

## “Η ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ”

στο *Η φύση στην οικολογία*, Μ. Μοδινός, Η. Ευθυμίου (επιμ.), Αθήνα:

Εκδόσεις Στοχαστής (1999)

Βάσω Κιντή<sup>1</sup> και Φωτεινή Ζήκα<sup>2</sup>

### **I. Συστηματική προσέγγιση στην έννοια της φύσης -Το πρόβλημα του ορισμού**

Ο τίτλος του κειμένου ηχεί ως λογοπαίγνιο, αφού σ' αυτόν παρηχούνται και συμφύρονται δύο διακριτές σημασίες της λέξης 'φύση'. Δεν είναι ωστόσο ακατανόητος. Θέτει ένα ζήτημα το οποίο μας φαίνεται θεμιτό. Ο τίτλος απαιτεί να ορίσουμε τι είναι φύση, να διατυπώσουμε δηλαδή εκείνα τα χαρακτηριστικά ή τις ιδιότητες που πρέπει να έχει ένα πράγμα ώστε να μπορούμε να το εντάξουμε στη φύση ή να το χαρακτηρίσουμε 'φυσικό' αντιδιαστέλλοντάς το με άλλα 'μη-φυσικά' πράγματα. Το ερώτημα “ποια είναι η φύση της φύσης” μοιάζει απολύτως νόμιμο και δικαίως φαίνεται να απευθύνεται σε φιλοσόφους. Από αυτούς αναμένουμε να ορίσουν κατά τρόπο καθολικό, και όχι μερικό όπως θα έκαναν τυχόν οι επιστήμονες, οι ποιητές, οι ιστορικοί ή οι μεμονωμένοι καθημερινοί άνθρωποι, την ουσία των πραγμάτων. Να θέσουν δηλαδή, κυριολεκτικά εκτός τόπου και χρόνου, υπό το πρίσμα της αιωνιότητας, τα κριτήρια που θα διακρίνουν το 'φυσικό' από το 'μη-φυσικό', όπως κατ' επανάληψη έχουν επιχειρήσει να διατυπώσουν τα κριτήρια για τη 'γνώση', το 'ωραίο', το 'αγαθό', το 'δίκαιο'.

Εν τούτοις, σήμερα στο χώρο της φιλοσοφίας τα ερωτήματα του τύπου “Ποια είναι η φύση του X;” ή “Τι είναι το X;” θεωρούνται από αρκετούς φιλοσόφους παρωχημένα αν όχι αθέμιτα. Τα ερωτήματα αυτά ανήκουν στη μεταφυσική ή την οντολογία, εκείνο δηλαδή το πεδίο της φιλοσοφίας στο οποίο εξετάζεται τι υπάρχει στον κόσμο, ποια είναι τα όντα που τον αποτελούν και τι είδους είναι αυτά τα όντα. Η σημασία της λέξης 'μεταφυσική' στο χώρο της φιλοσοφίας δεν πρέπει να συγχέεται με τη σημασία που της αποδίδουμε στην καθομιλουμένη και στην οποία συνδέουμε τη μεταφυσική με την σκοτεινότητα, τον μυστικισμό, τον υπερβατικό ή θεολογικό

---

<sup>1</sup> Λέκτορας Φιλοσοφίας, Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης, Πανεπιστήμιο Αθηνών.

διαλογισμό. Αυτή η τρέχουσα σημασία δεν είναι τελείως αυθαίρετη. Στην ιστορία της φιλοσοφίας απαντούν απόψεις που συνδέουν τη μεταφυσική με το υπερβατικό, με ό,τι κείται πέραν της φύσης και της εμπειρίας. Ωστόσο, η μεταφυσική ως κλάδος της φιλοσοφίας ερευνά ζητήματα που αφορούν την ύπαρξη και τις ιδιότητες των όντων, διακρίνει ανάμεσα στα καθόλου και στα καθέκαστα όντα (universals /particulars), ταξινομεί μεταξύ γένους και είδους, μελετά την αιτιότητα, το χώρο και τον χρόνο, το τι είναι σώμα και τι είναι πνεύμα. Ως προς δε τον τρόπο έρευνας, δεν τίθενται περιορισμοί και δεν απαιτούνται ειδικές ικανότητες για να μελετηθούν τα ζητήματα αυτά. Όπως όμως προαναφέραμε, ορισμένοι πολύ σημαντικοί διανοητές, παρατηρώντας την αμηχανία των φιλοσόφων απέναντι στα μεταφυσικά ερωτήματα, την έλλειψη ομοφωνίας και τις διενέξεις μεταξύ τους, προέβαλαν ενστάσεις για τη νομιμότητα των μεταφυσικών ερωτημάτων. Πρώτος ο Καντ επεχείρησε να υποβάλει τη Μεταφυσική στην “κάθαρση της κριτικής” (σ. 51), να της επιβάλει όρια που δεν θα υπερέβαιναν τα όρια της εμπειρίας, ενώ στον αιώνα μας ο Ludwig Wittgenstein ήταν αυτός που με ρηξικέλευθο τρόπο έταξε τη μεταφυσική στο χώρο της σιωπής. Ο ίδιος φιλόσοφος ασχολήθηκε ιδιαίτερα με το ζήτημα των ορισμών και υποστήριξε ότι οι απόπειρες να δώσουμε ουσιοκρατικούς ορισμούς, δηλαδή ορισμούς οι οποίοι διατυπώνουν αναγκαίες και ικανές συνθήκες, πάντοτε αποτυγχάνουν γιατί προσκρούουν στα όρια της γλώσσας. Οι λέξεις μας, ισχυρίζεται ο Wittgenstein, είναι πλασμένες για να χρησιμοποιούνται για ορισμένους σκοπούς εντός του κόσμου γι’ αυτό και έχουν ποικίλες σημασίες. Η μεταφυσική επιχειρεί να άρει τη γλώσσα εκτός των συγκεκριμένων πρακτικών των ανθρώπων, σ’ ένα πανοπτικό σημείο του σύμπαντος για να μιλήσει για τα πράγματα με τρόπο μονοσήμαντο, καθολικό και αφηρημένο. Έτσι απολιθώνει τις λέξεις, τις καθιστά άκαμπτες και τελικά ανίκανες να εκφράσουν τις μεταφυσικές μας ανησυχίες.

Αν δεχθούμε λοιπόν τις προηγούμενες ενστάσεις και αποφύγουμε την προσπάθεια να δώσουμε τον ουσιοκρατικό ορισμό της φύσης, έναν ορισμό δηλαδή ο οποίος να καλύπτει κάθε ορθή χρήση του όρου, θα πρέπει να αρκεστούμε σε μια αδρή χαρτογράφηση των σημασιών που είχε και έχει η λέξη ‘φύση’ στο χώρο της φιλοσοφίας.

---

<sup>2</sup> Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, Deree College

Η λέξη ‘φύση’ παράγεται από το ρήμα ‘φύω’ το οποίο σημαίνει, μεταξύ των άλλων, γεννώ. Τη σημασία της γέννησης έχει η λέξη ‘φύση’ π.χ. στον Εμπεδοκλή αλλά και στον Αριστοτέλη. Υποδηλώνει επίσης την ουσία των όντων, δηλαδή την πραγματική, την αληθή σύσταση των πραγμάτων όπως π.χ. υπονοείται στη φράση “η φύση του ανθρώπου”. Σημαίνει ακόμα την πηγή της κίνησης, το έσχατο, το πρωταρχικό υλικό από το οποίο αποτελούνται τα πράγματα, το σύνολο των πραγμάτων που υπάρχουν στον κόσμο, το σύμπαν, το σύνολο των έμβιων όντων (ζώντων ή τεθνεώτων), και βεβαίως το ‘περιβάλλον’, δηλαδή αυτό που περιβάλλει, αυτό που αντιδιαστέλλεται προς το ανθρώπινο είτε αναφερόμαστε στον ίδιο τον άνθρωπο είτε στις κατασκευές του. Έτσι μιλάμε για ‘φυσικό κόσμο’ (βουνά, ποτάμια, φυτά, ζώα, κλπ) - άλλως *rerum natura, natura naturata* -, αλλά και ‘φυσική διατροφή’ ή ‘φυσικά προϊόντα’, προϊόντα δηλαδή στα οποία δεν έχει αναμιχθεί ο άνθρωπος.

Όλες αυτές οι σημασίες του όρου ‘φύση’ αλληλοδιαπλέκονται, επικαλύπτονται μερικώς, ή συγκρούονται. Εάν, π.χ., θεωρήσουμε τη ‘φύση’ υπό την ευρύτερη δυνατή έννοια, εάν δηλαδή θεωρήσουμε ότι περιλαμβάνει τα πάντα, τότε όλα θα ήταν ‘φυσικά’, και συνεπώς δεν θα ετίθετο καν ερώτημα περί του τι είναι ‘φύση’. Άρα το ίδιο το ερώτημα μας υποχρεώνει να αναζητήσουμε τη σημασία των όρων ‘φύση’ και ‘φυσικό’ κατ’ αντιδιαστολή προς κάτι άλλο. Θα επιχειρήσουμε στη συνέχεια να αποσαφηνίσουμε την έννοια της φύσης δια της αντιπαραβολής της με άλλες έννοιες με τις οποίες κατά καιρούς συσχετίζεται.

Η πιο συνήθης αντιπαραβολή είναι εκείνη μεταξύ φύσης και ανθρώπου. Υπό μία ερμηνεία, η ‘φύση’ μπορεί εδώ να ταυτισθεί με ο,τιδήποτε το μη-ανθρώπινο, το οποίο συμπεριλαμβάνει τόσο τις κατασκευές του ανθρώπου όσο και ό,τι διαφέρει βιολογικά από αυτόν. Αυτήν την έννοια της φύσης χρησιμοποιεί συνήθως η οικολογία όταν αναφέρεται στο περιβάλλον. Στην κατηγορία τώρα του ‘ανθρώπινου’ κατατάσσονται αφενός οι θεσμοί, οι νόμοι, ο πολιτισμός, αφετέρου η τέχνη, το τεχνητό, η τεχνολογία, η τελευταία νοούμενη ως διαδικασία. Η υπέρβαση ή η λύση αυτής της αντίθεσης μπορεί να γίνει με δύο τρόπους: είτε εντάσσοντας τον άνθρωπο στη φύση, οπότε η φύση νοείται πλέον ως το σύνολο των υπαρκτών πραγμάτων, εμβίων ή μη, είτε δια της υπαγωγής της φύσης στην πλευρά που χαρακτηρίζεται ως ανθρώπινη. Σ’ αυτήν την περίπτωση θεωρούμε είτε ότι η φύση διαθέτει στοιχεία που

αναγνωρίζουμε και στον άνθρωπο (π.χ. λόγο) είτε ότι δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια ακόμη ανθρώπινη κατασκευή.

Η προηγούμενη αντιπαράθεση μπορεί να λάβει άλλο χαρακτήρα εάν στο ένα σκέλος του διπόλου, αυτό που αφορά τον άνθρωπο, περιλάβουμε όλα τα έμβια όντα. Έχουμε δηλαδή τότε τη φύση από τη μια πλευρά και τα έμβια όντα (όχι μόνο τον άνθρωπο) από την άλλη. Η φύση, υπ' αυτήν την ερμηνεία, περιστελλεται και γίνεται αντικείμενο μελέτης της επιστήμης της Φυσικής, ενώ το άλλο σκέλος του διπόλου, αυτό που αφορά τα έμβια όντα συνολικά, περιέρχεται στη δικαιοδοσία της Βιολογίας. Σε αυτή την περίπτωση, ο άνθρωπος, ως έμβιο ον, παραμένει εκτός του πεδίου του φυσικού, αλλά οι κατασκευές του, όπως οι μηχανές, τα κτήρια κλπ., ως μη έμβια, εντάσσονται στη φύση ως φυσικά αντικείμενα. Εξίσου θεμιτή όμως είναι η συμπερίληψη των έμβιων οργανισμών στη φύση, οπότε ο άνθρωπος, καθώς και οι υλικές κατασκευές του - έργα τέχνης ή πύραυλοι-, συνιστούν τότε μέρος της, ενώ μένουν στην άλλη πλευρά του διπόλου η τέχνη, η επιστήμη, η θρησκεία, η φιλοσοφία, ο πολιτισμός, ως "άυλες" διαδικασίες.

Εάν εκλάβουμε τη φύση ως το σύνολο των υλικών και έμβιων όντων, τότε μπορούμε να αντιπαραβάλουμε το 'φυσικό' προς το 'υπερφυσικό' και το 'μεταφυσικό'. 'Υπερφυσικό' είναι κυριολεκτικά οτιδήποτε κείται πέραν της φύσης. Ο Θεός ως υπερβατικό ον, τα θαύματα τα οποία εξ ορισμού δεν υπόκεινται σε φυσική εξήγηση, τα τέρατα και τα φαντάσματα, ανήκουν σε αυτή την κατηγορία. Η μεταφυσική τώρα, ως κλάδος της φιλοσοφίας ασχολείται, όπως επισημάναμε προηγουμένως, αφενός με τα υπερφυσικά όντα ή φαινόμενα αφετέρου με ορισμένα θέματα που προϋποτίθενται στη μελέτη της φύσης -όπως, λ.χ., η συζήτηση για τη 'φύση' της φύσης, για την ύστατη ουσία του κόσμου, για το αν αυτή η ουσία είναι μία -ύλη ή πνεύμα-, δύο ή περισσότερες, για τον αν η πραγματικότητα αποτελείται σε τελευταία ανάλυση από απλά στοιχεία κ.ο.κ.

Υπό μια άλλη ερμηνεία πάλι, το 'φυσικό' μπορεί να ταυτισθεί με το φυσιολογικό ή το κανονικό. Εδώ το 'αφύσικο' σημαίνει μη-φυσιολογικό, 'παρά φύσιν', ασυνήθιστο, παράξενο, σπάνιο, μοναδικό. Το φυσιολογικό ή κανονικό δεν αναφέρεται απλώς και μόνον στο τι απαντά συνήθως στο φυσικό περιβάλλον του ανθρώπου, αλλά

χρησιμοποιείται ως χαρακτηρισμός που αφορά και τον ίδιο τον άνθρωπο -λ.χ., μια συμπεριφορά μπορεί να θεωρηθεί φυσική, με την έννοια ότι δεν είναι παράξενη ή ασυνήθιστη. Εν τούτοις, αυτή η έννοια του 'φυσικού' που αποκλείει και αντιδιαστέλλεται προς το σπάνιο, συγκρούεται με την κοινή αντίληψη σύμφωνα με την οποία η φύση περιλαμβάνει και πράγματα ασυνήθιστα, παράξενα ή σπάνια (σπάνια είδη, παράξενα πουλιά, ασυνήθιστα γεγονότα -σεισμοί, πλημμύρες, κλπ).

Όλος αυτός ο κυκεώνας των σημασιών έρχεται να υπογραμμίσει την πολυσημία του όρου που μας απασχολεί και να δείξει ότι η επίκληση της φύσης στην ηθική, στην πολιτική ή γενικά στο δημόσιο βίο, δεν υπαγορεύει ούτε συστήνει αυτομάτως ένα συγκεκριμένο τρόπο δράσης και πρακτικής. Τις σημασίες αυτές δεν τις επινόησαν οι φιλόσοφοι γιατί τους αρέσει να περιπλέκουν τα πράγματα, να τα κάνουν αφηρημένα και σύνθετα. Τις σημασίες αυτές αποκαλύπτουν οι χρήσεις της λέξης στην καθημερινή ζωή και στην επιστημονική δραστηριότητα. Αυτή η πολυσημία δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην ασάφεια και δεν αποτελεί εμπόδιο στην ακριβολογία. Δεν σημαίνει δηλαδή ότι επειδή η λέξη φέρει πολλά νοήματα υπάρχει σύγχυση και ασυνεννοησία. Η φιλοσοφική διερεύνηση του όρου 'φύση' φέρνει στο φως πολλές πτυχές του θέματος και συμβάλλει έτσι στην διευκρίνιση πολλών ζητημάτων που ανακύπτουν. Δηλαδή, η αναγνώριση της πολυσημίας αποτελεί συνθήκη σαφήνειας.

Μετά την αναλυτικού τύπου παρουσίαση του πλήθους των σημασιών του όρου 'φύση', θα εκθέσουμε στη συνέχεια, σε αδρές γραμμές, την ιστορική διαδρομή της κατανόησης της φύσης ως περιβάλλοντος, στο χώρο της φιλοσοφίας. Θα επιχειρήσουμε δηλαδή μια σύντομη επισκόπηση των διαφορετικών απόψεων που διατύπωσαν σπουδαίοι διανοητές, οι οποίες σημάδεψαν και συγκρότησαν την εποχή τους. Θα ολοκληρώσουμε την εργασία αυτή διερευνώντας τη σχέση ανάμεσα στη φύση και τις αξίες, δηλαδή την ηθική.

## **II. Ιστορική προσέγγιση στην έννοια της φύσης**

Μπορούμε να παρουσιάσουμε συνοπτικά τις απόψεις περί φύσης όπως έχουν διατυπωθεί στη φιλοσοφία χρησιμοποιώντας ορισμένες αναλογίες που συλλαμβάνουν τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά συγκεκριμένων ιστορικών περιόδων. Οι αναλογίες αυτές είναι διαδεδομένες στη λόγια βιβλιογραφία αλλά έχουν διεισδύσει και στην κοινή αντίληψη που έχει διαμορφωθεί για το ποιες ήταν οι σχέσεις μας με τη φύση στη διαδρομή της ιστορίας. Θα χρησιμοποιήσουμε εδώ ως βάση, χωρίς να την ακολουθούμε πιστά, την ταξινόμηση που επιχειρεί ο R.C. Collingwood στο βιβλίο του *The Idea of Nature*.

Η φύση στην αρχαιότητα, και αναφερόμαστε στη δυτική αρχαιότητα και κυρίως στην ελληνική, εκλαμβάνεται ως ένα όλον που περιέχει τον άνθρωπο και το οποίο εκδηλώνει ευφυΐα και λογική. Χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας τέτοιας οντολογίας, η οποία μάλιστα υποβάλλει και την ανάλογη ηθική θεωρία, είναι η στωική αντίληψη περί φύσης η οποία συνδέεται με την ηθική θεωρία του φυσικού νόμου. Σ' αυτή τη θεωρία των ελληνιστικών χρόνων η οποία ενσωματώνει την Αριστοτελική τελεολογία, και η οποία απετέλεσε στη συνέχεια τη βάση της χριστιανικής διδασκαλίας, τα επί μέρους όντα εντός της φύσης καταλαμβάνουν συγκεκριμένες ιεραρχημένες θέσεις και κατατείνουν προς συγκεκριμένο τελικό σκοπό ο οποίος είναι προεπιλεγμένος είτε από το Θεό-Δημιουργό είτε από τις αρχές που διέπουν τη φύση. Η αρχή που διέπει τη φύση, σύμφωνα με τη στωική αντίληψη, είναι ο λόγος ο οποίος καθορίζει όχι μόνον πώς είναι τα πράγματα, αλλά και πώς πρέπει να είναι. (Στη χριστιανική θεολογία ο λόγος ταυτίζεται με το Θεό). Επιβάλλει δηλαδή την τάξη και την αρμονία στην κίνηση των όντων και υπ' αυτήν την έννοια υπαγορεύει τόσο τους περιγραφικούς νόμους της φύσης -αυτούς που μελετά η επιστήμη - όσο και τους κανόνες της ηθικής. Το πρέπει βέβαια σε ό,τι αφορά τα άψυχα όντα εκφυλίζεται στην αναγκαιότητα που επιβάλλει ο φυσικός νόμος και η οποία στα ζώα εκδηλώνεται ως ένστικτο. Δηλαδή τόσο τα υλικά αντικείμενα όσο και τα ζώα υπόκεινται κατ' ανάγκην στις επιταγές του λόγου που ως προς αυτά είναι μία εξωτερική κοσμική αρχή. Τα πράγματα είναι κάπως διαφορετικά για τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος διαθέτει και ο ίδιος λόγο, μετέχει δηλαδή της ευφυΐας της φύσεως (ή της ουσίας του Θεού, στη χριστιανική διδασκαλία), και ως εκ τούτου είναι σε θέση να αντιληφθεί δια της διανοίας του τόσο πώς έχουν τα πράγματα όσο και πώς πρέπει να έχουν. Διαθέτοντας μάλιστα ελεύθερη βούληση, μπορεί να επιλέξει αν θα πράξει το ηθικώς ορθό, αν θα

υπακούσει δηλαδή στο φυσικό νόμο. Ό,τι αντίκειται στη φύση, αντίκειται στο λόγο, ό,τι είναι ‘παρά φύσιν’ είναι εν τέλει ανήθικο.

Αυτή η αντίληψη που βλέπει τη φύση ως οργανισμό που πάλλεται από ζωή και διαπνέεται από λογική και ευφυΐα σε όλο το εύρος και την πολυμορφία της, από τα υλικά σώματα μέχρι τα ανώτερα όντα, υποβάλλει μια στάση απέναντι στη φύση που επιβιώνει μέχρι σήμερα. Αντιμετωπίζουμε τη φύση ανθρωπομορφικά και λέμε, π.χ., “Η φύση τιμωρεί” ή “η φύση εκδικείται”. Χαρακτηριστικό είναι αυτό που αναφέρεται για τους γερμανούς ξυλοκόπους του 19ου αιώνα οι οποίοι θεωρούσαν σάφρον να εξηγούν στα δέντρα που επρόκειτο να κόψουν το λόγο για την ενέργειά τους αυτή.

Ένα άλλο, συναφές, ζήτημα που τίθεται από την κοσμοαντίληψη που περιγράψαμε αφορά τη σχέση ανθρώπου και φύσης. Όταν ο άνθρωπος λογίζεται ως μέρος της φύσης τότε η φύση δεν είναι ανοίκεια, δεν είναι ξένη. Μετέχει και ο άνθρωπος της συνολικής αρμονίας και δεσμεύεται από την κοσμική τάξη. Αυτό υποβάλλει, θα έλεγε κανείς μία ταπεινότητα. Από την άλλη μεριά όμως, όταν ο άνθρωπος ξεχωρίζει, σύμφωνα με την ίδια αντίληψη, από όλα τα υπόλοιπα όντα ακριβώς διότι διαθέτει τη διάνοια ή μετέχει του θεϊκού λόγου, δεν είναι δύσκολη η μετάβαση στη θέση ότι η φύση, ο κόσμος ολόκληρος, υποδεέστερος καθώς είναι, βρίσκεται στη διάθεση του ανθρώπου. Μάλιστα, στη χριστιανική διδασκαλία υποστηρίζεται συχνά ότι τα πάντα δημιουργήθηκαν από το Θεό για τον άνθρωπο. Ανεξαρτήτως του κατά πόσον η πρόταση αυτή αποτελεί ορθή ερμηνεία του χριστιανικού δόγματος, πολλοί αναζητούν στη θέση αυτή τις ρίζες για την καταστροφή της φύσης που ακολούθησε. Η σύνδεση όμως δεν είναι αναγκαία. Όπως ισχυρίζεται και ο John Passmore, στο άρθρο του “Attitudes to Nature” (1975), ακόμα κι αν δεχθούμε ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε για τον άνθρωπο, αυτό δε σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να τον κάνει ό,τι θέλει. Ο Θεός, σύμφωνα πάντα με τη χριστιανική πίστη, ξέρει καλύτερα από τον άνθρωπο τι είναι καλό γι’ αυτόν. Κάθε προσπάθεια μετασχηματισμού ή αλλαγής της φύσης μπορεί κάλλιστα να εκληφθεί ως θεϊκή ύβρις. Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό, ότι επί μεγάλο διάστημα, οι μηχανές θεωρούντο από τους χριστιανούς έργα του διαβόλου αφού κάνουν τη ζωή των ανθρώπων εύκολη διαγράφοντας κατ’ αυτόν τον τρόπο, τα δεινά που επιφέρει το προπατορικό αμάρτημα. Ο άνθρωπος, σύμφωνα μ’ αυτή τη λογική, πρέπει να υποφέρει λόγω της Πτώσης του.

Η νεώτερη αντίληψη περί φύσεως, αυτή που συνδέεται με την επιστημονική επανάσταση του 16ου, 17ου και 18ου αιώνα, και φιλοσόφους όπως ο Descartes, βλέπει τη φύση ως μηχανή. Ο Collingwood ονομάζει αυτό το μοντέλο αναγεννησιακό ενώ επικρατέστερος θεωρείται ο χαρακτηρισμός του μοντέρνου. Η φύση, σύμφωνα μ' αυτό το μοντέλο, είναι αδρανής, νεκρή, δεν διαθέτει καμμία ευφυΐα, αποτελείται από στοιχεία τα οποία είναι βασικά ομοειδή και τα οποία μπορούν να υποστούν μαθηματική επεξεργασία. Η φυσική και τα μαθηματικά, με την έμφαση που δίνουν στη μέτρηση και την ποσοτικοποίηση, εξομοιώνουν και ενοποιούν πολλά και διαφορετικά μεταξύ τους φαινόμενα. Δεν μπορούν, ωστόσο, να μετρήσουν φαινόμενα που αφορούν αυτό που ονομάζουμε σήμερα συνείδηση του ανθρώπου. Έτσι ο άνθρωπος, ως πνεύμα πλέον, βρέθηκε απέναντι στη φύση. Χαρακτηριστικότερος είναι ο δυισμός σώματος-ψυχής ή ύλης-πνεύματος που βρίσκουμε στον Descartes και ο οποίος, διέσωζε μεν την ιδιαιτερότητα του ανθρώπου, αλλά έθετε ανυπέρβλητα για το σύστημα προβλήματα που αφορούσαν τη σχέση του σώματος με την ψυχή ή τη διάνοια. Το πρόβλημα είναι ακριβώς πώς είναι δυνατή η αλληλεπίδραση δύο τόσο ανόμοιων υποστάσεων (ουσιών, υπό μία άλλη ερμηνεία).

Η λύση αυτού του δυισμού μπορεί να επέλθει εάν εξαφανίσουμε το ένα από τα δύο σκέλη. Έτσι ο υλισμός ή ματεριαλισμός ανάγει το πνεύμα στην ύλη ενώ ο ιδεαλισμός υπάγει την ύλη στο πνεύμα. Ο υλισμός βλέπει τον άνθρωπο ως σώμα, ταυτίζει, θα λέγαμε σχηματικά, τη νόηση και τη συνείδηση με τον εγκέφαλο, ενώ ο ιδεαλισμός βλέπει τον κόσμο ως προϊόν της διανοίας, του νου. Αυτό δεν σημαίνει ότι τον κατασκευάζει από άυλο πνεύμα ούτε ότι η φύση είναι μια ψευδαίσθηση. Σ' ένα από τα πιο σύνθετα ιδεαλιστικά συστήματα, αυτό του κριτικού ιδεαλισμού του Kant (1724-1804), η νόηση θέτει τους όρους υπό τους οποίους μπορούμε να γνωρίσουμε τη φύση. Μπορούμε να έχουμε γνώση των φαινομένων και όχι των πραγμάτων όπως είναι καθεαυτά. Οι κανονικότητες που παρατηρούμε στη φύση και οι οποίες εκφράζονται στους νόμους της φυσικής πηγάζουν από την ανθρώπινη διάνοια η οποία καθιστά δυνατή την εμπειρία και τη γνώση του κόσμου.



Ο Kant, παρ' ό,τι παρέκαμψε τον δυισμό του Descartes, παρέδωσε μια διχασμένη πραγματικότητα. Από τη μια η νόηση που γνωρίζει τα φαινόμενα και από την άλλη η φύση καθεαυτή που "κείται" πέραν κάθε δυνατής εμπειρίας. Ο γερμανικός ιδεαλισμός του 19ου αιώνα, ανέλαβε να γεφυρώσει το χάσμα μετασχηματίζοντας την κριτική φιλοσοφία σε συνεπή αλλά μεταφυσικό πλέον ιδεαλισμό. Στον Kant η νόηση συγκροτούσε τον κόσμο, στον μεταφυσικό ιδεαλισμό τον παρήγαγε. Η πραγματικότητα γίνεται τώρα μια διαδικασία αυτοέκφρασης. Ο κόσμος, ως Πνεύμα απόλυτο και καθολικό, εκδιπλώνεται, αναπτύσσεται προοδεύει. Η φύση είναι πλέον ένα ζωντανό, οργανικό όλον. Η κίνηση και η δημιουργία δεν έρχεται απ' έξω, από έναν υπερβατικό Θεό αλλά είναι εμμενής και αέναη. Διαφορετικοί βαθμοί οργάνωσης συνθέτουν ένα συνεχές της ίδιας ζωτικής δύναμης. Η φύση δεν είναι πια μια κατάσταση σταθερή αλλά μια διαδικασία, ένα γίνεσθαι. Ο πανθεϊσμός του Spinoza, ο βιταλισμός εμφυσούν και πάλι πνοή στη φύση. Η *natura naturata* (παθητική φύση) του μοντερνισμού γίνεται η *natura naturans* (ενεργητική φύση) του γερμανικού ιδεαλισμού και του ρομαντισμού. Δεν είναι πια νεκρή για να τη μελετούμε με τα μαθηματικά και της μεθόδους της μηχανιστικής νευτώνιας επιστήμης. Είναι απρόβλεπτη, δημιουργική, αυθόρμητη. Δεν τιθασεύεται με δεσμά σταθερών λογικών νόμων. Η ποίηση και η τέχνη γενικά, και όχι οι επιστήμες είναι τα μέσα που θα μας φέρουν κοντά στη φύση και στο πνεύμα της, που θα μας αποκαλύψουν την αλήθεια.

Η τάση του ρομαντισμού και του γερμανικού ιδεαλισμού, δηλαδή η τάση που έθετε την αλλαγή, τη διαδικασία και την ανάπτυξη -με μια λέξη, το γίνεσθαι- ως κεντρικές έννοιες στη θεώρηση του κόσμου, βρήκε την επιστημονική της έκφραση και δικαίωση στη θεωρία της εξέλιξης του Δαρβίνου. Σε ένα γνωστό απόσπασμα από το τέλος της *Καταγωγής των Ειδών* (1859), ο Δαρβίνος διακρίνει μεταξύ ύλης και ζωής, φυσικής και βιολογίας: «Είναι μεγαλειώδης αυτή η άποψη της ζωής, με τις ποικίλες δυνάμεις της, που εμφυσήθηκαν αρχικά απ' τον Δημιουργό σε λίγες μορφές ή σε μια μόνη. Ενώ ο πλανήτης μας εξακολουθεί να διαγράφει την τροχιά του, σύμφωνα με τους σταθερούς νόμους της βαρύτητας, από μια τόσο απλή αρχή εξελίχθηκαν και εξελίσσονται αμέτρητες μορφές, τόσο ωραίες και τόσο θαυμαστές». Αντιπαραθέτοντας τη ζωή και την εξέλιξη στους σταθερούς νόμους της ανόργανης ύλης, ο Δαρβίνος θεμελιώνει και συγκροτεί το τρίτο, σύμφωνα με τον Collingwood,

κοσμολογικό μοντέλο στο οποίο γίνεται η αναλογία μεταξύ φύσης από τη μια μεριά και ‘φυσικής ιστορίας’ από την άλλη, στην οποία περιλαμβάνεται και η ανθρώπινη ιστορία. Σε αντίθεση με το μηχανιστικό μοντέλο του μοντερνισμού το οποίο αντιπαραθέτει την ανόργανη, μηχανική φύση και τον σκεπτόμενο άνθρωπο, ο άνθρωπος επανέρχεται τώρα στους κόλπους της φύσης, όχι όμως επειδή η φύση χαρακτηρίζεται από ανθρωπομορφικές ιδιότητες όπως ο λόγος (π.χ. στη στωική αντίληψη), αλλά επειδή ο ίδιος αποτελεί μέρος της έμβιας κοινότητας που υπόκειται στη διαδικασία της εξέλιξης.

Σύμφωνα με τη θεωρία της εξέλιξης των ειδών μέσω φυσικής επιλογής, οι οργανισμοί που είναι πιο προσαρμοσμένοι στο περιβάλλον τους, είναι αυτοί που θα επιβιώσουν. Η ίδια η φύση δηλαδή, με έναν μηχανισμό άγνωστο στον Δαρβίνο, θα επιλέξει τι θα αποτελεί μέρος της. Ο Δαρβίνος χρησιμοποιεί μια ανθρωποκεντρική αναλογία: όπως ο άνθρωπος μπορεί, ελέγχοντας την αναπαραγωγή, να παραγάγει μια νέα ποικιλία κατοικίδιου ζώου, έτσι και η φύση παράγει νέες ποικιλίες και ‘επιλέγει’ αυτές με το μεγαλύτερο βαθμό προσαρμογής στις συνθήκες διαβίωσης. Η θεωρία της εξέλιξης είχε βαθιές συνέπειες στη φιλοσοφική θεώρηση των πραγμάτων, στη φιλοσοφική κοσμοθεωρία. Η μηχανιστική αντίληψη που εξελάμβανε τη φύση ως ένα σύνολο αδρανών σωμάτων τα οποία κινούνται σύμφωνα με ‘έξωθεν’ επιβαλλόμενους ‘φυσικούς νόμους’, αντικαταστάθηκε από την αντίληψη ότι η φύση, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τα έμβια όντα, απαρτίζεται από ένα σύνολο μεταβαλλόμενων πραγμάτων τα οποία φέρουν την κινητήρια δύναμη ‘έσωθεν’. Το φιλοσοφικό ενδιαφέρον μετατοπίζεται από τις σταθερές κατηγορίες του όντος (την ουσία των πραγμάτων) στις μεταβαλλόμενες πτυχές του γίνεσθαι. Οι ως τότε διαφιλονικούμενες έσχατες υποστάσεις του κόσμου, η ύλη και το πνεύμα (ψυχή, νους), υποσκελίζονται από μια τρίτη, τη ζωή. Η τελεολογία, είτε ως διαδικασία είτε ως εξηγητικό πρότυπο, αφού είχε απορριφθεί από το μηχανιστικό μοντέλο λόγω του ότι συσχετιζόταν με τη θεϊκή πρόνοια και σοφία, επανέρχεται απογυμνωμένη από όλο το θεολογικό φορτίο του σχεδίου και της τελικής έκβασης: σκοπός των όντων είναι η επιβίωση, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η εξέλιξη οδεύει προς κάποιο συγκεκριμένο τέλος ή σκοπό.

Η εξελικτική γνώρισε ευρύτερες και συχνά αδικαιολόγητες ερμηνείες αλλά και πολλές διαφορετικές φιλοσοφικές και επιστημονικές εφαρμογές. Ο Κάρολος Μαρξ

παραθέτει επιδοκιμαστικά στο Επίμετρο της δεύτερης γερμανικής έκδοσης του *Κεφαλαίου* (1867) ένα απόσπασμα από βιβλιοκρισία του βιβλίου του, όπου η δική του θεωρία περί ιστορικής και κοινωνικής εξέλιξης συγκρίνεται με τη δαρβινική θεωρία της βιολογικής εξέλιξης. Σε αντίθεση με την ατομιστική, φιλελεύθερη θεώρηση του ανθρώπου, ο Μαρξ τον αντιμετωπίζει εξ αρχής ως *είδος*, ουσιαστικό χαρακτηριστικό του οποίου είναι η *εργασία*. Η εργασία, ως πράξη και συμμετοχή, είναι εκείνο που 'ενώνει' τον άνθρωπο με την κοινωνία και τη φύση. «Η αλλοτριωμένη εργασία όχι μόνο αποξενώνει τη φύση από τον άνθρωπο και τον άνθρωπο από τον εαυτό του, από τη δική του δραστήρια λειτουργία, από τη δική του ζωτική δραστηριότητα, αλλά εξαιτίας αυτού αποξενώνει επίσης τον άνθρωπο από το είδος του» (*Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, 1844). Έτσι, στον Μαρξ, όπως και στον Δαρβίνο, υπάρχουν δύο έννοιες της φύσης: η ανόργανη φύση με την οποία ο άνθρωπος συνδέεται εργαλειακά, και η έμβια φύση στην οποία ανήκει ο άνθρωπος και μέσα στην οποία ξεχωρίζει με την εργασία του. Η αλλοτρίωση της εργασίας, όταν δηλαδή η εργασία δεν ανήκει στον ίδιο τον άνθρωπο αλλά σε κάποιον άλλον, είναι, σύμφωνα με τον Μαρξ, η πιο 'αφύσικη' κατάσταση. Η κατάργηση αυτής της αλλοτρίωσης επαναφέρει τον άνθρωπο στη φυσική του κατάσταση: «Ο κομμουνισμός, ως πλήρως ανεπτυγμένος νατουραλισμός, ταυτίζεται με τον ουμανισμό, και ως πλήρως ανεπτυγμένος ουμανισμός, ταυτίζεται με τον νατουραλισμό - αυτή είναι η πραγματική λύση στην πάλη ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση» (1844).

Το κίνημα της οικολογίας στον αιώνα μας μπορεί επίσης να θεωρηθεί απόρροια του εξελικτικού μοντέλου για τη φύση και μάλιστα σε αντιπαράθεση με το προηγούμενο μηχανιστικό. Στο μηχανιστικό πρότυπο, όπως είδαμε, ο άνθρωπος τοποθετείται απέναντι σε μια ανοίκεια, ανόργανη φύση η οποία περιλαμβάνει ακόμη και τα ζώα ως 'αυτόματα'. Σήμερα οι οικολόγοι υποστηρίζουν ότι αυτή η αντιδιαστολή ανθρώπου-φύσης καλλιέργησε την ιδέα της κυριαρχίας και της επιβολής. Η φύση μπορούσε και έπρεπε να δαμαστεί για να προαχθούν τα ανθρώπινα συμφέροντα. Τα προϊόντα της βιομηχανικής επανάστασης - οι μηχανές και η τεχνολογία - ως ανθρώπινες κατασκευές από τη μια μεριά, αλλά και μέρος της ανόργανης φύσης από την άλλη, συνιστούσαν έναν ενδιάμεσο κρίκο, ένα εργαλείο που διευκόλυνε αυτόν τον σκοπό. Μάλιστα, στο πνεύμα τόσο του ατομικισμού που εδραιωνόταν εκείνη την εποχή στη φιλοσοφία όσο και του καπιταλισμού που εξαπλωνόταν στην κοινωνική ζωή, η φύση

έγινε κυριολεκτικά ατομική ιδιοκτησία με όλα όσα αυτή η σχέση ανθρώπου-φύσης συνεπάγεται. Κατά το *εξελικτικό* πρότυπο, αντίθετα, ο άνθρωπος παύει να θεωρείται μεμονωμένο άτομο, αλλά αντιμετωπίζεται ως *είδος*, δηλαδή ως μέρος ενός συνόλου, το οποίο, με τη σειρά του, συνδέεται και εξαρτάται από άλλα σύνολα εντός ενός ευρύτερου *οικοσυστήματος*. Η σχέση με το περιβάλλον μπορεί κι εδώ να είναι ανταγωνιστική όμως ο όρος κλειδί δεν είναι πλέον η κυριαρχία αλλά η *προσαρμογή*. Το περιβάλλον είναι αναγκαίο για να ευδοκιμήσει το είδος, η επιβίωσή του οποίου στηρίζεται σε μια συμβιωτική και όχι εχθρική σχέση. Είναι γεγονός ότι αρχικά το εξελικτικό πρότυπο τόνιζε περισσότερο τον ανταγωνισμό. Ωστόσο, η πιο σύγχρονη έκφρασή του προβάλλει εντονότερα την αλληλεξάρτηση και τη συνεργασία. Υπ' αυτήν την έννοια και το σύγχρονο κίνημα της οικολογίας αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως μέρος ενός όλου, η διατήρηση και ο σεβασμός του οποίου είναι αναγκαία συνθήκη για την επιβίωση και την ευημερία των μερών.

Μια άλλη εξέλιξη στον αιώνα μας που αφορά τη φύση εκδηλώνεται στο χώρο της φιλοσοφίας. Η αντιπαράθεση μεταξύ φυσικής και βιολογίας, των επιστημών δηλαδή που συγκροτούν δύο διαφορετικές έννοιες της φύσης -της ανόργανης και της έμβιας- βρίσκεται σήμερα στο επίκεντρο της συζήτησης στον κλάδο της φιλοσοφίας που ονομάζεται Φιλοσοφία του Νου και ο οποίος αναπτύσσεται ραγδαία στην εποχή μας. Όταν η σύγχρονη επιστήμη μελετά τη 'φύση' του νου -όρος που σήμερα έχει αντικαταστήσει τον παλαιότερο όρο 'ψυχή'-, υποβάλλει δύο διαφορετικές κατευθύνσεις έρευνας αλλά και κοσμοθεωρίας. Από τη μία πλευρά, η πρόοδος στην ηλεκτρονική, η κατασκευή σκεπτόμενων μηχανών οι οποίες λύνουν σύνθετα προβλήματα, παίζουν σκάκι κλπ., οδηγεί στη δυνατότητα εξήγησης της ανθρώπινης νόησης και, γενικότερα, της ανθρώπινης φύσης, βάσει ενός μηχανιστικού μοντέλου, και ίσως ακόμη και στην ταύτιση ανθρώπου και μηχανής. Από την άλλη, η πρόοδος στη βιολογία, στην εξελικτική γενετική και τη νευροφυσιολογία, έχουν ανοίξει νέες προοπτικές στην εξήγηση του ανθρώπινου εγκεφάλου, του νευρικού συστήματος και των λειτουργιών της συνείδησης, υποβάλλοντας την ιδέα ότι ο ανθρώπινος νους μπορεί να εξηγηθεί -ή και να αναχθεί- πλήρως σε νευροφυσιολογικές λειτουργίες του εγκεφάλου. Από τα παραπάνω φαίνεται ότι η υλιστική προσέγγιση της ανθρώπινης νόησης, προσέγγιση που επιχειρούν οι επιστήμες, τόσο η φυσική, όσο και η βιολογία, δεν είναι ενιαία. Από τη μια υποστηρίζεται ότι όλες οι λειτουργίες, ακόμη και οι

βιολογικές -εκείνες που χαρακτηρίζουν τους έμβιους οργανισμούς, δηλαδή τη ζωή- μπορεί τελικά να αναχθούν στο μηχανιστικό, καθαρά “φυσικό” μοντέλο, και σε εκείνους οι οποίοι επιμένουν ότι τα νοητικά φαινόμενα όπως η συνείδηση, τα συναισθήματα, κλπ., προκύπτουν από βιολογικές διεργασίες, οι οποίες δεν είναι αναγώγιμες σε καθαρά φυσικές -με την ανόργανη έννοια- οντότητες και λειτουργίες. Η σύγχρονη επιστήμη θα ήθελε να δώσει μια ενιαία θεωρία για τη φύση, μια θεωρία που περιλαμβάνει τον άνθρωπο. Ωστόσο, όπως είδαμε, ακόμη και εντός του υλισμού τον οποίο η σύγχρονη επιστήμη κατά κανόνα υιοθετεί, τα προβλήματα που απασχόλησαν τους φιλοσόφους στη διαδρομή της ιστορίας σε ό,τι αφορά τη σχέση ανθρώπου -φύσης είναι πολύ δύσκολο να παρακαμφθούν.

### **III. Φύση και ηθική αξία**

Μπορούμε να δούμε τη σχέση φύσης και αξίας με δύο διαφορετικούς τρόπους. Ο ένας αντιμετωπίζει τη φύση ως πηγή αξιών - οι αξίες απορρέουν από τη φύση- όπως στην περίπτωση του φυσικού νόμου και των φυσικών δικαιωμάτων. Ο άλλος αντιπαραβάλλει τη φύση με ο,τιδήποτε το αξιολογικό. Η φύση, σύμφωνα με αυτή την άποψη, δεν φέρει η ίδια καμία αξία. Η αξία είναι ανθρώπινη κατασκευή, η οποία επιβάλλεται, για τον έναν ή τον άλλον λόγο, επί των επί μέρους φυσικών πραγμάτων ή της φύσης συνολικά. Η πρώτη άποψη περιλαμβάνει τον άνθρωπο στη φύση, η δε δεύτερη τον αντιπαραβάλλει. Η έννοια της αξίας είναι κι αυτή πολύσημη και υπ’ αυτήν την έννοια προβληματική. Ωστόσο, αν δεχθούμε έναν κοινό ορισμό, του τύπου “το σύνολο των ιδιοτήτων οι οποίες συνιστούν τη χρησιμότητα, τη σπουδαιότητα, τη σημασία ενός προσώπου ή ενός πράγματος”, θα μπορέσουμε να εξετάσουμε ορισμένα ζητήματα που αφορούν τη σχέση αξίας - φύσης. Θα εστιασθούμε κυρίως στα προβλήματα που ανακύπτουν αν δεχθούμε ότι η φύση υποβάλλει αξίες αλλά και στη σύνδεση που υπάρχει ανάμεσα στον ορισμό που δίνουμε στον όρο ‘φύση’ και στην ηθική στάση που θεωρούμε ότι υπαγορεύεται από αυτόν.

#### *Σχέση φύσης και αξίας*

Η σχέση ανάμεσα στο πώς είναι τα πράγματα και το πώς θα έπρεπε να είναι, ανάμεσα στην περιγραφή και την κανονιστική υπόδειξη, ανάμεσα στα δεδομένα και τις αξίες,

έχει αποτελέσει ανέκαθεν πρόβλημα για τη φιλοσοφία. Εκφραστές, στους νεώτερους χρόνους, της αντίθεσης μεταξύ των δύο είναι ο David Hume και ο G.E.Moore, ο οποίος μάλιστα καθιέρωσε τον όρο ‘φυσιοκρατική πλάνη’ (naturalistic fallacy).

Στο τρίτο μέρος με τον τίτλο ‘Περί ηθικής’, της *Πραγματείας περί της ανθρώπινης φύσης* (1740), ο Hume παρατηρεί ότι, ενώ σε όλα τα συστήματα ηθικής ο συγγραφέας τους παραθέτει επί μακρόν γεγονότα χρησιμοποιώντας το ρήμα *είναι* ή *δεν είναι* στις προτάσεις του, ξαφνικά, μεταχειρίζεται σε κάθε πρόταση το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει*. Η μετάβαση, λέει ο Hume, είναι ανεπαίσθητη, αλλά υψίστης σημασίας. Διότι εφόσον αυτό το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει* εκφράζει μια καινούργια σχέση ανάμεσα στα πράγματα (διαφορετική από αυτή που αφορά το *πώς είναι* τα πράγματα), χρειάζεται να δούμε πώς προέκυψε. Και βέβαια είναι απαραίτητο να δικαιολογηθεί κάτι που φαίνεται, όπως λέει, τελείως αδιανόητο, πώς δηλαδή αυτή η καινούργια σχέση μπορεί να προκύψει από άλλες, τελείως διαφορετικές απ’ αυτήν.

Στα *Principia Ethica* (1903) ο G.E.Moore υποστηρίζει ότι δεν μπορούμε να ορίσουμε το ‘καλό’, το οποίο βρίσκεται από την πλευρά των αξιών, διότι δεν μπορεί να αναλυθεί σε απλούστερα μέρη. Εάν προσπαθήσουμε να ορίσουμε το ‘καλό’ ανάγοντάς το σε κάποιο φυσικό αντικείμενο ή κατάσταση - λέγοντας π.χ., ότι είναι αυτό που παράγει ηδονή ή ευτυχία, ή ότι είναι η ηδονή ή η ευτυχία-, παραμένει το ερώτημα *γιατί* αυτό και όχι κάτι άλλο είναι καλό. Εάν πιστεύουμε ότι με αυτόν τον τρόπο καταφέραμε να ορίσουμε το ‘καλό’, έχουμε υποπέσει σε ένα κοινό αλλά σημαντικό λογικό σφάλμα, τη λεγόμενη ‘φυσιοκρατική πλάνη’. Όπως θα έλεγε ο Hume, έχουμε περάσει, χωρίς να το καταλάβουμε και χωρίς να το δικαιολογήσουμε, από το *είναι* στο *πρέπει* -από το γεγονός ότι κάτι είναι ευχάριστο στην αξιολόγησή του ως καλό, στην ηθική αποδοχή του ως δέον. Το ανεπαίσθητο πέρασμα από την περιγραφή στην αξιολόγηση, από το *ον* στο *δέον*, συνιστά λογικό σφάλμα. Και οι δύο στοχαστές καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι η σφαίρα του ηθικού είναι ανεξάρτητη από τη σφαίρα του φυσικού.

Η διάκριση γεγονότων και αξιών, φύσης και ηθικής, στηρίζεται στην άποψη εκείνη που αντιπαραβάλλει τον άνθρωπο στη φύση και θεωρεί τη θεσμοθέτηση αξιών καθαρά ανθρώπινο επίτευγμα, το οποίο δεν μπορεί να συνδεθεί ή να προκύψει από τη

φύση. Εάν όμως υιοθετήσουμε μια στάση η οποία υπάγει τον άνθρωπο στη φύση, η φυσιοκρατική πλάνη δεν έχει πλέον ισχύ. Παρά την κριτική που άσκησε ο Moore στην 'εξελικτική ηθική', στην αντίληψη δηλαδή που θέλει την ηθική να υπόκειται ή να είναι προϊόν της εξελικτικής διαδικασίας, η συμπερίληψη του ανθρώπου στην έμβια φύση, έστω και σε αντιπαράθεση με το σύνολο των υλικών σωμάτων, επιτρέπει να βλέπουμε την ηθική ως απόρροια της φύσης. Άρα δεν τίθεται θέμα φυσιοκρατικής πλάνης. Αυτό δεν σημαίνει ότι η φύση μας υπαγορεύει με τρόπο άτεγκτο τους ηθικούς κανόνες. Πάντα υπάρχει στο πεδίο της ηθικής περιθώριο ασυμφωνίας και διαλόγου ως προς τα μέσα που θα χρησιμοποιηθούν για την επίτευξη των σκοπών, οι οποίοι όμως καθορίζονται από βιολογικές και κοινωνικές ανάγκες (λ.χ., το ένστικτο της επιβίωσης). Σύμφωνα με την άποψη αυτή, το ηθικώς ορθόν δεν αποτελεί από μόνο του μια ειδική κατηγορία, αλλά συνδέεται με τη φύση σε ένα συνεχές. Υπ' αυτήν την έννοια μπορεί να ορίζεται βάσει εξω-ηθικών, δηλαδή φυσικών, σκοπών.

#### *Σχέση ορισμού και ηθικής στάσης*

Η συζήτηση που προηγήθηκε είναι, όπως την ονομάζουμε στη φιλοσοφία, μετα-ηθική. Ασχολείται δηλαδή με το νόημα των όρων που χρησιμοποιούμε και τη θεμελίωση των ηθικών μας προτάσεων αλλά δεν υπεισέρχεται στη συγκρότηση και στην υπόδειξη μιας ηθικής στάσης απέναντι στους ανθρώπους ή στα πράγματα. Απέναντι στη φύση, που είναι το θέμα που μας ενδιαφέρει στη συγκεκριμένη περίπτωση, έχουν αναπτυχθεί πολλές τέτοιες κανονιστικές θεωρίες. Πολλές από τις απόψεις αυτές έχουν ήδη παρουσιασθεί και στην ελληνική βιβλιογραφία. Δεν θα τις επαναλάβουμε εδώ αλλά θα τονίσουμε τη διασύνδεση ανάμεσα στους ορισμούς που κάθε φορά υιοθετούμε και την ηθική στάση που αναλαμβάνουμε.

Μπορούμε να διακρίνουμε δύο, βασικά, στάσεις απέναντι στη φύση στο χώρο της Ηθικής του Περιβάλλοντος ή της Οικολογικής Ηθικής. Μία που αποδίδει στη φύση *ίδια* αξία και μία που της αποδίδει αξία *εργαλειακή*. Δηλαδή, στην πρώτη περίπτωση αναλαμβάνουμε υποχρεώσεις απέναντι στη φύση γιατί αναγνωρίζουμε ότι έχει αυταξία, ενώ στη δεύτερη και πάλι αναλαμβάνουμε υποχρεώσεις αλλά αυτή τη φορά γιατί η φύση μάς είναι χρήσιμη για την επίτευξη δικών μας σκοπών. Αυτή η δεύτερη στάση, αντίθετα με ό,τι συχνά υποστηρίζεται, δεν συνεπάγεται αυτομάτως την

καταστροφή της φύσης και την πλήρη υπαγωγή της σε στυγνές χρησιμοθηρικές προτεραιότητες των ανθρώπων. Και η αισθητική απόλαυση, και η διατήρηση της ποικιλομορφίας μπορεί να αποτελούν στόχους των ανθρώπων και των ανθρώπινων κοινωνιών.

Πάντως, και στις δύο περιπτώσεις -στην απόδοση ίδιας αξίας αλλά και αξίας εργαλειακής - η φύση είναι δυνατόν να νοηθεί ως κάτι ξένο προς τον άνθρωπο το οποίο μπορεί να το βλέπει με δέος ή να το μεταχειρίζεται κατά το δοκούν. Αν ο άνθρωπος μεταχειρίζεται τη φύση ως εργαλείο, είναι προφανές ότι την αντιμετωπίζει ως κάτι διαφορετικό από αυτόν. Το ίδιο ισχύει αν το δέος προς τη φύση είναι ακριβώς η αντίδραση στην αναγνώριση του ανοίκειου. Ωστόσο, σ' αυτήν την περίπτωση, μπορεί το δέος προς τη φύση να συνδέεται είτε με το σεβασμό προς το θείο (αν ο θεός εμφύσησε αξία στη φύση) είτε με το φόβο μπροστά στο άγνωστο (αν η βιολογική εξέλιξη πορεύεται τυφλή). Και τα δύο αυτά ενδεχόμενα φέρνουν τη φύση πιο κοντά στον άνθρωπο (η φύση δεν είναι πια ξένη), αφού ο άνθρωπος υπόκειται στις ίδιες αρχές (βιολογικής ή θείας προέλευσης).

Έχει πάντως υποστηριχθεί ότι, σε ό,τι αφορά την ηθική, αυτή η διαφοροποίηση δεν έχει μεγάλη σημασία. Είτε η φύση είναι ξένη και αξιώνει από τον άνθρωπο μια ορισμένη ηθική συμπεριφορά, είτε βρίσκεται στην ίδια μοίρα με αυτόν, αλλά χαρακτηρίζεται από αδήριτη αναγκαιότητα - θεϊκή ή βιολογική-, η ηθική έρχεται στον άνθρωπο απ' έξω. Δηλαδή, τόσο στην περίπτωση του φυσικού νόμου, όπου ο θεός ορίζει τι είναι φυσικό όσο και στην περίπτωση του βιολογικού νόμου όπου ένας μηχανισμός της φύσης, ο οποίος δεν ελέγχεται, προσδιορίζει ακόμη και την ηθική συμπεριφορά, ο άνθρωπος ετεροκαθορίζεται. Όμως η επανάσταση στην ηθική, πάντα κατά την άποψη αυτή, ήρθε όταν ο άνθρωπος αξίωσε την αυτονομία του, όταν πήρε στα δικά του χέρια το δέον γενέσθαι. Οι κανόνες της ηθικής έπαψαν να υπαγορεύονται από τη φύση που συμπύκνωνε μια ιεραρχία και μια τελεολογία που υπερέβαιναν την ανθρώπινη νόηση. Έγιναν πλέον υπόθεση των προτεραιοτήτων, των επιθυμιών και των ενδιαφερόντων των ανθρώπων. Μ' αυτό το πνεύμα έγραψαν ο Hume και Moore για την ηθική. Δεν ήθελαν κάτι *έτερον* με την κυριολεκτική σημασία του όρου να καθορίζει τι είναι το ηθικώς ορθόν. Η ηθική είναι υπόθεση των ανθρώπων και δεν είναι δυνατόν να προδιαγράφεται από τη φύση ή από το Θεό.



Οι δύο προσεγγίσεις ως προς την απόδοση αξίας στη φύση, υποβάλλουν δύο διαφορετικές αντιλήψεις για τον άνθρωπο και την ηθική. Η *εργαλειακή*, αυτή που δεν αποδίδει ίδια αξία στη φύση, θέλει τον άνθρωπο αυτόνομο και ηθικό νομοθέτη, η δε άλλη που αναγνωρίζει εγγενή δικαιώματα στα ζώα, στα φυτά, στα ποτάμια, στις λίμνες και στα βουνά, εντάσσει τον άνθρωπο σε ένα συνεχές και τον θέτει κάτω από την αιγίδα ενός έτερου νόμου. Για να επανέλθουμε στα όσα είπαμε προηγουμένως στην ιστορική ανασκόπηση της έννοιας της φύσης, η πρώτη άποψη βλέπει τον άνθρωπο σε αντιπαραβολή προς τη φύση, η δε δεύτερη ενταγμένο σε αυτή. Η πρώτη τον θεωρεί ανεξάρτητο και αυτόνομο άτομο, η δεύτερη μέρος ενός όλου. Στην Ηθική του Περιβάλλοντος, η πρώτη άποψη είναι γνωστή ως *ανθρωποκεντρική* ή *ρηχή οικολογία*, η δεύτερη ως *οικοκεντρική* ή *βαθεία οικολογία*. Η ανθρωποκεντρική αντίληψη υιοθετεί μια στάση απέναντι στο περιβάλλον η οποία βασίζεται στις ανθρώπινες ανησυχίες και συμφέροντα, ενώ η λεγόμενη βαθεία οικολογία επεκτείνει την κοινότητα των ηθικών υποκειμένων και σε άλλα έμβια όντα καθώς και μη-έμβια αντικείμενα της φύσης.

Η βαθεία οικολογία υποβάλλει μια στάση απέναντι στο περιβάλλον η οποία εγείρει ένα πλήθος θεμάτων: Η υιοθέτηση της βαθείας οικολογίας μπορεί να οδηγήσει στην απόρριψη της ηθικής με το επιχείρημα ότι είναι ανθρώπινη κατασκευή και άρα ξένη και αδιάφορη προς τη φύση. Μπορεί ακόμη να οδηγήσει στην αποδοχή της ηθικής απλώς ως ανθρώπινης ‘ψευδαίσθησης’, εφόσον ο άνθρωπος έτσι κι αλλιώς υπόκειται στους νόμους του φυσικού και βιολογικού κόσμου. Η βαθεία οικολογία μπορεί όμως επίσης να επεκτείνει τα όρια της ηθικής έτσι ώστε να περιλαμβάνει όλα τα έμβια όντα και τα μη-έμβια αντικείμενα. Υπ’ αυτήν την έννοια μιλάμε, λ.χ., για τα ‘δικαιώματα της φύσης’, τα ‘δικαιώματα των ποταμών’ ή τα ‘δικαιώματα των ορέων’. Τέλος, η πρόκληση για τη βαθεία οικολογία, η οποία, όπως είπαμε, εντάσσει τον άνθρωπο στη φύση ως μέλος ενός όλου, είναι να δείξει ακριβώς πώς είναι δυνατή η ελεύθερη βούληση και η ηθική δεδομένου ενός, κατά βάση, ντετερμινιστικού μηχανισμού που καθορίζει την εξέλιξη. Μία δυνατή απάντηση θα ήταν να υποστηριχθεί, π.χ., ότι παρά τη βιολογική του υπόσταση, ή ακόμα και χάρις σ’ αυτήν, ο άνθρωπος είναι ικανός ελεύθερα να διατυπώσει τις ηθικές του κρίσεις και να στοχασθεί πάνω στην ηθική. Άλλωστε οι διαφωνίες των ανθρώπων πάνω σε ηθικά

ζητήματα θα μπορούσαν να εκληφθούν ως στοιχείο που συνηγορεί υπέρ της θέσης ότι η βιολογία δεν εξαφανίζει την ηθική. Οι άνθρωποι μπορεί να υπόκεινται στους νόμους της εξέλιξης και ό,τι αυτοί προσδιορίζουν, όμως είναι συγχρόνως δυνατόν να επιλέξουν ελεύθερα το ηθικώς ορθό από το ηθικώς λάθος.

Θα ολοκληρώσουμε το κείμενο αυτό δείχνοντας πώς οι ποικίλες σημασίες των όρων ‘φυσικό’ και ‘αφύσικο’, τις οποίες παρουσιάσαμε στο πρώτο μέρος του άρθρου, μπορούν να έχουν σημασία στην ηθική. Λέγεται συχνά, ιδίως τώρα με την ανάπτυξη της γενετικής τεχνολογίας, ότι διάφορες πρακτικές (π.χ. η κλωνοποίηση) είναι ανήθικες επειδή παραβιάζουν τη φύση ή είναι “παρά φύσιν”. Η κατηγορία του “παρά φύσιν” βέβαια εκτοξευόταν παραδοσιακά και συνεχίζει να εκτοξεύεται εναντίον όσων επιδίδονται σε ορισμένες σεξουαλικές πράξεις και ιδίως τις ομοφυλοφιλικές. Είναι ωστόσο προφανές, αν ανατρέξουμε σε όσα είπαμε προηγουμένως, ότι η επίκληση της φύσης δεν υπαγορεύει αυτομάτως μια συγκεκριμένη ηθική συμπεριφορά. Χρειάζεται πρώτα να ορίσουμε τι εννούμε με τον όρο ‘φυσικό, και κατ’ επέκτασιν ‘αφύσικο’, για να δούμε αν τα νοήματα που αποδίδουμε στις λέξεις έχουν σημασία για την ηθική. Π.χ. ας υποθέσουμε ότι ορίζουμε το αφύσικο ως σπάνιο και το φυσικό ως κοινό. Τότε ακόμα κι αν η ομοφυλοφιλία είναι σπάνια και υπό την έννοια που εξετάζουμε, “αφύσικη”, δεν σημαίνει ότι δεν είναι και ηθικώς επιτρεπτή. Το να είναι κανείς αριστερόχειρ είναι σπάνιο αλλά δεν θα λέγαμε ότι αυτό είναι ηθικώς μεμπτό. Αν τώρα ορίσουμε το φυσικό ως αυτό που απαντά στη φύση, με κανένα τρόπο δεν θα λέγαμε ότι η ομοφυλοφιλία είναι αφύσικη και άρα ανήθικη. Κι αυτό γιατί, είτε θεωρήσουμε τη φύση ως περιβάλλον του ανθρώπου, είτε θεωρήσουμε ότι περιλαμβάνει τον άνθρωπο, οι ομοφυλόφιλες σχέσεις είναι παρούσες. Τα ζώα έχουν τέτοιου είδους σχέσεις όπως και οι άνθρωποι στη διαδρομή της ιστορίας και μάλιστα χωρίς πάντα να καταδικάζονται ηθικά. Τέλος, αν ορίσουμε το φυσικό κατ’ αντιπαραβολή προς το τεχνητό, και πάλι δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε, κατ’ ανάγκην, πως ό,τι είναι τεχνητό είναι αφύσικο και συνεπώς ηθικώς απορριπτέο. Πολλά πράγματα είναι τεχνητά και όμως έχουν για μας αξία. Από τις ανθρώπινες κατασκευές έως την ιατρική και εν γένει την τεχνολογία. Άλλωστε γιατί η επινοητικότητα του ανθρώπου και τα προϊόντα της να εξαιρούνται υποχρεωτικά από ό,τι νοούμε ως φύση;

Η πολυσημία της φύσης, οι διαφορετικές ερμηνείες της στην ιστορική διαδρομή και η διαπλοκή της με την ηθική μπορεί να θεωρηθεί ότι οδηγούν σε άγονες αντιδικίες με παρεπόμενο αποτέλεσμα την παθητικότητα και την ακινησία. Ωστόσο, η διασάφηση των εννοιών που επιχειρεί η φιλοσοφική προσέγγιση - στη συγκεκριμένη περίπτωση η διασάφηση της έννοιας της φύσης - αποβλέπει ακριβώς στην επισήμανση της πολυπλοκότητας ώστε να διευκολυνθεί η κατανόηση αλλά και η στάθμιση της ηθικής μας στάσης απέναντι στη φύση η οποία περιλαμβάνει ή περιβάλλει τον άνθρωπο.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

(ενδεικτική και ενδεικνυόμενη)

Armstrong, S.J. & Botzler, R.G. (eds), *Environmental Ethics. Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, 1993

Βαλλιάνος, Περικλής, “Λογικότητα και μη λογικότητα στη φιλοσοφία της φύσης. Σχόλιο στην εισήγηση του Ε.Παπαδημητρίου: Προοπτικές τις εφαρμοσμένης φιλοσοφίας. Το παράδειγμα μιας νέας φιλοσοφίας για τη φύση”, *Δευκαλίων*, τεύχος 14/1, Οκτ. 1995, σσ. 135-140

Collingwood, R.G., *The Idea of Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1945

Elliot, R. (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995

Hatfield, Garry, *The Natural and the Normative*, MIT Press, 1990

Mappes, T.A. & Zembaty, J.S. (eds.), *Social Ethics. Morality and Social Policy*, McGraw-Hill, 1997 (5th)

Μοδινός, Μιχάλης & Ευθυμιόπουλος, Ηλίας (επιμ.), *Οικολογία & επιστήμες του περιβάλλοντος*, Διεπιστημονικό Ινστιτούτο Περιβαλλοντικών Ερευνών, 1998

Moscovici, Serge, *Τεχνική και φύση στον Ευρωπαϊκό πολιτισμό*, Νεφέλη 1998

Παπαγούνος, Γ., “Το περιβάλλον ως ‘περιβάλλον’ ηθικών κρίσεων”, στο Λάσκαρις, Κ. (επιμ.), *Περιβαλλοντική κρίση. Θέματα θεωρίας, μεθοδολογίας & ειδικών προσεγγίσεων*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1993, σσ. 163-186

Παπαδημητρίου, Ευθύμης, *Για μια νέα φιλοσοφία της φύσης*, Ο Πολίτης, Αθήνα 1995

Παπαδημητρίου, Ευθύμης, “Προοπτικές τις εφαρμοσμένης φιλοσοφίας. Το παράδειγμα μιας νέας φιλοσοφίας για τη φύση”, *Δευκαλίων*, τεύχος 14/1, Οκτ. 1995, σσ. 123-133

Παπαδημητρίου, Ευθύμης, “Φύση και Ηθική” στο Μοδινός, Μ. & Ευθυμιόπουλος, Ηλ. (επιμ.), *Οικολογία & επιστήμες του περιβάλλοντος*, σσ. 258-271

Passmore, John, “Attitudes to Nature”, στο Elliot, R. (ed.), *Environmental Ethics*, σσ.129-141

Σταυρακάκης, Γιάννης (επιμ.), *Φύση, κοινωνία και πολιτική*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1998