

ΒΙΩΣΙΜΗ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΚΑΙ ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΙΔΙΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΗ (Ιανουάριος 1995)

Συγγραφέας: ΚΩΣΤΑΣ Μ. ΣΤΑΜΑΤΗΣ

Στη χαραυγή της τρίτης χιλιετίας το νόημα της ιδιότητας του πολίτη τίθεται εκ νέου στο ιστορικό προσκήνιο. Οι βασικότερες αιτίες της επανανακάλυψής του φαίνεται να είναι οι ακόλουθες. Οικολογική διακινδύνευση της ζωής στον πλανήτη, διεθνοποίηση των οικονομικών και πολιτισμικών σχέσεων, αναδιάταξη του κοινωνικού διαφορισμού, επίταση παλαιών και εμφάνιση νέων μορφών κοινωνικού αποκλεισμού, σκολιά ανάδυση νέων κοινωνιών πολιτών στην Ανατολική Ευρώπη, διογκούμενο μεταναστευτικό ρεύμα από Νότο προς Βορρά και από Ανατολή προς Δύση, εθνωτικές και θρησκευτικές μειονότητες σε εχθρικά περιβάλλοντα.

Ακόμη, η ιδιότητα του πολίτη επηρεάζεται από το επιδεινούμενο πρόβλημα λειτουργίας της σφαίρας της δημοσιότητας και της πολιτικής δημοκρατίας, στα πλαίσια του διεθνοποιημένου και τεχνολογικώς αναπτυγμένου καπιταλισμού. Αυτά λαμβάνουν χώρα εξάλλου σε συνθήκες ηλεκτρονικού πολιτισμού και με διαμόρφωση κοινής γνώμης από δυσεξέλεγκτα μέσα μαζικού επηρεασμού της. Μέσα στο νέο ιστορικό πλαίσιο, που διαγράφεται από τις εν λόγω εξελίξεις, η ιδιότητα του πολίτη δοκιμάζεται στα παραδοσιακά της σημαινόμενα και η επανεξέτασή της θέτει κανονιστικά αιτήματα για ουσιαστικό εμπλουτισμό της ιδιότητας αυτής, σε οικουμενική κλίμακα και με οικολογική διάσταση.

Υπόθεση εργασίας του κειμένου είναι ότι στο κατώφλι του εικοστού πρώτου αιώνα μία διπλή ιστορική τάση εγχαράσσεται στην ιδιότητα του πολίτη. Αφενός η ιδιότητα του πολίτη προσκτάται οικολογικό περιεχόμενο και αναδεικνύει τον φορέα της, άνδρα ή γυναίκα, σε πολίτη του κόσμου, συνυπεύθυνο για τα πεπρωμένα της οικουμένης. Αφετέρου όμως η υποβάθμιση της κοινωνικής ουσίας της συνύπαρξης κατατρώγει ασταμάτητα τις κανονιστικές συμπαραδηλώσεις της ιδιότητας του πολίτη. *Αυτή η αντινομική εξέλιξη δραματοποιεί τον διφυή χαρακτήρα της ιστορικής εξέλιξης του καπιταλισμού*^[1]. Η εξέλιξη αυτή, από τη μια πλευρά, προεκτείνεται σήμερα σε ξέφρενο, τεχνολογικό και διοικητικό, εξορθολογισμό των πεδίων παραγωγής και κατανάλωσης εμπορευμάτων και υπηρεσιών. Επίσης κατατείνει σε υπαλληλική αναδιάταξη του Κράτους προς τις απαιτήσεις της αγοράς για απρόσκοπτη και θεσμικώς ανεξέλεγκτη αξιοποίηση κεφαλαίου. Από την άλλη πλευρά, ταυτοχρόνως, η ανωτέρω εξέλιξη τιτρώσκει τον αξιακό εξορθολογισμό που επιτεύχθηκε από τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό μέχρι σήμερα. Η σύγχρονη εξέλιξη του καπιταλισμού διεθνώς εφορμά εναντίον της ελευθερίας, της ισότητας, της αδελφοσύνης. Αποδεικνύεται δύσπιστη ή και εχθρική προς την πολιτική δημοκρατία, προτού καν αυτή προλάβει να μετεξελιχθεί σε κοινωνική και οικονομική. Και αποκαλύπτεται ασύμβατη ή έστω

επικίνδυνη προς την ίδια τη διατήρηση του ανθρώπινου γένους σε συνθήκες οικολογικής ισορροπίας της Φύσης.

Το παρόν κείμενο επιθυμεί εν πρώτοις να θίξει την ανάγκη ανακαίνισης της ιδιότητας του πολίτη με αυτήν την οικολογική διάσταση. Στη συνέχεια, σκοπεύει να αντλήσει από αυτήν την τοποθέτηση πρακτικές συνέπειες προς την κατεύθυνση μιας βιώσιμης ανάπτυξης σε συνθήκες αλληλεγγύης μεταξύ λαών και γενεών.

I. Το ιδιωτικό, πολιτικό, κοινωνικό και οικολογικό νόημα της ιδιότητας του πολίτη.

A. Στο μεταπολεμικό πλαίσιο του κράτους πρόνοιας (welfare State), η ιδιότητα του πολίτη είχε ή έτεινε να προσλάβει τρεις διαστάσεις, με αντίστοιχες κατηγορίες δικαιωμάτων: αστική, πολιτική και κοινωνική^[2]. Η *αστική* (civil citizenship) αναφέρεται στις ελευθερίες του κλασικού καταλόγου των μεγάλων αστικών επαναστάσεων: οικονομική ελευθερία, προστασία ατομικής ιδιοκτησίας, προσωπική ελευθερία, δικαίωμα έννομης προστασίας, άσυλο κατοικίας, δικαιώματα του συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι, ελευθερία της συνείδησης, του λόγου και του τύπου. Η *πολιτική* (political citizenship) διάσταση συνίστατο στη συμμετοχή των πολιτών στις δημόσιες διαδικασίες και στη λήψη πολιτικών αποφάσεων, σε τοπικό και εθνικό επίπεδο. Η καθολική ψηφοφορία αποδέσμευσε το δικαίωμα του εκλέγεσθαι από την εισοδηματική και κοινωνική κατάσταση καθενός, αργότερα δε και από το φύλο των μελών του εκλογικού σώματος. Έτσι τα πολιτικά συστήματα πλουτοκρατικού φιλελευθερισμού του 19ου αιώνα μπόρεσαν να μεταβληθούν, κατόπιν αιματηρών κοινωνικών και πολιτικών αγώνων, σε συστήματα πολιτικής, αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας.

Η *κοινωνική* διάσταση (social citizenship), ιδιαίτερα αμέσως μετά το πέρας του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, εκαλείτο να προσδώσει από κοινωνικό περιεχόμενο στις τυπικώς εξαγγελόμενες, κλασικές ατομικές και πολιτικές ελευθερίες^[3]. Αυτό αξίωνε την καθιέρωση και έμπρακτη άσκηση κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων, όπως δικαίωμα των πολιτών στην εργασία, με παράλληλη προστασία της εργατικής δύναμης και ανακούφιση της ανεργίας, ουσιαστική εμπέδωση της συνδικαλιστικής ελευθερίας, δικαίωμα σε κοινωνική προστασία και ασφάλεια, ευχερή πρόσβαση στην παιδεία και σε ιατροφαρμακευτική περίθαλψη, προστασία της οικογένειας. Τούτο θα επιτυγχανόταν, εν πολλοίς, με την οικοδόμηση κράτους πρόνοιας στις κεφαλαιοκρατικές μητροπόλεις, σε ένα ευρύτερο πλαίσιο διευθετήσεων μεταξύ των «κοινωνικών εταίρων» υπό κρατική επιδιαιτησία, το οποίο αποκλήθηκε «σοσιαλδημοκρατικό κοινωνικό συμβόλαιο».

Εν τούτοις, η κολοσσιαία αναδιάρθρωση του διεθνοποιούμενου και τεχνολογικώς εξελισσόμενου καπιταλισμού από τη δεκαετία του 1970 και εντεύθεν ρέπει προς μία ολοένα εμφανέστερη υποβάθμιση της κοινωνικής προστασίας εργαζομένων και

ανέργων. Στην εποχή πλέον της «νεοφιλελεύθερης συναίνεσης»^[4] συρρικνώνεται ασφυκτικά η κοινωνική διάσταση της ιδιότητας του πολίτη, διασαλεύεται ο βασικός κοινωνικός ιστός, διαχέεται κοινωνική ανασφάλεια. Συνεχώς διευρυνόμενες μάζες ανθρώπων, που στερούνται στοιχειωδών πόρων ζωής, διαβιούν με αισθήματα αποστέρησης και σε συνθήκες που απάδουν προς την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Παρόμοια κατάσταση ζωής, σε συνθήκες αχαλίνωτου ανταγωνισμού όλων προς όλους, αποδεσμεύει στάσεις ζωής γενικευμένου εγωισμού και μισαλλοδοξίας.

Η υποβάθμιση της κοινωνικής ουσίας της ανθρώπινης συνύπαρξης κατά πρώτο λόγο πλήττει καίρια τα κοινωνικά και οικονομικά δικαιώματα των πολιτών. Σε συνθήκες δομικής ανεργίας και μερικής απασχόλησης, το δικαίωμα στην εργασία μοιάζει με διακήρυξη κενή περιεχομένου. Εφόσον το Κράτος απεκδύεται της ευθύνης του για εξασφάλιση ενός ελάχιστου ορίου κοινωνικής ευημερίας για όλους, η κοινωνική ασφάλεια παραχωρεί τη θέση της σε κοινωνική ανασφάλεια και αναλγησία της κυβερνητικής πολιτικής. Η κρατικώς εγγυημένη προστασία της εργατικής δύναμης καταπίπτει, ενώ η συνδικαλιστική ελευθερία περιορίζεται ποικιλοτρόπως. Η δημόσια υγεία και εκπαίδευση αφυδατώνονται ασταμάτητα, παραχωρώντας ζωτικά πεδία δράσης προ της ορμητικότητας του ιδιωτικού κεφαλαίου. Οκαθείς αφήνεται δήθεν «ελεύθερος» να τα βγάλει πέρα όπως μπορεί. Στην πραγματικότητα εγκαταλείπεται αβοήθητος σε ένα αδυσώπητο καθημερινό αγώνα, στον οποίο μόνο μία μειοψηφία κοινωνικώς ισχυροτέρων μπορεί όντως να ευημερεί. Οι υπόλοιποι αρκούνται στο τυπικώς ίσο δικαίωμα «όλων» -ή σε συμβολικά υποκατάστατά του- να απαγκιστρωθούν κάποτε από την άχαρη ή άθλια ζωή τους. Στη διατήρηση αυτής της ζωτικής αυταπάτης συντείνουν καταλλήλως επιτήδειοι μηχανισμοί υποβολής καταναλωτικής νοοτροπίας και εξατομίκευσης ανάμεσα στους ανθρώπους.

Η υποτίμηση της κοινωνικής ύπαρξης των ανθρώπων αφαιρεί ουσία και νόημα και από τις άλλες δύο σφαίρες ύπαρξής τους, την ατομική και την πολιτική^[5]. Υπάρχουν ατομικές ελευθερίες που ενασκοούνται ελάχιστα από ευρύτατα στρώματα ανθρώπων. Άλλες πάλι συμπαρασύρονται από τον περιορισμό των κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων. Όσο για την πολιτική συμμετοχή, αυτή σε μεγάλο βαθμό φαίνεται ανούσια και τυπική, και όχι αδικαιολόγητα. Τα σύγχρονα πολιτικά συστήματα αφενός αποξενώνονται από τις πραγματικές προσδοκίες και ανάγκες των πολιτών, αφετέρου προσδέονται σε εξυπηρέτηση της τάσης ιδιωτικών κεφαλαιοκρατικών συμφερόντων για θεσμικώς απαρεμπόδιστη κερδοφορία στις διεθνείς αγορές. Η κεφαλαιοκρατική κοινωνία ερείδεται σε ένα θεμελιώδη αποχωρισμό των άμεσων παραγωγών του κοινωνικού πλούτου από την οργάνωση και διεύθυνση της παραγωγικής διαδικασίας. Μισθωτοί και άνεργοι αποχωρίζονται έτσι από τα ίδια τα μέσα αναπαραγωγής της κοινωνικής τους ύπαρξης. Στην κοινωνική πλειοψηφία των ανθρώπων απαγορεύεται να επεκτείνει την πολιτική ελευθερία στο πεδίο της παραγωγής, ώστε να το μετασχηματίσει. Με άλλα λόγια, της απαγορεύεται να άρει ή τουλάχιστον να σχετικοποιήσει τον ίδιο το χωρισμό «οικονομίας» και «πολιτικής». Αδυνατεί επομένως

να ορίσει την ίδια την οικονομία ως ζήτημα προσανατολισμού του συλλογικού βίου, άρα ως πρόβλημα κατ' εξοχήν πολιτικό. Αποτέλεσμα είναι ότι ο λαός σε μία αντιπροσωπευτική δημοκρατία, μολοντί αναγορευόμενος σε «κυρίαρχο» όργανο του Κράτους, εκ προοιμίου δεν μπορεί να αυτοκυβερνηθεί. Η ιδιότητα του πολίτη μένει επομένως ανολοκλήρωτη, ακόμη και στα φωτεινά διαλείμματα στην ιστορική πορεία του καπιταλισμού, κατά τα οποία προωθήθηκαν δειλά κάποιες μορφές εργατικής συμμετοχής στη διαχείριση των παραγωγικών μονάδων.

Η αμοιβαία επενέργεια των τριών διαστάσεων της έννοιας του πολίτη μεταπολεμικά στόχευε, έστω και με αντινομικό τρόπο, στη διεύρυνση της συμμετοχής των ανθρώπων στην κοινότητα, η οποία κατά βάσιν προσδιοριζόταν ακόμη στο σχήμα του κράτους-έθνους. Ωστόσο, οι ιστορικές εξελίξεις που αναφέρθηκαν εισαγωγικά θέτουν κατ' αρχάς ζήτημα μιας νέας ιδιότητας του πολίτη σε πλαίσιο υπερεθνικών συσσωματώσεων, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση, στις οποίες όμως ελλείπει μία αντίστοιχη κοινωνία πολιτών[6]. Περαιτέρω, οι κοινωνικοί αποκλεισμοί, τυπικοί ή άτυποι, η εντεινόμενη κοινωνική ανισότητα και πολιτική απραξία, η καχεκτική λειτουργία της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, στο εσωτερικό των ίδιων των αναπτυγμένων χωρών, θέτουν και πάλι στην ημερήσια διάταξη το νόημα της ιδιότητας του πολίτη. Όσο για τους μετανάστες, αυτοί στη χώρα της υποδοχής σε περιορισμένο βαθμό μόνον απολαμβάνουν των δικαιωμάτων που συνάπτονται με την ιδιότητα του πολίτη, όπως την προσδιορίσαμε προηγουμένως.

Β. Οι προαναφερόμενες τρεις συνιστώσες της ιδιότητας του πολίτη διατηρούν ωστόσο απαραμείωτη τη σημασία τους, συναποτελώντας βαρύτιμη παρακαταθήκη για το νομικό και πολιτικό πολιτισμό της ανθρωπότητας. Συνθέτουν μία δυναμική έννοια του πολίτη, ανοικτή σε κανονιστική ανανέωσή της με νέα αξιολογικά περιεχόμενα, ιστορικώς διαπλάσιμα. Δύο είναι τα σπουδαιότερα ηθικοπρακτικά περιεχόμενα που ενοφθαλμίζονται στην έννοια του πολίτη, στη δύση του εικοστού αιώνα, ένα παλαιότερο και ένα πιο πρόσφατο. Το πρώτο εξακολουθεί να εξαρτά την ολοκλήρωση της ιδιότητας του πολίτη από την ουσιαστική διεύρυνση και αναθεμελίωση της πολιτικής δημοκρατίας σε κοινωνική και οικονομική δημοκρατία. Και το δεύτερο είναι η συνειδητοποίηση της οικολογικής αλληλεξάρτησης ανάμεσα στα μέλη του ανθρώπινου γένους πάνω στην υφήλιο[7]. Τα δύο αυτά κεντρικά αιτήματα είναι πλέον αλληλένδετα, όπως θα δούμε.

Μερικές απλές σκέψεις μπορούν διαισθητικά να μας υποψιάσουν πάνω στην οικολογική διαπλοκή των επί μέρους χωρών και περιφερειών. Ας φαντασθούμε λόγου χάριν ένα διόλου απίθανο ενδεχόμενο: γειτονική χώρα προς την Ελλάδα αναγκάζεται να καταστεί αποθήκη τοξικών, ραδιενεργών κ.λπ. αποβλήτων της αναπτυγμένης Δύσης, προκειμένου να μην καταρρεύσει οικονομικώς. Εύκολα κανείς μπορεί να εικάσει με σχετική βεβαιότητα ότι κινδυνεύει να επηρεασθεί δυσμενώς μέρος και του ελληνικού οικοσυστήματος, π.χ. με μόλυνση του υδάτινου δυναμικού ποταμών της

χώρας. Ανάλογοι κίνδυνοι ανακύπτουν όμως και από περιοχές πολύ μακρύτερες από τη γεωγραφική θέση της χώρας μας. Π.χ. η λεηλασία του τροπικού δάσους του Αμαζονίου συνεπάγεται ανησυχητική μείωση του παραγόμενου οξυγόνου σε ολόκληρη τη Γη, άρα και στην Ελλάδα. Και, τέλος, επικρέμανται βεβαίως κίνδυνοι στην ολόκληρη του πλανήτη μας, όπως το φαινόμενο του θερμοκηπίου, η τρύπα στο προστατευτικό στρώμα του όζοντος ή η έκλυση και κυκλοφορία ραδιενέργειας ακόμη και από την «ειρηνική» χρήση της πυρηνικής ενέργειας:

Αν κατακρημνισθεί ο φυσικός οίκος της ανθρωπότητας, θα παρασύρει όλους τους ενοίκους του. Ήδη εξ αυτού του λόγου γεννάται το αίτημα για συνυπευθυνότητα και αλληλεγγύη, ώστε να εξασφαλισθούν για τις μέλλουσες γενιές ανθρώπων συνθήκες αξιοπρεπούς και οικολογικώς ασφαλούς διαβίωσης. Ανακύπτει όμως περαιτέρω το αμείλικτο ερώτημα, κατά πόσον αυτό είναι επιτεύξιμο με τη διαιώνιση των σημερινών μηχανισμών και σχέσεων κοινωνικής αναπαραγωγής.

Η έκθεση της επιτροπής Brundtland με τίτλο «Το κοινό μας μέλλον» (1987) αποτύπωσε με ενάργεια την ανάγκη για βιώσιμη (sustainable) οικονομική ανάπτυξη και για σεβασμό των δικαιωμάτων των ανθρώπινων όντων που πρόκειται να γεννηθούν στο μέλλον. Η περιβαλλοντική ανησυχία που διαπνέει την έκθεση αυτή αντιλαμβάνεται τη μεν οικολογική επιστήμη ως είδος υπερεπιστήμης, το δε γήινο οικοσύστημα ως αντικείμενο διαχειριστικής μέριμνας από μεγάλους διεθνείς οργανισμούς, κατά το πρότυπο του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών. Κατά το πνεύμα της έκθεσης, ωστόσο, η περιβαλλοντική διαχείριση του πλανήτη είναι μάλλον τεχνικό και οργανωτικό ζήτημα. Υποτίθεται ότι η αντιμετώπισή του μπορεί να γίνει επαρκώς με κατάλληλες τεχνολογικές αναπροσαρμογές και καινοτόμες ελεγκτικές και διαχειριστικές μεθόδους.

Το περιβαλλοντικό ζήτημα αποκόπτεται λοιπόν από τις κοινωνικές και οικονομικές βάσεις παραγωγής του. Η εμφάνιση και η διόγκωσή του αποδίδονται απλώς σε ελλιπή τεχνολογική προπαρασκευή και σε διαχειριστικές αδυναμίες σε διακρατική κλίμακα[8]. Η αντίληψη αυτή αναπαράγει το παραγωγιστικό (productivist) πρότυπο ιστορικής προόδου και ταυτόχρονα συμβιβάζεται με τη διαιώνιση των ανισωτικών, εκμεταλλευτικών και αλλοτριωτικών σχέσεων που εκθρέφει εγγενώς ο καπιταλιστικός τρόπος οργάνωσης της ζωής και εγκοινωνισμού των ανθρώπων. Συμφώνως προς αυτή την προσέγγιση δεν αξιώνεται καμία ριζοσπαστική μεταβολή στις παραγωγικές και καταναλωτικές δομές της βιομηχανικής κοινωνίας. Ούτε, επομένως, επιδιώκονται μείζονος σημασίας αλλαγές στους κεφαλαιοκρατικούς όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής.

Εν ολίγοις η αντίληψη αυτή[9] φαίνεται ανίκανη να αναμετρηθεί με τις πραγματικές αιτίες των περιβαλλοντικών προβλημάτων και περιορίζεται να απαλύνει κάποια από τα επιζήμια συμπτώματά τους. Όμως, η δραματική μετάλλαξη των οικοσυστημάτων

στον πλανήτη μας συναρτάται στενά με την ανείπωτη ανισοκατανομή κοινωνικού πλούτου μεταξύ εύπορων και πτωχών χωρών, καθώς και με τις συνθήκες εκμετάλλευσης που επικρατούν στις πτωχές χώρες προς όφελος τοπικών προνομιούχων ομάδων και βεβαίως των οικονομικών συμφερόντων που εκπορεύονται από επιχειρήσεις των αναπτυγμένων κεφαλαιοκρατικών χωρών. Αν ίδιας εντάσεως σεισμός προκαλεί στη μεν Καλιφόρνια λίγα μόνον ανθρώπινα θύματα στο δε Μπαγκλαντές χιλιάδες, αυτό οφείλεται καταφανώς στην πελώρια διαφορά επιπέδου ανάπτυξης, αντισεισμικής προστασίας των κτιρίων κ.λπ.

Για τους λόγους αυτούς, η ζητούμενη πανανθρώπινη *οικολογική ηθική της ευθύνης* οφείλει να διατυπωθεί αντιστικτικά προς την αδηφάγο ροπή του διεθνοποιημένου εμπορευματικού συστήματος παραγωγής και κατανάλωσης. Τα οικολογικά προβλήματα γεννιούνται από ρυπογόνες κοινωνικές δραστηριότητες σύμφυτες σε συγκεκριμένους τρόπους παραγωγής και κατανάλωσης εμπορευμάτων και υπηρεσιών. Ανακύπτουν επίσης κατά την ιδιοποίηση φυσικών πόρων από ορισμένες ομάδες ανθρώπων σε βάρος ή κατ' αποκλεισμό άλλων. Τα οικολογικά προβλήματα αναπτύσσονται λοιπόν σε ένα φόντο σχέσεων εξουσίας, τόσο στις οικονομικές διαδικασίες όσο και στη σφαίρα της δημόσιας επικοινωνίας. Συνεπώς, η συνειδητοποίησή τους διασταυρώνεται αναπότρεπτα με την κοινωνική κριτική που εμπνέεται από το πρακτικό ενδιαφέρον για μεταρρύθμιση ή και υπέρβαση της κεφαλαιοκρατικής οργάνωσης της κοινωνικής ζωής [10]. Η όσμωση οικολογίας και κοινωνικής κριτικής διανοητικώς προϋποθέτει μία σφαιρική θεώρηση του κόσμου και της διεθνούς κοινότητας, ενώ πραξολογικώς διασυνδέεται με τον ουτοπικό ορίζοντα σχέσεων απαλλαγμένων από κυριαρχία.

Κοινός παρονομαστής ανάμεσα στην οικολογική μέριμνα για το ανθρώπινο γένος και στην πρόθεση κοινωνικού μετασχηματισμού των ρυπογόνων σύγχρονων κοινωνιών είναι το χειραφετητικό αίτημα να παύσει η καταστροφική αντίφαση ανάμεσα στην πλειονοθηρική και κερδόφρονα εμπορευματική αξιολογία, αφενός, και στις πεπερασμένες δυνατότητες του πλανήτη, αφετέρου. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί μονάχα εφόσον η *ίδια η ανάπτυξη ιδωθεί ως πρόβλημα δημοκρατίας*, δηλαδή ως ζήτημα συλλογικού καθορισμού των αληθινών, οικονομικών και πολιτισμικών, αναγκών που αξίζει να ικανοποιούνται [11]. Οι πεπερασμένες αντοχές του πλανήτη επιτάσσουν την επίδειξη φρόνησης ως προς μία τολμηρή και συνεπή αναδιευθέτηση των σχέσεων της ανθρώπινης κοινωνίας προς τον έμβιο κόσμο πάνω σε ήπια βάση. Η κεντρική αξία της νεωτερικότητας, η επίτευξη δίκαιων και αλληλέγγυων σχέσεων μεταξύ λαών και ανθρώπων, σε συνθήκες ελευθερίας και ισοτιμίας, χρειάζεται να αναδιατυπωθεί με την επίγνωση ότι η ιστορική διαδικασία για την απελευθέρωση των υποκειμένων προσκρούει σε ανυπέρβλητα φυσικά όρια.

Η οικολογική διάσταση της ιδιότητας του πολίτη του κόσμου οφείλεται σε ότι η ίδια η άσκηση δικαιωμάτων και η απόλαυση ελευθεριών λαμβάνουν χώρα εντός των

ανταλλαγών κοινωνίας και φύσης. Θα ήταν οπωσδήποτε αφελής η ιδέα μιας ενιαίας γήινης ταυτότητας, εφόσον αυτή θα προσδιοριζόταν οντολογικά και κατά παράκαμψη της πολιτισμικής ποικιλότητας τόσο διεθνώς όσο και στο εσωτερικό κάθε χώρας[12]. Η ιδιότητα του πολίτη του κόσμου, έτσι όπως την εννοούμε, είναι κατανοήσιμη στο πλαίσιο μιας καντιανού τύπου θεωρίας οικουμενικής δικαιοσύνης σχετικά με την κατανομή βαρών και ωφελημάτων μεταξύ ανθρώπων και λαών, δικαιούμενων ίσης προσοχής και ελευθερίας, σε συνθήκες αλληλέγγυας συνύπαρξης αντάξιες σε έλλογα και αυτόνομα υποκείμενα δράσης. Η ιδιότητα του πολίτη του κόσμου αποτελεί λοιπόν κανονιστικό αίτημα, αξία θεμελιώσιμη κατά το περιεχόμενο στην κοινότητα πεπρωμένων και στη γενικευμένη αλληλεξάρτηση ανάμεσα στους κατοίκους του πλανήτη μας. Με την έννοια αυτή πρόκειται μάλλον για *καθολικεύσιμη* ιδιότητα και όχι για μία ήδη υπαρκτή οικουμενική ταυτότητα. Για το λόγο αυτό δεν θα ευσταθούσε εναντίον της θέσης αυτής μία κοινοτιστικού (communitarian) τύπου φιλοσοφική κριτική, η οποία θα υποστήριζε ότι το πολιτικό υποκείμενο είναι ασύλληπτο, αν αποσπασθεί με αφαίρεση από συγκεκριμένους, κοινωνικούς και πολιτισμικούς προσδιορισμούς[13]. Η οικολογική παράμετρος της ιδιότητας του πολίτη ηθικώς εξυπνοεί μία ευθύνη των ανθρώπινων κοινωνιών προς τον φυσικό κόσμο. Η ευθύνη αυτή είναι και πάλιν καλύτερα θεμελιώσιμη από μία ηθική θεωρία καντιανού τύπου[14] παρά από μία θεωρία κοινοτιστικής υψής. Το πλεονέκτημα της πρώτης έγκειται στο ότι αξιώνει *υπέρβαση της ατομικής σκοπιάς των δρώντων* υπέρ μιάς πανανθρώπινης σκοπιάς. Ακόμη και αν μία κοινοτιστική θεωρία εκλάμβανε την ίδια την ανθρωπότητα ως καθολική κοινότητα, πάλι θα δυσκολευόταν να προβεί σε μία αυθεντική ηθική θεμελίωση της παγκόσμιας οικολογικής συνυπευθυνότητας. Διότι αυτό που προτάσσεται από τις κοινοτιστικές θεωρίες είναι εν τέλει ένα τυχαίο και αναπόδραστο, άρα ηθικώς αδιάφορο, περιστατικό. Είναι το γεγονός ότι οι πράττοντες γεννιούνται σε κάποια κοινότητα τοπικώς προσδιορισμένη, δίχως να την έχουν επιλέξει. Έτσι οι κοινοτιστικές θεωρίες αποδεικνύονται ευάλωτες ακόμη και στο πεδίο στο οποίο αυτές αισθάνονται ισχυρές, στο πεδίο της κοινωνικής συνοχής και αλληλεγγύης. Η εκ μέρους τους θεμελίωση μιας οικουμενικής ηθικής μένει μετέωρη, ακριβώς επειδή στερούνται επιχειρηματολογικής δομής ικανής να αιτιολογήσει καθήκοντα μεταξύ διαφορετικών, πολύ λιγότερο μεταξύ πολιτισμικώς ασύμμετρων, πληθυσμών[15].

Η περαιτέρω ιστορική δράση των ανθρώπινων ομάδων πάνω στη Γη εξαρτάται από τη διατήρηση της ακεραιότητας της βιόσφαιρας. Με απορρύθμιση του οικολογικού βάρους της ζωής εν γένει, πλούσιοι και πτωχοί, εύπορες και άπορες χώρες, είναι καταδικασμένοι σε αφανισμό. Κάποια οικολογική προβληματική μας καλεί εν τούτοις να στοχασθούμε κατεπειγόντως πάνω στα «δικαιώματα» της Φύσης και των ζώντων οργανισμών μέσα σε αυτή. Υποστηρίζει ότι αρμόζει να σκεφθούμε τη Φύση ως αυτοσκοπό, ως σύνθεση οργανικής και ανόργανης ύλης που αξίζει να υπάρχει χάριν εαυτής και όχι μόνο προς εξυπηρέτηση ανθρώπινων αναγκών.

Ποιά υποκείμενα όμως ενδέχεται να αγωνισθούν για τα «δικαιώματα της Φύσης» ή για τα «δικαιώματα των ζώων»;[16] Τα μεγάλα κινήματα που γνώρισε η ανθρωπότητα τους τελευταίους αιώνες, το εργατικό, το γυναικείο, κινήματα διαφόρων μειονοτήτων, διεκδίκησαν κατά βάσιν δικαιώματα για τις αντίστοιχες κοινωνικές ομάδες. Όμως τα «δικαιώματα της Φύσης» μόνον από άλλους μπορούν να διεκδικηθούν, δηλαδή από ανθρώπινα όντα. Η άποψη αυτή κρίνει ότι, οσοδήποτε ριζοσπαστική και αν είναι μία πολιτική στρατηγική, είναι ανεπαρκής, ενόσω περιορίζεται απλώς στη βελτίωση της ζωής διαφόρων κοινωνικών τάξεων και ομάδων. Η ίδια αντιμάχεται τον υποβιβασμό της Φύσης σε σχέση προς την ανθρώπινη κοινωνία, αντιπροτείνοντας η οικολογική ιδιότητα του πολίτη να συμπεριλάβει και μη ανθρώπινα όντα.

Το ανθρώπινο γένος αποτελεί αναμφισβητήτως τμήμα του φυσικού κόσμου, παρότι η ανάπτυξη του ανθρώπινου πολιτισμού μας κάνει να ξεχνούμε τις φυσικές ρίζες και τη ζωική φύση μας. Η οικολογική διακινδύνευση του ανθρώπινου είδους μας υπενθυμίζει επιτακτικά ότι παραμένουμε κομμάτι της Φύσης, πράγμα που σφραγίζει την ίδια την ανθρώπινη φύση μας. Αυτή η ταπεινόφρων παραδοχή δεν μας αναγκάζει εν τούτοις να ομιλήσουμε για «δικαιώματα της Φύσης» ή για «δικαιώματα των ζώων». Τα δικαιώματα προϋποθέτουν δικαιούχους και οι δικαιούχοι μπορεί να είναι πρόσωπα και μόνον. Παρά τη νοηματική ριζοσπαστικότητά της, η προσέγγιση που προαναφέραμε μένει δέσμια μιας δικαιωματοκεντρικής (rights-centered) σύλληψης της κοινωνικής πραγματικότητας, την οποία απλώς προεκτείνει και στη φυσική πραγματικότητα[17]. Τη δε φυσική πραγματικότητα την αντιλαμβάνεται φιλοσοφικά με τρόπο καθαρώς ανθρωποκεντρικό, παρά την αρχικώς αντίθετη πρόθεσή της.

Παρά τις αντιρρήσεις μας αυτές, κατά τα λοιπά τίποτε δεν εμποδίζει να συμφωνήσουμε ότι η οικολογική διάσταση της ιδιότητας του πολίτη συμπεριλαμβάνει οπωσδήποτε καθήκοντα και υποχρεώσεις απέναντι στο φυσικό και ανθρωπογενές περιβάλλον της κοινωνίας. Μία φιλική στάση ζωής προς τη Φύση και τα ζώα δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκην τη μεταφυσική πίστη ότι η Φύση ή τα ζώα διαθέτουν «δικά τους» δικαιώματα. Η μη επίδειξη σκληρότητας προς τα ζώα είναι αναμφιβόλως ηθικό καθήκον των ανθρώπων, δίχως όμως αυτό να αντιστοιχεί σε κάποιο «δικαίωμα» αυτοδιάθεσης των ζώων. Είναι προτιμότερο τα είδη του ζωικού βασιλείου να διαβιούν σε συνθήκες βιοποικιλότητας και να εξελίσσονται στους φυσικούς χώρους που τα δεξιώνονται επί αιώνες χάριν της διατηρήσεως της οικολογικής ισορροπίας και όχι επειδή έχουν κάποιο «δικαίωμα» σε τούτο.

II. Βιώσιμη ανάπτυξη και αλληλεγγύη μεταξύ λαών και γενεών

Με τις σπουδαίες αποφάσεις 2759 και 2760/1994, που αναφέρονται στη γνωστή υπόθεση της εκτροπής του Αχελώου ποταμού, το ελληνικό Συμβούλιο της Επικρατείας έκρινε ότι στη διάταξη του άρθρου 24 του ισχύοντος Συντάγματος «θεσπίζεται η

θεμελιώδης αρχή της πρόληψης της βλάβης του φυσικού περιβάλλοντος χάριν της οικολογικής ισορροπίας και της διατήρησης αυτού και των φυσικών πόρων, προς όφελος όχι μόνο της παρούσας γενεάς αλλά και των επόμενων. Επομένως από την ίδια διάταξη απορρέουν οι περιορισμοί εκείνοι στην αναπτυξιακή πολιτική της Πολιτείας, που είναι αναγκαίοι για την πρόληψη της βλάβης του φυσικού περιβάλλοντος, με τρόπο ώστε όχι κάθε ανάπτυξη αλλά μόνον η βιώσιμη να είναι επιτρεπτή από το Σύνταγμα, δηλαδή εκείνη που δεν επιφέρει βλάβη στο περιβάλλον και άρα είναι διατηρήσιμη και όχι πρόσκαιρη». Εν όψει δε των περιβαλλοντικών επιπτώσεων που πιθανότατα θα επιφέρει η εκτέλεση δημόσιου έργου, πρέπει να κρίνεται αν η εκτέλεση του έργου είναι επιτρεπτή ή αντιθέτως απορρίπτεται εξαιτίας της βλάβης που θα προκαλέσει.

Η φιλελεύθερη νομικο-πολιτική παράδοση δίνει εν γένει προβάδισμα στα δικαιώματα των ατόμων έναντι συλλογικών σκοποθεσιών και του «κοινού αγαθού»^[18]. Δικαιολογητικός λόγος αυτής της προτίμησης είναι ότι οι αντιλήψεις για το κοινό καλό αποκλίνουν και αρμόζει να κρίνουν οι ίδιοι οι δρώντες περί αυτών. Επομένως, πρεσβεύει ορθώς εν προκειμένω, δεν είναι ηθικώς ορθό να επιβάλλεται υποχρεωτικά ένα νόημα ζωής, έστω και αν αυτό εκφράζει τη βούληση της πλειοψηφίας. Ωστόσο η πρόσφατη νομολογία του ελληνικού Συμβουλίου της Επικρατείας μοιάζει να αντιστρέψει αυτήν την προτεραιότητα των δικαιωμάτων έναντι συλλογικών αγαθών, προκειμένου να προστατευθεί το βιοφυσικό και ανθρωπογενές περιβάλλον της ανθρώπινης ζωής. Αναγνωρίζει εκ προοιμίου προβάδισμα στο ορθό από άποψη ηθικο-πολιτική έναντι εκείνης της περιοχής των δικαιωμάτων που κανοναρχείται από την οικονομική ελευθερία των δρώντων^[19]. Στο θέμα για το οποίο ομιλούμε αυτό σημαίνει ότι πρέπει να *τύχει σαφούς προτεραιότητας η αξία να διατηρηθούν στην υφήλιο και φυσικά και στη χώρα μας οι οικολογικές προϋποθέσεις της ζωής εν γένει*. Η αξία αυτή προτάσσεται συνεπώς απέναντι σε εκείνες τις ελευθερίες που κατοχυρώνουν απεριόριστη οικονομική δραστηριότητα των ατόμων, των επιχειρήσεων και των ίδιων των Κρατών.

Βεβαίως η νομολογία του ΣτΕ κατ' ουδένα τρόπο δεν προδικάζει το κεφαλιώδες ζήτημα -ούτε και θα έπρεπε να αναμένεται κάτι τέτοιο από οποιοδήποτε δικαστικό όργανο- της αλλαγής του κυρίαρχου σήμερα παγκοσμίως (κεφαλαιοκρατικού) τρόπου παραγωγής και κατανάλωσης. Υπαινίσσεται σαφώς παρά ταύτα ότι, *rebus sic stantibus*, η οικολογική διατηρησιμότητα του πλανήτη επιβάλλει δραστικούς περιορισμούς στην οικονομική ελευθερία. Και αιτιολογεί αυτή τη βαθύτατα αξιολογική θέση, με την ορθή σκέψη ότι χρειάζεται αναπροσανατολισμός της ίδιας της έννοιας της οικονομικής ανάπτυξης. Έτσι η οικονομική ελευθερία των υποκειμένων διατηρείται μεν ως θεμελιώδες δικαίωμα. Πλην όμως από την άποψη του περιεχομένου της οφείλει στο εξής να υλοποιείται με στρατηγικές επιλογές όχι ποσοτικής αλλά ποιοτικής και φιλικής προς το περιβάλλον ανάπτυξης.

Ειδικότερα, συμφώνως προς την αξιοπρόσεκτη πρόσφατη νομολογία του ΣτΕ[20], τόσο η νομοθετική εξουσία όσο και τα όργανα της εκτελεστικής εξουσίας οφείλουν, πρώτον, να δίνουν προτεραιότητα στην προστασία του περιβάλλοντος κατά τη στάθμιση αντίρροπων έννομων αγαθών[21]. Δεύτερον, οφείλουν να δίνουν μεγαλύτερη βαρύτητα στην προστασία της δημόσιας υγείας σε σχέση προς τις παραγωγικές δραστηριότητες. Ως ειδικότερη έκφανση της αρχής της προστασίας του περιβάλλοντος μπορεί να εκληφθεί η καθιέρωση της επί μέρους αρχής της πρόληψης των επιβλαβών συνεπειών στο περιβάλλον (ΣτΕ 53/1993). Τρίτον, επιτάσσεται η έλλογη χρήση των φυσικών πόρων και πλουτοπαραγωγικών πηγών, όπως η γη, τα ύδατα, τα δάση, τα ευπαθή οικοσυστήματα κλπ. Επίσης διατήρηση της καθαρότητας της ατμόσφαιρας και της θάλασσας, διατήρηση της βιοποικιλότητας και φυσικά ορθολογική αντιμετώπιση διαφόρων αποβλήτων.

Οι ανωτέρω δικαστικές αποφάσεις ανακινούν σοβαρότατα ζητήματα πρακτικής φιλοσοφίας, στα οποία εκείνες κατ' αποτέλεσμα τοποθετούνται ορθώς. Πράγματι, η φιλελεύθερη αρχή που προτάσσει την *κοσμοθεωρητική ουδετερότητα της κρατικής εξουσίας* ως προς τις *προσωπικές πεποιθήσεις και στάσεις ζωής των μελών της κοινωνίας πολιτών* αξίζει πάντοτε του σεβασμού μας. Και γενικότερα, οι ελευθερίες που αναφέρονται στην αυτόνομη διάπλαση της προσωπικότητας, στην ελεύθερη επιλογή σχεδίων ζωής από τους ανθρώπους, πρέπει σε κάθε περίπτωση να διατηρηθούν στο μέλλον, σε οποιαδήποτε καλύτερη κοινωνία από τις σημερινές. Οσοδήποτε δημοκρατική και αν είναι μία καθ' υπόθεσιν καλύτερη κοινωνία, οι ελευθερίες αυτές πρέπει να γίνονται σεβαστές *στο ίδιο τους το περιεχόμενο*. Καμία πλειοψηφία, όσοδήποτε ισχυρή και αν είναι, δεν δικαιούται να επιβάλλει συγκεκριμένο νόημα ζωής σε πολίτες που επιθυμούν να μη συμμερίζονται την κυρίαρχη μορφή ζωής ορισμένης κοινωνίας. Παραδείγματός χάριν, η επικρατούσα θρησκεία σε μία χώρα απαγορεύεται να επιδιώκει περιορισμό της θρησκευτικής ελευθερίας όσων πολιτών έχουν διαφορετικά θρησκευτικά φρονήματα ή και καθόλου.

Σε κάθε περίπτωση, η ειρηνική επιδίωξη των εύλογων συμφερόντων καθενός, του σχεδίου ζωής που επιλέγει καθένας άνθρωπος και λαός, πρέπει να γίνεται σεβαστή, εφόσον δεν αντιβαίνει ούτε προς το γενικό συμφέρον για έλλογο συλλογικό αυτοκαθορισμό της κοινωνικής συνύπαρξης, ούτε προς τα επί μέρους συμφέροντα των άλλων για την ακώλυτη προσωπική ανάπτυξη καθενός. Η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, η ελευθερία συνείδησης και έκφρασης, το άσυλο της κατοικίας, η συλλογική αυτονομία και η πολιτική συμμετοχή δεν πρόκειται να παραβλαθούν από τυχόν καθιέρωση συλλογικής χρήσης των μέσων της κοινωνικής παραγωγής.

Σε μία κοινωνία, ας πούμε, δημοκρατικού σοσιαλισμού[22] ο καθείς θα παρέμενε ελεύθερος να διαδίδει τους στοχασμούς του, ακόμη και εναντίον της σοσιαλιστικής οργάνωσης της κοινωνικής Ζωής. Ο καθείς θα εδικαιούτο να φρονεί ότι θα ήταν προτιμότερο ένα καθεστώς άγριου καπιταλισμού. Ή ακόμη να εμφορείται από

ρατσιστική, θρησκευτική, σεξιστική κλπ. μισαλλοδοξία. Από αυτή τη σκοπιά θα διετηρείτο μία προτεραιότητα της ελευθερίας του ατόμου έναντι του κοινού συμφέροντος. Ακόμη και ένα τέτοιο άτομο, εν τούτοις, θα όφειλε να συμμορφώνεται προς έλλογες αποφάσεις της πλειοψηφίας, διαφορετικές από τις δικές του προτιμήσεις και προκαταλήψεις. Θα όφειλε, λόγου χάριν, να σέβεται τις έλλογες συλλογικές αποφάσεις της κοινότητας, μολονότι αυτές θα απέβλεπαν είτε σε περιορισμό της καπιταλιστικής οικονομικής ορθολογικότητας, είτε σε πολιτική αλληλεγγύης προς ημεδαπούς και αλλοδαπούς πολίτες, με σεβασμό στις πολιτισμικές κλπ. ιδιαιτερότητές τους.

Αυτό που μπορεί και πρέπει να περιορισθεί δραστικά -και πάλι κάτω από ιστορικές προϋποθέσεις- είναι προ πάντων οι οικονομικοί χαρακτήρα ελευθερίες που συνάπτονται με την κεφαλαιοκρατική εκμετάλλευση[23]. Αντιθέτως προς τις ελευθερίες διάπλασης της προσωπικότητας και της ανθρώπινης συνείδησης, αυτή η δεύτερη χορεία ελευθεριών ηθικοπολιτικώς είναι δεκτική περιορισμών ακόμη και στο περιεχόμενό της. Κάτι παρόμοιο άλλωστε δεν υποδηλώνεται στις δικαστικές αποφάσεις που προεκτέθηκαν, εφόσον γίνεται δεκτό σε αυτές -και ορθώς- ότι οι οικονομικές δραστηριότητες πρέπει να προσανατολίζονται σε μορφές αυτοσυντηρούμενης ανάπτυξης, φιλικής προς το περιβάλλον;

Ίσως επιπροσθέτως θα άξιζε τον κόπο να προστεθεί σε μία νέα οικουμενική διακήρυξη αρχών, αλλά και στα Συντάγματα των επί μέρους χωρών, ένα δικαίωμα αντίστασης σε σοβαρές προσβολές της ακεραιότητας οικοσυστημάτων. Παραλλήλως θα ήταν καλό σε παρόμοιες περιπτώσεις να καθιερωθούν δυνατότητες συλλογικών αιτήσεων έννομης προστασίας. Χρήσιμο είναι ωστόσο να υπογραμμισθεί ότι οσοδήποτε προχωρημένη και αν ήταν μία κανονιστική κατοχύρωση «οικολογικών δικαιωμάτων του πολίτη», σε εθνική και διεθνή κλίμακα, θα κινδύνευε να μείνει ανενεργός, ενόσω δεν θα αναπτύσσονταν διεκδικητικοί αγώνες για την έμπρακτη ενάσκησή τους από τους ενδιαφερομένους, σε τοπικό, περιφερειακό ή και παγκόσμιο επίπεδο. Παρόμοιοι αγώνες θα είχαν στην ελάχιστη τιμή τους αμυντικό χαρακτήρα, εφόσον θα επιζητούσαν ιδίως να αποτρέψουν προσβολές στο περιβάλλον ή να επιβάλουν διορθωτικές παρεμβάσεις σε αυτό. Στη μέγιστη τιμή τους, τουναντίον, θα έφθαναν να αμφισβητήσουν την ίδια τη μήτρα του παραγωγιστικού προτύπου ανάπτυξης, στις δύο αντίθετες εκδοχές του, αυτήν του ιδιωτικού ή του μικτού καπιταλισμού και εκείνων του κρατικού σοσιαλισμού.

Με άλλα λόγια, ενόσω θεωρείται «μονόδρομος» η αντιοικολογική ποσοτική «ανάπτυξη»[24], θα διατηρείται η οικολογική αιχμαλωσία του ανθρώπινου γένους, ακόμη και αν στο μεταξύ θα έχουν ενδεχομένως κατακτηθεί κάποια οικολογικά δικαιώματα των πολιτών. Ενόσω θα λαμβάνονται αποφάσεις από οικονομικές και πολιτικές προνομιούχες μειοψηφίες, επηρεάζοντας, συχνά με μη αντιστρεπτό τρόπο, τις ζωές και τις τύχες εκατομμυρίων και δισεκατομμυρίων ανθρώπων ερήμην τους, η

οικολογική διάσταση του πολίτη θα παραμένει εξ ίσου κολοβή όπως και οι άλλες διαστάσεις της citizenship. Ενόσω τα καπιταλιστικά συμφέροντα θα αδιαφορούν μυωπικά για τις εξωτερικές προϋποθέσεις της αναπαραγωγής τους που συνδέονται με τη Φύση, τα οικολογικά δικαιώματα του πολίτη θα φυτοζωούν όπως τα κοινωνικά και οικονομικά δικαιώματα. Γι' αυτό το λόγο η συνολοκλήρωση των επί μέρους διαστάσεων της ιδιότητας του πολίτη προϋποθέτει άλλου τύπου Πολιτείες από τις ιστορικώς υπάρχουσες κοινωνίες του καπιταλιστικού καταμερισμού εργασίας.

Οι οικονομικές ελευθερίες που συνάπτονται ιστορικώς προς τον κτητικό ατομικισμό δεν υπήρξαν ανέκαθεν απαραίτητες για τη σωματική και ηθική ακεραιότητα των ανθρώπων, για την προσωπική ευδαιμονία και προκοπή τους. Καμία φιλοσοφική ανθρωπολογία δεν έχει κομίσει πειστικούς λόγους, ότι η ελευθερία του κεφαλαίου για κερδοφορία αξίζει να διαφεντεύει εσαεί τις τύχες της ανθρωπότητας. Οι ελευθερίες αυτές στις ιστορικές αστικές κοινωνίες ασκούνται εμπράκτως από μία προνομιούχο κοινωνική μειοψηφία, τόσο στις εύπορες όσο και στις άπορες χώρες. Αν αντιζυγισθούν με τις ζωτικές ανάγκες της συντριπτικά μεγάλης πλειοψηφίας των δυναστευόμενων ανθρώπων, τόσο στο εσωτερικό των πλούσιων χωρών όσο, πολύ περισσότερο, στις υπανάπτυκτες περιοχές της υφελίου, τότε η πλάστιγγα γέρνει αποφασιστικά υπέρ των δευτέρων.

Μπορούμε να συμπεράνουμε λοιπόν ότι απαιτείται μία πλανητικών διαστάσεων αναδιάρθρωση των κοινωνικών πραγμάτων, μία ανακατανομή των όρων της κοινωνικής παραγωγής, στο πλαίσιο της οποίας *ορισμένες θεσμικές κατοχυρώσεις ελευθεριών θα αποδεικνύονταν προσκόμματα στην πανανθρώπινη χειραφέτηση*. Από την άλλη πλευρά, ασφαλώς, θα απαιτούνταν νέες και πρωτότυπες κατοχυρώσεις ελευθεριών, ατομικά και συλλογικά. Χρειάζεται εξ άπαντος μία βαθιά μεταρρύθμιση των σύγχρονων νομικο-πολιτικών συστημάτων, τα οποία οργανώνονται γύρω από ιδιοκτησιακά δικαιώματα (property-centered). Ένα ζωτικό βήμα προς αυτήν την κατεύθυνση θα ήταν να αναγνωρισθούν *οι εναπομένοντες φυσικοί πόροι του πλανήτη μας ως κοινή κληρονομιά της ανθρωπότητας* [25].

Φερ' ειπείν η λίμνη Βαϊκάλη συγκεντρώνει, όπως είναι γνωστό, περίπου το ένα πέμπτο του πόσιμου νερού πάνω στη Γη. Αν αυτή αναγνωρισθεί ως κοινή κληρονομιά του ανθρώπινου γένους στις δεκαετίες λειψυδρίας που επέρχονται, τότε όλες οι άλλες χώρες θα όφειλαν να συνδράμουν αποφασιστικά τις παραλίμνιες προς τη Βαϊκάλη χώρες, προκειμένου να σωθεί το οικοσύστημα της λίμνης. Κάτι τέτοιο θα γινόταν εφικτό με την ίδρυση ενός ισχυρού Παγκοσμίου Ταμείου για τη Φύση [26], στο οποίο θα εισέρεαν πόροι, μεταξύ άλλων πηγών, από φορολογία των καθημερινώς πραγματοποιούμενων διεθνών οικονομικών συναλλαγών. Κάτι ανάλογο συμβαίνει ήδη εδώ και λίγες δεκαετίες, πρωτίστως με τη δράση της UNESCO, σε ποικίλα πεδία δραστηριοτήτων, από μία στοιχειώδη ιατρική και φαρμακευτική περίθαλψη σε πληθυσμούς του τρίτου κόσμου μέχρι και σε πρωτοβουλίες για τη διάσωση μνημείων

ή τόπων οικουμενικής περιωπής, όπως η αθηναϊκή Ακρόπολη ή η Βενετία.

Οι προαναφερόμενες σκέψεις επιτρέπουν την εκτίμηση ότι αξιώνονται οικουμενικές διαδικασίες διαλόγου και συναίνεσης, με διαύλους συνεννόησης είτε θεσμοποιημένους είτε άτυπους, αλλά πάντως αποτελεσματικούς[27]. Η διεθνής αποτελεσματικότητα παρόμοιων παρεμβάσεων δεν θα μπορούσε να συντρέξει μακροπρόθεσμα παρά μονάχα με τη *διάπλαση ενός ήθους αλληλεγγύης με το συμφέρον της ανθρωπότητας*, σε όλους τους λαούς και τις ηγεσίες τους. Από την άποψη αυτήν η καντιανή «ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό» (1784)[28] προσλαμβάνει νέο σφρίγος, ακριβώς διότι η οικουμενικότητα είναι πλέον ιστορικό δεδομένο και όχι γεγονός μέλλον και αβέβαιο.

[1] Περί της οποίας βλ. μία έξοχη εισαγωγή, σε ελληνική γλώσσα, από τον *Albrecht Wellmer*, *Λόγος, Ουτοπία και Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Έρασμος, Αθήνα, 1989, ιδίως σ. 12, 28 επ.

[2] Συμφώνως προς μία γνωστή διάκριση, που έχει προταθεί ήδη από τον T.H.Marshall το 1950, σε κείμενό του που περιέχεται στην έκδοση με τον ίδιο τίτλο: T.H.Marshall-TomBollomore, *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, London, 1992, σ. 3-51. Πολύ πιο πρόσφατες θεωρητικές αναζητήσεις ως προς την έννοια του πολίτη περιλαμβάνονται στα ακόλουθα έργα: *Bryan S.Tumer*, *Citizenship and Capitalism*, Allen-Unwin, London, 1986. *J.M.Barbalel*, *Citizenship*, Open University Press, London, 1988. *Bryan S.Tumer* (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Sage Publications, London etc., 1993. *Barl van Steenbergen* (ed.), *The Condition of Citizenship*, Sage Publications, London etc., 1994

[3] Φιλοσοφική δικαιολόγηση της κοινωνικής διάστασης της έννοιας του πολίτη επιχειρεί, μεταξύ πολλών άλλων, στη βάση της κοινωνικής αλληλεξάρτησης των ανθρώπων στην ώριμη αστική κοινωνία, ο *Fred Twine*, *Citizenship and Social Rights*, Sage Publications, London etc., 1994, μέρος πρώτο, σ. 7-46.

[4] Βασικά γνωρίσματα της οποίας διαλαμβάνονται στο βιβλίο του *Τάκη Φωτόπουλου*, «Η νεοφιλελεύθερη συναίνεση» και «Η κρίση της οικονομίας ανάπτυξης», εκδ. Γόρδιος, Αθήνα, 1993, ιδίως κεφάλαια 4 έως 6.

[5] Μερικές πτυχές αυτής της αμφίρροπης σχέσης περιέχει το άρθρο των *Nancy Fraser/Linda Gordon*, «Civil Citizenship against Social Citizenship. On the Ideology of Contract-versus-Charity», in: *B. van Steenbergen* (ed.), ό.π., σ. 90-107. Επίσης, στον ίδιο τόμο, το κείμενο του *William J.Wilson*, «Citizenship and the Inner-City Ghetto Poor», σ. 49-65. Και τα δύο κείμενα αναφέρονται ειδικά στην αμερικανική κοινωνία, ενέχουν όμως γενικότερο ενδιαφέρον ως προς τα κοινωνικά ζητήματα που θέτουν.

[6] Μπορεί κανείς να αποκομίσει μία καλή ιδέα γύρω από τα σπουδαία προβλήματα που θέτει η ιδιότητα του πολίτη της Ευρωπαϊκής Ένωσης από τα μέλη του βιβλίου της *Elizabeth Meehan*, *Citizenship and the European Community*, Sage Publications, London etc., 1993.

[7] Η αλληλεξάρτηση αυτή έχει γίνει σχεδόν κοινός τόπος σήμερα. Βλ. τελείως ενδεικτικό το δεύτερο μέρος «Environmental Interdependence») του βιβλίου του *F. Twine*, *ό.π.*, (σημ. 3), σ. 47-75.

[8] Η αντίληψη αυτή πιθανότατα δεν θα αντιτασσόταν στην πολιτική βλέψη να συγκροτηθεί μία διεθνής διευθυντική τάξη επιφορτισμένη με την εκ των άνω διαχείριση της οικολογικής κρίσης, αφήνοντας άθικτες - ενδεχομένως και ενισχύοντας - τις υπάρχουσες δομές πολιτικού κατεξουσιασμού.

[9] Η οποία συνηγορεί, σχηματικά, υπέρ ενός «πράσινου καπιταλισμού».

[10] Ένα τέτοιο σημείο συνάντησης, για να περιορισθούμε σε κείμενα στην ελληνική γλώσσα, αποτελεί και *Το Μανιφέστο των Οικοσοσιαλιστών. Η πράσινη εναλλακτική πρόταση για την Ευρώπη*, των *Πιέρ Ζυκέν κ.ά.*, Εκδόσεις Η Εποχή, Αθήνα, 1991. Σε παράλληλη τροχιά βλ. *Andre Gorz*, *Καπιταλισμός, σοσιαλισμός, οικολογία*, *Εναλλακτικές εκδόσεις*, Αθήνα, 1993.

[11] Προς αυτήν την κατεύθυνση βλ. *Τάκη Φωτόπουλου*, «Ανάπτυξη ή Δημοκρατία;», *Κοινωνία και Φύση*, αρ. 7, 1994, σ. 67-98.

[12] Έτσι ο *Pascal Bruckner*, «Πρέπει να είμαστε κοσμοπολίτες;», *Λεβιάθαν*, αρ. 14, 1994, σ. 67. Πρβλ. *Pierre Hassner*, «Προς έναν πολλαπλό οικουμενισμό;», *Λεβιάθαν*, στο ίδιο τεύχος, ιδίως σ. 83-84.

[13] Θέση που συμμερίζονται συγγραφείς όπως οι *Michael Sandel*, *Charles Taylor*, *Alasdair MacIntyre* και ο *Michael Walzer*, κυρίως σε παλαιότερα κείμενά τους. Μία ευθύβολη αντίκρουση του φιλικού κοινοτισμού οφείλεται στον *Will Kymlicka*, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989, ιδίως σ. 47 επ., 135 επ., 162 επ. Στην ίδια κατεύθυνση, σε ελληνική γλώσσα, *Παύλου Σούρλα*, «Έθνος και δικαιοσύνη», στον τόμο: *Έθνος, Κράτος, Εθνικισμός*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα, 1995, σ. 209-230.

[14] Η οποία κατά τα λοιπά μπορεί να είναι είτε καθαρώς φορμαλιστική, ιδίως διαδικαστική, π.χ. τύπου *Habermas*, είτε μάλλον περιεκτική (substantive). Συνηγορία για μία κατά περιεχόμενο θεμελίωση της κοινωνικής αλληλεγγύης περιέχεται στα

άρθρα μου, «Ορθοπρακτικά περιεχόμενα κοινωνικής αλληλεγγύης», Κοινωνία και Φύση, τεύχος 3, 1993, σ. 115- 126, και «Η δικαιοσύνη ως χειραφετητικό αίτημα κοινωνικής κριτικής», Ουτοπία, τεύχος 13, 1994, σ. 77-89. Με ίδιο πνεύμα, *Κοσμά Ψυχοπαίδη*, «Υπάρχει θεμελίωση σοσιαλιστικών αξιών;», Ουτοπία, στο ίδιο τεύχος, σ. 69-75.

[15] Περί αυτών βλέπε τη χαρακτηριστική αμφιρρέπεια στις απόψεις των *P. Bruckner*, *P. Hassner*, *ό.π.*, υποσημ. 12. Αντιθέτως, καντιανού τύπου θεωρίες μπορούν να θεμελιώσουν την κοινωνική αλληλεγγύη με τρόπο ηθικώς ισχυρότερα από ό,τι οι κοινοτιστικές, ακριβώς επειδή οι πρώτες τη θεμελιώνουν ως (*γενικεύσιμο*) ηθικό καθήκον, υπεράνω των αναμφισβητήτως υπαρκτών πολιτισμικών κλπ. αποκλίσεων μεταξύ διαφορετικών κοινοτήτων. Βλ. *Π. Σούρλα*, *ό.π.*, ιδίως σ. 223. Βεβαίως σε αυτό ο *communilarianism*, όπως άλλωστε και ο ηθικοπολιτικός σχετικισμός, θα μπορούσε να αντιτείνει ότι η κεντρική ηθική αξία που εκείνος προτείνει, δηλαδή το "ευ ζην», τίθεται σήμερα ως κοινή ανάγκη ζωής -στο θέμα που μας απασχολεί, σε οικολογικώς ανεκτές συνθήκες ζωής- για όλους τους ανθρώπους, ανεξαρτήτως διαφορών στις πολιτισμικές και κοινωνικές ρίζες καθενός και καθεμιάς. Όμως παρόμοια απάντηση εμμέσως παραδέχεται την ανωτερότητα μιας ηθικής θεμελίωσης βασισμένης στην *εναλλαξιμότητα θέσεων μεταξύ των πραττόντων*. Απομακρύνεται δηλαδή από τη λίγο-πολύ διαισθητική και βιωματική αφετηρία της και προσεγγίζει τη γενικευσιμότητα ηθικών καθηκόντων, προσπελάσιμη κατ'εξοχήν από μία ηθική θεωρία καντιανού προσανατολισμού.

[16] Βλ. π.χ. το βιβλίο του *Tom Regan*, *The Case or Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983

[17] Ένας οπαδός αυτής της θεώρησης αναγνωρίζει ευθέως την αδυναμία προσδιορισμού μη ανθρώπινων όντων ως φορέων δικαιωμάτων. "Ασφαλώς παραμένει ακανθώδες το ερώτημα πόσο μακριά μπορεί να πάει αυτή η οπτική γωνία. Τα όρια παραμένουν θολά, μόλις κανείς άρει το χώρισμα ανάμεσα σε ανθρώπινα και μη πλάσματα της Φύσης. Θα συμπεριληφθούν και τα έντομα ή τα φυτά;», *Bart van Steenberg*, «Towards a global ecological citizen», in: του ιδίου (ed.), *The Condition of Citizenship*, *ό.π.*, σ. 141-152, 146.

[18] Εσχάτως προσχωρεί αναφανδόν σε αυτή τη θέση ο *Juergen Habermas*, *Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου*, Νέα Σύνορα-Α.Λιβάνης, Αθήνα, 1994: «Πράγματι η θεωρία των δικαιωμάτων υποστηρίζει μία απόλυτη προτεραιότητα των δικαιωμάτων έναντι των συλλογικών αγαθών, κατά τέτοιο τρόπο ώστε τα επιχειρήματα στοχοθεσίας -πράγμα που τονίζει ο *R. Dworkin*- να επιτρέπεται να «υποσκελίζουν» τα υποκειμενικά δικαιοτικά αιτήματα, μόνον εάν εκείνα μπορούν από την πλευρά τους να θεμελιωθούν υπό το φως πρωτευόντων δικαιωμάτων», σ. 70. Αν ωστόσο αυτή η θέση υπαινίσσεται επίσης «απόλυτη προτεραιότητα» της ατομικής

ιδιοκτησίας και της οικονομικής ελευθερίας έναντι συλλογικών αγαθών, τότε μαζί με τον θεμιτό πολιτικό φιλελευθερισμό της αναστυλώνει ευθέως και τον οικονομικό φιλελευθερισμό. Η δική μας θέση, όπως άλλωστε και εκείνη του ΣΤΕ, αντιστρατεύεται αξιολογικώς παρόμοια συνεπαγωγή.

[19] Επομένως, δεν πρόκειται καθόλου για *αδιαφοροποίητη* πρόταξη κάποιου ασαφούς «γενικού συμφέροντος». Από άποψη ηθικής φιλοσοφίας, αυτή η τοποθέτηση δεν μπορεί να παραχωρηθεί σε θέσεις κοινοτιστικού (communitarianism) ή νεοαριστοτελικού χαρακτήρα, συμφώνως προς τις οποίες το «κοινό συμφέρον» αξιολογικώς υπερισχύει εν γένει έναντι ελευθεριών και δικαιωμάτων των δρώντων. Αποτελεί θέμα άλλης συζήτησης, οπωσδήποτε, η ορθή ή μη επίκληση της ρήτρας του «γενικού συμφέροντος» σε άλλες περιπτώσεις από τη νομολογία του ΣΤΕ ή του Αρείου Πάγου.

[20] Για μία επισκόπησή της βλ. *Βάσσου Ρώτη*, «Επισκόπηση της αναφερόμενης στο περιβάλλον νομολογίας του Συμβουλίου της Επικρατείας των ετών 1984 έως και 1993», *Νόμος και Φύση*, 1994, σ. 51-112.

[21] Για την αντιμετώπιση ερμηνευτικών αντινομιών της συνταγματικής έννομης τάξης εν γένει, βλ. προχείρως *Κώστα Μ. Σταμάτη*, *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων*. Εισαγωγή στη μεθοδολογία του δικαίου, 2η έκδοση, εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1995, σ. 225 επ.

[22] Εκτενέστερη ανάπτυξη επιχειρείται στη μελέτη μου, «Δημοκρατικός σοσιαλισμός συμβιβάζεται με περιορισμούς των ελευθεριών;», *Ο Πολίτης*, τεύχος 118, Μάρτιος 1992, σ. 46-52.

[23] Ομοίως *Kai Nielsen*, «Global Justice, Capitalism and the Third World», in: *J. Arthur, W.S. Shaw* (eds.), *Justice and Economic Distribution*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 2η έκδ., 1991, σ. 239-240.

[24] Στην πιο κυνική μορφή της μπορεί να προσλάβει ακόμη και οικολογίζον πρόσημο, π.χ. με μία θεωρία φυσικής επιλογής. Βάσει αυτής θα αρκούσε μία δραστική μείωση του λιμοκτονούντος τμήματος του παγκόσμιου πληθυσμού, ώστε να αποκατασταθεί η «φυσική» ισορροπία του πλανητικού οικοσυστήματος που διασαλεύθηκε, προφανώς από αποκλειστική «ευθύνη» των ίδιων των χειμαζομένων πληθυσμών. Σε παρόμοιες θεωρίες, νεομαλθουσιανές ή κοινωνικού δαρβινισμού, η «φυσική» τάξη αποτελεί ιδεολογικό αντικατοπτρισμό της δήθεν «αυθορμησίας» -διάβαζε βαρβαρότητας- της καπιταλιστικής αγοράς. Αλλη μια φορά στην ιστορία των ιδεών, ο ισομορφισμός κοινωνίας και φυσικού κόσμου σημαδεύεται από χειραγωγικά κίνητρα.

[25] Βλ. π.χ. τις σκέψεις της *Martine Remond-Gouilloud*, *Du droit de defruire. Essai sur le*

droit de l' environnement, PUF, Paris, 1989, σ. 147 επ.

[26] Και με σειρά άλλων δραστικών μέτρων, όπως η ριζική αναμόρφωση προσανατολισμών και λειτουργίας της Διεθνούς Τράπεζας. Βλ. σχετικά Χίλαρυ Φ. Φρέντς, «Για μια ριζική αναμόρφωση της Διεθνούς Τράπεζας», σε: Λέστερ Μπράουν κ.ά. (επιμέλεια ελληνικής έκδοσης Μιχάλη Μοδινού), Η κατάσταση του πλανήτη, 1994, Έκδοση του Διεθνούς Ινστιτούτου περιβαλλοντικών ερευνών, Νέα Οικολογία και εκδόσεις Τροχαλία, Αθήνα, 1994, σ. 259-289.

[27] Περί αυτών βλ. *Frieder Otto Wolf*, « La socialisation et le genre humain», in: L' idée du socialisme a-t-elle un avenir», Actuel Marx, PUF, Paris, 1992, σ. 207-208.

[28] *Im. Kant*, *Δοκίμια*, ελλ.μετ. εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, ΧΧ, σ. 24 επ. Πρβλ. του ιδίου, Για την αιώνια ειρήνη, ελλ. μετ. εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992, σ. 21-122. Βεβαίως, η μεγάλη κοινωνία των εθνών, που μπορούσε να οραματίζεται ο Καντ, θα ήταν ένα οικουμενικό κράτος δικαίου, με οικονομία ελεύθερης αγοράς: «όταν εμποδίζομε τον πολίτη να αναζητεί την ευημερία του με όποιον τρόπο του αρέσει, αρκεί μόνον ο τρόπος αυτός να συμβιβάζεται με την ελευθερία των άλλων, εμποδίζομε τη ζωηρότητα όλων των οικονομικών επιχειρήσεων και έτσι λιγοστεύομε πάλι τις δυνάμεις του συνόλου», *Δοκίμια, ibid.*, σ. 37. Αξίζει πάντως να συγκρατηθεί ότι στην καντιανή πρακτική φιλοσοφία ενυπάρχουν ψήγματα μιας υπεύθυνης ηθικής στάσης απέναντι στις μέλλουσες γενιές, δεσμευτικής για τους δρώντες στο ιστορικό παρόν. «Πώς οι μακρινοί απόγονοι μας θα προσπαθήσουν να τα βγάλουν πέρα με το φορτίο της ιστορίας που πρόκειται να τους αφήσουμε ύστερα από μερικούς αιώνες; Χωρίς αμβιβολία θα αξιολογήσουν τα (παρελθόντα) γεγονότα (...) μόνον από την άποψη εκείνου που θα τους ενδιαφέρει, δηλαδή του τί λαοί και κυβερνήσεις δημιούργησαν ή ζημίωσαν την ανθρωπότητα στην κοσμοπολιτική κλίμακα», στο *ίδιο*, σ.41.