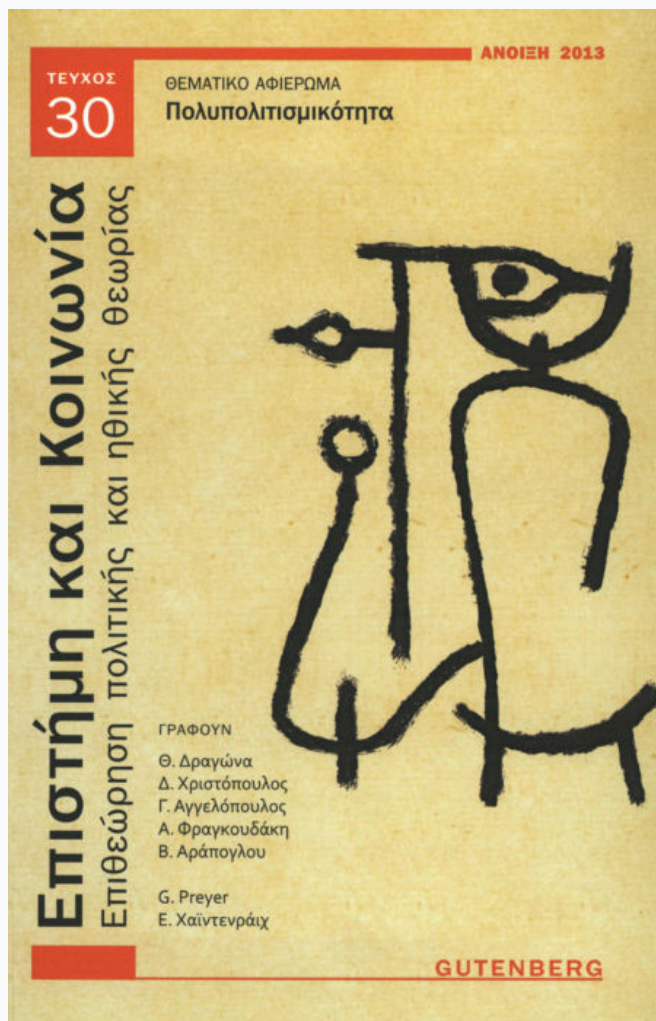


## Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 30 (2013)

Πολυπολιτισμικότητα



Η κουλτούρα της αειφορίας στην ευρωπαϊκή ιστορία: ηθικά και, πρακτικά μοντέλα για τη σχέση ανθρώπου και φύσης

Ελισάβετ Χαϊντενράιχ

doi: [10.12681/sas.648](https://doi.org/10.12681/sas.648)

Copyright © 2015, Ελισάβετ Χαϊντενράιχ



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

### Βιβλιογραφική αναφορά:

Χαϊντενράιχ Ε. (2015). Η κουλτούρα της αειφορίας στην ευρωπαϊκή ιστορία: ηθικά και, πρακτικά μοντέλα για τη σχέση ανθρώπου και φύσης. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 30, 227–258. <https://doi.org/10.12681/sas.648>

*Ελισάβετ Χαϊντενράιχ\**

Η ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΤΗΣ ΑΕΙΦΟΡΙΑΣ  
ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ  
ΘΘΙΚΑ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΜΟΝΤΕΛΑ  
ΓΙΑ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΦΥΣΗΣ

---

Η γένεση μιας σύγχρονης κουλτούρας της αειφορίας χρειάζεται γνώση του ιστορικού πλαισίου της και έναν διάλογο με το παρελθόν. Το άρθρο παρουσιάζει τρία ιστορικά στάδια στα οποία θεμελιώθηκαν οι βασικές έννοιες, τα ηθικά πρότυπα και οι πρώτες πρακτικές της αειφορίας. Στο πλαίσιο του θρησκευτικού δόγματος της Θείας Πρόνοιας, αναπτύχθηκαν στον Μεσαίωνα σχεδόν όλες οι έννοιες της αειφορίας τις οποίες χρησιμοποιούμε μέχρι σήμερα καθώς και θεολογικά μοντέλα για τη σχέση ανθρώπου και φύσης. Η πίστη στη Θεία Πρόνοια, η οποία μεριμνά για τη συνέχεια της ζωής και του κόσμου, διαταράχθηκε την εποχή της Νεωτερικότητας. Εφεξής, ο ίδιος ο άνθρωπος είναι εκείνος που πρέπει να μεριμνά για τον εαυτό του. Σε αυτή την πρόκληση, ο Descartes και ο Spinoza έδωσαν δύο διαφορετικές απαντήσεις. Ενώ ο Descartes προώθησε την επιστημονική-τεχνολογική κυριαρχία πάνω στη φύση, ο Spinoza πρότεινε τόσο μια ηθική της συνεργασίας με τις φυσικές δυνάμεις όσο και μια ηθική της ευθύνης για τις επόμενες γενιές. Είναι ακριβώς αυτή η ηθική η οποία έδωσε έναυσμα στις πρώτες προσπάθειες αειφορικής διαχείρισης φυσικών πόρων και στη γένεση της σύγχρονης έννοιας της αειφορίας.

---

\* Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, <e.heidenreich@soc.aegean.gr>.

## Εισαγωγή

Η ΝΕΟΤΕΡΗ ΙΣΤΟΡΙΑ της Ευρώπης είναι εγγεγραμμένη στη συνείδησή μας ως μια ιστορία αυξανόμενης χρήσης, κατανάλωσης και αλλοίωσης των φυσικών πόρων και του φυσικού περιβάλλοντος. Χωρίς καμία αμφιβολία, αυτή η εικόνα περιγράφει την πραγματικότητα του κυρίαρχου ιστορικού ρεύματος των τελευταίων αιώνων απέναντι στο οποίο αναπτύσσονται σχετικά πρόσφατα πολιτικές αναθεώρησής του που επικεντρώνονται γύρω από την έννοια της αειφορίας. Μετά από διεξοδικές συζητήσεις στον διεθνή χώρο, δημιουργήθηκε τη δεκαετία του 1980 το νέο πολιτικό μοντέλο της αειφορικής ανάπτυξης.<sup>1</sup> Οι ευρωπαϊκές πολιτικές της αειφορικής ανάπτυξης αφορούν σχεδόν όλες τις πτυχές της οικονομικής, κοινωνικής και καθημερινής ζωής και συνοδεύονται από έντονες συζητήσεις όσον αφορά, μεταξύ άλλων, τις μορφές και διαδικασίες της διακυβέρνησης και τα ηθικά θεμέλια της αειφορίας.<sup>2</sup> Το ότι το εγχείρημα αυτό δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί χωρίς τη συμμετοχή των πολιτών και επιχειρήσεων καθώς και την αλλαγή των συμπεριφορών και πρακτικών τους, έχει γίνει πια προφανές και τονίζεται ρητά στο Πέμπτο και Έκτο Πρόγραμμα Δράσης της Ευρωπαϊκής Ένωσης (CEC 1992, EC 2001). Επίσης έχει γίνει σαφές, και τεκμηριώθηκε επανειλημμένα από εμπειρικές έρευνες, ότι η απαιτούμενη αλλαγή των συμπεριφορών και πρακτικών προϋποθέτει, μεταξύ άλλων, και τη μεταβολή των σύγχρονων αξιών, κανόνων και ηθικών, με άλλα λόγια τη μεταβολή της σύγχρονης κουλτού-

1. Η αειφορική ανάπτυξη ορίζεται για πρώτη φορά στο κλασικό πια κείμενο *Our Common Future* (WCED 1987). Για την ιστορία του μοντέλου της αειφορικής ανάπτυξης, βλ. Χαϊντενράιχ 2005, Baker 2000, Baker et al. 1996, Sachs 2000.

2. Η σύγχρονη περιβαλλοντική ηθική γεννήθηκε στη δεκαετία του 1970 και ανέπτυξε μια θεολογική, φιλοσοφική και φυσική-οικολογική κατεύθυνση (βλ. Summerer 1996). Για τη σύγχρονη συζήτηση της περιβαλλοντικής ηθικής, βλ. Dobson 2000: 36-63. Για θέματα διακυβέρνησης και συμμετοχής των πολιτών, βλ. Dobson & Sáiz 2005.

ρας σε μια κουλτούρα της αειφορίας (Heberlein 1981, Brand 2000, Preisendörfer & Franzen 1996, Diekmann & Preisendörfer 1992, Heidenreich 1998, Jonas 2003). Η θεματική αυτού του άρθρου δεν είναι το πώς συσχετίζονται πολιτισμικές μορφές—όπως αξίες, έννοιες, εικόνες και ηθικές— με τη συμπεριφορά και την κοινωνική δράση (Geertz 2003: 13-43) και το πώς μπορούμε να συλλάβουμε θεωρητικά τις διαδικασίες μεταλλαγής μιας κουλτούρας.<sup>3</sup> Ούτε και αποσκοπεί αυτό να εμπλακεί στη σύγχρονη συζήτηση περί περιβαλλοντικής ηθικής. Σκοπός του κειμένου είναι να αναδείξει καταρχάς ότι η κουλτούρα της αειφορίας δεν είναι ένα τόσο καινούργιο θέμα όπως νομίζουμε και, στη συνέχεια, να διερευνήσει τμήματα της μακρόχρονης πορείας της και μάλιστα υπό το πρίσμα της υπόθεσης ότι η κουλτούρα της αειφορίας μπορεί να γίνει αντιληπτή ως ένα δεύτερο, κάπως υποδόριο, ρεύμα της ευρωπαϊκής ιστορίας. Από αυτό το ρεύμα, η σύγχρονη συζήτηση μπορεί να αντλήσει ιδέες, επιχειρήματα και μοντέλα, ανοίγοντας έναν διάλογο με το παρελθόν. Για πολλούς αιώνες, η κουλτούρα της αειφορίας είχε δύο διαστάσεις—μία ηθική και μία πρακτική— οι οποίες συναντώνται και συγχλίνουν προς το τέλος του 17ου και την αρχή του 18ου αιώνα σε έναν πολύ συγκεκριμένο και απτό τομέα, εκείνον της αειφορικής διαχείρισης δασών. Από αυτόν απορρέει και η ελληνική έννοια της αειφορίας.

Η λέξη αειφορία εισάγεται στη δεκαετία του 1920 στην ελληνική γλώσσα ως νεολογισμός. Για να αποδώσουν τους ξένους επιστημονικούς όρους της αειφορικής δασολογίας—τον γερμανικό *Nachhaltigkeit*, τον αγγλικό *sustained yield* και τον γαλλικό *rapport soutenu*— οι μεταφραστές της εποχής εκείνης δημιουργήσαν τη νέα λέξη σύμφωνα με πρότυπα λέξεων όπως αειθαλής και αείφυλλος.<sup>4</sup> Το γεγονός ότι η ελληνική έννοια της

3. Για τα μοντέλα πολιτισμικής αλλαγής των Elias, Bourdieu και Oevermann, βλ. Heidenreich 1993.

4. Επειδή στον επιστημονικό χώρο είχε επιβληθεί η καθαρεύουσα, το επίθετο αειφόρος δυσχεραίνει μέχρι σήμερα τη χρήση της έννοιας η οποία αντικαθίσταται συνήθως από τις έννοιες 'βιωσιμότητα' και 'βιώσιμη ανά-

αιφορίας δημιουργήθηκε στο πλαίσιο της δασολογίας αντικατοπτρίζει με μεγάλη ακρίβεια ένα σημαντικό στοιχείο της ευρωπαϊκής ιστορίας της αιφορίας. Ήδη από τον 15ο αιώνα, τα ευρωπαϊκά δάση αποτέλεσαν επανειλημμένα αντικείμενο σκέψεων, πολιτικών και πρακτικών που αποσκοπούσαν στη συντήρηση, αναπαραγωγή και ορθολογική χρήση τους.<sup>5</sup> Η κρατική και γεωπονική ενασχόληση με τα δάση εμπλουτίστηκε από τον 17ο αιώνα με θρησκευτικούς και φιλοσοφικούς στοχασμούς. Στην αρχή του 18ου αιώνα, τέθηκαν τα επιστημονικά θεμέλια της αιφορικής διαχείρισης των δασών και σε αυτό το πλαίσιο γεννιέται και η σύγχρονη έννοια της αιφορίας. Αξιοσημείωτο είναι ότι, ταυτόχρονα με τις απαρχές της αιφορικής διαχείρισης των δασών, σημειώθηκαν και οι απαρχές της βιομηχανικής επανάστασης η οποία υποκατέστησε το ξύλο ως πρώτη ύλη με το μη ανανεώσιμο κάρβουνο και, τον 19ο αιώνα, με το μη ανανεώσιμο πετρέλαιο. Αυτή η ταυτόχρονη εξέλιξη της αιφορικής δασολογίας και της μη αιφορικής βιομηχανικής επανάστασης είναι χαρακτηριστική για την ευρωπαϊκή ιστορία των τελευταίων αιώνων. Από την πρώιμη νεωτερικότητα παρατηρούμε να επικρατεί όλο και περισσότερο ένα ρεύμα που αποσκοπεί στην επιστημονική-τεχνολογική κυριαρχία και απεριόριστη εκμετάλλευση της φύσης, ενώ παράλληλα εξελίσσεται ένα ρεύμα διαφύλαξης των φυσικών πόρων. Από το τελευταίο δεν πηγάζουν μόνο κεντρικές έννοιες της αιφορίας, αλλά και θεωρητικά μοντέλα και πρακτικές της αιφορικής ανάπτυξης.

Η ευρωπαϊκή κουλτούρα της αιφορίας ξεκινά τον Μεσαίωνα<sup>6</sup> ως χριστιανική θεολογία· μας εφοδιάζει δε με πλούσιο σχετικό λεξιλόγιο καθώς και με θεωρητικά μοντέλα για τη σχέση

πτυξη'. Στη δημοτική, το επίθετο αποδίδεται ως αιφορικός όπως και σε αυτό το άρθρο. Για τη μεγάλη παράδοση της κατασκευής σύνθετων λέξεων με το επίρρημα 'αεί' της αρχαίας και τη δημοτική μορφή του επιθέτου αιφορικός, βλ. Μπαμπινιώτης 2002: 74, 75.

5. Μία από τις πρώτες απόπειρες ορθολογικής διαχείρισης δασών έκανε τον 15ο αιώνα το κράτος της Βενετίας· βλ. Appuhn 2009.

6. Αυτό το άρθρο αναφέρεται στον 'λατινικό' ή 'δυτικό' Μεσαίωνα και όχι στον 'βυζαντινό' ή 'ανατολικό' Μεσαίωνα.

ανθρώπου και φύσης. Αυτό το ιστορικό νήμα ή, αλλιώς, αυτή η χριστιανική ηθική της αειφορίας διατηρείται μέχρι σήμερα στις χριστιανικές εκκλησίες και ως γενική στάση για τη διαφύλαξη της Θείας Δημιουργίας. Στο πρώτο μέρος του κειμένου αυτού παρουσιάζονται οι θεμελιώδεις θεολογικές σκέψεις και έννοιες που προωθούν μια χριστιανική κουλτούρα της αειφορίας. Το δεύτερο μέρος αναφέρεται σε δύο φιλοσοφικά συστήματα του πρώιμου Διαφωτισμού βάσει των οποίων θεμελιώθηκαν δύο αντίθετες αντιλήψεις και λογικές για τη σχέση ανθρώπου και φύσης. Ο Descartes και ο Spinoza, φιλόσοφοι που επηρέασαν και οι δύο τη μεταγενέστερή τους ευρωπαϊκή ιστορία, αντιπροσωπεύουν ο μὲν πρώτος το κύριο πολιτισμικό ρεύμα της επιστημονικής-τεχνολογικής κυριαρχίας πάνω στη φύση και ο δεύτερος το υποδόριο πολιτισμικό ρεύμα της διαφύλαξης της φύσης και της συνεργασίας με τις δυνάμεις της. Στο τρίτο μέρος, όπου παρουσιάζονται οι απαρχές της αειφορικής διαχείρισης δασών, θα συναντήσουμε πάλι τις ιδέες του Spinoza καθώς και τις χριστιανικές αντιλήψεις του Μεσαίωνα. Επίσης θα παρακολουθήσουμε τη γέννηση της σύγχρονης έννοιας της αειφορίας.

## I. Η αειφορική διακυβέρνηση του κόσμου ή η Θεία Πρόνοια

Στο πλαίσιο της μεσαιωνικής θεολογίας, το υποκείμενο της αειφορικής διακυβέρνησης του κόσμου είναι ο Θεός ο οποίος αποτελεί σημαντικό υπόδειγμα για τη μελλοντική αειφορική δραστηριότητα του ανθρώπου. Το δόγμα της Θείας Πρόνοιας [Providentia Dei] το οποίο επικράτησε στη δυτική Ευρώπη μέχρι τον 17ο αιώνα, εμπλουτίζεται καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα κληροδοτώντας σε εμάς τις βασικές έννοιες της αειφορίας. Μία από τις πιο ενδιαφέρουσες θεολογικές φυσιογνωμίες όσον αφορά την κουλτούρα της αειφορίας είναι ο Φραγκίσκος της Ασσίζης (1182-1226): ιδρυτής του μοναχικού τάγματος των Φραγκισκανών, αφιερώνει τη ζωή του στους φτωχούς και κηρύσσει μια σχέση ισότητας, ειρήνης και αγάπης μεταξύ του ανθρώ-

που και των άλλων δημιουργημάτων του Θεού, εμψύχων και αψύχων.

Στο *Canticum Solis*,<sup>7</sup> αναφέρεται στα στοιχεία της φύσης ως αδέρφια του ανθρώπου επειδή έχουν την ίδια προέλευση ως δημιουργήματα του Θεού. Αυτό σημαίνει ότι βρίσκονται οντολογικά στο ίδιο επίπεδο με τον άνθρωπο. Ο Φραγκίσκος καταργεί τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ ανθρώπου και υπόλοιπης Δημιουργίας και τον εξισώνει με τα άλλα δημιουργήματα. Η κίνηση αυτή συνιστά μια πρόκληση στην αρχαία και τη χριστιανική παράδοση που τοποθετούν τον άνθρωπο πάνω από τα άλλα πλάσματα της γης. Η χριστιανική εκδοχή αυτής της παράδοσης αναφέρεται στη Θεία εντολή: να κυριαρχούν οι άνθρωποι πάνω στη γη και σε ό,τι υπάρχει σε αυτή (Γένεσις 1, 26-28). Στη Γένεση (2, 15) υπάρχει όμως και μια άλλη εντολή: να καλλιεργούν και να διαφυλάσσουν τη γη. Μέχρι σήμερα, η οικολογική ανησυχία και οι δραστηριότητες των χριστιανικών εκκλησιών στηρίζονται στη δεύτερη εντολή της διαφύλαξης της Θείας Δημιουργίας.<sup>8</sup>

Ο Φραγκίσκος ωστόσο δεν κλίνει προς καμία από αυτές τις δύο εντολές· διατυπώνει τελικά μια άλλη πρόταση: στο *Canticum Solis*, δεν τοποθετεί μόνο τον άνθρωπο δίπλα στα άλλα δημιουργήματα, αλλά τον υπάγει και στη φροντίδα της Θείας Πρόνοιας. Επειδή η Θεία Πρόνοια μεριμνά για τον άνθρωπο μέσω της Θείας Δημιουργίας (Γένεσις 1, 29), ο άνθρωπος βρίσκεται άμεσα υπό την καθοδήγηση και αγιίδα της φύσης. Ο Θεός φροντίζει για τα πλάσματά του μέσω της βροχής, του ήλιου, της γης και άλλων φυσικών στοιχείων, τα διατρέφει, τα συντηρεί και τα στηρίζει. Αυτή η Θεία δραστηριότητα εκφράζεται και

7. Το *Canticum Fratis Solis Vel Laudes Creaturarum* είναι μια προσευχή και παράλληλα ένας ύμνος στη Θεία Δημιουργία. Γράφτηκε προς το τέλος της ζωής του Φραγκίσκου και αποτελείται από δέκα στροφές. Βλ. Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης 2010, <http://www.catholic.gr/ierikardia/prosevhes.html>.

8. Βλ., για παράδειγμα, την 'Κοινή διακήρυξη του Πάπα Ιωάννη Παύλου Β' και του Οικουμενικού Πατριάρχη Βαρθολομαίου το 2002', <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=485&tka=gr>.

αποδίδεται στο *Canticum Solis* με το λατινικό ρήμα *sustentare*. Το φυσικό στοιχείο που είναι πριν απ' όλα αναγκαίο για τη συντήρηση και συνέχεια της ζωής, είναι ο ήλιος [*solis*]. Ο ήλιος δεν είναι μόνο ο αδελφός του ανθρώπου αλλά ταυτόχρονα και ο κύριός του [*messor*]. Εξαιρετική θέση κατέχει επίσης η γη, η οποία δεν είναι μόνο αδελφή αλλά και 'μητέρα γη'. Σε αυτό το πλαίσιο έρχονται στο προσκήνιο για πρώτη φορά τα ρήματα *sustentare* [διατρέφω, συντηρώ, στηρίζω] και *governare* [κατευθύνω, καθοδηγώ, κυβερνώ]:

[...] *nostra mater terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti fiori et herba*: δηλαδή: [...] δική μας μητέρα γη, η οποία μας συντηρεί (στηρίζει) και μας καθοδηγεί (κατευθύνει, κυβερνά) και παράγει ποικιλία καρπών και πολύχρωμα λουλούδια και βότανα.<sup>9</sup>

Η γη έχει εξαιρετικές δυνάμεις. Μας διατρέφει, μας συντηρεί και μας στηρίζει, μας κρατάει επάνω της, μας φέρει —όλα αυτά υποδηλώνει το ρήμα *sustentare*— και μας κατευθύνει, μας καθοδηγεί, μας διακυβερνά —όπως υποδηλώνει το ρήμα *governare*. Αμέσως αναγνωρίζουμε δύο αγγλικά ρήματα —*to sustain* και *to govern*— και το ελληνικό ρήμα 'φέρω' στη σύνθετη λέξη *αει-φορία*. Σε προηγούμενη στροφή του *Canticum Solis*, ο Φραγκίσκος μας δίνει και το ουσιαστικό *sustentamento* [συντήρηση, στήριξη της ζωής και του κόσμου]. Εκεί υμνεί την ατμόσφαιρα και τον καιρό '*per lo quale a le tue creature dai sustentamento*' [δηλαδή: 'με τον οποίο δίνεις στα πλάσματά Σου *sustentamento*, ήτοι συντήρηση, στήριξη].<sup>10</sup> Εδώ εντοπίζεται η ρίζα της αγγλικής έννοιας *sustainability*. Εκείνο, λοιπόν, που μας συντηρεί, μας στηρίζει και μας δίνει ζωή είναι πρωτίστως ο ήλιος, η γη και η ατμόσφαιρα. Όταν αφήνουμε τη βιόσφαιρα, όπως θα λέγαμε σήμερα, να μας καθοδηγήσει, τότε δεν θα μας συντηρεί μόνο, αλλά θα μας δώσει και χρώματα και ομορφιά. Σε αυτό

9. 7η Στροφή. Παραπομπή από Grober 2010: 47 σε μτφρ. της γράφουσας. Βλ. και <http://www.catholic.gr/ierikardia/prosevhes.html>.

10. 4η Στροφή. Παραπομπή από Grober 2010: 46.



το σημείο μπορούμε να κατανοήσουμε και το ιδεώδες της φτώχειας που κηρύσσει ο Φραγκίσκος αναφερόμενος στο κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο:

Γ' αυτό σας λέω, μην ανησυχείτε για τη ζωή σας [...]. Παρατηρήστε τα πουλιά του ουρανού που δεν σπέρνουν ούτε θερίζουν ούτε συνάζουν σε αποθήκες, όμως ο Πατέρας σας ο ουράνιος τα τρέφει. [...] Και για ρούχα τι ανησυχείτε; Παρατηρήστε προσεκτικά τα κρίνα στην εξοχή και μάθετε πώς μεγαλώνουν. Ούτε κοπιάζουν ούτε γνέθουν. [...] Μην ανησυχείτε, λοιπόν, λέγοντας τι θα φάμε ή τι θα πιούμε ή τι θα ντυθούμε —άλλωστε όλα αυτά τα επιδιώκουν οι ειδωλολάτρες— επειδή ξέρει ο Πατέρας σας ο ουράνιος ότι όλα αυτά τα χρειάζεστε (Κατά Ματθαίον 6/19-20, 25-32).

Η ταπεινή υπαγωγή στην καθοδήγηση της φύσης και το ιδεώδες της φτώχειας συγκλίνουν στην ταπεινή υπαγωγή στη Θεία Πρόνοια, η οποία μεριμνά για όλες τις βασικές ανάγκες του ανθρώπου.

Η ιδέα μιας Θείας Πρόνοιας υπάρχει ήδη στην αρχαία φιλοσοφία (Αναξαγόρας, Στωικοί). Για τη χριστιανική θρησκεία, όμως, είναι ένας από τους θεμέλιους λίθους της. Σύμφωνα με τη μεσαιωνική χριστιανική πίστη, ο Δημιουργός του κόσμου δεν εγκατέλειψε το δημιούργημά του, αλλά η βούλησή του συνεχίζει να επιδρά πάνω σε αυτό, και μάλιστα σε δύο επίπεδα τα οποία μπορούμε να διακρίνουμε μόνον αναλυτικά. Σε ένα πρώτο επίπεδο, Θεία Πρόνοια σημαίνει τη συντήρηση και συνέχιση της Δημιουργίας, άρα τη μέριμνα για τα πλάσματα και ολόκληρο τον κόσμο, και μάλιστα εκ των προτέρων. Προβλέπει και γνωρίζει τις ανάγκες του κόσμου και τις καλύπτει, φυσικά χωρίς να βάλει σε κίνδυνο την ίδια τη Δημιουργία. Μεριμνά —όπως κάθε πρόνοια— εκ των προτέρων για τις μελλοντικές ανάγκες και, ταυτόχρονα, για τη δυνατότητα ύπαρξης του μέλλοντος, δηλαδή για τη συνέχιση και διάρκεια της Δημιουργίας. Σήμερα θα λέγαμε ότι η Θεία Πρόνοια είναι αειφορική. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, Θεία Πρόνοια σημαίνει την καθοδήγηση της Δημιουργίας σε έναν τελικό προορισμό που αποσκοπεί στη λύτρωση

και τη σωτηρία. Πάνω σε αυτές τις δύο διαστάσεις της Θείας Πρόνοιας, η χριστιανική θεολογία και φιλοσοφία έχτισε ένα οικοδόμημα σκέψευον και δογμάτων το οποίο, παρότι κατέρρευσε την εποχή του πρώιμου Διαφωτισμού, μας εφοδιάζει μέχρι σήμερα με βασικές έννοιες και σκέψεις.

Έναν χρόνο πριν από τον θάνατο του Φραγκίσκου γεννιέται ο Θωμάς Ακινάτης (περ. 1225-1274), ο οποίος διατείνεται ότι η τάξη και ομαλότητα που παρατηρούνται στη φύση αποδεικνύουν ότι υπάρχει κάτι πέρα από αυτήν. Συμπεραίνει, επομένως, ότι πρέπει να υπάρχει μια οντότητα η οποία, μέσω της πρόνοιάς της, διακυβερνά και καθοδηγεί τον κόσμο [*mundus gubernetur*].<sup>11</sup> Την ιδέα της καθοδήγησης και διακυβέρνησης τη συναντήσαμε ήδη στον ύμνο του Φραγκίσκου, αλλά το ρήμα *governare* και το ουσιαστικό *gubernatio* είναι τώρα, για τον Θωμά, λέξεις-κλειδιά.<sup>12</sup> Ο Θεός, μέσω της Πρόνοιάς του, κατευθύνει, καθοδηγεί και διακυβερνά το Μεμονωμένο και το Όλον με σκοπό την πραγματοποίηση όλων των δυνατοτήτων που αυτά εμπεριέχουν. Όλα τα στοιχεία της Θείας Δημιουργίας επιδιώκουν, σύμφωνα με τον Θωμά, να γίνουν αυτό που είναι εγγεγραμμένο σε αυτά από τη φύση τους. Η επιδίωξη των φυσικών στοιχείων και ολόκληρου του κόσμου να γίνουν αυτό που έχουν έμφυτο μέσα τους, είναι οπωσδήποτε μια δυναμική διαδικασία.<sup>13</sup> Η Θεία Δημιουργία εξελίσσεται και η Θεία Πρόνοια διακυβερνά,

11. Στο κύριο έργο του *Summa Theologica* (St. Thomas Aquinas 1947), ο Θωμάς αποσκοπεί στο πλαίσιο της 'Φυσικής' ή 'Φιλοσοφικής Θεολογίας' του να αποδείξει ότι η πίστη στην ύπαρξη του Θεού συμβαδίζει με τη λογική και ότι υπάρχουν ορθολογικές αιτίες για την ύπαρξή Του. Στο First Part, Treatise on the Divine Government, Question 103, Article 3 ισχυρίζεται ότι η καλύτερη διακυβέρνηση είναι αυτή του Ενός. Βλ. <http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/summa/index.html>. Για τη *Summa Theologica* και τη 'Φιλοσοφική Θεολογία', βλ. Elders 1990, Berger 2004.

12. Στο *Summa Theologica* (St. Thomas Aquinas 1947), ο Θωμάς αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο στη Θεία Διακυβέρνηση· βλ. <http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/summa/index.html>.

13. Βλ. St. Thomas Aquinas 1947: First Part, Treatise on the Work of the Six Days, Question 66, Article 2 και Krolzik 1988.

καθοδηγεί και κατευθύνει αυτή την εξέλιξη προς έναν τελικό προορισμό. Ο Θωμάς δεν ενδιαφέρεται τόσο για τη πρώτη διάσταση της Θείας Πρόνοιας —τη συντήρηση και στήριξη της Δημιουργίας— όσο για τη δεύτερη, τη σκόπιμη διακυβέρνηση και καθοδήγηση του κόσμου προς έναν τελικό προορισμό. Σε αυτό το πλαίσιο *conservatio* (συνώνυμη έννοια με *sustentamento* και ρίζα της αγγλικής έννοιας *conservation*) της Θείας Δημιουργίας δεν σημαίνει στασιμότητα αλλά διακυβέρνηση μιας δυναμικής διαδικασίας και καθοδήγηση των δυνατοτήτων και εξελίξεων προς έναν τελικό προορισμό.

Προς το τέλος του 17ου αιώνα, το δόγμα της Θείας Πρόνοιας παίρνει την πιο εξελιγμένη μορφή του, και μάλιστα από έναν φιλόσοφο και θεολόγο του ορθόδοξου λουθηρανισμού. Είναι ο Abraham Calov (1612-1686), ο οποίος ορίζει τις βασικές έννοιες της Θείας Πρόνοιας, διαφοροποιεί τις δραστηριότητες και διαστάσεις της και εισάγει νέες συνιστώσες.<sup>14</sup> Ορίζει την *Providentia* [Πρόνοια] ως ικανότητα πρόβλεψης του μέλλοντος και ως φροντίδα για την πραγματοποίηση των μελλοντικών διαδικασιών. Η φροντίδα αυτή απαιτεί κατάλληλες δραστηριότητες [actio]. Η Θεία προνοιακή δραστηριότητα είναι περίπλοκη και αποτελείται από τρεις βασικές πρακτικές: *conservatio*, *gubernatio* και *concursus*. Στο περιεχόμενο των δύο πρώτων έχουμε ήδη αναφερθεί· η τρίτη πρακτική εισάγει δύο νέα και σημαντικά στοιχεία: τη δραστηριότητα του ανθρώπου και ένα μοντέλο συσχέτισης ανθρώπου-φύσης-Θεού.

Σύμφωνα με τον Calov, η πρώτη πρακτική της Θείας Πρόνοιας είναι η *conservatio* (συνώνυμη με το *sustentamento*), δηλαδή η συντήρηση και στήριξη του κόσμου. Ο Calov την κατανοεί ως έμπρακτη συνέχεια της πρώτης Δημιουργίας η οποία αποτρέπει την καταστροφή και εξόντωση του κόσμου [*annihilation*]. Η δεύτερη πρακτική της Θείας Πρόνοιας είναι η *gubernatio*, η καθοδήγηση και διακυβέρνηση των εξελίξεων και δια-

14. Η παρουσίαση των ορισμών του Calov βασίζεται στα Bernhardt 2008: 105-137 και Grober 2010: 52-53. Το κύριο έργο του Calov (Calov 1655) δεν έχει μεταφραστεί.

δικασιών προς τους τελεολογικούς στόχους τους (*gloria Dei, gloria creatoris, bonum universi*). Ένδειξη της Θείας καθοδήγησης και διακυβέρνησης είναι, μεταξύ άλλων, η τάξη και ομαλότητα στη φύση. Σε αυτό το σημείο, ο Calon αναφέρει την ομαλότητα των εποχών, των κινήσεων των πλανητών, του κύκλου του νερού και της σειράς των γενεών.

Η τρίτη πρακτική της Θείας Πρόνοιας είναι ο *concursum*, η σύνδεση και σύμπραξη διαφορετικών αιτιών που επιδρούν στον κόσμο. Η Θεία επίδραση είναι φυσικά η πρώτη αιτία [*prima causa*]. Αλλά οι νομοτελειακές δυνάμεις της φύσης και η ελεύθερη ανθρώπινη δραστηριότητα και συνεργασία [*cooperatio*] ως δεύτερες αιτίες [*secundae causae*] επιδρούν επίσης στον κόσμο. Ούτε οι φυσικές δυνάμεις ούτε οι ανθρώπινες δραστηριότητες είναι προκαθορισμένες κατά τον Calon, έχουν επομένως κάποια ελευθερία. Σε αντίθεση με το καρβινιστικό δόγμα του προκαθορισμού, ο Λούθηρος και οι διάδοχοί του τονίζουν την ελευθερία του ανθρώπου (Weber 2000). Τον 17ο αιώνα, η φύση γίνεται πλέον αντιληπτή ως ένας κόσμος ο οποίος έχει επίσης μια αυτονομία και ρυθμίζεται από φυσικούς νόμους. Πώς συμπράττουν όμως η πρώτη και οι δύο δεύτερες αιτίες στο πλαίσιο του *concursum*;

Το μοντέλο του *concursum* υποστηρίζει ότι η Θεία πρώτη αιτία επιδρά ταυτόχρονα με τις δημιουργημένες δεύτερες αιτίες στο ίδιο συμβάν [...]. Με αυτόν τον τρόπο, ένα συμβάν μπορούσε να αποδοθεί σε δύο αρχές αιτιών [σημείωση της γράφουσας: δηλαδή πρώτη αιτία και δεύτερες αιτίες] οι οποίες δρουν σε δύο διαφορετικά επίπεδα [...]. Έτσι μπορούσε να πει κανείς: οι δύο αρχές αιτιών προξενούν το συμβάν και μάλιστα όχι εν μέρει, αλλά καθ' ολοκληρίαν. Στην πράξη της συνεργατικής 'top-down-causality', η μία αιτία δεν περιορίζει την ελευθερία της άλλης (Bernhardt 2008: 111-112, σε μτφρ. της γράφουσας).

Αυτό το μοντέλο της ταυτόχρονης σύμπραξης [*concursum simultaneous*] θεϊκών, φυσικών και ανθρώπινων αιτιών και της ελευθερίας όλων των συνιστωσών, αντανακλά τη νέα εποχή της επιστημονικής κοσμοθεωρίας.

Και αν δεν πρέπει να υπερτιμήσουμε τη σημασία της επιστημονικής κοσμοθεωρίας η οποία αναπτύσσεται τον 17ο αιώνα σχετικά με την κατασκευή του δόγματος του *concursum* στην προτεσταντική ορθοδοξία, μπορούμε ωστόσο να διαπιστώσουμε ότι ήταν πριν απ' όλα η αντίδραση στην επιστημονική εξήγηση του κόσμου η οποία οδηγούσε σε μια ριζική αναθεώρηση του δόγματος της Θείας Πρόνοιας (στο ίδιο, σε μτφρ. της γράφουσας).

Αυτή η ριζική αναθεώρηση του δόγματος της Θείας Πρόνοιας μπορεί να γίνει αντιληπτή ως συνδυασμός κρίσιμος μεταξύ Μεσαίωνα και Νεωτερικότητας. Το δόγμα αυτό αποκόπτεται από τη δεύτερη τελεολογική διάστασή του και εντάσσεται σε ένα κοσμολογικό, ανθρωπολογικό και φιλοσοφικό πλαίσιο ή, με άλλα λόγια, μεταβάλλεται σε μια θεολογική θεωρία της σχέσης Θεού και κόσμου (φύση-άνθρωπος) (στο ίδιο: 105-106). Το μοντέλο της ταυτόχρονης σύμπραξης ποιοτικά διαφορετικών αιτιών, δίνει μια ενδιαφέρουσα απάντηση στο πρόβλημα της σύνδεσης και συνεργασίας των μεταφυσικών, φυσικών και ανθρωπινων στοιχείων. Όσο ο επιστημονικός-τεχνολογικός πολιτισμός κερδίζει έδαφος, τόσο η Θεία Πρόνοια και, επομένως, η Θεία πρώτη αιτία μετατοπίζεται στο παρασκήνιο και χάνεται, όπως θα δούμε στο επόμενο μέρος. Οι φυσικές επιστήμες διαφοροποιούνται από τη θεολογία, η φύση γίνεται αντιληπτή ως ένας άψυχος υλικός κόσμος και η ελευθερία του ανθρώπου απέναντι στις θεϊκές και φυσικές δυνάμεις μεγαλώνει. Με την εξέλιξη του σύγχρονου κόσμου, θρησκεία, φύση και κοινωνία γίνονται αντιληπτές όλο και περισσότερο ως ξεχωριστές και αυτόνομες ενότητες. Στο επίπεδο όμως της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτισμικής πρακτικής πολλαπλασιάζονται οι αλληλεπιδράσεις και διαπλοκές μεταξύ φύσης και κοινωνίας, οι οποίες οδηγούν πάλι στο, κατά τη γνώμη μας, κεντρικό πρόβλημα της σύνδεσης και σύμπραξης φυσικών δυνάμεων και ανθρωπινων δραστηριοτήτων.<sup>15</sup> Ήδη από την αρχή του 19ου αιώνα, το πρό-

15. Οι Latour (2000), Beck (1996), Arendt (1992) και Heidenreich (2004) αναλύουν τις πραγματικές αλληλεπιδράσεις και διαπλοκές μεταξύ φύσης και σύγχρονης κοινωνίας.

βλημα της συνύπαρξης φύσης και ανθρώπου μπαίνει ξανά στο προσκήνιο καθώς και τα προβλήματα της βλάβης ή καταστροφής των φυσικών βάσεων της ανθρώπινης κοινωνίας και της πρόνοιας για το μέλλον.<sup>16</sup>

## II. Δύο εκδοχές της σχέσης ανθρώπου και φύσης. Τα μοντέλα του Descartes και του Spinoza

Στο πρώτο μέρος αναφερθήκαμε στις δύο εντολές της Γένεσης. Η πρώτη διατάζει τους ανθρώπους να κυριαρχούν πάνω στη γη και η δεύτερη να την καλλιεργούν και να τη διαφυλάσσουν. Κυριαρχία και διαφύλαξη της φύσης είναι οι πόλοι που αντιπροσωπεύονται και από δύο μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα του πρώιμου Διαφωτισμού. Ο επικρατέστερος εκπρόσωπος της κυριαρχίας πάνω στη φύση, τον 17ο αιώνα, είναι ο φιλόσοφος, μαθηματικός και φυσικός Descartes (1596-1650) ενώ στον αντίποδά του θεωρείται ότι βρίσκεται ο φιλόσοφος και οπτικός Spinoza (1632-1677).

Στο επίκεντρο της φιλοσοφικής σκέψης και των φυσικών επιστημών του 17ου αιώνα βρίσκεται η σχέση Θεού, ανθρώπου και φύσης. Παρόλο που εξακολουθούν να χρησιμοποιούνται μεσαιωνικές έννοιες, αυτές πλέον ερμηνεύονται και ορίζονται διαφορετικά. Ταυτόχρονα αλλάζει το περιεχόμενο των βασικών εννοιών του Θεού και της Θείας Δημιουργίας και η εικόνα του ανθρώπου. Ο χριστιανικός Θεός και η Πρόνοιά Του δεν είναι πια κοντά στους ανθρώπους, που πρέπει να μεριμνούν πλέον οι ίδιοι για τον εαυτό τους, ενώ η Θεία Δημιουργία εκλαμβάνεται τώρα ως μια μηχανή, η οποία οργανώνεται και ρυθμίζεται από

---

16. Για την ιστορία των περιβαλλοντικών κινημάτων κατά τον 19ο αιώνα, βλ. Dalton 1998. Τα μοντέλα των κοινωνικών επιστημών για τη σχέση ανθρώπου-κοινωνίας και φύσης παρουσιάζονται στο Heidenreich 2004: 33-113. Ένα από τα πιο εξελεγμένα σύγχρονα μοντέλα για τη σύμπραξη και αλληλεπίδραση φυσικών και ανθρώπινων δυνάμεων ανέπτυξε ο Latour (2000).

φυσικούς νόμους, έξωθεν επιβεβλημένους από τον Θείο Δημιουργό της.<sup>17</sup> Ένα από τα βασικά προβλήματα του 17ου αιώνα είναι η δυνατότητα απόκτησης αντικειμενικής γνώσης για τη φύση και τους νόμους της. Η φιλοσοφική-επιστημονική γνωσιοθεωρία θέτει σε σοβαρή αμφισβήτηση την απλή εμπειρία των φυσικών φαινομένων και τη σύλληψή τους με τις ανθρώπινες αισθήσεις και αναπτύσσει τις μεθόδους της σύγχρονης επιστημονικής έρευνας. Για κάθε φυσικό φαινόμενο πρέπει να βρεθεί μια αιτία και ένας νόμος.

Στο βασικό ερώτημα: τι τελικά μπορώ να γνωρίζω με βεβαιότητα, άρα σε τι μπορώ να στηριχτώ για τη μελέτη της φύσης και του ανθρώπου, ο Descartes απαντά καταρχήν: *cogito, ergo sum* [σκέφτομαι, άρα υπάρχω] και ακόμα πιο συγκεκριμένα: *ego sum, ego existo... quamdiu cogit* [είμαι, υπάρχω... όσο σκέφτομαι] (Descartes 1960β: 23, 2ος Στοχασμός § 6). Με αυτή τη φράση θεμελιώνει τις βάσεις του σύγχρονου ορθολογισμού. Η μεγάλη ελπίδα του στρέφεται προς το πνεύμα, τη λογική, τη *res cogitans*, τη μη υλική υπόσταση του σκέπτεσθαι. Απέναντί της αναδύεται και αναπτύσσεται η *res extensa*, η υπόσταση της έκτασης του υλικού κόσμου των σωμάτων. Η ασώματη υπόσταση του πνεύματος λειτουργεί, σύμφωνα με τον Descartes, ανεξάρτητα από τα σώματα και έχει εντελώς διαφορετικά χαρακτηριστικά (στο ίδιο, 70-78, 6ος Στοχασμός § 9-17). Αυτός ο διϋσμός των υποστάσεων οδηγεί σε μια σύλληψη του ανθρώπου ως ελεύθερου ακόμα και απέναντι στο σώμα και τα πάθη του τα οποία μπορούν να κυριαρχούνται και να καθοδηγούνται από την ελεύθερη βούληση. Με την ίδια ελευθερία, ανεξαρτησία και απόσταση πρέπει να μελετάται και η φύση, με μεθοδικό τρόπο που περιγράφεται στο *Discours de la Méthode* (Descartes 1960α). Στο πλαίσιο αυτής της γνωσιοθεωρίας και αυτής της εικόνας του ανθρώπου, η φύση και το ανθρώπινο σώμα γίνονται αντιληπτά ως άψυχες μηχανές οι οποίες οργανώνο-

17. Για τη μηχανιστική αντίληψη της φύσης κατά τον 17ο αιώνα, βλ. Collingwood 1998: 198-200, Westfall 2010, Blumenberg 1981, Shapin 1996, Remmele 2003.

νται και ρυθμίζονται από αυστηρούς νόμους. Οι φυσικοί νόμοι χαρακτηρίζονται από μαθηματική ακρίβεια και ομαλότητα, εγγυώνται την αρμονική τάξη του κόσμου και επιβλήθηκαν κάποτε από τον Θείο Δημιουργό της μηχανής ο οποίος υφίσταται μεν, αλλά έχει απομακρυνθεί από τα Δημιουργήματά Του.<sup>18</sup> Η Θεία Πρόνοια η οποία μέχρι τώρα είχε αναλάβει όλες τις φροντίδες για τον άνθρωπο, τη φύση και τη συνέχεια του κόσμου, έχει πάψει πια να επιδρά στα εγκόσμια και να καθοδηγεί τα πράγματα. Πώς μπορεί να επιβιώσει ο άνθρωπος σε τούτο τον άψυχο μηχανιστικό κόσμο;

Για τον Descartes υπάρχει μόνον ένας δρόμος για τους ανθρώπους: να ημερεύουν, να κατακτούν και να κυριαρχούν στη φύση μεθοδικά και ορθολογικά, να επιβάλλουν μια ανθρώπινη τάξη σε αυτή και να τη χρησιμοποιούν για τους δικούς τους σκοπούς. Αξίωση και φιλοδοξία του είναι μια πρακτική φιλοσοφία ή, με άλλα λόγια, μια φυσική μέσω της οποίας θα

κατανοήσουμε τη δύναμη και ενέργεια της φωτιάς, του νερού, της ατμόσφαιρας, των αστέρων, των ουρανών και όλων των άλλων σωμάτων στο περιβάλλον μας με την ίδια ακρίβεια όπως γνωρίζουμε τη δουλειά των βιοτεχνών μας. Έτσι θα είμαστε σε θέση να αξιοποιήσουμε πρακτικά όλα τα στοιχεία της φύσης για πολλούς σκοπούς και με αυτόν τον τρόπο θα γίνουμε κυρίαρχοι και κάτοχοι της φύσης [maitres et possesseurs de la nature] (Descartes 1960α: 145, μτφρ. της γράφουσας).

Υπ' αυτό το πρίσμα, η φύση μεταβάλλεται σε μια αποθήκη πόρων και δυνάμεων που πρέπει να μελετώνται μεθοδικά, να κυριαρχούνται, να οργανώνονται και να τυγχάνουν εκμετάλλευσης από τους ανθρώπους. Ο διαχωρισμός της υπόστασης του πνεύματος από την υπόσταση των σωμάτων και η επιστημονική και τεχνολογική κυριαρχία πάνω στη φύση προετοιμάζουν λογικά την εξέλιξη της μεταγενέστερης επιστημονικής έρευνας,

18. Στη φιλοσοφία του Descartes, ο Θεός έχει παραδώσει κάποια χαρακτηριστικά στα πλάσματά του, δεν επεμβαίνει όμως πια στη Θεία Δημιουργία: βλ., για παράδειγμα, Descartes 1960β: 52-53 (6ος Στοχασμός § 8-9).



της τεχνολογικής χρήσης, της καθημερινής κατανάλωσης και της ουσιαστικής απαξίωσης της φύσης. Ο ίδιος ο Descartes μάλλον δεν αποσκοπεί σε κάτι τέτοιο. Ως πρώτο στόχο της φιλοσοφίας του αναφέρει την *conservation de la santé*: τη συντήρηση της υγείας. Σε αυτή τη φράση αναγνωρίζουμε πάλι την έννοια της *conservatio*, της διαφύλαξης και συντήρησης. Όσον αφορά την υγεία, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι την εποχή του Descartes η έννοια αυτή ορίζεται ως μια κατάσταση αρμονίας μεταξύ σώματος, ψυχής και περιβάλλοντος. Αυτό σημαίνει ότι ο φυσικός κόσμος εντάσσεται ως ανθρώπινο σώμα και ως φυσικό περιβάλλον στον ορισμό της υγείας. Σε αυτό το σημείο γίνεται εμφανές ότι ο καρτεσιανός δυϊσμός των υποστάσεων του πνεύματος και του σώματος οδηγεί σε σοβαρά προβλήματα συσχέτισής τους τα οποία δεν λύθηκαν από τον Descartes<sup>19</sup> και εν γένει από τον επιστημονικό και τεχνολογικό πολιτισμό της νεωτερικότητας. Μέχρι σήμερα, αυτός ο πολιτισμός θέτει ενώπιόν μας το πρόβλημα της συντήρησης ή μάλλον αποκατάστασης της αρμονίας μεταξύ σώματος, ψυχής και φυσικού περιβάλλοντος.

Ποιο μοντέλο για τη σχέση ανθρώπου και φύσης αναπτύσσει ο Spinoza; Εκείνος μελετά με μεγάλη προσοχή τα έργα του Descartes, συμφωνεί χωρίς καμία αμφιβολία με το ιδεώδες της μεθοδικής και ορθολογικής προσέγγισης της φύσης, του ανθρώπου και του Θεού και με τον κυρίαρχο ρόλο της λογικής. Πάρα ταύτα, η φιλοσοφία του καταλήγει σε ένα εντελώς διαφορετικό μοντέλο για τη σχέση ανθρώπου και φύσης. *Deus sive substantia sive natura* —δηλαδή: Θεός ή αλλιώς Ουσία ή αλλιώς Φύση<sup>20</sup> αυτό το σημείο έναρξης της φιλοσοφίας του σημαίνει ότι

19. Στον 6ο Στοχασμό (Descartes 1960β), ο Descartes ισχυρίζεται την ενότητα ψυχής-σώματος και τοποθετεί το σημείο σύνδεσης και αλληλεπίδρασης σε έναν αδένα του εγκέφαλου (το κωνάριο). Επίσης χρησιμοποιεί το επιχείρημα ότι η σύνδεση μεταξύ ψυχής και σώματος πραγματοποιείται από τον Θεό.

20. Παραπομπή από Seidel 1987β: 331. Αυτή η εξίσωση εκφράζει το πρόγραμμα σχέψης του νεαρού Spinoza, όταν ήταν περίπου 23 χρονών. Βλ. επίσης Spinoza 1987, 1ο Κεφ. § 5, 11 και 14.

Θεός και Φύση είναι το ίδιο πράγμα, είναι η μία και ενιαία Ουσία, η αρχή των πάντων. Η Ουσία του Spinoza έχει όλα τα χαρακτηριστικά του χριστιανικού Θεού: είναι μία και ενιαία, αιώνια και άπειρη (Spinoza 1987: 1ο Κεφ.-Ορισμοί και §13). Επίσης έχει όλα τα χαρακτηριστικά της δημιουργικής Φύσης, της *natura naturans*: είναι ζωντανή, υπερβατική, άθικτη και συνεχώς δραστήρια. Η δημιουργική Φύση παράγει άπειρα πράγματα σαν να είναι ο σφυγμός του σύμπαντος (στο ίδιο, 1ο Κεφ. §16). Η φύση, όπως γίνεται αντιληπτή, μελετάται και χρησιμοποιείται από τους ανθρώπους, είναι η δημιουργημένη φύση — η *natura naturata*— η οποία διέπεται, όπως ολόκληρος ο κόσμος, από φυσικούς νόμους.

Όλα τα άπειρα πράγματα τα οποία δημιουργούνται συνεχώς από την Ουσία και υπάγονται στους φυσικούς νόμους συλλαμβάνονται από τον Spinoza ως εκφάνσεις ή τρόποι [*modi*] της Ουσίας. Οι εκφάνσεις αυτές χαρακτηρίζονται (μεταξύ άλλων) από τις ιδιότητες ή τα χαρακτηριστικά [*attributa*] της Ουσίας (στο ίδιο, 1ο Κεφ. § 23 και 24). Τα δύο γνωστά για τους ανθρώπους χαρακτηριστικά της είναι η έκταση και η σκέψη. Αυτό σημαίνει ότι όλες οι εκφάνσεις της Ουσίας, άρα όλα τα πράγματα που υπάρχουν στον κόσμο συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου χαρακτηρίζονται —σε διαφορετικό βαθμό, βεβαίως— από έκταση και σκέψη. *Res extensa* και *res cogitans*, έκταση και σκέψη, σώμα και πνεύμα (ψυχή/ιδέα) δεν είναι, σύμφωνα με τον Spinoza, ξεχωριστές υποστάσεις, αλλά ιδιότητες της μίας και ενιαίας Ουσίας.<sup>21</sup> Επειδή έκταση και σκέψη απορρέουν από τη μία και ενιαία Ουσία είναι ταυτόσημες. Στον βαθμό όμως που υπάρχουν διακριτά στον κόσμο, είναι παράλληλες ιδιότητες που αλληλεπιδρούν μεταξύ τους.

Ενώσω ο άνθρωπος συλλαμβάνεται εννοιολογικά υπό την ιδιότητα της έκτασης είναι σώμα, υπό την ιδιότητα όμως της σκέψης είναι ψυχή. [...] Όπως κάθε σώμα και κάθε ιδέα, ο άνθρωπος είναι και παραμένει για πάντα ένα πλάσμα της Ουσίας [...], εξαρ-

21. Κατά τον Spinoza υπάρχει μόνο μία υπόσταση, αυτή της Θεϊκής Ουσίας· βλ. στο ίδιο, 1ο Κεφ. §5.

τημένος τόσο από τη *natura naturans*, τη δημιουργική Φύση, όσο και από τα άλλα μέρη της *natura naturata*, της δημιουργημένης φύσης. Ο άνθρωπος υποταγμένος στους νόμους της φύσης, δεν κατέχει επομένως ποτέ την απόλυτη ελευθερία [...] (Seidel 1987α: 13-14 σε μτφρ. της γράφουσας).

Αυτό δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να αποκτήσει μια σχετική ελευθερία και, μάλιστα, χρησιμοποιώντας τη λογική του. Υπό την προϋπόθεση ότι συλλαμβάνει τον εαυτό του ως πλάσμα της Ουσίας και μέρος της φύσης, υπό την προϋπόθεση ότι αποκτά γνώση της δικής του φύσης και του Όλου, του οποίου είναι μέρος, υπό την προϋπόθεση ότι αποδέχεται την αναγκαιότητα των φυσικών νόμων και πράττει σύμφωνα με αυτούς, είναι ελεύθερος (Spinoza 1987: 4ο Κεφ. §4 και 5ο Κεφ.).

Ένα από τα θεμελιώδη στοιχεία της ανθρώπινης φύσης—όπως και όλων των πραγμάτων—είναι, σύμφωνα με τον Spinoza, η βασική ορμή [*conatus*] της αυτοσυντήρησης, της *suum esse conservare* (στο ίδιο, 4ο Κεφ. §3 και 5). Αυτή είναι πηγή πολλών αρνητικών (εγωισμός, μίσος, ζήλια) και θετικών (αγάπη, ευτυχία) συναισθημάτων αλλά, δεδομένου του φυσικού χαρακτήρα της, διατηρεί ως τέτοια μια ουδετερότητα απέναντι στο καλό και στο κακό. Επίσης πρέπει να τονίσουμε ότι η μία και ενιαία Ουσία δεν νοιάζεται ιδιαίτερα για τους ανθρώπους. Όπως ο Descartes, έτσι και ο Spinoza δεν πιστεύει πια στη Θεία Πρόνοια.<sup>22</sup> Αυτό σημαίνει ότι ο ίδιος ο άνθρωπος πρέπει να μεριμνά για τον εαυτό του, όντας εφοδιασμένος από τη φύση με τη βασική ορμή της αυτοσυντήρησης. Έχοντας δεδομένη τη φυσικότητα της ισχυρής ορμής της αυτοσυντήρησης, το ηθικό ερώτημα του Spinoza αφορά κατά βάθος τη σχέση του ανθρώπου με τη δική του φύση και ό,τι απορρέει από αυτή, τη φύση

22. Η ιδέα '[...] ότι ο Θεός δημιούργησε τα πάντα για χάρη των ανθρώπων [...]' και ότι υπάρχει '[...] ένας κυβερνήτης της φύσης ο οποίος φροντίζει για αυτούς και έχει δημιουργήσει τα πάντα προς όφελός τους [...]' είναι '[...] μία προκατάληψη [...]'. Spinoza 1987: 64-65 (1ο Κεφ., παράρτημα, σε μτφρ. της γράφουσας).

που τον περιβάλλει καθώς και τον ορθολογικό τρόπο διαχείρισης της εσωτερικής και εξωτερικής φύσης.

Επειδή η άρνηση του γεγονότος ότι ο άνθρωπος είναι πλάσμα της Ουσίας και μέρος της φύσης ωθεί τον άνθρωπο προς λανθασμένες ιδέες για τον εαυτό του και, επομένως, στη δυστυχία, η μόνη λογική και συνάμα ηθική στάση είναι η αποδοχή της ύπαρξής του ως πλάσμα της Ουσίας και μέρος της φύσης καθώς και η απόκτηση γνώσης για την εσωτερική και εξωτερική φύση. Ο Spinoza δεν εξαιρεί τον άνθρωπο από τον κόσμο των σωμάτων αλλά τον τοποθετεί στο μεγάλο σύμπλεγμα της δημιουργημένης ζωής (Spinoza 1987: 4ο Κεφ. §4). Και επειδή οι άλλοι άνθρωποι είναι επίσης πλάσματα της Ουσίας και μέρη της φύσης, ο Spinoza τοποθετεί τον άνθρωπο και στο σύμπλεγμα της ανθρώπινης κοινωνίας. Απ' όλα τα δημιουργήματα της Ουσίας, ο άλλος άνθρωπος είναι για τον άνθρωπο το πιο κοντινό και χρήσιμο στοιχείο: 'Δεν υπάρχει στη φύση κανένα άλλο μεμονωμένο στοιχείο που είναι χρησιμότερο για τον άνθρωπο από έναν άλλο άνθρωπο που ζει υπό την καθοδήγηση της λογικής'. Ο άνθρωπος είναι ένα 'κοινωνικό ζώο' και η εμπειρία του τον διδάσκει 'ότι οι άνθρωποι μπορούν να αποκτήσουν τα προς το ζην πιο εύκολα σε μια διαρκή αλληλοβοήθεια και να αποφεύγουν τους κινδύνους από τους οποίους απειλούνται από παντού μόνο με ενωμένες τις δυνάμεις τους' (Spinoza 1987: 245-246, 4ο Κεφ. §35 σε μτφρ. της γράφουσας). Ως κοινωνικά όντα, μέρη της φύσης και υπό την καθοδήγηση της λογικής, οι άνθρωποι μπορούν να αποκτούν γνώση για τον εαυτό τους, τη φύση και τους άλλους ανθρώπους και να μεριμνούν ορθολογικά για τη διαβίωσή τους. Η αποδοχή των αναγκαστικών φυσικών νόμων, η συμφιλίωση με το μεγάλο σύμπλεγμα της δημιουργημένης ζωής, η χαρά μέσα από την απόκτηση γνώσης και η ενεργητική σύμπραξη με τις δυνάμεις της φύσης, χαρίζουν και εγγυώνται τη (σχετική) ελευθερία, την αξιοπρέπεια και την ευτυχία του ανθρώπου.<sup>23</sup> Στη θέση της καρτεσιανής απόλυτης ελευθερίας του

23. Ο απώτερος στόχος και η απώτερη ευτυχία του ανθρώπου είναι βέβαια, σύμφωνα με τον Spinoza, η απόκτηση γνώσης για το Όλον και την

ανθρώπου, ο Spinoza τοποθετεί μια σχετική ελευθερία και αντί της κυριαρχίας πάνω στη φύση προτείνει τη διαφύλαξή της, και μάλιστα στο πλαίσιο μιας κοινής ορθολογικής αυτοσυντήρησης του ανθρώπου.

Όπως η Θεία Πρόνοια, έτσι και η ανθρώπινη πρόνοια πρέπει να μεριμνήσει εκ των προτέρων για τις μελλοντικές ανάγκες. Η ανθρώπινη πρόνοια είναι ορθολογική μόνο στον βαθμό που διαφυλάττει και συντηρεί τους αναγκαίους φυσικούς πόρους για το μέλλον και λαμβάνει υπόψη της την ευεξία των άλλων ανθρώπων.

Τίποτα προτιμότερο, λέω, δεν μπορούν να επιθυμούν οι άνθρωποι για την αυτοσυντήρησή τους από τη συμφωνία όλων για όλα έτσι ώστε όλα τα πνεύματα και σώματα να διαμορφώνουν ούτως ειπείν Ένα Πνεύμα και Ένα Σώμα και όλοι, όσο αυτό είναι δυνατό, να αυτοσυντηρούνται αναζητώντας αυτό που είναι χρήσιμο και για το κοινό συμφέρον (Spinoza 1987: 234 (4ο Κεφ. §18, σε μτφρ. της γράφουσας).

Η ορθολογική αυτοσυντήρηση του ανθρώπου είναι εφικτή μόνο στην ανθρώπινη κοινωνία, ένα δύσκολο, κατά τον Spinoza, αλλά δυνατό εγχείρημα. Ως μέρος της φύσης με τις ιδιότητες του πνεύματος (σκέψης/ψυχής) και του σώματος (έκτασης), ο άνθρωπος είναι και μέρος της ανθρώπινης κοινωνίας. Το πώς τα μέρη συσχετίζονται μεταξύ τους και με το Όλον, είναι ένα ερώτημα το οποίο προβληματίζει τον Spinoza επανειλημμένα. Σε ένα από τα γράμματά του στον Henry Oldenburg, γραμματέα της νεοϊδρυθείσας τότε Royal Society, γράφει: '[...] μα δεν γνωρίζω πώς κάθε μέρος της φύσης συνδέεται με το Όλον και πώς με τα άλλα μέρη'. Σε ένα άλλο γράμμα σχεδιάζει μια λύση του προβλήματος:

Τη συνάφεια των μερών την κατανοώ ως προσαρμογή των νόμων ή της φύσης ενός μέρους στους νόμους ή στη φύση ενός άλλου μέρους έτσι ώστε να βρίσκονται όσο είναι δυνατό λιγότερο

---

Ουσία ή, αλλιώς, τον Θεό, μια γνώση η οποία αποκτάται όχι τόσο με τη λογική αλλά πιο πολύ ενορατικά ή διαισθητικά.

σε αντίθεση. Όσον αφορά το Όλον και τα μέρη του, θεωρώ τα πράγματα ως μέρη του Όλου στο μέτρο που η φύση τους προσαρμόζεται αμοιβαία σε τέτοιο βαθμό που συγκλίνουν όσο αυτό είναι δυνατό.<sup>24</sup>

Ακριβώς αυτό το πρόβλημα της συσχέτισης των μερών αναμεταξύ τους και των μερών με το Όλον, μας ενδιαφέρει σήμερα ως οικολογικό πρόβλημα. Οικολογία σημαίνει αυτό: τη μελέτη των συναφειών και αλληλεξαρτήσεων μεταξύ των μερών της φύσης και μεταξύ μερών και Όλου το οποίο ονομάζεται τώρα οικοσύστημα. Η οικολογία συμπεριλαμβάνει επίσης τις συνάφειες και αλληλεξαρτήσεις μεταξύ ανθρώπινης κοινωνίας και οικοσυστημάτων όπως και —ως αειφορική ανάπτυξη— το πρόβλημα της κοινωνικής δικαιοσύνης. Με αυτή την παρατήρηση φτάσαμε στο τρίτο μέρος στο οποίο παρουσιάζονται οι απαρχές της αειφορικής διαχείρισης των ευρωπαϊκών δασών καθώς και η γέννηση της σύγχρονης έννοιας της αειφορίας.

### III. *Τα ευρωπαϊκά δάση και η σύγχρονη έννοια της αειφορίας*

Η μεγάλη οικονομική και πολιτική σημασία των δασών στην Ευρώπη του 17ου και 18ου αιώνα διαμορφώνει το πλαίσιο μέσα στο οποίο γεννιέται η σύγχρονη έννοια της αειφορίας. Γι' αυτόν τον λόγο παρουσιάζουμε συνοπτικά τις επιστημονικές και πολιτικές δραστηριότητες διαχείρισης των δασών σε τρεις ευρωπαϊκές χώρες, ξεκινώντας με την Αγγλία.<sup>25</sup>

Τον 17ο αιώνα η κατάσταση των δασών της χώρας προκαλεί ανησυχία. Τα αποθέματα ξύλου για την κατασκευή του εμπο-

24. Παραπομπή από Seidel 1987β: 359 και 355, σε μτφρ. της γράφουσας.

25. Παραπέμπουμε σχετικά στον Grober 2010: 87-97 (για την Αγγλία), 97-104 (για τη Γαλλία), 105-119 (για τη Γερμανία), καθώς επίσης και στους Buderath & Makowski 1986: 98-143 (για τη Γερμανία) και στο Hasel & Schwartz 2002.

ρικού και στρατιωτικού στόλου και για τα πρώτα βήματα της εκβιομηχάνισης έχουν μειωθεί δραματικά. Το στρατιωτικό ναυτικό αναθέτει την εξεύρεση λύσης για την κρίση ξύλου στη νεοϊδρυθείσα τότε Royal Society. Ο πρώτος γραμματέας της, Henry Oldenburg, ο οποίος βρίσκεται σε στενή επικοινωνία με τον Spinoza, δημιουργεί μια επιτροπή επιστημόνων πρόεδρος της οποίας είναι ο John Evelyn (1620-1707). Το 1664, η επιτροπή δημοσιεύει το βιβλίο *Sylva or Discourse on Forest Trees* το οποίο περιέχει πληροφορίες για την καλλιέργεια των δέντρων, παρατηρήσεις για την αισθητική του δάσους, στοχασμούς πάνω στην αξία του ξύλου και την υπερβολική κατανάλωσή του και συμβουλές για τη συντήρηση-διαφύλαξη των δασών. Ο Evelyn χρησιμοποιεί τα ρήματα *to preserve* και *to conserve* για τη συντήρηση-διαφύλαξη των δασών και εισάγει τον όρο ‘*manage woods with care*’ (Grober 2010: 95). Εκτός από τη φροντίδα των δασών, προτείνει τη φύτευση νέων δέντρων — ‘*let us arise and plant*’ (στο ίδιο, 95)— και τον προγραμματισμό της υλοτομίας. Επίσης αναφέρει πολλά παραδείγματα απ’ όλη την Ευρώπη, καλές πρακτικές θα λέγαμε σήμερα. Μία από αυτές είναι η κατανομή των δασικών εκτάσεων σε τμήματα με δέντρα διαφορετικής ηλικίας και ο περιορισμός της υλοτομίας σε δέντρα άνω των 80 ετών. Το πιο σημαντικό μέρος του βιβλίου είναι όμως η υπεράσπιση της πρόνοιας για τις επόμενες γενιές. Κάθε γενιά είναι ‘*born for posterity*’ (στο ίδιο, 96) μια φράση που θεμελιώνει την ηθική μιας κοινωνίας πρόνοιας και ευθύνης σύμφωνα με τις ιδέες του Spinoza.<sup>26</sup> Βέβαια, στη δική του κοινωνία ο Evelyn δεν παρατηρεί κάτι τέτοιο. Η Αγγλία ζει για να καταναλώνει τους καρπούς της γης, γράφει στο βιβλίο του που κερδίζει γρήγορα τις καρδιές της επαρχιακής αριστοκρατίας και των θαυμαστών της φύσης. Οι συμβουλές της επιτροπής ωστόσο δεν εφαρμόζονται από τις αρμόδιες αρχές. Η Αγγλία επιλέγει άλλες λύσεις για να αντιμετωπίσει την κρίση ξύλου με την εισαγωγή φυσικών πόρων

26. ‘[...] πρέπει να φυτεύονται διηγενώς δέντρα για να έχουν οι μελλοντικές γενιές δέντρα για τις ανάγκες τους.’ βλ. Grober 2010: 96, σε μτφρ. της γράφουσας.

από τις αποικίες της και με την υποστήριξη της βιομηχανικής-τεχνολογικής επανάστασης. Σε αυτό το πλαίσιο το ξύλο ως πρώτη πηγή ενέργειας αντικαθίσταται από το κάρβουνο, μια μη ανανεώσιμη πηγή ενέργειας. Τα αποτελέσματα αυτής της επιλογής είναι γνωστά.

Τον 17ο αιώνα, το κεντρικό κράτος της γαλλικής απολυταρχίας βρίσκεται στην ακμή του. Πάρα ταύτα, η Γαλλία βιώνει την ίδια κρίση ξύλου όπως και η Αγγλία. Το 1669, ο Λουδοβίκος ο ΙΔ΄ διατάσσει μια μεταρρύθμιση του καθεστώτος των κρατικών δασών με τρεις στόχους: την αποκατάσταση των εσόδων από αυτά, τον κατευνασμό των ανησυχιών σχετικά με τη μελλοντική έλλειψη ξύλου και την επάρκεια ξύλου για τα ναυπηγεία. Ο ίδιος ο αυτοκράτορας δίνει την εντολή να γίνει μια καλή διαχείριση —bon ménage— των δασών. Ενώ στην Αγγλία οι προτάσεις της επιτροπής παραμένουν στα συρτάρια, το γαλλικό κράτος προσπαθεί να εφαρμόσει τρία μέτρα. Πρώτον, κλείνει τα κρατικά δάση για τις τοπικές κοινότητες και τους εμπόρους ξύλου· δεύτερον, καταγράφει τις κρατικές δασικές εκτάσεις και την κατάσταση των δέντρων σε ένα κτηματολόγιο· και, τρίτον, απαγορεύει την κοπή μικρών δέντρων. Το τελευταίο μέτρο αποσκοπεί στη φύλαξη δέντρων για το μέλλον και εκφράζεται με τον τεχνικό όρο *retenir* —κρατάω για αργότερα, (δια)φυλάσσω. Η έννοια-κλειδί της γαλλικής μεταρρύθμισης είναι όμως η *conservation des bois*. Με αυτή την έννοια, η οποία ανάγεται στη λατινική *conservatio*, οι αρχές δεν εννοούν την προστασία ή μη χρήση των δασών, αλλά την ενεργό συντήρηση-φύλαξη της παραγωγικότητάς τους, άρα την τακτική ανάπλασή τους για μελλοντική χρήση. Σε αυτό το σημείο είμαστε πολύ κοντά στην ιδέα της αειφορίας. Η άλλη κεντρική έννοια της γαλλικής μεταρρύθμισης αφορά την ανθρώπινη δραστηριότητα, τη ρύθμιση ή τον χειρισμό των δασών: *réglement*. Το περιεχόμενο αυτής της έννοιας μοιάζει με τη μεσαιωνική έννοια της *gubernatio*, της διακυβέρνησης και καθοδήγησης του κόσμου από τη Θεία Πρόνοια. Τώρα, τον 17ο αιώνα, ο άνθρωπος θέλει και πρέπει να καθοδηγήσει, να διευθύνει, να διαχειρίζεται τη φύση. Η έννοια του *réglement* εκφράζει επίσης την ιδέα του νοικοκυρέ-



ματος των φυσικών πόρων που βρίσκεται σε αντίθεση με το *laissez faire*. Το να αφήσουμε τα δάση χωρίς καθοδήγηση και νοικοκύρεμα —αυτό είναι πια κοινή πεποίθηση— θα σήμαινε μακροπρόθεσμα την καταστροφή τους. Στα πρώτα δέκα χρόνια της γαλλικής μεταρρύθμισης, το ταμείο του κράτους εισπράττει όντως περισσότερα χρήματα. Αλλά η καθοριστική εφαρμογή των μέτρων δεν είναι εφικτή λόγω των τοπικών συμφερόντων. Κοινοτήτες, έμποροι ξύλου, κτηνοτρόφοι και άλλοι εμποδίζουν τη μεταρρύθμιση και 100 χρόνια αργότερα υπάρχουν λιγότερα δάση στη Γαλλία απ' ό,τι το 1669.

Μέχρι εκείνη την εποχή έχει προκύψει η ιδέα ότι τα δάση πρέπει να τυγχάνουν συστηματικής διαχείρισης και περιποίησης. Έχουν επίσης εντοπιστεί λέξεις που περιγράφουν τις νέες επιθυμητές πρακτικές —όπως το αγγλικό ρήμα *to preserve* [φυλάσσω, προστατεύω, συντηρώ] και το γαλλικό ρήμα *retenir* [κρατάω για αργότερα, φυλάσσω, αποθησαυρίζω]— καθώς και τον στόχο όλης της προσπάθειας, τη συντήρηση-διαφύλαξη των δασών για το μέλλον [conservation]. Αυτό που δεν υπάρχει ακόμα είναι μια έννοια η οποία εκφράζει την ιδέα, τις πρακτικές και τον στόχο της νέας διαχείρισης και οικονομικής χρήσης των δασών. Αυτή θα γεννηθεί στη Γερμανία στις αρχές του 18ου αιώνα.

Κατά τον όψιμο 17ο αιώνα, ο στρατιωτικός και εμπορικός στόλος και η πρώιμη εκβιομηχάνιση της χώρας δεν παίζουν κεντρικό ρόλο στην οικονομία της Γερμανίας σε αντίθεση με τη βαρύτητα των μεταλλουργείων και ιδιαίτερα εκείνων του βασιλείου της Σαξονίας. Η εξόρυξη αργύρου και άλλων μετάλλων είναι κρατική υπόθεση. Επειδή χωρίς ξύλο, ως βασική πηγή ενέργειας, δεν υπάρχει μέταλλο, οι κρατικές αρχές για τα ορυχεία έχουν στην αρμοδιότητά τους και τα κρατικά δάση τα οποία, προς το τέλος του 17ου αιώνα, βρίσκονται σε πολύ κακή κατάσταση. Από τα πολλά κρατικά στελέχη που έχουν ασχοληθεί με το ενεργειακό πρόβλημα ο πιο σημαντικός για το θέμα που μας απασχολεί είναι ο Hans Carl von Carlowitz (1645-1714) επειδή αυτός συλλαμβάνει τη σύγχρονη έννοια της αειφορίας. Λόγω της αριστοκρατικής του καταγωγής, αυτός έχει πρακτικές γνώσεις για τα δάση. Μετά από τις σπουδές του, ταξιδεύει σε

αρκετές χώρες της Ευρώπης, μελετά τη γαλλική μεταρρύθμιση των δασών, το βιβλίο του Evelyn και έρχεται σε επικοινωνία με τα κορυφαία πρόσωπα στον χώρο της διαχείρισης των δασών. Το 1713 δημοσιεύει μια σύνοψη όλων των πρακτικών και θεωρητικών γνώσεων στον τόμο *Sylvicultura oeconomica*, τίτλο που θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε ως *Οικονομική δασοκομία* έχοντας υπόψη μας ότι η λέξη ‘οικονομία’ σήμαινε τότε και νοικοκύρεμα (Carlowitz 2000 [1713]). Η *Sylvicultura oeconomica* είναι το πρώτο συστηματικό βιβλίο δασολογίας στο οποίο υπάρχουν αναφορές στους στοχαστές του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης, στη Βίβλο και στον σύγχρονο φιλόσοφο Spinoza.

Στο βιβλίο του, ο Carlowitz ασκεί έντονη κριτική στην προσπάθεια άντλησης βραχυπρόθεσμου κέρδους από τα δάση —η πρόωγη υλοτομία καταστρέφει τελικά τη βάση αυτού του κέρδους, δηλαδή τα δάση— και προτείνει τρία μέτρα για την εξοικονόμηση ενέργειας και την προστασία των δασών. Ακόμη πιο σημαντική, όμως, είναι η βασική του αρχή η οποία στρέφεται κατά της βραχυπρόθεσμης οικονομικής εκμετάλλευσης των δασών. Σύμφωνα με τον Carlowitz, οι χρονικοί ρυθμοί της φύσης πρέπει να γίνονται σεβαστοί και να είναι το καθοριστικό κριτήριο για τις οικονομικές δραστηριότητες. Η ρύθμιση της οικονομίας σύμφωνα με τους ρυθμούς της φύσης δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος πρέπει να γίνει ένας παθητικός παρατηρητής των φυσικών διαδικασιών. Ο ρόλος του είναι να περιποιείται τα δάση, να προβλέπει τις μελλοντικές ανάγκες και να δημιουργεί μια ισορροπία ανάμεσα στην κοπή και στη φύτευση δέντρων. Μόνο όταν τα δάση τυγχάνουν προνοιακής διαχείρισης μπορεί να επιτυγχάνεται η οικονομική χρήση τους, ένας τρόπος χρήσης που είναι ‘αιώνιος, διηνεκής και διαρκής’ (Grober 2010: 115 σε μτφρ. της γράφουσας). Η προνοιακή φροντίδα για τα δάση, σύμφωνα με τον Carlowitz, είναι μια παραδοσιακή πρακτική των ανθρώπων της περιοχής του η οποία αποσκοπεί στη συντήρηση των δασών για το μέλλον. Ωστόσο, ο παραδοσιακός όρος για αυτή την πρακτική: *pflégliche Holznutzung* —η προνοιακή χρήση του ξύλου, άρα του δάσους— δεν τον ικανοποιεί.

Οι έννοιες της πρόνοιας [providentia] και της συντήρησης-διαφύλαξης [conservatio, sustentamento] είναι οι προκάτοχοι της έννοιας της αειφορίας. Ο Carlowitz τους γνωρίζει καλά, ψάχνει ωστόσο για μια σύγχρονη έννοια η οποία να εκφράζει αυτό που έχει στον νου του. Δεν θέλει απλώς να συνδέσει τα στοιχεία της εκ των προτέρων φροντίδας και της συντήρησης-διαφύλαξης, αλλά να εκφράσει έναν συγκεκριμένο τρόπο χειρισμού των δασών ο οποίος να εξασφαλίζει την 'αιώνια, διηνεκή και διαρκή' χρήση τους. Επειδή ούτε στα γερμανικά ούτε στις άλλες ευρωπαϊκές γλώσσες ούτε και στα λατινικά βρίσκει μια λέξη που να τον ικανοποιεί, δημιουργεί ένα νέο γερμανικό επίθετο: *nachhaltig*, από το παλαιό ρήμα *nachhalten* που σημαίνει 'φυλάσσω κάτι για αργότερα, δημιουργώ αποθέματα, παρακρατώ'. Τα πιο συγγενή λατινικά ρήματα είναι *reservare* που σημαίνει 'αποθησαυρίζω, δημιουργώ ένα απόθεμα, φυλάσσω για αργότερα' και *sustentare* που δεν σημαίνει μόνο 'συντηρώ' αλλά και 'κρατώ'. Ο Carlowitz αποσκοπεί σε μια *nachhaltige* καλλιέργεια και χρήση των δασών, σε έναν τρόπο διαχείρισής τους που σκόπιμα δημιουργεί αποθέματα δέντρων για την κάλυψη των μελλοντικών αναγκών. Κατά την άποψή του, μόνο αυτός ο τρόπος διαχείρισης εγγυάται μια αειφορική χρήση των δασών. Το ουσιαστικό *Nachhaltigkeit* [αειφορία] σημαίνει επομένως έναν συγκεκριμένο τρόπο χειρισμού και χρήσης φυσικών πόρων. Αειφορία δεν είναι απλά η προστασία, η συντήρηση ή η διαφύλαξη των φυσικών πόρων. Είναι εκείνος ο τρόπος χειρισμού και χρήσης τους που εγγυάται και τη μελλοντική χρήση τους. Η αειφορική χρήση των δασών δε δεν έχει μόνο οικονομική αλλά έχει και μια ηθική διάσταση.

Όπως για τον Evelyn, έτσι και για τον Carlowitz, ο αειφορικός τρόπος χειρισμού και χρήσης των φυσικών πόρων είναι μέρος μιας γενικής ηθικής. Αφετηριακό σημείο για τον δεύτερο είναι, από τη μία πλευρά, η χριστιανική εντολή η οποία ζητά από τους ανθρώπους να καλλιεργούν και να διαφυλάσσουν τη γη και, από την άλλη, η διαπίστωση του Spinoza ότι η Θεία Πρόνοια δεν υφίσταται και ότι ο άνθρωπος πρέπει να μεριμνά ο ίδιος για την αυτοσυντήρησή του λαμβάνοντας υπόψη και τις

μελλοντικές γενιές. Επειδή ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης, η οικονομική δραστηριότητά του δεν πρέπει να στρέφεται κατά των φυσικών διαδικασιών και δυνάμεων αλλά να συμπτύσσεται με αυτές. Για τον Carlowitz, η άγνοια των αναπλαστικών διαδικασιών της φύσης —σήμερα θα λέγαμε της φέρουσας ικανότητάς της— οδηγεί σε μια καταχρηστική εκμετάλλευση και μακροπρόθεσμο στην καταστροφή της. Σύμφωνα με την ηθική της σύμπραξης μεταξύ ανθρώπου και φύσης, ο Carlowitz δεν επικρίνει μόνο το βραχυπρόθεσμο κέρδος από τα δάση αλλά απορρίπτει και την εισαγωγή φυσικών πόρων από το εξωτερικό και την κατάκτηση ξένων περιοχών για την αυτοσυντήρηση μιας χώρας. Μέσω της αειφορικής διαχείρισης και χρήσης φυσικών πόρων, μια χώρα μπορεί και πρέπει να εξασφαλίζει τα προς το ζην και την ευημερία της. Αυτή η οικονομική ηθική συμπληρώνεται από μια κοινωνική ηθική: για τον Carlowitz η ευημερία και ευτυχία της κοινότητας και των επόμενων γενιών έχει μεγαλύτερη αξία από την ευημερία και ευτυχία του ηγεμόνα. Στο επίκεντρο της κοινωνικής ηθικής του, ο γερμανός συγγραφέας τοποθετεί πάλι τη μέριμνα για το μέλλον, άρα τις επόμενες γενιές. Οικονομική και κοινωνική ηθική συγκλίνουν σε αυτό το σημείο που δεν είναι τίποτα άλλο από την ιδέα μιας αειφορικής ανάπτυξης της οικονομίας και της κοινωνίας.

Στη διάρκεια του 18ου και 19ου αιώνα, η ιδέα της αειφορικής διαχείρισης δασών και επομένως η έννοια της αειφορίας [Nachhaltigkeit] κερδίζει έδαφος σε αρκετές ευρωπαϊκές χώρες και, προς το τέλος του 19ου αιώνα, περνάει και τον Ατλαντικό. Το 1951, η έννοια της αειφορίας εμφανίζεται για πρώτη φορά σε κείμενα των Ηνωμένων Εθνών, όταν η Οργάνωση Τροφίμων και Γεωργίας του ΟΗΕ [FAO] καταρτίζει αρχές για μια αειφορική πολιτική των δασών (Grober 2010: 199-217). Το 1952, 'εγκαταλείπει' για πρώτη φορά το ιδιαίτερο πλαίσιο της δασονομίας και εφαρμόζεται στο ευρύτερο πλαίσιο της γενικής οικονομίας, και μάλιστα από βουλευτές της μεταπολεμικής Γερμανίας οι οποίοι σχεδιάζουν μια αειφορική διαχείριση των φυσικών πόρων με σκοπό την κάλυψη των αναγκών και των μελλοντικών γενιών (Wey 1982: 157). Μερικά χρόνια αργότερα, η έννοια

της αιφορίας, αφού έτυχε σημαντικής θεωρητικής πραγμάτευσης, μεταμορφώνεται στην ιδέα της αιφορικής ανάπτυξης της οικονομίας, της κοινωνίας και των φυσικών πόρων. Ο πιο γνωστός—αλλά όχι και ο τελευταίος—ορισμός της προτάθηκε το 1987 από μια Επιτροπή των Ηνωμένων Εθνών υπό την αιγίδα της νορβηγίδας πολιτικού Gro Harlem Brundtland. Στο κείμενο *Το κοινό μας μέλλον* (WCED 1987), η Επιτροπή ορίζει την αιφορική ανάπτυξη ως εξής: ‘Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs’. Σε αυτόν τον ορισμό εκφράζονται αιώνες ευρωπαϊκών στοχασμών και πρακτικών και συμπυκνώνεται μια κουλτούρα της αιφορίας η οποία καθορίζεται από χριστιανικές αντιλήψεις, θρησκευτικά και φιλοσοφικά μοντέλα για τη σχέση ανθρώπου και φύσης, μια ηθική της πρόνοιας και της ευθύνης και πραγματικές ανθρώπινες ανάγκες.

### Βιβλιογραφικές αναφορές

- Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης (2010). *Απαντα. Αποτυπώσεις πνευματικής ζωής*, μτφρ. Π. Υφαντής. Αθήνα: Μαΐστρος [ελλ. μτφρ. του *Canticum Fratis Solis Vel Laudes Creaturarum* υπάρχει και στο <http://www.catholic.gr/ierikardia/prosevhes.html>
- Appuhn, K. (2009). *A Forest on the Sea: Environmental Expertise in Renaissance Venice*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Arendt, H. (1992). *Vita activa*. München-Zürich: Piper.
- Baker, S. Et al. (1996). ‘The Theory and Practice of Sustainable Development in an EU Perspective’, στο S. Baker et al. (επιμ.), *The Politics of Sustainable Development: Theory, Policy and Practice within the European Union*. London: Routledge.
- Baker, S. (2000). ‘Between Commitment and Implementation: Tensions in Sustainable Development Policy of the European Union’, στο M. Redclift & G. Woodgate (επιμ.), *The International Handbook of Environmental Sociology*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar.

- Beck, U. (1996). 'Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik', στο A. Diekmann & C. C. Jaeger (επιμ.), *Umweltsoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Berger, D. (2004). *Thomas von Aquins 'Summa theologiae'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bernhardt, R. (2008). *Was heißt 'Handeln Gottes'? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*. Berlin: Lit Verlag.
- Blumenberg, H. (1981). *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Brand, K.-W. (2000). 'Environmental consciousness and behaviour: the greening of lifestyles', στο M. R. Redclift & G. Woodgate (επιμ.), *The International Handbook of Environmental Sociology*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar.
- Buderath, B. & Makowski, H. (1986). *Die Natur dem Menschen untertan. Ökologie im Spiegel der Landschaftsmalerei*. München: dtv.
- Calov, A. (1655). *Systema locorum theologicorum*. Wittenberg.
- Carlowitz, H. K. (2000 [1713]). *Sylvicultura oeconomica*. Leipzig. Reprint von K. Irmer/A. Kießling. Freiburg.
- CEC (1992). *Towards Sustainability: A European Community Programme of Policy and Action in Relation to the Environment and Sustainable Development*. COM final, Vol. II. Brussels.
- Collingwood, R. G. (1998). 'Η ιδέα της φύσης' στο Γ. Σταυρακάκης (επιμ.), *Φύση, κοινωνία και πολιτική*. Αθήνα: Νήσος.
- Dalton, R. J. (1998). 'Το περιβαλλοντικό κίνημα στη Δυτική Ευρώπη', στο Γ. Σταυρακάκης (επιμ.), *Φύση, κοινωνία και πολιτική*. Αθήνα: Νήσος.
- Descartes, R. (1960α). *Discours de la Méthode*. Hamburg: Felix Meiner [στα ελλ.: *Λόγος περί της Μεθόδου*. Αθήνα: Παπαζήσης, 1976].
- Descartes, R. (1960β). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner [στα ελλ.: *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2003].
- Diekmann, A. & Preisendörfer, P. (1992). 'Persönliches Umwelverhalten. Diskrepanzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44: 226-251.
- Dobson, A. P. (2000). *Green Political Thought*. Third Edition. London/New York: Routledge/Chapman & Hall.

- Dobson, A. P. & Sáiz, A. V. (επιμ.) (2005). *Citizenship, Environment, Economy*. New York: Routledge/Taylor & Francis.
- Elders, L. (1990). *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. New York: E.J. Brill.
- EC (2001). *The Sixth Environment Action Programme of the European Community* (Environment 2010: Our Future, our Choice). COM 31 final. Brussels.
- Geertz, C. (2003). *Η ερμηνεία των πολιτισμών*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Grober, U. (2010). *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*. München: Kunstmann-Verlag.
- Hasel, K. & Schwartz, E. (2002). *Forstgeschichte*. Remagen: Kessel.
- Heberlein, Th. A. (1981). 'Environmental Attitudes', *Zeitschrift für Umweltpolitik* 2: 241-265.
- Heidenreich, E. (1993). *Spielräume des Wandels. Das Verhältnis Individuum-Gesellschaft in den Theorien von Norbert Elias, Pierre Bourdieu und Ulrich Oevermann*. Texte 1, hrsg. vom Projekt 'Wasserkultur' der AEP, Universität Kassel.
- Heidenreich, E. (1998). 'Städtische Wasserkultur im Wandel', στο D. Ipsen et al. (επιμ.), *Wasserkultur*. Berlin: Analytica.
- Heidenreich, E. (2004). *Fliessräume. Die Vernetzung von Natur, Raum und Gesellschaft seit dem 19. Jahrhundert*. Frankfurt/New York: Campus.
- Jonas, H. (2003). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kleine, L. (1987). 'Spinoza. Substanz und System', στο B. Spinoza, *Ethik*. Leipzig: Reclam.
- Krolzik, U. (1988). *Säkularisierung der Natur: Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*. Neukirchen-Vluyn.
- Latour, B. (2000). *Ουδέποτε νπήρξαμε μοντέρνοι*. Αθήνα: Σύνταγμα.
- Μπαμπινιώτης, Γ. Δ. (2002). *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
- Preisendörfer, P. & Franzen, A. (1996). 'Der schöne Schein des Umweltbewusstseins', στο A. Diekmann & C. C. Jaeger (Hg.), *Umweltsoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Remmele, B. (2003). *Die Entstehung des Maschinenparadigmas*. Opladen: Leske & Budrich.
- Sachs, W. (2000). 'Sustainable Development', στο M. Redclift & G. Woodgate (επιμ.), *The International Handbook of Environmental Sociology*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar.
- Seidel, H. (1987α). 'Identität von Philosophie und Ethik', στο B.

- Spinoza, *Ethik*. Leipzig: Reclam.
- Seidel, H. (1987β). ‘Spinozas “Ethik” in seinen Briefen’, στο B. Spinoza, *Ethik*. Leipzig: Reclam.
- Shapin, S. (1996). *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spinoza, B. (1987). *Ethik*, επιμ. von H. Seidel. Leipzig: Reclam [στα – ελλ.: *Ηθική*. Αθήνα: Εκκρεμίες 2009].
- St. Thomas Aquinas (1947). *The Summa Theologica*. Benziger Bors. Edition. <http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/summa/index.html>.
- Summerer, S. (1996). ‘Umweltethik’, στο L. Kruse et al., *Ökologische Psychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. Weinheim: Beltz.
- WCED (1987). *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, M. (2000). *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*. Αθήνα: Gutenberg.
- Westfall, S. R. (2010). *Η συγκρότηση της σύγχρονης επιστήμης*. Σειρά: Ιστορία της Επιστήμης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Wey, K.-G. (1982). *Umweltpolitik in Deutschland*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Χαϊντενράιχ, Ε. (2005). *Αειφορική Ανάπτυξη*. Μυτιλήνη: Σειρά Δημοσιεύσεων 3 του Ερευνητικού Προγράμματος ‘ΟΡΦΕΑΣ’.



## ABSTRACT

*Elisavet Heidenreich*

The culture of sustainability in European history:  
Ethical and practical models for relationship  
between man and nature

The evolution of a modern culture of sustainability requires historical knowledge and a dialogue with the past. The article represents three crucial phases in European history, during which the basic notions, ethical concepts and first politics of sustainability were founded. In the context of the medieval dogma of Divine Providence, nearly all notions of sustainability were developed, as well as theological concepts for the relationship between man and nature. The faith in Divine Providence which cares for the pursuit of life and world, dissolved in the 17th century. Man himself has to care about his life and future. To meet this requirement, two different answers were given by Descartes and Spinoza. Whereas the former provoked the scientific-technological dominance over nature, the latter suggested ethics of cooperation with physical dynamics and responsibility for the future generations. It is this philosophical context in which the first politics of the sustainable management of natural resources took place and in which the modern notion of sustainability was rooted.