup>140</sup> Devall, Bill & Sessions, George, *Deep Ecology*, ό.π., σ. 67

<sup>141</sup> Για μια άλλη κριτική της αυτοπραγμάτωσης των βαθέων οικολόγων και το συσχετισμό αυτής της έννοιας με τον Kant και τον Αριστοτέλη βλέπε Reitan, Eric H., "Deep Ecology and the Irrelevance of Morality", *Environmental Ethics*, v. 18, n. 4, Winter 1996, σ.σ. 411-424

επικρατεί ο εγωισμός. Όπως θα δούμε στο τρίτο μέρος, ο δαρβινισμός αφήνει χώρο στους εγωιστές να επιχειρηματολογήσουν υπέρ της θέσης τους. Ενδεικτικά να αναφέρουμε ότι βάσει της εξελικτικής θεωρίας πολλά είδη επικράτησαν εις βάρος κάποιων άλλων. Αν ισχύει αυτό τότε συμπεραίνουμε ότι δεν υπάρχει το «κοινό καλό της φύσης», όπως το αντιλαμβάνονται οι βαθείς οικολόγοι, αλλά αντίθετα η βάση της επιβίωσης είναι ο ανταγωνισμός.

Δυστυχώς όμως για τους βαθείς οικολόγους, τα προβλήματα δεν σταματούν εδώ. Ένα άλλο αδύνατο σημείο της θεωρίας τους είναι η υποστήριξη του εξισωτισμού. Η απόλυτη εξίσωση όλων των έμβιων όντων, όπως και των αβιοτικών παραγόντων, γεννά πολλά προβλήματα. Τα προβλήματα αυτά δεν προκύπτουν λόγω της έλλειψης θεμελίωσης, αλλά λόγω των πρακτικών συνεπειών του εξισωτισμού. Για παράδειγμα, αν αποδώσουμε εγγενή αξία στα φυτά τότε προκύπτει αμέσως το ζήτημα της διατροφής. Διότι καταλαβαίνουμε ότι δεν είναι δυνατό να τρώμε τα φυτά από τη στιγμή που έχουν εγγενή αξία. Αν οι βαθείς οικολόγοι μας το επιτρέψουν, τότε νομιμοποιούμαστε να τρώμε και άλλα όντα με εγγενή αξία, όπως τους ανθρώπους. Αυτή η επιλογή όμως θα ήταν αποκρουστική σήμερα, ακόμα και για τον πιο ακραίο οικοκεντρικό φιλόσοφο.

Όλα αυτά συνυφαίνονται με ένα γενικότερο προβληματισμό που σχετίζεται με την βαθιά οικολογία, και στο επίκεντρό του βρίσκονται κατηγορίες για μισανθρωπισμό που εξαπολύονται εναντίον τους. Όπως είδαμε παραπάνω η θέση του David Foreman να βοηθήσουμε τους Αφρικανούς αβοήθητους μπροστά στον ιό του AIDS αφήνει πολλά περιθώρια για μια τέτοια κριτική εναντίον των βαθέων οικολόγων. Η σκληρότερη κριτική εναντίον της συγκεκριμένης θέσης έγινε από τον Murray Bookchin.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Bookchin, Murray, “Social Ecology versus “Deep Ecology”, A Challenge for the Ecology Movement”, ό.π., σ. 4

#### 4.1.2.4. Συμπεράσματα

Η βαθιά οικολογία κινήθηκε στα χνάρια της *Ηθικής της Γης* του Leopold, δηλαδή σε μία καθαρά οικοκεντρική γραμμή, χωρίς να καταφέρει όμως ούτε και αυτή να στηρίξει επαρκώς την ισότητα όλων των μελών της πλανητικής κοινότητας. Η βαθιά οικολογία ως η πιο ακραία οικοκεντρική τάση καθιστούσε ακόμα δυσκολότερη την αποδοχή της. Οι νεφελώδεις χρήσεις εννοιών όπως «αυτοπράγματωση» και «αυτοεξέταση» δυσχέραιναν ακόμα περισσότερο την αποδοχή της θεωρίας. Άλλωστε οι επιρροές της από ανατολικές θρησκείες και ο αντικειμενιστικός της χαρακτήρας κατέστησαν περισσότερο ευάλωτη τη θεωρία. Τέλος, η υπεράσπιση του εξισωτισμού, και της ανάγκης για μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού, άφησε εκτεθειμένους τους βαθείς οικολόγους στην κατηγορία του μισανθρωπισμού. Αν και ο Naess δε διατύπωσε ακραίες θέσεις για το ζήτημα της μείωσης του πληθυσμού, η θεωρία του αφήνει περιθώρια για δηλώσεις σαν αυτές που έκανε ο Foreman.

## 4.2. Οι ατομικιστικές θεωρίες για τα δικαιώματα των άλλων ζώων

### 4.2.1. Πρώιμες φιλοσοφικές αντιλήψεις για τα άλλα ζώα και σύγχρονες ανθρωπολογικές απαντήσεις

Αν θέλει κάποιος να αναζητήσει μια θεωρία που θα διαχωρίζει σαφώς τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα τότε θα ανατρέξει ασφαλώς στον Descartes. Ο Descartes υποστήριξε ότι τα ζώα δεν είναι τίποτε άλλο από μηχανές ή αυτόματα. Πίστευε μάλιστα πως οι μηχανές αυτές- τα ζώα- είναι τέλεια κατασκευασμένες αφού ο κατασκευαστής τους είναι ο ίδιος ο θεός. Το σώμα του ανθρώπου όμως δεν παρουσιάζει και τόσες πολλές λειτουργικές διαφορές από τα άλλα ζώα, πράγμα που μας κάνει να αναρωτιόμαστε για τις διαφορές που έχουν εν γένει τα ζώα από τους ανθρώπους. Ο Descartes εντοπίζει αυτή τη διαφορά στη λογική. Αφού λοιπόν ο Descartes έχει βεβαιωθεί ότι ο άνθρωπος και τα άλλα ζώα έχουν όργανα που επιτρέπουν την ομιλία, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η αδυναμία ομιλίας και συνεννόησης μεταξύ των άλλων μορφών ζωής αποδεικνύει την έλλειψη λογικής:

(...) μπορούμε να διακρίνουμε επίσης και τη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στους ανθρώπους και τα ζώα. Γιατί, είναι πολύ αξιοσημείωτο πως δεν υπάρχουν άνθρωποι τόσο αποβλακωμένοι και τόσο ηλίθιοι, χωρίς να εξαιρέσουμε ούτε και τους τρελλούς ακόμα, που να μην είναι ικανοί ν' αραδιάσουν μερικά λόγια και να συνθέσουν μιαν ομιλία, με την οποία να κάνουν νοητές τις σκέψεις τους. Ενώ, απεναντίας, δεν υπάρχει άλλο ζώο, όσο τέλειο κι όσο καλογεννημένο κι αν είναι, που να κάνει το ίδιο. Αυτό δεν συμβαίνει επειδή τους λείπουν τα όργανα, γιατί βλέπουμε πως οι κίτσες και οι παπαγάλοι μπορούν να προφέρουν λόγια όπως κι εμείς, μα δε μπορούν ωστόσο να μιλούν όπως κι εμείς, δείχνοντας δηλαδή πως σκέπτονται τα όσα λένε. Ενώ οι άνθρωποι, που έχοντας γεννηθεί κωφάλαλοι, στερούνται τα όργανα που χρησιμεύουν στους άλλους για να μιλούν, όσο ή και περισσότερο απ' όσο τα στερούνται τα ζώα, συνηθίζουν να εφευρίσκουν μονάχοι τους μερικά σημάδια, με τα οποία συνεννοούνται με εκείνους που, όντας συνήθως μαζί τους, έχουν την ευκαιρία να μάθουν τη γλώσσα τους. Κι αυτό δεν μαρτυρεί μονάχα πως τα ζώα έχουν λιγότερο λογικό από τους ανθρώπους, παρά πως δεν έχουν καθόλου, γιατί το βλέπουμε πως χρειάζεται ελάχιστο για να μπορεί κανείς να μιλήσει. (...) Και δεν πρέπει κανείς να συγχέει κανέναν την ομιλία με τις φυσικές κινήσεις που μαρτυρούν τα πάθη, και τις οποίες μπορούν να μιμηθούν τόσο οι μηχανές, όσο και τα ζώα.<sup>143</sup>

<sup>143</sup> Descartes, Rene, *Λόγος Περί της Μεθόδου*, ό.π., σ. 52-54

Δε χρειάζεται βάσει του παραπάνω αποσπάσματος να εμμείνουμε στην σημασία της ομιλίας αλλά στη σημασία της λογικής. Αυτό που μας ενδιαφέρει δηλαδή δεν είναι οι λόγοι που κάνουν τον Descartes να μην πιστεύει στην ύπαρξη λογικής και άρα σκέψης στα ζώα, όσο το συμπέρασμά του ότι τα ζώα στερούνται σκέψης και μάλιστα ότι τα ζώα είναι μηχανές ή αυτόματα (Οι απόψεις του βέβαια δεν απαγόρευαν τον ίδιο να έχει ένα σκύλο που τον ονόμαζε M.Grat, δηλαδή «κύριο Γρατσουνιάρη». Αυτό μάλιστα το γεγονός κάνει τον βιογράφο του Rodis- Lewis να αναρωτιέται για το είδος του δεσμού που μπορούσε να αναπτυχθεί μεταξύ του Descartes και μιας μηχανής που γρατσουνάει!<sup>144</sup>).

Σήμερα, αυτή η άποψη φαντάζει εξαιρετικά παρωχημένη, αφού γνωρίζουμε ότι τα άλλα ζώα σκέπτονται και μάλιστα γίνεται εκτεταμένη χρήση πειραματόζωων όπου τα τελευταία εκπαιδεύονται, αλλάζουν συμπεριφορές και λαμβάνουν αποφάσεις. Άλλωστε ο Cottingham υποστήριξε ότι ο Descartes απέρριπτε μόνο την νόηση στα ζώα και όχι τις αισθήσεις και τα συναισθήματα.<sup>145</sup> Η άποψη του Cottingham ευσταθεί, γεγονός που μπορεί να το διαπιστώσει κανείς διαβάζοντας την επιστολή που έστειλε ο Descartes στον Μαρκήσιο του Newcastle.<sup>146</sup> Όσο για το ζήτημα της σκέψης, αρκεί να ρίξουμε μια ματιά στις πρώτες σελίδες του βιβλίου του για *Τα Πάθη της Ψυχής*:

Επομένως, εφ' όσον για μας είναι παντελώς αδιανόητο ότι το σώμα σκέπτεται καθ' οιονδήποτε τρόπο, έχουμε δίκιο να πιστεύουμε πως οι κάθε είδους σκέψεις που βρίσκονται εντός μας ανήκουν στην ψυχή. Επί πλέον, εφ' όσον δεν τρέφουμε καμία αμφιβολία για την ύπαρξη άψυχων σωμάτων που μπορούν να κινούνται με ίδιους ή διαφορετικούς τρόπους από αυτούς των δικών μας σωμάτων και που διαθέτουν αντίστοιχη ή και περισσότερη θερμότητα (...).<sup>147</sup>

Ο Descartes στο παραπάνω απόσπασμα ξεκαθαρίζει ότι οι σκέψεις μας προέρχονται από την ψυχή μας. Ως γνωστόν, ο Descartes απέρριπτε την ύπαρξη ψυχής στα ζώα. Μάλιστα θεωρούσε δεδομένο ότι όλοι αποδέχονταν τη θέση του ότι τα ζώα-αυτόματα δεν έχουν ψυχή, παρ' όλα αυτά κινούνται ακριβώς όπως και οι άνθρωποι («εφ' όσον δεν τρέφουμε καμία αμφιβολία...»). Ωστόσο υπήρχε τουλάχιστον ένας άνθρωπος της εποχής του Descartes (για την ακρίβεια γεννήθηκε τέσσερα χρόνια πριν

<sup>144</sup> Rodis- Lewis, Genevieve, *Descartes, His Life and Thought*, μτφρ. Jane Marie Todd, Cornell University Press, Ithaca & London, 1998, σ. 181

<sup>145</sup> Cottingham, John, "A Brute to the Brutes?": Descartes' Treatment of Animals", *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 551-559

<sup>146</sup> Descartes, Rene, "Επιστολή προς τον Μαρκήσιο του Newcastle", *Cogito* 4, Φεβρουάριος 2006, σ. 38

<sup>147</sup> Descartes, Rene, *Τα Πάθη της Ψυχής*, μτφρ. Δημήτρης Ροζάκης, Κριτική, Αθήνα, 1996, σ. 96-97



το θάνατο του Descartes) που αμφέβαλε για την εικασία ότι τα άλλα ζώα δεν έχουν ψυχή. Ο Gottfried Wilhelm Leibniz έγραφε το 1686:

(...) πρέπει αναγκαστικά να αναγνωρίσουμε σ' αυτό (εννοεί το σώμα<sup>148</sup>) κάτι ακόμη, που να έχει σχέση με τις ψυχές, που το ονομάζουμε συνήθως «μορφή-ουσία», αν και με αυτήν δεν αλλάζει τίποτε στα φαινόμενα, το ίδιο όπως και η ψυχή των ζώων, αν αυτά έχουν ψυχή.<sup>149</sup>

Στο παραπάνω απόσπασμα ο Leibniz αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο να έχουν ψυχή τα άλλα ζώα. Επιστρέφοντας στον Descartes, η αποτυχία του στον τομέα της φυσιολογίας και η εξαιρετικά μικρή επιστημονική του συμβολή στην ανάπτυξη του συγκεκριμένου κλάδου ίσως θα έπρεπε να εξεταστεί πέρα από το ζήτημα τεχνικών δυσκολιών (π.χ. τη θεωρία του κωναρίου) και αναφορικά με την αυστηρή του προσκόλληση στην υπόθεση της μηχανοκρατίας, στα πλαίσια της οποίας περιλαμβάνεται και το ζήτημα των ζώων-μηχανών.

Ο Σοπενχάουερ πίστευε ότι ο άνθρωπος έχει δικαίωμα να εκμεταλλεύεται τα άλλα ζώα αλλά μέχρις ενός βαθμού. Γι' αυτό και στο βασικό του έργο *Ο Κόσμος σαν Βούληση και σαν Παράσταση* υποστήριξε ότι δεν πρέπει να πιέζουμε τα ζώα πάνω από ένα όριο χρήσης. Ως παραδείγματα υπερβολικής πίεσης ανέφερε τα ζώα που βοηθούν στις μετακινήσεις και τους κυνηγετικούς σκύλους. Η δικαιολόγηση της χρήσης ζώων στηρίζονταν, κατά τον ίδιο στο γεγονός ότι τα άλλα ζώα υποφέρουν λιγότερο στη δουλειά απ' ότι ο άνθρωπος. Μάλιστα, υποφέρουν πολύ λιγότερο όταν πονούν ή όταν πεθαίνουν. Έτσι, παρά το γεγονός ότι ο ίδιος συμπαθούσε την ινδική φιλοσοφία και επηρεάστηκε απ' αυτήν, κατηγόρησε τους Ινδούς ότι δε μπόρεσαν να κάνουν τη διάκριση του ανθρώπινου πόνου από τον πόνο των άλλων ζώων.<sup>150</sup>

Μία από τις πρώτες επιθέσεις στον Descartes από τη σκοπιά της περιβαλλοντικής φιλοσοφίας έγινε από την Mary Midgley. Η Midgley πιστεύει ότι πρέπει να εγκαταλείψουμε την άποψη ότι τα ζώα είναι μηχανές ή ότι στερούνται λογικής. Ως προς το πρώτο, αναφέρει το παράδειγμα ότι ενώ κάποια ζώα, όπως τα σκυλιά, μπορούν να βρουν το δρόμο για να γυρίσουν σπίτι, τα αυτοκίνητα δε μπορούν. Ως προς το δεύτερο ότι η «λογική» που αναφέρει ο Descartes δεν είναι

---

<sup>148</sup> Σημείωση δική μου.

<sup>149</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Μεταφυσική Πραγματεία*, μτφρ. Παύλου Καϊμάκη, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, σ. 59

<sup>150</sup> Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, τόμος 1<sup>ος</sup>, 4<sup>ο</sup> βιβλίο, Suhrkamp, Stuttgart- Frankfurt, 1986, σ. 507, σημείωση 1

απλά κάτι που το έχεις ή όχι. Η λογική είναι πολλά πράγματα μαζί, ή καλύτερα αποτελείται από μια διαβάθμιση πνευματικών λειτουργιών.<sup>151</sup>

Σήμερα, οι ανθρωπολογικές μελέτες τείνουν όλο και περισσότερο να καταδεικνύουν ότι οι πολιτισμικές διαφορές μεταξύ των ανθρώπων και των άλλων ζώων δεν είναι τόσο προφανείς. Η ανθρωπολόγος Αλεξάνδρα Μπακαλάκη ισχυρίζεται ότι η δυνατότητα χειρισμού συμβόλων και εργαλείων από τους ανθρώπους και τα άλλα ζώα δεν παρουσιάζει τόσο μεγάλες διαφορές και τονίζει τη συνέχεια μεταξύ του ζωικού και του ανθρώπινου κόσμου.<sup>152</sup> Βάσει αυτού, μπορούμε να καταλάβουμε ότι η αδυναμία χρήσης του λόγου-που επικαλείται ο Descartes- δεν σηματοδοτεί την απουσία ούτε λογικής, ούτε πολιτισμού. Συν τοις άλλοις, υποστηρίζει ο Brian Goodwin, η απουσία λόγου στα ζώα δε συνεπάγεται και την αδυναμία επικοινωνίας.<sup>153</sup> Μάλιστα ο Αριστοτέλης αποδεχόταν ότι τα άλλα ζώα χρησιμοποιούν τη γλώσσα τους για επικοινωνία.<sup>154</sup>

Η Nancy Makepeace Tanner ισχυρίζεται ότι μπορούμε να θεωρήσουμε ότι οι άνθρωποι έχουν το αποκλειστικό προνόμιο στην επικοινωνία, μόνο αν θεωρήσουμε την επικοινωνία με αυστηρά ανθρώπινους όρους. Αν θεωρήσουμε δηλαδή ότι χρησιμοποιούμε μια γλώσσα με λέξεις και συντακτικό. Υποστηρίζει ακόμη ότι η άρρητη επικοινωνία χρησιμοποιείται ευρέως από τα άλλα ζώα, κυρίως τους χιμπατζήδες, και μάλιστα όχι μόνο μέσα στα εργαστήρια όπου εκπαιδεύονται από ανθρώπους, αλλά και στη φύση. Άλλωστε, τονίζει ότι και οι άνθρωποι χρησιμοποιούν εκτός από τη γλώσσα και άλλους τρόπους επικοινωνίας, όπως χαμόγελα, μορφασμούς και άλλα.<sup>155</sup> Επομένως, σε καμία περίπτωση δεν μπορούμε να συνεχίσουμε να πιστεύουμε ότι τα άλλα ζώα δεν επικοινωνούν.

Η Midgley και πάλι, έχει υποστηρίξει τη δυνατότητα των άλλων ζώων να έχουν συνείδηση και έχει στηλιτεύσει την επιδεικτική αδιαφορία των ανθρώπων να αναγνωρίσουν αυτή τη δυνατότητα. Γι' αυτό κάνει λόγο για τον σολιμισμό των ειδών

---

<sup>151</sup> Midgley, Mary, *Beast and Man, The Roots of Human Nature*, Routledge, London & New York, 1995<sup>3</sup> (πρώτη δημοσίευση 1979), σ.σ. 202-205

<sup>152</sup> Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα, “(Τι) Ζώα, (τι) Άνθρωποι;, (Τι) Άνθρωποι, (τι) Ζώα!, Ανθρωπολογικά Ερωτήματα και Εκπλήξεις”, *Τα Νέα του Συνδέσμου Κτηνιάτρων Μικρών Ζώων Αττικής* 18, Ιούνιος 2002, σ. σ. 12-17. Τη θέση αυτή θα την υποστηρίξει με σθένος και ο Lewis Mumford. Οι απόψεις του θα αναφερθούν και θα σχολιαστούν στη δεύτερη ενότητα.

<sup>153</sup> Goodwin, Brian, “Organisms and Minds: The Dialectics of the Animal- Human Interface in Biology”, στο Tim Ingold (επ.), *What is an Animal?*, Routledge, London & New York, 1994<sup>2</sup>, σ.σ. 100-109

<sup>154</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ζώων Μορίων*, Βιβλίο Β', μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα, 1994, σ. 181 [660 a-b]

<sup>155</sup> Tanner, Nancy Makepeace, “Becoming Human, Our Links with our Past”, στο Tim Ingold (επ.), *What is an Animal?*, Routledge, London & New York, 1994<sup>2</sup>, σ. 128

(species solipsism).<sup>156</sup> Όπως δηλαδή ο σολιψιστής πιστεύει ότι μόνο αυτός υπάρχει και ότι μόνο η δική του εμπειρία είναι πραγματική, έτσι και ο σολιψιστής των ειδών, κατά την αναλογία της Midgley, πιστεύει ότι μόνο το είδος του έχει εμπειρίες και συνείδηση των εμπειριών αυτών.

Αυτό που σίγουρα όμως γνωρίζουμε είναι ότι τα ζώα, πλην του ανθρώπου, δεν έχουν τόσο ανεπτυγμένο εγκέφαλο, γεγονός που σίγουρα τους στερεί τη δυνατότητα για πολύπλοκες νοητικές διεργασίες. Η έλλειψη προφορικού και γραπτού λόγου τους αφαιρεί επίσης τη δυνατότητα για γραπτή μετάδοση της γνώσης, στερώντας έτσι τη δυνατότητα στους απογόνους τους να διδάσκονται ένα πολύ μεγαλύτερο σύνολο γνώσεων απ' αυτό που διδάσκονται από την άμεση πρακτική και την καθοδήγηση των συγγενών και μεγαλύτερων ζώων. Για παράδειγμα οι χιμπαντζήδες δε μπορούν ούτε να ταΐσουν τα μικρά τους, ούτε να συννευρεθούν, παρά μόνο αν μεγαλώσουν δίπλα σε γηραιότερους χιμπαντζήδες και διδαχθούν απ' αυτούς.<sup>157</sup> Μάλιστα, ύστερα από έρευνες που έχουν πραγματοποιηθεί, έχει αποδειχτεί ότι οι πίθηκοι Μακάκοι (*Macaca fuscata*) που ζουν στην Ιαπωνία, έχουν τη δυνατότητα να αποκτούν νέες συνήθειες που διευκολύνουν τη διαβίωσή τους και, μάλιστα, ότι «διδάσκουν» τις συνήθειες αυτές στα μικρά τους.<sup>158</sup> Ο Μαχαίρας στο ίδιο άρθρο που αναφέρεται στους Μακάκους υποστηρίζει επίσης ότι τα ζώα χρησιμοποιούν εργαλεία, όπως οι σπίζες (*Castospiza pallidus*), ο Ασπροπάρης (*Neophron percnopterus*), οι ενυδρίδες (*Enhudra pallidus*), τα ψάρια *toxotes jaculator* και τα έντομα του γένους *Neuroptera*.<sup>159</sup> Στο δεύτερο μέρος αυτής της εργασίας, και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο όπου θα ασχοληθούμε με τη φιλοσοφία του Μαρξ, θα δούμε ότι ο τελευταίος όπως και πολλοί άλλοι διανοητές, πιστεύουν ότι ο άνθρωπος διακρίνεται από τα άλλα ζώα λόγω της ικανότητάς του να χρησιμοποιεί εργαλεία. Όπως βλέπουμε, η συγκεκριμένη πεποίθηση είναι λανθασμένη. Ο άνθρωπος δεν έχει την αποκλειστικότητα στη χρήση εργαλείων, στην υιοθέτηση συνηθειών, στο φλερτ, στην ποικίλη χρήση στρατηγικών για ζευγάρωμα<sup>160</sup> και στην επικοινωνία.

<sup>156</sup> Midgley, Mary, "Beasts, Brutes and Monsters", στο Tim Ingold (επ.), *What is an Animal?*, ό.π., σ. 44

<sup>157</sup> Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής, τ. Α', Τεχνική και Ανάπτυξη του Ανθρώπου*, Νησίδες, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2005, σ. 86

<sup>158</sup> Μαχαίρας, Γιάννης, "Τα Συναισθήματα, η Ευφυΐα και ο Πολιτισμός στον Κόσμο των Ζώων", στο Αλέξανδρος Γεωργόπουλος (επ.) *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Ο Νέος Πολιτισμός που Αναδύεται...*, Gutenberg, Αθήνα, 2005, σ.σ. 787-790

<sup>159</sup> Μαχαίρας, Γιάννης, "Τα Συναισθήματα, η Ευφυΐα και ο Πολιτισμός στον Κόσμο των Ζώων", ό.π., σ. 784

<sup>160</sup> Βλέπε και πάλι Μαχαίρας, Γιάννης, "Τα Συναισθήματα, η Ευφυΐα και ο Πολιτισμός στον Κόσμο των Ζώων", ό.π., σ. σ. 779-780

Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν περιπτώσεις όπου τα ζώα συμπεριφέρονται και πράττουν με συγκεκριμένο τρόπο δίχως να έχουν διδαχθεί τίποτε για όλα αυτά. Αυτές οι περιπτώσεις μας οδηγούν αναγκαστικά στο συμπέρασμα ότι υπάρχουν βιολογικά εγγεγραμμένες συμπεριφορές. Προς επίρρωση τούτου, αξίζει να αναφέρουμε το παράδειγμα των μελισσών. Όπως γνωρίζουμε στα μελίσσια επικρατεί ένα πολύ αυστηρό σύστημα καταμερισμού εργασίας. Κάποιες μέλισσες είναι ανιχνεύτριες, άλλες καθαρίστριες, άλλες φύλακες κλπ. Η κάθε μία από αυτές τις εργασίες απαιτεί πολύ εξειδικευμένες γνώσεις και δεν είναι δυνατή η αλλαγή ρόλων. Έχει παρατηρηθεί λοιπόν ότι από σφραγισμένο γόνο και σφραγισμένο βασιλοκύτταρο είναι δυνατό να δημιουργηθεί ολόκληρο μελίσσι, το οποίο συμπεριφέρεται όπως ακριβώς ένα κανονικό μελίσσι, δίχως προηγουμένως να έχουν έρθει σε επαφή με καμία ενήλικη μέλισσα.<sup>161</sup>

Ο Δαρβίνος, εξήγησε την ικανότητα αυτή των μελισσών βάσει της φυσικής επιλογής και του ενστίκτου.

Έτσι, όπως πιστεύω, το πιο θαυμαστό απ' όλα τα γνωστά ένστιχτα, το ένστιχτο της κοινής μέλισσας, μπορεί να εξηγηθεί με το ότι η φυσική επιλογή επωφελήθηκε απ' τις πολυάριθμες, διαδοχικές και μικρές μεταβολές απλούστερων ενστίχτων. Η φυσική επιλογή οδήγησε κατά μικρές βαθμίδες τις μέλισσες στο να σχηματίζουν όλο και πιο τέλεια ίσες σφαίρες σε μian ορισμένη απόσταση τη μian από την άλλη σε δύο στρώσεις και να χτίζουν και να σκάβουν το κερί στα επίπεδα τομής. Οι μέλισσες δεν ξέρουν ότι σχηματίζουν τις σφαίρες τους σε μian ορισμένη απόσταση η μία από την άλλη όπως δεν ξέρουν τι είναι οι διάφορες γωνίες των εξαγωγικών πρισμάτων και των ρομβικών επιπέδων της βάσης.<sup>162</sup> (Η υπογράμμιση δική μου)

Εδώ λοιπόν δεν έχουμε τη διδαχή συγκεκριμένης πρακτικής, γεγονός που είναι εντυπωσιακό. Αυτή την ικανότητα δεν την έχει ο άνθρωπος, ωστόσο, θεωρεί το είδος του ανώτερο από τα άλλα επειδή έχει ικανότητες που δεν έχουν άλλα είδη.

Το ζήτημα που γεννάται από τα παραπάνω είναι το κατά πόσο θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε ηθικά τα άλλα ζώα. Η ηθική αντιμετώπιση δε προϋποθέτει απαραίτητα την ύπαρξη ηθικής από την πλευρά του αντικειμένου. Θέτει ως δεδομένο όμως ότι η ηθική κοινότητα, δηλαδή το σύνολο των ατόμων που έχουν ηθική, έχει κάποιες υποχρεώσεις απέναντί τους. Για να καταλάβουμε τη διαφορά, αρκεί να

<sup>161</sup> Χαριζάνης, Πασχάλης Χρ., *Μέλισσα και Μελισσοκομική Τεχνική*, Μελισσοκομική Επιθεώρηση Ν. Παππάς, 1996<sup>2</sup>, σ. 43

<sup>162</sup> Darwin, Charles R., *Η Καταγωγή των Ειδών*, μτφρ. Ανδρ. Πάγκαλος, Γκοβόστης, (χρονολογία και πόλη δεν αναφέρονται), σ. 279

φανταστούμε την περίπτωση των βρεφών. Δεν περιμένουμε απ' αυτά να έχουν ηθική κρίση και επομένως δεν αξιολογούμε τις πράξεις τους ως «καλές» ή «κακές» (παρά μόνο για να τους μάθουμε τι είναι «καλό» ή «κακό» ή τουλάχιστον τι θεωρούμε εμείς ως τέτοια), παρ' όλα αυτά τα αντιμετωπίζουμε ηθικά, δηλαδή δεν τα κακομεταχειριζόμαστε. Στο ίδιο πλαίσιο, αναρωτιόμαστε σχετικά με το εάν έχουμε κάποιες ηθικές υποχρεώσεις έναντι των άλλων ζώων.

Ο φιλόσοφος που αρνήθηκε κατηγορηματικά μια τέτοια στάση, ήταν ο Kant. Ο Immanuel Kant πίστευε ότι δε μπορεί να νοηθεί ηθική οφειλή προς μη έλλογα όντα. Έλλογο ον για τον Kant είναι μόνο ο άνθρωπος. Έτσι χωρίζει τα όντα σε πράγματα, τα οποία έχουν σχετική αξία μόνο ως μέσα, και σε πρόσωπα, που είναι αυτοσκοποί και δεν είναι μόνο μέσα. Μόνο η έλλογη φύση σύμφωνα με τον Kant υπάρχει ως αυτοσκοπός.<sup>163</sup> Έτσι γίνεται κατανοητή η περίφημη προτροπή του:

Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο.<sup>164</sup>

Το παραπάνω απόσπασμα δε μας αφήνει περιθώρια αμφιβολιών για τον προορισμό των ανθρώπινων ηθικών οφειλών. Συνεπώς, ο άνθρωπος, πάντα σύμφωνα με τον Kant, έχει υποχρεώσεις μόνο απέναντι στους συνανθρώπους του. Το κριτήριο μάλιστα για την απόδοση αξίας και για την εκχώρηση δικαιωμάτων φαίνεται να είναι η ορθολογικότητα. Παρά το γεγονός όμως ότι δεν έχουμε άμεσα καθήκοντα προς τα μη έλλογα όντα, η συμπεριφορά μας απέναντι σ' αυτά δεν είναι ηθικά αδιάφορη. Έτσι, ο Kant δε δικαιολογούσε τις βαναυσότητες απέναντι στα άλλα ζώα αφού αν διαπράττουμε τέτοιου είδους πράξεις, κατά τη γνώμη του, υποβιβάζουμε το δικό μας είδος.<sup>165</sup> Ως εκ τούτου η κακομεταχείριση των ζώων προσβάλλει εμάς, που είμαστε ορθολογικά όντα. Η θέση του αυτή στηρίζεται στη διάκριση που κάνει μεταξύ άμεσων και έμμεσων καθηκόντων:

Τα καθήκοντά μας προς τα ζώα είναι έμμεσα καθήκοντα προς την ανθρωπότητα.

Η φύση των ζώων έχει αναλογίες με την ανθρώπινη φύση, και πράττοντας τα

---

<sup>163</sup> Walker, Ralph, *Kant, Ο Kant και ο Ηθικός Νόμος*, μτφρ. Λένα Θεοδωρίδου, Ενάλιος, Αθήνα, 2003, σ. 61

<sup>164</sup> Kant, Immanuel, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Γιάννινα, 1984, σ. 81

<sup>165</sup> Kant, Immanuel, "Duties to Animals", στο R.G. Botzler, & S.J. Armstrong, (eds.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, New York, 1993, σ.σ. 312-313, αναδημοσίευση από το I. Kant, *Lectures on Ethics* (μετάφραση L. Infield), London, Methuen & CO, 1963, σ.σ. 239-241.

καθήκοντά μας απέναντι στα ζώα (...) πράττουμε εμμέσως τα καθήκοντα μας προς την ανθρωπότητα.<sup>166</sup>

Ποια είναι όμως τα καθήκοντα που έχουμε απέναντι στα ζώα;

(...) αν ένας σκύλος έχει υπηρετήσει τον αφέντη του για πολύ καιρό με αφοσίωση, οι υπηρεσίες του, σε αναλογία με τις ανθρώπινες υπηρεσίες, αξίζουν ανταμοιβής, και όταν ο σκύλος είναι αρκετά ηλικιωμένος για να υπηρετεί, ο αφέντης του οφείλει να τον κρατήσει μέχρι να πεθάνει. Μια τέτοια πράξη βοηθά στο να στηρίζουμε τα καθήκοντά μας απέναντι στα ανθρώπινα όντα, όπου υπάρχουν επιτακτικά καθήκοντα.<sup>167</sup>

Σύμφωνα με τα παραπάνω, οι έμμεσες υποχρεώσεις που έχουμε απέναντι στα όντα αυτά, θα μας βοηθήσουν να εκπληρώσουμε καλύτερα τις άμεσες υποχρεώσεις μας απέναντι στην ανθρωπότητα. Οι Broadie & Pybus εγείρουν μία σοβαρή ένσταση στον παραπάνω συλλογισμό του Kant. Υποστηρίζουν ότι ο Kant με το επιχείρημα αυτό ουσιαστικά μας αναγκάζει να αντιμετωπίζουμε μη έλλογα όντα ως σκοπούς παραβαίνοντας την αρχή, σύμφωνα με την οποία ως σκοπούς πρέπει να αντιμετωπίζουμε μόνο έλλογα όντα. Αφού λοιπόν πρέπει να αντιμετωπίζουμε τα ζώα ως σκοπούς προκειμένου να εκπαιδευόμαστε για να το πράττουμε αυτό και στους ανθρώπους, τότε δεν προκύπτει καμία διαφορά στη στάση που πρέπει να έχουμε απέναντι στα πράγματα (ζώα) και στα πρόσωπα (άνθρωποι). Έτσι, θα ισχυριστούν οι Broadie & Pybus, ο Kant θα βγάλει τα ζώα από την μπροστινή πόρτα του ηθικού κόσμου, αλλά θα τα βάλει από την πίσω.<sup>168</sup>

Οι κατηγορίες των Broadie & Pybus για την ασυνέπεια του Kant δε θα μείνουν αναπάντητες. Ο Tom Regan, υπερασπιστής των δικαιωμάτων των ζώων, θα προσπαθήσει να διασώσει τον Kant ισχυριζόμενος ότι η ερμηνεία των Broadie & Pybus είναι λανθασμένη. Κατά τον Regan, ο Kant δε διατείνεται ότι πρέπει να αντιμετωπίζουμε τα ζώα ως σκοπούς αλλά, ότι απλά πρέπει να μην τα κακομεταχειριζόμαστε.<sup>169</sup> Οι Broadie & Pybus κατέληξαν ότι το σφάλμα καταλογίζεται στον Kant, διότι δεν κατάφερε να κάνει σαφή τη διάκριση μεταξύ της κακομεταχείρισης και της χρήσης ενός πράγματος ως μέσου.<sup>170</sup>

---

<sup>166</sup> Kant, Immanuel, "Duties to Animals", ό.π., σ. 312

<sup>167</sup> Kant, Immanuel, "Duties to Animals", ό.π., σ. 312

<sup>168</sup> Broadie Alexander & Pybus, Elizabeth M., "Kant's Treatment of Animals", *Philosophy* 49, 1974, σ.σ. 382-383

<sup>169</sup> Regan, Tom, "Broadie and Pybus on Kant", *Philosophy* 51, 1976, σ.σ. 471-472

<sup>170</sup> Pybus, Elizabeth M. & Broadie Alexander, "Kant and the Maltreatment of Animals", *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 560-561

#### 4.2.2. Λίγες παρατηρήσεις για την έννοια του δικαιώματος

Το συγκεκριμένο υποκεφάλαιο φαίνεται, λόγω του τίτλου του, εξ αρχής προβληματικό για κάποιον που είναι μνημένος σε ζητήματα φιλοσοφίας. Και αυτό γιατί η χρήση της έννοιας του «δικαιώματος» αναφέρεται σε μη ορθολογικά όντα όπως είναι τα ζώα. Προτιμήθηκε όμως ο συγκεκριμένος τίτλος από τον «Η ηθική αντιμετώπιση άλλων μορφών ζωής», προκειμένου να δοθεί έμφαση στην προβληματική που άνοιξε με τη δημοσίευση του βιβλίου του Peter Singer *Η Απελευθέρωση των Ζώων* (Animal Liberation).<sup>171</sup> Η απόδοση δικαιωμάτων στη φύση και κατά συνέπεια η χρήση του όρου «δικαίωμα» στην περιοχή της περιβαλλοντικής ηθικής είναι εξαιρετικά διαδεδομένη. Κλασικά εγχειρίδια για την περιβαλλοντική ηθική χρησιμοποιούν αυτόν τον όρο για να τιτλοφορήσουν κεφάλαιά τους. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν το εγχειρίδιο που επιμελήθηκαν οι James A. Sterba<sup>172</sup> και Michael E. Zimmerman<sup>173</sup>, ενώ ο Roderick Frazier Nash τιτλοφόρησε το κλασικό πλέον βιβλίο του: *Τα Δικαιώματα της Φύσης* (*The Rights of Nature*)<sup>174</sup>. Ο Nash στηριζόμενος ουσιαστικά στον John Locke υποστήριξε ότι η φύση έχει δικαιώματα.<sup>175</sup> Ο μόνος συγγραφέας που φαίνεται να είναι επιφυλακτικός με τη χρήση του όρου αυτού είναι ο Des Jardins, αφού αντί να χρησιμοποιεί τον όρο «δικαιώματα» προτιμά να κάνει λόγο για τις «ευθύνες» μας απέναντι στη φύση.<sup>176</sup>

Πριν προχωρήσουμε λοιπόν στην παρουσίαση και την εξέταση αυτού του πεδίου της περιβαλλοντικής ηθικής, είναι σκόπιμο να κάνουμε μια χρήσιμη επισήμανση. Η απόδοση του δικαιώματος σε κάποιον πλαισιώνεται από κάποιες προϋποθέσεις. Μία απ' αυτές, είναι ότι τα όντα στα οποία αποδίδεται το δικαίωμα πρέπει να είναι ορθολογικά. Τα όντα αυτά πρέπει να είναι ορθολογικά μιας και η απόδοση δικαιωμάτων γίνεται μέσω μιας διαδικασίας σύναψης ενός φανταστικού συμβολαίου. Οι θεωρητικά συμβαλλόμενοι δε χρειάζεται να είναι σε θέση να «υπογράψουν» αυτό το συμβόλαιο, δηλαδή να συνηγορήσουν για τη σύναψή του. Η κλασική πλέον διατύπωση αυτού του συμβολαίου έχει γίνει από τον ηθικό φιλόσοφο

<sup>171</sup> Singer, Peter, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, ό.π.

<sup>172</sup> Sterba, James P.(ed.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995

<sup>173</sup> Zimmerman, Michael (ed.), *Environmental Philosophy, From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, New Jersey, 1993

<sup>174</sup> Nash, Roderick Frazier, *Τα Δικαιώματα της Φύσης, Ιστορία της Περιβαλλοντικής Ηθικής*, μτφρ. Γιώργος Πολίτης, Θουμέλη, Αθήνα, 1995. Για μια πιο σύγχρονη προβληματική για τα δικαιώματα των άλλων ζώων βλ.επε: Hills, Alison, *Do Animals have Rights?*, Icon Books, Cambridge, 2005

<sup>175</sup> Nash, Roderick Frazier, *Τα Δικαιώματα της Φύσης*, ό.π., σ.σ. 23-49

<sup>176</sup> Des Jardins, Joseph R., *Environmental Ethics, An Introduction to Environmental Philosophy*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1997

John Rawls.<sup>177</sup> Ο Έλληνας μελετητής και επιμελητής της ελληνικής έκδοσης του έργου του Rawls, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου γράφει για το ζήτημα:

Η μόνη υπόθεση που πρέπει να κάνουμε για αυτούς τους ιδανικούς συμβαλλομένους στην αρχική θέση (μπορούμε να τους φανταστούμε σαν αντιπροσώπους μας) είναι ότι είναι ορθολογικά και αμοιβαία αδιάφορα άτομα.<sup>178</sup>

Εδώ παρατηρούμε ότι αναδεικνύεται το ζήτημα του ορθολογισμού. Μόνο ορθολογικά όντα είναι αυτά που μπορούν να συνάψουν το εν λόγω φανταστικό συμβόλαιο. Το ζήτημα της συμμετοχής των ορθολογικών όντων στην ηθική, φαίνεται να τίθεται, υπό μία μορφή, για πρώτη φορά από τον Kant.

Πρέπει στο σημείο αυτό- αν διαχωρίσουμε τα δικαιώματα από τις υποχρεώσεις- να αναφέρουμε ότι ο άνθρωπος έχει υποχρεώσεις απέναντι στα άλλα ζώα για δύο λόγους. Πρώτον διότι δε χρειάζεται να είναι ένα ον έλλογο για να έχουμε υποχρεώσεις απέναντί του. Για παράδειγμα αν οι άνθρωποι με διανοητικά προβλήματα ή αυτοί που βρίσκονται σε κωματώδη κατάσταση δε χαρακτηρίζονται στην κατάσταση αυτή ως «έλλογα όντα», εμείς οι υπόλοιποι εξακολουθούμε να έχουμε υποχρεώσεις απέναντί τους. Δεύτερον, λόγω της έλλειψης ορθολογικότητας από την πλευρά αυτών των όντων, τίποτα δε μας επιτρέπει να τα κακομεταχειριστούμε ή να κάνουμε πειράματα με αυτά όπως η έκχυση χημικών σε μάτια κουνελιών για να μετρηθεί η ταχύτητα με την οποία επέρχεται η τύφλωση.<sup>179</sup> Μάλιστα, η παραδοχή περί μη κακομεταχείρισης που διατυπώθηκε από τον Kant τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, δεν είναι αποδεκτή από μεγάλη μερίδα επιστημόνων (κυρίως βιολόγων) ούτε στον 21<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Rawls, John, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, μτφρ. Φίλιππος Βασιλογιάννης- Βασίλης Βουτσάκης- Φιλήμων Παιονίδης- Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου- Νίκος Στυλιανίδης- Ανδρέας Τάκης, Πόλις, Αθήνα, 2003<sup>4</sup>

<sup>178</sup> Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος Α., *Η Πολιτική Δυνατότητα της Δικαιοσύνης, Συμβόλαιο και Συναίνεση στον John Rawls*, Νήσος, Αθήνα, 1994, σ. 48

<sup>179</sup> Καραγεωργάκης, Σταύρος & Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, “Όταν η Περιβαλλοντική Ηθική συναντά την Πολιτική Οικολογία”, στο Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος (επ.) *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Ο Νέος Πολιτισμός που Αναδύεται...*, Gutenberg, Αθήνα, 2005, σ. 823

<sup>180</sup> Για έναν πρόσφατο διάλογο σε ελληνικό οικολογικό περιοδικό βλέπε: Χοβαρδός Τάσος, “Μια Προσέγγιση της Μεταφυσικής του Οικολογικού Λόγου”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 31, Νοέμβριος 2003, σ.σ. 9-10, Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος & Καραγεωργάκης, Σταύρος, “Για μια άλλη Προσέγγιση της Μεταφυσικής του Οικολογικού Λόγου”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 32, Δεκέμβριος 2003, σ.σ. 20-21, Στάμου, Γιώργος, “Για μια Οικολογική Ανθρωπολογία”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 33, Ιανουάριος 2004, σ.σ. 8-9, Μπαλιάς, Γιώργος, “Η Ηθική για τη Φύση και το Δίκαιο”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 33, Ιανουάριος 2004, σ.σ. 10-11, Χοβαρδός Τάσος, “Μεταφυσική, Αριστερά και Οικολογία”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 33, Φεβρουάριος 2004, σ.σ. 15-16, Τσαντίλης, Δήμος, “Τα Δυσνόητα τα Κείμενα”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 33,



Πέρα απ' όλα τα προβλήματα που προκύπτουν με τη χρήση της έννοιας του «δικαιώματος» και την υποθετική δυνατότητα του όντος να διεκδικήσει το δικαίωμά του, προβλήματα φαίνεται να αναδύονται και με την πρώτη βασική αρχή της δικαιοσύνης, έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Rawls:

Αρχή πρώτη: κάθε πρόσωπο έχει ίσο δικαίωμα στο πλέον εκτεταμένο σχήμα ίσων βασικών ελευθεριών που να είναι συμβατό με ένα παρόμοιο σχήμα ελευθερίας για τους άλλους.<sup>181</sup>

Βάσει της παραπάνω αρχής οι συμβαλλόμενοι στο συμβόλαιο έχουν ίσα δικαιώματα στις βασικές ελευθερίες. Ακόμα και αν αποδεχόμασταν τη συμμετοχή των άλλων ζώων στο φανταστικό συμβόλαιο, τότε ποιο είναι το σύνολο των ελευθεριών που πρέπει να απολαμβάνουν τόσο αυτά όσο και οι άνθρωποι; Στο σημείο αυτό προκύπτει ένα βασικό πρόβλημα: δεν είναι λογικό να απολαμβάνουν τις ίδιες ελευθερίες όντα με ανώτερες πνευματικές δυνατότητες, όπως οι άνθρωποι, με όντα που διαθέτουν περιορισμένες πνευματικές ικανότητες, όπως οι κότες. Τη συγκεκριμένη θέση θεμελιώνει το επιχείρημα: οι πνευματικά ανώτεροι οργανισμοί έχουν άλλες ανάγκες (όπως η ελευθερία του λόγου) και συνεπώς χρειάζονται ένα διευρυμένο σύνολο ελευθεριών που θα ήταν άχρηστο στους πνευματικά κατώτερους οργανισμούς. Αυτό που χρειάζεται λοιπόν, είναι να οριοθετήσουμε το σύνολο των ελευθεριών που αρμόζει στην πρώτη ομάδα (π.χ. την ελευθερία του λόγου και του τύπου) και ένα δεύτερο σύνολο που προσιδιάζει στη δεύτερη (όπως είναι το δικαίωμα στη ζωή, τη μη διαμονή τους σε κατάσταση εγκλεισμού κλπ.).

---

Φεβρουάριος 2004, σ.σ. 17, Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος & Καραγεωργάκης, Σταύρος, “Εκκλιση για Ηθική Αντιμετώπιση των άλλων Ζώων”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 37, Μάιος 2004, σ.σ. 20-21

<sup>181</sup> Rawls, ό.π., σ. 92

### 4.2.3. Η θεωρία του Peter Singer

#### 4.2.3.1. Η απελευθέρωση των άλλων ζώων

Τη δεκαετία του 1970 άνοιξε ένας μεγάλος διάλογος σχετικά με τη συμμετοχή των άλλων ζώων στην ηθική κοινότητα. Πρόκειται για τη διαμάχη που ξεκίνησε με αφορμή την έκδοση του βιβλίου Peter Singer *Η Απελευθέρωση των Ζώων (Animal Liberation)*.<sup>182</sup> Στο βιβλίο αυτό, για πρώτη φορά έχουμε τη συστηματική ενασχόληση με το ζήτημα της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων. Βέβαια ο Singer δεν είναι ο πρώτος που υπερασπίστηκε τη συμμετοχή των άλλων ζώων στον ηθικό νόμο. Η πιο διάσημη υποστήριξη της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων έγινε από τον Φραγκίσκο της Ασίζης ο οποίος διέδιδε υπό μορφή κηρύγματος την ισότητα μεταξύ όλων των ειδών της πανίδας και της χλωρίδας για τον οποίο κάναμε λόγο παραπάνω.<sup>183</sup>

Στο βιβλίο του ο Singer έκανε λόγο για τα χιλιάδες πειράματα με πειραματόζωα που λαμβάνουν καθημερινά χώρα στα επιστημονικά εργαστήρια και έδωσε τη θεωρητική βάση για την ανάδυση ενός νέου κινήματος, αυτού της απελευθέρωσης των ζώων.<sup>184</sup> Το κίνημα αυτό είχε δύο εκφάνσεις: μία που χρησιμοποιεί ειρηνικά μέσα, όπως πορείες, διαδηλώσεις και διαβήματα σε κυβερνήσεις, και μία άλλη που χρησιμοποιεί βίαια μέσα, όπως ανατινάξεις εργαστηρίων που κάνουν χρήση πειραματόζωων, αποστολή δεμάτων- βομβών σε επιστήμονες που ηγούνται τέτοιων επιστημονικών προγραμμάτων και επιθέσεις σε εργαστήρια με σκοπό την απελευθέρωση των πειραματόζωων.<sup>185</sup> Η δεύτερη αυτή μορφή κινητοποιήσεων χαρακτηρίστηκε από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης «οικοτρομοκρατία» και απασχόλησε τις αρχές πολλών ευρωπαϊκών χωρών, κυρίως δε αυτές των Η.Π.Α.<sup>186</sup> Σκοπός βέβαια του Singer ήταν απλά να κινητοποιήσει την κοινή γνώμη για το ζήτημα των ζώων και όχι να προκαλέσει αυτό το κύμα βίας. Όταν μάλιστα ο ίδιος εξεδήλωσε την απογοήτευσή του γι' αυτήν τη βίαιη στροφή του

<sup>182</sup> Singer, Peter, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, ό.π.

<sup>183</sup> Βλέπε το κεφάλαιο για τον *Ανθρωποκεντρισμό του Χριστιανισμού*.

<sup>184</sup> Για μια σύντομη και συστηματική κατηγοριοποίηση των πειραμάτων που γίνονται με χρήση πειραματόζωων βλέπε: Gendin, Sidney, "The Use of Animals in Science", στο James P. Sterba (ed.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995, σ.σ. 29-37

<sup>185</sup> Αν θέλουμε να αναφερθούμε ενδεικτικά στις πρώτες απελευθερώσεις, το 1975 γίνονται επιθέσεις κυρίως εναντίον της φαρμακευτικής εταιρίας Hoechst και απελευθερώνονται σκύλοι, ποντίκια, πίθηκοι, κουνέλια κ.α. Το 1977 και 1978 απελευθερώνονται δελφίνια στη Χαβάη, πίθηκοι στη Ν. Υόρκη, και σκύλοι στη Δανία. (Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ.σ. 207-212)

<sup>186</sup> Για την ιστορία της πιο εξτρεμιστικής ομάδας που υπερασπιζόταν τα δικαιώματα των ζώων βλέπε: Henshaw, David, *Animal Warfare, The Story of the Animal Liberation Front*, Fontana Collins, London, 1989

κινήματος, δέχτηκε τα αρνητικά σχόλια από τους φυλακισμένους ακτιβιστές υπέρ της απελευθέρωσης των ζώων.<sup>187</sup> Ας περάσουμε όμως στην παρουσίαση και εξέταση της θεωρίας του Singer.

Η πρώτη βασική αρχή που υιοθετεί ο Singer είναι ότι όλα τα ζώα είναι ίσα. Αυτή όμως η αρχή δεν συνεπάγεται, όπως λέει ο ίδιος, ότι τα ζώα πρέπει να έχουν και ίση αντιμετώπιση:

Η βασική αρχή της ισότητας δεν απαιτεί ίση ή ταυτόσημη *μεταχείριση* (treatment)· απαιτεί ίσο σεβασμό (consideration). Ίσος σεβασμός για διαφορετικά όντα, μπορεί να οδηγήσει σε διαφορετική μεταχείριση και διαφορετικά δικαιώματα.<sup>188</sup>

Το πρώτο ερώτημα που γεννάται από τη συγκεκριμένη θέση είναι η σημασία της έννοιας «ισότητα» για τον Singer. Τί σημαίνει για τον Singer να είναι δύο πλάσματα ίσα. Για παράδειγμα, σήμερα αποδεχόμαστε ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, με άλλα λόγια, ότι έχουν ίσα δικαιώματα. Αν αναλογιστούμε τις διαφορές που έχουν οι μαύροι από τους λευκούς (χρώμα), ή οι άντρες από τις γυναίκες, αυτό δε θα μας κάνει να πιστέψουμε ότι λόγω των φυσικών διαφορών τους έχουν και διαφορετικά δικαιώματα. Ωστόσο είναι εντελώς προφανές πως οι φυσικές διαφορές που παρουσιάζουν οι άνθρωποι μεταξύ τους, δεν τους δίνουν τις ίδιες δυνατότητες να εκπληρώσουν ορισμένες αποστολές, στερώντας τους έτσι τη δυνατότητα από μια απόλυτη ισότητα. Για παράδειγμα κατά πάσα πιθανότητα, ένας υγιής και έξυπνος άντρας έχει περισσότερες δυνατότητες να επιβιώσει σε ένα έρημο νησί από μια υγιή και έξυπνη γυναίκα, λόγω των μυώνων του που υπερτερούν έναντι αυτών της γυναίκας.

Ο Singer όμως δεν αναφέρεται σε τέτοιου είδους ισότητα. Συγκεκριμένα γράφει:

Η ισότητα είναι μια ηθική ιδέα, όχι μια δήλωση γεγονότων (assertion of fact). Δεν υπάρχει κανένα λογικά πειστικό επιχείρημα που να θεωρεί ότι η πραγματική διαφορά στις δυνατότητες μεταξύ δύο ατόμων, δικαιολογεί οποιαδήποτε διαφορά στο σύνολο του σεβασμού (consideration) που δείχνουμε απέναντι στις ανάγκες και τα ενδιαφέροντά τους. *Η αρχή της ισότητας των ανθρωπίνων όντων δεν είναι μια περιγραφή μιας υποτιθέμενης πραγματικής*

<sup>187</sup> Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 211

<sup>188</sup> Singer, *Animal Liberation*, ό.π., σ. 2

*ισότητας μεταξύ των ανθρώπων: είναι μια εντολή του πως οφείλουμε να συμπεριφερόμαστε στα ανθρώπινα όντα*<sup>189</sup>

Επομένως δε μας ενδιαφέρουν, βάσει του Singer, οι φυσικές δυνατότητες των ανθρώπων, αλλά η δική μας θεώρηση· η στάση μας απέναντι στο σύνολο των ανθρώπων. Και φυσικά αυτή η ισότητα μεταξύ των όντων, ανθρώπινων και μη, που υπερασπίζεται ο Singer, δε συνεπάγεται και την προσπάθεια από μέρους μας να ικανοποιήσουμε ίδιες ανάγκες για όλα τα ζώα. Είναι προφανές ότι τα παιδιά της Αμερικής έχουν την ανάγκη να μάθουν να διαβάζουν, ενώ τα γουρούνια να ζουν με άλλα γουρούνια (παράδειγμα του Singer). Αυτό θα μπορούσε να αποτελέσει και μια ωραία απάντηση στον Πάπα που είχε πει για τον Φραγκίσκο της Ασίζης: «ας κάνει κήρυγμα στα γουρούνια, αφού τόσο τα αγαπάει».<sup>190</sup> Προφανώς τα γουρούνια δεν έχουν την ανάγκη να ακούσουν το κήρυγμα ενός ιερέα, ενώ κάποιοι άνθρωποι την έχουν.

Ο Singer παρατήρησε ότι οι άνθρωποι δεν αντιμετωπίζουν τα υπόλοιπα ζώα ως ίσα, και μάλιστα τόνισε ότι αυτό αποτελεί ένα είδος ρατσισμού ανάλογο με τον ρατσισμό που αφορούσε στην κοινότητα των μαύρων ανθρώπων. Ο Singer ονομάζει το νέο αυτό ρατσισμό «ειδισμό» (speciesism).<sup>191</sup> Βάσει αυτού του νέου είδους ρατσισμού οι άνθρωποι φέρονται υποτιμητικά απέναντι σε όντα άλλου είδους. Το κριτήριο για την ανωτερότητα δεν είναι πλέον το χρώμα, ούτε το φύλο, όπως στην περίπτωση του σεξισμού, αλλά το είδος.

Το ζήτημα που ανοίγει ουσιαστικά ο Singer είναι η διεύρυνση της ηθικής κοινότητας. Οι εκπρόσωποι του *Διαφωτισμού* είχαν υποστηρίξει το αίτημα για την κατάργηση της δουλείας προσπαθώντας έτσι να συμπεριλάβουν στην ηθική κοινότητα τους έγχρωμους. Τον 19<sup>ο</sup> αιώνα και κυρίως τον 20<sup>ο</sup> έγινε λόγος για τα δικαιώματα της γυναίκας με αποκορύφωμα την εκχώρηση σ' αυτές εκλογικού δικαιώματος. Με το έργο του ο Singer θέλει να διευρύνει την ηθική κοινότητα έτσι ώστε να συμπεριλάβει και τα μη ανθρώπινα όντα. Ποια είναι όμως αυτά τα μη ανθρώπινα όντα που πρέπει να συμπεριληφθούν στην ηθική κοινότητα, ή για να ακριβολογούμε: απέναντι σε ποια όντα έχουν ηθικές υποχρεώσεις οι άνθρωποι;

<sup>189</sup> Singer, *Animal Liberation*, ό.π., σ.σ. 4-5

<sup>190</sup> Η ρήση του Πάπα παρατίθεται από τον Γεωργόπουλο, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 66

<sup>191</sup> Singer, *Animal Liberation*, ό.π., σ. 6. Σύμφωνα με την Joan Dunayer (Dunayer, Joan, *Speciesism*, Ryce Publishing, Derwood-Maryland, 2004, σ. 1) ο όρος speciesism χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά από τον ψυχολόγο Richard Ryder για να εξηγήσει τον ηθικό διαχωρισμό μεταξύ των ανθρώπων και των άλλων ζώων. Για την απόδοση του όρου «speciesism» στα ελληνικά η Δραγώνα- Μονάχου προτείνει τον όρο «ειδοκρατία». Βλέπε: Δραγώνα- Μονάχου, Μυρτώ, *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία*, ό.π., σ. 403.

Καταρχάς, μη ανθρώπινα όντα είναι, εκτός από τα κουνέλια και τις αρκούδες, τα έντομα, οι μικροοργανισμοί, ακόμα και τα φυτά και οι πέτρες. Ο Singer σε αντίθεση με τον Leopold δεν είναι διατεθειμένος να αποδώσει ηθική υπόσταση στους αβιοτικούς παράγοντες. Δεν πρέπει άλλωστε να μας διαφεύγει ότι, με βάση τη βαθιά οικολογία του Arne Naess, ο άνθρωπος έχει τις ίδιες ακριβώς υποχρεώσεις απέναντι στους συνανθρώπους του και απέναντι στις ακρίδες, αφού ο τελευταίος υποστήριξε τον απόλυτο εξισωτισμό των ειδών. Ο Singer προσπαθεί να αποφύγει τα παράδοξα που μπορεί να μας οδηγήσει ο ακραίος εξισωτισμός, σαν αυτό που έχει εντοπίσει ο Reiner Grunmann:

Αλλά με τέτοια επιχειρηματολογία (ο οικολόγος<sup>192</sup>) θα αποκάλυπτε μόνο την προτίμησή του για τους ανώτερους έμβιους οργανισμούς. Τα κατώτερα ζώα όπως τα έντομα και τα βακτηρίδια είναι συνήθως έξω από τα ενδιαφέροντα της οικολογικής σκέψης. (Ο Albert Schweitzer<sup>193</sup> προσπάθησε να είναι συνεπής και υπερασπίστηκε το δικαίωμα στη ζωή της μύγας τσε- τσε και του βακτηρίου του τύφου.) Η θέση αυτή, ριζοσπαστική από δεοντολογική και θρησκευτική άποψη, καθιστά αδύνατη τη συνοχή της ανθρώπινης δράσης. Σκεφτείτε την περίπτωση του ιού του AIDS!<sup>194</sup>

Ο Singer στη λογική της αποφυγής τέτοιων ακραίων στάσεων, αναζητά εκείνο το κριτήριο που πρέπει να θεσπίσουμε προκειμένου να αποφύγουμε τις ηθικές υποχρεώσεις απέναντι σε αβιοτικούς παράγοντες. Έτσι, προκειμένου να αποφύγει να συμπεριλάβει στην κοινότητα των όντων, που οφείλουμε να τα αντιμετωπίζουμε ηθικά, τα βακτήρια, τους ιούς ή τις πέτρες, αναφέρεται στο κριτήριο του αισθάνεσθαι ή της συναισθησίας (sentience). Για την ακρίβεια το κριτήριο αυτό, έτσι όπως το εννοεί ο Singer, δεν έχει να κάνει γενικά με τις αισθήσεις, αλλά με το αίσθημα του πόνου ή της ευχαρίστησης. Αν δηλαδή έχω την ικανότητα να υποφέρω ή να ικανοποιούμαι. Σύμφωνα με τον Singer λοιπόν τα όντα απέναντι στα οποία έχουμε υποχρεώσεις, είναι αυτά που έχουν τη δυνατότητα να υποφέρουν και να ικανοποιούνται ή να χαίρονται (enjoyment/happiness). Ο Singer ως ωφελμιστής χρησιμοποιεί το κριτήριο του πόνου/ χαράς όπως έκανε και ο Jeremy Bentham. Ο Bentham ισχυριζόταν ότι η φύση έθεσε τον άνθρωπο υπό την κυριαρχία του πόνου

---

<sup>192</sup> Δική μου σημείωση.

<sup>193</sup> Ελβετός γιατρός, μουσικός, θεολόγος και φιλόσοφος. Το 1954 βραβεύτηκε με Νόμπελ, ενώ έγινε διάσημος για τις υπηρεσίες που προσέφερε ως γιατρός στους Αφρικανούς ιθαγενείς του Ισημερινού.

<sup>194</sup> Grundmann, Reiner, "Ο Μαρξισμός ενώπιον της Οικολογικής Πρόκλησης", στο Ανδριάννα Βλάχου, Ted Benton & Reiner Grundmann, *Κοινωνία και Φύση, Μια Συζήτηση για την Οικολογία, το Μαρξισμό και τη Γνωσιοθεωρία*, Δελφίνι, Αθήνα, 1995, σ. 120

και της ηδονής, και τα δύο αυτά αισθήματα μας υποδεικνύουν τι οφείλουμε να πράξουμε.<sup>195</sup>

Αξίζει να παραθέσουμε ολόκληρο το απόσπασμα του Bentham που παραθέτει και ο Singer προκειμένου να εισαγάγει το κριτήριο του αισθάνεσθαι:

Θα έρθει ο καιρός που και η υπόλοιπη ζωική δημιουργία θα αποκτήσει δικαιώματα που δεν θα μπορούν να της αφαιρεθούν παρά από ένα τυραννικό χέρι. Οι Γάλλοι έχουν ήδη ανακαλύψει ότι η μελανότητα του δέρματος δεν αποτελεί λόγο για να αφηθεί ένας άνθρωπος χωρίς επανόρθωση στις ορέξεις ενός βασανιστή. Θα έρθει μια μέρα που θα αναγνωριστεί ότι ο αριθμός των ποδιών, η τριχοφυΐα του δέρματος ή η κατάληξη του ιερού οστού αποτελούν εξίσου ανεπαρκείς λόγους για να αφήσουμε ένα ευαίσθητο ον να έχει την ίδια μοίρα. Υπάρχει κάποιο άλλο σημείο στο οποίο θα πρέπει να σύρουμε μια αμετάκλητη γραμμή; Μήπως αυτό είναι η ιδιότητα του λόγου ή, ίσως, της ομιλίας; Ένα ανεπτυγμένο άλογο ή ένας σκύλος είναι ασύγκριτα πιο έλλογα και πιο συζητήσιμα ζώα από ένα μωρό μίας ημέρας, μίας εβδομάδας, ή ενός μηνός. Αλλά, ακόμα κι αν δεν είναι έτσι, τι αλλάζει; Το ζήτημα δεν είναι εάν μπορούν να *συλλογίζονται* ή να *ομιλούν*, αλλά εάν μπορούν να *υποφέρουν*.<sup>196</sup>

Στο απόσπασμα αυτό, όπως παρατηρεί ο Singer, ο Bentham θέτει εκείνο το χαρακτηριστικό που δίνει σε ένα πλάσμα το *δικαίωμα* (right) για ηθική αντιμετώπιση (consideration). Το κριτήριο αυτό είναι η δυνατότητα του πόνου. Αυτό, συνεχίζει ο Singer, μας επιτρέπει να καταλάβουμε ότι κάποια όντα έχουν τουλάχιστον τη δυνατότητα να πονούν ή όχι. Η συγκεκριμένη δυνατότητα είναι που πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη και να γίνει σεβαστή από τους ανθρώπους.<sup>197</sup>

Επομένως, κατά τον Singer το κριτήριο του πόνου είναι που καθορίζει τη συμμετοχή των ζώων στην ηθική κοινότητα. Με τη θέσπιση αυτού του κριτηρίου δε χρειάζεται να αποδοθεί ηθική αξία στο σύνολο της φύσης. Για την ακρίβεια δεν έχουμε άμεσες υποχρεώσεις απέναντι στο σύνολο της φύσης, αλλά μόνο στα ζώα που έχουν τη δυνατότητα του πόνου. Ο Singer παρά το γεγονός ότι δεν πιστεύει ότι έχουμε άμεσες υποχρεώσεις στη φύση, υποστηρίζει ότι έχουμε έμμεσες υποχρεώσεις απέναντί της. Για την ακρίβεια υποστηρίζει ότι το δάσος, τα βουνά και τα νερά

<sup>195</sup> Bentham, Jeremy, “Εισαγωγή στις Αρχές της Ηθικής και της Νομοθεσίας (1789), Περί της Αρχής της Ωφελιμότητας, Κεφάλαιο Πρώτο”, μτφρ. Φιλήμων Παιονίδης, *Υπόμνημα* 3, Οκτώβριος 2005, σ. 316

<sup>196</sup> Bentham, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chapter 17, Σημείωση 1. Η μετάφραση από το Φιλήμων Παιονίδης (επ.), *Νέοτερη Ηθική Φιλοσοφία, Hume- Bentham- Mill, Ανθολόγιο Σχετικών Κειμένων*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις, Θεσσαλονίκη, 2004, σ. 21

<sup>197</sup> Υπέρ της συμμετοχής των άλλων ζώων στην ηθική κοινότητα βάση του κριτηρίου του πόνου τάσσεται και η Alison Hills. Βλέπε: Hills, Alison, *Do Animals have Rights?*, ό.π.

αποτελούν το σπιτικό των άλλων ζώων και οφείλουμε να τα προστατεύουμε προκειμένου να επιτευχθεί η ευημερία των τελευταίων.<sup>198</sup>

Έχει ενδιαφέρον να παρακολουθήσουμε την προβληματική αναφορικά με το κατά πόσο τα ζώα έχουν πραγματικά τη δυνατότητα να πονούν. Το ζήτημα αυτό ώθησε τον Cottingham να κάνει το σκωπτικό σχόλιο ότι «το να πιστεύεις ότι ένα σκυλί με σπασμένο πόδι που κλαψουρίζει δεν πονά στην πραγματικότητα είναι αρκετά ασυνήθιστο κατόρθωμα ακόμα και για ένα φιλόσοφο!».<sup>199</sup> Οι ανθρωποκεντρικοί φιλόσοφοι υποστηρίζουν ότι ο πόνος που νοιώθουν είναι διαφορετικής τάξης· δε μπορεί να συγκριθεί με τον πόνο που νοιώθουν οι άνθρωποι και επομένως δεν είναι απαραίτητο να γίνει κριτήριο για την εισδοχή των ζώων στην ηθική κοινότητα. Μάλιστα σε ακραίες μορφές αυτού του ανθρωποκεντρισμού, εκπρόσωποί του έχουν υποστηρίξει την άποψη ότι οι υπερασπιστές της ηθικής αντιμετώπισης των ζώων ανθρωπομορφίζουν τη φύση, δηλαδή αποδίδουν ανθρώπινα χαρακτηριστικά σ' αυτήν, εννοώντας το αίσθημα του πόνου!<sup>200</sup> Στη θέση αυτή μπορούμε να αντιπαραθέσουμε δύο επιχειρήματα. Πρώτον, είναι προφανές ότι και τα ζώα πονούν, πράγμα που μπορεί να το επιβεβαιώσει κανείς με απλή παρατήρηση. Αυτό μάλιστα μπορούμε να το ισχυριστούμε με ασφάλεια χωρίς να είμαστε εκτεθειμένοι στη θεωρία του μιχεβιορισμού. Αν κόψουμε το πόδι μιας γάτας προφανώς οι αντιδράσεις της, δηλαδή η έκφραση του πόνου της, θα είναι αντίστοιχες με αυτές ενός ανθρώπου αν του κάνουμε το ίδιο. Το επιχείρημα της ποιοτικής διαφοράς στον πόνο μεταξύ του ανθρώπου και των άλλων όντων θυμίζει κατά πολύ τις ρατσιστικές θεωρίες που πρέσβευαν ότι οι μαύροι Αφρικανοί δεν ένοιωθαν τον πόνο το ίδιο τραυματικά όπως οι λευκοί.<sup>201</sup> Για την περίπτωση των ζώων αξίζει να αναφέρουμε ότι ο Descartes όταν έκανε αυτά τις περίφημες ανατομίες ξεκοιλιάζοντας σκύλους χωρίς αναισθητικό και τους άκουγε να ουρλιάζουν έλεγε ότι οι στριγκλιές που βγάζουν τα ζώα από τον πόνο μοιάζουν με τους ήχους ελατήριων μιας μηχανής που χαλάει!<sup>202</sup> Δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνούμε ότι τα ζώα για τον Descartes δεν ήταν τίποτε άλλο από μηχανές.

---

<sup>198</sup> Singer, Peter, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1981, σ.σ. 121-124

<sup>199</sup> Cottingham, John, "A Brute to the Brutes?": Descartes' Treatment of Animals", *Philosophy* 53, 1978, σ. 551

<sup>200</sup> Χοβαρδός Τάσος, "Μεταφυσική, Αριστερά και Οικολογία", ό.π.

<sup>201</sup> Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999<sup>2</sup>, σ. 58

<sup>202</sup> Fontaine, Nicholas, *Memories pour servir a l'histoire de Port-Royal*, Cologne, 1738, 2: 52-53. Παραπέμπεται από τον Singer, Peter, *Animal Liberation*, London, Pimlico, 1995<sup>2</sup>, σ.σ. 201-202

Δεύτερον, είναι πολύ πιθανό το αίσθημα του πόνου να είναι λιγότερο έντονο στον άνθρωπο παρά στα άλλα ζώα. Κάποιοι υποστηρίζουν το αντίθετο με το επιχείρημα ότι ο άνθρωπος λόγω της επίγνωσης της κατάστασής του, όπως στην περίπτωση που κάποιος πεθαίνει από καρκίνο, βιώνει πιο έντονα το πρόβλημα.<sup>203</sup> Υπάρχει και η αντίθετη επιχειρηματολογία όμως. Ότι τα άλλα ζώα, λόγω της μειωμένης τους αντίληψης, υποφέρουν ακόμα περισσότερο. Αν για παράδειγμα, γράφει ο Singer, συλληφθούν κάποιοι άνθρωποι ως αιχμάλωτοι πολέμου, και οι δεσμώτες τους τους εξηγήσουν ότι θα παραμείνουν έγκλειστοι σε ένα στρατόπεδο συγκέντρωσης μέχρι να τελειώσει ο πόλεμος, τότε αυτοί οι άνθρωποι είναι πιθανό να υποφέρουν αυτή την κατάσταση αφού θα έχουν πλήρη επίγνωση της θέσης τους και θα αναμένουν τη στιγμή της λήξης του πολέμου. Αντίθετα, στην περίπτωση του εγκλεισμού ενός ζώου σε ένα κλουβί ενός πάρκου, το ζώο αυτό, μη έχοντας καμία επίγνωση του πλαισίου της φυλάκισής του, βιώνει πιο έντονα την απομόνωσή του και επομένως υποφέρει διπλά.<sup>204</sup> Συνεπώς, αν αποδεχόμασταν τη θέση των ανθρωποκεντρικών ότι ο πόνος των άλλων ζώων είναι άλλης τάξης από τον αντίστοιχο των ανθρώπων, θα το κάναμε μόνο με την προϋπόθεση ότι είναι μεγαλύτερου βαθμού. Επομένως πρέπει να ενδιαφερόμαστε για τον πόνο τους που είναι περισσότερο έντονος από τον δικό μας.

---

<sup>203</sup> Singer, *Practical Ethics*, ό.π., σ.σ. 58-59

<sup>204</sup> Singer, *Practical Ethics*, ό.π., σ. 60



#### 4.2.3.2. Η συμβολή του ωφελιμισμού

Όπως έχει δηλώσει εξ αρχής ο Singer, δανείστηκε το κριτήριο του πόνου/ευχαρίστησης από τον Bentham.<sup>205</sup> Βέβαια, παρατηρούμε την εμφάνιση ηδονοκρατικών θεωριών στην αρχαιότητα, πολύ πριν από τον ωφελιμισμό του Bentham και του Mill, και συγκεκριμένα στους ηδονιστές φιλοσόφους. Πρέπει όμως να αναφέρουμε ότι μόνο οι ακραίοι ηδονιστές, όπως ο Αρίστιππος, και όχι οι μετριοπαθείς, όπως ο Επίκουρος, μπορούν να θεωρηθούν πρόδρομοι στο ζήτημα της αποφυγής του πόνου. Ωστόσο, ο John Stuart Mill αναγνωρίζει στον Επίκουρο τις θεωρητικές καταβολές του, και πιο συγκεκριμένα την αναγνώριση των ανώτερων ηδονών.<sup>206</sup> Ο Επίκουρος πίστευε ότι πρέπει να αποζητούμε τις πνευματικές ηδονές, έναντι των σαρκικών. Παρ' όλα αυτά, σε αντίθεση με τους ωφελμιστές, πίστευε ότι δεν πρέπει πάντα να αποφεύγουμε τον πόνο:

Μολονότι κάθε ηδονή είναι αγαθό, χάρη στη φυσική της συγγένεια προς εμάς, δεν είναι κάθε ηδονή τέτοια που να την επιδιώκουμε. Το ίδιο και με τον πόνο: ενώ κάθε πόνος είναι κακό, δεν είναι από τη φύση του τέτοιος που να τον αποφεύγουμε πάντοτε. [129-130]<sup>207</sup>

Κάθε σωματικός πόνος είναι αμελητέος· αυτός που πονά πολύ διαρκεί λίγο, κι αυτός που χρονίζει στη σάρκα προκαλεί ήπιο πόνο.[4]<sup>208</sup>

Το γεγονός ότι το σώμα μας υφίσταται ορισμένους πόνους μας βοηθά να προφυλαχτούμε από τους παρόμοιους τους.[73]<sup>209</sup>

Σύμφωνα με τα παραπάνω, δε δικαιούμαστε να συμπεράνουμε ότι ο Επίκουρος θα αποδέχονταν μian αρχή στη βάση της οποίας ο σωματικός πόνος θα ήταν κριτήριο για την συνολική ωφέλεια, όπως υποστήριζε ο Bentham.

Ο Bentham ως ο ιδρυτής του ωφελιμισμού (utilitarianism) διακήρυσσε ότι πρωταρχικός σκοπός κάθε πράξης είναι η *επίτευξη της μεγαλύτερης δυνατής ευτυχίας για το μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων*. Η συγκεκριμένη αρχή ονομάστηκε η *αρχή της ωφέλειας (principle of utility)*. Ο ωφελιμισμός είναι μια συνεπειοκρατική (consequentialist) θεωρία, που αξιολογεί τις πράξεις ανάλογα με τις συνέπειες για το άτομο ή το σύνολο των ατόμων. Η πράξη επομένως αποτιμάται από τις ευχάριστες ή

<sup>205</sup> Ο Singer έχει δηλώσει ρητά ότι είναι υπέρμαχος της θεωρίας του ωφελιμισμού και στο Singer, Peter, *Μια Δαρβινική Αριστερά, Πολιτική, Εξέλιξη και Συνεργασία*, μτφρ. Σπύρος Σφενδουράκης, Σύναλμα, Αθήνα, χ.χ., σ. 18

<sup>206</sup> Mill, John Stuart, *Ωφελιμισμός*, μτφρ. Φιλήμων Παιονίδης, Πόλις, Αθήνα, 2002, σ. 79

<sup>207</sup> Επίκουρος, “Επιστολή προς Μενουκέα”, στο Επίκουρος, *Ηθική*, μτφρ. Γιώργος Ζωγραφίδης, Εξάντας, Αθήνα, 1992, σ. 91

<sup>208</sup> Επίκουρος, *Επίκουρον Προσφώνησις*, στο Επίκουρος, *Ηθική*, ό.π., σ. 123

<sup>209</sup> Επίκουρος, *Επίκουρον Προσφώνησις*, ό.π., σ. 141,

δυσάρεστες συνέπειες που έχει. Το κίνητρο της πράξης είναι η ηδονή, ενώ το κριτήριο ηθικής αξιολόγησης της πράξης είναι η ωφέλεια.<sup>210</sup>

Πιο συγκεκριμένα, το κριτήριο ηθικότητας είναι το ποσό της ωφέλειας που αποκομίζεται από την πράξη ή από την υιοθέτηση συγκεκριμένων κανόνων καθοδήγησης των πράξεων. «Ωφέλεια» θεωρείται από τους ωφελμιστές η πραγμάτωση του αγαθού για το μεγαλύτερο αριθμό ατόμων, ενώ το αγαθό «προσδιορίζεται μέσα από ένα ηδονοκρατικό πρίσμα ως ευτυχία, νοούμενη συνήθως ως συνισταμένη ηδονών».<sup>211</sup> Τα υποκείμενα που μπορούν να απολαύσουν αυτή την ευτυχία, βάσει της αρχής της ωφέλειας, δεν πρέπει να είναι υποχρεωτικά άνθρωποι. Η αρχή αυτή μπορεί να συμπεριλάβει και άλλα έμβια όντα, αρκεί να μπορούν να νοιώσουν ηδονή ή πόνο. Ο ωφελμισμός συναντάται συνήθως σε δύο μορφές, τον πραξιακό ωφελμισμό (act- utilitarianism) και τον κανονολογικό ωφελμισμό (rule- utilitarianism).

Βάσει της πρώτης μορφής, κάθε πράξη αποτιμάται ξεχωριστά ανάλογα με την μεγιστοποίηση της ωφέλειας που προκαλεί σε ένα σύνολο ατόμων. Βάσει του κανονολογικού ωφελμισμού οι πράξεις εξετάζονται σε σχέση με τους ηθικά ορθούς κανόνες που υποτίθεται ότι υπακούουν. Για να είναι ορθός ένας κανόνας και πάλι πρέπει να εξυπηρετεί την αρχή της ωφέλειας.<sup>212</sup> Έτσι, στην περίπτωση του κανονολογικού ωφελμισμού, έχουμε ένα σύνολο κανόνων που αν τηρείται από τους περισσότερους, μεγιστοποιεί την ωφέλεια του κοινωνικού συνόλου. Για τις ανάγκες του γραπτού μας εφεξής θα αναφερόμαστε στον ωφελμισμό εννοώντας τον κανονολογικό ωφελμισμό.

Ας προσπαθήσουμε τώρα να υπολογίσουμε τα αποτελέσματα που μπορεί να έχει ο ωφελμισμός στα ζητήματα της περιβαλλοντικής ηθικής. Για να το κάνουμε αυτό θα εξετάσουμε τον αντίκτυπο των επιχειρημάτων υπέρ και κατά της θεωρίας του ωφελμισμού στην περιβαλλοντική ηθική και συγκεκριμένα στο ζήτημα της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων. Παραθέτουμε ένα επιχείρημα υπέρ:

Επιχείρημα υπέρ της θεωρίας, και μάλιστα και των λιγότερο ή περισσότερο απλών ηδονοκρατικών της μορφών αποτελεί και η δυνατότητά της να οξύνει την ηθική ευαισθησία μας στο μέτρο που είναι σε θέση να συμπεριλάβει στον

<sup>210</sup> Δραγώνα- Μονάχου, Μυρτώ, *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία*, ό.π., σ. 116

<sup>211</sup> Βιρβιδάκης, Στέλιος, *Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία*, Μέρος Α', Σημειώσεις Πανεπιστημιακών Παραδόσεων, Αθήνα, 1996, σ. 46. Ο Βιρβιδάκης χρησιμοποιεί τον όρο «ωφελιμοκρατία» για να αποδώσει τον αγγλικό utilitarianism πιθανόν για να αποφύγει τη σύγχυση που προκαλεί η σημασία του όρου «ωφελμισμός» στην καθημερινή γλώσσα. Ωστόσο εμείς θα προτιμήσουμε το δεύτερο.

<sup>212</sup> Βιρβιδάκης, ό.π., σ. 47

κύκλο των ηθικά σημαντικών όντων και τα ζώα, που είναι ικανά να αισθανθούν ευχαρίστηση ή πόνο. Έτσι μας βοηθά να ξεπεράσουμε αυτό που ο Peter Singer, ονομάζει “ειδισμό” (speciesism), την τάση μας δηλαδή για προνομιακή μεταχείριση του ανθρωπίνου είδους, ανάλογη, σύμφωνα με όσους την επισημαίνουν, με το ρατσισμό, το σεξισμό και τον εθνοκεντρικό σωβινισμό.<sup>213</sup>

Πράγματι, ο ωφελμισμός μπορεί να μας ευαισθητοποιήσει ακόμα περισσότερο στο ζήτημα της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων, τουλάχιστον αυτών που μπορούν να νοιώσουν ευχαρίστηση ή πόνο. Δεν έχουν γίνει πολλές προσπάθειες να αποτιμηθεί η σύζευξη του ωφελμισμού με το ζήτημα των άλλων ζώων. Μία απ’ αυτές είναι των Catherine Larrere και Raphael Larrere.<sup>214</sup> Ωστόσο η προσπάθεια των Larrere & Larrere δεν είναι επιτυχημένη. Οι Larrere & Larrere υποστηρίζουν ότι ο ατομικιστικός χαρακτήρας που προβάλλεται μέσα από τον ωφελμισμό δημιουργεί προβλήματα για κάποιες κατηγορίες ζώων. (Εδώ πρέπει να τονίσουμε ότι ο Singer, στην παράδοση του ωφελμισμού ενδιαφέρεται για την ηθική αντιμετώπιση του κάθε ατόμου ζώου και όχι των ειδών. Κοντολογίς, υπερασπίζεται το δικαίωμα του κάθε ζώου να μην πονάει, να μην σκοτώνεται, και όχι την ηθική υπόσταση του είδους.<sup>215</sup>) Οι Larrere & Larrere πιστεύουν ότι ο ατομικισμός του Singer μπορεί να αποκλείσει κάποιες κατηγορίες ζώων και συγκεκριμένα τα άγρια, αφού φαίνεται να περιλαμβάνει μόνο τα οικόσιτα. Οι Larrere & Larrere στηρίζουν το επιχείρημα αυτό αναφέροντας ότι οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν μόνο τα οικόσιτα ζώα ως άτομα κυρίως μέσω της φροντίδας που δείχνουν προς αυτά.<sup>216</sup> Το επιχείρημα αυτό είναι αστήρικτο αφού ένα ζώο δεν περιμένει την ανθρώπινη φροντίδα για να αποκτήσει ατομική υπόσταση. Αν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι κάθε ζώο έχει δική του προσωπικότητα, όπως και οι άνθρωποι (ότι δηλαδή έχει για παράδειγμα συγκεκριμένες προτιμήσεις στο φαγητό, ή ότι είναι περισσότερο οξύθυμο, επιθετικό, φιλικό ή κοινωνικό) οι ιδιότητες της προσωπικότητάς του ενυπάρχουν σ’ αυτό ή αναπτύσσονται είτε τις εντοπίσει ο άνθρωπος είτε όχι. Είναι πιθανόν οι συγγραφείς Larrere & Larrere να είναι επηρεασμένοι από την ιουδαιοχριστιανική παράδοση, η οποία θεωρεί ότι τα ζώα αποκτούν αξία (εργαλειακή) λόγω της χρησιμότητάς τους στον άνθρωπο.

---

<sup>213</sup> Βιρβιδάκης, ό.π., σ. 48

<sup>214</sup> Larrere, Catherine & Larrere, Raphael, “Animal Rearing as a Contract?”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 12, 2000, σ.σ. 51-58. Για μια μετεφρασμένη στα ελληνικά εργασία της πρώτης βλέπε Larrere, Catherine, *Η φιλοσοφία του περιβάλλοντος*, μτφρ. Ελίνα Γούναρη, Πατάκη, Αθήνα, 1999

<sup>215</sup> Στη διάκριση ολισμού- ατομικισμού αναφερθήκαμε στο 4.1.

<sup>216</sup> Larrere, Catherine & Larrere, Raphael, “Animal Rearing as a Contract?”, σ. 53

Ένα άλλο λάθος στο οποίο υποπίπτουν έχει να κάνει με τη θέση τους για την ευχαρίστηση ή τον πόνο που νοιώθουν τα άλλα ζώα. Συγκεκριμένα οι Larrere & Larrere υποστηρίζουν ότι δε μπορούν να αξιολογηθούν αυτά τα δύο αισθήματα στα ζώα. Εδώ το πρόβλημα που υπαινίσσονται οι Larrere & Larrere προφανώς δεν έχει να κάνει απλά με τη μέτρηση της έντασης τέτοιου είδους αισθημάτων (πράγμα δύσκολο σε καθολική κλίμακα και για τους ανθρώπους, αφού δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι το αίσθημα της ευχαρίστησης που νοιώθουμε όταν πίνουμε ένα ποτήρι κρασιού είναι το ίδιο σε όλους τους ανθρώπους) αλλά και με την αδυναμία μας να αποτιμήσουμε τη συναισθηματική κατάσταση των ζώων. Αν πράγματι υπαινίσσονται αυτό, τότε έχουμε να αντιμετωπίσουμε το γνωστό πρόβλημα του ανθρωπομορφισμού. Βάσει αυτής της θέσης δε μπορούμε να εκτιμήσουμε ούτε καν τον πόνο των άλλων ζώων αφού όταν βλέπουμε να πονούν, το μόνο που κάνουμε είναι να προβάλλουμε σ' αυτά ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Και αυτό γιατί μεταφράζουμε τις συμπεριφορικές τους αντιδράσεις βάσει του δικού μας εννοιολογικού πλαισίου.<sup>217</sup> Το επιχείρημα όμως αυτό είναι ανίσχυρο όπως δείξαμε παραπάνω.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> Για μια σύντομη ελληνόφωνη υπεράσπιση του επιχειρήματος βλέπε Κωβαίος, Κωστής Μ., “Ζωοφιλία”, *Cogito* 2, Ιανουάριος 2005, σ. 111

<sup>218</sup> Το αναπτύξαμε στις τελευταίες παραγράφους του κεφαλαίου 4.2.3.1. Για μια παραπλήσια απάντηση στο επιχείρημα του Κωβαίου βλέπε: Καραγεωργάκης, Σταύρος, “Περί Ζώων ο Λόγος”, *Cogito* 3, Ιούλιος 2005, σ. 108

#### 4.2.3.3. Αντιρρήσεις για τις θέσεις του Singer

Επιπλέον, ο Singer δέχτηκε μια διαφορετικού είδους κριτική από τον Mark Sagoff. Ο Sagoff στο άρθρο του με τον εύγλωττο τίτλο “Η Απελευθέρωση των Ζώων και η Περιβαλλοντική Ηθική: Κακός Γάμος, Γρήγορο Διαζύγιο” (“Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce”<sup>219</sup>) επιτέθηκε με μια διαφορετικού τύπου επιχειρηματολογία στον Singer. Ο Sagoff υποστηρίζει ότι το ζήτημα της απελευθέρωσης των ζώων δεν ενδιαφέρει την περιβαλλοντική ηθική. Στη φύση, υποστηρίζει ο Sagoff συμβαίνουν καθημερινά χιλιάδες θάνατοι ζώων και τις περισσότερες φορές αυτοί δεν οφείλονται στην ανθρώπινη δραστηριότητα. Μάλιστα, δεν έχουμε τρόπους να αντιμετωπίσουμε τους περισσότερους από αυτούς. Ο Sagoff για να ενισχύσει τη θέση του αυτή, χρησιμοποιεί και τη δαρβινική θεωρία, στο πλαίσιο της οποίας υποστηρίζεται ότι λίγα είναι τα ζώα που θα φτάσουν στην ηλικία της σεξουαλικής ωριμότητας, έτσι ώστε να καταφέρουν να αναπαραχθούν.<sup>220</sup> Έτσι, ο αγώνας για επιβίωση είναι σκληρός και λίγα ζώα θα τα καταφέρουν. Τι πρέπει να κάνει ο άνθρωπος απέναντι σ’ αυτό το γεγονός; Με ποιο τρόπο να εμποδίσει αυτή την κατάσταση αναρωτιέται ο Sagoff. Μία απάντηση που θα έδινε ο Singer στον Sagoff θα ήταν ότι ο άνθρωπος οφείλει μόνο να περιορίσει τις δικές του δραστηριότητες που προκαλούν θανάτους άλλων ζώων. Για τους θανάτους που δεν προκαλεί ο ίδιος ο άνθρωπος δε φέρει καμία ευθύνη. Όμως, μια τέτοια απάντηση θα ερχόταν σε αντίθεση με την αρχή της ωφέλειας που ο Singer υποστηρίζει. Βάσει αυτής της αρχής του ωφελιμισμού, ο άνθρωπος έχει ηθική υποχρέωση να μεγιστοποιήσει τη συνολική ευτυχία και επομένως να γλιτώσει από το θάνατο τα χιλιάδες ζώα που πεθαίνουν καθημερινά.

Επιπλέον, ο Sagoff γράφει ότι πολλές φορές ο θάνατος των ζώων στα ανθρώπινα εργαστήρια ή στα εκτροφεία είναι λιγότερο επώδυνος απ’ ό,τι ο βίαιος θάνατος που συναντούν τα ζώα στη φύση, ή από ένα θάνατο από αστία στο δάσος. Για το ζήτημα της βιαιότητας, νομίζουμε ότι ο Singer θα είχε πολλές απαντήσεις.<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup> Sagoff, Mark, “Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce”, στο James P. Sterba (επ.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995, σ.σ. 166- 172

<sup>220</sup> Sagoff, “Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce”, ό.π., σ. 169

<sup>221</sup> Παραθέτουμε περιγραφή πειράματος με πιθήκους- πιλότους αεροπλάνων έτσι όπως το έχει μεταφέρει ο Γεωργόπουλος από τον Singer: « Η ‘εκπαίδευση’ (των πιθήκων- πιλότων) συνίστατο σε πολύωρα κυριολεκτικά βασανιστήρια που περιελάμβαναν, εκτός από το δέσιμο του πιθήκου στη θέση του πιλότου, μια εκατοντάδα ηλεκτροσόκ για περίοδο αρκετών ημερών, στέρηση τροφής, και κατέληγε στο θάνατο του ζώου. Αυτός ο θάνατος ήταν ιδιαίτερα αγωνιώδης, αφού τα άτυχα ζώα έπρεπε να συνεχίσουν να κρατούν το κάθισμα του πιλότου σε οριζόντια θέση ενώ τους διοχέτευαν χημικά ή ραδιενεργά αέρια, ώστε να μπορέσει να μετρηθεί ο χρόνος κατά τον οποίο θα άντεχαν να

Το πραγματικό ενδιαφέρον του Sagoff βρίσκεται στην ατομικιστική οπτική του Singer. Ο Singer, σε αντίθεση με τους υποστηρικτές της *Ηθικής της Γης* και τους βαθείς οικολόγους, δεν υποστηρίζει τον ολισμό. Έτσι, πιστεύει ότι πρέπει να δείχνουμε το ίδιο ενδιαφέρον για την προστασία όλων των ατόμων των ειδών. Αντίθετα οι ολιστές, όπως ο Callicott, φαίνεται ότι στο πλαίσιο της βιοποικιλότητας ενδιαφέρονται περισσότερο για τη διάσωση των ειδών. Έτσι η κριτική του Sagoff βρίσκεται περισσότερο στο πλαίσιο της υιοθέτησης μιας θεωρίας περισσότερο ρεαλιστικής, όπως της *Ηθικής της Γης*. Αυτή η θεωρία φαντάζει περισσότερο ρεαλιστική μιας και είναι ευκολότερο να σώσεις τα απειλούμενα είδη, απ' ότι να υπερασπίζεσαι όλα τα άτομα όλων των ειδών.

Μία άλλου τύπου κριτική δέχτηκε ο Singer από πολύ νωρίς (1978) από την Bonnie Steinbock. Η Steinbock επιτέθηκε στον Singer για το ζήτημα του ειδισμού και της ισότητας. Η πρώτη της ένσταση ήταν η χρήση του όρου ειδισμός (speciesism), που όπως είδαμε χρησιμοποίησε ο Singer για να αναφερθεί στην προνομιακή μεταχείριση του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Η Steinbock σχολιάζει ότι η επιλογή αυτού του όρου ήταν ατυχής αν αναλογιστούμε ότι παραπέμπει στον ρατσισμό και τον σεξισμό. Στην περίπτωση του ρατσισμού δεν αντιμετωπίζουμε ως ίσους τους έγχρωμους, ενώ στην περίπτωση του σεξισμού τις γυναίκες. Και η Steinbock αναφέρει ότι δεν μεταχειριζόμαστε ηθικά τα ζώα γιατί απλούστατα δεν είναι άνθρωποι, ενώ οι έγχρωμοι και οι γυναίκες είναι άνθρωποι.<sup>222</sup> Ωστόσο, αυτή η ένσταση της Steinbock δεν μπορεί να αποτελέσει έναν πραγματικό αντίλογο στη θεωρία του Singer, αφού φαίνεται να διαπράττει το σφάλμα του ειδισμού. Όταν υπερθεματίζει την άποψη ότι αντιμετωπίζουμε με διαφορετικό τρόπο τις γυναίκες και τους έγχρωμους απ' ότι τα ζώα, τότε επισημαίνει ότι πράγματι αντιμετωπίζουμε ρατσιστικά άτομα διαφορετικού είδους.<sup>223</sup>

Οι Leslie Pickering Francis & Richard Norman θέτουν σε αμφισβήτηση την προβληματική που αναπτύσσεται από τον Singer σε άλλη βάση. Προσπαθούν να εστιάσουν στις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους, και στις σχέσεις των ανθρώπων με τα άλλα ζώα. Πριν όμως το κάνουν αυτό, εγείρουν ενστάσεις αναφορικά με τη σύγκριση που γίνεται πρώτα από τον Singer και μετά από πολλούς άλλους, μεταξύ

---

δρουν σύμφωνα με την «εκπαίδευσή» τους, κάτω από την επίδραση ναυτίας, ασφυξίας, εμετών και φυσικά κάτω από ανάλογη ψυχολογική ένταση. (Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ.σ. υποσημείωση 174-175)

<sup>222</sup> Steinbock, Bonnie, "Speciesism and the Idea of Equality", *Philosophy* 53, 1978, σ. 247

<sup>223</sup> Πρέπει να σημειώσουμε όμως ότι τόσο η Steinbock, όσο και ο Singer, κάνουν λήψη του ζητουμένου.

των ανθρώπων νηπίων και των άλλων ζώων. Θυμίζουμε εδώ, ότι ο Singer στην προσπάθειά του να υποστηρίξει την ισότητα των ανθρώπων με τα άλλα ζώα, υποστήριξε ότι τα νήπια άνθρωποι παρουσιάζουν πολλές ομοιότητες με τα άλλα ζώα ενήλικες και επομένως δε διαθέτουν εκείνες τις ιδιότητες που έχουν πολλοί ενήλικες άνθρωποι βάσει των οποίων γίνονται οι διακρίσεις εις βάρος των ζώων. Οι Pickering Francis & Norman γράφουν ότι τα νήπια φέρουν όλα τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά που αξίζουν ηθικής νοηματοδότησης, και επομένως δεν πρέπει να παραλληλίζονται με τα άλλα ζώα. Οι Pickering Francis & Norman επικεντρώνουν στις σχέσεις των υπό συζήτηση όντων (ανθρώπων νηπίων, ζώων ενηλίκων), με τα συγγενικά ή φιλικά τους πρόσωπα. Για την ακρίβεια ενισχύουν την άποψη ότι οι σχέσεις που αναπτύσσουν οι άνθρωποι με τα νήπια είναι διαφορετικού τύπου απ' ότι με τα ζώα, ακόμα και αν είναι τα κατοικίδια τους. Οι λόγοι για την ανάπτυξη αυτών των ιδιαίτερων σχέσεων είναι καθαρά συναισθηματικοί και σίγουρα είναι ισχυρότεροι στην περίπτωση των νηπίων.<sup>224</sup>

Παρ' όλα αυτά αδυνατούμε να αντιληφθούμε γιατί αυτό το επιχείρημα μπορεί να απαντήσει στην κριτική του Singer. Ο Singer, με τη θεωρία του καταδίκασε τη ρατσιστική συμπεριφορά των ανθρώπων απέναντι στα άλλα είδη και χαρακτήρισε αυτή τη στάση «ειδισμό». Το επιχείρημα των Pickering Francis & Norman αποτελεί απλά μια έκφραση του ειδισμού τους. Στο φιλοσοφικό πεδίο που διεξάγεται η προβληματική του Singer δεν ενδιαφέρει η συναισθηματικότητα αλλά η λογική στήριξη. Έτσι δεν ενδιαφέρει γιατί οι άνθρωποι είναι περισσότερο δεμένοι συναισθηματικά με τους συνανθρώπους τους, αλλά γιατί δεν *πρέπει* να το κάνουν μιας και αυτή η στάση τους δεν κρίνεται ορθή. Το πρώτο, είναι ένα ερώτημα που πρέπει να απασχολήσει την ψυχολογία και όχι τη φιλοσοφία. Με αυτή τη λογική ο Γεωργόπουλος αναρωτιέται τι θα πράτταμε αν βρισκόμασταν μπροστά στο εξής δίλημμα: φανταστείτε ότι είμαστε σε ένα νησί όπου δεν υπάρχουν αποθέματα αρκετά για την επιβίωση ενός ατόμου και διαθέτουμε μία βάρκα με την οποία μπορούμε να μεταφέρουμε ένα άτομο ακόμα.<sup>225</sup> Η επιλογή μας κυμαίνεται μεταξύ ενός πιθήκου και του Αδόλφου Χίτλερ (αφού έχει διαπράξει τα εγκλήματα πολέμου). Ποιον από τους δύο θα παίρναμε μαζί μας;

---

<sup>224</sup> Pickering Francis, Leslie & Norman, Richard, "Some Animals are More Equal Than Others", *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 509-511

<sup>225</sup> Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 169

Αν επιλέγαμε τον Χίτλερ, τότε θα λαμβάναμε αυτή την απόφαση- κατά πάσα πιθανότητα- βάσει της αλληλεγγύης που δείχνουμε στο είδος μας. Οι λόγοι που θα λαμβάναμε, δηλαδή, αυτήν την απόφαση θα ήταν ψυχολογικοί. Μπορεί βέβαια να αποφασίζαμε να σώσουμε τον Χίτλερ με το σκεπτικό ότι είναι ένας άνθρωπος που δε μπορεί πλέον να βλάψει το είδος του. Και στις δύο περιπτώσεις η απόφασή μας θα στηριζόταν καθαρά στον ειδισμό μας.<sup>226</sup>

Αν αποφασίζαμε να πάρουμε μαζί μας τον πίθηκο, θα το κάναμε για έναν από τους δύο παρακάτω λόγους. Είτε γιατί ο πίθηκος είναι άκακος σε σχέση με τον Χίτλερ, είτε για να τιμωρήσουμε τον δεύτερο για τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας. Στη δεύτερη περίπτωση, που θα θέλαμε να τον τιμωρήσουμε για τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας, το σκεπτικό μας θα στηριζόταν και πάλι σε μία από τις δύο παρακάτω επιλογές. Τιμωρούμε τον Χίτλερ είτε γιατί γενικά αφαίρεσε ζωές (χωρίς να ενδιαφερόμαστε αν είναι ανθρώπινες ή μη), είτε γιατί αφαίρεσε ανθρώπινες ζωές. Αν το κάνουμε για τον τελευταίο λόγο και πάλι είμαστε ειδικτές. Σε κάθε περίπτωση πάντως, πρέπει να ξεκαθαρίσουμε αν η απόφασή μας είναι αποτέλεσμα ορθολογικής διαδικασίας ή λαμβάνεται υπό το κράτος μιας αυτόματης ψυχολογικής αντίδρασης. Παρ' όλα αυτά, ο Γεωργόπουλος πιστεύει ότι οι περισσότεροι άνθρωποι θα επέλεξαν να σώσουν τον πίθηκο, πράγμα που αποδεικνύει ότι δεν είναι αυτονόητο ότι ένας άνθρωπος έχει μεγαλύτερη αξία από ένα άλλο ζώο.

Επιστρέφοντας στους Pickering Francis & Norman καταλαβαίνουμε ότι οι συναισθηματικοί λόγοι μπορούν πράγματι να καθορίσουν τις αποφάσεις μας, αλλά αν συμβαίνει αυτό υπέρ των ανθρώπων και κατά των άλλων ζώων τότε απλά καταδεικνύουν τον ειδισμό μας. Τέλος, είναι πιθανό, βάσει του παραδείγματος, να προτιμήσουμε να σώσουμε μια μη ανθρώπινη ζωή αντί για μια ανθρώπινη.

Επίσης οι Pickering Francis & Norman στην προσπάθειά τους να επιτεθούν στον Singer, τονίζουν τις διαφορές μεταξύ των ανθρώπων και των άλλων ζώων. Ας

---

<sup>226</sup> Είναι ενδιαφέρον ότι ο Χίτλερ παρά το γεγονός ότι έβλαψε όσο λίγοι άνθρωποι την ανθρωπότητα ήταν εξαιρετικά ευαίσθητος απέναντι στα άλλα είδη. Ο ίδιος ήταν χορτοφάγος (για λόγους υγείας όμως) και υπήρχε πράσινη πτέρυγα στο Εθνικό Σοσιαλιστικό Γερμανικό Εργατικό Κόμμα (NSDAP) με ηγετικές μορφές αυτής της πτέρυγας τους Walter Darre, Fritz Todt, Alwin Seifert και Rudolf Hess. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την οικολογική διάσταση του ναζισμού βλέπε το αποκαλυπτικό βιβλίο των κοινωνικών οικολόγων: Biehl, Janet & Staudenmaier, Peter, *Οικοφασισμός, Μαθήματα από τη Γερμανική Εμπειρία*, μτφρ. Βασίλης Καπετανγιάννης- Βαγγέλης Κούταλης, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2003. Ο οικοφασισμός μάλιστα αναπτύχθηκε και στη Γαλλία. Ο Εντσενσμπέργκερ αναφέρει την ύπαρξη οικοφασιστικής ομάδας πρόεδρος της οποίας ήταν ο υπεύθυνος για τις τακτικές των βασανιστηρίων στον πόλεμο στην Αλγερία στρατηγός Μασού. Βλέπε Enzensberger, Hans Magnus, "Κριτική της Πολιτικής Οικολογίας" στο Enzensberger, Hans Magnus, Gorz, Andre & Markovic, Mihailo, *Περιβάλλον και Ποιότητα Ζωής, Οικολογικές Μελέτες*, Επίκουρος, Αθήνα, 1975, σ. 18



μας επιτραπεί εδώ να κάνουμε ένα μικρό σχόλιο πριν προχωρήσουμε στη συνέχεια της κριτικής τους. Είναι ενδεικτικό της στάσης που τηρούν απέναντι στα άλλα ζώα, η ειρωνική τους διάθεση ακόμα και απέναντι στον χαρακτηρισμό τους από τον Singer ως «μη ανθρώπινων ζώων». Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι αναφέρονται στα μη ανθρώπινα ζώα (non human animals) τοποθετώντας τον χαρακτηρισμό αυτό σε εισαγωγικά!<sup>227</sup> Αν όντως οι δύο συγγραφείς πιστεύουν αυτό που υπαινίσσονται, ότι δηλαδή ο άνθρωπος δεν είναι ζώο, τότε έχουν πέσει σε ένα ατόπημα. Είναι αποδεκτό, από τον πρώτο κιόλας βιολόγο, τον Αριστοτέλη, ότι ο άνθρωπος είναι ένα ζώο. Η μόνη παράδοση που το αρνήθηκε ήταν ο χριστιανισμός, ο οποίος δε μπορεί πλέον να διαμορφώσει τις επιστημονικές αντιλήψεις, ιδιαίτερα μετά τη «σύγκρουση» των επιστημών με τη θεολογία που έγινε τον 17<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>228</sup>

Επιστρέφοντας τώρα στην κριτική των Pickering Francis & Norman ας αναφέρουμε τις διαφορές που επισημαίνουν μεταξύ των ανθρώπων και των άλλων ζώων. Για να ομιλήσουν περί διαφορών, ξεκινούν μία επίθεση στις ομοιότητες. Συγκεκριμένα κάνουν λόγο για τη δυνατότητα των άλλων ζώων να επικοινωνούν βάσει μιας γλώσσας, και παρατηρούν ότι δε μπορούν να το κάνουν. Η κριτική των Pickering Francis & Norman δεν ευσταθεί αφού θεωρούν ότι μόνο η γλώσσα μπορεί να εξασφαλίσει την επικοινωνία. Μάλιστα, προκειμένου να πείσουν τους αναγνώστες τους ότι μόνο ο άνθρωπος χρησιμοποιεί την πραγματική σύνταξη (true syntax), αφού έχει την ικανότητα να χρησιμοποιεί απομονωμένα σύμβολα, επικαλούνται τον Edward O. Wilson παραπέμποντας στο βιβλίο του *Κοινωνιοβιολογία* (Sociobiology). Όποιος όμως έχει στοιχειώδη παρατηρητικότητα δε χρειάζεται βιβλιογραφικές παραπομπές για να καταλάβει ότι μόνο οι άνθρωποι χρησιμοποιούν πραγματική σύνταξη. Όπως όμως έχουμε δείξει στο υποκεφάλαιο 4.2.1., τα άλλα ζώα δε στερούνται τη δυνατότητα επικοινωνίας, ακόμα και αν δεν χρησιμοποιούν πραγματική σύνταξη.

Επίσης αναφέρουν ότι παρά το γεγονός ότι κάποια ζώα, όπως οι χιμπατζήδες, που παρουσιάζουν ομοιότητες με τον άνθρωπο, σκοτώνουν άλλα ζώα και τρέφονται απ' αυτά, το πράττουν δίχως να το θεωρούν κακό! Με λίγα λόγια οι Pickering Francis & Norman θεωρούν ότι τα ζώα που παρουσιάζουν ομοιότητες με τον άνθρωπο δεν έχουν ευαισθησίες και ούτε αναπτύσσουν ηθικό προβληματισμό για τις σχέσεις τους

---

<sup>227</sup> Pickering Francis, Leslie & Norman, Richard, ό.π., σ. 514

<sup>228</sup> Αναφερόμαστε στην αποκαλούμενη «επιστημονική επανάσταση» που έλαβε χώρα στην Ευρώπη τον 17<sup>ο</sup> αιώνα.

με τα άλλα είδη, επομένως και ο άνθρωπος πρέπει να κρατά μια ανάλογη στάση. Οι απόψεις των Pickering Francis & Norman είναι εσφαλμένες και θα εξηγήσουμε παρακάτω τους λόγους.

Πρώτον, δεν είναι δυνατό να περιμένουμε από τα υπόλοιπα ζώα να έχουν αναπτύξει ηθικό προβληματισμό για τη σχέση τους με τα άλλα είδη, πολύ περισσότερο δε, όταν οι ίδιοι οι Pickering Francis & Norman τόνισαν την αδυναμία των όντων αυτών για μία πιο εξελιγμένη επικοινωνία. Δεύτερον, η «ανωτερότητα» που υπαινίσσονται οι Pickering Francis & Norman ότι διακρίνει το είδος μας από τα άλλα είδη, θα έπρεπε κατά τους δύο συγγραφείς να εστιαζόταν στη δυνατότητά μας και στην άσκηση αυτής της δυνατότητας για ηθική σκέψη. Τρίτον και σημαντικότερο, οι δύο συγγραφείς πρέπει να αναλογιστούν ότι αν θέλαμε ως άνθρωποι να υιοθετήσουμε τη στάση κάποιων ζώων (τρώγοντας άλλα είδη) τότε θα έπρεπε να αποδεχτούμε και άλλες συμπεριφορές που συναντούμε στα άλλα ζώα, όπως την παιδεραστία, την αιμομιξία, το φόνο, το βιασμό, την κλοπή, τη βρώση κοπράνων και άλλων ειδικών, για το ανθρώπινο είδος, συνηθειών.

Τέλος, οι Pickering Francis & Norman προχωρούν στην ανάδειξη μιας σειράς άλλων εκδηλώσεων της ανθρώπινης ζωής που τη διαφοροποιεί από τις υπόλοιπες μορφές ζωής. Έτσι τονίζουν τις οικονομικές και πολιτικές σχέσεις που συναντούμε στον ανθρώπινο πολιτισμό, καθώς και τις πολύπλοκες οικογενειακές σχέσεις. Βέβαια, εδώ θα πρέπει να θυμίσουμε στον αναγνώστη το υποκεφάλαιο που προηγήθηκε και αναφερόταν στις παρατηρήσεις ανθρωπολόγων αναφορικά με τις ομοιότητες που παρουσιάζουν οι άνθρωποι με τα άλλα ζώα, τόσο σε επίπεδο ατομικής όσο και κοινωνικής συμπεριφοράς (4.2.1.). Ως εκ τούτου, για ακόμη μία φορά θα τονίσουμε ότι σε καμία περίπτωση δε μπορεί να γίνει αποδεκτό ότι ένα ον που δεν έχει τόσο ανεπτυγμένο πολιτισμό ή φυσικές ικανότητες, δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ηθικά από ένα άλλο.

Σχετικά με το ζήτημα της χρήσης γλώσσας και της σχέσης που έχει αυτή η ικανότητα με τη συμμετοχή στην ηθική κοινότητα- ζήτημα που, όπως είδαμε λίγες παραγράφους πριν, έθιξαν οι Pickering Francis & Norman- έχει γίνει χρήση και επιχειρημάτων από τον Donald Davidson και τον R.G. Frey. Συγκεκριμένα, η Lori Gruen<sup>229</sup> εξετάζει αντίστοιχες με αυτό το θέμα απόψεις τους, έτσι όπως προκύπτουν

---

<sup>229</sup> Gruen. Lori, “Animals”, στο Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford, 1991, σ. 344

από το *Inquiries into Truth and Interpretations*<sup>230</sup> και το *Interests and Rights*<sup>231</sup>. Σύμφωνα με τους δύο φιλοσόφους, τα όντα δεν έχουν σκέψεις, εκτός και αν καταλαβαίνουν τη γλώσσα του άλλου. Η γλώσσα συνδέεται με συμπεριφορές που διατυπώνονται μέσω προτάσεων, συμπεριφορές που κατευθύνονται από επιθυμίες,πίστεις και τάσεις. Ένα ον δε μπορεί να ενθουσιάζεται ή να απογοητεύεται δίχως να κάνει χρήση της γλώσσας. Ένα ον που δε μπορεί να τα κάνει όλα αυτά, δεν μπορεί φυσικά ούτε να αντιλαμβάνεται εννοιολογικά τον κόσμο, ούτε και να έχει ηθική. Επομένως δε μπορεί να μετέχει στον ηθικό νόμο.

Η Gruen δεν ασκεί κάποια κριτική στις παραπάνω θέσεις, γεγονός που μας δίνει αφορμή να το κάνουμε εμείς για λογαριασμό της. Είναι προφανές ότι τα συναισθήματα, όπως ο ενθουσιασμός ή η απογοήτευση μπορούν να εκδηλωθούν και σε ένα μη γλωσσικό πλαίσιο συμπεριφοράς. Είναι πολύ εύκολο για μια μητέρα να καταλάβει πότε το βρέφος της- το οποίο δεν ομιλεί- ευχαριστείται με το φαγητό που τρώει και πότε απογοητεύεται. Φαίνεται όμως, ότι ενώ η συγκεκριμένη διαπίστωση είναι προφανής για όλες της μητέρες του κόσμου, δεν είναι και για όλους τους φιλοσόφους του κόσμου. Παρά το γεγονός λοιπόν ότι το βρέφος δεν κάνει χρήση της γλώσσας, ούτε είναι σε θέση να την κατανοήσει, μετέχει του ηθικού νόμου. Δηλαδή, δε μπορούμε για παράδειγμα να κακομεταχειριστούμε ένα βρέφος. Άλλωστε ο ποινικός κώδικας προβλέπει βαρύτερες ποινές για την κακομεταχείριση βρεφών.

---

<sup>230</sup> Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretations*, Oxford University Press, Oxford, 1984. Παρατίθεται από την Gruen.

<sup>231</sup> Frey, R.G., *Interests and Rights: The Case Against Animals*, Clarendon Press, Oxford, 1980. Παρατίθεται από την Gruen.

#### 4.2.4. Οι μη ωφελμιστικές θεωρίες και τα δικαιώματα των άλλων ζώων

Στο σημείο αυτό, είναι χρήσιμο να περάσουμε στην εξέταση των ατομικιστικών θεωριών που υπερασπίζονται τα δικαιώματα των άλλων ζώων, που δεν ανήκουν όμως στην ωφελμιστική παράδοση. Στο υποκεφάλαιο 4.2.2. κάναμε ορισμένες επισημάνσεις για τα δικαιώματα, έτσι όπως αυτά μπορούν να εφαρμοστούν σε μη ανθρώπινα όντα. Ένας από τους φιλοσόφους που υποστήριξε τα δικαιώματα των άλλων ζώων ήταν ο Joel Feinberg. Ο Feinberg πίστευε ότι τα ζώα έχουν δικαιώματα από τη στιγμή που έχουν συμφέροντα.<sup>232</sup> Ο Feinberg καταλήγει σ' αυτή τη θέση μετά από την προτροπή του H.J. McCloskey να αποδίδουμε δικαιώματα, όχι σ' αυτούς που μπορούν να τα υπερασπιστούν (όπως θέλει η παραδοσιακή άποψη για τα δικαιώματα) αλλά σ' αυτούς που έχουν συμφέροντα. Βέβαια ο McCloskey δεν αποδεχόταν ότι τα άλλα ζώα μπορεί να έχουν συμφέροντα. Ο Feinberg όμως υποστήριξε ότι κάποια ανώτερα ζώα (δίχως να ξεκαθαρίζει ποια είναι αυτά και τι τα κάνει να είναι «ανώτερα») έχουν συγκεκριμένες επιθυμίες και κατ' επέκταση συμφέροντα.<sup>233</sup>

Παρά τη γραμμή υπεράσπισης υπέρ των άλλων ζώων που τηρεί ο Feinberg, πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτό γίνεται στο πλαίσιο της ανθρωποκεντρικής παράδοσης. Ισχυριζόμαστε το παραπάνω διότι ο Feinberg ρίχνει το κέντρο βάρους του προβληματισμού του στο ζήτημα της σωτηρίας των ειδών, και όχι της υπεράσπισης συγκεκριμένων δειγμάτων τους. Για παράδειγμα γράφει:

(...) έχουμε καθήκοντα να προστατεύσουμε τα απειλούμενα είδη, όχι όμως καθήκοντα προς τα είδη καθ' εαυτά, αλλά περισσότερο καθήκοντα προς τους μελλοντικούς ανθρώπους, καθήκοντα που προκύπτουν από τον ρόλο μας να προσέχουμε τον πλανήτη ως κάτοικοι αυτού.<sup>234</sup>

Με λίγα λόγια αναγνωρίζει εργαλειακή και όχι εγγενή αξία στα άλλα ζώα. Πιστεύει ότι τα άλλα είδη, ούτε καν τα άτομα των ειδών, έχουν αξία από τη στιγμή που οι επόμενες γενεές πρέπει να τα γνωρίσουν. Αυτό που δεν ξεκαθαρίζει, και θα είχε ενδιαφέρον αν το έκανε, θα ήταν να δήλωνε τί είδους απολαύσεις περιμένει να αποκομίσουν οι επόμενες γενεές από αυτά τα είδη. Αν δηλαδή πιστεύει ότι τα άλλα ζώα είναι χρήσιμα για αισθητικούς, επιστημονικούς ή καθαρά βιολογικούς (βρώση)

<sup>232</sup> Feinberg, Joel, "Human Duties and Animal Rights", στο Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bound of Liberty*, Princeton University Press, Princeton- New Jersey, 1980, σ.σ. 185-206, Feinberg, Joel, "The Rights of Animals and Unborn Generations", στο Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bound of Liberty*, ό.π., σ.σ. 159-185

<sup>233</sup> Feinberg, Joel, "The Rights of Animals and Unborn Generations", ό.π., σ. 166

<sup>234</sup> Feinberg, Joel, "The Rights of Animals and Unborn Generations", ό.π., σ. 172

λόγους προς τις ανθρώπινες μελλοντικές γενεές. Αν το γνωρίζαμε αυτό τότε θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πόσο ισχυρός ή όχι είναι ο ανθρωποκεντρισμός του Feinberg.<sup>235</sup>

Μία μη ανθρωποκεντρική υπεράσπιση των δικαιωμάτων των άλλων ζώων οφείλεται στον Tom Regan. Ο Regan, όπως έπραξε και ο Singer, υπερασπίστηκε μια ατομικιστική θεωρία για το σεβασμό των άλλων ζώων. Έτσι επιτέθηκε με σφοδρότητα στις ολιστικές απόψεις του Callicott και του Sagoff. Για τον Regan είναι λάθος να θυσιάζουμε το ατομικό για τις ανάγκες του όλου, όπως κάνουν οι δύο φιλόσοφοι που προαναφέραμε. Συγκεκριμένα χαρακτήρισε την άποψή τους αυτή «οικοφασιστική».<sup>236</sup>

Ο Regan, αν και χρησιμοποίησε βαρύ χαρακτηρισμό (οικοφασισμός) εναντίον των Callicott και Sagoff, έχει δίκιο για το ζήτημα του ολισμού. Όπως δείξαμε και στο 4.1. ο ολισμός σαν αυτόν που χρησιμοποιεί ο Callicott και υπερασπίζεται ο Γεωργόπουλος<sup>237</sup> μπορεί να μας οδηγήσει σε αντιφάσεις. Επίσης, και αυτό ίσως είναι σημαντικότερο, η προσπάθεια για τη διατήρηση της βιοποικιλότητας μπορεί να κρύβει ανθρωποκεντρισμό. Αν δηλαδή τασσόμαστε υπέρ της βιοποικιλότητας μπορεί να το κάνουμε με τη λογική της διάσωσης αυτού του φυσικού πλούτου προκειμένου να τον απολαμβάνουν οι επόμενες ανθρώπινες γενεές και μόνο. Το ενδιαφέρον μας δηλαδή για τον πλούτο του περιβάλλοντος μπορεί να είναι εν τέλει ειδολογικά ιδιοτελές. Σε κάθε περίπτωση πάντως, η υπεράσπιση των απειλούμενων ειδών σε βάρος των μη απειλούμενων υποδηλώνει μία αξιολόγηση που δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή. Δε μπορεί δηλαδή να αποδίδουμε μεγαλύτερη αξία σε έναν έμβιο οργανισμό που είναι σπάνιος, απ' ότι σε έναν κοινό. Μπορεί σε κάποιους να φαίνεται αυτονόητο ότι σε ένα ενδεχόμενο δίλημμα, θα έπρεπε να προτιμήσουμε να σώσουμε την τελευταία πολική αρκούδα, παρά μια από τις χιλιάδες καφέ αρκούδες. Αν μεταφέρουμε όμως το παράδειγμα στην περίπτωση ενός είδους, και συγκεκριμένα αυτού των ανθρώπων, τότε σε ένα ενδεχόμενο δίλημμα που θα έπρεπε να επιλέξουμε να σώσουμε τον τελευταίο γαλανομάτη άνθρωπο του πλανήτη ή έναν από τους δισεκατομμύρια καστανομάτηδες, θα έπρεπε να διαλέγαμε τον πρώτο για λόγους

---

<sup>235</sup> Για άλλες αντιρρήσεις στη θεωρία του Feinberg αναφορικά με τα δικαιώματα της φύσης βλέπε: Nash, Roderick Frazier, *Τα Δικαιώματα της Φύσης*, ό.π., σ. 178

<sup>236</sup> Regan Tom, *The Case for Animals Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983, σ.σ. 359-363

<sup>237</sup> Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 422

σπανιότητας. Το χρώμα των ματιών όμως δεν μπορεί να αποτελεί κριτήριο ηθικής αξιολόγησης.

Προχωρώντας στην παρουσίαση της θεωρίας του Regan, πρέπει να αναφέρουμε ότι παρά το γεγονός της συνεργασίας του με τον Singer, δεν στήριξε τον ωφελμισμό, αλλά εισηγήθηκε μια θεωρία δικαιωμάτων. Ο Regan, δεν απέρριψε μόνο τον ωφελμισμό του Singer, αλλά και τις συμβολαιοκρατικού τύπου θεωρίες για την υπεράσπιση των άλλων ζώων. Όπως σημειώσαμε παραπάνω, κάποιοι φιλόσοφοι πιστεύουν ότι μια θεωρία συμβολαιοκρατικού τύπου δε μπορεί να εφαρμοστεί στην περίπτωση των μη ανθρώπινων όντων, αφού οι συμβολαιϊκές θεωρίες προϋποθέτουν τη δυνατότητα των συμβαλλομένων να υπογράψουν το φανταστικό συμβόλαιο.<sup>238</sup> Τα ζώα, πλην του ανθρώπου, δεν μπορούν να συνηγορήσουν υπέρ ενός τέτοιου συμβολαίου. Την ίδια αδυναμία όμως παρουσιάζουν και οι άνθρωποι με πνευματικές αναπηρίες ή τα νεογέννητα. Οι άνθρωποι όμως εν γένει, όπως αυτοί με πνευματική άνοια ή τα νεογέννητα μπορούν εν δυνάμει να το πράξουν, επομένως δεν ανήκουν στην ίδια κατηγορία με τα άλλα ζώα. Μία άμεση συνεπαγωγή του παραπάνω είναι ότι αυτοί που φέρουν δικαιώματα πρέπει να έχουν και τη δυνατότητα να τα διεκδικήσουν. Με αυτήν την έννοια καμία από τις παραπάνω κατηγορίες (άλλα ζώα, βρέφη, άνθρωποι με πνευματικές αναπηρίες) δεν μπορούν να το πράξουν. Μάλιστα, αξίζει να αναφέρουμε ότι ο John Passmore, που πολύ νωρίς (1974) χρησιμοποίησε το παραπάνω επιχειρήμα για να σκιαγραφήσει την ηθική στάση που πρέπει να έχει ο άνθρωπος απέναντι στη φύση, αρνήθηκε κατηγορηματικά την απόδοση δικαιωμάτων τόσο σε άλλα ζώα, όσο και σε οικοσυστήματα. Τα ζώα εκτός του ανθρώπου και οι αβιοτικοί παράγοντες δε μπορούν να έχουν δικαιώματα, αφού κατά τον ίδιο η έννοια του δικαιώματος έχει νόημα μόνο στα πλαίσια του ανθρώπου.<sup>239</sup>

Όπως γνωρίζουμε από τη συμβολαιοκρατική θεωρία του Rawls, υπάρχουν κάποιοι άνθρωποι οι οποίοι δεν έχουν τη δυνατότητα να υπογράψουν αυτό το υποθετικό συμβόλαιο. Με λίγα λόγια δεν είναι σε θέση να συνηγορήσουν για τις αρχές του συμβολαίου. Τέτοιοι άνθρωποι είναι οι άνθρωποι με πνευματική άνοια, αυτοί που βρίσκονται σε κωματώδη κατάσταση ή τα νεογέννητα. Για αυτούς τους ανθρώπους μπορεί να «υπογράψει» κάποιος άλλος, που ενδιαφέρεται γι' αυτούς. Οι άνθρωποι λοιπόν που αδυνατούν να εκπροσωπήσουν τους εαυτούς τους,

<sup>238</sup> Ο Feinberg αρνήθηκε τη συγκεκριμένη θέση.

<sup>239</sup> Passmore, John, *Man's Responsibility for Nature*, ό.π., σ. 116

εκπροσωπούνται από κάποιους άλλους. Ούτως ή άλλως, κατά τον Rawls, το συμβόλαιο συνάπτεται μεταξύ αντιπροσώπων.

Ο Regan αναφέρει ότι, μέχρι πρότινος, τα άλλα ζώα απολάμβαναν κάποια δικαιώματα μέσω αυτών που ενδιαφέρονταν για αυτά. Για παράδειγμα ο σκύλος του X έχει δικαιώματα επειδή είναι ο σκύλος του X, επειδή δηλαδή ο X δείχνει ενδιαφέρον ή έχει κάποιου είδους δεσμό με το σκύλο αυτό. Όπως καταλαβαίνουμε όμως, οι έρευνες του Regan δε μπορούν να αφορούν μόνο σε αυτά τα ζώα.<sup>240</sup>

Ο Regan δεν υιοθετεί τον ωφελμισμό του Singer και υποστηρίζει τη δική του, θεωρία, μιας και πιστεύει ότι ο ωφελμισμός δεν αποδίδει αξία στο άτομο. Ας δούμε την αναλογία που χρησιμοποιεί ο Regan για να μας το εξηγήσει:

(...) ένα ποτήρι περιέχει διάφορα υγρά, κάποιες φορές πικρά, και κάποιες ανάμικτα. Αυτό που έχει αξία είναι τα υγρά: το πιο γλυκό την καλύτερη, και το πιο πικρό τη χειρότερη. Το ποτήρι, το δοχείο, δεν έχει αξία. (...) Για τον ωφελμιστή εσύ κι εγώ είμαστε σαν το ποτήρι· δεν έχουμε αξία σαν άτομα (individuals) και συνεπώς δεν έχουμε ίση αξία. Ότι έχει αξία είναι αυτό που περιέχεται σ' εμάς, αυτό που υπηρετούμε ως δοχεία· τα αισθήματα της ικανοποίησής μας έχουν θετική αξία, ενώ τα αισθήματα της απογοήτευσης (frustration) έχουν αρνητική αξία.<sup>241</sup>

Βάσει αυτής της οπτικής του Regan ο ωφελμισμός δε σηματοδοτεί με αξία τα άτομα. Αν ο σκοπός είναι απλά η μέγιστη ωφέλεια για τον μέγιστο αριθμό ανθρώπων τότε μπορεί να οδηγηθούμε σε παράδοξα. Σύμφωνα με μια απλή κριτική στον ωφελμισμό η έλλειψη ορισμένων εγγενών χαρακτηριστικών που σηματοδοτούν αρνητικά την ηθικότητα των πράξεων, είναι το στοιχείο που σε συνδυασμό με την αρχή της ωφέλειας μπορεί να δικαιολογήσει για παράδειγμα τον βασανισμό δέκα ανθρώπων για την ικανοποίηση των σαδιστικών τάσεων ενός εκατομμυρίου ανθρώπων.<sup>242</sup> Και αυτό γιατί οι δέκα που βασανίζονται δεν έχουν αξία, ενώ ο βασανισμός τους μεγιστοποιεί την ωφέλεια μέσω της ικανοποίησης του ενός εκατομμυρίου.

Αντ' αυτού, ο Regan υποστηρίζει την ύπαρξη εσωτερικής αξίας (inherent value) σε κάθε άνθρωπο. Και μάλιστα πιστεύει ότι αυτή η αξία είναι ίση για όλους

---

<sup>240</sup> Στο ίδιο κλίμα κινείται φυσικά και το ενδιαφέρον του Singer. Έχει ενδιαφέρον η εισαγωγή που κάνει ο Singer στο βιβλίο του *Η Απελευθέρωση των Ζώων*. Στην εισαγωγή του λοιπόν αναφέρει μια ιστορία όπου ο ίδιος και η γυναίκα του ήταν προσκεκλημένοι στο σπίτι μιας κυρίας όπου είχε το ίδιο «ενδιαφέρον για τα ζώα». Η εν λόγω κυρία θεωρούσε, πράγμα αυτονόητο για την εποχή πριν την έκδοση του βιβλίου του Singer, ότι ενδιαφέρον για τα ζώα σημαίνει να είσαι φιλόζωος, όπως αυτή που είχε υπό την προστασία της ένα σκύλο και δύο γάτες.

<sup>241</sup> Regan, Tom, "The Case for Animal Rights", ό.π., σ. 68

<sup>242</sup> Βιρβιδάκης, *Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία*, σ.σ. 49-50

τους ανθρώπους ανεξαρτήτως φύλου, χρώματος, εθνικότητας, προσωπικότητας. Η αξία του κάθε ανθρώπου δεν είναι συναρτώμενη με τη χρησιμότητα του ατόμου αυτού προς οποιοδήποτε ή οτιδήποτε άλλο. Γι' αυτό και είναι εσωτερική (inherent).<sup>243</sup>

Τι είναι αυτό που διαχωρίζει τους ανθρώπους από τα υπόλοιπα ζώα, αναρωτιέται ο Regan. Αν είναι η αυτονομία, η νόηση και ο λόγος (reason), τότε μπορούμε να βρούμε ανθρώπους που δεν τα έχουν. Τέτοιοι είναι οι άνθρωποι με πνευματική καθυστέρηση. Εσωτερική αξία έχει, κατά τον Regan, όποιος μπορεί να είναι υποκείμενο που να αποκομίζει εμπειρίες από τη ζωή του (experiencing subject of life). Στο πλαίσιο αυτής της λογικής, οφείλουμε να αντιμετωπίζουμε ηθικά μόνο τα όντα που μπορούν να αντλούν εμπειρίες από την πραγματικότητα. Έτσι, είναι εύκολο να αντιληφθούμε ότι ζώα, όπως τα ψάρια για παράδειγμα, που όπως ισχυρίζονται οι βιολόγοι, έχουν μνήμη μερικών δευτερολέπτων, δεν πρέπει να τυγχάνουν ηθικής αντιμετώπισης από μέρους μας. Έτσι, η θεωρία του Regan, έχει ένα πλεονέκτημα και ένα μειονέκτημα. Το πλεονέκτημα είναι ότι με τη δικλείδα που θέτει ο Regan φαίνεται να αποφεύγει το παράδοξο που ανέφερε ο Grundman. Ο Grundman είχε υποστηρίξει ότι ο οικοκεντρισμός και η απόδοση εγγενούς αξίας στα άλλα είδη θα μας οδηγήσει να υπερασπιζόμαστε, αν θέλουμε να είμαστε συνεπείς, όχι μόνο τα θηλαστικά, αλλά και τα βακτήρια ή τον ιό του AIDS.<sup>244</sup> Ο ιός του AIDS δεν μπορεί να αντλήσει εμπειρίες από τον εξωτερικό κόσμο και συνεπώς, κατά Regan, δεν έχουμε υποχρεώσεις απέναντί του. Το μειονέκτημα είναι ότι με το συγκεκριμένο κριτήριο δεν έχουν εγγενή αξία άνθρωποι με προβλήματα που αναφέραμε πριν (πνευματική άνοια κλπ.).

Μια θεωρία συμβολαιοκρατικού τύπου για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των άλλων ζώων προτείνεται από τον Scanlon. Ο Scanlon, προκειμένου να στηρίξει τη δική του μορφή συμβολαιοκρατίας, παραθέτει ένα πολύ συγκεκριμένο σχήμα για

---

<sup>243</sup> Στο παρόν κείμενο αποδίδουμε στους αγγλικούς όρους *inherent* και *intrinsic* ένα συνώνυμο στα ελληνικά, το *εγγενής*. Ο Noah M. Lemos στο λήμμα *value* (αξία) στο λεξικό του Robert Audi, αν και διακρίνει την *intrinsic value* από την *inherent value*, το πράττει στα πλαίσια της αναφοράς της προτίμησης των φιλοσόφων της χρήσης της μίας ή της άλλης έννοιας. Και στις δύο περιπτώσεις η αξία αυτή είναι εσωτερική και καθιστά το *on* ή το πράγμα που τη φέρει να αξίζει από μόνο του. Βλέπε Lemos, Noah M., Λήμμα "Value", στο Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999<sup>2</sup>, σ.σ. 948-949

<sup>244</sup> Grundmann, Reiner, "Ο Μαρξισμός ενώπιον της Οικολογικής Πρόκλησης", στο Ανδριάννα Βλάχου, Ted Benton & Reiner Grundmann, *Κοινωνία και Φύση, Μια Συζήτηση για την Οικολογία, το Μαρξισμό και τη Γνωσιοθεωρία*, Δελφίνι, Αθήνα, 1995, σ. 120



την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων. Πριν προχωρήσουμε στην παρουσίαση του, ας παραθέσουμε τη διάκριση των άλλων μορφών ζωής κατά Scanlon:

1. Τα όντα που μπορούν να απολαμβάνουν κάποιο «αγαθό» (good). Αυτό σημαίνει ότι για τα συγκεκριμένα όντα τα πράγματα μπορεί να καλυτερέψουν ή να χειροτερέψουν
2. Τα όντα από την ομάδα 1 που έχουν συνείδηση (conscious) και είναι ικανά να νοιώσουν πόνο
3. Τα όντα από την ομάδα 2 που είναι ικανά να κρίνουν τις καταστάσεις ως καλές ή κακές, και πιο γενικά, που είναι ικανά για συμπεριφορές που κατευθύνονται από κρίσεις
4. Τα όντα της ομάδας 3 που είναι ικανά να έχουν κρίση (judgment) που ενέχει και συγκεκριμένη ηθική δικαιολόγηση
5. Τα όντα της ομάδας 4 που μας συμφέρει να συμμετέχουν σε ένα σύστημα αμοιβαίου δεσμού και συνεργασίας<sup>245</sup>

Ο Scanlon υποστηρίζει ότι η ηθική του σωστού και του λάθους δεν αφορά σε όλα τα όντα της ομάδας 1, μιας και αυτή η ομάδα περιλαμβάνει εκτός από όντα με αισθήσεις, φυτά και οικοσυστήματα. Όσον αφορά το ζήτημα του πόνου στα άλλα ζώα που έθιξαν οι Bentham και Singer, ο Scanlon, ξεκαθαρίζει ότι έχουμε υποχρέωση όχι μόνο να μην τον προκαλούμε, αλλά και να τον απαλύνουμε. Επίσης θα υποστηρίξει ότι ο πόνος που νοιώθουν οι άνθρωποι δεν είναι χειρότερο πράγμα από τον πόνο που νοιώθουν τα άλλα ζώα. Με αυτό, δεν εννοεί την ένταση του πόνου, την οποία είχε επικαλεστεί ο Singer, αλλά τον πόνο σαν κατάσταση. Ότι δηλαδή, ο πόνος από μόνος του είναι κάτι κακό, και σαν κακό θα πρέπει να τον αποφεύγουμε. Και όχι μόνο αυτό· ως άνθρωποι έχουμε λόγο (reason) να μην προκαλούμε πόνο στα άλλα ζώα, και μάλιστα να απαλύνουμε τον πόνο τους, που φυσικά δεν έχει προκληθεί από δική μας ενέργεια:

(...) όπως ο πόνος στους ανθρώπους, έτσι στα άλλα ζώα είναι κάτι που έχουμε λόγο (reason) να τον αποτρέπουμε και να τον ανακουφίζουμε, και αν αποτύχουμε να ανταποκριθούμε σε αυτό το λόγο (reason) αυτό συνιστά ηθικό σφάλμα.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> Scanlon, T.M., *What We Owe to Each Other*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1998, σ. 179

<sup>246</sup> Scanlon, *What We Owe to Each Other*, ό.π., σ. 182

Αν μάλιστα, συνεχίζει ο Scanlon, βασανίσουμε ένα ζώο, τότε αυτό που πράττουμε είναι άδικο όχι μόνο γιατί ο πόνος είναι κάτι κακό,<sup>247</sup> αλλά και γιατί θα πρέπει να αισθανόμαστε ένοχοι απέναντι στο ζώο το οποίο βασανίζουμε. Η ενέργεια του βασανισμού δε μπορεί να δικαιολογηθεί λογικά σε αυτά τα όντα. Το αίτημα για δικαιολόγηση (justifiability) των ενεργειών μας πρέπει να εφαρμόζεται, υποστηρίζει ο Scanlon, και να ικανοποιείται σε όλα τα όντα της ομάδας 2.

Είναι πολλοί αυτοί οι οποίοι θα συμφωνούσαν με τον Scanlon στο ότι δεν πρέπει να βασανίζουμε τα άλλα ζώα. Το ερώτημα όμως είναι αν σταματούν οι υποχρεώσεις μας εκεί. Ο Scanlon πιστεύει ότι η δυνατότητα δικαιολόγησης των πράξεών μας απέναντι σε άλλα όντα, είναι ένα αίτημα που πρέπει να ικανοποιείται για όλα τα όντα της ομάδας 2, ακόμα και αν δεν είναι ορθολογικά (nonrational). Πιο συγκεκριμένα, το αίτημα που εξετάζει είναι αν συμπεριφερόμαστε σε αυτά τα όντα με τέτοιο τρόπο τον οποίο αυτά τα όντα δε θα τον απέρριπταν λογικά. Τα όντα αυτά μπορεί να μην είναι ορθολογικά, έχουν όμως αισθήσεις και επομένως βλάπτονται και επωφελούνται από εμάς. Σε πολλές περιπτώσεις αυτά τα όντα έχουν και αντιπροσώπους- θεματοφύλακες (trustees). Οι υποχρεώσεις ωστόσο που έχουμε, δεν είναι απέναντι στους θεματοφύλακες αλλά απέναντι σε αυτά τα όντα.<sup>248</sup>

Για να εξηγήσει τις υποχρεώσεις μας απέναντι στα όντα της ομάδας 2 ο Scanlon αναφέρει και την περίπτωση των νεογέννητων ανθρώπων καθώς και των ανθρώπων με πνευματικές αναπηρίες. Ο Scanlon δεν κάνει το λάθος να υποστηρίζει ότι τα δικαιώματα αυτών των όντων είναι απαράγραπτα αφού αντιλαμβάνεται ότι ισχυριζόμενος το παραπάνω θα πέσει στην κατηγορία του ειδισμού (speciesism) που εισηγήθηκε ο Singer. Υποστηρίζει λοιπόν ότι η αντιμετώπισή μας πρέπει να είναι ίδια τόσο απέναντι σε όντα που ενώ θα μπορούσαν να είναι ορθολογικά σαν κι εμάς, δεν είναι, όσο και απέναντι σε όντα που δε μπορούν να είναι ορθολογικά και άρα βρίσκονται τελικά στην ίδια κατηγορία με τα πρώτα.<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> Είναι χρήσιμο βέβαια να θυμίσουμε κάτι που αναφέραμε παραπάνω, ότι ο Επίκουρος πιστεύει στη χρησιμότητα ορισμένων μορφών πόνου. Κάποιοι μάλιστα ισχυρίζονται ότι ο πόνος γενικά δεν είναι κάτι κακό αφού σε πολλές περιπτώσεις μας προειδοποιεί για κάποια ασθένεια, δίνοντάς μας έτσι τη δυνατότητα να προλάβουμε την επιδείνωση της υγείας μας. Εδώ όμως γίνεται ένα σφάλμα αφού συγχέεται η ίδια η ενέργεια του πόνου (που είναι αρνητική) με τα ευεργετικά αποτελέσματα του πόνου. Επίσης υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι ικανοποιούνται σεξουαλικά μέσω του πόνου (μαζοχιστές). Την τελευταία περίπτωση θα μπορούσαμε να την ξεπεράσουμε αν ισχυριζόμασταν ότι «ο πόνος είναι κακός όταν δεν τον επιθυμεί αυτός που πονάει» αλλά αυτή η πρόταση δεν είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για την εργασία μας αφού δε μπορούμε να γνωρίζουμε τι πραγματικά επιθυμούν τα άλλα ζώα.

<sup>248</sup> Στο σημείο αυτό ο Scanlon υποστηρίζει, όπως και ο Rawls, τη δυνατότητα ύπαρξης αντιπροσώπων που να υπερασπίζονται τα συμφέροντα ομάδων ή ατόμων.

<sup>249</sup> Scanlon, *What We Owe to Each Other*, ό.π., σ.σ. 183-186

Από τη συζήτηση που παρατέθηκε παραπάνω φάνηκε να διαφεύγει το ζήτημα των δικαιωμάτων των άλλων ζώων με τη νομική σημασία της έννοιας του δικαιώματος. Ο Christopher Stone που διδάσκει δίκαιο στο Πανεπιστήμιο της Νότιας Καλιφόρνιας, έγραψε ένα άρθρο το 1972<sup>250</sup> που έδωσε νομική διάσταση στην υπεράσπιση των δικαιωμάτων της φύσης. Το κείμενο του Stone γράφτηκε με αφορμή τα σχέδια της Ουώλτ Ντίσνεϋ να μετατρέψει μια τεράστια περιοχή της οροσειράς Σιέρα στην Καλιφόρνια σε χιονοδρομικό κέντρο. Ο Stone στο περίφημο άρθρο του υπεραμύνθηκε της θέσης ότι η ανθρώπινη κοινωνία οφείλει να αποδώσει νομικά δικαιώματα στα δάση, τους ωκεανούς και τα ποτάμια. Ο Stone πιστεύει ότι πρέπει να εκχωρήσουμε συνολικά δικαιώματα στη φύση, αντιμετωπίζοντάς την ως ένα *όλον*, υποστηρίζοντας έτσι άμεσα μια δικαιοϊκή θεωρία ολιστικού τύπου. Συνεπώς, ο ολισμός του Stone θυμίζει τον ολισμό τόσο του Aldo Leopold όσο και του Arne Naess. Ο Stone όμως προχωρά ένα βήμα παραπέρα, προσπαθώντας να στηρίξει το νομικό καθεστώς των δικαιωμάτων της φύσης.

Όσον αφορά το περίφημο πρόβλημα της διεκδίκησης των δικαιωμάτων, ο Stone υποστηρίζει την εκπροσώπηση των δικαιωμάτων της φύσης από κάποιους επιτρόπους. Να θυμίσουμε εδώ ότι η βασική ένσταση για τη μη απόδοση δικαιωμάτων σε μη ανθρώπινα όντα, είναι ότι αυτός που έχει δικαιώματα πρέπει να είναι σε θέση να τα διεκδικεί. Αν λοιπόν κάποιος δε μπορεί να τα διεκδικήσει, τότε δε δικαιούται να έχει δικαιώματα. Έτσι ο Stone υποστηρίζει ότι μπορούμε να έχουμε επιτρόπους, όπως και στην περίπτωση των βρεφών ή των πνευματικά ανάκανων.

Ο Stone έφτασε μάλιστα στο σημείο να ζητήσει την αντιμετώπιση του περιβάλλοντος σαν ένα νομικό πρόσωπο. Με βάση αυτή τη συλλογιστική, η δραστηριότητα ενός ανθρώπου που θα βλάπτει με κάποιον εμφανή τρόπο το περιβάλλον θα θεωρείται αδίκημα. Μπορούμε να σκεφτούμε άλλωστε ότι σήμερα οι εταιρείες έχουν υπόσταση ως νομικά πρόσωπα. Οι εταιρείες μηνύουν και μηνύονται, οι εταιρίες δανείζουν και δανείζονται. Στο πλαίσιο αυτό, υπήρξαν και άλλοι που ασχολούνταν με τη φιλοσοφία του δικαίου και υπερασπίστηκαν την άποψη ότι οι επίτροποι- δηλαδή αυτοί οι άνθρωποι ή οι ομάδες που θα εκπροσωπούν τα

---

<sup>250</sup> Stone, Christopher, "Should Trees Have Standing?, Toward Legal Rights for Natural Objects", *Southern California Law Review* 45, Spring 1972, σ.σ. 450-501

δικαιώματα της φύσης- μπορούν να ασκούν μηνύσεις εν ονόματι της φύσης ή να εκπροσωπούν τα δικαιώματά της στο δικαστήριο.<sup>251</sup>

Μετά από αυτή την ανάλυση της θεωρίας του Regan παραμένει ανοιχτό ένα ερώτημα: τι είναι αυτό που δίνει τόσο στους ανθρώπους όσο και στους άλλους έμβιους οργανισμούς εγγενή, ή όπως προτιμά ο ίδιος, εσωτερική αξία; Διαβάζοντας κανείς το άρθρο “The Case for Animal Rights” του Regan δε βρίσκει πουθενά επιχειρήματα για την εγγενή αξία των έμβιων οργανισμών. Ο Regan, θεωρεί αυτονόητη την ύπαρξη εγγενούς αξίας, θέση την οποία δε μπορούμε να αποδεχτούμε, για λόγους που θα εξηγήσουμε στο τρίτο μέρος αυτής της διατριβής. Προς το παρόν, είναι αρκετό να δεχτούμε ότι είναι αδύνατο να εξηγήσουμε το εγγενές της αξίας που φέρουν κάποια όντα. Η αξία νοηματοδοτείται έξω από τα έμβια όντα και τους αβιοτικούς παράγοντες. Φαίνεται ότι δεν μπορεί να υπάρχει εγγενής αξία και κακώς ο Regan στηρίζει τα δικαιώματα σ’ αυτήν. Αν όμως αποδεχτούμε την ύπαρξη εγγενούς αξίας στους ανθρώπους τότε πρέπει να αποδεχτούμε και αυτή των άλλων έμβιων οργανισμών, ειδάλλως πέφτουμε στην κατηγορία του Singer για ειδισμό. Μ’ αυτήν την έννοια η πρόταση του Singer και κατ’ επέκταση του ωφελιμισμού, φαίνεται να είναι πιο ικανοποιητική για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων. Αυτό που ο Regan εντοπίζει ως αδυναμία του Singer, το γεγονός δηλαδή ότι ο ωφελιμισμός δεν αποδίδει εγγενή αξία στα υποκείμενα αλλά τα αντιμετωπίζει ως κενά δοχεία, φαίνεται να είναι και το πλεονέκτημα έναντι της θεωρίας του πρώτου. Γιατί ο Regan πολύ απλά δεν έχει τρόπο να μας πείσει για την ύπαρξη εγγενούς αξίας ούτε στους ανθρώπους ούτε στα άλλα ζώα.

Παρ’ όλα αυτά, στην τρίτη ενότητα αυτού του κειμένου προτείνουμε μια άλλη οδό για τη θεμελίωση της υπεράσπισης των ηθικών υποχρεώσεων των ανθρώπων απέναντι στα άλλα ζώα. Εκεί θα κάνουμε χρήση επιχειρημάτων από τα επιστημονικά πεδία της βιολογίας και της ανθρωπολογίας και θα δείξουμε ότι οι θεωρίες των Singer και Regan, με τις αδυναμίες που παρουσιάσαμε παραπάνω, μπορούν να ξεπεραστούν.

---

<sup>251</sup> Lilly, John, “The Rights of Cetaceans under Human Laws”, *Oceans* 9, March 1976, σ.σ. 61-68, Favre, David F., “Wildlife Rights: The Ever- Widening Circle”, *Environmental Law* 9, Winter 1979, σ. 279

#### **4.2.5. Συμπεράσματα**

Η θεωρία του Singer ήταν η πρώτη που προσέφερε ένα συγκροτημένο σχέδιο για την υπεράσπιση της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων. Ο ωφελμιστικός χαρακτήρας όμως αυτής της θεωρίας δε μπορεί να ικανοποιήσει αυτούς που προτιμούν την υιοθέτηση δεοντοκρατικών κανόνων, βάσει των οποίων πρέπει να συμπεριλάβουμε άλλα όντα στην ηθική μας κοινότητα. Η θεωρία του Regan από την άλλη, εισάγει την αμφιλεγόμενη έννοια της εγγενούς αξίας. Η επίκληση της συγκεκριμένης έννοιας γίνεται αυθαίρετα από κάποιους, ενώ από κάποιους άλλους, όπως από τον Naess, μέσω θεολογικών επιχειρημάτων. Σε κάθε περίπτωση, η χρήση της, δεν νομιμοποιείται. Παρ' όλα αυτά, η υπεράσπιση της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων είναι επιτακτική. Στην τρίτη ενότητα αυτής της εργασίας θα προτείνουμε μια εναλλακτική πρόταση για την εισαγωγή των άλλων ζώων στην ηθική κοινότητα.

## 5. Οι υποχρεώσεις μας απέναντι στις μελλοντικές γενεές

Ένα από τα ζητήματα που έχει απασχολήσει όχι μόνο την περιβαλλοντική φιλοσοφία αλλά και την ηθική φιλοσοφία εν γένει, είναι αυτό των δικαιωμάτων των μελλοντικών γενεών. Το ερώτημα είναι αν έχουν οι μελλοντικές γενεές δικαιώματα, και αν η απάντηση είναι θετική, ποια είναι αυτά. Το πρώτο ερώτημα ενδιαφέρει την περιβαλλοντική φιλοσοφία αφού, αν η απάντηση είναι καταφατική τότε είμαστε ηθικά υπεύθυνοι για τον κόσμο που θα παραδώσουμε στις επόμενες γενεές. Είναι ηθικά απαράδεκτο να κατασπαταλούμε τους φυσικούς πόρους και να αφήσουμε στις μελλοντικές γενεές, αντί για ένα υγιές φυσικό περιβάλλον, έναν πλανήτη που θα μοιάζει με κρανίου τόπο λόγω των περιβαλλοντικών καταστροφών.

Η πιο χαρακτηριστική μεταφορά για την περιγραφή του προβλήματος έχει γίνει από τους Richard και Val Routley. Οι Routley & Routley ανέφεραν το εξής παράδειγμα: μια εταιρεία φορτώνει ένα δέμα σε ένα λεωφορείο μιας «τριτοκοσμικής» χώρας<sup>252</sup> που μεταφέρει πολλούς επιβάτες. Το δέμα περιέχει επικίνδυνα τοξικά και εκρηκτικά αέρια ενώ η συσκευασία του δέματος είναι κακή. Αν γίνει ατύχημα κατά τη διάρκεια του ταξιδιού, τότε τα θύματα θα είναι πολλά. Κανείς όμως από τους επιβάτες δε γνωρίζει και, φυσικά, δεν έχει δώσει την έγκρισή του για τη μεταφορά αυτού του δέματος.<sup>253</sup> Το λεωφορείο συμβολίζει τον πλανήτη, οι επιβάτες την τωρινή και τις μελλοντικές γενεές, και το δέμα συμβολίζει τα απόβλητα που αφήνουμε για τις μελλοντικές γενεές. Το παράδειγμα των Routley & Routley μας δείχνει πως οι σημερινές μας ενέργειες μπορεί να επηρεάσουν άμεσα την υγεία των μελλοντικών γενεών.

Το ζήτημα των ηθικών υποχρεώσεών μας απέναντι στις μελλοντικές γενεές<sup>254</sup> απασχόλησε όμως την ηθική φιλοσοφία συνολικά, με προεκτάσεις όμως που σίγουρα αγγίζουν τα όρια της περιβαλλοντικής φιλοσοφίας. Οι δύο κύριες φιλοσοφικές παραδόσεις από τις οποίες θα αντλήσουν επιχειρήματα οι περιβαλλοντικοί ηθικοί φιλόσοφοι είναι- όπως και στην περίπτωση της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων- ο ωφελμισμός και η συμβολαιοκρατία. Βάσει του ωφελμισμού οφείλουμε να αυξήσουμε τη μέγιστη ωφέλεια όχι μόνο για την παρούσα γενιά αλλά και για τις μελλοντικές γενεές. Ωστόσο υπάρχουν αντιρρήσεις ως προς την

<sup>252</sup> Η χρήση του όρου «τριτοκοσμικός» αποτελεί πολιτικό ατόπημα και είναι αξιοπερίεργο πως συγγραφείς που ασχολούνται με ζητήματα ηθικής φιλοσοφίας κάνουν ένα τέτοιο σφάλμα.

<sup>253</sup> Routley, Richard & Routley, Val, "Nuclear Energy and Obligations to the Future", *Inquiry* 21, 1978, σ.σ. 133-179

<sup>254</sup> Ο Γεωργόπουλος ονομάζει αυτή τη στάση «διαγενεακή αλληλεγγύη», βλέπε Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 158

αποτελεσματικότητα του ωφελιμισμού για την ηθική αντιμετώπιση των μελλοντικών γενεών. Ένα από τα προβλήματα που αντιμετωπίζουμε με τη χρήση της ωφελιμιστικής θεωρίας είναι ότι αν φροντίζουμε για τη μέγιστη ωφέλεια του συνόλου των ανθρώπων, περιλαμβανομένων και των μελλοντικών γενεών, τότε κατά πάσα πιθανότητα η τωρινή γενιά θα υπόκειται σε ποικίλες στερήσεις προκειμένου να καταφέρει να μεγιστοποιήσει την ευτυχία των ανθρώπων που δεν έχουν γεννηθεί.<sup>255</sup> Βέβαια, αυτό το πρόβλημα δεν αφορά μόνο τον ωφελιμισμό, αλλά κάθε θεωρία που μάχεται για τα δικαιώματα των μελλοντικών γενεών.

Ένα δεύτερο πρόβλημα που προκύπτει από την ανάπτυξη της ωφελιμιστικής συλλογιστικής, είναι αυτό που έχει να κάνει με τον καθορισμό του ακριβούς αριθμού των μελών της μελλοντικής κοινότητας ανθρώπων, όπως επίσης και με τον καθορισμό της ποιότητας ζωής που πρέπει να έχει αυτό το σύνολο προκειμένου να επιτύχουμε την ευτυχία τους. Αυτό το πρόβλημα γίνεται ευκρινέστατο αν αναλογιστούμε το εξής δίλημμα: ο επιδιωκόμενος σκοπός είναι ένας μικρός πληθυσμός όπου ο μέσος όρος της ποιότητας ζωής θα είναι ικανοποιητικός (average utilitarianism) ή ένας τεράστιος πληθυσμός όπου τα μέλη του απλά θα έχουν τα προς το ζειν (total utilitarianism);<sup>256</sup>

Με λίγα λόγια, οι ωφελιμιστές πρέπει να απαντήσουν αν πρέπει να ελέγξουμε την αύξηση του πληθυσμού, και ποιο είναι το επιθυμητό επίπεδο της ποιότητας ζωής. Όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, το πρόβλημα του υπερπληθυσμού, διχάζει τους διανοητές. Κάποιοι απ' αυτούς, συγκεκριμένα οι θιασώτες του οικονομολόγου Malthus αλλά και η μεγαλύτερη μερίδα των περιβαλλοντικών φιλοσόφων, πιστεύουν ότι υπάρχει πρόβλημα υπερπληθυσμού, ότι το πρόβλημα επιδεινώνεται συνεχώς και ότι πρέπει να λάβουμε μέτρα να το αντιμετωπίσουμε. Κάποιοι άλλοι, οι περισσότεροι των οποίων είναι μαρξιστές, δεν ανησυχούν για την αύξηση του πληθυσμού και υποστηρίζουν ότι ο πλανήτης μπορεί να συντηρήσει τους ανθρώπους, αρκεί αυτοί να φροντίσουν για την αλλαγή των παραγωγικών σχέσεων.

Προβλήματα όμως για την υπεράσπιση της ηθικής αντιμετώπισης των μελλοντικών γενεών αντιμετωπίζει και η συμβολαιοκρατική θεωρία.<sup>257</sup> Ο Rawls είχε

---

<sup>255</sup> Παιονίδης, “Τα Ηθικά Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών”, ό.π., σ. 273

<sup>256</sup> Παιονίδης, “Τα Ηθικά Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών”, ό.π., σ. 276, Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 163-164

<sup>257</sup> Για τη χρησιμότητα της συμβολαιοκρατικής θεωρίας στο ζήτημα της υπεράσπισης των δικαιωμάτων των μελλοντικών γενεών από μια οικολογική σκοπιά βλέπε Norton, Bryan, “Environmental Problems and Future Generations”, στο James P. Sterba (επ.), *Earth Ethics*,

αφιερώσει ένα μικρό κεφάλαιο στο κλασικό του βιβλίο *Θεωρία της Δικαιοσύνης* για να πραγματευτεί το ζήτημα. Αφού απέρριψε την αρχή της ωφελιμότητας ως ανεπαρκή να απαντήσει στο ζήτημα των μελλοντικών γενεών, υποστήριξε την ανάγκη για την υιοθέτηση μιας αρχής αποταμίευσης. Βάσει αυτής η κάθε γενιά:

Παραδίδει στην επόμενη ένα ακριβοδίκαιο ισοδύναμο πραγματικού κεφαλαίου, όπως αυτό καθορίζεται από μια δίκαιη αρχή αποταμίευσης. (Πρέπει εδώ να υπενθυμίσουμε ότι το κεφάλαιο δεν αποτελείται μόνο από εργοστάσια, μηχανές κ.ο.κ., αλλά και από γνώση και πνευματική καλλιέργεια, καθώς και από τεχνικές και δεξιότητες που καθιστούν δυνατούς τους δίκαιους θεσμούς και την ακριβοδίκαιη αξία της ελευθερίας.) Το εν λόγω ισοδύναμο αποτελεί το αντάλλαγμα γι' αυτό που αποκτάται απ' τις προηγούμενες γενεές, το οποίο επιτρέπει στις επόμενες να απολαμβάνουν μια καλύτερη ζωή σε μια δικαιότερη κοινωνία.<sup>258</sup>

Παρ' όλα αυτά, ο Rawls παραδέχεται ότι δεν είναι δυνατό να καθορίσουμε τα ακριβή όρια του προσήκοντος βαθμού αποταμίευσης. Μια άλλη αδυναμία που εντοπίζει είναι ότι δε μπορούμε να πούμε με ασφάλεια πώς θα μοιραστεί το βάρος της κεφαλαιακής συσσώρευσης μεταξύ των γενεών, και το βάρος της εξύψωσης του επιπέδου του πολιτισμού και της πνευματικής καλλιέργειας.<sup>259</sup>

Πέρα από τα προβλήματα που εντοπίζει ο ίδιος ο Rawls, ο Παιονίδης εστιάζει στο πιο καίριο: στην αδυναμία των μελλοντικών γενεών να συνηγορήσουν για το συμβόλαιο που «υπογράφεται» από την τωρινή γενιά. Οι μελλοντικές γενεές δε μπορούν να συνάψουν κανένα συμβόλαιο με την τωρινή γενιά και δεν έχουν κανένα αντάλλαγμα που μπορούν να προσφέρουν για να εξασφαλίσουν τα δικαιώματά τους. Άλλωστε αν εξετάσουμε το ζήτημα και από την πλευρά της τωρινής γενιάς θα αναγνωρίσουμε ότι ούτε αυτή έχει κάποιο όφελος με το να σέβεται τα συμφέροντα των μεταγενέστερων γενεών.<sup>260</sup>

Μπροστά στις αδυναμίες τόσο της ωφελμιστικής θεώρησης, όσο και της συμβολαιοκρατικής αναφορικά με τα δικαιώματα των επερχόμενων γενεών, ο Παιονίδης υιοθετεί μια συμφεροντική θεωρία των δικαιωμάτων (interest theory of rights). Σύμφωνα μ' αυτήν:

---

*Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995, σ.σ. 129-137. Ειδικότερα τις σελίδες 134-137

<sup>258</sup> Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό.π., σ. 343

<sup>259</sup> Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό.π., σ. 339

<sup>260</sup> Παιονίδης, “Τα Ηθικά Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών”, ό.π., σ. 276



Μπορούμε να πούμε πως (σε μια ηθική θεωρία ή σ' ένα νομικό σύστημα) ο Α έχει ένα δικαίωμα οποτεδήποτε η προστασία ή η προώθηση κάποιου συμφέροντός του αναγνωρίζεται (από την θεωρία ή το σύστημα) ως λόγος για την επιβολή υποχρεώσεων ή καθηκόντων στους άλλους (άσχετα από το αν οι υποχρεώσεις αυτές και τα καθήκοντα επιβληθούν πραγματικά ή όχι).<sup>261</sup>

Απόρροια αυτής της συμφεροντικής θεωρίας είναι η πρόταση ότι, τα δικαιώματα εκφράζουν συμφέροντα. Δεν νομιμοποιείται όμως κάθε συμφέρον. Νομιμοποιούνται μόνο τα συμφέροντα που είναι αποδεκτά βάσει μιας συγκεκριμένης ηθικής θεωρίας. Επίσης, σύμφωνα με τον παραπάνω ορισμό, τα δικαιώματά μας γεννούν κάποιες υποχρεώσεις, χωρίς όμως να είμαστε βέβαιοι για την επιβολή αυτών των υποχρεώσεων.

Με τη συμφεροντική θεωρία των δικαιωμάτων που προτείνει ο Παιονίδης<sup>262</sup> τα δικαιώματα διασφαλίζονται και οφείλουμε να τα σεβαστούμε, εκτός και αν στα πλαίσια της ηθικής θεωρίας που αναγνωρίζεται το εν λόγω δικαίωμα, υπάρχουν λόγοι μεγάλης ηθικής βαρύτητας που υπαγορεύουν την ανάγκη υποσκέλισής του. Για παράδειγμα, το δικαίωμα ιδιοκτησίας που έχει κάποιος στη βάρκα του, υποσκελίζεται αν κάποιος άλλος θέλει να τη χρησιμοποιήσει προκειμένου να σώσει κάποιους ναυαγούς.<sup>263</sup>

Η συμφεροντική θεωρία φαίνεται να μας απαλλάσσει από κάποια προβλήματα. Ένα απ' αυτά είναι η σύγκρουση των συμφερόντων μεταξύ των γενεών. Θα μπορούσε κάποιος επί παραδείγματι να ισχυριστεί ότι αν λάβουμε υπόψη από τη μία τη στενότητα των αποθεμάτων σε πρώτες ύλες, και από την άλλη την ανάγκη να διασώσουμε αποθέματα για τις επόμενες γενεές, τότε κατά πάσα πιθανότητα θα έπρεπε να σταματούσαμε αμέσως την κατανάλωση αυτών των αποθεμάτων αφού στην αντίθετη περίπτωση δεν θα αρκούσαν για τους απογόνους μας. Με τη συμφεροντική θεωρία μπορούμε να καταναλώνουμε σήμερα (αφού αυτό το δικαίωμα είναι στην παρούσα φάση σημαντικότερο από το δικαίωμα των μελλοντικών γενεών), δεδομένου ότι λαμβάνουμε υπόψη το δικαίωμα και των απογόνων μας στη χρήση αυτών των πηγών.

Ο Παιονίδης μάλιστα αναφέρει τρεις συγκεκριμένες υποχρεώσεις αναφορικά με τις μελλοντικές γενεές. Πρώτον, να μη σπαταλούμε υπέρ το δέον τους μη

---

<sup>261</sup> Waldron, Jeremy (επ.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1984, εισαγωγή, σ. 10. Παρατίθεται από τον Παιονίδη, "Τα Ηθικά Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών", ό.π., σ. 279

<sup>262</sup> Ως υποστηρικτές αυτής της θεωρίας αναφέρονται από τον Παιονίδη οι Joseph Raz και D.N. MacCormick.

<sup>263</sup> Παιονίδης, "Τα Ηθικά Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών", ό.π., σ. 280

ανανεώσιμους πόρους του πλανήτη και να προσπαθούμε να βρούμε υποκατάστατα γι' αυτούς. Αν μάλιστα δυσκολευόμαστε να ανακαλύψουμε υποκατάστατα τότε να σκεφτούμε τρόπους για τον έλεγχο του πληθυσμού.<sup>264</sup> Δεύτερον, να ελαχιστοποιήσουμε την περίπτωση μελλοντικού πυρηνικού ή χημικού ατυχήματος. Και τρίτον, να μη μολύνουμε το περιβάλλον ιδιαίτερα δε με τέτοιο τρόπο ώστε τα αποτελέσματα της μόλυνσης να εμφανίζονται μακροπρόθεσμα.<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> Για το ζήτημα της αύξησης του πληθυσμού σε σχέση με τις μελλοντικές γενεές βλέπε: Tabah, Leon, "Population Prospects with Special Reference to the Environment", στο David E. Cooper & Joy A. Palmer (επ.), *Just Environments, Intergenerational, International and Interspecies Issues*, Routledge, London & New York, 1995, σ.σ.72- 88

<sup>265</sup> Παιονίδης, "Τα Ηθικά Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών", ό.π., σ. 286

## 5.1. Συμπεράσματα

Συμπερασματικά θα θέλαμε να αναφέρουμε ότι, παρά το γεγονός ότι οι κλασικές φιλοσοφικές θεωρίες αντιμετωπίζουν κάποιες αδυναμίες να απαντήσουν αποτελεσματικά στο ζήτημα των δικαιωμάτων των μελλοντικών γενεών (όπως δείξαμε για τον ωφελιμισμό και την συμβολαιοκρατία),<sup>266</sup> το ενδιαφέρον των φιλοσόφων που ασχολούνται με τις μελλοντικές γενεές παραμένει προσανατολισμένο σε μια οικολογική κατεύθυνση, με την καθημερινή έννοια του όρου «οικολογικός». Όπως συνάγουμε λοιπόν από τα παραπάνω, πράγματι έχουμε ηθικές υποχρεώσεις απέναντι στις μελλοντικές γενεές. Μάλιστα, η συμφεροντική θεωρία που προτείνει ο Παιονίδης, εξασφαλίζει αυτό το ενδιαφέρον και προδιαγράφει τις υποχρεώσεις μας, δίχως να αντιμετωπίζουμε τα προβλήματα που συναντούν οι παραδοσιακοί ωφελιμιστές ή οι συμβολαιοκράτες.

---

<sup>266</sup> Πρόβλημα που εντοπίζει και ο DesJardins, *Environmental Ethics*, ό.π., σ. 85

## 6. Η ηθική της φροντίδας

### 6.1. Εισαγωγή- Ο οικοφεμινισμός

Λίγα χρόνια μετά την ανάπτυξη της οικολογικής πολιτικής θεωρίας και ενώ ο φεμινισμός είχε ήδη κάνει τον πρώτο του κύκλο, εμφανίστηκε στην οικολογική σκέψη μία νέα τάση που ονομάστηκε «οικοφεμινισμός». Ο οικοφεμινισμός χρησιμοποιήθηκε σαν όρος για πρώτη φορά το 1974 από την Francoise d' Eaubonne.<sup>267</sup> Οι οικοφεμινίστριες συνδυάζουν θέσεις του οικολογικού και του φεμινιστικού κινήματος. Η βασική θέση του οικοφεμινισμού, έτσι όπως προκύπτει από τα γραπτά των εκπροσώπων του, είναι ότι η εκμετάλλευση που έχει υποστεί η γυναίκα από τον άνδρα είναι ανάλογη με την εκμετάλλευση που έχει υποστεί η φύση από τον άνθρωπο.

Άλλωστε, ένα μεγάλο μέρος των οικοφεμινιστριών τονίζουν την ιδιαίτερη σχέση που έχει η γυναίκα με τη φύση. Έτσι, σχολιάζουν ότι η σύγχρονη οικολογική κρίση ήταν μία αναμενόμενη απόρροια του πατριαρχικού πολιτισμού.<sup>268</sup> Η πιο συστηματική όμως παρουσίαση της σχέσης μεταξύ της γυναίκας και της φύσης, και κατ' επέκταση του φεμινιστικού και του οικολογικού κινήματος, έγινε από την Carolyn Merchant.<sup>269</sup> Η Merchant αναφέρει ότι από την αρχαιότητα η φύση παρομοιάζεται με την τροφό μητέρα που στόχος της είναι να ικανοποιούνται οι ανάγκες των παιδιών της- ανθρώπων. Μάλιστα, ο Αιμίλιος Μπουρατινός κάνει λόγο για τη θρησκευτική παράδοση της Μεγάλης Μητέρας που, κατά τον ίδιο, προϋπήρχε της καθόδου των Δωριέων και ήταν κυρίαρχη μέχρι και την καταστροφή του Μυκηναϊκού πολιτισμού που έλαβε χώρα γύρω στα 1200 π.Χ. Βάσει αυτής της θρησκείας, η φύση ταυτιζόταν με τη Μεγάλη Μητέρα. Η τελευταία βρισκόταν ποιοτικά μέσα στα πράγματα με τρόπο ώστε να τα ιεροποιεί:

Τι ήταν λοιπόν το εξωτερικό αποτέλεσμα αυτής της αλληλοπεριχώρησης της θεάς με τη φύση εκ των έσω- αυτής της καταλυτικής οντολογικής διακοινωνίας.

Ήταν η θεώρηση όλων των στοιχείων της φύσης ως ιερών. Τα ζώα, οι βουνοκορφές, τα νερά των πηγών και των ποταμών, ο άνεμος, η φωτιά και

<sup>267</sup> d' Eaubonne, Francoise, *Le Feminisme ou la Mort*, Pierre Horay, Paris, 1974, σ.σ. 213-252

<sup>268</sup> Warren, Karen J., "Introduction to Ecofeminism", στο Zimmerman, ό.π., σ. 256

<sup>269</sup> Merchant, Carolyn, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco- New York, 1989<sup>2</sup>. Εδώ χρησιμοποιούμε ένα μέρος του βιβλίου σε μορφή άρθρου: Merchant, Carolyn, "The Death of Nature", στο Zimmerman, ό.π., σ.σ. 268-283

γενικότερα όλες οι επί μέρους πτυχές του οικοσυστήματος προσλαμβάνονταν ως ένθεα.<sup>270</sup>

Δεν πρέπει να ξεχνούμε μάλιστα ότι, σύμφωνα με την ελληνική μυθολογία, οι πρώτες θεότητες ήταν παιδιά της Γαίας και του Ουρανού. Άλλωστε, ο Ουρανός ήταν πρώτα τέκνο και μετά σύντροφος της Γαίας. Δεν είναι τυχαίο μάλιστα, ότι η Γαία προστατεύει τα παιδιά της στην κοιλιά της από το μίσος του πατέρα τους Ουρανού.<sup>271</sup> Προστατευτική όπως κάθε μητέρα με τα παιδιά της, προστατευτική όπως η μάνα- γη για τα πλάσματα που κατοικούν σ' αυτήν. Πράγματι η *Θεογονία* του Ησίοδου είναι πρόσφορη για παραβολές οικολογικού περιεχομένου. Η σπουδαιότητα μάλιστα της Γης ως θεότητας φαίνεται και από το γεγονός ότι στους Δελφούς το πρώτο ιερό ήταν αφιερωμένο σ' αυτήν.<sup>272</sup> Μάλιστα, στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα διαβάζουμε:

Πρώτη στην ιεραρχία και στη σειρά της γέννησης ανάμεσα στους θεούς του ουρανού ο Θεός έπλασε τη Γη· η Γη είναι η τροφός μας και, όπως διαπλέκεται γύρω από τον άξονα που διαπερνά το σύμπαν, είναι ο φύλακας και δημιουργός της νύχτας και της ημέρας. [40 c]<sup>273</sup>

Ενδιαφέρον άλλωστε παρουσιάζει και η περίπτωση της θεάς Δήμητρας. Ο Burkett μας πληροφορεί ότι το όνομά της προέρχεται από το «Δαματήρ» που σημαίνει «μητέρα», τόσο στη δωρική όσο και στην αιολική διάλεκτο. Στην αρχαιότητα η Δήμητρα θεωρούνταν η «Μητέρα-Γη», πράγμα που κάνει τον Burkett να πιστεύει ότι αυτό γινόταν λανθασμένα, αφού η απόδοση του όρου «Γη» ήταν λανθασμένη τόσο γλωσσικά όσο και νοηματικά.<sup>274</sup>

Αυτό που μας ενδιαφέρει όμως είναι ότι η Merchant έχει δίκιο όταν ισχυρίζεται ότι στην αρχαία Ελλάδα η Γη λατρευόταν και ταυτιζόταν με το θηλυκό στοιχείο. Άλλωστε τόσο η τάση να θεοποιείται η φύση, όσο και η παρομοίωση της γης με μητέρα, είναι στοιχεία που τα συναντούμε και στην παράδοση των Ινδιάνων της βορείου κυρίως Αμερικής.

<sup>270</sup> Μπουρατινός, Αιμίλιος, *Περιβάλλον και Συνείδηση στην Αρχαία Ελλάδα*, Αρσενίδη, Αθήνα, 1997, σ. 39

<sup>271</sup> Ησίοδος, “Θεογονία”, στο Ησίοδος, *Έργα και Ημέρες, Θεογονία, Η Ασπίδα του Ηρακλή*, μτφρ. Σταύρος Γκιργκένης, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, σ. σ. 293-299 [120-180]

<sup>272</sup> Ο Burkett πάντως αμφιβάλλει ότι ο περίβολος της Γαίας είναι παλαιότερος από το κεντρικό τέμενος του Απόλλωνα. Βλέπε: Burkett, Walter, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία, Αρχαϊκή και Κλασσική Εποχή*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1993, σ. 309

<sup>273</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1995, σ. 219

<sup>274</sup> Burkett, Walter, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*, ό.π., σ. 338

Η Αγία Μητέρα Γη, τα δέντρα και η φύση ολόκληρη είναι μάρτυρες των σκέψεων και των πράξεών σου.<sup>275</sup>

Οι ηλικιωμένοι αγαπούσαν τη γη, κάθονταν να αναπαυτούν στη γη και ένιωθαν να έτσι πλησιάζουν τη μητρική δύναμη. (...) η συγγένεια με καθετί ζωντανό στη γη, τον ουρανό και το νερό ήταν μια πραγματική, μια ζωντανή πίστη.<sup>276</sup>

Επιστρέφοντας πάλι στην Merchant, η τελευταία υποστηρίζει ότι η εικόνα της μάνας- φύσης εγκαταλείπεται κατά τη διάρκεια της επιστημονικής επανάστασης του 17-18<sup>ου</sup> αιώνα οπότε και υιοθετείται το μοντέλο της μηχανιστικής αντίληψης του κόσμου. Στην περίοδο της επιστημονικής επανάστασης ο κόσμος παρουσιάζεται ως μια καλοφτιαγμένη μηχανή και οι επιστήμονες καλούνται να ερμηνεύσουν τους νόμους που διέπουν τις λειτουργίες αυτής της μηχανής. Ο Descartes συστηματοποιεί τη φιλοσοφία της μηχανοκρατίας. Λίγο πριν, ο Francis Bacon με το *Νέο Όργανο* (*Novum Organum*) διακήρυξε τη νέα ηθική της επιστήμης, που ήταν η εκμετάλλευση της φύσης. Η φύση πλέον έπαψε να είναι ιερή. Οι Pierre Gassendi, William Gilbert, William Harvey και φυσικά ο Robert Boyle, δούλεψαν υπό το πνεύμα της μηχανοκρατίας, παρά το γεγονός ότι ο τελευταίος υποστήριζε ότι δε διάβαζε τον Descartes προκειμένου να μην υποκύψει στην μηχανοκρατία του!<sup>277</sup>

Για τις περισσότερες οικοφεμινίστριες υφίστανται πολλές συνδέσεις μεταξύ της γυναίκας και της φύσης,<sup>278</sup> σύνδεση η οποία έγινε και από τις φεμινίστριες, ήδη από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>279</sup> Λόγω αυτών των συνδέσεων πιστεύουν ότι η συμμετοχή των γυναικών στο οικολογικό κίνημα είναι επιτακτική όχι μόνο για την επίτευξη της οικολογικής ισορροπίας, αλλά και για την απελευθέρωσή τους από τα αντρικά δεσμά. Εν πολλοίς ο οικοφεμινισμός χωρίζεται σε πέντε τάσεις: τον φιλελεύθερο, τον μαρξιστικό, τον οικοφεμινισμό της κοινωνικής οικολογίας, τον ριζοσπαστικό και τον πολιτιστικό οικοφεμινισμό. Για λόγους οικονομίας του γραπτού δεν θα αναφερθούμε περαιτέρω στις διάφορες αυτές τάσεις και θα προχωρήσουμε κατευθείαν στην παρουσίαση και στην κριτική της *ηθικής της φροντίδας* έτσι όπως χρησιμοποιήθηκε από τον οικοφεμινισμό.

---

<sup>275</sup> “Λόγια των Ουϊνεμπάγκο” στο Lars Persson (επ.), *Άκου Λευκέ!, Διηγήσεις και Ομιλίες Ινδιάνων στους Κατακτητές (1470-1976)*, μτφρ. Ακριβή Κονιδάρη – Νίκος Σερβετάς, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1993, σ.36

<sup>276</sup> “Να Αγαπάς τη Γη”, στο Lars Persson (επ.), *Άκου Λευκέ!*, ό.π., σ. 59-60

<sup>277</sup> Westfall, Richard S., *Η Συγκρότηση της Σύγχρονης Επιστήμης*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, σ. 106

<sup>278</sup> Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ.σ. 360-379

<sup>279</sup> Andreas- Salome, Lou, *Η Ανθρώπινη Φύση της Γυναίκας*, μτφρ. Αλέξανδρος Βέλιος, Ροές, Αθήνα, 2005<sup>2</sup>, σ. 24

## 6.2. Η Ηθική της Φροντίδας

Το 1982 κυκλοφόρησε ένα βιβλίο με τον τίτλο *Με μια Διαφορετική Φωνή* (In a Different Voice)<sup>280</sup> από την Carol Gilligan, μαθήτριάς του Lawrence Kohlberg. Το βιβλίο αυτό προκάλεσε αμέσως αίσθηση αφού η Gilligan προέβαλε ένα καινούργιο μοντέλο για την ηθική ανάπτυξη του ανθρώπου. Συγκεκριμένα, προασπίστηκε την άποψη ότι οι θεωρητικοί της ηθικής ανάπτυξης, προκειμένου να βγάλουν πορίσματα για τις έρευνές τους χρησιμοποίησαν μόνο τις εμπειρίες των αντρών και αγνόησαν πλήρως τη γυναικεία πραγματικότητα.

Η θεωρία της ηθικής ανάπτυξης του Piaget και του Kohlberg στηριζόταν στην έννοια του ξεχωριστού, ορθολογικού αυτόνομου εαυτού της νεωτερικότητας δυτικής παράδοσης, με τέτοιο τρόπο ώστε ο αυτόνομος εαυτός να αποτελεί την απαραίτητη συνθήκη και το σκοπό των ηθικών σταδίων του Kohlberg.<sup>281</sup> Η Gilligan αντί του αυτόνομου εαυτού προτείνει τον *εαυτό που βασίζεται στις σχέσεις* ή *αλλιώς, τον εν σχέσει* (relational self). Ο δεύτερος τύπος εαυτού που προτείνει έχει να κάνει με το γυναικείο φύλο και τη δική του ηθική ανάπτυξη. Τα κορίτσια, λόγω του κοινωνικού πλαισίου, ωθούνται από τις μητέρες τους να αναπτύξουν μια έννοια εαυτού, όπου οι διαπροσωπικές σχέσεις είναι κυρίαρχες. Αυτό συμβαίνει γιατί, σε αντίθεση με τα αγόρια, δεν ενθαρρύνονται να διαφοροποιηθούν και να απομακρυνθούν από τις μητέρες τους. Έτσι τα αγόρια αναπτύσσουν έναν αυτόνομο εαυτό, ενώ τα κορίτσια έναν εαυτό που χαρακτηρίζεται σε μεγάλο βαθμό από τις κοινωνικές σχέσεις.

Συνεπώς, το ηθικό σύστημα που ασπάζονται οι γυναίκες φαίνεται να είναι εντελώς διαφορετικό από αυτό των ανδρών. Οι τελευταίοι στηρίζουν τις ηθικές τους αποφάσεις περισσότερο στον ορθό λόγο, στη νόηση και στην έννοια της δικαιοσύνης, ενώ οι γυναίκες στο συναίσθημα. Έτσι, η Gilligan αναφέρει παραδείγματα γυναικών, όπως της Diane, όπου η ηθική (morality) δε στηρίζεται στα δικαιώματα αλλά στην ευθύνη.<sup>282</sup> Αυτό σημαίνει ότι οι γυναίκες νοιώθουν έντονα το συναίσθημα της ευθύνης απέναντι σε πρόσωπα που έχουν δεσμευτεί και δε δίνουν τόση βαρύτητα σε κανόνες που πρέπει να εφαρμοστούν καθολικά. Οι Gaard και Gruen τονίζουν τον

---

<sup>280</sup> Gilligan, Carol, *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London, 1982

<sup>281</sup> Πουρκός, Μάριος Α., *Ο Ρόλος του Πλαισίου στην Ανθρώπινη Επικοινωνία, την Εκπαίδευση και της Κοινωνικό-ηθική Μάθηση. Η Οικο-σωματική-βιοματική Προσέγγιση ως Εναλλακτική Πρόταση στον Γνωστικισμό. Προς μια Βιοματική, Ευρητική και Επικοινωνιακή Ψυχοπαιδαγωγική*, Gutenberg, Αθήνα, σ. 136

<sup>282</sup> Gilligan, ό.π., σ. 99

διαχωρισμό μεταξύ της ηθικής των δικαιωμάτων για τους άντρες και της ηθικής των υποχρεώσεων για τις γυναίκες:

Οι μελέτες της Gilligan για την ηθική εξέλιξη δείχνουν ότι οι άντρες χαρακτηρίζονται κυρίως από ένα ήθος βασισμένο στα δικαιώματα, ενώ οι γυναίκες χαρακτηρίζονται κυρίως από ένα ήθος βασισμένο στις υποχρεώσεις. (...) Όταν παίρνουν ηθικές αποφάσεις, οι άντρες αντιμετωπίζουν συχνά τους ανθρώπους που επηρεάζονται από μια τέτοια απόφαση ως ξεχωριστά άτομα που έχουν ανταγωνιστικά συμφέροντα και τείνουν να στηρίζουν τις ηθικές αποφάσεις σε μια επίκληση αφηρημένων κανόνων. Αντίθετα οι γυναίκες τείνουν να εξετάζουν τις συνέπειες των ηθικών αποφάσεων για όλους τους ανθρώπους που επηρεάζονται σχετικά, και κάνουν επιλογές που μπορεί να θεωρηθούν ηθικές μόνο στο συγκεκριμένο πλαίσιο αυτής της απόφασης.<sup>283</sup>

Οι αξίες άλλωστε που διέπουν το γυναικείο ηθικό σύστημα είναι η φροντίδα, οι σχέσεις, η αγάπη, η υπευθυνότητα, και η εμπιστοσύνη. Όλες αυτές οι αξίες συνοψίζονται στην ηθική θεωρία που η Gilligan ονομάζει «ηθική της φροντίδας».

Σε αντίθεση προς τις παραδοσιακές ηθικές έννοιες, όπως ηθικοί νόμοι, δικαιώματα, καθήκοντα, υποχρεώσεις, δικαιοσύνη κλπ., που προϋποθέτουν συγκρούσεις συμφερόντων και περιορισμό του εγωισμού προς χάριν της ηθικής, η ηθική της φροντίδας τονίζει τη συνεργατικότητα, τις σχέσεις (αντί των συγκρούσεων) και τη μέριμνα (αντί των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων). Σε αυτό το ηθικό σύστημα, τα υπέρτατα ιδανικά δεν είναι η συμμόρφωση με αφηρημένες αρχές, αλλά η μητρότητα και η φιλία.<sup>284</sup>

Έτσι βλέπουμε ότι η ηθική στάση που προτείνεται από την ηθική της φροντίδας προκύπτει από την πρακτική που ακολουθούν οι γυναίκες στη ζωή τους. Για παράδειγμα, η σχέση μητέρας- παιδιού είναι μία σχέση στην οποία δύσκολα μπορούν να εφαρμοστούν οι αρχές της δικαιοσύνης και των δικαιωμάτων.

Ο Vreeke σε ένα άρθρο του, εξετάζει τη διάκριση της Gilligan μεταξύ της ηθικής της φροντίδας και της ηθικής της δικαιοσύνης. Εκεί υποστηρίζει ότι οι ερμηνείες γι' αυτή τη διάκριση από τους διάφορους μελετητές είναι κυρίως δύο. Κάποιοι αντιμετωπίζουν τη διάκριση με βάση το περιεχόμενό της, κάνοντας λόγο για

<sup>283</sup> Gaard, Greta & Gruen, Lori, "Οικοφεμινισμός: Προς μιας Παγκόσμια Δικαιοσύνη και την Πλανητική Υγεία", *Κοινωνία και Φύση* 4, Μάιος- Αύγουστος 1993, σ. 21

<sup>284</sup> Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. 380



αρχές και αξίες, ενώ κάποιοι άλλοι με βάση τη μορφή του, κάνουν λόγο για τον τρόπο σκέψης.<sup>285</sup>

Ξεκινώντας από τη δεύτερη διάκριση μπορούμε να πούμε ότι η θεωρία της Gilligan είναι χρήσιμη προκειμένου να ερμηνεύσουμε κυρίως τη συμπεριφορά των παιδιών τα οποία σίγουρα δεν έχουν ανεπτυγμένο έντονα το ηθικό κριτήριο. Ωστόσο, στην ηθική τους- σε όποιο βαθμό είναι ανεπτυγμένη- είναι πολύ σημαντική η φροντίδα. Τείνουν να συμπεριφέρονται με γνώμονα τη φροντίδα, λόγω της ευαισθησίας που δείχνουν απέναντι στα άλλα πρόσωπα. Σύμφωνα με την άλλη άποψη, που θέλει διαφορά στο περιεχόμενο του αξιακού συστήματος, παρατηρούμε ότι υπάρχει διαφοροποίηση των αρχών μεταξύ των δύο φύλων.

---

<sup>285</sup> Vreeke, G.J., "Gilligan on Justice and Care: Two Interpretations", *Journal of Moral Education*, v. 20, n. 1, 1991, σ.σ. 39-41

### 6.3. Η κριτική της θεωρίας της Gilligan

Ας προχωρήσουμε τώρα σε μία προσπάθεια να αποτιμήσουμε κριτικά τη θεωρία της Gilligan. Ξεκινώντας, αξίζει να αναφερθούμε στην κριτική της Hekman την οποία μας παραθέτει ο Πουρκός. Η Hekman υποστηρίζει ότι η Gilligan υπερβάλλει μιλώντας για προσπάθεια αποσιώπησης από τη δυτική σκέψη της ηθικής φωνής των γυναικών. Συγκεκριμένα γράφει ότι η δυτική ηθική παράδοση απλώς έχει περιθωριοποιήσει τον ηθικό προσανατολισμό της φροντίδας επειδή δεν ταίριαζε με τις γενικότερες επιστημολογικές παραδοχές σχετικά με την αμερόληπτη, αντικειμενική και ορθολογική βάση της γνώσης.<sup>286</sup>

Η κριτική της Hekman έχει βάση. Πράγματι η κλασική γνωσιολογία αδυνατεί να κάνει χρήση των στοιχείων που η Gilligan επιζητεί, μιας και η έννοια της «φροντίδας» δε μπορεί να διαπιστωθεί εμπειρικά. Συν τις άλλους, και αυτό ίσως είναι το σημαντικότερο, η ερμηνεία της συμπεριφοράς δεν αποτελεί αντικείμενο έρευνας της ηθικής φιλοσοφίας, αλλά της ψυχολογίας. Η Gilligan, όπως και ο δάσκαλός της ο Kohlberg, ήταν ψυχολόγοι, και ως τέτοιοι ερμηνεύουν την ανθρώπινη ηθική στάση. Σκοπός της ηθικής φιλοσοφικής έρευνας δεν είναι η εμπειρική έρευνα της ηθικής στάσης των ανθρώπων, αλλά η πρόταση και προώθηση ορθολογικών ηθικών κανόνων.

Προβληματικό μέρος άλλωστε της τοποθέτησης της Gilligan αποτελεί και εκείνο που αναφέρεται στη διάκριση των ρόλων μεταξύ των αντρών και των γυναικών στο κοινωνικό πλαίσιο. Αν και το πληροφοριακό κομμάτι φαίνεται εύλογο, τα συμπεράσματα είναι προβληματικά. Για παράδειγμα αναφέρεται ότι οι άντρες δεν είναι ικανοί να χειριστούν με άνεση τον τομέα «σχέσεις» αφού δεν έχουν εκπαιδευτεί, από το κοινωνικό πλαίσιο που μεγάλωσαν, να πράξουν κάτι τέτοιο.<sup>287</sup> Αν αποδεχτούμε αυτού του τύπου την ανάλυση, τότε μπορεί να οδηγηθούμε στο προφανές συμπέρασμα ότι οι άντρες, δεδομένης αυτής της αδυναμίας τους, δε μπορούν ουσιαστικά να αντιμετωπίσουν τη σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης σε μια συναισθηματική, αλλά μόνο σε μια ορθολογικού τύπου βάση.

Επίσης, μία κριτική που μπορεί να ασκηθεί στην Gilligan είναι από τους οπαδούς της θεωρίας του ηθικού εγωισμού. Αν υποθέσουμε ότι η ηθική της φροντίδας είναι στην πραγματικότητα μια στάση που παραπέμπει σε αλτρουϊστικού

---

<sup>286</sup> Hekman, S.J., *Moral Voices, Moral Selves, Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, Polity Press, Cambridge, 1995, σ. 26. Παραπέμπεται και μεταφράζεται από τον Πουρκό, ό.π., σ. 133

<sup>287</sup> ό.π., σ. 137

τύπου συμπεριφορές, τότε αυτές οι συμπεριφορές μπορούν να αμφισβητηθούν για τη γνησιότητά τους από τους ηθικούς εγωιστές. Σύμφωνα με τη θεωρία του ηθικού εγωισμού το έσχατο κριτήριο ηθικότητας δεν είναι άλλο, από τη μεγιστοποίηση του αγαθού, αποκλειστικά και μόνο για το υποκείμενο των πράξεων.<sup>288</sup> Το ερώτημα που τίθεται άμεσα, είναι πώς είναι δυνατόν να εξυπηρετείται το υποκείμενο από μια αλτρουϊστική συμπεριφορά. Η απάντηση βρίσκεται στην ερμηνεία της ίδιας της αλτρουϊστικής συμπεριφοράς με αφετηρία την ικανοποίηση εγωιστικών κινήτρων. Μπορεί δηλαδή το υποκείμενο που φροντίζει ένα άλλο, να μην το κάνει για το άτομο που δέχεται τη φροντίδα αλλά μόνο για τον εαυτό του, αφού μέσα από την αλτρουϊστική συμπεριφορά ικανοποιείται το ίδιο το υποκείμενο. Βέβαια, η ίδια ένσταση μπορεί να υποβληθεί εναντίον όχι μόνο μιας ηθικής θεωρίας που στηρίζεται στον αλτρουϊσμό, αλλά ακόμα και εναντίον κάποιας που στηρίζεται στην έννοια του σεβασμού των δικαιωμάτων. Άλλωστε, βάσει της θεωρίας του ψυχολογικού εγωισμού δε μπορεί σε καμία περίπτωση να αναπτυχθεί οποιαδήποτε αλτρουϊστική συμπεριφορά ή πεποίθηση.<sup>289</sup> Βέβαια, αν ισχύει η θεωρία του ψυχολογικού εγωισμού, τότε σε καμία περίπτωση δε μπορεί να γίνει αποδεκτή η θεωρία της Gilligan περί ηθικής της φροντίδας. Τέλος, να προσθέσουμε ότι οι θιασώτες του ηθικού εγωισμού θεωρούν ότι η φροντίδα για τους άλλους «προσβάλλει την αξιοπρέπειά τους, οδηγεί σε ανεπίτρεπτες παρεμβάσεις στη ζωή τους και τελικά τους στερεί τα κίνητρα για την καλύτερη πραγμάτωση των δυνατοτήτων τους».<sup>290</sup>

Όπως είδαμε παραπάνω, η θεωρία του ηθικού εγωισμού αλλά και αυτή του ψυχολογικού εγωισμού δε δέχονται ότι υπάρχουν περιθώρια για εκδήλωση αλτρουϊστικής συμπεριφοράς από τον άνθρωπο. Πρέπει να σημειώσουμε ότι, στα πλαίσια αυτής της εργασίας, τόσο η μία, όσο και η άλλη θεωρία δε μπορούν να γίνουν αποδεκτές. Είναι εμπειρικά αποδεδειγμένο ότι πολλές φορές οι άνθρωποι, αλλά και άλλα ζώα, δρουν αλτρουϊστικά χωρίς να υπάρχει κανένα προφανές προσωπικό κίνητρο. Για παράδειγμα, οι αντάρτες κατά την περίοδο του εμφυλίου πολέμου του 20<sup>ου</sup> στην Ελλάδα, θυσιάζονταν πολλές φορές για τον κοινό στόχο. Η αυτοθυσία τους δεν αποσκοπούσε ούτε στην υστεροφημία τους, αφού λόγω της όγκου των ανταρτών ήταν βέβαιο ότι θα μείνουν αφανείς, ούτε σε μια μεταθανάτια ανταμοιβή (όπως στην περίπτωση των καμικάζι αυτοχείρων Παλαιστινίων

<sup>288</sup> Βιρβιδάκης, Στέλιος, *Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία*, ό.π., σ. 20

<sup>289</sup> Βιρβιδάκης, Στέλιος, *Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία*, ό.π., σ. 22

<sup>290</sup> Βιρβιδάκης, Στέλιος, *Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία*, ό.π., σ. 21

βομβιστών) αφού πολλοί απ' αυτούς λόγω ιδεολογικών πεποιθήσεων δεν πίστευαν στην αθανασία της ψυχής.

Ένα άλλο ζήτημα που προκύπτει από τη θεωρία της Gilligan είναι αυτό της ριζοσπαστικής ανατροπής των μοντέλων ηθικής θεωρίας έτσι όπως είχε αναπτυχθεί από την αρχαιότητα. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος, ότι το μοντέλο της Gilligan- σύμφωνα με το οποίο διαχωρίζεται η ηθική στάση των ανδρών από αυτή των γυναικών- ουσιαστικά ανατρέπει τη βασική παραδοχή των ηθικών φιλοσόφων ότι οι ηθικές αρχές πρέπει να γίνονται αποδεκτές και να εφαρμόζονται από όλους τους ανθρώπους. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Tom Sorell αναφέρει τη θεωρία της Gilligan ως ένα δείγμα *ανωμαλίας* (με την ορολογία του Thomas Kuhn) στην ηθική θεωρία.<sup>291</sup>

Ο Sorell αναφέρει και σχολιάζει και αυτός την επιχειρηματολογία της Hekman, εστιάζοντας όμως στο ζήτημα της παραδειγματικής αλλαγής. Ο Sorell επιμένει στην κριτική της Hekman, βάσει της οποίας η Gilligan μας απομακρύνει από την αντικειμενιστική (objectivist) μέθοδο σε μια αντι-αντικειμενιστική, η οποία στηρίζεται στις προσωπικές ιστορίες γυναικών.<sup>292</sup> Ενώ λοιπόν η Hekman πιστεύει ότι η θεωρία της ηθικής της φροντίδας αφήνει περιθώρια στον ηθικό σχετικισμό, μιας και στα πλαίσια αυτής, δε μπορούν να γίνουν αποδεκτές κανονιστικές θεωρίες σαν του Kant, ο Sorell αντιτείνει ότι η θεωρία της Gilligan μπορεί να χρησιμοποιηθεί για μια ηθική της δικαιοσύνης.

---

<sup>291</sup> Sorell, Tom, *Moral Theory and Anomaly*, ό.π., σ.σ. 123-131

<sup>292</sup> Sorell, Tom, *Moral Theory and Anomaly*, ό.π., σ. 127

#### 6.4. Η χρησιμότητα της θεωρίας της Gilligan για την περιβαλλοντική ηθική

Ένα από τα προβληματικά σημεία της θεωρίας της Gilligan είναι η αδυναμία θεμελίωσής της. Είναι δύσκολο δηλαδή να στηριχτεί καθολικά η βασική θέση της θεωρίας σύμφωνα με την οποία οι άντρες συμπεριφέρονται με διαφορετικό τρόπο απ' ότι οι γυναίκες, παρά το γεγονός ότι πολλές φορές αυτό μπορεί να διαπιστωθεί εμπειρικά. Παρά τις αδυναμίες όμως της θεωρίας της Gilligan, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η ηθική της φροντίδας μπορεί να αποβεί εξαιρετικά χρήσιμη για το πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής.

Το πρόβλημα της σχέσης του ανθρώπου με τα υπόλοιπα μέρη της φύσης έχει απασχολήσει πολλούς περιβαλλοντικούς φιλοσόφους. Κάποιοι απ' αυτούς, συγκεκριμένα οι ανθρωποκεντρικοί φιλόσοφοι, πιστεύουν ότι η φύση πρέπει απλά να εξυπηρετεί τις ανθρώπινες ανάγκες. Στις επιθέσεις των οικοκεντρικών φιλοσόφων για την ανάγκη προστασίας του περιβάλλοντος από τον άνθρωπο και στην επιτακτικότητα της δημιουργίας σχέσεων αμοιβαιότητας, οι ανθρωποκεντρικοί απαντούν ότι μία τέτοια σχέση είναι αδύνατη. Και αυτό γιατί η φύση δε μπορεί να ανταποδώσει στον άνθρωπο τη φροντίδα που δείχνει απέναντί της μέσω της οικολογικής δράσης.

Όταν η συζήτηση γίνεται απλά στο όνομα της φύσης, οι οικοκεντρικοί υπερτερούν, γιατί είναι προφανές ότι η φύση όντως φροντίζει τους κατοίκους, παρέχοντάς τους όλα τα μέσα προκειμένου να επιβιώσουν. Το πρόβλημα της σχέσης ανθρώπου- φύσης γίνεται πολύπλοκο όταν η συζήτηση εστιάζεται στο ζήτημα των άλλων ζώων. Πώς μπορούν να ανταποδώσουν τα άλλα ζώα τη φροντίδα του ανθρώπου; Γιατί θα πρέπει ο άνθρωπος να γίνει χορτοφάγος, όταν τα σαρκοφάγα ζώα δεν έχουν ενδοιασμούς να τρώγουν τους ανθρώπους; Για το δεύτερο ερώτημα έχουμε δώσει ήδη απαντήσεις στο κεφάλαιο για τα άλλα ζώα. Εκεί ισχυριστήκαμε ότι δεν αναμένουμε ηθική αντιμετώπιση από την πλευρά των άλλων ζώων, διότι αυτά δε μπορούν να αναπτύξουν ένα (προφανές τουλάχιστον) ηθικό σύστημα. Η δυνατότητα για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων υπάρχει μόνο στον άνθρωπο και πρέπει να την ασκήσει.

Εκεί που είναι χρήσιμη η ανάλυση της Gilligan είναι για την απάντηση του πρώτου ερωτήματος που έχει να κάνει με την αμοιβαία φροντίδα των ζώων. Όπως και στην περίπτωση της χορτοφαγίας, έτσι και στην περίπτωση της φροντίδας, δεν είναι δυνατό να περιμένουμε από τα άλλα ζώα να μας φροντίσουν όπως μπορούμε να φροντίσουμε εμείς αυτά. Η φροντίδα είναι και πάλι ζήτημα ηθικής στάσης, στάσης

που είναι a priori αδύνατη στα άλλα ζώα. Επομένως, πρέπει να κατευθυνθούμε προς συμπεριφορές *μονόδρομης ηθικής υπευθυνότητας*. Μονόδρομη ηθική υπευθυνότητα σημαίνει ότι μόνο εμείς έχουμε ηθικές ευθύνες απέναντι στα άλλα ζώα και όχι αυτά απέναντί μας. Αυτή τη συμπεριφορά (της μονόδρομης ηθικής υπευθυνότητας) μπορούμε να τη θεμελιώσουμε βάσει του θεωρητικού σχήματος της Gilligan.

Μπορούμε λοιπόν να χρησιμοποιήσουμε το ερμηνευτικό σχήμα της Gilligan, όχι για να εξηγήσουμε τη συμπεριφορά των γυναικών, αλλά για να κατασκευάσουμε μια νέα ηθική στάση του ανθρώπου απέναντι στη φύση. Αν λοιπόν ο άνθρωπος κινητοποιήσει τις δυνάμεις του με τέτοιο τρόπο ώστε να φροντίσει τη φύση, τότε ίσως θα μπορέσει να οδηγήσει τον περιβάλλοντα χώρο του σε ισορροπία. Η ίδια συμπεριφορά θα μπορούσε να ασκηθεί από την πλευρά του ανθρώπου προς τα άλλα ζώα. Έτσι ο Γεωργόπουλος αναφερόμενος στην ηθική της φροντίδας καταλήγει:

Τέλος, θα πρέπει να τονιστεί πως η ηθική της φροντίδας δεν απαιτεί καθόλου αμοιβαιότητα, δεν σημαίνει δηλαδή καθόλου πως η επιδεικνύομενη μέριμνα θα πρέπει να ανταποδοθεί, προετοιμάζοντας έτσι το πεδίο για μια σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο και φύση που δεν θα είναι εργαλειακή. Ο πρώτος θα φροντίζει τη δεύτερη με ανιδιοτέλεια, χωρίς να περιμένει κάτι απ' αυτήν, όπως ακριβώς η μητέρα νοιάζεται, επιμελείται και προνοεί για τις ανάγκες του παιδιού της.<sup>293</sup>

Ο άνθρωπος, επομένως πρέπει να παίζει αυτόν τον προστατευτικό ρόλο της μητέρας, και μάλιστα όχι ανιδιοτελώς, όπως στην περίπτωση της μητρικής φροντίδας, αλλά με τη λογική ότι έτσι προσέχει τον περιβάλλοντα χώρο του, δηλαδή το χώρο που τον συντηρεί. Με τη λογική αυτή ευθυγραμμίζεται και η σκέψη της Αυστραλής φιλοσόφου Terri Field. Η Field προτείνει να δομήσουμε τη στάση μας απέναντι στο περιβάλλον πάνω σε σχέσεις φροντίδας (caring relationships).<sup>294</sup>

Παραπλήσια άλλωστε οπτική με αυτή της Gilligan, έχει και ο Γερμανός φιλόσοφος Hans Jonas. Ο Jonas, αφού αναγνωρίζει ότι είναι πλέον ανάγκη ο άνθρωπος να αλλάξει τη συμπεριφορά του απέναντι στο περιβάλλον, υποστηρίζει μια στάση που υπαγορεύεται από την ηθική της υπευθυνότητας (ethics of responsibility).<sup>295</sup> Η ηθική της υπευθυνότητας του Jonas είναι παρεμφερής με την

<sup>293</sup> Γεωργόπουλος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ. σ. 381-382

<sup>294</sup> Field, Terri, "Caring Relationships with Natural and Artificial Environments", *Environmental Ethics* 17, Fall 1995, σ.σ. 307-320

<sup>295</sup> Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1984. Για μια πολύ σύντομη παρουσίαση της ηθικής της υπευθυνότητας του Jonas στα ελληνικά βλέπε: Ζιάκα, Γιολάντα, "Η «Αρχή της Υπευθυνότητας» σύμφωνα με τον Γερμανό Φιλόσοφο Hans Jonas", *Δαίμων της Οικολογίας* 56, Ιανουάριος 2006, σ.σ. 7-8

ηθική της φροντίδας της Gilligan, αφού ο πρώτος πιστεύει ότι η σχέση γονέα- τέκνου, αποτελεί το αρχέτυπο της ευθύνης.<sup>296</sup> Επάνω στη σχέση αυτή ο Jonas οικοδομεί το ηθικό σύστημα που προτείνει.

Συγκεκριμένα, ο Jonas υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος πρέπει να φροντίζει για το περιβάλλον στο σύνολό του, προϋπόθεση για τη ευημερία και του ίδιου του ανθρώπου. Γνωρίζοντας όμως ότι με τη θέση αυτή κινδυνεύει να κατηγορηθεί για ρηχό ανθρωποκεντρισμό (narrow anthropocentrism), τονίζει ότι το συμφέρον του ανθρώπου εμπλέκεται τόσο στενά με το συμφέρον της υπόλοιπης φύσης, ώστε δεν είναι εύκολο να διακρίνουμε αν η φιλοπεριβαλλοντική στάση προωθεί το ένα ή το άλλο.<sup>297</sup> Με τον τρόπο αυτό βλέπουμε τη θεωρία του Jonas να συμπληρώνει τη θεωρία της Gilligan, αφού το στοιχείο της υπευθυνότητας, ως η αφετηρία για τη φροντίδα, εξασφαλίζει την ευζωία τόσο του πλανήτη, όσο και των μερών του.

---

<sup>296</sup> Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility*, ό.π., σ.σ. 130-135

<sup>297</sup> Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility*, ό.π., σ. 136

## **6.5. Συμπεράσματα**

Η ηθική της φροντίδας είναι, παρά τις όποιες αδυναμίες της, η κατάλληλη θεωρία για να στηρίξουμε τις σχέσεις του ανθρώπου με το σύνολο της φύσης, και ιδιαίτερα με τα άλλα ζώα. Η σχέση που πρέπει να αναπτύξουμε με τα άλλα ζώα είναι αυτή της μονόδρομης ηθικής υπευθυνότητας. Οι άνθρωποι, ως οι διαμορφωτές του ηθικού λόγου, έχουν τη δυνατότητα όχι μόνο να συμπεριλάβουν τα άλλα ζώα στην ηθική κοινότητα, αλλά και να φροντίσουν για τη διατήρησή τους στη ζωή, όπως επίσης και για τη βελτίωση του τρόπου διαβίωσής τους, στο βαθμό που αυτό είναι δυνατό.



## ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΝΟΤΗΤΑ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

### 7. Εισαγωγή: Η Πολιτική Οικολογία

Στις δεκαετίες του 1960 και του 1970, με την ανάδειξη του οικολογικού κινήματος, οι εκπρόσωποι των πολιτικών χώρων βρέθηκαν μπροστά σε μία μεγάλη πρόκληση: να ενσωματώσουν αυτό το πολυποίκιλο ρεύμα στο εσωτερικό τους. Τα οικολογικά δεινά ήταν ορατά, οι πολίτες άρχισαν να ευαισθητοποιούνται γι' αυτά και οι υπάρχουσες ιδεολογίες δεν ήταν κατάλληλες για να επεξεργαστούν αυτά τα προβλήματα. Η προβολή του νέου αυτού κινήματος που έφερε τον γενικό τίτλο «οικολογικό» ήταν μεγάλη, και ήταν η ευκαιρία στα πολιτικά κόμματα να εκμεταλλευτούν αυτόν τον θεωρητικά, μη χαρακτηρισμένο πολιτικά χώρο. Αποκαλούμε το οικολογικό κίνημα «μη χαρακτηρισμένο πολιτικά χώρο» υπό την έννοια ότι οι άνθρωποι που συμμετείχαν σ' αυτόν, προέρχονταν από ετερόκλητες πολιτικές παραδόσεις ή, στην πιο ακραία περίπτωση, δεν είχαν καμία προηγούμενη πολιτική δράση.

Στο πλαίσιο αυτής της πολιτικής συγκυρίας οι εκπρόσωποι των τριών σημαντικότερων πολιτικών παραδόσεων, του μαρξισμού, του αναρχισμού και του νεοφιλελευθερισμού, αναδιπλώθηκαν με σκοπό να υιοθετήσουν και να προσδώσουν έναν οικολογικό χαρακτήρα στις θεωρίες τους προκειμένου να μην είναι παρωχημένες. Ξεκινώντας από το τέλος, ο νεοφιλελευθερισμός, άργησε περισσότερο από τις άλλες δύο πολιτικές θεωρίες να ενσωματώσει τον περιβαλλοντικό προβληματισμό, μιας και τα βασικά του δόγματα περί ανάπτυξης και ελεύθερης αγοράς, δε συμβάδιζαν με τις νέες απαιτήσεις. Η συνεχής τεχνολογική ανάπτυξη που συνεπαγόταν οικονομική ανάπτυξη και ευημερία, ερχόταν σε αντίθεση με τα κελεύσματα της οικολογίας αφού τα περισσότερα περιβαλλοντικά δεινά προέκυψαν από την καταδυνάστευση του φυσικού περιβάλλοντος από τον άνθρωπο. Έτσι, το δόγμα που προβλήθηκε από τον νεοφιλελευθερισμό, ήταν αυτό της βιώσιμης ανάπτυξης. Σύμφωνα μ' αυτό, η ανάπτυξη θα συνεχίζεται μέχρι το σημείο που δε θα απειλείται η οικολογική ισορροπία. Μάλιστα, βάσει των νέων δεδομένων, οι θεωρητικοί του καπιταλισμού διατείνονται ότι η ελεύθερη αγορά μπορεί να λύσει όλα

τα περιβαλλοντικά προβλήματα.<sup>298</sup> Όπως όμως έχει τονίσει ο Αριστείδης Μπαλτάς, ο καπιταλισμός «ιδιοποιείται και εντάσσει στη δική του στρατηγική όλες ανεξαιρέτως τις οικολογικές προτάσεις».<sup>299</sup> Με τον τρόπο αυτό, ο νεοφιλευθερισμός δεν προτείνει νέες οικολογικές στρατηγικές, αλλά ενδύει με έναν οικολογικό μανδύα τις παλιές.

Ο αναρχισμός, φτωχός θεωρητικά κατά το πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα- αφού δεν υπήρξαν αξιόλογοι θεωρητικοί για να εξελίξουν τη θεωρία- εμπλουτίστηκε χάρη στη θεωρητική συμβολή του Murray Bookchin. Ο Bookchin, Αμερικάνος ρωσικής καταγωγής, είναι ο αντιεξουσιαστής διανοητής που έγραψε το πρώτο οικολογικό βιβλίο το 1962 και λίγα χρόνια αργότερα κατάφερε να συνδυάσει τον περιβαλλοντικό προβληματισμό της σύγχρονης εποχής με την κλασική αναρχική σκέψη. Σήμερα, παρά το γεγονός ότι έχει αποκηρύξει επίσημα τον αναρχισμό και καλεί τη θεωρία του «κομμουναλισμό» (communalism)<sup>300</sup> παραμένει στην αντιεξουσιαστική παράδοση.

Τέλος, ο μαρξισμός, με τον οποίο θα ασχοληθούμε παρακάτω, προσπάθησε όσο καμία άλλη θεωρητική παράδοση για την ενσωμάτωση οικολογικών ψηγμάτων στη θεωρία του. Είναι χαρακτηριστικό ότι η διαδικασία της «οικολογικοποίησης» ήταν αργή και πέρασε από πολλά στάδια. Δεν έλειψαν μάλιστα και οι ενστάσεις από την πλευρά των μαρξιστών για τη συγκεκριμένη σύζευξη. Τα πρώτα χρόνια της εμφάνισης του περιβαλλοντικού κινήματος, δηλαδή στα τέλη του '60 και στις αρχές του '70, κάποιοι δυτικοί μαρξιστές θεωρούσαν ότι το εν λόγω κίνημα αφορούσε μόνο τις ελιτίστικες προτιμήσεις των μεσοαστών.<sup>301</sup> Αυτή την άποψη άλλωστε την υποστήριζε και ο Enzensberger, ο οποίος έγραψε ένα εκτενές άρθρο με τους προβληματισμούς του για την ανάπτυξη του οικολογικού κινήματος.<sup>302</sup>

Στα αμέσως επόμενα κεφάλαια θα γίνει παρουσίαση του οικομαρξισμού στις διάφορες εκφάνσεις του, και της κοινωνικής οικολογίας του Murray Bookchin. Θα εστιάσουμε βεβαίως στα ζητήματα που άπτονται της περιβαλλοντικής ηθικής, ούτως ώστε να μπορέσουμε να διαπιστώσουμε αν και κατά πόσο ο οικομαρξισμός και η

---

<sup>298</sup> Για την παρουσίαση και την κριτική αυτής άποψης βλέπε: Madotto, Rita, *Ο Οικοκαπιταλισμός, Το Περιβάλλον ως Μεγάλη Επιχείρηση*, μτφρ. Καίτη Μάρακα, Στάχυ, Αθήνα, 1996

<sup>299</sup> Μπαλτάς, Αριστείδης, “Για το Οικολογικό Κίνημα: Επιστήμη και Διεπιστημονικότητα”, *Πολίτης* 63, Οκτώβριος 1983, σ. 21

<sup>300</sup> Bookchin, Murray, *Το Πρόταγμα του Κομμουναλισμού*, μτφρ. Αλέξανδρος Γκεζεργλής, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006

<sup>301</sup> Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory, Towards an Ecocentric Approach*, UCL Press, New York, 1992, σ. 75

<sup>302</sup> Enzensberger, Hans Magnus, “Κριτική της Πολιτικής Οικολογίας” στο Enzensberger, Hans Magnus, Gorz, Andre & Markovic, Mihailo, *Περιβάλλον και Ποιότητα Ζωής, Οικολογικές Μελέτες*, Επικούρος, Αθήνα, 1975, σ. 18

κοινωνική οικολογία «νομιμοποιούνται» από το συγκεκριμένο κλάδο της ηθικής φιλοσοφίας.

## 8. Ο οικολογικός μαρξισμός

### 8.1. Εισαγωγή

«Ο μαρξισμός (...) δεν είναι μια θεωρία που την έχουμε για να παράγει αιώνιες αλήθειες»

Hans Magnus Enzensberger<sup>303</sup>

Το ρεύμα που ονομάζεται στην πολιτική οικολογία «οικολογικός μαρξισμός» (ecological marxism), «οικομαρξισμός» (eco-marxism) ή «οικολογικός σοσιαλισμός» (ecological socialism) είναι πολυποίκιλο, και αυτό φαίνεται άλλωστε και από τις διαφορετικές ονομασίες που του αποδίδουν οι εκπρόσωποί του. Έτσι, δεν υπήρξε μία και μόνο τάση στην προσπάθεια για τη σύζευξη του μαρξισμού και της οικολογίας. Εισηγητής αυτής της θεωρίας φαίνεται να είναι ο Barry Commoner<sup>304</sup>, ενώ ακολούθησαν οι Andre Gorz<sup>305</sup> και Rudolf Bahro<sup>306</sup>.

Όπως αναφέραμε πρωτότερα, υπήρξαν μαρξιστές οι οποίοι δεν αποδέχτηκαν αβίαστα τη σύζευξη μαρξισμού και οικολογίας. Η πιο χαρακτηριστική από αυτές τις ενστάσεις ήταν του Hans Magnus Enzensberger.<sup>307</sup> Ο Enzensberger επιτέθηκε στο οικολογικό κίνημα αλλά και στην επιστήμη της οικολογίας. Επαίνεσε μάλιστα τη στάση της αριστεράς να μη συμμετάσχει από νωρίς στο κίνημα που τη δεκαετία του 1970 έπαιρνε μεγάλες διαστάσεις. Κατηγόρησε το οικολογικό κίνημα ως «μεσοαστικό» και τους ανθρώπους που συμμετείχαν σ' αυτό ως «κατευθυνόμενους από πολυεθνικές». <sup>308</sup> Μάλιστα, έφτασε μέχρι το σημείο να αποκαλέσει τους ανθρώπους αυτούς «οικολογικές Κασσάνδρες» και «απολογητές μιας τάξης που δεν πιστεύει στο μέλλον της». <sup>309</sup> Παρά το γεγονός ότι ο Enzensberger φαίνεται να

<sup>303</sup> Enzensberger, Hans Magnus, “Κριτική της Πολιτικής Οικολογίας”, ό.π., σ. 37

<sup>304</sup> Commoner, Barry, *Ο Κύκλος που Κλείνει*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>305</sup> Το σημαντικότερο του έργο δημοσιεύτηκε με ψευδώνυμο ως: Bosquet, Michel, *Οικολογία και Πολιτική*, μτφρ. Άννα Ξανθάκη, Λιβάνη, Αθήνα, 1984. Βλέπε επίσης Gorz, Andre, *Καπιταλισμός, Σοσιαλισμός και Οικολογία*, μτφρ. Στάθης Μπάλιας, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1993

<sup>306</sup> Ο Bahro υπήρξε ο θεωρητικός των Πράσινων της Δυτικής Γερμανίας. Για χαρακτηριστικά έργα του βλέπε: Bahro, Rudolf, *From Red to Green*, Verso, London, 1984 και Bahro, Rudolf, *Socialism and Survival*, Heretic Books, London, 1986

<sup>307</sup> Ο Enzensberger (1929-) είναι πολυβραβευμένος ποιητής, δοκιμογράφος και δημοσιογράφος. Έχει γράψει πολιτικά δοκίμια που επηρέασαν την αριστερά. Στα ελληνικά μεταξύ άλλων κυκλοφορούν τα βιβλία του *Το Σύντομο Καλοκαίρι της Αναρχίας* (Εκδ. Οδυσσέας) και *Πολιτική και Πολιτισμός* (εκδ. Scripta).

<sup>308</sup> Enzensberger, Hans Magnus, “Κριτική της Πολιτικής Οικολογίας”, ό.π., σ. 23. Στη σελίδα αυτή ο Enzensberger αναφέρει το παράδειγμα της Monsanto. Το συγκεκριμένο παράδειγμα αποδεικνύει περίτρανα πόσο λανθασμένη είναι η προσέγγισή του. Είναι χαρακτηριστικό ότι σήμερα το μεγαλύτερο μέρος του ριζοσπαστικού κινήματος επιτίθεται στη συγκεκριμένη εταιρία (που είναι σίγουρα μία από τις μεγαλύτερες πολυεθνικές εταιρίες παραγωγής και προώθησης μεταλλαγμένων σπόρων και προϊόντων) με τόσο βίαιο τρόπο, που φτάνει μέχρι και σε βομβιστικές ενέργειες εναντίον της από τους αποκαλούμενους «οικοτρομοκράτες».

<sup>309</sup> Enzensberger, Hans Magnus, “Κριτική της Πολιτικής Οικολογίας”, ό.π., σ. 32

ασπάζεται μια ανεξήγητη αισιοδοξία για την υγεία του πλανήτη, κάλεσε τον κόσμο της αριστεράς να φιλτράρει αυτές τις ιδέες και να τις προσδώσει έναν πολιτικό χαρακτήρα. Παραδέχτηκε λοιπόν ότι, παρά την «κοινωνική τους άγνοια», οι θέσεις τους δεν είναι «εντελώς ανεδαφικές»!<sup>310</sup> Έτσι, κάλεσε τελικά, την αριστερά να ασχοληθεί με τα οικολογικά δεινά, κάτω όμως από ορισμένες προϋποθέσεις.

Σταθμός στην ανάπτυξη του οικομαρξιστικού κινήματος υπήρξε η έκδοση του βιβλίου του Parsons *Ο Μαρξ και ο Ένγκελς για την Οικολογία (Marx and Engels on Ecology)*.<sup>311</sup> Τον Parsons, τον κατατάσσουμε σ' αυτό που αποκαλούμε «ορθόδοξο οικομαρξισμό», ενώ μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι απόψεις των νέο-οικομαρξιστών που συσπειρώνονται κυρίως γύρω από το περιοδικό *Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός (Capitalism, Nature, Socialism)*. Οι τελευταίοι είναι κυρίως οι οικονομολόγοι James O' Connor<sup>312</sup>, Martin O' Connor, η Ελληνίδα Ανδριάννα Βλάχου, ο κοινωνιολόγος Ted Benton, η κοινωνιολόγος οικοφεμινίστρια και οικομαρξίστρια Mary Mellor και ο περιβαλλοντολόγος Victor Toledo. Επίσης πρέπει να αναφέρουμε ως αξιόλογους οικομαρξιστές τους ερευνητές John Bellamy Foster<sup>313</sup> και Paul Burkett.<sup>314</sup>

Αν προσπαθήσουμε να οριοθετήσουμε τον οικολογικό μαρξισμό μπορούμε να πούμε ότι είναι η θεωρία που- κατά τον James O' Connor- πρεσβεύει:

(...) μια οικολογικά ορθολογική και ευαίσθητη κοινωνία, βασισμένη στον δημοκρατικό έλεγχο των μέσων και αντικειμένων της παραγωγής, της πληροφορίας, και ούτω καθεξής, η οποία χαρακτηρίζεται από έναν υψηλό βαθμό κοινωνικοοικονομικής ισότητας, από ειρήνη και κοινωνική δικαιοσύνη, όπου η γη και η εργασία είναι μη εμπορευματοποιημένες (decommodified) και η ανταλλακτική αξία (exchange value) υπόκειται στην αξία χρήσης (use value). «Σοσιαλιστική οικολογία» σημαίνει (και πάλι χοντρικά), μία διαλεκτικά οικολογική επιστήμη και κοινωνικοπολιτική πρακτική όπου 'δένει' επιτυχώς το τοπικό με το κεντρικό, το αυθόρμητο και το σχεδιασμένο (...)<sup>315</sup>

Οι οικομαρξιστές πιστεύουν ότι οι οικολόγοι μπορούν να ανταλλάξουν και να μπολιάσουν τις ιδέες τους με τις μαρξιστικές. Για παράδειγμα οι μαρξιστές

<sup>310</sup> Enzensberger, Hans Magnus, «Κριτική της Πολιτικής Οικολογίας», ό.π., σ. 50

<sup>311</sup> Parsons, Howard, *Marx and Engels on Ecology*, Westport, Connecticut, 1977

<sup>312</sup> Ο O' Connor είναι εκδότης και υπεύθυνος σύνταξης του περιοδικού *Capitalism, Nature, Socialism* όπου μεταξύ άλλων στόχος του είναι η σύζευξη του μαρξισμού και της οικολογίας.

<sup>313</sup> Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology, Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York, 2000

<sup>314</sup> Burkett, Paul, *Marx and Nature, A Red and Green Perspective*, St. Martin's Press, New York, 1999

<sup>315</sup> O' Connor, James, *Natural Causes, Essays in Ecological Marxism*, The Guilford Press, New York, 1998, σ. 278

αναγκάζονται να δείξουν μεγαλύτερη προσοχή στις υλικές συναλλαγές μεταξύ ανθρώπων και φύσης, αναφορικά με το ζήτημα της βιολογικής εκμετάλλευσης, ενώ οι οικολόγοι να εστιάσουν την προσοχή τους στις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, στα ζητήματα της εκμετάλλευσης της εργασίας και της κοινωνικής εργασίας.<sup>316</sup>

Πριν φτάσουμε όμως στις πιο εκλεπτυσμένες μορφές του οικομαρξισμού, σαν αυτή του James O' Connor, θα πρέπει να σταθούμε στην τάση που ονομάζουμε «ορθόδοξο οικομαρξισμό» και εκπροσωπήθηκε από τον Howard Parsons τη δεκαετία του 1970, και στην Ελλάδα σήμερα από τον Ευτύχη Μπιτσάκη.<sup>317</sup>

---

<sup>316</sup> O' Connor, James, "Σοσιαλισμός και Οικολογία", *Κοινωνία και Φύση* 1, Μάιος- Αύγουστος 1992, σ. 154

<sup>317</sup> Μπιτσάκης, Ευτύχης, *Η Φύση στη Διαλεκτική Φιλοσοφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2003

## 8.2. Ορθόδοξος Οικομαρξισμός

Η κυκλοφορία του βιβλίου του Parsons προκάλεσε αίσθηση μιας και ήταν η πρώτη συστηματική προσπάθεια να δοθεί οικολογική προοπτική στο έργο του Μαρξ και του Ένγκελς. Το έργο του Parsons χαρακτηρίζεται ως «ορθόδοξος οικομαρξισμός»<sup>318</sup> αφού ο ίδιος αποφεύγει να εμπλουτίσει με οικολογικό περιεχόμενο τη μαρξική θεωρία. Αντ' αυτού, προτιμά να παρουσιάζει τον μαρξισμό ως μια αυτούσια οικολογική θεωρία. Το βιβλίο του Howard Parsons χωρίζεται σε δύο μεγάλα μέρη όπου, στο πρώτο ο συγγραφέας υπερασπίζεται τη φιλοπεριβαλλοντική θέση των δύο μεγάλων στοχαστών, ενώ στο δεύτερο παραθέτει αποσπάσματα από το έργο τους που στηρίζουν τη θέση του πρώτου μέρους.

Σύμφωνα με τον Parsons, οι Μαρξ και Ένγκελς διακρίνονται από τους υπόλοιπους επιστήμονες της εποχής τους αφού κατάφεραν να δείξουν το δημιουργικό ρόλο του ανθρώπου στο να διαμορφώνει την ιστορία και τη φύση. Η ιστορία είναι γι' αυτούς μια κατάσταση εν εξελίξει και η φύση γίνεται αντιληπτή ως το πραγματικό σώμα του ανθρώπου.<sup>319</sup>

Είναι λογικό ότι ο Parsons ξεκινά με τη διαλεκτική άποψη των Μαρξ και Ένγκελς. Βάσει του διαλεκτικού υλισμού, που παρεμπιπτόντως δε χρησιμοποιείται πουθενά από τον Μαρξ,<sup>320</sup> η ιστορία σφυρηλατείται από την ανθρώπινη δραστηριότητα. Η έννοια της διαλεκτικής είναι διαφοροποιημένη απ' αυτήν όπως τη βρίσκουμε στο έργο του Χέγκελ, ενώ η έννοια του υλισμού οδηγεί τον Μαρξ λίγο πιο μακριά από τον Feuerbach. Όταν ο Feuerbach έλεγε ότι οι κινητήριες δυνάμεις της κοινωνικής ιστορίας είναι υλικές, ο Μαρξ μετέφραζε «οικονομικές». Οι οικονομικές δυνάμεις για τον Μαρξ καθορίζονται από τη μέθοδο της παραγωγής, αφού η μέθοδος με την οποία η κοινωνία χρησιμοποιεί τις φυσικές της πηγές και παράγει τα αγαθά με τα οποία ζει, είναι και ο κεντρικός μοχλός της ύπαρξης αυτής της κοινωνίας. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι το νόημα του οικονομικού ντετερμινισμού, που αποτελεί την κοινωνική και πολιτική έννοια του διαλεκτικού υλισμού συμπυκνώνεται στο εξής:

Ο τρόπος παραγωγής της (της κοινωνίας<sup>321</sup>) σε μια δεδομένη εποχή εξηγεί την πολιτική και ολόκληρη την πολιτιστική της κατάσταση στην εποχή αυτή και

<sup>318</sup> Η ταξινόμηση και η ονοματοδοσία των τάσεων του οικομαρξισμού γίνεται από την Eckersley.

<sup>319</sup> Parsons, ό.π., σ. 9

<sup>320</sup> Σέργης, Νίκος Τζ., *Από τη Φιλοσοφία της Ιστορίας στην Ιστορία της Φιλοσοφίας, Ο Κώστας Παπαϊωάννου Απέναντι στον Μηδενισμό του Πνεύματος*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2006, σ. 33

<sup>321</sup> Σημείωση δική μου.

αλλαγές στο σύστημα παραγωγής ερμηνεύουν τις αντίστοιχες αλλαγές στην πολιτική και την κουλτούρα της.<sup>322</sup>

Ο Μαρξ γράφει στην *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*:

Οι άνθρωποι, στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους, έρχονται σε σχέσεις καθορισμένες, αναγκαίες, ανεξάρτητες από τη θέλησή τους, παραγωγικές, που αντιστοιχούν σε μια ορισμένη βαθμίδα όπου έχει φτάσει η ανάπτυξη των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Το σύνολο των παραγωγικών αυτών σχέσεων, αποτελεί το οικονομικό οικοδόμημα της κοινωνίας, τη βάση την υλική, που πάνω της υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και που σ' αυτήν αντιστοιχούν ορισμένες πάλι κοινωνικές μορφές συνείδησης. Το τι είναι οι άνθρωποι, δεν καθορίζεται από τη συνείδησή τους, αλλά αντίστροφα, το κοινωνικό τους είναι, καθορίζει τη συνείδησή τους.<sup>323</sup>

Ο οικονομικός ντετερμινισμός του Μαρξ, είναι ίσως το πιο χαρακτηριστικό μέρος της μαρξικής θεωρίας, εξαιτίας του οποίου ο Γερμανός φιλόσοφος θα κατηγορηθεί για οικονομισμό, δηλαδή για τάση να ερμηνεύει όλα τα φαινόμενα υπό το πρίσμα της οικονομικής του αντίληψης.

Ας δούμε όμως συνοπτικά κάποιες από τις φιλοσοφικές θέσεις των Μαρξ και Ένγκελς που σχετίζονται με τη φύση και την ιστορία, έτσι όπως μας τις παρουσιάζει ο Σκλάβος<sup>324</sup>:

- Όλα τα φαινόμενα που υποπίπτουν στις αισθήσεις μας, τα φυσικά, τα πνευματικά, τα κοινωνικά, ανήκουν σε μια γενική αλληλεξάρτηση, σε μια ενότητα, σ' εκείνο που αποκαλούμε «Φύση», η οποία περικλείει μέσα της όλα τα αίτια και όλες τις δυνάμεις των ποικίλων μεταβολών της και έχει πραγματική υπόσταση έξω από το νοούν υποκείμενο.
- Στη φύση επικρατεί απόλυτη αιτιοκρατία.
- Στη φύση τίποτε δεν είναι στατικό, όλα βρίσκονται σε μια αέναη μεταβολή λόγω των αντιτιθέμενων και αλληλοσυγκρουόμενων δυνάμεων. Απ' την παρατήρηση των μεταβολών αυτών προέκυψε η διαλεκτική σκέψη και οι

<sup>322</sup> Sabine, George H., *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, Ατλαντίς, Αθήνα, 2001, σ. 52

<sup>323</sup> Marx, Karl, *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, Εκδόσεις Οικονομικής και Φιλοσοφικής Βιβλιοθήκης, Αθήνα, 1956, σ.σ. 6-7

<sup>324</sup> Ο Σκλάβος γεννήθηκε στη Σμύρνη το 1901, υπήρξε μέλος του ΣΕΚΕ (Σοσιαλιστικό Εργατικό Κόμμα Ελλάδος) και μετέπειτα ΚΚΕ, από το οποίο διεγράφη, της Ενωμένης Αντιπολίτευσης, και κατά τη διάρκεια της κατοχής συνεργάστηκε με το ΕΑΜ (Εθνικό Απελευθερωτικό Μέτωπο). Υπέστη μια σειρά από διώξεις, φυλακίσεις και εκτοπίσεις με αποκορύφωμα την απαγωγή του από τις δυνάμεις κατοχής των Γερμανών. Αρθρογραφούσε στις εξής εφημερίδες και περιοδικά: *Ριζοσπάστης*, *Κομμουνιστική Επιθεώρηση*, *Σπάρτακος*, *Νέα Επιθεώρηση*, *Νέος Μαχητής*, *Διεθνής Ζωή*, *Ελληνική Ανεξαρτησία*, *Αντί* και *Οικονομικός Ταχυδρόμος*. Επίσης έγραψε τρία βιβλία.



φυσικοί νόμοι, σαν αντανάκλαση μέσα στο πνεύμα του ανθρώπου, του εξωτερικού κόσμου.

- Η διαλεκτική ως παράσταση της κίνησης της φύσης και της κοινωνίας αποτελεί την κοινή μέθοδο των φυσικών και κοινωνικών επιστημών, όπως η εξέλιξη αποτελεί το γενικό νόμο του σύμπαντος.<sup>325</sup>

Ο Σκλάβος στην παραπάνω σύνοψη αποδίδει πολύ περιεκτικά τις απόψεις των Μαρξ και Ένγκελς αναφορικά με τη διαλεκτική τους φιλοσοφία. Ο υλισμός τους, διαφοροποιείται κατά πολύ από αυτόν του Feuerbach όχι μόνο λόγω του οικονομισμού, όπως αναφέραμε παραπάνω, αλλά και εξαιτίας της διαλεκτικής ιστορικής τους άποψης. Ο Ένγκελς στο έργο του *Λουδοβίκος Φόϋερμπαχ*, είχε επιτεθεί στον Feuerbach κατηγορώντας τον για τις μηχανιστικές του αντιλήψεις, κυρίως όμως για την αδυναμία του να δει την προοδευτική κίνηση της ιστορίας:

Ο δεύτερος ειδικός περιορισμός του υλισμού αυτού βρίσκονταν στην ανικανότητά του να αντιληφθεί τον κόσμο σαν μια προοδευτική κίνηση, σαν ύλη που την αντιλαμβάνομαστε μέσα σε μια ιστορική προοδευτική διαμόρφωση. Αυτό αντιστοιχούσε στην τοτινή κατάσταση της φυσικής επιστήμης και στο μεταφυσικό, δηλαδή, τον αντιδιαλεκτικό τρόπο που φιλοσοφούσαν και που συνδέεται με την κατάσταση αυτή. Τη φύση, αυτό το ήξεραν, την αντιλαμβάνονταν σε αιώνια κίνηση. Μα η κίνηση αυτή, σύμφωνα με την τοτινή αντίληψη, γίνονταν παρόμοια αιώνια πάνω σε κύκλο και, κατά συνέπεια, δεν μετακινούνταν ποτέ από τον τόπο της.<sup>326</sup>

Η κεντρική κατηγορία του διαλεκτικού υλισμού είναι η ύλη, και βασικές μορφές ύπαρξής της είναι η κίνηση, ο χρόνος και ο χώρος. Η ουσία της διαλεκτικής αντίληψης της κίνησης και εξέλιξης του κόσμου εκφράζονται μέσα από τους νόμους του διαλεκτικού υλισμού όπως είναι η ενότητα και πάλη των αντιθέτων.<sup>327</sup>

Επιστρέφοντας και πάλι στις σκέψεις του Parsons για τον Μαρξ, συναντούμε αναφορές στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*,<sup>328</sup> τα οποία όπως θα δούμε και στα επόμενα κεφάλαια, έχουν επηρεάσει τους εκπροσώπους όλων των εκφάνσεων του οικομαρξισμού. Εκεί ο Μαρξ κάνει λόγο για τη φύση ως το ανόργανο σώμα του ανθρώπου:

<sup>325</sup> Σκλάβος, Κώστας, *Η Μαρξιστική Θεωρία της Ιστορίας, Φιλοσοφία και Μαρξισμός*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1995, σ.σ. 32-33

<sup>326</sup> Engels, Friedrich, *Λουδοβίκος Φόϋερμπαχ, και το τέλος της Κλασικής Γερμανικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Φ. Φωτίου, Θεμέλιο, Αθήνα, 1967, σ.σ. 34-35

<sup>327</sup> Κασιούρας, Δ.Γ., *Σύντομο Κοινωνικοπολιτικό Λεξικό, Σύγχρονη Εποχή*, Αθήνα, 2004<sup>11</sup>, σ. 79

<sup>328</sup> Marx, Karl, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, μτφρ. Μπάμπης Γραμμένος, Γλάρος, Αθήνα, 1975

Η καθολικότητα του ανθρώπου εκδηλώνεται στην πράξη στην καθολικότητα που καθιστά ολόκληρη τη φύση *ανόργανο σώμα* του α) σαν άμεσο μέσο ζωής και β) σαν ύλη, το αντικείμενο και το εργαλείο της ζωτικής του δραστηριότητας. Η φύση είναι το *ανόργανο σώμα* του ανθρώπου, δηλαδή η φύση στο βαθμό που δεν είναι ανθρώπινο σώμα. Ο άνθρωπος ζει από τη φύση, δηλαδή η φύση είναι το *σώμα* του, και πρέπει να διατηρήσει ένα συνεχή διάλογο μαζί της αν θέλει να μην πεθάνει. Λέγοντας ότι η φυσική και πνευματική ζωή του ανθρώπου συνδέεται με τη φύση εννοούμε ότι η φύση συνδέεται με τον εαυτό της, γιατί ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης.<sup>329</sup>

Στο παραπάνω απόσπασμα βλέπουμε να ξεδιπλώνεται ένα μέρος της υλιστικής φιλοσοφίας του Μαρξ. Ο Μαρξ αρνείται τον χεγκελιανό ιδεαλισμό όπου κατά τη γνώμη του η φύση είναι διαχωρισμένη από την αυτοσυνείδηση του ανθρώπου. Αρνείται επίσης τον ατομικό υλισμό βάσει του οποίου η φύση αποτελείται από ξεχωριστά υποκείμενα, ασυνεχή και νεκρά.<sup>330</sup> Στη δική του φιλοσοφία η φύση γίνεται αντιληπτή μέσα σε μια διαλεκτική συνέχεια. Επίσης ο Μαρξ τοποθετεί τον άνθρωπο και πάλι μέσα στη φύση. Μάλιστα, και αυτό είναι το σημαντικότερο, ξεκαθαρίζει τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης, ταυτόχρονα όμως ο άνθρωπος συντηρείται από τη φύση και πρέπει να διατηρεί μία σχέση μ' αυτήν προκειμένου να συνεχίζει να ζει.

Επιπλέον, ο Parsons, θα δει στην ανάλυση του Μαρξ για τη βιομηχανία, την τάση για διαλεκτική σχέση με τη φύση. Βέβαια οι περισσότεροι διανοητές πιστεύουν ότι πίσω από αυτή τη μαρξική ανάλυση κρύβεται ο προμηθεισμός του. Έτσι ο Parsons βλέπει τον άνθρωπο να εκφράζει την ενότητα του με τη φύση ακόμα και μέσα από τη βιομηχανία. Η ενότητα αυτή γίνεται αντιληπτή αν αναλογιστούμε την προσπάθεια του ανθρώπου να παραγάγει προϊόντα με τη βοήθεια της βιομηχανίας.

Στο σημείο αυτό της παρουσίασής του, ο Parsons κρίνει σκόπιμο να κάνει μια αναφορά στην τεχνολογία. Το ζήτημα αυτό είναι κομβικό για τη σύζευξη Μαρξ-οικολογίας, αφού ο Μαρξ είχε κατηγορηθεί και πριν από την έκδοση του βιβλίου του Parsons (1977) για τη λατρεία του προς την τεχνική. Η τεχνολογία έχει θεωρηθεί από πολλούς οικολόγους ως υπαίτια για την οικολογική καταστροφή. Έτσι ο Parsons εξηγεί πώς ο άνθρωπος ανέπτυξε την τεχνολογία και πώς αυτή η ανάπτυξη ήταν χρήσιμη για την επιβίωσή του.<sup>331</sup> Ο Μαρξ πίστευε ότι το χέρι και ο βραχίονας ήταν το

<sup>329</sup> Marx, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, ό.π., σ. 97

<sup>330</sup> Parsons, ό.π., σ. 10

<sup>331</sup> Parsons, ό.π., σ. 12

πρώτο εργαλείο που χρησιμοποίησε ο άνθρωπος. Με αυτά κατάφερε να φτιάξει άλλα εργαλεία, όπως το τσεκούρι και το σφυρί, μέχρι και τις πολύπλοκες μηχανές της βιομηχανικής επανάστασης. Η ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα ζώα, είναι η χρήση εργαλείων. Ο Πλεχάνωφ δεν είναι τόσο προσεκτικός όσο ο Parsons και καταλήγει στην ανάλυσή του για τη χρήση εργαλείων από τον άνθρωπο:

Κι όσο τελειοποιείται αυτή η υποταγμένη ύλη, τόσο αναπτύσσεται η χρήση των εργαλείων, των οργάνων και τόσο περισσότερο αυξάνει επίσης η δύναμη του ανθρώπου στη φύση, τόσο περισσότερο αυξάνει η *εξουσία του απάνω στη φύση*.<sup>332</sup>

Όπως βλέπουμε από το παραπάνω απόσπασμα που γράφτηκε για να παρουσιάσει, να εξηγήσει και να προπαγανδίσει τον μαρξισμό, είναι πραγματικά δύσκολο να υπερασπιστεί κανείς τον Μαρξ- από οικολογικής πλευράς- για την άποψη που είχε για τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Με αυτό το ζήτημα θα ασχοληθούμε όμως σε επόμενο υποκεφάλαιο.

Είναι χαρακτηριστική επίσης η ανάλυση του Parsons για τη ρύπανση. Ο Parsons, δεν επιρρίπτει τις ευθύνες αποκλειστικά στις ανεπτυγμένες βιομηχανικά χώρες, όπως κάνουν οι περισσότεροι ακτιβιστές του οικολογικού κινήματος σήμερα. Έτσι, στη βάση της ανάλυσής του αναφέρει ότι γύρω από την πυραμίδα των παραγωγικών δυνάμεων αναπτύσσεται ένα πλέγμα παραγωγικών σχέσεων στις οποίες συμμετέχουν οι άνθρωποι παράγοντας προϊόντα και προσφέροντας υπηρεσίες. Έτσι, καταλήγει, η μόλυνση του περιβάλλοντος είναι συνέπεια ολόκληρου του συστήματος έτσι όπως αυτό είναι οργανωμένο. Η συμμετοχή όλων μας στο παραγωγικό σύστημα μας καθιστά συνυπεύθυνους για τη μόλυνση. Παρά το γεγονός όμως ότι γενικά το παραγωγικό σύστημα μολύνει, την ευθύνη για τη μεγαλύτερη μόλυνση τη φέρουν τα μονοπώλια.<sup>333</sup>

Μπορούμε να πούμε προκαταβολικά ότι η προσπάθεια του Parsons να παρουσιάσει τον Μαρξ ως ένα γνήσιο οικολόγο είναι αποτυχημένη. Αυτό θα το δούμε καλύτερα στα επόμενα κεφάλαια όπου και θα σχολιάσουμε διάφορα ζητήματα, όπως τη θέση του Μαρξ για το πρόβλημα της σπάνης και τη λατρεία του στην τεχνολογία και τη βιομηχανική παραγωγή. Ενδεικτικό της αποτυχίας του Parsons είναι η δυσχερής θέση του Bahm, που του κάνει βιβλιοκριτική. Ο Bahm από τη μία χαρακτηρίζει την προσπάθεια του Parsons επιτυχημένη, αφού κατέφερε να μας δείξει

<sup>332</sup> Plekhanov, Georgy Valentinovich, *Η Φιλοσοφία της Ιστορίας και ο Ρόλος της Προσωπικότητας*, μτφρ. Κ. Πορφύρης, Γνώσεις, Αθήνα, χ.χ., σ. 50

<sup>333</sup> Parsons, ο.π., σ. 13

με ποιο τρόπο η μαρξιστική θεωρία στηρίζει πλήρως την οικολογία ως επιστήμη,<sup>334</sup> και από την άλλη ισχυρίζεται ότι ακόμα και οι θαυμαστές του Μαρξ πρέπει να αναγνωρίσουν ότι οι ανάγκες των ημερών χρειάζονται έναν καινούργιο Μαρξ και όχι τον παλιό «ξαναζεσταμένο».<sup>335</sup> Ίσως, η επιλογή του Parsons να παρουσιάσει τους Μαρξ και Ένγκελς ως γνήσιους οικολόγους να τον έκανε πιο ευάλωτο σε επιθέσεις. Αν επέλεγε μια πιο μετριοπαθή στάση, όπως έπραξαν κάποιοι από τους νεομαρξιστές, ή αν ισχυριζόταν απλά ότι η σκέψη του Μαρξ περιέχει υλικό που μπορεί να αξιοποιηθεί από την οικολογική σκέψη, όπως υποστηρίζει ο Φίλιππος Νικολόπουλος,<sup>336</sup> τότε θα ήταν περισσότερο πειστικός.

---

<sup>334</sup> Bahm, Archie J., “Howard Parsons: Marx and Engels on Ecology”, Book Review, *Environmental Ethics* 3, Fall 1979, σ. 284

<sup>335</sup> Bahm, Archie J., “Howard Parsons: Marx and Engels on Ecology”, ό.π., σ. 285

<sup>336</sup> Νικολόπουλος, Φίλιππος, *Δοκίμια Κοινωνικής και Πολιτικής Οικολογίας*, Παπαζήση, Αθήνα, 2004, σ. 89

### 8.3. Νέος οικολογικός μαρξισμός (και το πρόβλημα της σπάνης)

Μετά τον Parsons πολλοί ήταν οι μαρξιστές που δούλεψαν προς την κατεύθυνση της σύζευξης του μαρξισμού με την οικολογία. Οι τελευταίοι έχοντας ως βασική προκείμενη ότι η μαρξική θεωρία αποτελεί εύφορο έδαφος για την ευδοκίμηση οικολογικών αντιλήψεων, προχώρησαν σε εκλεπτύνσεις της αρχικής θεωρίας. Στη λογική αυτή, ο Ted Benton, καθηγητής κοινωνιολογίας στο Essex, έγραψε ένα θαρραλέο άρθρο, με το οποίο αποπειράθηκε να αναδομήσει τον μαρξισμό υπό το πρίσμα της οικολογίας.<sup>337</sup> Ο Benton, μην αναγνωρίζοντας την αυθεντία των Μαρξ-Ενγκελς για τη σύγχρονη οικολογική οπτική, καθορίζει το σκοπό του άρθρου του ως εξής:

(...) θα επιχειρήσω να δείξω ότι ορισμένες έννοιες- κλειδιά της οικονομικής θεωρίας του *Κεφαλαίου* περιλαμβάνουν μια σειρά σχετικών συγχωνεύσεων, ανακριβειών και κενών, το καθαρό αποτέλεσμα των οποίων είναι ότι η θεωρία καθίσταται ανίκανη να συγκροτήσει κατά τρόπο επαρκή τις έννοιες των οικολογικών συνθηκών και των ορίων της αλληλεπίδρασης του ανθρώπου με τη φύση για την κάλυψη των αναγκών του [υπογράμμιση δική μου]. Επίσης, θα αρχίσω να παρουσιάζω τρόπους με τους οποίους αυτές οι θεωρητικές ατέλειες θα μπορούσαν να διορθωθούν.<sup>338</sup>

Ο Benton, μεταξύ άλλων, προχωρά στην ανασύνθεση της μαρξικής θέσης για τα φυσικά όρια. Ο Benton προτείνει τη δική του ανασυγκρότηση της μαρξιστικής θεωρίας αναφορικά με τη σπάνη (που για λόγους οικονομίας δε θα αναφέρουμε εδώ) και δικαιολογεί τον Μαρξ ισχυριζόμενος ότι υπήρξε θύμα της αυθόρμητης ιδεολογίας του 19<sup>ου</sup> αιώνα, που δεν ήταν άλλη από αυτήν της βιομηχανικής ανάπτυξης και προόδου. Η συγκεκριμένη ανασυγκρότηση δεν έγινε δεκτή από πολλούς οικομαρξιστές και ο Benton θα χαρακτηριστεί από τον Reiner Grundmann θύμα της αυθόρμητης ιδεολογίας του 20<sup>ου</sup> αιώνα, δηλαδή του οικολογικού ρομαντισμού.<sup>339</sup>

Ο Μαρξ κατηγορήθηκε πολλές φορές από τους περιβαλλοντιστές για τη θέση του σχετικά με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνατοτήτων του ανθρώπου. Πίστευε ότι ο άνθρωπος είναι σε θέση να αναπτύξει τις παραγωγικές του δυνατότητες σε τέτοιο βαθμό ώστε να επιλύσει τα οικονομικά του προβλήματα. Αυτό δεν ήταν άμεση και απλή συνέπεια της επανάστασης, αλλά αποτέλεσμα της παράλληλης αξιοποίησης

<sup>337</sup> Benton, Ted, "Μαρξισμός και Φυσικά Όρια: Μια Οικολογική Κριτική και Ανασύνθεση" στο Α. Βλάχου, Τ. Benton & R. Grundmann, *Κοινωνία και Φύση, Μια Συζήτηση για την Οικολογία, τον Μαρξισμό και την Γνωσιοθεωρία*, μτφρ. Χρήστος Βαλλιάνος, Δελφίνι, Αθήνα, 1995, σ.σ. 21-100

<sup>338</sup> Benton, ό.π., σ. σ. 41-42

<sup>339</sup> Grundmann, Reiner, "Ο Μαρξισμός ενώπιον της Οικολογικής Πρόκλησης", ό.π., σ. 133

των παραγωγικών δυνατοτήτων μέσω της εκτενέστερης εκμετάλλευσης των φυσικών πόρων, όπως επίσης με την εκβιομηχάνιση. Οι δύο αυτές όψεις του μαρξικού προγράμματος έρχονται σε αντίθεση με το οικολογικό πρόταγμα που προϋποθέτει τόσο μία περιορισμένη χρήση των φυσικών πόρων, όσο και ελαχιστοποίηση της εκβιομηχάνισης, προκειμένου να αποφευχθεί η ρύπανση του περιβάλλοντος.

Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής ο Benton σχολιάζει τις απόψεις των Μαρξ και Ένγκελς για τη θεωρία του υπερπληθυσμού του Malthus. Θυμίζουμε ότι το 1798 κυκλοφόρησε το δοκίμιο του Malthus *An Essay on the Principle of Population* στο οποίο υποστήριζε συνοπτικά ότι:

α) Υπάρχει μια συνεχής τάση του ανθρώπινου πληθυσμού να αυξάνεται πέρα από τα διαθέσιμα μέσα διατροφής.

β) Ο πληθυσμός δε μπορεί να αυξηθεί πέρα από το σημείο εκείνο όπου τα διαθέσιμα μέσα διατροφής του επιτρέπουν απλώς να επιβιώσει.

γ) Για να συγκρατηθεί ο πληθυσμός στο επίπεδο που επιτρέπουν τα μέσα διατροφής, ενεργούν διάφοροι περιοριστικοί παράγοντες που έχουν την πηγή τους στην αθλιότητα.<sup>340</sup>

Οι Μαρξ και Ένγκελς ήταν σφοδροί πολέμιοι του Malthus. Ακόμα και αν αναγνώριζαν τα φυσικά όρια στον πληθυσμό, ή στις δυνάμεις που μετασχηματίζουν τη φύση, δεν ήθελαν να υποχωρήσουν μπροστά στην επιχειρηματολογία του Malthus η οποία τους φαινόταν επιζήμια από πολλές απόψεις. Έτσι, οι Μαρξ και Ένγκελς αναγνώριζαν κάποιο μακρινό ενδεχόμενο να τεθούν όρια στον πληθυσμό αλλά, στην ιστορική φάση που ζούσαν, θεωρούσαν ότι είναι ασφαλείς από τον φόβο του υπερπληθυσμού.<sup>341</sup>

Το γεγονός άλλωστε ότι σε κάποιο βαθμό ο Μαρξ είχε επηρεαστεί από τον Malthus φαίνεται από τη χρήση του όρου «σχετικός υπερπληθυσμός» που αναφερόταν στις περιπτώσεις των υπεράριθμων μισθωτών εργατών σε σχέση με τα μέσα απασχόλησης.<sup>342</sup> Ο Μαρξ όμως, όσο και ο Ένγκελς δεν έχαναν την ευκαιρία να επιτίθενται δημόσια στον Malthus:

Αλλ' αν η θεωρία αυτή είναι ορθή, τότε είναι αδύνατο να καταργήσω το νόμο, έστω κι αν καταργήσω εκατό φορές τη μισθοδουλεία, γιατί τότε ο νόμος δε θα

<sup>340</sup> Θεοχάρης, Ρηγίνος Δ., *Ιστορία της Οικονομικής Αναλύσεως*, τ. Α, Παπαζήση, Αθήνα, 1983<sup>2</sup>, σ.σ. 251-252

<sup>341</sup> Benton, ό.π., σ. 35

<sup>342</sup> Marx, Karl, *Το Κεφάλαιο, Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, τ. Α', μτφρ. Παναγιώτης Μαυρομμάτης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2002, σ.σ. 651-663

ρύθμιζε μόνο το σύστημα της μισθωτής εργασίας, αλλ' όλα τα κοινωνικά συστήματα. Πάνω σ' αυτό ακριβώς στηρίχτηκαν οι οικονομολόγοι, και απόδειξαν, εδώ και πενήντα χρόνια και περισσότερο, ότι ο σοσιαλισμός δε μπορεί να καταργήσει την αθλιότητα που χει την καταγωγή της στη φύση, αλλά να γενικεύσει, να τη διανείμει εξ ίσου πάνω σ' όλη την επιφάνεια της κοινωνίας.<sup>343</sup>

Η αποστροφή των Μαρξ και Ένγκελς για τις μαλθουσιανικές ιδέες τους έριξαν στην αγκάλη του Ricardo. Όπως και να' χει πάντως, αυτό που έχει σημασία για την εργασία μας είναι το έλλειμμα που παρουσιάζεται στη μαρξιστική θεωρία αναφορικά με τη μη αναγνώριση φυσικών ορίων. Αυτό θα αναγνωριστεί ευθέως (από τον Benton) ή με περιστροφές από τους οικομαρξιστές (από τον Michael Perelman<sup>344</sup>) και αποτελεί σε πολλές περιπτώσεις αιτία επιθέσεων προς τη γενικότερη προσπάθεια σύζευξης μαρξισμού και οικολογίας. Κάποιοι μάλιστα οικομαρξιστές, όπως ο Syer, από πολύ νωρίς θα αναγνωρίσουν το πρόβλημα, κυρίως στον Μαρξ και όχι τόσο στον Ένγκελς, αλλά δε θα το θεωρήσουν εμπόδιο για τη σύζευξη μαρξισμού-οικολογίας.<sup>345</sup> Έτσι δε θα επιχειρήσουν θεωρητική αναπροσαρμογή, σαν αυτή που κάνει ο Benton. Υπήρξε βέβαια και η οικομαρξιστική υπεράσπιση της αντιμαλθουσιανικής μαρξικής άποψης από τον καθηγητή κοινωνιολογίας John Bellamy Foster. Ο Foster υποστήριξε τον αντιμαλθουσιανισμό του Μαρξ, επιτέθηκε σ' αυτούς που χαρακτηρίζουν τον Malthus «διανοητή της οικολογίας» και αντέδρασε στην προσπάθεια του Benton να ανασυνθέσει οικολογικά τον Μαρξ.<sup>346</sup> Ο Foster είναι της άποψης ότι ο Μαρξ δε χρειάζεται οικολογική στήριξη, μιας και η θεωρία του είναι ήδη οικολογικά προσανατολισμένη. Έτσι, μπορούμε να κατατάξουμε τον Foster, μαζί με τον Parsons, στους ορθόδοξους οικομαρξιστές.

Αν θέλουμε να καταλήξουμε πάντως εν σχέσει με το ζήτημα της σπάνης στον Μαρξ, τότε οφείλουμε να αποφανθούμε ότι έχει δίκιο ο Benton και όχι ο Foster. Ο Μαρξ είχε όντως αναπτύξει τη θεωρία του πάνω στην υπόθεση των ανεξάντλητων πόρων και έτσι απέρριπτε τις θεωρίες τόσο της πληθυσμιακής πίεσης όσο και της εξάντλησης των φυσικών πόρων. Ο Geoffrey Carpenter ορθώς υποστήριξε ότι ο Μαρξ έβλεπε τη φύση, και συγκεκριμένα την ξυλεία, την αλιεία, και τα

<sup>343</sup> Marx, Karl, "Κριτική του Προγράμματος της Γκότα", στο Μαρξ- Ένγκελς, *Κριτική των Προγραμμάτων Γκότα και Εμφούρτης*, μτφρ. Κώστας Σκλάβος, Μάρη & Κοροντζή, Αθήνα, 1946, σ. 35

<sup>344</sup> Perelman, Michael, "Marx and Resource Scarcity", στο Ted Benton (ed.), *The Greening of Marxism*, ό.π., σ.σ. 64-80

<sup>345</sup> Syer, G.N., "Marx and Ecology", *The Ecologist* 1, 16, Οκτώβριος 1971, σ.σ. 19-21

<sup>346</sup> Foster, John Bellamy, *Οικολογία και Καπιταλισμός*, μτφρ. Αφροδίτη Θεοδωρακάκου, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2005, σ. σ. 283-284

μεταλλεύματα ως υλικά που προέρχονται αυθόρμητα από την πρώτη και επαναδημιουργούνται. Για τον Μαρξ η φύση δεν ήταν τίποτα άλλο παρά ένα κελάρι, που προσέφερε πλουσιοπάροχα όλα αυτά τα αγαθά στον άνθρωπο. Το μόνο που απομένει για τον άνθρωπο, είναι να μπορέσει να προσαρμόσει τον ίδιο και τα εργαλεία του έτσι, ώστε να αντλεί όλο και περισσότερα αγαθά από τη φύση.<sup>347</sup>

Βέβαια, πρέπει να έχουμε κατά νου ότι στον 19<sup>ο</sup> αιώνα που έζησε ο Μαρξ ήταν κάπως δύσκολο να προβλέψει κανείς πόσο εντατική θα ήταν η εκμετάλλευση των φυσικών πόρων. Αν αναγνωρίσουμε την ορθότητα αυτής της οπτικής γωνίας, τότε δε θα πρέπει να κατηγορούμε τον Μαρξ για έλλειψη διορατικότητας, αλλά να επαινούμε τον Malthus για διορατικότητα.<sup>348</sup> Αυτό που έχει πάντως σημασία για την εργασία μας, είναι ότι αν συνυπολογίσουμε όλα τα παραπάνω, τότε φαντάζει προβληματική η συμβολή του Μαρξ στην οικολογική σκέψη, συμβολή η οποία τονίζεται από τους νέο-οικομαρξιστές, και πολύ περισσότερο από τους ορθόδοξους μαρξιστές σαν τον Parsons. Μάλιστα και ο Enzensberger κατέδειξε την αδυναμία της μαρξικής ανάλυσης για το πρόβλημα του υπερπληθυσμού. Ο Enzensberger, αφού παραδέχτηκε ότι ο μαρξισμός «δεν είναι μια θεωρία που την έχουμε για να παράγει αιώνιες αλήθειες»,<sup>349</sup> υποστήριξε ότι πρέπει να προχωρήσουμε στον έλεγχο των γεννήσεων, ακόμα και αν δεν πιστεύουμε ότι η λύση αυτή αποτελεί την πανάκεια του προβλήματος.<sup>350</sup> Τάχθηκε με λίγα λόγια ανοιχτά υπέρ του ελέγχου του πληθυσμού.

---

<sup>347</sup> Carpenter, Geoffrey, “Επαναπροσδιορίζοντας τη Σπάνη: Ο Μαρξισμός και η Οικολογία σε Συμφιλίωση”, *Δημοκρατία και Φύση* 2, Οκτώβριος 1996, σ. 143

<sup>348</sup> Ο Bookchin στο κείμενό του *Ακου Μαρξιστή* υποστηρίζει το ακριβώς αντίθετο. Υποστηρίζει δηλαδή ότι ο Μαρξ ζούσε σε εποχή σπάνης και έτσι η θεωρία του δεν είναι κατάλληλη για την εποχή της αφθονίας που ζούμε σήμερα (Βλέπε Bookchin, Murray, “Ακου Μαρξιστή!”, στο Bookchin, Murray, *Ακου Μαρξιστή*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1974). Δυστυχώς ο Bookchin δεν αντιλήφθηκε ότι η αφθονία το 1969 που έγραφε αυτό το κείμενο, ήταν ορατή μόνο στις ανεπτυγμένες βιομηχανικά χώρες- όπως οι Η.Π.Α. που ζει ο ίδιος- και όχι στις χώρες του φτωχού νότου. Άλλωστε, η υπερκατανάλωση προϊόντων όπως και η κατασπατάληση των φυσικών πόρων έχει οδηγήσει το σύνολο της ανθρωπότητας μπροστά στο πρόβλημα της σπάνης.

<sup>349</sup> Enzensberger, Hans Magnus, “Κριτική της Πολιτικής Οικολογίας”, ό.π., σ. 37

<sup>350</sup> Enzensberger, Hans Magnus, “Κριτική της Πολιτικής Οικολογίας”, ό.π., σ. 41



## **8.4. Κριτική του οικολογικού μαρξισμού**

### **8.4.1. Εισαγωγή**

Η προσπάθεια σύγκλισης μαρξισμού και οικολογίας, είτε υπό το πρίσμα του παλαιού ορθόδοξου οικομαρξισμού, είτε υπό το πρίσμα του νέου οικομαρξισμού, δεν έμεινε αναπάντητη. Δεν πρέπει να ξεχνούμε άλλωστε ότι από πολύ νωρίς, πριν δηλαδή διαμορφωθεί μία σαφής αριστερή πράσινη τάση, οι οικολόγοι καταφέρονταν με βαρείς χαρακτηρισμούς εναντίον του μαρξισμού, υποστηρίζοντας ότι οι Μαρξ και Ένγκελς με τη φιλοσοφία τους ώθησαν τους ανθρώπους προς την καταδυνάστευση των φυσικών πόρων και τον άκρατο εκβιομηχανισμό.

Οι επιθέσεις αυτές στράφηκαν κυρίως προς δύο κατευθύνσεις, τις οποίες και θα εξετάσουμε σε ξεχωριστά κεφάλαια. Η πρώτη έχει να κάνει με την τυφλή εμπιστοσύνη που έδειχνε ο Μαρξ στις τεχνολογικές δυνατότητες που μπορούσε να αναπτύξει ο άνθρωπος. Η εμπιστοσύνη αυτή ήταν δικαιολογημένη υπό την έννοια ότι ο άνθρωπος πράγματι ανέπτυξε σε πολύ μεγάλο βαθμό την τεχνολογία. Από την άλλη όμως, ο Μαρξ δεν κατόρθωσε να προβλέψει τις καταστροφικές συνέπειες της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη γη, μέσω της τεχνολογίας. Στο υποκεφάλαιο αυτό θα εξετάσουμε το ιστορικό υπόβαθρο στη βάση του οποίου αναπτύχθηκε ο αποκαλούμενος «προμηθεϊσμός» του Μαρξ. Θα εξετάσουμε δηλαδή πώς αναπτύχθηκε αυτό το προμηθεϊκό είδωλο μέχρι τον Μαρξ, και πώς ο τελευταίος ανέπτυξε τη θεωρία του βάσει αυτού. Στη συνέχεια, θα παραθέσουμε το προβληματισμό σύγχρονων διανοητών για το πρόβλημα και θα καταλήξουμε σε χρήσιμα συμπεράσματα.

Στο κεφάλαιο 8.5. θα εξετάσουμε και θα αποτιμήσουμε τον οικομαρξισμό ως ρεύμα της πολιτικής οικολογίας στο σύνολό του από την πλευρά της περιβαλλοντικής ηθικής. Εκεί θα αναφερθούμε στα θέματα του ανθρωποκεντρισμού-οικοκεντρισμού, σε μία προσπάθεια να κατατάξουμε τον οικομαρξισμό σε μία από τις δύο τάσεις. Επίσης, θα κάνουμε λόγο για τη σημασία της κυριαρχίας του ανθρώπου επί της φύσης στο μαρξικό έργο και στη μαρξιστική φιλοσοφία, και για το πρόβλημα της απόδοσης εγγενούς αξίας στη φύση.

## 8.4.2. Για την τεχνολογία

### 8.4.2.1. Από τη μηχανοκρατία στην εκβιομηχάνιση

Όπως παρατηρούσε ο Georges Duhamel το 1919, η μανία της Δύσης για την εφεύρεση νέων εργαλείων και την ανακάλυψη νέων τρόπων εξαναγκασμού της φύσης να υποστηρίξει την υλική πρόοδο προς το συμφέρον της οδήγησε αναπόφευκτα στην κατεστραμμένη γη των χαρακωμάτων, όπου «ο άνθρωπος πέτυχε το θλιβερό θαύμα να καταστρέψει τη φυσικότητα της φύσης, να την κάνει χυδαία και εγκληματική»  
Michael Adas<sup>351</sup>

Χρειάστηκε να περάσουν πολλοί αιώνες από τότε που ο Πλάτωνας απαξίωνε τις μηχανές και εν γένει την τέχνη των μηχανικών, μέχρις ότου να θεωρηθεί ότι η μηχανή είναι το φυσικό αποτέλεσμα της εργασίας μιας ομάδας επιστημόνων, πολύ περισσότερο όμως, μέχρι να προσπαθήσουμε να βρούμε αναλογίες μεταξύ φυσικών καταστάσεων και μηχανικών λειτουργιών. Ο Πλούταρχος αναφέρει ότι ο Πλάτωνας εξοργίστηκε όταν πληροφορήθηκε ότι ο Εύδοξος και ο Αρχύτας χρησιμοποιούσαν μηχανικές συσκευές για να λύσουν γεωμετρικά προβλήματα διότι με τον τρόπο αυτό «κατέστρεφαν και εξευτέλιζαν το αγαθό της γεωμετρίας, που έφευγε από τα ασώματα και νοητά και ερχότανε στα υλικά».<sup>352</sup> Ο Αρχιμήδης επίσης, μόνο μετά από αίτημα του βασιλιά Ιέρωνα «να κατευθύνει ένα μέρος της τέχνης του από τα νοητά στα υλικά πράγματα και αφού αναμείξει κατά κάποιο τρόπο τη θεωρητική σκέψη με τις καθημερινές ανάγκες να την κάμη πιο κατανοητή στους κοινούς ανθρώπους»<sup>353</sup> δέχτηκε να κατασκευάσει κάποιες πολεμικές μηχανές για να αντιμετωπίσουν τους Ρωμαίους. Άλλωστε και ο Αρχιμήδης, πάντα σύμφωνα με τον Πλούταρχο που φημίζεται για τις γλαφυρές και ίσως αναξιόπιστες περιγραφές του, δεν ήθελε και πολλά παρακάλια από τον φίλο και συγγενή του βασιλιά Ιέρωνα, για να εφαρμόσει στην πράξη τη θεωρία του για τις πολεμικές ανάγκες του τελευταίου. Γι' αυτό ο Αρχιμήδης:

Έχοντας απόλυτη εμπιστοσύνη στη δύναμη της αποδείξεώς του καυχήθηκε, όπως λένε, κάποτε σαν να σκέπτονταν παιδιάστικα, ότι αν είχε άλλη γη θα μετακινούσε αυτή εδώ τη γη, πηγαίνοντας στην άλλη (ει γην είχεν ετέραν, εκίνησεν αν ταύτην μεταβάς εις εκείνην). Και επειδή ο Ιέρων εθαύμασε και

<sup>351</sup> Adas, Michael, *Ανδρών Μέτρον Μηχανή, Επιστήμη, Τεχνολογία και Ιδεολογίες Δυτικής κυριαρχίας*, Νεφέλη, Αθήνα, 2003, σ. 387

<sup>352</sup> Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι, Μάρκελλος*, μτφρ. Αν. Λαζάρου, Ζαχαροπούλου, Αθήνα, 1955, σ.

111

<sup>353</sup> ό.π.

τον παρακάλεσε να εφαρμόσει αυτό που έλεγε απάνω στην πράξη και να δείξει κάτι από τα μεγάλα που να κινείται με μικρή δύναμη, αυτός επήρε ένα φορτηγό βασιλικό πλοίο που το είχαν τραβήξει στο ναύσταθμο με μεγάλο κόπο και πολλά χέρια, και αφού έβαλε μέσα πολλούς ανθρώπους και το συνηθισμένο φορτίο, εκάθισε μόνος του μακριά, χωρίς να κοπιήσει καθόλου και με ήρεμο χέρι κινώντας την άκρη ενός πολυσπάστου μηχανήματος έφερε το πλοίο απαλά και ομαλά σαν να έτρεχε στη θάλασσα.

Ο βασιλιάς εθαύμασε μ' αυτό, κατάλαβε τη δύναμη της τέχνης και έπεισε τον Αρχιμήδη να του φτιάξει μηχανήματα για κάθε είδος πολιορκίας, είτε αμυντικής είτε επιθετικής.<sup>354</sup>

Γιατί ο Πλούταρχος επικαλείται το παράδειγμα του Πλάτωνα για να αφηγηθεί την ιστορία του Αρχιμήδη; Τί μεσολάβησε λοιπόν από την απαξιωτική στάση του Πλάτωνα (που παραδόξως όμως είχε εφεύρει ένα υδραυλικό ξυπνητήρι<sup>355</sup>) για την τεχνική εφαρμογή των επιστημών, μέχρι την πλήρη αποδοχή της τεχνικής στον 18<sup>ο</sup> και τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, ως απαραίτητο συμπλήρωμα κάθε «αξιοπρεπούς» επιστήμης; Μήπως οδήγησαν στην αλλαγή της στάσης αυτής τα εκπληκτικά αποτελέσματα κάποιων τεχνουργημάτων, όπως του πρυμναίου πηδαλίου, του αρότρου, του νερόμυλου και του ανεμόμυλου; Μήπως ήταν η κατασκευή της πυξίδας που έδωσε τη δυνατότητα για μεγάλα ταξίδια; Μήπως ήταν η κατασκευή του ρολογιού που έδωσε τη δυνατότητα στους εργοδότες να ελέγχουν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τους εργαζόμενους; Ή μήπως οι ίδιοι οι επιστήμονες, έπρεπε, προκειμένου να βρουν χρήματα για τη συνέχιση των οποιωνδήποτε ερευνών τους, να δουλέψουν παράλληλα κάτι πιο πρακτικό, να ασχοληθούν με πράγματα που «απαιτούν πολύ πρόστυχα και πολύ χυδαία τη δουλειά του χεριού», όπως θα ισχυριζόταν και ο Πλάτωνας;

Ο Koyre ισχυρίζεται ότι η πίστη στην ανωτερότητα της θεωρίας έναντι της πράξης και η συνακόλουθη υποτίμηση του επαγγέλματος του τεχνικού, αρχίζει να μεταστρέφεται σταδιακά στην Ευρώπη από τα τέλη του μεσαίωνα, ιδιαίτερα δε κατά την Αναγέννηση.<sup>356</sup> Ό,τι και να συνέβη, το σίγουρο είναι ότι η μεγάλη περίοδος των τεχνολογικών επιτευγμάτων ξεκινά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα. Στις αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα ο Bacon αναρωτήθηκε γιατί όλη αυτή η γνώση από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες του δεν σημείωσε κάποια σημαντική πρόοδο. Κατηγόρησε μάλιστα αυτούς που φιλοσοφούν,

<sup>354</sup> ό.π., σ.σ. 111-113

<sup>355</sup> Koyre, Alexandre, "Η Καταγωγή του Εκμηχανισμού" στο Alexandre Koyre, *Δυτικός Πολιτισμός, Η Άνθιση της Επιστήμης και της Τεχνικής*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας- Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα, 1991, σ. 91

<sup>356</sup> ό.π., σ. 82

ότι κατασκευάζουν αυθαίρετα σχήματα, και ότι ο καθένας φιλοσοφεί για λογαριασμό του στο κελί της φαντασίας του, το οποίο μοιάζει με τη σπηλιά του Πλάτωνα.<sup>357</sup>

Ο 17<sup>ος</sup> αιώνας δεν ήταν όμως μόνο ο αιώνας του Bacon, αλλά ταυτόχρονα ο αιώνας στον οποίον έλαβε χώρα η επιστημονική επανάσταση και αναπτύχθηκε η φιλοσοφία της μηχανοκρατίας. Ο φιλόσοφος που μπορεί να εντοπίσει κανείς στο έργο του το πνεύμα της επιστημονικής αντίληψης και πρακτικής της επιστημονικής επανάστασης είναι ο Rene Descartes. Στον Descartes συνοψίζεται η φιλοσοφική θεμελίωση του νέου επιστημονικού πνεύματος: η μηχανοκρατία. Η βασική αρχή της μηχανοκρατίας είναι η άποψη ότι ο κόσμος είναι μια μηχανή που αποτελείται από αδρανή σώματα και κινείται από φυσική αναγκαιότητα, ανεξάρτητα από το αν υπάρχουν νοήμονα όντα.<sup>358</sup>

Ο Richard Westfall πιστεύει ότι η μηχανοκρατία, δεν είναι δημιουργία ενός ανθρώπου αλλά μπορεί να την ανιχνεύσει κανείς σε όλους τους τομείς της επιστήμης τα πρώτα πενήντα χρόνια του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Τη μηχανοκρατική σκέψη τη συναντούμε στον Γαλιλαίο, τον Κέπλερ, τον Γκασάντι και τον Hobbes, και παρουσιάζεται ως μια αυθόρμητη αντίδραση προς τη φυσιοκρατία της Αναγέννησης. Πάντως, ο Westfall αναγνωρίζει ότι η φιλοσοφική διατύπωση της μηχανοκρατίας βρίσκεται στον Descartes.<sup>359</sup>

Για τον Descartes όμως, δεν είναι μόνο το ανθρώπινο σώμα μια ανθρώπινη μηχανή, αλλά ολόκληρος ο κόσμος. Η φυσιοκρατία της αναγέννησης αντικαθίσταται πλέον από τη μηχανοκρατία του Descartes. Ο Descartes δεν ήταν όμως ο απομονωμένος φιλόσοφος ο οποίος θα προσπαθούσε να θεμελιώσει ένα φιλοσοφικό σύστημα ανεξάρτητα από το έργο των επιστημόνων της εποχής. Ο ίδιος ασχολήθηκε με την μετεωρολογία, την οπτική, και βέβαια με τη φυσική. Στη φυσική ειδικά, ανεξάρτητα από τη δική του συμβολή, η μηχανοκρατία βρήκε ίσως την καλύτερή της εφαρμογή. Στη χημεία η μηχανοκρατία βρήκε τον ιδανικό ενσαρκωτή της στο πρόσωπο του Robert Boyle.

Το επιστημονικό έργο του 17<sup>ου</sup> αιώνα λάμβανε χώρα μέσα στα πλαίσια της μηχανοκρατίας. Όπως πολύ χαρακτηριστικά περιγράφει αυτό το πλαίσιο ο Westfall «στη δική της γλώσσα (της μηχανοκρατίας) διαμορφώνονταν τα ερωτήματα, στη δική

---

<sup>357</sup> Butterfield, Herbert, *Η Καταγωγή της Σύγχρονης Επιστήμης (1300-1800)*, μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου- Αντώνης Χριστοδουλίδης, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1994<sup>4</sup>, σ. 100

<sup>358</sup> Westfall, Richard, *Η Συγκρότηση της Σύγχρονης Επιστήμης*, μτφρ. Κρινώ Ζήση, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1995, σ. 47

<sup>359</sup> Westfall, ό.π., σ.σ. 43-44

της γλώσσα δίνονταν οι απαντήσεις».<sup>360</sup> Αυτό που κατάφερε όμως να συνδυάσει ο Isaac Newton, ήταν τη μηχανοκρατία με την πυθαγόρεια αντίληψη για την περιγραφή της φύσης με μαθηματικούς όρους. Πολλοί βλέπουν στο έργο του Newton το νέο επιστημονικό πνεύμα έτσι όπως προκύπτει από την επιστημονική επανάσταση που χοντρικά λαμβάνει χώρα στον 17<sup>ο</sup> αιώνα.

Τα θεμέλια αυτά που έχτισαν ο Γαλιλαίος, ο Newton και ο Boyle, βρήκαν απήχηση στον αιώνα που ακολούθησε. Τον 18<sup>ο</sup> αιώνα η μηχανοκρατική αντίληψη, η μαθηματικοποίηση και η ποσοτικοποίηση ήταν προϋποθέσεις για την εργασία των επιστημόνων. Η πειραματική μέθοδος, που εισήχθη τον 17<sup>ο</sup> αιώνα ως απαραίτητο εργαλείο για το επιστημονικό έργο, τον 18<sup>ο</sup> αιώνα αποτελούσε καθημερινότητα για τους επιστήμονες. Ο διαφωτισμός, το κίνημα των εγκυκλοπαιδιστών, εμφανίστηκε ως το απόσταγμα όλης αυτής της επιστημονικής εγρήγορσης του 17<sup>ου</sup> αιώνα.

Ο ρόλος της μηχανοκρατίας ήταν διττός για το επιστημονικό έργο. Εκτός από το ρόλο της ως θεωρητικό κοσμοείδωλο, παρείχε στους επιστήμονες τη βεβαιότητα ότι ο κόσμος ήταν πέρα για πέρα αναγνώσιμος, όπως είναι ένα βιβλίο μαθηματικών. Ο Γαλιλαίος υποστήριξε ότι το «μεγάλο βιβλίο του σύμπαντος» είναι ανοιχτό μπροστά στα βλέμματά μας και απομένει να μάθουμε τη γλώσσα στην οποία είναι γραμμένο (τα μαθηματικά) για να το διαβάσουμε.<sup>361</sup> Αυτή η παραδοχή αφαιρούσε από τη φύση το μαγικό της χαρακτήρα και καθιστούσε τη εύρεση των νόμων που τη διέπουν ζήτημα χρόνου. Το αμέσως επόμενο βήμα φαινόταν να είναι η κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση και η απόλυτη εκμετάλλευση αυτής. Συν τοις άλλοις, στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα συνέβη κάτι εξίσου καταπληκτικό: η εμφάνιση των ατμοκίνητων μηχανών.

Τον ίδιο αιώνα συνεχίζονται οι μεγάλες επιστημονικές ανακαλύψεις. Στη χημεία ο Lavoisier με τις ανακαλύψεις του για το οξυγόνο, στα μαθηματικά έχουμε την εισαγωγή της θεωρίας των συναρτήσεων μιγαδικών μεταβλητών, ενώ λίγο αργότερα, στο πρώτο μισό του 19<sup>ου</sup> αιώνα οι Λομπατσέφσκι και Βολγαι θα ανατρέψουν την ευκλείδεια γεωμετρία.<sup>362</sup> Στη φυσική οι αλλαγές φαίνεται να είναι εξίσου δραματικές: το 1786 ο Galvani ανακαλύπτει το ηλεκτρικό ρεύμα, το 1799 ο

---

<sup>360</sup> Westfall, *ό.π.*, σ. 59

<sup>361</sup> Drake, Stillman, *Γαλιλαίος*, μτφρ. Τάσος Κυπριανίδης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1993, σ. 103

<sup>362</sup> Hobsbawm, E.J., *Η Εποχή των Επανάστασεων, 1789-1848*, μτφρ. Μαριέτα Οικονομοπούλου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1992<sup>2</sup>, σ.σ. 396-397

Volta κατασκευάζει την μπαταρία, το 1800 ανακαλύπτεται η ηλεκτρόλυση, το 1820 ο Osted ανακαλύπτει τη σχέση μεταξύ ηλεκτρισμού και μαγνητισμού.<sup>363</sup>

Κατά την περίοδο της βιομηχανικής επανάστασης η χρήση της μηχανής είναι εξαιρετικά εκτεταμένη. Παραδείγματος χάρη, δεκαπέντε χρόνια μετά την ανακάλυψη της περιστρεφόμενης μηχανής του James Watt (1784), λειτουργούν γύρω στις 500 μηχανές. Λίγο αργότερα σε Αγγλία, Γαλλία και Αμερική θα προσπαθήσουν να εκμεταλλευτούν τις ατμομηχανές για τις ανάγκες των μεταφορών. Μετά από μερικές δεκαετίες πολλά πράγματα στις χώρες αυτές άλλαξαν ριζικά: η κατανομή του εισοδήματος, η μορφή των πόλεων, η έπαρση των αστών. Ο Adas προκειμένου να περιγράψει τις δραματικές αλλαγές που επέφερε η είσοδος των μηχανών στη ζωή των ανθρώπων, παραπέμπει σε άρθρο της εφημερίδας *The Times* του 1808 όπου ο αρθρογράφος παραδέχεται ότι οι επιπτώσεις των μηχανών προκαλούν το θαυμασμό κάθε άντρα που ενδιαφέρεται για την επιστήμη. Το 1815 όμως, ο σερ Richard Philips, λιγότερο φειδωλός από τον αρθρογράφο της *The Times*, μετά από ένα περίπατο στο Λονδίνο παραδέχτηκε πόσο εντυπωσιάστηκε από τον θρίαμβο των μηχανών, καθώς επίσης από την ακρίβεια και το μεγαλείο τους.<sup>364</sup>

Από την εμφάνισή της η μηχανή προκάλεσε το ενδιαφέρον και τον ενθουσιασμό, και όχι άδικα. Με τη βοήθεια των μηχανών η παραγωγή ανέβηκε, ο ανθρώπινος κόπος μειώθηκε, όπως επίσης και οι θέσεις εργασίας. Το τελευταίο χαρακτηριστικό όμως εμφανίστηκε σταδιακά. Κατά τη διάρκεια της πρώτης βιομηχανικής επανάστασης η εμφάνιση των πρώτων μηχανών βοήθησε στη συγκρότηση εργοστασίων και κατ' επέκταση στη δημιουργία νέων θέσεων εργασίας. Μετά τη δεύτερη βιομηχανική επανάσταση (1870-) οι μηχανές άρχισαν να αντικαθιστούν σταδιακά τα ανθρώπινα χέρια.

Ταυτόχρονα με την επικράτηση της μηχανής στην παραγωγή, επεκράτησε και ένα νέο ήθος. Η μηχανή, η κορωνίδα της τεχνολογικής προόδου, αποτελούσε πλέον το χαρακτηριστικό που προσέδιδε κύρος στον εκάστοτε πολιτισμό. Έτσι, πολιτισμοί που δεν είχαν ανεπτυγμένη τεχνολογία, υπό της δυτική έννοια της ανάπτυξης, πολιτισμοί δηλαδή που δεν είχαν εκβιομηχανιστεί, θεωρούνταν υποδεέστεροι. Ο Adas εξετάζει την αντίληψη αυτή σε ολόκληρο το βιβλίο του. Είναι χαρακτηριστικό ένα απόσπασμα που παραθέτει από την Αγγλίδα περιηγήτρια Mary Kingsley. Η Kingsley, παρά το γεγονός ότι θαύμαζε και υπερασπιζόταν τους λαούς της Αφρικής,

---

<sup>363</sup> Hobsbawm, ό.π., σ. 395

<sup>364</sup> Adas, ό.π., σ. 146

δεν έκρυβε την πεποίθηση της για την ανωτερότητα των Βρετανών, λόγω της τεχνολογίας τους:

Το μόνο που μπορώ να πω είναι πως, αφού μείνω αρκετό καιρό στην Αφρική και έπειτα επιστρέφω στην πατρίδα, δε νιώθω υπερήφανη που είμαι Αγγλίδα για τα ήθη και τα έθιμα που συναντώ εδώ, ούτε βέβαια για τα σπίτια και το κλίμα, αλλά γι' αυτό όπου ενσαρκώνει η μεγάλη ατμομηχανή του σιδηροδρόμου. Κάποτε, επιστρέφοντας με πλοίο στην πατρίδα, συνάντησα έναν Άγγλο που είχε σώας τα φρένας και το μυαλό του λειτουργούσε περίφημα. Μόλις όμως αποβιβαστήκαμε στο Λίβερπουλ, έτρεξε και αγκάλιασε έναν ταχυδρόμο, προς μεγάλη έκπληξη του τελευταίου. Κι όμως, ακριβώς το ίδιο αισθάνομαι για το πρώτο μεγάλοπρεπο μηχανήμα που συναντώ: αποτελεί εκδήλωση της ανωτερότητας της φυλής μου.<sup>365</sup>

Με προκείμενη λοιπόν ότι η τεχνολογία είναι το μέτρο σύγκρισης των πολιτισμών, οι μηχανές χρησιμοποιήθηκαν ακόμα και ως εκπολιτιστικά μέσα για τους λαούς. Και πάλι ο Adas μας παραθέτει μέρος του καταλόγου για την κατασκευή σιδηροδρόμων στην Αφρική, που παρουσίασε ως σύμβουλος μηχανικός του υπουργείου αποικιών της Αγγλίας:

Η εκπαίδευση των ιθαγενών στις πρακτικές τέχνες και τα επαγγέλματα είναι το σημαντικότερο αποτέλεσμα της εισαγωγής του σιδηρένιου ίππου, μολονότι δεν οφείλεται αποκλειστικά στους σιδηροδρόμους αλλά και στις εξορύξεις και στις υπόλοιπες βιομηχανίες. Αν αφήσουμε τον ιθαγενή μόνο του, δε θα μάθει τίποτα και δε θα ελπίζει τίποτα παρά μόνο το απλό νοικοκυριό των προγόνων του, που του προσφέρει φαγητό και ένα μικρό πλεόνασμα προϊόντων για να ανταλλάξει με ρούχα, όπλα και πυρίτιδα. Όταν όμως ξεκινήσει η κατασκευή των σιδηροδρόμων, αυτός καλείται να συμβάλει στην έρευνα, στη μεγάλης κλίμακας αποψίλωση του δάσους, στις εκσκαφές και στις ανατινάξεις των βράχων, στην κατασκευή πρανών, στην εκσκαφή θεμελίων για τις γέφυρες, στη συναρμολόγηση της ξυλείας ή συγκεκριμένων γεφυρών και στην εγκατάσταση των ασάλινων μερών, στην ανέγερση των σταθμών, των εργαστηρίων, των διαμερισμάτων και του τηλεγραφείου, που δημιουργούν έναν μόνιμο δρόμο και, μαζί με τις πολυάριθμες άλλες επιμέρους εργασίες, θα εκπαιδεύσουν το λαό και θα τον ανεβάσουν στην κλίμακα του πολιτισμού.<sup>366</sup>

<sup>365</sup> Kingsley, Mary, *West African Studies*, London, 1901, σ.σ. 329-30. Παρατίθεται από τον Adas, ό.π., σ. 157

<sup>366</sup> Shelford, Fred, "The Development of West Africa by Railways", *Proceedings of the Royal Colonial Society* 35, 1903-1904, σ. 251. Παρατίθεται από τον Adas, ό.π., σ. 239-240

Το «εκπολιτιστικό» αυτό έργο, στην ουσία η εξάπλωση των βιομηχανίας σε όλο τον πλανήτη, ξεκίνησε τον 18<sup>ο</sup> αιώνα. Ίσως είναι υπερβολική η δήλωση του Ellul ότι κατά τη διάρκεια του 18<sup>ο</sup> αιώνα όλες οι χώρες του κόσμου γνώρισαν τεχνολογική ανάπτυξη.<sup>367</sup> Γι' αυτό που έχει σίγουρα δίκιο, ωστόσο, είναι για τις παρατηρήσεις του για την ανάδυση μιας νέας ηθικής. Κυρίαρχα συστατικά της νέας ηθικής είναι οι τεχνικές αξίες και σκοποί του σύγχρονου ανθρώπου τα οποία βάσει της ηθικής αυτής είναι η πρόοδος και η ευτυχία που μπορούν να πραγματοποιηθούν μέσω των τεχνικών.<sup>368</sup> Η υλική ευδαιμονία, μεταφράζεται σε τεχνολογική ευδαιμονία και αποτελεί τον τελικό στόχο της τεχνολογικής ηθικής. Στη σχέση της υλικής προόδου και της επιστημονικής- τεχνολογικής προόδου αναφέρεται και ο Adas. Ισχυρίζεται ότι, ενώ πριν από τη βιομηχανική επανάσταση η συσχέτιση επιστημονικών ανακαλύψεων και υλικής προόδου δεν ήταν καθόλου αυτονόητη, τα πράγματα άλλαξαν με την εκβιομηχάνιση. Η υλική πρόοδος που εμφανίστηκε στις βιομηχανικές περιοχές της Αγγλίας και του Βελγίου ενίσχυε το κύρος των επιστημών και της τεχνολογίας και έφερε τον Bacon και πάλι στο προσκήνιο, αφού οι προβλέψεις του είχαν επαληθευτεί. Ο λόρδος Lytton κατηγορούσε αυτούς που θεωρούσαν τα βιομηχανικά επιτεύγματα αντίθετα στην «ποίηση της ζωής» και διακήρυσσε ότι η πνευματική πρόοδος ήταν αδύνατη χωρίς υλική βελτίωση.<sup>369</sup>

Βέβαια, θα χρειαζόταν να περάσουν κάποιες δεκαετίες μετά το τέλος του Α' Παγκοσμίου πολέμου για να συνειδητοποιήσουν οι άνθρωποι ότι ο πόλεμος αυτός ήταν «το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της επί αιώνες μονομανίας των Ευρωπαίων με την επιστημονική και βιομηχανική πρόοδο». Τότε ανακάλυψαν ότι ο ηθικός πολιτισμός τους έσβησε και οι ανάγκες της ψυχής και του πνεύματος παραμερίστηκαν από την πρόοδο των μηχανών και την αύξηση των υλικών αγαθών. Ο δυτικός άνθρωπος προσπαθούσε ακόμα και να μιμηθεί τη μηχανή του, επιδιώκοντας να «ζήσει σε έναν ανιστορικό και απρόσωπο κόσμο ύλης και κίνησης, σ' έναν κόσμο χωρίς αξίες».<sup>370</sup>

Από την καρτεσιανή παρομοίωση του ανθρώπινου σώματος με μηχανή προχωρήσαμε γρήγορα στην λατρεία της μηχανής. Ο άνθρωπος δε μπορούσε πλέον να ανταγωνιστεί τις εκπληκτικές ικανότητες των μηχανών του και αρκέστηκε να

<sup>367</sup> Ellul, Jacques, *The Technological Society*, μτφρ. στα αγγλικά John Wilkinson, Vintage Books, New York, 1964, σ. 42

<sup>368</sup> Ellul, Jacques, «Η Τεχνολογική Τάξη», μτφρ Ζήσης Σαρίκας, στο Ζήσης Σαρίκας (επ.), *Η Φωτιά του Προμηθέα, Κριτικά Δοκίμια για τον Σύγχρονο Τεχνολογικό Πολιτισμό*, Αθήνα, Νησίδες, 1998, σ. 53

<sup>369</sup> Adas, ό.π., σ. σ. 222-224

<sup>370</sup> Mumford, Lewis, *Τέχνη και Τεχνική*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Σκόπελος, 1997, σ. 20



παίζει είτε ένα συμπληρωματικό ρόλο, είτε το ρόλο ενός υποδεέστερου υποκατάστατου. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα ήταν η επικράτηση του φορντισμού στη βιομηχανική παραγωγή. Οι εργάτες της αυτοκινητοβιομηχανίας του Ford περιορίζονταν σε μηχανικές κινήσεις στα πλαίσια μιας σκληρά κατανεμημένης αλυσίδας παραγωγής. Ο Mumford, ο μεγαλύτερος ίσως διανοητής στη μελέτη της σχέσης ανθρώπου-μηχανής, έγραψε ότι η αποτελεσματικότητα της μηχανής σε σχέση με τον ανθρώπινο παράγοντα είχε να κάνει εν μέρει και με το γεγονός ότι «οι λειτουργίες της ήταν απαλλαγμένες πλήρως από άσχετους σκοπούς ή ενδιαφέροντα».<sup>371</sup>

Με τις αρνητικές συνέπειες της τεχνολογικής κοινωνίας έτσι όπως αυτές άρχισαν να εκδηλώνονται στον 19<sup>ο</sup> αιώνα του Μαρξ και στον 20<sup>ο</sup> αιώνα του Α' Παγκοσμίου πολέμου, οι άνθρωποι άρχισαν να αναρωτιούνται για το αρχικό όραμα του Bacon περί κυριαρχίας επί της φύσης. Ο Mumford έγραψε τα παρακάτω σκληρά σχόλια:

Ούτε ο Μπαίηκον ούτε οι ζηλωτές, που ακολούθησαν τα βήματά του στην επιστήμη και την τεχνική, οι Νεύτωνες και οι Φάραντεϋ, οι Βατ και οι Ουίτνεϋ, δεν είχαν έστω και στοιχειωδώς προβλέψει το γεγονός ότι αυτή η σκληρά κερδισμένη κυριαρχία πάνω στον φυσικό κόσμο έμελλε, κατά τον εικοστό αιώνα, ν' απειλήσει την ίδια την ύπαρξη του ανθρώπινου είδους. Αν ο Μπαίηκον είχε μαντικές ικανότητες και είχε κατορθώσει να παρακολουθήσει μέχρι τις έσχατες συνέπειές τους τις εξελίξεις, που προέβλεψε με τέτοια ανεπιφύλακτη αισιοδοξία, θα είχε ίσως εύκολα αποφασίσει, αντί να εξακολουθήσει τις θεωρητικές σκέψεις του στον τομέα της επιστήμης, ν' ασχοληθεί με κάτι πιο αθώο, να γράψει λόγου χάρη θεατρικά έργα σαν του Σαίξπηρ.<sup>372</sup>

Το έργο του Francis Bacon *Novum Organum* που ενέπνευσε σε πολύ μεγάλο βαθμό τους φιλοσόφους και τους επιστήμονες από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα και μετά, στις σελίδες του οποίου συγκεντρώνονταν οι ελπίδες για την απόλυτη ανθρώπινη υπέροχη απέναντι στη φύση, έγινε στον 20<sup>ο</sup> αιώνα ένα εφιαλτικό πρόγραμμα. Οι εξαγγελίες του Bacon φάνταζαν πλέον ως η απαρχή της καταδυνάστευσης του φυσικού περιβάλλοντος. Ο άνθρωπος, ήδη από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα είχε αποκτήσει τόση ισχύ, ώστε άρχισε να μετασχηματίζει δραματικά το φυσικό περιβάλλον του· αυτό το γεγονός τότε είχε

<sup>371</sup> Mumford, Lewis, "Το Δράμα των Μηχανών", μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, στο Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής*, Ύψιλον, Αθήνα, 1985, σ. 15

<sup>372</sup> Mumford, Lewis, *Τέχνη και Τεχνική*, ό.π., σ. 12

θετικά αποτελέσματα, μακροπρόθεσμα όμως αποδείχτηκε μοιραίο. Με τη βοήθεια της τεχνικής στην περίοδο ανάμεσα στους ναπολεόντειους πολέμους και τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, η φυσιολογία της κοινωνίας αλλά και η γη ολόκληρη άλλαξε τρομακτικά.<sup>373</sup> Οι πρώτες αμφιβολίες των ανθρώπων για την καταστροφική τους δύναμη, δεν προέκυψαν πάντως από την οικολογική κρίση, αλλά από τις ολέθριες συνέπειες του Α' Παγκοσμίου πολέμου. Το πιο τρανταχτό παράδειγμα ήταν η χρήση χημικών όπλων. Ο Bertrand Russell έγραψε το 1924 ότι η πίστη των ανθρώπων για την ευημερία που θα έφερνε ο έλεγχος επί της φύσης, στηριζόταν στην προϋπόθεση ότι οι άνθρωποι είναι ορθολογικοί. Αυτό που αποδείχτηκε όμως με τον πόλεμο ήταν ότι οι άνθρωποι ήταν σακιά γεμάτα πάθη και ένστικτα.<sup>374</sup>

---

<sup>373</sup> Τερζάκης, Φώτης, *Φύση και Κοινωνία, Γενεαλογία ενός Τύπου Συνείδησης και μιας Σχέσης Κυριαρχίας*, Έρασμος, Αθήνα, 1989, σ. 28

<sup>374</sup> Adas, ό.π., σ. 384

#### 8.4.2.2. Ο προμηθεϊκός Μαρξ

Αν ονειρευόταν ο Αριστοτέλης, ο μεγαλύτερος στοχαστής της αρχαιότητας- αν κάθε εργαλείο μπορούσε να εκτελεί το έργο του κατ' επιταγήν, ή και από προαίσθηση, όπως κινούνταν μόνα τους τα τεχνουργήματα του Δαίδαλου, ή όπως άρχιζαν αυτόματα την ιερή τους εργασία οι τρίποδες του Ηφαίστου, αν οι σαΐτες των αργαλειών ύφαιναν έτσι μόνες τους, τότε δε θα χρειαζόταν ούτε ο μάστορας τους βοηθούς, ούτε ο αφέντης τους δούλους.

Biese, *Die Philosophie des Aristoteles*<sup>375</sup>

Ο Μαρξ ήταν σε ώριμη ηλικία μετά την πρώτη βιομηχανική επανάσταση ενώ πρόλαβε να δει και την εξέλιξη της δεύτερης βιομηχανικής επανάστασης. Έζησε από κοντά και γνώρισε τις καταπληκτικές συνέπειες που είχε η βιομηχανία στον τομέα της παραγωγής. Πίστευε όμως, και αυτή ήταν μία από τις πηγές της πολιτικής του φιλοσοφίας, ότι οι παραγωγικές σχέσεις έπρεπε να αλλάξουν. Αυτό όμως δεν άλλαζε σε τίποτα το ρόλο των παραγωγικών δυνάμεων. Πιο απλά, πίστευε ότι η βιομηχανία σε μία σοσιαλιστικού τύπου κοινωνία θα ανέβαζε το βιοτικό επίπεδο των πολιτών, δίχως όμως να πιστεύει ότι πρέπει να αλλάξει ο τρόπος παραγωγής, δίχως να πιστεύει δηλαδή ότι πρέπει να εγκαταλείψουμε την μεγάλης έκτασης βιομηχανία. Κοντολογίς ο Μαρξ ασπαζόταν το όραμα πολλών ανθρώπων- από τον Bacon και μετά- ότι η τεχνολογία θα έλυνε όλα τα προβλήματα, και ειδικά ότι η εκταταμένη παραγωγή θα εξασφάλιζε τη δίκαιη διανομή του πλούτου. Στο πλαίσιο αυτό, έδειξε υπερβολική εμπιστοσύνη στη βιομηχανία και γενικότερα στην τεχνολογία, όπως και στο ρόλο που θα παίζει η τελευταία ως προς την ανατροπή της άνιστης κατανομής του πλούτου. Με την προοπτική όμως να εξετάσουμε τις μαρξικές απόψεις για την τεχνολογία, και τις κατηγορίες εναντίον του από την πλευρά των σύγχρονων οικολόγων για τον προμηθεϊσμό του, θα κάνουμε μια αναφορά στις απόψεις του για τη βιομηχανία και τις μηχανές, έτσι όπως παρουσιάζονται στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*.

Ο Μαρξ εξετάζει τη μετάβαση από τη χρήση εργαλείων στη χρήση μηχανών. Ίσως η διαφορά μεταξύ ενός εργαλείου και μιας μηχανής δεν είναι εντελώς προφανής. Τουλάχιστον όχι με τον τρόπο που θέλει να την παρουσιάσει ο ίδιος. Η απλοϊκή εικόνα που μπορεί να έχει κάποιος για μια μηχανή είναι ότι «αυτή το κάνει μόνη της». Ο Μαρξ δε θα σταθεί τόσο στη μετατροπή του εργαλείου, μετά τη βιομηχανική επανάσταση, σε μηχανή, αλλά περισσότερο στο ρόλο που παίζει ο άνθρωπος στη διαδικασία αυτή. Έτσι, τονίζει τη διαφορά μεταξύ του ανθρώπου σαν απλή κινητήρια δύναμη από τον άνθρωπο- εργάτη που εκτελεί μια καθαυτή εργασία. Για να εξηγήσει αυτή τη διαφορά αναφέρει το παράδειγμα του αργαλειού. Όταν ο

<sup>375</sup> Marx, Karl, *Το Κεφάλαιο*, τ. Α', ό.π., σ. 423

άνθρωπος εργάζεται στον αργαλειό, το πόδι του που κινεί το ροδάνι, λειτουργεί απλώς σαν κινητήρια δύναμη, ενώ το χέρι του που δουλεύει το αδράχτι, εκτελεί την ίδια την πράξη του κλωσίματος.<sup>376</sup>

Έτσι, μπορούμε να φανταστούμε τον άνθρωπο να εκτελεί αρχικά μία εργασία, στην οποία ο ίδιος λειτουργεί σαν κινητήρια δύναμη. Για να καταλάβουμε καλύτερα το ρόλο της κινητήριας δύναμης μπορούμε να φανταστούμε το άλογο που σέρνει το άροτρο. Το άλογο στην περίπτωση αυτή λειτουργεί σαν κινητήρια δύναμη. Αυτή καθαυτή την εργασία όμως, φαίνεται να την εκτελεί ο άνθρωπος που φροντίζει τότε και πού πρέπει να δράσει το άροτρο. Με την έλευση της μηχανής, έχουμε αρχικά μία καθαρή κινητήρια δύναμη: τη μηχανή. Με τη βοήθεια της μηχανής ο άνθρωπος που λειτουργεί σαν κινητήρια δύναμη, εκτελεί την καθαυτή εργασία. Με τη βελτίωση των μηχανών, για παράδειγμα της μηχανής που υφάνει μόνη της τα υφάσματα, ο άνθρωπος δεν εκτελεί την καθαρή εργασία. Ο ρόλος του ανθρώπου πλέον περιορίζεται στην επίβλεψη του έργου της μηχανής.

Όπως αναφέρει ο Μαρξ, η κινητήρια δύναμη αποκτά πλήρη ανεξαρτησία από τον άνθρωπο όταν τα εργαλεία του ανθρώπου, δηλαδή τα εργαλεία που χρησιμοποιούσε πρωτύτερα με τα χέρια του, ενσωματώνονται ως μέρη της μηχανής. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, «η μηχανική αυτή συσκευή δεν αντικαθιστά ένα οποιοδήποτε εργαλείο, αλλά το ίδιο το χέρι του ανθρώπου». Το προτσές της παραγωγής αλλάζει έτσι συνολικά. Το εργαλείο δεν εξαφανίζεται αλλά γίνεται κομμάτι της ίδιας της μηχανής. Η παραδοσιακή μανουφακτούρα όπου οι άνθρωποι με τα εργαλεία στα χέρια τους, συνεργάζονταν για να παράγουν κάτι, εξαφανίζεται και δίνει τη θέση της στην βιομηχανική παραγωγή, όπου όλα εκτελούνται μηχανικά και ο άνθρωπος περιορίζεται στον απλό ρόλο της επίβλεψης της μηχανικής λειτουργίας. Ποιές είναι λοιπόν οι αλλαγές που επιφέρει αυτός ο νέος τρόπος παραγωγής σε οικονομικό και κοινωνικό επίπεδο;

Η προφανής σε όλους μας οικονομική αλλαγή είναι η αύξηση της παραγωγής. Η είσοδος της μηχανής στην παραγωγική διαδικασία επιταχύνει τους ρυθμούς παραγωγής, με άμεση συνέπεια την παραγωγή περισσότερων προϊόντων σε μικρότερο χρόνο και με μικρότερο κόστος. Η υπεραξία λοιπόν αυξάνεται. Η παραγωγή αγαθών μπορεί να αντεπεξεχθεί σε πολύ μεγαλύτερες απαιτήσεις του καταναλωτικού κοινού.

---

<sup>376</sup> Marx, Karl, *Το Κεφάλαιο*, τ. Α', ό.π., σ. 389

Η μηχανή, υποστηρίζει ο Μαρξ, δίνει στο κεφάλαιο τη δυνατότητα για μεγάλη παραγωγή. Τα εμπόδια που συναντά η μηχανική παραγωγή είναι οι φυσικοί φραγμοί, δηλαδή οι άνθρωποι.<sup>377</sup> Ο Μαρξ δε στάθηκε καθόλου στη φθορά των μηχανών. Έτσι, δίχως αυτά τα εμπόδια οι μηχανές μπορούν να παράγουν όσο το δυνατό μεγαλύτερη υπεραξία. Όσο περισσότερο δουλεύουν οι μηχανές, τόσο περισσότερα παράγονται και τόσο μικρότερη αξία επιμερίζεται σε κάθε προϊόν.

Με τον τρόπο αυτό, το κεφάλαιο μπορεί να εντατικοποιεί την παραγωγή προς όφελός του, με αποτέλεσμα την εξοντωτική ανθρώπινη εργασία.

(...) η μηχανή ανατρέπει όλα τα ηθικά και φυσικά όρια της εργάσιμης ημέρας. Από δω το οικονομικό παράδοξο, ότι το πιο ισχυρό μέσο συντόμευσης του χρόνου εργασίας μετατρέπεται στο πιο αλάθευτο μέσο για τη μετατροπή όλου του χρόνου ζωής του εργάτη και της οικογένειάς του σε διαθέσιμο χρόνο εργασίας για την αξιοποίηση του κεφαλαίου.<sup>378</sup>

Ο κάτοχος των παραγωγικών μέσων μπορεί τώρα να έχει τις μηχανές σε λειτουργία για περισσότερες ώρες. Στην προ-βιομηχανική κοινωνία οι ώρες εργασίας, στα χωράφια για παράδειγμα, ήταν συγκεκριμένες και περιελάμβαναν τις ώρες που υπήρχε το φως της ημέρας. Επίσης η επιχείρηση, οργανωμένη συνήθως σε οικογενειακή βάση, προσέφερε τη δυνατότητα για ανάπαυση και ελαστικότητα όπου και όταν χρειαζόταν. Στα εργοστάσια ο κάτοχος των παραγωγικών μέσων έχει τη δυνατότητα να πιέσει τον εργαζόμενο για την αύξηση της παραγωγής με δύο τρόπους: με την αύξηση του ωραρίου εργασίας και με την αύξηση της ταχύτητας των μηχανών. Επομένως, ο Μαρξ, για ακόμη μία φορά δεν καταδικάζει το μέσο, αλλά τον τρόπο χρήσης του. Καταδικάζει δηλαδή τους κεφαλαιοκράτες που, εκμεταλλευόμενοι τη δυνατότητα των μηχανών να δουλεύουν ακατάπαυστα, οδηγούν την ανθρώπινη εργασία, που συνδυάζεται με τη μηχανική, σε εξουθένωση.

Επιπλέον η είσοδος της μηχανής στην παραγωγική διαδικασία ελαχιστοποιεί τη χρήση του ανθρώπινου δυναμικού αυξάνοντας τα ποσοστά της ανεργίας. Αυτό ελαχιστοποιεί με ακόμα έναν τρόπο το κόστος της παραγωγής για τους κεφαλαιοκράτες.<sup>379</sup>

Επίσης, σύμφωνα με τον Μαρξ, η βιομηχανοποιημένη παραγωγή είναι υπαίτια για την εξαφάνιση όχι μόνο παραδοσιακών μορφών παραγωγής, αλλά και των ίδιων των παραδοσιακών παραγωγών. Είναι φυσικό ότι η μηχανή λειτούργησε και

---

<sup>377</sup> ό.π., σ. 418

<sup>378</sup> ό.π., σ. 423

<sup>379</sup> ό.π., σ. 422

λειτουργεί ανταγωνιστικά απέναντι στο «χέρι» του τεχνίτη. Η εκβιομηχάνιση συνετέλεσε στην σταδιακή υποχώρηση παραδοσιακών μορφών παραγωγής με άμεσες συνέπειες για τα άτομα που εξασκούσαν αυτά τα επαγγέλματα. Η υποχώρηση των παραδοσιακών τρόπων παραγωγής έναντι της μηχανικής παραγωγής είναι δεδομένη. Ο Μαρξ χαρακτηρίζει τόσο σίγουρη την επιτυχία της τελευταίας, όσο σίγουρη είναι και μια μάχη ενός στρατού οπλισμένου με πυροβόλα όπλα απέναντι σε ένα στρατό οπλισμένο με τόξα.<sup>380</sup> Όσοι από αυτούς τους τεχνίτες δε μπόρεσαν να αντεπεξέλθουν στα νέα δεδομένα, δηλαδή να αναχωρήσουν για τις πόλεις αφήνοντας πίσω τους όχι μόνο τα εργαλεία τους, αλλά και τις γνώσεις τους προκειμένου να ενσωματωθούν στη βιομηχανική παραγωγή, οδηγήθηκαν σταδιακά στην οικονομική και φυσική εξόντωση, με πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα τους Άγγλους χειροτέχνες βαμβακούφαντουργούς.<sup>381</sup>

Επιπροσθέτως, η εκμάθηση της εργασίας σε συνεργασία με μια μηχανή είναι πολύ πιο εύκολη από την εκμάθηση μιας τέχνης, και απαιτεί πολύ μικρότερο χρόνο εκπαίδευσης. Η διδασκαλία για τη χρήση μιας μηχανής διαρκεί γύρω στους έξι μήνες.<sup>382</sup> Ενώ γνωρίζουμε ότι στα παραδοσιακά τεχνικά επαγγέλματα, όπως επί παραδείγματι του μουσικού οργανοποιού, μπορεί να διαρκέσει αρκετά χρόνια μαθητείας δίπλα στον δάσκαλο. Αυτό έχει ως άμεση συνέπεια την αβεβαιότητα του εργάτη για τη μονιμότητά του στο χώρο εργασίας, αφού είναι πολύ εύκολο να αντικατασταθεί. Στον αντίποδα όμως, η δυνατότητα για γρήγορη εκμάθηση της χρήσης της μηχανής διευκολύνει τους ανθρώπους να ενσωματωθούν εύκολα, και σε σύντομο χρονικό διάστημα, στην παραγωγική διαδικασία. Δεν είναι εύκολο να διακρίνει κανείς κατά πόσο ο Μαρξ ικανοποιείται από αυτή την κατάσταση. Κατά πόσο, δηλαδή, θεωρεί αυτή τη δυνατότητα πλεονέκτημα ή μειονέκτημα.

Πάντως, οι αλλαγές που έχει επιφέρει η είσοδος της μηχανής στο κοινωνικό επίπεδο φαίνονται να ενοχλούν σίγουρα τον Γερμανό φιλόσοφο. Έτσι, παρατηρεί ότι με την είσοδο των μηχανών δεν απαιτείται πλέον μυϊκή δύναμη για την εργασία. Αυτό είχε ως άμεση συνέπεια την απασχόληση ως εργατικού δυναμικού στα εργοστάσια όχι μόνο των ανδρών, αλλά και των γυναικών, καθώς και των παιδιών. Πολύ χαρακτηριστικά αναφέρει ότι με αυτό τον τρόπο πλαταίνει το «ανθρώπινο

---

<sup>380</sup> ό.π., σ. 467

<sup>381</sup> Το παράδειγμα παρατίθεται από τον Μαρξ, *Κεφάλαιο*, ό.π., σ. 447

<sup>382</sup> ό.π., σ. 440

εκμεταλλεύσιμο υλικό» και μεγαλώνει ο βαθμός εκμετάλλευσης από την πλευρά του κεφαλαίου.<sup>383</sup>

Ο Μαρξ μάλιστα προχωρά από την κριτική του αυτή σε μια πολύ σκληρότερη, ισχυριζόμενος ότι με τον τρόπο αυτό ο εργάτης δεν πουλάει μόνο τη δική του εργασία, αλλά πουλάει και την οικογένειά του. Οι συγκεκριμένοι χαρακτηρισμοί όμως είναι σκληροί αν αναφέρονται χωρίς τα στατιστικά στοιχεία που παραθέτει ο Μαρξ και που είναι πραγματικά πολύτιμα για να αντιληφθεί κανείς το εύρος της εκμετάλλευσης. Η νομοθεσία της Αγγλίας απαγόρευε την εργασία παιδιών κάτω των 13 ετών περισσότερο από 6 ώρες στο εργοστάσιο. Ωστόσο αυτό δεν τηρούταν στην πράξη. Η αμοιβή ενός παιδιού το 1864 ήταν περίπου 1 σελίνι και 8 πένες την εβδομάδα.

Τα παιδιά όμως δεν υπέφεραν μόνο στους χώρους εργασίας, αλλά και στο σπίτι. Η είσοδος της γυναίκας στο εργοστάσιο είχε ως συνέπεια την παραμέληση των παιδιών. Το ποσοστό παιδικής θνησιμότητας στην ύπαιθρο ήταν κατά πολύ χαμηλότερο σε σχέση με αυτό των πόλεων στην Αγγλία του 1864.<sup>384</sup> Οι μητέρες στην ύπαιθρο όπου ασχολούνταν με αγροτικές εργασίες και δε δούλευαν στα εργοστάσια των πόλεων, είχαν τη δυνατότητα να φροντίζουν τα παιδιά τους με αποτέλεσμα να παρουσιάζεται στις αγροτικές περιοχές πολύ μικρότερο ποσοστό θνησιμότητας.

Συνεχίζοντας με τις αλλαγές στο κοινωνικό επίπεδο, ο Μαρξ σχολίασε τις απαράδεκτες συνθήκες που επικρατούσαν στις βιομηχανικές περιοχές σε σχέση με τη διαμόρφωση των ηθών. Αναφέρει χαρακτηριστικά για τα νεαρά κορίτσια που εργαζόντουσαν στα εργοστάσια:

Μετατρέπονται σε βάνουσα, κακόγλωσσα αγοροκόριτσα (“rough, foul-mouthed boys”) προτού η φύση τα διδάξει ότι είναι γυναίκες. Ντυμένα με μερικά βρώμικα κουρέλια, με γυμνά τα πόδια ως πολύ ψηλά πάνω από τα γόνατα, με τα μαλλιά και το πρόσωπο βουτηγμένα στη βρωμιά μαθαίνουν να περιφρονούν κάθε αίσθημα ευπρέπειας και αιδούς. Την ώρα του φαγητού ξαπλώνουν φαρδιά πλατιά καταγής ή κοιτάζουν τους νεαρούς που κάνουν μάνιο σ’ ένα από τα γειτονικά κανάλια. Κι όταν τελειώσει επιτέλους η βαριά δουλειά της ημέρας, βάζουν καλύτερα ρούχα και συνοδεύουν τους άνδρες στις μπουραρίες.<sup>385</sup>

---

<sup>383</sup> ό.π., σ.410

<sup>384</sup> *Sixth Report on Public Health*, London, 1864, σ. 454, παρατίθεται στο *Κεφάλαιο*, ό.π., σ. 413

<sup>385</sup> Marx, *Κεφάλαιο*, ό.π., σ. 481

Η βιομηχανική παραγωγή και η επικράτηση της μηχανής έχει ολέθριες συνέπειες και στην πνευματική κατάσταση των εργατών. Ο εργάτης, ισχυρίζεται σωστά ο Μαρξ, γίνεται ένα απλό κομμάτι της μηχανής, που είναι υπεύθυνη για την πνευματική του ερήμωση.<sup>386</sup> Ο εργάτης, δεν έχει πλέον τη δυνατότητα να «δημιουργήσει» υπό την έννοια που δημιουργούσε ο τεχνίτης. Η εργασία του γίνεται μονότονη και αφορά σε λίγες μόνο κινήσεις. Ο τεχνίτης, της προ-βιομηχανικής εποχής ήταν υπεύθυνος για ένα σύνολο εργασιών, και όχι για μία μονότονη κίνηση των χεριών του για πολλές ώρες. Ο τεχνίτης που ήταν, για παράδειγμα, υπεύθυνος για την κατασκευή ενός παπουτσιού, ακολουθούσε μία διαδικασία η οποία περιελάμβανε μια σειρά ποικίλων και διαφορετικών ενεργειών. Αντίθετα, ο βιομηχανικός εργάτης, εξαιτίας της ευρείας χρήσης των μηχανών, καταπονεί το νευρικό του σύστημα και χάνει τη δυνατότητα για την πολύπλευρη χρήση των μυών του. Ο άνθρωπος αυτός, δε μπορεί να αναπτύξει ελεύθερα πνευματικές και σωματικές δραστηριότητες. Ως αποτέλεσμα, το μέσο εργασίας, εξουσιάζει και απομυζεί τη ζωντανή εργατική δύναμη.<sup>387</sup>

Όλες αυτές όμως οι εύστοχες παρατηρήσεις του Μαρξ για τις κοινωνικές και οικονομικές συνέπειες της βιομηχανίας, δεν τον ενθάρρυναν να την απορρίψει ως μέσο. Ο Μαρξ, ήταν ένθερμος υποστηρικτής της τεχνολογίας και της βιομηχανίας. Πίστευε ότι η τεχνική πρόοδος θα μπορούσε να βγάλει το προλεταριάτο από την αθλιότητα και τη μιζέρια.

Η τεχνολογία στον Μαρξ, όπως έχει αναφέρει ο Κώστας Αξελός, «οικοδομεί τις γέφυρες ανάμεσα στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον συνιστώντας το ρυθμό του ιστορικού χρόνου, του γίνεσθαι των κατακτήσεων του ανθρώπου».<sup>388</sup> Η τεχνική πρόοδος, ως κινητήρια δύναμη της ιστορίας, αυξάνει τις παραγωγικές δυνάμεις και τις οδηγεί σε σύγκρουση με κατεστημένους κοινωνικούς παράγοντες όπως το κράτος και οι νόμοι. Ο καπιταλισμός αδυνατώντας να απορροφήσει αυτή την πρόοδο, είναι καταδικασμένος στην αποτυχία. Μόνο μία σοσιαλιστική κοινωνική δομή μπορεί να εξασφαλίσει κατά τον Μαρξ τη φυσιολογική χρήση της τεχνικής. Όπως πολύ ωραία περιγράφει ο Ellul τη διαδικασία αυτή, βάσει της μαρξικής θεωρίας, η τεχνική στη σοσιαλιστική κοινωνία αλλάζει πρόσημο και από καταστροφική γίνεται δημιουργική. Η ανθρώπινη εκμετάλλευση παύει και η τεχνική, με τις οικονομικές

<sup>386</sup> Marx, *Κεφάλαιο*, ό.π., σ. 415

<sup>387</sup> Marx, *Κεφάλαιο*, ό.π., σ. 439

<sup>388</sup> Αξελός, Κώστας, *Ο Μαρξ Στοχαστής της Τεχνικής, Από την Αλλοτρίωση του Ανθρώπου στην Κατάκτηση του Κόσμου*, μτφρ. Τάκης Αθανασόπουλος, Καστανιώτης, Αθήνα, 2000, σ. 439



εξελίξεις που προκάλεσε, οδηγεί τον καπιταλισμό σε μαρασμό, βοηθώντας την ανθοφορία του σοσιαλισμού. Η τεχνική, πάντα σύμφωνα με την ανάγνωση του Ellul, «φέρει μέσα της την απάντηση σε όλα τα προβλήματα που δημιουργεί».<sup>389</sup>

Η πίστη του Μαρξ στο παραπάνω σχήμα, φαίνεται καθαρά στην ανάλυσή του για τη βρετανική κυριαρχία στην Ινδία. Δε θεωρούσε ότι η εισαγωγή τεχνολογικών επιτευγμάτων στην Ινδία μπορούσε από μόνη της να λύσει τα προβλήματα των Ινδών. Άλλωστε ο σκοπός των Βρετανών, όπως όλοι γνωρίζουμε, δεν ήταν η πρόοδος της Ινδίας αλλά η καλύτερη εκμετάλλευση αυτής της αποικίας. Έτσι, με την εισαγωγή για παράδειγμα του σιδηροδρόμου, οι Άγγλοι βοηθούσαν τον δικό τους σκοπό, που ήταν η ευκολότερη μεταφορά των προϊόντων. Αναλογιζόμενος όμως ο Μαρξ κατά πόσο αυτή η τεχνολογική πρόοδος στην Ινδία βοηθά και τους ίδιους τους Ινδούς καταλήγει ότι η άρχουσα τάξη δεν έφερε ποτέ την πρόοδο χωρίς να σύρει τους λαούς στο αίμα, την αθλιότητα και τον εξευτελισμό.<sup>390</sup>

Η πίστη του όμως ότι η δυτική τεχνολογία απαλλαγμένη από το καπιταλιστικό σύστημα μπορεί να βοηθήσει ακόμα και στη διάλυση των καστών στην Ινδία, φαίνεται από τη θέση του, σύμφωνα με την οποία η βιομηχανία μπορεί να διαλύσει τον πατροπαράδοτο καταμερισμό της εργασίας. Οι κάστες στηρίζουν, έγραφε, αυτόν τον καταμερισμό και αποτελούν εμπόδια για την πρόοδο της Ινδίας.<sup>391</sup> Οι Ινδοί, συνεχίζει λίγο παρακάτω ο Μαρξ, πρέπει να αποτινάξουν πρώτα το ζυγό της βρετανικής μπουρζουαζίας από πάνω τους για να μπορέσουν να δρέψουν τους καρπούς των «νέων στοιχείων της κοινωνίας».<sup>392</sup> Η οικειοποίηση των τεχνολογικών επιτευγμάτων της αστικής κοινωνίας θα κάνει την ανθρώπινη πρόοδο να μη μοιάζει πλέον με αυτό το «αποτρόπαιο ειδωλολατρικό ξόανο που δεν πίνει νέκταρ παρά μόνο μέσα από το κρανίο των σφαγιασμένων».<sup>393</sup> Την άποψη άλλωστε ότι η ίδια η ανάπτυξη και η χρήση της τεχνολογίας δεν είναι από μόνη της προβληματική, αλλά εξαρτάται άμεσα από το πολιτικό σύστημα μέσα στο οποίο λειτουργεί, υπερασπίστηκε και ο κριτικός απέναντι στον μαρξισμό Κορνήλιος Καστοριάδης.<sup>394</sup>

<sup>389</sup> Ellul, Jacques, “Η Τεχνολογική Τάξη”, σ.σ. 65-66

<sup>390</sup> Marx, Karl, “Οι Μελλοντικές Συνέπειες της Βρετανικής Κυριαρχίας στην Ινδία”, στο Karl Marx & Friedrich Engels, *Η Αποικιοκρατία την Ασία, Ινδία, Περσία, Αφγανιστάν*, μτφρ. Σάββας Μιχαήλ, Αγρα, Αθήνα, 2003, σ. 59

<sup>391</sup> Marx, Karl, “Οι Μελλοντικές Συνέπειες της Βρετανικής Κυριαρχίας στην Ινδία”, ό.π., σ. 59

<sup>392</sup> Marx, Karl, “Οι Μελλοντικές Συνέπειες της Βρετανικής Κυριαρχίας στην Ινδία”, ό.π., σ. 59

<sup>393</sup> Marx, Karl, “Οι Μελλοντικές Συνέπειες της Βρετανικής Κυριαρχίας στην Ινδία”, ό.π., σ. 62

<sup>394</sup> Καστοριάδης, Κορνήλιος & Cohn-Bendit, Daniel, *Από την Οικολογία στην Αυτονομία*, μτφρ. Άλκης Σταύρου, Ράππα, Αθήνα, 1981, σ. 72

Με δεδομένα τα παραπάνω, ο Μαρξ έχει χαρακτηριστεί από πολλούς ως οπαδός του προμηθεϊσμού. Ο όρος «προμηθεϊσμός» χρησιμοποιείται για να περιγράψει την τεχνολογική εμμονή του ανθρώπου. Ως γνωστόν από την ελληνική μυθολογία, ο Προμηθέας, γιος του Ιαπετού, κλέβει τη φωτιά από τους θεούς και την προσφέρει στους ανθρώπους. Έτσι, η φωτιά αποκτά χρηστική αξία για τους ανθρώπους, που τη χρησιμοποιούν αρχικά για να αντισταθούν και μετέπειτα για να μετασχηματίσουν τη φύση. Ο Προμηθέας θα πληρώσει στο Δία αυτή του την απιστία με το εξής μαρτύριο: είναι δεμένος σε έναν κίονα και ένας αετός με μαύρες φτερούγες -το ιερό πουλί του Δία- του τρώει όλη τη μέρα το συκώτι, ενώ το συκώτι κατά τη διάρκεια της νύχτας αναπτύσσεται και πάλι, με αποτέλεσμα το βάσανο του Προμηθέα να μη βρίσκει τέλος. Τελικά ο Ηρακλής, ο γιος της Αλκμήνης θα σκοτώσει τον αετό και θα απελευθερώσει τον Προμηθέα.<sup>395</sup>

Ο προμηθεϊσμός με αυτόν τον τρόπο δεν χαρακτηρίζει μόνο την τεχνολογική πρόοδο που σημειώνει ο άνθρωπος αλλά και την, μέσω αυτής, απεξάρτησή του και τελικά την επιβολή του στο φυσικό περιβάλλον. Πράγματι, σ' αυτό το πλαίσιο ο Μαρξ χαιρετίζει με ενθουσιασμό την κυριαρχία του ανθρώπου επί της φύσης. Γράφει για τη χρήση των μηχανών:

(...) αυτές καθαυτές αποτελούν νίκη του ανθρώπου πάνω στις δυνάμεις της φύσης, ενώ όταν χρησιμοποιούνται καπιταλιστικά υποδουλώνουν τον άνθρωπο στις δυνάμεις της φύσης (...)<sup>396</sup>

και ο Ένγκελς για τη φύση:

Συνοπτικά, το ζώο απλώς χρησιμοποιεί την εξωτερική φύση και τη μεταβάλλει μόνο με την παρουσία του. Με τις αλλαγές που της δημιουργεί ο άνθρωπος, την κάνει να υπηρετήσει τους σκοπούς του, την εξουσιάζει.<sup>397</sup>

Βέβαια ο Ένγκελς θα είναι περισσότερο προσεκτικός από τον Μαρξ, μιας και θα αναγνωρίσει ότι η ισορροπία μεταξύ των δυνάμεων που ασκεί ο άνθρωπος στη φύση, και αντίστροφα, των δυνάμεων που ασκεί η φύση στον άνθρωπο, είναι λεπτή. Έτσι προειδοποιεί ότι δεν πρέπει να κολακευόμαστε από τις «ανθρώπινες νίκες μας πάνω στη φύση» αφού η τελευταία «εκδικείται» για καθεμιά τους.<sup>398</sup> Αναφέρει μάλιστα ως παράδειγμα τους πληθυσμούς της Μεσοποταμίας, της Ελλάδας και της Μικράς

<sup>395</sup> Ησίοδος, “Θεογονία”, στο Ησίοδος, *Έργα και Ημέρες, Θεογονία, Η Ασπίδα του Ηρακλή*, μτφρ. Σταύρος Γκιργκένης, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, σ. σ. 335-337 [520-532]

<sup>396</sup> Marx, *Το Κεφάλαιο*, τ. Α', ό.π., σ. 458

<sup>397</sup> Engels, Friedrich, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, μτφρ. Ευτύχης Μπιτσάκης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2001<sup>5</sup>, σ. σ. 158-159

<sup>398</sup> Engels, Friedrich, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, ό.π., σ. 159

Ασίας, οι οποίοι, καταστρέφοντας τα δάση για να τα μετατρέψουν σε καλλιεργήσιμη γη, συντελούσαν στην ερήμωση αυτών των περιοχών. Με την ευκαιρία αυτού του παραδείγματος, ο Ένγκελς τόνισε ότι η κυριαρχία που ασκεί ο άνθρωπος πάνω στη φύση δεν είναι παραπλήσια με αυτή που ασκεί ο κατακτητής πάνω στον ξένο, κι αυτό γιατί ανήκουμε στη φύση.<sup>399</sup> Μ' αυτές τις θέσεις του ο Ένγκελς παρεκκλίνει σίγουρα από την έννοια της κυριαρχίας επί της φύσης έτσι όπως προσλαμβάνεται από την ιουδαιοχριστιανική παράδοση. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι δεν αντιλαμβάνεται τη σχέση ανθρώπου- φύσης ως μια σχέση εξουσίας. Μπορούμε έτσι να σχολιάσουμε το παράδειγμά του λέγοντας ότι και ο κατακτητής δεν επιδιώκει την καταστροφή του κατακτημένου λαού, αλλά την εκμετάλλευσή του. Έτσι, δεν θα ήταν έξυπνο από την πλευρά του κατακτητή να εξοντώσει το λαό που έχει κατακτήσει, αλλά αντίθετα να τον συντηρεί τόσο, ώστε ο κατακτημένος λαός να δουλεύει και να παράγει για τον κατακτητή. Υπ' αυτήν την έννοια ο Ένγκελς δεν απομακρύνεται από την κλασική εργαλειακή αντίληψη για τη φύση.

Οι Μαρξ και Ένγκελς δεν παρεκκλίνουν από το όραμα του Bacon για την κυριαρχία του ανθρώπου επί της φύσης. Τα στοιχεία της φύσης φάνταζαν λιγότερο τρομακτικά μετά την σαρωτική επέμβαση του ανθρώπου στο περιβάλλον. Η δυνατότητα να κατευθύνεται η κίνηση του νερού με φράγματα, έτσι ώστε να αποφεύγονται οι πλημμύρες, είναι ένα από τα παραδείγματα που εξηγούν την ανακούφιση του ανθρώπου από αυτόν το φόβο. Επίσης ο homo faber, ο άνθρωπος χρήστης της τεχνικής, μπορεί να εκμεταλλευτεί τις δυνάμεις της φύσης, όπως στην περίπτωση της γεωργίας ή της ηλιακής ενέργειας. Πού όμως πρέπει να φτάνουν τα όρια της ανθρώπινης επέμβασης στο περιβάλλον; Αυτό είναι το καίριο ερώτημα που απασχολεί τους οικολογικά ανησυχούντες και τους κάνει κριτικούς και τις περισσότερες φορές επικριτικούς απέναντι στον Μαρξ και τον μαρξισμό.

Ενδιαφέρουσα ανάλυση από μια μαρξιστική άποψη είναι αυτή του Χέμπερτ Μαρκούζε. Ο Μαρκούζε στο βιβλίο του *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος*<sup>400</sup> μεταξύ άλλων θα σχολιάσει τις συνέπειες της βιομηχανικής κοινωνίας στη ζωή των ανθρώπων. Ο Μαρκούζε πίστευε ότι η προσπάθεια του ανθρώπου να ελαττώσει τη σωματική του κόπωση μέσω της τεχνολογίας, έχει ουσιαστικά αποτύχει λόγω του τρόπου της βιομηχανικής παραγωγής. Στην ίδια γραμμή με τον Μαρξ, πιστεύει ότι το

<sup>399</sup> Engels, Friedrich, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, ό.π., σ. 159

<sup>400</sup> Marcuse, Herbert, *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος*, μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης, Παπαζήση, Αθήνα, 1971

τελικό αποτέλεσμα της τεχνολογίας και οι επιπτώσεις της στον άνθρωπο και στην υπόλοιπη φύση καθορίζονται από το εκάστοτε πολιτικό σύστημα. Όπως θα γράψει: «Η μηχανή αδιαφορεί για την κοινωνική χρήση για την οποία προορίζεται, αρκεί η χρήση αυτή να μην είναι έξω από τις τεχνικές της δυνατότητες.»<sup>401</sup> Με τη θέση αυτή θα διαφωνήσει ο Καστοριάδης υποστηρίζοντας ότι η σύγχρονη τεχνική δεν είναι ουδέτερη αλλά εξυπηρετεί τους καπιταλιστικούς στόχους.<sup>402</sup>

Έτσι, παρά το γεγονός ότι ο Μαρκούζε στον *Μονοδιάστατο Άνθρωπο* στηλιτεύει τις ολέθριες συνέπειες της τεχνολογικής προόδου στον άνθρωπο, δεν το κάνει, παρά μέσα στα πλαίσια της κριτικής του στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Ο Μαρκούζε διαπιστώνει ότι η επιστημονική μέθοδος προσέφερε μια αποτελεσματική κυριαρχία στη φύση και στη συνέχεια συνετέλεσε στην επίτευξη της αποτελεσματικής κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο. Η θέση αυτή απορρέει από το έργο του Μαρξ και γίνεται αντικείμενο συστηματικής κριτικής από τον Bookchin.

Η παραπάνω ανάλυση του Μαρκούζε όμως ενσαρκώνει το πνεύμα του Μαρξ και δεν προχωρά ένα βήμα παραπέρα κριτικάροντας την ίδια τη λατρεία της τεχνικής. Το πολιτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο λαμβάνουν χώρα οι τεχνολογικές εφαρμογές είναι σημαντικό, τίποτα όμως δε μας εγγυάται ότι ένα σοσιαλιστικό πλαίσιο θα εξασφάλιζε εκείνες τις κοινωνικές αλλαγές που θα οδηγούσαν στην ανατροπή της παραδοσιακής σχέσης του ανθρώπου με τη φύση. Όπως θα δείξουμε παρακάτω, μέσα από την κριτική του τεχνολογισμού του Μαρξ, το σοσιαλιστικό πρόταγμα δεν προϋποθέτει την αλλαγή της κυριαρχικής στάσης του ανθρώπου απέναντι στη φύση.

---

<sup>401</sup> Marcuse, ό.π., σ. 164

<sup>402</sup> Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Καιρός*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Ύψιλον, Αθήνα, 1987, σ. 79

### 8.4.2.3. Οι επικρίσεις στον τεχνολογισμό του Μαρξ

Οι επικρίσεις στον τεχνολογισμό του Μαρξ προέρχονται από πολλές πλευρές. Μία από τις επιθέσεις έγινε από τον σχετικά στην Ελλάδα, άγνωστο φιλόσοφο Κώστα Παπαϊωάννου.<sup>403</sup> Επίσης ο Μαρξ δέχτηκε σφοδρή κριτική για το ίδιο ζήτημα και από τους σύγχρονους μας περιβαλλοντικούς φιλοσόφους.

Ο Κώστας Παπαϊωάννου ήταν ένας από αυτούς που στα τέλη του 1945 επιβιβάστηκε από τον Πειραιά στο πλοίο *Ματαρόα* κατευθυνόμενος προς το Παρίσι με υποτροφία της Γαλλικής κυβέρνησης. Ο Παπαϊωάννου μαζί με τους Κώστα Αξελό, Κορνήλιο Καστοριάδη, Νίκο Σβορώνο, Ιάνη Ξενάκη, Άδωνι Κύρου, Ελένη Γλυκατζή Αρβελέρ και άλλους θα αναχωρήσουν για το Παρίσι προκειμένου να γλιτώσουν τα αντίποινα της πολιτικής τους δράσης από την Εθνική Κυβέρνηση.<sup>404</sup>

Ο Παπαϊωάννου, από το 1954 αρχίζει να εκδίδει σε τεύχη μέρη από το έργο του *Τα Θεμέλια του Μαρξισμού*. Ένα απ' αυτά είναι το *Ο διάλογος Μαρξ- Χέγκελ*. Στο κείμενο αυτό, κάνει την πιο ρηξικέλευθη μέχρι τότε κριτική στον τεχνολογισμό του Μαρξ. Ο Παπαϊωάννου θεωρεί ότι για τον Μαρξ η χεγκελιανή θεωρία της εμπειρίας της συνείδησης συρρικνώνεται στην τεχνική δραστηριότητα του ανθρώπου. Ο Χέγκελ υποστήριζε ότι ο άνθρωπος συσχετίζεται με τον εαυτό του μέσα από την αυτοσυνείδησή του. Για να επέλθει αυτή η αυτοσυνείδηση έπρεπε πρώτα το πνεύμα να εξαντικειμενικευτεί. Ο Μαρξ πίστευε ότι η διαδικασία της αυτοσυνειδησίας προκύπτει μέσα από τη διαμόρφωση του κόσμου των αντικειμένων. Και η διαμόρφωση αυτή προκύπτει με τη βοήθεια της τεχνικής. Η παραγωγή μετατρέπει τη φύση σε πραγματικότητα του ανθρώπου και έτσι η εργασία γίνεται η εξαντικειμενίκευση της ζωής του ανθρώπινου γένους.<sup>405</sup>

Ο Μαρξ, σύμφωνα με την ανάλυση του Παπαϊωάννου, πιστεύει ότι ο κόσμος που «καθρεφτίζει πιστά την ουσία της ανθρώπινης δραστηριότητας» είναι ο φυσικός κόσμος υποταγμένος στη δύναμη της τεχνικής. Όταν ο κόσμος μεταμορφώνεται από την τεχνική τότε γίνεται φιλικός προς τον άνθρωπο.<sup>406</sup> Έτσι, η ιστορική μεταμόρφωση της φύσης δεν πραγματοποιείται με την επενέργεια των πνευματικών δυνάμεων, αλλά με την τεχνική που μεταμορφώνει τη φύση. Ο εξανθρωπισμός της

<sup>403</sup> Μέρος του έργου του Παπαϊωάννου έχει εκδοθεί πλέον από τις Εναλλακτικές Εκδόσεις. Για μια συστηματική μελέτη στο έργο του Κώστα Παπαϊωάννου βλέπε: Σέρρης, Νίκος Τζ., *Από τη Φιλοσοφία της Ιστορίας στην Ιστορία της Φιλοσοφίας*, ό.π.

<sup>404</sup> Τερζάκης, Φώτης, *Το Πνεύμα στην Εξορία, Παπαϊωάννου- Καστοριάδης- Αξελός*, Έρασμος, Αθήνα, 2003, σ. 9

<sup>405</sup> Παπαϊωάννου, Κώστας, *Φιλοσοφία και Τεχνική, Ο Διάλογος Μαρξ- Χέγκελ*, τ. Α' , Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1994, σ.σ. 46-47

<sup>406</sup> Παπαϊωάννου, Κώστας, *Φιλοσοφία και Τεχνική*, ό.π., σ. 47

φύσης είναι αυτός που θα δώσει την ουσία του ανθρώπου. Γι' αυτό και ο Μαρξ- κατά τον Παπαϊωάννου- πιστεύει ότι η ιστορία της βιομηχανίας είναι το «ανοιχτό βιβλίο των ουσιαστικών δυνάμεων του ανθρώπου».<sup>407</sup>

Μετά απ' όλα αυτά καταλαβαίνουμε ότι στη μαρξική ανάλυση η φύση δεν είναι τίποτε άλλο παρά αντικείμενο καθαρής εκμετάλλευσης. «Ο άνθρωπος πραγματοποιεί την ουσία του στο μέτρο που δαμάζει *πραγματικά* τη φύση με την τεχνική».<sup>408</sup> Όταν ο άνθρωπος δεν είχε καταφέρει να δαμάσει τη φύση, την αντιμετώπιζε, ισχυρίζεται ο Μαρξ στη *Γερμανική Ιδεολογία*, με έναν ζωώδη τρόπο, με συνέπεια να έχει μια ζωώδη συνείδηση. Με την έλευση της βιομηχανίας, κατά την οποία και πραγματοποιήθηκε η ιστορική συσχέτιση του ανθρώπου με τη φύση, ο άνθρωπος εξήλθε απ' αυτή την κατάσταση. Η εμφάνιση των πρώτων τεχνικών μέσων παραγωγής βοήθησε στη σταδιακή εξαφάνιση αυτής της ζωώδους αγέλης. Ταυτόχρονα η διαίρεση της εργασίας στο πλαίσιο της ανάπτυξής της, οδήγησε και στη δημιουργία των αντιμαχόμενων τάξεων.<sup>409</sup>

Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα στοιχεία της κατά Παπαϊωάννου ανάλυσης της μαρξικής σκέψης είναι η αντικατάσταση της μυθολογίας από την τεχνική. Η μυθολογία ήταν για τον άνθρωπο μέσο για να κυριαρχήσει στη φύση. Εφόσον θεωρούσε ότι ο σκοπός του ανθρώπου ήταν να υποτάξει τη φύση, και μέχρι την έλευση της ανεπτυγμένης τεχνολογίας, δηλαδή της βιομηχανίας, δεν το είχε καταφέρει, μυθοποιούσε τη φύση. Από τη στιγμή που ο άνθρωπος είχε στα χέρια του τα επιτεύγματα της τεχνολογικής επανάστασης, η μυθολογία ήταν άχρηστη. Έτσι, η αρχαία ελληνική ιστορία με το πλήθος των μύθων της, ήταν η «παιδική ηλικία της κοινωνικής ιστορίας της ανθρωπότητας». Και σίγουρα δε μπορεί να συγκριθεί με τη βιομηχανική κοινωνία που θαυμάζει ο Μαρξ. Δεν πρέπει βέβαια να ξεχνούμε ότι η μυθολογία εκφράστηκε μέσα από την τέχνη, όπως για παράδειγμα στο έργο του Ομήρου. Ο Μαρξ είχε γράψει:

Η αντίληψη της φύσης, που τρέφει την ελληνική φαντασία και συνεπώς την ελληνική τέχνη, μπορεί να συμβιβαστεί με τις αυτόματες υφαντουργικές μηχανές, τους σιδηροδρόμους και τον ηλεκτρικό τηλεγράφο της εποχής μας; Τι

---

<sup>407</sup> Παπαϊωάννου, Κώστας, *Φιλοσοφία και Τεχνική*, ό.π., σ. 243

<sup>408</sup> Παπαϊωάννου, Κώστας, *Φιλοσοφία και Τεχνική*, ό.π., σ. 70

<sup>409</sup> Παπαϊωάννου, Κώστας, ό.π., σ. 86

είναι ο Ήφαιστος μπρος στους Roberts & Co; Τι είναι ο Ζευς μπρος στον αλεξικέραυνο; Τι είναι ο Ερμής μπρος στην Εθνική Τράπεζα;<sup>410</sup>

Ο ευαίσθητος σε θέματα αισθητικής Παπαϊωάννου,<sup>411</sup> αντιμετωπίζει με ειρωνεία αυτή την θεωρητική κατασκευή που αποκαλεί υποτιμητικά «απίθανο σχήμα».<sup>412</sup> Ο Παπαϊωάννου μάλιστα, με αφορμή αυτή τη μαρξική θέση, παραπέμπει στον Spengler. Η απαξίωση προς τις τέχνες και η αποθέωση της τεχνικής εκφράστηκε από τον Spengler στην εισαγωγή του βιβλίου του *Η Παρακμή της Δύσης*, όπου παρότρυνε τους νέους ανθρώπους να στραφούν προς την τεχνική και όχι τη λυρική ποίηση, το ναυτικό και όχι τη ζωγραφική και τέλος, την πολιτική και όχι προς τη γνωσιολογική κριτική.<sup>413</sup>

Στον Μαρξ όμως, η απομάκρυνση από τις τέχνες και τα γράμματα χάριν της τεχνικής δεν παίρνει τόσο χοντροκομμένη μορφή όπως στον Spengler. Ωστόσο η άρνηση της αυτονομίας του πνεύματος που διακηρύσσει ο Μαρξ στη *Γερμανική Ιδεολογία*, μας οδηγεί σε έναν μηδενισμό, παραπλήσιο με αυτόν του Spengler. Ο Παπαϊωάννου θα αποκαλέσει την μαρξική άρνηση του εγγεληνού μότο «Μόνο το Πνεύμα έχει ιστορία» ως το πρώτο κεφάλαιο της ιστορίας του ευρωπαϊκού νιχιλισμού.<sup>414</sup> Ο Παπαϊωάννου κατηγορεί τον Μαρξ για «νιχιλισμό» αφού θεωρούσε πλέον τον πνευματικό κόσμο ως πηγή ζωής, με συνέπεια να χαθεί το νόημα της ανθρώπινης ζωής. Για τον Μαρξ, η προοδευτική επικράτηση του κόσμου των εργαλείων και των μηχανών διέλυσε τις νεφελώδεις αντιλήψεις της θρησκείας και της ιδεολογίας και έδωσε ένα υλικό περιεχόμενο στην ολοκλήρωση της ιστορίας.<sup>415</sup>

Εδώ, θα ήταν χρήσιμο να θυμηθούμε ένα κείμενο του Mumford, στο οποίο υποστήριζε ότι οι τεράστιες υλικές επιπτώσεις που προξένησε η μηχανή στο περιβάλλον, είναι λιγότερο σημαντικές από τις πνευματικές επιπτώσεις που θα προξενήσει στην κουλτούρα μας.<sup>416</sup> Και βέβαια ο Mumford δε δεχόταν καν τον πυρήνα της σκέψης του Μαρξ ότι τα υλικά όργανα της παραγωγής παίζουν τον

---

<sup>410</sup> Marx, Karl, *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, αναφέρεται από τον Παπαϊωάννου, *Φιλοσοφία και Τεχνική*, ό.π., σ. 110

<sup>411</sup> Ο Παπαϊωάννου έχει δημοσιεύσει μελέτες για την τέχνη. Η πρώτη, *Η Βυζαντινή Ζωγραφική* κυκλοφόρησε το 1965, και μεταφράστηκε σε επτά γλώσσες και η δεύτερη *Τέχνη και Πολιτισμός στην Αρχαία Ελλάδα* το 1972 μεταφράστηκε σε τέσσερις.

<sup>412</sup> Παπαϊωάννου, Κώστας, *Φιλοσοφία και Τεχνική*, ό.π., σ. 111

<sup>413</sup> Spengler, Oswald, *Η Παρακμή της Δύσης, Περιγράμματα μιας Μορφολογίας της Παγκόσμιας Ιστορίας*, Α' Τόμος, *Μορφή και Πραγματικότητα*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Τυπωθήτω, Αθήνα, 2004<sup>2</sup>, σ. 69

<sup>414</sup> Παπαϊωάννου, Κώστας, *Φιλοσοφία και Τεχνική*, ό.π., σ. 98

<sup>415</sup> Παπαϊωάννου, Κώστας, *Φιλοσοφία και Τεχνική*, ό.π., σ. 99

<sup>416</sup> Mumford, Lewis, "Το Δράμα των Μηχανών", ό.π., σ. 11

καθοριστικό ρόλο στην ανάπτυξη του ανθρώπου.<sup>417</sup> Στο βιβλίο του *Η Κατάσταση του Ανθρώπου* υποστήριξε, σε αντίθεση με τον Μαρξ, ότι οι τέχνες, ο μύθος, η θρησκεία, και μαζί μ' αυτές η φιλοσοφία και οι επιστήμες, είναι το ίδιο ουσιώδεις για τον άνθρωπο όσο το καθημερινό του ψωμί.<sup>418</sup> Για τον Mumford ο άνθρωπος είναι κυρίως homo sapiens και όχι homo faber. Και μάλιστα, η βάση της ανάπτυξης του homo sapiens ήταν «η δημιουργία μεστών σε σημασία τρόπων συμβολικής έκφρασης και όχι πιο αποτελεσματικών εργαλείων».<sup>419</sup>

Είναι χαρακτηριστική η σημασία που δίνει ο Mumford στο τελετουργικό στοιχείο. Σε αντίθεση με τον Μαρξ, υποστήριξε ότι ο άνθρωπος χρησιμοποίησε την τελετουργία αρχικά μιμούμενος τα υπόλοιπα ζώα, όπως τις συναισθηματικές τους κραυγές κατά τη διάρκεια της συνουσίας, το ουρλιαχτό των λύκων προς το φεγγάρι ή τους νυχτερινούς χορούς των ελεφάντων. Όταν ο άνθρωπος δεν ήταν ακόμα σε θέση να χρησιμοποιήσει το λόγο, χόρευε ή κουνούσε ρυθμικά τους βραχίονές του. Το τελετουργικό ενδυνάμωνε τις ανθρώπινες ομάδες, το σημαντικότερο όμως ήταν ότι βοηθούσε τον άνθρωπο να δώσει τάξη και νόημα στον εξωτερικό του κόσμο. Με αυτές τις σκέψεις, ο Mumford καταλήγει σε ένα πικρό σχόλιο, που θα μπορούσε να προσυπογράψει και ο Παπαϊωάννου, ότι οι μαρξιστές γλωσσολόγοι παρέβλεψαν το γεγονός ότι τα παιδιά είναι έτοιμα για τελετουργικά και ομιλία πολύ πριν να είναι έτοιμα για δουλειά.<sup>420</sup>

Το πλαίσιο μέσα στο οποίο εξετάζει ο Mumford την εξέλιξη του ανθρώπινου πολιτισμού, είναι εκ διαμέτρου αντίθετο απ' αυτό του Μαρξ. Στον πρόλογο κιόλας του σημαντικότερου έργου του *Ο Μύθος της Μηχανής* θα ξεκαθαρίσει ότι σκοπός αυτού του βιβλίου είναι ακριβώς να ανατρέψει τις υποθέσεις πάνω στις οποίες στηρίζεται η εμμονή των ανθρώπων στην τεχνική και επιστημονική πρόοδο και να αμφισβητήσει τις θεωρίες που υπερτονίζουν το ρόλο που έπαιξαν τα εργαλεία στην εξέλιξη του ανθρώπου.<sup>421</sup> Μάλιστα ο Mumford θα αρνηθεί μία εδραιωμένη άποψη

---

<sup>417</sup> Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής*, τ. Α', *Τεχνική και Ανάπτυξη του Ανθρώπου*, Νησίδες, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2005, σ. 10

<sup>418</sup> Mumford, Lewis, *The Condition of Man*, Harcourt Brace and CO., New York, 1944, αναφέρεται στο Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής*, τ. Α', ό.π., σ. 9

<sup>419</sup> Mumford, Lewis, "Τεχνική και Ανθρώπινη Φύση", στο Ζήσης Σαρίκας (επ.), *Η Φωτιά του Προμηθέα, Κριτικά Δοκίμια για τον Σύγχρονο Τεχνολογικό Πολιτισμό*, Αθήνα, Νησίδες, 1998, σ.σ. 17-18. Για μερικές σκέψεις σχετικά με τη συγκεκριμένη θέση του Mumford βλέπε: Σαρίκας, Ζήσης, "Σχόλιο στο κείμενο του Λιούις Μάμφορντ *Τεχνική και Ανθρώπινη Φύση*", *Ευτοπία* 12, Ιούνιος 2005, σ.σ. 16-18

<sup>420</sup> Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής*, τ. Α', *Τεχνική και Ανάπτυξη του Ανθρώπου*, ό.π., σ.σ. 63-64, 86

<sup>421</sup> Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής*, τ. Α', ό.π., σ. 9



που θέλει τον άνθρωπο να είναι «ζώο που φτιάχνει εργαλεία». Την άποψη αυτή την είχε διατυπώσει με σαφήνεια και ο Ένγκελς:

(...) εδώ ακριβώς παρουσιάζεται ολόκληρο το χάσμα ανάμεσα στο μη ανεπτυγμένο χέρι ακόμα και του πιο ανθρωποειδούς από τους πιθήκους και στο χέρι του ανθρώπου που έχει τελειοποιηθεί σε υψηλό βαθμό, με την εργασία χιλιάδων αιώνων. Ο αριθμός και η γενική διάταξη των οστών και των μυών, είναι οι ίδιες και στον έναν και στον άλλο, αλλά το χέρι και του πιο κατώτερου άγριου μπορεί να εκτελέσει εκατοντάδες πράξεις, που δεν μπορεί να τις μιμηθεί κανένα χέρι πιθήκου. Κανένα χέρι πιθήκου δεν κατασκεύασε ποτέ, ούτε και το πιο χονδροειδές λίθινο μαχαίρι.<sup>422</sup>

Ο Mumford θα αμφισβητήσει αυτή τη θέση χρησιμοποιώντας το παράδειγμα των περιεκτών. Πολλά έντομα και πτηνά κατασκεύασαν, πριν από τα ανθρώπινα δοχεία και δεξαμενές, άρτιους περιεκτές, όπως γεωμετρικές κυψέλες, τις αστεροειδείς μυρμηγκοφωλιές.<sup>423</sup> Κοντά σ' αυτά που παραθέτει ο Mumford, μπορούμε εμείς να προσθέσουμε τη χρήση εργαλείων από τα ζώα, όπως στην περίπτωση των πιθήκων που χρησιμοποιούν λεπτά κλαριά προκειμένου να τραβήξουν τερμίτες μέσα από τη φωλιά τους. Επίσης, η Nancy Makepeace Tanner τόνισε ότι, παρά το γεγονός ότι ο άνθρωπος χρησιμοποιεί περισσότερο πολύπλοκα εργαλεία από τα άλλα ζώα, αυτό δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι τα χρησιμοποιούμε με ένα θεμελιακά διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι τα χρησιμοποιούν οι χιμπατζήδες.<sup>424</sup>

Ο τεχνολογισμός του Μαρξ είναι άμεσα συνυφασμένος με τον παραγωγισμό (productionism) του, δηλαδή με την υπερβολική έμφαση που δίνει στην αξία της παραγωγής. Ήδη έχουμε θίξει παραπάνω ότι η λατρεία του Μαρξ για την τεχνική, οφειλόταν όχι μόνο στην πεποίθησή του ότι η τεχνολογία μας βοήθησε να αυτοπραγματωθούμε, αλλά επιπλέον, στο ότι βοήθησε στην απελευθέρωση των παραγωγικών δυνάμεων. Ο παραγωγισμός του όμως, δεν έγινε αντικείμενο συστηματικής κριτικής από τους μαρξιστές. Ο Λεωνίδας Λουλούδης έγραψε:

(...) η κυριαρχία της τεχνολογίας πάνω στη φύση συνίσταται στην επινόηση του συνόλου των μέσων που διασφαλίζουν την εκμετάλλευση των διαθέσιμων φυσικών πόρων από μια ορισμένη κοινωνική ομάδα, εις βάρος, συνήθως, μιας άλλης ομάδας. Μ' αυτή την έννοια η τεχνολογία έχει έναν αμεσότερο πολιτικό χαρακτήρα καθώς δεν υπάρχει περισσότερο ιστορικά τεκμηριωμένη αιτία

<sup>422</sup> Engels, Friedrich, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, ό.π., σ. 150

<sup>423</sup> Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής*, τ. Α', ό.π., σ. σ. 10-11

<sup>424</sup> Tanner, Nancy Makepeace, "Becoming Human, Our Links with our Past", ό.π., σ. 128

κοινωνικών συγκρούσεων από την κοινωνική πάλη για την εκμετάλλευση των φυσικών πόρων.<sup>425</sup>

Ο Λουλούδης εδώ συνοψίζει επιτυχημένα κάποιες από τις θέσεις του Μαρξ. Μας πληροφορεί ότι η τεχνολογία εξυπηρετεί την καλύτερη κυριαρχία επί της φύσης και ότι γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης από μια συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα· επίσης, ότι η κατοχή αυτού του εργαλείου θα γίνει αιτία συγκρούσεων μεταξύ των κοινωνικών ομάδων. Πουθενά όμως δεν βλέπουμε εκτιμήσεις ή προτάσεις για την αλλαγή του χαρακτήρα της τεχνολογίας μετά την κατάληψη των μέσων παραγωγής από το προλεταριάτο. Αυτή η έλλειψη εκτίμησης οφείλεται μάλλον στο γεγονός ότι ούτε οι μαρξιστές, ούτε ο ίδιος ο Μαρξ, ευελπιστούν για την αλλαγή του χαρακτήρα της τεχνολογίας.

Ο Clark, που αρχικά υπήρξε θιασώτης της θεωρίας του Bookchin αλλά αργότερα προσχώρησε στη βαθιά οικολογία, άσκησε κριτική στον παραγωγισμό του Μαρξ και των ορθόδοξων μαρξιστών. Με αφορμή αυτό το ζήτημα, επιτέθηκε στον Parsons αλλά και στον Charles Tolman,<sup>426</sup> και απέρριψε τη σύζευξη μαρξισμού και οικολογίας.<sup>427</sup> Επίσης υπογράμμισε ότι δεν πείθεται από την υπόσχεση του Μαρξ ότι στη σοσιαλιστική κοινωνία η απάνθρωπη μορφή της βιομηχανίας και η εικόνα της βιομηχανικής κοινωνίας θα είναι πολύ διαφορετικές. Τίποτα δεν μας κάνει να πιστεύουμε, ισχυρίζεται ο Clark, ότι ένα συγκεντρωτικό σοσιαλιστικό κράτος θα ικανοποιεί μόνο τις πραγματικές ανάγκες και όχι τις πλασματικές. Όπως και ότι αυτό το κράτος θα καταφέρει να εξισορροπήσει τις αντιθέσεις μεταξύ της βιομηχανικής κοινωνίας με του φυσικού συστήματος.<sup>428</sup>

Στο σημείο αυτό θα τολμήσουμε να κάνουμε λίγα σχόλια- με αφορμή τον Clark- για την λατρεία της τεχνολογίας, έτσι όπως εμφανίστηκε στις χώρες που διατείνονταν ότι εφάρμοσαν τον μαρξισμό στην πράξη μέσα στις σοσιαλιστικές κοινωνίες τους. Είναι σημαντική για την έρευνά μας αυτή η αναφορά παρά τις όποιες

---

<sup>425</sup> Λουλούδης, Λεωνίδα, “Οικολογία, Επιστήμη, Ουτοπία: Στην Εποχή της Δημιουργικής Αμηχανίας”, στο Γιάννης Σταυρακάκης (επ.), *Φύση, Κοινωνία και Πολιτική*, Νήσος, Αθήνα, 1998, σ. 452

<sup>426</sup> Tolman, Charles, “Karl Marx, Alienation, and the Mastery of Nature”, *Environmental Ethics* 3, 1981, σ.σ. 63-74

<sup>427</sup> Clark, John, “Marx’s Inorganic Body”, στο Michael E. Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy, From Animals Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1993, σ.σ. 392-394

<sup>428</sup> Clark, John, “Marx’s Inorganic body”, ό.π., σ. 392

αντιρρήσεις πιθανόν υπάρχουν για το αν αυτές οι κοινωνίες ήταν στην ουσία τους «σοσιαλιστικές».<sup>429</sup>

Η οικολογία δεν μπόρεσε ποτέ να συγκινήσει τα σοβιετικά καθεστώτα. Στη βάση του βιομηχανικού ανταγωνισμού με τις καπιταλιστικές χώρες, τα σοσιαλιστικά καθεστώτα επιβεβαίωσαν τις κατηγορίες του Clark παράγοντας και μολύνοντας με γοργότατους ρυθμούς. Η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων που ονειρεύονταν οι σοβιετικοί μαρξιστές δεν ικανοποίησε τους οικολόγους.<sup>430</sup> Παρά το γεγονός ότι υπήρξαν διανοούμενοι, όπως ο Vladimir Vladimirovich Stanchinskii, που ασχολήθηκαν με την οικολογία και προσπάθησαν να περάσουν μέσα από τη γραμμή του κόμματος μία τέτοια πολιτική,<sup>431</sup> τελικά η Ε.Σ.Σ.Δ. αποτέλεσε ακόμα μία χώρα που μόλυνε σε μεγάλο βαθμό το περιβάλλον και δεν ακολούθησε καμία περιβαλλοντική πολιτική. Το 1961 στο 22<sup>ο</sup> Συνέδριο του ΚΚΣΕ εγκρίνεται πρόγραμμα που μεταξύ άλλων αναφέρει: «ο κομμουνισμός ανυψώνει τον άνθρωπο σε ένα τρομακτικό επίπεδο κυριαρχίας πάνω στη φύση και κάνει δυνατή την μεγαλύτερη και πληρέστερη εκμετάλλευση των δυνάμεων που ενυπάρχουν σ' αυτήν».<sup>432</sup> Στο 24<sup>ο</sup> συνέδριο του ΚΚΣΕ έγιναν αναφορές στα περιβαλλοντικά προβλήματα που μπορεί να προκύψουν από την κατασπατάληση των φυσικών πόρων: «Όχι μόνο εμείς, αλλά και οι επόμενες γενεές πρέπει να είναι σε θέση να χρησιμοποιήσουν και ν' απολαύσουν όλα τα δώρα του λαμπρού φυσικού περιβάλλοντος της χώρας μας. Είμαστε επίσης έτοιμοι να συμμετάσχουμε στους συλλογικούς διεθνείς φορείς για την προστασία της φύσης και την ορθολογιστική χρησιμοποίηση των φυσικών πόρων».<sup>433</sup> Οι δηλώσεις αυτές όμως ποτέ δεν έγιναν πράξη.

---

<sup>429</sup> Ο Kovel αρνείται κατηγορηματικά ότι μπορούμε να χρησιμοποιούμε το παράδειγμα της Ε.Σ.Σ.Δ. για να συζητάμε τη σχέση σοσιαλισμού και οικολογίας με την αιτιολογία ότι η Ε.Σ.Σ.Δ. δεν ήταν σοσιαλιστική. Βλέπε: Kovel, Joel, *The Enemy of Nature, The End of Capitalism or the End of the World?*, Fernwood Publishing, Nova Scotia & Zed Books, London, New York, 2002, σ. 206

<sup>430</sup> Βλέπε το άρθρο του Arran Gare με τον εύγλωττο τίτλο "Soviet Environmentalism: The Path Not Taken", στο Benton (ed.), *The Greening of Marxism*, ό.π., σ. σ. 111-128

<sup>431</sup> Gare, Arran, "Soviet Environmentalism: The Path Not Taken", ό.π., σ. 124

<sup>432</sup> Eckersley, Robyn, "Η Ανάπτυξη της Νεότερης Οικοπολιτικής Σκέψης: Από τη Συμμετοχή και την Επιβίωση στη Χειραφέτηση", στο Σταυρακάκης (επ.), *Φύση, Κοινωνία και Πολιτική*, ό.π., σ. 434 Πρόκειται για μέρος του βιβλίου της *Environmentalism and Political Theory, Towards an Ecocentric Approach*, UCL Press, New York, 1992

<sup>433</sup> Μαραχόβ, Βλαντιμίρ & Μελεστσένκο, Γιούρι, "Ιδιαίτερα Χαρακτηριστικά και Κοινωνικές Συνέπειες της Επιστημονικής και Τεχνολογικής Επανάστασης", στο *Η Επιστημονική και Τεχνολογική Επανάσταση: Κοινωνικές επιπτώσεις και Προοπτικές*, Συλλογή Άρθρων και Μελετών Σοβιετικών Επιστημόνων, μτφρ. Θανάσης Καρτερός & Νίκος Σαρλής, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1976, σ.σ. 180-181

#### 8.4.2.4. Οι οικομαρξιστές για τον παραγωγισμό

Οι οικομαρξιστές δεν έδειξαν τον ίδιο ζήλο με τον Μαρξ για την υπεράσπιση της τεχνικής ή ακόμα περισσότερο, της βιομηχανίας. Θα ήταν παράδοξη άλλωστε μια τέτοια στάση όταν- ειδικά τις δεκαετίες του 1970 και 1980- το οικολογικό κίνημα έδειξε τις μικρές και μεγάλες βιομηχανίες ως τους κύριους υπαίτιους για τη μόλυνση των υδάτων και της ατμόσφαιρας. Έτσι, πολλοί οικομαρξιστές είχαν το θάρρος να καταδικάσουν τη βιομηχανική ανάπτυξη τόσο στις καπιταλιστικές όσο και στις σοσιαλιστικές χώρες.

Ο Rudolf Bahro, παραδέχτηκε ότι τα σοσιαλιστικά καθεστάτα έδειχναν την ίδια λατρεία στη βιομηχανοποίηση και στην ανάπτυξη με τον καπιταλισμό, συντελώντας με τον τρόπο αυτό στην εκποίηση του περιβάλλοντος.<sup>434</sup> Ενδιαφέρον, αναφορικά με το ζήτημα, παρουσιάζει και το πολεμικό κείμενο του Colin Fry με τίτλο “Μαρξισμός εναντίον Οικολογίας”.<sup>435</sup> Ο Fry υποστήριξε, από μια μη μαρξιστική σκοπιά, την ίδια θέση με τον Bahro, ότι δηλαδή η θέση των κομμουνιστικών και των καπιταλιστικών κρατών για την εκβιομηχάνιση είναι ταυτόσημη. Ο Fry επιπλέον πιστεύει ότι η απόδοση του όρου «κομμουνιστικός» για το χαρακτηρισμό των χωρών της Ε.Σ.Σ.Δ. και της Κίνας, προκαλεί σύγχυση ορολογίας. Κατά τον ίδιο, το σύστημα που εφαρμόστηκε σ’ αυτές τις χώρες θα έπρεπε να ονομάζονταν «μαρξιστικός καπιταλισμός».<sup>436</sup> Πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι ο Fry επιτίθεται συνολικά στον μαρξισμό και πιστεύει, σε αντίθεση με τους περισσότερους μαρξιστές σήμερα, ότι στις χώρες αυτές όντως εφαρμόστηκε η θεωρία του Μαρξ, μόνο που η τελευταία δεν ήταν «κομμουνιστική». Ο Jean Paul Deleage επιτίθεται κι αυτός, αλλά από την πλευρά της αριστεράς, στην πρώην Σοβιετική Ένωση για τον παραγωγισμό της. Ο Deleage, όπως και ο Bahro, κατηγορεί τις χώρες αυτές ότι έδειξαν τον ίδιο ζήλο και μόλυναν το περιβάλλον όπως ακριβώς οι καπιταλιστικές οικονομίες.<sup>437</sup>

Αναφορικά με το ζήτημα της εκβιομηχάνισης πάλι, η οικοφεμινίστρια και οικομαρξίστρια Mary Mellor, αφού παραδέχεται ότι ο Μαρξ είχε όντως ενθουσιαστεί

<sup>434</sup> Bahro, Rudolf, “Why, as a Socialist, I’m Joining the Green Party”, στο Rudolf Bahro, *Socialism and Survival*, Heretic Books, London, 1986, σ. 59

<sup>435</sup> Fry, Colin, “Marxism versus Ecology”, *The Ecologist*, VI, 9, Νοέμβριος 1976, σ.σ. 328-332

<sup>436</sup> Fry, Colin, “Marxism versus Ecology”, *ό.π.*, σ. 331

<sup>437</sup> Deleage, Jean- Paul, “Eco- Marxist Critique of Political Economy”, στο Martin O’Connor (επ.), *Is Capitalism Sustainable, Political Economy and the Politics of Ecology*, The Guilford Press, New York-London, 1994, σ. 46

από τις παραγωγικές δυνατότητες της εκβιομηχάνισης, προτείνει έναν πράσινο σοσιαλισμό μη εκβιομηχανισμένο.<sup>438</sup>

Ίσως ο πιο συνεπής οικολόγος μαρξιστής αναφορικά με αυτό το ζήτημα ήταν ο Andre Gorz. Ο Gorz είναι ένας από τους πρώτους, και ίσως ο πιο γνωστός διανοητής που προσπάθησε να συνδυάσει την οικολογία με τον μαρξισμό, δίχως προκαταλήψεις και ιδεολογικές αγκυλώσεις. Στο πολυδιαβασμένο βιβλίο του *Οικολογία και Πολιτική* που το υπέγραψε με το ψευδώνυμο Michel Bosquet έγραψε ότι δεν πρέπει να προτιμήσουμε τον σοσιαλισμό αν χρησιμοποιεί τα ίδια εργαλεία με τον καπιταλισμό. Η απόλυτη κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στη φύση, συνέχισε ο Gorz, συνεπάγεται την κυριαρχία της εξουσιαστικής τεχνικής πάνω στον άνθρωπο. Έτσι, κατέληξε, είναι προτιμότερο ένα καπιταλιστικό σύστημα χωρίς πυρηνική ενέργεια, από ένα σοσιαλιστικό που κάνει χρήση αυτής της ενέργειας. Στην πρώτη περίπτωση δεν υποθηκεύεται ένα βαρύ φορτίο για το μέλλον. Με τη θέση αυτή προφανώς ο Gorz αναλογίζεται τα δικαιώματα των επόμενων γενεών, και την υποχρέωσή μας να τους προσφέρουμε ένα ασφαλές μέλλον.<sup>439</sup>

Ο Gorz, με την παραπάνω θέση, δεν αρνείται μόνο την σοσιαλιστική βιομηχανία, όπως άλλωστε υποστήριξαν και άλλοι οικομαρξιστές, αλλά αρνείται ακόμα και την ίδια την έννοια της κυριαρχίας στη φύση που είναι έντονη στα γραπτά των Μαρξ και Ένγκελς. Με τον τρόπο αυτό σηματοδοτεί με έναν αυθεντικό οικολογικό λόγο τις θέσεις του. Σε πολλά έργα του θα αναφερθεί στο ζήτημα της βιομηχανίας. Κάπου αλλού ο Gorz τάχθηκε υπέρ της ανάγκης για αισθητή υποχώρηση των πωλήσεων της χημικής βιομηχανίας και το πέρασμα σε μια οικολογική γεωργία.<sup>440</sup> Στο ζήτημα της χημικής βιομηχανίας αναφέρθηκε και ο Foster<sup>441</sup> όπως και οι Ευρωπαίοι Οικοσοσιαλιστές.<sup>442</sup> Ένα βήμα πιο πέρα ο Gorz, μερικές φορές κοντά στη σκέψη του Mumford, σχολίασε το πώς τεχνολογικά επιτεύγματα εξυπηρετούν συγκεκριμένες κοινωνικές τάξεις. Έτσι στο κείμενό του *Η Κοινωνική Ιδεολογία του Αυτοκινήτου* εξέτασε τις κοινωνικές ανάγκες που εξυπηρετεί το αυτοκίνητο σε συσχετισμό με τη σπατάλη ενέργειας.<sup>443</sup> Άλλωστε η μείωση της

---

<sup>438</sup> Mellor, Mary, *Breaking the Boundaries, Towards a Feminist Green Socialism*, Virage, London, 1992, σ.σ. 222-229

<sup>439</sup> Bosquet, Michel, *Οικολογία και Πολιτική*, ό.π., σ. 28

<sup>440</sup> Gorz, Andre, *Καπιταλισμός, Σοσιαλισμός και Οικολογία*, ό.π., σ. 83

<sup>441</sup> Foster, John Bellamy, *Οικολογία και Καπιταλισμός*, ό.π., σ. 343

<sup>442</sup> Ζυκιέν, Πιερ, Καμπ, Πένυ, Τελκάμπερ, Βίλφριντ, Αντούνες, Κάρλος, Στένγκερς & Βόλφ, Όττο Φρήντερ, *Το Μανιφέστο των Οικοσοσιαλιστών, Η Πράσινη Εναλλακτική Πρόταση για την Ευρώπη*, μτφρ. Στάθης Μπάλιας, Η Εποχή, Αθήνα, 1991, σ. 114

<sup>443</sup> Bosquet, Michel, *Οικολογία και Πολιτική*, ό.π., σ. σ. 76- 86

χρήσης του αυτοκινήτου καθώς και ο προσανατολισμός σε νέες μορφές ενέργειας έγιναν αντικείμενα αναφοράς και στο *Μανιφέστο των Οικοσοσιαλιστών*.<sup>444</sup> Οι τελευταίοι τονίζουν ότι η μείωση της παραγωγικής κλίμακας και η αποκέντρωση είναι οι κύριοι στόχοι του οικοσοσιαλισμού.<sup>445</sup>

Ο Rene Dumont ασχολήθηκε με την εκβιομηχάνιση και τις ολέθριες συνέπειές της στο μέλλον. Η προβληματική του παρουσιάζει ενδιαφέρον γιατί δίνει μεγάλη βαρύτητα στα δικαιώματα των μελλοντικών γενεών. Όπως δείξαμε σε υποκεφάλαιο της πρώτης ενότητας, τα δικαιώματα των μελλοντικών γενεών είναι ένα από τα πιο σημαντικά ζητήματα που πραγματεύεται η περιβαλλοντική ηθική. Ο Dumont θα κάνει αρκετές αναφορές σ' αυτό τονίζοντας τη σημασία που έχει για μια σοσιαλιστική ηθική.<sup>446</sup>

Ο Foster, που τοποθετείται κι αυτός από τη σκοπιά του οικολογικού μαρξισμού, αναφέρθηκε στην ανάγκη να γίνει μια μεγαλεπήβολη ηθική επανάσταση.<sup>447</sup> Μια επανάσταση που κατά τα λεγόμενά του θα αντισταθεί στον τροχό της παραγωγής. Ο Foster, όπως και ο Gorz, αποκηρύσσει τον παραγωγισμό αναγνωρίζοντας ότι ο κυριότερος εχθρός του περιβάλλοντος είναι ο τροχός της παραγωγής στον οποίο συμμετέχουν όλοι οι άνθρωποι.<sup>448</sup> Και ο Commoner πιστεύει ότι η κρίση του περιβάλλοντος είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την παραγωγικότητα και τον πλούτο που προσέφερε η τεχνολογία στη σύγχρονη κοινωνία.<sup>449</sup>

Ο Λεωνίδας Λουλούδης επίσης, εξαπέλυσε τα βέλη της κριτικής του ενάντια στις συνέπειες της τεχνολογικής επανάστασης, επικεντρωμένος στην ελληνική πραγματικότητα. Στο πνεύμα του Gorz, τάχθηκε κατά της κατασκευής εργοστασίων πυρηνικής ενέργειας στην Ελλάδα<sup>450</sup> αλλά και εναντίον της αντίληψης της ταύτισης της τεχνολογικής προόδου με την πρόοδο εν γένει.<sup>451</sup>

Βέβαια δεν αντιλήφθησαν όλοι οι οικολόγοι μαρξιστές τον κίνδυνο που εγκυμονεί η υιοθέτηση της ιδεολογίας του παραγωγισμού. Ο Biolat είναι ένας απ'

---

<sup>444</sup> Ζυκιέν, Πιερ, Καμπ, Πένυ, Τελκάμπερ, Βίλφριντ, Αντουνες, Κάρλος, Στένγκερς & Βόλφ, Όττο Φρήντερ, *Το Μανιφέστο των Οικοσοσιαλιστών, Η Πράσινη Εναλλακτική Πρόταση για την Ευρώπη*, ό.π., σ.σ. 112-117

<sup>445</sup> Ζυκιέν, ό.π., σ. 113

<sup>446</sup> Dumont, Rene, *Μόνο μια Σοσιαλιστική Οικολογία*, μτφρ. Ίωνας Δραγούμης, Δωδώνη, Αθήνα, 1978, σ. σ. 235-236, 243, 245

<sup>447</sup> Foster, John Bellamy, *Οικολογία και Καπιταλισμός*, ό.π., σ. 95

<sup>448</sup> Foster, John Bellamy, *Οικολογία και Καπιταλισμός*, ό.π., σ. 93

<sup>449</sup> Commoner, Barry, *Ο Κύκλος που Κλείνει*, ό.π., σ. σ. 187, 316

<sup>450</sup> Λουλούδης, Λεωνίδας, "Η Τεχνολογία είναι μια Απάντηση! Αλλά ποια ήταν η Ερώτηση;", στο Λουλούδης, Λεωνίδας, *Πολιτοικολογία, Στοχαστής*, Αθήνα, 1986, σ. σ. 48-57

<sup>451</sup> Λουλούδης, Λεωνίδας, "Νέα Τεχνολογική Επανάσταση Made in Greece", στο Λουλούδης, Λεωνίδας, *Πολιτοικολογία, Στοχαστής*, Αθήνα, 1986, σ. σ. 58-94

αυτούς. Εν έτει 1973 ισχυρίζεται, όταν κυκλοφορεί το βιβλίο του *Μαρξισμός και Περιβάλλον*,<sup>452</sup> ότι δεν έχουν το ίδιο μερίδιο ευθύνης οι καπιταλιστικές με τις σοσιαλιστικές χώρες για την μόλυνση του περιβάλλοντος, αφού οι δεύτερες έχουν πετύχει μια άλλου είδους σχέση με τη φύση. Η προσπάθεια του Biolat να αποδείξει ότι στις σοσιαλιστικές χώρες υπάρχει μεγαλύτερη ευαισθησία απέναντι στα περιβαλλοντικά προβλήματα είναι προβληματική. Αρκεί να διαβάσουμε το παρακάτω απόσπασμα:

Για να διευκολύνει αυτήν την προσπάθεια εξαπάτησης, η μεγαλοαστική τάξη επιχειρεί να παρουσιάσει τις αρνητικές και επικίνδυνες πλευρές του περιβάλλοντός μας σαν γενικές και εμφανιζόμενες παντού κατά τον ίδιο τρόπο και με τον ίδιο βαθμό οξύτητας. Δεν υπάρχει όμως τίποτε τέτοιο.

Υπάρχουν, πράγματι, δύο συστήματα: Το καπιταλιστικό και το σοσιαλιστικό. Τα δύο συστήματα είναι ποιοτικά διαφορετικά στο βαθμό που οι σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους έχουν μεταβληθεί και επομένως έχουν μεταβληθεί επίσης και οι σχέσεις με τη φύση. Κατά συνέπεια, στο σημερινό κόσμο, από το ίδιο το γεγονός των νόμων της ανάπτυξης αυτών των δύο τύπων κοινωνίας, το ζήτημα του περιβάλλοντος τίθεται πάνω σε διαφορετικούς όρους, ακόμη και αν όλα τα επιστημονικά και τεχνικά προβλήματα που εμφανίζονται είναι ταυτόσημα.<sup>453</sup>

Η πρώτη παρατήρηση που έχουμε να κάνουμε αφορά στην άποψη του Biolat ότι η κατάδειξη των περιβαλλοντικών δεινών ως αποτέλεσμα της δράσης των βιομηχανικών κρατών γενικά (δηλαδή καπιταλιστικών και σοσιαλιστικών) είναι έργο των μεγαλοαστών. Επειδή οι οικολόγοι είναι υπεύθυνοι για τη διάδοση αυτής της άποψης, βγαίνει αβίαστα το συμπέρασμα ότι οι οικολόγοι κατά τον Biolat είναι μεγαλοαστοί. Άποψη που προφανώς είναι εσφαλμένη.

Η δεύτερη παρατήρηση έχει να κάνει με τη διαπίστωση του Biolat ότι οι σχέσεις των ανθρώπων στις σοσιαλιστικές χώρες έχουν αλλάξει και επομένως έχουν αλλάξει και οι σχέσεις των ανθρώπων με τη φύση. Δυστυχώς, τα δεδομένα έδειξαν ότι οι σχέσεις των ανθρώπων στις Ε.Σ.Σ.Δ. πράγματι άλλαξαν, αλλά προς το χειρότερο. Διότι οι κάτοικοι της Σοβιετικής Ένωσης ζούσαν σε ένα απολυταρχικό καθεστώς, όπου τη διαχείριση των δικαιωμάτων τους είχαν αναλάβει τα κομματικά όργανα. Επίσης η συνεπαγωγή του Biolat δεν είναι καθόλου αυτονόητη. Δεν είναι

---

<sup>452</sup> Biolat, Guy, *Marxism and the Environment*, Editions Sociales, Paris, 1973. Εδώ χρησιμοποιούμε την ελληνική μετάφραση Biolat, Guy, *Μαρξισμός και Οικολογία*, μτφρ. Β. Κουριά, Αλφειός, Αθήνα, 1984

<sup>453</sup> Biolat, Guy, *Μαρξισμός και Οικολογία*, σ.σ. 35-36

αυτονόητο πώς είναι δυνατό η αλλαγή των ανθρωπίνων σχέσεων σε μια κοινωνία να προκαλεί και την αλλαγή της σχέσης των ανθρώπων με τη φύση.

Η προβληματική του Biolat στηρίζεται στο γεγονός ότι στις καπιταλιστικές χώρες οι βιομηχανίες εξυπηρετούν τα συμφέροντα μιας μικρής ομάδας ανθρώπων ενώ στις σοσιαλιστικές χώρες, υποτίθεται, ότι εξυπηρετούν τα συμφέροντα του συνόλου. Και πάλι όμως είναι αδύνατο να καταλάβουμε γιατί το γεγονός αυτό συνεπάγεται λιγότερη μόλυνση. Και στις δύο περιπτώσεις τα αγαθά που παράγονται από τη βιομηχανία προορίζονται για έναν συγκεκριμένο αριθμό ατόμων. Επομένως έχουν ούτως ή άλλως την ίδια παραγωγή. Το υποκείμενο που καρπώνεται το κέρδος από αυτή την παραγωγή (ο βιομήχανος ή το κράτος) δεν αλλάζει σε τίποτα την κατάσταση της μόλυνσης του περιβάλλοντος. Για το μόνο που έχει δίκιο ο Biolat είναι ότι στα καπιταλιστικά συστήματα οι πολίτες ωθούνται σε υπερκατανάλωση, τάση που συμβαδίζει με την υπερπαραγωγή.<sup>454</sup> Αν λοιπόν έχουμε υπερπαραγωγή μολύνουμε περισσότερο, όπως και όταν έχουμε υπερκατανάλωση.

Βέβαια, οι ισχυρισμοί των πράσινων σοσιαλιστών για εγκατάλειψη του παραγωγισμού δεν πείθει πολύ εύκολα. Και αυτό γιατί βάσει της μαρξικής θεωρίας η παραγωγή είναι η κινητήρια δύναμη που θα οδηγήσει στην κοινωνική και την πολιτική αλλαγή.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> Ο Foster αναφέρει ότι το 1992 ξοδεύτηκε ένα δισεκατομμύριο δολάρια μόνο για μάρκετινγκ, δηλαδή για την προώθηση των προϊόντων. Βλέπε Foster, John Bellamy, *Οικολογία και Καπιταλισμός*, ό.π., σ. 96

<sup>455</sup> Roussopoulos, Dimitrios I., *Political Ecology*, Black Rose Books, Montreal, 1993, σ. 118. Ενδιαφέρουσες απόψεις για την μαρξιστική άποψη του τεχνολογικού εκσυγχρονισμού στην περίπτωση της Νότιας Κορέας μπορεί να διαβάσει κανείς στο βιβλίο του νεαρού κοινωνικού οικολόγου Ahn που έχασε τη ζωή του μόλις στα 25. Βλέπε: Ahn, Seung- Joon, *From State to Community, Rethinking South Korean Modernization*, Aegis Publications, Littleton- Colorado, 1994. Ειδικά τις σελίδες 32-45



#### **8.4.2.5. Συμπεράσματα**

Όπως παρατηρούμε βάσει των παραπάνω, πράγματι η μαρξική σκέψη έχει πολλά στοιχεία που μπορούν να τη χαρακτηρίσουν «προμηθεϊκή». Στο υποκεφάλαιο όμως 8.4.2.1. εξηγήσαμε ότι τα στοιχεία αυτά προέκυψαν ως ιστορικά αναγκαία. Είναι σίγουρο όμως, ότι από τη σύγχρονη οικολογική σκοπιά που καταδικάζει τον παραγωγισμό και τη λατρεία προς την τεχνική, η σκέψη του Μαρξ δε μπορεί να χαρακτηριστεί «οικολογική», όπως ήθελαν να την βαπτίσουν οι ορθόδοξοι οικομαρξιστές. Παρ' όλα αυτά η προσπάθεια νεομαρξιστών, όπως του Gorz, να παραμερίσουν αυτά τα στοιχεία από τη μαρξική σκέψη είναι αξιόλογη, και βάζει τα θεμέλια για τη συγκρότηση μιας γνήσιας οικομαρξιστικής σκέψης.

## 8.5. Περιβαλλοντική ηθική και οικολογικός μαρξισμός

### 8.5.1. Η κυριαρχία επί της φύσης

Όπως είδαμε στην πρώτη ενότητα αυτής της εργασίας, ένα από τα βασικά προβλήματα που αφορούν στην περιβαλλοντική ηθική είναι το ζήτημα της ανθρωποκεντρικής αντίληψης του κόσμου. Η ανθρωποκεντρική αντίληψη αποδέχεται την αξιολογική κλίμακα των ζωντανών και τοποθετεί τον άνθρωπο στην κορυφή αυτής. Επίσης, βάσει της ανθρωποκεντρικής θεωρίας, όλοι οι οργανισμοί αλλά και οι αβιοτικοί παράγοντες προορίζονται (είτε με τη θεολογική είτε με τη βιολογική σημασία) για να εξυπηρετούν τις ανθρώπινες ανάγκες. Στο υποκεφάλαιο αυτό θα δείξουμε ότι ο μαρξισμός είναι μια ανθρωποκεντρική θεωρία και ότι κατά συνέπεια δε μπορεί να γίνει αποδεκτή χωρίς ενστάσεις ως κατάλληλη για τη σύγχρονη προβληματική της περιβαλλοντικής ηθικής.

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ο τεχνολογισμός του Μαρξ είναι άμεσα συνυφασμένος με την έννοια της κυριαρχίας επί της φύσης. Οι Μαρξ και Ένγκελς χαιρέτιζαν την βιομηχανική επανάσταση με ενθουσιασμό λόγω της πολυπόθητης επίτευξης της κυριαρχίας επί της φύσης.<sup>456</sup> Βέβαια, οι δύο διανοητές δεν υποστήριζαν αφελώς σε κάθε περίπτωση την κατασπατάληση των φυσικών πόρων. Αντίθετα, ειδικά ο Μαρξ, επέκρινε τον καπιταλισμό για την εξαντλητική εκμετάλλευση της γης με γνώμονα την επίτευξη του μεγαλύτερου δυνατού κέρδους.<sup>457</sup> Αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος που ωθεί τον Parsons, αλλά και τον Μπιτσάκη, να κατατάσσουν τον Μαρξ στους πρόδρομους της οικολογικής σκέψης.

Οι περισσότεροι περιβαλλοντικοί φιλόσοφοι όμως αντιμετωπίζουν με καθαρή επιθετικότητα αυτή την προσπάθεια. Θα παραθέσουμε ενδεικτικά κάποια σχόλια για τη σύζευξη μαρξισμού- οικολογίας. Ο Murray Bookchin ιδρυτής της κοινωνικής οικολογίας έγραψε για την έννοια της φύσης στον Μαρξ και την οικολογία:

Η δε φύση, περιττό να το πούμε, παραμένει απλώς αντικείμενο χρήσης και οι νόμοι της πρέπει να γίνουν γνωστοί και να ελέγχονται στο πλαίσιο ενός εγχειρήματος κατάκτησής της. Δεν μπορεί να υπάρξει μαρξική θεωρία της οικογένειας, του φεμινισμού ή της οικολογίας, κι αυτό γιατί ο Μαρξ αρνείται

---

<sup>456</sup> Marx, *Το Κεφάλαιο*, τ. Α', ό.π., σ. 458, Engels, Friedrich, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, ό.π., σ. σ. 158-159

<sup>457</sup> Για μια παρουσίαση του θέματος, βλέπε Μπιτσάκης, *Η Φύση στη Διαλεκτική Φιλοσοφία*, ό.π., σ. σ. 232-235

τα ζητήματα τα οποία τίθενται εδώ, ή, ακόμα χειρότερα, τα μετατρέπει σε οικονομικά.<sup>458</sup>

Ο μετανοημένος<sup>459</sup> κοινωνικός οικολόγος John Clark έγραψε:

Ο Προμηθεϊκός και Οιδιπόδειος άνθρωπος του Μαρξ είναι ένα πλάσμα που όταν είναι στη φύση, δεν είναι στο σπίτι του, που δεν βλέπει τη γη ως το ‘σπιτικό’ της οικολογίας.<sup>460</sup>

Ο Γιώργος Χρήστου:

Η φύση λοιπόν είναι «αξιοποιήσιμη» με την τεχνική καθυπόταξή της, το ‘ίδιον’ της φύσης είναι η εκμετάλλευσή της απ’ τον άνθρωπο· η τεχνική ορίζεται από έναν Marx που σιχαίνεται τη φύση και την υποβιβάζει σε πτώμα, ως «η μόνη γνήσια ανθρώπινη συμπεριφορά απέναντι στη φύση».<sup>461</sup>

Ο Carpenter:

Για τον Μαρξ, τα δάση, οι υδροβιότοποι, τα αποθέματα μετάλλων και η καλλιεργήσιμη γη είχαν αξία μόνο στο βαθμό που κάλυπταν τις ανθρώπινες ανάγκες.<sup>462</sup>

Παρά τις ενστάσεις διαφόρων στοχαστών για τη σύζευξη του μαρξισμού με την οικολογία, το ρεύμα του οικομαρξισμού είναι ιδιαίτερα ισχυρό ειδικά στην Ελλάδα. Στη χώρα μας συνεχίζεται η συζήτηση που ξεκίνησε στη Γερμανία, στη Γαλλία και στις Η.Π.Α. από τη δεκαετία του 1970. Μάλιστα στην Ελλάδα ο νέος οικολογικός μαρξισμός δεν έχει τόσο μεγάλη απήχηση, όσο ο ορθόδοξος οικομαρξισμός. Ο Ευτύχης Μπιτσάκης, ο Γιώργος Στάμου και ο μαθητής του Τάσος Χοβαρδάς<sup>463</sup> δεν ασχολούνται με την προβληματική του οικολογικού νεομαρξισμού για το πρόβλημα της σπάνης.

Ας επιστρέψουμε όμως μετά από αυτό το μικρό σχόλιο στους λόγους τους οποίους μας ωθούν να απορρίψουμε από τη σκοπιά της περιβαλλοντικής ηθικής τον οικομαρξισμό. Προτού προχωρήσουμε πρέπει να κάνουμε μια βασική επισήμανση. Η περιβαλλοντική ηθική, όπως θα έγινε αντιληπτό από την πρώτη ενότητα τούτης της

<sup>458</sup> Bookchin, Murray, “Μαρξισμός και Αστική Κοινωνιολογία”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1992, σ. 228

<sup>459</sup> Ο Clark υπήρξε ο πιο ένθερμος θιασώτης της θεωρίας του Bookchin, αργότερα όμως επιχείρησε μια σύζευξη κοινωνικής οικολογίας και βαθειάς οικολογίας, προσπάθεια που προκάλεσε την οργή του ιδρυτή της κοινωνικής οικολογίας.

<sup>460</sup> Clark, John, “Marx’s Inorganic Body”, στο Michael E. Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy, From Animals Rights to Radical Ecology*, ό.π., σ. 402

<sup>461</sup> Χρήστου, Γιώργος, *Η Έννοια της Κυριαρχίας επί της Φύσης*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1998<sup>2</sup>, σ. 64

<sup>462</sup> Carpenter, Geoffrey, “Επαναπροσδιορίζοντας τη Σπάνη: Ο Μαρξισμός και η Οικολογία σε Συμφιλίωση”, ό.π., σ. 143. Ο Carpenter βέβαια στο τέλος του άρθρου του θα συναινέσει στη σύζευξη μαρξισμού- οικολογίας.

<sup>463</sup> Οι δύο τελευταίοι μέσα από τα κείμενά τους στο περιοδικό *Ο Δαίμων της Οικολογίας*.

εργασίας, δεν εκπροσωπεί ένα συμπαγές σύνολο απόψεων. Αντίθετα, η περιβαλλοντική ηθική, ως ένας κλάδος της εφαρμοσμένης ηθικής φιλοσοφίας, δίνει χώρο για την ανάπτυξη, πολλές φορές, αντιτιθέμενων θεωριών. Ωστόσο, υπάρχουν κάποιες βασικές αρχές που παραμένουν अपαράβατες, όπως υπάρχουν και θεωρίες και συμπεριφορές που είναι γενικά καταδικαστέες. Έτσι, δεν είναι δυνατή η αποδοχή της κλασικής ανθρωποκεντρικής στάσης σύμφωνα με την οποία ο κόσμος είναι κατασκευασμένος για να εξυπηρετεί τις ανθρώπινες ανάγκες. Επίσης, ένα άλλο σημαντικό ζήτημα για την περιβαλλοντική ηθική είναι αυτό των ηθικών οφειλών που έχει ο άνθρωπος απέναντι στα άλλα ζώα. Βέβαια, όπως είδαμε στο κεφάλαιο για τα δικαιώματα των άλλων ζώων, υπάρχουν περιβαλλοντικοί φιλόσοφοι που δεν αποδέχονται τις ηθικές υποχρεώσεις των ανθρώπων απέναντι στους άλλους ανώτερους (από άποψη νευρικού συστήματος) έμβιους οργανισμούς. Όπως θα δείξουμε, οι οικολόγοι μαρξιστές δεν είναι ευαίσθητοι ούτε απέναντι στο ένα ζήτημα, αλλά ούτε και στο άλλο.

Όπως θα έγινε ήδη σαφές από το υποκεφάλαιο στο οποίο ασχοληθήκαμε με τον αποκαλούμενο «προμηθεϊσμό» του Μαρξ, ο τελευταίος ήταν οπαδός της βιομηχανικής ανάπτυξης, μοντέλο που έχει αποδειχτεί καταστροφικό για τον πλανήτη. Η εμμονή του Μαρξ ότι η τεχνολογία θα μας απελευθερώσει από τα δεσμά της φύσης, ήταν αυτή που διακατείχε και τους φιλελεύθερους οικονομολόγους και μας οδήγησε στη σημερινή οικολογική κρίση. Ο άνθρωπος δεν απελευθερώθηκε απλώς από τα δεσμά της φύσης, αλλά καταδυνάστευσε τους φυσικούς πόρους και κατέστρεψε το φυσικό περιβάλλον με μια μανία όχι μόνο καταστροφής αλλά και αυτοκαταστροφής. Και χρησιμοποιούμε τον όρο «αυτοκαταστροφή» όχι τυχαία, μιας και η υπερβολή που έχει δείξει ως προς τη χρήση των φυσικών αποθεμάτων, οδηγεί σταδιακά τον άνθρωπο στην ένδεια.

Παραμένοντας στο καίριο θέμα για την περιβαλλοντική ηθική, της κυριαρχίας του ανθρώπου επί της φύσης, καταλαβαίνουμε πως αυτό συνδέεται με τον τεχνολογισμό του Μαρξ. Η Eckersley είναι υπέρ της άποψης ότι η αντιμετώπιση του ανθρώπου από τον Μαρξ ως *homo faber*, έδειχνε καθαρά την ανταγωνιστική σχέση που είχε στο μυαλό του.<sup>464</sup> Ο άνθρωπος δεν πάλευε απλά να επιβιώσει, αλλά ταυτόχρονα, μέσα από τον αγώνα του για επιβίωση αυτοπραγματωνόταν (*self-realization*).

---

<sup>464</sup> Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory*, ό.π., σ. 78

Κάνοντας αναφορά στην έννοια της ανθρώπινης κυριαρχίας στη φύση, εισερχόμαστε αμέσως στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής. Αυτή η στάση του ανθρώπου είναι άμεσα συνυφασμένη με την τεχνολογική πρόοδο.<sup>465</sup> Για την ακρίβεια, η τεχνολογία αποτέλεσε το μέσο για την κυριαρχία του ανθρώπου επί της φύσης. Αντιλαμβανόμαστε ότι ο Μαρξ έβλεπε στην τεχνολογική πρόοδο την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων. Μπορούμε όμως εμείς να αναλογιστούμε και τις αρνητικές επιπτώσεις αυτής της στάσης. Για παράδειγμα την επιβράβευση του μέσου (τεχνολογία) για την κυριαρχία του ανθρώπου επί της φύσης.

Ο Murray Bookchin, για να σχολιάσει το ζήτημα μας παραπέμπει στη μαρξική αναφορά για το «βασιλείο της ελευθερίας». Ας δούμε τι λέει ο Μαρξ περί αυτού στον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου*:

Το βασίλειο της ελευθερίας αρχίζει στην πραγματικότητα εκεί που παύει η εργασία να υπαγορεύεται από ανάγκη και από εξωτερική σκοπιμότητα. [...] Όπως ο πρωτόγονος άνθρωπος οφείλει να παλαίβει με τη φύση για να ικανοποιεί τις ανάγκες του, για να συντηρεί και να αναπαράγει τη ζωή του, το ίδιο οφείλει να κάνει και ο πολιτισμένος άνθρωπος, και οφείλει να το κάνει αυτό σε όλες τις κοινωνικές μορφές και στις συνθήκες οποιουδήποτε τρόπου παραγωγής. Με την ανάπτυξή του διευρύνεται το βασίλειο αυτό της φυσικής αναγκαιότητας, γιατί μεγαλώνουν οι ανάγκες του. Ταυτόχρονα όμως διευρύνονται οι παραγωγικές δυνάμεις που ικανοποιούν τις ανάγκες αυτές. Η ελευθερία στον τομέα αυτό μπορεί να συνίσταται μόνο στο ότι ο κοινωνικός άνθρωπος, οι συνεταιρισμένοι παραγωγοί θα ρυθμίζουν ορθολογικά αυτή τους την παραγωγή της ύλης με τη φύση, θα την υποτάσσουν στον κοινό έλεγχο από μέρους τους, αντί να κυριαρχούνται από αυτήν σαν από μια τυφλή δύναμη, όταν θα την πραγματοποιούν με τη μικρότερη δυνατή δαπάνη δυνάμεων και κάτω από όρους αντάξιους και ταιριαστούς προς την ανθρώπινη φύση τους. Ωστόσο αυτό παραμένει πάντα ένα βασίλειο της ανάγκης. Πέρα από αυτό αρχίζει η ανάπτυξη των δυνάμεων του ανθρώπου, σαν αυτός καθεαυτός σκοπός, το πραγματικό βασίλειο της ελευθερίας, που μπορεί όμως να ακμάσει μόνο πάνω στη βάση εκείνου του βασιλείου της ανάγκης.<sup>466</sup>

Πολλά είναι αυτά που μπορεί να σχολιάσει κανείς στο παραπάνω απόσπασμα. Η προσπάθεια που κάνει ο συγγραφέας εστιάζεται στο να διαχωρίσει αυτό που ονομάζει

---

<sup>465</sup> Στο ίδιο ζήτημα αναφέρεται με συντομία και ο Χόλφνταν Φουίτ. Βλέπε Γουίτ, Χόλφνταν, “Μαρξισμός και Οικολογία”, στο Bookchin, Murray & Roberts, Alan, *Η Οικολογία και η Επαναστατική Σκέψη*, Ελεύθερος Τύπος, μτφρ. Νίκος Αλεξίου, Αθήνα, σ. 81

<sup>466</sup> Marx, Karl, *Το Κεφάλαιο, Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, τ. Γ', ό.π., σ.σ. 1007-1008

ο ίδιος «βασιλείο της ελευθερίας» από το «βασιλείο της αναγκαιότητας». Στο δεύτερο, ο άνθρωπος εργάζεται αποκλειστικά για την ικανοποίηση των αναγκών του, ενώ αυτό ολοένα διευρύνεται αφού πληθαίνουν συνεχώς οι ανθρώπινες ανάγκες. Η διαφορά της πολιτισμένης κοινωνίας από την πρωτόγονη, είναι ότι η πρώτη μπορεί με έναν εκλογικευμένο τρόπο να ρυθμίζει την παραγωγή για την κάλυψη των αναγκών.

Ο Bookchin βλέπει στην παραπάνω ανάλυση το «αστικό ιδεολογικό πλαίσιο να φτάνει στο απόγειό του». Αρνείται το σχήμα του πρωτόγονου που αντιπαλεύει τη φύση, και κατ' επέκταση όλο το σχήμα της σύγκρουσης με τη φύση ως συνθήκη της κοινωνικής ζωής.<sup>467</sup> Πράγματι, έτσι όπως εμφανίζεται η σκέψη του Μαρξ στο παραπάνω απόσπασμα, φαίνεται να παρεξηγείται ο σκοπός της ανθρώπινης δράσης στις τροφουσυλλεκτικές κοινωνίες. Δεν υπάρχει κανένας λόγος για τον οποίο πρέπει να πιστέψουμε ότι οι πρωτόγονοι προσπαθούσαν να κυριαρχήσουν επί της φύσης. Αυτό που μπορούμε να φανταστούμε με ευκολία είναι να προσπαθούν να επιβιώσουν στις αντίξοες γι' αυτούς φυσικές συνθήκες. Και υπάρχει μεγάλη απόσταση της μιας στάσης από την άλλη. Επίσης, άμεση συνεπαγωγή του παραπάνω αποσπάσματος του Μαρξ είναι ότι ο άνθρωπος, δε θα περιέλθει με μεγάλη ευκολία στο βασίλειο της ελευθερίας, και όσο ζει στο βασίλειο της αναγκαιότητας, θα κατασπαταλά τους φυσικούς όρους, πολύ περισσότερο δε όταν οι ανάγκες του θα πολλαπλασιάζονται συνεχώς.

Ένα άλλο σημείο στο οποίο εφιστά την προσοχή ο Bookchin είναι αυτό της σχέσης της κυριαρχίας επί της φύσης με την κυριαρχία ανθρώπου από άνθρωπο. Ο Bookchin διαπιστώνει από το παραπάνω παράθεμα του Μαρξ, ότι η κυριαρχία επί της φύσης συνεπάγεται την κυριαρχία επί του ανθρώπου. Μάλιστα, επικαλείται τον Max Horkheimer ο οποίος είχε αναφερθεί στην παραπάνω σχέση ως εξής:

Το ανθρώπινο ον, στη διαδικασία της χειραφέτησής του, μοιράζεται την μοίρα του υπόλοιπου κόσμου του. Η κυριάρχηση της φύσης εμπεριέχει την κυριάρχηση του ανθρώπου.<sup>468</sup>

Ο Horkheimer διευκρινίζει ότι το υποκείμενο, ο άνθρωπος, καλείται να καθυποτάξει τη φύση (ανθρώπινη και μη) έξω απ' αυτό, αλλά πριν να καθυποτάξει τη φύση μέσα του. Εκεί που θέλουμε να εστιάσουμε εμείς, είναι στη σειρά της διαδικασίας κυριάρχησης. Ο Μαρξ, φαίνεται να αποδέχεται, και να τον ακολουθεί σ' αυτή τη σκέψη έστω και από απόσταση ο Horkheimer, ότι η κυριαρχία του ανθρώπου επί της

<sup>467</sup> Bookchin, Murray, "Μαρξισμός και Αστική Κοινωνιολογία", ό.π., σ. 224

<sup>468</sup> Horkheimer, Max, *Η Εκκλειση του Λόγου*, μτφρ. Θέμις Μίνογλου, Κριτική, Αθήνα, 1987, σ. 116

φύσης προηγείται της κυριαρχίας του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Για να φτάσουμε τότε στο βασίλειο της ελευθερίας, αρκεί να διαλύσουμε τη δεύτερη σχέση κυριαρχίας και όχι την πρώτη. Αντίθετα, η πρώτη φαίνεται να αποτελεί αναγκαία συνθήκη για το πέρασμα στο βασίλειο της ελευθερίας. Όπως θα δούμε παρακάτω, ο Bookchin θα ισχυριστεί ακριβώς το αντίθετο. Θα ισχυριστεί δηλαδή ότι η κυριαρχία επί του ανθρώπου, προηγείται της κυριαρχίας επί της φύσης.

Παρά τις ενστάσεις του Bookchin, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι τουλάχιστον οι εκπρόσωποι της Φρακφούρτης αναγνώρισαν τις αρνητικές συνέπειες που είχε η κυριαρχία επί της φύσης. Μάλιστα ο Perry Anderson, κατατάσσει τον προβληματισμό αυτό, των Horkheimer και Adorno, στις «θεματικές καινοτομίες» που εισήγαγε ο δυτικός μαρξισμός.<sup>469</sup> Για τους Horkheimer & Adorno η κυριαρχία επί της φύσης δεν έφερε τα ευεργετικά αποτελέσματα που περίμενε ο Μαρξ. Οι Horkheimer & Adorno προτάσσουν την συμφιλίωση με τη φύση, αντί της κυριαρχίας της φύσης.<sup>470</sup>

Η έννοια της κυριαρχίας επί της φύσης, ως κομβικό στοιχείο της μαρξικής θεωρίας δε θα εγκαταλειφθεί από τους οικολόγους μαρξιστές. Ο Biolat, προσπαθώντας «να κρατήσει και την πίτα ολόκληρη και το σκύλο χορτάτο», αποκήρυξε τις καταστροφικές συνέπειες της ανθρώπινης δραστηριότητας, όχι όμως και την κυριαρχική σχέση μεταξύ ανθρώπου- φύσης. Έτσι καταδίκασε τις «ολέθριες συνέπειες» της ανθρώπινης δραστηριότητας μόνο για το λόγο ότι αυτή η δράση μπορεί να αποβεί μοιραία για τον ίδιο. Ο άνθρωπος, γράφει ο Biolat, πρέπει να προσπαθεί να κυριαρχεί όσο το δυνατόν καλύτερα πάνω στη φύση. Με τον τρόπο αυτό, εντάσσει τη συγκεκριμένη δραστηριότητα στα πλαίσια της διαρκούς αναζήτησης της εναρμόνισης των σχέσεων του ανθρώπου με τη φύση.<sup>471</sup> Αυτό που μπορούμε να αλιεύσουμε από τη θέση του Biolat είναι ότι ο άνθρωπος πρέπει να εξουσιάζει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τη φύση, προκειμένου να μπορεί αέναα να αντλεί απ' αυτήν την υπεραξία. Αν θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε ένα αντίστοιχο παράδειγμα από το πεδίο της πολιτικής, είναι σα να παροτρύνουμε έναν δυνάστη να εκμεταλλεύεται σε τέτοιο βαθμό τους υπηκόους του, ώστε οι τελευταίοι να παραμένουν στη ζωή για να συνεχίσουν να γίνονται αντικείμενα εκμετάλλευσης.

---

<sup>469</sup> Anderson, Perry, *Ο Δυτικός Μαρξισμός*, μτφρ. Αλέκος Π. Ζάννας, Ράππα, Αθήνα, 1978, σ.σ. 134-137

<sup>470</sup> Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα, 1986, σ. σ. 90-91

<sup>471</sup> Biolat, Guy, *Μαρξισμός και Περιβάλλον*, ό.π., σ. 27

Ο οικολόγος μαρξιστής Reiner Grundmann, με σκέψη περισσότερο εκλεπτυσμένη από αυτή του Biolat, προσπαθεί να υπεραμυνθεί του Μαρξ χωρίς να αρνηθεί την έννοια της κυριαρχίας επί της φύσης στο έργο του τελευταίου, αλλά προβάλλοντας μια άλλη οπτική για τη σχέση αυτή. Γράφει ότι για τον Μαρξ η κυριαρχία επί της φύσης είναι αναπόσπαστο κομμάτι του κομμουνισμού. Ο άνθρωπος στην κομμουνιστική κοινωνία έχει τη δυνατότητα της αυτοπραγμάτωσης, η οποία επιτυγχάνεται όταν καταφέρνει να ελέγχει τις φυσικές και κοινωνικές συνθήκες. Επομένως, καταλήγει ο Grundmann, ο κομμουνισμός είναι το αποκορύφωμα μιας διαδικασίας αυξανόμενης κυριαρχίας επί της φύσης.<sup>472</sup> Για τη διαφορετική οπτική της κυριαρχίας επί της φύσης γράφει:

Όσον αφορά στη χρήση της φράσης «κυριαρχία (domination) επί της φύσης», φαίνεται να μην υπάρχει κανένα πρόβλημα σχετικά μ' αυτήν, εάν υποδηλώνει τον «συνειδητό έλεγχο». Υπό αυτή την έννοια, μιλάμε για «εξημέρωση» ενός ποταμού ή για εξημέρωση ενός άγριου ζώου.<sup>473</sup>

Από τα παραπάνω είναι πολύ εύκολο να συνάγουμε αυθόρμητα το συμπέρασμα ότι τόσο ο Μαρξ, όσο και οι μαρξιστές, δεν είναι διατεθειμένοι να κάνουν παραχωρήσεις στα ζητήματα που τίθενται από τους πρωτεργάτες της περιβαλλοντικής ηθικής, όπως τον Leopold ή τον Singer. Πράγματι, ο Grundmann μας εξηγεί τη μαρξική θέση για την κυριαρχία επί της φύσης δίχως καμία διάθεση να απενοχοποιήσει τον Γερμανό φιλόσοφο από την κατηγορία του ανθρωποκεντρισμού. Ασπάζεται την άποψη του Μαρξ ότι ο άνθρωπος πραγματώνεται μέσα από τη διαδικασία του απόλυτου ελέγχου των φυσικών δυνάμεων, θέση επηρμένη, και από άποψη περιβαλλοντικής ηθικής καταδικαστέα. Επηρμένη αφού ποτέ δε θα μπορέσει ο άνθρωπος να ελέγξει τις δυνάμεις της φύσης, όπως για παράδειγμα τους καταστροφικούς σεισμούς, και καταδικαστέα αφού διαιωνίζει την πάγια χρησιμοθηρική αντίληψη για τη φύση.

Η τελευταία μάλιστα γίνεται αντιληπτή στο παράδειγμα που χρησιμοποιεί σχετικά με την εξημέρωση. Η «εξημέρωση» ενός ποταμού γίνεται προφανώς με στόχο να εξυπηρετήσει τα συμφέροντα των ανθρώπων που διαμένουν στην περιοχή δίχως να λαμβάνονται υπόψη τα συμφέροντα και των άλλων μορφών ζωής. Παραδείγματός χάριν, μπορεί η αλλαγή της ροής ενός ποταμού προς μια κατοικημένη περιοχή να συντελέσει στην καλύτερη άρδευση των κοντινών καλλιεργειών, ταυτόχρονα όμως να προκαλέσει αναστάτωση ή ακόμα και αφανισμό πληθυσμών

<sup>472</sup> Grundmann, Reiner, “Ο Μαρξισμός ενώπιον της Οικολογικής Πρόκλησης”, ό.π., σ. 112

<sup>473</sup> Grundmann, Reiner, “Ο Μαρξισμός ενώπιον της Οικολογικής Πρόκλησης”, ό.π., σ. 116



άλλων ζώων. Μεγαλύτερη αποστροφή για κάποιον που ασπάζεται τις βασικές αρχές της περιβαλλοντικής ηθικής προκαλεί το παράδειγμα της εξημέρωσης ζώου. Εδώ είναι ολοφάνερο ότι ο Grundmann δεν αναγνωρίζει κανενός είδους αξία στα άλλα ζώα, πέραν της εργαλειακής. Θεωρεί αυτονόητη την εξημέρωση των ζώων για την εξυπηρέτηση των ανθρώπινων αναγκών, αγνοώντας έστω το δικαίωμα της αυτονομίας των άλλων ζώων.

Αν και θα αναφερθούμε στο επόμενο υποκεφάλαιο στο ζήτημα της αντιμετώπισης των άλλων ζώων από τον Μαρξ και τους οικομαρξιστές, είναι χρήσιμο στο σημείο αυτό, να κάνουμε μια μικρή αναφορά στο θέμα, αντλώντας στοιχεία από τον πρώιμο Μαρξ και συγκεκριμένα από τα περίφημα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*. Εκεί ο Μαρξ, αφού χαρακτήρισε τη φύση ως το «άνοργανο σώμα» του ανθρώπου, έκανε μια σαφή διάκριση μεταξύ του ανθρώπου και των άλλων ζώων. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον νεαρό Μαρξ, διαφοροποιείται από τα άλλα ζώα βάσει του είδους της εργασίας του. Ενώ όλα τα ζώα παράγουν, φτιάχνοντας κατοικίες ή εξασφαλίζοντας την τροφή τους, παράγουν αυστηρά προς μια κατεύθυνση, αυτή της επιβίωσής τους. Ο άνθρωπος όμως παράγει και πέρα από τις ανάγκες του και αυτή είναι η ειδολογική του διαφορά του από τα άλλα είδη. Επίσης, δεν παράγει μόνο για τις ανάγκες του είδους του, αλλά και για τις ανάγκες άλλων ειδών. Και δεν τα πράττει όλα αυτά πάντα με το κριτήριο της ανάγκης, αλλά πολλές φορές ακόμα και με το κριτήριο της ομορφιάς.<sup>474</sup>

Η εργασία του ανθρώπου έχει επίσης ακόμα μια διαφορά από την εργασία των άλλων ζώων. Μπορεί να μετασχηματίσει τον αντικειμενικό κόσμο ή, για να είμαστε σαφέστεροι, τη φύση. Μάλιστα, αυτός ο μετασχηματισμός είναι τόσο σημαντικός για την ανθρωπότητα, ώστε οι άνθρωποι, βλέπουν τη μετασχηματισμένη από την εργασία τους φύση, ως δικό τους έργο, ως δική τους πραγματικότητα:

Το αντικείμενο της εργασίας είναι, επομένως, η *αντικειμενικοποίηση της ειδολογικής ζωής* του ανθρώπου: γιατί ο άνθρωπος αναπαράγει τον εαυτό του όχι μόνο πνευματικά στη συνείδησή του, αλλά δραστήρια και ουσιαστικά και μπορεί έτσι να κοιτάζει τον εαυτό του σ' έναν κόσμο που ο ίδιος δημιούργησε.<sup>475</sup>

Με βάση αυτό το θεωρητικό σχήμα, ο Μαρξ αναφέρεται στην αποξενωμένη εργασία. Ισχυρίζεται ότι όταν το αντικείμενο της παραγωγής απομακρύνεται από τον άνθρωπο,

<sup>474</sup> Marx, Karl, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, ό.π., σ.σ. 98-99

<sup>475</sup> Marx, Karl, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, ό.π., σ. 99

τότε η αποξενωμένη εργασία του αφαιρεί το χαρακτηριστικό εκείνο που διακρίνει το είδος του από τα άλλα είδη. Το αντικείμενο της εργασίας του ανθρώπου γίνεται ένα απλό μέσο για την επιβίωσή του και έτσι ο άνθρωπος αποξενώνεται ακόμα και από το σώμα του, που είναι η μετασχηματισμένη φύση.<sup>476</sup>

Αν εξαιρέσουμε το αναφερόμενο στην «αποξένωση» μέρος, τότε μπορούμε να αντλήσουμε ακόμα ένα χρήσιμο συμπέρασμα για τη σύζευξη μαρξισμού και οικολογίας. Όταν ο Μαρξ θεωρεί ότι ο μετασχηματισμός της φύσης, ουσιαστικά δηλαδή ο εξανθρωπισμός της φύσης, είναι το χαρακτηριστικό που διαφοροποιεί τον ανθρώπινο από τα άλλα είδη, τότε είναι δυνατό να αντιληφθούμε ότι με τον τρόπο αυτό προβάλλει την ανθρωποκεντρική αντίληψη του κόσμου. Αν ο άνθρωπος, προκειμένου να ζήσει, δεν αρκείται στην παραγωγή των μέσων επιβίωσής του, αλλά πρέπει να μεταμορφώσει τον εξωτερικό κόσμο σε έναν ανθρώπινο κόσμο, τότε δεν πρέπει να απορούμε για τη σημερινή όψη του πλανήτη. Αν ζούσε σήμερα ο Μαρξ, πιθανόν θα ήταν ευχαριστημένος βλέποντας τον πυκνοκατοικημένο από ανθρώπους πλανήτη μας, με τα αποψιλωμένα για τις ανθρώπινες ανάγκες δάση, τα πολλά και ψηλά κτήρια που έχουν τροποποιήσει δραματικά την όψη του και τους ανυπόφορους-για όλα τα είδη- θορύβους που παράγουν οι κάθε λογής μηχανές. Γιατί όλα αυτά τα χαρακτηριστικά πράγματι ευνοούν την επιβίωση μόνο του ανθρώπινου είδους και κανενός άλλου. Γι' αυτό το λόγο η Eckersley μιλά για τον ανταγωνισμό μεταξύ της ανθρωπότητας και της φύσης στο έργο του πρώιμου Μαρξ.<sup>477</sup> Διότι αν αποδεχτούμε ότι το ιδιάζον χαρακτηριστικό του ανθρώπου είναι ο μετασχηματισμός της φύσης, τότε ο άνθρωπος δε μπορεί παρά να είναι ανταγωνιστικός απέναντι στα άλλα είδη. Όπως ανέφερε ο Μαρξ, τα άλλα είδη θέλουν απλά να παράγουν για την επιβίωσή τους ενώ αυτό δεν είναι αρκετό για τον άνθρωπο. Όταν λοιπόν ο άνθρωπος επιδιώκει τον εξανθρωπισμό της φύσης, αυτό είναι λογικό να έρχεται σε αντίθεση με τα συμφέροντα των πληθυσμιακών ομάδων άλλων ειδών. Όταν ο άνθρωπος θέλει να κατασκευάσει μία λίμνη για να βοηθήσει την άρδευση μιας περιοχής, ή ακόμα χειρότερα για αισθητικούς λόγους, τότε είναι πολύ λογικό ότι η συγκεκριμένη κατασκευή θα προκαλέσει αναταραχή ακόμα και εξαφάνιση πληθυσμών άλλων ζώων στην περιοχή.

---

<sup>476</sup> Marx, Karl, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, ό.π., σ. 100

<sup>477</sup> Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory*, ό.π., σ. σ. 78-79

Η Eckersley εστιάζει την προσοχή στην έννοια του homo faber έτσι όπως εμφανίζεται στο μαρξικό έργο.<sup>478</sup> Πράγματι, όπως δείξαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, ο προμηθεισμός του Μαρξ είναι αυτός που υπαγορεύει την ανταγωνιστική σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Γι' αυτό και «εκθειάζει τις νέες τεχνικές της βιομηχανικής κοινωνίας ως τους αγγελιοφόρους της ελευθερίας» που θα δημιουργήσουν τις υλικές και κοινωνικές προϋποθέσεις για την σοσιαλιστική κοινωνία.<sup>479</sup>

Ο Donald Lee εξετάζει και αυτός το ζήτημα της σχέσης του ανθρώπου-φύσης, όπως αυτή πλαισιώνεται από τη μαρξική θεωρία.<sup>480</sup> Για το άρθρο του αυτό ο Lee δέχτηκε επίθεση τόσο από την Val Routley όσο και από την Eckersley.<sup>481</sup> Η Routley τον κατηγορήσε ότι προσπάθησε ανεπιτυχώς να παρουσιάσει έναν ελκυστικό για την οικολογία Μαρξ.<sup>482</sup> Αυτό που έκανε στην πραγματικότητα ο Lee, ήταν να παρουσιάσει τη σχέση ανθρώπου- φύσης έτσι όπως εμφανίζεται κυρίως στον νεαρό Μαρξ, και να προβάλλει μία μη ανθρωποκεντρική οπτική στο έργο του. Ο Lee, κάνει μια σειρά από παραχωρήσεις οι οποίες λογικά θα έπρεπε να κάνουν την εναντίον του κριτική ηπιότερη. Για παράδειγμα παραδέχεται ότι τόσο ο μαρξισμός όσο και ο καπιταλισμός στην εφαρμογή τους ήταν καταστροφικά πολιτικά συστήματα για τη φύση.<sup>483</sup> Επίσης, δέχεται ότι η φιλοσοφία του Μαρξ υποκειμενοποίησε τη φύση και έτσι την έθεσε απέναντι από τον άνθρωπο.<sup>484</sup>

Παρ' όλα αυτά, ο Lee διέκρινε τον ορθόδοξο μαρξισμό από τον ανθρωπιστικό μαρξισμό (humanistic marxism). Δηλαδή ενώ αναγνωρίζει ότι η φιλοσοφία του Μαρξ είναι πολύ ανθρωποκεντρική (homocentric),<sup>485</sup> είναι ταυτόχρονα και ανθρωπιστική (humanistic).<sup>486</sup> Έτσι παρά το ότι βλέπει τον Μαρξ στην παράδοση του Descartes, υπό την έννοια ότι διαχώρισε το σώμα από το πνεύμα, πιστεύει ότι ο πρώτος κράτησε τις φυσικές μαζί με τις πνευματικές πλευρές του ανθρώπου μέσα στη φύση.<sup>487</sup> Ο Lee τέλος θα κρατήσει απόσταση από τη θέση του Μαρξ ότι ο άνθρωπος είναι το μόνο ον που παράγει συνολικά τη φύση και όχι μόνο για τις ανάγκες του, όπως κάνουν τα

<sup>478</sup> Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory*, ό.π., σ. 78

<sup>479</sup> Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory*, ό.π., σ. 80

<sup>480</sup> Lee, Donald C., "On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature", *Environmental Ethics*, v.2, n. 1, 1980, σ.σ. 3-16

<sup>481</sup> Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory*, ό.π., σ. σ. 87-91

<sup>482</sup> Routley, Val, "On Karl Marx as an Environmental Hero", *Environmental Ethics*, v. 3, n. 3, σ. 237

<sup>483</sup> Lee, Donald C., "On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature", ό.π., σ. 4

<sup>484</sup> Lee, Donald C., "On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature", ό.π., σ. 7

<sup>485</sup> Lee, Donald C., "On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature", ό.π., σ. 12

<sup>486</sup> Lee, Donald C., "On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature", ό.π., σ. 14

<sup>487</sup> Lee, Donald C., "On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature", ό.π., σ. σ. 14-15

άλλα ζώα, και θα υποστηρίξει ότι με αυτή ως αφετηρία πρέπει να ευαισθητοποιηθούμε και να νοιώσουμε υπεύθυνοι για όλα τα είδη.<sup>488</sup> Με τον τρόπο αυτό χρησιμοποιεί τον «ανθρωπιστικό μαρξισμό» για να προωθήσει την οικολογική ευαισθησία του ανθρώπου.

Η Val Routley στο άρθρο της με τον εύγλωττο τίτλο *Για τον Μαρξ ως Περιβαλλοντικό Ηρωα (On Karl Marx as an Environmental Hero)* εκφράζει την αντίθεσή της στην προσπάθεια του Lee να εξομαλύνει τις θέσεις του Μαρξ. Πιστεύει ότι η θέση του Μαρξ, ότι ο άνθρωπος δημιουργεί τη φύση, δεν είναι ανθρωπιστική αλλά ανθρωποκεντρική. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι ο άνθρωπος του Μαρξ δε δημιουργεί απλά τη φύση αλλά την τροποποιεί. Έτσι η φύση είναι εξανθρωπισμένη (humanized) και τροποποιημένη (transformed).<sup>489</sup>

Ακόμα πιο σκληρή είναι η στάση της Eckersley απέναντι στο άρθρο του Lee. Η Eckersley πιστεύει ότι η προσπάθεια του Lee να παρουσιάσει έναν «ουμανιστικό μαρξισμό» ο οποίος δεν είναι ανθρωποκεντρικός είναι αποτυχημένη. Πιστεύει ότι βάσει του ουμανιστικού μαρξισμού, που στην παράδοση αυτή εντάσσει και τον Μαρκούζε,<sup>490</sup> η ενότητα με την φύση έρχεται μόνο όταν ο άνθρωπος μετατρέψει τη φύση σε κατασκευάσμα του και κυριαρχήσει επ' αυτής.<sup>491</sup> Η Eckersley σε μεγάλο μέρος του βιβλίου της επιτίθεται στην προσπάθεια σύζευξης μαρξισμού και οικολογίας και θεωρεί ότι δεν υπάρχει κανένα περιθώριο υποχώρησης.

Η κυρίαρχη θέση του ανθρώπου στη φύση θα προβληθεί και από τον Joel Kovel. Ο Kovel, όπως και όλοι οι οικομαρξιστές, υποστηρίζει ότι τα οικολογικά δεινά έχουν προκύψει από την ανάπτυξη του καπιταλισμού. Δεν μπορεί δηλαδή να αναγνωρίσει ότι η εφαρμογή του καπιταλιστικού συστήματος είναι λιγότερη υπεύθυνη για τα περιβαλλοντικά δεινά από ό,τι η ιδεολογία που ενισχύει το καπιταλιστικό σύστημα· αυτή η ιδεολογία είναι ο παραγωγισμός και η τάση του ανθρώπου να θεωρεί τον εαυτό του ως τον μοναδικό δικαιούχο για την απόλαυση των φυσικών αγαθών. Αν το αντιλαμβανόταν θα έβγαζε να βρει και στην μαρξιστική ιδεολογία τις ευθύνες για τη σημερινή οικολογική κρίση. Άλλωστε την ανθρωποκεντρική αντίληψη δεν την μοιράζονται μόνο οι πολιτικοοικονομικές

<sup>488</sup> Lee, Donald C., "On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature", ό.π., σ. 16

<sup>489</sup> Routley, Val, "On Karl Marx as an Environmental Hero", ό.π., σ. 238

<sup>490</sup> Άλλωστε αφιερώνει ολόκληρο κεφάλαιο για την εξέταση της συμβατότητας της θεωρίας της Σχολής της Φραγκφούρτης με τις οικοκεντρικές τάσεις της περιβαλλοντικής ηθικής. Το κεφάλαιο αυτό φέρει τον τίτλο *Η Αποτυχημένη Υπόσχεση της Κριτικής Θεωρίας (The Failed Promise of Critical Theory)*. Βλέπε Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory*, ό.π., σ. σ.97-117

<sup>491</sup> Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory*, ό.π., σ. σ. 90-91

ιδεολογίες αλλά και τα θρησκευτικά δόγματα. Έτσι, πολλοί από τους οικομαρξιστές δείχνουν να αγνοούν ότι μοιράζονται την ίδια αντίληψη για τη σχέση ανθρώπου-φύσης με τους πιστούς στην ιουδαιοχριστιανική παράδοση. Ο Kovel, θιασώτης του ορθόδοξου μαρξισμού, κατηγορεί τους βαθείς οικολόγους που εκτόπισαν την ανθρωπότητα από το κέντρο της φύσης. Η φύση, συνεχίζει ο Kovel δεν είναι τίποτα άλλο από μια κοινωνική κατασκευή και έτσι δεν είναι δυνατό να αποδεχτούμε τη στάση αυτή των βαθέων οικολόγων.<sup>492</sup> Στο πλαίσιο μάλιστα της ιδεολογικής του αγκύλωσης θα επιδοκιμάσει τον Arne Naess, τον ιδρυτή της βαθιάς οικολογίας, επειδή ο τελευταίος αποδέχεται τη συμβολή της σοσιαλιστικής σκέψης στην οικολογία, όχι όμως και τους θιασώτες της βαθιάς οικολογίας οι οποίοι δεν αποδέχονται αυτή τη συμβολή!<sup>493</sup>

Είναι σαφές από τα παραπάνω ότι ο οικολογικός μαρξισμός με οποιαδήποτε μορφή και αν εμφανίζεται δε μπορεί να ικανοποιήσει τη βασική συνθήκη για την αλλαγή της στάσης απέναντι στο περιβάλλον, έτσι όπως χαρακτήρηκε από τους διανοητές της περιβαλλοντικής ηθικής. Η βασική συνθήκη είναι η ανατροπή της παραδοσιακής αντίληψης για τη φύση. Η ανθρωπότητα δεν είναι το «περιούσιο είδος», όπως πίστευαν οι Ιουδαίοι για τον εαυτό τους. Επίσης ο άνθρωπος δεν πρέπει να βλέπει τη φύση ως μία ανταγωνιστική δύναμη που οφείλει να την εξουσιάσει. Οι περισσότεροι οικομαρξιστές δεν αποδέχονται τα παραπάνω και έτσι δυστυχώς εγκλωβίζονται στην ανθρωποκεντρική παράδοση. Στο παρακάτω υποκεφάλαιο θα εξετάσουμε τη στάση του Γερμανού φιλοσόφου και των μαρξιστών για τις ηθικές υποχρεώσεις των ανθρώπων απέναντι στα άλλα ζώα.

---

<sup>492</sup> Kovel, Joel, *The Enemy of Nature, The End of Capitalism or the End of the World?*, ό.π., σ. 172

<sup>493</sup> Kovel, Joel, *The Enemy of Nature, The End of Capitalism or the End of the World?*, ό.π., σ. 171

### 8.5.2. Η αντιμετώπιση των άλλων ζώων

Όπως είδαμε στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας, έχει αναπτυχθεί ένας ευρύτατος προβληματισμός από τη σκοπιά της περιβαλλοντικής ηθικής περί της μεταχείρισης που τυγχάνουν τα άλλα ζώα από τον άνθρωπο. Προκειμένου να σταθμίσουμε κατά πόσο μια θεωρία, στη συγκεκριμένη περίπτωση ο οικομαρξισμός, είναι συμβατή με τα κελεύσματα της σύγχρονης προβληματικής της περιβαλλοντικής φιλοσοφίας είναι χρήσιμο να εξετάσουμε τις απόψεις των εκπροσώπων της πάνω στο ζήτημα της αντιμετώπισης των άλλων ζώων. Πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι, εφόσον οι περιβαλλοντικοί φιλόσοφοι δε συμφωνούν για το κατά πόσο τα άλλα όντα έχουν εγγενή αξία, δε χρειάζεται συνεπώς οι οικομαρξιστές να υποστηρίζουν την αυταξία αυτών των όντων. Ούτε είναι υποχρεωμένοι να υποστηρίζουν την ωφελμιστική θέση του Singer ή τη συμβολαιοκρατία. Αρκεί όμως να κάνουν προφανές ότι η θεωρία τους προϋποθέτει το σεβασμό των άλλων μορφών ζωής και συνεπώς τη μη εκμετάλλευσή τους. Αυτό δε χρειάζεται να γίνεται στη βάση μιας θεωρίας της εγγενούς αξίας, αλλά στη βάση της περισσότερο ευέλικτης θέσης του σεβασμού των άλλων μορφών ζωής.

Αν θέλουμε λοιπόν να εξετάσουμε τη συμβατότητα της θεωρίας του οικολογικού μαρξισμού με τις επιταγές της περιβαλλοντικής ηθικής πρέπει να δούμε τις θέσεις των οικομαρξιστών σ' αυτό το ζήτημα. Ο αναγνώστης τόσο του Μαρξ, όσο και των οικομαρξιστών θα δυσκολευτεί να βρει αναφορές σχετικές με το συγκεκριμένο θέμα. Ο Ένγκελς όμως αναφέρθηκε στα άλλα ζώα και σύγκρινε τις δραστηριότητές τους με αυτές του ανθρώπου προβάλλοντας τους λόγους της εξέλιξης του τελευταίου. Δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνούμε ότι ο Ένγκελς όπως και ο Μαρξ ήταν οπαδός της δαρβινικής θεωρίας, γεγονός που γίνεται φανερό και από τον τίτλο του κειμένου από όπου θα αντλήσουμε αμέσως στοιχεία. Ο τίτλος ήταν: «Ο Ρόλος της Εργασίας στην Εξανθρώπιση του Πιθήκου».<sup>494</sup> Στο κείμενο αυτό ο Ένγκελς διέκρινε τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα λόγω της ικανότητάς του να χρησιμοποιεί εργαλεία. Αυτή η θέση όπως έχουμε δείξει παραπάνω είναι λανθασμένη. Ο άνθρωπος δεν έχει την αποκλειστικότητα στη χρήση εργαλείων. Εκεί όμως που θέλουμε να σταθούμε είναι στη συμβολή της κρεοφαγίας για την ανάπτυξη του ανθρώπου. Ο Ένγκελς υποστηρίζει, την ούτως ή άλλως διαδεδομένη άποψη σήμερα, ότι η

---

<sup>494</sup> Engels, Friedrich, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, ό.π. σ.σ. 149-162

κρεοφαγία συνετέλεσε στην ανάπτυξη του ανθρώπινου εγκεφάλου και στην εξύψωσή του πάνω από τα άλλα ζώα. Ας δούμε τι λέει ο Ένγκελς για την κρεοφαγία:

Κι έχουμε πάλι εδώ ένα ουσιαστικό βήμα προς την εξανθρώπιση. Η *διατροφή με κρέας* περιέχει, σχεδόν εντελώς έτοιμα, τα πιο ουσιώδη υλικά που έχει ανάγκη ο οργανισμός για το μεταβολισμό του. [...] αλλά το πιο σημαντικό ήταν η επίδραση της κρεοφαγίας στον εγκέφαλο, που δεχόταν σε πολύ πιο άφθονες ποσότητες από πριν τα στοιχεία που χρειαζόταν για τη διατροφή και την ανάπτυξή του και μπόρεσε έτσι να αναπτυχθεί γρηγορότερα και τελειότερα από γενιά σε γενιά. Μ' όλο το σεβασμό προς τους οπαδούς της χορτοφαγίας, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι ο άνθρωπος δεν έγινε άνθρωπος χωρίς την κρεοφαγία [...] <sup>495</sup>

Ο Ένγκελς θα συνεχίσει με τις ευεργετικές για τον άνθρωπο συνέπειες της κρεοφαγίας. Ο άνθρωπος εξημέρωσε άλλα ζώα και τα χρησιμοποίησε ως οικόσιτα, μπορούσε πλέον να τρώει πολύ περισσότερες τροφές και έτσι κατάφερε να μετακινηθεί σε πολλές περιοχές του πλανήτη χωρίς να κινδυνεύει να πεθάνει από αστία.

Από το παραπάνω απόσπασμα μπορούμε να αντλήσουμε χρήσιμα συμπεράσματα. Δε θα σταθούμε στο επιστημονικό μέρος της υπόθεσης του Ένγκελς, στο κατά πόσο δηλαδή η κρεοφαγία συνετέλεσε στην ανάπτυξη του ανθρώπινου εγκεφάλου. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι το κατά πόσο ο Ένγκελς, πρώτον νομιμοποιούσε ηθικά την κρεοφαγία, και δεύτερον, κατά πόσο απέδιδε κάποιου είδους αξία στα άλλα ζώα. Τα δύο ερωτήματα σχετίζονται λογικά, πράγμα όμως που δε γίνεται σαφές στη σκέψη του Ένγκελς. Έτσι ο Ένγκελς δε φαίνεται να αποδίδει κανενός είδους αξία στα άλλα ζώα, τα οποία τα αποκαλεί συλλήβδην «ζώα». Αυτό άλλωστε γίνεται προφανές και από το γεγονός ότι δεν αναπτύσσει κάποιο προβληματισμό για τη χρήση οικόσιτων ζώων. Έτσι αντιμετωπίζει τα άλλα ζώα καθαρά εργαλειακά. Ενδιαφέρον όμως θα είχε αν έκανε μια εκτενέστερη αναφορά για τους οπαδούς της χορτοφαγίας καθώς δε γνωρίζουμε τίποτε για την ύπαρξη ενός κινήματος χορτοφάγων το 1876 οπότε και γράφεται αυτό το κείμενο του Ένγκελς. Αν μας έδινε περισσότερα στοιχεία τότε θα ήταν πιο εύκολο να κρίνουμε τη στάση «σεβασμού» που τηρεί ο Ένγκελς γι' αυτό το κίνημα. Και μάλλον δεν είμαστε υπερβολικοί αποκαλώντας το «κίνημα», αφού θα πρέπει να είχε αρκετούς οπαδούς για να αναφέρεται σ' αυτούς ο Ένγκελς. Αν οι οπαδοί αυτού το κινήματος ήταν

---

<sup>495</sup> Engels, Friedrich, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, ό.π. σ. 155

χορτοφάγοι για λόγους υγείας, τότε δε μπορούμε να βγάλουμε χρήσιμα συμπεράσματα. Αν όμως ήταν χορτοφάγοι για ηθικούς λόγους, τότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι κακώς τους αγνόησε ο Ένγκελς.

Παρ' όλα αυτά δε μπορούμε να είμαστε αυστηροί ούτε με τον Ένγκελς, ούτε με τον Μαρξ για την έλλειψη ευαισθησίας απέναντι στα άλλα ζώα λόγω του ιστορικού πλαισίου. Νομιμοποιούμαστε όμως να είμαστε αυστηροί απέναντι στους οικομαρξιστές, αφού γνωρίζουν όλη την προβληματική που έχει αναπτυχθεί για το σεβασμό των άλλων ζώων, που δεν σχετίζεται πάντα με την απόδοση σε αυτά ίσης αξίας με αυτή των ανθρώπων. Όπως θα δούμε, οι οικολόγοι μαρξιστές δεν είναι διατεθειμένοι να κάνουν τέτοιου είδους παραχωρήσεις. Ενώ ο Marcuse είχε κάνει από νωρίς μνεία για την ανάγκη να μην κακομεταχειριζόμαστε τα άλλα ζώα, αφού στην αντίθετη περίπτωση η στάση αυτή «είναι το έργο μιας ανθρώπινης κοινωνίας που η ορθολογικότητά της είναι ακόμα βυθισμένη μέσα στο ανορθολογικό»,<sup>496</sup> οι οικομαρξιστές δεν έδειξαν την ίδια ευαισθησία. Μία από τις ελάχιστες οικομαρξιστικές αναφορές στο ζήτημα των άλλων ζώων είναι αυτή του Grundmann. Στο προηγούμενο μέρος δώσαμε μια γέυση από τις απόψεις του για το ζήτημα αναφέροντας το παράδειγμά του για την εξημέρωση ζώων, ενδεικτικό των απόψεων του Grundmann. Ο Grundmann αφιέρωσε ένα υποκεφάλαιο του άρθρου του<sup>497</sup> για την εξέταση της διαμάχης ανθρωποκεντρισμού- οικοκεντρισμού και με την αφορμή αυτή αναφέρθηκε στο ζήτημα της εγγενούς αξίας. Ο Grundmann εγκολπώνεται τον ασθενή ανθρωποκεντρισμό του Bryan Norton.<sup>498</sup> Ο τελευταίος υποστηρίζει τη θέση ότι η προβληματική περί εγγενούς αξίας είναι λανθασμένη εξ αρχής. Ο Norton πιστεύει ότι δεν είναι σωστή η απόλυτη διάκριση εγγενούς- εργαλειακής αξίας που κάνουν οι οικοκεντρικοί φιλόσοφοι, αφού κατά την άποψή του η μία δεν ακυρώνει την άλλη. Για παράδειγμα κάτι που έχει εγγενή αξία μπορεί να έχει και εργαλειακή αξία. Επίσης υποστηρίζει ότι το γεγονός ότι δεν αποδίδουμε εγγενή αξία σε ένα ον δε σημαίνει ότι μπορούμε να το εκμεταλλευόμαστε με οιονδήποτε τρόπο.

Οι θέσεις του Norton βρίσκουν σύμφωνο τον Grundmann ο οποίος καταλήγει σε μια σειρά από κοινότυπα επιχειρήματα, τα οποία δε βοηθούν στον χαρακτηρισμό της μαρξιστικής θεωρίας ως οικολογικής. Έτσι αναπτύσσει το χιλιοειπωμένο

<sup>496</sup> Marcuse, Herbert, *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος*, ό.π., σ. 237

<sup>497</sup> Grundmann, Reiner, “Ο Μαρξισμός ενόπιον της Οικολογικής Πρόκλησης”, ό.π.

<sup>498</sup> Norton, Bryan G., “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism”, στο R.G. Botzler, & S.J. Armstrong, (eds.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, New York, 1993, σ.σ. 312-313. Αναδημοσίευση ενός μέρους του άρθρου από το *Environmental Ethics* 6, 1984, σ.σ. 131-148



επιχείρημα του ανθρωπομορφισμού. Σύμφωνα με τον Grundmann ο οικοκεντρισμός είναι είτε μυστικιστικός, είτε ασυνεπής. Στην πρώτη περίπτωση είναι μυστικιστικός αφού δεν υπάρχει κανένας άλλος τρόπος να δικαιολογήσει την ύπαρξη αυταξίας σε κάποια όντα, παρά βάσει ενός θεολογικού ή μυστικιστικού σχήματος. Πρέπει δηλαδή η εγγενής αξία να έχει προκύψει είτε βάσει κάποιου θεολογικού κειμένου, είτε βάσει μιας ενόρασης.

Η ασυνέπεια των οικοκεντρικών κατά τον Grundmann συνίσταται στο γεγονός της ανθρωπομορφικής θέασης. Ο Grundmann διατυπώνει τη θέση ότι η οικοκεντρική οπτική είναι ασυνεπής αφού ισχυρίζεται ότι εξετάζει τα οικολογικά προβλήματα καθαρά από την οπτική της φύσης, πράγμα που είναι αδύνατο. Αυτό μάλιστα που φαίνεται να τον ενοχλεί περισσότερο είναι το γεγονός ότι οι ίδιοι οι οικοκεντρικοί φιλόσοφοι κατηγορούν τους ανθρωποκεντρικούς ότι ανθρωπομορφίζουν τη φύση, στάση που κατά τον Grundmann ακολουθούν άθελά τους οι πρώτοι.

Παρά το γεγονός ότι η κριτική του Grundmann αναφορικά με τον μυστικισμό φαίνεται να έχει βάση, η τελευταία θέση του δεν ευσταθεί. Οι λόγοι είναι δύο και έχουν συζητηθεί και σε άλλο κείμενό μας.<sup>499</sup> Ο πρώτος έχει να κάνει με την υποκειμενικότητα της οπτικής γωνίας από την οποία ο άνθρωπος βλέπει τα πράγματα. Ο άνθρωπος, όπως και κάθε άλλο ον άλλωστε, δεν έχει άλλη δυνατότητα θέασης πέρα από τη δική του. Όσο και αν επιάρεται ότι μπορεί να έχει μια εποπτική θέαση των πραγμάτων, με κανένα τρόπο δε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι μπορεί να εξασφαλίσει μια μη ανθρώπινη οπτική γωνία. Το ζήτημα της υποκειμενικής αντίληψης των πραγμάτων μπορεί να συζητηθεί από πολλές πλευρές και η πιο γνωστή ίσως είναι η θεωρία που αναπτύσσει ο Norwood Russell Hanson.<sup>500</sup> Ο Hanson υποστήριξε τη θέση ότι οι επιστήμονες, αλλά και όλοι οι άνθρωποι, βλέπουν τον κόσμο από τη δική τους οπτική γωνία, η οποία όμως καθορίζεται από τη θεωρία στην οποία συνειδητά ή ασυνειδητά υπακούουν. Γι' αυτό και ο Hanson ισχυρίζεται ότι το οράν είναι ένα εγχείρημα εμποτισμένο με θεωρία (theory laden).<sup>501</sup>

---

<sup>499</sup> Καραγεωργάκης, Σταύρος, Λιθοξοΐδου, Λουκία, Αραμπατζίδου, Φανή, Κουράκης, Κώστας, Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, "Περιβαλλοντική Ηθική και στο Σχολείο: Η Εκπαίδευση Αξιών ανοίγει Νέα Μονοπάτια", στο Μ. Καΐλα, Ε. Θεοδοροπούλου, Α. Δημητρίου, Γ. Ξανθάκου & Ν. Αναστασάτος (επ.), *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Ερευνητικά Δεδομένα και Εκπαιδευτικός Σχεδιασμός*, Ατραπός, Αθήνα, 2005, σ.σ. 290-291

<sup>500</sup> Hanson, Norwood Russell, *Πρότυπα Ανακάλυψης*, μτφρ. Γιάννης Παρασκευόπουλος- Δημήτρης Παπαγιαννάκος- Βασιλική Κιντή, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2002

<sup>501</sup> Hanson, Norwood Russell, *Πρότυπα Ανακάλυψης*, ό.π., σ. 23

Αν γενικεύσουμε το σχήμα του Hanson τότε μπορούμε να καταλήξουμε σε ένα χρήσιμο συμπέρασμα: όπως κάθε άνθρωπος προσλαμβάνει κάθε εισροή πληροφοριών μέσω των αισθήσεών του βάσει της θεωρίας την οποία ενστερνίζεται, έτσι και ο άνθρωπος εν γένει αντιλαμβάνεται τον εξωτερικό κόσμο βάσει του πολιτισμού μέσα στον οποίο έχει μεγαλώσει και λειτουργεί. Αν υποθέσουμε ότι υπάρχει μια γενική ανθρώπινη οπτική, γενικότερη από τους εκάστοτε πολιτισμούς, τότε ο άνθρωπος κατ' ανάγκη κάνει χρήση αυτής της οπτικής. Συνεπώς, κανείς άνθρωπος δε μπορεί παρά να βλέπει τη φύση μέσα από το ανθρώπινο πρίσμα. Στο πλαίσιο αυτό, ο Grundmann έχει δίκιο όταν παρατηρεί ότι οι οικοκεντρικοί φιλόσοφοι βλέπουν τον εξωτερικό κόσμο μέσα από το ανθρώπινο πρίσμα. Αυτό που έχει σημασία όμως είναι ότι δε μπορούν ως άνθρωποι να πράξουν αλλιώς. Το συμπέρασμα που συνάγουμε λοιπόν είναι ότι αν θέλουμε να υπερασπιστούμε τη φύση πρέπει αναγκαστικά να το πράξουμε ως άνθρωποι και μόνο. Ο Grundmann όμως, όπως και τόσοι άλλοι ανθρωποκεντρικοί, απορρίπτουν τη δυνατότητα να υπερασπιζόμαστε τη φύση, αφού είμαστε άνθρωποι και μπορούμε να το κάνουμε πάντα ως τέτοιοι. Το ζήτημα είναι να την υπερασπιζόμαστε, έστω και με τους δικούς μας όρους, και όχι να παραμένουμε αδρανείς λόγω της ανθρώπινης μας οπτικής.

Ο δεύτερος λόγος για να απορρίψουμε τη θέση του Grundmann είναι ότι δεν είναι σωστό να υπερασπιζόμαστε μόνο τα ανθρώπινα συμφέροντα, αλλά πρέπει να αναπτύξουμε μια αλτρουϊστική συμπεριφορά απέναντι και σε άλλες μορφές ζωής. Ως παράδειγμα μπορούμε να σκεφτούμε τους διαφωτιστές του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Οι τελευταίοι υποστήριζαν την κατάργηση της δουλείας δίχως να είναι οι ίδιοι δούλοι.<sup>502</sup> Έτσι, δε χρειάζεται να είμαστε αντιλόπες για να τις υπερασπιστούμε τις τελευταίες.

Ένα άλλο ζήτημα που θίγει ο Grundmann είναι αυτό της διατήρησης της οικολογικής ισορροπίας. Ο Grundmann αμφιβάλλει για το κατά πόσο γνωρίζουμε ποια είναι αυτή η ισορροπία και με ποιο τρόπο μπορούμε να συντελέσουμε για τη διατήρησή της. Ενδεικτική της ανθρωποκεντρικής του στάσης είναι η θέση που διατυπώνει σύμφωνα με την οποία η ισορροπία είναι συναρτημένη μόνο με τις ανθρώπινες ανάγκες:

Οι οικολόγοι πιθανώς να υποστηρίζουν ότι η «φυσιολογική» κατάσταση της φύσης είναι αυτή της ισορροπίας. Δεδομένου ότι δεν μπορώ να διακρίνω πώς αυτός ο ορισμός έχει νόημα χωρίς αναφορά στα ανθρώπινα συμφέροντα και

---

<sup>502</sup> Καραγεωργάκης Σταύρος, Λιθοξοΐδου Λουκία, Αραμπατζίδου Φανή, Κουράκης Κώστας, Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, "Περιβαλλοντική Ηθική και στο Σχολείο: Η Εκπαίδευση Αξιών Ανοίγει Νέα Μονοπάτια", ό.π., σ. 290

τους ανθρώπινους ορισμούς, ισχυρίζομαι ότι η φύση βρίσκεται πάντα «σε ισορροπία με τον εαυτό της». Ας πάρουμε το παράδειγμα ενός ποταμού στον οποίο, λόγω της ρύπανσης [...] δεν είναι δυνατόν να επιβιώσουν τα ψάρια. Στη θέση, όμως, των ψαριών αναπτύσσονται άλλα ζώα και φυτά [...]. Ο οικολόγος, αντιμέτωπος με αυτή την επιχειρηματολογία, πιθανώς να πει ότι αν ο ποταμός δεν μπορεί να επιστρέψει στην πρότερη («φυσιολογική») του κατάσταση με τις δικές του δυνάμεις, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι το σύστημα είναι «σε ανισορροπία». Αλλά με τέτοια επιχειρηματολογία θα αποκάλυπτε μόνο την προτίμησή του για τους ανώτερους έμβιους οργανισμούς. Τα κατώτερα ζώα όπως τα έντομα και τα βακτηρίδια είναι συνήθως έξω από τα ενδιαφέροντα της οικολογικής σκέψης.<sup>503</sup>

Από τις πρώτες προτάσεις του παραπάνω αποσπάσματος μπορούμε με βεβαιότητα να εξάγουμε ένα συμπέρασμα: ο Grundmann, όπως και όλοι οι οικομαρξιστές, υιοθετεί την εργαλειακή αντίληψη για τη φύση, στο πνεύμα του Μαρξ. Γι' αυτό και είναι αδύνατο να φανταστεί την οικολογική ισορροπία χωρίς αναφορά στα ανθρώπινα συμφέροντα.

Ένα δεύτερο στοιχείο που πρέπει να προσέξουμε στο παραπάνω απόσπασμα αναφορικά με την σχετικότητα της οικολογικής ισορροπίας είναι αυτό όπου ο Grundmann αφήνει αιχμές εναντίον των οικολόγων, οι οποίοι θεωρούν το σύστημα «ισορροπημένο» όταν ευημερούν οι ανώτεροι έμβιοι οργανισμοί. Έτσι, είναι σαν να παραμελούν τα συμφέροντα των «κατώτερων» έμβιων οργανισμών όπως των εντόμων. Ο Grundmann με αυτή την επιχειρηματολογία επιτυγχάνει ένα διττό στόχο: από τη μία κατηγορεί τους οικοκεντρικούς για ασυνέπεια, αφού δείχνουν επιλεκτικότητα ως προς τους πληθυσμούς που πρέπει να ευημερούν για να χαρακτηριστεί ένα οικοσύστημα ισορροπημένο, και ταυτόχρονα δικαιώνει τη δική του ανθρωποκεντρική αντίληψη σύμφωνα με την οποία η ισορροπία μπορεί να αποτιμηθεί με κριτήριο μόνο την ανθρώπινη ευημερία.

Συν τοις άλλοις, ο Grundmann πιστεύει ότι ακόμα και αν επιδιώκει ο οικολόγος την ποικιλομορφία, όπως την αρμονική συνύπαρξη και άλλων μορφών ζωής ή και αβιοτικών παραγόντων (π.χ. βράχων), τότε δεν το κάνει για την ίδια τη φύση αλλά για τον άνθρωπο. Υποστηρίζει ότι τα κίνητρα του ανθρώπου είναι πάντα εγωιστικού ή αισθητικού χαρακτήρα, ότι δηλαδή ο άνθρωπος για καθαρά δικούς του λόγους επιδιώκει τη διατήρηση της βιοποικιλότητας. Ο Grundmann με αυτό το

---

<sup>503</sup> Grundmann, Reiner, “Ο Μαρξισμός ενόπιον της Οικολογικής Πρόκλησης”, ό.π., σ. 119-120

επιχείρημα απορρίπτει ουσιαστικά την αλτρουϊστική συμπεριφορά απέναντι σε άλλες μορφές ζωής, προκαλώντας ερωτηματικά για την έννοια του αλτρουϊσμού εν γένει. Αν πιστεύει ότι ο αλτρουϊσμός μπορεί να αναπτυχθεί μόνο μεταξύ ομοειδών όντων τότε είναι ειδικτής (σύμφωνα με την ορολογία του Singer), αν απορρίπτει συνολικά τον αλτρουϊσμό, τότε υπονομεύει τη θεωρία που πρεσβεύει, δηλαδή τον μαρξισμό. Ας μην ξεχνάμε, ότι όλες οι σοσιαλιστικές θεωρίες, από τον κομμουνισμό μέχρι τον αναρχισμό, στηρίζονται στην αλτρουϊστική συμπεριφορά των ανθρώπων.

Από τα παραπάνω προκύπτει αβίαστα ότι ο Grundmann, όπως και όλοι οι μαρξιστές που έχουν ασχοληθεί με την οικολογία, δεν είναι διατεθειμένος να κάνει παραχωρήσεις προς την κατεύθυνση μιας νέας ηθικής με περιβαλλοντική ευαισθησία. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι αναφέρεται μάλλον περιφρονητικά σ' αυτούς που είναι «υπέρ της ανάπτυξης μιας οικολογικής ηθικής»<sup>504</sup> ή ότι τονίζει ότι «η ειδική θέση της ανθρωπότητας μέσα στη φύση χαρακτηρίζεται από την *κυριαρχία της επί της φύσης*» (υπογράμμιση δική του).<sup>505</sup>

Στο ζήτημα αυτό ο Grundmann ενισχύει τη θέση που υποστηρίξαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο σχετικά με το ότι οι οικομαρξιστές θεωρούν ως ηθικά επιτρεπτή την κυριαρχία του ανθρώπου επί της φύσης. Επιπλέον, οι οικομαρξιστές δεν αποδίδουν εγγενή αξία ούτε στο σύνολο της φύσης, ούτε σε κάποιο από τα μέρη τους, πλην του ανθρώπου. Αυτή η στάση άλλωστε δικαιολογείται από τον ίδιο τον Μαρξ. Ο Deleage αφιέρωσε μερικές σειρές για να μας εξηγήσει ποια είναι η αξία της φύσης κατά τον Μαρξ. Έτσι, ανέφερε ότι σύμφωνα με τη μαρξική θεωρία δεν υπάρχει εγγενής αξία στη φύση. Η αξία της φύσης ή των μερών της είναι μόνο οικονομικής φύσεως και όχι ηθικής. Όταν ο άνθρωπος μετασηματίζει τα φυσικά αντικείμενα ή τις φυσικές πηγές, όπως τα μέταλλα, τότε αυτά αποκτούν αξία.<sup>506</sup> Επομένως η ανθρώπινη εργασία είναι που δίνει αξία στα πράγματα, και μάλιστα μόνο με την οικονομική σημασία του όρου «αξία».

Ο Ted Benton που όπως είχαμε δει σε προηγούμενο υποκεφάλαιο αυτής της ενότητας πρότεινε μια ανασύνθεση της μαρξικής θεωρίας προκειμένου να γίνει συμβατή με το σύγχρονο οικολογικό πρόταγμα, στο άρθρο του “Ανθρωπισμός = Ειδισμός, Ο Μαρξ για τους Ανθρώπους και τα Ζώα” (“Humanism= Speciesism, Marx

<sup>504</sup> Grundmann, Reiner, “Ο Μαρξισμός ενόπιον της Οικολογικής Πρόκλησης”, ό.π., σ. 132

<sup>505</sup> Grundmann, Reiner, “Ο Μαρξισμός ενόπιον της Οικολογικής Πρόκλησης”, ό.π., σ. 123

<sup>506</sup> Deleage, Jean- Paul, “Eco- Marxist Critique of Political Economy”, ό.π., σ. 48

on Humans and Animals”)<sup>507</sup>, προσπάθησε να δώσει απαντήσεις για τα σύγχρονα ερωτήματα που θέτει η περιβαλλοντική ηθική, και συγκεκριμένα για το ζήτημα των άλλων ζώων, από μια μαρξιστική σκοπιά. Ο Benton αρχικά αναγνωρίζει ότι η πρόθεση του Μαρξ να εξανθρωπιστεί η φύση είναι προβληματική. Ο Benton επίσης παραδέχεται ότι ο Μαρξ βρίσκεται στην παράδοση της παραδοσιακής δυτικής φιλοσοφίας που διακρίνει τον άνθρωπο από το ζώο, τη φύση από τον πολιτισμό και το πνεύμα από το σώμα. Στη βάση αυτή, η διάκριση μεταξύ ανθρώπου και ζώων είναι σαφής, αφού ο άνθρωπος μετασχηματίζει τη φύση και παράγει όχι μόνο για τις ανάγκες του, όπως κάνουν τα ζώα, αλλά ακόμα παραπέρα. Ο Benton αφιερώνει ένα τμήμα του άρθρου του για να επιτεθεί στον δυϊσμό άνθρωπος-ζώο που προβάλλει η μαρξική θεωρία. Έτσι, αμφισβητεί τη θέση του Μαρξ ότι μόνο ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα για κοινωνική συνεργασία (social cooperation) ή κοινωνικότητα (sociability). Ο Benton υποστηρίζει ότι και άλλα ζώα έχουν την ικανότητα να συνεργάζονται και να διατηρούν κάποιου είδους κοινωνικές σχέσεις. Άλλωστε το γεγονός ότι κάποια ζώα χρησιμοποιήθηκαν από τον άνθρωπο (όπως ο σκύλος) αποδεικνύει τη δυνατότητα που έχουν να αναπτύξουν κάποιου είδους σχέσεις. Άλλωστε η ανθρωπολογία έχει δείξει ότι πράγματι υφίσταται αυτή η δυνατότητα στα άλλα ζώα.<sup>508</sup>

Στο τελευταίο μέρος του άρθρου του ο Benton επιχειρεί να ανασυγκροτήσει τη θεωρία του Μαρξ. Έτσι προτείνει να δούμε τη διάκριση μεταξύ ανθρώπου-φύσης που κάνει ο Μαρξ, όχι ως μια αντίθεση, αλλά ως μια ποιοτική διαφοροποίηση. Αυτό, υποστηρίζει ο Benton, συμβαίνει αφού ο άνθρωπος δεν ικανοποιεί μόνο τις φυσικές του ανάγκες, αλλά ταυτόχρονα και άλλες, όπως τις αισθητικές και τις γνωστικές. Επί παραδείγματι, ο άνθρωπος καλύπτει την ανάγκη της πείνας, λόγω της φυσικής του ανάγκης, η οποία όμως διέπεται από κάποιους αισθητικούς και γνωστικούς κανόνες. Οι κανόνες αυτοί καθορίζονται από τον πολιτισμό του.

Βέβαια, ο Benton, με την παραπάνω ανάγνωση του Μαρξ, δεν κάνει τίποτα άλλο παρά να θέτει το κριτήριο του πολιτισμού. Όπως όμως δείξαμε σε μέρος της πρώτης ενότητας, και τα άλλα είδη διαθέτουν πολιτισμούς ανάλογους με το δικό μας.

---

<sup>507</sup> Benton, Ted, “Humanism= Speciesism, Marx on Humans and Animals”, *Radical Philosophy*, Autumn 1988, σ.σ. 4-18

<sup>508</sup> Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα, “(Τι) Ζώα, (τι) Άνθρωποι, (Τι) Άνθρωποι, (τι) Ζώα!, Ανθρωπολογικά Ερωτήματα και Εκπλήξεις”, ό.π., Μαχαίρας, Γιάννης, “Τα Συναισθήματα, η Ευφυΐα και ο Πολιτισμός στον Κόσμο των Ζώων”, ό.π.

Επομένως είναι δύσκολο να αποδεχτούμε ότι ο πολιτισμός αποτελεί στοιχείο που διακρίνει τον άνθρωπο από τα άλλα είδη.

## 8.6. Συμπεράσματα

Όπως είδαμε στο παραπάνω κεφάλαιο η σύζευξη του μαρξισμού με την οικολογία παρουσιάζει πολλά προβλήματα. Ο οικολογικός μαρξισμός δεν καταφέρνει να ανταποκριθεί στα κελεύσματα της περιβαλλοντικής ηθικής, αφού παραμένει βαθιά ανθρωποκεντρικός. Επίσης, οι οικομαρξιστές δεν αποδέχονται τη διεύρυνση της ηθικής κοινότητας, ούτως ώστε να συμπεριλάβει και κάποια, τουλάχιστον, από τα άλλα είδη.

Η απόρριψη αυτής της σύζευξης δε σημαίνει ταυτόχρονα την απόρριψη της προβληματικής της μαρξιστικής σοσιαλιστικής παράδοσης. Ο Paolo Ceri είχε γράψει κάποτε ότι βλέπει προβληματική τη σύνδεση του κόκκινου με το πράσινο, χωρίς αυτό να σημαίνει το τέλος της διάκρισης μεταξύ αριστεράς και δεξιάς, θέση που ασπάστηκαν πολλοί οικολόγοι.<sup>509</sup> Το θεωρητικό πλαίσιο πάνω στο οποίο στηρίζεται η λογική της εφαρμογής ενός πολιτικού συστήματος είναι πολύ σημαντικό και έτσι οι διαφορές μεταξύ μιας καπιταλιστικής και μιας σοσιαλιστικής κοινωνίας παραμένουν σαφείς. Από την άποψη αυτή, οι οικολόγοι που υπονοεί ο Ceri έχουν άδικο. Αν στην πράξη, οι σοσιαλιστικές χώρες ήταν το ίδιο ζημιογόνες για το περιβάλλον όσο και οι καπιταλιστικές, οι μαρξιστές έχουν το δικαίωμα να αντιτείνουν ότι οι χώρες του αποκαλούμενου «υπαρκτού σοσιαλισμού» αποτέλεσαν μια διαστρεβλωμένη εφαρμογή του μαρξισμού. Παραμένουν όμως έντονα τα χαρακτηριστικά εκείνα της μαρξικής θεωρίας που δεν είναι συμβατά με το νέο οικολογικό πρόταγμα, και αυτό θα πρέπει να επανεξεταστεί.

Ένα άλλο στοιχείο που πρέπει να τονίσουμε είναι η γενικότερη χρησιμότητα του μαρξισμού σήμερα. Αυτό που πρέπει να αντιληφθούμε είναι ότι ο μαρξισμός πράγματι αντιμετωπίζει πολλά προβλήματα συμβατότητας με τη σύγχρονη προβληματική για την οικολογία, γεγονός όμως που δεν πρέπει να μας κάνει να τον τοποθετήσουμε στο μουσείο των ιδεών. Όταν, ο Enzensberger δήλωσε με τον πιο σαφή τρόπο ότι ο μαρξισμός «δεν είναι μια θεωρία που την έχουμε για να παράγει αιώνιες αλήθειες» δεν υπονοούσε βέβαια ότι ο μαρξισμός μάς είναι πλέον άχρηστος. Πρέπει όμως οι μαρξιστές να αντιληφθούν, όπως λέει ο Bookchin, ότι υπάρχουν νέα ποιοτικά προβλήματα που δεν υπήρχαν καθόλου στην εποχή του Μαρξ.<sup>510</sup> Αυτά τα

<sup>509</sup> Ceri, Paolo, “Εισαγωγή”, στο Ceri, Paolo, Giddens, Anthony, Offe, Claus & Touraine, Allain, *Πολιτική Οικολογία*, μτφρ. Μπέτυ Βακαλοπούλου, Κοινωνία και Φύση, Αθήνα, 1991, σ. 16

<sup>510</sup> Bookchin, Murray, “Άκου Μαρξιστή!”, ό.π., σ. 13

προβλήματα δε μπορούν να βρουν τις λύσεις τους στα πλαίσια ενός μαρξισμού  
απαράλλαχτου απ' αυτόν του 19<sup>ου</sup> αιώνα.



## 9. Η κοινωνική οικολογία του Murray Bookchin

Σήμερα (...) ο βούρκος του ανορθολογισμού, της αλόγιστης ανάπτυξης, της συγκεντρωτικής εξουσίας, της οικολογικής αποδιάρθρωσης και της μυστικιστικής υποχώρησης προς τον εφησυχασμό απειλούν να κατακλύσουν τα ανθρώπινα επιτεύγματα των περασμένων εποχών. Σπανίως στο παρελθόν είχαμε προκληθεί όχι μόνο να αναχαιτίσουμε αυτό τον βούρκο, αλλά και να τον απωθήσουμε στα βάθη της δαιμονικής ιστορίας από την οποία αναδύθηκε.  
Murray Bookchin<sup>511</sup>

### 9.1. Εισαγωγή

Στο κεφάλαιο που ακολουθεί θα παρουσιάσουμε τη θεωρία του Murray Bookchin. Ο Bookchin θεωρείται ένα ιερό τέρας της πολιτικής οικολογίας, δεν τυγχάνει όμως της γενικής αποδοχής των φιλοσοφικών κύκλων. Παρά το γεγονός ότι η θεωρία του Bookchin είναι- όπως θα δείξουμε σε πολλά σημεία- εκτεθειμένη σε σειρά φιλοσοφικών επιθέσεων, είναι πολύ σημαντική για την πορεία της πραγματείας μας αφού είναι μία από τις δύο σημαντικότερες θεωρίες πολιτικής οικολογίας που υπάρχουν, και μάλιστα η πρώτη που εμφανίστηκε ιστορικά.

Συν τοις άλλοις, η κοινωνική οικολογία, δηλαδή η θεωρία του Bookchin, επηρέασε ένα μεγάλο μέρος του οικολογικού κινήματος, γεγονός που μας κάνει να στρέφουμε το ενδιαφέρον μας σ' αυτήν και όχι φυσικά να την παραβλέπουμε λόγω των αδυναμιών της. Ας περάσουμε όμως στην παρουσίαση και την κριτική αυτής της θεωρίας.

---

<sup>511</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, ό.π., σ. 241

## 9.2. Η κοινωνική οικολογία

Μία πολιτική θεωρία, περισσότερο διαδεδομένη από τον οικομαρξισμό είναι η κοινωνική οικολογία του Murray Bookchin. Ο Bookchin προτείνει μια θεωρία που συνδυάζει οικολογία και αναρχισμό. Είναι από τους πρωτοπόρους του οικολογικού κινήματος και της οικολογικής σκέψης, μιας και το βιβλίο του *Το Συνθετικό μας Περιβάλλον (Our Synthetic Environment)*<sup>512</sup> (που το υπέγραψε με το ψευδώνυμο Lewis Herber) δημοσιεύτηκε έξι μήνες πριν από το διάσημο βιβλίο *Σιωπηλή Άνοιξη (Silent Spring)*<sup>513</sup> της Rachel Carson.

Στο πολιτικό επίπεδο, αδιαχώριστο από τη φυσική φιλοσοφία του Bookchin, υποστηρίζει τον ελευθεριακό κοινοτισμό (libertarian municipalism).<sup>514</sup> Ο ελευθεριακός κοινοτισμός είναι η πολιτική θεωρία που υποστηρίζει τις μη ιεραρχικές κοινότητες οι οποίες διαχειρίζονται τα κοινά με ένα αμεσοδημοκρατικό σύστημα, παραπλήσιο με αυτό που εφαρμοζόταν στην Εκκλησία του Δήμου της αρχαίας Αθήνας.<sup>515</sup> Βέβαια, ο Bookchin αναγνωρίζει τις αδυναμίες του γενικότερου πολιτικού πλαισίου της δημοκρατίας της Αθήνας, όπως για παράδειγμα το θέμα της μη συμμετοχής των δούλων, των γυναικών και των μετοίκων στα κοινά. Στον ελευθεριακό κοινοτισμό του Bookchin η κάθε κοινότητα εκλέγει άμεσα ανακλητούς αντιπροσώπους- οι οποίοι δεν είναι επαγγελματίες πολιτικοί- για να εκπροσωπήσουν την κοινότητά τους στη συνομοσπονδία (confederation).<sup>516</sup> Το 1999 στην ηλικία των 79 ετών αποστασιοποιήθηκε από τη χρήση του όρου «αναρχισμός» στη θεωρία του και υιοθέτησε έναν νέο όρο, τον «κομμουναλισμό» (communalism), δίχως όμως να υπάρχει μια τόσο ξεκάθαρη ιδεολογική στροφή στη θεωρία του.<sup>517</sup>

<sup>512</sup> Bookchin, Murray, *Our Synthetic Environment*, Alfred A. Knopf, New York, 1962

<sup>513</sup> Carson, Rachel, *Silent Spring*, Fawcett Crest, New York, 1962

<sup>514</sup> Για τη μετάφραση του όρου municipalism προτιμάται ο όρος «κοινοτισμός» από τον μάλλον αδόκιμο «δημοτικισμός» που συνειρμικά παραπέμπει σε γλωσσικά ζητήματα. Παρ' όλα αυτά ο όρος «κοινοτισμός» μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για τον αγγλικό 'communitarianism' που χρησιμοποιείται από κάποιους συγγραφείς που ομιλούν περί μιας κοινωνίας παρόμοιας με αυτή που προτείνει ο Bookchin.

<sup>515</sup> Για μια σύγχρονη ελληνόφωνη παρουσίαση του προτάγματος του ελευθεριακού κοινοτισμού βλέπε το εξαμηνιαίο περιοδικό *Ευτοπία, Περιοδική Έκδοση για τον Ελευθεριακό Κοινοτισμό*.

<sup>516</sup> Bookchin, Murray, *The Limits of the City*, Black Rose Books, Montreal- New York- London, 1986<sup>2</sup>. Για μια συστηματική παρουσίαση του ελευθεριακού κοινοτισμού του Bookchin βλέπε: Biehl, Janet, *The Politics of Social Ecology, Libertarian Municipalism*, Black Rose Books, Montreal- New York- London, 1998

<sup>517</sup> Για τη νέα αυτή εκδοχή βλέπε Bookchin, Murray, *Το Πρόταγμα του Κομμουναλισμού*, ό.π. Η διαφορά του κομμουναλισμού από τον κλασικό αναρχισμό βρίσκεται κυρίως στην απόρριψη τριών τάσεων της αναρχικής σκέψης: του ατομικιστικού αναρχισμού του Max Stirner, του μηδενισμού του Νίτσε, και της πρόσφατης τάσης του πρωτογονισμού του John Zerzan. Η διάθεσή του άλλωστε να διαφοροποιήσει τη θεωρία του από τα τρεις τάσεις του αναρχισμού που προαναφέραμε εκδηλώθηκε πιο πριν. Βλέπε: Bookchin, Murray, *Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός: Ένα Αγεφύρωτο Χάσμα*, μτφρ. Αχιλλέας Φωτάκης, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005

Ο ίδιος, αν θέλουμε να παραθέσουμε ένα σύντομο βιογραφικό του, γεννήθηκε το 1921 στη Νέα Υόρκη, από γονείς Ρώσους μετανάστες. Οργανώθηκε πού μικρός στην κομμουνιστική νεολαία ενώ μετά το Σύμφωνο Μολότωφ- Ρίμπεντροπ διαγράφηκε για «αναρχοτροτσκιστικές παρεκκλίσεις». Μετά πέρασε στον τροτσκισμό από τον οποίο γρήγορα απογοητεύτηκε. Υπήρξε εργάτης σε χυτήριο του Νιου Τζέρσεϋ, ενώ αργότερα, ως εργάτης σε αυτοκινητοβιομηχανία και κατά τη διάρκεια της μεγάλης απεργίας της Τζένεραλ Μότορς, υιοθέτησε την αντιεξουσιαστική σκέψη. Δημοσίευσε δεκάδες βιβλία, δίδαξε στα «ελεύθερα πανεπιστήμια» της Νέας Υόρκης, στο City College University System στο Στάτεν Άιλαντ και έγινε τακτικός καθηγητής στο Ramapo College του Νιου Τζέρσεϋ.<sup>518</sup> Ίδρυσε το Ινστιτούτο Κοινωνικής Οικολογίας (Institute for Social Ecology) στο Βερμόντ στο οποίο διετέλεσε διευθυντής μέχρι το τέλος της ζωής του. Πέθανε στις 30 Ιουλίου του 2006 από ανακοπή καρδιάς.

Ο Bookchin χρησιμοποιεί τον όρο «κοινωνική οικολογία» (social ecology) για τη θεωρία του, διότι πιστεύει ότι το προέχον στοιχείο κάθε οικολογικής σκέψης πρέπει να είναι το κοινωνικό. Δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε την κοινωνία από τη φύση, όπως άλλωστε είναι αδύνατο να διαχωρίσουμε τον νου από το σώμα.<sup>519</sup> Αυτό που διακρίνει την κοινωνική οικολογία του Bookchin από τις άλλες περιβαλλοντικές φιλοσοφίες, είναι ότι τα περιβαλλοντικά δεινά εξετάζονται μέσα από το φίλτρο της ιεραρχικής δομής της κοινωνίας. Μάλιστα, ο Bookchin πιστεύει ότι η ιεραρχία ευθύνεται μεταξύ άλλων για την διαμόρφωση της απαξιοτικής συμπεριφοράς του ανθρώπου απέναντι στη φύση. *Η τάση του ανθρώπου να κυριαρχεί πάνω στη φύση, είναι επακόλουθο της τάσης του ανθρώπου να κυριαρχεί πάνω στον άνθρωπο.*<sup>520</sup> Ο Bookchin αναφέρει ότι η αστική κοινωνία αφού κατάφερε πρώτα να στρέψει τον

---

<sup>518</sup> Bookchin, Murray, *Τι είναι Κοινωνική Οικολογία*, Βιβλιοπέλαγος, μτφρ. Μάκης Κορακιανίτης, Αθήνα, 2000, σ. 113-115

<sup>519</sup> Bookchin, Murray, *Η Σύγχρονη Οικολογική Κρίση*, μτφρ. Μάκης Κορακιανίτης, Βιβλιόπολις, Αθήνα, 1993  
σ.35

<sup>520</sup> Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom, The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Black Rose Books, Montreal- New York, 1991<sup>2</sup>, σ. 1, Bookchin, Murray, “Οικολογία και Επαναστατική Σκέψη”, στο Bookchin, Murray, *Η Οικολογία της Ελευθερίας*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1978, σ. 43. Για την αποφυγή μιας συνήθους παρανόησης αναφέρουμε ότι η συλλογή κειμένων που εμφανίζεται με τον τίτλο *Η Οικολογία της Ελευθερίας* από τις εκδόσεις Διεθνής Βιβλιοθήκη δεν αποτελεί μετάφραση του βασικού έργου του Bookchin *The Ecology of Freedom* αλλά μια επιλογή άρθρων του.

άνθρωπο εναντίον του συνανθρώπου του, μετά έστρεψε τον άνθρωπο εναντίον της φύσης, μεταφέροντας έτσι τον ανταγωνισμό και σε ένα άλλο πεδίο.<sup>521</sup>

Η παραπάνω θέση, είναι ίσως η πιο σημαντική στο έργο του Bookchin. Ο Bookchin, σε αντίθεση με τον Μαρξ, πιστεύει ότι η κυριαρχία του ανθρώπου στον άνθρωπο, προηγήθηκε της κυριαρχίας του ανθρώπου στη φύση, αναδεικνύοντας έτσι τον κοινωνικό χαρακτήρα που πρέπει να έχει σήμερα η οικολογία. Τα οικολογικά προβλήματα είναι στην ουσία κοινωνικά προβλήματα, και ως τέτοια πρέπει να αντιμετωπιστούν για να ξεπεράσουμε την οικολογική κρίση.<sup>522</sup>

Προκειμένου να εξηγήσει ο Bookchin την ουσία των κοινωνικών προβλημάτων, αναζητά τις ρίζες της κυριαρχίας στην κοινωνία και τις εντοπίζει στην γεροντοκρατία. Με τη γεροντοκρατία, για την οποία ο Bookchin πιστεύει ότι υπήρξε η πρώτη μορφή εξουσίας, οι γέροντες, όντες οι ίδιοι πηγή συσσωρευμένης γνώσης απολάμβαναν της εκτίμησης όλων των άλλων μελών της κοινωνίας, και έχαιραν προνομίων. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Bookchin: «Οι γέροντες χρησιμοποιούσαν το μονοπώλιο της γνώσης που διέθεταν με αποτέλεσμα να εγκαθιδρύσουν την αρχαιότερη μορφή εξουσίας στην προϊστορία».<sup>523</sup> Έτσι, η εξουσία παγιώθηκε με τις απαρχές της συγκρότησης των κοινωνιών, είτε με την γεροντοκρατία, είτε με την ανδροκρατία, είτε με την εξουσία των στρατιωτικών ή θρησκευτικών ελίτ.<sup>524</sup>

Η ανάδυση της κυριαρχίας στο εσωτερικό της κοινωνίας δημιούργησε πολλά κοινωνικά προβλήματα. Με αυτή τη βάση, η υποτιθέμενη σύγκρουση μεταξύ φύσης και κοινωνίας, είναι ουσιαστικά μια αντιπαράθεση που προκύπτει από τα εσωτερικά προβλήματα της ίδιας της κοινωνίας.<sup>525</sup> Προκειμένου λοιπόν να αντιμετωπίσουμε την οικολογική κρίση, πρέπει να επιλύσουμε τα κοινωνικά προβλήματα.

---

<sup>521</sup> Bookchin, Murray, “Οικολογία και Επαναστατική Σκέψη”, ό.π., σ. 43

<sup>522</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, ό.π., σ. 57

<sup>523</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, ό.π., σ. 113

<sup>524</sup> Clark, John, “Introduction”, στο Zimmerman (ed.), ό.π., σ.σ. 33-46

<sup>525</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, ό.π., σ. 47

### 9.3. Η απελευθερωτική τεχνολογία

Όπως είδαμε στο κεφάλαιο όπου αναφερθήκαμε στον οικολογικό μαρξισμό, μία από τις κύριες αδυναμίες εκείνης της θεωρίας ήταν η προσκόλληση στην τεχνολογία. Οι Μαρξ και Ένγκελς, ενθουσιασμένοι από τις εκπληκτικές δυνατότητες της βιομηχανικής περιόδου, υποστήριξαν ότι η τεχνολογία θα μπορέσει να απελευθερώσει τον άνθρωπο. Όπως θα δούμε σε τούτο το υποκεφάλαιο, ο Bookchin θα υποστηρίξει μία άλλη είδους απελευθέρωση διαμέσου της τεχνολογίας.

Ο Bookchin, ο συγγραφέας που έγραψε το πρώτο βιβλίο που εξέταζε συστηματικά τα οικολογικά προβλήματα, έθιξε από πολύ νωρίς τις αρνητικές επιπτώσεις της τεχνολογίας όχι μόνο στον άνθρωπο, όπως έκανε ο Μαρκούζε, αλλά και στο περιβάλλον. Ο Bookchin ήταν αναγνώστης του Mumford και άσκησε μία ηπιότερη κριτική στην τεχνολογική πρόοδο από αυτόν.<sup>526</sup> Στο κείμενο του *Προς μian Απελευθερωτική Τεχνολογία*<sup>527</sup> εναντιώνεται στις χρήσεις της τεχνολογίας όπως είχαν διαμορφωθεί μέχρι το 1970.

Σε αντιδιαστολή όμως με τον Μαρξ, ο Bookchin δεν βλέπει στην τεχνολογία τη λύση όλων των προβλημάτων. Δεν πιστεύει ότι η αλλαγή των παραγωγικών σχέσεων σε σχέση με την τεχνολογία είναι ικανή να απελευθερώσει τον άνθρωπο, αντίθετα θα τον οδηγήσει και πάλι στο ίδιο είδος σκλαβιάς. Για αυτό και σχολιάζει με τον εξής τρόπο το όραμα των Μαρξ και Ένγκελς:

Όσο και αν ήταν λαμπρά και υψηλά τα επαναστατικά ιδεώδη του παρελθόντος, η τεράστια πλειοψηφία του λαού, επιβαρημένη από την υλική στέρηση, έπρεπε να εγκαταλείψει το προσκήνιο της ιστορίας μετά την επανάσταση, να επιστρέψει στη δουλειά και να παραδώσει τη διεύθυνση της κοινωνίας σε μία νέα αργόσχολη τάξη εκμεταλλευτών.<sup>528</sup>

Πράγματι, όπως δείξαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο όπου αναφερθήκαμε στις χώρες που εφαρμόστηκε με τον έναν ή με τον άλλο τρόπο ο σοσιαλισμός, η χρήση της τεχνολογίας δε διέφερε σε τίποτα από τις καπιταλιστικές χώρες. Ο Bookchin εντοπίζει τις αιτίες αυτής της χρήσης στη συνολική άποψή του για τη φύση. Έτσι, αντίθετα από τους Μαρξ και Ένγκελς, δεν βλέπει την τεχνολογία ως το μέσο που θα

<sup>526</sup> Οι δύο τους γνωρίζονταν προσωπικά αλλά διαφώνησαν για το ζήτημα της χρήσης πυρηνικής ενέργειας για οικιακούς λόγους. Ο γράφων έχει στην κατοχή του ηχογραφημένο και γραπτό υλικό όπου ο Bookchin περιγράφει το χρονικό της διαφωνίας τους.

<sup>527</sup> Το κείμενο δημοσιεύτηκε το 1970. Εδώ χρησιμοποιούμε την έκδοση του “Towards a Liberatory Technology” που βρίσκεται στη συλλογή Bookchin, Murray, *Post- Scarcity Anarchism*, Black Rose Books, Montreal- New York, 1990<sup>3</sup> και την ελληνική μετάφραση Bookchin, Murray, *Προς μian Απελευθερωτική Τεχνολογία*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1999<sup>2</sup>

<sup>528</sup> Bookchin, Murray, *Προς μian Απελευθερωτική Τεχνολογία*, ό.π., σ. σ. 10-11

απελευθερώσει τον άνθρωπο από τα δεσμά της φύσης, αφού δεν αναγνωρίζει τη διαμάχη ανθρώπου- φύσης. Στα πλαίσια δε της αντιεξουσιαστικής σκέψης του, εστιάζει στις σχέσεις κυριαρχίας διαμέσου της τεχνολογίας. Έτσι χαρακτηρίζει το εργοστάσιο ως το «βασιλείο της ιεραρχίας και της κυριαρχίας» σε αντίθεση με τον Μαρξ που φαίνεται να θεωρούσε το εργοστάσιο ως το βασίλειο της αναγκαιότητας.<sup>529</sup> Το εργοστάσιο παύει να είναι έτσι ο χώρος της σύγκρουσης του ανθρώπου με τη φύση και γίνεται ο χώρος του ελέγχου του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Μάλιστα κατηγορεί για υποστηρικτή αυτής της άποψης για τη σχέση ανθρώπου- φύσης όχι μόνο τον Μαρξ και τον Ένγκελς, αλλά και τον θεωρητικό του αναρχισμού Πιερ Ζόζεφ Προυντόν. Σύμφωνα με τον Bookchin και οι τρεις εκπροσωπούν «την τραχειά ποιότητα της σοσιαλιστικής σκέψης κατά τη διάρκεια της βιομηχανικής επανάστασης».<sup>530</sup>

Ο Bookchin κρατά μια εκ διαμέτρου αντίθετη θέση από τους τρεις σοσιαλιστές ζητώντας να γίνει η εξάρτηση του ανθρώπου από το φυσικό κόσμο μέρος της κουλτούρας του.<sup>531</sup> Ενώ λοιπόν οι Μαρξ και Ένγκελς πίστευαν ότι ο άνθρωπος ήταν εξαρτημένος από τις φυσικές δυνάμεις και η τεχνολογία τον βοήθησε να απελευθερωθεί, ο Bookchin ισχυρίζεται ότι μία άλλου τύπου τεχνολογία θα βοηθήσει τον άνθρωπο να εξαρτηθεί από τη φύση, λειτουργώντας ως συνδετικός κρίκος μεταξύ τους.

Η τεχνολογία που οραματίζεται ο Bookchin θα οργανωθεί γύρω από την κοινωνία, ενώ σήμερα βλέπουμε την κοινωνία να οργανώνεται γύρω από την τεχνολογία. Όσο υπερβολικό και αν ακούγεται, το τελευταίο φαίνεται να απηχεί την πραγματικότητα. Ο δυτικός άνθρωπος ζει όντως σήμερα σε ένα «συνθετικό περιβάλλον» όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Bookchin,<sup>532</sup> στο οποίο η σχέση του με το φυσικό κόσμο μεσολαβείται από τις μηχανές.<sup>533</sup>

Στην οικολογική κοινωνία που οραματίζεται ο Bookchin η τεχνολογία θα παίζει έναν εντελώς διαφορετικό ρόλο. Πώς όμως θα καταφέρει αυτή η απελευθερωτική τεχνολογία να φέρει τον άνθρωπο πάλι κοντά στη φύση; Ο Bookchin πιστεύει ότι στα πλαίσια του ελευθεριακού κοινοτισμού που υποστηρίζει, η χρήση

---

<sup>529</sup> Bookchin, Murray, “Η Αυτοδιεύθυνση και η Νέα Τεχνολογία”, στο Bookchin, Murray, *Προς μια Οικολογική Κοινωνία*, μτφρ. Γιάννης Γκλαρνέτατζης, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1994, σ. σ. 142, 138

<sup>530</sup> Bookchin, Murray, *Προς μιαν Απελευθερωτική Τεχνολογία*, ό.π., σ. 12

<sup>531</sup> Bookchin, Murray, *Προς μιαν Απελευθερωτική Τεχνολογία*, ό.π., σ. 46

<sup>532</sup> Για την ανάπτυξη αυτής της ιδέας βλέπε το πρώτο βιβλίο του Bookchin με τίτλο *Our Synthetic Environment*, ό.π.

<sup>533</sup> Bookchin, Murray, *Προς μιαν Απελευθερωτική Τεχνολογία*, ό.π., σ. 48

νέων μορφών ενέργειας μπορούν να εξασφαλίσουν αυτήν την επανασύνδεση. Έτσι, η ηλιακή και η αιολική ενέργεια, καθώς και η εκμετάλλευση της δύναμης των ωκεάνιων ρευμάτων μπορούν να εγγυηθούν αυτήν την αλλαγή σχέσης ανθρώπου-φύσης.<sup>534</sup> Με την ιδέα αυτή ο Bookchin απομακρύνεται από την προμηθεϊκή παράδοση που ήταν τόσο έντονη στο μαρξικό έργο και προτάσσει μία νέα οπτική της τεχνολογίας. Έτσι η ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση μέσω της τεχνολογίας, αντικαθίσταται, όπως γράφει ο ίδιος, από την οικολογική ηθική της χρήσης της τεχνολογίας, για την εναρμόνιση των σχέσεων ανθρώπου-φύσης.<sup>535</sup>

Με τη χρήση αυτών των μορφών ενέργειας, μπορούμε να καταλάβουμε τη θέση του Bookchin για την ανάγκη να συνδεθεί και πάλι ο άνθρωπος με το φυσικό περιβάλλον. Ο άνθρωπος θα εκτιμήσει και πάλι τον ήλιο και τους ανέμους, και θα εξαρτηθεί από τη δύναμή τους. Ο άνθρωπος δε θα επεμβαίνει με σαρωτικές αλλαγές στο φυσικό περιβάλλον, αλλά θα ευεργετείται απ' αυτό και έτσι θα αναπτύξει μια άλλου τύπου σχέση μαζί του. Η φύση θα γίνει μέρος της κουλτούρας του και θα εμφανιστεί και πάλι, όπως λέει ο Bookchin, στη ζωγραφική, τη λογοτεχνία, τη φιλοσοφία, την αρχιτεκτονική, την επίπλωση και σε όλες τις καθημερινές λειτουργίες του ανθρώπου. Και όσο για την επέμβαση του ανθρώπου στη φύση, κατά τον Bookchin δεν θα είναι τραχιά, αλλά μόνο ένα «ευγενικό ανθρώπινο αποτύπωμα επάνω της».<sup>536</sup>

Για να επιτευχθούν όλα τα παραπάνω πρέπει λέει ο Bookchin, να προχωρήσουμε σε συγκρότηση κοινοτήτων. Η δημιουργία κοινοτήτων δε σημαίνει, όπως νομίζουν κάποιοι, την εγκατάλειψη των πόλεων, ούτε τη συγκρότηση κοινοβίων ελευθεριότητας. Αντί αυτών, οι κοινότητες θα έχουν μέσω του συστήματος του συνομοσπονδισμού (confederationism)<sup>537</sup> επικοινωνία και οικονομικές συναλλαγές και ταυτόχρονα θα εξασφαλίζουν μια πραγματικά ανθρώπινη κλίμακα διαβίωσης. Ο βιομηχανικός συγκεντρωτισμός, που αποτελεί έναν μεγάλο κίνδυνο για

---

<sup>534</sup> Bookchin, Murray, *Προς μια Απελευθερωτική Τεχνολογία*, ό.π., σ.σ. 62-73. Είναι χαρακτηριστικό ότι το 1965 που γράφτηκε το συγκεκριμένο κείμενο είχε επιβεβαιωθεί η αποτελεσματικότητα και η οικονομία που εξασφάλιζαν αυτές οι μορφές ενέργειας. Σήμερα, 40 χρόνια μετά καμία χώρα δεν έχει υλοποιήσει ένα πρόγραμμα που να προωθεί ουσιαστικά αυτές τις μορφές ενέργειας. Είναι προφανές, ότι τα συμφέροντα των πετρελαϊκών κύκλων είναι ισχυρότερα από τη θέληση για φθηνότερη και πιο καθαρή για το περιβάλλον ενέργεια.

<sup>535</sup> Bookchin, Murray, “Η Έννοια της Οικοτεχνολογίας και των Οικοκοινοτήτων”, στο Bookchin, Murray, *Προς μια Οικολογική Κοινωνία*, ό.π., σ. 122

<sup>536</sup> Bookchin, Murray, *Προς μια Απελευθερωτική Τεχνολογία*, ό.π., σ. 55

<sup>537</sup> Για τον συνομοσπονδισμό του Bookchin βλέπε Bookchin, Murray, “Η Σημασία της Κοινότητας και του Συνομοσπονδισμού και η Ανάγκη για μια Νέα Πολιτική”, μτφρ. Αλέξανδρος Γκεζερλής, *Ευτοπία* 5, Ιούλιος 2000, σ.σ. 3-6

τον Bookchin, θα εξαφανιστεί και θα δώσει τη θέση του σε μια αποκεντρωμένη και ήπια τεχνολογία, τουτέστιν σε μια αποκεντρωμένη βιομηχανία και θα βοηθήσει στη διατήρηση και αναγέννηση της χειροτεχνικής και βιοτεχνικής παραγωγής. Στην κοινοτιστική κοινωνία του Bookchin το «βασίλειο της αναγκαιότητας» του Μαρξ αντί να επεκτείνεται θα συστέλλεται, καθώς οι ανθρώπινες ανάγκες θα περιοριστούν.<sup>538</sup>

Τέλος, ο κοινοτισμός που επιδιώκει ο Bookchin θα εξασφαλίσει όπως λέει ο ίδιος όχι μόνο την εναρμόνιση του ανθρώπου με το περιβάλλον, αλλά και την εναρμόνιση του ανθρώπου με τον άνθρωπο. Γι' αυτό και χρειάζεται η αποκεντρωμένη κοινωνία που θα προάγει τις άμεσες κοινωνικές σχέσεις και όχι τις διαμεσολαβημένες. Έτσι αναφέρει ότι οι αρχαίοι Έλληνες θα τρόμαζαν από μια πόλη στην οποία λόγω του μεγέθους της θα αποκλειόταν η άμεση διαπροσωπική σχέση των συμπολιτών της.<sup>539</sup> Μόνο μια μικρής κλίμακας πόλη μπορεί να εξασφαλίσει αυτού του είδους τις σχέσεις.

---

<sup>538</sup> Bookchin, Murray, *Προς μιαν Απελευθερωτική Τεχνολογία*, ό.π., σ. 80

<sup>539</sup> Bookchin, Murray, *Προς μιαν Απελευθερωτική Τεχνολογία*, ό.π., σ. 65



#### 9.4. Η διαλεκτική φιλοσοφία του Bookchin

Προκειμένου να κατανοήσουμε τη φιλοσοφία του Bookchin είναι χρήσιμο να κάνουμε μία αναφορά στο είδος του λόγου που ο ίδιος προτιμά. Στα πλαίσια της θεωρίας του λοιπόν απορρίπτει τον *συμβατικό* και τον *διαλεκτικό λόγο* και επιχειρεί μία δημιουργική σύνθεση των δύο. Συγκεκριμένα, ο συμβατικός λόγος για τον Bookchin βασίζεται στην «ανάλυση των φαινομένων ως σταθερών, επακριβώς ορισμένων και σαφώς καθορισμένων οντοτήτων».<sup>540</sup> Ο συμβατικός λόγος στηρίζεται στην ανάλυση των φαινομένων, στην ταξινόμησή τους και στην απόρριψη κάθε είδους σχετικοποίησής τους. Επίσης, ο συμβατικός λόγος δίνει μεγάλη βαρύτητα στην εσωτερική συνέπεια των προτάσεων. Για το θέμα που μας αφορά, την οικολογία, ένα παράδειγμα εφαρμογής συμβατικού λόγου θα ήταν η εξέταση μια φάλαινας μέσω της κατάταξής της στα θηλαστικά, ο σαφής καθορισμός των ιδιοτήτων που πρέπει να έχει αυτή η φάλαινα, καθώς και η πεποίθηση ότι είναι αδύνατο να εμφανιστούν φάλαινες που να μην εμπίπτουν στον ορισμό της φάλαινας. Ο συμβατικός λόγος, έτσι όπως τον περιγράφει ο Bookchin, στηρίζεται στην αρχή της ταυτότητας, δηλαδή ότι το A ισούται με το A. Με λίγα λόγια, ο συμβατικός λόγος φαίνεται να χαρακτηρίζει τον τρόπο σκέψης και εργασίας που χρησιμοποιεί η αποκαλούμενη «αναλυτική παράδοση».

Ο Bookchin απορρίπτει τον συμβατικό λόγο (όχι όμως ολοκληρωτικά, αφού αναγνωρίζει τη χρησιμότητα του για πρακτικά ζητήματα, όπως λόγου χάριν για το χτίσιμο ενός σπιτιού), μιας και πιστεύει ότι βάσει αυτού παραβλέπεται η *διαδικασία* του γίνεσθαι. Γράφει συγκεκριμένα:

[ο συμβατικός λόγος<sup>541</sup>] αγνοεί την ανάγκη να διερευνήσουμε συστηματικά τις διαδικασίες αλλαγής, δηλαδή πώς η ζωντανή οντότητα είναι συγκροτημένη ως *δυνατότητα* να περνά βαθμηδόν από το ένα στάδιο της εξέλιξης στο άλλο.<sup>542</sup>

Ο συμβατικός λόγος λοιπόν, με τον σαφή καθορισμό πλαισίων, μέσα στα οποία πρέπει να κινείται κάθε έννοια που αντιστοιχεί σε ένα πράγμα του εξωτερικού κόσμου, δεν επιτρέπει την ερμηνεία της μεταβλητότητας του πράγματος. Ο Bookchin απορρίπτει τον συμβατικό λόγο, αφού βάσει αυτού, απορρίπτεται η διαλεκτική οπτική της πραγματικότητας που προτιμά ο ίδιος.

<sup>540</sup> Bookchin, Murray, “Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1992, σ. 77

<sup>541</sup> Σημείωση δική μου.

<sup>542</sup> *ό.π.*, σ. 79

Ωστόσο, η πεποίθηση του Bookchin για την ανάγκη τονισμού της διαδικασίας του γίνεσθαι, δεν τον οδηγεί, όπως θα περίμενε κανείς στη χεγκελιανή διαλεκτική φιλοσοφία, αλλά σε μια δική του διαλεκτική που θα αναλύσουμε παρακάτω. Ο Murray Bookchin, αποδέχεται τη χρησιμότητα του διαλεκτικού λόγου, που στηρίζεται στην αναπτυξιακή φύση της πραγματικότητας. Η διαλεκτική όμως που υποστηρίζει είναι διαφορετικής μορφής από αυτές που έχουμε γνωρίσει μέχρι σήμερα, αφού απορρίπτει τόσο την οπτική του Hegel όσο και του Ένγκελς. Αντί αυτών, ο Bookchin θα προτείνει τον *διαλεκτικό νατουραλισμό* (dialectical naturalism).<sup>543</sup> Ο διαλεκτικός νατουραλισμός είναι μια διαλεκτική που απαντά στα ερωτήματα «τί είναι η φύση», «ποια η σχέση του ανθρώπου με τη φύση», αλλά διερευνά ταυτόχρονα και τη σχέσεις της κοινωνίας με τη φύση. Ο ίδιος ο Bookchin, δε δίνει πουθενά έναν σαφή ορισμό αυτού που ονομάζει «διαλεκτικό νατουραλισμό». Η σύντροφος του Bookchin, Janet Biehl, της οποίας η συμβολή στο πεδίο του οικοφεμινισμού είναι πολύ σημαντική, δίνει τον παρακάτω ορισμό:

Ο διαλεκτικός νατουραλισμός είναι μια προσπάθεια να αντιληφθούμε τη φύση ως ένα αναπτυξιακό φαινόμενο, τόσο στο βασίλειο του οργανικού όσο και του κοινωνικού πεδίου. Όλα τα οργανικά φαινόμενα αλλάζουν, και ακόμα πιο σημαντικό είναι ότι υφίστανται ανάπτυξη και διαφοροποίηση. Σχηματίζονται και ανασχηματίζονται, ενώ δραστικά διατηρούν την ταυτότητά τους μέχρις ότου να εκπληρώσουν τις δυνατότητές τους, εκτός και αν συμβεί κάποιο ατύχημα. Αλλά όσο βλέπουμε τον κόσμο μέσα από μια σύντομη επισκόπηση της εξέλιξής του, βρίσκεται επίσης σε ανάπτυξη, ο διαλεκτικός νατουραλισμός προσεγγίζει τον κόσμο ως μια ολότητα, μέσα από μια αναπτυξιακή προσέγγιση.<sup>544</sup>

Πρέπει να σημειώσουμε ότι, παρά το γεγονός ότι ο Bookchin έχει κατηγορηθεί ουκ ολίγες φορές για ανθρωποκεντρισμό, τονίζει τη συνέχεια μεταξύ του μη ανθρώπινου και του ανθρώπινου στοιχείου στη φύση. Προκειμένου να εξηγήσει τη διαλεκτική φύση της πραγματικότητας, καταφεύγει σε έναν θεμελιώδη για την φιλοσοφία του διαχωρισμό μεταξύ πρώτης και δεύτερης φύσης (first and second nature). Η πρώτη φύση είναι για τον Bookchin η βιολογική φύση, δηλαδή το σύνολο όλων των

---

<sup>543</sup> Για την απόδοση του όρου «naturalism» στα ελληνικά χρησιμοποιείται ο όρος «νατουραλισμός» και όχι ο όρος «φυσιοκρατία». Για την επιλογή αυτή βλέπε και την υποσημείωση του Στάθη Ψύλλου που επιμελήθηκε τον τόμο του David Papineau, *Φιλοσοφικός Νατουραλισμός, Νους και Γνώση στο Φυσικό Κόσμο*, μτφρ. Τερέζα Μπούκη, Leader Books, Αθήνα, 2002, σ. 1. Άλλωστε, ο όρος «νατουραλισμός» χρησιμοποιήθηκε από τον Πάρι Μπουρλάκι για την μετάφραση του άρθρου του Bookchin “A Philosophical Naturalism” για λογαριασμό του έγκυρου περιοδικού *Κοινωνία και Φύση*.

<sup>544</sup> Biehl, Janet, *Rethinking Ecofeminist Politics*, South and Press, Boston, 1991, σ. 117

μορφών ζωής, όπως επίσης και ο ανόργανος κόσμος. Μόνο που, υπακούοντας στην διαλεκτική του οπτική, αντιλαμβάνεται την πρώτη φύση όχι απλά ως το σύνολο των παραπάνω, αλλά ταυτόχρονα και ως τη σωρευτική *ανάπτυξη* των μερών αυτού του συνόλου.<sup>545</sup> Τούτη η διαδικασία, είναι μια κατάσταση εξελικτική, αφού η πρώτη φύση παρουσιάζει μια συνέχεια με νόημα και ορθολογικότητα (παραμένει επίσης εντελώς ασαφές τι σημαίνει «ορθολογικότητα» για τον Bookchin και με ποια μορφή εμφανίζεται αυτή η ορθολογικότητα στην εξελικτική διαδικασία).

Αυτό σημαίνει ότι η συγκεκριμένη διαδικασία οδηγεί στην ανάπτυξη μορφών ζωής που εννοιοποιούν, κατανοούν και επικοινωνούν μεταξύ τους.<sup>546</sup> Ο άνθρωπος, αποτελεί την πιο ανεπτυγμένη μορφή αυτής της εξελικτικής διαδικασίας, αφού έχει την ικανότητα να αυτοστοχάζεται και να χειρίζεται την εννοιολογική σκέψη και γλώσσα.<sup>547</sup> Εκτός των άλλων, η ικανότητα του ανθρώπου να παρεμβαίνει και να επιδρά συνειδητά στην πρώτη φύση, έχει δημιουργήσει τη δεύτερη φύση. Η δεύτερη φύση είναι η πολιτιστική, κοινωνική και πολιτική φύση που έχει απορροφήσει την πρώτη φύση.<sup>548</sup> Με πολύ απλά λόγια, η δεύτερη φύση είναι η κοινωνία.

Σ' αυτό το σημείο, ο αναγνώστης του Bookchin θα περίμενε ότι η κοινωνία, ως απόληξη αυτής της διαδικασίας, της μετάβασης δηλαδή από την πρώτη στη δεύτερη φύση, θα αποτελούσε το απόλυτο εξελικτικό στάδιο. Κάτι τέτοιο όμως δεν ισχύει αφού η μορφή της κοινωνίας, ως έχει σήμερα, δεν ικανοποιεί σε καμία περίπτωση τον Bookchin. Γι' αυτόν, υπάρχει εξέλιξη προς το καλύτερο ή προς το χειρότερο, και η κοινωνία που ζούμε σήμερα είναι το αποτέλεσμα της εξέλιξης προς το χειρότερο. Άλλωστε, δεν πιστεύει ότι η κοινωνική εξέλιξη πραγματοποιείται με τον ίδιο τρόπο που πραγματοποιείται η φυσική, η οργανική εξέλιξη. Τέλος, ο Bookchin μας καλεί να υπερβούμε τη δεύτερη φύση και να οργανώσουμε ένα σύστημα κοινωνικής και οργανικής συμφιλίωσης, να κατασκευάσουμε δηλαδή μια ελεύθερη φύση (free nature).<sup>549</sup> Στην ελεύθερη φύση, η δεύτερη φύση, που έχει ζημιώσει σε μεγάλο βαθμό την πρώτη φύση, ενοποιείται ουσιαστικά μαζί της με ριζικά οικολογικό τρόπο.<sup>550</sup>

---

<sup>545</sup> Bookchin, "Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός", ό.π., σ. 97

<sup>546</sup> Bookchin, "Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός", ό.π., σ. 98

<sup>547</sup> Bookchin, "Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός", ό.π., σ. 98

<sup>548</sup> Bookchin, "Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός", ό.π., σ. 99. Πρβλ. και τη χρήση του, αριστοτελικής έμπνευσης, όρου «δεύτερη φύση» από τον John McDowell.

<sup>549</sup> Bookchin, "Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός", ό.π., σ. 101

<sup>550</sup> Bookchin, Murray, "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach", στο Bookchin, Murray, *The Philosophy of Social Ecology, Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose Books, Montreal- New York- London, 1996<sup>3</sup>, σ.σ. 133- 141

Ποιά είναι όμως πραγματικά η σχέση μεταξύ πρώτης και δεύτερης φύσης; Είπαμε πριν ότι ο άνθρωπος μετασχηματίζει την πρώτη φύση. Ποιάς μορφής είναι όμως αυτός ο μετασχηματισμός; Ο Bookchin ξεκαθαρίζει ότι δεν είναι προκαθορισμένη η κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση. Ο άνθρωπος όντως κυριαρχεί επί της φύσης και αυτό είναι το λάθος. Η οπτική του είναι η αλλαγή αυτής της σχέσης μέσω της ελεύθερης φύσης. Γράφει συγκεκριμένα:

Όταν ξεχωρίζω την ανθρωπότητα ως μία μοναδική μορφή ζωής που μπορεί να αλλάξει συνειδητά ολόκληρο το βασίλειο της «πρώτης φύσης», δεν ισχυρίζομαι ότι η «πρώτη φύση» «είναι δημιουργημένη» για να γίνεται αντικείμενο «εκμετάλλευσης» από την ανθρωπότητα, όπως μερικές φορές με κατηγορούν εκείνοι που επικρίνουν τον «ανθρωποκεντρισμό».<sup>551</sup>

Εδώ ο Bookchin ξεκαθαρίζει ότι δεν επικροτεί την κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση, αλλά είναι κάτι που παρατηρεί να συμβαίνει. Όπως άλλωστε δεν επικροτεί την κυριαρχία του ανθρώπου στον άνθρωπο, αλλά είναι κάτι που επίσης συμβαίνει. Παρ' όλα αυτά, ο Bookchin, δεν καταδικάζει την επέμβαση στη φύση, όπως θα ήθελαν οι βαθείς οικολόγοι. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Ρωσοαμερικάνο φιλόσοφο, έχει το δικαίωμα να παρεμβαίνει στη φύση, αφού είναι και ο ίδιος προϊόν της φυσικής εξέλιξης. Το λάθος, δεν είναι η ενεργή παρέμβαση στη φύση αλλά η καταστρεπτική παρέμβαση σ' αυτήν, που είναι αποτέλεσμα της στρεβλωμένης κοινωνικής εξέλιξης της ανθρωπότητας.<sup>552</sup>

Ένα σημείο για το οποίο αξίζει να γίνει λόγος σχετικά με την διάκριση που κάνει μεταξύ πρώτης και δεύτερης φύσης, είναι η απόσταση που θέλει να κρατήσει από τον παραδοσιακό δυϊσμό όπως επίσης και από τον μονισμό. Ο δυϊσμός κάνει το διαχωρισμό μεταξύ σώματος- ψυχής, ή ύλης- πνεύματος. Ο μονισμός δεν αναγνωρίζει τη δυσπόστατη φύση της πραγματικότητας.<sup>553</sup> Παρά το γεγονός ότι για τον ίδιο υπάρχει σαφής διάκριση μεταξύ των δύο, δεν βλέπει εκ των προτέρων τη σχέση τους ως ανταγωνιστική. Μπορεί να υπάρξει μια άλλη σχέση που δε θα είναι ανταγωνιστική, αν αναπτύξουν οι δύο αυτές μορφές της φύσης τις δυνάμεις τους, έτσι

<sup>551</sup> Bookchin, “Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός”, ό.π., σ. 98

<sup>552</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, ό.π., σ. 294

<sup>553</sup> Ο Παρμενίδης και ο Spinoza υποστήριζαν ότι υπάρχουν φιλοσοφικοί λόγοι που μας κάνουν να πιστεύουμε ότι υπάρχει μόνο ένα είδος του πραγματικού όντος. Λήμμα *monism*: Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford- New York, 1994, σ. 248

όπως οραματίζεται ο Bookchin αυτήν την ανάπτυξη. Στο πλαίσιο αυτό, καταδικάζει τους δυϊστές που βλέπουν μια ανταγωνιστική σχέση μεταξύ των δύο.<sup>554</sup>

Πράγματι φαίνεται ότι οι δυϊστές συχνά αντιμετώπιζαν τη σχέση αυτή (που την έβλεπαν όχι ως σχέση πρώτης- δεύτερης φύσης αλλά ως ύλης- νου) ως ανταγωνιστική, ενώ έτειναν να συνηγορήσουν υπέρ της πρωτοκαθεδρίας του νου. Ο Descartes στον *Λόγο Περί της Μεθόδου* έγραφε χαρακτηριστικά: «(...) η ψυχή, χάρη στην οποία είμαι ό,τι είμαι, είναι εντελώς ξέχωρη από το σώμα, κι είναι μάλιστα ευκολότερο να γνωρίσει κανένας αυτήν παρά εκείνο· κι αν ακόμα το σώμα δεν υπήρχε διόλου, πάλι η ψυχή δεν θα έπαυε να είναι ό,τι είναι».<sup>555</sup> Μπορεί να μην είναι εντελώς προφανές στον αναγνώστη ότι υπάρχει ανταγωνισμός μεταξύ σώματος- ψυχής στο έργο του Descartes. Στην πραγματικότητα όμως όταν ορίζει ο Descartes το *πνεύμα* ως αυτό που μπορεί να εποπτεύει και να αποδεικνύει την ύπαρξη του κόσμου, φαίνεται ταυτόχρονα να αποδέχεται την υπεροχή του έναντι των αισθητηριακών αντιλήψεων. Με αυτήν την έννοια υπάρχει κάποιου είδους ανταγωνισμός μεταξύ του πνεύματος και της ύλης. Ο ανταγωνισμός αυτός είναι περισσότερο προφανής στο έργο του δυϊστή Πλάτωνα.<sup>556</sup>

Ο Bookchin, βέβαια, επιτίθεται και στους μονιστές, ιδιαίτερα δε, στους οικοκεντρικούς. Θυμίζουμε ότι οι οικοκεντρικοί επιμένουν στην ενότητα ύλης και πνεύματος, ενώ σύμφωνα με το οπτικό πρίσμα του Bookchin δεν κάνουν διάκριση μεταξύ πρώτης και δεύτερης φύσης. Για τους οικοκεντριστές, όπως για παράδειγμα για τους βαθείς οικολόγους, που ο Bookchin κριτικάρει με μένος και χρησιμοποιεί εναντίον τους βαρείς χαρακτηρισμούς, το πνεύμα ενυπάρχει στην ύλη, ακόμα και στην ανόργανη! Η συγκεκριμένη θέση των οικοκεντρικών φιλοσόφων μας παραπέμπει σε θεωρίες παμψυχισμού. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι αυτού του τύπου οι οικοκεντριστές εμπνέονται από θεολογικές και μυστικιστικές θεωρίες όπως αυτή του Ζεν.

Ας εξετάσουμε όμως την άποψη του σχετικά με τον δυϊσμό της παραδοσιακής φιλοσοφίας από μια άλλη σκοπιά. Καταρχάς, ο Bookchin παρά το γεγονός ότι διακρίνει την πρώτη από τη δεύτερη φύση, δεν το πράττει με τη λογική ενός ακόμα δυϊσμού μεταξύ φύσης και κοινωνίας. Γι' αυτόν δεν ισχύει η

---

<sup>554</sup> Bookchin, Murray, "Postscript: Ecologizing the Dialectic", στο Clark, John (ed.), *Renewing the Earth, The Promise of Social Ecology, A Celebration of the Work of Murray Bookchin*, Green Print, London, 1990, σ. 202

<sup>555</sup> Descartes, Rene, *Λόγος Περί της Μεθόδου*, ό.π., σ. 32

<sup>556</sup> Πλούταρχος, ό.π.

συγκεκριμένη παραδοσιακή διάκριση αφού η δεύτερη φύση αναπτύχθηκε μέσα από μια διαλεκτική διαδικασία από την πρώτη φύση. Για να το κατανοήσουμε αυτό πρέπει να ανατρέξουμε στην κριτική που έχει ασκήσει ενάντια στην άποψη ότι στη φύση επικρατεί αναγκαιότητα (necessity). Αυτό εκ πρώτης όψεως θυμίζει την περίφημη θέση του Hume για την απόρριψη των νόμων της φύσης. Ο Bookchin όμως υποστηρίζει κάτι άλλο. Δεν απορρίπτει την κανονικότητα στη φύση υποστηρίζοντας ανορθολογικά επιχειρήματα, ή με κάποια πρόθεση να στηρίξει κάποιου τύπου σκεπτικισμό. Υποστηρίζει απλά ότι στη φύση υπάρχει και αναγκαιότητα και ελευθερία. Διότι υπάρχουν μια σειρά από πιθανότητες που έχουν οδηγήσει τον πλανήτη να είναι αυτό που είναι σήμερα. Η δεύτερη φύση δεν εξελίχτηκε απλά, αλλά επέλεξε με άλλα λόγια να έχει τη μορφή που έχει. Είναι ανθρώπινη επιλογή η διαμόρφωση ενός φυσικού τοπίου σε πάρκο. Τα έμβια όντα δεν είναι απλοί θεατές της εξέλιξης, ούτε είναι πιόνια που καλούνται να παίξουν έναν ρόλο στον ρουιν της φυσικής ιστορίας, βάσει μιας αριστοτελικής τελεολογίας. Η πιο τρανταχτή περίπτωση είναι αυτή του ανθρώπινου είδους. Οι άνθρωποι μπορούν πλέον να διαμορφώνουν την εξέλιξη όχι μόνο ασυνείδητα, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της υπερκατανάλωσης υδάτινων πόρων, αλλά και συνειδητά, όπως στην περίπτωση σκόπιμης και συντονισμένης προσπάθειας εξαφάνισης ενός είδους.

Η διαφορά μεταξύ της συνειδητής και της ασυνείδητης συμπεριφοράς απέναντι στη φύση είναι πολύ σημαντική. Υποτίθεται ότι σήμερα η ασυνείδητη συμπεριφορά δεν υφίσταται πραγματικά αφού ο δυτικός άνθρωπος γνωρίζει πλέον τις συνέπειες των ενεργειών του. Υπάρχει όμως μια ποιοτική διαβάθμιση ως προς τις ενέργειές του. Η συζήτηση που διεξάγεται, λόγου χάρη, στην επιστημονική κοινότητα για την εξαφάνιση των κουνουπιών αποτελεί το πιο τρανταχτό παράδειγμα. Βιολόγοι υποστηρίζουν ότι ίσως είναι χρήσιμο να εξαφανίσουν τα κουνούπια από προσώπου γης χρησιμοποιώντας και τροποποιώντας τα αυτοκατευθυνόμενα γονίδια ενδοουκλεάσης (HEG). Μπορούν να προγραμματίσουν τα HEG με τέτοιο τρόπο ώστε μέσα σε λίγες γενεές κουνουπιών αυτά να εξαφανιστούν.<sup>557</sup>

Επομένως, ο Bookchin δεν βλέπει μόνο αναγκαιότητα στη φύση· βλέπει επίσης ελευθερία και συμμετοχή. Βάσει της θεωρίας του λοιπόν, αναζητά τις ρίζες του πολιτισμού, του κοινωνικού στοιχείου της εξέλιξης, στο φυσικό στοιχείο.

---

<sup>557</sup> Morton, Oliver, “Κουνούπια, Πρέπει να τα εξαφανίσουμε;”, *Το Βήμα της Κυριακής, Βήμα Science*, Μετάφραση από το *New Scientist*, 18 Μαΐου 2003, σ. 71

Ενδιαφέρεται για την κλιμάκωση της βιολογικής ανάπτυξης που οδήγησε από το φυσικό στο κοινωνικό.<sup>558</sup>

Αυτή η πορεία βέβαια είναι και αντίστροφη. Ο Bookchin ισχυρίζεται ότι το πλαίσιο μέσα από το οποίο κοιτούμε τη φύση είναι κοινωνικά καθοριζόμενο. Γράφει χαρακτηριστικά ότι «ο τρόπος με τον οποίο βλέπουμε τη θέση μας στο φυσικό κόσμο, εμπλέκεται βαθιά με τον τρόπο με το οποίο οργανώνουμε τον κοινωνικό κόσμο».<sup>559</sup> Για παράδειγμα μια φεουδαρχική κοινωνία βλέπει στον κόσμο μια αυστηρή ιεραρχία, δικαιώματα και υποχρεώσεις. Στην κοινωνική οικολογία που προτείνει όμως ο ίδιος, η σχέση μεταξύ της κοινωνίας και της φύσης είναι αρμονική. Το κοινωνικό είναι η εν δυνάμει εκπλήρωση της λανθάνουσας πτυχής της φύσης, που για τον Bookchin δεν είναι καμιά άλλη από την ελευθερία. Έτσι, διαλύοντας την παραδοσιακή διάσταση μεταξύ κοινωνίας και φύσης, ή μεταξύ βιολογικού και πολιτιστικού, υποστηρίζει ότι αυτά τα στοιχεία μοιράζονται χαρακτηριστικά της ανάπτυξης, όπως για παράδειγμα την ποικιλότητα (diversity). Ένα άλλο χαρακτηριστικό είναι η συμμετοχή (participation) όλων των συστατικών σε μια ολότητα. Η κοινωνία αναπτύχθηκε μέσα από τις κοινότητες των ζώων και έφτασε στη σημερινή της μορφή με την ύπαρξη των θεσμών.<sup>560</sup> Για την ακρίβεια, αυτό το χαρακτηριστικό της θεσμοθέτησης (institutionalization) είναι που διαχωρίζει τις κοινότητες των άλλων ζώων, από τις κοινωνίες των ανθρώπων.

Βάσει της διαλεκτικής οπτικής του Bookchin η κοινωνία πρέπει να αναπτύξει τις δυνατότητές της για ανθρώπινη ευτυχία και πρόοδο, δηλαδή να γίνει περισσότερο «κοινωνική».<sup>561</sup> Ο Bookchin, όπως πράττουν άλλωστε οι περισσότεροι πολιτικοί φιλόσοφοι δεν αρκείται να περιγράψει «αυτό που είναι» ξέχωρα από «αυτό που πρέπει να είναι».<sup>562</sup>

Σ' αυτό το σημείο βρίσκεται ίσως η καρδιά της ηθικής φιλοσοφίας του Bookchin. Ο τελευταίος, αποδέχεται τη διάκριση του Hegel μεταξύ δύο διαφορετικών νοημάτων για την πραγματικότητα, της άμεσης παρούσας εμπειρικής πραγματικότητας (realität), και της διαλεκτικής πραγματικότητας (Wirklichkeit). Η δεύτερη πραγματικότητα, σε αντίθεση με την πρώτη, εμπεριέχει την δυνατότητα,

---

<sup>558</sup> Bookchin, Murray, "Freedom and Necessity in Nature, A Problem in Ecological Ethics", στο Bookchin, Murray, *The Philosophy of Social ecology, Essays on Dialectic Naturalism*, Black Rose Books, Montreal, New York, London, 1996<sup>3</sup>, σ.σ. 85-86

<sup>559</sup> Bookchin, "Freedom and Necessity in Nature", ό.π., σ. 86

<sup>560</sup> Bookchin, "Freedom and Necessity in Nature", ό.π., σ. 87

<sup>561</sup> Bookchin, "Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός", ό.π., σ. 91

<sup>562</sup> Bookchin, "Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός", ό.π., σ. 92

ενώ αποτελεί και την τέλεια εκπλήρωση μιας ορθολογικής διαδικασίας.<sup>563</sup> Ενώ λοιπόν σε ένα αυγό, για να χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα του Bookchin, δεν βλέπουμε παρά την *realität*, στο αυγό αυτό βάσει της *Wirklichkeit* ενυπάρχει η δυνατότητα να μεταμορφωθεί σε πουλί.

Για τον Bookchin μέσα από την *Wirklichkeit* ξεπηδά και η ηθική του. Γράφει συγκεκριμένα:

Επιτρέψτε μου να τονίσω ότι ο διαλεκτικός νατουραλισμός δεν συλλαμβάνει απλώς την πραγματικότητα ως ένα υπαρκτικά εκδιπλούμενο συνεχές: αποτελεί επίσης ένα αντικειμενικό πλαίσιο για τις ηθικές κρίσεις. «αυτό που πρέπει να είναι» μπορεί να θεωρηθεί ως ηθικό κριτήριο για την αλήθεια ή την εγκυρότητα «αυτού που είναι» αντικειμενικά. Η ηθική δεν είναι απλώς ζήτημα προσωπικού γούστου και προσωπικών αξιών: εδράζεται πραγματολογικά στον ίδιο τον κόσμο, ως αντικειμενικό μέτρο πραγμάτωσης. Το (ζήτημα) εάν η τάδε κοινωνία είναι «καλή» ή «κακή», ηθική ή ανήθικη, λόγου χάριν, μπορεί να καθοριστεί αντικειμενικά, από το αν έχει εκπληρώσει τις δυνατότητές της για να γίνει ορθολογική και ηθική κοινωνία.<sup>564</sup>

Από την παραπάνω θέση του Bookchin μπορούν να προκύψουν διάφορες απορίες, και κατ' επέκτασιν αδυναμίες της θεωρίας του. Ποιος καθορίζει για παράδειγμα «αυτό που πρέπει να είναι»; Στην περίπτωση του αυγού, γνωρίζουμε ότι πρόκειται να μεταμορφωθεί σε πουλί (παραμερίζοντας προς το παρόν τις ενστάσεις του Hume περί επαγωγής), άρα έχουμε τα εμπειρικά δεδομένα που καθορίζουν τις δυνατότητες του αυγού. Ποια είναι όμως αυτά τα εμπειρικά δεδομένα που θα μας καθορίσουν την ηθική της κοινωνίας; Επίσης, ακόμα και αν έχουμε ιστορικά παραδείγματα μιας κοινωνίας που ο Bookchin πιστεύει ότι έχει πραγματώσει τις δυνατότητες της, γιατί να πειστούμε ότι αυτή είναι ορθή; Με αυτόν τον τρόπο είναι σαν να αποδεχόμαστε ένα ηθικό αντικειμενισμό. Είναι πολύ δύσκολο όμως να αποδεχτούμε τον ηθικό αντικειμενισμό αυτού του τύπου, αφού ο Bookchin δε συζητά ηθικά προβλήματα όπως το αν είναι σωστό να θανατώσεις έναν συνάνθρωπο σου, ερώτημα στο οποίο οι περισσότεροι άνθρωποι θα έδιναν αρνητική απάντηση, αλλά το πώς πρέπει να είναι δομημένη η κοινωνία, για το οποίο όπως μας έχει διδάξει η ιστορία δεν υπάρχει σύγκλιση απόψεων. Με λίγα λόγια, όταν ο Bookchin θέλει να υποστηρίξει τον αντικειμενισμό του, δεν αναφέρεται σε κοινότητες παραδοχές, όπως η θανάτωση ενός

<sup>563</sup> Bookchin, “Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός”, ό.π., σ. 93

<sup>564</sup> ό.π., σ.σ. 93-94



αθώου συνανθρώπου<sup>565</sup> αλλά σε σύνθετα ζητήματα όπως η ιδεατή μορφή οργάνωσης της κοινωνίας, για τα οποία είναι πολύ εύκολο να παρατηρήσει κάποιος ότι δεν υπάρχει σύγκλιση απόψεων και επομένως αντικειμενικότητα.

Όσον αφορά στο ζήτημα της κατευθυντικότητας (directionality), το ζήτημα δηλαδή του κατά πόσο η ανθρώπινη κοινωνία, συνεχίζοντας την εξελικτική διαδικασία θα επιλέξει περισσότερη ελευθερία, χρήσιμη είναι η θέση της οικοφεμινίστριας και κοινωνικής οικολόγου Chaia Heller, μαθήτριας του Bookchin, που προσπαθεί ουσιαστικά να αποσαφηνίσει τις θέσεις του. Η Heller υποστηρίζει ότι η κοινωνία έχει τη δυνατότητα να προχωρήσει προς αυτή την κατεύθυνση. Δηλαδή υπάρχει η δυνατότητα (potentiality) να επιλέξουν οι άνθρωποι έναν αυτοοργανωμένο τρόπο ζωής, απαλλαγμένο από ιεραρχίες.<sup>566</sup> Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι θα το κάνουν κιόλας. Ουσιαστικά εδώ, συνειδητοποιούμε ότι η περίφημη τελεολογία του Bookchin δεν είναι τελεολογία, αφού δεν υπάρχει ένας σαφής σκοπός. Ακόμα και αν υπάρχει αυτό το τέλος, τουτέστιν η ελεύθερη φύση, δεν γνωρίζουμε αν όντως θα πραγματοποιηθεί αυτό το τέλος αφού οι άνθρωποι μπορεί να επιλέξουν έναν άλλον δρόμο.

---

<sup>565</sup> Πρέπει βέβαια να σημειώσουμε ότι κάποιοι ακόμα και σήμερα αμφισβητούν αυτή την παραδοχή. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι θανατικές καταδίκες στις Η.Π.Α., καθώς και η διεξαγωγή πολέμων.

<sup>566</sup> Heller, Chaia, *Ecology of Everyday Life, Rethinking the Desire for Nature*, Black Rose Books, Montreal- New York- London, 1999, σ.σ. 136-140

## 9.5. Είναι χρήσιμος ο νατουραλισμός;

Ένα από τα προβληματικά σημεία της θεωρίας του Bookchin είναι ο νατουραλισμός του. Η κοινωνική οικολογία είναι μια νατουραλιστική θεωρία αφού ανάγει τις σχέσεις της ανθρώπινης κοινωνίας στις σχέσεις που συναντούμε στη φύση. Ο ηθικός νατουραλισμός, έτσι όπως ορίζεται από τον Moore, συνοψίζεται στη θέση ότι οι προτάσεις της ηθικής εκφράζουν επακριβώς τις προτάσεις των εμπειρικών ή φυσικών επιστημών.<sup>567</sup> Αυτό αντιστοιχεί με τη θέση ότι μπορούμε να εξαγάγουμε ηθικές κρίσεις παρατηρώντας γεγονότα που συμβαίνουν στη φύση, θέση που κατά τον Hume συνεπάγεται τη νατουραλιστική πλάνη.

Με την έννοια αυτή, η διαλεκτική που προτείνει ο Bookchin είναι νατουραλιστική αφού μπορεί να αντλεί πρότυπα για την κοινωνία από τη φύση. Ο Bookchin, απορρίπτει την δαρβινική οπτική περί ανταγωνισμού στη φύση, και αντ' αυτής προτείνει τη θεωρία της αλληλοβοήθειας του Πίτερ Κροπότκιν (Peter Kropotkin: 1842-1921).<sup>568</sup> Ο Κροπότκιν, στο πρώτο κεφάλαιο του, δυστυχώς αμετάφραστου ακόμα στα ελληνικά, βιβλίου του *Αλληλοβοήθεια (Mutual Aid)*,<sup>569</sup> ξεκινά περιγράφοντας την αλληλοβοήθεια που αναπτύσσεται στις κοινωνίες των ζώων όπως των μυρμηγκιών, των μελισσών και των πελαργών, ενώ, αφού περνά στην ανάλυση της αλληλοβοήθειας στις ανθρώπινες κοινωνίες του μεσαίωνα, καταλήγει στο τελευταίο κεφάλαιο στην έννοια της αλληλοβοήθειας στη σύγχρονη κοινωνία (για τον Κροπότκιν ήταν ο 19<sup>ος</sup> αιώνας) έτσι όπως αυτή διαμορφώνεται για παράδειγμα στις εργατικές οργανώσεις.<sup>570</sup>

Το ερώτημα όμως είναι: γιατί να επιλέξουμε αυτήν την οπτική της αλληλοβοήθειας και όχι την οπτική που προτάσσει ως αρχή της φύσης το ότι «το μεγάλο ψάρι τρώει το μικρό»; Είναι πιο εύκολο άλλωστε να παρατηρήσει κανείς στη σύγχρονη κοινωνία του 21<sup>ου</sup> πια αιώνα εγωιστική συμπεριφορά στα μέλη της και όχι αλτρουϊστική. Άλλωστε, η προέκταση αυτής της άποψης στο πεδίο της πολιτικής δεν αποδίδει καρπούς. Αν μάλιστα κάποιος είναι νατουραλιστής και βλέπει στη φύση την αρχή ότι «το μεγάλο ψάρι τρώει το μικρό», τότε μπορεί άνετα να συμπεράνει ότι δεν είναι επιλήψιμος ο ανταγωνισμός που παρατηρείται στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες. Και μάλλον αυτό παρατηρούν οι περισσότεροι. Με λίγα λόγια, δεν

<sup>567</sup> Λήμμα *naturalism* στο Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford- New York, 1994, σ. 255

<sup>568</sup> Bookchin, Murray, *Τι είναι Κοινωνική Οικολογία*, ό.π., σ. 27

<sup>569</sup> Kropotkin, Peter, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Freedom Press, London, 1998. Πρώτη έκδοση 1897.

<sup>570</sup> Kropotkin, *Mutual Aid*, ό.π., σ.σ. 208-229

βλέπουν στη φύση τη συνεργατικότητα και την αλληλοβοήθεια που βλέπει ο Κροπότκιν και ο Bookchin, και έτσι οδηγούνται σε εντελώς διαφορετικά συμπεράσματα από αυτά που θα επιθυμούσαν οι δύο αναρχικοί στοχαστές. Ο νατουραλισμός του Bookchin έχει χαρακτηριστεί από πολλούς ως σφάλμα αφού «επιχειρεί να επιβάλει στην κοινωνία εκείνες τις φυσικές λειτουργίες που επιλέγει ως επιθυμητές (για παράδειγμα την αμοιβαιότητα, ή την ποικιλομορφία)».<sup>571</sup>

Έναν ανάλογο τύπου προβληματισμό έχει αναπτύξει και η Sonja Schmitz η οποία δηλώνει κοινωνική οικολόγος.<sup>572</sup> Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι ίσως η φύση, δεν αποτελεί την κατάλληλη βάση για να αντλήσουμε ηθικές αρχές. Η Schmitz γράφοντας από την πλευρά της βιολογίας, παρατηρεί ότι δεν συμβαίνει να συναντούμε πάντα στη φύση τα χαρακτηριστικά που επιζητεί ο Bookchin. Εξετάζει μάλιστα το παράδειγμα των φυτών *buttercups*<sup>573</sup> και των φυτών ήλιων. Στην περίπτωση των φυτών ήλιων βρίσκει ένα κατάλληλο πρότυπο για την ελευθεριακή κοινωνία που οραματίζεται ο Bookchin. Η Schmitz σημειώνει ότι στην περίπτωση των φυτών ήλιων είναι δυνατό να παρατηρήσουμε ένα ανάλογο με τον ελευθεριακό κοινοτισμό σύστημα οργάνωσης. Κάθε αυτοκυβερνώμενη κοινότητα είναι και ένα λουλούδι, ενώ το μεγάλο φυτό ήλιος, αντιπροσωπεύει μια συνομοσπονδία κοινοτήτων. Παρ' όλα αυτά, η πολυπλοκότητα των φυτών σε καμία περίπτωση δε μπορεί να συγκριθεί με την πολυπλοκότητα μιας ανθρώπινης κοινωνίας. Το είδος της αναγωγής που απαντάται στα φυτά, δηλαδή αυτό της εξειδίκευσης και της έλλειψης αυτονομίας, μπορεί, συνεχίζει η Schmitz, να παραλληλιστεί μόνο με ένα έθνος κράτος ή με μια φασιστική κοινωνία.<sup>574</sup>

Αν εξετάσουμε το επιχείρημα αυτό, θα παρατηρήσουμε ότι η επιχειρηματολογία της Schmitz είναι παραπλήσια, μέχρις ενός σημείου, με την επιχειρηματολογία που αναπτύξαμε παραπάνω. Και αυτό γιατί η Schmitz δεν πιστεύει γενικά ότι δεν πρέπει να αντλούμε ηθικούς κανόνες από τη φύση. Πιστεύει, όπως προκύπτει από το άρθρο της, ότι δεν πρέπει να αντλούμε παραδείγματα από τη φύση διότι δεν συναντούμε τα «επιθυμητά» παραδείγματα με τόση ευκολία. Αυτό μας βάζει στον πειρασμό να υποθέσουμε ότι αν όντως βρίσκαμε μία προς μία αναλογίες μεταξύ μιας κοινότητας ζώων, ή ενός οργανισμού, και μιας ανθρώπινης κοινωνίας,

<sup>571</sup> Μπλιώνης, Γιώργος, “Οικολογικό Κίνημα και Αριστερά“, *Οικοτοπία* 20, 2002, σ.σ. 40-42

<sup>572</sup> Schmitz, Sonja, “Buttercups and Sunflowers, On the Evolution of First and Second Nature”, *The Harbinger, A Journal of Social Ecology*, vol. 3, no. 1, Spring 2003, σ.σ. 16-18

<sup>573</sup> Άγριο φυτό με κίτρινους κωδωνοειδείς λαμπερούς ανθούς.

<sup>574</sup> Schmitz, Sonja, “Buttercups and Sunflowers, On the Evolution of First and Second Nature”, *ό.π.*, σ. 18

τότε το γενικό επιχείρημα του Bookchin περί νατουραλισμού θα ήταν αποδεκτό. Με λίγα λόγια, φαίνεται ότι και η Schmitz κινείται στο γενικό πνεύμα της κοινωνικής οικολογίας σύμφωνα με το οποίο οι εκπρόσωποί της διακηρύσσουν την πίστη τους στη δύναμη του λόγου, αλλά στην πράξη δεν τον χρησιμοποιούν ως το στέρεο οικοδόμημα για να χτίσουν μια ηθική. Όπως θα δούμε παρακάτω η εμμονή τους αυτή σχετίζεται με την αγωνία τους να υποστηρίξουν μια αντικειμενική ηθική.

Συν τοις άλλοις, η τάση να εκμαιεύουμε ηθικά παραδείγματα από τη φύση, παρατηρώντας το τι συμβαίνει εκεί, μας οδηγεί, όπως δείξαμε και στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας στη φυσιοκρατική πλάνη. Αν και υπάρχει νατουραλιστικός αντίλογος στη φυσιοκρατική πλάνη, η πλειονότητα των ηθικών φιλοσόφων αποφεύγει το συγκεκριμένο ολίσθημα. Ωστόσο, είναι αξεδιάλυτο για την κοινωνική οικολογία εάν οι προτάσεις του «πρέπει» προκύπτουν από τις προτάσεις του «είναι», αν απλά ταυτίζονται ή αν οι πρώτες υπαγορεύουν τις δεύτερες!<sup>575</sup> Στην πρώτη περίπτωση ο Bookchin έχει πέσει θύμα της φυσιοκρατικής πλάνης, πράγμα που είναι δύσκολο να μην το έχει λάβει υπόψιν του, ενώ στην τρίτη περίπτωση υπάρχει κίνδυνος να χαρακτηριστεί η θεωρία του «μυστικιστική», όπως χαρακτηρίζει ο ίδιος τη θεωρία της βαθιάς οικολογίας. Η εναπομείνασα δεύτερη επιλογή, που είναι η πιθανότερη, παραμένει σκοτεινή, αφού οδηγούμαστε στο αναπάντητο ερώτημα του πως είναι δυνατόν να γνωρίζουμε το ηθικό μήνυμα της φύσης. Δηλαδή και πάλι ξεπροβάλλει από τη γωνία ο ηθικός αντικειμενισμός του Bookchin.

Ο Glenn A. Albrecht αναφέρει μία άλλη άποψη για το ζήτημα της φυσιοκρατικής πλάνης στην περίπτωση του Bookchin.<sup>576</sup> Ο Albrecht παραθέτει την άποψη του Rodman σχετικά για τη φυσιοκρατική πλάνη. Ο Rodman υποστήριξε ότι δεν πρέπει απαραίτητα να υπολογίζουμε την φυσιοκρατική πλάνη ως ένα πρόσκομμα για την παραγωγή ηθικών κανόνων. Για τον τελευταίο, η φυσιοκρατική πλάνη πολλές φορές δεν είναι τίποτα άλλο από μια ακατάσχετη φλυαρία που μας εμποδίζει από το εξαγάγουμε κανόνες από τις τόσο πλούσιες πληροφορίες που έχουμε σήμερα.<sup>577</sup> Προφανώς, η θέση του Rodman ταυτίζεται με τις απαντήσεις στις κατηγορίες περί φυσιοκρατική πλάνης από την πλευρά των νατουραλιστών. Ωστόσο, πρέπει να θυμίσουμε ότι η φυσιοκρατική πλάνη δεν εντοπίζεται στην περίπτωση που οι

<sup>575</sup> Προφανώς το ζήτημα αυτό σχετίζεται με την επιγένεση (supervenience). Η επιγένεση είναι μια σχέση εξάρτησης μεταξύ ιδιοτήτων ή γεγονότων μιας μορφής με ιδιότητες ή γεγονότα άλλης μορφής. Η επισήμανση αυτής της σχέσης έγινε και πάλι από τον Moore.

<sup>576</sup> Albrecht, Glenn A., "Ethics and Directionality in Nature", στο Andrew Light (ed.), *Social Ecology after Bookchin*, The Guilford Press, New York- London, 1998, σ. 97

<sup>577</sup> Rodman, John, "The Liberation of Nature", *Inquiry*, vol. 20, 1977, σ.σ. 83-131

συμπεριφορές στη φύση, αναγνωρίζονται ως αξίες. Για παράδειγμα ο Κροπότκιν, αναγνώρισε πρώτα ως αξία την αλληλοβοήθεια στη φύση, και μετά την πρότεινε ως μοντέλο για την κοινωνία.

## 9.6. Οι επιθέσεις

Η σκληρότερη επίθεση που δέχτηκε ο Ρωσοαμερικανός φιλόσοφος, όχι όμως με το εμπάθεές ύφος που ο Bookchin επιτίθεται στους αντιπάλους του αλλά με διάθεση για φιλοσοφικό διάλογο, προέρχεται από μια «εκπρόσωπο»- κατά τα λεγόμενα του ίδιου- της βαθιάς οικολογίας. Η Robyn Eckersley, Αυστραλή φιλόσοφος που κινείται στις παρυφές της φιλοσοφίας της βαθιάς οικολογίας έχει ασκήσει δριμύτατη κριτική στον Bookchin από την πλευρά της περιβαλλοντικής ηθικής. Η Eckersley επιτίθεται αρχικά στη διαλεκτική φιλοσοφία του Bookchin. Κατηγορεί τον Bookchin για αλαζονεία όταν ισχυρίζεται ότι οι άνθρωποι βλέπουν καθαρά την πορεία της εξέλιξης. Η συγκεκριμένη ένσταση της Eckersley ευσταθεί. Είναι πολύ δύσκολο να ισχυριστούμε ότι μπορούμε να συλλάβουμε καθαρά τη διαλεκτική πορεία της φύσης αφού για να κάνουμε κάτι τέτοιο θα έπρεπε είτε να ήμασταν θεοί, είτε να ήμασταν στο τέλος της ιστορίας έτσι ώστε να επιβεβαιώναμε αυτήν την πρόταση του Bookchin.

Η Eckersley πιστεύει άλλωστε ότι η υποχρέωση που προβάλλει ο Bookchin για προέκταση της εξελικτικής πορείας δίνει προβάδισμα στα ανθρώπινα χαρακτηριστικά έναντι των χαρακτηριστικών των άλλων ζώων.<sup>578</sup> Θυμίζουμε ότι ο Bookchin πιστεύει ότι οι άνθρωποι θα αναλάβουν να συνεχίσουν την εξέλιξη προς το τέλος της, και προς όφελος όλων των μορφών ζωής. Εφόσον δηλαδή οι άνθρωποι θα αναλάβουν να συνεχίσουν, συνειδητά πια την εξέλιξη (με την έννοια της σκόπιμης επιλογής, βάσει της ελεύθερης φύσης, της εξελικτικής πορείας), τότε είναι πολύ λογικό να το κάνουν με σύμφωνα με τις δικές τους ανάγκες και προτεραιότητες, παραβλέποντας αυτές των άλλων ζώων.

Άλλωστε η Eckersley προβάλλει ακόμα μια ένσταση σαν αυτή που αναφέραμε στο τέλος του κεφαλαίου για τον διαλεκτικό νατουραλισμό του Bookchin. Αναρωτιέται κι αυτή για την αντικειμενικότητα της οικολογικής ηθικής του Bookchin. Πώς είναι δυνατόν το «είναι» να γίνει «πρέπει»; Πώς είναι δυνατόν δηλαδή να περάσουμε από προτάσεις περιγραφικού τύπου σε κανονιστικές προτάσεις; Ο ίδιος άλλωστε, έχει καταδικάσει τον ηθικό σχετικισμό που επικρατεί στην εποχή μας. Δανειζόμενος σωκρατικές απόψεις, διατείνεται ότι είναι αναγκαίος ο

---

<sup>578</sup> Eckersley, Robyn, “Μαντεύοντας την Εξέλιξη: Η Οικολογική Ηθική του Murray Bookchin”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 1992, σ. 137. Μετάφραση του, “*Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin*”, *Environmental Ethics*, vol. II, καλοκαίρι 1989

ρεαλισμός στην ηθική.<sup>579</sup> Στο έργο του *Η Σύγχρονη Οικολογική Κρίση (The Modern Crisis)* που αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα δοκίμιά του για ζητήματα που πραγματευόμαστε εδώ, αφιερώνει μερικές σελίδες στην καταδίκη αυτού του είδους σχετικισμού.

Ο Bookchin θα απαντήσει στις κατηγορίες αυτές παραθέτοντας μια σειρά από επιχειρήματα που καταδεικνύουν το φιλοσοφικό χάσμα που χωρίζει αυτόν από την Eckersley. Συγκεκριμένα επιτίθεται στη φιλοσοφική παράδοση από την οποία αντλεί τη μεθοδολογία της η Eckersley. Κατά τη γνώμη του, η Eckersley διακατέχεται από τον σκεπτικισμό του Hume. Ο Bookchin, και όχι μόνο αυτός άλλωστε, πιστεύει ότι η αποδοχή της χιουμιανής φιλοσοφίας, και κατ' επέκταση η απόρριψη της αιτιότητας και η αποδοχή ενός σκληρού εμπειρισμού μπορεί να οδηγήσει βαθμιαία στον σολιπισμό. Βέβαια, αξίζει να σημειωθεί ότι η επίθεσή του αυτή στους αναλυτικούς φιλοσόφους εν γένει είναι άδικη, αφού δεν είναι όλοι τους χιουμιανοί ή σκεπτικιστές.

Συζητώντας το ζήτημα του «είναι» και του «πρέπει» αναφορικά με τις δυνατότητες του όντος να πραγματωθεί, ο Bookchin πιστεύει ότι η χιουμιανή παράδοση μπορεί να επιφέρει καταστροφικά διανοητικά αποτελέσματα. Γράφει συγκεκριμένα:

Κάλλιστα ενδέχεται- αν συνεχίσουμε μέχρι τέλους την επιχειρηματολογία του Hume στο *Treatise on Human Nature*, παραδείγματος χάριν- ένα βότσαλο να γίνει ξαφνικά πουλί ή, κυριολεκτικότερα, να γίνει «αισθητό» ως τέτοιο. Όμως, όπως απάντησε κάποτε ο Ζακ ο Μοιρολάτρης του Diderot, εκνευρισμένος από μια ατέρμονη σειρά από *εάν* και *εάν* που προερχόταν από τον κύριό του: «εάν, εάν, εάν... εάν έβραζε κι η θάλασσα, τότε θα είχαμε ένα σωρό μαγειρεμένα ψάρια!»<sup>580</sup>

Συν τοις άλλοις, στην παράδοση αυτή, με την απόρριψη της αιτιότητας ο κόσμος δεν μένει να είναι τίποτα άλλο από μια σειρά ασύνδετων μεταξύ τους φαινομένων. Θα πρέπει να προσθέσουμε μάλιστα εδώ- αν θέλουμε να προεκτείνουμε το επιχείρημα του Bookchin- ότι η αποδοχή της χιουμιανής θέσης μπορεί να μας κάνει να αμφιβάλουμε ακόμα και για τη σχέση μεταξύ της εκτεταμένης χρήσης φυτοφαρμάκων και της μόλυνσης του εδάφους. Και γενικά θα μας εμπόδιζε να δούμε την αλληλουχία όλων αυτών των ανθρώπινων ενεργειών που οδήγησαν στη σύγχρονη οικολογική κρίση. Με λίγα λόγια δεν θα είχαμε τίποτα να κάνουμε για να αντιμετωπίσουμε την κρίση αφού δε θα αναγνωρίζαμε καμία αιτιακή σχέση. Από

<sup>579</sup> Bookchin, Murray, *Η Σύγχρονη Οικολογική Κρίση*, Βιβλιόπολις, Αθήνα, 1993, σ. 23

<sup>580</sup> Bookchin, Murray, “Αποκαθιστώντας την Εξέλιξη: Απάντηση στην Eckersley και τον Fox”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 1992, σ. 172

αυτήν άποψη η θεωρία του Hume είναι πράγματι επιζήμια για τα ζητήματα που πραγματευόμαστε σε τούτο το κείμενο.

Στο σημείο αυτό όμως πρέπει να τονίσουμε ότι ο Hume δεν πρότεινε την αδρανοποίησή μας σε πρακτικό επίπεδο. Αυτό μπορούμε να το αναγνωρίσουμε αν λάβουμε υπόψη τον διαχωρισμό που κάνει ο Strawson μεταξύ του σκεπτικιστή Hume και του φυσιοκράτη Hume. Ο σκεπτικιστής Hume πράγματι αμφιβάλλει για όλους αυτούς τους λόγους που παραθέτει ο Bookchin. Ο φυσιοκράτης Hume όμως μας παροτρύνει να παραμερίσουμε τις σκεπτικιστικές μας αμφιβολίες και να πράξουμε βάσει των πεποιθήσεών μας:

Σύμφωνα με τον φυσιοκράτη Χιουμ, οι σκεπτικιστικές αμφιβολίες δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται με επιχειρήματα. Πρέπει απλώς να αγνοούνται (εκτός ίσως αν προσφέρουν μια αβλαβή διασκέδαση, ένα είδος διανοητικής ψυχαγωγίας). Πρέπει να αγνοούνται γιατί είναι ανενεργές, ανίσχυρες μπροστά στη δύναμη της Φύσης, τη φυσικά ριζωμένη προδιάθεσή μας για πεποίθηση. Τούτο δε σημαίνει ότι ο Λόγος δε μπορεί να παίζει κάποιο ρόλο σχετικά με τις πεποιθήσεις μας που αφορούν τις καταστάσεις πραγμάτων και την ύπαρξη. Μπορεί να παίζει έναν ρόλο, αν και υποδεέστερο: εκείνου που εκτελεί τις εντολές της Φύσης, και όχι εκείνου που τις υπαγορεύει.<sup>581</sup>

Παρ' όλα αυτά, ο Bookchin, δεν έλαβε υπόψη του τη φυσιοκρατική αυτή πλευρά του Hume, και κατηγόρησε την Eckersley ότι ο χιουμιανός σκεπτικισμός που ασπάστηκε, δεν της επέτρεψε να αναγνωρίσει ένα «γίγνεσθαι» στην πραγματικότητα. Βέβαια, η Eckersley θα ανταπαντήσει, ετεροχρονισμένα έστω, στις απαντήσεις- επιθέσεις του Bookchin απέναντί της. Συγκεκριμένα, στο άρθρο της “Respecting Evolution” που δημοσιεύτηκε στον τόμο που επιμελήθηκε ο Andrew Light με τον προκλητικό τίτλο *Κοινωνική Οικολογία μετά τον Bookchin (Social Ecology after Bookchin)*<sup>582</sup> θα υποστηρίξει ότι δεν είναι θιασώτρια του σκεπτικισμού του Hume αλλά ότι αποδέχεται ένα αγνωστικισμό. Δεδομένου του αγνωστικισμού που επικαλείται η

<sup>581</sup> Strawson, Peter F., *Σκεπτικισμός και Φυσιοκρατία: Ορισμένες Ποικιλίες, Οι Διαλέξεις Woodbridge 1983*, μτφρ. Ευγενία Μυλωνάκη, Εκκρεμές, Αθήνα, 2003, σ. 69

<sup>582</sup> Light, Andrew (ed.), *Social Ecology after Bookchin*, The Guilford Press, New York- London, 1998. Οφείλουμε εδώ να θυμίσουμε ότι το 1998 οπότε δημοσιεύεται ο συγκεκριμένος τόμος, ο Bookchin όχι μόνο ήταν στη ζωή αλλά και έχαιρε πλήρους πνευματικής διαύγειας. Το καλοκαίρι του 2004, όταν ο τελευταίος, σε ηλικία 83 ετών είχε την ικανότητα- παρά την εξαιρετικά επιβαρημένη κατάσταση της σωματικής του υγείας που τον ανάγκαζε να παραμένει καθηλωμένος σε μια καρέκλα ή σε αναπηρικό καρότσι- να συζητά, για πολλές ώρες κάθε μέρα, για φιλοσοφικά και πολιτικά ζητήματα, έβλεπε την έκδοση του 2<sup>ου</sup> τόμου του έργου του *The Third Revolution* και ολοκλήρωνε τη συγγραφή του τρίτου τόμου! Έτσι, η προσπάθεια των συγγραφέων του τόμου που επιμελήθηκε ο Light να διευρύνουν την κοινωνική οικολογία θεωρώντας δεδομένη την απουσία του Bookchin φαντάζει σκανδαλώδης.



Eckesley δε μπορούμε να προβλέψουμε με τόση αποφασιστικότητα, όπως ο Bookchin, το μέλλον, αλλά μπορούμε μόνο να περιμένουμε κάποια πράγματα από τη φύση στη λογική της ανάπτυξης.<sup>583</sup> Με τη λογική αυτή η Αυστραλή φιλόσοφος γράφει ότι και ο οικοκεντρισμός, όπως και η κοινωνική οικολογία, υπερασπίζεται γενικές αρχές όπως πολυπλοκότητα, ποικιλότητα και συμπληρωματικότητα, αλλά σε αντίθεση με την κοινωνική οικολογία, για τον οικοκεντρισμό αυτές οι αρχές είναι απλά επιθυμητοί κανόνες, και δε διεκδικούν εμπειρική επικύρωση. Αυτή η επικύρωση έχει να κάνει με το ζήτημα της αντικειμενικότητας για το οποίο ο Bookchin γίνεται στόχος ακόμα και κοινωνικών οικολόγων και το οποίο θα το σχολιάσουμε στο επόμενο υποκεφάλαιο αυτού του κεφαλαίου.

Ο Bookchin χαρακτηρίζει την διχοτομία μεταξύ του «είναι» και του «πρέπει» λογική, έτσι όπως αυτή προκύπτει από την χιουμιανή παράδοση, αλλά ανόητη από τη σκοπιά της διαλεκτικής.<sup>584</sup> Χάνεται η συνεκτικότητα μέσα στο χρόνο, και το «είναι», όντας εντελώς αποκομμένο από το «πρέπει», ούτε πραγματώνεται, ούτε και δύναται να πραγματοποιηθεί. Στο πλαίσιο αυτό, απορρίπτεται όχι μόνο ο διαλεκτικός νατουραλισμός του Bookchin, αλλά η διαλεκτική εν γένει, και ίσως το σημαντικότερο: η εξελικτική θεωρία του Δαρβίνου στην βιολογία. Και πάλι όμως, κανένα απ' όλα αυτά τα πειστικά επιχειρήματα του Bookchin δε μπορεί να μας εξηγήσει γιατί ο άνθρωπος γνωρίζει ποιο είναι αυτό το «πρέπει».

Η Eckersley συζητώντας εκ νέου για το δυϊσμό μεταξύ *είναι* και *πρέπει* υποστηρίζει με τη σειρά της ότι αναγνωρίζει μια σχέση μεταξύ τους, υπό το πρίσμα όμως των μετα- κουνιανών και μεταδομιστικών θεωρήσεων!<sup>585</sup> Αυτό σημαίνει πολύ απλά ότι δεδομένου του γενικότερου σχετικισμού που απορρέει τόσο από τις προσεγγίσεις των μετά τον Kuhn, ιστορικών, όσο και των απολογητών των μεταδομιστικών προσεγγίσεων, δεν είναι δυνατόν να υπερασπιζόμαστε στεγανά μεταξύ του *πρέπει* και του *είναι*. Είναι προφανές ότι η Eckesley κολυμπά σε μια φιλοσοφική θάλασσα όπου εκβάλλουν τα ποτάμια του σκεπτικισμού, του σχετικισμού και του υποκειμενισμού. Ορμώμενη από τον σκεπτικισμό του Hume, πέφτει στην αγκαλιά του σχετικισμού, μην μπορώντας να κάνει διάκριση *είναι-πρέπει*. Τέλος, χρησιμοποιεί την προσέγγιση του Kuhn για τις επιστημονικές θεωρίες του Kuhn σε ένα πεδίο που, όπως θα δείξουμε μερικές σελίδες αργότερα εξετάζοντας

<sup>583</sup> Eckersley, Robyn, “Respecting Evolution: A Rejoinder to Bookchin”, στο Andrew Light (ed.), *Social Ecology after Bookchin*, ό.π., σ. 81

<sup>584</sup> Bookchin, “ Αποκαθιστώντας την Εξέλιξη”, ό.π., σ. 177

<sup>585</sup> Eckersley, “Respecting Evolution: A Rejoinder to Bookchin”, ό.π., σ. 83

την προσέγγιση του Τάκη Φωτόπουλου, δεν είναι πρόσφορο για τέτοιου είδους απόπειρες.

Ο Bookchin, για να συζητήσει την εξέλιξη δεν αρκείται απλά σε παρατήρηση αυτής της διαδικασίας, αλλά υποστηρίζει ότι υπάρχει ένας σκοπός στο τέλος, ένα τέλος. Προκειμένου να εξετάσουμε την έννοια του τέλους στη φιλοσοφία του, είναι χρήσιμο να θυμηθούμε στοιχεία τόσο από την αριστοτελική έννοια του τέλους, όσο και από τις αντίπαλες μηχανιστικές απόψεις του Εμπεδοκλή. Ο Εμπεδοκλής στα πλαίσια μιας γενικής θεωρητικής σύλληψης για τη φυσική επιλογή, είχε υποστηρίξει ότι τα είδη που υπάρχουν φέρουν μέρη που φαίνεται να προσαρμόζονται σε συγκεκριμένους σκοπούς. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι από την τεράστια ποικιλία ειδών που υπάρχουν στη φύση, επιβιώνουν τα πιο ικανά να αντεπεξέλθουν στις συνθήκες του περιβάλλοντος.<sup>586</sup>

Σ' αυτή τη θέση επιτίθεται με σφοδρότητα ο Αριστοτέλης στο δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών*. Στο ερώτημα του αν τα πράγματα στη φύση συμβαίνουν τυχαία ή επειδή κρύβεται ένας σκοπός, ο Αριστοτέλης απαντά το δεύτερο: «(...) σε όσα πράγματα είναι και γίνονται από τη φύση υπάρχει σκοπός» [199a8].<sup>587</sup> Έτσι, αναφέρει ότι δεν είναι τυχαίο πως τα μπροστινά δόντια των ζώων είναι μυτερά, αφού εξυπηρετούν στο να κόβουν την τροφή και πλατιά πίσω για να την αλέθουν. Οι μηχανικιστές όμως φιλόσοφοι στους οποίους επιτίθεται ο Αριστοτέλης, θα υποστήριζαν για το συγκεκριμένο παράδειγμα ότι απλά συνέβη κάποια ζώα να είναι έτσι, και ότι αυτά τα ζώα κατάφεραν να επιβιώσουν χάριν στο συγκεκριμένο χαρακτηριστικό τους («αυτά τα όντα διασώθηκαν, γιατί βρέθηκαν αυτομάτως με την αρμόζουσα σύσταση» [198b 30-31]).<sup>588</sup> Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί αυτό το ερμηνευτικό σχήμα για να εξηγήσει την ύπαρξη όλων των οργάνων στα ζώα. Στο *Περί Ζώων Μορίων* χρησιμοποιεί το συγκεκριμένο σχήμα από την πρώτη σελίδα μέχρι την τελευταία, και μπορεί να το διαπιστώσει ο αναγνώστης του Αριστοτέλη όταν ο τελευταίος εξηγεί τη χρησιμότητα του διαφράγματος («το διάφραγμα υπάρχει για να χωρίζει την περιοχή της κοιλιάς από την περιοχή της καρδιάς»)<sup>589</sup> ή του

<sup>586</sup> Ross, W.D., *Αριστοτέλης*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1993, σ. 117

<sup>587</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικά II, Περί Φύσεως*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1999, σ. 123

<sup>588</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικά*, ό.π., σ. 123

<sup>589</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ζώων Μορίων*, Βιβλίο Γ', μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα, 1994, σ. 251 [672 b, 10-20]

εντέρου («Όλα αυτά τα έχει μηχανευτεί η φύση για τη διευκόλυνση των κατάλληλων διεργασιών που αφορούν την τροφή και το παραγόμενο περίττωμα»)<sup>590</sup>

Στο σημείο αυτό αξίζει να σταθούμε για λίγο στη συνάφεια που παρουσιάζει η θεωρία του Εμπεδοκλή με την θεωρία της εξέλιξης του Δαρβίνου. Ο Βασίλης Κάλφας, στην ανάλυση των *Φυσικών* διατυπώνει τη θέση ότι, μεθοδολογικά τουλάχιστον, υπάρχει μια συνάφεια, αλλά θεωρεί αδύνατο να είχε διατυπωθεί, με τον τρόπο που το διατυπώνει ο Αριστοτέλης, τέτοια άποψη από τους ύστερους προσωκρατικούς, όπως ο Εμπεδοκλής.<sup>591</sup> Με λίγα λόγια φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης «εμπλουτίζει» την αντίπαλη θέση, δηλαδή αυτή του Εμπεδοκλή, προκειμένου να εξηγήσει καλύτερα τη δική του, την τελεολογία. Η απάντηση του Αριστοτέλη στις θέσεις των προσωκρατικών είναι ότι δεν είναι δυνατό να οφείλονται όλες αυτές οι ενέργειες της φύσης σε σύμπτωση διότι, αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, δε θα συναντούσαμε τα ίδια αποτελέσματα ξανά και ξανά. Έτσι, η άποψή του είναι ότι η φύση ενεργεί σύμφωνα με ένα σκοπό.

Γιατί φυσικά όντα είναι αυτά που, ξεκινώντας από κάποια εσωτερική αρχή, φθάνουν, κινούμενα συνεχώς, σε κάποιο τέλος. Από την κάθε αρχή δεν προκύπτει το ίδιο αποτέλεσμα σε όλα τα όντα, ούτε προκύπτει το τυχαίο· όλα τα όντα όμως, αν δεν υπάρξει κάποιο εμπόδιο, οδεύουν πάντοτε προς το ίδιο τέλος. [199b 15-20].<sup>592</sup>

Πρόκειται για την περίφημη τελεολογική άποψη του Αριστοτέλη, σύμφωνα με την οποία τα πράγματα έχουν, φέρουν μέσα τους ένα σκοπό. Όλα κατευθύνονται προς ένα τέλος (ή σχεδόν όλα, αφού στο *Περί ζώων μορίων* [642a 2, 677a 17-19] και στο *Περί ζώων γενέσεως* [743b 16, 789b 19] υποστηρίζει ότι δε χρειάζεται πάντα να αναζητούμε ένα τελικό αίτιο, αφού ορισμένα μπορούμε να τα εξηγήσουμε με υλικά και ποιητικά αίτια.<sup>593</sup>). Η τελεολογία μάλιστα του Αριστοτέλη θα διαποτίσει όλες τις φιλοσοφικές και επιστημονικές (με την τρέχουσα έννοια) πτυχές του έργου του. Έτσι, ακόμα και όταν θα συζητήσει το ζήτημα της ψυχής, θα υποστηρίξει ότι η ψυχή είναι η αιτία, ως σκοπός μέσα στα ζώα [415b 8-22].<sup>594</sup>

Παρά το γεγονός ότι ο Bookchin δεν παραδέχεται ότι η φιλοσοφία του είναι νεοαριστοτελική, είναι σαφές ότι είναι βαθιά επηρεασμένος από τον Αριστοτέλη.

<sup>590</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ζώων Μορίων*, Βιβλίο Γ', ό.π., σ. 269 [675 b, 10-20]

<sup>591</sup> Κάλφας, Βασίλης, "Ανάλυση, Η Τελεολογία στη Φύση" στο Αριστοτέλης, *Φυσικά*, ό.π., σ. 209

<sup>592</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικά*, ό.π., σ. 129

<sup>593</sup> Ross, ό.π., σ. 119. Οι παραπομπές γίνονται από τον Ross, ό.π., σ. 428

<sup>594</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, μτφρ. Ιωάννης Σ. Χριστοδούλου, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2003 (6<sup>η</sup> έκδοση), σ. 155

Αυτό μάλιστα θα οδηγήσει μελετητές, όπως τον Φώτη Τερζάκη να υποστηρίξουν ότι η αριστοτελική ποιοτικοποίηση της φύσης επανήλθε στον 20<sup>ο</sup> αιώνα με τον Bookchin στην πολιτική οικολογία και τον Feyerabend στη φιλοσοφία της επιστήμης.<sup>595</sup> Ο Bookchin αναφέρεται σε διάφορα σημεία του έργου του στην έννοια του *τέλους*. Η κοινωνική οικολογία, ισχυρίζεται, είναι μια φιλοσοφία της ενυπάρχουσας δυνατότητας. Αυτό σημαίνει πρώτον, ότι πιστεύει στην εκδίπλωση των δυνατοτήτων στο χώρο του πραγματικού. Δεύτερον (και εδώ αρχίζουν τα προβλήματα) η κοινωνική οικολογία μπορεί να μας απαλλάξει από την υποταγή σε μια προκαθορισμένη δυνατότητα και να μας προσφέρει μια άλλη. Ας παρακολουθήσουμε ένα παράδειγμα που δίνει ο ίδιος, γι' αυτό το αμφιλεγόμενο κομμάτι της θεωρίας του:

Ο καρπός της βαλανιδιάς εμπεριέχει τη δυνατότητα να γίνει το δέντρο της βαλανιδιάς όπως το έμβρυο εμπερικλείει τη δυνατότητα να γίνει ένας εξολοκλήρου ώριμος και δημιουργικός ενήλικος. Η έννοια της ενυπάρχουσας δυνατότητας αναμφίβολα κομίζει ένα μήνυμα ελευθερίας και όχι αναγκαιότητας ενώ αποκαλύπτει έναν ενδελεγή αγώνα για πραγμάτωση και όχι τη βεβαιότητα της τελείωσης. Το δέντρο της βαλανιδιάς το οποίο υπάρχει μέσα στο βαλανίδι ή ο ώριμος και δημιουργικός ενήλικος, ο οποίος εν δυνάμει υπάρχει μέσα στο έμβρυο, μπορούν να θεωρηθούν ισοδύναμα με την εν δυνάμει ύπαρξη της κοινωνίας μέσα στη φύση όπως και με την εν δυνάμει ύπαρξη της ελευθερίας, της ατομικότητας και της συνείδησης στην κοινωνία.<sup>596</sup>

Το παραπάνω παράδειγμα έχει να κάνει με η γενικότερη θεωρία του Bookchin βάσει της οποίας είναι δυνατό να κατανοήσουμε την λειτουργία και την εξέλιξη ενός οργανισμού παρακολουθώντας την ιστορία του, ειδικά σε σχέση με το περιβάλλον του (πρόκειται για τη θέση που αποτελεί, όπως αναφέραμε παραπάνω, την αφορμή για να τον κατηγορήσει η Eckersley για αλαζονεία). Η φύση, κατά τον Bookchin έχει μια κατευθυντικότητα (directionality), δεν αναπτύσσεται τυχαία. Οι αρχές όμως που διέπουν αυτή τη διαδικασία ποικίλουν μέσα στο έργο του, όπως έχει παρατηρήσει η Eckersley. Συνήθως, αναφέρεται στις αρχές της διαφοράς, της πολυπλοκότητας, της αλληλοβοήθειας και της αυθορμησίας. Στο *Toward an Ecological society* (Προς μια

---

<sup>595</sup> Τερζάκης, Φώτης, “Εισαγωγή: Η Ανανέωση του Φιλοσοφικού Προβληματισμού για τη Φύση”, στο Jay, Martin, *Ο Έρνστ Μπλοχ και η Επέκταση του Μαρξιστικού Ολισμού στη Φύση*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Φιλίστωρ, Αθήνα, 1996, σ. 26. Για τον αριστοτελισμό του Feyerabend βλέπε: Feyerabend, Paul, *Υπερασπίζοντας τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Χλόη Μπάλλα, Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς, Αθήνα, 1987

<sup>596</sup> Bookchin, *Η Σύγχρονη Οικολογική Κρίση*, ό.π., σ. 31-32

Οικολογική Κοινωνία<sup>597</sup>) όμως συνοψίζει στη διαφορά, την αυθορμησία, την συμπληρωματικότητα, ενώ στη *Σύγχρονη Κρίση* μόνο στη συμμετοχή και τη διαφοροποίηση.<sup>598</sup>

Η άποψη του φαίνεται να είναι τελεολογική. Αυτό που δεν είναι φανερό είναι πρώτον, αν είναι μια καθαρά αριστοτελική τελεολογία (κάτι που ο ίδιος ο Bookchin αρνείται), και δεύτερον, πώς αυτή η τελεολογία μεταφράζεται στην ηθική. Σε ό,τι αφορά το πρώτο, το ασαφές πλαίσιο μέσα στο οποίο ξεδιπλώθηκε η τελεολογική του άποψη άφησε πολλά ερωτηματικά και πολλές ερμηνείες της άποψής του. Μία απ' αυτές είναι και της Eckersley, η οποία του επιτίθεται με σφοδρότητα, από τη σκοπιά της βαθιάς οικολογίας. Η Eckersley βρίσκει ατυχή τον παραλληλισμό της βαλανιδιάς με την κοινωνία αφού ο Bookchin έτσι μπερδεύει, κατά τη γνώμη της, την οντογενετική ανάπτυξη (δηλαδή την ανάπτυξη ενός οργανισμού, στην περίπτωση μας της βαλανιδιάς) με τη φυλογενετική ανάπτυξη (δηλαδή την ανάπτυξη του ανθρωπίνου γένους και του πολιτισμού μας). Για την Eckersley άλλωστε δεν υπάρχει αναλογία ούτε μεταξύ του βαλανιδιού και του ανθρώπου, αφού στην ανθρώπινη ανάπτυξη, πέρα από το οργανικό κομμάτι, πρέπει να περιλαμβάνεται και η συνείδηση και οι αξίες. Πολύ περισσότερο προβληματική είναι η αναλογία του βαλανιδιού με την κοινωνία. Άλλωστε μια ανάλογου τύπου κριτική είδαμε παραπάνω ότι ανέπτυξε και η κοινωνική οικολόγος Sonja Schmitz.<sup>599</sup>

Ο Albrecht υποστηρίζει από την πλευρά του ότι αρχές σαν την πολυπλοκότητα (complexity) και την ποικιλότητα (diversity) είναι θεμιτό να αναζητούνται στη φύση, αλλά και αυτός πιστεύει ότι είναι δύσκολο να τις βρούμε. Υποστηρίζει για την ακρίβεια ότι είναι επιθυμητό να επιζητούμε τέτοιες αρχές από μια ανθρωποκεντρική οπτική αλλά δεν είναι αναπόφευκτα παράγωγα των φυσικών δυνάμεων.<sup>600</sup> Με λίγα λόγια είναι απολύτως θεμιτό και χρήσιμο ως άνθρωποι να ψάχνουμε και να πιστεύουμε σε τέτοιες αρχές, αφού εκτός των άλλων πιστεύουμε ότι, θα εξυπηρετήσουν τις ανάγκες μας, αλλά τα δεδομένα από το χώρο της βιολογίας δεν μπορούν να μας εγγυηθούν ότι η φυσική διαδικασία είναι όντως αυτού του τύπου. Σύμφωνα με τη δαρβινική θεωρία, συνεχίζει ο Albrecht, καμία νατουραλιστική ηθική θεωρία δεν είναι συμβατή με το σχήμα της εξέλιξης. Υπάρχουν πολλοί δρόμοι που

---

<sup>597</sup> Bookchin, Murray, «Προς μια Οικολογική Κοινωνία» στο Murray Bookchin, *Η οικολογία της Ελευθερίας*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1978, σ.σ. 85-106

<sup>598</sup> Eckersley, «Μαντεύοντας την Εξέλιξη», ό.π., σ. 139

<sup>599</sup> Schmitz, Sonja, «Buttercups and Sunflowers, On the Evolution of First and Second Nature», ό.π.

<sup>600</sup> Albrecht, Glenn A., «Ethics and Directionality in Nature», ό.π., σ. 99

είναι συμβατοί με μια θεωρία οικολογικής εξέλιξης. Για την ακρίβεια, αυτό που συμβαίνει στην περίπτωση του Bookchin, αφήνει να εννοηθεί ο Albrecht, είναι ότι *επιλέγει* το δρόμο της ποικιλότητας και της πολυπλοκότητας. Είναι δηλαδή μια επιλογή αισθητικής και κοινωνικής τάξης.<sup>601</sup> Με τη θέση αυτή, οδηγούμαστε και πάλι στο γνωστό πρόβλημα της προβολής ανθρώπινων χαρακτηριστικών στη φύση. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, αν χρησιμοποιήσουμε έναν όρο από το χώρο της φιλοσοφίας της λογικής, είναι σαν να κάνουμε *λήψη του ζητουμένου*. Ο Bookchin, και ο κάθε άνθρωπος μαζί μ' αυτόν, βλέπει στη φύση αυτό που θέλει να δει. Όπως ένας ποιητής ή ένας ζωγράφος, βλέπει άλλοτε στη φύση έναν αρμονικό κόσμο και άλλοτε έναν κόσμο αέναης πάλης και αλληλοσπαραγμού ανάλογα με τις ψυχικές διακυμάνσεις του. Μόνο που στην περίπτωση του Bookchin, ο τελευταίος βλέπει αυτό το μοντέλο που είναι ικανό να εξυπηρετήσει τις κοινωνικές ανάγκες, δηλαδή να του προσφέρει ένα σύνολο ηθικών κανόνων για την ανθρώπινη κοινωνία.

Στο ζήτημα της τελεολογίας του Bookchin έχει αναφερθεί και η Regina Cochrane.<sup>602</sup> Η Cochrane με αφετηρία την καντιανή φιλοσοφία, προσπαθεί, πρώτον, να δείξει ότι ο διαλεκτικός νατουραλισμός δε συνάδει ούτε με τη χεγκελιανή, ούτε με την αριστοτελική φιλοσοφία, και δεύτερον, να αντιπροτείνει, όχι με πρόθεση να διαφυλάξει τη θεωρία του Bookchin από τις αντινομίες, αλλά να την αντικαταστήσει με κάτι άλλο, μια καντιανού τύπου τελεολογία. Όσον αφορά στη σχέση της θεωρίας του Χέγκελ με αυτή του Bookchin, που αποτελεί και μέρος της έρευνάς μας, η Cochrane ισχυρίζεται ότι για τον Χέγκελ η ενασχόληση με το δίκαιο, με αναφορά στην ανθρώπινη επιθυμία και όχι στον φυσικό κόσμο, χαρακτηρίζει το πέρασμα από τον αρχαίο στο σύγχρονο κόσμο. Η άποψή της αυτή αναφέρεται στην πεποίθησή του Χέγκελ ότι οι άνθρωποι δεν υπηρετούν σκοπούς προκαθορισμένους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν έχουν σκοπούς. Δεν πιστεύουν ότι η φύση τους υπαγορεύει ένα τέλος, αλλά ότι συνειδητοποιούν οι ίδιοι ένα τέλος ενυπάρχον στην ανθρώπινη επιθυμία.<sup>603</sup> Τα σχόλια της Cochrane είναι ορθά αλλά φαίνεται να γίνονται επί ματαίω, μιας και ο Bookchin σε πολλά σημεία έχει ξεκαθαρίσει ότι δεν ασπάζεται τη χεγκελιανή φιλοσοφία, αλλά χρησιμοποιεί μια δική του φιλοσοφία διαλεκτικού τύπου.

---

<sup>601</sup> Albrecht, Glenn A., "Ethics and Directionality in Nature", *ό.π.*, σ. 100

<sup>602</sup> Cochrane, Regina, "Left-libertarian Ecopolitics and the Contradictions of Naturalistic Ethics: The Teleology Issue in Social Ecology", *Democracy and Nature*, vol. 6, no. 2, 2000

<sup>603</sup> Cochrane, Regina, "Left-libertarian Ecopolitics and the Contradictions of Naturalistic Ethics", *ό.π.*, σ. 173

Επίσης ένα άλλο πρόβλημα που αντιμετωπίζει η τελεολογία του Bookchin, είναι επιστημονικό. Ο δαρβινισμός που θεωρείται σήμερα το ισχύον παράδειγμα στην επιστήμη της βιολογίας δεν αποδέχεται την τελεολογία. Ο Κριμπάς σχολιάζοντας το ζήτημα της απόρριψης της τελεολογίας από τον δαρβινισμό γράφει: «Η εξελικτική πορεία είναι ομορτυνιστική και όχι αποτέλεσμα σχεδιασμού (...)».<sup>604</sup> Στη λογική αυτή, η θέση του Bookchin ότι η φύση επιλέγει την πορεία της, παραμένει επιστημονικά αστήρικτη.

---

<sup>604</sup> Κριμπάς, Κώστας, “Η Σύγχρονη Εξελικτική Βιολογία και ο Φιλοσοφικός Στοχασμός”, *Δευκαλίων* 23/24, 1978, σ. 353

## 9.7. Αντικειμενικότητα

Ένα από τα σημεία της θεωρίας του Bookchin για το οποίο του έχει ασκηθεί μεγάλη κριτική, είναι το ζήτημα της αντικειμενικότητας. Ο Bookchin υποστηρίζει ότι η κοινωνία έχει την τάση να βαδίζει προς έναν ηθικό σκοπό ο οποίος διέπεται από τις αρχές της αλληλοβοήθειας και της ελευθερίας. Για παράδειγμα γράφει:

Αυτό που κάνει το ζώο άνθρωπος προϊόν της φυσικής εξέλιξης δεν είναι μόνο τα σωματικά χαρακτηριστικά του ως πρωτεύοντος θηλαστικού· είναι επίσης ο βαθμός στον οποίο η ανθρωπότητα ενεργοποιεί τη βαθιά ριζωμένη στην εξέλιξη ροπή της προς την αυτοσυνείδηση και την ελευθερία. Εδώ βρίσκονται τα θεμέλια της αντικειμενικής ηθικής (...)<sup>605</sup>

Και σε ένα άλλο σημείο:

(...) μπορούμε να υποθέσουμε βέβαια ότι η φύση εμφανίζει μια τάση προς μια αυτοκατευθυνόμενη πορεία, ένα συμπαρασυρμό προς μια περισσότερο συνειδητή ανάπτυξη, στην οποία η έστω και θολή επιλογή αποκαλύπτει ότι η βιοτική εξέλιξη εμπεριέχει ένα δυναμικό ελευθερίας.<sup>606</sup>

Ένα από τα πρώτα ερωτήματα που τίθεται απέναντι στις θέσεις αυτές είναι: πως γνωρίζουμε ποιος είναι ο στόχος; Αν κοιτάξουμε για λίγο την ιστορία των πολιτισμών, τότε θα παρατηρήσουμε ότι το στάδιο αυτό, έτσι όπως το παρουσιάζει ο Bookchin, υπήρξε σε όλες τις περιπτώσεις ένα μεταβατικό στάδιο. Προς επίρρωση τούτου, αρκεί να αναζητήσουμε γύρω μας κάποια αυτοοργανωμένη κοινωνία. Το δυστύχημα είναι ότι δε θα απαντήσουμε καμία. Αν, από την άλλη, πιστεύει ότι κάτι θα αλλάξει, ότι δηλαδή η κοινωνία διαλεκτικά θα οδηγηθεί προς αυτή την κατεύθυνση, τότε γιατί να υποθέσουμε όπως αυτός, ότι θα είναι αυτής της μορφής και όχι κάποιας άλλης.

Το ζήτημα βέβαια δεν είναι τόσο απλό. Πριν προχωρήσουμε όμως στην κριτική, είναι χρήσιμο να αναφέρουμε πιο αναλυτικά κάποια από τα στοιχεία της θεωρίας του που θα μας βοηθήσουν να εξετάσουμε το ζήτημα. Πρώτον η τελεολογία του Bookchin είναι μια «τελεολογία κατά το ήμισυ» όπως είδαμε και παραπάνω. Και αυτό διότι, ο Bookchin μιλάει για ένα σκοπό, σκοπό όμως που η ανθρωπότητα *μπορεί* να επιλέξει. Ο Bookchin δε σταματά να γράφει για τις περίφημες δυνατότητες (potentialities), δυνατότητες πριν από την εμφάνιση του ανθρωπίνου είδους, και δυνατότητες που είχε και έχει το ανθρώπινο είδος προκειμένου να εξελιχθεί περαιτέρω. Βέβαια αυτή η εξέλιξη δεν είναι πλέον βιολογική, αλλά έχει να κάνει με

<sup>605</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας της Κοινωνία*, ό.π., σ. 293

<sup>606</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας της Κοινωνία*, ό.π., σ. 290



το κοινωνικό στοιχείο που για τον Bookchin είναι σημαντικό. Ο άνθρωπος, σε αντίθεση με τα άλλα είδη, διακρίνεται για την αυτοσυνειδησία του (self-consciousness).<sup>607</sup> Η αυτοσυνειδησία τού δίνει τη δυνατότητα να αναστοχάζεται τον εαυτό του, όπως και να καθορίζει προοπτικές και πολιτικές για το μέλλον. Επομένως το τέλος δεν είναι προκαθορισμένο, αλλά απομένει να το καθορίσουν οι άνθρωποι με τις επιλογές τους.

Οι αρχές που πρέπει να επιλέξουν όμως οι άνθρωποι, συνοψίζονται για τον Bookchin στην έννοια της ελευθερίας. Η ελευθερία είναι για τη φιλοσοφία του μια καθολική αξία:

Μια οικολογική ηθική μπορεί να προβάλλει μια αντικειμενική κατευθυντικότητα (directiveness) στο ανθρώπινο εγχείρημα (enterprise). Δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποβιβάζουμε τη φύση ή την κοινωνία σε έναν χοντροκομμένο βιολογισμό από τη μία ή σε έναν χοντροκομμένο δυισμό από την άλλη. Μια ποικιλότητα που καλλιεργεί την ελευθερία, μια αλληλόδραση (interactivity) που επαυξάνει την συμπληρωματικότητα (complementarity), μια ολότητα που καλλιεργεί την δημιουργικότητα, μια κοινότητα που ενδυναμώνει την ατομικότητα, μια αναπτυσσόμενη υποκειμενικότητα που αποδίδει μεγαλύτερη ορθολογικότητα- όλα αυτά είναι τα ζητούμενα που αφήνουν χώρο για μια αντικειμενική ηθική.<sup>608</sup>

Ο Bookchin πιστεύει ότι οι λανθάνουσες διαδικασίες που ενυπάρχουν στη φύση μπορούν να καταστήσουν την ηθική του αντικειμενική. Αν οι διαδικασίες αυτές κατευθυνθούν στα μονοπάτια που ο ίδιος πιστεύει, τότε θα αναδειχθεί και το ηθικό του πρόταγμα. Βάσει της διαλεκτικής, η έννοια της πραγματικότητας είναι πολύ διαφορετική από αυτήν που δέχεται ο παραδοσιακός εμπειρισμός. Στην πραγματικότητα, στη διαλεκτική μέθοδο, έτσι όπως την επεξεργάζεται ο Bookchin, τα γεγονότα δεν είναι αυστηρά καθοριζόμενα μιας και τα όρια τους είναι ρευστά. Ομοίως, η αντικειμενικότητα και το αντικειμενικά αληθές δεν υπόκεινται αναγκαστικά σε διαδικασίες διάψευσης, επαλήθευσης ή επικύρωσης. Για τον Bookchin η διαδικασία του γίνεσθαι έχει να κάνει με το τι υπήρξε κάτι, με το τι είναι τώρα, και τι δυνατότητες έχει να αναπτυχθεί.

Άλλωστε, η αντικειμενικότητα της φυσικής εξέλιξης δεν αφορά μόνο στους ανθρώπους αλλά και στο σύνολο της φύσης, την οποία βέβαια, με το πέρασμα στη δεύτερη φύση, ο άνθρωπος είναι ικανός να ελέγξει. Η προσδοκία του Bookchin ότι όλες αυτές οι αρχές, όπως η συμπληρωματικότητα (complementarity), η

<sup>607</sup> Bookchin, "Freedom and Necessity", ο.π., σ. 84

<sup>608</sup> Bookchin, "Freedom and Necessity", ο.π., σ. 90

πολυπλοκότητα (complexity) και η ποικιλότητα (diversity) θα επικρατήσουν στη φυσική εξέλιξη, όπως έχουμε ήδη δείξει, καταδεικνύει τη γειτνίαση της θεωρίας του με τον αντικειμενισμό. Όπως ορθά έχει επισημάνει και η Eckersley, πρόκειται ουσιαστικά για *λήψη του ζητούμενου* (question- begging).<sup>609</sup> Το γεγονός ότι τέτοιες αρχές είναι επιθυμητές και υπερασπίσιμες δε σημαίνει ότι είναι αντικειμενικές και φυσικές.

Ο Bookchin δέχτηκε τα βέλη της κριτικής αναφορικά με το ζήτημα της αντικειμενικότητας από τη σκοπιά και μιας άλλης προβληματικής. Ο Τάκης Φωτόπουλος υποστήριξε ότι δεν είναι θεμιτό να θέτουμε αντικειμενικούς στόχους για το πολιτικό μας πρόταγμα.<sup>610</sup> Πιστεύει ότι σε μια δημοκρατική κοινωνία, είναι αναμενόμενο τα μέλη της να θέτουν διαφορετικούς στόχους, πόσο μάλλον όταν φανταστούμε αυτή την κοινωνία υπό το πνεύμα της αυτονομίας του Καστοριάδη. Αντ' αυτού, ο Φωτόπουλος υποστηρίζει έναν δημοκρατικό σχετικισμό σαν αυτόν που προτείνει ο Paul Feyerabend. Σύμφωνα με τον τελευταίο:

Ο δημοκρατικός σχετικισμός είναι μορφή *σχετικισμού*· υποστηρίζει ότι διάφορες πόλεις (διαφορετικές κοινωνίες) μπορούν να βλέπουν τον κόσμο με διαφορετικούς τρόπους και να θεωρούν αποδεκτά διαφορετικά πράγματα. Είναι *δημοκρατικός* επειδή οι βασικές υποθέσεις (κατ' αρχήν) συζητούνται και αποφασίζονται από όλους τους πολίτες.<sup>611</sup>

Ενώ λίγο πιο πριν υποστήριζε:

οι πολίτες και όχι κάποιες ειδικές ομάδες, έχουν την τελευταία λέξη για τις αποφάσεις γύρω από το τι είναι αληθινό και τι ψευδές, χρήσιμο ή άχρηστο για την κοινωνία τους.<sup>612</sup>

Είναι πραγματικά πολύ όμορφο να ζεις σε μια κοινωνία έτσι όπως την οραματίζεται ο Feyerabend. Επίσης, είναι θεμιτό, μέσα στα πλαίσια των δημοκρατικών αρχών, να προσπαθείς να λαμβάνεις αποφάσεις αμεσοδημοκρατικά για όλα τα ζητήματα. Αυτό άλλωστε ζητά και ο Bookchin. Το πρόβλημα όμως δεν εντοπίζεται εδώ. Το πρόβλημα έγκειται στο αν υπάρχουν, μέσα στα πλαίσια μιας τέτοιας κοινωνίας, έστω και κάποιες ελάχιστες κοινές παραδοχές. Αν δηλαδή στο πλαίσιο μιας τέτοιας κοινωνίας όλα είναι υπό συζήτηση, ή ακόμα αν μετά από συλλογική λήψη απόφασης *όλα*

<sup>609</sup> Eckersley, "Respecting Evolution", ό.π., σ. 82

<sup>610</sup> Φωτόπουλος, Τάκης, "Η «Αντικειμενικότητα» του Απελευθερωτικού Προτάγματος", *Κοινωνία και Φύση*, τ. 2, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 1992, σ.σ. 15-43

<sup>611</sup> Feyerabend, Paul, *Αποχαιρετισμός στον Λόγο*, Εκκρεμές, Αθήνα, 2002, σ. 85

<sup>612</sup> ό.π.

επιτρέπονται,<sup>613</sup> κατά το προσφιλές στους κύκλους των απανταχού σχετικιστών ρητό του Feyerabend. Θα πρέπει για παράδειγμα να συζητήσουμε αν είναι ηθικά καταδικαστέα η άνευ λόγου γρονθοκόπηση μιας ηλικιωμένης κυρίας; Ή ακόμα χειρότερα, τι έχουν να πουν οι σχετικιστές φιλόσοφοι στην περίπτωση όπου μια κοινωνία αποφασίζει με αμεσοδημοκρατικές διαδικασίες να κάνει ευθανασία σε άτομα άνω των 75 ετών; Μήπως δεν είναι δείγμα δημοκρατικού σχετικισμού το να μη θεωρήσεις αυτονόητη την αξία της ζωής και να συζητήσεις αυτό το ζήτημα στη συνέλευση; Μήπως πάλι δεν αποτελεί δείγμα δημοκρατίας το να εφαρμόσεις την απόφαση που έλαβε η συνέλευση; Μήπως πρέπει να σχετικοποιηθεί μέσα από τη συζήτηση και η ίδια η ισχύς των δημοκρατικών, διαδικαστικών αρχών και να αποφασιστεί τελικά η ανατροπή και κατάργησή τους; Αυτό που προκύπτει από τα παραπάνω είναι ότι χρειαζόμαστε ένα μίνιμουμ πλαίσιο βασικών παραδοχών. Και οι ειδικοί στη συγκεκριμένη περίπτωση, οι πολιτικοί επιστήμονες και οι πολιτικοί φιλόσοφοι, μπορούν να βοηθήσουν, όχι για να λάβουν τις αποφάσεις, αλλά για να προτείνουν και να επιχειρηματολογήσουν για τις προτάσεις τους.

Ένα άλλο μάθημα που παίρνουμε από τα παραπάνω είναι ότι προφανώς χρειαζόμαστε κάποιου είδους αντικειμενικότητα. Δεν είναι δυνατόν να μη θεωρούμε για παράδειγμα ως δεδομένη την αξία της ζωής, έστω μόνο της ανθρώπινης. Ακόμα και ο Φωτόπουλος ενώ υποστηρίζει ορθά ότι δεν μπορούμε να «επιστημονικοποιήσουμε» και να «εξαντικειμενικεύσουμε» ένα πρόταγμα, μολαταύτα παραδέχεται ότι ούτε από την άλλη, πρέπει να «υιοθετήσουμε τον σχετικισμό σε όλες του τις εκδοχές, στάση που ενδέχεται να οδηγήσει σε έναν μεταμοντέρνο κονφορμισμό».<sup>614</sup>

Τέλος, η επιλογή του Φωτόπουλου να χρησιμοποιήσει τη θεωρία του Thomas Kuhn<sup>615</sup> για να απορρίψει τον αντικειμενισμό του Bookchin κρίνεται προβληματική. Ο Φωτόπουλος, επικαλείται τη θεωρία των παραδειγμάτων του Kuhn για να υποστηρίξει ότι υπάρχει ασυμμετρία<sup>616</sup> μεταξύ των πολιτικών και φιλοσοφικών

---

<sup>613</sup> Για την εφαρμογή αυτού του μότο στην φιλοσοφία της επιστήμης βλέπε: Feyerabend, Paul, *Ενάντια στη Μέθοδο, Για μια Αναρχική Θεωρία της Γνώσης*, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη, 1983

<sup>614</sup> Φωτόπουλος, , “Η «Αντικειμενικότητα» του Απελευθερωτικού Προτάγματος”, ό.π., σ.σ. 41-43

<sup>615</sup> Kuhn, Thomas, *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος & Β. Κάλφας, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη, 1981<sup>5</sup>

<sup>616</sup> Εδώ ο όρος ασυμμετρία παραπέμπει στο έργο του Kuhn. Αν και ο Kuhn δέχτηκε δριμεία κριτική για την πολυσημία αυτού του όρου, μπορούμε ενδεικτικά να αναφέρουμε ότι χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει τις ασυμφιλίωτες διαφορές των ανταγωνιστικών παραδειγμάτων. Για περαιτέρω ανάλυση του όρου βλέπε: Κιντή, Βάσω, *Kuhn και Wittgenstein, Φιλοσοφική Έρευνα της Δομής των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, Σμίλη, Αθήνα, 1995, σ.σ. 47-53

θεωριών που πραγματεύονται τα ζητήματα της φύσης. Η απόπειρα του Φωτόπουλου δε μπορεί να αποφέρει καρπούς γιατί αντιμετωπίζει τις φιλοσοφικές θεωρίες, (όπως αυτή του Bookchin) ως επιστημονικές θεωρίες και έτσι προσπαθεί να εφαρμόσει σ' αυτές τη θεωρία των παραδειγμάτων του Kuhn. Μάλιστα, ενώ παραδέχεται ότι «έχει γίνει μεγάλη χρήση (και κατάχρηση) της έννοιας του παραδείγματος»<sup>617</sup> συνεχίζει και ο ίδιος την κατάχρηση σε ένα έδαφος, όπως αυτό της περιβαλλοντικής ηθικής, που δεν ενδείκνυται για τέτοιου είδους απόπειρες. Σε αντίθεση με τον Sorell που χρησιμοποίησε και αυτός τη θεωρία των παραδειγμάτων του Kuhn για να εξηγήσει τις αλλαγές στην ηθική φιλοσοφία,<sup>618</sup> ο Φωτόπουλος, δεν αναλύει τη θέση του ότι οι θεωρίες αυτές θυμίζουν παραδείγματα, με λίγα λόγια δεν μας εξηγεί ποιος είναι ο σκληρός πυρήνας, ποια η κοινότητα που στηρίζει αυτό το παράδειγμα, πότε και ποια ήταν η παραδειγματική αλλαγή και γενικά τίποτα απ' όσα η θεωρία του Kuhn προϋποθέτει για να επικαλεστεί κανείς τη χρήση της.

Η μόνη περίπτωση που μπορεί να διασωθεί ένα τμήμα της κριτικής του Φωτόπουλου, είναι αν κρατήσουμε απλά τα στοιχεία περί θεωρητικά εμποτισμένης (theory laden) παρατήρησης. Στην περίπτωση αυτή, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι πράγματι η θέαση της φύσης είχε να κάνει πάντα με το κοινωνικό πλαίσιο μέσα από το οποίο οι άνθρωποι βλέπουν τη φύση. Είναι προφανές ότι η φύση είχε διαφορετικό νόημα στην Αναγέννηση από ότι στο Διαφωτισμό. Επίσης, είναι εντελώς προφανές ότι στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης χρονικής περιόδου, φιλοσοφικές σχολές είχαν διαφορετική αντίληψη για τη φύση, αφού αυτή προέκυπτε από τις θεωρητικές τους παραδοχές. Ο ισχυρισμός αυτός όμως είναι εντελώς προφανής και δε χρειάζεται μια μακροσκελή ανάλυση της θεωρίας του Kuhn, παρά μια απλή αναφορά στο έργο του Hanson.<sup>619</sup>

---

<sup>617</sup> Φωτόπουλος, , “Η «Αντικειμενικότητα» του Απελευθερωτικού Προτάγματος”, ό.π., σ. 23

<sup>618</sup> Sorell, Tom, *Moral Theory and Anomaly*, ό.π.

<sup>619</sup> Hanson, Norwood Russell, *Πρότυπα Ανακάλυψης*, ό.π.

## 9.8. Ανθρωποκεντρισμός ή οικοκεντρισμός;

Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι η φιλοσοφία του Bookchin δεν είναι οικοκεντρική. Ο Bookchin απορρίπτει τον οικοκεντρισμό, ενώ δε χάνει ευκαιρία να καταφέρεται με υποτιμητικά σχόλια εναντίον των βαθέων οικολόγων, δηλαδή εναντίον της ευρύτερα γνωστής οικοκεντρικής θεωρίας. Γράφει συγκεκριμένα:

Αυτό που καθιστά τόσο ύπουλο αυτό το νέο «βιοκεντρισμό», με την αντιανθρωπιστική του αντίληψη ότι τα ανθρώπινα όντα μπορούν να εναλλαχτούν με τους αρουραίους και τα μυρμήγκια, είναι ότι αποτελεί τη βάση ενός αναπτυσσόμενου κινήματος που ονομάζεται «βαθιά οικολογία». Η «βαθιά οικολογία» δημιουργήθηκε από ευκατάστατα άτομα που έχουν ανατραφεί με ένα μείγμα πνευματιστικών ανατολικών λατρειών και φαντασιώσεων του Χόλυγουντ και της Ντίσνεϊλαντ.<sup>620</sup>

Ο Bookchin σε πάμπολλα κείμενά του εξαπολύει επίθεση με τα πιο σκληρά λόγια εναντίον της βαθιάς οικολογίας, αφού θεωρεί αυτή, και όχι τον οικολογικό μαρξισμό, ως τον κύριο αντίπαλο της δικής του θεωρίας. Η ευρεία διάδοση άλλωστε της βαθιάς οικολογίας, έτσι όπως αυτή εκφράστηκε από την οργάνωση *Earth First! (Πρώτα η Γη!)*, ακόμα και στον χώρο από τον οποίο προέρχεται και ο ίδιος, του φόρτωσε επιπλέον προβλήματα. Στο κείμενό του “Κοινωνικός Αναρχισμός ή Αναρχικός Τρόπος Διαβίωσης: Ένα Αγεφύρωτο Χάσμα” (*Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*)<sup>621</sup> ασχολείται μεταξύ άλλων με το ασύμβατο μεταξύ του ελευθεριακού προτάγματος, που προβάλλει ο ίδιος, και του μυστικισμού της βαθιάς οικολογίας. Το μεγαλύτερο ωστόσο πλήγμα για τον Bookchin στη διαμάχη αυτή, ήταν η αποχώρηση από τον χώρο της κοινωνικής οικολογίας του John Clark, που υπήρξε ο κύριος υποστηρικτής της κοινωνικής οικολογίας στην Ευρώπη. Ο Clark έκανε κάτι που ο Bookchin θεώρησε εξωφρενικό, προσπάθησε να παντρέψει κοινωνική και βαθιά οικολογία.

Ο Bookchin σε αντίθεση με τους βαθείς οικολόγους ποτέ δεν αρνήθηκε τον ρυθμιστικό ρόλο που παίζει ο άνθρωπος στο οικοσύστημα. Πιστεύει όμως, ότι στο πλαίσιο της αντιεραρχικής κοινωνίας που οραματίζεται, οι άνθρωποι θα δρουν ορθολογικά, με σκοπό την ευημερία των ίδιων αλλά και συνολικά της πρώτης φύσης. Επιπλέον στην κοινωνική οικολογία όλα τα είδη θα δρουν ελεύθερα για την πραγμάτωση των δυνατοτήτων τους.

<sup>620</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας της Κοινωνία*, ό.π., σ. 17

<sup>621</sup> Στα ελληνικά κυκλοφορεί ως εξής: Bookchin, Murray, *Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός*, ό.π.

Η Eckersley υποστηρίζει ότι η υπόσχεση του Bookchin ότι τα μη ανθρώπινα όντα θα είναι περισσότερο ελεύθερα με την εφαρμογή της κοινωνικής οικολογίας, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί. Ενοχλείται δε ιδιαίτερα από τη θέση του Bookchin ότι οι άνθρωποι θα βοηθήσουν μέσα από την ορθολογική τους δράση την πρώτη φύση να πετύχει το πνεύμα και την αλήθεια.<sup>622</sup> Πράγματι, αυτό το σημείο στη θεωρία του Bookchin είναι που μπορεί να την κάνει ευάλωτη σε επιθέσεις από την οικοκεντρική σκοπιά. Η θέση του κοινωνικού οικολόγου ότι ο άνθρωπος έχει αποστολή να βοηθήσει την εξέλιξη, τείνει προς τον ανθρωποκεντρισμό. Και πάλι, δηλαδή, ο άνθρωπος καθίσταται ρυθμιστής της πρώτης φύσης. Και πάλι ο άνθρωπος είναι αυτός που θα λαμβάνει «ορθολογικές» αποφάσεις για την ευημερία της πρώτης φύσης. Τί σημαίνει όμως «ορθολογικό»; Μήπως ορθολογικές δεν είναι και οι αποφάσεις που οδηγούν κράτη στο να κηρύσσουν πόλεμο σε άλλα, αποκλειστικά και μόνο για να αποκομίσουν οικονομικά οφέλη ή τον έλεγχο μιας περιοχής; Βέβαια, ο Bookchin ισχυρίζεται ότι αυτή η ορθολογική διαδικασία θα κινείται προς το καλό όχι μόνο των ανθρώπων, αλλά και της πρώτης φύσης. Είναι και πάλι δύσκολο όμως να καθορίσουμε ποιο είναι το καλό για την πρώτη φύση. Αυτό βέβαια το επιχείρημα στρέφεται και εναντίον των βαθέων οικολόγων.

Θα πρέπει μάλιστα να σημειώσουμε στο σημείο αυτό, ότι η συγκεκριμένη θέση του Bookchin παρουσιάζει ομοιότητες με το δόγμα του χριστιανισμού. Σύμφωνα με το συγκεκριμένο δόγμα, ο θεός παρέδωσε στον άνθρωπο έναν κόσμο κατασκευασμένο γι' αυτόν. Στον χριστιανισμό, ο θεός έχει εξουσιοδοτήσει τον άνθρωπο να κυριεύσει στον φυσικό κόσμο. Ποιος όμως δίνει στον άνθρωπο το δικαίωμα, σύμφωνα με τη θεωρία του Bookchin, να οδηγήσει «ορθολογικά» τον κόσμο στο τέλος, εκπληρώνοντας μάλιστα τον σκοπό του;

Προβλήματα τέτοιας φύσεως εντοπίζει και η Eckersley. Υποστηρίζει ότι στην κοινωνική οικολογία δεν προσδιορίζεται με ποιόν τρόπο και ως ποιο σημείο θα εκπληρώσουμε τα καθήκοντα που επιβάλλουν οι ευθύνες μας. Ενώ δηλαδή ο Bookchin μας παροτρύνει να επιταχύνουμε την εξελικτική διαδικασία στο όνομα όχι της εξουσίας και του κέρδους αλλά της οικολογικής ελευθερίας, δεν μας καθορίζει ποιο είναι το όριο που χωρίζει αυτές τις δύο κατηγορίες.<sup>623</sup>

Πέρα όμως από τη σχετικότητα της έννοιας της ορθολογικότητας, έτσι όπως αυτή προκύπτει από το έργο του Bookchin, και όχι μόνο, πρέπει να αναγνωρίσουμε

---

<sup>622</sup> Eckersley, ό.π., σ. 148

<sup>623</sup> Eckersley, ό.π., σ. 149

ότι σε πολλές περιπτώσεις είναι εξαιρετικά χρήσιμη. Άλλωστε θα πρέπει πάντοτε να επιλέγουμε μεταξύ της μιας ή της άλλης ορθολογικής απόφασης, από τη στιγμή που έχουμε συνείδηση του τι μπορεί να ακολουθήσει μετά από μια ενέργεια, αν θα πράξουμε σε μια δεδομένη στιγμή ή αν θα επιλέξουμε την απάθεια. Ο Bookchin μας προτείνει να ασκήσουμε μια ορθολογική οικολογική διαχείριση του πλανήτη και να μην καταφύγουμε σε έναν παθητικό εφησυχασμό που θα μας εξισώσει με τους ιούς. Δεν μπορεί να δεχτεί αυτό που κάποιοι βαθείς οικολόγοι υποστηρίζουν ότι δηλαδή οι άνθρωποι είναι ίσοι πολίτες με τους ιούς σε μια βιοσφαιρική δημοκρατία (εξισωτισμός). Αν επεκτείνουμε άλλωστε τη θέση της απάθειας, που μας παραπέμπει μεταξύ άλλων και στον στωικισμό, τότε κατά τον Bookchin ίσως φτάσουμε στη θέση που υπερασπίστηκε ο David Foreman, εκδότης του περιοδικού *Earth First!*- που ήδη αναφέραμε στο κεφάλαιο για τη βαθιά οικολογία- να μην δώσουμε ανθρωπιστική βοήθεια στους Αφρικανούς που πεθαίνουν από πείνα, διότι με τον τρόπο αυτό επεμβαίνουμε στην εξελικτική πορεία της φύσης!<sup>624</sup>

Στο ζήτημα άλλωστε του ορθολογισμού στηρίζεται εν μέρει και η Eckersley για να στηρίξει την επίθεσή της στον Bookchin. Η Αυστραλή φιλόσοφος προτείνει να μην εμπιστευτούμε τον ορθολογισμό της κοινωνικής οικολογίας, αυτόν τον ορθολογισμό βάσει του οποίου ο άνθρωπος πρέπει να προεκτείνει την εξέλιξη.<sup>625</sup> Η Eckersley με τη θέση αυτή, επιστρέφει και πάλι στην προβληματική έννοια της τελεολογίας του Bookchin. Εκεί, μέσα στα όρια της διαλεκτικής φιλοσοφίας του Bookchin, εντοπίζει τις απαρχές του ανθρωποκεντρισμού του.

Η διάσταση μεταξύ κοινωνικής οικολογίας και βαθιάς οικολογίας είχε εμφανιστεί από πολύ νωρίς. Ήδη από το 1989 ο Mike Wyatt εντόπισε κάποιες από τις βασικές διαφωνίες των δύο θεωριών.<sup>626</sup> Ο Wyatt κατηγορεί και αυτός με τη σειρά του τον Bookchin ότι έχει μια πολύ χαλαρή έννοια της ορθολογικότητας και ότι το σχήμα του δε μπορεί σε καμία περίπτωση να δικαιολογήσει πως η φυσική εξέλιξη είναι ένα κομμάτι του πνευματικής εξέλιξης της συνειδητότητας.<sup>627</sup>

Η Eckersley, καταδικάζει εν γένει τον Bookchin για ανθρωποκεντρισμό, αφού ο άνθρωπος στα πλαίσια της κοινωνικής οικολογίας δεν είναι ίσος με τα άλλα ζώα.

---

<sup>624</sup> Foreman, David, "A Spanner in the Woods", ό.π.

<sup>625</sup> Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory*, ό.π., σ. 155

<sup>626</sup> Wyatt, Mike, "Humanism and Ecology: the Social Ecology/ Deep Ecology Schism, *Green Synthesis*, October, 1989, σ.σ. 7-8

<sup>627</sup> Wyatt, ό.π., σ. 8

Επίσης ο άνθρωπος τίθεται διαχειριστής του οικοσυστήματος. Έτσι, η Eckersley καταλήγει σε ένα συμπέρασμα:

Η ελκυστική υπόσχεση του Bookchin για το ευρύτερο δυνατό πεδίο ελευθερίας για όλες τις μορφές ζωής μπορεί να πραγματοποιηθεί κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο όχι από τη δική του οικολογική ηθική, αλλά από μια βιοκεντρική φιλοσοφία. Ωστόσο, αν λάβουμε υπόψη την καυστική κριτική που άσκησε ο Bookchin στον βιοκεντρισμό, ιδιαίτερα στον βιοκεντρισμό της Βαθιάς Οικολογίας, οι ελπίδες για οποιαδήποτε φιλοσοφική αναθεώρηση ή συγκερασμό αντιλήψεων προς αυτήν την κατεύθυνση, είναι, δυστυχώς, από τη μεριά του Bookchin, μηδαμινές.<sup>628</sup>

Και πράγματι, είναι σαφείς οι προθέσεις του Bookchin να μην προσπαθήσει σε κανένα σημείο να συγκλίνει με τους βαθείς οικολόγους, παρά τον αισιόδοξο τίτλο μιας ενδιαφέρουσας συζήτησης μεταξύ του ίδιου και του Foreman, “Ψάχνοντας για Κοινό Έδαφος” (Looking for Common Ground).<sup>629</sup> Ο Bookchin απορρίπτει τον εξισωτισμό των βαθέων οικολόγων, εξισωτισμός που προκύπτει από την άποψη που έχουν οι τελευταίοι σχετικά με την ύπαρξη εγγενούς αξίας (intrinsic value) στα άλλα ζώα αλλά ακόμα και σε αβιοτικούς παράγοντες. Σε αντίθεση μ’ αυτούς, ο ίδιος αποφεύγει συστηματικά να αναφερθεί στο εξαιρετικά ακανθώδες, όσο και θεμελιώδες για το πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής, ζήτημα της εγγενούς αξίας. Η εγγενής αξία φαντάζει για τον ίδιο μάλλον μυστικιστική.<sup>630</sup>

Ο Bookchin όμως ήδη από το 1987 έχει εκφράσει την βαθιά αντίθεσή του στη βαθιά οικολογία επιδεικνύοντας τις διαφορές αυτής από την δική του οικοφιλοσοφία. Ενώ λοιπόν εκείνοι τον κατηγορούν για ανθρωποκεντρισμό, αυτός τους κατηγορεί για μισανθρωπισμό. Ο Bookchin επιτίθεται και πάλι στον Foreman, που όπως είδαμε πριν υποστήριζε την ακραία θέση ότι είναι καλύτερο να πεθαίνουν οι άνθρωποι του «Τρίτου Κόσμου», αφού ο πλανήτης πάσχει από υπερπληθυσμό. Ο τελευταίος, σύμφωνα με τον Bookchin, πιστεύει ότι το ανθρώπινο είδος είναι ένα είδος καρκίνου για τον πλανήτη. Ο Bookchin καταφέρεται με σκληρούς χαρακτηρισμούς εναντίον του Foreman και συγκρίνει την οικο-σκληρότητα (eco-brutalism) με τις απόψεις του

---

<sup>628</sup> Eckersley, ο.π., σ. 155

<sup>629</sup> Bookchin, Murray & Foreman, Dave, “Looking for Common Ground” στο Chase, Steve (ed.), *Defending the Earth, a Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, South and Press, Boston, Massachusetts, 1991

<sup>630</sup> Foley, Grover, “Βαθιά Οικολογία και Υποκειμενικότητα”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1992, σ. σ. 108-109



Χίτλερ περί αφανισμού ενός κομματιού πληθυσμού.<sup>631</sup> Να αναφέρουμε εδώ ότι ο Foreman έχει εκφράσει παρόμοιες απόψεις και για την Λατινική Αμερική:

Όταν λέω στους ανθρώπους ότι το χειρότερο που θα μπορούσαμε να κάνουμε στην Αιθιοπία είναι να δώσουμε βοήθεια- και το καλύτερο να αφήσουμε τη φύση να κρατήσει απλά τις ισορροπίες, να αφήσουμε τους ανθρώπους εκεί απλά να πεινούν, πιστεύουν ότι αυτό είναι τερατώδες. Αντιστοίχως, αν αφήσουμε την Αμερική να λειτουργεί σαν μια βαλβίδα υπερχειλίσης για τα προβλήματα της Λατινικής Αμερικής δε θα λύσουμε κανένα πρόβλημα. Απλά ασκούμε μεγαλύτερη πίεση στους πόρους που έχουμε στην Αμερική.<sup>632</sup>

Ο Bookchin υποστηρίζει ορθά ότι δε μπορούμε να μιλούμε για τη «φύση που πρέπει να κρατήσει τις ισορροπίες» όταν έχουμε επέμβει τόσο δραματικά στον περιβάλλοντα χώρο. Εδώ, θα πρέπει να προσθέσουμε ότι η άποψη του Foreman περί μιας φύσης που μπορεί να κρατά τις ισορροπίες, ενέχει αστήρικτες παραδοχές για την λειτουργία της φύσης. Δεν είναι καθόλου αυτονόητο αν όντως η φύση κρατά τις ισορροπίες, πόσο μάλλον δε, δεν είναι καθόλου αυτονόητο ποιές είναι αυτές οι ισορροπίες. Δεν γνωρίζουμε καν αν ο όρος «ισορροπία» σημαίνει την καταπράσινη γη χωρίς ανθρώπους. Μπορεί ισορροπία για τη γη να είναι να παρουσιάζει την όψη του πλανήτη Άρη. Αυτές οι δηλώσεις από την πλευρά των βαθέων οικολόγων έχουν να κάνουν με τις υποβόσκουσες μυστικιστικές παραδοχές τους. Στην ουσία θεωρούν ανθρωπομορφικά τη φύση αποδίδοντάς της αξίες που ισχύουν μόνο από την πλευρά του ανθρώπου, όπως «ισορροπία» ή ακόμα χειρότερα προσχωρούν στο στρατόπεδο του μυστικιστικού ανιμισμού ή της θεωρίας της «σκεπτόμενης» γαίας.

Αντί της απάθειας λοιπόν, που φαίνεται να απορρέει από τη φιλοσοφία της βαθιάς οικολογίας, ο Bookchin, προτείνει τον ενεργό ρόλο της ανθρωπότητας. Οι άνθρωποι δεν πρέπει να υποταχθούν στους «νόμους της φύσης» έτσι όπως τους αντιλαμβάνονται οι βαθείς οικολόγοι. Οι «νόμοι» αυτοί, γράφει ο Bookchin, είναι οι λιμοί που επιβάλουν πληθυσμιακούς περιορισμούς. Αν αφεθούμε σε μια τέτοια οικολογία, συνεχίζει ο ρωσοαμερικανός φιλόσοφος, τότε η οικολογία εν γένει, θα μετατραπεί σε μια «απάνθρωπη επιστήμη».<sup>633</sup>

Ο Bookchin επιχειρηματολογεί εναντίον της έννοιας της «κοινότητας» έτσι όπως χρησιμοποιείται από τη βαθιά οικολογία. Υποστηρίζει ότι οι κοινότητες των

<sup>631</sup> Bookchin, Murray, "Social Ecology versus "Deep Ecology", ό.π., σ. 4

<sup>632</sup> Παρατίθεται στον Bookchin, "Social Ecology versus "Deep Ecology", ό.π., σ. 4

<sup>633</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας της Κοινωνία*, ό.π., σ.σ. 291-292

ζώων διαφέρουν ριζικά από τις κοινότητες των ανθρώπων. Μία από τις σημαντικότερες διαφορές είναι για τον ίδιο το γεγονός ότι ο δεύτερος τύπος κοινότητας έχει συγκροτηθεί συνειδητά από τα μέλη της, δηλαδή από τους ανθρώπους. Οι κοινότητες των ανθρώπων έχουν σχηματιστεί εξαιτίας μιας συνειδητής απόφασής τους και η συγκρότηση αυτή δεν είναι γενετικά εγγεγραμμένη όπως στην περίπτωση των άλλων ζώων (να σημειώσουμε εδώ ότι και ο Bookchin, όπως άλλωστε και οι περισσότεροι φιλόσοφοι που ασχολούνται με τα περιβαλλοντικά ζητήματα συνεχίζουν να αναφέρονται στα άλλα ζώα απλά ως «ζώα» αποδεχόμενοι υπόρρητα την υπεροπτική αυτή διάκριση μεταξύ ανθρώπων- ζώων, μη αποδεχόμενοι ουσιαστικά την αυτονόητη προσέγγιση της βιολογίας βάσει της οποίας οι άνθρωποι, όπως τα κουνέλια, τα μυρμήγκια κλπ. ανήκουν στη γενική κατηγορία του «ζώου»). Επίσης, οι άνθρωποι έχουν και συγκεκριμένους θεσμούς (institutions) που διέπουν την κοινότητά τους.

Στο σημείο αυτό πρέπει να κάνουμε δύο σχόλια. Το πρώτο είναι ότι το επιχείρημα του Bookchin περί θεσμών δεν ισχύει αναγκαστικά. Και αυτό γιατί φαίνεται ότι και τα ζώα έχουν κάποιου είδους κανόνες που θυμίζουν τους ανθρώπινους θεσμούς. Για παράδειγμα κανόνες, έστω και λίγους, σεξουαλικότητας, σχέσεις εξουσίας, ποιος δηλαδή είναι ο άρχων της κοινότητας κλπ. Δεύτερον, εδώ ο Bookchin κάνει χρήση ενός επιχειρήματος σαν αυτό που χρησιμοποίησε η Eckersley για να του επιτεθεί, όταν ο ίδιος χρησιμοποιούσε το παράδειγμά του για την βαλανιδιά και την ανθρώπινη κοινότητα. Θυμίζουμε ότι τότε ο Bookchin χρησιμοποίησε μια αναλογία για να περάσει από τη μη ανθρώπινη στην ανθρώπινη κοινωνία και η Eckersley έγραφε ότι μια τέτοια αναλογία δεν υφίσταται γιατί στη δεύτερη περίπτωση έχουμε ένα περισσότερο πολύπλοκο πλέγμα σχέσεων.

Επίσης, αξίζει να αναφέρουμε ότι γενικά ο Bookchin δε φαίνεται να συμερίζεται την επιχειρηματολογία υπέρ της συμμετοχής των άλλων ζώων στην ηθική κοινότητα. Το γεγονός ότι επιτέθηκε στη βαθιά οικολογία, δεν αποκλείει ότι θα μπορούσε να τηρήσει μια γραμμή ανάλογη με του Singer ή του Regan για το θέμα των άλλων ζώων. Ο Bookchin όμως, προτίμησε να σωπάσει για το συγκεκριμένο ζήτημα. Αυτός είναι ένας επιπλέον λόγος που μας αναγκάζει να κατατάξουμε την κοινωνική οικολογία στις ανθρωποκεντρικές θεωρίες. Δεν είναι τυχαίο ότι ο κοινωνικός οικολόγος που δίδασκε στο Ινστιτούτο Κοινωνικής Οικολογίας, Peter

Staudenmaier, έγραψε ένα πολεμικό άρθρο εναντίον των υπερασπιστών των δικαιωμάτων των άλλων ζώων.<sup>634</sup>

Συνεχίζοντας με τα επιχειρήματα του Bookchin εναντίον των βαθέων οικολόγων, αξίζει να σταθούμε σε αυτό που σχετίζεται με το πρόβλημα του υπερπληθυσμού. Οι βαθείς οικολόγοι, όπως ο Devall και ο Sessions υποστηρίζουν ότι ένα από τα κύρια προβλήματα που ταλανίζουν τον πλανήτη είναι και αυτό του υπερπληθυσμού. Οι τελευταίοι πιστεύουν ότι οι άνθρωποι από τη στιγμή που εξαπλώθηκαν σε όλα τα μήκη και τα πλάτη του πλανήτη άρχισαν να τον καταδυναστεύουν. Η λύση που προτείνουν δεν είναι η αλλαγή της στάσης του πληθυσμού απέναντι στον χώρο που τον περιβάλλει, αλλά η μείωσή του. Εκκινώντας από μια επιχειρηματολογία που θέλει να στηρίζεται στην βιολογία, υποστηρίζουν ότι υπάρχουν εξισορροπητικοί μηχανισμοί που φροντίζουν για την επιβίωση του πλανήτη. Είναι το επιχείρημα που αναφέραμε και παραπάνω περί μιας σκεπτόμενης γαίας. Έτσι, και πάλι με βιολογικούς όρους, δεν πρέπει να επεμβαίνουμε στην εξόντωση ανθρώπινου πληθυσμού στην Αφρική, διότι αυτό είναι μέρος του εξισορροπητικού μηχανισμού του πλανήτη, και επίσης, τελικά, θα οδηγήσει στη σταδιακή μείωση του πληθυσμού και επομένως στην ευημερία όλων των μορφών ζωής. Το επιχείρημά τους αυτό στηρίζεται και στον Malthus που, ως γνωστόν, υποστήριξε τη θέση ότι μετά από κάποια χρόνια, από τότε που έγραφε ο ίδιος, δηλαδή τέλη 18<sup>ου</sup> με αρχές 19<sup>ου</sup> αιώνα, οι άνθρωποι δε θα είναι ικανοί λόγω του υπερπληθυσμού να σιτίσουν το σύνολο του πληθυσμού τους.

Ο Bookchin αρχικά επιτίθεται στον ίδιο τον Malthus αποχαρακτηρίζοντάς τον από προφήτη και αποκαλώντας τον «απολογητή της βιομηχανικής επανάστασης». Θυμίζουμε ότι και ο ίδιος ο Μαρξ δεν έχανε ευκαιρία να επιτίθεται συστηματικά-ειδικά στο *Κεφάλαιο*- στις μαλθουσιανές ιδέες. Ο Bookchin δεν θα σταθεί όμως εκεί. Πιστεύει ότι οι μαλθουσιανές ιδέες συνδέονται με τις ιδέες του κοινωνικού δαρβινισμού (social Darwinism) που είναι τόσο διαδεδομένες σήμερα.<sup>635</sup> Συγκεκριμένα, κατά τον Bookchin ο κοινωνικός δαρβινισμός, έρχεται να δώσει μια εξήγηση στο γιατί η καταπίεση ήταν ένα αναγκαίο χαρακτηριστικό της κοινωνίας και του πλούτου και γιατί έπρεπε να κυριαρχήσουν οι δυνατοί και οι πλούσιοι έναντι των

<sup>634</sup> Staudenmaier, Peter, “Ambiguities of Animals Rights”, *Communalism* 5, March 2003 (ηλεκτρονικό περιοδικό)

<sup>635</sup> Για μια σύντομη παρουσίαση του προβλήματος βλέπε Sahlin, Marshall, *Χρήσεις και Καταχρήσεις της Βιολογίας, Μια Ανθρωπολογική Κριτική της Κοινωνιοβιολογίας*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1997

υπολοίπων.<sup>636</sup> Με λίγα λόγια ο συνδυασμός του μαλθουσιανισμού, του κοινωνικού δαρβινισμού και της βαθιάς οικολογίας τύπου Foreman μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι όντως υπάρχει το πρόβλημα του υπερπληθυσμού το οποίο είναι υπεύθυνο και για την καταδυνάστευση του πλανήτη, και ότι η λύση στο πρόβλημα αυτό είναι να αφήσουμε τους καταδικασμένους σε θάνατο από ασитία αβοήθητους. Αυτό το συμπέρασμα μπορεί να μας κάνει εύκολα να κατανοήσουμε σε τι παράδοξα και σε τι ρατσισμό μπορεί να μας οδηγήσει η πνευματική δυσκαμψία και η ομφαλοσκοπία που διακατέχει μέρος του δυτικού πνευματικού κόσμου.

Μια ανάλογο τύπου επιχειρηματολογία έχει αναπτυχθεί από τις σελίδες του περιοδικού *Earth First!* για το πρόβλημα του AIDS. Εκεί, ο συγγραφέας του άρθρου “Πληθυσμός και AIDS” (Population and AIDS) που υπογράφει με το ψευδώνυμο Μις Αν Θρωπία (Miss Ann Thropy) υπεραμύνεται την πραγματικά μισάνθρωπη άποψη ότι το AIDS παίζει έναν ρυθμιστικό ρόλο στο πρόβλημα του υπερπληθυσμού.<sup>637</sup>

Όπως καταλαβαίνουμε από τα παραπάνω, οι θέσεις του Bookchin αναφορικά με το ζήτημα του υπερπληθυσμού φαίνεται να γειτνιάζουν με αυτές των οικολόγων μαρξιστών. Ο Bookchin, όπως ο Μαρξ και οι περισσότεροι οικομαρξιστές, δεν αποδέχεται το σχήμα του Malthus, παρά το γεγονός ότι οι επιστήμονες τονίζουν ότι ο πληθυσμός αυξάνεται με απειλητικούς ρυθμούς.<sup>638</sup> Παρ’ όλα αυτά, ο Bookchin θίγει το ζήτημα του υπερπληθυσμού στις πόλεις, Μάλιστα φτάνει στο σημείο να χαρακτηρίζει τις πυκνοκατοικημένες πόλεις «καρκινώματα». Αντ’ αυτών ο Bookchin προτείνει τις αποκεντρωμένες κοινότητες.<sup>639</sup>

Η διαμάχη όμως μεταξύ κοινωνικής οικολογίας και βαθιάς οικολογίας έχει ξεσπάσει και στους κόλπους του οικοφεμινισμού. Η Biehl ως κοινωνική οικολόγος και οικοφεμινίστρια υποστηρίζει ότι οι προσπάθειες των βαθέων οικολόγων να προσδώσουν ψήγματα οικοφεμινισμού στη θεωρία τους είναι πέρα για πέρα αποτυχημένη. Η Biehl υποστηρίζει ότι οι βαθείς οικολόγοι έχουν πέσει στο σφάλμα, όπως και πολλοί άλλοι πρέπει να τονίσουμε εμείς, να αποδίδουν στη γυναίκα ένα ρόλο πιο κοντινό στη φύση από ό,τι στον άντρα.<sup>640</sup> Αυτό κατά την ίδια, είναι δείγμα της πατριαρχικής κουλτούρας στη βάση της οποίας αποδίδονται διαφορετικά

---

<sup>636</sup> Bookchin, “Social Ecology versus ‘Deep Ecology’”, ό.π., σ. 15

<sup>637</sup> Miss Ann Thropy, “Population and AIDS”, *Earth First!*, vol. 7, n. 5, May 1st, 1987, σ. 32

<sup>638</sup> Καλοπίσης, Γιάννης, “Η Καταστροφή που Έρχεται”, στο Κώστας Κριμπάς, *Δαρβινικά*, Ερμής, Αθήνα, 1986, σ.σ. 232-233

<sup>639</sup> Bookchin, Murray, *The Limits of the City*, ό.π.

<sup>640</sup> Biehl, Janet, “Ecofeminism and Deep Ecology: Unresolvable conflict?”, *Green Perspectives*, no. 3, σ. 3

χαρακτηριστικά στις γυναίκες από ό,τι στους άντρες. Μάλιστα τα χαρακτηριστικά αυτά δεν είναι επίκτητα, αλλά έμφυτα. Αν ήταν επίκτητα, τότε θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι είναι κοινωνικά κατασκευασμένα και συνεπώς αποτέλεσμα του ρόλου της γυναίκας στον ρουιν της ιστορίας. Η Biehl μάλιστα πιστεύει ότι στα πλαίσια της βαθιάς οικολογίας οι γυναίκες βρίσκονται μπροστά σε ένα αδιέξοδο. Και αυτό γιατί από τη μία θεωρούνται ότι βρίσκονται «πιο κοντά στη φύση» από τους άντρες, από την άλλη όμως κατηγορούνται ότι έχουν ενστερνιστεί την «αντρική ιδεολογία» και συνεπώς, είναι και αυτές υπεύθυνες για ανθρωποκεντισμό.<sup>641</sup>

Η Biehl μάλιστα εκφράζει και μια αντίρρηση οντολογικού περιεχομένου. Πιστεύει ότι η τάση των βαθέων οικολόγων, όπως του Fox και των Sessions και Devall, να μην προβάλουν κάποιες διακρίσεις όπως άνθρωπος- υπόλοιπα ζώα και άντρας- γυναίκα, στα πλαίσια αυτού του εξισωτισμού, έχει ως συνέπεια μια οντολογική σύγχυση. Πράγματι, στον κόσμο των βαθέων οικολόγων οι έμβιοι οργανισμοί αντιμετωπίζονται ως όλον, και όχι μόνον αυτό· οι έμβιοι οργανισμοί δεν διακρίνονται καν από τους αβιοτικούς παράγοντες. Με λίγα λόγια οι βαθείς οικολόγοι έχουν εξισώσει τους ανθρώπους και τους δεινόσαυρους με τις πέτρες, αναφορικά με το ρόλο που παίζουν για την ισορροπία του πλανήτη. Όλα αυτά δίχως να λαμβάνουν σοβαρά υπόψη τους το δεδομένο ότι ο άνθρωπος είναι ικανός, έχει δηλαδή εκείνα τα τεχνικά μέσα και την τεχνογνωσία ακόμη και να βομβαρδίσει και να εξολοθρεύσει τον πλανήτη. Προφανώς, επομένως, και δεν παίζουν τον ίδιο ρόλο στην ισορροπία του πλανήτη. Η Biehl άλλωστε πιστεύει ότι αυτή η έλλειψη οντολογικής διάκρισης αποτελεί δείγμα και της άγνοιας της φυσικής ιστορίας από πλευράς των βαθέων οικολόγων. Άγνοια για παράδειγμα της εξέλιξης του ανθρώπινου εγκεφάλου στην μορφή που παρουσιάζεται σήμερα στον *homo sapiens*.

Αν θέλουμε όμως να απαντήσουμε στο ερώτημα-τίτλος αυτού του κεφαλαίου, τότε δε θα καταλήξουμε σε μια μονολεκτική απάντηση. Ο Bookchin, δε μπορεί να θεωρηθεί σε καμία περίπτωση ότι ανήκει στους οικοκεντρικούς φιλοσόφους, από την άλλη όμως δε μπορούμε να τον κατηγορήσουμε ευθέως για ανθρωποκεντισμό, τουλάχιστον με τη σημασία που αποδίδεται σε αυτόν τον όρο από τους οικοκεντρικούς. Από τη μία, αρνείται να δεχτεί την ισότητα των ανθρώπων και των σαλιγκαριών,<sup>642</sup> όπως θα ήθελαν οι βαθείς οικολόγοι, από την άλλη όμως υποστηρίζει με σθένος ότι «πρέπει να δείξουμε φροντίδα για τις μη ανθρώπινες μορφές ζωής και

<sup>641</sup> Biehl, "Ecofeminism and Deep Ecology: Unresolvable conflict?", ό.π.

<sup>642</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας της Κοινωνία*, ό.π., σ. 291

την ισορροπία της φύσης». <sup>643</sup> Για τον Bookchin, η απόδοση ίσης αξίας σε όλους τους οργανισμούς και τα φυτά αποτελεί ανοησία και δε μπορεί να οδηγήσει τον πλανήτη σε ισορροπία.

---

<sup>643</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας της Κοινωνία*, ό.π., σ. 282

## 9.9. Συμπεράσματα

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι, παρά τις αντιρρήσεις του ίδιου, η θεωρία του Bookchin είναι τελεολογική. Η τελεολογία του μάλιστα δε μπορεί να στηριχτεί ούτε φιλοσοφικά, ούτε επιστημονικά.

Αναφορικά με τα ζητήματα της περιβαλλοντικής ηθικής μπορούμε να αναφέρουμε ότι η κοινωνική οικολογία δε βρίσκεται ούτε στην παράδοση των ανθρωποκεντρικών, ούτε όμως και των οικοκεντρικών θεωριών. Δεν ασπάζεται δηλαδή έναν ισχυρό ανθρωποκεντρισμό, σαν αυτό που είχε υιοθετήσει η παράδοση του ιουδαιοχριστιανισμού, αλλά έναν ασθενή, σαν αυτόν του Norton (άλλωστε ο Elliot κατατάσσει τη θεωρία του Norton όχι στις ανθρωποκεντρικές, αλλά στις επικεντρωμένες στον άνθρωπο ηθικές θεωρίες,<sup>644</sup> γεφυρώνοντας έτσι το χάσμα που τις χωρίζει από τις οικοκεντρικές). Ωστόσο, η έννοια του καθήκοντος του ανθρώπου να φροντίσει για την εξέλιξη της φύσης, την οποία επικαλείται ο Bookchin, αναθέτει και πάλι στον άνθρωπο ένα ρυθμιστικό ρόλο, που είναι προβληματικός. Όμως, η επιλογή του Bookchin να μην αποδώσει εγγενή αξία στις άλλες μορφές ζωής, δεν τον τοποθετεί στην κατηγορία ανθρωποκεντρικών φιλοσόφων, σαν αυτή των μαρξιστών, και δεν αποτελεί απαραίτητα μεμπτό στοιχείο από την πλευρά της περιβαλλοντικής ηθικής.

Τέλος, η πολιτική του φιλοσοφία, φαίνεται ότι είναι καταλληλότερη για εφαρμογή σε μια κοινωνία που θα σέβεται το φυσικό περιβάλλον. Ο Bookchin, στα πλαίσια του κοινοτισμού που προτείνει, και σε αντίθεση με τους οικομαρξιστές, μπορεί να εγγυηθεί ότι η μελλοντική κοινωνία που οραματίζεται είναι αποκεντρωμένη, μη εστιασμένη στον παραγωγισμό και ευαίσθητη σε περιβαλλοντικά ζητήματα.

---

<sup>644</sup> Elliot, Robert, "Environmental Ethics", στο Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Malden, 1993<sup>2</sup>, σ.σ. 285-286

## ΤΡΙΤΗ ΕΝΟΤΗΤΑ: ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΝΕΑ ΣΥΝΘΕΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ο άνθρωπος ευεργετεί όχι από ροπή, αλλά από καθήκον

Καντ<sup>645</sup>

### 10. Εισαγωγή

Στην πρώτη ενότητα αυτής της διατριβής κάναμε μια προσπάθεια να παρουσιάσουμε τις αρχές της περιβαλλοντικής ηθικής με μια κριτική ματιά. Να αναφέρουμε δηλαδή τις κύριες τάσεις της περιβαλλοντικής ηθικής, έτσι όπως έχουν διαμορφωθεί τις τρεις περίπου δεκαετίες που η περιβαλλοντική ηθική υπάρχει ως ένας αυτόνομος πλέον κλάδος της εφαρμοσμένης ηθικής (applied ethics). Οι τάσεις αυτές είναι κυρίως η *Ηθική της Γης* όπως εκφράστηκε από τον Aldo Leopold και τον Baird Callicott, η βαθιά οικολογία του Arne Naess, η υπεράσπιση των δικαιωμάτων των ζώων από τους Singer και Regan, και ο οικοφεμινισμός.

Το δεύτερο μέρος ήταν αφιερωμένο στην πολιτική οικολογία. Η πολιτική οικολογία αναδεικνύεται αργά, αλλά μέσα από μια σταθερή πορεία, σε μία υπολογίσιμη τάση της πολιτικής φιλοσοφίας. Η αδυναμία των παραδοσιακών πολιτικών θεωριών να πραγματευτούν συστηματικά τα περιβαλλοντικά προβλήματα που ταλανίζουν τις σύγχρονες κοινωνίες, έδωσε πολύτιμο χώρο στην πολιτική οικολογία. Στη δεύτερη ενότητα λοιπόν ασχοληθήκαμε με τις δύο σημαντικότερες όψεις της πολιτικής οικολογίας: την κοινωνική οικολογία του Murray Bookchin και τον οικολογικό μαρξισμό. Εκεί ήρθαμε αντιμέτωποι με την επιχειρηματολογία αυτών των δύο θεωριών αναφορικά με θέματα περιβαλλοντικής ηθικής.

Στο τρίτο μέρος θα προσπαθήσουμε να διατυπώσουμε τη δική μας θέση σχετικά με μία φιλοπεριβαλλοντική στάση που θα σέβεται τα άλλα ζώα και το υπόλοιπο της φύσης. Πιστεύοντας ότι έχουμε υποχρεώσεις απέναντι στη φύση και ειδικά απέναντι στα άλλα ζώα, θα εξετάσουμε τη χρησιμότητα του αλτρουϊσμού, όχι όμως στη νατουραλιστική βάση του Κροπότκιν και του Bookchin. Θα δείξουμε με ποιο τρόπο οι βιολογικές και πολιτισμικές μας ομοιότητες με τα άλλα ζώα μπορούν να συστήσουν ένα φιλοσοφικά υπερασπίσιμο έδαφος απόρριψης της ανθρώπινης αλαζονείας και οικοδόμησης συστήματος υποχρεώσεων προς τα μη ανθρώπινα όντα, καταγράφοντας και τα καθήκοντα που θα έπρεπε να αναλάβουμε στη βάση αυτής της

<sup>645</sup> Kant, Immanuel, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, ό.π., σ. 40



συζήτησης. Πιστεύουμε ότι η προβληματική αυτή, μπορεί να θα γεφυρώσει ακόμα καλύτερα το χάσμα μεταξύ ανθρωποκεντρισμού και οικοκεντρισμού στη θεωρία του Bookchin. Τέλος, η προηγούμενα αναφερθείσα πολιτική θεωρία, δε μπορεί παρά να ασχοληθεί με το ζήτημα της τεχνολογίας, που είναι κομβικό για την επίλυση των οικολογικών προβλημάτων.

## 11. Η συζήτηση περί αλτρουϊσμού

Ένα μεγάλο μέρος της προβληματικής που αφορά στην περιβαλλοντική ηθική, και πιο συγκεκριμένα το ζήτημα της σχέσης μας με τα άλλα ζώα, σχετίζεται με το θέμα του αλτρουϊσμού. Οι περιβαλλοντικοί φιλόσοφοι, άλλες φορές δανειζόμενοι στοιχεία από το πεδίο της βιολογίας, και άλλες χωρίς αυτή τη βοήθεια, προσπαθούν να διερευνήσουν την ανθρώπινη φύση. Έτσι, διαμορφώνεται η πεποίθηση ότι μπορούμε να στηριχτούμε στα αποτελέσματα της παραπάνω έρευνας για να δούμε αν είναι δυνατή η αλτρουϊστική συμπεριφορά, όχι μόνο μεταξύ των ανθρώπων, αλλά και μια στάση φιλαλληλίας από τους ανθρώπους προς τα υπόλοιπα ζώα.

Ο Κροπότκιν στο έργο του *Αλληλοβοήθεια* (Mutual Aid) έδειξε με ποιο τρόπο λειτουργούσε η συνεργατική συμπεριφορά στις κοινωνίες των ανθρώπων αλλά και των άλλων ζώων.<sup>646</sup> Σύμφωνα με τον ίδιο, η αλτρουϊστική συμπεριφορά είναι εγγενής σε όλα τα ζώα. Ο Dawkins στο έργο του το *Εγωιστικό Γονίδιο* (The Selfish Gene)<sup>647</sup> υποστήριξε το ακριβώς αντίθετο. Δηλαδή υποστήριξε ότι η συμπεριφορά μας καθορίζεται από εγωιστικά, και όχι αλτρουϊστικά κίνητρα. Μάλιστα ο Dawkins υπερασπίστηκε την άποψη ότι η εγωιστική συμπεριφορά μας καθορίζεται γονιδιακά και όχι κοινωνικά. Ο γνωστός κοινωνιοβιολόγος Edward Wilson, που φαίνεται να ενέπνευσε τον Dawkins, υποστήριξε ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά κλίνει περισσότερο προς τον εγωισμό παρά προς τον αλτρουϊσμό. Η αλτρουϊστική συμπεριφορά του ανθρώπου εκεί που εμφανίζεται, έχει περισσότερο τη μορφή ενός ήπιου και όχι σκληροπυρηνικού αλτρουϊσμού.<sup>648</sup> Ακόμη και οι περιπλοκότερες μορφές κοινωνικής οργάνωσης φαντάζουν στον Wilson ως φορείς της επίτευξης της ατομικής ευημερίας.<sup>649</sup> Βέβαια ο Wilson δεν αναγνωρίζει την βιολογική προέλευση του αλτρουϊσμού στον άνθρωπο (όπως κάνει σε περιπτώσεις άλλων ζώων), αλλά πιστεύει ότι αυτός στηρίζεται σε μαθησιακούς κανόνες και συναισθηματικές

---

<sup>646</sup> Kropotkin, Peter, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, ό.π. Για μια σύγχρονη οπτική ανάλογη με αυτή του Κροπότκιν βλέπε: Barber, Nigel, *Kindness in a Cruel World, The Evolution of Altruism*, Prometheus Books, New York, 2004

<sup>647</sup> Dawkins, Richard, *Το Εγωιστικό Γονίδιο*, μτφρ. Λουκάς Χ. Μαργαρίτης & Αθανάσιος Γ. Τσουκαλίδης, Σύναλμα, Αθήνα, 1998

<sup>648</sup> Ο Wilson χωρίζει την αλτρουϊστική συμπεριφορά σε δύο βασικά είδη. Η πρώτη, που την ονομάζει «σκληροπυρηνικό αλτρουϊσμό», συναντάται κυρίως μεταξύ συγγενικών προσώπων και φτάνει σε βαθμό που ο φορέας της αδιαφορεί για την κοινωνική αμοιβή ή τιμωρία της συμπεριφοράς του. Ο «ήπιος αλτρουϊσμός» από την άλλη πλευρά αποσκοπεί σε ανταπόδοση από την κοινωνία ή το συγγενικό περιβάλλον, και επομένως κατά τον Wilson, είναι κατά βάθος εγωιστικός.

<sup>649</sup> Wilson, Edward O., *Για την Ανθρώπινη Φύση*, μτφρ. Αμαλία Ναθαναήλ, Σύναλμα, Αθήνα, 1998, σ. σ. 172-173

εγγυήσεις.<sup>650</sup> Πιστεύει μάλιστα ότι οι αξίες (στη συγκεκριμένη περίπτωση ο αλτρουϊσμός) δεν μπορούν να καλλιεργηθούν σε μεγάλο βαθμό, αφού έρχονται σε αντίθεση με τη βιολογική μας προδιάθεση (εγωισμός) και καταλήγει:

Η πολιτισμική εξέλιξη των ανώτερων ηθικών αξιών μπορεί από μόνη της να βρει μια κατεύθυνση και ορμή ώστε να αντικαταστήσει πλήρως τη γενετική εξέλιξη; Νομίζω όχι. Τα γονίδια χαλιναγωγούν την κουλτούρα· το λουρί είναι πολύ μακρύ, αλλά οι αξίες αναπόφευκτα θα περιοριστούν ανάλογα με τα αποτελέσματά τους στην ανθρώπινη γονιδιακή δεξαμενή. Η ανθρώπινη συμπεριφορά- όπως οι βαθύτερες ικανότητες για συναισθηματική απόκριση που την οδηγούν και την κατευθύνουν- είναι η παρακαμπτήριος τεχνική με την οποία το ανθρώπινο γονιδιακό υλικό διατηρήθηκε και θα διατηρηθεί άθικτο.

Οι ηθικές αξίες δεν έχουν καμία άλλη έσχατη αποδεικτική λειτουργία.<sup>651</sup>

Άλλωστε, ο αλτρουϊσμός που αναγνωρίζει ο Wilson συναντάται μόνο στα πλαίσια συγγενών, και αυτό ερμηνεύεται από την κοινωνιοβιολογία στη βάση της εξασφάλισης διάδοσης κοινών γονιδίων.<sup>652</sup>

Το δίλημμα που γεννάται είναι μεγάλο και είναι δύσκολο να αποφασίσουμε αν σφάλει ο Κροπότκιν ή ο Dawkins και ο Wilson. Όμως, ακόμα και αν καταφέρναμε να γνωρίσουμε με ασφάλεια ποιός από τους παραπάνω έχει δίκιο, ίσως η γνώση μας αυτή να ήταν αδιάφορη για την ηθική φιλοσοφία. Κι αυτό, γιατί μπορούμε να ισχυριστούμε, προφανώς σε αντίθεση με τους ισχυρισμούς του Wilson, ότι αξίζει να προσπαθήσουμε να αλλάξουμε τη συμπεριφορά του ανθρώπου ακόμα και ενάντια στη φυσική του προδιάθεση. Με τη λογική αυτή, θα ήταν προτιμότερο να συμπεριφέρονται οι άνθρωποι εντός των ορίων των ηθικών κωδίκων, ακόμα και αν αυτοί έρχονταν σε αντίθεση με τη φύση τους.

Η παραπάνω θέση μπορεί να μας γλιτώσει από πολλές λοξοδρομήσεις και να μας μπλέξει σε άλλες τόσες. Αν είχε δίκιο ο Hobbes όταν έλεγε ότι «ο άνθρωπος είναι λύκος για το συνάνθρωπό του», τότε ο ηθικός κανόνας θα ήταν σίγουρα χρήσιμος προκειμένου να διατηρηθεί το ανθρώπινο είδος στη ζωή και να μην επέλθει ο αλληλοσπαραγμός. Αν υπάρχει πράγματι μια ανθρώπινη φύση, αν δηλαδή οι

<sup>650</sup> Wilson, Edward O., *Για την Ανθρώπινη Φύση*, ό.π., σ. 177

<sup>651</sup> Wilson, Edward O., *Για την Ανθρώπινη Φύση*, ό.π., σ. 182

<sup>652</sup> Όπως ήταν λογικό η κοινωνιοβιολογία ξεσήκωσε αντιδράσεις και απέκτησε από τη γέννησή της πολλούς εχθρούς. Οι αντιδράσεις αυτές προκλήθηκαν ως επί το πλείστον από τη βασική παραδοχή του Wilson ότι οι κοινωνικές συμπεριφορές είναι γενετικά καθορισμένες. Στο πλαίσιο της κοινωνιοβιολογίας οι κοινωνικές και φυλετικές ανισότητες εξηγούνταν όχι με κοινωνικούς αλλά με βιολογικούς όρους, και έτσι νομιμοποιούνταν «επιστημονικά». Για μια παρουσίαση του προβλήματος βλέπε Blanc, Marcel, *Οι Κληρονόμοι του Δαρβίνου, Η Εξέλιξη σε Μετάλλαξη*, μτφρ. Μαρία Μπουγά, Στάχυ, Αθήνα, 1995, σ.σ. 165-206

άνθρωποι έχουν τη φυσική τάση να πράττουν με ένα συγκεκριμένο τρόπο, τότε θα ήταν καλύτερο να τη λάβουμε σοβαρά υπόψη μας πριν επιβάλλουμε τον ηθικό νόμο. Τροποποιώντας ελαφρώς ένα παράδειγμα του Singer, ο οργανοποιός προτού σχίσει το ξύλο για να φτιάξει το μπράτσο ενός μουσικού οργάνου, πρέπει να προσέξει καλά τα νερά του ξύλου, ειδάλλως το ξύλο σύντομα θα καταστραφεί. Βάσει αυτής της λογικής είναι ανόητο να δραστηριοποιούμαστε ενάντια στη φυσική τάση.

Έτσι φαίνεται ότι χρειαζόμαστε μια επιτακτική απάντηση για την ανθρώπινη φύση, ειδάλλως είναι πιθανό ότι οι προσπάθειές μας να επιβάλουμε έναν ηθικό νόμο-δίχως να λογαριάζουμε κι αυτήν- θα καταλήξουν στο κενό. Η τακτική όμως που πρέπει να ακολουθήσουμε, αφού ανακαλύψουμε αυτή την ανθρώπινη φύση, πρέπει να είναι αποτέλεσμα προσεκτικής μελέτης. Είναι πολύ πιθανό να κάνουμε ένα ολέθριο σφάλμα στην προσπάθειά μας να συνταιριάζουμε τη φυσική τάση με τον ηθικό νόμο. Το σφάλμα αυτό είναι η γνωστή φυσιοκρατική πλάνη. Δεν πρέπει δηλαδή να ηθικοποιήσουμε τη φυσική μας τάση. Αν, για παράδειγμα, ανακαλύψουμε ότι είχε δίκιο ο Hobbes, που πίστευε ότι ο άνθρωπος έχει τη φυσική τάση να είναι καταστροφικός για το συνάνθρωπό του, τότε καλό θα ήταν να αποφύγουμε να εντάξουμε αυτή τη συμπεριφορά στους ηθικούς κανόνες που πρέπει να ακολουθούμε.

Από την άλλη, Κροπότκιν και Bookchin, έπραξαν το σφάλμα να βλέπουν στη φύση μόνο αλτρουϊσμό και τίποτα άλλο. Φαίνεται ότι η οπτική τους είναι υποκειμενική και τα παραδείγματά τους επιλεκτικά. Έτσι, δεν είδαν δίπλα στα εκατοντάδες παραδείγματα αλτρουϊστικής συμπεριφοράς στη φύση, άλλα τόσα εγωιστικής συμπεριφοράς. Είδαν τα μυρμήγκια να συνεργάζονται αρμονικά για το κοινό τους καλό και όχι τα λιοντάρια να αλληλοσπαράσσονται για την αποκλειστικότητα στη βρώση του μοναδικού θηράματος.<sup>653</sup>

Από την άλλη πλευρά, υπάρχει η άποψη ότι στη φύση δεν εντοπίζουμε αλτρουϊστική συμπεριφορά. Για παράδειγμα ο δαρβινισμός, παρά την άποψη του Δαρβίνου ότι δεν μπορούμε να αντλήσουμε ηθικά μηνύματα από τη θεωρία του, αφήνει καθαρά την εντύπωση ότι το κυρίαρχο στοιχείο που χαρακτηρίζει την εξέλιξη είναι ο ανταγωνισμός. Ένα από τα χαρακτηριστικά της φυσικής επιλογής φαίνεται να είναι η μάχη για επιβίωση.

Ακόμα όμως και να μπορούσαμε να αλιεύσουμε ηθικά μηνύματα από τον δαρβινισμό, αυτό θα μας οδηγούσε και πάλι στο φυσιοκρατικό σφάλμα. Βέβαια, παρά

---

<sup>653</sup> Η επιλογή αυτή μπορεί να είναι εξαιρετικά χρήσιμη για μια οικολογικά ευαίσθητη κοινωνία, αλλά σίγουρα δεν προσφέρει τις εγγυήσεις για να την θεωρήσουμε ρεαλιστική.

το γεγονός ότι δεν μπορούμε να αντλήσουμε ηθικά συμπεράσματα από την εξέλιξη, παρ' όλα αυτά μπορεί η εξελικτική βιολογία να μας εξηγήσει την ανάπτυξη της ηθικής.<sup>654</sup> Μία άλλη άποψη για τη χρήση ηθικών μηνυμάτων από τον δαρβινισμό μας έδωσε και ο μαρξιστής βιολόγος Lewontin. Ο Lewontin υποστήριξε ότι η θεωρία της προσαρμογής του Δαρβίνου, χρησιμοποιήθηκε από την αστική τάξη για να νομιμοποιήσει τον οικονομικό φιλελευθερισμό. Σύμφωνα με την αστική αντίληψη, ισχυρίζεται ο Lewontin, η φυσική επιλογή δεν σημαίνει την πρόοδο, αλλά λειτουργεί με τέτοιο τρόπο ώστε να επιτρέπει στα άτομα να προσαρμόζονται στις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες του καπιταλισμού.<sup>655</sup>

Το ερώτημα λοιπόν παραμένει: είναι η αλτρουϊστική ή η ανταγωνιστική συμπεριφορά εγγενής στην ανθρώπινη φύση; Όπως φαίνεται όμως, δεν υπάρχει μια ξεκάθαρη απάντηση. Σε ένα από τα σεμινάρια για την περιβαλλοντική ηθική και την πολιτική οικολογία που οργάνωσαν από κοινού τα Τμήματα Βιολογίας και Επιστημών Προσχολικής Αγωγής και Εκπαίδευσης του Αριστοτελείου Πανεπιστήμιου Θεσσαλονίκης το ακαδημαϊκό έτος 2004-2005, ο Επίκουρος καθηγητής του πρώτου τμήματος Ιωάννης Διαμαντόπουλος διατύπωσε μια πολύ ενδιαφέρουσα θέση που θα μας βοηθήσει να ξεκαθαρίσουμε το πρόβλημα που μας απασχολεί. Ο Διαμαντόπουλος αφού παρακολούθησε υπομονετικά για τουλάχιστον 45 λεπτά της ώρας τους συμμετέχοντες στη στρογγυλή τράπεζα να λογομαχούν σε υψηλούς τόνους για το αλτρουϊστικό ή το ανταγωνιστικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης, πήρε τον λόγο και είπε περίπου τα εξής: «Δεν μπορώ να καταλάβω γιατί οι φιλόσοφοι ψάχνουν να βρουν μια απόλυτη αρχή. Γιατί πρέπει ο άνθρωπος να είναι είτε αλτρουϊστικός είτε ανταγωνιστικός από τη φύση του; Εμείς στις φυσικές επιστήμες δίνουμε απαντήσεις βάσει της στατιστικής. Γιατί αποκλείεται δηλαδή ένα ποσοστό ανθρώπων να συμπεριφέρεται αλτρουϊστικά και ένα άλλο ανταγωνιστικά;» Ο Hume έχει διατυπώσει αποφθεγματικά την παραπάνω θέση ως εξής: «Μέσα μας υπάρχει κάτι από περιστέρι, καθώς και στοιχεία από τον λύκο και το ερπετό».<sup>656</sup> Με την παραπάνω

---

<sup>654</sup> Το δεύτερο σκέλος της πρότασης διατυπώνεται με επιφυλάξεις από τον Κριμπά που ερμηνεύει τον Michael Ruse. Βλέπε Κριμπάς, Κώστας, "Εκτείνοντας το Δαρβινισμό στα Έσχατα του Όρια", στο *Η Θεωρία της Εξελίξεως*, Επιστημονικές-Επιμορφωτικές Διαλέξεις, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1994, σ.σ. 44-45

<sup>655</sup> Lewontin, Richard C., "Προσαρμογή", *Δευκαλίων* 23/24, 1978, σ.σ. 485-488

<sup>656</sup> Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1753<sup>2</sup>, Ενότητα 9, § 4, μτφρ. αποσπάσματος Φιλίμων Παιονίδης, *Υπόμνημα* 3, Οκτώβριος 2005, σ. 302. Η μεταφορά όμως που κάνει ο Hume δεν είναι ορθή από οικολογικής σκοπιάς. Αυτό γιατί στο απόφθεγμα του Hume αποτυπώνονται τα στερεότυπα που έχουν οι άνθρωποι για τα άλλα ζώα και ο ανθρωπομορφισμός.

έκφραση, ο Hume εννοούσε ότι ο άνθρωπος μερικές φορές συμπεριφέρεται αλτρουϊστικά, ενώ άλλες εγωιστικά.

Όπως μπορούμε να καταλάβουμε από το παραπάνω απόσπασμα, ο Διαμαντόπουλος υποστήριξε ότι υπάρχει περίπτωση το αποτέλεσμα να μη δικαιώνει απόλυτα καμία από τις δύο προτάσεις, αλλά να διατηρεί ένα μεγαλύτερο μερίδιο η μία από τις δύο. Αν αυτό το πρόβλημα παρουσιαζόταν στις φυσικές επιστήμες πιθανότατα θα είχε βρει τη λύση του μετά από μια μεθοδική έρευνα που θα απέφερε στατιστικά αποτελέσματα. Ακόμα όμως και αν είμαστε μακριά από το να δούμε τα αποτελέσματα μιας τέτοιας έρευνας, μπορούμε να εντάξουμε αυτή τη λογική της ποσόστωσης στις πιθανές εκδοχές του προβλήματος.

Προς την κατεύθυνση της συνεργατικής συμπεριφοράς των όντων με ελάχιστες εξαιρέσεις, κινείται και η σκέψη της φιλοσόφου Midgley. Η Midgley σε άρθρο της για την καταγωγή της ηθικής επικρίνει όσους χρησιμοποιούν τον δαρβινισμό για να υποστηρίξουν την εγωιστική συμπεριφορά των ζώων. Υποστηρίζει ότι το στοιχείο του ανταγωνισμού στη φύση έχει υπερτονιστεί, σε βαθμό ώστε να παραποιείται η δαρβινική θεωρία. Δύο οργανισμοί, ισχυρίζεται, ανταγωνίζονται μεταξύ τους μόνο όταν θέλουν το ίδιο πράγμα και δε μπορούν να το μοιραστούν. Για τη Midgley ο ανταγωνισμός υπάρχει αλλά σε μικρότερο βαθμό απ' ότι υποστηρίζουν οι ψευδοδαρβινιστές.<sup>657</sup>

Ενδιαφέρον παρουσιάζει ωστόσο ο χειρισμός του ζητήματος από τον Singer. Ο Singer, αφού πρώτα δέχεται τη δαρβινική άποψη για τον ανταγωνισμό, αργότερα, ως γνήσιος ωφελμιστής, μας παροτρύνει να αναλογιστούμε τις συνέπειες από την επιλογή της μιας ή της άλλης στάσης. Έτσι καταφεύγει στη θεωρία των παιγνίων και συγκεκριμένα στο δίλημμα των φυλακισμένων. Στο συγκεκριμένο δίλημμα έχουμε δύο συνεργούς κρατούμενους, τον Α και τον Β, οι οποίοι παροτρύνονται από τους ανακριτές τους να ομολογήσουν εις βάρος του συγκατηγορουμένου τους. Στην περίπτωση που ο Α ομολογήσει, αλλά όχι ο Β, τότε ο Α θα αθωωθεί, ενώ ο Β θα εκτίσει ποινή 20 χρόνων. Αν ομολογήσουν και οι δύο, τότε θα εκτίσουν ποινή 10 ετών έκαστος. «Τι θα γίνει αν δεν ομολογήσει κανένας;», αναρωτιέται ο ένας φυλακισμένος. Τότε το πιθανότερο είναι να τους κρατήσουν και τους δύο για έξη μήνες.

---

<sup>657</sup> Midgley, Mary, "The Origins of Ethics", στο Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Malden, 1993<sup>2</sup>, σ.σ. 5-6

Ο Singer παρατηρεί ότι στο παραπάνω παράδειγμα η καλύτερη λύση και για τους δύο φυλακισμένους είναι να μην ομολογήσει κανένας τους:

Το δίλημμα του κρατούμενου είναι αν θα ομολογήσει ή όχι. Υποθέτοντας ότι ο κρατούμενος θέλει να εκτίσει τον ελάχιστο χρόνο στη φυλακή, θα φαινόταν λογικό να ομολογήσει. Ό,τι και να κάνει ο άλλος, κάτι τέτοιο θα του προσφέρει πλεονέκτημα. Αλλά κάθε κρατούμενος αντιμετωπίζει το ίδιο δίλημμα, και αν ακολουθήσουν το προσωπικό τους συμφέρον και ομολογήσουν, είναι σίγουρο πως θα καταλήξουν στη φυλακή για δέκα χρόνια, ενώ θα μπορούσαν να είναι και οι δυο έξω σε έξη μήνες.<sup>658</sup>

Από το παραπάνω απόσπασμα γεννιούνται κάποιες απορίες για τον ωφελιμισμό του Singer. Πρώτον, γιατί ο Singer δεν υπολογίζει τη σημασία του συναισθήματος στη λήψη αποφάσεων; Δεύτερον, γιατί είναι τόσο δύσπιστος στη δυνατότητα να παίζει το αλτρουϊστικό στοιχείο σημαντικό ρόλο στη λήψη αποφάσεων; Ο Singer ψάχνει απαισιόδοξα με το μικροσκόπιο να βρει αυτούς που τηρούν γνήσια αλτρουϊστική συμπεριφορά σαν να είναι μια χούφτα άνθρωποι. Με την απαισιόδοξη οπτική του Singer θα διαφωνούσε και ο κυριότερος εκπρόσωπος του ωφελιμισμού, ο John Stuart Mill. Ο Mill έκανε αναφορά σε ένα «ισχυρό φυσικό αίσθημα» που δεν είναι άλλο από την ανάγκη μας να είμαστε κοινωνικοί και να αποτελούμε μια ενότητα με τους συνανθρώπους μας.<sup>659</sup> Συνακόλουθα, αναφέρεται στο γεγονός ότι μέσα από τη γενικότερη ανάπτυξη αυτού του συναισθήματος, αναπτύσσεται η τάση «συνεργασίας με τους άλλους και της πρόταξης όχι του ατομικού αλλά του συλλογικού συμφέροντος».<sup>660</sup>

Ο Singer όμως, δεν ακολουθεί το παράδειγμα του Mill και δυσπιστεί για την ύπαρξη αλτρουϊστών. Ακόμα και όταν βρει κάποιους, θέλει να τους δώσει τις μεγαλύτερες ανταμοιβές για να ενθαρρύνει την προθυμία για τη θυσία των προσωπικών συμφερόντων!<sup>661</sup> Με τον τρόπο αυτό είναι σα να ακυρώνει την προσπάθεια των λίγων -κατά την άποψή του- που αυτοθυσιάζονται χωρίς να επιζητούν κέρδος, και να ενθαρρύνει τη δια ανταμοιβής «εθελοντική» προσφορά.

Έτσι, ουσιαστικά ο Singer δε μας παροτρύνει να στηρίξουμε τον αλτρουϊσμό, αλλά να τον προτιμήσουμε για να εξυπηρετήσουμε καλύτερα το συμφέρον μας. Ο Singer, με τον τρόπο αυτό προβάλλει αξίες, όχι επειδή τις θεωρεί σωστές, αλλά

<sup>658</sup> Singer, Peter, *Μια Δαρβινική Αριστερά, Πολιτική, Εξέλιξη και Συνεργασία*, ό.π., σ. 62

<sup>659</sup> Mill, John Stuart, *Ωφελιμισμός*, ό.π., σ. 116

<sup>660</sup> Mill, John Stuart, *Ωφελιμισμός*, ό.π., σ. 117

<sup>661</sup> Singer, Peter, *Μια Δαρβινική Αριστερά, Πολιτική, Εξέλιξη και Συνεργασία*, ό.π., σ. 72

επειδή είναι συμφέρουσες. Μία ηθική όμως που θα προτάσσει αξίες μόνο και μόνο επειδή είναι συμφέρουσες, φαίνεται να είναι προβληματική. Επιπλέον, με τη δικαίωση της ανταποδοτικής συμπεριφοράς που επιβραβεύει ο Singer, χάνεται η έννοια του καθήκοντος. Αν και ο Mill δεν πίστευε ότι το μοναδικό κίνητρο για τις πράξεις μας πρέπει να είναι το καθήκον, αναγνώριζε ότι χρέος της ηθικής είναι μας πληροφορήσει για τα καθήκοντά μας και να μας δείξει το δρόμο για να τα γνωρίσουμε.<sup>662</sup>

Παρά το γεγονός ότι ο Singer έχει την πρόθεση να καλλιεργήσουμε την αλτρουϊστική συμπεριφορά ξεκινά με λάθος παραδοχές. Αγνοεί πλήρως τις συνεργατικές τάσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των έμβιων οργανισμών. Έτσι ενώ κατηγορεί τη συντηρητική διανοήση που βλέπει βάσει του δαρβινισμού μια φύση με τα «ματωμένα δόντια και νύχια»<sup>663</sup>, αποδέχεται και ο ίδιος τις κρυφές παραδοχές του δαρβινισμού ότι «είναι απίθανο να είμαστε φύσει αλτρουϊστές».<sup>664</sup> Όταν λοιπόν απορρίπτει εντελώς τη δυνατότητα μιας στάσης φιλαλληλίας προς τη φύση, τότε είναι δύσκολο να πιστέψουμε στο όραμά του να ξεπεράσουμε τη φύση μας και να υποστηρίξουμε λογικά τη συνεργασία.

Αντιθέτως, είναι πολύ ευκολότερο να δούμε τα ζώα πότε να συνεργάζονται και πότε όχι, και να παροτρύνουμε τα έλλογα όντα να συμπεριφέρονται αλτρουϊστικά. Έχει δίκιο όταν ισχυρίζεται ότι πρέπει να είμαστε αλτρουϊστές. Αλλά κάνει λάθος ως προς το λόγο που πρέπει να τηρούμε αυτή τη στάση. Δεν πρέπει να είμαστε αλτρουϊστές επειδή αυτή η στάση είναι περισσότερο συμφέρουσα, αλλά επειδή είναι ηθικά σωστή.

Βέβαια, αν θέλουμε να είμαστε δίκαιοι με την ηθική φιλοσοφία του ωφελιμισμού, τότε πρέπει να αναφέρουμε ότι στη βάση αυτής, ο αλτρουϊσμός προωθεί τη γενική ωφέλεια. Επομένως, υπό το πρίσμα του ωφελιμισμού ο Singer δικαιολογείται να υποστηρίζει ότι πρέπει να είμαστε αλτρουϊστές, αφού έτσι θα συμβάλλουμε στη γενική ευτυχία. Οι ωφελιμιστές πιστεύουν ότι ο σκοπός πρέπει να είναι η γενική ευτυχία, η οποία μετράται μέσω της ωφέλειας. Για να επιτύχουμε αυτή την ωφέλεια πρέπει να ακολουθήσουμε την αλτρουϊστική συμπεριφορά.

Με τον τρόπο αυτό όμως, είναι σαν να υποτιμούν την ίδια τη σημασία του αλτρουϊσμού, και να τον αντιμετωπίζουν μόνο ως μέσο για την επίτευξη της

---

<sup>662</sup> Mill, John Stuart, *Ωφελιμισμός*, ό.π., σ. 96

<sup>663</sup> Singer, Peter, *Μια Δαρβινική Αριστερά, Πολιτική, Εξέλιξη και Συνεργασία*, ό.π., σ. 29

<sup>664</sup> Singer, Peter, *Μια Δαρβινική Αριστερά, Πολιτική, Εξέλιξη και Συνεργασία*, ό.π., σ. 70



μεγαλύτερης δυνατής ωφέλειας για το μεγαλύτερο ποσοστό των ανθρώπων. Αυτό που χρειαζόμαστε όμως δεν είναι ένα αντικλείδι για να ανοίξουμε την πόρτα που οδηγεί στην ευτυχία, αλλά αξίες που θα συγκροτούν από μόνες τους το πλαίσιο της ευτυχίας.

Κατά πάσα πιθανότητα λοιπόν το κεντρικό ερώτημα (αλτρουϊσμός ή ανταγωνισμός) δε μπορεί να απαντηθεί οριστικά και τελεσίδικα. Τουλάχιστον όμως, όπως φάνηκε από τα παραπάνω, δε μπορεί να αποκλειστεί ότι μπορεί να θεμελιωθεί η αλτρουϊστική συμπεριφορά του ανθρώπου. Μένει να εξετάσουμε όμως γιατί οφείλουμε να τηρούμε μια στάση φιλαλληλίας προς τη φύση ως σύνολο, ή τα μέρη της. Στο παρακάτω κεφάλαιο θα δούμε γιατί δε μπορούμε να στηρίξουμε τη φιλοπεριβαλλοντική μας στάση στη βάση της εγγενούς αξίας.

## 12. Η απόρριψη της εγγενούς αξίας

Στο πρώτο μέρος της διατριβής είδαμε με ποιο τρόπο κάποιες θεωρίες από το πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής στηρίζονταν στην έννοια της εγγενούς αξίας, προκειμένου να υποστηρίξουν τις υποχρεώσεις απέναντι στο σύνολο της φύσης ή σε κάποια μέρη της. Η επίκληση της εγγενούς αξίας γίνεται κυρίως από τους θιασώτες της *Ηθικής της Γης* και τους βαθείς οικολόγους. Επειδή η έννοια της εγγενούς αξίας έχει τουλάχιστον τρεις σημασίες υπενθυμίζουμε ότι στην παρούσα εργασία εννοείται-όπως και από τους παραπάνω φιλοσόφους- ως η αξία που φέρει κάτι ανεξάρτητα από την επίτευξη κάποιου σκοπού. Στα κεφάλαια που ήταν αφιερωμένα στην παρουσίαση και κριτική των δύο παραπάνω θεωριών, ασκήσαμε κριτική στη χρήση της εγγενούς αξίας ως προερχόμενη από το θεολογικό πεδίο. Στο παρόν κεφάλαιο, χρησιμοποιώντας την κριτική που έχει ασκήσει ο Singer στην έννοια της εγγενούς αξίας θα υποστηρίξουμε ότι η χρήση της δε νομιμοποιείται από φιλοσοφική άποψη.

Ο Singer, στο περίφημο βιβλίο του *Practical Ethics*, υποστήριξε ότι δεν πρέπει να υιοθετήσουμε την έννοια της εγγενούς αξίας ως κριτήριο για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων όντων ή του οικοσυστήματος εν γένει.<sup>665</sup> Θυμίζουμε, ότι ο Singer έθεσε ως κριτήριο για την ηθική αντιμετώπιση άλλων όντων το αίσθημα του πόνου/ ευχαρίστησης. Έτσι, απέκλεισε από την ηθική κοινότητα μικροοργανισμούς και αβιοτικούς παράγοντες. Με τη συγκεκριμένη θέση, απήλλαξε τον άνθρωπο από άμεσες υποχρεώσεις απέναντι στο οικοσύστημα ως όλον. Ο άνθρωπος, κατά τον Singer, έχει υποχρεώσεις προς τον πλανήτη Γη, μόνο στο βαθμό που ο πλανήτης εξασφαλίζει την ευζωία των ζώων που έχουν αισθήσεις.

Με αφετηρία τις συγκεκριμένες θέσεις, ο Singer, έκανε κριτική στους υπερασπιστές της εγγενούς αξίας της φύσης, ξεκινώντας από τον Schweitzer και τον Paul Taylor, και φτάνοντας μέχρι τον Leopold και τον Naess. Ο Taylor, ακολουθώντας τα χνάρια του Schweitzer, διατύπωσε την άποψη ότι όλα τα ζωντανά πλάσματα του πλανήτη είναι ίσης αξίας, σε βαθμό μάλιστα να τα χαρακτηρίζει «τελεολογικά κέντρα ζωής» (teleological centers of life).<sup>666</sup> Τόσο ο Schweitzer, όσο και ο Taylor, πιστεύουν ότι πρέπει να δείξουμε ηθικό ενδιαφέρον γενικά στα ζωντανά πλάσματα και όχι απλά σ' αυτά που έχουν αισθήσεις. Έτσι, στην ηθική κοινότητα που προτείνουν μετέχουν θηλαστικά, μικροοργανισμοί αλλά και μονοκύτταροι

<sup>665</sup> Singer, Peter, *Practical Ethics*, ό.π., σ. 284

<sup>666</sup> Taylor, Paul W., *Respect for Nature, A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton- New Jersey, 1986, σ. 128

οργανισμοί. Η αδυναμία της παραπάνω ηθικής θεώρησης γίνεται προφανής αν εστιάσουμε την προσοχή μας στους οργανισμούς που δεν έχουν συνείδηση, όπως τα φυτά και τα ποτάμια. Γιατί πρέπει να δείξουμε περισσότερο σεβασμό, αναρωτιέται ο Singer, σε φυσικές διαδικασίες που διέπουν την ανάπτυξη ζωντανών οργανισμών, όπως ένα δέντρο, και λιγότερο σεβασμό σε άλλες που διέπουν την ανάπτυξη μη ζωντανών οργανισμών, όπως ένα σταλακτίτη;<sup>667</sup>

Η αντίρρηση του Singer έγκειται κυρίως στην ανυπαρξία μιας αξιολογικής πυραμίδας στο παραπάνω σύστημα, αφού όταν αναγνωρίζουμε σε κάθε ζωντανό πράγμα ένα τελεολογικό κέντρο ζωής, τότε αδυνατούμε να ευεργετήσουμε έναν οργανισμό εις βάρος ενός άλλου. Πράγματι, υπάρχει περίπτωση να βρεθούμε σε δύσκολη θέση αν χρειαστεί να λάβουμε απόφαση, παραδείγματός χάριν, ενός φράγματος. Μπορεί με την κατασκευή του να ευεργετηθούν οι άνθρωποι και κάποια άλλα ζώα, αλλά να διαταραχθεί το τοπικό οικοσύστημα.

Ανάλογες είναι οι ενστάσεις του Singer και για τη φιλοσοφία της βαθιάς οικολογίας. Θυμίζουμε ότι οι βαθείς οικολόγοι υποστηρίζουν τον βιοσφαιρικό εξισωτισμό (biocentric egalitarianism), βάσει του οποίου όλοι οι οργανισμοί και οι οντότητες της οικόσφαιρας έχουν ίση εγγενή αξία, ως μέλη του όλου «Γη». Ο βιοσφαιρικός εξισωτισμός μας οδηγεί σε μια «ηθική του οτιδήποτε» (everything ethic)<sup>668</sup>, γεννώντας πολλαπλάσια προβλήματα απ' αυτά που γεννά η θεωρία του Taylor.

Ο Singer, για να αμφισβητήσει την εγγενή αξία του όλου και των μερών της φύσης, εστιάζει τα βέλη της επίθεσής του εναντίον του ολισμού των βαθέων οικολόγων. Πρώτον, ισχυρίζεται ότι ακόμα και αν δεχτούμε ότι όλοι οι μικροοργανισμοί και τα φυτά έχουν εγγενή αξία ως όλον, δε μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για την αξία του καθενός απ' αυτά τα μέρη. Ο ισχυρισμός του αυτός στηρίζεται στο γεγονός ότι η απώλεια ενός μεμονωμένου οργανισμού ή φυτού δε μπορεί να βάλει σε κίνδυνο την επιβίωση του οικοσυστήματος.<sup>669</sup> Αν μαραθεί δηλαδή μία μόνο μαργαρίτα (πράγμα που συμβαίνει καθημερινά και σε μεγάλη έκταση), δεν πρόκειται να καταστραφεί το οικοσύστημα.

Δεύτερον, συνεχίζει ο Singer, το γεγονός ότι οι οργανισμοί και οι άλλες οντότητες έχουν εγγενή αξία για την ύπαρξη του οικοσυστήματος, αυτό δε σημαίνει

---

<sup>667</sup> Singer, Peter, *Practical Ethics*, ό.π., σ.σ. 279-280

<sup>668</sup> Elliot, Robert, "Environmental Ethics", ό.π., σ. 288

<sup>669</sup> Singer, Peter, *Practical Ethics*, ό.π., σ. 282

ότι αξίζουν ανεξάρτητα απ' αυτή τη λειτουργία. Επίσης, το οικοσύστημα μπορεί να αξίζει μόνο επειδή στηρίζει την ύπαρξη των όντων που έχουν συνείδηση.<sup>670</sup> Με το επιχείρημα αυτό, χάνεται η έννοια του «εγγενούς» στην αξία αυτών των όντων, και η αξία τους περιορίζεται στην εξυπηρέτηση ενός σκοπού. Με λίγα λόγια, η αξία των μικροοργανισμών και των φυτών είναι μόνο εργαλειακή.

Η επιχειρηματολογία του Singer ευσταθεί, μιας και αναδεικνύει τα προβλήματα της συνολικής ύπαρξης εγγενούς αξίας στη φύση και σε όλα τα μέρη της. Επίσης, δείχνει τα προβλήματα που προκύπτουν από την υποστήριξη του ολισμού των Leopold, Callicott και Naess. Παρ' όλα αυτά, η αποδοχή της συγκεκριμένης επιχειρηματολογίας δεν πρέπει να μας κάνει να πιστέψουμε ότι οι υποχρεώσεις μας περιορίζονται στο ανθρώπινο είδος, ούτε να μας οδηγήσει στον ωφελιμισμό που πιστεύει ο Singer. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δείξουμε με ποιο τρόπο μπορούμε να διευρύνουμε την ηθική μας κοινότητα, δίχως να καταφύγουμε στον ωφελιμισμό ή να κάνουμε χρήση της εγγενούς αξίας. Θα δείξουμε ότι οι βιολογικές μας ομοιότητες με τα άλλα ζώα προσφέρουν κατάλληλο έδαφος για την οικοδόμηση συμπεριφορών φιλαλληλίας που να βασίζονται στη ριζική αναθεώρηση της υπεροψίας που μας χαρακτηρίζει ως είδος.

---

<sup>670</sup> Singer, Peter, *Practical Ethics*, ό.π., σ. 282

### 13. Γιατί έχουμε υποχρεώσεις απέναντι στα άλλα ζώα

Όπως είδαμε στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας έχει αναπτυχθεί ένας πλούσιος προβληματισμός γύρω από τις υποχρεώσεις που έχουμε απέναντι στα άλλα ζώα. Αυτοί που υπερασπίζονται την ύπαρξη υποχρεώσεων χωρίζονται χοντρικά σε δύο κατηγορίες. Από τη μία είναι οι υποστηρικτές της εγγενούς αξίας της φύσης και από την άλλη, οι ωφελμιστές. Οι πρώτοι πιστεύουν ότι τα άλλα ζώα έχουν εγγενή αξία, όπως και ο άνθρωπος, και μάλιστα υποστηρίζουν την εγγενή αξία της φύσης ως όλον. Πρόκειται για τους υποστηρικτές της *Ηθικής της Γης* του Aldo Leopold και τους βαθείς οικολόγους του Arne Naess.

Οι ωφελμιστές συσπειρώνονται γύρω από τον Peter Singer. Ο Singer επικαλούμενος τον Bentham, υποστηρίζει ότι πρέπει να υπερασπιστούμε κάθε ον που νοιώθει πόνο. Υποστηρίζει τη γενική ωφέλεια, η οποία προσμετράται αν αθροίσουμε όχι μόνο την ωφέλεια των ανθρώπων αλλά και των άλλων ζώων. Τα ζώα που πρέπει κατά τον ίδιο να εντάσσουμε σ' αυτό το σύνολο είναι αυτά που νοιώθουν πόνο.

Όπως δείξαμε στο πρώτο μέρος της εργασίας η υποστήριξη των άλλων ζώων στη βάση της εγγενούς αξίας είναι προβληματική αφού πρέπει πρώτα να αποδεχτούμε την ύπαρξη εγγενούς αξίας εν γένει. Η αποδοχή αυτής μας παραπέμπει σε θεολογικής ή μυστικιστικής προελεύσεως επιχειρήματα. Έχει δίκιο ο Bookchin που κατηγορεί τους βαθείς οικολόγους για μυστικισμό.<sup>671</sup> Από την άλλη ο Singer δεν ικανοποιεί έναν αναγνώστη που δυσανασχετεί γενικά με τον ωφελμισμό. Δυσανασχετεί δηλαδή αυτός που δεν πιστεύει στις συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες, αλλά αντίθετα ασπάζεται τις δεοντοκρατικές.

Παρ' όλα αυτά δεν πρέπει να εγκαταλείψουμε την υπόθεση της υπεράσπισης των άλλων ζώων, ούτε να παραμελήσουμε τις υποχρεώσεις που φαίνεται να έχουμε απέναντί τους. Για να καταλάβουμε από πού προκύπτουν αυτές οι υποχρεώσεις αρκεί να στρέψουμε την προσοχή μας στις σχέσεις μας με τους άλλους ανθρώπους. Τότε θα παρατηρήσουμε ότι πιστεύουμε ακράδαντα ότι έχουμε υποχρεώσεις απέναντι στους συνανθρώπους μας. Κανένας σήμερα δεν αμφιβάλλει ότι πρέπει να αποδίδουμε ίσα δικαιώματα σε όλους τους ανθρώπους και ότι κατ' επέκταση έχουμε υποχρεώσεις απέναντι σε όλα τα μέλη του ανθρωπίνου είδους.

Αν όμως πιστεύουμε ότι πρέπει να αποδίδουμε ηθική υπόσταση μόνο στα άτομα του είδους μας, τότε είναι σαν να υποστηρίζουμε τον σολιμισμό των ειδών

---

<sup>671</sup> Bookchin, Murray, *Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, ό.π., σ.σ. 17-18

(species solipsism) για τον οποίο έκανε λόγο η Mary Midgley.<sup>672</sup> Για να αποφύγουμε λοιπόν μια τέτοια στάση πρέπει να υποστηρίξουμε την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων, όχι όμως στο πνεύμα του Leopold, του Naess ή του Singer. Μπορούμε λοιπόν να υπερασπιστούμε την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων, επικαλούμενοι όχι την εγγενή αξία ή το γενικό όφελος, αλλά τις ομοιότητες που έχουμε με τα άλλα είδη. Ο Edgar Morin κατηγόρησε την υπεροπτική στάση του ανθρώπου που στηρίζεται στην καταβολή του γράφοντας τα εξής:

Από την εποχή του Δαρβίνου, δεχόμαστε ότι είμαστε παιδιά των πρωτευόντων, αλλά όχι ότι και εμείς οι ίδιοι είμαστε πρωτεύοντα. Είμαστε πεπεισμένοι ότι, από τη στιγμή που κατεβήκαμε από το τροπικό γεναλογικό δέντρο όπου ζούσε ο προγονός μας, ξεφύγαμε για πάντα απ' αυτό, για να οικοδομήσουμε για τους εαυτούς μας, και έξω από τη φύση, το ανεξάρτητο βασίλειο του πολιτισμού.<sup>673</sup>

Η καταβολή του ανθρώπου φαίνεται και από τις δύο λογικών ομοιότητες που παρουσιάζει με τα άλλα είδη: τις βιολογικές και τις πολιτισμικές.

Η επιστήμη της βιολογίας έχει πολλά να μας προσφέρει προς την κατεύθυνση των βιολογικών ομοιοτήτων. Πρώτον, η θεωρία της εξέλιξης που ανέπτυξε ο Δαρβίνος μας πληροφορεί ότι ο homo sapiens, δηλαδή το είδος που ανήκουμε σήμερα, προέρχεται από το είδος Australopithecus afarensis. Αυτό σημαίνει ότι το είδος μας εξελίχθηκε και ότι έχουμε κοινή καταγωγή με άλλα είδη. Συν τοις άλλοις, το γεγονός ότι εξελιχθήκαμε σαν είδος δεν μπορεί να μας επιτρέψει καμία υπεροψία, εφόσον τα χαρακτηριστικά που έχουμε τώρα, δεν είναι παρά προϊόν εξέλιξης. Ακόμα και η περίφημη «ορθολογικότητα» που υποτίθεται ότι μας διακρίνει από τα άλλα είδη σήμερα στην οποία τόσες πολλές φιλοσοφικές θεωρίες έχουν στηριχτεί για να μας διακρίνουν από τα άλλα είδη, δεν είναι παρά προϊόν εξέλιξης. Για να καταλάβουμε καλύτερα αυτό το επιχείρημα ας σκεφτούμε το εξής παράδειγμα. Ένας χωρικός έχει καταφέρει μετά από πολύχρονη και σκληρή μελέτη να εντρυφήσει χωρίς καμία εξωτερική βοήθεια, στις αρχές διαφόρων επιστημών και της τεχνολογίας. Η μόρφωσή του αυτή, προφανώς του δίνει ένα σαφές πλεονέκτημα έναντι των συγχωριανών του αναφορικά με την εξήγηση διαφόρων φαινομένων, την πραγμάτευση ηθικών προβλημάτων και την ανάπτυξη δεξιοτήτων. Θεωρείται αυτός ο άνθρωπος βιολογικά

---

<sup>672</sup> Midgley, Mary, "Beasts, Brutes and Monsters", στο Tim Ingold (επ.), *What is an Animal?*, ό.π., σ. 44

<sup>673</sup> Morin, Edgar, *Η Ανθρώπινη Φύση, Το Χαμένο Παράδειγμα*, μτφρ. Ελένη Νάκου, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2000, σ. 17

ανώτερος από τους συγχωριανούς του; Προφανώς όχι. Με την ίδια λογική δε μπορούμε να θεωρούμε τους εαυτούς μας βιολογικά ανώτερους από άλλους έμβιους οργανισμούς με νευρικό σύστημα.

Επιπλέον, η βιολογία σήμερα, μετά την αποκωδικοποίηση του DNA, είναι σε θέση να μας ενημερώσει για το πόσα κοινά στοιχεία έχουμε σαν οργανισμοί με τα άλλα είδη. Και πράγματι, τα αποτελέσματα είναι συγκλονιστικά. Βιολόγοι μαρτυρούν ότι οι αλληλουχίες DNA του ανθρώπου και του χιμπατζή έχουν ομολογία 98%!<sup>674</sup> Υπάρχουν μεγάλες ομοιότητες μάλιστα στις αλληλουχίες του DNA, ακόμα και μεταξύ του ανθρώπου και της φάλαινας, οι οποίες έχουν εξελικτική απόσταση 50-100 εκατομμύρια χρόνια.<sup>675</sup> Κάτω από το φως αυτών των ανακαλύψεων, ο άνθρωπος δεν κατάγεται από τον πίθηκο, αλλά ανήκει στην ίδια κατηγορία με αυτόν. Το γεγονός αυτό μας καθιστά βιολογικά ίσους με τα άλλα ζώα, τουλάχιστον με τα θηλαστικά.

Προς αυτή την κατεύθυνση κινείται και το βιβλίο του ζωολόγου Desmond Morris *ο Γυμνός Πίθηκος*.<sup>676</sup> Ο Morris στο βιβλίο αυτό διέλυσε τον δυισμό ανθρώπου- ζώου, δείχνοντας με τον πιο συστηματικό τρόπο την ζωώδη φύση του ανθρώπου. Ακόμα και ο τίτλος του έργου του τόνιζε την προέλευση του ανθρώπου. Με τον τρόπο αυτό ο Morris καυτηρίασε την ανθρώπινη αλαζονεία. Γράφει χαρακτηριστικά για την τεχνολογική ανάπτυξη και συγκεκριμένα την κατασκευή και χρήση των διαστημοπλοίων:

Αυτή είναι μια αξιοθαύμαστη ιστορία, που εκθέτει όμως τον γυμνό πίθηκο στον κίνδυνο να θαμπωθεί απ' αυτήν και να ξεχάσει πως κάτω από το επιφανειακό λούστρο εξακολουθεί να είναι σε μεγάλο βαθμό ακόμα ένας πίθηκος (...). Ακόμα και ο διαστημικός πίθηκος θα πρέπει να ουρεί.<sup>677</sup>

Σε ένα άλλο σημείο σχολιάζει την ανθρώπινη υπεροψία σε σχέση με την άποψη ότι ο άνθρωπος θα είναι εσαεί «κυρίαρχο είδος»:

Παρά τις μεγαλεπήβολες ιδέες μας και τις αγέρωχες φαντασιοπληξίες μας, εξακολουθούμε να είμαστε ακόμα ταπεινά ζώα και σαν τέτοια υπακούουμε κι

<sup>674</sup> Σε προσωπική συζήτηση ο Παιονίδης εξέφρασε έναν πολύ εύλογο προβληματισμό. Αναφέρθηκε συγκεκριμένα στα προβλήματα που προκύπτουν για τη θεολογία κάτω από αυτό το πρίσμα της βιολογίας. Αν δεχτούμε ότι βάσει της χριστιανικής θεολογίας ο άνθρωπος είναι κατ' εικόνα και ομοίωση του θεού, τότε το ίδιο ισχύει και για τον χιμπατζή, αφού έχουμε 98% κοινή βιολογική ταυτότητα με αυτόν. Αυτό φαίνεται να αποτελεί ένα θεολογικό πρόβλημα στο οποίο δεν έχει απαντήσει ακόμα η εκκλησία.

<sup>675</sup> Alberts, Bruce, Bray, Dennis, Johnson, Alexander, Lewis, Julian, Raff, Martin, Roberts, Keith & Walter, Peter, *Βασικές Αρχές Κυτταρικής Βιολογίας, Εισαγωγή στη Μοριακή Βιολογία του Κυττάρου*, μτφρ. Κώστας Σταματόπουλος, Ιατρικές Εκδόσεις Π.Χ. Πασχαλίδης, Αθήνα, 2000, σ.σ.236-237

<sup>676</sup> Morris, Desmond, *Ο Γυμνός Πίθηκος, Μελέτη για το Ζώο- Άνθρωπος*, ό.π.

<sup>677</sup> Morris, Desmond, *Ο Γυμνός Πίθηκος*, ό.π., σ. 32

εμείς σ' όλους τους βασικούς νόμους της συμπεριφοράς των ζώων. Πολύ πριν φτάσει ο πληθυσμός μας στο τραγικό σημείο πυκνότητας που υποθέσαμε πιο πάνω, θα έχουμε παραβιάσει τόσο πολλούς από τους κανόνες που διέπουν τη βιολογική μας φύση, ώστε θα έχουμε καταρρεύσει σαν κυρίαρχο είδος.<sup>678</sup>

Αν συνειδητοποιήσουμε πόσες πολλές ομοιότητες παρουσιάζουμε από βιολογική άποψη με τα άλλα ζώα, και αν θυμηθούμε την κοινή μας καταγωγή, τότε πράγματι ίσως καταφέρουμε να απαλλαγούμε από την αλαζονεία που μας χαρακτηρίζει σαν είδος.

Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται και η σκέψη του Clive Wynne. Ο Wynne επικαλείται τον δαρβινισμό για να υποστηρίξει τις στενές σχέσεις που έχουμε με τα άλλα είδη ζώων. Μάλιστα, επικαλείται την άποψη του Daniel Dennett, σύμφωνα με την οποία η δαρβινική θεωρία της φυσικής επιλογής λειτουργεί ως ένα καθολικό οξύ (universal acid). Ο Dennet χαρακτηρίζει τη δαρβινική θεωρία ως «καθολικό οξύ» γιατί είναι τόσο ισχυρή, ώστε είναι σε θέση να υπερνικά οτιδήποτε περιλαμβάνει. Για τον Wynne, η καθολικότητα της δαρβινικής θεωρίας δε μας επιτρέπει αμφιβολίες για τις σχέσεις που έχουν όλα τα είδη μεταξύ τους.<sup>679</sup>

Εκτός όμως από τις βιολογικές ομοιότητες που παρουσιάζει το ανθρώπινο είδος με τα άλλα είδη, δεν είναι λίγες και οι πολιτισμικές ομοιότητες. Οι ανθρωπολόγοι, μαρτυρούν του λόγου το αληθές. Ίσως να ξενίζει κάποιους η χρήση του όρου «πολιτισμός» για τις πολύπλοκες δραστηριότητες που λαμβάνουν χώρα στις κοινότητες των άλλων ζώων. Ωστόσο, νομιμοποιούμαστε να χρησιμοποιούμε αυτόν τον όρο, ιδιαίτερα όταν στους κόλπους των ανθρωπολόγων η έννοια του «πολιτισμού» παραμένει ιδιαίτερα ρευστή. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι ανθρωπολόγοι ορίζουν με πολύ διαφορετικούς τρόπους τον όρο «πολιτισμός». Οι Foley και Lahr εστιάζουν σε τρία στοιχεία που ενυπάρχουν συνήθως σ' αυτούς τους ορισμούς. Το πρώτο έχει να κάνει με τη μάθηση, το δεύτερο, με την κοινωνική οργάνωση, και το τρίτο με τη συμβολική σκέψη.<sup>680</sup> Στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας είδαμε ότι πολλά είδη έχουν αναπτύξει δραστηριότητες που μοιάζουν με τις ανθρώπινες, σε βαθμό που να ικανοποιούν τουλάχιστον το πρώτο και το δεύτερο στοιχείο απ' αυτά που ορίζουν οι Foley και Lahr. Τα άλλα ζώα έχουν τη δυνατότητα επικοινωνίας, υιοθετούν κανόνες σεξουαλικής συμπεριφοράς, ακολουθούν κανόνες

<sup>678</sup> Morris, Desmond, *Ο Γυμνός Πιθήκος*, ό.π., σ. 364

<sup>679</sup> Wynne, Clive D.L., *Do Animals Think?*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 2004, σ.σ. 7-8

<sup>680</sup> Foley, Robert & Lahr, Marta Mirazon, "On Story Ground: Lithic Technology, Human Evolution, and the Emergence of Culture", *Evolutionary Anthropology* 12, 2003, σ. 110



που επιβάλλονται από τις κοινότητες τους, εφευρίσκουν τρόπους για να διευκολύνουν τη διαβίωσή τους και διδάσκουν στα μικρά τους ένα σύνολο τακτικών επιβίωσης και συμπεριφορών.

Συγκεκριμένα η επικοινωνία τίθεται ως ένα από τα βασικά κριτήρια διάκρισης των ανθρώπων από τα άλλα ζώα, και όπως δείξαμε στο πρώτο μέρος, δεν δικαιολογούμε να το χρησιμοποιούμε. Δεν δικαιολογούμε δηλαδή να πιστεύουμε ότι η επικοινωνία μάς διακρίνει από τα άλλα ζώα. Η Tanner μάλιστα ισχυρίστηκε ότι και άλλα ζώα, κυρίως οι χιμπατζήδες, χρησιμοποιούν μία σειρά τρόπων να επικοινωνούν, όπως είναι οι κραυγές, οι μορφασμοί και οι κινήσεις του σώματος.<sup>681</sup>

Άλλωστε, στο δεύτερο μέρος δείξαμε ότι η άποψη που θέλει τον άνθρωπο ως το μοναδικό ζώο που χρησιμοποιεί εργαλεία, είναι λανθασμένη. Ο Mumford, η Tanner, και άλλοι, έχουν δείξει ότι πολλά ζώα χρησιμοποιούν εργαλεία. Μάλιστα η Tanner είχε επιμείνει στο γεγονός ότι ακόμα και ο τρόπος χρήσης των εργαλείων μεταξύ των ανθρώπων και των χιμπατζήδων παρουσιάζει μεγάλες ομοιότητες.

Στο πλαίσιο αυτό, είναι απόλυτα λογικό να αναζητήσουμε τις ομοιότητες αυτές στην κοινή βιολογική προέλευσή μας. Δεν εννοούμε φυσικά ότι πρέπει να υιοθετήσουμε την άποψη ότι τα κοινωνικά αυτά χαρακτηριστικά προδιαγράφονται βιολογικά, όπως υποστηρίζει η κοινωνιοβιολογική προσέγγιση του Wilson. Αυτό που ισχυριζόμαστε είναι ότι, εφόσον η προέλευση των ειδών κάπου συγκλίνει- βάσει του δαρβινισμού- τότε είναι λογικό να παρουσιάζονται σημαντικές πολιτισμικές ομοιότητες. Μάλιστα, ο Stephen Clark ανέπτυξε μια ριζοσπαστική επιχειρηματολογία με την οποία απορρίπτεται η αυστηρή ταξινόμηση των ειδών.<sup>682</sup> Ο Stephen Clark ξεκινά ισχυριζόμενος ότι οι διαφορές που παρουσιάζει η δημόδης από τη βιολογική διάκριση των ειδών<sup>683</sup> αποδεικνύει το γεγονός ότι η διάκριση είναι λίγο πολύ αυθαίρετη και θολή. Θεωρεί ακόμη, ότι υπάρχουν τόσο διαφορετικά χαρακτηριστικά στους ανθρώπους, ώστε δε μπορούμε να μιλάμε για «το ανθρώπινο είδος». Έτσι, φτάνει στο συμπέρασμα ότι η αναφορά στο ανθρώπινο είδος δε μπορεί να βοηθά σε

---

<sup>681</sup> Tanner, Nancy Makepeace, "Becoming Human, Our Links with our Past", ό.π., σ. 128

<sup>682</sup> Clark, Stephen R.L., "Is Humanity a Natural Kind?", στο Tim Ingold (επ.), *What is an Animal?*, Routledge, London & New York, 1994<sup>2</sup>, σ.σ. 17-34

<sup>683</sup> Ο Stephen Clark ονομάζει «δημόδη» διάκριση αυτή που διδασκόμαστε παραδείγματος χάριν στην παιδική μας ηλικία από τους γονείς όταν θέλουν να μας εξηγήσουν τι είναι το ψάρι. Η βιολογική διάκριση λαμβάνει υπόψιν πιο ειδικές παραμέτρους. Έτσι η βιολογική διάκριση δεν αποδέχεται ότι «ψάρι είναι το ζώο που ζει στο νερό».

τίποτα άλλο παρά στη διαμόρφωση ενός ηθικού και πολιτικού προγράμματος, σαν αυτό της Unicef, το οποίο αναφέρεται στην ενότητα αυτού του είδους.<sup>684</sup>

Επίσης, ένα χαρακτηριστικό που αναδεικνύεται από διαφόρους για να διακρίνουν τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα, είναι η ορθολογικότητα. Συγκεκριμένα ο Καντ, πίστευε ότι μόνο τα έλλογα όντα μπορούν να ανήκουν στην ηθική κοινότητα.<sup>685</sup> Στο πλαίσιο αυτό, δε μπορούν τα ζώα που δεν είναι έλλογα να τύχουν του ηθικού ενδιαφέροντος από την πλευρά του ανθρώπου. Στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας είχαμε προσπαθήσει να αντικρούσουμε αυτό το επιχείρημα κάνοντας αναφορά στο ζήτημα των ανθρώπων που δεν είναι έλλογοι. Τέτοιοι άνθρωποι είναι οι ηλικιωμένοι που πάσχουν από γεροντική άνοια, αυτοί που βρίσκονται σε κωματώδη κατάσταση, αυτοί που πάσχουν από βαριές διανοητικές ασθένειες και τα βρέφη. Όλοι αυτοί οι άνθρωποι, των οποίων το αθροιστικό σύνολο αποτελεί ένα μεγάλο μέρος του συνολικού ανθρώπινου πληθυσμού, απολαμβάνουν τα ηθικά δικαιώματα που αποδίδουμε γενικά στους ανθρώπους. Στην περίπτωση τους λοιπόν, ενώ δεν πληρούν την προϋπόθεση της ορθολογικότητας, μετέχουν στην ηθική κοινότητα σαν να είναι έλλογα όντα.

Στο σημείο αυτό πρέπει να κάνουμε αναφορά σε μια άλλη πτυχή του ζητήματος της ορθολογικότητας. Θέλουμε να δείξουμε ότι ορθολογικότητα δε διαθέτει μόνο ο άνθρωπος, αλλά και άλλα ζώα. Ο Καστοριάδης υποστήριξε ότι το γνώρισμα αυτό το συναντούμε και σε άλλα ζώα, και μάλιστα υπό συγκεκριμένο πρίσμα περισσότερο σ' αυτά, παρά στους ανθρώπους.<sup>686</sup> Τα άλλα ζώα, ισχυρίζεται ο Καστοριάδης, διαθέτουν μια λειτουργική «ορθολογικότητα» ανώτερη από αυτή του ανθρώπου. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι, τα μυρμήγκια και τα άγρια ζώα δεν σκοντάφτουν, ούτε τρώνε δηλητηριώδη μανιτάρια. Αντίθετα, αν εξετάσουμε τον άνθρωπο από ψυχολογική σκοπιά- μια σκοπιά που είναι λογικό για τον Καστοριάδη να συνδυάζεται με τη φιλοσοφική- τότε θα δούμε ότι λειτουργεί περισσότερο με έναν παραλογισμό παρά ορθολογικά.<sup>687</sup>

<sup>684</sup> Clark, Stephen R.L., "Is Humanity a Natural Kind?", ό.π., σ. 29

<sup>685</sup> Ο αναγνώστης του Καντ θα συναντήσει σημεία όπου ο Καντ αναφέρεται στους ανθρώπους αλλά και σε «όλα τα άλλα έλλογα όντα» (Kant, Immanuel, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, ό.π., σ. 26). Ο Τζαβάρας που έχει επιμεληθεί τη μετάφραση των Θεμελίων προλαβαίνει τυχόν παρεξηγήσεις σχολιάζοντας ότι ο Καντ αναφέρεται κατά πάσα πιθανότητα σε κατοίκους άλλων πλανητών και όχι σε «καλά αγγελάκια» όπως ειρωνικά σχολίαζε ο Σοπενχάουερ. Επομένως ο Καντ δεν αναφέρεται σε άλλα ζώα που κατοικούν στη γη, υπόθεση που ίσως θα έκανε ένας αναγνώστης εξοικειωμένος με τη σύγχρονη προβληματική για τα δικαιώματα των άλλων ζώων.

<sup>686</sup> Το γνώρισμα που διακρίνει τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα κατά τον Καστοριάδη είναι η φαντασία.

<sup>687</sup> Καστοριάδης, Κορνήλιος, "Ανθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική", *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Ύψιλον, Αθήνα, 2000, σ. 150

Για την εξέταση της διαπλοκής της ορθολογικότητας με τα συναισθήματα είναι διαφωτιστικό το βιβλίο του Antonio Damasio *Το Λάθος του Καρτέσιου*.<sup>688</sup> Ο Damasio στο συγκεκριμένο βιβλίο θεμελίωσε την άποψη ότι ο άνθρωπος λαμβάνει αποφάσεις όχι μόνο βάσει των αρχών του ορθού λόγου, αλλά και των συναισθημάτων του.<sup>689</sup> Γράφει σε ένα σημείο:

Η λογικότητα φαίνεται να βασίζεται σε ορισμένα εγκεφαλικά συστήματα, μερικά από τα οποία συμβαίνει να επεξεργάζονται τα συναισθήματα. Έτσι, σε ανατομική και λειτουργική βάση, ίσως υπάρχει ένα συνδετικό πέρασμα από τη λογική προς τα συναισθήματα και προς το σώμα. Είναι σαν να μας διακατέχει ένα πάθος για τη λογική, μια ενόρμηση που δημιουργείται στα βάθη του εγκεφάλου, διαπερνά άλλα επίπεδα νευρικού συστήματος, και αναδύεται με τη μορφή συναισθημάτων ή μη συνειδητών εκτροπών που καθοδηγούν τη λήψη αποφάσεων.<sup>690</sup>

Μάλιστα, τα συμπεράσματα του Damasio στηρίζονται σε μία σειρά από εμπειρικές παρατηρήσεις μέσω πειραμάτων από το χώρο των νευροεπιστημών. Ακόμα μεγαλύτερο ενδιαφέρον μάλιστα παρουσιάζουν τα αποτελέσματα πειραμάτων που έγιναν σε χιμπατζήδες.<sup>691</sup> Με βάση αυτά τα πειράματα, επιβεβαιώθηκε ότι άνθρωποι και χιμπατζήδες παρουσιάζουν αντικοινωνική συμπεριφορά όταν έχουν βλάβες στον μετωπιαίο λοβό. Τα συμπεράσματα του Damasio από τη συγκεκριμένη έρευνα ήταν ότι τα νευρωνικά συστήματα που παίζουν ρόλο στη λήψη των αποφάσεων παίζουν ταυτόχρονα σημαντικό ρόλο και στην επεξεργασία των συγκινήσεων.<sup>692</sup> Τα χρήσιμα συμπεράσματα για τις ανάγκες της δικής μας εργασίας είναι τρία. Πρώτον, η ορθολογικότητα δεν είναι μία διαδικασία που διεξάγεται ανεξάρτητα από την επίδραση των συναισθημάτων. Δεύτερον, η ορθολογικότητα στο πλαίσιο αυτό, δεν είναι ο τρόπος λήψης αποφάσεων που τη συναντούμε μόνο στους ανθρώπους. Τρίτον, άνθρωποι και πολλά άλλα ζώα μαζί μ' αυτούς μοιράζονται περίπου τον ίδιο τρόπο σκέψης, που τον ονομάζουμε «ορθολογικότητα».

---

<sup>688</sup> Damasio, Antonio R., *Το λάθος του Καρτέσιου, Συγκίνηση, Λογική & Ανθρώπινος Εγκέφαλος*, μτφρ. Κώστας Παπακωνσταντίνου, Σύναλμα, Αθήνα, 2000

<sup>689</sup> Damasio, Antonio R., *Το λάθος του Καρτέσιου*, ό.π.

<sup>690</sup> Damasio, Antonio R., *Το λάθος του Καρτέσιου*, ό.π., σ.σ. 353-354

<sup>691</sup> Αν και παρουσιάζουν εξαιρετικό ενδιαφέρον πρέπει να τονίσουμε ότι η διεξαγωγή αυτών των πειραμάτων είναι πέρα ως πέρα κατακριτέα. Το πείραμα στο οποίο γίνεται αναφορά έγινε από τους J.F. Fulton και C.F. Jacobsen στο Πανεπιστήμιο του Yale όπου οι δύο ερευνητές προκαλούσαν βλάβη στον μετωπιαίο λοβό χιμπατζήδων, με αποτέλεσμα οι τελευταίοι να εμφανίζουν έκπτωση στην κοινωνική συμπεριφορά.

<sup>692</sup> Damasio, Antonio R., *Το λάθος του Καρτέσιου*, ό.π., σ. 132

Ο Christopher J. Preston έγραψε ένα άρθρο στο οποίο, κάνοντας αναφορές τόσο σε ανθρωπολογικές μελέτες, όσο και στις νευροεπιστήμες, έδειξε και αυτός ότι η ορθολογικότητα δεν αποτελεί γνώρισμα που μας διακρίνει από τα άλλα ζώα.<sup>693</sup> Ο Preston μάλιστα θα αφήσει αιχμές και κατά του Singer διότι έδωσε τόση βαρύτητα στο κριτήριο του αισθάνεσθαι (sentience) και παραμέλησε αυτό της ορθολογικότητας.<sup>694</sup>

Ο Preston χρησιμοποιεί στοιχεία από τη γνωστική ηθολογία (cognitive ethology) για να δείξει ότι συναντούμε στοιχεία ορθολογικότητας και στη μη ανθρώπινη φύση. Στηριζόμενος στους Mark Johnson και George Lakoff και στο βιβλίο τους *Philosophy in Flesh* ισχυρίζεται ότι ο λόγος (reason) δεν είναι υπερβατικό (transcendent) φαινόμενο και ότι οι λογικές διεργασίες δεν παράγονται έξω από τα σώμα μας. Η ορθολογικότητα είναι μια εγκεφαλική διαδικασία που παράγεται μέσα σε κάθε σώμα, ανθρώπινο ή μη. Τα αισθητηριακά δεδομένα μεταφέρονται ως πληροφορίες στον εγκέφαλο και γίνονται μέρος της γνωστικής ζωής μας.

Ο Preston προσπαθεί ουσιαστικά να τοποθετήσει τον νου πάλι πίσω στον εγκέφαλο και τον ονομάζει «ενσώματο νου» (embodied mind). Με αυτόν τον τρόπο θα δείξει ότι λειτουργικά, οι νοητικές διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στον ανθρώπινο εγκέφαλο δε διαφέρουν σε τίποτα από τις αντίστοιχες κάποιων άλλων ζώων. Έτσι, όταν τα άλλα ζώα έχουν νευρικό σύστημα όπως και εμείς οι άνθρωποι, καταλαβαίνουμε ότι η ορθολογικότητα θα είναι και για αυτά μια διαδικασία που χρειάζεται κάποιες κατηγοριοποιήσεις σχημάτων που προκύπτουν από τα αισθητηριακά δεδομένα. Αν υιοθετήσουμε το επιχείρημα αυτό που προτείνουν οι Johnson και Lakoff, και ασπάζεται ο Preston, τότε καταλαβαίνουμε ότι δεν είναι μόνο ο άνθρωπος έλλογο ον. Επίσης, και αυτό ίσως είναι το σημαντικότερο, όταν βρούμε τη σύνδεση μεταξύ του λόγου και της αισθητηριακής μηχανής (sensori-motor), ανακαλύπτουμε ότι το έλλογο στοιχείο αποτελεί το συνδετικό κρίκο που μας συνδέει με τα άλλα ζώα.<sup>695</sup>

Ένα άλλο επιχείρημα που χρησιμοποιείται εναντίον της υπόθεσης ότι πρέπει να δείχνουμε ηθικό ενδιαφέρον για τα άλλα ζώα, είναι αυτό που λέει ότι τα τελευταία στερούνται της ικανότητας χρήσης της γλώσσας και κατ' επέκταση δε μπορούν να

---

<sup>693</sup> Preston, Christopher J., "Animality and Morality: Human Reason as an Animal Activity", *Environmental Values* 11, 2002, σ.σ. 427- 442

<sup>694</sup> Preston, Christopher J., "Animality and Morality: Human Reason as an Animal Activity", ό.π., σ. 428

<sup>695</sup> Preston, Christopher J., "Animality and Morality: Human Reason as an Animal Activity", ό.π., σ. 434

μετέχουν στην ηθική κοινότητα. Το επιχείρημα αυτό είναι εξαιρετικά ασθενές, αφού όπως έχουμε αναφέρει και σε άλλα σημεία, θα μπορεί να εφαρμοστεί και σε περιπτώσεις ανθρώπων που δεν έχουν την ικανότητα χρήσης της γλώσσας, όπως τα βρέφη, άλλα και άνθρωποι με βαριές πνευματικές ασθένειες. Με τον τρόπο αυτό αποκλείονται και διάφορες ομάδες ανθρώπων από την ηθική κοινότητα, πράγμα που προφανώς δεν το επιδιώκουν οι υποστηρικτές του επιχειρήματος αυτού.

Ο Preston κάνει και αυτός με τη σειρά του αναφορά στο επιχείρημα και το αντικρούει. Ισχυρίζεται ορθώς ότι η χρήση της γλώσσας μας κάνει ικανούς να στηρίζουμε λογικά τις ηθικές μας επιλογές, δεν αποτελεί όμως την προϋπόθεση για να είμαστε αντικείμενα ηθικού ενδιαφέροντος.<sup>696</sup>

Η γλώσσα μπορεί να είναι απαραίτητη για να είμαστε ικανοί να κατανοήσουμε τότε μία πράξη είναι ηθική ή ανήθικη, αλλά δεν σχετίζεται με την ηθική ή ανήθικη μεταχείριση ενός πλάσματος.<sup>697</sup>

Με λίγα λόγια η γλώσσα μπορεί να μας προσφέρει μόνο την αιτιολόγηση της ηθικής μας στάσης, δε μπορεί όμως να αποτελέσει το κριτήριο για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων.

Ο Stephen Clark, μετά την ανάπτυξη του παραπάνω επιχειρήματος, προχωρά σε ένα πολύ χρήσιμο επιχείρημα για την εργασία μας. Αφού έχει υποστηρίξει ότι μοιραζόμαστε με τα άλλα είδη μια κοινή καταγωγή, σε βαθμό που είναι δύσκολη η διαφοροποιημένη κατηγοριοποίησή μας, γράφει ότι πρέπει να δείξουμε μεγαλύτερο ενδιαφέρον για να φροντίσουμε για αυτά τα πλάσματα και για το περιβάλλον που μοιραζόμαστε με αυτά. Πρέπει να αναπτύξουμε μια ηθική η οποία θα προστατεύει τους προγόνους μας, αφού τα πλάσματα αυτά, με τον έναν ή με τον άλλο τρόπο, είναι πρόγονοί μας.<sup>698</sup>

Για να καταλάβουμε καλύτερα αυτό το επιχείρημα, αρκεί να θυμηθούμε την προβληματική που είχαμε αναπτύξει στο πρώτο μέρος σχετικά με τις υποχρεώσεις που έχουμε απέναντι στις μελλοντικές γενεές. Εκεί, είχαμε καταλήξει ότι η φροντίδα μας για τις επόμενες γενεές είναι επιβεβλημένη και επομένως πρέπει να φροντίσουμε το περιβάλλον μας σε τέτοιο βαθμό, ώστε οι απόγονοι μας να μπορούν να το απολαύσουν όπως και εμείς. Δεδομένου ότι έχουμε συμπεριλάβει στην ηθική

---

<sup>696</sup> Preston, Christopher J., “Animality and Morality: Human Reason as an Animal Activity”, ό.π., σ. 440

<sup>697</sup> Preston, Christopher J., “Animality and Morality: Human Reason as an Animal Activity”, ό.π., σ. 439

<sup>698</sup> Clark, Stephen R.L., “Is Humanity a Natural Kind?”, ό.π., σ. 29

κοινότητα τις μελλοντικές γενεές, δηλαδή τους απογόνους μας, τότε θα πρέπει να συμπεριλάβουμε και τα άλλα ζώα αφού μοιραζόμαστε τους ίδιους προγόνους. Όπως λοιπόν έχουμε κάποια καθήκοντα απέναντι στους απογόνους μας, φαίνεται ότι έχουμε και καθήκοντα απέναντι στους προγόνους μας. Τα καθήκοντα αυτά προκύπτουν από την *ευγνωμοσύνη* που πρέπει να τρέφουμε απέναντι στους προγόνους μας αφού τους οφείλουμε την ύπαρξή μας. Τα άλλα ζώα που βλέπουμε σήμερα ολόγυρά μας δεν μοιράζονται απλά με εμάς τους ίδιους προγόνους, αλλά έχουν κιόλας περισσότερα χαρακτηριστικά των προγόνων μας απ' ότι εμείς.<sup>699</sup>

Ο Λουδοβίκος Φόουερμπαχ, στην προσπάθειά του να απορρίψει την ύπαρξη του θεού, είχε γράψει ότι «ο άνθρωπος είναι για τον άνθρωπο το υπέρτατο ον».<sup>700</sup> Πέρα όμως από την αθεϊστική προοπτική αυτής της σκέψης, μπορούμε να διακρίνουμε στο παραπάνω απόφθεγμα το απόσταγμα της διαφωτιστικής παράδοσης: ότι ο άνθρωπος αποτελεί την υπέρτατη αξία. Ωστόσο, ακόμα και τότε, που ο άνθρωπος διατηρούσε για τον εαυτό του την υψηλότερη θέση στην αξιολογική πυραμίδα, δεν ήταν ξεκάθαρο ποιους περιελάμβανε ο ορισμός του «ανθρώπου». Δεν είναι τυχαίο ότι ο ορισμός του «ανθρώπου» στην επιστήμη της εθνογραφίας οριστικοποιήθηκε μόλις στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Είναι χαρακτηριστικό ότι κατά τη διάρκεια του 19<sup>ου</sup> αιώνα ιθαγενείς από τις αποικίες των δυτικών αποτελούσαν εκθέματα σε διεθνείς εκθέσεις. Ο στόχος αυτών των εκθεμάτων ήταν η εκπαίδευση και η διασκέδαση των δυτικών. Για του λόγου το αληθές μπορούμε να αναφέρουμε την Philadelphia Centennial Exhibition το 1876, τη διεθνή έκθεση στο Παρίσι το 1878 και την World's Columbian Exposition το 1893. Στις εκθέσεις αυτές, εκτέθηκαν εκατοντάδες ιθαγενείς από την Ινδοκίνα, τη Σενεγάλη, την Ταϊτή, και άλλες αποικίες.<sup>701</sup> Το γεγονός αυτό αποδεικνύει τη δυσκολία με την οποία εντάχθηκαν στο πλαίσιο της ανθρωπότητας οι μη λευκοί. Οι ιθαγενείς των αποικιών θεωρούνταν το μεσοδιάστημα της εξέλιξης μεταξύ των «ζώων» και των ανθρώπων. Σταδιακά η ηθική κοινότητα διευρύνθηκε, ούτως ώστε να συμπεριλάβει τις γυναίκες, τους δούλους, τους ιθαγενείς. Ωστόσο, παραμένει το γεγονός ότι για τον δυτικό αποικιοκράτη, ο ιθαγενής δε μπορούσε από άποψη φυσιολογίας ή πολιτισμού να

<sup>699</sup> Για μια παρουσίαση της θέσης υπέρ της διεύρυνσης της ηθικής κοινότητας στη βάση της συγγένειας των ειδών βλέπε τη συλλογή: Paola Cavalieri & Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project, Equality beyond Humanity*, St. Martin's Griffin, New York, 1993

<sup>700</sup> Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Λειψία, 1843<sup>2</sup>. Παρατίθεται στο Stirner, Max, *Ο Μοναδικός και η Ιδιοκτησία του*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη, 2005, σ. 31

<sup>701</sup> Corbey, Raymond, "Ethnographic Showcases, 1870-1930", *Cultural Anthropology* 8 (3), 1993, σ. 341

χαρακτηριστεί «άνθρωπος». Αυτό αποδεικνύει ότι ο ορισμός του «ανθρώπου» δεν είναι μόνο βιολογικά, αλλά και ιστορικά καθορισμένος. Επίσης, αναδεικνύεται η πολιτισμική συνάφεια μεταξύ των ιθαγενών και των μη ανθρώπων-θηλαστικών. Για τον Corbey, τα όρια μεταξύ των ανθρωπίνων φυλών και των ειδών είναι δυσδιάκριτα. Έτσι, βρίσκει λογικό ότι η συζήτηση που διεξαγόταν στην εθνογραφία τον 19<sup>ο</sup> αιώνα για τις φυλές και τα είδη έχει επεκταθεί σήμερα στην ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων, στις μορφές του ανθρωποκεντρισμού και του ειδισμού (speciesism).<sup>702</sup>

Μετά από όλα τα παραπάνω είναι δυνατό να καταλάβουμε γιατί έχουμε υποχρεώσεις απέναντι στα άλλα ζώα. Η κοινή προέλευσή μας, καθώς και οι βιολογικές και πολιτισμικές ομοιότητες που παρουσιάζουμε, μάς δείχνουν πως δεν αποτελούμε εμείς οι άνθρωποι ένα είδος με διαφορετική αξία από τα άλλα. Η ικανότητά μας να αναπτύξουμε έναν πολιτισμό διαφορετικό από των άλλων ειδών, έναν πολιτισμό που περιλαμβάνει για παράδειγμα ένα πολύ εξελιγμένο αξιακό σύστημα δεν πρέπει να μας ωθήσει στο να αποδώσουμε ηθική αξία μόνο στον εαυτό μας.

Στην προσπάθειά μας όμως να δώσουμε ηθική υπόσταση σε άλλα είδη δεν πρέπει να καταφύγουμε στην έννοια της εγγενούς αξίας. Η προσφυγή στην εγγενή αξία γίνεται είτε για φιλοσοφικούς, είτε για θρησκευτικούς λόγους. Όπως δείξαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, από φιλοσοφικής άποψης η στήριξη μιας θεωρίας περιβαλλοντικής ηθικής στην εγγενή αξία είναι προβληματική. Όσο για τη θεολογικής προέλευσης ερμηνεία της εγγενούς αξίας, δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι οι θεολογίες, και σε πολύ μεγάλο βαθμό μάλιστα ο ιουδαιοχριστιανισμός ευθύνονται για τον ανθρωποκεντρισμό. Οι θρησκείες απέδιδαν στον άνθρωπο ξεχωριστή αξία, καθιστούσαν το είδος του κυρίαρχο, και τα άλλα είδη εργαλεία για την επιβίωση και την καλύτερη διαβίωσή του. Δεν χρειάζεται να προστρέξουμε σε μία νέα θεολογία που θα αποδίδει ίση αξία σε όλα τα είδη, ή που θα ιεροποιεί το σύνολο του φυσικού κόσμου. Είναι προτιμότερο να επιλέξουμε στοιχεία από τις επιστήμες, όπως η βιολογία, η ζωολογία και η ανθρωπολογία για να αποβάλουμε την υπεροψία μας και να αντιμετωπίσουμε τα άλλα είδη ως μακρινούς απογόνους με διαφορετική εξέλιξη από τη δική μας. Τότε θα πάσουμε να τα μεταχειριζόμαστε για την ικανοποίηση των αναγκών μας και θα τα αντιμετωπίζουμε ως ισότιμα και με κοινούς προγόνους με εμάς.

---

<sup>702</sup> Corbey, Raymond, "Ethnographic Showcases, 1870-1930", ό.π., σ. 364

Ίσως, η υιοθέτηση της θέσης ότι έχουμε καθήκοντα απέναντι στα άλλα είδη, να φαντάζει δύσκολη στην πράξη. Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι με τη διεύρυνση της ηθικής κοινότητας τόσο, ώστε να συμπεριλαμβάνονται έστω τα ζώα με νευρικό σύστημα, όπως θα ήθελε ο Singer, δε συνεπάγεται από μέρους μας υποχρεώσεις ανάλογες με αυτές που οφείλουμε στους άλλους ανθρώπους. Έτσι, δε χρειάζεται να εξασφαλίσουμε όλα εκείνα τα δικαιώματα, που απολαμβάνουν οι συνάνθρωποί μας, όπως αυτό της ελεύθερης έκφρασης. Θα πρέπει όμως να φροντίσουμε την ηθική μεταχείριση των άλλων ζώων από την πλευρά μας. Δηλαδή να μην κακομεταχειριζόμαστε τα άλλα ζώα, να μην τα χρησιμοποιούμε για την εξυπηρέτηση δικών μας σκοπών, και όπως στην περίπτωση των μελλοντικών γενεών, να προνοούμε για να ζουν σε ένα υγιές για αυτά περιβάλλον. Και βέβαια, πρέπει να αντιληφθούμε ότι η ηθική σχέση που πρέπει να αναπτύξουμε με αυτά, πρέπει να είναι μια σχέση μονόδρομης ηθικής υπευθυνότητας, αφού δε μπορούμε να περιμένουμε να φροντίζουν και αυτά για εμάς. Πρόκειται δηλαδή για μια σχέση ανάλογη με αυτή της μητέρας και του παιδιού της, στην οποία η πρώτη έχει μόνο καθήκοντα και υποχρεώσεις. Πρέπει να αναπτύξουμε σχέσεις φροντίδας για τα άλλα ζώα, υπό την έννοια της ηθικής της Gilligan.

Τι είδους υποχρεώσεις λοιπόν απορρέουν από την προηγούμενη συζήτηση για τις βιολογικές και πολιτισμικές μας ομοιότητες με τα άλλα ζώα; Σ' αυτό το ερώτημα θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε με συντομία στο επόμενο κεφάλαιο, αφού το εντάξουμε στη γενικότερη ανάγκη για μέριμνα προς τη φύση.



#### 14. Η ανάγκη μέριμνας για τη φύση

Μετά το προηγούμενο κεφάλαιο είναι πιθανό να προκύψουν δύο εύλογες απορίες. Η πρώτη αναφορικά με τις πρακτικές προτάσεις για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων, και η δεύτερη σχετικά με την ηθική αντιμετώπιση των μερών της φύσης, πλην των ζώων. Αν θέλουμε να ξεκινήσουμε από την πρώτη, τότε αναγκαστικά θα πρέπει να σταθούμε στα δύο θεμελιώδη- για τους υπερασπιστές της ηθικής αντιμετώπισης των άλλων ζώων- ζητήματα, που είναι η χορτοφαγία και τα πειραματόζωα. Ωστόσο, για λόγους οικονομίας, η αναφορά και στα δύο ζητήματα θα είναι συνοπτική (για τους ίδιους λόγους δε θα αναφερθούμε καθόλου στο ζήτημα της χρήσης ζώων στα τσίρκο).

Αν αποδεχτούμε ότι πρέπει να διευρύνουμε την ηθική κοινότητα τόσο, ώστε να συμπεριλάβει τα άλλα ζώα, τότε δε δικαιούμαστε να τρώμε ή να κακομεταχειριζόμαστε αυτά τα πλάσματα. Το ζήτημα της χορτοφαγίας για ηθικούς λόγους απασχόλησε διάφορους ερευνητές,<sup>703</sup> ωστόσο αναπτύχθηκε με συστηματικότητα από τον Singer. Δεν είναι τυχαίο, ότι ο Singer, ήδη από το πρώτο του βιβλίο συνέδεσε τη φιλοσοφική του θεώρηση με την πρακτική, αφιερώνοντας ένα κεφάλαιο στο θέμα της χορτοφαγίας, παροτρύνοντας μάλιστα τους αναγνώστες του να γίνουν χορτοφάγοι.<sup>704</sup> Ίσως δεν ήταν τυχαίο ότι, στο κεφάλαιο αυτό παρεμβάλλονταν φωτογραφίες που απεικόνιζαν ανατριχιαστικές σκηνές από πειράματα με ζώα και άλλες με ζώα στοιβαγμένα σε μονάδες παραγωγής κρέατος.

Η επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται από τον Singer στο συγκεκριμένο κεφάλαιο στηρίζεται στο ωφελμιστικό του σχήμα για την ελαχιστοποίηση του πόνου. Ο Singer αναφέρεται στις αντίξοες συνθήκες που επικρατούν στα εργαστήρια και στις φάρμες. Η προβληματική αυτή όμως είναι έκθετη σε κριτικές σαν αυτή της Cora Diamond. Η Diamond αναφέρει ότι ο ωφελμιστής Singer προφανώς δε θα είχε ηθικούς ενδοιασμούς να φάει ένα αρνί που χτυπήθηκε κατά λάθος σε αυτοκινητιστικό ατύχημα.<sup>705</sup>

Προβλήματα σαν το παραπάνω εμφανίζονται από τη στιγμή που αποδεχτούμε την ωφελμιστική προσέγγιση του Singer για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων. Αντιθέτως, αν ασπαστούμε μια προσέγγιση σαν αυτή που υποστηρίχτηκε στο

---

<sup>703</sup> Ενδεικτικά αναφέρουμε: Moore Lappe, Frances, “America’s Experimental Diet” στο James P. Sterba (ed.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, ό.π., σ.σ. 271-283, Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, ό.π., σ.σ. 186-187

<sup>704</sup> Singer, Peter, *Animal Liberation*, ό.π., σ.σ. 159-183

<sup>705</sup> Diamond, Cora, “Eating Meat and Eating People”, *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 471-472

προηγούμενο κεφάλαιο, τότε η χορτοφαγία προκύπτει ως απαραίτητη συνεπαγωγή της συμμετοχής των άλλων ζώων στην ηθική κοινότητα.

Το ζήτημα της χρήσης πειραματόζωων όμως είναι περισσότερο ακανθώδες απ' αυτό της χορτοφαγίας. Γιατί αν οι πολίτες έχουν αναστολές στην αποχή από την κρεοφαγία, τότε σίγουρα οι αναστολές αυτές θα είναι ακόμα μεγαλύτερες στην περίπτωση της χρήσης πειραματόζωων, ειδικά για ιατρικούς σκοπούς. Σήμερα η χρήση πειραματόζωων είναι εξαιρετικά μεγάλη και γίνεται για πολύ διαφορετικούς λόγους. Ενδεικτικά θα αναφέρουμε τους τομείς της ιατρικής, της πολεμικής βιομηχανίας και των καλλυντικών.

Οι ενστάσεις- ακόμα και οικολόγων- για τη χρήση πειραματόζωων έχουν να κάνουν με το σκοπό της έρευνας. Δεν είναι λίγοι οι πολίτες που εναντιώνονται στη χρήση πειραματόζωων από βιομηχανίες καλλυντικών, αλλά θεωρούν επιτακτική την ανάγκη για τη χρήση τους για ιατρικούς λόγους. Ωστόσο, η ποιοτική αυτή διαβάθμιση δε μπορεί να γίνει αποδεκτή από τη στιγμή που συμπεριλάβουμε τα άλλα ζώα στην ηθική κοινότητα. Αν δεχόμασταν ότι πρέπει να χρησιμοποιούμε πειραματόζωα για ιατρικούς σκοπούς, τότε θα ήμασταν ασυνεπείς με το σχήμα που παρουσιάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αφού θα αντιμετωπίζαμε τα άλλα ζώα ως μέσα για τη μεγιστοποίηση της ανθρώπινης ευτυχίας.

Οι υποχρεώσεις όμως που έχουμε απέναντι στα άλλα ζώα δεν πρέπει να μας κάνουν να πιστεύουμε ότι έχουμε ανάλογες υποχρεώσεις απέναντι στη φύση εν γένει. Οι υποχρεώσεις μας μπορεί να είναι άμεσες ή έμμεσες. Άμεσες υποχρεώσεις έχουμε μόνο απέναντι στα άλλα ζώα, για λόγους που αναπτύξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Αντιθέτως, οι υποχρεώσεις που έχουμε απέναντι στον φυσικό κόσμο εν γένει είναι μόνο έμμεσες. Οφείλουμε να μεριμνούμε για την οικολογική ισορροπία προκειμένου να εξασφαλίζουμε την ευζωία των ζώων που κατοικούν στον πλανήτη. Σε καμία όμως περίπτωση δε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι φροντίζουμε τη φύση για το δικό της καλό, όπως υποστηρίζουν οι βαθείς οικολόγοι. Εφόσον απορρίψαμε την ύπαρξη εγγενούς αξίας, η φύση έχει αξία στο βαθμό που συντελεί στην ευτυχία των ζώων. Μάλιστα, οι φροντίδες μας πρέπει να αποσκοπούν και στη διατήρηση της οικολογικής ισορροπίας για χάρη των μελλοντικών γενεών.

Μετά από τα παραπάνω, ήρθε η ώρα να περάσουμε στην πραγμάτευση ενός περισσότερο «πολιτικού ζητήματος», αυτού της τεχνολογίας. Όπως θα υποστηρίξουμε παρακάτω, παρά το γεγονός ότι η τεχνολογική ανάπτυξη συνετέλεσε στην επιδείνωση των περιβαλλοντικών προβλημάτων, δεν υπήρξε μαζικό αίτημα για

την πλήρη ή τελεσίδικη διακοπή της σχέσης κοινωνίας-τεχνολογίας. Επιπλέον η διακοπή αυτή δε φαίνεται να είναι εφικτή. Πιθανότατα, μια «δημοκρατική» (όπως την ορίζει ο Mumford) ή μια «απελευθερωτική» (όπως την ορίζει ο Bookchin) τεχνολογία, είναι το κλειδί για τον επαναπροσδιορισμό αυτής της σχέσης, και την επανασύνδεση της κοινωνίας με τη φύση.

## 15. Ο έλεγχος της τεχνολογίας

Όπως είδαμε στη δεύτερη ενότητα, ένα σημαντικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει η πολιτική οικολογία είναι η χρήση της τεχνολογίας. Συγκεκριμένα, όπως δείξαμε, οι εκπρόσωποι του οικολογικού μαρξισμού, όπως και του μαρξισμού εν γένει, επιδεικνύουν μία προσκόλληση στην τεχνολογία, η οποία προκύπτει θεωρητικά από τα προμηθειικά όνειρα του Μαρξ. Η προσκόλληση αυτή παρουσιάζει σημαντικά προβλήματα για την οικοδόμηση μιας γνήσιας οικολογικής πολιτικής, αφού η τεχνολογική πρόοδος, και η άκριτη πίστη σ' αυτήν, είναι εν πολλοίς υπεύθυνες για τα περιβαλλοντικά δεινά.

Μπροστά στην λαίλαπα των τεχνολογικών επιτευγμάτων, και στη διαπίστωση του αδιεξόδου που προκαλεί η υπέρμετρη χρήση της τεχνολογίας, τόσο στον άνθρωπο όσο και στο υπόλοιπο φυσικό περιβάλλον, υπήρξαν κάποιες φωνές που πρότειναν μια ακραία λύση. Πρόκειται για τους πρωτογονιστές. Αυτό το νέο ρεύμα, αντλεί ιστορικές αναφορές από το κίνημα των λουδιτών και σύγχρονη θεωρητική βάση από τον John Zerzan και τον David Watson.<sup>706</sup> Όλοι αυτοί υποστήριζαν και υποστηρίζουν τη μερική ή πλήρη εγκατάλειψη της τεχνολογίας.

Οι λουδίτες πήραν το όνομά τους από τον Ned Ludd ο οποίος το 1779 εισέβαλε σε ένα εργαστήριο του χωριού Leicestershire και κατέστρεψε δύο πλεκτικές μηχανές.<sup>707</sup> Οι λουδίτες εμφανίστηκαν πρώτα στην Αγγλία το 1812 όπου μια ομάδα περίπου 120 ατόμων κατέστρεψαν μηχανές στην περιοχή του Γιορκσάιρ. Γρήγορα πολλοί ανέλαβαν παρόμοια δράση και τα φαινόμενα της καταστροφής μηχανών και εργοστασίων πήρε ευρύτατες διαστάσεις.<sup>708</sup>

Ο John Zerzan είναι ένας σύγχρονος Αμερικάνος διανοητής και χειρωνάκτης (εργάζεται περιστασιακά και ως ξυλουργός) ο οποίος φέρεται να είναι ο θεωρητικός του πρωτογονισμού (primitivism). Ο πρωτογονισμός υποστηρίζει ότι, αιτία όλων των δεινών του ανθρώπου και του περιβάλλοντος χώρου είναι ο ανθρώπινος πολιτισμός. Στη βάση αυτή, ο Zerzan προτείνει την επιστροφή σε πρωτόγονες κοινωνίες και την άρνηση χρήσης κάθε είδους τεχνολογίας, γι' αυτό και το βασικό του κείμενο φέρει

---

<sup>706</sup> Ο Watson χρησιμοποιεί και το ψευδώνυμο George Bradford. Για ένα επιθετικό κείμενο εναντίον του Bookchin με ιδιαίτερη έμφαση στο ζήτημα του τεχνολογισμού βλέπε: Watson, David, *Beyond Bookchin, Preface for a Future Social Ecology*, Autonomedia, New York, 1996.

<sup>707</sup> Pynchon, Tomas, "Είναι Σωστό να Είμαστε Λουδίτες;", στο Sale, Kirekpatrick, *Η Εξέγερση Ενάντια στο Μέλλον*, μτφρ. Παναγιώτης Καλαμαράς- Άρης Αναγνωστόπουλος, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2004<sup>2</sup>, σ. 50

<sup>708</sup> Για μια παρουσίαση του «κινήματος» των λουδιτών βλέπε Sale, Kirekpatrick, *Η Εξέγερση Ενάντια στο Μέλλον*, ό.π.

τον ευφάνταστο τίτλο *Πρωτόγονο Μέλλον (Future Primitive)*.<sup>709</sup> Ο Zerzan μάλιστα εντόπισε μία από τις αιτίες της διαφθοράς του ανθρώπου στην εφαρμογή της γεωργικής καλλιέργειας. Για το λόγο αυτό προτείνει τη συγκρότηση τροφοσυλλεκτικών κοινωνιών. Η θεωρία του πρωτογονισμού θυμίζει με μια πρώτη ματιά αυτή του Ρουσσώ, στην οποία ο τελευταίος υπεραμυνόταν της άποψης ότι ο άνθρωπος έχασε την αγνότητά του από τη στιγμή που συγκρότησε κοινωνίες. Η αλήθεια είναι όμως ότι ο Zerzan εκφράζει μια πραγματικά ακραία θέση, αφού δεν απορρίπτει μόνο την υλική πρόοδο του ανθρώπου αλλά και την πνευματική. Στο ίδιο πνεύμα θα ζητήσει ακόμα και την κατάργηση της χρήσης της γλώσσας!

Οι πρωτογονιστές δημιούργησαν γρήγορα ένα κίνημα με θιασώτες κυρίως στις Η.Π.Α. αλλά και σε ευρωπαϊκές χώρες, όπως στην Ιταλία, όπου και έχουν σχηματιστεί κοινότητες, τα μέλη τους ζουν σε σπηλιές και είναι τροφοσυλλέκτες. Ένα από τα πολλά τραγικά λάθη που κάνουν οι πρωτογονιστές, είναι η κατάχρηση συγκεκριμένων πηγών, όπως για παράδειγμα του Mumford.<sup>710</sup> Έτσι, με εφελτήριο την κριτική του Mumford για την τεχνολογική πρόοδο φτάνουν στο στόχο που έχουν θέσει οι ίδιοι, δηλαδή την πλήρη απόρριψη της τεχνικής. Τα παράδοξα στα οποία μπορεί να μας οδηγήσει αυτή η ακραία θέση είναι πολλά και μπορούμε να αναφέρουμε τουλάχιστον ένα με μορφή ερωτήματος: θα δέχονταν άραγε ένας πρωτογονιστής ως ορθή την ενέργεια ενός πρωτόγονου τροφοσυλλέκτη που με ένα μακρύ κομμάτι ξύλου (εργαλείο) που το βρήκε στο έδαφος τίναζε (τεχνική) τα κλαδιά ενός οπωροφόρου δέντρου μέχρι να πέσουν οι καρποί του, ή μήπως θα ήταν ορθότερο να περιμένει να πέσουν οι καρποί του δίχως να κάνει χρήση ενός εργαλείου ή μιας τεχνικής;

Ένα άλλο παράδοξο της θεωρίας του πρωτογονισμού έχει να κάνει με το πρόταγμα της συγκρότησης τροφοσυλλεκτικών κοινοτήτων. Όπως γνωρίζουμε όλοι μας, είναι αδύνατον να συντηρηθούν τα δισεκατομμύρια του σημερινού πληθυσμού της γης συλλέγοντας τροφή, για τον απλούστατο λόγο ότι οι τροφές δεν επαρκούν. Δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνούμε ότι ο Zerzan απορρίπτει τη γεωργία. Συνεπώς ο πληθυσμός της γης πρέπει να συντηρηθεί από τα οπωροφόρα αυτοφυή δέντρα, ενδεχόμενο που είναι αδύνατο.

Οι θεωρητικές καταχρήσεις των πρωτογονιστών παρουσιάζουν ένα ξεχωριστό ενδιαφέρον. Οι αναφορές τους στους λουδίτες αλλά και στον Lewis Mumford δεν

<sup>709</sup> Zerzan, John, *Future Primitive and Other Essays*, Autonomedia, New York, 1994

<sup>710</sup> Sale, Kirckpatrick, *Η Εξέγερση Ενάντια στο Μέλλον*, ό.π., σ. 23

είναι δικαιολογημένες. Για παράδειγμα οι λουδίτες δεν ήταν συνολικά εναντίον της τεχνολογίας, ούτε καν συνολικά εναντίον των μηχανών. Ήταν ενάντιοι μόνο στις μηχανές που έβλαπταν την κοινότητά τους:

Οι Λουδίτες δεν εναντιώνονταν σε κάθε μηχανήμα αλλά «σε όλα τα μηχανήματα που βλάπτουν την Κοινότητα», όπως το έθετε εκείνο το γράμμα του Μάρτη του 1812, μηχανές δηλαδή τις οποίες η κοινότητά τους δεν ενέκρινε, δεν μπορούσε να ελέγξει και η χρήση των οποίων ήταν επιβλαβής για τα συμφέροντά τους είτε ως σύνολο εργατών, είτε ως σύνολο οικογενειών, γειτόνων και πολιτών. Επρόκειτο, με άλλα λόγια, για μηχανήματα που κατασκευάστηκαν με βάση αποκλειστικά και μόνο τα οικονομικά τους συνακόλουθα, αυτά που θα απέφεραν κέρδος σε ελάχιστους, ενώ οι μυριάδες κοινωνικές, περιβαλλοντολογικές και πολιτισμικές επιπτώσεις τους θεωρούνταν ασήμαντες.<sup>711</sup>

Από το παραπάνω απόσπασμα καταλαβαίνουμε ότι οι λουδίτες δεν αποτελούν μία ικανοποιητική ιστορική αναφορά για τους πρωτογονιστές.

Όμως, η θεωρητική κατάχρηση του Mumford είναι ακόμα πιο έντονη από την ιστορική κατάχρηση των λουδιτών. Όπως θα έγινε ήδη προφανές από τη δεύτερη ενότητα αυτής της εργασίας όπου και σχολιάστηκε ο τεχνολογισμός του Μαρξ, το έργο του Mumford δεν μπορεί να αποτελέσει τη βάση για τη συλλήβδην απόρριψη της τεχνολογίας. Ο Bookchin μάλιστα το 1995 επιτιθέμενος στις θέσεις των πρωτογονιστών, που έχουν ευρεία απήχηση στο αντιεξουσιαστικό κοινό στο οποίο απευθύνεται και ο ίδιος, κατέδειξε αυτό το σφάλμα. Όπως σωστά επεσήμανε ο Bookchin, ο Mumford δεν ενθουσιαζόταν στην ιδέα της απόρριψης της τεχνολογίας και της επιστροφής στο απόλυτο πρωτόγονο ή στην αγριότητα.<sup>712</sup>

Τέλος, μία ακόμα θεωρητική κατάχρηση που κάνουν οι πρωτογονιστές, ανάμεσα σε τόσες άλλες (όπως του Thorstein Veblen και του Μαρκούζε) είναι αυτή που αναφέρεται στο έργο του Jacques Ellul.<sup>713</sup> Ωστόσο, αξίζει να προσέξουμε ότι ο Ellul, αν και φαίνεται να γοητεύεται από την ιδέα της επιστροφής σε μια πρωτόγονη κοινωνία, δεν πιστεύει ότι κάτι τέτοιο είναι πραγματοποιήσιμο:

---

<sup>711</sup> Sale, Kirckpatrick, *Η Εξέγερση Ενάντια στο Μέλλον*, ό.π., σ. 29

<sup>712</sup> Bookchin, Murray, *Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός: Ένα Αγεφύρωτο Χάσμα*, μτφρ. Αχιλλέας Φωτάκης, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005, σ.σ. 46-49

<sup>713</sup> Για τις θεωρητικές αναφορές τους βλέπε Sale, Kirckpatrick, *Η Εξέγερση Ενάντια στο Μέλλον*, ό.π., σ. 23. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι ο Bookchin έχει κατηγορήσει έμμεσα τον Ellul ότι με τον πεσιμισμό του τροφοδοτεί εν μέρει τους πρωτογονιστές. Βλέπε: Bookchin, Murray, *Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός: Ένα Αγεφύρωτο Χάσμα*, ό.π., σ.σ. 44-45

Όλοι κάνουν έναν απαράδεκτο συλλογισμό: απορρίπτουν την Τεχνική και θέλουν να επιστρέψουμε σε μια προ-τεχνική κοινωνία. Σίγουρα μπορεί κανείς να λυπηθεί που χάθηκε κάποια αξία ή κάποια κοινωνική ή ηθική μορφή του παρελθόντος· αλλά, όταν κάποιος ασχολείται με το πρόβλημα της τεχνικής κοινωνίας, δεν μπορεί να υποστηρίζει στα σοβαρά ότι είναι δυνατόν να ξαναζωντανέψει το παρελθόν(...). Κάθε λύπη για το παρελθόν είναι μάταιη· κάθε επιθυμία να επιστρέψουμε σ' ένα προγενέστερο κοινωνικό στάδιο δεν είναι ρεαλιστική. Δεν υπάρχει πιθανότητα να γυρίσουμε πίσω, να διαγράψουμε ή να σταματήσουμε την τεχνική πρόοδο. Ό,τι έγινε έγινε. Καθήκον μας είναι να βρούμε τη θέση μας στην τωρινή κατάσταση και σε καμία άλλη. Η νοσταλγία δεν έχει επιβιωτική αξία στον σύγχρονο κόσμο και δεν είναι παρά μια πτήση στη χώρα των ονείρων.<sup>714</sup>

Στο παραπάνω απόσπασμα ο Ellul κάνει σαφές με κατηγορηματικό τρόπο ότι είναι μη ρεαλιστική η επιστροφή σε πρωτόγονες κοινωνίες. Έτσι, η χρήση του από την πλευρά των πρωτογονιστών ως θεωρητική αναφορά είναι αδικαιολόγητη.

Η εξωφρενική επέκταση των μηχανών σε όλες τις διαστάσεις της ανθρώπινης ζωής, είναι λογικό να συνετέλεσε στην ανάπτυξη μιας αντιτεχνολογικής ιδεολογίας. Ωστόσο, δεν πρέπει να μας ενθουσιάζει ούτε η τεχνολογική υστερία του καιρού μας, ούτε και από την άλλη, η ακραία άποψη της πλήρους απόρριψης των τεχνολογικών επιτευγμάτων και της επιστροφής σε μια κατάσταση πρωτογονισμού. Αυτό που χρειάζεται είναι η κριτική ματιά απέναντι στη λαίλαπα των τεχνολογικών κατασκευασμάτων και τελικά ο μετριασμός της χρήσης της τεχνολογίας.

Στην κατεύθυνση της «λιγότερης τεχνολογίας» κινήθηκαν διάφοροι συγγραφείς όπως ο Ellul, ο Adas, ο Mumford και ο Bookchin. Ο Ellul παρότρυνε τους ανθρώπους να συμβιβαστούν με την ιδέα ότι η τεχνολογία είναι πλέον αναπόσπαστο κομμάτι της ανθρώπινης κουλτούρας και να αγρυπνούν μπροστά στους κινδύνους, τα λάθη, τις δυσκολίες και τους πειρασμούς που συνεπάγεται η ευρεία χρήση της.<sup>715</sup>

Το γεγονός του Α' Παγκοσμίου πολέμου, που απασχολεί τον Adas, είναι ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα της τεχνολογικής και επιστημονικής τρέλας. Αυτό όμως δεν τον οδηγεί στο να απορρίψει την επιστημονική και την

---

<sup>714</sup> Ellul, Jacques, "Η Τεχνολογική Τάξη", μτφρ Ζήσης Σαρίκας, στο Ζήσης Σαρίκας (επ.), Η Φωτιά του Προμηθέα, Κριτικά Δοκίμια για τον Σύγχρονο Τεχνολογικό Πολιτισμό, Αθήνα, Νησίδες, 1998, σ. 64-65

<sup>715</sup> Ellul, Jacques, "Η Τεχνολογική Τάξη", ό.π., σ. 65

τεχνολογική πρακτική. Έτσι αναφέρεται στην «κατάχρηση της επιστήμης και της τεχνολογίας» και στο γεγονός ότι οι «ανίκανοι πολιτικοί και στρατιωτικοί ηγέτες» «έχασαν τον έλεγχο των εργαλείων με τα οποία επρόκειτο να διεξαγάγουν τον πόλεμο».<sup>716</sup> Η φρίκη όμως του πολέμου, ως συνέπεια της παρανοϊκής χρήσης της τεχνολογίας, δεν ώθησε τον Adas στην αντίπερα όχθη που βρίσκονται οι πρωτογονιστές. Έτσι υποστηρίζει την ανάγκη να προβληθεί ο ηθικός μας πολιτισμός έναντι του τεχνικού και προτείνει, στις τελευταίες αράδες του βιβλίου του, την ανάδειξη της ανθρώπινης αξίας με άλλα μέτρα από τα επιστημονικά και τα τεχνολογικά.<sup>717</sup>

Η πιο ικανοποιητική απάντηση όμως στο ψευδοδίλλημα που έχουν θέσει οι πρωτογονιστές είναι αυτή του Mumford. Ο Mumford πιστεύει στις δυνατότητες της τεχνολογίας για τον εκπολιτισμό αλλά δεν δίνει τα πρωτεία στο εργαλείο για την πρόοδο του ανθρώπου. Μεταχειρίζεται μάλιστα ένα σχήμα που το αποκαλεί «δημοκρατική τεχνολογία» και είναι συμβατό με αυτό που ο Bookchin καλεί «απελευθερωτική τεχνολογία».

Ο Mumford κάνει διάκριση μεταξύ δύο τεχνολογιών. Η μία είναι η δημοκρατική και διασκορπισμένη, και η άλλη η ολοκληρωτική και συγκεντροποιημένη.<sup>718</sup> Την πρώτη τη συναντήσαμε σε μικρές κοινότητες όπου οι άνθρωποι ασχολούνταν με μικρής κλίμακας χειροτεχνικές εργασίες. Στις κοινότητες αυτές οι άνθρωποι χρησιμοποιούσαν ελεύθερα τα εργαλεία αλλά και τη μυϊκή τους δύναμη. Η επιβράβευση της εργασίας ήταν το ίδιο το αποτέλεσμα του μόχθου και η κοινωνική αναγνώριση.

Ο Mumford ονομάζει την τεχνολογία «δημοκρατική» γιατί λαμβάνει χώρα στα πλαίσια μιας δημοκρατίας της οποίας η βασική αρχή είναι για τον ίδιο «η αντίληψη ότι τα χαρακτηριστικά, οι ανάγκες και τα συμφέροντα του συνόλου των ανθρώπων υπερτερούν από εκείνα που προβάλλει οποιαδήποτε επιμέρους οργάνωση, θεσμός ή ομάδα».<sup>719</sup> Στο πνεύμα αυτό, είναι εύκολο να δεχτούμε ότι η άσκηση της τεχνολογίας σήμερα στο πλαίσιο μιας χώρας δεν πληροί τις προϋποθέσεις της

---

<sup>716</sup> Adas, Michael, *Ανδρών Μέτρον Μηχανή, Επιστήμη, Τεχνολογία και Ιδεολογίες Δυτικής Κυριαρχίας*, Νεφέλη, Αθήνα, 2003, σ. 390

<sup>717</sup> Adas, Michael, *Ανδρών Μέτρον Μηχανή, Επιστήμη, Τεχνολογία και Ιδεολογίες Δυτικής Κυριαρχίας*, ό.π., σ.σ. 396-397, 428

<sup>718</sup> Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής, τ. Α', ό.π.*, σ. 221

<sup>719</sup> Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής, τ. Α', ό.π.*, σ. 222. Προς την κατεύθυνση μιας τεχνολογίας με τα χαρακτηριστικά που περιγράφει ο Mumford, κατευθυνόταν και η σκέψη του Κροπότκιν. Βλέπε: Κροπότκιν, Peter, *Αγροί, Εργοστάσια, Εργαστήρια*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2005



δημοκρατίας. Όταν η τεχνολογική έρευνα κατευθύνεται από υψηλά κλιμάκια με στόχο την κάλυψη «εθνικών» στόχων που δε φαίνεται να αφορούν άμεσα τους πολίτες (όπως κατασκευή «έξυπνων όπλων», ή διαστημική τεχνολογία), τότε σίγουρα αυτή η τεχνολογία δεν είναι δημοκρατική υπό το πνεύμα που την εννοεί ο Mumford. Συν τοις άλλοις, η τεχνολογία αυτή έχει στόχο την εξυπηρέτηση των συμφερόντων μιας μειονότητας, των ευνοούμενων από την εκάστοτε κυβέρνηση βιομηχάνων.

Ακόμα χειρότερη είναι η θέση του εργάτη στα πλαίσια μιας τέτοιας βιομηχανικής αλυσίδας. Ο Μαρκούζε ήδη με τον *Μονοδιάστατο Άνθρωπο* είχε δείξει τις ολέθριες συνέπειες αυτής της αλυσίδας παραγωγής. Στην αλυσίδα αυτή ο εργάτης γίνεται ένα μέρος της Μεγαμηχανής.<sup>720</sup> Τέλος, από τη συγκεντροποιημένη τεχνολογία δεν μπορούμε να περιμένουμε οικολογική ευαισθησία. Αν ο στόχος της είναι το μέγιστο κέρδος με οποιοδήποτε κόστος, τότε προφανώς και οι σχεδιαστές αυτής της τεχνολογίας δεν ενδιαφέρονται για την καταδυνάστευση του περιβάλλοντος.

Από την άλλη, η κοινωνική οικολογία του Bookchin έχει πράγματι να επιδείξει μια οικολογικά αξιόπιστη διαχείριση της τεχνολογίας. Μάλιστα μπορούμε να πούμε ότι η έννοια της δημοκρατικής τεχνολογίας του Mumford αποτελεί βασικό συστατικό της απελευθερωτικής τεχνολογίας του Bookchin. Μόνο που ο τελευταίος δίνει μεγάλη έμφαση στο στοιχείο της οικολογικής προοπτικής της τεχνολογίας, στοιχείο που είναι εξαιρετικά χρήσιμο για τις ανάγκες της σύγχρονης κοινωνίας.

Αν έχουμε μια τεχνολογία με τα χαρακτηριστικά που ζητούν οι δύο διανοητές, ο Mumford και ο Bookchin, τότε πιστεύουμε ότι μπορούμε να ξεπεράσουμε το σημερινό αδιέξοδο. Η δημοκρατική τεχνολογία αφ' ενός, εξασφαλίζει ότι θα ασκείται για λογαριασμό του συνόλου των πολιτών και όχι για την ικανοποίηση των συμφερόντων μιας μικρής ομάδας ανθρώπων. Η απελευθερωτική τεχνολογία αφ' ετέρου, που θα εκμεταλλεύεται τις δυνάμεις της φύσης, όπως τον ήλιο και τον αέρα, θα εξασφαλίσει την μακροβιότητα του πλανήτη και συνεπώς την ευζωία των κατοίκων της, ανθρώπων και μη.

Με την επιλογή μιας τεχνολογίας που θα φέρει αυτά τα δύο χαρακτηριστικά, θα αποφύγουμε τις ακραίες θέσεις για την τεχνολογία, που είναι ο προμηθεϊσμός από τη μία, και ο πρωτογονισμός από την άλλη. Διότι δε χρειάζεται να λατρεύουμε την τεχνολογία και να στηρίζουμε επάνω της όλες μας τις ελπίδες για την απελευθέρωση

---

<sup>720</sup> Αν θέλουμε να δώσουμε έναν απλοϊκό ορισμό, η Μεγαμηχανή είναι η οργάνωση ενός τεράστιου ανθρώπινου δυναμικού για την εκτέλεση ενός μεγάλου έργου. Για μια παρουσίαση της Μεγαμηχανής του Mumford βλέπε Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής*, τ. Α', σ. σ. 179- 246

του ανθρώπου από τις δυνάμεις της φύσης. Και αυτό γιατί ο άνθρωπος δεν απειλείται πλέον από τη φύση, εκτός και αν κάνουμε λόγο για καταστροφικούς σεισμούς, που ούτως ή άλλως δεν είναι δυνατό να τους αποφύγουμε, ακόμα και αν καταφέρουμε να τους προβλέψουμε. Από την άλλη, η επιστροφή σε μια πρωτόγονη κοινωνία θα αποτελέσει μια επιστροφή στη βαρβαρότητα αφού ο άνθρωπος μαζί με την τεχνολογική του κοινωνία θα εγκαταλείψει και την πνευματική του παράδοση. Επιπροσθέτως, δεν υπάρχει κανένας λόγος να κόψουμε το χέρι επειδή πονάει το δάχτυλο, δηλαδή να εγκαταλείψουμε όλα τα τεχνολογικά μας επιτεύγματα, όπως το ποδήλατο, επειδή μας ενοχλούν κάποια άλλα, όπως ο πυρηνικός πύραυλος.

## 16. Επίλογος: Για μια οικολογικά ευαίσθητη κοινωνία

Σ' αυτήν την εργασία προσπαθήσαμε να πετύχουμε τρία πράγματα. Πρώτον, να παρουσιάσουμε τις αρχές της περιβαλλοντικής ηθικής με μια κριτική ματιά. Δεύτερον, να εξετάσουμε κατά πόσον οι δύο κυρίαρχες θεωρίες πολιτικής οικολογίας- ο οικολογικός μαρξισμός και η κοινωνική οικολογία- είναι συμβατές με αυτές οι αρχές. Τρίτον, να στηρίξουμε τις ηθικές μας υποχρεώσεις απέναντι στα άλλα ζώα, με τρόπο ώστε η επιχειρηματολογία αυτή να αποτελέσει μια λιγότερο ανθρωποκεντρική προσέγγιση για την πολιτική οικολογία απ' αυτές που ήδη υπάρχουν.

Για τη επίτευξη του τρίτου στόχου, δε χρειάζεται να συγκροτήσουμε μια νέα πολιτική θεωρία. Αν θεωρήσουμε δεδομένο από το δεύτερο μέρος ότι ο οικολογικός μαρξισμός φέρει εγγενή χαρακτηριστικά από τη μαρξιστική παράδοση που τον καθιστούν ακατάλληλο από πλευράς περιβαλλοντικής ηθικής, τότε απομένει να στραφούμε και πάλι στην κοινωνική οικολογία του Murray Bookchin για περαιτέρω επεξεργασία. Η προτίμηση της δεύτερης θεωρίας έγκειται στο γεγονός ότι ο οικολογικός μαρξισμός, είτε ως μία εξέλιξη του παραδοσιακού μαρξισμού, είτε ως ένας ανασυγκροτημένος μαρξισμός, καθιστά αδύνατη τη μη ανθρωποκεντρική θεώρηση, στην οποία ο άνθρωπος είναι η μοναδική αξία, όπως στην παράδοση του διαφωτισμού, όπου δεν έχουμε ενδιαφέρον για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων, και κυρίως, όπου ο προμηθεϊσμός συντελεί στην καταδυνάστευση του φυσικού περιβάλλοντος.

Από την άλλη, η κοινωνική οικολογία του Bookchin, παρά τα προβλήματα που αντιμετωπίζει από τη σκοπιά της περιβαλλοντικής ηθικής, μπορεί να αποτελέσει ένα γόνιμο έδαφος για την ανάπτυξη μιας μη ανθρωποκεντρικής πολιτικής και ηθικής θεώρησης. Η κοινωνική οικολογία, ευρισκόμενη σε μια πολιτική παράδοση χωρίς αυστηρές φιλοσοφικές νόρμες σαν αυτές που καθορίστηκαν από τον Μαρξ και τους μαρξιστές είναι περισσότερο ευέλικτη σε αναπροσαρμογές. Επιπλέον, η θεωρία του Bookchin, συνεχίζει την παράδοση του αλτρούισμού από τον Κροπότκιν, που αν τη στηρίξουμε σε μια μη νατουραλιστική βάση, αλλά στη βάση του καθήκοντος, τότε θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε μια μη ανθρωποκεντρική ηθική.

Ο Bookchin έχει υποστηρίξει επανειλημμένα ότι είναι καθήκον του ανθρώπου να συνεχίσει την εξέλιξη μέχρις ότου να επιτύχουμε την ελεύθερη φύση. Μπορούμε να ορίσουμε αυτήν την εξέλιξη ως την κοινωνία στην οποία οι άνθρωποι θα καλλιεργήσουν ένα διαφορετικό ήθος από το σημερινό, αναλογιζόμενοι τα

καθήκοντά τους προς τα άλλα ζώα. Αν και ο Bookchin δεν έχει κάνει σαφείς αναφορές για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων, μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ένα θεωρητικό σχήμα σαν αυτό που παρουσιάσαμε στο κεφάλαιο 13 με τη φιλοδοξία να καλύψουμε αυτό το κενό. Επίσης, είναι σημαντικό να τονίσουμε, ότι ο Bookchin, σε αντίθεση με τους μαρξιστές, προσπαθεί να συμφιλιώσει το χάσμα μεταξύ φύσης και κοινωνίας, υπό το πρίσμα του διαλεκτικού νατουραλισμού.

Τέλος, η προοπτική της κοινωνικής οικολογίας αναφορικά με το ζήτημα της τεχνολογίας, είναι απόλυτα ικανοποιητική σε σχέση με τις ανάγκες μιας οικολογικά ευαίσθητης κοινωνίας. Ο Bookchin από πολύ νωρίς είχε εντοπίσει τα προβλήματα που γεννά η λατρεία του ανθρώπου προς την τεχνική που έχει αναπτύξει. Γι' αυτό και πρότεινε τον έλεγχο της τεχνολογίας, ο οποίος προφανώς μπορεί να γίνει ευκολότερος στα πλαίσια μιας αυτοοργανωμένης κοινωνίας.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adas, Michael, *Ανδρών Μέτρον Μηχανή, Επιστήμη, Τεχνολογία και Ιδεολογίες Δυτικής Κυριαρχίας*, μτφρ. Γιάννης Σκαρπέλος, Νεφέλη, Αθήνα, 2003
- Ahn, Seung- Joon, *From State to Community, Rethinking South Korean Modernization*, Aigis Publications, Littleton- Colorado, 1994
- Albrecht, Glenn A., “Ethics and Directionality in Nature”, στο Andrew Light (επ.), *Social Ecology after Bookchin*, The Guilford Press, New York- London, 1998, σ. σ. 92-113
- Alberts, Bruce, Bray, Dennis, Johnson, Alexander, Lewis, Julian, Raff, Martin, Roberts, Keith & Walter, Peter, *Βασικές Αρχές Κυτταρικής Βιολογίας, Εισαγωγή στη Μοριακή Βιολογία του Κυττάρου*, μτφρ. Κώστας Σταματόπουλος, Ιατρικές Εκδόσεις Π.Χ. Πασχαλίδης, Αθήνα, 2000
- Αναπολιτάνος, Διονύσιος Α., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Μαθηματικών*, Νεφέλη, 1985<sup>4</sup>
- Anderson, Perry, *Ο Δυτικός Μαρξισμός*, μτφρ. Αλέκος Π. Ζάννας, Ράππα, Αθήνα, 1978
- Andreas- Salome, Lou, *Η Ανθρώπινη Φύση της Γυναίκας*, μτφρ. Αλέξανδρος Βέλιος, Ροές, Αθήνα, 2005<sup>2</sup>
- Αξελός, Κώστας, *Ο Μαρξ Στοχαστής της Τεχνικής, Από την Αλλοτρίωση του Ανθρώπου στην Κατάκτηση του Κόσμου*, μτφρ. Τάκης Αθανασόπουλος, Καστανιώτης, Αθήνα, 2000
- Αριστοτέλης, *Περί Ζώων Μορίων*, Βιβλία Α΄, Β΄ & Γ΄, μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα, 1994
- , *Περί Ψυχής*, μτφρ. Ιωάννης Σ. Χριστοδούλου, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2003<sup>6</sup>
- , *Πολιτικά*, Βιβλίο Α΄, μτφρ. Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα, 1993
- , *Φυσικά II, Περί Φύσεως*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1999
- Armstrong, Karen, *A History of God, From Abraham to the Present: the 4000- year Quest for God*, Vintage, London, 1999<sup>2</sup>
- Αυγελής, Νίκος, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Κώδικας, Θεσσαλονίκη, 1998
- Bahm, Archie J., “Howard Parsons: Marx and Engels on Ecology”, Book Review, *Environmental Ethics* 3, Fall 1979, σ. σ. 283-285
- Bahro, Rudolf, *From Red to Green*, Verso, London, 1984
- Bahro, Rudolf, *Socialism and Survival*, Heretic Books, London, 1986

- Barber, Nigel, *Kindness in a Cruel World, The Evolution of Altruism*, Prometheus Books, New York, 2004
- Bentham, Jeremy, “Εισαγωγή στις Αρχές της Ηθικής και της Νομοθεσίας (1789), Περί της Αρχής της Ωφελιμότητας, Κεφάλαιο Πρώτο”, μτφρ. Φιλήμων Παιονίδης, *Υπόμνημα* 3, Οκτώβριος 2005, σ. σ. 316-325
- Benton, Ted, “Humanism= Speciesism, Marx on Humans and Animals”, *Radical Philosophy*, Autumn 1988, σ.σ. 4-18
- , “Μαρξισμός και Φυσικά Όρια: Μια Οικολογική Κριτική και Ανασύνθεση” στο Α. Βλάχου, Τ. Benton & R. Grundmann, *Κοινωνία και Φύση, Μια Συζήτηση για την Οικολογία, τον Μαρξισμό και την Γνωσιοθεωρία*, μτφρ. Χρήστος Βαλλιάνος, Δελφίνοι, Αθήνα, 1995, σ.σ. 21-100
- Biehl, Janet, “Ecofeminism and Deep Ecology: Unresolvable Conflict?”, *Green Perspectives*, no. 3, σ. 1-10
- , *Rethinking Ecofeminist Politics*, South and Press, Boston, 1991
- , *The Politics of Social Ecology, Libertarian Municipalism*, Black Rose Books, Montreal- New York- London, 1998
- Biehl, Janet & Staudenmaier, Peter, *Οικοφασισμός, Μαθήματα από τη Γερμανική Εμπειρία*, μτφρ. Βασίλης Καπετανγιάννης- Βαγγέλης Κούταλης, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2003
- Biolat, Guy, *Μαρξισμός και Οικολογία*, μτφρ. Β. Κουριά, Αλφειός, Αθήνα, 1984
- Βιρβιδάκης, Στέλιος, *Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία*, Μέρος Α΄, Σημειώσεις Πανεπιστημιακών Παραδόσεων, Αθήνα, 1996
- Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford- New York, 1994
- Blanc, Marcel, *Οι Κληρονόμοι του Δαρβίνου, Η Εξέλιξη σε Μετάλλαξη*, μτφρ. Μαρία Μπουγά, Στάχυ, Αθήνα, 1995
- Bookchin, Murray, “Άκου Μαρξιστή!”, στο Bookchin, Murray, *Άκου Μαρξιστή*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1974
- , “Αποκαθιστώντας την Εξέλιξη: Απάντηση στην Eckersley και τον Fox”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 1992, σ.σ. 156-183
- , “Freedom and Necessity in Nature, A Problem in Ecological Ethics”, στο Bookchin, Murray, *The Philosophy of Social Ecology, Essays on Dialectic Naturalism*, Black Rose Books, Montreal, New York, London, 1996<sup>3</sup>, σ.σ. 71-96

- , “Ένας Φιλοσοφικός Νατουραλισμός”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1992, σ.σ. 74-102
- , “Η Αυτοδιεύθυνση και η Νέα Τεχνολογία”, στο Bookchin, Murray, *Προς μια Οικολογική Κοινωνία*, μτφρ. Γιάννης Γκλαρνέτατζης, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1994, σ. σ. 125- 146
- , “Η Έννοια της Οικοτεχνολογίας και των Οικοκοινοτήτων”, στο Bookchin, Murray, *Προς μια Οικολογική Κοινωνία*, μτφρ. Γιάννης Γκλαρνέτατζης, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1994, σ. σ. 107-124
- , “Η Σημασία της Κοινότητας και του Συνομοσπονδισμού και η Ανάγκη για μια Νέα Πολιτική”, μτφρ. Αλέξανδρος Γκεζερλής, *Ευτοπία* 5, Ιούλιος 2000, σ.σ. 3-6
- , *Η Σύγχρονη Οικολογική Κρίση*, μτφρ. Μάκης Κορακιανίτης, Βιβλιόπολις, Αθήνα, 1993
- , *Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός: Ένα Αγεφύρωτο Χάσμα*, μτφρ. Αχιλλέας Φωτάκης, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005
- , “Μαρξισμός και Αστική Κοινωνιολογία”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 1992, σ. σ. 215-229
- , *Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, μτφρ. Τάσος Κυπριανίδης, Εξάντας, Αθήνα, 1993, σ.σ. 17-18
- , “Οικολογία και Επαναστατική Σκέψη”, στο Bookchin, Murray, *Η Οικολογία της Ελευθερίας*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1978, σ. σ. 35-69
- , *Our Synthetic Environment*, Alfred A. Knopf, New York, 1962
- , “Postscript: Ecologizing the Dialectic”, στο Clark, John (επ.), *Renewing the Earth, The Promise of Social Ecology, A Celebration of the Work of Murray Bookchin*, Green Print, London, 1990, σ.σ. 202-219
- , *Post- Scarcity Anarchism*, Black Rose Books, Montreal- New York, 1990<sup>3</sup>
- , *Προς μιαν Απελευθερωτική Τεχνολογία*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1999<sup>2</sup>
- , “Προς μια Οικολογική Κοινωνία” στο Murray Bookchin, *Η Οικολογία της Ελευθερίας*, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1978, σ.σ. 85-106
- , “Social Ecology versus “Deep Ecology”, A Challenge for the Ecology Movement”, *Green Perspectives* no. 4 & 5, Summer 1987, σ.σ. 1- 23
- , *Το Πρόταγμα του Κομμουνισμού*, μτφρ. Αλέξανδρος Γκεζερλής, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006

- , *The Ecology of Freedom, The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Black Rose Books, Montreal- New York, 1991<sup>2</sup>
- , *The Limits of the City*, Black Rose Books, Montreal- New York- London, 1986<sup>2</sup>
- , “Thinking Ecologically, A Dialectic Approach”, στο Bookchin, Murray, *The Philosophy of Social Ecology, Essays on Dialectic Naturalism*, Black Rose Books, Montreal, New York, London, 1996<sup>3</sup>, σ.σ. 97-146
- , *Τι είναι Κοινωνική Οικολογία*, μτφρ. Μάκης Κορακιανίτης, Βιβλιοπέλαγος, Αθήνα, 2000
- Bookchin, Murray & Foreman, Dave, “Looking for Common Ground” στο Chase, Steve (ed.), *Defending the Earth, a Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, South and Press, Boston, Massachusetts, 1991
- Bookchin, Murray & Roberts, Alan, *Η Οικολογία και η Επαναστατική Σκέψη*, Ελεύθερος Τύπος, μτφρ. Νίκος Αλεξίου, Αθήνα
- Bosquet, Michel, *Οικολογία και Πολιτική*, μτφρ. Άννα Ξανθάκη, Λιβάνη, Αθήνα, 1984
- Broadie Alexander & Pybus, Elizabeth M., “Kant’s Treatment of Animals”, *Philosophy* 49, 1974, σ.σ. 375-383
- Burkett, Paul, *Marx and Nature, A Red and Green Perspective*, St. Martin’s Press, New York, 1999
- Burkett, Walter, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία, Αρχαϊκή και Κλασσική Εποχή*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1993
- Butterfield, Herbert, *Η Καταγωγή της Σύγχρονης Επιστήμης (1300-1800)*, μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου- Αντώνης Χριστοδουλίδης, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1994<sup>4</sup>
- Callicott, Baird J., “Hume’s Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold’s Land Ethic”, *Environmental Ethics* 4, Summer 1982, σ.σ. 163-174
- , *In Defense of the Land Ethic, Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1989
- , “The Conceptual Foundations of the Land Ethic”, στο Michael E. Zimmerman, Baird J. Callicott, George Sessions, Karen J. Warren & John Clark, (επ.), *Environmental Philosophy, From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1993, σ.σ. 110-134



- Capra, Fritjof, “Deep Ecology, A New Paradigm” στο George Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21<sup>st</sup> Century, Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston & London, 1995, σ.σ. 19-25
- Carpenter, Geoffrey, “Επαναπροσδιορίζοντας τη Σπάνη: Ο Μαρξισμός και η Οικολογία σε Συμφιλίωση”, *Δημοκρατία και Φύση* 2, Οκτώβριος 1996, σ.143
- Carson, Rachel, *Silent Spring*, Fawcett Crest, New York, 1962
- Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.), *The Great Ape Project, Equality beyond Humanity*, St. Martin’s Griffin, New York, 1993
- Ceri, Paolo, “Εισαγωγή”, στο Ceri, Paolo, Giddens, Anthony, Offe, Claus & Touraine, Allain, *Πολιτική Οικολογία*, μτφρ. Μπέτυ Βακαλοπούλου, Κοινωνία και Φύση, Αθήνα, 1991, σ. σ. 7-20
- Clark, John, “Introduction”, στο Michael E. Zimmerman (επ.), *Environmental Philosophy, From Animals Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1993, σ.σ. 345-353
- , “Marx’s Inorganic Body”, στο Michael E. Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy, From Animals Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1993, σ.σ. 390- 405
- Clark, Stephen R.L., “Is Humanity a Natural Kind?”, στο Tim Ingold (επ.), *What is an Animal?*, Routledge, London & New York, 1994<sup>2</sup>, σ.σ. 17-34
- Cohrane, Regina, “Left-libertarian Ecopolitics and the Contradictions of Naturalistic Ethics: The Teleology Issue in Social Ecology”, *Democracy and Nature*, vol. 6, no. 2, 2000, σ. σ. 161-186
- Collingwood, R.G., *The Idea of Nature*, Oxford University Press, New York, 1972<sup>2</sup>
- Commoner, Barry, *Ο Κύκλος που Κλείνει*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, χ.χ.
- Corbey, Raymond, “Ethnographic Showcases, 1870-1930”, *Cultural Anthropology* 8 (3), 1993, σ.σ. 338-369
- Cottingham, John, “‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals”, *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 551-559
- Γένεση*, Χρησιμοποιήθηκαν δύο εκδόσεις. Για τα κεφάλαια α-β η *Αγία Γραφή*, Αδερφότης Θεολόγων η «Ζωή», Αθήνα, 1994<sup>13</sup>. Για τα κεφάλαια γ-ν η έκδοση της Oxford University Press όπου η χρονολογία δε διασώζεται στο αντίτυπο
- Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, Gutenberg, Αθήνα, 2002

- Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος & Καραγεωργάκης, Σταύρος, “Εκκλήση για Ηθική Αντιμετώπιση των Άλλων Ζώων”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 37, Μάιος 2004, σ.σ. 20-21
- Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος & Καραγεωργάκης, Σταύρος, “Για μια Άλλη Προσέγγιση της Μεταφυσικής του Οικολογικού Λόγου”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 32, Δεκέμβριος 2003, σ.σ. 20-21
- Γουίτ, Χόλφνταν, “Μαρξισμός και Οικολογία”, στο Bookchin, Murray & Roberts, Alan, *Η Οικολογία και η Επαναστατική Σκέψη*, Ελεύθερος Τύπος, μτφρ. Νίκος Αλεξίου, Αθήνα, σ. σ. 79-83
- Damasio, Antonio R., *Το Λάθος του Καρτέσιου, Συγκίνηση, Λογική & Ανθρώπινος Εγκέφαλος*, μτφρ. Κώστας Παπακωνσταντίνου, Σύναλμα, Αθήνα, 2000
- Darwin, Charles R., *Η Καταγωγή των Ειδών*, μτφρ. Ανδρ. Πάγκαλος, Γκοβόστης, (χρονολογία και πόλη δεν αναφέρονται)
- Dawkins, Richard, *Το Εγωιστικό Γονίδιο*, μτφρ. Λουκάς Χ. Μαργαρίτης & Αθανάσιος Γ. Τσουκαλίδης, Σύναλμα, Αθήνα, 1998
- Deleage, Jean- Paul, “Eco- Marxist Critique of Political Economy”, στο Martin O’Connor (επ.), *Is Capitalism Sustainable, Political Economy and the Politics of Ecology*, The Guilford Press, New York- London, 1994, σ. σ. 37-52
- Descartes, Rene, “Επιστολή προς τον Μαρκήσιο του Newcastle”, *Cogito* 4, Φεβρουάριος 2006, σ. 38
- , *Λόγος Περί της Μεθόδου, Για την Καλή Καθοδήγηση του Λογικού μας και την Αναζήτηση της Αλήθειας στις Επιστήμες*, μτφρ. Χριστόφορος Χρηστίδης, Παπαζήση, Αθήνα, 1976
- , *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα, 2003
- , *Τα Πάθη της Ψυχής*, μτφρ. Δημήτρης Ροζάκης, Κριτική, Αθήνα, 1996
- Deschner, Karlheinz, *Η Εγκληματική Ιστορία του Χριστιανισμού*, τομ. Γ’, *Αρχαία Χριστιανική Εκκλησία, Α’ Πλαστογραφίες, Απάτες Θαυμάτων- Λειψάνων- Προσκνημάτων*, μτφρ. Μαίρη Αργυροηλιοπούλου, Κάκτος, Αθήνα, 2004
- Des Jardins, Joseph R., *Environmental Ethics, An Introduction to Environmental Philosophy*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1997
- Devall, Bill & Sessions, George, *Deep Ecology*, Pelegrine Smith Books, Salt Lake City, 1985

- D' Holbach, Paul- Henri- Dietrich, Baron, *Περί Τριών Απατεώνων, Μωϋσής, Χριστός, Μωάμεθ*, μτφρ. Λία Βουτσοπούλου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2003
- Diamond, Cora, “Eating Meat and Eating People”, *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 465-479
- Dodds, Eric Robertson, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, μτφρ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης, Ινστιτούτο του Βιβλίου- Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1996<sup>2</sup>
- Δραγώνα- Μονάχου, Μυρτώ, *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία, Ο Αγγλόφωνος Στοχασμός*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995
- Drake, Stillman, *Γαλιλαίος*, μτφρ. Τάσος Κυπριανίδης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1993
- Dumont, Rene, *Μόνο μια Σοσιαλιστική Οικολογία*, μτφρ. Ίωνας Δραγούμης, Δωδώνη, Αθήνα, 1978
- Dunayer, Joan, *Speciesism*, Ryce Publishing, Derwood-Maryland, 2004
- Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory, Towards an Ecocentric Approach*, UCL Press, New York, 1992
- , “Η Ανάπτυξη της Νεότερης Οικοπολιτικής Σκέψης: Από τη Συμμετοχή και την Επιβίωση στη Χειραφέτηση”, στο Γιάννης Σταυρακάκης (επ.), *Φύση, Κοινωνία και Πολιτική*, Νήσος, Αθήνα, 1998, σ. σ. 410-449
- , “Μαντεύοντας την Εξέλιξη: Η Οικολογική Ηθική του Murray Bookchin”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 1992
- , “Respecting Evolution: A Rejoinder to Bookchin”, στο Andrew Light (ed.), *Social Ecology after Bookchin*, The Guilford Press, New York- London, 1998, σ.σ. 78-91
- Eliade, Mircea & Couliano, Ioan P., *Λεξικό των Θρησκειών*, μτφρ. Ευάγγελος Γαζής, Χατζηνικολή, 1992<sup>3</sup>
- Elliot, Robert, “Environmental Ethics”, στο Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Malden, 1993<sup>2</sup>, σ.σ. 284-293
- Ellul, Jacques, “Η Τεχνολογική Τάξη”, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, στο Ζήσης Σαρίκας (επ.), *Η Φωτιά του Προμηθέα, Κριτικά Δοκίμια για τον Σύγχρονο Τεχνολογικό Πολιτισμό*, Αθήνα, Νησίδες, 1998, σ. σ. 51-96
- , *The Technological Society*, μτφρ. στα αγγλικά John Wilkinson, Vintage Books, New York, 1964
- Engels, Friedrich, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, μτφρ. Ευτύχης Μπιτσάκης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2001<sup>5</sup>

- , *Λουδοβίκος Φόϋερμαχ, και το τέλος της Κλασικής Γερμανικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Φ. Φωτίου, Θεμέλιο, Αθήνα, 1967
- Enzensberger, Hans Magnus, “Κριτική της Πολιτικής Οικολογίας” στο Enzensberger, Hans Magnus, Gorz, Andre & Markovic, Mihailo, *Περιβάλλον και Ποιότητα Ζωής, Οικολογικές Μελέτες*, Επίκουρος, Αθήνα, 1975, σ. σ. 7-58
- Επίκουρος, *Επίκουρου Προσφώνησις*, στο Επίκουρος, *Ηθική*, μτφρ. Γιώργος Ζωγραφίδης, Εξάντας, Αθήνα, 1992
- , “Επιστολή προς Μενουκιά”, στο Επίκουρος, *Ηθική*, μτφρ. Γιώργος Ζωγραφίδης, Εξάντας, Αθήνα, 1992
- Favre, David F., “Wildlife Rights: The Ever- Widening Circle”, *Environmental Law* 9, Winter 1979, σ. 279
- Feinberg, Joel, “Human Duties and Animal Rights”, στο Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bound of Liberty*, Princeton University Press, Princeton- New Jersey, 1980, σ.σ. 185-206
- , “The Rights of Animals and Unborn Generations”, στο Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bound of Liberty*, Princeton University Press, Princeton- New Jersey, 1980, σ.σ. 159-185
- Feyerabend, Paul, *Αποχαιρετισμός στον Λόγο*, Εκκρεμές, Αθήνα, 2002
- , *Ενάντια στη Μέθοδο, Για μια Αναρχική Θεωρία της Γνώσης*, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη, 1983
- , *Υπερασπίζοντας τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Χλόη Μπάλλα, Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς, Αθήνα, 1987
- Field, Terri, “Caring Relationships with Natural and Artificial Environments”, *Environmental Ethics* 17, Fall 1995, σ.σ. 307-320
- Fitzell, Peter, “The Conflicts of Ecological Conscience”, στο Baird J. Callicott (ed.), *A Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987, σ.σ. 128-153
- Foley, Grover, “Βαθιά Οικολογία και Υποκειμενικότητα”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 1992, σ.σ. 105-113
- Foley, Robert & Lahr, Marta Mirazon, “On Story Ground: Lithic Technology, Human Evolution, and the Emergence of Culture”, *Evolutionary Anthropology* 12, 2003, σ.σ. 109-122
- Foreman, David, “A Spanner in the Woods”, Συνέντευξη στον Bill Devall, *Simply Living* 2, σ.σ. 40-43

- Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology, Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York, 2000
- , *Οικολογία και Καπιταλισμός*, μτφρ. Αφροδίτη Θεοδωρακάκου, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2005
- Frankena, W.K., “The Naturalistic Fallacy”, στο Philippa Foot (επ.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, London, 1968<sup>2</sup>, σ.σ. 50-63
- Fry, Colin, “Marxism versus Ecology”, *The Ecologist*, VI, 9, Νοέμβριος 1976, σ.σ. 328-332
- Gaard, Greta & Gruen, Lori, “Οικοφεμινισμός: Προς μιας Παγκόσμια Δικαιοσύνη και την Πλανητική Υγεία”, *Κοινωνία και Φύση* 4, Μάιος- Αύγουστος 1993
- Gare, Arran, “Soviet Environmentalism: The Path Not Taken”, στο Ted Benton (ed.), *The Greening of Marxism*, The Guilford Press, New York, 1996, σ. σ. 111-128
- Gendin, Sidney, “The Use of Animals in Science”, στο James P. Sterba (επ.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995, σ.σ. 29-37
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London, 1982
- Goodwin, Brian, “Organisms and Minds: The Dialectics of the Animal- Human Interface in Biology”, στο Tim Ingold (επ.), *What is an Animal?*, Routledge, London & New York, 1994<sup>2</sup>, σ.σ. 100-109
- Gorz, Andre, *Καπιταλισμός, Σοσιαλισμός και Οικολογία*, μτφρ. Στάθης Μπάλιας, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1993
- Gruen. Lori, “Animals”, στο Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford, 1991, σ.σ. 343-353
- Grundmann, Reiner, “Ο Μαρξισμός ενώπιον της Οικολογικής Πρόκλησης”, στο Ανδριάννα Βλάχου, Ted Benton & Reiner Grundmann, *Κοινωνία και Φύση, Μια Συζήτηση για την Οικολογία, το Μαρξισμό και τη Γνωσιοθεωρία*, Δελφίνι, Αθήνα, 1995, σ.σ. 101-142
- Hacking, Ian, *Representing and Intervening, Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995<sup>11</sup>
- Halley, Henry H., *Συνοπτική Εγκυκλοπαίδεια της Αγίας Γραφής*, μτφρ. Α.Κ. Διαμαντοπούλου, Λόγος, Αθήνα, 1979<sup>2</sup>

- Hankinson, Jim R., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1998
- Hanson, Norwood Russell, *Πρότυπα Ανακάλυψης*, μτφρ. Γιάννης Παρασκευόπουλος-Δημήτρης Παπαγιαννάκος- Βασιλική Κιντή, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2002
- Heller, Chaia, *Ecology of Everyday Life, Rethinking the Desire for Nature*, Black Rose Books, Montreal- New York- London, 1999
- Henckmann, Wolfhart, “Το «Στρεβλό Ξύλο» και το Πρόβλημα της Ηθικότητας”, *Νέα Εστία* 1773, Δεκέμβριος 2004, σ. σ. 774-788
- Henshaw, David, *Animal Warfare, The Story of the Animal Liberation Front*, Fontana Collins, London, 1989
- Hills, Alison, *Do Animals have Rights?*, Icon Books, Cambridge, 2005
- Hobbes, Thomas, *Λεβιάθαν, Η Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, τ. Α', μτφρ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1989
- Hobsbawm, E.J., *Η Εποχή των Επαναστάσεων, 1789-1848*, μτφρ. Μαριέτα Οικονομοπούλου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1992<sup>2</sup>
- Horkheimer, Max, *Η Έκλειψη του Λόγου*, μτφρ. Θέμης Μίνογλου, Κριτική, Αθήνα, 1987
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα, 1986
- Ησίοδος, “Θεογονία”, στο Ησίοδος, *Έργα και Ημέρες, Θεογονία, Η Ασπίδα του Ηρακλή*, μτφρ. Σταύρος Γκιργκένης, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, σ. σ. 281-391
- Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1753<sup>2</sup>, Ενότητα 9, § 4, μτφρ. αποσπάσματος Φιλήμων Παιονίδης, *Υπόμνημα* 3, Οκτώβριος 2005
- Θεόφραστος, *Περί Φυτών Αιτιών*, Βιβλία Α-Ζ, Κάκτος, Αθήνα, 1998
- Θεοχάρης, Ρηγίνος Δ., *Ιστορία της Οικονομικής Αναλύσεως*, τ. Α, Παπαζήση, Αθήνα, 1983<sup>2</sup>
- Jacobs, Jonathan, *Dimensions of Moral Theory, An Introduction to Metaethics and Moral Psychology*, Blackwell, Malden, 2002
- Jay, Martin, *Ο Έρνστ Μπλοχ και η Επέκταση του Μαρξιστικού Ολισμού στη Φύση*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Φιλίστωρ, Αθήνα, 1996

- Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1984
- Καλοπίσης, Γιάννης, “Η Καταστροφή που Έρχεται”, στο Κώστας Κριμπάς, *Δαρβινικά*, Ερμής, Αθήνα, 1986, σ.σ. 228-241
- Κάλφας, Βασίλης, “Ανάλυση, Η Τελεολογία στη Φύση” στο Αριστοτέλης, *Φυσικά II, Περί Φύσεως*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1999
- Κανελλόπουλος, Αθανάσιος Π., *Οικολογία και Οικονομική του Περιβάλλοντος*, Καραμπερόπουλος, Αθήνα, 1985
- Kant, Immanuel, “Duties to Animals”, στο R.G. Botzler, & S.J. Armstrong, (eds.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, New York, 1993, σ.σ. 312-313, αναδημοσίευση από το I. Kant, *Lectures on Ethics* (μετάφραση L. Infield), London, Methuen & CO, 1963, σ.σ. 239-241
- , *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Γιάννινα, 1984
- Καραγεωργάκης, Σταύρος, “Αλέξανδρος Γεωργόπουλος: Περιβαλλοντική Ηθική”, *Βιβλιοκρισία, Νεύσις* 13, Φθινόπωρο 2004, σ.σ. 234- 236
- Καραγεωργάκης, Σταύρος, “Περί Ζώων ο Λόγος”, *Cogito* 3, Ιούλιος 2005, σ. 108
- Καραγεωργάκης, Σταύρος, Λιθοξοΐδου, Λουκία, Αραμπατζίδου, Φανή, Κουράκης, Κώστας, Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, “Περιβαλλοντική Ηθική και στο Σχολείο: Η Εκπαίδευση Αξιών Ανοίγει Νέα Μονοπάτια”, στο Μ. Καϊλα, Ε. Θεοδωροπούλου, Α. Δημητρίου, Γ. Ξανθάκου & Ν. Αναστασάτος (επ.), *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Ερευνητικά Δεδομένα και Εκπαιδευτικός Σχεδιασμός*, Ατραπός, Αθήνα, 2005, σ.σ. 285-305
- Καραγεωργάκης, Σταύρος & Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, “Όταν η Περιβαλλοντική Ηθική συναντά την Πολιτική Οικολογία”, στο Αλέξανδρος Γεωργόπουλος (επ.) *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Ο Νέος Πολιτισμός που Αναδύεται...*, Gutenberg, Αθήνα, 2005, σ. σ. 819-839
- Καρασμάνης, Βασίλης, “Το Πρόβλημα των Αξιών στην Οικολογία”, *Νέα Οικολογία* 73, Νοέμβριος 1990, σ. σ. 56-60
- Κασιούρας, Δ.Γ., *Σύντομο Κοινωνικοπολιτικό Λεξικό*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2004<sup>11</sup>
- Καστοριάδης, Κορνήλιος & Cohn-Bendit, Daniel, *Από την Οικολογία στην Αυτονομία*, μτφρ. Άλκης Σταύρου, Ράππα, Αθήνα, 1981

- Καστοριάδης, Κορνήλιος, “Ανθρωπολογία, Φιλοσοφία, Πολιτική”, στο Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Η Άνοδος της Ασημαντότητας*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Ύψιλον, Αθήνα, 2000, σ.σ. 141-168
- , *Καιρός*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Ύψιλον, Αθήνα, 1987
- Κεσελόπουλος, Ανέστης, *Άνθρωπος και Φυσικό Περιβάλλον, Σπουδή στον Άγιο Συμεών το Νέο Θεολόγο*, Δόμος, Αθήνα, 1989
- Κιντή, Βάσω & Ζήκα, Φαίη, “Η Φύση της Φύσης”, στο Μοδινός, Μιχάλης & Ευθυμιόπουλος, Ηλίας (επ.), *Η Φύση στην Οικολογία*, Αθήνα, Στοχαστής/Διεπιστημονικό Ινστιτούτο Περιβαλλοντικών Ερευνών, 1999, σ.σ. 60-74
- Κιντή, Βάσω, *Kuhn και Wittgenstein, Φιλοσοφική Έρευνα της Δομής των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, Σμίλη, Αθήνα, 1995
- Κριμπάς, Κώστας, “Εκτείνοντας το Δαρβινισμό στα Έσχατά του Όρια”, στο *Η Θεωρία της Εξελίξεως*, Επιστημονικές-Επιμορφωτικές Διαλέξεις, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1994, σ.σ. 31-47
- , “Η Σύγχρονη Εξελικτική Βιολογία και ο Φιλοσοφικός Στοχασμός”, *Δευκαλίων* 23/24, 1978, σ.σ. 331-355
- Κροποτκίν, Peter, *Άγροί, Εργοστάσια, Εργαστήρια*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2005
- , *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Freedom Press, London, 1998
- Kovel, Joel, *The Enemy of Nature, The End of Capitalism or the End of the World?*, Fernwood Publishing, Nova Scotia & Zed Books, London, New York, 2002
- Koyre, Alexandre, *Δυτικός Πολιτισμός, Η Άνθιση της Επιστήμης και της Τεχνικής*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας-Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα, 1991
- Kuhn, Thomas, *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος & Β. Κάλφας, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη, 1981<sup>5</sup>
- Κωβαίος, Κωστής Μ., “Ζωοφιλία”, *Cogito* 2, Ιανουάριος 2005, σ. 111
- Κώνστας, Χρήστος Ζ., *Κόσμος σε Ισορροπία και Αρμονία*, Θεσσαλονίκη, 1995
- Larrere, Catherine & Rarrere, Raphael, “Animal Rearing as a Contract?”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 12, 2000, σ.σ. 51-58
- Larrere, Catherine, *Η Φιλοσοφία του Περιβάλλοντος*, μτφρ. Ελίνα Γούναρη, Πατάκη, Αθήνα, 1999
- Lee, Donald C., “On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature”, *Environmental Ethics*, v.2, n. 1, 1980, σ.σ. 3-16



- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Μεταφυσική Πραγματεία*, μτφρ. Παύλος Καϊμάκης, Βάνιας, Θεσσαλονίκη
- Lemos, Noah M., Λήμμα “Value”, στο Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999<sup>2</sup>, σ.σ. 948-949
- Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac, And Sketches here and there*, Oxford University Press, London- Oxford- New York, 1968<sup>2</sup>
- , *Game Management*, Scribner, New York, 1933
- , “The Varmint Question”. Αναδημοσίευση στο S. Flader, & Baird J. Callicott (eds.), *The River of the Mother of God and other Essays by Aldo Leopold*, University of Wisconsin Press, Madison, 1991
- Lewontin, Richard C., “Προσαρμογή”, *Δευκαλίων* 23/24, 1978, σ. σ. 462-489
- Light, Andrew (ed.), *Social Ecology after Bookchin*, The Guilford Press, New York-London, 1998
- Lilly, John, “The Rights of Cetaceans under Human Laws”, *Oceans* 9, March 1976, σ.σ. 61-68
- Long, A.A., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Στυλιανός Δημόπουλος, Μυρτώ Δραγώνα- Μονάχου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1990
- Λουκρήτιος, Τίτος Κάρος, *Περί Φύσεως*, μτφρ. Κωνσταντίνος Θεοτόκης, Νεφέλη, 1990
- Λουλούδης, Λεωνίδας, “Άνθρωπος και Φύση”, στο Ε. Μορέν κ.α., *Η Οικολογικοποίηση της Σκέψης*, Κομμούνα, Αθήνα, 1990, σ.σ. 111-129
- , “Η Τεχνολογία είναι μια Απάντηση! Αλλά ποια ήταν η Ερώτηση;”, στο Λουλούδης, Λεωνίδας, *Πολιτοικολογία, Στοχαστής*, Αθήνα, 1986, σ. σ. 48-57
- , “Νέα Τεχνολογική Επανάσταση Made in Greece”, στο Λουλούδης, Λεωνίδας, *Πολιτοικολογία, Στοχαστής*, Αθήνα, 1986, σ.σ. 58-94
- , “Οικολογία, Επιστήμη, Ουτοπία: Στην Εποχή της Δημιουργικής Αμηχανίας”, στο Γιάννης Σταυρακάκης (επ.), *Φύση, Κοινωνία και Πολιτική*, Νήσος, Αθήνα, 1998, σ. σ. 450-465
- Madotto, Rita, *Ο Οικοκαπιταλισμός, Το Περιβάλλον ως Μεγάλη Επιχείρηση*, μτφρ. Καίτη Μάρακα, Στάχυ, Αθήνα, 1996
- Mann, Roberts, “Aldo Leopold: Priest and Prophet”, *American Forests* 60, no. 8, August 1954, σ.σ. 42-43

- Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι., *Εισαγωγή στην Ηθική, Η Ηθική στην Κρίση του Παρόντος και την Πρόκληση του Μέλλοντος*, Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 1990<sup>2</sup>
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι., *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, Εκδ. Αδερφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 1990<sup>4</sup>
- Μαραχόβ, Βλαντιμίρ & Μελεστσένκο, Γιούρι, “Ιδιαίτερα Χαρακτηριστικά και Κοινωνικές Συνέπειες της Επιστημονικής και Τεχνολογικής Επανάστασης”, στο *Η Επιστημονική και Τεχνολογική Επανάσταση: Κοινωνικές επιπτώσεις και Προοπτικές*, Συλλογή Άρθρων και Μελετών Σοβιετικών Επιστημόνων, μτφρ. Θανάσης Καρτερός & Νίκος Σαρλής, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1976, σ.σ. 169-181
- Marcuse, Herbert, *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος*, μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης, Παπαζήση, Αθήνα, 1971
- Marietta, Don E., Jr., *For People and the Planet, Holism and Humanism in Environmental Ethics*, Temple University Press, Philadelphia, 1994
- Marx, Karl, “Οι Μελλοντικές Συνέπειες της Βρετανικής Κυριαρχίας στην Ινδία”, στο Karl Marx & Friedrich Engels, *Η Αποικιοκρατία την Ασία, Ινδία, Περσία, Αφγανιστάν*, μτφρ. Σάββας Μιχαήλ, Άγρα, Αθήνα, 2003, σ.σ. 51-62
- , *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, Εκδόσεις Οικονομικής και Φιλοσοφικής Βιβλιοθήκης, Αθήνα, 1956
- , “Κριτική του Προγράμματος της Γκότα”, στο Μαρξ- Ένγκελς, *Κριτική των Προγραμμάτων Γκότα και Εμφούρτης*, μτφρ. Κώστας Σκλάβος, Μάρη & Κοροντζή, Αθήνα, 1946, σ.σ. 9-48
- , *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, μτφρ. Μπάμπης Γραμμένος, Γλάρος, Αθήνα, 1975
- , *Το Κεφάλαιο, Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, τ. Α’, μτφρ. Παναγιώτης Μαυρομμάτης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2002
- , *Το Κεφάλαιο, Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, τ. Γ’, μτφρ. Παναγιώτης Μαυρομμάτης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1978
- Μαχαίρας, Γιάννης, “Τα Συναισθήματα, η Ευφυΐα και ο Πολιτισμός στον Κόσμο των Ζώων”, στο Αλέξανδρος Γεωργόπουλος (επ.) *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Ο Νέος Πολιτισμός που Αναδύεται...*, Gutenberg, Αθήνα, 2005, σ.σ. 775-794

- Meine, Curt, “Building ‘The Land Ethic’”, στο Baird J. Callicott (ed.), *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987, σ.σ. 172-185
- Mellor, Mary, *Breaking the Boundaries, Towards a Feminist Green Socialism*, Virage, London, 1992
- Merchant, Carolyn, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco- New York, 1989<sup>2</sup>
- , “The Death of Nature”, στο Michael E. Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy, From Animals Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1993, σ.σ. 268-283
- Midgley, Mary, *Beast and Man, The Roots of Human Nature*, Routledge, London & New York, 1995<sup>3</sup> (πρώτη δημοσίευση 1979)
- , “Beasts, Brutes and Monsters”, στο Tim Ingold (επ.), *What is an Animal?*, Routledge, London & New York, 1994<sup>2</sup>, σ.σ. 35-46
- , “The Origins of Ethics”, στο Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Malden, 1993<sup>2</sup>, σ.σ. 3-13
- Mill, John Stuart, *Ωφελμισμός*, μτφρ. Φιλήμων Παιονίδης, Πόλις, Αθήνα, 2002
- Miss Ann Thropy, “Population and AIDS”, *Earth First!*, vol. 7, n. 5, May 1st, 1987, σ. 32
- Moore Lappe, Frances, “America’s Experimental Diet” στο James P. Sterba (ed.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995, σ.σ. 271-283
- Morin, Edgar, *Η Ανθρώπινη Φύση, Το Χαμένο Παράδειγμα*, μτφρ. Ελένη Νάκου, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2000
- Morris, Desmond, *Ο Γυμνός Πίθηκος, Μελέτη για το Ζώο- Άνθρωπος*, μτφρ. Σ. Κωνσταντίνου- Ν. Σταματίου, Κέδρος, Αθήνα, χ.χ.
- Morton, Oliver, “Κουνούπια, Πρέπει να τα Εξαφανίσουμε;” *Το Βήμα της Κυριακής, Βήμα Science*, Μετάφραση από το *New Scientist*, 18 Μαΐου 2003
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα, “(Τι) Ζώα, (τι) Άνθρωποι;, (Τι) Άνθρωποι, (τι) Ζώα!., Ανθρωπολογικά Ερωτήματα και Εκπλήξεις”, *Τα Νέα του Συνδέσμου Κτηνιάτρων Μικρών Ζώων Αττικής* 18, Ιούνιος 2002, σ.σ. 12-17
- Μπαλιάς, Γιώργος, “Η Ηθική για τη Φύση και το Δίκαιο”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 33, Ιανουάριος 2004, σ.σ. 10-11

- Μπαλτάς, Αριστείδης, “Για το Οικολογικό Κίνημα: Επιστήμη και Διεπιστημονικότητα”, *Πολίτης* 63, Οκτώβριος 1983, σ. σ. 5-21
- Μπιτσάκης, Ευτύχης, *Η Φύση στη Διαλεκτική Φιλοσοφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2003
- Μπλιώνης, Γιώργος, “Οικολογικό Κίνημα και Αριστερά“, *Οικοτοπία* 20, 2002, σ.σ. 40-42
- Μπουρατινός, Αιμίλιος, *Περιβάλλον και Συνείδηση στην Αρχαία Ελλάδα*, Αρσενίδη, Αθήνα, 1997
- Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής, τ. Α΄, Τεχνική και Ανάπτυξη του Ανθρώπου*, Νησίδες, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2005
- , *Τέχνη και Τεχνική*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Σκόπελος, 1997
- , “Τεχνική και Ανθρώπινη Φύση”, στο Ζήσης Σαρίκας (επ.), *Η Φωτιά του Προμηθέα, Κριτικά Δοκίμια για τον Σύγχρονο Τεχνολογικό Πολιτισμό*, Αθήνα, Νησίδες, 1998, σ.σ. 9-31
- , *The Condition of Man*, Harcourt Brace and CO., New York, 1944
- , “Το Δράμα των Μηχανών”, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, στο Mumford, Lewis, *Ο Μύθος της Μηχανής, Συλλογή Κειμένων, Ύψιλον*, Αθήνα, 1985, σ. σ. 11-29
- Naess, Arne, “Οι Θεμελιακές Αρχές”, *Κοινωνία και Φύση* 2, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1992, σ.σ. 123-133
- , “Simple in Means, Rich in Ends” An Interview with Arne Naess by Stephan Bodian, στο Michael E. Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy, From Animals Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1993, σ.σ. 182-192. Αναδημοσίευση από το *The Ten Directions*, Los Angeles Zen Center, 1982
- , “The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects”, *Philosophical Inquiry*, 8 (1-2), 1986, σ.σ. 10 – 31
- , “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary”, *Inquiry*, v. 16, 1973, σ.σ. 95-100
- Nash, Roderick Frazier, *Τα Δικαιώματα της Φύσης, Ιστορία της Περιβαλλοντικής Ηθικής*, μτφρ. Γιώργος Πολίτης, Θυμέλη, Αθήνα, 1995
- Νικολόπουλος, Φίλιππος, *Δοκίμια Κοινωνικής και Πολιτικής Οικολογίας*, Παπαζήση, Αθήνα, 2004

- Norton, Bryan G., “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism”, στο R.G. Botzler, & S.J. Armstrong, (eds.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, New York, 1993, σ.σ. 312-313
- , “Environmental Problems and Future Generations”, στο James P. Sterba (επ.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995, σ.σ. 129-137
- O’ Connor, James, *Natural Causes, Essays in Ecological Marxism*, The Guilford Press, New York, 1998
- , “Σοσιαλισμός και Οικολογία”, *Κοινωνία και Φύση* 1, Μάιος- Αύγουστος 1992, σ.σ. 143-155
- O’ Neil, John, *Ecology, Policy and Politics: Human Well- Being and the Natural World*, Routledge, New York, 1993
- O’ Neil, John, “The Varieties of Intrinsic Value”, *Monist* 75, issue 2, 1992, σ.σ. 119-137
- Παιονίδης, Φιλίμων, *Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις, Θεσσαλονίκη, 2004
- , “Καντιανή Ηθική: Πέντε Δυσκολίες”, *Νέα Εστία* 1773, Δεκέμβριος 2004, σ.σ. 789-797
- , (επ.), *Νεότερη Ηθική Φιλοσοφία, Hume- Bentham- Mill*, *Ανθολόγιο Σχετικών Κειμένων*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις, Θεσσαλονίκη, 2004
- , “Τα Ηθικά Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών”, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 3, 1988, σ.σ. 275-290
- Papagaroufali, Eleni, “Xenotransplantation and Transgenesis, Im-moral Stories about Human-Animal Relations in the West”, στο Descola, Philippe & Palsson, Gisli (ed.), *Nature and Society, Anthropological Perspectives*, Routledge, London & New York, 1996, σ.σ. 240-255
- Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος Α., *Η Πολιτική Δυνατότητα της Δικαιοσύνης, Συμβόλαιο και Συναίνεση στον John Rawls*, Νήσος, Αθήνα, 1994
- Παπαδημητρίου, Ευθύμιος Γ., *Για μια Νέα Φιλοσοφία της Φύσης, Η Πρόκληση της Οικολογίας και οι Απαντήσεις της Φιλοσοφίας*, Ο Πολίτης, Αθήνα, 1995
- Παπαδοπούλου, Π. & Αθανασίου Κ. “Η Συμβολή της Ιστορίας των Εννοιών στην Κατανόηση των Σημερινών Αντιλήψεων των Διδασκόντων και Διδασκομένων: Η Περίπτωση της Έννοιας «Ζώο»”, στα Πρακτικά του συμποσίου *Η Συμβολή της Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Φυσικών Επιστημών*

- στη Διδασκαλία των Φυσικών Επιστημών, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 6-8 Απριλίου 2001, σ.σ. 251-263
- Παπαϊωάννου, Κώστας, *Φιλοσοφία και Τεχνική, Ο Διάλογος Μαρξ- Χέγκελ*, τ. Α' , Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1994
- Parineau, David, *Φιλοσοφικός Νατουραλισμός, Νους και Γνώση στο Φυσικό Κόσμο*, μτφρ. Τερέζα Μπούκη, Leader Books, Αθήνα, 2002
- Parsons, Howard, *Marx and Engels on Ecology*, Westport, Connecticut, 1977
- Passmore, John, *Man's Responsibility for Nature, Ecological Problems and Western Traditions*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974
- Πελεγρίνης, Θεοδόσιος Ν., *Ηθική Φιλοσοφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997
- Perelman, Michael, "Marx and Resource Scarcity", στο Ted Benton (ed.), *The Greening of Marxism*, The Guilford Press, New York, 1996, σ.σ. 64-80
- Persson, Lars (επ.), *Άκου Λευκέ!, Διηγήσεις και Ομιλίες Ινδιάνων στους Κατακτητές (1470-1976)*, μτφρ. Ακριβή Κονιδάρη – Νίκος Σερβετάς, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1993
- Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα, 2002
- , *Τίμαιος*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1995
- Pickering Francis, Leslie & Norman, Richard, "Some Animals are More Equal than Others", *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 507-527
- Plekhanov, Georgy Valentinovich, *Η Φιλοσοφία της Ιστορίας και ο Ρόλος της Προσωπικότητας*, μτφρ. Κ. Πορφύρης, Γνώσεις, Αθήνα, χ.χ.
- Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι, Μάρκελλος*, μτφρ. Αν. Λαζάρου, Ζαχαροπούλου, Αθήνα, 1955
- Πουρκός, Μάριος Α., *Ο Ρόλος του Πλαισίου στην Ανθρώπινη Επικοινωνία, την Εκπαίδευση και της Κοινωνικό-ηθική Μάθηση. Η Οικο-σωματική-βιωματική Προσέγγιση ως Εναλλακτική Πρόταση στον Γνωστικισμό. Προς μια Βιωματική, Ευρετική και Επικοινωνιακή Ψυχοπαιδαγωγική*, Gutenberg, Αθήνα
- Preston, Christopher J., "Animality and Morality: Human Reason as an Animal Activity", *Environmental Values* 11, 2002, σ.σ. 427- 442
- Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος Δ., *Οικολογική Ηθική*, Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 2005
- Psillos, Stathis, *Scientific Realism, How Science Tracks Truth*, Routledge, London & New York, 1999

- Pybus, Elizabeth M. & Broadie Alexander, “Kant and the Maltreatment of Animals”, *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 560-561
- Pynchon, Tomas, “Είναι Σωστό να Είμαστε Λουδίτες;”, στο Sale, Kirckpatrick, *Η Εξέγερση Ενάντια στο Μέλλον*, μτφρ. Παναγιώτης Καλαμαράς- Άρης Αναγνωστόπουλος, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2004<sup>2</sup>, σ. σ. 49-56
- Rawls, John, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, μτφρ. Φίλιππος Βασιλογιάννης- Βασίλης Βουτσάκης- Φιλήμων Παιονίδης- Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου- Νίκος Στυλιανίδης- Ανδρέας Τάκης, Πόλις, Αθήνα, 2003<sup>4</sup>
- Regan, Tom, “Broadie and Pybus on Kant”, *Philosophy* 51, 1976, σ.σ. 471-472
- , “The Case for Animal Rights”, στο James P. Sterba (επ.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995, σ.σ. 64-72
- Regan Tom, *The Case for Animals Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983
- Reitan, Eric H., “Deep Ecology and the Irrelevance of Morality”, *Environmental Ethics*, v. 18, n. 4, Winter 1996, σ.σ. 411-424
- Rodis- Lewis, Genevieve, *Descartes, His Life and Thought*, μτφρ. Jane Marie Todd, Cornell University Press, Ithaca & London, 1998
- Rodman, John, “The Liberation of Nature”, *Inquiry*, vol. 20, 1977, σ.σ. 83-131
- Ross, W.D., *Αριστοτέλης*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1993
- Rousseau, Jean-Jacques, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, μτφρ. Μέλπω Αλεξίου- Καραγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1999<sup>2</sup>
- Roussopoulos, Dimitrios I., *Political Ecology*, Black Rose Books, Montreal, 1993
- Routley, Richard & Routley, Val, “Against the Inevitability of Human Chauvinism”, στο Robert Elliot (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1995, σ.σ. 104-128
- Routley, Richard & Routley, Val, “Nuclear Energy and Obligations to the Future”, *Inquiry* 21, 1978, σ.σ. 133-179
- Routley, Val, “On Karl Marx as an Environmental Hero”, *Environmental Ethics*, v. 3, n. 3, σ.σ. 237-244
- Russell, Bertrand, “Γιατί δεν είμαι Χριστιανός”, στο Bertrand Russell, *Κείμενα για τη Θρησκεία*, μτφρ. Άρης Μπερλής, Scripta, Αθήνα, 2006, σ.σ. 116-134
- Sabine, George H., *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, Ατλαντίς, Αθήνα, 2001

- Sagoff, Mark, “Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce”, στο James P. Sterba (επ.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995, σ.σ. 166- 172
- Sahlins, Marshall, *Χρήσεις και Καταχρήσεις της Βιολογίας, Μια Ανθρωπολογική Κριτική της Κοινωνιοβιολογίας*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1997
- Sale, Kirckpatrick, *Η Εξέγερση Ενάντια στο Μέλλον*, μτφρ. Παναγιώτης Καλαμαράς-Αρης Αναγνωστόπουλος, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2004<sup>2</sup>
- Σαρίκας, Ζήσης, “Σχόλιο στο κείμενο του Λιούις Μάμφορντ *Τεχνική και Ανθρώπινη Φύση*”, *Ευτοπία* 12, Ιούνιος 2005, σ.σ. 16-18
- Scanlon, T.M., *What We Owe to Each Other*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1998
- Schmitz, Sonja, “Buttercups and Sunflowers, On the Evolution of First and Second Nature”, *The Harbinger*, A Journal of Social Ecology, vol. 3, no. 1, Spring 2003, σ.σ. 16-18
- Schopenhauer, Arthur, *Επιλογή από το Έργο του*, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος & Κλάους Μπέτσεν, Στιγμή, Αθήνα, 1993
- , *Die Welt als Wille und Vorstellung*, τόμος 1<sup>ος</sup>, 4<sup>ο</sup> βιβλίο, Suhrkamp, Stuttgart-Frankfurt, 1986
- Σέργης, Νίκος Τζ., *Από τη Φιλοσοφία της Ιστορίας στην Ιστορία της Φιλοσοφίας, Ο Κώστας Παπαϊωάννου Απέναντι στον Μηδενισμό του Πνεύματος*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2006
- Singer, Peter, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Pimlico, London, 1995<sup>3</sup>
- , *Μια Δαρβινική Αριστερά, Πολιτική, Εξέλιξη και Συνεργασία*, μτφρ. Σπύρος Σφενδουράκης, Σύναλμα, Αθήνα, χ.χ.
- , *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999<sup>2</sup>
- , *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1981
- Σκλάβος, Κώστας, *Η Μαρξιστική Θεωρία της Ιστορίας, Φιλοσοφία και Μαρξισμός*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1995
- Sorell, Tom, *Moral Theory and Anomaly*, Blackwell, Oxford & Massachusetts, 2000



- Spengler, Oswald, *Η Παρακμή της Δύσης, Περιγράμματα μιας Μορφολογίας της Παγκόσμιας Ιστορίας*, Α' Τόμος, *Μορφή και Πραγματικότητα*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Τυπωθήτω, Αθήνα, 2004<sup>2</sup>
- Στάμου, Γιώργος, “Για μια Οικολογική Ανθρωπολογία”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 33, Ιανουάριος 2004, σ.σ. 8-9
- Staudenmaier, Peter, “Ambiguities of Animals Rights”, *Communalism* 5, March 2003 (ηλεκτρονικό περιοδικό)
- Stegner, Wallace, “The Legacy of Aldo Leopold”, στο Baird J. Callicott (ed.), *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987, σ.σ. 233-245
- Steinbock, Bonnie, “Speciesism and the Idea of Equality”, *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 247-256
- Sterba, James P. (επ.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Prentice Hall, New Jersey, 1995
- Stirner, Max, *Ο Μοναδικός και η Ιδιοκτησία του*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη, 2005
- Stone, Christopher, “Should Trees Have Standing?, Toward Legal Rights for Natural Objects”, *Southern California Law Review* 45, Spring 1972, σ.σ. 450-501
- Strawson, Peter F., *Σκεπτικισμός και Φυσιοκρατία: Ορισμένες Ποικιλίες, Οι Διαλέξεις Woodbridge 1983*, μτφρ. Ευγενία Μυλωνάκη, Εκκρεμές, Αθήνα, 2003
- Στυλιανού, Άρης, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου, Από τον Γρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα, 2006
- Syer, G.N., “Marx and Ecology”, *The Ecologist* 1, 16, Οκτώβριος 1971, σ.σ. 19-21
- Tabah, Leon, “Population Prospects with Special Reference to the Environment”, στο David E. Cooper & Joy A. Palmer (επ.), *Just Environments, Intergenerational, International and Interspecies Issues*, Routledge, London & New York, 1995, σ.σ.72- 88
- Tanner, Nancy Makepeace, “Becoming Human, Our Links with our Past”, στο Tim Ingold (επ.), *What is an Animal?*, Routledge, London & New York, 1994<sup>2</sup>, σ.σ. 127-140
- Taylor, Paul W., *Respect for Nature, A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton- New Jersey, 1986
- Τερζάκης, Φώτης, *Το Πνεύμα στην Εξορία, Παπαϊωάννου- Καστοριάδης- Αξελός*, Έρασμος, Αθήνα, 2003

- , *Φύση και Κοινωνία, Γενεαλογία ενός Τύπου Συνείδησης και μιας Σχέσης Κυριαρχίας*, Έρασμος, Αθήνα, 1989
- Tolman, Charles, “Karl Marx, Alienation, and the Mastery of Nature”, *Environmental Ethics* 3, 1981, σ.σ. 63-74
- Τσαντίλης, Δήμος, “Τα Δυσνόητα τα Κείμενα”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 33, Φεβρουάριος 2004, σ. 17
- van Fraassen, Bas C., *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980
- Vreeke, G.J., “Gilligan on Justice and Care: Two Interpretations”, *Journal of Moral Education*, v.20, n. 1, 1991, σ.σ. 33-46
- Walker, Ralph, *Καντ, Ο Καντ και ο Ηθικός Νόμος*, μτφρ. Λένα Θεοδωρίδου, Ενάλιος, Αθήνα, 2003
- Warren, Karen J., “Introduction to Ecofeminism”, στο Michael E. Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy, From Animals Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1993, σ.σ. 253- 267
- Watson, David, *Beyond Bookchin, Preface for a Future Social Ecology*, Autonomedia, New York, 1996
- Westfall, Richard, *Η Συγκρότηση της Σύγχρονης Επιστήμης*, μτφρ. Κρινώ Ζήση, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1995
- White, Lynn, “The Historical Roots of our Ecological Crisis”, *Science* 155, 1967, σ.σ. 1203-1207, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, στο *Η Φωτιά του Προμηθέα*, Αθήνα, Νησίδες, 1998, σ.σ. 33-49
- Wilson, Edward O., *Για την Ανθρώπινη Φύση*, μτφρ. Αμαλία Ναθαναήλ, Σύναλμα, Αθήνα, 1998
- Windelband, Wilhelm, *A History of Philosophy, Greek, Roman and Medieval*, vol. 1, Harper & Brothers, New York, 1958
- Wyatt, Mike, “Humanism and Ecology: The Social Ecology/ Deep Ecology Schism”, *Green Synthesis*, October, 1989, σ.σ. 7-8
- Wynne, Clive D.L., *Do Animals Think?*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 2004
- Φωτόπουλος, Τάκης, “Η «Αντικειμενικότητα» του Απελευθερωτικού Προτάγματος”, *Κοινωνία και Φύση*, τ. 2, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 1992, σ.σ. 15-43
- Χαριζάνης, Πασχάλης Χρ., *Μέλισσα και Μελισσοκομική Τεχνική*, Μελισσοκομική Επιθεώρηση Ν. Παππάς, 1996<sup>2</sup>

- Χοβαρδάς Τάσος, “Μεταφυσική, Αριστερά και Οικολογία”, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 33, Φεβρουάριος 2004, σ.σ. 15-16
- , ‘Μια Προσέγγιση της Μεταφυσικής του Οικολογικού Λόγου’, *Κυριακάτικη Αυγή, Δαίμων της Οικολογίας*, τεύχος 31, Νοέμβρης 2003, σ.σ. 9-10
- Χρήστου, Γιώργος, *Η Έννοια της Κυριαρχίας επί της Φύσης*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1998<sup>2</sup>
- Zerzan, John, *Future Primitive and Other Essays*, Autonomedia, New York, 1994
- Ζιάκα, Γιολάντα, “Η «Αρχή της Υπευθυνότητας» σύμφωνα με τον Γερμανό Φιλόσοφο Hans Jonas”, *Δαίμων της Οικολογίας* 56, Ιανουάριος 2006, σ.σ. 7-8
- Zimmerman, Michael (ed.), *Environmental Philosophy, From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, New Jersey, 1993
- Ζυκιέν, Πιερ, Καμπ, Πένυ, Τελκάμπερ, Βίλφριντ, Αντουνές, Κάρλος, Στένγκερς & Βόλφ, Όττο Φρήντερ, *Το Μανιφέστο των Οικοσοσιαλιστών, Η Πράσινη Εναλλακτική Πρόταση για την Ευρώπη*, μτφρ. Στάθης Μπάλιας, Η Εποχή, Αθήνα, 1991