

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ-ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΕΛΕΝΗ ΚΑΒΒΑΔΙΑ

«Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ

ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ARNE NAESS»

Διατριβή επί διδακτορία υποβαλλόμενη στο Τμήμα Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-
Ψυχολογίας (Τομέας Φιλοσοφίας) της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και
Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ:

ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2019

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ-ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΕΛΕΝΗ ΚΑΒΒΑΔΙΑ

«Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ
ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ARNE NAESS»

Διατριβή επί διδακτορία υποβαλλόμενη στο Τμήμα Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-
Ψυχολογίας (Τομέας Φιλοσοφίας) της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και
Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ:
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2019

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ

ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΧΡΟΝΗΣ

ΑΝ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ

ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΧΡΟΝΗΣ

ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ

ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ-ΔΕΡΜΟΥΣΗ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	5
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	
Α. Η θέση της ταύτισης στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας	9
Β. Γενική θεώρηση της ταύτισης και η σύνδεσή της με το οικολογικό πρόβλημα. Η πορεία της έρευνας.	14
Γ. Νέες κατευθύνσεις και νέοι προβληματισμοί	20
Δ. Μέθοδος	23
Ε. Οι λόγοι που με ώθησαν να διερευνήσω το εν λόγω θέμα	25
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ	
ΟΙ ΚΥΡΙΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΤΟΥ ΣΥΓΧΡΟΝΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΜΕ ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ	
Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	29
Β. ΔΙΑΧΩΡΙΣΜΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ-ΦΥΣΕΩΣ: Η ΑΝΘΡΩΠΟΚΕΝΤΡΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΜΗΧΑΝΟΚΡΑΤΙΚΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ.	30
α. Το κοινό και η διαφορετικότητα	30
β. Οι καταστροφικές συμπεριφορές ως κριτήριο διαχωρισμού ανθρώπου και φύσεως	35
γ. Ο διχασμός γεγονότων και αξιών	38
δ. Η ανθρωποκεντρική στάση και οι αξίες	41
ε. Ανθρωποκεντρική φυσική θεολογία	44
Γ. Η ΚΟΙΝΗ ΦΥΣΗ: Η ΟΙΚΟΚΕΝΤΡΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΟΡΓΑΝΙΣΜΙΚΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ	46
α. Η φύση ως έμβιο ον και η διαίρεση των ολότητων	47
β. Η θέση του ανθρώπου: φυσικό και ανθρωπογενές	53
γ. Η εγγενής αξία της φύσης	59
Δ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	66
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ	
Η ΒΑΘΕΙΑ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ: ΠΡΟΔΡΟΜΟΙ ΚΑΙ ΕΠΙΡΡΟΕΣ	
Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	75

B. Η ΣΧΕΣΗ ΚΑΙ Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΗΣ ΒΙΟΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗΣ ΣΤΗ ΒΑΘΕΙΑ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ	75
Γ. Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ Α.Ν. WHITEHEAD ΚΑΙ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ	84
Δ. Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ	95
Ε. ΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΤΟΥ ΡΟΜΑΝΤΙΣΜΟΥ ΚΑΙ Η ΒΑΘΕΙΑ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ	98
ΣΤ. Ο ΣΠΙΝΟΖΑ ΚΑΙ Η ΒΑΘΕΙΑ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ	102
Ζ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	111

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΤΗΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ ΩΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΣΧΕΣΕΩΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΚΑΙ ΜΗ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΕΩΣ

A. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	117
B. ΜΟΡΦΕΣ ΤΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΦΥΣΕΩΣ ΠΟΥ ΠΡΟΗΓΟΥΝΤΑΙ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ	118
1. Το οικολογικό περιεχόμενο των πρώιμων ελληνικών μύθων: αναφορές στην ταύτιση	118
2. Ταύτιση με τη φύση κατά τη Διονυσιακή λατρεία	126
3. Εμπεδοκλής ο Ακραγαντίνος	132
4. Η αρετή ως ταύτιση με τη φύση κατά τους Στωικούς	134
5. Η εικονογραφία της ταύτισης: τα υβριδικά όντα και το τερατώδες	138
6. Η επιστημονική μέθοδος του Γκαίτε ως παράδειγμα ταύτισης του ερευνητή με το υπό παρατήρηση αντικείμενο	141
Γ. Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΡΟΛΟ ΠΟΥ ΔΙΑΔΡΑΜΑΤΙΖΕΙ Η ΤΑΥΤΙΣΗ ΜΕ ΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΟΝΤΟΓΕΝΕΣΗ	147
1. Από την τροφосуλλογή στην καλλιέργεια: Η εξέλιξη της συνειδητότητας και η ταύτιση	147
2. Η ταύτιση του ανθρώπου με οικόσιτα και εξημερωμένα είδη	153
3. Ταύτιση βίωμα και τελετουργία	156
Δ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	167

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ
Η ΔΙΕΥΡΥΜΕΝΗ ΤΑΥΤΙΣΗ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ Α. ΝΑΕΣΣ

Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	175
Β. ΣΧΕΤΙΚΟΙ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΤΑΥΤΙΣΗ ΟΡΟΙ	176
Γ. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΙΚΟΣΟΦΙΑΣ	185
Δ. Η ΤΑΥΤΙΣΗ ΟΠΩΣ ΕΜΦΑΝΙΖΕΤΑΙ ΣΤΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ΑΡΝΕ ΝΑΕΣΣ	
α. Η ταύτιση ως διαδικασία διεύρυνσης του «εαυτού»: Ο «Εαυτός» και η αυτοπραγμάτωση	186
β. Ταύτιση και θάνατος: Η ταύτιση ως μεταμορφωτικό βίωμα	199
γ. Ταύτιση και χρόνος	205
δ. Η υφή των σχέσεων και η ταύτιση	206
Ε. ΤΑΥΤΙΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΞΕΝΩΣΗ	213
Στ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	213

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΔΙΕΡΕΥΝΗΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ ΤΗΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ
ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΜΕΛΕΤΗΤΕΣ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	225
Β ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΩΝ ΜΕΛΕΤΗΤΩΝ ΤΟΥ ΑΡΝΕ ΝΑΕΣΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΑΥΤΙΣΗ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΚΑΙ ΜΗ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΕΩΣ.	225
Γ. ΤΑΥΤΙΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΘΑΥΜΑΣΤΟ	246
Δ. ΤΑΥΤΙΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΞΕΝΩΣΗ	248
Ε. ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΗΣ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ ΜΕ ΤΗ ΦΥΣΗ	252
Στ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	256
ΕΠΙΛΟΓΟΣ- ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	261
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	269

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στην παρούσα διατριβή θεωρείται δεδομένο ότι η οικολογική κρίση αποτελεί πραγματικότητα και συνεπώς δεν θα παρατεθούν στοιχεία με σκοπό να πείσουν τους σκεπτικιστές. Δεν θεωρείται αβάσιμη η ανησυχία για την καταστροφή των μεγάλων δασών του πλανήτη, για την υπεραλίευση και ρύπανση των ωκεανών, τη μείωση της βιοποικιλότητας, τον υπερπληθυσμό, τη συσσώρευση τοξικών ουσιών στους τροφικούς ιστούς, τη διάβρωση των εδαφών, τη διείδυση μεταλλαγμένων ειδών στα φυσικά οικοσυστήματα κλπ. Με λίγα λόγια θεωρείται δεδομένη η ύπαρξη σοβαρής οικολογικής κρίσης στον πλανήτη Γη, η οποία είναι άμεσα συνδεδεμένη με τον ανθρώπινο πληθυσμό, δίχως βεβαίως να υποστηρίζεται ότι όλοι οι τρόποι της ανθρώπινης διαβίωσης είναι εξ ίσου υπεύθυνοι για αυτήν. Τα προβλήματα που αναφέραμε αποτελούν κατά κύριο λόγο συνέπειες του Δυτικού προτύπου διαβίωσης και του υπερπληθυσμού. Μολαταύτα η ανθρώπινη παρουσία δεν θεωρείται εγγενώς προβληματική, διότι γίνονται αποδεκτά τα πορίσματα της βιολογικής επιστήμης ότι δηλαδή ο άνθρωπος είναι ον φυσικό και έχει εξελιχθεί μαζί με τα λοιπά φυσικά όντα εντός του φυσικού κόσμου.

Τα αίτια του οικολογικού προβλήματος έχουν εξεταστεί στη ξενόγλωσση¹ και ελληνική βιβλιογραφία.² Θα συμφωνήσω με την άποψη ότι, εφόσον πρόκειται για πρόβλημα που οφείλεται σε ανθρώπινες πεποιθήσεις και συμπεριφορές που διέπουν τη γενικότερη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, η επίλυση του εν λόγω προβλήματος οφείλει να στραφεί προς αυτά τα πραγματικά αίτια και να μην εξαντλείται αποκλειστικώς στην επίλυση των επί μέρους προβλημάτων που ανακύπτουν στη φύση. Αυτή είναι μια αρκετά κοινή στάση κατά τα τελευταία χρόνια ανάμεσα στους μελετητές του οικολογικού προβλήματος, που στην πιο ακραία εκδοχή της θεωρεί την οικολογική κρίση ως ένα στοιχείο που δείχνει την αποτυχία του μηχανοκρατικού προτύπου που έχει χρησιμοποιηθεί για την εξήγηση της φύσης³. Κατά τον A. Naess η ψυχρή αντιμετώπιση της φύσης, που επεκράτησε στην Ευρωπαϊκή σκέψη μετά τον Descartes έχει οδηγήσει στη βαρβαρότητα. Η ψυχρή συναλλαγή με τη φύση, ωσάν τίποτα να μην είναι ιερό, τίποτα εγγενώς άξιο σεβασμού και τίποτα να μη κατέχει τη δική του αξία ή αξιοπρέπεια, παρείχε πολύπλευρες δυνατότητες στη φυσική επιστήμη, καθιστώντας δυνατά τα εκπληκτικά σύγχρονα αποτελέσματα, παρατηρεί ο Naess. Συγχρόνως όμως προσθέτει ότι αυτή η βαρβαρική εκμετάλλευση μείωσε την ευαισθησία απέναντι στο μέγεθος των καταστροφών και στη δυνατότητα συστηματικής ενασχόλησης με τα βαθύτερα αίτια. Επηρέασε αρνητικά την ικανότητα

¹Lynn White J. "The historical roots of our ecological crisis", *Science* 155(1967):1203-1207, [https://www.ecowatch.com/root-causes-of-social-and-ec-.](https://www.ecowatch.com/root-causes-of-social-and-ec-), Joshtrom Isaac Kureethadam, *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis: Descartes and the Modern Worldview*, Cambridge Scholars Publishing, UK 2017, 382 σελ.

²Κ. Βουδούρη «Τα ηθικά, πολιτικά και μεταφυσικά αίτια της οικολογικής κρίσης» στο Κ. Βουδούρη (ed.) *Οικολογικές αξίες*, Εκδόσεις Φιλοσοφικού Τεχνολογικού Εργαστηρίου Εφηρμοσμένης και Οικολογικής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών 2002, σελ. 27-43.

³Αν το μηχανοκρατικό πρότυπο εκληφθεί ως προσωρινή υπόθεση εργασίας, η οικολογική κρίση, καταδεικνύοντας την ανεπάρκεια της συγκεκριμένης υπόθεσης, συνηγορεί υπέρ της κατάργησής του.

του ανθρώπου να προσλαμβάνει την πραγματικότητα. Η αποξένωση κατά τον Naess από την πλούσια αυθόρμητη εμπειρία της φύσης οδήγησε τους ανθρώπους να ταυτίσουν, εσφαλμένα, τις αφηρημένες δομές, ή ακόμη τα επιστημονικά πρότυπα των δομών αυτών, με τη φύση. Φθάσαμε να θεωρούμε, αναφέρει, την φέρουσα ικανότητα της Γης ως τον αριθμό των ανθρώπων που είναι ικανή να θρέψει, αντιμετωπίζοντας όλα τα υπόλοιπα όντα λίγο ως πολύ ωςάν ‘τροφή’, ενώ η οικολογία υποβαθμίστηκε και κατέστη η επιστήμη εκείνη που θα μας πληροφορεί για την ‘ορθή’ οριοθέτηση της εκμετάλλευσης.⁴ Με άλλα λόγια «η ευρεία αποδοχή και επιτυχία του συγκεκριμένου επιστημονικού προγράμματος είναι μια από τις αιτίες της κλιμάκωσης της κρίσης».⁵

Ως λογικό αντίδοτο στην κρίση, που προέρχεται από τη διάσπαση και την αποξένωση εξ αιτίας του καρτεσιανού προτύπου, προβάλλεται η ταύτιση ως διαδικασία επαναπροσέγγισης και επανασύνδεσης.⁶ Η διαδικασία αυτή λογικά επιτελεί ευρύτερο ρόλο από την επίλυση επί μέρους προβλημάτων που προξενεί στην φύση η δίχως μέτρο ανθρώπινη δράση, διότι έχει ως στόχο την δια της ταύτισης εναρμόνιση του ανθρώπου με τον κόσμο. Κύριο πρόβλημα κατά την διερεύνηση της ταύτισης είναι το γεγονός ότι η λέξη δεν χρησιμοποιείται κυριολεκτικά αλλά, όπως θα δούμε και όπως παραδέχεται ο ίδιος ο Naess, σαν μία συμβιβαστική τρόπον τινά λύση, ελλείπει καταλληλότερου όρου. Υπονοεί πάντως ότι βρισκόμαστε «στο ίδιο μήκος κύματος» με τη φύση, καθιστώντας την επικοινωνία και την συνεννόηση δυνατή, ενώ θέτει ως αφετηρία της έρευνας τον εαυτό μας και όχι την ύλη.

Μια ειδική σύσταση προς τους ανθρώπους να παρατηρούν ενδελεχώς τις κινήσεις των ουρανίων σωμάτων και να εναρμονίζονται προς αυτές, ως μέσον για την διόρθωση της πλάνης των εσωτερικών κινήσεων, βρίσκουμε ήδη στον *Τίμαιο* του Πλάτωνος.⁷ Από την προτροπή αυτή γίνεται φανερή η αναγνώριση από τον Πλάτωνα

⁴ A. Naess, “From ecology to ecosophy, from science to wisdom”, *World Futures* 1989, Vol. 27, 185-190, βλ. σελ. 185-186

⁵ Morten Tønnessen «Umwelt ethics», *Sign Systems Studies* 31.1, 2003, σελ. 281-299

⁶ Κατά τον Naess η ταύτιση, βασιζόμενη στην συμπάθεια, δεν αναιρεί την διάκριση μεταξύ των όντων ώστε να καταλήγει σε ομογενοποίηση, αλλά συμβάλλει στην υπέρβαση της αποξένωσης και της αλλοτρίωσης. Η συμπάθεια, όπως διατείνεται και ο Κ. Ρωμανός, μας επιτρέπει να επιδιώξουμε συνειδητά την ουσιώδη ένταξη του ανθρώπου στην ολότητα των έμβιων όντων: βλ. *Οικείωσις*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Εκδόσεις Παραφερνάλια-Τυπωθήτω, Αθήνα 2001, σελ. 20

⁷ Πλάτωνος *Τίμαιος* (47b, 6) *ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ’ ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαι τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ’ ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς [47c] ἐκείναις οὐσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα.* μτφ. Α. Παπαθεοδώρου, Εκδ. Πάπυρος, Τα ἅπαντα τῶν αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων. Ἀς παραδεχθούμε ὅτι ἡ αἰτία δια τὴν ὁποία ὁ Θεὸς εφεύρε τὴν ὄρασιν καὶ μᾶς τὴν ἐδῶρησεν εἶναι ἡ ἐξῆς: βλέποντες καὶ κατανοοῦντες τὰς περιφορὰς τοῦ νοῦ εἰς τὸν οὐρανόν, νὰ τὰς χρησιμοποιοῦμεν ὡς ὑπόδειγμα τῶν τεταραγμένων περιφορῶν τῆς ἰδικῆς μᾶς διανοήσεως, ἀφοῦ δε κατανοήσωμεν καλῶς ἐκεῖναις καὶ μετὰσχωμεν τῆς φυσικῆς ὀρθότητος τῶν συλλογισμῶν, νὰ σταθεροποιήσωμεν τὰς ἐντὸς μᾶς ἀστάτους περιφορὰς, μιμούμενοι τὰς θείας που εἶναι τελείως ἀπλανεῖς. Ἐπίσης 90c, 8: *τῷ δ’ ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἰ τοῦ παντὸς διανοήσεις [90d] καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφορὰς, τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα*

των εσωτερικών αιτίων των ποικίλων προβληματικών συμπεριφορών του ανθρώπου αλλά και η άμεση σύνδεση του ανθρώπου με τον ευρύτερο κόσμο.⁸ Τα δύο αυτά στοιχεία βρίσκονται στη βάση της βαθείας οικολογικής προσέγγισης, ώστε να δικαιολογείται και ένας συσχετισμός της με την αρχαία ελληνική διάνοηση.

Εκφράζω την ευγνωμοσύνη μου προς τον Καθηγητή κύριο Κωνσταντίνο Βουδούρη για τη βοήθεια που μου παρείχε κατά την πορεία της συγκεκριμένης έρευνας και γενικότερα για όσα μου προσέφερε μέσα από γόνιμες συζητήσεις, καθ' όλη την διάρκεια της μαθητείας μου στη Φιλοσοφική Σχολή, βοηθώντας με να ερμηνεύω και να αξιολογώ το αποτέλεσμα της επιστημονικής παρατήρησης, διακρίνοντας το ουσιώδες και το επουσιώδες.

Ευχαριστώ επίσης τους Καθηγητές της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Νικόλαο Χρόνη και κ. Ιωάννη Καλογεράκο για τις εύστοχες υποδείξεις τους. Επίσης τον Επίκουρο καθηγητή κ. Ευάγγελο Πρωτοπαπαδάκη και την Καθηγήτρια κυρία Ευαγγελία Μαραγγιανού για τις ενδιαφέρουσες συμβουλές.

Ευχαριστώ επίσης τον Καθηγητή Alan Drengson του Πανεπιστημίου Βικτώρια της Βρετανικής Κολομβίας του Καναδά, ο οποίος, με τις εκτενείς επιστολές του, μου μετέδωσε με χαρακτηριστική αμεσότητα, σαν προσωπικός φίλος και συνεργάτης του Arne Naess, το πνεύμα της οικοσοφίας και της διευρυμένης ταύτισης.

Τέλος ευχαριστώ την οικογένειά μου και τους φίλους μου για τη συμπαράστασή τους στο έργο μου.

χρόνον.μτφ. Α Παπαθεοδώρου, *έ. α.* "... πρέπει ο καθένας να εξομοιώσει τον εαυτόν του που κατανοεί, με το κατανοούμενον, τας αρμονίας και περιφοράς, συμφώνως προς την αρχικήν του φύσιν, και αφού τον εξομοιώσει, να φθάσει εις τον τελικόν σκοπόν της αρίστης ζωής."

⁸ Επίσης ο Αριστοτέλης στο *Περί ψυχής* έργο του αναφέρεται στη πεποίθηση του Ηράκλειτου ότι η γνώση γεννάται εκ της συμπτώσεως δύο κινήσεων, της ψυχής και του ερευνώμενου, όπως δηλώνεται από τη φράση «τὸ δὲ κινούμενον κινουμένων γινώσκεισθαι». Βλ. Αριστοτέλους *Περί ψυχής*, 405a27.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

A. Η θέση της ταύτισης στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας

Στόχος της παρούσας έρευνας είναι η εξέταση της ταύτισης με τη φύση, όπως εμφανίζεται στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας. Το πρώτο μέλημα είναι να διευκρινίσουμε ότι η ταύτιση είναι μια πρόταση, ένας τρόπος προσέγγισης της φύσης, ο οποίος εμφανίζεται στην *οικοσοφία T*⁹ του Νορβηγού φιλοσόφου Arne Naess¹⁰, και ως εκ τούτου δεν είναι κατ' ανάγκην αποδεκτή από όσους υποστηρίζουν την κίνηση της βαθείας οικολογίας, όπως θα εξηγήσουμε αμέσως πιο κάτω. Μολαταύτα χαιρεί γενικότερης αποδοχής και είναι τμήμα των οικοσοφιών πολλών σύγχρονων στοχαστών.¹¹ Κύριος στόχος του Naess, όπως δηλώνει ο ίδιος,¹² με την δημοσιοποίηση της προσωπικής του οικοσοφίας, είναι να εξωθήσει άλλους ανθρώπους να αναρωτηθούν και να προβληματιστούν σχετικά με τη ζωή και το θάνατο όχι μόνο για το άτομό τους αλλά να προβληματιστούν για την ζωή και τον θάνατο και άλλων όντων της φύσης, και να πάρουν θέση σχετικά με τα ζητήματα αυτά.¹³ Ταυτιζόμενοι να αναγνωρίσουν ότι η επιθυμία για ζωή χαρακτηρίζει κάθε έμβιο ον. Η γενική άποψή του είναι πως η εποχή μας δεν έχει τόσο ανάγκη από νέα υψηλά διανοητικά επιτεύγματα όσο από την ένταξη των σπουδαίων επιτευγμάτων της ανθρώπινης διανόησης στην προσωπική ζωή και στον τρόπο που αντιμετωπίζουμε τη ζωή γενικά.¹⁴ Κατά τον Naess, η δραματική ελάττωση της φυσικής βιοποικιλότητας που λαμβάνει χώρα τις τελευταίες δεκαετίες συνδέεται επίσης με την εξαφάνιση της ποικιλίας των πολιτισμικών παραδόσεων, ένα ζήτημα που η επιστημονική οικολογία προσπερνά, θεωρώντας ότι υπερβαίνει το σκοπό της¹⁵.

⁹ Η προσωπική οικοσοφία του Naess, η *οικοσοφία T*, είναι εμπνευσμένη από το όρος Tvergastein. Ο ίδιος ο φιλόσοφος δηλώνει ότι η οικοσοφία αυτή δεν αρμόζει απαραίτητα σε όλες τις περιπτώσεις, έχοντας τις απαρχές της σε μια απλή ζωή στο ορεινό οικοσύστημα, όπου ο Naess είχε κτίσει μια μικρή καλύβα. Κάθε υποστηρικτής θα πρέπει να συνθέσει την προσωπική του οικοσοφία, βασισμένη στις ανάγκες του ενδιαιτήματός του και από αυτή τη βάση να συμβάλλει στην κίνηση της βαθείας οικολογίας.

¹⁰ Τα κύρια σημεία της φιλοσοφίας του Άρνε Νεσ, όπως τα έχει συνοψίσει ένας από τους κύριους μελετητές του, ο Alan Drengson, παρουσιάζονται στο “Communication Ecology of Arne Naess (1912-2009)” στο *The Trumpeter* Vol. 26, 2010, σελ. 79-118. Η έκδοση του συλλογικού έργου του Naess φέρει τον τίτλο *The Selected Works of Arne Naess (SWAN)*, σε 10 τόμους, με γενική επιμέλεια των Harold Glasser και Alan Drengson, Dordrecht, The Netherlands: Springer 2005

¹¹ W. Fox. *Toward a transpersonal ecology*, A Resurgence Book, 1995 Green Books LTD Devon UK σελ. 229-242.

¹² A. Naess, “The deep ecological movement: some philosophical aspects” στο *Philosophical Inquiry* 8(1986):10-31.

¹³ Το φιλοσοφείν ως μελέτη του θανάτου βρίσκουμε ήδη στον *Φαίδωνα* του Πλάτωνος: «οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι» *Platonis opera*, vol. 1”, Burnet, J. (Ed.), Oxford: Clarendon Press, 1900, ανατύπωση 1967, σελ 67e5. Ο Σωκράτης μάλιστα παρατηρεί ότι για την ορθή μελέτη του ζητήματος οφείλουν να εξετάσουν όχι μόνο τον άνθρωπο αλλά και τα ζώα και τα φυτά: «Μὴ τοίνυν κατ' ἀνθρώπων, ἢ δ' ὄς, σκόπει μόνον τοῦτο, εἰ βούλει ῥᾶον μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ κατὰ ζῴων πάντων καὶ φυτῶν, καὶ συλλήβδην ὅσαπερ ἔχει γένεσιν περὶ πάντων ἴδωμεν» βλ. σελ 70d9, έ.α.

¹⁴ Naess A., “A plea for pluralism in philosophy and physics” (1970) *The Trumpeter*, Vol. 21, no 1 2005, 110-118, βλ. σελ. 111

¹⁵ Ο J. Hoffmeyer παρατηρεί ότι είναι πράγματι δύσκολο να καταλάβουμε πώς η επιστημονική οικολογία θα μπορούσε να γίνει οδηγός και εμπνευστής μας για την ορθή διαχείριση της φύσης όταν επιμένει να χωρίζει τον κόσμο σε δύο ανεξάρτητα μέρη, τη φύση και τον πολιτισμό, συντηρώντας με τον τρόπο αυτό ολόκληρο το συναισθηματικό οικοδόμημα, όλες τις αυταπάτες, που μας αποξενώνουν

Στόχος του είναι να μας φέρει αντιμέτωπους με τα πρώτα αίτια του οικολογικού προβλήματος και όχι μόνο με τα συμπτώματα, τα οποία εμφανίζονται κατά διαστήματα με ποικίλες εντάσεις εξ αιτίας του βασικού οικολογικού προβλήματος, της ανεύρεσης της θέσης του ανθρώπου στον κόσμο, μίας θέσης όπου η μοναδικότητά του ούτε θα αναιρείται ούτε όμως θα θεμελιώνεται στη διαφορά, με συνέπεια την αποξένωσή του από τη φύση. Η θεώρηση του κόσμου ως ενιαίου συνόλου αποτελεί προϋπόθεση της ταύτισης. Ο ανθρωπολόγος G. Bateson¹⁶ είναι διαφωτιστικός στο σημείο αυτό:

«*Τώρα επιθυμώ να σας δείξω*», γράφει, «*πως ο,τιδήποτε και αν σημαίνει η λέξη 'αφήγημα' (...) το γεγονός ότι σκεπτόμαστε μέσα από αφηγήματα, δεν απομονώνει καθόλου τα ανθρώπινα όντα, σαν κάτι ξεχωριστό, από τους αστερίες και τις θαλάσσιες ανεμώνες, τους κοκοφοίνικες και τα ρόδα. Αντιθέτως, αν ο κόσμος είναι συνδεδεμένος και εγώ έχω δίκαιο σε αυτά που υποστηρίζω, τότε το σκέπτεσθαι μέσα από αφηγήματα πρέπει να είναι κοινό στο 'νου' όλων των όντων –στον κοινό νου, είτε το δικό μας είτε των υπεραιώνόβιων δασών και των θαλασσιών ανεμώνων. Το πλαίσιο και η συνάφεια πρέπει να χαρακτηρίζουν όχι μόνο εκείνο που ονομάζουμε συμπεριφορά, τα αφηγήματα τα οποία προβάλλονται προς τα έξω ως δράση, αλλά επίσης όλα εκείνα τα εσωτερικά αφηγήματα, την αλληλουχία που χτίζει την ίδια τη θαλάσσια ανεμώνη. Η εμβρυολογία της πρέπει να είναι φτιαγμένη από την ίδια πρώτη ύλη με εκείνη των αφηγημάτων. Και πίσω από αυτό, ξανά η εξελικτική διαδικασία δια της οποίας η ανεμώνη, όπως εσύ κι εγώ, έφθασε μέσα από εκατομμύρια γενεές να υπάρχει. Και αυτή η διαδικασία πρέπει επίσης να είναι φτιαγμένη από το υλικό των ιστοριών*».

Ακόμη και όσοι διατείνονται ότι δεν έχουν άποψη για τα ζητήματα αυτά, τελικώς έχουν, υποστηρίζει ο Naess, θεωρώντας ότι δια των ερωτημάτων τα οποία θέτει, οδηγεί τους ανθρώπους να συνειδητοποιήσουν τις σιωπηλές παραδοχές τους, να ασκήσουν έλεγχο σε αυτές και να αλλάξουν τελικώς συμπεριφορές όπου αυτό κριθεί σκόπιμο. Γι' αυτό άλλωστε αποκαλεί την οικολογία του βαθεία¹⁷. Η διαφοροποίηση που προτείνει ο Naess σε βαθεία και ρηχή οικολογία¹⁸

από τη φύση. Hoffmeyer, Jesper (1996). *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana University Press σελ. 143

¹⁶ Bateson, G., *Mind and nature: a necessary unity*, John Hopkins University Press, 1979, σελ. 14. Ο Bateson ορίζει την ιστορία «ως έναν μικρό κόμβο ή σύμπλεγμα που τα στοιχεία του επιδεικνύουν μεταξύ τους συνάφεια. Υποθέτει ότι ένα Α είναι σχετικό με ένα κάποιο Β, αν αμφότερα Α και Β είναι μέρη και δομικά στοιχεία της ίδιας ιστορίας». Επίσης ένα στοιχείο α είναι συναφές με ένα έργο Ψ, αν αυξάνει την πιθανότητα να επιτευχθεί ο στόχος Τ του Ψ

¹⁷ Το ενδιαφέρον του Naess για το ζήτημα του βάθους διαποτίζει ολόκληρο το συγγραφικό του έργο. Συγκεκριμένα ο προβληματισμός του σχετικά με το βάθος αρχίζει πολύ πριν την στροφή του προς τα οικολογικά θέματα, που συντελέστηκε την δεκαετία του '70- και χαρακτηρίζει τις προγενέστερες έρευνές του σχετικά με την γλώσσα και την επικοινωνία (empirical semantics). Στο πλαίσιο αυτό χρησιμοποιεί την έκφραση depth of intention, 'βάθος της πρόθεσης', για να περιγράψει τον βαθμό ή την έκταση στην οποία ένας μελετητής προχωρεί σε μία σειρά διευκρινήσεων, έχοντας πρώτα επιλέξει την κατεύθυνση της ερμηνείας που θα ακολουθήσει, με αφετηρία έναν γενικό όρο. Για το συσχετισμό του βάθους στην οικολογία και την εμπειρική σημαντική (empirical semantics) βλ. W. Fox, "Intellectual origins of the 'depth' theme in the philosophy of Arne Naess", *The Trumpeter*, Vol. 9, No 2 (1992).

¹⁸ Naess, A., "The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary", *Inquiry* 1973, 16 (1-4), σελ. 95-100.

αντικατοπτρίζει επίσης την πεποίθησή του ότι υπάρχει μια κατηγορία προβλημάτων τα οποία δεν επιδέχονται αμιγώς επιστημονική και τεχνολογική λύση.¹⁹ Ως τεχνολογική-επιστημονική λύση ορίζεται εκείνη η οποία δεν απαιτεί παρά αλλαγή στις τεχνικές και ελάχιστη ή και καμμία αλλαγή στην ανθρώπινη συμπεριφορά, στην αξιολόγηση ή στην ηθική.²⁰

Το ζήτημα του βάθους σε σχέση με την οικολογία έχει θεωρηθεί ουσιαστικό και έχει σχολιαστεί και από άλλους μελετητές. Ο David Abram²¹ σχετίζει το θέμα του βάθους με την αντικειμενοποίηση του κόσμου, ο οποίος πλέον νοείται ως κάτι το διάφορο, που βρίσκεται απέναντι από τον παρατηρητή. Ο Abram έχει υποστηρίξει ότι η έννοια του βάθους αναφέρεται κατ' ανάγκην σε κάποιο υποκείμενο το οποίο βρίσκεται εντός του πεδίου δράσης, σε αντίθεση προς το ύψος και το πλάτος που είναι δυνατόν να γίνουν αντιληπτά και από κάποιον που βρίσκεται εκτός του πεδίου²². Ισχυρίζεται μάλιστα ότι η σημαντική αντίθεση δεν βρίσκεται ανάμεσα στην βαθεία και την ρηχή οικολογία αλλά ανάμεσα στη βαθεία και τη μονοδιάστατη, ανάμεσα στον αποστασιοποιημένο τρόπο αντίληψης της φύσης από κάποιο νοητό σημείο εκτός της φύσεως και τον ενσωματωμένο, εκείνον που καταδεικνύει την αδυναμία ενός τέτοιου εγχειρήματος και η βαθεία οικολογία κατά την εκτίμησή του

¹⁹ Ο G. Hardin επίσης επισημαίνει ότι χρειάζεται κουράγιο από την πλευρά του στοχαστή να υποστηρίξει μια τέτοια θέση διότι οι τεχνολογικές λύσεις στην εποχή μας είναι εξαιρετικά δημοφιλείς και βρίσκοντας το κουράγιο κατατάσσει τα προβλήματα που σχετίζονται με το κοινό αγαθό, τη φύση, ακόμη και αν την ονομάζουμε «πόρους» ή «πρώτες ύλες» στην κατηγορία «προβλημάτων τα οποία δεν επιδέχονται τεχνικές λύσεις». Ο Hardin επισημαίνει ότι στην περίπτωση του κοινού αγαθού, που είναι η φύση, τα κέρδη που ο κάθε ένας αποκομίζει από την υπερεκμετάλλευση είναι ατομικά, αλλά η ζημία είναι συλλογική. Βλ. G. Hardin 'The Tragedy of the Commons', «Η τραγωδία των κοινοκτητών» *Science*, 13 December 1968, Vol. 162 no. 3859, σελ. 1243-1248 που αναφέρεται σε ζητήματα που ανακύπτουν από τη φύση ως κοινό αγαθό σε ένα ανθρωποκεντρικό σύστημα. Ο Hardin βεβαίως τελικώς καταλήγει στην επιβολή νομικών λύσεων και συγκεκριμένων περιορισμών, διότι οι μεμονωμένες περιπτώσεις αυτοσυνηδησίας και αυτοσυγκράτησης δίδουν απλώς χώρο για αύξηση της εκμετάλλευσης στους ασυνειδήτους, ενώ ο Naess εστιάζοντας ουσιαστικά στην αποξένωσή μας από τη φύση, η οποία μας ωθεί σε τέτοιες συμπεριφορές, προτείνει ως λύση την επανασύνδεση δια της ταύτισης, δίχως να αποκλείει νομικούς περιορισμούς κατά το μεταβατικό στάδιο.

²⁰ Καθημερινό παράδειγμα συνιστά το πρόβλημα διαχείρισης απορριμμάτων σε μία κοινωνία που στηρίζεται οικονομικά στον καταναλωτισμό.

²¹ Abram, D., «Depth ecology» στο B. Taylor and J. Kaplan (eds), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Continuum, London and New York, 2005, σελ. 101-104. Ανατύπωση στο *The Trumpeter* Volume 30, Number 2 2014, σελ. 1-5 Πρόκειται, ισχυρίζεται ο Abram, για κληροδότημα της σύγχρονης επιστήμης, η οποία επιδιώκει να μελετά τον κόσμο αποκλειστικά από ένα αντικειμενικό σημείο, που θεωρητικά βρίσκεται έξω από τα πράγματα και τις καταστάσεις, μια στάση την οποία έχει κληρονομήσει ως ένα βαθμό και η οικολογική επιστήμη, υποθέτοντας ότι είναι δυνατόν να μελετήσουμε πλήρως τις αλληλοεπιδράσεις των γήινων όντων και του περιβάλλοντος ωσάν να είμαστε εμείς έξω από αυτό.

²² Ως παράδειγμα αναφέρει την οθόνη της τηλεόρασης ή του υπολογιστή. Ένας παρατηρητής κινούμενος εντός του δωματίου εις το οποίο είναι τοποθετημένη η οθόνη, είναι ικανός να αλλάξει τη σχέση του με τα όσα εμφανίζονται εκεί ως προς το μήκος και το ύψος, αλλά ως προς το βάθος η απόσταση του παρατηρητή παραμένει σταθερή. Είναι η απόσταση από την οθόνη. Ο όρος βάθος ως εκ τούτου καθιστά σαφές ότι ο παρατηρητής βρίσκεται μέσα στον κόσμο τον οποίο εξετάζει. Μια τέτοια αντίληψη του φυσικού κόσμου αναπαράγουμε, όταν αγνοούμε την διάσταση του βάθους, αντίληψη που εννοείται από την επαφή με τη φύση αποκλειστικά δια της οθόνης.

μοιάζει να υπονοεί ότι βρισκόμαστε στα βάθη της γήινης οικολογίας, ενώ ο ίδιος ο όρος μας βοηθεί να συνειδητοποιήσουμε εκείνο που είναι κοινό.²³

Η κίνηση της βαθείας οικολογίας πρέπει να γίνει κατανοητή ως μια κίνηση με ενδιαφέρον για τα κοινωνικά προβλήματα (και με ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα ζητήματα της φύσης), η οποία συνεπάγεται την ενεργό συμμετοχή μας. Ο κάθε υποστηρικτής της κίνησης ορμάται στο πρώτο επίπεδο από τις θεμελιώδεις πεποιθήσεις του, οι οποίες μπορεί να είναι θρησκευτικές ή φιλοσοφικές ή να συνοψίζονται σε μια προσωπική *οικοσοφία*, όπως γίνεται φανερό από το *διάγραμμα ποδιά*.²⁴ Η *οικοσοφία* υπερβαίνει την επιστημονική θεώρηση και αναφέρεται σε ένα σύνολο πεποιθήσεων που μορφοποιούνται ως τακτική ή στρατήγημα για την ζωή συνθέτοντας μία βιώσιμη μορφή ζωής. Σημαντικό κρίνεται το γεγονός ότι δεν επηρεάζεται από την στρατηγική που ακολουθείται από άλλους αλλά εξαρτάται αποκλειστικά από την πρόθεση του ενδιαφερόμενου. Η αφετηρία είναι οι θεμελιώδεις πεποιθήσεις του, οι οποίες οριοθετούνται από ένα σύνολο οκτώ προτάσεων στις οποίες στηρίζεται το πρόγραμμα της βαθείας οικολογίας, γνωστό και ως «πρόγραμμα των οκτώ σημείων» και οι οποίες τον οδηγούν να αναλάβει ενεργό δράση, σύμφωνη με την κίνηση της βαθείας οικολογίας.²⁵

Κατά τον αρχικό ορισμό του Arne Naess, διευκρινίζεται ότι ως οικοσοφία εννοείται μια φιλοσοφία οικολογικής αρμονίας ή ισορροπίας, μία φιλοσοφία ως ένα είδος σοφίας, ανοικτά κανονιστικό, που περιέχει κανόνες, αξιολογικές προτεραιότητες και υποθέσεις σχετικά με την τρέχουσα κατάσταση στο σύμπαν μας. Η σοφία αναφέρεται στην διαμόρφωση πολιτικών προγραμμάτων, σχετικών με αυτό το οποίο οφείλει να γίνει και δεν εξαντλείται σε επιστημονικές περιγραφές και προβλέψεις. Οι οικοσοφίες είναι δυνατόν να διαφέρουν μεταξύ τους, αφού δεν

²³Γράφει χαρακτηριστικά 'επιβεβαιώνοντας ότι η ζωή μας είναι μια συνέχεια της ζωής των ποταμών και των δασών, ότι η ευφυΐα μας είναι μπλεγμένη με την άγρια ευφυΐα των λύκων και των υγροβιοτόπων και το σώμα μας είναι κομμάτι της γήινης αφθονίας'.

²⁴ Πρόκειται για ένα διάγραμμα χωρισμένο σε τέσσερα επίπεδα. Στο πρώτο επίπεδο βρίσκουμε τις θεμελιώδεις πεποιθήσεις του κάθε ανθρώπου οι οποίες είναι δυνατόν να διαφέρουν. Ως παραδείγματα αναφέρονται ο Χριστιανισμός, ο Ταοϊσμός, η οικοσοφία Τ κοκ. και στο τέταρτο και τελευταίο επίπεδο την δράση. Με αφετηρία κάθε μορφή δράσης ερωτώντας «γιατί;» καταλήγουμε στις φιλοσοφικές τοποθετήσεις του πρώτου επιπέδου από το οποίο περνάμε αντιστοίχως στο τέταρτο επίπεδο δια της εφαρμογής. Στο δεύτερο επίπεδο βρίσκονται τα κινήματα που βασίζονται σε ένα κοινό πρόγραμμα, ένα σύνολο κοινών αποδοχών, ενώ στο τρίτο επίπεδο μορφοποιούνται οι διάφορες πολιτικές για την επίλυση των προβλημάτων. Βλ. Drengson A. "Ecophilosophy, ecosophy and the deep ecology movement: an overview" 1999 *Ecocentrism Homepage* www.ecospherics.net.

²⁵ Ο Naess έχει τονίσει την ανάγκη ενός περάσματος από την οικολογία στην οικοσοφία. Στο άρθρο του «From Ecology to Ecosophy, from Science to Wisdom», *World Futures*, Vol. 27, σελ. 185-190, διατείνεται ότι η αποστασιοποίηση, αναγκαία για την ανάπτυξη της επιστημονικής μεθόδου, έχει επηρεάσει αρνητικά την ικανότητα του ανθρώπου να συλλαμβάνει την πραγματικότητα. Η αποξένωσή μας, συνεχίζει, από την πλούσια αυθόρμητη εμπειρία της φύσης μας οδηγεί στο να μπερδεύουμε την πραγματικότητα με τα σχηματικά πρότυπα έχουμε εσφαλμένο κριτήριο διαχωρισμού μεταξύ του τι είναι υποκειμενικό και τι αντικειμενικό. Αντιθέτως η οικοσοφία (σελ. 186), προτείνει έναν τρόπο συμβίωσης με τη φύση, ο οποίος σέβεται και διατηρεί τον πλούτο και την ποικιλότητα ως αυταξία. Πρόκειται για μια θεωρία αλλά συγχρόνως και πράξη και η θετική ταύτιση με όλες τις μορφές ζωής παίζει πρωτεύοντα ρόλο. σελ. 189.

περιλαμβάνουν μόνο μετρήσεις ρύπανσης, αλλά και αξιολογικές προτεραιότητες,²⁶ υπερβαίνοντας το διαχωρισμό γνώσης και αξιών. Θεωρητικά μπορεί να υπάρχουν τόσες οικοσοφίες όσοι και άνθρωποι, ενώ ως ελάχιστος κοινός παρονομαστής των ατομικών τοποθετήσεων εκλαμβάνεται το «πρόγραμμα των οκτώ σημείων».²⁷ Ο Naess και άλλοι μελετητές έχουν προτείνει το σύνολο των οκτώ αρχών, οι οποίες χαρακτηρίζουν την κίνηση της βαθιάς οικολογίας ως τμήμα του ευρύτερου οικολογικού κινήματος. Τις αρχές αυτές εγκρίνουν άνθρωποι προερχόμενοι από διάφορα περιβάλλοντα, οι οποίοι όμως μοιράζονται κάτι κοινό, δηλαδή το ενδιαφέρον τους για τον πλανήτη, τα όντα του και τις κοινότητες του. Ο ίδιος ο Naess έχει υποστηρίξει ότι προγράμματα της ίδιας τάξης με το εν λόγω είναι δυνατόν να προκύψουν από διαφορετικά σύνολα θεμελιωδών πεποιθήσεων,²⁸ χρησιμοποιώντας ως επιχείρημα το γεγονός ότι διαφορετικοί άνθρωποι με εντελώς διαφορετικές πολιτισμικές καταβολές αναλαμβάνουν περιβαλλοντική δράση. Οι υποστηρικτές του προγράμματος είναι δυνατόν να διαφέρουν τόσο σε πολιτικές πεποιθήσεις όσο και σε θρησκευτικέςπίστεις και να διαφέρουν τόσο σε οικονομική κατάσταση όσο και στον τρόπο ζωής. Εξαιτίας αυτού του γεγονότος και η δράση τους είναι διαφορετική, αν και ορμάται από κοινές αρχές. Κάθε άτομο έχει κάτι το μοναδικό να συνεισφέρει, κάνοντας τις πεποιθήσεις του πράξη.

Η ταύτιση έχει επανειλημμένα βρεθεί στο στόχαστρο της κριτικής όχι μόνον όσον αφορά λογικές ασυνέπειες και αδυναμίες του οικοκεντρικού συστήματος και των διαφόρων οικοσοφιών, αλλά και στο πλαίσιο της κινδυνολογίας περί οικοφασισμού,²⁹ αν και ο ίδιος ο Naess³⁰ πρέσβευε τον πλουραλισμό, την ανθρώπινη

²⁶ A. Drengson., Y. Inoue (ed.), *The deep ecology movement: an introductory anthology*, Berkeley, N. Atlantic Publishers, 1995, σελ. 8.

²⁷ 1. Η άνθηση και ακμή της ανθρώπινης και μη ανθρώπινης ζωής επί της γης είναι εγγενώς άξια, η δε αξία αυτή είναι ανεξάρτητη από την χρησιμότητα του μη ανθρώπινου κόσμου για τους ανθρώπινους σκοπούς.

2. Ο πλούτος και η ποικιλότητα των μορφών ζωής συνάδουν στην πραγμάτωση αυτών των αξιών και συνεπώς είναι επίσης εγγενώς άξια.

3. Οι άνθρωποι δεν έχουν το δικαίωμα να ελαττώσουν αυτόν τον πλούτο και την ποικιλομορφία παρά μόνον για να ικανοποιήσουν ζωτικές ανάγκες τους.

4. Η άνθηση της ανθρώπινης ζωής και των πολιτισμών συνάδει με μία σημαντική ελάττωση του ανθρώπινου πληθυσμού. Η άνθηση της βιοποικιλότητας απαιτεί μία τέτοια μείωση.

5. Η παρούσα επέμβαση των ανθρώπων στον μη ανθρώπινο κόσμο είναι υπερβολική και η κατάσταση χειροτερεύει με γοργούς ρυθμούς.

6. Επιβάλλεται μια αλλαγή τακτικής. Οι αλλαγές αυτές αναφέρονται σε βασικές οικονομικές τεχνολογικές και ιδεολογικές δομές. Η συνακόλουθη κατάσταση η οποία θα προκύψει θα είναι βαθύτατα διαφορετική από την τρέχουσα.

7. Η ιδεολογική αλλαγή εκφράζεται κυρίως ως εκτίμηση της *ποιότητας της ζωής* (διαβίωση σε συνθήκες εγγενούς αξίας) εν αντιθέσει προς την προσκόλληση σε ένα συνεχώς υψηλότερο επίπεδο διαβίωσης. Θα υπάρξει μία βαθύτατη συνείδηση της διαφοράς του μεγαλειώδους από το ογκώδες.

8. Όσοι προσυπογράφουν τα ανωτέρω έχουν την υποχρέωση, με άμεσο ή έμμεσο τρόπο, να προωθήσουν τις αναγκαίες αλλαγές. B. Devall and G. Sessions, *Deep ecology: living as if nature mattered*, Gibbs Smith Books, Layton Utah 1985, σελ. 159-160.

²⁸ Naess A., (2008) "The basics of the deep ecology movement" Naess, A., Drengson A., & Devall, B., (eds.) *The ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, Berkeley: Counterpoint, pp. 105-120, βλ. σελ. 115.

²⁹ Για τα περί οικολογικού φασισμού βλ. Eric Katz, *Nature as subject. Human obligation and natural community*, Rowman and Littlefield, Publishers Oxford UK 1997, σελ. xxiii, 257 σελ. Ο Katz προβαίνει σε μία σύγκριση μεταξύ της 'φύσης ως οργανισμού' που αποτελείται από μέρη, και της

ελευθερία και την ατομική ανάπτυξη,³¹ την πρακτική της μη βίας και αποκαλούσε τον άνθρωπο ένα πολύ ιδιαίτερο ον, “a very special being!”³²

Β. Γενική θεώρηση της ταύτισης και η σύνδεσή της με το οικολογικό πρόβλημα. Η πορεία της έρευνας.

Η ταύτιση λοιπόν είναι κατ’ αρχάς μόνον ως έναν βαθμό³³ προσωπική επιλογή ως στοιχείο μίας προσωπικής οικοσοφίας. Επειδή οι οικοσοφίες διαμορφώνονται ως βάση για την ενεργό συμμετοχή στην επίλυση της οικολογικής κρίσης, επιβάλλεται να μην είναι αυθαίρετες αλλά να ανταποκρίνονται στη φυσική πραγματικότητα. Στην θεωρία και στην πράξη της βαθείας οικολογίας η ταύτιση με τη φύση εμφανίζεται ως μέθοδος διεύρυνσης του μικρού εγωιστικού εαυτού μας σε διευρυμένο *εαυτό* ή *Εαυτό*³⁴ (*Self*), με σκοπό την επίλυση του βασικού προβλήματος, της δυσαρμονικής σχέσης ανθρώπου και λοιπής³⁵ φύσεως από όπου πηγάζουν τα επί μέρους οικολογικά προβλήματα. Φαίνεται ως εκ τούτου ότι ο άνθρωπος αναζητεί τη θέση του στον κόσμο,³⁶ όπως φανερώνεται και από τη διαμάχη μεταξύ ανθρωποκεντρικών και οικοκεντρικών τοποθετήσεων.

Ο ίδιος ο Naess έχει επισημάνει σχετικά με την ταύτιση ότι δύο χιλιετίες φιλοσοφικού στοχασμού δεν έχουν καταλήξει σε κάποια σταθερή σύλληψη του

‘φύσης ως κοινότητας’ με μέλη, τονίζοντας ότι η διαφορά είναι ο βαθμός της σχετικής αυτονομίας. Επίσης C. Diehm, “Identification with nature, what it is and why it matters”, *Ethics and the Environment*, vol.12, no2, Fall 2007 ασχολείται εκτενώς με το ζήτημα αυτό.

³⁰ Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι, ενώ ο Naess δεν συνήθιζε να οργανώνεται σε ομάδες, ο ιστορικός ορειβατικός σύλλογος NTK ήταν η μόνη εξαίρεση. Αισθανόταν μάλιστα ειδική αποστροφή για την ομαδική εργασία και αντιμετώπιζε όλες τις δοκιμασίες και προκλήσεις ως άτομο. Ακόμη και στις ορειβατικές αποστολές απέφευγε τις ομάδες και συχνά ανέβαινε μόνος, ήταν πράγματι ένα φαινόμενο, ήταν λίγο σαν «άγριος άνθρωπος» (wild man), αναφέρουν όσοι τον γνώριζαν προσωπικά. Βλ. και S. Randall, 2007, *Towards a synthesis of Norwegian ecophilosophy*, M. A. Thesis, University of Oslo.

³¹ Ένα κομβικό γεγονός που δείχνει αρκετά καθαρά την τοποθέτηση του Naess είναι η διαδήλωση στους καταρράκτες της Mardøla. Η διαμαρτυρία αφορούσε στην αλλοίωση του τοπίου στους καταρράκτες –οι υψηλότεροι στην Ευρώπη με ύψος 705 μέτρα– για την κατασκευή υδροηλεκτρικού εργοστασίου και ήταν εμπνευσμένη από τον Γκάντι και την άμεση δράση, δίνοντας αφορμή τόσο για «έργο με νόημα» όσο και σαν εναλλακτική από τη «φιλοσοφία του γραφείου». Αν και ο στόχος δεν επετεύχθη ο Naess ήταν ικανοποιημένος, γιατί ήταν μια ειρηνική εκδήλωση στο ύφος του Γκάντι που αν και δεν άλλαξε καμία δομή, άλλαξε το άτομο (Randall 2007, σελ. 71). Το ίδιο αυτό ενδιαφέρον για το άτομο βρίσκουμε και στο *Ecology, Community and Lifestyle* παρά το γεγονός ότι είναι προσανατολισμένο, όπως όλα τα προγενέστερα έργα του στον ολισμό. Μολαταύτα η εστίαση είναι στο άτομο και στην ταυτότητα του (Randall 2007, έ. α. σελ. 77).

³² G. Sessions, “Arne Naess & the union of theory and practice”, *The Trumpeter*, vol. 9, no 2, 1992 trumpeter.athabasca.ca > Home > Vol. 9, No 2 σελ. 1-6 (1992)

³³ Η έκφραση «ως ένα βαθμό» χρησιμοποιείται για να υπενθυμίσει ότι ο άνθρωπος, πέρα από οιαδήποτε εθνική, κοινωνική, θρησκευτική κοκ. ταυτότητα, είναι οπωσδήποτε ένα φυσικό όν, συνδεδεμένο κατ’ ανάγκην με τα στοιχεία της φύσεως για τις πρωτογενείς ανάγκες του.

³⁴ *Εαυτός* με κεφαλαίο το Ε υποδηλώνει τον ‘διευρυμένο εαυτό’ μας

³⁵ Χρησιμοποιώ τον όρο «λοιπής φύσεως» για να υποδηλώσω ότι ο άνθρωπος θεωρείται φυσικό ον.

³⁶ Ο όρος περιέχει όλα τα χαρακτηριστικά τις σχέσεις τις αλληλεπιδράσεις που αναπτύσσει ένας οργανισμός με άλλους έμβιους οργανισμούς αλλά και με τους αβιοτικούς παράγοντες. Ένας πληθυσμός μπορεί να έχει στενό ή ευρύ οικολογικό θώκο ενώ υπάρχουν εποχιακές και άλλες διακυμάνσεις λόγω ανταγωνισμού ανάλογα με τις περιβαλλοντικές παραμέτρους

εαυτού μας ή του εγώ. Αν και αναφερόμαστε στους όρους αυτούς κατά την ψυχοθεραπεία, η φιλοσοφική εξέταση των όρων δεν είναι αναγκαία για τους σκοπούς της. Ο Naess θεωρεί ότι ταυτιζόμενοι με το «εγώ μας» με την στενή έννοια, υποβιβάζουμε τον εαυτό μας.³⁷ Αντιθέτως, η ανθρώπινη φύση είναι τέτοια ώστε η αναζήτηση της «σφαιρικής» ωριμότητας την οδηγεί στην ταύτιση με όλα τα όντα, ωραία ή άσχημα, αισθαντικά ή όχι,³⁸ δίχως αυτό να της επιβάλλει κάποια συμφωνία με αυτά ή με τον τρόπο ζωής τους, αλλά μάλλον την καθοδηγεί σε μία πιο σοφή διαμόρφωση του δικού της τρόπου ζωής. Ο Naess προσφέρει μια πρόταση, η οποία μοιάζει με ορισμό του *οικολογικού εαυτού*: Ο *οικολογικός εαυτός* ενός ατόμου είναι όλα εκείνα με τα οποία το συγκεκριμένο άτομο μπορεί να ταυτιστεί. Αυτή η πρόταση, την οποία ο Naess αποκαλεί 'πρόταση-κλειδί', παρά ορισμό, μετατοπίζει το βάρος από την εξέταση του όρου 'εαυτός' στην εξέταση της 'ταύτισης' ή σαφέστερα 'στη διαδικασία της διεύρυνσης της ταύτισης'.³⁹ Ακολουθώντας την προτροπή του φιλοσόφου, θα επικεντρωθούμε σε αυτή την προσπάθεια.

Ο Naess τοποθετεί την πρώτη του εμπειρία ταύτισης με τη φύση σε ένα συγκεκριμένο περιστατικό, στο οποίο έχει αναφερθεί διεξοδικά σε πολλά άρθρα και συνεντεύξεις⁴⁰. Γενικά όμως δίνει έμφαση στην ταύτιση ως διαδικασία⁴¹ και ως μία ικανότητα στην οποία μπορούμε να εξασκηθούμε ώστε να πραγματώσουμε τον *διευρυμένο εαυτό* ή *Εαυτό*⁴², που αναφέρεται σε όλα αυτά με τα οποία ταυτιζόμαστε. Όστε το ερώτημα εμφανίζεται ως εξής: «Πώς διευρύνουμε την ταύτιση;»⁴³ Κατά τον Naess κάθε ζωντανό όν είναι στενά δεμένο με κάθε τι άλλο⁴⁴ και από αυτούς τους στενούς δεσμούς εκπηγάει η δυνατότητα της ταύτισης, ενώ φυσική συνέπειά της

³⁷ Naess A., "Self realization: an ecological approach to being in the world.", σελ. 13 στο A. Drengson και Yuichi Inoue (eds), *The deep ecology movement: an introductory anthology*, North Atlantic Books Berkeley Ca, 1995.

³⁸ Το επίθετο «σφαιρικός» χρήζει κατά τον Naess κάποιας προσοχής. Επισημαίνει ότι ο Descartes έδειχνε ανώριμος στην σχέση του με τα ζώα, ο Schopenhauer υστερούσε πολύ στη σχέση του με την οικογένειά του και ειδικά με τη μητέρα του, ο Heidegger ήταν τουλάχιστον ανώριμος όσον αφορά τις πολιτικές του πεποιθήσεις. Κατά την άποψή του, η μη ισχυρή ταύτιση με τα μη ανθρώπινα όντα συμβαδίζει με περιορισμένη ωριμότητα, δηλαδή σε μερικές μόνον βασικές σχέσεις, ενώ εσκεμμένα χρησιμοποιεί τον όρο «σφαιρικός» για να υποδηλώσει «όλες τις κύριες σχέσεις». Βλ. A. Naess, 1995, 'Self realization: an ecological approach to being in the world.', σελ. 13 στο A. Drengson και Yuichi Inoue (eds), *The deep ecology movement: an introductory anthology* έ.α.

³⁹ Naess, A., 'Self realization: an ecological approach to being in the world', σελ. 13 στο A. Drengson και Yuichi Inoue (eds), *The deep ecology movement: an introductory anthology* έ.α.

⁴⁰ Βλέπε τέταρτο κεφάλαιο παρούσης διατριβής

⁴¹ Μια αρκετά σαφή εικόνα για τη λειτουργικότητα της ταύτισης βρίσκουμε στο άρθρο "Articulation of Normative Interrelations: An Information Theoretical Approach" *The Trumpeter* Vol. 21, No 1 (2005.), σελ. 103-109, όπου χρησιμοποιεί τον όρο όχι ως πραγματοποιημένο αποτέλεσμα, κατάληξη, αλλά ως την οδό προς τον στόχο.

⁴² *Εαυτός* με Ε κεφαλαίο θα αναφέρεται εφεξής σε αυτό που ο Naess ορίζει ως τον *διευρυμένο εαυτό* μας.

⁴³ Naess A., (1985), "Identification as a source of Deep Ecological Attitudes" στο M. Tobias (ed.), *Deep Ecology*, Avant Books California, σελ. 261.

⁴⁴ Η φιλοσοφία του Naess αποδέχεται τα ευρήματα της επιστημονικής οικολογίας περί των βιοσφαιρικών διασυνδέσεων. Στο κεφάλαιο περί ταυτίσεως θα αναφερθούμε στα ζητήματα που γεννά η χρήση του όρου «εσωτερικές σχέσεις». Προς το παρόν θα αναφερθούμε σε «εγγενείς σχέσεις», οι οποίες είναι αποτέλεσμα συνεξέλιξης όλων των ειδών.

είναι η πρακτική της μη βίας.⁴⁵ Η ταύτιση αποτελεί ένα σύνθετο βίωμα που οδηγεί στην εναρμόνιση της σχέσης μεταξύ της ανθρώπινης και μη ανθρώπινης φύσης δια της βαθιάς κατανόησης που προσφέρει. Η ταύτιση οδηγεί, βάσει της θεωρίας αυτής, όχι μόνον στην επίλυση των οικολογικών προβλημάτων, αλλά και στην *Αυτοπραγμάτωση*,⁴⁶ η οποία συνδέεται με την πραγμάτωση των δυνατοτήτων του κάθε όντος.⁴⁷ Κατά τον Naess η αυτοπραγμάτωση είναι η υψηλότερη δυνατότητα διότι πρόκειται για την εμπειρία της πολλαπλότητας μέσα στην ενότητα, στο ένα. Η χαμηλότερη δυνατότητα είναι η αυτοπραγμάτωση δια του εγωισμού, μέσω της πλέον περιορισμένης εμπειρίας του τι αποτελεί τον εαυτόν μας και αντιθέτως, τη μεγιστοποίηση της αποξένωσης. Στον κόσμο της καθημερινής εμπειρίας βρισκόμαστε ανάμεσα στα δύο, αλλά η ωριμότητα έρχεται με την διεύρυνση του εαυτού'.⁴⁸ Ο Naess μελέτησε εκτενώς την ινδική φιλοσοφία και ήταν μέγας θαυμαστής του Γκάντι. Η επιρροή της ινδικής διάνοησης είναι φανερή στο σχετικό με την οικολογία έργο του και επίσης στην ιδέα που μας απασχολεί, στην ταύτιση. Σε αντίθεση με τον μέσο Βορειοευρωπαίο που βλέπει τη φύση σαν αντικείμενο που πρέπει να δαμάσει, να καθυποτάξει και να εκμεταλλευτεί, ο Naess προσεγγίζει τον Ινδό, που φέρεται σε όλα τα πλάσματα ωσάν να ήταν φίλοι, αδελφοί, σύντροφοι, συνοδοιπόροι, με πλήρη ισότητα και όχι με συγκατάβαση. Είναι όμως φανερό πως για τον Naess, σε αντίθεση με τις ινδουιστικές πεποιθήσεις, η ταύτιση είναι κάτι περισσότερο από απλή θυμική σύμφυση,⁴⁹ διότι δέχεται ως βάση την επιστημονική οικολογία, ενώ η αυτοπραγμάτωση είναι μια δυνατότητα μέσα στον κόσμο της

⁴⁵ Το ενδιαφέρον του Naess για την φιλοσοφία της μη βίας του Γκάντι ξεκινά από την δεκαετία του 1930. Ενεπλάκη στην μη βίαιη αντίσταση εναντίον του ναζισμού στην Νορβηγία κατά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο, στο ειρηνευτικό κίνημα των μεταπολεμικών χρόνων, καθώς και στο μη βίαιο οικολογικό κίνημα κατά την δεκαετία του 1970, βλ. Fox ε.α. σελ. 90, Ε. Πρωτοπαπαδάκη, *Βαθειά οικολογία*, σελ. 32-34 και Drengson A. "The life and work of Arne Naess" *The Trumpeter* 21 (1) 2005, σελ. 22.

⁴⁶ Η *Αυτοπραγμάτωση!* όπως και η *Ταύτιση!* με θαυμαστικό χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν την προτροπή για δράση: εάν αποδεχθούμε τις αρχές της βαθιάς οικολογίας αυτομάτως δεσμευόμαστε να δράσουμε αναλόγως.

⁴⁷ Ο Naess προτείνει ότι ο όρος *αυτοπραγμάτωση* αποδίδει καλύτερα τον όρο *conatus* (*αυτοσυντήρηση*) του Spinoza. Αν το συνθετικό «αυτο», «εαυτος» της αυτοπραγμάτωσης αναφέρεται σε κάτι ικανό να διευρυνθεί και να εξελιχθεί, η αυτοπραγμάτωση είναι κάτι παραπάνω από απλή διατήρηση ή συντήρηση βλ. A. Naess, *Freedom, Emotion and Self-Subsistence: The structure of a central part of Spinoza's ethics*, Oslo: University of Oslo Press, 1975 σελ 97. Τον όρο "αυτοπραγμάτωση" δανείζεται από τον Γκάντι. Λέγει σχετικώς στο "*Self Realization, an ecological approach to being in the World*", *The Trumpeter*, vol. 4 no 3, 35-41, σελ. 38-39: «Ως μαθητής και θαυμαστής της πρακτικής της μη βίας του Γκάντι εν μέσω αιματηρών συγκρούσεων από την δεκαετία του 1930, είμαι αναπόφευκτα επίσης επηρεασμένος από την μεταφυσική του, η οποία του προσέφερε ένα ισχυρό εσωτερικό κίνητρο μέχρι το τέλος της ζωής του. Πέρα από τις όποιες δράσεις του με στόχο την πολιτική απελευθέρωση της Ινδίας, την ανακούφιση από την φτώχεια, την καταπίεση από τις κάστες και την τρομοκρατία στο όνομα της θρησκείας, ο απώτερος σκοπός του ήταν η απελευθέρωση του ατόμου. Πολλοί ακροατές παραξενευόνταν όταν τον άκουγαν να διακηρύττει ότι ο στόχος του ήταν η αυτοπραγμάτωση, η συνάντησή με τον Θεό πρόσωπο με πρόσωπο. Όλες μου οι δράσεις στοχεύουν σε αυτό, δήλωνε πάντα».

⁴⁸ Naess A., (1969), "Freedom Emotion and Self-Subsistence", *Inquiry* 12 (1-4), σελ. 66-104, βλ. σελ. 99. Στο άρθρο εξετάζεται η έννοια των ενεργών αισθημάτων, τα οποία κατά τον φιλόσοφο σημαδεύουν την μετάβαση σε έναν ανώτερο βαθμό ελευθερίας. Τα ισχυρότερα και πλέον ενεργά ωθούν ισχυρότερα προς την μετάβαση αυτή.

⁴⁹ Εκείνη που χαρακτηρίζεται δηλαδή αποκλειστικά από την επικράτηση συναισθηματικών και βουλητικών παρορμήσεων, αλλά έχει μία συνισταμένη που αναφέρεται στη διάνοια και τον στοχασμό.

εμπειρίας.⁵⁰ Ο Naess αποφεύγει να συνδέσει την ταύτιση, όπως εννοείται στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας, με τις μυστικιστικές παραδόσεις της Ινδίας που συνδέονται με την πρακτική της γιόγκα και οι οποίες κάνουν λόγο για μία «μυστική ένωση» η οποία περιγράφεται ως διάλυση της ατομικότητας και ένωση με το σύμπαν και η οποία επιτυγχάνεται δια του διαλογισμού.⁵¹ Κρίνει αντιθέτως απαραίτητη τόσο την ποικιλότητα όσο και την εξατομίκευση. Το ζητούμενο είναι ο άνθρωπος να πραγματώσει τις δυνατότητες του, να αυτοπραγματωθεί, πλην όμως σε συνάρτηση με την υπόλοιπη φύση και όχι ως κάτι ξένο προς αυτήν, δρώντας έτσι ώστε να επιτευχθεί η αυτοπραγμάτωση όλων των όντων.⁵²

Η προσέγγιση του Naess, αν και διαφέρει από την παραδοσιακή ανθρωποκεντρική στάση, η οποία στηρίζεται στην πεποίθηση ότι ο άνθρωπος είναι οντολογικώς διάφορος της φύσεως και ον προνομιούχο, δεν επιχειρεί μολαταύτα να επιτύχει την εξομοίωση όλων των όντων, διότι ούτως ή άλλως, δεν θεωρεί τα μη ανθρώπινα όντα ως μη διαφοροποιημένο συνονθύλευμα. Η ίδια η δυνατότητα της ταύτισης όπως την περιγράφει ο Naess, βεβαίως είναι, τουλάχιστον προς το παρόν, καθαρά ανθρώπινη δυνατότητα.

Αν και σε συμφωνία με την οικολογική επιστήμη η οποία θεωρεί προβληματική την αέναη αύξηση του πληθυσμού σε ένα σύστημα όπου οι πόροι είναι πεπερασμένοι, ο Naess παρακάμπτει κατά κάποιον τρόπο το ακανθώδες αυτό ζήτημα, τοποθετώντας την δραστική μείωση του πληθυσμού⁵³ στις προϋποθέσεις για την λειτουργία του σχήματος που προτείνει και στο οποίο η ταύτιση κατέχει οργανική θέση, δίχως να εμπλέκεται στην μεθόδευση. Επισημαίνει την εσφαλμένη χρήση των λέξεων κενός και έρημος για να περιγραφούν τόποι δίχως ανθρώπινο πληθυσμό, όπως και τη σύνδεση του όρου ‘φέρουσα ικανότητα’ ενός τόπου αποκλειστικά σε σχέση με τον ανθρώπινο πληθυσμό. Ο Naess γενικά τονίζει ότι η μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ένα μέτρο εναντίον της ανθρωπότητας ή σαν έλλειψη αγάπης για τα παιδιά αλλά αντιθέτως πρέπει να γίνει αντιληπτό ότι η ανθρώπινη αυτοπραγμάτωση φαίνεται πως συνδέεται άμεσα με μία τέτοια μείωση.⁵⁴

⁵⁰ Naess, A., ‘The World of Concrete Contents’, *Inquiry* 28 (1985), 417-428.

⁵¹ Η ταύτιση όπως εννοείται στην περίπτωση αυτή δεν έχει κατ’ ανάγκη οικολογικές υποδηλώσεις και συνδέεται κυρίως με εσωτερική άσκηση. Σε κάθε περίπτωση βρίσκεται εκτός του πεδίου της παρούσας φιλοσοφικής διερεύνησης.

⁵² Σχετικά με την αυτοπραγμάτωση και την σύνδεση με τα υπόλοιπα όντα ο Aitken διηγείται ότι ο Γκάντι, όταν κάποτε ερωτήθηκε αν εγκαταστάθηκε σε ένα χωριό -όπου προσέφερε την βοήθειά του με όποιον τρόπο ήταν δυνατόν- από αισθήματα φιλανθρωπίας, εκείνος απεκρίθη ότι δεν υπηρετούσε κανέναν παρά μόνον τον εαυτόν του, ότι εργαζόταν πάνω στην αυτοπραγμάτωσή του μέσα από την υπηρεσία που προσέφερε στους άλλους. Ο Γκάντι, σχολιάζει ο Aitken, δείχνει ότι το αγαθό γι’ αυτόν έχει ταυτιστεί με το κοινό αγαθό. Βλ. R. Aitken, “*Gandhi Dogen and Deep Ecology*”, app. C in Devall and Sessions, *Deep Ecology* έ. α., σελ. 232.

⁵³ Βλ. «πρόγραμμα των οκτώ σημείων», παράγραφος 4, Fox W., *Towards a Transpersonal Ecology*, σελ. 115: Η άνθηση της ανθρώπινης ζωής και του πολιτισμού συναρμόζεται με μια σημαντική μείωση του πληθυσμού. Η άνθηση επίσης της μη ανθρώπινης ζωής απαιτεί μια τέτοια μείωση.

⁵⁴ Naess A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, Cambridge University Press, 2001, σελ. 140-141

Η ταύτιση ως μέθοδος προσέγγισης της φύσης και των σύγχρονων προβλημάτων που έχουν προκύψει στην σχέση του ανθρώπου με την υπόλοιπη φύση είναι ριζικά διαφορετική από τις υπόλοιπες προσεγγίσεις, γιατί, ενώ βασίζεται στην επιστημονική οικολογία, προχωρεί πέρα από τον ορθό λόγο, δηλαδή στη συμπάθεια, καταπολεμώντας τις συνέπειες της υπερβολικής βούλησης του ανθρώπου να οροθετεί την περιοχή του.⁵⁵ Ο συσχετισμός του νοήματος της ταύτισης γενικά με την διαδικασία της ταύτισης, όπως αυτή εννοείται στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας, παρουσιάζει ορισμένες δυσκολίες επειδή πρόκειται για ένα βίωμα το οποίο αποδίδεται μόνο κατά προσέγγιση,⁵⁶ ενώ υπονοείται η αντίθεση προς την αποξένωση από τη φύση και την αλλοτρίωση και την αποξένωση από τον ίδιο τον εαυτό μας. Συχνά χρησιμοποιείται η ποιητική γλώσσα για να περιγράψει την ταύτιση στην βαθεία οικολογία ως *τη βαθεία πνευματική συνείδηση της ενότητάς μας με την άγρια φύση*⁵⁷ και τον κόσμο. Έτσι μπορούμε να ομιλούμε για το φυτό ως «τον επιτετραμμένο της ζώσας καταγιγίδας που μονίμως μαίνεται στο σύμπαν, έχοντας τον ίδιο βαθμό συγγενείας με την πέτρα και με τον κεραυνό», για τη «συμπαντική ταχύτητα του νεροκάρδαμου που εκρήγνυται» και για την «ορυκτή γαλήνη του χαλαζία».⁵⁸

Ο Warwick Fox, μελετητής του Naess, έχει παρουσιάσει τις δυνατότητες ταύτισης σε μια τριμερή διάταξη, ακολουθώντας προσωπικούς οντολογικούς και κοσμολογικούς προβληματισμούς. Το σχήμα αυτό βασίζεται αντιστοίχως στην αποδοχή της συνέχειας ανθρώπου – φύσεως ως κοινωνίας, ως οντολογικού συνεχούς και ως ενός και μοναδικού σχήματος κοσμικής εξέλιξης, ενώ οι τρεις αυτοί τρόποι δεν βρίσκονται σε σύγκρουση, αλλά είναι δυνατόν να αλληλοσυμπληρώνονται.⁵⁹

Ο Bill Devall⁶⁰ έχει εξετάσει το ζήτημα της οικολογικής συνείδησης ως διευρυμένης συνείδησης που επιτυγχάνεται δια της ταύτισης, σε αντιδιαστολή προς μια δεοντολογική περιβαλλοντική ηθική, η οποία δεν αφορά την ψυχολογική ανάπτυξη του ατόμου και τη διεύρυνση του μικρού εγωιστικού *εαυτού*, αλλά επιβάλλεται εξωτερικά, δίχως να αγγίζει τον πυρήνα του εαυτού μας. Στον ίδιο άξονα κινείται και ο Drengson,⁶¹ ο οποίος παρατηρεί ότι είμαστε δέσμιοι μιας εικόνας του εαυτού μας ως άνθρωποι και ως όντα κοινωνικά, η οποία είναι περιορισμένη και χαρακτηρίζεται από δίπολα που έχουν τις ρίζες τους στον ανταγωνισμό ανθρώπου και φύσεως, ενώ δια της ταύτισης συνειδητοποιούμε, εμβαθύνοντας και

⁵⁵ Συνέπειες που σήμερα είναι αντικείμενο της οικολογικά προσανατολισμένης συζήτησης. Βλέπε Κ. Ρωμανού έ.α. σελ. 20

⁵⁶ Η ταύτιση, αν ληφθεί κυριολεκτικά, αναφέρεται σε μια ολοκληρωτική ομοιότητα. Το *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας* του Δ. Δημητράκου, Έκδοση 1952, ορίζει την έννοια του ταυτίζω ως εξής: *καθιστώ τι εν και το αυτό προς άλλο*. Την πράξη και το αποτέλεσμα του ταυτίζω, την εξομοίωση, ονομάζει επίσης *ταυτισμό*.

⁵⁷ Drengson A., *The Wild Way*, έ.α., σελ. 215.

⁵⁸ Μάντελσταμ Όσιπ Εμίλιεβιτς, *Ταξίδι στην Αρμενία*, μτφ.Γ. Χαβουτσά, Εκδόσεις Ίνδικτος, Αθήνα 2007, σελ. 71-72

⁵⁹ Fox, W., *Transpersonal Ecology*, έ.α., σελ. 229-252.

⁶⁰ Fox, W., έ.α., σελ. 225- 226, σημ. 39, 40, 41.

⁶¹ Drengson, A., A review of *Deep ecology: living as if nature mattered*, by B. Devall and G. Sessions in *Environmental Ethics* 10 (1988 83-89).

καλλιερμώντας τις οικολογικές μας ευαισθησίες, ότι κάθε ένας από εμάς σχηματίζει με τη φύση μία ενότητα.

Ο Michael Zimmerman⁶² επίσης θεωρεί σημαντικότερη τη γνώση και την καλλιέργεια του εαυτού μας μάλλον, παρά την επιβολή συγκεκριμένων κανόνων ή συμπεριφορών απέναντι στο περιβάλλον, ενώ ο John Livingston,⁶³ έχοντας μελετήσει επίσης το ίδιο ζήτημα, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το ζητούμενο δεν είναι η ηθική καθοδήγηση αλλά η βιωματική γνώση. Η Johanna Macy⁶⁴ ενδιαφέρεται περισσότερο για την παιδευτική αξία της ταύτισης, φθάνοντας μάλιστα μέχρι του σημείου να θεωρήσει την καλλιέργεια της ικανότητάς μας για ταύτιση απαραίτητη για την επιβίωση μας σε μια εποχή όπου οι πάσης φύσεως οδηγίες για την προστασία της φύσης πέφτουν στο κενό. Ωστόσο οι θέσεις αυτές έχουν σταθεί αφορμή για έναν ζωντανό διάλογο.

Ενστάσεις για την ταύτιση αλλά και τη βαθεία οικολογία γενικότερα έχουν εκφραστεί τόσο από τους υποστηρικτές της ανθρωποκεντρικής θέσης, του οικοφεμινισμού⁶⁵ αλλά και της κοινωνικής οικολογίας. Αφορούν κυρίως την απαλοιφή της διαφορετικότητας -η ταύτιση στην περίπτωση αυτή θεωρείται ως ομογενοποίηση- αλλά και την υποβάθμιση του ρόλου των κοινωνικοπολιτικών οικονομικών παραγόντων στη δημιουργία και γιγάντωση του περιβαλλοντικού προβλήματος, οπότε η ταύτιση θεωρείται ως μία μορφή υπεραπλούστευσης του προβλήματος.

Μετά την δημοσίευση του πολυδιαφημισμένου βιβλίου του Luc Ferry,⁶⁶ η βαθεία οικολογία συνδέθηκε με τον οικοφασισμό⁶⁷ και η περί ταυτίσεως συζήτηση συνδέθηκε με ανάλογους προβληματισμούς του κινήματος *Γη και Αίμα*,⁶⁸ το οποίο θεωρείται πως συνέβαλε στην διαμόρφωση της ναζιστικής ιδεολογίας. Ανάμεσα σε

⁶² "Implications of Heidegger's thought for deep ecology", σελ. 23-24 στο Fox έ.α. σελ. 227.

⁶³ "The dilemma of the deep ecologist" στο N. Evernden (ed), *Paradox of environmentalism*, Faculty of Environmental Studies, York University, Ontario, 1984, σελ.61-72.

⁶⁴ "Faith and Ecology", *Resurgence*, July/August 1987, σελ. 18-21.

⁶⁵ Η κριτική από την πλευρά του οικοφεμινισμού όσον αφορά την ταύτιση εκφράζεται από την Plumwood ως εξής: «από την στιγμή που κάποιος αντιλαμβάνεται πως {οντολογικώς} δεν δύναται να διακριθεί από ένα τροπικό δάσος, οι ανάγκες του τροπικού δάσους αυτομάτως γίνονται δικές του. Όμως τίποτε δεν εγγυάται πως κάποιος δεν θα μπορούσε να θεωρήσει ότι οι προσωπικές του ανάγκες ταυτίζονται με τις ανάγκες του τροπικού δάσους», V. Plumwood, 'Nature self and gender: feminism environmental philosophy and the critique of rationalism', *Hypatia* 6 (1), σελ. 13, στο E. Πρωτοπαπαδάκη, *Περιβαλλοντική ηθική*, 2008, σελ. 137.

⁶⁶ *The new ecological order*, tr. C. Volk, University of Chicago, 1995.

⁶⁷ M. Zimmerman, "Ecofascism: An enduring temptation" στο *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, M. Zimmerman (ed.), Upper Saddle River: Prentice Hall 2004, όπου λαμβάνει ως αφορμή τις απαγορεύσεις σχετικά με την εκμετάλλευση της γης και τη συζήτηση σχετικά με τις οικολογικές συνέπειες της μετανάστευσης. Αναφέρεται στην συζήτηση για την ελευθερία του ατόμου, τόσο εκείνου που επιθυμεί να διευρύνει την επιχειρηματικότητα του όσο και εκείνου που επιθυμεί να γνωρίσει τη Γη όπως δημιουργήθηκε μέσω των φυσικών δυνάμεων. Αναφέρεται στην οικοσοφία του W. Schoenichen, ο οποίος πρεσβεύει ότι η ανάπτυξη της οικονομίας και της επιχειρηματικότητας οφείλουν να βασίζονται σε ορθές οικολογικές πρακτικές για να έχουν μέλλον. Βλ., www.colorado.edu/philosophy/paper_Zimmerman_ecofascism.pdf, σελ. 4

⁶⁸ Το ιδεολόγημα "Blut und Boden" (Αίμα και Γη), εστίαζε στις έννοιες της προέλευσης (Blut, αίμα) και της Πατρίδας (Boden, έδαφος). Το σχετικό έργο συνέγραψε ο Αργεντινός Γερμανο-σουηδικής καταγωγής Ρίχαρντ Βάλτερ Νταρέ ο οποίος διετέλεσε αξιωματούχος των SS

άλλα λοιπόν είναι και οι διαπιστωμένες ελλείψεις της συζήτησης αυτής που με ωθούν να επανεξετάσω το ζήτημα, δεδομένου ότι ο Naess περιγράφει την ταύτιση ως μια άσκηση υπέρβασης μιας περιορισμένης οπτικής γωνίας και μιας συγκεκριμένης νοοτροπίας, ως μία μεταμορφωτική εμπειρία που μας οδηγεί σε νέα σχέση μέσα στη φύση, επωφελή για όλους τους εμπλεκόμενους.⁶⁹

Γ. Νέες κατευθύνσεις και νέοι προβληματισμοί

Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζονται τα επιχειρήματα που συνηγορούν υπέρ του ανθρωποκεντρισμού και του οικοκεντρισμού και γίνεται μία απόπειρα νέας προσέγγισης των τοποθετήσεων αυτών. Κατά γενικό κανόνα η ταύτιση έχει κριθεί αρνητικά από τους υποστηρικτές της ανθρωποκεντρικής σύλληψης του κόσμου. Επισημαίνεται ότι τόσο η ανύψωση όσο και η υποβάθμιση του ανθρώπου εξαρτώνται από την περί φύσεως αντίληψή μας. Εξετάζεται η εγκυρότητα των κριτηρίων βάσει των οποίων ο άνθρωπος διαφοροποιείται της φύσεως. Επίσης διερευνάται η πεποίθηση ότι η φύση είναι απαλλαγμένη εγγενούς αξίας και εν συνεχεία το πώς η τοποθέτηση αυτή επηρεάζει την εύρεση της θέσεως του ανθρώπου στον κόσμο: ένα εγγενώς άξιο ον εξαρτημένο από ένα απαξιωμένο περιβάλλον, ακόμη και από ένα απαξιωμένο φυσικό σώμα. Γίνεται επίσης αναφορά στα προβλήματα που συνεπάγεται η απόδοση αποκλειστικά λειτουργικής αξίας σε συγκεκριμένα φυσικά όντα από τον άνθρωπο, δεδομένων των φυσικών αλληλεξαρτήσεων, και οι θετικές και αρνητικές συνέπειες της απόδοσης συστημικής αξίας, ως επίλυση του προβλήματος αυτού. Τέλος εξετάζεται η επίδραση της ταύτισης στην αυτονομία και ετερονομία του ανθρώπου και στη βούληση να εμπλακούμε ενεργά στην επίλυση της οικολογικής κρίσης, όπως και οι συνέπειές της στην ενίσχυση ή κατάλυση της ατομικότητας.

Με τα στοιχεία αυτά γίνεται μια προσπάθεια να κριθεί η συμβολή του ανθρωποκεντρισμού στη δημιουργία και γιγάντωση του οικολογικού προβλήματος όπως και του διχασμού των γεγονότων και των αξιών που οδηγεί στη μη αναγνώριση της εγγενούς αξίας της φύσης, με αποτέλεσμα να αποδίδεται ζωτική αξία μόνο στην κατίσχυσή της.

Στο δεύτερο κεφάλαιο διερευνάται η βιοσημειωτική η οποία έχει στοιχεία ανθρωποκεντρικά αλλά και οικοκεντρικά. Ο κόσμος, κατά την άποψη αυτή, είναι ένα συνεχές, όπως υποστηρίζει ο οικοκεντρισμός. Το χαρακτηριστικό του όμως είναι αυτό που η ακραία ανθρωποκεντρική προσέγγιση περιορίζει στον άνθρωπο, δηλαδή το σήμα και η νόηση που στη συνέχεια το αποκωδικοποιεί. Η βιοσημειωτική διαβλέπει ως εκ τούτου έναν κόσμο νοήμονα, ακυρώνοντας κάθε προσπάθεια να αντιμετωπιστεί αυτός ως μηχανή και ως ύλη εν κινήσει. Γίνεται επίσης μία συνοπτική παρουσίαση της θεμελίωσης της βαθείας οικολογίας στην επιστημονική

⁶⁹ A. Naess, “The encouraging richness and diversity of ultimate premises in environmental philosophy”, *The Trumpeter*, 1992, Vol. 9, no 2, trumpeter.athabasca.ca > Home > Vol. 9, No 2 (1992).

οικολογία, η οποία αποτελεί ευρύτατο πεδίο, στο ένα άκρο του οποίου επικρατούν μηχανιστικά πρότυπα που παρουσιάζουν τη φύση ως εργοστάσιο και στο άλλο η οργανική συνένωση των γεγονότων με τις αξίες. Με αυτή την αφορμή επιχειρούμε και ένα συσχετισμό της οικοκεντρικής θεώρησης και της ταύτισης με το ρομαντικό κίνημα ορμώμενοι από την κοινή προσήλωση στην οργανισμική θεώρηση της φύσης. Εξετάζεται επίσης η ενσυναίσθηση, την οποία αποδέχονται τόσο οι ρομαντικοί όσο και οι υποστηρικτές της βαθείας οικολογίας ως μέσο διεύρυνσης της ταύτισης, αλλά και αύξησης της μέριμνας για τον κόσμο, κατά το πέρασμα από την οικολογία στην οικοσοφία. Στο πλαίσιο αυτό καμία μορφή γνώσης δεν είναι αξιολογικά ουδέτερη αλλά και καμία αξία γνωσιολογικά αδιάφορη. Επιχειρείται επίσης ένας συσχετισμός της φιλοσοφίας του οργανισμού του A. N. Whitehead και της βαθείας οικολογίας. Το κεφάλαιο αυτό κλείνει με μία αναφορά στον Σπινόζα. Ο σημαντικός ρόλος της φιλοσοφίας του Σπινόζα στην διαμόρφωση της βαθείας οικολογίας είναι γνωστός και ο Naess έχει αναφερθεί εκτενώς στην ιδιαίτερη αγάπη του για το φιλόσοφο. Γίνεται αναφορά στις κύριες θέσεις της *Ηθικής* που αντανακλώνται στην βαθεία οικολογία και επιχειρείται συσχετισμός της ταύτισης και της διαισθητικής γνώσης. Επίσης επισημαίνονται ορισμένα κοινά σημεία ανάμεσα στο έργο του *Η πραγματεία για τη διόρθωση του νου* και στις οικοσοφίες που στόχο έχουν την καλλιέργεια της συνείδησης και την απομάκρυνση από το πρότυπο του καταναλωτισμού και από την προσκόλληση στον υλικό πλούτο.

Στο τρίτο κεφάλαιο στόχος μας είναι να εξετάσουμε τον συσχετισμό ανθρώπινης και μη ανθρώπινης φύσεως δια της ταύτισης και παρεμφερών με την ταύτιση καταστάσεων, σε συστήματα προγενέστερα ή διάφορα της βαθείας οικολογίας. Κατά την προσπάθεια αυτή αναφερόμαστε σε ορισμένους αρχαιοελληνικούς μύθους, οι οποίοι έχουν αναλυθεί ως προς το οικολογικό τους περιεχόμενο υπό την ευρύτερη έννοια και περιγράφουν φαινόμενα τα οποία είναι δυνατόν να εκληφθούν ως μορφές ταύτισης. Γίνεται επίσης μια σύντομη αναφορά στη Διονυσιακή λατρεία μέσα από τις ακραίες συμπεριφορές των πιστών της διότι, πέρα από ο,τιδήποτε άλλο είναι δυνατό να εκφράζουν ή να σημαίνουν, φαίνεται πως περιγράφουν άμεσα το φαινόμενο της ταύτισης του ανθρώπου με τη φύση σε μια ζωντανή μορφή. Επίσης δίδονται ορισμένα στοιχεία από την Προσωκρατική φιλοσοφία που κρίνονται σχετικά με το θέμα που μας απασχολεί και γίνεται αναφορά στην αρετή ως ταύτιση με τη φύση κατά τους Στωικούς.

Σχετική με τον περί ταύτισεως προβληματισμό θεωρείται γενικά και η επονομαζόμενη Γκαίτεανική επιστήμη ως μια απόπειρα του ερευνητή να διακρίνει στην εξωτερική μορφή των πραγμάτων (*natura naturata*) την εσωτερική φύση τους (*natura naturans*) ώστε να καταφέρει να αποκαλύψει την οργανική ενότητα που χαρακτηρίζει τη φύση, σε αντίθεση προς τη σχετική ενότητα που εκφράζουν τα μηχανιστικά πρότυπα. Σύμφωνα με την άποψη αυτή τα γεγονότα είναι ήδη θεωρία και δεν χρειάζεται να αναζητήσουμε κάτι πίσω από αυτά αλλά να κατανοήσουμε τα ίδια τα φαινόμενα.

Πολλοί μελετητές έχουν επεξεργαστεί το ζήτημα των αλλαγών που επέφερε στην ανθρώπινη συνειδητότητα η στροφή από την τροφοσυλλογή και το κυνήγι στην καλλιέργεια της γης και την κτηνοτροφία. Εξετάζεται η άποψη ότι η μορφή συνείδησης του κυνηγού-τροφοσυλλέκτη, ο οποίος ταυτίζεται με το θήραμά του και βιώνει την φύση ως αναπόσπαστο τμήμα του εαυτού του, είναι ευρύτερη εκείνης του καλλιεργητή και ότι η αλλαγή αυτή συνδέεται άμεσα με τις αντιλήψεις και τη στάση που έχουν οδηγήσει σταδιακά στην οικολογική κρίση. Γίνεται αναφορά στο έργο Paul Shepard⁷⁰ και επιχειρείται μία σύγκριση με τις απόψεις του Naess. Επισημαίνονται τα προβλήματα που επιφέρει η συνεχής παρέμβαση στη φύση και η διατήρηση των φυσικών συστημάτων σε μία κατάσταση ανωριμότητας, όπως και ο αντίκτυπος της κατάστασης αυτής στην πορεία του ανθρώπου προς την ωριμότητα.⁷¹

Όπως αναφέρεται παρακάτω στα περί της μεθόδου, ο δρόμος προς την ταύτιση είναι διττός: η μία εκδοχή περιλαμβάνει την έρευνα της φύσης, και η άλλη τη μίμηση. Όπως φαίνεται από το παράδειγμα ζωής του Naess αλλά και από το έργο του Drenson, του Seed και άλλων μελετητών που έχουν τις καταβολές τους στη βαθεία οικολογία,⁷² ο συνδυασμός των δύο φέρνει τα καλύτερα αποτελέσματα περιγράφοντας την ανθρώπινη δυνατότητα. Η ίδια η μίμηση μολαταύτα παρουσιάζεται ως μίμηση *mimicry*, στη φύση και αναφέρεται τόσο στην μορφή όσο και την συμπεριφορά. Θα γίνει μία αναφορά στο ενδιαφέρον αυτό φαινόμενο και στη σύνδεσή του με το δόλο. Θα αναφερθούμε επίσης συνοπτικά στις πρακτικές και τα δρώμενα του *Συμβουλίου όλων των όντων*⁷³ που προσεγγίζει το παιγνιώδες πνεύμα του ανθρώπου ηθοποιού, *Homo ludens*⁷⁴ με στόχο την διεύρυνση της συνείδησης. Η ύπαρξη του θεατρικού δράματος αποδεικνύει την ικανότητα του ανθρώπου να ταυτιστεί με κάτι έξω και πέρα από τον εαυτόν του με το οποίο πάντως σχετίζεται οργανικά. Σε μερικές πιο ευφάνταστες παραγράφους εξετάζεται η εικονογραφία της ταύτισης: τα υβριδικά όντα και το τερατώδες.

Στο τέταρτο κεφάλαιο στόχος μας είναι να εξετάσουμε τις διάφορες έννοιες που λαμβάνει ο όρος ταύτιση στην *οικοσοφία T* του Naess και στο ευρύτερο πλαίσιο της φιλοσοφίας του. Για τον σκοπό αυτό θα αναφερθούμε σε μία κομβικής σημασίας για την σύλληψη της έννοιας της ταύτισης εμπειρία του, την οποία έχει περιγράψει εκτενώς ο ίδιος ο Naess χαρακτηρίζοντάς την αφετηρία της περί ταύτισεως ιδέας. Η

⁷⁰ Βλ. *Nature and Madness*, Siera Club Books, San Francisco 1982. Βλ. επίσης, *The tender carnivore and the sacred game*, Charles Scribner's sons, N. York 1973.

⁷¹ Βλ. Α. Ζηστάκη, «Πολιτισμός και φύση», στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1999, σελ. 131-132, βλ. σελ. 127, σημ. 11. Επισημαίνεται η αλληλεξάρτηση φύσης και πολιτισμού και από το σημαντικό τρίτο, έμμεσο δρόμο, όπου αλλαγές που ο πολιτισμός επιφέρει στην ανθρώπινη φύση μεταφέρονται εκ νέου από αυτόν στη μη-ανθρώπινη φύση

⁷² *The Wild Way, Spiritual life in the 3rd millenium é.a.*, Lightstar press 2010.

⁷³ Το συμβούλιο όλων των όντων είναι μια σειρά τελετουργιών επανασύνδεσης με τη Γη που ξεκίνησαν ο J. Seed και η J. Macy. Στόχος των συνεδριών είναι να μεταφράσουν την διανοητική κατανόηση των οικολογικών προβλημάτων και θέσεων σε βίωμα. www.rainforestinfo.org

⁷⁴ «για να χρησιμοποιήσει την αυθόρμητη ώθηση του πνεύματος να ταυτιστεί με κάτι άλλο πέρα από το ίδιο μετουσιώνοντας τον κόσμο στον οποίο τα πράγματα δεν είναι πλέον τόσο πραγματικά ή μόνιμα τρομερά, σημαντικά ή λογικά όσο φαίνονται», J. Campbell, *Πρωτόγονη Μυθολογία*, , μτφ. Θ. Σιαφαρικά, Εκδ. Ιάμβλιχος 1995. σελ. 55. Και από τη στάση αυτή να αντλήσει την απαραίτητη δύναμη για να εμπλακεί και να συνεισφέρει στην επίλυση του οικολογικού προβλήματος.

ταύτιση εξετάζεται ως διεύρυνση του εαυτού σε Εαυτό και ως μεταμορφωτικό βίωμα. Θα γίνει επίσης λόγος για την αποξένωση η οποία κατά τον φιλόσοφο αποτελεί το αντίθετο της ταύτισης.

Στο πέμπτο κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε το έργο των μελετητών του Naess και θα μας απασχολήσουν τα ποικίλα περιεχόμενα που έχουν αποδοθεί στον όρο ταύτιση. Δεν φαίνεται να έχει δοθεί αρκετή προσοχή στην δυνατότητα του ανθρώπου να αντιλαμβάνεται τον κόσμο ταυτιζόμενος με άλλες οπτικές γωνίες εκτός από την οικεία για αυτόν θέση. Καλλιεργώντας την συγκεκριμένη δυνατότητα αποκτά την ικανότητα να βιώνει τη φύση τόσο ως περιβάλλον όσο και ως συνολικό περιέχον, εξελίσσοντας την συνείδηση του προς ένα νέο στάδιο. Εξετάζεται η δυνατότητα αυτή με αναφορά στο «Μανιφέστο του πολυκεντρισμού» του Weston. Ο προβληματισμός σχετικά με την ταύτιση παραλληλίζεται με το ρεύμα του κυβισμού στην ζωγραφική, την απόδοση της πραγματικότητας από ένα σύνολο οπτικών γωνιών, όπου όμως όλες οι οπτικές γωνίες δεν καταλήγουν σε ιδιωτικές, υποκειμενικές προσλήψεις αλλά σε κάτι κοινό, τη φύση.⁷⁵ Θα μας απασχολήσει επίσης η κριτική στην οποία έχει υποβληθεί η ταύτιση και θα προσπαθήσουμε να δώσουμε ορισμένες απαντήσεις.

Δ. Μέθοδος

Αν και η φιλοσοφία είναι ευρύτερη από τις εμπειρικές επιστήμες και ο τρόπος σπουδής που ακολουθεί διάφορος από τον εμπειρικό, το γεγονός ότι το πρόβλημα που μας απασχολεί είναι το οικολογικό, μας ωθεί στο να χρησιμοποιήσουμε συχνά στοιχεία προερχόμενα από την επιστημονική οικολογία, χωρίς φυσικά αυτό να μας υποχρεώνει να περιοριστούμε στην μεθοδολογία και τα συμπεράσματά της. Ούτε όμως σημαίνει ότι θα χρησιμοποιηθεί μια πλειάδα μεθόδων ασύμφωνων μεταξύ τους, αλλά ότι η πολυμορφία της θεματικής του οικολογικού προβλήματος απαιτεί την καταφυγή σε διάφορους μεθοδολογικούς τρόπους που κρίνονται κατά περίπτωση κατάλληλοι έτσι ώστε να δια φωτίζεται το υπό συζήτηση θέμα.⁷⁶

Θα ξεκινήσουμε εξετάζοντας τους κύριους τρόπους προσέγγισης και κατανόησης της φύσης που αποτελούν το πλαίσιο, στο οποίο είναι δυνατόν να αναγνωρίζεται ή να αναιρείται η δυνατότητα της ταύτισης με τη φύση. Θα επικεντρωθούμε στα γραπτά του Naess και κατόπιν στα κείμενα των μελετητών του, τα οποία μπορεί να έχουν μια επεξηγηματική ή κριτική προσέγγιση.

Η ερμηνευτική προσέγγιση περιλαμβάνει τον καθορισμό του σκοπού και της αιτίας.⁷⁷ Συνδέεται λοιπόν ο όρος με άλλους σχετικούς και συγγενικούς όρους αλλά

⁷⁵ Βλ. A. Weston, "Multicentrism: a manifesto" *The Trumpeter* 22(1) σελ. 69-88, 2006.

⁷⁶ Σοφία Βουδούρη, 2008, *Το κοινόν αγαθόν από πολιτική, ηθική και οικολογική άποψη εξεταζόμενο*, Διατριβή επί Διδακτορία, Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης, ΕΚΠΑ, Εκδ., Ιωνία, Αθήνα, σελ. 51, σημ. 83.

⁷⁷ Στο ερώτημα παραδείγματος γιατί να ταυτιστούμε, μπορούμε εύκολα να πούμε πως η γνώση που αποκομίζουμε κατ' αυτόν τον τρόπο ανταποκρίνεται αποτελεσματικότερα στα ανθρώπινα χαρακτηριστικά από ότι η αποκλειστικά διανοητική προσέγγιση, λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι το

και αντίθετους για να φωτισθεί το περιεχόμενό του πολύπλευρα διότι το πρόβλημα δεν εξαντλείται με τον προσδιορισμό με ακρίβεια και ξεχωριστά της έκτασης αυτής ή εκείνης της μεμονωμένης ιδέας, αλλά οφείλουν να καθοριστούν επίσης οι διασυνδέσεις όλου του γαλαξία των ιδεών που ανήκουν στην ίδια περιοχή ή σε γειτονικές περιοχές. Τα φιλοσοφικά προβλήματα –όπως και τα οικολογικά- δεν μπορούν να τίθενται έτσι ώστε να είναι ασύνδετα προς άλλες καταστάσεις ούτε μπορούν να λύνονται τμηματικά.⁷⁸ Το πρόβλημα της θέσεως του ανθρώπου μέσα στην ευρύτερη φύση είναι το κατ' εξοχήν πρόβλημα που καταδεικνύει την αναγκαιότητα μιας τέτοιας προσέγγισης. Μολαταύτα η ταύτιση του ανθρώπου με τη φύση έχει βιωματικό χαρακτήρα και άρα για την διεξοδική μελέτη και κατανόηση της πρότασης αυτής οφείλουν να εξετασθούν επίσης κάποια στοιχεία που προσκομίζει η οικολογία, η βιολογία, η ανθρωπολογία, η ψυχολογία και η φυσική. Η ταύτιση είναι συνδεδεμένη με ένα ευρύτερο πλαίσιο στοχασμού και προβληματισμού που καλεί για μια θεμελιώδη αλλαγή στον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τη φύση, την κριτική επανεξέταση του μηχανοκρατικού προτύπου όπως και την ενδελεχή μελέτη του οργανισμικού, ακόμη και του βιταλιστικού, προτύπου. Οι πλειονότητα των μελετητών πράγματι συνδέει την ταύτιση με μία διεύρυνση της ανθρώπινης συνείδησης, ώστε πλέον ο άνθρωπος να αντιληφθεί πληρέστερα τη σχέση του με τη φύση και να κατανοήσει πληρέστερα τον εαυτόν του.⁷⁹ Ως σχετική με την προσέγγιση αυτή θεωρείται και η επιστημονική μέθοδος του Γκαίτε, η οποία έχει μετεξελιχθεί στη 'Γκαίτεανική επιστήμη'. Η προσέγγιση του ερευνητή κατά τον Γκαίτε, οφείλει να είναι ζωντανή σαν το φαινόμενο που μελετά και να εισχωρεί μέσα στο ίδιο το φαινόμενο, μια αληθινά διαδραστική εμπειρία.⁸⁰

Όσον αφορά την εννοιολογική ανάλυση κατά μία άποψη θα πρέπει να εξεταστούν διεξοδικά οι όροι, οι οποίοι αναφέρονται στην ταύτιση με τη φύση, δηλαδή ο όρος *ταύτιση*, ο όρος *φύση* και ο «*εαυτός*», ο οποίος ταυτίζεται με τη φύση και ταυτιζόμενος διευρύνεται εις «*Εαυτόν*». Εκτός από τους βασικούς αυτούς όρους είναι δυνατόν επίσης να θεωρηθεί αναγκαία η ανάλυση του όρου *κέντρο*, διότι είναι συνθετικό των όρων *οικοκεντρικός* και *ανθρωποκεντρικός*, όπως και ο χρόνος, διότι ταυτιζόμενοι με τη φύση αποσπώμαστε από το ανθρωπογενές και βιώνουμε τον χρόνο της φύσης. Πέρα από τις πρακτικές δυσκολίες που αφορούν την έκταση της μελέτης, διότι τόσο η φύσις όσο και ο εαυτός μας είναι έννοιες εξαιρετικά πλούσιες

επιθυμητικό μέρος του εαυτού μας δεν εστιάζει αποκλειστικά στις ανάγκες μας για εγκόσμια αγαθά, όπως συνήθως θεωρείται, αλλά επίσης διψά για εμπειρίες.

⁷⁸ G. Ryle, «Φιλοσοφικά επιχειρήματα», σελ. 205 στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Ανθολόγιο αναλυτικών φιλοσόφων*. Ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί την αναλογία του χάρτη για να επισημάνει τη ανάγκη διερεύνησης των πραγματικών λογικών δυνάμεων κατ' αντιδιαστολή προς τις επιφανειακές. Ο τοπογράφος, όπως επισημαίνει ο G. Ryle, «δεν χαρτογραφεί μεμονωμένα αντικείμενα», αλλά «σημειώνει πάνω στο χάρτη όλα μαζί τα ουσιώδη χαρακτηριστικά και δείχνει πώς αυτός ο χάρτης ενώνεται με τους χάρτες των γειτονικών περιοχών και πώς όλοι μαζί συνδυάζονται με τα σημεία της πυξίδος, τους παραλλήλους και τους μεσημβρινούς και με τα πρότυπα της μετρήσεως». Ανάλυση εργασία πραγματοποιεί και ο οικολόγος κατά την μελέτη του οικοσυστήματος.

⁷⁹ A. Naess, 2008, "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World" στο Drengrson and Devall (eds.), *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, Berkeley: Counterpoint.

⁸⁰ Θα γίνει μία σύντομη αναφορά στη μέθοδο μελέτης της φύσης που προτείνεται από τον Γκαίτε στο τρίτο κεφάλαιο.

και πολυσχιδείς, η αναδρομή στα ποικίλα περιεχόμενά τους κατά τις διάφορες ιστορικές περιόδους δεν εξυπηρετεί κατ' ανάγκην την πληρέστερη κατανόηση του όρου ταύτιση στην σύνδεσή του με την βαθεία οικολογία και το οικολογικό πρόβλημα. Όσον αφορά στον συμβολισμό του κέντρου στις μυθολογίες και θρησκείες της ανθρωπότητας, η ιστορία του είναι μακράιωνη και έχει μελετηθεί εκτενώς από ιστορικούς θρησκειών και ανθρωπολόγους, οι οποίοι έχουν καταδείξει ότι είναι το σημείο από όπου διέρχεται ο άξονας του κόσμου και άρα το σημείο ρήξης των επιπέδων που καθιστά εφικτό το πέραςμα από έναν τρόπο ύπαρξης σε κάποιον άλλον,⁸¹ στην περίπτωση που μας απασχολεί από τον ανθρωποκεντρικό στον οικοκεντρικό, ή από την στάση της αξιολογικής ουδετερότητας στην αποδοχή της εγγενούς αξίας. Ο εκτενής έλεγχος των στοιχείων αυτών κρίνεται πάντως πέραν του σκοπού της παρούσας έρευνας.

Αν και η διερεύνηση προς την ψυχολογική διάσταση της ταύτισης δεν είναι το κεντρικό θέμα της εργασίας, μία συνοπτική αναφορά σε ορισμένες πτυχές του ζητήματος προς την συγκεκριμένη κατεύθυνση είναι επωφελής, ώστε να καταστεί εμφανής η πολυπλοκότητα των φαινομένων και η πληθώρα αποχρώσεων που μπορεί να διακρίνει ο μελετητής στην ταύτιση. Σε τελική ανάλυση κρίνουμε σημαντικό να καταδείξουμε και την ύπαρξη της αρνητικής σύλληψης διότι, αν και μπορούμε να καλλιεργήσουμε σε υψηλό βαθμό την ικανότητα να «ζούμε τα αισθήματα των άλλων», όπως, π.χ., ένας λογοτέχνης ή και αναγνώστης ενός λογοτεχνικό έργου, δεν συνεπάγεται ότι τα αποδεχόμαστε ως αξίες παρότι είναι δυνατόν να κατανοούμε σφαιρικότερα την θέση τους και να νοιώθουμε συμπάθεια προς αυτούς.

Πάντως σύμφωνα με τον Σπινόζα τα εργαλεία, στα οποία περιλαμβάνει και τα νοητικά, δεν τοποθετούνται σε μία διαδικασία ξεχωριστή, πριν από τη γνώση, δεν κατασκευάζονται εκ των προτέρων ολοκληρωτικά αλλά παράγονται λειαιίνονται και μετατρέπονται αναλόγως στο πλαίσιο μίας ενιαίας διαδικασίας όπως ένα χαλίκι μετατρέπεται σε σφυρί ή άλλο τι, μέσω της χρήσης του.

Για την συγγραφή της διατριβής ακολούθησα την μέθοδο του ίδιου του Naess όπως την περιγράφει η δεύτερη σύζυγος και γραμματέας του, Kit Fai: γράφει, αφαιρεί, αναθεωρεί, ξαναγράφει προσθέτοντας διορθώσεις επί των διορθώσεων, αναθεωρήσεις των αναθεωρήσεων... εάν δεν υπήρχαν καθορισμένες ημερομηνίες παράδοσης των κειμένων θα ήταν ικανός να τα αναθεωρεί ες αεί.

Ε. Οι λόγοι που με ώθησαν να ερευνήσω το εν λόγω θέμα

Αποφάσισα να εμπλακώ στην συζήτηση για διαφόρους λόγους. Η ταύτιση μου κίνησε το ενδιαφέρον τόσο ως απάντηση στο οικολογικό πρόβλημα όσο και ως τρόπος συσχετισμού με τη φύση γενικότερα, χωρίς αναφορά στο πρόβλημα.

⁸¹ Μ. Ελιάντ, *Εικόνες και σύμβολα: το συλλογικό υποσυνείδητο*, Εκδ. Αρσενίδη, Αθήνα 1994, σελ. 37-73, βλ. σελ. 65.

Η οικολογική έρευνα τις τελευταίες δεκαετίες, κυρίως μάλιστα μετά την ευρεία διάδοση των ηλεκτρονικών υπολογιστών, λειτουργεί όλο και περισσότερο με προσομοιώσεις⁸² αλλά και η επαφή του καθημερινού ανθρώπου με τη φύση γίνεται κυρίως μέσα από ταξιδιωτικά φιλμ και ντοκιμαντέρ που έχουν την δυνατότητα να δημιουργούν συγκεκριμένες εντυπώσεις και να καλλιεργούν συγκεκριμένες στάσεις απέναντι στη φύση. Η συστηματική παρατήρηση στο πεδίο συχνά εγκαταλείπεται ως εξαιρετικά χρονοβόρος. Ο κακώς εννοούμενος ανθρωποκεντισμός, συνοδευόμενος από εγωπάθεια, ναρκισσισμό, απληστία, έλλειψη ευγενείας κ.ο.κ, θεωρείται σε μεγάλο βαθμό δεδομένος και εντός του πλαισίου αυτού η χρήση της βιοτεχνολογίας καθίσταται βαθμιδών αυτονόητη λύση για την επίλυση των προβλημάτων που συνεπάγεται ο ανθρώπινος υπερπληθυσμός και οι εντατικές μονοκαλλιέργειες. Η επιστημονική έρευνα, όταν δεσμεύεται από τους χρηματοδότες της, είναι δυνατόν να νομιμοποιεί και να καθοδηγεί συστηματικά τον τεχνολογικό ορίζοντα προς εξελίξεις εγγενώς καταστροφικές για τα φυσικά συστήματα, περιλαμβανομένης και της ανθρώπινης υγείας. Οι τεχνολογικές λύσεις προωθούνται ως μόνες λύσεις, ενώ τα πάρεργά τους αντιμετωπίζονται με νέες τεχνολογικές λύσεις σε έναν φαύλο κύκλο.

Ο κατάλογος των προβλημάτων που συνδέονται με την πεποίθηση ότι η Γη είναι αποκλειστικά η πρώτη ύλη για την εξυπηρέτηση των όποιων σκοπών μας, ιδέα η οποία προωθείται ολοταχώς, είναι μακρύς. Ο μη ειδικός, αδυνατώντας να κατανοήσει τις καταστάσεις και τις τεχνολογικές εξελίξεις, να κρίνει και να αποφασίσει για λογαριασμό του τι θεωρεί σωστό και τι λάθος, άγεται και φέρεται, πληροφορούμενος επίσης ότι το σωστό και το λάθος είναι έννοιες σχετικές. Αλλά και όσοι διαφωνούν με την στυγνή υπερεκμετάλλευση της Γης, εμπλεγμένοι σε ένα σύστημα πολύπλοκης γραφειοκρατίας και απομακρυσμένων κέντρων εξουσίας, αδυνατούν να δράσουν αποτελεσματικά, να εκφράσουν τις διαφωνίες τους και να εισακουσθούν.

Στο σημείο αυτό η ταύτιση φαίνεται πως αποτελεί αφορμή προσωπικής εμπλοκής στην επίλυση του οικολογικού προβλήματος δίχως να κρίνεται αναγκαία η συλλογική δράση, η οργάνωση της οποίας συχνά οδηγεί σε νέα προβλήματα. Συνδέοντας τον εαυτό μας με τη φύση, υπόσχεται διεύρυνση της γνώσης αμφοτέρων. Προτείνοντας ως μέθοδο την ταύτιση, η οποία σύμφωνα με την επιστημονική οικολογία ως ένα βαθμό ήδη υφίσταται ασυνείδητα, το ενδιαφέρον εστιάζεται εξ ίσου στην εξωτερική φύση και στη διεύρυνση της συνείδησης. Η συνειδητοποίηση ενός ευρύτερου πεδίου σχέσεων οι οποίες επηρεάζουν την ποιότητα της ζωής μας και δια των οποίων επηρεάζουμε τη ζωή και την αυτοπραγμάτωση άλλων όντων, συχνά δραματικά, φαίνεται πως μετατρέπει την οικολογικώς ορθή συμπεριφορά από κανόνα σε αυθόρμητη αντίδραση.

⁸² Ο Naess υπογραμμίζει την σχετικότητα και την εξάρτησή τους από τον παράγοντα χρόνο προβλέποντας την συνάφεια του Paul Feyerabend. Βλ. F. Stadler, "Arne Naess: Problems and dogmas of empiricism", σελ. 11-32, στο F. Stadler, J. Manninen (eds), *The Vienna circle in the Nordic countries, Networks and transformations of logical empiricism*, Springer 2010, βλ. σελ. 14

Οι σπουδές μου στην επιστημονική οικολογία και βιολογία με είχαν ωθήσει να βλέπω γενικά τη φύση οικοκεντρικά, θεωρώντας την ανθρωποκεντρική προσέγγιση μια μόνον εκδοχή της πολύπλευρης αντίληψης του μελετητή της φύσης.⁸³ Μολαταύτα στον χώρο της επιστήμης αποφεύγονται οι περί αξιών συζητήσεις. Σύγχρονες έρευνες που χαρακτηρίζονται από ιδιαίτερη βαρβαρότητα,⁸⁴ μου απεδείκνυαν ότι το «αμιγώς επιστημονικό»⁸⁵ ενδιαφέρον για την γνώση και τον κόσμο, δίχως την αναγνώριση της αξίας ως εγγενούς χαρακτηριστικού των όντων, αυτό που ο Naess ονομάζει αποξένωση και αλλοτρίωση ως το αντίθετο της ταύτισης, δεν εξυπηρετεί ούτε την καλλιέργεια και την εξέλιξη του ανθρώπου ούτε την ευημερία της φύσης. Η συμμετοχή μου στο διαφωτιστικό σεμινάριο της φιλοσοφίας της φύσης που διοργάνωνε επί σειράν ετών ο καθηγητής κ. Κ. Βουδούρης, με έφερε σε επαφή με την αρχαία Ελληνική διάνοηση από όπου εμπνέεται η ‘ζητητική στάση’ του Naess. Η μελέτη στο πλαίσιο του σεμιναρίου με οδήγησε στην αντίληψη ότι οι αξίες και η γνώση είναι στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους και καμία δεν είναι υποταγμένη στην άλλη. Διέκρινα την πεποίθηση του Πλάτωνα, ότι η αρετή, η αλήθεια και η ομορφιά αποτελούν μία ενότητα, σε πολλές οικοσοφίες και γεννήθηκε μέσα μου ένας προβληματισμός τον οποίο συνοψίζω στο εξής ερώτημα: «*Ο έναστρος ουρανός πάνωθέ σου και ο ηθικός νόμος μέσα σου*» ή «*Ο έναστρος ουρανός πάνωθέ σου και ο ηθικός νόμος μέσα του*»; Το ερώτημα αυτό με οδήγησε στην έρευνα της ιδέας της ταύτισης.

Η προσπάθεια του Naess να διευρύνει την καθιερωμένη προσέγγιση της φύσης ώστε η μέριμνα να μην είναι κάτι ξεχωριστό που θα προσαρτηθεί δευτερογενώς σε αυτήν αλλά μια αυτονόητη πλευρά της σχέσης, μου φαίνεται ενδιαφέρουσα και πολλά υποσχόμενη προσέγγιση της σύγχρονης οικολογικής κρίσης. Παρομοίασα τη ταύτιση σε μία πρώτη ανάγνωση με τον ρόλο του κατόπτρου: εξωθεί τον ενδιαφερόμενο να συνειδητοποιήσει πως ό,τι κάνει στη φύση το κάνει τελικώς στον ίδιο του τον εαυτό.

⁸³ Στην επιστημονική οικολογία ο όρος περιορίζεται κυρίως στις «εφαρμογές», την χρησιμότητα της φύσης στον άνθρωπο ενώ, δίχως να κατονομάζονται αναγνωρίζονται άπειροι κόσμοι.: ο κόσμος που συλλαμβάνει κάθε όν με νευρικό σύστημα με κέντρο τον εαυτόν του.

⁸⁴ Χαρακτηριστικό δείγμα αποξένωσης συνιστούν τα ακόλουθα δύο πειράματα αντιπροσωπευτικά δείγματα νεωτερικής προσέγγισης: Α. «Με την απαρχή του ηλεκτροσόκ ο (άπειρος) σκύλος αρχίζει να τρέχει μανιωδώς δεξιά και αριστερά ουρώντας αφοδεύοντας και αλυχτώντας μέχρι που σκοντάφτει πάνω στο φράγμα και ξεφεύγει από το ηλεκτροσόκ. Αντιθέτως προς τον άπειρο σκύλο ο έμπειρος σύντομα σταματά να τρέχει και παραμένει σιωπηλός μέχρι να τελειώσει το ηλεκτροσόκ (...) μοιάζει να έχει απελπιστεί, συμβιβαστεί και να αποδέχεται παθητικά το ηλεκτροσόκ.» (Seligman, Maier and Geer, *Journal of Abnormal Psychology*, Vol 73, no 3, 1968, σελ. 256). Β. «Σε μία σειρά πειραμάτων τα ζώα είχαν πρώτα εκτεθεί σε θανατηφόρες δόσεις ακτινοβολίας και στην συνέχεια υποχρεώθηκαν με ηλεκτροσόκ να τρέχουν μέσα σε μία ρόδα μέχρι να καταρρεύσουν. Πρίν πεθάνουν οι μαϊμούδες αυτές στις οποίες δεν είχε δοθεί κανένα αναισθητικό υπέφεραν από τα γνωστά συμπτώματα έκθεσης σε υψηλή ακτινοβολία, όπως διάρροια και εμετοί». J. Rachels (1990), *Created from animals: The moral implications of Darwinism*, New York, Oxford University Press, σελ. 132. Μια αντίθετη κοσμοθεωρία διακρίνεται στην ακόλουθη προσέγγιση: «Μελετώ τις αλεπούδες γιατί μπροστά στην εκπληκτική ομορφιά τους νοιώθω δέος, γιατί είναι ικανές να με ξεγελάσουν, γιατί φέρνουν τον αέρα και την βροχή στο πρόσωπο μου (...) γιατί είναι χαρά», D. Macdonald, (1987), *Running with the Fox*, New York, Facts on File, σελ. 15.

⁸⁵ Εδώ το ενδιαφέρον του Naess για την μελέτη της συμπεριφοράς του επιστήμονα κατά την εργασία του στο εργαστήριο, θα έδιδε ενδιαφέροντα συμπεράσματα ως προς αυτό που γενικά αποκαλούμε «αυτιστική επιστημονική συμπεριφορά»

Κατά την πορεία της μελέτης μου παρατήρησα με ενδιαφέρον ότι κάθε συνεπές φιλοσοφικό σύστημα είναι ένας οργανισμός. Στο βαθμό που έχει εσωτερική συνέπεια το δημιούργημα αποκτά κάποια μορφή ζωής. Οι προσωπικές οικοσοφίες δοκιμάζονται κατά κάποιον τρόπο στην πράξη, εφ' όσον οι δημιουργοί τους τις ακολουθούν ως τρόπο ζωής, αποτελώντας πειράματα εν εξελίξει, ικανά να καταδείξουν τα προβλήματα που ενδεχομένως παρουσιάζουν οι βασικές πεποιθήσεις μας, όσον αφορά τις σχέσεις μας με τη φύση. Και συγχρόνως αν και αποτελούν στρατηγικές διαφοροποιούνται από τη θεωρία των παιγνίων διότι το περιεχόμενό τους δεν διαφοροποιείται επηρεαζόμενο από τις στρατηγικές των άλλων, προσφέροντας μία λύση και στο πρόβλημα της θεωρίας των κοινοκτιήτων. Και τελικώς έχουν κάποια σημασία ακόμη και αν ο βαθμός ωριμότητάς μας δεν μας επιτρέπει να ευθυγραμμίσουμε τη ζωή μας πλήρως με την οικοσοφία μας. Σύμφωνα μάλιστα με μία αναλογία που προσφέρει ο Σπινόζα, αν ένας αρχιτέκτονας συλλάβει με τάξη ένα κτίριο, έστω κι αν ένα τέτοιο κτίριο δεν υπήρξε ποτέ ούτε πρόκειται ποτέ να υπάρξει, η σκέψη του δεν είναι γι' αυτό λιγότερο αληθής, και θα παραμένει ίδια όπως είναι, είτε το κτίριο υπάρξει ποτέ είτε όχι.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΟΙ ΚΥΡΙΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΤΟΥ ΣΥΓΧΡΟΝΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΜΕ ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ

A. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Αν και η κοινή καταγωγή του ανθρώπου και των άλλων έμβιων όντων θεωρείται πλέον αποδεκτή θέση από τους επιστήμονες βιολόγους, εντούτοις η διαφοροποίηση του ανθρώπου, η αυτοσυνειδησία του, η δυνατότητά του να καλλιεργεί τις τέχνες και τα γράμματα, αλλά και η ικανότητά του να μεταλλάξει το περιβάλλον, επεμβαίνοντας δυναμικά σε αυτό και φθάνοντας συχνά έως την καταστροφή, τη διάρρηξη του ιστού που συνδέει τα φυσικά όντα, έχουν οδηγήσει μια μερίδα στοχαστών στην αποδοχή ανθρωποκεντρικών θέσεων.

Στο παρόν κεφάλαιο θα ελεγχθεί η εγκυρότητα των κριτηρίων, τα οποία έχουν χρησιμοποιηθεί για να στηριχθεί η άποψη ότι ο άνθρωπος είναι διάφορος της λοιπής φύσεως ή αντιθέτως, ότι άνθρωπος και φύση αποτελούν μια συνέχεια, που όπως αναφέρθηκε, αποτελεί προϋπόθεση για τη δυνατότητα της διευρυμένης ταύτισης. Σε αυτό το πλαίσιο θα τεθεί επίσης το ερώτημα εάν μόνον η διαφορά του ανθρώπου είναι οντολογική, όπως παραδέχονται συνήθως οι ανθρωποκεντρικές θεωρήσεις, ή πρόκειται για διαφοροποίηση που παρατηρείται εντός ενός συνεχούς και είναι αποτέλεσμα εξελικτικών διαδικασιών, όπως υποστηρίζει τόσο η σύγχρονη επιστήμη όσο και πολλές ριζοσπαστικές οικολογίες και είναι ανάλογη με τη διαφορά που παρατηρείται, π. χ., ανάμεσα σε ένα βακτήριο και σε ένα εξελιγμένο θηλαστικό, που εμφανίζουν ευρύτατη διαφοροποίηση. Θα αναφερθούν επίσης οι συνέπειες μιας τέτοιας θέσης.

Αν και από τις πεποιθήσεις αυτές προκύπτουν θεμελιώδη ζητήματα σε σχέση με την πραγματικότητα στο σύμπαν, εδώ περιοριζόμαστε στο συσχετισμό των εν λόγω αντιλήψεων με το οικολογικό πρόβλημα στη Γη και την πιθανή συμβολή (ή εναντίωση) στην επίλυσή του. Ο Naess βρίσκεται σε συμφωνία σε αυτό το σημείο με τις σύγχρονες επιστημονικές θεωρήσεις οι οποίες κάνουν λόγο για ένα σύμπαν άπειρο και συνεχώς διευρυνόμενο, το οποίο δεν έχει κάποιο κέντρο, όπως και με την επιστήμη της οικολογίας αλλά και τις φιλοσοφικές θεωρήσεις εκείνες που, όπως θα δούμε, εστιάζουν την προσοχή τους στην αναζήτηση του κοινού. Θα εξετασθούν τα προβλήματα που συνεπάγεται μία τέτοια σύλληψη και αυτά που επιδιώκει να επιλύσει.

Θα αναφερθούμε επίσης συνοπτικά στο συσχετισμό των ανθρωποκεντρικών και οικοκεντρικών προσεγγίσεων με την αναγνώριση ή μη εγγενούς αξίας της φύσεως και στα προβλήματα που συνεπάγεται η απόδοση από τον άνθρωπο αποκλειστικά λειτουργικής και συστημικής αξίας στα φυσικά όντα.

Β. Ο διαχωρισμός ανθρώπου και φύσεως: Η ανθρωποκεντρική θεώρηση και το μηχανοκρατικό παράδειγμα.

α. Το κοινό και η διαφορετικότητα

Πολλά από τα προβλήματα τα οποία συνδέονται με την αντιπαράθεση της ανθρωποκεντρικής και της οικοκεντρικής θέσης ξεκινούν από το γεγονός ότι οι δύο αυτές θέσεις δεν σχετίζονταν αρχικά με το περιβαλλοντικό ζήτημα. Ο άνθρωπος στην προσπάθειά του να κατανοήσει σε βάθος τον άνθρωπο, τον απομόνωσε από τους βιολογικούς συντρόφους του και εστίασε την προσοχή του στην εξερεύνηση των ιδιορρυθμιών του, ενώ η προσπάθειά του να εξηγήσει τον άνθρωπο τον οδήγησε στο συσχετισμό με τα πλησιέστερα έμβια όντα, εντάσσοντάς τον στη ζωολογική κλίμακα και υπαγάγοντάς τον στους νόμους της.⁸⁶ Της μίας προοπτικής ο λόγος είναι φανερός, γράφει ο Παπανούτσος. Μαζί με τα άλλα ανθρωποειδή (π.χ. τον χιμπατζή) ο άνθρωπος έχει τα ίδια συστήματα οργάνων, το ίδιο λειτουργικό καθεστώς, τους ίδιους τύπους συμπεριφοράς –με μια λέξη: την ίδια σωματοψυχική δομή. Η παραδοχή λοιπόν μιας διακοπής συνέχειας μεταξύ του ανθρώπου και των βιολογικά «όμοιων» ζώων είναι ασυμβίβαστη με την ορθόδοξη επιστημονική αντίληψη⁸⁷. Όμως συμβαίνει επίσης μια μεγάλης ακρίβειας φαινομενολογική περιγραφή να δίνει τη βέβαιη εντύπωση ότι από ορισμένη άποψη, κατά την πνευματική του όπως λέμε υπόσταση, το είδος άνθρωπος αποτελεί μια ξεχωριστή οντολογική κατηγορία.

Ο διαχωρισμός του ανθρώπου από τη φύση οδηγεί κατά τη σύγχρονη ορολογία της φιλοσοφίας του περιβάλλοντος στην ανθρωποκεντρική θέση, ενώ η εστίαση σε εκείνο που είναι κοινό οδηγεί σε οικοκεντρικές και βιοκεντρικές θέσεις. Είναι δυνατόν να λεχθεί και ακριβώς το αντίστροφο: η ανθρωποκεντρική θεώρηση του κόσμου, είτε είναι αυθόρμητη είτε διαμορφωμένη από την εκπαίδευση, μπορεί να οδηγήσει στην πεποίθηση ότι υφίσταται κάποιος διαχωρισμός μεταξύ ανθρώπου και φύσεως. Μπορούμε να πούμε ότι η φύση παρέχει επιχειρήματα που μπορούν να χρησιμοποιηθούν από όλες τις πλευρές. Στην περίπτωση που επιλέγεται ο διαχωρισμός, αποδίδεται ιδιαίτερη σημασία στις διαφορές ανάμεσα στον άνθρωπο και στα λοιπά φυσικά όντα και κυρίως στη νοητική εξέλιξη και στις κατασκευαστικές ικανότητες του ανθρώπου. Η έμφαση στη διαφορά είναι αυτονόητο ότι είναι δυνατόν να οδηγήσει στο διαχωρισμό. Μια τέτοιου είδους συλλογιστική κορυφώνεται με τη μεταφυσική δοξασία ότι ο άνθρωπος είναι οντολογικώς διάφορος της φύσεως. Η δοξασία αυτή που βλέπει τον άνθρωπο ως ον μέσα στη φύση⁸⁸ και

⁸⁶ Ε. Π. Παπανούτσου, *Ο λόγος και ο άνθρωπος*, Εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα 1971, σελ. 11.

⁸⁷ Όπως επισημαίνει και ο Θ. Π. Τάσιος στο έργο του *Οι κοινωνίες των ζώων*, Εκδόσεις Αγγελάκη, Αθήνα 2018, το ανθρώπινο DNA είναι κατά το 99,4% κοινό με εκείνο του χιμπατζή. Βλέπε σελ. 28

⁸⁸ Είναι φανερό ότι η ανθρωποκεντρική θέση μπορεί να οδηγήσει στη δημιουργία ενός ανθρωποκεντρικού μικρόκοσμου δια της τεχνολογίας ερήμην του «οικολογικού αγαθού». Ως «οικολογικό αγαθό» νοείται το αγαθό που είναι άρρηκτα συνδεδεμένο ή ταυτόσημο με τη φύση και όχι απλώς με κάποιο επί μέρους περιβάλλον. βλ. Σοφία Βουδούρη, *Το κοινό αγαθό από πολιτική, ηθική και οικολογική άποψη εξεταζόμενο*, Διατριβή επί διδακτορία, ΜΙΘΕ, ΕΚΠΑ, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 2008, σελ. 366 σημ. 1 Τα ζητήματα που τίθενται στην περίπτωση αυτή είναι πολλά και

μάλιστα ανώτερο των λοιπών φυσικών όντων, στηρίζεται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος διαθέτει συνείδηση με τη χρήση της γλώσσας και είναι ον ικανό να αξιολογεί τις καταστάσεις και να θέτει σκοπούς, η δε εξέλιξή του εξαρτάται περισσότερο από την κοινωνία και τον πολιτισμό παρά από τις φυσικές εξελικτικές διεργασίες⁸⁹ δίχως πάντως να αναφέρεται σε διαφορετική καταγωγή.

Η ανθρωποκεντρική θέση χρησιμοποιεί τις παρατηρήσεις αυτές ως επιχειρήματα υπέρ της άποψης ότι η ίδια η φύση, η οποία, όπως είδαμε, περιλαμβάνει και τον άνθρωπο ως ψυχοσωματική οντότητα, έχει τελεολογική ιεραρχική δομή, μια κατεύθυνση, ένα σχέδιο από το ατελές και ανοργάνωτο προς την ανθρώπινη τελειότητα. Όμως, όπως παρατηρεί ο Παπανούτσος, «η αυθαιρεσία και η αναρχία, η σύμπτωση και το τυχαίο, δεν είναι ανεκτά από το πνεύμα μας και είμαστε τόσο μικροί, τόσο ασήμαντοι (...). Γίνεται λοιπόν η «φύση» απείρως ανώτερη από μας («κατά το είναι και την αξίαν»), να υπάρχει και να εκφράζεται με την ασυναρτησία και το χάος;».⁹⁰ Το σφάλμα λοιπόν σε αυτή τη συλλογιστική είναι πως η φύση θεωρείται εξ ορισμού χαοτική και υποδεέστερη του ανθρώπου. Συνεπώς οι μη ανθρωποκεντρικές θεωρήσεις τοποθετώντας τον άνθρωπο εντός της φύσεως, τον εξισώνουν με την ασυναρτησία και το χάος.

Σχετικώς με τα επιχειρήματα, τα οποία εστιάζουν την προσοχή μας στη διαφορετικότητα του ανθρώπου, είναι δυνατόν να ισχυρισθούμε πρώτα από όλα ότι βεβαίως δε μπορεί να αποκλεισθεί το ενδεχόμενο κατά την εξέλιξη και άλλα όντα να ακολουθήσουν ανάλογη πορεία. Όσον αφορά την παρούσα κατάσταση, τα επιχειρήματα που επικεντρώνονται στο διαφορετικό αποδυναμώνονται από νεώτερες μελέτες που καταδεικνύουν ότι τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά υπάρχουν σε σπερματική ή εξελιγμένη μορφή σε πολλά όντα,⁹¹ αλλά και ότι όλα τα όντα δίδουν ιδιαίτερη αξία στα ειδικά χαρακτηριστικά τους. Συνεπώς η πεποίθηση ότι τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά είναι πιο αξιόλογα από εκείνα των λοιπών όντων είναι απλώς ανθρώπινη πεποίθηση και είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί ως έκφραση *ειδισμού*.⁹²

ποικίλα. Αναφέρω ενδεικτικά το ερώτημα κατά πόσον είναι οι μικρόκοσμοι αυτοί βιώσιμοι, αν δεν εντάσσονται σε έναν ευρύτερο οικοκεντρικό προγραμματισμό, αλλά και επιθυμητοί και τελικώς ποιο σκοπό εξυπηρετούν. Επίσης τίθεται το ζήτημα αν μπορεί να υπάρξει ισότητα μεταξύ των πολιτών σε συστήματα τα οποία είναι απολύτως εξαρτημένα από την τεχνολογία, η οποία βασίζεται σε οικονομικούς πόρους.

⁸⁹ Βλ. Κ. Βουδούρη, «Φύση, μεταφυσική και οικολογία», στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Οικολογικές αξίες*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 2002, σελ. 53.

⁹⁰ Ε.Π. Παπανούτσου, *Ο λόγος και ο άνθρωπος*, έ.α. σελ. 125.

⁹¹ Για μια εκτενή κριτική του ανθρωποκεντρισμού και ειδικότερα του διαχωρισμού ανθρώπου και φύσεως με κριτήριο τη συνείδηση βλ. W. Fox, *Toward a transpersonal ecology*, Green Books Devon U.K. 1995, κεφ. 1, σελ. 3-40.

⁹² Ο όρος *σπισισμός*, *ειδισμός* ή *ειδοκρατία* προέρχεται από την αγγλική λέξη *speciesism*, εκ του *species*, είδος και αναφέρεται σε αξιολογικές διακρίσεις μεταξύ των ειδών που οδηγούν στην εκμετάλλευση του ενός είδους από το άλλο. Ο όρος χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά από Richard D. Ryder το 1973 και καθιερώθηκε από τον Peter Singer στο έργο του *Η απελευθέρωση των ζώων*, μτφ. Σ. Καραγεωργάκη, Εκδόσεις Αντιγόνη, Θεσσαλονίκη 2010 σελ. 432

Ο καθηγητής Θ. Π. Τάσιος στο έργο του *Οι κοινωνίες των ζώων*, αναφέρεται στα αποτελέσματα μελετών που καταδεικνύουν ότι υπάρχουν πλέον ισχυρά επιχειρήματα υπέρ της άποψης ότι τους ανθρώπους και τα ζώα δεν χωρίζει ένα ρήγμα αλλά διαβαθμίσεις μέσα σε μία ευρύτερη οικογένεια. Συγκεκριμένα αναφέρεται στο γεγονός ότι πολλές από τις συμπεριφορές των ανωτέρων θηλαστικών διαφέρουν από περιοχή σε περιοχή, αποδεικνύοντας ότι πρόκειται για γνώσεις που μαθαίνονται, διδασκόμενες από τη μία γενεά στην επόμενη, άρα μία μορφή πολιτισμού. Επίσης αναφέρεται σε συμπεριφορές που υποδηλώνουν την ύπαρξη μηχανισμών που τα ζώα χρησιμοποιούν και αντιλαμβάνονται, ως περίπλοκες σημειολογικές μεθόδους επικοινωνίας.⁹³ Οι έρευνες στον τομέα αυτό είναι εκτενείς και εμπειριστατωμένες με πρωτοπόρους τον Niko Tinbergen⁹⁴ τον Konrad Lorenz⁹⁵ και άλλους.

Είναι γεγονός λοιπόν ότι πολλά ζώα έχουν αναπτύξει πλούσια επικοινωνιακά συστήματα, κατασκευάζουν εργαλεία, επιλύουν προβλήματα, εκπαιδεύουν τα παιδιά τους, ζουν σε ομάδες με σύνθετη δομή κοκ. Άλλωστε η ικανότητα για την εκ προθέσεως δράση δεν θεωρείται πλέον αποκλειστικά διανοητικό χαρακτηριστικό, αλλά είναι γενικώς αποδεκτό πως έχει τη ρίζα της σε βιολογικές διεργασίες, οι οποίες είναι κοινές σε ανθρώπινα και μη ανθρώπινα όντα.⁹⁶ Ακόμη και οι σημειολογικές διατυπώσεις των ψυχικών διαθέσεων δεν λείπουν από το ζωικό βασίλειο.⁹⁷ Όπου δεν επαρκεί η κραυγή, ο τριγμός, το κελάδημα, εφευρίσκονται και τυποποιούνται άλλα εκφραστικά μέσα. Από την άποψη αυτή η διαφορά του ανθρώπινου από το μη ανθρώπινο είναι διαφορά κατά βαθμόν, όχι διαφορά ουσίας: ο άνθρωπος λογίζεται σε ανώτερο βαθμό, δίχως να είναι ο λογισμός αποκλειστικά ανθρώπινη ιδιότητα.⁹⁸ Αν

⁹³ *Οι κοινωνίες των ζώων* Εκδόσεις Αγγελάκη, έ. α. σελ. 29 κ. ε.

⁹⁴ Αυστριακός ζωολόγος και ηθολόγος, τιμήθηκε με το βραβείο Νόμπελ το 1973, γνωστός για τη θεωρία της εγχάραξης, imprinting. Ο Lorenz συνέγραψε το 1973 το έργο *Τα 8 θανάσιμα αμαρτήματα του πολιτισμού* το οποίο κυκλοφόρησε το 1978 σε ελληνική μετάφραση από τις Εκδόσεις Θυμάρη και με το οποίο πήρε θέση απέναντι στο οικολογικό πρόβλημα.

⁹⁵ Ολλανδός βιολόγος, τιμήθηκε με το Νόμπελ το 1973. Ασχολήθηκε εκτενώς με την ηθολογία και την ενστικτώδη συμπεριφορά, γνωστός για τα περίφημα «4 ερωτήματα» που αναφέρονται σε επίπεδα ανάλυσης με στόχο την κατανόηση της συμπεριφοράς και συνδέονται με τα 4 αίτια του Αριστοτέλη.

⁹⁶ M. Harney, έ.α., σελ. 1. Εδώ δεν τίγεται το ζήτημα της ελεύθερης επιλογής αλλά συγκεκριμένες συμπεριφορές, όπως η αναζήτηση νερού από την ρίζα ενός φυτού, η συλλογή υλικών για την κατασκευή φωλιάς, η στρατηγική του θηρευτή κοκ.

⁹⁷ Σ. Μηλιαράκη, *Αι ψυχικάί ιδιότητες των ζώων*, Εκδοτική και Τυπογραφική Εταιρεία Π.Δ. Σακελλάρη, 1926. Στο έργο αυτό ο Σ. Μηλιαράκης αναφέρεται διεξοδικά σε παρατηρήσεις που συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι τα ζώα έχουν κάποιου είδους ψυχική ζωή που διακρίνεται από την παρουσία καταστάσεων που αντιστοιχούν στα ανθρώπινα αισθήματα.

⁹⁸ Ε. Π. Παπανούτσου, 1971, έ. α., σελ.12.

Οι παρατηρήσεις του Ε. Π. Παπανούτσου από τη δεκαετία του 70 βρίσκονται σε γενική συμφωνία με την «Διακήρυξη του Κέμπριτζ για την παρουσία συνειδησεως στα ανθρώπινα και μη ανθρώπινα ζώα» του 2012. Τα λόγια της διακήρυξης είναι τα ακόλουθα: “The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Nonhuman animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates.” «Η απουσία του νεοφλοιού δεν δείχνει να εμποδίζει έναν οργανισμό από το να βιώνει ψυχικές αισθαντικές καταστάσεις. Συγκλίνουσες αποδείξεις καταδεικνύουν ότι μη ανθρώπινα ζώα διαθέτουν νευρο-ανατομικά, νευροχημικά και νευρο-φυσιολογικά υποστρώματα συνειδητών καταστάσεων, όπως και την ικανότητα να

προσηλώσουμε το βλέμμα σε ό,τι ονομάζουμε λογισμό θα υποχρεωθούμε να παραδεχθούμε ότι, όπως έχει με παρά πολλές πιθανότητες εξακριβωθεί, έτσι (ή περίπου έτσι) *διανοούνται* πολλά προχωρημένα στη βιολογική κλίμακα είδη ζώων, και ασφαλώς τα ανθρωποειδή.⁹⁹

Μολαταύτα παρατηρούμε ότι ο άνθρωπος ενδιαφέρεται για τις γενικές αρχές, εστιάζει την προσοχή του στην αναζήτησή τους, γι' αυτές παλεύει και νοιάζεται, η σκέψη του είναι ερευνητική και δεν ησυχάζει με τη λύση η οποία επιδέχεται ακόμη επεξεργασία. Με νέα ανάλυση, ο άνθρωπος δίδει νέα μορφή στα δεδομένα, υπερβαίνει το σημείο όπου είχε σταθεί, μεταφέρει τη συζήτηση από τον ένα τομέα στον άλλο, δοκιμάζει νέες διατυπώσεις κοκ.¹⁰⁰ Αυτή η συλλογιστική βεβαίως οδηγεί επίσης και σε διαχωρισμούς μεταξύ των ανθρώπων, του εκπαιδευμένου και του απαίδευτου, και εν τέλει εκείνου που υστερεί πνευματικά, μεταξύ του «μικροδιάστατου ανθρώπου»¹⁰¹ και εκείνου «που έχει φτερά και μπορεί να πετάξει υψηλά».¹⁰² Ο Παπανούτσος μάλιστα, οδηγώντας το διαχωρισμό στα άκρα, παρατηρεί ότι, επειδή από συναίσθηση της αναπηρίας και της δειλίας τους¹⁰³ πανικοβάλλονται, όταν οι καινοτόμοι προσπαθούν με το λόγο και το παράδειγμα, να τους βγάλουν από την αδράνεια της βολικής «σωφροσύνης» που την επικαλούνται για να κρύβουν την αβελτηρία τους, αυτούς συνήθως στρατολογούν οι δυνάμεις του κακού για να φωνάζουν το «σταυρωθήτω».¹⁰⁴

Το ζήτημα της επιλογής των κριτηρίων που θα χρησιμοποιηθούν εμφανίζει λοιπόν κάποιες δυσκολίες. Ήδη ο Ηράκλειτος αναφέρει ότι το κάθε τι οφείλει να

επιδεικνύουν εκ προθέσεως συμπεριφορά. Συνεπώς πληθώρα αποδεικτικών στοιχείων καταδεικνύει ότι οι άνθρωποι δεν είναι τα μοναδικά όντα που διαθέτουν νευρολογικά υποστρώματα που γεννούν τη συνείδηση. Μη ανθρώπινα ζώα όπως όλα τα θηλαστικά, τα πτηνά και πολλά άλλα όντα συμπεριλαμβανομένων των χαποδιών, επίσης διαθέτουν αυτά τα νευρολογικά υποστρώματα». Η Διακήρυξη του Κέμπριτζ για τη συνειδητότητα συντάχθηκε από τον Philip Low και την επιμελήθηκαν οι: Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low και Christof Koch. Δόθηκε στη δημοσιότητα στο Κέμπριτζ την 7η Ιουλίου του 2012. <https://plato.stanford.edu/entries/cognition-animal/>. Αν και η Διακήρυξη έχει υποστεί κριτική διότι δεν αναφέρεται καθόλου στα ψάρια όπως επίσης για το λόγο ότι δεν αναφέρεται στην παρατήρηση ζώων στο φυσικό περιβάλλον αλλά μόνο στο εργαστήριο, εν τούτοις δεν παύει κατά γενική ομολογία να αποτελεί ένα θετικό βήμα στην προσπάθεια να εξαλειφθεί ο βασανισμός των ζώων και να καλλιεργηθεί μία καλύτερη σχέση με αυτά.

⁹⁹ Ε. Π. Παπανούτσου, 1971, έ.α., σελ. 11-12.

¹⁰⁰ Ο Ε. Π. Παπανούτσος (1971, έ. α., σελ.12) λέγει χαρακτηριστικά: «σκάβει», ολοένα σκάβει πιο βαθιά, πιο τολμηρά, πιο αποφασιστικά, έως ότου φθάσει στο απροχώρητο. Και πάλι, επειδή αμφιβάλλει ότι έχει αγγίξει την άκρη, επανέρχεται στα βήματά της, αλλάζει κατεύθυνση, μεθόδους, σχήματα και επιχειρεί τα αδύνατα για να βεβαιωθεί ότι έχει έστω και προσωρινώς, τερματίσει. Να σκέπτεσαι, συνεχίζει ο Παπανούτσος, το κάθε πράγμα από την αρχή ως την άκρη και πάλι από την αρχή και πάλι ως την άκρη, χωρίς ποτέ να κουράζεσαι ή να απογοητεύεσαι, αυτό θα πει *προβληματισμός*.

¹⁰¹ Παπανούτσου, 1971, έ.α., σελ. 85.

¹⁰² Παπανούτσου, 1971, έ.α., σελ. 89. Είναι λάθος να νομίζεται ότι οι άνθρωποι της φτηνής ευτυχίας των μικρών ψυχικών διαστάσεων, του χαμηλού πνευματικού επιπέδου, αφού («κατά καλή τύχη») αποτελούν το μεγάλο αριθμό, είναι εγγύηση για την κοινωνική ισορροπία και ευστάθεια, επειδή –σαν τη σαβούρα του σκάφους- λειτουργούν ως αντίβαρο... Σε αυτό τον τραχύ αγώνα, όσοι δεν έχουν φτερά δεν βοηθούν, αναχαιτίζουν και τους λίγους.

¹⁰³ Εννοείται οι μικροδιάστατοι, οι οποίοι ενσαρκώνουν τη μικροψυχία, τη χλιαρότητα, την κουτοπονηρία.

¹⁰⁴ Παπανούτσου 1971, έ.α., σελ. 89.

εξετάζεται σύμφωνα με τη φύση του και οι άνθρωποι οφείλουν να κατανοήσουν τη βαθύτερη ενότητα των πραγμάτων.¹⁰⁵ Κατά τον Ηράκλειτο εκείνο που διέπει τα πάντα καλείται «ξυνόν» (κοινόν). Είναι το κατ' εξοχήν κοινό σε όλα τα όντα. Είναι ο ξυνός λόγος (δηλαδή ο κοινός λόγος) που συνδέει και ενώνει όχι μόνον τα όμοια αλλά και τα αντίθετα.¹⁰⁶

Τόσον η οικολογική επιστήμη όσο και η βαθεία οικολογία αποδέχονται την ενότητα του κόσμου, ενώ η οικολογική επιστήμη χρησιμοποιεί την έννοια του λόγου με τη μαθηματική σημασία για να περιγράψει τη δυναμική ισορροπία που παρατηρείται στη φύση. Φαίνεται ότι τα πράγματα δεν άλλαξαν πολύ από την εποχή του Ηρακλείτου ο οποίος κατηγορεί τους συνανθρώπους του ότι δε μπορούν να αναγνωρίσουν αυτή την αλήθεια που είναι «κοινή»,¹⁰⁷ άρα μη ανθρωποκεντρική. Είναι γεγονός ότι τα επιχειρήματα υπέρ της ανθρωποκεντρικής θέσεως δεν έχουν διατυπωθεί από μελετητές της φύσης. Παρατηρούμε μάλιστα ότι χρησιμοποιώντας διαφορετικά κριτήρια (πχ. την ικανότητα αναγέννησης των κομμένων μελών ή τη σύνθεση τροφής από το χώμα και τον ήλιο) καταλήγουμε σε διαφορετικούς διαχωρισμούς, οι οποίοι δεν καταδεικνύουν απαραίτητως τον άνθρωπο ως ανώτερο ον.¹⁰⁸ Να επισημάνουμε επίσης ότι ο «μέσος και άκρος λόγος» ή χρυσή τομή είναι

¹⁰⁵ G.S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, ΜΙΕΤ 1988, μετάφραση Δ. Κούρτοβικ, σελ. 195-196 και σημ. 135. Οι άνθρωποι επικρίνονται από τον Ηράκλειτο, διότι αδυνατούν να αναγνωρίσουν την κοινή αλήθεια. Ο λόγος κατά τους μελετητές ίσως πρέπει να ερμηνευθεί ως αναλογία, «δομικό σχέδιο» ή ενοποιητική αρχή.

¹⁰⁶ Σοφία Βουδούρη, *Το κοινόν αγαθόν από πολιτική, ηθική και οικολογική άποψη εξεταζόμενο*, Διατριβή επί διδακτορία, ΜΙΘΕ, ΕΚΠΑ, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 2008, σελ. 80-81. Οι απόψεις αυτές στηρίζονται κυρίως στην ερμηνεία των ακολούθων αποσπασμάτων του φιλοσόφου, βλέπε H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidman, Duplin-Zurich, 1966, απ. Β2: *τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνού ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν*. «Αν και ο Λόγος είναι κοινός, οι πολλοί ζουν σαν να είχαν αποκλειστικά δική τους φρόνηση». Μτφ. Κ. Βουδούρη, *Προσωκρατική πολιτική φιλοσοφία* Αθήνα 1991 σελ. 75. Επίσης το απόσπασμα Β114: *ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶν ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ τεριγίνεται*. «Αυτοί που ομιλοῦν ἔλλογα πρέπει να βασίζονται σε ὅ,τι είναι κοινό σε όλα, ὅπως ακριβῶς η πόλη βασίζεται στο νόμο και μάλιστα κατά πολύ ισχυρότερο τρόπο διότι ὅλοι οι ἀνθρώπινοι νόμοι τρέφονται ἀπὸ τον ἕνα νόμο, δηλαδή ἀπὸ τον θεῖο νόμο διότι αὐτός ἔχει τόση δύναμη ὅση επιθυμεί και είναι επαρκής για όλα και ἐπὶ πλέον περισσεύει.» Μτφ. Κ. Βουδούρη, ἑ. α. 1991 σελ. 75. Επίσης το ἀπόσπασμα Β89: *τοῖς ἐγγηγορόσιν ἕνα καὶ κοινόν κόσμον εἶναι τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι*, «για ἐκείνους οι οποίοι τελούν σε ἐγγήγορση ὑπάρχει ἕνας και κοινός κόσμος, ἐνῶ ἐκείνοι οι οποίοι κοιμούνται ἐπανερχονται ο καθένας στο δικό του κόσμο» μτφ. Κ. Βουδούρη, ἑ.α. σελ. 75

¹⁰⁷ Οι άνθρωποι κατηγοροῦνται ἀπὸ τον Ηράκλειτο για αὐτή τους τη στάση σε πολλά σωζόμενα ἀποσπάσματα, κατὰ τους Kirk et al. ἑ.α., σελ. 471, σημ. 135 ἐνῶ, σύμφωνα με τους ἴδιους μελετητές, ἀνάλογες ἐπικρίσεις ἐκτόξευσε ο Ηράκλειτος και ἐναντίον ἐπώνυμων προσώπων, ὅπου αἰτία της κριτικής είναι ὅτι αὐτοὶ οι ἀνθρώποι ἐπεδίωκαν ἕνα ἀχρηστο εἶδος γνώσης, την πολυμαθεῖα (πολυμαθίη) ἢ την ἀπλή συλλογὴ σκόρπιων και ἀσύνδετων πληροφοριῶν. Η κριτικὴ αὐτὴ σχετίζεται με το πρόβλημα που μας ἀπασχολεῖ και την προσέγγισή του ἀπὸ την βαθεία οικολογία: τα φυσικὰ ὄντα είναι ἀλληλένδετα και ἀδυνατούμε να τα κατανοήσουμε ἀν δεν λάβουμε ὑπ' ὄψιν τις διασυνδέσεις αὐτές. Το αὐτὸ ἰσχύει και για τα ἐπὶ μέρους περιβαλλοντικὰ προβλήματα, ὅπως ἀναφέρει ο Naess ἀντιδιαστέλλοντας στην ρηχὴ οικολογία την βαθεία.

¹⁰⁸ Ἀκόμη ἕνα ἐξαιρετικὰ δυσεπίλυτο πρόβλημα προκύπτει ἀπὸ την παράδοση της οἰωνοσκοπίας, ὅπου το πουλὶ είναι ο οἰωνός, ἐκεῖνο δίδει το σῆμα που συλλαμβάνει μέσα ἀπὸ τη σιωπὴ των θεῶν, ἀν και δίχως να το καταλαβαίνει, και σαν κήρυξ το μεταφέρει, ἐνῶ ο ἀνθρώπος βλέποντάς το δίνει την ἐξήγησή. *Ὀρνια* ονομάζονται ὅλα τα μαντικά σημεῖα βλ. J. Pollard, *Birds in Greek life and myth*, ser. Aspects of Greek and Roman Life, Gen. Ed. Prof. H. H. Scullard, Ch. XIII, "Omens and Augury" σελ. 117-129, Thames and Hudson, G. B. 1977,

αναλογία κοινή στη φύση, ανθρώπινη και μη, ενώ έχει χρησιμοποιηθεί ευρύτατα στην τέχνη.

Όπως επισημαίνει ο J. Rodman,¹⁰⁹ η τάση να συγκρίνουμε τον άνθρωπο με τα ζώα για να αποδείξουμε την ανωτερότητά του, ακόμη και όταν στέφεται από επιτυχία, όσον αφορά κάποιο συγκεκριμένο χαρακτηριστικό, συμβάλλει στο να μην θεωρείται κάθε όν άξιο για τον ειδικό του χαρακτήρα, τις δικές του ικανότητες και τη δική του ύπαρξη, ενώ δικαιολογείται η εμπλοκή των πάντων σε ένα πλέγμα συγκρίσεων και συσχετισμών. Η σύγχρονη εξελικτική βιολογία παρατηρεί, αρνείται τη συνολική γραμμική δομή της *scala naturae* προς ένα ιδεατό σημείο τελειότητας και υποστηρίζει ότι η εξέλιξη έχει περισσότερο τον χαρακτήρα ενός θάμνου με απειράριθμα κλαδιά και διακλαδώσεις, όπου η προσαρμογή προς μία κατεύθυνση συχνά υποδηλώνει απλώς έλλειψη προσαρμογής προς κάποια άλλη. Μολαταύτα, όταν πρόκειται για μία συγκεκριμένη λειτουργία η σύγκριση των οργάνων που την επιτελούν είναι δυνατόν να ιεραρχηθεί ως προς τη συγκεκριμένη λειτουργία: πιο εξελιγμένο νεφρό, πλέον αεροδυναμικό ή υδροδυναμικό σχήμα κοκ

Η ακραία ανθρωποκεντρική στάση δικαιολογείται μόνον σε ένα Καρτεσιανό πλαίσιο σύμφωνα με το οποίο όλη η φύση είναι μηχανή, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρωπίνου σώματος, που αποτελεί τμήμα της φύσης, όπου ενουκεί ο άνθρωπος ως νόηση.¹¹⁰ Σε σχέση με αυτή την υπόθεση έχει συχνά επισημανθεί η δυσκολία εξεύρεσης του τρόπου δια του οποίου τα ετερογενή αυτά όντα θα ήταν δυνατόν να συσχετιστούν.

β. Οι καταστροφικές συμπεριφορές ως κριτήριο διαχωρισμού ανθρώπου και φύσεως

Κατά την αναζήτηση ενός κριτηρίου που θα μπορούσε να αποδείξει τη διαφορετικότητα του ανθρώπου, ορισμένοι μελετητές έχουν στραφεί προς την ίδια την καταστροφική συμπεριφορά του, η οποία εναντιώνεται στη φυσική τάξη. Η ισχυρή ανθρωποκεντρική στάση μάλιστα συνάπτεται στην πράξη προς στάσεις καταστροφικές για το περιβάλλον. Η δυνατότητα δηλαδή τού ανθρώπου να καταστρέφει τη φύση έχει χρησιμοποιηθεί και ως επιχείρημα που αποδεικνύει τη διαφορετικότητα του ανθρώπου, επειδή, όπως είδαμε, δεν έχει σταθεί δυνατόν να ορισθεί ένα κριτήριο διαχωρισμού ανθρώπινης και λοιπής φύσεως. Ως κριτήριο λοιπόν διαφορετικότητας έχει προταθεί το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ον ικανό να αλλάζει τη φύση έως και να την καταστρέφει, σημάδι της ελευθερίας του και της δυνατότητάς του για ελεύθερη, ακόμη και εσφαλμένη, επιλογή.¹¹¹

¹⁰⁹ Rodman J., "The liberation of nature?" *Inquiry* 20 (1977), σελ 94.

¹¹⁰ Τα προβλήματα που γεννά ένα τέτοιο σχήμα ως προς τη σχέση των μερών και τη δυνατότητα εξέλιξης, εξετάζονται στο κείμενο το σχετικό με τη φιλοσοφία του Whitehead. Στο ζήτημα αυτό θα επανέλθουμε επίσης κατά την εξέταση των σχέσεων.

¹¹¹ Για τον Naess η ορθή επιλογή είναι αυτή που επιτρέπει την αυτοπραγμάτωση του μεγαλύτερου αριθμού όντων

Σχετικώς προς αυτά, η επιστημονική οικολογία έχει αποδείξει, με τις δικές τις μεθόδους και κατά τρόπο πειστικό, ότι παρόμοια δράση δεν διαφοροποιεί αποκλειστικά τον άνθρωπο από τα λοιπά όντα. Αυτό καθίσταται φανερό από τις μελέτες της δυναμικής των πληθυσμών, της *διαδοχής*¹¹² στα οικοσυστήματα, αλλά και από την έννοια της οικολογικής κληρονομιάς γενικότερα. Αρκεί εδώ να υπενθυμίσουμε ότι με τη χρήση των σύγχρονων τεχνικών που βασίζονται στη μελέτη του γενετικού υλικού και όχι απλώς στη μορφολογία, έχει αποδειχθεί ότι οι πρώιμες μορφές ζωής ήταν αναερόβιες. Οι νέες φωτοσυνθετικές μορφές που εμφανίστηκαν κατά την Προκάμβριο εποχή παρουσίασαν θανάσιμο κίνδυνο για τις τότε υπάρχουσες μορφές ζωής, οι οποίες είτε εξαφανίστηκαν είτε αποσύρθηκαν στα βαθύτερα αναερόβια ιζήματα. Η δράση των οργανισμών αυτών άλλαξε εντελώς το πρόσωπο της Γης. Σε μικρότερη κλίμακα παρατηρούμε ότι οι πρωτογενείς εποικιστές, οι οποίοι καταλαμβάνουν το χώρο μετά από μία καταστροφή, π.χ., από μια ηφαιστειακή έκρηξη, εξαλείφονται από τις αλλαγές που οι ίδιοι προξενούν στο υπόστρωμα, ανοίγοντας το δρόμο για τα επόμενα στάδια της διαδοχής, μέχρι τη δημιουργία του ισορροπημένου οικοσυστήματος. Εδώ μπορούμε να προσθέσουμε ότι η πληθωρικότητα, η υπερβολή, παρουσιάζεται συχνά ως εγγενές χαρακτηριστικό της φύσης, το οποίο διασφαλίζει τη συνέχειά της σε αντίξοες-χαοτικές συνθήκες, ενώ εξομαλύνεται από την ετερονομία, με αποτέλεσμα οι κοινωνίες να σταθεροποιούνται.

Σε αυτό το πλαίσιο η διαφορά του ανθρώπου από τη λοιπή φύση, η οποία μπορεί να θεωρηθεί και αφετηρία της γιγάντωσης του οικολογικού προβλήματος, έγκειται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος ερχόμενος ουσιαστικά σε αντιπαράθεση με τη φύση είναι σε θέση να διαχειρίζεται προσωρινώς, δια της τεχνολογίας τις άμεσες συνέπειες των πράξεών του, μεταθέτοντας το πρόβλημα είτε τοπικά, μακρύτερα από τις εστίες του, είτε χρονικά, στο απώτερο μέλλον, μια στάση την οποία Naess χαρακτήρισε ως «ρηχή οικολογία».¹¹³ Η ουσιαστική όμως διαφορά του έγκειται στη δυνατότητά του να αποφύγει την αντιπαράθεση χρησιμοποιώντας την φρόνηση. Οπωσδήποτε ο ανταγωνισμός δεν μπορεί να εκλείψει σε ένα σύστημα όπου ο ένας οργανισμός αποτελεί τροφή για τον άλλο. Η σύνδεση πάντως της ανθρωποκεντρικής στάσης με την ανθρώπινη υπεροχή μεταθέτει τη συζήτηση στο ζήτημα της «δυνάμει» υπεροχής, αγνοώντας την «ενεργεία» πραγματικότητα που δημιουργεί το πρόβλημα. Την υπέρμετρη διέγερση του επιθυμητικού της ψυχής, η οποία καλλιεργείται συστηματικά από τη διαφήμιση γεννώντας το σημαντικό κοινωνικό ερώτημα, “*cui bono*”, ποίος ωφελείται. Το ερώτημα περί της ύπαρξης ειδικών ανθρωπίνων χαρακτηριστικών έχει πάρει τη θέση του ουσιαστικότερου για την οικολογία

¹¹² Τα στάδια μέσω των οποίων ένα κατεστραμμένο δάσος επανέρχεται, είναι προβλέψιμα. Η σειρά των κοινοτήτων που διαδέχονται η μία την άλλη καταλήγοντας στην, σε δυναμική ισορροπία, τελική κοινότητα, δεν σχετίζεται με την ανθρώπινη δράση.

¹¹³ A. Naess, 1973, “The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary”. *Inquiry*, vol 16 (1-4), 95-100. Στο συγκεκριμένο άρθρο ο φιλόσοφος διαφοροποιεί τη ρηχή οικολογία από τη βαθεία, επισημαίνοντας ότι στην ρηχή οικολογία δεν αναζητούνται τα πρώτα αίτια των προβλημάτων ώστε στη συνέχεια να αναζητηθούν τρόποι ριζικής επίλυσής τους αλλά το ενδιαφέρον εστιάζεται στην απομάκρυνση –τοπική και χρονική– των δυσμενών επιπτώσεων και μάλιστα με τρόπο αμιγώς ανθρωποκεντρικό, δηλαδή δεν ενδιαφέρουν οι επιπτώσεις σε άλλα μέλη της φυσικής κοινότητας εφ’ όσον δεν βλάπτεται άμεσα ο άνθρωπος.

ερωτήματος, εάν δηλαδή τα ειδικά ανθρώπινα χαρακτηριστικά παρέχουν στον άνθρωπο το δικαίωμα να επεμβαίνει ανεξέλεγκτα στη φύση, αν τα χαρακτηριστικά αυτά συνάπτονται κατ' ανάγκην προς μια τέτοια στάση.

Ο W. F. Baxter¹¹⁴ ο οποίος υποστηρίζει μια ακραία ανθρωποκεντρική στάση και αρνείται στην υπόλοιπη φύση κάθε είδους αξία εκτός της λειτουργικής, σε γνωστό κείμενό του δηλώνει ότι «στον κόσμο υπάρχουν άνθρωποι και πιγκουΐνοι και κατά την αντιπαράθεση τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν προτεραιότητα». Δεν θα εξετάσω εδώ κατά πόσον πρόκειται για δικαιώματα, διότι είναι πέρα από το σκοπό της παρούσας εργασίας. Θα αναφέρω πάντως, πριν εξετάσω την περίφημη δήλωση του Baxter, ότι η τελεία απελευθέρωση και υπέρμετρη αύξηση των αναγκών που ικανοποιούν το επιθυμητικό της ψυχής οδηγεί, όπως ορθά διακρίβωσαν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, σε ανατροπή της υγείας της ψυχής και της κοινωνίας, στη δημιουργία του μονοδιάστατου ανθρώπου και στην επικράτηση της καταναλωτικής κοινωνίας, όπως άλλωστε διέγινωσε και ο Μαρκούζε.¹¹⁵

Σχετικά με αυτά η K. Lee επισημαίνει το εξής: αν μόνον οι άνθρωποι είναι ηθικά υπεύθυνοι και έχουν εγγενή αξία, τότε σε κάθε δυνατή σύγκρουση συμφερόντων μεταξύ ανθρώπων και μη ανθρώπων, τα ανθρώπινα συμφέροντα έχουν πάντα προτεραιότητα. Και μάλιστα δεν γίνεται καμία διάκριση μεταξύ των βασικών και μη βασικών ανθρωπίνων συμφερόντων. Ένα ανθρώπινο συμφέρον όσο τετριμμένο κι αν είναι έχει το προβάδισμα. Η K. Lee χρησιμοποιεί το παράδειγμα ενός είδους υπό εξαφάνιση και συγκεκριμένα του ρινόκερου. Αν κάποιοι άνθρωποι θέλουν να χρησιμοποιήσουν τα κέρατά του για να έχουν διακοσμημένες λαβές στα μαχαίρια τους είναι επιτρεπτό να το πράξουν διότι ο ρινόκερος στερείται εγγενούς αξίας.¹¹⁶

Επιστρέφοντας στον Baxter ας επισημάνουμε αρχικά ότι η παρατήρηση της φύσης επιβεβαιώνει ότι και ο «πιγκουίνος» και το κάθε ον στην αντίστοιχη θέση του ισχυρού το αυτό πράττει ενστικτωδώς, δίχως να μπορεί να το εκφράσει δια του λόγου.¹¹⁷ Παρόμοιες συμπεριφορές λοιπόν δεν συνάπτονται προς την ιδιαιτερότητα του ανθρώπου, η οποία συνιστά ανθρωποκεντρικό επιχείρημα, ουδέ καν προς την ιδιαιτερότητα του πιγκουΐνου, διότι πρόκειται για δράση κοινή σε όλα τα έμβια όντα, εγγενές χαρακτηριστικό της ζωής. Η αντίθετη αντίδραση, η οποία προκύπτει από την ταύτιση με την ευρύτερη φύση, ως υπέρβαση του στενά εννοούμενου ιδίου

¹¹⁴ W.F. Baxter, *People or penguins: The case for optimal pollution*, Columbia University Press, N. York 1974, σελ. 110.

¹¹⁵ Βλ. K. Βουδούρη, «Τα αίτια της οικολογικής κρίσεως», στο K. Βουδούρη (ed.), *Οικολογικές αξίες*, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 2002, σελ. 31.

¹¹⁶ Lee K., «Ανθρωποκεντρισμός και νεώτερη Δυτική φιλοσοφία», στο K. Βουδούρη (ed.) *Φιλοσοφία και Οικολογία*, Εκδόσεις Ιωνία 1999, σελ. 191-199, βλ. σελ. 193-194

¹¹⁷ «Και τι μας νοιάζουνε εμάς τα άλλα ζώα και τα φυτά;» Την ίδια ακριβώς ερώτηση θα έκαναν και οι Τυραννόσαυροι – αν δεν είχαν εξαλειφθεί από προσώπου Γης. Και την ίδια ακριβώς ερώτηση θα κάνει εκείνο το βιολογικό είδος που θα μυρμηγκιάσει αργότερα τον πλανήτη, μετά την προβλεπόμενη εξαφάνιση του ανθρώπινου είδους. Αυτά επισημαίνει ο καθηγητής Θ. Π. Τάσιος στο έργο *Οι κοινωνίες των ζώων*, Εκδόσεις Αγγελάκη, Αθήνα 2018, σελ. 25.

συμφέροντος, θα συνιστούσε πράγματι μοναδικότητα.¹¹⁸ Στο ζήτημα αυτό έχει να προσφέρει η έννοια της αυτονομίας και του αυτοελέγχου, διότι, όπως φαίνεται, ο κυριότερος κίνδυνος για τον άνθρωπο είναι ο ίδιος ο άνθρωπος.¹¹⁹ Στην ασυνείδητη φύση αντιστοίχως συναντούμε εκτός από μορφές οικονομίας, ως χαρακτηριστικό του οργανισμού εν γένει την ετερονομία. Η συλλογιστική αυτή μας οδηγεί να ξανακοιτάξουμε τη φύση και τα όντα της ως σύστημα.

Είναι δυνατόν βεβαίως να υπάρξουν ανθρωποκεντρικές θεωρήσεις -και όντως υπάρχουν, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω- που αναγνωρίζουν ότι η κοινωνική ζωή εκτυλίσσεται ούτως ή άλλως σε ένα φυσικό χώρο,¹²⁰ ο οποίος οφείλει να λαμβάνεται υπ' όψη. Μολαταύτα, ως επισημανθεί ότι οι υπέρμαχοι των ανθρωποκεντρικών θεωριών, αν και σιωπηρά αποδέχονται τα οφέλη της κοινής καταγωγής, συνέχειας και συγγένειας των όντων κατά τις εφαρμογές τους στη γενετική, τη φαρμακευτική ή την ιατρική, συγχρόνως είναι δυνατόν να απορρίπτουν άλλες συνεπαγωγές της θεώρησης αυτής για την κοινή κοσμολογική και βιολογική εξέλιξη των όντων.¹²¹

γ. Ο διχασμός γεγονότων και αξιών

Η ισχυρή ανθρωποκεντρική θέση κατά τον Κ. Βουδούρη μάλλον νομιμοποιείται από τη θετικιστική άποψη ότι υφίσταται διχασμός μεταξύ γεγονότων και αξιών. Η αναίρεση μιας τέτοιας θέσεως, η οποία στηρίζεται στην αποδοχή της καρτεσιανής δυϊστικής υποθέσεως περί απολύτου διαχωρισμού μεταξύ νου και ύλης και η οποία συνιστά το θεμέλιο του μηχανοκρατικού προτύπου, το οποίο κυριαρχεί

¹¹⁸ Η περίφημη ισορροπία της φύσεως αναφέρεται σε αυτήν ικανότητα μιας οικολογικής κοινότητας να αντιστέκεται ή να επανέρχεται μετά την κάθε διατάραξη με δυναμικό τρόπο ο οποίος ενέχει πάντα την έννοια κάποιας «θυσίας» –αυξημένη θνησιμότητα, συρρίκνωση του τόπου διαβίωσης, διατροφικές αλλαγές προς τροφές που συνιστούσαν τη δεύτερη προτίμηση, όταν υπήρχε επιλογή. Κάποιες κοινότητες αντιστέκονται ή ανασυντάσσονται με μεγαλύτερη ευχέρεια, όταν παρενοχληθούν και άλλες καταρρέουν. Η έννοια της θυσίας πάντως παίζει κεντρικό ρόλο στην εξέλιξη κάθε ανάλογης αντιπαράθεσης. Ο άνθρωπος τελικά, αν διαφέρει σε κάτι από τα άλλα φυσικά όντα είναι ότι εξαιρείται από αυτό το σχήμα, καθώς έχει την ικανότητα να μηχανευτεί τον τρόπο να στηρίξει την ανισορροπία που προκαλεί δίχως θυσίες για την πλευρά που υπερασπίζεται, αναβάλλοντας τις επιπτώσεις. Και φυσικά να εμπορευτεί τη λύση που μηχανεύτηκε κερδοσκοπώντας και εξαπλώνοντας τη δυσαρμονία σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης, να εμπορευτεί ακόμη και την ιδέα της αναβολής των επιπτώσεων. Εμποδίζει τη φύση να του θέσει όρια, αλλά δεν τα ορίζει ούτε ο ίδιος. Δια της ταύτισεως και της διεύρυνσης του περιορισμένου εαυτού σε Εαυτό, επιτυγχάνει να συλλάβει άμεσα τις παρενέργειες των πράξεων του και να πράξει συνειδητά εκείνο που για τα μη ανθρώπινα όντα είναι αποτέλεσμα της βιοανάδρασης. Στον αντίθετο πόλο λοιπόν εξετάζεται εάν ο άνθρωπος είναι ικανός για μία εθελούσια θυσία η οποία, εξ αιτίας της ταύτισης, δεν εκλαμβάνεται πλέον ως θυσία, αλλά καθίσταται επιθυμία.

¹¹⁹ Κ. Καστοριάδη, συνέντευξη το 1993 στο γαλλικό περιοδικό *Πράσινος Πλανήτης*, συμπεριλαμβανεται στο έργο *Η άνοδος της ασημαντότητας* Εκδόσεις Ύψιλον Αθήνα 2000.

¹²⁰ Περιέργως, αναφέρει ο Καστοριάδης, οι άγριες ή παραδοσιακές κοινωνίες φαίνεται να έχουν συνείδηση του γεγονότος αυτού αλλά και στην Ελλάδα η προηγούμενη γενιά, δίχως οικολογική εκπαίδευση ανακύκλωνε σχεδόν τα πάντα. Κ. Καστοριάδη, συνέντευξη το 1993 στο γαλλικό περιοδικό *Πράσινος Πλανήτης* έ.α.

¹²¹ W. Fox, *Towards a Transpersonal Ecology*, A Resurgence Book, Green Books, 1995, σελ. 179-184 και σημ. 36.

στις φυσικές επιστήμες¹²² δε μπορεί να γίνει δι' επιχειρήματος, αλλά δι' απορρίψεως του νεώτερου αυτού δόγματος του σχετικού με μια επίσης νεώτερη επιστημονική αντίληψη του κόσμου.¹²³ Σε ένα τέτοιο πλαίσιο ακόμη και η επιστημονική οικολογία αποτελεί αποκλειστικά ένα εργαλείο για τον υπολογισμό κέρδους-ζημίας των ανθρωπίνων παρεμβάσεων στη φύση, η δε σπουδή των συστημάτων ή ολότητων χαρακτηρίζεται χλευαστικά ως «μυστική» ή «μεταφυσική οικολογία».¹²⁴ Η νεωτερικότητα, κράμα της επιστημονικής-τεχνολογικής ισχύος και των πολιτικών και οικονομικών ιδεολογιών που βασίζονται στη μηχανοκρατική θεώρηση του κόσμου, θέτει ένα ξεκάθαρο σύνορο μεταξύ του αντικειμενικού-επιστημονικού τρόπου αντίληψης της φύσης και του ποιητικού ή αισθητικού.¹²⁵ Ένας πόλεμος έχει κηρυχθεί εναντίον του μυστηριακού και του μαγικού, που για τη νεωτερικότητα ήταν πόλεμος απελευθερωτικός, ο οποίος θα οδηγούσε στη διακήρυξη της ανεξαρτησίας της λογικής. Όμως για να επιτευχθεί η νίκη έπρεπε ο κόσμος να από-ιεροποιηθεί. Είναι πάντως γεγονός ότι, αρχικά τουλάχιστον, πολλοί επιστήμονες, ορισμένοι μάλιστα τιμημένοι με το βραβείο Νόμπελ, όπως το ζεύγος Κιουρί, ο Μπερξόν, ο Ζαν Μπατιστ Περρέν που έλαβε το βραβείο Νόμπελ της Φυσικής το 1926 και άλλοι, ενδιαφέρθηκαν για τις εσωτερικές παραδόσεις και τα ψυχικά και πνευματιστικά φαινόμενα, λαμβάνοντας μάλιστα μέρος και σε σχετικές συνεδρίες.¹²⁶ Η αφετηρία για την κατακυριάρχηση όλων των επιστημών, αλλά και των ευρύτερων πνευματικών προσπαθειών του ανθρώπου από το μηχανιστικό πρότυπο ήταν η φυσική, όπου ειδικά κατά το δέκατο ένατο αιώνα, η εξουσία του έμοιαζε αδιαφιλονίκητη.¹²⁷ Με στήριγμα τη μηχανική του Νεύτωνα¹²⁸ καλλιεργήθηκε ένα νοητικό πλαίσιο διχασμού, όπου η κατακυριάρχηση της Γης από τον άνθρωπο νομιμοποιείται. Η

¹²² Την πρώτη εμφάνιση της επικρατούσας αντίληψης για τη φύση βρίσκουμε στο μηχανιστικό πρότυπο του Νεύτωνα για το Σύμπαν (ως κόσμος σταθερών αντικειμένων σε κανονική κίνηση) ένα παράδειγμα που έδωσε στους ανθρώπους την εντύπωση ότι θα μπορούσαν να έχουν απόλυτο έλεγχο και κυριαρχία επί της μηχανικής φύσης. Οι θεμελιώδεις επιστημονικές αρχές της φυσικής επιστήμης που ορμώνται από το πρότυπο αυτό συνέβαλαν στη διαμόρφωση της φιλοσοφικής σκέψης που κορυφώθηκε με την Καρτεσιανή δυαρχία. Τα δίπολα σώμα και πνεύμα, φύση και πολιτισμός «σκόληξ και υπερβατικότητας» συνέχισαν να διαμορφώνουν τη Δυτική διάνοηση, όσον αφορά την κατανόηση της πραγματικότητας, γεννώντας στην εποχή μας την ανάγκη για έναν «μετάλογο» (metadiscourse), μια συζήτηση όχι για τον κόσμο, αλλά για τη συγκεκριμένη οπτική γωνία, συγκρίνοντας τη με άλλες τοποθετήσεις.

¹²³ Κ. Βουδούρη, έ. α., σελ. 53. Εδώ επισημαίνεται πως η θετικιστική άποψη ότι στον κόσμο των όντων και των καταστάσεων δεν υπάρχει κάποια αξία, αλλά υπάρχει κάποιος διχασμός μεταξύ του είναι και του δέοντος, των πραγμάτων ή γεγονότων και αξιών, είναι μεταφυσική επιλογή πράγμα που είναι εμφανές εκ του γεγονότος ότι ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης και άλλοι δεν είχαν την ίδια αντίληψη. Η αναίρεση της θέσεως αυτής δεν γίνεται ως εκ τούτου δι' επιχειρήματος αλλά δι' απορρίψεως του νεώτερου αυτού δόγματος.

¹²⁴ Βλ. Μ. Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, Yale University Press 1991, σελ 290 και σημ. 26, 27.

¹²⁵ Θ. Πελεγρίνη, *Μάγοι της φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, σελ. 183.

¹²⁶ Jepherson – Storm J. A., *The myth of disenchantment*, University of Chicago Press 2017 σελ.1-2. Οι επιστήμονες αυτοί δεν προσέγγιζαν τα πνευματιστικά φαινόμενα από επιθυμία να καταρρίψουν την επιστήμη, πράγμα σύνθητες, αλλά επιθυμώντας να διευρύνουν τα σύνορά της.

¹²⁷ D. Bohm 1987, *Unfolding Meaning: A weekend of Dialogue with David Bohm*, London N.York, Ark Paperbacks, σελ. 2.

¹²⁸ Να επισημάνουμε πάντως πως ο ίδιος ο Νεύτων έγραψε το έργο του *Philosophiae naturalis principia mathematica* για να πιστοποιήσει τη δόξα και την τελειότητα του Θεού.

φύση αποχωρίστηκε από τον παρατηρητή, όπως και ο ανθρώπινος πολιτισμός και η κοινωνική δραστηριότητα αποχωρίστηκε από τη βίωση.

Και όμως αυτή η κυριαρχία έχει αμφισβητηθεί συχνά. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Skolimowski στην *Οικοφιλοσοφία*¹²⁹ του, όταν διαμαρτυρόμαστε για τις ολέθριες παγίδες που μας στήνει ο λογικός θετικισμός δεν είμαστε μοναχικοί λύκοι που αλυχτούν στην ερημιά, αλλά κληρονόμοι μιας μεγάλης και μακράς πνευματικής παράδοσης. Αναφέρονται τρία κύρια ρεύματα κριτικής: ένα φιλολογικό, ένα φιλοσοφικό και ένα επιστημονικό.¹³⁰ Αν και οι απόψεις των διαφόρων εκπροσώπων των ρευμάτων αυτών ποικίλλουν, η αντίθεση μπορεί να εκφραστεί ως η *αντιμετώπιση της φύσης ως μηχανής, και η αντιμετώπιση της φύσης ως οργανισμού*.¹³¹ Ο ερευνητής βιολόγος Rupert Sheldrake έχει αναφερθεί επίσης στη (θεωρούμενη ως παρωχημένη σήμερα) ζωτική ενέργεια του Μπερξόν,¹³² εξετάζοντας διεξοδικά την κριτική που έχει υποστεί και αντικρούοντάς την, θέλοντας να επισημάνει ότι κατά τον 19^ο αιώνα και κατά τις αρχές του εικοστού η επιστημονική σκέψη δεν ταυτιζόταν απαραίτητως με τη μηχανοκρατική σύλληψη του κόσμου. Παρατηρεί μάλιστα ότι η γελοιοποίηση, στην εποχή μας, των ερευνητών που είδαν θετικά τη συγκεκριμένη πρόταση αποτελεί τμήμα του *φολκλόρ* των υπερμάχων των μηχανιστικών θεωριών.¹³³

Η θεωρητική ανεπάρκεια της νεωτερικότητας άρχισε να γίνεται βαθμηδόν αισθητή με τις νέες ανακαλύψεις στο πεδίο της φυσικής και της βιολογίας. Ο ρόλος της επιστήμης παραμένει κεντρικός, αλλά η επιστήμη δεν είναι σε θέση, όπως είδαμε να κρίνει τον εαυτόν της με κριτήρια μη επιστημονικά. Μολαταύτα απόψεις όπως του Monod ο οποίος θεωρεί ότι «Η ηθική της γνώσης, η οποία δημιούργησε το σύγχρονο κόσμο είναι η μόνη ηθική συμβατή με την επιστήμη, η μόνη ικανή να καθοδηγήσει την εξέλιξή της», υπερισχύουν συχνά στους επιστημονικούς κύκλους.¹³⁴ Αντιθέτως διαπρεπείς επιστήμονες όπως ο Α. Einstein διακρίνοντας τα όρια της καθαρά ορθολογικής σύλληψης της ύπαρξής μας, θεωρούν ότι η επιστήμη

¹²⁹ H. Skolimowski, *Οικοφιλοσοφία, καινούργια τακτική για τη ζωή*, μτφ. Δημοσθένη Κούρτοβικ, Εκδόσεις Κάλβος Αθήνα 1984, σελ. 21, 194

¹³⁰ M. Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, Yale University Press 1991, σελ. 98, βλ. στην επόμενη ενότητα κάποια στοιχεία εναλλακτικών προσεγγίσεων.

¹³¹ M. Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, έ. α., σελ. 98, βλ. Σημ. 3.

¹³² *Theoria to Theory*, 1981, Vol. 14, σελ. 227-240,

https://www.sheldrake.org/files/pdfs/papers/Theoria_II.PDF

¹³³ Ο Sheldrake εξετάζει την έρευνα και τις απόψεις των πλέον διαπρεπών επιστημόνων που χρησιμοποίησαν την έννοια της ζωτικής ενέργειας για να καταδείξει ότι δεν πρόκειται για γραφικούς προ-επιστήμονες αλλά για σοβαρούς, σκεπτόμενους και συχνά πρωτοπόρους ερευνητές που είχαν πλήρη εποπτεία των καταστάσεων. Ο J. Mueller στο έργο του *Manual of Human Physiology* (1833) δεν αρνείται την ύπαρξη χημικών ενώσεων που λειτουργούν με βάση τη χημική συγγένεια μέσα στον οργανισμό, απλώς θεωρεί ότι στα έμβια όντα εμπλέκεται και μία ακόμη δύναμη που οργανώνει τη μορφογένεση και επιτρέπει την κίνηση. Ο χημικός Liebig μίλησε επίσης για μία ακόμη δύναμη, ένα ακόμη αίτιο το οποίο λειτουργεί αποκλειστικά στον οργανισμό. Επίσης ο Hans Driesch (186?-1941) εκφράζει ανάλογες απόψεις στο περίφημο έργο του *The science and philosophy of the organism*, που δημοσιεύθηκε το 1908. Το κοινό σημείο όλων αυτών των ερευνητών είναι η πεποίθησή τους πως στον οργανισμό είναι παρούσα μία ακόμη δύναμη, υπεύθυνη για τη μορφή και την κίνηση, κατά το πρότυπο της ψυχής στον Αριστοτέλη.

¹³⁴ Γάλλος βιολόγος που τιμήθηκε με το Νόμπελ ιατρικής και βιοεπιστημών το 1965, βλ. M. Oelschlaeger, έ.α, σελ. 322.

αδυνατεί να εγγυηθεί την ύπαρξή της, «είναι τόσο λίγο ικανή να λειτουργήσει ως οδηγός, ώστε δεν είναι σε θέση να αποδείξει την αξία και τη δικαίωση του ίδιου του ιδανικού της αναζήτησης της αλήθειας».¹³⁵

Συνοψίζοντας μπορούμε να πούμε ότι η ανθρωποκεντρική θέση αντιμετωπίζει ορισμένα προβλήματα διότι εμπειρικά ο άνθρωπος ως βιολογικό όν είναι συγγενής με τα υπόλοιπα φυσικά όντα και δεν υπάρχουν σαφή επιχειρήματα που να αποδεικνύουν ότι είναι οντολογικώς διάφορος της φύσεως. Η έννοια του ανθρωποκεντρικού ως εκείνου που έχει ως τελικό αποδέκτη και σημείο αναφοράς αποκλειστικά τον άνθρωπο είναι δυνατόν, σε ορισμένες εκδοχές, να οδηγήσει στην αποξένωση του ανθρώπου από τη φύση και να έχει καταστροφικές συνέπειες στην πράξη. Και τελικώς αν όλη η φύση είναι φτιαγμένη για τον άνθρωπο, τότε η σχέση τους είναι εσωτερική. Η ανθρωποκεντρική παράδοση δεν δέχεται την ύπαρξη τέτοιων σχέσεων μεταξύ ανθρώπου και φύσεως.

δ. Η ανθρωποκεντρική στάση και οι αξίες

Το ζήτημα των περιβαλλοντικών αξιών είναι ευρύτατο και υπάρχουν στη σχετική βιβλιογραφία εκτενείς αναφορές σε διάφορες τυπολογίες και ποικίλες απόψεις.¹³⁶ Εδώ θα περιοριστούμε στο βασικό διαχωρισμό μεταξύ εγγενούς και λειτουργικής αξίας με σκοπό να επισημάνουμε τα κύρια προβλήματα που σχετίζονται με την απόδοση αποκλειστικά λειτουργικής αξίας στη φύση. Όπως προείπαμε, στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας γίνεται αποδεκτή η θέση ότι η φύση έχει εγγενή αξία.

Σύμφωνα με την ανθρωποκεντρική θεώρηση της φύσης, η θετική απάντηση στο ερώτημα 'ποία όντα χαρακτηρίζονται από εγγενή αξία' ή 'ποία όντα είναι προικισμένα με εγγενή αξία', περιορίζεται στο ανθρώπινο είδος. Η διαφοροποίηση αυτή ιστορικά έχει απομακρύνει και αποξενώσει τον άνθρωπο από τη φύση, καλλιεργώντας μια σχέση αντιπαλότητας που στην ακραία μορφή της γίνεται σχέση δεσπότη και δούλου, ενώ η σχέση με τον κόσμο στηρίζεται σε μία συγκεκριμένη αξία και συγκεκριμένα τη ζωτική αξία της κατίσχυσης και της κυριαρχίας πάνω στα πράγματα.¹³⁷ Το μεγαλύτερο μέρος των ερευνητών, μετά από μελέτη των συνεπειών μιας τέτοιας τοποθέτησης, έχει καταλήξει σε μια επιεικέστερη θέση, αναγνωρίζοντας στον άνθρωπο τον ρόλο του επιμελητή μάλλον παρά του δεσπότη.¹³⁸ Το κεντρικό

¹³⁵ Βλ. M. Oelschlaeger, *έ.α.*, σελ. 322.

¹³⁶ Rolston H., *Conserving Natural Values*, Columbia University Press 1994, Κεφάλαιο 5, Anthropocentric values, σελ. 133-167, Κεφάλαιο 6 Intrinsic natural values σελ. 167-203

¹³⁷ H. Skolimowski *έ.α.* σελ. 30

¹³⁸ Ο Attfield έχει υποστηρίξει την άποψη ότι ο άνθρωπος είναι επιμελητής και επιστάτης του φυσικού κόσμου, ενώ αναγνωρίζει το πρόβλημα της επιμελητείας, η οποία διέπεται από τα συμφέροντα της ανθρωπότητας. Οι επιμελητές μπορούν να βλέπουν αυτό που τους έχουν εμπιστευθεί όχι μόνον λειτουργικά, ως πηγή αγαθών για τον άνθρωπο, αλλά ως κάτι που έχει ανεξάρτητη αξία. Αναφέρεται επίσης στα προβλήματα που δημιουργεί το *διαχειριστικό πνεύμα* (managerialism) που υποδηλώνει πως ο,τιδήποτε τυγχάνει διαχείρισεως δεν είναι τίποτε άλλο παρά πηγή παραγωγής αγαθών που χρησιμοποιούνται για το καλό του ανθρώπου ή για το καλό ενός μικρού τμήματος της ανθρωπότητας. Βλ. R. Attfield, «Οικολογικές πολιτικές και οικολογικές αξίες», στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Οικολογικές αξίες*, *έ. α.*, σελ. 20-21.

δόγμα της ανθρωποκεντρικής θεώρησης όμως παραμένει και οι στοχαστές εκείνοι που το αποδέχονται διατείνονται ότι ο άνθρωπος ξεχωρίζει οντολογικά από την υπόλοιπη φύση εξ αιτίας της συνείδησής του, η οποία είναι κάτι το έτερον της φύσεως, και η φύση υπάρχει χάριν αυτού, ενώ διαθέτει μόνον λειτουργική αξία.¹³⁹

Ωστόσο και σε αυτό ακόμη το πλαίσιο υπάρχουν, όπως θα δούμε, επιχειρήματα υπέρ της προστασίας της φύσης. Ο Godfrey-Smith¹⁴⁰ (Grey) έχει προσφέρει κάποια επιχειρήματα με βάση τη λειτουργική της αξία, την οποία ξεχωρίζει σε τέσσερις γενικές κατηγορίες: η φύση ως απόθεμα γενετικής ποικιλότητας, η φύση ως αντικείμενο επιστημονικής μελέτης, η φύση ως τόπος για την ψυχαγωγία του ανθρώπου, και ως πηγή καλλιτεχνικής και θρησκευτικής έμπνευσης αλλά και αισθητικής απόλαυσης.¹⁴¹ Ο Bryan Norton υποστηρίζει μία διαλλακτική ανθρωποκεντρική θέση θεωρώντας πως δι' αυτής της οδού είναι δυνατόν να προστατευθεί το περιβάλλον δίχως να εμπλακούμε σε νέες συζητήσεις περί εγγενούς αξίας της φύσεως.¹⁴² Αναφέρεται επίσης στη συμβολική αξία της φύσης και στη διδασκαλία που μπορεί να προσφέρει στον άνθρωπο, παρατηρώντας ότι τα άγρια είδη που αγωνίζονται να επιβιώσουν στα οικοσυστήματα που δεν τελούν υπό διαχείριση συνιστούν ισχυρότατα σύμβολα της ανθρώπινης ελευθερίας. Ο Fox¹⁴³ προεκτείνοντας αυτή τη λογική, υποστηρίζει ότι στη θέση της ελευθερίας θα μπορούσαμε να βάλουμε την έννοια της οικονομίας της φύσεως, την πληθώρα των συμβιωτικών δικτύων ως παραδειγμάτων εναρμόνισης κοκ.

Όσον αφορά τα επιχειρήματα του William Grey διακρίνουμε μια αδυναμία, καθώς η επιστημονική μελέτη είναι ίδιον του ανθρώπου, αλλά η γενετική ποικιλότητα είναι κάτι σημαντικό για όλα τα όντα, καθώς από αυτήν εξαρτάται άμεσα η επιβίωσή τους. Όλα τα όντα λοιπόν αποδίδουν, αν και ασυνειδήτως, λειτουργική αξία σε αυτήν και όχι μόνον ο άνθρωπος. Είναι επίσης γνωστό ότι πολλά ζώα εκπαιδεύονται από το περιβάλλον τους μέσω της διαδικασίας «δοκιμής και σφάλματος»¹⁴⁴ και ως εκ τούτου ασυνειδήτως, της αποδίδουν διδακτική αξία. Για το λόγο αυτό η διαπλοκή των λειτουργικών αξιών τις εμπλέκει σε έναν πολύπλοκο ιστό, ο οποίος παύει να είναι λειτουργικός. Οδηγούμαστε επίσης και στο εξής παράδοξο: όντα που δε μετέχουν της αξίας να μπορούν να την αποδώσουν. Αντιλαμβανόμαστε πως μια κύρια δυσκολία σε αυτή την τοποθέτηση είναι πως έχει εξελιχθεί σε ένα πλαίσιο, όπου οι σχέσεις μεταξύ των όντων δεν διαδραματίζουν κύριο ρόλο. Ο άνθρωπος αποδίδει λειτουργική αξία σε κάποια όντα και τα οποία προστατεύει, δίχως να υπολογίζει πως τα όντα αυτά έχουν το δικό τους σύνολο λειτουργικών αξιών, όντα απαραίτητα για τη δική τους επιβίωση κοκ. Τα φυτά ειδικά διαδραματίζουν κύριο

¹³⁹ Κ. Βουδούρη, έ. α., σελ. 49.

¹⁴⁰ Godfrey-Smith (Gray) W., "The Value of Wilderness", *Environmental Ethics* 1 (1979) 309-319.

¹⁴¹ Αναφέρεται στα τέσσερα βασικά επιχειρήματα ως *silo argument* ή απόθεμα γενετικής ποικιλότητας για γεωργικούς ιατρικούς ή άλλους σκοπούς, *laboratory argument*, για την επιστημονική έρευνα, *gymnasium argument*, για την ανθρώπινη ψυχαγωγία ή διασκέδαση και *cathedral argument* για την πνευματική ανάταση του ανθρώπου. Βλ. Fox έ. α. σελ. 155.

¹⁴² "Environmental ethics and weak anthropocentrism", *Environmental Ethics* 6 (2) 141-148

¹⁴³ W. Fox, *Towards a Transpersonal Ecology*, A Resurgence Book, Green Books, 1995, σελ. 156.

¹⁴⁴ *trial and error*.

ρόλο στη διαμόρφωση του κλίματος και στους τρόπους με τους οποίους ανακυκλώνονται τα θρεπτικά συστατικά, επηρεάζοντας άμεσα την υγρασία, τη γονιμότητα των εδαφών ή το ύψος των βροχοπτώσεων,¹⁴⁵ ενώ πολλά είδη αλλάζουν ακόμη και το περιβάλλον άλλων ειδών δια της αλληλοπάθειας.¹⁴⁶ Σχετικές μελέτες έχουν καταδείξει ότι ακόμη και είδη που εμφανίζονται ως περιττά μέσα σε ένα οικοσύστημα, καθώς καλύπτουν όμοιους θώκους με άλλα είδη, είναι εν τούτοις απαραίτητα για τη σταθερότητα του οικοσυστήματος, ενισχύοντας την αντίστασή του απέναντι σε κλυδωνισμούς.¹⁴⁷ Ο George Sessions,¹⁴⁸ επεξεργαζόμενος τα επιχειρήματα του Godfrey-Smith, πολύ εύστοχα προσέθεσε δύο επιχειρήματα, το πρώτο σχετικά με την επιβίωση και το δεύτερο σχετικά με την ανθρώπινη οντογένεση, την πορεία του ανθρώπου προς την ωριμότητα ως συνδεδεμένη με τον τόπο, ο οποίος περιλαμβάνει τόσο την ανθρώπινη κοινωνία όσο και τους δεσμούς της με το φυσικό περιβάλλον.¹⁴⁹

Η Keekok Lee επισημαίνει τις δυσμενείς συνέπειες της αποδοχής αποκλειστικά της λειτουργικής αξίας της φύσης η οποία αποδίδεται από τον άνθρωπο, στο ζήτημα της βιοτεχνολογίας. Αν η φιλοσοφία περί της λειτουργικότητας της φύσης είναι πράγματι η τελευταία λέξη όσον αφορά το οικολογικό πρόβλημα, τότε η βιοτεχνολογία, η οποία αναμένεται να στηρίξει τις βιομηχανοποιημένες οικονομίες στον 21^ο αιώνα, θα έπρεπε να υιοθετηθεί χωρίς κανένα δισταγμό, αναφέρει. Φθάνουμε μάλιστα δι αυτής της οδού στην ακραία περίπτωση κατά την οποία η διατήρηση του γενετικού υλικού υπό τη μορφή του DNA καθίσταται προτιμότερη από τη διαφύλαξη των σπόρων. Διότι, όπως επισημαίνει η Lee, αυτό που πρέπει να διατηρηθεί για την ανθρώπινη ευημερία είναι οι αλυσίδες του DNA και όχι ο συγκεκριμένος σπόρος ή σπέρμα και ωάριο, ούτε ο συγκεκριμένος οργανισμός, ούτε

¹⁴⁵ Shukla J., C. Nobra, P. Sellars, "Amazon deforestation and climate change". *Science* 1990, 247: 1322-1325.

¹⁴⁶ Εκτενή μελέτη σχετικά με την αλληλοπάθεια έχει εκπονήσει ο E.L. Rice, *Allelopathy*, 1984, Academic Press Orlando Fl. 2nd ed. Βλ. επίσης, J.F. Olding-Smee, N.K. Laland, W.M. Feldman "Niche constuction", *The American Naturalist* 1966, vol. 147, σελ. 641-648, βλ. σελ. 642.

¹⁴⁷ R. Leakey and R. Lewin, *The sixth extinction, biodiversity and its survival*, Weidenfeld & Nicolson London, 1996, σελ. 140. Να προσθέσουμε επίσης ότι είναι γεγονός αδιαφιλονίκητο πως η ρήση «Όταν εξαφανίζεται ένα είδος χάνεται ένας θώκος. Όταν χάνεται ένας θώκος εξαφανίζεται ένα είδος», αν και εν πρώτοις μοιάζει να είναι κυκλικός συλλογισμός είναι μολτατά αλυσιδωτή αντίδραση. Βλ. επίσης J.B.C. Jackson, 1994, "Community unity?" *Science* Vol. 264, June 3 σελ. 1412-13. Στο άρθρο τίθεται το ερώτημα αν όλα τα είδη είναι σημαντικά για τη λειτουργία του οικοσυστήματος ή υπάρχει μέγας πλεονασμός. Εξετάζεται η πιθανότητα να συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο και οι οικολογικές κοινότητες να μην συνιστούν συστήματα αλληλοεξαρτώμενων και συνεξελισσόμενων ειδών, αλλά απλώς τυχαίο σύνολο ειδών, τα οποία συμβαίνει να ευνοούνται από τις παρούσες συνθήκες δίχως όμως να προσφέρεται κάποια απάντηση.

¹⁴⁸ G. Sessions, "Ecocentrism, wilderness and global ecosystem protection", στο M. Oelschlaeger (ed.), *The wilderness condition, essays on environment and civilization*, Washington and Covelo, CA: Island Press, 1993, σελ. 90-130

¹⁴⁹ Όσον αφορά την οντογένεση βλ. σχετικά στο κεφ. 2. Σχετικά με το πρώτο επιχειρήμα όπου αναφέρει όλα όσα μας παρέχει το γήινο οικοσύστημα όπως καθαρό νερό, οξυγόνο, προστασία από τις υπεριώδεις ακτίνες κοκ, είναι δυνατόν να ειπωθεί ότι πλησιάζει την υπόθεση Γαία.

οι πληθυσμοί των οργανισμών που συνιστούν τα είδη, ούτε τα συγκεκριμένα οικοσυστήματα στα οποία αυτοί οι οργανισμοί ανήκουν.¹⁵⁰

Συνοψίζοντας μπορούμε να πούμε ότι η εναρμόνιση του ανθρώπου και της φύσης βασισμένη αποκλειστικά στην αναγνώριση της λειτουργικής της αξίας δεν είναι επαρκής λόγω της υποκειμενικότητας των κριτηρίων και των μεταβολών των συνθηκών που καθιστούν τις λειτουργικές αξίες ασταθείς, αλλά και κυρίως της πολυπλοκότητας των φυσικών αλληλεπιδράσεων. Να προσθέσουμε εδώ ότι φωτίζει μόνον τον ένα από τους συμβαλλομένους θυμίζοντας περισσότερο από οτιδήποτε την παρασιτική σχέση, διότι και το παράσιτο επίσης φροντίζει να μην βλάψει τον ξενιστή. Είναι προφανές ότι η περιγραφή αυτή δεν ανταποκρίνεται στα πράγματα.¹⁵¹

ε. Ανθρωποκεντρική φυσική θεολογία

Θα συνιστούσε παράλειψη να μην αναφερθούμε στη φυσική θεολογία, επιτομή της οποίας συνιστά το έργο του John Ray¹⁵² και η οποία συνέβαλε στη γέννηση της οικολογίας και της θεωρίας της εξέλιξης. Αν και η βάση της ως θεολογίας είναι ανθρωποκεντρική, συνιστά μολαταύτα κάτι το διάφορο από τον νεωτερικό τρόπο σκέψης. Προτρέπει τον άνθρωπο να μεριμνεί για έναν κόσμο-θεϊκό, ένα δημιούργημα, που μάλιστα έχει δημιουργηθεί για χάρη του. Πρόκειται λοιπόν για ένσταση που βασίζεται σε θεολογικές και όχι σε οικολογικές ευαισθησίες, η δε ανθρωποκεντρική θέση είναι μεταφυσική. Ο Ray, πεπεισμένος ότι η μηχανοκρατική σύλληψη του κόσμου υποσκάπτει τα θεμέλια της πίστης, αρνείται την «ύλη εν κινήσει» θεωρώντας ότι οι πολύπλοκες σχέσεις που διακρίνονται στη φύση είναι απόδειξη της ύπαρξης ενός θείου δημιουργού, ενώ οι παρεκκλίσεις είναι αποτέλεσμα της οργανισμικής ελευθερίας, την οποία ονόμασε *πλαστική δύναμη* (*plastic power*), ανάλογης με τη δύναμη, η οποία ώθησε τους πρωτοπλάστους να αμαρτήσουν.¹⁵³

¹⁵⁰ Lee Keekok, «Οι οικολογικές αξίες και τα είδη βιοποικιλιών» στο Βουδούρη Κ., (ed.), (*Οικολογικές αξίες*, Αθήνα 2002, σελ. 129-147

¹⁵¹ Συγκεκριμένες πληροφορίες σχετικά με την αυθαιρεσία μιας τέτοιας τοποθέτησης αντλούμε από έρευνες που αφορούν σε άλλα είδη εκτός του *Homo sapiens* και εξετάζουν την αλληλοεπίδραση των θώκων. Όσον αφορά στη γενική αντίληψη του κόσμου, μέσω της χρηστικής, λειτουργικής αξίας εστιάζουμε την προσοχή μόνο στα είδη που μας εξυπηρετούν, ενώ τα υπόλοιπα δεν εισέρχονται στη συνείδηση μας, καθώς τα θεωρούμε περιττά και αναλώσιμα. Κατασκευάζουμε έτσι ένα νοητό σύμπαν που είναι ένα κοινωνικό κατασκεύασμα (social construct), το οποίο δεν λαμβάνει υπ' όψη τις ευρύτερες παραμέτρους που είναι αναγκαίες για την επιβίωση του. Η παραμορφωμένη γεωγραφική πραγματικότητα ως νοητός χάρτης έχει μελετηθεί εκτενώς στο πλαίσιο της αστικής γεωγραφίας. Σχετικές μελέτες έχουν καταδείξει ότι η παραμόρφωση ελαχιστοποιείται ή και εξαφανίζεται στις περιπτώσεις, όπου οι δεσμοί με το φυσικό είναι ισχυροί, όπως στην περίπτωση των ιθαγενών πληθυσμών, αλλά και μέσω της διατήρησης των παραδοσιακών τεχνικών και την αντίστοιχη μεταβίβαση γνώσης και εμπειρίας από γενιά σε γενιά, βλ. McKenna, J., R. J. Quinn, D. J. Donnelly and J. A. G. Cooper. 2008a, "Accurate mental maps as an aspect of local ecological knowledge (LEK): a case study from Lough Neagh, Northern Ireland." *Ecology and Society* 13(1): άρθρο 13, <http://www.ecologyandsociety.org/vol13/iss1/art13/>.

¹⁵² J. Ray, *The wisdom of God manifested in the works of the creation*, βλ. M. Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, Yale University Press 1991, σελ. 100-103.

¹⁵³ Ο Worster διακρίνει σε αυτήν μια πρόβλεψη της *elan vital* του Bergson, βλ. *Nature's economy: the roots of ecology*, San Francisco: Sierra Club 1977, βλ. M. Oelschlaeger, 1991, σελ. 395 σημ. 8 και 10.

Γίνεται λοιπόν αντιληπτό ότι η ανθρωποκεντρική θέση στο ένα άκρο της βασίζεται σε μια υλιστική θεώρηση της φύσης και στο άλλο σε μια θεολογική πίστη. Αναφέρουμε επίσης την *οικοφιλοσοφία* του H. Skolimowski η οποία η δεν έχει αυστηρά θεολογικό χαρακτήρα, ενώ ο ίδιος δεν είναι θεολόγος. Μολαταύτα πιστεύει στην ιερότητα της φύσης, η οποία αποτελεί και την βάση της προσέγγισής του. Διαφωνεί ριζικά με την τρέχουσα επιστημονική λογική, για την οποία υποστηρίζει πως «πρέπει να σβήσει και να μας απαλλάξει από το σφιχταγκάλιασμά της, για να μπορέσουμε να εξυγιάνουμε τη σχέση ανάμεσα στη γνώση και τις αξίες».¹⁵⁴

Κατά τον Skolimowski ο ρόλος του ανθρώπου είναι εκείνος του διαχειριστή ο οποίος αναζητεί τη σοφία: όχι απλώς ένα απόθεμα διαχειριστικών πληροφοριών αλλά την οργανική συνένωση των γνώσεων με τις αξίες ως ενότητα ζωής και γνώσης. Η κατάσταση αυτή της ύπαρξής του, συνδυασμός διανοητικής ενόρασης και ηθικής δύναμης, συγγενεύει κατά τον Skolimowski, με την κατάσταση της χάριτος γιατί, όπως λέγει, «ο σημερινός ακρωτηριασμός του γύρω μας κόσμου και των άλλων ανθρώπων, μπορεί να αποδοθεί άμεσα σε μία στάση του νου που είναι *ά-χαρη*, ανάξια για πλάσματα που αυτοαποκαλούνται άνθρωποι.»¹⁵⁵

Όσον αφορά στα ελληνικά κείμενα αναφέρω τη μελέτη του I. K. Τσέντου που εξετάζει τις περί φύσεως απόψεις του Δίδυμου του Τυφλού του Αλεξανδρέα.¹⁵⁶ Στο έργο του Δίδυμου του Τυφλού απαντούν ενδιαφέρουσες οικολογικές απόψεις με πρώτη και κυριότερη, όσον αφορά τον αντίλογο στο μηχανοκρατικό πρότυπο, την άρνηση της τυχειότητας στη δημιουργία του κόσμου.¹⁵⁷ Μολαταύτα δεν αρκείται στην απλή επιβεβαίωση ότι το θεϊκό είναι εξ ορισμού σοφό αλλά εξετάζει τα πράγματα με έναν οικολογικό τρόπο ο οποίος εμφανίζει οικοκεντρικά στοιχεία. Ασχολείται με την ανασκευή της ‘ρηχής’ και μυωπικής ανθρωποκεντρικής προσέγγισης που θέτει το ερώτημα γιατί να υπάρχουν όντα ενοχλητικά και επικίνδυνα για τον άνθρωπο λέγοντας ότι ο άνθρωπος που διεξάγει έρευνα στη φύση μπορεί να ανεύρει τη χρησιμότητα της υπάρξεως των επί μέρους ζώων, εάν κατανοήσει τι είναι φυσικό σε καθένα από αυτά,¹⁵⁸ αναγνωρίζοντας μάλιστα ότι ο λόγος αυτός μπορεί να μας διαφεύγει.¹⁵⁹ Σύμφωνα με αυτά ο άνθρωπος δε μπορεί ούτε να προσθέσει τίποτε στον κόσμο ούτε να αφαιρέσει τίποτε από αυτόν.¹⁶⁰

Οι παρατηρήσεις αυτές είναι εξαιρετικά επίκαιρες σήμερα τόσο σε σχέση με την εξαφάνιση πολλών ειδών εξ αιτίας των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων όσο και σχετικά με τη δημιουργία νέων ειδών δια της βιοτεχνολογίας. Ο Δίδυμος ο Τυφλός επισημαίνει ότι τα φυσικά είδη αξιολογούνται όχι μόνο δια της αισθήσεως αλλά «συν επιστήμη», εξετάζοντάς τα και δια του λόγου και για να το επιτύχουμε αυτό

¹⁵⁴ Skolimowski H., *Οικοφιλοσοφία* έ.α σελ. 31

¹⁵⁵ Έ.α. σελ. 33

¹⁵⁶ Σημαντικός Χριστιανός διανοητής του Δ΄ αιώνα

¹⁵⁷ *οὐδὲν γὰρ εἰκαίως ὑπέστη*, Didymus Caecus Scr. *Eccl.*, In *Genesim Codex* page 42, line 10

¹⁵⁸ Τσέντου I. K., ‘Φύσις και άνθρωπος κατά το δίδυμο τον Τυφλό’ στο K. Βουδούρη (ed.) *Φιλοσοφία και Οικολογία*, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 1999, σελ. 302-315, σελ. 304

¹⁵⁹ Έ. α. σελ. 305

¹⁶⁰ Έ. α. σελ. 305

οφείλουμε να κοιτάζουμε σφαιρικά, ‘κύκλω’, διότι αν δούμε το κάθε ένα από αυτά ξεχωριστά δεν θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε τη σοφία του Δημιουργού.¹⁶¹

Η οικολογική επιστήμη και η βαθεία οικολογία πρεσβεύουν ότι η κατανόηση της φύσης είναι κατ’ ανάγκην σφαιρική κατανόηση και μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσα από τη σπουδή των αλληλεπιδράσεων των όντων. Όσον αφορά στην επίμαχη φράση της Γενέσεως που καλεί τον άνθρωπο να άρχει επί των άλλων όντων ο Δίδυμος ο Τυφλός κάνει τον παραλληλισμό μεταξύ αγαθού βασιλέως και τυράννου και διαφοροποιεί την έννομη επιστασία που είναι λυσιτελής για όλους, από την εγωιστική στάση που στόχο έχει το ίδιο συμφέρον εις βάρος της φυσικής ισορροπίας.¹⁶²

Ανάλογες πεποιθήσεις με του Διδύμου του Τυφλού βρίσκουμε και στον Μ. Βασίλειο Καισαρείας ο οποίος στο έργο του *Ομιλίες εις την Εξαήμερον* αναφέρει: «ἐκεῖνο δὲ οὐ λογισόμεθα, ὅτι οὐ πάντα τῆς γαστρὸς ἕνεκεν τῆς ἡμετέρας δεδημιούργηται;». ¹⁶³ Όπως αναφέρει ο Τσέντος,¹⁶⁴ ο Μ. Βασίλειος επισημαίνει ότι αν και το κώνειο είναι για τον άνθρωπο δηλητήριο, αποτελεί τροφή για τα ψαρόνια. Ομοίως και ο τοξικότατος για τον άνθρωπο ελλέβορος αποτελεί τροφή για τα ορτύκια.

Εάν προσέξουμε όλα όσα ελέχθησαν, καταλήγει ο Κ. Τσέντος, θα οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στην παραδοχή ότι η φύση είναι ένα τέλειο δημιούργημα και ο άνθρωπος επιστάτης της. Αυτό απλώς υπονοεί ότι το φυσικό έργο του ανθρώπου είναι η επιστασία της φύσης, η νόμιμη όμως επιστασία όπως την περιγράψαμε, ο δε κόσμος είναι τέλειος δεδομένης της επιστασίας αυτής.¹⁶⁵ Σε μία ελεύθερη απόδοση αυτό θα μπορούσε να σημαίνει ότι η ανθρώπινη αυτοπραγμάτωση συνδέεται με την καλλιέργεια της οικολογικής συνείδησης η οποία εκφράζεται εν προκειμένω ως νόμιμη επιστασία μίας φύσης απόλυτα καταξιωμένης, η οποία γίνεται κατανοητή σφαιρικά δια του λόγου και έχει δημιουργηθεί δίχως παρεμβολή της τυχαιότητας από το Θεό. Όπως θα δούμε στη συνέχεια το ζήτημα της επιστασίας και μέριμνας πραγματεύεται και ο Naess θεωρώντας ότι αποτελεί την κατ’ εξοχήν οικολογική λειτουργία του ανθρώπου.

Γ. Η κοινή φύση: Η οικοκεντρική θεώρηση και το οργανισμικό παράδειγμα

Χρησιμοποιώντας τη σύγχρονη ορολογία, η φύση παρουσιάζεται ως πλέγμα έμβιων και μη όντων με χαρακτηριστική ποικιλότητα και πολυπλοκότητα, που εμφανίζει ετερονομία και αυτονομία, οργανωμένη σε ποικίλα σχήματα, με πολλά κέντρα οργανωμένα με βάση τη συμβίωση, τον ανταγωνισμό και τη μη ανθρωποκεντρική ιεραρχία. Γίνεται αποδεκτή η συνεκτική σχεσιακή θεωρία για την

¹⁶¹ Έ. α. σελ. 306-307

¹⁶² Έ. α. 309

¹⁶³ Βασιλείου Θεολόγου *Ομιλίες εις την Εξαήμερον*, *Ομιλ.* 5, τμ. 4, στ. 10

¹⁶⁴ Έ. α. σελ. 304

¹⁶⁵ Έ. α. σελ. 310

πραγματικότητα, όπως και η πραγματικότητα των εσωτερικών σχέσεων. Το γένος των ανθρώπων είναι ένα στοιχείο εντός των φυσικών συστημάτων και όχι η αιτία ύπαρξής τους. Η οργάνωση σε συστήματα είναι η βάση της οργανικής ύπαρξης. Το ανθρώπινο είδος δεν είναι ούτε το κέντρο του κόσμου όπως διατείνονται οι υποστηρικτές του ανθρωποκεντρισμού, ούτε η κορωνίδα της δημιουργίας,¹⁶⁶ αλλά μέρος της ζωντανής εξέλιξης, την οποία έχει πλουτίσει με τα ειδικά χαρακτηριστικά του.

Σε αυτό το σημείο να αναφέρουμε ότι η μη ανθρωποκεντρική σύλληψη του κόσμου δεν είναι κάτι καινοφανές. Ήδη στον νεοπλατωνικό Πρόκλο η σχέση του ανθρώπου με τη φύση δεν είναι εργαλειακή ή χρηστική, αλλά όλα τα όντα συνυπάρχουν στο πλαίσιο μιας κοσμικής συνεκτικότητας, ενώ ο άνθρωπος καλείται να κατανοήσει ότι δε μπορεί να αναπτύξει προτιμήσεις που θα παραβιάζουν τη λειτουργία των άλλων όντων. Έτσι η σχέση του με αυτά τοποθετείται περισσότερο σε ένα επίπεδο καθηκόντων παρά δικαιωμάτων.¹⁶⁷

Από τις γενικές παραδοχές των ολιστικών συστημάτων ξεκινά ένας αριθμός προβληματισμών που σχετίζονται πρωτίστως με τις συνέπειες της μη ανθρωποκεντρικής ιεραρχικότητας. Σε ένα ανθρωποκεντρικό σύστημα, όπου ο άνθρωπος θεωρείται διάφορος των λοιπών όντων, είναι θεωρητικώς δυνατόν η δράσις του να μορφοποιηθεί βάσει συγκεκριμένων νόμων. Αντιθέτως αν θεωρήσουμε αυτόν ένα ακόμη φυσικό ον του οποίου οι πράξεις θα είναι φυσικές πράξεις, είναι δυνατόν να οδηγηθούμε σε ανεξέλεγκτη ανθρώπινη δράση, αν θεωρήσουμε κάθε τάση ως «φυσική». Αυτή η αντίληψη θα μπορούσε να οδηγήσει στην άποψη ότι ακόμη και κάθε είδους υβριδισμός και μετάλλαξη είναι δυνατόν να νομιμοποιηθεί. Μολαταύτα η θέση αυτή εξεταζόμενη προσεκτικότερα καταλήγει σε διαφορετικά συμπεράσματα. Και αυτό διότι ο άνθρωπος διαθέτει νου και φρόνηση και υποχρεούμαστε να λάβουμε και αυτά υπ' όψιν ως φυσικά χαρακτηριστικά του για να κατανοήσουμε πώς θα διαμορφωθεί η σχέση του με τη φύση εις την οποία αναγνωρίζει εγγενή αξία.

α. Η φύση ως έμβιο ον και η διαίρεση των ολότητων

Η αντίληψη ότι η Γη και ο κόσμος όλος είναι έμβια όντα δεν είναι νέα. Η ιδέα την οποία είχαν οι άνθρωποι για τον κόσμο πριν τον Καρτέσιο ήταν εκείνη που κληρονόμησαν από τον Πλάτωνα και τη νεοπλατωνική παράδοση, δηλαδή η εικόνα ενός τεράστιου έμβιου οργανισμού. Η φύση, το σύμπαν ολόκληρο εθεωρείτο έμψυχο ον του οποίου η ψυχή, η παγκόσμια ψυχή, διαχέεται στο κάθε τι που υπάρχει και το κάνει να είναι ζωντανό. Ουσιαστικά το σύμπαν εθεωρείτο η μεγέθυνση του

¹⁶⁶ *speciescism*

¹⁶⁷ Χ.Α. Τερέζη, «Μία θεωρία του οικοκεντρισμού στον νεοπλατωνικό Πρόκλο» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Διεθνές Κέντρον Ελληνικής Φιλοσοφίας και Πολιτισμού 1999, βλ. σελ. 297. Ο Χ. Τερέζης στη μελέτη αυτή καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Πρόκλος συγκροτεί τη θεωρία του περί φυσικού κόσμου, αποκλείοντας ένα ανθρωποκεντρικό πρότυπο. Δεν επιχειρεί διακρίσεις σε ένα ανθρώπινο και μη ανθρώπινο επίπεδο, αλλά στο πλαίσιο ενός κοσμολογικού μονισμού εισηγείται την έννοια της διαφοροποίησης, ενώ η αισθητική διάσταση και το κάλλος του οικοσυστήματος στηρίζονται στις εγγενείς λειτουργίες του.

ανθρώπινου πλάσματος ή αντιστρόφως, ο άνθρωπος ως μικρογραφία του φυσικού κόσμου.

Πολλοί σύγχρονοι μελετητές έχουν επισημάνει τον κίνδυνο της θυσίας της ατομικότητας υπέρ του γενικού καλού και την αντιμετώπιση του ανθρώπου ως οργάνου του υπερ-οργανισμού «Γαία», αλλά και του σύμπαντος κόσμου. Ο Zimmerman διερωτάται κατά πόσον είναι δυνατόν ένα τέτοιο ολιστικό σύστημα να λάβει υπ' όψη του την ανθρώπινη διαφοροποίηση (τη χρήση της εξειδικευμένης γλώσσας που καθιστά δυνατή την επιστήμη) δίχως να υποβιβάζει και να περιορίζει τα άλλα όντα στο επίπεδο της λειτουργικής αξίας.¹⁶⁸ Είναι τελικώς δυνατόν ο άνθρωπος να είναι συγχρόνως μέλος ισότιμο ή ομότιμο της βιόσφαιρας και συγχρόνως να την υπερβαίνει ως μέλος της νοόσφαιρας, διερωτάται ο M. Zimmerman, για να αποκριθεί ακολούθως ότι κατά την άποψή του η απάντηση είναι καταφατική και προσεγγίζεται δια της θεωρίας των ολοτήτων.

Πριν ξεκινήσουμε τη διερεύνηση του ζητήματος στη σύγχρονη βιβλιογραφία με αναφορά στην ιδέα του Koestler περί ολοτήτων, πρέπει να κάνουμε μια παρένθεση και να αναφερθούμε στον Ηράκλειτο, ο οποίος είχε παρατηρήσει ότι «τα πράγματα που θεωρούνται ότι σχηματίζουν σύνολα είναι και δεν είναι ένα όλο, συναρθρώνονται και διαλύονται βρίσκονται και δεν βρίσκονται σε αρμονία, από όλα προέρχεται το ένα και από το ένα όλα.»¹⁶⁹ Οι μελετητές επισημαίνουν ότι «η έκφραση 'πράγματα που θεωρούνται ότι σχηματίζουν σύνολα' πρέπει να σημαίνει κυρίως αντίθετα μεταξύ τους πράγματα» και δίνουν το παράδειγμα της μέρας και της νύχτας, οι οποίες, παρά την εμφανή αντιδιαστολή τους, σχηματίζουν ένα συνεχές. Άρα, μια τέτοια περιγραφή της σχέσης του ανθρώπου και της φύσεως, ότι δηλαδή είναι και δεν είναι ένα όλο, δεν είναι πρωτάκουστη και στην πορεία θα αποπειραθούμε να καταστήσουμε σαφέστερη τη δυναμική αυτής της σχέσης. Έχοντας αναφερθεί σε αυτά τα σημεία, μπορούμε τώρα να εξετάσουμε διεξοδικά την πρόταση του Koestler¹⁷⁰ σχετικά με τις ολότητες, (*holons*).

Σύμφωνα με την εκτίμηση του Arthur Koestler, ο οποίος εισηγήθηκε τον όρο *holon*, *ολότητα ή όλον*, στο βιβλίο *The ghost in the machine*,¹⁷¹ η πραγματικότητα απαρτίζεται από ιεραρχημένα επίπεδα, κάθε ένα από τα οποία δεν είναι δυνατόν να αναχθεί ολοκληρωτικά στο προηγούμενο επίπεδο. «Ολαρχία» είναι ο όρος που χρησιμοποιεί για να περιγράψει την ιεράρχηση των ολοτήτων. Ο Koestler θεωρεί ότι κάθε *όλον* έχει τρεις διαφορετικές διαστάσεις: είναι ολοκληρωμένο σε σχέση με τον εαυτόν του, αποτελείται από μέλη, η συμπεριφορά των οποίων καθορίζεται σημαντικά από τον τρόπο οργάνωσης του συνόλου και τέλος το *όλον* είναι τμήμα ενός ευρύτερου *όλου* σε ένα ανώτερο ιεραρχικά επίπεδο και ελέγχεται σημαντικά από

¹⁶⁸ M. Zimmerman, «Humanity's relation to Gaia: part of the whole or member of the community», *The Trumpeter* 20(1), 2004, σελ. 4-20

¹⁶⁹ *συλλάβμιες· ὄλα και οὐχ ὄλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον και ἐκ πάντων ἐν και ἐξ ἐνὸς πάντα*, D K. απ. B10, μτφ. Kirk et al. έ. α., σελ. 198.

¹⁷⁰ Ο Άρθουρ Κέσλερ ήταν Ούγγρος συγγραφέας εβραϊκής καταγωγής, 1905-1983

¹⁷¹ A. Koestler, *The ghost in the machine*, Hutchinson and Co, London 1967

αυτό.¹⁷² Το *όλον* είναι μια συνεπής ολότητα όσον αφορά τα τμήματα που είναι ιεραρχικά προγενέστερα, ενώ αποτελεί τμήμα του *όλου*, το οποίο ιεραρχικά έπεται. Η πραγματικότητα αποτελείται από συσχετισμένες ολότητες και όχι από μεμονωμένα στοιχεία. Η έννοια του *όλου* διαλύει την αντίθεση μεταξύ του αναγωγισμού και της ολοκρατίας δεδομένου ότι η αναγωγή έχει καθοδική πορεία, και ο ολισμός ανοδική στο πλαίσιο της *ολαρχίας ή ιεραρχίας των ολοτήτων*.¹⁷³

Σε σχέση με τους νόμους, οι οποίοι διέπουν τα ιεραρχημένα επίπεδα, όσο περιοριζόμαστε στην οργανική εξέλιξη, δεν έχουν υπάρξει ιδιαίτερες διαφωνίες. Ο πρώτος νόμος του Feibleman,¹⁷⁴ ο οποίος αναφέρει ότι κάθε επίπεδο οργανώνει το προγενέστερο αυτού επίπεδο, ενώ διαθέτει μια επιπλέον αναδυόμενη ποιότητα, περιγράφει ικανοποιητικά τις κυτταρικές δομές, αλλά και τους οργανισμούς στα οικοσυστήματα.¹⁷⁵ Κάθε αναδυόμενο όλον υπερβαίνει και συγχρόνως περιλαμβάνει όλα τα προγενέστερα. Το πρόβλημα ξεκινά, όταν ο ίδιος αυτός νόμος εφαρμόζεται στις δομές της οικογένειας, της φυλής, της κοινωνίας κ.ο.κ. Ειδικότερα ο τέταρτος νόμος του Feibleman, ο οποίος αναφέρεται στη σχετική αυτονομία και ετερονομία εντός και μεταξύ των επιπέδων, έχει συζητηθεί εκτενώς.¹⁷⁶ Επισημαίνει ότι σε κάθε επίπεδο δρουν αφ' ενός δυνάμεις, οι οποίες τείνουν να ενισχύσουν την ατομικότητα και αφ' ετέρου εκείνες, οι οποίες τείνουν να συνενώσουν και να ενσωματώσουν, ενώ τονίζεται ότι μόνον δια του συγκερασμού των αντιθετικών δυνάμεων είναι δυνατόν να διατηρηθεί ο ευρύτερος οργανισμός σε υγιή κατάσταση. Θα αρκούσε να μεταφέρουμε αυτή την ιδέα στην κοινωνία για να καταλήξουμε σε ένα ολοκληρωτικό σύστημα, όμως δεν είναι δυνατόν να υποστηρίξουμε ότι το φυσικό οικοσύστημα και το κοινωνικό σύστημα αποτελούν ομόλογες δομές αν και εμφανίζουν αναλογίες.¹⁷⁷

Οι αλληλένδετες ολότητες ονομάζονται *φυσίσφαιρα*, *βιόσφαιρα* και *νοόςφαιρα* και κάθε μια από αυτές *εσωτερικεύει* την προηγούμενη. Αυτό σημαίνει ότι η ζωή προϋποθέτει την ύπαρξη ανοργάνων στοιχείων, ενώ οι νοητικές διεργασίες την ύπαρξη ζωής. Η διάταξη αυτή καταλήγει στο ότι η κάθε ανώτερη ολότητα πράγματι χαρακτηρίζεται από ένα νέο γνώρισμα, του οποίου όμως η συμβολή δεν θα ήταν δυνατή, εάν δεν υφίστατο το προηγούμενο θεμέλιο, ενώ διαφοροποιεί το όργανο από το μέλος μιας κοινωνίας, επισημαίνοντας την σχετική ανεξαρτησία και δίδοντας έμφαση στη δυνατότητα της κινητικότητας στη δεύτερη περίπτωση. Οργανισμοί και

¹⁷² M.E. Zimmerman, *έ.α.*, σελ.6.

¹⁷³ S. Rowe, 'Transcending this poor earth-a la Ken Wilber', *The Trumpeter*, 2001 17(1) trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/rt/.../161.

¹⁷⁴ J.K. Feibleman, "Theory of integrative levels", *The British Journal for the Philosophy of Science*, no 17 (1959), σελ. 59-66.

¹⁷⁵ M. E. Zimmerman, *έ.α.*, σελ. 7.

¹⁷⁶ Βλ. M.E. Zimmerman, *έ. α.* και Rowe, *έ. α.* Η τάση για ενσωμάτωση σε κάθε όλον οφείλει να περισχύει της τάσης για έκφραση της ατομικότητας με σκοπό τη διατήρηση της υγείας του όλου, αναφέρει ο νόμος αυτός. Έχει βεβαίως επισημανθεί για να δικαιολογηθεί την υποδούλωση του απόμου σε ένα απολυταρχικό καθεστώς. Βλ. S. E. Hargens, M. E. Zimmerman, *Integral ecology: Uniting multiple perspectives on the natural world*, Integral Books, Boston and London 2009, σελ. 87.

¹⁷⁷ Κανείς, επί παραδείγματός, δεν διανοείται να παρουσιάσει τη ροή των λευκών αιμοσφαιρίων του ανοσοποιητικού μας συστήματος ως ομόλογη με την πορεία του στρατού που οργανώνει μία κοινωνία για την υπεράσπισή της αν και διακρίνεται κάποια αναλογία ακριβώς εξ αιτίας της λειτουργία τους.

οικοσύστημα συν-επηρεάζονται αμοιβαία και συναποτελούν ο ένας τον άλλον, αλλά είναι δυνατόν οι ίδιοι οργανισμοί να εκτελούν μία οικολογική λειτουργία σε ποικίλα οικοσυστήματα αναλόγως με τις ευρύτερες συνθήκες, καθώς διαμορφώνονται από έκτακτα ή εποχιακά φαινόμενα. Τα όρια είναι ρευστά, ενώ οι οργανισμοί είναι δυνατόν να ανήκουν ταυτόχρονα σε πέραν του ενός οικοσυστήματα. Και για αυτό το λόγο η περιγραφή της σχέσης του οργανισμού με το περιβάλλον του ως «χαρακτηριστικού εντός πλαισίου»¹⁷⁸ παρά ως μέρους προς το όλον αποδίδει καλύτερα την πραγματικότητα της σχέσης, η οποία στηρίζεται στη διαρκή λειτουργική αλληλεπίδραση.

Ο άνθρωπος, έχοντας κατακτήσει ένα βαθμό ανεξαρτησίας από τα επί μέρους οικοσυστήματα, είναι δυνατό να εισέρχεται εις αυτά σποραδικά ανατρέποντας τις ισορροπίες, εφόσον δεν επηρεάζεται από τους οικείους ελεγκτικούς μηχανισμούς. Η σχετική αυτονομία του ανθρώπου έχει τόσο διευρυνθεί ώστε να του δίνει ενίοτε την εντύπωση, ως μετέχοντος στη *νοόσφαιρα*, της πλήρους αυτονομίας, με αποτέλεσμα τις διάφορες απόπειρες απόσχισης από τη *βίοςφαιρα* μέσω υπερβατικών θεωριών και δυϊστικών αντιλήψεων περί του σώματος και του νου.¹⁷⁹ Ο Naess όπως θα δούμε στη συνέχεια έχει αναφερθεί στην κινητικότητα αυτή του ανθρώπου επισημαίνοντας όμως τις υποχρεώσεις με τις οποίες συνδέεται το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό.

Η ιεράρχηση των ολοτήτων, όταν εισερχόμεθα στη νοόσφαιρα, ώστε να μην διαταράσσονται οι βιοσφαιρικές ισορροπίες, ενώ συγχρόνως να μην υποτάσσεται ούτε η νοόσφαιρα στη βίοςφαιρα, δεν είναι απλή υπόθεση. Μια γενικώς αποδεκτή εκδοχή είναι η ακόλουθη:¹⁸⁰

Βίοςφαιρα
Κοινωνία/ Έθνος
Πολιτισμός/ Πολιτιστική παράδοση
Κοινότητα
Οικογένεια
Άτομο και το νευρικό του σύστημα
Όργανο/Συστήματα οργάνων
Ιστός
Κύτταρο
Κυτταρικά οργανίδια
Μόρια
Άτομα
Υποατομικά σωματίδια

¹⁷⁸C. W. DeMarco, "The greening of Aristotle" στο *The Greeks and the environment*, L. Westra, T. M. Robinson (ed.) Rowman & Littlefield 1997 σελ. 112.

¹⁷⁹ K. Wilber, *Sex, Ecology and spirituality, The collected works of Ken Wilber*, Boston Shambhala 2000, σελ. 97.

¹⁸⁰ O Wilber αναφέρει ότι με τη συγκεκριμένη κατάταξη συμφωνούν διανοητές, όπως ο Karl Popper και ο Irvin Laszlo, έ.α., σελ. 87-88.

Μια τέτοια ιεράρχηση βεβαίως απλώς επισημαίνει το πρόβλημα, το οποίο θέσαμε εξ αρχής: στη νοόσφαιρα είναι πιο οικείο να ιεραρχούμε τις καταστάσεις, τοποθετώντας την οικογένεια και τον πολιτισμό μας ως πρότερα, αλλά στη φυσική σφαίρα η βιόσφαιρα προηγείται της νοόσφαιρας. Δύο γενικές λύσεις δίνουν προτεραιότητα είτε στο μέγεθος των ολότητων είτε στο «βάθος» τους. Συγκεκριμένα η βιόσφαιρα είναι εκτενέστερη και πλέον θεμελιώδης, ενώ η νοόσφαιρα διαθέτει περισσότερο βάθος, με άλλα λόγια είναι πιο σύνθετη. Μολαταύτα η γενική αυτή λύση βασίζεται στο ότι το συλλογικό και το ατομικό δεν διακρίνονται ιεραρχικά, αλλά αποτελούν τις δύο όψεις ενός νομίσματος, όπως τα ιεραρχικά επίπεδα πάνω από το άτομο δεν διακρίνονται σε «κοινωνικά» ή «βιοσφαιρικά», αλλά η βιόσφαιρα είναι ούτως ή άλλως ένα είδος συλλογικής οργάνωσης.

Η σύλληψη των ολότητων από μια ατομική βάση μας υποβοηθεί να σχηματοποιήσουμε τη γεωμετρία της αυτοπραγμάτωσης δια της ταύτισης για την οποία ομιλεί ο Naess. Ωστόσο να τονίσουμε εδώ ότι ο Naess δεν προβάλλει ισχυρισμούς αυτού του είδους. Η διεύρυνση της ταύτισης από ένα υποκειμενικό κέντρο δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην την αποδοχή της ιεράρχησης βιολογικών και κοινωνικών ολότητων.

Όσον αφορά την επιβίωση το οικοσύστημα και η βιόσφαιρα είναι απολύτως πρότερα του ατομικού οργανισμού και συνεπώς και του ανθρώπου. Ωστόσο όπως συχνά επισημαίνεται, οι κοινωνικές και οι βιολογικές κατηγορίες είναι διάφορες και δε μπορούν να θεωρηθούν «ισόμορφες». Οι κοινωνικές κατηγορίες διακρίνονται από ομοιογένεια, αποτελούνται αποκλειστικά από ανθρώπους, σε ολόένα διευρυνόμενες δομές από το άτομο στην οικογένεια, το έθνος-κράτος κοκ καταλήγοντας στο ανθρώπινο είδος. Αντιθέτως οι οργανισμικές ολότητες έχουν το χαρακτηριστικό ότι εμπεριέχονται οι μία στην άλλη –άτομο, μόριο, κυτταρικά οργανίδια, κύτταρα, ιστοί, όργανα κοκ., καταλήγοντας στο ότι ο οργανισμός αποτελεί ακατάλληλο δομικό σχέδιο για τις κοινωνικές ομάδες. Η ιεραρχική δομή και τα χαρακτηριστικά του ανοικτού συστήματος αποτελούν τις θεμελιώδεις Αρχές της έμβιας φύσης.¹⁸¹

Όσον αφορά τον κίνδυνο του «οικοφασισμού» επισημαίνεται ότι η έννοια του φασισμού είναι καθαρά ανθρώπινη και ότι, αν και η οικολογική πραγματικότητα της εξάρτησης από τη φυσική σφαίρα αληθεύει στο γήινο οικοσύστημα, σε καμία περίπτωση δεν είναι δυνατόν να περιγράψουμε τη φύση ως δικτάτορα. Απόδειξη ότι ουδέποτε και με κανένα μέσον δεν έχει εμποδίσει το ανθρώπινο γένος να απεργάζεται την καταστροφή της παρά μόνον δια της σχέσεως, την οποία έχει με τη δυνατότητα του ανθρώπου να διδάσκεται από τα σφάλματά του

Ο σύγχρονος αντίλογος προς την οργανισμική προσέγγιση της φύσης αντλεί επιχειρήματα κυρίως από τη σύνδεσή της με το δόγμα των εσωτερικών σχέσεων, το οποίο στην ακραία μορφή του έχει ερμηνευθεί ως σύνδεση των πάντων με τα πάντα και αδυναμία συνεπώς *ορισμού* και *περιγραφής*, βασικών προϋποθέσεων της γνώσης. Εάν δεν είναι δυνατόν να αναλύσουμε τα μέρη ούτε υπάρχει τρόπος να χωρίσουμε το όλον σε μέρη, δεν είναι δυνατόν να συλλάβουμε τις έννοιες και άρα να μελετήσουμε

¹⁸¹ Rowe, S., “Transcending this poor earth-a la Ken Wilber”, *The Trumpeter*, 2001 17(1) σελ. 1-16, βλ. σελ. 2

κάτι και να αποκομίσουμε γνώση, καθόσον η αντίληψη περιλαμβάνει κατ' ανάγκην την επιλογή και τη διάκριση και άρα το διαχωρισμό και τα σύνορα.¹⁸² Ώστε για να κατανοήσουμε την πλήρη σημασία και της μικρότερης λεπτομέρειας θα πρέπει να έχουμε υπ' όψη μας ολόκληρο τον κόσμο, να κατανοήσουμε το σύμπαν στο σύνολό του.

Μια ενδιαφέρουσα απάντηση σχετικά με αυτά έχει δοθεί από τον Whitehead, ο οποίος διερωτάται αντιθέτως πώς ένα υποκείμενο εμφανίζεται να γνωρίζει ένα αντικείμενο που είναι μία ουσία ανεξάρτητη από εκείνο, χωρίς την ουσιώδη εσωτερική σχέση. Κατά την αντίληψή του, χωρίς τη διαφοροποίηση που συνεπάγεται η 'ουσιώδης σύνθεση' του υποκειμένου, η εμπειρία του υποκειμένου δεν είναι δυνατόν να είναι εμπειρία της πραγματικότητας, διότι το υποκείμενο σε αυτή την περίπτωση δεν συνδέεται εσωτερικώς προς τον κόσμο. Πρόκειται συνεπώς για μια εμπειρία μη ουσιώδους σχέσεως και είναι προβληματική η διασύνδεσή της προς τη γνώση. Αν οι ατομικές οντότητες νοηθούν ως αμετάβλητα υποκείμενα, ως συνεχείς ταυτότητες μέσα στο γίγνεσθαι και στη μεταβολή, τότε κανένα υποκείμενο δε μπορεί να συσχετισθεί άμεσα προς οποιοδήποτε άλλο υποκείμενο. Η λύση που προτείνεται από τον φιλόσοφο είναι πως ο κόσμος δεν συνίσταται από ανεξάρτητες οντότητες που απλώς συνυπάρχουν και που σχετίζονται μόνον εξωτερικώς μεταξύ τους, αλλά από πραγματικές οντότητες, οι οποίες είναι ενύπαρκτες μέσα στις άλλες οντότητες και που κατά συνέπειαν σχετίζονται εσωτερικώς, δηλαδή ουσιωδώς, μεταξύ τους, ενώ κάθε πραγματική οντότητα είναι ουσιαστικά διπολική, φυσική και νοητική.¹⁸³ Άρα η φυσική κληρονομιά ουσιαστικά συνοδεύεται από μία αντιληπτική αντίδραση. Να διευκρινίσουμε πως κατά την επιστημονική οικολογία το γεγονός ότι δεν είναι δυνατόν να κατανοήσουμε πλήρως τα φυσικά όντα δίχως αναφορές σε ολοένα διευρυνόμενα πεδία, συνιστά αδιαμφισβήτητη αλήθεια.¹⁸⁴ Μολαταύτα, όταν γίνεται λόγος για τις διασυνδέσεις στο πλαίσιο της σύγχρονης περιβαλλοντικής φιλοσοφίας, υπονοείται επίσης κάτι πιο απτό και καθημερινό για το οποίο ομιλεί χαρακτηριστικά ο A. Leopold,¹⁸⁵ δηλαδή τις απολήξεις των πράξεών μας και τις προϋποθέσεις τους στη φυσική σφαίρα.

¹⁸² R. Sylvan, 1985, "A critique of deep ecology", *Radical Philosophy*, 40: 2-12 και 41:10-22.

¹⁸³ A.N. Whitehead, *Process and reality*, The Free Press N. York 1978, σελ. 65.

¹⁸⁴ C. Sagan, *Cosmos*, Random House, N. York, 1980, σελ. 318: είμαστε φτιαγμένοι από αστρική στάχτη. Η καταγωγή μας και η εξέλιξή μας συνδέονται με μακρινά κοσμικά συμβάντα. Η εξερεύνηση του σύμπαντος είναι εξερεύνηση του εαυτού μας.

¹⁸⁵ Βλ. M. Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, Yale University Press, New Haven and London, σελ. 217: Όταν βάζω κρέμα στον καφέ μου συμβάλλω στην αποξήρανση ενός υγροβιότοπου για να βοσκήσουν οι αγελάδες και να εξαφανιστούν τα πουλιά στη Βραζιλία... όταν καταθέτω αυτές τις σκέψεις στο χαρτί συμβάλλω στην καταστροφή των δασών. Η συγκεκριμένη προσέγγιση βεβαίως δεν είναι κατ' ανάγκην αληθής διότι η χρήση είναι δυνατόν να διαφοροποιείται από την κατάχρηση. Ωστόσο μας επιστρά την προσοχή στους πιθανούς κινδύνους και μας προτρέπει να διευρύνουμε το πεδίο της σκέψης μας.

β. Η θέση του ανθρώπου: φυσικό και ανθρωπογενές

Παραμένουμε στο ζήτημα της θέσης του ανθρώπου μέσα στο ευρύτερο φυσικό πλαίσιο, της σχέσης της φυσικής ιστορίας με την ανθρώπινη. Εκτός των οικολογικών κύκλων η επικρατέστερη άποψη είναι πως ο άνθρωπος είναι δραματικά διαφορετικός από τα μη ανθρώπινα όντα, ελεύθερο υποκείμενο σε αντιδιαστολή προς τα ανελεύθερα φυσικά όντα που υπόκεινται σε αυστηρές νομοτέλειες. Οι 'ριζοσπαστικές' *avant garde* οικολογίες τοποθετούνται υπέρ της άποψης ότι χρειάζεται άμεσα αλλαγή παραδείγματος, κρούοντας τον κώδωνα για τις επερχόμενες καταστροφικές εξελίξεις.

Είναι γεγονός ότι στο πλαίσιο της νεωτερικότητας δεν έχει καλλιεργηθεί αποκλειστικά η ανθρωποκεντρική θέση που έχει αφετηρία την οντολογική διαφοροποίηση του ανθρώπου, αλλά και η αντίθετη. Σύμφωνα προς αυτή την αντίληψη, οι άνθρωποι όχι μόνον δεν διαφοροποιούνται από το φυσικό πεδίο, αλλά περιλαμβάνονται ολοκληρωτικά σε αυτό. Η αυτοσυνειδησία είναι ένα φυσικό χαρακτηριστικό και, όπως όλα τα υπόλοιπα, αποτέλεσμα τυχαίων μεταλλάξεων, που δίνει στον άνθρωπο το προβάδισμα κατά τον ανταγωνισμό. Η εξίσωση του ανθρώπου με τα λοιπά φυσικά όντα είναι δυνατόν να εμποδίσει την εκμετάλλευση της φύσης που νομιμοποιείται από μια ιεραρχική ανθρωποκεντρική θέση, αλλά δεν εμποδίζει τη μάχη για την επιβίωση και την ικανοποίηση των ποικίλων αναγκών. Ο συνηθέστερος ισχυρισμός που προβάλλεται είναι, όπως αναφέρθηκε, ότι εάν ο άνθρωπος είναι πράγματι ον φυσικό, όπως όλα τα άλλα, τότε οι πράξεις του είναι φυσικές ακόμη και αν είναι καταστροφικές για το περιβάλλον.¹⁸⁶ Σε αυτή την περίπτωση η σύνδεση των οικεντρικών θέσεων, χωρίς αναφορά στην εγγενή αξία, με την προστασία του περιβάλλοντος εμφανίζεται αρχικά ως μια θέση η οποία στερείται λογικής βάσης. Η μη αποδοχή της εγγενούς αξίας του κόσμου, η οποία όπως αναφέρθηκε συνιστά μέρος της μεταφυσικής τοποθέτησης του ανθρωποκεντρισμού ως «επιστημονική φυσιοκρατία», δύσκολα συνάπτεται με την προστασία του φυσικού κόσμου. Η Κ. Lee, σχολιάζει αρνητικά την πεποίθηση του Locke ότι μόνον οι άνθρωποι έχουν ενδογενή αξία και ότι η ανθρωπότητα παρέχει στη φύση αξία δια της εργασίας (του μόχθου), παρατηρώντας ότι δεν ανταποκρίνεται στα σημερινά προβλήματα. Οι εξελίξεις στον τομέα της βιοτεχνολογίας κρινόμενες με το μέτρο του Locke, μας υποχρεώνουν να θεωρήσουμε ότι τα γενετικώς τροποποιημένα είδη έχουν εγγενή αξία, την οποία τους μεταφέρει ο άνθρωπος ενώ «η φύση και η Γη παρέχουν μόνον τα σχεδόν άνευ αξίας υλικά, κρινόμενα καθ' αυτά.»¹⁸⁷ Ένας ολοκληρωτικά τεχνικός κόσμος θα μπορούσε θεωρητικά να σχεδιαστεί και να κατασκευαστεί τόσο σε ένα ανθρωποκεντρικό όσο και σε ένα ακραίο οικοκεντρικό πλαίσιο, αν υποθέσουμε ότι ενεργειακά και πιθανώς αισθητικά ευσταθεί, όταν δεν γίνεται αποδεκτή η εγγενής αξία της φύσης, δεδομένου ότι μεταξύ των ειδικών χαρακτηριστικών του ανθρώπου είναι και η δημιουργία τεχνικών δομών.

¹⁸⁶ Βλ. Oelschlaeger. *The idea of wilderness*, Yale University Press, New Haven and London, σελ. 296-301, για μια εκτενή ανάλυση.

¹⁸⁷ Lee K., «Ανθρωποκεντρισμός και νεώτερη Δυτική φιλοσοφία», στο Κ. Βουδούρη (ed.) *Φιλοσοφία και Οικολογία*, Εκδόσεις Ιωνία 1999, σελ. 191-199, βλ. σελ.192, 195

Η δυνατότητα του ανθρώπου να κατασκευάζει τεχνικές δομές συνεπάγεται, ούτως ή άλλως ως πάρεργο, την εμφάνιση νέων όντων-αποδομητών. Όταν η ανθρώπινη επέμβαση περιορίζεται στη συσσώρευση ξένων ουσιών ευνοούνται εν πρώτοις τα είδη εκείνα που είτε ανέχονται είτε (ακόμη καλύτερα) τρέφονται με τις νέες ουσίες. Ευνοείται συνεπώς μία νέα μορφή εξειδίκευσης, η εξάρτηση από την ανθρώπινη δραστηριότητα. Ειδικότερα για τις νέες συνθετικές ουσίες, ξένες μέχρι πρότινος στη βιόσφαιρα, τα *ξενοβιοτικά*, η εξελικτική διαδικασία οδηγεί στη δημιουργία νέων οργανισμών, ικανών να διασπάσουν τους ασυνήθιστους χημικούς δεσμούς. Σε πολλά ρέματα όπου επί δεκαετίες σωρεύονται τα ίδια *ξενοβιοτικά* έχουν ήδη εμφανιστεί μέσω φυσικών διεργασιών, σε μικρές βέβαια ακόμη συγκεντρώσεις, παρόμοιοι μικροοργανισμοί,¹⁸⁸ οι οποίοι έχουν προβληματίσει τους ειδικούς σχετικά με την κατάταξή τους ανάμεσα στο φυσικό και το τεχνικό, καθώς είναι αδύνατον να επιβιώσουν, δίχως τον άνθρωπο και τα απόβλητά του, ο οποίος είναι εμμέσως πλην σαφώς το αίτιο της εμφάνισής τους.

Τα τελευταία χρόνια ο άνθρωπος με την αρωγή της βιοτεχνολογίας συνθέτει τέτοιους οργανισμούς, προτρέχοντας των φυσικών διεργασιών ή δημιουργώντας παραλλαγές που τον εξυπηρετούν. Το κύριο φιλοσοφικό πρόβλημα που εγείρεται σε αυτές τις περιπτώσεις σχετίζεται με το γεγονός ότι οι νέοι αυτοί οργανισμοί αλλοιώνουν ανεπιστρεπτή τη φύση, καθώς την εμβολιάζουν με μία νέα τελεολογία, με χρηστικά δημιουργήματα της ανθρώπινης νόησης, όταν μάλιστα αυτή καθοδηγείται από τις ανάγκες του σύγχρονου καταναλωτισμού και της συνακόλουθης δραματικής αύξησης των λογής απορριμμάτων και αποβλήτων. Τα πρακτικά προβλήματα συνδέονται με το γεγονός ότι τίποτε στη φύση δεν δρα μεμονωμένα, ενώ οι έμβιοι οργανισμοί μεταλλάσσονται ακατάπαυστα.¹⁸⁹ Η απελευθέρωση στο περιβάλλον οργανισμών που είναι αποτέλεσμα γενετικής μηχανικής γίνεται έναυσμα αλυσιδωτών αντιδράσεων.¹⁹⁰

Οι προβληματισμοί αυτοί είναι κατ' αρχήν σημαντικοί σε πρακτικό επίπεδο, διότι συνδέονται άμεσα με την ισορροπία του γήινου περιβάλλοντος και την πρωτογενή παραγωγή ως πηγή ζωής για το ανθρώπινο είδος. Όμως είναι επίσης

¹⁸⁸ Wager-Dobler, I., Erb W.R. 1993, «Detection of polychlorinated biphenyl degradation genes in polluted sediments by direct DNA extraction and polymerase chain reaction.» *Appl. Environ. Microbiol.* 59(12) σελ. 4065-4073.

¹⁸⁹ M. Wilson, E.S. Lindow, 'Release of recombinant microorganisms', 1993 *Annual Review of Microbiology* 47: 913-944, βλ. επίσης J.M. Tiedje et al., 'The planned introduction of genetically engineered organisms: ecological considerations and recommendations', 1989 *Ecology* 70(2): 298-315.

¹⁹⁰ Στο σημείο αυτό θεωρείται σκόπιμη η επισήμανση ότι, ως αποτέλεσμα της εκτενούς έρευνας σχετικά με τα βακτήρια *Pseudomonas syringae*, που λειτουργούν ως καταλύτες για το σχηματισμό πάγου, δημιουργήθηκε, δια της βιοτεχνολογίας, γενετικά τροποποιημένη εκδοχή που αντιθέτως παρεμποδίζει το σχηματισμό πάγου και η οποία κυκλοφορεί ήδη στην αγορά, παρά τις ενστάσεις των περιβαλλοντολόγων. βλ. R.M. Skirvina, E. Kohlerb, H. Steiner, D. Ayers, A. Laughnanc, M.A. Nortond, M. Warmunde, «The use of genetically engineered bacteria to control frost on strawberries and potatoes. Whatever happened to all of that research?», *Scientia Horticulturae* 84 (2000) 179±189. Για εκτενή αναφορά στις πολιτικές προεκτάσεις του ζητήματος βλ. Oei, H.L., *Genes and Politics: The Recombinant DNA Debate*, Chatelaine Press, Burke, VA 1999. Το βακτήριο κυκλοφορεί ήδη στην αγορά με την εμπορική ονομασία FrostbanTM

σημαντικό να εξετασθούν και σε σχέση με τη γνώση και τον πολιτισμό, διότι η ζωή του ανθρώπου δεν είναι δυνατόν να διαχωριστεί σε φυσική και διανοητική σφαίρα αλλά αποτελεί μια ενότητα. Για το λόγο αυτό μάλιστα η βαθεία οικολογία δεν αναφέρεται μόνο στην επιβίωση αλλά προχωρεί στην πραγμάτωση όλων των δυνατοτήτων, και μάλιστα για όλα τα όντα.

Είναι λοιπόν σημαντική η αναγνώριση της αυθεντικότητας των φυσικών συστημάτων και των έμβιων οργανισμών κατά την επαφή τους με το ανθρωπογενές περιβάλλον, έτσι ώστε να επιτευχθεί ένας διαχωρισμός της προστασίας των πρωταρχικών και προϋπαρχόντων τύπων φυτών και ζώων, αλλά και βιοτόπων ως φορέων εγγενούς αξίας, από την προστασία με στόχο τα ανθρώπινα οφέλη, όπως π.χ. στην περίπτωση των ζωολογικών κήπων. Εάν η ανθρώπινη σφαίρα δεν διαχωρίζεται σε κανένα επίπεδο από τη φυσική, είναι δυνατόν να νομιμοποιηθούν και εκείνες, εκ των συγχρόνων προσεγγίσεων, οι οποίες αναμειγνύουν την έντονη ανθρώπινη εμπλοκή και τον χειρισμό του φυσικού με στόχο την επαναφορά του στην πρωταρχική κατάσταση, δημιουργώντας παράλληλα άλυτα προβλήματα στην αναγνώριση και στην προστασία της ανέγγιχτης από τον άνθρωπο παρθένας φύσης.¹⁹¹ Η Σοφία Βουδούρη στο άρθρο «Η περιβαλλοντική φιλοσοφία του Eric Katz»¹⁹² κάνει εκτενή αναφορά στον Martin Krieger ο οποίος διερωτάται γιατί δεν θα ήταν επιθυμητό να αντικαταστήσουμε τα φυσικά δένδρα με πλαστικά, υποστηρίζοντας ότι το φυσικό είναι μία κοινωνική σύμβαση και εξαρτάται από εκείνο που η κάθε κοινωνία έχει συμφωνήσει ή απλώς συνηθίσει να θεωρεί φυσικό.¹⁹³ Οποσδήποτε το πλαστικό δένδρο αποτελεί ένα ακραίο παράδειγμα, ειδικά αν δεν φωτοσυνθέτει και οπωσδήποτε το πλαστικό δεν αποδομείται όπως το φυσικό και συνεπώς ο διαχωρισμός είναι αυτονόητος. Άλλα παραδείγματα όμως όπως τεχνητοί λόφοι ή λίμνες, τα οποία μάλιστα μετά από μερικές γενιές καθίστανται απολύτως οικεία στον παρατηρητή και έχουν στο μεταξύ δεχθεί και νέους κατοίκους οι οποίοι εγκαταστάθηκαν εκεί μόνοι τους, όπως πουλιά έντομα ή άλλα αυτοφυή φυτά, καθιστούν τον διαχωρισμό προβληματικό. Όπως παρατηρεί η Σοφία Βουδούρη¹⁹⁴ ο άνθρωπος δια της κατάλληλης παιδείας, της διαφήμισης, της προπαγάνδας κοκ, συνηθίζει να αποδέχεται κάθε είδους παρέμβαση στο φυσικό περιβάλλον. Ακολούθως η σχέση του ανθρώπου προς τη φύση καθίσταται απλώς

¹⁹¹ Ένα σύγχρονο πρόγραμμα του είδους αυτού επιδιώκει να επαναφέρει στην Πολωνία το αρχέγονο βόδι, *Bos primigenius*, εξαφανισμένο από τον 17^ο αιώνα. Το άγριο ζώο ξαναδημιουργείται γενετικά με αντιστροφή των τεχνικών επιγαμίας ώστε να επανα-προκύψει η εξωτερική εμφάνιση του εξαφανισμένου ζώου, του προγόνου της ευρωπαϊκής αγελάδας. Το πρόγραμμα «τουρισμός, φύση, παράδοση» θα εισαγάγει τα ζώα αυτά στη βόρεια Πολωνία. Βλ. C. Guintard, J. Rewerski, “The disappearance of the Aurochs (*Bos primigenius*) in Poland during the XVII century and the reintroduction project of this reconstituted animal in the Mazury region” στο *Animaux perdus, animaux retrouvés: reapparition ou réintroduction en Europe occidentale d’espèces disparues de leur milieu d’origine*, Lilliane Bobson (ed) U. of Liege 1999, Belgium.

¹⁹² Στο Ε. Πρωτοπαπαδάκη, Ε. Μανωλά (eds) *Περιβαλλοντική ηθική, προκλήσεις και προοπτικές για τον 21^ο αιώνα*, Έκδοση τμήματος Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης, 2012 σελ. 21-37

¹⁹³ Βλ. σελ. 23 έ.α.

¹⁹⁴ Βλ. σελ. 25 έ.α.

περιστασιακή, συμβατική και τυχαία και δε διέπεται από αρχές και άρα δεν υπάρχει καμία στερεή εγγύηση για την προστασία της.

Είναι πάντως γεγονός ότι η άγρια φύση εξαφανίζεται με γοργούς ρυθμούς για να αντικατασταθεί είτε από το ανθρωπογενές ανοικοδομημένο τοπίο, είτε από μια ανθρωπογενή παραλλαγή ή μετάλλαξη του φυσικού, με αποτέλεσμα η εποχή μας να λάβει το όνομα ανθρωπόκαινος.¹⁹⁵ Κάθε μέρα που περνά το παραδοσιακά προσδιορισμένο σύνορο μεταξύ του φυσικού και του μη φυσικού επαναπροσδιορίζεται. Το όριο μεταξύ των ειδών διαρρηγνύεται από τους σύγχρονους επιστήμονες καθιστώντας συγχρόνως ασαφή τα όρια μεταξύ του φυσικού και του τεχνικού.¹⁹⁶ Είναι δυνατό να μιλάμε για παρθένα φύση τη στιγμή που όλοι γνωρίζουμε ότι δια των ατμοσφαιρικών κινήσεων και των βροχοπτώσεων τα ποικίλα παράγωγα και υποπροϊόντα των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων μεταφέρονται παντού, ενσωματώνονται από τη φυτική ζωή και περνούν στις ετερότροφες μορφές ζωής διαμέσου των τροφικών ιστών; Από αυτά καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η διαφορά μεταξύ των φυσικών ειδών και εκείνων που είναι προϊόντα της ανθρώπινης τέχνης δεν είναι απόλυτη, δεν υφίσταται κάποιο σχίσμα, αλλά ένα συνεχές. Και σε αυτό το συνεχές πως θα ήταν δυνατόν να προσδιοριστεί το σημείο, όπου το φυσικό αρχίζει να γίνεται τεχνητό;

Τα γενετικώς τροποποιημένα όντα, απελευθερωμένα εκτός των εργαστηρίων όπου δημιουργήθηκαν, είναι δυνατό με τη σειρά τους να δημιουργήσουν νέα υβρίδια με τις υπάρχουσες ποικιλίες, των οποίων το γενετικό υλικό έχει διαμορφωθεί χωρίς ανθρώπινες παρεμβάσεις. Βεβαίως πολλά από τα θεωρούμενα ως φυσικά όντα έχουν επίσης υποστεί αλλαγές μέσω των παλαιότερων τεχνικών της επιλεκτικής διασταύρωσης. Όμως αν θεωρήσουμε και αυτά ως τεχνικά όντα, τότε πώς διαφοροποιείται το πλαστικό κουνέλι από το μεταλλαγμένο; Και βάσει ποίου κριτηρίου ονομάζονται κάποια ανθρώπινα προϊόντα, όπως π.χ. το βαμβάκι, ο οίνος ή το μαλλί, φυσικά, τη στιγμή κατά την οποία έχουν υποστεί απειράριθμες διεργασίες πριν λάβουν την τελική τους μορφή; Η διαφοροποίηση αυτή παραδοσιακά εξετάζεται χρησιμοποιώντας κάποια «ακραία παραδείγματα» φυσικού και τεχνικού. Οι B. Bensaude-Vincent και W.R. Newman χρησιμοποιούν το επιχείρημα του

¹⁹⁵ Η λέξη «Ανθρωπόκαινος» έγινε ευρέως γνωστή ως όρος στις αρχές του 21^{ου} αιώνα. Σε αυτό συνέβαλε και ο χημικός της ατμόσφαιρας, βραβευμένος με Νόμπελ, Ολλανδός Πολ Κρούτζεν. Μολονότι τις πρώτες δεκαετίες του 21ου αιώνα η “Ανθρωπόκαινος” δεν είχε αναγνωριστεί επίσημα από τη Διεθνή Επιτροπή Στρωματογραφίας ή ICS (International commission of stratigraphy), οι ειδικοί της “Ομάδας Εργασίας Ανθρωποκαίνου” εισηγούνταν επίμονα –από τις αρχές του αιώνα– την αναγνώριση της νέας γεωλογικής εποχής. Τα αίτια της καθυστερημένης αναγνώρισης ήταν επιστημονικά αλλά και πολιτικά.

¹⁹⁶ Η γενετική μηχανική μας έχει παρουσιάσει φράουλες με γονίδια ιχθύος και οι καλλιτέχνες γενετιστές φωσφορίζοντα κουνέλια και τελευταία έναν σύγχρονο ελέφαντα που στα γονίδια του φέρει DNA από τα εξαφανισμένα μαμούθ, των οποίων το γενετικό υλικό έχει διασωθεί κατεψυγμένο στη Σιβηρία. Και πέρα από τα όρια μεταξύ των ειδών υπάρχουν και οι μεταλλάξεις του τύπου gene editing, επεξεργασία γονιδίων, που αν και εν πρώτοις φαίνονται ως ασφαλείς και μάλιστα διαφεύγουν τη νομοθεσία τη σχετική με τα μεταλλαγμένα, έχουν άγνωστες συνέπειες όταν ενταχθούν στα οικοσυστήματα αλλά και στην ανθρώπινη υγεία.

Αριστοτέλη,¹⁹⁷ ο οποίος παρατηρεί ότι, αν φυτέψουμε ένα ξύλινο αντικείμενο, ένα κρεββάτι συγκεκριμένα, εκείνο που θα αναπαραχθεί θα είναι το ξύλο και όχι η όποια μορφή του έχει δώσει ο τεχνίτης, ξεχωρίζοντας έτσι το φυσικό από το τεχνικό. Μολαταύτα ο Αριστοτέλης στο ίδιο έργο αναφέρεται επίσης και σε ένα διαχωρισμό των ίδιων των τεχνών ως προς τη δράση τους παρατηρώντας ότι υπάρχουν εκείνες οι οποίες μιμούνται τη φύση και εκείνες οι οποίες την οδηγούν σε ένα ανώτερο στάδιο τελειότητας,¹⁹⁸ δίδοντας ως παράδειγμα τον ιατρό, ο οποίος επαναφέρει το ασθενές σώμα στην κατάσταση της υγείας δίχως να αλλάξει τη φύση του. Όμως στο σημείο αυτό επανερχόμαστε στο πρόβλημα των ορίων το οποίο στην εποχή μας γίνεται φανερό στην πλαστική χειρουργική και την αναζήτηση της «αιωνίας νεότητας». Ακόμη και με γνώμονα το πρώτο παράδειγμα στην εποχή μας, κατά την οποία όχι μόνον η μορφή, αλλά και το ίδιο το ξύλο μεταλλάσσεται εν ζωή, δεν οδηγούμαστε πουθενά.

Οι B. Bensaude-Vincent και W. R. Newman¹⁹⁹ αναφέρονται επίσης στα επιτεύγματα και τους προβληματισμούς της σύγχρονης χημείας, όσον αφορά τη σχέση φυσικού και τεχνικού²⁰⁰ ως εξής: τι διαφορά έχει μια φυσική ουσία, η οποία προέρχεται από εκχύλιση, όπως επί παραδείγματος η βιταμίνη C απομονωμένη από ένα πορτοκάλι, από το συνθετικό ανάλογο της; Και το ερώτημα παραμένει, κατά πόσον η φυσική εκδοχή είναι όντως φυσική, αν προέρχεται από υβρίδια ή μεταλλαγμένα φυτά, καλλιεργημένα με ανθρώπινες μεθόδους, ή αν έχει ενσωματώσει από το έδαφος τεχνητές ουσίες, παράγωγα της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Όταν κάποιος μπορεί να κατασκευάσει τεχνικά είδη, τα οποία δεν ξεχωρίζουν από τα φυσικά είδη όσον αφορά τα υπόλοιπα σχετικά γνωρίσματα, τα φυσικά είδη κινδυνεύουν να εκτοπισθούν. Η οντολογική κατηγορία τού τεχνικού θα είναι δυνατόν να αντικαταστήσει ολοσχερώς εκείνη τού φυσικού. Η υπεράσπιση του δευτέρου, ως κατηγορίας άξιας διατήρησης συνιστά κατά την εκτίμηση ορισμένων μελετητών το πλέον θεμελιώδες καθήκον της περιβαλλοντικής φιλοσοφίας. Υπ' αυτήν την οπτική γωνία το πλέον ανησυχητικό σημείο της σύγχρονης τεχνολογίας μακροπρόθεσμα μπορεί να μην είναι πως θέτει σε κίνδυνο τη ζωή στη Γη, όπως τη γνωρίζουμε, εξ αιτίας των ρύπων τους οποίους απελευθερώνει, αλλά το γεγονός πως θα μπορούσε να προβεί σε συστηματική μετάλλαξη ώστε η φύση ως «το έτερο» να εξαλειφθεί,

¹⁹⁷ B. Bensaude-Vincent, W.R. Newman (eds), *The artificial and the natural: an evolving polarity*, "Introduction: The artificial and the natural: state of the problem", MIT 2007 USA, σελ. 5 Γίνεται αναφορά στο βιβλίο 2^ο, κεφάλαιο 1^ο, Αριστοτέλους, *Περί φυσικής ακροάσεως*.

¹⁹⁸ Bensaude-Vincent, Newman, έ.α. σελ. 5 αναφορά στο κεφάλαιο 8^ο, Αριστοτέλους, *Περί φυσικής ακροάσεως*.

¹⁹⁹ Έ.α. σελ. 7.

²⁰⁰ R. Hoffman, *The same and not the same*, Columbia University Press N.Y. 1995, βλ. κριτική στο *The chemical intelligencer* 1997,3,(1), σελ. 59-60. Διερωτάται ο Hoffman πότε μπορούμε να πούμε ότι δύο ουσίες ταυτίζονται; Και αν η μία είναι χημικώς καθαρή και η άλλη για βιομηχανική χρήση και πάλι δεν τις ονομάζουμε με το ίδιο όνομα; Σε ποιο σημείο υπολογίζεται περισσότερο η ομοιότης και σε ποιο η διαφορά;

υποστηρίζει η K. Lee.²⁰¹ Με άλλα λόγια η οντολογική κατηγορία του φυσικού θα πρέπει να περιγραφεί και να υπερασπισθεί απέναντι σε αυτήν του τεχνικού και κάποια θεώρηση και ορθή εκτίμηση της εγγενούς αξίας θα πρέπει να συναχθεί, η οποία να μπορεί να περιλάβει την πρώτη. Κατά την Lee είναι λοιπόν αναγκαίο να διατηρηθούν διακρίσεις, όπως εκείνη ανάμεσα στο ανθρωπογενές και στο μη ανθρωπογενές, στη φύση και στον πολιτισμό, στο φυσικό και στο τεχνικό. Με άλλα λόγια ο οντολογικός διαφορισμός ή δυαδισμός είναι αναγκαίος, αν και όχι η δυαρχία, για να εναντιωθεί στη μετατροπή του φυσικού σε τεχνικό.

Όμως όπως είδαμε στο παράδειγμα με τα βακτήρια - προϊόντα γενετικής μηχανικής, ημι-φυσικά όντα που «ξειδικεύονται» στη διάσπαση ξενοβιοτικών αποβλήτων, αλλά και από ανάλογα προβλήματα που σχετίζονται με την οντολογία των μεταλλαγμένων ειδών, το πρόβλημα εντοπίζεται στο γεγονός ότι δεν είναι αδρανή αλλά έμβια. Όταν αυτά αρχίσουν να αλλάζουν υπό την επήρεια των φυσικών πλέον δυνάμεων και σύμφωνα με τους νόμους ενδεχομένως της φυσικής επιλογής, οι παλαιές διακρίσεις δεν επαρκούν. Δεν είναι απλό να αποφανθούμε αν πρόκειται για όντα φυσικά ή τεχνικά, ενώ, αν η τεχνική ικανότητα²⁰² θεωρηθεί φυσικό χαρακτηριστικό, οι διαφοροποιήσεις αυτές καθίστανται προβληματικές.²⁰³ Όμως ακόμη και όταν εξετάζουμε άλλους παράγοντες, εκτός του γενετικού υλικού, υπάρχουν ενστάσεις και για τους ζωολογικούς κήπους, οι οποίοι, φυλακίζοντας τα φυσικά όντα και απομονώνοντάς τα από το φυσικό τους περιβάλλον τα μεταλλάσσουν δραματικά, όσον αφορά τη συμπεριφορά και την επικοινωνία. Ενδεχομένως λοιπόν και η γονεϊκή συμπεριφορά να διαφοροποιείται και η νέα γενεά, έχοντας έγκλειστους γονείς, να μην αποτελείται πλέον από εντελώς φυσικά όντα, που έχουν ενεργοποιημένα τα φυσικά ένστικτα. Με άλλα λόγια, αν και δεν υπάρχει διαφορά στη φυλογένεση, θα υπάρχει στην οντογένεση.

Οι κατασκευαστικές ικανότητες ζώων και ανθρώπου φέρνουν στο φώς μια ακόμη πλευρά του ζητήματος. Μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι η ανάγκη για στέγη είναι κοινή στο ζωικό βασίλειο, είναι πρωτογενής ανάγκη. Πολλά ζώα χτίζουν φωλιές, ανάμεσά τους και ο άνθρωπος. Κάποιοι άνθρωποι χτίζουν μεγαθήρια και κάποιοι μικρές καλύβες από φυσικά υλικά, λάσπη, πλίνθους, ξύλα, καλάμια, πέτρες, κοκ. Είναι αμφίβολο αν είναι ορθός ο διαχωρισμός ανάμεσα στη φωλιά του τερμίτη ως κάτι φυσικό και της πλινθοκαλύβας ή αχυροκαλύβας του ιθαγενούς -την οποία

²⁰¹ K. Lee, *The natural and the artefactual, the implications of deep science and deep technology for environmental philosophy*, Lexington books, Lanham, Boulder, N. York, Oxford 1999, σελ 2.

²⁰² Πολυάριθμες μελέτες και ντοκιμαντέρ κυκλοφορούν για τις ικανότητες πολλών πτηνών να κτίζουν πολύπλοκες φωλιές, των τερμιτών που κατασκευάζουν κτίσματα έως και 5 μέτρα ψηλά, των καστόρων που με τα φράγματα που χτίζουν αλλάζουν την ροή των ποταμών, κοκ ενδεικτικά αναφέρω: <https://blog.nationalgeographic.org/.../5-animals-that-are>. Ο Θ. Π. Τάσιος στο βιβλίο *Οι Κοινωνίες των ζώων* παρέχει μία σύνοψη των κατασκευαστικών τεχνικών στο ζωικό βασίλειο. Βλ. σελ. 40-41

²⁰³ Ο καθηγητής Θ. Π. Τάσιος χρησιμοποιεί τον (οιονεί-ταυτολογικό) ορισμό ότι τεχνολογία είναι «το φυσικό συμπλήρωμα της Φύσεως». Συμπλήρωμα, προσθέτει, με την έννοια ότι η ικανοποίηση δεδομένης ανάγκης δε μπορεί να επιτευχθεί με φυσικά μέσα – ο κότσυφας δεν βρίσκει έτοιμο φυσικό καταφύγιο και κατασκευάζει μόνος του μία εξαιρετικά περίτεχνη φωλιά. Φυσικό δε διότι ο φυσικός εγκέφαλος του ζώου, συλλαμβάνει (ή διαθέτει προγραμματισμένη;) την τεχνολογική μέθοδο. Τα δε φυσικά μέλη του σώματος του ζώου την εφαρμόζουν. Έ.α. σελ. 39

έχει μάθει να κατασκευάζει δια της μίμησης παρατηρώντας από παιδί τα γηραιότερα μέλη της φυλής- κάτι τεχνικό, η τοποθέτησή της εν ολίγοις, μαζί με τα λοιπά ανθρώπινα δημιουργήματα που προέρχονται από μια ανθρωποκεντρική στάση. Το ζήτημα γίνεται ακόμη δυσκολότερο, όταν αντιμετωπίζουμε βιοκλιματικά σπίτια υπερσύγχρονης τεχνολογίας χτισμένα για το καλό του συνόλου, όπου το ενεργειακό αποτύπωμα ελαχιστοποιείται. Από αυτά γίνεται κατανοητό ότι είναι πλέον προβληματικός ο διαχωρισμός και οι παραδοσιακοί τρόποι προσδιορισμού της οντολογίας των φυσικών και τεχνικών όντων με τα τέσσερα αίτια κατά τον Αριστοτέλη²⁰⁴ δεν καλύπτουν όλο το φάσμα των πιθανοτήτων, διότι είναι δυνατόν όντα κατασκευασμένα για να εξυπηρετούν ανθρώπινους σκοπούς κατά την απελευθέρωση τους στη φύση να μεταλλαχθούν δια των φυσικών διαδικασιών καθιστώντας το οντολογικό status τους αμφίβολο. Η παντελής έλλειψη διαχωρισμού, ως θεωρητική πρόταση, δεν είναι σε θέση να αντιμετωπίσει τέτοιας υφής προβλήματα. Η επισήμανση του σύγχρονου αυτού αδιεξόδου μας κατευθύνει στην ανάγκη αναγνώρισης της εγγενούς αξίας της φύσεως και στην πρόταση του Naess για την δυνατότητα αυτοπραγμάτωσης όλων των όντων, η οποία θα πρέπει να δεσμεύει τον άνθρωπο κατά την εξάσκηση της τεχνικής του ικανότητας. Το ισχυρό βίωμα της ταύτισης το οποίο δημιουργεί άρρηκτο δεσμό με το φυσικό, καθιστά κατά τον Naess τη συμπεριφορά του οικειοθελώς οικολογική.

γ. Η εγγενής αξία της φύσης

Η βαθεία οικολογία όπως είδαμε στο «πρόγραμμα των οκτώ σημείων»²⁰⁵ αλλά και οι οικοκεντρικές-βιοκεντρικές προσεγγίσεις γενικότερα, αποδέχονται την αντίληψη ότι ο κόσμος έχει εγγενή αξία. Τα όντα δεν προσλαμβάνουν την αξία τους από την ολότητα, αλλά την κατέχουν εγγενώς τόσο ως όντα, όσο και ως μέλη του συστήματος. Στην αντίθετη περίπτωση θα έπρεπε και ο άνθρωπος να στερείτο εγγενούς αξίας ως ένα έμβιο ον όμοιο με όλα τα άλλα φυσικά όντα. Τα φυσικά συστήματα και τα οικοσυστήματα ως βάση κάθε οργανικής ύπαρξης έχουν εγγενή αξία. Ο Naess σχολιάζει το σημείο αυτό του προγράμματος λέγοντας τα εξής: «Η συγκεκριμένη συστηματοποίηση του ζητήματος αναφέρεται στο σύνολο της βιόσφαιρας ή επιστημονικότερα της οικόσφαιρας ως σύνολο (και αυτό αναφέρεται επίσης ως οικοκεντρισμός). Περιλαμβάνει άτομα, είδη, πληθυσμούς, τόπο διαβίωσης όπως και ανθρώπινα και μη ανθρώπινα φαινόμενα μόρφωσης και πολιτισμού. Δεδομένης της τωρινής περί οικολογικών σχέσεων γνώση, γνωρίζοντας δηλαδή ότι αυτές είναι γενικευμένες και διαπερνούν τα πάντα, οδηγούμαστε με τρόπο φυσικό

²⁰⁴ Βλ. Lee K. *The natural and the artefactual, the implications of deep science and deep technology for environmental philosophy* Lexington books, Lanham, Boulder, N. York, Oxford 1999 κεφ. 2 σελ.49-80.

²⁰⁵ The well-being and flourishing of human and non-human life on Earth have value in themselves (synonyms: intrinsic value, inherent worth). These values are independent of the usefulness of the non-human world for human purposes. Naess, Arne 1993. «The deep ecological movement: Some philosophical aspects». In: Zimmerman (ed.) 1993, *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall. 193–212.

στη μέριμνα και το σεβασμό, ως κάτι το αυτονόητο. Ο όρος ‘ζωή’ χρησιμοποιείται με έναν ευρύτερο τρόπο από ότι στη βιολογική επιστήμη, περιλαμβάνοντας και αυτά που οι βιολόγοι θεωρούν ως αβιοτικό περιβάλλον δηλαδή τα ποτάμια, τους αγρούς, ή τα οικοσυστήματα. Για τους υποστηρικτές της βαθείας οικολογίας, συνθήματα όπως ‘αφήστε τα ποτάμια να ζήσουν’ επεξηγεί αυτή την ευρύτερη χρήση, τόσο κοινή σε πολλούς πολιτισμούς.»²⁰⁶ Πέρα από την επιστημονική οικολογία, οι θεωρητικοί της βαθείας οικολογίας για το ζήτημα της εγγενούς αξίας έχουν στραφεί σε φιλοσοφικά συστήματα αντίθετα προς τη νεωτερικότητα, όπως ο ρομαντισμός στη Δύση ή ο βουδισμός στην Ανατολή. Ο ίδιος ο Naess μεταξύ των άλλων έχει αναφερθεί εκτενώς στη σημασία των αισθημάτων για τη φύση.²⁰⁷ Αυτά, επισημαίνει, σε διάφορους πολιτισμούς λαμβάνουν μάλιστα διαφορετική χροιά. Αναφέρει ότι στην Κίνα η ανάβαση στην κορυφή ενός βουνού συνδέεται με αισθήματα υπερηφανείας ενώ αντιθέτως για ορισμένες ινδουιστικές σχέτες θεωρείται πράξη αλαζονείας. Επισημαίνει επίσης ότι σε πολλές γλώσσες χρησιμοποιείται η έκφραση ‘βγαίνω’ στη φύση ενώ αντιθέτως στα νορβηγικά η έκφραση είναι ‘μπαίνω’ στη φύση.²⁰⁸

Όσον αφορά τη θεωρητική προσέγγιση της εγγενούς αξίας, αντιμετωπίζουμε το πρόβλημα της καταγωγής της. Ο άνθρωπος τελικώς την αποδίδει ή την αναγνωρίζει. Ο ίδιος ο όρος βέβαια υποδηλώνει ότι η αξία ενυπάρχει ανεξάρτητα από τις ανθρώπινες κρίσεις. Ωστόσο ορισμένοι μελετητές, όπως ο J. Baird Callicott, έχει ισχυριστεί ότι όλες οι αξίες είναι ανθρωπογενείς και υποκειμενικές, δίχως αυτό να υπονοεί ότι είναι ανθρωποκεντρικές, θεωρώντας πως το ζήτημα περί της αξίας εκφράζεται καλύτερα χρησιμοποιώντας τη λέξη ως ρήμα μάλλον παρά ως ουσιαστικό.²⁰⁹ Ο Weston²¹⁰ πλησιέστερα σε μία βιολογική προσέγγιση ισχυρίζεται ότι οι εγγενείς αξίες είναι επίσης εν χρήσει, εν λειτουργία, (operational values) αν και με ένα πιο εσωτερικό τρόπο, θεωρώντας ότι η εγγενής αξία, οριζόμενη ως ανεξάρτητη και αυτάρκης είναι δυνατόν να μην είναι πλήρως διαχωρισμένη από τον αξιολογούντα. Στο σημείο αυτό είναι χρήσιμο να αναφέρουμε και τη διαφοροποίηση της λειτουργικής αξίας η οποία σχηματίζει ένα ευρύτατο φάσμα του οποίου το ένα άκρο φαίνεται να προσεγγίζει την εγγενή αξία, όπως, π.χ., όταν αναφερόμαστε στην εγγενή λειτουργικότητα ενός νεφρού ή της καρδιάς σε σχέση με την επιβίωση του οργανισμού και στην αμιγώς λειτουργική (θεραπευτική) αξία που μπορεί να έχει ως τροφή για έναν θηρευτή.

²⁰⁶ Naess, Arne 1993 έ.α. σελ. 197-198 This formulation refers to the biosphere, or more professionally, to the ecosphere as a whole (this is also referred to as ‘ecocentrism’). This includes individuals, species, populations, habitat, as well as human and non-human cultures. Given our current knowledge of all-pervasive intimate relationships, this implies a fundamental concern and respect. The term ‘life’ is used here in a more comprehensive non-technical way also to refer to what biologists classify as ‘non-living’: rivers (watersheds), landscapes, ecosystems. For supporters of deep ecology, slogans such as ‘let rivers live’ illustrate this broader useage so common in many cultures

²⁰⁷ Arne Naess, *Life’s philosophy: reason and feeling in a deeper world*, The University of Georgia Press, Athens and London, 2002

²⁰⁸ Arne Naess, *Life’s philosophy*, έ. α. σελ. 104-105

²⁰⁹ Not value αλλά I value Callicott J. Baird 1989. *In Defense of the Land Ethic*. Albany: State University of New York Press.

²¹⁰ Weston, Anthony 1996 [1985]. «Beyond intrinsic value: Pragmatism in environmental ethics», Light A. Katz Eric (eds.), *Environmental Pragmatism*. London: Routledge, 285–306.

Στην αντίθετη θέση βρίσκουμε τον Holmes Rolston ο οποίος ισχυρίζεται ότι οι αξίες είναι αντικειμενικές, προϋπάρχουν του ανθρώπου και ενυπάρχουν στα είδη, τα οικοσυστήματα, τις εξελικτικές διεργασίες κοκ. Η Keekok Lee, ακολουθώντας μία μέση οδό, διακρίνει δύο διαφορετικές εκδοχές της εγγενούς αξίας. Την «δομημένη» (articulated), η οποία είναι υποκειμενική και ανθρωποκεντρική και την οποία, όπως ισχυρίζεται, δημιουργεί και κατέχει ο άνθρωπος κατ' αποκλειστικότητα και την «σιωπηλά θεσπισμένη» (mutely enacted), η οποία απαντά σε όλο το φυσικό κόσμο και έχει αντικειμενικό χαρακτήρα.²¹¹ Ο J. O'Neill²¹² διακρίνει τρεις βασικές σημασίες του όρου εγγενής αξία, θεωρώντας την (α) ως συνώνυμο της μη λειτουργικής αξίας, (β) ως όρο που αναφέρεται στην αξία ενός αντικειμένου εξ αιτίας των εγγενών χαρακτηριστικών του και (γ) ως συνώνυμο της αντικειμενικής αξίας.

Περνώντας στο πρακτικό επίπεδο, όπως απαιτεί η φύση του προβλήματος που εξετάζουμε, αντιλαμβανόμαστε ότι η αναγνώριση της εγγενούς αξίας της φύσης δεν προσφέρει πάντα πρακτικές λύσεις στον άνθρωπο που καλείται να αντιμετωπίσει το οικολογικό πρόβλημα. Στο παρελθόν ήταν ευρέως διαδεδομένη η πεποίθηση ότι είναι δυνατόν να βρεθεί ένα γενικό σχήμα βάσει του οποίου θα επιλύονταν όλα τα προβλήματα, ένα είδος μονιστικής περιβαλλοντικής ηθικής. Τελικώς τείνει να επικρατήσει μία πλουραλιστική τάση, διότι αναγνωρίζεται ότι δεν είναι δυνατόν να εφαρμόσουμε τον ίδιο κανόνα σε μία γάτα συντροφιάς και σε ένα άγριο είδος ή σε ένα είδος στα πρόθυρα της εξαφάνισης και σε ένα χωροεπεκτατικό είδος «εισβολέα». Εκείνο που κρίνεται καλό στη φύση, δεν είναι διάφορο από εκείνο που βοηθεί τον κάθε οργανισμό να επιβιώσει και ταυτοχρόνως το κάθε ον αναγνωρίζει το καλό ως εκείνο που «το διατηρεί στη ζωή»²¹³ ή για να εκφραστούμε με μεγαλύτερη ακρίβεια, εκείνο που το βοηθεί να ζήσει μια καλή ζωή, δεδομένου ότι δεν αναγνωρίζει την έννοια της επιβίωσης, μη έχοντας συνείδηση της θνητότητας. Όπως όμως είδαμε προηγουμένως, τίθεται ένα ερώτημα σχετικά με την εγγενή αξία των μεταλλαγμένων δια της φυσικής οδού, γενετικά τροποποιημένων οργανισμών, που τρέφονται με ξενοβιοτικά απόβλητα και μια γενική ασάφεια περιβάλλει την οντολογική τους κατάσταση. Η βιολογία χρησιμοποιεί επίσης τον όρο μερονομική αξία για να περιγράψει την αξία εκείνη που έχει το μέρος σε συνάρτηση με το ευρύτερο σύνολο, ο οποίος αποδεικνύεται χρήσιμος σε καταστάσεις αυτού του τύπου.

Έχει γίνει κάποια προσπάθεια να δικαιολογηθεί άμεσα η εγγενής αξία της φύσεως. Τα κριτήρια που έχουν χρησιμοποιηθεί για αυτόν το σκοπό αναφέρονται στην αισθαντικότητα των οργανισμών με κύριο υποστηρικτή τον Peter Singer²¹⁴ και

²¹¹ C. Palmer, "An overview of environmental ethics", *Environmental ethics, an anthology*, A. Light, H. Rolston III (eds) Blackwell publishers Ltd. 2003, pp.15-38,p.17-18

²¹² O'Neill, John 1992. The varieties of intrinsic value. *The Monist* 75(2): 119–137.

²¹³ Βλ. W. Fox έ.α.σελ. 192

²¹⁴ P. Singer, *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, N. York, Avon Books, 1977, βλ. και Fox έ.α., σελ 164. Ο Singer υποστηρίζει ότι αν ένα ον δεν νοιώθει, τότε δε μπορούμε να λάβουμε κάτι υπ' όψιν μας σχετικά με τη μεταχείριση του. Αυτή η αντίληψη βεβαίως αφήνει πολλά ερωτήματα αναπάντητα σχετικά με το ορυκτό βασίλειο αλλά και με τις φωλιές των ζώων. Επιπλέον δεν γίνεται εύκολα κατανοητό το γιατί θα πρέπει να βρεθεί ένα επιχείρημα, κάτι που θυμίζει

την αυτοποιητική ικανότητα οργανισμών και συστημάτων από τον Goodpaster.²¹⁵ Η πλέον ολιστική αντιμετώπιση με κύριους εκφραστές τους Bookchin, Birch, Cobb και Griffin, υποστηρίζει ότι πλάι στον άνθρωπο ακόμη και το αφανέστερο όν πραγματώνει τμήμα ενός κοσμικού σχεδίου.²¹⁶ Το τελευταίο αυτό αναφέρεται και ως εξελικτική ηθική.

Το κριτήριο της αισθαντικότητας, που χαίρει γενικής αποδοχής, έχει θεωρηθεί γενικώς ανεπαρκές όσον αφορά τις ευρύτερες μονάδες, διότι, αν και λειτουργεί όσον αφορά τα επιμέρους όντα μέσα στα οργανωμένα οικοσυστήματα, δεν αναφέρεται στα ίδια τα οικοσυστήματα ούτε δίνει λύση στο πρόβλημα των χωροεπεκτατικών²¹⁷ ειδών, των ξενόφερτων ειδών και των ορυκτών. Μπορεί μάλιστα να οδηγήσει και σε προτάσεις, όπως αυτή του Ryder,²¹⁸ ο οποίος αναφέρει ότι το ζήτημα όσον αφορά τα είδη εκτροφής επιλύεται δια της γενετικής μηχανικής, κατασκευάζοντας τροποποιημένα είδη, τα οποία δεν θα αισθάνονται πόνο και αγωνία. Η ζωή ως κριτήριο συναντά τα ίδια προβλήματα, η δε αυτοποιητική ικανότητα των συστημάτων δεν περιλαμβάνει τη χαρακτηριστική βιοποικιλότητα, τις αισθητικές παραμέτρους ή τα ζητήματα που άπτονται της αισθαντικότητας.²¹⁹ Η προσέγγιση που βασίζεται στην αλληλοπαθή συνοχή επιτυγχάνει με αρκετά λιτό τρόπο να επιλύσει κάποια προβλήματα μέσω μιας ιεράρχησης κατά την οποία προέχουν οι ευρύτερες μονάδες.²²⁰ Η αξία της είναι κυρίως παιδευτική. Καθιστά προφανές ότι τα οικολογικά προβλήματα μεγάλης κλίμακας οδηγούν σε λύσεις, όπου η εστίαση στην υπεράσπιση του μικρού απέναντι στις ανθρώπινες ανάγκες είναι προβληματική, ώστε ακόμη και η αναγνώριση της εγγενούς αξίας δεν ωφελεί ιδιαίτερα στην πράξη. Αυτά οδηγούν στη συνειδητοποίηση κάποιων αναγκαίων αλλαγών και λαμβάνοντας υπ' όψη αυτούς ακριβώς τους λόγους η βαθεία οικολογία προτείνει μείωση του πληθυσμού και οργάνωση σε μικρότερες κοινωνίες.

περισσότερο λογική άσκηση παρά απόπειρα προσέγγισης του ζωντανού κόσμου, βλ. και Fox, *Ethical sentientism ή awareness based ethics*, έ.α., σελ 164.

²¹⁵ K. E. Goodpaster, "On being morally considerable", *The Journal of Philosophy*, 75 (1978), 308-325.

²¹⁶ Οι απόψεις που εμπίπτουν στην κατηγορία αυτή καλύπτουν ένα συνεχές από τη θεολογία έως την εξελικτική θεωρία. Ο Bookchin πρεσβεύει ένα σύστημα, όπου όλα τα όντα αγωνίζονται μέσα από τη συνεχή εξέλιξη προς τη συνεχή αύξηση της ελευθερίας και εξατομίκευσης τους. Οι Birch, Cobb και Griffin επηρεασμένοι από τη φιλοσοφία του Whitehead υποστηρίζουν μια εξελικτική ηθική που βασίζεται στην ένθεη φύση του σύμπαντος κόσμου, όπου η θεότητα με τη δύναμη της πειθούς οδηγεί όλες τις εκφάνσεις του προς την πραγμάτωση καταστάσεων, όπου μεγιστοποιείται ο πλούτος της εμπειρίας και η ένταση των αισθημάτων. Βλ. C. Birch, και B. Cobb, Jr., *The liberation of life: from cell to community* Cambridge: Cambridge University Press, 1981 στο W. Fox, *Towards a Transpersonal Ecology*, A Resurgence Book, 1995, Green Books, σελ. 179-184 και σημ. 36.

²¹⁷ Το πρόβλημα των χωροεπεκτατικών ειδών καλύπτει η συστημική αξία, η οποία χάνεται όταν αυτά βρεθούν εκτός του συστήματος στο οποίο διαβιούν υπό φυσιολογικές συνθήκες π.χ. ένας λύκος σε ζωολογικό κήπο χάνει τη συστημική του αξία.

²¹⁸ K. Lee, *The natural and the artefactual, the implications of deep science and deep technology for environmental philosophy*, Lexington books, Lanham, Boulder, N. York, Oxford 1999, σελ. 191.

²¹⁹ Ακόμη και τα υποβαθμισμένα οικοσυστήματα διατηρούν την αυτοποιητική τους ικανότητα.

²²⁰ W. Fox, «Ηθική και περιβάλλον: επανεξετάζοντας τα θεμέλια της αξίας», σελ 80-86 στο *Οικολογικές Αξίες* έ.α. Επίσης του ίδιου «Responsive Cohesion: Thinking in Context» on line.

Τέλος αναφέρομαι στην προσέγγιση του Holland,²²¹ ο οποίος έχοντας εξετάσει διάφορα είδη αξιών²²² καταλήγει στο ότι η φύση είναι πέρα από κάθε αξία. Έχοντας υποστηρίζει ότι η έννοια της αξίας και η έννοια της κρίσης είναι λογικά συνδεδεμένες, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η έρευνά μας σχετικά με την αξία του φυσικού κόσμου είναι ουσιαστικά και η κρίση μας σχετικά με την αξία του. Μήπως όμως, διερωτάται, εμπλεκόμαστε στα δίχτυα μίας υποκρισίας, όταν υποστηρίζουμε ότι οι άνθρωποι είναι σε θέση να κρίνουν το φυσικό κόσμο; Η ενόρασή μας πίσω από την ιδέα ότι υπάρχει εγγενής αξία στη φύση είναι ότι η ίδια η φύση είναι το μέτρο.²²³ Ο φυσικός κόσμος λοιπόν βρίσκεται πέρα από κάθε κρίση, και συνεπώς κάθε κατάκριση, γιατί είναι ο ίδιος μια προϋπόθεση κάθε κρίσης, αλλά και πράγματι μια προϋπόθεση κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας. Η εκτίμηση αυτή περί εγγενούς αξίας των όντων στηρίζεται επίσης στη βιοσημειωτική θέση, η οποία θα εξετασθεί στη συνέχεια, η οποία υποστηρίζει ότι τα όντα είναι φορείς νοήματος σε όλα τα επίπεδα και συνιστούν ένα ζωντανό αρχείο της εξέλιξης που δημιούργησε και τον άνθρωπο. Η θέση αυτή αναγνωρίζει εγγενή αξία και σε οργανισμούς παθογόνους για τον άνθρωπο ή σε άλλα όντα, καθώς είναι αποτέλεσμα σύνθετων διεργασιών, φορείς νοήματος, το οποίο, όταν ο άνθρωπος επιτυγχάνει να κατανοήσει αποκομίζει σημαντικές γνώσεις για την υφή της πραγματικότητας, για τη φύση, τον ευρύτερο κόσμο και τον εαυτόν του. Υπάρχουν επίσης λειτουργικά οφέλη όπως η δημιουργία του ανοσοποιητικού συστήματος. Τελευταίο, αλλά εξαιρετικά σημαντικό, είναι άγνωστη η συμβολή τους στην εξέλιξη της ζωής, η μελλοντική προσφορά τους σε έναν κόσμο υπό εξέλιξη. Πάντως είναι γεγονός ότι κρατούν τη φύση σε ετοιμότητα.

Αναγνωρίζοντας την εγγενή αξία όλων των όντων, παρατηρεί ο Naess, δεν υποχρεούμαστε να αναγνωρίσουμε στην πράξη τη βιοκεντρική ισότητα. Ο τρόπος διαχείρισης των ζητημάτων της φύσης μετά την αποδοχή της εγγενούς αξίας των φυσικών όντων, δεν είναι κατ' ανάγκην η αντιμετώπιση όλων των όντων με βάση τα ίδια ακριβώς κριτήρια.²²⁴ Αν υποθέσουμε πάντως ότι ο άνθρωπος εξετάζεται εξ ίσου

²²¹ A. Holland, «Η φύση και τα είδη των περιβαλλοντικών αξιών» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Οικολογικές αξίες*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών, Φιλοσοφικό Τεχνολογικό Εργαστήριο Εφηρμοσμένης και Οικολογικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 2002, σελ.112-128, ειδικά 126-127.

²²² Ο Holland δίδει ιδιαίτερη προσοχή στην εκπαιδευτική αξία της φύσης. Αναφέρει ότι η καταστροφή του φυσικού κόσμου έχει εξομοιωθεί με την καταστροφή ή διαγραφή των σελίδων ενός βιβλίου αναφοράς, ανεκτίμητης αξίας και πάρα πολύ μεγάλης ηλικίας βλ. έ. α. σελ. 123 Εδώ πρέπει να προσθέσουμε ότι η εκπαίδευση δεν αφορά μόνο τον άνθρωπο αλλά και πολλά ζώα.

²²³ Θα συμφωνήσω με τον Holland αλλά θα επισημάνω ότι στην πράξη η θέση του ταυτίζεται με την αναγνώριση της εγγενούς αξίας του κόσμου. Η αποδοχή της θέσης αυτής κρίνεται αναγκαία όσο δεν βρίσκεται κάποιο επαρκές κριτήριο διαχωρισμού του ανθρώπου από την υπόλοιπη φύση.

²²⁴ K. Lee, *The natural and the artefactual, the implications of deep science and deep technology for environmental philosophy*, Lexington books, Lanham, Boulder, N. York, Oxford 1999, σελ. 182. Η Lee περιγράφει ένα περιστατικό, το οποίο συνέβη στο πάρκο Yellowstone το 1983. Ένας βίσωνας έπεσε μέσα στο παγωμένο ποτάμι και δεν κατάφερε να βγει. Η διεύθυνση του πάρκου απεφάσισε ότι το περιστατικό ήταν φυσικό, δεν είχε συμβεί εξ αιτίας της ανθρώπινης παρουσίας ή δράσης, και άρα δεν θα προσέφεραν βοήθεια στον βίσωνα. Κάποιοι παρευρισκόμενοι αγανάκτησαν και έκαναν διάφορες προσπάθειες να σώσουν το ζώο, οι οποίες αποδείχθηκαν μάταιες και ο βίσωνας πέθανε παγωμένος την ίδια νύχτα. Το σώμα του καταβρόχθισαν τα αγρίμια του πάρκου. Ένας εξ αυτών σχολίασε ότι «ο Ιησούς Χριστός ήλθε στη γη ακριβώς γι αυτό, για να αποτρέψει τη φύση να ακολουθήσει την προδιαγεγραμμένη πορεία της». Σε αυτό το περιστατικό, σχολιάζει η Lee, διαφαίνεται η αναγκαιότητα της αποδοχής της οντολογικής διττότητας από όπου θα ορμώνται οι αξίες,

ως ατομικότητα και ως μέλος του ευρύτερου συστήματος, το αυτό θα πρέπει λογικά να συμβαίνει και με τα λοιπά όντα που αισθάνονται. Η απαξίωση του ανθρώπου σε σχέση με κάποιο συγκεκριμένο σημείο αναφοράς ή η ενίοτε αναγκαία απομάκρυνσή του από συγκεκριμένα κοινωνικά σύνολα δεν επηρεάζει κατ' ανάγκη την εγγενή του αξία ως ανθρώπου. Αναφέρει σχετικώς ο Don E. Marietta²²⁵ ότι η ανεξάρτητη αξία ούτε μας εμποδίζει να αξιολογήσουμε τα πράγματα με βάση δικά μας κριτήρια, ούτε και επηρεάζεται από τις κρίσεις μας. Κατά τον Marietta η σχηματοποίηση αυτή αποδεικνύεται χρήσιμη στην περίπτωση που εξετάζουμε δάση, ποτάμια συστήματα κοκ που είναι αρχαιότερα του ανθρώπου.

Σχετικώς με το πρόβλημα των χωροεπεκτατικών ειδών πρέπει να αναφέρουμε ότι πολλά είδη λειτουργούν χωροεπεκτατικά όταν μεταφερθούν σε περιοχές όπου εκλείπουν οι θηρευτές τους, ενώ στο περιβάλλον όπου εξελίχθηκαν δεν παρουσιάζουν αυτή τη συμπεριφορά. Το πρόβλημα των ξενόφερτων ειδών επιβεβαιώνει τη σημασία της εγγενούς λειτουργικότητας με αναφορά σε κάποιο πλαίσιο,²²⁶ αυτό που αναφέρεται και ως συστημική αξία, επειδή οι χωροεπεκτατικές προβληματικές συμπεριφορές, οι οποίες εκφράζονται στις νέες πατρίδες, τα νέα οικοσυστήματα όπου εκλείπει ο εξωγενής έλεγχος, δεν είναι εγγενές προβληματικό χαρακτηριστικό και άρα δεν συνδέεται με οντολογικούς διαχωρισμούς ή ιεραρχήσεις. Το γεγονός ότι αναγνωρίζεται η αξία των όντων ακόμη και όταν έχουν καταστραφεί οι εστίες τους, οπότε συχνά γίνονται και προσπάθειες διάσωσής τους, αποδεικνύει ότι δεν προσλαμβάνουν την αξία τους αποκλειστικά από την ολότητα.²²⁷ Η προσέγγιση αυτή παρέχει τη δυνατότητα επίλυσης πρακτικών ζητημάτων, τα οποία συχνά οδηγούν σε αδιέξοδα στην πρακτική διαχείριση των οικοσυστημάτων, διότι, αν και αναγνωρίζεται η αναγκαιότητα να λαμβάνονται ορισμένες αποφάσεις βασισμένες σε λειτουργικά κριτήρια, οι αποφάσεις λαμβάνονται με μεγαλύτερη ευθύνη και περίσκεψη διότι αφορούν όντα φορείς εγγενούς αξίας και αποφεύγεται ο κίνδυνος να

διότι αν κάποιος άνθρωπος είχε πέσει στο νερό θα ήταν αυτονόητο ότι θα γίνονταν προσπάθειες για τη σωτηρία του. Για να φωτίσει μάλιστα καλύτερα το παράδειγμα προτείνει να φανταστούμε ότι αντί για βίσωνα είχε πέσει στο νερό ένας ποντικός. Οπωσδήποτε το ζήτημα είναι περίπλοκο και πολλά μπορούν να λεχθούν. Όσον αφορά την οικολογική προσέγγιση είναι γεγονός ότι συχνά οι ίδιοι άνθρωποι που πασχίζουν να σώσουν ένα συγκεκριμένο ζώο μπορεί με την ευρύτερη συμπεριφορά τους ασυνείδητα, να γίνονται αιτία βλάβης για πολλά ζώα. Πάλι εάν ένα ζώο που κινδυνεύει, εξ αιτίας κάποιας ατυχούς συγκυρίας, μπορεί να σωθεί με μια απλή ανθρώπινη ενέργεια, γιατί να μην προβούμε σε αυτήν ως μάθημα ευαισθητοποίησης προς τα παιδιά λόγου χάριν. Επίσης αν κινδυνεύει ένα άτομο ενός επαπειλούμενου είδους πάλι η αντίδραση οφείλει να είναι διαφορετική. Καταλήγουμε ότι αυτοί οι προβληματισμοί αν έχουν αποσπασματικό χαρακτήρα δεν υπερβαίνουν το επίπεδο της ρηχής οικολογίας. Η βαθεία οικολογική προσέγγιση δεν προκαθορίζει επακριβώς την ατομική αντίδραση στα επί μέρους περιστατικά, η οποία καθορίζεται από την προσωπική οικοσοφία (σε συμφωνία πάντα με το πρόγραμμα των οκτώ σημείων).

²²⁵ *For people and the planet: holism and humanism in environmental ethics*, Philadelphia, Temple University Press 1994, σελ. 124

²²⁶ Το πρόβλημα εδώ είναι ότι η αλλαγές στο πλαίσιο όπου κινείται κάποιος οργανισμός, το οικείο οικοσύστημα, είναι δυνατόν να τον καταστήσουν μη λειτουργικό άρα θνησιγενή, όπως παρατηρούμε στην περίπτωση των ειδών που εξαφανίζονται.

²²⁷ Βλ. Κ. Βουδούρη, «Φύση, μεταφυσική και οικολογία», στο *Οικολογικές αξίες*, 2002 έ.α. σελ. 55. Κατά τις θέσεις της οικοκεντρικής και βαθείας οικολογίας τα διάφορα οικοσυστήματα αποτελούν οργανωμένες ολότητες των οποίων τα όντα (ως μέρη τους) προσλαμβάνουν την αξία από την ίδια την ολότητα.

κρίνονται με βάση το κοντόφθαλμο συμφέρον του διαχειριστή ή κάποιον απρόσωπο αλγόριθμο.

Η οποιαδήποτε διαχειριστική απόφαση με βάση τη λειτουργικότητα ενός οργανισμού σε ένα σύστημα και η απόφαση του προσώπου που αξιολογεί την κατάσταση να απομακρυνθεί ένας ξενόφερτος οργανισμός από αυτό, ουδόλως σχετίζεται με την εγγενή του αξία.²²⁸ Το ζήτημα της ακούσιας μεταφοράς ζωικών και φυτικών ειδών, τα οποία εκτός του πλαισίου τους πιθανόν να λειτουργούν με εντελώς νέους τρόπους, είναι από τα πλέον σοβαρά ζητήματα της σύγχρονης εποχής και η επίγνωση αυτής της συνέπειας των ανθρωπίνων μετακινήσεων, η οποία δεν έχει συζητηθεί επαρκώς, είναι οπωσδήποτε επωφελής. Μετά την ανθρώπινη παρουσία και δράση, τα ξενόφερτα είδη είναι η υπ' αριθμόν ένα αιτία εξαφάνισης των ενδημικών ειδών.

Όπως θα έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε στο κείμενο που αναφέρεται στην επιστημονική οικολογία, η προσέγγιση των οργανισμών στη φύση είναι διττή, ως άτομα και ως μέλη του συνόλου. Αυτή η διττή προσέγγιση προκύπτει από τη μελέτη της φύσης, όπου το είδος ως έκφραση της διαφορετικότητας, της μοναδικότητας και του διαχωρισμού, εξελίσσεται σαν απόκριση στο σύνολο, μορφοποιείται μέσω αυτού και εναρμονίζεται με αυτό. Πρόκειται για μια αλληλοπαθή σχέση, συμμόρφωση σύμφωνη με την εσωτερική προτεραιότητα του κάθε εμπλεκόμενου όντος, ώστε το κάθε όν επηρεάζει και επηρεάζεται.²²⁹ Αντιθέτως ο εξαναγκασμός των όντων της φύσης να μορφοποιηθούν με βάση το ανθρωπογενές ή να κινδυνέψουν να εξαφανισθούν αντικατοπτρίζει μια διαφορετική σημασία της συμμόρφωσης. Έχει υποστηριχθεί ότι ο καταναγκασμός των φυσικών όντων να προσαρμοστούν στο ανθρωπογενές και η συστηματική εξάλειψη του φυσικού τόσο

²²⁸ Το πρόβλημα των χωροεπεκτατικών ειδών εισβολέων σκιάζεται κατά μέγα μέρος από την υποκρισία καθώς δεν διαχωρίζονται τα λάθη που έχουν ήδη συμβεί από εκείνα που πρόκειται να συμβούν μελλοντικά. Είναι πράγματι εύκολο να προκληθούν συναισθηματικές αντιδράσεις εμπρός στο δίλημμα «να τουφεκίσουμε τους ξενόφερτους σκίουρους;» τη στιγμή κατά την οποία το εμπόριο εξωτικών ειδών ανθεί ανεξέλεγκτο. Μοιάζει αναπόφευκτο να μη συμβαίνει ένα ποσοστό μετακίνησης ζωικών και φυτικών ειδών ως πάρεργο του τουρισμού, του εμπορίου κοκ και ειδικά τις τελευταίες δεκαετίες λόγω της αύξησης των ανθρωπίνων μετακινήσεων, αλλά στην προκειμένη περίπτωση πρόκειται όχι απλώς για πάρεργο αλλά για κερδοφόρο επιχείρηση.

²²⁹ Χρησιμοποιείται εδώ η λέξη προτεραιότητα για να αποφευχθεί η εμπλοκή στο ζήτημα της εσωτερικής και εξωτερικής τελεολογίας. Το ζήτημα της εσωτερικής και εξωτερικής τελεολογίας έχει απασχολήσει εκτενώς και τον Bergson. Βλ. *Η δημιουργός εξέλιξης* μτφ. Κ. Παπαλεξάνδρου, Εκδόσεις Γ. Ι. Βασιλείου, Αθήνα 1925, σελ. 126-130, ο οποίος απορρίπτει την εξωτερική τελεολογία – χρησιμοποιεί ως επιχείρημα μεταξύ άλλων την παράλογη πεποίθηση της δημιουργίας του χόρτου ως τροφή της αγελάδας. Παράλληλα εκφράζει τις ενστάσεις του και για την εσωτερική τελεολογία, παρατηρώντας ως βιολόγος τη σχετική ανεξαρτησία των κυττάρων ενός οργανισμού. Μνημονεύει τα φαγοκύτταρα τα οποία έχουν ανεξάρτητη δράση -φθάνοντας μάλιστα ως την πρόκληση αυτοάνοσων νοσημάτων- αλλά και τα σπερματικά κύτταρα τα οποία δεν εξυπηρετούν την επιβίωσή του ατόμου και για να δικαιολογηθεί η παρουσία τους και η κατανάλωση ενέργειας για τη δημιουργία και συντήρησή τους θα πρέπει να καταφύγουμε στη γνωστή θέση του Dawkins: το άτομο εξυπηρετεί το γονιδίωμα του και όχι αντιστρόφως. Ωστόσο η συναρμογή σε ένα φυσικό σύστημα και οι δυνάμεις που δρουν κατά τη λειτουργία του δύσκολα μπορεί να θεωρηθούν ανάλογες με τη συμμόρφωση όλων των όντων προς τις εκάστοτε επιθυμίες του ανθρώπου

στο εμπειρικό όσο και στο οντολογικό επίπεδο έχει οδηγήσει σε έναν ναρκισσιστικό πολιτισμό.²³⁰

Δ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Από τα όσα ελέχθησαν μέχρι στιγμής γίνεται φανερό ότι η προσέγγιση της φύσης στο πλαίσιο του σύγχρονου προβληματισμού είναι δυνατόν να ακολουθήσει δύο κύριους δρόμους: α) την αντίληψη ότι η φύση νοείται ως μηχανή και ότι η φύση μπορεί να νοηθεί ως οργανισμός.

Η μηχανιστική θεώρηση της φύσης είναι θεμελιωμένη στην πίστη της ανθρώπινης διαφορετικότητας. Ο άνθρωπος, θεωρούμενος ως ον που χαρακτηρίζεται από αυτοσυνειδησία, έχει κάποια ελευθερία, ενώ η φύση δεν είναι τίποτα περισσότερο από μηχανή, ισχυρίζονται οι υποστηρικτές της θέσεως αυτής. Όπως είδαμε, υπάρχει αδυναμία αποδείξεως της συγκεκριμένης θέσης, που μας υποχρεώνει να τη θεωρήσουμε ως δόγμα.²³¹ Οι δυναμικές αλληλοεπιδράσεις μεταξύ ανθρώπου και φύσεως, νοουμένης ως έμβιας μηχανής δεν είναι ξεκάθαρο πώς είναι δυνατόν να συμβαίνουν. Στην ακραία περίπτωση που διαχωρίζεται ο νους από το σώμα -το οποίο λογικά ανήκει μαζί με τα άλλα φυσικά όντα στον κόσμο-μηχανή και στερείται συνεπώς εγγενούς αξίας- δημιουργείται συν τοις άλλοις ένα επικίνδυνο υπόβαθρο για λήψη αποφάσεων σχετικά με τη γενετική μηχανική, τον έλεγχο του παγκόσμιου πληθυσμού κ.ο.κ. Το κύριο προτέρημα ενός τέτοιου προγράμματος που δέχεται τη διαφοροποίηση αποκλειστικά του ανθρώπου από η φύση θεωρείται η αυτονομία που του επιτρέπει, διότι αυτός δεν δεσμεύεται πλέον από τη φυσική τάξη και αναγκαιότητα. Αυτό όμως αποτελεί αίτιο του οικολογικού προβλήματος. Καθίσταται φανερό ότι τα καθαρώς μηχανικά αίτια δεν καταφέρνουν ούτε να περιγράψουν αλλά ούτε να ερμηνεύσουν τα ζωικά φαινόμενα. Το γεγονός πάντως ότι η μηχανή λειτουργεί για κάποιο σκοπό είναι δυνατόν να οδηγήσει σε κάποια επωφελή φιλοσοφικά ερωτήματα αλλά παραδόξως η χρήση του προτύπου αυτού δε συνάπτεται προς τελεολογικούς προβληματισμούς.

Ο διαχωρισμός των γεγονότων και της γνώσης αυτών από τις αξίες ήταν αδιαμφισβήτητο ένα βαρυσήμαντο γεγονός, το οποίο επέτρεψε τη χειραφέτηση των διαφόρων επιστημονικών κλάδων. Δίδοντας μάλιστα έμφαση στη λογική και στην επιστήμη, προετίθετο να νικήσει τις προκαταλήψεις και την άγνοια. Μολαταύτα στη συνέχεια η εξέλιξη των διαφόρων επιστημονικών κλάδων είχε την τάση να

²³⁰ K. Lee, *The natural and the artefactual, the implications of deep science and deep technology for environmental philosophy*, Lexington books N.Y., Oxford 1999, σελ. 2.

²³¹ Ο D. DeGrazia αναφέρει τρεις γενικούς τύπους αυτοσυνειδησίας: σωματική, κοινωνική και ενδοσκοπική. Η επιστημονική παρατήρηση επιβεβαιώνει τους δύο πρώτους αρκετά πειστικά. Όσον αφορά την αυτοπαρατήρηση διατείνεται πως δεν έχουμε λόγο να αμφισβητήσουμε το γεγονός ότι το ζώο που αισθάνεται πείνα και βγαίνει για κυνήγι έχει συνείδηση του ότι πεινάει. "Self awareness in animals", στο R. Lusz (ed.), *The philosophy of animal minds*, Cambridge University Press, 2009, σελ. 201-202.

απορρίπτει ο,τιδήποτε δεν συμφωνούσε με το κεντρικό δόγμα, ενώ η έννοια της αξίας ταυτίστηκε με τη λειτουργική ωφελμιστική και πρακτική αξία.

Η αυτονομία συνεπάγεται, όπως είδαμε, αναγκαίους αυτοπεριορισμούς, οι οποίοι δεν αναφέρονται μόνον στο κοινωνικό σύνολο αλλά και στο ευρύτερο φυσικό. Όταν το φυσικό εξ ορισμού στερείται αξίας, τότε τα προβλήματα που ανακύπτουν είναι λογικό να θεωρείται πως επιδέχονται τεχνολογικές λύσεις. Όμως η αντικατάσταση του φυσικού με το ανθρωπογενές ως σύνολο λύσεων των επιμέρους προβλημάτων δεν έχει μέχρι στιγμής επιτυχία στην πράξη. Το κύριο μειονέκτημα είναι ότι εμποδίζει τη φυσική εξέλιξη του ανθρώπου και του κόσμου αλλά και τη μελέτη της φυσικής τάξης των πραγμάτων, η οποία διαστρέφεται και εξαφανίζεται, πριν ερευνηθεί επαρκώς.

Αν και έχει υποστηριχθεί ότι η επιστημονική γνώση θα ήταν δυνατόν να οδηγήσει τον άνθρωπο σε ορθότερη συμπεριφορά, έχει γίνει φανερό ότι η ραγδαία αύξηση της επιστημονικής γνώσης δεν έφερε το ποθητό αποτέλεσμα. Οι αποκλειστικά ποσοτικές μετρήσεις φαίνεται πως δεν είναι ικανές να διαμορφώσουν ενδιαφέρουσες λύσεις στα ουσιαστικά προβλήματα, οι οποίες να ικανοποιούν τον άνθρωπο σφαιρικά. Αυτό καταδεικνύει ότι ο απόλυτος διχασμός γεγονότων και αξιών, όπως και ο διαχωρισμός πρωτογενών και δευτερογενών ποιοτήτων, που θα εξετασθεί εκτενέστερα σε επόμενο κεφάλαιο, δεν αποδίδουν ικανοποιητικά την πραγματικότητα του φυσικού κόσμου.

Η αύξηση της γνώσης σε ένα εξ ορισμού ανθρωποκεντρικό πλαίσιο ενέχει τον κίνδυνο (ορατό στην εποχή μας) να χρησιμοποιηθεί αυθαίρετα, δίχως προσπάθεια εναρμόνισης προς το ευρύτερο πλαίσιο, αποκλειστικά για την ανθρώπινη ευημερία και ευδαιμονία, θεωρώντας, αφελώς, όπως προκύπτει από τη σοβαρότητα και το μέγεθος της οικολογικής κρίσης, ότι είναι δυνατόν αυτή να υπάρξει διαχωρισμένη από το ευρύτερο φυσικό πλαίσιο. Η αύξηση της σύγχρονης γνώσης, αν και καταδεικνύει ότι το ίδιο το ανθρωποκεντρικό πλαίσιο είναι αυθαίρετο και αντιφατικό, δεν εμποδίζει τη σύγχρονη τεχνο-επιστήμη από το να συνεχίζει να λειτουργεί ανθρωποκεντρικά με δυσμενείς συνέπειες. Τόσο η ιατρική όσο και η σύγχρονη βιοτεχνολογία αναγνωρίζουν έμπρακτα την πραγματικότητα αυτή της κοινής φύσης, αλλά μόνον ως ορμητήριο για νέες οικονομικές επενδύσεις, έχοντας, όπως έχουμε επισημάνει, διαχωρίσει τα γεγονότα από τις αξίες. Η συνήθης οπτική γωνία είναι αυστηρά οριοθετημένη από την υποτιθέμενη τρέχουσα επιστημονική αλήθεια, η οποία μάλιστα μεταφέρεται έξω από την επιστημονική κοινότητα όχι ως μέθοδος και τέχνη του σκέπτεσθαι αλλά ως τρόπος σκέψης υπό μορφήν δόγματος, συχνά συγχέοντας το αίτιο με το αιτιατό, χρησιμοποιώντας «την έκφραση ο πλανήτης μας παρέχει όσα χρειαζόμαστε για την επιβίωσή μας» αντί της ορθότερης αντίληψης ότι οι μορφές ζωής έχουν εξελιχθεί ώστε να μπορούν να αξιοποιήσουν τα υπάρχοντα αγαθά.²³² Το συγκεκριμένο πρόβλημα έχει σχολιάσει και ο Σπινόζα ο

²³² Ένα κραυγαλέο παράδειγμα επιστημονικοφανούς αντίληψης, όπου το αίτιο και το αιτιατό αντιστρέφονται εξ αιτίας της ανθρωποκεντρικής παραμόρφωσης: «Ο πλανήτης μας λόγω της σύστασης και της θέσης του στο ηλιακό μας σύστημα παρέχει στους οργανισμούς ό,τι είναι

οποίος αναφέρει ότι «αυτά που φανταζόμαστε, νομίζουμε ότι τα κατανοούμε. Κατά συνέπεια, ό,τι πρέπει να βάλουμε πριν το βάζουμε κατόπιν, οπότε η αληθής τάξη στην πρόοδο της έρευνας ανατρέπεται και δεν μπορεί να συναχθεί κανένα θεμιτό συμπέρασμα.»²³³

Σε σχέση με την ανθρωποκεντρική θέση εξετάσαμε επίσης την απόδοση λειτουργικής αξίας από τον άνθρωπο στα φυσικά όντα και καταλήξαμε στο ότι η προσέγγιση αυτή δεν είναι δυνατόν να χρησιμεύσει στην ορθή αντιμετώπιση ή

απαραίτητο για την επιβίωσή τους. Δηλαδή φώς, οξυγόνο, νερό, άλατα, θερμότητα. Χάρη σε αυτούς τους ευνοϊκούς για τη ζωή παράγοντες ο πλανήτης μας κατοικείται και ομορφαίνει από δισεκατομμύρια οργανισμούς.» Μανρικιάκη Ε., Γκούβρα, Μ., Α. Καμπούρη, *Βιολογία Α΄ Γυμνασίου*, Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων-Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα. Για την κατανόηση της αντιστροφής παραθέτω το κείμενο του Carl Sagan στο έργο του *Cosmos*, Random House, N. York 1980, σελ. 40-41: “ Σε έναν πλανήτη γίγαντα, όπως ο Δίας με ατμόσφαιρα πλούσια σε υδρογόνο, ήλιο, μεθάνιο, νερό και αμμωνία δεν υπάρχει καμία προσιτή στερεή επιφάνεια, αλλά μόνον μία πυκνή συννεφιασμένη ατμόσφαιρα, όπου τα οργανικά μόρια, αν υπήρχαν, θα έπεφταν σαν το μάννα εξ ουρανού και σαν τα προϊόντα των εργαστηριακών πειραμάτων δημιουργίας ζωής από την πρωτογενή ανόργανη σούπα. Προκειμένου να δείξουμε πως η ζωή δεν είναι αδύνατη σε έναν τόσο διαφορετικό πλανήτη, ο συνεργάτης μου στο Πανεπιστήμιο Cornell, E. E. Salpeter κι εγώ κάναμε κάποιους υπολογισμούς. Φυσικά είναι αδύνατο να γνωρίζουμε με βεβαιότητα πώς θα έμοιαζε η ζωή σε έναν τέτοιο τόπο, αλλά θελήσαμε να δούμε με βάση τους γνωστούς νόμους της φυσικής και της χημείας αν μπορεί ένας κόσμος σαν κι αυτόν να κατοικείται.

Ένας τρόπος ζωής σε αυτές τις συνθήκες θα απαιτούσε να ολοκληρωθεί η αναπαραγωγή πριν ανεβεί η θερμοκρασία του οργανισμού σε απαγορευτικά επίπεδα, ενώ, όσον αφορά τους απογόνους, αυτοί να μεταφερθούν από τα ρεύματα του αέρα προς τα υψηλότερα στρώματα της ατμόσφαιρας πριν απανθρακωθούν. Λίγοι τέτοιοι οργανισμοί θα μπορούσαν να υπάρξουν, υποστηρίζουν οι ερευνητές.

Αυτή η παθητικότητα μπορεί να παρομοιασθεί με το πλαγκτόν και τα πλάσματα εκείνα της θάλασσας που κινούνται παθητικά με τα ρεύματα και γεννούν εκατομμύρια αυγά για να καταφέρει να επιβιώσει ένα ελάχιστο ποσοστό.”

Ο Σάγκαν τους αποκαλεί βενθιστές. Τον εντελώς αντίστροφο τρόπο ζωής θα ακολουθούν οι λεγόμενοι πλεύσθορες, διαθέτοντας ένα τεράστιο μπαλόνι με αέρα από το οποίο θα απελευθερώνονται τα βαρύτερα αέρια και το ήλιο, ενώ θα συγκρατείται μόνο το ελαφρύτερο υδρογόνο. Ή ακόμη ένα μπαλόνι θερμού αέρα του τύπου του αερόστατου, που θα θερμαίνεται από την καύση των τροφών. Και συνεχίζει: Θα συμπεριφέρεται κατά τα λοιπά όπως και τα γνωστά γήινα μπαλόνια. Όσο βαθύτερα παρασύρεται ένας πλεύσθορας από τα ρεύματα τόσο ισχυρότερη η ανυψωτική δύναμη που θα τον επαναφέρει στο κατάλληλο γι’ αυτόν ατμοσφαιρικό στρώμα. Θα μπορεί να καταναλώνει έτοιμο οργανικό υλικό ή να το συνθέτει παίρνοντας ενέργεια από τον ήλιο, όπως τα φυτά στη Γη. Μέχρι ενός σημείου, όσο μεγαλύτερος τόσο πιο αποτελεσματικός θα είναι. Μαζί με τον Salpeter φανταστήκαμε πλεύσθορες με διάμετρο χιλιομέτρων, πολύ μεγαλύτερους από τη μεγαλύτερη φάλανα που υπήρξε ποτέ, μεγάλους σαν πολιτείες. Οι πλεύσθορες θα κινούνται ελευθερώνοντας αέρια με ορμή όπως το καλαμάρι νερό. Τους φανταζόμαστε σε μεγάλα αργοκίνητα κοπάδια όσο βλέπει το μάτι κρυμμένους πίσω από προστατευτικούς χρωματισμούς που μας κάνουν να αντιληφθούμε πως και αυτοί έχουν εχθρούς. Διότι, υφίσταται ένας τουλάχιστον ακόμη θώκος σε περιβάλλον του είδους: ο θηρευτής. Ο θηρευτής είναι γρήγοροι και ευέλικτοι. Κατασπαράζουν τους πλεύσθορες και για να καρπωθούν τις οργανικές ενώσεις που περιέχουν, αλλά και για το καθαρό υδρογόνο. Κοίλοι βενθιστές θα μπορούσαν να είναι οι πρόγονοι των πρώτων πλεύσθόρων και οι κινητικοί πλεύσθορες πρόγονοι των κυνηγών. Αυτοί οι τελευταίοι δε μπορούν να πολλαπλασιαστούν πολύ, γιατί, όταν εξαντλούνται τα θηράματα, χάνονται κι αυτοί.

Η φυσική και η χημεία επιτρέπουν την ύπαρξη τέτοιων μορφών ζωής. Η τέχνη τις προικίζει με γοητεία. Η φύση μοιατάτα δεν υποχρεούται να συμβαδίσει με τις εικασίες μας. Αλλά αν υπάρχουν δισεκατομμύρια κατοικημένοι κόσμοι στον γαλαξία, ίσως κάποιοι να κατοικούνται από τους πλεύσθορες, τους βενθιστές και τους κυνηγούς, τους οποίους η φαντασία μας εναρμονισμένη με τους νόμους της φυσικής και της χημείας, γέννησε.

²³³ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, μτφ. Βασιλικής Γρηγοροπούλου, Β. Jacquemart, Εκδ. Πόλις Αθήνα 2005, σελ. 72

προστασία της φύσεως, διότι καταλήγει σε μία αναγωγή στο άπειρο εκ του λόγου ότι τα φυσικά όντα δεν είναι αδρανή, αλλά έχουν το δικό τους πλαίσιο λειτουργικών αξιών. Στην ανθρωποκεντρική βιβλιογραφία το επιχείρημα αυτό λαμβάνει την ακόλουθη μορφή: αν ο Α δεν έχει εγγενή αξία αλλά μόνον λειτουργική για τον Β, ο οποίος έχει λειτουργική αξία για τον Γ, κοκ η ακολουθία συνεχίζεται επ' άπειρον και λύνεται μόνον αν δεχθούμε ότι κάποιος από τους Α, Β, Γ, έχει εγγενή αξία. Όπως επισημαίνει η Lee αυτή ακριβώς τη λύση έδωσε ο Αριστοτέλης με την εξωτερική τελεολογία του θεωρώντας ότι τα φυτά είναι φτιαγμένα χάριν των ζώων και τα ζώα χάριν των ανθρώπων και ο άνθρωπος είναι ο φορέας εγγενούς αξίας.²³⁴ Όμως τι θα μας εμπόδιζε να τοποθετούσαμε στη θέση του ανθρώπου ένα άλλο όν;. Η Lee υποστηρίζει πως δεν υφίσταται εμπόδιο στηρίζοντας την άποψη της στην εσωτερική τελεολογία του Αριστοτέλη. Ας σκεφτούμε ένα πουλί, αναφέρει, που τρέφεται με έντομα στα οποία αποδίδει λειτουργική αξία. Μία γάτα παραμονεύει να φάει το πουλί αποδίδοντάς του επίσης λειτουργική αξία. Μολαταύτα δε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, όταν το πουλί τρέφεται, το κάνει χάριν της γάτας. Το κάνει σίγουρα για το 'δικό του' καλό, για το δικό του τέλος κατά την εσωτερική τελεολογία του Αριστοτέλη, η οποία κατά τον φιλόσοφο προέχει της εξωτερικής. Αυτά μας οδηγούν να απορρίψουμε τη θέση που υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος κατ' αποκλειστικότητα μπορεί να αποδίδει αξία, τουλάχιστον όσον αφορά τα έμβια όντα που δρουν με σκοπό την επιβίωσή τους. Όσον αφορά τα μη έμβια όντα που αναφέρθησαν, όπως τα οικοσυστήματα εν γένει, τα βουνά, τα ποτάμια, κλπ, τα οποία δεν δρουν στοχευμένα, η Lee προτείνει την έννοια της τροχιάς, της διαδικασίας της φυσικής εκδίπλωσής τους στο χρόνο,²³⁵ της φυσικής τους ιστορίας.²³⁶

Η μη αποδοχή της εγγενούς αξίας της φύσης και η αντιμετώπιση των φυσικών συστημάτων ως πόρων οδηγεί επίσης στην προώθηση ενός πολιτισμού που απαξιώνει τα τοπικά χαρακτηριστικά και οδηγεί στην αξιολόγηση των ανθρώπινων δημιουργημάτων έξω από το οργανικό τους πλαίσιο, εφ' όσον η έννοια του τόπου ακυρώνεται. Ως ποιοτικό σύνολο με σύνθετη φύση, τη σύνθεση φυσικών και πολιτισμικών στοιχείων, ο τόπος δε μπορεί να περιγραφεί επαρκώς με αναλυτικές επιστημονικές έννοιες²³⁷ και άρα κατ' ουσίαν καθίσταται ανύπαρκτος. Ωστόσο, όπως έχει υποστηριχθεί,²³⁸ μόνο στη συνθήκη αυτή ο βίος είναι ζωτικός και δημιουργικός, έχοντας βαθιές προγονικές ρίζες ενώ χάνοντας τον τόπο μένουμε απάτριδες και απόκληροι και μπορούμε να λειτουργήσουμε μόνον μηχανικά σε ένα μηχανοκρατικό σύστημα: παραγωγικά και καταναλωτικά.

Το μηχανοκρατικό πρότυπο ακυρώνει στο σύνολό της την ποιητική προσέγγιση της φύσης. Ως συνέπεια η πεποίθηση λόγου χάριν του Ελύτη, ότι ο τόπος δεν

²³⁴ Lee Keekok, *The natural and the artefactual*, Lexington Books, 1999, σελ. 163-164

²³⁵ Lee Keekok, *έ. ά.* Σελ. 177

²³⁶ Στο ζήτημα αυτό θα αναφερθούμε εκτενέστερα στο κείμενο περί της βιοσημειωτικής.

²³⁷ Norberg-Schulz Christian, *Genius loci: Το πνεύμα του τόπου, για μια φαινομενολογία της αρχιτεκτονικής*, μετάφραση Μ. Φραγκόπουλου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις ΕΜΠ, Αθήνα 2009, σελ.9-11

²³⁸ Α. Β. Καπετάνιου, *Το Ελληνικό τοπίο, σπουδή του τόπου και θεώρηση του Ελληνικού τοπίου*, Εκδόσεις Δημιουργική Κίνηση Ποιείν, Αθήνα 2018

αποτελεί απλώς ένα σύνολο γης, φυτών και υδάτων, αλλά είναι η προβολή της ψυχής ενός λαού πάνω στην ύλη,²³⁹ συρρικνώνεται σε μία ανυπόστατη φαντασίωση αν τα δύο αυτά μέρη είναι στην ουσία τους ξένα και ριζικά διάφορα. Κατά την προσέγγιση ενός τόπου με αμιγώς επιστημονικά μέσα, κάτι που συμβαίνει αν πρόκειται για μία φύση μηχανή, προσπερνούμε τον υπαρξιακό χώρο, ενώ διαφεύγει το στοιχείο εκείνο που παρέχει στον άνθρωπο τη δυνατότητα ταύτισης.²⁴⁰ Η δυνατότητα της εμπειρίας του τόπου ακυρώνεται, διότι μία εμπειρία είναι μία συνέχεια που αποτελεί ένα όλον, από δράση και χαρά ή θλίψη και πόνο που τη διαπερνούν και τα οποία δεν είναι δυνατόν να διαχωριστούν παρά μόνον ως νοητικές αφαιρέσεις, καταλύοντας την αμεσότητα.

Είναι σημαντικό να αναφέρουμε ότι «ποιητικές» αντιρρήσεις προς μία καθαρά μηχανοκρατική αντίληψη της φύσης έχουν εκφραστεί και από μεγάλους στοχαστές, στο χώρο της επιστήμης. Αναφέρω ενδεικτικά τον Μπέρναρντ Ράσσελ ο οποίος διευκρινίζει ότι, αν και δεν του αρέσει η μυστικιστική γλώσσα, όμως δύσκολα μπορεί να εκφράσει αυτά που θέλει, χωρίς να χρησιμοποιήσει φράσεις που μοιάζουν περισσότερο με ποιητικές παρά με επιστημονικές. Ότι κι αν θέλουμε να πιστεύουμε, συνεχίζει, είμαστε πλάσματα της Γης. Η ζωή μας είναι κομμάτι της ζωής της Γης και από τη Γη παίρνουμε την τροφή μας, όπως τα φυτά και τα ζώα.²⁴¹ Προχωρώντας τη συλλογιστική του, ο Ράσσελ καταδεικνύει ότι στον άνθρωπο η σύνδεση με τη γη εξειδικεύεται στη σύνδεσή του επίσης με τον εκάστοτε τόπο.²⁴²

Αυτές οι σκέψεις οδηγούν όπως είδαμε σε μία εναλλακτική προσέγγιση της φύσης και στα προβλήματα που συνάπτονται προς αυτήν. Είδαμε ότι η φύση είναι δυνατόν να θεωρηθεί έμβιο ον, ένας οργανισμός, διακινδυνεύοντας να θεωρηθούν τόσο ο άνθρωπος, όσο και οι λοιποί οργανισμοί «όργανα» του υπέρ-οργανισμού αυτού. Εξετάσαμε τη θεωρία των «ολοτήτων» στο πλαίσιο της συζήτησης για την ιεράρχηση και επισημάνθηκε ότι, αν και η ανθρώπινη επιβίωση εξαρτάται ολοκληρωτικά από τη φυσική σφαίρα, η συμπεριφορά της φύσης απέναντι στον άνθρωπο και σε όλα τα όντα δεν είναι «δικτατορική», δεν απαιτεί και δεν διατάζει

²³⁹ Οδυσσέα Ελύτη, *Εν λευκώ*, Εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα 1995, σελ. 339.

²⁴⁰ Norberg-Schulz Christian, *Genius loci: Το πνεύμα του τόπου, για μια φαινομενολογία της αρχιτεκτονικής*, έ. α. σελ. 6 Για την αποφυγή του συγκεκριμένου σφάλματος χρησιμοποιείται και ο όρος *υπαρξιακός χώρος*. Ο υπαρξιακός χώρος δεν είναι ένας λογικο-μαθηματικός όρος αλλά περιλαμβάνει επίσης τις σχέσεις μεταξύ του ανθρώπου και του περιβάλλοντός του.

²⁴¹ Μπέρναρντ Ράσσελ *Η κατάκτηση της ευτυχίας*, μτφ. Δ. Θεοδωρακάτου, Εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1975, σελ. 48

²⁴² Έ. α. σελ. 49 Στο κείμενο αυτό ο Ράσσελ περιγράφει ένα περιστατικό σχετικό με ένα δίχρονο παιδί το οποίο δεν είχε απομακρυνθεί ποτέ από το Λονδίνο και κάποια στιγμή οι γονείς του το πήγαν στην εξοχή. Ήταν χειμώνας, αναφέρει, όλα ήταν υγρά και λασπωμένα και για τους ενήλικες δεν υπήρχε τίποτα που να δίνει χαρά. Το παιδί όμως ένοιωσε πραγματική έκσταση. Γονάτισε στο νοτισμένο χώμα και έχωσε το πρόσωπό του στο γρασίδι, ξεφωνίζοντας με μικρές φωνίτσες τη χαρά του, μια χαρά πρωτόγονη καθαρή και ασυγκράτητη. Το παιδάκι των δύο ετών πραγματοποίησε την πιο πρωτόγονη δυνατή μορφή ένωσης με τη ζωή της Γης. Σε υψηλότερη μορφή το ίδιο πράγμα βρίσκουμε στα θεϊκά λυρικά ποιήματα του Σαίξπηρ, παρατηρεί, στο Ακούστε τον κορδαλλό και στο Έλα στην κίτρινη αμμουδιά, την πολιτισμένη έκφραση της ίδιας συγκίνησης που στο παιδί των δύο ετών εξωτερικεύτηκε μόνο με άναρθρες κραυγές. Εδώ, παράλληλα προς το δεσμό με τη Γη εισάγεται και η τοπικότητα, ο δεσμός μεταξύ των ανθρώπων όχι γενικά με τη Γη αλλά με έναν τόπο, με τη χαρακτηριστική αμμουδιά ή μέσα στο χαρακτηριστικό γνώριμο ηχοτόπιο.

ούτε επιβάλλει άμεσα κυρώσεις. Απόδειξη για τούτο συνιστά το γεγονός ότι έχει υποστεί αλληπάλληλες καταστροφές από τον άνθρωπο και δεν έχει μέχρι στιγμής ανταποδώσει –γι' αυτό άλλωστε αναφέρεται και ως *μητέρα φύση*.

Το οργανισμικό παράδειγμα που βρίσκει υποστήριξη στο χώρο της φυσικής, της βιολογίας και της κοσμολογίας, ενώ συμβαδίζει με τα πορίσματα της επιστήμης της οικολογίας, δεν αρνείται τη διαφορετικότητα, απλώς δεν την περιορίζει στον άνθρωπο. Αρνείται την ιδιαιτερότητα αποκλειστικά του ανθρώπου. Στην πράξη γίνεται φανερό ότι, εστιάζοντας την προσοχή μας αποκλειστικά στην ανθρώπινη διαφορετικότητα, αυτομάτως η υπόλοιπη φύση θεωρείται υποδεέστερη, ένα απλό μέσον για την πραγμάτωση του ανθρώπινου σκοπού, ο οποίος μάλιστα δεν είναι σαφώς καθορισμένος. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα όχι την αναζήτηση του σκοπού αυτού, αλλά την επιβίωση, την υπερίσχυση και επέκταση. Η ανθρώπινη σπουδή και γνώση λογικό είναι να έχει ευρύτερο σκοπό από την επικράτηση στη δυναμική των πληθυσμών, δεδομένου ότι αυτή είναι δυνατόν να επιτυγχάνεται δίχως σπουδή, έρευνα ή τεχνολογία.

Όσον αφορά τον ανθρωποκεντισμό, διευκρινίσαμε επίσης, ακολουθώντας τη σύγχρονη βιβλιογραφία ότι ο όρος είναι δυνατόν να λάβει οντολογικό, γνωσιολογικό ή ηθικό περιεχόμενο, όπως επίσης ότι πρόκειται για μία μεταφυσική θέση. Ωστε ο πολυσθενής αυτός όρος είναι δυνατόν να αναφέρεται σε τρόπο αντίληψης, μια υποκειμενική θεώρηση της φύσης από μια και μόνη οπτική γωνία ή στις συνέπειες μιας τέτοιας σύλληψης που κυμαίνονται από τη σχέση δεσπότη-δούλου, την επονομαζόμενη ισχυρή ανθρωποκεντρική θέση,²⁴³ έως εκείνην του προστάτη και τοποτηρητή, μια σαφώς πιο ευγενική τοποθέτηση. Όμως συνήθως αυτό το οποίο υπονοείται από τον όρο *ανθρωποκεντρικός* είναι ότι τα αποτελέσματα όλων των διασυνδέσεων της φύσης οφείλουν να έχουν κατ' ανάγκη ως τελικό αποδέκτη τον άνθρωπο. Συνεπώς υπονοείται πως *όλα συνδέονται προς όλα* και τελικώς *όλα συνδέονται με τον άνθρωπο* και μάλιστα είναι φτιαγμένα «για τον άνθρωπο», ο οποίος μάλιστα θεωρείται οντολογικώς διάφορος. Αυτό παραπέμπει ευθέως στο δόγμα περί των εσωτερικών σχέσεων, το οποίο η ανθρωποκεντρική στάση απορρίπτει. Να αναφέρουμε επίσης ότι η πεποίθηση πως ο άνθρωπος είναι οντολογικώς διάφορος των υπολοίπων όντων δεν είναι γενικώς αποδεκτή από τη σύγχρονη επιστήμη, ενώ συγχρόνως η δυνατότητα της επιστημονικής διάνοησης συνιστά ανθρωποκεντρικό επιχείρημα υπέρ της ανθρώπινης ανωτερότητας.

Οι υποστηρικτές της ανθρωποκεντρικής θέσης τονίζουν καθ' υπερβολήν το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει φθάσει σε ένα σημείο τέτοιο της εξέλιξής του ώστε πλέον να κυριαρχεί επί της φύσεως και είναι αδύνατο να επιστρέψει και να πάρει μία μετριοπαθέστερη θέση μέσα στο σύνολο. Ο Passmore θεωρεί ότι ο άνθρωπος δια της

²⁴³ Υπάρχει, αναφέρει ο Fox, μία κριτική της οικοκεντρικής θεώρησης, η οποία υποστηρίζει ότι κάθε ανθρώπινη θεώρηση είναι κατ' ανάγκη ανθρωποκεντρική, διότι όλες μας οι αντιλήψεις είναι ανθρώπινες αντιλήψεις. Για να διαχωρισθεί η έννοια αυτή από την πεποίθηση ότι η ανθρώπινη φύση είναι ανώτερη και ότι εξ αιτίας της ανωτερότητας αυτής ο άνθρωπος έχει το δικαίωμα να επεμβαίνει ασύδοτα στη φύση χρησιμοποιείται ο όρος ισχυρή ανθρωποκεντρική θέση. Βλ. W. Fox, *Towards a Transpersonal Ecology*, A Resurgence Book, 1995, Green Books, σελ. 20-22.

εξελίξεως έφθασε στο στάδιο του πολιτισμού και είναι αδύνατον να επιστρέψει στη φύση, δίχως να παραβεί την ανθρώπινη φύση του. Συνεπώς η ανθρωποκεντρική αντίληψη του κόσμου πρέπει να θεωρείται ως το μέτρο βάσει του οποίου οφείλουμε να μετρούμε κάθε άλλη προσέγγιση.

Στην άποψη αυτή αντιπαρατίθεται η άποψη του ο Oelschlaeger²⁴⁴ ότι, και αν ακόμη θέσουμε ως αφετηρία την ανθρωποκεντρική θεώρηση, υποχρεούμαστε να αποδεχθούμε τον οικοκεντρισμό ως μια δυνατότητα ανάλογη του συντηρητισμού, του διατηρητισμού, του επεκτατισμού κ.ο.κ. Ο Dario Martinelli²⁴⁵ παρατηρεί πως αντίστοιχα, όταν η γνώση πέρασε από το γεωκεντρικό στο ηλιοκεντρικό παράδειγμα, οι ερευνητές δε μεταφέρθηκαν στον ήλιο για να μελετήσουν τις κινήσεις του πλανήτη μας αλλά απλώς άρχισαν να τον βλέπουν ως μέρος ενός ευρύτερου σχήματος και αντελήφθησαν ότι, μελετώντας το μπορούσαν να επισημάνουν εκείνο που είναι κοινό ανάμεσα στη Γη και τους άλλους πλανήτες. Το ίδιο μπορεί να συμβεί και με τη σπουδή της φύσης, συνεχίζει. Εκείνο που είναι σημαντικό, είναι να πάψουμε να θεωρούμε τον άνθρωπο ως ξεχωριστή κατηγορία και να τον ιδούμε σαν έναν «πλανήτη» εντός του φυσικού συστήματος. Αυτό, καταλήγει, δεν τοποθετεί τον άνθρωπο κατ' ανάγκη σε ένα ακατάλληλο και περιοριστικό κλουβί, αλλά ωθεί τον ερευνητή να τον εξετάσει σαν αποτέλεσμα ευρύτερων διεργασιών.

Ο Ράσσελ εφιστά γενικότερα την προσοχή στις ποικίλες θεωρίες και αφηγήματα που χρησιμοποιεί ο άνθρωπος για να στηρίξει απλώς την κενοδοξία του και τα οποία ο ίδιος θεωρεί επιζήμιες ψευδαισθήσεις με κυριότερη την πίστη στη φαντασίωση ότι ο άνθρωπος είναι ο εκλεκτός το Θεού, μασκαρεύοντας κάποιες από τις πιο βίαιες και ανήθικες πράξεις του ως θεία αποστολή.²⁴⁶ Έχοντας επισημάνει την έλλειψη των επιχειρημάτων εκείνων που θα καταδείκνυαν την ανθρώπινη ανωτερότητα έναντι των λοιπών όντων και έχοντας εξετάσει ενδελεχώς τις ικανότητες των όντων αυτών καταλήγουμε σε μετριοπαθέστερα συμπεράσματα.

Τελικώς γίνεται φανερό ότι το ζήτημα της σχέσης ανθρώπου και φύσεως είναι πράγματι ευρύτατο.²⁴⁷ Μια πλήρης ανάλυση οφείλει να αναφερθεί στο ρόλο τόσο της εξωτερικής φύσεως, τις κλιματολογικές συνθήκες, τη γεωμορφολογία κ.ο.κ., όσο και της εσωτερικής φύσεως, την ανθρώπινη φυσιολογία και ψυχολογία, τα ένστικτα και τις ορμέφυτες προδιαθέσεις στη διαμόρφωση του πολιτισμού, ο οποίος διαμορφώνει με τη σειρά του τις περί φύσεως αντιλήψεις,²⁴⁸ οι οποίες επηρεάζουν και μορφοποιούν τη σχέση. Επιπροσθέτως η ανθρώπινη δράση, η οποία ωθείται από

²⁴⁴ M. Oelschlaeger, *The idea of wilderness, From prehistory to the age of ecology*, Yale University Press N. Haeven and London 1991, σελ. 297.

²⁴⁵ Martinelli D., "Methodologies and problems in zoomusicology", *Sign Systems Studies* Vol. 29-1, January 2001 σελ. 341-350

²⁴⁶ Μπ. Ράσσελ *Τι Πιστεύω*, μτφ. Σ. Πρωτόπαπα, Εκδόσεις Αρσενίδη, Αθήνα 1963, σελ. 187

²⁴⁷ Για αυτόν ακριβώς το λόγο περιορίζομαι σε απόψεις που έχουν εκτεθεί κατά τη σύγχρονη εποχή κυρίως στο πλαίσιο της ανάπτυξης του οικολογικού κινήματος. Αναφέρομαι επίσης σε ορισμένους παλαιότερους μελετητές όταν τα στοιχεία που παραθέτουν εξυπηρετούν το διάλογο.

²⁴⁸ Και οι δύο παράγοντες αναφέρονται στο έργο του Ιπποκράτη, βλ. C. Glacken, *Traces on a Rhodian shore: nature and culture in western thought from ancient times to the end of the eighteenth century*, Berkeley: University of California Press, 1967, σελ.80 σημ. 1.

αντιλήψεις ή ορμάται από φυσικές προδιαθέσεις, μεταλλάσσει την εξωτερική φύση, η οποία εκ νέου επηρεάζει τόσο τις περί φύσεως ιδέες, όσο και τη δράση του ανθρώπου. Σε όλα αυτά ας προσθέσουμε επίσης και κοσμογονικά συμβάντα, τα οποία δεν εντάσσονται στο πλαίσιο της ρυθμικής κανονικότητας. Γίνεται συνεπώς αντιληπτό ότι η αλληλεπίδραση ανθρώπου και φύσεως είναι δυνατόν να λάβει τη μορφή κοχλία προς νέα εξελικτικά στάδια, αλλά και να οδηγήσει σε εκρηκτικές καταστάσεις δια της συνεχούς θετικής ανατροφοδότησης. Καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι το αίτημα για αλλαγή στάσης, η οποία προϋποθέτει, όπως είδαμε, κάποια εσωτερική αλλαγή του ανθρώπου, είναι επίκαιρο. Και είναι σημαντικό να είναι και καθολικό στην πράξη, διότι υπάρχει πάντοτε ο κίνδυνος η επιλογή ενός λιτότερου προτύπου διαβίωσης από ένα μέρος του παγκόσμιου ανθρώπινου πληθυσμού να έχει ως αποτέλεσμα την αύξηση της εκμετάλλευσης από άλλους ανθρώπινους πληθυσμούς, οι οποίοι απλώς θα βρουν πρόσφορο έδαφος.²⁴⁹

Στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του Arne Naess δίδεται ιδιαίτερη σημασία στα αισθήματα κατά τον συσχετισμό με τη φύση, επιστρέφοντας συχνά στην άποψη του Σπινόζα ότι σε μία κατάσταση που δεν σημαδεύει το αίσθημα είναι αδύνατον να συμβεί οιαδήποτε πρόοδος σε οτιδήποτε από όσα είναι απαραίτητα στον άνθρωπο. Σε κάθε σημαντικό ερώτημα η απάντηση πρέπει και να συνδέεται με θετικά αισθήματα διότι η ευγένεια και η αγάπη ενεργοποιούν όλες τις πλευρές του εαυτού μας ενώ τα αρνητικά αισθήματα όπως το μίσος και η εκμεταλλευτική διάθεση τις αδρανοποιούν, κατά τον Naess και τον Σπινόζα. Η φωνή της λογικής, *ratio*, είναι κάτι που αισθανόμαστε εντός μας ως τη φωνή της συνειδήσεώς μας και η ικανότητα να την ακούσουμε καλλιεργείται. Δεν πρόκειται για την λεγόμενη ‘ψυχρή λογική’ αλλά για μία μορφή λογικής σύμφωνη με την ανθρώπινη φύση ή, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Naess την ουσία του ανθρώπου. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στην ψυχρή λογική και το αίσθημα είναι ανάλογος του διαχωρισμού ανάμεσα σε μία φύση που απαρτίζεται από αδρανή ύλη προς εκμετάλλευση και μόνο στον συνάνθρωπο ως ον με εγγενή αξία.

²⁴⁹ Hardin, “The Tragedy of the Commons”, «Η τραγωδία των κοινοκτήτων», *Science*, 13 December 1968: Vol. 162 no. 3859, σελ. 1243-1248.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΒΑΘΕΙΑ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ: ΠΡΟΔΡΟΜΟΙ ΚΑΙ ΕΠΙΡΡΟΕΣ

A. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Στο παρόν κεφάλαιο παρατίθενται κάποια βασικά στοιχεία από την επιστημονική οικολογία, η οποία αποτελεί βάση της βαθείας οικολογίας και των προσωπικών οικοσοφιών. Διερευνάται η συνεισφορά των στοιχείων αυτών στη διαμόρφωση του πλαισίου εντός του οποίου είναι δυνατόν να συμβεί η ταύτιση, στηρίζοντας τις πεποιθήσεις περί κοινής φύσεως. Γίνεται μία προσπάθεια συσχετισμού της έννοιας της διεύρυνσης του 'εαυτού' σε 'Εαυτό' με την ιεράρχηση των αλληλεπιδράσεων των φυσικών όντων μέσα στα οικοσυστήματα. Εξετάζεται επίσης το κοινό έδαφος ανάμεσα στη φιλοσοφία του A. N. Whitehead και στα κύρια σημεία της βαθείας οικολογίας, με αναφορά στον τρόπο θεώρησης του διευρυμένου Εαυτού από τους δύο φιλοσόφους. Γίνεται επίσης αναφορά στη βιοσημειωτική, η οποία επικεντρώνει το ενδιαφέρον της στη μετάδοση της πληροφορίας. Η πληροφορία, σύμφωνα με την οπτική αυτή γωνία εξέτασης του φυσικού κόσμου, δεν μεταφέρεται αποκλειστικά δια του λόγου, αλλά ενυπάρχει στις ίδιες τις φυσικές μορφές, αποτελώντας επιχείρημα υπέρ της εγγενούς αξίας όλων των όντων της φύσης και προσφέροντας ένα υπόβαθρο στην ταύτιση με αυτή.

Γίνεται επίσης σύντομη αναφορά στο κίνημα του ρομαντισμού, το οποίο μοιράζεται κοινά στοιχεία με τις σύγχρονες οικοκεντρικές θεωρήσεις, ενώ συγχρόνως, επειδή συνδέει τη θεωρία με την πράξη δια της έμφασης που αποδίδει στη συγκίνηση, προσεγγίζει το κύριο θέμα της ταύτισης δια της ενσυναίσθησης,²⁵⁰ όπως απαντά στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας. Τέλος γίνεται μία εκτενής αναφορά στον Σπινόζα, ο οποίος έχει επηρεάσει βαθύτατα τον Naess σε όλα τα στάδια της πορείας του ως φιλοσόφου.

B. Η ΣΧΕΣΗ ΚΑΙ Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΗΣ ΒΙΟΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΟΙΚΟΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗΣ ΣΤΗ ΒΑΘΕΙΑ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ

Τα τελευταία χρόνια οι κλάδοι της βιοσημειωτικής και οικοσημειωτικής έχουν αναπτυχθεί ιδιαίτερα και αρκετοί μελετητές έχουν διακρίνει και εξετάσει τη συμβολή τους στις οικοκεντρικές προσεγγίσεις της φύσεως γενικά και ειδικότερα στη βαθεία οικολογία για συγκεκριμένους λόγους τους οποίους αναφέρουμε περιληπτικά.

Η βιοσημειωτική συνδράμει τη διερεύνηση της ταύτισης ως κλάδος των βιοεπιστημών που ασχολείται με τη μελέτη των σημάτων στη βιολογική σφαίρα, τόσο την παραγωγή όσο και την ερμηνεία τους.²⁵¹ Κρίνεται σημαντικό το γεγονός ότι

²⁵⁰ *empathy*

²⁵¹ Ο όρος σημειώσις από το ρήμα σημειῶ αναφέρεται σε οποιαδήποτε διαδικασία σχετική με κάποιο σήμα που μεταδίδει ένα νόημα.

αποπειράται να συνδυάσει τις γνώσεις που προσκομίζει η βιολογική έρευνα με τις προερχόμενες από τη σημειωτική, προτείνοντας μία «αλλαγή παραδείγματος» στον τρόπο που αντιμετωπίζεται το φαινόμενο της ζωής και της οργάνωσης της φύσης.²⁵² Η καλά τεκμηριωμένη αυτή πρόταση για αλλαγή παραδείγματος είναι σε συμφωνία με το «πρόγραμμα των οκτώ σημείων» της βαθείας οικολογίας.²⁵³

Στην οικοσημειωτική ο συσχετισμός της σημειωτικής με την οικολογία, δηλαδή η δια σημάτων επικοινωνία του οργανισμού, ανθρωπίνου ή μη, με το περιβάλλον του, σχετίζεται με την έμφαση που δίνει η βαθεία οικολογία στη σχέση με τον τόπο, στη συμβολή της ταύτισης στη διαμόρφωση της σχέσης αυτής και αντιστρόφως, όπως θα δούμε αναλυτικότερα. Όσον αφορά τον άνθρωπο λοιπόν, η οικοσημειωτική είναι μία μελέτη της επικοινωνίας και των δεσμών του πολιτισμού με τη φύση, όχι εν γένει αλλά με το συγκεκριμένο τόπο όπου ζει ο άνθρωπος και όπου εμφανίζονται σε σύνδεση με αυτόν συγκεκριμένα πολιτισμικά φαινόμενα, την ποικιλία και σπουδαιότητα των οποίων ο Naess συσχετίζει με τη βιοποικιλότητα. Ο Naess κάνει λόγο για τη σοφία ενός τόπου και των όντων, ανθρώπινων και μη, που τον κατοικούν, δίνοντας έμφαση στην οικοσοφία, την οικολογική σοφία που συνδέεται άμεσα με τον τόπο και τον τρόπο διαβίωσης στο συγκεκριμένο τόπο. Η ποικιλία των τρόπων με τους οποίους τα μη ανθρώπινα έμβια όντα αντιμετωπίζουν τα προβλήματα που τους θέτει η καθημερινή ζωή και δίδουν σε αυτά επιτυχείς λύσεις δια της συμπεριφοράς και της μορφής τους, είναι αντίστοιχη με την ιδιωματική τοπική τεχνολογία των παραδοσιακών πολιτισμών.²⁵⁴ Η σχέση που αναπτύσσει η τέχνη με το έργο της προσομοιάζει τη σχέση που διαμορφώνει η φύση με το δικό της παράγωγο, καθώς αμφότερα το τεχνικό και το φυσικό αποτελούν απότοκα μιας διαδικασίας γενέσεως, την οποία με κάποιο τρόπο διαπερνά ο λόγος.²⁵⁵

Με αφετηρία τη μετοχή αυτή στο λόγο φθάνουμε στον ορισμό της βιοσημειωτικής ως «σπουδής των βιολογικών σημάτων». Εδώ υπάρχει μια ριζική αλλαγή προοπτικής, διότι η ζωή πλέον δεν εξετάζεται από την οπτική γωνία των μοριακών δομών, της χημικής της βάσης και της εξέλιξης που βασίζεται στην τυχαιότητα, αλλά ερευνάται ως ανταλλαγή σημάτων, τα οποία ερμηνεύονται ποικιλοτρόπως από τους αποδέκτες των και τα οποία είναι δυνατόν να έχουν χημική βάση.²⁵⁶ Η πληροφορία που επικοινωνείται είναι δυνατόν να βρίσκεται εκτός από τη μορφή ή τη συμπεριφορά, και στις ίδιες τις μοριακές δομές. Η εξέλιξη των μορφών

²⁵² Ο όρος προτάθηκε αρχικά από τον Friedrich S.Rothschild, εβραίο ψυχίατρο και ερευνητή της σημειωτικής, το 1962. Ο Rothschild ήταν συνεργάτης του επίσης εβραίου ψυχιάτρου Kurt Goldstein ο οποίος εισήγαγε τον όρο αυτό-πραγμάτωση. Στη συνέχεια ο Thure von Uexkull, όπως θα δούμε, προσέφερε πολλά στην ανάπτυξη της βιοσημειωτικής

²⁵³ Tønnessen, Morten, «Umwelt ethics» *Sign Systems Studies* 2003: 31 (1), σελ. 281-299.

²⁵⁴ Αντίστοιχη σκέψη βρίσκουμε και στον Αριστοτέλη: *ὥσπερ γὰρ τέχνη λέγεται τὸ κατὰ τέχνην καὶ τὸ τεχνικόν, οὕτω καὶ φύσις τὸ κατὰ φύσιν [λέγεται] καὶ τὸ φυσικόν [...]* (Περὶ φυσικῆς ακροάσεως, Β,193a3, στ. 1-33)

²⁵⁵ Μπάλλα Δήμητρα, *Μορφή, εἶδος καὶ ὕλη στην Αριστοτελική βιολογία: Περὶ ζώων μορίων, Περὶ ζώων γενέσεως καὶ Περὶ ψυχῆς*, Διδακτορική διατριβή, ΑΠΘ, Φιλοσοφική Σχολή, Τομέας Φιλοσοφίας, Θεσσαλονίκη 2015

²⁵⁶ Όπως οι δευτερογενείς μεταβολίτες δια των οποίων επικοινωνούν μεταξύ τους πολλά φυτά και θαλάσσιοι οργανισμοί.

σε ένα τέτοιο νοήμον σύμπαν αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι λαμβάνει υπ' όψη τις επιλογές των οργανισμών σχετικά με άλλους οργανισμούς, τον τόπο κατοικίας κοκ., θεωρώντας ότι οι επιλογές αυτές είναι δυνατόν να αλλάξουν την πορεία της εξέλιξης επηρεάζοντας την επιβίωση και την αναπαραγωγή.²⁵⁷ Η σπουδαιότητα της μορφής ως σήματος παραπέμπει στην Αριστοτελική ζωολογία, σύμφωνα με την οποία η παλαιότερη θεώρηση της μορφής ως απλής όψης, εξωτερικής δηλαδή εμφάνισης, κρίνεται ανεπαρκής. Η βιοσημειωτική προσεγγίζοντας με εναλλακτικό τρόπο ποικίλα φαινόμενα, όπως η μίμηση,²⁵⁸ της οποίας η ουσία διαφεύγει από την κυρίαρχη στο χώρο της επιστήμης αναγωγική μέθοδο,²⁵⁹ καταδεικνύει τον κόσμο ως νοήμονα με άμεσες συνέπειες στη συμπεριφορά μας προς αυτόν, εφ' όσον υποδηλώνεται μία μορφή γενικευμένης επικοινωνιακής διασύνδεσης. Το φαινόμενο είναι δυνατόν να λογισθεί ως μορφή επικοινωνίας, διότι έχει έναν αποδέκτη και δια του φαινομένου μπορούμε να κατανοήσουμε την αντίληψη τόσο του δρώντος οργανισμού, όσο και εκείνου προς τον οποίο στοχεύει το σήμα. Αν και αυτό αληθεύει για αμφότερες τις εσωτερικές διαδικασίες (εσωτερικά σήματα του οργανισμού, όπως, π. χ., ορμόνες) και τις εξωτερικές συμπεριφορές,²⁶⁰ θα περιοριστούμε στις εξωτερικές εκδηλώσεις, αποφεύγοντας να ασχοληθούμε με τις μορφές αυτές επικοινωνίας που δεν εξυπηρετούν άμεσα το ζήτημα που μας απασχολεί. Οφείλουμε πάντως να αναφέρουμε ότι τόσο η μέτρηση όσο και ο παρατηρητής είναι επιστημονικές έννοιες οι οποίες προϋποθέτουν μια ελάχιστη οργάνωση, ένα ον ικανό να παρατηρήσει, να μετρήσει και να χρησιμοποιήσει τα αποτελέσματα που αποκομίζει για την επιβίωσή του. Στη φύση η απλούστερη παρόμοια δομή δεν είναι ο άνθρωπος, αλλά το κύτταρο.²⁶¹

²⁵⁷ Maran T., Kleisner K., «Towards an evolutionary biosemiotics: semiotic selection and semiotic co-option», *Biosemiotics* 2010 3(2):189–200.

²⁵⁸ Βλ. M. Spariou (ed.), *Mimesis in contemporary theory*, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1984, σελ. 33, Η φυσική μίμησης (mimicry) πρόγονος, εξελικτικά, της μιμήσεως κατά την άποψη του Adorno (όρος *mimesis*, *Theories of media on line glossary*, University of Chicago), csmt.uchicago.edu/glossary2004/mimesis.htm

²⁵⁹ Η φυσική μίμησης έχει εξετασθεί ενδελεχώς σε επίπεδο φυσιολογίας των χρωματοφόρων κυττάρων αλλά λείπει μία γενικότερη εξήγηση του πώς επιλέγεται από τον οργανισμό η κατάλληλη στιγμή για τη χρήση της δυνατότητας αυτής ή, στην περίπτωση που επιτυγχάνεται χρωματισμός παρόμοιος με το περιβάλλον, λείπει μία σπουδή σχετικά με τη οξύτητα της παρατηρητικότητας που εξυπακούεται από τις αλλαγές αυτές στους χρωματισμούς .

²⁶⁰ Η αρσενική σουπιά, επί παραδείγματος, κατά την περίοδο του ζευγαρώματος, όταν χρειαστεί, μιμείται ταυτόχρονα με το μισό της σώμα τους χρωματισμούς του αρσενικού, για να ελκύσει τις θηλυκές και με το άλλο μισό τους χρωματισμούς του θηλυκού, για να αποφύγει τις επιθέσεις των αρσενικών. Σύνθετες αποκρίσεις του είδους αυτού ενισχύουν την υπόθεση ότι οι αντιδράσεις των ζώων δεν είναι αυτοματοποιημένες και καταδεικνύουν τη σπουδαιότητα της σημειωτικής προσέγγισης της φύσης ως αντίλογο στο μηχανοκρατικό παράδειγμα. Βλ. J. Inglesias, L. Fuentes, Vilanueva R. (eds), *Cephalopod culture*, Springer Science, New York 2014, σελ. 28 και Brown C., Garwood M. P., J. E. Williamson, “It pays to cheat: tactical deception in a cephalopod social signalling system”, *The Royal Society Publishing, Biological. Letters* 2012 -; DOI: 10.1098/rsbl.2012.0435. Published 4 July 2012, σελ. 1-4

²⁶¹ J. Hoffmeyer, 2005, “Genes, development and semiosis”, στο E. Neumann-Held, & C. Rehmman-Sutter (Eds.), *Genes in Development: Re-reading the molecular paradigm* Durham/London: Duke University Press, σελ.152-174 και στο jhoffmeyer.dk/One/.../genes_development_and_semio.p.1-23, βλ. σελ. 4

Αν και η βιοσημειωτική προσέγγιση της φύσης θεωρείται αποτέλεσμα σύγχρονων ερευνών και τρόπου σκέψης, πολλοί μελετητές έχουν διακρίνει ανάλογο τρόπο σκέψης στο επιστημονικό έργο του Αριστοτέλη που σχετίζεται με τη φύση. Ο Αριστοτέλης δέχεται ότι τα ζώα ερμηνεύουν τις πληροφορίες που λαμβάνουν από το περιβάλλον δια των αισθήσεων, με κύρια την ακοή αλλά και την όραση, χρησιμοποιώντας εν συνεχεία την πληροφορία για να πράξουν προς συμφέρον τους.²⁶² Στα βιολογικά του συγγράμματα εξετάζονται συγχρόνως οι νόμοι που διέπουν την ανθρώπινη λογική και τη λογική της φύσης, συνεισφέροντας στην κατανόηση του πώς η λογική που διέπει τις ανθρώπινες σχέσεις, συγχρόνως πηγάζει και εναρμονίζεται με τη λογική του φυσικού κόσμου, μία καθαρά βιοσημειωτική προσέγγιση. Τα έργα αυτά καθυστέρησαν να εμφανιστούν στο δυτικό κόσμο για περισσότερο από χίλια χρόνια, όπως επισημαίνει ο Favareau,²⁶³ και το σπουδαίο οικοδόμημα του Δυτικού πολιτισμού συνέχισε να χτίζεται για τους επόμενους 10 αιώνες με αφετηρία αυτή τη μερική γνώση. Το μεταφρασμένο στα λατινικά τμήμα του έργου του Αριστοτέλη, το *Όργανον*, λειτούργησε ως το κύριο όργανο της λογικής κατά το Μεσαίωνα, αποκομμένο από τα *περί φύσεως* κείμενά του και συνεπώς από το γενικότερο προβληματισμό γύρω από την εξαιρετικά σημαντική σχέση βιολογικής μορφής και λειτουργίας. Η έρευνα η σχετική με τα *σημεία* (σήματα), βασισμένη στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη, αναφερόταν ως εκ τούτου αποκλειστικά στα *σημεία*, όπως αυτά εκδηλώνονται στην ανθρώπινη εμπειρία. Η ελλιπής αυτή διερεύνηση είναι η αφετηρία της εσφαλμένης αλλά γενικά αποδεκτής σήμερα τοποθέτησης ότι ο κόσμος των σημειωτικών, δια σημάτων δηλαδή, σχέσεων, έχει ως αφετηρία τον άνθρωπο και ότι η δυνατότητα για παρόμοιες σχέσεις δημιουργήθηκε *ex nihilo* από τον ανθρώπινο νου. Αντιθέτως η άποψη ότι ο ανθρώπινος νους είναι η συνέχεια και η *ex novo* χρήση των φυσικών και βιολογικών σημειωτικών σχέσεων αναγεννήθηκε μόλις τον 20^ο αιώνα.²⁶⁴

Η βιοσημειωτική εξετάζει το σημείο αλληλεπίδρασης του κάθε όντος με το περιβάλλον του και το οποίο στη συγκεκριμένη προσέγγιση είναι διττό και εντοπίζεται αφ' ενός στο DNA και αφ' ετέρου στη μεμβράνη, ενώ τα δύο

²⁶² Αριστοτέλους, *Περί φυσικής ακροάσεως, Περί αισθήσεως και αισθητών*, 436d-437a *αἱ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν, οἷον ὄσφρησις καὶ ἀκοή καὶ ὄψις, πᾶσι μὲν τοῖς ἔχουσι σωτηρίας ἔνεκεν ὑπάρχουσιν, ὅπως διώκωσι τε προαισθανόμενα τὴν τροφήν καὶ τὰ φαῦλα καὶ τὰ φθαρτικὰ φεύγουσι, τοῖς δὲ καὶ φρονήσεως τυγχάνουσι τοῦ εὖ ἔνεκα: πολλὰς γὰρ εἰσαγγέλλουσι διαφορὰς, ἐξ ὧν ἢ τε τῶν νοητῶν ἐγγίνεται φρόνησις καὶ ἢ τῶν πρακτῶν.* Αἱ δε αἰσθήσεις αἱ διεγερόμεναι ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν πραγμάτων π. χ. ἡ ὄσφρησις, ἡ ἀκοή καὶ ἡ ὄψις, εἰς πάντα τὰ πορευτικά (κινούμενα) ζῶα, τὰ ἔχοντα αὐτάς, ὑπάρχουσι χάριν τῆς συντηρήσεώς των, ὅπως προαισθανόμενα τὴν τροφήν ἐπιδιώκωσιν αὐτήν, φεύγουσι δε τὰ κακά καὶ ἐπιβλαβή. Εἰς δε τὰ ζῶα, τὰ ὅποια ἔχουσι καὶ νόησιν, αἱ αἰσθήσεις αὐταὶ ὑπάρχουσι χάριν τῆς εὐζωίας· διότι γνωστοποιούσιν εἰς αὐτὰ πολλὰς διαφορὰς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν προέρχεται ἡ γνώσις ἐκείνων τὰ ὅποια δύνανται νὰ νοηθῶσι καὶ ἐκείνων τὰ ὅποια πρέπει νὰ πραχθῶσι. Βλ. Aristotle *Parva naturalia* W. D. Ross, (ed.) Oxford 1955 *Μετάφραση-Σχόλια*: Π. Γρατσιάτου Εκδόσεις ΦΕΞΗ Αθήνα 1912. Τα ρήματα ἐπιδιώκωσιν καὶ ἀποφεύγουσιν υποδηλώνουν ἐρμηνεία τῶν σημάτων καὶ ὄχι αυτοματισμούς.

²⁶³ Favareau D., "Introduction: an evolutionary history of biosemiotics", στο Barbieri M., Hoffmeyer J., (eds), *Essential readings in biosemiotics*, vol. 3, Springer Dordrecht Heidelberg N.Y. 2010, σελ. 3

²⁶⁴ Καββαδία Ελένη Αριστοτέλης, μία βιοσημειωτική ανάγνωση του *περί φύσεως* έργου του, στο Κ. Βουδούρη, Κλείτου Ιωαννίδου (eds) Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας 2016, *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλους*, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 2018 τόμος 6 σελ. 102-108, βλ. σελ. 104

συμπλέκονται σχηματίζοντας πολύπλοκο ιστό. Η μεμβράνη είναι το σημείο συνάντησης οργανισμού και περιβάλλοντος μέσω της οποίας περνούν τα σήματα που ο οργανισμός επεξεργάζεται και ερμηνεύει έτσι ώστε «να ζήσει μια καλή ζωή και να επιβιώσει» κατά τη διατύπωση του Hoffmeyer.²⁶⁵ Οι κυτταρικές μεμβράνες δεν κατασκευάζονται ποτέ *ex novo* δια της αυτοσυναρμολόγησης των μερών τους, αλλά μόνον αναπτύσσονται από ήδη υπάρχουσες δομές από γενεά σε γενεά κατά το τελευταίο δισεκατομμύριο χρόνια,²⁶⁶ παραπέμποντας σε μια διττή σχέση: ενώ διαχωρίζουν τα όντα τοπικά, τα συνενώνουν χρονικά, προσφέροντας ένα εφελτήριο για την ταύτιση. Πέραν του ότι εμπλέκεται σε όλες τις οργανωμένες δραστηριότητες της σφαίρας της ζωής, η μεμβράνη μπορεί να χαρακτηριστεί ως το επίκεντρο του ίδιου του φαινομένου της ζωής, επειδή δημιουργεί τη δυναμική ασυμμετρία εσωτερικού-εξωτερικού από την οποία ορμάται η αντίστοιχη δυναμική ασυμμετρία οργανισμού – περιβάλλοντος.²⁶⁷ Ο Hoffmeyer χρησιμοποιεί τον όρο *διευρυμένη μεμβράνη* για να υποδηλώσει, πλάι στις κυτταρικές μεμβράνες και το δέρμα, τα πούπουλα, τα λέπια, τη γούνα κοκ. Θεωρεί μάλιστα πως ακριβώς αυτή η διευρυμένη μεμβράνη καθοδηγεί την οντογένεση ως διαδικασία με κέντρο τον «εαυτό» ή την ατομική ύπαρξη του κάθε οργανισμού.²⁶⁸ Συνεχιζόμενη η εν λόγω διαδικασία οδηγεί στην αυτοπραγμάτωση, η οποία επίσης μπορούμε να πούμε ότι, αν και διαχωρίζει τα όντα οδηγώντας στην ποικιλομορφία, ταυτόχρονα τα συνενώνει εντός του πλαισίου των αλληλεπιδράσεων ως κοινός στόχος και κοινό τέλος. Ο Hoffmeyer χρησιμοποιεί τον όρο *code-duality*,²⁶⁹ που αποδίδω ως *δυναμική κωδικοποίησης*, για να αναφερθεί στη σημειωτική λογική της αναπαραγωγής και της οντογένεσης ως συνόλου με δύο συνιστάμενες. Η μία είναι αυτοαναφορική, ο αναδιπλασιασμός, ενώ η άλλη αναλογική, η επαφή με τον έξω κόσμο δια της αρχαίας μεμβράνης, η οποία λαμβάνει τη μορφή *σημειωτικής αλληλοδιείσδυσης*. Στην πρώτη, την αυτοαναφορική διεργασία, η οποία λαμβάνει χώρα στα «άδυστα» του κυττάρου, τον πυρήνα, όπου συγκεκριμένες λειτουργίες διατηρούν το περιβάλλον σταθερό παρά τις εξωτερικές επιρροές, απαντά, κατά τον Hoffmeyer, η ελευθερία από τους περιορισμούς του περιβάλλοντος και η μνήμη.²⁷⁰ Μπορούμε να δούμε το σύστημα αυτό ως αναλογία

²⁶⁵ Χρησιμοποιώ επί τούτου την έκφραση «καλή ζωή», αναφέρει ο Hoffmeyer, διότι επιθυμώ να καταστήσω σαφές ότι η έννοια της επιβίωσης (η οποία συνδέεται με την επίγνωση του θανάτου) υπό κανονικές συνθήκες δεν απασχολεί τα άλλα έμβια όντα, τα οποία μπορεί να αισθάνονται φόβο, να φεύγουν, να αναζητούν φαγητό, αλλά ποτέ δεν προσπαθούν να επιβιώσουν. Αυτό είναι το συνολικό αποτέλεσμα της συμπεριφοράς τους. Ο όρος είναι περιγραφικός μιας κατηγορίας συμπεριφορών στην εξελικτική θεωρία και δεν μπορεί να χρησιμοποιείται για την περιγραφή συγκεκριμένων συμπεριφορών. J. Hoffmeyer, “Genes, development and semiosis”, *έ.α.* σελ. 11-12.

²⁶⁶ J. Hoffmeyer, “Genes, development and semiosis”, *έ.α.* σελ. 13.

²⁶⁷ J. Hoffmeyer, 1998, “Surfaces inside surfaces. On the origin and agency and life.” *Cybernetics and human knowing* 5(1): 33-42 και J. Hoffmeyer, 2000, “Code duality and the epistemic cut”, στο J.L.R. Chandler, G. Van de Vijver (eds.), *Closure. Emergent organizations and their dynamics*. N.Y. Academy of science, 175-186. Βλ. επίσης “Genes, development and semiosis”, *έ.α.*, σελ. 14,

²⁶⁸ *έ.α.* 2013, σελ. 14.

²⁶⁹ J. Hoffmeyer and Emmeche Claus, 1991, “Code-Duality and the semiotics of nature” στο M. Anderson and F. Merrell (eds), *On semiotic modelling*, N.Y., Mouton de Gruyter, 117-166.

²⁷⁰ Και αυτό ισχύει διότι δεν υπάρχει απόλυτος σύνδεσμος μεταξύ του ίδιου του κώδικα και του μηνύματος το οποίο μεταφέρει. Ο Hoffmeyer αναφέρεται σε ένα γλωσσικό ανάλογο λέγοντας ότι ο αρχαίος φιλόσοφος Σωκράτης βγήκε για φαγητό με τη Μέρυλ Στρήπ ή ότι οι σύζυγοι των πιλότων γεννούν φτερωτά τέκνα. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με το γενετικό κώδικα με αποτέλεσμα να

του εαυτού μας, ο οποίος, με αφετηρία την ατομική ύπαρξη κατά τα πρώτα στάδια της αυτοσυνειδησίας, διευρύνεται δια της ανταλλαγής πληροφοριών και εμπειριών με τον εξωτερικό κόσμο, διατρέχοντας κατά τον Naess την πορεία προς την ωριμότητα. Ο Naess δεν αμφισβητεί την ύπαρξη ενός κέντρου του εαυτού μας αλλά επισημαίνει τη δυνατότητα διεύρυνσής του πέρα από τα όρια της ανθρώπινης κοινωνίας προς την φύση με την οποία οι κοινωνίες αλληλεπιδρούν.

Η βιοσημειωτική εφιστώντας την προσοχή μας στο γεγονός ότι οι λειτουργίες και τα νοήματα των έμβιων όντων ενυπάρχουν κωδικοποιημένα μέσα στην ίδια τη μορφή τους σε όλα τα επίπεδα, συνεισφέρει επίσης στη συζήτηση περί εγγενούς και λειτουργικής αξίας,²⁷¹ καταδεικνύοντας την ανεπάρκεια της συζήτησης που περιορίζεται στις λειτουργικές αξίες. Η βιοσημειωτική κάνει λόγο για εγγενή λειτουργικότητα. Η σημασία της λειτουργικότητας αυτής ως *αρετής* απαντά ήδη στον Πλάτωνα.²⁷² Σχετικώς μάλιστα με το ζήτημα αυτό, τη λειτουργικότητα ως αρετή, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι όλα τα είδη, εφ' όσον η μορφή τους είναι έκφραση της λειτουργικότητάς τους, είναι ενσάρκώσεις της αρετής και ως εκ τούτου εγγενώς άξια. Η άσκηση της αρετής μάλιστα φαίνεται πως πραγματοποιείται δια του *έθους*, της συνήθειας. Και πράγματι τα φυσικά όντα εκτελούν συνεχώς και ομοιότροπα ορισμένου τύπου πράξεις με απόλυτη ακρίβεια. Η ορθή, *κατά φύσιν*, δραστηριότητα τελειοποιεί διά τού έθους – συνήθειας τις φυσικές δυνατότητες του ανθρώπου όπως και του κάθε ζώου. Βάσει των λεγομένων του Αριστοτέλη²⁷³ σχετικά με τον άνθρωπο, οι αρετές δεν υπάρχουν μέσα μας από τη φύση, ούτε όμως είναι αντίθετο με τη φύση μας να γεννηθούν μέσα μας, αλλά αν και η φύση μας έκανε επιδεκτικούς στις αρετές, τελειοποιούμαστε ως ανθρώπινα όντα με τη διαδικασία του εθισμού σε αυτές. Η πρόταση δεν αναλώνεται σε θεωρητικού μόνο τύπου υποδείξεις αλλά αποκτά εμπειρική υπόσταση δια της εμπράγματης εφαρμογής της. Κάθε έμφυτη (δυνάμει) ικανότητα του ανθρώπου είναι απαραίτητο να αναπτύσσεται έμπρακτα δια της συνήθειας ώστε να αποτελέσει αρετή (ενεργεία). Η φύση πάντως όχι μόνο δεν

δίνονται οδηγίες για τη δημιουργία αδύνατων όντων μέσω των ίδιων διαδικασιών των ανασυνδυασμών που είναι υπεύθυνες για την ατέρμονη ποικιλομορφία, καταλήγοντας και σε θνησιγενείς μορφές. Έ. α., σελ. 15.

²⁷¹ Αν λάβουμε ως παράδειγμα το άρωμα του καφέ και του ρόδου ή τη γούνα του θηλαστικού, αντιλαμβανόμαστε ότι, το στοιχείο εκείνο που για τον άνθρωπο αποτελεί οικονομική ή αισθητική αξία και για κάποιο άλλο έμβιο ον θρεπτική ή άλλη αξία, για τον οργανισμό που το συνθέτει συνιστά λειτουργική αξία και μάλιστα η λειτουργικότητα είναι εγγενής στη δομή του, ταυτίζεται με αυτήν. Και ακόμη δίχως αυτά, τη γούνα με τις μονωτικές ιδιότητες ή το αιθέριο έλαιο με τις ελκυστικές-απωθητικές ιδιότητες σε συγκεκριμένους αποδέκτες, πχ πιθανούς εχθρούς ή επικονιαστές, το ον δεν θα μπορούσε να επιβιώσει με τη συγκεκριμένη μορφή.

²⁷² Η έννοια της αρετής ως λειτουργικότητας έχει εξετασθεί από τον T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, University of Toronto Press 202 σελ., βλ. σελ 34. Ο Robinson αναφέρει ότι ένα μαχαίρι είναι κατασκευασμένο για να κόβει συνεπώς η αρετή του είναι ακριβώς αυτή η ικανότητα, δηλαδή να κόβει. Βλ. επίσης W. K. C. Guthrie, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 1987, σελ. 17-19. Ο Guthrie τονίζει ότι η λέξη δηλώνει κάτι που ισχύει σχετικά με κάτι άλλο και ήταν φυσικό για έναν Έλληνα να ρωτήσει «*αρετή*» τίνας? Επισημαίνει επίσης ότι όταν προσδιορίζεται με το επίθετο ανθρώπινη καθίσταται αντικείμενο έρευνας ώστε ο άνθρωπος να ανακαλύψει ποιο είναι το έργο του.

²⁷³ Αριστοτέλους *Ηθικά Νικομάχεια* «οὐτ' ἄρα φύσει οὐτε παρά φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί. ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς. τελειομένοις δέ διά τού έθους» (B 1. 1103a 25).

αντιτίθεται στη συνήθεια, αλλά ο ρυθμός, οι επαναλαμβανόμενες κινήσεις, είναι κατ' εξοχήν γνώρισμα των φυσικών όντων.

Αναφερόμενοι στις ανθρωποκεντρικές λειτουργικές αξίες αποκλειστικά, φαίνεται ότι εν τέλει ταυτίζουμε τον κόσμο με μια αφαιρετική εκδοχή του «λειτουργικού κύκλου», του συνόλου των λειτουργικών αναγκών του ανθρώπου και προστατεύουμε αποκλειστικά αυτή την αφαίρεση, αν και γνωρίζουμε ότι δεν μπορεί να σταθεί αυτόνομα, δίχως αλληλουχίες αλληλοεπιδράσεων, με άλλους λειτουργικούς κύκλους. Λαμβάνοντας υπ' όψη τις αλληλοεπιδράσεις αυτές,²⁷⁴ καταλήγουμε σε μια πλούσια πολύπλοκη δομή, τον *οντολογικό θώκο*, σημαντικό όρο της βιοσημειωτικής, που ανταποκρίνεται καλύτερα στην πραγματικότητα της φύσης και της θέσης μας σε αυτήν,²⁷⁵ αποτελώντας μία πιθανή βάση για την ταύτιση. Και αυτό συμβαίνει, διότι οδηγεί σε μία πιο συνεκτική προοπτική, από το κύτταρο στο οικοσύστημα και από τις απαρχές της ζωής στο τελικό νόημά της, επιβάλλοντας την επανεξέταση του ισχυρισμού ότι η ανθρώπινη νόηση διαχωρίζει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα όντα του κόσμου και ότι η δική του αξιολόγηση των καταστάσεων έχει κάποιο μεγαλύτερο κύρος από την αξιολόγηση των λοιπών οργανισμών.²⁷⁶ Στη βιοσημειωτική προσέγγιση η ερμηνευτική ικανότητα αναγνωρίζεται ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ζωής γενικά και όχι ως αποκλειστικά ανθρώπινο προνόμιο.²⁷⁷ Οι ικανότητες που διαθέτει ο κάθε οργανισμός έχουν κάποια αντιστοιχία με τα προβλήματα που καλείται να επιλύσει κατά τη διάρκεια της ζωής του ώστε να μεγιστοποιείται η πιθανότητα να επιβιώσει και μάλιστα με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, να πραγματώσει το σύνολο των δυνατοτήτων του.

Ο όρος *umwelt* οφείλεται στον Uexküll ο οποίος μελέτησε τον τρόπο με τον οποίο όλα τα ζωντανά όντα αντιλαμβάνονται το περιβάλλον τους και χρησιμοποίησε τον συγκεκριμένο όρο για να αναφερθεί σε αυτούς τους υποκειμενικούς χώρο-χρονικούς κόσμους.²⁷⁸ Αυτά τα περιβάλλοντα συνήθως αναφέρονται ως «κόσμοι με κέντρο τον εαυτό», τους οποίους για να συλλάβουμε λογικά ταυτιζόμαστε με το εκάστοτε κέντρο, τον οργανισμό που αντιλαμβάνεται. Αξίζει να γίνει εδώ ένας συσχετισμός με την έννοια της *οικείωσης* στη στωική φιλοσοφία, η οποία ταυτίζει την αίσθηση του εαυτού μας με το θεμέλιο της ζωικής ύπαρξης, υποστηρίζοντας ότι όλα τα ζώα από τη στιγμή της γέννησής τους συλλαμβάνουν τον εαυτό τους διαρκώς.²⁷⁹ Ο Naess τονίζει πως όλοι οι οργανισμοί έχουν τη δική τους

²⁷⁴ Αντισιζεις, βλ. πιο κάτω.

²⁷⁵ Βλ. M. Tonnessen, "Umwelt ethics", *Sign Systems Studies*, 31.1.2003, σελ. 281-299.

²⁷⁶ Βλ. J. Conesa-Sevilla, «The Intrinsic Value of the Whole: Cognitive and Utilitarian Evaluative Processes as they Pertain to Ecocentric, Deep Ecological, and Ecopsychological "Valuing"», *The Trumpeter*, Volume 22, Number 2, 2006, σελ. 26-42.

²⁷⁷ M. Tonnessen, "Umwelt ethics", *Sign Systems Studies*, 31.1.2003, σελ.281-299, βλ. 283-284.

²⁷⁸ περιβάλλον

²⁷⁹ Στα ζώα δεν περιλαμβάνονται τα ψάρια και τα έντομα. Για μία εκτενέστερη παρουσίαση της οικείωσης στον Ιεροκλή βλ. Long A., "Hierocles on oikeiosis and self-perception" στο K. Βουδούρη (ed.) *Hellenistic philosophy*, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 1993, σελ. 93-104, βλ. σελ. 93, 95. Ο συσχετισμός της *οικείωσης* με τη βιοσημειωτική αλλά και το ευρύτερο θέμα του συσχετισμού της *ορμής* όπως

πραγματικότητα από την οποία δρουν και αυτό το θεωρεί μία μορφή ισοκρατίας (egalitarianism). Οι βροντόσαυροι, αναφέρει, αν και είχαν μικρό εγκέφαλο επιβίωσαν για πολλά εκατομμύρια χρόνια κι αυτό πρέπει να παραδεχθούμε πως κάτι σημαίνει για τις ικανότητές τους.²⁸⁰ Οι διάφοροι οργανισμοί, ενώ μοιράζονται το ίδιο φυσικό περιβάλλον έχουν διαφορετικά «περιβάλλοντα με κέντρο τον εαυτό τους». Κάθε λειτουργικό στοιχείο ενός τέτοιου *umwelt* έχει ένα κάποιο νόημα και συνθέτει το λειτουργικό κόσμο του οργανισμού, τον κόσμο όπου ο οργανισμός ζει την καθημερινότητά του. Είναι επίσης ο σημειωτικός κόσμος του οργανισμού, διότι περιλαμβάνει όλες τις σημαντικές πλευρές του κόσμου για αυτόν τον οργανισμό (π.χ. τροφή, καταφύγιο, νερό, κινδύνους, σημεία αναφοράς για προσανατολισμό κ.ο.κ.). Ο κάθε οργανισμός δημιουργεί και μορφοποιεί το αποκλειστικά δικό του *umwelt*, καθώς αλληλεπιδρά με τον κόσμο, κάτι που ο Uexküll ονομάζει *λειτουργικό κύκλο*.²⁸¹ Αν και μοιάζει πολύ με το θώκο, οι έννοιες δεν ταυτίζονται, διότι ο θώκος μπορεί να ποσοτικοποιηθεί, ενώ το *umwelt* δεν είναι δυνατόν να ποσοτικοποιηθεί. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι είναι ο θώκος, αν τον περιέγραφε ο ίδιος ο οργανισμός, διότι τα *umwelten* όλων των οργανισμών διαφοροποιούνται ως αποτέλεσμα της μοναδικότητας του κάθε ενός οργανισμού και της ατομικής του ιστορίας. Παρά τις αλληλοεπιδράσεις, ο κάθε ένας από αυτούς τους κόσμους παραμένει ιδιοκτησία του υποκειμένου του. Μέσα από αλληλουχίες αλληλοεπιδράσεων με άλλους λειτουργικούς κύκλους, τις οποίες ο Uexküll ονομάζει *αντισιζεις* κατά το μουσικό παράδειγμα, καταλήγουμε στην πλούσια πολύπλοκη δομή που ονομάζεται *οντολογικός θώκος*.²⁸² Στις *αντισιζικτικές* σχέσεις κάθε εμπλεκόμενος οργανισμός εμφανίζεται ως αντικείμενο ή παράμετρος στο φαινομενικό κόσμο του άλλου, αλλά δεν μοιράζεται τα ίδια φαινόμενα, κάτι που ισχύει επίσης για τους ανθρώπους. Αυτό που συμβαίνει, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη άποψη, είναι ότι αν και δεν μπορούν να μοιραστούν τον υποκειμενικό τους κόσμο, είναι δυνατόν όλοι οι εμπλεκόμενοι να λαμβάνουν μέρος σε ένα κοινό τόπο, *common-Umwelt*.²⁸³ Ο J. Hoffmeyer²⁸⁴ επισημαίνει ότι «παρομοίως οι άνθρωποι ξεφεύγουν από την υποκειμενική τους θεώρηση, συμμετέχοντας με τη χρήση της γλώσσας σε ένα κοινό *umwelt*». Αν η χρήση της γλώσσας διευρυνθεί δια της σημειωτικής επικοινωνίας, ο κοινός τόπος, *common-Umwelt*, παύει να περιορίζεται στα ανθρώπινα και η διχοτόμηση στερείται νοήματος. Μέσα από μια τέτοια απόπειρα ο ενδιαφερόμενος έχει την ευκαιρία να αναλογισθεί τις ξένες λειτουργικές αξίες, τον 'κόσμο με κέντρο τον εαυτό', *umwelt*, που ορμάται από ένα νέο κέντρο, κάποια άλλα φυσικά όντα, τα οποία καλύπτουν εκεί πρωτογενείς ανάγκες για τη διαβίωσή τους, τα οποία όντα βασίζονται επίσης σε κάποια άλλα, πλέον απομακρυσμένα στο χώρο ή και το χρόνο όντα, αποκομίζοντας

εμφανίζεται στη στωική φιλοσοφία με τη θεωρία του ενστίκτου στην ηθολογία αν και παρουσιάζουν ενδιαφέρον, δεν έχουν διερευνηθεί επαρκώς.

²⁸⁰ Naess, A., *SWAN* έ.α. σελ. 307

²⁸¹ Η συγκεκριμένη προσέγγιση μας εξυπηρετεί ώστε να κατανοήσουμε καλύτερα γιατί είναι πρακτικά αδύνατη η προστάσια του περιβάλλοντος βασισμένη σε ένα σύστημα λειτουργικών αξιών.

²⁸² Βλ. Tonnessen, *Sign Systems Studies*, έ.α., σελ.288.

²⁸³ Tonnessen, έ.α., σελ. 288.

²⁸⁴ Hoffmeyer, *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington: Indiana University Press 1996, σελ. 112.

μια σαφέστερη εικόνα των φυσικών διασυνδέσεων. Όπως τονίζει και ο Morten Tonnessen,²⁸⁵ είναι αδύνατο να εξετάσουμε ολοκληρωτικά τα έμβια όντα ως αποκομμένα συμβάντα, συνεπώς η κάθε μορφή ατομικότητας είναι ταυτοχρόνως μία διευρυμένη ατομικότητα.²⁸⁶

Στο τρίτο σημείο του προγράμματος των 8 σημείων αναφέρεται ότι ο άνθρωπος δεν έχει το δικαίωμα να μειώνει τον πλούτο και την ποικιλότητα της ζωής παρά μόνον για να καλύψει πρωτογενείς ανάγκες. Το ζήτημα του τι αποτελεί πράγματι πρωτογενή ανάγκη είναι βεβαίως υπό συζήτηση και ο Tonnessen επιδοκιμάζει την ταύτιση και την ενσυναίσθηση ως μέσα για να ληφθούν αποφάσεις σε ατομικό επίπεδο.²⁸⁷ Όσον αφορά το τέταρτο σημείο του «προγράμματος των 8 σημείων» που αναφέρεται σε ριζική μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού, τονίζεται ότι η μείωση αυτή θα πρέπει να υποβοηθεί και να συντηρεί τη γενική ποικιλομορφία, τόσο στο φυσικό όσο και στο πολιτιστικό επίπεδο, την *ποικιλομορφία συμπεριφορών*, όπως την ονομάζει.²⁸⁸

Η βιοσημειωτική παρέχει επιχειρήματα σε πολλούς μελετητές της βαθείας οικολογίας, τόσο για την υποστήριξη της εγγενούς αξίας του κόσμου όσο και για την ταύτιση. Εκτενείς αναφορές βρίσκουμε σε κείμενα του Conesa-Sevilla,²⁸⁹ του Morten Tonnessen,²⁹⁰ ο οποίος, όπως αναφέρθηκε, έχει παρουσιάσει μια συστηματική βιοσημειωτική προσέγγιση του «προγράμματος των οκτώ σημείων» της βαθείας οικολογίας, του Riste Keskpaik,²⁹¹ ο οποίος επισημαίνει ότι η σημειωτική προσέγγιση επιτρέπει να εξετάσουμε την περιβαλλοντική κρίση μελετώντας όχι τη φύση αποκλειστικά αλλά εξετάζοντας εκ παραλλήλου τον τρόπο σκέψης μας και τον πολιτισμό μας. Επίσης ο Max Oelschlaeger,²⁹² εξετάζοντας τις εμφανείς αποτυχίες της δράσης που ορμάται από το καθιερωμένο επιστημονικό, οικονομικό, τεχνολογικό

²⁸⁵ Έ.α., 292.

²⁸⁶ Canguihelm G., *Knowledge of life, (La connaissance de la vie) μτφ.* Stefanos Geroulanos, Daniela Ginsburg, Fordham University Press N. Y. 2008, σελ. XX, Χαρακτηριστικό είναι το σχόλιο του Canguillem, ο οποίος αν και παραδέχεται τη γνώση ως ανάλυση, αναφέρεται μεταξύ αστείου και σοβαρού στην ταύτιση του ερευνητή με τη φύση: «υποπτευόμαστε ότι για να ασχοληθούμε με τα μαθηματικά επαρκεί το να είμαστε άγγελοι. Για να ασχοληθούμε όμως με τη βιολογία η αρωγή της ευφύιας δεν αρκεί, χρειάζεται καμιά φορά να νοιώσουμε και λίγο ζώα οι ίδιοι.» Τα λεγόμενά του συμπληρώνουν την πεποίθηση ότι αν και ο βιολόγος είναι δυνατόν να αντλεί γνώση δια της ανάλυσης, για τη διορατική κάθοδο στα βάθη της φύσης το άμεσο δεδομένο πάντα θα κυριαρχεί.

²⁸⁷ M. Tonnessen, “Umwelt ethics”, έ.α. σελ. 293-4. Συχνά, επισημαίνει προκύπτουν και άλλα ζητήματα και αναφέρεται συγκεκριμένα στο κίνημα των Vegan, οι οποίοι δεν καταναλώνουν κανένα ζωικό προϊόν και διερωτάται τι θα συμβεί με όλα τα οικόσιτα ζώα που αδυνατούν να επιβιώσουν δίχως την ανθρώπινη μέριμνα, επισημαίνοντας τις αρνητικές επιπτώσεις ορισμένων «πράσινων» τρόπων ζωής.

²⁸⁸ M. Tonnessen, “Umwelt ethics”, έ.α. σελ. 294.

²⁸⁹ Βλ. J. Conesa-Sevilla, 2006, «The Intrinsic Value of the Whole: Cognitive and Utilitarian Evaluative Processes as they Pertain to Ecocentric, Deep Ecological, and Ecopsychological Valuing», *The Trumpeter*, Volume 22 (2), 26-42. Ο Conesa-Sevilla παράλληλα διακρίνει στη βιοσημειωτική μια μέθοδο για την ταύτιση με τη φύση, ταύτιση δια της ιχνηλασίας

²⁹⁰ M. Tønnessen, 2003, «Umwelt ethics», *Sign System Studies*, 31.(1), 2003, 281-299.

²⁹¹ R. Keskpaik, 2001, «Towards a semiotic definition of trash», *Sign Systems Studies*, 29(1): 313-324.

²⁹² M. Oelschlaeger, 2001, «Ecosemiotics and the sustainability transition», *Sign Systems Studies* 29(1): 219-236.

και πολιτικό πρότυπο, ισχυρίζεται ότι η οικοσημειωτική, ως μελέτη των ζώντων σημάτων που συνδέουν τους οργανισμούς στο φυσικό τους περιβάλλον,²⁹³ μπορεί να διευκολύνει και το πέρασμα στην αιεφορία. Ο Kull²⁹⁴ έχει υποστηρίξει ότι η στροφή προς μια βιοκεντρική οπτική απαιτεί μια διεύρυνση των παραμέτρων κατά την αξιολόγηση ώστε να περιλαμβάνεται και ο κόσμος της εμπειρίας του κάθε ζώντος οργανισμού.²⁹⁵

Η βιοσημειωτική φωτίζει επίσης μια άλλη διάσταση του προβλήματος της εξαφάνισης των ειδών. Επισημαίνεται ότι, αν αντικαταστήσουμε την έννοια του θώκου με τον ‘κόσμο με κέντρο τον εαυτό’, *umwelt*, τότε, κατά τη μείωση της βιοποικιλότητας, εκτός από το βιολογικό είδος χάνεται και μια ολόκληρη νοηματική σύνθεση, η αντίληψη του κόσμου από την οπτική γωνία του συγκεκριμένου όντος, γεγονός που οδηγεί τον Tonnessen να αποκαλέσει τη μείωση της βιοποικιλότητας *οντολογική κρίση*.²⁹⁶ μία κρίση του (γνωστού) κόσμου των φαινομένων. Η κρίση αυτή χαρακτηρίζεται από απότομη και σημαντική απώλεια της ποικιλότητας των φαινομένων και πρόκειται για μία κρίση παγκόσμια, ένα παγκόσμιο γεγονός. Εξ αιτίας της πολυπλοκότητας της βιόσφαιρας και της ικανότητας πολλών οργανισμών να επιβιώνουν σε ακραίες συνθήκες, είναι απίθανο να εξαφανισθεί το φαινόμενο της ζωής στο άμεσο μέλλον. Δεν πρόκειται λοιπόν για το τέλος του κόσμου, αλλά για το τέλος πολλών κόσμων, των κόσμων πολλών όντων, μία απώλεια του πλούτου του κόσμου. Σε ένα ανθρωποκεντρικό πλαίσιο λέμε συνήθως ότι χάνονται επίσης ουσίες που θα ήταν δυνατόν να χρησιμεύσουν ως φάρμακα για ασθένειες που βασανίζουν την ανθρωπότητα, ονομάζοντας ‘φάρμακα’ ουσίες φορείς χημικών επικοινωνιακών σημάτων.

Γ. Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ Α. Ν. WHITEHEAD ΚΑΙ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Έχει επιχειρηθεί ένας συσχετισμός της φιλοσοφίας του οργανισμού ή της διαδικασίας,²⁹⁷ όπως έχει επικρατήσει να ονομάζεται και της βαθείας οικολογίας, τόσο από μελετητές της βαθείας οικολογίας²⁹⁸ και της *avant garde*²⁹⁹ οικολογίας

²⁹³ Βλ. W. Nöth, 2001, “Ecosemiotics and the semiotics of nature”, *Sign Systems Studies* 29(1): 71–82.

²⁹⁴ Kull, Kalevi 2001, “Biosemiotics and the problem of intrinsic value of nature”, *Sign Systems Studies* 29(1): 353–356.

²⁹⁵ Στο ζήτημα αυτό αναφερθήκαμε κατά την εξέταση της λειτουργικής αξίας στο ανθρωποκεντρικό πλαίσιο επισημαίνοντας την αδυναμία απόδοσης αξίας σε ένα έμβιο ον, δίχως να λαμβάνονται υπ’ όψη και οι ιδιαίτερες ανάγκες του, ο ‘διευρυμένος εαυτός του’.

²⁹⁶ M. Tønnessen, 2003, *έ.α.*, σελ. 281.

²⁹⁷ Η επικράτηση του όρου *διαδικασία* είναι δυνατόν να οδηγήσει σε παρανόηση για το λόγο ότι είναι δυνατόν να αναφέρεται σε αμιγώς μηχανιστικές διεργασίες, άποψη με την οποία, όσον αφορά τη φύση, ο Whitehead, όπως θα δούμε, διαφωνεί. Αντιθέτως ο οργανισμός αναφέρεται κατ’ ανάγκη σε πλέγμα σχέσεων, σε εσωτερικό σχέδιο και πρόοδο.

²⁹⁸ W. Fox, “The intuition of deep ecology” *Ecologist*, 14/5-6:144-9. Βλ. Επίσης, George Sessions, ‘Western Process Metaphysics’ (Heraclitus, Whitehead, and Spinoza), appendix D σελ. 236 στο B. Devall and G. Sessions, *Deep ecology* Peregrine Smith, Salt Lake City, 1985.

γενικότερα,³⁰⁰ αλλά και από μελετητές του A. N. Whitehead.³⁰¹ Η φιλοσοφία της διαδικασίας συχνά αναφέρεται ως ολιστική και οργανική, ενώ ο ίδιος ο Whitehead την αποκαλεί φιλοσοφία του οργανισμού, γεγονός που τη συνδέει με τη βαθεία οικολογία, η οποία αναφέρεται επίσης ως οργανική φιλοσοφία. Τόσο ο A. N. Whitehead όσο και ο A. Naess αναφέρονται στα πορίσματα της νέας φυσικής³⁰² συμφωνώντας πάντως ότι οι θεωρίες τους δεν απορρέουν απ' ευθείας από τη σύγχρονη επιστήμη. Επιπροσθέτως ο ίδιος ο Whitehead αναφέρεται στους δεσμούς του με τη σκέψη του Σπινόζα. Στο έργο *Science and the Modern World*³⁰³ αναφέρει ότι η μία και μοναδική ουσία του Σπινόζα για τον ίδιο είναι κατ' αναλογία, η μία και μόνη υποκείμενη δραστηριότητα πραγμάτωσης, εξατομικεύοντας τον εαυτόν της εις ένα αλληλοσυνδεδεμένο πλήθος τρόπων λειτουργίας, μία συναρμοσμένη πολλαπλότητα τρόπων. Ωστε το συγκεκριμένο γεγονός είναι για τον Whitehead διαδικασία.

Σύμφωνα με τους στοχαστές της «νέας φυσικής», αν και ο κόσμος εμφανίζεται διασπασμένος σε ένα πρώτο επίπεδο εξήγησης, (explicate), τα πάντα απορρέουν από τα πάντα και συνεπώς και το εξωτερικό αυτό επίπεδο εξήγησης είναι μέρος μιας βαθύτερης σειράς εμπλοκών (implicate order).³⁰⁴ Αυτή την αντίληψη της

²⁹⁹ Προτιμώ τον όρο *avant garde* αντί του 'ριζοσπαστική οικολογία' διότι ο ριζοσπάστης παραπέμπει σε μία αποκοπή από τις ρίζες και τις παραδόσεις, μία τάση που δεν συνάπτεται κατ' ανάγκη με τις εναλλακτικές οικολογικές προσεγγίσεις. Ο όρος *avant garde* παραπέμπει στην εμπροσθοφυλακή. Θεωρώντας ότι κάποιας μορφής αλλαγή είναι αναγκαία για την επαναφορά και τη διαφύλαξη της ισορροπίας του γήινου οικοσυστήματος, χαρακτηρίζω όσους έχουν ήδη κατανοήσει το πρόβλημα και έχουν με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο αναλάβει δράση, *avant garde*. Βλ. επίσης Καββαδία Ελένη «Eccentrism and Identification: Cubism and Mixanthropoi in Avant-Garde Ecology», 23ο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, Volume 11, 59-64, 2018.

³⁰⁰ P. Shepard, 1969, "Ecology and man –a viewpoint" στο P. Shepard και D. McKinley (eds.), *The subversive science*, Boston: Houghton Mifflin, σελ.1-10.

³⁰¹ C. Palmer, *Environmental ethics and process thinking*, κεφ.5, "Whitehead and deep ecology movement", Clarendon Press Oxford 1998, σελ. 164-211.

³⁰² Τη δεκαετία του 1920, οι νέες ανακαλύψεις ερευνητών, όπως ο Bohr, ο de Broglie, ο Αυστριακός E. Schroedinger, ο Pauli, ο Dirac και ο Heisenberg άνοιξαν ένα νέο κεφάλαιο στη φυσική. Ήταν πλέον φανερό ότι δεν ήταν δυνατόν να περιγραφεί η πραγματικότητα στο ατομικό επίπεδο με τους παραδοσιακούς όρους της κλασσικής φυσικής, καθώς ένα γεγονός σε αυτό το επίπεδο δεν μπορεί να προβλεφθεί με βεβαιότητα. Με τα λόγια του Heisenberg, ο κόσμος πλέον εμφανίζεται ως μία σύνθετη ύφανση γεγονότων στην οποία ποικίλες διασυνδέσεις εναλλάσσονται ή επικαλύπτονται, ορίζοντας την υφή του όλου. Βλ. W. Heisenberg, 1958, *Physics and Philosophy: the Revolution in Modern Science*, σελ. 107, New York: Harper Torchbooks. Αν και υπάρχουν πολλές διαφορετικές ερμηνείες της κβαντικής φυσικής, αυτό που παραμένει σαφές είναι πως σε ένα βαθύτερο επίπεδο της πραγματικότητας τα πάντα στο σύμπαν είναι απείρως αλληλένδετα. Καθώς εισχωρούμε στην ύλη, η φύση δε μας δείχνει αποσπασματικά και απομονωμένα «βασικά δομικά στοιχεία», αλλά εμφανίζεται ως περίπλοκος ιστός σχέσεων μεταξύ των διαφόρων μερών του όλου. Μια τόσο ριζοσπαστική ανακάλυψη αναπόφευκτα οδηγεί σε μια πλήρη αναθεώρηση του παλαιότερου περιοριστικού παραδείγματος.

³⁰³ *Process and reality*, έ. α. σελ. 102-3. *In the analogy with Spinoza his one substance is for me the one underlying activity of realization individualizing itself in the interlocked plurality of modes. Thus concrete fact is process.*

³⁰⁴ Οι όροι implicate και explicate order αποτελούν για τον Bohm δύο διαφορετικά πλαίσια για την εξήγηση του ίδιου φαινομένου. Το ρήμα implicate σημαίνει εμπλέκω, (enfold, στα λατινικά αναδιπλώνω). Στο επίπεδο των εμπλοκών τα πάντα αναδιπλώνονται στα πάντα ενώ η «implicate order» αναφέρεται σε μια θεμελιώδη τάξη στο σύμπαν όπου η κίνηση της ενέργειας εκδιπλώνει και αναδιπλώνει πληροφορίες. Ο όρος αναφέρεται στο αναδιπλούμενο όλο, το οποίο ρέει σε κάθε τμήμα του εαυτού του γεννώντας μια ολογραφική πραγματικότητα

πραγματικότητας εκφράζει ο D. Bohm³⁰⁵ λέγοντας ότι η «αληθινή εσωτερική ενότητα του ατόμου, η ενότητα μεταξύ ανθρώπου και φύσης όπως και η ενότητα μεταξύ των ανθρώπων, μπορεί να επέλθει μόνον από στάσεις που δεν επιχειρούν να διασπάσουν την πραγματικότητα». Ο ίδιος θεωρεί ότι «αυτή η συγκεκριμένη τάση μας βρίσκεται στη ρίζα πολλών κοινωνικών και περιβαλλοντικών προβλημάτων».³⁰⁶ Όπως παρατηρούμε, η σύγχρονη καθημερινή γλώσσα αδυνατεί να εκφράσει την υποκείμενη ενότητα και αναφέρεται στον άνθρωπο και στη φύση ακόμη και ως έννοιες αντιθετικές. Ο ίδιος ο Bohm αποδίδει τη διάσπαση αυτή στη διάσπαση της σκέψης που διαπερνά και διαχέεται σε όλα τα πεδία της ζωής, επισημαίνοντας παράλληλα ότι τα χαρακτηριστικά της κοινής γλώσσας έχουν την τάση να συντηρούν και να διαδίδουν τη διάσπαση, όπως και να την αντικατοπτρίζουν.³⁰⁷ Ως διορθωτικό μέτρο ο ίδιος προτείνεται μία γλώσσα «σε ροή»³⁰⁸ η οποία αναφέρεται σε μια ολιστική αντίληψη του κόσμου και είναι σε θέση να εκφράσει τη συνεχή δυναμική ροή μέσα στην οποία ύλη και νους ενώνονται.³⁰⁹ Η ιδέα της γενικής ενότητας και η συνακόλουθη ελαχιστοποίηση της αποξένωσης που γίνεται αποδεκτή στο πλαίσιο της νέας φυσικής, οδηγώντας στην πεποίθηση ότι «δεν μπορούμε να κάνουμε απόλυτους οντολογικούς διαχωρισμούς στο πεδίο της ύπαρξης», αποτελεί κεντρική διαίσθηση, “central intuition” της βαθείας οικολογίας.

Όσον αφορά τη γενικότερη στάση του Whitehead και του Naess, αμφότεροι συμφωνούν ότι η φιλοσοφική έρευνα δεν αρκείται στη συσσώρευση της γνώσης και της πληροφορίας, αλλά οφείλει να λαμβάνει επίσης υπ’ όψιν το βίωμα και το αίσθημα για τα πράγματα. Διαφορετικά είναι δυνατόν η γνώση να εκφυλιστεί σε σχολαστικισμό και να χαθεί η ζωτικότητα.³¹⁰ Ο Whitehead έχει αναφερθεί συγκεκριμένα στο ζήτημα αυτό στις διαλέξεις του, κατακρίνοντας το γεγονός ότι η φιλοσοφία βασίζεται αποκλειστικά στη σπουδή των λέξεων, η γνώση των οποίων

³⁰⁵ Ο D. Bohm ήταν Αμερικανός επιστήμονας, γνωστός για τις ανορθόδοξες ιδέες του στο πεδίο της κβαντικής φυσικής, της νευροψυχολογίας και της φιλοσοφίας του νου. Θεωρείται ένας από τους σημαντικότερους ερευνητές της θεωρητικής φυσικής. Διακρίνοντας την ανεπάρκεια του καρτεσιανού προτύπου για την εξήγηση του κόσμου, πρότεινε ένα όλον που χαρακτηρίζεται από συνάφεια, σε δύο τάξεις, της εμπλοκής και της εξήγησης. Το όλον κατά τον Bohm, δεν είναι στατικό αλλά μία διαδικασία που ξεδιπλώνεται.

³⁰⁶ D. Bohm, 1980, *Wholeness and the Implicate Order*, London, Routledge & Kegan Paul, σελ. 30.

³⁰⁷ Bohm 1980, έ.α., σελ. 29.

³⁰⁸ Ως αντίδοτο ο Bohm προτείνει μια εναλλακτική δομή γλώσσας που ονομάζει “themode,” (γλώσσα σε ροή), η οποία θα είναι σε θέση να αντικατοπτρίζει την αληθή δυναμική του φυσικού κόσμου. Όλα τα πράγματα θα μπορούν να φανερωθούν ως ενότητα, καθώς ο τρόπος αυτός δεν τα διαχωρίζει σε στατικές ξεχωριστές οντότητες. Παρατηρεί ότι αν δώσουμε το βασικό ρόλο στο ρήμα αντί στο ουσιαστικό, μπορούμε να αλλάξουμε τη μορφή της γλώσσας και να δώσουμε ένα τέλος στη διάσπαση διότι το ρήμα περιγράφει τη δράση και κίνηση που ρέουν και διεισδύουν η μια στην άλλη δίχως ασυνέχειες. (σελ 30). Βάσει των λεγομένων του Bohm, αυτή η γλωσσική δομή θα μπορεί να επικεντρώνει την προσοχή στη λειτουργία της καθ’ η στιγμή ομιλείται (σελ 32).

³⁰⁹ Ο Bohm ονομάζει τη ροή “holomovement”. «Όλον» και «κίνηση» είναι οι δύο συνιστάμενες της πραγματικότητας, η δε δομή είναι όμοια με εκείνη του ολογράμματος, καθώς πληροφορίες σχετικά με το όλον είναι αναδιπλωμένες σε κάθε τμήμα της εικόνας. Αυτό σημαίνει ότι κάθε τμήμα του σύμπαντος περιέχει πληροφορίες για ολόκληρο το σύμπαν. Ο Bohm ομιλεί για αδιάσπαστη ενότητα της ολότητας της ύπαρξης ως αδιαίρετη ροή δίχως σύνορα. Βλ. Bohm, έ.α.1980, σελ. 172.

³¹⁰ L. Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Greenwood Press Publishers Westport Connecticut, third ed., 1977, σελ. 24.

είναι αποτέλεσμα μάθησης, και έχει απομακρυνθεί από την άμεση εμπειρία, ενώ κατά την εκτίμησή του θα έπρεπε να απομακρυνθεί αντιθέτως από την αφαίρεση.³¹¹ Ο Naess έχει αναφερθεί εκτενέστατα στη σημασία των αισθημάτων για τη φύση ως κίνητρο για δράση.³¹² Δεν αρκεί να αλλάξουμε τρόπο σκέψης, τονίζει. Οι πολιτικές αλλαγές χρειάζονται εσωτερικές αλλαγές που αφορούν τα αισθήματα. Γιατί η εμπλοκή των αισθημάτων όσον αφορά τη φύση αντιμετωπίζεται κριτικά; διερωτάται και επισημαίνει ότι κάτι τέτοιο θα επέβαλε και κριτική αντιμετώπιση των αισθημάτων σε σχέση με το Στρατό της Σωτηρίας.³¹³

Ξεκινώντας από τη διάκριση υποκειμένου–αντικειμένου, όπως εμφανίζεται στον Καρτέσιο, ο οποίος θεώρησε το ανθρώπινο μυαλό και το θεό ως τα μοναδικά υποκείμενα και όλα τα υπόλοιπα ως αντικείμενα, προβάλλουν δύο ενστάσεις. Η πρώτη αφορά το διαχωρισμό του ανθρώπου από τη φύση και η δεύτερη το διαχωρισμό της νόησης από το συναίσθημα. Για τον Whitehead,³¹⁴ το ανθρώπινο συνειδέναι είναι απλώς μια ιδιαίτερη συμπύκνωση της εμπειρίας, η οποία είναι παρούσα σε κάθε ύπαρξη, της εμπειρίας που χαρακτηρίζει την ύπαρξη και δεν μπορεί να ταυτιστεί με τη νόηση ή με τη σκέψη. Όπως ήδη αναφέραμε, η σύγχρονη έρευνα στον τομέα της ηθολογίας καταλήγει σε ανάλογα συμπεράσματα, ώστε η παρουσία μορφών συνείδησης στο ζωικό βασίλειο είναι ευρέως αποδεκτή. Κατά τον Naess επίσης, ο απόλυτος διαχωρισμός σε υποκείμενο και αντικείμενο θεωρείται κληρονομιά από τη μηχανιστική επιστήμη.

Σύμφωνα με τον Whitehead δεν υπάρχει νους ή σκέψη ξέχωρα από το αίσθημα, ενώ η βάση της εμπειρίας είναι στο αίσθημα.³¹⁵ Το αίσθημα στον Whitehead δεν είναι το αποτέλεσμα μιας αφαιρετικής διαδικασίας που εκκινεί από την αίσθηση ούτε απλώς μια υποκειμενική αντίδραση προς ένα γεγονός που είναι συγκινησιακά ουδέτερο. Αντίθετα αποτελεί την καθαρή στιγμή της αμεσότητας, την οποία ο φιλόσοφος αποκαλεί εκτός από «αίσθημα», «σύλληψη» «άμεσο βίωμα» ή «συμπάθεια». Έχω υιοθετήσει τον όρο «σύλληψη», γράφει σε άλλο σημείο ο Whitehead, για να εκφράσω τη δραστηριότητα, η οποία συμβάλλει στη σύνθεση των άλλων πραγμάτων, δηλαδή στην αφομοίωση μιας οντότητας με άλλες οντότητες, ώστε αυτές να καταστούν στοιχεία της συνθέσεως.³¹⁶ Ο όρος «δημιουργική σύνθεση», *concrecence*, δηλώνει τη διαδικασία, (process), κατά την οποία ο κόσμος

³¹¹ Lecture on *Function and Reason*, March 25 1937, βλ. A.H. Johnston, *Whitehead and his philosophy*, University Press of America, Lanham 1983, σελ. 10.

³¹² Naess A., *Life's philosophy: reason and feelings in a deeper world*, The University of Georgia Press, Athens and London 2002

³¹³ Naess A., *Life's philosophy*, έ. α. σελ. 110

³¹⁴ Βλ. και Καββαδία Ελένη «Οικολογικές προεκτάσεις της φιλοσοφίας του A. N. Whitehead», στο *Παγκοσμιοτική ηθική και πολιτική*, (ed.) Αδάμ Μ., σειρά «Μελέτες Ελληνικής Φιλοσοφίας», Εκδ. Διεθνές Κέντρον Ελληνικής Φιλοσοφίας και Πολιτισμού», Αθήνα 2016, σελ. 62-67

³¹⁵ C. Palmer, έ.α., σελ. 176.

³¹⁶ Πρόκειται για τη δημιουργική διαδικασία της συνθέσεως (synthetic concrecence). Ο Whitehead χρησιμοποιεί τον όρο «σύλληψη» για να υποδηλώσει το γενικό τρόπο κατά τον οποίο η περίπτωση της εμπειρίας μπορεί να περιλάβει ως μέρος της υπάρξεως της οποιαδήποτε άλλη οντότητα, είτε πρόκειται για κάποιο περιστατικό της εμπειρίας είτε για οποιαδήποτε άλλη οντότητα. Μπαρτζελιώτη, έ.α., σελ. 66-67. Βλ. και σημ. 71

των πολλών πραγμάτων αποκτά μian ατομική ενότητα υπό μία ορισμένη διάταξη κάθε πολλαπλού παράγοντα, κατά την ενσωμάτωσή του στη νεοσύστατη ενότητα. Οι παράγοντες που συνιστούν και εκφράζουν τη «σύνθεση» της ενότητας αυτής και τα αποτελέσματά της είναι:

- α. το υποκείμενο, το οποίο αισθάνεται.
- β. τα αρχικά δεδομένα, τα οποία πρόκειται να καταστούν αντικείμενα της αισθήσεως.
- γ. ο αποκλεισμός που είναι το αποτέλεσμα των αρνητικών συλλήψεων.³¹⁷
- δ. το αντικειμενικό δεδομένο, το οποίο αποτελεί το αντικείμενο της αισθήσεως.
- ε. η υποκειμενική μορφή, δηλαδή ο τρόπος κατά τον οποίο το υποκείμενο αισθάνεται το αντικειμενικό αυτό δεδομένο. Πρόκειται για το συγκινησιακό τόνο, ο οποίος συνδέει εμπειρικά το υποκείμενο και το αντικείμενο σε μια δεδομένη στιγμή.

Είναι δυνατό να πούμε ότι η δια του αισθήματος σύνθεση αυτή, η οποία σε σχέση με το αρχικό στάδιο είναι οπωσδήποτε διευρυμένη, σχετίζεται με την έννοια του «διευρυμένου εαυτού» που παρουσιάζει ο Naess ως αποτέλεσμα της διαδικασίας της ταύτισης, διότι και σε αυτή την περίπτωση έχουμε μία σύνθεση πολλών οπτικών γωνιών αλλά και σχέσεων των σχέσεων. Για να γίνουν κατανοητές οι θέσεις αυτές, ο συσχετισμός της «σύλληψης» ή «αισθήματος» με τη συνείδηση, το συνειδητό νου και τον έμβιο κόσμο πρέπει να αναθεωρηθεί. Ζώα, δένδρα και πέτρες, υποστηρίζει ο Whitehead, επηρεάζονται και αλλάζουν από εξωγενείς παράγοντες στους οποίους αποκρίνονται με τους χαρακτηριστικούς τους τρόπους ενσωματώνοντας κάποια στοιχεία στη δική τους φύση.³¹⁸ Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Whitehead προτιμά τον όρο σύλληψη και όχι αντίληψη, *physical prehension* και *conceptual prehension*, φυσική και νοητική σύλληψη.³¹⁹ Ανάλογη τοποθέτηση βρήκαμε και στην βιοσημειωτική σύμφωνα με την οποία τα όντα ενσωματώνουν στοιχεία του θώκου τους διαμορφώνοντας έτσι το σώμα τους και την συμπεριφορά τους. Ο Naess αναφέρει ότι μπορούμε να μιλάμε για διανοητική αγάπη προς το Θεό, αλλά συγχρόνως και το σώμα βιώνει την αγάπη και δεν υπάρχει περίπτωση να αυξάνει μόνον η δύναμη και η ενέργεια του σώματος αποχωρισμένη από το νου και αντιστρόφως.³²⁰ Δυστυχώς, προσθέτει, στη σύγχρονη εποχή υπάρχει μια τάση στη φιλοσοφία προς αυτή την κατεύθυνση. Ο Naess τονίζει ότι κατά την εποχή του

³¹⁷ Για τον Whitehead υπάρχει η δυνατότητα της αρνητικής σύλληψης. Αυτό σημαίνει ότι το συμβάν επιλέγει ποιά δεδομένα επιθυμεί να περιλάβει και ποια να απορρίψει κατά την πραγμάτωσή του

³¹⁸ Οι αποκρίσεις των απλών οργανισμών είναι ανάλογες με την απλότητα τους, βλ. M. Jordan, *New shapes of reality, Aspects of A.N. Whitehead's philosophy*, George Allen and Unwin Ltd London 1968, σελ. 44.

³¹⁹ Ο Whitehead χρησιμοποιεί τον όρο *prehension* από το λατινικό *prehensio*, συλλαμβάνω, που μπορεί να αναφέρεται εξ ίσου σε ανθρώπους, ζώα, φυτά, ή κρύσταλλα, αντί για τον όρο *perception*, ο οποίος αναφέρεται σε έμβια όντα που διαθέτουν μορφές αυτοσυνειδησίας. Και εξειδικεύοντας ακόμη περισσότερο την ορολογία αναφέρεται σε *physical prehension* και *conceptual prehension*, φυσική και νοητική σύλληψη. Η δυνατότητα της φυσικής σύλληψης ορίζει ένα ευρύτατο επικοινωνιακό πεδίο όπου είναι δυνατόν να μετέχουν όλα τα όντα. Βλ. A. N. Whitehead, *Process and reality*, έ. α. σελ. 23

³²⁰ Naess, 1977, "Friendship, strength of emotion, and freedom in Spinoza", *The Trumpeter* 2006 Vol. 22 no 1, σελ. 112-123, βλ. σελ. 116.

Σπινόζα, από το έργο του οποίου ορμάται αυτός ο στοχασμός του, η ψυχολογία δεν πρέσβευε κάποιο διαχωρισμό μεταξύ των διανοητικών και βιωματικών λειτουργιών, μεταξύ της νόησης και του σώματος.³²¹

Σημαντικό είναι επίσης το ζήτημα της διάταξης του κόσμου σε έναν ιστό ή πλέγμα αλληλοεπιδράσεων, όπου όλα συνδέονται δι' εσωτερικών σχέσεων. Στην περίπτωση της βαθείας οικολογίας δίδεται έμφαση στην ισορροπία του όλου, πάντα όμως δια της πραγμάτωσης των δυνατοτήτων των διαφοροποιημένων μονάδων που το συναποτελούν. Ο Whitehead περιγράφει τη φιλοσοφία του ως «ατομιστική» λέγοντας πως η έσχατη μεταφυσική αλήθεια είναι ο ατομισμός. Τις στοιχειώδεις αυτές μονάδες ο Whitehead δεν τις νοεί ως υλικές, αλλά ως συμβάντα, “actual occasions” και το γεγονός ότι νέα συμβάντα έχουν σχεδόν ταυτόσημο περιεχόμενο με προγενέστερα δίδει στα αντικείμενα τη σταθερότητα στο χρόνο, την οποία αναγνωρίζουμε.³²² Η αναγνώριση από τη βαθεία οικολογία, της κομβικής σημασίας της βιοποικιλότητας στην υγιή δομή της ολότητας παραπέμπει επίσης σε ένα διαφοροποιημένο και όχι ομογενοποιημένο όλον. Όσον αφορά τις σχέσεις που εμφανίζονται στο πλέγμα, σύμφωνα με τον Naess πρόκειται για εγγενείς σχέσεις μεταξύ του Χ και του Ψ κατά τρόπον ώστε, τόσο το Χ όσο και το Ψ, δίχως τη μεταξύ τους σχέση να μην είναι πλέον τα ίδια αλλά κάτι διαφορετικό. Για τον Whitehead οι σχέσεις αυτές δεν είναι απαραίτητως αμοιβαίες και ταυτόχρονες,³²³ γεγονός που επαληθεύεται στις σχέσεις όπως περιγράφονται από την επιστημονική οικολογία. Ο A. N. Whitehead χρησιμοποιεί ένα σύνολο διαγραμμάτων για να παρουσιάσει γραφικά εκείνο που εννοεί με τον όρο *εκτατή σύνδεση*. Οι κύκλοι Α και Β, τοποθετημένοι σε ποικίλες θέσεις εμφανίζουν τις πιθανές εκδοχές σύνδεσης, αν και ο φιλόσοφος παραδέχεται ότι τα διαγράμματα είναι δυνατόν να είναι παραπλανητικά, επειδή εμφανίζονται στις 2 διαστάσεις. Αναφέρει επίσης και μια δεύτερη κατηγορία, όπου το Α και το Β φαίνονται εν πρώτοις ασύνδετα, αλλά συνδέονται δια του Γ. Οι σχέσεις σύνδεσης και σύνδεσης δια τρίτου είναι συμμετρικές, ενώ οι σχέσεις συμπερίληψης, (inclusion), είναι ασύμμετρες: Το Α περιλαμβάνει το Β, αλλά το Β δεν περιλαμβάνει κατ' ανάγκην το Α.³²⁴ Στην κατηγορία αυτή τοποθετείται και η ταύτιση ανθρώπου-φύσεως, όπου δια της διεύρυνσης της συνείδησης η σχέση εξελίσσεται σε συμμετρική αμοιβαία συμπερίληψης: το Α περιλαμβάνει το Β και το Β περιλαμβάνει το Α. Ο παράγων χρόνος, λαμβανόμενος υπ' όψη, διαφοροποιεί τις σχέσεις: το ζεύγος θηρευτής-θήραμα συνιστά καθημερινό παράδειγμα σχέσεως σύνδεσης, η οποία μεταβάλλεται σε σχέση συμπερίληψης, ενώ η χθεσινή τροφή του

³²¹ Βλ. Naess, 1977, έ.α., σελ. 116.

³²² Palmer, έ.α., σελ 177.

³²³ Palmer, έ.α., σελ 181, βλ. επίσης Μπαρτζελιώτη, έ.α., σελ. 14-15. Αν οι ατομικές οντότητες νοηθούν ως αμετάβλητα υποκείμενα ως συνεχείς ταυτότητες μέσα στο γίνεσθαι και στη μεταβολή, τότε κανένα αντικείμενο δεν μπορεί να συσχετισθεί άμεσα προς οποιοδήποτε άλλο υποκείμενο. Αντιθέτως σύμφωνα με τις αρχές της οργανισμικής φιλοσοφίας, «η πραγματική οντότητα ενυπάρχει στις άλλες πραγματικότητες». Κατά τον Whitehead, ο κόσμος δεν είναι σύνολο από ανεξάρτητες οντότητες που απλώς συνυπάρχουν και σχετίζονται εξωτερικώς μεταξύ τους, αλλά από πραγματικές οντότητες, οι οποίες είναι ενύπαρκτες μέσα στις άλλες οντότητες και που, κατά συνέπεια, σχετίζονται εσωτερικά, δηλαδή ουσιαστικά μεταξύ τους.

³²⁴ Βλ. A.N. Whitehead, *Process and reality*, έ.α., Chapter II, «Extensive connection», Section I, σελ. 449-459.

θηράματος, η οποία εμμέσως καταναλώνεται από τον θηρευτή αν και είναι δυνατόν να μην προτιμάται από αυτόν, συνιστά παράδειγμα συνδέσεως δια τρίτου. Ο W. Fox αναφέρεται στην ταύτιση δια της κοσμολογίας, ως περίπτωση συνδέσεως δια τρίτου: «Ταύτιση βασισμένη στην κοσμολογία αναφέρεται σε εμπειρίες κοινωνίας με όλα όσα υπάρχουν, οι οποίες επέρχονται δια της βαθείας συνειδητοποίησης του γεγονότος ότι εμείς και όλες οι άλλες οντότητες, είμαστε όψεις μίας και μοναδικής εκδιπλούμενης πραγματικότητας».³²⁵ Μια ακόμη παρατήρηση του Whitehead σχετικά με την αμοιβαιότητα των ασύμμετρων σχέσεων είναι πως η κατάργηση του συνόλου καταργεί τα μέρη, αλλά και η κατάργηση των μερών καταργεί το συγκεκριμένο σύνολο. Στη φύση, που είναι το αντικείμενό μας, η εξαφάνιση ενός είδους, αλλά και το αντίστροφο, η εμφάνιση ενός νέου είδους, οδηγούν σε γενικές ανακατατάξεις διαφοροποιώντας το αρχικό σύνολο, εξαφανίζοντας το αρχικό δημιουργούν ένα νέο.

Όσον αφορά την ενότητα δια των εσωτερικών σχέσεων, παραθέτω την παρατήρηση του Naess, ο οποίος αποπειράται να αποφύγει τόσο το διαχωρισμό, όσο και την ομογενοποίηση σε μία προσπάθεια να αποδώσει την ανθρώπινη δυνατότητα στην παρούσα κατάσταση: πρόκειται για μια δύσκολη κορυφογραμμή επί της οποίας καλούμαστε να βαδίσουμε, αναφέρει. Αριστερά μας έχουμε τον ωκεανό των οργανισμικών και μυστικιστικών θεωριών και στα δεξιά μας την άβυσσο του ατομικισμού.³²⁶ Την οδό αυτή της μεσότητας περιγράφει δραματικά και η έκφραση *επί ξυρού ακμής*³²⁷ στην κόψη του ξυραφιού, η οποία παραπέμπει επίσης στο πρώτο δίστιχο του 'Υμνου προς την Ελευθερία' του Διονυσίου Σολωμού, *στην κόψη του σπαθιού την τρομερή*. Ο Naess αναφέρεται στην αναζήτηση της ανθρώπινης ελευθερίας ως δυνατότητας που σχηματικά εμφανίζεται σαν μία οδός μεταξύ των επιβεβλημένων από τη φυσική σφαίρα περιορισμών και των αυθαίρετων τρόπων υπέρβασής τους. Οι μη αυθαίρετοι τρόποι είναι πέραν του ενός όπως γίνεται φανερό από την ύπαρξη ποικίλων οικοσοφιών αλλά μοιράζονται ορισμένα θεμελιώδη στοιχεία, όπως φαίνεται από το 'πρόγραμμα των οκτώ σημείων' που οφείλει να γίνει αποδεκτό. Όσον αφορά τα γνωστικά προβλήματα που συνεπάγεται η αποδοχή της ύπαρξης εσωτερικών σχέσεων, ο Whitehead είναι σαφής: η τελική αλήθεια είναι δυνατόν να εκφραστεί μόνον από μια «άπειρη διάνοια».³²⁸

Σχετική είναι και η ιδέα του Naess για τη διεύρυνση του «εαυτού μας» και την αυτοπραγμάτωση. Αυτή η ενότητα της ουσίας στην οποία αναφερθήκαμε υπονομεύει την ιδέα ριζικά διαφορετικών όντων, με τον τρόπο που ορισμένα ρεύματα σκέψης κυρίαρχα στο δυτικό πολιτισμό, πρεσβεύουν. Ο «εαυτός» στον οποίο αναφερόμαστε στο δυτικό πολιτισμό είναι, κατά τον Naess, πολύ περιορισμένος, ενώ, κατά την εκτίμησή του, υπάρχουν διάφορες εκδοχές του «εαυτού μας». Μπορούμε να μιλήσουμε για το εγώ, αναφέρει, υπάρχει ο «εαυτός» και ο διευρυμένος «Εαυτός», το *άτμαν*, η ισχύς του οποίου βαθμηδόν αυξάνει. Είναι δυνατόν να αναφερθούμε στα όρια του σώματός μας ως όρια του εαυτού μας, αλλά θα πρέπει να συμπεριλάβουμε

³²⁵ Fox, *Toward a transpersonal ecology*, Green Books Ltd. Devon U.K., 1995, σελ. 252.

³²⁶ Naess, 1989, *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge University Press, σελ. 165.

³²⁷ *νῦν γὰρ δὴ πάντεσσιν ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς* Ομήρου *Ιλιάς*, Ραψωδία Κ, στ. 173

³²⁸ A.H. Johnston, *Whitehead and his philosophy*, University Press of America, Lanham 1983, σελ.12.

και τμήματα του νευρικού μας συστήματος και τμήματα του γαλαξία ή του νεφελώματος της Ανδρομέδας, αν έχουμε κάποια αισθητηριακή επαφή με αυτά.³²⁹ Ο Naess εδώ διατείνεται ότι δεν είναι δυνατόν να περιορίσουμε την έννοια του εαυτού μας μέσα στο ανθρώπινο σώμα, εφόσον σχετίζεται με πράγματα και με καταστάσεις έξω από αυτό και είμαστε σε θέση να αισθανθούμε ή ακριβέστερα να συναισθανθούμε μέσω του διευρυμένου εαυτού μας. Είναι λοιπόν αδύνατο να καθορίσουμε τα όρια του «εαυτού μας» και ο διευρυμένος εαυτός αναφέρεται τόσο σε μια σωματική όσο και σε μια ψυχολογική ταύτιση με ό,τι βρίσκεται έξω από το περιορισμένο σώμα μας. Ο εαυτός μας είναι διαρκώς μεταβαλλόμενος.

Ο Whitehead έχει επίσης εξετάσει το ζήτημα του εαυτού μας και η ανάλυση που προσφέρει εξυπηρετεί στην κατανόηση του ζητήματος του «διευρυμένου εαυτού», όπως αυτό εμφανίζεται στη βαθεία οικολογία. Συλλαμβάνει την έννοια του εαυτού μας ως ελεγχόμενη από το κυρίαρχο συμβάν, το οποίο δημιουργεί το όριο του ατομικού εαυτού, δημιουργεί ενότητα εντός του ατόμου, «ένα συγκεκριμένο νήμα ενότητας μέσα στη γενική ενότητα της φύσης»,³³⁰ ένα κάποιο 'μίτο της Αριάδνης'. Μολαταύτα υπάρχει άπλετος χώρος για αλλαγή και κίνηση: το σύνορο δεν είναι αυστηρά καθορισμένο. Η αίσθηση την οποία έχουμε για το σώμα μας δεν είναι διαφορετικού είδους από την αίσθηση την οποία έχουμε για τον υπόλοιπο κόσμο. Το σώμα είναι μόνο ένα «παραδόξως οικείο κομμάτι του κόσμου.»³³¹ Το γεγονός ότι κάθε συμβάν φέρει εντός του μια αναφορά σε κάθε άλλο μέλος της κοινότητας, λειτουργεί έτσι ώστε κάθε μονάδα να είναι ένας μικρόκοσμος. Το συμβάν αντιπροσωπεύει στον εαυτόν του την ολότητα του σύμπαντος μαζί με το παρελθόν, εφόσον ολόκληρο το σύμπαν έχει συνεργήσει στη δημιουργία του, καταλήγοντας στο ότι κάθε συμβάν έχει ένα διευρυμένο εαυτό.³³²

Γενικά είναι δυνατό να λεχθεί πως στη φιλοσοφία του οργανισμού ο εαυτός ως έννοια διασπάται σε μια κοινωνία συμβάντων, αν και υπάρχει το κυρίαρχο συμβάν. Η ιδέα του μόνιμου σταθερού και ενωμένου εαυτού θεωρείται αφαιρετική προσέγγιση και υπεραπλούστευση της πραγματικότητας. Η συνύφανση, integration, του νοητικού και φυσικού σε μια ενότητα της εμπειρίας είναι μια δημιουργία-εαυτού, η οποία είναι διαδικασία δημιουργικής σύνθεσης, *concrecence*. Ωστε λοιπόν αν και η νόηση δεν είναι εκτατή, είναι πάντοτε μια αντίδραση από τη φυσική εμπειρία, ή ενσωμάτωση με τη φυσική εμπειρία, η οποία είναι εκτατή. Όλη η ζωή στο σώμα είναι ζωντανά κύτταρα. Άρα υπάρχουν δισεκατομμύρια κέντρα ζωής σε κάθε ζωντανό σώμα. Το ερώτημα που τίθεται για τον εαυτό μας είναι του ελέγχου της προσωπικότητας, πώς είναι δυνατό να έχουμε συνείδηση ως ενοποιημένη εμπειρία. Ξεκινώντας από τα πλέον πρωτόγονα ζώα διακρίνουμε σταδιακή αύξηση της

³²⁹ Naess, A., Ayer A. and Fons Elders, "The glass is on the table: the empiricist versus total view" (1971) in *Philosophical Dialogues, Arne Naess and the progress of eco-philosophy*, Rowman and Littlefield 1999, σελ. 10–28

³³⁰ A.N. Whitehead, 1948, *Adventures of ideas*, Harmondsworth: Pelican, σελ. 183 (στο C. Palmer έ. α., σελ. 187).

³³¹ Palmer C. έ. α. σελ 188

³³² Την ιδέα αυτή συναντούμε και στη θεωρία των οικοσυστημάτων βλ. F.B. Golley, 1987, «Deep Ecology from the Perspective of Ecological Science», *Environmental Ethics*, vol. 9 Spring 1987, σελ. 45-55.

ενοποίησης αυτής.³³³ Η φιλοσοφία του οργανισμού διαφέρει ριζικά από τη σχολαστική αντίληψη του Ακινάτη που πρέσβευε ότι ο νους ορίζει το σώμα. Το ζωντανό σώμα είναι συντονισμός πραγματικών συμβάντων υψηλού βαθμού. Σε ένα ζωντανό σώμα χαμηλού τύπου η οργάνωση των συμβάντων προσεγγίζει τη δημοκρατία και ο πρόγονος του *εαυτού* αναφέρεται σε κάποιες λειτουργίες ομοιόστασης. Σε ένα ζωντανό σώμα υψηλού τύπου υπάρχει συντονισμός των συμβάντων δια της κληρονομικότητας ώστε κάποια συμβάντα σε ορισμένα μέρη του σώματος να απολαμβάνουν έναν ιδιόμορφο πλούτο κληρονομιάς. Και το μυαλό είναι έτσι συντονισμένο ώστε τότε το ένα και τότε το άλλο σημείο, απολαμβάνουν έναν ιδιόμορφο πλούτο κληρονομιάς. Δι' αυτής της οδού, κατά τον Whitehead, δημιουργείται η *προεδρεύουσα προσωπικότητα*, αυτή τη συγκεκριμένη στιγμή, στο σώμα. Εξ αιτίας της λεπτοφυούς οργάνωσης του σώματος, υπάρχει μια αντήχηση της επιρροής, μία κληρονομιά χαρακτήρα που προέρχεται από το *κυρίαρχο ή προεδρεύον συμβάν*, το οποίο παραλλάσει τα επόμενα συμβάντα. Δεν πρέπει ωστόσο να μας διαφεύγει η γενικότητα της έννοιας του σταθερού αντικειμένου, *enduring object*, εκ των οποίων κάποια είναι υλικά και κάποια άλλα δεν είναι, παρατηρεί ο Whitehead.³³⁴ Ωστε στο σώμα ενός ζώου το *κυρίαρχο ή προεδρεύον συμβάν*, (*presiding occasion*) αν υποθέσουμε ότι υφίσταται, θα είναι ο τελικός κόμβος μιας πολύπλοκης δομής και μία τέτοια δομή διαπερνά το ανθρώπινο σώμα.

Επιστρέφοντας στην κριτική που αναφέρεται στη μη διαφοροποίηση και στην ομογενοποίηση³³⁵ ο Whitehead απορρίπτει τη δυαρχία νόησης και ύλης, ισχυριζόμενος, όχι ότι υπάρχει ένα αδιαφοροποίητο όλο, το οποίο περιλαμβάνει αμφότερα, αλλά προτείνοντας μια πλειάδα συμβάντων, τα οποία έχουν και τις δύο προοπτικές. Ο ολισμός εδώ εκφράζεται δια του γεγονότος ότι κάθε συμβάν είναι παράγων στη φύση κάθε άλλου συμβάντος. Κατά τον A. N. Whitehead, οι διάφορες συνιστάμενες ενός σύνθετου δεδομένου σχηματίζουν μια ενότητα, την «αντιπαράθεση» ή «αντιπαραβολή», (“contrast”), η οποία παράγει έναν νέο υπαρξιακό τύπο.³³⁶ Σε αυτή τη διαδικασία δεν υπάρχει όριο στα νέα είδη πραγμάτων

³³³ Ένα από τα αρχαιότερα ζώα, που μοιάζουν αποικίες εναρμονισμένων κυττάρων, είναι ο σπόγγος που αν κοπεί στα δύο κάθε κομμάτι του συνεχίζει να λειτουργεί ανεξάρτητα και δεν έχει κάποιο κέντρο οργάνωσης.

³³⁴ Whitehead, έ.α., *Process and reality*, σελ. 165-166.

³³⁵ Η διαμάχη αυτή έχει προσφέρει κάποιους γραφικούς διαλόγους, οι οποίοι δείχνουν τη δυσκολία της γλώσσας να αναφερθεί μονολεκτικά στα έμβια όντα, τα οποία είναι ζωντανές διεργασίες ως αντικείμενα. Ο Sylvan στο έργο του *Critique of deep ecology* προκαλεί το Naess ερωτώντας τον «Αρα δεν υπάρχουν δάση;» εφόσον δεν υπάρχουν ξεχωριστά πράγματα. Και ο Naess βεβαίως περιορίζεται να απαντήσει «Μα είναι δυνατόν να θεωρεί (ο Sylvan) ότι κάποιος μπορεί να είναι τόσο ανόητος;» Palmer, έ.α., σελ 198. Είναι πάντως γεγονός ότι για τη μελέτη των οικοσυστημάτων ή των οργανισμών οι επιστήμονες συγχρόνως τα αποκόβουν από τα συστήματα όπου ανήκουν και τα επιστρέφουν σε αυτά αναγνωρίζοντας ότι μόνον αυτή η διπλή εστίαση προσεγγίζει εκείνο που συμβαίνει.

³³⁶ Από τις 8 βασικές κατηγορίες της ύπαρξης η 1^η και η 5^η ξεχωρίζουν με κάποια άκρα οριστικότητα, (extreme finality). Οι άλλοι τύποι ύπαρξης έχουν έναν ενδιάμεσο χαρακτήρα. Η όγδοη κατηγορία περιλαμβάνει μια αόριστη πρόοδο κατηγοριών (indefinite progression of categories), καθώς προχωρούμε από τις αντιπαραβολές στις αντιπαραβολές των αντιπαραβολών και συνεχίζουμε ως το άπειρο σε υψηλότερες βαθμίδες αντιπαραβολών. *Process and reality*, έ.α., σελ. 33. Στη φιλοσοφία του A.N. Whitehead οι κατηγορίες της ύπαρξης είναι 8: 1. πραγματικές οντότητες (Actual Entities or Actual Occasions or Final realities or Res Verae), 2. συλλήψεις (Prehensions or Concrete Facts of Relatedness), 3. πλέγμα, συνάφεια (Nexus or Public Matters of Fact), 4. υποκειμενικές μορφές ή

που είναι δυνατόν να αποκτήσουν ύπαρξη ούτε όριο στον αριθμό των παραλλαγών, ποσοτικών και ποιοτικών οι οποίες μπορεί να συμβούν. Τη διαδικασία αυτή κατά την οποία μία άπειρη ποικιλομορφία νόμων ισχύει, περιέγραψε πρώτος ο Ηράκλειτος.³³⁷ Ο Naess λαμβάνοντας ως παράδειγμα το πρώτο μέτρο της Πέμπτης Συμφωνίας του Μπετόβεν αναφέρει ότι το γνωστό «τα τα τα ταα» προξενεί μία εντύπωση αλλά για εκείνον που γνωρίζει το έργο η εντύπωση αυτή είναι νοερά συνδεδεμένη με τη συνέχεια. Αντιπαραβάλλεται επίσης με άλλες εκτελέσεις που ο ακροατής γνωρίζει και γίνονται συγκρίσεις που γενούν ωραία ή άσχημα αισθήματα. Ακόμη, ο ήχος συνδέεται με τις περιστάσεις της στιγμής κατά την οποία τον ακούμε, με την παρουσία ενός αγαπημένου προσώπου ενδεχομένως, δημιουργώντας άλλες συνθέσεις.³³⁸

Κατά τον Whitehead, για τις πρακτικές ανάγκες της ανθρώπινης αντίληψης αρκεί η θεώρηση ορισμένων θεμελιωδών τύπων ύπαρξης, ενώ όλοι οι υπόλοιποι παράγωγοι τύποι μπορούν να τοποθετηθούν μαζί στη γενική αυτή κατηγορία των «αντιπαραβολών» με σημαντικότερη μεταξύ αυτών, την «αντιπαραβολή» «επιβεβαίωση-άρνηση».³³⁹ Διότι κατά την άποψή του υπάρχει η δυνατότητα της αρνητικής σύλληψης: το συμβάν επιλέγει ποιά δεδομένα επιθυμεί να περιλάβει και ποια να απορρίψει κατά την πραγμάτωσή του. Συγκεκριμένες ερμηνείες της φιλοσοφίας του μάλιστα αποδέχονται την περίπτωση συμβάντων απομακρυσμένων στο χώρο και στο χρόνο, τα οποία δεν διαδραματίζουν ουσιαστικό ρόλο.³⁴⁰

Όσον αφορά το σημαντικό ζήτημα της εξέλιξης σε σχέση με το μηχανοκρατικό πρότυπο, ο Whitehead παρατηρεί ότι καταλήγει να είναι απλώς μια εναλλακτική λέξη για την περιγραφή των αλλαγών στις εξωτερικές σχέσεις μεταξύ τμημάτων της ύλης. Δεν υπάρχει κάτι για να εξελιχθεί, υπάρχει μόνον αλλαγή δίχως τελικό σκοπό, δίχως πρόοδο. Οι φυσικές μεταλλάξεις και οι άλλοι τρόποι δημιουργίας γενετικής ποικιλομορφίας θεωρούνται τυχαίοι, διότι κυβερνώνται από φυσικούς νόμους, όπου εμπλέκεται η απροσδιοριστία και η αβεβαιότητα, όπως έχει καταδείξει η κβαντική φυσική. Όμως για να αποδειχθεί η ισχύς του μηχανοκρατικού προτύπου οφείλουμε να αποδείξουμε ότι το εσωτερικό περιβάλλον ενός ζωντανού κυττάρου και κατ' επέκταση το εσωτερικό κάθε ζώντος οργανισμού κυβερνάται απολύτως από τους

ιδιωτικά γεγονότα, (Subjective Forms or Private Matters of Fact), 5. αιώνια αντικείμενα (Eternal Objects or Forms of Definiteness or Pure Potentials for the Specific Determination of Fact), 6. προτάσεις (Propositions or Matters of Fact in Potential Determination or Impure Potentials For the Specific Determination of Matters of Fact or Theories), 7. πολλαπλότητες (Multiplicities or Pure Disjunctions of Diverse Entities), 8. αντιπαραβολές (Contrasts or Modes of Synthesis of Entities in one Prehension)

³³⁷ Oelschlaeger 1991, σελ. 130, έ.α.

³³⁸ Naess A., *Life's philosophy*, έ. α. σελ. 112

³³⁹ A.N. Whitehead, *Process and reality*, σελ.36, «For the practical purposes of human understanding it is sufficient to consider a few basic types of existence and to lump the more derivative types together under the heading of contrasts. The most important of such 'contrasts' is the affirmation-negation 'contrast' in which a proposition and a nexus obtain synthesis in one datum, the members of the nexus being the 'logical subjects' of the proposition».

³⁴⁰ Βλ. Palmer, έ.α. σελ. 199-200, αναφορά στον S. Ross, 1983, *Perspective in Whitehead's metaphysics*, Albany, N. York State University, N. York Press, σελ. 150.

φυσικούς νόμους.³⁴¹ Η ιδέα της φύσης ως μηχανής προϋποθέτει ότι τα βασικά της στοιχεία δεν αλλάζουν ριζικά δια των σχέσεων, αφού «συσχετίζονται μόνον εξωτερικά μεταδίδοντας κίνηση το ένα στο άλλο».³⁴² Το κεντρικό νόημα της σύγχρονης εξελικτικής θεωρίας ως εξέλιξης σύνθετων οργανισμών από απλούστερους προγόνους απαιτεί τη σύλληψη του οργανισμού ως θεμελιώδους για τη φύση.³⁴³ Κατά τον Whitehead, όπως και για τον Naess η έννοια του «δυνάμει», της δυνατότητας, είναι θεμελιώδους μεταφυσικής σημασίας. Ο Naess αναφέρεται στη δυνατότητα της πραγμάτωσης των δυνατοτήτων όλων των όντων συμπεριλαμβανομένων προφανώς και των εξελικτικών. Αν ο κόσμος νοηθεί ως πραγματικότητα στατική η δυνατότητα αφανίζεται³⁴⁴ ενώ αντιθέτως σε μία οργανική ενότητα ο αναδυόμενος νεωτερισμός αντιπροσωπεύει αυθεντική εξέλιξη.

Ο Whitehead και ο Naess αποφεύγουν την «πλάνη του δογματικού τελεσιδικού»,³⁴⁵ στην οποία υπέπεσαν τόσο οι θεολόγοι, όσο και οι επιστήμονες των τριών τελευταίων αιώνων. Ο Whitehead, όχι μόνο δεν απέκλεισε ποτέ την αναίρεση των θέσεων του από άλλα φιλοσοφικά σχήματα, αλλά τη χαρακτήρισε ως «ακμή θριάμβου» εκ μέρους της επερχόμενης γενεάς. Για τον Whitehead η ασφάλεια της βεβαιότητας δεν υφίσταται. Το σύμπαν είναι αχανές, παρατηρεί, και συμπληρώνει ότι τίποτε δεν είναι περισσότερο παράδοξο από τη δογματική βεβαιότητα με την οποία η ανθρωπότητα γεμάτη αυταρέσκεια σε κάθε περίοδο της ιστορίας της συντηρεί την αυταπάτη της οριστικοποίησης της γνώσης. Αυτή τη στιγμή οι επιστήμονες και οι σκεπτικιστές είναι οι μεγαλύτεροι δογματικοί, παρατηρεί. Πρόοδος στη λεπτομέρεια είναι εφικτή, αλλά η ριζική ανανέωση παρεμποδίζεται. Αυτή η δογματική κοινή λογική είναι ο θάνατος της περιπέτειας της φιλοσοφίας. Το σύμπαν είναι αχανές.³⁴⁶

Όσο για τον Naess, είναι δυνατόν να αναφέρουμε τη ζητητική στάση, δια της οποίας αποφεύγεται η αυταπάτη της οριστικοποίησης της γνώσης. Ο ίδιος ο Naess χαρακτηρίζει το φιλοσοφικό του σύστημα ανοικτό, επισημαίνοντας το γεγονός ότι στο πρώτο επίπεδο του διαγράμματος ποδιά, ο κάθε υποστηρικτής του κινήματος της βαθείας οικολογίας είναι δυνατόν να επιλέξει κάποια διαφορετική βάση. Και από προσωπικές μαρτυρίες συναδέλφων μαθαίνουμε ότι «ο Naess είναι ένας ηθοποιός,

³⁴¹ Ο R. Sheldrake στο πρώτο μέρος του άρθρου του περί των τριών προσεγγίσεων στη βιολογία, “Three approaches to biology” part 1. “The mechanistic theory of life” στο *Theoria to Theory*, 1980 Vol. 14, σελ. 125-144, αναφέρει (σελ. 135) ότι κάθε νέα ανθρώπινη εφεύρεση βάσει του προτύπου αυτού οφείλεται σε κάποια τυχαία αλλαγή στον εγκέφαλο του εφευρέτη. Όμως η τυχαιότητα των μεταλλάξεων επί των οποίων δρα η φυσική επιλογή, ως υπόθεση βασίζεται σε φυσικούς νόμους προϋποθέτοντας ότι οι νόμοι αυτοί ισχύουν *απαράλλαχτοι* εντός των έμβιων όντων. Επειδή όμως αυτό ακριβώς είναι το ζήτημα που ερευνάται, ο συλλογισμός είναι κυκλικός.

³⁴² M. Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, έ.α., σελ. 130.

³⁴³ This material is in itself the ultimate substance. Evolution, on the materialistic theory, is reduced to the role of being another word for the description of the changes of the external relations between portions of matter. There is nothing to evolve, because one set of external relations is as good as any other set of external relations. There can merely be change, purposeless and unprogressive. But the whole point of the modern doctrine is the evolution of the complex organisms from antecedent states of less complex organisms. The doctrine thus cries aloud for a conception of organism as fundamental for nature. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World* 1925, σελ. 151-152.

³⁴⁴ A. N. Whitehead, *Process and reality*, έ. α. σελ. 60.

³⁴⁵ The fallacy of dogmatic finality. Πρόκειται για μια από τις λιγότερο δημοφιλείς θεωρίες του.

³⁴⁶ L. Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Greenwood Press Publishers Westport Connecticut 3 ed. 1977, σελ.7.

διότι είναι κομιστής μίας πλειάδας θέσεων που όλες έχουν γι' αυτόν κάποιες όψεις αληθείας».³⁴⁷

Δ. Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Ήδη ο πρώτος ορισμός της επιστήμης της οικολογίας από το γερμανό βιολόγο και καλλιτέχνη Ernst Haeckel το 1869 φέρνει στο νου την αυτοπραγμάτωση: «Το σύνολο των σχέσεων του έμβιου όντος με το οργανικό και ανόργανο περιβάλλον του». Σε έναν πλέον σύγχρονο ορισμό διακρίνεται ένας περισσότερο εξωτερικός χαρακτήρας ωσάν ο ερευνητής να είναι δυνατόν να βρίσκεται εκτός του συστήματος, ενώ δεν αποκλείεται το μηχανοκρατικό πρότυπο: «οικολογία είναι η μελέτη της δομής και λειτουργίας της φύσεως».³⁴⁸ Στη σύγχρονη ορολογία πάντως οργανισμός και περιβάλλον θεωρούνται ως ένα σύστημα, το οικοσύστημα, όρος που χρησιμοποιήθηκε αρχικά από τον Sir Arthur Tansley το 1935.³⁴⁹ Δύο βασικές έννοιες που απαντούν στη βαθεία οικολογία, η *αυτοπραγμάτωση*³⁵⁰ και η *βιοκεντρική ισότητα* παρουσιάζουν ενδιαφέρον για την επιστήμη της οικολογίας αν και δεν απαντούν αυτούσιοι στη συνήθη βιβλιογραφία. Θα εξετάσουμε εν συνεχεία αν υπάρχουν ανάλογοι όροι στην επιστημονική οικολογία, και αν στοιχεία που προσφέρει η έρευνα στο πλαίσιο της επιστημονικής οικολογίας στηρίζουν μια τέτοια θεώρηση των πραγμάτων.

Ειδικότερα για τον όρο «αυτοπραγμάτωση» ή πραγμάτωση του συνόλου των δυνατοτήτων ενός οργανισμού, μπορούμε να πούμε ότι σύμφωνα με την επιστημονική οικολογία η σχέση ενός οργανισμού με το περιβάλλον του δομείται κατά τρόπο ιεραρχικό. Για να λειτουργήσει η ιεραρχική αυτή δομή οφείλει να υπάρχει ποικιλία διαφορετικών ειδών και όχι αύξηση του αριθμού των ατόμων ενός συγκεκριμένου είδους. Στο ιεραρχημένο πλαίσιο κάποιες αλληλοεπιδράσεις είναι άμεσες και απολύτως εμφανείς, όπως αυτές που στηρίζονται στην αφθονία της τροφής, τη θερμοκρασία, τη χημική σύσταση του εδάφους του νερού ή της ατμόσφαιρας από όπου προέρχονται οι θρεπτικές ουσίες, όπως και οι βιολογικοί

³⁴⁷ W. Fox, έ.α., σελ. 88.

³⁴⁸ E. P. Odum, 1971, *Fundamentals of Ecology*, 3rd ed. Philadelphia W.B. Saunders Co., σελ. 3. Το βιβλίο αυτό χρησιμοποιήθηκε ευρύτατα από φοιτητές των βιοεπιστημών και συνέβαλε μάλιστα στην εξοκείωση του μέσου αμερικανού με την οικολογία, εισάγοντας τη λέξη οικοσύστημα στο καθημερινό λεξιλόγιο.

³⁴⁹ Ο όρος εμφανίζεται πρώτη φορά στο βιβλίο του *Introduction to plant ecology: a guide for beginners in the study of plant communities*, London George Allen and Unwin 1935. Η έννοια αναπτύχθηκε μέσα από την ενασχόλησή του με τις φυτικές οικολογικές κοινότητες, όπου η κοινότητα εμφανίζεται ως ανάλογο ενός φυσικού συστήματος.

³⁵⁰ Με τον ίδιο όρο, αυτοπραγμάτωση, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε αναλυτικότερα, ο Naess αναφέρεται σε μια ευρύτατη έννοια του εαυτού μας σε αντιδιαστολή προς το μικρό εγώ στο οποίο αναφερόμαστε κατά την καθημερινή χρήση του όρου «εαυτός μας». Αυτός ο περιεκτικός “Εαυτός” (ο Naess χρησιμοποιεί το κεφαλαίο E) περιλαμβάνει τον «εαυτό μου» που ορίζεται από την επιδερμίδα μου και «τα του εαυτού μου» που περιλαμβάνουν τις σχέσεις μεταξύ του εαυτού μου και των άλλων, καθώς και ένα ευρύτερο πλαίσιο όντων και επιρροών που μπορεί να ονομαστεί συνολικό πεδίο αλληλοεπιδράσεων. Αυτοπραγμάτωση στο απόλυτο ζενίθ είναι η ώριμη εμπειρία του «ενός στην ποικιλότητα». A. Naess, 1985, “Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes”, σελ. 261 in Tobias (ed.), *Deep Ecology*, έ. α..

οργανισμοί με τους οποίους ο κάθε ένας οργανισμός συναλλάσσεται, πιθανοί συνεργάτες ή ανταγωνιστές για την υπάρχουσα τροφή, την αναπαραγωγή κοκ. Αυτό το άμεσο περιβάλλον βρίσκεται σε διαρκή συναλλαγή με το κάθε άτομο. Το περιβάλλον αυτό βρίσκεται επίσης σε μια ιεραρχική σχέση με ευρύτερα περιβάλλοντα. Ως παράδειγμα αναφέρουμε τους κύκλους των στοιχείων ή της ημέρας και νύχτας που επηρεάζουν την εισροή και απορροή ενέργειας, αλλά και περιοδικά καταστροφικά γεγονότα. Η φύση αυτής της συναλλαγής διαφέρει από την καθημερινή και περιλαμβάνει γεγονότα, τα οποία επηρεάζουν την ύπαρξη του οργανισμού. Αναφέρουμε ενδεικτικά τους πλέον απομακρυσμένους κύκλους των εποχών που βασίζονται στην περιφορά της Γης, ή τις φάσεις της Σελήνης και τις σχετικές παλίρροιας. Είναι όμως φανερό ότι ο εσώτερος κύκλος είναι απόρροια του ευρύτερου (η θερμοκρασία, π.χ., εξαρτάται και από την περιφορά της Γης). Πέρα από αυτά τα κανονικά ρυθμικά συμβάντα οι οργανισμοί και τα συστήματα είναι τοποθετημένα σε ακόμη ευρύτερα πλαίσια κανονικότητας και μη, ενώ εξελίσσονται κατά τρόπον ώστε να μπορούν να αντεπεξέλθουν στις εκάστοτε συνθήκες. Μπορούμε να αναφέρουμε αντιστοιχίες με μεγάλης κλίμακας φαινόμενα, όπως πλημμύρες τυφώνες κοκ., τα οποία ο οργανισμός οφείλει να αντιμετωπίσει, αλλά με μικρότερη συχνότητα. Φαινόμενα, όπως οι παγετοί ή αντιθέτως η αύξηση της θερμοκρασίας, έχουν λάβει χώρα κατά την ιστορία ενός είδους ή συστήματος. Αυτή η εναρμόνιση των επιρροών σε ένα συνεχές φάσμα είναι δυνατόν, υποστηρίζει ο B. F. Golley,³⁵¹ να παραλληλιστεί με την ιδέα της «αυτοπραγμάτωσης» όπως αυτή εμφανίζεται στη θεωρία του Naess, διότι η ικανότητα επιβίωσης ενός οργανισμού σε αυτό το σύνθετο πλαίσιο αντικατοπτρίζεται στην εξέλιξη της μορφής του όπως και στις κατάλληλες αλλαγές στη συμπεριφορά του. Αντιθέτως η ιεράρχηση σε ένα ανθρωποκεντρικό πλαίσιο καθίσταται έμβλημα της ανθρώπινης ανωτερότητας.

Πέραν τούτων, στο πλαίσιο της επιστημονικής οικολογίας έχει αναπτυχθεί μια θεωρία παρεμφερής με τη θεωρία των πεδίων στη φυσική³⁵² που αναφέρεται στα οικοσυστήματα. Η έννοια του οικοσυστήματος προϋποθέτει ροή ενέργειας, ύλης και πληροφοριών με περιοδική αποθήκευση σε άτομα και φυσικές δομές. Η πραγματικότητα αυτή αντανakλάται σε έναν χημικό δεσμό μεταξύ του οργανισμού και του περιβάλλοντος, ο οποίος πραγματοποιείται στη βασική χημική σύσταση του οργανισμού, ενώ η αντίληψη, ο νοητικός χαρακτήρας του οργανισμού, επηρεάζεται ανά πάσα στιγμή από τις εισροές πληροφοριών. Υπό αυτήν την έννοια ταυτιζόμαστε με εκείνο που βιώνουμε και αλλάζουμε συνεχώς, καθώς βιώνουμε νέα περιβάλλοντα. Όλα τα οικοσυστήματα διακρίνονται από ανοιχτή ροή ενέργειας ύλης και πληροφοριών και συνεπώς κανένα άτομο δεν έχει τη δυνατότητα να απομονωθεί. Όλα ανταλλάσσουν ενέργεια, ύλη και πληροφορίες ακατάπαυστα και με αυτόν τον τρόπο συνδέονται με άλλα τμήματα του κόσμου. Στο σημείο αυτό είναι σημαντικό να

³⁵¹ B. F. Golley, 1987, «Deep Ecology from the Perspective of Ecological Science», *Environmental Ethics*, vol. 9 Spring 1987, σελ. 45-55, σελ. 50.

³⁵² B. J. Callicott, "The metaphysical implications of ecology", *Environmental Ethics* 8 (1986), 301-316. Το άρθρο είναι μια αναφορά στην ιστορία των οικολογικών εννοιών και ο συσχετισμός της σύγχρονης οικολογίας με τη σύγχρονη θεωρητική φυσική.

επισημάνουμε ότι τα φυσικά συστήματα έχουν επίσης φυσικά φράγματα ξεκινώντας από την κυτταρική μεμβράνη.³⁵³

Γενικά μιλώντας, η οικολογική επιστήμη αντιμετωπίζει τα φυσικά φαινόμενα ως διττά: είναι ταυτόχρονα άτομα και κόμβοι σε πεδία αλληλο-εξαρτήσεων.³⁵⁴ Την ίδια τοποθέτηση βρίσκουμε στη βαθεία οικολογία ως ενότητα στην πολλαπλότητα. Αν και η αυτοπραγμάτωση στη βαθεία οικολογία ξεκινά από την εξωλογική εμπειρία της ταύτισης δια της οποίας ο εαυτός μας διευρύνεται, ενώ για τον επιστήμονα οικολόγο από τη γνώση του φυσικού κόσμου, οι δύο τοποθετήσεις αυτές μπορούμε να πούμε ότι στηρίζουν η μια την άλλη.³⁵⁵ Στο βίωμα της ταύτισης η γνώση είναι συγκινησιακά φορτισμένη.

Το επόμενο θέμα που θα θίξουμε είναι η βιοκεντρική ισότητα στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας και κατά πόσον αυτή στηρίζεται από την επιστήμη της οικολογίας. Όπως αναφέρει και ο Golley,³⁵⁶ η βιοκεντρική ισότητα υποστηρίζεται από την επιστημονική οικολογία υπό την έννοια ότι όλοι οι οργανισμοί, ως άτομα και ως είδη έχουν τη δυνατότητα να διαδραματίσουν τη λειτουργία για την οποία είναι φτιαγμένα. Τα οικοσυστήματα έχουν επίσης δομή και χαρακτήρα συγκεκριμένο, επειδή τα είδη που τα αποτελούν έχουν αναπτύξει στην πορεία του χρόνου συγκεκριμένους ιστούς αλληλοεπιδράσεων και ανταλλαγών, οι οποίοι εμμένουν και είναι σε μεγάλο βαθμό προβλέψιμοι εντός συγκεκριμένων χρονικών πλαισίων. Η βιοκεντρική ισότητα στην οικολογία σημαίνει ότι όλα αυτά τα συστήματα έχουν τη δυνατότητα να λειτουργούν με τον ειδικό τρόπο τους αντικατοπτρίζοντας μία εσωτερική τελεολογία, η οποία μάλιστα κατά τον Αριστοτέλη προηγείται της εξωτερικής, εξασφαλίζοντας ότι κάθε όν λειτουργεί πρωτίστως ώστε να εκπληρώνει το δικό του σκοπό. Η αιχμή είναι οπωσδήποτε για την ανθρώπινη δραστηριότητα και

³⁵³ C. Emmeche, 2001, 'Bioinvasion, globalization and the contingency of cultural and biological diversity: Some ecosemiotic observations', *Sign Systems Studies* 29(1): 237–262, σελ. 247. Το σύγχρονο παγκοσμιοτικό οικονομικό σύστημα, αναφέρει ο Emmeche, ακυρώνοντας τα φράγματα αυτά με σκοπό την ελεύθερη διακίνηση των εμπορευμάτων και των πρώτων υλών, συμβάλει στην επιδείνωση του οικολογικού προβλήματος. Η οικονομική παγκοσμιοποίηση γίνεται φανερό ότι έχει καταστροφικές συνέπειες στο φυσικό κόσμο, διότι επιβάλλει μία διαφορετική αναπτυξιακή λογική στα φυσικά συστήματα δια της συνεχούς εντατικοποίησης της παραγωγής και της διάσπασης των συνόλων.

³⁵⁴ O J. H. Morowitz στο έργο "Biology as a Cosmological Science", *Main Currents in Modern Thought* 28 (1972), 156, έχει προτείνει την ιδέα να αντιμετωπίζονται οι μεμονωμένοι οργανισμοί σαν στιγμιαίες ενεργειακές μορφοποιήσεις ενός ενεργειακού πεδίου. Όσο διατηρείται η ενεργειακή ροή, οι μεμονωμένοι οργανισμοί υφίστανται ως ενεργειακές δομές. Με την αλλαγή της ροής της ενέργειας οι οργανισμοί υποχρεωτικά μεταλλάσσονται, μεγαλώνουν ή πεθαίνουν, ενώ νέοι οργανισμοί γεννιούνται, εναρμονισμένοι με τη νέα ενεργειακή ροή. Παρομοίως μια συνεχής δυναμική ροή χημικών στοιχείων μεταξύ των κυττάρων, όπως και μεταξύ των κυττάρων και του περιβάλλοντος συμβαίνει κάθε στιγμή καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής των, με αποτέλεσμα το διαρκή χημικό δεσμό μεταξύ ατόμου και περιβάλλοντος, που αντικατοπτρίζεται στη χημική σύσταση του οργανισμού. Αλλά και το νοητικό και συναισθησιακό επίπεδο επηρεάζονται και διαμορφώνονται από τη συνεχή ροή πληροφοριών καθιστώντας αδύνατο να υπάρχουν απομονωμένα όντα, χωρίς βεβαίως αυτό να σημαίνει ότι σχηματίζεται κατ' ανάγκη ένας υπέρ-οργανισμός

³⁵⁵ Golley F. B., «Deep Ecology from the Perspective of Ecological Science» *Environmental Ethics*, vol. 9, Spring 1987, 45-55, βλ. σελ. 51.

³⁵⁶ Golley, έ.α., σελ. 51.

τη χειραγώγηση του φυσικού,³⁵⁷ μια πρόταση να αφήσουμε τους οργανισμούς να λειτουργήσουν μέσα από τα μονοπάτια, στα οποία οδεύει η φυσική τους εξέλιξη³⁵⁸ και να θεωρήσουμε τον εαυτόν μας μέρος του συστήματος και όχι μια εξωτερική περιβαλλοντική δύναμη, η οποία δρα επ' αυτών. Ο Golley³⁵⁹ προτείνει τη συμμετοχή και τη συνεργασία του ανθρώπου για τη διατήρηση των φυσικών συστημάτων ως τη βάση της ύπαρξης από όπου κάθε ένας ξεκινά για να ικανοποιήσει άλλες ζωτικές ανάγκες της ατομικής ύπαρξής του και διατείνεται ότι η θεωρία της βιοκεντρικής ισότητας ενισχύει αυτή την τάση.

Σχετικά με την οικοσοφία ως στρατηγική για την αυτοπραγμάτωση σε αρμονία με το ευρύτερο περιβάλλον ώστε να εξασφαλίζεται η δυνατότητα αυτοπραγμάτωσης όλων των όντων θα πρέπει να την συσχετίσουμε με την εξελικτικά σταθερή στρατηγική, (ESS, evolutionary stable strategy). Μία στρατηγική χαρακτηρίζεται ως εξελικτικά σταθερή εάν δεν κινδυνεύει από επιθέσεις εναλλακτικών στρατηγικών. Εντός του υποθετικού πλαισίου όπου όλοι οι ενδιαφερόμενοι ακολουθούν τις οικοσοφίες τους οι δεσμεύσεις για ελάττωση του πληθυσμού, για αυτοπραγμάτωση όλων των όντων και η αναγνώριση της εγγενούς αξίας διασφαλίζουν την σταθερότητα. Όσον αφορά το ρεαλιστικό πλαίσιο εις το οποίο οι άλλοι δεν ακολουθούν κάποια οικοσοφία το μόνο που μπορεί να λεχθεί είναι ότι η προσωπική οικοσοφία αποτελεί πράξη συνειδήσεως και συνεπώς δεν κλονίζεται από εκμεταλλευτικές ασυνείδητες στάσεις οι οποίες δεν καλλιεργούν περαιτέρω και δεν εξελίσσουν την ανθρώπινη συνείδηση.

E. ΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΤΟΥ ΡΟΜΑΝΤΙΣΜΟΥ ΚΑΙ Η ΒΑΘΕΙΑ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ

Το ρεύμα της αντίθεσης προς τη Νεωτερικότητα περιλαμβάνει και τον ποιητικό τρόπο σύλληψης του κόσμου, ο οποίος εστιάζει την προσοχή στην πραγματικότητα των ποιοτήτων, οι οποίες γνωρίζονται διαισθητικά και συλλαμβάνονται βιωματικά.³⁶⁰ Με τα λόγια του Isaiah Berlin,³⁶¹ 'πρόκειται για μία βίαιη εξέγερση της ποιότητας, ούτως ειπείν, κατά της ποσότητας'.

³⁵⁷ Η διαχείριση των φυσικών συστημάτων φέρνει αποτελέσματα, όταν ο άνθρωπος εργάζεται «με τη φύση», και όχι αντίθετα προς αυτήν. Η οικολογική γνώση, πέρα από μεταφυσικές ή ηθικές ενστάσεις, είναι απολύτως ανεπαρκής για να χειραγωγήσει ένα φυσικό σύστημα. Αρκεί να σκεφτούμε ότι σε ένα μικρό κομματάκι δάσους μπορεί να υπάρχουν χιλιάδες είδη και εκατομμύρια άτομα και η οργάνωση του συστήματος έχει συντελεστεί μέσα από διεργασίες που διήρκεσαν επίσης εκατομμύρια χρόνια.

³⁵⁸ Χρησιμοποιώ τον όρο φυσική εξέλιξη για να διαφοροποιήσω ακριβώς την αλλαγή, την οποία έχουν υποστεί εξ αιτίας της επέκτασης του ανθρωπογενούς και τη δυσκολία μας να τη διακρίνουμε στο πλαίσιο της καθημερινής διολίσθησης- μετάπτωσης της αρχικής τιμής.

³⁵⁹ Golley, έ.α., σελ. 55.

³⁶⁰ Ο Evernden ο οποίος έχει αποκαλέσει τον άνθρωπο *natural alien*, αναφερόμενος στους ρομαντικούς ποιητές παρατηρεί ότι δεν πρόκειται τόσο για ποιητές της φύσης, όσο για πειραματιστές της πραγματικότητας, οι οποίοι εργάζονται στο περιβάλλον το λιγότερο εχθρικό προς τους στόχους τους. Βλ. M. Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, έ.α., σελ. 113.

³⁶¹ *Οι ρίζες του ρομαντισμού*, Εκδ. Scripta, Αθήνα 2000, σελ. 92. Ο Berlin μολταυτά παραδέχεται πως ο ρομαντισμός είναι δύσκολο να ορισθεί και θέτει το εξής ρώτημα: όταν μιλώ για το ρομαντισμό, εννοώ ένα φαινόμενο ιστορικό, ή για μία ψυχική και πνευματική διάσταση που δεν αποτελεί μονοπάλιο ή αποκλειστικότητα μιας συγκεκριμένης εποχής. Σε μία εκτενή ανασκόπηση ο Berlin

Σημαντικό στοιχείο του ρομαντισμού σχετικά με τα ζητήματα που μας απασχολούν θεωρείται η γνωσιολογία του, ένα είδος συγκινησιακού ενορατισμού, ο οποίος, όπως πίστευαν οι ρομαντικοί, αντικαθιστούσε ή διόρθωνε τα κυρίαρχα ρεύματα του θετικισμού και της εμπειριοκρατίας. Παράλληλα δόθηκε περίοπτη αν όχι κυρίαρχη θέση σε κάποιες κατευθυντήριες αντιλήψεις βάσει των οποίων όφειλε να στοχάζεται κανείς για την πραγματικότητα, εκ των οποίων η πλέον θεμελιώδης είναι ο οργανισμός.

Η οργανισμική θεωρία του Coleridge, παρατηρεί ο Beardsley,³⁶² είναι κατ' ουσίαν μέρος μιας αλλαγής του συνήθους τρόπου σκέψης σε όλους τους τομείς της διανοητικής δραστηριότητας, αλλαγής από τις δραματικότερες που έγιναν ποτέ στην ιστορία. Για τον Coleridge ο φυσικός κόσμος, ακόμη και η φωτιά, είναι ζωντανό ενσυνείδητο ον, «ικανό να έχει μια αμυδρή αόριστη ή συγκεχυμένη σχέση συμπάθειας με εμένα που ζω». Τιοιουτοτρόπως καθίσταται δυνατή η υπέρβαση του διπλού ύλη-νου, η οποία καθίσταται διαφοροποίηση βαθμών συνειδητότητας. Για την αποφυγή του διχασμού μεταξύ φύσης και νου προτείνεται η καλλιέργεια της αισθητικής ευαισθησίας.³⁶³ Κατά τον Coleridge, ο φυσικός κόσμος, αν και δεν έχει συνείδηση του εαυτού του και άρα στερείται της ελευθερίας, δεν είναι ξένος στον άνθρωπο, αλλά συγγενικός «εξ αίματος». Η πραγματικότητα είναι συνεχές φάσμα ύπαρξης, το οποίο έχει λανθασμένα στρεβλωθεί από τη στενή λειτουργία της λογικής επιστημονικής σκέψης.³⁶⁴

Ο ποιητής Wordsworth, στενός φίλος του Coleridge και δριμύτερος κριτής της νεωτερικότητας, πίστευε, όπως όλοι οι ρομαντικοί, στη δυνατότητα της ανακάλυψης του κρυμμένου βάθους του εαυτού μας δια της επαφής με τη φύση. Ο Wordsworth είχε πλήρη συνείδηση των προϋποθέσεων της νεωτερικότητας, τον κόσμο μηχανή, τη δυαρχία και τη θεωρία των εξωτερικών σχέσεων και θεωρούσε ότι οι σύγχρονοί του ζούσαν ερήμην, δίχως να έχουν ποτέ συλλογισθεί τις αφανείς προϋποθέσεις του ευρέως αποδεκτού παραδείγματος. Το Καρτεσιανό-Νευτώνειο αυτό παράδειγμα αδυνατεί να επιλύσει το ζήτημα της σχέσης μεταξύ ύλης και νόησης και μεταξύ του ανθρώπου και της φύσης, σχέσεις οι οποίες για τους ρομαντικούς βρίσκονται στο κέντρο του ενδιαφέροντος. Η επιστήμη παρέχει βέβαια στον άνθρωπο την ισχύ να μεταλλάσσει το φυσικό κόσμο, αλλά με τι σκοπό πέρα από την υλική πρόοδο, διερωτάται ο Wordsworth, διακρίνοντας τη στείριότητα ενός τέτοιου προγράμματος,

παρουσιάζει τα στοιχεία του ρομαντισμού, συχνά αντιφατικά, που κυμαίνονται από την έλξη για το απλό και πρωτόγονο έως το γκροτέσκο και το υπερφυσικό, από το ροβινσώνα Κρούσο στον εκκεντρικότερο δανδή, από την έλξη προς την αρχαιότητα έως την επιδίωξη του νεωτερισμού και της επαναστατικής αλλαγής. Είναι, κοντολογίς, καταλήγει, ενότητα και πολλαπλότητα. Βλ. σελ. 48-50

³⁶² C. M. Beardsley, *Ιστορία των αισθητικών θεωριών*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ και Π. Χρηστοδουλίδη, Εκδ. Νεφέλη 1989, σελ. 236. Ο Beardsley αναφέρεται επίσης στο έργο του Meyer H. Abrams, *The mirror and the lamp: romantic theory and the critical tradition*, Πανεπιστήμιο Οξφόρδης 1953, VIII, σελ.158

³⁶³ Ο Coleridge επηρεάστηκε βαθειά από τον Schelling και ειδικά από την ιδέα του για την τέχνη ως γέφυρα μεταξύ του φυσικού και του πνευματικού. Βλ. Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, έ. α, σελ. 399, σημ. 54.

³⁶⁴ Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, έ.α., σελ. 116-7. Αναφορά στο ποίημα 'Frost at midnight'. Ο Coleridge διακρίνει δια της ενσυναίσθησης ένα ζωτικό πνεύμα στη φωτιά.

ικανοποίησης διαρκώς αυξανόμενων αναγκών. Μέσα στην ποίησή του οραματίστηκε μια διαφορετική σχέση, όπου ο Κόσμος, η ίδια η φύση και ο Νους ως ατομική ψυχή ίσως ενωθούν σε κάποια νέα δημιουργία.³⁶⁵

Ο Shelley, παρά το ενθουσιώδες ενδιαφέρον του για την επιστήμη, το οποίο είναι διάχυτο στην ποίησή του, βλέπει τον κόσμο ως έμψυχο και κάνει λόγο για αέρια που γεμάτα ευφορία χαϊδεύουν μια Γη ζώσα, μια φύση γεμάτη ζωντανές οντότητες, οι οποίες αποκαλύπτονται στον άνθρωπο μέσα από τον πλούτο το δευτερογενών ποιότητων τους.³⁶⁶ Όπως ο Wordsworth και ο Coleridge, ο Shelley αναζητεί μια προσωπική σχέση με τη ζώσα φύση. Δεν την αναζητεί ούτε μέσα από συμβολισμούς, ούτε στους επιστημονικούς νόμους και δεν τον ενδιαφέρει η χρήση μιας τέτοιας γνώσης για τη χειραγώγηση της φύσης.

Ο Lussier στο κείμενό του σχετικά με τη βαθεία οικολογία και τον ποιητή W. Blake³⁶⁷ υποστηρίζει ότι η πεποίθηση πως η φύση είναι εχθρική προς τη φαντασία και την τέχνη είναι μία παρεξήγηση. Ο Lussier εξηγεί ότι η ένσταση αναφέρεται αποκλειστικά στην Καρτεσιανή εκδοχή της φύσης, ενός κόσμου που απαρτίζεται από νεκρή ύλη προς εκμετάλλευση και όχι στη φύση εν γένει, προσθέτοντας πως η ποίηση του Blake, όσο κανενός άλλου ποιητή της ρομαντικής σχολής, ανατρέπει την ανθρωποκεντρική εικόνα της φύσης. Για τον Blake η φύση είναι η ίδια η προσωποποίηση της φαντασίας.³⁶⁸

Είναι δυνατόν να ισχυριστούμε λοιπόν ότι κοινός στόχος των ρομαντικών ήταν η εμπειρία της ομορφιάς που οδηγεί σε κάποια εμπειρία της θείας παρουσίας δια της οποίας το άτομο μπορεί να γνωρίσει τον εαυτόν του ως μέρος του κόσμου, εμπλαπτισμένο και δεμένο με τη φύση. Ο Blake μάλιστα φαίνεται πως συνειδητοποίησε ότι για την ταύτιση του ανθρώπου με τη φύση είναι απαραίτητο να αναγνωρίσουμε πως τα μη ανθρώπινα όντα «σημαίνουν», αν και δεν κατέχουν τον ανθρώπινο λόγο. Στο έργο του *Το βιβλίο της Θελ*,³⁶⁹ τα φυσικά όντα της «μιλούν» υπό την έννοια ότι την εκπαιδεύουν, αν είναι δεκτική στο μήνυμά τους. Το υπαρξιακό δίλημμα της Θελ η οποία δεν καταφέρνει να αποδεχθεί τη θνητότητά της αλλά ούτε και την ένταξή της στον ιστό της ζωής, οδηγεί το μικρό σύννεφο να της εξηγήσει πως όταν η μορφή του εξαφανίζεται, δεν χάνεται οριστικά αλλά παραμένει μέσα στο μεγάλο κύκλο του νερού. Κι όταν η Θελ εκφράζει την αγωνία της λέγοντας πως νοιώθει ότι μέσα στο μεγάλο πλέγμα της ύπαρξης ζει μόνο για να θρέψει με το σώμα της τα σκουλήκια της Γης, το σύννεφο της αποκρίνεται ότι αυτό είναι μία

³⁶⁵ Oelschlaeger, έ.α., σελ. 119-120.

³⁶⁶ Oelschlaeger, έ.α., σελ. 120-121.

³⁶⁷ Lussier M.S., «Blake's Deep Ecology, or the Ethos of Otherness» κεφ. 2, σελ. 47-63, *Romantic Dynamics. Romanticism in Perspective: Texts, Cultures, Histories*, Palgrave Macmillan, London, 2000

³⁶⁸ Economides L., «Blake, Heidegger, Buddhism and Deep Ecology: A Fourfold Perspective on Humanity's Relationship to Nature», *Praxis Series, Romantic circles* University of Montana, <https://www.rc.umd.edu> > Praxis Series > Romanticism and Buddhism. Σελ. 8/25

³⁶⁹ Ουίλιαμ Μπλέηκ, *Το βιβλίο της Θελ* Μτφ. Γ. Μπλανά, Εκδόσεις Ερατώ Αθήνα 2003

σπουδαία χρησιμότητα, αντιστρέφοντας την ανθρωποκεντρική οπτική σύμφωνα με την οποία τα άλλα όντα υπάρχουν για να χρησιμεύουν στον άνθρωπο.³⁷⁰

Η τοποθέτηση αυτή μας βοηθεί να προσεγγίσουμε την ταύτιση διότι, όπως, παρατηρεί η Louise Economides, στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας δεν υπερισχύει η ταύτιση ως υψηλότερη ανθρώπινη ταυτότητα, η οποία περιλαμβάνει το παν. Πρόκειται μάλλον για μία σύμπτωση των αντιθέτων, ένα είδος παραδόξου που εκφράζει την αλήθεια στη βουδιστική και Ταοϊστική παράδοση. Αν καταφέρουμε να ξανά-συλλάβουμε την ταυτότητα όλων των όντων ως μοναδική, ως κάτι που έχει εγγενή αξία και συγχρόνως ως κάτι που σφετερίζονται τα άλλα όντα, μόνο τότε καθίσταται δυνατή μία μη ανθρωποκεντρική σύλληψη της φύσης, καταλήγει.³⁷¹

Ο Naess έχει προτείνει διαβίωση σε μικρές κοινότητες, με χρήση παραδοσιακών τεχνικών που εντάσσονται οργανικά στο οικοσύστημα και το σύνολο του κόσμου, όπως και ελαχιστοποίηση των μετακινήσεων, δίνοντας μεγάλη αξία στο τοπικό στοιχείο³⁷² που είναι επίσης πολύ ζωντανό στη ρομαντική ποιητική προσέγγιση, διότι η μακροχρόνια επαφή διευκολύνει τη δημιουργία και την καλλιέργεια βαθύτατης εσωτερικής σχέσης με τον τόπο.³⁷³ Εκτός από τη γλώσσα ως δεσμό οι ρομαντικοί μιλούν και για το έδαφος ως δεσμό. Τα στοιχεία που έχουν κοινά όσοι ανήκουν στην ίδια ομάδα είναι πιο καθοριστικά για τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της ύπαρξής τους απ' ότι αυτά που έχουν κοινά με άλλους ανθρώπους από άλλα απομακρυσμένα μέρη. Μπορούμε να αναφέρουμε, πχ, τον τρόπο που τραγουδούν, χορεύουν, κινούνται, νομοθετούν ή φιλοσοφούν. Όλα αυτά έχουν μία χαρακτηριστική μη απτή ποιότητα. Το ίδιο είναι δυνατόν να ειπωθεί για τις κοινότητες των ενδημικών φυτών ή ζώων και άρα η μεταφορά αυτή μπορεί με επιτυχία να περιγράψει τις τοπικές ιδιαιτερότητες που σχετίζονται και με τη βιοποικιλότητα.

³⁷⁰ Ωστόσο η «οικολογική» προσέγγιση του Μπλέκ διαφοροποιείται από τη βαθεία οικολογία. Αν και χρησιμοποιεί τον Άνθρωπο με το Α κεφαλαίο για να υποδηλώσει μία υψηλότερη ανθρώπινη ταυτότητα που περιλαμβάνει τα πάντα, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι πρόκειται για μία διαδικασία ανάλογη με τη διεύρυνση του εαυτού σε Εαυτό. Και αυτό διότι ο Μπλέκ θεωρεί ότι όπου δεν υπάρχει άνθρωπος η φύση είναι έρημη ενώ η βαθεία οικολογία διακρίνει την εγγενή αξία οικοσυστημάτων που δεν περιλαμβάνουν την ανθρώπινη παρουσία. Βλ. Economides L., έ. α. σελ. 11-12

³⁷¹ Έ.α. σελ. 24-25

³⁷² Έχει μάλιστα κατηγορηθεί από υπερμάχους της νεωτερικής 'πράσινης τεχνολογίας', ότι κατά βάθος ονειρεύεται τον κόσμο των νεανικών του χρόνων, τη στοιχειώδη τεχνολογική ανάπτυξη της δεκαετίας του '30. Ο ίδιος υποστηρίζει την βιο-περιφερειοποίηση, bioregionalism, θεωρώντας σημαντικούς τους δεσμούς που μας συνδέουν με τον τόπο μας, τόσο ως φυσικό όσο και πολιτισμικό περιβάλλον.

³⁷³ Γιαννόπουλου Π., *Η Ελληνική γραμμή*, Εκδόσεις Γαλαξία, Αθήνα 1965. Χαρακτηριστικός ο λόγος του Περικλή Γιαννόπουλου για την Ελληνική Φύση, ως τόπο - παράδεισο όπου είμεθα αναγκασμένοι να αγωνιζόμεθα θανασίμους αγώνας, δια να γίνωμεν άξιοι να ιστάμεθα πάνω εις αυτόν, σελ. 46. Διότι Για το Γιαννόπουλο η φύσις εγέννησε όλους τους θεούς και τους ημιθέους και τους ήρωας και τους Ανθρώπους. Και δεν είναι μόνον ο ύψιστος διδάσκαλος της τέχνης του ζωγράφου και του γλύπτου και του αρχιτέκτονος και του ποιητού και παντός καλλιτέχνου, είναι ακόμη βαθύτερον και σπουδαιότερον, ο ύψιστος εξευγενιστής αυτού του ανθρώπινου οργανισμού του ανθρώπου. βλ. σελ. 52

Ο ρομαντισμός όπως είναι γνωστό βρίσκεται σε αντίθεση, σε γενικές γραμμές, με τις αρχές του Διαφωτισμού,³⁷⁴ όπως και η βαθεία οικολογία η οποία όμως εμφανίζει μία τάση εξισορρόπησης, αποδεχόμενη στοιχεία της επιστημονικής οικολογίας που έχουν τις ρίζες τους στις αρχές του Διαφωτισμού, όσο και στοιχεία, όπως είδαμε, καθαρά ρομαντικά,³⁷⁵ όπως η προτεραιότητα των ποιοτήτων και η συγκίνηση στον αντίποδα της ορθολογικής προσέγγισης της φύσης. Ο J. G. Hamann μάλιστα, τον οποίο ο Berlin θεωρεί εμπνευστή και πρωτεργάτη της ρομαντικής σύλληψης του κόσμου, προσεγγίζει τον ίδιο το στόχο της αυτοπραγμάτωσης, όταν διατείνεται πως η μακαριότητα της ανθρώπινης ψυχής έχει τις ρίζες της στην απρόσκοπτη πραγμάτωση των δυνάμεών της.³⁷⁶ Στην ίδια πορεία κινείται και J. G. Herder, όταν ομιλεί για την έκφραση των δυνατοτήτων του ανθρώπου, τοποθετώντας στον αντίποδά τους τον αυτοακρωτηριασμό, κάτι που συμβαίνει όταν ο άνθρωπος αναχαιτίζει τις δυνάμεις που έχει εντός του και δεν εκφράζει πλήρως τη φύση του. Σε συμφωνία με την πεποίθηση του Naess ότι ο τρόπος να είμαστε πραγματικά στη φύση οφείλει να περιλαμβάνει πρωτίστως τη δράση είναι και τα λεγόμενα του Lenz, ποιητού που έζησε την ίδια περίοδο με τον Rousseau.³⁷⁷ Αναφέρει ο Lenz ότι συγκεκριμένα η δράση είναι η ψυχή του κόσμου και όχι η απόλαυση, όχι η εγκατάλειψη στο συναίσθημα, όχι η εγκατάλειψη στο λογικό, διότι ο κόσμος είναι ακατάπαυστη δημιουργία.

ΣΤ. Ο ΣΠΙΝΟΖΑ ΚΑΙ Η ΒΑΘΕΙΑ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ

Αρκετοί στοχαστές, οι οποίοι υποστηρίζουν θέσεις της βαθείας οικολογίας, όπως ο Naess,³⁷⁸ η Mathews,³⁷⁹ ο Fox,³⁸⁰ και οι Devall και Sessions,³⁸¹ έχουν

³⁷⁴ Ο Isaiah Berlin κάνει λόγο για αντι-Διαφωτισμό, *counter-Enlightenment*, επιθυμώντας να περιγράψει τις αντιθετικές προς το διαφωτισμό τοποθετήσεις που εμφανίστηκαν κατά το τέλος του 18^{ου} και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Αυτές περιλάμβαναν απόψεις σχετικιστικές, βιταλιστικές και οργανισμικές, ενώ εναντιώνονταν στην παντοκρατορία του λόγου.

³⁷⁵ Ο Berlin αναφέρεται εκτενώς στο γεγονός ότι ανάμεσα στους χαρακτηριστικούς εκπροσώπους του Διαφωτισμού ήδη υπάρχουν 'αιρετικές' απόψεις, όπως π.χ. αυτές του Montesquieu, έ. α., βλ. σελ. 68-70. Ο Montesquieu, στην πεποίθηση ότι ο άνθρωπος της εποχής του Διαφωτισμού προοδεύει, ανακαλύπτει νέα στοιχεία, εξαλείφει τις παλαιές προκαταλήψεις, τις προλήψεις, την άγνοια κοκ, αποκρίνεται ότι οι άνθρωποι δεν γίνονται ευτυχισμένοι χάρη στα ίδια ακριβώς πράγματα και ότι αν προσπαθούσε κάποιος να επιβάλλει στους Κινέζους πράγματα που ενθουσιάζουν τους Γάλλους και αντιστρόφως, θα καθιστούσε αμφοτέρους λαούς δυστυχείς. Κάνει λόγο συνεπώς όχι για ένα αντικειμενικό κριτήριο αλλά για ένα πιο ελαστικό, που λαμβάνει υπ' όψη τον τρόπο ζωής των ανθρώπων σε κάθε τόπο, που παραπέμπει στη βιοπεριφερειοποίηση, *bioregionalism*.

³⁷⁶ Έ. α., σελ. 86-87

³⁷⁷ Berlin I., έ.α. σελ. 100-101

³⁷⁸ A. Naess, (1977), "Friendship, Strength of Emotion and Freedom", *The Trumpeter* 2006 Vol 22 no 1, 89-123. Το κείμενο αυτό βασίζεται σε ομιλία του Naess στη Χάγη το 1977 και δημοσιεύτηκε αρχικά στο Spinoza Herdact: 1677-21 Feb 1977, Amsterdam: Algemeen Netherlands. Tijdschrift voor Wijsbegeer. Επίσης (1978), "Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?", in J. Wetlesen (ed.), *Spinoza's Philosophy of Man: Proceedings of the Scandinavian Symposium of 1977*, Oslo: Universitets forlaget, σελ. 136-158. καθώς και "Spinoza's Finite God" in *Revue Internationale de Philosophie*, (1981), no 35, σελ. 120-126.

³⁷⁹ F. Mathews, (1988), "Conservation and Self-Realisation: A Deep Ecology Perspective", *Environmental Ethics*, 10 (4), σελ. 347-355 και *The Ecological Self*, London: Routledge, 1991. Η ηθική κατά τον Σπινόζα θεμελιώνεται στη μεταφυσική, αναφέρει η Mathews στον πρόλογο του έργου

αναζητήσει στο φιλοσοφικό σύστημα του Σπινόζα επιχειρήματα για να στηρίξουν τις *οικοσοφίες* τους, οι οποίες δανείζονται στοιχεία του εν λόγω φιλοσοφικού συστήματος, συνδυασμένα με στοιχεία από άλλες παραδόσεις. Ωστόσο όλες οι οικοσοφίες αυτές μοιράζονται κάποια βασικά κοινά χαρακτηριστικά σε συμφωνία με το πρόγραμμα των οκτώ σημείων της βαθείας οικολογίας, όπως η αναγνώριση της εγγενούς αξίας του κόσμου, η οποία δεν πηγάζει από την ανθρώπινη αξιολόγηση, η βιοκεντρική ισότητα και η αυτοπραγμάτωση, η αντίληψη ότι όλα τα όντα επιδιώκουν να πραγματώσουν το νόημα της ύπαρξης τους ζώντας σύμφωνα με τη φύση τους, τα οποία απαντούν επίσης με διάφορους τρόπους στη σκέψη του Σπινόζα. Όσον αφορά την άμεση σύνδεση του εαυτού μας με τη φύση, για τον Σπινόζα «είναι σαφές ότι το πνεύμα τόσο καλύτερα κατανοεί τον εαυτό του όσο περισσότερο κατανοεί και τη Φύση» και θεωρεί προφανές ότι θα είναι τόσο τελειότερος ως τρόπος σπουδής όσο περισσότερα πράγματα κατανοεί το πνεύμα.³⁸² Σε αυτά διακρίνεται ένα επιχείρημα υπέρ της προστασίας της βιοποικιλότητας.

Η μεταφυσική του Σπινόζα, αν και γραμμένη τον 17^ο αιώνα, πολύ πριν την απαρχή της συζήτησης σχετικά με το οικολογικό πρόβλημα, υποστηρίζει τις βασικές αυτές αρχές.³⁸³ Ο μονισμός του Σπινόζα³⁸⁴ παρέχει υποστήριξη στην ιδέα της εγγενούς αξίας και της βιοσφαιρικής ισότητας, ενώ ο «ζήλος» ή «προσπάθεια», (*conatus*), συνδέεται με την πραγμάτωση των δυνατοτήτων του ανθρώπου για την οποία είναι αναγκαία συνθήκη η πραγμάτωση των δυνατοτήτων όλων των όντων η οποία συνδέεται άμεσα με την ταύτιση. Η προσπάθεια της βαθείας οικολογίας να συνδράμει τη γενικότερη προσπάθεια αλλαγής στάσης των ανθρώπων προς τα άλλα όντα, τους συνανθρώπους, τα οικοσυστήματα, ολόκληρο τον πλανήτη και τον κόσμο, βρίσκει υποστήριξη στις θέσεις αυτές. Η πρώτη μεγάλη αλλαγή συνδέεται με την άρνηση των ανθρωποκεντρικών τρόπων αντίληψης και δράσης, οι οποίοι αποδίδουν στον άνθρωπο μια ανωτερότητα που είναι δυνατόν να οδηγήσει, όπως και έχει

και στόχος της είναι η ηθική και πνευματική διαπαιδαγώγηση. Αυτή η άποψη βεβαίως, προσθέτει, είναι τελείως ξένη στη σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη, κατά την οποία τα μεταφυσικά και κοσμολογικά ερωτήματα ανήκουν στη σφαίρα των γεγονότων, απολύτως διαχωρισμένα από τη σφαίρα των αξιών. Βλ. επίσης A. Guilherme, «Metaphysics as a basis for deep ecology: an enquiry into Spinoza's system», *The Trumpeter* 27(3) 2011, σελ. 60-78.

³⁸⁰ W. Fox, 1990, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, London: Shambhala, 1990.

³⁸¹ B. Devall and G. Sessions (1985), *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Gibbs Smith Books, Layton Utah, 1985.

³⁸² Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, μτφ. Βασιλικής Γρηγοροπούλου, Β. Jacquemart, Εκδ. Πόλις Αθήνα 2005, σελ. 41. Όπως επισημαίνει η Β. Γρηγοροπούλου στο επίμετρο, ο Σπινόζα δίνει το τέλος, τη γνώση του δεσμού ο οποίος συνδέει το πνεύμα με ολόκληρη τη φύση και τη συμμετοχή σε αυτήν τη γνώση όσο το δυνατόν περισσότερων. Η γνώση τίθεται ως τέλος τα οποία δεν εκπληρώνει μόνη η θεωρία αλλά και η πράξη της συμμετοχής και της επικοινωνίας. Βλ. σελ. 114

³⁸³ A. Guilherme, *έ. α.*, σελ. 65.

³⁸⁴ Ο E. Kohak στο άρθρο του "Varieties of ecological experience" στο *Environmental Ethics*, vol 19, Summer 1997, σελ. 153-171, βλ. 157-158, αναφερόμενος στην εμπειρία της φύσης, μιλά για τον πρόγονό μας, ο οποίος ζούσε την εποχή του κυνηγιού και της τροφοσυλλογής και εικάζει ότι η εμπειρία που είχε για τη φύση ήταν ως κάτι το ιερό, αποδίδοντας της όλα εκείνα, τα οποία συνήθως αποδίδουμε στο θεό, *mysterium tremendum et fascinans*. Το *Deus sive Natura* του Spinoza απηχεί, κατά τη γνώμη του, την αρχέγονη εμπειρία της φύσης, όχι ως τον προσωπικό Θεό του Ευαγγελίου, ο οποίος μεριμνεί για την κτίση, αλλά ως το ιερό στη αρχετυπική του μορφή.

συμβεί, σε κυριαρχική στάση.³⁸⁵ Ο Σπινόζα παρατηρεί κριτικά ότι όσοι έγραψαν για τα πάθη και τον τρόπο ζωής των ανθρώπων φαίνονται σαν να πραγματεύτηκαν, όχι για φυσικά πράγματα, που απορρέουν από τους κοινούς νόμους της φύσης, αλλά για πράγματα που βρίσκονται έξω από τη φύση. Πραγματικά θα έλεγε κανείς πως νοούν τον άνθρωπο μέσα στη φύση ως κράτος εν κράτει.³⁸⁶ Ασκεί γενικά κριτική στην ανθρωποκεντρική θέση η οποία έχει καταλήξει στο ‘quot capita, tot sensus’, ‘όσα κεφάλια τόσες και γνώμες’, σημειώνοντας πως φθάνουμε σε σημείο να μην υπάρχει διαφορά ανάμεσα στα μυαλά και τους ουρανίσκους.³⁸⁷ Ο Σπινόζα θεωρεί ότι τα πάντα, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου, είναι μια παραλλαγή του Θεού ή της Φύσης, κάθε τι είναι ένας τρόπος της μίας και μοναδικής ουσίας.

Η εμπειρία του Naess η οποία στάθηκε αφορμή για την περί ταυτίσεως αντίληψή του καθοδηγώντας την οικοσοφία του βρίσκει το ανάλογο της στην πεποίθηση του Σπινόζα ότι «είναι πρώτιστα αναγκαίο να καθιερώσουμε ένα ορισμένο τρόπο και ένα σύστημα ζωής και να θέσουμε έναν ορισμένο σκοπό».³⁸⁸ Για τον Σπινόζα η γνώση είναι ενεργητική δύναμη του πνεύματος και η μέθοδος οφείλει να ακολουθήσει εκείνη την τάξη χάρη στην οποία οι ιδέες παράγονται. Ο τρόπος δια του οποίου ο Naess συλλαμβάνει την ταύτιση είναι ανάλογος, προχωρώντας από τα οικεία στον άνθρωπο όντα έως τα πλέον απομακρυσμένα και το ίδιο συμβαίνει αν αποπειραθεί να ταυτιστεί με αφετηρία ένα άλλο αντιληπτικό κέντρο.

Ο Naess αναφέρει ότι είναι δυνατόν να εκλάβουμε τις θέσεις του Σπινόζα ως απαντήσεις σε ερωτήματα και επιχειρήματα των συγχρόνων του,³⁸⁹ θεωρώντας ότι οι φιλοσοφικές τοποθετήσεις δεν λαμβάνουν χώρα σε ένα επικοινωνιακό κενό. Εντός του πλαισίου αυτού δίδει μία απάντηση και στην γενική ένσταση που έχει εκφραστεί σχετικά με τη φιλοσοφία του, η οποία έχει χαρακτηριστεί ως υπερβολικά ολιστική και απρόσωπη. Αντιλαμβάνομαι αυτό που μας λέτε σχετικά με την αγάπη του ανθρώπου προς το Θεό αλλά τι έχετε να πείτε σχετικά με την αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο; ερωτά ένας σύγχρονος του Σπινόζα που διαφωνεί με τη φιλοσοφία του. Στη δική μου θρησκεία, συνεχίζει, παίρνουμε παρηγοριά από την προσευχή μας προς ένα Θεό που μας αγαπά, ενώ η δική σας ψυχρή φιλοσοφία δεν σας επιτρέπει να ενδώσετε σε ένα Θεό της αγάπης. Ο Naess, παίζοντας το ρόλο του Σπινόζα απαντά δια του πορίσματος εκ του θεωρήματος 36 του V Κεφαλαίου: Συνάγεται από αυτό

³⁸⁵ Η Β. Γρηγοροπούλου επισημαίνει ότι η αφετηρία του Σπινόζα δεν είναι το ‘Εγώ σκέπτομαι’ αλλά οι αρχές της «θεϊκής» επιστήμης οι οποίες δε θεωρείται ότι είναι ξεχωριστές από τις αρχές του ανθρώπινου πνεύματος. Βλ. σελ. 124 έ. α. Για τον Σπινόζα οι αρχές του ανθρώπινου βίου πραγματεύονται φυσικά πράγματα τα οποία ακολουθούν τους κοινούς νόμους της φύσης.

³⁸⁶ Σπινόζα, *Ηθική*, έ. ά. «Φύση και αρχή των παθών», σελ. 113.

³⁸⁷ Σπινόζα, έ. α., Παράρτημα, «Περί Θεού», σελ. 55.

³⁸⁸ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, έ. α. σελ. 140

³⁸⁹ Ουδείς σήμερα αμφισβητεί το γεγονός ότι ο Σπινόζα είναι πρωτότυπος φιλόσοφος, αναφέρει ο Naess. Ωστόσο ο Harry Austryn Wolfson στο έργο του *The philosophy of Spinoza* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1934, προσπάθησε, με μεγάλη επιτυχία, να ανακαλύψει τις πηγές του. Ο Naess μεταφέρει τα ευρήματα του Austryn Wolfson σε ένα υποθετικό πλαίσιο τύπων επιχειρηματολογίας ως αποκρίσεις σε συγκεκριμένα ερωτήματα. Βλ. Arne Naess, “A necessary component of logic: empirical argumentation analysis”, σελ. 9-22, και “An application of empirical argumentation analysis to Spinoza’s *ETHICS*”, σελ. 245-256, στο E. M. Barth, J.L. Martens (eds), *Argumentation: approaches to theory formation*, Amsterdam John Benjamins B.V., 1982

πως ο Θεός, καθόσον αυταγαπάται, αγαπάει τους ανθρώπους και κατά συνέπεια η αγάπη του Θεού για τους ανθρώπους και η διανοητική αγάπη της ψυχής για το Θεό είναι ένα και το αυτό.³⁹⁰

Σε αυτό το σημείο να αναφέρουμε ότι ορισμένοι σχολιαστές του Σπινόζα, όπως ο Lloyd,³⁹¹ αμφισβητούν τη δυνατότητα συσχετισμού της φιλοσοφίας του Σπινόζα με τις σύγχρονες αντιλήψεις της περιβαλλοντικής ηθικής, επισημαίνοντας κάποια σημεία, όπου ο Σπινόζα φαίνεται πως αρνείται τα δικαιώματα των ζώων.³⁹² Ο Lloyd αναφέρει ότι η έμφαση, την οποία ο Σπινόζα αποδίδει στην ενότητα του ανθρώπου και της γενικότερης φύσης, δεν τον οδηγεί στην αδελφοσύνη με το ζωικό βασίλειο, αλλά αντιθέτως ο Σπινόζα θεωρεί ότι «ο κανόνας της αναζήτησης του ωφέλιμου μας διδάσκει την ανάγκη να ενωθούμε με τους άλλους ανθρώπους, αλλά όχι και με τα ζώα ή με τα πράγματα που η φύση τους είναι διαφορετική από των ανθρώπων».³⁹³ Ο Σπινόζα μολαταύτα αναφέρει ότι «απέναντι τους έχουμε το ίδιο δικαίωμα που έχουν κι αυτά απέναντι μας»,³⁹⁴ αν και συμπληρώνει ότι «επειδή το δικαίωμα του καθενός καθορίζεται από την αρετή ή τη δύναμή του, οι άνθρωποι έχουν πολύ περισσότερα δικαιώματα επάνω στα ζώα από όσα έχουν τα ζώα επάνω στους ανθρώπους». Αυτές οι επισημάνσεις είναι επίσης δυνατόν να δώσουν το έναυσμα στη σκέψη μας να στοχαστεί το μέγεθος της ευθύνης που συνεπάγεται η ανθρώπινη δύναμη, ευθύνη που γίνεται φανερή δια της σύνδεσής της με την αρετή. Ο Naess σχετικώς με αυτά έχει σχολιάσει ότι, αν και αποδέχεται ότι με σύγχρονους όρους ο Σπινόζα είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί ειδικτής, «speciesist», οι ευρύτερες απόψεις του πάντως αντικατοπτρίζουν το είδος του ενδιαφέροντος και δράσης που πρεσβεύει η κίνηση της βαθείας οικολογίας.

Σχετική με τη δραστηριοποίηση στο οικολογικό ζήτημα δια της βαθείας και όχι της ρηχής οικολογίας, κρίνεται και η κρίση του Σπινόζα ότι συνιστά αδυναμία να αφήνεται ο άνθρωπος να οδηγείται από εξωτερικά προς αυτόν πράγματα και να προσδιορίζεται από αυτά στο να κάνει εκείνο που απαιτεί η κατάσταση του εξωτερικού κόσμου.³⁹⁵ Ωστε στην καλλιέργεια της οικολογικής συνείδησης

³⁹⁰ Σπινόζα Μπ. *Ηθική*, έ. α. σελ. 281

³⁹¹ G. Lloyd (1994), *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca and London: Cornell University Press, σελ. 155-158, επίσης "Spinoza's environmental ethics", *Inquiry*, Vol. 23, No. 3, 1980, σελ. 293-311.

³⁹² Lloyd, έ.α. 1994, σελ.155-156.

³⁹³ Παραθέτει το σχόλιο 1 επί του θεωρήματος υπ' αριθμόν 37 του τέταρτου μέρους (Περί Δουλείας) «φαίνεται πως ο νόμος που απαγορεύει να θυσιάσουμε τα ζώα βασίζεται μάλλον σε μια κενή δεισιδαιμονία και σε μια γυναικεία φιλευσπλαχνία παρά στον υγιή Λόγο». Μολαταύτα επισημαίνω ότι στο ίδιο το Θ37, αλλά και στην απόδειξη, ο Σπινόζα τονίζει ότι το αγαθό που ορέγεται ο άνθρωπος για τον εαυτόν του οφείλει να το επιθυμεί και για τους άλλους ανθρώπους, ακυρώνοντας δι' αυτής της οδού τουλάχιστον την απληστία που βρίσκεται πίσω από πολλές καταστροφικές για το περιβάλλον ενέργειες, μασκαρεμένη ως ενδιαφέρον για το κοινό καλό. «Όλα ανήκουν σε όλους, δεν υπάρχει τίποτα στη φύση που να μπορεί να εννοηθεί πως είναι το πράγμα του ενός ή του άλλου» αναφέρει. Αν και δε μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τα όσα λέγει σχετικά με τα ζώα για να υπερασπίσουμε τη φύση, η πεποίθησή του ότι οι άνθρωποι οφείλουν να ζουν σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου είναι δεσμευτική. Σπινόζα, *Ηθική αποδεδειγμένη με γεωμετρική διάταξη και διαιρεμένη σε πέντε μέρη*, Εκδ. Πέλλα - Θ. Παπαδόπουλου, μτφ. Μ. Ζωγράφου, σελ. 215-217.

³⁹⁴ Σπινόζα, έ. α., Μέρος 4, Θεώρημα 37, Σχόλιο 1, σελ. 217.

³⁹⁵ Σπινόζα, *Ηθική έ. α. Μέρος 4, Θ 37 σχόλιο 1*, σελ 217

βρίσκεται ο τρόπος περιορισμού της οικολογικώς καταστροφικής δράσης και όχι στις εξωτερικές λύσεις. Άλλωστε ο ίδιος ο αναστοχασμός των παθών³⁹⁶ μας στο πλαίσιο της καλλιέργειας της οικολογικής συνείδησης είναι ήδη απελευθερωτικός κατά τον Σπινόζα.³⁹⁷

Ο Naess αναφέρεται συχνά στον όρο *affectus*, ο οποίος έχει αποδοθεί ως πάθος ή πάθημα.³⁹⁸ Για τον Spinoza πρόκειται για καταστάσεις του σώματος και του νου συγχρόνως, αλλά όχι συνώνυμα των αισθημάτων και συναισθημάτων και τα οποία ξεχωρίζει σε τρία βασικά είδη: *laetitia*, χαρά, *tristitia*, πόνος ή θλίψη και *cupiditas*, επιθυμία. Ο ορισμός του ίδιου του Σπινόζα είναι όπως είδαμε σαφής: «με πάθη εννοώ τις διαθέσεις του σώματος από τις οποίες η δύναμη του σώματός μας αυξάνεται ή ελαττώνεται, προάγεται ή παρεμποδίζεται, και μαζί και οι ιδέες αυτών των παθών»³⁹⁹. Η ουσιαστική φύση του *affectus*⁴⁰⁰ είναι ότι συνενώνει το σώμα και το μυαλό και είναι πάντα ενεργή.⁴⁰¹ Ο όρος *affectus* υποδηλώνει μία αρμονία δράσης βασισμένη στην ένωση των δράσεων του σώματος και των εικόνων του μυαλού που βρίσκονται σε ενεργό κοινωνία με τον εξωτερικό κόσμο.

Ο Naess αναφέρει ότι μπορούμε να μιλάμε για διανοητική αγάπη προς τον Θεό, αλλά συγχρόνως και το σώμα βιώνει την αγάπη και δεν υπάρχει περίπτωση να αυξάνει μόνο η δύναμη και η ενέργεια του σώματος αποσχισμένη από το νου και αντιστρόφως.⁴⁰² Παράλληλα μας υπενθυμίζει ότι κατά την εποχή του Σπινόζα η ψυχολογία δεν πρέσβευε κάποιον διαχωρισμό μεταξύ των διανοητικών και βιωματικών λειτουργιών, μεταξύ του μυαλού και του σώματος,⁴⁰³ για να καταλήξει στην απλοποίηση του ορισμού: με το «πάθος» αντιλαμβάνομαι μια κατάσταση ή

³⁹⁶ Σπινόζα, έ. α., Μέρος 4, Θεώρημα 14 και απόδειξη, σελ. 199. Ως πάθη ορίζονται «οι διαθέσεις του σώματος από τις οποίες η δύναμη ενέργειας του σώματός μας αυξάνεται ή ελαττώνεται, παράγεται ή παρεμποδίζεται και μαζί και οι ιδέες αυτών των παθών», βλ. επίσης, σελ. 115, Φύση και αρχή των παθών, ορισμός III.

³⁹⁷ Σπινόζα, *Ηθική* έ. α. Μέρος 5, Θ 3, «Ένα συναίσθημα που είναι πάθος, παύει να είναι πάθος, μόλις σχηματίσουμε σαφή και συγκεκριμένη ιδέα γι αυτό.»

³⁹⁸ *Λεξικό Λατινοελληνικό Χαρίση Πούλιου*, Εκδ. Α. Κορομηλά, Αθήνα και Κωνσταντινούπολη 1873. Η μεταφράστρια της *Ηθικής* Μίνα Ζωγράφου αναφέρει ότι η έννοια του πάθους, *affectus*, είναι ανάλογη με την έννοια του συναισθήματος και εμφανίζεται ως μερικότερη έννοια της διάθεσης, *affectio*. Άλλωστε τα πάθη, *perturbationes animi*, πολλές φορές εκφράζονται με τις λέξεις *affectus*, *affectiones* *passiones* που θεωρούνται ως συνώνυμες. Αυτό γίνεται στον Άγιο Αυγουστίνο. Κατά τον Coclenius, η λέξη *affectio* χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει είτε μια διάθεση, είτε μια κατάσταση, είτε τη μεταβολή ενός όντος, που η αιτία της είναι εξωτερική ή εσωτερική, σελ. 113, σημ. 1, Σπινόζα, *Ηθική*, Εκδ. Πέλλα, Αθήνα 1970.

³⁹⁹ Βλ. επίσης Naess, 1977, "Friendship, strength of emotion, and freedom in Spinoza", *The Trumpeter* 2006 Vol 22 no 1, σελ. 112-123, βλ. σελ. 116.

⁴⁰⁰ Ο όρος έχει αποδοθεί στα ελληνικά και ως «συναισθηματική επήρεια» στη μετάφραση του Ε. Βανταράκη, Εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα. Στην εκτενή εισαγωγή της η Βασιλική Γρηγοροπούλου αναφέρεται σε διάφορες μεταφραστικές λύσεις, οι οποίες έχουν προταθεί για την ορολογία του Σπινόζα, αλλά παραδέχεται ότι το πρόβλημα μιας οριστικής απόδοσης της ορολογίας του Σπινόζα απέχει πολύ από το να έχει επιλυθεί.

⁴⁰¹ J. Manley, «From Cause and Effect to Effectual Causes: Can we talk of a philosophical background to psycho-social studies?», *Journal of Psycho-Social Studies*, Volume 4, Issue 1, 2010 65-87, σελ. 70.

⁴⁰² Naess 1977, έ.α. σελ. 116.

⁴⁰³ Δυστυχώς, προσθέτει, στη σύγχρονη εποχή υπάρχει μια τάση στη φιλοσοφία προς αυτή την κατεύθυνση. Βλ. Naess, 1977, έ.α. σελ. 116.

διαδικασία με την οποία η δύναμη αυξάνει ή φθίνει.⁴⁰⁴ Εκείνο που τονίζει ιδιαίτερω είναι ότι συνιστά παρανόηση το να νομίζουμε ότι ο Σπινόζα μας αποτρέπει από τα ισχυρά και έντονα πάθη γενικά. Αντιθέτως δια των παθών ο νους περνά σε καταστάσεις υψηλότερης ή χαμηλότερης τελειότητας: το πάθος δια του οποίου ο νους περνά σε υψηλότερο βαθμό τελειότητας είναι η χαρά, ενώ σε χαμηλότερο βαθμό τελειότητας οδηγείται δια της θλίψης, ενώ η σχέση μεταξύ των παθών και της μετάβασης από τη μια κατάσταση στην άλλη είναι εσωτερική. Δεν πρόκειται για μια λειτουργική ή άλλου είδους εξωτερική σχέση, αναφέρει.⁴⁰⁵

Όσον αφορά την παρατήρηση της φύσης, Naess υποστηρίζει την άποψη ότι «απλώς να κοιτάζουμε τη φύση είναι μια πραγματικά παράδοξη συμπεριφορά. Η εμπειρία ενός περιβάλλοντος συμβαίνει καθώς δρούμε σε αυτό».⁴⁰⁶ Ο όρος *affectus* υπονοεί όπως είδαμε συνεχή επικοινωνία του σώματος, του νου, των αισθημάτων και του εξωτερικού κόσμου. Ο Naess παρατηρεί πως αν και οι αλλαγές στο επίπεδο της δύναμης και οι αλλαγές στο επίπεδο της τελειότητας διαφοροποιούνται, η αντιστοιχία υπάρχει, οπότε κάθε αλλαγή της μίας συνδέεται αναπόφευκτα με αντίστοιχες αλλαγές στο επίπεδο της άλλης. Το σύστημα είναι μια δομημένη οντότητα σε επικοινωνία με ένα ευρύτερο όλον και η επικοινωνία είναι αναπόσπαστο μέρος της δομής του. Από εδώ συνάγεται ότι η σημασία κάθε αιτίου δεν βρίσκεται στο αποτέλεσμά του, αλλά στην αμφίδρομη σχέση μεταξύ των δύο.

Στο δεύτερο περί δουλείας θεώρημα ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τα πάθη ως απόδειξη του γεγονότος ότι δεν είμαστε ανεξάρτητοι αλλά τμήμα της Φύσης.⁴⁰⁷ Στην απόδειξη του θεωρήματος αναφέρει πως πάσχουμε όταν μέσα μας παράγεται κάτι για το οποίο μόνον εν μέρει είμαστε η αιτία του, ενώ στο θεώρημα 3 συμπληρώνει ότι η δύναμη δια της οποίας ο άνθρωπος εμμένει στην ύπαρξή του είναι περιορισμένη και ξεπερνιέται απεριόριστα από τη δύναμη των εξωτερικών αιτίων.⁴⁰⁸ Από αυτά καταλήγει στο συμπέρασμα ότι είναι αδύνατον ο άνθρωπος να μην αποτελεί τμήμα της φύσης.⁴⁰⁹ Εξ αιτίας των δεσμών αυτών, οι οποίοι συνδέουν όλα τα όντα περιλαμβανομένου και του ανθρώπου, αυτός οφείλει να αντιμετωπίζει με σεβασμό όλες τις μορφές της δημιουργίας, διατείνονται οι υποστηρικτές της βαθείας οικολογίας.⁴¹⁰ Ο Σπινόζα αναφέρεται σε *Natura naturans* και σε *Natura naturata*, σε ενεργό φύουσα Φύση και σε αυτά που απορρέουν ως αποτέλεσμά της, ως *φύομενη*

⁴⁰⁴ Naess 1977, έ.α. σελ. 117.

⁴⁰⁵ Naess 1977, έ.α. σελ. 117.

⁴⁰⁶ Naess 2001, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge: Cambridge University Press, σελ. 63.

⁴⁰⁷ Πάσχουμε εφ' όσον είμαστε τμήμα της φύσης που δεν μπορεί να νοηθεί αφ' εαυτού ανεξάρτητα από τα άλλα μέρη. Έ. α. σελ. 191

⁴⁰⁸ Ο Σπινόζα αντιδιαστέλει γενικά το πάθος ως κάτι για το οποίο εν μέρει μόνον είμαστε η αιτία προς την αυτοτελή αιτία, εκείνη που μπορούμε να αντιληφθούμε καθαρά και συγκεκριμένα το αποτέλεσμά της ως κάτι που απορρέει από τη φύση μας. σελ. 191 έ. α.

⁴⁰⁹ Θεώρημα 4: Είναι αδύνατον ο άνθρωπος να μην αποτελεί τμήμα της Φύσης και να μπορεί να αποφύγει να υποστεί οποιαδήποτε μεταβολή, εκτός από εκείνες που μπορούν να νοηθούν από μόνη τη φύση του και για τις οποίες είναι η αυτοτελής αιτία. Έ. α. σελ. 191-192

⁴¹⁰ A. Guilherme, *Metaphysics as a basis for deep ecology: an enquiry into Spinoza's system*, *The Trumpeter* 27(3) 2011, σελ. 60-78, βλ. σελ. 67.

Φύση. Ωστόσο, όπως παρατηρεί η Α. Γούσια,⁴¹¹ η αιτιοκρατική αυτή αντίληψη που συγκροτεί ο Σπινόζα, ενέχει μία σπουδαία διάκριση. Εφ' όσον το αιτιατό διαφέρει από την αιτία του,⁴¹² έτσι και ο Θεός ή Φύση ως ποιητικό αίτιο των πραγμάτων διαφέρει από αυτά. Κατά συνέπεια τα πάντα για το Σπινόζα είναι ενωμένα με το Θεό Φύση αλλά όχι κατά ένα αδιαφοροποίητο τρόπο. Αυτό κατά την Α. Γούσια είναι σημαντικό, διότι αν και εκ πρώτης όψεως στο πλαίσιο της ενιστικής αντίληψης του Σπινόζα όλα δείχνουν ενωμένα και αναγόμενα στην ίδια ουσία, μία προσεκτικότερη ματιά αρκεί για να αποκαλύψει έναν υφέρποντα πλουραλισμό, χωρίς βεβαίως να τίθεται ζήτημα ιεράρχησης.⁴¹³

Όσον αφορά την *αυτοπραγμάτωση*, θεωρείται άμεσα συνδεδεμένη με τη θέση του Σπινόζα σχετικά με την προσπάθεια, το ζήλο όλων των όντων να εμμένουν στο είναι τους.⁴¹⁴ Σε αυτά στηρίζεται η πεποίθηση των υποστηρικτών της βαθείας οικολογίας ότι όλα τα όντα πρέπει να έχουν τη δυνατότητα της αυτοπραγμάτωσης, εφόσον αυτή είναι η ουσία τους. Συνακόλουθα διατείνονται ότι οι άνθρωποι πρέπει να εμπλέκονται όσο το δυνατόν λιγότερο με την αυτοπραγμάτωση των άλλων όντων. Από αυτά προκύπτουν δύο ερωτήματα, τα οποία έχουν λάβει ποικίλες απαντήσεις. Το πρώτο ερώτημα, τι ακριβώς σημαίνει «όσο το δυνατόν λιγότερο», δεν είναι δυνατό να λάβει απολύτως συγκεκριμένη απάντηση εξ αιτίας της ίδιας της φύσης του ερωτήματος και εξ αιτίας ακριβώς αυτής της ασάφειας έχει υποβληθεί σε κριτική.⁴¹⁵ Το δεύτερο ερωτηματικό, αν πράγματι τα πάντα θα πρέπει να έχουν τη δυνατότητα της *αυτοπραγμάτωσης*, οδηγεί ευθέως στο ερώτημα περί παθογόνων ιών και μικροβίων. Θα πρέπει και αυτά να αυτοπραγματωθούν με κίνδυνο να εξαλείψουν την ανθρωπότητα; Ο Naess έχει απαντήσει με έναν ενδιαφέροντα τρόπο στο ερώτημα λέγοντας ότι μέσα στο ίδιο το Πανεπιστήμιο, στη Φιλοσοφική Σχολή, ακούγονται διάφορες, συχνά ασύμφωνες απόψεις, οι οποίες έχουν τη δυνατότητα να γίνουν και πράξη με αρνητικές ενδεχομένως συνέπειες. Μολαταύτα τόσο τα μέλη της ακαδημαϊκής κοινότητας, όσο και η ευρύτερη κοινωνία, συμφωνούν ότι η ύπαρξη της πολυφωνίας είναι καλό να διατηρείται.⁴¹⁶ Να προσθέσουμε εδώ και ένα επιχείρημα από την παραδοσιακή-ολιστική ιατρική, η οποία δεν εστιάζει τις προσπάθειές της στην εξολόθρευση του παθογόνου οργανισμού, αλλά στην ενίσχυση του ασθενούς (μέρους της σχέσης), της άμυνας του οργανισμού, η οποία μάλιστα

⁴¹¹ «Ο Σπινόζα και η προοπτική οντολογικής θεμελίωσης των σύγχρονων περιβαλλοντικών συστημάτων» στο Πρωτοπαπαδάκη Ευάγγελου, Ε. Μανωλά (eds) *Περιβαλλοντική ηθική, προκλήσεις και προοπτικές για τον 21ο αιώνα*, Έκδοση τμήματος Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης, 2012 σελ. 39-49, βλ. σελ. 46

⁴¹² Σχόλιο στο θεώρημα 17

⁴¹³ Α. Γούσια έ. α., σελ. 47

⁴¹⁴ Μέρος 3 Θεώρημα 6: «Κάθε πράγμα, εφόσον εξαρτάται από αυτό, τείνει να εμμένει στο είναι του» και 3Θ7: «Η προσπάθεια, όπου κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμένει στο είναι του, δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από την ενεργό ουσία αυτού του πράγματος», βλ. Σπινόζα, *Ηθική αποδεδειγμένη με γεωμετρική διάταξη και διαιρεμένη σε πέντε μέρη*, σελ. 122, μτφ. Μ. Ζωγράφου, Εκδ. Πέλλα, Θ. Παπαδόπουλου, Αθήνα.

⁴¹⁵ A. Guilherme, *Metaphysics as a basis for deep ecology: an enquiry into Spinoza's system*, *The Trumpeter* 27(3) 2011, σελ. 60-78, βλ. σελ. 69.

⁴¹⁶ Naess 2009, «The deep ecological movement: some philosophical aspects» στο A. Light, H. Rolston III, (eds), *Environmental Ethics*, Oxford Blackwell, σελ.181-183.

υποβοηθούμενη από τον παθογόνο οργανισμό εξελίσσει το ανοσοποιητικό σύστημα. Παρομοίως σε μια ανθρώπινη κοινωνία οδηγεί σε καλύτερο αποτέλεσμα η εκπαίδευση του ακροατή από την παρεμπόδιση της αγόρευσης του προπαγανδιστή, του διαφημιστή, του δημαγωγού. Το ερώτημα αυτό βεβαίως είναι εξαιρετικά γενικό και περιλαμβάνει όχι μόνον τη σχέση του ανθρώπου με τους παθογόνους οργανισμούς, αλλά και τη γενικότερη θέση τους στον κόσμο και τη σχέση τους με άλλα μέλη των διαφόρων οικοσυστημάτων, αλλά και κάθε σχέση θηρευτή-θηρευόμενου, όπως και τον ανταγωνισμό για χώρο, αναπαραγωγικό ταίρι κ.ο.κ. Η φύση καλλιεργεί άμυνες, δεν εξαλείφει τις επιθέσεις. Είναι σαν να ερωτούμε γιατί να είναι ο κόσμος δομημένος όπως είναι,⁴¹⁷ σε δυναμική αλληλεξάρτηση.⁴¹⁸ Ο Σπινόζα απαντά ότι τα πράγματα δημιουργήθηκαν από το Θεό με μια υπέρτατη τελειότητα, διότι προήλθαν αναγκαία από μία δεδομένη τελειότητα.⁴¹⁹ Από αυτά θεωρώ ότι προκύπτει μία λύση που αναφέρεται στην προσπάθεια εξισορρόπησης και όχι στην εξόντωση. Πάντως σε τελική ανάλυση η θέση περί αυτοπραγμάτωσης όλων των όντων συμπεριλαμβάνει τον άνθρωπο, ο οποίος βάσει του θεωρήματος 6 του κεφαλαίου 3 «θα τείνει να εμμένει στο είναι του», ενώ «Κανένας δεν μπορεί να επιθυμεί να είναι ευδαίμων, να ενεργεί καλά και να ζει καλά, χωρίς να επιθυμεί ταυτόχρονα να υπάρχει, να ενεργεί και να ζει, δηλαδή να υπάρχει ενεργώς».⁴²⁰ Και πέραν τούτων η ιδέα ότι η αυτοπραγμάτωση του παθογόνου, η πραγμάτωση δηλαδή των δυνατοτήτων του, ταυτίζεται με την ολοκληρωτική εξόντωση άλλων όντων και συγκεκριμένα του ανθρώπου, δεν αποδεικνύεται.

Κατά τον Σπινόζα, η τάση προς αυτοσυντήρηση είναι το πρώτο και μοναδικό θεμέλιο της αρετής διότι δε μπορούμε να νοήσουμε καμία άλλη αρχή προγενέστερη από αυτήν και χωρίς αυτή δε μπορεί να νοηθεί καμία άλλη αρετή.⁴²¹ Ο Σπινόζα θεωρεί ότι το να ενεργούμε κατά την αρετή δεν είναι τίποτε άλλο παρά το να ενεργούμε κατά τις υπαγορεύσεις του Λόγου.⁴²² Κατά τον Σπινόζα «Κανένας δεν

⁴¹⁷ Αυτό θα ερχόταν σε αντίθεση με το Μέρος 1, Θ13 του Σπινόζα: Η απόλυτα άπειρη υπόσταση είναι αδιαίρετη.

⁴¹⁸ Σχετικά και τα αποσπάσματα του Ηρακλείτου: *είδεναί δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών*. Πρέπει να ξέρουμε ότι ο πόλεμος είναι κοινό φαινόμενο και το δίκαιο σημαίνει ανταγωνισμό και ότι όλα συμβαίνουν σύμφωνα με τον ανταγωνισμό και την αναγκαιότητα, Απόσπ. DK B80, Επίσης: *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστί, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους*. Ο πόλεμος είναι ο πατέρας των πάντων και ο βασιλιάς των πάντων και μερικούς τους έκανε θεούς, άλλους ανθρώπους, μερικούς τους έκανε δούλους, άλλους ελεύθερους, Απόσπ. 53 DK., Για τις μεταφράσεις, G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφ. Δ. Κούροτβικ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1990, σελ. 201. Η γενική ισορροπία του κόσμου, σχολιάζουν οι μελετητές, μπορεί να διατηρηθεί μόνον αν η αλλαγή προς τη μία κατεύθυνση προκαλεί τελικά μια αλλαγή προς την άλλη, δηλαδή αν υπάρχει αέναος ανταγωνισμός των αντιθέτων, βλ. σελ. 201. Επίσης: *συλλάγμιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* Τα πράγματα που θεωρούνται ότι σχηματίζουν σύνολα είναι και δεν είναι ένα όλο, συναρθρώνονται και διαλύονται, βρίσκονται και δεν βρίσκονται σε αρμονία, από όλα προέρχεται το ένα και το ένα από όλα, απόσπ. 10 DK, έ. α. σελ. 198.

⁴¹⁹ Σπινόζα, *Ηθική*, έ. α., Θεώρημα 33 Σχόλιο 2 σελ. 46.

⁴²⁰ Σπινόζα, *Ηθική*, έ.α., Μέρος 4^ο Περί δουλείας θεώρημα 21, σελ. 205.

⁴²¹ Έ.α., Πόρισμα εκ του θεωρήματος 4,22 σελ. 205.

⁴²² Έ.α., Μέρος 4^ο Περί Δουλείας, Θεώρημα 24 και απόδειξη, σελ. 206.

προσπαθεί να διατηρήσει το είναι του εξ αιτίας άλλου πράγματος»,⁴²³ διότι αν αυτό συνέβαινε, αυτή θα ήταν τότε η πρώτη βάση της αρετής. Συνεπώς η ταύτιση με τη φύση, η οποία διευρύνει την έννοια της αυτοσυντήρησης, καθιστά την προστασία της φύσης πρώτο και μοναδικό θεμέλιο της αρετής.

Ακόμη μπορούμε να πούμε ότι δια της ταύτισης εξετάζουμε με συνεπέστερο τρόπο τις καταστάσεις εκείνες που, θεωρούμενες ανθρωποκεντρικά, συνιστούν ατέλειες της φύσης: τα πράγματα που φθείρονται ως το σημείο της δυσωδίας και είναι άσχημα ως το σημείο να μας προξενούν ναυτία, την αμαρτία, το κακό την αταξία.⁴²⁴ Κατά τον Σπινόζα η τελειότητα των πραγμάτων πρέπει να εκτιμάται μόνο από τη φύση τους και δεν είναι γι' αυτό περισσότερο ή λιγότερο τέλεια, επειδή αρέσουν ή δυσάρεστούν τις αισθήσεις των ανθρώπων ή γιατί ταιριάζουν στη φύση των ανθρώπων ή τους είναι απεχθή.⁴²⁵ Και η ταύτιση, ως μέθοδος προσέγγισης της φύσης, φαίνεται πως συντρέχει αυτό το είδος της κατανόησης.

Στον Σπινόζα όπως έγινε φανερό, διακρίνουμε καθαρά το συσχετισμό φύσης και εαυτού. Σύμφωνα με τα λεγόμενά του⁴²⁶ είναι σαφές ότι το πνεύμα τόσο καλύτερα κατανοεί τον εαυτό του όσο περισσότερο κατανοεί και τη Φύση, γι αυτό και είναι προφανές ότι αυτό το μέρος της μεθόδου θα είναι τόσο τελειότερο όσο περισσότερα πράγματα κατανοεί το πνεύμα⁴²⁷ κι ότι τότε μόνο θα είναι το κατά δύναμιν τελειότατο όταν το πνεύμα προσηλώνεται πάνω στη γνώση του τελειότατου Όντος την οποία ο Naess εκφράζει ως ταύτιση με ό,τι υπάρχει. Έπειτα, όσο περισσότερο το πνεύμα γνωρίζει τα πράγματα, τόσο καλύτερα κατανοεί και την εγγενή ισχύ του και τη φυσική τάξη. Όσο καλύτερα όμως κατανοεί την εγγενή ισχύ του, τόσο καλύτερα μπορεί να καθοδηγεί τον εαυτό του και να τον υπάγει σε κανόνες και όσο καλύτερα κατανοεί τη φυσική τάξη, τόσο καλύτερα μπορεί να προφυλάσσεται από ασύμφορες επιδιώξεις. Σύμφωνα πάντως με τον Σπινόζα πρέπει πριν από οτιδήποτε άλλο να υπάρξει μέσα μας, ως εγγενές εργαλείο, μια αληθής ιδέα, η οποία, μόλις γίνει κατανοητή, μας επιτρέπει να κατανοούμε ταυτόχρονα τη διαφορά ανάμεσα σε μια τέτοιου είδους αντίληψη κι όλες τις άλλες.⁴²⁸ Ως αληθής ιδέα θα μπορούσε να εκληφθεί η αιφνίδια φώτιση που ο Naess αναφέρει και ως *gestalt switch*, στροφή *gestalt*, παρατηρώντας ότι αρχικά ο καθένας μας βλέπει τον κόσμο με έναν τρόπο, αλλά, καθώς αυξάνει ο βαθμός συνειδητοποίησης των μη προφανών σχέσεων, μία άλλη κατανόηση έρχεται αιφνίδια στο φως και πραγματοποιούμε μία ξαφνική αλλαγή και τα πράγματα ξεκαθαρίζουν. Πρόκειται για μία εμπειρία του τύπου «Α! Μάλιστα», αναφέρει, μία στιγμή επίγνωσης, οξυδέρκειας, διορατικότητας, ενόρασης. Και αυτή η επιλογή φαίνεται πως είναι

⁴²³ Έ.α., 4Θ25 και απόδειξη, σελ. 206.

⁴²⁴ Έ.α., Μέρος πρώτο, Περί Θεού, παράρτημα, σελ. 56.

⁴²⁵ Έ.α., σελ. 56, βλ. και Ηράκλειτου, απόσπ. DK 61, *θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον. ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον* «Το θαλασσίνο νερό είναι το πιο καθαρό και το πιο μολυσμένο, για τα ψάρια είναι πόσιμο και ευεργετικό, αλλά για τους ανθρώπους μη πόσιμο και βλαβερό». Μετάφραση Δ. Κούρτοβικ, *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, έ.α., σελ. 196.

⁴²⁶ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, μτφ. Βασιλικής Γρηγοροπούλου, Β. Jacquemart, Εκδ. Πόλις Αθήνα 2005, σελ. 41-42

⁴²⁷ Σε αυτά μπορεί να θεμελιωθεί η προστασία της βιοποικιλότητας.

⁴²⁸ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, έ. α. σελ. 42

σύμφωνη με τον Σπινόζα ο οποίος διατείνεται ότι η αλήθεια φανερώνεται από μόνη της.⁴²⁹

Z. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Στο κεφάλαιο αυτό έγινε μία προσπάθεια να εξεταστεί το γενικότερο πλαίσιο στο οποίο είναι δυνατόν να λειτουργήσει η ταύτιση ως τρόπος συσχετισμού του ανθρώπου με την άγρια φύση. Από τα στοιχεία που εξετάστηκαν προκύπτει ότι η βαθεία οικολογία απαντά με ενδιαφέροντα τρόπο σε ποικίλους σύγχρονους προβληματισμούς, αντλώντας στοιχεία από διάφορες πηγές.

Ξεκινώντας από την ταύτιση ως μορφή επικοινωνίας με τη φύση, αναφερθήκαμε στη βιοσημειωτική. Στη συγκεκριμένη προσέγγιση διακρίνεται μια προσπάθεια εξέτασης της λογικής ως ιδιότητας που διέπει την ολότητα της φύσης υπό μορφή ένυλης γνώσης αλλά και θεώρησης του ανθρώπινου λόγου ως τμήματος ενός ευρύτερου επικοινωνιακού σχήματος με παρουσία σε όλο το φυσικό κόσμο. Πράγματι, όπως δείξαμε και στο πρώτο κεφάλαιο με αναφορές σε μελέτες σχετικά με πολλά είδη, όπως τις μέλισσες, τους τερμίτες, τα δελφίνια τα μυρμήγκια, τις φάλαινες, κοκ., έχει καταστεί φανερό με πόσο λεπτούς και πολύπλοκους τρόπους επικοινωνούν τόσο τα άτομα του ίδιου είδους όσο και τα είδη μεταξύ τους. Από αυτά προκύπτει ότι η επικοινωνία είναι καθολικό φαινόμενο στη φύση και παράγων στην εξέλιξη των κοινωνιών.

Στο πλαίσιο αυτό είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι η ανθρωποκεντρική θεώρηση ως τρόπος αντίληψης, είναι μια εκδοχή της μη ανθρωποκεντρικής πραγματικότητας, όπως αυτή περιγράφεται και από τη σύγχρονη επιστήμη, ανάμεσα σε πολλές άλλες. Είναι μάλιστα δυνατόν να θεωρηθεί ως λογική συνέπεια του γεγονότος ότι όλα τα όντα έχουν την τάση να θεωρούν τα δικά τους ειδικά χαρακτηριστικά πιο σημαντικά από άλλα (ειδισμός-ειδοκρατία) και να ζουν σε ένα σύμπαν με κέντρο τον εαυτόν τους. Σε αυτή την περίπτωση τα ειδικά ανθρώπινα χαρακτηριστικά, όπως η φρόνηση, η θεωρία ως διεύρυνση της γνώσης προς κατευθύνσεις που δεν αφορούν άμεσα ή απαραίτητως τη σφαίρα της επιβίωσης, αλλά και η οργάνωση της πόλεως, η δημιουργία τέχνης κοκ, θα όφειλαν λογικά να οργανώσουν την ανθρωποκεντρική σχέση. Το γεγονός ότι η ιδεατή αυτή σχέση βρίσκεται σε ριζική διαφωνία με την υπάρχουσα κατάσταση του επεκτατισμού, υπερπληθυσμού και καταναλωτισμού, η οποία γεννά το οικολογικό πρόβλημα, επιβεβαιώνει εμφιατικά την αναγκαιότητα για αυτογνωσία μάλλον παρά για τεχνικές

⁴²⁹ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, έ. α. σελ. 43-45 Σχετικώς με την ένσταση που πιθανώς κάποιοι εκφράσουν, «Πράγματι, μήπως η αλήθεια δεν γίνεται φανερή από μόνη της;» ο Σπινόζα γράφει ότι σε αυτόν απαντά, και ταυτόχρονα τον προτρέπει, να μην προσπαθήσει, με αφορμή τα παράδοξα που ανακύπτουν εδώ κι εκεί, να απορρίψει τις αλήθειες της φύσης ως ψευδείς, παρά να δεχθεί πρώτα να εξετάσει την τάξη σύμφωνα με την οποία τις αποδεικνύουμε, και τότε θα απελευθερωθεί από κάθε αμφιβολία καθώς θα είναι πια βέβαιος ότι έχουμε επιτύχει το αληθές, κι αυτή ήταν και η αιτία που τις προέταξα. Καταλήγει μάλιστα ότι πρόκειται για άτομα μη σκεπτόμενα τα οποία αν αρνηθούν, παραδεχθούν ή αντιλέξουν κάτι, δεν ξέρουν ότι αρνούνται, παραδέχονται ή αντιλέγουν γι' αυτό και πρέπει να αντιμετωπισθούν ως μηχανικά ανδρείκελα χωρίς καθόλου πνεύμα

λύσεις. Αν πράγματι το οικολογικό πρόβλημα ήταν απλό αποτέλεσμα ατελών τεχνικών θα ήταν δυνατόν να αφήσουμε την επίλυσή του στα χέρια των τεχνοκρατών. Όμως κάθε αλλαγή θεμελιώνεται σε μια επανάσταση υπό την έννοια του ριζικού μετασχηματισμού των θεσμών της κοινωνίας, ο οποίος μετασχηματισμός δεν μπορεί να λάβει χώρα δίχως βαθιές αλλαγές στην ψυχο-κοινωνική οργάνωση του ατόμου, στη στάση που έχει για τη ζωή.⁴³⁰ Και εντός αυτού του πλαισίου νοείται και εξετάζεται η προσφορά της ταύτισης.

Είναι δυνατόν πολλοί άνθρωποι να αδιαφορούν για τη φύση σε μία εποχή που η ανάγκη να ενδιαφερθούμε και να δράσουμε είναι επιτακτική, επειδή το επικρατέστερο κοσμοείδωλο είναι επιστημονικό και λείπει από αυτό παντελώς το αίσθημα. Σε αυτό το σημείο βρίσκουμε το κοινό έδαφος ταύτισης και ρομαντικής προσέγγισης. Για τον ρομαντικό, ο δημιουργός δεν είναι γεωμέτρης αλλά ποιητής. Στον αντίποδα της επιστημονικής θεώρησης του κόσμου βρίσκουμε την πλήρη απόρριψη της τεχνοεπιστήμης ως κυρίας αιτίας της γέννησης του σύγχρονου οικολογικού προβλήματος. Στην περίπτωση αυτή δεν είναι ο άνθρωπος που θα σώσει τη φύση, αλλά το αντίστροφο, ο άνθρωπος θα διδαχθεί από αυτήν, εγκαταλείποντας τον τεχνητό τρόπο ύπαρξης και επιστρέφοντας σε πιο φυσικούς και συνεπώς σοφότερους τρόπους διαβίωσης όπου η προσπάθεια αρμονικής συνύπαρξης του ανθρώπου με την ευρύτερη φύση δεν είναι μορφή υποδούλωσης, αλλά ωριμότητας.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να πούμε ότι το ρομαντικό κίνημα προβλέπει την ταύτιση, όταν θεωρεί ότι για τη γνωριμία με ευρύτερα πλαίσια, σε ξένες χρονικά και χωρικά μορφές ζωής, απαιτείται διείσδυση μέσω μίας εξαιρετικά απαιτητικής διαδικασίας, με τη μεγαλύτερη δυνατή προσπάθεια από πλευράς φαντασίας, ώστε να φθάσουμε σε σημείο να ζήσουμε εμείς οι ίδιοι τη ξένη ζωή. Και μόνο τότε υπάρχει ουσιαστική κατανόηση.⁴³¹ Το σημείο αυτό είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον διότι αν και αναιρείται η ανάγκη ενός σταθερού και απόλυτου κριτηρίου για την αξιολόγηση των ποικίλων μορφών ζωής ή πολιτισμού, εφ' όσον αυτά προκύπτουν ως απάντηση σε διαφορετικά δεδομένα και διαφορετικές παράμετροι έχουν καθορίσει τη γέννησή τους, την όλη ποικιλομορφία καθορίζει τελικώς η μεγιστοποίηση της δυνατότητας αυτοπραγμάτωσης. Εκείνο που ενδιαφέρει είναι η προσπάθεια διατήρησης της ποικιλομορφίας, των παραδοσιακών όμως μορφών που έχουν προκύψει μέσα από τις πραγματικές ανάγκες με έγκυρο τρόπο και γι αυτό αποτελούν αντικείμενο θαυμασμού και εκτίμησης.

Ένας σημαντικός παραλληλισμός είναι δυνατόν να γίνει ανάμεσα στον τρόπο που δρα ο ρομαντικός καλλιτέχνης και ο υποστηρικτής της βαθείας οικολογίας. Κατά

⁴³⁰ Το καπιταλιστικό φαντασιακό της ψευτοορθολογικής ψευδοκυριαρχίας της άνευ ορίων επέκτασης πρέπει να εγκαταλειφθεί, διατείνεται ο Καστοριάδης και προσθέτει πως αυτό είναι κάτι που μπορεί να γίνει από όλους τους άντρες και τις γυναίκες, εξ ου και η επανάσταση. Ένα άτομο ή μια οργάνωση μόνο μπορούν στην καλύτερη περίπτωση να προετοιμάσουν, να ασκήσουν κριτική, να διεγείρουν, να σκιαγραφήσουν πιθανές κατευθύνσεις. Κ. Καστοριάδης από συνέντευξη το 1993 στο γαλλικό περιοδικό *Πράσινο Πλανήτη*, συμπεριλαμβάνεται στο έργο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, Εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 2000.

⁴³¹ Berlin I., έ.α., σελ. 110-111

τη ρομαντική θεώρηση, όταν προσεγγίζουμε ένα έργο τέχνης ερχόμαστε σε επαφή με τον άνθρωπο που το έφτιαξε. Το έργο είναι δημιούργημα του συνολικού εαυτού του και δεν είναι δυνατόν να αξιολογηθεί αποκομμένο, ωσάν ο δημιουργός του να ήταν απλώς ο προμηθευτής.⁴³² Αντιστοίχως οι πράξεις του οικολόγου, υποστηρικτή της βαθείας οικολογίας, αξιολογούνται και κρίνονται συνολικά, διότι λαμβάνεται υπ' όψη το πλαίσιο της συνάφειας και το συνολικό αποτύπωμα της δράσης του στον κόσμο. Και πέραν τούτου ο ίδιος ο υποστηρικτής της βαθείας οικολογίας προσπαθεί να διακρίνει στο καθετί το πλαίσιο της συνάφειας, το 'διευρυμένο του Εαυτό'.

Όσον αφορά στην επιστημονική οικολογία μπορούμε να πούμε ότι προσφέρει στοιχεία τα οποία συνθέτουν ένα υπόβαθρο επί του οποίου είναι δυνατόν η ταύτιση να λειτουργήσει αποτελεσματικά ώστε να αποφευχθούν ποικίλες συναισθηματικά φορτισμένες αντιδράσεις δίχως οικολογική σημασία.⁴³³ Για να κατανοηθεί καλύτερα η σύνδεση του χαρακτήρα της στιγμιαίας αποκάλυψης με το επιστημονικό υπόβαθρο, διαφωτιστικό είναι το εξής παράδειγμα: ας φανταστούμε δύο πεζοπόρους, χαμένους μία σκοτεινή νύχτα σε μία τοποθεσία. Ο ένας είναι γνώστης της περιοχής, ενώ ο άλλος όχι. Μία ξαφνική αστραπή που θα φωτίσει το σκότος, θα τους αποκαλύψει πού βρίσκονται. Ο μεν πρώτος θα είναι σε θέση να αξιοποιήσει τις πληροφορίες που δέχτηκε στιγμιαία και συνδυάζοντάς τες με τις γνώσεις του, να βρει το δρόμο. Ο δεύτερος έχοντας μόνον την αιφνίδια αποκάλυψη της αστραπής, μόλις το φως χαθεί βρίσκεται, συγκινημένος πιθανώς από το μεγαλείο της φύσης, στο ίδιο πάντως σημείο.⁴³⁴ Η ταύτιση λοιπόν εμφανίζεται ως ένας συνδυασμός μίας αποκαλυπτικής, συγκινησιακά φορτισμένης εμπειρίας με μία ευρύτερη γνώση της φύσης και της θέσης του ανθρώπου σε αυτήν.

Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι στην επιστημονική οικολογία οι όροι ανθρωποκεντρικός και οικοκεντρικός έχουν τεχνικό χαρακτήρα, ενώ η πόλωση μεταξύ των δύο θέσεων δεν υφίσταται. Η αυθαίρετη επιλογή της μίας εκ των δύο θέσεων κατά την έρευνα είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως μεθοδολογικό σφάλμα, διότι είναι προφανές πως για να υπολογισθούν τα ανθρώπινα οφέλη και κέρδη, επιβάλλεται τόσο η ανθρωποκεντρική θεώρηση όσο και η οικοκεντρική.⁴³⁵ Η *ανθρωποκεντρική θεώρηση* της μεταξύ δύο φυτών σχέσης, επί παραδείγματος, είναι δυνατόν να αναφέρεται στα αποτελέσματα της σχέσης αυτής για τον άνθρωπο.

⁴³² Έ.α. σελ. 106-107

⁴³³ Παράδειγμα συνιστά η δαιμονοποίηση της χρήσης της γούνας εν γένει. Οπωσδήποτε εξαιρούνται τα άγρια και επαπειλούμενα ζώα. Μολαταύτα η παραγωγή συνθετικής γούνας είναι δυνατόν να είναι εξαιρετικά επιβαρυντική για το περιβάλλον.

⁴³⁴ Henri Bergson, *Η δημιουργός εξέλιξης*, μτφ. εισαγωγή Κ. Παπαλεξάνδρου, Εκδ. Γεωργίου Βασιλείου Αθήνα 1925, βλ. εισαγωγή σελ. 59

⁴³⁵ Τυπικό παράδειγμα είναι η μελέτη των ιχθυοπληθυσμών. Η αναφορά σε «πληθυσμούς», φανερώνει μια πιο αντικειμενική ή οικοκεντρική αντίληψη. Η αναφορά αντιθέτως σε «αποθέματα» ή «αλιεύματα», είναι μια καθαρώς ανθρωποκεντρική σύλληψη. Η επιλογή μας δεν αναιρεί το γεγονός ότι η δομή των πληθυσμών εξετάζεται οικοκεντρικά, μέσα στο οικοσύστημα. Μολαταύτα η επιλογή του ενός ή του άλλου όρου καθιστά φανερό ότι στη μία περίπτωση θεωρούμε ότι τα αλιεύματα μας ανήκουν ενώ στην άλλη ότι υπάρχει ένας πληθυσμός με δικό του ανεξάρτητο εγγενές αίτιο ύπαρξης ο οποίος είναι επίσης χρήσιμος και ως θήραμα σε ποικίλους θηρευτές. Η επιλογή των λέξεων καταδεικνύει τον τρόπο σκέψης μας και εκπαιδεύει το ακροατήριο.

Κρίνεται λοιπόν πως η κατάσταση της φύσης αποδίδεται με μεγαλύτερη σαφήνεια, όταν αναφερόμαστε στην ανθρωποκεντρική θεώρηση μιας οικοκεντρικής πραγματικότητας, στις περιπτώσεις που εξετάζουμε τη φύση με στόχο την επιβίωσή μας ή τις φαινομενικές κινήσεις των ουρανίων σωμάτων, ενώ η οικοκεντρική θεώρηση μιας ανθρωποκεντρικής πραγματικότητας μας εξυπηρετεί να κατανοήσουμε τη θέση του ανθρωπογενούς, μιας πόλης ή ενός φράγματος για παράδειγμα, στο ευρύτερο οικοσύστημα.

Στη φιλοσοφία του Whitehead, εντοπίσαμε πολλά κοινά σημεία με τη βαθεία οικολογία και τη σκέψη του Naess γενικά αλλά και ειδικότερα στον τρόπο που προσλαμβάνεται ο εαυτός μας. Αμφότερες οι προσεγγίσεις καταλήγουν σε μία πιο διάχυτη διευρυμένη σύλληψη περί του εαυτού. Ο Whitehead κάνει λόγο για εσωτερική πολυπλοκότητα, σύμπτωση και αλληλεξάρτηση με τον γύρω κόσμο, επισημαίνοντας την πρόσκαιρη φύση του τρέχοντος εαυτού και το γεγονός ότι ο μελλοντικός εαυτός είναι ένας άλλος εαυτός. Αποκτώντας συνείδηση των καταστάσεων αυτών η πιθανότητα για διευρυμένη ταύτιση αυξάνει. Το σώμα μας αναφέρει ο Whitehead, είναι μέρος του εξωτερικού κόσμου, συνεχές με αυτόν, αποτελεί μέρος της φύσεως, όπως μέρος της φύσεως αποτελεί κάθε τι άλλο: ο ποταμός, το όρος ή το νέφος. Επίσης αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, δεν είμαστε σε θέση να ορίσουμε που αρχίζει το σώμα και που τελειώνει η εξωτερική φύση με την οποία η σύνδεση είναι οργανική. Η συμπεριφορά του σώματος, κατ' αντίθεση προς τον εξωτερικό κόσμο, σχετίζεται άμεσα προς τις μεταβιβαζόμενες ιδιότητες της ατομικής εμπειρίας αποτελώντας έναν επικοινωνιακό κόμβο εσωτερικού και εξωτερικού. Τα όργανα του σώματος είναι, κατά τη διατύπωση του Whitehead, «δικά μου», με τη σημασία της αμέσου αμοιβαίας προσαρμογής μεταξύ τους.⁴³⁶

Όσον αφορά τον Σπινόζα η επιρροή που άσκησε στον Naess γενικότερα είναι γνωστή. Εστιάσαμε το ενδιαφέρον στα πάθη και τα ενεργήματα. Ο Σπινόζα δια των παθών αποδεικνύει ότι ο άνθρωπος είναι τμήμα της φύσης που δεν μπορεί να νοηθεί καθ' εαυτόν ανεξάρτητα από τα άλλα μέρη.⁴³⁷ Το θεώρημα επισημαίνει την ύπαρξη ενός παθητικά διευρυμένου εαυτού, διότι ο,τιδήποτε καθιστά δυνατή την ύπαρξή μας είναι αναπόφευκτα μέρος του εαυτού μας. Μολαταύτα ο Σπινόζα αναφέρεται και σε αυτοτελείς αιτίες, τις αυτοτελείς ιδέες, που οδηγούν την ψυχή να ενεργεί.⁴³⁸ Η ταύτιση στη βαθεία οικολογία, ενώ αναγνωρίζεται ως μία οικολογική πραγματικότητα στο χώρο και το χρόνο καθίσταται συγχρόνως μία πράξη συνειδήσεως, προσθέτοντας στο αναπόφευκτο πάθος το ενέργημα. Ο Naess αναφέρει ότι στο σύστημα του Σπινόζα, οι άνθρωποι, ως εκφράσεις του θείου και ως συμμετέχοντες στη θεία δύναμη, ορίζουν τις πράξεις τους και δημιουργούν κάτι γνησίως καινοφανές. Οι άνθρωποι αποτελούν τμήμα της *natura naturata* αλλά είναι επίσης γνήσιο μέρος της δημιουργικής ενέργειας της Φύσης, *natura naturans*. Κάθε

⁴³⁶ Μπαρτζελιώτης, έ.α., σελ. 86-87.

⁴³⁷ Περί δουλείας θεώρημα 2 έ. α. σελ. 191

⁴³⁸ Περί παθών θεώρημα 1 Η ψυχή μας ως προς ορισμένα πράγματα ενεργεί και πάσχει ως προς άλλα, δηλαδή, εφ' όσον έχει αυτοτελείς ιδέες ενεργεί αναγκαία και εφ' όσον έχει ατελείς ιδέες αναγκαία πάσχει. Έ. α. σελ. 115

τι και συνεπώς κάθε άνθρωπος, «εκφράζει με συγκεκριμένο τρόπο τη Δύναμη του Θεού [Φύση] δια της οποίας Αυτός, [Φύση], υπάρχει και δρα».⁴³⁹

Στο βαθμό που οι πράξεις των ανθρώπων ορίζονται από τη φύση ή ουσία τους, είναι κατά τον Naess ελεύθεροι. Η ελευθερία είναι κατά το φιλόσοφο, αυτοδιάθεση. Η ελευθερία του να ορίζεται κάποιος από την ίδια του τη φύση ή ουσία, και όχι από κάτι εξωτερικό, ξένο ή ακόμη και αντιθετικό προς αυτήν, είναι η μόνη ελευθερία που είναι δυνατόν να συλληφθεί δια του λόγου. Το τυχαίο και το αυθαίρετο δηλαδή δεν παρέχουν ελευθερία. Η ελευθερία μας δεν εξασφαλίζεται από ένα Θεό που παίζει ζάρια, καταλήγει. Οι ελεύθερες πράξεις εκτελούνται εντός του πλαισίου της φυσικής τάξης και όχι εκτός αυτού. Ως εκφράσεις του Θεού ή Φύσης, οι νόμοι δεν είναι ανταγωνιστικοί προς τον άνθρωπο ή αυθαίρετοι, διότι και οι άνθρωποι είναι και αυτοί εκφράσεις του Θεού ή της Φύσης. Εδώ ακριβώς βρίσκεται η κεντρική διαίσθηση της βαθείας οικολογίας, *not man apart*, όχι στο διαχωρισμό του ανθρώπου. Φαίνεται ότι ο άνθρωπος δι' αυτής της οδού οδηγείται στην αυτοπραγμάτωση μέσα στη φυσική τάξη, η οποία είναι συγχρόνως θεϊκή και ανθρώπινη τάξη. Όπως παρατηρεί ο Naess, σύμφωνα με τον Σπινόζα η αγάπη του Θεού, (*amor Dei intellectualis*) είναι το υψηλότερο αγαθό που μπορούμε να επιδιώξουμε σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις της λογικής (*ratio*). Εκ του λόγου ότι η ταύτιση οδηγεί στη διεύρυνση του εαυτού μας και την αυτοπραγμάτωση, δικαιολογείται ο χαρακτηρισμός της ως μεθόδου.

⁴³⁹ *Ηθική*, έ. α., μέρος III, απόδειξη θεωρήματος 6

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΤΑΥΤΙΣΗ ΩΣ ΠΑΡΑΓΩΝ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΣΧΕΣΕΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΦΥΣΕΩΣ ΣΕ ΣΥΣΤΗΜΑΤΑ ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Στο παρόν κεφάλαιο στόχος μας είναι να εντοπίσουμε και να εξετάσουμε το βίωμα του συσχετισμού ανθρώπινης και μη ανθρώπινης φύσεως δια της ταύτισης και παρεμφερών με την ταύτιση καταστάσεων, σε συστήματα προγενέστερα ή διάφορα της βαθείας οικολογίας με σκοπό να φωτίσουμε την ταύτιση πολύπλευρα.

Θα αναφερθούμε σε ορισμένους αρχαιοελληνικούς μύθους, οι οποίοι έχουν αναλυθεί ως προς το οικολογικό⁴⁴⁰ τους περιεχόμενο, διότι φαίνεται να εμφανίζουν έναν οικολογικού χαρακτήρα προβληματισμό για τη σχέση ανθρώπου και λοιπής φύσεως, ενώ περιγράφουν φαινόμενα, τα οποία είναι δυνατόν να εκληφθούν ως μορφές ταύτισης. Υπάρχουν βεβαίως ποικίλες θεωρήσεις του μύθου και διάφορες σχολές που προσβέβουν διαφορετικές μεθόδους για την ανάλυσή του.⁴⁴¹ Ωστόσο το πρόβλημα αυτό δεν θα μας απασχολήσει εδώ. Θα περιοριστούμε στα αποσπάσματα που περιγράφουν κάποια πτυχή της σχέσεως με τη φύση, όπως και στα σημεία όπου υποδηλώνονται δυσαρμονίες, αποκαλύπτοντας μια οικολογική διάσταση και έναν οικολογικό προβληματισμό *ante litteram*. Ο Naess άλλωστε στην προσωπική του οικοσοφία αναφέρεται στη συμβολή του μύθου στην καλύτερη κατανόηση της οικολογικής στάσης, φέρνοντας το παράδειγμα της φράσης ‘όλα τα έμβια όντα είναι ριζικώς ένα’,⁴⁴² και τονίζοντας ότι εν συνεχεία οι μυθικές φράσεις μπορούν να καταστούν ακριβείς, εξεταζόμενες ως υποθέσεις προς επιβεβαίωση. Αναφορές στη μυθολογία απαντούν συχνά σε κείμενα σύγχρονων μελετητών της περιβαλλοντικής φιλοσοφίας⁴⁴³ και έχει μάλιστα προταθεί ως μέθοδος ταύτισης δια της κοσμολογίας.⁴⁴⁴ Σε αυτό το πλαίσιο γίνεται μία σύντομη αναφορά στους πρώιμους ελληνικούς μύθους και στη Διονυσιακή λατρεία διότι μέσα από τις ακραίες συμπεριφορές των πιστών της, πέρα από οτιδήποτε άλλο είναι δυνατό να εκφράζουν ή να σημαίνουν, περιγράφουν κάποια μορφή ταύτισης ανθρώπου και φύσεως σε ζωντανή μορφή. Εστιάζουμε την προσοχή στο γεγονός ότι κατά την ταύτιση με τη φύση υποχρεωτικά βρισκόμαστε αντιμέτωποι και με τις πλέον ωμές όψεις της, με

⁴⁴⁰ Υπό την ευρύτερη έννοια καθότι ο όρος δεν υπήρχε ακόμη.

⁴⁴¹ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Η ερμηνεία των μύθων από την αρχαιότητα ως σήμερα», Ι. Κακριδή, (ed.), *Ελληνική μυθολογία*, τ.1, Εκδοτική Αθηνών 1986, σελ. 241-303.

⁴⁴² “All living creatures are fundamentally one”. Naess A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, έ. α. σελ. 165

⁴⁴³ W. Fox, έ.α., σελ. 252. Ο Fox αναφέρει την περίφημη φράση του Theodore Roszak “unity in process”. Η συνειδητοποίηση αυτής της ‘ενότητας ως γίνεσθαι’ είναι δυνατόν να επιτευχθεί δια της ενσωμάτωσης στοιχείων από μυθικές όσο και επιστημονικές κοσμογονίες χρησιμοποιώντας την ενσυναίσθηση.

⁴⁴⁴ Η επιστημονική υπόθεση της Γαίας έχει χαρακτηριστεί ως σύγχρονη μυθολογία.

άμεσο και ακραίο τρόπο,⁴⁴⁵ αλλά και στο γεγονός ότι η περιοδική απομάκρυνση του ανθρώπου από τη ζωή της πόλης και τους θεσμούς της ήταν ένα ρυθμικά επαναλαμβανόμενο συμβάν με τη μορφή τελετουργίας.

Η ατομική γέννηση και ο θάνατος, τουλάχιστον στο ζωικό βασίλειο, υποδηλώνουν μια συνοριακή γραμμή, ενώ οι ζωτικές διαδικασίες φανερώνουν ότι αυτή είναι απολύτως ρευστή. Τα ποικίλα υβριδικά όντα που αποτυπώνουν εικονικά σχέσεις ταυτότητας και ετερότητας, αλλά και αλληλοδιείσδυσης και αλληλεξάρτησης, είναι κατεξοχήν παραδείγματα αυτής της αδυναμίας καθορισμού απόλυτων και σταθερών διαχωριστικών γραμμών μέσα σε ένα εξελικτικό πλαίσιο χωροχρονικών αλληλεξαρτήσεων και ένας προβληματισμός σχετικά με τις έννοιες της ταύτισης και της ταυτότητας, ένας στοχασμός για την ρευστότητα και τη συνεχή μεταμόρφωση.⁴⁴⁶

Πολλοί μελετητές έχουν επεξεργαστεί το ζήτημα των αλλαγών που επέφερε στην ανθρώπινη συνειδητότητα η στροφή από την τροφοσυλλογή και το κυνήγι στην καλλιέργεια της Γης και την κτηνοτροφία. Εξετάζεται η άποψη ότι η «προσοχή» ή μορφή συνείδησης του κυνηγού-τροφοσυλλέκτη, ο οποίος ταυτίζεται με το θήραμά του και βιώνει τη φύση ως αναπόσπαστο τμήμα του εαυτού του, είναι ευρύτερη εκείνης του καλλιεργητή και ότι η αλλαγή αυτή συνδέεται άμεσα με τις αντιλήψεις και τη στάση που έχουν οδηγήσει σταδιακά στην οικολογική κρίση.

Θα αναφερθούμε επίσης συνοπτικά στο γνωστό και δημοφιλή στη Νορβηγία Peter Wessel Zapffe, προσωπικό φίλο του Naess και θεωρούμενο ως πρόδρομο της βαθείας οικολογίας, ο οποίος επεξεργάστηκε μια αρκετά πεσιμιστική οικοφιλοσοφία η οποία είναι, κατά τους μελετητές του, σύνθεση γνωστικών παραδόσεων και υπαρξισμού.⁴⁴⁷ Τα τελευταία χρόνια εξ αιτίας της επιδείνωσης των οικολογικών προβλημάτων, η οικοφιλοσοφία του Zapffe έχει αρχίσει να γίνεται ευρύτερα γνωστή και δημοφιλής διότι πετυχαίνει να εκφράσει την πεσιμιστική διάθεση μεγάλης μερίδας ακτιβιστών. Τέλος θα δώσουμε μερικές πληροφορίες για τη λεγόμενη γκαϊτεανική επιστήμη που βασίζεται σε έναν τρόπο προσέγγισης και μελέτης της φύσης η οποία περιλαμβάνει κάποιας μορφής ταύτιση.

B. ΜΟΡΦΕΣ ΤΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΦΥΣΕΩΣ ΠΟΥ ΠΡΟΗΓΟΥΝΤΑΙ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

1. Το οικολογικό περιεχόμενο των πρώιμων ελληνικών μύθων: αναφορές στην ταύτιση

⁴⁴⁵ Οποσδήποτε δεν προτείνεται ως πρακτική αλλά εμπίπτει μάλλον στην κατηγορία της ταύτισης δια της λογοτεχνίας (βλ. κεφ. 4). Σχετίζεται επίσης με τις πρακτικές του «συμβουλίου όλων των όντων».

⁴⁴⁶ E. Aston 2011, *Mixanthropoi Animal Human hybrid deities in Greek religion*. Kernos supplement 25 Centre International d' etude de la religion Greque Antique, Liege, σελ. 6.

⁴⁴⁷ R.G. Tangenes, "The view from mount Zapffe", *Philosophy now*, Nov./Dec. 2014 issue 45 <http://philosophynow.org>

Μέσα από τους ελληνικούς μύθους της αρχαϊκής εποχής εκφράζονται οι βαθύτερες πεποιθήσεις του Ελληνικού λαού για τη σχέση ανθρώπου και φύσεως. Οι αρχαίοι Έλληνες πίστευαν ότι η φύση είναι ο «οίκος» τους και ακόμη περισσότερο ότι είναι ένα μέρος από τον εαυτόν τους,⁴⁴⁸ γεγονός που γίνεται φανερό, εκτός των άλλων, και από την περί μετεμψυχώσεως θεωρία των Πυθαγορείων και του Εμπεδοκλή, αλλά και από την πεποίθησή τους ότι τόσο ο άνθρωπος, όσο και τα άλλα έμβια όντα συνίστανται από τα ίδια στοιχεία.⁴⁴⁹ Τόσο τα φυσικά φαινόμενα όσο και τα μυθικά όντα ανήκουν στο ίδιο ενιαίο και αδιαίρετο σύμπαν και επιπροσθέτως οι άνθρωποι γεννήθηκαν από τον ίδιο φυσικό αυτό κόσμο είτε από χώμα και νερό, είτε ως πέτρες που έριχναν πίσω τους η Πύρρα και ο Δευκαλίων. Η φύση λοιπόν στον αρχαιοελληνικό μύθο δεν είναι απλώς το περιβάλλον μέσα στο οποίο ζει και κινείται ο άνθρωπος, αλλά η αρχέγονη πηγή της ύπαρξής του, όπως συμφωνούν και οι νεότερες επιστημονικές θεωρήσεις. Η ενότητα και η συγγένεια μεταξύ των φυσικών όντων συνυπάρχει με την ιδέα του ορίου. Ο κόσμος είναι ενιαίος και αποκαλύπτει τις σχέσεις των μερών του με μία τάξη.⁴⁵⁰

Το τέλειο πρότυπο στην αρχαία Ελλάδα του συμφιλωμένου με τη φύση ανθρώπου είναι ο Ορφεύς, ο οποίος με την λύρα του δεν μαγεύει μόνο τους ανθρώπους, αλλά και τα ζώα. Δηγούνται μάλιστα πως η δύναμη της τέχνης του ήταν τέτοια που έφθανε μέχρι τα άψυχα αντικείμενα και τα έθελγε.⁴⁵¹ Αυτό πέρα από τις οποιασδήποτε μορφής προεκτάσεις μπορεί να έχει, όσον αφορά τη σχέση του έμψυχου με τον άψυχο κόσμο,⁴⁵² μπορεί να εκληφθεί από το σύγχρονο άνθρωπο ως αφορμή, έναυσμα της αντιμετώπισης του «άψυχου» κόσμου με διαφορετικό τρόπο, απαραίτητη προϋπόθεση για την ταύτιση.

Συγκεκριμένοι μύθοι είναι δυνατόν να εξετασθούν ως προς τη οικολογική τους διάσταση με κυριότερο εκείνο του Ερυσίχθονος,⁴⁵³ ο οποίος αναφέρεται στη σύνδεση

⁴⁴⁸ Μαραγγιανού Ευαγγελία, «Το οικολογικό περιεχόμενο των πρώιμων ελληνικών μύθων» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1999, σελ.199-207, βλ. σελ. 201.

⁴⁴⁹ Μαραγγιανού Ε., έ.α., σημ. 3. Βλ. επίσης Guthrie W. K. C., *Οι Έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 1987, σελ. 46-47 Ο Guthrie αναφέρεται στους Πυθαγορείους και επισημαίνει την σπουδαιότητα που απέδιδαν τόσο στο κοινό, στο γεγονός δηλαδή ότι όλα τα όντα απαρτίζονται από τα ίδια υλικά στοιχεία, όσο και στη διαφορά διότι αυτά διαφοροποιούνται με βάση την αναλογία κατά την οποία έχουν αναμιχθεί. Η σύγχρονη επιστήμη τονίζει την ιδιότητα της κυτταρικής μεμβράνης να είναι ημι-διαπερατή ώστε συγχρόνως να διαχωρίζει και να συνενώνει τον οργανισμό και το περιβάλλον του.

⁴⁵⁰ Guthrie W. K. C., *Οι Έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 1987, σελ. 43-44

⁴⁵¹ Μαραγγιανού Ευαγγελία, έ.α., σελ 205, σημ. 11.

⁴⁵² Την ενότητα του κόσμου και την απόρριψη του διαχωρισμού ύλης-νου συναντούμε στον Whitehead και τη βιοσημειωτική (βλ. κεφ. 2).

⁴⁵³ Kallimachus Philol., *In Cererem* (hymn. 6), *Καλλιμάχου Ύμνοι*, Μετάφραση Θ. Παπαθανασόπουλου, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1996, βλέπε έκτο ύμνο «Εις Δήμητρα»:

*«ἀμφότερον πελέκεσσι καὶ ἀζίναισιν ὀπίσσεας,
ἐς δὲ τὸ τᾶς Δάματρος ἀναιδέες ἔδραμον ἄλσος.
ἦς δὲ τις αἴγειρος, μέγα δένδρεον αἰθέρι κῆρον,
τῷ ἔπι ται νύμφαι ποτὶ τῶνδῖον ἐψιόωντο·
ἂ πράτα πλαγεῖσα κακὸν μέλος ἴαχεν ἄλλαις.
ἄσθετο Δαμάτηρ, ὅτι οἱ ζύλον ἱερὸν ἄλγει,*

της καταστροφής του περιβάλλοντος με την αυτοκαταστροφή, προσφέροντας και ένα παράδειγμα ενσυναίσθησης, κατάστασης όπως θα δούμε, άμεσα συνδεδεμένης με την ταύτιση. Όταν η τεράστια λεύκα που έφθανε στον ουρανό, κτυπημένη από τον Ερυσίχθονα και τους είκοσι βοηθούς του πληγώθηκε, *κακὸν μέλος ἴαχεν*,⁴⁵⁴ έβγαλε έναν πολύ θλιβερό ήχο που στενοχώρησε βαθιά τη Δήμητρα, η οποία μάλιστα ένοιωσε τον πόνο του ιερού της δένδρου. Όπως παρατηρεί η Ε. Μαραγγιανού,⁴⁵⁵ τα ρήματα που χρησιμοποιούνται θα ταίριαζαν περισσότερο σε ανθρώπινα όντα, εξωθώντας τον ακροατή του μύθου σε κάποιο είδος ταύτισης με το φυτικό βασίλειο, αντίδραση που συνήθως περιορίζεται στα ανθρώπινα όντα. Μολαταύτα η θεά Δήμητρα, αν και οργισμένη, πριν τον τιμωρήσει, λαμβάνει τη μορφή της ιέρειας Νικίπης και με λόγια φιλικά προσπαθεί να τον γαληνέψει και να τον νουθετήσει, προσφωνώντας τον «παιδί μου».⁴⁵⁶ Ο Ερυσίχθον όμως όχι μόνον δεν μετανοεί, αλλά την απειλεί αγριεμένος πως αν δε φύγει θα την κτυπήσει με τον πέλεκυ.⁴⁵⁷

Η δίκη επίσης αποτελεί κεντρικό διακύβευμα, καθώς ο Ερυσίχθων μετά από αυτά τιμωρείται ανελέητα με άγριο λιμό. *Είκοσι του μαγείρευαν, κρασί δώδεκα αντλούσαν*,⁴⁵⁸ διότι μαζί με τη Δήμητρα εξοργίστηκε και ο Διώνυσος. Γιατί θυμώνει κι ο Διώνυσος μ' όσα τη Δήμητρα εξοργίζουν,⁴⁵⁹ εξηγεί ο Καλλιμάχος. Η παρατήρηση αυτή φανερώνει τη σύνδεση που υπάρχει στη φύση ώστε το κακό που κάνουμε να εξαπλώνεται διότι δεν υπάρχουν στεγανά. Δείχνει επίσης την ανάγκη εξισορρόπησης μέσα στο σώμα: η πληθώρα στερεάς τροφής ακολουθείται υποχρεωτικά από ανάλογη αύξηση της ανάγκης για υγρά. Η δίκη είναι μια έννοια που χρησιμοποιείται για να δηλώσει την ισορροπία εξίσου εξωτερική στη φύση γενικά και εσωτερική, μέσα στο ίδιο το ανθρώπινο σώμα, παραπέμποντας σε ένα είδος ταύτισης του ανθρώπου με το βασίλειο της φύσης ως πεδία δράσεως των ιδίων δυνάμεων.⁴⁶⁰

εἶπε δὲ χωσαμένα· τίς μοι καλὰ δένδρεα κόπτει;» στίχοι 35-41. Στην εισαγωγή του έκτου ύμνου ο Παπαθανασόπουλος αναφέρει ότι το οικολογικό μήνυμα είναι προφανές. Και δεν πρόκειται μόνο για τη βλάβη που προξενείται στον ίδιο τον άνθρωπο από τις πράξεις του αλλά συγχρόνως είναι και προσβολή για τους Θεούς.

⁴⁵⁴ Ε. α. στίχος 39

⁴⁵⁵ Μαραγγιανού Ευαγγελία, έ.α., σελ. 203.

⁴⁵⁶ Καλλιμάχου Ύμνοι, έ. α.,

«τέκνον, ὅτις τὰ θεοῖσιν ἀνειμένα δένδρεα κόπτεις,
τέκνον ἑλίνυσον, τέκνον πολύθεστε τοκεῦσι,
παύεο καὶ θεράποντας ἀπότρεπε, μὴ τι χαλεφθῆ
πότνια Δαμάτηρ, τᾶς ἱερὸν ἐκκεραΐξεις.» στ. 46-49

⁴⁵⁷ Καλλιμάχου Ύμνοι έ. α.

«ἂν δ' ἄρ' ὑποβλέψας χαλεπώτερον ἢ ἐκυναγόν
ᾧρεσιν ἐν Τμαρίοισιν ὑποβλέπει ἄνδρα λέαινα
ᾧμοτόκος, τᾶς φαντὶ πέλειν βλοσυρώτατον ὄμμα·
χάζευ, ἔφα, μὴ τοι πέλεκυν μέγαν ἐν χροῖ πάξω.» στ. 50-53

⁴⁵⁸ Ε. α., «εἵκατι δαῖτα πένοντο, δωδέκα δ' οἶνον ἄφυσσον», στ. 69

⁴⁵⁹ Ε. α., «καὶ γὰρ τᾶ Δάματρι συνωργίσθη Διώνυσος,

τόσσα Διώνυσον γὰρ ἄ καὶ Δάματρα χαλέπτει.» στ. 70-71

⁴⁶⁰ Η έννοια τη δίκης ως εξισορρόπησης εφαρμόζεται και στο ίδιο το ανθρώπινο σώμα: Ο ιατρός των αρχών του 5^{ου} αιώνα Αλκμαίον ο Κροτωνιάτης υποστήριξε ότι το ανθρώπινο σώμα διατηρείται υγιές χάρη στην ισονομία ή ισότητα δικαιωμάτων ανάμεσα στις «δυνάμεις» (το υγρό και το ξηρό, το θερμό και το ψυχρό κοκ.), αλλά αρρωσταίνει αν κάποια από αυτές αποκτά τη μοναρχία, βλ. S. Andrew,

Ενδιαφέρον επίσης παρουσιάζουν οι Ομηρικές καταβολές της γνωστής εικόνας των φύλλων και του δένδρου που περιγράφει διεξοδικά ο W. Fox, χωρίς πάντως αναφορά στον Όμηρο.⁴⁶¹

Στο Z της Ιλιάδος συγκεκριμένα περιγράφεται μια ωραία σκηνή μεταξύ του Διομήδους, βασιλέα της Αργολίδος και του Γλαύκου, γιου του Ιππολόχου. Οι δύο ήρωες συναντώνται στο πεδίο της μάχης έτοιμοι να πολεμήσουν. Πρώτος ομιλεί ο Διομήδης λέγοντας: Αν είσαι θνητός, έλα πιο κοντά για να βρεις τον όλεθρο. Αν όμως είσαι κάποιος από τους επουράνιους δεν δύναμαι να σε πολεμήσω. Στα λόγια αυτά ο Γλαύκος απαντά με την περίφημη ομηρική παρομοίωση για τη γενεά των ανθρώπων που είναι όπως η γενεά των φύλλων. Όπως εκείνα τα σκορπίζει ο άνεμος, αλλά ξανανθίζουν την εποχή του έαρος, παρομοίως έρχονται και παρέρχονται οι γενεές των ανθρώπων.⁴⁶² Ο συσχετισμός του ενός και του όλου αποτελεί σημείο έντονου προβληματισμού τόσο στα ανθρωποκεντρικά όσο και στα μη ανθρωποκεντρικά συστήματα για διαφορετικούς βεβαίως λόγους. Ο ξυλώδης κορμός

Τέχνη επιθυμία και σώμα στην αρχαία Ελλάδα, μτφ. Α. Νικολόπουλου, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003, σελ. 246.

⁴⁶¹ W. Fox, *Toward a transpersonal ecology*, Green Books, Devon, 1995, σελ. 260-261. Στο πλαίσιο της ταύτισης με τη φύση δια της κοσμολογίας επισημαίνει ότι οι γενικές περιγραφές και εξιστορήσεις σχετικά με το πώς είναι ο κόσμος απαρτίζονται τόσο από λόγους, όσο και από εικόνες έτσι ώστε η δια της κοσμολογίας ταύτιση να μπορεί να επιτευχθεί με την χρήση συμβολικής αναπαράστασης. Επισημαίνει την εικόνα που προτιμά ο Γκάντι –σταγόνες στον ωκεανό- ο Σπινόζα –τρόποι μίας και μοναδικής ουσίας- και τη δική του –φύλλα στο δένδρο- συμπληρώνοντας ότι ποικίλες εικόνες θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν όπως «σπιλιάδες σε έναν τρομερό ενεργειακό ωκεανό», μια εικόνα που χρησιμοποίησε ο φυσικός David Bohm, ή δεσμοί σε ένα κοσμολογικό δίκτυο, μια κοσμολογική παραλλαγή της εικόνας του Naess «οργανισμοί ως δεσμοί σε ένα βιοσφαιρικό δίκτυο, βλέπε Naess, “The Shallow and the Deep Ecology Movement: A Summary”, *Inquiry*, 1973 16 (95-100) σελ. 95 εμπνευσμένο πιθανώς από το λαμπρό κόσμημα δίκτυο του Θεού Ίντρα στον βουδισμό Μαχαγιάνα, όπου κάθε τι που υπάρχει είναι ανάλογο με τα τέλεια πετράδια μέσα στο δίκτυο. Βλ. επίσης συνέντευξη του Bohm στην R. Weber (The Enfolding-Unfolding Universe: A conversation with David Bohm, “*The Holographic Paradigm and Other Paradoxes: Exploring the Leading Edge of Science*, Ed. Ken Wilber Boulder Shambhala 1982, σελ. 44-104 και κυρίως σελ. 56-57. Ο λόγος για τον οποίο προτιμώ την εικόνα του φύλλου και του δένδρου, συμπληρώνει ο Fox, είναι ότι υποδηλώνεται το γεγονός ότι όλα έχουν ξεκινήσει από ένα και μοναδικό σπόρο, ο οποίος εξελίχθηκε και μεταμορφώθηκε σταδιακά σε ένα πολύ μεγαλύτερο και εξαιρετικά διαφοροποιημένο ον. Και αυτό είναι κάτι που δεν διακρίνεται στις άλλες εικόνες. Ακόμη υποδηλώνεται το γεγονός ότι καταστροφή του δένδρου συνεπάγεται καταστροφή του φύλλου, αλλά και αντιθέτως η καταστροφή του φύλλου επηρεάζει το δένδρο. Κι αν η καταστροφή είναι ευρύτερη, ένα κλαδί παραδείγματος χάριν, ο κίνδυνος αυξάνει. Αν καταστραφεί ένα κλαδί της κοσμικής εξέλιξης που διαφοροποιήθηκε πριν 4,6 δισεκατομμύρια χρόνια, όλα τα φύλλα του κλάδου αυτού θα συμπαρασυρθούν στην καταστροφή. Ακόμη, συμπληρώνει ο Fox, μέσω της εικόνας του φύλλου γίνεται ξεκάθαρο ότι όλα τα όντα έχουν μια σχετική αυτονομία σε αντίθεση με τις «σταγόνες στον ωκεανό» που παραπέμπουν σε μια απώλεια της ατομικότητας, ενώ διαφαίνεται και το πρόσκαιρο της ύπαρξης τόσο των φύλλων όσο και του ίδιου του δένδρου. *Toward a transpersonal ecology*, Green Books 1995 Devon, σελ. 261.

⁴⁶² Ομήρου *Ιλιάς* Z

«οἴη περ φύλλων γενεή, τοίη δέ καί ἀνδρῶν
Φύλλα τά μὲν τ’ ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δε θ’ ὕλη
τηλεθῶσα φύει, ἔαρος δ’ ἐπιγίγνεται ὥρη
ὡς ἀνδρῶν γενεή ἢ μὲν φύει ἢ δ’ ἀπολήγει»

[Και των θνητών η γενεά των φύλλων ομοιάζει των φύλλων άλλα ο άνεμος χαμαί σκορπά και άλλα φυτρώνουν, ως η άνοιξη τα δένδρ’ αναχλωραίνει. Και των θνητών μια γενεά φυτρώνει κι άλλη παύει.]
Στ. 145-149 Μτφ. Ι. Πολυλά

του δένδρου, φτιαγμένος από τα θεραπευτικά συστατικά και τις διεργασίες των γενεών των φύλλων είναι αυτός που τελικά στηρίζει τον οργανισμό, αντιστεκόμενος σε ισχυρές εξωτερικές δυνάμεις και επιτρέποντας την ανέλιξη. Ο ξυλώδης κορμός μάλιστα ενσωματώνει σε ένα έμβιο λειτουργικό σύνολο το παρελθόν που είναι νεκρό και κάθε δακτύλιός του είναι έργο της κάθε γενεάς φύλλων, ενώ δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι τόσο ο κορμός όσο και οι ξυλώδεις κλάδοι κάποια στιγμή ξεκίνησαν ως ελάχιστοι βλαστοί.

Με τον μύθο του Ερυσίχθονος βλέπουμε τις συμφορές που επισείει η ανθρώπινη ύβρις προς την γήινη φύση. Και αυτό είναι κάτι που ήδη συμβαίνει στις μέρες μας με ποικίλες δυσάρεστες συνέπειες: η συμπεριφορά του Ερυσίχθονος δεν διαφέρει από εκείνη του σύγχρονου επενδυτή που βλέπει τη φύση ως πρώτη ύλη και διακρίνει σε αυτή αποκλειστικά λειτουργική αξία. Στην ιστορία του Διομήδους,⁴⁶³ όταν με το δόρυ του τραυμάτισε το χέρι της θεάς Αφροδίτης, αντιθέτως η συμφορά προέρχεται από μια προσβολή προς την ουράνια φύση.⁴⁶⁴ Ο Βιργίλιος γράφει πως ο ίδιος ο Διομήδης ομιλεί για τον νόστο του, αναγνωρίζοντας την αιτία της συμφοράς του. Έπρεπε να τα περιμένω αυτά τα δεινά, όταν εγώ ο άφρων επετέθηκα στα ουράνια σώματα και τραυμάτισα την Αφροδίτη.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Ομήρου, *Ιλιάς*, Ε.

« ἔνθ' ἔπορεξάμενος μεγαθύμου Τυδέος υἱός
ἄκρην οὐτάσε χεῖρα μετάλμενος ὄζει δούρι
ἀβληχρήν: εἶθαρ δὲ δόρυ χροδὸς ἀντετόρησεν
ἀμβροσίου διὰ πέπλου, ὃν οἱ Χάριτες κάμον αὐταί,
πρυμνὸν ὑπερθέναρος: ῥέει δ' ἄμβροτον αἷμα θεοῖο
ἰχώρ, οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν»

[τινάχθη, ἐπήδησ' ο υἱός του θαυμαστοῦ Τυδέως.
Και με τ' ἀκόντι ἐσκάρφισε το τρυφερό της χέρι.
τον πέπλον της, ἀμβρόσιον υφάδι των Χαρίτων,
πέρασ' ἡ λόγχη κι εὔρηκε την ἄκρην της παλάμης.
Ῥέει το αἷμα της θεάς και ἀφθαρτον εἶν' ἐκεῖνο,
το ἔχουν μόν' οἱ μάκαρες θεοὶ και ἰχώρ το λέγουν].
έ. α., στ. 335-340:

⁴⁶⁴ Η αντιμετώπιση της φύσης ως «ύλης εν κινήσει» δίχως εγγενή αξία άνοιξε τον δρόμο μεταξύ άλλων και για τη «γεωποίηση» του Άρη, πριν μελετηθεί εις βάθος η φύσις του και η εκεί επικρατούσα συνθήκη, από την Υπηρεσία Προωθημένων Αμυντικών Ερευνητικών Προγραμμάτων (DARPA) του Αμερικανικού Πενταγώνου. Γι' αυτό το σκοπό αναπτύσσονται συνθετικοί οργανισμοί που θα μετατρέψουν τον κόκκινο πλανήτη σε μια παραλλαγή της Γης κατά την κρίση των Αμερικανών επιστημόνων και των χορηγών τους. Το πρόβλημα της παρουσίας ποικίλων ρύπων σε τροχιά γύρω από τη Γη, τμήματα δορυφόρων ή διαστημικών σταθμών που δεν είναι πλέον χρήσιμα στα διαστημικά προγράμματα, περί τις 500.000 ευμεγέθη κομμάτια και εκατομμύρια μικρά, τα οποία συνεχώς πολλαπλασιάζονται δια των συγκρούσεων μεταξύ τους, σύμφωνα με τους ισχυρισμούς της NASA, (Orbital Debris Program Office) είναι επίσης ανησυχητικό. Γίνονται εκτενείς προσπάθειες για την περισυλλογή των απορριμμάτων τα οποία προφανώς επηρεάζουν και το κλίμα στη Γη.

⁴⁶⁵ Βιργίλιου, *Αινιάς*, μτφ. Θ. Τασόπουλου, Βιβλιοθήκη Λατίνων Συγγραφέων Αθήνα 1964, βιβλίο ενδέκατο, «όταν με το σιδερικό επουράνια κορμιά ο ανόητος ορεγόμενονα και της Αφροδίτης λάβωσα το δεξιό της χέρι.» στ. 270-280. Σε ένα πλαίσιο όπως της βαθείας οικολογίας εμπνευσμένο από τη φιλοσοφία του Σπινόζα όπου Θεός και φύση δεν διαχωρίζονται, ο μύθος αυτός καθίσταται αφορμή συζήτησης για τα προβλήματα που δημιουργεί ο άνθρωπος στο διάστημα, κάτι προς το οποίο προσανατολίζονται οι νέες τεχνολογίες. Ήδη από τη δεκαετία του '60 ο κίνδυνος να επιμολυνθεί η επιφάνεια του Άρη με γήινη ζωή ήταν ορατός. Ο χρονοβιολόγος C. Pittendrigh, εργαζόμενος στη NASA την περίοδο αυτή, δραστηριοποιήθηκε στην επιτροπή για την αποφυγή του κινδύνου

Σχετικά με το ζήτημα αυτό είναι λοιπόν ορθό να υπενθυμίζουμε στον εαυτό μας πως πέρα από τη Γη, η φύση εκεί έξω υπάρχει ακόμη στην πρωταρχική της κατάσταση δίχως να έχει υποστεί ανθρώπινη επιρροή. Υπάρχει μολαταύτα μία ισχυρή συλλογική τάση όχι μόνο να μελετήσουμε και να κατανοήσουμε την ανέγγιχτη αυτή φύση αλλά τελικώς να την εκμεταλλευτούμε και μάλιστα να φθάσουμε στο σημείο να μετατρέψουμε τμήματά της σε υποκατάστατα της Γης, καθιστώντας τα τελικώς κατάλληλα για ανθρώπινη κατοικία. Η φύση αυτή από όσο γνωρίζουμε, δεν συντήρησε ποτέ ζωή. Τέτοιες φιλοδοξίες γεννούν ένα σημαντικό πρόβλημα στο οποίο η βαθεία οικολογία απαντά δια της αναγνώρισης της εγγενούς αξίας του κόσμου. Αν δεν γίνει αποδεκτή η θέση αυτή τότε, όπως αναφέρει η Lee,⁴⁶⁶ για την φύση πέρα από την Γη έφθασε η ώρα τού ολοκληρωτικού ελέγχου και χειρισμού από τον άνθρωπο δίχως ηθικούς φραγμούς πέρα από τα όρια τα οποία θέτουν η τεχνολογία και η οικονομία.

Επίσης μία «οικολογική διάσταση» *ante litteram*, μία παράμετρο δηλαδή που εμείς μπορούμε να αξιοποιήσουμε σε σχέση με το οικολογικό ζήτημα που μας απασχολεί, σχετίζεται με την υπέρβαση του μέτρου που συναντούμε στον μύθο του Δαίδαλου και του Ίκαρου. Μπορούμε να πούμε ότι η συμπεριφορά του Ίκαρου είναι δείγμα της ανθρώπινης αλαζονείας που συνδέεται με την αποσπασματική θεώρηση των πραγμάτων, σε αντίθεση με αυτό που ο Naess αναφέρει ως 'total view', συνολική θεώρηση. Βλέπουμε τον Δαίδαλο να σώζεται γιατί εντάσσει το τεχνολογικό του επίτευγμα σε ένα ευρύτερο φυσικό πλαίσιο. Παρατηρεί τον ήλιο γνωρίζει την δύναμή του δεν την παραβλέπει, προσαρμόζεται σε αυτή όπως στο αυτονόητο, λειτουργεί μέσα στη φύση. Ο Ίκαρος αντιθέτως από ανοησία ή και αλαζονεία αγνοεί τις ευρύτερες συνθήκες που τον επηρεάζουν και εστιάζει μόνον στο τεχνικό επίτευγμα και μάλιστα ως εφαρμογή, στην δύναμη που του δίνει και στα εσωτερικά του αποκομμένα συναισθήματα. Το φυσικό αποδεικνύεται ισχυρότερο από το τεχνικό του επίτευγμα όταν αυτό δεν καθοδηγείται από την φρόνηση οδηγώντας σε μία ανούσια αναμέτρηση ως συνέπεια της οποίας ο Ίκαρος κατακρημνίζεται.⁴⁶⁷

Ένα ακόμη θέμα που απαντά στους αρχαίους μύθους και σχετίζεται με την ταύτιση και τον «εαυτό» μας γενικότερα, υποδηλώνοντας έναν προβληματισμό σχετικά με αυτές τις έννοιες, είναι εκείνο του καθρέφτη,⁴⁶⁸ ο οποίος συνδέεται με τον μύθο του Διονύσου αλλά και της Κόρης. Ο Ζεύς, σε μια φοβερή αιμομιξία, όπως βεβαιώνουν οι Ορφικοί, με τη μορφή όφεως-δράκοντος, ενώθηκε με την Κόρη τη στιγμή κατά την οποία εκείνη παρατηρούσε τον εαυτόν της, το απεικονιζόμενο

επιμόλυνσης στο COSPAR (Committee on Space Research). Μία τέτοια επιμόλυνση κατά τον C. Pittendrigh, καταστρέφει ανεπιστρεπτί τη δυνατότητα σπουδής του μη γαιοποιημένου Άρη.

⁴⁶⁶ Lee Keekok., *The natural and the artefactual, the implications of deep science and deep technology for environmental philosophy*, Lexington books, Lanham, N. York, Oxford 1999, σελ. 2-3

⁴⁶⁷ Εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι ο Ίκαρος δεν χρησιμοποιεί τα ειδικά ανθρώπινα χαρακτηριστικά όπως η φρόνηση ούτε όμως συμπεριφέρεται με την προσοχή στα εξωτερικά ερεθίσματα που δείχνουν τα πτηνά κατά την πτήση. Αφήνεται απλώς να παρασυρθεί από μία θυμική αντίδραση.

⁴⁶⁸ Βλ. σχετικώς, «Ο καθρέφτης και μια περίπτωση κατοπτρομαντείας», Ε. Λαδιά, *Μυθολογικά παράδοξα και ένα διήγημα*, Εκδόσεις Gema, Αθήνα 2007, σελ. 11-17.

ομοίωμα της, το «αυτοχάρακτον άγαλμα» στον καθρέφτη. Καρπός της ένωσής τους είναι ο πρώτος Διόνυσος, ο κερασφόρος, ο Ζαγρεύς ο μεγάλος κυνηγός, ο οποίος έλαβε αργότερα από τους Τιτάνες, ανάμεσα σε άλλα παιχνίδια, έναν καθρέφτη.⁴⁶⁹ Τη στιγμή κατά την οποία ο μικρός Διόνυσος λησμονήθηκε να κοιτάζει το είδωλό του στον καθρέφτη, οι Τιτάνες με τα πρόσωπα αλειμμένα γύψο ορμούν και τον κομματιάζουν. Τα διαδραματιζόμενα φανερώνονται μέσα από την αντανάκλαση του κάτοπτρου και ο Πρόκλος και ο Ολυμπιόδωρος θεωρούν ότι ο μερισμός του Διονύσου στο σύμπαν οφείλεται ακριβώς στο κάτοπτρο, κατασκευαστής του οποίου ήταν ο Ήφαιστος, ένας θεός ο οποίος έπεσε στη Γη. Ο Διόνυσος, βλέποντας το πρόσωπό του σε αυτό το κάτοπτρο προχώρησε στον μερισμό του ενός, στη δημιουργία των επιμέρους πραγμάτων.⁴⁷⁰ Το κάτοπτρο συνδέεται με την επίγνωση του εαυτού μας δια της εξωτερικής οδού. «Δόλιον» το αποκαλεί ο Νόννος επειδή πολλαπλασιάζει το αληθές. Ο πατέρας του Διονύσου Ζευς κατάλαβε το διαμελισμό του από την αντανάκλαση της μορφής πάνω στον απατηλό καθρέφτη.⁴⁷¹

Ειδικό ενδιαφέρον παρουσιάζει ο δόλος ο οποίος εμφανίζεται σε διάφορους μύθους αποτελώντας πραγματικότητα κοινή στη φύση⁴⁷² και στα ανθρώπινα κατά τις διαμάχες, έριδες, πολέμους κοκ, αλλά και στα ερωτικά, σε αντιδιαστολή προς το φθόνο, ο οποίος δεν υπάρχει στη φύση και, όπως αναφέρει ο Πλάτων στο Φαίδρο, ο χαρακτήρας και οι ιδιότητές του τον αποκλείουν από τις δραστηριότητες των Θεών.⁴⁷³ Ο δόλος σχετίζεται με το όνομα της Μήτιδος.⁴⁷⁴ Η λέξις μήτις περιλαμβάνει όλο το φάσμα από τις πλέον αρνητικές έως τις πλέον θετικές σημασίες και κατά τον Ησίοδο⁴⁷⁵ προϋπήρχε της γεννήσεως της ωκεανίδος Μήτιδος, συζύγου του Διός.

Ο δόλος στη φύση είναι δύναμη υπαρκτή. Συνήθη παραδείγματα αποτελούν ο χρωματισμός, είτε ως μίμηση του χρωματισμού ενός δηλητηριώδους οργανισμού είτε ως μίμηση του περιβάλλοντος με σκοπό της απόκρυψη, οι ψευδοοφθαλμοί, η μίμηση τραυματισμού ή θανάτου που παρατηρούνται σε διάφορα είδη πτηνών αλλά και το μελάνι που βοηθεί τα κεφαλόποδα να ξεφύγουν. Ο δόλος εμφανίζεται, είτε επιθετικά είτε αμυντικά, ως αναγκαίο στοιχείο σε έναν κόσμο όπου υπάρχει μεγάλη διαφοροποίηση της φυσικής δύναμης, ρώμης, έτσι ώστε να βοηθεί τα ασθενέστερα είδη να καταφέρνουν να επιβιώσουν σε δύσκολες συνθήκες. Πολλοί στοχαστές έχουν υποστηρίξει ότι η ίδια η ερωτική έλξη αποτελεί μορφή δόλου ώστε τα αρσενικά και θηλυκά όντα να παρασύρονται στην τεκνοποίηση, κάτι που διαφορετικά θα

⁴⁶⁹ Αχρεία σύμβολα, τα αποκαλεί ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, αναφερόμενος στα απάνθρωπα μυστήρια του Διονύσου ενώ ο Π. Λεκατσάς θεωρεί πως αυτά τα παίγνια αποτελούσαν στην πραγματικότητα μυητικά σύνεργα. Βλ. Ε. Λαδιά, έ. α. σελ. 13

⁴⁷⁰ Λαδιά, έ.α., σελ. 14.

⁴⁷¹ Λαδιά, έ.α., σελ. 13

⁴⁷² Γνωστή είναι η συμπεριφορά του κούκου ο οποίος ξεγελά άλλα πουλιά ώστε να κλωσήσουν τα αυγά του και γενικά η μίμηση η οποία δίνει λάθος μήνυμα στον παραλήπτη προσφέροντας οφέλη στον δράστη.

⁴⁷³ Πλάτωνος *Φαίδρος*, «φθόνος γάρ έξω θείου χοροῦ ἴσταται», σελ. *Stephanus* 247a7

⁴⁷⁴ μήτις (η) φρόνησις σύνεσις σκέψις ευφυΐα, βουλή, τέχνη γνώμη δόλος απάτη και η Θεός, *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης* Δ. Δημητράκου.

⁴⁷⁵ Ησίοδου *Θεογονία*, «όπλότατος γένετο Κρόνος άγκυλομήτης», στ. 137, [γεννήθηκεν ο Κρόνος με το δόλιο νου] μτφ. Π. Λεκατσάς, Εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλου Αθήνα 1941

απέφευγαν.⁴⁷⁶ Ο δόλος κάνει την εμφάνισή του κατά τη σύλληψη του έρωτα από την Πενία, κατά τη διήγηση του Πλάτωνος στο *Συμπόσιον*,⁴⁷⁷ διότι η Πενία πλησίασε τον Πόρο, όταν αυτός *μεθυσθείς του νέκταρος* πήγε και κοιμήθηκε στον κήπο του Διός. Όμως και στην ίδια τη γέννηση του Δία βρίσκουμε το στοιχείο του δόλου, με τη σπαργανωμένη πέτρα που έδωσε η Ρέα στον Κρόνο,⁴⁷⁸ αλλά και προγενέστερα, σε σχέση με τα παιδιά που γέννησε ο Ουρανός με την Γη και στη συνέχεια αυτός έκρυβε μέσα στους κόλπους της⁴⁷⁹ Τότε η Γη σκέφτηκε μια ‘κακή και δόλια τέχνη’ για να απαλλαγεί από το βάρος που της προξενούσαν.⁴⁸⁰ Γνωστή είναι επίσης η χρήση του δόλου από τον Προμηθέα στην ιστορία της κλοπής της φωτιάς, αλλά και στον διαμοιρασμό των κρεάτων της θυσίας στη Μηκώνη, όταν κανόνιζαν τις σχέσεις τους οι Θεοί και οι θνητοί άνθρωποι, όπου θέλησε να ξεγελάσει τον νου του Δία.⁴⁸¹ Τα παραδείγματα είναι πολυάριθμα τόσο από την πλευρά των ανθρώπων όσο και των Θεών.⁴⁸² Σε μία λοιπόν ταύτιση δια της κοσμολογίας, όπως την ονομάζει ο Fox, είναι φυσικό να μας προβληματίζει ο ρόλος του δόλου στη διαμόρφωση του διευρυμένου Εαυτού. Μία ικανοποιητική απάντηση σχετίζεται με τη Μήτιδα. Όπως ήδη αναφέραμε, ο δόλος είναι δυνατόν να εξυπηρετεί την οικονομία της φύσεως και να οδηγεί σε θετικά αποτελέσματα. Απορρίψαμε ολοσχερώς τον φθόνο άρα μπορούμε να πούμε ότι ο δόλος απορρίπτεται όταν εξυπηρετεί τον φθόνο. Και πράγματι ο Δίας χρησιμοποιεί τον δόλο για να πείσει τη Μήτιδα να μικρύνει και στη συνέχεια την καταπίνει. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα την γέννηση, την ενσωμάτωση των χαρακτηριστικών της, άρα μία διεύρυνση δια της ταύτισης και στη συνέχεια την γέννηση της Θεάς Αθηνάς, η οποία αφομοιώνει τα χαρακτηριστικά των γονέων της

⁴⁷⁶ Ο Ρίτσαρντ Ντόκινς στο έργο σταθμό *Το εργασιτικό γονίδιο* Μετάφραση Π. Δεληβοριά, Εκδ. Κάτοπτρον 2008, έχει υποστηρίξει τη συγκεκριμένη θέση θεωρώντας μάλιστα πως όλα συμβαίνουν για να αναπαραχθεί το γονιδίωμά μας.

⁴⁷⁷ Πλάτωνος *Συμπόσιον* 203 b και έπειτα.

⁴⁷⁸ Ησιόδου *Θεογονία*

«ἀλλ' ὅτε δὴ Δί' ἔμελλε θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν
τέξεσθαι, τότε ἔπειτα φίλους λιτάνευε τοκῆας
τοὺς αὐτῆς, Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν ἀστερόεντα,
μητὶν συμφράσσασθαι, ὅπως λελάθοιτο τεκοῦσα
παῖδα φίλον, τείσαιτο δ' ἔρινυς πατρὸς ἐοῖο
παίδων <θ'> οὗς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης.
οἱ δὲ θυγατρὶ φίλῃ μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο» στ. 468-474

⁴⁷⁹ Ησιόδου *Θεογονία*

«ὄσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο,
δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆι
ἐξ ἀρχῆς· καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο,
πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίσσκε» στ. 154-157.

⁴⁸⁰ Ησιόδου *Θεογονία*

«Γαίης ἐν κευθμῶνι, κακῶ δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ,
Οὐρανός· ἢ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη
στεινομένη, δολίην δὲ κακὴν ἐπεφράσσατο τέχνην» Στ. 158-160

⁴⁸¹ Ο Προμηθέας μοίρασε ένα μεγάλο βόδι σε Θεούς και ανθρώπους κι έκλεψε στη μοιρασιά σκεπάζοντας με δόλο στη μία μερίδα λευκά κόκαλα και ξεγελώντας το Δία να την επιλέξει.

«τῶ μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῶ
ἐν ῥίνῳ κατέθηκε, καλύψας γαστρὶ βοείῃ,
τοῖς δ' αὐτ' ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ
εὐθετίσας κατέθηκε, καλύψας ἀργεῖι δημῶ.» Ε. α. στ. 538-542

⁴⁸² Γνωστές είναι οι μεταμορφώσεις του Δία προκειμένου να κατακτήσει τις γυναίκες που επιθυμούσε π.χ. σε κύκνο για να κατακτήσει την Λήδα ή σε χρυσή βροχή προκειμένου να κατακτήσει τη Δανάη.

ως σοφία. Η Μήτις εμφανίζεται στην *Θεογονία* υπεύθυνη για τη φροντίδα της ωρίμασης –από την παιδική ηλικία στην ανδρική- του ανθρώπινου γένους, και αυτή τη μοίρα την έδωσε ο Ζεύς.⁴⁸³ Και όπως ήδη αναφέραμε, έργο της ταύτισης κατά τον Naess είναι ακριβώς αυτό, η πορεία του ανθρώπου προς την ωριμότητα.

Γενικά μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος και μόνο ακούγοντας ένα μύθο ξεχνά την «ιστορική του κατάσταση» όπως συνηθίσαμε να τη λέμε σήμερα και προβάλλεται σε έναν άλλο κόσμο, ένα Σύμπαν που δεν είναι πια το μικρό καθημερινό του σύμπαν. Με άλλα λόγια ο άνθρωπος ξεπερνά τον πρόσκαιρο βίο που αποτελεί τον κλήρο κάθε ανθρώπινου πλάσματος ακριβώς επειδή κάθε άνθρωπος ταυτίζεται ο ίδιος και ταυτίζει το πραγματικό με τη δική του ιδιαίτερη κατάσταση στη ζωή. Σύμφωνα με τον Ελιάντ⁴⁸⁴ άγνοια είναι πρώτα από όλα η ταύτιση του πραγματικού με εκείνο που ο καθένας φαίνεται πως είναι ή έχει, με μία συρρικνωμένη δηλαδή αντίληψη του εαυτού μας, ενώ ο μύθος εμποδίζει την πλήρη και αδιάκοπη ταύτιση του ανθρώπου με αυτή τη ‘μη πραγματικότητα’.

2. Ταύτιση με τη φύση κατά τη διονυσιακή λατρεία

Η ταύτιση με τη φύση, όπως εμφανίζεται στη βιβλιογραφία από τους θεωρητικούς της βαθείας οικολογίας μέσα από συγκεκριμένα περιστατικά, δεν έχει τίποτε το άγριο, αιμοσταγές, βίαιο και ωμό, τη δραματική εγγύτητα ζωής-θανάτου, όπως θα ήταν ενδεχομένως αναμενόμενο, εάν ο άνθρωπος πράγματι βιώνει κάποιας μορφής ταύτιση με τη φύση. Ο ίδιος ο Naess βεβαίως στην οικοσοφία του δεν παραλείπει να επισημάνει ότι η διαδικασία της ταύτισης μας οδηγεί να δούμε πολύ σκληρότητα και αγριότητα στη φύση χωρίς αυτό να σημαίνει ότι πρέπει να χαρακτηρίσουμε με αρνητικό τρόπο τα ίδια τα ζώα που εκτελούν τις άγριες πράξεις. Μία συμπεριφορά είναι δυνατόν να κατακριθεί, επισημαίνει, δίχως να κρίνεται συγχρόνως ο ίδιος ο δράστης.⁴⁸⁵ Η παραληρηματική αγριότητα που χαρακτηρίζει τη Διονυσιακή λατρεία είναι αναπόδραστο στοιχείο της φυσικής σφαίρας, στοιχείο που αντανακλά την τραγική υφή του κόσμου, τραγική με την έννοια που προσδίδει στον όρο ο A. N. Whitehead: «Η ουσία του τραγικού δράματος δεν είναι η θλίψη. Εδράζεται στην επισημότητα τη δίχως οίκτο, βάσει της οποίας λειτουργούν τα πράγματα. Αυτή η *Ανάγκη* που διέπει τη μοίρα μπορεί να παρουσιαστεί με όρους της ανθρώπινης ζωής μόνο μέσα από περιστατικά, τα οποία ενέχουν τη θλίψη. Γιατί μόνο μέσα από αυτά η ματαιότης της απόπειρας διαφυγής μπορεί να φανερωθεί στο

⁴⁸³ «αἶ κατὰ γαῖαν

ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι

καὶ ποταμοῖς, ταύτη δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι» έ. α. στ. 346-348

⁴⁸⁴ Ελιάντ Μ., *Εικόνες και σύμβολα: το συλλογικό υποσυνείδητο*, μτφ. Ἀγγελου Νίκα Εκδ. Αρσενίδη, Αθήνα 1994., σελ. 77-83

⁴⁸⁵ Naess A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, μετάφραση David Rothenberg, 6th edition, Cambridge: Cambridge University Press 1989 σελ. 181

δράμα». ⁴⁸⁶ Οι μαινάδες φαίνεται πως σχεδόν χάνουν την ανθρώπινη υπόστασή τους και συμπεριφέρονται ως φυσικά όντα.

Για την αναπόφευκτη αυτή μοίρα της αγριότητας, στην οποία περιοδικά αναβαπτίζεται ο άνθρωπος και την οποία στη συνέχεια αναβιώνει με όρους της ανθρώπινης ζωής κάνουν λόγο συχνά οι άνθρωποι που κινούνται στη σφαίρα της δημιουργίας. Ο περίφημος Καναδός πιανίστας Glenn Gould αναφέρει τα εξής: Το πρόβλημα ξεκινά, όταν αρχίζουμε να εντυπωσιαζόμαστε καθ' υπερβολήν από τις στρατηγικές της συστηματοποιημένης σκέψης μας λησμονώντας ότι αναφέρεται απλώς σε μια όψη λαξευμένη στην *άρνηση*, η οποία δεν είναι παρά μία ελάχιστη σιγουριά μέσα στην απεραντοσύνη του κενού που την περιβάλλει. Όταν οι άνθρωποι γίνονται δέσμιοι αυτών των θετικών εικασιών του συστήματος και παραλείπουν να αναγνωρίσουν πως αυτό συμβαίνει ενάντια στην *άρνηση* –και αυτός ακριβώς είναι ο ορισμός του συστήματος- και χάνουν το σεβασμό για την απεραντοσύνη της άρνησης σε σύγκριση με το σύστημα, τότε βγάζουν τον εαυτό τους έξω από την εμβέλεια της αναβάπτισης σε αυτή, από την οποία πηγάζει η δημιουργικότητα, διότι η δημιουργία είναι κατά βάθος μια προσεκτική αναβάπτιση στην *αχανή άρνηση*, η οποία περιβάλλει το σύστημα, από μια θέση γερά εδραιωμένη στο σύστημα.⁴⁸⁷ Μία τέτοιου είδους αναβάπτιση στον ανοίκειο κόσμο συναντούμε κατά τους μελετητές στην Ελληνική και άλλες τραγωδίες και επίσης στη διονυσιακή λατρεία. Οι τραγικοί ήρωες παλεύουν με γιγάντιες δυνάμεις και ο ηρωισμός τους τελικά τους καταστρέφει. Οι δυνάμεις της φύσης δεν συντάσσονται με τον ήρωα, παρατηρεί ο Naess.⁴⁸⁸

Ο περιφημότερος μύθος του διωγμού του Διονύσου τον θέλει ως Ζαγρέα, ως τον «μεγάλο κυνηγό» να υποφέρει ο ίδιος αυτό που αποτελούσε το φρικτό του έργο. Ο κυνηγός ταυτίζεται με το θήραμα, ο διαμελιστής ο ίδιος διαμελίζεται. Οι γυναίκες του Διονύσου κρατούν στην αγκαλιά τους νεαρά ελάφια και νεαρούς λύκους και τα θηλάζουν, αλλά η εικόνα αυτή εξελίσσεται. Όταν οι ποιητές ή οι εικαστικοί καλλιτέχνες παρουσιάζουν τη μανία των Μαινάδων στο αποκορύφωμά της, οι χορεύτριες κρατούν τα νεαρά ζώα στα χέρια τους, τα διαμελίζουν και κραδαίνουν τα αιμόφυρτα μέλη τους στον αέρα. Στις *Βάκχες* του Ευριπίδη, ορμούν σε μια αγέλη βοδιών και αποσπών τις αρθρώσεις τους από τον κορμό.⁴⁸⁹ «Έμπειρο κυνηγό»

⁴⁸⁶ *Science and the Modern World*, Εκδ. 1948, 'The essence of dramatic tragedy is not unhappiness. It resides in the solemnity of the remorseless working of things'. He then goes on to say, 'This inevitableness of destiny can only be illustrated in terms of human life by incidents which in fact involve unhappiness. For it is only by them that the futility of escape can be made evident in the drama', σελ. 17.

⁴⁸⁷ Tim Page *The Glenn Gould Reader*, Knopf N.Y. 1984, σελ. 5

⁴⁸⁸ Naess A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy é. a.*, σελ. 182. Στον αντίποδα αυτής της άποψης βρίσκουμε εκείνη του J. W. Meeker, *The comedy of survival: literary ecology and a play ethic*, (3rd print), University of Arizona Press 1997, όπου η προσαρμοστικότητα των συμπεριφορών θεωρείται ως μια μορφή κωμωδίας της ύπαρξης, ενώ την τραγωδία γεννά η αποξένωση από τις άλλες μορφές ζωής. Είναι υγιέστερο κατά τον Meeker, να αντιμετωπίζουμε τη ζωή όπως ο κωμικός ήρωας, ο οποίος θεωρεί τις υπερβολές του αισθήματος και του δραματικού τόνου ως κάποιο είδος τρέλας ή κάτι ψευδεπίγραφο.

⁴⁸⁹ Ευριπίδου *Βάκχαι*
«έξηλόμεν

ονομάζει τον ηγέτη τους η Αγαυή στις *Βάκχες*⁴⁹⁰ και ο χορός της απαντά *ὁ γάρ ἄναξ ἄγρεύς*.⁴⁹¹ Πρόκειται όμως για το κυνήγι στο βασίλειο των ζώων και οι ίδιες γυναίκες που είναι και ονομάζονται παραμάνες, ανατρέφουν και φροντίζουν νεογέννητα αγοράκια και θηλάζουν νεογνά αγρίων ζώων και κυνηγούν επίσης ζώα σε ένα κυνήγι δίχως όπλα που καταλήγει φυσικά στην ωμοφαγία.⁴⁹² Αυτή δεν είναι πλέον η εικόνα του κυνηγού, αλλά του αρπακτικού ζώου. Και αυτό ακριβώς λέει και το επίθετο *ὠμηστής*, ο καταβροχθίζων ωμή σάρκα, *ὠμοφάγος*. Η λέξη, *ὠμηστής* και *ὠμοφάγος* χαρακτηρίζει λοιπόν τα αρπακτικά ζώα, τους θηρευτές. Όταν η Εκάβη στην *Ιλιάδα*⁴⁹³ ονομάζει έτσι τον Αχιλλέα, τον συγκρίνει με ένα ανηλεές αρπακτικό ζώο. Η μαγειρεμένη τροφή, με χρήση της φωτιάς, διαχωρίζει τον άνθρωπο από το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο και μολονότι συνηθίζεται από κάποιους λαούς η κατανάλωση ωμού κρέατος, δεν έχει παρατηρηθεί ποτέ το αντίθετο μέχρι στιγμής.

Συχνά τονίζεται η ικανότητα του Διονύσου να μεταμορφώνεται, να ταυτίζεται με πολλές μορφές. Είναι, σαν την φύση, αυτός με τις δύο όψεις και αυτός με τις πολλές όψεις,⁴⁹⁴ αφενός «δωρητής της ευλογίας και φιλικός», χαριδότης⁴⁹⁵ και μειλίχιος και αφετέρου «ο έχων τη μορφήν αρπακτικού και άγριος», ωμιστής και αγριώνιος. Ακόμη και τα ζώα που τον συνοδεύουν, στη μορφή των οποίων εμφανίζεται ενίοτε ο ίδιος, διακρίνονται με τρόπο σαφή σε δύο ομάδες, τα μεν είναι σύμβολα γονιμότητας και παραγωγικότητας που ζουν κοντά στον άνθρωπο, όπως ο ταύρος, ο όνος, και ο τράγος, ενώ τα άλλα είναι κατ' εξοχήν αγρίμια, χωρίς την παραμικρή επαφή με την εξημερωμένη σφαίρα, όπως το λιοντάρι, ο λύγκας και ο πάνθηρας. Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης και η παρουσία του γατόπαρδου, ενός

*βακχῶν παραγμόν, αἰ δὲ νεμομέναις χλόην
μόσχοις ἐπῆλθον χειρὸς ἀσιδήρου μέτα.
καὶ τὴν μὲν ἂν προσεῖδες εὐθελον πόριν
μυκωμένην ἔχουσαν ἐν χεροῖν δίχα,
ἄλλαι δὲ δαμάλας διεφόρουν σπαράγμασιν.
εἶδες δ' ἂν ἢ πλευρ' ἢ δίχληλον ἔμβασιν
ρίπτόμεν' ἄνω τε καὶ κάτω· κρεμαστὰ δὲ
ἔσταζ' ὑπ' ἐλάταις ἀναπεφυρμέν' αἵματι.
ταῦροι δ' ὑβριστὰὶ κάς κέρας θυμούμενοι
τὸ πρόσθεν ἐσφάλλοντο πρὸς γαῖαν δέμας,
μυριάσι χειρῶν ἀγόμενοι νεανίδων.
θᾶσσον δὲ διεφοροῦντο σαρκὸς ἐνδύτᾳ*

ἢ σὲ ξυνάψαι βλέφαρα βασιλείοις κόραις» στ. 734-747

⁴⁹⁰ Ευρυπίδου *Βάκχαι* «ὁ Βάκχιος κυναγέτας», στ. 1189 κ.ε.,

⁴⁹¹ Ευρυπίδου *Βάκχαι* στ. 1192

⁴⁹² Ευρυπίδου *Βάκχαι*

*«ἠδὺς ἐν ὄρεσιν, ὅταν ἐκ θιάσων δρομαίων
πέση πεδόσε, νεβρίδος ἔχων ἱερὸν ἐνδύτον, ἄγρεῶν
αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν, ἰέμενος»* στ. 135-140

⁴⁹³ Ομήρου, *Ιλιάς* Ω,

«ὠμηστής καὶ ἄπιστος ἀνήρ ὃ γε οὐ σ' ἐλέησει». Στ. 207, Το ότι δεν θα αισθανθεί έλεος είναι ένα ακόμη χαρακτηριστικό που διαχωρίζει τον άνθρωπο από το αρπακτικό ζώο

⁴⁹⁴ Β. Όττο, έ.α., σελ.111.

⁴⁹⁵ Πλουτάρχου *Ηθικά* «Ποσειδῶνι ποῦ βωμός ἐστι, ποῦ δὲ θυσία; πῶς δὲ χαριδότης ὁ Διόνυσος, εἰ» στ. 158e

ζώου που δε διαθέτει από τη φύση του ένστικτο θηρευτή, αλλά το διδάσκεται από τη μητέρα του κατά τις πρώτες εβδομάδες της ζωής.⁴⁹⁶

Ωστόσο, όπως είπαμε, εκείνο το οποίο για τη φύση συνιστά την κανονική ροή των πραγμάτων –το κυνήγι, ο διαμελισμός, η ωμοφαγία, ακόμη και ο σπαραγμός των απογόνων, στην ανθρώπινη σφαίρα είναι πράγματα τερατώδη. Αξίζει μολαταύτα να επισημάνουμε εδώ πως οι μαινάδες φορούν πάντοτε τα ενδύματά τους –κάτι που τις διαφοροποιεί με τρόπο απόλυτο από τον φυσικό κόσμο τη στιγμή κατά την οποία δια της δράσης τους ταυτίζονται με αυτόν. Η Διονυσιακή λατρεία δεν περιελάμβανε γδύσιμο, τονίζει ο Andrew.⁴⁹⁷ Γνωστή είναι επίσης η χαρακτηριστική για τη μαινάδα άκαμπτη σιγή, η οποία συνενώνει το ζώο-θηρευτή με τον άνθρωπο κυνηγό κατά τη διάρκεια του κυνηγιού που στόχο έχει το θάνατο, παραπέμποντας επίσης στο βασίλειο του θανάτου,⁴⁹⁸ την άλλη όψη της φύσης που γεννά και θρέφει. Το γεγονός ότι σε πλήθος κυρίων εορτών του Διονύσου τιμούσαν τους νεκρούς φαίνεται πως υποδηλώνει την οργανική αυτή σύνδεση.⁴⁹⁹

Το θέμα της μεταμόρφωσης είναι παρόν στο μύθο του Διονύσου και στη γέννηση της αμπέλου, η οποία είναι ο ίδιος ο Άμπελος, ο αγαπημένος του Διονύσου, του οποίου το νεκρό σώμα μεταμορφώνεται πρώτα σε φίδι και ύστερα σε κλήμα ώστε, όπως διαβάζουμε στο δωδέκατο βιβλίο των Διονυσιακών του Νόννου,⁵⁰⁰ ο

⁴⁹⁶ Είναι γνωστό στους ζωολογικούς κήπους ότι οι γατόπαρδοι που έχουν μεγαλώσει δίχως μητέρα είναι άκακοι απέναντι στον άνθρωπο όπως οι γάτες.

⁴⁹⁷ S. Andrew, *Τέχνη επιθυμία και σώμα στην αρχαία Ελλάδα*, έ.α., σελ. 336.

⁴⁹⁸ Ηράκλειτος, απόσπασμα D K 15, *εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἶργαστ' ἄν· ὠτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεφ μαινόνται καὶ ληναΐζουσιν*, «Ο Άδης και ο Διόνυσος προς τιμην του οποίου παραληρούν και γιορτάζουν τα Λήνια είναι η ίδια θεότητα», G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, β' Έκδ. MIET 1990, σελ.215.

⁴⁹⁹ Αν και ορισμένοι μελετητές έχουν υποστηρίξει ότι μόνον μεταγενέστερα έχει ενταχθεί ο Διόνυσος στις ήδη υφιστάμενες νεκρικές εορτές, ο Όττο υποστηρίζει ότι οι δύο εορτές βρίσκονταν σε εσωτερική αλληλουχία και κατ'ουσίαν συγκροτούσαν μια και μοναδική εορτή, έ.α., σελ. 119-120.

⁵⁰⁰ Νόννου *Διονυσιακά*, Nonnus Epic., *Dionysiaca* (2045: 001) “Nonni Panopolitani Dionysiaca, 2 vols.”, Keydell, R. (Ed.) Berlin: Weidmann, 1959. βιβλίο δωδέκατον.

*«καὶ κινυρῶ μέγα θάμβος ἐφαίνετο μάρτυρι Βάκχῳ·
καὶ γὰρ ἀναΐζας ἐρόεις νέκυσ ὡς ὄφεις ἔρπων
Ἄμπελος αὐτοτέλεστος ἔην ἠλλάξατο μορφήν,
καὶ πέλε νήδυμον ἄνθος· ἀμειβομένοιο δὲ νεκροῦ
γαστήρ θάμνος ἔην περιμήκετος, ἄκρα δὲ χειρῶν
ἀκρεμόνες βλάστησαν, ἐνερρίζωντο δὲ ταρσοί,
βόστρυχα βότρυες ἦσαν, ἐμορφώθη δὲ καὶ αὐτὴ
νεβρὶς ἀεζομένης πολυδαίδαλον ἄνθος ὀπώρης,
ἀμπελόεις δὲ κόρυμβος ἔην δολιχόσκιος αὐχὴν,
ἴσοφυῆς δ' ἀγκῶνι τιταίνετο καμπύλος ὄρηξ
οἰδαίνων σταφυλῆσιν, ἀμειβομένου δὲ καρῆνου
γναμπτῆς κυρτὰ κόρυμβα τύπον μιμείτο κεραίης.
κεῖθι φυτῶν στίχες ἦσαν ἀπείρονες· αὐτοτελῆς δὲ
ὄρχατος ἀμπελόεις χλοεροῦς ὄρηκας ἐλίσσω
οἴνοπι γείτονα δένδρα νέφ μιτρώσατο καρπῶ.»* στ. 173 κ. έ

Τότε ο λυπημένος Βάκχος έγινε μάρτυρας ενός μεγάλου θαύματος που εμφανίστηκε. Πραγματικά, ο Άμπελος, ο αγαπημένος νεκρός, σηκώθηκε από μόνος του και, αφού πήρε τη μορφή ενός φιδιού που σερνόταν, έγινε το γλυκό άνθος. Καθώς το σώμα του νεκρού μεταμορφωνόταν, η κοιλιά του έγινε μακρύς θάμνος, τα δάκτυλά του βλάστησαν σε κλαδιά, οι πατούσες έγιναν ρίζες, οι βόστρυχοί του τσαμπιά, ενώ ακόμα και το ελαφοτόμαρό του άλλαξε μορφή και έγινε πολύχρωμος ανθός του καρπού, ο μακρόστενος

Άμπελος και η άμπελος ταυτίζονται. Και όπως λέει χαρακτηριστικά ο Νόννος «Ο άρχοντας Βάκχος δάκρυσε για να καταργήσει τα δάκρυα των ανθρώπων»,⁵⁰¹ ενώ παρακάτω μας λέει πως ο χυμός της αμπέλου περιέχει όλα τα άνθη,⁵⁰² ενώ ο ίδιος ο Βάκχος, στεφανωμένος, αναφωνεί πως μέσα στην καρδιά του φέρει ολόκληρο τον Άμπελο, το δαίμονα του σταφυλιού.⁵⁰³ Η αντίθεση ανάμεσα στον θρήνο του Λυαίου για τον χαμό του Αμπέλου, που έκανε ακόμη και τα ποτάμια να σταματούν ή να αντιστρέφουν τη ροή τους⁵⁰⁴ και οδήγησε τις Μοίρες να αλλάξουν «τα φρικτά νήματά τους»⁵⁰⁵ είναι ένα από τα στοιχεία που συνδέουν το μύθο του Διονύσου με τις διεργασίες του φυσικού κόσμου, η αντιπαραβολή ζωής και θανάτου, της γέννησης της νέας ζωής από το θάνατο.

Σε αυτή την πολικότητα ειρήνης και αναταραχής, γελαστής χάρης και δαιμονικής εκμηδένισης είδε ο Ευριπίδης το διονυσιακό στοιχείο ως καθρέφτη της ζωής.⁵⁰⁶ Ασφαλώς, γράφει ο Όττο,⁵⁰⁷ το στοιχείο της αντίφασης δεν απουσιάζει από τα βασίλεια άλλων Θεών. Κανένα όμως δεν είναι τόσο πολύ, όσο αυτό του Διονύσου, διασπασμένο από την αντίφαση. Αυτός, ο θρεπτικός και μαγευτικός, αυτός ο αιώνια δοξαζόμενος δωρητής του οίνου, του λυτρωτή από κάθε θλίψη και έγνοια, ο απελευθερωτής και θεραπευτής που λύνει τα μέλη αλλά και τη γλώσσα,⁵⁰⁸

λαιμός του έγινε αρμαθιά σταφύλια, ο αγκώνας του ένα γερό κλωνάρι, ίδιο στο μήκος, φορτωμένο σταφύλια, ενώ και το κεφάλι του άλλαξε και τα κέρατά του πήρανε τη μορφή καμπυλωτών κληματισίων. Εκεί βγήκαν φυτά, σειρές ατέλειωτες, φυτειές αμπέλια που έγιναν από μόνα τους και τύλιγαν στα διπλανά δένδρα τις γλωρές περικοκλάδες τους με τους βλαστούς του άγνωστου σκουρόχρωμου καρπού. μτφ. φιλολογική ομάδα Κάκτου, Εκδ. Κάκτος 2009

⁵⁰¹ Nonnus Epic., *Dionysiaca* έ.α. Book 12

«Βάκχος άναξ δάκρυσε, βροτῶν ίνα δάκρυα λύση» στ. 171

⁵⁰² «όττι πολυτρίπτιο νεάις λιβάδεσσιν όπώρης

σόν ποτὸν άνθεα πάντα δεδέζεται· έν ποτὸν έσται

μιγνύμενον πάντεσσι, και είς μίαν ίζεται όδμήν

άνθεσι παντοίοις κεκερασμένον· είαρινήν γάρ

κοσμήσει τεδὸν άνθος όλην λειμωνίδα ποιήν» Έ. α. στ. 12.240-244

⁵⁰³ «και στέφος ίμερόεν περιβάλλομαι, ήδυπότη δέ

ένδον έμής κραδίης όλον Άμπελον αυτόν άείρω. δαίμονι βυτρυόεντι» τον δαίμονα του σταφυλιού, έ.α.

βιβλίο 12 στ. 239-251

⁵⁰⁴ Έ. α. στ. 119- 130

⁵⁰⁵ Έ. α. στ. 139 κ. ε. Η Άτροπος, η Μοίρα που ορίζει τα μελλούμενα, διαβεβαιώνει τον Διόνυσο ότι ο αγαπημένος του δεν θα διαβεί τον Αχέροντα. Ο θρήνος του Διονύσου βρήκε πώς να χαλάσει τα αλύγιστα νήματα της ανυποχώρητης Μοίρας. Πράγματι ο κόσμος εμφανίζεται ως νοήμων, ευαίσθητος στον απέραντο πόνο που εξέφραζε ο θρήνος, ο οποίος κατάφερε να σταματήσει ή να αντιστρέψει το χρόνο και να τον οδηγήσει σε νέα κατεύθυνση.

⁵⁰⁶ A. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, ελλ. μτφ. Α. Τσοπανάκη, Θεσ/νίκη 1978, σ. 564-565.

⁵⁰⁷ Έ.α., σελ. 113.

⁵⁰⁸ Diogenes Laertius *Biogr., Vitae philosophorum*

Book 4, section 61

«ή σαφές ήν· Διόνυσος όταν πολὺς ές δέμας έλθη,

λῶσε μέλη· διὸ δὴ μήτι Λυαῖος έφν»; στ. 8-9

Plutarchus *Biogr., Phil., Quaestiones convivales* (612c-748d)

Stephanus page 613, section C

«μὲν ό Διόνυσος Λύσιός έστι και Λυαῖος, μάλιστα δέ τής

γλώττης άφαιρείται τὰ χαλινά και πλείστην έλευθερίαν

τῇ φωνῇ δίδωσιν» στ. 1-3

Athenaeus Soph., *Deipnosophistae*

Book 1, Kaibel paragraph 41

η «τέρψη των θνητών»,⁵⁰⁹ ο «γεμάτος χαρά»,⁵¹⁰ ο χορευτής και εκστατικός εραστής, ο δωρητής του πλούτου, ο αγαθοεργός, αυτός ο πιο χαρίεις όλων των θεών είναι συγχρόνως ο φοβερότερός τους, εμφανίζοντας τις αντιθέσεις του όντος κατά κολοσσιαίο μέγεθος. Η διττότητα του Διονύσου έχει εμφανιστεί μέσα από τις αντιθέσεις της σαγήνης και του τρόμου, της απεριόριστης ζωτικής πληρότητας και του θηριώδους σπαραγμού, στην ταραχή όπου ενοικεί η νεκρική σιγή. Η έμφαση στη χαρά μας παραπέμπει στον ισχυρισμό του Naess ότι η χαρά είναι εγγενώς συνδεδεμένη με τη διαδικασία της αυτοπραγμάτωσης, ενώ η διττότητα που τόσο ανάγλυφα προβάλλει είναι εγγενής στη φύση και βιώνεται με ένταση κατά την ταύτιση, δεδομένου ότι η ζωή του ενός συνεπάγεται το θάνατο του άλλου μέσα από τους τροφικούς ιστούς.

Όλες του οι δωρεές και τα συνοδευτικά φαινόμενα μαρτυρούν το παρανοϊκό στοιχείο της διττότητας: η προφητεία, η μουσική και το κρασί ακόμη που φέρει εντός του μακαριότητα και θηριωδία. Στην αποκορύφωση της διέγερσης, καταλήγει ο W. F. Otto,⁵¹¹ όλες οι αντιθέσεις αποκαλύπτουν ξαφνικά το πρόσωπό τους και καταθέτουν το όνομά τους που είναι ζωή και θάνατος. Η έννοια της ταύτισης εμφανίζεται emphaticά στο γεγονός ότι ο θεός για τον οποίο μαινεται ο άγριος χορός είναι και αυτός μαινόμενος,⁵¹² θείο πνεύμα μιας τερατώδους πραγματικότητας και κάθε τι που λέγεται για τις μαινάδες ισχύει και γι αυτόν και αντιστρόφως.

Η Διονυσιακή μανία έχει θεωρηθεί από μία μερίδα μελετητών το μέσο για τον πολύ πρακτικό σκοπό της καρποφορίας των αγρών ή μια τελετουργία, η οποία πηγάζει από ρομαντική συμπάθεια με την ετήσια μοίρα του φυτικού κόσμου, εκφράζοντας τη βαριά απελπισία της φοβισμένης από τις αγωνίες του χειμώνα ψυχής. Μολαταύτα η άποψη αυτή δεν επαληθεύεται, διότι η ακολουθία του εγκατέλειπε τους χώρους δράσης του ανθρώπου για να οργιάσει όσο γινόταν πιο μακριά από αυτούς, στη μοναξιά των ορεινών δρυμών μαζί με το Θεό, στις κορυφές των πιο ψηλών βουνών και όχι στα καλλιεργούμενα εδάφη. Είναι επίσης αλήθεια ότι οι ιδέες αυτές αντικατοπτρίζουν μια άγνοια του μεσογειακού οικοσυστήματος, όπου η φύση το χειμώνα δε δίνει την εντύπωση της απονέκρωσης, ούτε παρέχει αφορμές για θύελλες απελπισίας.

Αυτή η τρομερή διάσταση της ταύτισης με τη φύση κατά τη λατρεία ενός Θεού, η οποία παραπέμπει όχι στα αποτελέσματα της δράσης των δυνάμεων, αλλά στις ίδιες τις δυνάμεις, θα μπορούσε να εμπλουτίσει την αναλογία του φύλλου και του δένδρου, που αναφέρεται στη σύγχρονη βιβλιογραφία ως πρότυπο ταύτισης, ενώ συγχρόνως να συνεπικουρήσει την κατανόηση του μεγέθους της ευθύνης που αναλαμβάνει η σύγχρονη επιστήμη κατά την εμπλοκή της με ακριβώς αυτές τις δυνάμεις. Η σοβαρότητα του οικολογικού προβλήματος και ο τρόπος με τον οποίο η

«καὶ Μνησίθεος δ' ὁ Ἀθηναῖος Διόνυσον ἰατρὸν φησι» στ. 15.

⁵⁰⁹ «ἢ δε Διόνυσον Σεμέλη τέκε χάρμα βροτοῖσιν»: *Ιλιάς* Ε, στ. 325.

⁵¹⁰ Joannes Galenus Gramm., *Allegoriae in Hesiodi theogoniam*, σελ. 359

«Διόνυσος δὲ πολυγηθής». στ. 14

⁵¹¹ Έ.α., σελ. 121.

⁵¹² Ομήρου *Ιλιάς*, Ζ, «μαινομένοιο Διωνύσοιο» στ. 131.

ανθρωπότητα βαδίζει προς την καταστροφή της όχι διότι την επιθυμεί αλλά ωσάν κάτι εγγενώς συνδεδεμένο με την ίδια την πρόοδο, σαν αποτέλεσμα της προσπάθειας του ανθρώπου να κατακτήσει τη γνώση, δίνει στο πρόβλημα μια διάσταση τραγική. Το γεγονός ότι το ευρύτερο φυσικό περιβάλλον ως αποδέκτης των παρέργων της πρόοδου καταστρέφεται πρώτο, κι εμείς μπορούμε να το παρατηρούμε ως θεατές, ενώ πλησιάζει -όπως λέγεται χαρακτηριστικά, 'αρχίζει και μας χτυπά την πόρτα' ή 'έφθασε στην αυλή μας'- ενισχύει την αίσθηση αυτή του τραγικού, προσθέτοντας το χαρακτηριστικό γνώρισμα του αναπόδραστου. Η διεύρυνση της ταύτισης μας οδηγεί να βιώσουμε από την αντίθετη πλευρά τον αθέλητο όσο και ανελέητο πόλεμο που έχουμε ως κοινωνία κηρύξει στους συνοδοιπόρους μας, συχνά ερήμην μας, ενώ συγχρόνως, στην άμεση καθημερινότητά μας πιθανόν ακόμη και να φροντίζουμε για τη φύση. Και είναι πράγματι γεγονός ότι ένα από τα πλέον φλέγοντα και δυσεπίλυτα ζητήματα, εκείνο του υπερπληθυσμού, έχει την αφετηρία του σε μία πράξη αγάπης, στη δημιουργία της οικογένειας κτλ.

Το τραγικό λοιπόν δεν αναφέρεται στην αισθητική ή ψυχολογική του αντανάκλαση, αλλά ως κατάσταση του κόσμου, κυρίως μέσα από την παρατήρηση της ικανοποίησης της ανάγκης της θρέψης όλων των έμβιων όντων.⁵¹³ Πρόκειται για μία κατάσταση που αποτελεί μία ακόμη διάσταση της ταύτισης και μία αφετηρία προβληματισμού σχετικά με αυτήν. Πράγματι το τραγικό συλλαμβάνεται ως μία δύναμη ή κατάσταση του κόσμου, αλλά μήπως δεν συμμετέχουμε κι εμείς στο δράμα και δεν συμπάσχουμε κι εμείς με αυτό; Και μήπως οι εορτές και οι χαρές των ανθρώπων δεν καταλήγουν παραδοσιακά στο τραπέζι για το οποίο έχουν θυσιαστεί ζωές; Προς τη διάσταση αυτή των πραγμάτων προσπαθήσαμε να κάνουμε μία νύξη συνδέοντας την ταύτιση με τη διονυσιακή παράδοση, θεωρώντας μάλιστα ότι η περεταιίρω σπουδή παρουσιάζει ενδιαφέρον.

3. Εμπεδοκλής ο Ακραγαντίος

Είναι γεγονός ότι οι άνθρωποι από αρχαιοτάτων χρόνων ήταν σε θέση να συλλαμβάνουν και να εξετάζουν τον κόσμο τόσο ανθρωποκεντρικά όσο και μη ανθρωποκεντρικά. Όπως φαίνεται από το γεγονός ότι υπήρχαν ιερά δένδρα και άλση, τα οποία ήταν συχνά τόπος απρόσιτος για τους ανθρώπους, ή ότι γινόταν λόγος για θεότητες μεταμορφωμένες σε φυτά, οι άνθρωποι ήσαν πρόθυμοι να δεχθούν ότι δεν τους ανήκε όλος ο κόσμος.⁵¹⁴ Επίσης το γεγονός ότι περιέγραφαν τους θεούς να

⁵¹³ Max Scheler, *Το φαινόμενο του τραγικού*, μτφ. Θ. Λουπασάκη, Εκδ. Έρασμος Αθήνα 1991 46 σελ., βλ. σελ. 18 Η κατάσταση περιγράφεται επαρκώς από τον Max Scheler: «...Είναι μια βαριά ψυχρή πνοή που βγαίνει από αυτά τούτα τα πράγματα, μια σκούρα αναλαμπή που τα περιβάλλει, και όπου μοιάζει να προβάλλει για εμάς το λυκαυγές μιας ορισμένης κατάστασης του κόσμου –και όχι του δικού μας εγώ...»

⁵¹⁴ Αναφέρω ενδεικτικά την Δάφνη, την όμορφη μα άγρια κοπέλλα που επιθύμησε ο Θεός Απόλλων. Εκείνη κατέφυγε στη μητέρα της Γη, που την μεταμόρφωσε στο δένδρο δάφνη *Laurus nobilis*. Από τότε η δάφνη είναι αφιερωμένη στο Θεό Απόλλωνα και αυτό καθορίζει την χρήση της από τον άνθρωπο. Επίσης ο ίταμος *Taxus baccata* με το ισχυρό δηλητήριο είναι αφιερωμένος στις Ερινύες οι

συζητούν και να αποφασίζουν για τα ανθρώπινα καταδεικνύει ότι ήταν σε θέση να υπερβούν τη συνήθη οπτική γωνία χάριν μίας πλέον διευρυμένης.

Στο ποίημα του Εμπεδοκλή γίνεται σαφής η πεποίθησή του ότι η ζωή εκτείνεται πέρα από τα στενά χρονικά όρια που καθορίζονται από τη γέννηση και το θάνατο ενός θνητού όντος. Η ζωή προϋπάρχει της γέννησης και συνεχίζεται μετά το θάνατο χάρι στην επανένωση των ιδίων τεσσάρων ριζωμάτων που συγκροτούν κάθε φορά μία άλλου είδους ζωή. Όλα τα ζωντανά όντα είναι μεταξύ τους συγγενικά, όχι μόνο υπό το νόημα ότι συγκροτούνται από τα ίδια τέσσερα ριζώματα αλλά και με το νόημα ότι, π.χ., ένα σημερινό ζώο υπήρξε ίσως γονιός ή παιδί μας σε προηγούμενη μετενσάρκωση.⁵¹⁵

Τα λόγια με τα οποία ο Εμπεδοκλής περιγράφει την περιπλάνησή του:⁵¹⁶ «ήδη εγώ κάποτε υπήρξα αγόρι και κορίτσι και θάμνος και πουλί και αναδυόμενο πλανώμενο ψάρι» εμφανίζονται μεν ως μεταφυσική θέση, εμπλουτίζοντας, κατά το μελετητή, την ανθρώπινη περιπλάνηση με το νόημα της διαιώνιας μετενσάρκωσης, αλλά συγχρόνως είναι δυνατόν να θεωρηθούν και ως διεύρυνση του γνωστικού ορίζοντα. Ο Εμπεδοκλής συλλαμβάνει τον κόσμο όντας φυτό, ιχθύς ή άνθρωπος διαφορετικού γένους. Πρόκειται προφανώς, σχολιάζει ο Γ. Τζαβάρας, για ανάμνηση πρωτύτερων σταδίων της περιπλάνησης μέσα στις θνητές μορφές.⁵¹⁷ Για το δικό μας σκοπό εμφανίζεται ως εμπειρία ταύτισης και διεύρυνσης του πεδίου της αντίληψης, η οποία προϋποθέτει την κοινή φύση.

Η πεποίθηση του φιλοσόφου ότι τα πάντα έχουν φρόνηση και διανοητική δύναμη τον καθιστά πρόδρομο της βιοσημειωτικής. Ο Αριστοτέλης στο *Περί ψυχής* έργο αναφέρει ότι «ο Εμπεδοκλής δοξάζων ότι η ψυχή αποτελείται εκ πάντων των στοιχείων, και ότι και έκαστον τούτων είναι ψυχή λέγει: “Διά της γης βλέπομεν την γην, δια του ύδατος το ύδωρ, δια του αιθέρος τον θείον αιθέρα, διά του πυρός το καταστρεπτικόν πυρ, δια της στοργής την στοργήν, δια της έριδος την ολεθριάν έριδα»⁵¹⁸ όπου και διακρίνεται μία θεωρία περί της γεννήσεως των αισθήσεων και συνεπώς της γνώσης δια της ταύτισεως.

οποίες χρησιμοποιούσαν το δηλητήριο για να τιμωρήσουν τους ασεβείς και με αυτό το δηλητήριο έχρισε τα βέλη της η Θεά Άρτεμις για να σκοτώσει τα παιδιά της Νιόβης.

⁵¹⁵ Γ. Τζαβάρας, *Η ποίηση του Εμπεδοκλή*, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1988, σελ. 28-29

⁵¹⁶ Γ. Τζαβάρας, *Η ποίηση του Εμπεδοκλή*, έ. α., απόσπασμα 117, «ήδη γαρ ποτ' εγώ γενόμεν κοῦρος τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε και ἔξαλος ἔμπορος ιχθύς» σελ. 185.

⁵¹⁷ Τζαβάρας Γ. έ.α., σημ. στ. 1, απόσπ. 117, σελ. 185. Η έκφραση ἔξαλος πρέπει να νοηθεί ως έξω από τη θάλασσα. Το επίθετο ἔμπορος (ιχθύς), ταξιδιώτης, περιπλανώμενος, είναι συχνό με αυτό το νόημα στους τραγικούς. Οι εκφράσεις τονίζουν την ταύτισή του με το εν λόγω όν, από όπου και συνεπάγεται η διεύρυνση της αντίληψής του και της συνακόλουθης ικανότητας σύλληψης του κόσμου διαφορετικά.

⁵¹⁸ *Περί ψυχής* 404b «*Εμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ και ἕκαστον ψυχὴν τούτων, λέγων οὕτως, γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον, στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶ*» στ. 11-15, Μετάφραση Παύλου Γρατσιάτου

4. Η αρετή ως ταύτιση με τη φύση κατά τους Στωικούς

Οι Στωικοί με αφετηρία τη θέση ότι τα πάντα στο σύμπαν αποτελούν εκδήλωση μιας και της αυτής ουσίας, και συνεπείς στην ηθική σταθερά «*ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*» φαίνεται να προηγούνται χρονικά και εννοιολογικά της σημερινής οικολογικής φιλοσοφίας.⁵¹⁹ Επίσης το παράδειγμα του δρομέα,⁵²⁰ δια του οποίου πολύ εύστοχα ο Χρύσιππος χαρακτηρίζει τον άνθρωπο, ο οποίος βρίσκεται υπό την επήρεια παράλογων αντιλήψεων-παθών, αλλά δεν μπορεί να σταματήσει, επειδή ακριβώς έχει αναπτύξει μεγάλη ταχύτητα, δίνει μια εικόνα της παρούσας κατάστασης κατά την οποία κανείς δεν τάσσεται υπέρ της οικολογικής καταστροφής, αλλά όλοι συμβάλλουμε σε αυτήν.

Η ενεργητική αρχή κατά τους Στωικούς είναι ο σπερματικός λόγος, δηλαδή η καθοριστική Αρχή του όντος, οι ιδιότητες του οποίου ταυτίζονται με αυτή, γι' αυτό και ανάλογα της αποδίδεται η ονομασία του Λόγου, του Θεού, του Νου, του Δια κλπ. Υπάρχει λοιπόν μια αδιάσπαστη ενότητα ύλης και Θεού, ή νου κατά τη σύγχρονη ορολογία και είναι δυνατόν λοιπόν να πούμε ότι η ύπαρξη της θεότητας σε καθετί της φύσης προσδίδει σεβασμό, δύναμη, σκοπιμότητα και σηματοδοτεί μια ουσιαστική επικοινωνία μεταξύ όλων των φυσικών πραγμάτων.⁵²¹ Η Στωική φιλοσοφία αναγνωρίζοντας τους δεσμούς που συνδέουν τα φυσικά όντα σε ένα όλον συμπλέει με την σύγχρονη οικολογική σκέψη.⁵²²

Η θέση αυτή έχει οικολογική σημασία και οδηγεί σε έναν προβληματισμό σχετικά με το πώς οφείλει να ενεργεί ο άνθρωπος μέσα στη φύση. Η απάντηση είναι πως πρέπει να μιμείται το Θείο λόγο, ο οποίος έχει την καθολική γνώση, δηλαδή γνωρίζει τι είναι καλό και κακό για τη φύση στην ολότητά της. Μολαταύτα υπάρχει σαφής προσδιορισμός του προορισμού του κάθε όντος: 'Κάθε πράγμα, ένα άλογο, ένα κλήμα, έχει κάποιον προορισμό. Γιατί ξαφνιάζεσαι; Ακόμα και ο ήλιος θα πει ότι υπάρχει για να εκτελεί ένα έργο, το ίδιο και οι άλλοι θεοί. Κι εσύ; Για τι υπάρχουν εσύ; Για να ηδονίζεσαι; Δες αν στέκεται αυτή η σκέψη'.⁵²³

⁵¹⁹ Οι Στωικοί δέχονται ως μοναδική αρχή του κόσμου μία ουσία, προϋπάρχουσα του σύμπαντος, την ύλην, η οποία είναι συνεχής, δεν έχει κενό και η οποία είναι σύνθεση της φωτιάς και του νερού, της ενεργητικής και της παθητικής αρχής. Η ενεργητική αρχή προσδιορίζεται ως μεγάλη συνεχής και δημιουργική φωτιά, η οποία στα έμψυχα όντα ταυτίζεται με την ζωτική πνοή. J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols, Leipsig 1903-1906, 1.85 και S.V.F. 2.1045, βλ. Α. Παπαθανασίου, «Η φύση κατά τους στωικούς και η οικολογία» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Διεθνές Κέντρο Ελληνικής Φιλοσοφίας και Πολιτισμού, 1999, σελ. 265.

⁵²⁰ Α. Παπαθανασίου, «Η έννοια της δια του λόγου θεραπείας κατά τους στωικούς», στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και ιατρική*, σελ. 249-255, βλ. σελ. 251.

⁵²¹ Βλ. Α. Παπαθανασίου, «Η κατά τους στωικούς αντίληψη περί φύσεως και η οικολογία», έ.α. σελ. 264-269, βλ. σελ. 265.

⁵²² Μάρκου Αυρηλίου, *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* Βιβλίο 7 κεφ. 9 παρ. 1

«Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέλεκται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερά, καὶ σχεδὸν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλω· συγκατατέτακται γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον» στ. 1-2

⁵²³ Μάρκου Αυρηλίου, *Τα εἰς ἑαυτὸν*, βιβλίο 8 κεφ. 19 παρ. 1

«Ἐκαστον πρὸς τι γέγονεν, ἵππος, ἄμπελος. τί θαυμάζεις; καὶ ὁ Ἥλιος ἐρεῖ· πρὸς τι ἔργον γέγονα, καὶ οἱ λοιποὶ θεοί. σὺ οὖν πρὸς τί; τὸ ἥδουσαι; ἴδε εἰ ἀνέχεται ἡ ἔννοια.» Στ. 1-3, μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, Εκδ. Στιγμή 2001.

Ο άνθρωπος που ζει σύμφωνα με τη φύση, χαρακτηριζόμενος ως σοφός από τους Στωικούς, ως ο ιδεώδης δηλαδή τύπος ανθρώπου, υποτάσσει τις ατομικές ορμές και κλίσεις του στον καθολικό φυσικό νόμο, υποτάσσει τον ατομικό λόγο στον παγκόσμιο λόγο και ταυτίζει τη βούλησή του με αυτόν ώστε, κατά τη μαρτυρία του Διογένη Λαερτίου, το «*όμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*» να ταυτίζεται με το «*κατ'ἀρετὴν ζῆν*». Ὅσον αφορά οποιαδήποτε καταστροφή της φύσης, θα συμπεραίναμε ότι για τους Στωικούς θα ισοδυναμούσε με ηθικό ξεπεσμό.⁵²⁴ Για τους Στωικούς, Ἐξάρτα του ανθρώπου είναι να κάνει ὅ,τι είναι ἴδιον στον ἄνθρωπο. Και ἴδιον στον ἄνθρωπο είναι να δείχνει καλοσύνη στους ἄλλους, να διακρίνει τις εὐλογες σκέψεις ἀπὸ τις ἀπατηλές, να παρατηρεῖ προσεκτικά τη φύση του σύμπαντος και ὅ,τι συντελεῖται σε αὐτό'.⁵²⁵

Ὅσον αφορά το σύμπαν, πολύ διαφωτιστικό είναι το ἀπόσπασμα 8,27⁵²⁶: Ἐξάρτα σχέσεις: ἡ μία με το δοχεῖο που σε περιέχει, ἡ ἄλλη με τη θεϊκὴ αἰτία ἀπ' ὅπου πηγάζουν τα πάντα για ὅλους, ἡ τρίτη με τους συνανθρώπους σου'. Το περιβάλλον ἐδῶ νοεῖται και ὡς περιέχον. Το σημεῖο ἀπὸ το ὁποῖο προσλαμβάνεται ἡ πραγματικότητα ἀλλάζει, ὅπως ἀκριβῶς και στην περίπτωση της ταύτισης, τόσο τοπικά ὅσο και χρονικά. Στο ἀπόσπασμα 9,30⁵²⁷ ἀναφέρεται χαρακτηριστικά: Ἐξάρτα ἀπὸ ψηλά τα ἀναρίθμητα κοπάδια, συνάξεις ἀναρίθμητες, τα πλεούμενα κάθε λογῆς σε φουρτουνιασμένα ἢ σε ἡρεμα νερά, τις ἐναλλαγές των πλασμάτων που γεννιούνται, ζουν μαζί, χάνονται'. Σε συμφωνία με την προτροπὴ των υποστηρικτῶν της βαθείας οἰκολογίας για δράση ἔχουμε το ἀπόσπασμα 10,16: Ἐξάρτα πια να συζητᾶς πῶς πρέπει να εἶναι ὁ καλὸς ἄνθρωπος -γίνε καλός!⁵²⁸

Ἡ σχέση της βαθείας οἰκολογίας με τις διδασκαλίες των στωικῶν εἶναι ἐμφανῆς ἰδίως στην ἀντιμετώπιση των ὄντων ὡς κόμβων πραγμάτωσης σχέσεων ἀλλά και μέσα ἀπὸ την ἐννοια της «συμπάθειας». Ὁ Μάρκος Ἀυρηλῖος μας προτρέπει να ἐξετάσουμε τη δική μας ψυχὴ, του διπλανοῦ μας και του σύμπαντος για να βρούμε τη θέση μας σε αὐτό και να ἀντιληφθούμε τη συγγένεια.⁵²⁹

⁵²⁴ Βλ. Α. Παπαθανασίου, «Ἡ φύση κατὰ τους στωικούς και ἡ οἰκολογία» στο Κ. Βουδούρη (ed), *Φιλοσοφία και οἰκολογία*, Διεθνὲς κέντρο ἐλληνικῆς φιλοσοφίας και πολιτισμοῦ 1999, σελ. 268.

⁵²⁵ Μάρκου Ἀυρηλίου *Τα εἰς εαυτὸν* βιβλίο 8 κεφ. 26 παρ. 1
«*Εὐφροσύνη ἀνθρώπου ποιεῖν τὰ ἴδια ἀνθρώπου, ἴδιον δὲ ἀνθρώπου ἐννοια πρὸς τὸ ὁμόφυλον, ὑπερόρασις τῶν αἰσθητικῶν κινήσεων, διάκρισις τῶν πιθανῶν φαντασιῶν, ἐπιθεώρησις τῆς τῶν ὄλων φύσεως και τῶν κατ' αὐτὴν γινομένων*» στ.1-4 μτφ. ἐ.α.

⁵²⁶ Μάρκου Ἀυρηλίου, *Τα εἰς εαυτὸν* βιβλίο 8 κεφ. 27 παρ. 1
«*Τρεῖς σχέσεις· ἡ μὲν πρὸς [τὸ αἴτιον] τὸ περιεκείμενον, ἡ δὲ πρὸς τὴν θεῖαν αἰτίαν, ἀφ' ἧς συμβαίνει πᾶσι πάντα, ἡ δὲ πρὸς τοὺς συμβιοῦντας*». στ. 2-3 μτφ. ἐ.α.

⁵²⁷ Μάρκου Ἀυρηλίου, ἐ. α., βιβλίο 9 κεφ. 30 παρ. 1
«*Ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν ἄγέλας μυρίας και τελετὰς μυρίας και πλοῦν παντοῖον ἐν χειμῶσι και γαλήναις και διαφορὰς γινομένων, συγγινομένων, ἀπογινομένων. ἐπινοεῖν δὲ και τὸν ὑπ' ἄλλων πάλαι βεβιωμένον βίον και τὸν μετὰ σὲ βιωθησόμενον και τὸν νῦν ἐν τοῖς βαρβάροις ἔθνεσι βιούμενον*» στ. 1-5 μτφ. ἐ.α.

⁵²⁸ Μάρκου Ἀυρηλίου, *Τα εἰς εαυτὸν*, ἐ. α., βιβλίο 10 κεφ. 16 παρ. 1
«*Μηκέθ' ὄλως περὶ τοῦ οἷόν τινα εἶναι τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα διαλέγεσθαι, ἀλλὰ εἶναι τοιοῦτον*». Στ. 2 μτφ. ἐ.α.

⁵²⁹ Μάρκου Ἀυρηλίου, *Τα εἰς εαυτὸν* βιβλίο 9 κεφ. 22 παρ. 1

Η συμπάθεια απαντά με την ίδια σχεδόν λειτουργία και σημασία στον Ποσειδώνιο και στη Μέση Στοά.⁵³⁰ Ο κόσμος ήταν για τον Ποσειδώνιο ένα ενιαίο οικοδόμημα μέσα στο οποίο δρουν ποικίλες δυνάμεις που εξαρτώνται η μία από την άλλη και συμπληρώνουν η μια την άλλη. Σε αυτό τον κόσμο έχει τη θέση του και τη συμμετοχή του ο άνθρωπος και έργο του είναι η σύμπραξη σε μια υψηλή τάξη. Κατά τον Ποσειδώνιο η συνεχής άνοδος του βιοτικού επιπέδου απομακρύνει όλο και περισσότερο τον άνθρωπο από το Λόγο που συνέχει τον κόσμο με αποτέλεσμα τη φθορά και την υποβάθμιση, μία πεποίθηση συγγενική προς την προτροπή του Næss, *simple in means, rich in ends*, πλούσια επιτεύγματα με λιτά μέσα. Όταν ο πολιτισμός φθάσει να αποξενωθεί εντελώς από την υπέρτατη ουσία που φέρνει σε αρμονία τις δυνάμεις της ψυχής και τα ενεργήματα των ανθρώπων με την κοσμική τάξη, κατά τον Ποσειδώνιο, θα καταστραφεί,⁵³¹ ενώ δια της ενασχόλησης με τη φύση έρχεται ο άνθρωπος σε επαφή με τον Θεό και δι' αυτής ενισχύεται το θείο που ενοικεί μέσα μας.⁵³²

Σημαντικό για το συσχετισμό του με τους σύγχρονους οικολογικούς προβληματισμούς είναι λοιπόν το γεγονός ότι συνδέει το *γνώθι σαυτόν* με το σύμπαν και σχετίζει την ανθρώπινη με τη συμπαντική ψυχή.⁵³³ Αν και κανένα έργο του Ποσειδωνίου δεν έχει διασωθεί, από τα σχόλια των μελετητών φαίνεται ότι δικαιολογούμαστε να κάνουμε κάποιον παραλληλισμό με τη βαθεία οικολογία και την οικοσοφία του Næss, διότι ο Ποσειδώνιος αποπειράθηκε όπως φαίνεται να συνενώσει και να χρησιμοποιήσει αρκετούς επί μέρους κλάδους της επιστήμης σε ένα διευρυμένο φιλοσοφικό σύστημα, επιστρέφοντας στην παράδοση που ήθελε τη φιλοσοφία να βρίσκεται, σαν μια ανωτέρου επιπέδου ενότητα, πάνω από τους επιμέρους κλάδους της.⁵³⁴ Για τη σύνδεση των διαφορετικών μεταξύ τους τρόπων θεώρησης των πραγμάτων βρήκε βοήθεια στην έννοια ακριβώς της «συμπάθειας».⁵³⁵

*Τρέχε ἐπὶ τὸ σεαυτοῦ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ τοῦ ὄλου καὶ τὸ τούτου.
τὸ μὲν σεαυτοῦ, ἵνα νοῦν δικαϊκὸν αὐτὸ ποιήσης· τὸ δὲ τοῦ ὄλου,
ἵνα συμνημονέσης τίνος μέρος εἶ· τὸ δὲ τούτου, ἵνα ἐπιστήσης
πότερον ἄγνοια ἢ γνώμη, καὶ ἅμα λογίσῃ ὅτι συγγενές.* στ. 1-4

⁵³⁰ Ο Ποσειδώνιος, μαθητής του Παναίτιου, από την Απάμεια της Συρίας, θεωρούσε ότι ο κόσμος είναι ζωντανός οργανισμός διαπνεόμενος από τη συμπάθεια των μερών του. Πολίτη Ν. Γ. *Φιλοσοφήματα* Αθήνα 2004, σ. 341 Επίσης Λεξικό Αρχαίων Συγγραφέων Ελλήνων και Λατίνων Paul Kroh University Studio Press Εκδόσεις Θεσσαλονίκη 1996 μτφ. Λυπουρλή –Τρομάρα σελ. 339-340

⁵³¹ Ποσειδωνίου *Απαντα* Τόμος Α, Εισαγωγή, Εκδ. Κάκτος, σελ. 17

⁵³² Ποσειδωνίου *Απαντα* έ. α. σελ. 18-19

⁵³³ Ποσειδωνίου, *Αποσπάσματα* Αποσπ. 230

*«Ὅτι αἱ ἀνθρώπιναι ψυχαὶ μετέχουσι θείας τινὸς
φύσεως ἐνίοτε προκαταμαντευόμεναι τὰ μέλλοντα,
καὶ κατὰ τινὰς φυσικὰς εἰδωλοποιίας προορῶνται
τὸ συμβησόμενον».* Στ. 1

Στο συγκεκριμένο απόσπασμα θεωρεῖται η μαντική ικανότητα ως αποδεικτικό στοιχείο της σχέσης της ψυχής με το κοσμικό γίνεσθαι

⁵³⁴ Κατά την προσπάθειά του αυτή διέσωσε πλήθος γνώσεων και ιδεών που κόντευαν να εξαφανισθούν έ.α. σελ. 22

⁵³⁵ *Λεξικό Αρχαίων Συγγραφέων Ελλήνων και Λατίνων* Paul Kroh University Studio Press Εκδόσεις Θεσσαλονίκη 1996 μτφ. Λυπουρλή –Τρομάρα. Διαφοροποιούμενος από τον δάσκαλό του Παναίτιο, ο Ποσειδώνιος υπερασπίζεται την αστρολογία και τη μαντική, την ικανότητα της ψυχής να συλλαμβάνει κατά τον ύπνο, κατά την έκσταση ή όταν πλησιάζει τον θάνατο, τις συμπαθητικές συναρτήσεις κι έτσι να προφητεύει. Βλέπε Ποσειδωνίου *Απαντα* έ. α. σελ. 21

Το ενδιαφέρον των Στωικών για τη φύση περιλαμβάνει και το ενδιαφέρον για τα ζώα. Ο Σέξτος μας πληροφορεί ότι ο Χρύσιππος, ο οποίος ενδιαφερόταν για τα ζώα, πίστευε ότι οι σκύλοι είναι ικανοί να καταλήξουν σε λογικά συμπεράσματα και αναφέρει μάλιστα πως, όταν κάποιος σκύλος φθάσει σ' ένα τρίστρατο, του αρκεί να οσμιστεί τους δύο δρόμους πριν ακολουθήσει τον τρίτο, συμπεραίνοντας ότι, εφόσον τα ίχνη δεν βρίσκονται στους άλλους δύο δρόμους, θα βρίσκονται κατ' ανάγκην στον τρίτο.⁵³⁶ Από τα γραπτά του Σενέκα γίνεται επίσης εμφανές ότι το ζώο χρησιμοποιείται επίσης ως παράδειγμα για έναν πιο απλό τρόπο ζωής, επειδή επιθυμεί την επάρκεια και όχι το περιττό. Ο ίδιος ο Σενέκας μάλιστα φαίνεται πως κάποιο διάστημα της ζωής του έγινε χορτοφάγος.

Ένας ακόμη προβληματισμός του Σενέκα που συνδέεται με την επιλογή ενός απλού τρόπου ζωής σχετίζεται με την καλή διαχείριση του χρόνου,⁵³⁷ με υπευθυνότητα και σύμφωνα με το λόγο, ώστε ο άνθρωπος να οδηγηθεί στην επίτευξη του στόχου, της εναρμόνισης δηλαδή με τη φύση.⁵³⁸ Την πορεία αυτή κατά το Σενέκα, υποβοηθεί η υπόμνηση της θνητότητας του ανθρώπου. Η προετοιμασία για το θάνατο, όπως τονίζει σε διάφορα σημεία του φιλοσοφικού του έργου,⁵³⁹ είναι προετοιμασία για τη ζωή.⁵⁴⁰ Αν λάβουμε δηλαδή υπόψη τις αναφορές του Σενέκα στο σύνολο των Επιστολών, θα διαπιστώσουμε ότι ο φιλόσοφος προσπαθεί να μετατρέψει το στοχασμό και το φόβο του θανάτου σε ένα *modus vivendi*.⁵⁴¹ “*Να συλλογίζεσαι τον θάνατο*” αυτός που το λέει αυτό μας προτρέπει να συλλογιζόμαστε την ελευθερία. Αυτός που έμαθε να πεθαίνει έχει ξεμάθει να ‘ναι δούλος· είναι πάνω από κάθε εξουσία, σίγουρα πέρα από κάθε εξουσία.⁵⁴²

⁵³⁶ Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* I, 69, Browning Cole Eve, “The soul of the beast in Stoic thought”, K. Βουδούρη (ed.), *Hellenistic philosophy*, International Center for Greek Philosophy and Culture Athens 1993, σελ. 42.

⁵³⁷ Με το θέμα της συντομίας της ζωής έχει ασχοληθεί ήδη ο Σενέκας στον *Διάλογο De brevitate Vitae* *Περί συντομίας της ζωής*, μτφ. Πετρόχειλου Νίκου, Εκδ. Πατάκη Αθήνα 2005

⁵³⁸ Συγκεκριμένα ο Σενέκας στον *Διάλογο De otio* υποστηρίζει ότι η Φύση καθορίζει την κοσμική τάξη και επομένως αυτή ταυτίζεται με τη μεγάλη πολιτεία, το μακρόκοσμο, ενώ η μικρότερη (*minor res publica*), που αποτελείται από το σύνολο των ανθρώπων, αποτελεί το μικρόκοσμο. Η αρμονική λειτουργία των δύο κόσμων μπορεί να επιτευχθεί, όταν ο μικρόκοσμος εναρμονιστεί με το μακρόκοσμο (*maior res publica*.- κάποιος λένε να φροντίζεις και για τις δύο πολιτείες στον ίδιο χρόνο και για τη μεγάλη και για τη μικρή, άλλοι μόνο για τη μικρή, άλλοι μόνο για τη μεγάλη., *De ot.* 4.1). Ο *Διάλογος* αποδεικνύει τη στενή σχέση μεταξύ των δύο κόσμων, μία σχέση αλληλεξάρτησης, που απαιτεί την αρμονική συνύπαρξη με γνώμονα το μέτρο, ώστε να μη διαταράσσεται η ισορροπία. Τριανταφυλλίδου Γεωργία, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, Διπλωματική Εργασία, επιβλέπουσα Χ. Τσίτσιου, Φιλοσοφική Σχολή ΑΠΘ Θεσσαλονίκη 2016 σελ. 32-33. Η ίδια η έννοια της ανάπαυλας, *otium*, ήταν κεντρική στη γενικότερη στάση του Naess. Όπως αναφέρουν ο Drengson, ο Fox, ο Andrei Whitaker και άλλοι, διέκοπτε την καθιστική εργασία σε τακτά διαστήματα για περπάτημα ή χορό ή ακόμη και πυγμαχία σύμφωνη με τις αρχές του Γκάντι, ενώ περνούσε μεγάλα διαστήματα «ανάπαυλας» έξω από τον πολιτισμό είτε στην καλύβα του στο όρος Mt. Hallingskarvet, γνωστό και ως Tvergastein, είτε ως ορειβάτης στις κορυφές του κόσμου.

⁵³⁹ Τριανταφυλλίδου Γεωργία, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, Διπλωματική Εργασία, επιβλέπουσα Χ. Τσίτσιου, Φιλοσοφική Σχολή ΑΠΘ Θεσσαλονίκη 2016 *Ep.* 1.3 σελ. 26

⁵⁴⁰ Κοιτάω την κάθε μέρα σαν να είναι η τελευταία., *Ep.* 93.6 Τριανταφυλλίδου Γεωργία, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, έ.α., σελ. 24

⁵⁴¹ Τον θάνατο ως αφετηρία της περί ταυτίσεως ιδέας του Naess θα εξετάσουμε εκτενώς στο 4^ο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής.

⁵⁴² Έ.α., *Ep.* 26.10, σελ. 27

Από την γενική σύνδεση του κόσμου που αποδέχονται οι Στωικοί, σε μία διάταξη δίχως κενά, γίνεται φανερό ότι οι σχέσεις των όντων έχουν εσωτερικό χαρακτήρα. Η αιτία της κίνησης ή μεταβολής δεν είναι δυνατόν να είναι εξωτερική αλλά συμβαίνει πάντα εξ αιτίας μίας απόκρισης βασισμένης στη διάταξη του κάθε σώματος. Ένα ζώο π.χ. θα φοβηθεί κατά τη συνάντησή του με ένα άλλο ζώο, επειδή έχει συγκεκριμένη εσωτερική διάταξη. Μία πέτρα θα κυλήσει σε ένα γκρεμό εξ αιτίας μίας ώθησης μόνο επειδή έχει συγκεκριμένο σχήμα που της το επιτρέπει κοκ. Με αυτό τον τρόπο, οι Στωικοί επεδίωκαν να περιλάβουν όλες τις καθαρά μηχανικές πλευρές της αλληλεπίδρασης μεταξύ των σωμάτων, μέσα σε μια αντίληψη για τη φύση και την αιτιότητα, σύμφωνα με την οποία η πορεία των γεγονότων μοιάζει με το σύνολο των αλληλεπιδράσεων των αυτορυθμιζόμενων συστημάτων.

5. Η εικονογραφία της ταύτισης: τα υβριδικά όντα και το τερατώδες

Οι *μιζανθρωπικές*⁵⁴³ υβριδικές μορφές, σύνθεση της ανθρώπινης και ζωικής μορφής, αφθονούν γενικά στην ελληνική τέχνη. Υπάρχει όμως μία ομάδα, στην οποία έχουν την τιμητική τους, ο θίασος του Διονύσου, του Θεού, ο οποίος είναι ικανός να αλλάζει την ανθρώπινη αντίληψη-συνείδηση, του Θεού της μεταμόρφωσης, της δικής του και των άλλων. Οι *μιζανθρωπικές* μορφές είναι κατά την Aston το μέσον επικοινωνίας με τη διάσταση αυτή της φύσης, η οποία χαρακτηρίζεται από την πολλαπλή οπτική και τη ρευστότητα.⁵⁴⁴ Σταθερά, τα μιζανθρωπικά όντα συνδέονται με τη μεταμόρφωση και με το προσωπίο, που επιτρέπει την ανάληψη νέας ταυτότητας, τόσο μιμητικά όσο και μεταμορφωτικά.⁵⁴⁵

Οι μικτές αυτές μορφές, οι οποίες βάσει των λεγομένων της Aston,⁵⁴⁶ αναπαριστούν επί το πλείστον προγενέστερα στοιχεία, τα οποία κατά την εξέλιξη οφείλουν να ηττηθούν, γεγονός που διακρίνεται και στο μοτίβο της μάχης, μπορούν τώρα να λειτουργήσουν αντίστροφα εισάγοντας εκ νέου το ζωικό στοιχείο της ορμής που έχει εκλείψει σε ένα απόλυτα εκλογικευμένο μηχανιστικό σχήμα. Ο Κ. Τσάτσος⁵⁴⁷ αναφέρεται σε μία τέτοια απόπειρα όταν ομιλεί για την πρώτη ανθρώπινη συνειδησιακή κατάσταση, μόλις ο άνθρωπος απεσπάσθη από το ζωικό βασίλειο,⁵⁴⁸ «πρεσβύτερη από τη συνείδηση που λειτουργεί κατά λόγον και η οποία υπήρξε κυρίαρχη πριν ο άνθρωπος αποσπασθεί από τη φύση και τούτη εκτοπισθεί από τη διάνοια, η οποία αποτελεί απλώς τμήμα της». Το αίτημα είναι η επανάκτηση της ολότητας.

⁵⁴³ Τον όρο *μιζανθρωπικές* μορφές χρησιμοποιεί η E. Aston 2011 *Mixanthropoi: Animal Human hybrid deities in Greek religion*. Kernos supplement 25 Centre International d' etude de la religion Greque – Antique, Liege.

⁵⁴⁴ Aston, έ. α. σελ. 106.

⁵⁴⁵ Aston, έ. α. σελ. 290.

⁵⁴⁶ Aston, έ. α. σελ. 33.

⁵⁴⁷ Κ. Τσάτσου, «Η έννοια του μύθου» στο I. Κακριδή (ed.), *Ελληνική Μυθολογία*, τ.1, Εκδοτική Αθηνών 1986., σελ. 20.

⁵⁴⁸ Τσάτσου, έ.α., σελ. 18.

Το τερατώδες ως μεταβατικό όν σε αναμονή ενός ορισμού γίνεται δείκτης εκείνου που αδυνατούμε να κατατάξουμε. Πρόκειται επίσης για μεταφορά της εξουδετέρωσης της επιθυμίας μας να ελέγχουμε όλη τη γνώση.⁵⁴⁹ Οι τερατώδεις μορφές, καθώς αποκαθιστούν την έννοια του χάους, προσφέρουν μία θαυμαστή μαρτυρία της υπερχείλισης του φυσικού, πέρα από τα ελεγχόμενα συστήματα και της τρομερής πολυπλοκότητάς του, που συνοψίζεται στην έντονη και ζωντανή συνύπαρξη της ανώτερης γεωμετρίας με το απόλυτα χαοτικό. Έναν κόσμο όπου ενίοτε επικρατεί το πρότυπο της δημιουργίας κόσμου εκ του χάους, δημιουργία νέων καταστάσεων και οντοτήτων, όπου η φύση αναγνωρίζεται ως δημιουργός, καθιστώντας τη γλώσσα του παλαιού προτύπου της μηχανής και την ερμηνεία που παρείχε για τον κόσμο, ανεπαρκή,⁵⁵⁰ υποδηλώνοντας την επαφή με τη σφαίρα των δημιουργικών δυνάμεων.

Το τερατώδες στην ικανότητά του να αντικατοπτρίζει την ουσιαστική μας άγνοια για τον κόσμο υπενθυμίζει στο θεατή ότι υπάρχουν ακόμη πολλοί άλυτοι γρίφοι στο μεγάλο σχέδιο της φύσης,⁵⁵¹ ενώ ως υπενθύμιση και κατάλοιπο της ζωικής υπόστασης του ανθρώπου προξενεί ταραχή και έλξη ταυτοχρόνως. Η ισχύς του, κατά την άποψη ορισμένων μελετητών, έγκειται στη μοναδικότητά του, στη σπάνια ικανότητά του να καταδεικνύει τα όρια της λογικής, οδηγώντας συγχρόνως στην ταπείνωση και στην εξύψωση.⁵⁵² Όπως παρατηρεί ο Ganguilhem,⁵⁵³ το τερατώδες πλάσμα έχει έναν παράδοξο τρόπο να οριοθετεί την ανθρώπινη ζωή, φέρνοντάς την αντιμέτωπη με τα όρια και την αβεβαιότητά της. Εξ αιτίας της ανάμικτης φύσης του, το τερατώδες όν δεν είναι επακριβώς ούτε υποκείμενο, αλλά ούτε αντικείμενο, κλονίζει την ταυτότητα μας, θολώνοντας τα όρια. Στο έργο μάλιστα του Redon,⁵⁵⁴ φέρνοντας στην επιφάνεια μια «αναρρωτική», όπως την αποκαλούν οι μελετητές του, αίσθηση του χάους, τα σύνθετα τερατώδη όντα βοηθούν τον παρατηρητή να δει τη φύση όχι πλέον ως πρώτη ύλη, αλλά ως ενέργεια, ξεχείλιση αφθονίας και μεγαλόπρεπης δυνατότητας για πολυπλοκότητα. Το τερατώδες, εστιάζοντας στο ατελείωτο καρναβάλι των μορφών, είναι ικανό να απελευθερώνει τις νοητικές διεργασίες από τούς περιορισμούς των παραδοσιακών διπόλων, τα οποία υποβιβάζουν την ιδέα της ελεύθερης φύσης σε μία άσκοπη αναταραχή, και να καλλιεργεί την τέχνη της παρατήρησης, προτείνοντας το διαχωρισμό ανθρώπινου και μη ανθρώπινου, ως αφετηρία στοχασμού μάλλον παρά ως συμπέρασμα. Γνώριμο και αλλότριο συγχρόνως, ελκυστικό και απωθητικό δια

⁵⁴⁹ M. vanZuylen, “The secret life of monsters” στο Jodi Hauptman (ed.) *Beyond the visible: the art of Odilon Redon*, The MoMa, N. York, 2005 σελ. 58.

⁵⁵⁰ Βλ. Κ. Βουδούρη, «Φύση μεταφυσική και οικολογία» στο Κ. Βουδούρη (ed), *Οικολογικές αξίες*, έ.α., σελ. 53. Αν δεχθούμε ότι ο κόσμος της φύσεως δεν είναι μόνον ο κόσμος της μετρούμενης και μαθηματικοποιημένης ποσότητας που διέπεται από ομοιογένεια και συνέχεια.

⁵⁵¹ M. vanZuylen, “The secret life of monsters”, έ. α., σελ. 57-58.

⁵⁵² M. vanZuylen, “The secret life of monsters”, έ. α., σελ. 57.

⁵⁵³ G. Ganguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin 1971 και ειδικά το “La monstruosité e le monstrueux”, σελ. 171-184.

⁵⁵⁴ M. vanZuylen, έ.α., σελ. 58. Ο Redon, υποστηρίζει η vanZuylen, αντιστάθηκε στον αναδύομενο κατά τον 19^ο αιώνα επιστημονικό κλάδο της τερατολογίας που είχε ως στόχο την κατηγοριοποίηση και εξημέρωση του τερατώδους όντος και το αντιμετώπισε πάντοτε ως την πεμπτούσια της μη αναγωγιμότητας. Ένας τόπος απελευθερωτικός και απελευθερωμένος, όπου η φαντασία και η επιστήμη είναι δυνατόν να συνυπάρξουν.

μιας, το τερατώδες γίνεται ο φακός μέσα από τον οποίο μπορούμε να εξετάσουμε μία νέα πολύπλοκη πραγματικότητα. Και η ταύτιση εδώ λειτουργεί περισσότερο στο επίπεδο της τέχνης παρά της επιστήμης, επειδή δεν αποπειράται να επιλύσει τους συμπαντικούς γρίφους, αλλά να καταστήσει την πολυπλοκότητά τους ορατή. Πάντως, σε τελική ανάλυση το τερατώδες υπενθυμίζει, μεταξύ άλλων και τη ροπή της φύσης προς το παιχνίδι, αποτελώντας την κατάλυση του κανόνα που διέπει τη σχέση μορφής και λειτουργίας. Όπως ο συνθέτης, ο οποίος σκόπιμα αντικαθιστά κάποιες φορές το σύμφωνο με το διάφωνο διάστημα, την αρμονία με την κακοφωνία, η φύση εμφανίζεται ως βίαιος και ιδιότροπος πειραματιστής, προσφέροντας δείγματα της εικονοκλαστικής τέχνης της. Το τερατώδες, σαν κάποιο στόμιο καταπληκτικών δημιουργικών πόρων, γεφυρώνει το λογικό και το άλογο, βήμα απαραίτητο για την ταύτιση με τη φύση, αντιπαραθέτοντας το κανονικό και την απόκλιση, προσφέροντας στον παρατηρητή τη μαγεία του υβριδικού και γκροτέσκου.⁵⁵⁵ Ο Β. Ουγκώ στην εισαγωγή στο έργο του Cromwell δεν συνδέει το γκροτέσκο με τη φαντασία αλλά επιμένει ότι είναι ρεαλιστικό, κάτι που υπάρχει στη φύση και στον κόσμο γύρω μας, θέση που υποστηρίζει επίσης και ο Chesterton. Ο P. J. Thomson, στην εκτενή μελέτη του για το γκροτέσκο, επιμένει στη δυναμική αντιπαραβολή ασύμβατων στοιχείων. Οι συγκρούσεις που εκφράζονται με τον τρόπο αυτό παραμένουν ανεπίλυτες.⁵⁵⁶ Η συνεχής ανεπίλυτη σύγκρουση και συνεχής ανατροφοδότηση της έντασης ανάμεσα σε στοιχεία που αποτελούν εν μέρει δίπολο και εν μέρει οργανική σύνθεση, παραπέμπει στη φυσική σφαίρα, όπου όλοι οι οργανισμοί είναι ταυτοχρόνως θηρευτές και θηράματα, θύτες και θύματα, αλλά και στο ζήτημα της θέσης του ανθρώπου στη φύση. Το γκροτέσκο κατά μία έννοια αποτελεί μεταφορά της μεγιστοποίησης της ενεργειακής ροής εξ αιτίας των άλυτων εντάσεων, ως διαφορά δυναμικού, ενώ μας αφήνει ενεούς ως προς το τελικό αίτιο.

Όσον αφορά τους Σατύρους, σε σχέση με το ζήτημα που μας απασχολεί, ενδιαφέρον παρουσιάζει η παρατήρηση του Andrew Stewart⁵⁵⁷ ότι, παρόλο που εκ πρώτης όψεως η επικράτεια των Σατύρων φαίνεται να αντιπαρατίθεται στην πόλιν, δεν είναι η φύση που αντιπαρατίθεται στον πολιτισμό ως απλή αντιστροφή του, αλλά μια παράξενη διαστρέβλωση της ζωής της πόλης, μπερδεύοντας τις κατηγορίες που ορίζουν την ελληνική κοσμοθεωρία. Στην πραγματικότητα συγχέουν και συσκοτίζουν τις οικείες κατηγορίες 'ζώο και άνθρωπος', 'ύπαιθρος και πόλη', 'φύση και πολιτισμός', 'εαυτός και άλλος', 'υποκείμενο και αντικείμενο'. Με το ένα πόδι στη φύση και το άλλο στο ιδανικό, στον ανθρώπινο και μη ανθρώπινο κόσμο ταυτόχρονα, είναι αγγελιοφόροι που φέρνουν ένα μήνυμα εναλλακτικό της

⁵⁵⁵ Shun-Liang Chao, *Rethinking the concept of the Grotesque*, Modern Humanities Research Association and Routledge N.Y., 2010, σελ. 1. Η λέξη γκροτέσκο προέρχεται από το ιταλικό *grotte*, σπήλαια, όπου για πρώτη φορά ανακαλύφθηκαν τέτοιου είδους αλλόκοτες μορφές και συγκεκριμένα στις ανασκαφές στη Ρώμη το 1480 κάτω από τα λουτρά του Τίτου, στις υπόγειες αίθουσες του *Domus Aurea*. Οι πρώτες αυτές απεικονίσεις αποδίδονται στο Ρωμαίο ζωγράφο Fabullus και χρονολογούνται από την εποχή του Νέρωνα.

⁵⁵⁶ Thompson J. P., *The grotesque*, Critical Idiom Series, Methuen & Co Ltd, London U. K. ,1972, σελ. 27

⁵⁵⁷ Andrew Stewart, *Τέχνη επιθυμία και σώμα στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφ. Α. Νικολόπουλου, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003, σελ. 336.

διχοτόμησης. Και επίσης όπως αναφέρει ο Bergson, μας υπενθυμίζει ότι πολλά από αυτά που ερευνούμε στη φύση δεν είναι δυνατόν να ενταχθούν σε γνωστές κατηγορίες. Με ποιο φόρεμα «κομμένο» ήδη, να το ενδύσωμεν; διερωτάται, για να καταλήξει ότι είναι προτιμότερο να «ράπτωμεν επί μέτρω».⁵⁵⁸

Κατά την Αναγέννηση στο έργο του Arciboldo έχουμε μία σαφή εικονική αναπαράσταση της ταύτισης, όπου δεν διακρίνεται μόνον η φύση και ο άνθρωπος, αλλά και η στενή μεταξύ τους σχέση,⁵⁵⁹ η ταύτιση στο αισθητό και υπεραισθητό επίπεδο. Μέσα στους πίνακές του ο θεατής πρώτα βλέπει ένα κεφάλι για να αντιληφθεί μετά από ενδελεχή παρατήρηση ότι το κεφάλι αυτό απαρτίζεται από μυριάδες όντα: άνθη, φρούτα, ζώα, πτηνά, βιβλία, όλα εκείνα που εν ολίγοις έχουν κατά την πορεία του χρόνου συνθέσει αυτό το αποτέλεσμα, το σώμα και την ψυχή.⁵⁶⁰ Τα έργα δεν έχουν απλώς χιουμοριστική διάθεση, αν και αυτός ο χαρακτήρας δεν απουσιάζει, αλλά βασίζονται σε βαθύτατη και ακριβή γνώση της φυσικής ιστορίας. Ο Comanini⁵⁶¹ θεωρεί ότι οι πίνακες αυτοί του Arciboldo μεταφέρουν ένα σοβαρό μήνυμα και έχουν προκύψει από μελέτες φυσικών αντιστοιχιών, φυσιολογικής και φυτογνωμικής, όπου η λειτουργία ανθρώπινων μελών και φυτικών, όπως και ζωικών μορφών, συγκρίνονται.⁵⁶² Τους θεωρεί μάλιστα παραδείγματα Σωκρατικής ειρωνείας, όπου ένα σοβαρό νόημα κρύβεται πίσω από ένα ευτράπελο παρουσιαστικό.⁵⁶³ Αναφέρεται επίσης στον όρο *grilli* για να περιγράψει τα συγκεκριμένα έργα, όρο που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Arciboldo με την έννοια της εικόνας, η οποία απαρτίζεται από όντα τα οποία μετέχουν του νοήματός της.

6. Η επιστημονική μέθοδος του Γκαίτε ως μορφή ταύτισης του ερευνητή με το υπό παρατήρηση αντικείμενο

Ο Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), κυρίως γνωστός για το ποιητικό και θεατρικό του έργο, απέδιδε μεγαλύτερη αξία στο λιγότερο γνωστό επιστημονικό του έργο, το οποίο περιλαμβάνει μελέτες βοτανικής, μετεωρολογίας, μορφολογίας,

⁵⁵⁸ Η δημιουργός εξέλιξης, έ.α. σελ. 137

⁵⁵⁹ K. Rosenberg, "Several obsessions united on the canvas", N.Y. Times, 10 Σεπτεμβρίου 2010, Παρουσίαση της έκθεσης "Arciboldo, 1526-1593: Nature and Fantasy", National Gallery Washington. Η παρουσίαση αντανακλά το πάθος του 16^{ου} αιώνα για τη βοτανική και τη ζωολογία, συνθέτοντας την ανθρώπινη μορφή από σύνολα φυσικών όντων. Η επιλογή των συνόλων τα τοποθετεί και χρονικά στους φυσικούς κύκλους. Η Ανοιξη, π.χ. παρουσιάζεται ανθισμένη, ενώ ο χειμώνας σαν ένα σύνολο από γυμνά κλαριά και ρίζες.

⁵⁶⁰ A. Tucker, "Arciboldo's feast for the eyes", The Smithsonian Institute Magazine, Jan. 2011. Είναι γνωστό επίσης ότι ο καλλιτέχνης σχεδίαζε και θεατρικά κοστούμια, όπου διακρίνεται επίσης το έντονο ενδιαφέρον του για τη φύση και την ταύτιση του ανθρώπου με αυτήν. Είναι γνωστό πως στον ετήσιο τελετουργικό εορτασμό του 1571 έντυσε τον αυτοκράτορα Μαξιμιλιανό και τα μέλη της αυλής του με κοστούμια που αναπαριστούσαν τις εποχές και τα τέσσερα στοιχεία.

⁵⁶¹ Thomas Da Costa Kaufmann, "The artificial and the natural: Arciboldo and the origins of still life" στο Bernadette Bensaude-Vincent, William R. Newman (eds), *The artificial and the natural, an evolving polarity*, Dibner Institute Studies in the History of Science and Technology, MIT 2007, σελ. 156.

⁵⁶² Thomas DaCosta Kaufmann έ.α. , σελ. 162, έ.α. Αντίστοιχες μελέτες διενεργούσε και ο Leonardo Da Vinci, βλ. σημ. 46, σελ. 163.

⁵⁶³ Thomas DaCosta Kaufmann έ. α. σελ. 156.

οπτικής και γεωλογίας. Η μέθοδος του Γκαίτε, που έχει αρχίσει στην εποχή μας να επανεξετάζεται οδηγώντας σε μία ευρύτερη *Γκαίτεανική επιστήμη*, είναι κατάλληλη για τη σπουδή της ζωντανής φύσης, της φύσης σε διαρκή ροή και μεταμόρφωση.⁵⁶⁴ Ο Γκαίτε ήταν σύμφωνος με τον Σπινόζα όσον αφορά την ύπαρξη ενός τρίτου είδους γνώσης την οποία ο Σπινόζα ονομάζει Διαισθητική Γνώση⁵⁶⁵ και η οποία κατά τον Γκαίτε εξυπηρετεί την σπουδή του οργανικού κόσμου. Θεωρούσε επίσης κομβικής σημασίας, όπως θα καταστεί φανερό, παράλληλα με τη συλλογή των δεδομένων, τον τρόπο με τον οποίο το πείραμα ή η έρευνα επιδρά στην ψυχή του παρατηρητή.

Ο Naess επισημαίνει ότι γενικά, οι βαθιές διαφορές ανάμεσα στον τρόπο που οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τη φύση όταν την παρατηρούν, θεωρούνται υποκειμενικές. Λέγεται ότι, *διαφορετικά* αισθήματα και αντιλήψεις δημιουργούνται σε διαφορετικούς ανθρώπους όταν είναι αντιμέτωποι με το *ίδιο πράγμα*, αναφέρει,⁵⁶⁶ και το ίδιο αυτό πράγμα θεωρείται πως είναι το πράγμα καθ' αυτό. Συνεπώς, συνεχίζει ο Naess, η αντικειμενική πρόσληψη η οποία περιγράφει το πράγμα καθ' αυτό θα πρέπει να μη λαμβάνει υπ' όψιν αυτές τις διαφορές που διακρίνουν οι παρατηρητές, δηλαδή μεταξύ άλλων και τις ατομικές διαφοροποιήσεις των αισθητικών ποιοτήτων. Το πράγμα καθ' αυτό δεν θα πρέπει να έχει σχήμα ή χρώμα, προσθέτει, και τελικώς να είναι μία αφηρημένη δομή που θα ήταν δυνατόν να περιγραφεί μαθηματικώς. Ο Γκαίτε έδειχνε ειδικό ενδιαφέρον για τις ποιότητες στη φύση και το έργο του είναι αφετηρία για την ανάπτυξη μίας επιστήμης των ποιοτήτων⁵⁶⁷ η οποία καλλιεργεί μία ενσυναισθητική σχέση με τη φύση, όπως και μία «αντικειμενική διαίσθηση». Η προσπάθεια του Γκαίτε είναι να αποδείξει ότι και στις δευτερογενείς ιδιότητες, «τις υποκειμενικές», υπάρχει ένα απόλυτο στοιχείο και η δυσκολία έγκειται στο να το διακρίνει ο παρατηρητής. Διατείνεται ότι αυτό είναι μέσα στο φάσμα των ανθρωπίνων δυνατοτήτων αρκεί ο παρατηρητής να βυθιστεί μέσα στο ίδιο το φαινόμενο. Η ιδιαίτερη αυτή προσέγγιση του υπό έρευνα

⁵⁶⁴ Συνοψίζεται λακωνικά και με κομπόχτα στο έργο του *Η μεταμόρφωση των φυτών* J. W. von Goethe, *The Metamorphosis of Plants*, Εκδ. Bio-dynamic farming and gardening association, inc. P.O. Box 550, Kimberton, PA 19442, 1993. Η πρώτη έκδοση χρονολογείται το 1790 Εδώ ακολουθείται η Αγγλική μετάφραση που εμφανίστηκε το 1863 στο *Journal of Botany*

⁵⁶⁵ Για τον ορισμό αυτού του είδους γνώσης βλ. *Ηθική* έ. α. Περί Ψυχής, σχόλιο 2 του θεωρήματος 40, σελ. 96

⁵⁶⁶ Naess A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy* έ. α., σελ. 47, τονισμός του συγγραφέα.

⁵⁶⁷ Σκοπός του ήταν να προσφέρει έναν αντίλογο προς τη μεθοδολογία που αντικαθιστά ολοκληρωτικά το φαινόμενο με ένα μαθηματικό σχήμα που εκφράζει αποκλειστικά τις πρωτογενείς ιδιότητες, θεωρώντας τις δευτερογενείς υποκειμενικές και άρα όχι μέρος της αντικειμενικής φύσης. Βλ. επίσης A. Naess, *The World of Concrete Contents, The Trumpeter*, Vol. 22 no 1 2006, σελ.43, σχετικά με το διάλογο περί πρωτογενών και δευτερογενών ιδιοτήτων-ποιοτήτων, όπου δίνει το εξής παράδειγμα: Αν βάλουμε το δεξί μας χέρι, αφού πρώτα αφήσουμε να το χτυπήσει ο κρύος αέρας, σε έναν κουβά νερό και αναφωνήσουμε «ζεστό!» και μετά βάλουμε το αριστερό με το οποίο κρατούσαμε έναν ζεστό καφέ στον ίδιο κουβά μοιραία θα αναφωνήσουμε «κρύο!». Τι θα είναι εν τέλει το νερό κρύο ή ζεστό; Η απάντηση του Γαλιλαίου: ούτε κρύο ούτε ζεστό. Αυτές είναι δευτερογενείς ποιότητες. Το νερό καθαυτό έχει μόνον πρωτογενείς ιδιότητες. Το ίδιο ισχύει και για το βάρος. Η απάντηση του Πρωταγόρα, και κρύο και ζεστό. Όταν όμως μας απασχολούν τα έμβια όντα σημαντική δεν είναι μόνον η απόλυτη θερμοκρασία, η οποία ενδεχομένως εξυπηρετεί τον επιστήμονα παρατηρητή να κάνει κάποιες προβλέψεις, κατηγοριοποιήσεις κοκ, αλλά κυρίως εκείνη που προσλαμβάνει ο οργανισμός σε συγκεκριμένες συνθήκες και ο τρόπος που τον επηρεάζει.

αντικείμενου, η οποία αναφέρεται και ως ευγενής «λεπτοφυής εμπειρισμός», *delicate empiricism* (*Zarte empirie*), είναι μία προσπάθεια κατανόησης του νοήματος ενός πράγματος δια της παρατεταμένης παρατήρησης και της ενσυναίσθησης. Πρόκειται για μία προσπάθεια θεμελιωμένη στην άμεση εμπειρία. Ο Γκαίτε, σύμφωνος με τη σκέψη του Σπινόζα, ο οποίος τον επηρέασε βαθύτατα στη διαμόρφωση της επιστημονικής του προσέγγισης, δεν αποδεχόταν τον οργανικό κόσμο ως ένα μηχανικό δημιούργημα το οποίο δεν περιείχε την πρώτη Αρχή, τον Θεό. Συνεπώς για να γνωρίσουμε το πράγμα καθ' εαυτό δεν είναι αναγκαίο να αποτραβηχτούμε από την εξωτερική φύση και να περιχαρκαωθούμε στη νόηση αλλά είναι δυνατόν να το γνωρίσουμε δια της μελέτης των ίδιων των φυσικών φαινομένων στην πληρότητά τους, χρησιμοποιώντας μία συγκεκριμένη μέθοδο. Σπουδάζοντας συνεπώς την οργανική φύση θα ήταν δυνατόν, δια της Δαισθητικής Γνώσης, να συλλάβουμε την δημιουργό αρχή μέσα στα πράγματα. Η διαφοροποίηση μεταξύ οργανικού και ανόργανου κόσμου συμβαίνει διότι στον μεν ανόργανο κόσμο ισχύουν οι φυσικοί νόμοι ενώ στον οργανικό παρατηρείται μία διαφοροποίηση. Ο Γκαίτε χρησιμοποιεί την εντελέχεια για να περιγράψει τον γενικό κανόνα βάσει του οποίου εκδηλώνεται ο οργανισμός.

Υπάρχει ένας «λεπτοφυής εμπειρισμός», διατείνεται ο Γκαίτε, ο οποίος ταυτίζει τον εαυτόν του με το αντικείμενο της παρατήρησης, γενόμενος έτσι αληθινή θεωρία.⁵⁶⁸ Αν και επιστημονική, η μέθοδος βασίζεται στη σύνδεση του ερευνητή με το υπό διερεύνηση αντικείμενο ως μία συμμετοχή του στο φαινόμενο, η οποία οδηγεί το φαινόμενο να του αποκαλυφθεί. Κατά την άποψη του Γκαίτε οι αποκαλούμενες δευτερογενείς ιδιότητες των όντων, όπως το χρώμα, η γεύση ή ο ήχος, δεν πρέπει να θεωρούνται απλώς αποτελέσματα των πρωτογενών επί των αισθήσεων. Ο Naess, σε συμφωνία με την άποψη αυτή, έχει εκφράσει την τοποθέτησή του επαρκώς όταν διατείνεται ότι «η πλέον ενδιαφέρουσα ερμηνεία της ύλης» κατά την αντίληψη του, «είναι εκείνη η οποία περιλαμβάνει όλα όσα ο άνθρωπος θα ήταν δυνατόν να βιώσει σε οποιαδήποτε κατάσταση», ενώ δεν απορρίπτει ούτε την πιθανότητα, «άλλα ευαίσθητα όντα να είναι δυνατό να βιώνουν και άλλα «πράγματα», απρόσιτα στους ανθρώπους».⁵⁶⁹ Συνολικά πρόκειται για μια ενεργητική και όχι παθητική διαδικασία που μας απομακρύνει από την ομοιομορφία, την οποία η διάνοια επιβάλλει στη φύση και μας καθιστά ικανούς να βιώσουμε την ποικιλομορφία και τον πλούτο της. Έτσι προσεγγίζουμε το «πρωταρχικό φαινόμενο», εκείνο που εμπεριέχει την αυθεντική ολότητα. Γράφει σχετικά στη *Θεωρία των χρωμάτων*:⁵⁷⁰ Όσα προσλαμβάνουμε δια της εμπειρίας είναι συνήθως ατομικές περιπτώσεις, οι οποίες με λίγη προσοχή μπορούν εύκολα να υπαχθούν σε εμπειρικές κατηγορίες. Αυτές πάλι μπορούν να υπαχθούν σε επιστημονικές κατηγοριοποιήσεις και αυτές ακόμη σε γενικότερες, ώστε τελικά φτάνουμε να γνωρίσουμε τους απολύτως αναγκαίους όρους των

⁵⁶⁸ D. Seamon, "Goethe nature and phenomenology" στο D. Seamon & A. Zajonc (eds), *Goethe's way of science: a phenomenology of nature*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1998, βλ. Σημ. 5.

⁵⁶⁹ A. Naess, "The world of concrete contents", *Inquiry* 28 (1985), 417-428, βλ. επίσης *The Trumpeter*, vol 22, no 1, 2006, σελ. 43-55, βλ. σελ. 44.

⁵⁷⁰ Goethe, έ.α. 2008, σελ. 143.

φαινομένων. Από εδώ και πέρα αρχίζουν όλα να υποτάσσονται σταδιακά σε καθολικούς κανόνες και νόμους, οι οποίοι δεν αποκαλύπτονται μόνο στο νου με λόγια και υποθέσεις, αλλά και δια των φαινομένων. Αυτά τα ονομάζουμε «πρωταρχικά φαινόμενα», διότι δεν υπάρχει τίποτα ανώτερό τους στην εμπειρία, αλλά δι' αυτών μπορεί κανείς να ακολουθήσει μια πορεία αντίστροφη από αυτήν που επιχειρήσαμε, να κατέβει από τις πιο καθολικές κατηγορίες στις πιο κοινές περιπτώσεις της καθημερινής ζωής και να τις εξηγήσει. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι τρόπον τινά πρόκειται για την απεικόνιση της ίδιας της έννοιας. Δι' αυτής της μεθόδου είναι δυνατόν να αναπτυχθεί και να καλλιεργηθεί στο μυαλό του ερευνητή η ικανότητα πρόβλεψης των επιμέρους μορφών δια της μελέτης του πρωταρχικού φαινομένου. Στη μέθοδο περιλαμβάνεται ένας συγκεκριμένος τρόπος παρατήρησης των φαινομένων, μία «ενεργός προσήλωση». Αυτή η διαδικασία της ενεργού προσήλωσης στο υπό παρατήρηση ον, εξελίσσεται σε αυτό που ονομάζεται από τον Γκαίτε «επακριβής αισθητηριακή φαντασία»,⁵⁷¹ και επιδρώντας στη συνήθη συνειδησιακή μας κατάσταση την αλλοιώνει εμπλουτίζοντάς την με τη διαισθητική λειτουργία, η οποία αν και δεν αντικαθιστά την αναλυτική ικανότητα, την συμπληρώνει.⁵⁷²

Για τον Γκαίτε η έκφραση του πρωταρχικού φαινομένου '*urphenomenon*' ή *Ur-phanomen* εκδηλώνεται δια μίας ποιοτικής ανάτασης προς την αυτοπραγμάτωση, την επιθυμία της ζωής να εκφραστεί, η οποία οδηγεί σε συνεχή εξέλιξη ή κατά τον Goethe, μεταμόρφωση. Ο Γκαίτε περιέγραψε το «πρωταρχικό φαινόμενο σαν «μια στιγμή που αξίζει για χίλιες, καθώς φέρει το παν εντός του», ενώ το κλασικό του παράδειγμα είναι η παρατήρηση «όλα είναι φύλλο». Το φύλλο αν και σε πρώτη εξέταση εμφανίζεται ως ένα τμήμα του φυτού αντίστοιχο του μίσχου των στημόνων των ριζών κοκ., ενδελεχής μελέτη καταδεικνύει το δημιουργικό δυναμικό της μορφής του. Σε αντίστοιχα συμπεράσματα έχουν καταλήξει πολλοί σύγχρονοι ερευνητές, όπως ο Brian Goodwin,⁵⁷³ ο Rolf Sattler⁵⁷⁴ και ο Rupert Sheldrake.⁵⁷⁵ Ο D. Seamon ισχυρίζεται ότι η μέθοδος του Γκαίτε είναι δυνατόν να συνδράμει την αγαθή σχέση

⁵⁷¹ "exact sensorial imagination".

⁵⁷² C. Storey, "All is leaf. Goethe's intuitive intellect and environmental philosophy", *The Trumpeter*, vol 15, no 1, 1998, σελ 1-5, βλ. 4.

⁵⁷³ B. Goodwin, *How the leopard changed its spots: The Evolution of Complexity*, Princeton University Press 2001, σελ. 275. Ο Goodwin έχει υποστηρίξει ότι αποκλειστικά μέσω των γονιδίων είναι αδύνατο να εξηγηθεί η πολυπλοκότητα των οργανισμών και προτιμά μια δομιστική-στρουκτουραλιστική τοποθέτηση. Ο δομισμός-στρουκτουραλισμός στη βιολογία σε αντιδιαστολή προς μία καθαρά Δαρβινιστική προσέγγιση παραδέχεται και άλλους μηχανισμούς πέραν της φυσικής επιλογής οι οποίοι καθοδηγούν την εξέλιξη. Η μορφή ενός οργανισμού θεωρείται ως διάγραμμα δυνάμεων, ένα αποτέλεσμα της δράσης τους και των σταδίων ανάπτυξης.

⁵⁷⁴ Βοτανολόγος, καθηγητής στο πανεπιστήμιο McGill του Καναδά. Για τον Sattler δεν υφίσταται παγιωμένη μορφή, αλλά όλα είναι στιγμές μιας διαδικασίας που εκτυλίσσεται στον χρόνο: «όταν επί παραδείγματος παρατηρούμε ένα φύλλο, εκείνο που παρατηρούμε είναι μια διαδικασία, η οποία τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή έχει τη συγκεκριμένη μορφή». Η σκέψη του κατατάσσεται στη φιλοσοφία της διαδικασίας ή του οργανισμού και ορμάται από τη σκέψη του Whitehead.

⁵⁷⁵ Rupert Sheldrake. Ο ερευνητής ανακάλυψε το 1973 τη δράση των «μορφικών πεδίων» που χρησιμοποίησε για να εξηγήσει τη μορφογένεση των φυσικών δομών και την εξάπλωση και κατανόηση νέων ιδεών μέσω της «συνήχησης των μορφικών πεδίων». Η ιδέα αυτή έρχεται σε αντίθεση με τη συνήθη προσέγγιση, η οποία βασίζεται αποκλειστικά στα γονίδια και παρέχει επιχειρήματα στην ολιστική προσέγγιση της φύσης.

του ανθρώπου με τη φύση θεμελιώνοντάς την στην αντίληψη, τη νόηση και το συναίσθημα ταυτοχρόνως,⁵⁷⁶ και επισημαίνει ότι η δική του ενασχόληση με τη θεωρία των χρωμάτων τον οδήγησε να συναισθάνεται ισχυρότερους δεσμούς με τη φύση διακρίνοντας τη σύνδεση φαινομενικώς ασύνδετων πραγμάτων.⁵⁷⁷

Αναφερόμενος στο έργο *Η μεταμόρφωση των φυτών*,⁵⁷⁸ ο μελετητής και επιμελητής του έργου του Γκαίτε R. Steiner,⁵⁷⁹ περιγράφει ένα είδος ταύτισης του παρατηρητή με το υπό παρατήρηση αντικείμενο: Εκείνο το οποίο είναι σημαντικό στη θεωρία της μεταμόρφωσης των φυτών, ισχυρίζεται ο Steiner, δεν βρίσκεται στην ανακάλυψη του γεγονότος ότι φύλλο, κάλυξ, κορώνη κλπ είναι ταυτόσημα όργανα, αλλά στην εκπληκτική «σκεπτο-δομή» μίας ολότητας δημιουργικών δυνάμεων, οι οποίες βρίσκονται σε αμοιβαία αλληλοδιείσδυση. Το ύψος αυτής της ιδέας, την οποία ο Γκαίτε αποπειράθηκε να επεκτείνει και στο ζωικό βασίλειο, γίνεται ξεκάθαρο μόνον όταν ο ενδιαφερόμενος θελήσει να τη ζωντανέψει μέσα στο νου του. Τότε ευθύς συνειδητοποιεί ότι αυτή η σκέψη ταυτίζεται με την ίδια τη φύση του φυτού, μεταφρασμένη σε ιδέα και είναι εξίσου ζωντανή στο νου όσο και στο αντικείμενο. Ο οργανισμός στη σκέψη ζωντανεύει μέχρι τη λεπτομέρειά του. Δεν συλλαμβάνεται ως άψυχο αυτοτελές αντικείμενο, αλλά ως κάτι εξελισσόμενο, ως ένα γίνεσθαι, ως το στοιχείο της συνεχούς κινήσεως εντός του εαυτού του.⁵⁸⁰ Η Γκαίτεανική επιστήμη μας παρακινεί να αναζητήσουμε την κατανόηση της ολότητας του φαινομένου στη στοχαστική παρατήρηση και κατανόηση των μερών στην οργανική τους διασύνδεση. Και αυτό διότι αν κατανοηθούν πράγματι τα μέρη, γίνεται αντιληπτή η σχέση τους με το όλον.

Ο Naess κάνει επίσης τον βασικό διαχωρισμό που απαντά και στη Γκαίτεανική προσέγγιση, μεταξύ του υποκειμενικού και του σχεσιακού. Το υποκειμενικό σχετίζεται με τις προτιμήσεις του παρατηρητή ενώ το σχεσιακό με τις διασυνδέσεις του παρατηρούμενου. Όσο εμβαθύνουμε στην παρατήρηση αντιλαμβανόμαστε το πλαίσιο της συνάφειας από το οποίο τα έμβια όντα δεν είναι δυνατόν να αποσπαστούν και εντός του οποίου κατανοούνται, διότι δεν είναι δυνατόν να νοηθούν αυτόνομα, διατηρώντας την ουσία τους. Ως παράδειγμα αναφέρουμε τις ρίζες ενός φυτού δίχως το φυτό και δίχως το χώμα ή το νερό, αλλά και τα όργανα της φωτοσύνθεσης δίχως τον ήλιο.⁵⁸¹ Ακόμη και η υποκειμενική πρόσληψη, όπως έχουμε

⁵⁷⁶ D. Seamon, έ.α., 2005, σελ. 87.

⁵⁷⁷ D. Seamon, έ.α. 2005, σελ. 96: Για εμένα προσωπικά, αναφέρει, πηγή έμπνευσης στη θεωρία του Γκαίτε είναι η διευκόλυνση που παρέχει στην «αναδίπλωση» των φυσικών φαινομένων έτσι ώστε εκείνα που εν πρώτοις φαίνονται ασύνδετα, να συνδέονται. Ο φαινομενολόγος γεωγράφος Edward Relph, προσθέτει, εκφράζει την ουσία αυτής της αναδίπλωσης λέγοντας ότι φέρνει κοντά εκείνα, τα οποία ήδη ανήκουν μαζί ακόμη και όταν είναι χωριστά.

⁵⁷⁸ Στο έργο αυτό ο Γκαίτε περιγράφει τη ζωή του φυτού ως τρεις συσπειρώσεις ακολουθούμενες από τρεις εκδιπλώσεις. Ο σπόρος (1^η συσπείρωση) εκδιπλούται στα πρώτα φύλλα. Η δεύτερη συσπείρωση συμβαίνει στον κάλυκα που ακολουθείται από εκδίπλωση σεπάλων και πετάλων. Δια της τρίτης συσπείρωσης μορφοποιούνται τα αναπαραγωγικά όργανα, στήμονες και ύπερος, και δια της τελευταίας εκδίπλωσης σχηματίζεται ο καρπός ο οποίος είναι φορέας της συσπείρωσης, του σπόρου.

⁵⁷⁹ Goethe, έ.α. 2002, σελ. 3, εισαγωγή του R. Steiner.

⁵⁸⁰ Goethe, έ.α. 2002, σελ. 4-5.

⁵⁸¹ Η συγκεκριμένη προσέγγιση του φυσικού κόσμου, υποστηρίζεται από τον Storey, οδηγεί σε μια διαφοροποίηση της συνειδησιακής κατάστασης πέρα από το «αναλυτικό επίπεδο». Το νέο αυτό

ήδη δει στα περί βιοσημειωτικής, στη μελέτη της φύσης δεν συνδέεται με αυθαίρετες προτιμήσεις αλλά με ένα επικοινωνιακό σύστημα. Στην μιμητική των ζώων όπως είδαμε το ζητούμενο είναι η πρόκληση υποκειμενικών εντυπώσεων έτσι ώστε η συμπεριφορά του παρατηρητή να χειραγωγηθεί από τον μιμητή.

Αντιθέτως προς την Νευτώνεια παράδοση που διαχωρίζει τον παρατηρητή από τον κόσμο και αρνείται την αλήθεια της εμπειρίας, η προσέγγιση του Γκαίτε εμβαπτίζει τον ερευνητή στα φαινόμενα στα οποία μετέχει ολοκληρωτικά. Αν και οι σύγχρονοι του Γκαίτε αγνόησαν τα επιστημονικά έργα του, κατά τον 20^ο αιώνα μέσα από την ανάπτυξη της φαινομενολογίας, καλλιεργήθηκε η κατάλληλη ορολογία για την περιγραφή της απόπειράς του: πώς θα περιέγραφε τον εαυτόν του το υπό παρατήρηση ον, αν μπορούσε να μιλήσει.⁵⁸² Η άποψη του Goethe για τον κόσμο είναι εξαιρετικά πολύπλευρη διότι φέρνει στην επιφάνεια την πλευρά του εκείνη που αντιστοιχεί στη φύση του αντικειμένου. Η ενότητα της δραστηριότητας των διανοητικών δυνάμεων βρίσκεται στη φύση του Goethe αλλά η τρέχουσα μορφή της δραστηριότητας αυτής ορίζεται από το εν λόγω αντικείμενο. Ο Goethe δανείστηκε τον τρόπο παρατήρησής του από τον εξωτερικό φυσικό κόσμο αντί να επιβάλει στον κόσμο το δικό του τρόπο. Το σκέπτεσθαι πολλών ανθρώπων είναι αποτελεσματικό μόνο για συγκεκριμένους συσχετισμούς, τελεσφορώντας αποκλειστικά κατά την έρευνα συγκεκριμένων αντικειμένων. Δεν είναι ενοποιημένος, είναι απλά ομοιόμορφος. Αν δηλαδή υπάρχει μία ιδιαίτερη ικανότητα για την αντίληψη της μηχανής, οι ερευνητές αυτοί έχουν την τάση να βλέπουν το σύμπαν ως μηχανή κοκ. Όλων των ειδών τα λάθη και οι αντιθέσεις προκύπτουν επειδή γενικεύουμε έναν τρόπο σκέψης κατάλληλο μόνο για ορισμένες περιπτώσεις. Αντιθέτως η σκέψη του Goethe δεν χαρακτηρίζεται από ανάλογους περιορισμούς ή μονομέρεια διότι ο τρόπος διερεύνησης που ακολουθεί δεν έχει την αφετηρία του στον νου του ερευνητή αλλά στη φύση του παρατηρούμενου αντικειμένου.⁵⁸³ Η επιστημονική προσέγγιση του Γκαίτε είναι ταυτόχρονα ποιητική: μπορεί να παραλληλισθεί με τις τέχνες, διότι

επίπεδο αναφέρεται ως «διαισθητικό». Το αναλυτικό επίπεδο εκφράζεται λεκτικά, είναι γραμμικό και λογικό, ενώ το διαισθητικό είναι ολιστικό, μη-λεκτικό και μη γραμμικό (σελ 3). Βλ. επίσης εισαγωγή στο έργο *Η μεταμόρφωση των φυτών*, Εκδ. Bio-dynamic Farming and Gardening Association Inc., P.O. Box 550, Kimberton, PA 19442, 1993 σελ. 3: Είναι αλήθεια πως ο Γκαίτε έκανε ορισμένες συγκεκριμένες ενδιαφέρουσες ανακαλύψεις στον τομέα της οστεολογίας, της βοτανικής κοκ. Εκείνο όμως που δίνει ζωή σε όλες αυτές τις επιμέρους ανακαλύψεις είναι η εικόνα της ευγενικής και υψηλής φύσης με την οποία συνδέονται. Όσον αφορά την ιστορία των οργανισμών, πρέπει να εστιάσουμε την προσοχή μας κυρίως σε μια σημαντική ανακάλυψη, η οποία καθιστά όλες τις λοιπές ανακαλύψεις δευτερευούσης σημασίας, σχετική με τη φύση του ίδιου του οργανισμού. Πρόκειται για την αναζήτηση της Αρχής βάσει της οποίας ο οργανισμός είναι αυτός που είναι, τα αίτια που καταλήγουν στα φαινόμενα της ζωής. Αυτός στάθηκε ο στόχος του Γκαίτε από την αρχή των ερευνών του. Οι βιολογικές επιστήμες πριν τη συμβολή του, εξέταζαν τα εξωτερικά μορφολογικά χαρακτηριστικά των οργανισμών, δίνοντας σημασία στη λεπτομέρεια και αγνοώντας τον οργανισμό. Και συχνά έδιδαν εσφαλμένες επεξηγήσεις των λεπτομερειών, διότι οι ίδιες οι λεπτομέρειες, αποκομμένες από τον οργανισμό, δεν παραπέμπουν στην εξηγητική τους Αρχή.

⁵⁸² D. Seamon, "Goethe nature and phenomenology" στο D. Seamon & A. Zajonc (eds), *Goethe's way of science: a phenomenology of nature*, Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

⁵⁸³ R. Steiner, *A Theory of Knowledge Implicit in Goethe's World Conception*, 1886, https://wn.rsarchive.org/Books/.../GA002_index.htm, Κεφ. πρώτο, "The point of departure", σελ. 2

διδάσκεται και τελειοποιείται δια της πράξης και καλλιεργείται δια της επαναλήψεως διαμορφώνοντας τελικώς τον ίδιο τον παρατηρητή.

Γ. Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΡΟΛΟ ΠΟΥ ΔΙΑΔΡΑΜΑΤΙΖΕΙ Η ΤΑΥΤΙΣΗ ΜΕ ΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΟΝΤΟΓΕΝΕΣΗ

1. Από την τροφοσυλλογή στην καλλιέργεια: Η εξέλιξη της συνειδητότητας και η ταύτιση

Η συνολική ανάπτυξη του ανθρώπου κατά τα πρώτα είκοσι χρόνια της ζωής του, η οποία περιλαμβάνει και τη φυσική ανάπτυξη είναι η οντογένεση ή ψυχογένεσή του. Η μακρόχρονη διάρκεια αποτελεί ειδικό ανθρώπινο χαρακτηριστικό και εξελίχθηκε σε έναν κόσμο, ο οποίος δεν υπάρχει πλέον, τον κόσμο του κυνηγού-τροφοσυλλέκτη, με τα ειδικά χαρακτηριστικά του: ολιγάριθμες κοινωνίες, οι οποίες χαρακτηρίζονταν από στενούς δεσμούς, τόσο διαπροσωπικούς, όσο και με τη φύση, αντιμέτωπες κατά κύριο λόγο με το μη ανθρωπογενές, κοινωνίες οι οποίες είχαν αφθονία ελεύθερου χρόνου. Τα στάδια της οντογένεσης αντιστοιχούσαν στην ατομική ανάπτυξη εντός του φυσικού και κοινωνικού πλαισίου της εποχής κατά την οποία πρωτοεμφανίστηκε το είδος μας.⁵⁸⁴ Η αντιπαράθεση ανθρώπου-φύσεως ξεκινά κατά γενική ομολογία με τη γεωργία και την εξημέρωση. Οριοθετημένη από την εμβρυακή ζωή στο ένα άκρο και την ενήλικη ζωή στο άλλο, η ανθρώπινη οντογένεση μπορεί, κατά τον Shepard, να παραλληλιστεί «με την ανάπτυξη του λαιμού της στρουθοκαμήλου, όντας ευάλωτη, με ασυνήθιστο μήκος (χρονική διάρκεια), εσωτερική δομή και την προοπτική μιας ανεμπόδιστης θέασης από τα ύψη».⁵⁸⁵

Σύμφωνα με την άποψη του Shepard,⁵⁸⁶ ως παράδειγμα υγιούς οντογένεσης μπορούμε να θεωρήσουμε τη διαδικασία της ανάπτυξης όπως βιώνεται από τους ανθρώπους στις λίγες φυλές ιθαγενών, οι οποίες έχουν καταφέρει να επιβιώσουν στη Γη και οι οποίες διατηρούν μία ειρηνική και μη ανταγωνιστική σχέση με τη φύση. Η αντίστοιχη διαδικασία στο σύγχρονο κόσμο συνιστά για τον Shepard παρέκκλιση. Οι φυλές των οποίων τα μέλη αισθάνονται φιλοξενούμενοι και όχι αφέντες της Γης, εμφανίζουν κοινά χαρακτηριστικά κατά την οντογένεση. Σε έναν τέτοιο κόσμο τα άτομα εορτάζουν τα στάδια της οντογένεσης και τα σχετικά περάσματα από το ένα στάδιο στο επόμενο ως τελετουργική συμμετοχή στη δημιουργία του κόσμου, ταυτίζοντας με αυτόν τον τρόπο, το άτομο με τον κόσμο. Ο Shepard τονίζει εμφατικά το γεγονός ότι η ευρύτερη φύση είναι για το βρέφος που αναπτύσσεται σε ενήλικα, ανάλογη με τη μήτρα στο προηγούμενο στάδιο ανάπτυξης, έσω και έξω ταυτόχρονα, εφόσον δια της θρέψης και της αναπνοής η φύση εσωτερικεύεται, ενσωματώνεται και γίνεται «εαυτός μας». Ο Paul Shepard προσεγγίζει το ζήτημα της ανθρώπινης

⁵⁸⁴ P. Shepard, *Nature and madness*, Sierra Club San Francisco 1982, σελ. 14.

⁵⁸⁵ P. Shepard., έ. α. σελ. 6.

⁵⁸⁶ P. Shepard, έ.α., σελ. 6.

οντογένεσης ως εξής: Ενώ ο εαυτός μου κατά ένα μέρος, καθώς αρχίζω να τον ελέγχω, μορφοποιείται από εμένα, η φύση γύρω μου αντιθέτως είναι γενικώς δεδομένη. Για τον αρχαίο τροφοσυλλέκτη αυτή είναι η ισχυρότερη συνειδητοποίηση, ενώ η πορεία προς την ωριμότητα αναφέρεται στην ανάπτυξη επικοινωνιακών διαύλων με αυτό το έτερο, το διαφορετικό, αρχικά ως εξωτερικό περίγυρο και κατά το πέρασμα στην ωριμότητα ως εσωτερικό στοιχείο του εαυτού, ως το άγριο και ανεξέλεγκτο εντός μας, τον εσωτερικό δαίμονα. Τώρα, προσθέτει, ως αναλογιστούμε την ίδια διαδικασία σε έναν κόσμο όπου το έτερο στο χάρτη, στον εξωτερικό κόσμο, έχει ως επί το πλείστον εκλείπει. Τροφή, εργαλεία, ζώα, δομές, ολόκληρα τοπία είναι φτιαγμένα από τον άνθρωπο. Και η φύση υποχωρεί και υπάρχει απομακρυσμένη, κάπου έξω από την ανθρώπινη σφαίρα, είτε σα μολυσμένη χωματερή ή σαν κάτι ξένο και εχθρικό που πρέπει να εξημερωθεί. Στο μυαλό ορισμένων ανθρώπων μάλιστα η φύση έχει φθάσει να θεωρείται ως κάτι, μία δύναμη, που μας εκδικείται.

Σήμερα υπάρχει μία γενική τάση να πιστεύουμε πως οι προϊστορικοί άνθρωποι επιθυμούσαν απελπισμένα να ξεφύγουν από την αγριότητα και ‘ονειρεύονταν τον πολιτισμό’. Όμως η σύγχρονη εξειδικευμένη έρευνα σε τομείς, όπως η παλαιοανθρωπολογία και η φυσική ιστορία, δεν επιβεβαιώνει αυτή την άποψη, αλλά στηρίζει τη λεγόμενη *παλαιολιθική αντεπανάσταση*, μια νέα οπτική γωνία σε αντιδιαστολή προς τη νεολιθική επανάσταση, η οποία δεν εξετάζει τον παλαιολιθικό άνθρωπο μόνο σε σχέση με τον «πολιτισμένο καλλιεργητή», δεν τον αντιμετωπίζει εξ ορισμού ως τον ατελή πρόγονό του, αλλά τον εξετάζει ανεξάρτητα από τους συσχετισμούς αυτούς. Δεν προϋποθέτει, όπως η νεωτερικότητα, πως οι παλαιολιθικοί άνθρωποι ως προεπιστημονικοί ήταν κάποιοι προληπτικοί, άξεστοι, αγροίκοι και ανόητοι, αλλά δέχεται πως ήταν απλώς διαφορετικοί. Προσπαθεί να δείξει πως οι πρόγονοί μας ζούσαν γενικά καλά με το κυνήγι και με την τροφοσυλλογή δίχως να μαστίζονται από την πείνα, πως έθαβαν τους νεκρούς τους και ήταν θρησκευόμενοι, ενώ είχαν μια αντίληψη των φυσικών νόμων και καταστάσεων που προϋπέθετε πνευματικές δυνατότητες ανάλογες με εκείνες του σύγχρονου ανθρώπου. Προσπαθεί να δείξει πως οι παλαιολιθικοί άνθρωποι δεν ήταν τελικά οι αμαθείς άγριοι βάρβαροι, που οι πολιτισμένοι άνθρωποι στις σύγχρονες κοινωνίες συνήθως φαντάζονται. Το γεγονός αυτό επιφορτίζει το σύγχρονο ερευνητή -και κυρίως εκείνον που ασχολείται με τη φιλοσοφία της φύσης- με την ευθύνη να επανεξετάσει την άποψη ότι ο σύγχρονος άνθρωπος είναι ο *πολιτισμένος* απόγονός τους. Προερχόμαστε από τον πράσινο κόσμο του τροφοσυλλέκτη και η έρευνα μας οδηγεί στο να αμφιβάλουμε κατά πόσον οι παλαιολιθικοί άνθρωποι ήταν το παιδικό στάδιο της ανθρωπότητας, της οποίας εμείς είμαστε η ενήλικη φάση. Τουναντίον, αντιμέτωποι με την πραγματικότητα του 20^{ου} και του 21^{ου} αιώνα πιθανολογούμε πως οι άνθρωποι αυτοί ήταν σοφότεροι από εμάς όσον αφορά την οικολογική πραγματικότητα, δεδομένου ότι για την επιβίωσή τους ήταν απαραίτητο να καλλιεργήσουν την αρμονία με τη φύση και όχι να έχουν την εκμετάλλευση ως Αρχή.

Ο Ortega y Gasset⁵⁸⁷ αναφερόμενος στον παλαιολιθικό κόσμο εξετάζει τη μορφή συνείδησης, η οποία θα εξυπηρετούσε μια τέτοια μορφή ζωής. Αναφέρεται συγκεκριμένα στη *μυστική ταύτιση* του κυνηγού με το θήραμα, η οποία τον οδηγεί στην πρόσληψη της φύσης από την οπτική γωνία του θηράματος, δίχως όμως να απολέσει τη δική του. Ο κυνηγός, γράφει, πρέπει να αποφύγει να γίνει αντιληπτός. Θα αποφύγει λοιπόν να προξενήσει και τον παραμικρότερο θόρυβο, όσο προχωρεί. Θα προσλαμβάνει τον περιβάλλοντα χώρο από την οπτική γωνία του θηράματος, με την ιδιότυπη προσοχή του θηράματος στη λεπτομέρεια. Διαρθρωμένα μέσα σε αυτή τη δράση, η οποία είναι μια ελάσσων ζωολογική τραγωδία, βρίσκουμε όλα τα συστατικά του δράματος: αέρας, φως, θερμοκρασία, τοπογραφία, σύσταση του εδάφους, χλωρίδα, όλα διαδραματίζουν το ρόλο τους. Όμως όχι ως απλή παρουσία, όπως θα ήταν για το βοτανολόγο ή τον τουρίστα, αλλά λειτουργικά, ως δρώσες δυνάμεις. Και η δράση τους δε συντελείται, όπως στη γεωργία, με έναν τρόπο μονόπλευρο και αποκλειστικό, ως αφηρημένη χρησιμότητα για τη συγκομιδή, αλλά κάθε ένα στοιχείο παρεμβαίνει στο δράμα του κυνηγίου διά της ίδιας της ύπαρξής του, με το είναι του ολόκληρο και συγκεκριμένο. Ο Ortega y Gasset χρησιμοποιεί τον όρο «εξοχή» ή «ύπαιθρος», όπως ο οικολόγος τη λέξη «λημέρι» ή «βιότοπος» διαφοροποιώντας την από το «τοπίο», το οποίο αντιπροσωπεύει ένα εξωτερικό σκηνικό φύσης πάνω στο οποίο γλιστρά το βλέμμα του τουρίστα. Ο παρατηρητής αυτός δεν αντιλαμβάνεται τον οργανικό ρόλο του κάθε συστατικού στη δυναμική αρχιτεκτονική της υπαίθρου. Ο καλλιεργητής, ο εργάτης του ορυχείου, ο επιχειρηματίας παρατηρούν αποσπασματικά εστιάζοντας την προσοχή τους σε εκείνο που θα εξυπηρετήσει τη δουλειά τους, αφήνοντας τα υπόλοιπα έξω από το οπτικό τους πεδίο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να μένουν εκτός της ολότητας εκείνης που είναι η ύπαιθρος. Από την αντιπαράθεση αυτή παίρνουμε κάποια στοιχεία για την εξέλιξη της συνείδησης.

Είναι γεγονός πως, όσον αφορά τη μεγάλη στροφή από την τροφοσυλλογή και το κυνήγι στην καλλιέργεια, δεν γνωρίζουμε τον τρόπο με τον οποίο βιώθηκε από τους ανθρώπους. Σχετικά με τα αισθήματά τους μπορούμε μόνο να κάνουμε κάποιες εικασίες. Ο Shepard προχωρεί στο απώτερο παρελθόν αναγνωρίζοντας, στο πέρασμα από την εποχή του κυνηγού τροφοσυλλέκτη σε εκείνη του καλλιεργητή, τα στοιχεία που δείχνουν τις απαρχές της αποξένωσης. Γράφει συγκεκριμένα ότι ο κυνηγός ήταν νομάς σαν το θήραμά του. Τα τοπογραφικά στοιχεία και οι οργανισμοί ήταν εξαπλωμένα και διασκορπισμένα σε μια αχανή περιοχή. Δεν ήταν δυνατόν να τα συλλάβει ο παρατηρητής με μια ματιά, ενώ παράλληλα τα ανθρώπινα προϊόντα ήταν πάντοτε ανάμικτα με τα μη ανθρώπινα. Ο χωρικός δε διέτρεχε αυτές τις αχανείς εκτάσεις ως προεκτάσεις του «εαυτού του», αλλά τις κατελάμβανε. Ο κυνηγός κινείτο στον χώρο όπως το αίμα στο σώμα, ενώ ο χωρικός ήταν εγκατεστημένος στο κέντρο του και μπορούσε να τον εποπτεύει.⁵⁸⁸ Το σύνολο όμως που εποπτεύει είναι

⁵⁸⁷ Ortega y Gasset, *Meditations on hunting*, Charles Scribner's Sons 1972 στο P. Shepard, *The tender carnivore and the sacred game*, Charles Scribner's Sons N.York 1973, κεφ. 4, "Hunting as a way of life", σελ. 146.

⁵⁸⁸ Shepard, *Nature and madness*, Sierra club San Francisco 1982, σελ. 24.

πλέον μία ανθρωποκεντρική εκδοχή του φυσικού συνόλου, από το οποίο βαθμηδόν αποξενώνεται. Συνεπώς η αλλαγή της ανθρώπινης συνειδητότητας θα πρέπει να υπήρξε μνημειώδης κατά το πέρασμα αυτό, με βασικότερο στοιχείο την αλλαγή της εστίασης από την *ποιότητα της προσοχής*, της εγρήγορσης, η οποία, όπως είδαμε, βασιζόταν στην ταύτιση. Σε σχέση με την ποιοτική αυτή αλλαγή μπορούμε επίσης να φανταστούμε ένα ακόμη στοιχείο, συγκεκριμένα την «κακοφωνία», σε σύγκριση με τη φύση, που θα πρέπει να ακουγόταν, όταν οι πρώτοι καταυλισμοί άρχισαν να γίνονται πολυάνθρωποι,⁵⁸⁹ τους ποικίλους ήχους που δεν αφορούσαν απαραίτητως προσωπικά τον κάθε κάτοικο της πόλης και οι οποίοι τον ωθούσαν στην καλλιέργεια της επιλεκτικής ακοής, με τις συνακόλουθες αλλαγές στη μορφή συνείδησης και στην εγρήγορσή του. Την αντίστοιχη αλλαγή, όσον αφορά στην όραση, αντιλαμβανόμαστε καθαρά αν συγκρίνουμε την προσοχή του καλλιεργητή με εκείνη του κυνηγού, στην οποία αναφέρεται ο Ortega y Gasset.⁵⁹⁰

«Ο κυνηγός δεν κοιτά ήρεμος προς μια προκαθορισμένη κατεύθυνση βέβαιος εξ αρχής ότι το θήραμα θα περάσει εμπρός του. Ο κυνηγός έχει επίγνωση της άγνοιάς του σχετικά με το θήραμα, γνωρίζει ότι δεν γνωρίζει τι πρόκειται να συμβεί... άρα χρειάζεται να προετοιμάσει μία προσοχή η οποία δεν χαρακτηρίζεται από προσήλωση σε εικασίες, αλλά εκείνο που την χαρακτηρίζει είναι πως δεν λαμβάνει τίποτε ως δεδομένο, ενώ αποφεύγει την έλλειψη συγκέντρωσης. Πρόκειται για μια «καθολική προσοχή», η οποία δεν εγγράφεται σε κάποιο συγκεκριμένο σημείο, αλλά προσπαθεί να βρίσκεται συγχρόνως σε όλα τα σημεία.»

Ένα ακόμη στοιχείο που συνδέεται με την αλλαγή αυτή, σχετίζεται με το γεγονός ότι τόσο τα ζώα όσο και οι άγριοι καρποί, στη φυσική τους κατάσταση είναι κρυμμένα και η δουλειά του κυνηγού και του τροφοσυλλέκτη είναι να αναζητεί το κρυμμένο, το συγκεκριμένο. Υπό αυτήν την έννοια η εργασία του, αν και συλλέγει φυτά, δεν έχει καμία σχέση με εκείνη του θεριστή. Ακόμη μπορούμε να πούμε πως, αν και τα άγρια φυτά έχουν κι αυτά τους ρυθμούς τους και κάποιο βαθμό κανονικότητας, δεν υπάρχει βεβαιότητα σχετικά με το ποιο θα συναντήσει ο τροφοσυλλέκτης. Τα δε σημάδια που υποδηλώνουν την παρουσία τους είναι πολλά και αδιόρατα. Με τη στροφή στην καλλιέργεια η οξύτητα της προσοχής, ικανής να συλλαμβάνει κινούμενα ή κρυμμένα όντα μοιραία φθίνει. Αντιθέτως στο κέντρο της προσοχής βρίσκεται πλέον η εστίαση στη διαδικασία της γέννησης και ανάπτυξης. Η ιδέα της ειδικής «προσοχής» του κυνηγού ξεπερνά, κατά τον Ortega y Gasset, το κυνήγι. Όπως ο όρος «οικολογία» συχνά χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει τις σχέσεις, έτσι και η ορολογία του κυνηγιού, η «ιδιαιτέρη και ανώτερη προσοχή» που διαθέτει ο κυνηγός, χρησιμοποιείται συχνά από τους φιλοσόφους για να περιγράψουν τη διανοητική τους δραστηριότητα, επισημαίνει.⁵⁹¹ Προσθέτει δε πως ο μόνος άνθρωπος, ο οποίος σκέπτεται, είναι εκείνος ο οποίος, όταν βρίσκεται αντιμέτωπος

⁵⁸⁹ Shepard, έ. α. 1982, σελ. 21.

⁵⁹⁰ Ortega y Gasset, *Meditations on hunting*, Charles Scribner's Sons 1972, σελ.150.

⁵⁹¹ Ortega y Gasset, *Meditations on hunting*, στο Shepard, *The tender carnivore and the sacred game*, σελ. 149. Αναφέρει πως ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη λέξη 'θηρευτής', ενώ ο Θωμάς Ακινάτης τη λέξη 'venator'.

με ένα πρόβλημα που ζητεί λύση, αντί να κοιτά μόνον ευθεία εμπρός του προς την κατεύθυνση που του υποβάλλει η συνήθεια, η νοητική αδράνεια, το κοινό και καθημερινό και οι παραδόσεις, παραμένει σε εγρήγορση έτοιμος να αποδεχθεί το γεγονός ότι η λύση μπορεί να προβάλλει ξαφνικά από το πλέον απρόσμενο σημείο, αλλά και ότι πολλά προβλήματα επιδέχονται πέραν της μίας λύσεως. Ως κυνηγός, ο φιλόσοφος είναι σε επιφυλακή, έχοντας εισχωρήσει απόλυτα εντός των ιδεών οι οποίες είναι μία εξ ίσου επικίνδυνη και αδάμαστη ζούγκλα, προσθέτει.

Η καλλιέργεια της Γης και η μόνιμη εγκατάσταση διαμόρφωσαν στον άνθρωπο επίσης κάποια νέα χαρακτηριστικά εκ των οποίων εκείνο που διαδραματίζει κύριο ρόλο στο προκείμενο είναι πως πλέον δεν είναι υποχρεωτικό να σχετίζεται το κάθε άτομο άμεσα με τη φύση, αλλά αρχίζουν να υπάρχουν και οι μεσάζοντες. Με τις απαρχές της εξειδικευμένης εργασίας μόνο μία μερίδα του πληθυσμού ασχολείται συστηματικά με την καλλιέργεια. Βαθμηδόν η κοινωνική ομάδα ξαναδημιουργεί το περιβάλλον της, όπου πρωτεύοντα ρόλο παίζει η «διαπροσωπική γεωμετρία», σχέσεις μεταξύ ανθρώπων, ασύνδετες με το φυσικό τοπίο, το οποίο συνεχώς απομακρύνεται, οδηγώντας επίσης στην αποξένωση. Εδώ παρουσιάζει ενδιαφέρον να σκεφθούμε τον άνθρωπο που θα διατηρούσε τη νοοτροπία του κυνηγού στην καθημερινότητα της πόλης. Θα έβρισκε τον εαυτό του καθημερινά αντιμέτωπο με συμβάντα που ως σήματα, στην πλειονότητά τους, δεν θα είχαν το παραμικρό νόημα για αυτόν. Προκειμένου να τα αποκωδικοποιήσει θα έπρεπε ο ίδιος να κατασκευάσει εικαστικά αφηγήματα εις τα οποία να εμπίπτουν, ιδιωτικούς κόσμους εις τους οποίους να αποκτούν δευτερογενώς νόημα. Σε ένα φυσικό οικοσύστημα κάθε τι υποδηλώνει κάτι σημαντικό για τον κυνηγό, προσφέρει μία σημαντική πληροφορία, είτε πρόκειται για ίχνη, για ήχους, για ενδείξεις σχετικά με τον καιρό, τον συσχετισμό της βλάστησης με την παρουσία νερού ή με την επικείμενη αλλαγή των εποχών κ.ο.κ. Στις πολυάνθρωπες πόλεις το φαινόμενο των τυχαίων συμβάντων ως πληροφορία που δεν αφορά τον παρατηρητή αποτελεί τον κανόνα και όχι την εξαίρεση, που καταλήγοντας στο ακραίο αφήγημα του βωβού και αναίσθητου κόσμου γεννά την αποξένωση, την ταύτιση όχι με τη φύση αλλά με ιδιωτικές πραγματικότητες.

Ο Lynn White Jr σε ένα πασίγνωστο πλέον άρθρο του⁵⁹² επισείει την προσοχή στο βαρύ αλέτρι που χρησιμοποιήθηκε στη βόρεια Ευρώπη, κατάλληλο για να οργώνει βαριά λασπωμένη γη, τόσο διαφορετικό από το ελαφρύ αντίστοιχο των μεσογειακών λαών, επισημαίνοντας πόσο αυτή η επίπονη διαδικασία και το πλήγωμα της Γης απομάκρυνε ακόμη περισσότερο τον άνθρωπο από αυτήν, καλλιεργώντας μια σχέση αποξένωσης και αντιπαλότητας. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η επισήμανση του Cronon, ο οποίος συγκρίνει τη στάση του Ευρωπαίου και του Αμερικανού ινδιάνου ως προς την ιδιοκτησία, υποστηρίζοντας ότι η διαφορά δεν έγκειται στο ότι οι μεν είχαν ιδιοκτησία και οι άλλοι όχι, αλλά στον τρόπο με τον

⁵⁹²Lynn White J., "The historical roots of our ecological crisis", *Science* 155(1967): 1203-1207, επιρρίπτει επίσης τις ευθύνες για την οικολογική κρίση στην Εβραιοχριστιανική παράδοση, η οποία, κατά την ερμηνεία του, παρουσιάζει τη σχέση ανθρώπου φύσης ως σχέση δεσπότη-δούλου και υποθάλλει τον υπερπληθυσμό.

οποίο προσλαμβάνεται αυτό το γεγονός, τον τρόπο με τον οποίο αισθάνονταν και αγαπούσαν τη γη τους.⁵⁹³

Μία άλλη μορφή ταύτισης εξετάζεται από τον φιλόσοφο Peter Wessel Zapffe,⁵⁹⁴ ο οποίος γενικά θεωρείται πρόδρομος της βαθείας οικολογίας και ο οποίος κάνει λόγο για μια χρονική στιγμή, την οποία συλλαμβάνει δια του στοχασμού, κατά την οποία ο άνθρωπος κυνηγός δεν μπορεί πλέον να κυνηγήσει. Αίφνης ταυτίζεται με όλα τα ζώα και νοιώθει ότι του είναι αδύνατον να τα δει πλέον ως τροφή. Το ζήτημα αυτό επεξεργάζεται στο έργο *Ο Τελευταίος Μεσσίας*⁵⁹⁵ το 1933. Ιδού πώς παρουσιάζεται στο έργο αυτό το δράμα ενός κυνηγού που, ως ένα είδος αφύπνισης, αρχίζει να ταυτίζεται με το θήραμά του και αντί για το ένστικτο του κυνηγού που είδαμε, νοιώθει να ξυπνά μέσα του η αλληλεγγύη και η συμπόνια:

‘Μια νύχτα σε εποχές που έχουν από καιρό χαθεί, ο άνθρωπος αφύπνιστηκε και είδε τον εαυτό του καθαρά. Είδε πως ήταν γυμνός στο σύμπαν, άστεγος μέσα στο ίδιο του το σώμα. Κάθε τι ανοιγόταν εμπρός στην ερευνητική του σκέψη, ο τρόμος και το θαυμαστό, όλα άνηθιζαν στο νου του. Μα όταν τα ζώα ήρθαν στην πηγή να πιουν, εκεί όπου από συνήθεια τα περίμενε караδοκώντας, δεν ένοιωθε πια την αρπακτική ορμή στο αίμα του, αλλά έναν ψαλμό για την αδελφότητα όλων, όσων ζουν, όλων εκείνων που μοιράζονται τον πόνο και τα βάσανα της ύπαρξης.’

Την ημέρα αυτή ο ήρωας του Zapffe επέστρεψε στο κατάλυμα του δίχως κυνήγι και όταν τον βρήκαν αργότερα με τη νέα σελήνη κοντά στην πηγή, ήταν νεκρός.

Η οικοφιλοσοφία του Zapffe, εμφανίστηκε κατά τη δεκαετία του '40 ως «βιοσοφία», αλλά διαφέρει από τη σύγχρονη τάση με το ίδιο όνομα. Προλέγει τον ερχομό του τελευταίου Μεσσία, ο οποίος σε αντίθεση με το «αυξάνεσθε και πληθύνεσθε και κατακυριεύσατε τη Γη», θα προτρέψει του συνανθρώπους του να

⁵⁹³ W. Cronon, *Changes in the land*, Hill and Wang, N. York 1983, σελ. 80.

⁵⁹⁴ Η παράδοση και σκοτεινή οικοφιλοσοφία του παρουσιάστηκε πολύ πριν η ενασχόληση με το περιβάλλον γίνει του συρμού. Ο Peter Wessel Zapffe θεωρείται ο πρώτος οικοφιλόσοφος της Νορβηγίας (Næss A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, Translated. and revised by David Rothenberg, 6th edition, Cambridge: Cambridge University Press 1989, σελ. 194). Είναι ο πρώτος Νορβηγός στοχαστής τον οποίο απασχόλησε η μελέτη και η κριτική της σχέσης ανθρώπου - φύσεως και ως εκ τούτου θα μπορούσε να ονομαστεί ο «πρώτος υποστηρικτής της βαθείας οικολογίας». (βλ. P. Reed and D. Rothenberg, *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press: Minneapolis, 1993, σελ. 37. Όμως η αντίληψη του για τα πράγματα ήταν πραγματικά απαισιόδοξη, «τραγική», όπως την περιγράφει ο ίδιος στο έργο του, ώστε δεν ήταν εύκολο να αποκτήσει οπαδούς. Πέραν τούτου η φιλοσοφία του ή οικοφιλοσοφία του, εμφανίστηκε σε λάθος εποχή. Ο Næss εξηγεί πως ο Zapffe δεν είναι τόσο γνωστός, γιατί παραείναι ακριβολόγος. Οι ιδέες του προξενούν πραγματικά ταραχή και ενώ είναι δοσμένες με χιούμορ, είναι μολαταύτα ξεκάθαρες και τεκμηριωμένες (Reed and Rothenberg 1993, έ.α., σελ. 104). Η Witoszek αναφέρει ότι ο Zapffe θεωρούσε τον εαυτόν του έναν «αρνητικό οικολογικό Χριστό. Στην οικολογία του Zapffe οι βαθιές ερωτήσεις δείχνουν την κοσμική αρπακτικότητα του ανθρώπου και τη φοβερή θνητότητα της φύσης» (Witoszek, Nina. (1999): “Arne Næss and the Norwegian Nature Tradition” στο N. Witoszek and A. Brennan (eds), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield Publishers: Maryland 1999, σελ. 451-465, βλ. 461.

⁵⁹⁵ Reed and Rothenberg *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*, 1994, έ.α., σελ. 40-41, απόσπασμα από τον *Τελευταίο Μεσσία*

πάσουν να γεννούν και να αφήσουν τη Γη να σιωπήσει μετά το πέρασμα τους.» Στο έργο αυτό η ανθρώπινη κατάσταση παρομοιάζεται με εκείνη του θαλασσαετού που ανατράφηκε σε κλουβί: αν και είναι αδύνατο να αποκαλυφθούν οι δυνατότητές του, να αυτοπραγματωθεί μέσα στο κλουβί, είναι βέβαιο πως αν αφεθεί ελεύθερος δε θα επιβιώσει.⁵⁹⁶ Ο Zapffe θεωρεί τον άνθρωπο ένα παράδοξο, διότι η ανάγκη του να δικαιωθεί η ζωή και ο θάνατός του, δεν είναι δυνατόν να ικανοποιηθεί μέσα στο φυσικό κόσμο. Ο ίδιος προτείνει την εξιδανίκευση (*sublimation*) των φυσικών ενεργειών μακριά από καταστροφικές εκφράσεις, ως λύση του ανθρώπινου αδιεξόδου, επισημαίνοντας ότι το σύνολο του έργου του είναι αποτέλεσμα αυτής της διεργασίας.

2. Η ταύτιση του ανθρώπου με οικόσιτα και εξημερωμένα είδη

Παράλληλα με την καλλιέργεια της Γης ξεκίνησε και η εξημέρωση των ζώων. Κατά την εποχή του κυνηγιού και της τροφοσυλλογής οι άνθρωποι θεωρούσαν πως τα ζώα ανήκουν σε ένα έθνος δικό τους και είναι φορείς μηνυμάτων και δώρων από κάποιον τόπο ιερό. Στο χωριό μετατράπηκαν σε ιδιοκτησία. Και το άγριο «άλλο» έπαψε πλέον να είναι το συνολικό περιέχον και μεταβλήθηκε απλά σε αντίπαλο του δικού μου, του ιδιόκτητου, του εξημερωμένου.⁵⁹⁷ Οι αρχέγονες αυτές ενσαρκώσεις του θείου βεβαίως, συνέχισαν να γοητεύουν και να συναρπάζουν. Όμως πρόκειται κυρίως για μία μικρή ομάδα ζώων, που, παραλλαγμένη μέσα από την ανθρώπινη επιλογή, η οποία αφήρεσε το σκοπό ύπαρξης από το ίδιο το όν και την τοποθέτησε στη χρησιμότητά του για τον άνθρωπο, εκμηδένισε την εσωτερική χάριν μίας εξωγενούς τελεολογίας, αντικατοπτρίζει στην καθημερινότητα του χωριού το ζωικό βασίλειο και την απαρχή της αντικατάστασης της εγγενούς αξίας από την λειτουργική.

Η εξημέρωση ξεκινά από τη γενετική αλλαγή, την οποία αντί να ορίζουν φυσικοί νόμοι του οργανισμού ορίζει ο άνθρωπος κατά το συμφέρον του, για την παραγωγή τροφής και άλλων προϊόντων.⁵⁹⁸ Όμως η γενετική αυτή αλλαγή έχει ορατές συνέπειες τόσο στη μορφή του οργανισμού, αλλοιώνοντας τα χαρακτηριστικά του, εφόσον τα ζώα αναγκάζονται να προσαρμοσθούν στις νέες συνθήκες της ζωής τους, όσο και στη συμπεριφορά, η οποία και αντανακλά το νέο τρόπο διαβίωσης.

⁵⁹⁶ Ο Naess από την πλευρά του αποφεύγει αυτό το αδιέξοδο θεωρώντας ότι, αν τα μικρά του αετού μάθουν να ταυτίζονται με τη φύση και όχι με το κλουβί, μπορεί να υπάρξει κάποια συνέχεια. Η οικосоφία του Naess διαφοροποιείται από τη βιοσοφία. Ο Naess όπως έχουμε δει στο 'διάγραμμα ποδιά' θεωρεί δεδομένο ότι ο κάθε ενδιαφερόμενος είναι δυνατόν να λάβει ως αφετηρία για τη διαμόρφωση της προσωπικής του οικосоφίας τις γενικότερες πεποιθήσεις του, το φιλοσοφικό σύστημα με το οποίο συμφωνεί, την θρησκεία του, τις παραδόσεις του τόπου του κοκ, στο βαθμό που δεν έρχονται σε αντίθεση με το 'πρόγραμμα των οκτώ σημείων'. Αντιθέτως η σύγχρονη βιοσοφία κάνει λόγο για πανανθρώπινη θρησκεία ελευθερίας δίχως δόγματα και προλήψεις, ένα σύμπλεγμα βιολογίας και πληροφορικής.

⁵⁹⁷ Ο λύκος ήταν πλέον ο εχθρός του προβάτου, η βλάστηση του λιβαδιού εχθρός της καλλιέργειας κοκ

⁵⁹⁸ P. Shepard, *The tender carnivore and the sacred game*, Charles Scribners Sons N. York 1973, κεφ. I, "Ten thousand years of crisis", σελ. 3-36, κυρίως σελ. 9 και επεξής.

Όλα τα οικόσιτα είναι πολύ κοινωνικά, οι κοινωνικές όμως σχέσεις τους είναι υποβαθμισμένες και χωρίς εξειδίκευση. Ο κοινός παρονομαστής είναι η ανταπόκριση στον άνθρωπο-αφέντη. Οι ανταποκρίσεις στα άλλα μέλη του είδους τους, οι σύνθετες αυτές συμπεριφορές που παρατηρούν και μελετούν οι ηθολόγοι στα ελεύθερα ζώα, χάνονται. Ο κόσμος τους υπεραπλουστεύεται. Η τελετουργική συμπεριφορά απλουστεύεται επίσης και διαρκεί ελάχιστα. Οι συμβολικές μάχες δεν εξυπηρετούν τον κτηνοτρόφο και άρα δεν επιλέγονται. Οι ορμονικές αλλαγές που επέρχονται με την εξημέρωση οδηγούν στην υποταγή, ενώ τα ζώα χάνουν το συντονισμό τους με τις εποχές. Ακόμη και οι διαφορές μεταξύ αρσενικού και θηλυκού ελαχιστοποιούνται, διότι τα ζεύγη επιλέγονται από τον κτηνοτρόφο με γνώμονα τα χαρακτηριστικά που εκείνος επιδιώκει. Όλα οδηγούν προς τη μείωση της διαφοροποίησης, την απώλεια των ειδικών χαρακτηριστικών, την εκπληκτική αυτή λεπτομέρεια και ακρίβεια που παρατηρείται στα άγρια είδη, και η οποία είναι αποτέλεσμα των «γλυπτικών δυνάμεων της φύσης»⁵⁹⁹ και την οποία οι άνθρωποι δεν έχουν πάψει να εξυμνούν και να σπουδάζουν. Αισθητή είναι επίσης και η μείωση της ευελιξίας του οικόσιτου και η ικανότητα λήψης αποφάσεων, καθώς η νέα εξειδίκευση είναι η αποδοχή της ανθρώπινης κρίσης σχετικά με το φαγητό και το κατάλυμά τους.⁶⁰⁰ Οι συνθήκες αυτές οδηγούν συχνά σε φυσική κατάπτωση των δυνάμεων του ζώου, εξασθένηση απέναντι στα νοσήματα, που αντιμετωπίζεται με εκτεταμένες θεραπείες και τελικώς σε υψηλή θνησιμότητα. Εκείνο πάντως που είναι βέβαιο είναι πως η μονοτονία και ομοιογένεια των συνθηκών διαπλάθει ομοιογενή όντα που έχουν χάσει την ‘αιχμή της σκέψης’, διότι δεν αντιμετωπίζουν συνθήκες που την απαιτούν. Την θλιβερή αυτή επιρροή του ανθρώπου περιγράφει ο Shepard, παρατηρώντας ειρωνικά πως, *έχουν κατακτήσει την ανεξαρτησία από τις απαιτήσεις του στυλ με το να μην έχουν κανένα απολύτως στυλ, έχουν επιτύχει έναν συμβιβασμό με τον γκριζο κόσμο της αιχμαλωσίας, φθάνοντας στον κατώτατο κοινό παρονομαστή, την επιβίωση σε ομογενοποιημένες συνθήκες.*⁶⁰¹ Παρατηρούμε ότι η ανθρώπινη δράση αντιστρέφει την πορεία που παρατηρείται στη φύση, της συνεχούς διαφοροποίησης και της ενότητας μέσα στην πολλαπλότητα.

Μία ακόμη μεγάλη αλλαγή που συμβαίνει παράλληλα είναι η δραστική μείωση της φυτικής βιοποικιλότητας γύρω από το χωριό, ενώ η βόσκηση παρεμποδίζοντας τη φυσική διαδοχή οδηγεί στη στασιμότητα, σε μία κατάσταση διηνεκούς ανωριμότητας τού οικοσυστήματος.

⁵⁹⁹ Έ.α., σελ.14. Ο Shepard αποκαλεί γλυπτικές δυνάμεις της φύσης τις πιέσεις που μορφοποιούν το ζωντανό οργανισμό. Σε αριστοτελικούς όρους θα λέγαμε ότι το ποιητικό αίτιο αλλάζει και οι φυσικές δυνάμεις αντικαθίστανται από τις ανθρώπινες επιδιιώξεις. Σαν συνέπεια αλλάζει λοιπόν και το ειδικό αίτιο, καταλήγοντας σε νέες μορφές, όπως και το τελικό αίτιο διότι τελικώς εξυπηρετείται ο ανθρώπινος σκοπός.

⁶⁰⁰ Οι άγριες αγελάδες επί παραδείγματος επιλέγουν την τροφή τους ανάμεσα σε μεγάλη ποικιλία χόρτων ανάλογα με τις εκάστοτε ανάγκες τους και συχνά παίρνουν τα απαραίτητα ιχνοστοιχεία απευθείας από τη γη γλείφοντας το χώμα. Επιλέγουν σημεία που τους παρέχουν τη σωστή για τις ανάγκες τους θερμοκρασία, υγρασία ή άνεμο. Συχνά αναφέρεται ότι στέκουν επί τούτου στη βροχή ή το χιόνι, ενώ άλλοτε ζητούν καταφύγιο. Κάποιες άγριες αγελάδες έχουν επίσης ειδικές σχέσεις με πουλιά, τα οποία τρέφονται πλάι ή επάνω τους. Shepard, έ.α. σελ. 15.

⁶⁰¹ Έ.α., σελ. 15.

Η εικόνα που παρουσιάζει η νέα αυτή πραγματικότητα ερμηνεύεται πλέον από τον άνθρωπο, ο οποίος δι' αυτής καταλήγει σε συμπεράσματα τόσο για τη φύση του ζώου, όσο και για τη φύση γενικότερα. Από τον «μορφωμένο» αστό, παρατηρητή των τιθασευμένων πλασμάτων της κατοικημένης υπαίθρου που κάποτε ήταν αγρίμια και που στο χωριό κυλιούνται και ζευγαρώνουν μες την κοπριά τους, γεννήθηκε ο μύθος του 'ζωόδους έρωτα'. Και αυτός ο μύθος, παρατηρεί ο Shepard,⁶⁰² υπήρξε συχνά το πρότυπο για την έννοια του «ζώου» και του «φυσικού» στη λογοτεχνία και τη φιλοσοφία και τα οποία δεν είναι περίεργο που ο άνθρωπος πόθησε ασίγαστα να υπερβεί.

Το παιδί που γεννιέται στις συνθήκες αυτές, σε αντίθεση με τον κυνηγό, συναντά τη διαφορετικότητα στα παραμορφωμένα οικοσίτα, ανίκανα να επιβιώσουν δίχως αφέντη, υπέρβαρα και εξαιρετικά γόνιμα κατά παραγγελία, δίχως τις πολύπλοκες συμπεριφορές που σχετίζονται με το ζευγάρι. Είναι φυσικό να αντιλαμβάνεται τη φύση σε ένα πιο ωμό και χονδροειδές επίπεδο, όχι πλέον σαν πορεία μέσα από διαδοχικές καταστάσεις προς κάτι πιο πλούσιο και σύνθετο νοηματικά, αλλά σαν μηχανιστικό κύκλο, δαμασμένη έτσι ώστε να παράγει και να αναπαράγεται αποκλειστικά για εκείνον, στερημένη από κάθε νόημα έξω από τη χρησιμότητα στον άνθρωπο, ο οποίος πλέον νοηματοδοτεί εξωτερικά τον κύκλο της ζωής του οικοσίτου. Οι ενήλικες συμπεριφορές είναι, κατά τον Shepard, συχνά οι ίδιες οι παιδικές παιγμένες σε άλλη κλίμακα και εμπλουτισμένες με νέες αρμονίες και οι εικόνες αυτές θα επηρεάσουν την ψυχοσωματική ανάπτυξη και συνεπώς τη μελλοντική στάση του παιδιού.⁶⁰³ Ο Shepard μάλιστα, εστιάζοντας το ενδιαφέρον του στην ασυνείδητη ταύτιση του παιδιού με το περιβάλλον του, διαβλέπει την πιθανότητα «να υπάρχει μια γενική διαστροφή της παιδικής ηλικίας με την έγκριση-επικύρωση του πολιτισμού, ένας μαζικός ακρωτηριασμός της οντογένεσης, ο οποίος συνιστά τη βάση των παράλογων και αυτοκαταστροφικών τάσεων απέναντι στο φυσικό περιβάλλον».⁶⁰⁴ Το γεγονός ότι εκατομμύρια ανθρώπων πάσχουν από τις ίδιες παθολογίες δεν δικαιολογεί τη θεώρησή τους ως υγιείς, παρατηρεί ο Paul Shepard⁶⁰⁵ και προσθέτει πως η ιδέα του προσωπείου, της αναπαράστασης της κανονικότητας, η οποία επιτρέπει στους ψυχοπαθείς να κρύβονται πίσω από τις ρουτίνες της κανονικότητας, τον εξώθησε να σκεφθεί ότι η παθολογία μπορεί να πάρει διαστάσεις επιδημίας σε έναν πολιτισμό, κρυμμένη από τον ίδιο της τον εαυτό.⁶⁰⁶

Η γεωργική κοινωνία προβάλλει στη φύση μια εικόνα του ανθρώπινου ανταγωνισμού και κατόπιν διακρίνει αναλογίες μεταξύ αυτής της φύσης και της ανθρώπινης. Το επόμενο λογικό βήμα είναι η εξύψωση της ιδεαλιστικής φυγής ως

⁶⁰² Έ.α., σελ. 13.

⁶⁰³ Έ.α., σελ. 179.

⁶⁰⁴ P. Shepard, *Nature and madness*, Sierra Club, San Francisco 1982, σελ. ix.

⁶⁰⁵ P. Shepard, *Nature and madness*, έ. α. σελ. xi.

⁶⁰⁶ Έ.α., σελ. x.

μοναδικής λύσης από μια τέτοια φύση.⁶⁰⁷ Το ζωτικό ερώτημα «Ποιος είμαι;», καταλήγει ο Shepard, πολύ πριν γίνει θεατρική κραυγή υπαρξιακής αγωνίας ήταν ερώτημα λειτουργικό. Πριν γίνει διανοητική αναζήτηση ήταν μάλλον ένα ζήτημα οργάνωσης για ένα ον που παρατηρώντας προσεκτικά γύρω του έβλεπε πως ταυτίζεται και συγχρόνως διαφοροποιείται από το περιβάλλον του. Η εξισορρόπηση και εναρμόνιση των τάσεων ενοποίησης και διαφοροποίησης ώστε η υπέρβαση του εγωισμού να μην οδηγήσει στην ομογενοποίηση, τόσο σε σχέση με το ανθρώπινο όσο και το μη ανθρώπινο περιβάλλον, απαιτεί διαρκή προσπάθεια. Αποτελεί πρόβλημα με το οποίο ο άνθρωπος απασχολείται καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του, δίδοντας ποικίλες απαντήσεις στο επίμαχο ερώτημα «ποιος είμαι;», ξεκινώντας από τον αρχικό διαχωρισμό από τη μητέρα και χτίζοντας γέφυρες επικοινωνίας. Ο Max Oelschlaeger⁶⁰⁸ έχοντας επίσης εξετάσει αυτά τα ζητήματα καταλήγει ότι ο άνθρωπος χρειάζεται να καλλιεργήσει ξανά τη μορφή συνείδησης της Παλαιολιθικής εποχής, συμφωνώντας με την άποψη του Paul Shepard ότι η ταύτιση με την ανέγγιχτη φύση είναι απαραίτητη για να διέλθουμε επιτυχώς τα στάδια της φυσικής ανθρώπινης οντογένεσης.⁶⁰⁹

3. Ταύτιση, βίωμα και τελετουργία

Η χρήση της τελετουργίας για την επανασύνδεση με τη φύση και την ενδυνάμωση της σχέσης αυτής έχει συζητηθεί αρκετά τα τελευταία χρόνια. Το κύριο επιχείρημα για μια τέτοια πρόταση είναι πως κάθε αυτόχθον πολιτισμός που έχει μελετηθεί έχει στη ρίζα του μια σειρά τελετουργιών και τελετών δια των οποίων η ανθρώπινη κοινότητα αναπτύσσει και επιβεβαιώνει τους δεσμούς με τη φύση και τα όντα της, μέσω των εορτασμών των φυσικών κύκλων, των εποχών, του ήλιου, της σελήνης, της βροχής κ.ο.κ. Η τελετουργία είναι ένα ευρύτατο πεδίο και υπάρχει ελάχιστη συμφωνία μεταξύ των μελετητών, όσον αφορά τα βασικά στοιχεία που εμπλέκονται σε αυτήν. Το σημείο συμφωνίας είναι ο σκοπός που εξυπηρετεί. Οι τελετουργίες είναι μια μορφή επικοινωνίας: μεταξύ ατόμων και ομάδων και

⁶⁰⁷ Ο Shepard αναφέρεται στους όρους “inclusionist”, “exclusionist” ακολουθώντας τον Frederick Elder στο *Crisis in Eden* για να περιγράψει την νοοτροπία εκείνου που βλέπει τον κόσμο ως μια και μοναδική πραγματικότητα και αντιθέτως την πίστη πως η πνευματική και ανθρώπινη σφαίρα είναι κάτι το διάφορο και ανεξάρτητο από τη φυσική σφαίρα, βλ. *Nature and madness* έ. α., κεφ. 6, σελ. 119, σημ. 10.

⁶⁰⁸ M. Oelschlaeger, *The idea of wilderness. From prehistory to the age of ecology*, Yale University Press 1991, N. Haven and London. Ο Oelschlaeger ομιλεί για την Παλαιολιθική αντεπανάσταση σε αντιδιαστολή προς τη Νεολιθική επανάσταση υποστηρίζοντας ότι οι γενικές επικρατούσες περί φύσεως ιδέες μας εμποδίζουν να την αναγνωρίσουμε ως φυσικά οργανωμένο σύστημα στο οποίο όλα τα μέρη αλληλοσυνδέονται αρμονικά, και είμαστε πεπεισμένοι ότι οφείλουμε να επιβάλουμε τάξη στην αταξία. Η επιστροφή στην παλαιολιθική συνειδητότητα μας επιτρέπει να δούμε τις φυσικές και ανθρωπογενείς δομές ως οργανικά συνδεδεμένες, κάτι που σημαίνει ότι η καταστροφή της φύσης συνεπάγεται και εκείνη του κάθε πολιτισμού, ο οποίος στηρίζεται σε αυτήν. Βλ. σελ. 8.

⁶⁰⁹ Ο Arne Naess έχει διατυπώσει την άποψη ότι η περιβαλλοντική κρίση είναι δυνατόν να αποδειχθεί υψίστης σημασίας για την περαιτέρω διεύρυνση της ανθρώπινης συνειδητότητας και συνείδησης, A. Drengson and B. Devall (eds), *Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess*, Emeryville Ca: Counterpoint Press, 2008, σελ. 132.

οντολογικών κατηγοριών, ένα φάσμα, το οποίο στο ένα άκρο συνορεύει με το ζωικό βασίλειο και στο άλλο με το ιερό.⁶¹⁰

Η τελετουργία συνδέεται με την ταύτιση πρωτίστως ως μορφή μη λεκτικής-βιωματικής επικοινωνίας, αλλά και ως μορφή επικοινωνίας η οποία είναι κοινή στο ζωικό βασίλειο. Η εξελικτική διαδικασία δια της οποίας κάποιες αυθόρμητες κινήσεις συνδέονται και σχηματίζουν ένα αποτελεσματικό σήμα που μπορεί να αναπαραχθεί, η «τελετουργοποίησης» ούτως ειπείν της συμπεριφοράς, είναι κάτι που έχει μελετηθεί εκτενώς στη φύση. Στα ζώα οι συνήθειες καθημερινές κινήσεις αποκτώντας μία ακαμψία και επισημότητα, αλλά και μία προκαθορισμένη σειρά μετατρέπονται σε τελετουργική συμπεριφορά διαχωρίζοντας την καθημερινή πράξη από τη συμβολική. Ο Dawkins, έχοντας μελετήσει τη συμπεριφορά των ζώων, ξεκινά με δεδομένο ότι με την επικοινωνία επιτυγχάνεται εξοικονόμηση ενέργειας συγκριτικά με την ωμή βία.⁶¹¹ Ο Haldane, επισημαίνοντας μία γενική ιδιότητα της επικοινωνίας γράφει πως «μία μικρή προσπάθεια τοποθετημένη σε ένα «σήμα» έχει σαν αποτέλεσμα μια ενεργειακά μεγαλύτερη αντίδραση», λειτουργώντας ως μοχλός.⁶¹² Το «σήμα» θεωρείται εξέλιξη οποιωνδήποτε τυχαίων κινήσεων, οι οποίες συμβαίνει να είναι ευδιάκριτες, έτσι ώστε να γίνονται αντιληπτές από άλλα άτομα, ενώ μεταφέρουν κάποιου είδους πληροφορία ακόμη και πριν δομηθούν σαν τελετουργικές κινήσεις. Ο Huxley το 1966 έδωσε τον ακόλουθο ορισμό για την τελετουργία: είναι η συστηματική μορφοποίηση ορμέμφυτων συμπεριφορών υπό την τελεονομική⁶¹³ πίεση της φυσικής επιλογής έτσι ώστε: α. να καταστήσει καλύτερη και πιο ξεκάθαρη τη λειτουργία του σήματος μεταξύ των ατόμων του ίδιου είδους, αλλά και μεταξύ των ειδών, β. να λειτουργεί σαν πιο αποτελεσματικό ερέθισμα για πλέον αποτελεσματικές συμπεριφορές σε άλλα άτομα, γ. να ελαχιστοποιεί τα προβλήματα εντός του είδους, δ. να λειτουργεί σαν δεσμός μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας ή ενός αναπαραγωγικού ζεύγους.⁶¹⁴

Ερχόμενοι στα του ανθρώπου ορίζουμε εκ νέου την τελετουργική συμπεριφορά ως ένα συγκεκριμένο ευδιάκριτο είδος συμπεριφοράς βασισμένο σε παραδοσιακούς ή αναγνωρισμένους κανόνες που εμφανίζεται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο σε όλες τις κοινωνίες και συνιστά έναν τρόπο επικοινωνίας διάφορο του λόγου. Ο άνθρωπος, έχοντας εστίασει την προσοχή του στη λεκτική επικοινωνία, έχει αποκοπεί από τη φυσική ροή, από το μεγάλο κόσμο που επικοινωνεί πέρα από τις λέξεις. Μπορεί

⁶¹⁰ R. Schechner, "A ritual seminar transcribed", *Interval(le)s* II.2-III.1 fall 2008/winter 2009, 775-793. Πρόκειται για σεμινάριο που πραγματοποιήθηκε από τον καθηγητή Schechner στο Πανεπιστήμιο Cornell το καλοκαίρι του 2004.

⁶¹¹ Dawkins R., Krebs R. J., "Animal signals: information or manipulation", στο Krebs J. R., Davies N. B., (eds), *Behavioural ecology, an evolutionary approach*, Sinauer Associates, Inc. Publishers, Sunderland Massachusetts 1981 σελ. 282

⁶¹² Έ. α. σελ. 282

⁶¹³ Ο όρος αναφέρεται σε μία 'εσωτερική τελεολογία', σε σκόπιμες διεργασίες που συμβάλλουν στο τέλος του οργανισμού, στην ολοκλήρωσή του. Δημιουργήθηκε από τον Collin Pittendrigh, Βρετανό βιολόγο και πρωτοπόρο της χρονοβιολογίας που ασχολήθηκε με τους εσωτερικούς ρυθμούς των οργανισμών, το 1951.

⁶¹⁴ Introduction. In "A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man. Organized by Sir Julian Huxley." *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B. Biological Sciences* 772 (1966): 249-271.

όμως να επανενταχθεί. Δια της τελετουργικής συμπεριφοράς δεν στεκόμαστε απέναντι ή πάνω από τη φύση, αλλά γινόμαστε πάλι τμήμα της.

Όσον αφορά το ζώο, έχουμε δύο αντίθετες θέσεις, σχετικά με την εξέλιξη των σημάτων. Η πρώτη δίδει την έμφαση στη συνεργασία και άρα θεωρεί πως επιβιώνουν τα σήματα που μεταφέρουν αληθείς πληροφορίες, ενώ θεωρεί ότι ο δράστης προσπαθεί να κάνει ξεκάθαρες τις προθέσεις του. Η δεύτερη άποψη, την οποία ενστερνίζεται και ο Dawkins, δίδει έμφαση στον ανταγωνισμό μεταξύ των ατόμων. Αν κάποιου είδους πληροφορία μεταφέρεται, υποστηρίζει, το πιθανότερο είναι πως θα είναι εσφαλμένη. Άρα είναι προτιμότερο να εγκαταλείψουμε την ιδέα της πληροφορίας γενικά και να επικεντρωθούμε στη «χειραγώγηση συμπεριφορών» μέσω των σημάτων ή τελετουργιών, διότι αυτή είναι στην πράξη η λειτουργία τους. Η πρώτη θέση έχει δανεισθεί από την ανθρώπινη ψυχολογία όρους, όπως ‘γλώσσα’ και ‘επικοινωνία’, ενώ η δεύτερη υποστηρίζει πως στο βασίλειο των ζώων η αντιπροσωπευτική ορολογία είναι του εμπόρου ή του φαύλου πολιτικού και συνακόλουθα της πειθούς ή υποβολής, η γλώσσα του ταχυδακτυλουργού, του διαφημιστή, του υπνωτιστή, του μάγου. Υπό την επήρεια της ύπνωσης ένα άτομο πείθεται να κάνει ποικίλες ενέργειες, ακόμη και άσκοπες, σαν απόκριση σε ασύνδετα ερεθίσματα και μάλιστα για μεγάλο διάστημα αφότου ξυπνήσει από την υπνωτική κατάσταση και δίχως να θυμάται το παραμικρό.⁶¹⁵ Ο άνθρωπος υπνωτιστής, επισημαίνει ο Dawkins, χρησιμοποιεί σαν εργαλείο και το λόγο, αλλά δεν υπάρχει κάποια αιτία που μας εμποδίζει να υποθέσουμε πως και το ζώο χρησιμοποιεί την τεχνική της υπνωτικής πειθούς πέρα από την κλασσική επικοινωνία. Και συνεχίζει διερωτώμενος: Μήπως το τραγούδι του πουλιού δεν είναι ούτε γλώσσα, ούτε μουσική, αλλά κάτι συγγενές προς την υπνωτική υποβολή; Η μήπως τελικά και αυτό το δίλημμα είναι πλασματικό. Μήπως έχουμε να κάνουμε με ένα συνεχές φάσμα μεταξύ της ύπνωσης με την κοινή έννοια και της πειθούς δια του λόγου, κάτι σαν «τους πύρινους λόγους των πολιτικών, τις διδασκαλίες των ποικίλων δασκάλων και γκουρού και τις ρεκλάμες των διαφημιστών του καταναλωτισμού.»⁶¹⁶

Οι προβληματισμοί αυτοί φαίνεται να επιβεβαιώνουν πως η τελετουργία είναι ήδη μέρος της ζωής μας, ασκώντας επιρροή σε επίπεδα του εαυτού μας, απροσπέλαστα στη καθημερινή συνείδηση, ημι-συνειδητά ή ασυνειδητά και η συνειδητή ενασχόλησή μας με αυτήν μπορεί να την εντάξει στη σφαίρα της συνειδητής αντίληψης και δράσης, ακυρώνοντας ή έστω μειώνοντας την επιρροή που ασκεί ασυνειδητά στη ζωή μας. Ο ίδιος ο Naess έχει αναφερθεί εκτενώς στο πρόβλημα της χειραγώγησης της ανθρώπινης συμπεριφοράς δια ψυχολογικών μεθόδων, τονίζοντας ότι ξοδεύονται τεράστια ποσά χρημάτων και επιστρατεύονται επιστημονικά μέσα για την πρόβλεψη και τον έλεγχο της συμπεριφοράς.

Τελετουργίες σημαντικές για την οριοθέτηση της σχέσης μας με τη φύση είναι εκείνες της περιοδικής κατάλυσης των ορίων. Ήδη από το 1969 ο P. Shepard είχε επισημάνει την ανάγκη της εμπειρίας της κατάλυσης των ορίων, ως αναγκαίας

⁶¹⁵ R. Dawkins, J.R. Krebs, “Animal signals: information or manipulation?” *έ. α.* σελ. 307.

⁶¹⁶ Dawkins and Krebs, *έ.α.*, σελ. 307.

συνθήκης για το «σκέπτεσθαι οικολογικώς». Η κατάλυση των ορίων είναι δυνατόν να εκληφθεί και ως διεύρυνση της ταύτισης. Οι «λευκοί», αναφέρει ο Duerr⁶¹⁷ μιλώντας για το δυτικό άνθρωπο, φαίνεται να πιστεύουν ότι στο εσωτερικό του φράχτη ο πολιτισμός μπορεί να αντιληφθεί τον εαυτόν του μέσα από τον εαυτόν του. Και πιστεύουν ότι όσο επεκτείνουν την επικράτειά τους στον αγριότοπο, τόσο καλύτερα μπορούν να κατανοήσουν τον κόσμο. Η έξοδος στον ‘αγριότοπο’ ως αντιστροφή των συνθηκών ζωής, η κατάλυση της κανονικότητας, των ορίων, η ανατροπή της συνήθους τάξης των πραγμάτων, απαντά ως μέθοδος επανειλημμένα στις παραδόσεις των λαών για την αποκάλυψη εκείνου που είναι «εκτός», εντελώς διαφορετικό, μιας γνώσης κρυμμένης.⁶¹⁸ Κατά τις περιόδους ανάμεσα στις εποχές, τα μεσοδιαστήματα, η κανονικότητα ακυρώνεται, η τάξη και το χάος παύουν να είναι αντίθετα για να προκύψει μία νέα ισορροπία. Οι γυναίκες κατά τη διάρκεια αυτών των μεσοδιαστημάτων, *between the times*, ανέκαθεν τελούσαν εορτές που σχετίζονται και με την ανανέωση της γονιμότητας της φύσης, κατά τη διάρκεια των οποίων έχαναν κι αυτές την κανονική καθημερινή τους όψη και γίνονται όντα μιας άλλης πραγματικότητας, με τη μεταμόρφωσή τους σε ζώα.⁶¹⁹ Στη σύγχρονη εποχή έχει δημιουργηθεί ο όρος *Chaord*,⁶²⁰ σύνθεση των λέξεων *order* και *chaos* για να περιγράψει το δυναμικό και γόνιμο σύνορο μεταξύ τάξης και αταξίας, αντιπροσωπεύοντας την αναδυόμενη αυτό-οργάνωση και τις δυνητικά εποικοδομητικές συνεργίες.

Τόσο κατά την πορεία της διαδοχής σε ένα οικολογικό σύστημα, όσο και στα στάδια της ανθρώπινης ψυχογένεσης παρατηρούνται τρόποι άμυνας και προστασίας απέναντι στη σύγχυση που δημιουργεί η επαφή με το χάος. Στην περίπτωση της ανθρώπινης εμπειρίας, ο επαναπατριζόμενος είναι βέβαια αλλαγμένος από την εμπειρία αυτή, αλλά δεν πρόκειται για κάποιο ολότελα διαφορετικό πρόσωπο, γιατί σε αυτήν την περίπτωση δεν θα ήταν αυτός που κέρδισε την γνώση. Ταυτιζόμενος με τη ζώδη φύση, ζώντας σαν κάποιος άλλος, άγριος, δίχως την ‘ασπίδα’ του πολιτισμού απέναντι στις δυνάμεις που δρουν στη φύση, ο ενδιαφερόμενος δεν παραδίδεται, όπως υποστηρίζει και ο Duerr,⁶²¹ στην αγριότητα, αλλά εξωθώντας τις ομοιοστατικές λειτουργίες σε νέο σημείο ισορροπίας την επανακτά, αποκτώντας έτσι πλήρη συνείδηση του πολιτισμένου εαυτού του, μία νέα θέση ισορροπίας. Ο Duerr επισημαίνει ότι προτάσεις του τύπου, ‘είμαι κάποιος άλλος και όχι ο εαυτός μου’ στερούνται νοήματος εκτός εάν δια του βιώματος αυτού έχουμε γνωρίσει πλευρές

⁶¹⁷ H. P. Duerr, *Ονειρικός χρόνος, τα όρια ανάμεσα στην αρχαιότητα και τον πολιτισμό*, μτφ. Γ. Πολιτάκη, Γαβριηλίδης, Αθήνα 1990, σελ. 109.

⁶¹⁸ Duerr, έ.α., σελ. 110. Και στις ιπποτικές παραδόσεις έπρεπε ένας άνδρας πρώτα να μπορέσει να ζήσει σαν άγριος, σαν κάποιος που πέθανε για τον πολιτισμό, για να καταφέρει να γίνει αληθινός ιππότης, να ζήσει ενσυνείδητα μέσα στον πολιτισμό.

⁶¹⁹ Μία τέτοια περίοδος βιώνεται από τους κατοίκους της υπαίθρου κατά την αλλαγή των εποχών, όταν η παλαιά εποχή έχει τελειώσει και η νέα δεν έχει ακόμη αρχίσει και τα πάντα βρίσκονται εκτός κανονικότητας.

⁶²⁰ *Chaord* και *Chaordic* είναι καταχωρημένα σήματα του The Chaordic Commons. <http://www.chaordic.org/legal.htm>, Anna Solgaard, *ChangeLAB in Action Workbook in Creativity from the Edge of Chaos*, Διατριβή M.Sc. στην ολιστική επιστήμη, Holistic Science Schumacher College, The Old Postern, Dartington, Devon TQ9 6EA, UK

⁶²¹ Duerr, έ.α., σελ. 110.

του εαυτού μας που πριν ήταν κρυμμένες, διευρύνουμε δηλαδή τον εαυτόν μας μέσω της κατανόησης που επιτυγχάνεται δια της ταύτισης με το άλλο.⁶²² Ανάλογους προβληματισμούς συναντούμε και στην πνευματική οικολογία του Snyder,⁶²³ ο οποίος δεν πρεσβεύει μια επιστροφή στον πρωτογονισμό, αλλά επισημαίνει πως δια της εξερεύνησης του πρωτόγονου στοιχείου, αποκαλύπτουμε το ουσιαστικό ανθρώπινο δυναμικό, το οποίο έχει ματαιωθεί στη σύγχρονη κοινωνία, και γινόμαστε ολοκληρωμένοι άνθρωποι. Πέρα από το περιεχόμενο η ίδια η τελετουργική επικοινωνία με τη φύση συνιστά κατάλυση των ορίων, επειδή ο άνθρωπος χρησιμοποιεί τον κοινό τρόπο επικοινωνίας του ζωικού βασιλείου που οδηγεί στην κατανόηση της οργανικής ενότητας της φύσης, τμήμα της οποίας αποτελούν και τα ανθρώπινα. Συνεπώς μας εμποδίζει να αντιμετωπίσουμε το οικολογικό πρόβλημα ως ένα άθροισμα από ετερόκλητες ανισορροπίες στην εξωτερική φύση, αλλά μας εξωθεί στο σημείο εκείνο από όπου διακρίνουμε τον κοινό παρονομαστή των προβλημάτων και τη διασύνδεσή του με τον εαυτό μας.

Η Dolores LaChapelle, είναι μία από τις πρώτες υπερμάχους της βαθείας οικολογίας και έχει ανέκαθεν τονίσει, μεταξύ άλλων, πως για μία αρμονική σχέση με τη φύση δεν αρκεί η νομοθεσία και η τεχνολογία. Χρειάζεται, υποστηρίζει, ένας βαθύτερος προσωπικός δεσμός, που μέχρι στιγμής οι άνθρωποι, όπως φαίνεται από τα αποτελέσματα της ανθρωπολογικής έρευνας, καταφέρνουν να καλλιεργήσουν τόσο με τη μόνιμη εγκατάσταση σε έναν τόπο, όσο και μέσα από τις τελετές και την τελετουργική συμπεριφορά.⁶²⁴

Μία τελετουργία σύνδεσης και ταύτισης με τη φύση η οποία εμφανίστηκε και χρησιμοποιήθηκε ευρέως στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας είναι «Το συμβούλιο όλων των όντων». Το συμβούλιο όλων των όντων, “Council for all beings”, που εμπνεύστηκαν οι G. Seed και J. Macy, είναι μία τελετουργία εμπνευσμένη από την οικοσοφία⁶²⁵ που μας καλεί να αποπειραθούμε να μετατοπισθούμε από την ανθρώπινη ταυτότητά μας προς την ταυτότητα άλλων όντων, πλαταίνοντας και

⁶²² Duerr, έ.α., σελ 120. Εδώ ο Duerr αναφέρεται στο πρόβλημα της γνώσης, όταν όλα είναι ένα, αναφερόμενος στο διάλογο του ιπότη Σιμπέντε Σήγκελ (Εβδομη σφραγίδα) με το θάνατο, ο οποίος του αποκρίνεται, όταν τον ερωτά αν τώρα θα του αποκαλύψει τα μυστικά του «Δεν έχω μυστικά. Έχω πλήρη άγνοια». Αυτός που θα περάσει το φράχτη, επισημαίνει ο Duerr, είναι ο μόνος που θα καταλάβει τη σημασία των πραγμάτων μέσα από τον φράχτη.

⁶²³ Spiritual ecology, Ο Gary Snyder, γεννημένος στο San Francisco το 1930, μελέτησε τις ανατολικές φιλοσοφίες και κυρίως το βουδισμό, διαμένοντας για μεγάλα διαστήματα σε βουδιστικό ναό στο Κιότο της Ιαπωνίας. Αναφέρθηκε εκτενώς στις ανατολικές επιρροές στη βαθεία οικολογία. Ο Emerson και ο Thoreau είχαν επίσης επηρεαστεί από τις φιλοσοφίες αυτές και ο Snyder αποτελεί συνεχιστή της συγκεκριμένης παράδοσης στον 20^ο αιώνα μαζί με τον D.T. Suzuki, τον Alan Watts και πολλούς άλλους βλ. Devall and Sessions 1985, έ. α. σελ. 100. Το ίδιο το βιβλίο είναι αφιερωμένο στον Snyder και τον Naess. Βλ. επίσης M. Oelshlaeger, *The idea of wilderness*, Yale University Press, New Haven and London, σελ. 262.

⁶²⁴ D. LaChapelle, “Ritual is essential, seeing ritual as sophisticated social and spiritual technology”, *In Context, a quarterly of humane sustainable culture*, Spring 1984, σελ. 39, <https://www.context.org/iclib/ic05/lachapel/>

⁶²⁵ Βλ. Pat Flemming, Joanna Macy, “The council of all beings”, σελ. 79-90 στο John Seed, Joanna Macy, Pat Flemming, Arne Naess, (eds.) *Thinking like a mountain: towards a council of all beings*, New Society Publishers 1988 και λεπτομερώς βήμα προς βήμα στο www.rainforestinfo.org.au/deep-eco/cabcont.htm

βαθύνοντας με αυτό τον τρόπο τη συνείδησή μας ώστε να αποκτήσουμε επίγνωση του ιστού της ζωής. Δια της τελετουργικής ταύτισης, οι ενδιαφερόμενοι καταφέρνουν να αναπτύξουν ζωντανούς δεσμούς με τη Γαία, τη ζωντανή Γη, δεσμούς που, κατά τους εμπνευστές της δράσης, είναι πηγή χαράς και αφορμή για έναν άλλο τρόπο ζωής. Οι δεσμοί με ποικίλα είδη, οργανικά και ανόργανα, με οικοσυστήματα, δάση, βουνά και ποτάμια, είδη που ευδοκιμούν αλλά και τους μελλοθανάτους, τα επαπειλούμενα και τα είδη υπό εξαφάνιση, δημιουργούν ένα μέτρο σύγκρισης, ώστε η ανθρώπινη καθημερινότητα και οι δεσμοί με τους συνανθρώπους μας παύει πλέον να βιώνεται ως μοναδική πραγματικότητα.

Οι ανθρωπολόγοι μελετώντας τους αυτόχθονες πληθυσμούς, τους πολιτισμούς και τις παραδόσεις τους, διαπιστώνουν πως τελετουργίες που επιβεβαιώνουν και τροφοδοτούν την αίσθηση του συνδέσμου μεταξύ ανθρώπου και φύσεως, διαδραματίζουν έναν πολύ σημαντικό ρόλο στη ζωή αυτών των κοινοτήτων. Αυτό, κατά τον Seed, δείχνει πως η τάση για απόσχιση του ανθρώπου από τη φύση είναι ιδιαίτερα ισχυρή και επίσης δείχνει την κατεύθυνση όπου πρέπει να ψάξουμε για την ίαση του σχίσματος. Πρέπει, συμπεραίνει, να ανακτήσουμε την τελετουργία που έχει από πολύ παλιά χαθεί από τον πολιτισμό μας.

Το *Συμβούλιο όλων των όντων* είναι ένα είδος βιοματικού θεατρικού εργαστηρίου όπου το δράμα που παρουσιάζεται δεν είναι ανθρώπινο αλλά πρωταγωνιστούν μη ανθρώπινα όντα που βιώνουν τις τραγικές συνέπειες μιας καταστροφικής δύναμης, η οποία βρίσκεται έξω από την εξουσία τους και έχει ως συνέπεια την καταστροφή τους. Πρόκειται για ένα οικοκεντρικό ανάλογο μίας ανθρώπινης τραγωδίας ως συνάντησης με δυνάμεις που εκμηδενίζουν τον άνθρωπο ενώ βρίσκονται έξω από την εξουσία του. Με άλλα λόγια πρωταγωνιστεί η φύση, που έρχεται αντιμέτωπη με την ανθρώπινη δράση και, στο πλαίσιο της οικολογικής κρίσης, τον αντιλαμβάνεται ως μια ανεξέλεγκτη, χαοτική δύναμη. Το κεντρικό χαρακτηριστικό μίας τέτοιας δύναμης είναι πως δεν επιτρέπει την εξέλιξη με στόχο την εξειδίκευση, διότι σε ένα χαοτικό περιβάλλον που αλλάζει συνεχώς και απροσδόκητα, υπακούοντας επί παραδείγματος στις προσταγές των διεθνών αγορών, η προσαρμογή δεν ωφελεί. Τα σημεία που συλλαμβάνουν οι οργανισμοί δεν ανταποκρίνονται σε κάτι γνώριμο. Επιπλέον, ούτε η συνεξέλιξη ευνοείται, διότι οι κοινότητες δεν είναι πλέον σταθερές, διαρρηγνύεται ο ιστός τους. Στο χαοτικό περιβάλλον επιβιώνει ο Πρωτέας.

Ο συσχετισμός της οικολογίας με το θέατρο δεν είναι κάτι καινούριο. Ο Meeker⁶²⁶ συσχετίζει τον αγώνα για την επιβίωση, ως σειρά προσαρμογών της συμπεριφοράς, με την κωμωδία. Ο τραγικός ήρωας, αντιθέτως, δεν επιδιώκει την προσαρμογή και δέχεται τις συνέπειες αυτής της επιλογής του. Τον ακροατή της τραγωδίας συνεπαίρνουν αισθήματα ελέου και φόβου όταν παρουσιάζονται επί σκηνής γεγονότα καταστροφικά και επίπονα, αν και γνωρίζει ότι τίποτα τέτοιο δεν λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια της παράστασης και δεν είναι υποχρεωτικό για τον

⁶²⁶ Meeker 1972 *The comedy of survival literary ecology and a play ethic*, (3rd print) University of Arizona Press, Tuscon Az., 1997.

υποκριτή να βιώνει επίπονα όλο το εύρος αυτών των καταστάσεων, αν και υπάρχουν ποικίλες θεωρήσεις αναλόγως προς τη σχολή. Αντιθέτως στο Συμβούλιο όλων των όντων στόχος του υποκριτή είναι να καταφέρει να βιώσει τα μιμούμενα για να οδηγηθεί στην ταύτιση.⁶²⁷ Στο θέατρο ο ακροατής επηρεάζεται θετικά από τη μίμηση διότι γνωρίζει ότι πρόκειται για αναπαράσταση και μπορεί να πάρει ικανοποίηση από την παράσταση ακριβώς επειδή δεν εξαπατάται σε βαθμό να θεωρεί αυτά τα περιστατικά αληθή στο συγκεκριμένο χώρο και χρόνο.⁶²⁸ Αυτό αληθεύει επίσης και κατά τις πρακτικές του Συμβουλίου όλων των όντων και δίνει την ενέργεια και το έναυσμα για δράση. Όπως συμβαίνει στο θέατρο, ομοίως και στο συμβούλιο, ο υποδουόμενος το ζώο πρέπει να είναι ικανός να μεταφέρει στο κοινό οικουμενικές αλήθειες προκαλώντας τη συναισθηματική αντίδραση που κανονικά προέρχεται από την εμπειρία ειδικών γεγονότων.⁶²⁹ Πώς ακριβώς λειτουργεί η σχέση του ειδικού με το γενικό στην περίπτωση της μίμησης είναι ένα θέμα που δεν είναι απολύτως ξεκάθαρο, και έχουν κατά καιρούς υποστηριχθεί διάφορες απόψεις. Εκ του λόγου ότι η μίμηση αναπαράγει μόνο επιλεγμένα χαρακτηριστικά του αντικείμενου της, μπορούμε να μιλήσουμε για «έντονο χαρακτηρισμό» με την παράλειψη τυχαιών λεπτομερειών, που έχει ως σκοπό την ανάδειξη του «εσωτερικού ήχου».⁶³⁰ Ο Woodruff⁶³¹ προτείνει την άποψη ότι δι' αυτής της αφαίρεσης το αντικείμενο καταλήγει σε μια «μορφή», και η μίμηση είναι η ανακάλυψη της «μορφής» στα πράγματα.

Αυτά τα σχόλια βοηθούν να κατανοήσουμε γιατί μπορούμε να μάθουμε από το μίμημα κάτι που δε θα μαθαίναμε από το αρχικό αντικείμενο. Γενικά η μίμηση

⁶²⁷ Αυτό συμβαίνει διότι στην παρούσα φάση πρόκειται για βιωματικό εργαστήριο και όχι για παράσταση με κοινό, ηθοποιοί και κοινό ταυτίζονται.

⁶²⁸ Αριστοτέλους *Περί ποιητικής*, 1448b

«καὶ τὸ χαίρειν»

«τοῖς μιμήμασι πάντας. σημεῖον δὲ τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἔργων· ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν.» στ. 8-12

Μετάφραση Αλεξ. Γαληνού, Εκδ. Πάπυρος: «(...) χαίρομεν ὅλοι δια τα μιμήματα. Απόδειξις τούτου εἶναι ὅτι συμβαίνει με τα καλλιτεχνήματα, διότι ὅσα πράγματα εἰς την πραγματικότητα βλέπομεν δυσαρέστως, αὐτῶν τὰς εἰκόνας τὰς πλέον ἀηκριβωμένας ευχαριστούμεθα να τὰς βλέπομεν, π.χ. μορφὰς καὶ ζώων ευτελεστάτων καὶ νεκρῶν.»

Σκοπὸς λοιπὸν δὲν εἶναι να ταραχθῆι τὸ κοινὸ θεωρώντας τα συμβάντα αληθῆ, ἀλλὰ να τα θεωρήσει ταυτοχρόνως ὡς αληθῆ καὶ μὴ ὅπως σε κάθε μορφῆς παιχνίδι.

⁶²⁹ Ο Woodruff, P., διερωτάται αν αυτό μπορεί να συμβεί δίχως κάποιας μορφῆς παραπλάνηση και για να απαντήσει αναφέρεται στον *Φαίδωνα*. Η σκηνή του θανάτου του Σωκράτη παρουσιάζεται με έναν μη ρεαλιστικό τρόπο, αναφέρει, διότι η ιατρική βεβαιώνει ότι ο θάνατος με κώνειο είναι εξαιρετικά επίπονος. Ο Πλάτων εδώ ομιλεί περί του τι σημαίνει Θάνατος για έναν φιλόσοφο δίχως να περιγράφει με ακρίβεια τα συμβάντα, καθιστώντας μια παραπλανητική και ανακριβή σκηνή πειστική και συγκινητική, μια βαθιά αλήθεια καλυμμένη επιφανειακά από το ψεύδος το οποίο και απελευθέρωσε τα αισθήματά μας για τη βαθύτερη αλήθεια. στο “Aristotle on Mimesis,” in A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, 1992, p. 73-95 βλ. σελ. 86

⁶³⁰ Kandinsky, *Για το πνευματικό στην τέχνη*, Εκδόσεις Νεφέλη Αθήνα 1981 σελ. 85 σημ.1: Η μεταβολή της οργανικής μορφῆς από τον καλλιτέχνη έχει σαν σκοπό την αποκάλυψη του εσωτερικού ήχου, την απόδοση της ουσίας της μορφῆς αυτής καθαρμένης από το περιστασιακό και το συμπτωματικό.

⁶³¹ Woodruff P., *έ.α.* σελ.87

μας παρουσιάζει εικόνες που αναφέρονται στο «κοινό» μέσα σε ένα είδος.⁶³² Διά αυτής της οδού απομακρύνει το μυαλό του ακροατή από το συγκεκριμένο και το στρέφει προς το γενικό του οποίου το συγκεκριμένο αποτελεί ένα στιγμιότυπο. Στο Συμβούλιο όλων των όντων, επειδή αναφερόμαστε κυρίως σε μη ανθρώπινα όντα, συχνά σκεφτόμαστε αυτομάτως σε επίπεδο είδους⁶³³ ζητώντας να παρακάμψουμε τις εγκεφαλικές λειτουργίες που υπό κανονικές συνθήκες εμποδίζουν κάποιον να βιώσει τα αισθήματα. Το χαρακτηριστικό αυτό συναντούμε στο «Θρήνο» του *Συμβουλίου Όλων των Όντων*. Κατά μια έννοια το γενικό και οικουμενικό μεταμφιέζεται όπως οι ίδιοι οι υποκριτές και αποκτά ειδικά ονόματα και περιστάσεις και άρα μας απευθύνεται όπως οι συγκεκριμένοι άνθρωποι και οι συγκεκριμένες περιστάσεις.

Ο Woodruff⁶³⁴ επισημαίνει ότι η παραπλάνηση στη μίμηση συμβαίνει σε δύο επίπεδα: αφ' ενός ο θεατής εκλαμβάνει την αναπαράσταση ως ρεαλιστική δράση και αφ' ετέρου αντιδρά στις καθολικές αλήθειες ως να επρόκειτο για ειδικές αλλά τις θεωρεί ως καλοπροαίρετες μορφές παραπλάνησης, τις οποίες παραλληλίζει με τη δράση των θεραπευτικών ουσιών στο σώμα, ως μίμηση φυσικών διεργασιών. Με αυτό σα βάση οδηγείται σε έναν ενδιαφέροντα ορισμό της μίμησης τον οποίο διατυπώνει ως εξής: το Μ είναι μίμημα του Ο αν έχει ένα αποτέλεσμα που είναι χαρακτηριστικό του Ο. Η μίμηση, συνεχίζει, είναι ουσιαστικά μια παρεμβολή σε μία φυσική αιτιώδη σχέση διότι ειδικό χαρακτηριστικό της μίμησης είναι ότι εμπλέκεται στη φυσική διαδικασία κατά την οποία, τα αισθήματα εκπηγάζουν από πίστεις. Κανονικά κανείς δε θλίβεται για ένα γεγονός το οποίο δεν πιστεύει ότι συνέβη. Η μίμηση έχει τη δυνατότητα να προξενήσει συγκίνηση παρακάμπτοντας τη συνειδητή αυτή γνώση. Άρα κατά μια έννοια η μίμηση θέτει τη διάνοια προσωρινώς εκτός μάχης.⁶³⁵ Στην περίπτωση του συμβουλίου είναι πιο εύκολο να πούμε ότι η μίμηση διευρύνει τον ορίζοντα της διάνοιας ώστε εκ των ειδικών περιστάσεων να προσλάβει τις γενικές, μεταφέροντας και τη συναισθηματική φόρτιση του ειδικού στο γενικό.

Σε μία τυπική συνεδρία του συμβουλίου όλων των όντων συνοφαινούνται τρία σημαντικά θέματα. Το πρώτο είναι ένα μοιρολόι. Μόνο εάν επιτρέψουμε στον εαυτόν μας να συναισθανθεί τον πόνο της Γής μπορούμε αποτελεσματικά να βοηθήσουμε την ίασή της. Είναι η έκφραση της θλίψης, τού θυμού, του φόβου και της απελπισίας για τα κακώς κείμενα. Τα αισθήματα αυτά αποκαλύπτουν τους δεσμούς μας με τα κακώς κείμενα και η εξερεύνησή τους μας βοηθά να

⁶³² Αριστοτέλους *Περί ποιητικής* 1451b

διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ

σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποιήσις

μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστο λέγει.

ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίω τὰ ποῖα ἅττα συμβαίνει

λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὗ -

στοχάζεται ἢ ποιήσις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη· τὸ δὲ καθ' ἕκα-

στον, τί Ἀλκιβιάδης ἐπραξεν ἢ τί ἔπαθεν. Στ. 5-11

⁶³³ Μολαταύτα μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι, επί παραδείγματος, ακυρώνοντας τον φόβο για ένα ζωντανό φίδι μπορούμε ευκολότερα να συναισθανθούμε το πρόβλημα που αντιμετωπίζουν γενικά τα ερπετά από την λαθροθηρία και τα φυτοφάρμακα.

⁶³⁴ Woodruff P., *έ.α.* σελ.88

⁶³⁵ Woodruff *έ.α.* σελ.92

απελευθερώσουμε την ενέργεια που συντηρεί τους συγκεκριμένους δεσμούς. Η ενέργεια που καταναλώνουμε για την αποσιώπηση και άρνηση των συγκεκριμένων συναισθημάτων είναι πάλι στη διάθεσή μας, ισχυρίζονται οι δημιουργοί του εναλλακτικού αυτού θεατρικού δρώμενου. Το αίσθημα της παράλυσης της βούλησης υποχωρεί και ετοιμαζόμαστε για δράση. Το δεύτερο θέμα είναι η ενθύμηση, να θυμηθούμε τις ρίζες μας στη φύση. Κάθε άτομο στο σώμα μας έχει υπάρξει τμήμα πολλών αρχαίων ζώων και η συγκεκριμένη άσκηση μας βοηθά να συνειδητοποιήσουμε αυτή την αρχαία συγγένεια. Μέσα από τον τελετουργικό χορό προσκαλείται η εμπειρία του εξελικτικού ταξιδιού. Κάθε κύτταρο στο σώμα μας κατάγεται, μέσω μιας αδιάσπαστης συνέχειας, από το πρώτο κύτταρο που εμφανίστηκε στη γη πριν τέσσερα δισεκατομμύρια έτη κι εμείς υπήρξαμε ψάρια που βγήκαν στη στεριά σαν αμφίβια και ερπετά που τα λέπια τους έγιναν γούνα αντί για φτερά, σύμφωνα με τη γενικώς αποδεκτή από τη σύγχρονη βιολογία θεωρία της εξέλιξης.

Δι' αυτής της οδού φθάνουμε στην ταύτιση. Με την αρωγή ενός προσώπου που κατασκευάζει ο κάθε συμμετέχων μόνος του, ταυτίζεται με το όν που τον πλησίασε, τον 'σύμμαχο' όπως αποκαλείται. Σκοπός του δεν είναι να μιλήσει για λογαριασμό του άλλου αλλά να αφήσει το άλλο να εκφραστεί μέσα από αυτόν. Η Joanna Macy πιστεύει πως το Συμβούλιο «μας βοηθεί να δράσουμε, όχι από κάποια παρόρμηση ή την ευγένεια του εφήμερου Εγώ μας, αλλά μέσα από τη σοφία των τεσσάρων και μισό δισεκατομμυρίων ετών της εξέλιξης της ζωής στη Γη. Αρχίζουμε να μαθαίνουμε να συμπεριφερόμαστε επιτέλους σύμφωνα με την ηλικία μας», αναφέρει.⁶³⁶

Το πρόβλημα με το οποίο ερχόμαστε αντιμέτωποι εδώ είναι η γλώσσα και το ίδιο το νευρικό σύστημα. Τα ζώα ή ευρύτερες οντότητες με τις οποίες επιλέγουμε να ταυτιστούμε δε διαθέτουν δομημένη γλώσσα, όπως ο άνθρωπος και άρα για να μπορέσουμε να εκφράσουμε την εμπειρία μας λεκτικά υποχρεωνόμαστε να χρησιμοποιήσουμε ένα ανθρωπομορφικό ανάλογο. Ποτέ δε θα καταφέρουμε να γνωρίσουμε εσωτερικά ένα ζώο, το πλησιέστερο που θα καταφέρουμε να φθάσουμε θα είναι να φανταστούμε πώς θα ένοιωθε ένας άνθρωπος στη θέση του. Σε κάθε περίπτωση πάντως η περιγραφή της εμπειρίας θα γίνει δια του λόγου και άρα θα αντιπροσωπεύει το βίωμα ενός ανθρώπου που γνώρισε κατά το δυνατόν τη ζωώδη κατάσταση. Το σημείο αυτό, του λόγου, αν και ανθρωπομορφικό, δεν χαρακτηρίζει το όλο δρώμενο, του οποίου η ουσία είναι η διάβαση των ορίων. Τα ζώα επικοινωνούν με άλλους τρόπους, όπως επίσης και οι άνθρωποι και η ανθρώπινη αυτή ικανότητα καταδεικνύει ότι υπάρχουν πολλά που μπορούν να ειπωθούν δια της συμπεριφοράς και ότι υφίσταται αντιστοιχία μεταξύ των δύο.⁶³⁷

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η θεωρητική γνώση της εξελικτικής πορείας της ζωής, που είναι επιστημονικά τεκμηριωμένη δια των παλαιοντολογικών

⁶³⁶ www.rainforestinfo.org.au/deep-eco/cabcont.htm

⁶³⁷ Προς αυτή την κατεύθυνση έχει κινηθεί η έρευνα τόσο της Dian Fossey όσο και της Jane Goodall με τα ανώτερα θηλαστικά.

ευρημάτων και συγκρίσεων του γενετικού υλικού, με την αρωγή υπερσύγχρονων οργάνων ακριβείας, έχει τη δυνατότητα να επιδράσει παιδευτικά στον άνθρωπο. Η τελετουργική ταύτιση φαίνεται πως επιδρά ως η έμπνευση που ωθεί τον άνθρωπο να εμπλουτίσει συγκινησιακά τη λογική γνώση που του παρέχει η επιστημονική έρευνα ώστε να επηρεαστεί με τρόπο ανάλογο. Ενδεικτικά αναφέρεται και η μελέτη τόσο του θηριόμορφου ανθρώπου, ο οποίος συνήθως συνιστά σχόλιο για την ανθρώπινη ταυτότητα και την εξέλιξη του εαυτού μας, όσο και του ανθρωπόμορφου θηρίου, το οποίο χρησιμοποιείται περισσότερο ως εικονογράφηση της ετερότητας.⁶³⁸ Αμφότερα πάντως αποτελούν κατάλληλα μέσα για την καλλίτερη κατανόηση της ζωικής πλευράς του ανθρώπου. Δια της μίμησης ενός «αμφίδρομα» επιλεγμένου οργανισμού και την αρωγή του προσωπίου, της κίνησης και της λεκτικής απόδοσης των συνθηκών και προβλημάτων με τα οποία έρχεται αντιμέτωπος, επιτυγχάνεται, κατά τη διάρκεια του δρώμενου, η συναρπαγή και η άρση των διαχωρισμών, με συνακόλουθο την ταύτιση, γεγονός που επιδρά καταλυτικά τόσο στον υποκριτή όσο στο θεατή.⁶³⁹

Οι Esa Saarinen and Tuli Lehti⁶⁴⁰ οι οποίοι ερευνούν την έννοια και το βίωμα της παρουσίας, (*mindfulness*), έχουν επίσης προτείνει μια μέθοδο που επικεντρώνεται στην πράξη. Ο Saarinen δεν αρκείται στο να εξηγήσει θεωρητικά την έννοια της παρουσίας σε ένα ακροατήριο αλλά στοχεύει στο να προκαλέσει τη συνειδησιακή αυτή κατάσταση, όπως ακριβώς και το Συμβούλιο όλων των όντων στοχεύει στο βίωμα της ταύτισης. Κρίνεται σημαντική σε αμφότερες συνειδησιακές καταστάσεις ταύτισης και παρουσίας όχι μόνο η δυνατότητα του ενδιαφερόμενου να σκέπτεται αλλά και να βιώνει συναισθηματικά τις σκέψεις του, οι οποίες συχνά οδηγούν στη συμπάθεια⁶⁴¹ καλλιεργώντας τη συνείδηση της κοινωνίας των όντων.

Ο Alan Drengson στο βιβλίο του *Wild way home* περιγράφει τον τρόπο να είμαστε παρόντες στη φύση ως μέθοδο ταύτισης. Αναφέρεται στην κυριαρχία⁶⁴² όχι επί της φύσης αλλά επί των τεχνικών που επιτρέπουν στον άνθρωπο να λειτουργεί ως φυσικό όν στο κάθε περιβάλλον όπου τυχαίνει να βρεθεί, βουνό θάλασσα κτλ και στις όποιες καιρικές συνθήκες, θεωρώντας την ευκαμψία της συμπεριφοράς σημαντικό χαρακτηριστικό του *άγριου δρόμου*. Τον συγκεκριμένο δρόμο μάλιστα ονομάζει ολοκληρωμένη τέχνη, υπό την έννοια ότι δεν διδάσκει μόνον αποσπασματικές τεχνικές αλλά εκπαιδεύει και καλλιεργεί τον άνθρωπο συνολικά. Η κατοχή της τέχνης του *άγριου δρόμου* σημαίνει την πλήρη εσωτερικότητά της σαν μια οργανική πραγματικότητα. Η τέχνη γίνεται κομμάτι του εαυτού μας και εφ' όσον ταυτιζόμαστε με αυτήν ολοκληρωτικά, οι συγκεκριμένες οδηγίες υπερβαίνονται και γίνονται, κατά τον Drengson, τμήμα μιας ρευστής δραστηριότητας δημιουργικού

⁶³⁸ Βλ Baker, S., *Picturing the beast*, Manchester University Press 1993, σελ. 108

⁶³⁹ Η ταύτιση λύεται κατά το τέλος της συνεδρίας με την καύση της μάσκας η οποία είχε κατασκευαστεί και χρησιμοποιηθεί κατά τη διαδικασία της ταύτισης.

⁶⁴⁰ Βλ. το άρθρο τους «Inducing Mindfulness Through Life-Philosophical Lecturing» στο *The Wiley Blackwell Handbook of Mindfulness (Wiley Clinical Psychology Handbooks)* 1st Edition by Amanda Ie, Christelle T., Ngnoumen και Ellen J. Langer (Eds)

⁶⁴¹ Saarinen έ.α.σελ.3

⁶⁴² *Mastery*, Drengson A., έ.α. σελ. 234

αυτοσχεδιασμού. Ταυτιζόμαστε με την τέχνη και αυτή πλέον διαμορφώνει την ίδια την προσωπικότητά μας. Ό,τι διδασκόμαστε από αυτή την τέχνη είναι δυνατό να εφαρμοστεί και σε άλλες πλευρές της ζωής μας, όχι μόνο στην ύπαιθρο αλλά και στον αστικό βίο.

Η προσέγγιση του Drenson στην ταύτιση, την οποία συνηθίζει να αποκαλεί διευρυμένη ταύτιση, πλησιάζει και την *παρουσία*, *mindfulness*. Η οργάνωση της προσοχής και συγκέντρωσης του ανθρώπου κατά τρόπον ώστε να είναι προσηλωμένη ενώ ταυτοχρόνως παραμένει ευέλικτη και πάντα έτοιμη να εστιασθεί εκ νέου εκεί όπου απαιτούν οι περιστάσεις, τονίζεται τόσο από τον Drenson όσο και από τον Saarinen. Ως χαρακτηριστικά αμφοτέρων των συνειδησιακών καταστάσεων αναφέρονται ο προσανατολισμός στο παρόν με ταυτόχρονη ετοιμότητα απέναντι στο καινούργιο και το διαφορετικό αλλά και την επανεξέταση παλαιότερων εμπειριών και γνώσεων υπό νέα οπτική γωνία. Το θεμελιώδες σημείο σε σχέση με την ταύτιση υπό την έννοια αυτή είναι κατά τον Drenson, η επέκταση της νοητικής ετοιμότητας στη σφαίρα της φυσικής ύπαρξης.⁶⁴³

Γενικότερα η παρουσία ως συνειδησιακή κατάσταση συνδέεται στενά με τη διευρυμένη ταύτιση. Η Langer⁶⁴⁴ θεωρεί την παρουσία και την απουσία⁶⁴⁵ τρόπους ζωής και υποστηρίζει ότι για την καλλιέργεια της παρουσίας δεν απαιτείται ησυχία και απομόνωση αλλά τουναντίον λαμβάνει χώρα μέσα στο πεδίο του δρώντος κόσμου.⁶⁴⁶ Στη φυσική πραγματικότητα η *παρουσία* έχει ως αφετηρία την αυτοσυντήρηση και οδεύει προς την αυτοσυνειδησία δια της επίγνωσης των άλλων όντων. Δε διδάσκεται ως μέθοδος αλλά, όπως περιγράφει και ο Saarinen,⁶⁴⁷ οδηγούμαστε προς αυτήν από τις ίδιες τις συνθήκες ώστε η παρουσία βαθμηδόν αναδύεται.⁶⁴⁸ Ο Saarinen κάνει λόγο για μία επικοινωνία πέρα από το πεδίο του

⁶⁴³ Πρόκειται για τη διαφορά που ξεχωρίζει τον έμπειρο καπετάνιο από τον θεωρητικό την ώρα της φουρτούνας.

⁶⁴⁴ Langer, E. J. (1989). «Minding matters: The consequences of mindlessness-mindfulness». Στο L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, Vol. 22, σελ. 137-173). San Diego, CA, US: Academic Press.

[http://dx.doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60307-X](http://dx.doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60307-X)

⁶⁴⁵ Η οποία κατ' αναλογία αντιπροσωπεύει την αποξένωση

⁶⁴⁶ Ο Naess τονίζει ότι ένας λόγος για τον οποίο η ταύτιση διαφοροποιείται από την εμπειρία της «ένωσης με τον κόσμο» τη οποία περιγράφουν οι μυστικοί είναι ότι η ταύτιση είναι μια εμπειρία που συντελείται στον χώρο της καθημερινής εμπειρίας. βλ. Naess A. 1985 "Identification as a source of deep ecological attitudes" στο M. Tobias (ed.) *Deep ecology* Avant Books San Diego σελ. 261.

⁶⁴⁷ Saarinen, E. & Lehti, T., "Inducing mindfulness through life-philosophical lecturing" στο *Handbook of Mindfulness*, E. J. Langer, C. T. Ngunomen, A., (eds.) σελ. 1105-1131, 2014 John Wiley & Sons Ltd.έ.α. σελ. 1109

⁶⁴⁸ Ο Saarinen τονίζει γενικότερα την ανάγκη απελευθέρωσης του φιλοσοφείν από το «σιδερένιο κλουβί της διανοητικότητας» όπως το αποκαλεί, διερωτώμενος γιατί δεν θα μπορούσε η φιλοσοφία να προσφέρει παράλληλα και μη διανοητικά στοιχεία τα οποία οι ενδιαφερόμενοι να επεξεργάζονται με μη διανοητικούς τρόπους, προσφέροντας το παράδειγμα του φιλοσοφικού θεάτρου και διαφόρων πρωτοποριακών τεχνών. Αυτός ο προβληματισμός προσεγγίζει την ταύτιση όπου τα διανοητικά στοιχεία είναι αναπόσπαστα δεμένα με το συγκινησιακό βίωμα. Ο ίδιος ο φιλόσοφος διερωτάται μάλιστα γιατί να μην είναι η ίδια η φιλοσοφική διάλεξη «μια εκ των δραματικών τεχνών». Βλ. Saarinen, E., & Slotte, S. (2003). "Philosophical lecturing as a philosophical practice" *Practical Philosophy*, 6(2), σελ.7-23, Ο Saarinen διενεργεί ένα τακτικό σεμινάριο στην Πάφο της Κύπρου όπου

λεκτικού και διανοητικού, που έχει ως αποτέλεσμα τη βίωση ευρύτατης ποικιλίας συγκινησιακών καταστάσεων, από τη χαρά και την έξαψη ως τη συμπάθεια και την θλίψη.⁶⁴⁹ Κατά τα λεγόμενα του φιλόσοφου δεν πρόκειται για νέο εγκλεισμό σε σιδερένιο κλουβί διανοημάτων αλλά για ένα ‘άλμα πάνω σε ελάσματα’ που επιτρέπει στον ενδιαφερόμενο να αξιοποιήσει το διαισθητικό-συγκινησιακό δυναμικό του.⁶⁵⁰ Ο Saariinen αναφέρεται επίσης στον ρόλο του παραδόξου, ο οποίος είναι επίσης σημαντικός στην Βουδιστική παράδοση, και θεωρείται το «όργανο που ωθεί κάποιον πέρα από τον συνήθη αποσπασματικό τρόπο αντίληψης προς έναν χώρο αυξημένης ευελιξίας και προοπτικής».⁶⁵¹

Ο Thomashow⁶⁵² είναι ένας ακόμη μελετητής που συνδέει τη διαμόρφωση της οικολογικής ταυτότητας με την *παρουσία*. Η οικολογική μας ταυτότητα, διατείνεται, δεν μορφοποιείται αποκλειστικά δια της αισθητικής και πνευματικής σύνδεσης με τη φύση αλλά και δια της συνειδητοποίησης των διαδικασιών που μεταμορφώνουν και μεταλλάσσουν τα φυσικά όντα σε καταναλωτικά αγαθά. Προτείνει να είμαστε παρόντες σε κάθε στιγμή του βίου μας και να τα εξετάζουμε ενδελεχώς με τη σκέψη έως τις απαρχές της ύπαρξής τους ενώ σημειώνει πως στη σύγχρονη εποχή δεχόμαστε συνεχή πίεση ώστε να ταυτιστούμε, να ορίσουμε την οικολογική μας ταυτότητα με βάση αυτό που κατέχουμε, υλικά αγαθά. Αυτή η συναισθηματική κατανόηση ως ουσιαστικός παράγοντας της διαδικασίας, διαχωρίζει επίσης την επιστημονική από τη βαθεία οικολογία και είναι αναγκαίο χαρακτηριστικό της ταύτισης.

Δ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Από όσα αναφέρθηκαν στο τρίτο κεφάλαιο, γίνεται φανερό ότι η εμπειρία της ταύτισης με τη φύση, αν και όχι όπως ακριβώς απαντά στα κείμενα του Naess, αλλά στη γενική μορφή της, δεν είναι πρωτάκουστη. Εμφανίζεται σε μύθους της αρχαϊκής εποχής και φαίνεται πως σχετίζεται με τη Διονυσιακή λατρεία και συγκεκριμένα με τη συμπεριφορά των μαινάδων κατά τις οργιαστικές εξορμήσεις στα βουνά. Ο μύθος γενικότερα συνδέει τον άνθρωπο με το χώμα, τις πέτρες, τα φυτά, τα ζώα, τα άστρα

παρουσιάζει την προσέγγιση του αυτή. Βλ. “The Paphos seminar. Elevated reflections on life as Good Work” *Good Work Project Report Series*, No. 80, Harvard University, thegoodproject.org

⁶⁴⁹ Saariinen E. & Lehti, T., έ.α. σελ. 1117 Ο σκοπός δεν είναι η εκμάθηση σχολαστικών όρων ούτε δίδεται έμφαση στην αφαιρετική θεωρητική διάσταση αλλά ο ομιλητής επιμένει στην προσβασιμότητα χρησιμοποιώντας «έννοιες φάρους» η «διανοητικές χειρολαβές» lighthouse notions” and “conceptual handles” ως ονόματα ενός μετά-επιπέδου για τις λέξεις κλειδί.

⁶⁵⁰ Ο Saariinen αναφέρεται στις διαλέξεις του ως «μετά-θεωρητική εννοιολογική αναρχία» όπου όσον αφορά στην ορολογία, όλα επιτρέπονται κατά τις προτροπές του Feyereabend, ο οποίος διερωτάται σχετικώς: «Μήπως η επιστήμη όπως την γνωρίζουμε σήμερα ή μια αναζήτηση της αληθείας κατά τα παραδοσιακά φιλοσοφικά πρότυπα είναι δυνατόν να δημιουργήσουν τελικώς ένα τέρας; Μήπως είναι λοιπόν πιθανόν, μια αντικειμενική θεώρηση η οποία ανασηκώνει δύσπιστα το φρύδι όταν κάποια έρευνα περιλαμβάνει και τις προσωπικές διασυνδέσεις μεταξύ των όντων που εξετάζονται, να βλάψει τελικά τους ανθρώπους μεταβάλλοντάς τους σε όντα δυστυχή, εχθρικούς και εγωπαθείς μηχανισμούς δίχως γοητεία και αίσθηση του χιούμορ;» Feyereabend 1975 *Against Method* Verso Books σελ.154

⁶⁵¹ Saariinen E. & Lehti, T., έ.α. σελ. 1120. Ο ρόλος του παραδόξου γίνεται αντιληπτός στο πλαίσιο της από-οικειοποίησης.

⁶⁵² Thomashow M.1991 “Towards mindful environmental practice” *The Trumpeter*: vol. 8 no 3

και τις ανώτερες δυνάμεις, με τον κόσμο ολόκληρο, με τρόπο άμεσο. Σύγχρονες πρακτικές όπως αυτή του Συμβουλίου όλων των όντων βασίζονται σε αρχέγονες μορφές τελετουργικής επικοινωνίας. Ανθρωπολογικές μελέτες της Παλαιολιθικής εποχής μας πληροφορούν ότι εξυπηρετούσε τον άνθρωπο κατά το στάδιο του κυνηγού τροφосуλλέκτη, για τον οποίο πρέπει να ήταν μία μάλλον φυσιολογική και κοινή συνειδησιακή κατάσταση, οδηγώντας τον μάλιστα σε μία αρμονικότερη σχέση με το περιβάλλον. Συνεπώς η εξέταση της ταύτισης και εντός αυτών των διαφορετικών πλαισίων είναι δυνατό να βοηθήσει την καλύτερη κατανόησή της.

Όσον αφορά τη Διονυσιακή λατρεία, είναι, ως φαίνεται, δυνατόν να γίνει κάποιος συσχετισμός με την 'οικοσοφία Γ' του Naess. Ο άνθρωπος που βρίσκεται εντός του διευρυμένου εαυτού του βρίσκεται εντός της ολότητας της φύσεως καθόσον αυτά ταυτίζονται. Αυτό δεν σημαίνει ότι βιώνει τις δικές του προσπάθειες σαν τμήμα της ολότητας της φύσης, διότι, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, η σχέση της φύσης και των φυσικών όντων δεν εκφράζεται επιτυχημένα ως σχέση μέρους με το όλον, διότι οι μορφές δεν είναι στατικές αλλά εκφράσεις των λειτουργιών, οι οποίες συναποτελούν και συνδημιουργούν το όλον. Οι οργανισμοί είναι μέρος της δημιουργικής διαδικασίας της φύσης, η οποία είναι ταυτοχρόνως αδιαίρετη ενότητα και ποικιλία μερών, ελεύθερη, αλλά όχι αυθαίρετη.⁶⁵³ Η εμπειρία που περιγράφεται κατά τη Διονυσιακή λατρεία φαίνεται ικανή να βοηθήσει την υπέρβαση εκείνου που ο Anker αναφέρει ως 'ανεπαρκή αυτογνωσία' και η οποία οδηγεί τον άνθρωπο να υποθέσει, εσφαλμένα κατά την άποψη του Anker, ότι διαθέτει μια ελεύθερη βούληση, η οποία δεν περιορίζεται από τη φύση και δεν στοχεύει στη γνώση του όντος από το οποίο προέρχεται.⁶⁵⁴

Το τι ακριβώς θα μπορούσε να σημαίνει η Διονυσιακή λατρεία για τον πιστό της είναι ζήτημα εξαιρετικά πολύπλοκο και πέραν του σκοπού της παρούσας διατριβής. Μολαταύτα δεν θα ήταν υπερβολή να συμπεράνουμε εκ των όσων ελέχθησαν ότι η Διονυσιακή λατρεία αποσπά πρόσκαιρα τον άνθρωπο από την αστική καθημερινότητα, όπου οι προσπάθειες συγκλίνουν στην καλλιέργεια του κοινωνικού βίου και στην εναρμόνιση με το νόμο της πόλης, επιστρέφοντάς τον στον ευρύτερο φυσικό κόσμο και τον νόμο που τον διέπει. Εδώ να επισημάνουμε ότι τα δύο δεν είναι ασύνδετα αλλά αμφοτέρωθεν διέπονται από τον λόγο. Η χρυσή αναλογία είναι παρούσα τόσο στις φυσικές μορφές όσο και στα ανθρώπινα δημιουργήματα και εξαιρετικά φανερό στο κουκουναίρι που αρχικά όπως φαίνεται έφεραν οι μαινάδες στον θύρσο.

Κατά την οργιαστική λατρεία η αστική καθημερινότητα αναιρείται προσωρινώς και ο άνθρωπος ρίχνεται μέσα στον ευρύτερο κόσμο που περιβάλλει την πόλη, έρχεται σε οργανική έως ταύτισεως επαφή με το πεδίο των δυνάμεων, στην άγρια φύση και στο θάνατο. Φαίνεται πως ακόμη και το ενδιαφέρον για τη μεταθανάτια τύχη της ψυχής, συνδυαζόταν, για τους Έλληνες του 4^{ου} π. Χ. αιώνα,

⁶⁵³ P. Anker, "On ultimate norms in ecosophy Γ", *The Trumpeter*, Vol. 15 no 1 1998, σελ. 3, on line

⁶⁵⁴ Anker, έ.α., σελ. 3.

ίσως και προγενέστερα κατά τους ερευνητές, με τις κοσμογονικές δοξασίες,⁶⁵⁵ τοποθετώντας σε ένα κοινό πεδίο αυτά που σήμερα αποκαλούμε εαυτό μας και σύμπαν. Στην περιγραφή της ταύτισης από τον Naess,⁶⁵⁶ επίσης ο θάνατος γίνεται αφορμή κατανόησης της ενότητας της φύσης και διεύρυνσης του εαυτού προς τον συμπαντικό Εαυτό, ενώ στην οικοσοφία T τονίζεται η φιλοσοφία της ‘ενότητας στην ποικιλότητα’ προσφέροντας λεπτομερείς εξηγήσεις και καθοδηγώντας την ταύτιση, σχετίζοντάς την με την εξέταση διαφορετικών πεδίων φαινομένων.⁶⁵⁷

Η οργιαστική Διονυσιακή λατρεία η οποία δεν διατηρεί την ποικιλότητα αλλά δίδει την έμφαση στην ενότητα δεν συνδέεται παρά μόνο με το δεύτερο από τα πεδία αυτά. Η ταύτιση σύμφωνα με την οικοσοφία T, διατηρεί ορισμένα χαρακτηριστικά της τραγωδίας της ύπαρξης, συνδυάζοντάς τα με ορισμένα από τα χαρακτηριστικά που απαντούν στην κωμωδία. Ο Naess π.χ. παρατηρεί ότι η πρακτική της μη βίας δεν είναι εύκολο να συνδυαστεί με ανυποχώρητα ιδανικά τα οποία γίνονται κατανοητά με τρόπο στενό και απόλυτο.

Η ωμοφαγία των μαινάδων μας φέρνει κοντά σε έναν προβληματισμό αρκετά διαδεδομένο ανάμεσα στους υποστηρικτές της βαθείας οικολογίας, το ευρύτατο θέμα της ταύτισης και διατροφής. Πρόκειται για τη συνειδητοποίηση της προέλευσης των τροφών που καταναλώνουμε για να συνθέσουμε το φυσικό μας σώμα και οι οποίες μαγειρευμένες και μεταποιημένες δεν παραπέμπουν στην αρχική τους μορφή ή στην καταγωγή τους. Η υλική ενότητά μας με τον κόσμο διατηρείται βεβαίως δια της τροφής. Μολαταύτα είναι δυνατόν να πούμε ότι η θεμελιώδης ηθική διδαχή όλων των εποχών σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης είναι «να μην προξενούμε πόνο που δεν είναι αναγκαίος».⁶⁵⁸ Στις Ανατολικές θρησκευτικές παραδόσεις αυτή ή ιδέα στηρίζει τις πρακτικές της χορτοφαγίας αλλά ακόμη και φυλές οι οποίες ζουν από το κυνήγι κατανοούν, σέβονται και εξασκούν τη διδασκαλία της αποφυγής της μη αναγκαίας βλάβης. Οι Εσκιμώοι επί παραδείγματος θεωρούν ότι το να πάρουν μια ζωή είναι πράξη που οφείλει να συμβεί μέσα σε πνεύμα ευγνωμοσύνης. Αντιλαμβάνονται ότι όλες οι τροφές μας είναι ψυχές, και τα φυτά επίσης, και όλη η

⁶⁵⁵ Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, β' Έκδ., MIET 1990, σελ.48. Οι συγγραφείς επίσης αναφέρονται στην χρυσή πλάκα από το Ιπώνιο η οποία αναφέρει οδηγίες προς την ψυχή και την παρακινεί να πει πως είναι παιδί της Γης και του έναστρου ουρανού, λέγοντάς της επίσης πως στον δρόμο που βαδίζει κι άλλοι μύστες βακχευτές πορεύονται. Σελ. 44-45

⁶⁵⁶ Κεφ. τέταρτο παρούσας διατριβής

⁶⁵⁷ *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy é. a.*, σελ. 181: α. Ταύτιση με έμβια όντα ατομικά και σε συγκεκριμένες συνθήκες,

β. Ταύτιση με έμβια όντα συλλογικά ή με βάση το κοινό ή την ουσία τους,

γ. Κάποιας μορφής ηθική αξιολόγηση (βασισμένη σε διαφορετικές κλίμακες) των ατομικών όντων σε συγκεκριμένες συνθήκες

δ. Αξιολόγηση της ζωής συνολικά ή κατά την ουσία της.

⁶⁵⁸ Οι Ινδουιστές και οι Βουδιστές χρησιμοποιούν το σανσκριτικό όρο *ahimsa* που σημαίνει δεν βλάπτω. Ο όρος εκλαμβάνεται γενικά ως «μην σκοτώνεις» αφήνοντας συγχρόνως κάποια περιθώρια για συγκεκριμένα περιστατικά.

ζωή είναι ένα πλέγμα ανταλλαγής δώρων όπου κάθε θάνατος είναι για κάποιον τροφή και κάθε τροφή είναι για κάποιον θάνατος.⁶⁵⁹

«Πρόκειται για κάποιο εγγενές ελάττωμα του κόσμου στον οποίο ζούμε;» διερωτώνται αρκετοί άνθρωποι, καταλήγοντας συνήθως να αποφεύγουν να σκεφτούν τι ακριβώς έχει προηγηθεί πριν οι τροφή καταλήξει στο πιάτο τους. Με τις ασκήσεις ταύτισης το πρόβλημα καθίσταται ακόμη ζωηρότερο οδηγώντας πολλούς ανθρώπους σε βίαιες συναισθηματικές αντιδράσεις. Μολαταύτα όπως παρατηρεί ο Weston LaBarre⁶⁶⁰ «η αρχαιότερη θρησκεία είναι να θανατώσουμε τον Θεό/Θεά και να τον/τη φάμε.» Η δομή των τροφικών πλεγμάτων είναι η τρομακτική και ωραία κατάσταση της βιόσφαιρας και η αποφυγή να βλάψουμε δεν είναι μονοδιάστατη ηθική προσταγή, αλλά μία γενικότερη προσέγγιση του κόσμου που ζει και υπάρχει. Η λήψη της τροφής είναι στην πραγματικότητα ιερό μυστήριο, καταλήγει.

Πως είναι όμως δυνατόν να συμφιλιωθούμε βιώνοντας την ταύτιση, με την πραγματικότητα της βιόσφαιρας και να αποδεχθούμε τη σύνδεση αυτή της ζωής και του θανάτου που συμβαίνει στο καθημερινό μας τραπέζι; Ο ποιητής Gary Snyder, πηγή έμπνευσης για πολλούς υποστηρικτές του κινήματος της βαθείας οικολογίας έχει γράψει το ποίημα *Song of taste, Τραγούδι της γεύσης*,⁶⁶¹ σαν είδος ευχής η οποία μπορεί να επουλώσει, όπως διατείνεται, «το σχίσμα που βρίσκεται κάτω από το τραπέζι μας» καθώς τρώμε, εμείς οι τυχεροί αυτής της Γης, τρεις φορές την ημέρα.⁶⁶² Για να επουλωθεί το σχίσμα οφείλουμε να γνωρίζουμε, σημειώνει ο Snyder, ότι τρώμε το πήδημα του λαγού και την κίνηση της ουράς του βοδιού, να μην ξεχνάμε όταν γευόμαστε την ψαρόσουπα ότι εκατομμύρια μπακαλιάρη για χάρη μας δεν θα ενηλικιωθούν ποτέ, ενώ χιλιάδες εκτάρια τροπικών δασών στον Αμαζόνιο θα αποψιλωθούν και θα μεταμορφωθούν σε πρόσκαιρα λιβάδια για να βοσκήσουν οι μπριζόλες που θα μας θρέψουν. Ακόμη και η απλούστερη ρίζα κρυμμένη μέσα στο χώμα, είναι ένα θαύμα ζωντανής χημείας που μετατρέπει τη γη το νερό και τον αέρα σε ζάχαρη και αρώματα. Δεν πρόκειται για μια εύκολη συνειδητοποίηση, προσθέτει ο ποιητής, είναι η αλήθεια του αλληλοσπαραγμού. Κι όμως μέσα σε αυτό τον αλληλοσπαραγμό συνειδητοποιούμε την ενότητα της ύπαρξης, και τον θάνατό μας

⁶⁵⁹ Devall B., Sessions G., *Deep ecology: living as if nature mattered* Εκδ. Gibbs M. Smith 1985 σελ. 12-13

⁶⁶⁰ Devall B., Sessions G., *Deep ecology: living as if nature mattered* ε.α. σελ. 13. Ο Weston LaBarre είναι Αμερικανός ανθρωπολόγος γνωστός για τις μελέτες του στην εθνοβοτανική και στην αλλαγή των συνειδησιακών επιπέδων όπως και για την ανάλυση του 'χορού φάντασμα'.

⁶⁶¹ Song of Taste

Eating the living germs of grasses / Eating the ova of large birds / the fleshy sweetness packed / around the sperm of swaying trees

The muscles of the flanks and thighs of / soft voiced cows / the bounce in the lamb's leap / the swish in the ox's tail

Eating roots grown swell / inside the soil

Drawing on life of living / clustered points of light spun / out of space / hidden in the grape.

Eating each other's seed / eating / ah, each other.

Kissing the lover in the mouth of bread: lip to lip.

Από τη συλλογή *Regarding Wave*

⁶⁶² Devall B., Sessions G., *Deep ecology: living as if nature mattered* ε.α. σελ. 12-14

σαν θυσία υπέρ της συνέχισης της ζωής,⁶⁶³ διότι διαφορετικά οδηγούμαστε στο δρόμο του ήρωα του Zarffe, ο οποίος μη νοιώθοντας πια την αρπακτική ορμή του κυνηγού στο αίμα του, αλλά έναν ψαλμό για την αδελφότητα όλων όσων ζουν, όλων εκείνων που μοιράζονται τον πόνο και τα βάσανα της ύπαρξης', οδηγήθηκε στο θάνατο από ασιτία. Να προσθέσουμε εδώ ότι το Δελφικό *μηδέν άγαν* και ο λιτός βίος χαράζουν ένα αποδεκτό μονοπάτι ανάμεσα στο τοπίο αυτό του αλληλοσπαραγμού, και της πλήρους απόσυρσης.

Γίνεται πάντως φανερό⁶⁶⁴ ότι για τους Έλληνες, η τελική εξουσία του Δία βρίσκεται σε συμφωνία με την Τάξη και τη δικαιοσύνη, κάτι που συναντούμε και στον *Ύμνο εις Δία* του Κλεάνθους,⁶⁶⁵ παραπέμποντας στην επίγνωση της ύπαρξης μίας βαθύτερης αρμονίας, αυτό που οι Έλληνες ονόμασαν «κόσμον». Ένα σύνολο που αποτελεί σύστημα, το οποίο, παρά τις αντιθέσεις που υπάρχουν σε αυτό, ή και εξ αιτίας αυτών των αντιθέσεων, διέπεται από συνοχή, αναλογία δυνάμεων και στοιχείων, τάξη, αρμονία, κοινωνία, συμπάθεια, ομολογία, φιλία και «Δίκη». Ο κόσμος δηλαδή σημαίνει τη συμπαντική τάξη που συνέχει την όλη πραγματικότητα⁶⁶⁶ που σήμερα, όσον αφορά το γήινο οικοσύστημα, την κατανοούμε ως οικολογική ισορροπία.

Όσον αφορά την Γκαίτεανική επιστήμη είναι διαπιστωμένοι οι δεσμοί της με τον στοχασμό του Σπινόζα. Στην αλληλογραφία του παραδέχεται και ο ίδιος την επιρροή αυτή.⁶⁶⁷ Η Γκαίτεανική επιστήμη αποτελεί πράγματι μία ενδιαφέρουσα εναλλακτική προσέγγιση της φύσης η οποία, όπως και η βαθεία οικολογία έχει τις ρίζες στη φιλοσοφία του Σπινόζα, αλλά έχει λάβει μία διαφορετική κατεύθυνση διότι δεν εστιάζεται στην αντιμετώπιση του οικολογικού προβλήματος.

Η ταύτιση με τη φύση, όπως φαίνεται από τις αναφορές στις παραδόσεις που περιγράφει ο Shepard, διαδραμάτιζε κατά το παρελθόν, κύριο ρόλο στην οντογένεση του ανθρώπου, εκπαιδευοντάς τον κατάλληλα για τις ανάγκες του κυνηγού τροφοσυλλέκτη. Πριν τις ανθρώπινες παρεμβάσεις η φύση αποτελούσε ένα οργανωμένο και στοιχειωδώς προβλέψιμο σύστημα. Και χάρη στην οργάνωση αυτή ο άνθρωπος κατάφερε να επιβιώσει με τη θήρα και την τροφοσυλλογή, έχοντας αποκτήσει μια σύνδεση με τη Γη, αναγνωρίζοντάς την πάντως συγχρόνως και ως

⁶⁶³ Devall B., Sessions G. Έ.α. σελ. 14. Ανάλογους προβληματισμούς είδαμε και στο *Βιβλίο της Θελ* του Μπλέηκ.

⁶⁶⁴ Π.χ. στο *Έργα και ημέραι* του Ησιόδου κατά τους Kirk G.S., Raven J.E, Schofield M., Έ.α. σελ. 49

⁶⁶⁵ Cleanthes Phil., *Testimonia et fragmenta*
Fragment 537

Stobaeus Ecl. I 1, 12 p. 25, 3. Κλεάνθους.

« *Κύδιστ' άθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως άρχηγέ, νόμου μετά πάντα κυβερνῶν,
χαῖρε* » στ. 1-3

⁶⁶⁶ Μάρκου Α., «Η λύσις και η σωτηρία της φύσεως», στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1999, σελ. 208-223, βλ. σελ. 210

⁶⁶⁷ Το 1784 ο ποιητής διαβάζει Σπινόζα παρέα με την Frau von Stein. Σε επιστολή χρονολογημένη 19 Νοεμβρίου 1784 της γράφει: «θα φέρω τον Σπινόζα στα λατινικά, όλα εκεί είναι πολύ καλύτερα κατανοητά.» R. Steiner, *Goethean Science*, κεφ. 4, IV: «The Nature and Significance of Goethes Writings on Organic Development»

https://wn.rsarchive.org/Books/GA001/English/MP1988/GA001_c04.html

χαοτική δημιουργική δύναμη. Μη έχοντας υπάρξει ακόμη με άλλο τρόπο, ο αρχαίος αυτός άνθρωπος δεν είχε προφανώς συνείδηση ότι ταυτίζεται με τη φύση. Αντιθέτως ο σύγχρονος υποστηρικτής της βαθείας οικολογίας, πειραματίζεται με την ταύτιση έχοντας βιώσει την αποξένωση και γνωρίζοντας πολύ καλά τα χαρακτηριστικά συμπτώματά της. Η δράση του είναι απόκριση σε ένα σύγχρονο πρόβλημα. Η γραφική αναπαράσταση της διαδικασίας μπορούμε να πούμε ότι σχηματίζει έναν κοχλία και όχι κύκλο⁶⁶⁸ Η ταύτιση δεν προσεγγίζεται επιστρέφοντας κατ' ανάγκη σε περασμένα στάδια της ανθρώπινης εξέλιξης αλλά ως νέα εκδοχή της αρχέγονης μορφής ταύτισης, η οποία θα βασίζεται στη σύγχρονη γνώση έχοντας τις ρίζες της στο απώτερο παρελθόν.

Όπως διακρίνουμε στις παρατηρήσεις του Ortega y Gasset, το προβλέψιμο της φύσης δεν σχετίζεται με το πρότυπο της μηχανής και γι αυτό είναι δυνατόν να αναιρεθεί ανά πάσα στιγμή, καθιστώντας αναγκαία την επαγρύπνηση. Η συνεπής παρατήρηση της φύσης μας οδηγεί να διακριβώσουμε τόσο τη ρυθμική συνέπεια των φυσικών κύκλων όσο και περιόδους απρόβλεπτων καταστροφικών γεγονότων.⁶⁶⁹ Από τη σύγχρονη επιστήμη έχουν επισημανθεί επίσης επεισόδια μαζικής ανάδυσης νέων μορφών,⁶⁷⁰ όπως αυτές εμφανίζονται στο αρχείο των απολιθωμάτων, και η περιοδική κατάλυση των ορίων και συνακόλουθη δημιουργία χάους στις παραδοσιακές κοινωνίες συνάδει με την αναγνώριση της δράσης τέτοιων δυνάμεων στη φύση. Ανάλογη σημασία φαίνεται πως είχε και το τερατώδες, το οποίο, όπως είδαμε, κατά την περίοδο της Αναγέννησης συνδέθηκε με κάποιο στόμιο καταπληκτικών δημιουργικών πόρων.

Από όλα αυτά προκύπτει μία φύση πολύ διαφορετική από τα μαθηματικά πρότυπα που δημιουργεί η σύγχρονη επιστήμη για την διαχείρισή της. «Η φύση είναι μια βαρετή υπόθεση» αναφέρει ειρωνικά ο A. N. Whitehead, «σιωπηλή, άοσμη, άχρωμη».⁶⁷¹ Κι όμως η στάση αυτή απέναντι στη φύση είναι ευρέως αποδεκτή ακόμη και από ορισμένους βιολόγους, υπέρμαχους, π.χ., της σύγχρονης 'βιοφιλοσοφίας'. Σύμφωνα με τις απόψεις τους, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Naess, στο αντικείμενο 'ρόδο' ανήκουν ορισμένες ιδιαιτερότητες χημείας και φυσιολογίας τις οποίες συλλαμβάνουν τα αισθητήρια όργανά μας και τις μεταφράζουν. Το φως που αντανακλάται από το ρόδο προξενεί φωτοχημικές αντιδράσεις στα κύτταρα των οφθαλμών μας, αλλά το ρόδο δεν έχει χρώμα. Συχνά απόψεις εχθρικές προς τη φύση και το περιβάλλον εμφανίζονται ως αντικειμενικές ενώ αντίθετα οι απόψεις που λαμβάνουν υπ' όψιν τους τις δευτερογενείς ποιότητες παρουσιάζονται ως

⁶⁶⁸ Η γραφική αναπαράσταση θα εξεταστεί στο επόμενο κεφάλαιο με αφετηρία το κείμενο του Naess A., "A necessary component of logic: empirical argumentation analysis", σελ. 9-22, στο E. M. Barth, J.L. Martens (eds), *Argumentation: approaches to theory formation*, Amsterdam John Benjamins B.V., 1982

⁶⁶⁹ Ο Baron George Cuvier κατά το τέλος του 18^{ου} αιώνα διατύπωσε την θεωρία του καταστροφισμού, ισχυριζόμενος ότι εξεταζόμενη σε γεωλογικό χρόνο, η ιστορία της ζωής δεν παρουσιάζει ομοιομορφία, αλλά περιόδους ηρεμίας που διακόπτονται από βίαιους καταστροφικούς σπασμούς που ακολουθούνται από μαζική ανάδυση νέων μορφών. Βλέπε R. Leaky, R. Lewin, *The sixth extinction*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1996, σελ. 41-42

⁶⁷⁰ Γνωστή είναι η έκρηξη ζωής της Καμβρίου περιόδου.

⁶⁷¹ Naess A., *Ecology, community and lifestyle*, έ.α. σελ. 51-52

υποκειμενικές και ‘απλά συναισθήματα’.⁶⁷² Ο Naess έχει κατά καιρούς επισημάνει την αυθαιρεσία του διαχωρισμού ο οποίος απογυμνώνει τη φύση, επιστώντας παράλληλα την προσοχή μας σε ορισμένα ερωτήματα που προκύπτουν. Συγκεκριμένα ερωτά ο φιλόσοφος, εάν το χρώμα βρίσκεται στον οφθαλμό τότε όλα θα πρέπει να ήταν λευκά πριν την έλευση του οφθαλμού. Δεν θα υπήρχαν ούτε οσμές, συμπληρώνει, πριν την απαρχή των οργάνων όσφρησης, κοκ. Δι αυτής της οδού παραδεχόμαστε ότι η ανθρώπινη πραγματικότητα είναι απολύτως αποκομμένη από τη φύση. Απρόσιτες υπολογισμένες πιθανότητες στοιχειωδών κυματοσωματιδίων θεωρούνται τμήμα του πραγματικού και όχι το άλικο ρόδο. Ο A. N. Whitehead επισημαίνει ότι η παράδοση πεποίθηση ότι η φύση ουσιαστικά δεν έχει χρώματα οσμές κλπ υπάρχει επειδή έχουμε μπερδέψει τις αφαιρέσεις που εμείς δημιουργούμε, με την πραγματικότητα. Και προσθέτει ο Naess: το γεγονός ότι μία τόσο κραυγαλέα αντικατάσταση είναι δυνατόν να συμβεί στον αιώνα μας αποτελεί συνέπεια μάλλον της τεχνολογίας και της αυξημένης επιρροής που ασκεί η αφαίρεση στην εκπαίδευσή μας.⁶⁷³ Και αυτό συμβαίνει διότι σε μεγάλο βαθμό δεν καθορίζεται πλέον από φυσικές ανάγκες αλλά η ίδια η τεχνολογία καθορίζει την τεχνολογική πρόοδο δημιουργώντας ανάγκες τις οποίες κατόπιν καλύπτει. Και η φύση, όπως και ο άνθρωπος, οφείλουν να συμμορφωθούν στα εκάστοτε νέα δεδομένα.

Αυτή η αφαίρεση που στην εποχή μας συχνά ταυτίζεται ολοκληρωτικά με την πραγματικότητα, όπως είδαμε υπήρχε ως τάση στην εποχή της απαρχής της καλλιέργειας με τη δημιουργία και εξέλιξη του χωριού που βαθμιαία απομάκρυνε τον άνθρωπο από τη φύση. Η απομάκρυνση από την εμπειρία της φύσης συμβάλλει στην αντιμετώπισή της με ένα σχηματικό αφαιρετικό τρόπο. Ως ένα βαθμό η αποστασιοποίηση αυτή είναι αναμενόμενη και αναγκαία για τη δημιουργία της πόλης και την ανάπτυξη των δικών της ρυθμών. Η ένταξη της πόλης στη φύση και η βιωματική σχέση με αυτήν είναι το ζητούμενο και όπως δείξαμε υπήρχαν παλαιόθεν τελετουργίες που εξυπηρετούσαν την επανασύνδεση και απάλειφαν την αποξένωση. Ανάλογες σύγχρονες πρακτικές είναι δυνατόν να συνεισφέρουν στην επίλυση του προβλήματος της αποξένωσης και να επαναφέρουν το ζωτικό στοιχείο στο σκελετό της φύσης.

⁶⁷² Naess A., *Ecology, community and lifestyle*, έ.α. σελ. 53

⁶⁷³ Naess A., *Ecology, community and lifestyle*, έ.α. σελ. 54

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΔΙΕΡΕΥΜΕΝΗ ΤΑΥΤΙΣΗ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ Α. NAESS

Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Στο παρόν κεφάλαιο εξετάζεται η ταύτιση στην *οικοσοφία T* του Α. Naess ως τρόπος ή μέθοδος διεύρυνσης του *εαυτού*,⁶⁷⁴ σε *Εαυτό* με στόχο την *αυτοπραγμάτωση* δηλαδή την πραγμάτωση του αληθινού Εαυτού μας. Διερευνώνται συνοπτικά οι έννοιες του 'εαυτού' και του 'Εαυτού' ή 'οικολογικού εαυτού', ο οποίος επειδή κατά τα λεγόμενα του Naess πραγματώνεται δια της διαδικασίας της ταύτισης, μας ωθεί να μεταφέρουμε το βάρος από την ανάλυση του όρου *εαυτός*⁶⁷⁵ στην εξέταση της ταύτισης. Ως συνειδησιακή κατάσταση αντίθετη της ταύτισης εξετάζεται η αποξένωση. Η έρευνα επικεντρώνεται στα κείμενα του ίδιου του φιλόσοφου και κυρίως στην *οικοσοφία T* και δίδονται ορισμένα στοιχεία που διαφωτίζουν την έννοια της οικοσοφίας γενικά.

Παράλληλα με την προσπάθεια να κατανοήσουμε τι ακριβώς εννοεί ο φιλόσοφος, θα προσπαθήσουμε επίσης να καταστήσουμε σαφές τι δεν φαίνεται να εννοεί. Για να προσδιορίσουμε τον όρο και δια της αποφαιτικής οδού, είναι σημαντικό να έχουμε υπ' όψη μας τη γενική τοποθέτηση του Naess όσον αφορά το οικολογικό ζήτημα και την αντίληψή του για τη θέση του ανθρώπου στη φύση, ζητήματα στα οποία αναφερθήκαμε εκτενώς στα προηγούμενα κεφάλαια. Αναφερόμαστε επίσης στην πεποίθηση του Naess ότι η ανθρώπινη οικολογία

⁶⁷⁴ Γενικά για τον εαυτό μας μιλούμε στο πρώτο πρόσωπο: Εγώ είμαι, σκέπτομαι άρα υπάρχω κοκ. Το πεδίο συζήτησης και έρευνας στον τομέα αυτό είναι εκτενέστατο, έχοντας στο ένα άκρο του τη νευροφυσιολογία του εγκεφάλου και τη νευροεπιστήμη γενικότερα και στο άλλο την φιλοσοφική προσέγγιση του ανθρώπου και του φαινομένου της ζωής αλλά και τα ποικίλα θρησκευτικά συστήματα που θέλουν το ατομικό εγώ να διαλύεται στο σύμπαν δια της εμπειρίας της φώτισης ή νιρβάνα ή να επιβιώνει με κάποιο τρόπο του σωματικού θανάτου. Στην περίπτωση της βαθείας οικολογίας δεν γίνεται λόγος για διάλυση αλλά για τη διεύρυνση ως τον τρόπο δια του οποίου βιώνεται η αληθής μας φύση, όπως είναι θεσπισμένη στον κόσμο. Η συζήτηση για έναν «εαυτό» ενός τρίτου προσώπου έναν αντικειμενικό εαυτό στον οποίο μπορούμε να αναφερόμαστε εξωτερικά επικοινωνεί τον τρόπο που ο εαυτός μας προβάλλεται εξωτερικά ως προσωπική ταυτότητα. Παραγγέλματα όπως το *γνώθι σεαυτόν* υπονοούν άγνοια του εαυτού μας αλλά συγχρόνως διαβλέπουν τη δυνατότητα γνώσης και μάλιστα παρακινούν προς αυτή την κατεύθυνση.

⁶⁷⁵ Η γενική αντίληψη για τον εαυτό μας ως υποκείμενο της συνείδησης, αντικαταστάτη στη σύγχρονη εποχή του όρου ψυχή, είναι συχνά ατομιστική και έχει τον τύπο σωματιδίου. Ο εαυτός μας θεωρείται δυναμικός και τριμερής στην σύλληψή του, διαιρούμενος σε επιθυμητικό, λογικό και κριτικό εαυτό ή κατά τον διαχωρισμό του Φρόντ σε *αυτό*, (*id*), *εγώ* και *υπερεγώ*. Οι τρεις παραδοσιακοί άξονες προβληματισμού σχετικά με τα οικολογικά συνδέονται κατά τον Fox, με το συγκεκριμένο διαχωρισμό: η εκμεταλλευτική στάση απορρέει από το «αυτό», ο διατηρητισμός-συντηρητισμός από το «εγώ», ενώ ο προβληματισμός περί εγγενούς αξίας από το «υπερεγώ». W. Fox, *Toward a transpersonal ecology*, έ.α., σελ 206. Στο άλλο άκρο βρίσκονται σύγχρονοι στοχαστές όπως ο Daniel Dennett που αναφέρονται στον εαυτό ως ένα βολικό αφήγημα, όπως πχ το κέντρο βάρους, που μας εξυπηρετεί στην επίλυση προβλημάτων, δίχως όμως να έχει απτή ύπαρξη. Βλ. Dennett, Daniel, *Consciousness explained*, Back Bay Books, Little, Brown and Company N.Y. 1991. Ο Dennett, αναφέρεται στον εαυτό μας ως τον κύριο μυθιστορηματικό χαρακτήρα στο κέντρο της αυτοβιογραφίας μας. βλ. «The Self as a Center of Narrative Gravity» in F. Kessel, P. Cole and D. Johnson, (eds), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992 <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/selfctr.pdf>, 18 σελ. βλ. σελ. 17.

εντάσσεται οργανικά στη γενική οικολογία του πλανήτη και συνεπώς οι προσπάθειες για τη διάσωση της βιοποικιλότητας, η οποία κατά τον Naess απορρέει οργανικά από τη διεύρυνση της ταύτισης, συνδέονται με τις αντίστοιχες προσπάθειες για τη διάσωση της πολιτισμικής ποικιλομορφίας.

Γίνεται αναφορά σε ορισμένες έννοιες χρήσιμες για την καλύτερη κατανόηση της ταύτισης. Κρίνεται επίσης απαραίτητη μία διεξοδική περιγραφή του περιστατικού που ενέπνευσε την ιδέα της ταύτισης στον Naess και εξετάζεται η άποψή του για το πλέγμα των σχέσεων που συνδέει όλα τα όντα στο γήινο οικοσύστημα.

Β ΣΧΕΤΙΚΟΙ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΤΑΥΤΙΣΗ ΟΡΟΙ

Πριν προχωρήσουμε στην εξέταση της ταύτισης θα αναφερθούμε σε ορισμένους όρους χρήσιμους στην έρευνά μας, ξεκινώντας από έναν όρο που περιγράφει έναν τρόπο ζωής ιδιαίτερα προσφιλή στους νορβηγούς, το *friluftsliv* ή *ελεύθερη ζωή στην ύπαιθρο*. Στην πράξη ο Naess συνδέει την απόπειρα διεύρυνσης της ταύτισης με το *friluftsliv* που χαρακτηρίζεται από μία πληθωρική χαρά και αγαλλίαση. Ο όρος πρωτοεμφανίστηκε στη Νορβηγία το 1860 και αποδίδεται στον Ίψεν, ο οποίος τον επινόησε στο ποίημα του *Στα Ύψη*.⁶⁷⁶ Όπως γράφει ο Faarlund,⁶⁷⁷ «ο Ίψεν εισήγαγε τον όρο *friluftsliv* στη Νορβηγική λογοτεχνία σε έναν παιάνα για την αγνή και ελεύθερη ζωή της υπαίθρου». Ο Fridtjof Nansen⁶⁷⁸ βοήθησε στην ευρύτερη διάδοση και αναγνώριση του όρου, χρησιμοποιώντας τον για να εξηγήσει τις σκέψεις του σχετικά με τους ανθρώπους και τη φύση. Ο Nansen θεωρεί πως κάποτε υπήρχε αρμονία μεταξύ ανθρώπων και φύσεως και δια της ελεύθερης ζωής στην ύπαιθρο που χαρακτηρίζεται ως *friluftsliv*, οι άνθρωποι μπορούν να επανακτήσουν αυτή τη σχέση, διότι πρόκειται «για τη συνέχεια μιας πλευράς κάποιας προγενέστερης μορφής ζωής».⁶⁷⁹ Ο Nansen περιγράφει τη ζωή αυτή ως το μονοπάτι του ατόμου προς την ωριμότητα, ένα βήμα προς την αυτοπραγμάτωση, αναφερόμενος τόσο στους νόμους που διέπουν το σύνολο της φύσης, όπου ανήκει

⁶⁷⁶ Here in this deserted dwelling
I have housed my wealth of treasure
There's a bench, a stove, sweet smelling
Air, and time to think at leisure.
(Μτφ. John Northam)

In the lonely seter cottage
My abundant catch I gather
There is hearth, a stool, a table,
Friluftsliv for my thoughts
(Μτφ. North-Trondelag University College)

⁶⁷⁷ N. Faarlund, 1994: "Friluftsliv— a way home" in Børge Dahle (ed.), *Nature: The true home of culture*, 1994, σελ. 21-27, κυρίως 23. Norges Idrettshøgskole: Oslo.

⁶⁷⁸ Ο Φρίντγιουφ Νάνσεν (Fridtjof Nansen, 10 Οκτωβρίου 1861 – 13 Μαΐου 1930) ήταν Νορβηγός εξερευνητής, επιστήμονας ζωολόγος και διπλωμάτης. Το 1922 του απονεμήθηκε το Βραβείο Νόμπελ Ειρήνης.

⁶⁷⁹ A. Næss and D. Rothenberg (1989), *Ecology, community, and lifestyle: an outline of an ecosophy*. Βλ. σελ.178, 6th edition. Cambridge University Press: Cambridge.

και ο άνθρωπος, όσο και στην ατομικότητα. Ο A. Drengson, προσωπικός φίλος του Naess και ενεργός στο οικολογικό κίνημα, ομιλεί εκτενώς για το *friluftsliv* στο έργο του *Wild Way*,⁶⁸⁰ ως τρόπο διεύρυνσης της ταύτισης με τη φύση. Το περιγράφει σαν μια σκανδιναβική παράδοση που κρατεί τους ανθρώπους σε επαφή με τον ‘φυσικό εαυτό τους’ και το περιβάλλον, ακόμη κι αν περνούν τον περισσότερο χρόνο τους στην πόλη, ενώ κρατεί ζωντανές τις παραδοσιακές τέχνες που συνδέουν τον άνθρωπο με τον φυσικό περίγυρο και την απλή ζωή.⁶⁸¹ Συνδέει επίσης το *friluftsliv* με το σύγχρονο φαινόμενο που ονομάζει «ταξίδι στον αγριότοπο»⁶⁸² και το οποίο χαρακτηρίζει ως συνισταμένη του «άγριου δρόμου» που περιγράφει στο ομώνυμο έργο του. Το δρόμο αυτό μάλιστα θεωρεί «ολοκληρωμένη τέχνη»,⁶⁸³ δηλαδή δρόμο συνεχούς αυτογνωσίας, ανάπτυξης και καλλιέργειας του εαυτού μας. Σε σχέση με την ‘οικοσοφία Τ’ του Naess, ο Drengson εξηγεί ότι «τόσο η καλύβα του όσο και τα Νορβηγικά βουνά συμμετέχουν στο *friluftsliv* του Naess»,⁶⁸⁴ ενώ το συνδέει με τα θεραπευτικά αποτελέσματα της φύσης στον άνθρωπο⁶⁸⁵ και επισημαίνει τη σημασία του στη διεύρυνση της προοπτικής και στην αλλαγή της συνήθους οπτικής γωνίας. Ως τρόπος ζωής, αναφέρει, μας βγάζει έξω από το περιορισμένο κοινωνικό πλαίσιο, στο οποίο συνηθίζουμε να κινούμαστε και το οποίο μας οδηγεί να εκλαμβάνουμε τη συγκεκριμένη αντίληψη για τον κόσμο ως μοναδική πραγματικότητα. Οι γνώσεις των αυτοχθόνων πληθυσμών που εξαφανίζονται με ταχύτατους ρυθμούς, τονίζει, συνιστούν πέραν της αξίας τους ως πληροφορίες, ένα ολοκληρωμένο παράδειγμα εναλλακτικής αντίληψης.⁶⁸⁶

Αν και η μέθοδος της ανάλυσης δεν είναι δυνατόν να μας δώσει μία ολοκληρωμένη εικόνα, όταν πρόκειται για τη διερεύνηση έμβιων οργανισμών, μπορεί μολαταύτα να καταστήσει μία σύνθετη έννοια ή πρόταση (και κατ’ ακολουθίαν κατάσταση) σαφέστερη, αναλύοντάς την στα συστατικά της.⁶⁸⁷ Μία τακτική του αναλύει είναι η μέθοδος του διακρίνειν. Στην περίπτωση αυτή, εκείνος που αναλύει είναι σε θέση να πει πως μία έννοια σχετίζεται, αλλά και διακρίνεται από άλλες έννοιες, οι οποίες δηλώνονται δι’ αυτής ή άλλης εκφράσεως.⁶⁸⁸ Ο Naess συσχέτισε την ταύτιση με τους όρους *solidarity*⁶⁸⁹ και *solidarisch*, επισημαίνοντας μολαταύτα πως η *αλληλεγγύη* προϋποθέτει μία διαδικασία ταύτισης.⁶⁹⁰ Το ίδιο

⁶⁸⁰ A. Drengson 2010, *Wild Way Home*, LightStar Press, Printorium Bookworks, IslandBlue, Victoria B.C. Canada.

⁶⁸¹ A. Drengson 2010, έ.α., σελ. 36.

⁶⁸² Wilderness travel.

⁶⁸³ whole art, Drengson 2010, έ. α., σελ. 15. Με τον όρο αυτό υποδηλώνει ότι η τέχνη είναι δυνατόν να οδηγήσει στην ωριμότητα.

⁶⁸⁴ Drengson 2010, έ. α., σελ. 54.

⁶⁸⁵ Drengson 2010, έ. α., σελ. 63.

⁶⁸⁶ Drengson 2010, έ. α., σελ. 156.

⁶⁸⁷ K. Βουδούρη, *Αναλυτική φιλοσοφία*, σελ. 43-45.

⁶⁸⁸ Ο Μουρ άσκησε την όψη αυτή της ανάλυσεως υπό την μορφήν του *διαχωρίζειν και απαριθμείν* τις ποικίλες σημασίες μιας εκφράσεως. K. Βουδούρη, *Αναλυτική φιλοσοφία*, έ. α., σελ. 43-45.

⁶⁸⁹ Μεταφράζεται ως αλληλεγγύη. Η αλληλεγγύη ωστόσο υπονοεί κάποιας μορφής αμοιβαιότητα η οποία στην περίπτωση της ταύτισης με την άγρια φύση μας υπενθυμίζει τα όσα αυτή μας προσφέρει.

⁶⁹⁰ A. Naess, 1985, “Identification as a source of deep ecological attitudes”, M. Tobias (ed.), *Deep ecology*, σελ 256-270, σελ. 262.

συμβαίνει και με τους όρους *empathy* και *sympathy*, ενσυναίσθηση και συμπάθεια, συνεχίζει στο ίδιο κείμενο, οι οποίοι αποτελούν αναγκαίες, αλλά όχι επαρκείς συνθήκες για την ταύτιση. Υπάρχουν και άλλοι όροι που εκφράζουν παρεμφερείς με την ταύτιση καταστάσεις. Αντιπαραβάλλοντας τους σχετικούς όρους θα διακρίνομε το κοινό και τη διαφορά.

Όσον αφορά στην ενσυναίσθηση,⁶⁹¹ κατά τα λεγόμενα του Naess είναι αναγκαία αλλά όχι επαρκής συνθήκη για την ταύτιση, η οποία την υπερβαίνει και συνεπώς ο όρος ταύτιση δεν είναι δυνατόν να αντικατασταθεί ολοσχερώς από τον όρο ενσυναίσθηση⁶⁹² που αναφέρεται στο βίωμα της μερικής ταύτισης των διανοητικών λειτουργιών ενός ατόμου με τις αντίστοιχες κάποιου άλλου, με αποτέλεσμα την είσοδο στη διανοητική κατάσταση του άλλου όπου είναι δυνατόν, και τη συμμετοχή στα συναισθήματά του. Η ενσυναίσθηση μπορεί να συνδέεται με την ανάληψη ρόλου δίχως αυτό να υπονοεί πλήρη αποδοχή και συμφωνία. Για τον Freud⁶⁹³ μάλιστα η ενσυναίσθηση παίζει κύριο λόγο στην κατανόηση εκείνου που είναι ξένο προς το εγώ μας. Θεωρείται επίσης μέθοδος αντίληψης, μέσο επικοινωνίας και εξω-λογικής κατανόησης και παράλληλα μέθοδος συλλογής δεδομένων. Περιγράφεται γενικώς ως κατανόηση βασισμένη στην ικανότητα ενός ατόμου να φαντάζεται ότι έχει ο ίδιος την ξένη εμπειρία ή απλώς να προσπαθεί να φανταστεί αυτή την εμπειρία. Με άλλα λόγια να συναισθάνεται μια ξένη εμπειρία ωσάν να ήταν δική του, ωσάν να τη ζει ο ίδιος. Η ικανότητα να φανταστεί κάποιος τον εσωτερικό κόσμο ενός άλλου όντος θεωρείται κατά ένα μέρος αυθόρμητη, ενώ συγχρόνως υπάρχει δυνατότητα να αναπτυχθεί και να εξελιχθεί δια της εκπαίδευσης.⁶⁹⁴

Το μεγαλύτερο μέρος της έρευνας σχετικώς με την ενσυναίσθηση εστιάζει το ενδιαφέρον στις ανθρώπινες σχέσεις. Μολαταύτα σχετικές μελέτες έχουν καταδείξει τη δυνατότητα ενσυναίσθησης μεταξύ ζώων με κύριες αναφορές στο χιμπατζή *Pan paniscus*.⁶⁹⁵ Ο εξημερωμένος σκύλος έχει επίσης μελετηθεί ως προς την ενσυναίσθηση και έχουν καταγραφεί περιστατικά όπου οι σκύλοι πλησιάζουν επιλεκτικά και παρουσία του αφεντικού τους, με συγκεκριμένες τρυφερές συμπεριφορές, ανθρώπους που πάσχουν, αγνοώντας το αφεντικό τους, το οποίο δεν δείχνει να έχει κάποιο πρόβλημα.⁶⁹⁶

⁶⁹¹ Empathy. Στην Ελλάδα ο Ε. Π. Παπανούτσος ερμηνεύει από τα αγγλικά τον όρο ως «ενσυναίσθηση» (Παπανούτσου Ευάγγελου, 1985, *Ψυχολογία*, Εκδ. Δωδώνη, σελ.20), διαχωρίζοντάς τον βεβαίως από την «εμπάθεια», που έχει στην ελληνική γλώσσα τελείως διαφορετική σημασία.

⁶⁹² Naess 1985, "Identification as a source of deep ecological attitudes", σελ. 256-270, βλ. 262 στο M. Tobias (ed.), *Deep ecology*.

⁶⁹³ A. R. Mahrer, D. B. Boulet, D. R. Fairweather, "Beyond empathy: advances in the clinical theory and methods of empathy", *Clinical Psychology Review* 14, 1994, σελ. 183-198.

⁶⁹⁴ O W.J. Malley, "Teaching empathy" *America* 180(12) 22-26, April 1999

⁶⁹⁵ F. De Waals, F. Lanting, 1977, *Bonobo the forgotten ape*, University of California Press. Επίσης T. Romero, "Consolation as possible expression of sympathetic concern among chimpanzees", *National academy of sciences* 2010 vol 107 (27), σελ. 12110-12115. Γενικώς ο χιμπατζής ως γένος χαρακτηρίζεται από ανάλογες συμπεριφορές και μάλιστα ιδιαίτερα προς τα μέλη της οικογένειάς του, όπου και τα επεισόδια έχουν μεγαλύτερη διάρκεια.

⁶⁹⁶ D. Custance, J. Mayer, 2012, «Empathetic like responding by domestic dogs (*Canis familiaris*) to distress in humans», *Animal cognition* vol. 15, σελ. 851-859.

Ο Παπανούτσος σε εκτενή αναφορά στην ενσυναίσθηση στο έργο του *Αισθητική*⁶⁹⁷ αναγνωρίζει κατ' αρχάς ότι η ενσυναίσθηση δεν εξετάζεται μόνον από την ψυχολογία αλλά και από την μεταφυσική. Θεωρεί ότι στο βάθος της υπάρχει η πανθεϊστική μεταφυσική του γερμανικού ιδεαλισμού και ρομαντισμού: ενσυναισθάνομαι κατά τους θεωρητικούς της εν λόγω σχολής,⁶⁹⁸ αναφέρει, σημαίνει ότι βυθίζομαι μέσα στα εξωτερικά αντικείμενα, προβάλλομαι, διαχέομαι μέσα σε αυτά, ερμηνεύω το «εγώ» των άλλων κατά το δικό μου «εγώ», ζω τις κινήσεις, τις χειρονομίες,⁶⁹⁹ τα συναισθήματα και τις σκέψεις τους, ζωντανεύω, εμψυχώνω, προσωποποιώ τα αντικείμενα που δεν έχουν προσωπικότητα, από τα πιο απλά μορφολογικά στοιχεία έως τις υπέρτερες εκδηλώσεις της φύσης και της τέχνης. Φθάνοντας στο ερώτημα αν δια της ενσυναίσθησης βιώνουμε πραγματικές ή φανταστικές καταστάσεις, ο Παπανούτσος αναφέρει ότι την ενσυναίσθηση χαρακτηρίζει μια ιδιότυπη ενότητα εποπτείας και συναισθήματος, τα οποία βρίσκονται σε τόσο άμεση εσωτερική αλληλουχία ώστε ενώνονται πλέον και αποτελούν αδιάσπαστη ενότητα. Στην αληθινή ενσυναίσθηση δεν γίνεται παράθεση και σύνδεση, όπως στο μίγμα, αλλά σύντηξη και αλληλοδιείσδυση εποπτείας και συναισθήματος, όπως συμβαίνει στη χημική ένωση.⁷⁰⁰

Φαίνεται πως πρόκειται για μια συγκίνηση η οποία σε αντιδιαστολή προς τη συμπάθεια όπου το υποκείμενο κατά τη σχέση του με το αντικείμενο διατηρεί την ταυτότητα του, συνιστά μια διαδικασία ακούσιας και εσωτερικής μίμησης δια της οποίας το υποκείμενο ταυτίζεται συναισθηματικά και ουσιαστικά με κάποιο άλλο φυσικό ή καλλιτεχνικό αντικείμενο και διαχέεται μέσα του. Και σε αυτή την περίπτωση βεβαίως η υπέρβαση του εαυτού ξεκινά από την ερμηνεία του άλλου είτε πρόκειται για άνθρωπο είτε για ζώο η φυτό. Οπωσδήποτε ο κίνδυνος των ανθρωπομορφικών και ανθρωποκεντρικών υποθέσεων ελλοχεύει σχετικά με το πώς θα μπορούσε να νοιώθει ή να αντιδρά στη συγκεκριμένη περίπτωση ένα ον που ανήκει σε ένα άλλο είδος. Το θετικό στοιχείο βρίσκεται στην προσπάθεια κατανόησης του άλλου όντος στο δικό του περιβάλλον με τις δικές του δυνατότητες. Η δυσκολία που αντιμετωπίζουμε κατά την προσπάθεια κατανόησης του εσωτερικού κόσμου και των καταστάσεων μη ανθρωπίνων όντων αποφεύγοντας τον ανθρωπομορφισμό, προσομοιάζει την αντίστοιχη δυσκολία να αντιληφθούμε τον εσωτερικό κόσμο και τις καταστάσεις του ανθρώπου προγενεστέρων εποχών δίχως να προβάλουμε επ' αυτών τις πεποιθήσεις της εποχής μας.

Η συμπάθεια είναι επίσης κατά τον Naess σχετικός με την ταύτιση όρος και μολονότι δεν είναι δυνατόν να αντικαταστήσει τον όρο ταύτιση, μπορεί να τον

⁶⁹⁷ Παπανούτσου Ε., *Αισθητική*, Ίκαρος 1953, σελ. 219.

⁶⁹⁸ Αναφέρεται κυρίως στον T. Lipps ο οποίος ασχολήθηκε εκτενώς με την ενσυναίσθηση και το ασυνείδητο συνδέοντας την φιλοσοφία με την ψυχολογία και τον J. Volkelt ο οποίος ασχολήθηκε ιδιαίτερα με την ανάλυση των ονείρων. βλ. έ. α., σελ. 208.

⁶⁹⁹ Βλ. και την περιγραφή του Naess του επεισοδίου που του ενέπνευσε την περί ταύτισεως ιδέα, όπου αναφέρεται στις «εκφραστικές χειρονομίες» στο *Ταύτιση και θάνατος*, παρούσα εργασία.

⁷⁰⁰ Παπανούτσου Ε. 1953, έ. α., σελ. 212.

φωτίζει.⁷⁰¹ Στην ψυχολογία με τον όρο αυτό εννοούμε τη δυνατότητα κάποιου να συναισθάνεται τον πόνο και τα παθήματα του συνανθρώπου του, τοποθετώντας τον εαυτόν του στη θέση του πάσχοντος. Κατά τη στωική φιλοσοφία ως συμπάθεια νοείται η ζωτική δύναμη η οποία διαπερνά το σύμπαν, το οποίο συνιστά ενιαία ολότητα. Χάρη στη δύναμη αυτή της συμπάθειας η οποία έχει διαχυθεί σε όλα τα όντα του κόσμου, από το ανώτατο έως το κατώτατο πλάσμα της φύσης, το ένα σώμα μπορεί να επιδρά στο άλλο. Οποιαδήποτε αντίδραση εκδηλώνεται σε κάποιο σημείο του σύμπαντος είναι δυνατόν, δια της αλυσιδωτής μεταφοράς της από το ένα ον στο άλλο, να καταλήξει στο εντελώς αντίθετο σημείο του κόσμου. Κατά τρόπο ανάλογο σε έναν έμβιο οργανισμό η λειτουργία ενός οργάνου είναι δυνατόν να επηρεάζει κάποιο άλλο όργανο, ή σε ένα οικοσύστημα απομακρυσμένες τοπικά και χρονικά δράσεις να προκαλούν αντιδράσεις ποικίλων βαθμών.

Τόσο ο ίδιος ο Naess όσο και άλλοι στοχαστές και μελετητές της βαθιάς οικολογίας⁷⁰² και του έργου του, συνδέουν την ταύτιση, όπως απαντά στην οικосоφία T, με άλλους συναφείς όρους, οι οποίοι εκφράζουν μερικώς το νόημά της και συγχρόνως εξυπηρετούν την περί ταυτίσεως συζήτηση.

Την αλλαγή παραδείγματος που επιβάλλεται για να γίνει προσιτή η δυνατότητα της ταύτισης είναι δυνατόν να υποβοηθήσει η *αν-οικείωση*, *de-familiarization*,⁷⁰³ η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως προεργασία της ταύτισης, εφόσον συνεικονεί την υπέρβαση της καθιερωμένης αντίληψης.⁷⁰⁴

Αν θεωρήσουμε αιτία της αδυναμίας επαφής με τη φύση το γεγονός ότι ο παρατηρητής αποκρίνεται στη φύση με τους όρους μίας συνήθους καθημερινής προσοχής, με τον τρόπο δηλαδή που έχει διδαχθεί να τη βλέπει, ήγουν

⁷⁰¹ A. Naess 1985, "Identification as a source of deep ecological attitudes" στο M. Tobias (ed.), *Deep ecology*, έ.α., σελ. 262. Για εκτενέστερη ανάλυση ο Naess προτείνει το *The nature of sympathy* του Max Scheler, Routledge & K. Paul, 1954, Σέλερ Μαξ, *Φύση και μορφές της συμπάθειας: Συμβολή στη μελέτη των νόμων της θυμικής ζωής*, μτφ. Κωστή Παπαγιώργη, Εκδ. Καστανιώτη, Μέγιστα Φιλοσοφικά, Αθήνα 2003.

⁷⁰² Όπως παρατηρούν οι A. Drengson και Y. Inoue, (eds) στην εισαγωγή του έργου *The deep ecology movement: an introductory anthology* 1995 North Atlantic Books Berkeley Ca. σελ. xxi, ο όρος βαθιά οικολογία έχει επικρατήσει πλέον να χρησιμοποιείται και για την οικосоφία –T του Naess και για την συγκεκριμένη θέση του Naess σχετικά με την αυτοπραγμάτωση ενώ κάποιοι χρησιμοποιούν τον όρο επίσης για να περιγράψουν επίσης το κίνημα της βαθιάς οικολογίας. Ο Naess είναι πάντα πολύ τυπικός στην χρήση των όρων και χρησιμοποιεί τον όρο «κίνημα της βαθιάς οικολογίας» για να αναφερθεί σε αυτή την ευρεία οικοκεντρική προσπάθεια με κοινωνικοπολιτικό χαρακτήρα η οποία βρίσκεται σε αντίθεση προς μια τεχνοκρατική, ανθρωποκεντρική προσέγγιση, και έχει σκοπό την πραγμάτωση ενός οικολογικά ισορροπημένου μέλλοντος.

⁷⁰³ Ο όρος *de-familiarization*, *αν-οικείωση*, προέρχεται από τον ορισμό της τέχνης από τους Ρώσους και Τσέχους φορμαλιστές και περιγράφεται ως ανανέωση της νοητικής αντίληψης που σπάει τον αυτοματισμό των απονεκρωτικών και μηχανικών καθημερινών συνθηκών μας, επιτυγχάνοντας να αναχαιτίσει αναμενόμενες αντιδράσεις δίχως να μας αφήνει απαραίτητως έρμια νοητικής σύγχυσης αλλά, συμβάλλοντας στη συγκρότηση ενός «εαυτού» διάφορου από τον συνήθη, μας παρέχει τη βάση μίας άλλου είδους απόκρισης η οποία υποκαθιστά εκείνη που παραμερίζεται. Πρόκειται για μία μέθοδο που έχει ως στόχο να καθαρήσει την αντίληψη από τη συνήθεια. Βλ. A. Steward, *Τέχνη επιθυμία και σώμα στην Αρχαία Ελλάδα* Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003 σελ. 409

⁷⁰⁴ Αν συγκρίνουμε την πρώτη φορά που είδαμε, διαβάσαμε, εξετάσαμε κοκ κάτι και την πολλοστή, αντιλαμβανόμαστε τους αυτοματισμούς της αντίληψης που μας οδηγούν να μην βλέπουμε πλέον καθαρά αλλά μηχανικά, υπνωτισμένα. Η αν-οικείωση είναι ακριβώς η κάθαρση που μας καθιστά ικανούς να δούμε κάτι σαν την πρώτη φορά.

ανθρωποκεντρικά, τότε η λύση θα ήταν να θέσουμε εμπόδια στις συνηθισμένες αντιδράσεις ελπίζοντας σε αποκρίσεις διαφορετικές από τις συνήθειες. «Το ερώτημα που εγείρεται ευθύς εξ αρχής είναι μήπως μπορούμε να δούμε, να παρατηρήσουμε τη φύση καθ' εαυτήν, δηλαδή αξιολογικώς γυμνή και απαλλαγμένη από κάθε θεωρητικής ή μεταφυσικής μορφής φόρτιση.» Τούτο βεβαίως δεν μπορεί να συμβεί, «η πλήρης αξιολογική ουδετερότητα είναι ανέφικτη επειδή η θεματική, ο τρόπος του ερευνάν, αλλά και ο τρόπος ανάλυσης των ερευνητικών αποτελεσμάτων προσδιορίζεται εν πολλοίς από εννοιολογικά και πολιτιστικά a priori (...)»⁷⁰⁵ τα οποία λειτουργούν ασυνείδητα και δίνουν συγκεκριμένη μορφή σε αυτά που εξετάζουμε.

Ο όρος *αν-οικείωση*⁷⁰⁶ επινοήθηκε από τον Victor Shklovsky⁷⁰⁷ αρχικά για να ξεχωρίσει τη γλώσσα της ποίησης από την κοινή πρακτική γλώσσα, θεωρώντας την ποιητική γλώσσα πιο δύσκολη στη κατανόηση, στοιχείο που την προφυλάσσει από το να γίνεται αντιληπτή μέσα από τη συνήθεια και τους αυτοματισμούς της αντίληψης. Ο Shklovsky χρησιμοποιεί τον όρο σε σχέση πάντα με την τέχνη και αναφέρει ως παράδειγμα για να γίνει καλύτερα κατανοητή η σημασία του, ένα απόσπασμα από το έργο του Τολστόι, την *Ιστορία ενός αλόγου, Kholstomer*,⁷⁰⁸ στο οποίο ο αφηγητής ταυτίζεται με ένα άλογο και διηγείται την ιστορία μέσα από τη δική του οπτική γωνία. Την ίδια τεχνική αλλαγής οπτικής γωνίας έχουμε και στους Βατράχους του Αριστοφάνη, όπου οι ίδιοι οι βάτραχοι σχολιάζουν το 'ανθρωπολόι' που έρχεται στο 'λημέρι' τους.⁷⁰⁹ Η κατάσταση αυτή της *αν-οικείωσης*, (*de-familiarization*), μπορεί

⁷⁰⁵ Βουδούρη Κ. «Φύση μεταφυσική και οικολογία», στο Βουδούρη Κ. (ed.), *Οικολογικές αξίες*, σελ. 45 Αθήνα 2002

⁷⁰⁶ Ο σκοπός της χρήσης των τεχνικών *αν-οικείωσης*, που καθιστούν κάτι ανοίκειο, είναι να γνωρίσουμε τα αντικείμενα όχι μέσα από την πρότερη γνώση μας για αυτά αλλά μέσα από την άμεση αισθητηριακή αντίληψη παρακάμπτοντας την μνήμη, ώστε να γίνουν τα πράγματα αισθητά ωσάν να ήταν πρωτόγνωρα.

⁷⁰⁷ Ο Victor Shklovsky εστιάζει στην αυτοματοποιημένη αντίδραση: Αν εξετάσουμε τους γενικούς νόμους της αντίληψης, ισχυρίζεται, βλέπουμε ότι γίνεται τελικώς συνήθεια, αυτοματοποιείται. Έτσι όλες οι συνήθειές μας αποσύρονται στην περιοχή του ασυνείδητου αυτοματισμού. Αν κάποιος θυμάται την αίσθηση του να κρατεί το μολύβι ή να μιλά μια ξένη γλώσσα για πρώτη φορά και κάνει τη σύγκριση με την αίσθηση που του προξενεί η ίδια πράξη τη δεκάτη χιλιοστή φορά, μοιραία θα συμφωνήσει μαζί μας βλ. "Art as Technique" 1917, Viktor Shklovsky delasalle.com/wp-content/.../05/Art-as-Technique.pdf

⁷⁰⁸ Έτσι ο άνθρωπος βλέπει τον εαυτόν του, τον άνθρωπο, μέσα από τα μάτια ενός ζώου, εν προκειμένω αλόγου, άρα η αντίληψη του διαφοροποιείται και υποχρεώνεται να σκεφτεί με διαφορετικό, πιο σύνθετο τρόπο.

⁷⁰⁹ Αριστοφάνους *Οι Βάτραχοι*

«βρεκεκεκεξ κοαξ κοαξ,
βρεκεκεκεξ κοαξ κοαξ.
Λιμναῖα κρηνῶν τέκνα,
ζύναυλον ὕμνων βοᾶν
φθεγξόμεθ', ἐγῆρυν ἐμᾶν
ἄοιδάν, κοαξ κοαξ,
ἦν ἄμφι Νυσῆιον
Διὸς Διώνυσον ἐν
Λίμναισιν ἰαχῆσαμεν,
ἦνίχ' ὁ κραιπαλόκωμος
τοῖς ἱεροῖσι Χύτροισι

να επιτευχθεί επίσης και δια της ταύτισης με άλλες χρονικές στιγμές, όπως την ταύτιση του ατόμου με τον εαυτόν του ως παιδί.⁷¹⁰ Στην οικοσοφία T του Naess συναντούμε ένα ανάλογο διανοητικό πείραμα όταν ο φιλόσοφος μας παρακινεί να διερωτηθούμε πώς θα ήταν να δίνουμε τα 'πρωτεία' σε ένα άλλο ζωικό είδος του πλανήτη που δεν θα είχε τα ανθρώπινα ελαττώματα και να ακολουθούσαμε τα προγράμματα που θα συνέτασσε για τη διαβίωση στη Γη. Ή ακόμη να παραχωρούσαμε τη διοίκηση της Γης σε μία εξωγήινη μορφή ζωής που θα έμοιαζε κατά τα άλλα με τον άνθρωπο δίχως όμως να έχει τα ελαττώματά του. Αν δεχθούμε ότι η τάση για το βέλτιστο είναι ανθρώπινο χαρακτηριστικό οφείλουμε να δεχθούμε την πρόταση, καταλήγει.⁷¹¹

Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η μελέτη του S. Freud⁷¹² για την ανοικείωση, αν και οι παρατηρήσεις του αναφέρονται σε ένα περιορισμένο ατομιστικό Εγώ και όχι στον 'διασταλτό εαυτό' της βαθείας οικολογίας. Ο Freud συγκεκριμένα, συσχετίζει το ανοίκειο με ένα ξένο Εγώ, το οποίο μάλιστα κατά περίπτωση εμφανίζεται ως σωσίας, ως ταύτιση δηλαδή με ένα άλλο πρόσωπο. Ένα ενδιαφέρον σημείο για την παρούσα μελέτη σε σχέση και με τη δημιουργία της οικολογικής συνείδησης είναι η δημιουργία, κατά τον Freud, μίας ιδιαίτερης αρχής, η οποία είναι ικανή να μεταχειρισθεί το υπόλοιπο εγώ ως αντικείμενο, καθιστώντας δυνατή την αυτοπαρατήρηση. Στην κριτική αυτή αρχή, σε σχέση με το υπόλοιπο τμήμα του εαυτού μας, αναφέρονται οι ποιητές, επισημαίνει ο Freud, όταν παραπονούνται ότι στο στήθος του ανθρώπου κατοικούν δύο ψυχές.⁷¹³

*χωρεῖ κατ' ἐμὸν τέμενος λαῶν ὄχλος.
βρεκεκεκεζ κοαζ κοαζ.» Στ. 209-220
[Βρεκεκεκέζ κοάζ κοάζ,
βρεκεκεκέζ κοάζ κοάζ.
Βάλτων και γάργαρων νερών
παιδιά, βοερούς κι αρμονικούς
ὕμνους ας πούμε, το γλυκό
τραγούδι μας, κοάζ κοάζ,
που για της Νύσας το θεό,
το Διόνυσο του Δία το γιο,
στις Λίμνες τραγουδήσαμε,
ὅταν στῶν Χύτρων τη γιορτή
μες στο μεθύσι του γλεντιού
έρχεται στο λημέρι μας πυκνό το ανθρωπολόι.
Βρεκεκεκέζ κοάζ κοάζ.]*

μτφ. Θρασύβουλου Σταύρου, Θεσσαλονίκη ΚΕΓ 2012,
http://www.greeklanguage.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=147&page=7#m1

⁷¹⁰ Ο Samuel Taylor Coleridge στην Λογοτεχνική του Βιογραφία χρησιμοποιεί τη συγκεκριμένη τεχνική αυτή τη φορά όχι δια μέσου διαφορετικών ειδών αλλά διαμέσου του χρόνου, ταύτιση με τον εαυτόν του κατά την παιδική ηλικία: η ανάκληση των αισθημάτων της πρώτης εμπειρίας εμπρός στο αντικείμενο που ο παρατηρητής βλέπει έκτοτε καθημερινά για σαράντα χρόνια.

⁷¹¹ Naess A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, έ. α. σελ. 169

⁷¹² Freud S., *To ανοίκειο* μετάφραση Ν. Μυλωνά, Εκδόσεις Νίκας Ελληνική Παιδεία, Αθήνα 2017, σελ. 31-32

⁷¹³ Freud S., *To ανοίκειο*, έ.α. σελ. 61 σημ. 10. Η μορφή του σωσία που δεν ενσωματώνει μόνον το περιεχόμενο που αντιτάσσεται στην κριτική αρχή αλλά και όλα τα ανεκπλήρωτα -αλλά

Ο Freud στην αρχή της συγκεκριμένης μελέτης έχει καταδείξει το χαρακτήρα του ανοίκειου ως ταυτόσημο με εκείνον του οικείου, όταν αυτό θεωρείται από άλλη σκοπιά, από διαφορετική δηλαδή οπτική γωνία.⁷¹⁴ Οπωσδήποτε λοιπόν είναι μία κατάσταση την οποία καλείται να αντιμετωπίσει σε ποικίλους βαθμούς εκείνος που ενδιαφέρεται για την ταύτιση, εφ' όσον θα γνωρίσει τη φύση αποποιούμενος κατά το δυνατόν την ανθρωποκεντρική θέση. Μολαταύτα θα μελετά το οικείο. Η ταύτιση με τη φύση σχετίζεται λοιπόν με την *αν-οικείωση* έχοντας ως στόχο τη διαφοροποίηση του τρόπου αντίληψης και κατανόησής της, φθάνοντας να χαρακτηριστεί και ως μεταμορφωτική εμπειρία, επιτυγχάνοντας να μας οδηγήσει να προσλάβουμε γνώριμες καταστάσεις με νέο τρόπο, μία ταυτόχρονη διατήρηση και αντικατάσταση του περιεχομένου της εμπειρίας μας.⁷¹⁵ Ο όρος *αν-οικείωση* περιγράφει ένα πρώτο στάδιο της συγκεκριμένης διαδικασίας: με μια απροσδόκητη ώθηση μας απομακρύνει από τη συνήθη στάση και θέση στη φύση. Και το γεγονός ότι ανάλογες πρακτικές δεν είναι ασυνήθεις κατά την παιδική ηλικία δικαιώνει πιθανώς την περιγραφή του Freud για το ανοίκειο ως κάτι που ήταν γνωστό και οικείο από παλιά,⁷¹⁶ κάτι που έγινε ξένο μόνο μέσω μίας διαδικασίας απόθησης.⁷¹⁷ Η συνειδητοποίηση της αλλαγής στην πρόσληψη της φύσης κατά την πορεία του χρόνου, μας φέρνει αντιμέτωπους με την αλλαγή του παρατηρητή, δηλαδή του εαυτού μας. Και ως εκ τούτου προκύπτει ο ιδιαίτερος χαρακτήρας του ανοίκειου.⁷¹⁸ Ο Naess προτείνει τη συχνότερη χρήση της λέξης *ξε-μαθαίνω*, επισημαίνοντας ότι κάθε μάθηση που σχετίζεται με την πρόοδο της γνώσης προϋποθέτει κάποια διαγραφή, κάτι που πρέπει να *ξε-μάθουμε*. Το πρόβλημα που καλούμαστε να επιλύσουμε, επισημαίνει, του οποίου την επίλυση όπως θα γίνει φανερό στη συνέχεια συνεπικουρεί η ταύτιση, είναι εκείνο της μεταφοράς των θετικών αισθημάτων που συνδέονταν με την παλιότερη γνώση στη νέα. Διότι στην αντίθετη περίπτωση είτε προσκολλούμαστε σε παρωχημένες γνώσεις είτε η νέα γνώση δεν γίνεται αισθητή με τρόπο θετικό.⁷¹⁹

πραγματοποιήσιμα- πεπρωμένα που διατηρούμε στη φαντασία μας, χαρακτηρίζεται από εξαιρετικά μεγάλο βαθμό του ανοίκειου.

⁷¹⁴ Freud S., *Το ανοίκειο*, έ.α. σελ. 5-19. Το οικείο, γράφει ο Freud, είναι μία λέξη με σημασία που εξελίχθηκε αμφίσημα, μέχρι τελικά να συμπέσει με το αντίθετό της, την λέξη ανοίκειο

⁷¹⁵ Στο πλαίσιο της οικολογικής τέχνης έχει χρησιμοποιηθεί ο όρος *Aufhebung* ο οποίος αποδίδεται εις την ελληνική ως *συναίρεση* από τον Φ. Βασιλογιάννη, Επίκουρο Καθηγητή Φιλοσοφίας του Δικαίου στη Νομική Σχολή του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, ή *άρση*, και στην αγγλική ως *sublation*, για να περιγραφεί η δράση του καλλιτέχνη ο οποίος επεμβαίνει σε ένα υποβαθμισμένο τοπίο επιθυμώντας να το αναβαθμίσει διατηρώντας ωστόσο τη μνήμη της καταστροφής για να διατηρήσει ζωντανή την ιστορία του, πιθανώς ως υπενθύμιση ενός λάθους που δεν πρέπει να επαναληφθεί. Τον όρο προτείνει ο Καναδός Thomas Heyd, στο άρθρο 'Revisiting the artistic reclamation of nature' *The Trumpeter* Vol. 15 No 1 1998, 3 σελ.

⁷¹⁶ Freud, έ.α. σελ. 9

⁷¹⁷ Freud, έ.α. σελ. 40

⁷¹⁸ Freud, έ.α. σελ. 46 όλα όσα είναι ανοίκεια πληρούν αυτόν τον όρο

⁷¹⁹ Naess A., *Life's philosophy: reason and feelings in a deeper world*, University of Georgia Press, Athens and London, 2002, σελ. 145

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι το σύγχρονο ρεύμα *culture jamming*,⁷²⁰ το οποίο έχει στόχο να κλονίσει τις αυτοματοποιημένες αντιδράσεις, δραστηριοποιείται έντονα στο χώρο της ριζοσπαστικής οικολογίας, με θετικά μάλιστα αποτελέσματα. Η μέθοδος βασίζεται στο *μετα-μιμίδιο*,⁷²¹ ένα διττό μήνυμα το οποίο διαρρηγνύει μια συγκεκριμένη διαφημιστική εικόνα κατά τρόπον ώστε να βάλλεται συγχρόνως η παντοκρατορία των μεγάλων εταιριών.⁷²² Ο Umberto Eco έχει αναφερθεί στο *culture jamming* στο γνωστό άρθρο του «Towards a semiological guerrilla warfare»,⁷²³ στο οποίο επισημαίνει τις πολλαπλές ερμηνείες που επιδέχεται κάθε είδηση των ΜΜΕ την εποχή της παγκοσμιοποίησης όταν η ίδια, σε πρώτο επίπεδο, πληροφορία, φθάνει σε ανθρώπους με βαθιές πολιτισμικές διαφορές. Ο Eco επισημαίνει την ανάγκη ενός εκπαιδευτικού οργανισμού ο οποίος θα ωθεί το κοινό να συζητεί το μήνυμα που λαμβάνει.⁷²⁴ Και αυτό καθίσταται πιο σημαντικό αν ληφθούν υπ' όψιν τα λεγόμενα του Naess σχετικά με το πώς κάθε νέα πληροφορία δεν διαφοροποιεί μόνο το πώς θα προσεγγίσουμε τις επόμενες πληροφορίες που θα δεχθούμε, αλλά φωτίζει και τις προηγούμενες που ήδη κατέχουμε, διαφοροποιώντας εν μέρει ή και ολοκληρωτικά το νόημά τους.⁷²⁵

⁷²⁰ Συχνά στόχος είναι η επίφαση του οικολογικού τρόπου ζωής η «οικο-μόδα» η οποία απενοχοποιεί τον καταναλωτισμό όταν τα καταναλωτικά αγαθά συνδέονται με την «ζωή στη φύση». Και η αγορά ανοίγει για λογής οικολογικά καταναλωτικά προϊόντα, αυτοκίνητα, ρούχα, είδη κατασκήνωσης σπορ κοκ. Στην χειρότερη περίπτωση πρόκειται για οικο-μόδα και στην καλύτερη για ρηχή οικολογία. Κατά τη γνώμη μου υπάρχει μια ενδιαφέρουσα αναλογία ανάμεσα στη σύγχρονη αυτή κατηλιεία του οικολογικού μηνύματος και της αντίθεσης μεταξύ *avant-garde* και *kitsch* η οποία παρουσιάζεται πολύ εύστοχα στο άρθρο “Avant garde and kitsch” του Clement Greenberg δημοσιευμένο αρχικά στο *Partisan Review* του 1939. Το άρθρο υποστηρίζει ότι η πρωτοπορία βρισκόταν πάντοτε σε διάσταση με τη στάση την οποία υιοθετεί η πλειοψηφία αλλά επίσης και με την «μαζική κουλτούρα», προϊόν της εκβιομηχάνισης και της αστυφιλίας, γεννημένη από το σύστημα του καπιταλισμού με κύριο αίτιο την κερδοσκοπία. Αυτή η μαζική κουλτούρα την οποία αποκαλεί κίτς, συχνά παριστάνει ότι είναι κάτι περισσότερο από αυτό που πράγματι είναι κλέβοντας στοιχεία από την πρωτοπορία. Φέρνει δε ως παράδειγμα την χρήση υπερρεαλιστικών φωτογραφιών στη διαφήμιση κατά τη δεκαετία του 1930 τονίζοντας ότι πρόκειται για ύφος δίχως ουσία. Clement Greenberg, *Art and Culture, Critical essays* Beacon Press Boston 1961. sites.uci.edu/.../Greenberg-Clement-Avant-Garde-and-Ki.. Το ίδιο μπορεί να υποστηριχθεί για την οικολογική μόδα και επιβάλλεται ο διαχωρισμός της οικολογικής στάσης από την κίβδηλη και επιφανειακή στιλιστική προσέγγιση, η οποία ωφελεί όχι τη φύση αλλά το εμπορικό κύκλωμα. Στην ριζοσπαστική οικολογία προέχει η δημιουργία εσωτερικών δεσμών με τη φύση και η οποία αποτελεί γνώμονα για τις εξωτερικές σχέσεις.

⁷²¹ Τα *μιμίδια* (*memes*) θεωρούνται οι θεμελιώδεις μονάδες-φορείς πολιτισμικής κληρονομιάς (τραγούδια, τρόποι συμπεριφοράς, μόδα, επιστημονικές ιδέες, θρησκευτικές πεποιθήσεις/δοξασίες, κτλ), οι οποίες μεταδίδονται από το ένα άτομο στο άλλο. Για την πρώτη παρουσίαση της έννοιας του *μιμίδιου*, *meme*, βλ. Richard Dawkins *The Selfish Gene* Oxford University Press 2nd Ed. 1989

⁷²² Ένα τέτοιο *μετά-μιμίδιο* είναι το «αληθές κόστος» που υποδηλώνει συγχρόνως το περιβαλλοντικό κόστος και το κοινωνικό υπό την μορφή εργασίας ανηλίκων, επικίνδυνων ή ανθυγιεινών συνθηκών κοκ, κάτι που δεν περιλαμβάνει η συνήθης έννοια της τιμής ενός προϊόντος.

⁷²³ www.kareneliot.de/.../UmbertoEco_Towards%20a%20S.

⁷²⁴ Έκο Ουμπέρτο, έ.α. σελ. 12. Ο Έκο υποστηρίζει ότι δι' αυτής της οδού είναι δυνατόν να αντιστραφεί το νόημα του μηνύματος, ή έστω να γίνει κατανοητό ότι υπάρχουν πέραν της μίας ερμηνείας, επισημαίνοντας ότι δεν προτείνει μία μέθοδο ελέγχου της κοινής γνώμης. Τουναντίον προτείνει μία δράση ώστε να υποκινήσει το κοινό των ΜΜΕ να ελέγχουν το μήνυμα και τις πολλαπλές δυνατότητες ερμηνείας του.

⁷²⁵ Naess A., “A necessary component of logic: empirical argumentation analysis” σελ. 9-22, στο E. M. Barth, J.L. Martens (eds), *Argumentation: approaches to theory formation*, Amsterdam John Benjamins B.V., 1982

Σημαντική θεωρούμε επίσης μία αναφορά στον όρο «μεταβαλλόμενη αρχική τιμή»,⁷²⁶ ο οποίος επισημαίνει τη δυσκολία ανεύρεσης ενός σταθερού σημείου αναφοράς στον χρόνο το οποίο θα μας επέτρεπε να καταγράψουμε και να αξιολογήσουμε την κάθε αλλαγή στα φυσικά συστήματα και μας εφιστά την προσοχή στη δυνατότητα εκμετάλλευσης της δυσκολίας αυτής για την προώθηση συγκεκριμένων ανθρώπινων δράσεων. Αντιστοίχως μια «ρευστή συνοριακή γραμμή» αποδίδει μερικώς τη δυναμικότητα των συνοριακών γραμμών και τη δυσκολία που συνοδεύει την κάθε προσπάθεια κατάτμησης της φύσεως ενώ συγχρόνως, επιβεβαιώνοντας την ύπαρξή τους αποδίδει καλύτερα το νόημα της 'ενότητας στην πολλαπλότητα' που χαρακτηρίζει τα οικοσυστήματα και τη φύση γενικά.

Γ. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΙΚΟΣΟΦΙΑΣ

Εξηγώντας την έννοια της λέξης οικосоφία ο Naess επισημαίνει ότι αναφέρεται στον οίκο με τρόπο ευρύ όπως η οικονομία και στη σοφία όπως η φιλοσοφία, θεωρώντας ότι κάθε μορφή σοφίας οφείλει να συνδέεται άμεσα με τη δράση. Μέσω της δράσης δίνουμε ένα παράδειγμα της σοφίας μας ή της έλλειψής της. Η σοφία υποδηλώνει γνωριμία και κατανόηση σε αντίθεση προς τα απρόσωπα και αφηρημένα αποτελέσματα. Ως παράδειγμα ο Naess αναφέρει τη βιοσοφία του W. Zapffe, η οποία αξιολογεί την ανθρώπινη κατάσταση, τη συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης. Σύμφωνα με αυτά η οικосоφία καθίσταται φιλοσοφική θεώρηση ή φιλοσοφικό σύστημα που εμπνέεται από τις συνθήκες στην οικόσφαιρα. Όπως παρατηρεί ο Naess, αποτελεί την ατομική φιλοσοφική βάση για την αποδοχή του προγράμματος των οκτώ σημείων. Διότι μια συνειδητή αλλαγή στάσης απέναντι στις τρέχουσες συνθήκες ζωής στην οικόσφαιρα προϋποθέτει διασύνδεση με μία φιλοσοφική θέση κατά τη λήψη των αναγκαίων αποφάσεων.⁷²⁷

⁷²⁶ Βλ. D. Pauly 1995, «Anecdotes and the shifting baseline syndrome of fisheries», Trends in Ecology and Evolution, 10(10):430. Μετακινούμενη ευμετάβλητη διολισθαίνουσα κ.ο.κ. αρχική τιμή (Shifting or sliding baseline). Πρόκειται για έναν όρο που χρησιμοποιείται για να περιγράψει κάποια πρακτικά αποτελέσματα της εισβολής του σχετικισμού στην επιστημονική μέτρηση, τον τρόπο με τον οποίο σημαντικές αλλαγές σε ένα σύστημα δεν καταφέρνουν να αξιολογηθούν σωστά, επειδή μετριοούνται χρησιμοποιώντας ως σημείο αναφοράς όχι μία σταθερή τιμή, αλλά μια ποικιλία αρχικών τιμών. Ο όρος χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά από τον βιολόγο Ντάνιελ Πάουλυ σε σχέση με τους ιχθυοπληθυσμούς στο άρθρο του «Ανέκδοτα και το σύνδρομο μεταβολής της αρχικής τιμής». Ο Πάουλυ παρατήρησε πως οι μελετητές των ιχθυοπληθυσμών δεν συνέκριναν την τρέχουσα κατάσταση με την αληθινή αρχική τιμή, πριν δηλαδή αρχίσει ένας πληθυσμός να αλιεύεται, αλλά με κάποιες τιμές που αυθαίρετα ονόμαζαν αρχικές (πριν κάποιες δεκαετίες, στην αρχή της σταδιοδρομίας τους στην αρχή του αιώνα κ.ο.κ.). Ο Πάουλυ επισημαίνει πως δι' αυτής της οδού πολλά προβλήματα καλύπτονται, ενώ καλλιεργείται ουσιαστικά ένα είδος συλλογικής αμνησίας. Δεν υπάρχει πλέον πλήρης συνείδηση των αλλαγών, αν κάθε γενιά προσδιορίζει εκ νέου το τι είναι φυσικό. Στην πορεία ο όρος ξέφυγε από τους ιχθυοπληθυσμούς και χρησιμοποιήθηκε με ευρύτερη έννοια. Το 2002 ο βιολόγος και σκηνοθέτης Ράντυ Όλσον χρησιμοποίησε τον όρο με κοινωνικό περιεχόμενο και κατάφερε να εξηγήσει πόσο στενή σχέση έχει ο όρος με κάθε μορφή αλλαγής και με την αδυναμία μας να τη διακρίνουμε σήμερα στον κόσμο.

⁷²⁷ Naess, A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, Translated. and revised by David Rothenberg, 6th edition, Cambridge: Cambridge University Press 1989, σελ. 38.

Το να έχουμε μία συγκεκριμένη θέση απέναντι στα πράγματα ή μία φιλοσοφία, δεν είναι υπερβολικά φιλόδοξο ή αλαζονικό, θεωρεί ο Naess, διότι μπορούμε επίσης να παραδεχθούμε την άγνοια και ατέλειά μας. Εκείνο που είναι πράγματι υπερβολικό είναι να θεωρήσουμε ότι η δράση μας κινείται από ολόκληρο τον εαυτόν μας, παρατηρεί, συμπληρώνοντας ότι κατά την άποψή του λαμβάνουμε ορισμένα πράγματα ως δεδομένα είτε συνειδητά είτε ασυνειδήτως. Μία οικοσοφία έχει πολλές συνιστώσες όπως κάποια γενική μεθοδολογία, λογική, επιστημολογία, οντολογία, περιγραφική και κανονιστική ηθική, φιλοσοφία της επιστήμης, πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία, αισθητική κ.ο.κ. και όλες εμπλέκονται με ποικίλους τρόπους. Μία συνολική εικόνα είναι αδύνατον να επιτευχθεί αλλά οι ατελείς προσπάθειες προς αυτή την κατεύθυνση υποδηλώνουν με κάποιο τρόπο την ύπαρξη τέτοιων συστημάτων αν και διαφεύγουν την συγκεκριμενοποίηση. Εξαιρετικά σημαντική είναι η διαφοροποίηση της οικοσοφίας από την οικολογία. Η οικοσοφία εμπνέεται από την οικολογία αλλά δεν είναι γενίκευση ή παράγωγο αυτής. Η οικολογία χωρίς την οικοσοφία αδυνατεί να προσφέρει αρχές για δράση και κίνητρα για ατομική και συλλογική προσπάθεια.⁷²⁸

Δ. Η ΤΑΥΤΙΣΗ ΟΠΩΣ ΕΜΦΑΝΙΖΕΤΑΙ ΣΤΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ARNE NAESS

α. Η ταύτιση ως διαδικασία διεύρυνσης του «εαυτού»: «Εαυτός» και αυτοπραγμάτωση

Δύο έννοιες που συχνά εμφανίζονται σε σχέση με τη βαθεία οικολογία είναι η *αυτοπραγμάτωση* και η *ταύτιση*. Σχηματίζουν τον πυρήνα της *οικοσοφίας T* τού Naess και εμφανίζονται κατ' επανάληψη σε έργα άλλων θεωρητικών της βαθείας οικολογίας. Αν και δεν χρειάζεται να θεωρούνται δόγμα, αποτελούν τμήμα πολλών προσεγγίσεων. Ο Naess αντιμετωπίζει την ταύτιση ως μέσο για τη διεύρυνση του «εαυτού» σε «Εαυτό», αλλά και ως φυσικό επακόλουθο της ωριμότητας και αντιστρόφως. Παράλληλα υποστηρίζει ότι η ταύτιση με την ποικιλομορφία της φύσης κατά και τις αλληλεξαρτήσεις των μερών της, όπως εμφανίζεται στην οικοσοφία του, είναι δυνατό να αποτελέσει αφορμή για ενεργό συμμετοχή και δράση στο κίνημα της βαθείας οικολογίας, ενώ συνδέεται με την αποδοχή της εγγενούς αξίας στη φύση.⁷²⁹

Η συζήτηση για την ταύτιση ως «μέσο για τη διεύρυνση του εαυτού» οδηγεί μοιραία στο ερώτημα «ποιού εαυτού» ή «ποιός είναι ο εαυτός μας».⁷³⁰ Ο Naess

⁷²⁸ Ο Naess επισημαίνει ότι ο οικολόγος μπορεί να αξιολογήσει το Α σε σχέση με το Β και το Γ κ.ο.κ. αλλά η αξία που βρίσκεται στο τέλος μία τέτοιας αλληλουχίας δεν μπορεί να βρεθεί με την επιστημονική μέθοδο αλλά απαιτείται φιλοσοφική διερεύνηση. βλ. *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, έ. α. σελ. 40

⁷²⁹ Βλ. A. Naess, 1985, έ.α. σελ. 259.

⁷³⁰ Πολλοί στοχαστές της οικολογικής φιλοσοφίας συμφωνούν ότι το ζήτημα της ταύτισης του εαυτού μας παίζει κεντρικό ρόλο στη σημερινή προβληματική σχέση μεταξύ ανθρώπων και φυσικού κόσμου επισημαίνοντας παράλληλα ότι αυτό δεν αληθεύει εξίσου για όλους τους πολιτισμούς. Βλ. L. A.

δηλώνει ότι δεν τον απασχολεί να πει κάτι καινοφανές επί του θέματος, αλλά αποπειράται να κοιτάξει τα πράγματα από μια κάπως διαφορετική οπτική γωνία, χρησιμοποιώντας κάπως διαφορετικές εικόνες και νοήματα.⁷³¹ Παραδοσιακά ο εαυτός μας, παρατηρεί, αναπτύσσεται σε τρεις βαθμίδες: από το εγώ στον κοινωνικό «εαυτό», ο οποίος περιλαμβάνει το εγώ και από εκεί στον μεταφυσικό «εαυτό», ο οποίος περιλαμβάνει τον κοινωνικό εαυτό μας. Σε ένα τέτοιο σχήμα η φύση απουσιάζει. Ο Naess προτείνει τον όρο «οικολογικός εαυτός»⁷³² πιστεύοντας ότι ο εαυτός μας είναι ευρύτερος και πλουσιότερος από τις σχέσεις που παραδοσιακά θεωρούμε ότι τον απαρτίζουν πέρα από το εγώ, διότι είναι γεγονός ότι αυτές οι σχέσεις δεν περιορίζονται στους ανθρώπους και την ανθρώπινη κοινωνία, αλλά συνδεόμαστε κατ' ανάγκη και με τη φύση τόσο για την επιβίωση μας, όσο και για την καλή ζωή.⁷³³ Για να υποδηλώσει αυτό το γεγονός ο Naess χρησιμοποιεί τον όρο «μικτές κοινότητες»,⁷³⁴ αναφερόμενος σε κοινότητες που διατηρούν συνειδητά τη σχέση τους με τα μη ανθρώπινα όντα με τα οποία μοιράζονται τον τόπο κατοικίας τους. Ο δεσμός δεν περιορίζεται στη σχέση με τα ζώα, αλλά περιλαμβάνει το σύνολο της φύσης. Ο Naess έχει αναφερθεί εκτενώς στις περιπτώσεις κατοίκων της Αρκτικής, οι οποίοι εξαναγκάστηκαν από τις κυβερνήσεις να μετακινηθούν από τις εστίες τους και τις δυσκολίες που αντιμετώπισαν για να βρουν μια νέα ταυτότητα στο νέο τόπο κατοικίας τους, του οποίου τα φυσικά χαρακτηριστικά διέφεραν. Στις περιπτώσεις που οι διαφωνίες με την κυβέρνηση έφθασαν έως το δικαστήριο, οι ιθαγενείς δίχως ποτέ να έχουν μελετήσει τη φιλοσοφία του διευρυμένου εαυτού, χρησιμοποίησαν αυθόρμητα εκφράσεις, όπως «ο τόπος αυτός είναι μέρος του εαυτού μου».

Ο Naess παρατηρεί πως κατά την προσπάθεια να καταστήσουμε τη σχέση αυτή πιο κατανοητή συχνά την αλλοιώνουμε μετατρέποντάς την σε εξωτερική, υπονοώντας ότι υπάρχουν δύο απόλυτα διακριτά μέρη, ο τόπος και ένας «εαυτός». Στην περίπτωση αυτή λέμε ότι «αν κάτι στον τόπο αυτό καταστραφεί, κάτι από τον

Booth, 1996, "Who am I? Who are you? The identification of self and other in three ecosophies", *The Trumpeter* 13,4 <http://www.icaap.org/iuicode?6.13.4.4>. Η Booth παρατηρεί ότι η «περί εαυτού» ιδέα των γηγενών της Αμερικής, οι οποίοι απέφευγαν να ξεχωρίσουν απολύτως τον άνθρωπο ως άτομο από την φυσική κοινότητα, έχει διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στη μορφοποίηση τόσο των ποικίλων οικοσοφιών, όσο και των οικοφεμινιστικών θεωριών.

⁷³¹ A. Naess, 1987, έ.α., σελ. 35.

⁷³² Ο οικολογικός εαυτός αναπτύσσεται αναλόγως με τη μορφή οργάνωσης της κοινωνίας πριν και μετά τον κοινωνικό εαυτό. Συνεπώς ο άνθρωπος είναι δυνατό να βιώσει τη φύση εμβαπτισμένος, βυθισμένος σε αυτή ως ένα ον ανάμεσα σε άλλα, αλλά και ως ένα κοινωνικό ον που στοχάζεται εκείνο το οποίο τον διαφοροποιεί.

⁷³³ Η πραγματικότητα αυτή έχει διαμορφώσει τις παραδόσεις πολλών παραδοσιακών φυλών και έχει εξεταστεί εκτενώς, όσον αφορά τους αμερικανούς γηγενείς, στους οποίους υποστηρίζεται ότι έχει χαρακτήρα μαθηματικό και όχι φυσιολατρικό. Πρόκειται για ένα γεγονός που οι άνθρωποι αποδέχονται ως φυσική πραγματικότητα από την αρχή της ζωής τους, μια γνώση βαθιά ριζωμένη σε συνειδητά επίπεδα και η οποία ορίζει σε πρωταρχικό επίπεδο τη λειτουργία του μυαλού, της γλώσσας, της αντίληψης και γενικά όλες τις βασικές λειτουργίες της ύπαρξης. Και εξαιτίας ακριβώς αυτού του λόγου η απομάκρυνση των γηγενών από τη γη τους και η συνακόλουθη στυγνή εκμετάλλευση της γης αυτής στάθηκε ολοκληρωτικά καταστροφική οδηγώντας τους στην απόλυτη απελπισία. Βλ. P. Gunn Allen 1979, "Itani: it goes this way" στο G. Hobson (ed.), *The remembered earth*, Albuquerque, N.M.Red Earth Press 1979, σελ. 191-193.

⁷³⁴ A. Naess 1987, έ.α., σελ. 35.

εαυτόν μου καταστρέφεται» ή ότι «η σχέση μου με αυτόν τον τόπο είναι μέρος του εαυτού μου» και όχι ο ίδιος ο τόπος. Η αρχική πρόταση αντιθέτως δίδει την εντύπωση ότι υπάρχει μία εσωτερική σχέση κάποιου είδους και λέμε κάποιου είδους εννοώντας ότι δεν πρόκειται κατ' ανάγκη για μια σχέση αμοιβαία, αν και αυτό θα ήταν δυνατόν εν μέρει να υποστηριχθεί, όπως γίνεται φανερό στην έκφραση ότι οι νέοι άποικοι ή κατακτητές *άλλαζαν το πρόσωπο* της γης.⁷³⁵

Η έντονη ταύτιση με τη Γη ως μέρος της ταυτότητας φαίνεται πρωτάκουστη για τα δεδομένα του δυτικού ανθρώπου, ο οποίος εντυπωσιάζεται βαθύτατα από τις συνέπειες της βίαιης απομάκρυνσης των γηγενών Αμερικανών και άλλων ιθαγενών από τη Γη τους, η οποία όπως γνωρίζουμε, τους οδήγησε στην απόλυτη απελπισία. Η συνακόλουθη στυγνή εκμετάλλευση της γης αυτής στάθηκε βεβαίως ολοκληρωτικά καταστροφική, ωστόσο η απόκριση των ιθαγενών φαίνεται πως βασίζεται σε κάτι βαθύτερο από την οργή για την οικειοποίηση από ξένους, των πλουτοπαραγωγικών τους πηγών. Βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το δεσμό ενός πολιτισμού ή παράδοσης με το φυσικό τόπο, που έχει εκφραστεί ως ταύτιση με ένα συγκεκριμένο τόπο στο έργο πολλών δημιουργών.⁷³⁶ Αναφέρω ενδεικτικά την ταύτιση με την Αττική γη που θα πρέπει να βίωσε προφανώς ο Παλαμάς για να γράψει το ποίημά του, *Ο Σάτυρος ή το γυμνό τραγούδι*⁷³⁷ Η ταυτότητα πολλών καλλιτεχνών είναι αναπόσπαστα δεμένη με κάποιο τόπο την ατμόσφαιρα του οποίου αναπαράγουν στο έργο τους, πχ. η Σκιάθος του Παπαδιαμάντη, το Αιγαίο του Ελύτη, η Αλεξάνδρεια του Καβάφη, το Παρίσι του Μπωντλαίρ κ.ο.κ. Στον Καβάφη μάλιστα δια της ταύτισεως με την Ελληνιστική εποχή παρατηρούμε μία διεύρυνση της ελληνικής ταυτότητας, όπως επισημαίνει ο Α. Δρακόπουλος.⁷³⁸ Στο έργο του Σεφέρη διακρίνουμε αυτή την πολλαπλή ταύτιση με τη φύση, την ιστορία, το μύθο, τον πολιτισμό, ως αναζήτηση της ελληνικής ταυτότητας. Αναφέρω ως χαρακτηριστικό παράδειγμα το ποίημα «*Επί Ασπάλαθων...*»⁷³⁹ το οποίο βασίζεται σε μία περικοπή από την *Πολιτεία* του Πλάτωνος⁷⁴⁰ σχετική με τη φρικτή τιμωρία του τύραννου Αρδιαίου τον οποίο *έριξαν χάμω και τον έγδαραν / τον έσυραν παράμερα τον καταξέσκισαν / απάνω στους αγκαθερούς ασπάλαθους... Τ' όνομα του κίτρινου θάμνου δεν άλλαξε από εκείνους τους καιρούς*, γράφει ο Σεφέρης, σε ένα ποίημα που περιγράφει έναν περίπατό του

⁷³⁵ Naess 1987, έ. α. σελ. 37-38.

⁷³⁶ Dracopoulos A., «Ταυτότητα και διαφορά: με αφορμή τον Ελληνισμό του Γεωργίου Σεφέρη και του Κ.Π. Καβάφη», *Modern Greek Studies (Australia and New Zealand)* Vol. 15 (2011), 114-130.

⁷³⁷ (*Είμαι εγώ, ο Σάτυρος και ρίζωσα σαν την ελιά εδώ πέρα*). Από τη συλλογή *Η Πολιτεία και η μοναξιά*, Εκδόσεις Ι. Μ. Σιδέρης, Αθήνα 1912

⁷³⁸ «Ταυτότητα και διαφορά: με αφορμή τον Ελληνισμό του Γεωργίου Σεφέρη και του Κ.Π. Καβάφη», *Modern Greek Studies (Australia and New Zealand)* Vol. 15 (2011), 114-130.

⁷³⁹ Είναι το τελευταίο ποίημα του Γ. Σεφέρη και δημοσιεύτηκε στην εφημερίδα Το Βήμα (23-9-71), τρεις ημέρες μετά το θάνατό του.

⁷⁴⁰ Πλάτωνος *Πολιτεία* 615e4-616a4

«*ένταῦθα δὴ ἄνδρες, ἔφη, ἄγριοι, διάπυροι ἰδεῖν, παρεστῶτες καὶ καταμανθάνοντες τὸ φθέγμα, τοὺς μὲν διαλαβόντες ἦγον, τὸν δὲ Ἀρδιαῖον καὶ ἄλλους συμποδίσαντες χεῖράς τε καὶ πόδας καὶ κεφαλὴν, καταβαλόντες καὶ ἐκδείραντες, εἴλκον παρὰ τὴν ὁδὸν ἐκτὸς ἐπ' ἀσπάλαθων κνάμπτοντες, καὶ τοῖς ἀεὶ παριοῦσι σημαίνοντες ὧν ἕνεκά τε καὶ ὅτι εἰς τὸν Τάρταρον ἐμπεσόμενοι ἄγοιντο*»

στο Σούνιο, στο Ναό του Ποσειδώνα. Κάθε γη πλάττει τον άνθρωπον κατ' εικόνα και ομοίωσιν Εαυτής, γράφει ο Περικλής Γιαννόπουλος.⁷⁴¹

Ο Naess αναφέρει ότι πολλά στοιχεία στη σπουδή του εαυτού έχει προσφέρει ο Erich Fromm,⁷⁴² τα οποία μάλιστα είναι δυνατόν να διαλευκάνουν το νόημα της διεύρυνσής του. Ο Fromm αντιτίθεται στη θεωρία του Freud σχετικά με το δευτερογενή ναρκισσισμό, διότι αυτή υπονοεί ότι όσο περισσότερη αγάπη διοχετεύουμε προς τον έξω κόσμο τόσο λιγότερη απομένει να φωτίσει τον εαυτόν μας, έτσι ώστε το φαινόμενο της αγάπης να ταυτίζεται με την ελάττωση της αγάπης προς τον εαυτόν μας. Κατά τον Naess πρόκειται για τη συρρίκνωση της αντίληψης του εαυτού μας, η οποία συνδέεται με την περιχαράκωσή μας στο ατομιστικό εγώ. Ο Fromm αρνείται ότι η αγάπη προς τον εαυτό μας και η αγάπη προς τους άλλους είναι του τύπου είτε-είτε, επισημαίνοντας ότι όλοι εκείνοι οι οποίοι είναι ικανοί να αγαπούν τους άλλους, αγαπούν και τον εαυτόν τους. Η αγάπη είναι αδιαίρετη, τονίζει, περιγράφοντάς την ως ενεργό προσπάθεια για την ευημερία των αγαπημένων, ριζωμένη στην ικανότητά μας να αγαπούμε. Αντιθέτως, παρατηρεί, εκείνος, ο οποίος γίνεται θυσία για τους άλλους, ως να μην αγαπά διόλου τον εαυτόν του, συνήθως πάσχει από μια κρυφή άρνηση και εχθρότητα για τη ζωή.

Και συμπληρώνει ο Naess πως όταν αντίστοιχα η μέριμνά μας για τη φύση βασίζεται σε κάποιου είδους θυσία, γίνεται ασήκωτο βάρος, καθώς περνούν τα χρόνια, ενώ δια της ταύτισης έρχεται με πιο αυθόρμητο τρόπο, διότι προκύπτει από την αγάπη, δια του διευρυμένου και βαθύτερου εαυτού μας. Ο Friedrich Schiller αναφέρει σχετικά στη θεωρία του για τη σύνθεση της διανοητικής συνείδησης, η οποία επιβάλλει βαρύ φορτίο καθηκόντων και κανόνων και της ενστικτώδους φύσης του ανθρώπου στην παιγνιώδη διάθεση, *Spieltrieb*. Το αληθές και το επιθυμητό πρέπει κατά τον Schiller να οδηγηθούν στη σύνθεση ως ομορφιά, κάλλος. Διότι μόνο στο ωραίο η παιγνιώδης διάθεση καθιστά το φορτίο του ορθού και πρέποντος ελαφρύ ενώ συγχρόνως ανυψώνει το σκοτάδι των ενστικτωδών δυνάμεων στο φως και τη συνείδηση. Με άλλα λόγια, εκείνος που διακρίνει το ωραίο σε εκείνο που αναγνωρίζει ως αληθές, δεν μπορεί να μην το αγαπήσει. Και δια της αγάπης αυτής το στοιχείο του καταναγκασμού εξαφανίζεται: το καθήκον μετατρέπεται σε ευχαρίστηση και η εργασία σε παιχνίδι, καθιστώντας δυνατή τη δίχως προσπάθεια συγκέντρωση.⁷⁴³

Στον άνθρωπο είναι έμφυτη η τάση να διατηρεί την ύπαρξή του και η προσπάθεια να εμμένει στο είναι του.⁷⁴⁴ Σύμφωνα με την άποψη αυτή του Σπινόζα το συμφέρον του ανθρώπου είναι να εμμένει στο είναι του, την ενεργό ουσία του, το

⁷⁴¹ Γιαννόπουλου Π., *Η ελληνική γραμμή*, Εκδόσεις Γαλαξία Αθήνα 1965, σελ. 73

⁷⁴² Naess 1987, έ. α. σελ. 36-38.

⁷⁴³ Friedrich Schiller. *Letters on the Aesthetic Education of Man*; trsl. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby, Oxford, 1967, pp. 331-332

⁷⁴⁴ Μέρος 3 Θεώρημα 6: «Κάθε πράγμα, εφόσον εξαρτάται από αυτό, τείνει να εμμένει στο είναι του» και 3Θ7: «Η προσπάθεια, όπου κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμένει στο είναι του, δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από την ενεργό ουσία αυτού του πράγματος», βλ. Σπινόζα, *Ηθική αποδεδειγμένη με γεωμετρική διάταξη και διαιρεμένη σε πέντε μέρη*, σελ. 122, μτφ. Μ. Ζωγράφου, Εκδ. Πέλλα, Θ. Παπαδόπουλου, Αθήνα.

οποίο είναι συνώνυμο της αυτοπραγμάτωσης. Και αυτό συμβαίνει διότι το συμφέρον νοείται ως αντικειμενικό και καθορίζεται από την ανθρώπινη φύση και όχι από υποκειμενικά αισθήματα. Τον όρο *πραγμάτωση των έμφυτων δυνατοτήτων* θεωρεί ο Naess επεξηγηματικό της αυτοπραγμάτωσης, ενώ τα ερωτήματα «ποιες είναι οι έμφυτες δυνατότητες των όντων, τα οποία ανήκουν στο είδος χ» και «ποιες είναι οι έμφυτες δυνατότητες του συγκεκριμένου ατόμου χ εντός του είδους ψ» αποτελούν ερωτηματικά τα οποία μας οδηγούν να στοχαστούμε το χ και το ψ, προσθέτει. Το ενδιαφέρον του για τα επιμέρους ατομικά όντα, τα οποία ανήκουν στο ψ είδος, επιβεβαιώνουν την αρνητική αντίδρασή του απέναντι σε κάθε μορφής ομογενοποίηση.

Είναι φανερό ότι ο Naess αποδέχεται την ύπαρξη μίας αντικειμενικής βάσης για την αυτοπραγμάτωση, αν και, όπως παρατηρεί, στο κίνημα της βαθείας οικολογίας έχει επικρατήσει μία προτίμηση, η οποία βασίζεται στην εκτίμηση για το συναίσθημα σε αντιδιαστολή προς τις αντικειμενικές τοποθετήσεις. Επισημαίνει ωστόσο πως τόσο τα φυτά όσο και τα ζώα έχουν τα δικά τους συμφέροντα, τα οποία οφείλουμε να μελετήσουμε και δεν είναι δυνατόν να βασιζόμαστε αποκλειστικά στα αισθήματα και τις παρορμήσεις μας, όσο σημαντικές και αν είναι αυτές γενικά⁷⁴⁵ ενώ συγχρόνως δεν παραλείπει να υπενθυμίσει το ρόλο των αισθημάτων ως κίνητρο για μάθηση και δράση και το ζήλο που αυτά γεννούν.⁷⁴⁶ Ο Fromm επίσης επισημαίνει ότι ο άνθρωπος είναι δυνατό να γελαστεί οικτρά, όσον αφορά το αληθινό του συμφέρον, ικανοποιώντας μόνο το στενό συμφέρον τού περιορισμένου εγώ. Η αυτοπραγμάτωση είναι τελικώς κάτι ευρύτερο από την επιβίωση, η οποία αποτελεί για αυτήν αναγκαία, αλλά όχι επαρκή συνθήκη.

Για να καταστήσει σαφή την αντιδιαστολή ανάμεσα στο περιορισμένο εγώ και στον *εαυτό*, ο Naess αναφέρεται στην πρώτη αίσθηση του *εαυτού*, την οποία φαίνεται πως έχουν τα νεογνά και η οποία χαρακτηρίζεται όχι από ένα συγκεκριμένο σταθερό πυρήνα, αλλά από ένα δίκτυο σχέσεων. Ο τρόπος αυτός θέασης του κόσμου κατά τον Naess συμπίπτει με εκείνον τον οποίο οι Βρετανοί φιλόσοφοι αποκαλούν *ουδέτερο μονισμό*. Οποσδήποτε δεν πρεσβεύουμε την επιστροφή στη βρεφική ηλικία, σχολιάζει, αλλά την καλύτερη κατανόηση και εμβάθυνση του οικολογικού εαυτού.⁷⁴⁷ Και ο εαυτός μας δεν ενοικεί στο φυσικό μας σώμα και δεν μπορεί να οριστεί εμπειρικά ειδημή ως σύνθετες σχέσεις. Σχετικά με αυτά αναφέρει ένα παράδειγμα από το έργο του W. James,⁷⁴⁸ όπου ένας αστυνόμος φέρεται να λέγει τα εξής: «ως άνθρωπος σας συμπονώ, αλλά ως όργανο του νόμου σας επιβάλω κυρώσεις». Προφανώς ο *αστυνομικός εαυτός*, εκδοχή του *κοινωνικού εαυτού*, δεν μπορεί να οριστεί παρά με αναφορά σε κάποιο εντελώς συγκεκριμένο σύνθετο κοινωνικό

⁷⁴⁵ Naess "Self-realization: an ecological approach to being in the world", *The Trumpeter*, 1987 vol. 4 no 3, σελ. 35-41., βλ. σελ. 36-38.

⁷⁴⁶ Naess, *Life's philosophy :reason and feeling in a deeper world*, The University of Georgia Press Athens and London 2002, σελ. 149

⁷⁴⁷ Naess, 1987, έ. α., σελ. 38.

⁷⁴⁸ Naess, 1987, έ. α., σελ. 38.

πλαίσιο.⁷⁴⁹ Εδώ οφείλουμε να προσθέσουμε ότι η συναισθηματική κατανόηση δεν οδηγεί κατ' ανάγκην σε συμπόνια, όπως παρατηρεί και ο Ρωμανός.⁷⁵⁰ Είναι αναγκαία προϋπόθεση αλλά όχι επαρκής.

Στους προβληματισμούς του James⁷⁵¹ αναφέρεται ο Naess και σε άλλο σημείο του έργου του⁷⁵² και συγκεκριμένα στα όρια μεταξύ εκείνου που εκφράζεται δια της προσωπικής και της κτητικής αντωνυμίας.⁷⁵³ Χρησιμοποιούμε, γράφει, μια προσωπική αντωνυμία, 'εγώ', αναφερόμενοι στον εαυτό μας, αλλά μια κτητική, 'μου', αναφερόμενοι τόσο στα μέλη του σώματός μας, όσο και στο σπίτι μας, στα έργα των χεριών μας ή στην οικογένειά μας. Μολαταύτα, παρατηρεί, ενώ εκφράζομαι με τον ίδιο τρόπο για το «πόδι μου» και το «τηλέφωνό μου», μία αλλαγή στο πρώτο με επηρεάζει σωματικά με δραματικό τρόπο, ενώ μια αλλαγή στο τηλέφωνο είναι κάτι σύνηθες. Αν αλλάξει το «σώμα μου», δεν είμαι πλέον ο ίδιος.⁷⁵⁴ Και συνεχίζει παρουσιάζοντας τις διαβαθμίσεις από το υλικό σώμα στα ρούχα, τα προσωπικά αντικείμενα και την άμεση οικογένεια, παρατηρώντας πως όσον αφορά τους γονείς και τα παιδιά, η σχέση είναι τόσο στενή ώστε, αν και χρησιμοποιείται το κτητικό «μου», τα όρια είναι δυσδιάκριτα. Όταν, παραδείγματος χάριν, κάποιος πεθαίνει, εκείνος που μένει πίσω νοιώθει σαν να έχει πεθάνει ένα κομμάτι το εαυτού του. Κι αν ίσως κάποιος συγγενής διαπράξει κάποιο σφάλμα, η ντροπή πνίγει όλη την οικογένεια ή, αν αντιθέτως υποστεί κάποια αδικία, τα άλλα μέλη της οικογενείας θυμώνουν σαν να είχαν αυτά αδικηθεί.⁷⁵⁵ Διευρύνοντας το πεδίο από την ανθρώπινη οικογένεια και κοινωνία στη φύση φθάνουμε στη «διευρυμένη ταύτιση», την ταύτιση με την ευρύτερη φύση. Ο Naess θεωρεί σημαντικό το ότι δια της ταύτισης μπορούμε να έχουμε την εμπειρία της «διεύρυνσης των μονάδων».⁷⁵⁶ Ξεκινώντας από τον πλησίον και διευρύνοντας τους κύκλους των ταύτισεων σχηματίζονται ευρύτερες μονάδες, όπως «φίλοι», «τοπικές κοινότητες», «φυλές», «ομοϊδεάτες», «ανθρωπότητα», «έμβια όντα» και τελικώς εκείνο στο οποίο έχουν αναφερθεί φιλόσοφοι και θεολόγοι, το υπέρτατο όλον, ο «κόσμος» με μια ευρύτερη και

⁷⁴⁹ Naess, 1985, έ. α., σελ. 259: Οι άνθρωποι, αναφέρει ο Naess, όταν ερωτηθούν σχετικά με το εγώ ή τον εαυτόν τους δίνουν ποικίλες απαντήσεις. Ορισμένοι τοποθετούν τον εαυτόν τους ή το εγώ τους στην περιοχή του λάρυγγα και ισχυρίζονται πως, όταν σκέπτονται, αισθάνονται στην περιοχή αυτή μία κινητικότητα. Άλλοι τον τοποθετούν κοντά στα μάτια, άλλοι ως κάτι άυλο έξω από τον χώρο. Συνεπώς, προσθέτει, ένας βεδουίνος της Υεμένης, αν και σωματικά κατοικεί πλησιέστερα στον Ισημερινό από ότι ένας Εσκιμώος, δεν εξυπακούεται ότι και το εγώ του θα βρίσκεται σε ανάλογη θέση, διότι η λέξη πλησιέστερα υποδηλώνει χώρο.

⁷⁵⁰ Ρωμανού Π. Κ., *Οικειώσεις, Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής του Ανρί Μπερζόν*, μτφ. Αναγνώστου Λευτέρη, Εκδόσεις Τυπωθήτω-Δάρδανος 2001, βλ. σελ. 227

⁷⁵¹ Naess, 1985, έ. α., σελ. 259.

⁷⁵² Naess, 1985, έ. α., σελ. 259.

⁷⁵³ Αντίστοιχη αναφορά έχουμε στην ελληνική λογοτεχνία στα *Φύλλα ημερολογίου* του Κωνσταντίνου Χρηστομάνου, Γαλαξίας, εκδόσεις Ερμείας, σελ. 43, «Εγώ αισθάνομαι τα μαλλιά μου», είπε η αυτοκράτειρα Ελισάβετ, «σαν ξένο σώμα ζωντανό επάνω στο κεφάλι μου».

⁷⁵⁴ Naess, "Ecosophy and gestalt ontology", *The Trumpeter*, vol. 6 no 4, 1989, σελ. 134-147, βλ. σελ. 135.

⁷⁵⁵ Naess, 1985, έ. α. σελ. 260.

⁷⁵⁶ Δανείζομαι τον όρο από τους Μπόρχες Χόρχε Λουίς και Κασάρες Αντόλφο Μπιόι, «Φόρος τιμής στον Σέσαρ Παλαντιόν» στο *Αφηγήσεις του Μπούστος Ντομέκ*, μτφ. Τ. Δενέγρη, Εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1989, σελ. 13-17, βλ. σελ. 15.

βαθύτερη έννοια από την καθημερινή, Θεός ή Φύση κατά τον Σπινόζα. Εντός του πλαισίου αυτού ο Naess απορρίπτει τον απόλυτο διαχωρισμό μεταξύ βιοτικού και αβιοτικού κόσμου θεωρώντας ότι κάθε φυσικό όλον, όσο μικρό ή μεγάλο κι αν είναι, είναι κατά μία έννοια έμβιο.⁷⁵⁷ Ο Naess παρατηρεί πως αυτά τα στοιχεία είναι για ποικίλους λόγους σημαντικά κατά την εξέταση της έννοιας της αυτοπραγμάτωσης, της διεύρυνσης του «εαυτού» σε «Εαυτό». Αντιλαμβανόμαστε πρώτα από όλα πως είμαστε αντιμέτωποι με ένα αυξομειούμενο υλικό. Αναφερόμαστε στο ίδιο αντικείμενο πότε ως εγώ και πότε ως ο εαυτός μου, κάτι που μου ανήκει.⁷⁵⁸ Κατά τη χρήση του όρου «αυτοπραγμάτωση», οφείλουμε να κρατούμε στο μυαλό μας ότι οι όροι *εγώ*, *μου*, *εαυτός μου*, χρησιμοποιούνται συχνά εναλλακτικά, σημαίνοντας πότε τούτο και πότε εκείνο εκ των οποίων τίποτε, κατά τον Naess,⁷⁵⁹ δεν είναι προφανές ή αναντίρρητη αλήθεια.

Επισημαίνει ότι αυτός ο τρόπος σκέψης αντιστοιχεί στον τρόπο σκέψης του φωτισμένου ή του γιόγκι, ο οποίος διακρίνει σε όλα το κοινό, *το atman*,⁷⁶⁰ και ο οποίος δεν είναι αποξενωμένος από τίποτε.⁷⁶¹ Ο όρος *atman* χρησιμοποιείται υπό την έννοια ενός μέγιστου μεταφυσικού εαυτού στην *Bhagavadgita*.⁷⁶² Ο Arne Naess θεωρεί ως το ύψιστο της αυτοπραγμάτωσης, την εμπειρία (την ονομάζει ώριμη εμπειρία) της ενότητας στην ποικιλότητα, όπως εκφράζεται στην στροφή 29 του 6^{ου} κεφαλαίου της *Bhagavadgita*.⁷⁶³ Αντιθέτως στο ναδίρ της αυτοπραγμάτωσης καταλήγει ο συνεπής εγωιστής μέσω της εμπειρίας ενός ελάχιστου τμήματος του φάσματος που είναι ο εαυτός του και παράλληλη μεγιστοποίηση της αποξένωσης. Ως εμπειρικά όντα κατοικούμε κάπου ανάμεσα στα δύο αυτά άκρα, ενώ κατά την πορεία προς την ωριμότητα ο εαυτός μας διευρύνεται.⁷⁶⁴

⁷⁵⁷ Οποσδήποτε το βιοτικό και αβιοτικό περιβάλλον βρίσκονται σε μία διαλεκτική σχέση: ο κύκλος της ζωής και του θανάτου είναι συνεχής. Αντίστοιχη έλλειψη διαχωρισμού συναντήσαμε και στον A.N. Whitehead.

⁷⁵⁸ Naess 1985, έ. α. σελ. 260.

⁷⁵⁹ Naess 1985, έ. α. σελ. 260.

⁷⁶⁰ Σανσκριτική λέξη η οποία σημαίνει τον εσωτερικό εαυτό ή ψυχή. Στην Ινδουιστική φιλοσοφία είναι η πρώτη αρχή, ο αληθής εαυτός πέρα από τα φαινόμενα. Για να ελευθερωθεί ο άνθρωπος πρέπει να αποκτήσει αυτογνωσία που σημαίνει να αποκτήσει συνείδηση του ότι ο αληθής εαυτός ταυτίζεται με τον υπερβατικό εαυτό ή *βράχμαν*, και συνεπώς με ό,τι υπάρχει. Ο Naess αναφέρεται συχνά στο *atman*, που μέχρι πρότινος αποδιδόταν ως «πνεύμα», ενώ τελευταία αναγνωρίζεται ότι ο όρος «εαυτός» αποδίδει καλύτερα τη σημασία του. Πρόκειται για όρο με αμφίβολες υποδηλώσεις και αμφισημίες. Ο ίδιος ο Gandhi αντιπροσώπευε έναν *maha-atman*, έναν *mahatma*, μεγάλο και ευρύτατο εαυτό.

⁷⁶¹ Όσον αφορά στην ελληνική φιλοσοφία, εκεί που το κοινό προσλαμβάνει οντολογική και μεταφυσική υπόσταση είναι στη διάνοηση του Εφέσιου φιλόσοφου Ηρακλείτου. Κατά τον Ηράκλειτο, εκείνο που διέπει τα πάντα καλείται «ξυνόν», κοινόν. Είναι το κατ' εξοχήν κοινό σε όλα τα όντα, ο κοινός λόγος που συνδέει και ενώνει όχι μόνον τα όμοια αλλά και τα αντίθετα, Σοφία Βουδούρη 2008, *Το κοινόν αγαθόν από πολιτική, ηθική και οικολογική άποψη εξεταζόμενο*, Διατριβή επί Διδακτορία υποβληθείσα στο τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του ΕΚΠΑ, Εκδ. Ιωνία, σελ. 81.

⁷⁶² Η Μπαγκαβάτ Γκίτα, ή Μπαγκαβανγκίτα, που σημαίνει «Το Θείο Τραγούδι» είναι ένα από τα σημαντικότερα ιερά κείμενα του Ινδουισμού

⁷⁶³ Η στροφή 29 του 6^{ου} κεφαλαίου χαρακτηρίζει τον πραγματικά διευρυμένο εαυτό: Εκείνος του οποίου ο εαυτός έχει πειθαρχηθεί δια του γιόγκα διακρίνει τον *Εαυτόν* σε όλα τα όντα και όλα τα όντα στον *Εαυτόν*. Βλέπει το ίδιο σε όλα τα όντα. Naess 1985, έ. α. σελ. 260.

⁷⁶⁴ Naess 1985, έ.α. σελ. 261.

Ο Naess διευκρινίζει ότι ο όρος «ταύτιση» στο πλαίσιο της ρηχής οικολογίας, ενώ γίνεται αποδεκτός, εξηγείται αποκλειστικά ως ψυχολογικό φαινόμενο και ζήτημα προσωπικής επιλογής.⁷⁶⁵ Αντιθέτως, τονίζει emphaticά, στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας ο όρος αντιμετωπίζεται σοβαρά: η πραγματικότητα είναι ολότητες που εμείς διαχωρίζουμε, όχι απομονωμένες μονάδες, τις οποίες συνδυάζουμε, με τις οποίες εμείς χτίζουμε.⁷⁶⁶ Η επιστημονική οικολογία έχει προσφέρει πάντως τα τεκμήρια που αποδεικνύουν την εξάρτηση του ανθρώπου από τη φύση και τη σύνδεσή του με αυτή, προσφέροντας εκ των υστέρων μια επιστημονική και οικονομική βάση στην ταύτιση, σε εκείνα που πολλοί άνθρωποι με αφετηρία τα βιώματά τους είχαν αποδεχθεί αυθόρμητα. Ο υψηλός βαθμός ταύτισης, τον οποίο πολλοί άνθρωποι είχαν πετύχει με ζώα, φυτά, δάση ή οικοσυστήματα στο πλαίσιο της προσωπικής τους αναζήτησης, απέκτησε δι' αυτής της οδού μια αντικειμενική βάση: η ταύτιση αντιστοιχούσε σε πραγματικές σχέσεις μεταξύ του εαυτού τους και της φύσης. Το γνωστό σύνθημα “*not man apart*”, όχι στον διαχωρισμό του ανθρώπου, μεταμορφώθηκε από ρομαντική ευχή σε διατύπωση ενός γεγονότος. Ο «Εαυτός» διασχίζει τα σύνορα και η οικολογική γνώση οδηγεί κατά τον Naess στην αυτογνωσία.⁷⁶⁷ Με άλλα λόγια ο Naess τονίζει ότι η ταύτιση ανταποκρίνεται στην οικολογική πραγματικότητα και δεν είναι αποκλειστικά θυμικό φαινόμενο ή ολοκληρωτικά ζήτημα προσωπικής επιλογής, αλλά ούτε και εγκεφαλική αποδοχή μιας επιστημονικά μετρούμενης πραγματικότητας. Είναι κατά την ουσία της επίγνωση της ενότητας, αλλά και μορφή άσκησης που σκοπό έχει την υπέρβαση με την αρωγή του θυμικού του αντιθέτου, της αποξένωσης η οποία έχει επικρατήσει στον τρόπο σκέψης του δυτικού ανθρώπου.⁷⁶⁸ Για να καταστήσει σαφέστερο το τι

⁷⁶⁵ Την παντελή έλλειψη ψυχικής εμπλοκής αντικατοπτρίζει ο επίσημος για τη ναυσιπλοΐα όρος «λειτουργική ρύπανση ρουτίνας». Ο διευθυντής του Ινστιτούτου Θαλάσσιας και Περιβαλλοντικής Έρευνας Αιγαίου «Αρχιπέλαγος» κ. Θεόδωρος Τσιμπίδης εξηγεί ότι αναφέρεται «στην απόρριψη στη θάλασσα των σεντινόνερων, ενός μίγματος από πετρελαιοειδή, λιπαντικά και χημικές διασκορπιστικές ουσίες, οι οποίες εξασφαλίζουν ότι το μίγμα θα βυθιστεί άμεσα πριν γίνει αντιληπτό. Η διαδικασία αυτή γίνεται μέσω του λεγόμενου *by pass* δηλαδή της παράκαμψης του συστήματος του διαχωρισμού των λυμάτων που διαχωρίζει το νερό από τις υπόλοιπες ουσίες». Ο ίδιος μας πληροφορεί πως ένα πλοίο δεκαετίας, 25000 τόνων παράγει περισσότερο από έναν τόνο λυμάτων ημερησίως και ελάχιστα είναι τα πλοία που ακολουθούν τη χρονοβόρο διαδικασία του διαχωρισμού, επιλέγοντας να απορρίπτουν τα λύματα στη θάλασσα. Αποκαλυπτικά ήταν τα αποτελέσματα της εξέτασης των δορυφορικών εικόνων της τελευταίας τετραετίας από τους ειδικούς επιστήμονες του ΕΛΚΕΘΕ, όπου εμφανίστηκαν συνολικά 579 πετρελαιοκηλίδες στο Αιγαίο, ενώ την τελευταία δεκαπενταετία έχουν σημειωθεί στο Αιγαίο και το Ιόνιο λιγότερα από 15 ναυτικά ατυχήματα, *Η Καθημερινή*, Κυριακή 12 Αυγούστου 2007. Κατά τον Naess, ο διευρυμένος εαυτός θα οδηγούσε τους ναυτικούς στην ταύτιση όχι μόνον με το περιβάλλον του πλοίου τους, τον κοινωνικό εαυτό, αλλά και με τη θάλασσα, εμποδίζοντας ανάλογες συμπεριφορές. Το παράδειγμα καθιστά φανερό το ότι το πρόβλημα δεν είναι πάντα η έλλειψη τεχνολογίας.

⁷⁶⁶ Naess, 1985, έ. α. σελ. 262.

⁷⁶⁷ Naess, 1985, έ. α., σελ. 265: Είμαστε όλοι έμβια όντα, τονίζει. Είμαστε όλοι εκφράσεις της ζωής. Και καταλήγει ότι αυτή η επίγνωση των διαπλοκών και διασυνδέσεων που έφερε στο φως με αδιάσειστο τρόπο η επιστημονική οικολογία βοήθησε πολλούς ανθρώπους να εξηγήσουν τη λανθάνουσα εχθρότητα, την οποία ένοιωθαν για τις κοινωνίες που τοποθετούν ως ύψιστο αγαθό την οικονομική ευμάρεια, συνειδητοποιώντας την υπερεκμετάλλευση με στόχο την πρωτογενή υπερπαραγωγή.

⁷⁶⁸ Οι ποικίλοι τρόποι κατά τους οποίους χρησιμοποιείται ο όρος αποξένωση, *alienation*, από την εποχή του Rousseau, παρουσιάζουν, κατά τον Naess, ενδιαφέρον, καθώς διαφωτίζουν τη στάση μας απέναντι και μέσα στο περιβάλλον. Ο ίδιος ο Rousseau προσφέρει ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για

εννοεί, ο Naess δίδει το παράδειγμα του αποξενωμένου υιού, ο οποίος ακόμη και εάν φροντίζει με τυπικά άψογο τρόπο τους γονείς του, το κάνει ως ηθική υποχρέωση, χωρίς χαρά, χωρίς καρδιά, όπως λέγεται. Δεν πρόκειται για πράξη αυθόρμητη, αλλά για χρέος. Μολαταύτα η σχέση γονείς-υιός υφίσταται, δεν είναι ζήτημα προσωπικής επιλογής. Με αφορμή το παράδειγμα αυτό θα ήταν επίσης δυνατό να συνδέσουμε την ταύτιση με την *κάθοδο του νου στην καρδιά*, κατά την ορθόδοξη διδασκαλία.⁷⁶⁹ Η ταύτιση υπό αυτή την έννοια είναι μία αυθόρμητη, εξωλογική, αλλά όχι παράλογη διαδικασία δια της οποίας το συμφέρον ή τα συμφέροντα ενός άλλου όντος αντιμετωπίζονται ως να ήταν δικά μας⁷⁷⁰ και ο συναισθηματικός τόνος –τόσο η χαρά, όσο και η θλίψη, ο πόνος και η αγωνία- διαδραματίζουν σπουδαίο ρόλο, διότι μεταφέρονται από τον άλλο σε εμάς: η χαρά προξενεί χαρά, η θλίψη προξενεί θλίψη. Η δυστυχία είναι κατά τον Naess ισχυρό έναυσμα ταύτισης και οι περισσότεροι άνθρωποι ανταποκρίνονται στο κάλεσμά της με αυθόρμητο τρόπο, προσπαθώντας με την προσφορά τους να ανακουφίσουν. Για τον Naess το αυθόρμητο κάλεσμα δια της ταύτισης ισοδυναμεί με αυτό που ο Καντ ονομάζει «ωραία πράξη» και όχι ηθική πράξη, ενώ δηλώνει πεπεισμένος ότι, μετά από τόσους αιώνες βαρβαρότητας στο όνομα της ηθικής τάξης, ο κόσμος έχει ανάγκη από «ωραίες πράξεις».⁷⁷¹

Η βαθεία οικολογία θεωρεί ότι το βίωμα της ταύτισης αφορά την υπαρξιακή επιβεβαίωση πως εκείνο που είμαστε δεν είναι δυνατόν να περιγραφεί επαρκώς δίχως αναφορά στη συνολική κοινότητα.⁷⁷² Αν και η σύγχρονη επιστημονική οικολογία

το πώς οι διάφορες κοινωνικές συνθήκες μέσω της διαδικασίας της αποξένωσης καθιστούν την *amour de soi, amour propre*. Εγώ θα έλεγα, συνεχίζει ο Naess, πως παρεμποδίζεται η διαδικασία της ωρίμασης και η εγωιστική αγάπη πετρώνει και γίνεται εγωισμός αντί να γίνει απαλή και να διευρυνθεί σε αυτοπραγμάτωση, βλ. Naess, 1985, έ. α., σημ. 8, σελ. 269.

⁷⁶⁹ Ο νους δεν είναι το μόνο διανοητικό όργανο, αλλά συνδυασμένος με την καρδιά είναι, μπορεί να γίνει, ένα όργανο ενιαίο. Δηλαδή η καρδιά ουσιαστικά αποκτά νοητικές ικανότητες, γνωρίζει η καρδιά αλλά και ο νους αγαπά για να γνωρίσει. Δεν γνωρίζει ο νους. Αυτή η συνάντηση καρδιάς και νου σε μια πιο τεχνική γλώσσα είναι η κάθοδος του νου στην καρδιά. Από σημειώσεις των παραδόσεων μαθημάτων τού Καθηγητού Ι. Δ. Ζηζιούλα (Μητροπολίτου Περγάμου και Ακαδημαϊκού) Τμήμα Ποιμαντικής Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κατά το ακαδημαϊκό έτος 1984-85 <http://www.oodegr.com/oode/dogmat1/perieh.htm>.

⁷⁷⁰ Naess, 1985, έ.α. σελ. 261.

⁷⁷¹ Βλ. W. Fox, «Η Βαθεία οικολογία και αρετολογία» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Οικολογικές αξίες*, Αθήνα 2002, σελ. 95-96. Η προσωπική προσπάθεια να καλλιεργήσουμε μια ευρύτερη και βαθύτερη *αίσθηση ταύτισης* με τον περιβάλλοντα κόσμο πρέπει οπωσδήποτε να θεωρηθεί ως μια βαθεία και οικολογικά ενήμερη προσέγγιση της αρετολογίας. Ο Naess εναντιώνεται στην ηθική, υποστηρίζοντας, όπως αναφέρθηκε, ότι δεν χρειαζόμαστε ηθική για να αναπνεύσουμε, έτσι, αν ο «Εαυτός» σου με την πλέον ευρεία έννοια του, αγκαλιάζει κάποιο άλλο ον, δεν χρειάζεσαι κάποια ηθική προσταγή για να δείξεις ενδιαφέρον και φροντίδα για αυτό, ενδιαφέρεσαι από μόνος σου χωρίς να νοιώθεις κάποια ηθική πίεση για αυτό. Αυτό όμως σημαίνει ότι εναντιώνεται, όπως ο ίδιος τονίζει, σε μια καντιανή αντίληψη για την ηθική, η οποία θεωρεί την ουσία της ηθικής πράξης ως μια επίμοχθη επιτέλεση ηθικών καθηκόντων, και προτιμά το πιο εμπνευσμένο και πνευματικά ανώτερο μονοπάτι που συνηγορεί υπέρ της καλλιέργειας της αρετής για την ευρύτερη και βαθύτερη ταύτιση με τον κόσμο, έτσι ώστε να αισθανόμαστε αυθόρμητα προδιατιθέμενοι να υπερασπιστούμε την ακεραιότητα του περιβάλλοντος κόσμου μας, όπου αυτή απειλείται. Ο Fox συνδέει επίσης την αριστοτελική αρετολογία, η οποία βασίζεται ακριβώς στην καλλιέργεια των πνευματικών και ηθικών αρετών, με τις σύγχρονες θεωρίες για την αυτοπραγμάτωση και προσωπική εξέλιξη, έ. α. σελ. 94.

⁷⁷² Εδώ δεν απορρίπτεται κατ' ανάγκην η ύπαρξη μιας 'ιδιόρυθμης' ανθρώπινης περιοχής, αλλά τονίζεται ότι η διαμόρφωσή της λαμβάνει υπ' όψιν τη συνολική κοινότητα, όπως ακριβώς το ειδικό

προσφέρει όπως είδαμε επιχειρήματα που στηρίζουν την ταύτιση, δεν θεωρείται απαραίτητως η μοναδική βάση. Κι αυτό, γιατί η κατανόηση που παρέχει δεν θεωρείται σημαντική, αν δεν συνοδεύεται και από μια αλλαγή στη σφαίρα της μέριμνας. Πέραν τούτου είναι γεγονός ότι από πολλούς επιστήμονες οικολόγους δίνεται περισσότερη έμφαση στον ανταγωνισμό των ειδών παρά στη συνεργασία

Αναφερόμενος στην αναλογία μεταξύ της σχέσης μας με τον εαυτό μας και των συναισθημάτων που θα μας δημιουργήσει η ταύτιση με τη φύση επισημαίνει ότι κάποιος που μισεί τον εαυτό του, ή αποστρέφεται κάποια χαρακτηριστικά του, θα νοιώσει ανάλογα συναισθήματα αν κατά την ταύτιση διακρίνει τα ίδια αυτά χαρακτηριστικά σε άλλα όντα.⁷⁷³ Και αυτό συμβαίνει διότι η ταύτιση εξαφανίζει την εμπειρία της διάκρισης μεταξύ του εγώ και του άλλου, μεταξύ του εαυτού μου και εκείνου που υποφέρει. Στο σημείο αυτό βρίσκεται ένα επίμαχο σημείο, στο οποίο έχει στηριχθεί μέγα μέρος της κριτικής την οποία έχει υποστεί η οικοσοφία του. Διευκρινίζει μολαταύτα ότι η άρση της διάκρισης είναι στιγμιαία ή διακοπτόμενη, δίδοντας το χαρακτηριστικό παράδειγμα: αν ο συνάνθρωπος μου ή το οιοδήποτε ον με το οποίο ταυτίζομαι «*κάνει εμετό δεν το κάνω κι εγώ*» ή τουλάχιστον δεν προσπαθώ επί τούτου. Αναγνωρίζω ότι είμαστε δύο διαφορετικά άτομα.⁷⁷⁴ Ο διευρυμένος «Εαυτός» δεν είναι αιώνιος, ούτε μόνιμος, αλλά ένα σύμβολο της ταύτισής μας με το μεγαλύτερο δυνατό εύρος όντων. Είναι η εμπειρία του να αποτελούμε αυθεντικό τμήμα της ολότητας της ζωής, και ότι είμαστε συνδεδεμένοι με την οικόσφαιρα εξίσου στενά, όπως και με την ανθρώπινη κοινωνία. Υποστηρίζει μάλιστα ότι η συμμετοχή αυτή σε κάτι απείρως μεγαλύτερο από την ατομική και κοινωνική σταδιοδρομία του ανθρώπου όχι μόνον δεν τον εκμηδενίζει, αλλά συνάπτεται προς αισθήματα υπερηφάνειας.

Η μεγιστοποίηση της αυτοπραγμάτωσης δεν νοείται κατ' ανάγκην ως μια ασυνήθης συνειδησιακή κατάσταση συνδεδεμένη με τον διαλογισμό, τονίζει ο Naess, ο οποίος αποφεύγει να συνδέσει την ταύτιση με την «μυστική ένωση» ή το «μυστικισμό» γενικά, για τρεις πολύ συγκεκριμένους λόγους. Πρωτίστως επειδή οι μυστικές παραδόσεις τονίζουν τη διάλυση του *ατομικού εαυτού* στο μη διαφοροποιημένο υπέρτατο όλον. Σε σχέση με τη θέση του Naess που ήδη αναφέραμε,⁷⁷⁵ τόσο από πολιτιστικής όσο και από οικολογικής απόψεως η ποικιλομορφία και η ατομικότητα κρίνονται απαραίτητες, αλλά η αυτονομία των όντων είναι πάντοτε σχετική. Δεύτερον, υπάρχει μια ισχυρή τάση, διάχυτη στην επιστημονική κοινότητα, να χρησιμοποιείται ο όρος *μυστικισμός* για να υποδηλώσει

χαρακτηριστικό του κάθε έμβιου οργανισμού, το «τόδε τι», μορφοποιείται σε συνάρτηση με όλα όσα υπάρχουν.

⁷⁷³ Naess, 1985, έ. α. σελ. 262. Από αυτά συμπεραίνουμε ότι η ταύτιση συνεπικουρεί την προσπάθεια αυτογνωσίας η οποία είναι δυνατόν επίσης να εκληφθεί ως διεύρυνση του εαυτού διότι κατά την προσπάθεια αυτή αναδύονται στη συνείδηση ασυνείδητα ή ημισυνείδητά στοιχεία του εαυτού μας.

⁷⁷⁴ Naess, 1985, έ. α., σελ. 261. Το παράδειγμα που επιλέγει νομίζω πως δεν είναι τυχαίο, αλλά επιβεβαιώνει τη διατήρηση της αυτονομίας του ατόμου ακόμη και σε επίπεδο αντανακλαστικών αυθόρμητων αντιδράσεων. Είναι γνωστό σε γονείς και παιδαγωγούς πως αυτή η αντίδραση είναι συνήθης σε μικρά παιδιά.

⁷⁷⁵ Naess 1985, έ. α. σελ. 260, βλ. σημ. κειμένου (σελ. 256).

την ασάφεια και τη σύγχυση. Και τρίτον, οι μυστικιστές συμφωνούν γενικώς ότι το ιδιαίτερο συνειδησιακό επίπεδο, στο οποίο αναφέρονται οι έρευνές τους, σπανιότατα διατηρείται υπό κανονικές καθημερινές συνθήκες, ενώ η ευρύτατη ταύτιση είναι δυνατόν να χρωματίσει την καθημερινή εμπειρία υπό τις συνθήκες αυτές.⁷⁷⁶

Ο Naess συνδέει επίσης τη διαδικασία της ταύτισης με την ορμή, την επιθυμία για αυτογνωσία, για την αναζήτηση του «Εαυτού». Πρόκειται για την τάση, η οποία στο σύστημα του Spinoza αναφέρεται ως *conatus*⁷⁷⁷ *in suo esse perseverare*. Δεν πρόκειται όμως εδώ για την απλή ορμή και βούληση του κάθε όντος για επιβίωση, διευκρινίζει, αλλά για την αύξηση του επιπέδου της αυτοπραγμάτωσης κατά την διάρκεια της ζωής, της δυνατότητας του ενδιαφερόμενου να εκφράσει στην πράξη τη δική του φύση ή ύπαρξη. Όπως έχει υποστηρίξει σχετικά με το ζήτημα και ο B. Russell, εάν αναλογιστούμε ότι το πραγματικό και θετικό σε εμάς είναι εκείνο που μας συνδέει με το όλον και όχι εκείνο που συντηρεί τον φαινομενικό διαχωρισμό, τότε ο όρος επιβίωση αλλάζει χαρακτήρα.⁷⁷⁸

Είναι επίσης διαφωτιστικός ο συσχετισμός της ταύτισης με τη φύση, προς τον έρωτα, όπως παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα. Και αυτό διότι η σχετική εμπειρία του Naess, η οποία ήταν η αφετηρία του σχετικού προβληματισμού του, έλαβε το συγκεκριμένο χαρακτήρα όταν αξιοποιήθηκε στο πλαίσιο μίας ευρύτερης φιλοσοφικής τοποθέτησης για τη σχέση ανθρώπου και φύσης και κατέστη παιδευτική συνάντηση, υπό την έννοια όχι ότι δίδαξε απλώς ορισμένα πράγματα, αλλά ότι άγγιξε την ψυχή του.⁷⁷⁹ Ο Naess αναφέρεται εκτενώς στο ρόλο του ένθερμου ζήλου στην μαθησιακή διαδικασία θεωρώντας τον απαραίτητο στοιχείο της καλής παιδείας.⁷⁸⁰ Ο έρωτας για τον Πλάτωνα, ως μία ασίγαστη ορμή της ψυχής μας προς κάτι το άλλο,⁷⁸¹ ασκεί έργο παιδείας. Η κατανόηση της ζωής της πόλεως, η σύλληψη των αρχών που διέπουν την πολιτεία και η καθιέρωση προτύπων που ρυθμίζουν τη ζωή των πολιτών δεν μπορεί να γίνει απλά και μόνο επειδή κάποιος βιώνει ορισμένες καταστάσεις ή εμπλέκεται σε αυτές. Το κέντρο της ζωής κάθε άξιας πολιτείας είναι η παιδεία, το δε κέντρο της ζωής των πολιτών, είναι ο έρωτας. Γι' αυτό ο έρωτας και η παιδεία, ως κυριαρχικές πραγματικότητες της πολιτικής και κοινωνικής ζωής, πρέπει να

⁷⁷⁶ Naess 1985, έ. α. σελ. 261.

⁷⁷⁷ Από το λατινικό *conari*, προσπαθώ, ο οποίος αποδίδεται συνήθως ως αυτοσυντήρηση και αναφέρεται στην εσωτερική παρόρμηση προς εκείνο που μας διατηρεί στην ύπαρξη.

⁷⁷⁸ W. Fox, έ.α. σελ. 105.

⁷⁷⁹ Η έννοια του Πλάτωνα για την παιδεία των νέων δηλώνεται ως ερωτική διάθεση και στάση, γιατί, αν δεν αγαπάς τον παιδευόμενο, δεν μπορείς ποτέ να τον *μορφώσεις* πραγματικά. Είναι πολύ πιθανό να του μάθεις ορισμένα πράγματα, αλλά δεν θα αγγίξεις την ψυχή του. Βλ. Κ. Βουδούρη. έ.α. σελ. 19.

⁷⁸⁰ Naess A., *Life's philosophy: reason and feelings in a deeper world*, έ. α. σελ. 145-151, βλ. σελ. 149

⁷⁸¹ Κατά τον Πλάτωνα, ξεκινώντας από την ψυχή πηγαίνουμε προς την ιδέα. Μάλιστα είναι τότε η ορμή προς την ιδέα, που φαίνεται ότι τα πρόσωπα ως αυτάξιες χάνουν τελείως την υπόστασή τους, βλ. Κ. Βουδούρη, «Η μεταφυσική του *ίμερου*» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Έρωτας παιδεία και φιλοσοφία*, Εκδ. Διεθνής εταιρία ελληνικής φιλοσοφίας, Αθήνα 1989, σελ. 120. Κατά τον Naess, ξεκινώντας από την ψυχή (ή «εαυτό») οδεύουμε προς τη φύση. Η προσέγγιση είναι πλησιέστερη προς τη φυσιολατρία, η οποία συνιστά για πολλούς υποστηρικτές της βαθιάς οικολογίας θεμελιώδη πεποίθηση, φιλοσοφία ζωής, στο επίπεδο 1 του διαγράμματος ποδιά.

συνεξετάζονται, κατά τον Κ. Βουδούρη.⁷⁸² Η απόκτηση γνώσεων σχετικά με τη φύση δεν επαρκεί αλλά ούτε το βίωμα της ταύτισης από μόνο του αρκεί, όπως καταδεικνύεται από τη συμπεριφορά των κυνηγών, οι οποίοι ταυτιζόμενοι με την αγέρωχη δύναμη ενός άγριου ζώου, το αποκεφαλίζουν και το θαυμάζουν ως τρόπαιο.

Ο Naess, σε μία προσπάθεια νέας νοηματικής φόρτισης,⁷⁸³ διαφοροποιεί την έννοια της αυτοπραγμάτωσης στο πλαίσιο της θεωρίας του, από την αυτοπραγμάτωση όπως απαντά γενικά στη σύγχρονη θεωρία των κοινωνικών επιστημών και ειδικά στα γραπτά του Maslow.⁷⁸⁴ Η ταύτιση όπως εμφανίζεται στα γραπτά του Naess, δίδει την έμφαση στην τάση και ορμή για υψηλότερα επίπεδα ελευθερίας, ενώ ο Maslow εστιάζει την προσοχή του στην ανταγωνιστική ανάπτυξη των ταλέντων ενός ατόμου και την επιδίωξη των ειδικών του ενδιαφερόντων. Ο όρος χρησιμοποιούμενος υπό την έννοια αυτή, σημαίνει μια αντιθετική σχέση ανάμεσα στην αυτοπραγμάτωση και την καλλιέργεια κοινωνικών δεσμών, δεσμών με φίλους, με την οικογένεια, με την πατρίδα ή τη φύση. Όμως, υποστηρίζει ο Naess, αυτού του είδους οι αντιθέσεις ορμώνται από μια συρρικνωμένη αντίληψη του εαυτού μας, ο οποίος αντιλαμβάνεται τη σχέση με τον κόσμο μέσα από το αντιθετικό ζεύγος «εγωισμός-αλτρουισμός», όπου η αποξένωση θεωρείται γεγονός και η αλτρουιστική διάθεση προϋποθέτει κάποιας μορφής θυσία των ατομικών συμφερόντων υπέρ των συμφερόντων των άλλων. Προϋποθέτει την εξάρτηση της μεγιστοποίησης της πραγμάτωσης του δυναμικού ενός όντος από την ελάττωση των δυνατοτήτων αύξησης του επιπέδου αυτοπραγμάτωσης άλλων όντων. Αυτό συμβαίνει κατά την υλιστική προσέγγιση της ζωής σε ένα περιβάλλον πεπερασμένων πόρων όπου η ζήτηση υπερβαίνει την προσφορά.⁷⁸⁵

Ο Naess παρατηρεί ότι το σύστημα που είναι θεμελιωμένο στην αποξένωση, χρησιμοποιεί ως παράγοντα εξισορρόπησης το καθήκον και τον αλτρουισμό. Σε ένα τέτοιο σύστημα οφείλουμε να πράξουμε καλά για τη φύση, ή να αποφεύγουμε να φερθούμε άσχημα στη φύση, αποκλειστικά και μόνο εξ αιτίας των επιπτώσεων, ηθικών ή πρακτικών, της συμπεριφοράς αυτής σε εμάς τους ίδιους.⁷⁸⁶ Ο Naess

⁷⁸² Κ. Βουδούρη, «Ερως και παιδεία κατά Πλάτωνα» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Ερωτας παιδεία και φιλοσοφία*, Εκδ. Διεθνής Εταιρία Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 1989, σελ. 13-37, βλ. σελ. 16-17.

⁷⁸³ Αντιλαμβανόμαστε μια προσπάθεια καθιέρωσης ενός πειστικού ορισμού (persuasive definition), που δίνει νέο νόημα στον όρο. Βλ. Κ. Βουδούρη, *έ.α.* σελ. 124.

⁷⁸⁴ Naess 1985, *έ.α.* σελ. 263.

⁷⁸⁵ M.D. Breed, C. Cook, M. Krasnec, 'Cleptobiosis in social insects', *Psyche: A Journal of Entomology* 2012: σελ. 1-7. Στη φύση υπάρχουν παραδείγματα συνεργασίας αλλά επίσης και το αντίθετο όπως η σύνδεση της μεγιστοποίησης της πραγμάτωσης των δυνατοτήτων ενός όντος με την αντίστοιχη ελάττωση της δυνατότητας αυτοπραγμάτωσης άλλων όντων. Η αντίστροφη αυτή αναλογία παρουσιάζεται και σε άλλα είδη συνδεδεμένη με συγκεκριμένες συμπεριφορές όπως π.χ. στο φαινόμενο της «δούλωσης», το οποίο έχει μελετηθεί εκτενώς στα μυρμήγκια. Κατά την περίπτωση αυτή, η αυτοπραγμάτωση ενός είδους φαίνεται ότι βασίζεται στη δούλωση ατόμων ενός άλλου είδους.

⁷⁸⁶ Γράφει ο Naess σχολιάζοντας την «παράδοση θεωρία», όπως την αποκαλεί, του Κάντ ότι για να φερθούμε ηθικά δεν είναι απαραίτητο να αποφεύγουμε να βασανίζουμε τα ζώα σκεπτόμενοι αυτά τα ίδια, εκείνα που πονούν, αλλά διότι κάτι τέτοιο θα ήταν ανάρμοστη συμπεριφορά. Τα ζώα, συνεχίζει, ήταν για τον Κάντ τόσο διαφορετικά από τον άνθρωπο ώστε αυτός να μη δεσμεύεται από κανένα ηθικό νόμο απέναντι τους. Ο μη αναγκαίος πόνος που μπορεί να υποφέρουν δεν εμπίπτει στην σφαίρα της ηθικής, ο αλτρουισμός δεν αναφέρεται στη σχέση μας με αυτά. Αν αποφασίσουμε να τους φερθούμε καλά είναι μόνον επωφελές σε μας.

θεωρεί πως η ηθική της αυτοθυσίας καταδεικνύει ανωριμότητα, αν και αποδέχεται τη σχετική σημασία της, δεδομένου ότι όλοι λίγο έως πολύ είμαστε ανώριμοι.⁷⁸⁷ Συγχρόνως όμως τονίζει⁷⁸⁸ το ισότιμο δικαίωμα όλων των όντων στην αυτοπραγμάτωση, θέση την οποία μετριάζει προσθέτοντας τη διευκρίνηση ‘θεωρητικά’ (*in principle*) για να αποφύγει την ακραία ισοκρατία. Δείχνει μολαταύτα ότι δεν μπορεί να υπάρξει μονομερής αυτοπραγμάτωση, διότι η μεγιστοποίηση του επιπέδου αυτοπραγμάτωσης συνδέεται οργανικά με τον πλούτο και την πολυπλοκότητα του συστήματος. Η αύξηση της πραγμάτωσης των δυνατοτήτων συνάπτεται προς την αύξηση της πολυπλοκότητας, διότι το πολύπλοκο σύστημα προσφέρει μεγαλύτερο πλήθος δυνατοτήτων. Η δε πολυπλοκότητα του συστήματος συνάπτεται προς την αύξηση της ποικιλότητας σε κάθε επίπεδο.⁷⁸⁹ Οι δυνατότητες του ανθρώπου υπό την μορφή επιτευγμάτων, τρόπων ζωής κλπ είναι πιο σύνθετες και μεγαλύτερες από εκείνες των άλλων όντων αυτή τη στιγμή στον πλανήτη. Η πραγμάτωση των δυνατοτήτων αυτών εξαρτάται από ένα μεγάλο αριθμό συνθηκών, όπου κύριο ρόλο διαδραματίζει η υψηλή βιοποικιλότητα, η οποία αποτελεί επίσης κύριο παράγοντα κλιματικής σταθερότητας.

Μολαταύτα, σε αντίθεση με την πίστη σε μια θεμελιώδη διαμάχη μεταξύ του «εαυτού» και του έτερου, η φιλοσοφία του διευρυμένου «Εαυτού» επιμένει ότι η σταδιακή πορεία του ανθρώπου προς την ωριμότητα αναπόφευκτα διευρύνει και βαθύνει τον εαυτό μας δια της ταύτισης, ακυρώνοντας την ανάγκη για αλτροισμό. Η προσπάθεια για αυτοπραγμάτωση, όταν εννοείται ως πραγμάτωση του «Εαυτού», καλύπτει όλα όσα προσφέρει η αλτροιστική στάση, υπερβαίνοντας το δίπολο εγωισμός-αλτροισμός.⁷⁹⁰ Το σχετικό μάθημα που διδάσκει η οικολογία πέρα από τον ανταγωνισμό είναι εκείνο της συμβίωσης.

Ο Naess θίγει επίσης το ζήτημα των αισθημάτων σε σχέση με την αυτοπραγμάτωση επισημαίνοντας ότι η ύπαρξη νευρικού συστήματος υποδηλώνει την ικανότητα του οργανισμού να βιώνει μια πλειάδα αισθήσεων και αισθημάτων που κυμαίνονται από τις πλέον ασαφείς αισθήσεις πόνου ή ορμής έως τα πλέον σύνθετα αισθήματα, αρνητικά ή θετικά. Θα ήταν λοιπόν παράλογο να μην εμπλέκονται αυτά στην πορεία προς την ωριμότητα διαδραματίζοντας σημαντικό ρόλο. Ο Naess αναφέρεται στον Σπινόζα υποστηρίζοντας ότι υπάρχει μια εσωτερική σχέση μεταξύ της χαράς, *laetitia*, και της δύναμης της πραγμάτωσης,⁷⁹¹ *potentia*, και

⁷⁸⁷ Naess, 1985, έ.α. σελ. 263.

⁷⁸⁸ Βλ. άρθρο του σχετικά με την αυτοπραγμάτωση σε μικτές κοινότητες ανθρώπων, λύκων, άρκτων και προβάτων: Naess, “Self realization in mixed communities of humans, bears, sheep and wolves”, *The Trumpeter*, vol. 22 (no 1) 2006, σελ. 89-99.

⁷⁸⁹ Naess, 2006, έ.α., σελ. 91.

⁷⁹⁰ Ο Naess παραδέχεται ότι στη σύγχρονη εξαιρετικά ανταγωνιστική εποχή μας, όπου ο στόχος των κοινωνιών είναι η οικονομική ανάπτυξη, η εξειδικευμένη γνώση, συχνά αναγκαία για την επιβίωση στις συνθήκες αυτές, είναι δυνατό να παρεμποδίζει την πορεία προς την ωριμότητα. Συνεπώς δεν είναι εύκολη η επιλογή του δρόμου της αυτοπραγμάτωσης. Σε αυτές τις συνθήκες συχνά ανθεί περισσότερο η αλτροιστική στάση ως παράγων εξισορρόπησης.

⁷⁹¹ Όταν η ψυχή φαντάζεται την αδυναμία της, θλίβεται για τούτο Β. Σπινόζα *Περί Παθών* Θεώρημα 55

η χαρά είναι εγγενές χαρακτηριστικό της και όχι συνέπεια,⁷⁹² καθιστώντας την κοινό χαρακτηριστικό όλων των όντων, δια της οποίας υπάρχει η δυνατότητα της ταύτισης.

Οι δύο όροι «εαυτός» και «Εαυτός» τελικώς αναφέρονται ο πρώτος στο άτομο, στην απατηλή ιδέα που κάποιος μπορεί να έχει για τον εαυτό του ως ένα αποκομμένο κοινωνικό εγώ, ενώ ο δεύτερος στο ενταγμένο στην ολότητα άτομο και τελικά στην ολότητα της φύσης. Η μέριμνα είναι αυθόρμητη, υποστηρίζει ο Naess, εάν ο «εαυτός» μας έχει διευρυνθεί και έχει βαθύνει τόσο, ώστε η προστασία της ελεύθερης φύσης να γίνεται αντιληπτή ως προστασία του Εαυτού μας. Όπως δεν χρειαζόμαστε την ηθική να μας πει ότι πρέπει να ανασάνουμε, με παρόμοιο τρόπο, αν ο Εαυτός μας στην ευρύτερη έννοιά του αγκαλιάζει ένα άλλο ον, δεν χρειάζεται ηθικές προτροπές για να μεριμνήσει για το καλό του. Νοιαζόμαστε για τον Εαυτό μας, όπως για τον εαυτό μας, δίχως να το αντιλαμβανόμαστε ως ηθικό καθήκον.

β. Ταύτιση και θάνατος: Η ταύτιση ως μεταμορφωτικό βίωμα

Στη βιβλιογραφία της βαθείας οικολογίας υπάρχουν πολλές αναφορές στο θάνατο,⁷⁹³ διότι η οικολογική κρίση συνδέεται άμεσα με το ζήτημα αυτό, τόσο σε ατομικό επίπεδο όσο και σε επίπεδο είδους. Στη σχετική βιβλιογραφία, αλλά ακόμη και στα ΜΜΕ, γίνεται πλέον συχνή αναφορά στα προβλήματα υγείας και την αυξημένη θνησιμότητα πολλών έμβιων όντων εξαιτίας της ρύπανσης, της εκτεταμένης ανοικοδόμησης, των αλλαγών του κλίματος, των καλλιεργειών και άλλων συναφών με την οικολογική κρίση προβλημάτων,⁷⁹⁴ συνέπειες πρωτίστως του

⁷⁹² Naess 2006, έ.α. σελ. 91.

⁷⁹³ Ένα ακόμη κομβικό περιστατικό με πρωταγωνιστή αυτή την φορά τον Άλδο Λεοπόλδο και ένα λύκο αναφέρεται επίσης στη συνάντηση με το θάνατο. Ο Λεοπόλδος διηγείται πως, όταν εκτελούσε χρέη δασονόμου σε κάποιο εθνικό δρυμό των ΗΠΑ, ανάμεσα στα γενικά του καθήκοντα ήταν να ελέγχει και τον πληθυσμό των λύκων. Όμως την πρώτη φορά που πυροβόλησε έναν από αυτούς συγκλονίστηκε βλέποντας τον να ψυχορραγεί, καθώς διέκρινε τα μάτια του να νεκρώνουν και να σβήνουν μέσα τους εκείνη η άγρια πράσινη φλόγα που έχουν τα μάτια των άγριων πλασμάτων που ζουν αελαία στις ερημιές και με τις ιαχές τους τέρπουν τη μητέρα των Θεών, όπως λέγεται. Ο Άλδος Λεοπόλδος εκείνη την στιγμή κατανόησε πως η πράξη του διατάρασσε την φυσική αρμονία, καθώς έννοιωσε πως το βουνό δε συμφωνούσε. Ε. Πρωτοπαπαδάκη, «Μία άγρια πράσινη φλόγα. Ο Aldo Leopold και η ηθική της γης» στο Ε. Πρωτοπαπαδάκη, Ε. Μανωλά (eds), *Περιβαλλοντική ηθική. Προκλήσεις και προοπτικές για τον 21^ο αιώνα*, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, τμήμα Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων 2012, σελ.128-129.

⁷⁹⁴ Τα είδη αδυνατούν να επιβιώσουν για δύο κυρίως λόγους: είτε επειδή απειλούνται άμεσα από τους κυνηγούς, είτε έμμεσα, επειδή η ανθρώπινη δράση αναιρεί τις προϋποθέσεις που είναι απαραίτητες για την επιβίωση τους. Σχετικώς με το κυνήγι μπορούμε να πούμε πως αν και αναπόφευκτο για όλα τα ετερότροφα είδη να αναζητούν με κάποιο τρόπο την τροφή τους, η περίπτωση του ανθρώπου είναι μοναδική: Από τις πεταλούδες και τα κοχύλια, τα ωδικά πτηνά και τους κύνθαρους, τις σαύρες, τα αιλουροειδή έως τα αρπακτικά πτηνά, τους παπαγάλους, τα φίδια ή τους ελέφαντες, η συλλεκτική του μανία, η ματαιοδοξία και η ακόρεστη δίψα για ασυνήθιστες γεύσεις έχει οδηγήσει και συνεχίζει να οδηγεί πολλά είδη στην εξαφάνιση. Πρόκειται ως επί το πλείστον για τα πλάσματα εκείνα που έχουν διαμορφώσει μέσα από τη μακρόχρονη σχέση τους με ένα συγκεκριμένο βιοτικό και αβιοτικό περιβάλλον κάποιο μοναδικό χαρακτηριστικό είτε πρόκειται για τη γούνα τους, το χρώμα ή το φτέρωμα τους, το κελάδημα ή τα αιθέρια έλαια, τα προϊόντα του δευτερογενούς μεταβολισμού ή τη συμπεριφορά τους. Είδη σπάνια, αποτέλεσμα ειδικών συνθηκών και συγκυριών που ο άνθρωπος ανέκαθεν μελετούσε και θαύμαζε. Να προσθέσουμε εδώ πως επιδιώκει να αποκτήσει τα καλύτερα δείγματα ενός είδους αφήνοντας το να αναπαραχθεί μέσω των ασθενέστερων εκπροσώπων του

ανθρωπίνου υπερπληθυσμού και του καταναλωτικού προτύπου διαβίωσης. Οι άνθρωποι πεθαίνουν ως άτομα, δίχως προς το παρόν να κινδυνεύει το είδος, ενώ αντιθέτως πολλά ζωικά και φυτικά είδη έχουν ήδη εγκαταλείψει δια παντός το γήινο οικοσύστημα,⁷⁹⁵ συμβάλλοντας στη μείωση της βιοποικιλότητας. Ο ίδιος ο όρος ταύτιση σχετίζεται με μια εμπειρία του Naess που σχετίζεται άμεσα με τον θάνατο.

Στην συνέντευξη *Is it painful to think?*,⁷⁹⁶ ο Naess αναφέρει ότι συνέλαβε την περί ταύτισεως με τη φύση ιδέα κατά την διάρκεια ενός συγκεκριμένου περιστατικού, μίας προσωπικής του εμπειρίας, την οποία χαρακτηρίζει ως *κατ' εξοχήν παράδειγμα ταύτισης*.⁷⁹⁷ Εκτελούσε ένα πείραμα στο εργαστήριο, διηγείται, κοιτώντας μέσα από ένα στερεοσκόπιο δείγματα εντόμων συντηρημένα σε χημικές ουσίες, όταν, ένα ζωντανό έντομο, ένας ψύλλος συγκεκριμένα, πετάχτηκε από κάπου και προσγειώθηκε στο διάλυμα, δίχως δυνατότητα να ξεφύγει. Για κάμποσα λεπτά προσπάθησε βίαια αλλά μάταια να σωθεί, θυμάται ο Naess. Τελικώς πέθανε. «Οι κινήσεις του», συνεχίζει, «ήταν τρομερά εκφραστικές». Ο Naess θυμάται ακόμη ότι «αισθάνθηκε οίκτο και ενσυναίσθηση που τού έφερε πόνο». Διευκρινίζει μολαταύτα πως πιστεύει ότι το ενδιαφέρον του για τον ψύλλο δεν ήταν το ουσιαστικότερο στοιχείο της εμπειρίας. Ακόμη σημαντικότερο από την αυθόρμητη αντίδρασή του να συμπάσχει και αυτό που κατά βάθος την καθιστούσε δυνατή, ήταν η «ταύτιση» του με τον ψύλλο. Δεν ήταν, όπως δηλώνει ο ίδιος, η αντίδρασή του το κεντρικό σημείο της ιστορίας, αλλά η ίδια η διαδικασία της ταύτισης: «Είδα τον εαυτόν μου στον ψύλλο», διατείνεται.⁷⁹⁸

Όπως έχουμε αναφέρει και πρωύτερα, ο Naess θεωρεί την ταύτιση «αναγκαία προϋπόθεση για τα αισθήματα της συμπάθειας και της ενσυναίσθησης».⁷⁹⁹ Αναφορικά με αυτό στη διήγησή του σχετικά με τον ψύλλο αναφέρει ότι το αντίθετο της ταύτισης είναι η αποξένωση και υποστηρίζει ότι, αν ήταν αποξενωμένος από τον ψύλλο, δίχως να καταφέρνει να διακρίνει διαισθητικά την οιαδήποτε έστω ομοιότητα

αντιστρέφοντας ολοσχερώς την φυσική τάξη. Εξετάζοντας τους τρόπους με τους οποίους απειλούνται τα είδη μπορούμε να επισημάνουμε εκείνα που κινδυνεύουν, να παρατηρήσουμε τα κοινά χαρακτηριστικά τους και να βγάλουμε κάποιο συμπέρασμα σχετικά με τον χαρακτήρα του κόσμου που κλείνει τον κύκλο του. Εξετάζοντας τα είδη που ακολουθούν τον άνθρωπο και ευνοούνται από τις συνθήκες που δημιουργεί ανακαλύπτουμε το νέο πρόσωπο του κόσμου.

⁷⁹⁵ Οι ειδικοί μας πληροφορούν πως κάθε χρόνο ο αριθμός των ειδών που εγκαταλείπουν ανεπιστρεπτί το γήινο οικοσύστημα κυμαίνεται ανάμεσα στις 17.000-100.000 με την έντονη διαφορά ανάμεσα στους δύο αριθμούς να οφείλεται στην αβεβαιότητα που ακόμη, μέσα στην πληθώρα των μετρήσεων που διενεργεί η σύγχρονη επιστήμη στα βάθη του γαλαξία, υπάρχει σχετικά με τον συνολικό αριθμό των ειδών που κατοικούν στη γη. Βλ. R. Leakey and R. Lewin, *The sixth extinction, biodiversity and its survival*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1996, σελ.113 και 241.

⁷⁹⁶ D. Rothenberg, 1993, *Is it painful to think? Conversations with Arne Naess*, Minneapolis: University of Minnesota Press, σελ. 178-179.

⁷⁹⁷ Naess, 1995, "Self-realization: an ecological approach to being-in-the-world." στο G. Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, σελ. 225-39, κυρίως σελ. 227.

⁷⁹⁸ Μια ένσταση εδώ αφορά στο αίτιο και το αιτιατό –δεν γνωρίζουμε τελικώς αν ο Naess συγκινήθηκε με τον ψύλλο, επειδή ήδη είχε καλλιεργήσει σε υψηλό βαθμό την αδελφοσύνη ή την ταύτιση με τη φύση πριν μορφοποιηθεί τον ορισμό ή αν ο ψύλλος ήταν το έναυσμα για να καλλιεργήσει την ικανότητα αυτή και άρα αν πρόκειται για κάτι χρήσιμο στον καθένα ή αφορά μια ήδη ευαισθητοποιημένη μειονότητα.

⁷⁹⁹ Naess, 1985, έ.α. σελ. 262. Αναγκαία, διευκρινίζει, αλλά όχι επαρκής.

με τον εαυτόν του, η επιθανάτια αγωνία του θα τον είχε αφήσει αδιάφορο.⁸⁰⁰ Πρόκειται λοιπόν κατά τον Naess για τη συνείδηση αυτής της συνέχειας ή συγγένειας με τα άλλα όντα, η οποία μας επιτρέπει και μας ωθεί στο να κατανοήσουμε την κατάστασή τους⁸⁰¹ και να συμπάσχουμε στις «χαρές» και τις «λύπες» τους. Και αυτή η διαδικασία συμβάλλει στη διεύρυνση του εαυτού, διότι ο εαυτός πλέον περιλαμβάνει και τους άλλους.⁸⁰²

Εξετάζοντας ενδελεχώς το περιστατικό αυτό, το οποίο γέννησε την περι ταυτίσεως με τη φύση αντίληψη του Naess, διακρίνουμε μια ακόμη δυνατότητα προσέγγισης από άλλη οδό. Πρώτα από όλα να επισημάνουμε ότι ως παράδειγμα είναι ιδιοφυές και συνιστά αφορμή πολυεπίπεδων στοχασμών. Συνδυάζει την παρουσία του θανάτου, μιας αλήθειας κατά πολύ μυστηριώδους που ενώνει όλα τα έμβια όντα και άρα συνιστά ταύτιση στο χώρο της μεταφυσικής. Το μαρτυρικό θάνατο ενός όντος, ζήτημα που άπτεται της ηθικής, αρκετά μικρού πάντως ώστε να αποφεύγεται το μακάβριο ή μελοδραματικό της υπόθεσης. Ενός όντος εν πρώτοις «ασήμαντου», ώστε να γεννά τον προβληματισμό περί των κριτηρίων του σημαντικού και να οδηγεί σε αξιολογικά ερωτήματα. Περιλαμβάνει επίσης την έννοια του τυχαίου που συνοδεύει συχνά τον άκαιρο θάνατο και είναι θέμα κατ' εξοχήν μεταφυσικό. Πρόκειται για ταύτιση ατόμου με άτομο, αποφεύγοντας να δώσει στην εμπειρία τον ολιστικό χαρακτήρα για τον οποίον έχει υποστεί κριτική,⁸⁰³ ένα άτομο μάλιστα από εκείνα που στην καθημερινότητά του ο άνθρωπος αντιμετωπίζει ως «συλλογικά όντα»: μυρμήγκια κουνούπια κοκ. Και τελευταίο, αλλά εξαιρετικά σημαντικό, το γεγονός ότι το ον αυτό πνίγηκε μέσα στα ανθρώπινα χημικά, των οποίων μάλιστα δεν ήταν ούτε καν στόχος, δίδοντας αφορμή για μείζονες οικολογικούς προβληματισμούς σχετικά με τις αθέλητες συνέπειες της ανθρώπινης δράσης, ζήτημα εξαιρετικά επίκαιρο στο χώρο της χημικής βιομηχανίας και της γενετικής. Δεν θα ήταν άκαιρο να αναφέρουμε επίσης ότι πρόκειται για μία «πτώση» μέσα σε κάποιο δηλητήριο. Για τον Naess, εκ του λόγου ότι το πνεύμα δεν διαχωρίζεται από τη φύση κατά το πρότυπο του Σπινόζα, παρουσιάζεται η πτώση ολόκληρου του ψύλλου –και δια της ταυτίσεως του ίδιου του ανθρώπου μέσα στο δηλητήριο.

Στο συγκεκριμένο παράδειγμα υπάρχει πάντα η υπόνοια ότι ο Naess δεν ταυτίστηκε διόλου με τον ψύλλο ως ον, αλλά με τη δοκιμασία του, με το ψυχορράγημα του, επειδή ακριβώς τον θεωρούσε συγγενές ον. Εν προκειμένω αν ο

⁸⁰⁰ Naess, 1995, “Self-realization: an ecological approach to being-in-the-world” στο G. Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, σελ. 225–39, κυρίως 227.

⁸⁰¹ Ο Thomas Crowley σε ένα σύντομο άρθρο του, “Arne Naess’ complex legacy” που έγραψε με αφορμή μια επίσκεψή του στην καλύβα του Naess στο Tvergastein για να βοηθήσει στις επισκευές, αναφέρεται σε μία συζήτησή του με τον Naess, όταν εκείνος ήταν πλέον 93 ετών και έπασχε από Alzheimer. Ο Naess διέκοψε απότομα τη συζήτηση, μόλις παρατήρησε το λουλούδι μέσα σε ένα βάζο στο τραπέζι. «Κοίταξε», είπε. «Δείχνει τόσο χαρούμενο. Μας ανοίγεται. Είναι κρίμα που δεν μπορούμε να σταματήσουμε και να του αποδώσουμε τον πρέποντα σεβασμό, παρατηρώντας το σιωπηλά για μία ώρα».

⁸⁰² Εδώ βεβαίως δημιουργείται και μια απορία μήπως τελικώς πρόκειται για κυκλικό συλλογισμό.

⁸⁰³ Στο *Ecology, community and lifestyle* ο Naess δηλώνει ότι η εμπειρία της ταύτισης με ζωντανά όντα σε ατομικό επίπεδο είναι το πρώτο πεδίο έρευνας της οικосоφίας Τ. Βλ. M. Kheel, έ.α. σελ. 189.

ψύλλος ήταν γερός και δυνατός και έτοιμος να τού πιεί το αίμα πιθανότατα, θα υπήρχε κάποια μορφή φυσικού ανταγωνισμού, η οποία θα ήταν το κοινό.⁸⁰⁴ Η ταύτιση θα μπορούσε να προκύψει από την παρατήρηση ότι όλα τα ετερότροφα όντα κάνουν κάποιας μορφής επίθεση, ως συνέπεια της φύσης τους. Η παρουσία βεβαίως του θανάτου προσδίδει στο περιστατικό τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του, τοποθετώντας το κοινό όχι στον ανταγωνισμό των ειδών, αλλά στην μάχη τους με το άγνωστο, «ταύτιση δια τρίτου», γεγονός που προσδίδει στη βαθεία οικολογία ευγενικό και στοχαστικό χαρακτήρα και στην ιδέα της ταύτισης, δύναμη και ενδιαφέρον. Ο άνθρωπος γίνεται μάρτυρας όχι μόνον ενός αφηρημένου θανάτου που συνενώνει όλα τα έμβια όντα ως κοινή μοίρα, αλλά της εμπειρίας, κοινής επίσης, των οριακών καταστάσεων, τις οποίες και αυτός ο ίδιος δεν μπορεί ούτε να υπερβεί ούτε και να τις μεταβάλει. Εκείνες που τον φέρνουν επίσης κατά πρόσωπο με το χώρο αυτό της τυχειότητας και της ανάγκης, τον οποίο ο ανθρώπινος πολιτισμός σε κάποιο βαθμό ελέγχει, με τα θετικά και αρνητικά αποτελέσματα του πολιτισμού και του εφησυχασμού αντιστοίχως, και που στη φύση συχνά παρουσιάζεται ανάγλυφος σε όλη την ωμότητα του, υπενθυμίζοντας την ανθρώπινη περατότητα. Πρόκειται για τη «συνάντηση» ως ένα υπαρξιακό βίωμα ενθύμησης της κοσμικής σκληρότητας⁸⁰⁵ για αυτό το ελάχιστο έντομο στο δικό του μικρόκοσμο, που είναι υπό μία έννοια ανάλογο του ανθρώπου στο αχανές σύμπαν. Υπό αυτή την έννοια θα μπορούσε να είμαστε εμείς και δια της ταυτίσεως, έστω στιγμιαία, είναι εμείς, υπενθυμίζοντάς μας ότι η σκληρότητα εν προκειμένω δεν ήταν ένα ανεξήγητο κοσμικό συμβάν, αλλά μια ανθρώπινη δραστηριότητα. Το γεγονός ότι η ταύτιση έχει την αφετηρία της σε ένα περιστατικό θανάτου τυχαίου και αναπόφευκτου, την συνδέει με την περίπλοκη και συγκεχυμένη έννοια του μοιραίου,⁸⁰⁶ αλλά και του ανεπανόρθωτου, το οποίο ως έννοια συνδέεται στενά με την οικολογική κρίση.

Υπάρχει ένα λυρικό θέμα, αναφέρει ο Ε. Παπανούτσος,⁸⁰⁷ που μπορεί να συναντήσει κάποιος με διάφορες παραλλαγές στη γραμματεία όλων σχεδόν των λαών, ανώνυμη και επώνυμη, που εκφράζει με τρόπο απλοϊκό, αλλά συγκλονιστικό,

⁸⁰⁴ Δίχως να υποστηρίζω ότι μια μεμονωμένη ατομική εμπειρία συνιστά σπουδαίο επιχείρημα, θα αναφερθώ εν τούτοις σε μια ανάλογη εμπειρία που είχα όταν εργαζόμουν σε ιχθυογεννητικό σταθμό στην Εύβοια. Ενώ μετρούσα αυγά ψαριών στο στερεοσκόπιο, εντελώς αφοσιωμένη στο έργο αυτό, μια μύγα ήρθε πετώντας και προσγειώθηκε στο τρυβλίο με το δείγμα, εισβάλλοντας ξαφνικά και απροσδόκητα και εξαιρετικά μεγεθυμένη στο οπτικό μου πεδίο. Το αποτέλεσμα ήταν ο τρόμος εμπρός σε αυτό το ευμεγέθες τριχωτό άγνωστο ον και μόνον μετά τη συνειδητοποίηση της ταυτότητάς του ως άκακη μύγα μεταβλήθηκε ο αιφνίδιος αυτός τρόμος εμπρός στο ανοίκειο, σε ενδιαφέρον, με κάποια στοιχεία ταύτισης που προέρχονταν από την εξερευνητική του συμπεριφορά. Με αυτό θέλω να πω ότι ο άνθρωπος ως ζώο έχει κάποιες αυτόματες αντιδράσεις εμπρός σε όντα, καταστάσεις ή χαρακτηριστικά που σημαίνουν κίνδυνο και η εξασφάλιση απέναντι στο εχθρικό μοιάζει να είναι αναγκαία προϋπόθεση της ταύτισης, όπως αυτή παρουσιάζεται στο περιστατικό που περιγράφει ο Naess. Στο ζήτημα αυτό θα αναφερθούμε εκτενέστερα σε σχέση με το υψηλό.

⁸⁰⁵ Δημόπουλου Β., «Η έννοια της συνάντησης κατά τον Otto Bollnow και η προβληματική της παιδαγωγικής της αξιοποίησης» στο *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 27(2010) 3-14, σελ. 3-4.

⁸⁰⁶ Στη διήγηση αυτή συναντούμε το μοιραίο, τόνον ως αναπόφευκτη ακολουθία συμβάντων από τη στιγμή που ο ψύλλος έπεσε στο διάλυμα, η οποία εξαρτάται από τη φυσιολογία του οργανισμού και τη χημική σύσταση του διαλύματος αλλά και ως ανεξήγητο συμβάν –το ερώτημα γιατί να συμβεί το αρχικό γεγονός- απάντηση στο οποίο μπορεί να αναζητήσει ο καθένας με δική του ευθύνη στο χώρο της μεταφυσικής.

⁸⁰⁷ Ε. Π. Παπανούτσου, 1971, έ.α., σελ. 116-117.

την απορία και απογοήτευση του ανθρώπου για την αναληψία της «Φύσης» απέναντι στο θάνατο: εκείνος που έχασε τον αγαπημένο του εξεγείρεται και παραπονείται ή καταριέται, επειδή βλέπει ότι ύστερα από το φοβερό και απαράδεκτο τούτο γεγονός, τίποτα μέσα στο μεγάλο φυσικό κόσμο δεν έχει μεταβληθεί. Πώς είναι «δυνατόν», πώς «επιτρέπεται», αναρωτιέται με σπαραγμό ψυχής ο πονεμένος άνθρωπος, να μη συγκινείται καθόλου η «Φύση» για ό,τι έχει συμβεί και ανάληψη να συνεχίζει το δρόμο της; Η ταύτιση, όπως την παρουσιάζει ο Naess στο παραδειγματικό αυτό επεισόδιο, έχει και μία συνισταμένη διορθωτική της φυσικής αναληψίας υπό κλίμακα. Διότι είναι γεγονός ότι τις τελευταίες δεκαετίες ολόενα και περισσότερες εξαφανίσεις-θανάτους ειδών πληροφορείται η ανθρωπότητα δίχως να δείχνει ιδιαίτερα σημάδια συγκίνησης ή ανησυχίας, εμπλεγμένη σε οικονομικά προβλήματα, σαν το παζάρι του *Amager* που ειρωνικά περιγράφει ο Soren Kierkegaard σε μια σελίδα του *Ημερολογίου* του,⁸⁰⁸ όπου μετά από κάθε δραματική είδηση θανάτου και αδικίας, η ζωή ξαναπαίρνει το δρόμο της και το ανθισμένο παρτέρι του λαϊκού βίου απλώνει εκεί όλα τα παρδαλά του χρώματα. Το παράδειγμα του Naess είναι μια υπέρβαση δια της ταύτισης, αυτής της αναληψίας, της αναληψίας του ανθρώπινου είδους απέναντι στο θάνατο άλλων ειδών.⁸⁰⁹

Το ότι η εμπειρία αυτή συνιστά αφετηρία για κάτι νέο την καθιστά παιδευτική συνάντηση, η οποία μάλιστα υπερβαίνει κατά πολύ την απλή μετάβαση του διδασκόμενου στις γνωστικές δεξαμενές της πραγματικότητας και τη μετατροπή του σε αυτό που ο Nietzsche περιγράφει απαξιωτικά ως «περιφερόμενη εγκυκλοπαίδεια».⁸¹⁰ Ο Naess άλλωστε σε συμφωνία με τον Σπινόζα δεν προτείνει την αποφυγή των οριακών καταστάσεων, αλλά τουναντίον την αναζήτησή τους και τη δραστική αντιμετώπισή τους. Στο τελευταίο βιβλίο του, *Life's Philosophy*,⁸¹¹ ο Naess εξηγεί, όπως είδαμε, ότι δια της ταύτισης αναγνωρίζουμε κάτι δικό μας στα άλλα όντα και κάτι από τα άλλα όντα στον εαυτόν μας⁸¹² και ότι εκείνο που η ταύτιση αποκαλύπτει στους άλλους μπορεί να κυμαίνεται από τις κοινές φυσικές ικανότητες, τα τρωτά σημεία και τις αδυναμίες, έως τις κοινές κοινωνικές δραστηριότητες και ανάγκες.⁸¹³ ⁸¹⁴ Όμως σε ένα από τα πιο ακραία σχόλιά του επί του θέματος ο Naess προτείνει την ταύτιση ως αντίληψη τού γεγονότος ότι «μέσα

⁸⁰⁸ Ε. Π. Παπανούτσου, 1971, έ.α., σελ. 117.

⁸⁰⁹ Το γεγονός ότι ως άτομα είναι δυνατό να έχουμε διαφορετική στάση, να αποδεχόμαστε να θυσιάσουμε το προσωπικό συμφέρον για το καλό άλλων όντων, αλλά και το γεγονός ότι δημιουργούμε δραστήριες κοινωνίες πολιτών για τον σκοπό αυτό, δεν αναιρεί το γεγονός ότι ως βιολογικό είδος η σύγχρονη ανθρωπότητα σιωπηρά πρεσβεύει το «ο θάνατος σου η ζωή μου».

⁸¹⁰ Β. Δημόπουλου, έ.α., σελ. 7.

⁸¹¹ A. Naess with Per Ingvar Haukeland, 2002, *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*. Trans. by R. Huntford, Athens, GA: University of Georgia Press.

⁸¹² Naess, 2002, έ.α., σελ. 114.

⁸¹³ Naess 2002, έ.α., σελ. 114–15.

⁸¹⁴ Σε άλλο σημείο Naess αναφέρει ότι η ταύτιση είναι ισχυρότερη, όταν οι άλλοι υποφέρουν, γιατί μέσα από τη δυστυχία τους και την προσπάθειά τους να υπερβούν τις δυσκολίες μας μεταφέρουν εντονότερα το μήνυμά τους και οι δικές τους ζωές είναι εμποτισμένες με συναισθήματα και σκοπό, Naess 1985, έ.α., σελ. 264. Λίγο παρακάτω αναφέρει την ισχυρή ταύτιση που ένοιωσαν οι άνθρωποι για τους πγκουΐνους της Ανταρκτικής, οι οποίοι δηλητηριάζονταν από το εντομοκτόνο DDT. Οι άνθρωποι αυτοί, πιστεύει ο Naess, αντελήφθησαν ότι άνθρωποι και πγκουΐνοι είναι εξίσου «εκφράσεις της ζωής», σελ. 265.

στα άλλα όντα υπάρχει εκείνο το μέρος τού Θεού που υπάρχει σε ό,τι ζει».⁸¹⁵ Και ό,τι ζει βρίσκεται σε συνεχή διάλογο με τις χαοτικές δυνάμεις.

Ο Bollnow, αναφερόμενος στη «συνάντηση», κάνει λόγο για μια σπάνια, όσο και μοιραία εμπειρία, που υπερβαίνει κατά πολύ το χαρακτήρα μιας απλής γνωριμίας, η οποία διακόπτει τη ζωή του ανθρώπου με έναν αιφνίδιο, βίαιο και οδυνηρό τρόπο για να την επανακατευθύνει τελικά σε πρωτόγνωρα βιώματα αυτοπραγμάτωσης και αυτογνωσίας. Πρόκειται για μια ιδιότυπη εμπειρία που καθίσταται ιδιαίτερα δύσκολο να κατανοηθεί με βάση το υπάρχον εννοιολογικό οπλοστάσιο και συνδέεται με μια κατάσταση πρωτόγνωρης σκληρότητας που απορρέει από τον οδυνηρό καταναγκασμό του εμπλεκόμενου να συγκρουστεί με μια ξένη και εχθρική προς αυτόν πραγματικότητα.⁸¹⁶ Πρόκειται για μια διττή εμπειρία του ανθρώπου παρατηρητή, ο οποίος βιώνει το οδυνηρό, φαινομενικά τυχαίο και ανεξήγητο για το ίδιο, ψυχορράγημα ενός άλλου όντος, ταυτιζόμενος με αυτό, αποκτώντας μάλιστα επίγνωση, στο συγκεκριμένο παράδειγμα, αλλά και σε χιλιάδες άλλα, ότι ο ίδιος είναι η αιτία. Επιμένω στο χαρακτηρισμό ‘ανεξήγητο’, διότι η ψείρα του Naess ουσιαστικά βίωσε τη συνάντηση με τον άνθρωπο, ο οποίος για το δικό της κόσμο συνιστά χαοτική, μη προβλέψιμη δύναμη και πνίγηκε μέσα στα ανθρώπινα χημικά, γινόμενη μια ζωντανή αλληγορία του σύγχρονου οικολογικού προβλήματος.

Δεν πρέπει να λησμονούμε, τονίζει ο Δημόπουλος⁸¹⁷ αναφερόμενος στο ζήτημα αυτό, ότι μέσα από τη συνάντηση ανασύρεται στο φως της ανθρώπινης συνειδητότητας όλο το εύρος της κοσμικής προβληματικής, όπου το παράλογο λεηλατεί και κυριεύει κάθε τι το λογικό. Στον Heidegger εμφανίζεται ως πορεία προς το θάνατο, ενώ στον Sartre ως καθολική ναυτία. Δια της εμπειρίας της ταύτισης γνωρίζουμε τις εκδοχές της συνάντησης⁸¹⁸ και μας παρέχεται η δυνατότητα συνειδητοποίησης του ανθρώπινου ρόλου στο δράμα της φύσης, όπου ολοένα και περισσότερο το παράλογο λεηλατεί και κυριεύει κάθε τι το λογικό, οδηγώντας τα είδη προς το θάνατο και τη μετάλλαξη. Και μέσα από αυτή τη νέα συνείδηση διαφαίνεται η πιθανότητα μιας κάποιας μορφής συναλληλίας, δίχως την οποία η συνύπαρξη μοιάζει με συνάθροιση «δεσμοτών στο ίδιο κοσμικό κάτεργο».⁸¹⁹ Η σύνδεση μεταξύ αυτής της μορφής ταύτισης και της αυτοπραγμάτωσης εκφράζεται συχνά μέσα στα γραπτά τού Naess.⁸²⁰

⁸¹⁵ Naess, 2002, έ.α., σελ. 114.

⁸¹⁶ Δημόπουλου, έ.α., σελ. 5.

⁸¹⁷ Δημόπουλου, έ.α., σελ. 12.

⁸¹⁸ Ως συνάντηση των άλλων όντων με τον ανθρώπινο επεκτατισμό, βλέπουμε τον ίδιο μας τον εαυτό με τα μάτια του άλλου.

⁸¹⁹ Δημόπουλου, έ.α., σελ. 12.

⁸²⁰ A. Naess, A. Ayer and F. Elders, 1999, “The glass is on the table: the empiricist versus total view.” in *Philosophical Dialogues*, σελ. 10–28.

γ. Ταύτιση και χρόνος

Η καθημερινότητα του σύγχρονου ανθρώπου χαρακτηρίζεται από χρονική κανονικότητα. Από τη στιγμή της πρωινής έγερσης ο άνθρωπος ακολουθεί το ρολόι. Ο χρόνος γίνεται ανθρώπινος χρόνος και αποκτά ποικίλα χαρακτηριστικά: προσωποποιείται, (ο χρόνος με κυνηγά, σκοτώνω το χρόνο) αποκτά γνωρίσματα που αναφέρονται συνήθως στο χώρο ώστε γεμίζει, τεμαχίζεται, συμπιέζεται, κοκ. Μετρείται και οργανώνεται με μηχανικά μέσα, γεγονός που δημιουργεί απόσταση από το φυσικό χρόνο, το χρόνο της φύσης.

Η αποκοπή αυτή του χρόνου από τη φύση και η ανθρωποκεντρική αντίληψη και οργάνωσή του, δημιουργούν προβληματικές καταστάσεις, συχνά τραγικές, στα όντα εκείνα των οποίων η ζωή υπερβαίνει το μέτρο του κύκλου της ανθρώπινης ζωής, όπως των μεγάλων οικοσυστημάτων, δασικών ορεινών, ωκεάνιων κοκ, αλλά και στους πληθυσμούς τους οποίους ο άνθρωπος εκμεταλλεύεται, π.χ. τους ιχθυοπληθυσμούς, των οποίων η δυναμική εξαρτάται από παράγοντες που υπερβαίνουν την ετήσια καταμέτρηση. Η ίδια αυτή διαστρεβλωμένη οπτική του εφήμερου που αποσπά το χρόνο από τους οργανικούς κύκλους, συνδέεται λοιπόν άμεσα με την ανθρώπινη δράση που οδηγεί στην εξαφάνιση των ειδών, στην αλλαγή μικροκλίματος και κλίματος, στη ρύπανση από ανθρωπογενείς ουσίες και υλικά, συχνά πετρελαϊκά παράγωγα, όπως το πλαστικό κοκ. Το γεγονός ότι ο χρόνος διάσπασης του πλαστικού επί παραδείγματος, είναι πολύ μακρύτερος από την ανθρώπινη ζωή δεν ετέθη εξαρχής ως ζήτημα και η μαζική του παραγωγή δεν αντιμετώπισε νομικούς περιορισμούς.

Τα στοιχεία αυτά που αποδίδονται σε συντομία καταδεικνύουν την αναγκαιότητα εξομάλυνσης της σχέσης του χρόνου ως κοινωνικού κατασκευάσματος και του φυσικού χρόνου. Η έννοια του φυσικού χρόνου, ο οποίος είναι δυνατόν να συμπεριλάβει τόσο την καθημερινότητα όσο και το γεωλογικό ή εξελικτικό χρόνο, διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, δίχως να λαμβάνεται υπ' όψιν. Η συνεισφορά της ταύτισης στη συνειδητοποίηση της ανάγκης αυτής είναι σημαντική ώστε να ασκηθούν πιέσεις για τη αναγνώριση της σπουδαιότητός του. Όπως αναφέρει ο B. J. Richardson,⁸²¹ δεδομένου ότι η νομοθεσία είναι συνένοχη για τις στρεβλές ως προς το χρόνο, πρακτικές μας, ειδικά στις παγκόσμιες αγορές και στη βιομηχανική ανάπτυξη, από όπου προκύπτουν οικολογικές πιέσεις, ο σεβασμός στη φυσική ώρα απαιτεί και νομική μεταρρύθμιση, μαζί με τις λοιπές κοινωνικές και θεσμικές αλλαγές. Αν και υποτίθεται πως η έννοια του φυσικού χρόνου έχει ενταχθεί στις παραμέτρους που αφορούν το οικολογικό πρόβλημα δια μέσου της συζήτησης περί αειφορίας και δικαιωμάτων των επερχομένων γενεών, ο Richardson επισημαίνει ότι οι συζητήσεις αυτές δεν λαμβάνονται σοβαρά υπ' όψη από τη νομοθεσία, όπου με ποικίλα τεχνάσματα κατ' ουσίαν παρακάμπτονται δια των γνωστών 'γρήγορων ρυθμίσεων'. Το ουσιαστικό

⁸²¹ *Time and environmental law: telling nature's time*, Cambridge University Press, Cambridge, U. K. 2017, σελ. 3

πρόβλημα της αναχαίτισης της ταχύτητας με την οποία κινείται η ‘ανθρωπόκαινος’ δεν έχει ακόμη αντιμετωπιστεί.

Ένας ακόμη προβληματισμός περί χρόνου προκύπτει από την περίφημη διατύπωση του Άλδου Λεοπόλδου, ότι σε μία βιοκοινότητα «ένα πράγμα είναι ορθό αν έχει την τάση να διατηρεί την ακεραιότητα, τη σταθερότητα και την ομορφιά της και λάθος αν τείνει προς το αντίθετο.»⁸²² Τι είναι όμως η ομορφιά; Είναι, η τόσο αναγκαία για την ανανέωση της ζωής, σήψη, όμορφη; Είναι οι σχέσεις θηρευτή και θηρευόμενου όμορφες; Η αιματοχυσία και ο θάνατος του ενός χάριν της επιβίωσης του άλλου μπορούν να χαρακτηριστούν ως ομορφιά; Η αντικατάσταση του όμορφου από το ωραίο αποδίδει το συσχετισμό με το χρόνο. Πράγματι τα πράγματα αυτά χαρακτηρίζονται ως ωραία όταν είναι στην ώρα τους συμβάλλοντας στη διατήρηση της αρμονικής διάταξης του συνόλου και στη διατήρηση της ζωής. Τίποτα δεν είναι σταθερό στη βιοκοινότητα. Οι ίδιοι οι οργανισμοί που την συναποτελούν αλλάζουν και προξενούν αλλαγές και μάλιστα είναι θετικό για ένα οικοσύστημα να ανανεώνεται. Η σταθερότητα του συνόλου προκύπτει από τη συνεχή αλλαγή των επί μέρους στοιχείων και συνεπώς ο συντονισμός είναι κεφαλαιώδους σημασίας.

Διαφορετική σύλληψη του χρόνου βιώνουμε επίσης παρακολουθώντας την αφήγηση ενός μύθου. Ας αρκεστούμε να θυμίσουμε, γράφει ο Μιρσέα Ελιάντε στο έργο του *Εικόνες και σύμβολα*,⁸²³ πως ο μύθος αποσπά τον άνθρωπο από το δικό του χρόνο, τον «ιστορικό» του χρόνο και συμβολικά τουλάχιστον, τον προβάλλει στον Μεγάλο Χρόνο, σε μια παράδοση στιγμή που δεν μετριέται, πράγμα που σημαίνει πως ο μύθος συνεπάγεται μία ρήξη του χρόνου και του τριγύρω κόσμου. Ο άνθρωπος και μόνο ακούγοντας ένα μύθο ξεχνάει την βέβηλη όπως την αποκαλεί ο Ελιάντ, κατάσταση του, την «ιστορική του κατάσταση» όπως συνηθίσαμε να τη λέμε σήμερα, η οποία συνδέεται με αυτό που αναφέραμε ως ανθρωποκεντρική οργάνωση του χρόνου και υποστηρίζεται από κάποιου τύπου κοινωνική και οικονομική οργάνωση.

δ. Η υφή των σχέσεων και η ταύτιση

Το ευρύτερο πλαίσιο εντός του οποίου νοείται η ταύτιση στον στοχασμό του Naess, η ‘οικοσοφία Τ’ και η βαθεία οικολογία, συμφωνούν, όπως είδαμε, γενικά με την οικολογική επιστήμη ενώ δεν αποδέχονται το μηχανοκρατικό πρότυπο για την κατανόηση του κόσμου. Η πεποίθηση ορισμένων μελετητών ότι το πρότυπο του οργανισμού, το οποίο κατά τον Naess εκφράζει καλύτερα τη φύση, έχει ως πάρεργο την υποβάθμιση του ανθρώπου και την εξουθένωσή του δια της εξάλειψης της ατομικότητας, ορμάται από την αποδοχή της ύπαρξης των εσωτερικών σχέσεων. Σε ένα τέτοιο σύστημα οι σχέσεις τις οποίες έχει κάθε ον είναι εσωτερικές, δηλαδή

⁸²² Άλδου Λεοπόλδου, «Η ηθική της γης», στο Κ. Βουδούρη (ed.) *Οικολογικές αξίες*, σελ. 148-167, βλ. σελ. 165

⁸²³ Ελιάντ Μιρσέα, *Εικόνες και σύμβολα*, μτφ. Άγγελου Νίκα Εκδόσεις Αρσενίδη Αθήνα 1994, σελ. 77-80

«εδράζονται στερρώς εις την φύσιν του ως η έννοια της τριγωνικότητας σχετίζεται προς την φύσιν του τριγώνου».⁸²⁴ Εδώ βεβαίως ομιλούμε για σχέσεις που έχει και όχι για αυτές που δεν έχει και οφείλουμε να εξετάσουμε αν υφίστανται τέτοιες σχέσεις. Επί παραδείγματος η φύση του τριγώνου δεν σχετίζεται ευθέως με την έννοια της τετραγωνικότητας. Είναι βεβαίως δυνατόν δια του Πυθαγορίου θεωρήματος να ορισθεί η σχέση αυτή. Ως προς το αν υπάρχει συσχετισμός μεταξύ των χαρακτηριστικών που αναφέρονται στη φύση του κάθε όντος και του κάθε τυχαίου συμβάντος, του συμπτωματικού, π.χ. το γεγονός ότι εγώ εχθές σκόνταψα, κοκ. υπερβαίνει το σκοπό της παρούσας μελέτης και δεν διερευνάται. Η κοινή καθημερινή αντίληψη μας οδηγεί στο να συλλαμβάνουμε συνδεδεμένα, αλλά και μεμονωμένα συμβάντα και να διακρίνουμε ότι «παν τι δεν επηρεάζει παν τι άλλον».⁸²⁵

Έχοντας αναγνωρίσει τις οικολογικές σχέσεις, όπως αυτές περιγράφονται από την επιστήμη της οικολογίας και οι οποίες συνδέουν τα πάντα στη Γη σε ένα συνολικό οικοσύστημα, περιοριζόμαστε ως εκ τούτου στα καταστροφικά για το περιβάλλον συμβάντα, των οποίων η εμβέλεια φυσικά διαφέρει. Μπορούμε να πούμε ότι η ενέργεια από ένα τσουνάμι σε ένα απομακρυσμένο από εμάς σημείο του πλανήτη δεν επαρκεί ώστε να επηρεάσει ζωτικά την κατάστασή μας. Αν όμως το κύμα αυτό καταστρέψει ένα πυρηνικό εργοστάσιο είναι δυνατόν να προξενήσει δια τις ραδιενέργειας μεταλλάξεις στα έμβια όντα, αλλοιώνοντας τη φύση τους σε ολόκληρο τον πλανήτη. Ακόμη και τα πολιτισμικά φαινόμενα, όπου υπάρχει εν πρώτοις δυνατότητα επιλογής, μπορούμε δηλαδή να μην επηρεαστούμε από την Χ ή Ψ επικρατούσα ιδεολογία, εγχείρημα με ποικίλους βαθμούς δυσκολίας, τελικώς επηρεάζει εσωτερικά τον άνθρωπο στον βαθμό που τον οδηγεί στη συμμετοχή ή όχι στο κοινωνικό γίγνεσθαι.

Η θέση περί των εσωτερικών σχέσεων πάντως έχει επικριθεί επιστημονικά και λογικά από τον B. Russell⁸²⁶ και κατά τον K. Βουδούρη⁸²⁷ μάλιστα δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή για τους λόγους αυτούς. Αντιθέτως ο A. N. Whitehead έχει υποστηρίξει ότι η έννοια του απλού γεγονότος είναι ο θρίαμβος της αφαιρετικής διάνοιας. Το απομονωμένο γεγονός συνιστά τον πρώτο αναγκαίο μύθο της πεπερασμένης σκέψης ενώ η διασύνδεση είναι η ουσία όλων των πραγμάτων. Κατά τον Whitehead, κανένα γεγονός δεν είναι απλώς ο εαυτός του.⁸²⁸ Πώς ένα υποκείμενο εμφανίζεται να γνωρίζει ένα αντικείμενο που είναι μία ουσία ανεξάρτητη από εκείνο, χωρίς την ουσιώδη εσωτερική σχέση, διερωτάται. Χωρίς τη διαφοροποίηση που συνεπάγεται η 'ουσιώδης σύνθεση' του υποκειμένου, η εμπειρία

⁸²⁴ Ο Βρετανός νεοεγγελιανός φιλόσοφος F. Bradley εξέφρασε την άποψη ότι «η ορθή περιγραφή μοναδικού τινός συμβαίνοντος επιτελείται, όταν προσδιορισθούν αι σχέσεις αυτού προς το παρελθόν το παρόν και το μέλλον, συνελόντι ειπείν, προς ολόκληρον την πραγματικότητα. Τούτο οδηγεί αυτόν εις το δόγμα του περί των εσωτερικών σχέσεων, καθ' ό πάσαι αι σχέσεις τας οποίας έχει αντικείμενον τι είναι εσωτερικαί». K. Βουδούρη, *Αναλυτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1974, σελ. 17.

⁸²⁵ Πώς είναι δυνατόν να επηρεασθεί το επί του δένδρου πτηνόν ό βλέπω, εκ του θανάτου ενός Ισπανού ταυρομάχου; Διερωτάται ο K. Βουδούρης, βλ. σελ. 17 έ. α.

⁸²⁶ Βλ. K. Βουδούρη 1974, έ. α. κεφ. πρώτο και δεύτερο.

⁸²⁷ Βλ. K. Βουδούρη, «Φύση μεταφυσική και οικολογία» στο *Οικολογικές αξίες*, Αθήνα 2002, σελ. 54.

⁸²⁸ A.N. Whitehead, *Modes of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, σελ. 12-13.

του υποκειμένου δεν είναι δυνατόν να είναι εμπειρία της πραγματικότητας. Πρόκειται συνεπώς για μια εμπειρία μη ουσιώδους σχέσεως και είναι προβληματική η διασύνδεσή της με τη γνώση. Αν οι ατομικές οντότητες νοηθούν ως αμετάβλητα υποκείμενα, ως συνεχείς ταυτότητες μέσα στο γίνεσθαι και τη μεταβολή, τότε κανένα υποκείμενο δεν μπορεί να συσχετισθεί άμεσα προς οποιοδήποτε άλλο υποκείμενο. Ανάλογη είναι και η θέση του Σπινόζα ο οποίος αναφέρει ότι «η ιδέα υφίσταται αντικειμενικά κατά τον ίδιο τρόπο που και το αντικείμενό της υφίσταται πραγματικά. Άρα, εάν υπήρχε κάτι μέσα στη Φύση που να μην αλληλεπιδρούσε με άλλα πράγματα, κι αν επίσης υπήρχε μια αντικειμενική ουσία του ίδιου αυτού πράγματος, η οποία και θα έπρεπε τότε να συμφωνεί απόλυτα με τη μορφική ουσία του, σε τέτοια περίπτωση ούτε αυτή η αντικειμενική ουσία θα αλληλεπιδρούσε με τις άλλες ιδέες, οπότε δεν θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε τίποτε σε ό,τι την αφορά».⁸²⁹

Ποικίλα προβλήματα προκύπτουν σε αμφότερες τις περιπτώσεις τα οποία εξετάστηκαν ήδη στο δεύτερο κεφάλαιο. Όπως εξηγήσαμε, για να αποδειχθεί η ισχύς του μηχανοκρατικού προτύπου, οφείλουμε να αποδείξουμε ότι το εσωτερικό περιβάλλον ενός ζωντανού κυττάρου και κατ' επέκταση το εσωτερικό κάθε ζώντος οργανισμού κυβερνάται απολύτως από τους φυσικούς νόμους.⁸³⁰ Η ιδέα της φύσης ως μηχανής προϋποθέτει ότι τα βασικά της στοιχεία δεν αλλάζουν ριζικά δια των σχέσεων καθότι «συσχετίζονται μόνον εξωτερικά μεταδίδοντας κίνηση το ένα στο άλλο»,⁸³¹ ακυρώνοντας το κεντρικό νόημα της σύγχρονης εξελικτικής θεωρίας.⁸³² Αν ο κόσμος νοηθεί ως πραγματικότητα στατική, τότε η δυνατότητα, ο αναδυόμενος νεωτερισμός η έννοια του «δυνάμει», αφανίζεται.⁸³³ Υπάρχει πάντως μία ομοιότητα μεταξύ της μηχανής και του φυσικού οργανισμού, διότι αμφότερα εμφανίζουν κίνηση προς κάποιο σκοπό. Τη μηχανή έχτισε βεβαίως ο άνθρωπος έχοντας ως πρότυπο τη φύση. Ο Terrence Deacon αναφέρεται σε αυτή την αντλούμενη

⁸²⁹ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, μτφ. Βασιλικής Γρηγοροπούλου, Β. Jacquemart, Εκδ. Πόλις Αθήνα 2005, σελ. 42

⁸³⁰ Ο R. Sheldrake στο πρώτο μέρος του άρθρου του περί των τριών προσεγγίσεων στη Βιολογία, “Three approaches to biology” part 1. “The mechanistic theory of life” στο *Theoria to Theory*, 1980 Vol. 14, σελ. 125-144, αναφέρει (σελ. 135) ότι κάθε νέα ανθρώπινη εφεύρεση βάσει του προτύπου αυτού οφείλεται σε κάποια τυχαία αλλαγή στον εγκέφαλο του εφευρέτη. Όμως η τυχαιότητα των μεταλλάξεων επί των οποίων δρα η φυσική επιλογή, ως υπόθεση βασίζεται σε φυσικούς νόμους προϋποθέτοντας ότι οι νόμοι αυτοί ισχύουν *απαράλλαχτοι* εντός των έμβιων όντων. Όμως επειδή αυτό ακριβώς είναι το ζήτημα που ερευνάται, ο συλλογισμός είναι κυκλικός.

⁸³¹ M. Oelschlaeger, *The idea of wilderness*, Yale University Press N. Haeven and London 1991, σελ. 130. Οι θεωρίες σχετικά με τις εσωτερικές και εξωτερικές σχέσεις έχουν οδηγήσει σε δογματισμούς, αναφέρει ο Oelschlaeger, επισημαίνοντας ότι στην πλέον ακραία μορφή η θεωρία περί εξωτερικών σχέσεων αδυνατεί να εξηγήσει ικανοποιητικά ακόμη και την ύπαρξη του νερού.

⁸³² This material is in itself the ultimate substance. Evolution, on the materialistic theory, is reduced to the role of being another word for the description of the changes of the external relations between portions of matter. There is nothing to evolve, because one set of external relations is as good as any other set of external relations. There can merely be change, purposeless and unprogressive. But the whole point of the modern doctrine is the evolution of the complex organisms from antecedent states of less complex organisms. The doctrine thus cries aloud for a conception of organism as fundamental for nature. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 1925, σελ., 151-152. In the 1925 (first) edition of Whitehead's the cited paragraph is on p. 135.

⁸³³ A. N. Whitehead, *Process and reality*, σελ 60.

λειτουργικότητα και προθετικότητα ως ‘τελεολογικό παρασιτισμό’ της μηχανής στην ανθρώπινη τελεολογία, η οποία αντιθέτως είναι εγγενής.⁸³⁴ Εδώ πρέπει να επισημάνουμε το εξής παράδοξο: το πρότυπο της μηχανής χρησιμοποιήθηκε στις βιολογικές επιστήμες ως θέση αντιθετική της τελεολογικής

Αν όμως η πραγματικότητα εκληφθεί μόνον ως γίνεσθαι τότε γεννάται το ερώτημα πώς είναι δυνατόν να υπάρξουν ατομικές οντότητες. Ο σύγχρονος αντίλογος προς την οργανισμική προσέγγιση της φύσης αντλεί επιχειρήματα κυρίως από τη σύνδεσή της με το δόγμα των εσωτερικών σχέσεων, το οποίο στην ακραία μορφή του έχει ερμηνευθεί ως σύνδεση των πάντων με τα πάντα και αδυναμία συνεπώς *ορισμού* και *περιγραφής*, βασικών προϋποθέσεων της γνώσης.

Και οι δύο αυτές υποθέσεις αντιτίθενται στην εμπειρία της φύσης. Διότι τα φυσικά όντα αλλάζουν το σχήμα τους π.χ. το φύλλο γίνεται λουλούδι και σπόρος, δια του συσχετισμού της εσωτερικής με την εξωτερική φύση, όπως και τα χρώματά τους αλλάζουν με τις εποχές και τις ευρύτερες συνθήκες (υγρασία ξηρασία άνεμος κτλ.). Το φυτό, το ανθισμένο φυτό, το φυλλοβόλο δένδρο κατά το χειμώνα, ο σπόρος κοκ., είναι και δεν είναι το ίδιο. Αλλά κυρίως δεν είναι δυνατό να αποκοπούν από το ευρύτερο πλαίσιο, διότι θα πεθάνουν και θα χάσουν τα χαρακτηριστικά τους γνωρίσματα.

Οι θεωρίες τόσο των εσωτερικών όσο και των εξωτερικών σχέσεων έχουν αναχθεί σε δόγματα.⁸³⁵ Αναφέρει ο Κ. Βουδούρης⁸³⁶ το ακόλουθο παράδειγμα: «Η καρέκλα είναι εις το δεξιόν της έδρας» και παρατηρεί ότι ο υποστηρικτής του δόγματος περί των εσωτερικών σχέσεων θα επιμείνει ότι η ουσία της συγκεκριμένης καρέκλας επηρεάζεται από τη θέση της, ότι η φύση της προσδιορίζεται από τις λειτουργικές της σχέσεις προς τον χώρο. Αυτό, όσο κι αν ακούγεται υπερβολή για την καρέκλα και την έδρα επί παραδείγματος, με σοβαρή ένσταση το συμβολισμό και την εθιμοτυπία,⁸³⁷ οπωσδήποτε στη φύση αληθεύει. Αρκεί να σκεφτούμε τη διαφορά ανάμεσα στις δύο όχθες των ποταμών ανάλογα με τον προσανατολισμό, τη βλάστηση κάθε αγρού, την εσωτερική οργάνωση και μορφή των φυτών ανάλογα με την έκθεσή τους σε συγκεκριμένου προσανατολισμού ανέμους, οι οποίοι έχουν συγκεκριμένο χαρακτήρα ως προς τη θερμοκρασία, την υγρασία κλπ. Επίσης την επίδραση των γενικών κλιματικών συνθηκών εις τον ζώντα οργανισμό, με αποτέλεσμα τη δημιουργία γούνας, ως μόνωση των ζώων του βορρά, αλλά και τη μελανίνη του ανθρώπινου δέρματος. Είναι βεβαίως προφανές ότι ο παράγων απόσταση μεταξύ των συμβάντων που εμπλέκονται στη σχέση, –εφόσον μιλάμε για χώρο- θα αυξομειώσει τις επιδράσεις. Ένα κομμάτι κερι, αλλά και κάθε εύφλεκτο υλικό, κοντά σε μια

⁸³⁴ Hoffmeyer J. (2012) “The Natural History of Intentionality. A Biosemiotic Approach” στο: Schilhab T., Stjernfelt F., Deacon T. (eds) *The Symbolic Species Evolved*. Biosemiotics, vol 6. Springer, Dordrecht, σελ. 98-116, βλ. σελ. 98

⁸³⁵ Oelschlaeger, σελ. 130.

⁸³⁶ Έ.α. 1974, σελ. 17-18.

⁸³⁷ Ο Μ Φουκώ έχει εξετάσει ενδελεχώς τον τρόπο με τον οποίο η αρχιτεκτονική διάταξη επιδρά επίσης στην ανθρώπινη ψυχή κυρίως στο έργο του *Επιτήρηση και τιμωρία*, Εκδ. Πλέθρον Αθήνα 2011 όπου αναφέρεται και στο *Πανοπτικόν*, τύπο φυλακής που σχεδίασε ο Τζέρεμυ Μπένθαμ, η οποία ήταν σχεδιασμένη κατά τρόπο ώστε να αλλοιώνει τη συμπεριφορά των κρατουμένων.

φλόγα είναι παράδειγμα σχέσης που αλλοιώνει τους όρους και όπου η απόσταση διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο, η δε ύπαρξη ουσιών που αντιδρούν χημικά μεταξύ τους, δημιουργώντας ένα νέο στοιχείο όπως το νερό, αλλά και το αντίστροφο, ουσίες που αδρανούν, καταδεικνύει την ύπαρξη τόσο των εσωτερικών, όσο και των εξωτερικών σχέσεων στο πεπερασμένο πεδίο όπου διεξάγεται η έρευνα.⁸³⁸

Η επιστημονική οικολογία, δεν εμπλέκεται σε αυτούς τους προβληματισμούς, αλλά δέχεται την ισχύ του δόγματος των εσωτερικών σχέσεων ως σχετική και όχι ως απόλυτη, εφόσον η αξία της οργανισμικής μεταφοράς είναι παραδειγματική και όχι μεταφυσική διότι προκύπτει και επιβεβαιώνεται εμπειρικά δια της έρευνας. Στην περίπτωση αυτή η σχεσιακή πραγματικότητα αναφέρεται ολοκληρωτικά στην οικειοποίηση του νεκρού από το έμβιο, την ‘αντικειμενική αθανασία’ κατά τον Whitehead, στο πλαίσιο της οποίας ό,τι εκδύεται τη δική του ζώσα αμεσότητα, *living immediacy*, γίνεται πραγματικό τμήμα άλλων έμβιων αμεσοτήτων του γίνεσθαι.⁸³⁹

Ο Naess ακολουθεί μια οντολογία μορφολογική (*gestalt*), όπου το σύνολο είναι μεγαλύτερο από τα μέρη του.⁸⁴⁰ Επίσης τα μέρη διευρύνουν το χαρακτήρα τους λειτουργώντας και ως μέρη ενός συνόλου. Χρησιμοποιώντας την αναλογία του μουσικού έργου ο Naess υποστηρίζει ότι το σύνολο επηρεάζει τα μέρη, λέγοντας χαρακτηριστικά ότι είναι διαφορετικός ο τρόπος με τον οποίο προσλαμβάνουμε μια μελωδία, όταν δεν γνωρίζουμε το σύνολο του έργου όπου εμπεριέχεται, από τον τρόπο που προσλαμβάνουμε την ίδια μελωδία γνωρίζοντας την ολότητα του έργου. Μια Σαραμπάντ του Μπάχ παραδείγματος χάριν, ακούγεται διαφορετική σε εκείνον ο οποίος την ακούει έχοντας υπ’ όψιν ολόκληρη τη σουίτα, αν και μπορεί να σταθεί επίσης αυτόνομα. Αν ακούσουμε τμήμα μιας άγνωστης μελωδίας, η εμπειρία είναι διαφορετική από το να ακούσουμε το ίδιο μοτίβο, γνωρίζοντας και τη συνολική μελωδία.⁸⁴¹

Σχετικά με τα μέρη, ο Naess υποστηρίζει ότι είναι ορθότερο να μιλάμε για ιεράρχηση, όχι μερών, αλλά συνόλων και υποσυνόλων, ενώ, χρησιμοποιώντας το μουσικό παράδειγμα επισημαίνει ότι η μελωδία εντάσσεται στο μέρος της σονάτας, αλλά συγχρόνως και το μέρος εντάσσεται στην ολότητα της σονάτας, ενώ το άκουσμα εξαρτάται από τη γνώση του τμήματος ή της ολότητας του έργου. Για εκείνον που θα ακούσει τη μελωδία, γνωρίζοντας μόνο το μέρος, αλλά όχι το σύνολο της σονάτας, το μέρος θα αποτελεί *gestalt*. Συγκεκριμένα, παρατηρεί ο Naess ότι η

⁸³⁸ Η πλέον ακραία μορφή του δόγματος των εξωτερικών σχέσεων εκφράζεται στα πρώιμα γραπτά του Wittgenstein, στο λογικό ατομισμό, κατά τον οποίο εκείνο που υπάρχει στον ιδεώδη κόσμο που περιγράφεται είναι λογικά άτομα. Τα σύνολα είναι απλώς συναθροίσεις και η μετοχή σε αυτά δεν αλλοιώνει κατά κανένα τρόπο τη φύση των μελών, ενώ το συνολικό αποτέλεσμα είναι απλό άθροισμα των μερών. Βλ. Oelschlaeger 1991, έ.α. σελ. 402.

⁸³⁹ Η θεωρία διατείνεται ότι η δημιουργική προέλαση, *the creative advance*, του κόσμου είναι το γίνεσθαι (*becoming and perishing*) και οι αντικειμενικές αθανασίες των πραγμάτων συναποτελούν το πεισματικό γεγονός, *stubborn fact*. Βλ. A.N.Whitehead *Process and Reality* έ.α., σελ ix, εισαγωγή.

⁸⁴⁰ Naess, «Reflections on gestalt ontology», *The Trumpeter*, vol. 21 no 1, 2005, σελ. 119-128, σελ. 119.

⁸⁴¹ Naess 2005, έ.α., σελ. 119.

σονάτα έχει ένα αργό και ένα γρήγορο μέρος και η ταχύτητα του γρήγορου μέρους⁸⁴² εντείνεται μέσα από το συσχετισμό της με το αργό μέρος και αντιστρόφως. Μπορούμε επίσης να προσθέσουμε ότι το άκουσμα εξαρτάται και από τη γνώση άλλων συνθέσεων του ίδιου είδους και εποχής, κάτι το οποίο συχνά οδηγεί σε αντιστοιχίσεις των μερών, αλλά και από τη γενικότερη γνώση διαφορετικών μουσικών ειδών που δίνει στο άκουσμα πολυεπίπεδη διάσταση μέσα από ακούσιες και εκούσιες συγκρίσεις. Ο Naess στο ίδιο άρθρο δίνει επίσης το παράδειγμα του επικίνδυνου παρατηρώντας ότι δεν είναι δυνατό να αποσπαστεί από εκείνον που το αντιλαμβάνεται. Μολαταύτα η επικινδυνότητα συνάγεται από τα χαρακτηριστικά του ίδιου του όντος που φέρει τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά.

Επιμένοντας στο ζήτημα του μέρους και του όλου, ο Naess χρησιμοποιεί την αναλογία του δάσους για να τονίσει το γεγονός ότι το μικρό εμπεριέχει το μεγάλο. Λέγει μάλιστα χαρακτηριστικά ότι, όταν περπατούμε σε ένα γνώριμο δάσος που αγαπούμε, η εμπειρία του μικρού τμήματος που βλέπουμε γύρω μας την κάθε στιγμή καθορίζεται από τη σχέση μας με την ολότητα του δάσους.⁸⁴³ Στην περίπτωση μιας ανθρώπινης παρέμβασης στο δάσος, ακόμη και αν αυτή είναι ελάχιστη σε έκταση σε σχέση με την έκταση του δάσους ή σε σημείο που δεν διακρίνεται άμεσα από τον παρατηρητή, η ολότητα *gestalt* του δάσους θα επηρεασθεί, αναφέροντας χαρακτηριστικά έναν δρόμο που περνά μέσα από την καρδιά ενός δάσους.⁸⁴⁴ Η μαγεία, η αξιοπρέπεια, η καθαρότητα, κοκ., του δάσους θα έχει χαθεί,⁸⁴⁵ παρατηρεί. Αντικειμενικά βεβαίως μπορεί να μη λείπουν παρά ορισμένα δένδρα. Μία ατομιστική αντίληψη θέτει απλώς το ερώτημα 'πόσα δένδρα;' και υπολογίζει κέρδη και ζημιές. Εν τούτοις, υποστηρίζει ο Naess, φθάνουμε στην ατομιστική αντίληψη μονάχα ξεχνώντας και «ξεμαθαίνοντας» τον αυθόρμητο τρόπο *gestalt* της αντίληψης της πρώτης παιδικής ηλικίας, που βασίζεται στους συσχετισμούς.⁸⁴⁶ Συνήθως, παρατηρεί ο Naess, η έκταση του δάσους στο χώρο θεωρείται αντικειμενική, ενώ το σύνολο *gestalt*, υποκειμενικό. Μολαταύτα ο Naess επιμένει πως για την οντολογία των συνόλων δεν υπάρχει μια χωρική πραγματικότητα διάφορη από το σύνολο *gestalt*. Αντιθέτως μάλιστα εκείνο, το οποίο ορίζεται δια των κοινωνικών συμβάσεων, είναι μια αφηρημένη δομή του πραγματικού και όχι περιεχόμενο ή μέρος του πραγματικού. Στην οντολογία *gestalt*, καταλήγει, οδηγούμαστε στη διάκριση του συμπαγούς περιεχομένου και της αφηρημένης δομής.⁸⁴⁷

⁸⁴² *Allegro, Presto*

⁸⁴³ Naess 2005, έ.α., σελ. 119. Μια κοινή εμπειρία για τους ορειβάτες επίσης.

⁸⁴⁴ Naess 1989, έ.α., σελ. 136.

⁸⁴⁵ Σε αυτά μπορούμε να προσθέσουμε την αίσθηση του κινδύνου, του μυστηρίου τη σκοτεινιά του αρχετυπικού δάσους των παραμυθιών.

⁸⁴⁶ Naess 1989, έ.α. σελ. 136. Ο όρος *gestalt*, υποστηρίζει ο Naess, δεν είναι δυνατό να αντικατασταθεί από τον ολισμό, διότι εμπεριέχει την έννοια της ιεράρχησης των συνόλων. Η επιχειρηματολογία, τονίζεται, πρέπει να αναφέρεται σε εμπειρία, βίωμα, κατά κύριο λόγο αυθόρμητο. Το αποτέλεσμα είναι η αδυναμία απολύτου διαχωρισμού του αντικειμενικού από το υποκειμενικό. Ο διαχωρισμός διατηρείται στο βαθμό που αποτελεί τμήμα της καθημερινής εμπειρίας, αν και χαρακτηρίζεται από ένα βαθμό ρευστότητας, όπως στις γνωστές εικόνες του λαγού πάπιας, ή της κούπας του Πέτρου και Παύλου.

⁸⁴⁷ Naess 2005, έ.α. σελ. 128.

Η έννοια του συνόλου, *gestalt*, και η έμφαση σε αντιστοιχίες και αναλογίες έχει φανεί χρήσιμη και στους μελετητές της συμπεριφοράς των ζώων, των ηθολόγων, οι οποίοι έχουν παρατηρήσει ότι και οι ορμέφυτες αντιδράσεις των ζώων έχουν χαρακτήρα *gestalt*. Με τον όρο *έμφυτος μηχανισμός αποδέσμευσης*⁸⁴⁸ περιγράφεται μια δομή του νευρικού συστήματος η οποία κληρονομείται, επιτρέποντας στο ζώο να αποκρίνεται με ακρίβεια σε περιστάσεις τις οποίες δεν έχει ξανασυναντήσει.⁸⁴⁹⁸⁵⁰ Πολλά πειράματα έχουν πραγματοποιηθεί με αντικείμενο τη διαφορά ανάμεσα στις ορμέφυτες αυτές αντιδράσεις απέναντι σε ένα ερέθισμα από εκείνες που είναι αποτέλεσμα εκπαίδευσης. Από αυτά έχει γίνει φανερό πως στη δεύτερη περίπτωση το ερέθισμα είναι ένα σύνολο, μια ευρύτερη έννοια και παραμένει ικανό να προξενήσει την αντίδραση ακόμη και αν κάποιες λεπτομέρειες αλλάξουν. Αν παραδείγματος χάριν ένας σκύλος έχει μάθει να ανταποκρίνεται στο ερέθισμα του κύκλου, η αντίδρασή του δε θα αλλάξει, αν του παρουσιάσουμε έναν κύκλο ζωγραφισμένο με τελείες ή παύλες αντί της συνεχόμενης γραμμής. Στην πρώτη περίπτωση αντιθέτως, στην περιοχή των ενστίκτων, δεν προξενεί την αντίδραση ολόκληρο το ερέθισμα και οι σχετικοί πειραματισμοί έχουν καταδείξει τη δυσκολία να προσδιορισθεί ένα μόνο επίμαχο χαρακτηριστικό. Παράλληλα έχουν φέρει στο προσκήνιο την ιδέα πως δεν πρόκειται μόνο για επιμέρους χαρακτηριστικά καθ' αυτά, αλλά για κάποιους σχηματισμούς από ποικίλα ετερόκλητα στοιχεία που προσλαμβάνονται από την επιλεκτική προσοχή. Αυτή η διαφοροποίηση είναι εξαιρετικά σημαντική στο ζώο διότι με αυτό τον τρόπο ελαχιστοποιείται η πιθανότητα εσφαλμένης απόκρισης στην περίπτωση που εμφανισθεί το ερέθισμα τυχαία.⁸⁵¹ Διακρίνουμε λοιπόν σε πρωταρχική, σπερματική μορφή εκείνο που εξελισσόμενο στον άνθρωπο οδηγεί σε αυτό που ονομάζουμε σφαιρική αντίληψη⁸⁵² και το οποίο προσφέρει μία ενδιαφέρουσα αφετηρία για την απόπειρα διεύρυνσης της ταύτισης.

⁸⁴⁸ *IRM, Innate Releasing Mechanism.*

⁸⁴⁹ J. Campbell, *Primitive mythology (the masks of God)*, Penguin Arcana 1991. Η αντίδραση ενεργοποιείται, όταν το ζώο συναντήσει το προδιαγραμμαμένο σήμα, του οποίου φυσικά δεν έχει προηγούμενη συνειδητή γνώση. Είναι, όπως πολύ ανατριχιαστικά παρατηρεί ο Ιωσήφ Κάμπελ, σαν κάποιο πλάσμα που γνωρίζει, να κατοικεί και να κινείται μέσα στο ζωντανό οργανισμό.

⁸⁵⁰ Αυτή είναι η λειτουργία που κάνει, επί παραδείγματος, τα μικρά της *Caretta caretta* να τρέξουν στη θάλασσα μόλις γεννηθούν ή τα νεογέννητα κοτόπουλα να κρυφτούν, μόλις αντικρίσουν γεράκι να πετά πάνω από τα κεφαλάκια τους. Ούτε περιστέρι, ούτε γλάρο, ούτε πελαργό σκιάζονται τα κοτόπουλα, μονάχα γεράκι που κινείται, ας είναι και ξύλινη μαριονέτα δεμένη με σχοινί. Άρα Οι σχηματισμοί αυτοί διατηρούν την αποτελεσματικότητά τους ακόμη και τοποθετημένοι σε μη ρεαλιστικές αναπαραστάσεις. βλ. N. Tinbergen, *The study of instinct*, Oxford, Clarendon Press, 1958, βλ. σελ. 30-31. Ο Tinbergen αναφέρεται επίσης σε μελέτες του Goethe και του Lorenz, οι οποίοι επίσης πειραματίστηκαν με ξύλινες μαριονέτες για να ξεχωρίσουν τα ενεργά από τα αδρανή χαρακτηριστικά.

⁸⁵¹ Ο περιορισμός π.χ. σε χημικά ερεθίσματα, όπως συμβαίνει σε κάποιες νυχτοπεταλούδες, όπως η *Saturnia pyri*, μπορεί να οδηγήσει σε απόπειρες του αρσενικού να ζευγαρώσει με οιοδήποτε αντικείμενο έχει την συγκεκριμένη μυρωδιά του θηλυκού, ακόμη και το αντικείμενο πάνω στο οποίο το θηλυκό απλώς καθόταν. Βλ. Tinbergen, 1958, έ.α. σελ. 32.

⁸⁵² W. Etkin, *Social behaviour from fish to man*, Phoenix Books, University of Chicago Press, 1967, σελ. 74-88.

Ε. ΤΑΥΤΙΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΞΕΝΩΣΗ

Ο Naess διατείνεται ότι η ταύτιση είναι το αντίθετο της αποξένωσης, υπό τον όρο «να χρησιμοποιήσουμε τους ασαφείς αυτούς όρους κατά τη βασική τους σημασία».⁸⁵³ Όμως πώς εννοείται η αποξένωση κατά τη βασική σημασία του όρου;

Ο Naess περιγράφει ως παράδειγμα ένα επεισόδιο κατά το οποίο μικρά παιδάκια ψεκάζουν έντομα σε ένα γυάλινο παράθυρο με ένα εντομοκτόνο και διασκεδάζουν καθώς τα βλέπουν να πέφτουν. Αρκεί κάποιος να τους επιστήσει την προσοχή σε στοιχειώδεις ομοιότητες που έχουν με τα όντα αυτά για να πάψουν να συμπεριφέρονται τόσο άκαρδα, επισημαίνει ο Naess στην οικοσοφία του. Τα παιδιά είναι αποξενωμένα διότι δεν διακρίνουν το κοινό ανάμεσα στον εαυτό τους και τα έντομα αλλά εστιάζουν την προσοχή τους στη διαφορά. Αν είχαν εκπαιδευτεί από μικρά με διαφορετικό τρόπο θα έδειχναν ενσυναίσθηση απέναντι στα μικροσκοπικά πλάσματα. Η αδιαφορία ο διαχωρισμός και η αποστασιοποίηση είναι τα κύρια σημεία αυτής της συναλλαγής που οδηγούν στην αποξένωση. Ο Naess στην περίπτωση αυτή αναφέρεται και στα οφέλη του ανθρωπομορφισμού στην εκπαίδευση των παιδιών, η οποία τα βοηθεί να αισθανθούν αισθήματα ταύτισης. Μολαταύτα, διατείνεται, αν και παραδέχεται ότι δεν μπορεί να δώσει σαφή εξήγηση, η αναίρεση της αποστασιοποίησης και η συνακόλουθη ταύτιση η οποία οδηγεί στη διεύρυνση του εαυτού, δεν καταλήγει ποτέ στη δημιουργία μαζών ή ενός υπεροργανισμού που λειτουργεί σαν ένα ον.⁸⁵⁴ Ο Naess συμπληρώνει ότι εκτός από το εκπαιδευτικό σύστημα υπεύθυνη για τη νοοτροπία που οδηγεί στην αποξένωση είναι και η γενικότερη απομάκρυνση του ανθρώπου από τη φύση,⁸⁵⁵ και ότι δι' αυτής της οδού η διαδικασία της ωρίμασης του ατόμου παρεμποδίζεται, ενώ η αυτοεκτίμηση, σκληραίνοντας, παγιώνεται σε έναν εγωισμό αντί να απαλυνθεί και να διευρυνθεί φθάνοντας στην αυτοπραγμάτωση.

Στ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Λαμβάνοντας υπ' όψη την περιγραφή του Naess για το περιστατικό που του ενέπνευσε την περί ταυτίσεως ιδέα, είναι δυνατό να ειπωθεί ότι σε πρώτη ανάγνωση η πρόταση αναφέρεται σε μία προτροπή για άμεση αισθαντική σχέση με τα φυσικά όντα σύμφωνη και με τα λεγόμενα του Σπινόζα.⁸⁵⁶ Είναι η διεύρυνση της αυθόρμητης αντίδρασης απέναντι σε ένα έμβιο ον που βασανίζεται και που συνήθως

⁸⁵³ Naess 1985 έ. α. , σελ. 262 και σημ 8.

⁸⁵⁴ Naess A., *Ecology, community and lifestyle*, έ. α. σελ. 173

⁸⁵⁵ Naess 1985 έ. α. , σημ. 8.

⁸⁵⁶ Ο Σπινόζα εφιστά την προσοχή μας εις «το ποιόν του αντικείμενου με το οποίο συνδεόμαστε από αγάπη. Πράγματι, ένα αντικείμενο που δεν εμπνέει αγάπη δεν προκαλεί ούτε αντιδικίες, ούτε λύπη αν τύχει και χαθεί, ούτε φθόνο αν το έχει άλλος, ούτε φόβο ή μίσος, με λίγα λόγια, καμία συγκίνηση. Κι αυτά ακριβώς όλα τα προκαλεί μόνο η αγάπη των φθαρτών πραγμάτων, όπως δηλαδή όλα όσα μόλις αναφέραμε. Αλλά η αγάπη για ένα πράγμα αιώνιο και άπειρο μόνο με χαρά τρέφει τα ενδόμυχα της ψυχής, και με χαρά μη αναμειγμένη με κανενός είδους λύπη κάτι άκρως επιθυμητό, που αξίζει να το αναζητάμε με όλη μας τη δύναμη.» Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, μτφ. Βασιλικής Γρηγοροπούλου, Β. Jacquemart, Εκδ. Πόλις Αθήνα 2005, σελ. 26-27

περιορίζεται είτε στον άνθρωπο είτε σε συγκεκριμένους φυτικούς και ζωικούς οργανισμούς αλλά και η αγάπη, η οποία συνήθως περιορίζεται σε υλικά φθαρτά αγαθά, να μας συνδέσει με την αιώνια και άπειρη φύση. Μπορούμε επίσης να τη χαρακτηρίσουμε ως προσπάθεια αναγνώρισης και αποδοχής μίας ψυχικής συνισταμένης, που συνεπικουρεί τη διανοητική σύλληψη και φορτίζει συγκινησιακά τις αναπόφευκτες πρακτικές σχέσεις και δεσμούς που επιβάλλει η επιβίωση και τις οποίες εξετάζει και αποδεικνύει επαρκώς η οικολογική επιστήμη. Από αυτά γίνεται φανερό ότι πρόκειται για αφετηρία μίας νέας ζωής. Δεν πρόκειται για ένα τέλος, για τον τελικό σκοπό μίας προγενέστερης διεργασίας, αλλά για μία εμπειρία που μας εξωθεί στην απόφαση να καθιερώσουμε μία νέα μορφή ζωής καλλιεργώντας την οικολογική συνείδηση. Η έννοια της μορφής ζωής εξυπηρετεί διότι είναι δυνατόν να περιλαμβάνει πολυάριθμους τρόπους έκφρασης όπως γίνεται φανερό από την ύπαρξη πολλών οικοσοφιών με προσωπικό χαρακτήρα. Οι οικοσοφίες αυτές εναρμονίζουν το ατομικό με το συλλογικό, το οποίο ορίζουν ως ανθρώπινη κοινωνία και ως οικόσφαιρα και έχουν τελεολογικό χαρακτήρα διότι περιγράφουν μία μορφή ζωής που οδηγεί στην αυτοπραγμάτωση. Όπως αναφέρει ο Κ. Βουδούρης⁸⁵⁷ η μορφή ζωής αποτελεί συνύφανση προσωπικών τάσεων με κανόνες τους οποίους ακολουθεί το άτομο και με τους σκοπούς που επιδιώκει όπως και με τις αξίες τις οποίες ακολουθεί. Στον *Φαίδωνα* μάλιστα ο Πλάτων εμφανίζει τον φιλόσοφο να διάγει μορφή ζωής περιγραφόμενης δια της μελέτης του θανάτου.⁸⁵⁸

Ανάλογη εμπειρία αλλαγής μορφής ζωής συναντούμε και στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου* του Σπινόζα,⁸⁵⁹ η οποία τον οδηγεί να αποποιηθεί την αναζήτηση των εφήμερων αγαθών, όπως η δόξα και τα πλούτη και να αφοσιωθεί στο φιλοσοφικό βίο. Στην περίπτωση της ταύτισης με τη φύση ο ενδιαφερόμενος φαίνεται ότι παύει να ενδιαφέρεται καθ' υπερβολήν για τα εφήμερα καταναλωτικά αγαθά και στρέφει το ενδιαφέρον του στην αναζήτηση μορφής ζωής που εναρμονίζεται με τον κόσμο. Ο Σπινόζα κάνει λόγο για μία βεβαιότητα όπως εκείνη που έχουμε σχετικά με το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου.⁸⁶⁰

Κατά τον Naess, το βίωμα της αιφνίδιας φώτισης θαυμαστού βάθους οφείλει να είναι γερά αγκυροβολημένο σε μία ώριμη ολοκληρωμένη προσωπικότητα, η οποία για να δημιουργηθεί χρειάζεται πολύχρονη και εντατικές προσπάθειες.⁸⁶¹ Την αιφνίδια αυτή φώτιση αναφέρει ο Naess και ως *gestalt switch*, στροφή *gestalt*, και παρατηρεί ότι αρχικά ο καθένας μας βλέπει τον κόσμο με έναν τρόπο, αλλά, καθώς αυξάνει ο βαθμός συνειδητοποίησης των μη προφανών σχέσεων, μία άλλη

⁸⁵⁷ Βουδούρη Κ., *Ψυχή και πολιτεία, έρευνα επί της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνος*, Διατριβή επί Διδακτορία, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου, Αθήνα 1970, σελ. 264

⁸⁵⁸ Βουδούρη Κ., *Ψυχή και πολιτεία*, έ. α. σελ. 42

⁸⁵⁹ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, έ. α., σελ.23 Έβλεπα φυσικά ποια πλεονεκτήματα εξασφαλίζουν οι τιμές και τα πλούτη και ότι ήμουν αναγκασμένος να αποφεύγω να τα αναζητώ εάν ήθελα να καταπιαστώ σοβαρά με αυτή την καινούρια και διαφορετική αναζήτηση.

⁸⁶⁰ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, έ. α., σελ. 66-67

⁸⁶¹ A. Naess, "Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza?", in J. Wetlesen (ed.), *Spinoza's philosophy of man, Proceedings of the Scandinavian Symposium of 1977*, Oslo: Universitetsforlaget, σελ. 136-158, 1978.

κατανόηση έρχεται αιφνίδια στο φως και πραγματοποιούμε μία ξαφνική αλλαγή και τα πράγματα ξεκαθαρίζουν. Πρόκειται για μία εμπειρία του τύπου «Α! Μάλιστα», αναφέρει, μία στιγμή επίγνωσης, οξυδέρκειας, διορατικότητας, ενόρασης.⁸⁶²

Σχετικά με το ζήτημα αυτό ο Russell αναφέρεται στην τάση που ωθεί τον άνθρωπο προς την επιστημονική κατανόηση του κόσμου και σε εκείνη που τον ωθεί στο *μυστικισμό* με την ευρύτερη έννοια και θεωρεί ότι ολόκληρη η προσπάθεια του ανθρώπου να συλλάβει τον κόσμο με τη σκέψη, πραγματώνεται μέσα από τη συμφωνία και τη διαφωνία των δύο αυτών τάσεων. Κάποιοι στοχαστές, επιστημαίνει, όπως ο Hume, ακολουθούν αποκλειστικά το μονοπάτι του επιστήμονα, ενώ άλλοι, όπως ο Blake, δεν κρύβουν την αντιπάθειά τους για τις επιστήμες, ακολουθώντας τον δρόμο του μύστη. Μολαταύτα οι σπουδαιότεροι άνθρωποι έχουν καταφέρει να εναρμονίσουν τις δύο αυτές τάσεις δια της φιλοσοφίας, γεγονός που την καθιστά, κατά τη γνώμη ορισμένων, κάτι σπουδαιότερο από την επιστήμη και το μυστικισμό.⁸⁶³ Ο Naess, όπως έχουμε δει, δεν θεωρεί την ταύτιση μυστική εμπειρία, μολαταύτα αποδέχεται την προσφορά της διαίσθησης. Και ο Russell επίσης παραδέχεται ότι υπάρχει ένα στοιχείο σοφίας στο μυστικό τρόπο του «αισθάνεσθαι», το οποίο δεν προσεγγίζεται δι' άλλης οδού. Και αν αυτό αληθεύει, συνεχίζει, τότε είναι δυνατό να επαινεθεί ο μυστικισμός όχι ως πίστη, αλλά ως στάση ζωής. Το συμπέρασμα που προκύπτει αποκλειστικά από το συναίσθημα της μυστικής εμπειρίας αντιθέτως το θεωρεί εσφαλμένο ονομάζοντάς το δόγμα, αν και το συναίσθημα αυτό, όταν χρωματίζει και ενημερώνει όλες τις άλλες σκέψεις και τα αισθήματα, εμπνέει κατά την άποψη του, το υψηλότερο στον άνθρωπο.⁸⁶⁴

Ο Κ. Τσάτσος,⁸⁶⁵ όπως είδαμε αναφέρεται στην μυθολογική συνείδηση και τον συστηματικό επιστημονικό λόγο και μας προτρέπει να μην περιχαρακωθούμε, παρά φύσιν, στην περιοχή της διάνοιας αγνοώντας τη θρησκευτική και αισθητική νόηση. Κατά τον Κ. Τσάτσο ο μύθος «μετέχει» της διάνοιας, διότι αποβλέπει στη νόηση ενός αντικειμένου, αλλά δίχως να πειθαρχεί απόλυτα στη λογική, αφού παρεμβάλει άλογους παράγοντες.⁸⁶⁶ Αν ονομάζαμε τους παράγοντες αυτούς φαντασία, επιμένει ο Τσάτσος, θα ήταν δυνατό να πούμε ότι, ενώ στην επιστημονική γνώση λειτουργεί καθαρά και μόνο η διάνοια, στη νόηση του μύθου λειτουργεί η διάνοια, συνδυασμένη με τη φαντασία. Η Δάφνη τρέχοντας γίνεται θάμνος, η Αλκυών γίνεται πουλί και ο Naess, διασχίζοντας μία μικροσκοπική πύλη, την οποία η ζωολογική κατάταξη ονομάζει ψύλλο, γίνεται ένα με τη φύση. Και εφόσον συμβαίνει αυτό, δηλαδή ο κάθε άνθρωπος μπορεί να ταυτιστεί με τη φύση, η στάση του Naess δεν

⁸⁶² A. Naess, 1989, *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*. Εισαγωγή και επιμέλεια Rothenberg D., 6th edition, Cambridge: Cambridge University Press, βλ. εισαγωγή σελ. 8. Ο Rothenberg αναφέρει ότι ο στόχος της οικосоφίας T του Naess είναι να προξενήσει στον αναγνώστη τη στροφή αυτή και οι μέθοδοι είναι ποικίλες. Την αποκαλεί μάλιστα conversion, που αποδίδεται ως μετατροπή αλλά και ως προσηλυτισμός.

⁸⁶³ B. Russel, *Mysticism and logic and other essays*, London George Allen &Unwin, 1949, σελ. 1-33, βλ. σελ. 1.

⁸⁶⁴ B. Russel, έ. α. σελ. 11-12

⁸⁶⁵ Κ. Τσάτσου, «Η έννοια του μύθου: εισαγωγή στη μυθική σκέψη του ανθρώπου», στο Ι.Θ. Κακριδή (ed.), *Ελληνική μυθολογία*, τόμος 1^{ος}, 1986, σελ. 15-21, σελ.15-16.

⁸⁶⁶ Όπως, στην περίπτωση της ταύτισης, την ιδέα ότι βλέπουμε τον εαυτόν μας μέσα σε έναν ψύλλο.

είναι δυνατόν να πούμε ότι χαρακτηρίζεται από τη μισανθρωπία. Ο Naess προσθέτει επίσης τη μέριμνα του ανθρώπου για τη φύση, η οποία αποτελεί αυθόρμητο αποτέλεσμα της ταύτισης, η οποία, συμπλέκοντας άνθρωπο και φύση σε μία ευγενή αντίστιξη, παρέχει την αναγκαία αντιστάθμιση του απαιτητικού χαρακτήρα της νεωτερικής τεχνικής.⁸⁶⁷ Είναι άλλωστε γνωστό ότι οι ανταγωνιστικές τάσεις καθιστούν ένα σύστημα σταθερό αρκεί να εξισορροπούνται. Τα ζώα μπορούν και κινούνται εξ αιτίας της λειτουργίας των ανταγωνιστικών μυών. Ένα κατάρτι μπορεί και παραμένει ορθό επειδή τα ξάρτια το τραβούν προς αντίθετες κατευθύνσεις.⁸⁶⁸ Ο συνδυασμός δύο αντιθέτων στοιχείων, του έλλογου και του άλογου, που συλλειτουργούν μέσα στη συνείδηση για να συνθέσουν το μυθικό γεγονός δεν πρέπει να μας ξενίζει, ισχυρίζεται ο Τσάτσος, διότι και στην τέχνη απαντούμε το ίδιο φαινόμενο, το συνδυασμό μορφών και νόμων του λόγου με την άλογη δύναμη της φαντασίας.⁸⁶⁹ Με αφετηρία τη σκέψη αυτή του Κ. Τσάτσου είναι δυνατόν η περί ταυτίσεως ιδέα του Naess να θεωρηθεί και ως μια ποιητική προσέγγιση της φύσης. Άλλωστε και ο ίδιος ο Naess κάνει λόγο για τη διατήρηση και καλλιέργεια της μυθοποιητικής φαντασίας η οποία μας επιτρέπει να διοχετεύουμε τα αισθήματα της παιδικής ηλικίας σε νέες περιστάσεις και εμπειρίες, αν και παραδέχεται πως λίγοι άνθρωποι ενδιαφέρονται να διατηρήσουν τις παλιές μυθικές επινοήσεις τους ή να δημιουργήσουν νέες. Πιστεύει ωστόσο ότι η εκπαίδευση θα μπορούσε να συμβάλλει προς την κατεύθυνση αυτή.⁸⁷⁰

Ενδιαφέρουσες σκέψεις όσον αφορά το ζήτημα της πολυπλοκότητας της σύλληψης του εαυτού μας σε σχέση με την ταύτιση, προσφέρει ο Παπανούτσος στο δοκίμιο «Η διπλή προοπτική»,⁸⁷¹ όπου εξετάζεται η περίπτωση το πρόσωπο που κρίνεται από τον εαυτόν του ή από τους άλλους, να βλέπει ή να βλέπεται από αυτούς όχι με μία αλλά ταυτόχρονα με δύο οπτικές γωνίες, ανάλογα με το πώς τοποθετεί ο ίδιος τον εαυτόν του ή τοποθετείται από τους άλλους μέσα σε έναν ορισμένο κύκλο ζωής και με μία ορισμένη ιδιότητα, άλλη στην πρώτη περίπτωση και άλλη στη δεύτερη. Η προσέγγιση αυτή καταλήγει στη δημιουργία ενός δίπτυχου με δύο ριζικά διαφορετικές, αλλά υποτιθέμενα ισότιμες εικόνες, οδηγώντας τον Παπανούτσο να

⁸⁶⁷ Ο φλοιός της γης αποκαλύπτεται ως ανθρακούχο λεκανοπέδιο και το έδαφος σαν αποθήκη μεταλλευμάτων. Τελείως διαφορετικά εμφανίζεται το χωράφι που ο χωρικός καλλιεργούσε κάποτε, όταν 'καλλιεργώ' σήμαινε ακόμη περιβάλλω με φράχτη και περιβάλλω με φροντίδα. Ο χωρικός κατά τη σπορά, εμπιστεύεται το σπόρο στις δυνάμεις της ανάπτυξης και φροντίζει αυτός ο σπόρος να ευημερήσει. Στο μεταξύ η καλλιέργεια των αγρών συμπαρασύρεται από τη δίνη μιας νέας καλλιεργητικής μεθόδου που ζητεί από τη φύση να παράγει. Η απαίτηση αυτή έχει την έννοια της πρόκλησης. Η αγροκαλλιέργεια είναι σήμερα μια μηχανοκίνητη βιομηχανία τροφίμων. Ο αέρας απαιτείται για την παροχή αζώτου, το έδαφος για την παροχή των μεταλλευμάτων. Μ. Heidegger, *Essays et conferences*, Gallimard, Paris 1958, μτφ. αποσπ. Δ. Λάνγκ. σελ. 20-21.

⁸⁶⁸ Konrad Lorenz, *On aggression*, University Paperback Edition, Cox & Wyman Limited, Norfolk, 1970, σελ. 80

⁸⁶⁹ Ως παραδείγματα του γεγονότος ο Τσάτσος αναφέρει τον Θεοτοκόπουλο, ο οποίος, για να εκφράσει το καλό και το υψηλό, παραβιάζει όλους τους νόμους της ανατομίας μέχρι ενός ορίου. Όπως επίσης και ο Modigliani, ο Bosch, ο Rodin και ο Πικάσο, αλλά και οι καλλιτέχνες οι οποίοι επιδιώκουν το τέλει κάλλος, διότι και αυτό είναι «παρα φύσιν».

⁸⁷⁰ Naess A., *Life's philosophy: reason and feelings in a deeper world*, University of Georgia Press, Athens and London, 2002, σελ. 146

⁸⁷¹ Ε. Π. Παπανούτσου, *Ο λόγος και ο άνθρωπος*, Εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1971, κεφ. 4, σελ. 166-170.

διερωτηθεί αν βρισκόμαστε αντιμέτωποι με πραγματικό ή απλώς φαινομενικό, λογικό ή ηθικό (ή και τα δύο ταυτοχρόνως) σκάνδαλο.⁸⁷² Ο Παπανούτσος διευκρινίζει ότι, όταν οι «κύκλοι ζωής» τέμνονται, τόσο στις έννοιες, όσο και στα πράγματα, οι μορφές συμπεριφοράς που αναφέρονται στους κύκλους τούτους της ζωής, δεν είναι μεγέθη ασύγκριτα μεταξύ τους, αλλά μπορούν να μετρηθούν με κοινά μέτρα. Ο Παπανούτσος δεν έχει βέβαια διευρύνει την οπτική του ώστε να συμπεριλάβει και άλλα ζωικά είδη αλλά περιορίζεται στα του ανθρώπου. Βρίσκεται επίσης σε συμφωνία με τον Naess αποδεχόμενος ότι είναι δυνατό να υπάρξουν «κύκλοι ζωής», πλευρές του εαυτού μας, ως αυθύπαρκτες περιοχές, όπου καθένας διέπεται από τους δικούς του νόμους και τηρεί τη δική του κλίμακα αξιών, χωρίς τούτο να αποτελεί ούτε λογική ούτε ηθική ανωμαλία και δίχως να παύει να είναι ο ίδιος άνθρωπος.⁸⁷³ Σχετική με το πρόβλημα που μας απασχολεί είναι επίσης η τελευταία περίπτωση την οποία εξετάζει, όπου τα δύο σύνολα, «κύκλοι ζωής» ή πλευρές του εαυτού μας, δεν τέμνονται απλώς, αλλά το ένα εμπεριέχεται στο άλλο, κατά τη σχέση της ιδιαίτερης πατρίδας προς την ανθρωπότητα. Εδώ διευκρινίζει ότι όσον αφορά τα αισθήματα και το φρόνημα, ασύμπτωτο δεν μπορεί να υπάρξει ανάμεσα στην πατρίδα και την ανθρωπότητα ως εστίες ζωής και πολιτισμού: ούτε εννοείται, ούτε επιτρέπεται ο καλός πολίτης του κόσμου να είναι κακός πατριώτης, ούτε αντίστροφα. Όμως όταν, τονίζει, ο θρίαμβος της πατρίδας, ο προερχόμενος όχι από την τάξη των πραγμάτων, αλλά από τα εγκλήματα των ανθρώπων, ισοδυναμεί κατά την πεποίθησή τους,⁸⁷⁴ με μιαν ανεπανόρθωτη συμφορά της ανθρωπότητας, οι άνθρωποι εξεγείρονται ως πολίτες του κόσμου,⁸⁷⁵ επιβεβαιώνοντας τον διασταλτό χαρακτήρα του «εαυτού».⁸⁷⁶

Η ταύτιση του ανθρώπου με τη φύση, ως οδός προς την αυτοπραγμάτωση, θεωρείται εσωτερική σχέση και συγχρόνως, κατά τον Naess, συνειδητή ηθελημένη ενέργεια, ελεύθερη πράξη συνειδήσεως. Βάσει των λεγομένων του Moore, ο οποίος αρνείται μολαταύτα την ύπαρξη των εσωτερικών σχέσεων,⁸⁷⁷ η ταύτιση είναι ως εκ

⁸⁷² Παπανούτσου, σελ. 167.

⁸⁷³ Παπανούτσου, σελ. 170 και 168.

⁸⁷⁴ Η αναφορά στην «πεποίθησή του» λογικά σχετίζεται με αυτό που ονομάζει αυθύπαρκτη περιοχή του εαυτού μας για τη δυνατότητα ύπαρξης της οποίας όμως δεν προσφέρει άλλες πληροφορίες.

⁸⁷⁵ Ταυτιζόμενοι με τον κόσμο, κατά την ορολογία του Naess

⁸⁷⁶ Αισθάνονται, γράφει ο Παπανούτσος, ότι στους δικούς των ώμους είναι βαρύτερες οι ευθύνες των πεπρωμένων του και βιάζουν με σπαραγμό ψυχής, την απροσδόκητη αντινομία με την έκθλιψη του ηθικά ασθενέστερου σκέλους της. Έ.α. σελ. 170, όπου φέρει ως παράδειγμα τη ναζιστική Γερμανία.

⁸⁷⁷ Η θέση του Moore διαφοροποιείται από εκείνη του Russell, διότι η επίθεση του Moore κατά του δόγματος των εσωτερικών σχέσεων δεν είχε στόχο να υποστηρίξει την αντίθετη θέση των εξωτερικών σχέσεων. Οπωσδήποτε ορισμένες σχέσεις είναι πράγματι εσωτερικές, όπως εκείνη του χρώματος πορτοκαλί ανάμεσα στο κόκκινο και το κίτρινο. Η προσπάθεια του Moore στοχεύει στην κατάρριψη της ιδέας ότι όλες οι σχέσεις είναι εσωτερικές και επίσης να καταδείξει τη διττότητα των σχέσεων, οι οποίες είναι δυνατό να εμφανίζονται ως εσωτερικές κατά μια έννοια και εξωτερικές κατά άλλη έννοια σε συμφωνία επίσης με τον Whitehead, ο οποίος όμως αναφέρθηκε σε «αιώνια αντικείμενα», τα οποία σχετίζονται μόνον εξωτερικά προς τις πραγματικές οντότητες, ενώ κάθε πραγματική οντότητα σχετίζεται εσωτερικά προς όλα τα αιώνια αντικείμενα. Βλ. Λ. Μπαρτζελιώτη, *Ο αναθεωρημένος υποκειμενισμός του Alfred North Whitehead*, Αθήνα 1984, σελ. 59.

τούτου πραγματική, υπάρχει, ως «πράξις της συνειδήσεως».⁸⁷⁸ Οφείλουμε να παραδεχθούμε ότι η κατάσταση είναι αρκετά περίπλοκη, διότι η ταύτιση εμφανίζεται ως ηθελημένη σύναψη εσωτερικής σχέσης δια της συνειδητοποίησης μιας προϋπάρχουσας σχέσης την οποία βεβαιώνει η επιστημονική έρευνα και την οποία και αναγνωρίζουμε αιφνιδίως, εξ αιτίας ενός συγκινησιακά φορτισμένου βιώματος το οποίο λειτουργεί ως αφορμή. Μία ασυνείδητη ως ένα βαθμό σχέση αναδύεται στην ανθρώπινη συνείδηση μέσα από συγκεκριμένα επεισόδια, φορτισμένη με αισθήματα και ενεργητική διάθεση, ετοιμότητα και βούληση για δράση. Η έμφαση τοποθετείται στη συνοδοιπορία, στα αδελφά όντα με τα οποία μοιραζόμαστε μια κοινή μοίρα,⁸⁷⁹ ή στη συμμετοχή σε έναν εξελισσόμενο κόσμο, δίχως αναφορά στον οποίο, εκείνο που είμαστε δεν είναι δυνατό να περιγραφεί επαρκώς. Πράγματι όπως είδαμε, η ταύτιση παρουσιάζεται στη βιβλιογραφία ως πολυσθενής όρος. Εξετάζεται ταυτόχρονα ως φυσική πραγματικότητα, συγκινησιακά φορτισμένο βίωμα, μέχρι ενός σημείου ορμέμφυτη αντίδραση και συγχρόνως αποτέλεσμα παιδείας που εκφράζονται ως τρόπος ζωής και ειδική μέθοδος καλλιέργειας της Γης.⁸⁸⁰

Όσον αφορά τις ορμέμφυτες τάσεις, είναι βέβαιον ότι υπάρχουν όντα με τα οποία έχουμε δυσκολία να ταυτιστούμε, φυσικοί μας εχθροί ούτως ειπείν, ή πράξεις των όντων του μη ανθρώπινου κόσμου, φυτικού ή ζωικού, με τις οποίες διαφωνούμε εξ αιτίας ειδικών ανθρώπινων χαρακτηριστικών μας. Είναι σημαντικό λοιπόν να μην συγχέεται η ταύτιση με τα φαινόμενα απλής μετάδοσης ενός συναισθήματος ή κατάστασης, τα οποία είναι ακούσια.⁸⁸¹ Στις περιπτώσεις αυτές δεν υπάρχει επίγνωση της ξένης λύπης ή χαράς. Ο Ρωμανός αναφέρεται στην μετάδοση του συναισθήματος, γνωστό χαρακτηριστικό της ψυχολογίας των μαζών, επισημαίνοντας μάλιστα ότι η σύγχυση ακριβώς της αληθούς συμπάθειας, στην οποία όπως είδαμε θεμελιώνεται η ταύτιση, με την απλή μετάδοση του συναισθήματος βρίσκεται κατά την άποψή του, στη βάση της απόρριψης της ηθικής της συμπόνιας από τον Νίτσε.⁸⁸² Ο Σέλερ αναφέρεται εκτενώς στην *θυμική μετάδοση* και στα προβλήματα που την ακολουθούν όσον αφορά τα άτομα αλλά και τα πλήθη. Κατά τον Σέλερ πρόκειται για

⁸⁷⁸ Ο Moore εδέχετο ότι τα όντα στο σύμπαν είναι δύο ειδών: εκείνα τα οποία υπάρχουν και εκείνα τα οποία απλώς είναι, αλλά δεν υπάρχουν. Η διάκρισις μεταξύ του απλώς είναι και υπάρχουν προσδιορίζεται ως εξής: Στην κατηγορία του όντος υπάρχουν τρία είδη αντικειμένων, τα επιμέρους, τα καθόλου και οι αλήθειες ή τα γεγονότα. Από αυτά υπάρχουν μόνον τα επιμέρους όντα. Τα επιμέρους όντα διακρίνονται εις υλικά πράγματα, δεδομένα των αισθήσεων, πράξεις της συνειδήσεως, όγκους και χρονικά διαστήματα.

⁸⁷⁹ Η μοίρα, εκ του μείρομαι, είναι το τμήμα, μέρος του όλου, το μερίδιο το μερτικό.

⁸⁸⁰ Fukuoaka Masanobu, *Η επανάσταση Θεού, Φύσης και ανθρώπου (Η επανάσταση του ενός άχρουν-Ανακεφαλαίωση) μτφ. Παναγιώτης Μανίκης 1995 Σίνδος, Θεσσαλονίκη*

⁸⁸¹ Στη ρήση του Naess, «αν κάποιος κάνει εμετό, δεν θα ταυτιστώ ηθελημένα μαζί του σε αυτό», διαφαίνεται ένας προβληματισμός σχετικά με την καθαρά ορμέμφυτη αντανακλαστική ενέργεια και την αληθή συμπάθεια.

⁸⁸² Ρωμανού Π. Κ., *Οικείωσις, Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής του Ανρί Μπερζόν*, μτφ. Αναγνώστου Λευτέρη, Εκδόσεις Τυπωθήτω-Δάρδανος 2001, βλ. σελ. 227. «Το συμπάσχειν κάνει το ίδιο το πάσχειν μεταδοτικό. Ανάλογα με τις περιστάσεις μπορεί έτσι η συνολική απώλεια ζωής και ζωτικής ενέργειας να φθάσει σε ένα βαθμό παράλογο σε σχέση με την αρχική αιτία (η περίπτωσης θανάτου του Ναζωραίου) και αυτό το καταθλιπτικό... ένστικτο... είναι, τόσο ως πολλαπλασιαστής της αθλιότητας όσο και ως συντηρητής κάθε ελεεινότητας, ένα βασικό εργαλείο αύξησης της παρακμής». *Ο Αντίχριστος* αφορ. 7

τις περιπτώσεις εκείνες, κατά τις οποίες ενδίδουμε στη γενική ευθυμία ή θλίψη της ομήγυρης και αφηνόμαστε να μας «πάρει το ρεύμα».⁸⁸³ Αυτό όμως, επισημαίνει ο Σέλερ, δεν έχει σχέση με τη συμπάθεια, διότι δεν υπάρχει μετοχή στις εσωτερικές εμπειρίες. Η θυμική μετάδοση είναι δυνατόν να διογκωθεί σε χιονοστιβάδα, οδηγώντας σε συλλογική θυμική έξαρση, γεννώντας την ιδιάζουσα εκείνη κατάσταση υπό το κράτος της οποίας η «μάζα» ενεργεί, χωρίς να λαμβάνει υπ' όψιν της τις προθέσεις των ατόμων που την απαρτίζουν και επιτελεί πράξεις των οποίων ουδείς αναλαμβάνει την ευθύνη.⁸⁸⁴

Όσον αφορά το ερώτημα της υπεράσπισης της φύσης ωσάν να ήταν αυτοάμυνα, το οποίο με πλάγιο τρόπο διαχωρίζει τους ανθρώπους σε φατρίες, οι υπερασπιστές της φύσης εναντίον των καταπατητών, είναι δυνατό να ειπωθούν τα εξής: προσεγγίζοντας τον άνθρωπο εξελικτικά παρατηρούμε ότι οι αλλαγές στον κοινωνικό βίο και οι αλλαγές τις οποίες επιφέρει η τεχνολογική πρόοδος στις κοινωνίες μας, είναι πράγματι ριζικές. Οι φυλογενετικές προσαρμογές, οι οποίες καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό τη συμπεριφορά μας⁸⁸⁵ εξελίχθηκαν για να υποστηρίξουν ένα όν, το ανθρώπινο, το οποίο διαβιούσε σε μικρές κοινωνίες κυνηγών και τροφοσυλλεκτών, και οι οποίες ελάχιστα εξυπηρετούν τη ζωή στις σύγχρονες ανώνυμες και πολυάνθρωπες μεγαλουπόλεις. Η ζωή των ενστίκτων, η οποία κατά μέγα μέρος καθορίζει την καθημερινότητα,⁸⁸⁶ έχει ελάχιστα διαφοροποιηθεί συγκριτικά με την τεχνολογία, την οποία ο άνθρωπος καλείται να διαχειριστεί.⁸⁸⁷ Ταυτιζόμενοι με τη φύση, εντάσσοντας τον άνθρωπο ως φυσικό ον στο ευρύτερο πλαίσιο, αποκτούμε καλύτερη αντίληψη των προβλημάτων αυτών, διακρίνοντας στη βάση τους όχι απαραίτητως «ελαττώματα», τα οποία είναι δυνατό να μας οδηγήσουν στο ρατσισμό, την μισανθρωπία και το κοινωνικό αδιέξοδο, αλλά ζωτικά χαρακτηριστικά, τα οποία εξελίσσονται για να είναι λειτουργικά σε συγκεκριμένα πλαίσια αναφοράς και εκτός αυτών αποκτούν διάφορο ρόλο, όπως η επιθετικότητα σε καιρό πολέμου, σε αντιδιαστολή με το ίδιο χαρακτηριστικό σε καιρό ειρήνης, η επεκτατικότητα ως χαρακτηριστικό του πρωτογενούς εποικιστή, του πιονιέρου και αντιθέτως του ατόμου στην οργανωμένη κοινωνία, η εξασφάλιση του μεγαλύτερου καρπού για τον τροφοσυλλέκτη του δάσους και για τον αδελφό μοναχό ή το διευθυντή κατά το δείπνο του ορφανοτροφείου, η υπερβολική γονιμότητα σε καιρούς που οι πληθυσμοί αποδεκατίζονται από επιδημίες και σε περιόδους

⁸⁸³ Σέλερ Μαξ, *Φύση και μορφές της συμπάθειας. Συμβολή στη μελέτη των νόμων της θυμικής ζωής*. μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Εκδ. Καστανιώτη, Μέγιστα Φιλοσοφικά, Αθήνα 2002, σελ. 33

⁸⁸⁴ Σέλερ, έ.α. σελ. 34. Πράγματι, η διαδικασία της μεταδοτικότητας γεννά σκοπούς και στόχους πέρα από τις επί μέρους προθέσεις των ατόμων που απαρτίζουν τη μάζα.

⁸⁸⁵ Και ειδικά όσον αφορά την καταστροφή της φύσης.

⁸⁸⁶ Η λειτουργία των πανίσχυρων ενστίκτων που δεν έχουν αποσβεσθεί στον άνθρωπο, αλλά απεναντίας ως ορμές τον καταδυναστεύουν ακόμη περισσότερο από τα άλλα ζώα. Η πιο ανεπτυγμένη διάνοια του ανθρώπου δεν αφανίζει τις ορμές, αλλά σοφίζεται τρόπους να τις ικανοποιεί με μεγαλύτερη ένταση και διάρκεια, ισχυρίζεται ο Παπανούτσος. Βλ. έ. α. σελ. 186.

⁸⁸⁷ Θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι άνθρωποι με συναισθηματικά κατάλοιπα ανθρώπου των σπηλαίων αυτή τη στιγμή επιδίδονται σε αγώνες ταχύτητας στα οδικά δίκτυα ή χειρίζονται όπλα μαζικής καταστροφής ως αρχηγοί στρατιωτικών δυνάμεων.

υπερπληθυσμού, και τα συναφή.⁸⁸⁸ Αποφεύγουμε έτσι να οδηγηθούμε σε επικίνδυνες περιοχές καταλήγοντας στη σκέψη ότι οφείλουμε να διαχωρίσουμε τους ανθρώπους σε στρατόπεδα, διαχωρισμός ο οποίος άλλωστε δεν είναι συνεπής με το πνεύμα της βαθείας οικολογίας. Διότι βεβαίως από ποιόν άλλον πλην του ανθρώπου θα ήταν δυνατόν να υπερασπίσουμε τη φύση και άνθρωπος ως φυσικό ον δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί εχθρός της φύσης.

Από αυτά γίνεται φανερό ότι η ταύτιση μπορεί να συνταιριαστεί επιτυχώς με διάφορες προσεγγίσεις της φύσης, δεσμεύοντας τρόπον τινά τον άνθρωπο στις αποφάσεις του ώστε να αποφεύγει εκουσίως να δρα με γνώμονα αποκλειστικά το εγωιστικό του συμφέρον. Είναι επίσης δυνατό να χαρακτηριστεί και ως τρόπος αποφυγής της αποδοχής της λογικής ως μόνου οδηγού κατά την ενασχόλησή μας με το φυσικό κόσμο περιοριζόμενοι σε μία ηθική των συνεπειών. Θεωρώντας εξ ορισμού ότι και τα άλλα όντα έχουν 'δικαίωμα' στην αυτοπραγμάτωση δρούμε για αυτά όπως και για τον εαυτό μας. Όπως επισημαίνει ο Naess αυτό το ζήτημα αντικατοπτρίζεται και στην νεώτερη μετάφραση του όρου *amor intellectualis*. Η παλαιότερη μετάφραση εστίαζε αποκλειστικά στην διάνοια ως αντίθετο του αισθήματος, ενώ η νεότερη εκδοχή συνδέει τον όρο με την έμπρακτη κατανόηση. Η αναγνώριση του προβλήματος δεν επαρκεί για την επίλυσή του, χρειάζεται συνδυασμός θεωρίας και πράξης, βούληση για δράση, η οποία, όπως υποστηρίζει πληθώρα μελετητών και υποστηρικτών του κινήματος, αφυπνίζεται δια της ταύτισης. Μπορεί να ειπωθεί επίσης ότι πρόκειται για μια αντιπαράθεση της εξήγησης ως καθαρά διανοητικής διαδικασίας και της κατανόησης για την οποία απαιτείται μια γενικότερη συνεργασία των πνευματικών δυνάμεων.

Το μεγαλύτερο τμήμα της σύγχρονης βιβλιογραφίας αποτελούν ηθικές και αξιολογικές θεωρίες, οι οποίες στόχο έχουν να αποδείξουν ότι ορισμένες πλευρές της μεγάλης φύσης έχουν κάποια αξία και ορισμένα όντα οφείλουν να αντιμετωπίζονται με ηθικά κριτήρια, ενώ η βαθεία οικολογία (όπως και ο οικοφεμινισμός) διαφωνούν με την προσέγγιση αυτή, η οποία βασίζεται στο δίπολο δικαιώματα-υποχρεώσεις. Η έμφαση τοποθετείται όχι σε κάποιον αφηρημένο λογικό υπολογισμό της αξίας των όντων, αλλά στην καλλιέργεια μιας νέας συνείδησης (όπου θα εναρμονίζονται η λογική και η διαίσθηση, η ανάλυση και η σύνθεση, ο αναγωγισμός και ο ολισμός) για το σύνολο της ζωής. Θεωρείται σημαντική κάποιας μορφής εσωτερική αλλαγή, η οποία θα επιφέρει με τρόπο αυθόρμητο, αλλαγές στη συμπεριφορά.

Η άποψη αυτή σχετικά με την απόρριψη των επιμέρους ηθικών κανόνων ως περιττών εξαιτίας της γενικότερης πνευματικής ανάπτυξης, είναι παρούσα σε

⁸⁸⁸ Εκτενή μελέτη του ζητήματος αποπειράται ο Melvin Konner, *The tangled wing: biological constraints on the human spirit*, Holt, Rinehart and Winston, N.Y. 1982, σελ. 543. Σχετικά με το βιβλίο νοιώθω υποχρεωμένη να παρατηρήσω ότι αν και ο συγγραφέας έχει αντλήσει πληροφορίες από διάφορους επιστημονικούς κλάδους για να στηρίξει την άποψή του ότι ο άνθρωπος είναι κατά βάση ζώο, δείχνει πλήρη αδιαφορία απέναντι στον τρόπο μεταχείρισης του ζώου. Το βιβλίο έχει γίνει αντικείμενο γενικότερης κριτικής, διότι αναφέρεται δίχως σχολιασμό σε πειράματα, όπου ζώα βασανίζονται με ανήκουστους τρόπους.

διάφορες θρησκευτικές και πνευματικές παραδόσεις.⁸⁸⁹ Ο σεβασμός πηγάζει τόσο από την αποδοχή της εγγενούς αξίας της φύσης όσο και από τη βαθειά κατανόηση του γεγονότος ότι ακόμη και απομακρυσμένα γεγονότα είναι βέβαια δυνατόν να επηρεάζουν εμάς ζωτικά⁸⁹⁰ αλλά επίσης επειδή θα επηρεάσουν όντα στο δικό τους άμεσο περιβάλλον και αυτό η έννοια του διευρυμένου Εαυτού το καθιστά εξ ίσου σημαντικό. Οι υποστηρικτές της βαθείας οικολογίας συνδέοντας άμεσα την «αυτοπραγμάτωση» με την ταύτιση, προϋποθέτουν την αποδοχή της συνέχειας και ενότητας του κόσμου.⁸⁹¹ Είναι σημαντική συνεπώς σε ένα τέτοιο πλαίσιο κάποιας μορφής άσκηση η οποία θα διευρύνει τον εαυτό και η ταύτιση έχει έναν τέτοιο ρόλο. Ο ασκούμενος στην ταύτιση προσπαθεί να «συλλάβει και να κρατήσει μέσα του το σύμπαν σε όλες τις αέναα μεταβαλλόμενες μορφές του, με εικόνες που διαδέχονται η μία την άλλη σχηματίζοντας περίπλοκες διατάξεις, αντικατοπτρίζοντας τις αέναα μεταβαλλόμενες κινήσεις των ουρανών, εικόνες φορτισμένες συγκινησιακά, ενοποιητικές, σε διαρκή διαδικασία ενοποίησης, για να αντικατοπτρίσουν την μεγάλη μονάδα του κόσμου στο νου του ανθρώπου. Υπάρχει σίγουρα κάτι που επιβάλλει τον σεβασμό για μία τόσο μεγαλόπνοη προσπάθεια.»⁸⁹²

Η ταύτιση δεν σχετίζεται ιδιαίτερα με το διάλογο περί του αν ο άνθρωπος είναι «γυμνός πίθηκος», όπως προκλητικά τον αποκάλεσε ο Desmond Morris, ή έχει ξεφύγει από το χώρο του βιολογικού ντετερμινισμού και ορίζεται από την πρόοδο του πολιτισμού. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η πόλωση μεταξύ των απόψεων αυτών θεωρείται όχι μόνον περιττή, αλλά και σε άμεση σύνδεση με την οικολογική κρίση, ενώ το ζητούμενο είναι η συνάφεια. Είναι σαφές ότι και οι δύο προσεγγίσεις βοηθούν στην καλύτερη κατανόηση του ανθρώπου και της σχέσης του με τη φύση.⁸⁹³ Ο Naess είναι, όπως είδαμε, σαφής στο ζήτημα αυτό θεωρώντας ότι τόσον από πολιτιστικής,

⁸⁸⁹ Ο Βουδισμός του Θιβέτ διαχωρίζει τις εξωτερικές παραδόσεις, οι οποίες απασχολούνται με ηθικούς κώδικες, από τις εσωτερικές παραδόσεις, οι οποίες εστιάζουν την προσοχή στην προσωπική ανάπτυξη. Μετά από κάποιο επίπεδο ανάπτυξης η ηθικότητα γίνεται φυσικό χαρακτηριστικό. Ο άνθρωπος την ανακαλύπτει μέσα του και η εξωτερική επιβολή ενός ηθικού κώδικα είναι κάτι το περιττό. Αυτή η αρχή είναι γνωστή επίσης στη δυτική ψυχολογία. Ο Maslow μελετώντας άτομα που έχουν καταφέρει να καλλιεργήσουν και να εκφράσουν το δυναμικό τους στη ζωή με επιτυχία, παρατηρεί ότι αν και έχουν κάποια σχετική αδιαφορία για τους τυπικούς κανόνες της κοινωνίας, δείχνουν μολαταύτα εξαιρετικό ενδιαφέρον για το συνάνθρωπο τους. Βλ. W. Anderson W., *Open Secrets: a western guide to Tibetan Buddhism*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1980, σελ.17.

⁸⁹⁰ Σε πρακτικό επίπεδο εξ αιτίας των οικολογικών δεσμών αλλά και των μετακινήσεων των πληθυσμών των τόπων αυτών, οι οποίες είναι δυνατόν να οδηγήσουν τα φυσικά οικοσυστήματα αλλά και τις ανθρώπινες κοινωνίες σε ριζικές ανακατατάξεις.

⁸⁹¹ Το ζήτημα ήταν το πρώτο που τέθηκε από τους Ίωνες φιλοσόφους, οι οποίοι ανεζήτησαν την «αρχή» των όντων. Και καταλήγοντας σε μία κοινή «αρχή» των όντων (π.χ ο Θαλής ανέφερε το νερό ή κάτι παρόμοιο με το νερό, και ο Αναξίμανδρος τον αέρα, ή κάτι παρόμοιο με τον αέρα, ή όταν ο Εμπεδοκλής έβαλε στη θέση του ενός τέσσερα αρχικά (κοσμικά) στοιχεία: το νερό, τον αέρα, το χώμα και την φωτιά, διατείνονταν ότι όλα τα φυσικά πράγματα ανήκουν στην ίδια τάξη του όντος και είναι δυνατόν η φύση τους, η σύσταση και γένεση τους να εξηγηθεί από την ίδια υπόθεση.

⁸⁹² Yates A. Fances, *Η τέχνη της μνήμης*, μτφ. Μπερλής Αρης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2012 σελ. 371

⁸⁹³ Ο K. Lorenz σημειώνει: όχι μόνον δεν υποτιμά τις διαφορές μεταξύ των συμπεριφορών των ανώτερων ζώων και των ανθρωπίνων επιτευγμάτων, τα οποία μορφοποιεί η λογική και το ήθος, αλλά θεωρώ ότι ουδείς είναι σε θέση να εκτιμήσει τη μοναδικότητα των ανθρωπίνων χαρακτηριστικών όσο εκείνοι οι οποίοι μπορούν να τα διακρίνουν σε συνάφεια με τις δράσεις και αντιδράσεις, τις οποίες μοιραζόμαστε με τα ανώτερα ζώα. Βλ. Irenaus Eibl-Eibesfeldt *Human ethology*,. Aldine de Gruyter, N.Y. 2009, σημ. 1, σελ. 3.

όσον και από οικολογικής απόψεως, η ποικιλομορφία και η ατομικότητα κρίνονται απαραίτητες, αλλά συγχρόνως η αυτονομία των όντων είναι πάντοτε σχετική.⁸⁹⁴

Στην περίπτωση της ταύτισης με τη φύση, σημαντική είναι επίσης η πρόθεσή μας να ταυτιστούμε με την παρθένα φύση, ακόμη και αν στο μεταξύ εξαιτίας της οικολογικής καταστροφής δεν υφίσταται στο άμεσο περιβάλλον μας. Η προθετικότητα σχετίζεται επίσης και με ένα βασικό ζήτημα σχετικό με τη διερεύνηση του νοήματος της γλώσσας το οποίο μας ενδιαφέρει εδώ, διότι ο όρος ταύτιση δεν χρησιμοποιείται κυριολεκτικώς και εντοπίζεται στο ερώτημα ποιά είναι η πηγή του και αν τελικώς το νόημα πηγάζει από την πρόθεση του ομιλητή.⁸⁹⁵ Αν δηλαδή συνίσταται στο τι προτίθεται ή επιθυμεί να μεταδώσει αυτός στους άλλους. Αυτό μάλιστα που προτίθεται ή επιθυμεί να μεταδώσει ενδέχεται να μην ταυτίζεται με την κυριολεκτική ή την καθιερωμένη σημασία της λέξης ή της φράσης που αρθρώνει, όπως συμβαίνει και με την ταύτιση. Όπως παρατηρεί ο A. J. Ayer, το νόημα της γλώσσας που χρησιμοποιείται σε διάφορους τομείς δεν είναι ταυτόσημο. Στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι φανερό ότι ο Naess δεν χρησιμοποιεί τον όρο, όπως αυτός χρησιμοποιείται στις θετικές επιστήμες.

Η ταύτιση είναι δυνατόν επίσης να περιγραφεί με τα λόγια του Whitehead και ως διεύρυνση της συνύφανσης, *integration*, του νοητικού και φυσικού σε μια ενότητα της εμπειρίας, η οποία είναι μια δημιουργία εαυτού, *διαδικασία δημιουργικής σύνθεσης (concrecence)*.⁸⁹⁶ Πρόκειται για μία σαφώς εσωτερική σχέση η οποία παραμένει ανεπηρέαστη από εξωγενή στοιχεία, τα οποία εν προκειμένω λαμβάνουν τη μορφή της κατεστραμμένης από την ανθρωποκεντρική τεχνολογία, φύσης. Πρόκειται δηλαδή για τη διαδικασία δημιουργίας ενός 'Εαυτού' που προκύπτει από την ταύτιση όχι ακριβώς με ό,τι υπάρχει, όπως συνήθως λέγεται, αλλά με ότι υπάρχει φυσικά και ό,τι δημιουργεί ο άνθρωπος ακολουθώντας τη σοφία της φύσης, εξ' ου και οικοσοφία. Η βαθεία οικολογία ποτέ δεν κάνει λόγο για στροφή από το ενδιαφέρον και τη φροντίδα για το συνάνθρωπο προς την αποκλειστική φροντίδα της μη ανθρώπινης φύσης, αλλά λαμβάνοντας ως αφετηρία την τρέχουσα κατάσταση προτρέπει τους ενδιαφερόμενους να βαθύνουν και να διευρύνουν τη μέριμνά τους ώστε να περιλαμβάνει πλάι στους ανθρώπους και τα μη ανθρώπινα όντα με τρόπο φυσικό, ωθούμενοι από την ταύτιση.⁸⁹⁷

Η οικολογική κρίση παρά τις σημαντικές προσπάθειες σε ατομικό επίπεδο, στην εποχή μας δεν βαδίζει προς την επίλυσή της αλλά αντιθέτως γιγαντώνεται με ταχείς ρυθμούς. Εκτενείς ανθρώπινες μετακινήσεις, άμεσα συνδεδεμένες με τα οικολογικά προβλήματα, άλλοτε ως αποτέλεσμα άλλοτε ως αίτιο, ή και αμφότερα, συμβάλλουν τόσο στη δημιουργία καταστάσεων εκτάκτου ανάγκης όσο και εντάσεων μέσα στις κοινωνίες. Όπως παρατηρεί ο Naess: «...Υπάρχει μία σχέση

⁸⁹⁴ Naess 1985, έ.α. σελ. 260, βλ. σημ. κειμένου (σελ. 256).

⁸⁹⁵ Πρόθεση: συνιστά την κατάσταση εκείνη του νου, η οποία προδιαθέτει τον φορέα της προκειμένου να κατευθύνει τη δραστηριότητα του σε κάτι.

⁸⁹⁶ A. N. Whitehead, *Process and reality*, σελ. 165-166.

⁸⁹⁷ Naess, A., «Deep ecology for the 22nd century», *The Trumpeter*, Vol 9, No 2 (1992), trumpeter.athabasca.ca > Home >

μεταξύ της κατάστασης συναγερμού και της έντασης μέσα σε μία κοινωνία, με τα όρια του κοινωνικά αποδεκτού κριτικού πνεύματος. Το όριο αυτό στενεύει σε περιόδους υποτιθέμενης κρίσης και, πάνω από όλα, σε καιρό πολέμου. Μία από τις αιτίες για αυτές τις προσπάθειες, που οδηγούν στο να καταστεί ο άνθρωπος ανίκανος για ευφυή περίσκεψη και συζήτηση, φαίνεται πως είναι ο φόβος ότι θα μειωθεί η ένταση των κινήτρων του για δράση.» Ο φιλόσοφος διατείνεται ότι δεν πρόκειται τόσο για τον κίνδυνο να μειωθεί η δύναμη της θελήσεως των ψυχραιμων, όσο ότι θα οδηγήσει στην μείωση των προσπαθειών τόσο εκείνων που δεν έχουν καθαρές απόψεις όσο και εκείνων που τους λείπει ο ζήλος, η θερμή καρδιά, διότι η διάθεση και η ενεργητικότητά μας να αναλάβουμε δράση για κάτι το αβέβαιο εμφανίζεται μειωμένη.⁸⁹⁸ Σε σχέση με αυτά τα ζητήματα η συνεισφορά της ταύτισης κρίνεται επωφελής.

Δεν είναι νομίζω υπερβολή να επισημάνουμε ότι η ιδέα της ταύτισης προέκυψε από την ερμηνεία ενός σήματος που ένας οργανισμός έστειλε και το συνέλαβε ο Arne Naess. Και αν δεχθούμε, όπως η βιοσημειωτική προσέγγιση, ότι η παραγωγή, ανταλλαγή και ερμηνεία των σημάτων είναι ουσιώδης για την ζωή⁸⁹⁹ και ότι όλοι οι ζώντες οργανισμοί έχουν την ανάγκη να ρυθμίζουν τις δραστηριότητες τους ανάλογα με τις αλλαγές των περιβαλλοντικών συνθηκών, είναι συνεπώς απόλυτα εξαρτημένοι από την ερμηνευτική τους ικανότητα, την ικανότητα τους να ερμηνεύουν τη *σημειόσφαιρα*, με τρόπο ενδεχομένως πρωτόγονο ή πιο εξελιγμένο.⁹⁰⁰ Διακρίνουμε λοιπόν στην περί ταύτισεως προτροπή του Arne Naess μία απόκριση στο σήμα που συνέλαβε και αποκωδικοποίησε, ρύθμισε τη συμπεριφορά του αναλόγως και τελικώς κοινοποίησε τα ευρήματά του και σε μας. Μία απόκριση που υπερβαίνει την πρακτική συνταγή της ρηχής οικολογίας και τοποθετώντας την αφετηρία της επίλυσης του προβλήματος στη δια της συγκίνησης άρση της αδράνειας, μας ωθεί να εμπλακούμε στην αυτοπαρατήρηση και στη μεταστροφή της συμπεριφοράς μας όπου κρίνεται αυτό αναγκαίο.

⁸⁹⁸ A. Naess SWAN, "Democracy ideology and rationality", Vol. IX, σελ. 10, έ.α.

⁸⁹⁹ Hoffmeyer Jesper, «A biosemiotic approach to the question of meaning», *Zygon*, vol. 45, no. 2 (June 2010), σελ 367-390 βλ. σελ. 368

⁹⁰⁰ έ.α. σελ. 372

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΔΙΕΡΕΥΝΗΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ ΤΗΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΜΕΛΕΤΗΤΕΣ ΤΗΣ ΒΑΘΕΙΑΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

A. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Η ταύτιση με τη φύση την οποία προτείνει ο Naess στην οικосоφία του έχει διερευνηθεί από ορισμένους μελετητές του έργου του φιλοσόφου και από στοχαστές που απασχολούνται με το οικολογικό πρόβλημα αλλά και με τη σχέση του ανθρώπου και του πολιτισμού του με την υπόλοιπη φύση εν γένει. Στο παρόν κεφάλαιο θα διερευνηθούν ερμηνείες άλλων στοχαστών πλην του Naess, οι οποίες είναι δυνατόν να αναδείξουν νέες πτυχές της ταύτισης. Θα παρουσιαστούν επίσης ορισμένες κριτικές προσεγγίσεις.

B. ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΩΝ ΜΕΛΕΤΗΤΩΝ ΤΟΥ ARNE NAESS ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΑΥΤΙΣΗ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΚΑΙ ΜΗ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΕΩΣ

Στο έργο του *Toward a transpersonal ecology*, ο Warwick Fox⁹⁰¹ αναφέρει πως ο όρος ‘ταύτιση’ θα πρέπει να γίνεται κατανοητός με τη συνήθη καθημερινή έννοια τού όρου, συγκεκριμένα ως η αίσθηση όχι απλά της ομοιότητας, αλλά εκείνου που είναι κοινό. Σύμφωνα με τον Fox στα γραπτά τού Naess διακρίνονται τρεις κύριοι τρόποι ταύτισης και συγκεκριμένα η ταύτιση σε προσωπικό ή υπερ-προσωπικό επίπεδο, η ταύτιση που βασίζεται στην οντολογία και η ταύτιση που βασίζεται στην κοσμολογία.⁹⁰² Η ταύτιση σε προσωπικό επίπεδο αναφέρεται στις εμπειρίες κοινωνίας με άλλα πρόσωπα, είτε πρόκειται για μέλη του στενού οικογενειακού κύκλου, είτε του ευρύτερου, όπως η ταύτιση με φίλους, οικόσιτα ή ελεύθερα ζώα και φυτά, αλλά και συλλογικά πρόσωπα, όπως λέσχες, ομάδες, κόμματα, ή οικοσυστήματα. Η ταύτιση σε υπερ-προσωπικό επίπεδο αναφέρεται σε όντα με τα οποία δεν έχουμε προσωπική επαφή αλλά γνωρίζουμε την κατάστασή τους διαβάζοντας ακούγοντας για αυτά. Η προσβολή προς τα όντα αυτά εκλαμβάνεται ως προσβολή προς εμάς.

Ως ταύτιση η οποία βασίζεται στην οντολογία νοείται η ταύτιση με όλα όσα «είναι» εστιάζοντας στην ύπαρξη καθ’ αυτή και όχι στα χαρακτηριστικά, ή στις ιδιότητές της. Ο W. Fox τονίζει τη δυσκολία έκφρασης της συγκεκριμένης ιδέας με λέξεις και αποφεύγει να την αναλύσει περαιτέρω, θεωρώντας ότι ανήκει στη σφαίρα άσκησης της συνείδησης (ή αντίληψης), η οποία συνδέεται με το διαλογισμό. Προσφέρει μάλιστα ως παράδειγμα το Βουδισμό Ζεν.

⁹⁰¹ W. Fox 1995, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Green Books, Devon U.K., σελ. 231.

⁹⁰² W. Fox 1995, έ.α. σελ. 249.

Ο Όυγκεν Χέρριγκελ⁹⁰³ στο έργο του *Το Ζεν και η τέχνη της τοξοβολίας* εξηγεί πως στο πεδίο αυτό δεν υπάρχει άλλος δρόμος εκτός από το δρόμο της προσωπικής δοκιμασίας και εμπειρίας. Όταν λείπει αυτή η προϋπόθεση κάθε λόγος είναι καθαρή φλυαρία, ενώ εκείνοι που ακολουθούν τη συγκεκριμένη εκπαίδευση δεν παύουν να μας προειδοποιούν για τα όρια που συναντά η γλώσσα όταν πρόκειται για τη μετάδοση συναφών εμπειριών. Κατά τον Fox ο Χάιντεγκερ⁹⁰⁴ είναι ένας φιλόσοφος που προσπαθεί να μεταδώσει αυτού του τύπου τη γνώση με λέξεις και είναι άλλωστε γνωστή η δύστροπη γλώσσα που χρησιμοποιεί.

Ο Δ. Σουζούκι αναφέρει στον πρόλογο του βιβλίου του Herrigel⁹⁰⁵ τα εξής: «ο άνθρωπος σκέφτεται κι όμως δεν σκέφτεται. Σκέφτεται, όπως η βροχή που πέφτει από τον ουρανό, σκέφτεται, όπως τα κύματα που ξεσπούν στον ωκεανό, σκέφτεται, όπως τα αστέρια που φωτίζουν το νυχτερινό ουρανό, σκέφτεται, όπως το πράσινο φύλλωμα που ξεπετιέται κάτω από το απαλό ανοιξιάτικο αεράκι. Στην πραγματικότητα αυτός ο ίδιος είναι η βροχή, η θάλασσα, τα αστέρια, το φύλλωμα». Αυτά που παρατηρούμε εδώ είναι ότι λείπει το περιορισμένο εγώ και ότι ο κόσμος δεν είναι μηχανή.

Η βασική ιδέα, στην οποία αναφέρεται η ταύτιση με αφετηρία την οντολογία, παρατηρεί ο Fox,⁹⁰⁶ είναι το εκπληκτικό γεγονός της ύπαρξης από ένα κενό βάθος μη ύπαρξης, ένα βάθος από όπου η ύπαρξη αναδύεται στο χρόνο. Η αίσθηση της αποκάλυψης που συνοδεύει την οπτική αυτή γωνία εμποδίζει την αντίληψη του περιβάλλοντος γενικά ως σκηνικού για την παρουσίαση ενός έργου, όπου το προνομιούχο ανθρώπινο εγώ δρα παρέα με πέντε έξι άλλα πλάσματα της επιλογής του πρωταγωνιστή. Το περιβάλλον θεωρείται μάλλον ως κοινή, (του ανθρώπου και όλων των άλλων όντων) έκφραση της εκδήλωσης της ύπαρξης. Και καταλήγει: για εκείνους που δεν διακρίνουν καμία λογική σύνδεση μεταξύ της ύπαρξης και του αισθήματος της κοινωνίας (και κατ' επέκτασιν σεβασμού) με ό,τι υπάρχει, μπορώ μόνο να επαναλάβω πως αυτά τα σχόλια δεν πρέπει να αναλυθούν μέσα από το πρίσμα της λογικής, καθώς εδώ βρισκόμαστε στο χώρο του "Μυστικού",⁹⁰⁷ όπως τον απεκάλεσε ο Wittgenstein. Και αν κάποιος επιθυμεί να εξετάσει σοβαρά την ταύτιση με αφετηρία την οντολογία, οφείλει να είναι έτοιμος για την εκπαίδευση της συνείδησης (αντίληψης) που απαιτείται, κάτι εντελώς διάφορο από την πίστη σε θρησκευτικά δόγματα και κοσμολογίες, ή τη φιλολογική ενασχόληση με εκλαϊκευμένες εσωτερικές παραδόσεις Δύσης και Ανατολής. Όποιος δεν είναι έτοιμος ή πρόθυμος για αυτό, δε δικαιούται να απορρίψει τα αποτελέσματα αυτής της

⁹⁰³ E. Herrigel (Bungaku Hakushi), μτφ. Φ. Πιομπίνου, Εκδ. Πύρινος Κόσμος 1979.

⁹⁰⁴ Ενδιαφέρον είναι σχετικά με το θέμα και ένα ανέκδοτο που παραδίδεται, το οποίο θέλει τον Χάιντεγκερ να αναφωνεί μετά την ανάγνωση ενός βιβλίου του Διδασκάλου Ζεν Δ. Τ. Σουζούκι: «Αν αντιλαμβάνομαι ορθά το δάσκαλο, αυτό ακριβώς είναι που προσπαθούσα κι εγώ να μεταδώσω σε όλα μου τα γραπτά», Fox, σελ. 250.

⁹⁰⁵ E. Herrigel, έ.α. σελ. 9.

⁹⁰⁶ W. Fox, 1995, έ.α. σελ. 250-251.

⁹⁰⁷ W. Fox, *The mystical*, 1995, έ.α. σελ. 251. Ο χώρος του *μυστικού* δεν αναφέρεται στον τρόπο, στο πώς είναι τα πράγματα στον κόσμο, αλλά στο γεγονός ότι είναι, ότι υπάρχουν. Από το έργο του L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφ. D. F. Pears και B. F. McGuinness, London, Routledge and Kegan Paul, 1961, πρόταση 6.44.

εκπαίδευσης, περισσότερο από ό,τι ένας απαίδευτος στην επιστήμη μπορεί να απορρίψει τα αποτελέσματα της επιστημονικής έρευνας.

Τέλος η ταύτιση βασισμένη στην κοσμολογία αναφέρεται στις εμπειρίες κοινωνίας με ό,τι υπάρχει, οι οποίες εδράζονται στη βαθύτερη συνειδητοποίηση πως όλοι και όλα είμαστε τμήματα μίας και μοναδικής πραγματικότητας που εκδιπλώνεται ή εκτυλίσσεται στο χρόνο. Αυτή η συνειδητοποίηση μπορεί να επέλθει δια της ενασχόλησής μας με την επιστημονική, μυθολογική, φιλοσοφική, ή υποθετική κοσμολογία, που εμφανίζει τον κόσμο ως ενότητα, δίχως αυτό να σημαίνει πως τους αποδίδεται ίση επιστημολογική αξία. Στην εποχή μας οι περισσότεροι άνθρωποι θα μπορούσαν να οδηγηθούν στην ταύτιση σε κοσμολογικό επίπεδο με όχημα τη σύγχρονη επιστήμη, αλλά δυστυχώς υπάρχει μία τάση να δίδεται έμφαση μάλλον στις πρακτικές εφαρμογές της, στην ανθρωποκεντρική πλευρά της, παρά στην κοσμολογική, στη γνώση που μπορεί να προσφέρει με σκοπό την κατανόηση του κόσμου, η οποία είναι βαθύτατα μη ανθρωποκεντρική. Η σύγχρονη επιστήμη παρέχει ένα σχήμα φυσικής και βιολογικής εξέλιξης του σύμπαντος που μας υποχρεώνει να δούμε την πραγματικότητα ως γίνεσθαι, με κύριο εξωτερικό γνώρισμα τη συνεχή διαφοροποίηση του κάποιου αρχικού ενός στο χρόνο.

Ως ταύτιση βασισμένη στην κοσμολογία είναι δυνατόν να θεωρηθεί και η αναφορά του Bateson στη δημιουργία ως ένα συνολικό αφήγημα.⁹⁰⁸ Η ταύτιση δια της κοσμολογίας αναφέρεται στην επιβεβαίωση ότι ανήκουμε στις φυσικές διαδικασίες που περιλαμβάνουν το Παν, κάτι που έχει σαν αποτέλεσμα την αναγνώριση της κοινωνίας με ό,τι υπάρχει, διότι όλα έχουν κοινή αρχή, ασχέτως αν βρίσκονται σε γειτνίαση ή όχι, παραπέμποντας στη διεύρυνση και στον 'Εαυτό'. Ο Fox⁹⁰⁹ χρησιμοποιεί την αναλογία του «δένδρου της ζωής», που γεννήθηκε από ένα μοναδικό ενεργειακό σπόρο και συνεχίζει να αναπτύσσεται και να διαφοροποιείται για δεκαπέντε δισεκατομμύρια χρόνια. Έτσι οδηγούμαστε στην ταύτιση με την ολότητα του δένδρου και όχι μόνο με το «φύλλο μας» δηλαδή το θώκο μας.

Ο C. Diehm,⁹¹⁰ έχοντας εξετάσει το ζήτημα της ταύτισης ομιλεί για δύο βασικούς τύπους ταύτισης, τους οποίους θεωρεί πως εμφανίζονται στο έργο του Naess δίχως να κατονομάζονται. Αναφέρεται κυρίως στην ταύτιση «κατά το ανήκειν», "*identification-as-belonging*", της οποίας, όπως θα δούμε, περιγράφει δύο παραλλαγές. Όμως υποστηρίζει ότι παράλληλα διακρίνεται στα γραπτά του Naess και ένας δεύτερος τύπος ταύτισης, «κατά την αδελφότητα» ή τη «συγγένεια», "*identification-as-kinship*", ο οποίος μάλιστα θεωρεί ότι είναι δυνατό να υποστηριχθεί ασφαλέστερα απέναντι στην κριτική.

⁹⁰⁸ G. Bateson, *Mind and nature: a necessary unity*, John Hopkins University Press 1979, σελ. 14. Όπως έχουμε αναφέρει ο Bateson ορίζει την ιστορία ως έναν μικρό κόμβο ή σύμπλεγμα εκείνου του είδους της διασύνδεσης που ονομάζουμε συνάφεια και υποθέτει ότι ένα A είναι σχετικό με ένα B, αν αμφότερα A και B είναι μέρη και δομικά στοιχεία του ίδιου αφηγήματος. Βλ. κεφάλαιο Πρώτο

⁹⁰⁹ Fox W., 1995, έ.α. σελ. 256.

⁹¹⁰ C. Diehm, "Identification with nature, what it is and why it matters", *Ethics and the Environment*, vol.12, no2 Fall 2007.

Ο Diehm διατείνεται ότι μπορούμε δια της προσεκτικής ανάγνωσης να διακρίνουμε διαφοροποιήσεις στον τύπο ταύτισης τον οποίο ονομάζει ταύτιση *κατά το ανήκειν*, με πρώτη τη διαφορά μεταξύ προσωπικής και υπερ-προσωπικής ταύτισης, στην οποία αναφέρεται, όπως είδαμε, και ο Fox. Η προσωπική ταύτιση, όπως δηλώνει και η ονομασία, αναφέρεται στην εμπειρία του κοινού με άλλα όντα, εμπειρία η οποία λαμβάνει χώρα δια της προσωπικής επαφής με τα όντα αυτά, ενώ αντιθέτως η υπερ-προσωπική δε στηρίζεται στην άμεση επαφή.⁹¹¹ Ταυτιζόμαστε προσωπικά κατά τον Diehm με άλλους ανθρώπους, εάν ως αποτέλεσμα μίας κοινής εμπειρίας καταλήξουμε να αναγνωρίζουμε τη σχέση μας με αυτούς ως απαραίτητο στοιχείο της ταυτότητάς μας. Έτσι η προσωπική ταύτιση με τη φύση σημαίνει πως αποκτούμε μια σύνδεση με τα όντα της τοπικής μας βιοκοινωνίας με τα οποία έχουμε προσωπική επαφή.⁹¹²

Στον ίδιο τύπο ταύτισης αναφέρεται και ο B. Devall όταν διατείνεται πως «όσο πιο άμεσα γνωρίζουμε έναν τόπο, τόσο ισχυρότερη γίνεται η ταύτιση και τόσο περισσότερο μπορούμε να νοιώσουμε πόσο υποφέρει».⁹¹³ Όταν ταυτίζομαι με τα δάση και τα προστατεύω από την υλοτομία νοιώθω ότι αποτελούν τμήμα της τοπικής μου ταυτότητας, “sense-of-place”.⁹¹⁴ Συνεπώς η προστασία της φύσης καθίσταται αυτοάμυνα. Κατά τον Bill Devall,⁹¹⁵ η διερεύνηση του οικολογικού εαυτού αποτελεί τμήμα της μεταμορφωτικής διαδικασίας, η οποία στόχο έχει την ίαση του εαυτού μας εντός του κόσμου, μια στάση και δράση η οποία επηρεάζει την κάθε στιγμή της ζωής μας. Την ανάγκη να θεραπευθεί ο νους μας και να αποκαταρθεί στο μέτρο του δυνατού βρίσκουμε και στο Σπινόζα ο οποίος μας δίνει μάλιστα σειρά κανόνων για να μπορέσουμε να συμβιβάσουμε τις επιδιώξεις μας για αυτοπραγμάτωση με την καθημερινότητα μίας κοινωνίας όπου επικρατεί η αναζήτηση της δόξας και του πλούτου.⁹¹⁶

⁹¹¹ Fox 1995, έ.α. σελ. 249-250. Η ταύτιση που βασίζεται στην οντολογία η την κοσμολογία είναι αναγκαστικά υπέρ-προσωπική, ενώ η προσωπική ταύτιση είναι δυνατόν να λάβει υπερπροσωπικό χαρακτήρα όπως όταν ταυτιζόμαστε με έναν σύλλογο του οποίου τα μέλη αλλάζουν στην πορεία του χρόνου.

⁹¹² Είναι κοινότοπο να χαιρόμαστε για την καλή κατάσταση ενός καρποφόρου δένδρου, διότι θα μας δώσει καλή σοδιά ή αντιστοίχως να χαιρόμαστε την οικονομική πρόοδο ενός ανθρώπου από τον οποίο θα έχουμε υλικά οφέλη. Όμως δια της ταύτισης χαιρόμαστε και την πρόοδο άλλων ανθρώπων δίχως να έχουμε όφελος από αυτήν και όσον αφορά τα δένδρα ή τα ζώα, χαιρόμαστε την καλή κατάσταση, την ανάπτυξη, την άνθηση τους κ.ο.κ., ενώ λυπόμαστε, όταν βλέπουμε να τα χτυπά μια αρρώστια δίχως να υπάρχει κάποια πρακτική σύνδεση ή κάποια συναλλαγή μεταξύ μας από την οποία θα αποκομίζαμε οφέλη. Συμβαίνει, αν κάποιος κακοποιήσει τα όντα αυτά, ξεκινώντας από τη γάτα της γειτονιάς και το συνοικιακό δένδρο και φθάνοντας μέχρι είδη που ποτέ δεν συναντήσαμε, αυθόρμητα να αισθανθούμε την ανάγκη να τα υπερασπιστούμε.

⁹¹³ B. Devall 1988, *Simple in Means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology*, Salt Lake City: Peregrine Smith Books, σελ. 52.

⁹¹⁴ Devall 1988, *Simple in Means, Rich in Ends* έ.α. σελ. 70.

⁹¹⁵ Devall B., *Simple in means, rich in ends*, σελ. 42 και 70. Είναι γεγονός, παρατηρεί ο Devall, ότι εξαιτίας του πολιτισμικού τους φορτίου πολλοί άνθρωποι ζουν με μια συρρικνωμένη αντίληψη του εαυτού τους και είναι πολύ σημαντικό στη βαθεία ευρέως φάσματος οικολογική κίνηση να ενθαρρύνουμε το βαθύτερο οικολογικό εαυτό, ώστε να συμβάλλει στην άνθηση της αυτοπραγμάτωσης όλης της βιόσφαιρας.

⁹¹⁶ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, μτφ. Βασιλικής Γρηγοροπούλου, Β. Jacquemart, Εκδ. Πόλις Αθήνα 2005, σελ. 29

Ο John Seed αντιλαμβάνεται ως το θεμελιώδες πρόβλημα εκείνο της αντίληψης του εαυτού μας, το ποιοί νομίζουμε εμείς ότι είμαστε⁹¹⁷ και σε τι αναφερόμαστε ή τι εννοούμε όταν λέμε ‘εγώ’; Μπορούμε, διατείνεται ο Seed, να διακρίνουμε στη φυσική μας εμφάνιση το θεόρατο αρχαίο ον, μία ελάχιστη εκδήλωσή του φανερώνεται στο σώμα μας, ενώ προσθέτει πως κάποιοι δυσκολεύονται να ταυτιστούν με όλη αυτή τη διαδικασία. Μολαταύτα, επιμένει, μόνον δι’ αυτής της ταύτισης με το κοσμικό γίνεσθαι, είναι δυνατόν να αναδυθούν οι ορθές αξίες. Διαφορετικά θεωρούμε πως πρόκειται για μια μορφή αυτοθυσίας ή ότι ενέχεται κάποια ειδική προσπάθεια. Περιγράφοντας τη δράση του για τη σωτηρία των ‘δασών της βροχής’ της Αυστραλίας, διηγείται πώς συνειδητοποίησε ότι ήταν ο ίδιος τμήμα τού δάσους που υπερασπιζόταν τον εαυτό του. Όπως φαίνεται από αυτά, η ταύτιση δεν αληθεύει μόνο για συγκεκριμένα όντα, αλλά μπορεί κάλλιστα να ισχύει και για αφηρημένα, όπως ένας τόπος ή ένα συνολικό οικοσύστημα του οποίου τα μέλη αλλάζουν με την πάροδο τού χρόνου. Ο Seed θεωρεί πως οι ανθρωποκεντρικές δομές που υπάρχουν στο μυαλό μας είναι κατάλοιπα τα οποία θα εξαφανιστούν, καθώς εσωτερικεύουμε και συνειδητοποιούμε βαθμηδόν τις συνεπαγωγές της εξελικτικής θεωρίας και της επιστήμης της οικολογίας. Τότε θα γίνει κατανοητό, υποστηρίζει, ότι υπάρχει ταύτιση με όλη την ζωή κι εμείς είμαστε τμήμα του δάσους που προστατεύουμε, είμαστε εκείνο το κομμάτι του το οποίο αναδύθηκε στο σκέπτεσθαι.⁹¹⁸ Στη ρηχή οικολογία αναφερόμαστε σε κάποιας μορφής εξισορρόπηση ανάμεσα στην ανθρώπινη δράση και στο περιβάλλον. Όμως αν καταφέρουμε να ταυτιστούμε με όλη τη διαδικασία, διακρίνουμε δια μιας το πραγματικό συμφέρον μας και το σφάλμα στο συμφέρον του αποκομμένου εγώ. Στον ποιητικό λόγο συναντούμε συχνά αυτού του είδους το δεσμό που ξεπερνά τη θυσία και την υποχρέωση και καθίσταται έμπνευση και τρόπος ζωής.⁹¹⁹

⁹¹⁷ J. Seed et al. 1988, *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*, Gabriola Island: New Society Publishers, σελ. 6.

⁹¹⁸ Fox έ.α., 1995, σελ. 239-240.

⁹¹⁹ Αναφέρω συνοπτικά ανάλογους προβληματισμούς στη νεοελληνική ποίηση. Ο Σεφέρης δεν δίστασε να αποδώσει μια «λειτουργία ενανθρωπισμού στο ελληνικό φως», «στα κυρίως ελληνικά τοπία». Γράφει σχετικά «έχω ένα πολύ οργανικό συναίσθημα που ταυτίζει την ανθρωπιά με την ελληνική φύση». Όλο το ζήτημα είναι πόσο βαθιά και πόσο αληθινά ο Έλληνας θα ατενίσει τον εαυτό του και τη φύση του, που δε μπορεί να μην είναι μέσα στη μεγάλη φύση, την ελληνική. Βλ. Μια σκηνοθεσία για την Κίχλη, 1949, περιοδικό *Αντίφωνο* 1-8-2008, antifono.gr/.../472-η-νεοελληνική-ταυτότητα-μεταξύ-αισθητικής-κα. Ο Τσάτσος επίσης δέχεται πως η ελληνική ταυτότητα περνά μέσα από το δρόμο της φύσης και ομιλεί για μία αρετή μέτρου που δεν ανέχεται τα υπερβολικά μεγέθη, ένα μέτρο σταθερό και όμως εύκαμπτο. Βλ. Γ. Σεφέρη, Κ. Τσάτσου, *Ένας διάλογος για την ποίηση*, Εκδ. Ερμής, Αθήνα 1979, σελ. 56. Ο Ελύτης επίσης γράφει σχετικά με το ζήτημα: ένα τοπίο δεν είναι, όπως το αντιλαμβάνονται μερικοί, κάποιο απλώς σύνολο γης, φυτών και υδάτων... αυτά όλα ρωτάω και ρωτιέμαι ο ίδιος ήταν τοπίο... ή μήπως ήταν η αρχή και το τέλος του κόσμου, το άλφα και το ωμέγα του ανθρώπου, ο ίδιος ο Θεός. Βλ. Ο. Ελύτη, *Εν λευκώ*, Εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1995, σελ. 339 και *Ανοιχτά χαρτιά*, Εκδ. Ίκαρος 1987, σελ. 327. Το γεγονός ότι τόσο ο Σεφέρης, όσο και ο Ελύτης διακρίνουν τη σημασία αυτής της σχέσης τόσο για τον εκπαιδευμένο όσο και για τον τυπικά απαίδευτο άνθρωπο, καταδεικνύει την αμεσότητα της, το γεγονός ότι δεν είναι αναγκαίο να συνδέεται με μια θεωρητική παιδεία.

Ο John Rodman εστιάζει την έρευνά του στη συμβολή του περιβάλλοντος στη διαμόρφωση της ταυτότητάς μας.⁹²⁰ Αυτό που είμαι, αναφέρει, κατά ένα μέρος οπωσδήποτε οφείλεται στο περιβάλλον με το οποίο σχετίζομαι και οι αλλαγές σε αυτό μοιραία επηρεάζουν την ταυτότητά μου. Αν σταθώ άπραγος και επιτρέψω την καταστροφή του, ένα μέρος του εαυτού μου καταστρέφεται μαζί του.⁹²¹ Για τον Rodman, το ζητούμενο είναι να ξεπεράσουμε το στάδιο της προστασίας της φύσης από την εκμετάλλευση εξ αιτίας μίας φωτισμένης κατανόησης των ιδίων συμφερόντων, ενώ συνεχίζουμε να την θεωρούμε σύνολο πόρων και αποθεμάτων. Εξ ίσου αρνητικά διάκειται απέναντι στη φύλαξη της άγριας φύσης εντός ενός θρησκευτικού αισθητικού πλαισίου. Προσπερνώντας τον ύφαλο του ηθικού προεκτατισμού (moral extentionism), οφείλουμε να περάσουμε στο στάδιο της οικολογικής ευαισθησίας που απαιτεί μία επανάσταση στον τρόπο που συλλαμβάνουμε τα πράγματα, μία επανάσταση της αντίληψης. Με αυτό εννοείται η καλλιέργεια ενός «σύνθετου μοτίβου αντιλήψεων, στάσεων και κρίσεων, το οποίο, όταν ολοκληρώσει την ανάπτυξή του, θα δημιουργεί στον ενδιαφερόμενο την τάση να συμπεριφέρεται κατάλληλα (και εδώ περιλαμβάνεται και η οικολογικώς εννοούμενη ορθή συμπεριφορά), γεγονός που καθιστά τη συζήτηση περί δικαιωμάτων και υποχρεώσεων περιττή στις καθημερινές συνθήκες».⁹²²

Δεδομένης της σπουδαιότητας που οι και σύγχρονοι περί τα οικολογικά στοχαστές προσάπτουν στην καλλιέργεια μιας αίσθησης τού *ανήκειν* στο φυσικό κόσμο εν γένει και στα οικεία οικοσυστήματα ειδικότερα, δεν εκπλήττει το γεγονός

⁹²⁰ Π. Γιαννόπουλου *Η ελληνική γραμμή*, Εκδόσεις Γαλαξία Αθήνα 1965 σελ. 75-76 και 73. Τον καθοριστικό ρόλο που διαδραματίζει συγκεκριμένα η ελληνική φύση στην διαμόρφωση της ελληνικής ταυτότητας παρουσιάζει με συγκινητικό τρόπο ο Π. Γιαννόπουλος όταν γράφει: «Τι βλέπετε; Έναν ολόκληρον κόσμο. Και του κόσμου αυτού το κάθε τι λεπτόν ξηρόν, ελαφρόν, κούφον, τρίμματα πετραδιών πολυχρώμων συχνά και τρίμματα αγγείων του τριμμένου κόσμου... μία βλάστησις μικροσκοπικωτάτη λεπτοφυεστάτη, πολύχρωμος...». Πολλοί άνθρωποι των γραμμάτων έχουν διαμαρτυρηθεί για την αντικατάσταση των μεσογειακών φρυγάνων στις Κυκλάδες με γκαζόν θεωρώντας ότι επεμβαίνει ευθέως στην ταυτότητα του τόπου και αλλοιώνει την ταυτότητα και το αισθητήριο των κατοίκων οι οποίοι στερούνται τα αναγνώσματα του «Βιβλίου της Ελληνικής Φύσεως». Για τον Γιαννόπουλο «κάθε γη πλάττει τον άνθρωπον κατ' εικόνα και ομοίωσιν Εαυτής». Στον Γιαννόπουλο διακρίνουμε μία ευρύτερη θεώρηση της φύσης, με αφετηρία διάφορη από εκείνη του Naess, με την οποία όμως συμπλέει εξ αιτίας της σύνδεσης φύσης και πολιτισμού και αποδοχής της εγγενούς αξίας. Αν και τα επιχειρήματα χρησιμοποιούνται με σκοπό την απόδειξη της διαμόρφωσης της Ελληνικής ψυχής μέσα από το Ελληνικό τοπίο, εξυπακούεται ο ευρύτερος συσχετισμός ψυχής ή «εαυτού» με τη φύση, όπως επίσης και οι αλλαγές που επιφέρει η μετάλλαξη-καταστροφή της φύσης στην ανθρώπινη ψυχή. Στον Naess πρόκειται για τη σύνδεση της βιοποικιλότητας με την πολιτισμική ποικιλότητα, ενώ ο Γιαννόπουλος προβληματίζεται σχετικά με το ενδημικό είδος. Το ανθρώπινο πνεύμα είναι οργανικά δεμένο με τη γη από την οποία κατάγεται, υποστηρίζει στις μελέτες του. Στον Γιαννόπουλο η πεποίθηση ότι «η γη θέλει τον άνθρωπόν της και το ζών της εκδηλωτήν της» και «Κάθε Γης άνθρωπος είναι μόνο το όργανον της εκδηλώσεως αυτής», αποτελεί τη μία συνισταμένη της αρμονίας που οραματίζεται ο Naess, εκείνη της αύξησης της διαφοροποίησης των ειδών, φυσικών και πολιτισμικών. Κάθε τόπος γεννά ένα διαφορετικό ιδίωμα φανερό τόσο στη φυσική βιοποικιλότητα και τα ενδημικά είδη όσο και στις εκφράσεις του πολιτισμού. Στη μουσική, στην κάθε βελονιά, στην ίδια πινελιά του ζωγράφου της παραδοσιακής τέχνης, στην αρχιτεκτονική, κοκ. Το έτερον ήμισυ συνίσταται στον τρόπο που η ποικιλομορφία συνδέεται δυναμικά σε ένα συνολικό γήινο οικοσύστημα

⁹²¹ Fox 1995, έ.α. σελ. 240-241.

⁹²² J. Rodman, "Four forms of ecological consciousness reconsidered" στο D. Scherer, T. Attig (eds), *Ethics and the environment*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1983, σελ.82-92, βλ. σελ. 88.

ότι για κάποιους ο Aldo Leopold χαρακτηρίζεται ως φιλοσοφικός πρόδρομος.⁹²³ Ο Leopold πιστεύει ότι η διεύρυνση της ηθικής ώστε να περιλαμβάνει τη φύση σχετίζεται με την καλλιέργεια της διευρυμένης οικολογικής συνείδησης και δεν εξαντλείται σε επιβεβλημένους κανόνες.⁹²⁴ Ο Bender υποστηρίζει ότι το αποτέλεσμα είναι μια μεταστροφή *gestalt*,⁹²⁵ κατά την οποία το δυσίτικό εγώ, πλήρως διαχωρισμένο από τη φύση, επαναπροσδιορίζεται ως τμήμα της βιωτικής πυραμίδας ή ιστού. Η ηθική της Γης, υποστηρίζει ο Bender,⁹²⁶ προσδιορίζει την οικόσφαιρα ως τον διευρυμένο Εαυτό του κάθε όντος, εφόσον είμαστε η οικόσφαιρα, ανήκουμε στην οικόσφαιρα και εξαρτώμεθα από αυτήν.⁹²⁷ Ορισμένοι στοχαστές έχουν αντιδράσει στην ολοκληρωτική αυτή ένταξη του ανθρώπου στην οικόσφαιρα, θεωρώντας την ισοδύναμη με την άρνηση κάθε μορφής διαφορετικότητας και την εκμηδένιση του ανθρώπου μέσα σε ένα ολιστικό σχήμα. Οι μελετητές αυτοί προφανώς θεωρούν τη βιοποικιλότητα και τη διαφοροποίηση του σύμπαντος κόσμου τμήμα της 'φύσης μηχανής, ή αντιλαμβάνονται τους οργανισμούς ως όργανα μίας φύσης υπερ-οργανισμού που επιτελούν συγκεκριμένες λειτουργίες.

Μία απάντηση στις ενστάσεις αυτές μπορεί κατά τον Diehm⁹²⁸ να αναζητηθεί κυρίως σε μία εναλλακτική μορφή ταύτισης, η οποία εμφανίζεται στα γραπτά του Naess συνήθως συνυφασμένη με άλλες έννοιες. Ο Diehm αναλαμβάνει να την ξεχωρίσει και να της αποδώσει τη θέση της, ως μια θέση ξεχωριστή από την ταύτιση «κατά το ανήκειν», ονομάζοντάς την ταύτιση «ως συγγένεια ή αδελφοσύνη». Ο ίδιος ο Naess έχει ορίσει την ταύτιση ούτως ή άλλως μέσα σε ένα κλίμα αδελφοσύνης λέγοντας ότι «τα συμφέροντα των άλλων όντων αντιμετωπίζονται *ωσάν να ήταν* δικά μας συμφέροντα».⁹²⁹

Η ανάπτυξη του οικολογικού εαυτού μέσα από την ταύτιση *κατά το ανήκειν* είναι τελικά ζήτημα αλλαγής της αντίληψης και κατανόησης του ίδιου μας του εαυτού, καθώς συλλαμβάνουμε πλέον την ταυτότητά μας σε συνάρτηση με τον κόσμο. Ο εαυτός διευρύνεται, καθώς βαθμηδόν αντιλαμβανόμαστε το ζωτικό ρόλο που άλλα όντα διαδραματίζουν στη μορφοποίησή μας, στο ποιος και τι είμαστε. Από

⁹²³ *philosophical predecessor*

⁹²⁴ A. Leopold 1970, *A Sand County Almanac with Essays on Conservation from Round River*, New York: Ballantine Books, σελ.243. Η συνείδηση είναι αυτή, η οποία θα μας καθοδηγή να βλέπουμε τον εαυτόν μας ως τμήμα της κοινότητας που περιλαμβάνει τα εδάφη, φυτά και ζώα ή συλλογικά τη γη. Αυτή η αποδοχή αλλάζει το ρόλο του ανθρώπου από δεσπότη ή κατακτητή σε μέλος της κοινότητας, σελ. 239–40.

⁹²⁵ Στη μεταστροφή αυτή αναφέρονται, όπως είδαμε, οι Naess και Rothenberg στο *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*.

⁹²⁶ F. Bender 2003, *The culture of extinction: toward a philosophy of deep ecology*, Amherst: Humanity Books, σελ.424.

⁹²⁷ F. Bender 2003, έ.α. σελ. 370-371.

⁹²⁸ C. Diehm, "Identification with nature, what it is and why it matters", *Ethics and the Environment*, vol.12, no2 Fall 2007, σελ. 1-22, βλ. σελ. 5 και 12

⁹²⁹ Η χρήση του *ωσάν να ήταν* μας οδηγεί περισσότερο στο να σκεφθούμε το συμφέρον του αδελφού μας ή του αγαπημένου μας, τον οποίο ποτέ δεν θα επιθυμούσαμε να αδικήσουμε, προσανατολίζοντας το παράδειγμα στη δικαιοσύνη. Τώρα στη θέση αυτή του αγαπημένου και αδελφού είναι δυνατό να τοποθετήσουμε όλα τα όντα. Διότι οι ανταγωνιστικές σχέσεις είναι μια πραγματικότητα της ζωής γεγονός που αντιμετωπίζουν όλοι οι διαγωνιζόμενοι, των οποίων τα συμφέροντα –η επιτυχία– συγκρούονται.

την άλλη, η ταύτιση ως *αδελφοσύνη* στηρίζεται στην εμπειρία των άλλων μέσα από νέες οδούς ή στην αναγνώριση κάποιου σημαντικού στοιχείου για αυτούς. Δευτερογενώς υπάρχουν συνέπειες για τον εαυτό μας αλλά αυτό συμβαίνει, κατά το Diehm, μόνο διότι «το να συνδεόμαστε με άλλους με αυτούς τους όρους, μας οδηγεί στο να νοιαζόμαστε τόσο βαθειά που εμπλέκεται αναπόφευκτα και ο ίδιος μας ο εαυτός». Πρόκειται για κάτι διαφορετικό από την ταύτιση *κατά το ανήκειν*, ισχυρίζεται ο Diehm. Εδώ ο όρος δεν αναφέρεται σε πλέγμα σχέσεων, όπου όλα είναι άρρηκτα δεμένα με όλα, αλλά στην αδελφότητα ή αδελφοσύνη, στην *ύπαρξη τινός κοινού*. Πρόκειται για μια μορφή ταύτισης που εστιάζει την προσοχή και το ενδιαφέρον στην ύπαρξη του κοινού και της συνέχειας μεταξύ των ανθρώπων και των άλλων όντων. Ο Naess προσφέρει αρκετά παραδείγματα εκείνου ακριβώς που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως το κοινό,⁹³⁰ αδελφοσύνη ή αδελφότητα, την οποία αναγνωρίζει αυτή η μορφή ταύτισης. Στο έργο *A life's philosophy*, παρατηρεί ο Diehm,⁹³¹ ο Naess αναφέρει ότι εκείνο που η ταύτιση αποκαλύπτει στους άλλους μπορεί να κυμαίνεται από τις κοινές φυσικές ικανότητες, τα τρωτά σημεία και τις αδυναμίες, έως τις κοινές κοινωνικές δραστηριότητες και ανάγκες.⁹³² Ο τρόπος αυτός ταύτισης συνδέεται περισσότερο με την ενσυναίσθηση, κατά τον Diehm,⁹³³ ενώ θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι η ταύτιση *κατά το ανήκειν* παραπέμπει περισσότερο σε μία εξελικτική επιστημονική θεώρηση, βιολογική και κοσμολογική.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα τη διαφορά των δύο προσεγγίσεων, διατείνεται ο Diehm, μια καλή μέθοδος είναι να εστιάσουμε στα διαφορετικά προβλήματα που κάθε μία φαίνεται πως επιλύει.⁹³⁴ Έχομε ήδη αναφέρει ότι η ταύτιση *κατά το ανήκειν* είναι τινά τρόπον, η απάντηση σε ένα συρρικνωμένο και υπερβολικά ατομιστικό εγώ. Η ταύτιση ως αδελφοσύνη δεν φαίνεται να έχει ως κύριο στόχο το ζήτημα της συρρίκνωσης του εαυτού, όσο τη στεγνότητά του από αισθήματα, την αναισθητη αδιάφορη ή απρόσεκτη αντιμετώπιση των άλλων όπως στο κλασικό παράδειγμα παιδιών που δίχως πολύ σκέψη βασανίζουν ζώα ή ο βασανισμός πειραματόζωων για δημιουργία νέων καλλυντικών και άλλων μη αναγκαίων προϊόντων. Ο κυριότερος στόχος αυτού του είδους ταύτισης δεν είναι να αναγνωρίσει τους άλλους ως τμήμα του (διευρυμένου) *Εαυτού*, αλλά να οδηγήσει στη συνειδητοποίηση ότι οι άλλοι είναι επαρκώς σαν τον εαυτό ώστε να αξίζουν την ίδια προσοχή και μέριμνα όπως ο εαυτός. Και εν συνεχεία, από αυτή την αφετηρία μπορούμε να προχωρήσουμε στην ταύτιση. Είναι προφανές ότι οι δύο τρόποι μπορούν να δράσουν συνεργατικά αλληλοβοηθούμενοι. Η αίσθηση της αδελφοσύνης με μη ανθρώπινα πλάσματα σίγουρα προωθεί και ενισχύει την κατανόηση ότι ανήκουμε σε ένα κοινό σύστημα και αντιστρόφως.

Από τις παρατηρήσεις αυτές του Diehm γίνεται φανερό ότι αντιλαμβάνεται την ταύτιση *κατά το ανήκειν* ως μία μορφή ταύτισης που δίδει έμφαση στο σύστημα όπου

⁹³⁰ “commonality” ή “kinship.”

⁹³¹ Diehm, έ. α., σελ. 12

⁹³² Naess 2002, έ.α. σελ. 114–15

⁹³³ Diehm, έ. α., σελ. 13

⁹³⁴ Diehm, έ. α., σελ. 14

ανήκουμε, ενώ την ταύτιση της αδελφοσύνης εκλαμβάνει κυρίως ως συνοδοιπορία, πορεία σε μία κοινή μοίρα, την οποία ο κάθε ένας αντιλαμβάνεται και βιώνει, άλλοτε ενεργητικά κι άλλοτε παθητικά, επηρεαζόμενος από τις περιστάσεις, ανάλογα με τα ειδικά χαρακτηριστικά του. Οπωσδήποτε το ένα δεν αναιρεί το άλλο, διότι ένα πλέγμα σχέσεων, όπου όλα είναι άρρηκτα δεμένα, δεν μπορεί παρά να βασίζεται στην ύπαρξη τινός κοινού. Εκείνο που φαίνεται να επισημαίνει ο Diehm είναι πως πέρα από την ταύτιση κατά το ανήκειν, την οποία εξετάζει η επιστημονική οικολογία και ουδείς στο χώρο αυτό αμφισβητεί, υπάρχει και μια ψυχική διάσταση, στην οποία εμπλέκεται το προσωπικό και ιδιοσυγκρασιακό στοιχείο: άλλος ταυτίζεται ευκολότερα με τον αητό κι άλλος με τον χαμαιλέοντα, αναγνωρίζοντας πάντως ότι είναι μορφές του ίδιου κόσμου. Επίσης ανάλογα με τις περιστάσεις της ζωής ταυτιζόμαστε με διαφορετικά όντα. Δύσκολα δύο νέοι γονείς θα ταυτιστούν με ένα αρθρόποδο που γεννά τα αυγά του κατά χιλιάδες και τα εγκαταλείπει στην τύχη ενώ θα αισθανθούν πλησιέστερα στο θηλαστικό ή ορισμένα είδη πτηνών που φροντίζουν με στοργή τα παιδιά τους.⁹³⁵

Η Freya Mathews συνδέει την περί ταυτίσεως θέση με την προστασία της φύσης και την αυτοπραγμάτωση όλων των όντων, αξιοποιώντας το επιχείρημα του Naess ότι η δυνατότητα καλλιέργειας της σχέσης του ανθρώπου με την ευρύτερη φύση είναι ένα ανθρώπινο χαρακτηριστικό. Συνεπώς, συμπεραίνει, δεν είναι δυνατό να πραγματωθεί το σύνολο των δυνατοτήτων του ανθρώπου και να φθάσει αυτός στο ύψος των δυνατοτήτων του, δίχως τις σχέσεις αυτές. Για να υπάρξουν οι σχέσεις αυτές, προσθέτει, πρέπει να συνεχίσουν να υπάρχουν και τα αντίστοιχα φυσικά όντα, τα οποία οφείλουν να προστατευθούν από κινδύνους που προέρχονται από την αυθαίρετη ανθρώπινη δράση.⁹³⁶ Το «είμαι» βεβαίως αναφέρεται στην υλική μου υπόσταση, τις σωματικές και εγκεφαλικές λειτουργίες, αλλά δεν περιορίζεται εκεί, συμπληρώνει.

Ο άνθρωπος, παρατηρεί, χαρακτηρίζεται από έναν «ένθερμο ζήλο» για τη ζωή, μια αρχή την οποία οι φιλόσοφοι του μεσαίωνα ονόμασαν *conatus*, ορμή όχι μόνο για επιβίωση, αλλά για βελτίωση, για αύξηση, για αυτοβελτίωση. Για να είναι η ταύτιση με τη φύση μία ρεαλιστική δυνατότητα, θα πρέπει να δεχθούμε ότι και η φύση διέπεται από την ίδια αρχή. Η ίδια θεωρεί ότι η ισχύς του ένθερμου ζήλου μας για ζωή αυξάνει σε κάθε στάδιο διεύρυνσης του εαυτού μας και συνδέει την αυτοπραγμάτωση του σύμπαντος κόσμου με τις προσπάθειες αυτοπραγμάτωσης των επιμέρους όντων, κοινό χαρακτηριστικό, όπως αναφέρει, του πολιτισμού των γηγενών αμερικανών. Αν και, σύμφωνα με τη Mathews, η πεποίθηση ότι η

⁹³⁵ N. M. Bell 2010, *The green horizon: an environmental hermeneutics of identification with nature*, M.A. Thesis University of N. Texas. Ο Nathan Bell, έχοντας επεξεργαστεί το σχήμα του Diehm, καταλήγει σε δύο σχετικές έννοιες, τις οποίες ονομάζει ταύτιση *δια του κοινού*, “*as commonality*”, και ταύτιση *δια της συνέχειας*, “*as continuity*”. Ο όρος *continuity*, *συνέχεια*, δίνει έμφαση στην κοινή καταγωγή των όντων και την εξέλιξή τους στη ροή του χρόνου. Και εδώ επίσης οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η ύπαρξη συνεχείας προϋποθέτει κάτι το κοινό, ενώ συγχρόνως μας ωθεί να στοχαστούμε το φυσικό χρόνο, ζήτημα στο οποίο έχουμε ήδη αναφερθεί.

⁹³⁶ F. Mathews, *Conservation and Self-realization: a deep ecological perspective*”, *Environmental Ethics* 10 (1988), 347-355 βλ. σελ.350.

ανθρώπινη προσπάθεια τελικώς συνδράμει την αύξηση της κοσμικής θέλησης για ζωή είναι δυνατό να χαρακτηριστεί ως ανθρωποκεντρική, είναι μολτατά μια πνευματική στάση κατάφασης προς τη φύση, η οποία μπορεί να εκφραστεί με πολλούς τρόπους από τον θαυμασμό προς ένα κουκουνάρι (και ο θαυμασμός μπορεί να περιλαμβάνει την μελέτη της δομής του δια των μαθηματικών, της χημικής του σύστασης, της εξέλιξης της μορφής του κοκ) έως τον εορτασμό των ισημεριών και των ηλιοστασίων, της παρακολούθησης των μεταναστεύσεων των πτηνών, των θαλασσίων οργανισμών και ρευμάτων και των πολλαπλών ρυθμών του κόσμου γενικότερα. Η ανθρώπινη αυτή συνδρομή στο κοσμικό γίνεσθαι προσφέρει επίσης μία απάντηση στην ανησυχία σχετικά με το εάν η ευρύτερη ταύτιση με τον κόσμο-σύμπαν είναι δυνατόν να λειτουργεί αρνητικά, όσον αφορά τις προσπάθειες προστασίας του άμεσου περιβάλλοντός μας, μειώνοντας, αναλογικά προς την απεραντοσύνη του κόσμου, τη σημασία τους. Μήπως εν τέλει το γήινο πρόβλημα έχει αρχίσει να μοιάζει ασήμαντο ή ακόμη έχει πάψει πλέον να μοιάζει με πρόβλημα, ιδωμένο από μία «οικο-κοσμική» οπτική γωνία, όπου στο ατομικό και υποατομικό επίπεδο η ύλη δημιουργείται και καταστρέφεται συνεχώς; ερωτά και πιστεύει εμφατικά ότι ένας πραγματικός κίνδυνος караδοκεί στην εξασθένηση του ζωτικού ενδιαφέροντος και της θέλησης για ζωή και στην αντίστοιχη αύξηση της θέλησης για λησμονιά, όπως στο μύθο του Αρθούρου.⁹³⁷ Για να δούμε διαυγέστερα τη σχέση μας με τον φυσικό κόσμο και να κατανοήσουμε ότι η καταστροφή της φύσης ισοδυναμεί με καταστροφή του εαυτού μας αρκεί να παρεμβάλουμε ως ενδιάμεσα στάδια την ερημοποίηση και διάβρωση των εδαφών και τις δυσμενείς επιπτώσεις στην πρωτογενή παραγωγή, την οικονομία και τον κοινωνικό βίο. Αποκτούμε έτσι μία σχηματική αντίληψη της διασύνδεσης του περιβάλλοντος με τον εαυτό μας, η οποία στις σύγχρονες μεγαλουπόλεις καθίσταται δυσδιάκριτη. Το σφάλμα του πολιτισμού μας κατά την Mathews εντοπίζεται στην ανακριβή σύλληψη του εαυτού μας ο οποίος τοποθετείται απέναντι και σε διαμάχη με τη φύση. Σε ένα τέτοιο σχήμα η δούλωση ή και καταστροφή του ενός μπορεί να θεωρηθεί νίκη υπέρ του άλλου.⁹³⁸

Ο Weston⁹³⁹ στο μανιφέστο του πολυκεντρισμού διαβλέπει στην ταύτιση έναν νέο και πιο σύνθετο τρόπο αντίληψης τον οποίο προτείνει ως λύση στο δίλημμα

⁹³⁷ Ο σχετικός μύθος κατά τη Mathews είναι παράδειγμα ενός αρχετύπου που επανέρχεται στις μυθολογίες των λαών, όπου η Γη έχει χάσει τη θέληση για ζωή και τα όντα αποστρέφουν το πρόσωπο από τη ζωή, έ.α. σελ. 353, σημ. 6. Η θέληση για λησμονιά, επισημαίνει, δεν ταυτίζεται με τη θέληση για καταστροφή, εκείνο το οποίο συμβαίνει κατά τη δική μας εποχή και δεν προέρχεται από εξασθένηση του αισθήματος της αυτοσυντήρησης αλλά από θεωρητικές θέσεις στις οποίες αναφερθήκαμε εκτενώς στο πρώτο κεφάλαιο και από ανισοροπίες του βουλευτικού, αλλά και από άλλα αίτια που εξετάζει κυρίως η ψυχολογία. Αξίζει να προσθέσουμε στα λεγόμενά της ότι αυτή η απάθεια, η θέληση για λησμονιά και η συνακόλουθη εξασθένηση του αισθήματος της αυτοσυντήρησης, συχνά παρατηρείται σε ανθρώπους που είχαν επί χρόνια δραστηριοποιηθεί στο οικολογικό κίνημα αλλά κυρίως ως 'ρηχή' οικολογία, διότι στην περίπτωση αυτή τα επιμέρους προβλήματα που πρέπει να αντιμετωπισθούν δεν σταματούν να προκύπτουν.

⁹³⁸ F. Mathews, "Conservation and Self-realization: a deep ecological perspective", *Environmental Ethics* 10 (1988), 347-355, σελ. 354 και 350.

⁹³⁹ A. Weston, "Multi-Centrism: a manifesto", *The Trumpeter* 22, Number 1, 2006.

ανθρωποκεντρισμός ή οικοκεντρισμός.⁹⁴⁰ Παραλλάσσοντας την αναλογία της πέτρας που πέφτει σε μία λίμνη και σχηματίζει διευρυνόμενους ομόκεντρους κύκλους, ο Weston κάνει λόγο για πολλές πέτρες που πέφτουν στο νερό, σχηματίζοντας η κάθε μία τους δικούς της κύκλους, οι οποίοι συμπλέκονται με ποικίλους τρόπους με τους υπολοίπους. Αυτή η πολυκεντρική σύλληψη του κόσμου, ισχυρίζεται, λαμβάνει υπ' όψη τη διαφορετικότητα, ενώ δεν αρνείται εκείνο που είναι κοινό.⁹⁴¹

Στην πρώτη περίπτωση κάθε διεύρυνση του κύκλου αφομοιώνει όλες τις προηγούμενες βαθμίδες και η διεύρυνση του εαυτού μας έχει ως βάση και αφετηρία ένα και μοναδικό κέντρο. Στη δεύτερη περίπτωση ταυτιζόμαστε με τα άλλα όντα ως αυτόνομα αντιληπτικά κέντρα. Μολαταύτα ένας αποκεντρωμένος κόσμος δεν είναι απαραίτητος ένας κόσμος δίχως κέντρο, επισημαίνει ο Weston.⁹⁴² Ουσιαστικά αυτό που τονίζεται είναι η δυναμικότητα και η αυτονομία των κέντρων, αλλά και η ίδια η βούληση του ανθρώπου να τα εξετάσει ως τέτοια.⁹⁴³ Διότι, όπως εξηγεί,⁹⁴⁴ η διαδικασία είναι διττή: οδηγούμαστε στην ταύτιση, επειδή χρησιμοποιώντας ορισμένα κριτήρια θεωρούμε όλα τα όντα σημαντικά, αλλά και δια της συμπεριφοράς μας αυτής τους δίνουμε τη δυνατότητα να εκφράσουν το δυναμικό τους, να αυτοπραγματωθούν και άρα να είναι σημαντικά. Η πολυκεντρική αυτή σύλληψη προσεγγίζει τη βιοσημειωτική.

Ο Andrew McLaughlin επίσης θεωρεί ότι οι σχέσεις μας με τη φύση είναι εσωτερικές, υπό την έννοια ότι είμαστε έτσι εξαιτίας των ευρύτερων συμφραζομένων εντός των οποίων υφιστάμεθα και επισημαίνει ότι η επιστημονική οικολογία ως σπουδή των σχέσεων μεταξύ των οργανισμών και του περιβάλλοντός τους, δεν προσφέρει την απαραίτητη ορμή για ένα ριζικό μετασχηματισμό της εικόνας που έχουμε για τη φύση. Μόνον όταν οι πληροφορίες αυτές εξετασθούν σε σχέση με τον εαυτό μας, οδηγούμαστε σε μια νέα προοπτική, υποστηρίζει. Όταν εξετάζεται η φύση ως συνολικό πεδίο, στο οποίο περιλαμβάνεται και η ανθρωπότητα, η ταύτιση του εαυτού μας με το περιορισμένο βιολογικό ον, καταδεικνύεται ως βασικό σφάλμα και ως άχρηστος περιορισμός. Αντιθέτως η ταύτιση με τις ευρύτερες ανθρώπινες ή μη ανθρώπινες κοινωνίες είναι μία συνέχεια της γνώσης μας για τον κόσμο.⁹⁴⁵

Η Margaret Walker,⁹⁴⁶ εξετάζοντας το ζήτημα της επαφής μας με την πραγματικότητα των άλλων όντων ως αφετηρία μιας περιβαλλοντικής ηθικής λέγει χαρακτηριστικά ότι χρειάζεται «μια συλλογή από ικανότητες της αντίληψης της φαντασίας, καθώς και διάθεση αναγνώρισης και εκτίμησης, συνδυασμένες με

⁹⁴⁰ Οποσδήποτε για κάποιον που γνωρίζει ελληνικά και οικολογία ο όρος *οικοκεντρικός* υπονοεί ούτως ή άλλως το πολυκεντρικό, διότι ο οίκος μας έχει πολλά κέντρα. Όλα τα έμβια όντα έχουν κάποιο πεδίο δράσης του οποίου είναι το κέντρο. Βλ. και τα περί βιοσημειωτικής στην παρούσα διατριβή.

⁹⁴¹ A. Weston, *έ.α.* σελ. 70.

⁹⁴² A. Weston, *έ.α.* σελ. 74.

⁹⁴³ A. Weston, *έ.α.* σελ.75.

⁹⁴⁴ A. Weston, *έ.α.* σελ.76

⁹⁴⁵ A. McLaughlin, "Images and ethics of nature", *Environmental Ethics*, vol. 7 (1985), σελ. 293-319.

⁹⁴⁶ M. Walker, "Moral Understandings: Alternative 'Epistemology' for a Feminist Ethics", *Hypatia* 4 (1989), σελ. 21.

εκφραστικές ικανότητες, που θα μας φέρουν και θα μας διατηρούν σε επαφή με τις πραγματικότητες τόσο του εαυτού μας όσο και των άλλων όντων». Απόρροια της διαδικασίας αυτής είναι η αντίληψη του κόσμου και του ανθρώπου γενικά, αλλά και του εαυτού μας ειδικότερα, μέσα από τα μάτια των άλλων όντων.⁹⁴⁷ Στην περίπτωση των ζώων η διαδικασία είναι προφανής, αλλά το ίδιο ισχύει και για τα φυτά ή τα ευρύτερα οικοσυστήματα για τα οποία μπορούμε να πούμε ότι συλλαμβάνουν τον άνθρωπο δια των δραστηριοτήτων ή των αποβλήτων του.⁹⁴⁸ Η προσωποποίηση, παραδείγματος χάριν, των ποταμών, της θάλασσας και των δασών που συναντούμε στους μύθους και στις παραδόσεις, διευκολύνει την κατανόηση του συγκεκριμένου γεγονότος. Συχνά η προσωποποίηση δεν ξεφεύγει από τα όρια του ανθρωπομορφισμού, ο οποίος ορίζεται ως η απόδοση ανθρώπινων χαρακτηριστικών ή συμπεριφορών σε κάποιο ζώο, θεό ή αντικείμενο και φαίνεται να ορμάται από μια ανθρώπινη ικανότητα, η οποία αναφέρεται ως «αντανεκλαστική συνειδητότητα»⁹⁴⁹ και η οποία μας καθιστά ικανούς, χρησιμοποιώντας ως σημείο αναφοράς τη γνώση του εαυτού μας, να κατανοούμε και να προβλέπουμε τη συμπεριφορά των άλλων. Φαίνεται μάλιστα ότι μόλις τον τελευταίο αιώνα διευρύνθηκε η χρήση του όρου ώστε να περιλαμβάνει μη ανθρώπινα όντα,⁹⁵⁰ αν και η συνήθεια του ανθρωπομορφισμού προϋπήρχε του όρου. Σχετικά με τη χρήση της φαντασίας στην οποία αναφέρεται η Walker ο Σπινόζα κάνει έναν ενδιαφέροντα διαχωρισμό. Αναφέρεται σε ένα είδος φαντασίας το οποίο συνδέει με την ατελή και αβέβαιη γνώση αλλά επίσης αναφέρεται και σε ένα δεύτερο είδος φαντασίας που λειτουργεί μέσα στα πράγματα και συλλαμβάνει την αλήθεια λειτουργώντας με τάξη.⁹⁵¹

⁹⁴⁷ Φέρνουμε ως παράδειγμα τους γίγαντες για να δείξουμε τη δυνατότητα που παρέχει ο μύθος ή το παραμύθι, όσον αφορά την αλλαγή οπτικής γωνίας δια της ταύτισης.

Πολύ μέγας, κυρίως κατά το ανάστημα, μεγαλόσωμος, υπερβολικά ισχυρός υπερφυής πελώριος θεόρατος, βλ. Δημητράκου *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας*, έ.α. Πολλά μπορούν να ειπωθούν για τους γίγαντες ως φοβερές γήινες και κοσμικές δυνάμεις, αλλά αν διηθήσουμε τις παραδόσεις αυτές με γνώμονα την ταύτιση, απομένει σαφώς ευδιάκριτη η ικανότητα που αποκτήσαμε μέσα από τα σχετικά αναγνώσματα, από την παιδική μας ακόμη ηλικία, να ταυτιζόμαστε με τον αδύναμο απέναντι σε κάποιον ισχυρό με άγρια ήθη και ανόσιο, εν προκειμένω τον άνθρωπο στη σχέση του με τη φύση, ταυτιζόμενοι με τα όντα της που καταπατεί ο ανθρώπινος επεκτατισμός. Η βιβλιογραφία η σχετική με τους Γίγαντες της Ελληνικής μυθολογίας και τη Γιγαντομαχία, τη σημασία της ή την απεικόνισή της στην τέχνη είναι εκτενέστατη. Το ίδιο ισχύει και για τους σύγχρονους γίγαντες, των οποίων η παρουσία στα παιδικά παραμύθια είναι συνήθης. Συνιστά λοιπόν ευρύτατα διαδεδομένο υπόβαθρο για την απόπειρα της ταύτισης.

⁹⁴⁸ Η πλειονότητα των ερευνητών αποδέχεται τους ισχυρούς δεσμούς μεταξύ συνειδησεως-αντιλήψεως και αισθημάτων. Το *cogito ergo sum* συνδέεται με το *sentio ergo sum* καταδεικνύοντας την ύπαρξη ενός συνεχούς μεταξύ της ανθρώπινης συνειδητότητας και εκείνης των «μη διανοούμενων» όντων. Βλ. W. Brown, *The seven pillars of creation*, Oxford University Press 2010, σελ. 329 και 102. Άλλωστε όπως έχει αναφερθεί στα περί βιοσημειωτικής, η ιδέα ότι τα ζώα αντιλαμβάνονται τον εαυτόν τους δεν είναι νέα αλλά έχει ήδη εκφραστεί από τους στωικούς. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Ιεροκλής, πώς αλλιώς θα ήταν δυνατόν ένα ζώο να χρησιμοποιήσει τα ειδικά σωματικά του όπλα (πχ κέρατα οπλές κοκ) στις αναμετρήσεις. Βλ. Long A., "Hierocles on oikeiosis and self-perception" στο K. Βουδούρη (ed.) *Hellenistic philosophy*, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 1993, σελ. 93-104, βλ. σελ. 96

⁹⁴⁹ Reflexive consciousness, βλ. J. Serpell, *In the company of animals*, Cambridge University Press, 1996, σελ. 86.

⁹⁵⁰ M. Midgley, *Beast and man*, Routledge, London and N. York, 1995, σελ. 127.

⁹⁵¹ Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, μτφ. Βασιλικής Γρηγοροπούλου, B. Jacquemart, Εκδ. Πόλις Αθήνα 2005, σελ. 60

Όσον αφορά την προβληματική σχέση του «εαυτού» με το ευρύτερο περιβάλλον, τα λόγια του Morris Berman⁹⁵² είναι διαφωτιστικά. Ο Berman κάνει λόγο για μια παθολογία της ψυχικής ζωής, την οποία στηρίζει σε αριθμούς και την οποία ονομάζει δημιουργία *ψευδοεαυτών*,⁹⁵³ οι οποίοι καλούνται να αντιμετωπίσουν τη δύσκολη καθημερινότητα, ενώ ο γνήσιος εαυτός μας εσωτερικεύεται για να προστατευτεί με αποτέλεσμα τη συρρίκνωση του *εαυτού* και την αποξένωσή του, γεγονός που τον οδηγεί στην ασφυξία, ενώ το υλικό σώμα καθοδηγούμενο από τον *ψευδοεαυτό*, ο οποίος δεν βρίσκεται σε επαφή με την αληθή φύση του ανθρώπου, ζει μια ζωή αδιάφορη και επίσης αποξενωμένη. Το πρόβλημα που περιγράφει ο Berman φαίνεται να είναι η αφετηρία για τον *διευρυμένο Εαυτό* του Naess, ο οποίος συσχετίζει την ατομική αυτή κατάσταση με το ευρύτερο οικολογικό πρόβλημα και, όπως είδαμε, προτείνει ως οδό προς την επίλυση αμφοτέρων τη διεύρυνση της ταύτισης.

Ο Nagel,⁹⁵⁴ στο γνωστό άρθρο του σχετικά με την υποκειμενική και την αντικειμενική εμπειρία, προσφέρει ενδιαφέροντα στοιχεία που αφορούν το ζήτημα της δυνατότητας ή μη του ανθρώπου να αντιληφθεί τον κόσμο, όπως ένα άλλο ον. Ορμώμενος από κάποια έννοια της *οικείωσης* ως συνείδησης του «εαυτού», χαρακτηριστική για το κάθε ον και μοναδική, υποστηρίζει ότι είναι ουσιαστικά αδύνατο να ταυτιστούμε με ένα άλλο ον και να βιώσουμε τον κόσμο όπως αυτό. Μπορούμε να γνωρίζουμε, διατείνεται, το τι σημαίνει να είναι κάποιος νυχτερίδα στο πλαίσιο της ανθρώπινης εμπειρίας και κατανόησης, αλλά δεν μπορούμε ποτέ να γνωρίζουμε τι σημαίνει να είναι νυχτερίδα για την ίδια τη νυχτερίδα. Από αυτό προκύπτει και το ενδιαφέρον συμπέρασμα ότι υπάρχει κάτι το οποίο παρότι γνωρίζουμε πως υπάρχει δεν μπορούμε να αναφερθούμε σε αυτό.⁹⁵⁵

Στο πλαίσιο της απόπειρας να γνωρίσουμε τον κόσμο «όπως η νυχτερίδα», σχετικώς με το πρόβλημα που μας απασχολεί είναι σημαντικό επίσης να καταφέρουμε να δούμε συγκεκριμένα τον ανθρώπινο κόσμο από την οπτική γωνία ενός μη ανθρώπινου όντος, ώστε να συναισθανθούμε το ίχνος της ανθρώπινης δράσης στο φυσικό κόσμο. Σε ένα πουλί που αποτελεί πλέον τμήμα της αστικής πανίδας, όπως ορθά παρατηρεί ο Dennet,⁹⁵⁶ είναι αδιάφορο το αν κουνιάζει στην ταμπέλα που γράφει ένα σπουδαίο ποίημα ή μία φτηνή διαφήμιση, σε ένα κτίριο

⁹⁵² M. Berman, *The re-enchantment of the world*, Cornell University Press, Ithaca and London 1981, σελ. 15-24. Μόλις προσφάτως ολοκλήρωσα μια μελέτη σχετική με τα σύγχρονα πολιτικο-οικολογικά προβλήματα που μαστίζουν τις Δυτικές κοινωνίες, αναφέρει. Όμως ολοκληρώνοντάς την συνειδητοποίησα ότι είχα παραλείψει μία ολόκληρη γνωσιολογική διάσταση. Αντιλήφθηκα ότι υπήρχε ένα θεμελιώδες σφάλμα στο τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο και άρχισα συγχρόνως να αμφιβάλω κατά πόσον οι επιστήμες της κοινωνιολογίας και των οικονομικών είναι δυνατό να προσφέρουν επαρκή εξήγηση για το σφάλμα αυτό που γίνεται φανερό στην οικολογική κρίση, το τεχνολογικό χάος και τον εκφυλισμό της ψυχικής ζωής

⁹⁵³ M. Berman έ.α., σελ. 19-20, "false" self

⁹⁵⁴ T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, *The Philosophical Review*, LXXXIII, 4 (October 1974), σελ. 435-50, ανάτυπο 9 σελίδων.

⁹⁵⁵ Έ.α. σελ. 4/9

⁹⁵⁶ D. Dennett, «Memes and the exploitation of imagination», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48:2 Spring 1990, σελ. 130.

αρχιτεκτονικής σημασίας ή σε μια κακοτεχνία, αλλά το ότι για την δημιουργία τους χρειάστηκε να εκριζωθεί το δάσος. Εδώ δεν μας απασχολεί το πως ακριβώς αντιλαμβάνεται εκείνο που εμείς αποκαλούμε ταμπέλα. Σημαντικό για την μελέτη, κατανόηση και τελικώς την επίλυση του οικολογικού προβλήματος, είναι το έναυσμα που προσφέρει στον ανθρώπινο παρατηρητή ώστε αυτός να εξετάσει τα ανθρώπινα δημιουργήματα από μια ακόμη οπτική γωνία, να εξετάσει δηλαδή και το αποτύπωμά τους, το ίχνος τους στο φυσικό κόσμο.

Σύγχρονες μελέτες στον τομέα της νευρολογίας στηρίζουν την άποψη του Naess ότι είναι δυνατό να ξεφύγουμε από την ανθρωποκεντρική οπτική ακριβώς δια της ταύτισης και μάλιστα επισημαίνουν ότι πρόκειται για μια δυνατότητα αρκετά κοινή που διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι και η οποία καλλιεργείται. Η αδυναμία μάλιστα να ταυτιστεί κάποιος με κάτι πέρα από τον ίδιο του τον εαυτό, συνδέεται με παθολογένειες.⁹⁵⁷

Η Noske⁹⁵⁸ εκφράζει τον προβληματισμό περί αντίληψης του εαυτού μας και του άλλου επίσης ως εαυτού μας με έναν πιο λυρικό τρόπο λέγοντας ότι, πέρα από τις εξωτερικές ιδιότητες, τις οποίες αντιλαμβανόμαστε εξωτερικά, τα ζωντανά όντα έχουν μια μυστηριώδη εσωτερική πλευρά, έναν εσωτερικό εαυτό, θα μπορούσαμε να πούμε, ο οποίος υποχρεωτικά διαφεύγει της επιστημονικής μεθόδου, η οποία ικανοποιείται με τα εξωτερικά γνωρίσματα και απασχολείται με αυτά. Μια τέτοια επιστήμη δεν μπορεί ούτε να προσεγγίσει την εσωτερικότητα των ζώντων οργανισμών, πόσο μάλλον να την κατανοήσει ή να την σεβαστεί. Εμείς ως ζωντανά όντα που αισθάνονται και σκέπτονται διαθέτουμε μια σιωπηλή, μη επιστημονικά μετρήσιμη γνώση της εσωτερικής μας πραγματικότητας δια της εσωτερικής εμπειρίας του εαυτού μας, άμεσα και όχι έμμεσα δια της εξωτερικής οδού.⁹⁵⁹

Όσον αφορά τον συσχετισμό της αντίληψης με την ταύτιση, μια διαφοροποίηση εμφανίζεται στο έργο των M. Zimmerman και P. Aitken. Επηρεασμένοι από τον βουδισμό Zen, οι συγκεκριμένοι ερευνητές κάνουν λόγο μάλλον για ένα άνοιγμα παρά για διεύρυνση του εαυτού δια της ταύτισης. Αναφέρει χαρακτηριστικά ο Zimmerman:⁹⁶⁰ είμαστε όλοι τόσο απορροφημένοι από το

⁹⁵⁷ Συγκεκριμένα ασθενείς με βλάβη στην παρεγκεφαλίδα αδυνατούν να ταυτιστούν με καταστάσεις που βιώνουν άλλοι άνθρωποι, όπως και να τους μιμηθούν ή να παραστήσουν έναν χαρακτήρα με τον τρόπο που εργάζεται ο ηθοποιός. Αδυνατούν ακόμη και να εκφέρουν αναληθείς προτάσεις του τύπου «το χιόνι είναι μαύρο», καθώς κάτι τέτοιο απαιτεί την ικανότητα να κινούνται νοητικά ταυτοχρόνως σε δύο σφαίρες, εκείνη του συγκεκριμένου και εκείνη του πιθανού. Η εκφορά ανάλογων προτάσεων απαιτεί την κίνηση από τη μια σφαίρα στην άλλη. Οι ασθενείς αυτοί δε μπορούν παρά να είναι πάντοτε ο εαυτός τους. C. Holdrege, “Seeing things right-side up: the implications of Kurt Goldstein’s holism”, *In Context*, no 2 Fall 1999, σελ. 14-17, <https://www.thenatureinstitute.org/>. Ο Goldstein, ο οποίος θεωρούσε τον εαυτόν του μαθητή του Γκαίτε, ερεύνησε «το μυστήριο της ατομικής ύπαρξης ενσωματωμένης στο μυστήριο της ολότητας της ύπαρξης». Τα πορίσματα της έρευνας κατέγραψε στο βιβλίο του *Human nature*, N.York, Schocken Books 1963.

⁹⁵⁸ B. Noske, *Humans and other animals*, Pub. Pluto Press, 1989.

⁹⁵⁹ B. Noske, 1989, έ.α. σελ. 61.

⁹⁶⁰ M. Zimmerman, “The role of spiritual discipline in learning to dwell on earth” στο D. Seamon, R. Mugerauer, (eds), *Dwelling, place and environment*, Boston: Martinus Nijoff, 1985, σελ. 247-256, βλ. σελ. 252, 254.

περιεχόμενο της αντίληψης, ώστε αποτυγχάνουμε να διακρίνουμε την ίδια την αντιληπτική ικανότητα. Η αντίληψη δεν είναι το αντικείμενο, αλλά συνιστά το ανοιχτό πεδίο, όπου τα αντικείμενα μπορούν να φανερωθούν. Εντός του ανοιχτού πεδίου της αντίληψης εμφανίζεται τόσο το εγώ-υποκείμενο όσο και τα αντικείμενα. Συνεπώς κατά τον Zimmerman η αντίληψη δεν είναι ιδιότητα του εγώ μου, αλλά αντιστρόφως το εγώ «ανήκει» στην ανοιχτή αντίληψη. Δεν πρέπει όμως να παρανοήσουμε τη μεταφορά της ιδιοκτησίας. Η αντίληψη δεν είναι πράγμα που κατέχει κάποιο άλλο πράγμα, «εμένα». Το σημείο στο οποίο ο Zimmerman θέλει να δώσει έμφαση και το οποίο σχετίζεται με την ταύτιση, είναι ότι στην ανθρώπινη ύπαρξη εμπλέκεται κάτι ευρύτερο από το εγώ-υποκείμενο. Ο Heidegger, αναφέρει ο Zimmerman, υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος γίνεται «αυθεντικός», όταν απελευθερωθεί από την ψυχαναγκαστική δραστηριότητα του «εγώ». Η λειτουργία της αυθεντικής ανθρώπινης ύπαρξης είναι η προσφορά και όχι η κυριαρχία, υποστηρίζει. Τη στιγμή της απελευθέρωσης, της φώτισης ή αυθεντικότητας, τα πράγματα δεν διαλύονται σε μία αδιαφοροποίητη μάζα, αλλά προβάλλουν ή αποκαλύπτουν τον εαυτόν τους, κατά το μοναδικό τρόπο της Ύπαρξής τους. Αντιλαμβανόμενη την αυθεντική ύπαρξη των όντων, η αυθεντική ανθρώπινη ύπαρξη αντιλαμβάνεται επίσης τα επιμέρους όντα. Και τα όντα αυτά δεν περιλαμβάνουν μόνον ζώα, φυτά, όρη, αστέρια και άλλους ανθρώπους, αλλά και τα δικά μας σώματα, επιθυμίες, αισθήματα, μνήμες ελπίδες και σκέψεις. Όταν βρισκόμαστε σε σχέση οικειότητας με τη θνητότητα της ανοιχτής αντίληψης, δεν είμαστε πλέον σε εχθρική σχέση με τα γεγονότα, τον πόνο, την απώλεια, το θάνατο, τα οποία λαμβάνουν χώρα στο άνοιγμα αυτό. Αν πάψουμε να ταυτιζόμαστε αποκλειστικά με το εγώ μας, το οποίο επιθυμεί μόνο ασφάλεια και επιβράβευση, δεν έχουμε λόγο να αντιστεκόμαστε σε αυτό που τα πράγματα είναι, δεν αισθανόμαστε υποχρεωμένοι να τα χειριζόμαστε αποκλειστικά για την ικανοποίηση των επιθυμιών μας.⁹⁶¹

Η αποδοχή ενός πολυκεντρικού προτύπου και η ταύτιση του ανθρώπου με τα ποικίλα κέντρα της φύσης έχει επίσης κάποιες συνέπειες στη συζήτηση περί δευτερογενών ποιοτήτων, ζήτημα που επανέρχεται συχνά στον οικοφιλοσοφικό διάλογο. Οι δευτερογενείς αυτές ποιότητες γενικά θεωρούνται υποκειμενικές και λέγεται ότι δεν αναφέρονται στην πραγματικότητα όπως είναι, αλλά όπως την αισθανόμαστε. Ο A. Naess αντιθέτως θεωρεί ότι η πλέον ενδιαφέρουσα ερμηνεία της ύλης είναι εκείνη που περιλαμβάνει και όλα όσα είναι δυνατόν να συλλάβει ο άνθρωπος εμπειρικά.⁹⁶² Και δεν αποκλείεται ούτε η πιθανότητα άλλα ευαίσθητα όντα να μπορούν να έχουν την εμπειρία άλλων «πραγμάτων» πέρα από το φάσμα των ανθρωπίνων δυνατοτήτων. Όσον αφορά το ζήτημα που μας απασχολεί, σε αυτά τα λόγια του Naess πρέπει να προσθέσουμε ότι δια της ταύτισης με άλλους οργανισμούς αντιλαμβανόμαστε ότι είναι ακριβώς αυτές οι δευτερογενείς ποιότητες (π.χ. οσμές και χρώματα) που διαδραματίζουν τον κύριο ρόλο στις φυσικές διεργασίες θρέψης και αναπαραγωγής. Ο κόσμος δίχως αυτές δεν είναι απλώς αισθητικά κατώτερος, αλλά παύει να είναι ο κόσμος εντός του οποίου οι οργανισμοί είναι ικανοί να

⁹⁶¹ Βλ. W. Fox, 1995 έ.α. σελ. 238-239.

⁹⁶² Naess 2006, "The world of concrete contents", *The Trumpeter*, vol 22 no 1, σελ.43-55, βλ. σελ.44.

λειτουργήσουν.⁹⁶³ Οι ηθολόγοι έχουν επιστήσει την προσοχή στο γεγονός ότι τα ερεθίσματα που ενεργοποιούν τις ενστικτώδεις αντιδράσεις θρέψης και φυγής είναι του τύπου *gestalt*.⁹⁶⁴ Ο N. Tinbergen⁹⁶⁵ κάνει την εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παρατήρηση ότι ο κόσμος της αντίληψης του κάθε οργανισμού μεταλλάσσεται συνεχώς. Τα ερεθίσματα, επισημαίνει, αξιολογούνται με βάση εναλλασσόμενα πεδία αναφοράς, τα οποία εδράζουν στις διάφορες ενστικτώδεις κινήσεις.⁹⁶⁶

Η αναγνώριση και αποδοχή των πρωτογενών ιδιοτήτων αποκλειστικά οδηγεί σε μια σύλληψη της φύσης δίχως καμία από τις ποιότητες που αντιλαμβανόμαστε αυθόρμητα, μία διανοητική σύλληψη που συνδέεται με μία καθαρά ανθρώπινη δυνατότητα και συνεπώς διαχωρίζει τον άνθρωπο από τα άλλα όντα. Και είναι εύκολο μια τέτοια φύση να τη θεωρήσουμε ως πρώτη ύλη προς εκμετάλλευση, υποστηρίζει ο Naess,⁹⁶⁷ ο οποίος στο πλαίσιο της βαθείας οικολογίας προτείνει ποικίλες οντολογικές προσεγγίσεις στις οποίες οι δευτερογενείς και τριτογενείς ποιότητες είναι τουλάχιστον στο ίδιο επίπεδο με τις πρωτογενείς. Αναφέρει συγκεκριμένα ότι οι πρωτογενείς ιδιότητες είναι *entia rationis*, αφηρημένες δομές, αλλά όχι περιεχόμενα της φυσικής πραγματικότητας. Η γεωμετρία του κόσμου, παρατηρεί, δεν είναι γεωμετρία μέσα στον κόσμο,⁹⁶⁸ ενώ είναι δυνατό να υποστηριχθεί φιλοσοφικά ότι ο κόσμος στον οποίο ζούμε έχει δευτερογενείς και τριτογενείς ποιότητες. Ένα τρίγωνο, λέει χαρακτηριστικά, θα έχει υποχρεωτικά κάποιο χρώμα, π.χ. μαύρο, και δεν θα μπορούσε ποτέ να οριστεί ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο δίχως αναφορά σε ένα σύνολο παραμέτρων.⁹⁶⁹ Οτιδήποτε δεν διαθέτει παρόμοιες ποιότητες είναι μια αφηρημένη δομή και οι περιβαλλοντολόγοι, διατείνεται, αναφέρονται στην πραγματικότητα όπως ακριβώς είναι, όταν μιλούν με αναφορές και στις αισθήσεις. Και φυσικά είναι σημαντικό ότι ομιλεί ακριβώς για περιβαλλοντολόγους οι οποίοι, εκτός από όσα προσλαμβάνουν οι αισθήσεις, έχουν και επαρκή γνώση των δομών. Ο Nagel⁹⁷⁰ παρατηρεί ότι υπάρχουν περιπτώσεις όπου η αρχική παρατήρηση είναι δυνατόν βαθμηδόν να καταστεί λιγότερο υποκειμενική όταν αφαιρούνται τα στοιχεία εκείνα που έχουν αφετηρία την ιδιομορφία του παρατηρητή. Η εμπειρία όμως, παρατηρεί ο Nagel, αποτελεί μία ιδιάζουσα

⁹⁶³ Η επιστήμη της οικολογίας αναφέρεται στην κατάσταση των μη ανθρώπινων όντων, τα οποία βρίσκονται αντιμέτωπα με μη γνώριμες συνθήκες ως *stress*, πίεση, και η οποία είναι τόσο σοβαρή ώστε να έχει ως αποτέλεσμα την εξασθένιση τους και τη μείωση των αντιστάσεων τους απέναντι στα νοσήματα, συχνά οδηγώντας στον θάνατο, ατομικό ή συλλογικό.

⁹⁶⁴ Οι μελετητές της συμπεριφοράς των ζώων, οι ηθολόγοι, χρησιμοποιούν, όπως είδαμε, τον όρο *Έμφυτος Μηχανισμός Αποδέσμευσης (IRM, Innate Releasing Mechanism*, βλ. N. Tinbergen, έ.α. σελ. 37-50) για να περιγράψουν μια δομή του νευρικού συστήματος, η οποία κληρονομείται και επιτρέπει στο ζώο να ανταποκρίνεται με ακρίβεια σε περιστάσεις, τις οποίες δεν έχει ξανασυναντήσει.

⁹⁶⁵ Tinbergen, έ.α. σελ. 37.

⁹⁶⁶ Αυτό σημαίνει ότι ένας οργανισμός είναι ικανός να χρησιμοποιήσει διαφορετικά κριτήρια για να αξιολογήσει ένα ερέθισμα ανάλογα με το συγκεκριμένο πρόβλημα που τον απασχολεί τη συγκεκριμένη στιγμή

⁹⁶⁷ Naess 2006, έ. α. σελ. 47.

⁹⁶⁸ Naess 2006, έ. α. σελ. 47.

⁹⁶⁹ Naess 2006 σελ. 46. Αναφέροντας ως παράδειγμα το χρώμα της θάλασσας, παρατηρεί πόσοι παράγοντες εμπλέκονται (ατμοσφαιρικοί, παρουσία πλαγκτού, νεφών κ.ο.κ.) για τη δημιουργία της εκάστοτε απόχρωσης.

⁹⁷⁰ Έ.α. σελ. 5/9

περίπτωση. Η αφαίρεση αυτή αντί να οδηγεί πλησιέστερα στην αλήθεια, απομακρύνει από αυτή. Και η ταύτιση, ως εμπειρία, αν ‘καθαριστεί’ από τις εντυπώσεις επί των αισθήσεων, αντί να γίνει σαφέστερη, καθίσταται πιο ακατανόητη.

Ο Eric Reitan⁹⁷¹ συσχετίζει το *πολυκεντρικό* σχήμα αντίληψης προς την ηθική, μια θέση την οποία υποστηρίζει στο άρθρο του “Deep ecology and the irrelevance of morality”, όπου και αναφέρεται στην αμεροληψία και στην *παν-μεροληψία* (*omni partiality*). Συγκεκριμένα ισχυρίζεται ότι, εξετάζοντας τα ηθικά ζητήματα σε συνάρτηση με την ταύτιση, καταλήγουμε σε κάτι διάφορο από την αμεροληψία, την οποία συνδέει προς την αδιαφορία, καταλήγουμε στην *παν-μεροληψία*. Παρατηρεί ότι η αμεροληψία αναφέρεται σε μια κατάσταση κατά την οποία δεν εμπλέκεται η προσωπική άποψη για τα πράγματα και χρησιμοποιείται αποκλειστικά η κοινή λογική. Πρόκειται για μια στάση που βασίζεται στην αποστασιοποίηση. Μια οπτική γωνία δίχως αισθήματα ή προσωπικό ενδιαφέρον. Αντιθέτως η *παν μεροληπτική*, όπως την ονομάζει, στάση, *omni partial*, λαμβάνει υπ’ όψιν τα αισθήματα και τις ανάγκες όλων, ως να ήσαν προσωπικές ανάγκες. Ευρισκόμενη στον αντίποδα της αντιμετώπισης «δίχως αισθήματα, αντικειμενικά», η στάση αυτή είναι πλούσια σε αισθήματα. Υπάρχει ενδιαφέρον για τα αισθήματα όλων των εμπλεκομένων, όχι διότι εκλείπουν τα προσωπικά συμφέροντα, αλλά διότι ο ενδιαφερόμενος είναι σε θέση να αξιολογήσει και τα αλλότρια με τα ίδια ακριβώς κριτήρια. Όπως επισημαίνει ο Naess, ο υποστηρικτής της βαθείας οικολογίας περισσότερο από ο,τιδήποτε άλλο διερωτάται και θέτει «βαθεία ερωτήματα» βασιζόμενος στη *συνολική θέαση* η οποία μάλιστα κατά την πορεία της διεύρυνσης της κατανόησης, μεταβάλλει επίσης την κατανόηση των επί μέρους.⁹⁷²

Η Joanna Macy αναφερόμενη στα κυβερνητικά συστήματα και στις έρευνες θεωρητικών, όπως ο Bateson και ο Norbert Weiner,⁹⁷³ υπενθυμίζει πως όλα τα όρια είναι εν μέρει αυθαίρετα. Υπάρχουμε δια των διαπλεκομένων ρευμάτων ύλης και ενέργειας, ενέργειας και πληροφοριών, τα οποία ρέουν εντός μας και μας συνδέουν με το περιβάλλον μας και με άλλα όντα. Από συνήθεια ταυτιζόμαστε μόνο με ένα περιορισμένο τμήμα της διαδικασίας αυτής, δια της υποκειμενικής ατομικής μας αντίληψης, ωσάν να προσέχουμε μόνο εκείνο που φωτίζεται από το φανάρι μας, ενώ αγνοούμε το μεγάλο κόσμο τριγύρω. Όμως αυτό δεν είναι αναγκαίο, προσθέτει, και

⁹⁷¹ E. Reitan, «Deep ecology and the irrelevance of morality», *Environmental Ethics*, vol. 18 1996, σελ.. 411-424.

⁹⁷² Ας υποθέσουμε, αναφέρει ο Naess, ότι κάποιος αρχίζει να διαβάσει ένα κείμενο και διαβάσει τις τρεις πρώτες φράσεις, συγκεκριμένα τις Y, Φ και X. Τις ερμηνεύει ως Y1, Φ1 και X1. Συνεχίζοντας την ανάγνωση διαβάσει το Ψ. Η γνώση αυτή τον οδηγεί στην αλλαγή της πρώτης περί Y, Φ, και X, ερμηνείας του σε Y2, Φ2 και X2. Η νέα αυτή προσέγγιση δημιουργεί ένα νέο πλαίσιο κατανόησης του Ψ το οποίο πλέον ερμηνεύεται ως Ψ1. Η επόμενη πρόταση έστω Ω, πιθανόν μεταβάλλει την κατανόηση όλων των προηγουμένων, φωτίζοντας νέες διαστάσεις του ζητήματος κοκ, ώστε ο αναγνώστης μετά από την ανάγνωση κάθε νέας πρότασης οφείλει να επιστρέφει στην αφετηρία και να ξαναδιαβάσει όλο το κείμενο από την αρχή ώστε η ανάγνωση σχηματίζει έναν κοχλία. Naess A., “A necessary component of logic: empirical argumentation analysis” σελ. 9-22, στο E. M. Barth, J.L. Martens (eds), *Argumentation: approaches to theory formation*, Amsterdam John Benjamins B.V., 1982

⁹⁷³ Ο Norbert Weiner, Αμερικανός μαθηματικός και φιλόσοφος, καθηγητής στο MIT, θεωρείται πρωτεργάτης της κυβερνητικής, των συστημάτων που ελέγχονται από μηχανισμούς ανάδρασης.

είναι δυνατόν να ευθυγραμμίσουμε την ταυτότητα μας με το ευρύτερο σχήμα των πραγμάτων, όπως είναι επίσης δυνατό να αποσπάσουμε ένα τμήμα και να τοποθετήσουμε εκεί ένα σύνορο.⁹⁷⁴

Ο John Livingston⁹⁷⁵ αναφερόμενος στο ζήτημα της ταύτισης τονίζει ότι στόχος δεν είναι να καλυφθεί η εμπειρία της άγριας φύσης με ένα ακόμη πέπλο μυστικισμού. «Κυριολεκτώ όταν διατείνομαι πως η μοίρα της θαλάσσιας χελώνας, της τίγριδος ή του γίββωνα είναι και δική μου μοίρα. Δεν πρόκειται για σχήμα λόγου», αναφέρει. Αυτή η δήλωση είναι δυνατό να σημαίνει ότι αν καταστρέφονται τα θαλάσσια και δασικά οικοσυστήματα αργά ή γρήγορα θα κινδυνεύω κι εγώ, αλλά και να εκφράζει μια γενική αλήθεια, τη μοίρα μας να ζούμε όλοι μαζί σε έναν πλανήτη ή ένα σύμπαν με τη συγκεκριμένη εξελικτική πορεία.

Όσον αφορά τα οφέλη που προσφέρει η ταύτιση στον επιστήμονα ερευνητή, χαρακτηριστικά είναι τα λόγια της ερευνήτριας Barbara McClintock,⁹⁷⁶ η οποία παρέλαβε το βραβείο Nobel το 1983, για την εργασία της στη γενετική κατά τη δεκαετία του σαράντα. Για τη McClintock στόχος της επιστήμης δεν είναι η χειραγώγηση της φύσης, αλλά η ενδυνάμωση του επιστήμονα ώστε να καταφέρει να κατανοήσει τη φύση. Η McClintock επαναλαμβάνει πως ο ερευνητής πρέπει να αφιερώνει χρόνο, να κοιτά και να ακούει με υπομονή εκείνο που του λέει η φύση. Και πάνω από όλα πρέπει να έχει αισθήματα, να νοιώθει τον οργανισμό.⁹⁷⁷ Δεν υπάρχουν δύο ίδια φυτά, τονίζει και προσθέτει ότι εκείνη φρόντιζε να γνωρίζει όλα τα φυτά στο χωράφι από όπου έπαιρνε τα δείγματά της και ήταν μάλιστα χαρά να τα γνωρίζει. Η ίδια αποκαλεί τον εαυτόν της «μύστη της επιστήμης» θεωρώντας ότι σκοπός της είναι να αγκαλιάσει τον κόσμο με τη διάνοια, αλλά και πέρα από αυτήν.⁹⁷⁸

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι υφίστανται διάφοροι τρόποι και τύποι ταύτισης με τη φύση. Υπάρχει πάντως συμφωνία ανάμεσα στους μελετητές ότι σε κάθε περίπτωση είναι αναγκαίος κάποιος βαθμός άμεσης επαφής με την ελεύθερη φύση,⁹⁷⁹ γεγονός που καθιστά την ταύτιση μια σχετικώς σπάνια εμπειρία για πολλούς ανθρώπους. Πρόκειται μάλιστα, όπως φαίνεται, για μία εμπειρία που στο μέλλον θα καταστεί

⁹⁷⁴ Fox 1995, έ.α. σελ. 240.

⁹⁷⁵ Fox 1995, έ.α. σελ. 237.

⁹⁷⁶ P. Hallen, "Making peace with nature: why ecology needs feminism, *The Trumpeter*, vol 4 no 3 summer 1987, σελ. 3-13, βλ. σελ. 6-7.

⁹⁷⁷ Στις προβληματικές συνέπειες της πλήρους αποστασιοποίησης γίνεται αναφορά στην εισαγωγή βλ. Seligmen, Maier and Geer, 1968, σελ.256 και Rachels, 1990, σελ.132.

⁹⁷⁸ Ασφαλώς η επιθυμία να αγκαλιάσουμε τον κόσμο είναι διαφορετική από την επιθυμία να τον κατακτήσουμε. Η επιθυμία της McClintock να σεβαστεί και να αγκαλιάσει τον κόσμο έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την επιθυμία του Francis Bacon να βασανίσει τη φύση έως ότου αυτή του αποκαλύψει τα μυστικά της. Hallen, έ.α. σελ. 7.

⁹⁷⁹ Ο Naess χρησιμοποιεί την έκφραση "free nature" την οποία περιγράφει ως γη δίχως εγκαταστάσεις ή σημεία ευρείας ανθρώπινης παρουσίας και δραστηριότητας (Naess, Ecology community and lifestyle σελ. 177) ή Γη που δεν κυριαρχείται από ανθρώπους (έ.α. σελ. 140). Όσον αφορά τον όρο "wild nature" τονίζεται το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι μόνον επισκέπτης. Βλ. "The wilderness act of 1964" *The great wilderness debate*, (eds.) J. Baird Callicott, και Nelson M. P., Athens GA, University of Georgia Press 1998 σελ. 120

ακόμη σπανιότερη. Ο Naess δίνει διάφορες προδιαγραφές οι οποίες οφείλουν να πληρούνται για να θεωρείται η φύσις ελεύθερη. Αναφέρεται, π.χ., στην ανάγκη έλλειψης ασφαλιτόστρωσης,⁹⁸⁰ κάτι το οποίο μειώνει ακόμη περισσότερο τις πιθανότητες μίας παρόμοιας εμπειρίας, διότι όλοι οι Εθνικοί Δρυμοί, τα πάρκα και οι προστατευόμενες περιοχές έχουν κάποιας μορφής οδικό δίκτυο για να είναι επισκέψιμοι. Ο Naess έχει αναφερθεί εκτενώς στην αύξηση του ανθρωπίνου πληθυσμού η οποία συνεχίζει να μειώνει την έκταση της ελεύθερης φύσης.⁹⁸¹ Όμως πέραν τούτου όπως έχουμε ήδη δει, ο Naess κάνει λόγο και για έναν τρόπο ζωής στην ελεύθερη φύση⁹⁸² τον οποίο διαφοροποιεί από τις συνήθειες οργανωμένες δραστηριότητες αναψυχής, και ο οποίος περιορίζει ακόμη περισσότερο τον ήδη μικρό αριθμό ατόμων που θα μπορούσαν να βιώσουν την ταύτιση.

Ο Maskit αναφέρεται στην ταύτιση και στην αυτοπραγμάτωση λέγοντας ότι η εργασία της πραγμάτωσης του εαυτού μας, διαδικασία η οποία μάλιστα περιλαμβάνει και τη διολίσθηση, όπως και αν αντιλαμβανόμαστε ή ορίζουμε τον «εαυτό», δεν είναι ούτε απλή ούτε γρήγορη.⁹⁸³ Η ενδιαφέρουσα αυτή παρατήρηση σχετικά με τη διολίσθηση σημαίνει ότι ο βαθμός αυτοπραγμάτωσης είναι μεταβλητός και υπάρχει πάντα το ενδεχόμενο επιστροφής κατά βαθμούς στον «εγωιστικό εαυτό». Εφ' όσον λοιπόν, όπως έχουμε διαπιστώσει, οι πιθανότητες για ταύτιση με την ελεύθερη φύση είναι ήδη μετρημένες και ο τρόπος ζωής στην ύπαιθρο δύσκολος για τους περισσότερους ανθρώπους, η ανάγκη επανάληψης των βιωμάτων της ταύτισης καθιστά τη διαδικασία ακόμη πιο προβληματική. Τέλος το σοβαρότερο πρόβλημα, η μείωση της βιοποικιλότητας εξ αιτίας της εξαφάνισης των ειδών, έρχεται να επιστεγάσει τις δυσκολίες που ήδη παρουσιάζει το εγχείρημα της ταύτισης με την ελεύθερη φύση.

Έχει καταστεί φανερό ότι η μείωση της βιοποικιλότητας δεν είναι μια πρόσκαιρη ή αναστρέψιμη αλλαγή, και κυρίως δεν πρόκειται για «φυσιολογική εξαφάνιση», εξαφάνιση από φυσικά αίτια.⁹⁸⁴ Στην εποχή μας κατά γενική σχεδόν ομολογία

⁹⁸⁰ Naess A. 2005 "Access to free nature" *The Trumpeter* vol. 21 no 2, σελ. 48

⁹⁸¹ Naess "Ecosophy population and free nature", *The Trumpeter* vol. 5 no 3, 1988, σελ. 113-118, βλ.116-118

⁹⁸² *Friluftsliv*

⁹⁸³ Maskit J. "Deep ecology and desire: on Naess and the problem of consumption" στο *Beneath the surface: critical essays in the philosophy of deep ecology*, Eric Katz, Andrew Light και David Rosenberg (eds) Cambridge MIT Press 2000, σελ. 224

⁹⁸⁴ Στη φύση ούτως ή άλλως κάποια είδη χάνονται καθώς εμφανίζονται νέες παραλλαγές καλλίτερα εναρμονισμένες με τις συνθήκες και ο φυσικός ρυθμός εξαφάνισης υπολογίζεται κατά μέσο όρο στο ένα είδος κάθε τέσσερα χρόνια. Η ροή της ιστορίας στη γή όμως διακόπτεται κατά καιρούς και από περιστατικά μαζικών εξαφανίσεων πάλι από φυσικά αίτια, κάποια μέτρια σε εμβέλεια και κάποια εξαιρετικά καταστροφικά τα οποία οδηγούν πλείστα είδη αν και επιτυχημένα από τη ζωή στα εγχειρίδια παλαιοντολογίας. Οι ειδικοί αναφέρουν πέντε τέτοια περιστατικά ή κρίσεις της βιοποικιλότητας στη γήινη ιστορία οπότε και το 15-95% των ειδών εξαλείφθηκε ανεπιστρεπτή ενώ σχετικές έρευνες των παλαιοντολόγων έχουν δείξει πως δεν πρόκειται απλώς για αύξηση του φυσικού ρυθμού εξαφάνισης προερχόμενη από τους ίδιους μηχανισμούς αλλά για περιστατικά με εντελώς διαφορετική δυναμική που επηρεάζουν απρόβλεπτα τον ρου της ιστορίας της ζωής όχι μόνον επειδή αλλάζουν δραματικά τον χαρακτήρα της κοινότητας αλλά διότι δίνουν τη μεγάλη ευκαιρία σε ανύποπτα είδη να επεκταθούν όπως πχ η εξαφάνιση των δεινοσαύρων πριν από 140 εκατομμύρια χρόνια άφησε το

βρισκόμαστε πάλι εμπρός σε μία κρίση μαζικών εξαφανίσεων,⁹⁸⁵ δίχως όμως προοπτική νέας έκρηξης της φυσικής βιοποικιλότητας καθώς το πρόβλημα δημιουργείται από την εξάπλωση ενός είδους -του ανθρώπου- και της ακολουθίας του, ζώα και φυτά δικής του επιλογής που αντικαθιστούν τις φυσικές κοινότητες. Τα είδη αδυνατούν να επιβιώσουν για δύο κυρίως λόγους: είτε επειδή απειλούνται άμεσα από τους κυνηγούς είτε έμμεσα, επειδή η ανθρώπινη δράση αναιρεί τις προϋποθέσεις που είναι απαραίτητες για την επιβίωση τους.⁹⁸⁶ Η εποχή μας ονομάζεται πλέον από πολλούς επιστήμονες ανθρωπόκαινος.

Σχετικώς με τους ισχυρισμούς του Naess και άλλων θεωρητικών της βαθείας οικολογίας περί της αρνητικής ταύτισης, των ισχυρισμών δηλαδή ότι η καταστροφή της φύσης συνιστά επίσης ισχυρό έναυσμα για ταύτιση, ο Nathan Bell επισημαίνει ότι αν και η πόλις υποκρύπτει την καταστροφή της φύσης, η καταστροφή αυτή δεν συμβαίνει απαραίτητως καθημερινά έτσι ώστε να ωθεί τον πολίτη σε δράση.⁹⁸⁷ Εκτός τούτου να σημειώσουμε ότι η καταστροφή αυτή δεν γίνεται ιδιαίτερα αισθητή στην νέα γενεά η οποία, έχοντας γνωρίσει μόνον αυτή τη συγκεκριμένη πραγματικότητα, εκλαμβάνει, όπως αναφέραμε σχετικά με το πρόβλημα της κινητικότητας της αρχικής τιμής, ως «αρχική τιμή» δηλαδή ως κανονικότητα, τον συγκεκριμένο βαθμό καταστροφής.

Οι λόγοι αυτοί έχουν σταθεί αφορμή για την πρόταση της ‘ταύτισης δια της λογοτεχνίας’. Ο Nathan Bell⁹⁸⁸ προτείνει εναλλακτικά την ταύτιση δια αυτής της οδού, της λογοτεχνικής, υποστηρίζοντας ότι ο αναγνώστης δεν ταυτίζεται ούτε με την θέση του συγγραφέα αλλά ούτε με τις λέξεις του κειμένου αλλά με τη φύση η οποία περιγράφεται δια του κειμένου.⁹⁸⁹ Αν και ο Bell είναι πεπεισμένος πως η ταύτιση αποκλειστικά δια της λογοτεχνίας και της ποίησης που αναφέρονται στη φύση όχι μόνον είναι δυνατή, αλλά και προτιμότερη, εμείς διατηρούμε τις επιφυλάξεις μας ανησυχώντας πως κάτι τέτοιο είναι δυνατόν να μειώσει την έμφαση στην δράση υπέρ της φύσης. Η αρωγή της λογοτεχνίας στην ταύτιση είναι βεβαίως αποδεκτή και θα μπορούσε επίσης να καλλιεργήσει και την προσοχή και

πεδίο ελεύθερο στα θηλαστικά. R. Leakey and R. Lewin, *The sixth extinction, biodiversity and its survival*, σελ. 241 και σελ. 39-48 Weidenfeld & Nicolson London, 1996.

⁹⁸⁵ R. Leaky and R. Lewin έ. α. σελ. 233

⁹⁸⁶ Hilton-Taylor, C.(compiler) *The 2000 IUCN Red List of threatened sp.* Gland, Swtzerland and Cambridge, UK: IUCN.

⁹⁸⁷ Bell Nathan έ.α. σελ. 24. Αναγνωρίζει ως πιθανή εξαίρεση τις παρυφές μιας πολιτείας η οποία εξαπλώνεται

⁹⁸⁸ Bell Nathan M. 2010 *The green horizon: an environmental hermeneutics of identification with nature*, M.A. Thesis U. of N. Texas σελ. 102

⁹⁸⁹ Bell N. M. έ.α. σελ. 21. Ο συγγραφέας θεωρεί ότι δι’ αυτής της οδού επιλύεται και το ζήτημα του χρόνου δεδομένου ότι ο Naess υποστηρίζει ότι για να επιδράσει το νέο περιβάλλον χρειάζεται χρόνος, συνήθως κάποιες εβδομάδες, έως και μήνες βλ. “Ecology, community and lifestyle” έ. α. σελ. 179 Το ζήτημα της ταύτισης δια της λογοτεχνίας εγείρει βεβαίως ποικίλα ερωτήματα. Ο Bell βασίζεται στη θεωρία του Lester Embree ο οποίος υποστηρίζει ότι ένα αντικείμενο βιωμένο στην φαντασία μπορεί να έχει τα ίδια αποτελέσματα με το υλικό αντικείμενο βλ. “The phenomenology of representational awareness” *Human Studies* 15 (1992): 306. Δίχως να ταυτίζει τις δύο εμπειρίες θεωρεί την ομοιότητα τους σημαντική χρησιμοποιώντας τον όρο αυθεντική. Βλ. σελ. 31 έ. α.

παρατηρητικότητα του αναγνώστη. Η έμφαση στις δευτερογενείς ποιότητες θα ήταν επίσης δυνατόν να εμπλουτίσει την τυπική επιστημονική ανακοίνωση.⁹⁹⁰

Όταν γίνεται λόγος για ταύτιση δεν είναι δυνατόν να περιοριζόμαστε στη λογική αλλά οφείλουν να εμπλακούν τα αισθήματα. Ακολουθεί ότι ένα ακόμη ζωτικό θέμα που τίθεται κατά την περί ταυτίσεως συζήτηση είναι ο μη διαχωρισμός της σκέψης από τα αισθήματα και τα συναισθήματα που ακολουθούν. Ο Dave Foreman, ένας από τους γνωστότερους μαχόμενους οικολόγους, πολύ σοφά υπενθυμίζει στους συνεργάτες του ότι ο ευρύτερος σκοπός των δράσεών τους είναι ανοίξουν την ψυχή τους στην αγάπη για τον ωραίο, πλούσιο ζωντανό πλανήτη μας. Να μη μας διαφεύγει αυτό, προσθέτει,⁹⁹¹ είναι βλαβερό για την ψυχική υγεία. Η αγάπη αυτή, κατά τον αμερικανό ζωολόγο Ο. Ε. Wilson, δεν είναι ξένη προς εμάς. Ο ίδιος υποθέτει ότι υπάρχει μία ενστικτώδης θετική κίνηση της ανθρώπινης ψυχής προς τη ζωή, την οποία ονομάζει *βιοφιλία*,⁹⁹² αν και ορισμένοι συνάδελφοι του Wilson επεσήμαναν ότι η *βιοφιλία* οφείλει να συνδέεται με τη *βιοφοβία*, εξ ίσου υπαρκτή κατά την άποψή τους. Διότι, όπως αναφέρει ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος στο 8^ο βιβλίο της *Φυσικής Ιστορίας*, στη φύση δεν υπάρχει τίποτα δίχως το αντίδοτό του. Πρόκειται για τη μάχη της φύσης με τον εαυτόν της.⁹⁹³ Η προσέγγιση των ορμέμφυτων αυτών αντιδράσεων πάντως, κατά τον Roszak,⁹⁹⁴ όπως και η μελέτη τους, είναι δυνατόν να συνδράμει τη δημιουργία μίας νέας ζωντανής σχέσης με το περιβάλλον, βασισμένης στον θαυμασμό, τον σεβασμό και το δέος καλλιεργώντας την ψυχική συνισταμένη ως αντίδοτο στη νεωτερική προσέγγιση. Το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της βιοφιλίας προς τις μορφές της ζωής, η οποία συνεπικουρεί την προσπάθεια για ταύτιση και συνεπικουρείται από αυτήν, είναι ακριβώς ο μη διαχωρισμός της σκέψης από το αίσθημα.

⁹⁹⁰ Χαρακτηριστικό δείγμα έμφασης στις δευτερογενείς ποιότητες η ακόλουθη περιγραφή του ποταμού Μπιέβρ: «Αυτό το κουρελιάρικο ποτάμι, εκβολή κάθε βρωμιάς, αυτό το καταγώγιο στο χρώμα του σχιστόλιθου και τού λειωμένου μολυβιού, πτωχωμένου εδώ κι εκεί από πρασινωπές δίνες, στολισμένο με άστρα από θολές ροχάλες, που γουργουρίζει κοντά στη βάνα και χάνεται με λυγμούς στ' ανοίγματα ενός τοίχου. Μεριές μεριές το νερό μοιάζει παράλυτο και φαγωμένο από τη λέπρα λιμνάζει, έπειτα αναδεύει την ρευστή καπνιά του και ξαναπαίρνει την αργή του πορεία μέσα στον βόρβορο. Ο αλλοτινός Θεός, ο μέγας Ποταμός δεν είναι παρά μία κινούμενη κόπρος» βλ G. Bachelard, *Το νερό και τα όνειρα* μτφ. Ε. Τσουτή Εκδ. Χατζηνικολή Αθήνα 2002, σελ.143. Μία τέτοια προσέγγιση στο πρόβλημα της ρύπανσης των εσωτερικών υδάτων βοηθά τον ενδιαφερόμενο να ταυτιστεί ευκολότερα με τα ποτάμια συστήματα από ότι η συνήθης χημική ανάλυση, επίπεδα πολυχρωμιωμένων διφαινυλίων, απόπλυση των εδαφών και συσσώρευση φυτοφαρμάκων στον υδροφόρο ορίζοντα, κοκ

⁹⁹¹T. Roszak, "Where psyche meets gaia" στο T. Roszak, E.M. Gomes, D. Kanner (eds), *Ecopsychology: restoring the earth, healing the mind*, San Francisco: Sierra club books, σελ. 3.

⁹⁹² Ο. Ε. Wilson, S. R. Kellert, *The biophilia hypothesis*, Washington D.C. Island Press Shearwater Books 1993.

⁹⁹³ Pliny the Elder, *The natural history* 8.33, John Bostock, M.D., F.R.S. H.T. Riley, Esq., B.A. London. Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street. 1855. Ως παράδειγμα αναφέρει τη μάχη του βασιλίσκου με τη νυφίτσα: η νυφίτσα είναι το μοναδικό αντίδοτο του καταστροφικού τέρατος. Το σκοτώνει, αλλά πεθαίνει και η ίδια. Αυτός είναι ο επίλογος της μάχης της φύσης με τον εαυτόν της, καταλήγει.

⁹⁹⁴ Έ.α. σελ. 4.

Ο Naess αναφέρεται συχνά στον όρο *affectus*⁹⁹⁵, ο οποίος έχει αποδοθεί ως πάθος ή πάθημα,⁹⁹⁶ και στη σύγχρονη βιβλιογραφία ως βιωμένη σκέψη, ή σκέψη που αισθάνεται, κυρίως στο έργο του γάλλου φιλοσόφου Gilles Deleuze,⁹⁹⁷ υποδηλώνοντας μία αρμονία δράσης βασισμένη στην ένωση των δράσεων του σώματος και των εικόνων του μυαλού που βρίσκονται σε ενεργό κοινωνία με τον εξωτερικό κόσμο Σε αυτή την κατάσταση «το πάθος» ή «βιωμένη, αισθαντική σκέψη» δεν ανήκει ούτε στο υποκείμενο, ούτε και στον εξωτερικό κόσμο, αλλά στέκει, κατά τον Deleuze, ως αυτόνομο ον.⁹⁹⁸ Αυτή η σύνδεση είναι διαδικασία–διεργασία και γι’ αυτό η έμφαση είναι στη δράση, την αλλαγή και την μετάβαση μάλλον παρά στο περιεχόμενο που αντιστοίχως συνδέεται με την ακινησία και την παθητικότητα.⁹⁹⁹

Γ. ΤΑΥΤΙΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΘΑΥΜΑΣΤΟ

Η συγκινησιακή φόρτιση της ταύτισης μας οδηγεί να εξετάσουμε και το Θαυμαστό¹⁰⁰⁰ και τη συμβολή του στην κατανόησή της. Ο Λογγίνος στο *Περί Ύψους* επισημαίνει την ικανότητα κάποιων έργων της φύσης και της τέχνης να γεννούν στον παρατηρητή έκσταση. Το ζήτημα αυτό είναι κομβικό στη σύγχρονη οικολογία: έχουμε ήδη αναγνωρίσει ότι η ψυχρή αντιμετώπιση της φύσης ως σύνολο αφηρημένων δομών και απόθεμα πρώτων υλών βρίσκεται στην ρίζα του οικολογικού προβλήματος. Η αποστασιοποίηση αυτή, όπως παρατηρεί και ο Naess, αν και συνέβαλλε στην ανάπτυξη της σύγχρονης φυσικής επιστήμης, είχε συγχρόνως και ολέθρια αποτελέσματα. Οδήγησε σε μια ψυχρή βαρβαρική εκμετάλλευση και ελάττωσε τόσο την ευαισθησία μας απέναντι στο μέγεθος των καταστροφών όσο και την ικανότητά μας να ερευνήσουμε συστηματικά τα βαθύτερα αίτιά τους. Η

⁹⁹⁵ Βλ. κεφ. 2 παρούσας διατριβής σχετικά με τον Σπινόζα

⁹⁹⁶ *Λεξικό Λατινοελληνικό Χαρίση Πούλιου*, Εκδ. Α. Κορομηλά, Αθήνα και Κωνσταντινούπολη 1873. Η μεταφράστρια της *Ηθικής* Μίνα Ζωγράφου αναφέρει ότι η έννοια του πάθους, *affectus*, είναι ανάλογη με την έννοια του συναισθήματος και εμφανίζεται ως μερικότερη έννοια της διάθεσης, *affectio*. Άλλωστε τα πάθη, *perturbationes animi*, πολλές φορές εκφράζονται με τις λέξεις *affectus*, *affectiones* *passiones* που θεωρούνται ως συνώνυμες. Αυτό γίνεται στον Άγιο Αυγουστίνο. Κατά τον Coclenius, η λέξη *affectio* χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει είτε μια διάθεση, είτε μια κατάσταση, είτε τη μεταβολή ενός όντος, που η αιτία της είναι εξωτερική ή εσωτερική, σελ. 113, σημ. 1, Σπινόζα, *Ηθική*, Εκδ. Πέλλα, Αθήνα 1970.

⁹⁹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, 1987, *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*, μτφ. στην Αγγλική Brian Massumi, Minneapolis London: University of Minnesota Press σελ. xvi

⁹⁹⁸ J. Manley, «From Cause and Effect to Effectual Causes: Can we talk of a philosophical background to psycho-social studies?» *Journal of Psycho-Social Studies* Volume 4, Issue 1, June 2010, σελ. 65-87 έ. α., βλ. σελ. 71. Ο Manley διαφοροποιεί την ενέργεια του *affectus* από τα συνήθη πάθη λέγοντας ότι σε αυτά είναι δυνατόν να επιθυμούμε διακαώς να δράσουμε και όμως να αδρανούμε: το σώμα δεν βρίσκεται κατ’ ανάγκην σε αρμονία με τις εικόνες του νου.

⁹⁹⁹ Βλ. J. Manley 2010, έ.α., σελ. 71.

¹⁰⁰⁰ Υψηλό (Sublime) Δύο ήταν οι κύριοι παράγοντες οι οποίοι συνέβαλλαν κατά το τέλος του 17^{ου} αιώνα στον χαρακτηρισμό του υψηλού ως σημαντικής αισθητικής κατηγορίας. Η επανακυκλοφορία του έργου του Λογγίνου *Περί Ύψους* σε γαλλική μετάφραση καθώς και η πληθώρα λογοτεχνικών ταξιδιωτικών εντυπώσεων της εποχής οι οποίες, εξ αιτίας της έντασης και της φόρτισης τους, δεν μπορούσαν να περιοριστούν στην κατηγορία του ωραίου. Young J., 2005 “Death and transfiguration: Kant, Schopenhauer and Heidegger on the Sublime” *Inquiry* Vol.48, No 2, 131-144, April 2005 σελ.131

αποξένωση από τη βαθιά και αυθόρμητη εμπειρία της φύσης δημιούργησε την παρανόηση πως τα επιστημονικά πρότυπα της φυσικής πραγματικότητας ταυτίζονται με την πραγματικότητα αυτή, οδηγώντας, όπως επισημαίνει και ο Naess, σε μια λανθασμένη διάκριση του υποκειμενικού από το αντικειμενικό.¹⁰⁰¹ Η λειτουργία του υψηλού αντιθέτως, είτε πρόκειται για το δυναμικό¹⁰⁰² είτε για το μαθηματικό¹⁰⁰³ είναι να εμπλέκει τον ενδιαφερόμενο σε μια εμπειρία που υπερβαίνει την ελλιπή μονοδιάστατη και αποστασιοποιημένη κατανόηση, διότι το υψηλό βιώνεται ως διττή εμπειρία. Ο Joseph Addington το ονομάζει ευχάριστο τρόπο, ο Burke απολαυστικό τρόπο και ο Κάντ αρνητική ευδαιμονία.¹⁰⁰⁴ Και όταν ο Καντ διερωτάται σε τι συνίσταται το αρνητικό, επίπονο σκέλος της εμπειρίας και σε τι το θετικό, το ευχάριστο, απαντά πως η αρνητική πλευρά της εμπειρίας συνδέεται με το γεγονός ότι το υπό παρατήρηση αντικείμενο είναι κάτι τρομακτικό. Βεβαίως, προσθέτει, δεν τρομοκρατεί τον παρατηρητή, διότι τότε αυτός θα αποχωρούσε. Το υψηλό μπορεί να παρατηρηθεί μόνο από μια ασφαλή θέση.¹⁰⁰⁵

Ενώ λοιπόν το υψηλό μας αποκαλύπτει την αδυναμία μας ως ανθρώπινα όντα, την ίδια στιγμή μας αποκαλύπτει ένα άλλο είδος διατήρησης του εαυτού μας, εντελώς διαφορετικό από εκείνο το οποίο θα μπορούσε να κινδυνεύει από τις εξωτερικές φυσικές συνθήκες.¹⁰⁰⁶ Εδώ βρίσκεται το κλειδί για την κατανόηση τού τρόπου προσέγγισης της φύσης δια του υψηλού. Για να μετατρέψουμε τον τρόπο εμπρός στη δύναμη της φύσης σε μια εμπειρία του υψηλού με όλο το δέος που τη συνοδεύει απαιτείται μια υπέρβαση της περιορισμένης ενσαρκωμένης ατομικότητας, ένα είδος αυτό-συντήρησης διάφορο από εκείνο που θα μπορούσε να θέσει σε κίνδυνο η εξωτερική φύση. Μέσα από την έκσταση που μας προκαλεί ανακαλύπτουμε εκείνο που ο Κάντ ονομάζει υπεραισθητή πλευρά του εαυτού μας.¹⁰⁰⁷ Στο πλαίσιο της οικοσοφίας του Naess μπορούμε να αναφερθούμε στον Εαυτό, ή διευρυμένο εαυτό μας, ο οποίος τελικώς ταυτίζεται με ό,τι υπάρχει.

Ο Σοπενχάουερ, αν και διαφωνεί με την εμπλοκή της ηθικής στην εξέταση του υψηλού, συμφωνεί ότι στην εμπειρία του υψηλού εμπλέκεται ο φόβος του θανάτου και η χαρά της υπέρβασης του καθημερινού, της ενσαρκωμένης και θνητής ατομικότητας,¹⁰⁰⁸ υπέρβαση η οποία συμβαίνει, όπως αναφέραμε, επίσης και κατά την ταύτιση. Ο Young¹⁰⁰⁹ υποστηρίζει ότι το κύριο θέμα του αισθήματος του υψηλού

¹⁰⁰¹ Naess A., 1989 "From ecology to ecosophy, from science to wisdom", *World Futures* vol 27, σελ. 185-190, βλ. σελ. 185

¹⁰⁰² θύελλες, τυφώνες, τρικυμίες, καταρράκτες, σκοτεινοί ουρανοί που χαράζονται από αστροπελέκια

¹⁰⁰³ οι πυραμίδες, Ο Αγ. Πέτρος στη Ρώμη ή ο έναστρος ουρανός

¹⁰⁰⁴ Young J., 2005 έ.α. σελ. 132

¹⁰⁰⁵ Young J., 2005 έ.α. σελ. 132

¹⁰⁰⁶ Young J., 2005 έ.α. σελ. 134

¹⁰⁰⁷ Young J., 2005 έ.α. σελ. 136. Πρόκειται για κάτι ανώτερο από τον φυσικό μας εαυτό, διότι υψωνόμαστε πάνω από τον φόβο μας για τη φύση και τα έργα της και ενδεχομένως μακριά από την ιδέα να την καθυποτάξουμε. Εκείνο που προηγουμένως φάνταζε υπέρμετρο, μέσα από την εμπειρία του υψηλού ελαχιστοποιείται συγκρινόμενο με τον υπεραισθητό εαυτό. Η ιδέα όμως του Καντ ότι για μια τέτοια υπέρβαση είναι απαραίτητη μια πίστη σε έναν παντοδύναμο Θεό, δεν θεωρείται από εκείνους που προβληματίζονται για τα περιβαλλοντικά ζητήματα αναγκαία

¹⁰⁰⁸ Young J., 2005 έ.α. σελ. 136

¹⁰⁰⁹ Young J., 2005 έ.α. σελ. 137

είναι ο θάνατος, η συνάντηση με τον θάνατο, η ξαφνική ανάδυση του αισθήματος εκείνου που κανονικά είναι καταπιεσμένο, της επίγνωσης της ίδιας της θνητότητας του υποκειμένου. Το άτομο δίχως να πιστεύει ότι το υψηλό θα προξενήσει όντως τον θάνατο του, βιώνει μολαταύτα τη μικρότητα του και, διά μίας αστραπιαίας κίνησης προς τα εμπρός, προσεγγίζει το τέλος του, σε διαφωτιστική αντιπαράθεση με την απεραντοσύνη. Μολαταύτα παραμένει ουσιαστικά ανεξήγητο το παράδοξο γεγονός ότι ο παρατηρητής βιώνει τον φόβο του θανάτου του, ενώ ταυτόχρονα νοιώθει ασφαλής. Η εξήγηση που προτείνει ο Schopenhauer και αναλύει ο Young είναι αληθοφανής και σχετίζεται με την ταύτιση και την αποσύνδεση.¹⁰¹⁰ Το υποκείμενο δεν νοιώθει να ταυτίζεται πλέον με τον περιορισμένο θνητό εαυτό του αλλά πρωτίστως με το αιώνιο υποκείμενο, ώστε ο φόβος παύει να είναι δικός του, αλλά τον βιώνει δια της ενσυναίσθησης όπως θα εβίωνε τον φόβο ενός άλλου. Και ποιος είναι αυτός ο άλλος διερωτάται ο Young,¹⁰¹¹ για να απαντήσει αμέσως ότι εφ' όσον δεν περιορίζεται ούτε στον ατομικό μας εαυτό αλλά ούτε συνδέεται με κάποιον συγκεκριμένο άλλο, η κατάλληλη απάντηση είναι ότι πρόκειται για τον κάθε ένα και καταλήγει λέγοντας ότι, το αίσθημα που βιώνουμε δια του υψηλού είναι η δια της ενσυναίσθησης ταύτιση με την μοίρα της ίδιας της ανθρωπότητας και, δια της ταύτισης με ό,τι υπάρχει, τη μοίρα των θνητών όντων γενικά.

Αυτή η ταυτότητα με τον κόσμο θεωρείται ως ο ουσιαστικός χαρακτήρας των επιφανείων του Υψηλού, εκείνο το οποίο προσπαθεί συχνά να μεταδώσει η ποίηση.¹⁰¹² Ο Wordsworth¹⁰¹³ ομιλεί για το μυαλό του που μοιάζει να γυρνά με τη δύναμη των νερών. Ο Shelley¹⁰¹⁴ έκθαμβος εμπρός στο Mont Blanc κάνει λόγο για όλη του την ύπαρξη η οποία διαστέλλεται στο άπειρο. Ο Holderlin¹⁰¹⁵ ψάλλει την ένωση με την μια μοναδική ολότητα της φύσης ως την απόλυτη ειρήνη. Ο Φρόνυτ το αποκάλεσε «ωκεάνιο» συναίσθημα. Τα αποσπάσματα αυτά μιλούν για μία διεύρυνση του εαυτού μας ο οποίος ξεφεύγει από τα στενά όρια του εγώ για να διευρυνθεί προς την ολότητα των πραγμάτων της φύσης όπου ζει, κατά τον Hesse,¹⁰¹⁶ με χίλιους τρόπους.

Δ. ΤΑΥΤΙΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΞΕΝΩΣΗ

Η προσέγγιση του Shepard¹⁰¹⁷ είναι διαφωτιστική και σύμφωνη με το πνεύμα της βαθείας οικολογίας: επιστρέφοντας στο απώτερο παρελθόν αναγνωρίζει τις απαρχές της αποξένωσης στο πέρασμα από την εποχή του κυνηγού-τροφοσυλλέκτη

¹⁰¹⁰ Young J., 2005 έ.α. σελ. 137

¹⁰¹¹ Young J., 2005 έ.α. σελ. 137

¹⁰¹² Young J., 2005 έ.α. σελ. 140

¹⁰¹³ “as with the might of waters” Young J., 2005 έ.α. σελ. 140

¹⁰¹⁴ Young J., 2005 έ.α. σελ. 140 “whole being expanding into the infinite”

¹⁰¹⁵ Young J., 2005 έ.α. σελ. 140 “unification with the one infinite totality of nature” αποκαλώντας την ένωση αυτή “peace of all peace”

¹⁰¹⁶ “spirit unguarded soaring on free wings so that, in the magic circle of the night, it may live deeply and a thousand-fold” Young J., 2005 έ.α. σελ 140

¹⁰¹⁷ Βλ. κεφάλαιο τρίτο, της παρούσας διατριβής, περί της ανθρώπινης οντογένεσης.

σε εκείνη του καλλιεργητή. Ο Lynn White Jr. επίσης, όπως είδαμε, συνδέει την οικολογική κρίση με την αποξένωση αποδίδοντάς την σε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά της φύσης στη Β. Ευρώπη.¹⁰¹⁸ Αξίζει να σημειώσουμε ότι σε ανάλογες παρατηρήσεις είχε προβεί και ο Π. Γιαννόπουλος ήδη στις αρχές του αιώνα.¹⁰¹⁹ Ο Ρουσσώ επίσης υποστηρίζει ότι στις συνήθειες κοινωνίες οι άνθρωποι διαφθείρονται εξαιτίας της απομάκρυνσής τους από τη φύση και περνούν από την «ευγενή αγριότητα» στον κόσμο του εγωισμού και του εκφυλισμού της φιλίας, που τους ωθεί να αναζητούν, με τρόπο αυταρχικό, να υπερισχύσουν και να καταδυναστεύουν τους αδυνάτους. Δι' αυτής της οδού οι άνθρωποι αποξενώνονται από τον εαυτό τους, τις πραγματικές τους ανάγκες και τη φύση τους. Η αποξένωση έρχεται με δύο τουλάχιστον τρόπους. Ο Ρουσσώ αναφέρει την τάση επικυριαρχίας επί των άλλων και της εξασφάλισης της ανωτερότητας, αμφοτέρως δράσεις εναντίον του ίδιου καλού. Επίσης, για να κατακτήσει την προτεραιότητα, ο άνθρωπος, υποχρεούται να υποκριθεί ότι διαθέτει χαρακτηριστικά που τον τοποθετούν σε βαθμίδα ανώτερη από τους άλλους, δημιουργώντας έτσι ένα είδος λειτουργικού ψευδούς εαυτού, *περσόνα*, που καθοδηγείται από τις αλλότριες αξίες και τελικώς τον αποξενώνει από τον ίδιο τον εαυτό του. Πρόκειται, κατά τον Ρουσσώ, για ένα ολόκληρο σύστημα ψευδών αξιών που οδηγεί στην αντικατάσταση του εαυτού του, από έναν άλλο αποξενωμένο εαυτό.¹⁰²⁰

Η αποξένωση του ανθρώπου από τη φύση γίνεται αντιληπτή και δια της παραφθοράς των νοημάτων των λέξεων δια των οποίων εκφράζεται η σχέση ανθρώπου και λοιπής φύσεως. Ο Victorino Tejera¹⁰²¹ έχει υποστηρίξει ότι κατά την πορεία της ελληνικής φιλοσοφίας από την κλασσική στην ελληνιστική περίοδο, έχει δημιουργηθεί ένα σχίσμα ανάμεσα στη διάνοια και στο αίσθημα,¹⁰²² το οποίο δεν υπήρχε προγενέστερα, τονίζοντας ότι για τον Αριστοτέλη η αίσθησις και η νόησις δεν διαφοροποιούνται ως τρόποι αντίληψης.¹⁰²³ Ως παραδείγματα του σχίσματος αυτού αναφέρει το *θυμό*, ο οποίος, ενώ στην πόλη-κράτος είχε το νόημα της μη αποξενωμένης ανταπόκρισης στους άλλους, στην πορεία έφθασε να σημαίνει την ατομική ή αποξενωμένη ζωηρότητα ή αντίσταση, και καταλήγει να σημαίνει απλώς την επιθυμία ή όρεξη.¹⁰²⁴ Παραμένοντας στο ίδιο θέμα μπορούμε να προσθέσουμε

¹⁰¹⁸ L. White Jr., "The historical roots of our ecological crisis", *Science* 155(1967):1203-1207, κεφ. τρίτο, της παρούσας διατριβής.

¹⁰¹⁹ *Εκεί γη μαύρη, γη βρεγμένη, παχεία, βαρεία. Εκεί ομίχλη, πάχνη, συννεφιά, βροχή, χιόνι, κρύον. Εκεί βουνά επί βουνών, θυμωμένα, παλαιόντα, γιγαντιαία. Εκεί δάση δασών πυκνότατα. Κάθε δένδρον, όγκος, δύναμις, αντοχή κάθε κλάδος ξύλινος. Εκεί κάθε άνθρωπος εκατονταδυνατότερος δια να ανθέξει. Κάθε σπίτι κλεισμένον, κάθε σώμα τυλιγμένον. Κάθε σπίτι καίει κωκ, κάθε σώμα καίει αλκοόλ.* Π. Γιαννόπουλου *Η ελληνική γραμμή*, Εκδόσεις Γαλαξία, Αθήνα 1965, σελ. 86

¹⁰²⁰ Dent, N. J. H 1992 *A Rousseau Dictionary*, Blackwell Oxford, 1992, σελ. 27-28.

¹⁰²¹ V. Tejera, "The intellectual content of Hellenistic alienation" στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Hellenistic Philosophy*, International Center for Greek Philosophy and Culture, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1993, σελ. 189-197.

¹⁰²² Tejera, έ. α. σελ. 189.

¹⁰²³ Tejera έ. α. , σελ. 190.

¹⁰²⁴ Tejera, έ. α., σελ. 193.

ότι όροι όπως η *ευφυΐα*,¹⁰²⁵ που κατά παράδοση αναφέρονται τόσο στον άνθρωπο όσο και στη φύση, περιγράφοντας εξίσου ανθρώπινες και μη ανθρώπινες ιδιότητες, ενισχύουν τη συνειδητοποίηση της ταύτισης,¹⁰²⁶ ενώ ταυτοχρόνως η παραφθορά τους ανά τους αιώνες είναι δυνατό να καταδείξει την πορεία της σχέσης προς την αποξένωση. Ποικίλα κοινωνικά προβλήματα ξεκινούν από τη σύγχυση ανάμεσα στον ευφυή και την ευφυΐα με την αρχική έννοια της λέξεως και τη μετέπειτα παραφθορά της¹⁰²⁷ όπως αναφέρθηκε παραπάνω για τον θυμό- ώστε να σημαίνει εκείνον που απλώς ‘κάνει τον έξυπνο’ και είναι ιδιοτελής. Εφόσον η ευφυΐα αναφέρεται στην ανθρώπινη κοινωνία και στη φύση, ο εκφυλισμός του όρου αντικατοπτρίζει τον εκφυλισμό και την επιδείνωση της σχέσης και συμβάλλει περαιτέρω σε αυτά.¹⁰²⁸ Το κενό που διανοίγεται ανάμεσα στο σωματικό οργανισμό και τη διανοητικοποιημένη ψυχή είναι το ιστορικό έδαφος για τον ολοένα αυξανόμενο διαχωρισμό μεταξύ αισθήσεως και νοήσεως, υποστηρίζει ο Tejera, καταλήγοντας στον αυξανόμενο διαχωρισμό φύσεως και ανθρώπου και τελικώς στην αποξένωση.

Ο Tejera προτείνει μια επιστροφή στο πνεύμα της κλασσικής εποχής ως αντίδοτο στην αποξένωση τονίζοντας ότι οι Έλληνες της εποχής αυτής δεν ήταν αποξενωμένοι από τον εαυτό τους, την πόλη τους ή τη φύση, αλλά διατηρούσαν

¹⁰²⁵Δ. Δημητράκου, *Μέγα λεξικό της ελληνικής γλώσσας*, 1950, «*ευφυΐας*, ο καλήν φυήν έχων, ευ ηυξημένος, καλώς εσχηματισμένος επί του σώματος ή των καθ’ έκαστα μελών αυτού: *Ιλ.* Δ 147 μηροί ευφυέες, *Ευρ. Ιφ. Αυλ.* 1516 ευφυή τε σώματος δέρην σφαγείσαν *Διοσκ π. Υλης Ιατρικής* μαζοί γλαγόντες εύζυγες μερόεντες ευφυέες// *Ιππ. Κατ. Ιητρ.* 4 ευφυΐα δακτύλων // και εξ ίσου επί φυτών *Ευρ. απ.* 89 πολὺς δ’ ανείπε κισσός ευφυΐας κλάδος αηδόνων μουσείων // ο έχων φύσει καλήν διάθεση *Αριστ. Ηθ. Νικ.* 1147b,8, *Θεοφρ.Χαρ.*29,4 φήσαι γαρ αυτόν ευφυή και φιλέταιρον και επιδέξιον // επί ίππων και κυνών: *Ξεν. Απομν.* 4,1,3 επιδεικνύων των τε ίππων τους ευφυεστάτους και των κυνών των ευφυεστάτων // η οξύνοια επί ης διανοητικής καταστάσεως, η καλή διάθεσις επί ηθικής καταστάσεως: *Πλάτ. Όρ.* 4131 ευφυΐα τάχος μαθήσεως γέννησις φύσεως αγαθή, αρετή εν φύσει // *ευφυΐα* επί τόπων: η εύφορος φύσις.// επί στρατηγικής θέσεως εύνοια, καταλληλότης του τόπου. Επίσης: Ο εξαιρέτους έχων πνευματικός ικανότητας *Αριστοτ. Περί ποιητικής.* 1455^a,32 διό ευφυούς η ποιητική εστίν ή μανικου // ο εκ φύσεως αρμόζων ο κατάλληλος προς τι εις τι, περί τι. *Πλατ. Πολ.* 455 B ούτως έλεγες τον μεν ευφυή προς τι είναι τον δε αυφή. // *Σχολ. Πινδ.* Ν. 7,79 ού προς πάντα πάντες ευφυείς εσμέν, αλλά άλλοι περι άλλα.

¹⁰²⁶ Η ευφυΐα αναφέρεται εξίσου στην καλή φυσική διάπλαση όλων των έμβιων όντων, τη διανοητική οξύτητα, αλλά και την ηθική στάση. Πρόκειται για ιδιότητα που αναφέρεται χωρίς διάκριση στη φυσική διάπλαση ανθρώπων φυτών και ζώων και ταυτοχρόνως στην υψηλότερη σφαίρα της διανόησης που γεννά το ποιητικό έργο. Συνεπώς εστιάζοντας στην ευφυΐα με όλο το νοηματικό της εύρος είναι δυνατό να διακρίνουμε το κοινό στη φύση, ανθρώπινη και μη, αφετηρία της ταύτισης

¹⁰²⁷ Η παραφθορά της λέξεως ευφυΐα, παραφθορά αντίστοιχη με τη σημερινή της λέξεως έξυπνος σε αυτόν τον τύπο που χαρακτηριστικά ονομάζουμε «εξυπνάκια» υπήρχε ήδη από παλιά, οπότε ευφυΐα νομιζόταν η ικανότητα να αναζητεί κανείς και να επισημαίνει τα ελαττώματα του άλλου, ταυτιζόμενος με αυτόν δια της μιμήσεως. Γι’ αυτό και ο Ισοκράτης διαμαρτύρεται για την παρακμή αυτή υποδεικνύοντας την ορθή χρήση της λέξεως ευφυΐας: 284.2 *Τούς μέν γε βωμολοχευομένους και σκώπτειν και μιμείσθαι δυναμένους εύφυεις καλοῦσιν, προσήκον τής προσηγορίας ταύτης τυγχάνειν τούς άριστα προς άρετήν πεφυκότας*: Ισοκράτους *Περί Αντιδόσεως*

¹⁰²⁸ Η ευφυΐα υπερβαίνει το διαχωρισμό σώματος – νου διότι αναφέρεται συγχρόνως και στα δύο, αλλά και το διαχωρισμό φύσης – ανθρώπινης σφαίρας. Ακόμη το γεγονός ότι η ευφυΐα εκφράζει επίσης την καταλληλότητα για κάτι οδηγεί στη σύνδεση με την αυτοπραγμάτωση, την πραγμάτωση των δυνατοτήτων του κάθε οργανισμού. Μπορούμε ίσως να πούμε και ότι το πέραςμα από την ευφυΐα στην ιδιοφυΐα αποκαθιστά την κεντρική θέση του ατόμου, τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζονται τα προβλήματα που θέτει η ύπαρξη.

ζωντανό το διάλογο και γι' αυτό είναι δυνατό μετά τόσους αιώνες να βρίσκονται ακόμη σε διάλογο και με εμάς.¹⁰²⁹

Επίσης ο Meisner,¹⁰³⁰ σχετικά με το ζήτημα αυτό παρατηρεί ότι οι άνθρωποι ζουν ταυτόχρονα σε δύο θεμελιώδεις και αλληλένδετους κόσμους, τη φύση και τη γλώσσα, οι οποίοι επηρεάζουν τον τρόπο που ζουν και σκέπτονται. Μάλιστα χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα τη μεταφορά, ο Meisner επισημαίνει το πώς η γλώσσα έχει τη δυνατότητα όχι μόνον να περιγράψει να εξηγήσει ή να ερμηνεύσει, αλλά και να δημιουργήσει μια πραγματικότητα, υποβάλλοντας αντιλήψεις και τρόπους σκέψης και δράσης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η ισχυρή ανθρωποκεντρική σκέψη σύμφωνα με την οποία η φύση είναι πρώτη ύλη για αξιοποίηση. Όντως πεπεισμένοι για την συγκεκριμένη αλήθεια, καταλήγουμε να τη διακρίνουμε γύρω μας. Την τάση αυτή διακρίνουμε συχνά και στη σύγχρονη «πράσινη τεχνολογία», οπότε τα ποτάμια που κυλούν στην θάλασσα μας φαίνονται χαμένες κιλοβατόρες, ο κυματισμός της θάλασσας ή ο άνεμος που πνέει στα βουνά πως «πάει χαμένος» και χρειάζεται «να αξιοποιηθεί» κοκ. Τέτοιου είδους δηλώσεις ακούγονται συχνά από πολιτικούς ωσάν να είναι αυτονόητη η συνεχής αύξηση του πληθυσμού και των αναγκών του, αλλά και αυτονόητη επίσης η ικανοποίησή τους. Αν και η άποψη ότι η γλώσσα καθορίζει απόλυτα την σκέψη¹⁰³¹ δεν γίνεται ευρέως αποδεκτή, τη θέση της παίρνει η μετριοπαθέστερη εκδοχή, ότι επηρεάζει σε ποικίλους βαθμούς τη σκέψη και συνεπώς τη στάση μας, καθοδηγώντας τες.¹⁰³² Αυτό γίνεται εύκολα φανερό συγκρίνοντας τα αποτελέσματα που έχει και η επιλογή μας ανάμεσα στους όρους περιβάλλον και περιέχον. Επίσης οι όροι «δευτερεύουσες μονάδες» που συχνά χρησιμοποιούνται για τα ζώα, ξυλεία αντί του ζωντανά δένδρα, ιχθυοαποθέματα, ανάγκη για πρωτεΐνη, κοκ, πετυχαίνουν να απομακρύνουν τη σκέψη του ακροατή από επίμαχα σημεία.

Ο συσχετισμός του δεσμού με τη φύση και των γλωσσικών ιδιωμάτων μελετάται επίσης στο πλαίσιο της εξαφάνισης της πολιτισμικής ποικιλότητας, η οποία στην εποχή μας έχει λάβει διαστάσεις επιδημίας.¹⁰³³ Οι παραδοσιακές φυλές

¹⁰²⁹ Tejera, έ.α. σελ. 195.

¹⁰³⁰ M. Meisner, "Metaphors of nature. Old vinegar in new bottles?", *The Trumpeter*, Vol.12 no 1 Winter 1995, σελ. 11-18, βλ. σελ. 11.

¹⁰³¹ Shapir-Worf hypothesis, M. S. Meisner "Resourcist Language: The Symbolic Enslavement of Nature," in *Proceedings of the Conference on Communication and Our Environment*, eds. David Sachsman, Kandice Salomone and Susan Seneca, pp.236-243, Chattanooga: University of Tennessee at Chattanooga, 1997. Σελ. 238

¹⁰³² M. S. Meisner "Resourcist Language: The Symbolic Enslavement of Nature," 'έ.α.σελ.238

¹⁰³³ Φυλαγμένο αποκλειστικά στη μνήμη των γερόντων, θεραπευτών, μαιών, γεωργών, ψαράδων και κυνηγών των παραδοσιακών φυλών που επιβιώνουν στη γη, βρίσκεται ένα βιβλίο πανάρχαιας σοφίας, ο ομφάλιος λώρος που μας συνδέει με μια εποχή, όταν οι άνθρωποι ζούσαν στη φύση και διδάσκονταν από αυτήν. Όμως οι γλώσσες του κόσμου εξαφανίζονται μαζί με τις φυλές που τις μιλούν. Βλ. Linden E., "Lost tribes lost knowledge: when native tribes disappear", *Time-Life* magazine, 23 September 1991, pp.46-56, www.ciesin.org/docs/002-268/002-268.html. Υπολογίζεται πως από τις 6000 γλώσσες του πλανήτη μόνον 300 έχουν εξασφαλίσει την επιβίωση τους και μαζί εξαφανίζεται και η παραδοσιακή γνώση, διότι οι ξεχωριστές ομάδες, οι οποίες έχουν κοινή γλώσσα έχουν εξειδικευμένο λεξιλόγιο που αντανακλά τις διαφορετικές και μοναδικές λύσεις που έχουν δώσει στα προβλήματα που αντιμετωπίζουν: ανεύρεση τροφής, τις θεραπείες, τον προσανατολισμό και γενικά την αντιμετώπιση των στοιχείων του δικού τους ειδικού θώκου.

χρησιμοποιούν γλώσσες και διαλέκτους που αναφέρονται στις ιδιομορφίες των οικοσυστημάτων όπου κατοικούν. Με την καταστροφή του φυσικού τόπου διαβίωσης η γλώσσα παύει πλέον να έχει επαφή με την εξωτερική πραγματικότητα και νόημα. Πρώτη τραγική επίπτωση της απώλειας μιας γλώσσας και των παραδόσεων, παρατηρεί ο E. Linden, γίνεται αισθητή από την ίδια τη φυλή, η οποία δεν πεθαίνει μεν αμέσως, αλλά η ψυχή του πολιτισμού της αποξενωμένη, διαβρώνεται και μαραίνεται.¹⁰³⁴

Ε. ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΗΣ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑΣ ΤΑΥΤΙΣΗΣ ΜΕ ΤΗ ΦΥΣΗ

Όπως γίνεται αντιληπτό από όσα ελέχθησαν μέχρι στιγμής, η ταύτιση διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στο στοχασμό πολλών υποστηρικτών της βαθείας οικολογίας. Ωστόσο έχει υποβληθεί και σε κριτική ανάλυση κυρίως όσον αφορά τη σχεσιακή ‘εικόνα συνολικού πεδίου’ στην οποία αναφέρονται συχνά πολλοί εξ’ αυτών.

Ο Fox αναφέρει σχετικά ότι πρόκειται για την κεντρική διαίσθηση της βαθείας οικολογίας, την οποία ο ίδιος αποδίδει ως μη αποδοχή οποιουδήποτε σταθερού οντολογικού συνόρου στο πεδίο της ύπαρξης.

Σχετικώς με αυτά οι σχολιαστές αναφέρουν ότι αν η αντίληψη οιαδήποτε συνόρου μεταξύ εαυτού και έτερου ισοδυναμεί με αποτυχία της βαθείας οικολογικής συνείδησης, τότε η βαθεία οικολογική σκέψη πάσχει από αδυναμία να σεβαστεί το διαφορετικό από τον ‘εαυτό’. Ο Peter van Wyck επί παραδείγματος επισημαίνει ότι η έννοια του εαυτού η οποία ενδιαφέρει την βαθεία οικολογία περιλαμβάνει πλήρη αποδόμηση της διαφοράς μεταξύ ‘εαυτού’ και έτερου.¹⁰³⁵ Επίσης και η Val Plumwood εκφράζει μία ένσταση προς αυτά, θεωρώντας την εκδοχή του Fox περισσότερο μία μορφή μη διαφοροποίησης παρά διασύνδεσης. Επισημαίνει ότι ο αληθινός σεβασμός ενέχει την αναγνώριση τόσο των κοινών όσο και των διαφορετικών αναγκών.¹⁰³⁶

Το δεύτερο σημείο στο οποίο έχει εστιαστεί η κριτική είναι η προστασία της φύσης ως αυτοάμυνα. Η διεύρυνση του εαυτού ώστε να περιλαμβάνει το κάθε τι ισχυρίζονται ορισμένοι στοχαστές, δίνει την εντύπωση ότι δεν προστατεύονται οι άλλοι επειδή είναι άξιοι ηθικής αντιμετώπισης αλλά επειδή είναι προς συμφέρον μας να προστατευθούν Συνεπώς κατά βάθος, δι αυτής της οδού προστατεύουμε τον εαυτόν μας. Η Val Plumwood έχει μάλιστα αντιπροτείνει τη φιλία και τη μέριμνα που πηγάζει από αυτήν ως εναλλακτική τοποθέτηση η οποία κατά την άποψή της, δεν απαιτεί κάποια διεύρυνση του εαυτού.¹⁰³⁷

¹⁰³⁴ *Time* magazine έ. α. 1991.

¹⁰³⁵ van Wyck Peter *Primitives in the wilderness: deep ecology and the missing human subject*. Albany: SUNY Press 1997, σελ. 41

¹⁰³⁶ Plumwood Val *Feminism and the mastery of nature*, London Routledge 1993, σελ. 176

¹⁰³⁷ Plumwood Val, έ. α. σελ. 160

Μία προσεκτική ανάγνωση των περί ταυτίσεως παραγράφων της οικосоφίας του Naess¹⁰³⁸ θεωρούμε πως προσφέρει επαρκείς απαντήσεις στις συγκεκριμένες ενστάσεις. Το βασικό σημείο στο οποίο ο Naess επιμένει είναι πως όλες οι μορφές ζωής έχουν απολύτως το ίδιο δικαίωμα στην άνθηση. Δεν δέχεται όπως έχουμε αναφέρει και προγενέστερα ότι ο ανταγωνισμός είναι δυνατόν να θεμελιώνεται στην μεγαλύτερη αξία του ανθρώπου και τον δέχεται μόνον υπό μορφή βιολογικής αναγκαιότητας. Όσον αφορά την διασύνδεση των όντων παραπέμπει στα πορίσματα της επιστήμης της οικολογίας η οποία προσφέρει παραδείγματα τόσο του ανταγωνισμού όσο και της συνεργασίας. Σε κάθε άλλη περίπτωση δεν αναφερόμαστε στη φύση αλλά σε κάποιο ‘Κήπο της Εδέμ’ εις τον οποίο οι λεπτομέρειες περί της διατροφής μας είναι άγνωστες.

Ο Naess τονίζει ότι η ανθρώπινη διαφορετικότητα δεν πρέπει να υποβαθμίζεται. Την διαφορετικότητα εντοπίζει στην παγκόσμια εξάπλωση του ανθρωπίνου είδους και στην δυνατότητά του να συλλαμβάνει τη συνολική εικόνα. Από αυτά κατά τον Naess προκύπτει η υποχρέωση του ανθρώπου να μεριμνεί για το σύνολο ως οικολογική λειτουργία μάλλον, παρά ως ηθικός νόμος. Και όσον αφορά το ανθρώπινο συμφέρον είναι κατηγορηματικός: οφείλουμε να βρούμε έναν τρόπο ύπαρξης στη φύση, διατείνεται, που θα μας παρέχει το μέγιστο όφελος. Το όφελος όμως αυτό θα το κρίνουμε έχοντας υπ’ όψιν τη συνολική εικόνα, όπως προαναφέραμε.¹⁰³⁹

Τέλος η σύνδεση της αυτοπραγμάτωσης με την διεύρυνση του Εαυτού δια της ταύτισης φαίνεται πως είναι δυνατόν να καθησυχάσει τις ανησυχίες σχετικώς με την ομογενοποίηση και την απώλεια της ατομικότητας. Ο Naess επισημαίνει ότι ο αποκαλούμενος ‘μυστικισμός της φύσης’ είναι αυθεντικό κομμάτι του Δυτικού πολιτισμού. Η ταύτιση με την φύση δεν υπονοεί εγκατάλειψη της πολιτισμικής παράδοσης, τονίζει. Είναι όμως αναγκαίο να αναγνωρίσουμε ότι τους πόρους που μας προσφέρει η Γη για την ανάπτυξη του πολιτισμού, τους μοιραζόμαστε και με τα μη ανθρώπινα όντα.

Όσον αφορά τη γενικότερη κριτική αναφέρουμε την Freya Mathews¹⁰⁴⁰ η οποία χρησιμοποιώντας την ίδια μορφή συλλογισμού με την V. Plumwood, έχει υποστηρίξει ότι αν άνθρωπος και φύση ταυτίζονται και η φύσις εξ ορισμού «γνωρίζει καλύτερα», τότε προφανώς τόσο ο υπερπληθυσμός όσο και η στυγνή εκμετάλλευση και κάθε συμπεριφορά του που στρέφεται ενάντια στη φύση, είναι όχι απλώς φυσική,

¹⁰³⁸ Naess, A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, Translated. and revised by David Rothenberg, 6th edition, Cambridge: Cambridge University Press 1989, σελ. 161-177

¹⁰³⁹ Naess, A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, Translated. and revised by David Rothenberg, 6th edition, Cambridge: Cambridge University Press 1989, σελ. 170-171. Ο Naess αναφέρει ότι είναι απαράδεκτα τα πειράματα που βασανίζουν τα ζώα για να δοκιμαστούν ουσίες που δεν καλύπτουν πρωτογενείς ανθρώπινες ανάγκες. Όσο για το αντίθετο, εκεί που η σχετική έρευνα είναι απαραίτητη για την διαμόρφωση ουσιών ζωτικής σημασίας προσθέτει πως η ανθρώπινη ευγένεια προς τα πειραματόζωα εμπίπτει στη συζήτηση περί μη αναγκαίων βασάνων.

¹⁰⁴⁰ Mathews, F., “Relating to Nature: Deep Ecology or Ecofeminism?” *The Trumpeter* 11(4), 1994, 159-166, σελ. 160.

αλλά επιβεβλημένη από την ίδια τη φύση.¹⁰⁴¹ Μία τέτοια αντιμετώπιση βεβαίως θα ώφειλε να μας αποτρέψει από κάθε μορφή υπέρβασης παθολογικών καταστάσεων δια της θεραπείας. Σχετικά με το ζήτημα αυτό μπορούμε να υπενθυμίσουμε επίσης ότι οι φυλογενετικές προσαρμογές, οι οποίες καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό τη συμπεριφορά μας στα ζητήματα αυτά,¹⁰⁴² εξελίχθηκαν για να υποστηρίξουν ένα όν, το ανθρώπινο, το οποίο διαβιούσε σε μικρές κοινωνίες κυνηγών και τροφосуλλεκτών, και οι οποίες ελάχιστα εξυπηρετούν τη ζωή στις σύγχρονες μεγαλουπόλεις με εξελιγμένες τεχνικές ιατρικές γνώσεις. Η ζωή των ενστίκτων, η οποία κατά μέγα μέρος καθορίζει την καθημερινότητα,¹⁰⁴³ έχει ελάχιστα διαφοροποιηθεί. Η φύση λοιπόν γνωρίζει μεν καλύτερα, αλλά εντός πλαισίου. Ο χρόνος που απαιτείται για τις φυσικές μεταβολές δεν συμβαδίζει αρμονικά με τον ανθρώπινο χρόνο. Πέραν τούτων υπενθυμίζουμε ότι εκτός από τις ωθήσεις που τον οδηγούν προς αυτή την κατεύθυνση ο άνθρωπος έχει να επιδείξει και υψηλά φρονήματα όπως και την ικανότητα να μεριμνεί για το γενικό καλό, τα οποία θα πρέπει επίσης να καθορίζουν την συμπεριφορά του.

Ο Murray Bookchin¹⁰⁴⁴ έχει ασκήσει κριτική στη βαθεία οικολογία θεωρώντας ότι παρουσιάζει το οικολογικό πρόβλημα σε υπεραπλουστευμένη μορφή διότι δεν το συσχετίζει με τα κοινωνικά ζητήματα. Ο Murray Bookchin επιχειρηματολογεί υπέρ της άποψης ότι η έμφαση που δίνεται στην καλλιέργεια μιας νέας οικολογικής συνείδησης αποτελεί μονόπλευρη προσέγγιση και οδηγεί τους υπέρμαχους της βαθείας οικολογίας σε απροθυμία να ασχοληθούν με τις απαραίτητες αλλαγές που οφείλουν να επέλθουν στις κοινωνικές δομές και στους θεσμούς που διαιωνίζουν τη φυσική καταστροφή. Μία απάντηση σχετικά με αυτά προσφέρει ο μαχητικός βιολόγος P. R. Ehrlich.¹⁰⁴⁵ Ο Ehrlich έχει επισημάνει κατ' επανάληψη ότι τα μεγάλα κοινωνικά ζητήματα όπως η άνιση κατανομή του πλούτου και η κοινωνική ανισότητα γενικότερα, είναι προγενέστερα της οικολογικής κρίσης. και έχουν εμφανιστεί στις ανθρώπινες κοινωνίες ήδη από τα αρχαία χρόνια. Η εμπλοκή τους λοιπόν στην προσπάθεια επίλυσής της, δεν είναι απαραίτητως κάτι επωφελές για το

¹⁰⁴¹ Βλ. σχετικώς Πρωτοπαπαδάκη Ε., σελ. 138, Plumwood V., “Nature Self and Gender: Feminism Environmental Philosophy and the critique of Rationalism”, *Hyppatia* 6 (1), σελ. 14. Η τάση προς τον υπερπληθυσμό είναι τόσο κοινή σε συγκεκριμένα ιστορικοκοινωνικά περιβάλλοντα και τόσο σταθερή ώστε να θεωρείται φυσική. Πως λοιπόν μπορεί η βαθεία οικολογία να προτείνει μια μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού. Προφανώς, ισχυρίζονται οι στοχαστές του οικολογικού φεμινισμού, η θέση τους αυτή δεν στοχεύει στην προάσπιση της φύσεως αλλά στην προάσπιση του ανθρώπινου γένους και η βαθεία οικολογία δεν είναι παρά ένα ακόμη ανθρωποκεντρικό ηθικό σύστημα.

¹⁰⁴² Και ειδικά όσον αφορά την καταστροφή της φύσης.

¹⁰⁴³ Η λειτουργία των πανίσχυρων ενστίκτων που δεν έχουν αποσβεσθεί στον άνθρωπο, αλλά απεναντίας ως ορμές τον καταδυναστεύουν ακόμη περισσότερο από τα άλλα ζώα. Η πιο ανεπτυγμένη διάνοια του ανθρώπου δεν αφανίζει τις ορμές, αλλά σοφίζεται τρόπους να τις ικανοποιεί με μεγαλύτερη ένταση και διάρκεια. Βλ. Παπανούτσου, έ.α. σελ. 186.

¹⁰⁴⁴ Bookchin M., *Η οικολογία της ελευθερίας: η ανάδυση και η διάλυση της ιεραρχίας*, μτφ. Κολοβού Ελίζα, Εκδ. Αντιγόνη, Αθήνα 2016. Όσον αφορά την κριτική της βαθείας οικολογίας βλ. “Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement”, June 25, 1987 Burlington, Vermont, στο *Anarchy Archives*, An online research center on the history and theory of anarchism

¹⁰⁴⁵ Ο βιολόγος P. R. Ehrlich, καθηγητής του πανεπιστημίου Στάνφορντ, είναι συγγραφέας του έργου *The Population Bomb*, Sierra Club Ballantine Books, 1968, όπου διαβλέπει με εξαιρετική οξυδέρκεια τους κινδύνους που συνεπάγεται η ανεξέλεγκτη αύξηση του ανθρώπινου πληθυσμού.

οικολογικό ζήτημα. Επισημαίνει μάλιστα ότι μέχρι να επιλυθούν τα προβλήματα αυτά, με τον ρυθμό που σήμερα εξαφανίζονται τα είδη, δεν θα υπάρχει πλέον φύση να προστατέψουμε. Πέραν τούτου ο ίδιος ο Naess έχοντας μιλήσει για την ισοκρατία ως αρχή στην ευρύτερη σφαίρα, συμπεριλαμβάνει στο πρόγραμμα που προτείνει και μία κατευθυντήρια γραμμή σχετικά με το ζήτημα της κοινωνικής ανισότητας. Όσον αφορά το ζήτημα της υλικής ευμάρειας συνιστά τη διάκριση του ογκώδους από το μεγαλειώδες κατά το "οὐκ ἐν τῷ μεγάλῳ τὸ εὖ κείμενον εἶναι, ἀλλὰ ἐν τῷ εὖ τὸ μέγα".¹⁰⁴⁶

Μετά την δημοσίευση του πολυδιαφημισμένου βιβλίου του Luc Ferry,¹⁰⁴⁷ η βαθεία οικολογία συνδέθηκε με τον οικοφασισμό¹⁰⁴⁸ και η περί ταυτόσεως συζήτηση συνδέθηκε με ανάλογους προβληματισμούς του κινήματος *Γη και Αίμα*,¹⁰⁴⁹ το οποίο θεωρείται πως συνέβαλε στην διαμόρφωση της ναζιστικής ιδεολογίας. Τα δυσεπίλυτα όμως προβλήματα που δημιουργούνται, κατά την σύγχρονη εποχή, εξαιτίας της απαξίωσης κάθε ουσιαστικού δεσμού με τον τόπο κατοικίας, τόσο του ανθρώπου όσο και των άλλων έμβιων όντων, αλλά και εκείνα που δημιουργεί η υπερβολική, εκούσια ή ακούσια κινητικότητα ανθρωπίνων ή μη πληθυσμών, χωρίς την παραμικρή αναφορά στο φυσικό πλαίσιο, επιβάλουν μία επανεξέταση του ζητήματος.

Στον αντίποδα της κριτικής αυτής στάσης βρίσκουμε τις ιδέες πολλών ιστορικών, οικοφιλοσόφων και ανθρωπολόγων, οι οποίοι διακρίνουν στην απόπειρα ταύτισης με τη φύση έναν δρόμο πνευματικής οικολογίας, με αρχέγονες ρίζες στις πρωταρχικές κοινωνίες,¹⁰⁵⁰ ενώ στο ίδιο κλίμα κινούνται και οι προειδοποιήσεις πολλών διανοητών, οι οποίοι θεωρούν ότι η εκμηδένιση του ανθρώπου είναι το αποτέλεσμα κυρίως της βιομηχανικής κοινωνίας και όχι της κοινωνίας με τη φύση.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁶ Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*, 14, 629a-b

¹⁰⁴⁷ *The new ecological order*, tr. C. Volk, 1995, University of Chicago.

¹⁰⁴⁸ M. Zimmerman, "Ecofascism: An enduring temptation" στο *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, M. Zimmerman (ed.), Upper Saddle River: Prentice Hall 2004, όπου λαμβάνει ως αφορμή τις απαγορεύσεις σχετικά με την εκμετάλλευση της γης και την συζήτηση σχετικά με τις οικολογικές συνέπειες της μετανάστευσης. Αναφέρεται στην συζήτηση για την ελευθερία του ατόμου, τόσο εκείνου που επιθυμεί να διευρύνει την επιχειρηματικότητα του όσο και εκείνου που επιθυμεί να γνωρίσει την γη, όπως δημιουργήθηκε μέσω των φυσικών δυνάμεων. Αναφέρεται στην οικοσοφία του Schoenichen, ο οποίος προεβέβει ότι ακόμη και η ανάπτυξη της οικονομίας και της επιχειρηματικότητας οφείλουν να βασίζονται σε ορθές οικολογικές πρακτικές για να έχουν μέλλον. Βλ. σελ. 4, www.colorado.edu/philosophy/paper_Zimmerman_ecofascism.pdf

¹⁰⁴⁹ Το ιδεολόγημα "Blut und Boden" (Αίμα και Γη), εστίαζε στις έννοιες της προέλευσης (Blut, αίμα) και της Πατρίδας (Boden, έδαφος). Το σχετικό έργο συνέγραψε ο Αργεντινός Γερμανο-σουηδικής καταγωγής Ρίχαρντ Βάλτερ Νταρέ ο οποίος διετέλεσε αξιωματούχος τωνSS

¹⁰⁵⁰ Callicott, Baird, "Traditional American Indian and Western European attitudes toward Nature", *Environmental Ethics* 4 (1982) 293-318

¹⁰⁵¹ G. Sessions, "The deep ecology movement: a review", *Environmental Review* Vol.11, No. 2, Summer 1987, σελ. 105-125, βλ. σελ. 108-109.

Στ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Η ιδέα της ταύτισης έχει κριθεί ευμενώς και δυσμενώς. Ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι οδηγεί στην υποβάθμιση του ανθρώπου και της θέσης του μέσα στον κόσμο, ενώ αντιθέτως σε άλλους είναι εμφανές ότι γίνεται μια προσπάθεια διεύρυνσης των αντιληπτικών ικανοτήτων του ανθρώπου, αλλά και αναβάθμισης της εικόνας που έχουμε για τη φύση, μετά από κριτική εξέταση της θέσης που της αποδίδεται στον σύγχρονο κόσμο ως πρώτη ύλη για την ανάπτυξη της ανθρωποκαίνου. Το έντονο ενδιαφέρον του Naess για τον πηγαίο ανθρώπινο πολιτισμό και η πλουραλιστική στάση του απέναντι στις εκφράσεις του και το ενδιαφέρον του για τους πολιτισμούς υπό εξαφάνιση, όπως και η δράση του για την αντιμετώπιση του φαινομένου, καθιστούν προβληματικές τις κατηγορίες που του προσάπτονται για μισανθρωπία, έλλειψη σεβασμού στη διαφορετικότητα και τάσεις ολοκληρωτισμού. Ο Naess πάντως έχει υποστηρίξει ότι πρέπει να αναθεωρηθεί η αντίληψη ότι οι βιομηχανικές χώρες αντιπροσωπεύουν το στοιχείο της προόδου.¹⁰⁵²

Όσον αφορά την εξάλειψη της ατομικότητας ο Naess παραδέχεται βέβαια ότι από τη διεύρυνση της ταύτισης πηγάζει η ενότητα, τονίζει όμως ότι δια της αυτοπραγμάτωσης η κεντρική θέση του ατόμου αποκαθίσταται, παρά τη χρήση του κεφαλαίου Ε το οποίο χρησιμοποιείται για να εκφραστεί κάτι πέραν του περιορισμένου εαυτού.

Ο Diehm προτείνει μία πιθανή λύση του προβλήματος που δημιουργείται ως συνέπεια της πλήρους ένταξης του ανθρώπου στην οικόσφαιρα. Αυτή μπορεί κατά τον Diehm¹⁰⁵³ να αναζητηθεί κυρίως σε μία εναλλακτική μορφή ταύτισης, η οποία εμφανίζεται κατά την αντίληψή του, στα γραπτά του Naess, συνήθως συνυφασμένη με άλλες έννοιες. Ο Diehm την ξεχωρίζει ονομάζοντάς την ταύτιση «ως αδελφοσύνη ή συγγένεια», και της αποδίδει μια θέση ξεχωριστή από την ταύτιση «κατά το ανήκειν». Εξεταζόμενη οικολογικά η διαφορά αυτή δεν προσφέρει ιδιαίτερη βοήθεια διότι όλα τα όντα ανήκουν στο γήινο οικοσύστημα και συνδέονται εξελικτικά. Συγχρόνως ανήκουν και σε επί μέρους οικοσυστήματα και μολονότι έχουν εξελικτικούς δεσμούς και μοιράζονται μία κοινή καταγωγή, κατά τη λειτουργία του συστήματος είναι δυνατόν να έχουν σχέσεις συνεργασίας αλλά και ανταγωνισμού. Στους τροφικούς ιστούς αυτό γίνεται άμεσα κατανοητό με τρόπο δραματικό.

Ωστόσο εκείνο που ο ίδιος ο Naess εκφράζει στην προσωπική του οικοσοφία δεν είναι κάποια ανησυχία σχετικά με το πώς θα διατηρήσουμε κάποια αυτονομία σε ένα ισοκρατικό σχήμα. Ο Naess πιστεύει ότι ο μικρός εγωιστικός εαυτός μας είναι κατ' ανάγκην θραύσμα του συνόλου ενώ δεν μπορεί να απομονωθεί από αυτό. Διαθέτοντας το εγώ θραύσμα, έχουμε περιορισμένες δυνατότητες στο σύνολο αλλά επαρκείς ώστε να εκδιπλώσουμε το δυναμικό μας, το οποίο είναι απείρως περιεκτικότερο και νοήμον από το εγώ μας. Ταυτιζόμενοι με ευρύτερες μονάδες

¹⁰⁵² Naess 1985 έ. α., M. Tobias (ed.) σελ. 256.

¹⁰⁵³ C. Diehm, "Identification with nature, what it is and why it matters", *Ethics and the Environment*, vol.12, no2 Fall 2007, σελ. 1-22, βλ. σελ. 5 και 12

συμμετέχουμε στη δημιουργία και διατήρηση του συνόλου και συνεπώς μοιραζόμαστε το ύψος και το μεγαλείο του. Το αρχικό εγώ εξελίσσεται σε διευρυμένο εαυτό, δεν αφομοιώνεται από κάποιο αδιαφοροποίητο σύνολο.

Όσον αφορά τα περί μισανθρωπίας των υποστηρικτών της βαθείας οικολογίας ανατρέχοντας πάλι στην οικοσοφία Τ βλέπουμε ότι δεν αναιρεί την μέριμνα προς τον συνάνθρωπο αλλά την διευρύνει. Γράφει χαρακτηριστικά ο Naess ότι το απόφθεγμα του Καντ «να μην χρησιμοποιήσεις ποτέ τον συνάνθρωπο μόνο ως μέσον» διευρυνόμενο γίνεται «να μην χρησιμοποιήσεις ποτέ ένα έμβιο ον μόνο ως μέσον».

Ο Weston έχει επεξεργαστεί όπως είδαμε, την ταύτιση σε σχέση με ένα πολυκεντρικό σχήμα, υπονοώντας ότι αντί να ξεκινήσουμε τη διεύρυνση του εαυτού από το εγώ μας θα μπορούσαμε να λάβουμε ως αφετηρία άλλα αντιληπτικά κέντρα τα οποία θα προσεγγίσουμε δια της ενσυναίσθησης. Ήδη βεβαίως ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* αναγνωρίζει, όπως έχει επισημάνει και ο Naess στην οικοσοφία του,¹⁰⁵⁴ τις συνολικές οπτικές γωνίες, διάφορες από την μία και μοναδική ανθρώπινη.¹⁰⁵⁵

Η μέθοδος αυτή είναι ένας κάποιος αντίλογος στην κριτική στην οποία έχει υποβληθεί η ταύτιση, κυρίως από την πλευρά του οικοφεμινισμού, ότι την χαρακτηρίζει μία τάση για εξάπλωση από ένα κυριαρχικό κέντρο. Οπωσδήποτε για κάποιον που γνωρίζει ελληνικά και οικολογία ο όρος οικοκεντρικό υπονοεί ούτως ή άλλως το πολυκεντρικό, διότι ο οίκος μας έχει πολλά κέντρα. Όλα τα έμβια όντα έχουν κάποιο πεδίο δράσης του οποίου είναι το κέντρο όπως εξηγήσαμε εκτενέστερα και στα περί βιοσημειωτικής.

Όσον αφορά τον συσχετισμό της ταύτισης με την αντίληψη αναφερθήκαμε στο γνωστό άρθρο του Nagel¹⁰⁵⁶ σχετικά με το ζήτημα της δυνατότητας ή μη του ανθρώπου να αντιληφθεί τον κόσμο όπως ένα άλλο ον. Ορμώμενος από κάποια έννοια της *οικείωσης* ως συνείδησης του «εαυτού», χαρακτηριστική για το κάθε ον και μοναδική, ο Nagel όπως είδαμε υποστηρίζει ότι είναι ουσιαστικά αδύνατο να ταυτιστούμε με ένα άλλο ον και να βιώσουμε τον κόσμο όπως αυτό. Αντιδιαστέλλοντας την υποκειμενική και την αντικειμενική εμπειρία υποστηρίζει ότι άτομα που ανήκουν σε ριζικώς διαφορετικά είδη, είναι δυνατόν να κατανοούν τα ίδια φυσικά γεγονότα με αντικειμενικούς όρους δίχως να είναι απαραίτητο να κατανοούν

¹⁰⁵⁴ Naess A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, έ. α., σελ.192

¹⁰⁵⁵ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1141a

«ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἴ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν. εἴ δὴ ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταῦτόν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν ταῦτό πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον· τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον, καὶ τούτῳ ἐπιτρέψει αὐτά. διὸ καὶ τῶν θηρίων ἕνια φρόνιμά φασι εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικὴν» στ. 20-28

¹⁰⁵⁶ T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, *The Philosophical Review*, LXXXIII, 4 (October 1974), σελ. 435-50, ανάτυπο 9 σελίδων.

τις φαινομενικές μορφές με τις οποίες τα γεγονότα αυτά παρουσιάζονται στις αισθήσεις των ατόμων που ανήκουν σε διαφορετικό είδος. Ο Erazim Kohak¹⁰⁵⁷ αναφέρεται επίσης στην *εμπειρία της φύσης* τονίζοντας ότι η εμπειρία αυτή δεν καθορίζεται από τον τρόπο που «εμείς τη βλέπουμε» σε αντιδιαστολή με αυτό που πράγματι είναι. Η *φύση ως εμπειρία* είναι η πραγματικότητα της φύσης ενώ η υποτιθέμενη φύση, όπως πράγματι είναι, δεν είναι παρά μία αφαίρεση διότι πρόκειται για την πρωταρχική πραγματικότητα, προγενέστερη των διανοημάτων ή των επιλογών μας, το πεδίο εντός του οποίου αυτά συν-λειτουργούν.

Η ταύτιση εμφανίζεται να έχει κάποια κοινά χαρακτηριστικά με τη διαισθητική γνώση, αν δεχθούμε ως τον γενικό ορισμό της «οτιδήποτε μπορεί να συλληφθεί με τρόπο άμεσο» και «αντιδιαστέλλεται προς τη γνώση που αποτελεί προϊόν διασκεπτικής ενέργειας του νου».¹⁰⁵⁸ Αν και εν γένει η ενόραση θεωρείται πως αποκαλύπτει γνώσεις και αλήθειες μιας υπερβατικής πραγματικότητας, αυτό δεν αποτελεί κανόνα σχετικά με τη διαίσθηση, η οποία είναι δυνατόν να αναφέρεται σε γεγονότα που εκτυλίσσονται στη σφαίρα του αισθητού. Ο Μπερξόν μας υπενθυμίζει ότι ο ίδιος ο Σωκράτης που τοποθετούσε το λόγο στο πιο ψηλό σκαλί της ηθικής ζωής, δίδασκε επειδή αποφαινόταν το μαντείο των Δελφών. Δεχόταν μηνύματα..., αναφέρει χαρακτηριστικά ο Ρωμανός, τον συνόδευε ένα «δαιμόνιο» που αφύπνιζε τις αισθήσεις του όταν ήταν ανάγκη να ακούσει μια προειδοποίηση.¹⁰⁵⁹ Ο Μπερξόν επίσης χαρακτήρισε τη διαίσθηση ως «ένστικτο που έγινε ευφύες», διατηρώντας έτσι στον ορισμό της διαίσθησης εμφανή την εξελικτική συγγενεία της με το ένστικτο.¹⁰⁶⁰

Ο Seed αναφέρει την εμπειρία που τον οδήγησε στην οικολογική συνείδηση ως *εσωτερική μεταμόρφωση*, εξ αιτίας μιας δραματικής αλλαγής προοπτικής, κατά τη διάρκεια της εργασίας του για την προστασία των δασών της βροχής στην Αυστραλία.¹⁰⁶¹ Η εμπειρία αυτή της αιφνίδιας και ισχυρά φορτισμένης συνειδητοποίησης αναφέρεται και ως «επιφάνεια».¹⁰⁶² Συνήθως ο όρος χρησιμοποιείται για να περιγράψει μια επιστημονική φιλοσοφική ή θρησκευτική ανακάλυψη αλλά περιγράφει επίσης κάθε περίπτωση κατά την οποία μια διαφωτιστική συνειδητοποίηση επιτρέπει σε ένα πρόβλημα να γίνει κατανοητό από κάποια άλλη οπτική γωνία. Η ιστορία που περιγράφει ο Naess ως αφετηρία των προβληματισμών του σχετικά με την ταύτιση είναι συνεπώς δυνατόν να περιγραφεί και ως μορφή επιφανείων. Πρόκειται για σπάνια συμβάντα στην ζωή ενός ανθρώπου, τα οποία δεν εμφανίζονται αναίτια αλλά ακολουθούν μακροχρόνιο προβληματισμό και ενασχόληση με ένα συγκεκριμένο ζήτημα. Στη σύγχρονη λογοτεχνική θεωρία ως επιφάνεια αναφέρεται μια ξαφνική πνευματική εκδήλωση προερχόμενη είτε από κάποιο αντικείμενο, μία σκηνή, ένα γεγονός ή μία αξιομνημόνευτη φράση, της

¹⁰⁵⁷ E. Kohak, "Varieties of ecological experience", *Environmental Ethics* vol. 19 Summer 1997, σελ. 153-171, βλ. σελ. 155.

¹⁰⁵⁸ Πελεγρίνη Θ. *Λεξικό φιλοσοφίας* σελ. 207

¹⁰⁵⁹ Ρωμανού Κ. Π. *Οικειώσεις*, Εκδ. Τυπωθήτω-Δάρδανος Παραφερνάλια, Αθήνα 2001 σελ 175-176

¹⁰⁶⁰ Ρωμανού Κ. Π. *έ.α.* σελ. 229

¹⁰⁶¹ Seed J., "The ecological self" *The Trumpeter* vol. 22 no 2, 2006 βλ. σελ. 101

¹⁰⁶² Από το ρήμα επιφαίνω, φέρω εις το φανερόν, και το παθ. Επιφαίνομαι εμφανίζομαι απροσδοκίτως αιφνιδίως.

οποίας το κεντρικό χαρακτηριστικό είναι πως κρίνεται εκτός κλίμακος συγκρινόμενη με την αιτία που την προκάλεσε.¹⁰⁶³

Είναι δυνατόν η εμπειρία αυτή να συνδέεται επίσης με την *αν-οικείωση*, *defamiliarization*, στην οποία έχουμε αναφερθεί φέρνοντας ως παράδειγμα το έργο δημιουργών, όπως ο Marcel Duchamp ή ο Andy Warhol, οι οποίοι προσπάθησαν να ανατρέψουν αιφνιδίως την αντίληψη των θεατών, παρουσιάζοντας συνήθη αντικείμενα με νέα χρήση, παρουσιάζοντάς τα δηλαδή με έναν εντελώς νέο τρόπο. Εμπειρίες του είδους αυτού ούτε προβλέπονται ούτε ελέγχονται από το συνειδητό ενώ συχνά διεγείρονται από καταστάσεις και αντικείμενα που δε σχετίζονται με εμφανή ή λογικό τρόπο με το αντικείμενο της αναζήτησης. Στη φιλοσοφία Ζεν χρησιμοποιείται ο όρος *Kensho*, ο οποίος αναφέρεται στο αίσθημα που συνοδεύει τη συνειδητοποίηση της απάντησης σε ένα *κοάν*.¹⁰⁶⁴

Η άποψη της διακεκριμένης γενετίστριας Barbara McClintock η οποία όπως δηλώνει ταυτίζεται κατά την έρευνα με τα φυτά που ερευνά και ακόμη ότι αισθάνεται τα χρωμοσώματα τα οποία μελετά κομμάτι του εαυτού της αποκομίζοντας έτσι μία πλέον ολοκληρωμένη γνώση, αποδεικνύει ότι η επιστημονική προσέγγιση δεν αποκλείει την ταύτιση.

Η αποδοχή ενός πολυκεντρικού προτύπου και η ταύτιση του ανθρώπου με τα ποικίλα κέντρα της φύσης έχει επίσης κάποιες συνέπειες στη συζήτηση περί δευτερογενών ποιημάτων, ζήτημα που επανέρχεται συχνά στον οικοφιλοσοφικό διάλογο. Συγκεκριμένα μας οδηγεί να αντιληφθούμε ότι για τη διατήρηση και άνθηση της ζωής είναι σημαντική η υποκειμενική πρόσληψη διότι υποδηλώνει τον τρόπο με τον οποίο ο οργανισμός επηρεάζεται από τις συγκεκριμένες ποιότητες και ο οποίος δεν είναι σταθερός και απόλυτα μετρήσιμος. Τα ερεθίσματα αξιολογούνται με βάση εναλλασσόμενα πεδία αναφοράς, τα οποία εδράζουν στις διάφορες ενστικτώδεις κινήσεις λαμβάνοντας υπ όψιν τις εξωτερικές συνθήκες.

Πρόκειται για σημεία που αποκωδικοποιούνται. Η σημειόσφαιρα αυτή που σχηματίζεται η οποία κατά την αντίληψή των μελετητών δεν διαφέρει από τη βίοςφαιρα, την ατμόσφαιρα ή την υδρόσφαιρα, διαπερνά τις σφαίρες αυτές και χαρακτηρίζεται από σημασία και επικοινωνία: ήχοι, οσμές, κινήσεις, χρώματα, ηλεκτρικά πεδία, κύματα παντός είδους, χημικά σήματα, αγγίγματα κλπ. Το σημαντικό ερώτημα σχετικά με την καταγωγή της σημειωτικής ικανότητας συγκλίνει με το ερώτημα της καταγωγής της ίδιας της ζωής.

Σχετικώς με την πρόταση για ταύτιση μέσω της λογοτεχνίας θεωρούμε ότι είναι ασφαλές να πούμε ότι σχετικά αναγνώσματα είναι δυνατόν να συνεπικουρούν την ταύτιση αλλά η επαφή με τη φύση κρίνεται απολύτως αναγκαία. Στην αντίθετη περίπτωση θα ήταν δυνατόν να οδηγηθούμε στην επικράτηση μίας εικονικής φύσης.

¹⁰⁶³ Moris Beja, *Epiphany in the modern novel*. Seattle: Universith of Washington Press, 1971 σελ. 18.

¹⁰⁶⁴ Σχετικώς με την επιφάνεια όρος είναι και η αποφάνεια ή αποφενεία, η οποία αναφέρεται σε μια παρερμηνεία των πολλαπλών διασυνδέσεων του φυσικού κόσμου οι οποίες γίνονται αντιληπτές ως αποκάλυψη, πλην όμως με κέντρο το εγώ. Πρόκειται για παθολογία η οποία συνδέονται με την ψύχωση και τη σχιζοφρένεια.

Οπωσδήποτε η αλλαγή των νοημάτων που εκφράζουν οι σχετικές με την ταύτιση, τον εαυτό μας και τη φύση λέξεις στην πορεία του χρόνου, αντικατοπτρίζουν τις αλλαγές στη σχέση μεταξύ αυτών. Η σπουδή των μεταλλάξεων του νοήματος είναι δυνατόν να μας δια φωτίσει και να μας βοηθήσει να συνειδητοποιήσουμε την αλλαγή που συμβαίνει βαθμιδόν και συχνά είναι δυσδιάκριτη.

Στον αντίθετο πόλο βρίσκουμε την πεποίθηση ότι ο συσχετισμός μας με τη φύση δια του αλφαβήτου προϋποθέτει τον διαχωρισμό των ανθρώπων από αυτή, ως ομιλούντα υποκείμενα εντός της σιωπηλής φύσης, επισημαίνοντας επίσης ότι η συγκεκριμένη τοποθέτηση οδηγεί σε συνεχείς διχοτομήσεις που δεν αναφέρονται μόνο στο διαχωρισμό του ανθρώπου από τη φύση αλλά και σε άλλους διαχωρισμούς εντός του ανθρωπίνου είδους και συγκεκριμένα ανάμεσα στον 'πολιτισμένο' άνθρωπο και σε φυλές ιθαγενών που διαβιούν με παραδοσιακούς τρόπους και δε χρησιμοποιούν το γραπτό λόγο. Ο Jack Goody¹⁰⁶⁵ υποστηρίζει μάλιστα ότι ειδικότερα η γραφή, συγκρινόμενη με τον πλέον εφήμερο προφορικό λόγο, είναι δυνατόν να οδηγήσει στην άποψη ότι το νόημα δεν βρίσκεται στα φαινόμενα της φύσης αλλά στην ανθρώπινη περί φύσεως ανάλυση.

Ο Naess πάντως θεωρεί αμφότερα σημαντικά προσφέροντας μάλιστα το συγκινητικό παράδειγμα του σολομού. Αυτό που κάνει ο σολομός είναι πράγματι αξιοθαύμαστο, παρατηρεί, αλλά μήπως και το γεγονός ότι κάποιος άλλος, ο άνθρωπος, ενδιαφέρθηκε γι αυτό το παρατήρησε με προσοχή το μελέτησε και το κατέγραψε δεν είναι επίσης αξιοθαύμαστο;

¹⁰⁶⁵ J. Goody, *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press 1977, σελ. 37

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στην παρούσα διατριβή εξετάστηκε η ταύτιση κατά την προσωπική οικοσοφία του Arne Naess. Η οικοσοφία είναι μία μορφή ζωής, την οποία ο κάθε υποστηρικτής της κίνησης της βαθείας οικολογίας συστηματοποιεί με το δικό του προσωπικό τρόπο ανάλογα με τις ανάγκες της ζωής του, δεσμευόμενος από το πρόγραμμα των οκτώ σημείων που έχει συντάξει ο Arne Naess και τα οποία σημεία γίνονται αποδεκτά ως αξιώματα. Η διαβίωση σύμφωνα με την οικοσοφία καλλιεργεί την οικολογική συνείδηση με σκοπό την εναρμόνιση του ανθρώπινου βίου με το φυσικό περιβάλλον ώστε να οδηγηθεί βαθμηδόν στην επίλυση των οικολογικών προβλημάτων και στην αποφυγή δημιουργίας νέων. Βρίσκει το ανάλογό της και στην πεποίθηση του Σπινόζα ο οποίος έχει επηρεάσει βαθύτατα τον Naess, ότι «είναι πρώτιστα αναγκαίο να καθιερώσουμε ένα ορισμένο τρόπο και ένα σύστημα ζωής και να θέσουμε έναν ορισμένο σκοπό». Η ταύτιση με τη φύση είναι ο τρόπος που προτείνει ο Naess στη δική του προσωπική οικοσοφία ως αντίδοτο στην αποξένωση του σύγχρονου ανθρώπου και των σύγχρονων αστικών κέντρων από τη φύση. Η προστασία του περιβάλλοντος που περιορίζεται σε τεχνικές και νομικές λύσεις γίνεται αποδεκτή μόνον ως προσωρινό μέτρο, όταν δεν λαμβάνει ως αφετηρία την πραγματική, κατά τον Naess, θέση του ανθρώπου στον κόσμο, αλλά απλώς οριοθετεί την αντιπαλότητα ανθρώπου και φύσης, η οποία είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων τοποθετήσεων. Ο Naess δέχεται τον ανταγωνισμό εντός της φύσεως, δηλαδή ανάμεσα σε όλα τα όντα για την ικανοποίηση των αναγκών τους. Δεν θεωρεί τη σχέση ανθρώπου και φύσεως σχέση αντιπαλότητας αλλά οικειότητας, διότι βλέπει τον άνθρωπο ως ον μέσα στη φύση και επισημαίνει τις μορφές συνεργασίας. Στο πλαίσιο της θεωρίας της εξέλιξης των ειδών από έναν κοινό πρόγονο, ο ανθρωποκεντρισμός απορρίπτεται θεωρούμενος έκφραση ειδισμού.

Η λέξη ‘ταύτιση’ δεν χρησιμοποιείται κυριολεκτικά. Ο Naess επιχειρεί στην προσωπική του οικοσοφία τη θεμελίωση της προστασίας του περιβάλλοντος στη διεύρυνση του εαυτού μας δια της ταύτισης με τη φύση, ώστε να καταστεί ‘διευρυμένος εαυτός’ ή Εαυτός, λαμβάνοντας ως αφετηρία το άτομο του οποίου η συνείδηση δια της διαδικασίας αυτής διευρύνεται. Ο Naess επισημαίνει ότι κάποιας μορφής ταύτιση υπάρχει ούτως ή άλλως ως φυσική πραγματικότητα. Η επιστημονική οικολογία αναγνωρίζει την ύπαρξη κάποιας μορφής ταύτισης στο χώρο και στο χρόνο. Σύμφωνα με την ευρέως αποδεκτή επιστημονική θεώρηση, κατά την εξελικτική πορεία της φύσης εμφανίζεται βαθμηδόν η συνείδηση, η οποία, εξελισσόμενη, οδηγεί σε βαθμίδες ανεξαρτησίας. Με αφετηρία την ανεξαρτησία αυτή η περαιτέρω εξέλιξη καθίσταται ενέργημα. Στην οικοσοφία του Naess η εξέλιξη της συνείδησης πραγματώνεται δια της ταύτισης που οδηγεί στη διευρυμένη οικολογική συνείδηση η στον Εαυτό. Εκείνο που κρίνεται ως ορθή συμπεριφορά δεν εκλαμβάνεται ως θυσία υπέρ της φύσεως διότι η φύση δεν διαχωρίζεται σε ανθρώπινη και μη ανθρώπινη. Ο Naess κάνει λόγο για φωτισμένο ανθρώπινο συμφέρον, με αναφορά δηλαδή στις διασυνδέσεις του ανθρώπου με ολόκληρο τον κόσμο. Δι’ αυτής της οδού, κατά τον Naess, ο άνθρωπος μπορεί να οδηγηθεί στην πραγμάτωση του συνόλου των δυνατοτήτων του, δηλαδή στην πραγμάτωση του

αληθινού Εαυτού του. Αναγκαία συνθήκη είναι η ύπαρξη και άνθηση των υπολοίπων όντων ώστε να μεγιστοποιείται ο πλούτος των διασυνδέσεων. Συνεπώς η πραγμάτωση του διευρυμένου Εαυτού συνάπτεται προς την πραγμάτωση των δυνατοτήτων όλων των όντων, κάτι που αποτελεί εγγύηση για την προστασία τους. Σε αυτό αναφέρεται η βιοκεντρική ισότητα, δηλαδή στη δυνατότητα όλων των όντων να διαδραματίσουν τη λειτουργία για την οποία είναι φτιαγμένα, την οποία ο Naess δέχεται θεωρητικά. Η πραγμάτωση του συνόλου των ανθρωπίνων δυνατοτήτων δικαιολογεί επίσης τον χαρακτηρισμό της ως μεθόδου για την αναζήτηση της τελειότερης ανθρώπινης φύσης. Αν δεχθούμε την αυτοσυντήρηση ως πρώτο θεμέλιο της αρετής σε συμφωνία με τον Σπινόζα ο οποίος θεωρεί ότι η προσπάθεια που κάνει κάθε τι να εμείνει στο είναι του είναι η ενεργός ουσία του και δεν μπορεί να νοηθεί αρετή προγενέστερη αυτής, τότε η ταύτιση με τη φύση, η οποία διευρύνει την έννοια της αυτοσυντήρησης θεωρώντας την προστασία της φύσης ως μορφή αυτοσυντήρησης, καθιστά την προστασία του Εαυτού - φύσης πρώτο θεμέλιο της αρετής. Με όρους του Σπινόζα η ταύτιση μετατρέπεται από πάθος σε ενέργεια και άρα στο μέτρο του δυνατού, σε ελεύθερη πράξη. Συνεπώς και η αδελφότητα με τα άλλα όντα η οποία κατά τον Naess συνδέεται με την ταύτιση, δεν σχετίζεται με την αδελφότητα που παρατηρείται κατά την αγελαία συμπεριφορά την οποία κατατάξαμε στα φαινόμενα της θυμικής σύμφυσης. Καταδείξαμε ότι οι καταστροφικές για το περιβάλλον ενέργειες δεν αποτελούν πράξη ελευθερίας.

Η ταύτιση δεν αποτελεί διαδικασία αμιγώς νοητική ούτε όμως αποκλειστικά συγκινησιακή, αλλά έχει και τις δύο συνιστάμενες, οι οποίες είναι συνδεδεμένες. Πρόκειται συνεπώς για μία «σύντηξη» της λογικής πλευράς του ανθρώπου με τη συγκινησιακή η οποία τελικώς επηρεάζει τη βούληση οδηγώντας στην ωραία πράξη. Η ταύτιση εμφανίζεται τελικώς ως μία διαδικασία εσωτερική όσο και εξωτερική. Όπως παρατηρεί ο Naess, δεν υπάρχει περίπτωση να αυξάνει ή να μειώνεται μόνον η δύναμη και η ενέργεια του σώματος, αποσχισμένη από το νου και αντιστρόφως. Από την ταύτιση προκύπτει αυθορμήτως, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Naess, η βούληση για δράση υπέρ της φύσεως. Δια της νοήσεως γνωρίζουμε την ενότητα του κόσμου αλλά και το οικολογικό πρόβλημα και η γνώση αυτή μας επηρεάζει συγκινησιακά. Η βούληση για δράση εμφορείται από την 'αδελφότητα' με τα όντα του σύμπαντος κόσμου, η οποία μπορεί να έχει γίνει συνειδητή, χωρίς πάντως να απορρίπτει στην πράξη τον αναγκαίο ανταγωνισμό μεταξύ των ειδών και των ατόμων. Η συνείδηση της αδελφότητας που προκύπτει από την εμπειρία της ταύτισης, έχοντας το χαρακτήρα της συνειδητοποίησης, είναι ακλόνητη σε αντίθεση με εκείνη που προκύπτει αποκλειστικά από θεωρητική συμφωνία με οικολογικές θέσεις και η οποία είναι δυνατόν να υπαναχωρήσει. Εφ' όσον η ταύτιση αφυπνίζει τον ένθερμο ζήλο για ενεργό συμμετοχή στην επίλυση του οικολογικού προβλήματος, είναι δυνατόν να ορισθεί και δια των αποτελεσμάτων της. Αφετηρία για την ταύτιση στάθηκε ένα επεισόδιο κατά το οποίο ο Naess παρατήρησε στο στερεοσκόπιο το θάνατο ενός μικροσκοπικού ψύλλου ως συνάντηση της γενεαλογίας του (των γενετικών χαρακτηριστικών που τον καθιστούν ευάλωτο στο εν λόγω χημικό) και της οικολογίας του, των περιβαλλοντικών συνθηκών, δηλαδή του τοξικού υγρού εν

προκειμένω. Εστιάζοντας την προσοχή του στην εκφραστικότητα των κινήσεων του θνήσκοντος οργανισμού και υπερβαίνοντας την επιστημονική μέθοδο που στη συγκεκριμένη περίπτωση θα ήταν ικανή να μετρήσει μόνο τις ίδιες τις κινήσεις ως διανυσματικά μεγέθη, τον βίωσε ενσυναισθητικά. Η διεύρυνση της αποστασιοποιημένης σύγχρονης επιστημονικής μεθόδου του επέτρεψε να προσλάβει, εκτός από ποσοτικές πληροφορίες και άλλες που σχετίζονται με τις ποιότητες, προσφέροντάς του πληρέστερη σύλληψη του συμβάντος, οδηγώντας τον στην ταύτιση δια της συνειδητοποίησης ότι θα μπορούσε να βρίσκεται εκείνος στη θέση του άλλου. Αυτή η διεύρυνση της συνείδησης που επιτρέπει να βλέπουμε τον εαυτό μας στη θέση των άλλων όντων μας εξωθεί να αναλογιζόμαστε τις οικολογικές συνέπειες των πράξεών μας. Ο Naess απεκάλεσε τη διαδικασία της ταύτισης εξωλογική αλλά όχι παράλογη.

Ερευνώντας τα της ταύτισεως εντοπίστηκαν στοιχεία για την υποστήριξη της εγγενούς αξίας της φύσεως και της συγγενείας του ανθρώπου με αυτήν, που αποτελούν προϋπόθεση της δυνατότητας ταύτισης, στην επιστημονική οικολογία, στη βιοσημειωτική, στο έργο του Β. Σπινόζα και του Α. Ν. Whitehead, στο κίνημα του ρομαντισμού, αλλά και στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και μυθολογία. Επίσης εντοπίσαμε και ορισμένα παραδείγματα μορφών ταύτισης που είναι συγγενή προς την περιγραφή του Naess. Η αναφορά αποκλειστικά στη λειτουργική αξία κρίθηκε ανεπαρκής κυρίως διότι δεν μπορεί να συμπεριλάβει τις ζωτικές ανάγκες των όντων εις τα οποία αυτή αποδίδεται, διότι κάτι τέτοιο θα οδηγούσε εις την εις άπειρο αναγωγή, ενώ η αναγνώριση αποκλειστικά συστημικής αξίας παραβλέπει το άτομο.

Η επιστημονική οικολογία, αν και δεν εμπλέκεται σε αξιολογικές συζητήσεις, δεν διαχωρίζει τον άνθρωπο από τα άλλα φυσικά όντα. Η περιγραφή που μας προσφέρει για την λειτουργία των οικοσυστημάτων υποστηρίζει την ιδέα της ταύτισης και της διεύρυνσης του κύκλου των ταύτισεων. Και η ίδια η εξέλιξη των έμβιων οργανισμών στο χρόνο έχει ιεραρχική μορφή, από τον μονοκύτταρο οργανισμό προς τον πολυκύτταρο. Στη φύση τα έμβια όντα βρίσκονται σε συνεχή συναλλαγή μεταξύ τους και με το αβιωτικό περιβάλλον. Με αυτό τον τρόπο συνδέονται με άλλα τμήματα του κόσμου, διαθέτοντας επίσης φράγματα ικανά στη διήθηση κατά τις συναλλαγές αυτές. Το πρώτο ημι-διαπερατό φράγμα είναι η κυτταρική μεμβράνη. Σύμφωνα με την επιστημονική οικολογία η σχέση ενός οργανισμού με το περιβάλλον του δομείται κατά τρόπο ιεραρχικό στο χώρο και στον χρόνο. Για να λειτουργήσει η ιεραρχική δομή οφείλει να υπάρχει ποικιλία ειδών οργανωμένων σε συστήματα και όχι αύξηση του αριθμού των ατόμων ενός συγκεκριμένου είδους. Είναι αναγκαία δηλαδή η πολλαπλότητα εντός της ενότητας του κόσμου.

Στην ανάδειξη της πολλαπλότητας εντός της ενότητας συμβάλλουν και τα πορίσματα της βιοσημειωτικής σχετικά με τις λειτουργίες και τα νοήματα των έμβιων όντων τα οποία ενυπάρχουν κωδικοποιημένα στη μορφή και στην συμπεριφορά τους σε όλα τα επίπεδα, καθιστώντας τον κόσμο σύνθετο επικοινωνιακό δίκτυο που περιλαμβάνει και τον άνθρωπο. Η βιοσημειωτική θεωρεί

τον κάθε έμβιο οργανισμό ένα κέντρο αντίληψης του περιβάλλοντος και δράσης σε αυτό, δημιουργό ενός ατομικού διασταλτού κόσμου, ο οποίος εμπλέκεται και επικοινωνεί με άλλους ανάλογους ατομικούς κόσμους.

Επίσης η περί του εαυτού αντίληψη του φιλοσόφου A. N. Whitehead βρίσκεται γενικώς σε συμφωνία με τον διασταλτό εαυτό του Naess. Η ιδέα του μόνιμου σταθερού και ενωμένου *εαυτού* θεωρείται από τον Whitehead αφαιρετική προσέγγιση και υπεραπλούστευση της πραγματικότητας. Επίσης η πεποίθηση των υποστηρικτών των οικοκεντρικών θεωριών όσον αφορά τη μη διαφοροποίηση του ανθρώπου με κριτήριο την ύπαρξη της συνειδήσεώς του βρίσκει υποστήριξη στην αντίληψη του Whitehead, για τον οποίο το ανθρώπινο συνειδένα είναι απλώς μια ιδιαίτερη συμπύκνωση της εμπειρίας, η οποία είναι παρούσα σε κάθε ύπαρξη, της εμπειρίας που χαρακτηρίζει την ύπαρξη και δεν μπορεί να ταυτιστεί με τη νόηση ή με τη σκέψη. Επίσης η σύγχρονη έρευνα στον τομέα της ηθολογίας καταλήγει σε ανάλογα συμπεράσματα και γι' αυτό η παρουσία μορφών συνείδησης στο ζωικό βασίλειο είναι ευρέως αποδεκτή. Στον Whitehead βρήκαμε επίσης επιχειρήματα που συνηγορούν υπέρ της αποδοχής των εσωτερικών σχέσεων. Η ιδέα της φύσης ως μηχανής προϋποθέτει ότι τα βασικά της στοιχεία δεν αλλάζουν ριζικά δια των σχέσεων, αφού «συσχετίζονται μόνον εξωτερικά, μεταδίδοντας κίνηση το ένα στο άλλο». Το κεντρικό νόημα της σύγχρονης εξελικτικής θεωρίας νοουμένης ως εξέλιξης σύνθετων οργανισμών από απλούστερους προγόνους απαιτεί τη σύλληψη του οργανισμού ως θεμελιώδους για τη φύση. Κατά τον Whitehead, όπως και για τον Naess η έννοια του «δυνάμει», της δυνατότητας, είναι θεμελιώδους μεταφυσικής σημασίας. Το μηχανοκρατικό πρότυπο για την εξήγηση του οργανικού κόσμου κρίνεται ανεπαρκές εξ αιτίας κυρίως της αδυναμίας του να εξηγήσει τη σύνδεση του εαυτού μας με τον κόσμο μηχανή, αλλά και την οργανική εξέλιξη.

Ο ρομαντισμός παρουσιάζει ενδιαφέρον ως ποιητικός τρόπος σύλληψης του κόσμου, επικεντρωμένος στην πραγματικότητα των ποιοτήτων οι οποίες γνωρίζονται διαισθητικά και συλλαμβάνονται βιωματικά, προσεγγίζοντας την ταύτιση. Σημαντικό στοιχείο σχετικά με τα ζητήματα που μας απασχολούν θεωρείται η γνωσιολογία του, ένα είδος συγκινησιακού ενορατισμού.

Όσον αφορά τη συμβολή του μύθου στη μελέτη της ταύτισης με τη φύση μπορεί να λεχθεί ότι ο μύθος ενώνει παραστατικά τον άνθρωπο με το σύμπαν και συμβάλλει στην εκπαίδευσή μας ώστε να καταφέρουμε να ιδούμε τη φύση και ως *natura naturans*. Η διαρκής μεταμόρφωση και εξέλιξη των όντων στη φύση καθιστά φανερό ότι η μελέτη του μύθου, φέρνοντάς μας εγγύτερα σε ένα πεδίο που χαρακτηρίζεται από συνεχή αλλαγή, καλλιεργεί την ικανότητα πρόσληψής της. Αναφερθήκαμε στις ομηρικές καταβολές της γνωστής εικόνας των φύλλων και του δένδρου που χρησιμοποιείται εκτενώς στη σύγχρονη βιβλιογραφία, σε ορισμένους μύθους που παρουσιάζουν μία οικολογική διάσταση *ante litteram* και στην Διονυσιακή λατρεία η οποία φαίνεται πως περιγράφει μία μορφή ταύτισης ανθρώπου και φύσης, επισημαίνοντας ότι παρουσιάζουν ενδιαφέρον για περεταίρω ανάλυση.

Σύγχρονοι μελετητές έχουν αναζητήσει στο φιλοσοφικό σύστημα του Σπινόζα επιχειρήματα για να στηρίξουν τις *οικοσοφίες* τους, που όπως ελέχθη γίνονται πράξη. Όσον αφορά την άμεση σύνδεση του εαυτού μας με τη φύση, για τον Σπινόζα είναι σαφές ότι «το πνεύμα τόσο καλύτερα κατανοεί τον εαυτό του όσο περισσότερο κατανοεί και τη Φύση». Ο Σπινόζα θεωρεί προφανές ότι θα είναι τόσο τελειότερος ως τρόπος σπουδής όσο περισσότερα πράγματα κατανοεί το πνεύμα. Σε αυτά διακρίνεται ένα επιχείρημα υπέρ της προστασίας της βιοποικιλότητας. Ο μονισμός του Σπινόζα παρέχει υποστήριξη στην ιδέα της εγγενούς αξίας και της βιοσφαιρικής ισότητας, ενώ ο «ζήλος» ή «προσπάθεια», (*conatus*), συνδέεται με την πραγμάτωση των δυνατοτήτων του ανθρώπου για την οποία είναι αναγκαία συνθήκη η πραγμάτωση των δυνατοτήτων όλων των όντων η οποία, όπως είδαμε, συνδέεται άμεσα με την ταύτιση.

Αν και ο άνθρωπος δεν διαφοροποιείται από τη φύση στη βαθεία οικολογία ως εξ ορισμού ανώτερος, γίνονται αποδεκτές οι ιδιομορφίες όλων των όντων. Σύμφωνα με τον Naess η διαφοροποίηση του ανθρώπου θεμελιώνεται στη διευρυμένη οικολογική του λειτουργία, η οποία είναι μοναδική, διότι απορρέει από τα ειδικά χαρακτηριστικά του, και η οποία του παρέχει τη δυνατότητα της συνολικής θέασης που καθίσταται χαρακτηριστικό μείζονος σημασίας για την εναρμόνισή του με τους τόπους εγκατάστασής του και της κατανόησης των σχέσεων μεταξύ των τόπων αυτών και του συνόλου. Η συνολική θέαση συνδέεται με την ανάδυση της νέας μορφής συνείδησης, της οικολογικής συνείδησης, την οποία ο Naess θεωρεί φιλοσοφικά σημαντική ιδέα διότι ακριβώς, μας φέρνει αντιμέτωπους με το γεγονός ότι στον πλανήτη έχει δημιουργηθεί ένα ον ικανό να εποπτεύσει τη συνολική εικόνα. Τα ειδικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου τον επιφορτίζουν με ιδιαίτερο έργο στην κατανόηση και προστασία του γήινου οικοσυστήματος για το οποίο τα άλλα είδη δεν είναι κατάλληλα εφοδιασμένα. Πέρα λοιπόν από οιονδήποτε ηθικό προβληματισμό, τίθεται το θέμα της οικολογικής λειτουργίας του ανθρώπου την οποία συνδέσαμε με την αρετή ως ικανότητα ή επάρκεια για το ανθρώπινο έργο. Ανάμεσα στα ειδικά ανθρώπινα χαρακτηριστικά είναι και η αντίληψη και κατανόηση της τάσης των άλλων όντων να πραγματώσουν το δυναμικό τους. Συνεπώς δια της εξόντωσής τους θα συρρικνωνόταν το ανθρώπινο δυναμικό και θα εμποδιζόταν και η ανθρώπινη αυτοπραγμάτωση. Η συνολική θέαση λοιπόν οφείλει να συνάπτεται προς τη μέριμνα για τον κόσμο. Ο οικολογικός εαυτός ο οποίος προκύπτει δια της ταύτισης είναι ένα είδος εμπλουτισμένου εαυτού δια της καλλιέργειας μίας συμμετοχικής συνείδησης σε αντιδιαστολή προς την αποστασιοποιημένη συνείδηση που καλλιεργείται στη σύγχρονη εποχή.

Η άποψη πάντως ότι δεν υφίσταται οντολογικός διαχωρισμός μεταξύ ανθρώπου και λοιπής φύσεως καταλήγει και σε αδυναμία διαχωρισμού του φυσικού από το τεχνικό και συνεπώς των φυσικών και γενετικώς τροποποιημένων οργανισμών. Η πρόταση για οντολογικό διαχωρισμό παρουσιάζει ενδιαφέρον διότι δεν αντιμετωπίζει το ένα σκέλος της δυάδος ως κατώτερο ενώ πετυχαίνει να ορίσει μία βάση για τη θεωρητική θεμελίωση της διαφοράς μεταξύ του φυσικού και του μεταλλαγμένου. Το πρόβλημα όμως παραμένει διότι τα μεταλλαγμένα είδη στη φύση

εμπλέκονται στη ζωή του οικοσυστήματος εμβολιάζοντάς την με το γονιδίωμά τους. Οι παρεμβάσεις αυτού του είδους στη φύση απορρίπτονται συλλήβδην από την βαθεία οικολογία η οποία αποδέχεται την εγγενή αξία των όντων και το 'δικαίωμά τους' να πραγματώσουν το εγγενές δυναμικό τους και όχι αυτό που σχεδίασε η ανθρώπινη παρέμβαση. Ο Naess επισημαίνει ότι η λέξη δικαίωμα χρησιμοποιείται ελλείπει καλύτερης για να εκφράσει κάτι το οποίο πρέπει οπωσδήποτε να εκφραστεί.

Η ταύτιση ως εξωλογική διαδικασία συσχετίζεται με το στάδιο της διαισθητικής γνώσης, κατά τον Σπινόζα, δια της οποίας συλλαμβάνεται ταυτοχρόνως η ουσία και ό,τι απορρέει από αυτή. Ανάλογα συμπεράσματα προκύπτουν από τη μέθοδο του Γκαίτε για τη μελέτη της φύσης δια της οποίας, μέσω μίας μορφής ταύτισης του ερευνητή με το υπό έρευνα αντικείμενο, γίνεται διαισθητικά αντιληπτή η δημιουργική αρχή στα πράγματα ενώ κατά την έρευνα δια της νόησης η δυνατότητα της αισθητηριακής πρόσληψης περιορίζεται στα αποτελέσματα της δράσης των δυνάμεων στον ανόργανο κόσμο. Προς την ίδια κατεύθυνση φαίνεται πως κινείται και το χαρακτηριστικό σκέπτεσθαι που περιγράφει ο Drengrson στο έργο *Wild Way*, όταν κάνει λόγο για ενσωματωμένη εποπτική γνώση της φύσης, η οποία οδηγεί στην ορθή αντίδραση, δίχως παρεμβολή λογικών υπολογισμών. Η διαισθητική αυτή γνώση φαίνεται ότι δεν κοινοποιείται εύκολα δια του λόγου με εξαίρεση πιθανώς τον ποιητικό, ενώ μπορεί να συσχετισθεί με τις τέχνες, διότι τελειοποιείται δια της πρακτικής εξάσκησης.

Όσον αφορά τη δυνατότητα να διατηρηθεί η ανθρώπινη ατομικότητα, εάν ο εαυτός μας ως διασταλτή οντότητα ταυτίζεται με τον κόσμο, αν ακολουθήσουμε τον Σπινόζα θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι όσο καλύτερα κατανοούμε τη φύση τόσο καλύτερα κατανοούμε τον εαυτόν μας. Και επειδή έχουμε δεχθεί ότι η ταύτιση είναι είδος συγκινησιακά φορτισμένης κατανόησης και κρίσης καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η ανθρώπινη ατομικότητα διατηρείται και μάλιστα αυξάνει η αυτογνωσία. Η διευρυμένη ταυτότητα πάντως δεν «αποκρυσταλλώνεται», αλλά παραμένει διασταλτή εφόσον τόσο το πεδίο της ταύτισης, η φύση, μεταβάλλεται στο χρόνο, όσο και οι γνώσεις μας γι' αυτό. Από τις διαδραστικές σχέσεις που είναι δυνατό να αναπτυχθούν ανάμεσα στο άτομο και σε ένα ευρύτερο φυσικό κεφάλαιο μπορούν να προκύψουν άπειρες σχεδόν ατομικές συγκεκριμενοποιήσεις, με κοινά ή ανόμοια προσδιοριστικά στοιχεία, οι οποίες ωστόσο αναγνωρίζουν και εκείνο με το οποίο διαφέρουν ως τμήμα μιας κοινής καταγωγής.

Θεωρούμε ότι η ταύτιση δεν συνιστά ουτοπική ή ανεδαφική προσέγγιση. Η μεγιστοποίηση της ταύτισης συνάπτεται προς την μεγιστοποίηση της βιοποικιλότητας, η οποία μειώνεται δραματικά εξ αιτίας του ανθρώπινου υπερπληθυσμού και των συνεπειών του. Η σύνδεση που αντιλαμβάνεται ο Naess μεταξύ της πολιτισμικής και φυσικής ποικιλότητας μας φέρνει αντιμέτωπους με την εξαφάνιση των ιθαγενών φυλών της Γης και των τεχνών και γλωσσών που έχουν αναπτύξει, ενώ η απόπειρα ταύτισης με την ευρύτερη φύση μας υπενθυμίζει τις απολήξεις των πράξεών μας αλλά και τις πηγές των υλικών αγαθών τα οποία μεταχειριζόμαστε στο βίο μας, ενισχύοντας την αυτογνωσία. Η σύνδεση του πολιτισμού με τον τόπο παρακινεί τους ανθρώπους να προβληματισθούν σχετικά με

τις αλόγιστες μετακινήσεις τους οι οποίες αποτελούν τον σημαντικότερο έμμεσο κίνδυνο για την βιοποικιλότητα.

Το πεδίο όμως εις το οποίο η ταύτιση προσφέρει τη δυνατότητα μιας δραματικής εξέλιξης στην οργάνωση της ζωής είναι το πεδίο του ανταγωνισμού ως τρόπου ελέγχου των πληθυσμών και των κοινών πόρων, τόσο μεταξύ των ανθρώπων σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο, όσο και μεταξύ του ανθρώπου και των άλλων όντων της φύσεως, ο οποίος έχει διαδραματίσει κεντρικό ρόλο στην ιστορία του κόσμου. Ο άνθρωπος ταυτιζόμενος με τον παράγοντα ο οποίος περιορίζει την εξάπλωσή του μετατρέπει τον εξωγενή περιορισμό σε αυτοπεριορισμό. Και αν μέχρι τώρα οι σχέσεις των ειδών είναι ανταγωνιστικές, μπορεί να λεχθεί ότι δια της ταύτισης με τον ανταγωνιστή και δια του αυτοπεριορισμού το ανθρώπινο είδος καινοτομεί ταυτίζοντας την αυτονομία με την ετερονομία.

Τελικώς προκύπτει ότι η ταύτιση, όπως παρουσιάζεται στην οικοσοφία T του A. Naess και σε άλλα κείμενά του, μας εξωθεί σε έναν συνεχή προβληματισμό κατά το πρότυπο της ζητητικής στάσης σχετικά με το πώς η 'ανθρώπινη φύση' και τα έργα της θα εντάσσονται αρμονικά στην ευρύτερη φύση, τον μακρόκοσμο, ώστε ως φύση να νοείται το όλον στο οποίο είναι συνυφασμένο και το ανθρώπινο στοιχείο, διαμορφωμένο από την οικολογική συνείδηση. Είναι μεταξύ άλλων και ένας αντίλογος σε όσους υποστηρίζουν ότι με τον άνθρωπο έχουμε φθάσει στο τέλος της βιολογικής εξέλιξης και περνούμε στην τεχνολογική εξέλιξη που οδηγεί στον άνθρωπο τον εμπλουτισμένο με ποικίλα τεχνολογικά εμφυτεύματα, διαφοροποιημένο, αποκομμένο, αποξενωμένο και ανώτερο από τη φύση. Εστιάζοντας την προσοχή στη συνείδηση, χαρακτηριστικό που εμφανίζεται κατά τη βιολογική εξέλιξη παρέχοντας βαθμούς ανεξαρτησίας, ο A. Naess βλέπει αντιθέτως το μέλλον του ανθρώπου να συνδέεται με την διερεύνηση και καλλιέργεια της συνείδησης η οποία θα μπορεί να καθοδηγεί και να ελέγχει και την τεχνολογική ανάπτυξη. Ως πράξη συνειδήσεως η ταύτιση είναι αδιάβλητη από εξωτερικές επιρροές, δικαιολογώντας τον χαρακτηρισμό της ως εξελικτικά σταθερής στρατηγικής (ESS). Αναζητώντας μάλιστα τα πρώτα αίτια των οικολογικών προβλημάτων, ασκούμεθα στην αναζήτηση των πρώτων αιτίων σε όλα τα πεδία.

BIBΛIOΓPAΦIA

- Abram D., «Depth ecology» στο B. Taylor and J. Kaplan (eds), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Continuum, London and New York, 2005, σελ. 101-104. Ανατύπωση στο *The Trumpeter* Volume 30, Number 2 2014, σελ. 1-5
- Abram D., “Animal thinking”, *The Trumpeter* Vol. 7 no 4 1990, σελ. 1-7
<http://www.icap.org/iuicode?6.7.4.4>.
- Abrams M. H., *The mirror and the lamp: romantic theory and the critical tradition* Oxford University Press 1953.
- Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*
- Anderson W., *Open Secrets: a western guide to Tibetan Buddhism*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1980.
- Anker P., “On ultimate norms in ecosophy T”, *The Trumpeter* Vol. 15 no 1, 1998, σελ. 1-5, trumpeter.athabasca.ca > Home > Vol 15, No 1 (1009)
- Andreopoulos T., «Φιλοσοφικές αρχές και στάσεις. Μια ερμηνεία της φαινομενολογικής αναγωγής», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 4 (1987), σελ. 292-304.
- Αριστοτέλους *Περί ποιητικής*, εισαγωγή, μετάφρασις, σημειώσεις Αλεξ. Γαληνού, Εκδόσεις Πάπυρος, Τα άπαντα των Αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων 33, Αθήναι.
- Αριστοτέλους *Περί μέθης, περί αρετών και κακιών, περί κόσμου*, μετάφραση Σ. Τριαντάρη-Μαρά, Εκδόσεις Ζήτηρος, Αθήνα 2006
- Αριστοτέλους, *Περί φυσικής ακροάσεως, Περί αισθήσεως και αισθητών*, Μετάφραση-Σχόλια: Π. Γρατσιάτου Εκδόσεις ΦΕΞΗ Αθήνα 1912
- Αριστοφάνους *Οι Βάτραχοι*, μτφ. Θρασύβουλου Σταύρου, Θεσσαλονίκη ΚΕΓ 2012,
- Aston E., 2011, *Mixanthropoi Animal Human hybrid deities in Greek religion*, Kernos supplement 25, Centre International d’ etude de la religion Greque–Antique, Liege.
- Arnim, Ioannis. von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols, Leipsig 1903-1906.
- Bachelard G., *Το νερό και τα όνειρα*, μτφ. Ε. Τσουτή, Εκδόσεις Χατζηνικολή Αθήνα 2002
- Baker, S., *Picturing the beast*, Manchester University Press 1993.
- Bateson G., *Mind and nature: a necessary unity*, John Hopkins University Press 1979.

- Bateson M.C., “Angels fear revisited: Gregory Bateson’s cybernetic theory of mind applied to religion-science debates” στο J. Hoffmeyer (ed.), *A legacy for living systems*, σελ. 15-25.
- Baxter W.F., *People or penguins: The case for optimal pollution*, Columbia University Press, N. York 1974.
- Beardsley C. M., *Ιστορία των κοινωνικών θεωριών*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ και Π. Χριστοδουλίδη, Εκδ. Νεφέλη 1989.
- Beja, M., *Epiphany in the modern novel*, Seattle: University of Washington Press, 1971.
- Bell Nathan M., 2010, *The green horizon: an environmental hermeneutics of identification with nature*, M.A. Thesis, University of N. Texas.
- Bender, F., *The culture of extinction: toward a philosophy of deep ecology*, Amherst: Humanity Books, N.Y., 2003.
- Bensaude-Vincent Bernedette., Newman R. Williams (eds), *The artificial and the natural, an evolving polarity*, MIT 2007.
- Bergson Henri *Η δημιουργός εξέλιξης*, μτφ. εισαγωγή Κ. Παπαλεξάνδρου, Εκδ. Γεωργίου Βασιλείου Αθήνα 1925
- Bergson H., *Matter and memory*, translators W. Scott Palmer and Nancy Margaret Paul, Zone Books, N. Y. 1990
- Bergson H., *The creative mind: An introduction to metaphysics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/bergson>
- Berlin I., *Οι ρίζες του ρομαντισμού*, Εκδ. Scripta Αθήνα 2000
- Berman M., *The re-enchantment of the world*, Cornell University Press, Ithaca and London 1981
- Berry T., *The great work: our way into the future*, Bell Tower N.Y. 1999.
- Biehl J., 1988, “Ecofeminism and deep ecology: unresolvable conflict?” *Our generation* 19 (2): 19-31.
- Βιργιλίου, *Αινιάς*, μτφ. Δημοσθ. Γ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Δ. Ν. Παπαδήμα, 1974.
- Birch C., and Cobb, J. B. Jr., *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*, Denton: Environmental Ethics Books, 1990.
- Bohm D., 1987 *Unfolding Meaning: A weekend of Dialogue with David Bohm*, London N. York, Ark Paperbacks.
- Bookchin M., *Η οικολογία της ελευθερίας: η ανάδυση και η διάλυση της ιεραρχίας*, μτφ. Κολοβού Ελίζα, Εκδ. Αντιγόνη, Αθήνα 2016

- Bookchin M., "Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement", June 25, 1987 Burlington, Vermont, στο *Anarchy Archives*, An online research center on the history and theory of anarchism
- Booth L.A., 1996, "Who am I? Who are you? The identification of self and other in three ecosophies" *The Trumpeter* 13, (4)
<http://www.icaap.org/iuicode?6.13.4.4>.
- Børge Dahle (ed.), *Nature: The True Home of Culture*, Norges Idrettshøgskole: Oslo 1994.
- Βουδούρη Κωνσταντίνου, *Αναλυτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1974.
- Βουδούρη Κ., (ed.) *Hellenistic philosophy*, International Center of Greek Philosophy and Culture 1993.
- Βουδούρη Κ., «Η μεταφυσική του *ίμερου*» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Έρωτας, παιδεία και φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1989, σελ.115-131.
- Βουδούρη Κ., «Έρωτας και παιδεία κατά Πλάτωνα » στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Έρωτας παιδεία και φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1989, σελ. 13-37.
- Βουδούρη, Κ., *Προσωκρατική πολιτική φιλοσοφία* Αθήνα 1991
- Βουδούρη Κ. (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδ. Ιωνία, 1999.
- Βουδούρη Κ., (ed.) *Οικολογικές αξίες*, Αθήνα 2002.
- Βουδούρη Κ., «Φύση, μεταφυσική και οικολογία», στο Κ. Βουδούρη (ed.) *Οικολογικές αξίες*, Αθήνα 2002, σελ. 44-60
- Βουδούρη Κ., «Τα αίτια της οικολογικής κρίσεως», στο Κ. Βουδούρη (ed.) *Οικολογικές αξίες*, Αθήνα 2002, σελ. 27-43
- Βουδούρη Κ., *Φιλοσοφία και ιατρική*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1998.
- Βουδούρη Σοφία, *Το κοινόν αγαθόν από πολιτική, ηθική και οικολογική άποψη εξεταζόμενο*, Διατριβή επί Διδακτορία, Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης, ΕΚΠΑ, Εκδ., Ιωνία, Αθήνα 2008.
- Βουδούρη Σοφία, «Η περιβαλλοντική φιλοσοφία του Eric Katz», στο Ε. Πρωτοπαπαδάκη, Ε. Μανωλά (eds), *Περιβαλλοντική ηθική, προκλήσεις και προοπτικές για τον 21ο αιώνα*, Έκδοση Τμήματος Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης, 2012 σελ. 21-37
- Boruah B. H., *Fiction and emotion; a study in aesthetics and the philosophy of mind* Clarendon Press Oxford 1988
- Breed M. D., Cook C., Krasnec M.O., 'Cleptobiosis in social insects', *Psyche: A Journal of Entomology*, Volume 2012, Article ID 484765, pages 1-7

<http://dx.doi.org/10.1155/2012/484765> σελ. 1–7.

- Brennan A. A., “Ecological theory and value in nature”, *Philosophical inquiry* 8 (1/2), Winter 1986, σελ. 66-95
- Brennan Andrew and Lo Yeuk-Sze, "Environmental Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-environmental/>>.
- Brier S., “Levels of cybersemiotics: possible ontologies of signification”, *Cognitive Semiotics*, issue 4 (Spring 2009), σελ. 28-63
- Brown, W., *The seven pillars of creation*, Oxford University Press 2010
- Brown C., Garwood M. P., J. E. Williamson, “It pays to cheat: tactical deception in a cephalopod social signalling system”, *The Royal Society Publishing, Biological Letters* 2012 -; DOI: 10.1098/rsbl.2012.0435. Published 4 July 2012
- Browning Cole Eve, “The soul of the beast in Stoic thought”, στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Hellenistic philosophy*, Ionia Publications, Athens 1993, σελ. 42-50
- Burnet, J. (Ed.), *Platonis opera*, vol. 1”, Oxford: Clarendon Press, 1900, ανατύπωση 1967
- Buck C., ‘Adorno and radical environmental thought’, Paper presented at the *Annual Meeting of the Western Political Science Association*, Oakland, California, Mar 17, 2005, www.yorku.ca/cnsconf/present/buck_cns.doc.
- Caillois R., ‘Mimicry and Legendary Psychasthenia’, *The edge of surrealism, a Roger Caillois reader*, Claudine Frank (ed.), μτφ. Claudine Frank και Camille Naish, Duke University Press 2003, σελ. 91-103
- Callicott, J. Baird, Nelson M. P. (eds), *The great new wilderness debate*, Athens GA, University of Georgia Press 1998.
- Callicott J. Baird, “The metaphysical implications of ecology”, *Environmental Ethics* 8 (1986): 301-316.
- Callicott J. Baird, “Traditional American Indian and Western European Attitudes Toward Nature”, *Environmental Ethics* 4 (1982) 293-318.
- Callicott J. Baird. *In Defense of the Land Ethic*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Calvin M., “The American Indian as Miscast Ecologist”, in J. B. Callicott, “Traditional American Indian and Western European attitudes toward nature”, *Environmental Ethics* 4 (1982) 293-318,
- Campbell J., *Primitive mythology (the masks of God)*, Penguin Arcana 1991.
- Campbell J., *Πρωτόγονη μυθολογία*, μτφ. Θ. Σιαφαρίκα, Ιάμβλιχος, Αθήνα 1995.
- Canguihelm G., *Knowledge of life, (La connaissance de la vie)* μτφ. Stefanos Geroulanos, Daniela Ginsburg, Fordham University Press, N. Y. 2008.
- Carroll, N., *The Philosophy of Horror; or Paradoxes of the Heart*, London, 1990.

- Chessick R. D., 'Empathy in psychotherapy and psychoanalysis' *Journal of the American Society of Psychology* Vol. 26, 1998, σελ. 487-502.
- Colquhoun M., Ewald A., *New eyes for plants. A work book for observing and drawing plants*, Hawthorn Press, U.K. 1996
- Conesa-Sevilla J., "Thinking in animal signs: tracking as a biosemiotic exercise, ecopsychological practice, and a transpersonal path", *The Trumpeter* vol. 24, no 1, 2008, σελ. 116-125.
- Conesa-Sevilla J., «The Intrinsic Value of the Whole: Cognitive and Utilitarian Evaluative Processes as they Pertain to Ecocentric, Deep Ecological, and Ecopsychological "Valuing"», *The Trumpeter*, Volume 22, Number 2, 26-42, 2006.
- The council of all beings, www.rainforestinfo.org.au/deep-eco/coab.htm
- Cronon W., *Changes in the land*, N. York: Hill and Wang 1983.
- Custance D., Mayer J., 2012, «Empathetic like responding by domestic dogs (*Canis familiaris*) to distress in humans», *Animal cognition*, vol. 15, σελ. 851-859.
- Croce B., *Teoria e storia della storiografia*, 1917,
https://it.wikipedia.org/wiki/Teoria_e_storia_della_storiografia.
- Collingwood R. G., *The idea of history*, Oxford, University Press Oxford 1946, σελ. 510.
- Γιαννόπουλου Περικλή, *Η ελληνική γραμμή, το ελληνικό χρώμα (1905)* Επανέκδοση, εκδ, Λιβάνη, Αθήνα 2012
- Γούσια Α., «Ο Σπινοζα και η προοπτική οντολογικής θεμελίωσης των σύγχρονων περιβαλλοντικών συστημάτων» στο Πρωτοπαπαδάκη Ε., Ε. Μανωλά (eds) *Περιβαλλοντική ηθική, προκλήσεις και προοπτικές για τον 21ο αιώνα*, Έκδοση Τμήματος Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης, 2012 σελ. 39-49
- Da Costa Kaufmann Thomas, "The artificial and the natural: Arciboldo and the origins of still life" στο Bernadette Bensaude-Vincent, William R. Newman (eds), *The artificial and the natural, an evolving polarity*, Dibner Institute Studies in the History of Science and Technology, MIT 2007
- Davy J. B., 2003, "Being implicated in the world", *The Trumpeter* vol. 19 no 3, σελ. 5-30.
- Dawkins R., *The Shelfish Gene*, Oxford University Press 2nd ed. 1989.
- Dawkins R., Krebs R. J., "Animal signals: information or manipulation", στο Krebs J. R., Davies N. B. (eds), *Behavioural ecology, an evolutionary approach*, Sinauer Associates, Inc. Publishers, Sunderland Massachusetts, 1981
- DeGrazia D., "Self awareness in animals", στο R. Lusz (ed.), *The philosophy of animal minds*, Cambridge University Press, 2009, σελ. 201-217.
- Deleuze G., Guattari F., 1987, *A thousand plateaus:capitalism and schizophrenia*, μτφ. Massumi A. B., Minneapolis, University of Minnesota Press.

- De Marco C. W., “The greening of Aristotle” στο *The Greeks and the environment*, Westra L., Robinson T., (ed.), Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, 1997, σελ. 99
- Dennett D., «Memes and the exploitation of Imagination», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48:2 Spring 1990, σελ. 127-135, <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/memeimag.htm>.
- Dennett, Daniel, *Consciousness explained*, Back Bay Books, Little, Brown and Company N.Y. 1991
- Dent N. J. H., *A Rousseau Dictionary*, Blackwell Oxford 1992.
- Δημητράκου Δ., *Μέγα Λεξικόν Ελληνικής Γλώσσας*, Αρχαίος Εκδοτικός Οίκος Δημητρίου Δημητράκου, Αθήναι 1956
- Δημόπουλου Β., “Η έννοια της συνάντησης κατά τον Otto Bollnow και η προβληματική της παιδαγωγικής της αξιοποίησης», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 27 (2010), σελ. 3-14.
- Devall B. 1988, *Simple in means, rich in ends: practicing deep ecology*, Salt Lake City: Peregrine Smith Books.
- Devall B., Sessions G., *Deep ecology: living as if nature mattered*, Εκδ. Gibbs Smith Books, Layton Utah 1985.
- Diehm C., “Identification with nature, what it is and why it matters”, *Ethics and the Environment*, vol.12, no 2 Fall 2007, 1-22.
- Diels H, Kranz W., *Οι προσωκρατικοί*, τόμος I, μτφ. Β. Κύρκου, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2010.
- Diels, H., W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidman, Duplin-Zurich, 1966
- Diogenes Laertius Biogr., *Vitae philosophorum*
- Dracopoulos A., ‘Ταυτότητα και διαφορά: με αφορμή τον Ελληνισμό του Γεωργίου Σεφέρη και του Κ. Π. Καβάφη’, *Modern Greek Studies (Australia and New Zealand)* Vol. 15 (2011), 114-130.
- Drengson A., Devall B. and Schroll M.A., “The deep ecology movement: origins, development and future prospects (towards a transpersonal ecosophy)”, *International journal of transpersonal studies*, 30 (1-2) 2011, σελ. 101-117.
- Drengson A., Devall B. (eds) 2008, *Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess* Emeryville Ca: Counterpoint Press.
- Drengson A., Devall B., “The deep ecology movement: origins, developments and future prospects”, *The Trumpeter*, vol. 26 no 2, 2010, σελ. 48-69.
- Drengson A., 2010, *Wild Way Home*, Light Star Press, Printorium Bookworks, IslandBlue, Victoria B.C.
- Drengson A., “The Wild Way”, *The Trumpeter*, Vol. 20 no 1 (2004).
- Drengson A., Inoue Y. (eds), *The deep ecology movement: an introductory anthology*, North Atlantic Books Berkeley Ca. 1995.

- Drengson A., 'The life and work of Arne Naess', *The Trumpeter* 21 (1) 2005, σελ. 22
trumpeter.athabasca.ca › Home › Vol 21, No 1 (2005) › Drengson.
- Drengson A., "Communication Ecology of Arne Naess" 1912-2009, *The Trumpeter*
Vol. 26 no 2, 2010, trumpeter.athabasca.ca › Home › Vol 26, No 2 (2010) ›
Drengson.
- Drengson A., "Ecophilosophy, ecosophy and the deep ecology movement: an
overview" 1999, *Ecocentrism Homepage* on line.
- Drengson A., A review of *Deep ecology: living as if nature mattered*, by B. Devall
and G. Sessions in *Environmental Ethics* 10 (1988 83-89).
- Duerr H.P., *Ονειρικός χρόνος, τα όρια ανάμεσα στην αρχαιότητα και τον πολιτισμό*,
μτφ. Γ. Πολιτάκη, Γαβριηλίδης, Αθήνα 1990.
- Economides Louise, «Blake, Heidegger, Buddhism and Deep Ecology: A Fourfold
Perspective on Humanity's Relationship to Nature», *Praxis Series, Romantic
circles*, University of Montana, <https://www.rc.umd.edu> › Praxis Series ›
Romanticism and Buddhism, 2007.
- Eibl-Eibesfeldt Irenaus, *Human ethology*, Aldine de Gruyter N.Y. 2009
- Ελιάντ Μ., *Εικόνες και σύμβολα: το συλλογικό υποσυνείδητο*, μτφ. Άγγελου Νίκα
Εκδ. Αρσενίδη, Αθήνα 1994.
- Ελύτη, Οδυσσέα, *Εν λευκώ*, Εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1995
- Ελύτη Ο., *Ανοιχτά χαρτιά*, Εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1987.
- Emmeche, C., 'Bioinvasion, globalization, and the contingency of cultural and
biological diversity: some ecosemiotic observations', *Sign Systems Studies*
29(1) 2001, 237–262.
- Embree L., 'The phenomenology of representational awareness', *Human Studies* 15
(1992), 306.
- Etkin W., *Social behaviour from fish to man*, Phoenix Books, University of Chicago
Press, 1967.
- Ευρυπίδου, Βάκχες, μτφ. Γιάνναρης Γ., Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα 1993.
- Evernden N. (ed.), *Paradox of environmentalism*, Faculty of environmental studies,
York University Ontario 1984.
- Ζηζιούλα Ι. Δ., Σημειώσεις των παραδόσεων μαθημάτων, στο Τμήμα Ποιμαντικής
της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κατά το
ακαδημαϊκό έτος 1984-85, www.oodegr.com/oode/dogmat1/perieh.htm.
- Zimmerman M.E., *Heidegger and Wilber on the limitations of Spiritual Deep
Ecology* www.integralworld.net/zimmerman5.htm
- Zimmerman M., «Humanity's relation to Gaia: part of the whole or member of the
community? », *The Trumpeter* 20(1), σελ. 4-20, 2004.

- Zimmerman, M., (ed.), *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, Upper Saddle River: Prentice Hall 2004,
www.colorado.edu/philosophy/paper_Zimmerman_ecofascism.pdf
- Favareau D., “Introduction: an evolutionary history of biosemiotics”, στο Barbieri M., Hoffmeyer J., (eds), *Essential readings in biosemiotics, anthology and commentary*, vol. 3, Springer Dordrecht Heidelberg N.Y. 2010, σελ. 1-80
- Feibleman, J. K., “Theory of integrative levels”, *The British journal for the philosophy of science*, vol. 5 no 17, 1954, 59-66.
- Ferry L., *The New Ecological Order*, tr. C. Volk, University of Chicago 1995.
- Feyerabend P., *Against Method*, Verso Books, London 1975.
- Flemming P., Macy J., Naess A. (eds.), *Thinking like a mountain*, New Society Publishers 1988.
- Fox W., *Toward a transpersonal ecology: Developing new foundations for environmentalism*, A Resurgence Book, Green Books, Devon 1995.
- Fox W., «Η βαθεία οικολογία και αρετολογία» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Οικολογικές αξίες*, Αθήνα 2002, σελ. 88-97.
- Fox W., *Responsive Cohesion: Thinking in Context*,
www.warwickfox.com/files/2007-RC-Resurgence.pdf
- Fox W., “The intuition of deep ecology”, *Ecologist*, 14/5-6: 144-9.
- Fukuoka Masanobu, *Η επανάσταση Θεού, Φύσης και ανθρώπου (Η επανάσταση του ενός άχρuru-Ανακεφαλαίωση)*, μτφ. Π. Μανίκη, Σίνδος, Θεσσαλονίκη 1995.
- Gadamer H.G., *Truth and Method*, Sheed and Ward Ltd and the Continuum Publishing Group, London, N. York 1974.
- Galenus Joannes Gramm., *Allegoriae in Hesiodi theogoniam*
- Ganguihelm, G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin 1971
- Ganguihelm, G., *Knowledge of life*, transl. Stefanos Geroulanos, Daniela Ginsburg, Fordham University Press 2008.
- Γιαννόπουλου Περικλή, *Η Ελληνική γραμμή*, Εκδόσεις Γαλαξία, Αθήνα 1965
- Glacken C., *Traces on the Rhodian shore: nature and culture in western thought from ancient times to the end of the eighteenth century*, Berkeley: University of California Press, 1967.
- Glasser H., Drengston A. (eds.), *The Selected Works of Arne Naess (SWAN) Vols I-IX*. Springer, Dordrecht, The Netherlands 2005.
- Goethe, J.W., *Η θεωρία των χρωμάτων*, μτφ. Π. Κλιματσάκη, Εκδ. Printa, Αθήνα 2008.
- Goethe, J. W., *The Metamorphosis of Plants*, (πρώτη έκδ. 1790) αγγλ. μτφ. *Journal of Botany, 1863*), Εκδ. Bio-dynamic Farming and Gardening Association.
- Godfrey-Smith (Gray) W., “The Value of Wilderness”, *Environmental Ethics* 1 (1979) 309-319.
- Goldsmith, E., *The way: an ecological world-view*. Totnes, Devon: Themis 1996.

- Goldstein A.P. & Michaels G.Y., *Empathy development training and consequences*, London: Lawrence Erlbaum 1985.
- Golley F. B., «Deep Ecology from the Perspective of Ecological Science» *Environmental Ethics*, vol. 9, Spring 1987, 45-55.
- Goodpaster, K.E., “On being morally considerable”, *The Journal of philosophy*, 75 (1978): 308-325.
- Goodwin B., *How the leopard changed its spots: The Evolution of Complexity*, Princeton University Press, 2001.
- Goody, J., *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press 1977
- Greenberg C., *Art and Culture, Critical essays*, Beacon Press Boston 1961.
- Guilherme A., «Metaphysics as a basis for deep ecology: an enquiry into Spinoza’s system», *The Trumpeter* 27(3) 2011, 60-78.
- Guintard C., Rewerski J., “The disappearance of the Aurochs (*Bos primigenius*) in Poland during the XVII century and the reintroduction project of this reconstituted animal in the Mazury region” στο *Animaux perdus, animaux retrouvés: réapparition ou réintroduction en Europe occidentale d’espèces disparues de leur milieu d’origine*, Lilliane Bobson (ed) University of Liege 1999.
- Gunn Allen P., 1979, “Itani: it goes this way”, G. Hobson (ed.), *The remembered earth* Albuquerque, N. M. Red Earth Press 1979, σελ. 191-193.
- Guthrie W. K. C., *Οι Έλληνες φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 1987
- Hallen P., “Making peace with nature: why ecology needs feminism, *The Trumpeter* vol 4 no 3 summer 1987, σελ. 3-13.
- Hardin G., “The competitive exclusion principle”, *Science*, vol. 131, 1292-1297.
- Hardin G., “The Tragedy of the Commons”, *Science* 13 December 1968: Vol. 162 no. 3859, 1243-1248.
- Harney M., “Merleau-Ponty, ecology and biosemiotics” in *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy, Dwelling on the Landscapes of Thought* edited by Suzanne L. Cataldi and William S. Hamrick (eds), Albany, NY: State University of New York Press, 2007 pp. 133–146
www.academia.edu/.../_Merleau-Ponty_Ecology_and_Biosemiotics_2007_Chapter_in..
- Heidegger M., *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958.
- Heisenberg, W., *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, New York: Harper Torchbooks, 1958.
- Herrigel E. (Bungaku Hakushi) *Το Ζεν και η τέχνη της τοξοβολίας*, μτφ. Φοίβου Πιομπίνου, Εκδ. Πύρινος Κόσμος 1979
- Heyd Thomas, “Revisiting the artistic reclamation of nature” *The Trumpeter* Vol. 15 No 1 1998, 3 σελ.

- Hilton-Taylor Craig, *The 2000 Red List of threatened sp.* A Global Species Assessment, IUCN Red List Programme Office, Cambridge UK, Species Survival Commission, Gland, Switzerland and Cambridge, UK: IUCN.
- Hilton-Taylor Craig, Jonathan, E. M. Baillie, and Simon N. Stuart (eds), *The 2004 IUCN Red List of threatened sp.* A Global Species Assessment, IUCN Red List Programme Office, Cambridge UK, Species Survival Commission, Gland, Switzerland and Cambridge, UK: IUCN.
- Hobson G. (ed.), *The remembered earth*, Albuquerque, N. M. Red Earth Press 1979.
- Hoffmeyer J. “From thing to relation: on Bateson’s bio anthropology”.στο J. Hoffmeyer (ed.), *A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as precursor to Biosemiotics*, chapter 2 Springer 2008, www.sv.uio.no/sai/english/.../hoffmeyer-2008.pdf
- Hoffmeyer J., “Genes, development and semiosis” στο *Genes in Development: Re-reading the Molecular Paradigm*, Eva M. Neumann-Held, Christoph Rehmann-Sutter (Eds.), Duke University Press, Jan.2006, σελ. 152-174, 18-3-2013 hoffmeyer.dk/One/.../genes_development_and_semio.p...
- Hoffmeyer J., “Surfaces inside surfaces. On the origin and agency and life”, *Cybernetics and human knowing* 5(1) 1998, 33-42.
- Hoffmeyer J., “Code duality and the epistemic cut” in J. L. R. Chandler, G. Van de Vijver (eds.), *Closure. Emergent organizations and their dynamics*, N. Y. Academy of science 2000, 175-186.
- Hoffmeyer J., Emmeche C., “Code-Duality and the semiotics of nature” in M. Anderson and F. Merrell (eds), *On semiotic modelling*. N.Y. Mouton de Gruyer 1991.
- Hoffmeyer, J., «Biosemiotics and ethics» in N. Witoszek, E. Gulbrandsen (eds.), *Culture and Environment: Interdisciplinary Approaches*, Oslo, Centre for Development and the Environment 1993: 152–176.
- Hoffmeyer J., *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington: Indiana University Press 1996.
- Hoffmeyer Jesper, «A biosemiotic approach to the question of meaning» *Zygon*, vol. 45, no. 2 (June 2010), σελ 367-390
- Hoffmeyer J., “The Natural History of Intentionality. A Biosemiotic Approach” στο: Schilhab T., Stjernfelt F., Deacon T. (eds) *The Symbolic Species Evolved. Biosemiotics*, vol 6. Springer, Dordrecht, 2012
- Holdrege C., “Seeing things right-side up: the implications of Kurt Goldstein’s holism”, *In Context*, no 2 Fall 1999, σελ. 14-17, natureinstitute.org/pub/ic/ic2/goldstein.htm
- Hughes J. D., *American Indian Ecology*, El Paso, Texas Western Press 1983.
- Hughes J. D., Schultz R. C. (eds.), *Ecological Consciousness*, Washington D. C. University Press of America 1981.
- Huxley J., Introduction. In “A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man. Organized by Sir Julian Huxley.” *Philosophical Transactions of*

- the Royal Society of London, Series B. Biological Sciences* 1966, 772: 249-271
- Inglesias J., L. Fuentes, Vilanueva R. (eds), *Cephalopod culture*, Springer Science, New York 2014
- Izard, C., «Emotion theory and research: Highlights, unanswered questions and emerging issues», *Annual Review of Psychology*, 60, 2009, 1-25.
- Johnston A.H., *Whitehead and his philosophy*, University Press of America, Lanham 1983.
- Jordan M., *New shapes of reality, Aspects of A.N. Whitehead's philosophy*, George Allen and Unwin Ltd, London 1968.
- Jepherson – Storm J. A., *The myth of disenchantment*, University of Chicago Press 2017
- Kabat-Zinn, J., “Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future”, *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10, 2003, 144-156.
- Καβαβιά Ελένη, «Οικολογικές προεκτάσεις της φιλοσοφίας του Α. Ν. Whitehead», στο *Παγκοσμιοτική ηθική και πολιτική*, (ed.) Αδάμ Μ., σειρά «Μελέτες Ελληνικής Φιλοσοφίας», Εκδ. Διεθνές Κέντρον Ελληνικής Φιλοσοφίας και Πολιτισμού», Αθήνα 2016, σελ. 62-67
- Καβαβιά Ελένη, Αριστοτέλης, μία βιοσημειωτική ανάγνωση του περί φύσεως έργου του, στο Κ. Βουδούρη, Κλείτου Ιωαννίδου (eds) *Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας 2016, Η φιλοσοφία του Αριστοτέλους*, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 2018, τόμος 6, σελ. 102-108
- Καβαβιά Ελένη, «Ecocentrism and Identification: Cubism and Mixanthropoi in Avant-Garde Ecology», 23^ο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, Volume 11, 59-64, 2018.
- Κακριδή Θ. Ι. (ed.), *Ελληνική Μυθολογία*, τ.1, Εκδοτική Αθηνών 1986.
- Καλλιμάχου Ύμνοι, Μετάφραση Θ. Παπαθανασόπουλου, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1996
- Kandinsky W., *Για το πνευματικό στην Τέχνη*. Εκδόσεις Νεφέλη Αθήνα 1981.
- Kant I., *Critique of judgment*, μτφ. J. H. Bernard, Hafner, N. Y. 1968.
- Καπετάνιου, Α. Β., *Το Ελληνικό τοπίο, σπουδή του τόπου και θεώρηση του Ελληνικού τοπίου*, Εκδ. Δημιουργική Κίνηση Ποιείν, Αθήνα 2018
- Καρούζου Χ., *Αρχαία τέχνη, ομιλίες – μελέτες*, Εκδ. Ερμής, Αθήνα 1972.
- Καστοριάδη Κ., συνέντευξη το 1993 στο γαλλικό περιοδικό *Πράσινος Πλανήτης*, www.24grammata.com > Φύση.
- Καστοριάδη Κ., *Η άνοδος της ασημαντότητας*, Εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 2000.
- Katz E., *Nature as subject, human obligation and natural community*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, 1997.
- Katz E., Light A., Rosenberg D. (eds), *Beneath the surface: critical essays in the philosophy of deep ecology*, Cambridge MIT Press 2000.
- Keskaik R., «Towards a semiotic definition of trash», *Sign Systems Studies* 29(1), 2001, 313–324.

- F. Kessel, P. Cole and D. Johnson, (eds), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992,
<https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/selfctr.pdf>
- Kheel M., *Nature ethics: an ecofeminist perspective*, Rowman & Littlefield Publishers Maryland 2008.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, β' Έκδ., MIET 1990.
- Koesler A., *The ghost in the machine*, Hutchinson and Co., London 1967
- Kohak E., "Varieties of ecological experience", *Environmental Ethics*, vol. 19 Summer 1997.
- Kohak E., "Varieties of ecological experience", *Environmental Ethics*, vol 19, Summer 1997, 153-171.
- Konner M., *The tangled wing: biological constraints on the human spirit*, Holt, Rinehart and Winston, N.Y. 1982.
- Κουργιαντάκη Χ., 2005, *Ιστορική σκέψη και ενσυναίσθηση των μαθητών της Α' βάθμιας και της Β'βάθμιας εκπαίδευσης στην ιστορία*, Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης 2005.
- Krebs J. R., Davies N. B. (ed.), *Behavioral ecology, an evolutionary approach*, Sinauer Associates, Inc. publishers, Sunderland Massachusetts 1981.
- Kroh P., *Λεξικό αρχαίων Συγγραφέων Ελλήνων και Λατίνων*, μτφ. Δ. Λυπουρλή, Λ. Τρομάρα, Εκδόσεις University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1996.
- Kull K., "Biosemiotics and the problem of intrinsic value of nature", *Sign Systems Studies*, 29(1), 2001, 353–356.
- Κυριακίδου-Νέστορος Α., «Η ερμηνεία των μύθων από την αρχαιότητα ως σήμερα» στο Κακριδή Ι.Θ. (ed.), *Ελληνική μυθολογία*, τ.1, Εκδοτική Αθηνών 1986 σελ. 241-303.
- La Chapelle D., "Ritual is essential, seeing ritual as sophisticated social and spiritual technology", *In Context, a quarterly of humane sustainable culture*, Spring 1984 σελ. 39.
- Λαδιά Ε., *Μυθολογικά παράδοξα*, Εκδόσεις Gema, Αθήνα 2007.
- Langer E. J., *The power of mindful learning*, Reading, MA: Addison-Wesley 1997.
- Langer E. J., «Minding matters: The consequences of mindlessness-mindfulness», L. Berkowitz (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, 22, 1989, σελ. 137-173, San Diego, CA, US: Academic Press.
- [http://dx.doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60307-X](http://dx.doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60307-X)
- Leakey R., Lewin R., *The sixth extinction, biodiversity and its survival*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1996.
- Lee Keekok., *The natural and the artefactual, the implications of deep science and deep technology for environmental philosophy*, Lexington books, Lanham, Boulder, N. York, Oxford 1999

- Lee Keekok, «Οι οικολογικές αξίες και τα είδη βιοποικιλιών» στο Βουδούρη Κ., (ed.), *Οικολογικές αξίες*, Αθήνα 2002, σελ. 129-147
- Lee K., «Ανθρωποκεντρισμός και νεότερη Δυτική φιλοσοφία», στο Κ. Βουδούρη (ed.) *Φιλοσοφία και Οικολογία*, Εκδόσεις Ιωνία 1999, σελ. 191-199
- Λεκατσά Π., *Διώνυσος*, επιμ. Ε. Βλάμη, Βιβλιοθήκη Γενικής Παιδείας Σχολής Μωραΐτη, 1971.
- Leopold A., *A sand county almanac with essays on conservation from round river*, New York: Ballantine Books 1970.
- Lesky A., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, ελλ. μτφ. Α. Τσοπανάκη, Θεσ/νίκη 1978.
- Light A., Rolston H. III, (eds), *Environmental Ethics, an anthology*. Blackwell Publishers Ltd., Oxford 2003.
- Linden E., “Lost tribes lost knowledge: when native tribes disappear”, *Time-Life magazine*, 23 September 1991, pp.46-56, www.ciesin.org/docs/002-268/002-268.html.
- Lloyd, G., (1994), *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 155-158.
- Λογγίνου, *Περί ύψους*, μτφ. Δ. Κιουσόπουλου, τυπογραφείο Α. Θ. Λαμπρόπουλου, Αθήνα 1933.
- Long A., “Hierocles on oikeiosis and self-perception” στο Κ. Βουδούρη (ed.) *Hellenistic philosophy*, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 1993, σελ. 93-104
- Lorenz Konrad, *On aggression*, University Paperback Edition, Cox & Wyman Limited, Norfolk, 1970
- Lussier M.S., *Romantic Dynamics. Romanticism in Perspective: Texts, Cultures, Histories*, Κεφ. 2, σελ. 47-63, «Blake's Deep Ecology, or the Ethos of Otherness», Palgrave Macmillan, London, 2000
- Lynn White J., “The historical roots of our ecological crisis”, *Science* 155(1967), 1203-1207.
- Macdonald, D. *Running with the Fox.*, Facts on File, New York 1987
- Mahrer A.R., Boulet D.B., Fairweather D.R., “Beyond empathy: advances in the clinical theory and methods of empathy”, *Clinical Psychology Review* 14 1994, 183-198.
- Malley O W. J., “Teaching empathy” *America* 180(12) 22-26, April 1999
- Manley J., «From Cause and Effect to Effectual Causes: Can we talk of a philosophical background to psycho-social studies?», *Journal of Psycho-Social Studies* Volume 4, Issue 1, 2010 June, σελ. 65-87
- Μάντελσταμ Όσιπ Εμίλιεβιτς, *Ταξίδι στην Αρμενία*, μτφ.Γ. Χαβουτσά, Εκδόσεις Ίνδικτος, Αθήνα 2007
- Μαραγγιανού Ευαγγελία, «Το οικολογικό περιεχόμενο των πρώιμων ελληνικών μύθων» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1999, σελ.199-207

- Maran T., Kleisner K., «Towards an evolutionary biosemiotics: semiotic selection and semiotic co-option», *Biosemiotics* 2010 3(2):189–200.
- Μάρκου Αυρηλίου, *Τα εις εαυτόν*, παράφραση Σ. Δέλτα, Εκδ. Εστία, Αθήνα 2002.
- Μάρκου Αυρηλίου, *Τα εις εαυτόν*, μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, Εκδ. Στιγμή 2001.
- Μάρκου Αντωνίου, «Η λύσις και η σωτηρία της φύσεως», στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1999, σελ. 208-223
- Marietta E., *For people and the planet: holism and humanism in environmental ethics*, Philadelphia, Temple University Press 1994
- Martinelli D., “Methodologies and problems in zoomusicology”, *Sign Systems Studies* Vol. 29-1, January 2001 σελ. 341-350
- Maskit J. “Deep ecology and desire: on Naess and the problem of consumption” στο *Beneath the surface: critical essays in the philosophy of deep ecology*, Eric Katz, Andrew Light και David Rosenberg (eds) Cambridge MIT Press 2000
- Mathews F., “Conservation and Self-realization: a deep ecology perspective”, *Environmental Ethics*, vol. 10 (4) Winter 1988, 346-355.
- Mathews, F., “Relating to Nature: deep ecology or ecofeminism?” *The Trumpeter* 11(4), 1994, 160.
- Mathews, F., *Reinhabiting Reality: Towards a Recovery of Culture*, Albany: State University of New York Press 2005.
- Mathews F., *The Ecological Self*, London: Routledge 1991.
- Mathiessen P., *Indian country*, N. York, The Viking Press 1984.
- McKenna J., R. J. Quinn, D.J. Donnelly and J.A.G. Cooper. 2008 “Accurate mental maps as an aspect of local ecological knowledge (LEK): a case study from Lough Neagh, Northern Ireland.” *Ecology and Society* 13(1):13, <https://www.ecologyandsociety.org/vol13/iss1/art13/ES-2008-2393.pdf>.
- Mclaughlin A., “Images and ethics of nature”, *Environmental Ethics*, vol. 7 (1985), 293-319.
- Meeker J.W., *The comedy of survival: literary ecology and a play ethic*, (3rd print) University of Arizona Press Tuscon Az., 1997.
- Meisner M.S., “Metaphors of nature. Old vinegar in new bottles?” *The Trumpeter*. Vol. 12 no 1 Winter 1995, 11-18.
- Meisner M. S., “Resourcist Language: The Symbolic Enslavement of Nature,” in *Proceedings of the Conference on Communication and Our Environment*, eds. David Sachsman, Kandice Salomone and Susan Seneca, pp.236-243, University of Tennessee at Chattanooga, 1997.
- Midgley M., *Beast and man*. Routledge, London and N. York 1995.
- Morel P., *Les grotesques. Figures de l’imaginaire dans la peinture italienne de la fin de la renaissance*, Paris: Flammarion, 1977.
- Morowitz J. H., “Biology as a Cosmological Science” στο *Main Currents in Modern Thought* 28 (1972), 156.

- Μπάλλα Δήμητρα, *Μορφή, είδος και ύλη στην Αριστοτελική βιολογία: Περί ζώων μορίων, Περί ζώων γενέσεως και Περί ψυχής*, Διδακτορική διατριβή, ΑΠΘ, Φιλοσοφική Σχολή, Τομέας Φιλοσοφίας, Θεσσαλονίκη 2015
- Μπαλογιάννη, Σ., «Ο Ηράκλειτος ο Εφέσιος και η εποχή μας», περιοδικό *Εγκέφαλος* τ. 50, 2013, σελ. 1-21
- Μπαρτζελιώτη Λ., *Ο αναθεωρημένος υποκειμενισμός του A. N. Whitehead*, Βιβλιοθήκη Σοφίας Σαριπόλου, Αθήνα 1984.
- Μπλέηκ, Ούιλιαμ, *Το βιβλίο της Θελ*, Μτφ. Γ. Μπλάνα, Εκδόσεις Ερατώ, Αθήνα 2003
- Μπόρχες Χ. Λ., Κασάρες Α. Μ., «Φόρος τιμής στον Σέσαρ Παλαντιόν» στο *Αφηγήσεις του Μπούστος Ντομέκ*, μτφ. Τ. Δενέγρη, Εκδ. Υψιλον/βιβλία, Αθήνα 1989, 13-17.
- Μπούμη, Ι. Π. *Η εξυπνάδα των νεοελλήνων*, Εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας της Ελλάδος, Αθήνα 2010
- Muir J., "Nature Writings", W. Cronon (ed.) vol.92, *Library of America* N.York 1997
- Naess A., "Freedom emotion and self-subsistence", *Inquiry* 12 (1-4), 1969, 66-104.
- Naess A., "The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary". *Inquiry*, vol 16(1-4), 1973, 95-100.
- Naess A., *Freedom, emotion and self-subsistence: the structure of a central part of Spinoza's ethics*, Oslo: University of Oslo Press, 1975.
- Naess A., (1977), "Friendship, strength of emotion, and freedom in Spinoza", *The Trumpeter* 2006, Vol 22 no 89-123.
- Naess A., "Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?" J. Wetlesen (ed.), *Spinoza's Philosophy of Man: Proceedings of the Scandinavian Symposium of 1977*, Oslo: Universitets Forlaget, 1978.
- Naess, A., "Environmental ethics and Spinoza's ethics. Comments on Genevieve Loyd's article", *Inquiry*, Vol. 23, No. 3, 1980, 313-325.
- Naess A., "Spinoza's Finite God" in *Revue Internationale de Philosophie*, no 35, no 135, 1981, 120-126.
- Naess A., "A necessary component of logic: empirical argumentation analysis" σελ. 9-22, στο E. M. Barth, J.L. Martens (eds), *Argumentation: approaches to theory formation*, Amsterdam John Benjamins B.V., 1982
- Naess A., "An application of empirical argumentation analysis to Spinoza's "ETHICS", σελ. 245-256, στο E. M. Barth, J.L. Martens (eds), *Argumentation: approaches to theory formation*, Amsterdam John Benjamins B.V., 1982
- Naess A., "Identification as a source of deep ecological attitudes", M. Tobias (ed.), *Deep ecology*, Avant Books San Diego Ca 1985.
- Naess A., "The world of concrete contents", *Inquiry* 28 (1985), 417-428.
- Naess A., "The deep ecological movement: some philosophical aspects", *Philosophical Inquiry*, 8 (1986), 10-31.

- Naess A., 1987, “Self-realization: an ecological approach to being in the world”, *The Trumpeter*, vol. 4 no 3, 35-41.
- Naess A., “Ecosophy population and free nature” *The Trumpeter* trumpeter.athabascau.ca › Home › Vol 5, No 3 (1988) › Naess
- Naess A., “From ecology to ecosophy, from science to wisdom”, *World Futures* vol. 27, τεύχος 2-4, 1989, 185-190.
- Naess A., *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, Translated and revised by David Rothenberg, 6th edition, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Naess A., “Ecosophy and gestalt ontology”, *The Trumpeter*, vol. 6 no 4, 1989, 134-147.
- Naess A., «Deep ecology for the 22nd century», ομιλία, University of California, Santa Cruz, 28 Απριλίου 1992, *The Trumpeter*, trumpeter.athabascau.ca › Home › Vol 9, No 2 (1992).
- Naess A., “The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy”, *The Trumpeter* 1992, Vol. 9 no 2, trumpeter.athabascau.ca › Home › Vol 9, No 2 (1992).
- Naess, A., “Self-realization: an ecological approach to being-in-the-world” στο *Deep ecology for the twenty-first century*, Shambala Boston 1995, 225–39.
- Naess, A., Ayer A. and Fons Elders, “The glass is on the table: the empiricist versus total view” (1971) in *Philosophical Dialogues, Arne Naess and the progress of eco-philosophy*, Rowman and Littlefield 1999, 10–28, also in Icarus Films 2012
- Naess A., “Spinoza and ecology” στο *Spinoza, critical assessments of leading philosophers*, Genevieve Lloyd (ed.) Vol. IV *The reception and influence of Spinoza’s philosophy*, Routledge London N.Y. 2001, σελ. 319-325
- Naess A., Haukeland P.I., *Life’s Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*, trans. by R. Huntford, Athens, GA: University of Georgia Press 2002.
- Naess A., “Articulation of Normative Interrelations: An Information Theoretical Approach”, *The Trumpeter*, Vol. 21, No 1, 2005, 103-109.
- Naess A., “Access to free nature” *The Trumpeter*, vol. 21 no 2, 2005, 48.
- Naess A., ‘Reflections on gestalt ontology’, *The Trumpeter*, vol. 21 no 1, 2005, 119-128.
- Naess A., 2006 “Self realization in mixed communities of humans, bears sheep and wolves”, *The Trumpeter*, vol. 22 (no 1), 2006, 89-99.
- Naess A., “The world of concrete contents”, *The Trumpeter*, vol 22 no 1, 2006, 43-55.
- Naess A., “The basics of the deep ecology movement” στο Naess A., Drengrson A., & Devall, B., (eds.) *The ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, Berkeley: Counterpoint, 2008, σελ. 105-120
- Nagel T., “What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review*, LXXXIII, 4 (October 1974), 435-50.

- Napier D., *Masks, Transformation and Paradox*, University of California Press, 1986.
- Νόννου, *Διονυσιακά*, τόμος τρίτος, μτφ. φιλολογική ομάδα Κάκτου, Εκδ. Κάκτος
- Norberg-Schulz Christian, *Genius loci: Το πνεύμα του τόπου, για μια φαινομενολογία της Αρχιτεκτονικής*, μετάφραση Μ. Φραγκόπουλου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις ΕΜΠ, Αθήνα, 2009
- Norton B.G., “Sand Dollar Psychology”, *The Washington Post Magazine*, 1 June 1986, 11-14.
- Noske B., *Humans and other animals*, Pub. Pluto Press 1989.
- Nöth, W., “Ecosemiotics and the semiotics of nature”, *Sign Systems Studies* 29(1) 2001, 71–82.
- Odum P. Eugene, *Fundamentals of Ecology*, 3rd ed., Philadelphia, W.B. Saunders Co. 1971.
- Oei, H.L., 1999. *Genes and Politics: The Recombinant DNA Debate*. Chatelaine Press, Burke, VA
- Oelschlaeger M., *The idea of wilderness from prehistory to the age of ecology*, Yale University Press, N. Haeven and London 1991.
- Oelschlaeger M., «Ecosemiotics and the sustainability transition”, *Sign Systems Studies* 29(1), 2001, 219–236.
- O’ Malley William J., “Teaching empathy”, *America*, April 1999, Vol. 180 (12), 22-26.
- Ομήρου, *Ιλιάς*. Μετάφραση Δ. Σιατόπουλου, Εκδόσεις Χρυσάφη Πανεζή, Αθήνα 1991
- O’Neill, John, 1992. “The varieties of intrinsic value” *The Monist* 75(2): 119–137.
- Ortega y Gasset, *Meditations on hunting*, Charles Scribner’s Sons 1972.
- Otto F. Walter, *Διόνυσος, μύθος και λατρεία*, Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, Αθήνα 1991.
- Page Tim, *The Glenn Gould Reader*, Knopf N.Y. 1984
- Paleotti C., *Discorso intorno alle immagini sacre e profane (1582)*, σε αγγλική μετάφραση ως *Discourse on Sacred and Profane Images*, Εκδόσεις μουσείου Getty, 2012.
- Palmer C., *Environmental ethics and process thinking*, Clarendon Press Oxford 1998.
- Palmer C., “An overview of environmental ethics” in *Environmental Ethics, an anthology*, Light A., Rolston H. III, (eds), Blackwell Publishers Ltd., Oxford 2003, pp. 15-38.
- Παπαγιαννόπουλου Α. Φ. *Περιβαλλοντική ηθική: το κίνημα της βαθιάς οικολογίας*. Διπλωματική εργασία, Επίβλεψη Καθηγητής Ε.Μ.Π. Βασίλης Καρασμάνης, (ΕΜΠ 2010).

- Παπαθανασίου Α., «Η φύση κατά τους στωικούς και η οικολογία» στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Διεθνές κέντρο ελληνικής φιλοσοφίας και πολιτισμού 1999, σελ. 264-269.
- Παπανούτσου Ε. Π., *Ο λόγος και ο άνθρωπος*, Εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1971.
- Παπανούτσου, Ε. Π., *Ψυχολογία*, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Ιωάννινα 1985.
- Παπανούτσου Ε. Π., *Αισθητική*, Ίκαρος 1953.
- Pauly, D., «Anecdotes and the shifting baseline syndrome of fisheries», *Trends in Ecology and Evolution*, 10(10), 1995, 430.
- Πελεgrίνη Θ., *Λεξικό της φιλοσοφίας*, Εκδ. Ελληνικά. Γράμματα, Αθήνα 2004.
- Πελεgrίνη Θ., *Μάγοι της φιλοσοφίας*, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.
- Piaget J., *The psychology of the child*, Routledge and Kegan Paul, London 1966.
- Πλάτωνος, *Πολιτεία, τόμοι Α και Β* μτφ. Ιωάννη Γρυπάρη, Εκδ. Δαίδαλος Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα .
- Pliny the Elder, *The natural history*, 8.33, J. Bostock, H.T. Riley, London, Taylor and Francis, 1855.
- Plutarchus *Biogr., Phil., Quaestiones convivales (612c–748d) (0007: 112) “Plutarchi moralia, vol. 4”*, Hubert, C., (Ed.) Leipzig: Teubner, 1938, Repr. 1971.
- Plumwood V., “Nature Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the critique of Rationalism”, *Hypatia* 1991, 6 (1), 3-27.
- Plumwood Val, *Feminism and the mastery of nature*, London Routledge 1993
- Pollard J., *Birds in Greek life and myth, Aspects of Greek and Roman life*, Gen. Ed. Prof. H. H. Scullard, Thames and Hudson, G. B. 1977
- Πολίτη Ν. Γ., *Φιλοσοφήματα*, Αθήνα 2004
- Ποσειδωνίου, *Αποσπάσματα*, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα 2000
- Price L., *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Greenwood Press Publishers Westport Connecticut, 3rd ed., 1977.
- Πρωτοπαπαδάκη Ευάγγελου, «Μία άγρια πράσινη φλόγα. Ο Aldo Leopold και η ηθική της γης» στο Ε. Πρωτοπαπαδάκη και Ε. Μανωλά (eds), *Περιβαλλοντική ηθική, Προκλήσεις και προοπτικές για τον 21^ο αιώνα*, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Τμήμα Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων 2012.
- Πρωτοπαπαδάκη Ευάγγελου, Μανωλά Ε., (eds), *Περιβαλλοντική ηθική, προκλήσεις και προοπτικές για τον 21ο αιώνα*, Έκδοση Τμήματος Δασολογίας και Διαχείρισης Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης, 2012
- Πρωτοπαπαδάκη Ε., *Περιβαλλοντική ηθική, Ο Άρνε Νες και η βαθειά οικολογία*, Εκδ. Σάκκουλα, Κομοτηνή 2008.
- Puetz M., *On mimesis, Theories of media*, University of Chicago 2002, csmt.uchicago.edu/glossary2004/mimesis.htm
- Quick T., “In praise of Naess’s pluralism”, *The Trumpeter*, Vol 22 no 1, σελ.52-68 2006.
- Rachels, J., *Created from animals: The moral implications of Darwinism*, New York, Oxford University Press, 1990.

- Randall S., *Towards a synthesis of Norwegian ecophilosophy*, M. A Thesis, University of Oslo 2007.
- Reed P., Rothenberg D., *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press: Minneapolis 1993.
- Reitan, E., «Deep ecology and the irrelevance of morality», *Environmental Ethics*, vol. 18, 1996, 411-424.
- Rice E. L., *Allelopathy*, Academic Press Orlando Fl., 2nd ed. 1984.
- Richardson B. J., *Time and environmental law: telling nature's time*, Cambridge University Press, Cambridge, U. K. 2017
- Robinson T., *Plato's Psychology*, University of Toronto Press 1970.
- Rodman J., "The liberation of nature?" *Inquiry* 20 (1977), Spring 83-131
 Rodman J., "Four forms of ecological consciousness reconsidered" στο D. Scherer, T. Attig (eds), *Ethics and the environment*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1983, σελ.82-92
- Romero T., 'Consolation as possible expression of sympathetic concern among chimpanzees', *National Academy of Sciences*, 2010 vol 107 (27), 12110-12115.
- Rosenberg K., "Several obsessions united on the canvas", *N.Y. Times*, 10 Σεπτεμβρίου 2010, Παρουσίαση της έκθεσης "Arciboldo, 1526-1593: Nature and Fantasy", National Gallery Washington.
- Ross W. D. Aristotle *Parva naturalia*, (ed.) Oxford 1955
- Roszak T., Gomes E.M., Kanner A.D., (eds), *Ecopsychology: restoring the world, healing the mind*, San Francisco, Sierra Club Books 1995.
- Roszak T., *Where the wasteland ends: politics and transcendence in post industrial society*, Garden City New York Doubleday and Company 1972.
- Rothenberg D., *Is it painful to think? Conversations with Arne Naess*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1993.
- Rowe S., "Transcending this poor earth-a la Ken Wilber", *The Trumpeter*, 2001 17(1) σελ. 1-16
- Russell B., *Mysticism and logic and other essays*, London George Allen & Unwin 1949.
- Russell B., *Τι Πιστεύω*, μτφ. Σ. Πρωτόπαπα, Εκδόσεις Αρσενίδη, Αθήνα 1963
- Russell B., *Η κατάκτηση της ευτυχίας*, μτφ. Δ. Θεοδωρακάτου, Εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1975
- Ross, S., *Perspective in Whitehead's metaphysics*, Albany N. York State University of N.York Press 1983.
- Ryle G, «Φιλοσοφικά επιχειρήματα» στο *Ανθολόγιο αναλυτικών φιλοσόφων*, Κ. Βουδούρη (ed.), σελ. 195-217

- Ρωμανού Π. Κ., *Οικείωσις, Η ιδέα ενός αισθητικού ανθρωπισμού με αφετηρία τη φιλοσοφία της ζωής του Ανρί Μπερζόν*, μτφ. Αναγνώστου Λευτέρη, Εκδόσεις Τυπωθήτω-Δάρδανος 2001
- Saarinen, E. & Lehti, T., “Inducing mindfulness through life-philosophical lecturing” στο *Handbook of Mindfulness*, E. J. Langer, C. T. Ngnoumen, A., (eds.) σελ. 1105-1131, 2014 John Wiley & Sons Ltd.
- Saarinen, E., & Slotte, S., “Philosophical lecturing as a philosophical practice”, *Practical Philosophy*, 6(2), 2003, σελ.7-23.
- Saarinen E., “The Paphos seminar. Elevated reflections on life as Good Work”, *Good Work Project Report Series*, No. 80., 2012 Harvard University thegoodproject.org
- Sackman Cazaux D. (ed), *A companion to American environmental history*, Blackwell 2010.
- Sagan C., *Cosmos*, Random House, N. York 1980.
- Schechner R., “A ritual seminar transcribed”, *Interval(le)s*, II.2-III.1 fall 2008/winter 2009 775-793.
- Scheler M., *The nature of sympathy*, Routledge & K. Paul, 1954.
- Scheler M., *Το φαινόμενο του τραγικού*, μτφ. Θ. Λουπασάκη, Εκδ. Έρασμος Αθήνα 1991
- Schiller Friedrich. *Letters on the Aesthetic Education of Man*; trsl. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby, Oxford, 1967,
- Schopenhauer A., *The world as will and as representation*, vol.1, μτφ. Αγγλ. E.F.J. Payne, N. York, Dover 1966.
- Schultz R.C., Hughes J.D., *Ecological Consciousness*, University Press of America, Washington D.C. 1981.
- Scruton, R., *Art and imagination*, London, 1974.
- Seamon D., Mugerauer R. (eds), *Dwelling, place and environment*, Boston: Martinus Nijoff 1985.
- Seamon D., & Zajonc A. (eds), *Goethe’s way of science: a phenomenology of nature*, Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- Seamon D., “Goethe’s way of science as a phenomenology of nature”, *Janus Head*, 8 (1), 86-101, 2005.
- Seed J., “The ecological self”, *The Trumpeter*, vol. 22 no 2, 2006, 101.
- Seed J., Macy J., Flemming P., and A. Naess, (eds), *Thinking like a mountain: towards a council of all beings*, Gabriola Island: New Society Publishers 1988.
- Σέλερ Μαξ, *Φύση και μορφές της συμπάθειας, Συμβολή στη μελέτη των νόμων της θυμακής ζωής*, μτφ. Κωστή Παπαγιώργη, Εκδ. Καστανιώτη, Μέγιστα Φιλοσοφικά, Αθήνα 2003

- Seligman M. E. P, Maier S. F., and Geer J. H., “Alleviation of learned helplessness in the dog”, *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 73, No. 3, 1968, p. 256-262,
- Σενέκα *De brevitae Vitae (Περί συντομίας της ζωής)*, μτφ. Πετρόχειλου Νίκου, Εκδ. Πατάκη Αθήνα 2005
- Serpell J., *In the company of animals*, Cambridge University Press 1996.
- Sessions, George “Western Process Metaphysics (Heraclitus, Whitehead, and Spinoza).” *In Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, σελ. 236-242, Salt Lake City, UT: Peregrine Smith 1985
- Sessions G., “Arne Naess & the union of theory and practice”, *The Trumpeter*, vol.9 no 2, 1992, trumpeter.athabasca.ca > Home > Vol 9, No 2 (1992)
- Sessions G., “Ecocentrism, wilderness and global ecosystem protection”, στο *The wilderness condition: essays on environment and civilization*, M. Oelschlaeger (ed.) Washington and Covelo CA: Island 1992, 345 σελ.
- Sessions G., “The Deep Ecology Movement: A Review”, *Environmental Review*, Vol.11, No. 2, Summer 1987, 105-125.
- Sessions G., (ed), *Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambala, Boston 1995
- Σεφέρη Γ., Μια σκηνοθεσία για την Κίχλη, 1949, *Αντίφωνο* 1-8-2008, antifono.gr/
- Σεφέρη Γ., Τσάτσου Κ., *Ένας διάλογος για την ποίηση*, Εκδ. Ερμής, Αθήνα 1979.
- Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* I, 69, Translated, with Introduction and Commentary, by Benson Mates. Oxford University Press, New York Oxford 1996
- Schiller Fr. *Letters on the Aesthetic Education of Man*; trsl. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby, Oxford, 1967
- Sheldrake R., “Three approaches to biology”, *Theoria to Theory*, 1980 Vol. 14, 125-144.
- Shepard P., “Ecology and man –a viewpoint”, P. Shepard και D. McKinley (eds.), *The subversive science*, Boston: Houghton Mifflin 1969.
- Shepard P., *Nature and madness*, Siera Club Books, San Francisco 1982.
- Shepard P., *The tender carnivore and the sacred game*, Charles Scribner’s sons N. York 1973.
- Shklovsky V., ‘*Art as Technique*’ 1917, translated by Lee T. Lemon and Marion J. Reis in 1965, reprinted in *Modern Criticism and Theory: A Reader*, Lodge D.,(ed.), London: Longmans, 1988, pp. 16-30.
- Shukla J., C. Nobra, Sellars P. “Amazon deforestation and climate change”, *Science* vol. 247: 1322-1325, 1990.
- Shun-Liang Chao, *Rethinking the concept of the Grotesque*, Modern Humanities Research Association and Routledge N.Y., 2010

- Singer, P., *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, N. York Avon Books 1977.
- Skirvina, R.M., E. Kohlerb, H. Steinerc, D. Ayersc, A. Laughnanc, M.A. Nortond, M. Warmunde, «The use of genetically engineered bacteria to control frost on strawberries and potatoes. Whatever happened to all of that research? », *Scientia Horticulturae* 84 (2000) 179±189.
- Skolimowski H. *Οικοφιλοσοφία, καινούργια τακτική για τη ζωή*, μτφ. Δημοσθένη Κούρτοβικ, Εκδ. Κάλβος Αθήνα 1984, σελ. 21, 194
- Spariosu M. (ed.), *Mimesis in contemporary theory*, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1984.
- Σπινόζα Β., *Ηθική*, μτφ. Μ. Ζωγράφου, Εκδόσεις Πέλλα, Αθήνα 1970.
- Σπινόζα Β., *Ηθική*, μτφ. Ε. Βανταράκη, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2009.
- Σπινόζα Β., *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*, μτφ. Βασιλικής Γρηγοροπούλου, Β. Jacquemart, Εκδ. Πόλις Αθήνα 2005
- Stadler F., “Arne Naess: Dogmas and problems of empiricism”, *The Vienna Circle in the Nordic countries: networks and transformations of logical empiricism*, Stadler F., Manninen J., (eds) Springer 2010
- Στάινερ Ρ., *Η πρακτική εξάσκηση του σκέπτεσθαι*, Εκδόσεις Ανθρωποσοφία, Αθήνα 1989.
- Steiner R., *A Theory of Knowledge Implicit in Goethe’s World Conception* 1886 *Collected Works* vol. 2, trans. Clemm P. pub. Anthroposophic Press, Massachusetts, 2008, https://wn.rsarchive.org/Books/.../GA002_index.htm
- Steiner R., *Goethean Science*, https://wn.rsarchive.org/Books/GA001/English/MP1988/GA001_c04.html
- Στάλικα Α., Χαμόδρακα Μ., *Η ενσυναίσθηση*, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004.
- Stewart A., *Τέχνη, επιθυμία και σώμα στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφ. Α. Νικολόπουλου, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003.
- Storey C., “All is leaf. Goethe’s intuitive intellect and environmental philosophy”, *The Trumpeter*, 1998, vol 15, no 1, σελ. 1-5
- Sylvan R., 1985, “A critique of deep ecology”, *Radical Philosophy*, 40: 2-12 και 41:10-22.
- Ταμβάκη Ν., *Εθνικός Κήπος*, Έκδοση Εταιρεία Φίλων Εθνικού Κήπου, Αθήνα 2016
- Tangenes R.G., “The view from mount Zapffe”, *Philosophy now*, Nov./Dec. 2014 issue 45 <http://philosophynow.org>
- Tansley A. G., *Introduction to plant ecology*, London: George Allen and Unwin 1935.
- Τάσιου Θ. Π., *Οι κοινωνίες των ζώων*, Εκδόσεις Αγγελάκη, Αθήνα 2018
- Taylor Bron, (ed.) *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Continuum, N.Y. 2005.

- Tejera V., “The intellectual content of Hellenistic alienation” στο Κ. Βουδούρη (ed.), *Hellenistic Philosophy*, published by the International Center for Greek Philosophy and Culture, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1993, σελ. 189-197.
- Τζαβάρα Γ., *Η ποίηση του Εμπεδοκλή*, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1988.
- Tiedje J.M. et al., «The planned introduction of genetically engineered organisms: ecological considerations and recommendations», *Ecology* 70(2), 1989, 298-315.
- Tinbergen N., *The study of instinct*, Oxford At the Clarendon Press, 1958.
- Thomashow M., “Towards mindful environmental practice”, *The Trumpeter*, vol. 8 no 3, 1991.
- Thompson J. P., *The grotesque*, Critical Idiom Series, Methuen & Co Ltd, London U.K. 1972
- Tobias M., (ed.), *Deep ecology*, Avant Books, San Diego, California 2005
- Tønnessen M., «Umwelt ethics», *Sign System Studies* 31.(1), 2003, 281-299.
- Τριανταφυλλίδου Γεωργία, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, Διπλωματική Εργασία, επιβλέπουσα Χ. Τσίτσιου, Φιλοσοφική Σχολή ΑΠΘ Θεσσαλονίκη 2016
- Τσάτσου, Κ., «Η έννοια του μύθου» στο Ι. Κακριδή (ed.), *Ελληνική Μυθολογία*, τ.1, Εκδοτική Αθηνών 1986
- Τσέντου Ι. Κ., ‘Φύσις και άνθρωπος κατά τον Δίδυμο τον Τυφλό’ στο Κ. Βουδούρη (ed.) *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδόσεις Ιωνία Αθήνα 1999, σελ. 302-315,
- Tucker A., “Arciboldo’s feast for the eyes”, *The Smithsonian Institute Magazine*, Jan. 2011.
- van Zuylen M., “The secret life of monsters” στο *Beyond the visible: the art of Odilon Redon*, Jodi Hauptman (ed.) the MoMa, N. York, 2005
- Vegetti M., «Η λογικότητα του κόσμου και ο ορθός λόγος του σοφού: ο στωικισμός», *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, <http://ekivolosblog.wordpress.com>
- Villee C., *Biology*, W.B. Saunders Company Pa 1977.
- De Waals F., Lanting F., *Bonobo the forgotten ape*, University of California Press 1977.
- Walker M.U., “Moral understandings: alternative ‘epistemology’ for a feminist ethics,” *Hypatia* 4 (2) pp. 15-28, 1989.
- Wager-Dobler I., Erb W.R., «Detection of Polychlorinated Biphenyl Degradation Genes in Polluted Sediments by Direct DNA Extraction and Polymerase Chain Reaction», *Applied Environmental Microbiology* 59(12), 1993, 4065-4073.
- Walton K., *Mimesis as Make-Believe*, Cambridge, MA, 1990.
- Weart S. R., *The discovery of global warming*, Harvard University Press, 2008

- Weston A., “Multi-Centrism: a Manifesto”, *The Trumpeter* 22,(1), σελ. 69-88, 2006.
- Weston, Anthony [1985]. «Beyond intrinsic value: Pragmatism in environmental ethics», Light A. Katz Eric (eds.), *Environmental Pragmatism*. London: Routledge, 1996, 285–306.
- Westra L. R., Robinson T., (eds), *The Greeks and the environment*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, 1997
- Wetlesen J. (ed.), “Spinoza’s Philosophy of Man”, *Proceedings of the Scandinavian Symposium of 1977*, Oslo: Universitetsforlaget, σελ. 136-158, 1978.
- White Lynn J., “The historical roots of our ecological crisis”, *Science* 155 (1967), 1203-1207.
- White R. (ed.), Special Issue: “American Indian Environmental History”, *Environmental Review*, 9, (2) Summer 1985, Εισαγωγή του White, σελ. 100-103.
- Whitehead A. N., *Modes of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938.
- Whitehead A. N., *Science and the Modern World*, edition 1925 and 1948
- Whitehead A. N., *Process and reality*, The Free Press N. York 1978.
- Whitehead A. N., *Adventures of ideas*, Harmondsworth: Pelican, 1948.
- Wilber K. (ed.), “*The Holographic Paradigm and Other Paradoxes: Exploring the Leading Edge of Science*”, Boulder Shambhala 1982.
- Wilson M., Lindow E.S., «Release of Recombinant Microorganisms», *Annual Review of Microbiology* 47, 1993, 913-944.
- Wilson O.E., Kellert S.R., *The biophilia hypothesis*, Washington D.C. Island Press Shearwater Books 1993.
- Witoszek N., Brennan A. (ed.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland 1999.
- Wolfson H. A., *The philosophy of Spinoza* Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1934
- Woodruff, P. “Aristotle on Mimesis,” in A. Rorty, (ed.), *Essays on Aristotle’s Poetics*, Princeton University Press 1992, p. 73-95
- Worster D., *Nature’s economy: the roots of ecology*, San Francisco: Sierra Club 1977.
- van Wyck Peter *Primitives in the wilderness: deep ecology and the missing human subject*. Albany: SUNY Press 1997
- Yates A. Fances, *Η τέχνη της μνήμης*, μτφ. Μπερλή Άρης MIET, Αθήνα 2012

Young J., 2005 “Death and transfiguration: Kant, Schopenhauer and Heidegger on the Sublime”, *Inquiry* Vol.48, No 2, April 2005, 131-144.

Χαρίση Πούλιου, *Λεξικό Λατινοελληνικό*, Εκδ. Ανδρέα Κορομηλά, Αθήνα και Κωνσταντινούπολη 1873.

Χρηστομάνου Κ., *Φύλλα ημερολογίου*, Εκδ. Νεφέλη Αθήνα 1987

Χρόνη, Ν., «Η εμπειρική ιατρική και η διαμάχη περί το γνωσιολογικό πρόβλημα», *Επιστιμονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, τμ. ΚΖ (1979-1980), σελ. 400-435