

Περιβαλλοντική Ηθική

Προκλήσεις και Προοπτικές για τον 21^ο Αιώνα

Επιμέλεια

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης & Ευάγγελος Ι. Μανωλάς

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

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

Επιμέλεια: Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης & Ευάγγελος Ι. Μανωλάς

ISBN: 978-960-9698-02-3

Copyright © 2012

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

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

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

Περιεχόμενα

Πρόλογος

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Θ. ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ

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

ΣΟΦΙΑ Κ. ΒΟΥΔΟΥΡΗ

Η περιβαλλοντική φιλοσοφία του Eric Katz 21

ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ Τ. ΓΟΥΣΙΑ

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

ΜΑΡΙΑ Ι. ΔΑΣΚΟΛΙΑ & ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ-ΜΑΡΙΑ Δ. ΓΡΙΛΛΙΑ

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

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Ι. ΜΑΝΩΛΑΣ & ΣΤΥΛΙΑΝΟΣ Α. ΤΑΜΠΑΚΗΣ

Η περιβαλλοντική ηθική του Mohandas Karamchand Gandhi 65

ΜΑΡΙΑ Α. ΜΥΛΩΝΗ

Βουδισμός, περιβάλλον και σύγχρονες προοπτικές 77

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ν. ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ

Οι περί φύσεως αντιλήψεις των χριστιανών Πατέρων 89

ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΠΟΛΙΤΗΣ

Καπιταλιστικό κοινωνικό φαντασιακό και οικολογική κρίση 105

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

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ Δ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ*

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

Περίληψη

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

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

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

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

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

I.

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

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

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III.

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

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

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

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

Βιβλιογραφία

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

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