



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΕΙΡΗΝΗ ΦΩΛΙΝΑ

**Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΕΥΘΥΝΗΣ ΤΟΥ HANS JONAS ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ
ΠΡΟΣΛΗΨΕΙΣ ΤΗΣ ΣΤΑ ΠΕΔΙΑ ΤΗΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ, ΤΗΣ ΔΙΑΓΕΝΕΑΚΗΣ
ΗΘΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΗΣ ΕΥΠΑΘΕΙΑΣ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2021

**Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΕΥΘΥΝΗΣ ΤΟΥ HANS JONAS ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ
ΠΡΟΣΛΗΨΕΙΣ ΤΗΣ ΣΤΑ ΠΕΔΙΑ ΤΗΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ, ΤΗΣ ΔΙΑΓΕΝΕΑΚΗΣ
ΗΘΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΗΣ ΕΥΠΑΘΕΙΑΣ**



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΕΙΡΗΝΗ ΦΩΛΙΝΑ

**Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΕΥΘΥΝΗΣ ΤΟΥ HANS JONAS ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ
ΠΡΟΣΛΗΨΕΙΣ ΤΗΣ ΣΤΑ ΠΕΔΙΑ ΤΗΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ, ΤΗΣ ΔΙΑΓΕΝΕΑΚΗΣ
ΗΘΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΗΣ ΕΥΠΑΘΕΙΑΣ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2021

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. **Μαγγίνη Γκόλφω**, Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (επιβλέπουσα)
2. **Πρελορέντζος Γιάννης**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (μέλος)
3. **Παιονίδης Φιλήμων**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (μέλος)

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρουσίας μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.

Στους γονείς μου

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγικό σημείωμα	13
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ	
Περί αρχών και μεθόδου στην ηθική της ευθύνης	
I. Η αλλαγμένη φύση της ανθρώπινης πράξης	20
II. Οι νέες διαστάσεις της ηθικής	24
III. Ηθική του μέλλοντος	31
IV. Η ευρετική του φόβου	38
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ	
Θεμελίωση της ηθικής της ευθύνης	
I. Οντολογική θεμελίωση της ηθικής της ευθύνης	45
II. Η θεωρία της ευθύνης	54
III. Γονεϊκή και πολιτική ευθύνη	57
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ	
Το επισφαλές μέλλον και η ιδέα της προόδου	
I. Το μέλλον της ανθρωπότητας και το μέλλον της φύσης	65
II. Κριτική της ουτοπίας	68
III. Από την κριτική της ουτοπίας στην ηθική της ευθύνης	72
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ	
Η γένεση της ηθικής της υπόληψης	
I. Από την επιμέλεια εαυτού στην μέριμνα για τον κόσμο	74
II. Εξατομίκευση	86

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Πρακτικές εφαρμογές της ηθικής της υπόληψης

I. Υπερκαταβατικότητα, τρωτότητα και κοινός κόσμος	92
II. Πολιτική της υπόληψης	96
III. Τα ζώα και η ενσυναίσθηση στην υπόληψη	99
IV. Γεννητικότητα και συμβίωση	102
V. Υπόληψη και φεμινισμός	106

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Αγωγή και αισθητική της υπόληψης

I. Αγωγή της υπόληψης	109
II. Αισθητική της υπόληψης	121
Συμπεράσματα	124
Βιβλιογραφία	126
Περίληψη	137
Summary	139

Εισαγωγικό σημείωμα

I.

Ο Hans Jonas είναι ένα από τα σημαντικότερα φιλοσοφικά πνεύματα του 20^{ου} αιώνα. Γεννήθηκε το 1903 στην Γερμανία και σπούδασε φιλοσοφία και θεολογία με κατά καιρούς δασκάλους τον Edmund Husserl, τον Rudolf Bultmann και τον Martin Heidegger, υπό τον οποίο συνέγραψε την διδακτορική του διατριβή, *Η Έννοια της Γνώσης (Der Begriff der Gnosis, 1958)*, για τον αρχαίο Γνωστικισμό, η οποία για πολλά χρόνια αποτέλεσε βιβλίο αναφοράς. Υπήρξε συμμαθητής και εφ' όρου ζωής φίλος της Hannah Arendt. Εγκατέλειψε την Γερμανία λόγω της εβραϊκής του καταγωγής ήδη από το 1933. Εγκαταστάθηκε στην Παλαιστίνη, υπηρέτησε στον βρετανικό στρατό, και επέστρεψε το 1940 στην πατρίδα του με τις συμμαχικές δυνάμεις. Μαθαίνοντας για τον θάνατο της μητέρας του σε θάλαμο αερίων του Άουσβιτς (1942), έφυγε το 1949 για τον Καναδά και εν συνεχεία εγκαταστάθηκε στην Νέα Υόρκη όπου κατέλαβε την έδρα φιλοσοφίας στο New School of Social Research από το 1955 έως το 1976· εκεί και πέθανε το 1993.¹

Ο ίδιος ανακεφαλαιώνει τις τρεις περιόδους του έργου του ως εξής: καταρχάς, ξαναδιαβάξει τον Γνωστικισμό, τη γνώση, υπό το φως της υπαρκτικής αναλυτικής του Heidegger. Κατόπιν, λαμβάνει χώρα η συνάντηση με τις επιστήμες της φύσης στην οδό μιας φιλοσοφίας του οργανισμού, κατά την οποία αναπτύσσει μια φιλοσοφική προσέγγιση σχετικά με τα βιολογικά φαινόμενα, δημοσιεύοντας το 1966 το δεύτερο μεγάλο βιβλίο του *Το Φαινόμενο της Ζωής (The Phenomenon of Life: toward a philosophical biology [Chicago: University of Chicago Press, 1966])*, στο οποίο και ασχολείται με την φιλοσοφία της βιολογίας. Τέλος, η περίοδος της εφαρμοσμένης φιλοσοφίας, κατά την οποία στρέφεται από την θεωρητική στην πρακτική φιλοσοφία, δηλαδή στην ηθική, ως απόκριση στην ολοένα και μεγαλύτερη πρόκληση των τεχνολογικών επιτευγμάτων.² Η ηθική θεωρία του Jonas, ο τρίτος σταθμός της φιλοσοφικής του διαδρομής, θεμελιώνεται στο βιβλίο του *Η Αρχή της Ευθύνης: Αναζητώντας μια ηθική για τον τεχνολογικό πολιτισμό (Das Prinzip*

¹ Ντίνα Σαμοθράκη, «Πρόλογος» στο Χανς Γιώνας, *Η έννοια του Θεού μετά το Άουσβιτς: Μια από Ιουδαίων φωνή*, ελλ. μτφρ. Κυριακή Μαντέλλου-Ντίνα Σαμοθράκη, επιμέλεια Ντίνα Σαμοθράκη, Αρμός, Αθήνα 2000, σ. 8.

² Harvey Scodel-Hans Jonas, «An interview with Professor Hans Jonas», *Social Research*, Vol. 70, No. 2, 2003, σσ. 339-341. Βλ. επίσης Hans Jonas, *Memoirs*, αγγλ. μτφ. Krishna Winston-Ammon Allred, Brandeis University Press, Lebanon, NH 2008.

Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, 1979), το οποίο είχε τεράστια απήχηση στην γερμανική κοινή γνώμη, αλλά και παγκοσμίως. Παρά το γεγονός ότι *Η Αρχή της Ευθύνης* είναι ένα σπουδαίο βιβλίο φιλοσοφίας, ο ίδιος το θεωρεί ατελές και στη συνέχεια το συμπληρώνει με το βιβλίο του *Τεχνική, Ιατρική, Ηθική: για την Πρακτική της Αρχής της Ευθύνης* (*Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, 1985) και με μια σειρά από άρθρα, τα οποία εξετάζουν συγκεκριμένες εφαρμογές της αρχής της ευθύνης.

Έχει σημασία εδώ να σταθούμε σε ένα γεγονός που καθόρισε εν πολλοίς τη ζωή και το έργο του φιλοσόφου. Ο Hans Jonas συλλαμβάνει τη χρονική στιγμή έναρξης του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου ως ηθικοπολιτικό και, ταυτόχρονα, μεταφυσικό καθήκον, και απευθύνει «Εκκλήση προς τους άρρενες Εβραίους». Πρόκειται για την στιγμή που η Αγγλία και η Γαλλία εισέρχονται στον πόλεμο εναντίον της χιτλερικής Γερμανίας, στις 3 Σεπτεμβρίου 1939. Το μικρό αλλά πολύ σπουδαίο βιβλίο του Jonas, *Η συμμετοχή μας σε αυτόν τον πόλεμο. Έκκληση προς άρρενες Εβραίους*, αρχίζει με τα εξής λόγια: «Τούτη είναι η δική μας ώρα, τούτος είναι ο δικός μας πόλεμος».³ Ο Jonas αντιλαμβάνεται εξ αρχής πως ο ναζισμός απειλεί να εξαφανίσει τους Εβραίους από προσώπου γης: «Εμείς είμαστε ο μεταφυσικός εχθρός, το στιγματισμένο θύμα του ναζισμού από την πρώτη στιγμή και δεν πρόκειται να βρούμε γαλήνη μέχρι να σβήσει ο ένας από τους δύο, ή εκείνος ή εμείς».⁴ Είναι ο πρώτος θρησκευτικός πόλεμος των νεότερων χρόνων, στον οποίο συγκρούονται, κατά τον Jonas, δύο θεμελιώδεις αρχές: «η πρώτη, με τη μορφή του χριστιανικού-δυτικού ανθρωπισμού, διασώζει συνάμα το κληροδότημα του *Ισραήλ* προς τον κόσμο, ενώ η δεύτερη, η λατρεία της εξουσίας που περιφρονεί τον άνθρωπο, σημαίνει την απόλυτη άρνηση αυτής της κληρονομιάς».⁵ Ο Jonas εγκατέλειψε για πεντέμισι χρόνια την ακαδημαϊκή του καριέρα προκειμένου να πολεμήσει τον ναζισμό. Όπως σημειώνει ο Σταύρος Ζουμπουλάκης στο «Επίμετρο» της ελληνικής έκδοσης του βιβλίου, η «ηθική εγρήγορση» και η «πολιτική διαύγεια» που επέδειξε ο Jonas στα κρίσιμα αυτά χρόνια του πολέμου δεν πήγαν χαμένες. «Στα χρόνια αυτά έχει τη ρίζα της όλη η κατοπινή φιλοσοφία του, ο πνευματικός του αγώνας κατά του μηδενισμού, η ιδέα της ευθύνης

³ Hans Jonas, *Η συμμετοχή μας σ' αυτόν τον πόλεμο: Έκκληση προς άρρενες Εβραίους*, ελλ. μτφρ. - σημειώσεις Γιώργος Ανδρουλιδάκης, επίμετρο Σταύρος Ζουμπουλάκης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2019 σ. 15.

⁴ Hans Jonas, *Η συμμετοχή μας σ' αυτόν τον πόλεμο*, σ. 17.

⁵ *Ο.π.*, σ. 28.

για την προστασία του φυσικού κόσμου και των ανθρώπων που ζουν τώρα και θα ζήσουν μελλοντικά σε αυτόν».⁶

II.

Στην παρούσα εργασία θα ασχοληθούμε με την τελευταία αυτή περίοδο του έργου του Hans Jonas, η οποία, ωστόσο, όπως θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί και εδώ, συνυφαίνεται άρρηκτα με το προγενέστερο έργο του φιλοσόφου. Πιο αναλυτικά, θα εξετάσουμε την ηθική της ευθύνης του Jonas και τα ηθικοφιλοσοφικά της προτάγματα, όπως διατυπώνονται κυρίως στο βιβλίο του 1979, *Η Αρχή της Ευθύνης: Αναζητώντας μια ηθική για τον τεχνολογικό πολιτισμό*. Στο πρώτο κεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τις αρχές και τις μεθόδους που ακολουθεί ο Jonas για τη θεμελίωση της ηθικής της ευθύνης. Καθίσταται εξαρχής σαφές πως για τον Jonas η παραδοσιακή ηθική θεωρία αδυνατεί να ανταποκριθεί στα ζητήματα που εγείρονται λόγω της γιγάντωσης της τεχνολογικής διάστασης του πολιτισμού και της αναπόφευκτης επίδρασής τους στην ανθρώπινη κατάσταση και στην πλανητική φύση. Ο Jonas έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με τις παραδοσιακές ηθικές θεωρήσεις, ιδίως με την καντιανή ηθική θεωρία, και επεξεργάζεται ένα νέο ηθικό «παράδειγμα» προκειμένου να ανταποκριθεί στα κρίσιμα ζητήματα με τα οποία ερχόμαστε σήμερα αντιμέτωποι. Στην ηθική της ευθύνης του Jonas συνυπολογίζονται τόσο η φύση, όσο και οι μελλοντικές γενιές, ως αντικείμενα της ανθρώπινης ευθύνης. Η περίοδος αυτή του συγγραφικού έργου του φιλοσόφου χαρακτηρίζεται από την «ευρετική του φόβου», η οποία αποτελεί ένα είδος θεραπείας στα σοβαρά ζητήματα που εγείρονται σήμερα. Ο φόβος για τον Jonas πρέπει να υπάρχει για να μας προστατεύει κι όχι για να μας καθηλώνει. Έτσι, αναλύουμε τους τρεις βασικούς λόγους εξαιτίας των οποίων το προβάδισμα πρέπει να δίνεται στην κακή πρόγνωση και όχι στην καλή.

Στο δεύτερο κεφάλαιο εξετάζουμε την ηθική της ευθύνης και τις αντίστοιχες προστακτικές της. Στην προβληματική του Jonas υπάρχει στενή σχέση μεταξύ οντολογίας και ηθικής. Τι σημαίνει, όμως, να θέτει κανείς τις βάσεις του αγαθού και της αξίας στο είναι; Ο Jonas, εκκινώντας από την σημερινή πραγματικότητα και όχι από μια κανονιστική αφαίρεση, επιχειρεί να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ είναι και δέοντος, ή, με άλλα λόγια, μεταξύ θεωρίας και πράξης. Έτσι, προκειμένου να

⁶ Σταύρος Ζουμπουλάκης, «Επίμετρο» στο Hans Jonas, *Η συμμετοχή μας σ' αυτόν τον πόλεμο: Εκκλήση προς άρρενες Εβραίους*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2019, σ. 62.

θεμελιώσει την ηθική της ευθύνης αναζητεί την ουσιαστική έννοια της ευθύνης, η οποία δεν λογοδοτεί εκ των υστέρων για ό,τι έγινε, αλλά ορίζει εκ των προτέρων τι πρόκειται να γίνει. Το αφετηριακό αξίωμα στη ηθική της ευθύνης, δηλαδή, η διαφύλαξη της ανθρωπότητας στο παρόν και στο μέλλον, ακολουθεί τα πρότυπα της γονεϊκής και της πολιτικής ευθύνης. Σύμφωνα με τον Jonas, από τις δύο αυτές ευθύνες μπορούμε να αντλήσουμε σημαντικά στοιχεία για την πραγματική φύση της ευθύνης, καθώς και οι δύο διαθέτουν τα χαρακτηριστικά στοιχεία της «ολότητας», της «συνέχειας» και του «μέλλοντος» στα οποία θεμελιώνεται και η δική του ηθική της ευθύνης.

Εν συνεχεία παρουσιάζονται οι λόγοι για τους οποίους ο Jonas θεωρεί πως το διακύβευμα σήμερα είναι η διαφύλαξη της ανθρωπότητας και της φύσης στο παρόν και στο μέλλον. Ο Jonas ασκεί δριμυγία κριτική στα ουτοπικά σχέδια για ένα καλύτερο μέλλον που αναπτύχθηκαν τόσο στην καπιταλιστική Δύση, όσο και στην τότε σοβιετική Ανατολή. Η κριτική στην μαρξιστική ουτοπία και στην αρχή της ελπίδας, η οποία διατυπώθηκε με τρόπο εμβληματικό από τον μαρξιστή Bloch, είναι το αναγκαίο συμπλήρωμα προκειμένου να κατανοήσουμε πως φτάσαμε προοδευτικά στο σημερινό διακύβευμα. Τέλος, καθώς ο Jonas θεωρούσε πως υπήρχε ακόμη χρόνος για αλλαγή, κάτι που σήμερα λόγω των περιβαλλοντικών και των τεχνολογικών προκλήσεων αμφισβητείται, ή θεωρείται πως ο χρόνος που απομένει είναι πλέον αρκετά περιορισμένος, προτείνει να επαναπροσδιορίσουμε το θεμιτό και ρεαλιστικό περιεχόμενο της ελπίδας, προκειμένου για διαφυλάξουμε την ουσία του ανθρώπου η οποία είναι αχώριστη από την ουσία του περιβάλλοντος στο οποίο ζει και αναπτύσσεται, και, ως εκ τούτου, να αποτρέψουμε την επικείμενη καταστροφή.

Στην συνέχεια εξετάζουμε ένα σύγχρονο ηθικό «παράδειγμα», που, υπό μία έννοια, αποτελεί μια σύγχρονη πρόσληψη της γιονάσιας ηθικής στα πεδία της βιοηθικής, της διαγενεακής ηθικής, και της ηθικής της ευπάθειας. Η Γαλλίδα φιλόσοφος Corine Pelluchon, καθηγήτρια φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Paris-Est-Marne-la-Vallée, οικοδομεί σε θεωρητικό επίπεδο μία νέα ηθική, την ηθική της υπόληψης, ενώ παράλληλα διαδίδει σε πρακτικό επίπεδο πώς μπορούμε να είμαστε σε θέση να έχουμε κάθε ον σε υπόληψη. Η υπόληψη περιλαμβάνει την μέριμνα για τον εαυτό και για τον κόσμο· δεν συναρτάται με την στωική επιμέλεια εαυτού, αλλά

έχει να κάνει με μια διαδικασία εξατομίκευσης η οποία είναι απαραίτητη για να φτάσει κανείς στην υπόληψη.

Ακολουθως, παρατίθενται οι ηθικές, αλλά και πέραν της ηθικής, αρετές, οι οποίες συγκροτούν την ηθική της υπόληψης. Η υπόληψη είναι υπερκαταβατικότητα, μια κίνηση καθόδου στα βάθη του εγώ και της φύσης που διαμεσολαβείται από την εμπειρία της τρωτότητας του υποκειμένου, ενώ το υποκείμενο της υπόληψης λαμβάνει σοβαρά υπόψιν του την σωματικότητά του και προσβλέπει στον κοινό κόσμο. Ο ηθικός στοχασμός της Pelluchon είναι αχώριστος από την πολιτική της. Έτσι, όπως θα αναδειχθεί και εδώ, η πολιτική της υπόληψης είναι το αναγκαίο συμπλήρωμα της ηθικής. Για τον λόγο αυτό, η γεννητικότητα και η συμβίωση αποτελούν την πρακτική εφαρμογή της υπόληψης. Επιπλέον, αναδεικνύεται η στενή σχέση, ή αλλιώς η συνάφεια της υπόληψης με τον φεμινισμό, ιδίως με τον οικοφεμινισμό. Για την Pelluchon, ο οικολογικός φεμινισμός είναι ένας τρόπος να ασκεί κανείς την υπόληψη στην πράξη.

Στο τελευταίο κεφάλαιο παρουσιάζεται αναλυτικά η διαδικασία μέσω της οποίας μυείται κανείς στην υπόληψη. Πρόκειται για μια αγωγή που είναι πρωτίστως αισθηματική και ερωτική, και στην συνέχεια ηθική και πολιτική στο ρουσσωϊκό πρότυπο, ενώ περιέχει αναβαθμούς. Τέλος, θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί ότι η αισθητική της υπόληψης δεν αποτελεί το αναγκαίο συμπλήρωμα της ηθικής, αλλά πως η υπόληψη ενέχει ουσιαστικά μιαν αισθητική διάσταση. Σε καμία περίπτωση η Pelluchon δεν υποστηρίζει την άποψη ότι η καλαισθησία είναι δυνατόν να κάνει κάποιον να πράττει το καλό, ή πως μπορεί να τον προικίσει με ηθική κριτική ικανότητα, ωστόσο, θα προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε γιατί το υποκείμενο της υπόληψης δεν μπορεί να στερείται την αίσθηση του ωραίου.

Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον Καθηγητή του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Γιάννη Πρελορέντζο, και τον Καθηγητή του Τμήματος Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Φιλήμων Παιονίδη, για τη συμμετοχή τους στην Τριμελή Συμβουλευτική Επιτροπή, καθώς και για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους. Θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στην Επιβλέπουσα Καθηγήτρια, Γκόλφω Μαγγίνη, για την πολύτιμη στήριξη και την καθοδήγησή της καθόλη τη

διάρκεια των σπουδών μου, αλλά και για την καθοδήγηση στην εκπόνηση της διπλωματικής μου εργασίας. Θα ήθελα επίσης να της απευθύνω ιδιαίτερες ευχαριστίες για την διοργάνωση του Διαδικτυακού Συνεδρίου του Ινστιτούτου Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων με θέμα κεντρικής ομιλίας «Taking Vulnerability and Corporality Seriously: What Does it Change for Ethics and Politics and Why It Could Make Ecology and the Animal Cause Enter Democracy?», και κεντρική ομιλήτρια την Καθηγήτρια Ηθικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Paris-Est-Marne-la-Vallée, Corine Pelluchon, στις 08/12/2020, στο οποίο είχα την χαρά και την τιμή να γνωρίσω και να συνομιλήσω με την Καθηγήτρια Corine Pelluchon, καθώς και να παρουσιάσω μια σύντομη περίληψη της παρούσης εργασίας με τίτλο «Towards an Ethics of the Living: from Hans Jonas to Corine Pelluchon – Καθ' οδόν προς μια ηθική του έμβιου όντος: από τον Hans Jonas στην Corine Pelluchon». Απευθύνω επίσης θερμές ευχαριστίες σε όλους τους Καθηγητές μου στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Τέλος, αναμφίβολη είναι η οφειλή μου στην οικογένεια και τους φίλους μου, τους οποίους και ευχαριστώ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Περί αρχών και μεθόδου στην ηθική της ευθύνης

I. Η αλλαγμένη φύση της ανθρώπινης πράξης

Στις αρχές της φιλοσοφίας του 20^{ου} αιώνα είχε ήδη καταστεί φανερό ότι οι παραδοσιακές ηθικές θεωρίες αντιμετώπιζαν εξαιρετική δυσκολία στην αντιμετώπιση των αναδυόμενων ηθικών και κοινωνικοπολιτικών προβλημάτων. Βασικό γνώρισμα των παραδοσιακών ηθικών θεωριών υπήρξε η ανθρωποκεντρική ή ακριβέστερα η υποκειμενοκεντρική φύση της ηθικής καθώς φορέας της είναι πάντοτε το υποκείμενο.⁷ Η απεύθυνση είτε εντολών να κάνεις ή να μην κάνεις κάτι, είτε αρχών βάσει των οποίων ορίζεται ο τρόπος με τον οποίο λειτουργούν οι εντολές και εγκαθιδρύουν την υποχρέωση υπακοής σε αυτές τις αρχές, δηλώνουν υπόρρητα πως η ανθρώπινη κατάσταση είναι δεδομένη φυσιολογικά, πως το ανθρώπινο αγαθό είναι εύκολα προσδιορίσιμο, και πως το ανθρώπινο πράττειν, κατά συνέπεια και η ευθύνη, είναι στενά περιγεγραμμένα.⁸ Κλασικό παράδειγμα μιας τέτοιας ηθικής θεώρησης είναι η καντιανή ηθική, για την οποία φορέας της ηθικής είναι το ατομικό έλλογο ον στη διττότητά του, αφενός ως έλλογο ον της φύσης και αφετέρου ως ον προικισμένο με εσωτερική ελευθερία.⁹ Με τα λόγια του Kant, «[...] δεν μπορώ να αναγνωρίσω ότι υποχρεούμαι έναντι άλλων παρά μόνο εφ' όσον υποχρεώνω συγχρόνως και τον εαυτό μου· επειδή ο νόμος, δυνάμει του οποίου με θεωρώ ως υποχρεωμένο, προέρχεται σε όλες τις περιπτώσεις από τον δικό μου πρακτικό Λόγο, από τον οποίο εξαναγκάζομαι, καθώς είμαι συγχρόνως εκείνος που εξαναγκάζει ως προς τον ίδιο τον εαυτό μου».¹⁰ Σύγχρονες καντιανού προσανατολισμού ηθικές θεωρήσεις χαρακτηρίζονται από τον ίδιο ανθρωποκεντρικό ή ανθρωπογενή προσανατολισμό, αν και όχι πια απαραίτητα υποκειμενοκεντρικό προσανατολισμό.¹¹

⁷ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος: ελευθερία και ευθύνη στον Γιούργκεν Χάμπερμας και στον Χανς Γιόνας», *Ελληνική φιλοσοφική επιθεώρηση*, τόμος 43, τεύχος 98, Μάιος 2016, σ. 75.

⁸ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης. Αναζητώντας μια ηθική για τον τεχνολογικό πολιτισμό*, εισαγωγή Θ. Τάσης, ελλ. μτφρ. Ν. Σαμοθράκη, Θ. Στουφής, Αρμός, Αθήνα 2008, σ. 31.

⁹ Immanuel Kant, *Μεταφυσική των Ηθών*, ελλ. μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα 2013, σσ. 270-271.

¹⁰ Immanuel Kant, *Μεταφυσική των Ηθών*, σ. 270.

¹¹ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σ. 75. Βλ. σχετικά: Marie-Geneviève Pinsart, «Anthropocentrisme», στο G. Hottois – J. N. Missa (επιμ.), *Nouvelle Encyclopédie de la Bioéthique. Médecine-Environnement-Biotechnologie*, De Boeck Université, Bruxelles 2001, σσ. 61-66.

Ο Jonas υποστηρίζει ότι η ποιοτικά καινή φύση κάποιων πράξεών μας εγκαινίασε μιαν ολόκληρη καινούργια διάσταση των ηθικών σχέσεων μεταβάλλοντας και διευρύνοντας την ανθρώπινη δραστηριότητα. Θεωρεί, δηλαδή, ότι η φύση της ανθρώπινης πράξης έχει αλλάξει, και πως εφόσον η ηθική συνδέεται με την πράξη, έπεται η αλλαγή της ίδιας της ηθικής.¹² Αφορμή του ηθικοφιλοσοφικού στοχασμού του Jonas είναι η συνειδητοποίηση της σταδιακής γιγάντωσης της τεχνολογικής διάστασης του πολιτισμού. Με τα λόγια του ίδιου, «η φύση της ανθρώπινης δραστηριότητας συνεχώς μεταβάλλεται και διευρύνεται με τα μεγαλειώδη και ρηξικέλευθα έργα της και η επίδρασή τους στο πλανητικό μέλλον της ανθρωπότητας εγείρει ηθικά ερωτήματα για τα οποία δεν μας έχει προετοιμάσει η παλιά ηθική, που ήταν προσαρμοσμένη στις απευθείας σχέσεις μεταξύ συνανθρώπων, μέσα σε στενούς τοπικούς και χρονικούς ορίζοντες. Για να τα βγάλουμε πέρα με αυτά τα ζητήματα χρειάζεται καινούργιος στοχασμός πάνω στις ηθικές αρχές, που θα συμπεριλαμβάνει εκείνες που πιθανώς στο εξής θα σωπάσουν έχοντας μείνει ανενεργές».¹³

Η σφαίρα της τεχνικής, με εξαίρεση την ιατρική, ήταν ηθικά ουδέτερη και ως προς το υποκείμενο και ως προς το αντικείμενο της πράξης. Τα πλήγματα της τεχνικής στην αυτοσυντηρούμενη φύση ήταν ελάχιστος σημασίας και δεν έθεταν θέμα μόνιμης βλάβης στο σύνολο της φυσικής τάξης. Η τεχνική αποτελούσε μια έκφραση υποτέλειας στις ανάγκες του ανθρώπου, και όχι το αυτοτελές βήμα προς τον μείζονα στόχο της ανθρωπότητας. Με άλλα λόγια, η δράση του ανθρώπου πάνω σε μη ανθρώπινα πράγματα δεν αποτελούσε μια σφαίρα ηθικής σημασίας. Κάθε κατά παράδοσιν ηθική θεωρία αναφέρεται στην ευθεία ηθική σχέση ανθρώπου με άνθρωπο, και στον εξατομικευμένο ηθικό δρόμο και αποδέκτη των ηθικών ενεργειών. Η ουσία της οντότητας άνθρωπος θεωρούνταν σταθερή και αμετάβλητη, και δεν αποτελούσε το αντικείμενο μιας τέχνης ικανής να την ανασχηματίσει. Σχολιάζοντας την καντιανή ηθική, ο Jonas λέει χαρακτηριστικά πως πρόκειται για μια ηθική μεταξύ συγχρόνων, η οποία καταργεί τη διάσταση ενός μέλλοντος του ανθρώπινου γένους, την οποία θεωρούσε δεδομένη, και η συνέχιση της ανθρώπινης ύπαρξης δεν προξενούσε αμφισβήτηση.¹⁴ Η διάγνωση του εδώ και του τώρα οδηγεί τον Jonas στην διαπίστωση ότι η παραδοσιακή ηθική θεωρία και οι αντίστοιχες

¹² Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σσ. 31-32.

¹³ *Ο.π.*, σσ. 24-25.

¹⁴ Hans Jonas, *Une éthique pur la nature*, Desclée de Brouwer, Paris 2000, σσ. 54-55.

προστακτικές της δεν είναι πλέον σε θέση να αντιμετωπίσουν την πρόκληση της σύγχρονης τεχνοεπιστημονικής συνθήκης.¹⁵

Ο Jonas διαπιστώνει πως ενώ κάποτε η τεχνική ήταν «μετρημένος φόρος στην αναγκαιότητα», παίρνοντας τώρα την μορφή της σύγχρονης τεχνολογίας «έχει γίνει μια απεριόριστη επέλαση του ανθρωπίνου είδους προς τα μπροστά, το σημαντικότερο του εγχείρημα».¹⁶ Η σύγχρονη τεχνολογία έχει καταστεί το σημαντικότερο εγχείρημα του ανθρώπου, ο οποίος αντιλαμβάνεται την τεχνική ως την πρωταρχική κλήση του, και μάλιστα τείνει να προχωρεί μονίμως υπερβαίνοντας πάντα τον εαυτό του και υποβάλλοντας υπό τον μέγιστο δυνατό έλεγχο τόσο τον εαυτό του όσο και τα εξωτερικά του αντικείμενα.¹⁷ «Έτσι ο θρίαμβος του homo faber πάνω στο εξωτερικό του αντικείμενο σημαίνει ότι επίσης εθριάμβευσε στην εσωτερική συγκρότηση του homo sapiens, του οποίου πριν ήταν μια επικουρική διάσταση».¹⁸ Ως εκ τούτου, η “εικόνα” του ανθρώπου, αλλά και πιθανόν η επιβίωση του είδους βρίσκονται σε σοβαρό κίνδυνο, καθώς ο άνθρωπος, εκτός από την υποχρέωση να αντιμετωπίσει την απειλή των πραγμάτων, καθίσταται για πρώτη φορά ο φορέας της ευθύνης του βασικού δρώντος στην απειλητική κατάσταση των πραγμάτων.¹⁹ Έτσι, ο άνθρωπος «είναι τώρα περισσότερο από ποτέ ο κατασκευαστής των κατασκευασμάτων του, ο πράττων των πραττομένων του και, πρωτίστως, ο προετοιμαστής όσων θα μπορέσει να φτιάξει παρακάτω».²⁰ Ως εκ τούτου, η τεχνική της νεωτερικότητας, ριζικά διαφορετική από την προηγούμενη, έχει μια απροσχεδίαστη δυναμική η οποία συνιστά μείζον ηθικό ζήτημα. Επομένως, καθίσταται επιτακτική η ανάγκη για ένα νέο ηθικό «παράδειγμα» που θα υπερβαίνει τη σφαίρα της εγγύτητας της παραδοσιακής ηθικής, και θα επεξεργάζεται νέες κατηγορίες, έτσι ώστε να μην περιορίζεται στις σχέσεις μεταξύ υποκειμένων, αλλά επίσης να περιλαμβάνει τη σχέση με τους επερχόμενους και τη φύση ως αντικείμενα της ανθρώπινης ευθύνης.

Αξίζει εδώ να σταθούμε στην κριτική που ασκεί ο Jonas στην καντιανή ηθική θεωρία, χωρίς, ωστόσο, να θεματοποιήσουμε διεξοδικά την αντιπαράθεση των δύο ηθικοφιλοσοφικών θέσεων· κάτι τέτοιο θα σήμαινε αφενός την αναφορά σε μια

¹⁵ Χανς Γιώνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 44.

¹⁶ *Ο.π.*, σ. 50. Βλ. επίσης Hans Jonas, «Toward a Philosophy of Technology», *The Hasting Center Report* 9/1 (1979), σ. 34.

¹⁷ Χανς Γιώνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 50.

¹⁸ *Ο.π.*, σ. 51.

¹⁹ Hans Jonas, «Toward Philosophy of technology», σ. 41.

²⁰ Χανς Γιώνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σσ. 51-52.

ευρύτατη προβληματική γύρω από την *Αρχή της ευθύνης*, η οποία έχει λάβει τεράστιες διαστάσεις τις τελευταίες δεκαετίες, αφετέρου πρόκειται και για μία σχέση που θεωρείται από πολλούς ερευνητές διαφορούμενη. Θα σταθούμε κυρίως στην ανάλυση του Éric Pommier²¹, ο οποίος ανοίγει έναν διάλογο μεταξύ της καντιανής κριτικής και της γιονάσιας οντολογίας. Αφενός, στο *Φαινόμενο της ζωής*, ο Jonas ασκεί δριμυία κριτική στην καντιανή ιδέα της αιτιότητας, και στην *Αρχή της ευθύνης* έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με τις ανθρωποκεντρικές διαστάσεις της καντιανής ηθικής. Αφετέρου, σύμφωνα με τον Pommier, καθίσταται επιτακτική η ανάγκη να αναγνωρίσουμε ότι το είδος των ερωτημάτων που θέτει ο Jonas, καθώς επίσης και ο τρόπος με τον οποίο προσπαθεί να δώσει απαντήσεις σε αυτά, είναι μάλλον καντιανός, υπό την έννοια ότι ο Jonas πραγματεύεται τα θέματα που τίθενται αρχικά από τον Kant, αλλά προσπαθεί να τα προσεγγίσει με τα δικά του εργαλεία.²² Από την άποψη αυτή, ο Pommier αναγνωρίζει στους δύο φιλοσόφους έναν κοινό τόπο μελέτης και διερεύνησης, που δεν είναι άλλος από την ανθρωπολογία. Τόσο ο Kant όσο και ο Jonas εστιάζουν στο τι μπορεί το ανθρώπινο ον να γνωρίσει, τι πρέπει να κάνει, καθώς επίσης και σε τι πρέπει να ελπίζει. Οι απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα βοηθούν και τους δύο να προσδιορίσουν το ανθρώπινο είδος από μια ρασιοναλιστική οπτική γωνία.²³

Κατά τον Pommier, η βασική διαφορά των δύο φιλοσόφων έγκειται στο γεγονός ότι ο Jonas, σε αντίθεση με τον Kant, αναγνωρίζει ότι η περατότητα του ανθρώπου οφείλεται στην περατότητα της ζωής, και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η ηθική και η επιστημολογία πρέπει να θεμελιωθούν σε μια οντολογία της ζωής που αποκαλύπτει την κατάσταση του είναι.²⁴ Σε καμία περίπτωση, ωστόσο, η κριτική που ασκεί ο Jonas στον Kant δεν σημαίνει ότι πρέπει να αγνοήσουμε τα διδάγματα του Kant σχετικά με τα όρια της γνώσης και τη δυνατότητα θεμελίωσης της ηθικής. Αντιθέτως, για τον Pommier, η κριτική του Jonas εστιάζει στην ανάγκη να δικαιολογηθούν με έναν πιο ριζοσπαστικό τρόπο τα όρια της γνώσης μας χάρη σε μια

²¹ Αντικείμενο της διδακτορικής διατριβής του Éric Pommier αποτέλεσε η συγκριτική μελέτη της φιλοσοφίας του Henri Bergson με αυτήν του Hans Jonas: Éric Pommier, *La pensée de la vie et ses implications cosmologiques set morales chez Henri Bergson et Hans Jonas*, Διδακτορική Διατριβή, Paris 2009.

²² Éric Pommier, «Life and Anthropology: A Discussion between Kantian Criticism and Jonasian Ontology», *Giornale Critico di Storiadelle Idee*, n° 14, 2015, σ. 123.

²³ Ο.π. Βλ. επίσης Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Illinois 2001, σσ. 275-281.

²⁴ É. Pommier, «Life and Anthropology», σ. 123.

οντολογική προσέγγιση η οποία δεν υποπίπτει σε δογματισμό καθώς προσπαθεί να λάβει υπόψιν της τα διδάγματα του Kant. Υπ' αυτό το πρίσμα, η φιλοσοφία του Jonas εδράζεται στην καντιανή θεωρία, ενώ ταυτόχρονα προσπαθεί να την υπερβεί, μέσω μιας οντολογίας της ζωής, η οποία καθιστά δυνατή τόσο την ηθική όσο και την επιστημολογία.²⁵ Συνάγεται, λοιπόν, πως, για τον Pommier, η κριτική του Jonas στον Kant εξυπηρετεί υπό μία έννοια τον ίδιο τον Jonas, προκειμένου να θεμελιώσει την δική του ηθική θεωρία, καθώς καθίσταται πλέον επιτακτική η ανάγκη να αναστοχαστούμε την ανθρώπινη περατότητα με έναν πιο ριζοσπαστικό τρόπο από εκείνον του Kant, ο οποίος απαιτεί σαφώς την αναγνώριση της ζωτικής προέλευσης του ανθρώπινου είδους, κάτι που μπορεί να καταστήσει το οντολογικό και το ηθικό εγχείρημα εκ νέου δυνατό.²⁶

II. Οι νέες διαστάσεις της ηθικής

Η νέα ηθική αποκαλείται από τον Jonas ηθική της ευθύνης και το βιβλίο του *Η Αρχή της Ευθύνης. Αναζητώντας μια ηθική για τον τεχνολογικό πολιτισμό* (1979) αφιερώνει τον πυρήνα της ανάπτυξής του στο να διαγράψει τις κατευθυντήριες γραμμές αυτής της ηθικής. Η συλλογή δοκιμίων με τίτλο *Τεχνολογία, Ιατρική και Ηθική: γύρω από την Πρακτική της Αρχής της Ευθύνης* (*Technik, Medizin und Ethik: Praxis des Prinzips Verantwortung*, 1985) έρχεται να συμπληρώσει και να εφαρμόσει τα θεωρητικά και ηθικοπρακτικά προτάγματα της ηθικής της ευθύνης. *Η Αρχή της Ευθύνης* είναι προϊόν γόνιμου κριτικού διαλόγου με την φιλοσοφική παράδοση, την “μεγάλη” λογοτεχνία και σε σημαντικό βαθμό με την ιουδαϊκή παράδοση. Ο Jonas γράφει το έργο του αντιτιθέμενος σε συγκεκριμένες φιλοσοφικές θεωρίες, ιδίως του Kant, του Descartes, του Marx, και μαρξιστών όπως ο Ernst Bloch. Στρέφεται κριτικά στην καντιανή ηθική θεωρία, επαναδιατυπώνοντας την κατηγορική προσταγή,²⁷ με αναφορά στην δημόσια σφαίρα

²⁵ Ο.π., σσ. 123-124.

²⁶ Ο.π., σ. 135. Βλ. επίσης Éric Pommier, *Jonas*, Les Belles Lettres, Paris 2013.

²⁷ Η κατηγορική προσταγή του Kant: «Πράττε έτσι σαν να επρόκειτο ο γνώμονας της πράξης σου να γίνει με τη θέλησή σου καθολικός φυσικός νόμος», (Ιμμάνουελ Καντ, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, ελλ. μτφ.-σχόλια-επίμετρο Κώστας Ανδρουλιδάκης, επιμ. Κατερίνα Θανοπούλου-Βασιλάκη, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Αθήνα 2017, σ. 37). Ο Jonas θεωρεί ότι, στην καντιανή ηθική, η βασική αντίληψη περί ηθική δεν είναι ηθική, αλλά λογική, καθώς οι εκφράσεις «μπορώ να θέλω» ή «δεν μπορώ να θέλω» αποτελούν λογική συμφωνία ή ασυμφωνία, και όχι ηθική επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία. Άλλωστε, το ρήμα «μπορώ» στο οποίο δίνει έμφαση ο Kant, αφορά τον λόγο και την αυτοσυνέπειά του, (Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σσ. 54-55). Έτσι, «Ο Γιόνας αναμορφώνει την καντιανή κατηγορική προσταγή φθάνοντας στην στη δραστική εξάλειψη της βούλησης: η τυπική αντινομία «θέλω – οφείλω» αντικαθίσταται από εκείνη του «οφείλω – μπορώ», με αποτέλεσμα μια

και λιγότερο στην ιδιωτική. Η κατηγορική προσταγή του Jonas λαμβάνει τις εξής τέσσερις μορφές: «Πράττε έτσι ώστε οι συνέπειες των πράξεών σου να είναι συμβατές με την διατήρηση ενός αυθεντικά ανθρώπινου βίου», «Πράττε έτσι ώστε οι συνέπειες των πράξεών σου να μην καταστρέφουν την δυνατότητα μιας τέτοιας ζωής στο μέλλον», «Μην θέτεις σε κίνδυνο τις προϋποθέσεις για μια απεριόριστη συνέχιση της ανθρώπινης ζωής επί της γης», «Στις επιλογές του παρόντος να συμπεριλαμβάνεις στα αντικείμενα της θελήσεώς σου το όλον του Ανθρώπου».²⁸ Η ηθική του αναπτύσσεται σε μια διαφορετική θεώρηση των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων απέναντι στην ευάλωτη ζωή και τη μελλοντική ανθρωπότητα. Σκεπτόμενος ολιστικά και σχεσιακά, ο Jonas εξετάζει τον άνθρωπο από κάθε δυνατή άποψη. Δεν τον ενδιαφέρει ο άνθρωπος απλώς ως βιολογικό ον, αλλά η διαφύλαξη της ανθρωπότητάς του στο παρόν και στο μέλλον, και η δυνατότητα εκδίπλωσης όλων των δυνατοτήτων του ως ψυχοφυσικού όντος, η οποία καθίσταται δυνατή μονάχα μέσα στο πλαίσιο του φυσικού κόσμου.²⁹ Έτσι, ο άνθρωπος έχει το ηθικό καθήκον να συντηρήσει και να προστατεύσει την φύση, επί της ουσίας να αναστοχαστεί τη σχέση του με την φύση ως αντικείμενο που υπόκειται στην δική του ευθύνη.³⁰

Σύμφωνα με τον Jonas, η σχέση του ανθρώπου με την φύση είναι ένας νεωτερισμός επί του οποίου η ηθική θεωρία οφείλει να αναστοχαστεί.³¹ Η φύση αποτελεί την πρώτη μείζονα αλλαγή στην παραδεδομένη εικόνα, καθώς από την τεχνική επέλαση του ανθρώπου αποδείχθηκε κρίσιμα ευάλωτη και τελικά απώλεσε την παντοδυναμία που της απέδιδε η ανθρωπότητα. Ως εκ τούτου, η ανακάλυψη αυτή άλλαξε την ίδια την αντίληψη που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του ως αιτιακού παράγοντα του ευρύτερου σχήματος των πραγμάτων, και από τον συγκλονισμό αυτό προέκυψε η σύλληψη της εν τη γενέσει επιστήμη της οικολογίας.³² Οι καταστροφές

καντιανού τύπου ηθική της βούλησης να μην έχει πλέον καμία ουσιαστική λειτουργία» (Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σ. 78).

²⁸ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 56.

²⁹ Για την έννοια της ανθρωπότητας, βλ. Κώστας Δουζίνας «Τα παράδοξα των ανθρώπινων δικαιωμάτων», μτφρ. Μ. Λαλιώτης, στο Γκόλφω Μαγγίνη/Ελένη Λεοντσίνη (επιμ.), *Κράτη και Πολίτες. Κοινότητα, ταυτότητα, διαφορετικότητα*, Αθήνα, Σμίλη, 2016, σσ. 391-424.

³⁰ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 45.

³¹ Hans Jonas, *Une éthique pur la nature*, Desclee de Brouwer, Paris 2000, σ. 26.

³² Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 45. Σε αυτό το σημείο, θα ήταν σκόπιμο να αναφέρουμε ότι τον όρο «οικολογία» (ecology) επινόησε ο Γερμανός ζωολόγος Ernst Haeckel το 1866. Είναι παράγωγο της λέξης *οίκος*, που σημαίνει σπίτι ή φυσική κατοικία και χρησιμοποιήθηκε για να αναφερθεί στις έρευνες για τις συνολικές σχέσεις των ζώων με το οργανικό και το ανόργανο περιβάλλον. Στις αρχές του εικοστού αιώνα, η οικολογία αναγνωρίστηκε ως κλάδος της βιολογίας που

σε βάρος της φύσης που έχουν ήδη συντελεστεί αποδεικνύουν ότι ένα αντικείμενο νέας τάξης έχει προστεθεί σε αυτά για τα οποία είμαστε οι ίδιοι υπεύθυνοι εξαιτίας της δύναμης που διαθέτουμε πάνω τους, το μέγεθος του οποίου όπως αποδεικνύεται δεν είναι μικρότερο από ολόκληρη την βιόσφαιρα του πλανήτη. Στην ηθική της ευθύνης του Jonas συναρθρώνονται η αντικειμενική αξία της ζωής και η αντικειμενική αξία της φύσης. Η πρώτη ως κάτι που έχει αντικειμενική αξία, και η δεύτερη ως κάτι που επικουρεί την πρώτη, δηλαδή, η φύση, αποβλέποντας στην διαφύλαξη της ζωής, έχει αντικειμενική αξία. Το αίτημα αυτό φαίνεται να επικεντρώνεται στον ανθρωποκεντρικό στόχο κάθε κλασικής ηθικής θεωρίας, διαφέρει, ωστόσο, σημαντικά διότι η εγγύτητα και η συγχρονικότητα δεν συνεχούν πλέον τα πράγματα, καθώς τα σάρωσε το τεχνολογικό πράττειν, εισάγοντας την διάρκεια του χρόνου και την διαστολή του χώρου στις σχέσεις αιτίων-αιτιατών. Στην ηθική εξίσωση προστίθεται εκτός των άλλων ο μη αναστρέψιμος, συλλογικός, σωρευτικός χαρακτήρας του τεχνολογικού πράττειν. Με τα λόγια του Jonas, «η σωρευτική εξάπλωση της τεχνολογικής αλλαγής του κόσμου τρέχει συνεχώς γρηγορότερα από τις προϋποθέσεις των πράξεων που την συναποτελούν και προχωρεί αποκλειστικά μέσα από καταστάσεις χωρίς προηγούμενο, για την διαχείριση των οποίων αποβαίνουν άχρηστα τα μαθήματα της εμπειρίας. Η συσσώρευση εκ φύσεως δεν ικανοποιείται, ακόμη και αν φτάσουμε να μην αναγνωρίζουμε πλέον από πού ξεκίνησε, και ενδέχεται να καταβροχθίσει τα θεμέλια της όλης διαδικασίας, την ίδια την συνθήκη της».³³

Για τον Jonas, το νέο είδος της ανθρώπινης πράξης φανερώνει πως πρέπει να υπολογίσουμε κάτι παραπάνω από το συμφέρον μόνο του ανθρώπου, ότι, δηλαδή, η ευθύνη πηγαίνει και πέρα από τον άνθρωπο. Ως εκ τούτου, πως υπάρχει η ανάγκη για διεύρυνση της ηθικής με την συμπερίληψη της υπόλοιπης φύσης, της βιόσφαιρας στο σύνολό της και κατά τα μέρη της, με στόχο το δικό της απώτερο συμφέρον και το αυτοτελές της δικαίωμα να υπάρχει. Υπ' αυτή την έννοια, δεν αναζητούμε μόνο το καλό του ανθρώπου, αλλά, επίσης, και των εκτός αυτού πραγμάτων, αναγνωρίζουμε αυτοσκοπούς και εκτός του ανθρώπινου πεδίου, φροντίζοντας ώστε το καλό των

μελετά τις σχέσεις μεταξύ των ζώντων οργανισμών και του περιβάλλοντός τους. Από τη δεκαετία του 1960 και μετά, μεταβλήθηκε σε πολιτικό όρο από το ανερχόμενο πολιτικό κίνημα και τον αυξανόμενο αριθμό περιβαλλοντικών κομμάτων με πρώτο το γερμανικό οικολογικό κίνημα των Πρασίνων (*Die Grünen*). Βλ. ενδεικτικά: Andrew Heywood, *Πολιτικές Ιδεολογίες*, πρόλογος-επιμέλεια Νίκος Μαρατζίδης, ελλ. μτφρ. Χαρίδημος Κουτρής, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 467-470.

³³ Χανς Γιώνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 47.

ανθρώπων να συμπεριλαμβάνει και την μέριμνα των υπολοίπων. Ο Jonas αναπτύσσει έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο συσχέτισης με τη φύση από εκείνο της παραδοσιακής ηθικής, ενώ συγχρόνως διαφοροποιείται και από την φυσική επιστήμη η οποία αρνείται εμφατικά όλα τα εννοιολογικά μέσα προκειμένου να σκεφτούμε την Φύση σαν κάτι που αξίζει να τιμάται, αφαιρώντας της κάθε αξία από τους σκοπούς της.³⁴

Η προβληματική της φύσης σαν αντικείμενο που υπόκειται στην ανθρώπινη ευθύνη χτίζεται αρχικά από την Jonas γύρω από την φιλοσοφία της ζωής η οποία αποτελείται από την φιλοσοφία του έμβιου όντος και την φιλοσοφία του νου.³⁵ Η προβληματική αυτή αναπτύσσεται κυρίως στο βιβλίο του 1966, *Το Φαινόμενο της Ζωής: Προς μια Φιλοσοφική Βιολογία (The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology)*, και σε μια σειρά από άρθρα και αυτοτελείς μελέτες. Ο Jonas θεωρεί πως η δυτική φιλοσοφική παράδοση με το βλέμμα της στραμμένο αποκλειστικά στον άνθρωπο, «συνηθίζει να αποδίδει σε αυτόν, ως μοναδική διάκριση, πολλές από τις ιδιότητες που έχουν τη ρίζα τους στην οργανική ύπαρξη ως τέτοια: έτσι στερεί από την κατανόηση του οργανικού κόσμου τις γνώσεις που θέτει στη διάθεσή του η αυτοαντίληψη του ανθρώπου».³⁶ Από τη μεριά της η επιστημονική βιολογία, επειδή συνδέεται με τα εξωτερικά, φυσικά δεδομένα βάσει των κανόνων της, «είναι αναγκασμένη να αγνοεί τη διάσταση του εσωτερικού κόσμου, που είναι μέρος της ζωής: έτσι αφήνει την υλικά πλήρως εξηγημένη ζωή ακόμη πιο αινιγματική από όσο ήταν προτού εξηγηθεί».³⁷ Για τον Jonas, οι δύο αυτές απόψεις, παγιωμένες από τον Descartes και μετά στον τεχνητό χωρισμό τους, ζημιώνουν τόσο την κατανόηση του ανθρώπου όσο και την κατανόηση της εξωανθρώπινης ζωής. Ο ίδιος προτείνει έτσι μια ανανεωμένη φιλοσοφική ανάγνωση του βιολογικού κειμένου που θα μπορεί «να ανακτήσει την εσωτερική διάσταση -την πιο γνωστή σε μας- για την κατανόηση των οργανικών πραγμάτων και έτσι να εξασφαλίσει πάλι στην ψυχοφυσική ενότητα της ζωής τη θέση της στο θεωρητικό όλον».³⁸ Θεωρεί, δηλαδή, πως η φιλοσοφία, εφόσον λάβει υπόψιν της τα επιστημονικά πορίσματα της βιολογίας, μπορεί να μας επιτρέψει να άρουμε τον διαχωρισμό μεταξύ του

³⁴ *Ο.π.*, σ. 49.

³⁵ Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Illinois 2001, σ. 282.

³⁶ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 11.

³⁷ *Ο.π.*

³⁸ *Ο.π.*

πνευματικού και του υλικού, μεταξύ του ανθρώπου και της φύσης, με άλλα λόγια, το μακράϊωνο ζήτημα του δυισμού.³⁹

Σύμφωνα με τον Jonas, οι έννοιες του οργανικού και της νόησης εμπερικλείουν η μια την άλλη με τρόπο συμπεριληπτικό.⁴⁰ Κάνοντας λόγο για οργανικό, ο Jonas εκλαμβάνει ως βάση ολοκλήρωσης της οργανικής ύπαρξης τον μεταβολισμό, εντός του οποίου διακρίνουμε την πρώτη μορφή ελευθερίας.⁴¹ Με τον τρόπο αυτό, η ελευθερία δεν αφορά το πεδίο του πνεύματος ή της βούλησης, αλλά αντίθετα προσδιορίζεται ως μια έννοια οντολογικής φύσης που προσδιορίζει το είναι της οργανικής ύπαρξης.⁴² Έτσι η ελευθερία, η οποία στην παραδοσιακή δυιστική της σύλληψη, είτε από τον Descartes είτε από τον Kant, ανήκει είτε στην σκεπτόμενη ουσία (*res cogitans*) είτε στον νοούμενο κόσμο (*noumenal world*) του καθαρού λόγου αντίστοιχα, έχει την βάση της στην οργανική ζωή. Τα γεγονότα της ίδιας της ζωής, επομένως, αποτελούν μια οντολογική διάψευση του δυισμού ως παραπλανητική αφαίρεση από την οργανική πραγματικότητα.⁴³ Το φαινόμενο της ζωής μπορεί να εξηγηθεί, κατά τον Jonas, μόνο μέσα από αντιφάσεις όπως οι εξής: ελευθερία και αναγκαιότητα, αυτονομία και εξάρτηση, εγώ και κόσμος, σχέση και απομόνωση, δημιουργικότητα και θνητότητα, και εν τέλει, είναι και μη είναι. Αυτές οι θεμελιώδεις αντιφάσεις συνυπάρχουν κατά τον Jonas σε κάθε οργανική ύπαρξη.⁴⁴ Έτσι, η επιστημολογική κατεύθυνση της θεωρίας του μεταβολισμού του Jonas πηγαινει από την ελευθερία στον μεταβολισμό, δηλαδή, μας βοηθάει να κατανοήσουμε τον μεταβολισμό με έναν περισσότερο ολοκληρωμένο και βαθύτερο τρόπο από την

³⁹ Hans Jonas, «Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future», *Social Research*, Vol. 61, No. 4, 1994, σσ. 821-822.

⁴⁰ Hans Jonas, «The Burden and Blessing of Morality», *The Hasting Center Report*, Vol. 22, No. 1, 1992, σ. 37.

⁴¹ «Παρ' όλη τη φυσική-σωματική αντικειμενικότητά τους τα χαρακτηριστικά που σε πρωτόγονο επίπεδο περιγράφονται από αυτή την έννοια [«ελευθερία»] αποτελούν την οντολογική βάση εκείνων των ανώτερων φαινομένων στα οποία αξίζει πιο άμεσα η ονομασία «ελευθερία»· ακόμη και τα πιο κορυφαία από αυτά παραμένουν συνδεδεμένα με τις άσημες απαρχές μέσα στο βασικό οργανικό στρώμα, που είναι προϋπόθεση της δυνατότητάς τους», (Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 14).

⁴² Για την οντολογική θεμελίωση του έμβιου όντος στον Hans Jonas, βλ. Χρύσα Αναστασιάδου, «Σύγχρονοι Φιλοσοφικοί Προβληματισμοί για το Έμβιο Όν: Hans Jonas – Alain Renault», *Δωδώνη*, ΜΕΡΟΣ Γ', Ιωάννινα 2008-2010, σσ. 271-282.

⁴³ Joseph M. Farrell, «The Baby and the Bathwater: Hans Jonas's Recovery of Aristotelian Biological Concepts», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 45/3, 2014, σ. 193. Βλ. επίσης Gereon Wolters, «Hans Jonas's Philosophical Biology», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23 (1), (2001), σσ. 85-98.

⁴⁴ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες* σ. 12.

επιστήμη ή την μαθηματική ανάλυση, απλώς με βάση τη δική μας ανθρώπινη εμπειρία της ελευθερίας.⁴⁵

Μέσα από αυτές τις αντιφάσεις είναι που συγκροτείται η ταυτότητα του έμβιου όντος, η οποία προσδιορίζεται από τον Jonas ως μια συνεχής αυτοανανέωση, ενεργός αυτοολοκλήρωση, μέσω μιας διαδικασίας εκτυλισσόμενης στη ροή του συνεχώς διαφορετικού, δηλαδή, του διαρκώς μεταβαλλόμενου περιβάλλοντος.⁴⁶ Η αυτοανανέωση και η αυτοσυντήρηση βασίζονται, κατά τον Jonas, στη σχέση μεταξύ ύλης και μορφής εντός του έμβιου όντος, δηλαδή, ο οργανισμός εξαρτάται από την ύλη αλλά όχι από την μορφή, ενώ διατηρεί «μια σχέση ενδεούς ελευθερίας προς το υλικό».⁴⁷ Το καινοφανές στο έμβιο σύστημα που αναφέρει ο Jonas περιγράφει ακριβώς την αναδυόμενη δυνατότητα, η οποία στο πλαίσιο μιας αντίληψης για τη ζωή αφορά τις άπειρες και απροσδιόριστες δυνατότητες. Ενώ επισημαίνει την καταλυτική επίδραση του χρόνου ως μέσου φανέρωσης της ποιότητας της έμβιας ύλης. Με τα λόγια του ίδιου, «ο χρόνος, και όχι ο χώρος, είναι το μέσον της μορφολογικής ολότητας του έμβιου όντος' και η χρονικότητά του δεν είναι η αδιάφορη αμοιβαία εξωτερικότητα που είναι ο χρόνος για τις κινήσεις του υλικού για την ακολουθία των καταστάσεών του, αλλά ο ποιοτικός τρόπος παρουσίασης της ίδιας της μορφής της ζωής».⁴⁸ Για τον Jonas, η αναγνώριση και ο προσδιορισμός της ταυτότητας στον έμβιο κόσμο αποτελεί μια σύμπραξη, μια εσωτερική εμπειρία, κατά την οποία «ο παρατηρητής της ζωής μπορεί να είναι προετοιμασμένος από τη ζωή. Με άλλα λόγια, απαιτείται από αυτόν το οργανικό είναι με την ίδια του την εμπειρία, ώστε να είναι σε θέση να βγάλει εκείνο το «συμπέρασμα», το οποίο πράγματι βγάζει συνεχώς, και αυτό είναι το πλεονέκτημα που τόσο επίμονα αγνοήθηκε ή συκοφαντήθηκε στην ιστορία της γνωσιοθεωρίας – το πλεονέκτημα να έχουμε ένα σώμα, δηλαδή να είμαστε σώμα. Με άλλα λόγια, είμαστε προετοιμασμένοι από αυτό που είμαστε. Μόνο μέσω της παρεμβολής της εσωτερικής ταυτότητας, που καθίσταται δυνατή με αυτό τον τρόπο, μπορούμε να κατανοήσουμε το απλώς μορφολογικό (και ως τέτοιο χωρίς νόημα) γεγονός της μεταβολικής συνέχειας ως

⁴⁵ Gereon Wolters, «Hans Jonas's Philosophical Biology», σσ. 92-93. Όπως επανειλημμένα επισημαίνει ο ίδιος ο Jonas, «το «πείραμα» είναι ουσιαδώς διαφορετικό από την «εμπειρία» ως τέτοια», (Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 137).

⁴⁶ Hans Jonas, «The Burden and Blessing of Morality», *The Hasting Center Report*, Vol. 22, No. 1, 1992, σ. 35.

⁴⁷ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 23.

⁴⁸ *Ο.π.*, σ. 24.

διαρκή πράξη, δηλαδή να κατανοήσουμε το συνεχές ως αυτοσυνέχιση». ⁴⁹ Μέσα από αυτό το πρίσμα, η έμφαση του Jonas στην δυνατότητα παρά στην πραγματικότητα τον φέρνει εγγύτερα στην υπαρκτική αναλυτική του Heidegger. ⁵⁰ Ως εκ τούτου, η ηθική της ευθύνης του Jonas εμπνέεται από την ερμηνευτική της ύπαρξης του Martin Heidegger και από την φαινομενολογία της πράξης της Hannah Arendt, αλλά και από την φιλοσοφία της βιολογίας και την φιλοσοφική ανθρωπολογία στον Max Scheler και τον Helmut Plessner. ⁵¹

Στην φιλοσοφία του Jonas παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον το γεγονός ότι βασικά χαρακτηριστικά που η παραδοσιακή ηθική θεωρία απέδιδε αποκλειστικά στον άνθρωπο, κυρίως την ελευθερία και την εσωτερικότητα, ο ίδιος θεωρεί ότι κάθε έμβιο ον διαθέτει ελευθερία και εσωτερικότητα σε διαφορετικές διαβαθμίσεις. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, «η υποκειμενικότητα ή εσωτερικότητα είναι ένα οντολογικά ουσιώδες δεδομένο στο είναι, όχι μόνο λόγω της ιδιαιτερότητάς της που δεν ανάγεται σε τίποτε άλλο και χωρίς την οποία ο κατάλογος του είναι θα ήταν πλήρως ημιτελής, αλλά ακόμη περισσότερο επειδή η εκδήλωση ενδιαφέροντος που εμπεριέχει, ο σκοπός, ο στόχος, η επιδίωξη, η επιθυμία -με λίγα λόγια η «βούληση» και η «αξία»- ολόκληρο το ζήτημα της τελεολογίας, το οποίο φαινόταν ότι είχε κριθεί από την απλώς φυσικοεπιστημονική διαπίστωση ήδη αποκλειστικά υπέρ των τυχαίων και μη επιλεγόμενων ποιητικών αιτιών, εμφανίζεται και πάλι ανοιχτό, και μαζί με αυτό γενικά το ζήτημα της αιτιότητας στον κόσμο. Η εμφάνιση της υποκειμενικότητας στην περιοχή της ζωής, στους οργανισμούς, είναι ένα εμπειρικό γεγονός». ⁵² Σύμφωνα με τον Jonas, η εσωτερική διάσταση ως τέτοια, από την πιο σκοτεινή της αίσθηση μέχρι και την πιο φωτεινή της αντίληψη, την πιο μεγάλη ευχαρίστηση και την οδύνη, πρέπει να αποδοθεί στη γενική ουσία του κόσμου ως μια

⁴⁹ *Ο.π.*, σσ. 25-26. Σε άλλο σημείο του άρθρου του «Ελευθερία και εξέλιξη», ο Jonas αναφέρει ότι «χάρη στο γεγονός ότι είμαστε, εμείς οι ίδιοι, ζωντανοί οργανισμοί, διαθέτουμε μια γνώση από τα μέσα. Χάρη στην άμεση μαρτυρία του σώματός μας μπορούμε να πούμε κάτι που δεν θα μπορούσε να πει κανένας ασώματος παρατηρητής», (*Ο.π.*, σ. 22).

⁵⁰

⁵¹ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σ. 84

⁵² Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σσ. 252-253. Αξίζει στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ότι και ο Alfred North Whitehead, στο *Process and Reality*, που περιλαμβάνει τις διαλέξεις που έδωσε την δεκαετία του 1920 στο Πανεπιστήμιο του Εδιμβούργου, «αποδίδει αξιωματικά αυτή την προίκιση με εσωτερικότητα σε κάθε «παρούσα οντότητα», δηλαδή και στο στοιχειώδες σωματίδιο. Αυτή η επέκταση της ενεργού εσωτερικότητας στο προοργανικό και στο πιο απλό από όλα, η οποία περιλαμβάνει ολόκληρο τον υλικό κόσμο, μας φαίνεται υπερβολικά τολμηρή και ακάλυπτη από οποιαδήποτε δεδομένο της εμπειρίας μας, η οποία μας επιτρέπει να ανακαλύψουμε ή να διαισθανθούμε ίχνη υποκειμενικότητας μόνο σε πολύ σύνθετους οργανισμούς» (*Ο.π.*, σ. 256), Βλ. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, New York 1978.

ιδιαίτερη επίδοσή της, η οποία, ωστόσο, εξαρτάται από τις ειδικές εξωτερικές συνθήκες.⁵³ Πρόκειται, επομένως, για μια ηθική θεώρηση που θεμελιώνεται σε μια φιλοσοφική ανθρωπολογία και μια τελεολογική φιλοσοφία της φύσης, η οποία αφορμάται από την υπεράσπιση μιας αριστοτελικών καταβολών τελεολογίας.⁵⁴

Έτσι, υπό το φως αυτής της ανάλυσης, και από την αρχική πρόταση ότι η φιλοσοφία της ζωής αποτελείται από την φιλοσοφία του έμβιου όντος και την φιλοσοφία του νου, ο Jonas προχωρεί σε έναν περαιτέρω ισχυρισμό ο οποίος υπονοείται ήδη σιωπηρά. Υποστηρίζει, δηλαδή, ότι η φιλοσοφία του νου περιλαμβάνει την ηθική, και μέσω της εξέλιξης του νου με τον οργανισμό, και του οργανισμού με την φύση, η ηθική γίνεται μέρος της φιλοσοφίας της φύσης. Αυτό που έχουμε διδαχθεί εδώ και αρκετούς αιώνες τώρα, ότι, δηλαδή, ο άνθρωπος και μόνο είναι η πηγή κάθε απαίτησης και εντολής, και ο καταλογισμός της φύσης ως φύσης άγονης νου, δεν μπορεί, κατά τον Jonas, να αποτελεί παρά μια ανθρωπομορφική ελευθερία.⁵⁵ Ο Jonas θεωρεί ότι αντικατοπτρίζουμε την ύπαρξη, αλλά με τον τρόπο που το κάνουμε αντικατοπτρίζουμε τον εαυτό μας σε αυτήν, και έτσι, αναγνωρίζοντας την εικόνα μας εκεί ως αυτό που είναι, αισθανόμαστε περήφανοι για την κοσμική μας μοναξιά. Με τον τρόπο αυτό, θεωρούμε πως οποιαδήποτε ηθική ποιότητα εισέρχεται στην σχέση του εαυτού και του κόσμου, δεν μπορεί να έχει πουθενά αλλού την προέλευσή της παρά μόνο στον εαυτό μας.⁵⁶

III. Ηθική του μέλλοντος

Πέραν αυτού όμως, η ηθική του Jonas είναι προσανατολισμένη στο μέλλον. Κάνοντας λόγο για ηθική του μέλλοντος, ο Jonas δεν αναφέρεται σε μια ηθική στο μέλλον, αλλά σε μια σημερινή ηθική η οποία ενδιαφέρεται για το μέλλον και πασχίζει να το προστατεύσει από τις συνέπειες της σημερινής μας δράσης.⁵⁷ Για τον ίδιο, «αυτό έχει γίνει αναγκαίο διότι η τωρινή μας δράση στον αστερισμό της

⁵³ *Ο.π.*, σ. 259.

⁵⁴ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σ. 83.

⁵⁵ Ο Jonas, στο άρθρο του «Ελευθερία και εξέλιξη», διευκρινίζει, ωστόσο, ότι «Ο άνθρωπος, υπό μια σωστά νοούμενη έννοια, ενδέχεται να είναι όντως το μέτρο όλων των πραγμάτων – όχι ασφαλώς μέσω της νομοθεσίας του Λόγου του, αλλά δυνάμει του παραδείγματος της ψυχοφυσικής ολότητάς του, που αντιπροσωπεύει το μέγιστο όριο συγκεκριμένης και γνωστής σε εμάς οντολογικής πληρότητας», (Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σσ. 16-17).

⁵⁶ Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, σ. 282.

⁵⁷ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 148.

οικουμενικής τεχνικής φέρει τόσο μέλλον μέσα της, και αυτό υπό την έννοια των κινδύνων, που η ηθική ευθύνη επιβάλλει να λαμβάνουμε υπόψη στις καθημερινές αποφάσεις μας το καλό εκείνων που θα θιγούν αργότερα και τους οποίους δεν μπορούμε να ρωτήσουμε».⁵⁸ Πρόκειται, επομένως, για μια ηθική η οποία «δεν είναι μια μαξιμαλιστική ηθική του καθήκοντος ή της καλής ζωής, αλλά μια μινιμαλιστική ηθική με χαρακτήρα αρνητικό [...] αφού αυτό που τελικά πασχίζει να διαφυλάξει είναι η προστασία της «ευάλωτης ζωής» και η αποφυγή του χειρότερου για το μέλλον».⁵⁹ Αποφαινεται, λοιπόν, ότι το πρώτο καθήκον στην ηθική του μέλλοντος είναι η αναπαράσταση των μακροπρόθεσμων επιδράσεων του τεχνολογικού εγχειρήματος, μια προσπάθεια της λογικής και της φαντασίας η οποία θα ενσταλάξει μέσα μας τον φόβο που θα μας χρησιμεύει σαν οδηγός. Αυτό διότι στην ηθική του μέλλοντος ό,τι πρέπει να φοβηθούμε δεν έχει γίνει ακόμη και δεν έχει υπάρξει κάτι ανάλογο του στην εμπειρία του παρελθόντος και του παρόντος. Έτσι, λοιπόν, «το κακό της δημιουργικής φαντασίας πρέπει να αναλάβει τον ρόλο του βιωμένου κακού, κι αυτή η φαντασία δεν γίνεται να εξαφθεί από μόνη της, πρέπει να παρακινηθεί σκοπίμως».⁶⁰ Για τον λόγο αυτό, το εισαγωγικό καθήκον στην ηθική του μέλλοντος είναι να παραγάγει αυτήν ακριβώς την φαντασία, η οποία επεκτείνεται πέρα από τους απόντες τόπους, ανθρώπους και χρόνους, και όχι μόνο τους μακρινούς.⁶¹

Το αμέσως επόμενο καθήκον στην ηθική του μέλλοντος είναι να αντλήσει από την αναπαράσταση αυτή το ανάλογο αίσθημα. Αντιλαμβανόμαστε, ωστόσο, πως τόσο λιγότερο μας καταλαμβάνει ο φόβος, όσο πιο αυτόκλητη είναι η αναπαράσταση ενός μακρινού κακού. Πρέπει, επομένως, να τον βοηθήσουμε ευαισθητοποιώντας το αίσθημά μας σε αυτό το ερέθισμα, καλλιεργώντας μια τέτοια στάση και εκπαιδεύοντας την ψυχή μας σε μια θέληση τέτοια που να αφήνεται να επηρεασθεί από την σκέψη και μόνο των ενδεχόμενων συμφορών των μελλοντικών γενεών. Ο Jonas κάνει λόγο για ένα νέο είδος συναισθηματικής αγωγής μέσω της οποίας θα είμαστε σε θέση να λαμβάνουμε σοβαρά υπόψιν τις μελλοντικές γενιές και το μέλλον του πλανήτη.⁶² Η μοίρα των μελλοντικών ανθρώπων και η τύχη του πλανήτη πρέπει να έχουν επίδραση στο αίσθημά μας, και, πιο συγκεκριμένα, πρέπει εμείς οι ίδιοι να

⁵⁸ Ο.π.

⁵⁹ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σ. 83.

⁶⁰ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 93.

⁶¹ Susanna Lindberg, «Hans Jonas' theory of Life in the face of Responsibility», *Phänomenologische Forschungen*, (1) 2005, σ. 182.

⁶² Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 95.

επιτρέψουμε να έχουν κάνοντας εκούσια χώρο για αυτήν στο αίσθημά μας. Έτσι, ο φόβος για τον οποίο κάνει λόγο εδώ ο φιλόσοφος, δεν είναι ένας «παθολογικός» φόβος με την καντιανή έννοια του όρου, αλλά πολύ περισσότερο πρόκειται για ένα είδος πνευματικού φόβου που θα είναι κατά μία έννοια το έργο της δικής μας αυτόβουλης στάσης απέναντι στα πράγματα.

Υπάρχουν, σύμφωνα τον Jonas, οι αιτίες που στηρίζουν τον «κανόνα της προφητείας». Καταρχάς για τον φιλόσοφο η αλήθεια, όταν πρόκειται για πράγματα του μέλλοντος, είναι ζήτημα επιστημονικής γνώσης. Μόνο μέσα από την επιστήμη καθίστανται εφικτά τα τεχνολογικά εγχειρήματα, των οποίων τις επικείμενες συνέπειες ανακαλύπτουμε στη συνέχεια παρεκτείνοντάς τα. Η παρέκταση αυτή με την σειρά της απαιτεί επιστήμη στον βαθμό που την περιέχουν τα εν λόγω τεχνολογικά εγχειρήματα. Για τον Jonas μάλιστα απαιτεί έναν ακόμη υψηλότερο βαθμό παρέκτασης εφόσον δεν υπάρχει και είναι δύσκολο να υπάρξει πρόγνωση για τις μακροπρόθεσμες συνέπειες, και δη όλων μαζί των εγχειρημάτων συνδυαστικά. Η πρόβλεψη αυτή θα έπρεπε να καλύπτει ολόκληρη την αλυσίδα των συνεπειών. Ωστόσο, μια τέτοια γνώση για το μέλλον δεν είναι δυνατή στην περιοχή του ανθρώπου και της ζωής.⁶³ Για τον Jonas, σε αυτές ακριβώς τις συνέπειες είναι που πρέπει να στοχεύει η ηθική απαίτηση για παρέκταση, και ενώ η πρόγνωση των τεχνολογικών επιτευγμάτων δεν είναι σε καμία περίπτωση βέβαιη, αρκεί παρόλα αυτά για τους σκοπούς μιας ευρετικής καζουϊστικής που θα βοηθήσει να βρεθούν οι ευρετικές αρχές. Ο Jonas διαπιστώνει ότι η βεβαιότητα αποτελεί πλεονέκτημα των βραχυπρόθεσμων προβλέψεων, χωρίς αυτήν το όλο τεχνολογικό εγχείρημα δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να λειτουργήσει, ενώ, αντίθετα, η μακροπρόθεσμη παρέκταση αδυνατεί να την εξασφαλίσει.⁶⁴ Η ζητούμενη παρέκταση απαιτεί σαφώς μια επιστήμη με μεγαλύτερο εκθέτη από την κεκτημένη τεχνολογία, καθώς η κεκτημένη τεχνολογία αντιπροσωπεύει κάθε φορά το αποκορύφωμα της υπάρχουσας επιστήμης. Επομένως, η αναγκαία γνώση για την απαιτούμενη παρέκταση δεν είναι κατ' ανάγκην διαθέσιμη, που σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει εκ των προτέρων γνώση των συνεπειών και των αποτελεσμάτων, παρά μόνο εκ των υστέρων. Ωστόσο, «η γνώση και μόνο των δυνατοτήτων, μολονότι δεν επαρκεί για αδιάσειστες προβλέψεις, επαρκεί πλήρως για τους σκοπούς μιας ευρετικής καζουϊστικής, που θα

⁶³ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 154.

⁶⁴ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 96.

βοηθήσει να εντοπισθούν οι ηθικές αρχές. Τα μέσα της θεωρούνται πειράματα, των οποίων τα συμπεράσματα δεν είναι μόνο υποθετικά (εάν γίνει αυτό, τότε ακολουθεί εκείνο), αλλά επίσης εικοτολογικά, αφού εξάγουν το «τότε» από το «εάν» («...τότε κάτι τέτοιο μπορεί να επακολουθήσει»)).⁶⁵ Για τον Jonas, το περιεχόμενο του «τότε» και όχι η βεβαιότητά του είναι εκείνο που καθώς προσφέρεται στην φαντασία σαν κάτι πιθανό μπορεί να φέρει στο φως άγνωστες έως τώρα ηθικές αρχές, διότι προηγουμένως δεν υπήρχαν οι πραγματικές περιστάσεις όπου θα μπορούσαν να εφαρμοστούν και οι οποίες θα προκαλούσαν την προσοχή μας.⁶⁶ Έτσι, λοιπόν, αυτό που γίνεται αντιληπτό σαν δυνατότητα, μπορεί τώρα να πάρει τη θέση της πραγματικότητας, και με τον τρόπο αυτό ο στοχασμός για το πιθανό καθώς ξεδιπλώνεται μέσα από την φαντασία να προσφέρει πρόσβαση σε μια νέα ηθική αξία. Ο Jonas στοχάζεται μια καζουϊστική της φαντασίας η οποία θα μας βοηθήσει να ανιχνεύσουμε και να ανακαλύψουμε ακόμη και άγνωστες αρχές, αντίθετα με την καζουϊστική του νόμου ή της ηθικής που θέτουν υπό δοκιμασία τις ήδη υπάρχουσες αρχές.⁶⁷

Αντίθετα από τις παραδοσιακές ηθικές θεωρίες, που απαξίωναν εν πολλοίς την επιστημονική γνώση, ο Jonas αποφαινεται ότι, λαμβάνοντας σοβαρά υπόψη την επιστημονική γνώση, μπορούμε να εξαγάγουμε δύο προκαταρκτικά καθήκοντα για την ηθική του μέλλοντος. Το πρώτο αφορά τη μεγιστοποίηση της γνώσης για τις συνέπειες των πράξεών μας, για τον τρόπο που μπορούν να θέσουν σε κίνδυνο την μοίρα του ανθρώπου και του πλανήτη. Αυτό διότι το ζητούμενο για τον ίδιο δεν είναι τι θα μπορέσει ακόμη να καταφέρει ο άνθρωπος, αλλά τι θα μπορέσει ακόμη η φύση να αντέξει. Έτσι, υπό το φως αυτής της γνώσης, προκύπτει ένα δεύτερο προκαταρκτικό καθήκον το οποίο αφορά την ικανότητά μας να επεξεργαστούμε μια νέα γνώση για το τι πρέπει να επιδιώκουμε και τι πρέπει να αποφεύγουμε, μια γνώση, με άλλα λόγια, για το τι οφείλει και πρέπει τελικά να είναι ο άνθρωπος.⁶⁸

Τα δύο καθήκοντα της ηθικής του μέλλοντος που αναφέραμε προηγουμένως προϋποθέτουν μια βασικότερη ηθική αρχή από την οποία εκπηγάξει η δεσμευτική τους δύναμη και η οποία τα καθιστά πράγματι καθήκοντα. Ο Jonas, δεδομένου ότι θεωρεί πως από εδώ και στο εξής θα έχουμε να κάνουμε με θέματα υπερμεγέθους,

⁶⁵ *Ο.π.*, σ. 97.

⁶⁶ *Ο.π.*

⁶⁷ *Ο.π.*, σ. 98.

⁶⁸ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 155.

δυνάμει αποκαλυπτικά στις ανθρώπινες υποθέσεις, θεωρεί ξεπερασμένη την άρρητη αφετηρία κάθε παραδοσιακής ηθικής που υποστηρίζει πως η ηθική έχει περιορισμένους χωροχρονικούς ορίζοντες και η οποία αδυνατεί να ξεφύγει από την ιδιωτική σφαίρα του πράττειν.⁶⁹ Παραθέτοντας τα περιεχόμενα που συγκροτούν τον κανόνα, ανακαλύπτει στη συνέχεια τις αρχές του, αναλογιζόμενος το στοιχείο εκείνο του «στοιχήματος» που περιέχεται σε κάθε ανθρώπινη πράξη, το οποίο αφορά την έκβασή της και κάθε παράπλευρο αποτέλεσμα, όπως επίσης και τα ηθικώς αποδεκτά «στοιχήματα» που επιτρέπεται να βάζουμε.

Για τον ίδιο, οι ανθρώπινες πράξεις είναι αξεδιάλυτα συνυφασμένες, όπως και όλα τα πράγματα, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που οι πράξεις του ενός επηρεάζουν σημαντικά την μοίρα των άλλων. Όταν στοιχηματίζω τα απολύτως δικά μου, στοιχηματίζω ταυτόχρονα και κάτι που ανήκει στους άλλους, κάθε πράξη επωμίζεται αυτό το στοιχείο ενοχής.⁷⁰ Αυτό αληθεύει τόσο όσον αφορά την απρόσωπη ενοχή που δεν θα είμαστε ποτέ σε θέση να γνωρίσουμε, όσο και την ενοχή που είμαστε σε θέση να γνωρίσουμε ή ακόμα και να προβλέψουμε. Τι συμβαίνει όμως όταν ασχολούμαστε με θέματα που απαιτούν υψηλή ηθική συνείδηση, όπως είναι το όλον της φύσης και οι μελλοντικές γενιές, και μάλιστα πόση «ασυνειδησία» καθίσταται επιτρεπτή σε τέτοιου είδους θέματα; Κατά τον Jonas, αυτό το ορίζει η καζουϊστική της ευθύνης και δεν περιέχεται εκ των προτέρων στο δόγμα των αρχών.⁷¹ Ωστόσο, ο ίδιος καθιστά εξ' αρχής σαφές πως είναι απαγορευτικό να διακυβεύεται το σύνολο των συμφερόντων των άλλων, και πολύ περισσότερο οι ζωές τους. Ο Jonas δεν δικαιολογεί επ' ουδενί ένα δίλημμα όπως είναι το «ή όλα ή τίποτε», κι αυτό διότι η βελτιοδοξία δεν μπορεί να δικαιολογήσει συνολικά στοιχήματα που τα παίζουν όλα για όλα, στοιχήματα αλλότρια προς τη φυσική εξέλιξη. Ειδικότερα, υποστηρίζει ότι η πρόοδος και τα έργα της βρίσκονται υπό την αιγίδα της αλαζονείας και όχι της ανάγκης, που σημαίνει ότι ο στόχος είναι πια η βελτιστοποίηση όσων έχουν ήδη επιτευχθεί.⁷² Ανάμεσα στα πιθανά έργα της τεχνικής εξέλιξης υπάρχουν εκείνα που συσσωρευόμενα έχουν τέτοια παγκόσμια έκταση και βάθος που θέτουν σε κίνδυνο την ύπαρξη του ανθρώπου, της φύσης, και των μελλοντικών γενιών στο σύνολό τους.

⁶⁹ Χανς Γιώνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σσ. 109-110.

⁷⁰ *Ο.π.*, σ. 111.

⁷¹ *Ο.π.*

⁷² *Ο.π.*, σ. 114.

Κατά συνέπεια, «υφίσταται ένα αναμφήριστο καθήκον της ανθρωπότητας να υπάρχει, που δεν πρέπει να συγγέεται με το υπό αίρεση καθήκον ενός εκάστου ανθρώπου να υπάρχει. Το δικαίωμα του ατόμου στην αυτοκτονία αμφισβητείται ηθικά και πρέπει μόνο υπό ειδικές συνθήκες να παραχωρείται: κάτω από καμμία απολύτως συνθήκη η ανθρωπότητα δεν έχει δικαίωμα να αυτοκτονήσει».⁷³ Ο κανόνας βάσει του οποίου θεωρήσαμε ότι πρέπει να παίρνονται οι αποφάσεις: «το προβάδισμα πρέπει να δίνεται στην κακή πρόγνωση και όχι στην καλή», επικυρώνεται από το εξής ηθικό αξίωμα: «δεν πρέπει ποτέ οι επικίνδυνες πράξεις μας να διακυβεύουν σύνολη την ύπαρξη ή την φύση του ανθρώπου».⁷⁴ Με άλλα λόγια, αποτελεί αρχή το γεγονός ότι η σχετική αβεβαιότητα δεν μπορεί να προτιμάται έναντι των σχετικών βεβαιοτήτων του δεδομένου, και πάνω απ' όλα αποτελεί ηθική εντολή του ανθρώπου να επιλέγει το είναι έναντι του μηδενός.⁷⁵ Η αρχή διαχείρισης της αβεβαιότητας δεν είναι αβέβαιη και μας δεσμεύει απροϋπόθετα, γεγονός που σημαίνει ότι αποτελεί ανεπιφύλακτη προσταγή, με τον όρο ότι αποδεχόμαστε την ευθύνη για αυτό που θα επακολουθήσει. Εφόσον αποδεχθούμε αυτήν την ευθύνη, στον πυρήνα της ηθικής πράξης πρέπει να βρίσκεται, κατά τον Jonas, η σύνεση, η φρόνηση, ή, με άλλα λόγια, είναι απαραίτητη μια σφαιρική κρίση πάνω στο θέμα για το οποίο προϋποτίθεται σιωπηρά πως εμείς οι ίδιοι είμαστε υπεύθυνοι.⁷⁶

Στο πλαίσιο αυτό, η ηθική του μέλλοντος του Jonas αναπτύσσεται σε μια διαφορετική θεώρηση των δικαιωμάτων και των καθηκόντων, καθώς αφορά αυτό που δεν υπάρχει ακόμη, και η δική της αρχή της ευθύνης πρέπει να είναι ανεξάρτητη από οποιαδήποτε ιδέα δικαιώματος, συνακόλουθα και αμοιβαιότητας.⁷⁷ Τα καθήκοντα προς το μέλλον δεν είναι αμφίδρομα. Στην παραδοσιακή ηθική είμαστε εξοικειωμένοι με την ευρέως διαδεδομένη περίπτωση «μη αμοιβαίων» ευθυνών και καθηκόντων, που απολαύουν άμεσης αναγνώρισης και αυθόρμητης ενεργοποίησης. Πρόκειται για τα καθήκοντα προς τα παιδιά, που θα χάνονταν αν η γέννησή τους δεν συνοδευόταν από την αναγκαία στην περίπτωση αυτή πρόνοια και μέριμνα.⁷⁸ Όπως λέει ο Jonas, «Αυτή είναι η μόνη τάξη πλήρως ανιδιοτελούς συμπεριφοράς που παρέχεται από την φύση και, πράγματι, ακριβώς σ' αυτή την μονόδρομη σχέση προς τους εξαρτώμενους

⁷³ *Ο.π.*, σ. 116.

⁷⁴ *Ο.π.*

⁷⁵ *Ο.π.*, σσ. 118-119. Βλ. επίσης Hans Jonas, *Morality and Morality, A Search for the Good after Auschwitz*, Northwestern University Press, Evanston, IL 1996, σ. 111.

⁷⁶ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 119.

⁷⁷ *Ο.π.*, σ. 120.

⁷⁸ *Ο.π.*, σ. 121.

από μας απογόνους μας πρέπει να αναζητήσουμε την καταγωγή της ιδέας της ευθύνης γενικά». ⁷⁹ Για τον Jonas, ο αρχέτυπος κάθε υπεύθυνης πράξης δεν χρειάζεται να εξαχθεί από κάποια αρχή, εφόσον μας έχει εμφυτευθεί δυναμικά από την φύση, τουλάχιστον όσον αφορά εκείνο το μέρος της ανθρωπότητας που τεκνοποιεί. ⁸⁰ Ως εκ τούτου, το καθήκον αυτό βασίζεται, ακόμα και χωρίς το συναισθηματικό κίνητρο, στην ευθύνη που φέρει η ίδια η «αιτία» για το αποτέλεσμα της, και, κατά συνέπεια, στο ιδιαίτερο «δικαίωμά» της να υπάρχει, δικαίωμα που εκπορεύεται από αυτήν την ίδια. Ο Jonas κάνει λόγο για ένα τύπο καθήκοντος που μας υποχρεώνει πρώτον να εξασφαλίσουμε ότι θα υπάρξει πράγματι ανθρωπότητα στο μέλλον, και δεύτερον μας καθιστά υπεύθυνους για την ποιότητα της ζωής τους. «Έτσι από το δικαίωμα των υποκειμένων που προεξοφλούμε πως θα υπάρξουν, προκύπτει για μας σήμερα, που είμαστε οι φορείς των αιτιών της πράξης, ένα αντίστοιχο καθήκον, που μας καθιστά υπεύθυνους ενώπιόν τους για εκείνες τις πράξεις μας των οποίων η επίδραση εκτείνεται σε τέτοιες διαστάσεις χρόνου, χώρου και βάθους». ⁸¹ Το αληθινό έγκλημα για τον Jonas θα είναι να καταστήσουμε αδύνατο ή να αφαιρέσουμε το δικαίωμα από τις μελλοντικές γενιές να γίνουν ό,τι πρέπει να είναι. Με άλλα λόγια, να τους αφαιρέσουμε «το καθήκον να είναι αληθινά άνθρωποι». ⁸² Το δικό μας κύριο καθήκον είναι να εξασφαλίσουμε ένα μέλλον για την ανθρωπότητα, από το οποίο θα προκύπτουν στη συνέχεια όλα τα ιδιαίτερα καθήκοντα που θα έχουν ως στόχο την ευζωία της μελλοντικής ανθρωπότητας. Τα καθήκοντα αυτά μπορούν να συνοψισθούν κάτω από τον ηθικό κανόνα της αλληλεγγύης, της συμπαράστασης στα παθήματα των άλλων, της επιείκειας, ακόμη και της ευσπλαχνίας. Ο Jonas θεωρεί ότι με τον τρόπο αυτό, δηλαδή μεταβιβάζοντας τις δικές μας ελπίδες και τους φόβους μας, «δημιουργείται κάποια μορφή πλασματικής συγχρονίας με τα μελλοντικά άτομα, και κατά συνέπεια ισχύει γι' αυτά το ίδιο δικαίωμα που ο κανόνας αναγνωρίζει σε μας τους τώρα ζώντες και εντέλλεται να το σεβόμαστε». ⁸³ Προλαμβάνοντας υπό μία έννοια το μέλλον, ο Jonas προτείνει ως επιτακτική δική μας ευθύνη τον σεβασμό στα μελλοντικά υποκείμενα μέσα από την αιτιότητα που φέρει ο ρόλος μας σαν «γεννητόρων» της μοίρας τους. ⁸⁴ Μέσα από αυτό το πρίσμα, δεν θα ήταν υπερβολή αν λέγαμε ότι το «*primum vivere, deinde philosophari*», έχει σήμερα αντιστραφεί.

⁷⁹ Ο.π.

⁸⁰ Ο.π., σ. 122.

⁸¹ Ο.π., σ. 125.

⁸² Ο.π., σ. 127.

⁸³ Ο.π.

⁸⁴ Ο.π., σ. 128.

Πρέπει, επομένως, «να σώσουμε την επιβίωση και την ανθρωπότητα του ανθρώπου από την υπερβολή της δυνάμεώς του».⁸⁵

IV. Η ευρετική του φόβου

«Τα τεχνολογικά πεπραγμένα μας εγκυμονούν τέτοιου κινδύνους που, όσο ακριβείς και πλήρεις κι αν είναι οι προβλέψεις που μπορούμε να εκμαιεύσουμε από τα μέχρι στιγμής δεδομένα, θα αποδειχθούν ανεπαρκείς μπροστά σε εκείνους. Επομένως, θα χρειαστεί να επινοήσουμε μια «ευρετική του φόβου» που θα έρθει να αντικαταστήσει τις μέχρι τώρα ελπίδες που προβάλλαμε στο μέλλον και θα μας ειδοποιεί για το τι πιθανώς διακυβεύεται και τι πρέπει να προσέχουμε. Είμαστε ωστόσο ικανότεροι προφήτες όταν διαβλέπουμε καταστροφές, παρά όταν οραματιζόμαστε ευλογίες· αυτό συμβαίνει εκ των πραγμάτων, γιατί τα διακυβεύματα είναι σπουδαία, αλλά ταυτοχρόνως η προορατική γνωστική σκευή μας είναι ανεπαρκής».⁸⁶ Η διαπίστωση αυτή ωθεί τον Jonas να καταφύγει σε μια ευρετική του φόβου, σε ανοικτή αντιπαράθεση με τα ουτοπικά σχέδιάσματα για ένα καλύτερο μέλλον, η οποία πρέπει να υπάρχει για να μας προστατεύει κι όχι για να μας καθλώνει.⁸⁷ Η ευρετική του φόβου αποτελεί ένα είδος θεραπείας στα προβλήματα που εγείρονται εξαιτίας της γιγάντωσης της τεχνολογικής διάστασης του πολιτισμού και της αναπόφευκτης επίδρασής τους στην ανθρώπινη κατάσταση.⁸⁸ Καταφεύγει στην ευρετική επιστήμη καθώς θεωρεί πως μπορεί να συμβάλλει σημαντικά στην γνώση των αρχών, χωρίς να την διαχωρίζει από το δόγμα των αρχών, θεωρεί ότι η ίδια ως το μεσολαβητικό στοιχείο που συνδέει και συγκεκριμενοποιεί με την δυνατότητα που διαθέτει να απεικονίζει μελλοντικές καταστάσεις και μακρινά ενδεχόμενα, καθίσταται λόγω της ευρετικής δυνατότητας αναγκαία μέσα στα πλαίσια του δόγματος. Αναζητεί, λοιπόν, μέσα στην κανονική αντίληψη για τον άνθρωπο μια

⁸⁵ *Ο.π.*, σ. 27.

⁸⁶ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σσ. 25-26.

⁸⁷ Hans Jonas, «Toward a Philosophy of Technology», σ. 41. Σκόπιμο θα ήταν εδώ να διευκρινίσουμε ότι η ευρετική αφορά στρατηγικές που χρησιμοποιούν άμεσα προσιτές, αλλά όχι αυστηρά εφαρμόσιμες, πληροφορίες για την επίλυση προβλημάτων που αφορούν είτε τον άνθρωπο είτε τις μηχανές. Βασίζονται σε εμπειρικές γνώσεις προκειμένου να δοθούν λύσεις στα αντίστοιχα προβλήματα. Χρησιμοποιούνται για να επισπεύσουν την πορεία επίλυσης ενός προβλήματος ή για να αποτρέψουν την λήψη μιας απόφασης. Οι τεχνικές της ευρετικής επιστήμης είναι η εμπειρική μέθοδος, η μετά λόγου γνώσεως υπόθεση, η διαισθητική κρίση, η εύρεση στερεοτύπων, η ιχνογράφηση της ιδιαίτερης φυσιογνωμίας ή η κοινή λογική (*Ο.π.*, σ. 89).

⁸⁸ Harvey Scodel and Hans Jonas, «An Interview with Professor Hans Jonas», σ. 341.

«διαστροφή», η πρόβλεψη της οποίας θα μας βοηθήσει να τον προστατεύσουμε από αυτήν.⁸⁹ Η απειλή αυτή καθίσταται αναγκαία για την εικόνα του ανθρώπου διότι μας βεβαιώνει για την πραγματική του εικόνα μέσω του αποτροπιασμού που μας προκαλεί αυτή η απειλή.⁹⁰ Η γνώση, για τον Jonas, έρχεται όταν είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε το αποφευκτέο, καθώς αυτό αντιλαμβανόμαστε πρώτο και αυτό είναι που προκαλεί μεταβολή του συναισθήματος, και προηγείται από κάθε άλλη γνώση, έχοντας έτσι καταφέρει να μας κάνει να εννοήσουμε σαν αξία αυτό που διακυβεύεται. Είμαστε σε θέση να «γνωρίζουμε το διακυβευμα μόνο όταν γνωρίζουμε ότι διακυβεύεται».⁹¹ Η ηθική φιλοσοφία, αντίθετα με ό,τι συνέβαινε στο παρελθόν, πρέπει τώρα να συμβουλευέται πρώτα τους φόβους μας και κατόπιν τις επιθυμίες μας γιατί τα διακυβεύματα είναι σπουδαία και η προορατική γνωστική μας σκευή καθίσταται ανεπαρκής μπροστά σε εκείνα.⁹² Απέναντι στην μαρξιστικών καταβολών «αρχή της ελπίδας», όπως διατυπώθηκε με τρόπο εμβληματικό από τον Ernst Bloch στο βιβλίο του 1999, *Η Αρχή της Ελπίδας*, η οποία στηρίζεται στην πρόοδο των τεχνολογικά χειραγωγήσιμων αποτελεσμάτων, ίσταται η αρχή της ευθύνης για τον μέλλον της ανθρωπότητας και του πλανήτη.⁹³ «Η μελλοντολογία του ποθητού ιδανικού μας είναι γνωστή ως ουτοπία· τη μελλοντολογία της προειδοποίησης πρέπει να τη μάθουμε τώρα για την αυτοκυριαρχία στην αχαλίνωτη εφαρμογή των δεξιοτήτων μας. Όμως, δεν μπορεί να προειδοποιήσει παρά μόνο εκείνους που δεν κατέχουν απλώς την επιστήμη των αιτίων και των αποτελεσμάτων, αλλά συντηρούν

⁸⁹ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 90. Βλ. επίσης: Hans Jonas, «The Heuristics of Fear» στο M. Kranzberg (επιμ.), *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Westview Press, Boulder, Colorado 1980, σσ. 213-221.

⁹⁰ Αξίζει στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ότι «Η Bernard Sève πραγματεύεται διεξοδικά τα προβλήματα που τίθενται από τη γιουνασιανή «ευρετική του φόβου» στις δύο διαστάσεις του, του κινδύνου και της απειλής. Ο μεν κίνδυνος αντιπροσωπεύει την πραγματικότητα και την άμεση παρουσία ενός κακού που μπορεί να θίξει το άτομο, ενώ η απειλή αντιπροσωπεύει την υποκειμενική συνείδηση που συνδέεται με το κακό που πιθανόν να πλήξει το άτομο. Η Sève εντοπίζει, εντούτοις, ένα ακόλουθο στη θεώρηση του Γιόνας, στο μέτρο που γι' αυτόν το αντικείμενο του φόβου, το οποίο προβάλλεται αναπόφευκτα στο μέλλον, μπορεί να μην παρουσιάζει καμία αναλογία με την παρούσα εμπειρία μας, πράγμα που μπορεί να καταστήσει την προειδοποίηση ψευδή και φαντασματική», (Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σσ. 90-91), Βλ. Bernard Sève, «La peur comme proceed heuristique et comme instrument de persuasion» στο G. Hottois (επιμ.), *Aux fondements d' une ethique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, Paris 1993, σ. 112. Βλ. Επίσης: Hans Achterhuis, «La responsabilité entre la crainte et l'utopie»: *Hans Jonas, Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, σσ. 37-47. Ο ολλανδός φιλόσοφος, Hans Achterhuis, διερωτάται κυρίως για το αν η ευρετική του φόβου του Jonas μπορεί τελικά να οδηγήσει στο είδος ευθύνης που επιδιώκει ο φιλόσοφος, ενώ παράλληλα προτείνει έναν διαφορετικό τρόπο συσχέτισης των τριών θεμάτων: ευθύνης, φόβου και ουτοπίας.

⁹¹ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 90.

⁹² *Ο.π.*, σ. 91.

⁹³ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σ. 83.

και μια *εικόνα του ανθρώπου* η οποία τους υποχρεώνει και την οποία αισθάνονται ως κάτι που πρέπει να διαφυλάξουν».⁹⁴

Σκεπτόμενος τη μοίρα της ανθρωπότητας και της φύσης, η οποία εξαρτάται πλήρως από τον άνθρωπο, ο Jonas θεωρεί πως το σωστό συναίσθημα είναι ένα μείγμα φόβου και ενοχής, «φόβου, επειδή η πρόβλεψη μας φανερώνει κάτι ακριβώς φοβερό· ενοχής, επειδή έχουμε συνείδηση της υπαιτιότητάς μας γι' αυτή τη μοίρα».⁹⁵ Μπορεί, ωστόσο, να μας προκαλέσει φόβο κάτι φοβερό που δεν θίγει εμάς τους ίδιους, αλλά τους πολύ μεταγενέστερους; Για τον ίδιο, «ήδη η θέα της τραγωδίας που παίζεται πάνω στη σκηνή μπορεί, όπως είναι γνωστό, να μας προκαλέσει φόβο, και η σύγκριση προσθέτει στον «φόβο» τον προκαταβολικό «έλεον», τη συμπόνια με τους προκαταβολικά καταδικασμένους απογόνους – χωρίς εκείνη την προστασία της ταυτόχρονης επίγνωσης ότι πρόκειται απλώς για μια μυθοπλασία, την οποία προσφέρει το δράμα πάνω στη σκηνή, όχι όμως και ο ρεαλιστικός χαρακτήρας της μελλοντολογικής προειδοποίησης. Προπάντων όμως η κατηγορία ότι εκείνοι οι απόγονοι θα είναι θύματά μας κάνει ηθικά αδύνατη την εγωιστική αποστασιοποίηση του συναίσθηματος, την οποία συνήθως επιτρέπει ό,τι είναι απομακρυσμένο από μας».⁹⁶ Όπως παραδέχεται και ο ίδιος, είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να δικαιολογήσει κανείς έλλογα, χωρίς να καταφύγει στη θρησκεία, για ποιους λόγους η ανθρωπότητα δεν έχει το δικαίωμα να θέτει τον εαυτό της σε κίνδυνο, και δη την υποχρέωση έναντι της ανθρωπότητας που δεν υπάρχει ακόμη.⁹⁷ Για τον λόγο αυτό, κάνει λόγο για «μεταφυσική παραγωγή-απαγωγή» του συγκεκριμένου καθήκοντος ευθύνης, που αφορά το μέλλον της ανθρωπότητας, γνωρίζοντας πως πρόκειται για ένα κυκλικό επιχείρημα, αφού αναφέρεται στην «ύπαρξη ενός καθήκοντος ευθύνης για τη διατήρηση της ικανότητας ευθύνης γενικά, όπου αυτή η τελευταία είναι και το αρχικό εμπειρικό δεδομένο».⁹⁸

⁹⁴ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 149. Ο Jonas τονίζει επανειλημμένα την ανάγκη για μια ηθική της συλλογικής ευθύνης με διεπιστημονική εμβέλεια η οποία θα έχει τον χαρακτήρα της «σοβαρής μελλοντολογίας», (Christopher Groves, «Future ethics: risk, care, and non – reciprocal responsibility», *Journal of Global Ethics*, 5/1 (2009), σ. 17.

⁹⁵ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 163.

⁹⁶ *Ο.π.*, σ. 164.

⁹⁷ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σ. 81.

⁹⁸ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 161. Βλ. σχετικά: Robert Theis, «Le fondement métaphysico-théologique de l' éthique de la responsabilité de Hans Jonas», *Revue de Théologie et de Philosophie* 144/2 (2012), σσ. 141-158.

Η ευρετική που προτείνει ο Jonas είναι υπό μία έννοια ένας προγνωστικός τρόπος ο οποίος πηγαίνει πέρα από τις αναγνωρίσιμες στο παρόν τάσεις της τεχνοβιομηχανικής διαδικασίας.⁹⁹ Υπάρχει σαφώς η αβεβαιότητα εξαιτίας των μακροπρόθεσμων προβολών οι οποίες απειλούν να κάνουν την ηθική ενόραση αναποτελεσματική καθώς πρόκειται για προγνώσεις οι οποίες θα χρησιμεύσουν με τέτοιο τρόπο που θα διαμορφώσουν συμπεριφορές στο παρόν, δηλαδή, θα έχουν μια πρακτικο-πολιτική εφαρμογή όσων αρχών συνελήφθησαν μέσω της ευρετικής καζουϊστικής. Το προσδοκώμενο μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα θα πρέπει να οδηγήσει τον παρατηρητή του σε μια απόφαση για το τώρα, για το τι πρέπει να προωθεί και τι πρέπει να αποφεύγει, ωστόσο, ο καθένας θα απαιτούσε μια βέβαιη πρόγνωση, εφόσον του ζητείται να απαρνηθεί ένα επιθυμητό και σίγουρο αποτέλεσμα χάριν ενός πιθανολογούμενου μακρινού αποτελέσματος.¹⁰⁰ Έτσι, σχετικά με αυτό, ο Jonas προτείνει αναφορικά με τεχνητώς εφικτά πειράματα το προβάδισμα να δίνεται στην κακή πρόγνωση και όχι στην καλή.¹⁰¹ «Πρόκειται για τον κανόνα που λέει ότι, η προφητεία της καταστροφής πρέπει να τύχει μεγαλύτερης προσοχής από την προφητεία της ευλογίας».¹⁰²

Ο Jonas επισημαίνει τρεις βασικές αιτίες με βάση τις οποίες το προβάδισμα πρέπει να δίνεται στην κακή πρόγνωση και όχι στην καλή. Πρώτον, «η φυσική εξέλιξη εργάζεται με μικρά πράγματα, ποτέ δεν διακυβεύει το παν, και γι' αυτό αντέχει αναρίθμητα «λάθη» στις μεμονωμένες κινήσεις της, μέσα από τις οποίες οι υπομονετικές, αργές διαδικασίες της επιλέγουν τις εξίσου μικρές «ρίψεις». Η μεγάλη επιχείρηση της σύγχρονης τεχνολογίας δεν είναι ούτε υπομονετική ούτε βραδεία· συμπιέζει –συνολικά και μέσα στα πολλά επιμέρους εγχειρήματά της- τα πολλά απειροελάχιστα βήματα της φυσικής εξέλιξης για να αναπτύξει τα δικά της λίγα αλλά κολοσσιαία βήματα· και μέσα από αυτή την διαδικασία παραιτείται από τα ζωτικά πλεονεκτήματα του «ασφαλούς παιχνιδιού» της φύσης».¹⁰³ Μια βασική διαφορά ανάμεσα στην τεχνολογική και την φυσική εξέλιξη είναι οι πολύ γρήγοροι ρυθμοί της τεχνολογικής ανάπτυξης, σε αντίθεση με τους ρυθμούς της φύσης. Προστίθεται έτσι στην αιτιακή έκταση και ο αιτιακός χρόνος της τεχνολογικής παρέμβασης στο

⁹⁹ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 99.

¹⁰⁰ *Ο.π.*

¹⁰¹ Hans Jonas, *Morality and Morality, A Search for the Good after Auschwitz*, Northwestern University Press, Evanston, IL 1996, σ. 111.

¹⁰² Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 101.

¹⁰³ *Ο.π.*, σ. 102.

σύστημα της ζωής.¹⁰⁴ Θεωρεί, λοιπόν, ότι ο άνθρωπος επιβάλλει δια της βίας συναίρεση του χρόνου στις εξελικτικές μεταβολές, ενώ ταυτόχρονα αναγκάζει τις πράξεις του να εξαπλωθούν σε τέτοιο βαθμό, που είναι πλέον αδύνατο να προβλέψει το μακροπρόθεσμο. Όταν μάλιστα σε αυτά προστίθενται και οι πιθανότητες ευστοχίας και αστοχίας, ο Jonas θεωρεί ότι το προβάδισμα πρέπει να δίνεται στην κακή πρόγνωση και όχι στην καλή, σε ό,τι αφορά θέματα κεφαλαιώδους σημασίας.¹⁰⁵ Ως εκ τούτου, η εξάλειψη των ορίων μεταξύ του φυσικού και του τεχνητού θεωρείται απειλή, ένα άνοιγμα που μπορεί να εμπεριέχει σοβαρούς κινδύνους.

Μία άλλη εξίσου σημαντική διαφορά μεταξύ της τεχνολογικής και της φυσικής εξέλιξης συνίσταται στην σωρευτική δυναμική των τεχνολογικών εξελίξεων. «Η εμπειρία μας έχει διδάξει ότι εξελίξεις που τέθηκαν σε κίνηση από τεχνικές ενέργειες βραχυπρόθεσμων στόχων, έχουν την τάση να ανεξαρτητοποιούνται, δηλαδή να συσσωρεύουν την πειστική τους δυναμική, μια φορά αυτοτροφοδοτούμενη, με την οποία όχι μόνο γίνονται αμετάστρεπτες, αλλά επίσης εξωθούν τα πράγματα προς τα μπρος, ξεπερνώντας έτσι τα σχέδια και τις επιθυμίες των εγκαινιαστών τους. Η κίνηση, έτσι κι αργίσει, μας παίρνει από τα χέρια τον νόμο της πράξης, και νόμος για την συνέχισή της γίνονται τα εξαρχής συσσωρευόμενα επιτεύγματα».¹⁰⁶ Ο κύριος φόβος του Jonas είναι η ίδια η φύση του τεχνολογικού πολιτισμού και η απροσχεδίαστη δυναμική του. Η λογική της τεχνολογία έχει αυτονομηθεί και παρότι έχουμε την εντύπωση ότι τα επιμέρους τεχνολογικά επιτεύγματα είμαστε σε θέση να τα ελέγξουμε, καθίσταται μάλλον αδύνατο να ελέγξουμε την ίδια τη λογική της τεχνολογίας, η οποία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί από το γεγονός ότι κάθε φορά εξωθεί τα πράγματα προς τα μπροστά, επαληθεύοντας με τον τρόπο αυτό το γνωμικό ότι «είμαστε ελεύθεροι στο πρώτο βήμα και σκλάβοι στο δεύτερο και σε όλα τα υπόλοιπα».¹⁰⁷ Στο πρόβλημα που τίθεται εδώ, της ταχύτητας των εξελίξεων που τροφοδοτεί η ίδια η τεχνολογία, η οποία δεν αφήνει χρόνο για αυτοδιόρθωση, πρέπει να προστεθεί το γεγονός ότι στον όποιο χρόνο μένει οι διορθώσεις θα γίνονται όλο και πιο δύσκολες, ενώ η ελευθερία να τις επιχειρήσουμε θα είναι αρκετά περιορισμένη. Αυτό επιτείνει για τον φιλόσοφο το καθήκον της επαγρύπνησης στο ξεκίνημα, εφόσον υπάρχουν τεκμήρια για καταστροφικές πιθανότητες, έστω κι αν

¹⁰⁴ Ο.π.

¹⁰⁵ Ο.π., σ. 103.

¹⁰⁶ Ο.π., σ. 104.

¹⁰⁷ Ο.π.

αυτές είναι μικρότερες από τις ελπιζόμενες.¹⁰⁸ Έτσι, πίσω από την συνετή προνοητικότητα, που συνιστά να μην επιχειρούμε τίποτα πάνω στον άνθρωπο, καθώς ακόμα και οι πιο μακρινές συνέπειες για το ανθρώπινο είδος δεν είναι βέβαιο ότι θα είναι για το καλό του, μπορούμε να διακρίνουμε ότι δεν υπάρχει καμία ανάγκη να βελτιώσουμε τον άνθρωπο, και πως η ευθύνη μας απέναντί του είναι φυσική, διότι η φύση απαιτεί τον σεβασμό αυτού που είναι η ίδια, σαν σκοπός της.¹⁰⁹

Τρίτον, ο Jonas επεξεργάζεται το απαραβίαστο υποκείμενο της εξέλιξης. Θεωρεί, δηλαδή, πως έχουμε να διατηρήσουμε την κληρονομιά μιας παρελθούσας εξέλιξης, η οποία κινδυνεύει να χαθεί μέσα σε μια γενική κακομοιριά, κατά την οποία η αλλαγή και μόνο αποτελεί μια υπόσχεση βελτίωσης. Στο πλαίσιο αυτό, η πεποίθηση πως τίποτα δεν είναι απαραβίαστο και ως εκ τούτου μας επιτρέπονται όλα μέχρι να αποκτήσουμε την τέλεια τεχνική ικανότητα, αποτελεί την οπτική μιας μηδενιστικής ελευθερίας. Επομένως, αυτό που κατά τον Jonas πρέπει να διεκδικήσουμε είναι «κάποιου είδους αυθεντία που να ορίζει τα πρότυπα» και αυτή η αυθεντία μπορεί να βασίζεται μονάχα σε μια ουσιώδη επάρκεια της φύσης μας, όπως αυτή εξελίχθηκε μέσα σε τούτον εδώ τον κόσμο, εκτός και αν επιδοκιμάζουμε τον δυισμό και λέμε ότι το υποκείμενο της γνώσης είναι από τον άλλο κόσμο. Τώρα, αυτή η εγγενής επάρκεια της ανθρώπινης φύσης είναι η προϋπόθεση που μας κάνει ικανούς να αναλαμβάνουμε να κυβερνήσουμε την μοίρα μας και σ' αυτήν πρέπει να βασιζόμαστε: πρόκειται για μιαν επάρκεια (αν και όχι αλάθητη) για αλήθεια, πίστη σε αξίες και ελευθερία, για κάτι μοναδικό και καταπληκτικό να το βλέπουμε να αναδύεται μέσα από την ροή του γίνεσθαι, ενός γίνεσθαι το οποίο ουσιαστικά υπερβαίνει, από το οποίο όμως μπορεί να καταποθεί πάλι. Γι' αυτό η κατοχή του, όσο σίγουρη μπορούμε να την θεωρούμε, σημαίνει ότι ενέχει κάτι *άπειρο* που εξαρτάται από μας να το κρατήσουμε ρέον, ή να το χάσουμε». ¹¹⁰ Με τον τρόπο αυτό, ο Jonas υποστηρίζει ότι, εφόσον η σύγχρονη τεχνολογία θίγει σχεδόν κάθε διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, υλική, διανοητική, πνευματική, ¹¹¹ υπάρχει ένα καθήκον μεταφυσικής τάξεως, ένα «απόλυτο» καθήκον, το οποίο πρέπει να διατηρήσουμε ακέραιο, και συνακόλουθα να το διαφυλάξουμε με κάθε τρόπο από τις καταστροφικές συνέπειες των πράξεών μας. Πρόκειται για αυτό

¹⁰⁸ Ο.π.

¹⁰⁹ Jean-Marc Mouillie, «Μπορούμε να σκεφτούμε τη βιοηθική ως αντίσταση στους κανόνες;», ελλ. μτφρ. Μανουέλα Κατρινάκη, *Επιστήμη και Κοινωνία*, τόμ. 8, 2002, σσ. 45-61. Βλ. επίσης Anne Fagot-Largeault, «Normativité biologique et normativité sociale» στο *Les fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, Paris 1993, σσ. 191-225.

¹¹⁰ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σσ. 106-107.

¹¹¹ Hans Jonas, «Toward a Philosophy of Technology», σ. 34.

που ο ίδιος ονομάζει το «πυρηνικό φαινόμενο της ανθρωπότητάς μας», το οποίο αποτελεί κεκτημένο αγαθό, και πρέπει να προστατευθεί ακέραιο με κάθε τρόπο.¹¹²

¹¹² Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 108.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Θεμελίωση της ηθικής της ευθύνης

I. Οντολογική θεμελίωση της ηθικής της ευθύνης

Αυτό που αποπειράται μια ηθική της ευθύνης, θέτοντας τις βάσεις του αγαθού και τις αξίες στο είναι, είναι η γεφύρωση του χάσματος μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού βίου, η γεφύρωση του χάσματος ανάμεσα στο είναι και στο δέον,¹¹³ καθώς αφορμάται από τη σημερινή πραγματικότητα και όχι από μια κανονιστική αφαίρεση.¹¹⁴ Έτσι, το είναι μετατρέπεται σε δέον, όταν υπάρχει παρούσα μια θέληση ικανή να αφουγκρασθεί αυτήν την απαίτηση και να την μετατρέψει σε πράξη.¹¹⁵ Στο πλαίσιο αυτό, σύγχρονες ηθικές θεωρήσεις, τόσο στο πεδίο της εφαρμοσμένης ηθικής όσο και στο πεδίο της κανονιστικής ηθικής, εμπνέονται από την ευρύτερη προβληματική που εισάγει στην φιλοσοφική συζήτηση κυρίως ο Jonas ως ένας από τους βασικούς στοχαστές της πολιτικής οικολογίας, δεδομένου ότι η ηθική του είναι αδιαχώριστη από την πολιτική, και η οποία δίνει έμφαση στο ζήτημα των δικαιωμάτων, στο ζήτημα της ζωής, όχι με την έννοια της ευζωίας, αλλά με εκείνη της διαφύλαξης της ζωής, καθώς επίσης και στο ζήτημα της διαγενεακής ηθικής και της ευπάθειας.¹¹⁶

Για τον Jonas, η οντολογία των φυσικών επιστημών είναι ημιτελής. Στην γιονασιανή ηθική θεωρία είναι ιδιαίτερα σημαντική η αναγκαία σχέση, modo negativo, μεταξύ ευθύνης και δύναμης, η οποία είναι απόρροια της απειλής δυστυχίας που περιέχεται στο βακωνικό ιδεώδες της τεχνοεπιστημονικής προόδου.¹¹⁷ Ο Jonas λέει χαρακτηριστικά ότι «η ευθύνη γεννιέται άθελά μας μέσα από την έκταση της εξουσίας που ασκούμε κάθε μέρα στην υπηρεσία του κοντινού και τωρινού, αλλά χωρίς την πρόθεσή μας η επίδρασή της εκτείνεται στο μακρινό και μελλοντικό: η ευθύνη πρέπει να είναι αντίστοιχη του μεγέθους της εξουσίας και, όπως αυτή, περιλαμβάνει όλο το μέλλον του ανθρώπου πάνω στη γη».¹¹⁸ Ο Jonas κάνει λόγο για μια «οντολογία των ελάχιστων παραδοχών», στην οποία οι αξίες δεν έχουν καμία

¹¹³ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 215.

¹¹⁴ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σ. 77.

¹¹⁵ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 215.

¹¹⁶ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σσ. 78-79.

¹¹⁷ *Ο.π.*, σ. 84. Βλ. σχετικά Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, Payot & Rivages, Paris 1998, σ. 82.

¹¹⁸ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 148.

θέση: «...οι “αξίες” ως πηγή μιας δεοντολογίας δεν έχουν θέση μέσα σε αυτή την κοσμοαντίληψη. Αλλά είναι ακριβώς μια επιλεκτική, περιορισμένη οντολογία, όπως την απαιτεί ο ιδιαίτερος γνωστικός στόχος της [...] Οι φυσικές επιστήμες, δεσμευμένες με την επιταγή της οικονομίας του Όκκαμ, πρέπει να στηρίζονται στην οντολογία των ελάχιστων παραδοχών, που είναι το κλειδί της επιτυχίας τους».¹¹⁹ Οι καινοφανείς δυνάμεις της σύγχρονης τεχνολογίας έχουν έκταση και βάθος, σε τέτοιο βαθμό που ποτέ πριν το παρόν δεν κατείχε τόση εξουσία, η οποία επιπλέον ασκείται συνεχώς και αναγκαστικά, και, ως εκ τούτου, δεν έφερε ποτέ πριν μια τέτοια ευθύνη, στην οποία μπορεί κανείς να ανταποκριθεί μόνο με γνώση. Ο Jonas υποστηρίζει ότι η απαιτούμενη γνώση είναι διττή, αφενός αφορά τη γνώση των φυσικών αιτιών, αφετέρου τη γνώση των ανθρώπινων σκοπών. Ως εκ τούτου, η ηθική του Jonas, εντελώς τωρινή στις επιταγές της, χρειάζεται «την επιστημονικά προσανατολισμένη προβολή στο μέλλον των δυνατών αιτιωδών συνεπαγωγών της σημερινής μας δράσης»,¹²⁰ έτσι ώστε να είμαστε σε θέση να ασχοληθούμε με το μέλλον, αλλά όχι στα τυφλά.

Τι σημαίνει, ωστόσο, «οντολογική θεμελίωση» μιας ηθικής της ευθύνης; Ο Jonas το εξηγεί μέσα από δύο δηλώσεις με διαφορετική λογική θεώρηση και διαφορετική ισχύ αλήθειας: «πρέπει να τρώμε», «για την εξασφάλιση του φαγητού μας πρέπει να εργαζόμαστε». Η πρώτη δήλωση έχει μια οντολογική βάση, η οποία βρίσκεται στη συγκρότηση του είναι μας ως όντων που μεταβολίζουν. Η δεύτερη δήλωση έχει εξωτερικούς και μεταβλητού λόγους, την φύση και την κοινωνία. Επομένως, η οντολογική αναγκαιότητα της πρώτης δήλωσης είναι απόλυτη και δεν επιδέχεται καμία εξαίρεση, ενώ η δεύτερη επιδέχεται και άλλες εκδοχές, όπως ο πλούτος ή το εισόδημα χωρίς εργασία.¹²¹ Για τον Jonas, «μια οντολογική θεμελίωση είναι η αναδρομή σε μια ιδιότητα που είναι αδιαχώριστη από το είναι του πράγματος»¹²² και επομένως, υπάρχουν οντολογικά θεμελιωμένες καταστάσεις πραγμάτων και οντολογικά θεμελιωμένες δηλώσεις σχετικά με τις καταστάσεις πραγμάτων. Καθίσταται, έτσι, σαφές πως ο Jonas αναζητά μια άλλη σχέση

¹¹⁹ *Ο.π.*, σ. 147.

¹²⁰ *Ο.π.*, σ. 148.

¹²¹ *Ο.π.*

¹²² *Ο.π.*, σ. 150.

οντολογίας και ηθικής από αυτή που προτείνει η χαϊντεγκεριανή θεμελιώδης οντολογία, για την οποία είναι αδύνατο να συλλάβει κανείς το «εγώ πεινάω».¹²³

Το οντολογικό θεμέλιο πάνω στο οποίο ο Jonas χτίζει την φιλοσοφική του ανθρωπολογία για την «αναγκαία ελευθερία» είναι ο μεταβολισμός. Ο μεταβολισμός περιλαμβάνει σαφώς διαφορετικές ενέργειες για διαφορετικούς τύπους ζώντων οργανισμών, εντούτοις, σημαίνει γενικά ότι η ζωή αφορά την κατανάλωση και την ενσωμάτωση αυτού που καταναλώνεται στο σώμα. Τα ζωντανά πλάσματα κατευθύνονται πάντα από την ανάγκη, και πιο συγκεκριμένα, από την ανάγκη για κατανάλωση.¹²⁴ Ο Jonas, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, κάνει διάκριση ανάμεσα στα φυτά, στα ζώα και στα ανθρώπινα όντα.¹²⁵ Στα φυτά αναγνωρίζει μόνο την ικανότητα να παίρνουν θρεπτικές ουσίες και να αναπαράγονται, ενώ στα ζώα και στους ανθρώπους πολλές περισσότερες. Όσον αφορά την κατανόηση της ανθρωπότητας, η σκοπιμότητα του ανθρώπινου όντος έχει, για τον Jonas, ένα βιολογικό θεμέλιο, την πείνα. Έτσι, αν, όπως εξήγησε ο Heidegger, η ουσία του να είσαι άνθρωπος είναι η χρονικότητα, τότε ο Jonas απευθύνεται στην οντολογία του Heidegger με μια εξήγηση της βιωμένης εμπειρίας ως εμπειρίας που διαμεσολαβείται μέσω ενός σώματος με ξεχωριστές ικανότητες. Ασφαλώς και η επίγνωσή μας για τον εαυτό μας είναι πολύ πιο βαθιά από την πείνα, αλλά η οντολογία της ζωής του Jonas λαμβάνει υπόψιν τις ανθρώπινες ικανότητες στο βαθμό που ορισμένες από αυτές τις μοιράζεται και με άλλα έμβια όντα. Υπ' αυτό το πρίσμα, η θεμελιώδης οντολογία του Jonas είναι πιο πλήρης και ισχυρή όσον αφορά την εξήγηση της ζωής γενικά, αλλά και της ανθρώπινης ζωής ειδικότερα.¹²⁶

¹²³ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος», σ. 89, σημ. 28. Πρβλ. Hans Jonas, *Pour une éthique du future*, σ. 40. Όπως υποστηρίζει και η Corine Pelluchon δεν είναι τυχαίο ότι τόσο ο Jonas, όσο και ο Lévinas, αναπτύσσουν τις ηθικές τους θέσεις σε ευθεία αντιπαράθεση με τον Heidegger, βλ. Corine Pelluchon, «Toward a New Philosophical Anthropology: The Limits of Human Rights in Bioethics», *Perspectives on Political Science*, April 08, No 37/1, (2008), σ. 37.

¹²⁴ Hans Jonas, «The Burden and Blessing of Morality», *The Hasting Center Report*, Vol. 22, No. 1, 1992, σσ. 34-35.

¹²⁵ Βλ. Αριστοτέλης, *Περί ψυχής* 414b 2. Αξιοποιείται η έκδοση: Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Ι. Σ. Χριστοδούλου, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2000. Για τον Αριστοτέλη, η ψυχή διαθέτει δυνάμεις. Κοινή στα ζώα και στα φυτά είναι η «θρεπτική» δύναμη της ψυχής, και η αναπαραγωγική δυνατότητα, δηλαδή, η ικανότητά τους να γεννιούνται, να τρέφονται, να αναπτύσσονται και να αναπαράγονται. Τα ζώα διαθέτουν επιπλέον «κινητική» δύναμη, όπως και «αισθητική» δύναμη, δηλαδή, έχουν αντίληψη του περιβάλλοντος, καθώς επίσης και «ορεκτική» δύναμη, δηλαδή αναπτύσσουν «επιθυμία και θυμό και βούληση». Τέλος, η «διανοητική» δύναμη της ψυχής, χαρακτηρίζει μόνο το ανθρώπινο είδος.

¹²⁶ Joseph M. Farrell, «The Baby and the Bathwater: Hans Jonas's Recovery of Aristotelian Biological Concepts», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 45/3, 2014, σ. 189.

Καθίσταται, ωστόσο, δυνατό να θεμελιωθεί οντολογικά η έννοια της ευθύνης και να θεωρηθούν δίκαιες οι απαιτήσεις της; «Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα, όπου το ζητούμενο είναι τελικά εάν υπάρχει μια λογική γέφυρα μεταξύ του είναι και του οφείλιν και κατά συνέπεια μια αντικειμενική ηθική, θα παραμείνει ασφαλώς για πάντα αμφιλεγόμενη». ¹²⁷ Παρ' όλη την πολυπλοκότητα αυτής της διερώτησης, ο Jonas καθιστά σαφές ότι «Η ευθύνη έχει να κάνει λοιπόν κάθε φορά και πάντοτε με το είναι, και μάλιστα όχι μόνο ως κάτι παθητικό, ως εναλλασσόμενο αντικείμενο των πράξεών μου, αλλά και ως κάτι ενεργητικό, ως διαρκές υποκείμενο μιας κλήσης που μου επιβάλλει ένα καθήκον». ¹²⁸

Ο Jonas αποφαινεται ότι, «ο άνθρωπος είναι το μόνο γνωστό μας ον που μπορεί να έχει ευθύνη. Την έχει επειδή μπορεί να την έχει». ¹²⁹ Ως εκ τούτου, το δύνασθαι συνεπάγεται το οφείλιν, και η ηθική ικανότητα ανάληψης της ευθύνης στηρίζεται στην οντολογική ικανότητα του ανθρώπου να επιλέγει ελεύθερα μεταξύ εναλλακτικών δυνατοτήτων του πράττειν με βούληση και γνώση. Με τον τρόπο αυτό, η ευθύνη είναι συμπληρωματική στην ελευθερία, καθώς είμαι υπεύθυνος με την πράξη μου ως τέτοια, χωρίς να λαμβάνω υπόψιν μου το γεγονός αν κάποιος μου ζητήσει ποτέ ευθύνες. Ο Jonas κάνει από την αρχή ξεκάθαρη την πίστη του στη μεταφυσική για την θεμελίωση της ηθικής της ευθύνης. ¹³⁰ Όπως λέει χαρακτηριστικά, «η ευθύνη υπάρχει με ή χωρίς θεό και φυσικά ακόμη πιο πολύ με ή χωρίς επίγειο δικαστήριο. Και όμως δεν είναι μόνο μια ευθύνη για κάτι, αλλά και ευθύνη ενώπιον τίνος – μιας δεσμευτικής κρίνουσας αρχής, απέναντι στην οποία πρέπει να δίδουμε λόγο». ¹³¹ Κάνοντας λόγο για δεσμευτική κρίνουσα αρχή, ο Jonas αναφέρεται στην συνείδηση. Ωστόσο, επειδή δεν γνωρίζουμε από πού αντλεί η συνείδηση τα κριτήριά της και ποια πηγή αυθεντίας προσδίδει κύρος στις αποφάσεις της, προσπαθεί να συναγάγει από το «για τι» της συνείδησης και το «ενώπιον τίνος».

¹²⁷ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 148.

¹²⁸ *Ο.π.*, σ. 153.

¹²⁹ *Ο.π.*, σ. 151.

¹³⁰ «Το τι πρέπει να αποφύγουμε πάση θυσία το ορίζει εκείνο που πρέπει πάση θυσία να κρατήσουμε, κι αυτό με τη σειρά του το ορίζει η «εικόνα του ανθρώπου» που φυλάμε μέσα μας. Προηγουμένως, αυτή η εικόνα είχε για ναό της τις διδασκαλίες των εξ αποκαλύψεως θρησκειών. Σήμερα, ωστόσο, που αυτές εξέλιπταν, η κοσμική λογική είναι εκείνη που πρέπει να εδραιώσει και να διαμορφώσει την έννοια άνθρωπος πάνω σε ένα –για να μην πούμε αδιάσειστο– τουλάχιστον πειστικό δόγμα της ύπαρξης εν γένει: η μεταφυσική πρέπει να υποστυλώσει την ηθική», (Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 26).

¹³¹ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 151.

Εκείνο για το οποίο είμαστε υπεύθυνοι είναι σαφώς οι συνέπειες των πράξεών μας στον βαθμό που θίγουν ένα είναι. Με άλλα λόγια, το πραγματικό αντικείμενο της ευθύνης μου είναι το ίδιο το είναι που θίγεται από εμένα. Ηθικό νόημα όμως μπορεί να αποδοθεί μόνο σε κάτι το οποίο αξίζει καθαυτό: «αν λοιπόν υπάρχει η -και πάλι *οντολογική*- προϋπόθεση ότι οποιαδήποτε όντα είναι φορείς μιας αξίας, τότε το είναι τους είναι και φορείς μιας αξίωσης απέναντί μου».¹³² Είναι χαρακτηριστικό πως για τον Jonas η αντίληψη ενός είναι ως φορέα αξίας γίνεται συγκεκριμένη απέναντι σε εμένα ως πρακτικό υποκείμενο, όταν από τη μία μεριά το είναι αυτό είναι τρωτό, όπως είναι κάθε ον στην ευάλωτη και πρόσκαιρη ύπαρξή του, και από την άλλη μεριά ως κάτι που εμπίπτει στην περιοχή των πράξεών μου και βρίσκεται εκτεθειμένο στην εξουσία μου. Υπ' αυτό το πρίσμα, «το είναι αυτού ή εκείνου είναι εκείνο για το οποίο αναλαμβάνει κανείς την ευθύνη με τη μεμονωμένη πράξη του· το είναι του όλου στην ακεραιότητά του είναι η αρχή *ενώπιον της οποίας* φέρουμε την ευθύνη με την πράξη μας. Αλλά η ίδια η πράξη προϋποθέτει ελευθερία».¹³³ Με τον τρόπο αυτό, ο Jonas θεωρεί πως μεταξύ των δύο οντολογικών πόλων, από τη μία της ανθρώπινης ελευθερίας και από την άλλη της αξίας του είναι, ίσταται η ευθύνη ως ηθική διαμεσολάβηση, ως το συμπληρωματικό τους στοιχείο και η κοινή τους συνάρτηση, από την οποία εκπορεύεται η ουσία της ευθύνης.

Αναφέραμε προηγουμένως πως η ευθύνη πρέπει να είναι ανάλογη με το μέγεθος της εξουσίας που ασκούμε, αντίστοιχα και το εύρος της, δηλαδή, όλα όσα περιλαμβάνει. Ο Jonas θεωρεί πως η ευθύνη είναι συνάρτηση της εξουσίας μας και ανάλογη προς αυτή, καθώς για τον ίδιο «το μέγεθος της εξουσίας μας καθορίζει την έκταση στην οποία μπορούμε να θίξουμε την πραγματικότητα και όντως το κάνουμε με τις πράξεις μας. Κατά συνέπεια, η ευθύνη μεγαλώνει μαζί με την εξουσία».¹³⁴ Για τον ίδιο μάλιστα η επέκταση της εξουσίας σημαίνει επίσης την επέκταση των επιδράσεών της στο μέλλον. Από αυτό προκύπτει ότι την αυξημένη ευθύνη μπορούμε τελικά να την αναλάβουμε μόνο σε περίπτωση που μπορεί να αυξηθεί με ανάλογο τρόπο και η πρόβλεψή μας για τις συνέπειές της. Ωστόσο, και ο ίδιος γνωρίζει πως είναι δύσκολο να προβλέψουμε τις συνέπειες όλων των τεχνολογικών επιτευγμάτων και δη όλων μαζί συνδυαστικά. Ενώ μέχρι πρότινος ήμασταν σε θέση να κάνουμε εικασίας ακόμη και να στοιχηματίζουμε γύρω από το άγνωστο, αυτό έχει αλλάξει

¹³² *Ο.π.*, σ. 152.

¹³³ *Ο.π.*, σ. 153.

¹³⁴ *Ο.π.*, σ. 154.

αποφασιστικά διότι η σύγχρονη τεχνολογία ξεπερνά χωρίς σύγκριση, τόσο ποιοτικά όσο και ποσοτικά, όλα όσα μπορούσε να κάνει ο άνθρωπος με την φύση και τον εαυτό του, καθώς η εξουσία που ασκούσε πάνω τους ήταν περιορισμένη, όπως επίσης και η έκτασή της. Με τα λόγια του ίδιου, «σήμερα η εξουσία και *το περίσσευμά* της πέρα από κάθε ασφαλή προκαταβολική γνώση των συνεπειών έχουν λάβει τέτοιες διαστάσεις, που ήδη η καθημερινή άσκηση των δεξιοτήτων μας, στην οποία συνίσταται η ρουτίνα του σύγχρονου πολιτισμού και από την οποία ζούμε όλοι, γίνεται ηθικό πρόβλημα».¹³⁵

Τα δύο προκαταρκτικά καθήκοντα στην ηθική της ευθύνης, η μεγιστοποίηση της γνώσης για τις συνέπειες των πράξεών μας, και η γνώση του επιτρεπτού και του μη επιτρεπτού, εμπίπτουν, σύμφωνα με τον Jonas, στο οντολογικό πρόβλημα γύρω από τη διδασκαλία για τον άνθρωπο και για το καλό του ανθρώπου, την γνώση για τα οποία μπορούμε να αντλήσουμε από την «ουσία» της οντότητας άνθρωπος. Έτσι ο Jonas αντλεί στοιχεία από δύο πηγές: την ιστορία και την μεταφυσική. Η ιστορία, σύμφωνα τον Jonas, μπορεί να μας διδάξει τι μπορεί να είναι ο άνθρωπος, το εύρος, δηλαδή, των δυνατοτήτων του με όλα τα διατηρητέα, αλλά και τα ευάλωτα σημεία του. Αυτό διότι, «στην ιστορία του *«ο άνθρωπος»* έδειξε κίολας τον εαυτό του -τις ανώτερες και τις κατώτερες στιγμές του, το μεγαλείο του και την αθλιότητά του, τα υπέροχα έργα του και την γελοιότητά του- και σε όλα τα ουτοπιστικά όνειρα για έναν «πραγματικό» και «αληθινό» άνθρωπο ο οποίος πρέπει να αναμένεται ή να δημιουργηθεί στο μέλλον, αφού δημιουργήσουμε τις συνθήκες που θα επιτρέψουν την ανάδυσή του, ακόμη και με τη βία -στα πολιτικά-ανθρωπολογικά εσχατολογικά όνειρα, τα οποία μόνο στη δυστυχία μπορούν να μας οδηγήσουν- πρέπει να αντιτεινουμε ότι «ο άνθρωπος» ήταν πάντοτε παρών με όλη την κλίμακα των αποφευκτέων και των υπέρβλητων έργων του. Από αυτά μαθαίνουμε τι αξίζει τον κόπο στην περίπτωση του ανθρώπου: ότι ο κόπος γι' αυτόν δεν θα πάει χαμένος και η ουσία μας αξίζει να έχει ένα μέλλον – υπό την έννοια των ανανεωνόμενων ευκαιριών για τη *δυνατότητά* του να πράξει το καλό».¹³⁶

Από την άλλη μεριά, για τη βάση του αληθινού ανθρώπου και του δέοντος του ανθρώπου ο Jonas καταφεύγει στη μεταφυσική, στη μη φαινομενολογική, αλλά οντολογική γνώση για την ουσία του ανθρώπου. Η μεταφυσική μπορεί, σύμφωνα τον

¹³⁵ Ο.π., σσ. 154-155.

¹³⁶ Ο.π., σσ. 157-158.

Jonas, να μας απαντήσει και στο γιατί ο άνθρωπος πρέπει γενικά να είναι, αλλά επίσης και στο πώς πρέπει να είναι. Θεωρεί αφενός πως δεν πρέπει να επιτρέψουμε τη φυσική αυτοκτονία του ανθρώπινου είδους, αφετέρου πως πρέπει να του εξασφαλίσουμε μια ορισμένη ποιότητα ζωής, δηλαδή, να μην επιτρέψουμε ούτε την ψυχική ερήμωση αυτής της ύπαρξης.¹³⁷ Η θεμελίωση της ηθικής της ευθύνης αρχίζει από την πρόταση ότι ο άνθρωπος είναι το μοναδικό γνωστό σε εμάς ον που μπορεί να έχει ευθύνη. Για τον Jonas, αυτό το «δύνασθαι» αποτελεί κάτι περισσότερο από μια εμπειρική διαπίστωση, είναι, με άλλα λόγια, «ένα διακριτικό και αποφασιστικής σημασίας γνώρισμα της ουσίας του ανθρώπου στον οντολογικό του εξοπλισμό».¹³⁸ Ωστόσο, και η ευθύνη, εκτός από τα τυχαία αντικείμενά της, έχει πάντοτε σύμφωνα με τον ίδιο ως οντολογικό αντικείμενο και τον ίδιο τον εαυτό της. Επομένως, πρέπει να έχει ως αίτημα και μέλημά της τη διατήρηση της εκπροσώπησής της μέσα στον κόσμο.¹³⁹ Όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά, «γι' αυτό τον λόγο η ευθύνη της ικανότητας ευθύνης του ανθρώπου για τον εαυτό του και η επιβίωσή της στον κόσμο περικλείει, εκτός από το απλό είναι των μελλοντικών ανθρώπων, και το ούτως είναι τους, έτσι ώστε η κατάσταση αυτού του είναι να μην κάνει την ικανότητα ευθύνης (που συνδέεται με την ελευθερία του υποκειμένου) να γίνει αγνώριστη για τον εαυτό της».¹⁴⁰ Ο Jonas με τον τρόπο αυτό προσπαθεί να εξαγάγει μια θέση για την ύπαρξη από την τυπική ουσία, δηλαδή, από την ύπαρξη ενός καθήκοντος ευθύνης για την διατήρηση της ικανότητας ευθύνης γενικά, όπου η τελευταία αποτελεί το αρχικό εμπειρικό δεδομένο. Το επιχείρημα αυτό δεν μπορεί κατά τον Jonas να είναι κενό, ούτε ασφαλώς να υποπέσει στον λογικό φαύλο κύκλο της περίφημης «οντολογικής απόδειξης», ακριβώς διότι δεν ξεκινά από την ουσία προκειμένου να καταλήξει στη δεδομένη ύπαρξη. Επομένως, δεν είναι ούτε απόδειξη, καθόσον συνδέεται με τις αναπόδεικτες προϋποθέσεις ότι η ικανότητα ευθύνης ως τέτοια είναι αγαθό, δηλαδή, ότι η παρουσία της είναι ανώτερη από την απουσία της, και επιπλέον, ότι υπάρχουν «αξίες καθ' αυτές» στο είναι, δηλαδή, ότι το είναι εμπεριέχει αντικειμενικά μια αξία.¹⁴¹

Οι δύο απειλές, της φυσικής εξόντωσης και του υπαρξιακού μαρασμού, εμπεριέχονται κατά τον Jonas στην σύγχρονη μεγάλη τεχνική, η μία με το κατευθείαν

¹³⁷ *Ο.π.*, σ. 158.

¹³⁸ *Ο.π.*, σ. 159.

¹³⁹ *Ο.π.*, σ. 160.

¹⁴⁰ *Ο.π.*

¹⁴¹ *Ο.π.*, σ. 161.

αρνητικό της δυναμικό καταστροφής, και η άλλη με το θετικό της δυναμικό χειραγώγησης, το οποίο τείνει, σύμφωνα με τον Jonas, να οδηγήσει σε ηθική ανικανότητα και κηδεμόνευση, κυρίως εξαιτίας της αυτοματοποίησης όλης της εργασίας, τον ψυχολογικό και βιολογικό έλεγχο της συμπεριφοράς, με μορφές ολοκληρωτικής κυριαρχίας, αν όχι και με γενετικό αναπροσδιορισμό της φύσης μας.¹⁴² Στο πλαίσιο αυτό, η καταστροφή του περιβάλλοντος μέσω της τεχνικής, η οποία κατά βάση υπηρετεί τον άνθρωπο, από φυσική-σωματική απειλή γίνεται υπαρξιακή, στην περίπτωση που μια παγκόσμια κατάσταση ανάγκης θα επιτρέπει μόνο την κενή ευθύνης προσταγή της απλής επιβίωσης.¹⁴³

Ωστόσο, ποια είναι η σχέση αυτού με την ουσία της φύσης; Ο Jonas θεωρεί πως η φύση αφού εγκολπώνεται σκοπούς ή η ίδια έχει σκοπούς, θέτει επίσης και αξίες. Αυτό διότι η επιδίωξη κάθε επιδιωκόμενου σκοπού γίνεται αγαθό και η ματαίωσή του κακό. Από αυτήν ακριβώς τη διάκριση εκπορεύεται η δυνατότητα σε κάτι να αποδίδεται αξία. Στο πλαίσιο αυτό, της προαποφασισμένης στοχοθεσίας όπου μετράει η αποτυχία ή η επιτυχία του επιδιωκόμενου σκοπού, καθίσταται αδύνατη η κρίση για το αν ο ίδιος ο σκοπός είναι αγαθός ή όχι. Έτσι, καμία υποχρέωση δεν μπορεί να προκύψει από αυτό. Συνεπώς, οι σκοποί αυτοί δεν μπορούν να μετρηθούν με την αξία τους, παρά μόνο με την δύναμη του κινήτρου τους και την ηδονή που προσφέρει η ματαίωση ή η επιτυχία τους.¹⁴⁴ Ο έμφυτος στόχος όμως φροντίζει τα του εαυτού του και δεν χρειάζεται καν ένα δέον, ούτε μπορεί να θεμελιωθεί εντός του.¹⁴⁵ Η σκοπιμότητα είναι για τον φιλόσοφο αγαθό καθαυτό. Θεωρεί πως η ικανότητα και μόνο να θέτουμε σκοπούς είναι ένα αγαθό καθαυτό, το οποίο είναι μάλιστα απείρως ανώτερο από την α-σκοπία του είναι. Αντιπαραβάλλοντας την πρόταση αυτή με το δόγμα του νιρβάνα, ο Jonas καταλήγει στο συμπέρασμα ότι και αν ακόμη αρνηθούμε την αξία της σκοποθεσίας και καταφάσκουμε την αξία της απελευθέρωσης από σκοπούς, κάνουμε αυτήν ακριβώς την ίδια σκοπό μας. Με τα λόγια του ίδιου, «εκείνος που δεν υιοθετεί το παράδοξο ενός σκοπού που αρνείται τον σκοπό, πρέπει να συμφωνήσει με την πρόταση ότι ο σκοπός σαν σκοπός αποτελεί διαπίστευση του

¹⁴² *Ο.π.*, σ. 163.

¹⁴³ *Ο.π.*

¹⁴⁴ Χανς Γιώνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 216.

¹⁴⁵ *Ο.π.*, σ. 217.

εαυτού του μέσα στο είναι και πρέπει αυτό να το προβάλλει σαν οντολογικό *αζίωμα*». ¹⁴⁶

Υπάρχει, σύμφωνα με τον Jonas, μέσα σε κάθε σκοπό μια θεμελιώδης αυτοβεβαίωση του είναι που το θέτει με απόλυτο τρόπο ως καλύτερο από το μη είναι. Μάλιστα, ακόμη και η άρνηση του είναι, προδίδει ένα ενδιαφέρον και κάποιο σκοπό. Το γεγονός ότι το είναι δεν υπάρχει αδιάφορο προς τον εαυτό του, κάνει την διαφορά του από το μη είναι, την βασικότερη αξία όλων των αξιών γενικά. Συνάγεται, λοιπόν, ότι από την παρουσία του σκοπού εντός του είναι, το είναι ενδιαφέρεται για κάτι, δηλαδή για τον εαυτό του. Η επόμενη αξία προέρχεται από την βασική αξία του είναι-για-το-είναι και διευρύνει την διαφορά του από το μηδέν. Πρόκειται για τη μεγιστοποίηση της σκοπιμότητας, η οποία συνεχώς αυξάνεται και διευρύνεται, και μαζί με αυτήν και η πιθανότητα ενός αγαθού ή ενός κακού. Στους κόλπους του σκοπού είναι που επιβεβαιώνεται και δικαιώνεται η ύπαρξη, και καθίσταται εαυτήν αντάξια των προσπαθειών της. ¹⁴⁷ Υπ' αυτή την έννοια, «το είναι έγινε μια αποστολή, αντί να είναι απλώς μια δεδομένη κατάσταση, έγινε μια δυνατότητα που πρέπει να πραγματοποιείται συνεχώς εκ νέου, σε διαμάχη με το πάντοτε παρόν αντίθετό του, το μη είναι, το οποίο τελικά και αναπόδραστα θα καταβροχθίσει το είναι». ¹⁴⁸

Η θεωρία του οργανισμού, την οποία είδαμε ανωτέρω, εντείνει, σύμφωνα τον Jonas, την εμφιατική αυτοκατάφαση του είναι: «η βασική αφετηρία είναι ότι η ζωή λέει «ναι!» στον εαυτό της. Εμμένοντας στον εαυτό της δηλώνει ότι αυτοεκτιμάται. Αλλά εμμένει κανείς μόνο σε κάτι που μπορεί να του αφαιρεθεί. Από τον οργανισμό, που έχει το είναι μόνον εν είδει δανείου, μπορεί να αφαιρεθεί και όντως του αφαιρείται, αν δεν οικειώνεται αυτό το είναι κάθε στιγμή. Ο συνεχής μεταβολισμός είναι μια τέτοια ανανεωνόμενη οικείωση, που επιβεβαιώνει διαρκώς την αξία του είναι για να μην πισωγυρίσει στο τίποτε». ¹⁴⁹ Υπ' αυτό το πρίσμα, «η ζωή είναι η κατηγορηματική αντιπαράθεση του είναι και του μη είναι. Γιατί, μαζί με την αναγκαιότητα του μεταβολισμού, της δόθηκε καταγωγικά η α-πορία εκείνη η οποία ενδέχεται να μην μπορέσει να πληρωθεί, αφού εμπεριέχει δυνάμει το μη είναι σαν μια πανταχού παρούσα αντίθεση – σαν απειλή». ¹⁵⁰ Έτσι, η ζωή, μαζί με τον συμφυή

¹⁴⁶ *Ο.π.*, σ. 218.

¹⁴⁷ *Ο.π.*, σσ. 219-220.

¹⁴⁸ Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 102.

¹⁴⁹ *Ο.π.*, σ. 103.

¹⁵⁰ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 222.

κίνδυνο του μη είναι, λέει «ναι» στη ζωή.¹⁵¹ Επεκτείνοντας τον συλλογισμό αυτό, καταλήγει στο συμπέρασμα πως οι οργανισμοί είναι ο τρόπος με τον οποίο το οικουμενικό είναι λέει «ναι» στον εαυτό του.¹⁵² «Ο Jonas διαμεσολαβεί το είναι και το δέον, θεμελιώνοντας την αξία στο είναι, επιχειρηματολογώντας ότι η ίδια η ζωή εκφράζει την εμφατική αυτοκατάφαση του είναι. [...] Η ζωή συνιστά την ρητή σύγκρουση του είναι με το μη είναι, ως εκ τούτου υπάρχει μια ηθική υποχρέωση για την διασφάλιση της ζωής και της μελλοντικής ανθρωπότητας. Σύμφωνα με τον Jonas ο άνθρωπος πρέπει να ενσωματώσει την αυτοκατάφαση της ζωής στην βούληση που επωμίζεται το καθήκον για την διατήρησή της. Με άλλα λόγια η ανθρωπότητα υποχρεούται να υπάρχει».¹⁵³

II. Η θεωρία της ευθύνης

Σύμφωνα με τον Jonas, υπάρχουν αναγκαίες συνθήκες προκειμένου να υπάρξει η ευθύνη: η πρώτη αναγκαία συνθήκη της ευθύνης είναι η αιτιώδης δύναμη, δηλαδή, ότι η πράξη μας ασκεί κάποια επίδραση στον κόσμο, η δεύτερη, ότι η πράξη αυτή βρίσκεται υπό τον έλεγχο του πράττοντος, και η τρίτη, ότι μπορεί ως ένα βαθμό να προβλέψει τις συνέπειες αυτής της πράξης.¹⁵⁴ Αυτές είναι για τον φιλόσοφο οι αναγκαίες συνθήκες της ευθύνης, αλλά νοούνται από τον ίδιο με δύο πολύ διαφορετικές έννοιες. Από τη μία, έχουμε να κάνουμε με την ευθύνη του ανθρώπου που είναι υπόλογος «για» τις πράξεις του, και από την άλλη έχουμε την ευθύνη «για» ιδιαίτερα αντικείμενα, η οποία μάλιστα δεσμεύει τον πράττοντα «για» ιδιαίτερες πράξεις που τα αφορούν. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για τον διαχωρισμό της τυπικής από την ουσιαστική ευθύνη. Η πρώτη αφορά την αιτιακή απόδοση πράξεων που έγιναν, ενώ η δεύτερη εκπορεύεται από το καθήκον της ισχύος.¹⁵⁵

Η τυπική ευθύνη έχει κυρίως νομική και όχι ηθική σημασία, καθόσον πρόκειται για την ευθύνη κάποιου ο οποίος θεωρείται υπεύθυνος για τις συνέπειες των πράξεών του και ο οποίος πρέπει να λογοδοτήσει γι' αυτές. Ακόμη κι αν δεν

¹⁵¹ Ο.π.

¹⁵² Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 104.

¹⁵³ Θεοφάνης Τάσης, «Εισαγωγή», Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης. Αναζητώντας μια ηθική για τον τεχνολογικό πολιτισμό*, εισ. Θ. Τάσης, ελλ. μτφρ. Ν. Σαμοθράκη, Θ. Στουφής, Αρμός, Αθήνα 2008, σ. 21.

¹⁵⁴ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 245.

¹⁵⁵ Ο.π.

υπήρξε κακή πράξη, ή τα αποτελέσματα της πράξης αυτής δεν ήταν σκόπιμα ή δεν μπορούσαν να προβλεφθούν, σε κάθε περίπτωση, η βλάβη που προκλήθηκε πρέπει να αποκατασταθεί. Αυτό διότι είναι και μόνο αρκετό το γεγονός ότι εγώ υπήρξα η ενεργός αιτία αυτού που συνέβη. Εδώ πάλι έχουμε να κάνουμε με την στενή σύνδεση αποτελέσματος και πράξης, έτσι ώστε η απόδοση να είναι ξεκάθαρη και το αποτέλεσμα σαφές.¹⁵⁶ Η ιδέα της νόμιμης αποζημίωσης, παρατηρεί ο Jonas, συνυφάνθηκε από νωρίς με την ιδέα της τιμωρίας, η οποία έχει ηθικό νόημα και χαρακτηρίζει την αιτιακή πράξη σαν ηθικά επιλήψιμη πράξη. Στην περίπτωση εγκλήματος, λέει ο Jonas, τιμωρείται μάλλον η ίδια η πράξη παρά οι συνέπειες της, και το μέτρο εξιλέωσης ορίζεται από την ίδια την πράξη.¹⁵⁷ Ως εκ τούτου, πρέπει η ίδια η πράξη να ερευνηθεί, αν, δηλαδή, υπήρξε η ίδια εγκληματική καθεαυτή. Ακόμη και στην περίπτωση που μια συνωμοσία για εγκληματική πράξη ματαιωθεί ή αποκαλυφθεί εγκαίρως, είναι έγκλημα και τιμωρείται. Στην συγκεκριμένη περίπτωση, ο δράστης καλείται να λογοδοτήσει, αλλά η τιμωρία του δεν χρησιμεύει σαν αποζημίωση για την βλάβη που προξένησε, αλλά μάλλον σαν αποκατάσταση της διαταραχθείσας ηθικής τάξης. Στο σημείο αυτό, ο Jonas αναφέρεται στην ποιότητα και όχι στην αιτιότητα της πράξης. Ωστόσο, ακόμη και η δύναμη ενέργεια αποτελεί όρο “εκ των ων ουκ άνευ”, καθότι είναι κανείς υπόλογος για τις πράξεις οι οποίες έχουν συντελεστεί εντός του κόσμου ή έχουν ξεκινήσει από αυτόν, αλλά και πάλι αληθεύει η πρόταση ότι μια ολοκληρωμένη πράξη έχει μεγαλύτερο βάρος από εκείνη που δεν ολοκληρώθηκε.¹⁵⁸

Η διάκριση αυτή που υποδεικνύει ο Jonas, μεταξύ νομικής και ηθικής ευθύνης, καθρεφτίζεται για τον ίδιο στην διάκριση μεταξύ αστικού και ποινικού νόμου, διότι ο νόμος καθώς εξελισσόταν διαχωρίστηκε από τις αρχικά ανάμικτες έννοιες της αποζημίωσης λόγω νομίμου υπευθυνότητας, και της τιμωρίας λόγω ενοχής, αναγνωρίζοντας έτσι τις αποκλίσεις. Κοινή αντίληψη και των δύο παραμένει, ωστόσο, ότι η «ευθύνη» αναφέρεται σε πράξεις που έχουν συντελεστεί, και ότι παίρνει υπόσταση όταν καταλογισθεί στον πράττοντα έξωθεν η ευθύνη. Στο πλαίσιο αυτό, το συναίσθημα του μπορεί να συνοδεύει τον πράττοντα και με το οποίο αποδέχεται εξωτερικά την ευθύνη έχει αναδρομική σημασία, το ίδιο συμβαίνει και με

¹⁵⁶ *Ο.π.*, σ. 246.

¹⁵⁷ *Ο.π.*, σ. 247.

¹⁵⁸ *Ο.π.*, σ. 248.

το αναδρομικό «δέον» που του επιβάλλει να λογοδοτήσει για την πράξη του.¹⁵⁹ Υπ' αυτό το πρίσμα, «η επιβεβαίωση της τυπικής ευθύνης δεν αρκεί ως αρχή της ευθύνης και δεν μπορεί λόγω της τυπικότητάς της να προσφέρει το αποτελεσματικό (συναισθηματικό) στοιχείο σε μια ηθική θεωρία – την οποία ενδιαφέρει από την αρχή μέχρι το τέλος να παρουσιάσει, να καταξιώσει και να κινήσει θετικούς σκοπούς για το ανθρώπινο καλό. Όταν εμπνεόμαστε από τέτοιους σκοπούς, όταν το αγαθό επιδρά στο συναίσθημα, μπορεί να ξεσηκωθεί μια χαρά για την ανάληψη της ευθύνης' χωρίς αυτήν, χωρίς δηλαδή υποχρεωτικές αξίες, το δείλιασμα μπροστά στις ευθύνες μπορεί ίσως να το μετανιώνουμε (μια και η προφύλαξη μπορεί να αποτελεί κακή επιλογή με κριτήρια καθαρά ηδονιστικά), αλλά δεν το καταδικάζουμε».¹⁶⁰

Ο Jonas για την θεμελίωση της ηθικής της ευθύνης στρέφεται σε μία απολύτως διαφορετική έννοια της ευθύνης, αναζητώντας την ουσιαστική έννοια της ευθύνης, η οποία δεν λογοδοτεί εκ των υστέρων για ό,τι έγινε, αλλά ορίζει εκ των προτέρων τι πρόκειται να γίνει. Επί παραδείγματι, η ευθύνη για το καλό των άλλων μας υποχρεώνει να πράττουμε με τρόπο που μπορεί να μην είχαμε καν σκεφτεί, διότι αναφέρεται σε κάτι που βρίσκεται εκτός μου, αλλά εμπίπτει στο πεδίο της ισχύος μου, από την οποία είτε εξαρτάται, είτε απειλείται.¹⁶¹ Από αυτό ο Jonas καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «το εξαρτώμενο έχει εγγενές δικαίωμα να με υποχρεώνει' η ισχύς μου, ως αιτία, είναι υπόχρεη απέναντι στο αντικείμενο-αιτιατό στο οποίο εφαρμόζεται, και μάλιστα υπόχρεη με την διπλή έννοια, αφενός ως αντικειμενικά υπεύθυνη απέναντι σε αυτό που της εμπιστεύθηκαν και, αφετέρου, συναισθηματικά υπόχρεη βάσει του συναίσθηματος που την συνοδεύει, δηλαδή του «αισθήματος ευθύνης». [...] Πρώτο έρχεται το «πρέπει να είμαι» του αντικειμένου, δεύτερο το «πρέπει να κάνω» του υποκειμένου το οποίο, εξαιτίας της ισχύος του, καλείται να μεριμνήσει για το αντικείμενο».¹⁶² Για τον Jonas, η απαίτηση του αντικειμένου μέσα στην υπαρκτική του ανασφάλεια, και η συνείδηση της ισχύος του υποκειμένου μέσα στην ενοχική της αιτιακότητα, ενώνονται στο θετικό αίσθημα ευθύνης ενός εαυτού

¹⁵⁹ Ο.π.

¹⁶⁰ Ο.π., σσ. 249-250.

¹⁶¹ Ο.π.

¹⁶² Ο.π., σ. 251. «Η αντίληψη ενός είναι ως φορέα αξίας γίνεται συγκεκριμένη απέναντι σε μένα ως πρακτικό υποκείμενο, όταν (α) αυτό το είναι είναι τρωτό, όπως είναι πάντοτε το έμβιο ον στην ευάλωτη και πρόσκαιρη ύπαρξή του, και (β) ως τέτοιο εμπίπτει στην περιοχή των πράξεών μου, είναι εκτεθειμένο στην εξουσία μου – είτε τυχαία είτε με δική μου επιλογή, άρα και πιο δεσμευτικά. [...] Εκτεθειμένο στην εξουσία μου, μου έχει παραδοθεί για φύλαξη» (Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, σ. 153).

που καταχράται αναγκαστικά το είναι των πραγμάτων. Λέει μάλιστα χαρακτηριστικά πως εάν σε αυτό προστεθεί και η αγάπη, τότε την ευθύνη, εκτός από το καθήκον, εμπνέει και η αφοσίωση του προσώπου στην μοίρα του αγαπημένου άλλου που αξίζει και πρέπει να υπάρχει.¹⁶³ Η ευθύνη για το μέλλον, σαν βασικό γνώρισμα της ηθικής που έχουμε σήμερα ανάγκη, μπορεί, σύμφωνα με τον Jonas, να βασιστεί μόνο σε αυτό το είδος «υπευθυνότητας» και «αισθήματος ευθύνης», που μας δεσμεύει και μας καθιστά υπεύθυνους ακόμη και για τις πιο ανεύθυνες πράξεις μας, ενώ αρνείται εμφατικά την φορμαλιστική έννοια ότι ανεύθυνος είναι αυτός που στερείται την ικανότητα ευθύνης και, κατά συνέπεια, είναι ο μη υπόλογος για τις πράξεις του.¹⁶⁴

III. Γονεϊκή και πολιτική ευθύνη

Το αφετηριακό αξίωμα στην ηθική της ευθύνης του Jonas, δηλαδή, η ηθική υποχρέωση για τη διαφύλαξη της ανθρωπότητας στο παρόν και στο μέλλον, υιοθετεί τα πρότυπα της γονεϊκής και της πολιτικής ευθύνης.¹⁶⁵ Τα πρότυπα αυτά χαρακτηρίζονται από τα εξής γνωρίσματα: την ανάληψη βαρών, η ύπαρξη των οποίων γεννά υποχρεώσεις, και από το γεγονός ότι μια θνητή οντότητα καλεί για την επιβίωση και την ανάπτυξή της, το άμεσο αίτημα φροντίδας από κάποιον που έχει γίνει υπεύθυνος από το ίδιο αυτό κάλεσμα.¹⁶⁶

Ο Jonas θεωρεί ότι η ανθρώπινη ύπαρξη, με τον επισφαλή, τρωτό και ανακλητό χαρακτήρα της, με την παράδοξη και εφήμερη τροπικότητα κάθε ζωής, καθίσταται ένα ιδιάζον αντικείμενο μέριμνας, το οποίο μοιράζεται με το πράττον υποκείμενο το «ανθρώπειον», το οποίο της δίνει το δικαίωμα να απαιτεί κάτι από αυτό.¹⁶⁷ Ο Jonas δέχεται πως κάθε τι ζωντανό αποτελεί αυτοσκοπό, που δεν

¹⁶³ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 251.

¹⁶⁴ *Ο.π.*, σ. 252.

¹⁶⁵ *Ο.π.*, σ. 263.

¹⁶⁶ *Ο.π.*, σ. 279. Το υπόδειγμα του Jonas είναι το νεογέννητο στο οποίο και θεμελιώνεται η αρχή της ευθύνης. Αυτό αναμφίβολα αποτελεί ένα σημείο σύγκλησης με τον φιλοσοφικό-πολιτικό στοχασμό της Arendt, η οποία προσδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στην σημασία της γεννητικότητας (natality), πάνω στην οποία θεμελιώνεται οντολογικά η ικανότητα της πράξης και η οποία αποτελεί την κύρια κατηγορία του πολιτικού, (πρβλ. Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ελλ. μτφρ. Στ. Ροζάνη- Γ. Λυκιαρδοπούλου, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 335).

¹⁶⁷ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 265. Ένα άλλο σημαντικό σημείο σύγκλησης με τον φιλοσοφικό στοχασμό της Hannah Arendt είναι η έμφαση του Jonas στην ευθραυστότητα ή ευτρωσία την οποία συναντάμε και στην Arendt, (βλ. Hans Jonas, «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», *Social Research*, 44/1 (1977), σσ. 25-43). Όπως επισημαίνει και ο Pommier, ο Jonas και η Arendt μοιράζονται την κοινή ανησυχία σχετικά με τον κίνδυνο

χρειάζεται καμία περαιτέρω δικαιολόγηση. Ο άνθρωπος δεν πλεονεκτεί έναντι των άλλων έμβιων όντων, πέρα από το γεγονός ότι ο ίδιος είναι αυτός που μπορεί να έχει ευθύνη και για εκείνα, δηλαδή, που μπορεί να διαφυλάξει τον αυτοσκοπό και εκείνων. Πέραν αυτού όμως, «οι σκοποί που όσων μοιράζονται μαζί του την ανθρώπινη κατάσταση, είτε τους συμμερίζεται και ο ίδιος είτε απλώς τους αναγνωρίζει στους άλλους, και ο απώτερος αυτοσκοπός της ύπαρξής τους καθαυτήν μπορούν με ένα μοναδικό τρόπο να συμπεριληφθούν και στον δικό του σκοπό: η ευθύνη είναι πρώτα και κατεξοχήν του ανθρώπου για τον άνθρωπο και αυτή αποτελεί τον αρχέτυπο όλων των ευθυνών».¹⁶⁸ Για τον Jonas, η συγγένεια υποκειμένου-αντικειμένου στην σχέση ευθύνης συνεπάγεται, εκτός των άλλων, ότι η σχέση αυτή είναι αναστρέψιμη και περιλαμβάνει την πιθανότητα αμοιβαίας μετάθεσης. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι γενετικά η αμοιβαιότητα υπάρχει πάντα στον βαθμό που εγώ ως υπεύθυνος για κάποιον άλλο, ζώντας ανάμεσα σε ανθρώπους, αποτελώ επίσης και ευθύνη κάποιου άλλου. Ο άνθρωπος δεν είναι αυτάρκης, και αυτό μπορεί να γίνει εύκολα αντιληπτό εφόσον όλοι έχουμε βιώσει στην αρχή της ζωής μας την ευθύνη της γονεϊκής μέριμνας. Μέσω αυτού του παραδείγματος, ο Jonas προσπαθεί να αποδείξει την αναφορά της ευθύνης στα έμψυχα και στους απογόνου, καθώς όπως επισημαίνει ο ίδιος «μόνο ό,τι ζει, μέσα στην καταστατική του ένδεια και ευπάθεια, μπορεί να γίνει αντικείμενο ευθύνης».¹⁶⁹ Ο άνθρωπος, όπως επισημαίνει ο Jonas, διακρίνεται από το ότι μόνο αυτός μπορεί να είναι υπεύθυνος, και έτσι οφείλει να είναι υπεύθυνος και για άλλους του είδους του· με άλλα λόγια, ο άνθρωπος είναι στην πραγματικότητα με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο πάντοτε υπεύθυνος. Η ικανότητα αυτή και μόνο του ανθρώπου αποτελεί για τον φιλόσοφο επαρκή συνθήκη για την πραγμάτωση της ευθύνης. Για τον Jonas, «το να είσαι εκ των πραγμάτων υπεύθυνος για έναν άλλον, κατά κάποιον τρόπο, σε κάποια στιγμή (είτε το αναγνωρίζεις είτε όχι) αποτελεί ένα τόσο αχώριστο από την ανθρώπινη ύπαρξη ιδίωμα, όσο και η a priori ικανότητά σου γι' αυτή την ευθύνη -τόσο αχώριστο, όντως, όσο το ιδίωμα της ομιλίας- και πρέπει γι' αυτό να συμπεριληφθεί στον ορισμό του τι είναι άνθρωπος, αν

απανθρωποποίησης του ανθρώπου που είναι εγγενής στην ανάπτυξη μιας τεχνικής προσέγγισης της ύπαρξης. Έτσι, και για τους δύο απαιτείται η ανάληψη ευθύνης η οποία δεν απευθύνεται τόσο στο άτομο, όσο στην κοινότητα ή ακόμη και στις δημόσιες αρχές, και, ως εκ τούτου, η λήψη πολιτικών ή ηθικών προφυλάξεων για την ανθρώπινη ύπαρξη, (βλ. Éric Pommier, «Éthique et politique chez Hans Jonas et Hannah Arendt», *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 78, 2013/2, σσ. 271-286). Για την συλλογική ευθύνη στην Arendt, βλ. ειδικότερα: Hannah Arendt, «Collective Responsibility», στο *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 1994, σσ. 144-158.

¹⁶⁸ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 266.

¹⁶⁹ Ο.π.

κάποιος μας ενδιαφέρεται γι' αυτή την αμφιβόλου αποτελέσματος αναζήτηση. Με αυτή την έννοια, μαζί με την ίδια την ύπαρξη του ανθρώπου του δίνεται και ένα συγκεκριμένο «δέον» η ιδιότητα και μόνο του υποκειμένου-αιτίου ενέχει καθαυτήν αντικειμενική υποχρέωση με την μορφή της εξωτερικής ευθύνης». ¹⁷⁰ Κατά συνέπεια, κάθε άνθρωπος είναι δυνάμει ηθικός ή ανήθικος, και αποτελεί μέλος της ηθικής τάξης, ακόμα και στην περίπτωση που κάποιος μπορεί να μην αποτελεί ακόμη ηθικό υποκείμενο. Ο Jonas κάνει λόγο εδώ για την οντολογική ευθύνη της ιδέα Άνθρωπος. Η πρώτη προστακτική που αφορά τον άνθρωπο είναι να υπάρχει ανθρωπότητα, και σύμφωνα με αυτή την οντολογική προστακτική «η ευθύνη μας δεν αφορά, με την στενή έννοια, τον μελλοντικό άνθρωπο, αλλά την *ιδέα* του Ανθρώπου, που εκ του είναι της απαιτεί την ένσαρκη παρουσία της στον κόσμο». ¹⁷¹

Για τον ίδιο, «η αξία του ανθρώπου *καθαυτήν* μπορεί να συζητείται μονάχα δυνάμει, αλλιώς μιλάμε με ασυγχώρητη ματαιοδοξία». ¹⁷² Ο Jonas, εκτός από τον εξωτερικό κίνδυνο της τεχνολογίας, διαβλέπει έναν εξίσου σοβαρό εσωτερικό κίνδυνο που έχει να κάνει με την ματαιοδοξία του ανθρώπου. Ωστόσο, επιμένει εμφατικά ότι η ύπαρξη της ανθρωπότητας προηγείται από κάθε τι άλλο, είτε το παρελθόν της και το ενδεχόμενο συνέχισής της το δικαιολογούν, είτε όχι: «ένα *δυνάμει* που πάντοτε υπερβαίνει τον άνθρωπο, από μόνο του υποχρεωτικό, πρέπει να κρατιέται ανοιχτό μέσω της συνέχειας της ύπαρξης». ¹⁷³ Ως εκ τούτου, αναφέρεται στην ύπαρξη μιας κοσμικής ευθύνης, από την οποία εκπορεύεται το καθήκον της ανθρωπότητας να υπάρχει, και το οποίο πρέπει να διατηρηθεί ακέραιο. Αυτή η πρώτη προστακτική υπονοείται σιωπηρά σε όλες της επιμέρους προστακτικές για την ανθρώπινη αρετή, οι οποίες εκδιπλώνουν το ευρύτερο νόημά της, και εμπιστεύεται την άμεση εκτέλεσή της στο γενετήσιο ένστικτο. Αποτελεί, δηλαδή, σε κάθε περίπτωση τον κοινό, ιδρυτικό τόπο κάθε επιμέρους προστακτικής. Εντούτοις, σε πολύ ιδιαίτερες περιπτώσεις, όπως είναι η σημερινή κατάσταση διακινδύνευσης, μπορεί να εμφανιστεί η ανάγκη να τεθεί ρητά όπως είναι. Κατά συνέπεια, «ά-τοπη η ίδια (γιατί κατά πρώτον δεν θα μπορούσε να υπάρξει εντολή που να επινοεί τέτοια δημιουργήματα), φέροντας επί τη εμφανίσει όλη την θαμπή τυχαιότητα του ωμού δεδομένου, η οντολογική προστακτική εγκαθιστά με την δική της εξουσία την

¹⁷⁰ *Ο.π.*, σ. 267.

¹⁷¹ *Ο.π.*, σ. 130.

¹⁷² *Ο.π.*, σ. 268.

¹⁷³ *Ο.π.*, σ. 269.

αρχέγονη «εγκόσμια αιτία» με την οποία δεσμεύεται από εκεί και πέρα μια ανθρωπότητα που βρέθηκε να υπάρχει, ακόμη κι από τυφλή τύχη. Είναι η πρώτη αιτία όλων των αιτιών που μπορεί κάποτε να γίνουν αντικείμενο της συλλογικής, αλλά ακόμη και της ατομικής ανθρώπινης ευθύνης». ¹⁷⁴

Έτσι, ο φιλόσοφος υιοθετεί το παράδειγμα της γονεϊκή και της πολιτικής ευθύνης. Η γονεϊκή και η πολιτική ευθύνη είναι σύμφωνα με τον Jonas «ολικές» ευθύνες, από τις οποίες μπορούμε να αντλήσουμε σημαντικά στοιχεία για την πραγματική φύση της ευθύνης, καθώς και οι δύο διαθέτουν τα χαρακτηριστικά στοιχεία της «ολότητας», της «συνέχειας» και του «μέλλοντος». Η «ολότητα» ως χαρακτηριστικό στοιχείο αυτών των ευθυνών σημαίνει για τον Jonas ότι «αυτές οι ευθύνες περιχωρούν την σύνολη ύπαρξη των αντικειμένων τους, δηλαδή όλες τις πλευρές τους, από την γυμνή ύπαρξη μέχρι τα ύψιστα ενδιαφέροντα. Αυτό είναι ολοφάνερο για την γονεϊκή ευθύνη, η οποία στ' αλήθεια, σε χρόνο και σε ουσία, είναι αρχέτυπο κάθε άλλης ευθύνης (και επίσης γενετικά, πιστεύω, πηγή κάθε προδιάθεσης γι' αυτήν και σχολείο βασικής εκπαίδευσης)». ¹⁷⁵ Αντικείμενο της γονεϊκής ευθύνης είναι το παιδί, όχι όμως μόνο ως προς τις στοιχειώδεις του ανάγκες, αλλά σαν σύνολο και σε όλες του τις εκδοχές, καθώς από την φυσική πλευρά που εκ των πραγμάτων έρχεται πρώτη και κατ' αποκλειστικότητα, μετά προστίθενται όλα όσα κατατάσσονται στην παιδεία με την ευρύτερη έννοια του όρου, δηλαδή, οι ικανότητες, η συμπεριφορά, ο χαρακτήρας και οι γνώσεις, και μαζί με όλα αυτά και η ευτυχία του παιδιού. «Με λίγα λόγια την γονεϊκή μέριμνα αφορά το καθαρό είναι καθαυτό, και κατόπιν το άριστο είναι του παιδιού». ¹⁷⁶ Στο πλαίσιο αυτό, και η αριστοτελικών καταβολών πολιτική ευθύνη στην ηθική θεωρία του Jonas, είναι επίσης μια ολική ευθύνη, η οποία, όπως όρισε ο Αριστοτέλης, αποτελεί την αιτία ύπαρξης της πόλεως, δηλαδή, δημιουργήθηκε για να εξασφαλίσει το ζην των πολιτών και συνεχίζει να υπάρχει για να καθιστά δυνατό το ευ ζην. Ο πολιτικός, για όσο διαρκεί το αξίωμα ή η εξουσία του, έχει την ευθύνη για σύνολη τη ζωή της κοινότητας, και φροντίζει για το δημόσιο συμφέρον. Ο Jonas εξαιρεί σαφώς την περίπτωση του αυταρχικό ηγεμόνα, ωστόσο, θεωρεί ότι ακόμα και ο σφετερισμός της εξουσίας δημιουργεί ευθύνη, και ότι ακόμα κι αν κάποιος κυνηγάει μόνο την εξουσία, ακόμα και τότε η κατοχή της εξουσίας φέρνει μαζί αντικειμενικά και την ευθύνη. Ως

¹⁷⁴ *Ο.π.*, σσ. 269-270.

¹⁷⁵ *Ο.π.*, σ. 275.

¹⁷⁶ *Ο.π.*

εκ τούτου, αυτός ο προσανατολισμός της πολιτικής ευθύνης την κάνει ανάλογη με την γονεϊκή, εφόσον εκτείνεται από την απλή ύπαρξη μέχρι τα υψηλότερα ενδιαφέροντα, από τη διαφύλαξη και την ασφάλεια της ζωής, μέχρι και το τέλος της, και από την καλή συμπεριφορά μέχρι την ευτυχία των πολιτών.¹⁷⁷

Οι δύο τύποι ευθυνών φαίνεται πως αλληλεπιδρούν με αξιοσημείωτους τρόπους, καθώς διεισδύουν διαδραστικά στα αντικείμενά τους. Η αγωγή του παιδιού περιλαμβάνει την κοινωνικοποίηση, η οποία ξεκινάει από τον λόγο και συνεχίζεται μέσω της μετάδοσης των κοινωνικών πεποιθήσεων και των κανόνων, τα οποία το άτομο οικειοποιείται προκειμένου να γίνει μέλος της ευρύτερης κοινότητας. Με τον τρόπο αυτό, το ιδιωτικό ανοίγεται στο δημόσιο και το περιχωρεί, σαν να ανήκει στην προσωπική ύπαρξη.¹⁷⁸ Για τον Jonas, ο πολίτης αποτελεί εγγενώς στόχο αγωγής, και για τον λόγο αυτό αποτελεί μέρος της γονεϊκής ευθύνης, όχι μόνο επειδή το επιβάλλει το κράτος, αλλά όπως ακριβώς οι γονείς μορφώνουν τα παιδιά τους για λογαριασμό του κράτους, αντίστοιχα και το κράτος αναλαμβάνει την ευθύνη για την παιδεία των νέων. Ο Jonas, κάνοντας λόγο για αγωγή, προσπαθεί να αναδείξει ότι «[...]οι γονεϊκές και οι πολιτικές ευθύνες, οι ιδιωτικότερες και οι πλέον δημόσιες, αλληλοεπικαλύπτονται (και, στα υπόλοιπα, αλληλοσυμπληρώνονται) χάρη της ολότητας των αντίστοιχων αντικειμένων».¹⁷⁹

Πέραν αυτού όμως, κατά τον Jonas, οι δύο τύποι ευθυνών συναντώνται εκτός από τα αντικείμενά τους και από πλευράς της συνθήκης εντός του υποκειμένου τους. Οι υποκειμενικές συνθήκες στην περίπτωση των γονέων μπορούν να συνοψιστούν στα εξής: «η συνείδηση της ολικής εξουσίας· το άμεσο αίτημα για φροντίδα που το παιδί έχει απόλυτη ανάγκη· και η αυθόρμητη αγάπη, πρώτα σαν το μετά τον τοκετό, τυφλά παρορμητικό αίσθημα της μητέρας-θηλαστικού για το νεογέννητο, που κατόπιν αυξάνεται με την ανάδυση του προσώπου και γίνεται ορώσα προσωπική αγάπη γι' αυτό το υποκείμενο με την μοναδική ταυτότητα».¹⁸⁰ Έτσι, γίνεται αντιληπτό πως για τον φιλόσοφο η αναπαραγωγή η ίδια δεσμεύει απροϋπόθετα σε μια ευθύνη τόσο αυταπόδεικτη που δεν συγκρίνεται με καμία άλλη. Όσον αφορά τον πολιτικό, ο Jonas θεωρεί ότι πρόκειται για μια σχέση όχι πατερναλιστική, αλλά αδελφική με όλους τους υπόλοιπους, παρόντες, μέλλοντες, αλλά και παρελθόντες, με

¹⁷⁷ *Ο.π.*, σ. 276.

¹⁷⁸ *Ο.π.*, σ. 277.

¹⁷⁹ *Ο.π.*, σ. 278.

¹⁸⁰ *Ο.π.*, σ. 279.

τους οποίους μοιράζεται τον συγκεκριμένο δεσμό, ο οποίος είναι κάτι περισσότερο από μια αναγνώριση καθήκοντος, καθώς γεννά την συναισθηματική ταύτιση με το σύνολο και ένα αίσθημα αλληλεγγύης το οποίο είναι ανάλογο με την αγάπη προς το άτομο.¹⁸¹ Στην ηθική του Jonas είναι ιδιαίτερα σημαντικό το δεδομένο του συναισθήματος, καθώς για τον ίδιο αυτό μπορεί να «κάνει την καρδιά επιδεκτική του καθήκοντος που από μόνη της δεν επιζητεί, και με την παρορμητικότητά του εγκαθιστά στην ψυχή μια κατάφαση στην ευθύνη».¹⁸² Ανακαλύπτει, με τον τρόπο αυτό, ένα φυσικό στοιχείο στο τεχνητά δημιουργημένο «αξίωμα» του πολιτικού, ο οποίος αναλαμβάνει ένα ρόλο οιονεί γονεϊκό ως προς τις ευθύνες, αν και η φυσική, βιολογική, γονεϊκή ιδιότητα δεν σχετίζεται σε καμία περίπτωση με την αλληλεγγύη.

Η ολοκληρωτική εξάρτηση του νηπίου έχει κι αυτή ένα κάπως αφηρημένο ανάλογο προς την πολιτική σφαίρα. Ωστόσο, για τον Jonas, υπάρχει και σε αυτήν την περίπτωση η γνώση πως το δημόσιο αντικείμενο, η *res publica*, είναι επίσης ένα επισφαλές αντικείμενο.¹⁸³ Έτσι, εκείνο με το οποίο ταυτίζεται το συναίσθημα και για το οποίο πρέπει «κάποιος» να φροντίσει είναι ευάλωτο και εκτεθειμένο σε κινδύνους. Ο Jonas θεωρεί ότι το «κάποιος» που αφηρημένα σημαίνει «όλοι», γίνεται το συγκεκριμένο επιλέγον «εγώ» του πολιτικού, ο οποίος είναι σε θέση να γνωρίζει και να πράττει το άριστο για λογαριασμό «όλων».¹⁸⁴ Με άλλα λόγια, ανταποκρίνεται στο κάλεσμα της δημόσιας ανάγκης. Πρόκειται για την υποκειμενική πίστη που ανήκει απαραγράπτως στη φύση της πολιτικής ευθύνης, παρόλο που παραμένει πάντοτε αμφισβητήσιμο αν η πεποίθηση αυτή είναι σωστή.¹⁸⁵ Με τον τρόπο αυτό, ο πολιτικός αίρεται υπεράνω της συνθήκης των ομοίων και προάγει την δική του υπόθεση σαν περιεχόμενο της δημόσιας υπόθεσης, γεγονός που ξεχωρίζει τον ρόλο του από εκείνο των γονέων. Από την πολιτική σφαίρα εκλείπει η μονόπλευρη και απόλυτη αιτιότητα της ύπαρξης, στην οποία θεμελιώνεται η υποχρέωση και η καταλληλότητα του ρόλου των γονέων.

Από την ολική φύση τόσο της γονεϊκής όσο και της πολιτικής ευθύνης προκύπτει και η συνέχεια, με την ταυτολογική σχεδόν έννοια ότι δεν μπορούμε να πάψουμε να την ασκούμε. Καθώς η ζωή του αντικειμένου συνεχίζεται αδιάκοπα και

¹⁸¹ *Ο.π.*, σσ. 280-281.

¹⁸² *Ο.π.*, σ. 281.

¹⁸³ Éric Pommier, «Éthique et politique chez Hans Jonas et Hannah Arendt», *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 78, 2013/2, σ. 185.

¹⁸⁴ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 282.

¹⁸⁵ *Ο.π.*

ανανεώνει τις απαιτήσεις της αενάως, η γονεϊκή και η κυβερνητική μέριμνα δεν μπορούν να σταματήσουν ή να τεθούν σε παύση. Πιο σημαντική δε είναι η μέριμνα για την συνέχεια της ύπαρξης. Η μη ολική ευθύνη είναι μονόπλευρη και περιορίζεται σε μια χρονική περίοδο μιας τέτοιας ύπαρξης. Το προσφιλέστερο παράδειγμα για μια τέτοια υψηλή και ταυτόχρονα αυστηρά οριοθετημένη ευθύνη είναι το παράδειγμα της ευθύνης του γιατρού. Ο γιατρός αρχίζει με την θεραπευτική σχέση, περιλαμβάνει την αγωγή, την ανακούφιση από την οδύνη και την παράταση της ζωής του ασθενή. Η ευθύνη του γιατρού αρχίζει και τελειώνει με το πέρας της θεραπείας. Κατά τον Jonas, αντίθετα από το συγκεκριμένο είδος ευθύνης, «η ολική ευθύνη πρέπει να προχωρεί «ιστορικά», να περιχωρεί το είναι στην ιστορικότητά του, και αυτή είναι η αληθινή σημασία εκείνου που εδώ ορίζουμε ως «συνέχεια»».¹⁸⁶ Με άλλα λόγια, για τον φιλόσοφο τόσο η πολιτική όσο και η γονεϊκή ευθύνη ανοίγονται ταυτόχρονα στους ορίζοντες του παρελθόντος και του μέλλοντος. Στην πολιτική ευθύνη, συναντάμε το ασύγκριτα ευρύτερο άνοιγμα προς τα πίσω και προς τα μπροστά, το οποίο αντιστοιχεί στον μακρότερο βίο της ιστορικής κοινότητας, μαζί σαφώς με τις αξιώσεις της παράδοσης και τις αξιώσεις του μέλλοντος της συλλογικότητας για τους επερχόμενους.¹⁸⁷ Αντίστοιχα, στην γονεϊκή ευθύνη ο στενότερος ορίζοντας ξεδιπλώνει το ατομικό γίνεσθαι του παιδιού που αποκτά την δική του ιστορικότητα, μέσω της δικής του ατομικής ιστορίας, η οποία είναι απόλυτα συνυφασμένη με την συλλογική παράδοση.¹⁸⁸

Υπό το φως αυτής της ανάλυσης, το μέλλον ακολουθεί σχεδόν αυτομάτως τα δύο προηγούμενα χαρακτηριστικά των δύο παραδειγμάτων ευθύνης. Αυτό διότι η ευθύνη για μια ζωή, είτε αυτή είναι ιδιωτική είτε συλλογική, εκτός από το άμεσο παρόν της, ενδιαφέρεται αναντίρρητα και για το μέλλον της.¹⁸⁹ Ο Jonas κάνει λόγο για ένα αόρατο αντικείμενο συν-ευθύνης, το οποίο έχει να κάνει με το μέλλον σύνολης της ύπαρξης. Το μέλλον στο οποίο αναφέρεται ο Jonas εκτείνεται πολύ πέρα από την άμεση αποτελεσματικότητα του υπευθύνου-πράττοντος και, ως εκ τούτου, πολύ πέρα από τους συγκεκριμένους υπολογισμούς τους. Ο Jonas επιμένει emphaticά ότι «η ολότητα η οποία θα ενσωματώσει το μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα της κάθε

¹⁸⁶ *Ο.π.*, σ. 285.

¹⁸⁷ *Ο.π.*

¹⁸⁸ *Ο.π.*, σ. 286.

¹⁸⁹ Για τη διαγενεακή προσέγγιση της ηθικής της ευθύνης του Jonas, βλ. ενδεικτικά: Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris 2002, σσ. 190-192.

απόφασης βρίσκεται πέρα από κάθε τέτοια πρόγνωση, όχι μόνο επειδή η εξίσωση των αντικειμενικών συνθηκών περιέχει άγνωστο αριθμό αγνώστων παραγόντων, αλλά εντέλει λόγω του *αυθόρμητου* στοιχείου ή της ελευθερίας της κάθε συγκεκριμένης ζωής – κι αυτή είναι ο μέγιστος άγνωστος, που πρέπει, όμως, να συμπεριληφθεί στην συνολική ευθύνη». ¹⁹⁰ Ο Jonas θεωρεί, δηλαδή, ότι η ζωή για την οποία μεριμνά έχει την δική της αυτόνομη αιτιότητα, και ότι αυτή η ίδια αποτελεί το έσχατο αντικείμενο στο οποίο δεσμεύεται. Κατά συνέπεια, σκοπός της ευθύνης δεν είναι να αποφασίζει, αλλά να καθιστά δυνατή την ικανότητα για ανάληψη ευθύνης. Το ύψιστο καθήκον της ευθύνης είναι, για τον ίδιο, να μην εξαναγκάζει, αλλά, αντιθέτως, να διαθέτει ανοιχτότητα τέτοια που ξεπερνά τον εαυτό. Έτσι, γίνεται κατανοητό πως για τον φιλόσοφο «η ευθύνη στην ουσία της δεν είναι τίποτε άλλο παρά το ηθικό συμπλήρωμα της οντολογικής σύστασης της *χρονικότητάς* μας». ¹⁹¹

¹⁹⁰ Χανς Γιώνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σσ. 287-288.

¹⁹¹ *Ο.π.*, σ. 288.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Το επισφαλές μέλλον και η ιδέα της προόδου

I. Το μέλλον της ανθρωπότητας και το μέλλον της φύσης

Στον αιώνα της παντοδυναμίας του τεχνολογικού πολιτισμού, η μέριμνα για το μέλλον της ανθρωπότητας γίνεται σύμφωνα με τον Jonas το κυρίαρχο καθήκον της συλλογικής ανθρώπινης δράσης. Η μέριμνα αυτή πρέπει σαφώς να περιλαμβάνει την φροντίδα για το μέλλον της φύσης, η οποία αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για το μέλλον του ανθρώπου. Η πληρότητα της ζωής, που κατακτήθηκε με μόχθο τους προηγούμενους αιώνες και που μας κληροδοτήθηκε, κατέχει αυτοδικαίως, κατά τον Jonas, την αξίωση να μεριμνούμε για εκείνη. Πέραν αυτού όμως, μαζί με την παντοδυναμία που σήμερα διαθέτουμε για το συμφέρον του εαυτού μας, μας έχει μεταβιβασθεί και ένα είδος μεταφυσικής ευθύνης για αυτήν την λεπταίσθητη ζωή,¹⁹² από την στιγμή μάλιστα που ο άνθρωπος δεν θέτει σε κίνδυνο μόνο τον εαυτό του, αλλά και την βιόσφαιρα στο σύνολό της. Επομένως, στην εποχή της κρίσης στην οποία έχουμε περιέλθει τίθεται σχεδόν αυτομάτως το ζήτημα των αξιώσεων της φύσης και των αντίστοιχων του ανθρώπου, καθώς το ζήτημα που τίθεται σε τελική ανάλυση και για τους δύο είναι το ζήτημα της επιβίωσης. Ο Jonas θεωρεί ότι το συμφέρον της φύσης συμπίπτει απόλυτα με το συμφέρον του ανθρώπου, και χωρίς να υποπίπτει σε μια στενή ανθρωποκεντρική οπτική κατατάσσει τα καθήκοντα για την φύση και για τον άνθρωπο κάτω από τον γενικό τίτλο «ευθύνη για τον άνθρωπο».¹⁹³ Αυτό για το οποίο ανησυχεί στην πραγματικότητα ο Jonas είναι η από-ανθρωποποίηση του ανθρώπου και η ατροφία της ουσίας του. Δεν ενδιαφέρεται απλώς για την επιβίωση του είδους, αλλά πολύ περισσότερο τον ενδιαφέρει η διαφύλαξη της ανθρωπότητας μας στο παρόν και στο μέλλον, και η δυνατότητα εκδίπλωσης όλων των δυνατοτήτων μας, η οποία καθίσταται δυνατή μόνο εντός του φυσικού κόσμου. Με τον τρόπο αυτό, η φύση διατηρεί την εγγενή αξία της, και εμείς όντας παιδιά της συγγενεύουμε με όλα τα άλλα είδη της, των οποίων αποτελούμε την υψηλότερη κορυφή, από την οποία εκπορεύεται και η υποχρέωση να διαφυλάξουμε και τα υπόλοιπα δημιουργήματά της.

¹⁹² Ο.π., σ. 360.

¹⁹³ Ο.π.

Ο Jonas αναγνωρίζει πως εδώ και αρκετούς αιώνες η πάλη για την ύπαρξη θέτει συνεχώς την επιλογή ανάμεσα στον άνθρωπο και την φύση, και εκεί ο άνθρωπος έρχεται πάντα πρώτος, σύμφωνα με τον απλό κανόνα που λέει ότι ο εγωισμός του είδους, όπως και κάθε είδους, παίρνει το προβάδισμα σύμφωνα με την γενική τάξη της ζωής,¹⁹⁴ και από το δεδομένο και μόνο της ανώτερης δύναμης που διαθέτει νομιμοποιεί την χρήση της. Σε αυτό έχει συμβάλει, κατά τον Jonas, και η Δυτική θρησκεία και μεταφυσική, καθώς πρόσθεταν με το δικό τους κύρος υπερβατική μοναδικότητα σε αυτή την ανθρωποκεντρική κλίση.¹⁹⁵ Ωστόσο, ακόμα και στην περίπτωση που το προνόμιο του ανθρώπου εναντίον της φύσης, θεωρηθεί απόλυτο, ο Jonas υποστηρίζει ότι ακόμα και τότε θα έπρεπε να περιλαμβάνει ένα καθήκον προς τη φύση, αφενός ως προϋπόθεση για την δική του επιβίωση, αφετέρου ως αναπόσπαστο συμπλήρωμα για την πλήρη ανάπτυξη της δικής του ύπαρξης. Από την άποψη αυτή, ο Jonas επανακαλύπτει την αξία της φύσης μέσω του κοινού κινδύνου που ανακαλύπτει, τόσο για την ίδια όσο και για τον άνθρωπο, ο οποίος τελικά καθορίζει και την κοινή τους μοίρα.¹⁹⁶ Κατά συνέπεια, η μοίρα του ανθρώπου και της φύσης είναι τόσο στενά συνδεδεμένες που η μέριμνα της φύσης για την ακεραιότητά της ξεπερνά την απλή χρησιμοθηρική οπτική.¹⁹⁷

Έτσι, λοιπόν, η αριστοτελική ιδέα περί ασφαλούς τελεολογίας της φύσης, η οποία φροντίζει μόνη της τον εαυτό της και εξασφαλίζει τον εναρμονισμό των πολλών σκοπών σε ένα,¹⁹⁸ θεωρείται πλέον ξεπερασμένη. Για τον Αριστοτέλη, ο θεωρητικός λόγος του ανθρώπου υπερέβαινε την φύση και με το να την στοχάζεται δεν της επέφερε καμία βλάβη. Για όσο καιρό, δηλαδή, η πρακτική ευφυΐα του ανθρώπου και ο θεωρητικός του νους βιάζονταν ξεχωριστά, δεν είχαν καμία επίδραση στην ισορροπία των πραγμάτων. Η νεωτερική επιστήμη, ωστόσο, εξέθρεψε, σύμφωνα με τον Jonas, έναν επιθετικό και χειριστικό νου, τον οποίο προόρισε να κυβερνά τα

¹⁹⁴ Στο σημείο αυτό καθίσταται πρόδηλο το γεγονός ότι η δαρβινική σκέψη εμποτίζει τις θέσεις του Jonas. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι ο Jonas εμφατικά επισημαίνει πως «Κάθε είδος ζει εις βάρος άλλων ειδών ή συγκαθορίζει το περιβάλλον τους· γι' αυτό η ωμή, φυσική αυτοσυντήρηση καθενός σημαίνει συνεχή ανάμιξη στην ισορροπία της υπόλοιπης ζωής. Με απλά λόγια: το να τρως και να σε τρώνε είναι η αρχή της ύπαρξης αυτής ακριβώς της πολλαπλότητας την οποία η εντολή μας καλεί να τιμάμε. (Η μεταβολική ανταλλαγή με την ανόργανη ύλη μόνο –η συνθήκη με την οποία πρέπει κάποτε να άρχισαν όλα και την οποία διατήρησαν τα φυτά- έχει χαθεί από όλο τον ζωικό οργανισμό)», (*Ο.π.*, σ. 363).

¹⁹⁵ *Ο.π.*, σ. 362.

¹⁹⁶ *Ο.π.*

¹⁹⁷ *Ο.π.*, σ. 363.

¹⁹⁸ Για την τελεολογία της φύσης στον Αριστοτέλη, βλ. ενδεικτικά: W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2015, σσ. 117-121.

πράγματα, και να αντιμετωπίζει την φύση όχι μόνο με την σκέψη, αλλά και με πράξεις.¹⁹⁹ Ωστόσο, «η ισχύς η ενωμένη με την λογική κουβαλάει μαζί της την ευθύνη», και παρά το γεγονός ότι δεν είμαστε ακόμη σε θέση να αντιληφθούμε την καινοφανή διόγκωση της ευθύνης για την βίωση και την μελλοντική επιβίωση του ανθρώπινου είδους, η οποία μας αποκαλύπτεται από την επέκταση της ισχύος μας και από την επίδρασή μας πάνω σε αυτά τα πράγματα, η ίδια η ισχύς και ο κίνδυνος που ελλοχεύει, αποκαλύπτουν ένα καθήκον που επεκτείνεται από την δική μας ύπαρξη στην ύπαρξη του όλου.²⁰⁰

Το καθήκον στο οποίο αναφέρεται ο Jonas είναι η απόκριση στην παρούσα κατάσταση διακινδύνευση. Σε αντίθετη περίπτωση, αν, δηλαδή, δεν υπήρχε ζήτημα διακινδύνευσης του υποκειμένου, δεν θα υπήρχε λόγος να ασχοληθούμε με ένα τέτοιο καθήκον, παραδέχεται ο Jonas. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει, «την φωνή την υψώνει αυτό που κινδυνεύει. Ότι πάντα υπήρξε το στοιχειωδέστερο των δοσμένων, ό,τι εθεωρείτο το σίγουρο υπέδαφος κάθε δράσης –το ότι υπάρχουν άνθρωποι, υπάρχει η ζωή, ότι υπάρχει και για τους δύο ένας κόσμος- αυτό ξαφνικά φωτίζεται σαν να το χτύπησε αστραπή, απειλούμενο σφοδρά από τις ανθρώπινες πράξεις. Ακριβώς μέσα σε τούτο το φως εμφανίζεται η καινούργια ευθύνη».²⁰¹ Ως εκ τούτου, η ηθική που χρειαζόμαστε σήμερα είναι μια ηθική της φύλαξης και της πρόληψης, όχι της προόδου και της τελειοποίησης.²⁰² Αυτό διότι ο άνθρωπος δεν είναι πλέον αυτός που καλείται να προχωρήσει παρακάτω, αλλά πολύ περισσότερο ο δυνάμει καταστροφέας του αιτιώδους έργου της φύσης.²⁰³ Επομένως, το ενδιαφέρον μας πρέπει να στραφεί αποκλειστικά στην ύπαρξη της ανθρωπότητας σε ένα αρκετά φυσικό περιβάλλον, καθώς αυτό είναι το διακύβευμα σήμερα: «μέσα στον καθολικό κίνδυνο του κοσμο-ιστορικού Τώρα, το αείποτε ανοιχτό ερώτημα: τι οφείλει να είναι ο άνθρωπος (η απάντηση στο οποίο είναι μεταβλητή) μας πέταξε πίσω στην πρώτη εντολή, η οποία σιωπηρώς βρίσκεται πάντα κάτω απ' αυτήν, αλλά ποτέ μέχρι τώρα

¹⁹⁹ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σσ. 365-366.

²⁰⁰ *Ο.π.*, σ. 366. Σήμερα, περισσότερο από την εποχή του Jonas, είμαστε μάλλον σε θέση να γνωρίζουμε καλύτερα τις καταστροφικές επιπτώσεις της ισχύος μας επί της φύσης, καθώς ολοένα και περισσότερο ο κόσμος μας αποκαλύπτεται ως ένας κόσμος πλανητικών καταστροφών, πανδημιών, ακραίων καιρικών συνθηκών, πυρκαγιών και πλημμυρών, που υποδηλώνουν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τον κίνδυνο εξαφάνισης και εξόντωσης του ανθρώπινου είδους, των άλλων από εμάς ειδών, αλλά και της βιόσφαιρας στο σύνολό της.

²⁰¹ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 366.

²⁰² Hans Jonas, «Toward a Philosophy of Technology», σ. 35.

²⁰³ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 367.

δεν χρειάστηκε να εξαγγελθεί: να υπάρχει – όντως, ως ανθρώπινο ον». ²⁰⁴ Ο Jonas εξηγεί πως αυτό που πρέπει πάση θυσία να διαφυλάξουμε είναι η ανθρωπότητα του ανθρώπου. Μάλιστα για τον ίδιο, «το «ως» αυτό εισάγει την ουσία, όση γνωρίζουμε και όση μαντεύουμε, μέσα στην προστακτική του «να» ως έσχατη αιτία του απολύτου του και πρέπει να εμποδίσει την προστακτική, εφόσον τηρηθεί, να καταβροχθίσει το ίδιο το οντολογικό του κύρος· δηλαδή, η τακτική της επιβίωσης πρέπει να προσέχει μήπως η ύπαρξη που στο τέλος διασώζεται, πάψει να είναι ανθρώπινη». ²⁰⁵ Κατά συνέπεια, η ηθική επείγουσας ανάγκης για το επισφαλές μέλλον, όπως την αποκαλεί ο ίδιος ο Jonas, πρέπει τώρα να μεταφράσει το «ναι στην ύπαρξη» σε συλλογική δράση. ²⁰⁶

II. Κριτική της ουτοπίας

Ο Jonas εκκινεί από την απόρριψη του παραγωγισμού, δηλαδή, της ιεράρχησης της υλικής παραγωγικής, της κατανάλωσης και της οικονομικής ανάπτυξης. ²⁰⁷ Ο παραγωγισμός, ή, αλλιώς, η άκριτη λατρεία της ανάπτυξης, πηγάζει, όπως υποστηρίζει ο Jonas, από το βακωνικό ιδεώδες, δηλαδή, από την ανάγκη για μια γνώση που θα κυριαρχήσει πάνω στην φύση, και από την κυριαρχία αυτή επί της φύσης θα καταφέρουμε τελικά να βελτιώσουμε την μοίρα του ανθρώπου. ²⁰⁸ Ενώ ο ίδιος ο Francis Bacon δεν θα μπορούσε πιθανόν να το προβλέψει, έχουμε επί δεκαετίες γνωρίσει ότι ένα τέτοιο όραμα έχει φυτέψει τους σπόρους της οικολογικής καταστροφής, ²⁰⁹ και αυτό που ήταν αρχικά προμηθεϊκή αλαζονεία, ²¹⁰ έχει πια μετατραπεί σε έναν τυφλό ουτοπισμό. Παρά το γεγονός ότι η παραγωγική αυτή τάση εντοπίζεται και στα δύο πολιτικά συστήματα που εξετάζει ο Jonas, στην καπιταλιστική Δύση και στην τότε κομμουνιστική Ανατολή, ο ίδιος την θεωρεί σχεδόν συνώνυμο του καπιταλισμού, ο οποίος προωθεί την ακατάσχετη χρήση των

²⁰⁴ Ο.π.

²⁰⁵ Ο.π., σ. 368.

²⁰⁶ Ο.π.

²⁰⁷ Lewis Coyne, «Responsibility in Practice: Hans Jonas as Environmental Political Theorist», *Ethics, Policy & Environment*, 21:2, 2018, σ. 233.

²⁰⁸ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 369.

²⁰⁹ Lewis Coyne, «Responsibility in Practice», σ. 233.

²¹⁰ Bacon

παγκόσμιων πόρων, του περιβάλλοντος και της φύσης, και παρακινεί από οικονομικά κυρίως κίνητρα και από τον ανταγωνισμό.²¹¹

Αξίζει, ωστόσο, να σταθούμε στην κριτική που ασκεί ο Jonas στον μαρξιστικό ουτοπισμό, ιδίως στην κριτική του ασκεί στον μαρξιστή Bloch. «Ο τύπος του Ernst Bloch «Το *S* δεν είναι ακόμη *P*» (όπου *P* είναι το επιθυμητό και εγγενώς ζητούμενο κατηγορημα του υποκειμένου *S*, η βέλτιστή του κατάσταση, που δική μας δουλειά είναι να πραγματοποιήσουμε σαν παγκόσμια συνθήκη) μπορεί να χρησιμεύσει σαν βασική έκφραση της προοδευτικής κοσμοθεωρίας. Αντικείμενο της ζήτησης είναι η κατάσταση του ανθρώπου».²¹² Το «*P* δεν-είναι-ακόμη», δηλώνει πως ο αυθεντικός άνθρωπος δεν έχει έρθει ακόμη, και πως ο άνθρωπος δεν είναι ακόμη αυτό που αναμένεται, και πως ποτέ μέχρι στιγμής δεν έχει υπάρξει.²¹³ Υπάρχει, επομένως, μια αόριστη πίστη στην ηθική πρόοδο της ανθρωπότητας μέσω του πολιτισμού, για την οποία φιλοδοξούν να θέσουν τους κανόνες της πράξης, από την μία μεριά, η βακωνική ιδέα της αυξημένης εξουσίας πάνω στην φύση, και, από την άλλη μεριά, το μαρξιστικό ιδεώδες μιας αταξικής κοινωνίας, το οποίο και στηρίζεται στην πρώτη. Για τον Jonas, την οντολογία του «όχι ακόμη» και την εσχατολογική του ελπίδα, αντικρούει «η απλή αλήθεια –που δεν χωράει ούτε ενθουσιασμό ούτε αποθάρρυνση– ότι ο γνήσιος άνθρωπος ήδη υπάρχει από πάντα και υπήρχε δια μέσου όλης της γνωστής ιστορίας: με τα ύψη και τα βάθη του, το μεγαλείο και την αθλιότητά του, την ευδαιμονία και το μαρτύριό του, την δικαιοσύνη και την ενοχή του – με λίγα λόγια, με όλη της αμφισημία την αδιαχώριστη από την ανθρωπινότητά του».²¹⁴ Η άποψη αυτή σχετίζεται με την ανθρωπολογία του Jonas, σύμφωνα με την οποία υπάρχει μια καταστατική αμφισημία στον άνθρωπο, η οποία καθιστά δυνατή τόσο την ελευθερία του, όσο και την μοναδικότητά του, καθώς ο άνθρωπος μπορεί να είναι νέος και διαφορετικός από όλους πριν από αυτόν, αλλά σε καμία περίπτωση γνησιότερος, αυθεντικότερος, σύμφωνα με το ουτοπιστικό σχέδιο του μαρξιστή Bloch. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Jonas «ο πραγματικά μη αντιφατικός άνθρωπος της ουτοπίας μπορεί να είναι μόνο ο ισοπεδωμένος συμπεριφορικά ρυθμισμένος ανθρωπάκος της μελλοντολογικής ψυχικής μηχανικής. Αυτό είναι σήμερα ένα από

²¹¹ Hans Jonas, «The consumer's responsibility: A commentary to Lenk», στο Audun Øfsti (επιμ.), *Ecology and ethics: A report from the Melbu conference, 18 – 23 July 1990*, Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, Trondheim 1992, σ. 217.

²¹² Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 375.

²¹³ Hans Jonas, «Reflections of Technology, Progress and Utopia», *Social Research*, Vol. 48, No. 3, 1981, σσ. 416-417.

²¹⁴ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 517.

εκείνα που δικαιολογημένα φοβόμαστε. *Ελπίζουμε*, και πρέπει να ελπίζουμε αντίθετα προς την ουτοπική ελπίδα, ότι και στο μέλλον επίσης κάθε ικανοποίηση θα τρέφει το ανικανοποίητό της, κάθε απόκτημα την λαχτάρα του, κάθε ανάπαυση την αναταραχή της, κάθε απελευθέρωση τον πειρασμό της – ακόμη και κάθε ευτυχία την δυστυχία της». ²¹⁵

Για τον Jonas, δεν είναι επ’ ουδενί τυχαίο το γεγονός ότι η εμφάνιση του σοσιαλισμού συμπίπτει με την εμφάνιση της μηχανής. ²¹⁶ Όπως υποστηρίζει ο Jonas, «μόνο αυτή η συνθήκη έκανε τον εκσοσιαλισμό να μοιάζει *άξιος λόγου*, ξεχωριστά από το γεγονός ότι τον έκανε επίσης να μοιάζει *αναγκαίος* και πολιτικά *εφικτός* μέσα στο φως της θεωρίας περί κρίσης του καπιταλισμού και της θεωρίας περί εξαθλίωσης του προλεταριάτου». ²¹⁷ Πράγματι, η εκβιομηχάνιση αποτέλεσε την βασική πολιτική θέση και επιδίωξη του σοβιετικού κομμουνιστικού συστήματος. Ο ίδιος παρατηρεί ότι η ηθική δύναμη του Μαρξισμού-Λενινισμού πηγάζει από το γεγονός «ότι προτείνει οι καρποί της βακόνειας επανάστασης να τεθούν υπό την εξουσία των αρίστων συμφερόντων του ανθρώπου». ²¹⁸ Ωστόσο, αυτό θέτει για άλλη μια φορά ένα θεμελιώδες πρόβλημα, καθώς η παραγωγή είναι ακριβώς η βασική αιτία της οικολογικής καταστροφής. Το γεγονός ότι η τεχνο-ουτοπική κίνηση εμπνέεται εδώ από μια αίσθηση κατανομής δικαιοσύνης είναι σαφώς αξιέπαινο, ωστόσο, λίγη βοήθεια προσφέρει σχετικά με το ζήτημα των οικολογικών ορίων. ²¹⁹ Ως εκ τούτου,

²¹⁵ *Ο.π.*, σ. 518.

²¹⁶ *Ο.π.*, σ. 377.

²¹⁷ *Ο.π.*, σ. 378.

²¹⁸ *Ο.π.*, σ. 376.

²¹⁹ Lewis Coyne, «Responsibility in Practice», σ. 234. Την εν λόγω θέση υποστηρίζει και ο Murray Bookchin, Αμερικανός πολιτικός φιλόσοφος, ακτιβιστής, και θεμελιωτής της «κοινωνικής οικολογίας», ο οποίος εμπνέεται σε μεγάλο βαθμό από την φιλοσοφία του Hans Jonas, από τον Αριστοτέλη και τον Hegel, από τον οποίο αναπτύσσει την θεωρία του σχετικά με τον «διαλεκτικό νατουραλισμό» (dialectical naturalism). Ο Bookchin στο βιβλίο του, *Η Ριζοσπαστικοποίηση της Φύσης*, λέει χαρακτηριστικά ότι ο Marx αντιλαμβάνεται την σχέση ανθρώπου-φύσης ως μια ανταγωνιστική σχέση, και όχι ως μια συνεργατική σχέση. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι «Για περισσότερο από δύο χιλιετίες η δυτική κοινωνία πρόβαλε σχεδόν απaráλλαχτα μια εικόνα του φυσικού κόσμου που είναι βαθύτατα αντιδραστική. Στα πλαίσια αυτής της απεικόνισης η φύση είναι “τυφλή”, “βουβή”, “σκληρή” και “φειδωλή” ή, για να χρησιμοποιήσουμε την ατυχή έκφραση του Μαρξ, είναι ένα «βασιλείο της αναγκαιότητας» που αντιτάσσεται ακατάπαυστα στις ένθερμες προσπάθειες του ανθρώπου για αυτοπραγμάτωση και ελευθερία. Στην περίπτωση αυτή ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με μια εχθρική «ετερότητα» που επενεργεί επάνω του με πιεστικό εξαναγκασμό, εναντίον του οποίου πρέπει να αντιτάξει τις δυνάμεις μόχθου και πανουργίας. Η ιστορία παίρνει τη μορφή ενός προμηθεϊκού δράματος όπου ο άνθρωπος αγηφά ηρωικά έναν βάνουσα εχθρικό φυσικό κόσμο και αυτοεπιβεβαιώνεται πεισματικά εναντίον του». Και συνεχίζει λέγοντας πως «Όλες οι ταξικές θεωρίες της κοινωνικής ανάπτυξης είναι ριζωμένες επί δύο σχεδόν αιώνες στην πεποίθηση ότι η «εξουσίαση της φύσης από τον άνθρωπο» απορρέει από την ανάγκη να «κυριαρχηθεί η φύση» ως προϋπόθεση για τη χειραφέτηση της ανθρωπότητας στο σύνολό της. Αυτή η αντίληψη της ιστορίας, που ήταν ήδη εμφανής στα πολιτικά γραπτά του Αριστοτέλη, επρόκειτο να αποκτήσει στα χέρια του Μαρξ την

αν η γη δεν μπορεί να αντέξει τη συνεχή καπιταλιστική παραγωγή, τότε μάλλον καθίσταται αδύνατο να αντέξει «μια απολύτως τεράστια αύξηση κατ' επιλογήν διαφόρων τάξεων μεγέθους και της τεχνολογίας και της βίαιης επίθεσής της στους πόρους της»,²²⁰ σύμφωνα με το ουτοπικό σχέδιο του κομμουνισμού. Το ερώτημα που τίθεται σήμερα δεν είναι πόσα ακόμη ο άνθρωπος μπορεί να κάνει, αλλά πόσα από αυτά μπορεί η φύση να αντέξει.²²¹ Καθώς κανείς δεν αμφισβητεί πλέον τα όρια της φύσης, το ερώτημα που δικαιολογημένα θέτει ο Jonas είναι κατά πόσον η μαρξιστική ουτοπία βρίσκεται εντός ή εκτός των συγκεκριμένων ορίων.

Ο Jonas ασκεί, επιπλέον, δριμυία κριτική στην θεωρία περί ελεύθερου χρόνου την οποία πραγματεύεται διεξοδικά ο Bloch στην *Αρχή της ελπίδας*, συγκεκριμένα στο κεφάλαιο του βιβλίου με τίτλο «ο ελεύθερος χρόνος ως απαραίτητος, όμως μισοεξερευνημένος μόνο στόχος». Σύμφωνα με τον Bloch, «η κοινωνία που τοποθετείται επέκεινα της εργασίας, δεν θα έχει χωριστά Κυριακές και διακοπές· τα χόμπυ θα γίνουν κλήσεις».²²² Η προτεινόμενη λύση του Bloch για τον ελεύθερο χρόνο μέσω των χόμπυ, αμφισβητείται έντονα από τον Jonas. Σύμφωνα με τον Jonas, όταν το χόμπυ γίνει καθήκον χάνεται ο αυθορμητισμός, εκλείπει η ελευθερία καθώς το χόμπυ γίνεται κατά ανάγκη αντικείμενο κοινωνικής μέριμνας, ενώ, τέλος, επέρχεται η απώλεια της πραγματικότητας και της αξιοπρέπειας του ανθρώπου εξαιτίας του πλασματικού του χαρακτήρα.²²³ Ο Jonas θέτει, επίσης, υπό αμφισβήτηση το γεγονός ότι το παιχνίδι σαν ζωτική απασχόληση μπορεί να απελευθερώσει την ανθρώπινη ελευθερία· για τον ίδιο, μάλλον την αποκλείει εντελώς. Όπως υποστηρίζει ο Jonas, «η ελευθερία συνίσταται σε αντιπαράταξη προς την ανάγκη. Χωριζόμενη απ' αυτήν, η ελευθερία χάνει το αντικείμενό της και αδειάζει από περιεχόμενο, όπως η δύναμη χωρίς την αντίσταση. Η κενή ελευθερία, όσο και η κενή δύναμη, αυτοακυρώνεται».²²⁴ Κατά συνέπεια, τόσο από ηθική όσο και από πρακτική άποψη η μαρξιστική ουτοπία είναι ιδιαίτερος προβληματική και πρέπει να επαναξιολογηθεί

περιωπή μιας «σοσιαλιστικής επιστήμης» και προσφέρει μια ύπουλη δικαιολόγηση της ιεραρχίας και της κυριαρχίας εν ονόματι της ισότητας και της απελευθέρωσης. Σε τελική ανάλυση, ο πραγματικός αντίπαλος στη δοξογραφία της σοσιαλιστικής θεωρίας δεν είναι ο καπιταλισμός αλλά η φύση», (Μάραη Μπούκτσιν, *Η Ριζοσπαστικοποίηση της φύσης*, ελλ. μτφρ. Θέμις Μιχαήλ, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1985, σσ. 5-6).

²²⁰ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σ. 485.

²²¹ Hans Jonas, «Reflections on Technology, Progress, and Utopia», *Social Research*, Vol. 48, No. 3, 1981, σ. 440.

²²² Ernst Bloch, *Η αρχή της ελπίδας*,

²²³ Χανς Γιόνας, *Η αρχή της ευθύνης*, σσ. 507-509.

²²⁴ *Ο.π.*, σ. 510.

επί τη βάσει της σημερινής κατάστασης διακινδύνευσης για τον εκμηδενισμό των όντων, ανθρώπινων και μη, και την διατήρηση του ίδιου του Είναι.

III. Από την κριτική της ουτοπίας στην ηθική της ευθύνης

Η μαρξιστική ουτοπία, η οποία απαιτεί την μεγαλύτερη δυνατή χρήση της τεχνολογίας, είναι, για τον Jonas, μια εσχατολογική εκδοχή της κατεύθυνσης που έχει πάρει η παγκόσμια τεχνολογική επέλαση του πολιτισμού σήμερα. Μάλιστα όχι σε μικρότερη έκταση από τον καπιταλισμό. Η ανθρώπινη κατάσταση στο πλαίσιο της μαρξιστικής ουτοπίας, που αναπτύξαμε προηγουμένως, αποτελεί για τον Jonas την βασική αιτία για την οποία πρέπει να φοβόμαστε μάλλον παρά να ελπίζουμε.²²⁵ Ο Jonas προτείνει στην θέση της ελπίδας, τον φόβο, χωρίς, ωστόσο, να αρνείται την ελπίδα, αλλά απαιτεί έναν σαφή προσδιορισμό για το θεμιτό και ρεαλιστικό περιεχόμενο της ελπίδας, και συνακόλουθα την συνειδητοποίηση αυτού που απαιτείται σήμερα κατά ανάγκη. Αυτή η τελευταία έχει σαφώς να κάνει με την διατήρηση της ουσίας του ανθρώπου η οποία είναι αχώριστη από την ουσία του περιβάλλοντος στο οποίο ζει και αναπτύσσεται.²²⁶

Ο κύριος φόβος του Jonas δεν είναι τόσο ο κίνδυνος της ατομικής βόμβας ή των πυρηνικών όπλων, όσο αυτό που «έχει σχέση με την αποκάλυψη την επαπειλούμενη από την φύση του ίδιου του τεχνολογικού πολιτισμού και της απροσχεδίαστης δυναμικής του, μίαν αποκάλυψη εγγενή στην δομή του, προς την οποία κινείται θέλοντας και μη, και με εκθετική μάλιστα επιτάχυνση: την αποκάλυψη του «υπέρ-πολλού» με την εξάντληση, την μόλυνση, την ερήμωση του πλανήτη».²²⁷ Ο Jonas κάνει λόγο για μια αργή, αυξανόμενη, αντίθετη απειλή του υπέρ-πολλού, της οποίας οι προεκτάσεις είναι τρομακτικές, ενώ τα χρονικά διαστήματα συρρικνώνονται με ταχύτατους ρυθμούς. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για την απειλή της καθολικής ανάπτυξης, η οποία, όπως επισημαίνει ο Jonas, δεν είναι μικρότερη από το αιφνίδιο ατομικό ολοκαύτωμα, καθώς οι συνέπειές της είναι εξίσου αμετάκλητες, ενώ στην έλευσή της συμβάλει ο καθένας μας απλώς και μόνο ως μέλος της νεωτερικής κοινωνίας, και οι συνέπειές της εκτείνονται πολύ πέρα από εμάς τους

²²⁵ *Ο.π.*, σ. 519.

²²⁶ *Ο.π.*, σ. 520.

²²⁷ *Ο.π.*, σ. 521.

ίδιους.²²⁸ Έτσι, για την αποτροπή της καταστροφής είναι ανάγκη να ανακαλέσουμε ολόκληρο το ύφος της ζωής μας, ακόμη και την ίδια τη δομή των ανεπτυγμένων βιομηχανικών κοινωνιών.

Ο Jonas δέχεται από τη μία την κατηγορία που μπορεί να του αποδοθεί για μονόπλευρη έμφαση σχετικά με την ευρετική του φόβου που προτείνει στην *Αρχή της ευθύνης*, ενώ, από την άλλη αρνείται κατηγορηματικά την προκατάληψη εναντίον της τεχνολογίας, πολύ περισσότερο της επιστήμης. Δεν αμφισβητεί την τεχνολογική προστακτική, καθώς θεωρεί πως η ανθρωπολογική προτεραιότητα είναι εγγενής σε αυτή, όπως και στην ανθρώπινη συνθήκη. Άλλωστε, όπως λέει ο ίδιος ο Jonas, «όπως έχουν τα πράγματα στον κόσμο μας, η τεχνική ορμή φροντίζει τα του εαυτού της – ιδίως μέσα από την πίεση των αυτοδημιούργητων αναγκών, ιδιαίτερα με το δέλεαρ των υποσχέσεων και των βραχυπρόθεσμων ανταμοιβών για κάθε βήμα της, ιδιαίτερα δε μέσω της συζυγίας της με την φυσική επιστήμη που, προ-οδεύοντας την ανατροφοδοτεί».²²⁹ Μέσα από αυτό το πρίσμα, η ηθική της ευθύνης του Jonas καλείται να αντιμετωπίσει την συνθήκη με την οποία ερχόμαστε σήμερα αντιμέτωποι. Στο πλαίσιο αυτό, η προειδοποίηση ενάντια στην καταστροφή είναι περισσότερο επείγουσα από την κατάφαση σε αμφισβητήσιμες αντιλήψεις περί ηθικής τελειοποίησης. Έτσι, η σημερινή κατάσταση πραγμάτων, επιτάσσει να παίρνουμε το μέρος της φρόνησης και της σύνεσης, ή, όπως το λέει ο ίδιος ο Jonas, του «φυλάξου!» και του «φύλαξε!».²³⁰

²²⁸ *Ο.π.*, σ. 522.

²²⁹ *Ο.π.*, σ. 524.

²³⁰ *Ο.π.*, σ. 525.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η γένεση της ηθικής της υπόληψης

I. Από την επιμέλεια εαυτού στην μέριμνα για τον κόσμο

Ένας άλλος, σχετικά με το θέμα, ηθικοφιλοσοφικός λόγος εκφέρεται αρκετές δεκαετίες αργότερα από την Γαλλίδα φιλόσοφο Corine Pelluchon. Η Pelluchon στρέφεται κριτικά στις σύγχρονες κοινωνίες, εκκινώντας από μια ηθική και συνάμα συντηρητική μέριμνα, η οποία δεν την εμποδίζει, ωστόσο, να εξάγει ριζοσπαστικά συμπεράσματα. Ανοίγει έναν διάλογο που διατρέχει σχεδόν ολόκληρη την Ιστορία της Φιλοσοφίας, αλλά και πέρα από αυτήν, συνομιλεί με θεολόγους, οικολογικές εκδοχές του φεμινισμού και της ψυχολογίας, συνδυάζοντας την χριστιανική αγάπη με την αντικαπιταλιστική κριτική. Με τον τρόπο αυτό, οικοδομεί σε θεωρητικό επίπεδο μία νέα ηθική, την ηθική της υπόληψης, η οποία αποτελείται από έναν αστερισμό ηθικών, και πέραν της ηθικής, αρετών, και ανταποκρίνεται κατά το δυνατόν στις προκλήσεις της σύγχρονης εποχής. Το διακύβευμα για την ίδια είναι το πώς θα γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ θεωρίας και πράξης, θέτοντας ένα τέλος στον υπερβολικό διανοητικισμό. Έτσι, διαδίδει σε πρακτικό επίπεδο πώς μπορούμε να είμαστε σε θέση να έχουμε κάθε ον σε υπόληψη. Η προσέγγιση αυτή της ηθικής διαφέρει από τις προηγούμενες αρετολογικές ηθικές θεωρίες, αν και χειραφετείται από εκείνες, καθόσον η Pelluchon αίρει τους δισμούς νους-σώμα, άνθρωπος-φύση, ορθολογικότητα-συγκινήσεις, ατομικό-συλλογικό, και αποδίδει ιδιαίτερη σημασία τόσο στα πρόσωπα, στα συγκεκριμένα κίνητρα και στις παραστάσεις τους, όσο και στις συγκινήσεις, στα συναισθήματά και τα ηθικά τους γνωρίσματά, τα οποία ενδέχεται να ωθήσουν τους ανθρώπους να αλλάξουν τους τρόπους διαβίωσής τους, προσφέροντάς τους νέους τρόπους ύπαρξης, έτσι ώστε να είναι σε θέση να ασκούν τις ικανότητές τους σε ηθικό και πολιτικό επίπεδο.²³¹ Ο πολιτικός στοχασμός της Pelluchon είναι αχώριστος από την ηθική της. Προβλέπει αφενός πως η πολιτική δεν αφορά πλέον το πώς θα ζει κανείς, αλλά το αν θα ζει. Αφετέρου αναγνωρίζει ότι η πολιτική αφορά πλέον ολόκληρη την συμπεριφορά των ατόμων μεταξύ τους και με τα άλλα έμβια. Η διαγωγή των ατόμων, στην οποία η Pelluchon αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα, στοιχειοθετεί το «ήθος» τους. Ως εκ τούτου, η σύγχρονη κεφαλαιοκρατική

²³¹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, εισαγωγή-ελλ. μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Πόλις, Αθήνα 2019, σσ. 15-17.

κοινωνία του ανταγωνισμού, της εγωκεντρικής αδιαφορίας για τα συλλογικά θέματα, της παντελούς έλλειψης αλληλεγγύης και της παραγνώρισης για την κοινή μοίρα της βιόσφαιρας,²³² στοιχειοθετεί ένα ήθος και μια ηθική που απειλούν την επιβίωσή μας. Η ανάγκη για την συγκρότηση τόσο σε θεωρητικό επίπεδο, με τον ορισμό των κεντρικών εννοιών της ηθικής της υπόληψης, όσο και σε πρακτικό επίπεδο, μέσω της εξακρίβωσης της διαδικασίας υποκειμενοποίησης που προϋποτίθεται, μιας ηθικής για την «εποχή του ζώντος», δηλαδή, της εποχής κατά την οποία γίνεται αντικείμενο της πολιτικής ολόκληρη η βιόσφαιρα, πέρα από τον άνθρωπο και όλα τα μη ανθρώπινα όντα που την συναποτελούν, δεδομένου ότι αυτός δεν μπορεί να επιβιώσει μόνος του, καθίσταται αναγκαία. Με τα λόγια της ίδιας, «Η υπόθεσή μου είναι ότι μία ηθική των αρετών που θα πατά σε μια πρώτη φιλοσοφία και θα δείχνει σε ποιες ηθικές διαθέσεις οφείλεται η αναγνώριση από τον καθένα της δικής του τρωτότητας και της αυταξίας των άλλων έμβιων και των άλλων πολιτισμών είναι ικανή να μας μεταφέρει από τον μηδενισμό στην εποχή του ζώντος και στην υπόληψη».²³³

Η *Ηθική της υπόληψης* της Pelluchon αρχίζει με τα εξής λόγια του Paul Ricoeur: «Στην ατομική συνείδηση παίζεται η μοίρα της κοινωνίας».²³⁴ Για την Pelluchon, όπως και για τον Πλάτωνα, υπάρχει αμοιβαία σχέση μεταξύ των ατόμων και των πολιτευμάτων, όπως, επίσης, και κυκλική σχέση ανάμεσα στους νόμους που μας πλάθουν και «τα ήθη, τα έθιμα και το φρόνημα [...] που είναι το αληθινό σύνταγμα των πολιτειών», κατά το πρότυπο του Rousseau.²³⁵ Ο πολιτικός στοχασμός της Pelluchon είναι αδιαχώριστος από την ηθική της, καθώς η ίδια θεωρεί ότι η ηθική είναι το αναγκαίο συμπλήρωμα της πολιτικής, και μέσα από αυτή την συνύπαρξη ηθικής και πολιτικής, μπορεί να αναδυθεί μια νέα ηθική, ικανή να εμφυσήσει στον άνθρωπο την αίσθηση της υποχρέωσης, ενώ ταυτόχρονα θα του επιτρέπει να αυτοπραγματώνεται.²³⁶ Η Pelluchon εκκινεί από την έννοια του προσώπου, από το ποιόν του, και από το τι τον ωθεί να πράξει,²³⁷ εξετάζει, με άλλα λόγια, τον τρόπο ύπαρξης των ηθικών δρώντων.²³⁸ Αντιλαμβάνεται «την εαυτότητα ως μια δυναμική

²³² *Ο.π.*, σ. 28.

²³³ *Ο.π.*, σ. 32.

²³⁴ *Ο.π.*, σ. 13. Πρβλ. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, τ. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, «Points Essais», Paris 2009, σ. 163-164.

²³⁵ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 14.

²³⁶ *Ο.π.*, σσ. 14-15.

²³⁷ *Ο.π.*, σ. 15.

²³⁸ Η Pelluchon δανείζεται τον όρο από την Elizabeth M. Anscombe. Βλ. Gertrude Elizabeth M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, 124, 1958, σσ. 1-19.

υπαρκτική κατάσταση που ανατροφοδοτείται διαρκώς χάρη στην ιδιότητά μας ως όντων αναγνωρίσιμων από άλλα ισάξια όντα και, αντιστρόφως, από την ικανότητά μας να αναγνωρίζουμε επί ίσοις όροις τα άλλα έμβια όντα. Η αυτοκριτική εμβάθυνση στον εαυτό αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για το άνοιγμα προς τον άλλο». ²³⁹ Κάνοντας λόγο για αυτογνωσία, η Pelluchon δεν αναφέρεται σε μια αφηρημένη έννοια, αλλά αντιθέτως, θεωρεί πως η αυτογνωσία στην οποία ερείδεται η υπόληψη έχει να κάνει με την στάση μας πάνω στην γη, και συγκροτείται μέσω της ένσαρκης εμπειρίας μας του κόσμου, μιας εμπειρίας η οποία προσδιορίζει ταυτόχρονα και τα όριά μας, εμπειρία όλων αυτών που δεν υπάγονται στην κυριαρχία ή στην βούλησή μας. ²⁴⁰

Η αρετολογική ηθική της Pelluchon περικλείει την αναφορά σε μια αρχή που δεν ερείδεται σε καμία αρχαία ηθική, αλλά στην παράδοση του χριστιανισμού. Η ταπεινοφροσύνη είναι πυλώνας και συγκροτητική αρχή της υπόληψης. ²⁴¹ Στην περίπτωση αυτή όμως, σκοπός δεν είναι να ταπεινωθούμε μπροστά στον Θεό, αλλά στον συνάνθρωπο, στα άλλα έμβια όντα και στη φύση. Με άλλα λόγια, να παραδεχτούμε ότι η επιβίωσή μας εξαρτάται σε απόλυτο βαθμό, τόσο που καθορίζει την ταυτότητα και την σοφία μας, όχι από κάτι που βρίσκεται πάνω από εμάς, αλλά θα έλεγε κανείς στην κατώτερη κλίμακα των όντων. ²⁴² Αναπτύσσει την θεματική της αλληλεγγύης των ζώντων μέσα από την ανάδειξη νέων τρόπων ύπαρξης οι οποίοι πρέπει να ενθαρρύνονται με σκοπό οι άνθρωποι να διάγουν έναν καλό βίο και να αντιλαμβάνονται τον σεβασμό των άλλων όντων, ανθρώπινων και μη, ως συστατικό στοιχείο του αυτοσεβασμού τους. Η ηθική της υπόληψης είναι ένας νέος τρόπος ύπαρξης που σκοπό έχει την γεφύρωση του χάσματος μεταξύ σκέψης και πράξης, λαμβάνοντας σοβαρά υπ' όψιν τις προκλήσεις με τις οποίες ερχόμαστε σήμερα αντιμέτωποι, ανταποκρινόμενη στα σημαντικά πρόβλημα της ηθικής και της πολιτικής, για έναν κόσμο οικολογικά βιώσιμο και δικαιότερο, για την ανθρωπότητα, τα ζώα και τη φύση, αλλά και για τις μελλοντικές γενιές. Για την ίδια, «το θρηνούμενο μέλλον μαρτυρεί την ανάγκη να λαμβάνονται υπ' όψιν οι επερχόμενες γενιές για την ηθική». ²⁴³ Όπως ο Jonas, έτσι και η Pelluchon, διατηρεί την άποψη για

²³⁹ Θωμάς Ψήμιας, «Η διωποκειμενική φύση των ηθικών και πολιτικών αρετών», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 28/08/2020.

²⁴⁰ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 47.

²⁴¹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 48.

²⁴² *Ο.π.*, σ. 370.

²⁴³ *Ο.π.*, σ. 64-65.

το επισφαλές μέλλον της ανθρωπότητας. Προτείνει έτσι να ανοιχτούμε σε έναν νέο ορίζοντα αναστοχασμού και αυτοπαρατηρησίας, που θα μας οδηγήσει στην αναθεώρηση της σχέσης μας με τον εαυτό μας, με τους άλλους, τα ζώα και τη φύση. Η Pelluchon θεωρεί ότι «η ταπεινοφροσύνη είναι ο δρόμος προς την αυτογνωσία και την αλήθεια, το παρατηρητήριο από το οποίο εποπτεύουμε την αλήθεια».²⁴⁴ Υπ' αυτή την έννοια, η ταπεινοφροσύνη δεν είναι ένα συναίσθημα, αλλά αφορά την παραδοχή της ευθραυστότητας της ενσώματης κατάστασής μας.²⁴⁵ «Η υπόληψη ριζώνει στην ταπεινοφροσύνη, η οποία αποψιλώνει το υποκείμενο από όλα τα κατηγορήματα που του προσδίδει η κοινωνία και οφείλονται στην κοινωνική θέση του. Απογυμνώνει το άτομο και το συνδέει με όλους τους άλλους ανθρώπους, εξισώνοντάς το μαζί τους και συναρτώντας το, δια της σαρκός, με όλα τα όντα που έχουν γεννηθεί και είναι θνητά».²⁴⁶ Με τον τρόπο αυτό, η γνώση που μας παρέχει η υπόληψη για την ανθρωπότητα, μέσω της εμβάθυνσης στον εαυτό στην οποία συνίσταται η ταπεινοφροσύνη, έχει ως αποτέλεσμα το υποκείμενο να μην αισθάνεται αμέτοχο στο κακό που μπορεί να διαπράξουν οι όμοιοί του. Η Pelluchon υποστηρίζει ότι η ταπεινοφροσύνη οδηγεί στην συμπόνια, καθώς όποιος είναι σε θέση να γνωρίζει τις δικές του αδυναμίες, αντικρίζει τις αδυναμίες των άλλων με πραότητα, η οποία θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί το μέτρο ανάμεσα στην πλήρη αδιαφορία και την υπερβολική επιείκεια.²⁴⁷ Η ταπεινοφροσύνη μας διδάσκει, επιπλέον, να αντιλαμβανόμαστε την εξουσία με την οποία μπορεί να είμαστε επιφορτισμένοι ως μια υπηρεσία προς τους άλλους και προς την κοινότητα. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει η Pelluchon, το βλέμμα που στρέφει το υποκείμενο της υπόληψης προς τους άλλους δεν είναι αφ' υψηλού, αντιθέτως, αναγνωρίζει την αξία των άλλων και υπερασπίζεται την αξιοπρέπειά τους, χωρίς να τους υποβιβάζει σε πράγμα ή μέσον.²⁴⁸ Έτσι, η ταπεινοφροσύνη δεν είναι αρετή αλλά «το βάθρο όλων των αρετών»,²⁴⁹ καθώς χωρίς την ταπεινοφροσύνη δεν θα μπορούσαμε να βρούμε το μέτρο ούτε και να το διατηρήσουμε.

²⁴⁴ *Ο.π.*, σ. 49. Βλ. σχετικά Bernard de Clairvaux, *Sur les degrés d'humilité et d'orgueil*, γαλλ. μτφ. E. de Solms, Éditions du Soleil levant, Namur 1958.

²⁴⁵ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σσ. 46-47.

²⁴⁶ *Ο.π.*, σσ. 48-49.

²⁴⁷ *Ο.π.*, σ. 50-51.

²⁴⁸ Corine Pelluchon, "Toward a New Philosophical Anthropology: The Limits of Human Rights in Bioethics", *Perspectives on Political Science*, April 08, No 37/1, (2008), σ. 37.

²⁴⁹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 51.

Για την Pelluchon, οι αρχαίες ηθικές θεωρίες παραγνωρίζουν την έννοια της φιλαυτίας, χωρίς να εντοπίζουν την σημασία της ταπεινοφροσύνης. Η ίδια θεωρεί πως οι τέσσερις γενικές αρετές: δικαιοσύνη, φρόνηση, θάρρος και σωφροσύνη, που μας επιτρέπουν να εντοπίζουμε το μέτρο, αδρανούν χωρίς την ταπεινοφροσύνη. Ενώ η ταπεινοφροσύνη αποτελεί «μια υπαρξιακή δοκιμασία κατά την οποία το άτομο βιώνει τα όριά του και υποφέρει εξ' αιτίας τους».²⁵⁰ Αντίθετα από τις αρχαίες ηθικές θεωρίες, για τις οποίες οι αρετές είναι τρόποι ύπαρξης που κατακτώνται άπαξ και διαπαντός, και με τον τρόπο αυτό ο δίκαιος θα φέρεται πάντοτε δίκαια και ο ανδρείος πάντοτε ανδρεία,²⁵¹ η ταπεινοφροσύνη απαιτεί από το άτομο να είναι σε εγρήγορση, να φροντίζει να διατηρεί την αίσθηση του μέτρου, και περιέχει αναβαθμούς. Η υπόληψη, ως τρόπος να σχετίζεται κανείς με τον εαυτό του και με τους άλλους, απαιτεί εκτός των άλλων και την ακριβή εκτίμηση της προσωπικής αξίας. Ως εκ τούτου, η υπόληψη απαιτεί εκτός από ταπεινοφροσύνη και μεγαλοψυχία. Το ζητούμενο και στις δύο περιπτώσεις είναι σαφώς η αυτογνωσία καθώς η ταπεινοφροσύνη απαιτεί την αναγνώριση της περατότητάς μας και την συνείδηση των ορίων μας, ενώ η μεγαλοψυχία εδράζεται σε όσα έχουμε καταφέρει σε βάθος χρόνου.²⁵²

Η ηθική της υπόληψης δίσταται από τις αρετολογικές ηθικές θεωρίες που συνδυάζονται με την ηθική της τελειοποίησης. Η Pelluchon, αμφισβητεί την αριστοτελική ιδέα για το κριτήριο της καλής πράξης, σύμφωνα με την οποία πράττω καλά όταν φέρομαι με τον τρόπο που θα φερόταν ένα ενάρετο άτομο σε μια κατάσταση όμοια με την δική μου.²⁵³ Μια άλλη ιδέα που αμφισβητείται από την Pelluchon αφορά την θέση ότι η αναζήτηση της τελειοποίησης αποτελεί τον κύριο σκοπό της διαγωγής μας. Οι δύο αυτές θέσεις εγείρουν σοβαρά προβλήματα. Σύμφωνα με την Pelluchon, πρέπει κανείς να αποδίδει αξία σε ορισμένα αγαθά και να επιθυμεί να αποκτήσει ορισμένες αρετές, ωστόσο, για την επιλογή προτύπων προϋποτίθεται η αρετή. Επιπλέον, με το να θεωρεί κανείς την αριστεία το βασικό κίνητρο της πράξης, συγχέει το κίνητρο της ίδιας της πράξης με τις συνέπειές της.

²⁵⁰ *Ο.π.*, σ. 52.

²⁵¹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1115a 6 - 1115b 7. Αξιοποιείται η έκδοση: Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλία Α'-Δ', εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Δημήτριος Λυπουρλής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.

²⁵² Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 53.

²⁵³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1106b 6 - 1107a 7: «Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾗ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν».

Ακόμη και για της ευδαιμονιστικές ηθικές, παρατηρεί η Pelluchon, η ευτυχία δεν αποτελεί το κίνητρο της πράξης, ειδάλλως υποκύπτουν στην κριτική του Kant.²⁵⁴ Καθότι «ο ευδαιμονισμός αναφέρεται σε μια σύμπραξη ευτυχίας και αρετής που απορρέει από την προοδευτική ανάπτυξη προδιαθέσεων και ικανοτήτων που τροποποιούν τον τρόπο ύπαρξης ενός ατόμου και τα συναισθήματά του».²⁵⁵ Η ηθική της τελειοποίησης, υπ' αυτή την έννοια, εργαλειοποιεί το αγαθό. Η αντίληψη αυτή μάλιστα είναι ιδιαίτερος προβληματική όταν εφαρμόζεται στο περιβάλλον, καθώς τα άτομα φροντίζοντας το περιβάλλον και τα άλλα έμβια όντα, θέλουν στην πραγματικότητα να υποδείξουν πόσο τέλεια έχουν γίνει τα ίδια.²⁵⁶ Αυτή η ανθρωποκεντρική προσέγγιση της φύσης δεν μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε την εγγενή αξία της φύσης και των άλλων από εμάς όντων, ούτε συναφώς μας επιτρέπει να τα σεβόμαστε καθεαυτά. Για την ίδια, «η συνειδητοποίηση της σημασίας της φύσης, όχι η εγωιστική επιθυμία να τελειοποιηθούμε, είναι το βάθρο των περιβαλλοντικών αρετών».²⁵⁷ Ως εκ τούτου, η ηθική της τελειοποίησης δεν μας βοηθά να βελτιώσουμε τις δυποκειμενικές μας σχέσεις, ούτε συνακόλουθα μας επιτρέπει να σεβόμαστε την φύση και τα άλλα έμβια όντα, ενώ ταυτόχρονα πριμοδοτεί τα εγωιστικά και προσωπικά μας συμφέροντα.²⁵⁸

Πώς θα καταφέρουμε, εντούτοις, να σκεφτούμε την επιμέλεια εαυτού χωρίς να υποπέσουμε σε μια ηθική της τελειοποίησης ή ακόμη και στον εγωισμό; Η Pelluchon, για να απαντήσει στο ερώτημα αυτό, καταφεύγει στον Πλάτωνα. Στον *Αλκιβιάδη* και στην *Απολογία Σωκράτους*, ο Πλάτων αναφέρεται στο πολιτισμικό γνώρισμα των Λακεδαιμονίων, στην φροντίδα του εαυτού, και το αναγάγει σε φιλοσοφική έννοια. Πρόκειται για την περίφημη επιταγή του γνώθι σεαυτόν. Η αυτογνωσία, ωστόσο, αποκτά νόημα μόνο αν κατανοήσουμε σε βάθος την σημασία της επιμέλειας του εαυτού και για ποιο πράγμα οφείλουμε τελοσπάντων να μεριμνούμε. Μεριμνούμε για τον εαυτό μας όταν φροντίζουμε την ψυχή μας, λέει ο Πλάτων, και φροντίζουμε την ψυχή μας όταν εξετάζουμε εκείνο το σημείο της ψυχής μας όπου ενοικεί η αρετή, που σημαίνει ότι δίνουμε προσοχή στην σοφία και την

²⁵⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 55. Βλ. επίσης Immanuel Kant, *Μεταφυσική των Ηθών*, ελλ. μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα, 2013, σ. 225 κ.ε.

²⁵⁵ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 56.

²⁵⁶ Holmes Rolston III, «Environmental Virtue Ethics: Half the Truth but Dangerous as a Whole», στο Ronald Sandler και Philip Cafaro (επιμ.), *Environmental Virtue Ethics*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 2005, σ. 62.

²⁵⁷ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 57.

²⁵⁸ Ο.π.

δικαιοσύνη, οι οποίες είναι τα αληθινά αγαθά.²⁵⁹ Ο Πλάτων αποδίδει έναν συγκεκριμένο σκοπό στην επιμέλεια εαυτού, καθώς, για τον φιλόσοφο, το άτομο που φροντίζει την ψυχή του δεν αποβλέπει στην τελειότητα ούτε στην αταραξία της ψυχής του, αλλά στην δικαιοσύνη.²⁶⁰ Η επιμέλεια εαυτού δεν είναι εγωιστική, αλλά αποβλέπει και στην επιμέλεια των άλλων.

Στην συνέχεια, η Pelluchon αναφέρεται στην στωική φιλοσοφία, η οποία παραμένει επικεντρωμένη στο άτομο το οποίο και καλεί να λυτρωθεί από όλα όσα το κάνουν να υποφέρει. Η φιλοσοφία για τους στωικούς, κορωνίδα της οποίας είναι η ηθική, είναι μια θεραπευτική αγωγή για την ψυχή που ορθώνει γύρω μας μιαν ακρόπολη, ένα φρούριο απόρθητο από την τύχη.²⁶¹ Το έντονο ενδιαφέρον των στωικών για γαλήνη, ηρεμία, και αταραξία, και η βούλησή τους να μην υποφέρουν ή να υποφέρουν όσο το δυνατόν λιγότερο, καθιστούν, για την Pelluchon, την στωική ηθική μια τέχνη του βίου η οποία αποβλέπει αποκλειστικά και μόνο στο ευ ζην και στην αποφυγή του πόνου. Ως εκ τούτου, ο σκοπός της στωικής ηθικής τείνει από προσωπικός να γίνει εγωιστικός, καθώς, σύμφωνα με την Pelluchon, «η στωική ηθική είναι μια θεραπευτική αγωγή που, για να καταστήσει το άτομο κύριο του εαυτού του, το βοηθά να αποστασιοποιείται από τον κόσμο. Η απουσία πόνου, η αταραξία, έως και η χαρά απαιτούν αποχή. Οι στωικοί διδάσκονται να αποδέχονται την πραγματικότητα, αλλά δεν έχουν αγάπη για τον κόσμο».²⁶² Οι στωικοί μένουν αφοσιωμένοι στον εαυτό τους, ενώ δεν μνημονεύουν την ένσαρκη κατάστασή τους, και διατηρούν μια απόσταση από τον κόσμο. Η στάση αυτή των στωικών βρίσκεται στον αντίποδα της υπόληψης, η οποία όπως επισημαίνει η Pelluchon «απαιτεί ο κόσμος να μην νοείται ως ένα μέσον στην υπηρεσία των σκοπών μας, ως ένας αδιάφορος διάκοσμος ή ένας τόπος τον οποίο επιλέγω να επισκεφθώ ή να εγκαταλείψω», ενώ παράλληλα «θεμελιώνεται σε μια αυτογνωσία που δεν νοείται να μη λαμβάνει υπ' όψιν την σωματική και γήινη κατάστασή μας, εκείνο το *οστράκινον σκεύος*, το πήλινο δοχείο που είμαστε».²⁶³ Η υπόληψη μας παρακινεί σε μια ενεργό

²⁵⁹ Πλάτων, *Αλκιβιάδης*, 132 c - 133 a: «Καί μετὰ τοῦτο δὴ ὅτι ψυχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλεπτέον». Αξιοποιείται η έκδοση: Πλάτωνος, *Αλκιβιάδης*, εισαγωγή-μτφρ.-σημ. Ε. Κ. Λιακάκου, Ιωάννου & Π. Ζαχαρόπουλου, Αθήναι 1940.

²⁶⁰ Πλάτων, *Αλκιβιάδης*, 133 b – 134 d: «Δικαίως μὲν γὰρ πράττοντες καὶ σωφρόνως σύ τε καὶ ἡ πόλις θεοφιλῶς πράξετε».

²⁶¹ Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εἰς εαυτόν*, βιβ. VIII, 48, εισαγωγή- ελλ. μτφρ.-σχόλια Γιάννης Αβραμίδης, επιμ.-διορθώσεις Κατερίνα Καούκη, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη, c2008, σ. 210-211. Βλ. επίσης Σενέκας, *Επιστολές στον Λουκίλιο*, ελλ. μτφρ. Γιώργος Αραμπατζής, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.

²⁶² Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σσ. 60-61.

²⁶³ *Ο.π.*, σ. 62.

και δυναμική εμπλοκή με τον κόσμο, καθώς για την υπόληψη η μέριμνα για τον εαυτό είναι ταυτόχρονα μέριμνα για τους άλλους και για τον κόσμο.²⁶⁴ Η Pelluchon διευκρινίζει, ωστόσο, ότι «το υποκείμενο της υπόληψης δεν είναι μεν περισσότερο ήρωας ή άγιος από τον στωικό σοφό ή τον αριστοτελικό *φρόνιμον*, όμως, σε αντίθεση με τις επιταγές των αρχαίων ηθικών, αυτός οφείλει να έχει απεκδυθεί τον εαυτό του για να μπορέσει ν' αλλάξει την ζωή του».²⁶⁵

Αντίθετα από τους στωικούς, η Pelluchon μας καλεί να δεχθούμε τα αρνητικά πάθη και δη να τα υπομείνουμε. Η παραδοχή ότι η φύση, οι θεσμοί και τα έργα μας κινδυνεύουν, και ότι τα έμβια όντα ενδέχεται να αφανιστούν, επιτελεί, για την φιλόσοφο, στην σχέση μας με τους άλλους και με τον κόσμο, την ίδια ακριβώς λειτουργία που επιτελεί η αποδοχή της ένσαρκης και πεπερασμένης μας κατάστασης στην σχέση μας με τον εαυτό μας.²⁶⁶ Για το υποκείμενο της υπόληψης είναι σημαντική η προκαταβολική θέαση του χειρότερου, για την συνειδητοποίηση του πραγματικού κινδύνου που διατρέχουμε, και η παραστατική εικόνα για το τι θα σήμαινε ένας κατεστραμμένος κόσμος. Έτσι, αποκτούν ιδιαίτερη σημασία τα συναισθήματα που συνδυάζονται με τον κίνδυνο μιας επερχόμενης καταστροφής, η θλίψη, αλλά κυρίως ο φόβος, που είναι φόβος για τον κόσμο.²⁶⁷ Εκτός από την αναγκαία προσφυγή στο θυμικό, είναι ιδιαίτερα σημαντική και η διαμεσολάβηση της φαντασίας και της μυθοπλασίας για την βλάβη που μπορεί να προκληθεί. Με τον τρόπο αυτό, γίνεται αντιληπτή η συλλογική διάσταση της ύπαρξης, ενώ ταυτόχρονα δημιουργείται ένα είδος σύνδεσης με τις γενιές που προηγήθηκαν, με τους συγχρόνους και τους επερχόμενους.²⁶⁸ Με άλλα λόγια, η απειλή καθιστά, για την Pelluchon, την ανθρωπότητα ενιαία.

Η τεχνολογική δύναμη που διαθέτουμε σήμερα εκτείνεται πολύ πιο πέρα από το παρόν, ακόμη κι από το κοντινό μας μέλλον, ενώ η απεικόνιση του αριθμού των θυμάτων στο παρόν και στο μέλλον ξεπερνά τις δυνατότητες της φαντασίας μας, ειδικά στην περίπτωση της ατομικής βόμβας. Είναι πλέον κοινώς αποδεκτό ότι οι τρόποι διαβίωσής μας καταστρέφουν τα οικοσυστήματα, συμβάλλουν στην εξαφάνιση ειδών, ρυπαίνουν τον αέρα και επηρεάζουν την βιόσφαιρα, ωστόσο, οι σε

²⁶⁴ *Ο.π.*, σ. 63.

²⁶⁵ *Ο.π.*

²⁶⁶ *Ο.π.*, σ. 64.

²⁶⁷ *Ο.π.*, σ. 65.

²⁶⁸ *Ο.π.*

βάθος επιπτώσεις δεν είναι πάντα αντιληπτές. Η σύγχρονη τεχνολογία σε συνδυασμό με την παγκοσμιοποίηση έχουν αλλάξει, για την Pelluchon, την δομή της ευθύνης μας. Τα προϊόντα που χρησιμοποιούμε καθημερινά, από τα ρούχα που φοράμε και τα τρόφιμα που καταναλώνουμε, μέχρι τις πηγές ενέργειας που χρησιμοποιούμε για να ζεσταθούμε και τα εντομοκτόνα,²⁶⁹ έχουν σημαντικό αντίκτυπο στο περιβάλλον και στα άλλα έμβια.²⁷⁰ Η Pelluchon παραδέχεται ότι οι ζημιές που προκαλούμε δεν απορρέουν άμεσα από την δική μας βούληση, ωστόσο, τις θεωρεί παράπλευρες απώλειες των πράξεών μας. Ενώ συμπληρώνει πως συμβάλλουμε εμμέσως σε αυτές τις ζημιές όταν στηρίζουμε κυβερνήσεις οι οποίες συντηρούν το σύστημα μετεγκατάστασης και υπεργολαβίας, χωρίς να το υποβάλλουν σε ρυθμίσεις.²⁷¹ Ως εκ τούτου, δεν είμαστε υπαίτιοι μόνο για όσα κάνουμε, αλλά και για όσα ενθαρρύνουμε και όσα προκαλούμε μέσω της σύμπραξής μας. Αντίθετα με ό,τι συνέβαινε στο παρελθόν, «στις μέρες μας, η ανησυχία είναι ενάρετη, ο εφησυχασμός εγωιστικός».²⁷²

«Η σχέση με τους άλλους στηρίζεται πάντα στην σχέση μας με το εαυτό μας και η συγκεκριμένη σχέση με τον εαυτό μας πάντα συνδέεται με το γεγονός ότι αγαπούμε πάνω από όλα την αλήθεια και την δικαιοσύνη».²⁷³ Η Pelluchon δανείζεται από τον Πλάτωνα τον ορισμό της αρετής ως αγάπη για την αλήθεια και την δικαιοσύνη, η οποία συνδέεται με την μεγαλοψυχία.²⁷⁴ Δεν πρόκειται, όμως, για ένα ψυχολογικό μόνο γνώρισμα, αλλά πολύ περισσότερο η μεγαλοψυχία αποτελεί έναν τρόπο ύπαρξης που ωθεί το άτομο να ανοιχτεί προς τους άλλους και να μεταδώσει τις ηθικές αρετές που διαθέτει το ίδιο. Έτσι, με το να ορίζει ο Πλάτων την αρετή ως το να τιμά κανείς την ψυχή του με το να αγαπά την δικαιοσύνη και την αλήθεια, δείχνει πως προηγούνται των καθηκόντων μας προς τους άλλους, τα καθήκοντα προς τον

²⁶⁹ Για τους κινδύνους από την χρήση εντομοκτόνων, παράβαλλε το εμβληματικό βιβλίο της θαλάσσιας βιολόγου, Rachel Carson, *Σιωπηλή άνοιξη* (1962). Στην εποχή του τεχνολογικού θριάμβου και των επιτυχιών της χημικής επιστήμης, η Carson καταγγέλλει τους θιασώτες της νεωτερικής αντίληψης της προόδου, και απευθύνει έκκληση για ταπεινοσύνη στη σχέση μεταξύ του ανθρώπου και της φύσης, (Rachel Carson, *Σιωπηλή άνοιξη*, ελλ. μτφρ. Λ. Κανδηλίδη, Κάκτος, Αθήνα, 1981).

²⁷⁰ Corine Pelluchon, «Taking Vulnerability Seriously: What Does it Change for Bioethics and Politics?», στο *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Human*, Masferrer, Aniceto, García-Sánchez, Emilio (Eds.), Springer, Switzerland 2016, σ. 310.

²⁷¹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 67. Η Pelluchon δανείζεται από την Iris Marion Young την ιδέα για το μοντέλο της κοινωνικής σύνδεσης (social connection model), σύμφωνα με το οποίο όλοι όσοι συμβάλουν με τις ενέργειές τους σε διαρθρωτικές διαδικασίες με ορισμένα αρνητικά αποτελέσματα μοιράζονται την ευθύνη για την αδικία που έχει συντελεστεί, (Iris Marion Young, *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011, σ. 96).

²⁷² Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 68.

²⁷³ *Ο.π.*, σσ. 73-74.

²⁷⁴ Πλάτων, *Νόμοι*, V, 72 [7] b [4-6]. Αξιοποιείται η έκδοση: Πλάτων, *Νόμοι*, μτφρ. Γ. Κουσουνέλος, εισ.-σημειώσεις-επιμ. Β. Αναστασοπούλου, Κάκτος, Αθήνα 1992.

εαυτό μας. Η Pelluchon διαφωνεί με τα καθήκοντα προς τον εαυτό όπως ορίζονται από τον Kant στην *Μεταφυσική των ηθών*, καθώς θεωρεί ότι ο Kant αναφέρεται «στον δυισμό ενός υποκειμένου που είναι ένα αισθητό και εγωιστικό άτομο και συνάμα ένα ηθικό πρόσωπο που μετέχει μιας κοινότητας σκοπών».²⁷⁵ Ενώ για να περιγράψει τα καθήκοντα προς τον εαυτό, ο Kant ακολουθεί το πρότυπο των καθηκόντων απέναντι στους άλλους. Έτσι, για την ίδια «είναι προτιμότερο, αντί να λέμε ότι έχουμε καθήκοντα έναντι του εαυτού μας, να λέμε ότι τιμούμε την ψυχή μας».²⁷⁶

Για την Pelluchon, λοιπόν, το να τιμά κανείς την ψυχή του σημαίνει ότι μεριμνά για τον εαυτό του και για τον κόσμο. Με ποιόν τρόπο όμως συναρθρώνονται οι δύο αυτές μέριμνες και πως αυτό θεμελιώνει την υπόληψη; Για να απαντήσει στα ερωτήματα αυτά η Pelluchon δίνει δύο παραδείγματα. Το πρώτο αφορά τον Abraham Lincoln, ο οποίος τάχθηκε υπέρ της κατάργησης της δουλείας. Το δεύτερο αφορά τον Robert Badinter, ο οποίος ενώπιον της γαλλικής Γερουσίας υπερασπίστηκε την κατάργηση της θανατικής ποινής. Σύμφωνα με την Pelluchon, και οι δύο δεν παρακινήθηκαν από προσωπική φιλοδοξία ή από την ανάγκη να γίνουν ευρέως γνωστοί, αλλά από «μια αλήθεια που ο καθένας μπορεί να νοιώσει αν υψωθεί σε μια καθολική έποψη των πραγμάτων, και αν αγαπά την δικαιοσύνη, αντί να υποκύπτει στον πειρασμό της εκδίκησης και του μίσους».²⁷⁷ Με άλλα λόγια, υπερασπίστηκαν τις συγκεκριμένες θέσεις επειδή αντιλαμβάνονταν τις υποθέσεις που υπηρετούσαν ως υποθέσεις της ανθρωπότητας. Εντούτοις, στο σημερινό τεχνολογικό πλαίσιο, η Pelluchon παρατηρεί έλλειψη ανησυχίας για τα συλλογικά θέματα, η οποία μεταφράζεται από την ίδια ως σημάδι ηθικής αδιαφορίας.²⁷⁸

Για την Pelluchon, η ηθική της υπόληψης, όπως και κάθε αρετολογική ηθική είναι ευδαιμονισμός.²⁷⁹ Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, η Pelluchon θεωρεί ότι «η

²⁷⁵ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 76.

²⁷⁶ *Ο.π.*

²⁷⁷ *Ο.π.*, σσ. 77-78. Στον αντίποδα της άποψης αυτής βρίσκεται ο ηθικός εγωισμός σύμφωνα με τον οποίο δεν έχουμε κανένα καθήκον απέναντι στους άλλους, ενώ κάθε άνθρωπος οφείλει να επιδιώκει αποκλειστικά το προσωπικό του συμφέρον, καθώς ο ύψιστος ηθικός σκοπός του ανθρώπου είναι η επίτευξη της προσωπικής του ευτυχίας, (Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness*, New American Library, New York, 1964). Για τον ηθικό εγωισμό, αλλά και για τα επιχειρήματα κατά του ηθικού εγωισμού, βλ. επίσης: James Rachels και Stuart Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, ελλ. μτφρ. Ξενοφών Μπαμπιατζόγλου, επιστ. επιμέλεια Φιλήμων Παιονίδης, Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα 2010, σσ. 97-118.

²⁷⁸ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 80.

²⁷⁹ *Ο.π.*, σ. 81.

ευτυχία είναι η σύμφωνη με την ολοκληρωμένη αρετή ενέργεια της ψυχής». ²⁸⁰ Υπ' αυτή την έννοια, η ευτυχία είναι άρρηκτα συνυφασμένη με ένα βαθύ αίσθημα πληρότητας. Αυτό το βαθύ αίσθημα πληρότητας απαιτεί σαφώς μίαν ορισμένη ωριμότητα, η οποία συναρτάται με την απόκτηση ορισμένων ηθικών γνωρισμάτων, για τον λόγο αυτό και ο Αριστοτέλης δίνει έμφαση στην σημασία του χρόνου, δηλαδή, της ηλικίας, όσον αφορά την συγκεκριμένη αντίληψη περί ευτυχίας: «κανείς δεν θα επέλεγε να ζήσει όλη του την ζωή με τον νου ενός μικρού παιδιού ακόμη και αν συνέχιζε όσο το δυνατόν να απολαμβάνει τις παιδικές ηδονές». ²⁸¹ Η συγκεκριμένη αντίληψη περί ευτυχίας εκφράζει την σφαιρική σχέση κάποιου με τον κόσμο και τον τρόπο με τον οποίο σχετίζεται κανείς με την αλήθεια και την δικαιοσύνη. ²⁸²

Η Pelluchon συνεχίζει με την αμφισβήτηση της φυσιοκρατικής αντίληψης για την αρετή η οποία θεμελιώνεται αρχικά από τον Πλάτωνα ο οποίος παρομοιάζει την αρετή με την όραση ως λειτουργία του οφθαλμού. Κατά τον Πλάτωνα, το όργανο είναι προβληματικό όταν δεν μας επιτρέπει να βλέπουμε, και αντίστοιχα η κακία είναι φυσικό ελάττωμα, δυσλειτουργία. Αρετή είναι δε η ζωή που διέπεται από ένα φυσικό καλό. ²⁸³ Εντούτοις, για την Pelluchon, η αντίληψη αυτή παραβλέπει το γεγονός ότι «ο καθένας είναι ένα καθέκαστον, ότι υπάρχει ετερότητα, ότι ο έτερος δεν είναι δείγμα ενός γένους, εν προκειμένω του ανθρώπινου, ότι κείται πέραν κάθε γένους και κάθε έννοιας, ότι έχει ένα πρόσωπο, μια όψη (visage), όπως λέει ο Lévinas». ²⁸⁴ Με τον τρόπο αυτό, η φυσιοκρατία επιβεβαιώνει μια θεώρηση της ζωής η οποία προτάσσει το κανονικό. Στον αντίποδα αυτής της θεώρησης βρίσκεται η θεώρηση του Georges Canguilhem στο *Το Κανονικό και το παθολογικό* (1943), σύμφωνα με την οποία «όταν αντιλαμβανόμαστε την αρρώστια ως ανωμαλία και εστιάζουμε στα ελλείμματα από τα οποία πάσχει κάποιος, μας διαφεύγει ότι η παθολογία δεν είναι η απουσία κανόνων, αλλά δηλώνει έναν «άλλο τρόπο της ζωής» και ίσως μια «δύναμη

²⁸⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1102a 13: «Ἐπει δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν».

²⁸¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1174 a 1 – 3: «οὐδέεις τ' ἂν ἔλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἶόν τε μάλιστα». Αξιοποιείται η έκδοση: Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλία Ε'-Κ', εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Δημήτριος Λυπουρλής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.

²⁸² Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 83.

²⁸³ Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, Αξιοποιείται η έκδοση: Πλάτων, *Πολιτεία*, εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2002

²⁸⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 85.

καινοτομίας».²⁸⁵ Σε αντίθετη περίπτωση, υπογραμμίζει η Pelluchon, επικυρώνουμε τις θεωρήσεις που θέλουν να υπάρχει μόνο ένας τρόπος να ζει κανείς καλά ή να είναι υγιής, και ότι κάθε παρέκκλιση από τον κανόνα, από όλα όσα, δηλαδή, παρατηρούμε στην φύση ή έχει θεσπίσει η κοινωνία, θα κριθεί ανώμαλη και θα πρέπει είτε να διορθωθεί είτε να απαλειφθεί.²⁸⁶ Επίσης, για την Pelluchon, είναι ιδιαίτερος προβληματική η παρομοίωση της αρετής με την υγεία και της κακίας με την αρρώστια, καθόσον η αρετή δεν στηρίζεται στην βιολογία, αλλά υπάγεται στην ηθική αξιολόγηση και εκφράζει την επιλογή του τι επιλέγει ο καθένας να τιμήσει. Παρόλο που η υγεία αποτελεί σε κάθε περίπτωση ένα προτιμητέο αγαθό, η αρετή αξίζει καθεαυτή και δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να εξαρτάται από το τι προσφέρει στον άνθρωπο. Ως εκ τούτου, είναι ανώτερη όλων των άλλων αγαθών τα οποία είναι σχετικά.

Η ηθική της υπόληψης διαφέρει ως προς ένα ακόμη καίριο σημείο από την πλειονότητα των αρετολογικών ηθικών θεωρήσεων. Η Pelluchon θεωρεί ότι μια σημαντική αδυναμία των αρετολογικών ηθικών θεωριών αριστοτελικών καταβολών έχει να κάνει με την αναφορά στην ανθρώπινη φύση. Θεωρεί, έτσι, δικαιολογημένες τις κριτικές στην αριστοτελική ηθική, σύμφωνα με τις οποίες ο Αριστοτέλης απαξιώνει την τρωτότητα και την άμεση αλληλεξάρτηση των ανθρώπινων όντων σε βιολογικό, συναισθηματικό, καθώς επίσης και σε κοινωνικό επίπεδο.²⁸⁷ Αντίθετα, η ηθική της υπόληψης εκκινεί από το σώμα και από τις υλικές συνθήκες της ύπαρξής μας.²⁸⁸ Η ίδια αντικαθιστά το ιδανικό της αυτάρκειας, στο οποίο ανάγεται συχνά η έννοια της αυτονομίας, με την έννοια της τρωτότητας η οποία λαμβάνει υπόψιν της αφενός την σωματικότητα, αφετέρου την άμεση αλληλεξάρτηση των υποκειμένων. Η Pelluchon στηρίζεται στην φαινομενολογία της μη συγκρότησης, η οποία χαρακτηρίζει την φιλοσοφία της σωματικότητας, την οποία θεμελιώνει αρχικά η ίδια στο βιβλίο της *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité* (2011) και στο *Les Nourritures. Philosophie du corps politique* (2015), και η οποία «περιγράφει

²⁸⁵ Ζόρζ Κανγκιλέμ, *Το κανονικό και το παθολογικό*, ελλ. μτφρ. Γ. Φουρτούνης, Νήσος, Αθήνα 2007, σσ. 62 και 185.

²⁸⁶ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 86.

²⁸⁷ Η Pelluchon λαμβάνει υπόψιν της κυρίως την κριτική που ασκεί ο Alasdair MacIntyre, βλ. Alasdair MacIntyre, *Έλλογα εξαρτημένα όντα. Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, ελλ. μτφρ. Μαρία Δασκαλάκη, επιμ. Δημήτρης Δημόπουλο, Κουκκίδα, Αθήνα 2013· Η Martha Nussbaum από την άλλη μεριά εξομαλύνει αυτή την κριτική, βλ. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, CUP, Cambridge, New York 2001.

²⁸⁸ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 90.

φαινόμενα που δεν εμπίπτουν στην συνείδηση, με την έννοια ότι η ίδια δεν βιώνει εαυτήν ως νοηματοδοτική, είτε γιατί τα φαινόμενα που την επηρεάζουν όπως η κόπωση, ο πόνος, ο θάνατος, δεν είναι υπό τον έλεγχό της, είτε γιατί το περιεχόμενό τους υπερβαίνει την παράστασή μας αυτών, όπως όταν αυτό είναι ο άλλος».²⁸⁹ Η Pelluchon θεματοποιεί την σωματικότητα και έτσι δίνει ανάλογη έμφαση σε όλα εκείνα που τροφοδοτούν τη ζωή μας και όλα εκείνα από τα οποία ζούμε. Προσεγγίζει την ύπαρξη μέσω της δεκτικότητας απέναντι στα άλλα όντα, ανθρώπινα και μη, παρελθόντα, παρόντα και μέλλοντα, και με τον τρόπο αυτό προσφέρει έναν ανανεωμένο τρόπο για να προσεγγίσουμε την ανθρώπινη κατάσταση. Το υποκείμενο δεν ορίζεται πλέον μόνον ως ελεύθερο, αλλά και ως υπεύθυνο, ενώ η σωματικότητά του γίνεται η αφετηρία της αναφοράς του στον κόσμο. Έτσι, το ένσαρκο και σχεσιακό υποκείμενο δεν επιτρέπει πλέον οι σκοποί της πολιτικής να περιορίζονται μόνο στην ασφάλεια και τον περιορισμό των ανισοτήτων, αλλά πολύ περισσότερο επιβάλλει ως νέα καθήκοντα της πολιτείας την προστασία της βιόσφαιρας και την μέριμνα για τις μελλοντικές γενιές και τα ζώα.²⁹⁰ Για την Pelluchon, αυτές οι δομές της ύπαρξης, τα «υπαρκτικά χαρακτηριστικά», αποτελούν σημεία αναφοράς τα οποία μπορούν να καθολικευτούν.²⁹¹ Ωστόσο, σκοπός δεν είναι εδώ οι ρυθμιστικοί κανόνες να στηριχθούν σε βιολογικά γεγονότα, αλλά η αφηρημένη αντίληψη περί ατόμου που υπόκειται στις σύγχρονες ηθικές και πολιτικές θεωρήσεις, να αντικατασταθεί από την αντίληψη του υποκειμένου ως ενσώματου.²⁹²

II. Εξατομίκευση

Η ηθική της υπόληψης, όπως αναδείχθηκε προηγουμένως, αποδίδει στην σχέση προς τον εαυτό καθοριστική σημασία για την σχέση προς τους άλλους και προς την φύση, μέσω της διαδικασίας υποκειμενοποίησης που απαιτείται από το άτομο, το οποίο λαμβάνει αποφάσεις σε προσωπικό και συλλογικό επίπεδο. Ως εκ τούτου, ενέχει μια διαδικασία εξατομίκευσης, η οποία συναρτάται με την σχέση προς τους άλλους, καθώς οι άλλοι αποτελούν συγκροτητικό στοιχείο της ταυτότητάς μας. Η ηθική της υπόληψης, όπως παραδέχεται η Pelluchon, τέμνεται μεταξύ αρχαίας

²⁸⁹ Ο.π., σ. 91.

²⁹⁰ Βλ. σχετικά Corine Pelluchon, *Nourishment: A Philosophy of the Political Body*, αγγλ. μτφρ. Justin E. H. Smith, Bloomsbury, London, 2019, σσ. 197-254.

²⁹¹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 93.

²⁹² Ο.π.

νοησιарχίας και συγχρόνων ηθικών θεωριών, όπως η ηθική της μέριμνας, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί και μια φιλοσοφία της αγάπης. Αυτό διότι, όπως υποστηρίζει η ίδια, η σχέση μας με τους άλλους και με τον κόσμο μπορεί να είναι υγιής μόνο εάν έχουμε εισπράξει αγάπη σε μικρή ηλικία και έχουμε, κατά συνέπεια, αποκτήσει το αίσθημα ενδόμυχης ασφάλειας που αυτή μπορεί να μας εξασφαλίσει.²⁹³ Ο καρτεσιανός στοχασμός περί αγάπης ενσωματώνεται στην ηθική της υπόληψης, ως το αναγκαίο συμπλήρωμα της αριστοτελικής ηθικής και του στωικισμού. Σύμφωνα με αυτόν, η αγάπη δεν δηλώνει ένα πάθος, αλλά αφορά την ανατροπή της υποκειμενικότητας, το οποίο είναι και το ζητούμενο στην ηθική της υπόληψης. Ο Descartes αντιλαμβάνεται την αγάπη ως τρόπο ύπαρξης, ως εκ τούτου «[...] μας καλεί», όπως υποστηρίζει η Pelluchon, «να συμφιλιώσουμε την ελευθερία και την αλληλεξάρτηση, την δύναμη ψυχής και την διυποκειμενικότητα, αντί, όπως οι Αρχαίοι, να υπερτιμήσουμε τις πρώτες, ή, όπως η ηθική της μέριμνας, τις δεύτερες».²⁹⁴

Ο Descartes κάνει λόγο για γενναιοφροσύνη, η οποία, «παρακινεί τον άνθρωπο να υπολήπτεται δικαίως τον εαυτό του στον ύψιστο βαθμό», και η οποία «συνίσταται εν μέρει στην επίγνωση ότι αυτό που πράγματι του ανήκει δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο ελεύθερος προσανατολισμός των βουλήσεών του και ότι μόνος λόγος για τον οποίο αρμόζει να τον επαινούν ή να τον επιτιμούν είναι αντιστοίχως η καλή ή η κακή άσκηση του δικαιώματος αυτού' και εν μέρει στην σίγουρη και σταθερή απόφαση που αισθάνεται μέσα του να ασκήσει ορθώς, χωρίς δηλαδή να του λείπει ποτέ η βούληση να αναλαμβάνει και να πραγματώνει ό,τι κατά την κρίση του είναι καλύτερο».²⁹⁵ Ως εκ τούτου, η αληθινή γενναιοφροσύνη, όπως ορίζεται από τον Descartes, αφορά τον δεσμό που ενώνει την σχέση με τον εαυτό μας και την σχέση με τους άλλους, την εσωτερική ελευθερία, ως όρο ύπαρξης της αρετής, και το άνοιγμα στον κόσμο, το θάρρος και την πραότητα, και, τέλος, την ικανότητά μας να θαυμάζουμε τους άλλους και την φύση.²⁹⁶ Η υπόληψη εδράζεται, λοιπόν, στην γενναιοφροσύνη και στην ταπεινοφροσύνη. Η γενναιοφροσύνη κάνει το άτομο να εκτιμά τον εαυτό του, και συνακόλουθα το βοηθά να έχει καλή προαίρεση προς τα άλλα άτομα, ενώ η ταπεινοφροσύνη αποκαθαίρει το πνεύμα και την καρδιά των

²⁹³ *Ο.π.*, σ. 96.

²⁹⁴ *Ο.π.*, σ. 98.

²⁹⁵ Καρτέσιος, *Τα πάθη της ψυχής*, ελλ. μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα, 1996, σ. 193.

²⁹⁶ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 99.

ατόμων, και τα ωθεί να γνωρίσουν τον εαυτό τους σε βάθος. Η ταπεινοφροσύνη είναι για την υπόληψη μια μέθοδος. Αντίθετα, για τον Descartes, αποτελεί συνέπεια της μεγαλοψυχίας.²⁹⁷ Έτσι, «στην ηθική της υπόληψης, αυτή η ανεξαρτησία πνεύματος, που εξηγεί γιατί η αυτοεκτίμησή μου συναρτάται με την χρήση της βούλησης μου, υποβάλλεται σε δοκιμασία εξ αιτίας της αναγκαίας αντιπαράθεσής μου με τους άλλους, ιδίως όταν εργάζομαι, οπότε χρειάζεται συχνά να διανύσω, ως υποκείμενο, μια μακρά πορεία αναγνώρισης, κατά την οποία μου δίδεται η ευκαιρία να δείξω ποιος είμαι, προτού κατορθώσω να σκέφτομαι και να πράττω αυτόνομα χωρίς να επιζητώ συστηματικά την επιδοκιμασία των άλλων».²⁹⁸ Η Pelluchon αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στον ρόλο που παίζει η εργασία ως ο συνδετικός κρίκος, ή, αλλιώς, ο κοινός τόπος μεταξύ του ιδιωτικού και του πολιτειακού πεδίου αναφοράς. Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε πως η εργασία νοείται ως μια δραστηριότητα που υπερβαίνει το αυστηρά ατομοκεντρικό πλαίσιο αναπαράστασης του εαυτού, με τα άτομα να συμμετέχουν σε ένα κοινό εγχείρημα.²⁹⁹

Επιπλέον, για την Pelluchon, «ο όρος ύπαρξης μιας υγιούς σχέσεως προς τους άλλους, μακριά από την αδιαφορία και συνάμα από την κυριαρχία, είναι η ελευθερία, η οποία, στον ύψιστο βαθμό πραγμάτωσής της, είναι η γενναιοφροσύνη».³⁰⁰ Για την ίδια, η γενναιοφροσύνη στοιχειοθετεί την ικανότητά μας να χαιρόμαστε με την ζωή, προκαλώντας μας τις απαραίτητες συγκινήσεις, οι οποίες επηρεάζουν εν πολλοίς τον τρόπο με τον οποίο ζούμε και αντικρίζουμε τον κόσμο, όπως είναι ο θαυμασμός. Κατά τον Descartes, ο θαυμασμός είναι «μια αιφνίδια έκπληξη που δοκιμάζει η ψυχή και εξ αιτίας της οποίας στρέφεται στην προσεκτική παρατήρηση των αντικειμένων που θεωρεί σπάνια και ασυνήθη».³⁰¹ Έτσι, η υπόληψη ενέχει θαυμασμό και η ικανότητά μας να θαυμάζουμε εκφράζει έναν τρόπο να υπάρχουμε με τους άλλους, τα ζώα και τη φύση. Ο θαυμασμός που μπορεί να αισθανθούμε για τα ζώα, σύμφωνα με την Pelluchon, δεν προκαλείται μόνον από την ομορφιά ή την δύναμή τους, αλλά έχουμε την δυνατότητα να τα θαυμάζουμε μόνον εφόσον αγαπάμε την ετερότητά τους, και διαθέτουμε την επίγνωση του σαρκικού δεσμού που μας ενώνει μαζί τους. Για τον λόγο αυτό, και η κυριαρχία μας επί των άλλων έμβιων καθίσταται αδύνατη. Η

²⁹⁷ *Ο.π.*, σσ. 105-106.

²⁹⁸ *Ο.π.*, σ. 106.

²⁹⁹ Θωμάς Ψήμας, «Η διωποκειμενική φύση των ηθικών και πολιτικών αρετών», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 28/08/2020.

³⁰⁰ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σσ. 108-109.

³⁰¹ Καρτέσιος, *Τα πάθη της ψυχής*, σ. 138.

υπόληψη είναι αντίθετη με οποιοδήποτε μορφή κυριαρχίας, καθόσον απαιτεί ταπεινοφροσύνη και συνάμα μεγαλοψυχία. Το υπολαμβάνον υποκείμενο έχει επίγνωση της σαρκικής του κατάστασης και της τρωτότητάς του, που είναι κοινά με τα άλλα έμβια.³⁰²

Με τον τρόπο αυτό, όπως υποστηρίζει η φιλόσοφος, ο θαυμασμός σε ωθεί στην αγάπη, καθώς προέρχεται από την αγάπη.³⁰³ Σύμφωνα με τον Descartes, η αγάπη αποτελεί μια κίνηση δυνάμει της οποίας «θεωρεί κανείς ότι είναι ήδη συνδεδεμένος με ό,τι αγαπά κατά τρόπο, ώστε να φαντάζεται ότι συναποτελεί μαζί με το αγαπώμενο πράγμα ένα όλον».³⁰⁴ Η αγάπη αποτελεί μια ειδική αποβλεπτικότητα, με το να αγαπώ υπολαμβάνω το καλό του άλλου ως δικό μου, έτσι, με αποτρέπει από την επικέντρωση στον εαυτό μου.³⁰⁵ Μάλιστα, για την Pelluchon, η αγάπη υπερβαίνει την ευθύνη, καθώς, παρά το γεγονός ότι η αγάπη μας καθιστά εκ των πραγμάτων υπεύθυνους, η ευθύνη είναι δυνατόν να υπάρξει και χωρίς την αγάπη. Τόσο η αγάπη όσο και η ευθύνη αποτελούν διαδικασίες εξατομίκευσης, ωστόσο, η αγάπη είναι μια ανατροπή της υποκειμενικότητας, μια εσωτερική μεταμόρφωση, και υπ' αυτή την έννοια ανήκει στην υπόληψη.³⁰⁶ Ιδωμένη με τον τρόπο αυτό η αγάπη συνιστά ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό που οδηγεί στην αγάπη και των άλλων έμβιων, στην αποδοχή της ένσαρκτης κατάστασης και της τρωτότητάς μας, ενώ ορίζοντάς της είναι ο κοινός κόσμος και η κοινή μοίρα όλων των έμβιων.³⁰⁷

Η αρετή είναι άρρηκτα συνυφασμένη με ένα είδος αυτοπραγμάτωσης και ικανοποίησης, όπως υποστηρίζει ο Spinoza.³⁰⁸ Μέσα από αυτό το πρίσμα, η ηθική της υπόληψης έχει ως στόχο την αλλαγή του τρόπου λειτουργίας του θυμικού του προσώπου, δηλαδή, την αλλαγή και παράλληλα τη διεύρυνση του εαυτού μας, μέσω της γνώσης και της επίδρασης του ορθού λόγου επί των παθών.³⁰⁹ Ο Spinoza, στην *Ηθική*, αναφέρεται σε εκείνη την πράξη του ορθού λόγου, η οποία ωθεί το άτομο να ελευθερωθεί από τα δεινά που υφίσταται λόγω της απορρύθμισης του θυμικού του.³¹⁰

³⁰² Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 112.

³⁰³ *Ο.π.*, σ. 113.

³⁰⁴ Καρτέσιος, *Τα πάθη της ψυχής*, σ. 144.

³⁰⁵ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 114.

³⁰⁶ *Ο.π.*, σ. 116.

³⁰⁷ *Ο.π.*, σ. 117.

³⁰⁸ Σπινόζα, *Ηθική*, ελλ. μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, εισ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα, 2009, σ.

³⁰⁹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 122.

³¹⁰ Σπινόζα, *Ηθική*, σ.

Τα αρνητικά συναισθήματα που μας διακατέχουν ονομάζονται από τον Spinoza πάθη, έτσι, ο ίδιος υπερτονίζει τον αλλοτριωτικό τους χαρακτήρα, ενώ ταυτόχρονα θεωρεί ότι μας στερούν την ελευθερία μας και μας κάνουν δυστυχισμένους.³¹¹ Από την άλλη μεριά, η γνώση του τι καθορίζει τα πάθη μας και το γεγονός ότι τα αναγάγουμε σε ένα σύνολο αιτιών, μπορούν να αλλάξουν τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα και τον εαυτό μας.³¹² Απόρροια της συγκεκριμένης διαδικασίας είναι η εμφάνιση ενός συναισθήματος που είναι ικανό να καταλάβει ολόκληρο το εύρος της συναισθηματικής μας ζωής. Πρόκειται γι' αυτό που ο Spinoza αποκαλεί «αγάπη για τον Θεό», και σύμφωνα με αυτό η ψυχή είναι χαρούμενη καθώς συνδέει ό,τι της συμβαίνει με την ιδέα του Θεού ή του όλου. Για τον Spinoza, ο Θεός δεν είναι ον, αλλά νοείται ως το παν ή η εντός του ατόμου ενεργός δύναμη.³¹³ Έτσι, το υποκείμενο, διευρύνοντας την έποψή του επί της πραγματικότητας, αισθάνεται μέρος του όλου και αποκτά συνείδηση για όσα τον ενώνουν με τους άλλους ανθρώπους, οι οποίοι συνδέονται με τον Θεό με την ίδια αγάπη.³¹⁴ Θα λέγαμε, επομένως, πως, για την Pelluchon, η απελευθέρωση του εαυτού μας, που μας μεταφέρει από μια κατάσταση δουλείας σε μια κατάσταση εσωτερικής ελευθερίας, αποτελεί το πρώτο στάδιο της διαδικασίας εξατομίκευσης που οδηγεί στην νοητική αγάπη του Θεού, όπως αναφέρει ο Spinoza στην *Ηθική*.³¹⁵ Η διαδικασία αυτή απαλλάσσει το άτομο από τα θλιμμένα πάθη, χωρίς, ωστόσο, να συνίσταται στον έλεγχο του θυμικού του μέσω της βούλησης, ή στην εξάλειψη των συγκινήσεων και των συναισθημάτων, αλλά, μέσω της επίγνωσης των αιτιών και της συνακόλουθης διεύρυνσης του υποκειμένου, παράγει θετικά συναισθήματα, τα οποία παρέχουν μια ενορατική κατανόηση του όλου η οποία διαθέτει μεταμορφωτική δύναμη.³¹⁶

Μια -με σύγχρονος όρους- ανάγνωση της σκέψης του Spinoza δείχνει ότι ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύουμε την πραγματικότητα συνδέεται απόλυτα με τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας μέσα στην φύση και στον κόσμο, αλλά και με τις συγκινήσεις μας. Ο Arne Næss, Νορβηγός φιλόσοφος και ιδρυτής της βαθιάς οικολογίας³¹⁷, κάνει λόγο περί «οικοσοφίας». Αυτό που ο Næss ονόμασε

³¹¹ *Ο.π.*, σ.

³¹² *Ο.π.*, σ. 471-477.

³¹³ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 124.

³¹⁴ Σπινόζα, *Ηθική*, σ.

³¹⁵ *Ο.π.*, σ.

³¹⁶ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σσ. 125-126.

³¹⁷ Στο σημείο αυτό είναι σκόπιμο να επισημάνουμε τη διάκριση που κάνει ο Arne Næss μεταξύ «ρηχής οικολογίας (shallow ecology) και «βαθιάς οικολογίας» (deep ecology): «Η «ρηχή» προοπτική

«οικοσοφία», «αντιπροσωπεύει μια θεμελιωδώς νέα κοσμοθεώρηση που βασίζεται πάνω στη φιλοσοφική οικολογία, καθώς και σε ένα εντελώς καινούργιο ηθικό όραμα».³¹⁸ Δεν πρόκειται απλώς για μια απλή οικολογική συνειδητοποίηση, αντίθετα ο Næss «αναφέρεται στην βιωμένη επίγνωση που από την γνώση των διαδράσεών μας με τα άλλα έμβια όντα και τους βιοτόπους μας οδηγεί στην ολιγάρκεια, άρα σ' έναν οικολογικά υπεύθυνο τρόπο ζωής, πρόσφορο για την ανάπτυξή μας».³¹⁹ Ως εκ τούτου, η οικολογική σοφία προσβλέπει στην κατανόηση του δεσμού που μας συνδέει με τις άλλες μορφές ζωής, ενώ, σύμφωνα με τον Næss, η κατανόηση αυτή αλλάζει σε βάθος την αντίληψή μας του εαυτού μας, την σχέση μας με τους άλλους και την φύση, και κατ' επέκταση, την ηθική και την πολιτική. Επιπλέον, η οικολογική σοφία παράγει θετικά συναισθήματα, όπως χαρά, ευγνωμοσύνη και θαυμασμό, που δεν αποτελούν απλώς ψυχικές διαθέσεις, αλλά είναι απόρροια της νέας αυτής προσέγγισης του εαυτού μας και της πραγματικότητας.³²⁰ Υπ' αυτό το πρίσμα, η συγκεκριμένη μορφή υποκειμενοποίησης συγγενεύει με την υπόληψη, καθώς εδράζεται στην σε βάθος κατανόηση του εαυτού μας και στην σχέση μας με την φύση, ωστόσο, η υπόληψη απαιτεί να ενταχθούν στην οικολογική σοφία οι υποθέσεις των ζώων, όπως, επίσης, και οι αρνητικές συγκινήσεις, οι οποίες επιτελούν σημαντικό έργο στην διαδικασία υποκειμενοποίησης.³²¹

δέχεται τα διδάγματα της οικολογίας, αλλά τα τιθασεύει στις ανάγκες και τους σκοπούς του ανθρώπου. [...] Η «βαθιά» προοπτική απορρίπτει εντελώς κάθε συνεχιζόμενη πεποίθηση πως το ανθρώπινο είδος είναι κατά κάποιο τρόπο ανώτερο, ή περισσότερο σημαντικό, από οποιοδήποτε άλλο είδος, ή ακόμη και από την ίδια τη φύση. Αναπτύσσει την περισσότερο «προκλητική» ιδέα πως σκοπός της ανθρώπινης ζωής είναι να βοηθά να συντηρείται η φύση, και όχι το αντίστροφο», (Andrew Heywood, *Πολιτικές Ιδεολογίες*, πρόλογος-επιμέλεια Νίκος Μαρατζίδης, ελλ. μτφρ. Χαρίδημος Κουτρής, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη, 2007, σ. 475).

³¹⁸ Andrew Heywood, *Πολιτικές Ιδεολογίες*, σ. 475.

³¹⁹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 128. Βλ. σχετικά Arne Næss, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline on an Ecosophy*, αγγλ. μτφρ. D. Rothenberg, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

³²⁰ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 128.

³²¹ *Ο.π.*, σ. 376.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Πρακτικές εφαρμογές της ηθικής της υπόληψης

I. Υπερκαταβατικότητα, τρωτότητα και κοινός κόσμος

Η ηθική της υπόληψης συναρτάται με μια φιλοσοφία του υποκειμένου, χωρίς αναφορά στη φύση του ανθρώπου, ενώ ερείδεται σε μια φιλοσοφία του σχεσιακού υποκειμένου ιδωμένου ως προς την σωματικότητά του.³²² Το υποκείμενο της υπόληψης αντιλαμβάνεται την υπόληψη ως «υπερκαταβατικότητα», μια κίνηση καθόδου στα βάθη του εγώ και της φύσης, που διαμεσολαβείται από την εμπειρία της τρωτότητας του, η οποία είναι δύναμη αλλά και όρος της ευθύνης.³²³ Η έννοια της υπερκαταβατικότητας (transdescendance) απαντάται στον Jean Wahl, ο οποίος την διακρίνει από εκείνη της υπεραναβατικότητας (transascendance), δηλαδή, από την άνοδο προς την υπερβατικότητα.³²⁴ Στην ηθική της υπόληψης, όπως και στον Wahl, η υπερκαταβατικότητα δεν έχει αρνητική σημασία, ωστόσο, εδώ αποτελεί περισσότερο μια εμβάθυνση, παρά μια κάθοδο. Με τον τρόπο αυτό, η αυτοσυνειδησία, στηριζόμενη στην εμπειρία της τρωτότητάς μας, δρομολογεί την συνείδηση του κοινού κόσμου που περιλαμβάνει το σύνολο των γενεών, καθώς στρέφεται προς το μέλλον, ενώ, επίσης, εμβαθύνει στην κοινή μοίρα που μας ενώνει με τα άλλα έμβια, ανθρώπινα και μη, και με τη φύση.

Στην ηθική της υπόληψης γίνεται αναφορά στην εμπειρία της ασυμμετρίας, καθώς, για την Pelluchon, είναι αδύνατο να κατακτήσουμε την τέχνη του μέτρου χωρίς την εμπειρία του ασύμμετρου. Έτσι, η υπόληψη απαιτεί την εμπειρία του ασύμμετρου, και προϋποθέτει τον κοινό κόσμο ως ορίζοντα των σκέψεων και των πράξεών μας. Η υπόληψη, αντίθετα από την φρόνηση, δεν είναι αρετή, αλλά αποτελεί το βάθρο όλων των αρετών, χωρίς το οποίο όλες οι αρετές καταρρέουν, καθώς αφορά μια δομή της ύπαρξής μας, η οποία συναρτάται με έναν ορισμένο τρόπο διαμόρφωσης του χρόνου και με την υπερκαταβατικότητα.³²⁵ Υπ' αυτή την έννοια, για την φιλόσοφο, η υπόληψη περικλείει την φρόνηση και την θεμελιώνει, όπως και

³²² Corine Pelluchon, "Toward a New Philosophical Anthropology: The Limits of Human Rights in Bioethics", *Perspectives on Political Science*, April 08, No 37/1, (2008) p. 37.

³²³ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 148.

³²⁴ *Ο.π.*, σ. 139, σημ. 1.

³²⁵ *Ο.π.*, σ. 140.

κάθε αρετή. Το υποκείμενο της υπόληψης διαθέτει την εμπειρία του συνεκτικού ιστού των τριών χρόνων, με άλλα λόγια, δίνει έμφαση στο παρόν, προβάλλεται στο μέλλον, και διατηρεί την μνήμη του παρελθόντος. Αυτό που του επιτρέπει να διαμορφώνει την χρονικότητα είναι ακριβώς η εμπειρία της ασυμμετρίας.³²⁶ Με τα λόγια της ίδιας, «η υπόληψη χαρακτηρίζει την αυτοσχεςία καθ' όσον μεσολαβείται από την εμπειρία του ασύμμετρου, η οποία σύμφωνα με τον Βερνάρδο του Κλαιρβώ, παραπέμπει στην υπερβατικότητα. Για μένα πρόκειται για τον κοινό κόσμο [...] Σύμφωνα με την υπόληψη, το άτομο ξεκινά από τον εαυτό και επιστρέφει στον εαυτό του, πλην όμως η εμπειρία του ασύμμετρου, αχώριστη από την επίγνωση της περατότητάς του, δεν το αφήνει να επικεντρώνεται στον εαυτό του και υπερβαίνει την ατομική του ζωή».³²⁷

Η εμπειρία του ασύμμετρου, ωστόσο, δεν περιορίζεται μόνο σε αυτό. Για την ηθική, την οικονομία και την πολιτική, για την γνώση του εαυτού μας και του κόσμου, απαιτείται η γνώση της εμπειρίας του ασύμμετρου, καθόσον αυτή μπορεί να προσφέρει το μέτρο. Προς επίρρωση της άποψης αυτής, η Pelluchon αναφέρεται στην διάκριση τριών ειδών υπόληψης που προτείνει ο Βερνάρδος του Κλαιρβώ: η χορηγητική υπόληψη που φροντίζει τις ανάγκες του σώματος και της πολιτικής κοινότητας, η εκτιμητική υπόληψη που υποδηλώνει την κριτική ικανότητα και την αίσθηση του ορίου, και, τέλος, η θεωρητική που ταυτίζεται με την θεώρηση του Θεού, δηλαδή, με την ανάβαση προς τον Θεό, με τον οποίο συντηρεί έναν θυμικό δεσμό.³²⁸ Αυτή η τελευταία αποτελεί τον ορίζοντα και το θεμέλιο των άλλων δύο. Ωστόσο, δεν γίνεται λόγος εδώ για τρεις διαφορετικές σφαίρες της ύπαρξης, αντίθετα, σε κάθε πεδίο, στην οικονομία, στην πολιτική και στον ηθικό στοχασμό, στην πνευματικότητα και σε ό,τι μας υπερβαίνει, πρέπει να δίδεται εξίσου βαρύτητα, χωρίς να υποτιμάται κανένα από αυτά, καθώς κάθε πεδίο έχει τη δική του αξία, και η υπόληψη ασκείται πλήρως σε κάθε μας δραστηριότητα.³²⁹ Για τον λόγο αυτό, η ηθική της υπόληψης διαφέρει σημαντικά από τις υπόλοιπες ηθικές θεωρήσεις, καθώς αναφέρεται «σε τούτη την εμπειρία της πραγματικότητας που με υπερβαίνει και αλλάζει εκ των ένδον την αντίληψή μου του εαυτού μου και του κόσμου, καθώς και

³²⁶ *Ο.π.*, σσ. 142-143.

³²⁷ *Ο.π.*, σ. 143.

³²⁸ *Ο.π.*, σ. 146. Πρβλ. Bernard de Clairvaux, *De la considération*, βιβ. I, 8, γαλλ. μτφρ. P. Dalloz, Cerf, Paris, 2010, σ. 34' βιβ. III, 2, *ό.π.*, σ. 70.

³²⁹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 147.

την διαγωγή μου».³³⁰ Υπ' αυτό το πρίσμα, η υπόληψη, δεν συλλαμβάνεται ως μια κίνηση από τα κάτω προς τα πάνω, όπως συμβαίνει με τον Βερνάρδο του Κλαιρβώ, αλλά, ως μια κίνηση που μεταβαίνει από τα πάνω προς τα κάτω, δηλαδή, ως υπερκαταβατικότητα, που διαμεσολαβείται από την εμπειρία της τρωτότητάς μας και από την σε βάθος γνώση του εαυτού μας που απορρέει από αυτήν. Με άλλα λόγια, «είναι η εμπειρία ότι η μοίρα μας και αυτή των άλλων εμβίων, ανθρώπινων και μη, είναι κοινή, και είναι αχώριστη από την επιθυμία να φροντίσουμε και να παραδώσουμε στις ερχόμενες γενεές έναν κόσμο κατοικήσιμο».³³¹

Συνάγεται, λοιπόν, πως ο ορίζοντας των σκέψεων και των πράξεων του υποκειμένου της υπόληψης είναι ο κοινός κόσμος. Ο κοινός κόσμος, στον οποίο αναφέρεται η Pelluchon, υπάρχει σαφώς πριν από εμάς, και θα εξακολουθήσει να υπάρχει και μετά από εμάς, πρέπει να παραδοθεί στις μελλοντικές γενιές, και, κατά συνέπεια, να προστατευθεί από την καταστροφή. Στον κοινό κόσμο μας δένει η γέννηση, που όπως δείχνει η Hannah Arendt, τεκμηριώνει ότι η ζωή άλλων προσώπων είναι ευρύτερη από την δική μας και μάλιστα ότι υπάρχει ένας ομφάλιος δεσμός μεταξύ των εμβίων.³³² Για την Pelluchon, με παρόμοιο τρόπο και ο ατομικός θάνατος μας ανοίγει στους άλλους και στον κοινό κόσμο. Πρωτίστως, η επίγνωση της περατότητάς μου δεν με καθιστά μοναδική καταγωγή του νοήματος, αντίστοιχα, η γέννησή μου τεκμηριώνει κι αυτή τα όρια του εγώ.³³³ Έτσι, η Pelluchon προσπαθεί να δώσει μια απάντηση στο ερώτημα του τι σημαίνει «δύναμαι να αποβιώσω». Αναλογιζόμενοι τον θάνατο ως βεβαιότητα, τείνουμε, όπως ο Heidegger, να τον θεωρούμε ως έναν τρόπο ύπαρξης που επιτρέπει στο Dasein να αναλογιστεί, εν όσω αγωνιά, την μοναδικότητα και την ολότητα της ύπαρξής του.³³⁴ Με τον τρόπο αυτό, όμως, τείνουμε να νοούμε τον θάνατο ως εκμηδένιση και την υποκειμενικότητα ως επιμέλεια εαυτού. Η Pelluchon προτείνει, αντί να νοήσουμε τον χρόνο με βάση τον θάνατό μας, να σκεφτούμε τον θάνατο με βάση τον κοινό κόσμο.³³⁵ Αυτό σημαίνει ότι ο θάνατος πρέπει να λογίζεται ως αναπάντητο ερώτημα, ως απορία που καλούμαστε να αποδεχθούμε, και η οποία ενδέχεται να αποτελέσει μια απόκριση στον άλλο, έναν όρο της ευθύνης μας που θα ορίσει το νόημα της ύπαρξής μας ως

³³⁰ *Ο.π.*, σ. 148.

³³¹ *Ο.π.*, σ. 149.

³³² Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 334-336.

³³³ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 152.

³³⁴ Martin Heidegger, *Είναι και χρόνος*, ελλ. μτφρ.-σχόλια Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, τ. Β', Γιάννινα 1985, σσ. 433-458.

³³⁵ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 155.

αγάπη για τον άλλο, και όχι ως επιμέλεια εαυτού. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει η Pelluchon, «αν η ταπεινοφροσύνη, αχώριστη από την υπενθύμιση στο υποκείμενο της κατάστασής του ως γεννητού όντος, το προετοιμάζει για την υπόληψη, η αντιμετώπιση του θανάτου ως απορίας το διδάσκει πώς να ασκεί την υπόληψη».³³⁶

Ακολουθώντας το νήμα της σκέψης της Pelluchon, ο θάνατος ως υπομονή, ως ανησυχία και ως απορία, οδηγεί στον «ομφάλιο δεσμό των ζώντων»,³³⁷ καθώς ο επικείμενος χαρακτήρας του θανάτου επαναφέρει διαρκώς την αναγνώριση της αξίας της ζωής, και κάθε ζωής, διότι κάθε ζωή, ακόμα και η πιο ταπεινή, συνδέεται με τη ζωή των άλλων. Με τα λόγια της ίδιας, «μόνον ο θνητός θα συναισθανθεί την ταραχή που είναι και επιθυμία για ζωή και φόβος του θανάτου και συνάμα το γεγονός ότι μας διαπερνούν άλλες από την δική μας ζωές, επειδή ο θνητός γεννήθηκε, επειδή δίνει την ζωή του, επειδή δεν μπορεί να αρκεστεί στον εαυτό του».³³⁸ Συνέπεια των ανωτέρω είναι ότι το νόημα της θνητότητας έγκειται στο άνοιγμα προς τον κοινό κόσμο, που μου επιτάσσει να τον προστατεύσω, και η υπόληψη, μέσω της ένσαρκης εμπειρίας του ασύμμετρου, μου δείχνει τον τρόπο με τον οποίο μπορώ να το καταφέρω. Το ζητούμενο είναι, λοιπόν, να αναπτυχθεί η αίσθηση ετερότητας, η οποία συγκροτείται πρωτίστως από την ετερότητα μέσα μου, από την τρωτότητα ως ευθραυστότητα, δηλαδή, η τρωτότητα του υποκειμένου ιδωμένου ως προς την σωματικότητά του, και ως υπευθυνότητα, δηλαδή, η τρωτότητα απέναντι στον άλλο. Μόνο τότε το υποκείμενο είναι σε θέση να συναισθανθεί τον δεσμό που το ενώνει με τα άλλα έμβια, ανθρώπινα και μη, και με το σύνολο των γενεών.³³⁹

Για την Pelluchon, η εμπειρία της τρωτότητάς είναι συγκροτητική της υπόληψης.³⁴⁰ Όταν μάλιστα η εμπειρία της τρωτότητας που δοκιμάζει το υποκείμενο είναι αρνητική, δηλαδή, μαρτυρεί την ύπαρξη διχασμού ανάμεσα στο υποκείμενο και στον κόσμο, μας παρέχει την ευκαιρία να κατανοήσουμε εναργέστερα την οδύνη των άλλων και να αισθανθούμε υπεύθυνοι γι' αυτούς. Τείνουμε, κατά την Pelluchon, να είμαστε πιο ανθρώπινοι, όταν είμαστε ευάλωτοι.³⁴¹ «Η τρωτότητα, που δηλώνει το

³³⁶ *Ο.π.*, σσ. 156-157.

³³⁷ Η Pelluchon δανείζεται την έκφραση αυτή από τον Paul Ricoeur. Πρβλ. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, τ. 1, *Le Volontaire et l'Involontaire*, Seuil, σειρά «Points Essais», Paris 2009, σ. 543.

³³⁸ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 159.

³³⁹ *Ο.π.*, σ. 163.

³⁴⁰ *Ο.π.*

³⁴¹ Corine Pelluchon, “Toward a New Philosophical Anthropology: The Limits of Human Rights in Bioethics”, *Perspectives on Political Science*, April 08, No 37/1, (2008), σ. 37.

γεγονός ότι μπορεί κανείς να πληγωθεί, δίνει λόγο για την παθητικότητα του ζώντος».³⁴² Η Pelluchon, υπό μία έννοια, επαναδιατυπώνει την έννοια της «παθητικότητας», για την οποία κάνει λόγο ο Paul Ricoeur. Για τον Ricoeur, η σημασία της «παθητικότητας» έγκειται στο γεγονός ότι κατανοούμε καλύτερα την ανθρώπινη κατάσταση και μπορούμε να θέσουμε εκ νέου την έννοια της ευθύνης.³⁴³ Η αναγνώριση της τρωτότητας αποτελεί, για την Pelluchon, το κλειδί στην υπόληψη. Συλλαμβάνει το ανθρώπινο ον πρωτίστως ως τρωτό ον, κατόπιν το στοχάζεται ως πρόσωπο με εσωτερική ελευθερία. Η υπόληψη έχει βέβαια νόημα σε όλες μας τις δραστηριότητες, ωστόσο, αποκτά ένα ιδιαίτερο νόημα όταν αναφερόμαστε στις σχέσεις μας με τα άλλα έμβια, ανθρώπινα και μη. Αυτά τα έχω σε υπόληψη μόνον εφόσον τα λαμβάνω υπ' όψιν μου ως τρωτά όντα. Η υπόληψη διαφέρει από τον σεβασμό, καθότι ουσιαστικό προαπαιτούμενο για την υπόληψη είναι να θεωρεί κανείς ότι ο άλλος και ο εαυτός του μοιράζονται την ίδια τρωτότητα και ευπάθεια.

II. Η πολιτική της υπόληψης

Η υπόληψη δεν αφορά μόνο την ηθική, αλλά έχει και πολιτικό νόημα. Όπως αναδείχθηκε προηγουμένως, ο πολιτικός ορίζοντας της υπόληψης προκύπτει από το γεγονός ότι η υπόληψη είναι πρωτίστως μια μέριμνα για τον κόσμο και για τον εαυτό, και από το γεγονός ότι η υπερκαταβατικότητα αποτελεί μια βιωμένη επίγνωση που ωθεί στην πράξη και εμπεριέχει την επιθυμία να παραδώσουμε έναν κόσμο κατοικήσιμο στις μελλοντικές γενιές. Εντούτοις, μοιραία επέρχεται το ερώτημα του ποια πολιτική οργάνωση θα μπορούμε να επιτρέψει σήμερα στα άτομα να εξασκούν την υπόληψη, και, συνακόλουθα, να υποστηρίζει ένα πρότυπο ανάπτυξης οικολογικά βιώσιμο και δικαιότερο για τους ανθρώπους, τα ζώα και τη φύση;

Για να απαντήσει στο ερώτημα αυτό η Pelluchon, θεματοποιεί, αρχικά, αυτό που είναι, για την ίδια, «το ενάντιο της υπόληψης», αυτό, δηλαδή, που καθιστά αδύνατη την μέριμνα για τον κόσμο και την μέριμνα για τον εαυτό, και δεν είναι άλλη από την κυριαρχία. Για την φιλόσοφο, «αυτή συνθλίβει τα όντα που νοιώθουν περιττά και τα βάζει να εναντιώνονται τα μεν στα δε, γιατί το κλείσιμο στον εαυτό

³⁴² Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 164.

³⁴³ Για την σημασία της παθητικότητας, βλ. Paul Ricoeur, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ελλ. μτφρ. Βίκου Ιακώβου, Πόλις, Αθήνα 2008.

γεννά την καχυποψία και την εμφάνιση των θλιμμένων παθών, που συμβάλλουν κατά πολύ στην διάλυση της κοινωνίας και ευνοούν τις αυταρχικές, αν όχι φασιστικές κυβερνήσεις».³⁴⁴ Έτσι, για να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο θα δημιουργηθεί ένας δημόσιος χώρος που θα καθιστά δυνατή την διαδικασία υποκειμενοποίησης χάρη στην οποία τα άτομα μετέχουν, μέσω της εργασίας και της στράτευσής τους, στην ανανέωση του κόσμου, πρέπει να φύγουμε από την πολιτική επιστήμη, ακόμα και από τις σύγχρονες θεωρίες δικαιοσύνης, και να στρέψουμε την προσοχή μας στην πολιτική φιλοσοφία, η οποία «βάζει τον πολιτικό της στοχασμό να πατά πάνω σε μια φιλοσοφία που αναζητεί στην ανθρώπινη κατάσταση δομές της ύπαρξης ή αναλλοίωτα μεγέθη».³⁴⁵ Υπ' αυτό το πρίσμα, η Pelluchon, δεν αρκείται σε μια ανάλυση των πολιτικών φαινομένων, αλλά πολύ περισσότερο η ανάλυση αυτή συναρθρώνεται με μια φιλοσοφική ερωτηματοθεσία για τον τρόπο με τον οποίο τα ανθρώπινα όντα σχετίζονται με τον εαυτό τους, με τους άλλους και με το πολιτικό.³⁴⁶ Αναφορικά με αυτό, η πολιτική φιλοσοφία της Hannah Arendt προσφέρει τα εργαλεία που δείχνουν τον τρόπο με τον οποίο επιδιορθώνεται το πολιτικό, και μας φέρνουν αντιμέτωπους με τον στενό δεσμό ανάμεσα στην ερημιά και στον πειρασμό του ολοκληρωτισμού. Στο βιβλίο του 1951, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, η Arendt περιγράφει τον ολοκληρωτισμό ως ένα εγχείρημα απόλυτης κυριαρχίας, το οποίο αποσκοπεί στον αφανισμό της ατομικότητας και του αυθορμητισμού, στην καταστροφή του ηθικού και νομικού πρόσωπο, και στον εκμηδενισμό της αξιοπρέπειάς του εκ προμελέτης.³⁴⁷ Στην περίπτωση αυτή, έχουμε να κάνουμε, όπως λέει η Arendt, με φρικτά ανδρείκελα με ανθρώπινο πρόσωπο, που συμπεριφέρονται σαν τον σκύλο του Ρανλον, δηλαδή, περιορίζονται σε ένα σύνολο εξαρτημένων αντανεκλαστικών, και αδυνατούν να έχουν ακόμα και την παραμικρή προσωπική αντίσταση.³⁴⁸ Αυτό εξηγεί γιατί αυτοί που έχουν ατομικά καταδικασθεί σε θάνατο είναι ψυχικά κατεστραμμένοι, και γιατί ο αφανισμός τους στερεί τον θάνατο από όλο του το νόημα.³⁴⁹ Αυτή η «βιομηχανία παραλόγου»³⁵⁰ εκδηλώθηκε με όλη της την

³⁴⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 198.

³⁴⁵ *Ο.π.*, σσ. 199-200.

³⁴⁶ *Ο.π.*, σ. 199.

³⁴⁷ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ελλ. μτφρ. Γιάννης Λάμπας, Ευρύαλος, Αθήνα, 1988, σ. 244.

³⁴⁸ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, σ. 244.

³⁴⁹ Για την Arendt μάλιστα, «Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η έλλειψη αυτοκτονιών στα στρατόπεδα. Συνήθως οι αυτοκτονίες γινόντουσαν πριν τη σύλληψη και την εκτόπιση κι όχι στο στρατόπεδο. Αυτό εξηγείται, βέβαια, πολύ απ' το γεγονός ότι γινόταν κάθε προσπάθεια να

φρίκη στα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης. Υπ' αυτή την έννοια, τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και αφανισμού είναι «εργαστήρια όπου επιβεβαιώνεται η βασική αρχή του ολοκληρωτισμού, ότι όλα είναι δυνατά».³⁵¹

Έτσι, υπό μία έννοια, ο ολοκληρωτισμός προσιδιάζει στις μαζικές δημοκρατίες, πράγμα που γίνεται αντιληπτό από το γεγονός ότι σε τέτοιου είδους κοινωνίες τα άτομα μπορούν να βιώσουν την εμπειρία της απόλυτης μη συμμετοχής στον κόσμο, δηλαδή, μιας από τις πιο απελπιστικές εμπειρίες του ανθρώπου, που τα ωθεί να υποταχθούν σε μια ολοκληρωτική τάξη.³⁵² Η Arendt θεωρεί ότι όταν η σχέση με τον κόσμο ως ανθρώπινη δημιουργία, δηλαδή, ως μια δυνατότητα να προσφέρει κανείς κάτι από τον εαυτό του στον κοινό κόσμο, διακοπεί, τότε το άτομο απομονώνεται από το πολιτικό πεδίο της ζωής, και αποξενώνεται από την ανθρώπινη ζωή συνολικά. Αυτό που απομένει είναι η αμιγής προσπάθεια επιβίωσης, και, τελικά, το άτομο νοιώθει ότι περιττεύει.³⁵³ Για την ίδια, τα πολιτικά, κοινωνικά και οικονομικά γεγονότα σχετίζονται πάντοτε σιωπηρά με τον ολοκληρωτικό μηχανισμό, που φτιάχτηκε για να καθιστά τα άτομα περιττά. Στο σημερινό πλαίσιο, αυτό γίνεται κατανοητό αν αναλογιστεί κανείς την γενική δημογραφική αύξηση, η οποία καθιστά περιττές, ακόμα και ανεπιθύμητες, ολόκληρες μάζες ανθρώπων, και η οποία αυξάνει επικίνδυνα τον κίνδυνο ολοκληρωτικών εκτροχιασμών.³⁵⁴

Για να επιστρέψουμε στην Pelluchon, και στην πολιτική διάσταση της υπόληψης, πρέπει αρχικά να επισημάνουμε πως, για την φιλόσοφο, «η υπόληψη πρέπει να είναι αντικείμενο ολοένα ανανεούμενου κριτικού ελέγχου και έχει ανάγκη μιας πολιτικής οργάνωσης για να διατηρηθεί». Η Pelluchon, στο σημερινό πλαίσιο, θεωρεί τον οικονομισμό μια μεταμοντέρνα εκδοχή του ολοκληρωτισμού, σε καμία περίπτωση δεν ταυτίζει τον οικονομισμό με τον ναζισμό, ωστόσο, θεωρεί ότι «η υπαγωγή του πολιτικού στοιχείου στην οικονομία αντιπροσωπεύει μιαν απειλή για τα άτομα και συνάμα για την διαφύλαξη της δημοκρατίας».³⁵⁵ Ο οικονομισμός, δηλαδή, η αναγωγή της οικονομίας σε αυτοσκοπό, αποτελεί, για την ίδια, μια λανθασμένη

εμποδιστούν οι αυτοκτονίες, που είναι, στο κάτω-κάτω, αυθόρμητες πράξεις» (Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, σ. 244, σημ. 162).

³⁵⁰ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 201.

³⁵¹ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, σ. 219.

³⁵² *Ο.π.*, σ. 275.

³⁵³ *Ο.π.*, σ. 274.

³⁵⁴ *Ο.π.*, σ. 250.

³⁵⁵ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 205.

αντίληψη της οικονομίας, η οποία διέπει μονοδιάστατα την ατομική, την πολιτική και την κοινωνική ζωή. Στην πραγματικότητα, θέτει την πολιτική στην υπηρεσία του, και ομογενοποιεί όλες τις σφαίρες του αγαθού.³⁵⁶ Με τα λόγια της ίδιας, «επειδή διαχέεται σε όλες τις σφαίρες της ζωής και επιβάλλεται σε όλες τις κλίμακες –από τα ανθρώπινα άτομα μέχρι τις τοπικές κοινότητες και τις κυβερνήσεις-, η ιδεολογία στην οποία πατά ο οικονομισμός γίνεται η κυρίαρχη ιδεολογία· φαίνεται σαν να είναι συμβατή με την αρχή της πραγματικότητας. Έτσι καταστρέφει τους δημοκρατικούς θεσμούς, διαβρώνει τις διαθέσεις που τους υποστηρίζουν και καταρρίπτει τους τελευταίους θυλάκους που αντιστέκονται στην εγκαθίδρυση μιας οικονομιστικής τάξης του κόσμου. Υπ’ αυτή την έννοια μπορούμε να μιλάμε για ολική κυριαρχία».³⁵⁷ Σύμφωνα, λοιπόν, με την οικονομιστική θεώρηση των πραγμάτων, ο άνθρωπος, τα ζώα και η φύση, δεν είναι τίποτε άλλο, παρά μέσα στην υπηρεσία πλουτισμού των ιδιωτικών ομίλων, που αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως ανώτερες οντότητες, αποκομμένες από τον υπόλοιπο κόσμο, και, κατ’ αυτόν τον τρόπο, ανυψώνουν το πρότυπο του *homo economicus* σε ένα αδιαφιλονίκητο πρότυπο συμπεριφοράς.³⁵⁸

III. Τα ζώα και η ενσυναίσθηση στην υπόληψη

Η κυριαρχία, ωστόσο, δεν υπάρχει μόνο στις ανθρώπινες σχέσεις, ασκείται και επάνω στα ζώα. Τα ζώα είναι τρωτά, ευαίσθητα στον πόνο και στην ψυχική οδύνη, έχουν να προασπίσουν συμφέροντα σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο,³⁵⁹ αλλά είναι ανίκανα να αντισταθούν στην κακομεταχείριση και την εκμετάλλευση σε βάρος τους.³⁶⁰ Για τον λόγο αυτό, υποστηρίζει η Pelluchon, είναι σήμερα τα πιο κυριαρχούμενα όντα στον πλανήτη.³⁶¹ Εντούτοις, αυτό δεν σημαίνει πως πρέπει να λησμονούμε πως υπάρχουν ακόμη και σήμερα παιδιά που υφίστανται βασανιστήρια,

³⁵⁶ *Ο.π.*, σ. 207.

³⁵⁷ *Ο.π.*, σ. 208.

³⁵⁸ *Ο.π.*, σσ. 209-210.

³⁵⁹ Julian Baggini και Fols Peter, *The Ethics Toolkit. A Compendium of Ethical Concepts and Methods*, Blackwell, Malden 2007, σ. 29. Τις τελευταίες δεκαετίες γίνεται πολύς λόγος για το αν τα ζώα έχουν ή δεν έχουν συμφέροντα. Σε κάθε περίπτωση, όλα τα ζώα έχουν συμφέρον να μην τους ασκείται πόνος χωρίς λόγο, όπως, επίσης, έχουν συμφέρον να μείνουν ζωντανά, (βλ. Joel Feinberg, *The Moral Limits of Criminal Law*, τόμ. 4: *Harm of Others*, Oxford University Press, Oxford 1987).

³⁶⁰ βλ. Jason Hribal, *Limits of the Animal Planet. The Hidden History of Animal Resistance*, Counterpunch, Petrolia 2013.

³⁶¹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 186. Για μια πιο ολοκληρωμένη προσέγγιση της άποψης που υποστηρίζει εδώ η Pelluchon, βλ. Corine Pelluchon, «Animal Ethics», στο Henk ten Have (επιμ.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, Springer, Dordrecht 2015, σσ. 1-9.

πεινασμένοι και φτωχοί, θύματα πολέμων, της τρομοκρατίας και της τυραννίας. Για την Pelluchon, όμως, η εξαθλίωση και η παραμέληση αυτών των ανθρώπων οφείλονται στο γεγονός ότι ορισμένα κράτη και ορισμένες ομάδες ανθρώπων δεν σέβονται τα ανθρώπινα δικαιώματα, καθώς για τους ανθρώπους υπάρχει δικαιοσύνη, ακόμη και στην περίπτωση που καταπατάται, ενώ, αντίθετα, για τα ζώα ακόμη και σήμερα δεν υπάρχει.³⁶² Όσον αφορά το ζωικό δίκαιο, πρέπει να παραδεχτούμε, για την φιλόσοφο, ότι είναι έτσι καμωμένο προκειμένου να πλαισιώνει την χρήση και την αλληλεπίδρασή μας μαζί τους, επιβάλλοντας κυρώσεις για κακομεταχείριση και βασανισμό μόνο σε περιπτώσεις τις οποίες οι άνθρωποι θεωρούν σοβαρές.³⁶³

«Οι σχέσεις μας με τα ζώα είναι η δοκιμασία της υπόληψης».³⁶⁴ Η μέριμνα για τα ζώα και η προάσπιση των δικαιωμάτων τους είναι η αναγκαία προέκταση της ηθικής της υπόληψης. Για την Pelluchon, η προώθηση μιας δικαιότερης κοινωνίας δεν μπορεί να μην συνυπολογίζει τα συμφέροντα των ζώων και τις προτιμήσεις τους. Όπως επισημαίνει η ίδια, τα ζώα εφόσον έχουν την ικανότητα να κοινοποιούν τα συμφέροντα και τις προτιμήσεις τους, «είναι ηθικοί δρώντες και μάλιστα υποκείμενα, όχι απλώς παθητικοί φορείς ηθικών ιδιοτήτων».³⁶⁵ Καθίσταται, επομένως, επιτακτική η ανάγκη για μετεξέλιξη του νόμου και της δικαιοσύνης, και αλλαγή των πρακτικών, που θα συμπεριλαμβάνουν τα ζώα και την βελτιστοποίηση της κατάστασής τους με συγκεκριμένο τρόπο.³⁶⁶

Η ηθική της υπόληψης δεν επικεντρώνεται στην συγκεκριμένη όψη του ζωικού ζητήματος, αλλά προσβλέπει στα ηθικά γνωρίσματα και τις εσωτερικές αλλαγές που θα καταστήσουν όλο και περισσότερα άτομα ικανά να αισθάνονται πως τα αφορά η μοίρα που επιφυλάσσουν οι άνθρωποι στα ζώα, ή, με άλλα λόγια, να

³⁶² Ο.π.

³⁶³ Ο.π., σ. 187. Η Pelluchon θεωρεί ότι το ζωικό δίκαιο υπάγεται στο ανθρώπινο δίκαιο, από την άποψη ότι μελετά τις χρήσεις που εμείς κάνουμε στα ζώα. Για το ζωικό δίκαιο, βλ. Olivier Dubos, Jean-Pierre Marguénaud, *Les animaux et les droits européens: Au-delà de la distinction –entre les homes et les choses*, Pedone, Paris 2009· Jean-Pierre Marguénaud, *Expérimentation animale, Entre droit et liberté*, Quae, Paris 2011· Florence Burgat, Jean-Pierre Marguénaud, Jacques Leroy, *Le droit animalier*, PUF, Paris 2016· Jean-Pierre Marguénaud, Jacques Leroy, *Code de l' animal*, LexisNexis, Paris 2018. Για τα δικαιώματα των ζώων, βλ. Sue Donaldson-Will Kymlicka, *Ζωόπολις: Μια πολιτική θεωρία για τα δικαιώματα των ζώων*, ελλ. μτφρ. Γρηγόρης Μολυβάς, επιμ. Αγγελική Ζαχαριάδου, Πόλις, Αθήνα 2021.

³⁶⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 187.

³⁶⁵ Ο.π., σ. 188. Πρβλ. Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Alma, Paris 2017, σσ. 47-53, 98.

³⁶⁶ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 188.

κάνει όλο και περισσότερα άτομα να έχουν τα ζώα σε υπόληψη.³⁶⁷ Η υπόληψη έχει να κάνει με την σχέση προς τον εαυτό μας, και προϋποθέτει την διεύρυνση και την αλλαγή του υποκειμένου. Στην τελευταία συμπεριλαμβάνεται η μέριμνα για τα άλλα έμβια, ανθρώπινα και μη, από τα οποία εξαρτόμαστε. «Πολλώ μάλλον που η υπερκαταβατικότητα, η οποία συνεπάγεται πως η αυτογνωσία μας μεσολαβείται από την εμβάθυνση στην ένσαρκη κατάστασή μας και από την εξερεύνηση της αίσθησης ως προς την «παθική» διάστασή της, αναπόφευκτα μας φέρνει πιο κοντά στα ζώα. Αυτό συνεπάγεται ένα αίσθημα εγγύτητας που ο λόγος δεν μπορεί ούτε να το γεννήσει ούτε να το εκφράσει».³⁶⁸

Έτσι, λοιπόν, η συνάντηση με ένα ζώο συντελείται στο επίπεδο της αίσθησης, δηλαδή, στο «παθικό» επίπεδο, γεγονός που καθιστά δυνατή την επικοινωνία μας μαζί τους.³⁶⁹ Αυτό μπορούμε να το διαπιστώσουμε από την επαφή μας με τα ζώα συντροφιάς. Από την επικοινωνία μας με τα ζώα σε επίπεδο αίσθησης είμαστε σε θέση όχι μόνο να αντιλαμβανόμαστε τις ανάγκες τους, αλλά μπορούμε, επίσης, να ενεργούμε και με τρόπο τέτοιο που να μην τους προκαλεί κακό. Η Pelluchon υποστηρίζει ότι οι σχέσεις που έχουμε με τα ζώα φανερώνουν και τι άνθρωποι είμαστε, «καθώς ενοικούν στο πεδίο της αίσθησης, η λειτουργία τους είναι θεμελιώδης σε ό,τι αφορά μια ηθική παιδεία που δεν θα προτίθεται μόνο να διδάξει τους κανόνες του λογικού συλλογισμού και να μας μεταδώσει γνώσεις, αλλά και να καλλιεργήσει μέσα μας τον οίκτο, στον οποίο συνίσταται η «παθική» στιγμή της ηθικής. Αντιστοιχεί στο πρωτογενές στρώμα της ενσυναίσθησης, η οποία είναι η έτερη διάθεση που αξίζει να ενθαρρύνεται, για να μάθουμε να ζούμε καλύτερα με τους άλλους».³⁷⁰

Παρόλο που ούτε ο οίκτος ούτε η ενσυναίσθηση είναι αρετές, για την ηθική της υπόληψης έχουν ουσιαστική σημασία. Η ενσυναίσθηση, όπως υποστηρίζει ο Frans de Waal, διαθέτει πολλές διαστρωματώσεις, που θα μπορούσαν να απεικονιστούν πολύ εύστοχα από μια ρώσικη κούκλα.³⁷¹ Στο κέντρο της ενσυναίσθησης βρίσκεται η ροπή να ανταποκρινόμαστε στις συγκινησιακές καταστάσεις των άλλων, γύρω από αυτό βρίσκεται η ικανότητα να

³⁶⁷ *Ο.π.*

³⁶⁸ *Ο.π.*, σ. 189.

³⁶⁹ *Ο.π.*, σ. 191.

³⁷⁰ *Ο.π.*, σ. 194.

³⁷¹ Βλ. Frans de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Three Rivers Press, New York 2009.

συμπαραστεκόμαστε στους άλλους, και, τέλος, είναι η ικανότητα ενός όντος να προσφέρει βοήθεια σε ένα άλλο.³⁷² Τα ζώα, αντίθετα από τους ανθρώπους, δεν διαθέτουν το τελευταίο στρώμα, δηλαδή, την ικανότητα να μπαίνουν στην θέση του άλλου, να εντοπίζουν τις ειδικές ανάγκες του, και να ανταποκρίνονται σε αυτές με τον κατάλληλο δυνατό τρόπο.³⁷³ Έτσι, οι άνθρωποι διαθέτουν την ικανότητα να μπαίνουν στην θέση του άλλου, πράγμα που σημαίνει ότι μπορούν να φροντίζουν και όντα διαφορετικά από εκείνους.³⁷⁴ Η Pelluchon επισημαίνει με τον τρόπο αυτό πως η ενσυναίσθηση στα ανώτερα στρώματά της «είναι μια τροπικότητα της διάνοιας, που ενέχει την διάκριση εγώ/μη εγώ. Απαιτεί ικανότητες κατανόησης που εξηγούν και γιατί οι άνθρωποι μπορούν να βασανίζουν σωματικά και ψυχικά κάποιο άλλο άτομο».³⁷⁵ Υπ' αυτό το πρίσμα, η αναισθησία στον πόνο του άλλου και η σκληρότητα αποτελούν χαρακτηριστικά γνωρίσματα των ανθρώπων που στερούνται τον πρωτογενή πυρήνα της ενσυναίσθησης, με βάση τα τρία στρώματα ενσυναίσθησης που περιγράφει ο de Waal.³⁷⁶ Από την άλλη μεριά, όπως υποστηρίζει η Pelluchon, «η υπερκαταβατικότητα είναι ο δρόμος που επιτρέπει σε κάποιον να διαθέτει τα τρία στρώματα της ενσυναίσθησης».³⁷⁷

IV. Γεννητικότητα και συμβίωση

Για την Pelluchon, μπορούμε προοδευτικά να αντικαταστήσουμε αυτό το σύστημα κυριαρχίας και αδιαφορίας που επικρατεί σήμερα, και να ανασκευάσουμε την ψευδή ανθρωπολογία στην οποία στηρίζεται. Έτσι, αναφέρεται στην σημασία της γεννητικότητας και της συμβίωσης, που είναι οι θεμέλιοι λίθοι της πολιτικής της υπόληψης. Εμβληματική φυσιογνωμία στο έργο της, όπως και στο έργο του Jonas, είναι το νεογέννητο, το οποίο αφορά την διαλεκτική σχέση παρελθόντος, παρόντος, και μέλλοντος. Το νεογέννητο παιδί ενσαρκώνει την ευθραυστότητα, την άμεση εξάρτηση, και συνάμα την ελευθερία, την δυνατότητα εμφάνισης κάτι νέου και

³⁷² Frans de Waal, *The Age of Empathy*, σ.

³⁷³ Σήμερα, αρκετοί πρωτευοντολόγοι, με σημαντικότερο τον de Waal, υποστηρίζουν την ύπαρξη ενσυναίσθησης και στα πρωτεύοντα, βλ. Stephanie Preston, Frans de Waal, «Empathy: Its ultimate and proximate bases», *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 2002, σσ. 1-20. Βλ. επίσης Frans de Waal, *Πρωτεύοντα και φιλόσοφοι. Πώς εξελίχθηκε η ηθική*, ελλ. μτφρ. Χρυσοβαλάντης Στέργιου, πρόλογος-επιστ. επιμ. Κώστας Θεολόγου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2015.

³⁷⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 195.

³⁷⁵ *Ο.π.*, σσ. 195-196.

³⁷⁶ *Ο.π.*, σ. 196.

³⁷⁷ *Ο.π.*

καινοτόμου που συγκροτούν τον κοινό μας κόσμο.³⁷⁸ Την ιδέα αυτή δανειίζεται η Pelluchon από την Arendt, σύμφωνα με την οποία, «το θαύμα που διασώζει τον κόσμο, την σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων, από την αναμενόμενη «φυσική» του κατάρρευση είναι σε τελευταία ανάλυση το γεγονός της γέννησης, πάνω στο οποίο θεμελιώνεται οντολογικά η ικανότητα της πράξης. Είναι, με άλλους λόγους, η γέννηση των νέων ανθρώπων και το καινούργιο ξεκίνημα, η πράξη για την οποία είναι ικανοί χάρη στην γέννησή τους».³⁷⁹

Η γεννητικότητα, όπως υπογραμμίζει η Arendt, αποτελεί την κύρια κατηγορία του πολιτικού,³⁸⁰ καθώς «αναφέρεται στην συμβολική και πολιτική σημασία της γέννησης, που μας ενώνει με τις άλλες γενιές και με τον κοινό κόσμο, είναι το «σχήμα» της ανθρώπινης κατάστασης».³⁸¹ Η γέννηση συμβολίζει την ελευθερία, η οποία «ριζώνει στην διυποκειμενική διάσταση της ύπαρξής μας και είναι αχώριστη από την ετερότητα του καθένα μας. Αν την εννοούμε ως δημιουργικότητα, ως δύναμη να αρχίζεις και να άρχεις, έπειτα ως δύναμη να άγεις, να θέτεις κάτι σε κίνηση, είναι η κατηγορία του πράττειν».³⁸² Έτσι, η γέννηση όντων ολοένα διαφορετικών καθιστά δυνατή την ετερότητα και την ποικιλία, και προωθεί την ικανότητα των ατόμων να ανανεώνουν τον κόσμο. Η ουσία της πολιτικής ερείδεται στην πολλαπλότητα και την ποικιλία, ενώ το νεογέννητο υπαγορεύει την ανάγκη αυτή, να χειριζόμαστε έτσι τα πράγματα ώστε ο κόσμος να υποδέχεται την ετερότητα και την πολλαπλότητα, και τα νέα όντα που θα συνεχίσουν να κατοικούν σε αυτόν.³⁸³ Για όλους αυτούς τους λόγους, το νεογέννητο παιδί είναι το έμβλημα της υπόληψης, καθώς διαθέτει την όψη της υπόληψης, και, υπ' αυτή την έννοια, μπορεί να μας οδηγήσει προς τον δρόμο της υπόληψης.³⁸⁴

³⁷⁸ *Ο.π.*, σ. 211-212.

³⁷⁹ Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ελλ. μτφρ. Στ. Ροζάνη- Γ. Λυκιαρδοπούλου, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 335. Βλ. επίσης Hans Jonas, «The Burden and Blessing of Morality», σ. 38.

³⁸⁰ Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 21.

³⁸¹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 211.

³⁸² *Ο.π.*, σ. 212. Αναφορικά με αυτό, η Arendt υποστηρίζει ότι «Η πράξη θα ήταν περιττή πολυτέλεια, ιδιότροπη παρέμβαση στους γενικούς κανόνες συμπεριφοράς, αν οι άνθρωποι ήσαν άπειρα αναπαραγωγίμες επαναλήψεις του ίδιου μοντέλου, που η φύση ή ουσία του θα ήταν η ίδια για όλους και εξ' ίσου προβλέψιμη με τη φύση ή ουσία κάθε άλλου πράγματος. Το πλήθος είναι η προϋπόθεση της ανθρώπινης πράξης, διότι είμαστε όλοι ίδιοι, δηλαδή άνθρωποι, αλλά έτσι που κανείς να μην είναι ποτέ ίδιος με κανέναν άλλο απ' όσους έζησαν, ζουν ή θα ζήσουν», (Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σσ. 20-21).

³⁸³ *Ο.π.*, σ. 214.

³⁸⁴ *Ο.π.*, σ. 215.

Μέσα από αυτό το πρίσμα, η Pelluchon θεωρεί αναγκαίο για την ανανέωση του πολιτικού να στρέψουμε την προσοχή μας προς το νεογέννητο, το οποίο αποτελεί σημείο αναφοράς για την υπόληψη. Προτείνει, λοιπόν, να σκεφτούμε το νεογέννητο, όλα όσα χρειάζεται για την ανάπτυξή του, και όλα εκείνα τα οποία μπορούν να σταθούν εμπόδιο για τη ζωή και την ολοκλήρωσή του. Έτσι, θα καταφέρουμε να βρούμε τον δρόμο της υπόληψης, καθώς το νεογέννητο μας υπενθυμίζει ότι είμαστε γεννητά, τρωτά και εξαρτημένα όντα, μας αποψιλώνει από τις κοινωνικές ιδιότητες με τις οποίες είμαστε επιφορτισμένοι, ενώ μας υπενθυμίζει την ανάγκη να επωμιστούμε την ελευθερία μας, και την δυνατότητά μας να πράττουμε και να στρατευόμαστε στον κόσμο.³⁸⁵ Η ευθραυστότητα του νεογέννητου παραπέμπει στην ευθραυστότητα του καθενός και στην ανάγκη να διαφυλάξουμε το πολιτικό, με σκοπό να αναπτυχθεί μια κοινωνία οικολογικά βιώσιμη και δικαιότερη για την ανθρωπότητα, τα ζώα και την φύση, αλλά και για τις μελλοντικές γενιές. Επομένως, καθίσταται εξ' αρχής σαφής η αναγκαιότητα μιας διαγενεακής προσέγγισης της ηθικής και της πολιτικής σήμερα, η οποία τέμνεται, ή, όπως στην υπόληψη, ενσωματώνει άλλους κλάδους της εφαρμοσμένης ηθικής, όπως η περιβαλλοντική ηθική (environmental ethics) και ηθική για τα ζώα (animal ethics).³⁸⁶

Η συμβίωση,³⁸⁷ με την πλήρως πολιτική σημασία που της αποδίδει η Pelluchon, «δηλώνει την επιθυμία να ζεις με άλλους».³⁸⁸ Ως εκ τούτου, για την φιλόσοφο, προηγείται του κοινωνικού συμβολαίου, και μάλιστα το καθιστά δυνατό, καθώς προωθεί αισθήματα, συναισθήματα και ικανότητες που κάνουν τους πολίτες να αισθάνονται υπεύθυνοι, και τους προδιαθέτει να υπακούν στους νόμους, και να

³⁸⁵ Ο.π., σ. 213.

³⁸⁶ Βλ. ενδεικτικά: Stephen Gardiner, «A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics, and the Problem of Moral Corruption», *Environmental Values* 15/3 (2006), σσ. 397-413· Stephen Gardiner, *The Pure Intergenerational Problem*, *Monist* 86 (2003), 481-500. Είναι σκόπιμο εδώ να επισημάνουμε ότι η διαγενεακή ηθική σε πολλές περιπτώσεις αναπτύσσεται ενσωματώνοντας και άλλα ζητήματα πολιτικής και κοινωνικής φιλοσοφίας, όπως είναι η διαγενεακή δικαιοσύνη (intergenerational justice). Βλ. ενδεικτικά: Matthias Fritsch, *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*, Stanford University Press, Stanford, 2018· M. P. Golding, «Obligations to Future Generations» στο *Responsibilities to Future Generations*, E. Partidge (επιμ.), Prometheus Books, Buffalo 1981· W. Beckerman, J. Pasek, *Justice, Posterity, and the Environment*, Oxford University Press, Oxford 2001· B. Adam, C. Groves, *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*, Brill, Leiden 2007.

³⁸⁷ Ο Robert Maggiori χρησιμοποιεί για πρώτη φορά τον όρο συμβίωση (convivance), και τον αναγάγει σε φιλοσοφική έννοια, (Robert Maggiori, *De la convivance. Philosophie de la liberté ou philosophie de l' amour?*, Fayard, Paris, 1985). Η Pelluchon, όπως σημειώνει, συμφωνεί απόλυτα με τις αναλύσεις του Maggiori, αλλά η ίδια αποδίδει μια πλήρως πολιτική σημασία στην έννοια της συμβίωσης, η οποία συνδέει την πολιτική θεωρία με την φιλοσοφία της σωματικότητας, την οποία έχει αναπτύξει και σε προηγούμενα έργα της (Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 220, σημ. 1.).

³⁸⁸ Ο.π., σ. 220.

συμμετέχουν στην ζωή της πολιτείας. Η κορύφωση της υπόληψης είναι μεν η αγάπη για τον κόσμο, η οποία προσφέρει ένα όραμα σε όσους στρατεύονται στην πολιτική πράξη, ωστόσο, η συμβίωση, όπως εμφατικά επισημαίνει η Pelluchon, καθίσταται αναγκαία προκειμένου τα άτομα να αισθάνονται πολίτες, και να συμμετέχουν στην δημιουργία ενός δημόσιου χώρου, που είναι απαραίτητος για την διαφύλαξη και την διατήρηση μιας υγιούς δημοκρατίας.³⁸⁹ Καθίσταται, έτσι, σαφές πως η συμβίωση είναι κάτι περισσότερο από την απλή επιθυμία για συνύπαρξη, καθώς εκφράζει την ηδονή του συζήν, την χαρά του να συμβιώνεις αρμονικά με μια κοινότητα που αποτελεί ένα δυναμικό όλον και προωθεί ταυτόχρονα την πολλότητα. Είναι, μάλιστα, χαρακτηριστικό το γεγονός ότι η Pelluchon παρομοιάζει την συγκεκριμένη αρμονία με αυτή της μουσικής συμφωνίας. Με τα λόγια της ίδιας, «η αρμονία μιας πολιτείας είναι συγκρίσιμη με αυτήν της μουσικής συμφωνίας, όπου πολλές διακριτές φωνές συντονίζονται κι αποκρίνονται η μία στην άλλη. Η αρμονία έχει να κάμει με το γεγονός ότι, ενώ εισπράττουμε το σύνολο, είναι επίσης δυνατόν, προσέχοντας, να ακούσουμε κάθε φωνή ή κάθε όργανο και να αντιληφθούμε τις αμοιβαίες επιδράσεις τους. Το αποτέλεσμα αυτό είναι απόρροια μιας τεχνικής και μιας τέχνης· απαιτεί να σεβόμαστε κανόνες για να μην έχουμε παραφωνίες».³⁹⁰

Η Pelluchon, επιπλέον, κάνει λόγο για την θαλπωρή της συνύπαρξης, η οποία υποδηλώνει «την υλική πρόσδεση αυτής της ηδονής του υπάρχειν», και ταυτόχρονα εκφράζει ένα αίσθημα ολοκλήρωσης.³⁹¹ Η συμβίωση (convivance) εξορισμού δηλώνει την εξάρτηση από τις τροφές (convive, που σημαίνει συνδαιτυμόνας), και συνάμα από τους άλλους. Έτσι, στην πολιτική της υπόληψης συναρθρώνεται η στενή συνάφεια τροφής, αλληλεξάρτησης και δικαιοσύνης, που συνδέει τον στοχασμό για το πολιτικό με την φιλοσοφία της σωματικότητας και της ύπαρξης. Εκκινεί από το ένσαρκο και εξαρτημένο υποκείμενο, που πεινά και διψά, και έχει ανάγκη από γήινη και πνευματική τροφή. «Συμβίωση είναι συνεπώς η τέχνη να δημιουργούμε έναν κοινό χώρο όπου τα άτομα βρίσκουν ένα νόημα στην ζωή τους διότι οι ανάγκες τους ικανοποιούνται και νιώθουν ότι οι άλλοι τους έχουν σε υπόληψη. Αυτή η υπόληψη τα

³⁸⁹ *Ο.π.*, σ. 221.

³⁹⁰ *Ο.π.*, σ. 223.

³⁹¹ *Ο.π.*, σ. 224.

ωθεί να συμπράττουν συμβάλλοντας στο συλλογικό συμφέρον».³⁹² Ως εκ τούτου, θα λέγαμε ότι η υπόληψη είναι στην κοινωνική και πολιτική ζωή η συμβίωση.

Η Pelluchon καταληκτικά αποφαινεται ότι η εργασία καταλαμβάνει κεντρική θέση στην συμβίωση. Έτσι, διαχωρίζει την θέση της από την Arendt ως προς δύο καίρια σημεία. Η Pelluchon θεωρεί πως η εργασία ως διαδικασία αυτοπραγμάτωσης, απελευθέρωσης και συμβίωσης, μας διδάσκει με τον εναργέστερο τρόπο να είμαστε ταπεινόφρονες απέναντι στον κόσμο τον ίδιο και συνακόλουθα μας μυεί στην υπόληψη. Ότι, δηλαδή, η εργασία αποτελεί μια μεσολάβηση ανάμεσα σε εμένα και τον εαυτό μου, και στην συνέχεια ανάμεσα σε εμένα και τους άλλους, γεγονός που την καθιστά απαραίτητη στην διαδικασία υποκειμενοποίησης που οδηγεί δυνάμει στην υπόληψη. Η εργασία, υπ' αυτό το πρίσμα, αυξάνει την αυτοπεποίθησή μας, μας διδάσκει να υπακούμε στους ιεραρχικούς κανόνες, και απαιτεί από μέρος μας ψυχικές ανακατατάξεις, που μπορούν, τελικά, να συμβάλουν στην διαμόρφωση των απαραίτητων για την ιδιότητα του πολίτη αρετών.³⁹³ Ως εκ τούτου, θεωρεί πως η πολιτική οφείλει να παρεμβαίνει στην εργασιακή σφαίρα και στην σφαίρα της οικονομίας, ενάντια στο σύγχρονο οικονομιστικό μοντέλο.³⁹⁴

V. Φεμινισμός και υπόληψη

Η ηθική της υπόληψης συνδέεται στενά με τον φεμινισμό, ως προς το ότι επικεντρώνεται στην σωματικότητα του υποκειμένου, κυρίως στην τρωτότητά του, και στην λειτουργία που επιτελεί η σχέση με τους άλλους ως συγκροτητική της ταυτότητας του υποκειμένου.³⁹⁵ Η Pelluchon διαχωρίζει, ωστόσο, την υπόληψη από τον φεμινισμό ως προς μερικές βασικές πτυχές του. Η υπόληψη, όπως αναδείξαμε προηγουμένως, πατά σε μια φαινομενολογία της σωματικότητας και των τροφών, ενώ οι δομές της ύπαρξης όπου ερείδεται έχουν μια καθολικευτική διάσταση, που είναι αντίθετη από τις μερικοκρατικές θεωρίες που ασπάζεται ο φεμινισμός. Επιπλέον, η υπόληψη είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την οικολογία και τα ζητήματα που αφορούν τα ζώα, καθώς ο συνυπολογισμός της βιόσφαιρας και των άλλων εμπίων είναι απόρροια του ένσρκου και σχεσιακού υποκειμένου από το οποίο εκκινεί η

³⁹² *Ο.π.*, σ. 227.

³⁹³ *Ο.π.*, σ. 241.

³⁹⁴ *Ο.π.*, σ. 238-239.

³⁹⁵ *Ο.π.*, σ. 254.

υπόληψη. Στον αντίποδα, οι περισσότερες φεμινίστριες αντιλαμβάνονται τα ζητήματα αυτά ως διαφορετικές εκφάνσεις της κυριαρχίας, αν όχι της πατριαρχίας.³⁹⁶ Ακόμα, η φιλοσοφική σημασία που αποδίδει η υπόληψη στην γέννηση, την διακρίνει από τις περισσότερες φεμινίστριες οι οποίες απορρίπτουν τους ρόλους που παραδοσιακά αποδίδονται στις γυναίκες, όπως η μητρότητα και η ανατροφή των παιδιών.³⁹⁷ Από την άλλη μεριά, οι οικοφεμινίστριες είναι πιο κοντά στην υπόληψη, καθώς για εκείνες οι συγκεκριμένες ευθύνες και οι συγκινήσεις που απορρέουν από αυτές αποτελούν την αφετηρία της πολιτικής τους στράτευσης και του επαναπροσδιορισμού του πολιτικού.³⁹⁸ Παράλληλα, υπογραμμίζουν την βιολογική βάση της γυναικείας εγγύτητας στη φύση, ιδίως το γεγονός της γέννησης και του θηλασμού.³⁹⁹

Οι οικοφεμινίστριες εκφράζουν με τον πιο εμβληματικό τρόπο την οργή τους για τις συνέπειες του παραγωγισμού στις ζωές των ατόμων, στις ζωές των παιδιών τους, και στον πλανήτη.⁴⁰⁰ Δεν καταγγέλλουν μόνο την επικρατούσα εντός οικογένειας κυριαρχία και την χειραφέτηση των γυναικών, αλλά, όπως υπογραμμίζει η Pelluchon, «οι οικολόγες φεμινίστριες δείχνουν ότι η οικογενειακή ζωή μπορεί να είναι η οπτική γωνία υπό την οποία είναι πραγματικά εφικτό να μετρήσουμε τα όρια της δράσης του κράτους: Το κράτος είναι συχνά ανίκανο να διοικήσει την οικονομία και την κοινωνική ζωή με τρόπο δίκαιο και προσαρμοσμένο στις σύγχρονες τεχνολογίες».⁴⁰¹ Έτσι, ο οικοφεμινισμός καθιστά πρόδηλο το γεγονός ότι η προστασία της βιόσφαιρας δεν μπορεί να αποτελέσει ένα ξεχωριστό διακύβευμα, αλλά, αντιθέτως, πηγαίνει χέρι με χέρι με τα ανθρώπινα διακυβεύματα. Αναφορικά με αυτό, θα λέγαμε ότι ο οικοφεμινισμός συναρθρώνει τις τρεις διαστάσεις της οικολογίας για τις οποίες κάνει λόγο ο Félix Guattari, στο βιβλίο του 1989, *Les trios écologies*, την περιβαλλοντική, την κοινωνική, και την νοητική οικολογία.⁴⁰²

³⁹⁶ Ό.π., σ. 255. Βλ. ενδεικτικά: Marlene Longenecker, «Women, Ecology, and the Environment: An Introduction», *National Women's Studies Association Journal*, Vol. 9, No. 3, 1997, σσ. 1-17.

³⁹⁷ Βλ. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, William Morrow and Company, New York 1970. Η Firestone υποστηρίζει ότι οι έμφυλες διαφορές δεν δημιουργούνται απλά από την κοινωνική προσαρμογή, αλλά από τη βιολογία.

³⁹⁸ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σσ. 255-256. Βλ. Kate Millett, *Sexual Politics*, University of Illinois Press, New York 1970. Η Millett εξυμνεί τις θετικές αξίες της γονιμότητας και της μητρότητας.

³⁹⁹ Andrew Heywood, *Πολιτικές Ιδεολογίες*, σ. 504.

⁴⁰⁰ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 257.

⁴⁰¹ Ό.π., σ. 258.

⁴⁰² Βλ. Félix Guattari, *Les trios écologies*, Galilée, Paris, 1989.

Η Pelluchon εξάρει την θέση των οικοφεμινιστριών και για έναν ακόμη λόγο. Οι ίδιες μεταστρέφουν την κατηγορία που τους αποδίδεται ως «υστερικές», σε δύναμη για δράση, λέγοντας ότι οι συγκινήσεις, ακόμα και οι αρνητικές, είναι σημαντικές για την κοινωνική και την πολιτική ζωή. Με τον τρόπο αυτό, μεταστρέφουν την φαινομενική αδυναμία, καθώς η ευαισθησία συνήθως θεωρείται αδυναμία και μαρτυρεί την ανικανότητα τους να κάνουν πολιτική, σε δύναμη, ενισχύοντας ταυτόχρονα την υπευθυνότητάς τους και την διάθεσή τους να δράσουν οργανωμένα.⁴⁰³ Κατά συνέπεια, ο οικοφεμινισμός είναι ένας τρόπος να ασκεί κανείς την υπόληψη, ο πλέον παραδειγματικός τρόπος, καθώς εκκινεί από την ζωή και από τις ανάγκες του σώματος, από τον φόβο για την υγεία και για τις μελλοντικές γενιές, και, τέλος, από τον φόβο για το μέλλον του πλανήτη. Έτσι, οδηγεί στην αναμόρφωση του πολιτικού, το οποίο είναι και το ζητούμενο για την υπόληψη.⁴⁰⁴

Μέσω του παραδείγματος των οικοφεμινιστριών, η Pelluchon προβάλλει, εκτός των άλλων, την ανάγκη για αναβάθμιση της οικιακής σφαίρας. Με τον τρόπο αυτό, τοποθετεί την πολιτική στην καθημερινή ζωή. Είναι σημαντικό, λοιπόν, να σκεφτούμε με ποιον τρόπο συναρθρώνονται η ιδιωτική ζωή με τον δημόσιο βίο, καθώς οι αρετές του πολίτη και οι πολιτειακές αρετές αναπτύσσονται και εντός του οικογενειακού πλαισίου. Τα προβλήματα της καθημερινότητας πρέπει να εκτίθενται στην δημόσια σφαίρα, ιδιαιτέρως όλα όσα αφορούν την διατροφή, την υγεία και την ρύπανση. Ειδάλλως, δεν μπορούμε να μιλάμε για δικαιοσύνη στην κοινωνική και την πολιτική ζωή, την στιγμή μάλιστα που υπάρχουν ανισότητες συνδεδεμένες με το φύλο, όπως μισθολογικές και επαγγελματικές ανισότητες, ακόμα και ανισότητες όπως η μη ακριβοδίκαιη κατανομή των οικιακών εργασιών.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Βλ. ενδεικτικά: Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982. Σύμφωνα με την Gilligan, «η ηθική αδυναμία των γυναικών, η οποία εκδηλώνεται με μία φαινομενολογική διάχυση και σύγχυση στις κρίσεις τους, είναι αδιαχώριστη από την δύναμή τους, από ένα πρωταρχικό ενδιαφέρον για τις σχέσεις και τις ευθύνες» (Carol Gilligan, *In a Different Voice*, σ. 28).

⁴⁰⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 260.

⁴⁰⁵ *Ο.π.*, σ. 254.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Αγωγή και αισθητική της υπόληψης

I. Αγωγή της υπόληψης

Καθώς στα δύο προηγούμενα κεφάλαια δείξαμε πως μπορεί κανείς να ασκεί την υπόληψη στην πράξη, πρέπει τώρα να ταυτοποιήσουμε τα εμπόδια που μπορεί να συναντήσουμε, τα οποία σε κάθε περίπτωση προέρχονται τόσο από εμάς, όσο και από το πλαίσιο, δηλαδή, από τους κοινωνικούς, οικονομικούς και τεχνολογικούς όρους, υπό τους οποίους σχετίζεται κανείς με τον εαυτό του και με τους άλλους. Η Pelluchon πραγματεύεται μια ηθική αγωγή ικανή να χειραφετεί τα άτομα, και να προωθεί την επιθυμία για μια κοινωνία οικολογικά βιώσιμη και περισσότερο δίκαιη. Σε αντίθεση με τις περισσότερες αρετολογικές ηθικές θεωρήσεις, οι οποίες δεν λαμβάνουν αρκετά σοβαρά υπόψιν τους την επιθετικότητα και τις δυνάμεις καταστροφής εντός του ανθρώπινου όντος,⁴⁰⁶ για την ηθική της υπόληψης, όπως εμφατικά επισημαίνει η Pelluchon, «είναι ανάγκη να παραδεχτούμε τον αδάμαστο χαρακτήρα των παθών, ειδικά της ορμής θανάτου, αν θέλουμε να καταλάβουμε γιατί δυσκολευόμαστε να είμαστε ολιγαρκείς, να ζούμε αρμονικά με τους άλλους και ακολούθως προς τις αξίες μας ή τους ηθικούς μας γνώμονες».⁴⁰⁷

Κατά τον Freud, αντίθετα από τις επιθυμίες, οι οποίες γεννιούνται από την αντίδραση στα εξωτερικά ερεθίσματα, οι ενορμήσεις προέρχονται από τον οργανισμό.⁴⁰⁸ Οι ενορμήσεις είναι «πιέσεις», τις οποίες δεν μπορούμε ούτε να αποφύγουμε, ούτε να εξαιρεθούμε από αυτές, διότι σκοπός τους είναι η ικανοποίηση.⁴⁰⁹ Όπως υποστηρίζει η Pelluchon, είμαστε σε θέση μετά τον Freud να γνωρίζουμε ότι η μετάθεση των ενορμήσεων καθίσταται δυνατή από το γεγονός ότι πολλά αντικείμενα μπορούν να υπηρετήσουν την ικανοποίησή της, ενώ το ίδιο αντικείμενο μπορεί να χρησιμεύσει για την ικανοποίηση πολλών ορμών. Επίσης, εκτός από την μετάθεση, είναι δυνατή και η απώθησή τους.⁴¹⁰ Στην περίπτωση αυτή

⁴⁰⁶ *Ο.π.*, σ. 276.

⁴⁰⁷ *Ο.π.*

⁴⁰⁸ Sigmund Freud, «Ορμές και ορμικά πεπρωμένα» στο *Ναρκισσισμός, μαζοχισμός, φετιχισμός*, ελλ. μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 1991, σσ. 68-70.

⁴⁰⁹ Sigmund Freud, «Ορμές και ορμικά πεπρωμένα», σ. 72.

⁴¹⁰ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 277.

όμως, η ενόρμηση εξακολουθεί να υπάρχει στο ασυνείδητο, το απωθημένο πιέζει το συνειδητό και, ως εκ τούτου, απαιτεί την κατανάλωση ψυχικής ενέργειας. Όταν η ενόρμηση αποκοπεί πλήρως από την παράσταση, μπορεί να εκφραστεί τότε υπό την μορφή συναισθημάτων. Όταν η απώθηση δεν καταφέρνει να αποτρέψει την εμφάνιση αισθήσεων δυσαρέσκειας, τότε το άτομο νοιώθει άγχος. Οι ενορμήσεις, ιδίως οι σεξουαλικές ορμές, που είναι δυνατόν να κατασταλούν ως προς τον στόχο τους, δεν είναι δυνατόν να απωθηθούν, αλλά, είναι δυνατόν να αλλάξει η φύση τους, πρόκειται για αυτό που ο Freud ονομάζει μετουσίωση.⁴¹¹ Προσφέρεται, δηλαδή, στις ορμές μια απασχόληση σε διαφορετικούς τομείς, όπως στην εργασία ή στην καλλιτεχνική δημιουργία, ή, με άλλα λόγια, η μετουσίωση αποτελεί την αντικατάσταση των κατώτερων σεξουαλικών στόχων με ανώτερους αποδεκτά κοινωνικούς στόχους .

Για την Pelluchon, «δεν υπάρχει ηθική αν δεν υπάρχει παραίτηση του ατόμου από τις ορμές του, είτε πρόκειται για σεξουαλικές είτε για επιθετικές ορμές».⁴¹² Ως εκ τούτου, η προσφορά του Freud ειδικά σε ό,τι αφορά την κατανόηση της λειτουργίας των ενορμήσεων στην ατομική ανάπτυξη και στην πολιτισμική διαδικασία συνίσταται στο γεγονός ότι δείχνει πως «η σύγκρουση του εγώ με τους ηθικούς κανόνες αντιστοιχεί σε μια εσωτερική διαφωνία οφειλόμενη στην σύγκρουση ανάμεσα στην ορμή της ζωής –τον Έρωτα- και την ορμή του θανάτου».⁴¹³

Ο Freud, μετά το 1920, εισήγαγε ένα νέο διστικό μοντέλο, κάνοντας λόγο για ορμές της ζωής ή του έρωτα, και για ορμές του θανάτου. Στο *Πέραν της αρχής της ηδονής*, ο Freud υποστηρίζει ότι η ενόρμηση θανάτου, δηλαδή, «η τάση της ψυχικής ζωής να θέλει να επανέλθει σε μια κατάσταση προγενέστερη του εσωτερικού ερεθίσματος, κατάσταση που την χαρακτηρίζει η απουσία ζωής»,⁴¹⁴ δρα μέσα σε κάθε ανθρώπινο ον και το ωθεί προς την διάλυση. Όταν μάλιστα στρέφεται προς τα έξω, δηλαδή, προς τα αντικείμενα, γίνεται ενόρμηση καταστροφής. Έτσι, όπως επισημαίνει ο Freud, είναι κατηγορηματικά επιβεβλημένο να την περιφρουρήσουμε και να την στρέψουμε προς άλλη κατεύθυνση, δηλαδή, να βρει υψηλότερες μορφές

⁴¹¹ *Ο.π.*, σσ. 277-278.

⁴¹² *Ο.π.*, σ. 278.

⁴¹³ Sigmund Freud, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας. Το μέλλον μιας ανταπάτης*, ελλ. μτφρ. Γιώργος Βαμβαλής, Επίκουρος, Αθήνα 1974, σ. 50.

⁴¹⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 279. Βλ. επίσης Sigmund Freud, *Πέραν της αρχής της ηδονής*,

έκφρασης από τον πόλεμο.⁴¹⁵ Δεν μπορούμε να εξαλείψουμε πλήρως την επιθετικότητα, δηλαδή, την ορμή του θανάτου, ωστόσο, η φροϋδική θεωρία των ορμών προτείνει έναν έμμεσο τρόπο αναχαίτισής της, δηλαδή, την ορμή του έρωτα, που συνδέεται με το αίσθημα ότι έχουμε κοινά στοιχεία με τους άλλους, και με όλα εκείνα που ωθούν τους ανθρώπους να συνεταιρίζονται.⁴¹⁶

Ως εκ τούτου, η φροϋδική θεωρία των ορμών δείχνει ότι η ηθική συνείδηση δεν υπάρχει εξαρχής, αλλά αποτελεί συνέπεια της καταστολής των ενορμήσεων.⁴¹⁷ Δηλαδή, προκειμένου το άτομο να μην χάσει την αγάπη αυτών από τους οποίους εξαρτάται, στερεί από τον εαυτό του ορισμένες απολαύσεις. Με άλλα λόγια, πρόκειται για το προϊόν της παραίτησης που προκαλείται από ένα αίσθημα άγχους.⁴¹⁸ Στην παιδική ηλικία, οπότε και το άτομο δοκιμάζει για πρώτη φορά το αίσθημα ανημπόριας, καθώς εξαρτάται από άλλα όντα, το άτομο αισθάνεται αυτό το άγχος της εγκατάλειψης. Εγκαταλείπει ορισμένες απολαύσεις γιατί νοιώθει αυτό το άγχος μπροστά στην εξωτερική αυθεντία, την οποία αρχικά εκπροσωπούσαν οι γονείς του. Το αίσθημα ενοχής, ωστόσο, παραμένει, καθώς επιμένει η επιθυμία.⁴¹⁹ Επομένως, η ανάπτυξη της συνείδησης πηγαιίνει χέρι με χέρι με το συγκεκριμένο αίσθημα ενοχής, που στην πραγματικότητα αποτελεί το άλλο όνομα της ηθικής συνείδησης.⁴²⁰ Όπως υπογραμμίζει η Pelluchon, «η ηθική συνείδηση είναι λοιπόν πάντα ένοχη συνείδηση».⁴²¹ Καθώς η ηθική συνείδηση είναι το αποτέλεσμα των παραιτήσεων στις οποίες οδηγηθήκαμε από φόβο μήπως χάσουμε την στοργή και την προστασία των γονέων μας, στην συνέχεια, το άγχος αυτό γίνεται άγχος ενώπιον του Υπερεγώ. Έτσι, «η αυθεντία δεν είναι πια μόνο εξωτερική, αλλά εσωτερική».⁴²² Το υποκείμενο νοιώθει την ανάγκη να αυτοτιμωρηθεί, διότι κάθε παραίτηση ενισχύει και το συγκεκριμένο αίσθημα ενοχής.⁴²³

⁴¹⁵ Sigmund Freud, *Επίκαιρες παρατηρήσεις για τον πόλεμο και τον θάνατο*, ελλ. μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα, 1998, σσ. 74-75.

⁴¹⁶ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 280.

⁴¹⁷ *Ο.π.*, σ. 281.

⁴¹⁸ *Ο.π.*

⁴¹⁹ Sigmund Freud, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, σσ. 54-55.

⁴²⁰ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 282.

⁴²¹ *Ο.π.*

⁴²² *Ο.π.*

⁴²³ Sigmund Freud, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, σσ. 59-60.

Για τον Freud, η διαδικασία του πολιτισμού είναι δυνατή λόγω της πρώτης αυτής παραίτησης,⁴²⁴ καθώς η διττή γένεση του αισθήματος ενοχής, αναδεικνύει την ομοιότητα ανάμεσα στην πολιτισμική ανάπτυξη της ανθρωπότητας και στην εξέλιξη της λιβιδούς. Έτσι, το συλλογικό Υπερεγώ, που είναι επίσης ευαίσθητο στην επιρροή σημαδιακών προσωπικοτήτων σε μια δεδομένη κοινωνία,⁴²⁵ επιβάλλει τα ιδεώδη του προκειμένου να περιορίσει την επιθετικότητα, δηλαδή την ορμή του θανάτου. Αμφότερες παράγουν την ηθική συνείδηση, και εκφράζουν την αγάπη της ζωής, του Έρωτα. Ωστόσο, οι σχετικές με την κοινότητα απαιτήσεις και η πρόοδος της ηθικής συνείδησης έχουν ως τίμημα την απώλεια της ευτυχίας εξαιτίας της αύξησης του αισθήματος ενοχής.⁴²⁶ Η σύγκρουση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας υπάρχει πάντοτε λόγω της έντασης μεταξύ των ατομικών διεκδικήσεων και των κοινωνικών απαιτήσεων, η οποία μάλιστα αναπαράγει την σύγκρουση που προϋπάρχει μέσα στο άτομο και αντιστοιχεί στην οικονομία της λιβιδούς.⁴²⁷ Πρόκειται, με άλλα λόγια, για την διαμάχη ανάμεσα στην ορμή της ζωής και στην ορμή του θανάτου, η οποία μεταφέρεται στην ζωή της κοινότητας. Ως εκ τούτου, το έργο του πολιτισμού, όπως υποστηρίζει ο Freud, είναι η ανεύρεση «μιας συμφέρουσας, δηλαδή ικανοποιητικής ισορροπίας» μεταξύ των ατομικών διεκδικήσεων και των κοινωνικών απαιτήσεων.⁴²⁸

Με τον τρόπο αυτό, η Pelluchon έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με τις κανονιστικές ηθικές θεωρήσεις, αλλά και με την πλειονότητα των ηθικών θεωριών, οι οποίες εξιδανικεύουν την ηθική, και αναφέρονται σε ηθικές αρχές και αξίες που σχεδόν κανείς δεν είναι σε θέση να σεβαστεί εμπράκτως, καθώς παραγνωρίζουν εντελώς την ανθρώπινη επιθετικότητα, και αξιώνουν να την κυριαρχήσουν, ενώ, επιπλέον, αγνοούν τον τρόπο με τον οποίο το Υπερεγώ παρεμβαίνει στις εκδηλώσεις της πολιτιστικής διαδικασίας, και το τίμημα που πρέπει το άτομο να πληρώσει για να προσαρμοστεί στην κοινωνική ζωή.⁴²⁹ Έτσι, για την Pelluchon, «η ηθική αγωγή που θα παροτρύνει τα άτομα να εξημερώσουν την επιθετικότητά τους, να αναχαιτίσουν ορισμένες από τις γενετήσιες ορμές τους και να προσαρμοστούν στις απαιτήσεις του εν κοινωνία ζην δεν είναι δυνατόν να περιοριστεί σε ηθικές προσταγές που απαγορεύουν κάποιες πράξεις, καταδικάζουν κάποιες προθέσεις, ή ακόμη συνιστούν

⁴²⁴ Sigmund Freud, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, σ. 66.

⁴²⁵ *Ο.π.*

⁴²⁶ *Ο.π.*, σ. 62.

⁴²⁷ *Ο.π.*, σ. 67.

⁴²⁸ *Ο.π.*, σ. 33.

⁴²⁹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σσ. 284, 289.

να αναπτύσσουμε κάποιες προδιαθέσεις. Για να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ θεωρίας και πράξης είναι απαραίτητο να μη συνοψίζουμε την ηθική σε κελεύσματα ή κανόνες, είτε πρόκειται για τις βιβλικές εντολές, για ορθολογικές αρχές ή για κοινωνικές συμβάσεις». ⁴³⁰

Στο πλαίσιο αυτό, η Pelluchon αναπτύσσει μια ηθική αγωγή που θα ανταποκρίνεται στις συγκεκριμένες προκλήσεις, και η οποία θα έχει ως απώτερο σκοπό να πλάσει το υποκείμενο και να δημιουργήσει μέσα του νέες επιθυμίες. Το ζητούμενο για την υπόληψη είναι το υποκείμενο να καταφέρει να εκπαιδεύσει τα πάθη του και να διδαχθεί με ποιόν τρόπο θα επιθυμεί το επιθυμητό, ενώ ζει σε έναν κόσμο που διχάζεται από τις οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές ανισότητες. Τον τρόπο με τον οποίο θα εξέλθει από την αλλοτρίωση, θα αναπτύξει ουσιαστικές και ειλικρινείς σχέσεις με τους άλλους, και θα προσανατολίζει τις ορμές του με βάση κάποιο ιδανικό. ⁴³¹ Με άλλο λόγια, τον τρόπο που θα καταστήσει δυνατό τον Έρωτα και θα τον οικοδομήσει. ⁴³² Αναφορικά με αυτό, ο Marcuse επισημαίνει με εμβληματικό τρόπο τον λόγο για τον οποίο καθίσταται αναγκαία η διαδικασία αυτή σήμερα. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, «το Εγώ που στερήθηκε την ανεξάρτητη διαμόρφωση των ορμών του και παραδόθηκε στο Υπερεγώ, είναι ολοένα και περισσότερο υποκείμενο της καταστροφής και ολοένα και λιγότερο υποκείμενο του έρωτα. Διότι το Υπερεγώ είναι το κοινωνικό πρακτορείο της καταστολής και το καταφύγιο της κοινωνικά ωφέλιμης καταστροφής, η οποία αποθηκεύτηκε στην ψυχή. Έτσι φαίνεται ότι τα ίδια τα ψυχικά άτομα της τωρινής κοινωνίας είναι τόσο εκρηκτικά όσο η κοινωνική πραγματικότητα. Πίσω από τον τεχνικοδιοικητικό Λόγο της τυποποίησης εμφανίζεται ο κίνδυνος του έως τώρα αδάμαστου ανορθολογισμού, στη γλώσσα του Freud: το βάρος της θυσίας, την οποία ο υφιστάμενος πολιτισμός πρέπει ν' απαιτήσει από τα άτομα». ⁴³³

Το σχέδιο που πραγματεύεται ο Rousseau στον *Αιμίλιο, ή Περί Αγωγής* προσφέρει αρκετά σημεία αναφοράς για την ηθική αγωγή της υπόληψης. Η εν λόγω ηθική αγωγή πρέπει να είναι πρωτίστως μια ερωτική αγωγή, καθώς ο σκοπός της είναι ο Έρωτας να αντικαταστήσει τον πόλεμο του καθενός εναντίον καθενός, και, ως

⁴³⁰ *Ο.π.*, σ. 285.

⁴³¹ *Ο.π.*, σ. 290.

⁴³² *Ο.π.* Βλ. σχετικά: Allan Bloom, *L' Amour et l' amitié*, γαλλ. μτφρ. P. Manent, Éd. De Fallois, Paris, 1996, σ. 61.

⁴³³ Herbert Marcuse, *Πέραν της αρχής της πραγματικότητας*, ελλ. μτφρ. Κωνσταντίνος Ράντης, επιμ. Βαγγέλης Γαλάνης-Κωνσταντίνος Ράντης, Επέκεινα, Αθήνα, 2017, σ. 55.

εκ τούτου, εκκινεί από την αγάπη και την σεξουαλικότητα για να εκπαιδεύσει ηθικά τα όντα.⁴³⁴ Έτσι, όπως υποστηρίζει ο Rousseau, η ηθική αγωγή οφείλει να είναι ταυτόχρονα και μια συναισθηματική και σεξουαλική αγωγή.⁴³⁵ Η Pelluchon προτείνει να ακολουθήσουμε το ρουσσωϊκό πρότυπο, κατά το οποίο ο Έρωσ και η Πόλις συνδέονται, όπως και η ερωτική ζωή με την ηθική.⁴³⁶ Η πρόοδος του πολιτισμού εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό από την ανάπτυξη της ερωτικής ευαισθησίας, στην οποία η Pelluchon αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα, καθώς θεωρεί πως μέσω αυτής έχουμε την δυνατότητα να εκλεπτύνουμε τις ηθικές μας κρίσεις, υπό τον όρο να καλλιεργηθεί παράλληλα η φαντασία μας, να αναπτυχθεί η λογοτεχνική μας ευαισθησία, και η ικανότητάς μας να δημιουργούμε σύμβολα.⁴³⁷ Ως εκ τούτου, ο στόχος της ερωτικής αγωγής είναι διττός, αφενός θέλει να καταστήσει το άτομο ικανό να αγαπά ένα άλλο άτομο, αφετέρου θέλει να κάνει το άτομο να φέρεται ως υπεύθυνος πολίτης, δηλαδή, αποσκοπεί σε μια κοινωνία θεμελιωμένη στην αμοιβαία αλληλοβοήθεια.⁴³⁸ Η Pelluchon επισημαίνει ότι το συγκεκριμένο πρότυπο συμπεριφοράς βρίσκεται στον αντίποδα του σύγχρονου μοντέλου που προωθεί ο οικονομισμός, του homo economicus, καθώς το ζητούμενο εδώ είναι «να αφυπνιστεί στα πρόσωπα η αγάπη αγαθών τα οποία μοιράζονται, αντί να ενθαρρύνεται η επιθυμία προϊόντων πλασματικά επενδεδυμένων με γόητρο, τα οποία τα ωθούν να καταναλώνουν όλο και περισσότερο χωρίς να είναι ποτέ ικανοποιημένα, αναζωπυρώνοντας τον ανταγωνισμό και την ζήλια».⁴³⁹

Η αγωγή που προτείνει η Pelluchon είναι πρωτίστως αισθηματική και ερωτική, και στην συνέχεια ηθική και πολιτική, κατά το πρότυπο του Rousseau. Έτσι, για την ίδια, η ανθρώπινη σχέση μπορεί να ξεκινήσει μόνον εφόσον το άτομο νοιώσει καινούριες αισθήσεις που σχετίζονται με την κοινή μοίρα που το συνδέουν με τα υπόλοιπα τρωτά όντα, και όχι μόνο με εκείνες που συναρτώνται με την αυτοσυντήρησή του. Μέσα από αυτό το πρίσμα, αποφαίνεται ότι η συμπόνια δεν μπορεί επ' ουδενί να εξισωθεί με τη δικαιοσύνη, αλλά είναι αυτή η οποία μπορεί να μας προετοιμάσει προκειμένου να την κατανοήσουμε και να την ασκήσουμε, και, ως εκ τούτου, να μας βοηθήσει να ανοιχτούμε στους άλλους. Επιπλέον, καθώς μετέχει

⁴³⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 291.

⁴³⁵ *Ο.π.*, σ. 292.

⁴³⁶ *Ο.π.*

⁴³⁷ *Ο.π.*

⁴³⁸ *Ο.π.*, σ. 293.

⁴³⁹ *Ο.π.*

της σωματικότητας, η συμπόνια διαπερνά τα εμπόδια που χωρίζουν τις κοινωνικές τάξεις, και έτσι το άτομο βλέπει τα άλλα όντα ως όντα άξια να τα έχει σε υπόληψη.⁴⁴⁰

Η εκπαίδευση είναι πρωτίστως εκπαίδευση της επιθυμίας, διότι χωρίς αυτή δεν είναι δυνατή η υπόληψη. Επομένως, η καλή διατροφή, η συμπόνια και η αγάπη αποτελούν τα στάδια της συγκεκριμένης αγωγής που είναι ταυτόχρονα σωματική, αισθηματική και σεξουαλική. Ως εκ τούτου, η διαπαιδαγώγηση των αναγκών φέρνει την διαπαιδαγώγηση των επιθυμιών και την οικοδόμηση ενός νέου ψυχισμού επί τη βάση της συμπόνιας και της αυτάρκειας του ατόμου. Για την φιλόσοφο, η αυτάρκεια είναι απαραίτητη, καθώς θεωρεί πως το άτομο γίνεται αυτόνομο και υπεύθυνο ως πολίτης μόνο εφόσον έχει αποδεχτεί την τρωτότητά του, αντιθέτως, η εξάρτηση γεννά θλιμμένα πάθη.⁴⁴¹ Είναι ανάγκη, επομένως, να αποκτήσει από νωρίς εκείνες τις δεξιότητες που το αυτονομούν και το απαλλάσσουν από τον φόβο της εξάρτησης από τους άλλους, οι οποίες το συμφιλιώνουν με την ευθραυστότητα και την ευπάθεια, σε αντίθεση με τον φόβο της εξάρτησης ο οποίος δεν του επιτρέπει να παραδεχθεί την ευθραυστότητά του.⁴⁴²

Σε αυτό το σημείο πρέπει να επισημάνουμε πως η Pelluchon κάνοντας λόγο για σεξουαλική αγωγή, υπογραμμίζει την αναγκαία προσοχή που πρέπει να δίδεται κατά την εφηβεία, στην διάρκεια της οποίας το άτομο ανακαλύπτει τις ορμές του. Σύμφωνα με τον Rousseau, δεν πρέπει ένα νέο ον να εγκαταλείπεται σε αυτό το στάδιο της ανάπτυξής του, ούτε είναι σωστό να το αφήσουμε να μένει εμβρόντητο από εικόνες που εποικίζουν την φαντασία του και δυσχεραίνουν την πρόσβασή του στο φαντασιακό και το συμβολικό, όπου το σεξ αναβαθμίζεται σε ερωτικό.⁴⁴³ Προκειμένου να κατανοήσουμε τι είναι αυτό που καθιστά τον ερωτισμό δυνατό, η Pelluchon θεωρεί πως πρέπει να ανατρέξουμε στην γαλλική λέξη *désir*, «επιθυμία», η οποία προήλθε από το λατινικό *desiderare*, *desiderarium*, που δηλώνει την νοσταλγία για τα άστρα.⁴⁴⁴ Έτσι, για την Pelluchon, «επιθυμώ θα πει λοιπόν ότι έχω πάντα στέρηση του συγκεκριμένου άλλου και δεν τον χορταίνω ποτέ, ότι αυτός λοιπόν δεν είναι ένα μεμονωμένο άστρο (*astrum*) που μπορεί να φέρει την καταστροφή (*désastre*, «κακό άστρο»), αλλ' ένας αστερισμός, μια συναστρία (*sidus*), δηλαδή ένα σύμπαν

⁴⁴⁰ *Ο.π.*, σσ. 295-296.

⁴⁴¹ *Ο.π.*, σ. 296.

⁴⁴² *Ο.π.*, σ. 297.

⁴⁴³ *Ο.π.*, σ. 298. Πρβλ. Jean-Jacques Rousseau, *Αμιλίος ή Περί Αγωγής*, βιβλία IV-V, ελλ. μτφρ. Γιώργος Σπανός, επιμ. Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα 2006, σσ. 39-41.

⁴⁴⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 298.

που μαγεύει αυτήν ή αυτόν που νοιώθει επιθυμία». ⁴⁴⁵ Ως εκ τούτου, «η επιθυμία τρέφεται από φαντασία και όνειρα· οξύνεται ή αμβλύνεται ανάλογα με την παράσταση που έχουμε του άλλου ή του εαυτού μας». ⁴⁴⁶ Με τον τρόπο αυτό, η επιθυμία, κυρίως ο ερωτικός πόθος, καθρεφτίζει ένα συναφές με την ηθική και ερωτική αγωγή πρόβλημα: την ανάγκη να συντηρείται μέσω των παραστάσεων. Προκειμένου το άτομο να μην βρίσκεται σε πόλεμο με τον εαυτό του, να μην διχάζεται μεταξύ επιθυμίας και καθήκοντος, και να μην ταλαντεύεται μεταξύ της δικής του επιθυμίας και της επιθυμίας που έχουν οι άλλοι για εκείνο, πρέπει να είναι ελεύθερο, και, κατά συνέπεια, αυτόνομο. Ως εκ τούτου, η ηθική και ερωτική αγωγή πρέπει να οικοδομηθεί επί τη βάσει της ελευθερίας και της αυτονομίας εκάστου ατόμου. ⁴⁴⁷ Το διακύβευμα στην υπόληψη είναι η σταθεροποίηση της επιθυμίας, η οποία δεν ισοδυναμεί με την εξάλειψη της επιθυμίας, αλλά με την μετουσίωσή της σε έρωτα για τον άλλο, και σε αγάπη για τους άλλους και για τον κόσμο. Αυτό που προσπαθεί η υπόληψη να καταστήσει δυνατό είναι να μάθει στο άτομο να επιθυμεί το επιθυμητό, αυτό, δηλαδή, που θα κάνει το άτομο ευτυχισμένο, να αποκτήσει αληθινή αυτονομία, να αναπτύξει κριτικό πνεύμα, να υπερβεί ή να μετουσιώσει την επιθετικότητά του, και να χειραφετηθεί από παραστάσεις του εαυτού του και του κόσμου που ανήκουν στον homo economicus. ⁴⁴⁸

Η Pelluchon πραγματεύεται όλα εκείνα που θα καταστήσουν την οικοδόμηση ή την ανοικοδόμηση του Έρωτα μέσω της εκπαίδευσης εκ νέου δυνατή. Αρχικά, η σημασία της λογοτεχνίας στην οικοδόμηση του Έρωτα είναι για την ίδια καθοριστική. Αυτό διότι τα λογοτεχνικά έργα, μέσω των λέξεων μεταμορφώνουν την εμπειρία του κόσμου, μας επιτρέπουν να ζούμε υπό μία έννοια ζωές άλλες από τη δική μας, και να ανακαλύπτουμε ποικιλία χαρακτήρων και πολιτισμών. Με τον τρόπο αυτό, επαναανακαλύπτουμε και επαναπροσδιορίζουμε τον εαυτό μας, ενώ παράλληλα αποκτούμε καλύτερη επίγνωση του συνόλου των στοιχείων, συνειδητών και ασυνειδητών, που συνθέτουν τις ηθικές μας κρίσεις. ⁴⁴⁹ Με τα λόγια της Pelluchon, «η λογοτεχνία φέρνει το υποκείμενο αντιμέτωπο με το χάσμα που υπάρχει ανάμεσα στο ίδιο και τον εαυτό του, ανάμεσα στον ορθό λόγο και την καρδιά του, τους λόγους και τα έργα του, γιατί του φανερώνει κάτι που η φιλοσοφία, στην προσπάθειά της να

⁴⁴⁵ *Ο.π.*, σσ. 298-299.

⁴⁴⁶ *Ο.π.*, σ. 299.

⁴⁴⁷ *Ο.π.*

⁴⁴⁸ *Ο.π.*, σ. 391.

⁴⁴⁹ *Ο.π.*, σ. 306-307.

βάλει την πραγματικότητα σε τάξη, έχει την τάση να αποσιωπά: την αταξία της ύπαρξης και τις συγκρούσεις που βιώνουν όντα τρωτά, συχνά διχασμένα ανάμεσα σε επιθυμίες και αντιφατικά προς αυτές καθήκοντα». ⁴⁵⁰ Έτσι, η εκπαίδευση δεν αφορά μόνο τον νου, αλλά απευθύνεται στο πρόσωπο συνολικά, στο θυμικό του, στην ευαισθησία του και στις ηθικές του αισθήσεις.

Σήμερα, όπως διαπιστώνει η Pelluchon, με τις τεχνολογίες της πληροφορίας, τα κοινωνικά δίκτυα και τα επικοινωνιακά μέσα που διαθέτουμε, η καλλιέργεια της προσοχής της απαιτούμενης για την αγωγή της υπόληψης είναι μια κοπιώδης διαδικασία, ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις είναι σχεδόν αδύνατη. Στο σημερινό πλαίσιο, το να αποφεύγει κανείς την αποσυγκέντρωση, την διασπορά, και την διασκέδαση, το πλήθος όλων των ερεθισμάτων στα οποία είμαστε εκτεθειμένοι όλοι, και να παραμένει συγκεντρωμένος και αφοσιωμένος σε κάτι, είναι, όπως λέει η Pelluchon, «ένα συνεχές επίτευγμα». ⁴⁵¹ Εντούτοις, καμμία αγωγή δεν μπορεί να είναι ευεργετική για το υποκείμενο εάν εκείνο δεν είναι ικανό να προσέχει και, επομένως, να διαθέτει μια λεπτομερή έποψη του συνόλου μιας κατάστασης. Για τον λόγο αυτό, η καλλιέργεια της προσοχής είναι εξίσου σημαντική για την υπόληψη. Όπως επισημαίνει η ίδια, «προσοχή είναι να στενεύει κανείς το συνειδησιακό και το αντιληπτικό πεδίο του για να εγκαθιδρύσει μια σχέση οικειότητας με κάτι ή κάποιον. Η προσοχή είναι μια κοπιώδης προσπάθεια που απαιτεί να αποσυρθεί κανείς μεν από την φασαρία του κόσμου και από τις κρίσεις των άλλων, να βυθιστεί δε στον εαυτό του και να επικεντρώσει τον νου του σε ένα περιορισμένο αντικείμενο. Αυτές οι δύο ενέργειες που συγκροτούν την προσοχή υπονοούν ότι η ζητούμενη προσπάθεια είναι αρνητικής υφής». ⁴⁵² Αναφορικά με αυτό, η Simone Weil υποστηρίζει ότι «η προσοχή συνίσταται στο να αφήνουμε την σκέψη μας μετέωρη, διαθέσιμη, άδεια και δεκτική στην εισχώρηση του αντικειμένου μέσα μας». ⁴⁵³ Η προσοχή δεν είναι έτσι μια επιπρόσθετη ικανότητα ανάμεσα σε άλλες προκειμένου να μπορεί κανείς να ασκεί την υπόληψη, αλλά μέσω της αφοσίωσης σε ένα επιμέρους έργο ή σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο μπορεί κανείς παραδόξως να αποκτήσει μεγαλύτερο βάθος στον τρόπο που σκέφτεται τον κόσμο ως προς την πολυπλοκότητά του. Με άλλα λόγια, η προσοχή «είναι στο επίπεδο της μόρφωσης του νου το ανάλογο της

⁴⁵⁰ *Ο.π.*, σ. 308.

⁴⁵¹ *Ο.π.*, σ. 320.

⁴⁵² *Ο.π.*, σ. 321.

⁴⁵³ Simone Weil, «Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l' Amour de Dieu» στο *L' Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, σ. 92-93.

ταπεινοφροσύνης στο επίπεδο της ηθικής». ⁴⁵⁴ Η προσοχή έχει, κατά συνέπεια, και μια ηθική διάσταση, καθώς αλλάζει το υποκείμενο σε βάθος και το ανοίγει προς την αλήθεια. Η Pelluchon, όπως και η Weil, θεωρεί ότι η προσοχή ως νοητική, ηθική και πνευματική διάθεση, «μαρτυρεί λοιπόν μια σχέση με τον εαυτό και με την αλήθεια, η οποία, σε αντάλλαγμα, μας επιτρέπει να ρίχνουμε ένα ορισμένο βλέμμα στους άλλους». ⁴⁵⁵ Ως εκ τούτου, όταν ο συγκεκριμένος τρόπος να είναι κανείς παρών, εδράζεται στην ταπεινοφροσύνη και την υπερκαταβατικότητα, δηλαδή, στην σχέση με τον εαυτό που είναι η σχέση με τον κοινό κόσμο, και διατηρείται η υπόμνηση της τρωτότητας, η προσοχή γίνεται υπόληψη. Εντούτοις, όπως η ταπεινοφροσύνη, έτσι και η προσοχή δεν κατακτώνται οριστικά. ⁴⁵⁶

Για τον λόγο αυτό, η Pelluchon παραθέτει μερικά σημεία αναφοράς τα οποία θεωρεί πως θα βοηθήσουν τα άτομα να ασκούν την υπόληψη στο σημερινό πλαίσιο. Αρχικά, θεωρεί πως είναι αδύνατο πλέον να προσεγγίζεται το άτομο σαν να επηρεάζεται μόνο από το οικογενειακό και το κοινωνικό περιβάλλον, και να μην λαμβάνεται υπόψιν ο αντίκτυπος των οικολογικών φθορών στον ψυχισμό του ατόμου, αλλά ακόμα και η έννοια του συλλογικού ασυνειδήτου. ⁴⁵⁷ Έτσι, είναι αναγκαίο σήμερα για την ίδια να υπερβούμε τον δυισμό στην σύλληψη του ανθρώπινου ψυχισμού τον οποίο πολλοί θεράποντες γιατροί ασπάζονται μέχρι και σήμερα. Σύμφωνα με την Pelluchon, «οι ψυχαναλυτές και οι ψυχολόγοι δεν συνυπολογίζουν το γεγονός ότι αποτελούμε μέρος ενός οικολογικού συστήματος και δεν λογαριάζουν τις ψυχικές οδύνες που γεννά το αίσθημα αδυναμίας και αγωνίας των ασθενών τους εμπρός στην καταστροφή του πλανήτη, στο μακελειό δισεκατομμυρίων ζώων –που τα μεταχειριζόμαστε σαν άλλα εμπορεύματα- και στην απώλεια των βεβαιοτήτων τους όσον αφορά το μέλλον της ανθρωπότητας». ⁴⁵⁸ Αντίθετα, οι περισσότεροι ψυχολόγοι και ψυχίατροι επικεντρώνονται στα προβλήματα που εγείρονται από τις σχέσεις με τους οικείους, στην σεξουαλικότητα, και στην εργασία, απαξιώνοντας εν πολλοίς τα προβλήματα που ανακύπτουν στον ψυχισμό των ατόμων από την φθορά του περιβάλλοντος και την κακοποίηση των ζώων. Επιπλέον, η ζωή στην πόλη, η οποία είναι συχνά τεχνητή, και οι σημαντικές επιπτώσεις της στον οργανισμό και στον

⁴⁵⁴ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 322.

⁴⁵⁵ *Ο.π.*, σ. 323. Σύμφωνα με την Simone Weil, «Η ψυχή αδειάζει από κάθε δικό της περιεχόμενο για να δεχθεί μέσα της το όν, που το κοιτάζει όπως είναι, με όλη του την αλήθεια», (Simone Weil, «Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l' Amour de Dieu», σ. 97).

⁴⁵⁶ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 324.

⁴⁵⁷ *Ο.π.*, σ. 326.

⁴⁵⁸ *Ο.π.*

ψυχισμό των ατόμων, αγνοούνται από τους θεραπευτές. Κατά συνέπεια, αγνοείται επιδεικτικά και ο ακρωτηριασμός από μια ουσιαστική διάσταση του είναι των ατόμων, η οποία αφορά την σχέση με την φύση και τα ζώα, καθώς, επίσης, και τα συναισθήματα που άπτονται αυτών.⁴⁵⁹

Στο σημερινό πλαίσιο, η εξάρτηση από την κατανάλωση, η αδυναμία να επικεντρώσουμε την προσοχή μας σε κάτι, η ανάγκη για υπερπληροφόρηση, και η άρνηση κάθε αυθεντίας είναι, για την Pelluchon, απόρροια του ότι ζούμε αποκομμένοι από το σώμα μας και από την φύση.⁴⁶⁰ Τα άτομα νοιώθουν ανασφάλεια μπροστά στην οικολογική καταστροφή και μια βαθιά δυσφορία για τις βιαιότητες που διαπράττονται σε βάρος ανθρώπων και ζώων, και αντί αυτές οι αρνητικές συγκινήσεις να λαμβάνονται υπόψιν ως κάτι που επηρεάζει σε βάθος τον ψυχισμό και τον οργανισμό των ατόμων, απωθούνται, εμποδίζοντας με τον τρόπο αυτό τα άτομα να ζήσουν καλά και συνακόλουθα να αλλάξουν τους τρόπους διαβίωσής τους, ενώ ταυτόχρονα ενισχύουν τις αντιστάσεις ενάντια στην αλλαγή, όπως, επίσης, και την καταφυγή στην διασκέδαση, ή στην υιοθέτηση βίαιων συμπεριφορών.⁴⁶¹

Έτσι, προκειμένου η Pelluchon να δώσει μερικές απαντήσεις στα προβλήματα αυτά καταφεύγει στην οικολογική ψυχολογία ή οικο-ψυχολογία. Πρόκειται για έναν κλάδο της ψυχολογίας ο οποίος εμφανίστηκε στις Ηνωμένες Πολιτείες στις αρχές της δεκαετίας του 1990,⁴⁶² και προήλθε από την συνειδητοποίηση της ψυχικής οδύνης που προκαλεί η οικολογική καταστροφή.⁴⁶³ Η οικολογική ψυχολογία εισηγείται την υπέρβαση του δυισμού άνθρωπος-φύσης, και προτείνει την ενσωμάτωση των οικολογικών ζητημάτων τόσο στις θεραπευτικές πρακτικές όσο και στα θεωρητικά τους θεμέλια.⁴⁶⁴ Όπως επισημαίνει η Pelluchon «οι οικολογικοί ψυχολόγοι,

⁴⁵⁹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 327.

⁴⁶⁰ *Ο.π.*

⁴⁶¹ *Ο.π.*, σσ. 327-328.

⁴⁶² Βλ. Michel Maxime Egger, *Soigner l' esprit, guérir la Terre. Introduction à l' éco-psychologie*, Labor et Fides, Genève 2015.

⁴⁶³ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 328.

⁴⁶⁴ Βλ. σχετικά Theodore Roszak, *The Voice of Earth: An Exploration of Ecopsychology*, Phanes Press Inc., Grand Rapids 1992. Αξίζει εδώ να σημειώσουμε ότι αρκετοί ψυχολογικοί έχουν αναφερθεί επανειλημμένα στην επίδραση που έχει η φύση στην ανθρώπινη ψυχολογία, μεταξύ αυτών βρίσκεται ο Carl Jung και ο Erich Fromm. Ο Fromm στο βιβλίο του 1973 *The Anatomy of Human Destructiveness*, εισάγει τον όρο «Biophilia», που δηλώνει την παθιασμένη αγάπη για τη ζωή και για ό,τι είναι ζωντανό. Ο όρος αυτός χρησιμοποιήθηκε αργότερα από τον Αμερικανό βιολόγο Edward O. Wilson, ο οποίος στο βιβλίο του με τίτλο *Biophilia* (1984), υποστηρίζει ότι η τάση των ανθρώπων να εστιάζουν και να σχετίζονται με την φύση, έχει, εν μέρει, γενετική βάση, (βλ. Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Rinehart & Winston, New York 1973, και Edward O. Wilson, *Biophilia*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1984).

προσθέτοντας στην έννοια του οικολογικού εγώ αυτήν του οικολογικού ασυνειδήτου, δείχνουν ότι η διαδικασία εξατομίκευσης ριζώνει στα βαθύτερα επίπεδα του ψυχισμού. Αυτός έχει μέσα του το συνειδητό και το ασυνειδήτο, συμπεριλαμβανομένου του συλλογικού ασυνειδήτου με την έννοια που το εννοούσε ο Jung». ⁴⁶⁵ Ως εκ τούτου, οι οικολογικοί ψυχολόγοι υποστηρίζουν ότι εξαιτίας του σύγχρονου τρόπου διαβίωσης, της αστυφιλίας και της τεχνοεπιστημονικής ορθολογικότητας, οι διαστάσεις του ψυχισμού μας που έχουν υποστεί βαρύτερες καταστροφές είναι η σχέση μας με την φύση και τα ζώα, η δημιουργική φαντασία, και όλα όσα σχετίζονται με το αρχέγονο μέρος της υπόστασής μας. ⁴⁶⁶

Επομένως, όπως υποστηρίζει η Pelluchon, αν επιθυμούμε να ζήσουμε αρμονικά με τους άλλους και με τον εαυτό μας, είναι απαραίτητο να εμβαθύνουμε την αυτογνωσία μας έτσι ώστε να νοιώσουμε αλληλέγγυοι και υπεύθυνοι των άλλων εμβίων, να κατακτήσουμε την απαραίτητη ψυχική ωριμότητα, και, τέλος, να έλθουμε σε επαφή με το σώμα μας. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι οι οικολογικοί ψυχολόγοι έχουν ως απαραίτητα θεραπευτικά βοηθήματα υπαίθριες θεραπείες και ασκήσεις που απαιτούν την συμμετοχή του σώματός μας και την μεσολάβηση ζώων. ⁴⁶⁷ Για την Pelluchon μάλιστα, τα ζώα είναι γνήσιοι παιδαγωγοί και οι δάσκαλοί μας στην ετερότητα. ⁴⁶⁸ Ενώ και οι τόποι δεν είναι ασήμαντοι, αλλά επιτελούν μια ουσιαστική λειτουργία στην ζωή μας. Όπως υπογραμμίζει η φιλόσοφος, «όσο τους κατοικούμε, άλλο τόσο μας κατοικούν αυτοί, καθορίζουν τις διαθέσεις μας, επηρεάζουν τις σχέσεις μας και ζουν στο σώμα μας και στο φαντασιακό μας. Γι' αυτό είναι σημαντικό να ενισχύουμε τους δεσμούς που έχουν οι άνθρωποι με τα περιβάλλοντά τους και με τα όντα που ζουν μέσα σε αυτά, αν θέλουμε να τα προφυλάσσουμε». ⁴⁶⁹ Απαραίτητη, όμως, προϋπόθεση για αυτό είναι η συμφιλίωσή μας με το σώμα μας, καθότι «κατοικώντας το, αναζωογονώντας το χάρη στην επαφή με την φύση και με τα άλλα έμβια όντα, αποκτούμε πρόσβαση στο αισθανόμενο σώμα μας και

⁴⁶⁵ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 329. Πρβλ. Theodore Roszak, *The Voice of Earth: An Exploration of Ecopsychology*, Phanes Press Inc., Grand Rapids 1992, σσ. 35-48.

⁴⁶⁶ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 329.

⁴⁶⁷ Βλ. David Abraham, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, Vintage Books, New York 1996· Thomas Hanna, *La Somatique*, InterEditions, Paris 1989.

⁴⁶⁸ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 331. Βλ. επίσης Corine Pelluchon, «Animal ethics», *Encyclopedia for Global Ethics*, Henk ten Have, Springer, 2015, σσ. 8-29.

⁴⁶⁹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 332.

αντιλαμβανόμαστε βαθιά μέσα μας ότι είναι αδιαχώριστο από την ψυχή μας και συνδεδεμένο με την φύση».⁴⁷⁰

II. Αισθητική της υπόληψης

Σύμφωνα με την Pelluchon, υπάρχει μια στενή σχέση, συνάφεια, μεταξύ ηθικής και καλαισθησίας.⁴⁷¹ Καταρχάς, για την ίδια, η αισθητική αξιολόγηση της φύσης ή των έργων τέχνη επιστρατεύει αναστοχαστικές κρίσεις,⁴⁷² δηλαδή, ξεκινά από το δεδομένο προκειμένου να εντοπίσει έναν γενικό κανόνα ο οποίος μπορεί να εφαρμοστεί σε αυτό. Αντίστοιχα, στην ηθική της υπόληψης, η ικανότητα να αξιολογούμε σωστά μια κατάσταση και να πράττουμε με σύνεση απορρέει από αναστοχαστικές κρίσεις.⁴⁷³ Εντούτοις, το αγαθό και το κάλλος δεν μπορούν να αναχθούν σε καθαρά υποκειμενικές προτιμήσεις ή απολαύσεις, δηλαδή, στο ωφέλιμο και στο ευχάριστο, αλλά προσβλέπουν στην καθολικότητα.⁴⁷⁴ Σύμφωνα με την Pelluchon, «η καλαισθητική κρίση αποτελεί δείγμα εξωανθρωπισμού της ικανότητας της αίσθησης, γιατί προϋποθέτει την κοινή αίσθηση και μας επιτρέπει να αξιολογούμε τον κόσμο ή τα πράγματα ανεξαρτήτως των συμφερόντων μας, και γιατί κοινοποιεί άμεσα αυτή την πνευματική κατάσταση».⁴⁷⁵ Για τον λόγο αυτό και ο Kant υποστηρίζει ότι η καλαισθησία «αποδίδεται σε όλους κατά κάποιον τρόπο ως καθήκον».⁴⁷⁶ Ο συγκεκριμένος ορισμός της καλαισθησίας, προσδίδει έτσι μια ιδιαίτερη έμφαση στην ηθική του αξία, και στην συνακόλουθη καλαισθητική ικανότητα που απαιτείται από τον καθένα προκειμένου να αξιολογεί τα πράγματα ανεξάρτητα από την χρησιμότητάς τους.⁴⁷⁷ Η Pelluchon υποστηρίζει ότι χάρη σε αυτόν τον «διευρυμένο [...] τρόπο του σκέπτεσθαι»,⁴⁷⁸ είναι κανείς σε θέση να αναλογίζεται την ίδια του την κρίση μέσα από μια καθολική σκοπία τόσο στην ηθική

⁴⁷⁰ *Ο.π.*

⁴⁷¹ *Ο.π.*, σ. 334.

⁴⁷² Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, ελλ. μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002, σσ. 84-85.

⁴⁷³ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 334. Αντίθετα, ο Kant υιοθετεί μια δεοντοκρατική προσέγγιση της ηθικής.

⁴⁷⁴ *Ο.π.*

⁴⁷⁵ *Ο.π.*, σ. 335.

⁴⁷⁶ Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, σ. 226.

⁴⁷⁷ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 336.

⁴⁷⁸ Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, σ. 224.

όσο και στην αισθητική.⁴⁷⁹ Η Pelluchon δεν υπερασπίζεται την άποψη ότι η καλαισθησία είναι ικανή να κάνει κάποιον να πράττει το καλό, ή πως μπορεί να τον προικίσει με ηθική κριτική ικανότητα, αλλά, για την ίδια, «η ευαισθησία στο ωραίο είναι χαρακτηριστική της «καλής ψυχής».⁴⁸⁰ Αντιστρόφως, η παρουσία στον κόσμο που προσιδιάζει στην υπόληψη, δεν μπορεί να είναι ακαλαίσθητη από την άποψη ότι δεν μπορεί να συνοδεύεται από αδιαφορία για την ομορφιά του κόσμου ή για τις αισθητικές ζημιές που σχετίζονται με την καταστροφή της φύσης.⁴⁸¹

Προκειμένου να αποσαφηνίσουμε τον λόγο που η υπόληψη ενέχει ουσιαστικά μια αισθητική διάσταση, πρέπει να επισημάνουμε πως, για την φιλόσοφο, «το κακό συνδέεται με το γεγονός ότι ο κόσμος γίνεται άσχημος».⁴⁸² Για την Pelluchon, είναι ιδιαίτερος ανησυχητικό το γεγονός ότι μπορεί κανείς να μην νοιώθει απέχθεια και αποτροπιασμό μπροστά σε ένα άσχημο και ηθικά εξευτελιστικό θέαμα, όπως είναι τα εκτροφεία ζώων και οι μολυσμένες θάλασσες και ακτές, ή μπροστά στην υπέρμετρη εκμετάλλευση του πλανήτη και των άλλων εμβίων, ενώ, από την άλλη μεριά, είναι ενθαρρυντικό το γεγονός ότι όλο και περισσότεροι πλέον αντιλαμβάνονται όλα αυτά ως ηθικά σκάνδαλα, που οφείλονται και στο γεγονός ότι είναι τερατώδη από αισθητική άποψη.⁴⁸³ Ωστόσο, θα ήταν σφάλμα να θεωρήσουμε ότι η αισθητική είναι απαραίτητος η πύλη εισόδου στην ηθική. Δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις στις οποίες η αναγνώριση της ομορφιάς ενός τοπίου προηγείται της μετατροπής του σε τουριστική ατραξιόν ή σε πάρκο αναψυχής, ενώ δεν είναι, επίσης, λίγες οι περιπτώσεις στις οποίες η ομορφιά ενός ζώου μπορεί να προκαλέσει την αιχμαλωσία και την εκμετάλλευσή του. Επομένως, η αισθητική μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις να αποτελέσει το άλλοθι για την κυριαρχία και την βία.⁴⁸⁴ Κατά συνέπεια, το υποκείμενο της υπόληψης δεν μπορεί να στερείται την αίσθηση του ωραίου. Αυτό διότι, «η υπόληψη είναι ένας σφαιρικός τρόπος ύπαρξης και μια στάση που εκδηλώνονται από έναν συγκεκριμένο τρόπο να είμαστε παρόντες στον κόσμο, από μια ύπαρξη-με-τον-κόσμο-και-με-τους-άλλους ηθικής και συνάμα αισθητικής σημασίας. Γι' αυτό δημιουργεί, μαζί με την επιθυμία να φροντίζει κανείς τα πράγματα, αισθήματα

⁴⁷⁹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 336.

⁴⁸⁰ *Ο.π.*, σ. 339. Στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*, ο Καντ υποστηρίζει ότι αυτό ισχύει στην περίπτωση της ευαισθησίας στην ομορφιά της φύσης, (Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, σ. 229).

⁴⁸¹ Corine Pelluchon, *Ηθική της υπόληψης*, σ. 339.

⁴⁸² *Ο.π.*, σ. 340.

⁴⁸³ *Ο.π.*, σ. 341.

⁴⁸⁴ *Ο.π.*, σσ. 341-342.

ευγνωμοσύνης, θαυμασμού και εκστασιασμού που δεν περιλαμβάνονται κατ' ανάγκη στο καθήκον και τον σεβασμό». ⁴⁸⁵

Τα οικοσυστήματα και τα έμβια όντα διαθέτουν αξία ανεξάρτητα από εμάς, ακόμη κι αν κανένας άνθρωπος δεν την αναγνωρίζει. Ωστόσο, για την Pelluchon, η αισθητική, όπως και η ηθική, είναι ανθρώπινες δημιουργίες που μας επιτρέπουν την χαρτογράφηση του κόσμου. ⁴⁸⁶ Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Pelluchon «η ταχύτητα και η ευελιξία του ζαρκαδιού είναι αισθητικές ιδιότητες ανεξάρτητα από την ικανότητά μου να τις κρίνω και να θεωρώ ότι είναι γεμάτες χάρη. Ο εκστασιασμός που νοιώθουμε όταν βλέπουμε ένα ζαρκάδι να πηδάει για να κρυφτεί σε ένα δάσος μας προδιαθέτει εντούτοις να αναγνωρίσουμε τις αισθητικές ιδιότητες αυτού του ζώου». ⁴⁸⁷ Ως εκ τούτου, η αισθητική συγκίνηση, υποδηλώνει, για την φιλόσοφο, τον στενό δεσμό που μας ενώνει με αυτό το έμβιο, υπονοώντας ταυτόχρονα πως ένα δάσος χωρίς το συγκεκριμένο έμβιο θα ήταν όπως η σιωπηλή άνοιξη της Carson, χωρίς πουλιά και έντομα. Από την ένωση αυτή της ηθικής και της αισθητικής γεννιέται η επιθυμία να φροντίζουμε την φύση και να προωθούμε την δικαιοσύνη έναντι των ζώων. Η υπόληψη εκκινεί από το γεγονός ότι είμαστε σωματικά, νοητικά, συναισθηματικά και ηθικά δεμένοι με τα άλλα έμβια, καθότι η επιβίωση και η ταυτότητά μας εξαρτώνται από τον τρόπο με τον οποίο αλληλεπιδρούμε και συμβιώνουμε μαζί τους. Με τα λόγια της Pelluchon, «το αίσθημα της τρωτότητάς του, η ευγνωμοσύνη, ο εκστασιασμός, ο φόβος του θανάτου, το κρύο, η πείνα, η θλίψη, που το υποκείμενο της υπόληψης δοκιμάζει, το δένουν με έναν κόσμο που δεν είναι αντικείμενο της κυριαρχίας του αλλά ένα χωράφι που του ανατέθηκε και που του αρέσει να το φροντίζει, έτσι ώστε οι καρποί του να είναι και καλοί και ωραίοι». ⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ *Ο.π.*, σ. 349.

⁴⁸⁶ *Ο.π.*, σ. 367.

⁴⁸⁷ *Ο.π.*

⁴⁸⁸ *Ο.π.*, σ. 370.

Συμπεράσματα

Η εξέταση της ηθικής της ευθύνης και των αντίστοιχων προστακτικών της, του σημαντικού γερμανοεβραίου φιλόσοφου Hans Jonas, μας εισάγει σε μια ευρύτερη προβληματική για την ανασυγκρότηση της εικόνας του ανθρώπου με όρους ζωής, δηλαδή με ολιστικούς όρους, η οποία σε συνάρτηση με μια -υπό μία έννοια- σύγχρονη πρόσληψή της στα πεδία της βιοηθικής, της διαγενεακής ηθικής και της ηθικής της ευπάθειας, όπως αυτή επαναδιατυπώνεται και επανανοηματοδοτείται στην ηθική της υπόληψης της Corine Pelluchon, ανοίγει νέους ορίζοντες σε μια σειρά από θεωρητικές αναζητήσεις, οι οποίες μας προσφέρουν νέες κατευθύνσεις που σήμερα μάλιστα λόγω της παρούσας κατάστασης κρίνονται αναγκαίες περισσότερο από κάθε άλλη φορά, καθώς λιγότερο ή περισσότερο όλοι βιώνουμε τις συνέπειες της ανθρώπινης οίησης, και ίσως μπορούμε να φανταστούμε τις συνέπειές της και στο μέλλον. Ως εκ τούτου, η αναζήτηση ενός νέου ηθικού λόγου που θα λαμβάνει σοβαρά υπόψιν του την ευπάθεια και την εξάρτηση από τους άλλους, αποκτά ιδιαίτερη σημασία ειδικά στην τρέχουσα εποχή κατά την οποία βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια παγκόσμια πανδημία, και όπου είμαστε αναπόφευκτα και μοιραία συνδεδεμένοι μεταξύ μας μέσω δεσμών ευπάθειας, ευθραυστότητας και αμοιβαίας εξάρτησης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I. ΠΗΓΕΣ

- Jonas Hans, «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», *Social Research* 44/1 (1977), σσ. 25-43
- «Towards a Philosophy of Technology», *The Hastings Center Report* 9/1 (1979), 41
- «The Heuristics of Fear» στο M. Kranzberg (επιμ.), *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Westview Press, Boulder, Colorado 1980
- «Reflections of Technology, Progress and Utopia», *Social Research*, Vol. 48, No. 3, 1981
- «The Burden and Blessing of Morality», *The Hasting Center Report*, Vol. 22, No. 1, 1992
- «The consumer's responsibility: A commentary to Lenk», στο Audun Øfsti (επιμ.), *Ecology and ethics: A report from the Melbu conference, 18 – 23 July 1990*, Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, Trondheim 1992
- «Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future», *Social Research*, Vol. 61, No. 4, 1994
- *Morality and Morality, A Search for the Good after Auschwitz*, Northwestern University Press, Evanston, IL 1996
- *Pour une éthique du futur*, Payot & Rivages, Paris 1998
- *Une éthique pur la nature*, Desclée de Brouwer, Paris 2000
- *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Illinois 2001
- *Memoirs*, αγγλ. μτφ. Krishna Winston-Ammon Allred, Brandeis University Press, Lebanon, NH 2008
- *Η συμμετοχή μας σ' αυτόν τον πόλεμο*, ελλ. μτφρ. Γ. Ανδρουλιδάκης, επιμ. Δ. Καψάλης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2019

Γιώνας Χανς, *Φιλοσοφικές έρευνες και Μεταφυσικές εικασίες*, ελλ. μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Ινδίκτος, Αθήνα 2001

Γιώνας Χανς, *Η αρχή της ευθύνης. Αναζητώντας μια ηθική για τον τεχνολογικό πολιτισμό*, εισ. Θ. Τάσης, ελλ. μτφρ. Ν. Σαμοθράκη, Θ. Στουφής, Αρμός, Αθήνα 2008

— *Η έννοια του Θεού μετά το Λουσβιτς: μια από Ιουδαίων φωνή*, πρόλογος-επιμ. Ν. Σαμοθράκη, ελλ. μτφρ. Κ. Μαντέλλου, Αρμός, Αθήνα 2001

Pelluchon Corine, “Toward a New Philosophical Anthropology: The Limits of Human Rights in Bioethics”, *Perspectives on Political Science*, April 08, No 37/1, (2008)

— «Animal Ethics», στο Henk ten Have (επιμ.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, Springer, Dordrecht 2015

— «Taking Vulnerability Seriously: What Does it Change for Bioethics and Politics?», στο *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Human*, Masferrer, Aniceto, García-Sánchez, Emilio (Eds.), Springer, Switzerland 2016

— *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Alma, Paris 2017

— *Ηθική της υπόληψης*, εισαγωγή-ελλ. μτφρ. Γ. Φαράκλας, Πόλις, Αθήνα 2019

— *Nourishment: A Philosophy of the Political Body*, αγγλ. μτφρ. Justin E. H. Smith, Bloomsbury, London 2019

II. ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΕΣ ΠΗΓΕΣ

Arendt Hannah, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ελλ. μτφρ. Στ. Ροζάνη- Γ. Λυκιαρδοπούλου, Γνώση, Αθήνα 1986

— *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ελλ. μτφρ. Γ. Λάμψα, Ευρύαλος, Αθήνα 1988

— *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 1994

Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Ι. Σ. Χριστοδούλου, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2000

— *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλία Α΄-Δ΄, εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Δημήτριος Λυπουρλής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006

— *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλία Ε΄-Κ΄, εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Δημήτριος Λυπουρλής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.

Αυρήλιος Μάρκος, *Τα εις εαυτόν*, εισαγωγή- ελλ. μτφρ.-σχόλια Γιάννης Αβραμίδης, επιμ.-διορθώσεις Κατερίνα Καούκη, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη, c2008

Clairvaux Bernard de, *Sur les degrés d'humilité et d'orgueil*, γαλλ. μτφ. E. de Solms, Éditions du Soleil levant, Namur 1958

Guattari Félix, *Les trios écologies*, Galilée, Paris, 1989

Κανγκιλέμ Ζόρζ, *Το κανονικό και το παθολογικό*, ελλ. μτφρ. Γ. Φουρτούνης, Νήσος, Αθήνα 2007

Kant Immanuel, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, ελλ. μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002

— *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ελλ. μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα 2004

— *Μεταφυσική των ηθών*, ελλ. μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα 2013

— *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, ελλ. μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, ΠΕΚ, Ηράκλειο 2017

Καρτέσιος, *Τα πάθη της ψυχής*, ελλ. μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 1996

MacIntyre Alasdair, *Έλλογα εξαρτημένα όντα. Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, ελλ. μτφρ. Μαρία Δασκαλάκη, επιμ. Δημήτρης Δημόπουλος, Κουκίδα, Αθήνα 2013

Maggiore Robert, *De la convivance. Philosophie de la liberté ou philosophie de l'amour?*, Fayard, Paris 1985

- Marcuse Herbert, *Πέραν της αρχής της πραγματικότητας*, ελλ. μτφρ. Κωνσταντίνος Ράντης, επιμ. Βαγγέλης Γαλάνης-Κωνσταντίνος Ράντης, Επέκεινα, Αθήνα, 2017
- Μπούκτσιν Μάραϊν, *Η Ριζοσπαστικοποίηση της φύσης*, ελλ. μτφρ. Θέμις Μιχαήλ, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1985
- Ντεκάρτ, *Λόγος περί της μεθόδου*, δίγλ. εκδ. Χρ. Χρηστίδη, Γαλλικό Ινστιτούτο, Αθήνα 1946
- Πλάτωνος, *Αλκιβιάδης*, εισαγωγή-μτφρ.-σημ. Ε. Κ. Λιακάκου, Ιωάννου & Π. Ζαχαρόπουλου, Αθήνα 1940
- *Πολιτεία*, εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2002
- *Νόμοι*, μτφρ. Γ. Κουσούνελος, εις.-σημειώσεις-επιμ. Β. Αναστασοπούλου, Κάκτος, Αθήνα 1992
- Rachel Carson, *Σιωπηλή Άνοιξη*, ελλ. μτφρ. Α. Κανδηλίδη, Κάκτος, Αθήνα 1981
- Ricoeur Paul, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ελλ. μτφρ. Β. Ιακώβου, Πόλις, Αθήνα 2008
- *Philosophie de la volonté*, τ. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, «Points Essais», Paris 2009
- Rousseau Jean-Jacques, *Αιμίλιος ή Περί Αγωγής*, βιβλία IV-V, ελλ. μτφρ. Γιώργος Σπανός, επιμ. Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα 2006
- Σενέκας, *Επιστολές στον Λουκίλιο*, ελλ. μτφρ. Γιώργος Αραμπατζής, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998
- Σπινόζα, *Ηθική*, ελλ. μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, εισ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα, 2009
- Freud Sigmund, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας. Το μέλλον μιας αυταπάτης*, ελλ. μτφρ. Γιώργος Βαμβαλής, Επίκουρος, Αθήνα 1974
- Πέραν της αρχής της ηδονής,

— *Ναρκισσισμός, μαζοχισμός, φετιχισμός*, ελλ. μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 1991

— *Επίκαιρες παρατηρήσεις για τον πόλεμο και τον θάνατο*, ελλ. μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα, 1998

Χαϊντεγκερ Μάρτιν, *Είναι και χρόνος*, ελλ. μτφρ.-σχόλια Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, τ. Β', Γιάννινα 1985

Weil Simone, «Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l' Amour de Dieu» στο *L' Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966

Whitehead Alfred North, *Process and Reality*, Free Press, New York 1978

III. ΜΕΛΕΤΕΣ

Achterhuis Hans, «La responsabilité entre la crainte et l'utopie»: *Hans Jonas, Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993

Adam B., Groves C., *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*, Brill, Leiden 2007

Αναστασιάδου Χρύσα, «Σύγχρονοι Φιλοσοφικοί Προβληματισμοί για το Έμβιο Όν: Hans Jonas – Alain Renaut», *Δωδώνη*, ΜΕΡΟΣ Γ', Ιωάννινα 2008-2010

Anscombe Gertrude Elizabeth M., «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, 124, 1958

Baggini Julian και Peter Fols, *The Ethics Toolkit. A Compendium of Ethical Concepts and Methods*, Blackwell, Malden 2007

Beckerman W., Pasek J., *Justice, Posterity, and the Environment*, Oxford University Press, Oxford 2001

Bloom Allan, *L' Amour et l' amitié*, γαλλ. μτφρ. P. Manent, Éd. De Fallois, Paris, 1996,

- Burgat Florence, Marguénaud Jean-Pierre, Leroy Jacques, *Le droit animalier*, PUF, Paris 2016
- Carson Rachel, *Σιωπηλή άνοιξη*, ελλ. μτφρ. Α. Κανδηλίδη, Κάκτος, Αθήνα, 1981
- Carter Alan, «Can We Harm Future People?», *Environmental Values* 10 (2001), σσ. 429-54
- Coyne Lewis, «Responsibility in Practice: Hans Jonas as Environmental Political Theorist», *Ethics, Policy & Environment*, 21:2, 2018
- Donaldson Sue - Kymlicka Will, *Ζωόπολις: Μια πολιτική θεωρία για τα δικαιώματα των ζώων*, ελλ. μτφρ. Γρηγόρης Μολυβάς, επιμ. Αγγελική Ζαχαριάδου, Πόλις, Αθήνα 2021
- Dubos Olivier, Marguénaud Jean-Pierre, *Les animaux et les droits européens: Au-delà de la distinction –entre les homes et les choses*, Pedone, Paris 2009
- Ekeli Kristian Skagen, «Environmental Risks, Uncertainty and Intergenerational Ethics», *Environmental Values* 13 (2004)
- Fagot-Largeault Anne, *Les fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, Paris 1993
- Farrell Joseph M., «The Baby and the Bathwater: Hans Jonas's Recovery of Aristotelian Biological Concepts», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 45/3, 2014
- Feinberg Joel, *The Moral Limits of Criminal Law*, τόμ. 4: Harm of Others, Oxford University Press, Oxford 1987
- Firestone Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, William Morrow and Company, New York 1970
- Fritsch Matthias, *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*, Stanford University Press, Stanford, 2018
- Gardiner Stephen, «The Pure Intergenerational Problem», *Monist* 86 (2003)

- «A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics, and the Problem of Moral Corruption», *Environmental Values* 15/3 (2006)
- Gilligan Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982
- Golding M. P., «Obligations to Future Generations» στο *Responsibilities to Future Generations*, E. Partidge (επιμ.), Prometheus Books, Buffalo 1981
- Groves Christopher, «Future ethics: risks, care, and non – reciprocal responsibility», *Journal of Global Ethics* 5/1 (2009)
- Heywood Andrew, *Πολιτικές Ιδεολογίες*, πρόλογος-επιμέλεια Νίκος Μαρατζίδης, ελλ. μτφρ. Χαρίδημος Κουτρής, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2007
- Hribal Jason, *Limits of the Animal Planet. The Hidden History of Animal Resistance*, Counterpunch, Petrolia 2013
- Καβουλάκος Κώστας, «Η πρόκληση της βιοηθικής και τα όρια του ηθικού φορμαλισμού», *Δευκαλίων* 22/1 (2004), σσ. 59-64
- Kampowski Stephan, *A Greater Freedom: Biotechnology, Love, and Human Destiny* (In Dialogue with Hans Jonas and Jurgen Habermas), Wipf and Stock, Eugene 2013, σσ. 144-6
- Lindberg Susanna, «Hans Jonas' theory of Life in the face of Responsibility», *Phänomenologische Forschungen*, (1) 2005
- Longenecker Marlene, «Women, Ecology, and the Environment: An Introduction», *National Women's Studies Association Journal*, Vol. 9, No. 3, 1997
- Μαγγίνη Γκόλφω, «Για μια ηθική του μέλλοντος: ελευθερία και ευθύνη στον Γιούργκεν Χάμπερμας και στον Χανς Γιόνας», *Ελληνική φιλοσοφική επιθεώρηση*, τόμος 43, τεύχος 98, Μάιος 2016
- Μαγγίνη Γκόλφω/Λεοντσίνη Ελένη (επιμ.), *Κράτη και Πολίτες. Κοινότητα, ταυτότητα, διαφορετικότητα*, Αθήνα, Σμίλη, 2016

- Marguénaud Jean-Pierre, *Expérimentation animale, Entre droit et liberté*, Quae, Paris 2011
- Marguénaud Jean-Pierre, Jacques Leroy, *Code de l' animal*, LexisNexis, Paris 2018
- Millett Kate, *Sexual Politics*, University of Illinois Press, New York 1970
- Mouillie Jean-Marc, «Μπορούμε να σκεφτούμε τη βιοηθική ως αντίσταση στους κανόνες;», ελλ. μτφρ. Μανουέλα Κατρινάκη, *Επιστήμη και Κοινωνία*, τόμ. 8, 2002
- Næss Arne, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline on an Ecosophy*, αγγλ. μτφρ. D. Rothenberg, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Nussbaum Martha C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, CUP, Cambridge, New York 2001
- *Έρωτος γνώση. Δοκίμια για τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία*, ελλ. μτφρ. Γιώργος Λαμπράκος, Πατάκης, Αθήνα 2015
- Παιονίδης Φιλήμων, *Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις, Θεσσαλονίκη 2004
- «Καντιανή Ηθική: Πέντε Δυσκολίες», *Νέα Εστία* 1773, Δεκέμβριος 2004, σσ. 789-797
- (επ.), *Νεότερη Ηθική Φιλοσοφία, Hume-Bentham-Mill*, *Ανθολόγιο Σχετικών Κειμένων*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις, Θεσσαλονίκη 2004
- «Τα Ηθικά Δικαιώματα των Μελλοντικών Γενεών», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 3, 1988, σσ. 275-290
- Pinsart Marie-Geneviève, *Nouvelle Encyclopédie de la Bioéthique. Médecine-Environnement-Biotechnologie*, G. Hottois – J. N. Missa (επιμ.), De Boeck Université, Bruxelles 2001
- *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris 2002

Pommier Éric, *La pensée de la vie et ses implications cosmologiques set morales chez Henri Bergson et Hans Jonas*, Διδακτορική Διατριβή, Paris 2009

— «Éthique et politique chez Hans Jonas et Hannah Arendt», *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 78, 2013/2

— *Jonas*, Les Belles Lettres, Paris 2013

— «Life and Anthropology: A Discussion between Kantian Criticism and Jonasian Ontology», *Giornale Critico di Storiadelle Idee*, n° 14, 2015

Preston Stephanie, Waal Frans de, «Empathy: Its ultimate and proximate bases», *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 2002

Rachels James και Rachels Stuart, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, ελλ. μτφρ. Ξενοφών Μπαμπιατζόγλου, επιστ. επιμέλεια Φιλήμων Παιονίδης, Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα 2010

Rand Ayn, *The Virtue of Selfishness*, New American Library, New York, 1964

Ross W. D., *Αριστοτέλης*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2015

Sandler Ronald και Cafaro Philip (επιμ.), *Environmental Virtue Ethics*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 2005

Sève Bernard, «La peur comme proceed heuristique et comme instrument de persuasion» στο G. Hottois (επιμ.), *Aux fondements d' une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, Paris 1993

Shue Henry, «Responsibility of Future Generations and the Technological Transition», στο *Perspectives on Climate Change: Economics, Politics, Ethics*, W. Sinnott – Armstrong – R. Howarth (επιμ.), Elsevier, Amsterdam 2005, σσ. 265-84

Solum Lawrence B., «To Our Children's Children's Children: The Problem of Intergenerational Ethics», *Loyola of Los Angeles Law Review* 35 (2001), σσ. 163-4

Theis Robert, «Le fondement métaphysico-théologique de l' éthique de la responsabilité de Hans Jonas», *Revue de Théologie et de Philosophie* 144/2 (2012)

Vogel Laurence, «The Responsibility of Thinking in Dark Times. Hannah Arendt versus Hans Jonas», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 29/1 (2008), σσ. 253-273

Wall Frans (de), *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Three Rivers Press, New York 2009

— *Πρωτεύοντα και φιλόσοφοι. Πως εξελίχθηκε η ηθική*, πρόλογος Κ. Θεολόγου, ελλ. μτφρ. Χ. Στεργίου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2015

Wolters Gereon, «Hans Jonas's Philosophical Biology», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23 (1), (2001)

Young Iris Marion, *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011

IV. ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

Θωμάς Ψήμματος, «Η διυποκειμενική φύση των ηθικών και πολιτικών αρετών», *Εφημερίδα των Συντακτών*: <https://www.efsyn.gr/node/256780>

Περίληψη

Στις αρχές της φιλοσοφίας του 20^{ου} αιώνα είχε ήδη καταστεί προφανές ότι οι παραδοσιακές ηθικές θεωρίες αντιμετώπιζαν εξαιρετική δυσκολία στην αντιμετώπιση των αναδυόμενων ηθικών και κοινωνικοπολιτικών προβλημάτων. Σύμφωνα με όλες τις προηγούμενες ηθικές, η ανθρώπινη κατάσταση ήταν μιας εξαρχής δεδομένη, καθώς την όριζε η φύση του ανθρώπου και των πραγμάτων· επ' αυτής της βάσης το ανθρώπινο αγαθό ήταν εύκολα προσδιορίσιμο· και το πεδίο της ανθρώπινης πράξης και συνεπώς και η ευθύνη ήταν στενά περιγεγραμμένα. Όπως το θέτει ο Hans Jonas, η φύση της ανθρώπινης πράξης έχει αλλάξει, και εφόσον η ηθική συνδέεται με την πράξη, έπεται ότι η αλλαγμένη φύση της ανθρώπινης πράξης προκαλεί και αλλαγή της ηθικής. Ο Jonas διαφωνεί με συγκεκριμένες φιλοσοφικές θεωρίες, ιδίως του Descartes, του Kant, του Marx, και με σύγχρονους μαρξιστές, όπως ο Ernst Bloch. Αντικαθιστά την κατηγορική προσταγή του Kant και προσπαθεί να επαναδιατυπώσει τις καντιανές ηθικές αρχές, δίνοντας έμφαση στους μελλοντικούς ηθικούς δρώντες, στις μελλοντικές γενεές, και στη φύση. Ο Jonas εξετάζει τον άνθρωπο από κάθε δυνατή άποψη. Δεν ενδιαφέρεται για τον άνθρωπο απλώς ως ορθολογικό ον, αλλά ενδιαφέρεται για την διατήρηση της ανθρωπότητας στο παρόν και στο μέλλον, και την δυνατότητα να εκδηλώσει όλες του τις δυνατότητές ως αναπόσπαστο μέρος του συνόλου, δηλαδή, της φύσης. Από την άποψη αυτή, ο άνθρωπος έχει το ηθικό καθήκον να συντηρήσει και να προστατεύσει την φύση, πιο συγκεκριμένα να αναστοχαστεί τη σχέση του με τη φύση ως αντικείμενο της δικής του ευθύνης. Αυτό το είδος ευθύνης δίνει τον λόγο στον φόβο όχι με την έννοια της απαισιοδοξίας ή του παραλυτικού θεάματος του μέλλοντος, αλλά ως «ευρετική του φόβου». Το αφετηριακό του σημείο, η ηθική υποχρέωση για διατήρηση της ανθρωπότητας στο παρόν και στο μέλλον, υιοθετεί το παράδειγμα της γονεϊκής και της πολιτικής ευθύνης. Και οι δύο είναι «ολικές» και μπορούν να μας διδάξουν πολλά για τη φύση της ευθύνης. Το κοινό σ' αυτά μπορεί να συνοψισθεί στις τρεις έννοιες «ολότητας», «συνέχεια» και «μέλλον», που και οι τρεις τους αφορούν το καλό των ανθρώπινων όντων. Για τον Jonas, μόνο μια ηθική που βασίζεται στο εύρος της ύπαρξης, όχι απλώς στην μοναδικότητα ή στην ιδιαιτερότητα του ανθρώπου μπορεί να έχει σημασία στο πλαίσιο του συνόλου. Αναπτύσσοντας έτσι το μεταφυσικό θεμέλιο της οντολογικής του προστακτικής που μειώνει την παραδοσιακή διάκριση μεταξύ είναι και δέοντος. Υποστηρίζει ότι η ύπαρξη καθαυτή «θα έπρεπε» να προτιμάται από την

ανυπαρξία. Λίγες δεκαετίες αργότερα, η Γαλλίδα φιλόσοφος Corine Pelluchon ανοίγει έναν διάλογο που διατρέχει σχεδόν ολόκληρη την ιστορία της φιλοσοφίας· αλλά επίσης συνομιλεί με θεολόγους, οικολόγους, επιστήμονες και ψυχολόγους. Με τον τρόπο αυτό, η Pelluchon αναπτύσσει την «ηθική της υπόληψης», η οποία αποτελείται από έναν αστερισμό ηθικών αρετών και ανταποκρίνεται στις προκλήσεις τις σύγχρονης εποχής που αποκαλεί εποχή του ζώντος. Αυτό που διακυβεύεται για την ίδια είναι να μειώσει το χάσμα μεταξύ σκέψης και πράξης, θέτοντας έτσι ένα τέλος στον υπερβολικό διανοητικισμό και την παραμέληση για μια γενική αντίληψη των όντων. Η προσέγγιση αυτή της ηθικής βρίσκεται στην περιοχή της προνεωτερικής ηθικής αλλά διαφέρει από αυτή, καθώς η Pelluchon αίρει τους δισμούς ψυχή/σώμα, άνθρωπος/φύση, ατομικό/συλλογικό, ιδιωτικό/δημόσιο, καθώς αποδίδει μεγάλη σημασία όχι μόνο στα ίδια τα άτομα, αλλά επίσης στα κίνητρα και στις παραστάσεις τους, που τους ενθαρρύνουν να δράσουν. Η εν λόγω ηθική προσδιορίζει τους τρόπους ύπαρξης και δράσης που πρέπει να ενθαρρύνονται, έτσι ώστε τα άτομα να μπορούν να αντιλαμβάνονται τον σεβασμό προς τους άλλους, ως αναπόσπαστο μέρος του αυτοσεβασμού τους. Η «ηθική της υπόληψης» εξαρτάται από την ταπεινοφροσύνη και την τρωτότητα. Πρώτον, το ζήτημα είναι να ταπεινωθούμε απέναντι στους συνανθρώπους μας, στα ζώα και στη φύση, συνειδητοποιώντας ότι η επιβίωσή μας εξαρτάται σε απόλυτο βαθμό, τόσο που καθορίζει την ταυτότητα και την σοφία μας, όχι από κάτι πάνω από εμάς, αλλά θα μπορούσε κανείς να πει από κάτι στην κατώτερη κλίμακα των όντων. Δεύτερον, όταν συνειδητοποιούμε την κατάστασή μας ως γεννητών όντων και βιώνουμε την σωματικότητά μας, νοιώθουμε τους ειδικούς δεσμούς που μας συνδέουν με τα άλλα τρωτά όντα. Το υποκείμενο της υπόληψης αντιλαμβάνεται την υπόληψη ως υπερκαταβατικότητα, δηλαδή μια κίνηση καθόδου που διαμεσολαβείται από την εμπειρία της τρωτότητάς του. Στην «ηθική της υπόληψης» της Pelluchon, το νεογέννητο αποτελεί μια εμβληματική φυσιογνωμία καθώς υπαινίσσεται την διαλεκτική σχέση παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος. Το νεογέννητο ενσαρκώνει την ευαισθησία, την ευπάθεια, την εξάρτηση, και ταυτόχρονα την ελευθερία, τη δυνατότητα εμφάνισης κάτι νέου και καινοτόμου, που συνθέτουν τον κοινό μας κόσμο.

Summary

In the early 20th century philosophy it has already become obvious that traditional ethical theories had great difficulty in coping with the emerging ethical and sociopolitical problems. According to all previous ethics, the human condition determined by the nature of man and the nature of things, was given once for all; the human good on that basis was readily determinable; and the range of human action and therefore responsibility was narrowly circumscribed. As Hans Jonas puts it, the nature of human action has changed, and, since ethics is concerned with action, it should follow that the changed nature of human action calls for a change in ethics as well. Jonas is in dispute with specific philosophical theories, especially Descartes's, Kant's, Marx's, and also with contemporary Marxists, such as Ernst Bloch. Supersedes Kant's categorical imperative and tries to reformulate kantian principles putting emphasis on future moral agents, subsequent generations, and nature. Jonas examines man from every possible point of view. He is not interested in man merely as a rational agent, but he is interested in the preservation of his humanity in the present and future, and the possibility of manifesting all his potential as an integrated part of a whole, that is nature. In this respect, man has the moral duty to preserve and protect nature, namely to reflect on his relationship with nature as an object of his own responsibility. This sort of responsibility gives the ground to fear not in the sense of pessimism or paralyzing threat of the future, but as a "heuristics of fear". His starting point, the moral obligation to preserve humanity in the present and future, adopts the example of parental and political responsibility. Both are "total" and can teach us a lot about the nature of responsibility. What is common to them can be summed up in the three concepts of "totality", "continuity", and "future", referring to the existence and welfare of human beings. For Jonas, only an ethics which is grounded in the breadth of being, not merely in the singularity or oddness of man, can have significance in the scheme of things. Thus elaborating the metaphysical foundation of his ontological imperative which reduces the traditional distinction between "being" and "ought". He claims that the existence per se "ought" to be in preference to nothingness. A few decades later, French philosopher Corine Pelluchon opens a dialogue that runs almost through the entire history of philosophy; but she also converses with theologians, ecologists, scientists, and psychologists. In this way, Pelluchon develops an "ethics of consideration", which is composed of a constellation

of virtues and responds to the challenges of modern age that she calls the age of the living. What is at stake for her is to reduce the gap between thought and action, thus putting an end to excessive mentalism and neglect for an all embracing perception of beings. This approach of morality is in premodern ethical grounds but differs from them, as Pelluchon surmounts the dualisms of soul/body, human/nature, individual/collective, private/public, as she attaches great importance not only to individuals themselves, but also to their drives and affects, that encourage them to act. The said ethics specifies which ways of being and acting should be encouraged, so that individuals can perceive the respect for others, human and non-human beings, as an integral part of their self-respect. The “ethics of consideration” depends on humility and vulnerability. Firstly, the request is to humble ourselves to fellow human beings, to animals and to nature, realizing that our survival depends on absolute degrees, so much so that it determines our identity and wisdom, not from something above us but one could say from something to the lower scale of beings. Secondly, when we become aware of our engendered condition and experience our corporality, we feel the special bonds that tie us with other vulnerable beings. The subject of consideration perceives consideration as transcendence that is to say going to depth mediated by the experience of his vulnerability. In Pelluchon’s “ethics of consideration”, newborn is an emblematic figure because it implicates the dialectical relationship of the past, present and future. Newborn embodies the sensitivity, the vulnerability, the dependence, and at the same time the freedom, the possibility of the appearance of something new and innovative, that compose our common world.