

## **Όταν η Περιβαλλοντική Ηθική συναντά την Πολιτική Οικολογία\***

ΣΤΑΥΡΟΣ ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΑΚΗΣ & ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΣ

Η οικολογική κρίση ‘εισπράττεται’ από το μέσο άνθρωπο πια, ως κάτι φυσιολογικό και αυτονόητο, τουλάχιστον στον αναπτυγμένο βορρά του πλανήτη. Ρύπανση, υπερπληθυσμός και κακοδιαχείριση των φυσικών πόρων μαρτυρούν, είτε την λόγω άγνοιας, είτε τη σκόπιμη, παραβίαση της φέρουσας ικανότητας των γήινων οικοσυστημάτων από μέρους του είδους homo sapiens sapiens. Εννοείται βέβαια, πως ο αναπτυγμένος βορράς του πλανήτη ευθύνεται πολύ περισσότερο για τη ρύπανση και τη σπατάλη φυσικών πόρων (νερού, ξύλου, μετάλλων και ενέργειας) από τον μη αναπτυγμένο νότο που τυπικά ‘ευθύνεται’ λόγου χάρη για την αύξηση του πληθυσμού του και την καταξήλευση των τροπικών δασών, αλλά που ταυτόχρονα αποτελεί ένα από τα λίγα αντίδοτα που διαθέτει ενάντια στη φτώχεια και την ανασφάλεια, και την εξαθλίωση.

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες οι θεωρητικοί που ασχολούνται με την περιβαλλοντική ηθική (environmental ethics), αφού επεξεργάστηκαν το θέμα της οικολογικής αποσταθεροποίησης, κατέληξαν πως ένα από τα φάρμακα ενάντια στο γιγαντιαίο αυτό πρόβλημα είναι η κάποιου είδους αναδιευθέτηση των αξιών που ρύθμιζαν ως τώρα τις συμπεριφορές μας, ή ακόμα και η επεξεργασία νέων αξιών, ως ανασχετικών προς την πλημμυρίδα των αντιοικολογικών πρακτικών. Οι συλλογισμοί με τους οποίους φτάνουν στο συμπέρασμα αυτό έχουν ως εξής: εκτός περιθωριακών εξαιρέσεων, οι άνθρωποι συνηθίζουν παλαιόθεν να θεωρούν πως έχουν ηθικές υποχρεώσεις μόνο προς άλλους ανθρώπους. Όσο και αν η διαπίστωση αυτή υπονομευόταν από ποικιλόχρωμους ρατσισμούς και ταξικούς διαχωρισμούς, αργά αλλά σταθερά, η ηθική κοινότητα γινόταν αντιληπτή ως ένας κύκλος που διευρυνόταν συνεχώς, για να συμπεριλάβει ένα όλο και αυξανόμενο αριθμό ανθρωπίνων όντων, τείνοντας στη σημερινή εποχή να εντάξει το σύνολο του ανθρωπίνου γένους. Στο σημείο αυτό της –αδιαμφισβήτητα θετικής– εξέλιξης όμως, αρχίζει να γίνεται αντιληπτό πως το αξιακό μας σύστημα παρ’ όλες τις λεπτές επεξεργασίες του σε σχέση με τις διανθρώπινες συμπεριφορές πάσχει από μια άλλη άποψη: το χαρακτηρίζει ανομία -στην καλύτερη περίπτωση- αναφορικά με τα φυσικά όντα και αβιοτικούς παράγοντες.

---

\* Δημοσιεύτηκε στο Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος (επ.) *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, Ο νέος πολιτισμός που αναδύεται*, Gutenberg, Αθήνα, 2005, σ.σ. 819-839

Αυτό είναι και το κενό που προτίθεται να καλύψει η περιβαλλοντική ηθική. Είναι ένας νεότευκτος φιλοσοφικός χώρος που κατά πάσα πιθανότητα μπορεί να μας προμηθεύσει τα φιλοσοφικά εργαλεία για να υιοθετήσουμε ως είδος πια ένα ριζοσπαστικά διαφορετικό και φιλικό προς τη γη κοσμοείδωλο. Αυτό το κοσμοείδωλο μπορεί να μας δώσει τη δυνατότητα (ίσως για πρώτη φορά στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού) να τολμήσουμε ηθικές δεσμεύσεις είτε προς τα άλλα ζώα του πλανήτη, είτε προς οικοσυστημικές οντότητες όπως βουνά, ποτάμια ή δάση [Eliot, 1995].

### **Ανθρωποκεντρισμός και Οικοκεντρισμός**

Οι ηθικές δεσμεύσεις όμως που καλείται να αναλάβει ο άνθρωπος απέναντι σε μη ανθρώπινες οντότητες, δεν μπορούν παρά να ειδωθούν μέσα σε ένα από τα δύο γενικά πλαίσια που οι περιβαλλοντικοί φιλόσοφοι ονομάζουν ‘ανθρωποκεντρισμό’ (anthropocentrism) και ‘οικοκεντρισμό’ (ecocentrism).

Όταν ο Γαλιλαίος, συνεχίζοντας το έργο του Κοπέρνικου, υπερασπίστηκε τον ηλιοκεντρισμό έναντι του γεωκεντρισμού, δεν ταρακούνησε μόνο τον κόσμο της αστρονομίας, ή των φυσικών επιστημών, αλλά γκρέμισε και το ανθρωποκεντρικό κοσμοείδωλο των φιλοσόφων και των θεολόγων. Το μοντέλο του γεωκεντρισμού, όπου η γη βρισκόταν στο κέντρο του κόσμου, συμβιβαζόταν απόλυτα με το δόγμα του χριστιανισμού. Ο θεός, δεν μπορούσε παρά να παραχωρήσει στον εκλεκτό του, τον άνθρωπο, το κέντρο του κόσμου για να κατοικεί. Οι πλανήτες, περιστρέφονταν γύρω από τη γη, όπως άλλωστε περιστρέφονταν το ενδιαφέρον και η αγάπη του δημιουργού γύρω από τον άνθρωπο.

Ο χριστιανισμός, είναι, όπως υποστηρίζει ο Lynn White, η πιο ανθρωποκεντρική θρησκεία που γνώρισε ποτέ ο κόσμος:

Ο χριστιανισμός, σε απόλυτη αντίθεση με τον αρχαίο παγανισμό και τις θρησκείες της Ασίας (εκτός, ίσως από τον ζωροαστρισμό), όχι μόνο καθιέρωσε έναν δυϊσμό ανθρώπου και φύσης αλλά και επέμενε πως θέλημα του Θεού είναι να εκμεταλλεύεται ο άνθρωπος της φύση για να εξυπηρετεί τους δικούς του σκοπούς [White, 1998, 43].

Τον δυϊσμό αυτόν, θα τον υποστηρίξει στο φιλοσοφικό πεδίο ο Rene Descartes, υπερασπιζόμενος τη σαφή διάκριση ψυχής και σώματος, αφού στο περίφημο έργο του *Λόγος Περί της Μεθόδου* [Descartes, 1976], θα αφήσει τον εξωτερικό κόσμο, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Ευθύμης Παπαδημητρίου ‘ακατοίκητο και χωρίς αξία’ [Παπαδημητρίου, 1995, 157]:

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 κανένας αυτήν παρά εκείνο· κι αν ακόμα το σώμα δεν υπήρχε διόλου, πάλι η ψυχή δεν θα έπαυε να είναι ό,τι είναι [Descartes, 1976, 32].

Ο άνθρωπος, το σκεπτόμενο ον, αντιπαραβάλλεται από τον υπόλοιπο κόσμο, σε βαθμό μάλιστα όπου καλείται να αποδείξει μέσω του λόγου του την ύπαρξη του κόσμου αυτού. Λίγους αιώνες μετά τον Descartes, αλλά με το πέρασμα από την σαρωτική, από οικονομικής, κοινωνικής και πολιτικής απόψεως, βιομηχανική επανάσταση, ο άνθρωπος, δεν αναρωτιέται πλέον για τους δυϊσμούς αυτούς, που τους θεωρεί δεδομένους. Ο άνθρωπος στον 20ο αιώνα, δεν έχει απλά δύο λόγους για να νοιώθει κυρίαρχος απέναντι στη φύση, τον θρησκευτικό και τον φιλοσοφικό, αλλά και ένα πολύ καλό μέσο για να επιτύχει αυτήν την κυριαρχία: την τεχνική.

Ούτε ο Μπαϊκον ούτε οι ζηλωτές, που ακολούθησαν τα βήματά του στην επιστήμη και την τεχνική, οι Νεύτωνα 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 [Mumford, 1997, 12].

Ο άνθρωπος, ειδικά ο δυτικός άνθρωπος, έπαυσε να προβληματίζεται πια για το πως θα αποδείξει την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου προκειμένου να απαντήσει στους σκεπτικιστές, όπως έπραξε ο Descartes. Η φύση έχει χάσει για τα καλά τη μαγεία της. Δεν προκαλεί πλέον στον άνθρωπο, ούτε φόβο, μα ούτε και θαυμασμό. Η κυριαρχία του ανθρώπου σ' αυτήν είναι δεδομένη. Οι επιστήμες έχουν φροντίσει για την αποκαθήλωση κάθε ιερού στοιχείου της φύσης, ενώ η ορθολογικότητα επιβάλλεται μέσω της τεχνολογίας.

Με τη γέννηση της οικολογικής σκέψης η ανθρωποκεντρική αντίληψη καταδικάστηκε ως η κύρια υπεύθυνη για τα οικολογικά δεινά. Μόνο που στη συνείδηση των περισσότερων, πρέπει να αναλάβουμε δράση *εμείς* προκειμένου να προστατεύσουμε τον πλανήτη που κατοικούμε *εμείς*, για να μπορέσουμε να συνεχίσουμε να κατοικούμε σ' αυτόν με αξιώσεις. Έτσι γεννιέται μία νέα ανθρωποκεντρική αντίληψη, στα πλαίσια όμως πια του οικολογικού κινήματος. Το νέο αυτό ανθρωποκεντρικό ρεύμα τείνει να οργανώνει την διαχείριση όλης της βιόσφαιρας γύρω από τα συμφέροντα του είδους *homo sapiens sapiens*. Οι φυσικοί πόροι προφανώς και πρέπει να τύχουν ορθολογικής διαχείρισης ώστε οι ανθρώπινες

ανάγκες να είναι ικανοποιήσιμες ενώ η ρύπανση επιδιώκεται να μένει σε ανεκτά επίπεδα για να μην προκαλούνται (πολλά) ανθρώπινα θύματα. Ο μη ανθρώπινος κόσμος δεν παύει να έχει εργαλειακή αξία. Τον χρησιμοποιούμε για να οικοδομήσουμε τον πολιτισμό μας.

Στην αντίπερα όχθη του ανθρωποκεντρισμού βρίσκεται το φιλοσοφικό ρεύμα του οικοκεντρισμού. Ο πρωτεργάτης της οικοκεντρικής σκέψης, Aldo Leopold, υποστήριξε μια ηθική, που την ονόμασε *ηθική της γης* (land ethic) [Leopold, 1949], η οποία δεν αφορά μόνο στους ανθρώπους, αλλά και σε άλλες οντότητες, όπως τα υπόλοιπα ζώα, το νερό και τα φυτά. Σύμφωνα με την οικοκεντρική σκέψη η φύση δεν έχει πια εργαλειακή αξία για τον άνθρωπο. Ο μη ανθρώπινος κόσμος δεν νοείται πλέον ως αποθήκη φυσικών πόρων και πελώριος αποδέκτης των λυμάτων μας. Επίσης, δεν επιδιώκουμε απλά την υγεία και την μακροημέρευσή του, προκειμένου να επιβιώσουμε και να διαβιώσουμε σε ένα καλύτερο περιβάλλον, αλλά αναλογιζόμαστε και φροντίζουμε για την ικανοποίηση των δικών του αυτόνομων σκοπών για επιβίωση, αναπαραγωγή και ίσως (περισσότερο για το ανώτερα θηλαστικά) για μια ποιότητα ζωής ανάλογη με τις δυνατότητές του. Στην περίπτωση αυτή, ο υπόλοιπος κόσμος προικίζεται με την εγγενή αξία την οποία απολάμβανε μέχρι τώρα μόνο ο άνθρωπος, εγχείρημα το οποίο μας εισάγει κατ' ευθείαν στο αβέβαιο έδαφος των συνθηκών αξιολόγησης αλλά και την αμφίδρομη ή μονόδρομη ηθική υπευθυνότητα.

### **Τα Δικαιώματα των Άλλων Ζώων**

Πριν από την ανάπτυξη της περιβαλλοντικής ηθικής δεν μπορούσε να νοηθεί ηθική οφειλή προς μη ορθολογικά άτομα σύμφωνα με την καντιανή παράδοση. Ο Immanuel Kant υποστήριξε ότι μόνο οι άνθρωποι είναι έλλογα όντα, και ότι μόνο αυτοί είναι αυτοσκοποί. Οι υποχρεώσεις που έχουμε απέναντι σε μη έλλογα όντα, είναι έμμεσες, δεν έχουν να κάνουν δηλαδή με τα ίδια, αφού τα όντα αυτά, δεν είναι αυτοσκοποί. Ωστόσο, δεν μπορούμε, υποστηρίζει για παράδειγμα, να είμαστε βάνανσοι απέναντι στα ζώα, αφού μία τέτοια στάση προσβάλλει τη δική μας υπόσταση [Kant, 1993]<sup>1</sup> Το κριτήριο λοιπόν αφενός για την απόδοση αξίας και αφετέρου για την εκχώρηση δικαιωμάτων σε άλλα όντα είναι η ορθολογικότητα.

---

<sup>1</sup> Βλέπε επίσης την ενδιαφέρουσα συζήτηση για την ηθική μας στάση απέναντι στα άλλα ζώα σύμφωνα με τον Kant: Broadie Alexander & Pybus, Elizabeth M., "Kant's Treatment of Animals", *Philosophy* 49, 1974, σ.σ. 375-383, Regan, Tom, "Broadie and Pybus on Kant", *Philosophy* 51, 1976, σ.σ. 471-472, Pybus, Elizabeth M. & Broadie Alexander, "Kant and the Maltreatment of Animals", *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 560-561

Παρόλα αυτά, η προσπάθεια για απόδοση ηθικών δικαιωμάτων προς όντα που δεν είναι ορθολογικά, δε συνιστά τελικά ένα σκάνδαλο για δύο λόγους: πρώτον, δεν είναι καθόλου αναγκαίο για ένα όν να έχει αυτοσυνείδηση, να ομιλεί ορθολογικά και να επικοινωνεί ως ίσο προς ίσο με τα ανθρώπινα όντα για να του αποδοθεί εγγενής αξία. Για παράδειγμα, κάποιοι άνθρωποι με ειδικές ανάγκες δεν μπορούν να επιχειρηματολογήσουν. Ωστόσο δε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι δεν έχουν επιθυμίες ή συμφέροντα προς ικανοποίηση επομένως και αξία. Ούτε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι δεν πρέπει να απολαμβάνουν εκείνα τα δικαιώματα που νομικά και ηθικά ανήκουν στο είδος τους. Ένα ανάλογο παράδειγμα που μπορούμε να επικαλεστούμε είναι αυτό των νηπίων ή των ανθρώπων που για κάποιους λόγους βρίσκονται σε κωματώδη κατάσταση και υποστηρίζονται μηχανικά. Παρομοίως οι μεγάλες εταιρείες, τα κράτη, τα πανεπιστήμια και όλων των ειδών οι μεγάλοι θεσμοί δεν μπορούν να μιλήσουν ούτε έχουν τα ίδια συνείδηση, κανείς όμως δεν αμφισβητεί την δυνατότητα των δικηγόρων που εκπροσωπούν τους θεσμούς αυτούς να επιχειρηματολογούν υπέρ των συμφερόντων τους [Stone,1972]. Κατ' αναλογία πλάσματα που δεν έχουν τη δυνατότητα να σκεφτούν, να μιλήσουν ή να επιχειρηματολογήσουν π.χ. ένα ψάρι, ένα δέντρο ή ένα οικοσύστημα, δικαιούνται της απόδοσης εγγενούς αξίας.

Δεύτερον, η αποδοχή της ορθολογικότητας ως κριτηρίου για την απόδοση αξίας φαίνεται να χωλαίνει από λογική άποψη. Δεν υπάρχει επιχείρημα ικανό να μας πείσει ότι όντα που στερούνται ορθολογικότητας, πρέπει να υπόκεινται σε εκμετάλλευση και καταπίεση από τον ορθολογικό άνθρωπο. Αυτό άλλωστε, θα ήταν ένα σκάνδαλο και για εκείνον ακόμα τον Kant. Η πειραματική έγχυση χημικών σε μάτια κουνελιών για να μετρηθεί η ταχύτητα με την οποία επέρχεται η τυφλότητα ή η πείνα, η δίψα και η κακομεταχείριση στην οποία υποβάλλονται ζώα του τσίρκο έτσι ώστε να 'εκπαιδευτούν', όχι μόνο αποτελούν απεχθείς όψεις της ανθρώπινης δραστηριότητας αλλά και η εδώ και μερικούς αιώνες υποτιθέμενη ηθική δικαιολόγησή τους, συνιστά σοβαρότατο λογικό σφάλμα [Singer, 1995, Routley & Routley, 1979].

Η υπεροψία μας αυτή απέναντι στα υπόλοιπα όντα έχει και αυτή γερές φιλοσοφικές και θεολογικές βάσεις. Ο Descartes δεν ήταν ο πρώτος που υποστήριξε το δισυπόστατο του ανθρώπου. Ο Πλάτωνας, αλλά και ένα μεγάλο μέρος του αρχαίου κόσμου, πίστευαν το ίδιο. Ο Descartes όμως, δεν υποστήριξε απλά ότι τα ζώα στερούνται ψυχής, αλλά έφτασε στο σημείο να υποστηρίξει ότι τα ζώα είναι μηχανές. Ο ίδιος μάλιστα μέσα στην γεμάτη από νέες ιδέες και πειράματα

επιστημονική επανάσταση του 17<sup>ου</sup> αιώνα δε δίστασε να πειραματίζεται με ζωντανά ζώα, και να παρομοιάζει τις κραυγές του πόνου τους με μηχανικούς ήχους.<sup>2</sup> Ούτε και ο χριστιανισμός άλλωστε αποδίδει ηθική αξία στα ζώα, αφού αυτά δεν διαθέτουν ψυχή. Ο Ιησούς ο Ναζωραίος, βάσει του χριστιανισμού, ήρθε στη γη για να σώσει τον άνθρωπο και όχι τα κατσίκια και τα κοάλα. Τα ζώα δεν πάνε στον παράδεισο μετά θάνατον, ούτε θα κριθούν στη Δευτέρα Παρουσία.

Η τάση του ανθρώπου να υποτιμά τα υπόλοιπα είδη, προφανώς έχει να κάνει με κάποιου είδους αλληλεγγύη για το είδος του. Η υπεροψία μας απέναντι στα άλλα ζώα, μας οδηγεί άρρητα σε ένα νέο είδος ρατσισμού. Ο ιδιότυπος αυτός ρατσισμός, που ο Peter Singer ονομάζει ‘ειδισμό’ (speciesism), είναι εξόφθαλμος στα πολλές φορές άχρηστα, άσκοπα και απαράδεκτα πειράματα που διεξάγονται πάνω στα άλλα ζώα. Ένας συνάνθρωπός μας όμως, θα μπορούσε ίσως να αναρωτηθεί: «Μα είναι άσκοπο να πειραματιζόμαστε με ζώα, προκειμένου να παράγουμε ένα φάρμακο που θα καταπολεμήσει μία ανίατο νόσο, νόσο η οποία είναι υπεύθυνη για χιλιάδες θυμάτων, όπως ο καρκίνος;» Η ερώτηση όμως αυτή, αποκαλύπτει αυτόν τον βαθιά ριζωμένο μέσα μας ειδισμό, αφού ταξινομούμε τη χρήση των πειραματόζωων, για ‘καλό’ σκοπό, όπως ο παραπάνω, και για κάτι ‘περιττό’, όπως για την κατασκευή καλλυντικών.

Ποιο είναι όμως το κριτήριο για τη χρήση ενός ζώου σε πειράματα; Είναι μήπως και πάλι η ορθολογικότητα; Αν ισχύει κάτι τέτοιο, κανείς δε μας εμποδίζει, σύμφωνα με τον Singer, να κακομεταχειριστούμε οποιοδήποτε μη ορθολογικό ανθρώπινο ον (νήπια, γέροντες ή ανθρώπους με ειδικές ανάγκες) αλέθοντάς τους σε κρεατομηχανές ή χρησιμοποιώντας τους ως θηράματα κατά τη διάρκεια της κυνηγετικής περιόδου. Μήπως το κριτήριο είναι η ανωτερότητα του είδους μας; Αν ναι, τότε πως προσμετράται η ανωτερότητα αυτή; Μήπως το κριτήριο είναι η λατρεία, ή έστω η αλληλεγγύη προς το είδος μας; Αν ναι, τότε είμαστε και πάλι ειδικτές, δηλαδή ρατσιστές απέναντι σε άλλα είδη. Το κριτήριο που προτείνει ο Singer για την επέκταση της ηθικής μας κοινότητας, και κατά συνέπεια το κριτήριο για να λαμβάνουμε αποφάσεις για διλήμματα όπως τα παραπάνω είναι αυτό του *αισθάνεσθαι* (sentience). Η δυνατότητα του ζώου δηλαδή να νοιώθει πόνο ή χαρά.

Οι απόψεις του Singer υπήρξαν ιδιαίτερα δημοφιλείς, σε βαθμό να αλλάζει στη συνείδηση πολλών τις απόψεις τους για τα υπόλοιπα είδη, ενώ να οδηγήσει κάποιους άλλους ακόμα και στη χορτοφαγία. Επίσης, ήταν η αφορμή για μια μεγάλη

---

<sup>2</sup> Για μια ενδιαφέρουσα άποψη για τη στάση του Descartes απέναντι στα ζώα βλέπε και Cottingham, John, “‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals”, *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 551-

συζήτηση, η οποία συνεχίζεται ακόμα, αναφορικά με την εγγενή αξία των μη ανθρώπινων ειδών. Πέρα όμως από τη συζήτηση η οποία διεξήχθη στο φιλοσοφικό πεδίο, η παραγωγή ιδεών για τα δικαιώματα άλλων των ζώων πήρε και κινηματικό χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, από τις αρχές τις δεκαετίας του '60, αναπτύσσεται ένα κίνημα για την απελευθέρωση των ζώων με καταστροφές πειραματικών εργαστηρίων όπου διεξάγονταν πειράματα με ζώα, με εμπρησμούς πολυκαταστημάτων τα οποία πουλούσαν προϊόντα συνδεδεμένα με βασανισμούς τους. Η αλληλεπίδραση της φιλοσοφίας εκείνης που υπερασπιζόταν τα δικαιώματα των άλλων ζώων με το κίνημα αυτό, παρήγαγε μια ετερόδοξη κοινωνική ευαισθησία που συγκρότησε για πρώτη φορά σε μαζική κλίμακα ένα ρήγμα στα θεμέλια της κυρίαρχης ανθρωποκεντρικής κουλτούρας αμφισβητώντας το αυτονόητο: ο άνθρωπος, δεν ήταν πλέον το μοναδικό ον με εγγενή αξία. Και όχι μόνο αυτό. Ο άνθρωπος δεν έπρεπε να αντιμετωπίζει τους συγκατοίκους του στον πλανήτη γη έχοντας ως γνώμονα τον χρυσό κανόνα 'μην κάνεις αυτό που δεν θα ήθελες να σου κάνουν' που υπονοεί μια αμφίδρομη ηθική υπευθυνότητα, αλλά έναν νέο, ξεκάθαρη οικοκεντρικής έμπνευσης, που ίσως μπορεί να διατυπωθεί ως ακολούθως: πράξε, προς ένα μη ανθρώπινο ον, σύμφωνα με το δικό του καλό [Taylor, 1986]. Ο άνθρωπος, ο homo sapiens, ο homo faber, ο, για πολλούς, ρυθμιστής της ισορροπίας του πλανήτη, δεν είναι λογικό να περιμένει ηθική στάση από την τίγρη, αφού η τίγρη δεν έχει ηθική. Είναι υποχρεωμένος όμως αυτός να τηρήσει μία ηθική στάση απέναντι στην τίγρη. Γιατί; Γιατί του το επιβάλλει η δική του ηθική: η περιβαλλοντική ηθική.

### **Οι Οικοκεντρικές Θεωρίες και η Εγγενής Αξία**

Συνοδευτική έννοια *par excellence* όλων των οικοκεντρικών θεωριών και ακροτελεύτιο θεμέλιό τους είναι η έννοια της *εγγενούς αξίας* (*intrinsic value*). Εγγενής αξία ενός πράγματος είναι αυτή που δεν συνεισφέρει στην αξία κάποιου άλλου πράγματος [Norton, 1987]. Για παράδειγμα το να έχει ο ελέφαντας ή η φάλαινα εγγενή αξία, σημαίνει πως η αξία τους δεν συνεισφέρει στην αξία που έχει η ικανοποίηση της ανάγκης των ανθρώπων για τους χαυλιόδοντες του πρώτου ή το λίπος της δεύτερης. Έχουν αξία δηλαδή που δεν συνεισφέρει στις ανθρώπινες ανάγκες. Έχουν *αυταξία*. Ένας άλλος τρόπος για να προσεγγίσουμε την εγγενή αξία είναι να τη θεωρήσουμε σε αντίστιξη με την *εργαλειακή αξία*. Εργαλειακή αξία είναι αυτή η αξία ενός όντος ή αντικειμένου που προκύπτει από τη χρησιμότητα του από

ένα άλλο ον. Για παράδειγμα η εργαλειακή αξία μιας τίγρης έγκειται στην ικανοποίηση της ανάγκης του ανθρώπου για μια όμορφη γούνα. Ενώ η εργαλειακή αξία του ανθρώπου για την τίγρη είναι το κρέας του για να τραφεί η τελευταία.

Τα προβλήματα με την έννοια της εγγενούς αξίας απηχούν όλη την αμηχανία που αντιμετωπίζουν οι φιλόσοφοι σήμερα παλεύοντας να ανοίξουν καινούργια πεδία στην περιβαλλοντική ηθική. Η κυριότερη κριτική που απευθύνεται στους οικοκεντρικούς φιλοσόφους είναι πως οικοδομούν τη θεωρία τους γύρω από μια έννοια που είναι τουλάχιστον ασαφής και δύσκολο να οριστεί και να αποδοθεί με ακρίβεια. Εν τέλει, θεωρείται ως ένα καθαρά εγκεφαλικό κατασκεύασμα χωρίς πραγματική βάση και υπόσταση. Πώς μπορεί να ορίσει ο άνθρωπος την εγγενή αξία ενός πράγματος; Αν είναι εγγενής δεν χρειάζεται να την αποδώσει ο άνθρωπος. Τα κριτήρια για την εσωτερικότητα αυτής της αξίας ποια είναι; Μήπως είναι ανθρώπινα;

Προσπαθώντας να απαντήσει στην κριτική αυτή (που αποτελεί και το κυριότερο επιχείρημα των ανθρωποκεντρικών φιλοσόφων ενάντια στους οικοκεντρικούς) η Mary Midgley [Midgley, 1983] με πολύ ευφάνταστο τρόπο προτείνει να σκεφτούμε ένα τέλος της ιστορίας του Ροβινσώνα Κρούσου που να είναι περίπου το εξής: κατά την ημέρα που η 'εξορία' του ναυαγού αυτού τερματίζεται έρχεται αντιμέτωπος με μια απειλή όχι για τον ίδιο αλλά για το νησί του. Μια συμμορία συνωμοτούσε για να το σβήσει από το χάρτη (καίγοντάς το, εκλατομεύοντας το ή τινάζοντάς το στον αέρα). Τότε, ισχυρίζεται η Midgley, ο ήρωας των παιδικών μας χρόνων θα αισθανόταν οπωσδήποτε μια ακατανίκητη ανάγκη να σταματήσει με όλα τα μέσα την καταστροφή αυτή, που κατά πάσα πιθανότητα δεν θα την κατέτασσε ανάμεσα στις πιο λογικές πράξεις που μπορούν να διαπραχθούν από ανθρώπους. Υπενθυμίζεται πως τη στιγμή εκείνη ο Ροβινσώνας δεν προσδοκούσε κανενός όφελος από το νησί του, αφού πια ήταν σίγουρο πως γυρίζει στον πολιτισμό. Παρόλα αυτά όμως, ο χώρος εκείνος είχε πια μια εγγενή αξία ώστε παρά το ότι ήταν πεπεισμένος πως οι ανάγκες του (τροφή, κατάλυμα, υλικά για ένδυση κ.λπ) τώρα πια θα ικανοποιούνταν στο διηνεκές, δεν θα μπορούσε επ' ουδενί λόγο να συμφιλιωθεί με την ιδέα της καταστροφής του.

Μέσα στα παραπάνω πλαίσια, οι κορυφαίοι θεωρητικοί του οικοκεντρισμού επεξεργάζονται συναφείς φιλοσοφικές προσεγγίσεις. Ο Taylor, συζητά και προσπαθεί να θεμελιώσει την ύπαρξη για κάθε έμβιο ον του δικού του ιδιαίτερου 'καλού' (good of its own) προς το οποίο και ρέπει φυσιολογικά, καθώς εκ παραλλήλου αναμετριέται με το δυσκολότατο καθήκον της οικοδόμησης μιας



θεωρίας που να διασφαλίζει την ισοτιμία ανθρώπων και μη ανθρώπων [Taylor, 1986]. Ο Albert Schweitzer φτάνει να εξερευνά τις πιο ακραίες συνέπειες του οικοκεντρισμού διατεινόμενος πως όλες οι μορφές ζωής έχουν την ίδια αξία, επομένως πρέπει να τις σεβαστούμε με την ίδια ακριβώς ευλάβεια με την οποία υποκλινόμαστε στη δική μας ζωή. Η ζωή έχει οικουμενική ιερότητα αδιακρίτως του είδους της [Schweitzer, 1964].

Υπό μία έννοια, οι ανθρωποκεντριστές έχουν δίκιο όταν υποστηρίζουν ότι η εγγενής αξία είναι ένα αυθαίρετο κατασκεύασμα. Είναι λογικό να πιστεύουμε ότι η εγγενής αξία που αποδίδουμε στην λεοπάρδαλη είναι εγκεφαλικό κατασκεύασμα. Ο άνθρωπος αξιοδοτεί, ο άνθρωπος ορίζει τι είναι 'εγγενής αξία' και ο άνθρωπος την αποδίδει. Προφανώς δηλαδή, η εγγενής αξία, δεν είναι κάτι που βρίσκεται εκεί έξω, στη φύση. Η εγγενής αξία δεν βρίσκεται μέσα στην πέτρα, όπως βρίσκεται ο πυρήνας των ατόμων της πέτρας, μέσα στην ίδια την πέτρα. Αν υποστηρίξουμε όμως ότι είναι εγκεφαλικό κατασκεύασμα η εγγενής αξίας της λεοπάρδαλης, τότε, για να είμαστε συνεπείς, πρέπει να υποστηρίξουμε ότι και η εγγενής αξία του ανθρώπου είναι ένα εγκεφαλικό κατασκεύασμα στο βαθμό όμως, που είναι εγκεφαλικό κατασκεύασμα και η εγγενής αξία που αποδίδουμε στον άνθρωπο. Η εγγενής αξία, παύει να είναι σε μεγάλο βαθμό 'εγγενής' από τη στιγμή που η έννοια αυτή αποτελεί στοιχείο της ανθρώπινης ηθικής. Στην περίπτωση που ομιλούμε για εγγενή αξία ανεξάρτητη από την ανθρώπινη ηθική, έχουμε διολισθήσει σε μυστικιστικές και θεολογικές προσεγγίσεις.

Έτσι, αν θεωρήσουμε αυθαίρετο κατασκεύασμα την εγγενή αξία για τα υπόλοιπα ζώα, πρέπει να αποφανθούμε το ίδιο και για την εγγενή αξία που αποδίδουμε στον άνθρωπο. Προφανώς, ο συνάνθρωπος μας έχει κάποια ιδιαίτερη αξία για μας, γιατί συνδεόμαστε σε μεγαλύτερο βαθμό ψυχολογικά μαζί του. Ή γιατί είμαστε ειδικότεροι, όπως σωστά υποστήριξε ο Singer. Αυτή όμως η σχέση δεν αφορά την περιβαλλοντική ηθική. Αυτό που αφορά την περιβαλλοντική ηθική είναι αυτό που αφορά την ηθική. Η αγάπη και ο σεβασμός στη ζωή εν γένει. Δεν χρειάζεται να επικαλεστούμε μια μυστικιστική ηθική του σύμπαντος για να πάψουμε να εκμεταλλευόμαστε το φυσικό κόσμο και τους κατοίκους του. Η φύση δεν έχει ηθική [Κιντή & Ζήκα, 1979, 72-73]. Η ηθική είναι ανθρώπινη και την επιβεβαιώνουμε στο βαθμό που αυτή η ηθική δεν αφορά μόνο στο είδος μας, αλλά και στα υπόλοιπα είδη.

## **Οι Ολιστικές Θεωρίες**

Μπορεί ένα σύνολο ατόμων να έχει πεποιθήσεις προσδοκίες ή επιθυμίες; Οι μέχρι τώρα φιλόσοφοι του οικοκεντρισμού αλλά και αυτοί των δικαιωμάτων των άλλων ζώων απαντούν πως ‘όχι’. Άτομα μπορούν να έχουν συμφέροντα, αλλά το είδος *careta careta* δεν μπορεί. Ακριβώς το αντίθετο υποστηρίζουν οι ολιστές φιλόσοφοι. Έτσι, προκύπτει μια ενδιαφέρουσα ταξινόμηση των ηθικών θεωριών σε ατομικιστικές και ολιστικές. Σύμφωνα με τις πρώτες, αποδέκτες των ηθικών υποχρεώσεών μας είναι αποκλειστικά τα άτομα (είτε άνθρωποι, είτε μη ανθρώπινα όντα) αφού τα είδη π.χ. δεν είναι οντότητες με αυτοσυνείδηση. Η ειδοποιός διαφορά των δεύτερων από τις πρώτες είναι η αποδοχή πως μια ομάδα οργανισμών είναι δυνατό να έχει ξεχωριστά συμφέροντα από τα επί μέρους συμφέροντα καθενός από τους παραπάνω οργανισμούς. Με άλλα λόγια οι ολιστές στο κρίσιμο και κομβικό ερώτημα «το συμφέρον ενός συνόλου ατόμων ισοδυναμεί με το άθροισμα των συμφερόντων των μελών του;» απαντούν αρνητικά. Το καλό του οικοσυστήματος δεν μπορεί να αναχθεί στο επιμέρους καλό των συστατικών του. Πολλά από αυτά τα επιμέρους συστατικά μπορεί να καταστραφούν ενώ το σύνολο ευημερεί. Τα πράγματα βέβαια γίνονται πολύ δύσκολα για τους ολιστές από τη στιγμή που θα θελήσουν να θεωρήσουν τον άνθρωπο ως απλό συνεταιίρο με τα άλλα είδη του πλανήτη και ταυτόχρονα δηλώνουν πως «ένα πράγμα είναι σωστό, όταν τείνει στη διατήρηση της ακεραιότητας, της σταθερότητας και της ομορφιάς της βιοτικής κοινότητας. Είναι λάθος όταν τείνει σε οποιονδήποτε άλλο σκοπό». Υπαινίσσονται έτσι την υποταγή των συμφερόντων κάποιων ανθρώπων στα συμφέροντα κάποιων οικοσυστημάτων στο όνομα της ακεραιότητας, σταθερότητας και ομορφιάς των οικοσυστημάτων αυτών.

Από τους ολιστές φιλοσόφους ο Aldo Leopold είναι κατά πάσα πιθανότητα η πιο πολυσυζητημένη μορφή. Στο φημισμένο άρθρο του “Η Ηθική της Γης” οραματίζεται την εποχή κατά την οποία το ανθρώπινο είδος θα αναλάβει ηθικές υποχρεώσεις προς μη ανθρώπινα όντα αλλά και φυσικά αντικείμενα. Η ‘ενηλικίωση’ αυτή θα συνοδευτεί από μια πρωτόφαντη (όσο και απολύτως αναγκαία) επέκταση των συνόρων αλλά και της χωρητικότητας της ηθικής κοινότητας με τρόπο ώστε να συμπεριληφθούν στους κόλπους της –εδώ ο Leopold δεν αισθάνεται καμιά αμηχανία- νερά, φυτά, ζώα, έδαφος, κ.λπ. με τους ανθρώπους ως αποδέκτες των ηθικών υποχρεώσεών μας [Leopold, 1948]. Έτσι ή αλλιώς, συμπληρώνει ο J. Baird Callicott, ο άνθρωπος διέτρεξε μια τεράστια χρονική απόσταση εξελίσσοντας τις κοινότητες στις οποίες συμμετείχε από τη φυλή έως το πλανητικό χωριό. Η *Ηθική της Γης* απλώς διαστέλλει ακόμα παραπάνω τα όρια

αυτής της κοινότητας για να συμπεριλάβει και τον φυσικό κόσμο [Callicott, 1987]. Επιπλέον –και αυτό είναι ταυτόχρονα το επαναστατικό αλλά και το βαθύτατο αμφιλεγόμενο σημείο στην *Ηθική της Γης*- ο άνθρωπος θα δηλώνει τη συμμετοχή του στην ηθική κοινότητα όχι ως κατακτητής ή έστω ως «πεφωτισμένος διαχειριστής», αλλά ως απλό μέλος της [Leopold, 1947].

### **Η Βαθιά Οικολογία**

Οι φιλόσοφοι της βαθιάς οικολογίας (deep ecology) προτείνουν ένα ριζοσπαστικό τρόπο αναθεώρησης του κοσμοειδώλου μας (του τρόπου δηλαδή με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τους εαυτούς μας τη φύση και τη σχέση ανάμεσα στους ανθρώπους και τη φύση) έτσι ώστε να αποδοθεί εγγενής αξία τόσο σε ανθρώπινα όντα, όσο και σε μη ανθρώπινα, καθώς και σε σύνολα ατόμων, π.χ. οικοσυστήματα. Κατά συνέπεια είναι εξαιρετικά ευαίσθητοι στους παντοειδείς ακρωτηριασμούς της βιοποικιλότητας, θεωρώντας πως οι άνθρωποι δεν έχουν κανένα δικαίωμα να τη συρρικνώνουν. Προτείνουν την απόσυρση τεράστιων εκτάσεων από τις επικείμενες χρήσεις τους και τη μετατροπή τους σε προστατευόμενες περιοχές, όπου θα επιτρέπονται ελαχιστότατες δραστηριότητες, έτσι ώστε η φύση, να μπορέσει στις περιοχές αυτές να συνεχίσει το έργο της, δηλαδή τη φυσική εξέλιξη. Τέλος, αφού δέχονται πως μια από τις αιτίες της οικολογικής υποβάθμισης του πλανήτη είναι ο υπερπληθυσμός του είδους *homo sapiens sapiens*, καταλήγουν, αιτούμενοι τη ριζική περιστολή των ανθρώπινων αριθμών [Naess, 1986].

Το ριζοσπαστικά διαφορετικό κοσμοείδωλο που προσπαθεί να οικοδομήσει η βαθιά οικολογία, συνοψίζεται στην απόρριψη της ατομικιστικής και αναγωγιστικής μεταφυσικής που επικρατεί στον σημερινό δυτικό πολιτισμό. Η συγκεκριμένη μεταφυσική υποστηρίζει ότι το ενδιαφέρον μας πρέπει να εστιάζεται στα άτομα, και ότι όλα τα συμβάντα και οι εξηγήσεις τους ανάγονται τελικά στο επίπεδο των ατόμων. Αντί αυτού, η βαθιά οικολογία προτείνει τη δική της κοσμολογία, σύμφωνα με την οποία η έρευνα για την ουσία των ατόμων δεν πρέπει να προσανατολίζεται προς τα ίδια τα άτομα, αλλά προς τις σχέσεις που έχουν αυτά τα άτομα μεταξύ τους. Ευθεία συνέπεια του προηγούμενου δόγματος είναι πως αυτό που τελικά πρέπει να μας ενδιαφέρει δεν είναι τόσο οι συγκεκριμένοι ατομικοί οργανισμοί (ανθρώπινοι ή μη) όσο οι διαδικασίες μέσα από τις οποίες σχετίζονται μεταξύ τους, διαδικασίες οι οποίες προϋπήρχαν των ατόμων αυτών. Έτσι π.χ. οι βιολογικές οντότητες δεν φαίνεται να είναι τίποτε άλλο παρά εφήμερες και ασταθείς

‘πυκνώσεις’ ύλης και ενέργειας. Επομένως αυτό που πρέπει να μας απασχολεί πρωτίστως είναι οι όροι της ροής ύλης και ενέργειας που επιτρέπει στις συγκεκριμένες οντότητες να υπάρχουν. Το τελικό συμπέρασμα είναι πως ο άνθρωπος είναι οργανικά δεμένος με τη φύση, κατά κάποιο τρόπο ανήκει σ’ αυτήν και δεν είναι καθόλου διακριτός, υπερέχων ή διαφεντεύων αυτής, δεν έχει σημασία ως άτομο διακριτό (και ίσως ανώτερο πλάσμα) από τη φύση αλλά ως μέρος της. Αυτή η ταύτιση με τον κόσμο εκφράζεται με τον όρο *αυτοπραγμάτωση* (self-realization), που σημαίνει ταύτιση όχι μόνο με την ανθρωπότητα, αλλά και με τον μη ανθρώπινο κόσμο [Devall & Sessions, 1989].

Είναι προφανές από τα παραπάνω, ότι οι απόψεις που εκφράζουν οι βαθείς οικολόγοι, έχουν διαμορφωθεί σε μεγάλο βαθμό κάτω από την επιρροή ετερόκλητων αλλά και μυστικιστικών θεωριών:

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» [Foley, 1992, 107].

Μέσα στο σύμπαν των βαθέων οικολόγων, σ’ αυτό το αδιάσπαστο σύμπαν γεμάτο από ψυχή, όπου το εγώ και η απόλυτη πραγματικότητα είναι ένα, δεν υπάρχει καμία υπεροχή ενός συνόλου αξιών, απέναντι σε κάποιες άλλες. Ο εξισωτισμός όμως των αξιών, μας φέρνει αντιμέτωπους, αναγκαστικά μπροστά σε αντιφάσεις. Και αυτό γιατί στην ηθική, αναγκαστικά πρέπει να ιεραρχούμε και κατά συνέπεια να επιλέγουμε μεταξύ δύο ή περισσότερων συνόλων αξιών. Αν αποδεχτούμε λοιπόν την απόλυτη ισότητα αξιών του κόσμου των βαθέων οικολόγων, τότε αρνούμαστε μεταξύ άλλων, το βάρος της επιλογής από την πλευρά των ανθρώπων κάποιων αξιών, έναντι κάποιων άλλων, και κατά συνέπεια τη λήψη αποφάσεων. Ο εξισωτισμός, είναι ο προθάλαμος για να περάσουμε σε έναν ηθικό σχετικισμό, όπου οποιαδήποτε ηθική αποτίμηση είναι μάταιη.

### **Κοινωνική Οικολογία και Οικολογικός Μαρξισμός**

Ήταν επόμενο πως οι ακραίες αυτές απόψεις από την πλευρά της βαθιάς οικολογίας θα ξεσήκωνε αντιδράσεις, κυρίως από το πεδίο της πολιτικής οικολογίας. Ο πιο γνωστός εκπρόσωπος αυτού του πολυποίκιλου ρεύματος που ονομάζεται ‘πολιτική οικολογία’ (political ecology), ο Murray Bookchin, δεν φαίνεται να συμφωνεί με την απόδοση ίσης εγγενούς αξίας σε ανθρώπινα και μη ανθρώπινα

όντα, ενώ υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος πρέπει να αναλάβει κάποιου είδους επιστασία στη φύση, που ο ίδιος την ονομάζει *συμπληρωματικότητα* (complementarity). Η συμπληρωματικότητα αυτή αντιτίθεται από την κυριαρχία στη φύση, και ουσιαστικά είναι δράση για το καλό της φύσης [Bookchin, 1991, 34]. Ήταν η ώρα να απαντήσουν οι οικολόγοι αυτοί που μιλούσαν εξ ονόματος του ανθρώπου, και όχι του πλανήτη ή του σύμπαντος. Πρόκειται για τους θιασώτες της κοινωνικής οικολογίας του Bookchin από τη μία, και των οικολόγων μαρξιστών, από την άλλη. Στο πολιτικό επίπεδο, οι πρώτοι υπερασπίζονται έναν εξελεγμένο αναρχισμό, ενώ οι δεύτεροι έναν ορθόδοξο ή πιο ‘σύγχρονο’ (και θα εξηγήσουμε τι εννοούμε ‘σύγχρονο’ παρακάτω) μαρξισμό.

Ο Bookchin, ομιλεί υπέρ μιας μη ιεραρχικής κοινωνίας που θα στηρίζεται στον ελευθεριακό κοινοτισμό και τις αμεσοδημοκρατικές διαδικασίες. Δεν εξετάζει απομονωμένες τις σχέσεις κυριαρχίας του ανθρώπου απέναντι στη φύση, από τις σχέσεις κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο. Επίσης, ως θεωρητικός της πολιτικής οικολογίας, προτάσσει το πολιτικό, το κοινωνικό, ως προϋπόθεση για την εξομάλυνση των σχέσεων του ανθρώπου με τη φύση.

Όσον αφορά δε, στο ζήτημα του ολισμού, οι κοινωνικοί οικολόγοι έχουν μία ιδιόμορφη άποψη:

(...) από οικολογική άποψη, η επίτευξη του πλανητικού καλού δεν είναι το άθροισμα των επί μέρους καλών που επιτυγχάνονται απ’ όλα τα όντα. Διότι η βίωση είναι, πρώτον, ένα *όλον*, του οποίου αυτά τα όντα είναι μέρη και, δεύτερον, μια *κοινότητα*, της οποίας είναι μέλη. Το κοινό πλανητικό καλό μπορεί επομένως να γίνει αντιληπτό μόνο με ένα μη αναγωγικό, *ολιστικό* τρόπο. Ο θεμελιώδης ρόλος του ανθρώπου στην επίτευξη αυτού του καλού δεν θα πρέπει να υποτιμηθεί. Και αυτό ισχύει εξαιτίας των τεχνικών ικανοτήτων που έχει ο άνθρωπος είτε να υποβοηθήσει την εξελικτική ανάπτυξη, μέσω μιας συνετής και μετρημένης συνεργασίας με τη φύση, είτε να βάλει ένα τέλος σ’ αυτή την πορεία, μέσω της πυρηνικής καταστροφής ή της υποβάθμισης της βιόσφαιρας. Αλλά κατά μια πιο ουσιαστική έννοια, ο ρόλος του ανθρώπου στη φύση απορρέει από το γεγονός ότι το είδος μας αποτελεί την πλουσιότερα ανεπτυγμένη σφαίρα του είναι, που μέχρι τώρα εμφανίστηκε στην εξελικτική αυτοδημιουργία της γης [Clark, 1992, 110].

Ο ολισμός του Clark<sup>3</sup> δε μοιάζει με την ολιστική σύλληψη των οικοκεντρικών

---

<sup>3</sup> Ο Clark αργότερα θα απομακρυνθεί από την κοινωνική οικολογία και θα υποστηρίξει μια σύζευξη κοινωνικής οικολογίας και βαθιάς οικολογίας που ονομάζει ‘βαθιά κοινωνική οικολογία’, ενώ θα προκαλέσει τη δυσαρέσκεια του Bookchin. Βλέπε Clark, John, “Not Deep Apart”, *The Thumpeter*, τομ. 12, τ.2, Άνοιξη 1995, σ.σ. 98-104 και Bookchin, Murray, “Σχόλια για τη Συνάντηση του Διεθνούς Δικτύου Κοινωνικής Οικολογίας και τη «Βαθιά Κοινωνική Οικολογία» του John Clark”, *Δημοκρατία και Φύση* 2, Οκτώβριος 1996, σ.σ. 159-199

φιλοσόφων για δύο λόγους. Πρώτον, το *όλον* αυτό για το οποίο μιλά ο Clark δεν φαίνεται να είναι τόσο η βιοτική κοινότητα του Leopold, ούτε το μυστικιστικό *όλον* του Naess, όσο η *κοινωνία* του Bookchin. Ο κοινωνικός παράγοντας, είναι ο καθοριστικός για τις πολιτικές θεωρίες, που εμπνέονται κυρίως από αναρχικές, όπως εδώ, ή σοσιαλιστικές ιδέες. Οι κοινωνικοί οικολόγοι αντιμετωπίζουν τον πλανήτη ως αν να είναι μια κοινωνία, μια *ανθρώπινη* κοινωνία.

Δεύτερον, παρά το γεγονός ότι οι κοινωνικοί οικολόγοι μιλούν διαρκώς για την κατάργηση των δυϊσμών, είναι σαφές και από το παραπάνω απόσπασμα, ότι ο άνθρωπος τίθεται απέναντι από τη φύση. Μάλιστα, όχι μόνο τίθεται απέναντι από τη φύση, αλλά καλείται να παίξει ένα ρυθμιστικό ρόλο για την υγεία ή μη του πλανήτη στον οποίο κατοικεί. Η *συμπληρωματικότητα* (complementarity) που προτείνει ο Bookchin, είναι ακριβώς οι ρυθμιστικές ενέργειες που οφείλει να αναλάβει ο άνθρωπος απέναντι στη φύση, για το καλό της φύσης. Κάποιοι κατηγορούν τον Bookchin ότι ουσιαστικά υποστηρίζει μια άλλου είδους κυριαρχία επί της φύσης. Μα πως μπορεί να αναλάβει δράση ο άνθρωπος για κάποιες σωστικές ενέργειες, χωρίς να θεωρηθεί ότι ρυθμίζει; Είναι αυτονόητο ότι ρυθμίζει το περιβάλλον στην επιφάνεια του πλανήτη όπου κατοικεί, και ένα κομμάτι της ατμόσφαιρας που τον περιβάλλει. Αυτός ο ρυθμιστικός ρόλος ήταν που μας οδήγησε στα οικολογικά δεινά, και αυτός πρέπει να μας βγάλει από το σημερινό αδιέξοδο.

Οι απόψεις των οικομαρξιστών διαφέρουν από τις απόψεις των κοινωνικών οικολόγων, όπως άλλωστε διαφέρουν και οι απόψεις των μαρξιστών από αυτές των αναρχικών. Οι οικομαρξιστές αποδέχονται το ρόλο του κράτους σε μια οικολογική κοινωνία και απορρίπτουν τις αμεσοδημοκρατικές επιδιώξεις των κοινωνικών οικολόγων και των άλλων ελευθεριακών οικολόγων. Γράφει ο James O' Connor, ένας οικονομολόγος οικομαρξιστής σε επιστολή του στον Τάκη Φωτόπουλο αναφερόμενος στο παράδειγμα της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας:

Η άμεση δημοκρατία είναι πολύ ευρωπαϊκή, ελληνική, παράδοση, πράγμα ωραίο, που δεν έχει όμως καμιά ή ελάχιστη σχέση π.χ. με τους Παπούα της Νέας Γουινέας, για να πάρω ένα, μεταξύ εκατοντάδων παραδειγμάτων. Τι θα πείτε στα εκατομμύρια των ανθρώπων που ζουν σε τρώγλες στην Πόλη του Μεξικού; Θα τους μιλήσετε για την Αθήνα [O' Connor, 1992, 190];

Ωστόσο, οι απόψεις του O' Connor δεν είναι απαραίτητα αντιπροσωπευτικές του οικομαρξισμού, μιας και η θεωρία αυτή παρουσιάζει διάφορες τάσεις στο εσωτερικό της, με τεράστιες αποκλίσεις μεταξύ τους. Μία από τις πρώτες προσπάθειες σύζευξης μαρξισμού και οικολογίας επιχειρήθηκε από τον Howard Parsons

[Parsons, 1977]. Ο Parsons, που κάποιοι τον κατατάσσουν στους ‘ορθόδοξους οικομαρξιστές’, υποστήριξε ότι είναι συμβατός ο μαρξισμός με την οικολογία, ενώ οι Μαρξ και Ένγκελς μπορούν να χαρακτηριστούν ‘οικολόγοι’. Σε ένα διαφορετικό ρεύμα, μαρξιστές αναγνώρισαν το ασύμβατο σε πολλές περιπτώσεις αυτής της σύζευξης και πρότειναν μετασχηματισμούς στη βάση της μαρξικής θεωρίας. Για τους μη μαρξιστές όμως, η σύζευξη αυτή αποτελούσε ένα σκάνδαλο, αφού, όπως υποστήριζαν, ο άνθρωπος κατά τον Μαρξ μπορούσε να ολοκληρωθεί με την κυριαρχία της φύσης διαμέσου της τεχνικής:

Η αντιμετώπιση των ανθρώπων ως homo faber από τον Μαρξ στα πρώιμα γραπτά του, είναι ένα κεντρικό χαρακτηριστικό της ανταγωνιστικής διαλεκτικής μεταξύ της ανθρωπότητας και της φύσης. Η εργασία και η επέκτασή της- η τεχνολογία- αντιμετώπιζονταν όχι μόνο ως μέσα για επιβίωση, αλλά και ως ο δρόμος για την ανθρώπινη αυτοπραγμάτωση (self-realization) [Eckersley, 1997, 78].

ή ακόμα πιο σκληρά από τον Clark:

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 [Clark, 1993, 402].

Η πίστη του Μαρξ στην τεχνολογία και τη συνακόλουθη απελευθέρωση για τον άνθρωπο, μέσα από την κυριαρχία πάνω στη φύση, έκαναν πολλούς να βρουν στα γραπτά του σπέρματα της τεχνοκρατικής αντίληψης, αυτού του προμηθεϊκού προτύπου που μας οδήγησε στην οικολογική κρίση. Η τεχνική πρόοδος, είναι αυτή που στην μαρξική θεωρία θα βγάλει τον άνθρωπο από την εξαθλίωσή του. Από την άλλη, ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται από τον Clark ‘Οιδιπόδειος’. Οιδιπόδειος γιατί πρέπει να αποκοπεί από την κυριαρχία της μητέρας- φύσης [Clark, 1993, 401]. Έτσι, οι προσπάθειες των ορθόδοξων οικομαρξιστών για την παρουσίαση μιας οικολογικής θεωρίας στηριζόμενη στο μαρξισμό, χωρίς να υποστεί ο τελευταίος κάποιον μετασχηματισμό, αντιμετωπίστηκαν με μεγάλη επιφυλακτικότητα, αν όχι με καθαρή εχθρότητα.

Η κριτική που ασκήθηκε από μερίδα δυτικών μαρξιστών, όπως αυτή του Μαρκούζε για το ζήτημα της λατρείας της τεχνικής [Marcuze, 1971] (παραπλήσια με την κριτική του μεγάλου αλλά παραμελημένου Κώστα Παπαϊωάννου [Παπαϊωάννου, 1994]), αποτέλεσε σε πολλές περιπτώσεις τη βάση για την ανάπτυξη μιας νέας προβληματικής, και τη γέννηση μιας πιο ‘σύγχρονης’ μορφής του οικομαρξισμού. Σύμφωνα με την προβληματική αυτή, δεν παραμερίζονταν το σύνολο της μαρξικής θεωρίας στο όνομα της οικολογίας. Ο μαρξισμός, με τις

απαραίτητες τροποποιήσεις για την ανάγκη της σύγχρονης απειλούμενης από τα οικολογικά δεινά κοινωνίας, μπορούσε να αποτελέσει και πάλι τη βάση για ένα επαναστατικό όραμα.

Όσον αφορά βέβαια στο ζήτημα του οικοκεντρισμού και της απόδοσης εγγενούς αξίας στις μη ανθρώπινες μορφές ζωής, εκεί οι απαντήσεις από την πλευρά τόσο της κοινωνικής οικολογίας όσο και του οικομαρξισμού είναι περίπου οι ίδιες. Είναι προφανές γιατί δεν μπορεί να υπάρξει μια συνεπής πολιτική οικοκεντρική θεωρία. Πώς θα μπορούσε άραγε να υπερασπίζεται κάποιος ή κάποια, στα πλαίσια μιας τέτοιας θεωρίας, από τη μία την ισότητα των ειδών και από την άλλη την από κοινού λήψη αποφάσεων; Και πάλι ο άνθρωπος θα έπρεπε να λαμβάνει αποφάσεις για το όφελος των μη ομιλούντων και μη ορθολογικών ζώων βάσει της δικής του ορθολογικότητας. Ουσιαστικά δηλαδή θα έπρεπε να παίζει ένα ρόλο μονόδρομης ηθικής υπευθυνότητας, που θα τον παίζει ούτως ή άλλως και σε μία ανθρωποκεντρική οικολογική θεωρία. Ακόμα όμως και η απόδοση φροντίδας προς άλλα όντα είναι πολλές φορές προβληματική:

Τα κατώτερα ζώα όπως τα έντομα και τα βακτηρίδια είναι συνήθως έξω από τα ενδιαφέροντα της οικολογικής σκέψης. (Ο Albert Schweitzer 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! [Grundmann, 1995]

Ο Reiner Grundmann, όπως και πολλοί άλλοι, υπερασπίζεται τον ασθενή ανθρωποκεντρισμό (weak anthropocentrism) που εισηγήθηκε ο Bryan Norton [Norton, 1984]. Σύμφωνα με την ασθενή μορφή ανθρωποκεντρισμού που προτείνει ο Norton δεν δικαιολογούνται οι πάμπολλες 'τεχνητές' ανάγκες του καταναλωτικού ανθρώπου. Αναγνωρίζονται όμως από την άλλη οι ηθικές του ευθύνες απέναντι στη φύση, βάσει της μονόδρομης ηθικής υπευθυνότητας.

### **Οικοφεμινισμός**

Ο οικοφεμινισμός, συνδυασμός οικολογικών και φεμινιστικών θέσεων που αναπτύχθηκε τη δεκαετία του '70, δεν αποτελεί μία ενιαία θεωρία, αλλά παρουσιάζει πολλές αποκλίσεις στο εσωτερικό του. Ένα από τα βασικά δόγματά του είναι ότι η καταπίεση που υπόκεινται οι γυναίκες παρουσιάζει ομοιότητα με την καταπίεση που υπόκειται η φύση από τον άνθρωπο. Μπορούμε να διακρίνουμε χοντρικά τέσσερις τάσεις στον οικοφεμινισμό: τον φιλελεύθερο, τον πολιτιστικό, τον κοινωνικό και τον σοσιαλιστικό.



Ο φιλελεύθερος (liberal) έχει τις ρίζες του- σε μεγαλύτερο βαθμό από τις άλλες τάσεις του οικοφεμινισμού- στον κλασικό φεμινισμό. Ο φιλελεύθερος οικοφεμινισμός έχει ως βάση του τον φιλελευθερισμό, που πρεσβεύει ότι η φύση αποτελείται από άτομα που δρουν για το δικό τους καλό. Το καλό του συνόλου, προκύπτει από την προσπάθεια των ατόμων να πραγματώσει το καθένα το δικό του καλό, και όχι από μια συντονισμένη προσπάθεια με στόχο το κοινό καλό(!). Οι γυναίκες, εφόσον δεν μειονεκτούν σε τίποτα από τους άντρες, πρέπει να ασπαστούν κι αυτές την εγωκεντρική αυτή ηθική. Οι φιλελεύθερες οικοφεμινίστριες θέλουν να συμμετέχουν και οι γυναίκες στη διαχείριση των κοινών, και κατά συνέπεια στην επίλυση των περιβαλλοντικών προβλημάτων [Merchant, 1992, 188-190].

Ο πολιτιστικός (cultural) οικοφεμινισμός προσπαθεί να αναδείξει τις ιδιαίτερες σχέσεις και ομοιότητες που παρουσιάζει η γυναίκα με τη φύση. Η γυναίκα, βρίσκεται πιο κοντά στη φύση από τον άντρα από άποψη φυσιολογίας, κοινωνικών ρόλων και ψυχολογίας. Η γυναίκα, όπως και η φύση, είναι αυτή που γεννά, που παράγει με το σώμα της. Κοινωνικά, η γυναίκα είναι αυτή που παραμένει στο σπίτι και φροντίζει το παιδί της. Η φροντίδα της μάνας, είναι παραπλήσια με τη φροντίδα της γης για τα παράγωγά της. Ψυχολογικά, έχει ανεπτυγμένες σε μεγαλύτερο βαθμό τις συναισθηματικές της ιδιότητες.

Από τη μεριά του πολιτιστικού οικοφεμινισμού προέρχεται η ηθική της φροντίδας. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, δεν πρέπει να μας ενδιαφέρει τόσο ο σεβασμός των δικαιωμάτων των διαφόρων όντων, όσο οι σχέσεις ανάμεσα στα όντα αυτά, όπως η συνεργατικότητα, η αλληλεγγύη, η αφοσίωση, η προσφορά και η μέριμνα. Οι ρόλοι των γυναικών ως συζύγων και μητέρων, χρησιμοποιούμενοι ως πρώτη ύλη, έχουν τη δυνατότητα να μεταγγίσουν στο πεδίο των ηθικών θεωριών αξίες που να λαμβάνουν υπόψη ακριβώς αυτές τις βαθιές αρχετυπικές συνάψεις, ιδιαίτερα μάλιστα τη φροντίδα ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί της. Τούτος ο ηθικός κώδικας, ισχυρίζονται οι οικοφεμινίστριες, εφαρμοσμένος στη διαταραγμένη σχέση ανθρώπου-πλανήτη μπορεί να αποτελέσει μια αξιόπιστη πυξίδα [Gilligan, 1982].

Οι απόψεις αυτές δέχτηκαν δριμεία κριτική από την κοινωνική (social) οικοφεμινίστρια Janet Biehl, που συνδυάζει την κοινωνική οικολογία του Bookchin και τον οικοφεμινισμό. Η Biehl δεν συμμερίζεται την ταύτιση της 'πρωτόγονης' φύσης με τη γυναίκα, και του δυτικού ορθολογικού προτύπου με τον άντρα. Σε αντίθεση με τον πολιτιστικό οικοφεμινισμό απορρίπτει την ανάδειξη του συναισθηματικού στοιχείου ως πρωτεύουσας ιδιότητας στη γυναίκα. Η Biehl

πιστεύει ότι αν αποδεχτούμε τέτοιους απλουστευτικούς δυϊσμούς θα διολισθήσουμε σε μια μυστικιστική έννοια της γυναίκας και θα χάσουμε το πραγματικό νόημα του οικοφεμινισμού. Άλλωστε, η μεταφορά της ‘μητέρας- γης’ θεωρείται από κάποιες οικοφεμινίστριες ως μια αντρική κατασκευή που σκοπό έχει να τονίσει το συναισθηματικό στοιχείο (που υποτίθεται ότι χαρακτηρίζει τη γυναίκα) έναντι του λογικού (που υποτίθεται ότι χαρακτηρίζει τον άντρα), υποβαθμίζοντας έτσι τόσο τη φύση, όσο και τη γυναίκα. Οι άντρες, ισχυρίζεται η οικοφεμινίστρια, η Ynestra King, ‘κατασκεύασαν’ το δίπολο γυναίκα- φύση, αφού φοβούνται τη γέννησή τους από τη γυναίκα, στο βαθμό που πρόκειται για κάτι που δεν μπορούν να το ελέγξουν, και την εξάρτησή τους από τη μη ανθρώπινη φύση. Κάποιες άλλες όμως οικοφεμινίστριες, όπως η Carolyn Merchant, αποδέχονται αυτό το σχήμα της κοινωνικής κατασκευής, υποστηρίζοντας ότι η σύνδεση της γυναίκας με τη φύση δεν είναι βιολογικού αλλά πολιτιστικού χαρακτήρα. Η Janet Biehl όμως, πιστεύει ότι σε κάθε περίπτωση οι μεταφορές αυτές της κοινωνικής κατασκευής είναι απλουστευτικές και γράφει:

Οι οικοφεμινίστριες της κοινωνικής κατασκευής επικαλούνται, κατά ένα μάλλον ασυνήθιστο τρόπο, οπισθοδρομικές μεταφορές για να οικοδομήσουν ένα φαινομενικά απελευθερωτικό κίνημα. Οι μαύροι, για παράδειγμα, δεν οργανώνονται εναντίον του ρατσισμού χρησιμοποιώντας τις μεταφορές της «νωθρότητας» και της «οκνηρίας» που πάντα χρησιμοποιήθηκαν για να στηρίζουν το ρατσισμό. Εντούτοις, κατά κάποιο τρόπο οι οικοφεμινίστριες αυτές φαίνεται να σκέφτονται ότι συγκριτικά οπισθοδρομικές μεταφορές μπορεί να είναι απελευθερωτικές για τις γυναίκες. Για τις οικοφεμινίστριες της κοινωνικής κατασκευής οι μεταφορές έχουν στην πραγματικότητα γίνει το προτιμητέο πεδίο όταν πρόκειται όχι μόνο για το θέμα των γυναικών αλλά και της φύσης. Μεταφορές για τις γυναίκες ως «τροφών»- προφανώς όπως η γη- και για τη φύση ως θηλυκής αφθονούν. [Biehl, 1993, 65-66]

Οι κοινωνικές οικοφεμινίστριες δεν ενδιαφέρονται τόσο για τη διαμόρφωση μιας θηλυκής κουλτούρας στη σχέση μας με τη φύση, μιας και αντιμετωπίζουν το θέμα της καταπίεσης των γυναικών ως ένα μέρος του συνολικού προβλήματος της καταπίεσης. Τέλος, ο *σοσιαλιστικός* (socialist) οικοφεμινισμός τάση που δεν έχει ακόμα διαμορφωθεί ως κίνημα [Merchant, 1992, 188-190], υπερασπίζεται έναν συνδυασμό μαρξισμού και οικοφεμινισμού.

## **Συμπέρασμα**

Ίσως σήμερα είναι η κατάλληλη στιγμή για τον άνθρωπο, ιδιαίτερα μάλιστα κάτω από το βάρος της οικολογικής κρίσης των τελευταίων δεκαετιών, να λάβει

αποφάσεις τέτοιας ριζοσπαστικότητας που να ανταποκρίνονται στη σοβαρότητα των επερχόμενων πολυσχιδών προβλημάτων. Πιο συγκεκριμένα, θα είναι μοιραία παράλειψη να μην ασχοληθεί με τη θέση του μέσα στον κόσμο και με το ρόλο που καλείται να παίζει. Μέσα στο πλαίσιο αυτό, πρέπει να τον απασχολήσει το ζήτημα της αναδιάταξης των ηθικών του αξιών έτσι ώστε οι κανονιστικές επιταγές που θα προκύψουν, να μπορέσουν να αποτελέσουν μέρος της οδού διαφυγής από το σημερινό αδιέξοδο. Τελικά, όσο περνάει ο καιρός, αφενός θα του είναι όλο και πιο δύσκολο να αποφύγει να σκεφτεί σοβαρά τη σχέση του με τα άλλα όντα, αφετέρου θα οξύνεται το δίλημμα ανάμεσα στις δύο λογικές διάσωσης της φύσης: την εργαλειακή και αυτή της εγγενούς αξίας. Εννοείται, πως κανένας νόμος της ανθρώπινης εξέλιξης δεν μπορεί να προβλέψει την κατεύθυνση προς την οποία τα ανθρώπινα όντα θα λύσουν τελικά το δίλημμα αυτό, ούτε καμιά διοικητική πράξη να τα υποχρεώσει να δράσουν είτε προς τη μία κατεύθυνση είτε προς την άλλη. Όπως και να γίνει αυτό όμως, οι συνέπειες θα είναι συγκλονιστικής σημασίας για το μέλλον του ανθρώπου πάνω στη γη.

Όταν η περιβαλλοντική ηθική συναντά την πολιτική οικολογία, τότε οι ευθύνες μας απέναντι στον περιβάλλοντα χώρο, αποκτούν έναν ευρύτερο κοινωνικά χαρακτήρα. Τα περιβαλλοντικά προβλήματα, πρώτον, δεν είναι δυνατό να λυθούν απλά με την αλλαγή της προσωπικής μας στάσης και μόνο, αλλά με το συνολικό μετασχηματισμό, και δεύτερον αφορούν πλέον όχι μόνο στην ανθρωπότητα, αλλά και στη ζωή των άλλων κατοίκων του πλανήτη. Το πρώτο έχει να κάνει με την ανάμειξη της πολιτικής στην οικολογία, ενώ το δεύτερο με την ανάμειξη της ηθικής στο περιβάλλον.

Η πολιτική αλλαγή φαίνεται να είναι αναγκαία προκειμένου έχουμε μια οικολογικά ευαίσθητη κοινωνία. Οι πολιτικές που υιοθετούν οι κυβερνήσεις για την αντιμετώπιση των περιβαλλοντικών δεινών έχουν σκοπό όχι να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα, αλλά να επουλώσουν τις περιβαλλοντικές πληγές. Όχι να πολεμήσουν την ασθένεια, αλλά να αντιμετωπίσουν τα συμπτώματα. Η αλλαγή στις συνειδήσεις, με την επανατοποθέτηση του ανθρώπου μέσα στη φύση, μπορεί να έρθει ως αποτέλεσμα μιας μη βίαιης, με τις ευρύτερες δυνατές συναινέσεις πολιτική αλλαγή, με απώτερο στόχο την αμεσοδημοκρατική κοινωνία.

Ο οικοκεντρισμός, μας άφησε μία σπουδαία κληρονομιά: την έγνοια που πρέπει να έχουμε για το οικοσύστημα, όχι μόνο για το δικό μας καλό, δηλαδή για να ευτυχήσουμε εμείς και οι μελλοντικές γενεές του ανθρώπου, αλλά κυρίως για το καλό του οικοσυστήματος. Οι θεωρητικοί για τα δικαιώματα των ζώων, μας έδωσαν

και αυτοί ένα πολύ μεγάλο δώρο. Μας αφύπνισαν και μας έκαναν να διευρύνουμε την ηθική μας κοινότητα και να συμπεριλάβουμε σ' αυτήν τα υπόλοιπα ζώα. Ο άνθρωπος πρέπει να αναλάβει δράση προκειμένου να επιλύσει, στο βαθμό που είναι πλέον δυνατό, τα περιβαλλοντικά προβλήματα. Ευτυχώς ή δυστυχώς, το ανθρώπινο είδος είναι το μόνο από αυτά που κατοικούν στον πλανήτη που μπορεί συνειδητά και με συντονισμένες ενέργειες να αναλάβει μια συστηματική δράση προς το σκοπό αυτό. Συνεπώς, μιλάμε *εκ των προτέρων* για μια μονόδρομη ηθική υπευθυνότητα.

Η συζήτηση γύρω από το δίλημμα οικοκεντρισμού- ανθρωποκεντρισμού, ή εργαλειακής- εγγενούς αξίας, μπορεί να φαίνεται εξαιρετικά πολύπλοκη στον πολίτη που δεν είναι εξοικειωμένος με την φιλοσοφία του περιβάλλοντος, ωστόσο, είναι αυτός στον οποίο απευθύνεται και αυτός που πρέπει να λάβει αποφάσεις για τη στάση του απέναντι στη φύση. Αν του φαίνεται αυτή η προβληματική, που ένα μέρος της προσπαθήσαμε να παρουσιάσουμε παραπάνω, σκοτεινή, τότε θα πρέπει να συγκρατήσει το εξής: δεν χρειαζόμαστε μια θεωρία εγγενούς αξίας για να επιδείξουμε αγάπη και αλτρουισμό στα άλλα είδη, αφού επιδεικνύουμε, ή θα έπρεπε τουλάχιστον, αγάπη και αλτρουισμό στους συνανθρώπους μας. Ακόμα και αν καταφέρναμε, κατά το πρότυπο των λογικών θετικιστών των αρχών του αιώνα να ορίσουμε τι θα πει τελικά να είναι μια αξία 'εγγενής', ακόμα και αν μπορούσαμε να της δώσουμε μια αληθοτιμή για την κάθε περίπτωση, θα ήμασταν σίγουροι ότι οι άνθρωποι θα σεβόντουσαν τέτοιου είδους αξίες; Μάλλον όχι. Φαίνεται λοιπόν δύσκολο να ορίσεις μια ηθική αξία, αλλά πολύ περισσότερο να 'επιβάλλεις' τον σεβασμό της, πόσο μάλλον όταν πρόκειται για μια αξία η οποία δεν αφορά στους ανθρώπους αλλά τα ζώα.

Δεν είμαστε σίγουροι αν χρειάζεται μια εξαντλητική συζήτηση, σαν αυτή που γίνεται για το πρόβλημα της εγγενούς αξίας, για να συνειδητοποιήσουμε ότι η αγάπη για τον κόσμο που μας περιβάλλει είναι η αγάπη για τον εαυτό μας. Ο αιρετικός φιλόσοφος των επιστημών Paul Feyerabend λίγες μέρες πριν από το τέλος της ζωής του τόνισε, για κάποιον άλλο λόγο, τη σημασία που έχει η αγάπη:

Παρακινώ όλους τους συγγραφείς που θέλουν να πληροφορήσουν τους συμπολίτες τους να μείνουν μακριά από τη φιλοσοφία, ή τουλάχιστον να σταματήσουν να τρομοκρατούνται και να επηρεάζονται από ανθρώπους που συσκοτίζουν τα πράγματα (...) και, στη θέση τους, να διαβάσουν τα δημοφιλή δοκίμια του Καντ και του Σοπενχάουερ.(...) Η έγνοια μου είναι, μετά την αναχώρησή μου, να μείνουν μερικά πράγματα από μένα, όχι εργασίες, όχι τελεσιδικές επιστημονικές διακηρύξεις αλλά αγάπη. (...) έτσι θα ήθελα να γίνει, η αγάπη, και όχι η διάνοια, να επιζήσει. [Feyerabend, 1997, 26-228]

## Βιβλιογραφία

- Biehl, Janet, “Επανεξετάζοντας την Οικοφεμινιστική Πολιτική”, *Κοινωνία και Φύση* 4, Μάιος- Αύγουστος 1993, σ.σ. 57-73
- Bookchin, Murray, “Looking for Common Ground”, στο Chase, Steve (ed.), *Defending the Earth, A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, South and Press, Boston, 1991, σ.σ. 27-46
- Bookchin, Murray, “Σχόλια για τη Συνάντηση του Διεθνούς Δικτύου Κοινωνικής Οικολογίας και τη «Βαθιά Κοινωνική Οικολογία» του John Clark”, *Δημοκρατία και Φύση* 2, Οκτώβριος 1996, σ.σ. 159-199
- Broadie Alexander & Pybus, Elizabeth M., “Kant’s Treatment of Animals”, *Philosophy* 49, 1974, σ.σ. 375-383
- Callicott, Baird J., “The Conceptual Foundations of the Land Ethic”, στο Callicott (ed.), *Companion to a Sand Country Almanac: Interpretive and Critical Essays*, University of Wisconsin, Madison, 1987
- 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. 390-405. Αναδημοσίευση από το *Environmental Ethics*, Vol. 11, No 3 (Fall 1989), σ.σ. 243-258
- Clark, John, “Not Deep Apart”, *The Thumpeter*, τομ. 12, τ.2, Άνοιξη 1995, σ.σ. 98-104
- Clark, John, “Τι είναι η Κοινωνική Οικολογία;”, *Κοινωνία και Φύση* 1, Μάιος-Αύγουστος 1992, σ. 107-114
- Cottingham, John, “ ‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals”, *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 560-561
- Descartes, Rene, *Λόγος Περί της Μεθόδου, Για την Καλή Καθοδήγηση του Λογικού μας και την Αναζήτηση της Αλήθειας στις Επιστήμες*, Παπαζήση, Αθήνα, 1976
- Devall, Bill and Sessions, George *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City, 1985
- Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory, Towards an Ecocentric Approach*, UCL Press, London, 1997(4),
- Elliot, Robert, “Faking Nature”, στο R. Elliot (ed.) *Environmental Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1995
- Feyerabend, Paul, *Σκοτώνοντας το Χρόνο, Μια αυτοβιογραφία*, Εκκρεμές, Αθήνα, 1997

- Gilligan, C, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982
- Grundmann, Reiner, “Ο Μαρξισμός Ενώπιον της Οικολογικής Πρόκλησης”, στο Α. Βλάχου, Τ. Benton & R. Grundmann (επ.), *Κοινωνία και Φύση, Μια Συζήτηση για την Οικολογία, τον Μαρξισμό και την Γνωσιοθεωρία*, Δελφίνοι, Αθήνα, 1995, σ.σ. 101-142
- Kant, Immanuel, “Duties to Animals”, στο R.G. BOTZLER, & S.J. ARMSTRONG, (eds.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York, McGraw-Hill, 1993, σ.σ. 312-313, αναδημοσίευση από το I. Kant, *Lectures on Ethics* (μετάφραση L. Infield), London, Methuen & CO, 1963, σ.σ. 239-241.
- Κιντή, Βάσω & Ζήκα, Φωτεινή, “Η Φύση της Φύσης” στο Μοδινός, Μιχάλης & Ευθυμίουπουλος, Ηλίας (επ.), *Η Φύση στην Οικολογία*, Αθήνα, Στοχαστής/ Διεπιστημονικό Ινστιτούτο Περιβαλλοντικών Ερευνών, 1999, σ.σ. 60-74
- Leopold, Aldo, “The Land Ethic”, στο *A Sand Country Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York, 1948
- Marcuze, Herbert, *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος*, Παπαζήση, Αθήνα, 1971
- Merchant, Carolyn, *Radical Ecology, The Search for a Livable World*, Routledge, New York, London, 1992
- Midgley, Mary, “Duties Concerning Islands”, στο Elliot Robert and Gare, Arran (eds.) *Environmental Philosophy*, University of Queensland Press, St. Lucia, 1983
- Mumford, Lewis, *Τέχνη και Τεχνική*, Νησίδες, Σκόπελος, 1997
- Naess, Arne, “The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects”, *Philosophical Inquiry*, 8 (1-2), 1986, σ.σ. 10 – 31
- Naess, Arne, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1989
- Norton, Bryan G, “Environmental Ethics and Anthropocentrism”, *Environmental Ethics* 6, Summer 1984, σ.σ. 131-148
- Norton, Bryan G., *Why Preserve Natural Variety ?*, Princeton, 1987
- Parsons, Howard, *Marx and Engels on Ecology*, Westport, Connecticut, 1977
- Pybus, Elizabeth M. & Broadie Alexander, ‘Kant and the Maltreatment of Animals’, *Philosophy* 53, 1978, σ.σ. 560-561
- Παπαδημητρίου, Ευθύμης, *Για μια Νέα Φιλοσοφία της Φύσης, Η Πρόκληση της Οικολογίας και οι Απαντήσεις της Φιλοσοφίας*, Πολίτης, Αθήνα, 1995

- Παπαϊωάννου, Κώστας, *Φιλοσοφία και Τεχνική, Ο Διάλογος Μαρξ- Χέγκελ (II)*,  
Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1994
- Regan, Tom, “Broadie and Pybus on Kant”, *Philosophy* 51, 1976, σ.σ. 471-472
- Routley, Richard και Routley, Val, “Against the Inevitability of Human  
Chauvinism”, στο K.E. Goodpaster and K.M. Sayer (eds.), *Ethics and  
Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame,  
Ind, 1979
- Singer, Peter, *Animal Liberation*, London, Pimlico, 1995
- Singer, Peter, “The Environment”, στο *Practical Ethics*, Cambridge University  
Press, 1999(2), σ. σ. 264-288
- Stone C.D., “Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural  
Objects”, *Southern California Law Review*, 1972, 45(2), σ.σ.. 450-501.
- Schweitzer, Albert (1923) The Ethics of Reverence for Life στο *The Philosophy of  
Civilization*, 240-264, Prometheus Books, Buffalo, 1964
- Taylor, Paul W., *Respect for Nature*, Princeton University, Princeton, New Jersey.  
1986
- White, Lynn, Jr, “Οι Ιστορικές Ρίζες της Οικολογικής μας Κρίσης” στο Σαρίκας,  
Ζήσης (επ.) *Η Φωτιά του Προμηθέα*, Αθήνα, Νησίδες, 1998, σ.σ. 33-49