



ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΥ

ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ: ΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΤΗΣ ΒΑΘΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ



ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΦΙΛΙΠΠΟΣ Α. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ

Επίβλεψη: Βασίλης Καρασμάνης,
Καθηγητής Ε.Μ.Π.

2010

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	2
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Γενικά για την Περιβαλλοντική Ηθική	4
Εισαγωγή	4
Εξέλιξη της Περιβαλλοντικής Ηθικής	7
Αξιολογία	12
Εργαλειακή και Εγγενής αξία	15
Ανθρωποκεντρική ηθική	16
Βιοκεντρική ηθική	19
Ανθρωποκεντρισμός ή Βιοκεντρισμός;	23
Ωφελιμισμός	24
Η εφαρμογή του Ωφελιμισμού στην Οικολογία και η Ανάλυση Κόστους-Οφέλους	27
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Η Βαθιά Οικολογία	32
Χαρακτηριστικά της Βαθιάς Οικολογίας	33
Περαιτέρω διάκριση της ρηχής από τη Βαθιά Οικολογία	39
Οι βασικές αρχές της Βαθιάς Οικολογίας	44
Η Βαθιά Οικολογία ως παραγωγικό σύστημα	48
Ecosophy T	53
Περαιτέρω απόψεις για την Βαθιά Οικολογία	59
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Κριτική της Βαθιάς Οικολογίας	72
Η Βαθιά Οικολογία ως κίνημα	72
Η πλατφόρμα των οχτώ σημείων	72
Το διάγραμμα “Ποδιά”	80
Η Βαθιά Οικολογία ως φιλοσοφία	84
Η Βαθιά Οικολογία ως ηθική θεωρία	85
Ο άνθρωπος μέσα ή έξω από τη φύση;	94
Βαθιά Οικολογία και Οικολογικός Φεμινισμός	98
Συμπεράσματα	109
Βιβλιογραφία	115

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σκοπός της παρούσης εργασίας είναι η παρουσίαση και η κριτική ενασχόληση με το κίνημα και τη φιλοσοφία της *Βαθιάς Οικολογίας* όπως αναπτύχθηκε και συστηματοποιήθηκε τις τελευταίες δεκαετίες στον χώρο της Περιβαλλοντικής Ηθικής. Η ενασχόληση με τον χώρο αυτό επιφυλάσσει την επαφή και περιήγηση σε συναρπαστικούς ατραπούς σκέψης για τον ενδιαφερόμενο και ασχολούμενο με τα σύγχρονα οικολογικά προβλήματα, τα οποία, τώρα πια, κάθε άλλο παρά απλά και δευτερευούσης σημασίας είναι.

Η εργασία αυτή δομείται σε τρία μέρη. Στο πρώτο μέρος γίνεται μια ευρύτερη παρουσίαση της Περιβαλλοντικής Ηθικής ως επιμέρους κλάδου της *Εφαρμοσμένης Ηθικής* και επιχειρείται μια αδρομερής αναφορά στην ιστορική της εξέλιξη, τις βασικές της έννοιες, τα φιλοσοφικά προβλήματα που καλείται να πραγματευτεί και τις απαντήσεις που επιχειρήθηκαν να δοθούν από τα παραδοσιακά ιδεολογικά συστήματα (δεοντολογία, ωφελιμισμός). Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζονται οι βασικές θέσεις –ιδεολογικές και φιλοσοφικές– της Βαθιάς Οικολογίας, τόσο από την οπτική του ιδρυτή του κινήματος, Arne Naess, όσο και άλλων εξεχόντων υποστηρικτών του. Στο τρίτο μέρος γίνεται μια απόπειρα κριτικής ανάλυσης αυτών των βασικών θέσεων και των αντίστοιχων συνεπειών τους. Στην εργασία αυτή, γίνεται μια προσπάθεια αντιμετώπισης της Βαθιάς Οικολογίας ξεχωριστά ως κίνημα και ξεχωριστά ως φιλοσοφικό σύστημα, προσέγγιση που δεν συναντάται στα κυριότερα ελληνικά συγγράμματα που πραγματεύονται το ίδιο θέμα. Έτσι, η κριτική που επιχειρείται στο τρίτο κεφάλαιο γίνεται χωριστά για τον κινηματικό χαρακτήρα του διανοήματος και χωριστά για την φιλοσοφική του θεμελίωση και συνεκτικότητα. Επιπλέον, αν και αναφέρονται και συζητούνται σε κάποιο βαθμό οι ενστάσεις και οι επικρίσεις διαφορετικών ιδεολογημάτων και φιλοσόφων προς την Βαθιά Οικολογία (π.χ. οικοφεμινισμός), κρίθηκε σκόπιμο, στο πλαίσιο μιας διπλωματικής εργασίας, να δοθεί έμφαση σε μια προσωπική, κατά κύριο λόγο, κριτική που αφορά ιδιαίτερα στη φιλοσοφική θεμελίωση του συστήματος και την διερεύνηση των όποιων φιλοσοφικών συνεπειών της.

Στο σημείο αυτό, θα ήθελα να εκφράσω τις θερμές ευχαριστίες μου στον Καθηγητή μου κ. Βασίλη Καρασμάνη για την καθοδήγηση, τις συμβουλές του, τις πολύτιμες παρατηρήσεις και διορθώσεις του καθώς και για τις πολύ γόνιμες, για μένα, συζητήσεις που είχαμε. Η συνεργασία μαζί του αποτέλεσε για μένα πρωτόγνωρη και ανεκτίμητη εμπειρία.

Η εργασία αυτή εκπονήθηκε στο διάστημα από τον Ιανουάριο μέχρι τον Οκτώβριο του 2010. Θα ήθελα να την αφιερώσω στον πατέρα μου για την στήριξη, την υπομονή και την εμπιστοσύνη που μου έδειξε όλον αυτό τον καιρό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Γενικά για την Περιβαλλοντική Ηθική

Εισαγωγή

Η Περιβαλλοντική Ηθική είναι ένας σχετικά νέος κλάδος της Εφαρμοσμένης Ηθικής, ο οποίος έχει αρχίσει να αναπτύσσεται και να συστηματοποιείται, κατά κύριο λόγο, προς τα τέλη του περασμένου αιώνα. Αποκύημα ιστορικών γεγονότων και ιδεολογικών ζυμώσεων ταυτόχρονα, εμφανίζεται ως αναγκαιότητα και εξελίσσεται σε ξεχωριστό πεδίο έρευνας λόγω της ολοένα προϊούσης περιβαλλοντικής υποβάθμισης, που λαμβάνει χώρα τις τελευταίες δεκαετίες. Ως εκ τούτου, ο ασχολούμενος με την Περιβαλλοντική Ηθική¹ ερευνητής βρίσκεται μέσα σε ένα από τα προκεχωρημένα μέτωπα της σύγχρονης φιλοσοφικής σκέψης και προβληματικής.

Για να καταστεί σαφές το αντικείμενο του νέου αυτού κλάδου, είναι σκόπιμο να γίνουν αρχικά κάποιες εννοιολογικές οριοθετήσεις. Οι μεγάλες επιστημονικές επαναστάσεις του 20^{ου} αιώνα και οι αλματώδεις εξελίξεις της τεχνολογίας, της ιατρικής, της οικονομίας και άλλων επιστημονικών κλάδων οδήγησαν στην αδήριτη ανάγκη να αντιμετωπιστούν ηθικά διλήμματα, που εμφανίστηκαν σχεδόν ταυτόχρονα με τις νέες επιστημονικές δυνατότητες. Ζητήματα όπως η ευθανασία, η δυνατότητα αντισύλληψης και η άμβλωση, η κλωνοποίηση, η δημιουργία όπλων μαζικής καταστροφής, η μόλυνση του φυσικού περιβάλλοντος, η κακομεταχείριση ζώων για επιστημονικούς, στρατιωτικούς, κερδοσκοπικούς σκοπούς κ.ά. έκαναν επιτακτική την αναγκαιότητα για διατύπωση νέων κανονιστικών αρχών στον τομέα της ηθικής, περισσότερο σύγχρονες, πιο εξειδικευμένες και πιο απτές. Ως αποτέλεσμα κάνει την εμφάνιση της η *Εφαρμοσμένη Ηθική*, η οποία όμως λόγω της φύσης των

¹ Εκτός από τον όρο Περιβαλλοντική Ηθική (Environmental Ethics) στη βιβλιογραφία εμφανίζεται συχνά και ο όρος Οικολογική Ηθική (Ecoethics). Ο όρος Περιβαλλοντική Ηθική πρωτοεμφανίζεται ως τίτλος του φιλοσοφικού περιοδικού που εκδίδει το 1979 ο Eugene Hargrove και έκτοτε καθιερώνεται ως ονομασία για τον νέο κλάδο. Ο ίδιος ο Hargrove, παρόλα αυτά, θεωρεί την επικράτηση του όρου αποπροσανατολιστική αντί για την ονομασία «Φιλοσοφία Περιβάλλοντος» που θεωρεί καταλληλότερη [Hargrove, 1989, 3]. Εφεξής, οι όροι Περιβαλλοντική και Οικολογική Ηθική θα χρησιμοποιούνται αδιακρίτως.

αντικειμένων δεν μπορεί να αποτελέσει συνεκτικό κλάδο από μόνη της, αλλά είναι αναγκαίο να χωριστεί σε περαιτέρω πεδία. Έτσι, έχουμε την ανάπτυξη της Βιοηθικής (Bioethics), της Ιατρικής Ηθικής (Medical Ethics), της Περιβαλλοντικής Ηθικής, της Ηθικής των Επιχειρήσεων (Business Ethics), της Ηθικής των Μηχανικών (Engineering Ethics), της Ηθικής των Διεθνών Σχέσεων (International Ethics), της Ηθικής του Δικαίου (Law Ethics) κ.ά.

Προκειμένου να αναδείξουμε αποτελεσματικά το επιστημονικό αντικείμενο για το πεδίο εκείνο της Εφαρμοσμένης Ηθικής που ονομάζεται *Περιβαλλοντική Ηθική*, είναι χρήσιμο να εξετάσουμε πρώτα το περιεχόμενο των δύο λέξεων που απαρτίζουν τον όρο. Η ηθική εν γένει έχει συνήθως ως αντικείμενο έρευνας της τον άνθρωπο. Ως *ηθική φιλοσοφία* εννοούμε εκείνο τον κλάδο της φιλοσοφίας που πραγματεύεται τις αξιολογικές κρίσεις με θέμα τη διάκριση του αγαθού από το κακό δηλαδή τι πρέπει να πράττει κανείς και πώς να ρυθμίζει τη συμπεριφορά του στην καθημερινή του ζωή ώστε οι πράξεις του να είναι ηθικά αποδεκτές (γι αυτό και η λέξη αντλεί την καταγωγή της από το έθ-ος δηλαδή συν-ήθ-εια – έξη, που σημαίνει προδιάθεση του πώς θα συμπεριφερθεί κάποιος, μάλλον ως προϊόν επανειλημμένης τέλεσης μιας πράξης).

Ο όρος *περιβάλλον* είναι ουσιαστικοποιημένο ουδέτερο της μετοχής *περιβάλλον* δηλαδή η αρχική σημασία αναφέρεται σε ό,τι μας περι-βάλλει. Κατ' επέκταση, το περιβάλλον νοείται ως το σύνολο των εξωτερικών σχέσεων και όρων που ασκούν άμεση ή έμμεση επιρροή στους οργανισμούς της φύσης. Το περιβάλλον διακρίνεται σε φυσικό, στο πλαίσιο του οποίου περιέχονται οι σχέσεις και οι όροι της φύσης που επιδρούν στη ζωή διαφόρων οργανισμών και σε κοινωνικό, στο οποίο περιλαμβάνονται οι συνθήκες της κοινωνίας οι οποίες επηρεάζουν την πνευματική ζωή και τον τρόπο διαβίωσης των ανθρώπων που ανήκουν σε αυτήν [Πελεργίνης, 2004, 498].

Η Περιβαλλοντική Ηθική λοιπόν είναι ο κλάδος της ηθικής φιλοσοφίας που μετατοπίζει το αντικείμενο ηθικής θεώρησης από τον άνθρωπο στο περιβάλλον του και στις σχέσεις του με αυτό. Με άλλα λόγια, η Περιβαλλοντική Ηθική είναι η επιστήμη που ασχολείται με το αν και κατά πόσο μπορούν μέρη ή ολότητες του φυσικού περιβάλλοντος να τύχουν ηθικής αντιμετώπισης από τον άνθρωπο και εν συνεχεία με την διατύπωση, αιτιολόγηση και θεμελίωση κατάλληλων ηθικών και κανονιστικών αρχών.

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτή η ιδιαιτερότητα της Περιβαλλοντικής Ηθικής καθότι προκαλεί γόνιμα και ανατρεπτικά την παραδοσιακή ηθική ακόμα και

στις πιο θεμελιώδεις παραδοχές της. Εμφανίζονται φιλοσοφικές απόψεις και τάσεις οι οποίες σε προηγούμενους αιώνες θα απορρίπτονταν εξ αρχής ως ανούσιες ή χωρίς χρησιμότητα. Η κυρίαρχη άποψη που θέλει τα ηθικά μας καθήκοντα να έχουν νόημα μόνο όταν ασκούνται προς τους ανθρώπους, πλέον αμφισβητείται με δριμύτητα από αρκετούς φιλοσόφους. Από άλλους δε, διαμορφώνονται θεωρίες που προσπαθούν να επαναξιολογήσουν τον φυσικό κόσμο σε εντελώς νέες βάσεις.

Η νέα ηθική λοιπόν, μετατρέπεται στο στάδιο μέσα στο οποίο ζυμώνονται καινούργιες ιδέες και αναβλύζουν πρωτοφανείς προτάσεις και οράματα. Η θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο χρήζει πλέον επανεξέτασης και πιθανής αναθεώρησης. Είναι ο άνθρωπος απόλυτος κύριος της φύσης όπως είχε μέχρι τώρα αυτοχριστεί στις δυτικές κοινωνίες; Μήπως, αντ' αυτού, είναι επιφορτισμένος με την διαχείριση και την επιστασία του φυσικού κόσμου; Έχουν τα ζώα δικαιώματα, τους οφείλουμε κάποιον ιδιαίτερο σεβασμό ή μπορούμε να τα χρησιμοποιούμε ως μέσα για την ικανοποίηση οποιοδήποτε σκοπών μας (επιστημονικών, οικονομικών, στρατιωτικών κ.ά.); Υπάρχει ανάγκη να διευρύνουμε την ηθική μας κοινότητα ώστε να συμπεριλάβει και μη ανθρώπινα όντα, και αν ναι, σε ποιο επίπεδο ζωής θα σταματήσουμε; Στα θηλαστικά (πρωτεύοντα ή μη), σε εκείνα που παρουσιάζουν δυνατότητα ομοιόστασης ή μήπως σε όλα όσα έχουν τη δυνατότητα να αναπαράγονται; Μήπως ο άνθρωπος δεν έχει υπερέχουσα θέση στη φύση αλλά είναι απλώς ένα ακόμη ισότιμο μέλος της βιοτικής κοινότητας;

Τέτοιου είδους ερωτήματα και θέσεις άρχισαν να διατυπώνονται, από τους φιλοσόφους που ασχολούνται με το θέμα τις τελευταίες δεκαετίες, και κάνουν εμφανή τον ριζοσπαστικό χαρακτήρα της νέας ηθικής. Εφόσον λοιπόν η τελευταία δεν εστιάζει πια μόνο στον άνθρωπο σαν το αποκλειστικό υποκείμενο και αντικείμενο της ηθικής συμπεριφοράς, και από τη στιγμή που επανεκτιμείται η θέση και η αξία της φύσης, η Οικολογική Ηθική εμπλέκεται πλέον αναπόφευκτα και με πεδία έρευνας από άλλους χώρους της παραδοσιακής φιλοσοφίας όπως η αισθητική, η μεταφυσική, η επιστημολογία, η φιλοσοφία της επιστήμης, η κοινωνική και η πολιτική φιλοσοφία κ.ά.

Εξέλιξη της Περιβαλλοντικής Ηθικής

Η εξέλιξη των ιδεών και των κυρίαρχων τάσεων στην ανθρώπινη σκέψη δεν συμβαίνει τυχαία και από τη μια μέρα στην άλλη. Είναι η ιστορική αναγκαιότητα που την επιβάλλει τις περισσότερες φορές. Ούτε και είναι δημιούργημα μεμονωμένων ανθρώπων συνήθως, αλλά καρπός αθροιστικής σκέψης και συλλογικών διαδικασιών που λαμβάνουν χώρα σε συγκεκριμένο βάθος χρόνου. Το ίδιο ισχύει και με την ηθική σκέψη κάθε εποχής και κάθε κοινωνίας. Οι φιλόσοφοι που ασχολούνται με την διατύπωση των ηθικών αρχών απλά αντικατοπτρίζουν τάσεις που ήδη έχουν αρχίσει να δημιουργούνται στις συνειδήσεις των κοινωνιών και οι ίδιοι απλώς καλούνται να τις συστηματοποιήσουν και να τους δώσουν την θεωρητική τους θεμελίωση.

Η ίδια λοιπόν πραγματικότητα ισχύει και για την Οικολογική Ηθική. Είναι γέννημα μεταβολών στις συμπεριφορές και στις συνειδήσεις του δυτικού κόσμου που συντελούνται βαθμιαία από τις αρχές του περασμένου αιώνα. Ταυτόχρονα όμως είναι και συνέπεια συγκεκριμένων ιστορικών γεγονότων που έπαιξαν τον ρόλο τους, κάποια πιο άμεσα και άλλα πιο έμμεσα.

Τα πρώτα σπέρματα μιας καινούργιας αντιμετώπισης προς τη φύση, θα μπορούσαμε να πούμε με σχετική ασφάλεια ότι τα βρίσκουμε στο κίνημα του *Ρομαντισμού*. Ο Ρομαντισμός εμφανίστηκε στη Γερμανία κατά τα τέλη του 18^{ου} και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Εκδηλώνει αποστροφή προς τα ιδεώδη του κλασικισμού – αρμονία, τάξη, αναλογία συμμετρίας, ισορροπία κ.ά.– και προς τις αρχές που αναδεικνύονται από τον Διαφωτισμό όπως ο ρασιοναλισμός και η αντιμετώπιση της φύσης μέσα από τη μηχανοκρατική οπτική. Στο πλαίσιο του Ρομαντισμού προβλήθηκε το ιδανικό της ένωσης με την φύση και δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στην αξία του άλογου στοιχείου της ψυχής, του συναισθήματος, της ενόρασης και της φαντασίας [Πελεγρίνης, 2004, 553]. Για τους ρομαντικούς *Naturphilosophen*, του 19^{ου} αιώνα –λίγο ή πολύ, μονιστικοί μυστικιστές οι περισσότεροι– καμιά άβυσσος δεν χωρίζει τον Θεό από τον άνθρωπο-μικρόκοσμο και κανένα δόγμα δεν μας απαγορεύει να φτάσουμε στις κρυφές πηγές της φύσης. Ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο υπάρχει πλήρης ενότητα και ο καθένας από μας αντιπροσωπεύει *in nuce* (εν σπέρματι) τον κόσμο – την πεμπτουσία του. Η φύση παρουσιάζεται ως βαθμιαία αποκάλυψη του Θεού, η φύση θεοποιείται κι ο Θεός γίνεται φύση. Έτσι, η επιστήμη

αποκτά ταυτόχρονα μια θρησκευτική σημασία και η φυσική με τη μεταφυσική πορεύονται πλέον παράλληλα. [Faivre, 1991, 32-33]

Σημαντικότερος πρόδρομος του ρομαντισμού υπήρξε ο Jean-Jacques Rousseau καθώς ολόκληρο το σύστημα κοινωνικής φιλοσοφίας που εισηγήθηκε, εμφορείται από την άποψη για την χαμένη ενότητα του ανθρώπου με τη φύση και τις δυσμενείς επιπτώσεις του πολιτισμού στην ανθρώπινη ζωή. Τα δεινά του ανθρώπου, κατά τον Ρουσσώ, οφείλονται στην απομάκρυνση του από τη φυσική κατάσταση, στην οποία ζούσε αθώς, ανεξάρτητος, ελεύθερος, υγιής και ευτυχισμένος. Ο άνθρωπος είναι από τη φύση του εφοδιασμένος με το συναίσθημα της φιλευσπλαχνίας, το οποίο όμως, με την ανάπτυξη του πολιτισμού, εκφυλίστηκε. Έτσι, η μετακίνηση του ανθρώπου από την ειδυλλιακή κατάσταση της φύσης στην κοινωνία ήταν η αιτία που αυτός εγκατέλειψε τον κόσμο της «ευγενούς αγριότητας» και της αθωότητας για να εισέλθει στον κόσμο του εγωισμού και του εκφυλισμού της φιλίας, της ανισότητας και της αδικίας, της κακίας και της δυστυχίας [Πελεgrίνης, 2004, 1247].

Στα μετέπειτα χρόνια και ιδιαίτερα στον 20^ο αιώνα, γίνεται εμφανής μια βαθύτερη αλλαγή στις νοοτροπίες των δυτικών χωρών. Η αλόγιστη χρήση και κακοποίηση του φυσικού κόσμου παύει να είναι αυτομάτως δικαιωμένη για τον οποιονδήποτε. Βαθμιαία μετατρέπονται σε κοινή αίσθηση κάποιες –από καιρό προϋπάρχουσες αλλά μάλλον φιλοσοφικά παραμελημένες, όπως παρατηρεί ο H. Rolston III– ηθικές επιταγές για προστασία των ζώων από ανούσια και χωρίς λόγο βασανιστήρια. Κοινωνίες που με νόμους απαγορεύουν διεξαγωγή θεαμάτων όπως οι κοκορομαχίες, οι κυνομαχίες, οι μάχες με αρκούδες και σκυλιά θεωρούνται πλέον «ανθρωπιστικές» (humane). Ακόμα πιο αποκαλυπτική είναι η ολοένα αυξανόμενη κοινή αξίωση ότι οφείλουμε να μην καταστρέφουμε είδη και όντα χωρίς ουσιαστική αιτία. Εάν για παράδειγμα, σε κάποιες συγκεκριμένες περιοχές της Αφρικής ευδοκιμεί κάποιο σπάνιο είδος πεταλούδας, τότε θα μπορούσαν, κατά το παρελθόν, αδίστακτοι κάπηλοι να συλλέξουν μερικές εκατοντάδες πεταλούδες και μετά να κατακάψουν το μέρος εξοντώνοντας τους υπόλοιπους πληθυσμούς του είδους και εκτοξεύοντας την αξία των συλλεγμένων στα ύψη. Η πρακτική αυτή πλέον γίνεται απόλυτα κατακριτέα και όχι μόνο στην παραδοσιακή βάση του ότι η απληστία είναι κάτι κακό αλλά επειδή αποτελεί και μια αδικαιολόγητη εξάλειψη ενός είδους [Rolston III, 1975, 101-102].

Η οπτική αυτή, επεκτείνεται ακόμα περισσότερο περιλαμβάνοντας και φυσικά τοπία. Έτσι θεσπίζονται προστατευόμενες περιοχές και εθνικά πάρκα που πλέον

προστατεύονται από αδικαιολόγητη επέμβαση και εκμετάλλευση. Στην Ελλάδα, επί παραδείγματι, αναγνωρίζονται από το 1937 περιοχές με ειδικό οικολογικό ενδιαφέρον και τίθενται υπό καθεστώς προστασίας. Η θέσπιση γίνεται από το 1986 και ύστερα, με το Νόμο Πλαίσιο για το περιβάλλον ενώ πρωτότερα με διατάξεις κυρίως του Δασικού Κώδικα.

Η αλλαγή στο κοινό περί ηθικής αίσθημα που θίχτηκε επιγραμματικά στα παραπάνω, αντικατοπτρίστηκε και σε κοινωνικές πρακτικές. Το κίνημα για την απελευθέρωση των ζώων κάνει την εμφάνιση του το 1962 στην Αγγλία ενώ γρήγορα παρόμοιες οργανώσεις ιδρύονται στις ΗΠΑ, τη Γαλλία, τη Δανία, τον Καναδά και αργότερα σχεδόν σε όλη την Ευρώπη. Επιπλέον, από τη δεκαετία του 1970 και μετά λαμβάνουν χώρα παγκόσμιες συνδιασκέψεις με θέμα το περιβάλλον και την σχέση του ανθρώπου με αυτό. Επιγραμματικά, αναφέρουμε την Παγκόσμια Συνδιάσκεψη για το Περιβάλλον του Ανθρώπου που οργανώθηκε από τον ΟΗΕ στη Στοκχόλμη το 1972, τη Συνδιάσκεψη του Βελιγραδίου το 1975, και την Παγκόσμια Συνδιάσκεψη για το Περιβάλλον και την Ανάπτυξη που έλαβε χώρα στο Ρίο το 1992 και εγκαθίδρυσε την έννοια της *αειφορικής ανάπτυξης*.

Η στροφή αυτή που ξεκίνησε στις συνειδήσεις και στις νοοτροπίες του δυτικού κόσμου τον περασμένο αιώνα αναφορικά με τη σχέση ανθρώπου-φύσης, δεν είναι ούτε αυτονόητη ούτε ευλογοφανής από μόνη της. Υπάρχει μια αλληλουχία ιστορικών γεγονότων και συγκυριών που συντέλεσε σε αυτή. Πρώτα απ' όλα, τον κυριότερο ρόλο έπαιξε η Τεχνολογική Επανάσταση που σημειώθηκε τον περασμένο αιώνα. Η ραγδαία ανάπτυξη της τεχνολογίας οδήγησε στην σταδιακή υποβάθμιση του περιβάλλοντος καθώς η εντατικοποίηση της παραγωγής και η αύξηση της βιομηχανίας επιβάρυναν συνεχώς με τα υποπροϊόντα τους την βιόσφαιρα. Εκτός όμως από την βαθμιαία καταστροφή της αλόγιστης τεχνολογικής προόδου, συνέβησαν και κάποια γεγονότα - καταλύτες για την στροφή της κοινής γνώμης. Τέτοια ήταν, για παράδειγμα, οι ρίψεις των δύο ατομικών βομβών στην Χιροσίμα και το Ναγκασάκι που κατέδειξαν πόσο τεράστια καταστροφή μπορεί να προκαλέσει ο άνθρωπος επί της φύσης. Έτσι, από τη δεκαετία του '50, χιλιάδες κόσμου αρχίζουν να συνασπίζονται εναντίον των πυρηνικών με αργά αλλά σημαντικά αποτελέσματα όπως η Συνθήκη της Μόσχας, το 1963, που περιορίζει τις πυρηνικές δοκιμές [Simonnet, 1985, 40]. Επιπρόσθετα, ο εκτεταμένος ψεκασμός με *agent orange* στον πόλεμο του Βιετνάμ, έτσι ώστε να δυσκολεύεται ο Βιετναμέζικος στρατός στην κάλυψη του και για τη δημιουργία ξέφωτων περιμετρικά από στρατιωτικές βάσεις, επέφερε

ανυπολόγιστες συνέπειες στο περιβάλλον και στην υγεία εκατομμυρίων Βιετναμέζων που εκτέθηκαν. Σημείο-σταθμός επίσης, θεωρείται την ίδια περίοδο η έκδοση του βιβλίου *Silent Spring* από την Rachel Carson (1962). Το βιβλίο αυτό καταδείκνυε πλέον ότι η, τεραστίων διαστάσεων, εκτεταμένη χρήση του παρασιτοκτόνου DDT –η οποία λάβαινε χώρα ήδη δύο δεκαετίες με σκοπό την εξόντωση των εντόμων που ήταν φορείς ελονοσίας– εγκυμονεί μεγάλους κινδύνους για την ανθρώπινη υγεία και επιπλέον δηλητηριάζει την άγρια ζωή και καταστρέφει τα οικοσυστήματα. Η εργασία αυτή αποτέλεσε μια πρώτη επιστημονική τεκμηρίωση και γι αυτό λειτούργησε ως έναυσμα για την γιγάντωση των ανά τον κόσμο περιβαλλοντικών κινημάτων.

Ένα άλλο βιβλίο που επίσης επηρέασε σε πολύ μεγάλο βαθμό την οικολογική σκέψη ήταν το *A Sand County Almanac* του Aldo Leopold που εκδόθηκε αρχικά το 1949 αλλά πέρασε σχετικά απαρατήρητο και επανεκδόθηκε τη δεκαετία του 1970. Στο πιο διάσημο άρθρο της εργασίας αυτής, με τον τίτλο “*Η ηθική της γης*” (*The Land Ethic*), ο συγγραφέας καταλήγει στην ρήση που έμελλε να γίνει από τις πιο αμφιλεγόμενες θέσεις της περιβαλλοντικής ηθικής: «ένα πράγμα είναι σωστό όταν τείνει να διατηρήσει την ακεραιότητα, την σταθερότητα και την ομορφιά της βιοτικής κοινότητας. Είναι λάθος όταν τείνει στο αντίθετο». Στον Leopold έχουμε για πρώτη φορά την εμφάνιση μιας νέας πρότασης αντιμετώπισης προς την φύση. «*Η ηθική της γης αλλάζει το ρόλο του Homo Sapiens από κατακτητή της κοινότητας της γης σε απλό μέλος και ισότιμο πολίτη της. Αυτό συνεπάγεται τον σεβασμό από μέρους του ανθρώπου προς όλα τα μέλη-συντρόφους αλλά εξίσου και προς την κοινότητα σαν σύνολο*» [Leopold (2001), 120]. Ο Leopold, κατά τον H. Rolston, καταλήγει σε αυτήν την τόσο προκλητική του δήλωση γιατί γράφει αναζητώντας μια ηθική χρήση της γης που θα ξεφεύγει από κάθε οικονομική σκοπιμότητα [Rolston III, 1975, 99]. Το “*αλμανάκ*” του Leopold όπως και η “*σιωπηλή άνοιξη*” της Carson άλλαξαν άρδην τον χάρτη της οικολογικής ηθικής. Και τα δύο όμως συνάντησαν πολύ ισχυρή πολεμική. Η ηθική του Leopold και η μετέπειτα εκπροσώπηση και υποστήριξη της από τον J.Baird Callicott κατηγορήθηκαν, στις πιο ακραίες ερμηνείες και προεκτάσεις τους, για οικοφασισμό.

Αν θα θέλαμε η παρούσα σκιαγράφηση της εξέλιξης της Περιβαλλοντικής Ηθικής να είναι σχετικά επαρκής, θα πρέπει να αναφέρουμε πολύ αδρομερώς και μερικά ακόμα σημαντικά ονόματα που διαδραμάτισαν ιδιαίτερο ρόλο. Το 1967 ο Lynn White δημοσιεύει την εργασία με τίτλο “*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*” στο οποίο θίγει την σύνδεση της οικολογικής κρίσης με την

Ιουδαιοχριστιανική παράδοση. Παράλληλα αναδειχνει τον Άγιο Φραγκίσκο της Ασίζης ως πρότυπο για την σχέση ανθρώπου-φύσης [White (2001)]. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι όπως φαίνεται από τον τίτλο, η οικολογική υποβάθμιση δεν είναι απλώς παρούσα το 1967 αλλά αποτελεί και κοινά παραδεκτό γεγονός αφού ο White δεν χρειάζεται να αποδείξει ότι υπάρχει αλλά εστιάζει κατευθείαν στην προέλευση της. Τον Απρίλιο του 1968, σχηματίζεται μια ομάδα από περίπου τριάντα διανοούμενους –επιστήμονες, οικονομολόγους, φιλόσοφους, ανώτερους υπαλλήλους και βιομηχάνους– προερχόμενους από δέκα χώρες, η οποία θα μείνει γνωστή με το όνομα *Η Λέσχη της Ρώμης* (The Club of Rome). Στα πλαίσια ενός φιλόδοξου έργου της με την ονομασία *Σχέδιο για την Δυσχερή Κατάσταση του Ανθρώπινου Είδους* (The Project on The Predicament of Mankind), η ομάδα δημοσιεύει το 1972 την μελέτη με τίτλο *The Limits to Growth*. Στην μελέτη αυτή, που έλαβε χώρα υπό την επίβλεψη του καθηγητή David Meadows του MIT με την οικονομική υποστήριξη της Volkswagen, εξετάζονταν οι πέντε βασικοί παράγοντες που καθορίζουν και περιορίζουν την ανάπτυξη του ανθρωπίνου κόσμου, ήτοι ο πληθυσμός, η παραγωγή τροφίμων, οι πόροι, η βιομηχανική παραγωγή και η μόλυνση [Meadows et al., 1974]. Για όλες σχεδόν τις δυνατές περιπτώσεις ελέγχου ή μετατροπής αυτών των παραγόντων, το αποτέλεσμα ήταν το ίδιο: κατάρρευση του συστήματος μέχρι το έτος 2100 που έριχνε τις ανά κάτοικο ποσότητες τροφίμων και τα βιομηχανικά προϊόντα σε επίπεδο χαμηλότερο κι από αυτό του έτους 1900. Μοναδική περίπτωση διαφυγής και εξασφάλισης μιας σταθεροποίησης της ανάπτυξης ήταν να ικανοποιηθούν ένα σύνολο από προϋποθέσεις όλες μαζί και νωρίτερα από το έτος 2000 [Samuel, 1973, 104-106]. Αν και η μελέτη θεωρήθηκε από κάποιους απλοποιημένη και χωρίς να λαμβάνει υπόψη της την πολυπλοκότητα του πραγματικού κόσμου, έκανε φανερή την επιτακτική ανάγκη για ριζικές αλλαγές στους τρόπους παραγωγής και κατανάλωσης και για επαναπροσδιορισμό των στόχων σε κρατικό και παγκόσμιο επίπεδο.

Το 1974 ο John Passmore εκδίδει το βιβλίο “*Man’s Responsibility for Nature*”, στο οποίο υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη μίας ηθικής για το περιβάλλον δεν είναι ασύμβατη μόνο με τη δυτική φιλοσοφία, αλλά και με την δυτική παράδοση εξ’ ολοκλήρου. Την ίδια χρονιά ο Christopher Stone εισάγει την αξίωση αναγνώρισης νομικής υπόστασης σε φυσικά αντικείμενα, όπως δέντρα ή ποτάμια, με τον τρόπο που αναγνωρίζεται για οργανισμούς, εταιρίες, κράτη κ.ά. [Stone (2001)]. Ένα χρόνο νωρίτερα, ο Arne Naess στο άρθρο του με τίτλο “*The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement*” είχε ήδη εισαγάγει τη διάκριση μεταξύ ρηχής και

βαθιάς οικολογίας [Naess (2001)]. Την ίδια χρονιά με το Naess, ο Αυστραλός Richard Routley δημοσιεύει την εργασία του που τιτλοφορείται με το ερώτημα: “*Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?*”. Η απάντηση που δίνει ο ίδιος είναι θετική, στηριζόμενος στο επιχείρημα του «τελευταίου ανθρώπου» (Last Man Argument) με το οποίο εισηγείται ότι η παραδοσιακή ηθική μπορεί να μας οδηγήσει σε συμπεράσματα που αντιβαίνουν την κοινή αίσθηση και λογική [Benson, 2000, 18-23]. Τέλος, στο κομμάτι που αφορά στα δικαιώματα των ζώων, σημαντικές είναι οι εργασίες των Peter Singer και Tom Regan. Ο πρώτος, εκκινώντας από τη συνεπειοκρατική προσέγγιση, προτείνει το 1975 στο βιβλίο του *Animal Liberation* ότι, θα πρέπει να δεχτούμε ως άξια ηθικής θεώρησης τα ζώα εκείνα που έχουν τη δυνατότητα αισθαντικότητας (sentience) ή με άλλα λόγια του *αισθάνεσθαι* [Singer (2001)]. Ο δεύτερος, με αφετηρία τη δεοντολογική προοπτική, στο βιβλίο του *The Case for Animal Rights* το 1983, προτείνει την αναγνώριση δικαιωμάτων λόγω της ύπαρξης *εγγενούς αξίας* (inherent value) σε όλα εκείνα τα όντα που αποτελούν “υποκείμενα μιας ζωής” (subjects of a life) [Regan (2001)].

Αξιολογία

Ένα από τα πιο συζητημένα θέματα της Περιβαλλοντικής Ηθικής είναι εκείνο της αξιολογικής αντιμετώπισης του φυσικού κόσμου δηλαδή η συζήτηση για το τι είδους *αξία* μπορούμε να αποδώσουμε στην φύση και τα μέρη της.

Η συζήτηση αυτή ανήκει στην *μεταηθική* (ή *δευτερογενής ηθική*) δηλαδή δεν ασχολείται με την διατύπωση ηθικών προτάσεων και προσταγών, δεν προτείνει μια συγκεκριμένη ηθική στάση αλλά πραγματεύεται τη μέθοδο και το νόημα των εννοιών που χρησιμοποιούνται για την διατύπωση των ηθικών αρχών. Για παράδειγμα, η μεταηθική, ως κλάδος, δεν ασχολείται με το ερώτημα «τι είναι αγαθό» ή «τι πρέπει να πράξω στην τάδε περίπτωση» αλλά με την ανάλυση του νοήματος των εννοιών “αγαθό” και “πρέπει”. Αν και εκ πρώτης όψεως, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι μια μεταηθική συζήτηση είναι κάτι περιττό για την ανάπτυξη μιας οικολογικής ηθικής, στην πραγματικότητα η εμπλοκή της γίνεται αναπόφευκτη λόγω του τρόπου

που πολλοί φιλόσοφοι προσεγγίζουν το θέμα και προσπαθούν να στηρίξουν τις θέσεις τους. Ο τρόπος αυτός είναι μέσω της απόδοσης αξίας σε συγκεκριμένα μέρη ή ολότητες του φυσικού κόσμου. Όμως ένα ερώτημα του τύπου «έχει αξία η διατήρηση ενός οικοσυστήματος» είναι, σύμφωνα με τα παραπάνω, κατ' αρχήν μεταηθικό αφού θα πρέπει πρώτα να συζητηθεί το είδος της αξίας που εννοούμε, δηλαδή το νόημα που δίνουμε στον όρο “αξία” όταν διατυπώνουμε αυτήν την ηθική αρχή.

Πριν προχωρήσουμε στα πιθανά νοήματα του όρου, είναι σκόπιμο να δούμε για ποιο λόγο δίνουμε αξία σε κάτι. Η απόδοση αξίας σε ένα πράγμα ή μια ενέργεια είναι θεμελιώδους σημασίας παρόλο που μερικές φορές αυτό δεν είναι εύκολα ορατό. Αυτό ισχύει γιατί σαν απόρροια της αξίας που δίνουμε σε κάτι, διατυπώνουμε και τις ανάλογες προστακτικές προτάσεις για την αντιμετώπιση του εκ μέρους μας. Το τι είδους στάση θα κρατήσουμε απέναντι σε κάποιον ή σε κάτι, εξαρτάται από την αξία που του δίνουμε. Θεωρούμε ότι ο Παρθενώνας έχει αξία σαν μνημείο και γι αυτό τον διατηρούμε, τον προστατεύουμε και η Πολιτεία ξοδεύει χρηματικά ποσά για την συντήρησή του. Αν πάθει κάτι ένας κίονας του, από ένα σεισμό για παράδειγμα, είναι επιβεβλημένο ότι θα προσπαθήσουμε να τον αποκαταστήσουμε. Αυτό συμβαίνει επειδή του αποδίδουμε μεγάλη αξία και άρα δεχόμαστε κάποιου είδους “υποχρεώσεις” προς αυτόν. Εάν λέγαμε ότι προσπαθούμε να τον συντηρήσουμε ενώ δεν έχει καμία αξία σαν μνημείο, τότε αυτό θα ακουγόταν παράλογο. Το ίδιο και αν λέγαμε ότι, παρόλο που του αναγνωρίζουμε μεγάλη αξία, δεν μας ενδιαφέρει διόλου αν θα διατηρηθεί ως έχει ή θα καταστραφεί.

Η ίδια αναλογία ισχύει και με άλλες περιπτώσεις, όπως η ανθρώπινη ζωή. Έχουμε ηθικές υποχρεώσεις προς ένα πρόσωπο επειδή δίνουμε στην ανθρώπινη ζωή μεγάλη αξία. Εάν θεωρούσαμε κάποιο είδος ανθρώπων ως κατώτερης αξίας από άλλα τότε θα του αναγνωρίζαμε και λιγότερες ηθικές υποχρεώσεις. Δυστυχώς υπάρχουν ακόμη και σήμερα κοινωνίες, σέκτες και κινήματα τα οποία επιβεβαιώνουν αυτή την αρχή. Το κίνημα των Ταλιμπάν, για παράδειγμα, αντιμετωπίζει τις γυναίκες ως κατώτερης αξίας από τους άντρες. Ως συνέπεια, τους αναγνωρίζει πολύ λιγότερα δικαιώματα στην εργασία, την εκπαίδευση, την ψυχαγωγία, στην σωματική ακεραιότητα, ακόμη και στην ίδια την ζωή αφού οι δημόσιες εκτελέσεις γυναικών είναι ένα μη ασυνήθιστο φαινόμενο, από τότε που το εν λόγω κίνημα ανέλαβε την εξουσία του Αφγανιστάν. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η αξιολόγηση υποδεικνύει τι πρέπει και τι δεν πρέπει να κάνουμε και οδηγεί, έστω και έμμεσα, στην διατύπωση

ηθικών επιταγών. Όπως παρατηρεί και ο Ε. Πρωτοπαπαδάκης [2005, 39]: «ο βαθμός επίδρασης της αξιολόγησης στην πραγματικότητα είναι πολύ μεγαλύτερος από ότι αυτός ενός γεγονότος ή μιας πράξης. Και τούτο, διότι το γεγονός είναι παγιωμένο και μοναδικό ενώ η αξιολόγηση δυνητικά οδηγεί σε σύνολα γεγονότων και πλαίσια δράσης».

Είδαμε λοιπόν ότι σύμφωνα με την αξιολογική προσέγγιση οι ηθικές προτάσεις γεννιούνται από την αξία που αποδίδουμε. Γι' αυτό και οι ηθικές προτάσεις ονομάζονται και *αξιολογικές προτάσεις* (ή *προτάσεις του πρέπει*). Οι αξιολογικές προτάσεις αντιδιαστέλλονται με τις *περιγραφικές προτάσεις* (ή *προτάσεις του είναι*). Οι περιγραφικές προτάσεις μας περιγράφουν ένα πράγμα, μας λένε για μια ιδιότητα του ή για την ουσία του. Μια τέτοια πρόταση θα ήταν για παράδειγμα «το λάστιχο του αυτοκινήτου είναι σκασμένο» ή «αυτή η καρέκλα είναι ξύλινη». Από μια τέτοια πρόταση δεν εξάγουμε συμπεράσματα για το τι δέον γενέσθαι. Απλώς μας περιγράφει τι συμβαίνει ή πώς έχουν τα πράγματα. Αντίθετα, οι αξιολογικές κρίσεις μας λένε τι πρέπει να γίνει αλλά όχι πώς έχουν τα πράγματα, όπως για παράδειγμα η πρόταση «πρέπει να συντηρούμε τα μνημεία παγκόσμιας πολιτιστικής κληρονομιάς» ή «πρέπει να σεβόμαστε τον πλησίον μας». Εκείνο που αποτελεί πρόκληση για την ηθική είναι η μετάβαση από τις περιγραφικές κρίσεις στις αξιολογικές.

Η μετάβαση αυτή, δηλαδή η σχέση ανάμεσα στο πώς *είναι* τα πράγματα και στο πώς *πρέπει* να είναι, έχει ταλανίσει την φιλοσοφία από την εποχή του D. Hume που ήταν ο πρώτος ο οποίος ασχολήθηκε με αυτήν. Η μετάβαση από το ένα είδος κρίσης στο άλλο ενέχει ένα κοινό αλλά σημαντικό λογικό σφάλμα και ο φιλόσοφος που την επιχειρεί –δηλαδή εκφράζει τι πρέπει να γίνει με βάση το πώς είναι τα πράγματα– υποπίπτει στην *φυσιοκρατική πλάνη*. Ο όρος “φυσιοκρατική πλάνη” (naturalistic fallacy), βέβαια, είναι αρκετά μεταγενέστερος και εισήχθη από τον G. Moore προκειμένου να επισημάνει το σφάλμα των φιλοσόφων που επιδίωξαν να ορίσουν, με αυτό τον τρόπο, το αγαθό και άλλες ηθικές έννοιες, ταυτίζοντας τις με άλλες μη ηθικές όπως η ευδαιμονία, η ηδονή κ.ά. [Πελεgrίνης, 2004, 685].

Όσον αφορά το περιβάλλον λοιπόν, ενώ η περιβαλλοντική επιστήμη μας εφοδιάζει με τις περιγραφικές προτάσεις για το πώς λειτουργούν οι πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ των μερών του φυσικού κόσμου (π.χ. μέσα στα οικοσυστήματα), δεν μπορούμε να βασιστούμε σε αυτές προκειμένου να διατυπώσουμε την ηθική που οφείλουμε προς το περιβάλλον γιατί θα περιπέσουμε στη φυσιοκρατική πλάνη. Ο

τρόπος που ξεπεράστηκε αυτό από πολλούς φιλοσόφους είναι η αξιολόγηση. Όπως όμως αναφέρθηκε και νωρίτερα, αυτό που αποτελεί αντικείμενο πραγμάτευσης από αυτούς τους διανοητές είναι το μεταθητικό ζήτημα του τι είδους αξία είναι αυτή που αποδίδουμε.

Εργαλειακή και Εγγενής αξία

Δύο είναι, κατά βάση, τα είδη αξίας που μπορούν να αναγνωριστούν στη φύση. Είτε θα την μεταχειριστούμε ως έχουσα μόνο *εργαλειακή* αξία (instrumental value) είτε θα της αναγνωρίσουμε και *εγγενή* αξία (intrinsic value). Με τον όρο “εργαλειακή αξία” εννοούμε το να αποδίδουμε αξία σε κάτι λόγω της χρησιμότητας του σε εμάς. Αντίθετα, με τον όρο “εγγενής αξία” εννοούμε το να αποδίδουμε αξία σε κάτι μόνο και μόνο επειδή υπάρχει, δηλαδή να αναγνωρίζουμε ότι έχει αξία αυτό καθαυτό. Η αξία που αναγνωρίζουμε στον Παρθενώνα (ή στην “Μόνα Λίζα”) είναι εργαλειακή, καθώς τον προστατεύουμε μόνο επειδή μας αποφέρει οφέλη -αισθητικά, επιμορφωτικά, ψυχικά κ.ά.- όπως και κάθε αντίστοιχο μνημείο (ή έργο τέχνης). Είναι προφανές ότι χωρίς τον άνθρωπο, ο Παρθενώνας (ή η Τζοκόντα) δεν έχει απολύτως καμία αξία και καμία χρησιμότητα. Η αξία που αναγνωρίζουμε σε έναν άνθρωπο όμως είναι εγγενής (παρόλο που μπορεί να του αποδίδουμε ενίοτε και εργαλειακή) δηλαδή οφείλουμε να σεβόμαστε την ζωή του και να την προστατεύουμε μόνο και μόνο επειδή υπάρχει και είναι άνθρωπος. Ένας οδοντίατρος, επί παραδείγματι, έχει εργαλειακή αξία για τον ασθενή του, αφού ο τελευταίος έρχεται σε επαφή μαζί του με σκοπό να ανακουφίσει κάποιο πόνο ή γενικότερα για να έχει κάποια οφέλη για τα δόντια του. Επιπλέον όμως ο οδοντίατρος έχει και *αυταξία*,² αυτός καθ’ εαυτόν, ως ανθρώπινο ον. Του αναγνωρίζουμε ίση αξία με κάθε άλλο ανθρώπινο ον και ανεξάρτητα από την ύπαρξη οποιουδήποτε άλλου προσώπου αφού η αξία του, ως άνθρωπος, δεν σχετίζεται και δεν επηρεάζεται από κανενός είδους σχέση του με άλλα πρόσωπα αλλά είναι απόλυτη.

² Εκτός από τους όρους *εργαλειακή* και *εγγενής* αξία, στην ελληνική βιβλιογραφία απαντώνται κι άλλες λέξεις με συνώνυμη σημασία. Η εργαλειακή αξία πολλές φορές ονομάζεται και *σχετική*, *χρηστική* ή *οργανική* αξία (ο όρος “οργανική” αν και μάλλον προέρχεται από μετάφραση του όρου instrumental δεν χρησιμοποιείται στην ελληνική με την σημασία του χρηστικού και γι αυτό ίσως θα έπρεπε να αποφεύγεται). Αντίστοιχα, η εγγενής αξία πολλές φορές αναφέρεται και ως *ίδια*, *έμφυτη*, *απόλυτη* αξία ή και *αυταξία*. Στην παρούσα εργασία, όλοι οι όροι (εκτός του *οργανική*) θα χρησιμοποιούνται χωρίς διάκριση.

Αντίστοιχα λοιπόν και όσον αφορά την φύση, μπορούμε να κρατήσουμε μία από τις δύο αυτές στάσεις, αποδίδοντας της το αντίστοιχο είδος αξίας.³ Πιο συγκεκριμένα στην πρώτη περίπτωση, αναγνωρίζοντας χρηστική αξία στη φύση, αναλαμβάνουμε κάποιες υποχρεώσεις απέναντι της γιατί μας είναι πολύτιμη ως μέσο για την επίτευξη των δικών μας σκοπών. Αναγκαζόμαστε να την προστατεύουμε, να εξασφαλίζουμε την ακεραιότητα σε συγκεκριμένα μέρη της και να της δείχνουμε κάποιο είδος σεβασμού, πάνω κάτω για τον ίδιο λόγο που προσέχουμε και διατηρούμε τα εργαλεία μας, το σπίτι μας ή το αυτοκίνητο μας σε καλή κατάσταση. Η εκδήλωση ηθικής θεώρησης προς τη φύση που πηγάζει από αυτή τη στάση αναφέρεται από πολλούς διανοητές ως *ανθρωποκεντρική ηθική*. Στην δεύτερη περίπτωση, αναγνωρίζοντας της εγγενή αξία, θα αναλάβουμε υποχρεώσεις έναντι της μοναχά για δικό της όφελος, όπως ακριβώς αναλαμβάνουμε υποχρεώσεις και απέναντι σε οποιονδήποτε άνθρωπο. Η ηθική που πηγάζει από αυτή τη στάση αναφέρεται συχνά ως *βιοκεντρική ηθική*.

Ανθρωποκεντρική ηθική

Η οπτική μέσα από την οποία ο δυτικός πολιτισμός αντιμετωπίζει την φύση σε όλο το ιστορικό του μήκος, είναι καταρχήν η ανθρωποκεντρική. Αυτή η οπτική όμως δεν είχε την ίδια μορφή πάντοτε αλλά άλλαζε κάθε φορά που άλλαζε και η βασική κοσμοαντίληψη του δυτικού ανθρώπου, παρουσιάζοντας συθέμελα ριζικές μεταβολές σε μερικές περιπτώσεις. Είναι χρήσιμο λοιπόν να γίνει μια σύντομη ανασκόπηση στους βασικούς τρόπους με τους οποίους αντιμετώπισε ο δυτικός άνθρωπος τη φύση κατά τη διάρκεια της ιστορίας του.

³ Είναι σημαντικό να αναφέρουμε ότι η διάκριση ανάμεσα στα είδη αξίας που μπορούμε να αποδώσουμε σε κάτι, εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Πλάτωνα και συγκεκριμένα στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας* [357b-c, (2002), 105]. Εκεί ο Γλαύκων, συζητώντας με το Σωκράτη, τον ρωτάει «αν υπάρχει κατά τη γνώμη του κάποιο αγαθό τέτοιο που να θέλουμε να το έχουμε όχι επειδή ποθούμε έντονα όσα απορρέουν από αυτό αλλά επειδή αυτό το ίδιο μας είναι επιθυμητό, όπως λ.χ. συμβαίνει με τη χαρά και τις απολαύσεις, όσες δεν βλάπτουν και δεν έχουν κατόπιν καμιά άλλη επίπτωση πέρα από την ευχαρίστηση που δίνουν όσο διαρκούν». Ο Σωκράτης συμφωνεί ότι υπάρχει και στην συνέχεια ο Γλαύκων τον ρωτάει αν «υπάρχει άραγε επίσης κάτι που το αγαπάμε και αυτό καθαυτό για ότι το ίδιο είναι και για όσα απορρέουν από αυτό όπως λ.χ. η γνώση, η όραση, η υγεία. Γιατί πράγματα σαν αυτά τα επιθυμούμε και για τα δύο». Ο Σωκράτης συμφωνεί και πάλι πως πράγματι υπάρχει οπότε ο Γλαύκων τον ξαναρωτάει με τη σειρά του, αν υπάρχει και κάποιο τρίτο είδος αγαθών που «θα λέγαμε ότι είναι κοπιαστικά, ωστόσο μας ωφελούν και δεν θα θέλαμε, βέβαια, να τα έχουμε για ό,τι αυτά τα ίδια είναι, αλλά θα τα αποδεχόμαστε για τις απολαβές και για όσα άλλα ωφελήματα απορρέουν από αυτά». Και πάλι συμφωνεί ο Σωκράτης, ο οποίος στη συνέχεια, αφού ερωτηθεί σχετικά από τον Γλαύκωνα, τοποθετεί την δικαιοσύνη σε αυτό το είδος των αγαθών που θεωρεί καλύτερο δηλαδή αυτό που κάθε άνθρωπος «το αγαπά και για ό,τι αυτό το ίδιο είναι και για όσα απορρέουν από αυτό».

Όπως αναφέρουν οι Β. Κιντή και Φ. Ζήκα [1999], στην ελληνική αρχαιότητα η φύση εκλαμβάνεται ως ένα όλον που περιέχει τον άνθρωπο και το οποίο εκδηλώνει ευφυΐα και λογική. Τα επιμέρους όντα καταλαμβάνουν συγκεκριμένες ιεραρχημένες θέσεις και κατατείνουν προς συγκεκριμένο τελικό σκοπό. Η αρχή που διέπει το φυσικό κόσμο είναι ο λόγος ο οποίος καθορίζει όχι μόνο πώς είναι τα πράγματα αλλά και πώς πρέπει να είναι (ο Λόγος αργότερα στην χριστιανική θεολογία γίνεται πρόσωπο και ταυτίζεται με το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδας). Αν και σε αυτό το πρέπει του λόγου υπόκεινται όλα τα υλικά πράγματα και τα ζώα, ο άνθρωπος από την άλλη, που ως ηθικό ον διαθέτει και αυτό λόγο και μετέχει της ευφυΐας της φύσεως (ή της ουσίας του Θεού στην χριστιανική πίστη), μπορεί να επιλέξει αν θα πράξει το ηθικώς ορθό ή όχι. Ο άνθρωπος λοιπόν δεσμεύεται μεν από την κοσμική τάξη αλλά επειδή διαθέτει διάνοια και μετέχει του θεϊκού λόγου, βρίσκεται σε υπέρτερη θέση –αλλά εντός– της φύσης.

Αυτή η οπτική που θέλει την φύση να διαπνέεται από λογική και ευφυΐα και θεωρεί τις φυσικές διαδικασίες να έχουν προθέσεις που μπορούν να επηρεαστούν άμεσα –με τον ίδιο τρόπο που θα επηρεαζόταν και ένα ανθρώπινο ον– από ικεσία και προσευχή χωρίς την ανάγκη μεσολάβησης ενός θεού, λανθάνει μέχρι και σήμερα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούσαν οι Γερμανοί ξυλοκόποι του 19 αιώνα που θεωρούσαν συνετό να εξηγήσουν στα δέντρα που θα έκοβαν, την αιτία της πράξης τους, καθώς και μερικές ανθρωπομορφικές εκφράσεις που επιβιώνουν μέχρι και σήμερα όπως π.χ. “Η φύση μας εκδικείται” κ.ά. [Passmore, 1974, 252-253].

Μια μεγάλη αλλαγή της αντιμετώπισης προς τη φύση συμβαίνει στην νεωτερικότητα. Ο δυτικός άνθρωπος με το Διαφωτισμό έρχεται σε πλήρη ρήξη με το μεσαιωνικό παρελθόν του. Η καινούργια νοηματοδότηση του βίου του, εδραιώνεται πάνω σε ένα πείσμα για αποδέσμευση από κάθε προγενέστερη αυθεντία. Η Δύση εξέρχεται από ένα παρελθόν κατά κύριο λόγο θρησκευτικό όπου η δυτική χριστιανική εκκλησία μέσα από τις αυστηρές οργανωτικές δομές του Ρωμαιοκαθολικισμού, ασκούσε σχεδόν ολοκληρωτικό έλεγχο της εκπαιδευτικής διαδικασίας, της επιστημονικής έρευνας, των πολιτικών λειτουργιών και της κοινωνικής νοοτροπίας. Ως αποτέλεσμα η καινούργια νοηματοδότηση του κόσμου πρέπει να είναι απαλλαγμένη από κάθε είδους θρησκευτικές (και κατ’ επέκταση μεταφυσικές) δουλείες. Το καινούργιο νόημα μπορεί και πρέπει να αντληθεί μόνο από την άμεση και επαληθεύσιμη εμπειρία. Όπως το θέτει πολύ ωραία ο Θ. Ζιάκας [2008]: «Την επίτευξη του ζητουμένου υπόσχεται εξ αρχής και μέχρι σήμερα, ο τεχνολογικός

μεσσιανισμός. Δηλαδή: Με τη βοήθεια της επιστήμης και της τεχνολογίας, θα φτιάξουμε έναν τεχνητό κόσμο, ελεγχόμενο απόλυτα από μας, θα κλειστούμε μέσα του και θα αφήσουμε απέξω κάθε δεσποτεία, κοινωνική, φυσική και μεταφυσική. Και όχι μόνο αυτό: διαμορφώνοντας οι ίδιοι τους όρους της ύπαρξης μας, θα γίνουμε θεοί του εαυτού μας. Με τη νεωτερικότητα ο άνθρωπος-ζώο, ο Homo Sapiens Sapiens έρχεται να γίνει υπεράνθρωπος: ανθρωποθεός»⁴. Ο άνθρωπος της νεωτερικότητας λοιπόν αποδύεται σε έναν αγώνα επιστημονικής μελέτης όλου του φάσματος του φυσικού κόσμου, από τον μικρόκοσμο μέχρι τα όρια του σύμπαντος. Ως αποτέλεσμα, η φύση, αφού έχει αναχθεί και απλοποιηθεί στο απλό άθροισμα των συστατικών της μερών, υποβαθμίζεται σε μια πολύπλοκη μηχανή, νεκρή ύλη χωρίς καμιά ευφυΐα που μπορεί να περιγραφεί πλήρως με μεθόδους μέτρησης και ποσοτικοποίησης. Ο “ανθρωποθεός” πλέον βρίσκεται έξω από τη φύση, αντιμέτωπος μαζί της, αφού αυτή δεν αποτελεί τίποτα περισσότερο από ένα καλοκουρδισμένο ρολόι και, ακόμα και τα ζωντανά μέρη της λογίζονται ως “αυτόματα”.

Αν και μέρος του γενικότερου πλαισίου της νεωτερικής νοηματοδότησης, η εμφάνιση της *θεωρίας της εξέλιξης* του Δαρβίνου έρχεται να αλλάξει κατά κάποιο τρόπο και πάλι την θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο. Ο άνθρωπος αποκτώντας πλέον κοινή γενεαλογία με τον πίθηκο, γίνεται ξανά μέρος της φύσης, αποτελεί εξελικτική συνέχεια. Δεν αντιπαράθεται πια προς την ανόργανη, μηχανική φύση ως σκεπτόμενο ον αλλά επανέρχεται στους κόλπους της αφού πλέον αποτελεί και ο ίδιος μέλος της έμβιας κοινότητας, το οποίο υπόκειται εξίσου στην εξέλιξη. Συμπληρωματικά, η “πεισματική” δυσκολία κάποιων βιολογικών δεδομένων να εξηγηθούν με αναγωγή στις στοιχειώδεις φυσικοχημικές διεργασίες τους καθώς και η ανάδυση νέων επιστημονικών προσεγγίσεων (απροσδιοριστία, χάος, πολυπλοκότητα κ.ά.) ίσως υποδηλώνουν, με τη σειρά τους, ότι η φύση είναι κάτι περισσότερο από τη φαινόμενη καλορυθμισμένη μηχανή.

Οι παραπάνω τρόποι θεώρησης της φύσης από τον δυτικό άνθρωπο οδήγησαν σε κάθε εποχή και στην αντίστοιχη μεταχείριση της. Κατά τις Κινή και Ζήκα [1999] το κίνημα της οικολογίας στον αιώνα μας μπορεί να θεωρηθεί απόρροια του

⁴ Με ένα πολύ παρόμοιο τρόπο το θέτει και ο G. Foley στο άρθρο του για τη σχέση βαθιάς οικολογίας και υποκειμενικότητας [1992, 111-113].: «Η επιστημονική ουτοπία προέκυψε γιατί η επιστήμη, έχοντας αφαιρέσει από τη ζωή το νόημα της, έγινε η ίδια το νέο νόημα της ζωής» και παρακάτω: «ο άνθρωπος ταυτόχρονα ως κορόνα και κατάρρα της φύσης, επίδοξος Τιτάνας που γίνεται νάνος [...] το κεντρικό του πρόβλημα δεν είναι ο εγωισμός αλλά η αυτοκτονική του ορμή να γίνει αυτό-δημιουργός, αφέντης (και χαμένος) των πάντων. Το βαθύτερο πρόβλημα μας δεν βρίσκεται στην απληστία αλλά στον μηδενιστικό τιτανισμό, που είναι ο ίδιος με τον τιτανικό μηδενισμό».

εξελικτικού μοντέλου για τη φύση σε αντιπαράθεση με το προηγούμενο μηχανιστικό. Το τελευταίο, καλλιέργησε την ιδέα της κυριαρχίας και της επιβολής. Η φύση μπορούσε και έπρεπε να δαμαστεί για να προαχθούν τα ανθρώπινα συμφέροντα. Ο τιτάνας-νάνος του Foley [1992] μπορούσε να χειρίζεται τη φύση κατά το δοκούν. Κατά το εξελικτικό μοντέλο αντίθετα, ο άνθρωπος δεν θεωρείται μεμονωμένο άτομο αλλά *είδος* που συνδέεται και εξαρτάται από άλλα είδη εντός ενός *οικοσυστήματος*. Η σχέση με το περιβάλλον παραμένει ανταγωνιστική αλλά πλέον την θέση της *κυριαρχίας* παίρνει η *προσαρμογή*. Έτσι εμφανίζονται οι τάσεις εκείνες του σύγχρονου κινήματος της οικολογίας που αντιλαμβάνονται το είδος μας ως μέρος ενός όλου το οποίο οφείλουμε να σεβόμαστε και να διατηρούμε, είτε επειδή είναι αναγκαία συνθήκη για την επιβίωση και ευημερία μας (*ανθρωποκεντρισμός*) είτε επειδή έχουν εγγενή αξία όλα τα μέρη του (*βιοκεντρισμός*) είτε επειδή, κατά μια τρίτη άποψη, έχει απόλυτη αξία το όλον εξ' ολοκλήρου αντί για τα επιμέρους μέρη του (*οικοκεντρισμός*).

Παρόλο που η τελευταία αλλαγή στην κοσμοαντίληψη του ανθρώπου, που επήλθε με το δαρβινισμό, επέτρεψε την ανάπτυξη ηθικών θεωρήσεων προς τη φύση ολότελα διαφορετικών, όπως ο βιοκεντρισμός και ο οικοκεντρισμός, η κυρίαρχη ηθική στάση του σύγχρονου ανθρώπου προς την φύση παραμένει να είναι η ανθρωποκεντρική. Το κυρίαρχο αναπτυξιακό δόγμα των τελευταίων δεκαετιών, αναφορικά με την οικολογική κρίση, εγκαθιδρύεται στην βάση της *αιεφορίας*, δηλαδή της προσπάθειας για μέγιστη ανάπτυξη, διατηρώντας όμως αυτήν την δυνατότητα και για όλες τις επόμενες γενεές και χωρίς να προκαλούνται ανεπανόρθωτες βλάβες που θα την υπονόμειαν (*βιώσιμη ή αιεφορική ανάπτυξη*). Αυτή είναι η πιο οικολογική εκδοχή που έχει υιοθετηθεί επίσημα και σε διεθνές επίπεδο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι επιβεβαιώνει την άποψη πολλών διανοητών που θέλει τη νεωτερικότητα, με την έννοια που αναπτύχθηκε στα προηγούμενα, να μην έχει φτάσει ακόμα στο τέλος της.

Βιοκεντρική ηθική

Η Βιοκεντρική ηθική χαρακτηρίζεται από πολλούς ότι ανήκει στις λεγόμενες αναθεωρητικές ή ρηξικέλευθες τάσεις της Περιβαλλοντικής Ηθικής. Αποτελεί κονίστρα στην οποία συγκρούονται καινοφανείς προτάσεις και γεννιούνται νέα οράματα που προκαλούν την παραδοσιακή φιλοσοφία και στις πιο παραδεδεγμένες

αρχές της. Η καινούργια οπτική που κομίζει, είναι αυτή της απόδοσης *εγγενούς αξίας* και σε όντα διαφορετικά από τους ανθρώπους, όπως ζώα ή ακόμα και φυτά, τοπία κ.ά. Επακόλουθο αυτής της αξιολόγησης, είναι η αναγνώριση και ανάληψη αντίστοιχων υποχρεώσεων από μέρους μας προς τα αντίστοιχα όντα. Όμως μπορεί να γίνει εύκολα αντιληπτό ότι αυτή η θεώρηση της εγγενούς αξίας ενέχει και πολλές “εγγενείς” δυσκολίες.

Πρώτα απ’ όλα η ίδια η έννοια της εγγενούς αξίας περιέχει κάποιο βαθμό ασάφειας. Όπως σημειώνει ο J. Benson [2000, 5] η ασάφεια έγκειται στο γεγονός ότι ο όρος δεν εμφανίζεται με την ίδια σημασία σε όλα τα γραπτά αλλά με δύο αρκετά διαφορετικές σημασίες: Κατά την πρώτη, εγγενής αξία είναι η αξία που δεν είναι εργαλειακή, δηλαδή αυτή που αποδίδουμε σε κάτι το οποίο εκτιμούμε, όχι γιατί μας παρέχει κάποια χρησιμότητα αλλά μόνο και μόνο γιατί υπάρχει. Στην δεύτερη σημασία της, η εγγενής αξία είναι αξία η οποία κατέχεται από κάτι ανεξάρτητα από την ύπαρξη κάποιου αξιολογητή. Δηλαδή, κάτι που έχει αξία την έχει “αντικειμενικά”, ανεξαρτήτως αν υπάρχει ο άνθρωπος (ή οποιοδήποτε άλλο ον που αξιολογεί) ή όχι.

Είναι σαφές ότι η δεύτερη έννοια της εγγενούς αξίας εγείρει ένα πλήθος ζητημάτων που έχουν έτσι κι αλλιώς απασχολήσει και την παραδοσιακή φιλοσοφία, όπως τα ερωτήματα «υπάρχουν εν τέλει αξίες οποιουδήποτε είδους;» ή «δίνουμε αξία σε κάτι επειδή είναι *αγαθό* ή είναι *αγαθό* κάτι, επειδή του δίνουμε εμείς αξία;». Για να θέσουμε το τελευταίο ερώτημα με άλλα λόγια: το να είναι κάτι *αγαθόν* αποτελεί ιδιότητα της ουσίας του είτε το αναγνωρίζουμε (και άρα της δίνουμε αξία) είτε όχι (άλλα αυτό παραμένει να την έχει) ή η *αγαθότητα* είναι κάτι που εμείς αποδίδουμε ταυτόχρονα με την απόδοση αξίας; Γίνεται έκδηλο ότι η θεώρηση της εγγενούς αξίας με τη δεύτερη σημασία, μας οδηγεί σε μεταηθικά ερωτήματα τα οποία δεν έχει καταφέρει ούτε η παραδοσιακή φιλοσοφία να αντιμετωπίσει τελεσίδικα.

Όμως, όπως ισχυρίζονται και αρκετοί φιλόσοφοι, οι αξίες δεν είναι κάτι αυθύπαρκτο αλλά εμφανίζονται στον κόσμο μαζί με τον άνθρωπο και έχουν νόημα μονάχα όσο υπάρχει και αυτός. Ο άνθρωπος κρίνει, ο άνθρωπος αξιολογεί και αν κάποια στιγμή το ανθρώπινο είδος χαθεί τότε δεν μένει κανείς που να δίνει νόημα στην αξία που κατέχει κάτι. Η έννοια της αξίας δεν μπορεί εξ’ ορισμού να είναι αυθύπαρκτη, είναι σε σχέση με κάποιον που την αποδίδει όπως και την αντίστοιχη της *απαξίας*. Δεδομένου λοιπόν ότι, η αξία ως έννοια δεν στέκεται μόνη της αλλά μέσα στο εννοιολογικό δίπολο αξία-απαξία, αυτό συνεπάγεται ότι η έννοια αυτή

νοείται σε αναφορά προς κάτι άλλο (την απαξία) και άρα είναι αναγκαία η ύπαρξη του υποκειμένου που δίνει (ή αναγνωρίζει) την αξία αντί για την απαξία, και το αντίστροφο. Ως συνέπεια λοιπόν, στα επόμενα θα θεωρούμε την έννοια της εγγενούς αξίας με την πρώτη σημασία της, δηλαδή κυρίως σε αντιδιαστολή με την έννοια της εργαλειακής αξίας.

Η αναγνώριση εγγενούς αξίας σε ένα ον, οδηγεί στην κατάλληλη ηθική αντιμετώπιση του από μέρους μας. Έτσι, στα πλαίσια της βιοκεντρικής προσέγγισης εκφράστηκαν πολλές διαφορετικές προτάσεις επέκτασης της ηθικής μας θεώρησης, ώστε να συμπεριλάβει όντα στα οποία θα έχουμε αναγνωρίσει αυταξία. Όμως αυτό που αποτέλεσε σημαντικό πρόβλημα είναι η αναζήτηση ασφαλών και καθολικών κριτηρίων για την αναγνώριση της απόλυτης αξίας.

Δύο κριτήρια που πρέπει να πληρούν οι φυσικές οντότητες κατά τον B. G. Norton είναι τα εξής [Γεωργόπουλος, 2002, 53]: Πρώτον, αυτές οι φυσικές οντότητες να έχουν κάποιες ορθολογικές, σταθμισμένες (informed) προτιμήσεις, οι οποίες ζητούν ικανοποίηση. Δεύτερον, αν μια τέτοια οντότητα (ή ένας πληθυσμός από αυτές) αφεθεί απερίσπαστη, να ευδοκιμήσει (flourish) μέσω της ανάπτυξης των έμφυτων δυνατοτήτων και ικανοτήτων της.

Τα παραπάνω κριτήρια πληρούνται από τους ανθρώπους και επιπλέον μπορούμε να πούμε ότι ικανοποιούνται και από εκείνα τα ζώα που έχουν αισθαντικότητα (sentience) και άρα, αφενός έχουν προτίμηση να μην υποφέρουν και αφετέρου γνωρίζουμε ότι στο φυσικό τους περιβάλλον ευδοκιμούν μέσω των έμφυτων δυνατοτήτων που διαθέτουν ανάλογα με το είδος τους. Όμως τίθεται υπό αμφισβήτηση κατά πόσο πληρούν αυτά τα κριτήρια οργανισμοί που δεν έχουν την δυνατότητα του *αισθάνεσθαι* όπως κάποια λιγότερο εξελιγμένα είδη ή κάποια φυτά που όμως χρήζουν εξίσου ιδιαίτερης προστασίας.

Ο Paul Taylor, ένας από τους σημαντικότερους υπέρμαχους της βιοκεντρικής ηθικής, προτείνει ότι πρέπει να αναγνωρίζουμε έμφυτη αξία σε οποιοδήποτε ον έχει ένα *δικό του καλό* (good of its own). Το να λέμε ότι μια οντότητα έχει ένα *δικό της καλό* σημαίνει ότι επιδιώκει κάποια συμφέροντα η εξασφάλιση των οποίων μπορεί, αντικειμενικά, να ωφεληθεί ή να εμποδιστεί, είτε από τον άνθρωπο είτε από περιβαλλοντικές συνθήκες [Taylor (2001)]. Προς κάθε τέτοιο ον –το οποίο ο Taylor ονομάζει *τελεολογικό κέντρο ζωής* (teleological center of life)– ο άνθρωπος έχει prima

facie ηθική υποχρέωση να το σέβεται και να προωθεί το αντικειμενικό του *καλό* ή τουλάχιστον να μην αντιτίθεται σε αυτό.

Περαιτέρω φιλόσοφοι που προσπάθησαν να διατυπώσουν βιοκεντρικά ηθικά συστήματα είναι, η M. Midgley, οι Richard και Val Routley, ο Kenneth Goodpaster, ο Albert Schweitzer κ.ά. όμως σε κάθε προσπάθεια ανακύπτουν δυσκολίες και καμία δεν καταφέρνει να αποτελέσει μια ολοκληρωμένη καθολική λύση. Ένα από τα βασικότερα προβλήματα στα οποία δεν μπορεί να απαντήσει η αντιμετώπιση αυτών των φιλοσόφων είναι ότι δεν εξασφαλίζει την προστασία οικοσυστημάτων ή ειδών. Εφόσον αντιμετωπίζουμε ηθικά τα επιμέρους άτομα ενός είδους και όχι το είδος αυτό καθεαυτό, θα μπορούσε κάποιος να συμπεράνει ότι ένα άτομο ενός είδους υπό εξαφάνιση χρήζει της ίδιας αντιμετώπισης και προστασίας με ένα οποιοδήποτε άλλο ζώο (για παράδειγμα μία θαλάσσια χελώνα με ένα χταπόδι). Κάτι τέτοιο όμως δεν αποτελεί ηθικό σύστημα που ικανοποιεί τις ανάγκες για τις οποίες δημιουργήθηκε.

Απάντηση στα παραπάνω ζητήματα επεδίωξαν να δώσουν οι φιλόσοφοι που διατύπωσαν απόψεις σχετικά με την ανάγκη ηθικής θεώρησης ολόκληρων ειδών και οικοσυστημάτων. Η ηθική με την οποία ασχολήθηκαν αναφέρεται συχνά ως *οικοκεντρική ηθική* ώστε να είναι σε αντιπαραβολή με την βιοκεντρική –και εξ’ ορισμού βέβαια και με την ανθρωποκεντρική– ηθική, καθώς η πρώτη αξιώνει ως φέρουσα απόλυτης αξίας την οικόσφαιρα σαν σύνολο ή ολόκληρα οικοσυστήματα, αντί για μεμονωμένα είδη όπως η δεύτερη. Τα άτομα αντλούν την αξία τους από την συμμετοχή τους στο ευρύτερο σύνολο και γι αυτό έχουμε ηθικές υποχρεώσεις απέναντι τους, όχι επειδή φέρουν απόλυτη αξία μεμονωμένα αλλά επειδή αποτελούν μέρη ενός ευρύτερου συνόλου που φέρει απόλυτη αξία.

Πρωτοπόρος της οικοκεντρικής ηθικής θεωρείται ο Aldo Leopold (βλ. το προηγούμενο υποκεφάλαιο για την εξέλιξη της Περιβαλλοντικής Ηθικής) ενώ από τους σημαντικότερους εκπροσώπους θεωρούνται οι J. Baird Callicott, Holmes Rolston III, Andrew Brennan, Eric Katz κ.ά. Σπέρματα οικοκεντρικών αντιλήψεων μπορούν να ανιχνευτούν στις θεωρίες φιλοσόφων όπως, οι Στωικοί, ο Spinoza, ο Ralf W. Emerson ο John Muir κ.ά. [Πελεγρίνης, 2004, 457].

Ανθρωποκεντρισμός ή Βιοκεντρισμός;

Ο ανθρωποκεντρισμός, με την έννοια που αναπτύχθηκε στα προηγούμενα, δηλαδή με την προσέγγιση στα οικολογικά προβλήματα από την σκοπιά της χρηστικής αντιμετώπισης της φύσης εκ μέρους του ανθρώπου, έχει κατηγορηθεί από πολλούς διανοητές ως η βασική αιτία για τα σύγχρονα οικολογικά αδιέξοδα. Επιπλέον έχει υποστηριχθεί από πολλούς ότι η ανθρωποκεντρική αντιμετώπιση οδηγεί αναπόφευκτα στην αυθαίρετη και ολοένα πιο καταστροφική υποταγή της φύσης στις κερδοσκοπικές και χρησιμοθηρικές προτεραιότητες των ανθρώπων. Αντίστοιχα όμως, υπάρχει και μια μεγάλη μερίδα φιλοσόφων που δεν συμμερίζονται τέτοιες γενικεύσεις. Αντίθετα, θεωρούν ότι προτού σπεύσουμε να διατυπώσουμε εντελώς νέες προτάσεις οικολογικής ηθικής όπως οι μη ανθρωποκεντρικές, θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να διορθώσουμε τα κακώς κείμενα της μέχρι τώρα αποδεκτής ηθικής και εκείνες τις διαστρεβλωτικές ερμηνείες της που προκαλούν τα μεγάλα αδιέξοδα. Για παράδειγμα, όπως σημειώνει ο Benson [2000, 32] η αντιμετώπιση φαινομένων όπως οι κοινωνικές προκαταλήψεις με βάση το έθνος ή το φύλο (ρατσισμός, σεξισμός) μπορεί να γίνει με έκκληση σε ηθικές αρχές και αντιλήψεις περί δικαίου που ήδη ενυπάρχουν στη παραδοσιακή ηθική χωρίς να χρειάζεται να τις απορρίψουμε και να τις αντικαταστήσουμε με εντελώς καινούργιες. Δηλαδή μπορούμε να έχουμε το επιθυμητό αποτέλεσμα –που στην προκειμένη είναι η προστασία του περιβάλλοντος– χωρίς να προβαίνουμε σε φιλοσοφικούς ακροβατισμούς για τους οποίους προκύπτουν και νέα προβλήματα όπως η επαρκής αιτιολόγηση υιοθέτησης κάθε νέας αρχής.

Έχει υποστηριχθεί ότι οι δύο προσεγγίσεις ως προς την απόδοση αξίας στη φύση αντικατοπτρίζουν και τις αντίστοιχες αντιλήψεις του ανθρώπου όσον αφορά τη θέση του μέσα στον φυσικό κόσμο. Έτσι, η αναγνώριση μιας αξίας εργαλειακής στον κόσμο θέλει τον άνθρωπο απέναντι από την φύση και σε αντιπαραβολή με αυτή, όπως είναι η κυρίαρχη νοοτροπία του μοντερνισμού, ενώ η απόδοση ίδιας αξίας στη φύση θέλει τον άνθρωπο ενταγμένο μέσα σε αυτή ως πλήρες κομμάτι της, εκεί δηλαδή που τον τοποθέτησε ο δαρβινισμός. Όπως και να χει θα μπορούσαμε να πούμε ότι προκειμένου να δομήσουμε μια νέα περιβαλλοντική ηθική, ο δρόμος που περνάει μέσα από τους εννοιολογικούς δυϊσμούς που είδαμε (εργαλειακή-εγγενής αξία, ανθρωποκεντρισμός-βιοκεντρισμός) και που έχουν επί μακρόν απασχολήσει την

φιλοσοφική σκέψη, δεν είναι ούτε ο μοναδικός ούτε και ο ασφαλέστερος. Από πολλούς διανοητές επιχειρήθηκαν και άλλοι τρόποι πραγμάτευσης των οικολογικών ζητημάτων, είτε μέσω των παραδοσιακών ηθικών θεωριών –ωφελιμιστική θεωρία, κοινωνικό συμβόλαιο– είτε μέσω πιο νεωτεριστικών συστημάτων και ιδεολογιών, όπως η *Βαθιά Οικολογία*, ο *Οικοφεμινισμός* και η *Κοινωνική Οικολογία*.

Ωφελιμισμός

Το ερώτημα σχετικά με την απόδοση ή μη, απόλυτης αξίας στον φυσικό κόσμο, απασχολεί κατά κύριο λόγο την *δεοντολογία*. Η δεοντολογική ηθική χρησιμοποιεί την αξιολόγηση, προκειμένου να αποφανθεί για την ορθότητα ή την επιληψιμότητα μιας πράξης καθώς η κρίση προκύπτει με βάση την απόδοση αξίας ή απαξίας στην προκειμένη πράξη. Στον αντίποδα, βρίσκεται η προσέγγιση του *ωφελιμισμού*⁵ (utilitarianism), ο οποίος δεν κρίνει την ορθότητα μιας πράξης από το αν ενυπάρχει εγγενής αξία ή απαξία στην ίδια τη φύση της, αλλά μονάχα από το αποτέλεσμα της. Έτσι, κατά την ωφελιμιστική θεωρία, προκειμένου να λάβουμε μια απόφαση σε ένα ζήτημα, οφείλουμε να διαλέξουμε εκείνη τη λύση που θα επιφέρει το μεγαλύτερο δυνατό όφελος (ή τη μικρότερη δυνατή ζημιά) για το μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ατόμων. Με άλλα λόγια, μια πράξη είναι ηθικά ορθή εφόσον συμβάλλει στην ευδαιμονία της κοινωνίας ενώ μεταξύ δύο ή περισσότερων πράξεων, ηθικά ορθότερη είναι εκείνη η οποία εξασφαλίζει την ευτυχία περισσότερων ατόμων. Πρακτικά, αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να επιλέγει κανείς τις πράξεις του ανάλογα με τα αποτελέσματα τους δηλαδή οφείλει να εξετάζει όλες τις συνέπειες πριν αποφασίσει να πράξει. Βασικοί εισηγητές και πρωτεργάτες αυτής της θεωρίας είναι, ο Jeremy Bentham και μετέπειτα ο John Stuart Mill, ενώ έχει θεωρηθεί ότι έλκει την καταγωγή της από την αρχαία Ελλάδα καθώς βλέπουμε τον Σωκράτη να προτείνει μια αρκετά παρόμοια προσέγγιση συνεκτίμησης των συνεπειών, προκειμένου να ληφθεί μία απόφαση, στον διάλογο του Πλάτωνα *Πρωταγόρας* [356b, (1993), 187].

Κατά τον J. Bentham, τα εργαλεία που έχει στην διάθεση του όποιος επιδιώκει να διατυπώσει μια κανονιστική αρχή είναι η *ηδονή* (pleasure) και ο *πόνος* (pain). Σκοπός

⁵ Ο ωφελιμισμός αναφέρεται και ως *χρησιμοθηρία* ή θεωρία του *κοινωνικού ευδαιμονισμού* (social eudaimonism) ή και *ουτιλιταρισμός*.

κάθε ηθικής προσταγής πρέπει να είναι η εξασφάλιση της ηδονής και η αποφυγή του πόνου. Προς τούτο, υπάρχουν επτά παράμετροι που πρέπει να λαμβάνονται υπόψη και που μας βοηθούν να υπολογίζουμε κατά πόσο μια πράξη οδηγεί προς την μία ή την άλλη κατεύθυνση. Αυτές είναι: η *ένταση*, η *διάρκεια*, η *βεβαιότητα*, η *εγγύτητα* (proximity – δηλαδή αν οι συνέπειες της πράξης λάβουν χώρα στο άμεσο ή στο απώτερο μέλλον), η *γονιμότητα* (fecundity – ήτοι κατά πόσον μια ηδονή μπορεί να προκαλέσει περαιτέρω ηδονές ή ένας πόνος περαιτέρω πόνους), η *καθαρότητα* (purity – που σημαίνει: κατά πόσο μια ηδονή δεν συνεπάγεται και πόνο ή ένας πόνος δεν συνεπάγεται και ηδονές) και τέλος, η *έκταση* (extent – τουτέστιν πόσα πρόσωπα επηρεάζονται, εν τέλει, από τις συνέπειες).

Στη συνέχεια, ο Bentham, εξηγεί την μέθοδο με την οποία συνεκτιμούνται οι παραπάνω παράμετροι. Προκειμένου λοιπόν να προσδιορίσουμε αν η πράξη μας ρέπει προς την μεγαλύτερη ευτυχία για τον μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων (δηλαδή αν είναι ηθικά ορθή) ξεκινάμε εξετάζοντας πρώτα το πρόσωπο που πιο άμεσα επηρεάζεται από την πράξη και υπολογίζοντας: 1) το μέγεθος εκάστης ηδονής που θα προκληθεί αρχικά, 2) το μέγεθος εκάστου πόνου που θα προκληθεί αρχικά, 3) το μέγεθος κάθε επόμενης ηδονής που φαίνεται να προκύπτει από την αρχική (ήτοι την *γονιμότητα* της αρχικής ηδονής, που ταυτίζεται με τη *μη καθαρότητα* του αρχικού πόνου) και, 4) το μέγεθος κάθε επόμενου πόνου που φαίνεται να προκύπτει από τον αρχικό (ήγουν την *γονιμότητα* του αρχικού πόνου και αντίστοιχα την *μη καθαρότητα* της αρχικής ηδονής). Ζυγίζοντας όλα τα παραπάνω βρίσκουμε αν η πράξη ρέπει προς το όφελος του συνόλου (*αγαθή τάση*) σε σχέση με τα συμφέροντα του προσώπου που θεωρήσαμε αρχικά ή όχι (*κακή τάση*). Εν συνεχεία, πρέπει να επαναλάβουμε την ίδια διαδικασία για όλα τα άτομα των οποίων μπορεί να θίγονται συμφέροντα από την πράξη. Στο τέλος προσθέτουμε τα ποσά που εκφράζουν το σύνολο των “αγαθών τάσεων” ως προς κάθε πρόσωπο και τα ποσά που εκφράζουν το σύνολο των “κακών τάσεων” και ζυγίζουμε τα δύο αποτελέσματα. Αν γέρνουν προς την πλευρά της ηδονής θα έχουμε τη *γενική αγαθή τάση* της πράξης σε σχέση με το σύνολο των ατόμων που εμπλέκονται ενώ αν γέρνουν προς την πλευρά του πόνου θα έχουμε τη *γενική κακή τάση* της πράξης σε σχέση με το ίδιο σύνολο. Έτσι, στην πρώτη περίπτωση εκτελούμε την πράξη ενώ στην δεύτερη την αποφεύγουμε. Αν και αυτή η διαδικασία δεν αναμένεται να εφαρμόζεται εντελώς αυστηρά και άτεγκτα σε κάθε είδους ηθική κρίση ή νομική απόφαση, παρόλα αυτά θα πρέπει πάντα να προσπαθούμε να την προσεγγίζουμε όσο περισσότερο γίνεται. Η δε εφαρμογή της

μπορεί να λαμβάνει χώρα σε κάθε περίπτωση που εμφανίζονται *ηδονές* και *πόννοι*, οποιαδήποτε μορφή και αν λαμβάνουν, π.χ. *κέρδος*, *όφελος*, *πλεονέκτημα*, *ευκολία*, *ευχέρεια*, *χαρά*, *απολαβές* ή *αδικία*, *μειονέκτημα*, *ζημιά*, *δυσκολία*, *δυστυχία* κ.ά. [Bentham, 1970, 38-40]

Ενώ η προσέγγιση του Bentham βασίζεται κατά κύριο λόγο σε ποσοτικά κριτήρια δηλαδή υπολογίζει με γνώμονα την ποσότητα και το μέγεθος των ηδονών, ο J. S. Mill εισηγείται την θεώρηση των ηδονών επιπλέον και ως προς την ποιότητα τους. Κατά τον Mill θα ήταν παράλογο να θεωρούσαμε πως, ενώ σε όλους τους άλλους τομείς αξιολόγησης η ποιότητα λαμβάνεται εξίσου υπόψη με την ποσότητα, στην περίπτωση της αποτίμησης των ηδονών θα πρέπει να βασιζόμαστε μονάχα στην ποσότητα τους. Έτσι, είναι απόλυτα συμβατό με την βασική αρχή του ωφελιμισμού (ήτοι την αρχή για τη μέγιστη ευτυχία) να αναγνωρίσουμε το γεγονός ότι κάποια *είδη* ηδονών είναι πιο επιθυμητά και πιο αξιόλογα από άλλα. Εκείνοι οι οποίοι έχουν την δυνατότητα να *αναγνωρίζουν* και να *απολαμβάνουν*, είναι βέβαιο ότι προτιμούν εκείνο το επίπεδο ύπαρξης που χαρακτηρίζεται από τις υψηλότερες ικανότητες. Έτσι, ελάχιστοι άνθρωποι θα συναινούσαν να μετατραπούν σε οποιοδήποτε κατώτερο ζώο προκειμένου να απολαύσουν πληρέστερα τις ζωώδεις ηδονές και κανένας ευφυής άνθρωπος δεν θα συναινούσε να γίνει πιο χαζός ακόμα κι αν ήταν βέβαιος ότι όντας πιο χαζός θα ήταν πολύ περισσότερο ικανοποιημένος με τη μοίρα του απ' ό,τι τώρα: «Καλύτερα ένας δυσαρεστημένος άνθρωπος παρά ένας ευτυχισμένος χοίρος, καλύτερα να είσαι ο Σωκράτης και δυστυχισμένος παρά ένας ανόητος και ευτυχισμένος» λέει χαρακτηριστικά ο Mill. Αν δε, ο ανόητος ή ο χοίρος πιστεύουν το αντίθετο, αυτό οφείλεται στο ότι γνωρίζουν τα πράγματα μόνο από τη δική τους σκοπιά. Η άλλη πλευρά όμως, η ανώτερη είναι που έχει την πληρέστερη γνώση και για τις δύο καταστάσεις [Mill, 1987, 279-281].

Συμπερασματικά, μπορούμε να πούμε ότι ο Bentham εισάγει ένα σύστημα “αριθμητικής των ηδονών” ευρύνοντας την έννοια της *ηδονής* και προσδίδοντας της κοινωνικό χαρακτήρα αντί για τον ατομικό που είχε πρωτύτερα. Στην ουσία της, η έννοια της ηδονής στον Bentham ταυτίζεται με την έννοια της *ευδαιμονίας* αφού αποκτά κοινωνική διάσταση και χρονική ευρύτητα ενώ στον Mill εμφανίζεται και τονίζεται η αξιολογική κατηγοριοποίηση των ηδονών πέραν της ποσοτικής.

Επιπλέον, από την βασική αρχή του ωφελιμισμού (που προστάζει την ευτυχία των περισσότερων ανθρώπων) προκύπτει ότι απαραίτητη προϋπόθεση για να θεωρηθεί μια πράξη ηθικά ορθή είναι ο κοινωνικός χαρακτήρας της, η υπέρβαση των ορίων της

ωφέλειας του ατόμου που την τέλεσε και η συμβολή της στην προώθηση της γενικής ευτυχίας [Πελεγρίνης, 2004]. Έτσι, η αρχική μορφή της ωφελμιστικής θεωρίας έχει κοινωνιοκεντρικό χαρακτήρα –όπως προδίδεται και από τον όρο *κοινωνικός ευδαιμονισμός*– αλλά αυτός ο χαρακτήρας δεν παραμένει με την ίδια μορφή καθώς το κέντρο βάρους μετατοπίζεται σταδιακά σε περισσότερο ατομοκεντρικά μοντέλα. Βασική παραδοχή της οικονομικής επιστήμης, στον περασμένο αιώνα, γίνεται η αντίληψη ότι η κοινωνία αποτελείται από μεμονωμένα άτομα που δρουν ανταγωνιστικά μεταξύ τους μέσα στο οικονομικό σύστημα της ελεύθερης αγοράς. Ο ωφελμισμός μεταφράζεται σταδιακά ως οικονομικός ωφελμισμός και αυτός με τη σειρά του ως η απόκτηση του μέγιστου οικονομικού κέρδους. Το όφελος πλέον νοείται μόνο ως οικονομικό, η δε επιδίωξη του γίνεται ο κυρίαρχος στόχος και αποσυνδέεται από ηθικές και ανθρωπιστικές αξίες. Απώτερος σκοπός του σύγχρονου ανθρώπου παραμένει ακόμα η ευτυχία αλλά αυτή πλέον ταυτίζεται αποκλειστικά με το οικονομικό όφελος, το *είναι* υποκαθίσταται από το *έχειν* και ο καταναλωτισμός γίνεται κυρίαρχο χαρακτηριστικό του 20^{ου} αιώνα [Καρασμάνης, 1990]. Ως συνέπεια, η ωφελμιστική θεωρία αρχίζει να συνδέεται αναπόφευκτα σε κάποιες εκφράσεις της με τη θεωρία της ελεύθερης αγοράς, να προσλαμβάνει μεθόδους της και να δομείται επί τη βάση οικονομικών προσεγγίσεων.

Η εφαρμογή του Ωφελισμού στην Οικολογία και η Ανάλυση Κόστους-Οφέλους

Η ωφελμιστική θεωρία και ειδικότερα, εκείνο το ρεύμα της που έχει υιοθετήσει τη χρήση μεθόδων και μέσων της οικονομικής θεωρίας, έχει υποστηριχθεί από πολλούς διανοητές σαν ένα αποτελεσματικό και σύγχρονο εργαλείο για τη λήψη αποφάσεων που αφορούν και περιβαλλοντικά θέματα. Σε περιπτώσεις που πρέπει, για παράδειγμα, να ληφθεί μια απόφαση που αφορά σε ένα ζήτημα οικολογικού ενδιαφέροντος, οι υποστηρικτές της θεωρίας θα προτείνουν ως καταλληλότερη μέθοδο εξέτασης για τη λήψη της απόφασης, την θεώρηση των αρνητικών και θετικών συνεπειών που θα προκύψουν από την εν λόγω πράξη και μόνο αν οι θετικές συνέπειες είναι πλεονάζουσες, η πράξη θα πραγματοποιηθεί.

Η πιο ευρέως χρησιμοποιημένη μέθοδος που βασίζεται σε αυτές τις αρχές –και τίθεται σε χρήση και από την κυβέρνηση των ΗΠΑ τις τελευταίες δεκαετίες– είναι η

*Ανάλυση Κόστους-Οφέλους*⁶ (Cost-Benefit Analysis - CBA). Πρόκειται για μια οικονομολογικής φύσεως, μέθοδο λήψης αποφάσεων. Στη βάση της βρίσκεται η οικονομική αποτίμηση όλων εκείνων των πραγμάτων που μπορούν να συνεισφέρουν στην *ευδαιμονία* (well-being). Έτσι, προκειμένου να συγκρίνουμε μεταξύ τους δύο τελείως ανόμοια πράγματα, θεωρούμε το καθένα από αυτά ως αντικείμενο επιθυμίας από έναν άνθρωπο, ως παράγοντας που οδηγεί στην ευδαιμονία του, και το αποτιμούμε από το κατά πόσο είναι διατεθειμένος να πληρώσει –ενδεχομένως σε χρόνο, εργασία ή με την ανταλλαγή άλλων αγαθών– για την απόκτηση του. Δεδομένου ότι τα χρήματα αποτελούν ήδη ένα διεθνές μέτρο αποτίμησης αγαθών, αναπόφευκτα και η CBA υιοθετεί την χρήση χρηματικών αξιών για την αποτίμηση των αγαθών.

Βασική παραδοχή αυτής της μεθόδου είναι ότι όσο ισχυρότερη επιθυμία δείχνει κάποιος για ένα αγαθό (και άρα όσο πιο πολλά είναι πρόθυμος να πληρώσει για την απόκτηση του) τόσο περισσότερο αυτό το αγαθό συνεισφέρει στην ευδαιμονία του. Μια επίσης θεμελιώδης παραδοχή είναι ότι τα χρήματα αποτελούν ένα κατάλληλο μέτρο σύγκρισης των προτιμήσεων για αγαθά ή με άλλα λόγια, ότι τα πάντα μπορούν να εκτιμηθούν με βάση χρηματικές αξίες. Πολύ ενδιαφέρον, σχετικά με αυτό το θέμα, παρουσιάζει μια αναφορά του υπουργείου περιβάλλοντος του Ηνωμένου Βασιλείου το 1989, με τίτλο *Blueprint for a Green Economy* που συντάχθηκε από τον οικονομολόγο David Pearce και δύο συνεργάτες του.⁷ Η θέση του Pearce είναι ότι η μη απόδοση χρηματικής αξίας σε πολλά περιβαλλοντικά αγαθά ευθύνεται για την μέχρι τώρα υποβάθμιση τους όπως για παράδειγμα το πρόβλημα με το στρώμα του όζοντος. Θεωρώντας ένα συστατικό του περιβάλλοντος (π.χ. ένα ποτάμι, μια λίμνη, τη θάλασσα, τον αέρα, το όζον κ.ά.) ως αγαθό με μηδενική χρηματική αξία⁸, από τον νόμο προσφοράς και ζήτησης προκύπτει ότι θα υπάρχει ολοένα αυξανόμενη ζήτηση γι' αυτό, χωρίς όμως να μπορεί να υπάρχει και η αντίστοιχη επάρκεια και προσφορά του, με αναπόφευκτο αποτέλεσμα την εξάντληση του. Στο παράδειγμα του όζοντος, το πρόβλημα που παρουσιάστηκε οφείλεται στο γεγονός ότι το όζον, ως αγαθό στερούμενο χρηματικής αξίας, δεν μπορεί να υπεισέλθει στις παραμέτρους τις οποίες

⁶ Στην αγγλική ορολογία εμφανίζεται και ως BCA ή και RCBA (Risk-Cost-Benefit Analysis)

⁷ Ένα απόσπασμα της αναφοράς βρίσκεται στο Benson (2000), σ.42.

⁸ Η οικονομική θεωρία ξεχωρίζει τα αγαθά σε αυτά που έχουν τιμές και αυτά που δεν έχουν. Τα πρώτα, που είναι αντικείμενο ανταλλαγής λέγονται *οικονομικά αγαθά* και η τιμή τους προκύπτει από την *σπανιότητα* και την *χρησιμότητα* τους. Τα δεύτερα ονομάζονται *ελεύθερα αγαθά* και η αδυναμία αποτίμησης του οφείλεται στο γεγονός ότι βρίσκονται σε επάρκεια (π.χ. αέρας), πράγμα που ακυρώνει την δυνατότητα εμπορευματοποίησης τους [Μηλιός κ.ά., 2000, 78]

θα λάμβανε υπόψη της μια σχετική CBA. Επιπλέον αφού δεν κατέχει συγκεκριμένη αξία δεν υπάρχει και κανένα κίνητρο για την λήψη μέτρων με σκοπό την προστασία του. Κατά τον Pearce εφόσον οι περιβαλλοντικοί πόροι εξυπηρετούν οικονομικές λειτουργίες (ως “οικονομική λειτουργία” εννοεί οποιαδήποτε λειτουργία συνεισφέρει στην ευδαιμονία) θα πρέπει να έχουν μη μηδενική οικονομική αξία και αν δεν τους την αποδίδουμε τους οδηγούμε σε υποβάθμιση γιατί ευνοούμε την αλόγιστη χρήση τους. Από την άλλη, η απόδοση της αντίστοιχης χρηματικής αξίας θα προκύψει από το πόσο ισχυρή είναι η επιθυμία για την χρήση τους από κάποιον (για παράδειγμα πόσα χρήματα θα έφτανε να πληρώσει μια βιομηχανία ώστε να απορρίψει τα λύματα της στην καθαρή θάλασσα, δηλαδή προκειμένου να χρησιμοποιήσει το συγκεκριμένο περιβαλλοντικό αγαθό;).

Εφόσον έχουμε αποδώσει οικονομική αξία σε όλες τις συσχετιζόμενες παραμέτρους, μπορούμε να εφαρμόσουμε την CBA για την λήψη μιας αμφιλεγόμενης απόφασης. Τα βασικά στάδια που ακολουθούμε είναι τρία [Shrader-Frechette (2001), 474]: (1) προσδιορίζουμε όλες τις θετικές και αρνητικές συνέπειες αλλά και τους ενδεχόμενους κινδύνους που ενέχει η πράξη, (2) μετατρέπουμε το κάθε ένα από αυτά στην αντίστοιχη χρηματική αξία του και (3) υπολογίζουμε αν η συνολική αξία των ωφελειών υπερβαίνει ή όχι την αντίστοιχη των αρνητικών αποτελεσμάτων και των κινδύνων μαζί. Έτσι, έχουμε μια τεχνική που μας δίνει τη δυνατότητα να προσδιορίζουμε, να ποσοτικοποιούμε, να συγκρίνουμε και να προσμετρούμε όλες τις παραμέτρους που υπεισέρχονται στη λήψη μιας οικονομικής απόφασης.⁹ Μια τεχνική

⁹ Ένα πρόσφορο παράδειγμα που θα μπορούσε να θέσει σε δοκιμασία την CBA για την λήψη απόφασης σε ένα επίκαιρο ζήτημα είναι το εξής: Το Υπουργείο Υποδομών, Μεταφορών και Δικτύων θα θέσει σε δημοπρασία μέχρι τις αρχές του 2011 την προέκταση του αυτοκινητόδρομου της Αττικής Οδού πάνω σε ένα μεγάλο τμήμα του Υμηττού (Τα Νέα, 8-3-2010, «Εξοικονομούν» 37 χιλιόμετρα σ.18). Αν και στο μεγαλύτερο μήκος του ο αυτοκινητόδρομος θα είναι υπόγειος, η κατασκευή των σηράγγων και η κυκλοφοριακή επιβάρυνση που θα λάβει χώρα στην περιοχή θα διακόψει αρτηρίες κυκλοφορίας της πανίδας και θα δημιουργήσει πολλαπλά προβλήματα σε είδη θηλαστικών και ερπετών που προστατεύονται εκεί, καθώς ο δρόμος θα περάσει από περιοχή του δικτύου Natura 2000. Όπως είναι φυσικό, παρόλο που το έργο θα αποτελεί μεγάλη διευκόλυνση για χιλιάδες οδηγούς καθημερινά, υπάρχουν πάρα πολλές αντιδράσεις από κατοίκους και οργανώσεις λόγω των συνεπειών που θα έχει στην γλωρίδα και την πανίδα του Υμηττού. Για τους κατοίκους των Αθηνών που διαμαρτύρονται, το οικοσύστημα του Υμηττού, αποτελεί περιβαλλοντικό αγαθό που είναι ανεκτίμητο, για ένα θιασώτη της ωφελμιστικής θεωρίας όμως, μπορεί και πρέπει να αποδοθεί οικονομική αξία. Αν εφαρμόζαμε τη μέθοδο CBA προκειμένου να αποφασίσουμε αν πρέπει να χαραχτεί ο δρόμος ή όχι, θα έπρεπε να αποτιμήσουμε τα οικονομικά οφέλη από την χρήση του δρόμου και να δούμε αν το σύνολο τους υπερτερεί του συνόλου των ζημιών και των κινδύνων. Όμως είναι αμφισβητούμενο κατά πόσο είναι εφικτή η πλήρης και ρεαλιστική αποτίμηση των περιβαλλοντικών ζημιών που αναφέρθηκαν. Δεν υπάρχει ασφαλές κριτήριο που να μας επιτρέψει να μετατρέψουμε σε χρηματικό κόστος την απώλεια προστατευόμενων ειδών όπως τα δύο είδη νυχτερίδας και τα τρία είδη ερπετών που προστατεύονται στο συγκεκριμένο δάσος, ούτε το πλήθος άλλων έμμεσων συνεπειών που θα

όμως που, όπως ισχυρίζεται η Shrader-Frechette [(2001), 475], παρότι θα πρέπει να είναι από τις κυρίαρχες σε οποιαδήποτε διαδικασία κοινωνικών ή περιβαλλοντικών επιλογών, δεν πρέπει να είναι αποκλειστικά η μόνη προοπτική που θα λαμβάνεται υπόψη.

Η CBA έχει δεχτεί πολλές και ποικίλες κριτικές και σαν οικονομική μέθοδος αλλά και σχετικά με την καταλληλότητα της σαν εργαλείο λήψης περιβαλλοντικών αποφάσεων. Για την δεύτερη χρήση της, οι βασικότερες ενστάσεις αφορούν τις θεμελιώδεις παραδοχές της που αναφέραμε πιο πάνω, ήτοι την υπόθεση ότι τα χρήματα αποτελούν ένα κατάλληλο μέτρο αποτίμησης όλων των αγαθών και ότι αυτό που οι άνθρωποι επιθυμούν περισσότερο (και άρα είναι διατεθειμένοι να πληρώσουν περισσότερα για την απόκτηση του) είναι και αυτό που συνεισφέρει πιο πολύ στην ευδαιμονία τους.

Ένας τρόπος απόδοσης χρηματικής αξίας σε ένα περιβαλλοντικό αγαθό (για παράδειγμα το *αισθητικό δάσος Καισαριανής* στον Υμηττό), είναι ρωτώντας τον κόσμο πόσα χρήματα θα δεχόταν να πληρώσει (π.χ. μέσω φόρων) προκειμένου να εξασφαλίσει την διατήρηση του ή εναλλακτικά, με πόσα χρήματα θα ήταν ικανοποιημένος ως αποζημίωση για την απώλεια του συγκεκριμένου αγαθού.¹⁰ Σε πολλές περιπτώσεις όμως που επιχειρήθηκε να αποδοθεί χρηματική αξία σε τέτοιους είδους αγαθά, διαπιστώθηκε ότι οι ερωτηθέντες, αν και απάντησαν τι ποσό θα έδιναν ή θα δέχονταν, δεν θεωρούσαν ότι το ποσό αυτό ήταν ενδεικτικό της αξίας του αγαθού που αποτιμούσαν [Benson, 2000, 44]. Και αυτό γιατί οι περισσότεροι θεωρούσαν ότι το αγαθό ουσιαστικά δεν μπορεί να ανταλλαχθεί με χρήματα αλλά θα πρέπει να μείνει ως έχει, για διαφορετικούς για τον καθένα λόγους (π.χ. ως αναπόσπαστο μέρος της ταυτότητας του τόπου ή λόγω συναισθηματικού δεσίματος μαζί του από τους κατοίκους ή γιατί θα έπρεπε να παραδοθεί απείραχτο και στις επόμενες γενιές κ.ά.). Στην ουσία του, αυτό το γεγονός υπονομεύει την παραδοχή ότι όλα τα αγαθά μπορούν να έχουν αντίστοιχη χρηματική αξία καθώς αυτή υπονοεί ότι τα υπό εξέταση αγαθά αντιμετωπίζονται ως ανταλλάξιμα. Όμως υπάρχουν πολλές περιπτώσεις όπου οι πολίτες δεν θα θεωρούσαν ότι ένα αγαθό είναι ανταλλάξιμο, όπως για παράδειγμα ένα μέρος που αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της ταυτότητας

προκύψουν από την κυκλοφοριακή επιβάρυνση, την αποψίλωση συγκεκριμένων δασικών εκτάσεων, την καταστροφή μονοπατιών, τη συσσώρευση θορύβου κ.ά.

¹⁰ Η μέθοδος αυτή ονομάζεται *Contingent Valuation Method* (μέθοδος εξαρτώμενης αποτίμησης) και παρουσιάζεται στο κείμενο του D. Pearce [Benson, 2000, 43]

ενός τόπου (π.χ. τα Μετέωρα στο Ν. Τρικάλων). Συμπερασματικά, η δυσκολία αποτίμησης οφείλεται στο ότι η απόδοση χρηματική τιμής δεν μπορεί μεν να αντικατοπτρίσει *πόση* αξία έχει το περιβαλλοντικό αγαθό αλλά ούτε δε και *τι είδους* αξία έχει.

Αναφορικά με την δεύτερη ένσταση, η παραδοχή ότι αυτό που επιθυμούν σε μεγαλύτερο βαθμό οι άνθρωποι είναι και αυτό που θα τους παρέχει τα περισσότερα οφέλη (τουτέστιν περισσότερη ευδαιμονία) μοιάζει λίγο αυθαίρετη καθότι ενέχει ένα λογικό άλμα. Δεν είναι λίγες εκείνες οι περιπτώσεις όπου οι άνθρωποι επιθυμούν πράγματα τα οποία τελικά δεν τους παρέχουν περισσότερα οφέλη. Για παράδειγμα, ένας νέος μπορεί να επιθυμεί να έχει στην κατοχή του πολλά τεχνολογικά προϊόντα πιστεύοντας ότι θα του παράσχουν ευμάρεια ενώ στο τέλος τον οδηγούν στην αποξένωση. Αναλόγως, μπορεί κάποιοι άνθρωποι να πιστεύουν ότι θα τους παρείχε μεγαλύτερη ωφέλεια να αποκτήσουν ένα σπίτι στην Πάρνηθα (π.χ. αν την οικοπεδοποιούσαμε και την πουλάγαμε) παρά αν παρέμενε εθνικός δρυμός. Αυτό όμως μπορεί να προκύπτει από έλλειψη επαρκούς πληροφόρησης σχετικά με το πόσο σημαντική και απαραίτητη είναι η διατήρηση του οικοσυστήματος της Πάρνηθας για την εξασφάλιση υγιεινής διαβίωσης στην Αττική. Ως αποτέλεσμα, μπορούμε να οδηγηθούμε σε λάθος λήψη απόφασης αν εφαρμόσουμε μια CBA χωρίς προηγουμένως να έχουμε σιγουρέψει την απόλυτη πληροφόρηση των ανθρώπων που θα ερωτηθούν για όλες τις σχετικές παραμέτρους, συνέπειες, κ.λπ. Ακόμα όμως και αυτή η πληροφόρηση ίσως να μην επαρκεί, δεδομένου ότι για να μπορεί κάποιος να αξιολογήσει επωφελώς έναν όγκο πληροφοριών χρειάζεται να έχει και πιο εξειδικευμένες γνώσεις στους σχετικούς κλάδους. Για το λόγο αυτό, στο παράδειγμα της Πάρνηθας θα έπρεπε να μετρήσει με μεγαλύτερη βαρύτητα η αποτίμηση ενός ανθρώπου που έχει και γνώσεις περιβαλλοντικής επιστήμης. Η CBA όμως δεν λαμβάνει υπόψη της τέτοιες παραμέτρους καθώς έχει σαν σκοπό να αποτελεί μια καθολική μέθοδο που δύναται να παρέχει λύση σε κάθε περίπτωση.

Έτσι, η CBA αποτυπώνει την προτίμηση των περισσότερων ατόμων αλλά όχι την ποιότητα και την πειστικότητα των επιχειρημάτων που θα προβάλλονταν υπέρ ή κατά μιας απόφασης. Η CBA αντιμετωπίζει τους ανθρώπους αποκλειστικά ως κυνηγούς ευμάρειας που έχουν μόνη έγνοια να αυξάνουν την καταναλωτική τους ευχέρεια και όχι ως πολιτικά όντα που δύνανται να διαλέγονται και να συγκροτούν σχέσεις κοινωνίας. Όπως σημειώνει κι ο O'Neill [Benson, 2000, 47] «η CBA παράγει πολιτική χωρίς δημόσιο διάλογο».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η Βαθιά Οικολογία

Η *Βαθιά Οικολογία* είναι ίσως ένα από τα σημαντικότερα διανοήματα που εμφανίστηκαν στα πλαίσια της Περιβαλλοντικής Ηθικής. Αποτελεί αρχικό δημιούργημα του Νορβηγού φιλοσόφου Arne Dekke Eide Naess (1912-2009), ο οποίος εισήγαγε την έννοια και την ονομασία το 1973 και έκτοτε εξελίχθηκε σε ένα ευρύ φιλοσοφικό και κοινωνικό κίνημα, με τεράστια δυναμική και διεθνή απήχηση.

Η Βαθιά Οικολογία συνιστά μια μεταμοντέρνα πρόταση για τα αδιέξοδα στα οποία οδηγείται η Περιβαλλοντική Ηθική όταν προσπαθεί να δώσει λύσεις βασισμένες στον φιλοσοφικό τρόπο σκέψης που καλλιεργήθηκε στο πλαίσιο της νεωτερικότητας. Σύμφωνα με αυτόν, η επιστήμη και η φιλοσοφία, με την υιοθέτηση του *λόγου* ως το βασικό εργαλείο τους, οδεύουν από απλούστερες σε συνθετότερες μορφές γνώσης έτσι ώστε με δεδομένο ότι η πρόοδος και η γνώση είναι σωρευτικές, να πλησιάζουν συνεχώς προς την απόκτηση μιας απόλυτης και αντικειμενικής αλήθειας. Η στάση αυτή προκύπτει από την εναγώνια ανάγκη της νεωτερικής εποχής για αποδεδειγμένες βεβαιότητες σε όλους τους τομείς του επιστητού. Εφαρμοσμένη όμως στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας και δη της Οικολογικής ηθικής, έχει οδηγήσει σε ατελέσφορες προσεγγίσεις όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο. Άλλωστε η ίδια η νεωτερική εποχή έχει ενοχοποιηθεί πολλές φορές για την οικολογική κρίση που αντιμετωπίζει η εποχή μας «αφού έχει διαμορφώσει την ιδεολογική βάση επί της οποίας έχει επέλθει ο χωρισμός του ανθρώπου από τη φύση και η συνακόλουθη υποβάθμιση αυτής, προσδίδοντας τελεσίδικο κύρος σε αποφάνσεις που θα έπρεπε να υπόκεινται σε δυναμική αναδιαμόρφωση» [Πρωτοπαπαδάκης, 2005, 100].

Η τελεσιδικία αποφάνσεων αυτού του είδους πηγάζει από την πραγματοκρατική (ρεαλιστική) θεώρηση του κόσμου από τον σύγχρονο άνθρωπο, δηλαδή από την πεποίθηση ότι ο εξωτερικός κόσμος υπάρχει με έναν τρόπο αντικειμενικό και τελείως ανεξάρτητο από τον τρόπο με τον οποίο τον προσλαμβάνουμε οι άνθρωποι. Η Βαθιά Οικολογία αντιτίθεται σε αυτόν τον τρόπο θέασης και προτείνει μια ευρύτερη και πιο ολιστική αντιμετώπιση του κόσμου βασισμένη ταυτόχρονα σε ένα πλήρες φιλοσοφικό σύστημα και σε μια εις βάθος επανεξέταση των θεμελιωδών μας

κοινωνικοπολιτικών παραδοχών. Πιο συγκεκριμένα, η Βαθιά Οικολογία μας ζητάει να θέσουμε υπό αμφισβήτηση όλες τις αβασάνιστα μέχρι τώρα παραδεδομένες αρχές μας και επιπλέον να συνεχίσουμε να διερωτόμαστε ακόμα περισσότερο για την ανθρώπινη ζωή, την κοινωνία και την φύση από όσο κάναμε ως τώρα, στο πλαίσιο της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης του Σωκράτη [Devall and Sessions (2001), 157]. Ταυτοχρόνως, κομίζει κι ένα ολοκληρωμένο φιλοσοφικό σύστημα, δημιούργημα του Arne Naess, που εκτείνεται σε θέματα οντολογίας, γνωσιολογίας και ηθικής και το οποίο μπορεί να γίνει αποδεκτό ως η φιλοσοφική θεμελίωση για την αποδοχή των βασικών αρχών της Βαθιάς Οικολογίας.

Έτσι, η Βαθιά Οικολογία είναι ένα πολυσχιδές πνευματικό κίνημα με πολλές και διαφορετικές πτυχές. Παρόλο που χαρακτηρίζεται από μια βασική ιδεολογική πλατφόρμα (οχτώ σημείων) και προσφέρει και ένα συνεπές φιλοσοφικό οικοδόμημα, η Βαθιά Οικολογία σε καμιά περίπτωση δεν αποτελεί ένα συστηματοποιημένο δόγμα ή μια καλά συγκροτημένη ιδεολογία που την ασπαζόμαστε ή την απορρίπτουμε ως έχει. «Αυτό που οι υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας έχουν (λίγο ή πολύ) κοινό δεν πρέπει να αναζητηθεί στο *επίπεδο των βασικών παραδοχών* κάποιας φιλοσοφίας ή σε επίπεδο “συνολικής θεώρησης” αλλά μοναχά σε ένα δευτερεύον επίπεδο, όπου υπάρχει συμφωνία πάνω στη σχέση ανθρώπου και φύσης» [Naess, 1992, 126]. Ως συνέπεια αυτού, στους κόλπους της Βαθιάς Οικολογίας βρίσκουμε μια μεγάλη ποικιλία τάσεων και θεωριών που όχι μόνο δεν είναι απαραίτητα δεμένες μεταξύ τους αλλά μπορεί να είναι ακόμα και αντικρουόμενες μερικές φορές. Ας δούμε όμως πρώτα τη Βαθιά Οικολογία μέσα από τα μάτια του ίδιου του ιδρυτή της.

Χαρακτηριστικά της Βαθιάς Οικολογίας

Αφετηρία για το κίνημα της Βαθιάς Οικολογίας θεωρείται πλέον το κλασσικό άρθρο του Arne Naess με τίτλο “*Το Ρηχό και το Βαθύ, Ευρέος Φάσματος Οικολογικό Κίνημα*”. Το άρθρο αυτό είναι μια σύνοψη της ομιλίας που έδωσε ο Naess στις 3 Σεπτεμβρίου του 1972 στο 3^ο Διεθνές Συνέδριο Έρευνας για το Μέλλον (3rd World Future Research Conference) στο Βουκουρέστι. Εκεί, ο Naess εισάγει για πρώτη

φορά, την διάκριση μεταξύ αυτού που ονομάζει το *ρηχό* και αυτού που θεωρεί ως το *βαθύ*, οικολογικό κίνημα [Naess, 2001a]:

Το *ρηχό* (shallow) *οικολογικό κίνημα* είναι αυτό που κυριαρχεί προς το παρόν. Είναι το κίνημα που μάχεται κατά κύριο λόγο ενάντια στη ρύπανση και την εξάντληση των πόρων. Κύριος αντικειμενικός του στόχος είναι η υγεία και η ευμάρεια των ανθρώπων στις αναπτυγμένες χώρες.

Το *βαθύ οικολογικό κίνημα* συνοψίζεται στα εξής χαρακτηριστικά:

Πρώτον, απόρριψη της εικόνας του ανθρώπου εντός του περιβάλλοντος του και αντικατάσταση της από μια *σχεσιακή εικόνα του ενιαίου πεδίου* (relational, total-field image). Δηλαδή, άρνηση της εικόνας του ανθρώπου ξεχωριστά από το περιβάλλον του και θέαση του ως αναπόσπαστο μέρος ενός βιοσφαιρικού δικτύου. Σύμφωνα με αυτή την εικόνα, όλα τα πράγματα βρίσκονται σε αλληλεξάρτηση μέσα στο δίκτυο της βιόσφαιρας και διέπονται από εσωτερικές σχέσεις μεταξύ τους. Ως *εσωτερική σχέση* μεταξύ δύο πραγμάτων A και B εννοούμε εκείνη τη σχέση η οποία αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του καθορισμού της ουσίας του A και του B έτσι ώστε, αν θεωρήσουμε τα A και B παραλείποντας την εσωτερική τους σχέση, τότε αυτά να μην παραμένουν οντολογικώς τα ίδια αλλά να αλλάζει η φύση τους. Αυτή η εικόνα λοιπόν (η *εικόνα του ενιαίου πεδίου*) αποτελεί, ορισμένως, μια νέα οντολογική θεώρηση που εφαρμόζεται σε όλα τα όντα της βιόσφαιρας ανεξαιρέτως. Έτσι, διαλύει την στερεότυπη αντίληψη ενός όντος-εντός-του-περιβάλλοντος του και ορίζει οντολογικώς τα όντα ως κόμβους, πλέον, στο βιοσφαιρικό δίκτυο των εσωτερικών σχέσεων.

Δεύτερον, αποδοχή ενός, κατ' αρχήν, *βιοσφαιρικού εξισωτισμού* (biospherical egalitarianism). Δηλαδή, ο βαθύς οικολόγος αποκτά έναν εις βάθος σεβασμό (στο σημείο της ευλάβειας) για όλες τις μορφές ζωής και φτάνει σε ένα είδος κατανόησης που οι άλλοι το διαφυλάσσουν μόνο για τους συνανθρώπους τους και ίσως κι ένα στενό κύκλο μορφών ζωής. Έτσι, για τον οικολόγο ερευνητή, η ισότητα για όλες τις μορφές ζωής στο δικαίωμα να ζουν και να αναπτύσσονται, γίνεται ένα προφανές και εννοατικά καθαρό αξίωμα. Η αναγνώριση αυτού του δικαιώματος μέχρι τώρα μόνο στους ανθρώπους, αποτελεί έναν ανθρωποκεντρισμό με καταστρεπτικές επιδράσεις στην ποιότητα της ανθρώπινης ζωής. Η προσπάθεια να αγνοήσουμε την εξάρτησή μας από άλλες μορφές ζωής και να εγκαθιδρύσουμε μια σχέση υποτελείας με αυτές, έχει οδηγήσει στην αποξένωση του ανθρώπου από τον ίδιο τον εαυτό του. Παρόλα

αυτά, ο όρος “κατ’ αρχήν” παραμένει αναγκαίος γιατί στην πραγματικότητα κάθε ανθρώπινη πρακτική ενέχει αναπόφευκτα κάποιο βαθμό φόνου, καταπίεσης ή εκμετάλλευσης άλλων όντων προκειμένου να διασφαλιστεί η συνέχεια της ανθρώπινης ζωής.

Τρίτον, προώθηση της *ποικιλότητας* και της *συμβίωσης*. Η ποικιλότητα εμπλουτίζει τις δυνατότητες της ζωής και αυξάνει τον πλούτο των μορφών ενώ η λεγόμενη “πάλη για ζωή” ερμηνεύεται πλέον με την έννοια της ικανότητας για συνύπαρξη και συνεργασία μέσα σε πολύπλοκες σχέσεις αντί για την ικανότητα για εκμετάλλευση, καταπίεση ή φόνου. Το «ζήσε και άσε και τους άλλους να ζήσουν» γίνεται πιο ισχυρή οικολογική αρχή από το «ή εγώ ή εσύ» αφού το τελευταίο τείνει να μειώνει την πολλαπλότητα των διαφόρων μορφών ζωής. Οι στάσεις που εμπνέονται από το βαθύ οικολογικό κίνημα ευνοούν κατ’ επέκταση και την ποικιλότητα των ανθρωπίνων τρόπων βίου, ήτοι των πολιτισμών, των διαφορετικών ενασχολήσεων και των διαφορετικών οικονομιών. Έτσι αντιτίθενται εξίσου, τόσο στην εξαφάνιση της φώκιας ή των φαλαινών όσο και στην εξαφάνιση ανθρωπίνων φυλών και πολιτισμών.

Τέταρτον, υιοθέτηση *αντι-ταξικής θέσης*. Είναι γεγονός ότι η ποικιλότητα των ανθρωπίνων τρόπων ζωής οφείλεται σε κάποιες περιπτώσεις στην εκμετάλλευση και καταπίεση συγκεκριμένων ομάδων από άλλες και αυτό γιατί οι εκμεταλλευτές ζουν διαφορετικά από τους εκμεταλλεζόμενους (και άρα έχουμε κατά κάποιο τρόπο πολιτισμική διαφορετικότητα). Παρόλα αυτά όμως, οι δυνατότητες και των δύο για αυτοπραγμάτωση¹¹ επηρεάζονται δυσμενώς. Έτσι, η αρχή της ποικιλότητας που αναφέρθηκε προωτύτερα δεν μπορεί να δικαιολογήσει τέτοιου είδους διαφορές και ανισότητες. Από την άλλη, η *αντι-ταξική θέση* υποστηρίζεται και από τον *βιοσφαιρικό εξισωτισμό* και από την αρχή της *συμβίωσης*. Συνακόλουθα, η οικολογική στάση οδηγεί στην επέκταση των τριών αυτών αρχών σε οποιοδήποτε είδους συγκρούσεις, ακόμη και σε αυτήν που λαμβάνει χώρα στην εποχή μας ανάμεσα στα αναπτυσσόμενα και στα αναπτυσσόμενα κράτη. Αυτό που πρέπει να προωθούμε και να ενισχύουμε συνεχώς είναι μια πλατιά αλλά αταξική ποικιλότητα.

¹¹ Εδώ ο Naess χρησιμοποιεί την έννοια της αυτοπραγμάτωσης χωρίς όμως να επεκτείνεται περαιτέρω στο ακριβές περιεχόμενο που δίνει στον όρο και συνεπώς χωρίς να εξηγήσει γιατί η αυτοπραγμάτωση μιας κοινωνικής ομάδας επηρεάζεται από την ύπαρξη ταξικών αντιθέσεων ή από το αν τυχαίνει εκμετάλλευση από άλλες. Στα επόμενα, όμως, θα δούμε την σημασία που δίνεται στον όρο και την κεντρική θέση που αυτός κατέχει στο φιλοσοφικό σύστημα του Naess οπότε και θα γίνει πρόδηλη η αντίφαση που γεννιέται μεταξύ αυτοπραγμάτωσης και εκμετάλλευσης.

Πέμπτον, αγώνας κατά της *ρύπανσης και της εξάντλησης των πόρων*. Αυτό είναι ένα σημείο όπου οι οικολόγοι έχουν βρει μεν ισχυρή υποστήριξη αλλά κάποιες φορές σε βάρος της συνολικής τους θέσης. Αυτό συμβαίνει όταν οι προσπάθειες εστιάζονται μονομερώς στη μόλυνση και την εξάντληση των πηγών παραμελώντας ή και συμβάλλοντας ακόμα στην δημιουργία άλλων προβλημάτων (ρηχή προσέγγιση). Αν για παράδειγμα εφαρμοστεί μια ακριβή αντιρρυπαντική τεχνολογία και εξαιτίας αυτής αυξηθούν οι τιμές κάποιων αναγκαίων αγαθών (που παράγονται με χρήση της), τότε, επακόλουθα, αυξάνονται οι οικονομικές διαφορές και κατ' επέκταση και οι ταξικές διαφορές. Έτσι, μια λύση αυτού του τύπου εξαλείφει ίσως ένα πρόβλημα αλλά στη θέση του μπορεί να επιφέρει άλλα. Ως συνέπεια, μια ηθική της υπευθυνότητας προϋποθέτει ότι οι οικολόγοι δεν πρέπει να υπηρετούν το ρηχό αλλά το βαθύ οικολογικό κίνημα, τουτέστιν όχι μόνο να αποδύονται στον αγώνα κατά της *ρύπανσης και της εξάντλησης των πόρων* αλλά να υιοθετούν και να προωθούν όλες τις αρχές, για τις οποίες μιλάμε, ως ένα ενιαίο σύνολο.

Έκτον, *πολυπλοκότητα αντί για περιπλοκή* (complexity, not complication). Στη θεωρία των συστημάτων υπάρχει μια σημαντική διάκριση μεταξύ αυτού που είναι περιπλεγμένο και μπερδεμένο, χωρίς να ενυπάρχει σε αυτό κάποια ενοποιητική αρχή ή να αποτελεί αυτό κάποια μορφή τύπου Gestalt (δηλαδή μια δομή ή ενότητα που συνίσταται σε κάτι περισσότερο από το απλό άθροισμα των μερών της) και αυτού που είναι “πολύπλοκο”. Στη φύση συναντούμε πολυπλοκότητα σε τόσο μεγάλο βαθμό σχετικά με τις αλληλεπιδράσεις οργανισμών και μορφών ζωής της βιόσφαιρας, ώστε η αντιμετώπιση τους εκ μέρους μας να είναι δυνατή μόνο με όρους τεραστίων συστημάτων. Επιπλέον, αυτό οδηγεί εκτός των άλλων στην συνειδητοποίηση της βαθιάς άγνοιας που έχουμε για τις βιοσφαιρικές σχέσεις, και άρα και των συνεπειών που μπορεί να έχει σε αυτές μια οποιαδήποτε διαταραχή από μέρους μας. Εφαρμοσμένη στις ανθρώπινες δραστηριότητες, η αρχή της “*πολυπλοκότητας αντί για περιπλοκή*” ευνοεί αντιστοίχως τον *καταμερισμό* της εργασίας αντί για τον *κατακερματισμό*¹² της (division, not fragmentation of labour). Αυτό σημαίνει μια

¹² Ο καταμερισμός της εργασίας με την επικρατούσα σημασία του όρου, εμφανίζεται με τρεις μορφές: την *επαγγελματική εξειδίκευση*, την *κατάτμηση της διαδικασίας παραγωγής*, και τον *καταμερισμό των έργων*. Η *επαγγελματική εξειδίκευση* αφορά στον καταμερισμό του έργου παραγωγής στους διάφορους επαγγελματικούς κλάδους (π.χ. ο καταμερισμός της παραγωγής του ψωμιού γίνεται στον αγρότη, τον αλευροποιό και τον φούρναρη). Η *κατάτμηση της παραγωγής* συμβαίνει όταν μια επιχείρηση δεν πραγματοποιεί μόνη της το σύνολο των εργασιών για την παραγωγή ενός προϊόντος αλλά παρεμβαίνουν στο κάθε στάδιο εξειδικευμένες επιχειρήσεις (π.χ. για τη δημιουργία ενός μουσικού CD εμπλέκονται η δισκογραφική εταιρεία, το εργοστάσιο κοπής δίσκων, το τυπογραφείο, η εταιρεία διανομής και το τελικό κατάστημα πώλησης). Τέλος, *καταμερισμό των έργων* έχουμε όταν η

πολύπλευρη ενασχόληση, ένα αντίστοιχο είδος “πολυπλοκότητας” και στην εργασία, συνδυασμό βιομηχανικής και αγροτικής δραστηριότητας, πνευματικής και χειρωνακτικής, εξειδικευμένης και ανειδίκευτης εργασίας, εξίσου σε αστικό και σε μη αστικό περιβάλλον. Ως συνέπεια, η εφαρμογή οικολογικά υπεύθυνων πολιτικών ευνοεί ήπιες τεχνικές, ήπια έρευνα για το μέλλον, περισσότερη ευαισθησία προς τις ζωντανές παραδόσεις, και ταυτόχρονα προϋποθέτει μιαν ανάπτυξη των τεχνικών μας δεξιοτήτων με έναν εκθετικό μεν ρυθμό αλλά προς νέες και διαφορετικές κατευθύνσεις αυτή τη φορά.

Έβδομον, ενίσχυση *τοπικής αυτονομίας και αποκέντρωσης*. Μια μορφή ζωής είναι τόσο πιο ευπρόσβλητη όσο πιο πολλές επιρροές δέχεται από παράγοντες εξωτερικούς ως προς την περιοχή στην οποία η μορφή αυτή έχει φτάσει σε οικολογική ισορροπία. Αυτό είναι προς επίρρωση της θέσης για ενίσχυση της τοπικής αυτοδιοίκησης και της επίτευξης υλικοπνευματικής αυτάρκειας, κάτι βέβαια που προϋποθέτει μια τάση για αποκέντρωση. Η κατεύθυνση αυτή δίνει επίσης λύσεις και σε θέματα όπως η μόλυνση του περιβάλλοντος, η ανακύκλωση των υλικών, η κατανάλωση ενέργειας κ.ά. αφού μια κοινότητα που είναι αυτάρκης και χρειάζεται να εισάγει λιγότερα αγαθά, σπαταλά και σημαντικά λιγότερους πόρους. Επιπρόσθετα, μια μείωση των κρίκων στην ιεραρχική αλυσίδα λήψης αποφάσεων (συμβούλια τοπικά, δημοτικά, νομαρχιακά, εθνικά, ομοσπονδιακά, πολυεθνικών συνασπισμών, παγκόσμια κ.λπ.) εξασφαλίζει μορφές αμεσότερης δημοκρατίας και ότι, τοπικά ζητήματα δεν θα παραγκωνίζονται για χάριν συμφερόντων ευρύτερης επιρροής.

Αυτά είναι σε γενικές γραμμές τα χαρακτηριστικά των *οικολογικών κινημάτων του βάθους* σύμφωνα με την πρώτη διάκριση που έκανε ο Naess το 1972. Πρέπει να σημειωθεί ότι οι νόρμες και οι τάσεις, που εκφράζονται από αυτά, δεν προκύπτουν επαγωγικά από τα μοντέλα της επιστήμης της Οικολογίας, παρόλο που κάποιες από αυτές εμπνέονται και βασίζονται σε αποτελέσματα (ή έλλειψη αποτελεσμάτων, όπως στην περίπτωση της πολυπλοκότητας) της επιστημονικής έρευνας. Σε όλο τον κόσμο όμως, οι κανονιστικές εμπνεύσεις που προκύπτουν από την οικολογική επιστήμη παρουσιάζουν αρκετές αξιοσημείωτες συγκλίσεις, έτσι ώστε τα παραπάνω

κατασκευή ενός αντικειμένου κατατέμεται στο εσωτερικό μια επιχείρησης, σε μια σειρά από ενέργειες που εκτελούνται από πολλούς εργάτες (αλυσίδα παραγωγής). Εδώ, ο εργάτης διεκπεραιώνει ένα ελάχιστο τμήμα της αλυσωτής εργασίας, συχνά αποτελούμενο από ένα σύνολο απλούστατων μηχανικών κινήσεων. Ο Naess θεωρεί αυτή την κυρίαρχη πρακτική ως, ουσιαστικά, *κατακερματισμό* της εργασίας και προτείνει το δικό του μοντέλο για έναν επωφελή καταμερισμό που περιλαμβάνει πολύπλευρη και ισορροπημένη απασχόληση για τον εργάτη.

χαρακτηριστικά να αποτελούν, σύμφωνα με τον Naess, μια απόπειρα συνοπτικής κωδικοποίησης αυτών των συγκλίσεων.

Τα οικολογικά κινήματα που είναι αυτής της μορφής και αξίζουν την προσοχή μας είναι μάλλον *οικοφιλοσοφικά* παρά οικολογικά [ό.π.]. Η Οικολογία σαν επιστήμη είναι περιγραφική και δεν μας δίνει κανονιστικές προτάσεις παρά μόνο περιγραφικές (βλ. και προηγούμενο κεφάλαιο στην παράγραφο για την *αξιολογία*). Αντίθετα, η φιλοσοφία είναι που αποτελεί και καθοδηγητικό και περιγραφικό τρόπο διερεύνησης. Έτσι βλέπουμε ότι ο Naess αντιλαμβάνεται τα *βαθιά* οικολογικά κινήματα ως ολοκληρωμένα συστήματα του τύπου που κατασκεύασαν ο Αριστοτέλης ή ο Σπινόζα [ό.π.] με εξίσου περιγραφική και καθοδηγητική λειτουργία και επί τη βάση συλλογιστικών μεταβάσεων από προκείμενες προτάσεις σε συμπεράσματα. Με άλλα λόγια, ένα βαθύ οικολογικό κίνημα είναι στην ουσία μια *οικοσοφία* (ecosophy) δηλαδή «μια φιλοσοφία οικολογικής αρμονίας και ισορροπίας. Κάθε φιλοσοφία...είναι ανοιχτά κανονιστική, περιέχει ταυτοχρόνως και πρότυπα, κανόνες προτάσεις, κλίμακες αξιών αλλά και υποθέσεις για τον τρόπο που υφίστανται τα πράγματα στο σύμπαν. Η σοφία αφορά εξίσου στις πολιτικές και την καθοδήγηση και όχι μόνο στην επιστημονική περιγραφή και την πρόβλεψη.» [ό.π.].

Μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η δομή των παραπάνω επτά χαρακτηριστικών, όπως προτάθηκαν από τον Naess, είναι σε συμφωνία με την θέση του ότι για να είναι ένα οικολογικό κίνημα άξιο προσοχής (*βαθύ*) θα πρέπει να έχει τη μορφή ενός φιλοσοφικού συστήματος. Με μια προσεκτική ματιά βλέπουμε ότι ο Naess ξεκινάει βασιζόμενος σε οντολογικές παραδοχές (*σχεσιακή εικόνα του ενιαίου πεδίου*), προχωράει σε ηθικές-αξιολογικές κρίσεις (*βιοσφαιρικός εξισωτισμός, ποικιλότητα*), συνεχίζει διευρύνοντας το πεδίο εφαρμογής σε κοινωνιολογικές δομές και τεχνολογικούς προσανατολισμούς (*συμβίωση, αντι-ταξική θέση, ρύπανση και εξάντληση πόρων*) και καταλήγει στην εργασία και στην πολιτειακή οργάνωση (*πολυπλοκότητα, καταμερισμός εργασίας, αποκέντρωση*). Έτσι ώστε όταν ένα οικολογικό κίνημα ενδιαφέρεται και προτείνει δράσεις σχετικές με όλους τους παραπάνω τομείς της φυσικής και ανθρώπινης δραστηριότητας να αποτελεί ουσιαστικά και μια μορφή φιλοσοφικού συστήματος όπως την αντιλαμβάνεται ο ίδιος και την εμπερικλείει στον όρο *οικοσοφία*.

Περαιτέρω διάκριση της ρηχής από τη Βαθιά Οικολογία

Είδαμε την πρώτη διάκριση μεταξύ του ρηχού και του βαθέος οικολογικού κινήματος που εισηγήθηκε ο Naess το 1972. Λίγα χρόνια μετά, σε ένα επόμενο άρθρο του [Naess, 2001b], προσπάθησε αντιπαραβάλλοντας συνθήματα των δύο κινήματων να δείξει την διαφορά τους στη βάση ότι η ρηχή οικολογία αντιμετωπίζει τον κόσμο ανθρωποκεντρικά ενώ η βαθιά οικολογία μέσα από μια βιοκεντρική ματιά. Σύμφωνα με τον Naess η Βαθιά Οικολογία θέτει υπό διερεύνηση και τις δύο στήλες του παρακάτω πίνακα αλλά αν αποπειραθούμε να βγάλουμε κάποια στερεότυπα της τότε αυτά θα ήταν σίγουρα με όρους της δεξιάς στήλης:

ΠΙΝΑΚΑΣ 1

Ρηχή Οικολογία	Βαθιά Οικολογία
Η φυσική ποικιλότητα έχει αξία μόνον ως πόρος για μας	Η φυσική ποικιλότητα έχει ίδια (εγγενή) αξία
Δεν έχει νόημα να μιλάμε για αξίες αν δεν τις θεωρούμε ως προς το ανθρώπινο είδος.	Το να ταυτίζουμε την αξία με την αξία που έχει κάτι για τους ανθρώπους φανερώνει μια ρατσιστική προκατάληψη
Πρέπει να προστατεύουμε τα φυτικά είδη λόγω της αξίας τους ως αποθέματα γενετικού υλικού για την ανθρώπινη ιατρική και γεωργία	Πρέπει να προστατεύουμε τα φυτικά είδη επειδή έχουν εγγενή αξία
Η ρύπανση πρέπει να περιοριστεί εφόσον απειλεί την οικονομική ανάπτυξη	Ο περιορισμός της ρύπανσης είναι πιο σημαντικός από την οικονομική ανάπτυξη
Ο υπερπληθυσμός του Τρίτου Κόσμου θέτει σε κίνδυνο την οικολογική ισορροπία	Ο σημερινός παγκόσμιος πληθυσμός είναι υπερβολικός και απειλεί τα οικοσυστήματα αλλά ο κίνδυνος προέρχεται κυρίως από τον πληθυσμό και τη συμπεριφορά των βιομηχανοποιημένων κρατών.
Ένας “πόρος” νοείται ως πόρος για τους ανθρώπους	Ένας “πόρος” νοείται ως πόρος για κάθε ζωντανό πλάσμα
Οι άνθρωποι δεν θα ανεχτούν μια μεγάλη υποβάθμιση του βιοτικού τους επιπέδου	Οι άνθρωποι δεν πρέπει να ανεχτούν μια υποβάθμιση της ποιότητας ζωής τους παρά μόνο μια υποβάθμιση του βιοτικού επιπέδου στις υπεραναπτυγμένες χώρες
Η φύση είναι σκληρή και αυτό είναι αναγκαίο	Ο άνθρωπος είναι σκληρός αλλά αυτό δεν είναι αναγκαίο

Είδαμε λοιπόν δύο διαφορετικές προσεγγίσεις με τις οποίες ο A. Naess διακρίνει το ρηχό από το βαθύ οικολογικό κίνημα. Η πρώτη βασίζεται στην θεώρηση του βαθέος οικολογικού κινήματος ως ένα οικοδόμημα που αναπτύσσει μια ευρύτερη περιγραφική και καθοδηγητική προβληματική σε αντιπαράθεση με το ρηχό που εστιάζει μοναχά σε μια επιφανειακή τεχνολογική αντιμετώπιση συγκεκριμένων προβλημάτων. Η δεύτερη εστιάζεται περισσότερο στην αντιπαραβολή του βιοκεντρικού χαρακτήρα της Βαθιάς Οικολογίας και την αναγνώριση εγγενούς αξίας στη φύση σε σχέση με τον ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα της ρηχής και την αντίστοιχη θεώρηση του φυσικού κόσμου ως φέροντα μονάχα χρηστική αξία.

Σε ένα τρίτο άρθρο του ο A. Naess κάνει μια ακόμη διάκριση μεταξύ των δύο κινήματων παραθέτοντας κάποια συγκεκριμένα περιβαλλοντικά προβλήματα και καταγράφοντας τις λύσεις που προτείνονται από καθένα από τα δύο ρεύματα: [Naess, 2005a, 42]

Ρύπανση

Η ρηχή προσέγγιση υποστηρίζει την ανάπτυξη κατάλληλων τεχνολογιών με σκοπό τη μείωση της ρύπανσης του αέρα και των νερών, επιδιώκει μια περισσότερο «ισότιμη» κατανομή των ρύπων, ψήφιση νόμων για τον περιορισμό τους και μεταφορά των ρυπογόνων βιομηχανιών στις μη ανεπτυγμένες χώρες.

Στη βαθιά προσέγγιση η ζημιά της ρύπανσης αποτιμάται από τη σκοπιά της βιόσφαιρας, δεν επικεντρωνόμαστε στις συνέπειες που έχει η μόλυνση του περιβάλλοντος στην ανθρώπινη ζωή μόνο αλλά στις συνθήκες ζωής κάθε είδους και συστήματος. Αν δούμε το φαινόμενο της όξινης βροχής, για παράδειγμα, στο πλαίσιο της ρηχής θεώρησης η λύση είναι να βρούμε, μέσω της έρευνας, είδη δέντρων που θα παρουσιάζουν μεγαλύτερη ανεκτικότητα στην οξύτητα ενώ η βαθιά προσέγγιση επικεντρώνεται στον αγώνα ενάντια στο οικονομικό και τεχνολογικό μοντέλο που ευθύνεται για την δημιουργία τέτοιων φαινομένων, όπως είναι η όξινη βροχή. Με άλλα λόγια, η προτεραιότητα εδώ είναι να αντιμετωπιστούν οι βαθύτερες αιτίες της ρύπανσης αντί για τα επιφανειακά αποτελέσματά της.

Πόροι

Η ρηχή προσέγγιση αντιμετωπίζει ως “πόρο” μοναχά ό,τι αποτελεί πόρο για τον άνθρωπο (π.χ. πετρέλαιο, κάρβουνο κ.ά.). Ιδωμένοι από αυτήν την σκοπιά λοιπόν, οι

πόροι ανήκουν σε όποιον διαθέτει την κατάλληλη τεχνολογία για την εκμετάλλευσή τους. Οι πόροι αυτοί δεν γίνεται να εξαντληθούν γιατί όσο θα λιγοστεύουν τόσο θα ανεβαίνει η αξία τους με συνέπεια την παράλληλη μείωση της ζήτησής τους. Έτσι, υπάρχει ο χρόνος μέχρι να βρεθούν κατάλληλα υποκατάστατα τους μέσα από την ανάπτυξη της τεχνολογίας. Επιπλέον, δεν είναι υπερβολή να παρατηρήσουμε πως στα πλαίσια της σύγχρονης ρηχής οπτικής και τα ζώα και τα φυτά νοούνται ως πόροι για τον άνθρωπο που μπορεί να τους εκμεταλλευτεί κατά το δοκούν.

Η *βαθιά* προσέγγιση δεν αντιμετωπίζει κανένα πλάσμα ή φυτό αποκλειστικά ως πόρο. Αντιθέτως, ως πόρο θεωρεί ό,τι αποτελεί πόρο για κάθε ζωντανό πλάσμα. Μια τέτοια οπτική όμως θέτει υπό αμφισβήτηση το πώς αντιλαμβανόμαστε μέχρι σήμερα τους κατάλληλους τρόπους παραγωγής και κατανάλωσης και κατά πόσον αυτοί ικανοποιούν ζωτικές μας ανάγκες και υπηρετούν ό,τι θεωρούμε ως θεμελιώδεις αξίες. Βασισμένη σε μια συνολική *οικοσυστημική* προσέγγιση, αντί για την θεώρηση απομονωμένων μορφών ζωής, η βαθιά οπτική μας ωθεί σε χρήση των πόρων τέτοια ώστε να υπηρετεί την βελτίωση της *ποιότητας ζωής* μας αντί για την αύξηση του βιοτικού μας επιπέδου (νοούμενη ως αύξηση της καταναλωτικής μας ευχέρειας).

Πληθυσμός

Μέσα από την *ρηχή* οπτική το πρόβλημα του υπερπληθυσμού φαίνεται να θεωρείται ως τέτοιο μόνο για τις αναπτυσσόμενες χώρες. Από την *άλλη*, κάθε κράτος παραβλέπει ή και επικροτεί την αύξηση του δικού του πληθυσμού και αυτό για χάρη κοντόφθαλμων οικονομικών ή στρατιωτικών οφελών. Επιπλέον, η πραγμάτευση του θέματος του βέλτιστου πληθυσμού γίνεται χωρίς να λαμβάνεται καθόλου υπόψη ποιος είναι ο βέλτιστος πληθυσμός και για τα υπόλοιπα είδη. Η καταστροφή βιότοπων λόγω της υπέρμετρης ανθρώπινης πληθυσμιακής αύξησης γίνεται δεκτή ως κάτι αναπόφευκτο ενώ η δραματική μείωση της άγριας ζωής γίνεται αποδεκτή εφόσον δεν απειλούνται τα είδη με εξαφάνιση. Επιπλέον, το θέμα του παγκοσμίου πληθυσμού δεν φαίνεται να θεωρείται σαν ένα ενιαίο πρόβλημα που χρειάζεται μια μακροπρόθεσμη ουσιαστική λύση, αφού κάθε χώρα αντιμετωπίζει το θέμα του πληθυσμού της και της μετανάστευσης ανεξάρτητα από τις πληθυσμιακές πιέσεις που μπορεί να υπάρχουν σε άλλες χώρες.

Η *βαθιά* προσέγγιση αναγνωρίζει ότι όλες οι μορφές ζωής του πλανήτη δέχονται μεγάλες πιέσεις από την ανθρώπινη πληθυσμιακή έκρηξη και ότι ένα μεγάλο ποσοστό αυτών των πιέσεων προέρχεται από τα βιομηχανοποιημένα κράτη. Έτσι, θα

πρέπει και οι αναπτυγμένες χώρες να θέσουν ως προτεραιότητα τη μείωση του πληθυσμού τους εξίσου με τις αναπτυσσόμενες. Η βαθιά αντίληψη λοιπόν αναγνωρίζει την ανάγκη για μακροπρόθεσμη μείωση του πληθυσμού του πλανήτη συνολικά, μέσα από την εφαρμογή ήπιων αλλά επίμονων πολιτικών και οικονομικών μέτρων. Αυτό θα δώσει μιαν ανάσα στους πληθυσμούς χιλιάδων οικοσυστημάτων που πνίγονται μέχρι τώρα από τον υπέρμετρο ανθρώπινο πληθυσμό.

Πολιτισμική ποικιλότητα και κατάλληλη τεχνολογία

Η ρηχή προσέγγιση θέλει τον απώτερο στόχο των μη αναπτυγμένων κρατών να είναι η δυτικού τύπου βιομηχανοποίηση τους. Οι νοοτροπίες που παρουσιάζουν μεγάλη απόκλιση από τις δυτικές υποτιμούνται. Από την άλλη, η υιοθέτηση της δυτικής τεχνολογίας δεν αντιβαίνει με μια ελαφριά πολιτισμική ποικιλία και επιπλέον ενισχύει την διατήρηση των καλών (το “καλό” βέβαια κρίνεται από τη δυτική σκοπιά) στοιχείων που διαθέτουν οι μη βιομηχανοποιημένες κοινωνίες.

Για την βαθιά οπτική, η πολιτισμική ποικιλότητα είναι μια αναλογία στο ανθρώπινο επίπεδο, του πλούτου και της ποικιλίας των μορφών ζωής που απαντώνται στην βιόσφαιρα. Για χάριν αυτής της κατεύθυνσης λοιπόν, ενισχύονται πολιτικές και οικονομικές πρακτικές που ευνοούν την ανάπτυξη διαφορετικών υποκουλτούρων μέσα στα όρια των αναπτυγμένων κοινωνιών. Η επιρροή της δυτικής τεχνολογίας στα μη αναπτυγμένα κράτη πρέπει να περιοριστεί ενώ η κοινωνική ανθρωπολογία αποκτά μεγαλύτερη βαρύτητα στην εκπαίδευση των δυτικών κρατών. Η βαθιά προσέγγιση θέτει υπό γόνιμη αμφισβήτηση την έννοια της “προόδου” όπως την αντιλαμβανόμαστε μέχρι σήμερα.

Ηθική της γης και της θάλασσας

Τοπία, οικοσυστήματα, βιότοποι, ποταμοί, θάλασσες και άλλα φυσικά σύνολα αντιμετωπίζονται μέσα από τη ρηχή αντίληψη ως σύνολα που μπορούν να κατακερματιστούν χωρίς ουσιαστική διαφορά. Η ρηχή άποψη αρνείται οποιαδήποτε θεώρηση με όρους gestalt για τέτοιες δομές. Τα κομμάτια που προκύπτουν από τις διαιρέσεις θεωρείται ότι μπορούν να αποτελέσουν πόρο ή ιδιοκτησία κρατών, οργανισμών ή ακόμα και ιδιωτών. Συνέπεια αυτού είναι, οποιαδήποτε στρατηγική προστασίας και διατήρησης να δομείται σε όρους “πολλαπλής χρήσης” ή επί τη βάση της *Ανάλυσης Κόστους – Οφέλους* (βλ. κεφ.1). Η ορθή διαχείριση του φυσικού περιβάλλοντος νοείται ως διατήρηση του για τις “ερχόμενες γενεές του ανθρώπινου

είδους”. Η υποβάθμιση του εδάφους και των υπογείων υδάτων θεωρείται ζημιά μόνο για τους ανθρώπους, η δε πίστη στην τεχνολογική πρόοδο οδηγεί στην πεποίθηση ότι δεν συντρέχει λόγος να προβούμε σε βαθύτερες αλλαγές.

Στον αντίποδα, η *βαθιά* προσέγγιση δεν αναγνωρίζει κανενός είδους ανθρώπινη κυριότητα πάνω στη φύση. Για παράδειγμα, τα Νορβηγικά τοπία, οι ποταμοί, η πανίδα κι η χλωρίδα, ακόμη και η θάλασσα που περικλείει την Νορβηγία, δεν είναι κατά καμία έννοια ιδιοκτησία των Νορβηγών. Οι άνθρωποι είμαστε απλώς κάτοικοι ενός τόπου, του οποίου χρησιμοποιούμε κάποιους πόρους του προκειμένου μοναχά να ικανοποιήσουμε ζωτικές ανάγκες χωρίς να έχουμε επί της ουσίας κανένα εμπράγματο δικαίωμα πάνω στον τόπο αυτόν. Αν μάλιστα τυχαίνει κάποιες μη ζωτικές ανάγκες μας να έρχονται σε σύγκρουση με ζωτικές ανάγκες άλλων όντων, μη ανθρωπίνων, τότε θα πρέπει εμείς να υποχωρούμε για χάρη των τελευταίων.

Εκπαίδευση και επιστημονικό εγχείρημα

Σύμφωνα με τη *ρηχή* λογική, η υποβάθμιση του περιβάλλοντος και η πιθανή εξάντληση των πόρων καθιστούν αναγκαία την περαιτέρω εξειδίκευση και τη δημιουργία καταλλήλων επιστημόνων, ικανών για οικονομική ανάπτυξη συνδυασμένη με τη προστασία του περιβάλλοντος. Το επιστημονικό εγχείρημα πρέπει να συνεχίσει να δίνει προτεραιότητα στις “σκληρές” επιστήμες (φυσική, χημεία, μηχανική κ.ά.), όπως γινόταν μέχρι τώρα, πράγμα που κάνει αναγκαία την ενίσχυση του ανταγωνισμού και την τοποθέτηση υψηλών εκπαιδευτικών στόχων στα αντίστοιχα επιστημονικά πεδία.

Η *βαθιά* λογική θέλει μια εκπαίδευση που να επιδείχνει αυξημένη ευαισθησία στα μη καταναλωτικά αγαθά και στην υιοθέτηση πολιτικών σωφροσύνης και εγκράτειας που θα οδηγούν σε επάρκεια των αγαθών για όλους. Στον τομέα της επιστήμης, το βάρος πρέπει να μετατοπιστεί περισσότερο προς τις “ήπιες” επιστήμες, ιδιαίτερα εκείνες που δίνουν έμφαση στις τοπικές ιδιαιτερότητες αλλά και στην παγκόσμια συνεργασία.

Οι βασικές αρχές τις Βαθιάς Οικολογίας

Τον Απρίλιο του 1984, οι Arne Naess και George Sessions κατά τη διάρκεια κατασκήνωσης τους στην Κοιλάδα του Θανάτου (Death Valley) στην Καλιφόρνια, διατύπωσαν τις οχτώ βασικές θέσεις της Βαθιάς Οικολογίας, συνοψίζοντας 15 χρόνια στοχασμού και ελπίζοντας ότι θα γίνουν δεκτές και κατανοητές από ένα ευρύ φάσμα ανθρώπων, προερχόμενων από διαφορετικές φιλοσοφικές και θρησκευτικές αφετηρίες. Οι αρχές αυτές –στις οποίες ο Naess θα αναφέρεται αργότερα με τον όρο “πλατφόρμα της Βαθιάς Οικολογίας”– είναι οι εξής: [Devall and Sessions (2001), 159]

1. Η ευημερία και η άνθιση της ανθρώπινης και της μη ανθρώπινης Ζωής στη Γη έχουν αυταξία (εγγενή, ίδια αξία). Η αξία αυτή είναι ανεξάρτητη από τη χρησιμότητα του μη ανθρώπινου κόσμου σε ανθρώπινους σκοπούς.
2. Ο πλούτος και η ποικιλία των μορφών ζωής συνεισφέρουν στην πραγμάτωση αυτής της αξίας και επίσης αποτελούν αξίες καθεαυτές.
3. Οι άνθρωποι δεν έχουν δικαίωμα να μειώνουν αυτόν τον πλούτο και την ποικιλία εκτός μόνο αν πρόκειται για την ικανοποίηση ζωτικών αναγκών.
4. Η άνθηση της ανθρώπινης ζωής και του πολιτισμού είναι συμβατή με μια ουσιαστική μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού. Η άνθηση της μη ανθρώπινης ζωής προϋποθέτει μια τέτοια μείωση.
5. Η παρούσα ανθρώπινη παρέμβαση στον μη ανθρώπινο κόσμο είναι υπερβολική και η κατάσταση επιδεινώνεται ταχύτατα.
6. Οι πολιτικές μας επομένως πρέπει να αλλάξουν. Πολιτικές που αφορούν βασικές οικονομικές, τεχνολογικές και ιδεολογικές δομές. Η κατάσταση που θα προκύψει από αυτές τις αλλαγές θα είναι βαθιά διαφορετική από την σημερινή.
7. Η κύρια ιδεολογική αλλαγή συνίσταται στην εκτίμηση της *ποιότητας ζωής* (ζώντας σε καταστάσεις εγγενούς αξίας) αντί για την προσκόλληση σε ένα ολοένα αυξανόμενο βιοτικό επίπεδο. Θα υπάρξει μια βαθιά συνειδητοποίηση της διαφοράς μεταξύ του μεγάλου (big) και του σπουδαίου (great).
8. Όσοι προσυπογράφουν τα ανωτέρω σημεία, υποχρεούνται να προσπαθούν, άμεσα ή έμμεσα, να επέλθουν οι αναγκαίες αλλαγές.

Με την πρώτη αρχή εκφράζεται μια θεμελιώδης παραδοχή της Βαθιάς Οικολογίας και την οποία έχουμε ήδη ξανασυναντήσει, ήγουν η αναγνώριση εγγενούς (απόλυτης) αξίας σε ολόκληρη την βιόσφαιρα ως σύνολο. Επιπλέον ο Naess, στις επεξηγήσεις που δίνει επί των αρχών αυτών [ό.π.], τονίζει ότι ο όρος *Ζωή* που εμφανίζεται, χρησιμοποιείται πλέον με μια ευρύτερη έννοια συμπεριλαμβάνοντας και πράγματα που από αυστηρή βιολογική σκοπιά δεν θα θεωρούνταν ως φορείς ζωής (γι' αυτό και η χρήση του κεφαλαίου αρχικού γράμματος στον όρο), όπως ποτάμια, τοπία, οικοσυστήματα κ.ά.

Στην δεύτερη αρχή έχουμε απόδοση απόλυτης αξίας στην βιοποικιλότητα γιατί θεωρείται ότι η τελευταία συνεισφέρει στην ευδοκίμηση της Ζωής. Έτσι, παρόλο που όλες οι μορφές ζωής έχουν ήδη εγγενή αξία (αναγνωρισμένη από την πρώτη αρχή) επιπλέον η ίδια η βιοποικιλότητα γίνεται φορέας αξίας, αυτή καθεαυτή, ώστε να εξασφαλιστεί η προστασία και ο σεβασμός της. Επιπλέον, η εξέλιξη των πλασμάτων δεν νοείται πλέον ως μια κατακόρυφη πορεία όπου κατώτερες μορφές ζωής αποτελούν απλώς ενδιάμεσα βήματα προς την δημιουργία ανωτέρων αλλά ως μια παραγωγική διαδικασία μιας πλούσιας ποικιλίας μορφών ζωής, κάτι που συνεπάγεται πλέον την ίδια ποσότητα αξίας για όλες [ό.π.].

Στην τρίτη αρχή εμφανίζεται ο όρος “ζωτική ανάγκη” ο οποίος έχει μείνει εσκεμμένα απροσδιόριστος [ό.π.] προκειμένου να υπάρχει το περιθώριο για να κρίνεται, πότε μια ανάγκη είναι ζωτική και πότε όχι, μέσα στο συγκεκριμένο τόπο, χρόνο και πλαίσιο συνθηκών που τίθεται. Για παράδειγμα, η απόκτηση μιας γούνας ζώου μπορεί να είναι πραγματική ζωτική ανάγκη για έναν Εσκιμώο αλλά δύσκολα θα θεωρείτο το ίδιο και για μία κάτοικο της νοτίου Ιταλίας. Όμως, αυτή η εσκεμμένη ασάφεια του όρου, παρόλο που φαίνεται αρχικά ευλογοφανής, δημιουργεί και αρκετά προβλήματα που θα εξετάσουμε σε επόμενο κεφάλαιο.

Η τέταρτη θέση συνιστά την μείωση του πληθυσμού ως ένα σημαντικό μέτρο για την βελτίωση της ζωής των ανθρώπων και την ευδοκίμηση του πολιτισμού τους αλλά και ως μέσο μείωσης της ανθρώπινης παρεμβολής επί του φυσικού κόσμου που έχει επιφέρει τόσες δυσμενείς συνέπειες τα τελευταία χρόνια. Παρόλα αυτά, ο Naess συνειδητοποιεί ότι αυτές οι μειώσεις δεν είναι δυνατό να γίνουν μέσα σε μια νύχτα [ό.π.]. Θα χρειαστούν πολύ χρόνο και στο μεσοδιάστημα δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να διατηρήσουμε τον τωρινό εφησυχασμό μας αλλά να αναπτύξουμε ενδιάμεσες στρατηγικές προκειμένου να εμποδίσουμε ανεπανόρθωτες βλάβες στην βιοποικιλότητα του πλανήτη.

Η διατύπωση της πέμπτης θέσης, παρόλο που μιλάει για «υπερβολική παρέμβαση» και «ταχύτατη επιδείνωση» θεωρείται από τον Naess ως μετριοπαθής [ό.π.]. Βέβαια, η αξίωση της “μη παρέμβασης” δεν σημαίνει ότι οι άνθρωποι δεν πρέπει να τροποποιούν κάποια οικοσυστήματα στο βαθμό που το κάνουν και άλλα είδη. Ανέκαθεν, οι άνθρωποι αλληλεπιδρούσαν με τα οικοσυστήματα τους και προφανώς θα συνεχίσουν να το κάνουν. Το θέμα είναι σε ποιο βαθμό πρέπει να γίνεται αυτό και για τι είδους παρεμβάσεις πρόκειται. Ως λύση στο θέμα της παρεμβολής προτείνεται η οριοθέτηση μεγάλων περιοχών (wilderness) που θα παραμένουν εντελώς άθικτες και προστατευμένες από κάθε ανθρώπινη παρέμβαση έτσι ώστε να διατηρούνται μέσα σε αυτές όλες οι οικολογικές διεργασίες και να συνεχίζονται απρόσκοπτα οι εξελικτικές διαδικασίες της φύσης.

Στο έκτο σημείο συμπεραίνεται ότι πρέπει να επέλθει μια αλλαγή της νοοτροπίας μας σε οικονομικό, ιδεολογικό και τεχνολογικό επίπεδο. Ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε την οικονομική ανάπτυξη σήμερα, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με όλες τις προηγούμενες αρχές. Οι πολιτικές που εφαρμόζονται στα σύγχρονα βιομηχανικά κράτη έχουν ελάχιστες ομοιότητες με αυτό που εννοούμε ως ζητούμενη *βιώσιμη ανάπτυξη*. Άλλα ακόμα και η επίτευξη μια τέτοιας ανάπτυξης δεν θα ήταν επαρκής λύση αφού ο όρος “βιώσιμη” νοείται μονάχα ως “βιώσιμη για τον άνθρωπο” [ό.π.]. Επιπλέον, η κυρίαρχη ιδεολογία δίνει αξία μόνο σε πράγματα που βρίσκονται σε έλλειψη ή έχουν εμπορευματική αξία και έχει προσδώσει γόητρο και κύρος στην άκρατη σπατάλη και κατανάλωση. Παρόλο λοιπόν που η τοπικότητα αποτελεί έννοια-κλειδί για την βαθιά οικολογία, οποιεσδήποτε αλλαγές θα πρέπει να γίνουν αναγκαστικά σε παγκόσμιο επίπεδο, αν θέλουμε να έχουν νόημα. Όσον αφορά τις αλλαγές σε τεχνολογικό επίπεδο, πρέπει να στραφούμε προς εναλλακτικές και πιο ήπιες τεχνολογίες που θα προωθούν και θα προάγουν τους βασικούς στόχους που θέτει κάθε ξεχωριστό πολιτισμικό σύνολο. Έτσι, αφενός ενισχύεται η επιθυμητή πολυπολιτισμικότητα, αφετέρου γίνεται ένα σημαντικό βήμα για τις ζητούμενες βαθιές αλλαγές.

Στην έβδομη προκειμένη, ο Naess κάνει μια ξεκάθαρη διάκριση ανάμεσα στην “ποιότητα ζωής” και στην “αύξηση του βιοτικού επιπέδου” και ταυτίζει την συνειδητοποίηση της διάκρισης τους με την επίγνωση της διαφοράς μεταξύ ενός πράγματος που είναι “μεγάλο” (ποσοτικά) και ενός άλλου που είναι “σπουδαίο” (ποιοτικά). Κάποιοι οικονομολόγοι ασκούν κριτική στον όρο *ποιότητα ζωής* ως αόριστο και ασαφή [ό.π.] αλλά στην πραγματικότητα αυτό που χαρακτηρίζουν ως

“ασάφεια” είναι ακριβώς η έλλειψη δυνατότητας ποσοτικοποίησης του όρου λόγω της ίδιας της φύσης του και αυτό είναι που βρίσκεται στην ουσία της διαφοράς του “μεγάλου” από το “σπουδαίο”.

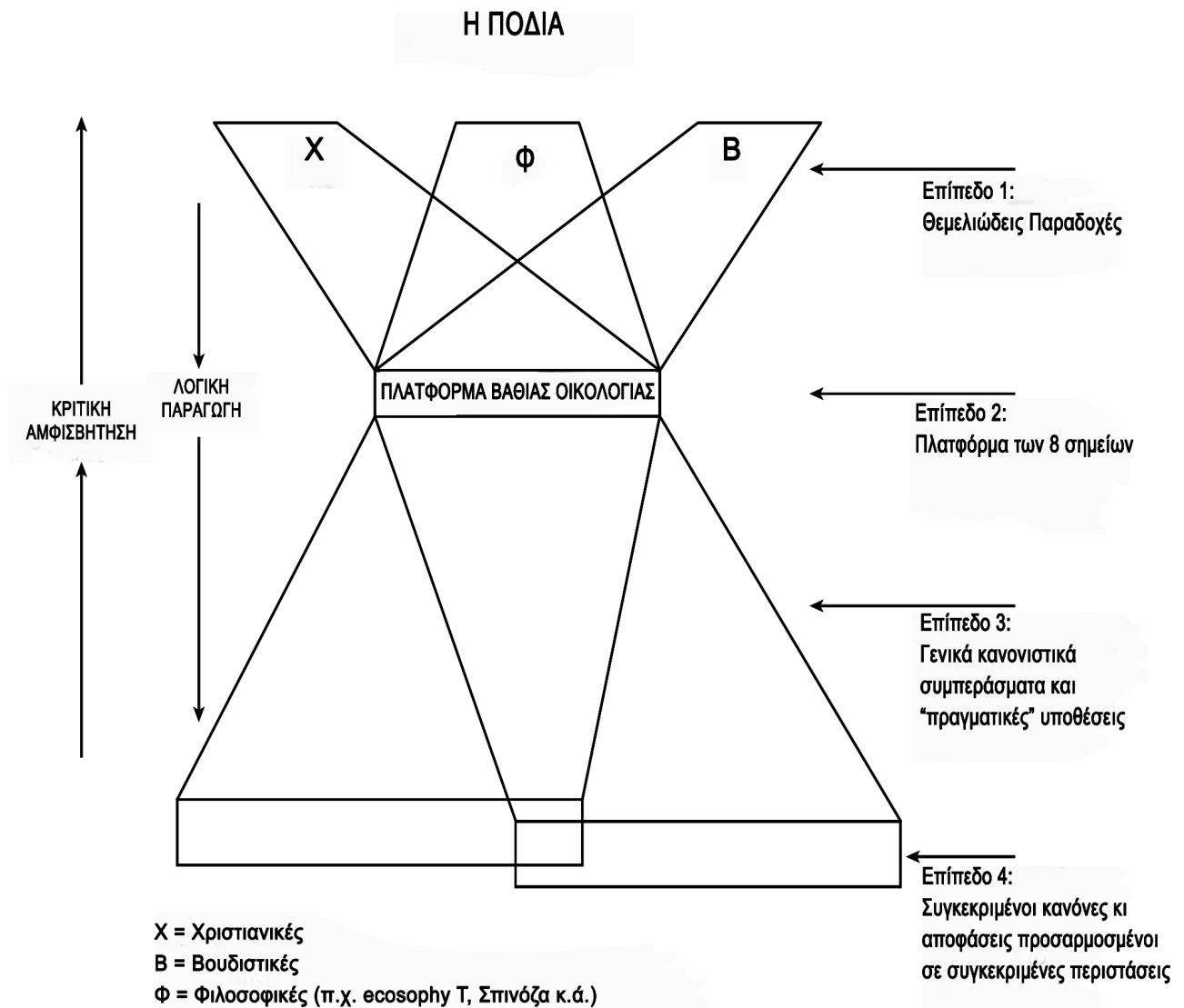
Τέλος, στην όγδοη αρχή εκφράζεται μια ρητή υποχρέωση για δραστηριοποίηση και σε πρακτικό επίπεδο αλλά χωρίς να περιορίζεται ή να συγκεκριμενοποιείται καθόλου το πεδίο δράσης. Ο Naess θεωρεί ότι υπάρχει άφθονος χώρος για διαφορετικές απόψεις σχετικά με την αναγνώριση προτεραιοτήτων στα πλαίσια δράσης. Ξέρουμε πολλά πράγματα που πρέπει να λάβουν χώρα αλλά τι πρέπει να γίνει πρώτο και τι μετέπειτα, τι είναι περισσότερο πειστικό και τι λιγότερο, τι είναι απολύτως απαραίτητο και τι είναι απλώς πολύ επιθυμητό, όλα αυτά δεν είναι ξεκάθαρα και απόλυτα αλλά τίθενται υπό συζήτησιν [ό.π.].

Πρέπει να τονίσουμε εδώ ότι οι παραπάνω θέσεις, σε καμία περίπτωση δεν αποτελούν κάποιο είδος δόγματος ή ένα σύνολο άκαμπτων βασικών αρχών που ορίζουν ή καθορίζουν την ταυτότητα του κινήματος με ένα λεξικογραφικό ή νομικό τρόπο. Ο ίδιος ο Naess θεωρεί ότι πολλοί υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας θα τις βρουν χρήσιμες αλλά και πολλοί άλλοι ίσως τις χαρακτηρίσουν ως ατελείς ή ακόμα και αποπροσανατολιστικές [Naess, 2005a, 41]. Όμως, στην περίπτωση που προταθεί οποιοδήποτε άλλο εναλλακτικό σύνολο προτάσεων, θα είναι εξίσου ευπρόσδεκτο, έτσι ώστε να έχουμε τη ζητούμενη σε όλους τους τομείς *πολλαπλότητα* ακόμα και στις θεωρήσεις του τύπου: ποιες αρχές είναι βασικές ή όχι.

Η διατύπωση της παραπάνω πλατφόρμας στοχεύει στο να καταδείξει κάποιες κοινές παραδοχές που μπορεί να μοιράζονται άνθρωποι σε όλο τον κόσμο, προερχόμενοι από τελείως διαφορετικό θρησκευτικό, φιλοσοφικό ή κοινωνικοπολιτικό υπόβαθρο, σε σχέση με τη θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο και τα σύγχρονα περιβαλλοντικά προβλήματα. Όπως λέει και ο ίδιος ο Naess [1992,128] «κύριος στόχος [της πλατφόρμας] είναι να τραβήξει την προσοχή στο μέγεθος της συμφωνίας που υπάρχει σήμερα, μεταξύ ομάδων σε όλο τον κόσμο, σε ένα ευρύ φάσμα θεμάτων...Τέτοιες τοπικές ομάδες και άτομα θα πρέπει να γνωρίζουν ότι έχουν φίλους σε όλο τον κόσμο, με τους οποίους συμμαρτυρούνται βασικά αισθήματα, παρόμοιες μεταφορές για να εκφράσουν τις απόψεις τους και την ίδια αφοσίωση στις αρχές της μη βίας».

Η Βαθιά Οικολογία ως παραγωγικό σύστημα

Προκειμένου να καταδείξει ο Arne Naess τον τρόπο με τον οποίο η πλατφόρμα της Βαθιάς Οικολογίας αποτελεί την διατύπωση κοινών πεποιθήσεων που μοιράζονται άνθρωποι από διαφορετικές κουλτούρες, σχετικά με το περιβάλλον, και το πώς φαντάζεται την Βαθιά Οικολογία ως ένα συλλογιστικό σύστημα (ήτοι ένα σύστημα συλλογισμών που μας οδηγούν από προκείμενες προτάσεις σε συμπεράσματα), χρησιμοποιεί μια πολύ ενδιαφέρουσα σχηματοποίηση, το λεγόμενο “Διάγραμμα Ποδιά” (Apron Diagram). [Σχήμα 1]



Σχήμα 1: Το Διάγραμμα “Ποδιά” [Naess, 2005c]

Το διάγραμμα αποτελείται από τέσσερα επίπεδα. Στο πρώτο επίπεδο βρίσκονται οι θεμελιώδεις παραδοχές τις οποίες δέχεται κάποιος (ας πούμε σε γενικές γραμμές η κοσμοθεωρητική αφετηρία του), στο δεύτερο επίπεδο έχουμε την πλατφόρμα των οχτώ σημείων της Βαθιάς Οικολογίας, το τρίτο επίπεδο που πλαταίνει προς τα κάτω είναι το επίπεδο των κανονιστικών απόψεων και θέσεων τις οποίες υιοθετεί κανείς και, στο τέταρτο επίπεδο βρίσκονται οι λύσεις και οι συγκεκριμένες πρακτικές αποφάσεις που προβαίνει σε συγκεκριμένες περιπτώσεις. Η συλλογιστική διαδικασία πηγαίνει από πάνω προς τα κάτω. Αυτό σημαίνει ότι κάθε επίπεδο στην ουσία περιέχει τα συμπεράσματα που προκύπτουν έχοντας ως προκείμενες τις προτάσεις του προηγούμενου επιπέδου. Έτσι, το τρίτο επίπεδο περιέχει προτάσεις οι οποίες είναι: συμπεράσματα που προκύπτουν έχοντας ως κάποιες από τις προκείμενες τους τις προτάσεις του επιπέδου 2, και ταυτόχρονα, προκείμενες που μαζί με άλλες προτάσεις οδηγούν σε συμπεράσματα που βρίσκονται στο επίπεδο 4. Πρόκειται λοιπόν για μια *αλυσίδα συλλογισμών* όπου κάθε συμπέρασμα γίνεται προκείμενη για έναν επόμενο συλλογισμό. Ας εξετάσουμε όμως κάθε ένα επίπεδο ξεχωριστά.

Οποιαδήποτε πεποίθηση, άποψη, θέση κτλ. έχουμε υιοθετήσει, την βασίζουμε (λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά) σε προηγούμενες παραδοχές που έχουμε δεχτεί ως αληθείς. Αυτό συμβαίνει για μια μεγάλη αλληλουχία προτάσεων και συμπερασμάτων, αναπόφευκτα όμως, υπάρχουν κάποιες παραδοχές τις οποίες δεχόμαστε ως αυταπόδεικτες (αξιωματικά) και οι οποίες δεν βασίζονται σε άλλες προηγούμενες. Αυτές είναι οι θεμελιώδεις παραδοχές μας, οι οποίες βρίσκονται πάνω πάνω στο επίπεδο 1 της *ποδιάς*. Στο δεύτερο επίπεδο βρίσκονται οι θέσεις της Βαθιάς Οικολογίας που είδαμε στην προηγούμενη παράγραφο. Όπως φαίνεται από το σχήμα, οι θέσεις αυτές μπορούν να προκύψουν ως συμπεράσματα από προτάσεις του επιπέδου 1. Με άλλα λόγια, το πρώτο επίπεδο περιέχει εκείνες τις προτάσεις που αποτελούν τις προκείμενες από τις οποίες καταλήγουμε στις οχτώ προτάσεις της πλατφόρμας. Δεν είναι απαραίτητο να υπάρχει συμφωνία των ανθρώπων στο πρώτο επίπεδο. Μπορούμε να καταλήξουμε στην αποδοχή της βασικής πλατφόρμας από πολλές διαφορετικές αφετηρίες. Στο σχήμα απεικονίζονται τρεις διαφορετικές αφετηρίες από τις οποίες μπορεί να καταλήξει κάποιος στην αποδοχή των βασικών θέσεων. Ο Naess είναι πεπεισμένος ότι η πλατφόρμα που διατύπωσε με τον G.Sessions είναι τέτοια ώστε να μπορεί να οδηγηθεί στην αποδοχή της ως έγκυρο συμπέρασμα το ίδιο εύκολα κάποιος, είτε είναι Βουδιστής, είτε Χριστιανός είτε εκκινεί από άλλα φιλοσοφικά συστήματα (π.χ. μια οικοσοφία, ένα σύστημα σαν του

Σπινόζα κ.ά.). Μάλιστα, η ποικιλία στο πρώτο επίπεδο είναι επιθυμητή καθώς συνάδει με την πολιτισμική ποικιλότητα την οποία επιζητεί έτσι κι αλλιώς η Βαθιά Οικολογία: «Γιατί Gleichschaltung; Γιατί μονολιθικές ιδεολογίες; Έχουμε ήδη αρκετές από αυτές, τόσο στη ευρωπαϊκή όσο και στην παγκόσμια ιστορία» [Naess, 1992, 123]. Επιπλέον, ακόμα και αντιφατικές ή αλληλοαναιρούμενες να είναι μεταξύ τους οι αρχικές αφετηρίες, δεν αποτελεί πρόβλημα αφού μπορούν και πάλι να οδηγήσουν στην εξαγωγή και υιοθέτηση της πλατφόρμας. Για τον Naess το γεγονός αυτό αποτελεί προτέρημα για τη Βαθιά Οικολογία καθώς έτσι αποκτά ενότητα μέσα από την ποικιλία: ενότητα στο επίπεδο 2, ποικιλία στο επίπεδο 1. [Naess, 2005c, 79]

Το τρίτο επίπεδο περιλαμβάνει όλες τις οικολογικές απόψεις και πεποιθήσεις που έχουμε σχηματίσει και υιοθετήσει και οι οποίες μας υπαγορεύουν πώς να φερθούμε στις ανάλογες περιστάσεις. Οι προτάσεις αυτές δεν προκύπτουν μόνο από τις οχτώ θέσεις του 2^{ου} επιπέδου αλλά για κάθε συγκεκριμένη άποψη υπεισέρχονται και άλλες προκείμενες ανάλογα με την περίπτωση (γι' αυτό και το επίπεδο αυτό πλαταινεί προς την κατεύθυνση που παράγει καθώς προστίθενται και άλλες προτάσεις). Στο τελευταίο επίπεδο βρίσκονται οι επιμέρους στάσεις και δράσεις που αποφασίζουμε να πράξουμε σε συγκεκριμένες συνθήκες και περιπτώσεις.

Αν επιχειρούσαμε να δώσουμε ένα αδρομερές παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο απεικονίζεται η οικολογική μας δράση μέσω της “ποδιάς”, θα ήταν το εξής: Ας δεχτούμε ένα χριστιανό ο οποίος δέχεται την ύπαρξη του Θεού και την δημιουργία του κόσμου από αυτόν. Προσδίδει σε όλα τα πλάσματα του Θεού αξία, αφού είναι δημιουργήματα Του και άρα αντιμετωπίζει στην αντιμετώπιση των μοναχά ως πόρων. Εδώ μπορεί να υπάρξει ο εξής συλλογισμός:

- (Α) Ο Θεός αποφάσισε ποια θα είναι τα πλάσματα που υπάρχουν στον κόσμο
- (Β) Οι άνθρωποι δεν πρέπει να αμφισβητούν τις αποφάσεις του Θεού
- (Γ) Μειώνοντας την ποικιλία των μορφών ζωής, αμφισβητούμε μια απόφαση του Θεού
- (Σ) Οι άνθρωποι δεν έχουν το δικαίωμα να μειώσουν την ποικιλία των μορφών ζωής

Οι προκείμενες (Α) και (Β) αποτελούν θεμελιώδεις παραδοχές (επίπεδο 1). Το συμπέρασμα που προκύπτει είναι η τρίτη αρχή της πλατφόρμας της Βαθιάς Οικολογίας, οπότε ο χριστιανός περνάει χωρίς ασυνέπεια από το πρώτο επίπεδο στο δεύτερο. Αν τώρα βρεθεί σε μια παραλία όπου, για παράδειγμα, το είδος καρέτα καρέτα θαλάσσιας χελώνας υπό εξαφάνιση αφήνει στην άμμο τα αυγά της και που

σημαίνει ότι το να κάνει εκεί μπάνιο μπορεί να ισοδυναμεί με καταστροφή των μικρών αυγών, μπορούν να λάβουν χώρα οι εξής συλλογισμοί:

(Σ) Οι άνθρωποι δεν έχουν το δικαίωμα να μειώσουν την ποικιλία των μορφών ζωής

(Ε) Το είδος καρέτα καρέτα θαλάσσιας χελώνας είναι μέρος της ποικιλίας των μορφών ζωής

(Σ') Οι άνθρωποι δεν έχουν το δικαίωμα να εξαφανίσουν το είδος καρέτα καρέτα

(Σ') Δεν έχουμε το δικαίωμα να εξαφανίσουμε το είδος καρέτα καρέτα

(Ζ) Αν κάτω σ αυτή την παραλία θα καταστρέψω τα αυγά του είδους καρέτα καρέτα

(Σ'') Δεν πρέπει να κάτω σε αυτήν την παραλία

Έτσι, από το 2^ο επίπεδο και με την εισαγωγή προκείμενων ανάλογων με την περίπτωση, περνάει στο τρίτο επίπεδο πεποιθήσεων («δεν πρέπει να αφανιστεί το είδος καρέτα καρέτα») και στο τέταρτο επίπεδο δράσης («δεν πρέπει να κολυμπήσω σε αυτήν την παραλία»).

Η παραπάνω διαδικασία παρουσιάζει πολλά κοινά με την υποθετικο-παραγωγική μέθοδο που χρησιμοποιείται στην επιστήμη. [Naess, 2005a, 48]. Η βασική διαφορά της έγκειται στο γεγονός ότι από το πρώτο επίπεδο μέχρι και το τελευταίο εμφανίζονται, εκτός από τις περιγραφικές, και αξιολογικές προτάσεις (προτάσεις του *πρέπει*, βλ. κεφ.1) για προκείμενες. Έτσι, φθάνουμε σε κανονιστικά συμπεράσματα δράσης στο 4 επίπεδο, με συνεπή τρόπο, χωρίς να περάσουμε από το *είναι* στο *πρέπει* και άρα χωρίς να υποπέσουμε στην *φυσιοκρατική πλάνη*. Η Βαθιά Οικολογία αποτελεί αξιολογικό σύστημα σε όλο το φάσμα της εκτός από περιγραφικό, όπως ακριβώς τίθεται από τον Naess στο πρώτο άρθρο του, που είδαμε στην αρχή του κεφαλαίου [2001a].

Η λογική διαδικασία που είδαμε παραπάνω μπορεί να γίνει και από έναν ισλαμιστή, ένα φιλόσοφο κ.ά. χωρίς να αποτελεί εμπόδιο η διαφορετική αφετηρία τους. Επιπλέον, όπως φαίνεται και στο διάγραμμα, ούτε στο τρίτο (και συνεπώς ούτε και στο τέταρτο) επίπεδο έχουμε ομοφωνία απόψεων και πρακτικών. Παρόλο που υπάρχει η κοινή αποδοχή της πλατφόρμας, οι επιμέρους προτάσεις που υπεισέρχονται μετέπειτα –ανάλογες με το συγκεκριμένο χωροχρονικό και κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο που αφορούν– δημιουργούν διαφορετικούς τρόπους ενέργειας και δράσης, που μπορεί να εμφανίζουν κοινούς τόπους αλλά μπορεί και όχι. Αυτό αποτελεί ένα

ακόμη δείγμα του πλουραλισμού που διατρέχει τη Βαθιά Οικολογία σε όλες τις πτυχές της. Η Βαθιά Οικολογία δεν απαιτεί ομοιομορφία στο τι κάνουμε, δεν θέτει περιορισμούς για το τι είδους οικολογική δράση θα αναπτύξουμε, δεν ορίζει επακριβώς τις στρατηγικές που θα ακολουθήσουμε ούτε και μας εφοδιάζει με οδηγίες ή κάποιο τυπολόγιο για το πώς πρέπει να δράσουμε σε κάθε περίπτωση. Αποτελεί απλώς ένα κοινό τόπο ορισμένων γενικών αρχών και ιδεωδών –όπως η μη χρήση βίας, η αναγνώριση αξίας σε κάθε μορφή ζωής κ.ά.– τα οποία διαπνέουν την οικολογική δράση ανθρώπων σε όλο τον κόσμο. Σκοπεύει, εκτός των άλλων, στην «διατήρηση της συνοχής, σε περιορισμένο πλαίσιο αναφοράς, μιας κοινότητας που βρίσκεται σε απεγνωσμένη σύγκρουση με γιγαντιαίες δυνάμεις» [Naess, 1992, 127].

Έτσι, ο πλουραλισμός της αφορά εξίσου και στο φιλοσοφικό και στο πρακτικό επίπεδο. Ο ίδιος ο Naess, όσον αφορά το φιλοσοφικό υπόβαθρο, έχει αναπτύξει ένα φιλοσοφικό σύστημα –με ένα μεγάλο φάσμα επιρροών από τον Σπινόζα, μέχρι τον Heidegger και τον Gandhi– που θα μπορούσε να αποτελεί πρόταση θεμελιωδών παραδοχών στο επίπεδο 1 της ποδιάς. Το οικοδόμημα αυτό είναι γνωστό ως *Ecosophy T*. Είναι γεγονός ότι η *Ecosophy T* έχει ταυτιστεί σε μεγάλο βαθμό με την Βαθιά Οικολογία, σε σημείο που μερικές φορές οι δύο όροι να χρησιμοποιούνται αδιακρίτως. Παρόλο που υπάρχουν πολλά κοινά καθώς η πλατφόρμα της Βαθιάς Οικολογίας εμπεριέχει κοινές παραδοχές με την *Ecosophy T*, η Βαθιά Οικολογία είναι ένα κίνημα ενώ η *Ecosophy T* ένα φιλοσοφικό σύστημα σαν αυτά που βρίσκονται στο πρώτο επίπεδο της ποδιάς. Ως συνέπεια, η *Ecosophy T* αφορά κυρίως φιλοσόφους ενώ η Βαθιά Οικολογία απευθύνεται σε ανθρώπους από οποιοδήποτε επαγγελματικό ή κοινωνικό χώρο κι αν προέρχονται. Έτσι, η ταύτιση της *Ecosophy T* με την Βαθιά Οικολογία αδικεί κατά κάποιο τρόπο την τελευταία, της οποίας ο πλουραλισμός –που τόσο ωραία αναφέρεται από το διάγραμμα ποδιά– είναι ένα από τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της. Όπως λέει και ο πατέρας του κινήματος: «Θα ήταν κατά τη γνώμη μου, πολιτιστική καταστροφή για την ανθρωπότητα, εάν κυριαρχούσε στη γη μια φιλοσοφία ή μια θρησκεία. Θα ήταν καταστροφή εάν οι μελλοντικές Πράσινες κοινωνίες έμοιαζαν τόσο πολύ ώστε να εμποδίζουν την ανάπτυξη βαθιών πολιτιστικών διαφορών». [ό.π.] Έτσι, γίνεται φανερό ότι η προσχώρηση στο κίνημα της Βαθιάς Οικολογίας δεν σημαίνει και συμφωνία με την *Ecosophy T*, τουλάχιστον κατά την άποψη του ιδρυτή της, μολονότι στην πράξη η πλειονότητα των επιφανέστερων θεωρητικών του κινήματος ασπάζονται –άλλοι λιγότερο και άλλοι περισσότερο– ταυτόχρονα και το φιλοσοφικό υπόβαθρο της τελευταίας.

Ecosophy T

Ο όρος *Οικοσοφία* (Ecosophy) προκύπτει από την σύνθεση των όρων *οικολογία* (με την έννοια του αντίστοιχου επιστημονικού πεδίου) και *σοφία*, σύνθεση η οποία στοχεύει στο να κάνει πρόδηλη την διττή φύση της ως περιγραφικό και αξιολογικό σύστημα, ως μια σύνθεση θεωρίας και πρακτικής που δεν αποφεύγει τις χειροπιαστές πολιτικές προτάσεις αλλά ταυτόχρονα τις στηρίζει σε θεμελιακές αξιακές προτεραιότητες. [Naess (2001b), 150].

Το γράμμα T τοποθετήθηκε από τον Naess για να δείξει ότι αυτή είναι μία μόνο από τις πολλές συνθέσεις που μπορούν να γίνουν με βάση τα ιδεώδη του κινήματος. Άλλωστε ο Naess προτρέπει και τα άλλα μέλη του κινήματος να διατυπώσουν τα δικά τους συστήματα τα οποία θα μπορούσαν κάλλιστα να θεωρούνται ως Ecosophy “A,” “B,”..., “Z,” κ.ο.κ. Όσον αφορά την δικιά του, το γράμμα T προέρχεται ως αρχικό του *Tvergastein* που ήταν το όνομα του ορεινού του οικισμού όπου έγραψε το μεγαλύτερο μέρος του φιλοσοφικού του έργου αλλά και ως αρχικό γράμμα της λέξης *talkning* που στα Νορβηγικά σημαίνει “ερμηνεία” και αποτελεί βασική έννοια στην φιλοσοφία που ανέπτυξε για την γλώσσα και την επικοινωνία.

Η θεμελιώδης αρχή της Ecosophy T είναι η “*Αυτο-πραγμάτωση*” (Self-realization), δηλαδή η ανάπτυξη και εκπλήρωση του δυναμικού που ενυπάρχει στον Εαυτό μας. Η έννοια του *Εαυτού* όμως λαμβάνει ένα τελείως διαφορετικό νόημα στην Ecosophy T όπου πλέον νοείται ως κάτι πολύ ευρύτερο από αυτό που παραδοσιακά αντιλαμβανόμαστε με την χρήση της λέξης στην δυτική φιλοσοφική παράδοση. Ο διευρυμένος *Εαυτός* που αναφέρεται εδώ, –διευρυμένος τόσο ώστε να συμπεριλαμβάνει όλα τα ζωντανά όντα αλλά και ταυτόχρονα να διαμένει σε αυτά– είναι στην ουσία του το *άτμαν*¹³ του ινδουισμού [Naess (2001b), 151]. Βρίσκεται σε αντίθεση λοιπόν με την σύλληψη του εαυτού αυθύπαρκτου ως ένα *εγώ* που βρίσκεται εντός των ορίων που τίθενται από την επιδερμίδα του και πλέον πρόκειται για έναν Εαυτό εκτεταμένο ώστε να συμπεριλαμβάνει κάθε μορφή Ζωής (γι’ αυτό και το

¹³ Στην ινδουιστική σκέψη το *atman* είναι ο πραγματικός Εαυτός κάθε ατόμου που ταυτίζεται με το Θεϊκό Μπράχμαν, το Απόλυτο. Στις *Ουπανισάδες* το *άτμαν* περιγράφεται ως η εσωτερική φύση κάθε όντος που είναι αγνή και αμετάβλητη. Ούτε η γέννηση, ούτε ο θάνατος, ούτε και οι επόμενες γεννήσεις (μετενσάρκωση) μπορούν να επιφέρουν αλλαγές στο *άτμαν*. Είναι το Πραγματικό (το *όντως υπαρκτό* θα λέγαμε) και το αμετάβλητο, σε αντίθεση με το σώμα, τον νου και την προσωπικότητα που υπόκειται σε αλλαγή και άρα δεν είναι πραγματικά αλλά πλασματικά. Η λέξη *Πραγματικό* λοιπόν, στον Ινδουισμό παίρνει το νόημα του *αμετάβλητου* και άρα η έννοια της Αυτο-Πραγμάτωσης (που ταυτίζεται με την Θεο-πραγμάτωση) έχει τη σημασία της ανακάλυψης του *Πραγματικού*, ήτοι του *άτμαν*. [Leeming et al., 2010, 81]

κεφαλαίο αρχικό γράμμα στις λέξεις “Εαυτός” και “Αυτοπραγμάτωση” σε αντιστοιχία με το κεφαλαίο S του Self. Εφεξής λοιπόν η χρήση των λέξεων “Εαυτός” και “εαυτός” θα αναφέρεται σε διακριτές έννοιες).

Ο τρόπος που οδηγούμαστε στην *Αυτοπραγμάτωση* είναι μέσω μιας διαδικασίας *ταύτισης* μας (identification) με άλλες, ξεχωριστές από εμάς, μορφές ζωής. Ταυτιζόμαστε με μιαν άλλη μορφή ζωής όταν αυθόρμητα, χωρίς σκέψη αλλά μέσω “ενσυναίσθησης” (empathy), φέρνουμε τον εαυτό μας στην θέση του άλλου όντος σε τέτοιο βαθμό που τα συμφέροντα του να γίνονται και δικά μας συμφέροντα, όπως αντίστοιχα και τα συναισθήματα, οι πόνοι, τα βάσανα, οι επιδιώξεις, τα παθήματα του κ.λπ. Έτσι, η πορεία προς την *Αυτοπραγμάτωση* είναι μια πορεία προς ολοένα ευρύτερη *ταύτιση* με περισσότερες μορφές ζωής που συμπίπτει με μια συνεχώς απομάκρυνση από τον ατομικό εαυτό μας, με την στενή του έννοια. Η *ταύτιση* ξεκινάει από μέλη της οικογένειας μας (κάτι που εύκολα επιτυγχάνεται ήδη από τους ανθρώπους), προχωράει σε κοινωνικούς κύκλους (φίλους, συνεργάτες κ.ο.κ.), τοπικές κοινωνίες, έθνη, φυλές, αγκαλιάζει την ανθρωπότητα και εν συνεχεία την ίδια την Ζωή με όλες τις δυνατές φανερώσεις της, καταλήγοντας στην εμπειρική μετοχή του υποκειμένου στον μέγιστο βαθμό ενότητας που είναι ο διευρυμένος Εαυτός.

Στο σημείο αυτό πρέπει να τονίσουμε ότι παρόλο που δεν υπάρχουν όρια στην ευρύτητα και στην ένταση της *ταύτισης* την οποία μπορεί να βιώνει κανείς, η μέγιστη *Αυτοπραγμάτωση* δεν συνεπάγεται την πλήρη εξάλειψη της ατομικής ετερότητας για χάρη μιας ενιαίας και εντελώς ομοιόμορφης ολότητας [ό.π.]. Δεν πρέπει να αντιληφθούμε την Αυτοπραγμάτωση ως κάποιο είδος μαζικοποίησης, ούτε και την μετοχή μας στον εκτεταμένο Εαυτό με έναν τρόπο σαν αυτό που συμβαίνει στα κύτταρα ενός οργάνου, λόγου χάριν, όπου το καθένα από αυτά έχει ένα συγκεκριμένο ρόλο ώστε το σύνολο τους, να μπορεί να λειτουργεί σαν ένα απλό, ολοκληρωμένο και ακέραιο όργανο [Naess (2000), 244]. Η προσωπική ιδιαιτερότητα και η ποικιλότητα αποτελούν –όπως ήδη έχουμε δει αρκετές φορές– αναγκαία συστατικά και θεμελιώδεις προϋποθέσεις για την Βαθιά Οικολογία.

Τη θεμελιώδη νόρμα της Ecosophy T λοιπόν ο Naess την συνοψίζει σε 5 λέξεις: *μέγιστη (ευρέος φάσματος, καθολική) Αυτό-πραγμάτωση!* [Naess, 2005a, 52]. Πρόκειται βέβαια για κανονιστική αρχή και όχι περιγραφική και ως υπόμνηση αυτού προστίθεται και το σημείο του θαυμαστικού στο τέλος. Η μέγιστη Αυτοπραγμάτωση όμως συνεπάγεται και τη μεγιστοποίηση των φανερώσεων της ζωής με τις οποίες ταυτιζόμαστε. Έτσι προκύπτει η δεύτερη βασική αρχή που είναι: *μέγιστη (ευρέος*

φάσματος, καθολική) ποικιλότητα! [ό.π.]. Την αρχή αυτή, την έχουμε ήδη συναντήσει πολλές φορές και μπορούμε να πούμε ότι, με την μία ή την άλλη μορφή της, διατρέχει ολόκληρο το οικολογικό έργο του Naess. Συνελόντι ειπείν, ο Εαυτός μας είναι όλα αυτά με τα οποία *ταυτιζόμαστε* και άρα “μέγιστος Εαυτός” σημαίνει και μέγιστος αριθμός μορφών ζωής με τις οποίες ταυτιζόμαστε, ήτοι “μέγιστη ποικιλότητα”.

Η ποικιλότητα έχει και αυτή λάβει εδώ την μορφή κανονιστικής πρότασης όπως και η Αυτοπραγμάτωση. Μπορεί να γίνει καλύτερα αντιληπτό το αίτημα για μεγαλύτερη ποικιλία μορφών αν θυμηθούμε και την θεώρηση που κάνει ο Naess για τα όντα ως κόμβους μέσα στο βιοσφαιρικό δίκτυο των εγγενών σχέσεων, στο πρώτο του άρθρο για την Βαθιά Οικολογία ([Naess, 2001a], βλ. και αρχή του κεφαλαίου). Όπως έχουμε δει, κατά τη θεώρηση αυτή, οι σχέσεις μεταξύ των όντων της βίωσης αποτελούν καθεαυτό (ουσιώδη) γνωρίσματα τους, έτσι ώστε αν η σχέση A-B μεταξύ δύο όντων A και B μεταβληθεί, τότε και η ταυτότητα των A και B να μην παραμένει η ίδια. Επακόλουθο αυτού είναι ότι όσο μεγαλύτερη ποικιλία μορφών υπάρχει τόσο μεγαλύτερη είναι και η δυνατότητα δημιουργίας σχέσεων οι οποίες βέβαια εμπλουτίζουν την ουσία του όντος που τις συνάπτει. Αν υποθέσουμε, για παράδειγμα ότι ένας άνθρωπος (ο A) μπορεί να έρθει σε αλληλεπίδραση μονάχα με ένα άλλο ον στην ζωή του (το B) τότε θα έχει τη δυνατότητα σύναψης μόνο μίας σχέσης, της A-B, ενώ αν αυξηθεί η βιοποικιλότητα και μπορεί να σχετιστεί, λόγω χάριν, με άλλα τρία όντα (B, Γ, Δ) τότε έχει δυνατότητα εγκαθίδρυσης περισσότερων σχέσεων –ήτοι τις A-B, A-Γ, A-Δ– πράγμα που σημαίνει περισσότερο εμπλουτισμό της ουσίας του, καθ’ ότι γίνεται πιο πολύπλευρη, αλλά και μεγιστοποίηση της Αυτοπραγμάτωσης αφού ο δυνάμει Εαυτός του γίνεται μεγαλύτερος. Έτσι, η ποικιλότητα αποκτά ηθική αξία και γίνεται κανονιστική αρχή. Ποικιλότητα που δεν περιορίζεται μόνο στα βιολογικά είδη (βιοποικιλότητα) αλλά επεκτείνεται *mutatis mutandis* και σε όλους τους τομείς στους οποίους μπορεί να έχουμε ποικιλομορφία, όπως πολιτισμικοί (πολυπολιτισμικότητα), ιδεολογικοί (πλουραλισμός), κοινωνικοί, πολιτικοί κ.λπ.

Από την διαδικασία της *ταύτισης*, και δεδομένου ότι αναγνωρίζουμε αξία στον ίδιο μας τον εαυτό, προκύπτει η αναγνώριση αξίας και σε όλες τις υπόλοιπες μορφές ζωής. Αφού ταυτιζόμαστε μαζί τους και τις αντιλαμβανόμαστε ως κομμάτια του Εαυτού μας, είναι λογικό ότι τους αναγνωρίζουμε ίδια αξία με αυτήν που αναγνωρίζουμε και σε εμάς. Όμως η νόρμα της “ίδιας αξίας” για όλα τα όντα δεν πρέπει να ερμηνευτεί άκαμπτα *άλλα κατ’ αρχήν* καθώς δεν γίνεται πρακτικά να μην

έχουμε συγκρούσεις ανθρωπίνων συμφερόντων με τα συμφέροντα άλλων όντων. Εδώ, ο Naess αποφεύγει την κατηγορία του *οικοφασισμού*, την οποία δεν μπόρεσε να αποφύγει ο Callicott, θέτοντας τις έννοιες της *ζωτικότητας* και της *εγγύτητας* [Naess (2001b), 155]. Έτσι, όταν έχουμε σύγκρουση συμφερόντων μας με τα συμφέροντα κάποιου άλλου είδους, προτεραιότητα έχει το πιο ζωτικό συμφέρον από τα δύο ενώ αν η ζωτικότητα είναι ίδια, προηγείται το συμφέρον που είναι εγγύτερο σε μας –όπου η εγγύτητα λαμβάνεται ως εγγύτητα χώρου, χρόνου, πολιτισμού και είδους. Το κυνήγι κάποιου ζώου, για παράδειγμα, μπορεί να είναι ζωτικής σημασίας για μια φυλή στην Αφρική, που ζει και τρέφεται από αυτό αλλά να μην ισχύει το ίδιο για μια βιομηχανική χώρα της Ευρώπης όπου μπορεί να επιτρέπεται ως άθλημα ή μέσο ψυχαγωγίας. Σύμφωνα, με το κριτήριο της ζωτικότητας, δεν θα πρέπει λοιπόν να ασκείται ως μέσο ψυχαγωγίας (αφού το συμφέρον μας για τέτοιου είδους ψυχαγωγία υστερεί σε ζωτικότητα των συμφερόντων των θηραμάτων) αλλά μπορεί να γίνεται προκειμένου να τραφούν τα μέλη της αφρικανικής φυλής (αφού εδώ πρόκειται για ζωτικές ανάγκες και των δύο ειδών οπότε δίνεται προτεραιότητα στα ανθρώπινα συμφέροντα λόγω εγγύτητας).

Δύο ακόμα έννοιες που χρησιμοποιεί ο Naess, και οι οποίες είναι όπως και η ποικιλότητα εμπνευσμένες από την βιολογία και την οικολογία, είναι η *πολυπλοκότητα* και η *συμβίωση* (symbiosis) οι οποίες έχουν και αυτές το ρόλο κανονιστικών αρχών. Για την *πολυπλοκότητα* έχουμε ήδη δει στις αρχές του κεφαλαίου πώς αντιμετωπίζεται από τον Naess, παρόλα αυτά, επειδή από μόνη της δεν αποτελεί ικανή συνθήκη για να οδηγήσει σε καταστάσεις εγγενούς αξίας¹⁴ και περισσότερης Αυτοπραγμάτωσης, δεν της αποδίδεται ηθική αξία (με τον τρόπο που αποδίδεται στην ποικιλότητα) στα πλαίσια της Ecosophy T. Χρειάζεται κάτι ακόμα για να κατευθύνει την πολυπλοκότητα σε θετικές εκδηλώσεις και αυτό είναι η έννοια της *συμβίωσης*. Η *συμβίωση*, θεωρούμενη με τον τρόπο που την συναντούμε στον φυσικό κόσμο¹⁵, είναι μια κατάσταση εγγενούς αξίας καθ' όσον υλοποιεί επωφελείς

¹⁴ Η πολυπλοκότητα των σχέσεων και των αλληλεπιδράσεων μεταξύ όντων δεν οδηγεί απαραίτητα σε επιθυμητές καταστάσεις. Για παράδειγμα, λέει ο Naess, μπορούμε να φανταστούμε ένα διαβολικό κόσμο, που θα ήταν σχεδόν ίδιος με τον δικό μας καθ' όσον θα είχε λάβει χώρα η εξέλιξη με τον ίδιο τρόπο, εκτός απ' ό,τι αφορά τα παράσιτα τα οποία πλέον θα ήταν ικανά να προκαλούν μεγάλο πόνο. Τότε σε καταστάσεις πολλαπλών αλληλεξαρτήσεων και αλληλεπιδράσεων, όπως ένας άνθρωπος που έχει προσβληθεί από πληθυσμούς παρασίτων, θα είχαμε τεράστιο πόνο και συνεχές μαρτύριο οφειλόμενα ουσιαστικά στην αυξημένη πολυπλοκότητα. Έτσι, η πολυπλοκότητα από μόνη της στερείται εγγενούς αξίας. [Naess, 2005b, 533]

¹⁵ Ως *συμβίωση* στην βιολογία χαρακτηρίζεται η σχέση που μπορεί να αναπτυχθεί μεταξύ ανόμοιων οργανισμών από την οποία συνήθως ωφελούνται και οι δύο εταίροι. Παράδειγμα συμβίωσης είναι η

τρόπους συνύπαρξης που εμπλουτίζουν την ταυτότητα των όντων που συμμετέχουν (ας θυμηθούμε ότι περισσότερες σχέσεις σημαίνουν εμπλουτισμό της ουσίας τους) και συνεισφέρουν στην πορεία προς την Αυτοπραγμάτωση τους. Έτσι, έρχεται ως ένα πολύ σημαντικό κανονιστικό συμπλήρωμα στις αρχές της *ποικιλότητας*, και της *πολυπλοκότητας*. [Naess, 2005b, 533-534]

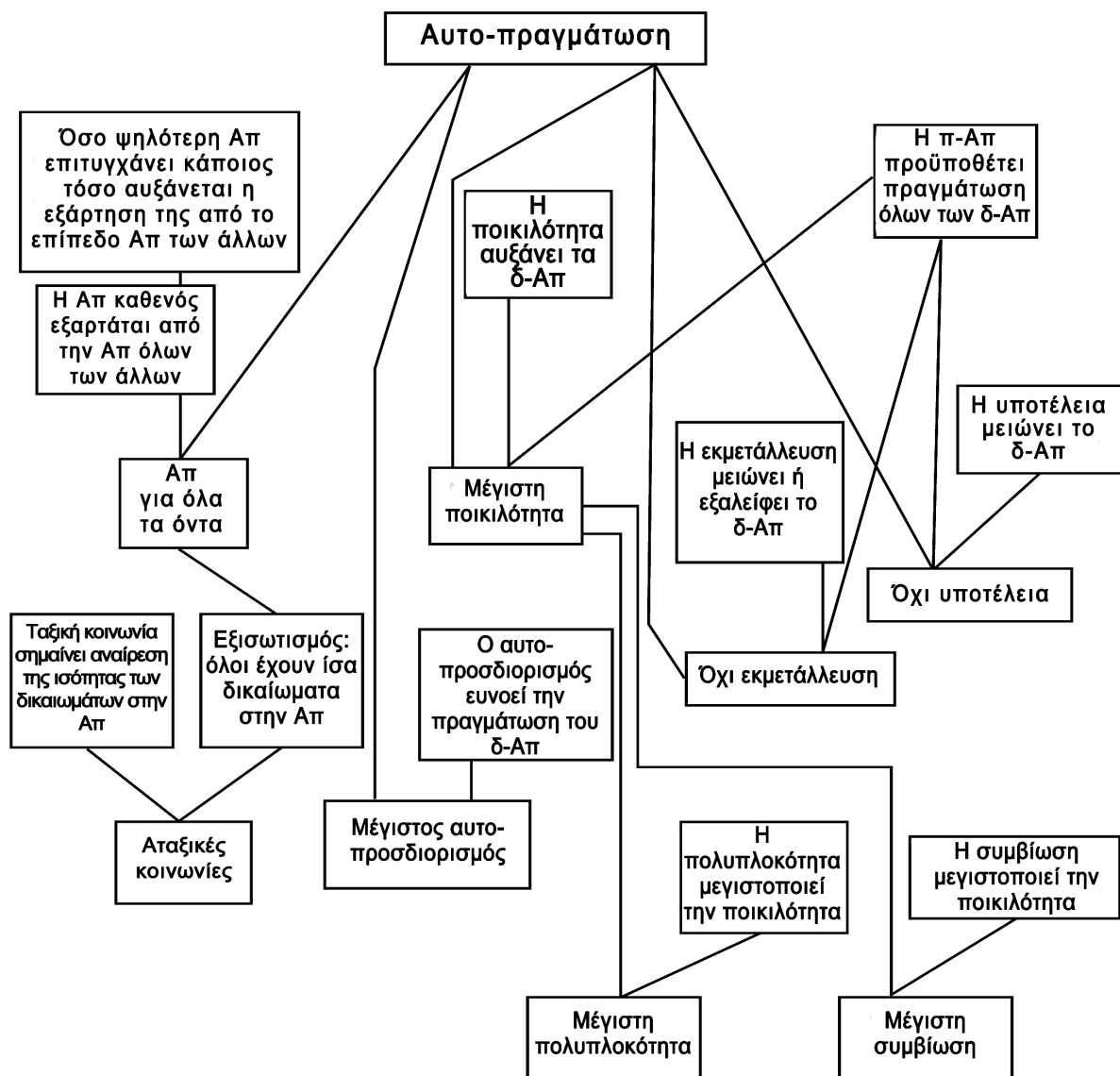
Τέλος, ένας απαραίτητος εννοιολογικός κρίκος που εισάγεται από τον Naess προκειμένου να συνδεθούν οι έννοιες της *ποικιλότητας*, της *πολυπλοκότητας* και της *συμβίωσης* με την *Αυτοπραγμάτωση*, είναι το *δυναμικό Αυτοπραγμάτωσης* (Self-realization potential) που ενυπάρχει στη φύση κάθε όντος. Αυτό, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι το σύνολο των εγγενών δυνατοτήτων που διαθέτει κάθε μορφή ζωής και οι οποίες πρόκειται να ξεδιπλωθούν και να μετατραπούν σε ικανότητες εφόσον αυτή αφεθεί να ευδοκιμήσει ελεύθερα και απρόσκοπτα. Έτσι, κάθε οργανισμός από μόνος του αποτελεί ένα αυθεντικό παράδειγμα εκπλήρωσης (πραγμάτωσης) του *δυναμικού Αυτοπραγμάτωσης* που διαθέτει (εφόσον έχει αφεθεί ανεμπόδιστος). Είναι εύλογο βέβαια ότι κάθε μορφή ζωής έχει διαφορετικό *δυναμικό Αυτοπραγμάτωσης* αφού έχει διαφορετικές δυνατότητες και άρα ένα ιδιαίτερο και μοναδικό τρόπο για να οδηγηθεί στην *Αυτοπραγμάτωση* της. Επιπλέον, για τον άνθρωπο, που δύναται να επιλέξει μεταξύ διαφορετικών τρόπων δράσης και βίου, η Αυτοπραγμάτωση γίνεται ο απώτερος στόχος της ζωής του και απαραίτητη προϋπόθεση για την επίτευξη του είναι η συνειδητοποίηση από μέρους του, της φύσης του και των δυνατοτήτων που αυτή του προσφέρει [Naess, 2005d, 529]. Σε σχέση δε με την πλήρη και καθολική Αυτοπραγμάτωση, δηλαδή την μετοχή όλων των όντων στον μοναδικό διευρυμένο Εαυτό¹⁶, γίνεται προφανές ότι επιτυγχάνεται μόνο μέσα από την πραγμάτωση όλων των επιμέρους *δυναμικών Αυτοπραγμάτωσης*. Με άλλα λόγια: «*Κανείς δεν σώζεται μέχρι να σωθούν όλοι*», για να χρησιμοποιήσουμε μια χαρακτηριστική διατύπωση των B. Devall και G. Sessions [2001,158], όπου στη λέξη “όλοι” περιλαμβάνεται κάθε μορφή Ζωής με την ευρύτερη έννοια (από ανθρώπους και ζώα μέχρι ποτάμια, βουνά, οικοσυστήματα, μικροοργανισμούς κ.λπ.). Έτσι, γίνεται πλέον κανονιστική αρχή η “Αυτοπραγμάτωση για όλα τα όντα” αφού αν θυμηθούμε ότι Αυτοπραγμάτωση σημαίνει μετοχή στον ευρύτερο Εαυτό (που αποτελείται από

προσκόλληση της ανεμώνης *Adamsia palliata* στο όστρακο του κάβουρα *Pagarus*, οπότε αυτή τρέφεται από τα υπολείμματα τροφής του κάβουρα ενώ ταυτόχρονα του παρέχει ένα χρήσιμο καμουφλάζ.

¹⁶ Ο διευρυμένος Εαυτός, που όπως έχουμε πει σχετίζεται με το *atman* του Ινδουισμού, αναφέρεται πολλές φορές από τον Naess, τον B. Devall και άλλους και ως *Οικολογικός Εαυτός* χωρίς ουσιαστική διαφορά στο περιεχόμενο της έννοιας.

όλους) είναι λογικό ότι όσο ψηλότερα επίπεδα Αυτοπραγμάτωσης επιτυγχάνει κανείς τόσο η περαιτέρω δυνατότητα του για Αυτοπραγμάτωση εξαρτάται από το επίπεδο Αυτοπραγμάτωσης που έχουν επιτύχει και τα άλλα όντα.

Μια απόπειρα παραστατικής απεικόνισης των βασικών εννοιών της Ecosophy T και των μεταξύ τους λογικών σχέσεων, που έχει γίνει από τον Naess, φαίνεται στο σχήμα 2.



Απ = Αυτο-πραγμάτωση
 π = πλήρης
 δ = δυναμικό
 δ-Απ = δυναμικό Αυτο-πραγμάτωσης
 π-Απ = πλήρης Αυτο-πραγμάτωση

Περισσότερες απόψεις για την Βαθιά Οικολογία

Όπως έχουμε ήδη δει, ένα από τα βασικότερα χαρακτηριστικά της Βαθιάς Οικολογίας είναι ο πλουραλισμός της στο ιδεολογικό και στο πρακτικό επίπεδο. Μολονότι όμως πρόκειται για ουσιώδες γνώρισμα της, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί ταυτόχρονα και την αχίλλειο πτέρνα της. Πράγματι, η Βαθιά Οικολογία έχει κατηγορηθεί από πολλούς διανοητές επειδή δεν έχει ένα καλά διατυπωμένο και συγκεκριμένο ιδεολογικό πλαίσιο που να χαρακτηρίζει τα μέλη της. Εν τέλει, πότε κάποιος μπορεί να θεωρηθεί οπαδός της Βαθιάς Οικολογίας; Από ποιες αρχές πρέπει να εμφορούνται οι θέσεις του για να θεωρήσουμε ότι συνάδουν με αυτό που λέμε “Βαθύ Οικολογικό Κίνημα”; Η Rachel Carson και ο Aldo Leopold (ή ακόμη και ο Σπινόζα) θεωρούνται από πολλούς ως οι πρώτοι Βαθείς Οικολόγοι αλλά όταν έγραφαν τα έργα τους η Βαθιά Οικολογία δεν υπήρχε, όχι μόνο ως όρος αλλά, ούτε καν ως σύλληψη. Και υπό ποια έννοια ό,τι έχουμε δει έως τώρα στις προηγούμενες παραγράφους αποτελεί “βαθύτερη” αντιμετώπιση των περιβαλλοντικών προβλημάτων; Με άλλα λόγια, τι είναι αυτό που προσδίδει περισσότερο “βάθος” σε συγκεκριμένους τρόπους οικολογικής θεώρησης έναντι άλλων;

Είναι αλήθεια ότι τα παραπάνω ερωτήματα δεν έχουν απαντηθεί με μονοσήμαντο τρόπο. Ας θυμηθούμε ότι όταν ο Naess εισήγαγε για πρώτη φορά την έννοια του βαθέος οικολογικού κινήματος, η διάκριση που έκανε δεν αποτελούσε ιδρυτικό προσδιορισμό μιας νέας κίνησης ή έκφραση της φιλοσοφίας του αλλά προσπάθεια περιγραφής των κοινών σημείων ενός κινήματος βάσης που φαινόταν να βρίσκεται σε εξέλιξη ταυτόχρονα και σε όλο τον κόσμο –λόγω της περιβαλλοντικής υποβάθμισης– και που διέθετε αρκετά κοινά στοιχεία στις κατά τόπους εκφάνσεις του. Τα στοιχεία αυτά προέκυπταν από την εις βάθος διερεύνηση και αμφισβήτηση των μέχρι τώρα κυρίαρχων φιλοσοφικών παραδοχών μας, όπως ο ανθρωποκεντρισμός και η εργαλειακή αξία της φύσης, καθώς και από την διαπίστωση της ανάγκης για ριζικές αλλαγές στις βαθύτερες δομές του πολιτισμού μας. Αυτά τα κοινά στοιχεία όμως δεν μπορούν να αποτελέσουν πλήρη προσδιορισμό της κίνησης από μόνα τους γι’ αυτό και είδαμε τόσες διαφορετικές διατυπώσεις από τον Naess στα άρθρα του για τις διαφορές μεταξύ ρηχής και βαθιάς προσέγγισης, χωρίς όμως να θεωρεί πουθενά ότι ορίζει με αυτό τον τρόπο την Βαθιά Οικολογία.

Κατά μία έννοια λοιπόν, η Βαθιά Οικολογία είναι εκείνο το οικολογικό κίνημα που τα μέλη του εμπνέονται από κάποιες κοινές αγωνίες και προβληματισμούς σχετικά με τα περιβαλλοντικά ζητήματα και οι οποίοι εκφέρονται είτε με γενικό τρόπο όπως στα άρθρα του Naess που είδαμε, είτε με πιο συστηματικό όπως μια επεξεργασμένη πλατφόρμα. Κατά μία άλλη έννοια, η Βαθιά Οικολογία είναι το οικολογικό κίνημα που εμφορείται από την *εις βάθος* αμφισβήτηση των παραδεδεγμένων αρχών μας –με έναν τρόπο σαν αυτόν που απεικονίζεται στο διάγραμμα “ποδιά”– αναζητώντας αναμορφωτικές λύσεις όχι μόνο στο πρακτικό επίπεδο (σύμπτωμα) αλλά εξίσου και στις θεμελιακές παραδοχές μας (αιτία των προβλημάτων). Κατά δε μια τρίτη έννοια, η Βαθιά Οικολογία είναι εκείνο το οικολογικό κίνημα που τα μέλη του διαπνέονται από μια στάση ζωής σε πλήρη αρμονία και κοινωνία με τη φύση, θεωρώντας την ως μέρος του εαυτού τους, τον δε εαυτό τους ως κάτι ευρύτερο πέρα από τα στενά σωματικά του όρια που δύναται να ταυτιστεί με ολόκληρη την πλάση, και που επιπλέον αποδίδουν απόλυτη αξία σε όλες τις μορφές ζωής που απαντώνται στη φύση, καθότι μέρη ενός ολιστικού συστήματος με πολύπλοκες και ανερμήνευτες αλληλεπιδράσεις.

Alan Drengson

Οι παραπάνω τρεις αδρομερείς προσδιορισμοί εκφράζουν λίγο ή πολύ τους περισσότερους υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας. Ο Alan Drengson, διευθυντής σύνταξης του περιοδικού “Trumpeter” για πολλά χρόνια, προσπαθώντας να κάνει μια συστηματοποίηση της ορολογίας της Βαθιάς Οικολογίας [Drengson, 1996] αναφέρει ότι ως υποστηρικτής του κινήματος θεωρείται όποιος αποδέχεται την πλατφόρμα των οχτώ σημείων που διατύπωσαν οι Naess και Sessions. Έτσι μπορεί κάποιος να θεωρείται ακόλουθος του κινήματος και να δραστηριοποιείται ως προς τα οικολογικά προβλήματα με τρόπους που συνάδουν με την βαθιά οικολογική θεώρηση χωρίς να θέτει υπό αμφισβήτηση θεμελιώδεις φιλοσοφικές παραδοχές του, αρκεί να ασπάζεται την βασική πλατφόρμα και ό,τι συνάγεται από αυτή.

Αποδοχή της πλατφόρμας βέβαια σημαίνει δέσμευση για θεωρητική και έμπρακτη αναγνώριση της εγγενούς αξίας των ανθρωπίνων και μη, μορφών ζωής καθώς και της αξίας της ποικιλότητας αυτής καθεαυτή. Επακόλουθο μιας τέτοιας αποδοχής είναι η άσκηση κριτικής στο σύγχρονο βιομηχανικό πρότυπο ανάπτυξης καθώς η εφαρμογή των οικονομικών και τεχνολογικών τρόπων δράσης που επιβάλλονται από αυτό, οδηγούν στην εξάλειψη ειδών και στην καταστροφή

βιότοπων και εντόπιων πολιτισμών [Drengson, 1995, 6-7]. Έτσι, για τον Drengson, η αποδοχή της πλατφόρμας συνεπάγεται την συνειδητοποίηση ότι η οικοκεντρική αντιμετώπιση της φύσης και ακολούθως η προστασία της για δικό της καλό, αποτελεί αμοιβαίο συμφέρον για όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες. Θα πρέπει επιπλέον να δεχτούμε –διαπνεόμενοι και από την αξία της ποικιλότητας– ότι κάθε τόπος και κάθε δεδομένο κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο αναπτύσσει μια δικιά του οικολογική σοφία, αναλόγως και με την πολιτισμική και βιολογική ποικιλότητα του, έτσι ώστε θα πρέπει να μελετήσουμε τις πρακτικές και τη γνώση που έχουν αναπτύξει αυτόχθονες πληθυσμοί (γηγενείς οικοσοφίες) ώστε να βοηθηθούμε σε μια αρμονικότερη διαβίωση με τη φύση [ό.π.].

Έχουμε ήδη πει ότι συμβαίνει συχνά πολλοί ερευνητές να ταυτίζουν την Βαθιά Οικολογία με την Ecosophy T του Arne Naess. Αυτό είναι λανθασμένο, αφού η Ecosophy T αποτελεί μοναχά την προσωπική φιλοσοφική αφετηρία του Naess από την οποία καταλήγει ο ίδιος στην αποδοχή της πλατφόρμας των οχτώ σημείων. Ο Drengson τονίζει [ό.π.] ότι η *Αυτοπραγμάτωση!* που προβάλλεται από τον Naess ως ο έσχατος σκοπός, δεν είναι αποδεκτή από όλους τους υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας. Πολλοί από αυτούς δεν αναζητούν τις θεμελιώδεις παραδοχές τους σε σχέση με έναν Οικολογικό Εαυτό αλλά εκκινώντας, για παράδειγμα, από έναν κοινωνικό εαυτό ή εστιάζοντας στις διαφορές ανάμεσα στον τρόπο που αναπτύσσεται η ατομική ταυτότητα των ανδρών και των γυναικών στην κυρίαρχη παράδοση. Σε τέτοιες περιπτώσεις, ο υποστηρικτής της Βαθιάς Οικολογίας πιθανόν να προέρχεται από την *Κοινωνική Οικολογία* ή τον *Οικοφεμινισμό* αντίστοιχα. Επιπλέον, είναι απόλυτα θεμιτό για έναν θιασώτη του κινήματος να μην έχει καν καταλήξει σε συγκεκριμένες αφετηριακές παραδοχές. Όπως και να χει, η βαθιά διερεύνηση και προσπάθεια για διατύπωση φιλοσοφικών αφετηριών (*οικοσοφίες*) που να οδηγούν στην υιοθέτηση των αρχών της Βαθιάς Οικολογίας αφορά την *οικοφιλοσοφία*. Η οικοφιλοσοφία λοιπόν είναι, για τον Drengson, «δραστηριότητα και μέσο για οικοσοφικές διατυπώσεις. Είναι μια πλήρης οικοκεντρική διερεύνηση αξιών. Μια συνεχής πρακτική που στοχεύει να συνενώσει όλες τις δυνάμεις της γνώσης με σκοπό να πραγματώσει την βέλτιστη κατάσταση υπάρξεως, αυτή που διακατέχεται από αρμονία των σχέσεων μας σε όλα τα επίπεδα: με τον εαυτό μας, ανάμεσα στον καθένα από την οικογένεια μας και στην κοινωνία, ανάμεσα στις κοινωνίες μας και σε άλλες ομάδες, ανάμεσα σε κουλτούρες, ανάμεσα στους ανθρώπους και τα ζώα, τα φυτά, τις υπόλοιπες μορφές ζωής και ευρύτερες οικολογικές διαδικασίες. [...] Σε

αυτήν την επιδίωξη τα ερωτήματα μας γίνονται όλο και βαθύτερα και συνειδητοποιούμε επίπεδα του εαυτού μας που ούτε καν γνωρίζαμε πριν. Ο σκοπός της οικοφιλοσοφίας είναι μια οικοσοφία του ζην» [1996, 4].

Όσον αφορά την δικιά του οικοσοφία, ο Drengrson επιχειρεί μια σύνθεση της οικοφιλοσοφίας με την *υπερατομική ψυχολογία*¹⁷ (transpersonal psychology). Σε πολύ κοντινή αντιστοιχία με την πραγμάτωση του Οικολογικού Εαυτού του Naess, θεωρεί την “είσοδο” σε μια υπερατομική συνείδηση, η οποία επιτυγχάνεται μέσα από τη πρακτική της *συμπόνιας* και, ξεπερνώντας οποιαδήποτε βιοτικά όρια, ενοποιεί τον υπερατομικό Εαυτό μας. Μοιάζει σαν να πρόκειται για ενεργοποίηση του κέντρου της καρδιάς, λέει ο Drengrson [ό.π.,3] όπου η οικοσοφία του τελευταίου ταυτίζει ουσιαστικά τον Οικολογικό Εαυτό της Ecosophy T με τον υπερατομικό εαυτό που συναντάμε στην υπερατομική ψυχολογία.

Michael Zimmerman

Όπως είδαμε και νωρίτερα, υπάρχει μια μερίδα διανοητών της Βαθιάς Οικολογίας που θεωρούν ως ιδρυτικό γνώρισμα των υποστηρικτών του κινήματος, έναν άλλο τρόπο αντίληψης, περιγραφής και αντιμετώπισης της φύσης και αυτής καθεαυτήν αλλά και ως οργανικό τμήμα του εαυτού τους. Παραδείγματα αποτελούν οι Michael Zimmerman, Bill Devall, George Sessions, Warwick Fox κ.ά.

Ο Zimmerman [1989] αντιλαμβάνεται την Βαθιά Οικολογία θεμελιωμένη σε δύο βασικές θέσεις: αρχικά, σε μια επιστημονική και ενορατική επίγνωση του ότι όλα τα συστήματα που βρίσκονται στη γη συνδέονται μεταξύ τους μέσα από πολύπλοκους αλληλοσυσχετισμούς και ότι η ανθρωποκεντρική ματιά αποτελεί έναν μέχρι τώρα παραπλανητικό τρόπο αντιμετώπισης του φυσικού κόσμου. Οι Βαθείς Οικολόγοι πιστεύουν ότι μια οικοκεντρική στάση είναι πιο συνεπής με τον τρόπο που υπάρχει και φανερώνεται η ζωή στον πλανήτη. Έτσι, αντί να θεωρούμε τους ανθρώπους ως

¹⁷ Ο όρος *Υπερατομική Θεωρία* αναφέρεται σε εκείνη τη διανοητική τάση και τις συνακόλουθες θεραπευτικές πρακτικές της που επιχειρεί να θεραπεύσει την μη ισορροπημένη προοπτική των άλλων κλάδων της ψυχολογίας, ενοποιώντας την ενόραση των ανατολικών παραδόσεων σοφίας με τις έννοιες, τις θεωρίες και τις μεθόδους της ψυχολογίας στην δύση. Αν και παραδοσιακά οι θεωρητικοί προσανατολισμοί είναι προς την κατεύθυνση της αναγωγιστικής ερμηνείας, η υπερατομική ψυχολογία επιδιώκει να εντάξει στο πεδίο της εκείνες τις πτυχές της ανθρώπινης εμπειρίας που συνήθως παραβλέπονται από τα κυρίαρχα μοντέλα και μένουν ανεξερεύνητες. Αυτές οι “υψηλότερες” καταστάσεις αποτελούν τον πρωταρχικό τομέα για τον οποίο ενδιαφέρεται η υπερατομική θεωρία. Οι *υπερατομικοί ψυχολόγοι* διατυπώνουν ρητά ότι σκοπός τους είναι να ενοποιήσουν, κάτω από την ίδια ρουμπρίκα, την ψυχολογία και την θρησκεία, ή ακριβέστερα, την ψυχολογία με την πνευματικότητα, παρά το ευμετάβλητο και την ασάφεια που χαρακτηρίζουν τον τελευταίο όρο [Leeming et al., 2010, 924].

οντολογικώς διαφορετικά πλάσματα από τα υπόλοιπα (π.χ. καθ' εικόνα του Θεού), είναι καλύτερο να τους αντιλαμβανόμαστε ως σημαντικά νήματα στο υφαντό που λέγεται ζωή (πρβλ. τα όντα ως κόμβους στο βιοσφαιρικό δίκτυο, του Naess). Αυτή η οπτική οδηγεί σε σαφώς λιγότερο επιθετική και κυριαρχική στάση από μέρους μας προς τη φύση, κάτι που είναι απαραίτητο πλέον για την επιβίωση του πλανήτη. Η δεύτερη θέση άπτεται της αυτοπραγμάτωσης μας μέσα από τη διαδικασία της διαδοχικής μας ταύτισης με όλη την οικόσφαιρα, και παρόλο που προϋποθέτει μια τεράστια μεταβολή στις συνειδήσεις όλων μας, οδηγεί σε μια συμπεριφορά πολύ πιο συμβατή με αυτήν που χρειάζεται η φύση για να ευδοκιμήσει, σύμφωνα με τα μέχρι τώρα πορίσματα της περιβαλλοντικής επιστήμης.

Ιδεολογικά, η Βαθιά Οικολογία εμφορείται από μετανεωτερικές προσεγγίσεις και αυτό αντικατοπτρίζεται εμφανέστερα στον ιδεολογικό πλουραλισμό που την χαρακτηρίζει και στην παρότρυνση από μέρους της για επανεξέταση όλων των κυρίαρχων αξιών μας, και ιδιαίτερα των *μεγάλων αφηγήσεων* που καθιέρωσε η νεωτερικότητα. Η δε, σχετικά γρήγορη, είσοδος της στον ακαδημαϊκό χώρο, παρά την μεταμοντέρνα φύση της, οφείλεται κατά τον Zimmerman στο γεγονός ότι οι περισσότεροι σύγχρονοι ακαδημαϊκοί είναι νέοι και με εξοικείωση σε μεταμοντέρνες προσεγγίσεις φιλοσόφων όπως ο M. Foucault, ο M. Heidegger και ο J. Derrida [ό.π.]. Αυτό συνεπάγεται περισσότερη διορατικότητα και ευκολία κατά κάποιο τρόπο ώστε να ιδωθεί το οικολογικό πρόβλημα ως μια ακόμα έκφανση της προηγούμενης νεωτερικής κοσμοθεώρησης.

Παρόλα αυτά, η Βαθιά Οικολογία δεν πρέπει να αποκοπεί τελείως από το τα ιδεώδη του διαφωτισμού καθώς υπάρχουν στοιχεία σε αυτά που πρέπει να διατηρηθούν, όπως οι πολιτικές αξίες που εισήχθησαν και η επιστήμη αυτή καθεαυτή. Τα ανθρώπινα δικαιώματα και οι ανθρώπινες ελευθερίες (π.χ. το δικαίωμα στην ίση μεταχείριση ή στην μη εκμετάλλευση) αποτελούν μεγάλες κατακτήσεις της ανθρωπότητας και παραμένουν θεμελιώδεις προϋποθέσεις προκειμένου να προχωρήσουμε σε μια περισσότερο δίκαιη και σωστή μεταχείριση της φύσης. Πώς μπορούμε να αναγνωρίζουμε ίδια αξία σε όλες τις μορφές ζωής αν δεν μπορούμε αρχικά να το κάνουμε για τους ανθρώπους; Στο σημείο αυτό έχουμε ιδεολογική σύγκλιση με την Κοινωνική Οικολογία. Αυτά τα θέματα όμως δεν έχουν διατυπωθεί με όση έμφαση θα έπρεπε, από τους βαθείς οικολόγους, λόγω μιας ανησυχίας μήπως παρερμηνευτούν ως ανθρωποκεντρικές αντιλήψεις [ό.π.]. Η Βαθιά Οικολογία αποτελεί κατά βάση μια συνέχεια της απελευθερωτικής κίνησης που γεννήθηκε και

εξαπλώθηκε στον διαφωτισμό αλλά παραμένει απολύτως επίκαιρη γιατί επεκτείνει τα όρια της και πέραν των ανθρώπινων όντων. Σκοπός της δεν είναι μόνο η απελευθέρωση οποιωνδήποτε μειονοτήτων μπορεί να βρίσκονται υπό κυριαρχία αλλά γενικότερα η απελευθέρωση οποιουδήποτε όντος μπορεί να βρίσκεται κάτω από οποιουδήποτε είδους αναίτια καταπίεση.

Bill Devall, George Sessions

Στο ίδιο ακριβώς μήκος κύματος κινούνται και οι B. Devall και G. Sessions για τους οποίους η υποστήριξη της Βαθιάς Οικολογίας καθορίζεται από την ανάπτυξη οικολογικής συνείδησης. Έτσι, θεμέλια για μια βαθιά οικολογική στάση αποτελούν οι βασικές εννοιακές και βιωματικές εμπειρίες που έχουμε από τον εαυτό μας και από τη Φύση και που οδηγούν στην οικολογική μας συνειδητότητα [Devall and Sessions (2001), 157]. Η κεντρική διαίσθηση αυτής της συνειδητότητας είναι ότι δεν μπορούμε να κάνουμε αυστηρές οντολογικές διακρίσεις στο πεδίο της ύπαρξης καθότι δεν υπάρχει πραγματική διχοτόμηση ανάμεσα στον ανθρώπινο και στον μη ανθρώπινο κόσμο, έτσι στο βαθμό που τοποθετούμε τέτοια όρια αστοχούμε στην πορεία προς την βαθύτερη οικολογική συνειδητοποίηση [W.Fox στο Devall and Sessions (2001), 158].

Από αυτή τη βασική, εννοιακή ιδέα πηγάζουν οι δύο θεμελιώδεις νόρμες της Βαθιάς Οικολογίας, ήτοι η βιοκεντρική ισότητα και η Αυτοπραγμάτωση. Εδώ οι Devall και Sessions δεν αποκλίνουν καθόλου από τις γραμμές που πρωτοχάραξε ο Naess. Δέχονται την αρχή της βιοκεντρικής ισότητας ακριβώς όπως αναπτύχθηκε στα γραπτά του τελευταίου (αλλά και του Leopold σε ένα βαθμό) και οδηγούνται από τα πρακτικά επακόλουθα της –για παράδειγμα ότι πρέπει να ζούμε με όσο το δυνατόν λιγότερο αντίκτυπο στα άλλα είδη– στην νόρμα-ρητό: “*λιτοί στον τρόπο, πλούσιοι στο τέλος*” (simple in means, rich in ends). Ενστερνίζονται απόλυτα την ιδέα της Αυτοπραγμάτωσης ως διαφυγή από τον «μοντέρνο Δυτικό εαυτό ο οποίος προσδιορίζεται ως ένα απομονωμένο εγώ που αγωνίζεται πρωτίστως για την ηδονιστική του ικανοποίηση ή για μια περιορισμένη έννοια ατομικής σωτηρίας σε αυτήν ή την επόμενη ζωή» [ό.π.,158].

Ειδικότερα ο Devall, ορμώμενος από το χώρο της κοινωνιολογίας, αναπτύσσει με ενδελεχή τρόπο τα προσκόμματα που παρεμβάλλονται στην πορεία μας προς τον Οικολογικό Εαυτό από τις κυρίαρχες κοινωνικές μας οπτικές. Μια από αυτές για παράδειγμα είναι το να προσδιορίζουμε αυτό που δεν είναι εγώ ως “*το άλλο*”. Αν

αυτό το *άλλο*, μάλιστα, τυχαίνει να θεωρείται και “άψυχο” όπως για παράδειγμα ένα βουνό, ένα δάσος, ένα έλατο κ.ά. τότε αποτελεί “πράγμα”, ένα αντικείμενο που οι άνθρωποι μπορούμε να το εκμεταλλευτούμε κατά βούληση. Επιπλέον, όσον αφορά τον ίδιο τον εαυτό μας, πολύ συχνά αυτοπροσδιοριζόμαστε έχοντας ως μόνη βάση, συγκεκριμένα σωματικά χαρακτηριστικά μας που θεωρούνται κοινωνικώς επιθυμητά (λ.χ. είμαι όμορφος, ψηλός, κοντός, αθλητικός κ.λπ.) [Devall, 1995, 102] ή στοιχεία που αποτελούν γνωρίσματα της κοινωνικής μας ταυτότητας (επάγγελμα, φύλλο, θρησκεία κ.ά.). Μάλιστα πολλοί άνθρωποι αποτιμούν τον εαυτό τους βάσει της αντίληψης ότι αν ανήκουν σε κάποιο ευρύτερο σύνολο αναφοράς τότε η γνώμη αυτού του συνόλου είναι καθοριστική για ολόκληρη την κοινωνική τους ταυτότητα [ό.π.,101]. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, βέβαια, το αναπόφευκτο αποτέλεσμα είναι να περιορίζουμε και να καταπνίγουμε το αυτό-δυναμικό μας, ήτοι τις δυνατότητες μας για Αυτοπραγμάτωση. Από την άλλη, το “άνοιγμα” μας στον κόσμο, η επιδίωξη του Οικολογικού Εαυτού –που και για τον Devall ταυτίζεται με τον διευρυμένο εαυτό που απαντάται στην υπερατομική ψυχολογία– μέσα από την ανιδιοτελή δεκτικότητα μας, που δεν αποσκοπεί σε συγκεκριμένα οφέλη ούτε γίνεται λόγω συμμόρφωσης μας σε κάποια αφηρημένη ηθική, οδηγεί στην πληρότητα που προσφέρει το atman ή αυτό που κάποιοι ονομάζουν ως το Απόλυτο. [ό.π., 104]. Μολονότι και στο κίνημα της Νέας Εποχής έχουν εκφραστεί αντίστοιχες ιδέες για σεβασμό στο περιβάλλον και αυτοπραγμάτωση, ο Devall προτιμάει να διαχωρίσει τη θέση της Βαθιάς Οικολογίας από το New Age. Τονίζει ότι το κίνημα αυτό στην βάση του παραμένει ανθρωποκεντρικό καθώς διαχέεται ακόμα από την ιδέα της ανθρώπινης επιστασίας επί του κόσμου και θεωρεί ως καλύτερο έναν πολιτισμό έντονα τεχνοκρατικού τύπου όπου διαστημικά προγράμματα, υπολογιστικές μοντελοποιήσεις των οικοσυστημάτων και ανθρώπινη παρέμβαση στις εξελικτικές διαδικασίες μέσω της γενετικής θα εξασφαλίζουν ένα πιο βιώσιμο και ευχάριστο μέλλον για τους ανθρώπους [ό.π.,108].

Όλα τα παραπάνω βρίσκονται βέβαια στον αντίποδα της βαθιάς οπτικής η οποία αντιτίθεται στο κυρίαρχο κοσμοείδωλο των τεχνοκρατικών και βιομηχανοποιημένων κοινωνιών καθώς και στο κυρίαρχο επιστημονικό παράδειγμα (με την έννοια που έχει προσδώσει στον όρο ο Kuhn). Στα πλαίσια του τελευταίου οι επιστήμονες που ασχολούνται με τον φυσικό κόσμο αντιμετωπίζουν την φύση ως μια δεξαμενή αφηρημένων επιστημονικών δεδομένων. Βιολόγοι, κτηνίατροι, γεωλόγοι, περιβαλλοντολόγοι, δασολόγοι κ.ά. έχουν εξαφανίσει κάθε ίχνος θετικών

συναισθημάτων ή ταύτισης, στο όνομα της ανεξάρτητης και αντικειμενικής παρατήρησης. Για τον Devall αυτό είναι καταστροφικό. Παρομοιάζει τους φοιτητές του Πανεπιστημίου του, οι οποίοι εκπαιδεύονται στο να αντιμετωπίζουν με ουδέτερη ματιά την φύση μέσα από μοντέλα προσομοίωσης οικοσυστημάτων, με τους φύλακες των στρατοπέδων των Ναζί [ό.π.,111]. Οι φοιτητές αντί να έρχονται σε απ' ευθείας επαφή με τα δάση και τους ωκεανούς τους οποίους μελετάνε –ώστε να αποκτήσουν γνώση εξίσου με συναισθηματικό όσο και εμπειρικό τρόπο– τα αντιμετωπίζουν μέσα από τις οθόνες των υπολογιστών τους. Όταν δε, τύχει να έρθουν σε επαφή με τα αντικείμενα της μελέτης τους, έχουν μάθει να καταστέλλουν οποιοδήποτε φυσικό συναίσθημα μπορεί να τους γεννάται μέσω ενσυναίσθησης ή συμπάθειας, όπως ακριβώς έκαναν και οι φύλακες στα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Έτσι, η φύση αντιμετωπίζεται πλέον ως νεκρή ύλη και η γραφειοκρατία έχει όλο το πεδίο ελεύθερο να δρα υπέρ των κυρίαρχων μοντέλων ανάπτυξης χωρίς να λαμβάνονται με κανένα τρόπο υπόψη οι τυχόν προσδοκίες των οικοσυστημάτων και της γης.

Όλα τα παραπάνω συνοψίζονται αδρομερώς από τους Devall και Sessions στον παρακάτω πίνακα, που βρίσκεται στο βιβλίο τους *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered* [1985, Peregrine Smith Books, Salt Lake City]:

ΠΙΝΑΚΑΣ 2 [Devall and Sessions, 2001]

Κυρίαρχο κοσμοείδωλο	Βαθιά Οικολογία
Κυριαρχία επί της φύσης	Αρμονία με τη φύση
Το φυσικό περιβάλλον ως πόρος για τους ανθρώπους	Ολόκληρη η φύση έχει εγγενή αξία / ισότητα για όλα τα βιολογικά είδη
Υλική / οικονομική ανάπτυξη για τον αυξανόμενο ανθρώπινο πληθυσμό	Λιτές και απέριτες υλικές ανάγκες (υλικόι στόχοι οι οποίοι να υπηρετούν τον μεγαλύτερο στόχο της αυτοπραγμάτωσης)
Πίστη ότι το απόθεμα των πόρων είναι άφθονο	Οι “παροχές” από τη γη είναι περιορισμένες
Υψηλή τεχνολογική πρόοδος και τεχνολογικές λύσεις	Κατάλληλη τεχνολογία, μη κυριαρχική επιστήμη
Καταναλωτισμός	Ολιγάρκεια / ανακύκλωση
Εθνική / συγκεντρωτική κοινωνία	Μειονοτικές παραδόσεις / βιοπεριοχές

Η Βαθιά Οικολογία κομίζει μία νέα οπτική της ουσίας της πραγματικότητας και της θέσης μας στην ευρύτερη υφή των πραγμάτων (η οποία ονομάζεται *οικολογικός ρεαλισμός* από τον Devall), μέσα από τις δύο βασικές αρχές της, την

Αυτοπραγμάτωση και τη βιοκεντρική ισότητα. Είναι πρόδηλο ότι αυτές οι αρχές δεν μπορούν να γίνουν πλήρως κατανοητές με νοητικές διεργασίες καθότι αποτελούν εξ' ορισμού βιοματικές καταστάσεις. Η ολοένα και βαθύτερη αντίληψη της πραγματικότητας όμως καθώς και η πιο διευρυμένη αντίληψη του εαυτού οδηγούν στην βιοματική επαλήθευση του ότι οι βασικές νόρμες του κινήματος πηγάζουν αυθόρμητα ως οντολογική συνειδητοποίηση μάλλον αντί για κανονιστική συμμόρφωση.

Warwick Fox

Ένας από τους επιφανέστερους θεωρητικούς της Βαθιάς Οικολογίας, είναι ο Warwick Fox, Αυστραλός φιλόσοφος που η διδακτορική του διατριβή αφορούσε την Βαθιά Οικολογία και με σημαντική συνεισφορά στην συστηματοποίηση και περαιτέρω ανάπτυξη των ιδεών του κινήματος. Ο Fox διακρίνει ότι η Βαθιά Οικολογία όπως έχει συλληφθεί και παρουσιαστεί από τον Naess (και όπως την έχουμε δει στα προηγούμενα) θεμελιώνεται –και άρα μπορεί να οριστεί με βάση– τρεις, σχετικές μεν αλλά αναλυτικώς διακριτές μεταξύ τους, ιδέες [Fox, 1990]. Αυτό σημαίνει, με άλλα λόγια, ότι η Βαθιά Οικολογία με τον τρόπο που έχει μέχρι τώρα αναπτυχθεί γίνεται αντιληπτή με τρεις σημασίες, μία “εκλαϊκευμένη”, μία “τυπική” και μία “φιλοσοφική”.

Η *εκλαϊκευμένη* προσέγγιση της Βαθιάς Οικολογίας, δηλαδή ο τρόπος που την αντιλαμβάνεται ο περισσότερος κόσμος, βασίζεται στον *μη ανθρωποκεντρισμό* της. Στο γεγονός δηλαδή ότι αποτελεί μια οικοκεντρική οικολογική πρόταση που αναγνωρίζει εγγενή αξία σε όλες ανεξαιρέτως τις μορφές ζωής του πλανήτη και επιδιώκει την προστασία τους, όχι για χάρη οποιασδήποτε χρησιμότητας – επιστημονικής, αισθητικής κ.ά.– αλλά μόνο και μόνο για δικό τους καλό. Αυτή η έννοια της Βαθιάς Οικολογίας είναι μεν αληθής αλλά δεν εμπεριέχει καμία διάκριση ανάμεσα στους Βαθείς Οικολόγους και στους υπόλοιπους φιλόσοφους της Οικολογικής Ηθικής που επίσης αποδίδουν εγγενή αξία στη φύση. Η διάκριση αυτή είναι ουσιώδης για τον Fox και η αιτία θα γίνει εμφανής σε λίγο.

Η *τυπική* προσέγγιση της Βαθιάς Οικολογίας στηρίζεται στην ιδέα της *όλο και βαθύτερης* αμφισβήτησης. Ο Naess θεωρεί ότι το επίθετο “*βαθιά*” δηλώνει μόνο και μόνο την *εις βάθος* αμφισβήτηση όλων των παραδεδωμένων αρχών στην οποία προβαίνουν οι υποστηρικτές του κινήματος, σε σχέση με τον τρόπο του βίου μέσα στον κόσμο. Εις βάθος αμφισβήτηση σημαίνει μια αλληλουχία ερωτήσεων του τύπου

“γιατί;” η οποία εφαρμόζεται σε όλο και *βαθύτερα* επίπεδα (π.χ. γιατί Α; Επειδή Β. Γιατί Β; Επειδή Γ; Γιατί Γ; Επειδή Δ κ.ο.κ.) μέχρι να φτάσουμε στις θεμελιώδεις αρχές από τις οποίες μετά εξάγονται οι βασικές θέσεις της Βαθιάς Οικολογίας (βλ. και το διάγραμμα “ποδιά” σε προηγούμενο υποκεφάλαιο στο οποίο η διαδικασία της εκ θεμελίων αμφισβήτησης ή το *βάθος*, με τα λόγια του Naess, εκτείνεται από κάτω προς τα πάνω). Βαθιά Οικολογία λοιπόν τυπικά σημαίνει την *μέσω βαθιάς διερεύνησης προσέγγιση της οικολογίας ως τρόπο του ζην-εν-τω-κόσμου*. Αυτός είναι πράγματι ένας τυπικός και ουδέτερος προσδιορισμός καθότι δεν μας λέει τίποτα για το είδος και το περιεχόμενο των απαντήσεων που θα πρέπει να προκύψουν από τη διαδικασία της διερεύνησης –αν και υπονοείται ότι θα προκύψουν οι θέσεις της Βαθιάς Οικολογίας που γνωρίζουμε. Αυτό όμως είναι και το αδύνατο σημείο αυτής της προσέγγισης αφού, όπως λέει και ο Fox [ό.π.], δεν είναι αναγκαίο ότι οι θέσεις στις οποίες θα οδηγηθεί κάποιος από αυτήν την διερευνητική διαδικασία θα είναι οικοκεντρικές. Έγκυροι και αληθείς συλλογισμοί, που ξεκινάνε από τις πρώτες θεμελιώδεις αρχές, μπορούν να οδηγήσουν εξίσου εύλογα και σε ανθρωποκεντρικές και σε οικοκεντρικές θεωρήσεις. Ως συνέπεια, η συγκεκριμένη τυπική προσέγγιση της Βαθιάς Οικολογίας, αν και τυπική, δεν είναι επαρκής αφού δεν εξασφαλίζει και δεν κάνει καθόλου εμφανή τον οικοκεντρικό χαρακτήρα της Βαθιάς Οικολογίας, ο οποίος αποτελεί ένα από τα βασικότερα γνωρίσματα της.

Η *φιλοσοφική* προσέγγιση είναι αυτή που έχουμε δει να χαρακτηρίζει τη Βαθιά Οικολογία ως την οικολογική εκείνη στάση που αποδέχεται και στοχεύει την Αυτοπραγμάτωση, δηλαδή την πραγμάτωση του ενός μοναδικού, εκτεταμένου Εαυτού που περιλαμβάνει και ταυτόχρονα ενυπάρχει σε όλες τις μορφές Ζωής του πλανήτη. Για τον Fox, αυτή η προσέγγιση είναι η πιο σωστή καθότι πιο συνεκτική και συνάμα πιο ακριβής σημασιολογικά. Η συνεκτικότητα της συνίσταται στο ότι αναφέρεται σε μια φιλοσοφική θεωρία λογικά συνεπή, που εκκινεί από μία θεμελιώδη νόρμα και παράγει όλο το οικοδόμημα, δίνοντας μια απάντηση στο πώς να ζει κανείς μέσα στον κόσμο. Η δε σημασιολογική της ακρίβεια έγκειται στο ότι πετυχαίνει να κάνει διακριτό αυτό που δεν γίνεται με την “εκλαϊκευμένη” προσέγγιση, δηλαδή την διαφορά ανάμεσα στους βαθείς οικολόγους και στην πλειονότητα των άλλων οικοφιλόσοφων.

Η διαφορά αυτή έγκειται στο εξής: Οι φιλόσοφοι της Περιβαλλοντικής Ηθικής που επιχειρηματολογούν για την εγγενή αξία της φύσης μπορούν κατόπι να μεταβούν με λογική συνέπεια στην αξίωση ηθικών υποχρεώσεων προς αυτήν. Έτσι, οι

περισσότεροι οικοφιλόσοφοι αναγνωρίζοντας έμφυτη αξία στον φυσικό κόσμο νομιμοποιούνται με αυτό τον τρόπο στη διατύπωση και των αντιστοίχων “*πρέπει*” (βλ. κεφάλαιο 1). Για τον Fox όμως υπάρχει ουσιαστική διαφορά ανάμεσα σε αυτήν την προσέγγιση και στην προσέγγιση των βαθέων οικολόγων. Οι τελευταίοι δεν διατυπώνουν κανονιστικές προτάσεις προς τη φύση ένεκα της εγγενούς της αξίας αλλά επειδή πρόκειται, κατά κάποιο τρόπο, για τον ίδιο τους τον εαυτό. Εφόσον η φύση είναι μέρος του εαυτού τους, η προστασία της πλέον δεν επιβάλλεται από το ηθικό καθήκον αλλά έπεται ως λογικό επακόλουθο, αφού σημαίνει προστασία σε κάτι που οντολογικώς δεν διαφέρει σε τίποτα από τους ίδιους, αντίθετα θα λέγαμε ότι είναι κομμάτι της οντότητας και της ουσίας των.

Ο Fox λοιπόν θεωρεί ότι η χρήση του όρου “Βαθιά Οικολογία” και για τις τρεις παραπάνω σημασίες χωρίς διάκριση είναι άστοχη και πρέπει να εγκαταλειφθεί, αφού παρουσιάζει τα προβλήματα που είδαμε. Εναλλακτικά, προτείνει την χρήση του όρου “οικοκεντρική οικολογία” για την *εκλαικευμένη* εκδοχή ώστε να γίνεται εμφανής ο οικοκεντρικός χαρακτήρας του κινήματος και του όρου “υπερατομική οικολογία” (transpersonal ecology) για την φιλοσοφική προσέγγιση ώστε να διαφαίνεται η ιδέα του εκτεταμένου Εαυτού ως βασική αρχή της συγκεκριμένης οικολογικής προσέγγισης.

Βέβαια, η χρήση της λέξης “υπερατομική” δεν είναι τυχαία. Παραπέμπει στην *υπερατομική ψυχολογία* καθώς ο Fox στην αντίληψη που έχει για τον διευρυμένο Οικολογικό Εαυτό εμπνέεται αρκετά, όπως και ο Drengson, από την έννοια του υπερβατικού εαυτού με τον τρόπο που συναντάται στο συγκεκριμένο ρεύμα της ψυχολογίας. Η επίτευξη αυτού του υπερατομικού Εαυτού επιτυγχάνεται κατά τον Fox με την *ταύτιση*, όπως και κατά τον Naess, με τη διαφορά όμως ότι ο Fox αναλύει με πιο συστηματικό τρόπο αυτήν την έννοια. Ας δούμε εν συντομία κάποια βασικά σημεία αυτής της ανάλυσης.

Ο Fox θεωρεί ότι τα είδη *ταύτισης* που μπορούμε να βιώσουμε είναι τρία, τα οποία ονομάζει ως *προσωπική, οντολογική και κοσμολογική* ταύτιση [Fox, 1991].

Στην έννοια της *προσωπικής* ταύτισης εμπεριέχεται κάθε είδος ταύτισης που επιτυγχάνεται μέσω προσωπικής επαφής μας με το αντικείμενο. Αυτό το είδος της ταύτισης δεν γίνεται μόνο με πρόσωπα αλλά μπορούμε να την αποκτήσουμε με ό,τι ερχόμαστε σε συχνή και ευχάριστη επαφή. Περιλαμβάνει, για παράδειγμα, την οικογένεια μας, τους φίλους και τους οικείους μας αλλά μπορεί να επεκταθεί στα κατοικίδια μας, στα φυτά μας ή ακόμα και σε άψυχα αντικείμενα όπως αγαπημένα

πράγματα, ρούχα, κουκλάκια, το αυτοκίνητο μας κ.ά. Επιπλέον, μπορεί να αφορά και σε πιο αφηρημένες μορφές όπως ομάδες ή συλλόγους των οποίων είμαστε μέλη, ανθρώπους με τους οποίους μπορεί να μοιραζόμαστε κοινά ενδιαφέροντα χωρίς να τους γνωρίζουμε (π.χ. ποδηλάτες ή πεζοπόροι που χαιρετιούνται σε ένα βουνό χωρίς να έχουν ξαναϊδωθεί,), την αγαπημένη αθλητική μας ομάδα, τον δήμο μας, την χώρα μας κ.ά. Όλες τις παραπάνω οντότητες τις αντιμετωπίζουμε ενίοτε σαν να πρόκειται για εμάς ή μέρος μας, αφού κάτι που είναι απειλητικό για αυτές το νιώθουμε σαν απειλή προς εμάς τους ίδιους.

Η *οντολογική* ταύτιση γεννάται ως αποτέλεσμα της συνειδητοποίησης του κοινού γεγονότος που συνδέει όλες τις οντότητες του κόσμου, το οποίο είναι το γεγονός της ύπαρξης τους, δηλαδή ακριβώς το ότι αποτελούν *οντότητες*. Υπάρχει ένα σημείο όπου για κάποιους ανθρώπους έρχεται μια βαθιά συνειδητοποίηση του πόσο ξεχωριστό και καταπληκτικό είναι το γεγονός ότι ο κόσμος *υπάρχει* και ότι όλα τα όντα μοιάζουν να αποτελούν ένα προσκήνιο ύπαρξης μπροστά από το απέραντο φόντο της μη-ύπαρξης. Έτσι, ο κόσμος δεν γίνεται αντιληπτός σαν ένα υπόβαθρο πάνω στο οποίο αναπτύσσονται τα επιμέρους *εγώ*, τα δικά μας και αυτών που νιώθουμε εγγύτερα σε μας αλλά αποτελεί περισσότερο έναν τρόπο φανέρωσης του *είναι* (του γεγονότος της ύπαρξης καθεαυτής). Κατά τον Fox λοιπόν, αυτή η συνειδητοποίηση του εκπληκτικού γεγονότος ότι τα πράγματα *υπάρχουν*, ότι φανερώνεται ζωή αντί για το τίποτα, μπορεί να μας οδηγήσει σε μια ενορατική και αμέτοχη ταύτιση με όλα τα όντα και στην αυθόρμητη υιοθέτηση του σεβασμού και του «ζήσε και άσε να ζήσει».

Τέλος η *κοσμολογική* ταύτιση πηγάζει από μια ακόμα βαθύτερη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι όλα στο σύμπαν αποτελούν εκφάνσεις μια απλής, υπό συνεχή εκδίπλωση, πραγματικότητας. Αν και μπορεί να φτάσει κανείς από πολλούς δρόμους σε αυτή την αλήθεια (φιλοσοφία, θρησκεία, εσωτερισμό κ.λπ.) ο δρόμος της επιστήμης, αν δεν οδηγεί στην σύλληψη της τουλάχιστον επικυρώνει μια τέτοια οπτική. Η κοσμολογία και η εξέλιξη του Δαρβίνου, αποκαλύπτουν συνεχώς ότι ο κόσμος είναι μια μοναδική πραγματικότητα που συνεχώς εξελίσσεται ως αύξηση της εσωτερικής ποικιλίας και των διαφορετικών φανερώσεων της αυτής πραγματικότητας (ουσίας). Η πορεία δεν είναι κατακόρυφη αλλά διακλαδιζόμενη, δεν πηγαινει από το απλούστερο στο συνθετότερο αλλά από ένα αρχικό “σπόρο” βγαίνει ένας κλάδος που από αυτόν μετά φύεται ένας άλλος που συνεχίζει να αναπτύσσεται παράλληλα με τον πρώτο κ.ο.κ. Ο άνθρωπος και ο πίθηκος, για παράδειγμα, είναι δύο παρακλάδια που ξεκίνησαν από κοινό κλαδί, έναν κοινό πρόγονο, που μετά χάθηκε λόγω της φυσικής

επιλογής. Αυτό το δενδροειδές μοντέλο, συμφωνεί με την δαρβινική θεωρία και κατά τον Fox, προσφέρει έντονα πρόσφορο έδαφος για πλήρη και ανιδιοτελή ταύτιση με όλα τα όντα. Αν συνειδητοποιήσουμε την εικόνα του κόσμου ως ενός δένδρου που ξεφύτρωσε από ένα σπόρο ενέργειας και μεγαλώνει εδώ και 15 δισεκατομμύρια έτη, αυξάνοντας συνεχώς το μέγεθος και τα κλαδιά του (ποικιλότητα), και ότι το ανθρώπινο είδος δεν είναι το κέντρο ή η κορυφή του δέντρου αλλά ένα μικρό κλαδί, τότε μπορούμε σταδιακά να διευρύνουμε τον Εαυτό μας ταυτιζόμενοι πρώτα με τα γειτονικά μας φύλλα (οικογένεια, φίλοι) και εν συνεχεία με άλλα παρακλάδια του ίδιου κλάδου (κοινωνίες, έθνη), με άλλα κλαδιά (άλλα είδη) και μέχρι τελικά ολόκληρο το δένδρο (οικολογικός Εαυτός). Αυτή η μορφή ταύτισης, απρόσωπη και ανιδιοτελής, αποτελεί κατά τον Fox εχέγγυο μιας ακλόνητης φιλικότητας που δύναται να αγκαλιάσει όλα τα όντα και να φανερώνεται με τη δημιουργία σχέσεων εγκαρδιότητας, θετικού ενδιαφέροντος, εμπιστοσύνης, καλοπροαίρεσης και μιας μόνιμης προδιάθεσης για συνεχή βοήθεια και υποστήριξη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Κριτική στην Βαθιά Οικολογία

Είδαμε ότι η Βαθιά Οικολογία είναι πρωτίστως ένα οικολογικό κίνημα που απευθύνεται, μέσω μιας ιδεολογικής πλατφόρμας οχτώ βασικών θέσεων, σε ένα ευρύ φάσμα ανθρώπων σχετικά με τον τρόπο που πρέπει να θεωρούν το περιβάλλον και τη θέση τους μέσα σε αυτό. Ταυτόχρονα όμως, “πατάει” και σε ένα ιδιαίτερο φιλοσοφικό υπόβαθρο το οποίο, ενώ για πολλούς υποστηρικτές της είναι αναπόσπαστο κομμάτι του κινήματος (ας θυμηθούμε την θέση του W. Fox για τους τρεις διαφορετικούς τρόπους που προσεγγίζεται η βαθιά οικολογία –την εκλαϊκευμένη, την τυπική και την φιλοσοφική προσέγγιση), κατά τον Naess, αποτελεί απλώς μια ακόμα φιλοσοφική πρόταση που η αποδοχή της δεν είναι κατά κανένα τρόπο αναγκαία συνθήκη προκειμένου να ασπαστεί κανείς τις βασικές θέσεις του κινήματος. Κινούμενοι λοιπόν στο ίδιο πλαίσιο με τον Naess, θα επιχειρήσουμε σε αυτό το κεφάλαιο να εξετάσουμε κριτικά τη Βαθιά Οικολογία ξεχωριστά ως οικολογικό κίνημα και ως φιλοσοφικό σύστημα.

Η Βαθιά Οικολογία ως κίνημα

Η πλατφόρμα των οχτώ σημείων

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο πιο κατάλληλος και συνοπτικός τρόπος για να αναφερθούμε στην Βαθιά Οικολογία ως κίνημα είναι μάλλον η πλατφόρμα των οχτώ σημείων που προτάθηκε από τους Naess και Sessions και θεωρήθηκε από πολλούς ως ο κεντρικός ιδεολογικός της πυρήνας. Στο πλαίσιο αυτής, ο Naess πιστεύει ότι συνοψίζονται κοινά ιδεώδη που μοιράζονται άνθρωποι από όλον

τον κόσμο, σχετικά με το οικολογικό πρόβλημα και την δέουσα δράση που πρέπει να αναληφθεί για την αντιμετώπιση του. Οι θέσεις της πλατφόρμας εκφράζουν ανθρώπους που θέτουν σε βαθιά διερεύνηση την περιβαλλοντική κρίση και προσπαθούν να εντοπίσουν τα βαθύτερα αίτια της στις βασικές δομές του πολιτισμού μας, αντί να αρκεστούν σε μια συμπτωματική θεραπεία της. Το κυριότερο από αυτά τα αίτια θεωρείται για τους βαθείς οικολόγους ο ανθρωποκεντρισμός. Έτσι, η πρώτη θέση της πλατφόρμας εστιάζει σε αυτήν ακριβώς την πεποίθηση:

Η ευημερία και η άνθιση της ανθρώπινης και της μη ανθρώπινης Ζωής στη Γη έχουν αυταξία (εγγενή, ίδια αξία). Η αξία αυτή είναι ανεξάρτητη από τη χρησιμότητα του μη ανθρώπινου κόσμου σε ανθρώπινους σκοπούς.

Η παραπάνω θέση, που διακηρύττει την αναγνώριση εγγενούς αξίας σε όλη τη φύση ανεξαρτήτως χρησιμότητας για τον άνθρωπο, είναι η σημαντικότερη αρχή της πλατφόρμας. Η αρχή αυτή αποτελεί ηθική νόρμα και τίθεται αξιωματικά χωρίς όμως να αποτελεί *αναλυτική πρόταση* (ταυτολογία) αφού η άρνηση της –δηλαδή η διατύπωση ότι η φύση δεν έχει εγγενή αξία– δεν μας οδηγεί σε αντίφαση. Η αποδοχή της λοιπόν ή όχι εξαρτάται, πρωτίστως, από τις θεμελιώδεις παραδοχές κάποιου και, αναμφίβολα, δεν είναι αυτονόητη. Έτσι, ένας χριστιανός ή ένας ωφελμιστής φιλόσοφος δεν είναι απαραίτητο ότι θα αναγνωρίσει εγγενή αξία σε ένα ζώο¹⁸, ένα φυτό ή πόσω μάλλον σε έναν βράχο ή ένα ποτάμι (ας θυμηθούμε ότι ο όρος “Ζωή” που εμφανίζεται παίρνει ευρύτερο νόημα και αφορά και σε άψυχα αντικείμενα). Επιπλέον, στην περίπτωση που αποδέχεται κάποιος αυτήν την αρχή, αποδέχεται μαζί της και τα προβλήματα που ενυπάρχουν σε κάθε βιοκεντρική θεώρηση. Το βασικότερο από αυτά, βέβαια, έγκειται στον προσδιορισμό του όρου *Ζωή* (καθώς σε αυτήν αναγνωρίζεται η αυταξία) ο οποίος στην Βαθιά Οικολογία διευρύνεται, όπως έχουμε ήδη δει, περιλαμβάνοντας ίσως και τα πάντα στον κόσμο. Δεν έχει διατυπωθεί κάποιο στέρεο κριτήριο που να προσδιορίζει πότε κάτι θεωρείται *ζωντανό* και πότε όχι, στο πλαίσιο της Βαθιάς Οικολογίας. Έτσι, αυτή η διεύρυνση του όρου πέρα από την συνηθισμένη βιολογική του σημασία, δεν είναι απαλλαγμένη από ασάφειες και

¹⁸ Εδώ θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει ότι με τον τρόπο που έχει διατυπωθεί η πρώτη αρχή δεν αντιφάσκει με τα πιστεύω του χριστιανισμού καθότι δεν αναγνωρίζεται απόλυτη αξία στην μη ανθρώπινη ζωή καθεαυτή αλλά στην *ευημερία και την άνθιση* της. Έτσι, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι αναγνωρίζουμε αξία στην ευημερία ενός μέρους της φύσης (έχουμε ηθική υποχρέωση να μην εμποδίσουμε αυτήν την διαδικασία) και όχι στο ίδιο το μέρος, πράγμα που δεν θα είχε αντίρρηση να αναγνωρίσει ένας χριστιανός. Αν και η αποκομμένη ανάγνωση της πρώτης θέσης μπορεί να λάβει αυτήν την ερμηνεία, οι περαιτέρω επεξηγήσεις από τον Naess στο ίδιο άρθρο αλλά και ολόκληρη η υπόλοιπη σχετική βιβλιογραφία των βαθέων οικολόγων δεν αφήνουν περιθώρια για μια τέτοια ανάγνωση της πρώτης αρχής. Θα επανέλθουμε στο θέμα αυτό και σε επόμενη παράγραφο.

συνακόλουθα προβλήματα. Ας φανταστούμε, για παράδειγμα, έναν μεγάλο βράχο σε ένα οικοσύστημα, που αποτελεί στήριγμα για βλάστηση, κρυψώνα για φωλιές ζώων (π.χ. φίδια) και πάνω του φιλοξενούνται αποικίες εντόμων, φυτά κ.ά. Αυτό είναι, ορισμένως, ένα παράδειγμα όπου έχουμε *ευημερία και άνθιση* της μη ανθρώπινης *Ζωής* των φυτών, των ζώων, των εντόμων αλλά και του ίδιου του βράχου. Αν όμως, σύμφωνα με την πρώτη αρχή της πλατφόρμας, αναγνωρίζουμε απόλυτη αξία σε αυτές τις ακμάζουσες *Ζωές* και άρα έχουμε ηθικές υποχρεώσεις να εξασφαλίσουμε την απρόσκοπτη *άνθιση* τους, τότε δεν θα έπρεπε να κάνουμε το ίδιο και στην περίπτωση που θα συναντούσαμε ένα ζώο μολυσμένο από παράσιτα, παθογόνα μικρόβια και έντομα; Για αυτούς τους οργανισμούς και τα έντομα, έχουμε *άνθιση* της ζωής τους αλλά για το ζώο που νοσεί έχουμε πόνο και δυστυχία. Αν θέλουμε όμως να είμαστε λογικά συνεπείς στην πλατφόρμα, η επέμβαση ενός κτηνιάτρου με σκοπό την ίαση του ζώου, θα είχε την ίδια ηθική αξία σαν να καταστρέφαμε τις ζωές που θάλλουν στον βράχο, δηλαδή *απαξία*¹⁹. Εφόσον, η *άνθιση* κάθε μορφής *Ζωής* έχει απόλυτη αξία και εφόσον με τον όρο *Ζωή* εννοούμε κάθε τι στον πλανήτη μας, με ποιο κριτήριο θα μπορέσει ο κτηνίατρος να αποφασίσει αν θα πρέπει να μεταχειριστεί το ζώο ώστε να εξαλειφθούν ή να πολλαπλασιαστούν τα μικρόβια του; Η ίδια η πλατφόρμα αλλά και οι περαιτέρω αναλύσεις του Naess δεν προσφέρουν κάποιο λογικό κριτήριο για το πώς μπορούμε να αποφασίζουμε σε αντίστοιχες περιπτώσεις.

Βέβαια, στο σημείο αυτό, θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει τα κριτήρια *ζωτικότητας* και *εγγύτητας* που έχει εισηγηθεί ο Naess [βλ. κεφ.2, σ.56]. Όμως το κριτήριο της *ζωτικότητας* δεν μπορεί να εφαρμοστεί καθότι πρόκειται για εξίσου ζωτικές ανάγκες και από μέρους του ζώου και από μέρους των παρασίτων. Από την άλλη, το κριτήριο της *εγγύτητας* έχει νόημα μόνο όταν έχουμε να κάνουμε με σύγκρουση συμφερόντων μεταξύ ανθρώπων και άλλων ειδών. Και αυτό γιατί, σε κάθε άλλη περίπτωση, δεν έχουμε και πάλι κανένα λογικό μέτρο που να μας υποδεικνύει ποιο μέρος (από τα συγκρουόμενα) είναι εγγύτερο σε εμάς. Αν αυτό φαίνεται περίεργο, ας θυμηθούμε την δεύτερη αρχή της πλατφόρμας και την επεξεργασία της από τους Naess και Sessions [κεφ.2, σ.45]:

¹⁹ Αν και θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι αυτή η περίπτωση δεν είναι ίδια με εκείνη του βράχου, καθώς εδώ έχουμε ανταγωνισμό μεταξύ των διαφόρων μορφών ζωής κάτι που δεν ισχύει στον βράχο, το νόημα και το αποτέλεσμα του ισχυρισμού δεν αλλάζει. Άλλωστε πώς μπορούμε να είμαστε απόλυτα σίγουροι ότι η χρήση του βράχου από τα άλλα είδη, αποτελεί ευημερία για την “*Ζωή*” του και όχι δυστυχία;

Ο πλούτος και η ποικιλία των μορφών ζωής συνεισφέρουν στην πραγμάτωση αυτής της αξίας και επίσης αποτελούν αξίες καθεαυτές.

Η αρχή αυτή αναγνωρίζει απόλυτη αξία στην βιοποικιλότητα και επιπλέον βλέπει την εξέλιξη ως μια “οριζόντια” παραγωγική διαδικασία που αυξάνει την ποικιλία των μορφών ζωής και όχι ως μια κατακόρυφη πορεία από κατώτερες προς ανώτερες μορφές με προορισμό τον άνθρωπο. Αυτή η οπτική της εξέλιξης όμως, δικαιολογεί μεν λογικά την απόδοση ίσης αξίας σε όλες τις μορφές ζωής αλλά θέτει οποιαδήποτε απόπειρα από μέρους μας να θεωρήσουμε κάποιο είδος εγγύτερο σε μας, από κάποιο άλλο, αβάσιμη και αδικαιολόγητη αφού δεν υπάρχει πλέον κάποια κλιμακωτή αντιμετώπιση των ειδών, με τον άνθρωπο στην κορυφή, αλλά μόνο ταυτόχρονη παραγωγή ποικίλων μορφών ζωής με ίση αξία για όλες (ίσως με έναν πίθηκο να έχω έναν πιο, πλησιέστερο γενετικά, κοινό πρόγονο απ’ ότι με ένα φίδι αλλά εφόσον και τα δύο είδη έχουν ίση εγγενή αξία, το να θεωρήσω τον πίθηκο εγγύτερο προς τα μένα και άρα να τον σώσω από το φίδι, θα ήταν αδικαιολόγητο αφού χρησιμοποιώ μια επιστημονική περιγραφή –ήγουν την εξελικτική συγγένεια μου με τον πίθηκο– για να αποφασίσω μια ηθική συμπεριφορά).

Έτσι, δεχόμενοι ότι η άνθιση κάθε μορφής ζωής αλλά και η ίδια η βιοποικιλότητα έχουν απόλυτη και ίση αξία, στερούμαστε ασφαλών κριτηρίων ώστε να αποφασίσουμε πώς να πράξουμε σε περιπτώσεις που κάποια μη ανθρώπινη Ζωή έρχεται σε σύγκρουση με κάποια άλλη προκειμένου για την ευημερία της. Μπορεί οι Βαθείς Οικολόγοι να υιοθετούν αρχές του τύπου: «ζήσε και άσε και τους άλλους να ζήσουν» [Naess (2001a),148] και να κρίνουν με βάση αυτές την ηθική συμπεριφορά τους ως προς το περιβάλλον αλλά μια τέτοια νόρμα στην καλύτερη περίπτωση δεν κατευθύνει και στην χειρότερη απαξιώνει την δράση γεωπόνων, κτηνιάτρων και άλλων συναφών επαγγελματιών.

Στην τρίτη θέση της πλατφόρμας ο όρος “ζωτική ανάγκη” αφήνεται, όπως έχουμε δει, εσκεμμένα ασαφής ώστε να κρίνεται ξεχωριστά σε κάθε ιδιαίτερο πλαίσιο συνθηκών:

Οι άνθρωποι δεν έχουν δικαίωμα να μειώνουν αυτόν τον πλούτο και την ποικιλία εκτός μόνο αν πρόκειται για την ικανοποίηση ζωτικών αναγκών.

Αυτή η εσκεμμένη ασάφεια είναι μεν συνεπής προς την αξίωση της Βαθιάς Οικολογίας να αντιμετωπίζεται ως μεταμοντέρνο σύστημα που δεν εκφράζει δογματισμούς και γενικές καθολικότητες αλλά μεταφέρει και το αντίστοιχο ρίσκο που ενυπάρχει σε όλες τις περιπτώσεις “ελαστικών” θεωρήσεων. Παρόλο που τις

περισσότερες φορές μπορούμε να διακρίνουμε πότε μια πρακτική αποτελεί ζωτική ανάγκη για τους ανθρώπους, κάποιες φορές αυτές οι διαχωριστικές γραμμές δεν είναι απόλυτα ευκρινείς. Το κυνήγι ζώων ενδεχομένως να είναι αναμφίβολη ζωτική ανάγκη για κάποια απομονωμένη φυλή της Αφρικής (τα ΜΜΕ μας πληροφορούν συχνά για την ύπαρξη τέτοιων φυλών). Κατά πόσον όμως η κρεατοφαγία αποτελεί ζωτική ανάγκη για τον ανεπτυγμένο δυτικό κόσμο; Την σημερινή εποχή που η παχυσαρκία βρίσκεται στις πρώτες αιτίες θνησιμότητας στην δύση και που οι διατροφολόγοι συχνότατα δηλώνουν ότι η κρεατοφαγία ευθύνεται για μεγάλο μέρος των προβλημάτων υγείας ενώ ταυτόχρονα υπάρχει τόσο μεγάλη επάρκεια συμπληρωματικής διατροφής και τόσες κοινωνικές ομάδες που ζουν, έτσι κι αλλιώς ποιοτικά, με εκούσια αποχή από το κρέας, πόσο ζωτική ανάγκη είναι να διατηρούμε τεράστιες κτηνοτροφικές μονάδες και σφαγεία²⁰ στις Ευρωπαϊκές και Βορειοαμερικανικές χώρες; Βλέπουμε ότι δεν είναι πάντα ευδιάκριτο το όριο ανάμεσα στο πότε κάτι αποτελεί ζωτική ανάγκη ή όχι, αφού δεν μπορούμε να αποφανθούμε τελεσίδικα αν π.χ. η κατανάλωση κρέατος (και άρα η εκτροφή του) είναι για τον πληθυσμό των ΗΠΑ ζήτημα ζωτικής ανάγκης ή όχι. Εδώ, θα μπορούσαμε, ενδεχομένως, να αποταθούμε στις επιστήμες της διατροφής αλλά αφενός δεν υπάρχουν βέβαια συμπεράσματα ακόμη αφού συνεχώς δημοσιεύονται αλληλοαντικρουόμενες έρευνες και αφετέρου με αυτόν τον τρόπο οδηγούμαστε σε μια ηθική κρίση από μια περιγραφική πρόταση. Με άλλα λόγια, η ευελιξία της Βαθιάς Οικολογίας και η εσκεμμένη αποφυγή διατύπωσης καθολικών αποφάνσεων βλέπουμε να μας ωθεί σε αρκετές περιπτώσεις σε περάσματα από το *είναι* στο *πρέπει*.

Ένα ακόμα σημείο που χρήζει κάποιου σχολιασμού είναι στο δεύτερο μέρος της ίδιας αρχής. Εκεί, εκφράζεται ότι στην περίπτωση που τίθεται θέμα ζωτικής ανάγκης, ο άνθρωπος έχει το δικαίωμα να μειώσει τον πλούτο και την ποικιλία των μορφών ζωής του πλανήτη. Εδώ όμως κρύβεται μια εγγενής αντίφαση καθώς μιλάμε για μια ηθική επιλογή σε μια περίπτωση όπου στην πραγματικότητα δεν τίθεται θέμα επιλογής. Εφόσον, τίθεται θέμα μοναδικού τρόπου επιβίωσης δεν μπορεί να τίθεται

²⁰ Το θέμα των σφαγείων και των μεγάλων μονάδων τίθεται εδώ γιατί εκεί λαμβάνουν χώρα αδιανόητες πρακτικές κακομεταχείρισης ζώων: συνθήκες ακινησίας και υπέρμετρου συνωστισμού από τη γέννηση ως το θάνατο, εξαναγκασμένη και αέναη παροχή τροφής μέσω μηχανημάτων για γρήγορη πάχυνση, βασανιστικοί ακρωτηριασμοί αυτιών, ουρών, γεννητικών οργάνων, νυχιών και άλλων μελών του σώματος χωρίς αναισθησία προκειμένου τάχα να αποφεύγονται φαινόμενα κανιβαλισμού, αφαίρεση δερμάτων ενόσω τα ζώα είναι ακόμα ζωντανά κ.ά. είναι μόνο μερικά ελάχιστα παραδείγματα της κατάφωρης καταπίεσης που συμβαίνει σε τέτοιους χώρους λόγω των αναγκών για μαζική μεταχείριση και τεράστιες ποσότητες.

ταυτοχρόνως και θέμα ηθικής απόφασης. Αν ένας άνθρωπος βρίσκεται σε ένα μέρος όπου υπάρχει ένα μόνο είδος τροφής η φράση «έχει δικαίωμα να τραφεί από αυτό το είδος ακόμα και αν το εξαλείψει» δεν μπορεί να έχει ηθικό νόημα αφού αυτός ο άνθρωπος δεν έχει καμία άλλη δυνατότητα επιλογής. Ο όρος “δικαίωμα” έχει νόημα μοναχά όταν υπάρχει περιθώριο επιλογής αλλά σε μια τέτοια περίπτωση δεν θα μιλούσαμε για ζωτική ανάγκη.

Στην τέταρτη αρχή της πλατφόρμας διατυπώνεται η θέση της Βαθιάς Οικολογίας για το θέμα του ανθρώπινου πληθυσμού στον πλανήτη:

Η άνθηση της ανθρώπινης ζωής και του πολιτισμού είναι συμβατή με μια ουσιαστική μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού. Η άνθηση της μη ανθρώπινης ζωής προϋποθέτει μια τέτοια μείωση.

Διαπιστώνεται ότι μια μείωση είναι απαραίτητη αλλά και πάλι δεν γίνεται καμία απολύτως αναφορά στον τρόπο που πρέπει να γίνει αυτό. Για μια ακόμα φορά, η εσκεμμένη απροθυμία να εκφραστούν καθολικοί τρόποι με τους οποίους θα επιτευχθεί η εκάστοτε θέση που διατυπώνεται, αφήνει χώρο για παρερμηνείες και ακραίες διατυπώσεις και από μέρους βαθέων οικολόγων και από μέρους των επικριτών τους. Ο Naess, επισημαίνει αλλού [2005e, 90], ότι αφήνει σκόπιμα ασαφή τα αίτια και τον τρόπο που θα επιτευχθεί η μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού γιατί θεωρεί το θέμα τόσο πολύπλοκο που μόνο πολύπλοκες λύσεις μπορούν να δοθούν και μάλιστα διαφορετικές για κάθε κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο. Ενώ όμως δεν δίνει συγκεκριμένες κατευθύνσεις στην διατύπωση της πλατφόρμας και των επεξηγήσεων της, δεν προβαίνει ούτε και στην προστασία των λεγόμενων του από παρερμηνείες. Έτσι, η Βαθιά Οικολογία κατηγορήθηκε από πολλούς για “συμβατότητα” με φασιστικές απόψεις και μεθόδους πληθυσμιακού ελέγχου. Βέβαια, καταλυτικό ρόλο προς αυτήν την κατεύθυνση έπαιξαν ορισμένες θέσεις και απόψεις εξεχόντων υποστηρικτών του κινήματος όπως ο David Foreman –ηγετικό μέλος της αμερικανικής οργάνωσης Earth First!– που μεταξύ άλλων θεωρεί τους λιμούς, τις αρρώστιες (π.χ. ελονοσία, AIDS), τα παράσιτα κ.λπ. ως φυσικούς και θεμιτούς τρόπους μείωσης του πληθυσμού, καθώς και ότι ο ανθρώπινος πόνος στην Αιθιοπία είναι μεν τραγικός αλλά η καταστροφή βιοτόπων και μη ανθρωπίνων όντων στο ίδιο μέρος είναι ακόμα περισσότερο τραγική!²¹ Επιπλέον, η διατύπωση του Naess για “αυξανόμενη πληθυσμιακή πίεση” [Naess, 2005e, 91] έχει δώσει πάτημα για να

²¹ Απόψεις του D. Foreman παρατίθενται στο: Πρωτοπαπαδάκης (2008), σ.129 και: Γεωργόπουλος (2002) σ.282-288:υποσημ.3,4,5,6,8. και σ.330-331

συνδεθεί από πολλούς με αντίστοιχες θεωρίες εθνικοσοσιαλιστικής σκέψης περί *ζωτικού χώρου* που δύνανται να δικαιολογούν ακόμα και γενοκτονίες υπό τον μανδύα της περιβαλλοντικής προστασίας [Πρωτοπαπαδάκης, 2008, 129]. Βέβαια, τέτοιες συνδέσεις στην πραγματικότητα είναι τελείως αβάσιμες και δεν μπορεί να υπάρξει κανένα έδαφος στήριξης τους, αφού έρχονται σε πλήρη αντίφαση ακόμα και με την πρώτη αρχή της πλατφόρμας, δηλαδή την αναγνώριση απόλυτης αξίας στην ανθρώπινη ζωή.

Όπως και να 'χει, είναι γεγονός ότι η διατύπωση του προβλήματος του πληθυσμού με έναν τόσο ασαφή τρόπο αποτελεί απλώς γενικολογία χωρίς να προσφέρει ουσιαστικά κάποιο γόνιμο ερέθισμα στην ιδεολογία ενός οικολογικού κινήματος. Τουναντίον, η δέσμευση που προκύπτει από τον συνδυασμό της τέταρτης και της όγδοης θέσης²², για όποιον δηλώνει υποστηρικτής του κινήματος, ήγουν “να προσπαθήσει άμεσα ή έμμεσα να επιφέρει...μια ουσιαστική μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού” χωρίς να υπονοείται καν πώς μπορεί να γίνει αυτό, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως γεγονός ακόμα και, δυνητικά, επικίνδυνο. Επιπλέον, είναι αλήθεια ότι απόψεις –όπως αυτές του Foreman– που θεωρούν τις αρρώστιες και τις φυσικές καταστροφές ως φυσικό και επιθυμητό τρόπο μείωσης του πληθυσμού, στην ουσία δεν έρχονται σε λογική αντίφαση με καμία από τις αρχές της πλατφόρμας. Αν υπάρχει ίση εγγενή αξία σε όλες τις μορφές ζωής και αν από έναν ιό, ή ένα “τσουνάμι”, μπορεί να επιτευχθεί μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού με φυσικό τρόπο (και χωρίς να απειλείται η βιοποικιλότητα του πλανήτη) τότε δεν υπάρχει καμιά ορθολογική αφορμή να “καταδικάσει” ένας βαθύς οικολόγος κάτι τέτοιο. Για την Βαθιά Οικολογία, έτσι όπως διατυπώνεται το ιδεολογικό (αλλά και το φιλοσοφικό) της υπόβαθρο, το γεγονός πως συμβαίνουν φυσικές καταστροφές από τις οποίες οι άνθρωποι πνίγονται, καίγονται, καταπλακώνονται, μολύνονται και εξολοθρεύονται από λοιμούς κ.ά. μαζικά, σαν αδιαφοροποίητες μονάδες ομοειδούς συνόλου, δεν μπορεί να αποτιμάται ως κάτι εγγενώς κακό, και δεν μπορεί να υπάρχει λογική αιτία ώστε να το θεωρούμε ως καταστροφή ή δυστύχημα. Είναι απλώς συμβάντα τα οποία –αν θέλουμε να είμαστε ορθολογικά συνεπείς και εφόσον προκαλούνται από την ίδια τη φύση– θα πρέπει πλέον να τα αποφορτίσουμε από αξιολογικές κρίσεις του τύπου «θεομηνία», «τραγωδία», «καταστροφή», «πεθαίνουν αβοήθητοι» κ.ά. αφού τέτοιες κρίσεις δεν μπορούν να στηριχθούν σε ηθικό ή

²² «Όσοι προσυπογράφουν τα ανωτέρω σημεία, υποχρεούνται να προσπαθούν, άμεσα ή έμμεσα, να επέλθουν οι αναγκαίες αλλαγές».

ορθολογικό έδαφος και δεν έρχονται σε αντίφαση με καμιά από τις βασικές ηθικές ή οντολογικές αρχές του κινήματος.

Οι επόμενες δύο αρχές της πλατφόρμας αφορούν σε πιο πρακτικές διαπιστώσεις και λύσεις:

Η παρούσα ανθρώπινη παρέμβαση στον μη ανθρώπινο κόσμο είναι υπερβολική και η κατάσταση επιδεινώνεται ταχύτατα.

Οι πολιτικές μας επομένως πρέπει να αλλάξουν. Πολιτικές που αφορούν βασικές οικονομικές, τεχνολογικές και ιδεολογικές δομές. Η κατάσταση που θα προκύψει από αυτές τις αλλαγές θα είναι βαθιά διαφορετική από την σημερινή.

Εδώ, τίγονται ο βαθμός της ανθρώπινης παρέμβασης, σήμερα, στον φυσικό κόσμο και η ανάγκη για άμεσες και βαθιές αλλαγές στα κυρίαρχα οικονομικά, τεχνολογικά και ιδεολογικά πρότυπα. Στην επεξήγηση των αρχών αμφισβητείται η αποτελεσματικότητα της *αειφορικής ανάπτυξης* καθώς αποτελεί αμιγώς ανθρωποκεντρική αντιμετώπιση, προτείνεται η υιοθέτηση προστατευόμενων περιοχών (wilderness) και τονίζεται η ανάγκη για στροφή προς εναλλακτικές τεχνολογίες. Παρατηρούμε ότι οι συγκεκριμένες θέσεις της πλατφόρμας είναι πιο καλά οριοθετημένες νοηματικά –όσο αυτό είναι εφικτό στο πλαίσιο μιας περιληπτικής εξαγγελίας βασικών θέσεων– από ότι οι προηγούμενες και δεν αφήνουν εύκολο έδαφος για ακραίες ερμηνείες όπως συνέβαινε π.χ. με την τέταρτη αρχή.

Η έβδομη αρχή, τέλος, εισάγει και θέτει σε αντιδιαστολή τον όρο *ποιότητα ζωής* με την αύξηση του βιοτικού επιπέδου:

Η κύρια ιδεολογική αλλαγή συνίσταται στην εκτίμηση της ποιότητας ζωής (ζώντας σε καταστάσεις εγγενούς αξίας) αντί για την προσκόλληση σε ένα ολοένα αυξανόμενο βιοτικό επίπεδο. Θα υπάρξει μια βαθιά συνειδητοποίηση της διαφοράς μεταξύ του μεγάλου (big) και του σπουδαίου (great).

Εδώ, είναι αλήθεια πως έχουμε ξανά την εισαγωγή ενός όρου που ενέχει κάποια έμφυτη αοριστία. Το πότε υπάρχει, ή όχι, *ποιότητα ζωής* για κάποιον, μοιάζει να είναι αντιληπτό από τον κάθε άνθρωπο εννοιακά και όχι ορθολογικά. Ακόμα και αν είχαμε δύο ανθρώπους που μοιράζονταν κοινές πεποιθήσεις σε πολλά θέματα, φαίνεται ότι θα ήταν αρκετά δύσκολο να συμφωνήσουν στο τι αποτελεί *ποιότητα ζωής* και τι όχι. Ο Naess ισχυρίζεται ότι η ασάφεια που προσδίδεται στον όρο στην πραγματικότητα οφείλεται στη ίδια τη φύση του ως μη ποσοτικοποιήσιμος και άρα είναι θεμιτή. Εφόσον όμως τίθεται σε αντιπαραβολή με μια άλλη έννοια (αυτήν του αυξανόμενου βιοτικού επιπέδου) και αφού μας ζητείται να ρίξουμε το βάρος στην μία

κατάσταση έναντι της άλλης (η λέξη “αντί” που χρησιμοποιείται στην διατύπωση της αρχής αποκλείει λογικώς την συνύπαρξη και των δύο καταστάσεων) είναι άμεση συνέπεια ότι προϋποτίθεται η ύπαρξη ενός ελαχίστου μέτρου σύγκρισης. Επιπλέον, η διακήρυξη ενός κινήματος για την ευρεία επιδίωξη ενός στόχου, τόσο αόριστου, που η κατανόηση του διαφέρει σε σημαντικό βαθμό ακόμα και από άνθρωπο σε άνθρωπο, θα λέγαμε ότι μάλλον προκαλεί περισσότερη σύγχυση και ασάφεια παρά εκφράζει κοινά αποδεκτές απόψεις από ανθρώπους σε όλον τον κόσμο, όπως διατείνεται. Τέλος, αν οι Naess και Sessions θεωρούν ότι «θα υπάρξει μια βαθιά συνειδητοποίηση της διαφοράς μεταξύ *μεγάλου* και *σπουδαίου*», στη βάση ποιας επιχειρηματολογίας ένα υψηλό βιοτικό επίπεδο δεν αποτελεί κάτι *σπουδαίο* αλλά *απαξιώνεται* ως απλώς κάτι *μεγάλο*;

Το διάγραμμα “Ποδιά”

Είδαμε στο 2^ο κεφάλαιο, τον τρόπο που αντιλαμβάνεται ο Naess την Βαθιά Οικολογία ως ένα συλλογιστικό σύστημα και την απεικόνιση του με το διάγραμμα της “ποδιάς” [βλ.κεφ.2, σ.48, σχήμα 1]. Σύμφωνα με αυτό, η προσχώρηση στην Βαθιά Οικολογία μέσω της υιοθέτησης των βασικών αρχών της πλατφόρμας είναι λογικά δυνατή για κάθε άνθρωπο, σχεδόν από οποιοδήποτε θρησκευτικό ή φιλοσοφικό υπόβαθρο κι αν προέρχεται. Για τον Naess, ο προσδιορισμός “βαθιά” στην Βαθιά Οικολογία υπονοεί, όπως έχουμε ξαναδεί, την εις βάθος λογική διερεύνηση στην οποία οφείλουμε πάντα να θέτουμε τις απόψεις και τις πεποιθήσεις μας (ο Naess ήταν ένθερμος θαυμαστής της Σωκρατικής σκέψης). Αυτή η διερεύνηση όμως αποκαλύπτει –κατά τον Naess– ότι ως επί το πλείστον η ιδεολογική βάση του κινήματος δεν έρχεται σε αντίφαση με τις βασικές αρχές κανενός από τα κυρίαρχα κοσμοθεωρητικά συστήματα. Έτσι, η βασική ιδεολογική πλατφόρμα και τα οράματα της Βαθιάς Οικολογίας είναι τέτοια ώστε είναι εφικτό σχεδόν για οποιονδήποτε να τα ασπαστεί ανεξαρτήτως θρησκευτικού και ιδεολογικού χώρου που τυχόν ανήκει.

Στην πραγματικότητα αυτή η προσέγγιση κρύβει μια στρεβλή λογική. Ένα καλά ορισμένο σύστημα ιδεών ξεκινάει από κάποιες θεμελιώδεις προκειμένες και προχωρεί παραγωγικά στην διατύπωση περαιτέρω προτάσεων, κανόνων, περιγραφών κ.λπ. δηλαδή δομείται με έναν τρόπο που σχηματικά θα έμοιαζε με πυραμίδα (από τις λίγες πρώτες θεμελιώδεις παραδοχές στην κορυφή φτάνουμε στην πληθώρα των θέσεων

και την εκδίπλωση της θεωρίας προς τη βάση). Ο Naess όμως κάνει κάτι ανορθόδοξο. Εκκινεί από μια πλατφόρμα η οποία δεν αποτελεί σύνολο θεμελιωδών παραδοχών αλλά μετέπειτα επίπεδο προτάσεων και την διαμορφώνει με τέτοιο τρόπο ώστε στη συνέχεια αυτή να μπορεί να ταιριάζει λογικά με διαφορετικές αφετηρίες. Δηλαδή, αντί να ξεκινήσει από τις βασικές παραδοχές και με βάση αυτές να προχωρήσει στις συγκεκριμένες δράσεις που θα τεκμαίρονταν λογικά από αυτές, ξεκινάει από τη διατύπωση των επιμέρους δράσεων (που είναι η πλατφόρμα) και τις συνταιριάζει με τις ήδη υπάρχουσες φιλοσοφικές ή θρησκευτικές παραδοχές²³. Αυτό ίσως φαίνεται λειτουργικό και θεμιτό με μια πρώτη ματιά αλλά στην πραγματικότητα παρουσιάζει λογικές αντιφάσεις. Η πλατφόρμα μπορεί να έχει τον ενοποιητικό ρόλο που ευαγγελίζεται (ας θυμηθούμε ότι στο διάγραμμα “ποδιά” η πλατφόρμα παρουσιάζεται σαν μια στενή ζώνη από την οποία δύνανται να περνάνε όλα τα αφετηριακά συστήματα και οι πρακτικές τους συνέπειες) μόνο ανάμεσα σε ιδεολογικές αφετηρίες που προσεγγίζουν την πραγματικότητα μέσα από τους ίδιους όρους και έννοιες με αυτήν. Ένας βουδιστής, ενδεχομένως, δεν θα είχε κάποια δυσκολία να αποδεχτεί ίση εγγενή αξία για όλες τις μορφές ζωής όπως επίσης και ένας φιλόσοφος προερχόμενος από τον χώρο της δεοντολογίας. Για τον δεύτερο, οι αρχές της Βαθιάς Οικολογίας μιλούν την “ίδια γλώσσα” με αυτόν, αφού βασίζονται σε όρους *αξιολογίας* (ήτοι αναγνώριση απόλυτης αξίας και ηθικών υποχρεώσεων που απορρέουν από αυτήν) ενώ ο πρώτος έτσι κι αλλιώς αναγνωρίζει ως άξιο σεβασμού όλον τον φυσικό κόσμο. Το πρόβλημα όμως προκύπτει με συστήματα που δεν περνάνε από τον δρόμο της *αξιολογίας* προκειμένου να θεμελιώσουν τις ηθικές προτάσεις τους όπως είναι ο ωφελμισμός ή ο χριστιανισμός. Θα ήταν ιδιαίτερα δύσκολο να πειστεί ένας συνεπής ωφελμιστής να αρνηθεί τη διάνοιξη ενός δρόμου μέσα από ένα πευκόφυτο βουνό, που θα σήμαινε την εξυπηρέτηση ενός μεγάλου αριθμού ανθρώπων (π.χ. κάτοικοι

²³ Σύμφωνα με τον D. Holbrook [1990, 130-131] κάτι παρόμοιο συμβαίνει κατά κάποιο τρόπο με όλες τις απόπειρες διατύπωσης φιλοσοφικών διανοημάτων στα πλαίσια της Περιβαλλοντικής Ηθικής. Στην πραγματικότητα, όλοι οι περιβαλλοντιστές (environmentalists) εκκινούν από τις πρακτικές προτάσεις που πρέπει να εφαρμοστούν και τους σκοπούς που πρέπει να επιτύχουν και εν συνεχεία επιδίδονται στην προσπάθεια να διατυπώσουν μια θεωρία που θα παρέχει την φιλοσοφική και θεωρητική δικαιολόγηση αυτών των σκοπών. Για παράδειγμα, ξεκινούν από το γεγονός ότι οποιαδήποτε θεωρία οικολογικής ηθικής θα πρέπει σε κάθε περίπτωση να παρακινεί, εν τέλει, προς την κατεύθυνση της μείωσης της ατμοσφαιρικής ρύπανσης, των τοξικών αποβλήτων, της προστασίας ειδών υπό εξαφάνιση κ.ά. και προσπαθούν να διατυπώσουν μια ηθική θεωρία που να δικαιώνει ή να οδηγεί σε τέτοιες θέσεις. Είναι προφανές ότι ένα σύστημα περιβαλλοντικής ηθικής που δεν θα κατέληγε στην υποστήριξη τέτοιων θέσεων ή θα δικαιολογούσε αντίθετες όπως, επί παραδείγματι, μια αδιαφορία από μέρους μας για το φαινόμενο του θερμοκηπίου, θα κρινόταν αμέσως ως παράλογο ή ανόητο. Όπως και να ‘χει, φαίνεται μάλλον δύσκολο να αρνηθούμε στον Holbrook το δίκιο σε αυτή του την άποψη.

ενός δυσπρόσιτου χωριού) για χάρη της απόλυτης αξίας της *Ζωής* των δέντρων που θα κοπούν.

Αντιστοίχως, ένας χριστιανός δεν θα μπορούσε να συμφωνήσει με την ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι φορέας *ίσης* αξίας με όλες τις μη ανθρώπινες μορφές *Ζωής*. Στην πραγματικότητα, η έννοια της *αξίας* όπως την έχουμε συναντήσει μέχρι τώρα στον χώρο της Περιβαλλοντικής Ηθικής, δεν εμφανίζεται στην χριστιανική θεολογία καθότι δεν έχει να συνεισφέρει κάτι στον τρόπο με τον οποίο αυτή πραγματεύεται τα ηθικά ζητήματα. Αλλά και αν ακόμα θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τέτοια ορολογία προκειμένου να καταδειχτεί η ανάγκη σεβασμού του φυσικού κόσμου και της βιοποικιλότητας ως δημιουργήματα του Θεού, η εξίσωση του ανθρώπου ως φορέα *ίσης* αξίας με την υπόλοιπη δημιουργία, θα αποτελούσε ανεπίτρεπτη αξίωση, έως και σκανδαλώδη. Αρκεί μόνο να θυμηθούμε ότι ο άνθρωπος είναι το μόνο δημιουργήματα του Θεού που πλάστηκε από τα ίδια Του τα χέρια και όχι από το πρόσταγμα του δημιουργικού Του λόγου και ότι στο πρόσωπο αυτού φύσηξε ο Θεός πνοή ζωής [Γένεση, Β΄:7] και φυσικά ότι είναι πλασμένος «καθ' εικόνα και ομοίωσιν» του Δημιουργού του [Γένεση, Α΄:26-27]. Επομένως, παρόλο που η οντολογική διάκριση του ανθρώπου από τον φυσικό κόσμο είναι διάχυτη σε όλη την Πεντάτευχο της Παλαιάς Διαθήκης, μόνο και μόνο από τα δύο αυτά σημεία της *Γένεσης* που αναφέραμε καθίσταται πρόδηλη η ολοκληρωτική αδυναμία συμβιβασμού της πρώτης αρχής της Βαθιάς Οικολογίας με την χριστιανική προοπτική. Παρόλα αυτά, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι στην Πατερική και θεολογική γραμματεία –και περισσότερο στην ορθόδοξη– υπάρχει μια πληθώρα αντιμετώπισεων και οπτικών που συντείνουν στην προστασία του φυσικού κόσμου. Το φάσμα των διαθέσεων που υπάρχουν σε αυτές τις οπτικές εκτείνεται από έναν διάχυτο σεβασμό στην υλική δημιουργία μέχρι και μορφές καθαρού πανενθεϊσμού²⁴. Σε κάθε περίπτωση πάντως, η ύλη και ο φυσικός κόσμος δεν αντιμετωπίζονται ως αδιάφορα σεβασμού από τον

²⁴ Υπάρχει μια πληθώρα θέσεων στην ορθόδοξη παράδοση που λαμβάνουν σήμερα οικολογική χροιά από σύγχρονους θεολόγους και ιερείς. Οι ερμηνείες αυτές βασίζονται στο γεγονός ότι στο πλαίσιο της ορθοδοξίας η ύλη δεν είναι κατώτερη από το πνεύμα αλλά αντιθέτως, από μια πληθώρα αναφορών («και σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλην, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἴργασται» [Ιωάννης Δαμασκηνός, Πρώτος περί εικόνων λόγος, P.G. XCIV, col.1245]) και από τη λειτουργική πρακτική της εκκλησίας [Ζηζιούλας, 1992,120] φαίνεται ότι αποτελεί αντικείμενο σεβασμού, καθαγιαίνεται και ελευθερώνεται. Επιπλέον, η Παλαμική θεολογία με τη διάκριση περί ουσίας και ενεργειών του Θεού που διαπερνούν όλη την κτίση, και η θεολογία του Μάξιμου Ομολογητή περί των χαρακτηριστικών λόγων («λόγοι των όντων») που ενυπάρχουν σε κάθε υλικό δημιουργήματα και πηγάζουν από τον Θείο Λόγο, [Βαρθολομαίος Α΄, Οικουμενικός Πατριάρχης (2010) *Ο ρόλος της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Αντιμετώπιση της Παγκόσμιας Οικολογικής Κρίσης*, ομιλία στην Ακαδημία Αθηνών στις 03/02/2010] έχουν δώσει στήριγμα σε σύγχρονους θεολόγους να είναι ευνοϊκοί μέχρι και με πιο πανενθεϊστικές οπτικές [Ware, 2008, 55].

άνθρωπο καθότι ο τελευταίος δεν καλείται να οδηγήσει μόνο τον εαυτό του στην σωτηρία αλλά και συμπάσα την κτίση η οποία «και αυτή ελευθερωθήσεται από της δουλείας της φθοράς εις την ελευθερίαν της δόξης των τέκνων του Θεού, οίδαμεν γαρ ότι πάσα η κτίσις συστενάζει και συνωδίνει άχρι του νυν» [Ρωμ. 8:21-22] και η «αποκαταδοκία της κτίσεως την αποκάλυψη των υιών του Θεού απεκδέχεται» [Ρωμ. 8:19].

Γίνεται λοιπόν φανερό ότι η επιμονή του Naess στην ιδεολογική πολυσυλλεκτικότητα του κινήματος, δεν είναι ελεύθερη από φιλοσοφικά αδιέξοδα. Ο Naess [2005c,78-79] θεωρεί ότι η διαφορετικότητα στο πρώτο επίπεδο δεν αποτελεί πρόβλημα, γιατί μπορεί να υπάρξει συμφωνία στο δεύτερο και επιπλέον έτσι προσφέρεται μια δυναμική και ένας πλουραλισμός στο κίνημα. Παραβλέπει όμως ότι η διαφωνία στο πρώτο επίπεδο μπορεί με την ίδια ευκολία να οδηγήσει σε διαφωνία και στο δεύτερο και σε απόψεις ασύμβατες με την βασική πλατφόρμα. Επιπλέον, το συνταίριασμα συγκεκριμένων ιδεολογικών συστημάτων με την πλατφόρμα μπορεί να προϋποθέτει τελικά επιλεκτική χρήση μερικών μόνο από το σύνολο των αρχών τους, όπως είδαμε ότι συμβαίνει στην περίπτωση της χριστιανικής παράδοσης, στο πλαίσιο της οποίας δεν μπορεί να γίνει αβασάνιστα δεκτή μια βιοκεντρική εξισωτική θέση παρά μόνο αγνοώντας συγκεκριμένες βασικές παραδοχές (όπως είναι η διαφορετικότητα του ανθρώπου από τα υπόλοιπα πλάσματα).

Είναι πλέον εμφανές ότι στην μεταμοντέρνα φύση της Βαθιάς Οικολογίας ως ιδεολόγημα οφείλεται ταυτόχρονα και το πρωτοποριακό του χαρακτήρα της αλλά και οι εγγενείς αδυναμίες της. Αυτή η φύση της συνίσταται, όπως έχουμε ξαναδεί, στην προσπάθεια να μείνει ένα σύστημα με ανοικτές δομές, ένα σύστημα που δίνει έμφαση στην ποικιλία θέσεων και απόψεων και ένα σύστημα που, αποφεύγοντας να διατυπώσει καθολικές αλήθειες και άκαμπτες αποφάνσεις, επιδιώκει να είναι κατάλληλο για υιοθέτηση από ποικίλα κοινωνικά και πολιτιστικά σύνολα. Αυτό είναι θεμιτό, και ίσως και αναγκαίο κατά κάποιο τρόπο, για μια θεωρία που απευθύνεται εξ' ορισμού σε ένα πολύ μεγάλο φάσμα ανθρώπων. Προφανώς, μια αναθεώρηση της ηθικής μας στάσης προς το περιβάλλον πρέπει να είναι διαμορφωμένη με τέτοιο τρόπο ώστε να απευθύνεται σε ευρεία κλίμακα ανθρώπων και όχι σε μια μερίδα μόνο ηθικών φιλοσόφων. Από την άλλη όμως, οδηγεί αναπόφευκτα σε αόριστες και ασαφείς διατυπώσεις. Η Βαθιά Οικολογία, στην προσπάθεια της να διαμορφώσει μια ιδεολογική πλατφόρμα ευρέως αποδεκτή, οδηγείται σε στρογγυλεύσεις και

γενικολογίες σε βαθμό που μερικές φορές είναι ανεπίτρεπτος, όπως είδαμε και νωρίτερα. Η αποφυγή από μέρους της να προσδιορίσει και να καταδείξει, συγκεκριμένα και με εμπειριστατωμένο τρόπο, τα αίτια και τις λύσεις των προβλημάτων που θίγει –όπως ο υπερπληθυσμός– δικαιολογεί, εν μέρει, κατηγορίες που της έχουν αποδοθεί για αντιεπιστημονικότητα και ρηχότητα.

Συνοψίζοντας, η ιδεολογική προσαρμοστικότητα της Βαθιάς Οικολογίας είναι μεν αναγκαία για ένα σύστημα με τόσο ευρεία στόχευση (η οποία είναι επιτακτική ανάγκη για κάθε διάνοημα οικολογικής ηθικής) αλλά αποτελεί και δίκικο μαχαίρι. Η γενικότητα των βασικών ιδεών της την καθιστά –όπως το θέτει εύστοχα ο Ε.Πρωτοπαπαδάκης [2008, 131]– «στην καλύτερη περίπτωση απλό ευχολόγιο και στην χειρότερη τόπο επώασης του αυγού του φιδιού». Εν κατακλείδι, όσο “βάθος” και αν διατείνεται αρχικά ότι έχει η Βαθιά Οικολογία, τελικά, αναπόφευκτα “ρηχάινει” εξαιτίας του εύρους των αποδεκτών και των καταστάσεων, στις οποίες είναι εξ ορισμού προορισμένη να ανταποκρίνεται.

Η Βαθιά Οικολογία ως φιλοσοφία

Έχουμε ήδη διαπιστώσει ότι οι διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στην Βαθιά Οικολογία ως κίνημα και ως φιλοσοφικό σύστημα (Ecosophy T) είναι αρκετά δυσδιάκριτες πολλές φορές και συχνά αυτά τα δύο αντιμετωπίζονται ως αδιαχώριστα από πολλούς διανοητές. Παρόλο που εδώ επιχειρούμε να τα αντιμετωπίσουμε ξεχωριστά, αυτό δεν μπορεί να επιτευχθεί απόλυτα και ήδη στα προηγούμενα βασιστήκαμε υπόρρητα και αναπόφευκτα σε φιλοσοφικές παραδοχές της Βαθιάς Οικολογίας που δεν εκφράζονται άμεσα στην πλατφόρμα (π.χ. όταν εξετάσαμε αν συνάδουν θέσεις σαν του Foreman με την Βαθιά Οικολογία). Εδώ, θα επιχειρήσουμε μια κριτική επισκόπηση των φιλοσοφικών παραδοχών της Βαθιάς Οικολογίας βασισμένοι, κατ’ αρχήν, στην Ecosophy T όπως την είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο αλλά και σε γενικότερες απόψεις των υποστηρικτών της.

Είδαμε ότι η Ecosophy T θεμελιώνεται πάνω σε μια ιδιαίτερη οντολογία. Σύμφωνα με αυτήν, η υπαρκτή πραγματικότητα συνίσταται από μια ενιαία ολότητα

που υποστασιάζεται στα επιμέρους όντα, τα οποία αποτελούν κόμβους πραγμάτωσης εσωτερικών σχέσεων [βλ.κεφ.2, σ.34,55]. Ο κόσμος, κατά τη διατύπωση του Naess, αποτελεί ένα βιοσφαιρικό δίκτυο εγγενών σχέσεων και κάθε επιμέρους ον αποτελεί έναν κόμβο αυτού του δικτύου. Κατά μια άλλη διατύπωση: «δεν υπάρχει ξεκάθαρος οντολογικός διαχωρισμός στο πεδίο της ύπαρξης. Ο κόσμος δεν διαιρείται σε αυτόνομα υποκείμενα και αντικείμενα, ούτε και υπάρχει στην πραγματικότητα κανενός είδους διχασμός ανάμεσα στον ανθρώπινο και στον μη ανθρώπινο κόσμο. Όλες οι οντότητες συνίστανται μάλλον από τις μεταξύ των σχέσεις» [Fox, 1984, 196]. Βλέπουμε λοιπόν ότι, στο πλαίσιο της Βαθιάς Οικολογίας²⁵, ο κόσμος θεωρείται ως αποτελούμενος από μια μοναδική ουσία, της οποίας οι επιμέρους υποστάσεις χαρακτηρίζονται από «μια αδιάσπαστη ενότητα που έρχεται σε αντίθεση με την κλασική αντίληψη ότι ο κόσμος μπορεί να αναλυθεί σε ξεχωριστά και ανεξάρτητα μεταξύ τους υπαρκτά μέρη» [ό.π.,197]. Έτσι, έχουμε να κάνουμε με μια μονιστική θεώρηση του κόσμου –αφού όλα τα όντα θεωρούνται ως φανερώσεις της ίδιας ουσίας– πράγμα που επιβεβαιώνεται και από τη θέση του B. Devall ότι: «η Βαθιά Οικολογία εκκινεί μάλλον από την ενότητα παρά από την δυαρχία που αποτελεί την κυρίαρχη θέση της Δυτικής φιλοσοφίας» [ό.π.,196]

Αυτός ο μονιστικός χαρακτήρας της θεωρίας, που κατά κάποιο τρόπο μοιάζει να μην αντιφάσκει με τα πορίσματα της σύγχρονης φυσικής, παρέχει μια πολύ καλή οντολογική βάση για τη στήριξη των ιδεών περί *ταύτισης* και διευρυμένου (Οικολογικού) *Εαυτού* που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Ταυτόχρονα, όμως, ενέχει και κάποια από τα προβλήματα που συνοδεύουν συνήθως τις ενιστικές θεωρίες.

Η Βαθιά Οικολογία ως ηθική θεωρία

Συγκεκριμένα, ένα από τα βασικότερα θέματα προς συζήτηση είναι κατά πόσο η Βαθιά Οικολογία αποτελεί σύστημα ηθικής ή όχι. Η ιδέα περί του διευρυμένου Εαυτού συνεπάγεται άμεσα την προστασία του φυσικού κόσμου όχι επειδή έτσι πρέπει αλλά γιατί αποτελεί μέρος του εαυτού μου. Ο John Seed το έχει θέσει με έναν

²⁵ Εδώ ο όρος έχει την τρίτη σημασία που του αποδίδεται, ήτοι της οικοφιλοσοφικής θεωρίας. Σε αυτήν την παράγραφο, για λόγους ευρυθμίας θα χρησιμοποιούμε τους όρους Ecosophy T, Οικοσοφία και Βαθιά Οικολογία ως συνώνυμους, και αναφερόμενους στο ίδιο φιλοσοφικό σύστημα.

περιεκτικό τρόπο που τον συναντάει κανείς σχεδόν σε κάθε βιβλίο περί Βαθιάς Οικολογίας:

«Η νόρμα ‘προστατεύω το τροπικό δάσος’ γίνεται ‘είμαι κομμάτι του τροπικού δάσους και επομένως προστατεύω τον εαυτό μου. Είμαι εκείνο το κομμάτι του τροπικού δάσους που πρόσφατα απέκτησε νόηση’» [Devall, 1995, 107].

Με παρόμοιο τρόπο το έχουν θέσει και οι Naess, Fox και Devall. Εφόσον ο άνθρωπος καταφέρει να *Αυτοπραγματωθεί* και να μετέχει στον οικολογικό Εαυτό, πλέον δεν οδηγείται στον σεβασμό της φύσης επειδή του το υπαγορεύουν συγκεκριμένοι ηθικοί κανόνες ή αναγκαιότητες αλλά ελεύθερα και αυθόρμητα, από φυσική παρόρμηση για κάτι με το οποίο ταυτίζεται –όπως ακριβώς οι γονείς προστατεύουν τα παιδιά τους, όχι γιατί έχουν αποφασίσει ορθολογικά ότι έτσι είναι το σωστό αλλά λόγω αυθόρμητης και ανιδιοτελούς ταύτισης²⁶ μαζί τους.

Αυτή η θεώρηση εκ μέρους των παραπάνω οικοφιλοσόφων οδηγεί στη διάκριση, κατά κάποιο τρόπο, της Βαθιάς Οικολογίας από τα ηθικά συστήματα. Η ανάγκη για προστασία της φύσης θεωρείται ως εσωτερική προδιάθεση, αποτελεί φυσική ροπή για τον άνθρωπο ή, με άλλα λόγια, βρίσκεται μέσα στο *δυναμικό Αυτοπραγμάτωσης* του [βλ.κεφ.2, σ.57]. Όσο επιτρέπει κάποιος την εκδίπλωση του *δυναμικού* του και αφήνεται στην αυθόρμητη διαδικασία της *ταύτισης* με τα άλλα όντα, τόσο οδηγείται στον σεβασμό όλων των μορφών Ζωής γύρω του. Οποτεδήποτε, βλέπουμε να συμβαίνει το αντίθετο, όπως π.χ. υπέρμετρη εκμετάλλευση του περιβάλλοντος ή ασέβεια στη μη ανθρώπινη ζωή, αυτό οφείλεται στην πραγματικότητα σε έλλειψη γνώσης και συνειδητοποίησης, εκ μέρους του ανθρώπου, της ενότητας με τα άλλα όντα, και όχι σε εκούσια επιλογή.

Εφόσον λοιπόν ο άνθρωπος, συνειδητοποιήσει και κατανοήσει²⁷ την οντολογική ενότητα που τον συνδέει με τον περιβάλλοντα κόσμο, ωθείται αβίαστα και στην

²⁶ Στην πραγματικότητα, η σχέση ενός γονιού με το παιδί του, ίσως να μην είναι απόλυτα ανιδιοτελής με την έννοια ότι παραισιφρέει πάντα στη σχέση και ένα κτητικό “μου”. Σε ένα πρώτο επίπεδο, ουσιαστικά, ταυτίζομαι και προστατεύω το παιδί μου, το δικό μου σπίτι ή το δικό μου κτήμα. Σε αυτήν τη περίπτωση λοιπόν, ο εαυτός μου διευρύνεται και περιλαμβάνει κάτι το οποίο μου χρειάζεται και είναι σημαντικό για την ευημερία μου. Έτσι, αυτή η προσέγγιση είναι πιθανό να οδηγήσει τελικά στην εγκαθίδρυση μιας σχέσης υπαγωγής, κατά κάποιο τρόπο, και όχι σε μια σχέση επί ίσοις όροις, όπως θα μπορούσε να είναι, για παράδειγμα, μια σχέση φιλίας. Ο κίνδυνος, να οδηγηθεί κανείς σε μια τέτοια οικολογική οπτική από την θεώρηση της Βαθιάς Οικολογίας έχει τονιστεί και καταδειχτεί κυρίως από υποστηρικτές του Οικολογικού Φεμινισμού και γι’ αυτό συζητείται εκτενέστερα και στην αντίστοιχη παράγραφο αυτού του κεφαλαίου που αφορά στην κριτική του Οικοφεμινισμού στην Βαθιά Οικολογία.

²⁷ Η λέξη “κατανοήσει” ίσως να μην είναι κατάλληλη για να περιγράψει αυτό που λέγεται εδώ, καθώς στην σχέση γονιού-παιδιού δεν υπεισέρχεται κάποια διαδικασία κατανόησης αλλά η προστασία λαμβάνει χώρα σχεδόν αυθόρμητα και αυτόματα. Όμως στην περίπτωση της Οικοσοφίας δεν είναι

προστασία του. Όμως αυτή η προστασία δεν προκύπτει από ελεύθερη βούληση αλλά νομοτελειακά, ως πραγμάτωση κάποιας εσώτερης αναγκαιότητας του. Είναι φανερό ότι κάτι τέτοιο έρχεται σε αντίφαση με την κοινώς αποδεκτή αντίληψη περί ηθικής. Δεν έχει νόημα να μιλάμε περί ηθικής όταν προβαίνουμε σε μια πράξη όχι από ελευθερία επιλογής αλλά από φυσική ροπή ή ενστικτώδη παρόρμηση. Θα ήταν παράδοξο, λόγου χάριν, να θεωρήσουμε ότι μια μάνα προστατεύει το νεογέννητο παιδί της επειδή έχει κατανοήσει μέσω διαλογιστικής διεργασίας ότι αυτό είναι το πρέπον και άρα να θεωρούμε ότι κάτι τέτοιο αποτελεί ηθική στάση από μέρους της. Είναι προφανές ότι μια τέτοια στάση οφείλεται πρωτίστως σε πηγαία και φυσική ροπή της μάνας, αφού άλλωστε βλέπουμε να κάνουν το ίδιο πράγμα και όλα σχεδόν τα ζώα, για τα οποία φυσικά ούτε λόγος δεν γίνεται περί ηθικών ή μη πράξεων. Με τον ίδιο τρόπο λοιπόν λειτουργεί και ο “Αυτοπραγματωμένος” άνθρωπος που έχει συνειδητοποιήσει ότι κάθε κομμάτι της φύσης αποτελεί και κομμάτι του ίδιου του Εαυτού του. Έτσι όμως, γίνεται φανερό ότι η Βαθιά Οικολογία “αποηθικοποιείται” πλέον σαν σύστημα. Η προστασία της φύσης δεν είναι πια αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής αλλά απόρροια μιας ντετερμινιστικής αναγκαιότητας. Η δε καταστροφή της είναι αναπόδραστη συνέπεια ατελούς γνώσης και συνειδητοποίησης από μέρους του ανθρώπου, άρα μη επιλήψιμη ηθικά. Δεν μπορούμε να καταδικάσουμε ή να απαξιώσουμε κάτι που οφείλεται στην άγνοια (και άρα στην έλλειψη επιλογών) παρά μόνο όταν είναι αποτέλεσμα συνειδητής και εκούσιας απόφασης.

Στο σημείο αυτό, πρέπει να σημειώσουμε τρία πράγματα. Κατά πρώτον, ο νομοτελειακός “εγκλωβισμός” του ανθρώπου, που προκύπτει ως συνέπεια της οντολογίας της Βαθιάς Οικολογίας, είναι συνυφασμένος με τον ενιστικό προσανατολισμό της θεωρίας και μπορεί να παρατηρηθεί σχεδόν σε κάθε τέτοιο σύστημα. Για παράδειγμα, η επώδυνη δέσμευση του ανθρώπου στον συνεχή κύκλο των μετενσαρκώσεων μέχρι να εκπληρωθεί ο καθολικός νόμος του *κάρμα*, στο πλαίσιο της Βουδιστικής θρησκείας, είναι ένα εμφανές παράδειγμα κατάλυσης της ελευθέριας της βούλησης σε μια μονιστική αντίληψη. Αλλά και άλλα συστήματα με παρεμφερείς προσεγγίσεις καταλήγουν σε παρόμοιες συνέπειες είτε πιο άμεσα είτε πιο έμμεσα. Επιπλέον, γίνεται φανερό ότι η Βαθιά Οικολογία, διαλέγοντας τον δρόμο του ντετερμινισμού, έρχεται και πάλι (ως φιλοσοφία αυτή τη φορά και όχι ως κίνημα) σε ρήξη με την χριστιανική οπτική αφού, καταλύοντας την δυνατότητα ελεύθερης

ξεκάθαρο αν η οικολογική συνείδηση συμβαίνει εξίσου αυτοματοποιημένα ή πρέπει να προηγηθεί στάδιο κατανόησης. Θα ασχοληθούμε με αυτό το πρόβλημα λεπτομερέστερα σε επόμενες σελίδες.

βούλησης, αίρει και το νόημα θεμελιακών εννοιών όπως είναι της *αμαρτίας* και της *πτώσης*. Ο άνθρωπος καλείται να λυτρωθεί από την κατάσταση της *πτώσης* σαν αποτέλεσμα ελεύθερης ανταπόκρισης στο κάλεσμα του Θεού και όχι σαν νομοτελειακό επακόλουθο της πλήρους συνειδητοποίησης της πραγματικής του κατάστασης. Η ελευθερία επιλογής είναι *conditio sine qua non* για την χριστιανική πίστη. Όμως τώρα, η Βαθιά Οικολογία με την έννοια της οικοφιλοσοφίας νομιμοποιείται πλέον να έρχεται σε ρήξη με τον χριστιανισμό αφού, έτσι όπως την μελετάμε εδώ, δεν παρουσιάζεται σαν πολυσυλλεκτικό κίνημα που απευθύνεται σε –και μπορεί να υιοθετηθεί εξίσου από– όλους αλλά ως μια νέα πρόταση και κοσμοθεωρία, προς αντικατάσταση των παλαιών.

Κατά δεύτερον, πρέπει να δια φωτίσουμε ένα σημείο που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί, από αναγκαίος “ελιγμός” μέχρι και σημαντική αντίφαση. Ενώ, όπως είδαμε, στην πλατφόρμα του κινήματος κατέχει κεντρική θέση η έννοια και η σημασία της *αξίας*, στην *Ecosophy* δεν συμβαίνει αυτό. Στην ιδεολογία του κινήματος της Βαθιάς Οικολογίας, η ανάληψη καθηκόντων και ηθικών υποχρεώσεων έναντι της φύσης προκύπτει λόγω της αναγνώρισης απόλυτης αξίας σε αυτήν από μέρους μας. Αντιθέτως, στην *φιλοσοφία* της Βαθιάς Οικολογίας, η ανάληψη καθηκόντων και υποχρεώσεων έναντι της φύσης πηγάζει από την συνειδητοποίηση του φυσικού κόσμου ως προέκταση του Εαυτού μας. Έτσι, σε σύνδεση με τα προηγούμενα, στην πρώτη περίπτωση ο σεβασμός της φύσης προκύπτει από επιλογή (αφού η αναγνώριση της αξίας είναι κάτι που συμβαίνει μέσω διαλογιστικής διεργασίας και δεν είναι αναγκαία), ενώ στην δεύτερη, προκύπτει όπως είδαμε ντετερμινιστικά ως συνέπεια οντολογικής συνειδητοποίησης. Όστε η Βαθιά Οικολογία ως κίνημα έχει ηθική χροιά ενώ ως φιλοσοφικό σύστημα, όχι. Αυτό όμως, μάλλον αποτελεί μη αμελητέα αντίφαση που οι ρίζες της βρίσκονται στην προσπάθεια του Naess να “παντρέψει” την Βαθιά Οικολογία με όλες τις υπάρχουσες κοσμοθεωρητικές αφηρηρίες, οπότε και χρησιμοποιεί διαφορετική “γλώσσα” στις βασικές αρχές (πλατφόρμα) της Βαθιάς Οικολογίας (που απευθύνεται σε όλους) και διαφορετική στην φιλοσοφική της θεμελίωση.²⁸

²⁸ Ο Fox παραμένει πιο συνεπής από τον Naess σε αυτό το σημείο. Αποφεύγει συστηματικά οποιαδήποτε πραγμάτευση με όρους αξιών και θεωρεί, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο [σ.69], την Βαθιά Οικολογία ως *Υπερατομική Οικολογία* που προβάλλει την Αυτοπραγμάτωση σαν τον βέλτιστο τρόπο για επίτευξη οικολογικής συνείδησης. Υποστηρίζει με ενάργεια ότι όταν ο διευρυνμένος, οικολογικός Εαυτός έχει πραγματωθεί, η ηθική (με την έννοια της αναζήτησης *προτάσεων του πρέπει*) καθίσταται περιττή. Έτσι, αντιτίθεται ακόμα και στην θεώρηση της Βαθιάς Οικολογίας ως ανήκουσα στον χώρο της Περιβαλλοντικής Ηθικής [Reitan, 1996, 412].

Τρίτον, μπορούμε να διαπιστώσουμε ξανά πιθανές επιρροές στη θεωρία του Naess από την Σωκρατική σκέψη, εκτός από τις προτροπές του για την ανάγκη συνεχούς “βαθιάς διερεύνησης” (deep questioning), που είδαμε στα προηγούμενα και οι οποίες παραπέμπουν σε μεγάλο βαθμό στον Σωκρατικό *Έλεγχο*. Εδώ, η “αποηθικοποίηση” της Βαθιάς Οικολογίας, με τον τρόπο που είδαμε, θυμίζει έντονα το περίφημο «*οὐδείς ἐκὼν κακός*» του Σωκράτη [Πρωταγόρας 358c, Γοργίας 468c, Μένων 77b-78b] καθώς και τη θέση του ότι, *η ἀρετή είναι γνώση* [Γοργίας 460b-d, Πρωταγόρας 345c,360d]. Το καινούργιο στοιχείο όμως τώρα είναι ότι Naess επεκτείνει αυτήν την αντίληψη στη σχέση μας με τον φυσικό κόσμο ενώ ο Σωκράτης σκεφτόταν την ηθική, προορισμένη στο πλαίσιο μεταξύ των ανθρώπων. Επιπλέον, η οικοσοφική θεώρηση εντοπίζει, όπως έχουμε δει, στην άγνοια την αιτία της υποβάθμισης του περιβάλλοντος και αυτό ταιριάζει με τη Σωκρατική θέση. Στην αντίθετη όμως περίπτωση, δεν ισχύει απαραίτητα το ίδιο και έχουμε διαφορετικές συνέπειες, ανάλογα πάλι με την έννοια της Βαθιάς Οικολογίας που εξετάζουμε. Στην έννοια της οικοφιλοσοφικής θεωρίας, η “ενάρετη” στάση δεν προκύπτει από γνωστική διεργασία αλλά αποκαλύπτεται, κατά κάποιο τρόπο, με τη βιωματική επίτευξη του “Αυτοπραγματωμένου” Εαυτού. Αυτή όμως η προσέγγιση βρίσκεται, ορισμένως, στους αντίποδες της Σωκρατικής πρακτικής, η οποία στηρίζεται σε μια, καθαρά ορθολογική, διαδικασία λογικής ανάλυσης και επιχειρηματολογίας, αντί για μια μη κριτική και παραθετική σοφία, όπως συνέβαινε πρωτότερα [Καρασμάνης, 2002, 100]. Από την άλλη, αν κοιτάξουμε στην έννοια της Βαθιάς Οικολογίας ως εκείνο το οικολογικό *κίνημα* που προβάλλει την *εις βάθος* κριτική διερεύνηση των οικολογικών προβλημάτων και των παραδεδωμένων αρχών μας [βλ.κεφ.2, σ.60], τότε έχουμε σχεδόν πλήρη ταύτιση με την Σωκρατική αντίληψη και τη θέση του, ότι: «*ο δε ανεξέταστος βίος ου βιωτός ανθρώπω*» [Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, 38a]. Σε αυτήν τη περίπτωση, η “ενάρετη” στάση θα προκύψει μέσω κριτικής σκέψης και διασκεπτικής διεργασίας. Όμως, όπως έχουμε ξαναπεί, δεν είναι αναγκαία συνθήκη ότι μέσω αυτού του “δρόμου” θα οδηγηθούμε σε συμπεράσματα και θέσεις που θα συνάδουν με αυτές της Βαθιάς Οικολογίας.

Στην πραγματικότητα, η σύγκριση με τις Σωκρατικές πεποιθήσεις, μας βοηθάει να διαπιστώσουμε απλώς ένα ακόμη συγκεκριμένο σημείο στην Βαθιά Οικολογία. Και αυτό δεν είναι άλλο, από το πώς αντιμετωπίζονται ο ορθολογισμός και η αναλυτική σκέψη και ποια ακριβώς θέση τους διαφυλάσσεται στο πλαίσιο της Βαθιάς Οικολογίας. Έχουμε ήδη δει ορθολογικές προσεγγίσεις σε πολλά θέματα αλλά έχουμε

έρθει και αντιμετώποι με προσεγγίσεις έντονα μυστικιστικές (π.χ. Fox - Υπερατομική Ψυχολογία, Devall κ.ά.). Ο Naess, παρ' όλες τις αναφορές του σε έννοιες όπως το άτμαν κ.ά., προτάσσει κατά κανόνα μια ρασιοναλιστική αντιμετώπιση [βλ. π.χ. κεφ.2, σ.38] και αποφεύγει αναφορές περί *μυστικισμού* και *μυστικής ένωσης* γιατί θεωρεί ότι σε τέτοιες παραδόσεις συνήθως χάνεται η προσωπική ετερότητα για χάρη μιας αδιαφοροποίητης ολότητας και ότι αποτελούν καταστάσεις που είναι σχεδόν ακατόρθωτο να επιτευχθούν στις καθημερινές συνθήκες ζωής των ανθρώπων, εν αντιθέσει με την *ταύτιση* και την *Αυτοπραγμάτωση* [Naess, (2001b), 152]. Επιπλέον έχουμε δει την συνεχή προτροπή του να θέτουμε όλες τις απόψεις μας στην βάση της αμφισβήτησης, η οποία πηγάζει από μια ακαδημαϊκή πορεία στο χώρο της αναλυτικής φιλοσοφίας και της φιλοσοφίας της επιστήμης, που ήταν και η διδακτορική του διατριβή. Από την άλλη, είναι έντονη η τάση εκείνη που θεωρεί τον ορθολογισμό ως υπαίτιο για τα σύγχρονα περιβαλλοντικά δεινά και προσπαθεί να τον εξοβελίσει από κυρίαρχη πρακτική, σε απλώς ένα ακόμα χρήσιμο εργαλείο για την ανάλυση της πραγματικότητας, συμπληρωματικό κατά βάση, της ενορατικής και διαισθητικής επίγνωσης (Foreman²⁹, Devall, κ.ά.). Αυτή, όμως, η μεγάλη ποικιλία τάσεων στην ιδεολογική παλέτα της Βαθιάς Οικολογίας, δεν είναι άμοιρη προβλημάτων. Εν τέλει, ποιο ρόλο παίζει ακριβώς ο ορθολογικός τρόπος σκέψης στην δημιουργία της ζητούμενης βαθιάς οικολογικής συνείδησης;

Ειδικότερα, αν, όπως είδαμε, η «αρετή προκύπτει από τη γνώση» (στην περίπτωση μας η *αρετή* είναι η οικολογική συνείδηση και η *γνώση* έρχεται με την ταύτιση-Αυτοπραγμάτωση), που σημαίνει ισοδύναμα³⁰ ότι η «μη αρετή είναι προϊόν μη γνώσης³¹» τότε, γίνεται πρόδηλο ότι η γνώση αποκτά πλέον ουσιώδη χαρακτήρα για την ηθική της Βαθιάς Οικολογίας και το ζήτημα του πώς προκύπτει αυτή –δηλαδή η *γνωσιολογία* της Βαθιάς Οικολογίας– αποκτά πλέον κεντρικό και αποφασιστικό ρόλο. Αφού η γνώση είναι η πηγή μιας ορθής περιβαλλοντικής στάσης, το αν αυτή αποκτιέται με ορθολογικό ή άλλου είδους –εμπειρικό, μυστικιστικό, ενορατικό– τρόπο, είναι ένα θέμα που δεν δύναται να μένει τόσο ασαφές στο πλαίσιο ενός διανοήματος που, αν μη τι άλλο, διατείνεται ότι κοιτάζει τα πράγματα πίσω από την επιφανειακή εικόνα τους. Η μέθοδος απόκτησης της γνώσης είναι θέμα μείζονος σημασίας για την Ecosophy, αλλά και για την Βαθιά Οικολογία με την έννοια του

²⁹ Για σχετικές θέσεις του Foreman βλ. Γεωργόπουλος (2002) σ. 307, υποσ. 18

³⁰ $\Gamma \supset A \equiv \neg A \supset \neg \Gamma$

³¹ Πρβλ. τη θέση του Fox ότι αστοχούμε στη πορεία προς την οικολογική συνείδηση όσο αγνοούμε ότι δεν υπάρχουν όρια ανάμεσα στον ανθρώπινο και στο μη ανθρώπινο κόσμο [βλ. κεφ.2. σ.33]

οικολογικού κινήματος που προάγει την *εις βάθος* διερεύνηση. Εν τέλει, μπορώ να συνειδητοποιήσω την οντολογική μου ενότητα με τον φυσικό κόσμο, μέσω μιας διασκεπτικής και ορθολογικής διαδικασίας και άρα είναι δυνατό να αναπτύξω βαθιά οικολογική συνείδηση μέσα στο αστικό περιβάλλον που ζω ή είναι απαραίτητη και μια βιωματική προσέγγιση από μέρους μου, όπως για παράδειγμα εξορμήσεις σε φυσικά τοπία, ορειβασία, επαφή με οικοσυστήματα, διαλογισμός, προσευχή, νηστεία, κ.λπ.; Η απάντηση δεν είναι προφανής αφού και στις δύο περιπτώσεις δύναμαι να οδηγηθώ σε πολλές δυνατές θεωρήσεις, από εντελώς ανθρωποκεντρικές μέχρι και πλήρως πανθεϊστικές. Αν, από την άλλη, υποτεθεί ότι φτάνουμε στην γνώση που συνεπάγεται την οικολογική συνείδηση –είτε με τον ένα είτε με τον άλλο τρόπο– με ποιο τρόπο αντιμετωπίζεται, στο πλαίσιο της Οικοσοφίας, η περίπτωση της *ακρασίας*, που η καταφυγή μας σε αυτήν είναι συχνά αναπόφευκτη ώστε να εξηγηθούν περιπτώσεις που ενώ κάποιος έχει γνώση για το ορθό και το λάθος, δεν πράττει σύμφωνα με τον αναμενόμενο τρόπο;³² Η γνωσιολογία της Βαθιάς Οικολογίας παραμένει δυστυχώς συγκεχυμένη και ενίοτε αντιφατική μεταξύ των υποστηρικτών της, σε βαθμό που είναι μάλλον ανεπίτρεπτος για ένα τόσο κεφαλαιώδες θέμα που υπαγορεύει και επηρεάζει, εκτός των άλλων, μεγάλο μέρος της προσωπικής και ιδεολογικής μας στάσης σε συγκεκριμένα οικολογικά ζητήματα.

Επιπλέον, αν τελικώς υπερिσχύσει εκείνη η τάση της Βαθιάς Οικολογίας που προσπαθεί να υποβαθμίσει την αξία του ορθολογισμού εις βάρος μυστικιστικών ή άλλων τρόπων σύλληψης της γνώσης, είναι μάλλον βέβαιο ότι θα οδηγήσει στον τελικό παραγκωνισμό της ως ιδεολόγημα, αφού αναπόφευκτα θα υποσκελιστεί από τις πολλές και χειροπιαστές επιτυχίες του δυτικού ορθολογισμού. Αν μη τι άλλο, παρά τα βέβαια και επισφαλή παραπροϊόντα του, ο ορθολογισμός είναι που παρασκευάζει εμβόλια και χημειοθεραπείες, σώζοντας και ανακουφίζοντας εκατομμύρια ανθρώπους στον κόσμο. Και είναι γεγονός ότι οποιοδήποτε ιδεολόγημα παραγνωρίζει αλήθειες τόσο απτές και συγκεκριμένες, αδυνατεί εξ' ορισμού να προσφέρει κάτι πραγματικά νέο και ουσιαστικά πολύτιμο για τον πολιτισμό μας.

³² *Ακρασία* είναι εκείνη η περίπτωση που ενώ κάποιος γνωρίζει ότι μια πράξη είναι κακή, παρόλα αυτά προβαίνει στην τέλεσή της, συνήθως λόγω αδυναμίας να ελέγξει τα πάθη του, ή αντίστροφα όταν κάποιος γνωρίζει τι είναι το αγαθό αλλά δεν το πράττει. Αν, επί παραδείγματι, καταναλώνω μεγάλες ποσότητες αλκοόλ ενώ είμαι γνώστης ότι αυτό είναι πολύ κακό για την υγεία μου, τότε αυτό είναι ένα είδος *ακρασίας*.

Ένα άλλο σημείο που χρήζει προσοχής είναι κάποιες συνέπειες που έχει η οντολογική θεώρηση των όντων ως, κόμβων πραγμάτωσης σχέσεων. Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο με ποια σημασία, εννοείται αυτή η θέση [βλ. κεφ.2, σ.34, 55, 63]. Κάθε ον συνίσταται και καθορίζεται ως ύπαρξη, από τον συνδυασμό όλων των σχέσεων που συνάπτει με τα όντα με τα οποία έρχεται σε επαφή, δηλαδή αποτελεί το σύνολο ενός απροσδιόριστα μεγάλου αριθμού σχέσεων, τέτοιων ώστε ταυτόχρονα με την εγκαθίδρυσή τους να γίνονται και *καθ'αυτό* γνωρίσματα της *ουσίας* των όντων.

Αυτή η θεώρηση, εκ πρώτης όψεως, φαίνεται βάσιμη αφού πράγματι κάθε άνθρωπος επηρεάζεται σε πολύ μεγάλο βαθμό από το περιβάλλον του και τις σχέσεις που δημιουργεί με αυτό, και δη από τις πρώτες στιγμές της γέννησης του, όπου ακόμα και το πρώτο μητρικό χάδι στο νεογέννητο, εγκαθιδρύει αυτομάτως και μια σχέση. Από τη στιγμή της γέννησης του, λοιπόν, μέχρι και τον θάνατο του, ο άνθρωπος, ορισμένως, δημιουργεί συνεχώς σχέσεις και επηρεάζεται από αυτές. Στο πλαίσιο όμως της οντολογίας της Οικοσοφίας, η ουσία κάθε όντος αποτελείται αποκλειστικά από τις σχέσεις που δημιουργεί χωρίς να υπάρχει κάτι προγενέστερο ή πρωταρχικότερο. Μια πρώτη συνέπεια αυτού είναι το συμπέρασμα ότι αν υποθεθεί η –ακραία και τελείως υποθετική ομολογουμένως– περίπτωση ενός όντος που δεν έχει συνάψει καθόλου σχέσεις, τότε αυτό δεν θα έχει και καθόλου ουσία³³. Αλλά η βασική συνέπεια είναι ότι η συγκεκριμένη οντολογία εισάγει έναν απόλυτο ετεροκαθορισμό

³³ Εδώ, αναφάνεται ένα βαθύτερο πρόβλημα που αφορά στο θέμα της ουσίας των όντων στο πλαίσιο της Οικοσοφίας. Γενικά, λέμε ότι μια ιδιότητα ενός πράγματος αποτελεί *ουσιώδη ιδιότητα* του όταν χωρίς αυτή, το πράγμα που την κατέχει θα έπαυε να είναι αυτό που είναι. Για παράδειγμα, η ιδιότητα ενός τηλεφώνου να λαμβάνει και να μεταδίδει φωνή, είναι *ουσιώδης* αφού χωρίς αυτή το τηλέφωνο δεν μπορεί να είναι τηλέφωνο. Έχουμε δει, όμως, ότι ο Naess θεωρεί ότι κάθε ον συνίσταται ως το σύνολο των σχέσεων που πραγματώνει, δηλαδή θεωρεί τις σχέσεις που συνάπτει ένα ον ως *ουσιώδη* γνωρίσματα του. Κατά συνέπεια, οι σχέσεις που συνάπτω με τον αδερφό μου, τον σκύλο μου, ένα κουνούπι ή τον κήπο μου, αποτελούν γνωρίσματα της ουσίας μου. Αυτό όμως σημαίνει ότι αν πάψω να έχω κάποια από αυτές τις σχέσεις, θα χάσω ένα *ουσιώδες* χαρακτηριστικό μου και άρα θα πάψω να είμαι άνθρωπος (όπως ένα τηλέφωνο θα πάψει να είναι τηλέφωνο αν χαθεί π.χ. το *ουσιώδες* χαρακτηριστικό του να λαμβάνει και να μεταδίδει φωνή, και μετατραπεί σε ένα σύνολο από εξαρτήματα και καλώδια). Αν και οι βαθείς οικολόγοι μοιάζουν να είναι πεπεισμένοι ότι η εξάλειψη ενός είδους σχέσεων αλλάζει την ουσία μας (π.χ. αν εξαφανιστεί τελείως ένα είδος πανίδας), είναι σίγουρα παρακινδυνευμένος –αν όχι τελείως άτοπος– ο συνακόλουθος ισχυρισμός ότι αν χαθούν, λόγου χάριν, όλα τα κουνούπια της γης και χαθεί τελείως κάθε σχέση μου μαζί τους, θα πάψω να είμαι άνθρωπος ως συνέπεια της απώλειας ενός *ουσιώδους* χαρακτηριστικού μου. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι βαθείς οικολόγοι, έχοντας αυτή τη θεώρηση, υποπίπτουν στην *πλάνη της αναγωγής* (ήτοι η περίπτωση κατά την οποία ένα επουσιώδες, κατά συμβεβηκό, γνώρισμα ανάγεται σε ουσιώδες [Πελεgrίνης, 2004, 506]) αφού, σύμφωνα με τη λογική τους, η σχέση που συνάπτω με το κουνούπι θεωρείται ως *ουσιώδης* ιδιότητα μου (αντί για κατά συμβεβηκό που είναι στην πραγματικότητα) και άρα οδηγούμαστε στο παραπάνω, όχι και πολύ πιθανό προς την αλήθεια του, συμπέρασμα. Προκειμένου δε να παρακαμφθεί αυτό, φαίνεται μάλλον αναγκαίο ότι πρέπει να αναγνωριστεί και να αρθρωθεί μια ιεράρχηση των δυνατών σχέσεων, έτσι ώστε η σχέση που έχω με ένα κουνούπι να μην θεωρείται το ίδιο ουσιώδης και καθοριστική για μένα με την σχέση που έχω με έναν άνθρωπο όπως, λόγου χάριν, η μητέρα μου.

των όντων. Εφόσον, ένας άνθρωπος καθορίζεται μόνο από τις σχέσεις του, στην πραγματικότητα, κάθε ενέργεια ή δράση του αποτελεί επακόλουθο ενός μακροχρόνιου και πολύπλοκου συνδυασμού σχέσεων που οδήγησαν στο συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Βλέπουμε λοιπόν έναν ασφυκτικό ετεροκαθορισμό του ανθρώπου με έναν, *χαοτικό*³⁴ μεν αλλά απολύτως ντετερμινιστικό, τρόπο που και πάλι αντίκειται στην ελευθερία της βούλησης και στη σημασία των επιλογών (θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι οι επιλογές μας στην πραγματικότητα αποτελούν *ψευδοεπιλογές* αφού, οι προτιμήσεις, οι κλίσεις, τα ταλέντα, ο τρόπος κρίσης και σκέψης μας κ.λπ. έχουν προκύψει απλώς ως αποτέλεσμα της πολύπλοκης αλληλεπίδρασης των σχέσεων που έχουμε δημιουργήσει, από τη γέννηση μας μέχρι τη στιγμή που κάνουμε την επιλογή). Και πάλι δηλαδή, ερχόμαστε στο ίδιο συμπέρασμα “αποηθικοποίησης” της Βαθιάς Οικολογίας, όπως νωρίτερα. Γιατί, πρόκειται για μια “έξωθεν” ηθική που έρχεται ως απόρροια αδήριτων αναγκαιοτήτων. Και αυτή είναι μια αντίληψη αντιφατική στην κυρίαρχη άποψη περί ηθικής που διαμορφώθηκε κατά κύριο λόγο από τους Hume, Kant και Moore. Κατά την άποψη αυτή, όπως το θέτουν οι Κιντή και Ζήκα [1999,71]: «η επανάσταση στην ηθική ήρθε όταν ο άνθρωπος αξίωσε την αυτονομία του, όταν πήρε στα δικά του χέρια το δέον γενέσθαι. Οι κανόνες της ηθικής έπαψαν να υπαγορεύονται από τη φύση που συμπύκνωνε μια ιεραρχία και μια τελεολογία που υπερέβαινε την ανθρώπινη νόηση. Έγιναν πλέον υπόθεση των προτεραιοτήτων, των επιθυμιών και των ενδιαφερόντων των ανθρώπων. Μ’ αυτό το πνεύμα έγραψαν οι Hume και Moore για την ηθική. Δεν ήθελαν κάτι *έτερον* με την κυριολεκτική σημασία του όρου να καθορίζει τι είναι το ηθικώς ορθόν. Η ηθική είναι υπόθεση των ανθρώπων και δεν είναι δυνατόν να προδιαγράφεται από τη φύση ή από το Θεό».

Όπως και να ‘χει, είτε σε σχέση με τη Σωκρατική είτε σε σχέση με τη Καντιανή αντίληψη περί ηθικής, η Βαθιά Οικολογία, είδαμε ότι, δεν μπορεί να αποφύγει να βρεθεί αντιμέτωπη με συγκεκριμένα προβλήματα και δυσκολίες, αντιθέτως έχει μπροστά της αρκετές ακόμα προκλήσεις τις οποίες και οφείλει να προσπαθήσει να διαχειριστεί.

³⁴ *Χαοτικό* με την έννοια ότι συμπεριφέρεται σαν *χαοτικό σύστημα*, ήτοι ένα σύστημα που για την μελέτη του υπόκειται στην μεθοδολογία της *Θεωρίας του Χάους*.

Ο άνθρωπος μέσα ή έξω από την φύση;

Αναφορικά με την οντολογία της Οικοσοφίας, υπάρχει ένα ακόμα σημείο που πρέπει να εξεταστεί. Αν η Βαθιά Οικολογία θεωρεί τον άνθρωπο όμοιας ουσίας και ίσης αξίας με όλες τις άλλες μορφές Ζωής, τότε αυτή η οπτική δημιουργεί, ενδεχομένως, κάποια νοηματικά κενά. Εν πρώτοις, αν θεωρεί ότι δεν υπάρχει καμιά διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώων τότε οφείλει να αντιμετωπίσει τον άνθρωπο ως *φυσικό* ον και άρα ως τέτοια και κάθε δραστηριότητα του. Από την άλλη όμως, εφόσον η Βαθιά Οικολογία ζητάει από τον άνθρωπο να μην εμποδίζει την Αυτοπραγμάτωση των υπολοίπων μορφών Ζωής, η οποία εξελίσσεται αυθόρμητα (ας θυμηθούμε ότι κατά την Ecosophy όλα τα μη ανθρώπινα όντα, εφόσον αφεθούν απρόσκοπτα, οδεύουν προς την αυτοπραγμάτωση τους, λόγω του ιδιαίτερου *δυναμικού Αυτοπραγμάτωσης* που ενυπάρχει στο καθένα), εμμέσως, τον διαχωρίζει από τα υπόλοιπα όντα, και τον τοποθετεί σε μια εξέχουσα θέση αφού τον αναγνωρίζει ως το *μόνο* ον που είναι ικανό να επιλέξει συνειδητά να εμποδίσει ή να ενισχύσει την Αυτοπραγμάτωση των άλλων όντων και βεβαίως και τη δική του.

Υπάρχει λοιπόν μια αντίφαση στο αν τελικά ο άνθρωπος διαφέρει οντολογικώς από τις άλλες μορφές ζωής ή όχι. Γιατί, αν δεν υπάρχει τέτοια διάκριση, παρά μόνο ενότητα όπως ισχυρίζονται οι βαθείς οικολόγοι, και αν όλα τα μη ανθρώπινα όντα οδηγούνται από μόνα τους στην αυτοπραγμάτωση τους, γιατί δεν συμβαίνει το ίδιο και με τον άνθρωπο; Τι ακριβώς είναι αυτό το *κάτι* που τον διαφοροποιεί σε αυτό το σημείο και τον κάνει ικανό να μην ακολουθήσει το *δυναμικό Αυτοπραγμάτωσης* του; Και αν υπάρχει πράγματι *κάτι* τέτοιο, δεν θα πρέπει να αποτελεί γνώρισμα της ουσίας του ανθρώπου και άρα να τον διαφοροποιεί ως ουσία από τα άλλα όντα; Είναι βέβαιο ότι θα ήταν υπεραπλουστευτικός ο ισχυρισμός ότι ένα τέτοιο χαρακτηριστικό, ήτοι η δυνατότητα της ηθελημένης διαφυγής από ένα προδιαγεγραμμένο εσωτερικό *δυναμικό*, αποτελεί απλώς ένα *κατά συμβεβηκός* ανθρώπινο γνώρισμα, αφού δεν υπάρχει άνθρωπος που να μην διαθέτει αυτό το χαρακτηριστικό και επιπλέον δεν υπάρχει και ζώο που να το διαθέτει. Επομένως, ή υπάρχει πράγματι *κάτι* που κάνει τον άνθρωπο να διαφέρει από τα άλλα όντα, ή οποιαδήποτε απαίτηση για οικολογική συνείδηση από τον άνθρωπο έχει τόσο νόημα όσο και αν εκφραζόταν σε ένα δελφίνι.

Είναι αναμφιβόλως λογική συνέπεια ότι, αν δεχτούμε ότι ο άνθρωπος δεν διαφέρει σε τίποτα από τα άλλα όντα, τότε οποιαδήποτε ηθική αξίωση από μέρους της Βαθιάς Οικολογίας, δεν έχει κανένα νόημα. Γιατί σε αυτήν την περίπτωση, ο άνθρωπος οδηγείται, όπως ακριβώς συμβαίνει και στα άλλα όντα, έτσι κι αλλιώς στην Αυτοπραγμάτωση –και μάλιστα με τον ντετερμινιστικό τρόπο που είδαμε νωρίτερα– οπότε ό,τι συμβαίνει στον κόσμο και ό,τι έχει επιφέρει η ανθρώπινη δράση, είναι απλώς αναγκαίο μέρος αυτής της διαδικασίας.

Μια βιοκεντρική θεωρία που θέλει να είναι συνεπής με τις αρχές της (ήτοι την θεώρηση ότι ο άνθρωπος και τα άλλα ζώα αποτελούν, επί ίσοις όροις, μέλη της βιόσφαιρας) πρέπει να επιφυλάσσει την ίδια μεταχείριση για όλα τα είδη. Η αναγνώριση αξίας εξίσου σε όλα τα είδη, συνεπάγεται και εξίσου δικαίωμα στην ζωή και την ανάπτυξη. Από την άλλη, οποιαδήποτε οπτική θέλει τον άνθρωπο σε μια πιο ιδιαίτερη θέση και τον θεωρεί, καθoιονδήποτε τρόπο, ως κάτι διαφορετικό από τα υπόλοιπα είδη (είτε γιατί έχει περισσότερη αξία είτε γιατί είναι το μόνο είδος με εγγενή αξία), δηλαδή τον ξεχωρίζει από την φύση, χαρακτηρίζεται ως ανθρωποκεντρική και ευρισκόμενη στους αντίποδες της βιοκεντρικής.

Είδαμε όμως ότι οι βιοκεντρικές θεωρίες, και δη η Βαθιά Οικολογία, ζητάνε από τον άνθρωπο να τηρήσει μια στάση ιδιαίτερη, που δεν ζητείται από τα άλλα ζώα, να αποδεχτεί κάποιους κανόνες και να θέσει ορισμένους περιορισμούς στη συμπεριφορά του για χάρη της βιοκεντρικής ισότητας (ή του *βιοσφαιρικού εξισωτισμού* με τα λόγια του Naess). Σύμφωνα λοιπόν με τους αδρομερείς προσδιορισμούς που μόλις θέσαμε, η πρακτική της Βαθιάς Οικολογίας (αλλά και γενικώς των βιοκεντρικών θεωριών) είναι, “κατά βάθος”, ανθρωποκεντρική. Ζητάει από τον άνθρωπο να δεχτεί έναν βιοκεντρισμό αλλά, κάνοντας το, τον θέτει αυτομάτως και σε διαφορετική θέση από την υπόλοιπη φύση, που σημαίνει, αν μη τι άλλο, αντίφαση.

Η μόνη αιτιολόγηση που φαίνεται να υπάρχει για αυτή την ασυνέπεια είναι ότι οι υποστηρικτές των βιοκεντρικών θεωριών κάνουν μια υπόρρητη παραδοχή: ότι ο άνθρωπος ξεκίνησε μεν ως *φυσικό* ον αλλά στη συνέχεια η μετεξέλιξη του σε *κοινωνικό* ον τον έφερε πλέον απέναντι και σε εχθρική σχέση με τη φύση [Πρωτοπαπαδάκης,2008,108]. Όμως αυτή η παραδοχή, θεωρεί πάλι τον άνθρωπο ως αποκομμένο και διαχωρισμένο από τη φύση (ανθρωποκεντρισμός). Επιπλέον, είναι πολύ δύσκολο για οποιονδήποτε να υποστηρίξει, με τον τρόπο που εξελίσσονται οι νευροεπιστήμες σήμερα, ότι μπορεί να σταθεί ένας ξεκάθαρος διαχωρισμός μεταξύ

κοινωνικής και φυσικής υπόστασης και ότι η κοινωνική δράση του ανθρωπίνου όντος δεν υπαγορεύεται αποκλειστικά από τις νευρο-φυσιολογικές δομές του (ο άνθρωπος εντός της φύσης). Από την άλλη, η προσέγγιση πολλών κοινωνικών ανθρωπολόγων θεωρεί ότι ο άνθρωπος, σε αντίθεση με τον υπόλοιπο έμβιο κόσμο, ανέκαθεν αλληλεπιδρούσε με τον περιβάλλον του έχοντας με αυτό μια *έμμεση* σχέση, η οποία προσδιορίζεται, κατ' εξοχήν, από τον *πολιτισμό* –την αναγκαία συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης, που κάνει διαφορετική την ανθρώπινη προσαρμογή στο περιβάλλον από αυτή των άλλων ζώων, και της προσδίδει μια αξιοθαύμαστη πλαστικότητα ώστε να μπορεί να απαντάται το ανθρώπινο είδος σε όλες σχεδόν τις περιβαλλοντικές συνθήκες του πλανήτη [Δημητρίου-Κοτσώνη, 2005, 74-75]. Σύμφωνα με αυτή τη προσέγγιση λοιπόν, ο άνθρωπος σχετίζεται με τη φύση μόνο μέσα από το πρίσμα της κουλτούρας του, εξού και η μεγάλη προσαρμοστικότητα του, σε αντίθεση με όλα τα άλλα ζώα (ο άνθρωπος *έξω* από τη φύση).

Όπως και να χει, η Βαθιά Οικολογία έχει μεν επιστημονικό έρεισμα για να στηρίξει τις όποιες παραδοχές της αλλά οφείλει να επιλέξει μια ξεκάθαρη οπτική χωρίς ασάφειες και άστοχους συγκερασμούς. Εν τέλει, είτε θα θεωρήσει τον άνθρωπο ως ένα ον που κατά κάποιο τρόπο *διαφέρει* από τα υπόλοιπα φυσικά όντα, είτε θα τον θεωρήσει ως ένα απολύτως *φυσικό* ον με τις αντίστοιχες λογικές συνέπειες μια τέτοιας θεώρησης.

Στην πρώτη περίπτωση, η Οικολογία θα περιπέσει μάλλον σε αντίφαση αφού ο *εξισωτισμός* αποτελεί θεμελιώδες γνώρισμα του ιδεολογικού πυρήνα της και δεν νοείται υπεροχή του ανθρώπου από τα άλλα είδη, κατά καμία έννοια. Αν η Βαθιά Οικολογία πάψει να είναι αυστηρά βιοκεντρική, θα πάψει να είναι και *Βαθιά Οικολογία*, θα αλλάξει δηλαδή ριζικά η ταυτότητά της. Ως συνέπεια, η δεύτερη περίπτωση, δηλαδή η θεώρηση του ανθρώπου ως απολύτως *φυσικού* όντος, μοιάζει να είναι μονόδρομος.

Σε αυτή την περίπτωση, είναι ξεκάθαρο ότι αν ο άνθρωπος είναι αδιάσπαστο κομμάτι της φύσης, το αυτό ισχύει και για τις πράξεις του, για τον ίδιο λόγο που θεωρούμε φυσικές και τις πράξεις κάθε άλλου είδους. Θα ήταν παράλογο, λόγου χάριν, να λέγαμε ότι η συμπεριφορά ενός ελαφιού είναι “αφύσικη”, παρόλο που αυτό αποτελεί μέρος της φύσης, και ομοίως θα ήταν παράλογο να λέγαμε ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι “αφύσικη” παρόλο που ο ίδιος ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης. Και βέβαια μια συνεπής και ορθολογική θεώρηση οφείλει να συμπεριλάβει κάθε είδους συμπεριφορά εφόσον προέρχεται από το ίδιο φυσικό ον. Ο R. Watson [(2001),

165], με μια ασφυκτική –αλλά ανεπίληπτη– συνέπεια, τραβάει αυτό το επιχείρημα στα άκρα χαρακτηρίζοντας ακόμα και τις βόμβες υδρογόνου, τους θαλάμους αερίων και την εξαφάνιση χιλιάδων ειδών, ως απολύτως φυσικές πράξεις. Μεταξύ των άλλων λέει: «Χωρίς περιστροφές, εφόσον θεωρούμε ότι δεν υπάρχει κάτι ηθικά επιλήξιμο όταν ένα είδος καταλαμβάνει το ενδιαίτημα ενός άλλου, εξωθώντας το, με αυτόν τον τρόπο, στην εξαφάνιση –όπως έχει συμβεί εκατομμύρια φορές μέχρι τώρα στην ιστορία της γης– δεν πρέπει να θεωρούμε ότι υπάρχει και κάτι ηθικά ή οικολογικά επιλήξιμο όταν το ανθρώπινο είδος κάνει ακριβώς το ίδιο, εξαφανίζοντας άλλα είδη» [ό.π.,165]. Είναι σαφές ότι κρίνοντας με αυστηρά ορθολογικά κριτήρια, ο Watson έχει δίκιο. Οι άνθρωποι, ορισμένως, δεν αντιμετωπίζουμε τις πράξεις των άλλων ζώων ως ηθικές ή μη αλλά ως ουδέτερες. Κανείς δεν κρίνει την επίθεση της λεοπάρδαλης στην γαζέλα ως ανήθικη παρόλο που η τελευταία θα πεθάνει υποφέροντας και σπαρταρώντας από τα νύχια και τα δόντια του αρπακτικού. Κρίνουμε με ηθικό τρόπο μόνο τις ανθρώπινες πράξεις. Αν θέλουμε όμως να είμαστε συνεπείς, θα πρέπει (στο πλαίσιο πάντα ενός αυστηρού *βιοκεντρικού εξισωτισμού*) ή να κρίνουμε με ηθικό τρόπο και τις πράξεις των άλλων ειδών ή να κρίνουμε τις πράξεις του είδους μας ως ουδέτερες. Εφόσον βέβαια, η πρώτη περίπτωση δεν έχει νόημα –δεν μπορούμε να ζητήσουμε ηθική συμπεριφορά από τα ζώα– γίνεται πρόδηλο ότι μια, αυστηρά συνεπής, εξισωτική βιοκεντρική θεώρηση οδηγεί μοιραία σε έναν περιβαλλοντικό αηθικισμό.

Βέβαια εδώ θα μπορούσε, ενδεχομένως, ένας βαθύς οικολόγος να αντιτείνει ως επιχείρημα ότι, όταν ο άνθρωπος κατασκευάζει βόμβες υδρογόνου ή εξαλείφει άλλα είδη, το κάνει από άγνοια και στην πραγματικότητα δεν ακολουθεί την φύση του (το *δυναμικό* του), όπως κάνει η λεοπάρδαλη, αλλά προβαίνει σε τέτοιες δράσεις επειδή αγνοεί –ή αρνείται να δει– αυτό που πηγάζει από μέσα του ως φυσική συμπεριφορά. Αστοχώντας λοιπόν να ξεχωρίσει τι πραγματικά αποτελεί φυσική πράξη και τι όχι (ίσως επειδή παρεισφρέει ο ρασιοναλισμός καταστέλλοντας τις φυσικές επιθυμίες), ο άνθρωπος θεωρεί εσφαλμένα ως φυσικό να κυριαρχεί επί της φύσης και να επιζητά την υλική ευμάρεια, την οικονομική ανάπτυξη, την εκμετάλλευση των φυτών και των ζώων κ.λπ. Δηλαδή, ναι μεν οι πράξεις του ανθρώπου είναι φυσικές αλλά μόνο εφόσον αυτές προέρχονται πηγαία από την φυσική του υπόσταση (*δυναμικό Αυτοπραγμάτωσης*) και όχι αν τις κρίνουμε εμείς ως φυσικές λόγω ατελούς ή μη συνειδητοποιημένης γνώσης. Το επιχείρημα αυτό θα βασιζόταν στην πεποίθηση των βαθέων οικολόγων ότι η περιβαλλοντική υποβάθμιση οφείλεται στην άγνοια, όπως

έχουμε δει στα προηγούμενα. Όμως, ποιο είναι αλήθεια το κριτήριο για να αποφανθούμε αν μια ανθρώπινη πράξη πηγάζει από τη φύση μας ή όχι; Μια ματιά στην ανθρώπινη ιστορία, μάλλον καταδεικνύει ότι στο *δυναμικό* του ανθρώπου ενυπάρχουν περισσότερο ο πόλεμος, η θρησκεία, η τέχνη, η γλώσσα κ.ά. παρά η *ταύτιση* με την υπόλοιπη βίοςφαιρα. Η ανάγκη για αυτοπεριχαράκωση του *εγώ*, επί παραδείγματι, μπροστά στον φόβο του θανάτου μοιάζει να είναι ορμέφυτη και αναπόδραστη και οδηγεί από πολύ νωρίς τον άνθρωπο, να αναφέρεται σε κάτι υπερκείμενο από αυτόν που οφείλει να κερδίζει την εύνοια του και να μην προκαλεί την οργή του. Η θρησκεία λοιπόν είναι κάτι που δείχνει να πηγάζει πιο αβίαστα από το δυναμικό του ανθρώπου απ' ό τι η *ταύτιση*, που μοιάζει περισσότερο με αποτέλεσμα διαλογικής διεργασίας παρά με ενστικτώδη πρακτική. Πόλεμοι, λατρείες, κοινωνικές σχέσεις, επικοινωνιακοί κώδικες και συμβολισμοί, περιέργεια και αναζήτηση κ.ά. είναι στοιχεία που χαρακτήριζαν ανέκαθεν την ανθρώπινη υπόσταση. Από την άλλη, η διατήρηση μιας σχέσης ισορροπίας με τη φύση δεν φαίνεται ότι ήταν ποτέ μέλημα του ανθρώπου. Τέτοιες γενικεύσεις και προσπάθειες απόδοσης ηθικών κριτηρίων προς το περιβάλλον, σε άλλους πολιτισμούς ή στο μακρινό παρελθόν, αποτελούν –όπως υποστηρίζει η Δημητρίου-Κοτσώνη [2005,84]– καθαρό ρομαντισμό από μέρους μας, απόρροια μοναχά της σημερινής συνειδητοποίησης της καταστροφής που έχει επιφέρει η ανθρώπινη παρέμβαση στο περιβάλλον.

Βαθιά Οικολογία και Οικολογικός Φεμινισμός

Ο *Οικολογικός Φεμινισμός* (Ecofeminism) είναι εκείνο το ρεύμα της Περιβαλλοντικής Ηθικής που αντιμετωπίζει το οικολογικό πρόβλημα μέσα από μια φεμινιστική ματιά. Ο όρος χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά το 1974 από την γαλλίδα φεμινίστρια Francoise d' Eaubonne στο βιβλίο της με τίτλο “*Φεμινισμός ή Θάνατος*” [*Le Feminisme ou la Mort* (1974), Pierre Horay, Paris]. Η κεντρική ιδεολογική του θέση είναι ότι υπάρχουν σημαντικοί συσχετισμοί (ιστορικοί, συμβολικοί, θεωρητικοί) ανάμεσα στην καταπίεση επί των γυναικών και στην κυριαρχία επί της φύσης. Ο κατασταλτικός τρόπος, δηλαδή, που αντιμετωπίζονται το γυναικείο φύλο και το φυσικό περιβάλλον έχει κοινή ρίζα και στις δύο περιπτώσεις. Κατά συνέπεια, ένα

οικολογικό κίνημα που θέλει να είναι αποτελεσματικό οφείλει να επιχειρήσει μια από κοινού αντιμετώπιση των δύο φαινομένων. Σύμφωνα με τα λόγια της Karen J. Warren [(2001), 189], εξέχουσας θεωρητικής του κινήματος, ο οικοφεμινισμός «παρέχει ένα ξεχωριστό και κατάλληλο πλαίσιο για να αναθεωρήσουμε τον φεμινισμό και ταυτόχρονα να θεμελιώσουμε και μια οικολογική ηθική ώστε να λαμβάνεται σοβαρά υπόψη η σύνδεση μεταξύ των δύο ειδών κυριαρχίας, αυτής επί των γυναικών και αυτής επί της φύσης».

Το πρότυπο της σύνδεσης μεταξύ των δύο ειδών κυριαρχίας, κατά τον οικολογικό φεμινισμό είναι το εξής [ό.π., 190]: ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο και τους γύρω μας, πηγάζει από ένα κοινωνικά διαμορφωμένο σύνολο βασικών πεποιθήσεων, αξιών, συμπεριφορών και παραδοχών, που αποτελεί ένα *εννοιολογικό πλαίσιο* (conceptual framework). Το *εννοιολογικό πλαίσιο* είναι το πρίσμα μέσα από το οποίο αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας και τους άλλους, και επηρεάζεται από μια ποικιλία παραγόντων όπως το φύλο, η ηλικία, η τάξη, η φυλή, η εθνικότητα, η θρησκεία κ.λπ. Τα *εννοιολογικά πλαίσια* είναι πολλών ειδών αλλά υπάρχουν κάποια συγκεκριμένα που προσφέρουν έδαφος και δικαιολόγηση για τη δημιουργία σχέσεων υποτελείας και κυριαρχίας μεταξύ κοινωνικών ομάδων με χαρακτηριστικό παράδειγμα το *πατριαρχικό* το οποίο ευνοεί την καταπίεση του γυναικείου φύλου από το ανδρικό.

Τα *καταπιεστικά εννοιολογικά πλαίσια* –δηλαδή αυτά που ευνοούν τέτοιες σχέσεις υποτελείας– στηρίζονται κυρίως στα εξής τρία γνωρίσματα: α') μια, βασισμένη στην αξία, ιεραρχική οπτική –ήτοι αποτίμηση με όρους “ανωτέρου” και “κατωτέρου”, όπου αυτό που είναι το “ανώτερο” προσλαμβάνει μεγαλύτερη αξία και κύρος από το “κατώτερο”, β') έναν αξιακό δυϊσμό –ήτοι χωρισμός σε ζεύγη αντιθέτων όπου τα δύο μέρη θεωρούνται αλληλοαντικρουόμενα (αντί για συμπληρωματικά) και συνεπώς αποδίδεται αξία στο ένα μέρος και απαξία στο άλλο και γ') μια κυριαρχική λογική –ήτοι δόμηση μιας συλλογιστικής που δικαιώνει λογικά την κυριαρχική υφή της σχέσης. Έτσι, αν πάρουμε ως παράδειγμα την σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών –*πατριαρχικό εννοιολογικό πλαίσιο*– αυτή στηρίζεται, με βάση τα προηγούμενα, ως εξής: Τα δύο σύνολα διακρίνονται αρχικά ως προς κάποια αλληλοαντικρουόμενα χαρακτηριστικά, π.χ. ότι οι άνδρες είναι κυρίως ορθολογικά όντα ενώ οι γυναίκες συναισθηματικά (αξιακός δυϊσμός). Στη συνέχεια, αυτές οι διαφορές τίθενται υπό αξιακή ιεράρχηση, π.χ. ο ορθολογισμός έχει μεγαλύτερη αξία από το συναίσθημα και επομένως είναι “ανώτερος” και τέλος, ακολουθεί η συλλογιστική “δικαίωση”, δηλαδή

ότι, λ.χ. η γυναίκα είναι δικαίως υποτελής στον άνδρα, αφού είναι αυτή που χαρακτηρίζεται από το “κατώτερο” χαρακτηριστικό, το συναίσθημα, αντί για τον “ανώτερο” ορθολογισμό που χαρακτηρίζει τον άνδρα.

Τα ίδια γνωρίσματα απαντώνται σε κάθε σχέση κυριαρχίας και επομένως και στη σχέση ανθρώπου φύσης. Άλλα ζεύγη αντιθέτων, που υπόκεινται και αξιολογούνται με την διαδικασία που είδαμε, είναι για παράδειγμα τα δίπολα πολιτισμού-φύσης, ψυχής-σώματος, πνεύματος-ύλης όπου σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, βέβαια, το πρώτο στοιχείο αξιολογείται ως “ανώτερο” και συνυφασμένο με τον άνδρα και το δεύτερο ως “κατώτερο” και συνδεδεμένο με την γυναίκα. Έτσι, δικαιολογείται, η κυριάρχηση των πρώτων επί των δεύτερων και συνακόλουθα και η υποταγή της φύσης στον πολιτισμό, ως αντίθετης και κατώτερης.

Σύμφωνα με τον οικοφεμινισμό, λοιπόν, το περιβαλλοντικό και το φεμινιστικό πρόβλημα έχουν ίδια ρίζα και πρέπει να αντιμετωπιστούν ενιαία, βάζοντας στο στόχαστρο κάθε μορφή καταπίεσης που δύναται να υπάρχει. Ειδάλλως, κάθε μονόπλευρη αντιμετώπιση θα αποτελεί μονάχα ημίμετρο. Κατά τη Warren, ακόμα και το πιο ρηξικέλευθο, απελευθερωτικό και ολιστικό σύστημα Οικολογικής Ηθικής να αρθρώσουμε, αν δεν ενστερνιστεί και τον φεμινισμό, δεν πρόκειται ποτέ να αντιμετωπίσει σοβαρά την έντονη συσχέτιση μεταξύ της κυριαρχίας επί των γυναικών και της φύσης –που είναι τόσο μεγάλο κομμάτι της ιστορικής κληρονομιάς και το πιο σημαντικό του *εννοιολογικού πλαισίου* που ανέκαθεν ευνοούσε την εκμετάλλευση της φύσης [ό.π.,197].

Η κριτική που ασκεί ο Οικοφεμινισμός στην Βαθιά Οικολογία εστιάζεται κυρίως στην μεταφυσική της και πιο συγκεκριμένα στην ιδέα του διευρυμένου Εαυτού αλλά βεβαίως και στο γεγονός ότι η Βαθιά Οικολογία παραβλέπει και αγνοεί τον θεμελιώδη ρόλο των δυϊσμών και τη σύνδεση γυναικείας και περιβαλλοντικής καταπίεσης. Στο σημείο αυτό θα εξετάσουμε την κριτική του οικοφεμινισμού, κυρίως όπως εκφράστηκε με αρκετά γόνιμο τρόπο από τη V. Plumwood και τη F. Mathews.

Έχουμε δει εκτενώς στα προηγούμενα, τις έννοιες του διευρυμένου *Εαυτού* και της *ταύτισης*, κυρίως όπως διατυπώθηκαν από τον Naess και από τον Fox που πρότεινε μια συστηματοποίηση της *ταύτισης* σε τρία είδη [βλ.κεφ.2, σ.69]. Η Plumwood [(2000), 265-266] θεωρεί ότι παρόλο που η γενικότερη ιδέα του διευρυμένου Εαυτού είναι προς την σωστή κατεύθυνση, η παραγνώριση του βασικού δυϊσμού ανθρώπου-φύσης και η αδυναμία ανάλυσης των συνεπειών του, ωθεί την

Βαθιά Οικολογία να περάσει από τον ατομικισμό κατευθείαν στον ολισμό και την πλήρη αδιακριτότητα. Η διατύπωση του Fox ότι δεν υπάρχει κανενός είδους οντολογικός διαχωρισμός ανάμεσα στον ανθρώπινο και στον μη ανθρώπινο κόσμο [βλ.σ.85] οδηγεί στο άλλο άκρο, ήγουν της επέκτασης του εαυτού σε μια ομογενοποιημένη ολότητα. Αυτή όμως η ακραία οντολογική ενοποίηση περιέχει και εγγενείς αντιφάσεις. Για παράδειγμα, αν υπερασπιζόμαστε το τροπικό δάσος επειδή είναι μέρος του Εαυτού μας, όπως λέει ο Seed, και άρα τα συμφέροντα του είναι και δικά μας, δεν υπάρχει κανένας λόγος που να μας εγγυάται ότι αυτό δεν μπορεί να εκληφθεί και αντίστροφα. Ότι δηλαδή τα δικά μας συμφέροντα είναι και συμφέροντα του τροπικού δάσους και άρα νομιμοποιούμαστε και να τα επιδιώξουμε κατά το δοκούν.

Επακόλουθο συμπέρασμα από την παραπάνω στάση είναι ότι τελικά ο διευρυμένος Εαυτός της Βαθιάς Οικολογίας καταλήγει να είναι “διευρυμένος εγωισμός” [ό.π.,267]. Και αυτό γιατί η Βαθιά Οικολογία δεν αντιμετωπίζει και δεν θέτει καθόλου υπό κριτική διερεύνηση την έννοια του κυριαρχικού εγωισμού και τον τρόπο που συνδέεται αυτός με την αντίληψη του ατομικού συμφέροντος. Επομένως, η νόρμα της διεύρυνσης του εαυτού μας δεν έχει προκύψει ως αποτέλεσμα προβληματισμού και προτεινόμενη λύση στο θέμα του εγωισμού. Το εντελώς αντίθετο, η Βαθιά Οικολογία λειτουργεί ακόμα στο πλαίσιο σκέψης με όρους ατομικού συμφέροντος –έστω και αν τώρα το ατομικό έχει διευρυνθεί σε “Ατομικό” (αφού διευρύνεται ο εαυτός μας σε Εαυτό). Οι βαθείς οικολόγοι λένε ότι αντιλαμβάνονται τα συμφέροντα του τροπικού δάσους ως δικά τους, αφού είναι κομμάτι του διευρυμένου Εαυτού τους. Η Plumwood απαντά ότι αφού μιλούν ακόμα με όρους “ατομικού συμφέροντος” χωρίς να έχουν υποβάλλει σε κριτική τη συμπληρωματικότητα μεταξύ ατομικού συμφέροντος και εγωισμού, στην ουσία επεκτείνουν τον εαυτό τους το μόνο που κάνουν είναι να επεκτείνουν το εύρος των συμφερόντων τους –έστω και αν αυτά είναι πλέον “Ατομικά” συμφέροντα αντί για ατομικά– και άρα και τον εγωισμό τους.

Αυτές οι αντιφάσεις θεωρούνται ως αναπόφευκτη συνέπεια του ολοκληρωτικού μονισμού της Βαθιάς Οικολογίας που καταπνίγει κάθε ατομικότητα και διαφορετικότητα για χάρη μιας κοσμικής ολότητας. Κατά τον οικοφεμινισμό είναι απαραίτητο να αναγνωρίσουμε, εκτός από την ενότητα μας με τον φυσικό κόσμο, εξίσου και την διαφορετικότητα μας με αυτόν, καθώς και την διαφορετικότητα των αναγκών μας. Η φροντίδα και η προάσπιση των συμφερόντων κάποιου προϋποθέτει

την συνειδητοποίηση της ετερότητας του ώστε να μην μετατρέπουμε τα συμφέροντα μας σε δικά του. Όταν αναγνωρίζουμε τη διαφορετικότητα του άλλου που θέλουμε να προστατέψουμε, τότε αίρονται ο εγωισμός και τα προηγούμενα παράδοξα της Βαθιάς Οικολογίας, και ο σεβασμός πλέον είναι γνήσιος και αληθινός.

Εδώ ο Naess θα μπορούσε να αντιτείνει συγκεκριμένες θέσεις που έχουν διατυπωθεί και δείχνουν ότι η Βαθιά Οικολογία δεν αντιλαμβάνεται τον διευρυμένο Εαυτό ως μια κατάσταση που καταστέλλει την προσωπικότητα για χάρη της ολότητας. Μία από αυτές έχουμε δει στο προηγούμενο κεφάλαιο στην παράγραφο για την Ecosophy T όπου ο Naess διευκρινίζει ότι η μετοχή στον Εαυτό δεν σημαίνει κάποιου είδους μαζικοποίηση ή ομοιομορφοποίηση (όπως π.χ. τα κύτταρα ενός οργάνου) αλλά διατηρείται ο κεντρικός ρόλος της ιδιαίτερης ατομικότητας [βλ.κεφ.2, σ.54]. Άλλωστε γνωρίζουμε ότι για τον Naess, η ιδιαιτερότητα και η διαφορετικότητα εξαίρονται από την πρώτη στιγμή καθώς η ποικιλότητα θεωρείται αξία, αυτή καθεαυτή. Επιπλέον, σε άλλο άρθρο του, ο Naess [(2001b), 152] (παλαιότερο και αυτό από την κριτική της Plumwood) τονίζει χαρακτηριστικά ότι «η ταύτιση εξαλείφει μεν το διαχωρισμό ανάμεσα στο *εγώ* και στον *έτερο*, ανάμεσα σε μένα και σε αυτόν που υποφέρει, αλλά στιγμιαία ή περιοδικά. Αν, για παράδειγμα, το συντροφικό μου πλάσμα προσπαθεί να εξεμίσει δεν θα κάνω κι εγώ το ίδιο. Παραμένουμε, εν τέλει, διακριτές υποστάσεις». Τέλος, ο Naess αναφέρει αλλού [(2000), 245] ότι «κάθε ζωντανή ύπαρξη κατανοείται ως ένα ον που έχει ένα δικό του σκοπό (a goal in itself)» που σημαίνει ότι αναγνωρίζεται η –κατ’ αρχήν– αυτοτέλεια των υπολοίπων μορφών ζωής, και άρα η δυνατότητα να έχει ένα άλλο ον ξεχωριστά δικά του συμφέροντα που δεν ταυτίζονται απαραίτητως με τα δικά μου. Αυτή η διατύπωση, συνεπάγεται βέβαια ότι αυτά τα έτερα συμφέροντα είναι εξίσου σεβαστά και απλώς λόγω της ταύτισης δύναμαι να τα υποστηρίξω και ως δικά μου (ο όρος *κατ’ αρχήν* είναι για την περίπτωση που έχουμε αλληλοαντικρουόμενα συμφέροντα – αν, λόγου χάρη, ένα τσακάλι έχει συμφέρον να μου επιτεθεί, δεν θα ταυτιστώ προφανώς με το συμφέρον του). Τα παραπάνω, βέβαια, αφορούν την κατηγορία του Οικοφεμινισμού ότι η Βαθιά Οικολογία δεν λαμβάνει υπόψη την ετερότητα των όντων αλλά οδηγεί στην ολική ομογενοποίηση.

Το επιχείρημα της Plumwood περί του κινδύνου να ταυτίσουμε τα δικά μας συμφέροντα με αυτά του άλλου όντος (π.χ. έχω συμφέρον να αιχμαλωτίσω αυτόν τον εξωτικό παπαγάλο και επειδή ταυτιζόμαστε, η αιχμαλωσία του αποτελεί και δικό του συμφέρον) μπορεί να αντικρουστεί από τον Naess με την έννοια της *ενσυναίσθησης*

(empathy). Έχουμε δει [κεφ.2, σ.54] ότι ο ίδιος θεωρεί την *ενσυναίσθηση* ως τον πιο πρόσφορο τρόπο για την *ταύτιση*³⁵. Μέσω της ενσυναίσθησης που νιώθω για το άλλο, μπαίνω κατά κάποιο τρόπο στη θέση του και βιώνω τα συναισθήματα, τον πόνο, τα παθήματα, τις ανάγκες, τις έγνοιες του κ.ά. σαν να ήταν και δικά μου. Έτσι, ταυτίζομαι τελικά, με εκείνο και γίνομαι μέρος του εαυτού του. Είναι σαφές ότι αυτή η διαδικασία (η οποία κατά τον Naess δεν αποτελεί προϊόν ορθολογικής πρακτικής αλλά πνευματικής ωρίμανσης³⁶) δεν μπορεί να με οδηγήσει σε μια στρεβλή ταύτιση των συμφερόντων του άλλου όντος με τα δικά μου. Δεν είναι δυνατόν να θεωρήσω ότι αποτελεί συμφέρον για τον παπαγάλο να τον αιχμαλωτίσω, αν έχω πραγματικά ταυτιστεί μαζί του μέσω ενσυναίσθησης. Αυτό μπορεί να συμβεί μόνο αν μεταχειριστώ την έννοια της *ταύτισης* ως θεωρητική ιδέα, σαν μια κανονιστική προϋπόθεση που αν επιτευχθεί (σε κάποιο θεωρητικό επίπεδο) μου εξασφαλίζει συγκεκριμένα δικαιώματα δράσης. Αν όμως έχω αληθινά μπει στη θέση του παπαγάλου και έχω νιώσει τις ανάγκες του σαν να ήταν και δικές μου, τότε ασφαλώς θα οδηγηθώ στην αναγνώριση των γνήσια δικών του συμφερόντων (π.χ. να τον αφήσω ελεύθερο) αντί για τα δικά μου. Η Plumwood, όταν διατυπώνει το επιχείρημα της, δεν λαμβάνει υπόψη³⁷ ότι ο Naess εννοεί την ταύτιση ως καθαρά βιωματική (αλλά όχι μυστικιστική) πράξη και όχι ως αφηρημένη ιδέα ή θεωρητική σύλληψη, δυνατότητα που κατακτείται μέσω σταδιακής πνευματικής ωρίμανσης και συνειδητοποίησης και όχι ως διασκεπτική επιλογή που την αποφασίζει κανείς μέσα σε μια στιγμή. Η Βαθιά Οικολογία, ως οικοσοφία, δεν ζητάει να ξεκινήσουμε μεμιάς να ταυτιζόμαστε και να προστατεύουμε όλες τις άλλες μορφές Ζωής³⁸ αλλά να προσπαθούμε να διευρύνουμε όλο και περισσότερο τα διάφορα επίπεδα ταύτισης που νιώθουμε (οικογένεια, φίλοι, άνθρωποι, ζώα, φυτά, δάση, βουνά κ.ο.κ.) ως προϊόν σταθερής προσπάθειας και διαδικασίας.

Το πρόβλημα όμως με την ιδέα της “ταύτισης μέσω ενσυναίσθησης” έγκειται σε άλλο σημείο. Σε ποιο βαθμό μπορεί να φτάσει η ενσυναίσθηση και άρα η ταύτιση του ανθρώπου με τα άλλα είδη και ιδίως με αυτά που διαφέρουν σημαντικά από αυτόν; Ο Naess ισχυρίζεται ότι η ταύτιση δεν έχει καθόλου όρια ούτε στο εύρος ούτε στην

³⁵ Βλ. και στο: Naess (2005d), σ.517-518 για το κλασικό παράδειγμα του Naess, περί ταύτισης μέσω ενσυναίσθησης.

³⁶ Πρβλ. τη θέση της Βαθιάς Οικολογίας για την ηθική στάση ως κατεξοχήν αποτέλεσμα οντολογικής συνειδητοποίησης.

³⁷ ούτε και ο Γεωργόπουλος [2002,384] προφανώς.

³⁸ Θυμίζουμε ότι το κεφαλαίο αρχικό γράμμα στην λέξη “Ζωή” υποδηλώνει την διευρυμένη σημασία του όρου.

ένταση που μπορεί να επιτευχθεί [(2001b), 152]. Όμως αυτό είναι ένα πράγματι ασαφές σημείο. Αν και μπορώ ενδεχομένως να φανταστώ και να “συναισθανθώ”, κατά κάποιο τρόπο, τα συμφέροντα και τα παθήματα ενός σκύλου που πεινάει ή φοβάται ή ενός περιστεριού που προσκρούει σε ένα τζάμι, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι μπορώ να κάνω το ίδιο για μια μέδουσα, μια αμοιβάδα, ένα ποτάμι ή το “αισθητικό δάσος” της Καισαριανής στον Υμηττό. Το να εκφράσω ιδιαίτερες σχέσεις με ένα οικοσύστημα, –ας πούμε με τη ρεματιά Χαλανδρίου– χρησιμοποιώντας έννοιες όπως “απολαμβάνω”, “εναρμονίζομαι”, “αφομοιώνομαι από το σύνολο”, “γίνομαι ισότιμο μέλος” κ.ά. είναι θεμιτό αλλά το να ισχυριστώ ότι συναισθάνομαι και “ταυτίζομαι” με τη ρεματιά (ή έχω “ενσυναίσθηση” με το τάδε πεύκο της) αποτελεί πρόταση που δεν μπορεί με κανένα τρόπο να αξιολογηθεί λογικά και επομένως χαρακτηρίζεται, στην καλύτερη περίπτωση, ως πρόταση με μυστικιστικό (και ασαφές) νόημα, στην δε χειρότερη, ως πρόταση που στερείται εντελώς νοήματος.

Μια άλλη οπτική στη σχέση Βαθιάς Οικολογίας και Οικολογικού Φεμινισμού προτείνεται από την Freya Mathews. Η Mathews [1994, 159-160] τονίζει την αντίφαση που προκύπτει από την θεώρηση του ανθρώπου ως αδιαχώριστου μέρους της φύσης, στη βάση ότι αν ο άνθρωπος είναι φυσικό ον και αν «η φύση ξέρει καλύτερα» –όπως διατυπώθηκε από τον B. Commoner και υπόρρητα έχει υιοθετηθεί πλήρως από την Βαθιά Οικολογία– τότε η ανθρώπινη παρέμβαση και υποβάθμιση του περιβάλλοντος δεν μπορεί παρά να αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, φυσικό παρεπόμενο. Το επιχείρημα αυτό, που καταδεικνύει μια εγγενή αντίφαση κάθε βιοκεντρικής θεωρίας και το έχουμε ήδη αναλύσει και σε προηγούμενη παράγραφο [σ.96], έχει διατυπωθεί, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, από αρκετούς και ανεξάρτητους μεταξύ τους διανοητές εναντίον της Βαθιάς Οικολογίας (Watson, Mathews, Bookchin κ.ά.) και είναι γεγονός ότι, εν τέλει, παραμένει έγκυρο και αληθές. Η Mathews το αναφέρει ως το “δίλημμα της ταύτισης” (identification dilemma) και αυτό γιατί οι βαθείς οικολόγοι θα πρέπει, προκειμένου να ξεπεράσουν αυτή την αντίφαση, να διαλέξουν μεταξύ δύο δρόμων. Είτε θα παραμείνουν συνεπείς με τη θέση ότι ο άνθρωπος ως κόμβος πραγμάτωσης φυσικών σχέσεων είναι απολύτως φυσικό ον που δε διαφέρει σε τίποτα από τα υπόλοιπα και άρα δεν μπορούμε να αξιώσουμε μια διαφορετική ηθική αντιμετώπιση από μέρους του, είτε θα πρέπει να απαλείψουν την αντίφαση, επανεξετάζοντας κάποια από τις παραπάνω

προκείμενες του επιχειρήματος (ήτοι ότι ο άνθρωπος είναι ταυτισμένος με την φύση και ότι η φύση ξέρει καλύτερα).

Αναφορικά με την πρώτη προκείμενη, η Mathews εστιάζει στο ίδιο σημείο με την Plumwood δηλαδή στο γεγονός ότι η Βαθιά Οικολογία αντιμετωπίζει τη φύση ως μια ολότητα που μάλιστα αποτελεί κάτι περισσότερο από το απλό άθροισμα των μερών της. Η Φύση³⁹ γίνεται αντιληπτή, κατ' αυτόν τον τρόπο, μέσα από μια ολιστική οπτική, στο πλαίσιο της οποίας κάθε επιμέρους άτομο υποχωρεί για χάρη του συνόλου. Αυτή η οπτική κατοχυρώνει την ιδέα της ταύτισης αλλά οδηγεί στην αναπόφευκτη λογική συνέπεια ότι τα έργα του ανθρώπου –ως έργα ενός όντος που είναι αδιαχώριστο μέρος της Φύσης– αποτελούν και αυτά μέρος της Φύσης και άρα δεν υπάρχει λογική αιτιολόγηση στο να επιζητάμε τον περιορισμό τους, γιατί είναι σαν να προστατεύουμε τη Φύση από τον ίδιο τον εαυτό της (και σαν να παραδεχόμαστε ότι η φύση «δεν ξέρει καλύτερα»).

Ταυτόχρονα όμως, για την Βαθιά Οικολογία ο άνθρωπος –και κάθε άλλο ον– ορίζεται και καθορίζεται ως το σύνολο των σχέσεων που συνάπτει με τα άλλα όντα γύρω του, αποτελεί δηλαδή έναν κόμβο “αλληλοσυνδεσιμότητας” (interconnectedness). Εδώ, η Mathews προτείνει μια καινούργια οπτική. Γνωρίζοντας ότι η Βαθιά Οικολογία δεν καταστέλλει πλήρως την ατομικότητα, αλλά θεωρώντας ότι αυτό δεν είναι αρκετό αφού εντούτοις η Φύση ως ολότητα υπερτερεί της ατομικότητας, θέτει τη σχέση ατόμου-συνόλου υπό ένα άλλο πρίσμα, εμπνευσμένο από την κβαντική θεωρία, όπου το επιμέρους ον μοιάζει, στον τρόπο ύπαρξης, με ένα κβαντικό σωματίδιο. Κατά αντιστοιχία δηλαδή με την κυματοσωματιδιακή φύση των σωματιδίων στο κβαντικό επίπεδο, που είναι διττή και παρουσιάζεται είτε με τον ένα είτε με τον άλλο τρόπο, ανάλογα με το είδος της παρατήρησης που κάνουμε, έτσι και το άτομο σε σχέση με την ολότητα βρίσκεται σε μια αντίστοιχη “οντολογική αμφιθυμία”. Είναι πάντα *ανεξάρτητο* αλλά και *αναπόσπαστο* μέρος του όλου, όμως δεν μπορεί ποτέ να είναι μόνο το ένα από τα δύο, όπως το φως λόγου χάρη δεν είναι μόνο κύμα ή σωματίδιο αλλά βρίσκεται σε μια οντολογική αμφιθυμία, εγγενή της φύσης του [Mathews, 1994, 161].

Με αυτό τον τρόπο η Mathews κάνει μια απόπειρα συμβιβασμού μιας βασικής αντιπαράθεσης που έχουν οι οικοφεμινίστριες προς την Βαθιά Οικολογία. Το γεγονός

³⁹ Η Mathews χρησιμοποιεί τον όρο Φύση με κεφαλαίο αρχικό γράμμα, προφανώς για να καταδείξει την ολιστική σημασία του όρου. Νοηματικά η έννοια αυτή αντιστοιχεί στην έννοια του διευρυμένου Εαυτού των βαθέων οικολόγων.

ότι κατά τον οικοφεμινισμό ο σεβασμός και η φροντίδα του άλλου προκύπτει ως αποτέλεσμα αναγνώρισης της διαφορετικότητας ενώ για την Βαθιά Οικολογία προκύπτει ως αποτέλεσμα αναγνώρισης της μη διαφορετικότητας (ταύτιση). Στην πραγματικότητα όμως αυτή η διαφορά οπτικής δεν είναι και τόσο ανάμεσα στον οικοφεμινισμό και την Βαθιά Οικολογία αλλά ίσως περισσότερο, θα λέγαμε, εντός της Βαθιάς Οικολογίας.

Είναι γεγονός ότι ο Naess, μέσα από τα γραπτά του είναι πιο κοντά στον οικοφεμινισμό από άλλους βαθείς οικολόγους, όπως ο Fox. Η διάκριση ανάμεσα στα είδη ταύτισης που έκανε ο Fox και η θέση του ότι η *κοσμολογική ταύτιση* είναι προτιμότερη ως πιο ουδέτερη και πιο ανιδιοτελής από την *προσωπική ταύτιση*, βρίσκεται πράγματι σε πλήρη αντίθεση με τις οικοφεμινίστριες που θεωρούν την προσωπική σχέση, την αλληλεγγύη και την συμπόνια ως πηγή της οικολογικής συνείδησης. Έτσι, η Plumwood [(2000),268] κατακρίνει συγκεκριμένα τη θέση του Fox περί προτίμησης στην *κοσμολογική ταύτιση*, αλλά και οι οικοφεμινίστριες γενικότερα εστιάζουν αρκετά σε αυτή τη διαφορά των δύο ιδεολογημάτων. Από την άλλη, ο Naess δεν προβάλλει την ταύτιση ως μια τόσο απρόσωπη διαδικασία, που καταστέλλει την προσωπικότητα αλλά μάλλον την υπερβαίνει διατηρώντας την παράλληλα⁴⁰, και έχουμε ήδη παραθέσει αρκετά σημεία που δείχνουν αυτή τη θέση του. Επιπλέον, η αναγνώριση απόλυτης αξίας στην βιοποικιλότητα, αυτή καθεαυτή, δείχνει, αν μη τι άλλο, την σημασία που έχει για τον Naess η αναγνώριση της ετερότητας του άλλου. Συν τοις άλλοις, αφού αναγνωρίζεται ότι η οντότητα συνίσταται από το σύνολο των σχέσεων της με τις άλλες, έπεται ότι το *έτερο* και όχι το *όμοιο* είναι που εμπλουτίζει την ουσία. Το κάθε άτομο λοιπόν μετέχει στον διευρυμένο Εαυτό, ως ξεχωριστή και ιδιαίτερη προσωπικότητα και όχι ως αδιαφοροποίητη μονάδα ενός ομογενούς όλου.

Πάντως, τα παραπάνω καταδεικνύουν ένα εγγενές πρόβλημα στην φιλοσοφία του Naess που το έχει, εν μέρει, αναγνωρίσει και ο ίδιος. Το πρόβλημα προκύπτει από το γεγονός ότι εξαίρει την πολλαπλότητα στο πλαίσιο ενός μονιστικού συστήματος. Ο Naess θεωρεί ότι η δύναμη του συστήματος του βρίσκεται ακριβώς σε αυτό το σημείο, στο γεγονός δηλαδή ότι επιζητά την ενότητα μέσα από την ποικιλία αλλά και διατηρεί την ποικιλία μέσα στην ενότητα. Η ίδια μάλιστα προσέγγιση είδαμε να γίνεται και στο ιδεολογικό επίπεδο (βλ. διάγραμμα “ποδιά”) εκτός από το

⁴⁰ Προς τούτο και θεωρεί ότι η κατάσταση της Αυτοπραγμάτωσης δεν αποτελεί μυστικιστική εμπειρία, αφού σε αυτές τις περιπτώσεις έχουμε απώλεια της προσωπικότητας [(2001b):152 και (2000):244]

μεταφυσικό. Αλλά, είναι σίγουρα ένα ασαφές σημείο που και ο ίδιος έχει παραδεχτεί [(2000),244] ότι δεν έχει καταφέρει να το θεμελιώσει πλήρως. Η οπτική της διττής οντολογίας που πρότεινε η Mathews θα μπορούσε ενδεχομένως να είναι μια θετική κίνηση προς αυτή τη κατεύθυνση μιας και δεν δείχνει να έρχεται σε αντίφαση με κάποια από τις βασικές θέσεις της Ecosophy. Παρόλα αυτά, χρειάζεται περαιτέρω επεξεργασία καθώς παραμένει σκοτεινή σε αρκετά σημεία. Γιατί αν η αναγνώριση της διαφορετικότητας παραμείνει μόνο σε ένα πρωταρχικό επίπεδο και δεν είναι ικανή να θέσει αιτιολογημένα τον άνθρωπο σε διαφορετική θέση από την φύση, τότε πάλι δεν θα αίρεται το παράδοξο της “φυσικότητας των πράξεων του” και η Βαθιά Οικολογία θα παραμένει ένα κατά *βάθος* αντιφατικό σύστημα.

Σε σχέση με τη δεύτερη προκείμενη («η φύση ξέρει καλύτερα») η Mathews προσεγγίζει τη Φύση με δύο τρόπους. Πρώτα, με μια ολιστική ματιά, δηλαδή την Φύση ως μια οντότητα, που έχει δυνατότητα αυτο-οργάνωσης και “γνωρίζει” τι είναι το καλύτερο για την ίδια σαν σύνολο. Δεδομένου ότι ο άνθρωπος δεν είναι σε θέση να καταστρέψει συνολικά τη ζωή πάνω στον πλανήτη (ακόμα και μετά από ένα πυρηνικό ολοκαύτωμα, οι επιστήμονες λένε ότι θα επιβίωναν κάποιες μορφές ζωής, έστω και σε επίπεδο βακτηριδίων, που θα συνέχιζαν την εξέλιξη) και δεδομένου ότι τόσες πολλές μεταβολές και αφανισμοί ειδών έχουν αντισταθμιστεί και αντικατασταθεί από τη δημιουργία νέων, συμπεραίνεται τελικά ότι η Φύση, ως ολότητα, ακολουθεί τον δικό της δρόμο της και καταφέρει πάντα να αυτορυθμίζεται. Επομένως πράγματι «ξέρει καλύτερα» ποιο είναι το δικό της καλό και πώς θα το πραγματοποιήσει σε κάθε περίπτωση.

Από την άλλη, αν εξετάσουμε τη Φύση σε σχέση με το καλό των επιμέρους ατόμων της τότε, συμπεραίνει η Mathews, η φύση «δεν ξέρει καλύτερα» ποιο είναι το δικό τους καλό. Πράγματι, στα πλαίσια φυσικών διαδικασιών, έχουμε περιπτώσεις που τα επιμέρους άτομα συμβαίνει να υποφέρουν και να υπόκεινται σε τρομερά δεινά και καταστάσεις πόνου και εξαθλίωσης. Αρρώστιες, σεισμοί, πλημμύρες, ξηρασίες κ.ά. είναι παραδείγματα που δεν κάνουν μόνο το ανθρώπινο είδος να υποφέρει αλλά και τα μη ανθρώπινα. Και όμως, διαπιστώνει η Mathews, κάθε περίπτωση συμπόνιας και αλληλεγγύης που νιώθουμε με τα άλλα είδη –δηλαδή κάθε εκδήλωση οικολογικής ηθικής στάσης– πηγάζει από τέτοιες ή παρόμοιες περιπτώσεις πόνου και βασάνων. Με άλλα λόγια, η σχέση μας με το επιμέρους άτομο που υποφέρει είναι που μας δημιουργεί οικολογικά αισθήματα και όχι η ταύτιση μας με τη Φύση σαν ολότητα.

Πρόκειται και πάλι για την ίδια διαφορά με πριν. Κατά πόσον η ταύτιση έχει να κάνει με το άτομο ή με το σύνολο. Η Mathews λέει ότι η συμπόνια –η βάση της οικολογικής στάσης– γεννιέται όταν βλέπουμε το άλλο *άτομο* να υποφέρει, δηλαδή από την συνειδητοποίηση της πεπερασμένης ατομικότητας μας και όχι της ενότητας μας με την ολότητα [1994,162]. Εδώ οφείλουμε να πούμε ότι αν και ο Fox και ίσως και άλλοι (π.χ. Devall) υποστηρικτές της απρόσωπης ταύτισης πιθανόν θα διαφωνούσαν, ο Naess, και πάλι, μάλλον δεν θα αντιστεκόταν και τόσο. Σε ένα κείμενο του γράφει χαρακτηριστικά [(2001b), 154]:

«Το να βλέπουμε να υποφέρει κάποιος είναι ίσως η πιο ισχυρή πηγή ταύτισης. Μόνο πολύ ειδικές κοινωνικές περιστάσεις είναι ικανές να κάνουν τους ανθρώπους να καταπνίξουν την φυσική αυθόρμητη αντίδραση [συμπόνιας] απέναντι στον πόνο. Αν ανακουφίσουμε τον πόνο επειδή νιώσαμε μια αυθόρμητη παρόρμηση να το κάνουμε, ο Kant θα χαρακτήριζε την πράξη μας ως “όμορφη” αλλά όχι ηθική. Και ο μεγαλύτερος θαυμασμός του ήταν, όπως ξέρουμε, για τα άστρα και τις ηθικές προσταγές, όχι για την αυθόρμητη καλοσύνη. Όμως η ιστορία της βαναυσότητας που έχει επιβληθεί στο όνομα της Ηθικής με έχει πείσει ότι η αύξηση της ταύτισης μπορεί να καταφέρει αυτό που η ηθικολογία δεν μπορεί: τις όμορφες πράξεις»

Από αυτό το απόσπασμα γίνεται πρόδηλο ότι ο Naess δεν είναι τόσο μακριά από τον οικοφεμινισμό και ότι αυτά για τα οποία κατηγορείται η Βαθιά Οικολογία, δηλαδή μια στραγγαλιστική ταύτιση του ατόμου σε μια απρόσωπη ολότητα, δεν προκύπτουν άμεσα από τη δική του στάση. Άλλωστε είναι εμφανές από το κείμενο πως η στάση του απέναντι σε μια ουδέτερη ηθικολογία (που μοιάζει σαν ένας θαυμασμός προς τα άστρα), είναι περισσότερο επικριτική παρά εγκωμιαστική.

Εν κατακλείδι, η Βαθιά Οικολογία και ο Οικολογικός Φεμινισμός δεν είναι τόσο ασύμβατα ιδεολογήματα όπως έχει κατά καιρούς υποστηριχθεί. Πολλοί διανοητές θεωρούν ότι υπάρχουν κοινά πράγματα μεταξύ των δύο και οι συγκλίσεις μεταξύ τους μπορεί να είναι ιδιαίτερα καρποφόρες [Salleh, 1992, 195]. Από την άλλη, η ιδεολογική αφετηρία και ο εντοπισμός της ρίζας του περιβαλλοντικού προβλήματος διαφέρει αρκετά στα δύο κινήματα (ανθρωποκεντρισμός για τους μεν – εννοιολογικοί δυϊσμοί για τους δε). Κατά πόσο τελικά αυτή η διαφορά θα οδηγήσει στην σύγκλιση ή στην απόκλιση των δύο θεωριών, μένει να το δείξει ο χρόνος και οι προσπάθειες των υποστηρικτών τους.

Συμπεράσματα

Έχει γίνει εμφανής μέχρι εδώ η διαφορετικότητα του χαρακτήρα της Βαθιάς Οικολογίας από την πλειονότητα των συστημάτων που έχουν διατυπωθεί στον χώρο της Περιβαλλοντικής Ηθικής. Η μεταμοντέρνα οπτική του κινήματος έφερε νέες ιδέες και ρηξικέλευθες οπτικές που οδήγησαν τον φιλοσοφικό στοχασμό σε γόνιμες ατραπούς τις τελευταίες δεκαετίες. Ταυτόχρονα όμως δεν μπόρεσε να υπερβεί συγκεκριμένα προβλήματα και λογικά αδιέξοδα τα οποία προκύπτουν αναπόφευκτα από την ίδια τη φύση και την ιδιαιτερότητα του συστήματος. Τα αδιέξοδα αυτά αναδύονται εξίσου και στον κινηματικό χαρακτήρα της Βαθιάς Οικολογίας (αποφυγή διατύπωσης συγκεκριμένων αιτιών-προτάσεων-λύσεων στα προβλήματα που θίγει) και στο φιλοσοφικό της πλαίσιο (βιοκεντρική ισότητα αλλά και διαφορετικότητα του ανθρώπου). Επιπλέον, όπως είδαμε, υπάρχουν ακόμα και ανάμεσα στους υποστηρικτές του κινήματος αρκετές διαφορετικές προσεγγίσεις που οι λογικές προεκτάσεις τους οδηγούν κάποιες φορές και σε σημαντικές αποκλίσεις μεταξύ τους. Αλλά ούτε και στο βασικό επίπεδο του τι ακριβώς είναι η Βαθιά Οικολογία δεν υπάρχει πάντα συμφωνία. Για τους περισσότερους θεωρητικούς της αποτελεί μια νέα φιλοσοφία για τη ζωή που στηρίζεται σε συγκεκριμένες μεταφυσικές παραδοχές. Για άλλους όμως αποτελεί απλώς μια ιδεολογική πλατφόρμα βασικών θέσεων, ένα οικολογικό κίνημα που κοιτάζει την περιβαλλοντική καταστροφή στην ιδεολογική ρίζα της και επιζητεί να αλλάξει τον τρόπο και τις πολιτικές που οι κοινωνίες μας αντιμετωπίζουν τη σχέση τους με το περιβάλλον, ανεξάρτητα από μεταφυσικές, θρησκευτικές κ.λπ. παραδοχές. Το βασικό στοιχείο όμως που παραμένει θεμελιώδες και αμετάβλητο παρόλο το φάσμα των απόψεων είναι η υιοθέτηση της βιοκεντρικής στάσης και η θεώρηση του ανθρωποκεντρισμού ως τη βασική πηγή για όλα τα μέχρι τώρα περιβαλλοντικά δεινά.

Είναι μάλλον βέβαιο ότι η μετατόπιση του κέντρου από τον άνθρωπο στη φύση σημαίνει ουσιαστικά μια προσπάθεια αλλαγής των κυρίαρχων αξιών. Και αυτό γιατί όπως έχει εύστοχα καταδείξει ο Holbrook [1990], οι θέσεις-αξιώσεις της Βαθιάς Οικολογίας δεν αποτελούν αντικειμενική πραγματικότητα –παρόλο που θα επέμεναν σε αυτό πολλοί υποστηρικτές της– και δεν πρέπει να μετατραπούν σε ιδεολογία.

Αποτελούν μονάχα αξιακό σύστημα. Εδώ βέβαια, πολλοί βαθείς οικολόγοι θα προέβαλλαν αντιρρήσεις και γι' αυτό ίσως είναι σκόπιμο να εστιάσουμε λίγο περισσότερο.

Έχουμε ήδη δει ότι η φιλοσοφία της Βαθιάς Οικολογίας είναι κατά κύριο λόγο διατυπωμένη σαν περιγραφικό σύστημα. Οι κανονιστικές επιταγές της βασίζονται σε μια οντολογική (και μεταφυσική) περιγραφή της πραγματικότητας έτσι ώστε σχεδόν να μην αποτελούν προϊόν ηθικής επιλογής αλλά απλώς επακόλουθο συνειδητοποίησης. Όταν συνειδητοποιήσω την αλήθεια –ήτοι την αντικειμενική πραγματικότητα ότι δεν διαφέρω οντολογικά από το ελάφι ή το τροπικό δάσος– τότε αναπόφευκτα θα το προστατέψω. Δεν τίθεται θέμα επιλογής αλλά έγκυρης γνώσης του πώς έχουν τα πράγματα. Όλες σχεδόν οι φιλοσοφικές διατυπώσεις των βαθέων οικολόγων είναι διαποτισμένες από αυτήν την αντίληψη. Ο Naess έχει δομήσει την Ecosophy T σε όρους και περιγραφές της περιβαλλοντικής επιστήμης τις οποίες έχει μετατρέψει σε κανονιστικές αρχές. Η βιοποικιλότητα, που είναι μια καθαρά επιστημονική έννοια, μετατρέπεται σε ηθική προσταγή, όπως και άλλοι περιγραφικοί όροι (συμβίωση, πολυπλοκότητα, -βλ.κεφ.2, σ.54-58). Η ζητούμενη *Αυτοπραγμάτωση* θεωρείται ότι πραγματοποιείται έτσι κι αλλιώς από τις υπόλοιπες μορφές ζωής στη φύση (εδώ έχουμε το αντίθετο, ένας μέχρι τώρα προτρεπτικός όρος γίνεται περιγραφικός). Για παράδειγμα, μια πολύ χαρακτηριστική περίπτωση που κάνει εμφανή την αυτοπραγμάτωση στη φύση, κατά τον Naess, είναι ο *σεξουαλικός κανιβαλισμός* που παρατηρείται στο έντομο *mantis religiosa* (“αλογάκι της Παναγίας”) όπου το αρσενικό προσφέρεται να φαγωθεί κατά την διάρκεια του ζευγαρώματος από το θηλυκό. Ο Naess [2005d, 530] θεωρεί ότι αυτό είναι μια παραδειγματική εκδήλωση αυτοπραγμάτωσης αφού το αρσενικό ολοκληρώνει τον σκοπό της ύπαρξης του, ίσως όχι με απόλαυση αλλά σίγουρα ως εκπλήρωση του εγγενούς *δυναμικού* του.

Από αυτά και άλλα παραδείγματα, βλέπουμε ότι οι βαθείς οικολόγοι τείνουν να προσδίδουν περιγραφική κατοχύρωση στην οικосоφία τους. Θα μπορούσαμε να το συνοψίσουμε ως εξής: Η φύση ξέρει καλύτερα, όλα τα όντα κατευθύνονται αυθόρμητα προς την αυτοπραγμάτωση, η παρατηρούμενη βιοποικιλότητα στον κόσμο συνεισφέρει στον εμπλουτισμό της ουσίας των όντων και ο άνθρωπος, που δεν κατέχει περισσότερη αξία από τα άλλα όντα, δεν έχει παρά να τα συνειδητοποιήσει όλα αυτά και να τα προάγει, αρχίζοντας σταδιακά να ταυτίζεται με όλο τον φυσικό κόσμο, ακολουθώντας έτσι το δικό του *δυναμικό Αυτοπραγμάτωσης* και λύνοντας και

τα οικολογικά προβλήματα. Όμως όλο αυτό είναι ένα σύστημα, που προτείνει λύσεις και ερμηνείες αλλά δεν είναι καθόλου αυταπόδεικτο και ούτε αναγκαία αληθές. Μπορεί να αξιώσει φιλοσοφική εγκυρότητα στο βαθμό που δεν παρουσιάζει εσωτερικές αντιφάσεις αλλά όχι και περιγραφική αξιοπιστία. Ο Naess λέει φερ' ειπείν, όπως είδαμε πιο πάνω, ότι το να υποφέρει κάποιος προκαλεί τα πιο έντονα συναισθήματα συμπόνιας και ταύτισης. Αυτή είναι μια πρόταση που αποτελεί υπόθεση και δεν είναι αυταπόδεικτο γεγονός. Για παράδειγμα, ο de Sade έλεγε, από την άλλη, ότι το κακό είναι ριζωμένο στη φύση και τη βιοδομή του ανθρώπου [Κονδύλης, 1998, 195]. Η οδύνη του άλλου προκαλεί ευχαρίστηση σε αυτόν που την προκαλεί. Και είναι γεγονός ότι η ανθρώπινη εφευρετικότητα –πραγματικά αστείρευτη σε ολόκληρο τον ρου της ιστορίας– για τρόπους και κατασκευές πρόκλησης πόνου και όσο γίνεται πιο οδυνηρού θανάτου (βασανιστήρια, θανατώσεις στην πυρά ή στο σταυρό, καυτό λάδι, αλάτι στις πληγές, ανασκολοπισμοί, μηχανές ακρωτηριασμών κ.ά.) μοιάζει να επιβεβαιώνει περισσότερο τον de Sade παρά τον Naess. Υπάρχουν δηλαδή αποφάνσεις που δεν αποτελούν αντικειμενική πραγματικότητα παρόλο που διατείνονται το αντίθετο. Το αν ο σεξουαλικός κανιβαλισμός του *mantis religiosa* αποτελεί γεγονός *Αυτοπραγμάτωσης* ή κατάδειξη της αγριότητας και της βαναυσότητας που υπάρχει στη φύση, αποτελεί κρίση που δεν άπτεται επιστημονικής περιγραφής παρά εναπόκειται μόνο σε αξιακή αποτίμηση. Με άλλα λόγια, οι φιλοσοφικές θέσεις της Βαθιάς Οικολογίας δεν μπορούν να αξιώσουν αντικειμενικότητα παρά μόνο ότι θεμελιώνονται σε αξιακό έδαφος.

Αν η επιστήμη έχει το ρόλο της περιγραφής των φαινομένων τότε ίσως εναπόκειται στη φιλοσοφία ο ρόλος της ερμηνείας και της νοηματοδότησης τους. Τα πεδία είναι διακριτά μεταξύ τους. Η επιστήμη δεν μπορεί να δώσει απαντήσεις με όρους αιτίας ή σκοπού (νοήματος) των φαινομένων αν αυτές δεν υπόκεινται στην αρχή της επαληθευσιμότητας⁴¹ (αν δεχτούμε την οπτική του κύκλου της Βιέννης). Από την άλλη μια ηθική θεωρία δεν πρέπει να διατυπώνει ηθικές αξίες και να τις κατοχυρώνει με τη ένδυση τους ως απόρροιας αντικειμενικών γεγονότων (στην περίπτωση αυτή έχουμε “ιδεολογία” κατά τον Bergmann [στο Holbrook, 1990, 139]).

Έχοντας λοιπόν όλα τα προηγούμενα υπόψη γίνεται πρόδηλο ότι η Βαθιά Οικολογία νομιμοποιείται να κινείται στον χώρο της αξιολογίας και όχι της

⁴¹ Η αρχή της επαληθευσιμότητας εισήχθη από τους λογικούς θετικιστές του κύκλου της Βιέννης ως απάντηση στον μεταφυσικό σκεπτικισμό και διατυπώνεται ως εξής: ένας ισχυρισμός έχει νόημα αν και μόνο αν μπορεί να επαληθευτεί, δηλαδή, αν και μόνο αν υπάρχει κάποιο δυνατό σύνολο παρατηρήσεων που, αν ελάμβαναν χώρα, θα αποδείκνυαν την αλήθεια του ισχυρισμού.

περιγραφής. Πρέπει να κομίσει νέες αξίες, κατάλληλες για τον σύγχρονο άνθρωπο και όχι μια νέα μεθοδολογία περιγραφής της πραγματικότητας (που συχνά καταλήγει ανορθολογική ή και αντιεπιστημονική όπως έχουμε δει).

Η μετατόπιση λοιπόν του κέντρου από τον άνθρωπο στον φυσικό κόσμο σημαίνει, πράγματι, μια προσπάθεια αλλαγής των παραδεδωμένων αξιών της νεωτερικότητας. Οι οικοφемινιστές και οι κοινωνικοί οικολόγοι κατηγορούν την Βαθιά Οικολογία ότι παραβλέπει την ύπαρξη κυριαρχικών σχέσεων μέσα στην κοινωνία (φυλετικές, κοινωνικές κ.λπ.) που ευθύνονται άμεσα για το περιβαλλοντικό πρόβλημα. Οι βαθείς οικολόγοι απαντούν ότι πράγματι αυτές οι κοινωνικές ανισότητες έχουν μερίδιο ευθύνης αλλά όχι το βασικότερο αφού μπορούμε άνετα να φανταστούμε μια κοινωνία χωρίς φυλετικές ή κοινωνικές διακρίσεις αλλά που η σχέση της με τη φύση θα είναι και πάλι σχέση εκμετάλλευσης. Έτσι, θεωρούν τον ανθρωποκεντρισμό ως τελική ρίζα του κακού.

Όμως ένα πέρασμα από τον ανθρωποκεντρισμό στον βιοκεντρισμό δεν είναι εύκολη υπόθεση και υπάρχουν αρκετά ζητήματα που στέκονται αντιμέτωπα. Κατ' αρχάς, πέραν των φιλοσοφικών αντιφάσεων που προκύπτουν, και έχουμε ήδη εξετάσει, τίθεται έντονα το ζήτημα κατά πόσο μια αλλαγή των ατομικών αξιών είναι αναγκαία –εκτός από ικανή– συνθήκη για την αλλαγή τελικά της ανθρώπινης συμπεριφοράς προς τη φύση. Μια τέτοια υπόθεση υπονοεί ένα ντετερμινισμό αξιών αλλά κάτι τέτοιο δεν ισχύει αφού η ιστορία έχει δείξει αρκετές φορές και το αντίθετο [Καρασμάνης, 1990, 58]. Η αλλαγή της στάσης μας προς τη φύση χρειάζεται μάλλον και μια μεταβολή στα κυρίαρχα κοινωνικοοικονομικά μοντέλα και η αλλαγή των ατομικών αξιών δεν εγγυάται στα σίγουρα μια τέτοια μεταβολή [ό.π.].

Κατά δεύτερον, δεν είναι βέβαιο ότι η αντιμετώπιση του οικολογικού προβλήματος αφορά πρωτίστως τις ατομικές πρακτικές αντί για τις αναπτυξιακές. Η Δημητρίου-Κοτσώνη [2005, 88] κατακρίνοντας το γεγονός της εστίασης από μέρους της Βαθιάς Οικολογίας κυρίως στο άτομο αντί για το χώρο της παραγωγής και της διανομής, παρατηρεί: «Η άποψη αυτή που θεωρεί ότι ο τρόπος επίλυσης της σπανιότητας των φυσικών πόρων είναι η κοινωνική σπανιότητα και μεταθέτει το αίτιο του προβλήματος από τις καπιταλιστικές δομές ανισότητας στους ώμους των ατόμων και τις καθημερινές καταναλωτικές τους πρακτικές, και αντίστοιχα παραπέμπει στον εθελοντισμό, παρόλο που δυστυχώς είναι κυρίαρχη και στις μέρες μας ακόμα, πρόκειται για μια καθαρά ηθικοπλαστική αποπροσανατολιστική πρόταση».

Όμως οι πιέσεις υπέρ μιας ανθρωποκεντρικής στάσης δεν σταματούν εδώ. Τίθεται και επιστημονικό θέμα πια κατά πόσο είναι δυνατό πλέον να ανακάμψει το φυσικό περιβάλλον εφόσον αφηθεί ελεύθερο από τον άνθρωπο. Όπως το θέτει ο Μ. Μοδινός [1999, 27] αναμφίβολα η φύση δεν μπορεί πια να «φροντίσει τον εαυτό της» όπως θα ήθελαν οι πρώτοι ρομαντικοί οικολόγοι κι αυτό γιατί δεν υπάρχει πια αμόλυνη φύση, αφού όσο και απομονωμένη να αφήσουμε μια περιοχή (π.χ. έναν Εθνικό Δρυμό) αυτή πάντα θα δέχεται επιδράσεις από τις εξωτερικές ανθρωπογενείς δραστηριότητες. Άλλωστε βασική αρχή της οικολογίας είναι ότι η φύση δεν οριοθετείται. Έτσι, η φύση αφημένη μονάχη της, πιθανότατα δεν είναι ικανή να ανακάμψει σήμερα, τουλάχιστον σε πάρα πολλές περιπτώσεις και οπωσδήποτε όχι στη διάρκεια μιας ανθρώπινης ζωής: μια διαβρωμένη πλαγιά μεγάλης κλίσης δεν μπορεί να συντηρήσει βλάστηση ενώ ένα καμένο τροπικό δάσος σπανίως εμφανίζει ξανά την αρχική βιοποικιλότητα.

Βλέπουμε λοιπόν ότι υπάρχουν αρκετοί λόγοι που συγκλίνουν στο ότι ούτε και ο βιοκεντρισμός θα μπορούσε να λύσει αυτομάτως τα οικολογικά προβλήματα όπως πιστεύουν οι βαθείς οικολόγοι.

Είναι στη μοίρα όλων των συστημάτων Οικολογικής Ηθικής που αναπτύσσονται, να κρίνονται εκ του αποτελέσματος που δύνανται να επιφέρουν εκτός από τη φιλοσοφική τους συνέπεια. Σε αυτό το πλαίσιο αν κοιτάξουμε τον Πίνακα 1 στο προηγούμενο κεφάλαιο [κεφ.2, σ.39] βλέπουμε ότι στην πράξη η Βαθιά Οικολογία δεν παρουσιάζει μεγάλες διαφορές από μια αειφορική ανάπτυξη (δηλαδή έναν τύπο ανάπτυξης που λαμβάνει υπόψη τις επόμενες γενιές). Οι πολιτικές και οι πρακτικές που προκύπτουν είναι στην πλειονότητα των περιπτώσεων παρόμοιες. Βέβαια εδώ θα μπορούσε να αντιτείνει ένας βαθύς οικολόγος ότι δεν πρέπει να κρίνουμε εκ του αποτελέσματος μια φιλοσοφική θεωρία καθότι αυτό υποδηλώνει μια ωφελμιστική προσέγγιση της ηθικής ενώ στην πραγματικότητα ένα φιλοσοφικό σύστημα, όπως η Βαθιά Οικολογία, δομείται με σκοπό να θεμελιώσει και να φανερώσει απόλυτες αξίες και καθολικές αρχές που ήδη ενυπάρχουν στη φύση και όχι για να προσαρμοστεί στα μέτρα της χρησιμότητας και των αναγκών. Όμως, όταν ένα πλήθος νέων φιλοσοφικών θεωριών (ή μια αλλαγή του αξιακού συστήματος) έρχονται για να προτείνουν λύση σε ένα πρόβλημα τόσο ευρύ και επιτακτικό, όπως το περιβαλλοντικό, (και άρα εξ' ορισμού θα κριθούν και εκ του αποτελέσματος) είναι πρόδηλο ότι, ελλείψει χρόνου, θα επικρατήσει αυτό που απαιτεί τις μικρότερες μεταβολές και στο λιγότερο χρόνο. Στο επίπεδο των δράσεων, το δόγμα της

αιφορικής ανάπτυξης προσφέρεται (και γι' αυτό εφαρμόζεται κιόλας) ως το πλέον εφικτό. Η επάρκεια του βέβαια αμφισβητείται γιατί συντηρεί το ίδιο ιδεολογικό και κοινωνικοοικονομικό πλαίσιο που γέννησε την κρίση (η *αιφορία*, λόγου χάρη, ποσοτικοποιείται με χρήση περιβαλλοντικών δεικτών και οικονομικής λογικής). Μια επιπλέον αλλαγή και στο κυρίαρχο κοινωνικοοικονομικό μοντέλο είναι αναγκαία, όπως είπαμε και πριν.

Και ίσως βέβαια και μια αναθεώρηση αξιών. Αλλά μια αναθεώρηση που θα απαντά στις ανάγκες του σύγχρονου ανθρώπου και θα του δίνει νοηματικό προσανατολισμό. Είπαμε πριν ότι η επιστήμη περιγράφει και η φιλοσοφία νοηματοδοτεί. Η βιολογική εξέλιξη των ειδών είναι επιστημονικό γεγονός. Ο Fox, ερμηνεύοντας αυτό το γεγονός, δίνει στον άνθρωπο τη θέση ενός τυχαίου μικρού κλαδιού στο δέντρο της εξέλιξης [βλ.κεφ.2, σ.71]. Από την άλλη, ο Teilhard de Chardin θέτει τον άνθρωπο ως κέντρο προοπτικής, ύπαρξη όχι χαμένη στην κοσμική ερημιά αλλά κέντρο σύγκλισης μια παγκόσμιας θέλησης για ζωή που αποτελεί άξονα και βέλος της εξέλιξης στο σύμπαν [Teilhard de Chardin, (χ.χ.), 19]. Ο πρώτος, του αφαιρεί την ευθύνη ενώ ο δεύτερος του την αναγνωρίζει. Ως κεντρικό κλαδί του δέντρου, ο άνθρωπος εξασφαλίζει την πορεία της εξέλιξης και επομένως επιφορτίζεται επακόλουθα με την ευθύνη για την προστασία του περιβάλλοντος. Ευθύνη που, όσο κι αν το αρνούνται οι βαθείς οικολόγοι, του την αφείρεσε η παραγκώνιση του σε τυχαίο κλαδάκι της εξέλιξης και ο βιοκεντρικός εξισωτισμός ο οποίος, αντιφάσκοντας εαυτόν, του ζητάει να τηρήσει μια διαφορετική στάση από την υπόλοιπη φύση χωρίς όμως να είναι σε τίποτα διαφορετικός από αυτήν.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Benson, John (2000), *Environmental Ethics: An Introduction with Readings*, Routledge, London

Bentham, Jeremy (1970), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, University of London - The Athlone Press, London

Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος (2002), *Περιβαλλοντική Ηθική*, Gutenberg, Αθήνα

Devall, Bill (1995), “The Ecological Self” στο Alan Drengson and Yuichi Inoue, (eds.), *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, North Atlantic Publishers, Berkeley

Devall, Bill and Sessions, George (2001), “Deep Ecology” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Drengson, Alan (1995), “The Deep Ecology Movement” στο *Trumpeter*, Vol.12, 3

Drengson, Alan (1996), “Editorial: Terminology of the Deep Ecology Movement” στο *Trumpeter*, Vol.13, 3.

Δημητρίου-Κοτσώνη, Σιβυλλα (2005), “Η διαμεσολάβηση της κουλτούρας στη σχέση του ανθρώπου με το φυσικό περιβάλλον” στο Θ. Ανθοπούλου και Δ. Παπαδοπούλου (επ.) *Περιβάλλον και κοινωνία. Μύθοι και πραγματικότητα*, Gutenberg, Αθήνα

Faivre, Antoine (1991), “Η Φιλοσοφία της Φύσης στον Γερμανικό Ρομαντισμό” στο Pierre Trotignon, Antoine Faivre, Alexis Philonenko κ.ά. *Encyclopédie de la Pléiade. Ιστορία της φιλοσοφίας: 19ος αιώνας, Ρομαντικοί – Κοινωνιολόγοι*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 3^η εκδ.

Foley, Grover (1992), “Βαθιά Οικολογία και υποκειμενικότητα” στο *Κοινωνία και Φύση*, τόμος 1 (2), σ.105-113

Fox, Warwick (1984), “Deep Ecology: A New Philosophy of Our Time?” στο *The Ecologist*, Vol.14, pp.194-200

Fox, Warwick (1990), “The Meanings of Deep Ecology” στο *Trumpeter*, Vol.7, 1

Fox, Warwick (1991), “Transpersonal Ecology and the Varieties of Identification” στο *Trumpeter*, Vol.8, 1

Hargrove, Eugene C. (1989), *Foundations of Environmental Ethics*, Prentice Hall, New Jersey

Holbrook, Daniel (1990), “Deep Ecology: Fact, Value, or Ideology?” στο *Methodology and Science*, Vol.23, pp.130-141

Καρασμάνης, Βασίλης (1990), “Το Πρόβλημα των Αξιών στην Οικολογία” στο *Νέα Οικολογία*, τόμος 73, σ.56-60

Καρασμάνης, Βασίλης (2002), *Σωκράτης: Ο Σοφός Που Δε Γνώριζε Τίποτα*, Εκδοτικός Οργανισμός Λιβάνη, Αθήνα

Κίντη, Βάσω και Ζήκα, Φωτεινή (1999), “Η Φύση της Φύσης” στο Μ. Μοδινός και Η. Ευθυμιόπουλος (επ.) *Η Φύση στην Οικολογία*, Στοχαστής/ΔΙΠΕ, Αθήνα

Κονδύλης, Παναγιώτης (1998), *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο, Αθήνα, τ.2

Leeming, David A.; Madden, Kathryn and Marlan Stanton (eds.) (2010), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Springer, New York

Leopold, Aldo (2001), “Ecocentrism: The Land Ethic” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Mathews, Freya (1994), “Relating to Nature: Deep Ecology or Ecofeminism?” στο *Trumpeter*, Vol.11, 4

Meadows, D.H.; Meadows, D.L.; Randers, J.; Behrens, W.W. (1974), *The Limits to Growth*, Pan Books Ltd, London

Mill, John S. (1987), “Utilitarianism” στο John Stuart Mill and Jeremy Bentham *Utilitarianism and Other Essays*, Penguin Books, London, edited by Alan Ryan

Μηλιός, Γιάννης; Οικονομάκης, Γιώργος και Λαπατσιώρας, Σπύρος (2000), *Εισαγωγή στην Οικονομική Ανάλυση*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα

Μοδινός, Μιχάλης (1999), “Το Χάος και η Εδέμ -για μια προάσπιση της επιστημονικής οικολογίας-” στο Μ. Μοδινός και Η. Ευθυμιόπουλος (επ.) *Η Φύση στην Οικολογία*, Στοχαστής/ΔΙΠΕ, Αθήνα

Naess, Arne (1992), “Οι Θεμελιακές Αρχές της Βαθιάς Οικολογίας” στο *Κοινωνία και Φύση*, τόμος 1 (2), σ.123-133

Naess, Arne (2000), “Identification, Oneness, Wholeness and Self-realization” στο John Benson, *Environmental Ethics: An Introduction with Readings*, Routledge, London

Naess, Arne (2001a), “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Naess, Arne (2001b), “Ecosophy T: Deep Versus Shallow Ecology” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Naess, Arne (2005a), “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects” στο *The Selected Works of Arne Naess*, Springer, Dordrecht, vol. X

Naess, Arne (2005b), “The Connection of ‘Self-realization’ with Diversity, Complexity and Symbiosis” στο *The Selected Works of Arne Naess*, Springer, Dordrecht, vol. X

Naess, Arne (2005c), “The Apron Diagram” στο *The Selected Works of Arne Naess*, Springer, Dordrecht, vol. X

Naess, Arne (2005d), “Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World” στο *The Selected Works of Arne Naess*, Springer, Dordrecht, vol. X

Naess, Arne (2005e), “Accelerating Population Pressure or Overpopulation?” στο *Trumpeter*, Vol.21, 1

Passmore, John (1974), “Attitudes to Nature” στο *Royal Institute of Philosophy Lectures*, Vol. 8, pp. 251-264

Plumwood, Val (2000), “Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism” στο John Benson, *Environmental Ethics: An Introduction with Readings*, Routledge, London

Pojman, Louis P. (2001), *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Πελεgrίνης, Θεοδόσης (2004), *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα

Πλάτων, *Πολιτεία*, (2002), Πόλις, Αθήνα, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος

Πλάτων, *Πρωταγόρας (ή Σοφισταί)*, (1993), Κάκτος, Αθήνα, μτφρ. Ο. Περδικίδης

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος Δ. (2005), *Οικολογική Ηθική*, Σάκκουλας Αντ. Ν, Αθήνα

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος Δ. (2008), *Περιβαλλοντική Ηθική -Ο Άρνε Νες και η βαθιά Οικολογία*, Σάκκουλας Αντ. Ν, Αθήνα

Regan, Tom (2001), “The Radical Egalitarian Case for Animal Rights” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Reitan, Eric H. (1996), “Deep Ecology and the Irrelevance of Morality” στο *Environmental Ethics*, Vol.18, 4, pp. 411-424

Rolston, Holmes III (1975), “Is There an Ecological Ethic?” στο *Ethics*, Vol. 85, pp. 93-109

Salleh, Ariel (1992), “The Ecofeminism/Deep Ecology Debate: A Reply to Patriarchal Reason”, στο *Environmental Ethics*, Vol.14, 3, pp.195-216

Samuel, Pierre (1973), *Οικολογία: Χαλάρωση ή Δαιμονικός Κύκλος*, Π. Βέργος, Αθήνα

Shrader-Frechette, Kristin (2001), “A Defense of Risk-Cost-Benefit Analysis” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Simonnet, Dominique (1985), *Τι Είναι Οικολογία;* Α.Α. Λιβάνη, Αθήνα

Singer, Peter (2001), “A Utilitarian Defense of Animal Liberation” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Stone, Christopher D. (2001), “Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Taylor, Paul (2001), “Biocentric Egalitarianism” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Teilhard de Chardin, Pierre (χ.χ.), *Το ανθρώπινο φαινόμενο*, εκδόσεις: Γερ. Αναγνωστίδης, μτφρ. Αχιλλέας Α. Βαγενάς

Ware, Κάλλιστος (2008), *Οικολογική Κρίση και Ελπίδα*, Ακρίτας, Αθήνα

Warren, Karen J. (2001), “The Power and the Promise of Ecological Feminism” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

White, Lunn (2001), “The Historical Roots of Our Ecological Crisis” στο Louis P. Pojman *Environmental Ethics*, Wadsworth, California

Zimmerman, Michael E. (1989), “Introduction to Deep Ecology” An Interview by Alan AtKisson, στο *In Context*, #22, Summer, pp.24

Ζηζιούλας, Ιωάννης Δ. (1992), *Η Κτίση ως Ευχαριστία: Θεολογική Προσέγγιση στο Πρόβλημα της Οικολογίας*, Ακρίτας, Αθήνα

Ζιάκας, Θεόδωρος Ι. (2008), *Ο Σύγχρονος Μηδενισμός*, Αρμός, Αθήνα