

Η ΕΝΝΟΙΑ ΚΑΙ Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΚΙΝΔΥΝΟΥ (του Γιάννη Ζήση)

✘ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος μέσα από τον οποίο η ηθική επανέρχεται στο προσκήνιο, αποκτώντας μια υποστηρικτική προσέγγιση, στη λογική της συστημικής αναγκαιότητας και εκτίμησης της έλλειψής της.

Η έννοια της ηθικής είναι θεμελιωδώς ζωοανθρωπολογική, είναι οικοανθρωπολογική και καθορίζεται σε σχέση με την απόκτηση μέτρου και του περιοριστικού του προσδιορισμού. Τα στοιχεία που την προσδιορίζουν βρίσκονται στη σχέση της μονάδας (του ατόμου, δηλαδή) με το άμεσο περιβάλλον της και με την περιβαλλοντική ολότητα ή το σύστημα, όπως, επίσης, και σε σχέση με την εσωτερική συνοχή της μονάδας.

Ας δούμε, όμως, ποια ακριβώς διάσταση του θέματος της ηθικής μάς οδηγεί στο να επαναφέρουμε την έννοια αυτή στο προσκήνιο, με επιστημονική συστημική προσέγγιση και εγκυρότητα.

Η συστημική αναγκαιότητα –η ανάγκη, δηλαδή, διαμόρφωσης και τήρησης όρων τους συστήματος– προκύπτει μέσα από την περιορισμένη φέρουσα ικανότητα που απαιτεί, ούτως ή άλλως, μια συνοχή μερών αλλά και ένα κύκλο συνοχής της ολότητας, καθώς, επίσης, από αυτή την κτητικότητα, αυτόν τον σφετερισμό: την αντιμετώπιση του περιβάλλοντος ως ζωτικού χώρου από την πλευρά του μέρους, από την πλευρά του ατόμου, δηλαδή.

Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές ως κρίσιμο ζήτημα στα ανθρωπογενή συστήματα, όπως η οικονομία, η πολιτική, η κοινωνική και ψυχολογική ζωή και σχέση, όπου θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο λεγόμενος ηθικός, ή και ανθρωπολογικός, κίνδυνος καθηλώνει τα ανθρωπογενή συστήματα σε ένα τρίπτυχο αναγκαιότητας που ορίζεται από:

α) τη συστημικής στενότητας

β) τη συστημικής πίεση

γ) τη ρύθμιση μιας συστ

ημικής ομοιοστασίας, που, επίσης, αξιοποιεί την ανταγωνιστικότητα –την αλληλοαναίρεση– ως ζωτικό παράγοντα για έναν περιορισμό του ηθικού ή του ανθρωπολογικού κινδύνου.

Η ανίχνευση του ηθικού ή ανθρωπολογικού κινδύνου είναι αρκετά αρχαία υπόθεση. Τη συναντάμε στην πολιτειακή στενότητα, (αφού, βέβαια, την έχουμε συναντήσει προηγουμένως στο ζωολογικό, περιβαλλοντικό και οικολογικό στερέωμα). Τη συναντάμε, λοιπόν, στην αναγκαιότητα ενός προσώπου – ηγέτη ή ηγεμόνα· τη συναντάμε στην αναγκαιότητα θέσπισης τήρησης κανόνων (πολλοί από τους οποίους, μας φαίνονται σήμερα υπερβολικοί)· τη συναντάμε ως αναγκαιότητα που προκύπτει από το λογικό και ηθικό ανθρωπολογικό έλλειμμα – από την ελλειμματικότητα της μονάδας, δηλαδή, στη σχέση της με τους άλλους και το σύνολο.

Στην οικονομία, συναντάται ως στενότητα στην κυκλοφορία χρήματος, καθώς το χρήμα θα γινόταν, αλλιώς, ένα πεδίο που θα υπόκειτο σε πληθωριστική, αφενός, απαξίωση και, αφετέρου, θα μετατρεπόταν σε ένα πεδίο ακατάσχετης σύγκρουσης γύρω από τους θεσμούς της ιδιοκτησίας, των παραγωγικών και των καταναλωτικών σχέσεων και ούτω καθεξής. Δηλαδή, αν είχαμε απεριόριστη έκδοση χρήματος (συναλλακτικού μέσου), θα είχαμε μια πτώση της αξίας του συναλλακτικού μέσου και, σε μεταβατική βάση, θα είχαμε μια εξαχρείωση και εξαγρίωση, μια βαρβαροποίηση των θεσμών, όπως είναι η ιδιοκτησία, οι παραγωγικές ή οι καταναλωτικές σχέσεις κ.λπ.

Η έννοια της στενότητας, λοιπόν, καθίσταται επιβεβλημένη στο συμβολικό θεσμικό πλαίσιο για να οριοθετηθεί και να περιοριστεί ο ηθικός ή ανθρωπολογικός κίνδυνος και για να συγκροτηθεί, τελικά, ένα σύστημα συνδετικό αλλά και ταυτόχρονα πρωτοβουλιακό των μερών. Βέβαια, είναι προφανές ότι η ανάγκη της στενότητας αυτής ξεκινάει από τη στενότητα της

συνειδητότητας, αλλά και εξαιτίας της συμβολικής καθήλωσης της συνειδητότητας στον κόσμο της επιθυμίας και της καταναλωτικής φαντασμαγορίας, εξαιτίας του οντολογικού συνειδησιακού ελλείμματος του ανθρώπου.

Με βάση αυτό και μόνο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ανάπτυξη και ολοκλήρωση του φιλοσοφικού βίου θα αποτελούσε έναν από τους πλέον απελευθερωτικούς αλλά και, ταυτόχρονα, θεμελιωδώς εξοικονομητικούς παράγοντες στον τρόπο και στη βιωσιμότητα αξιοποίησης των παραγωγικών πόρων και σχέσεων.

Υπό την έννοια αυτή, είναι μια τεράστια επένδυση κλίματος και κλίμακος στο πλαίσιο της οικονομίας και αντίστοιχα της πολιτικής. Εξάλλου, το θέμα προβληματίζει την πολιτική σκέψη και φιλοσοφία. Από την Πολιτεία του Πλάτωνα μέχρι τον Λεβιάθαν του Χομπς, αναδεικνύεται αυτή η ελλειμματικότητα συνείδησης και φιλοσοφικού βίου, σε μαζικό ανθρώπινο επίπεδο. Σ' αυτά προστίθενται, ασφαλώς, και τα ζητήματα μαζικής ψυχολογίας που αρχίζουν και γίνονται αντικείμενο προβληματισμού, κυρίως, από τον Γουσταύο Λε Μπον, τον Φρόυντ κι από άλλους, μετέπειτα.

Αυτές οι ελλειμματικές εσωτερικές συνθήκες –οι συνθήκες, δηλαδή, που κυριαρχούν στον εσωτερικό κόσμο του μαζικού ανθρώπου– αντανακλώνται τελικά και λειτουργούν σε ένα ευρύτερο περιβάλλον. Αυτή η ελλειμματικότητα βρίσκεται ακριβώς στη μη ορθή εσωτερική σχέση, στην αδυναμία ολοκληρωμένης εσωτερίκευσης της σχέσης μεταξύ ατομικότητας και ολότητας ή, ακόμη περισσότερο, ατομικότητας, ολότητας και υπερβατικότητας, ή αποσύνδεσης-αφαίρεσης απέναντι στο πεδίο των συμβολικών και των φυσικών ροών, απέναντι στο πεδίο των γεγονότων και των εξωτερικών δυνάμεων.

Ο άνθρωπος ξεκινάει, κατ' ουσίαν, τη ζωή του υπό το σύνδρομο μιας στενότητας ζωής. Θα έλεγε κανείς ότι και ο θάνατος αποτελεί ένα σύστημα περιορισμού του ηθικού ανθρωπολογικού οικολογικού κινδύνου για όλα τα όντα· ή, επίσης, ότι η ίδια η σωματικότητα αποτελεί έναν περιορισμό, μέσα από τις αναγκαστικότητές της, αλλά, και τον ηθικό κίνδυνο της

συνείδησης, έναν περιορισμό, δηλαδή, έναντι του φαντασιώδους –του μη ρυθμισμένου φαντασιακού– παρά το γεγονός ότι το φαντασιακό εμφανίζεται καθαρά τόσο ως οντολογική παράμετρος, όσο και ως ανθρωπολογική.

Πηγαίνοντας, λοιπόν, στο πεδίο του ηθικού κινδύνου, βλέπουμε να προβάλλει η αναγκαιότητα ενός πολιτικού συστήματος, που ξεκινάει πριν από την Πολιτεία του Πλάτωνα και συνεχίζεται ως σήμερα και η οποία έρχεται να απαντήσει στη γενική χαρακτηρολογική και ανθρωπολογική θεώρηση με έναν τρόπο στατιστικής αποδέσμευσης του συστήματος από τη φύση των μονάδων του. Η εντροπική λειτουργία των μονάδων αναιρείται από αυτή τη συστημοποίηση, σε όλες τις συστημικές κλίμακες. Μεταξύ αυτών, είναι ιδιαίτερα έκδηλη η πολιτική και η οικονομική συστημική κλίμακα. Στην παρούσα οικονομική κρίση, το κρίσιμο θέμα δεν ήταν η παροχή του χρήματος, υπό την μορφή των εγγυήσεων, του ρευστού ή υπό τη μορφή επιδότησης ή θεσμικής ρύθμισης, αλλά το τι θα κάνουν με αυτό το χρήμα οι κάτοχοι, οι τράπεζες εν προκειμένω, και οι επιχειρήσεις. Θα το χρησιμοποιήσουν κερδοσκοπικά, διογκώνοντας έτσι το σύστημα της «φούσκας» με τις τεχνικές επιδίωξης άπληστου κέρδους, δηλαδή, μιας απληστίας και μιας διανομής των κινδύνων αυτής της χρηματοπιστωτικής επιχειρηματικότητας;

Το αντίστοιχο, βέβαια, υπάρχει για τους ανθρώπους, οι οποίοι θα μετέτρεπαν το περισσότερο χρήμα σε άχρηστο πλουτισμό, σε μορφές διασκέδασης μέχρι εμετικού σημείου. Ο ηθικός κίνδυνος, ως το πούμε έτσι, ενός Ρωμαϊκού πλούσιου γεύματος εκδηλωνόταν με τη γευστική και γαστρονομική απληστία που ανακύκλωνε το γεύμα, καθιστώντας το αυτοσκοπό, επιδιώκοντας μια γευστική ευφορία και μέσω του εμετού. (Ως γνωστόν οι Ρωμαίοι έφταναν σε σημείο να προκαλούν εξεπίτηδες εμετό, προκειμένου να μπορούν να συνεχίζουν να τρώνε, ανενόχλητοι από το αίσθημα του χορτασμού.)

Άσχετα από τον υπερβολικό ή μη τέτοιο χαρακτήρα, ξέρουμε ότι, σε πάρα πολλούς τομείς, η ανθρώπινη φύση, όπως, για παράδειγμα, και στον τομέα της σεξουαλικότητας, θα

λειτουργούσε υπό το καθεστώς ενός τέτοιου κινδύνου. Αυτό το βλέπουμε στις συμπλεγματικές σαδομαζοχιστικές μορφές σεξουαλικότητας ή στις ψυχολογικά καθηλωμένες μορφές σεξουαλικότητας, όπως είναι οι αιμομικτικές, που αποτελούν αναζητήσεις μιας «ελευθερίας» από τους σωματικούς ή τους κοινωνικούς περιορισμούς. Εδώ, μάλιστα, φαίνεται πως μερικές φορές οι απαγορεύσεις λειτουργούν και ως ανατροφοδοτήσεις στον ηθικό κίνδυνο.

Είναι μείζον θέμα να μπορέσουμε να βρούμε ακριβώς το σημείο ευθείας και εποικοδομητικής σχέσης μεταξύ ελευθερίας και αυτορρύθμισης. Εδώ εμφανίζεται ευκρινώς ο ηθικός κίνδυνος που υπάρχει στη θεωρία της αυτορρύθμισης των αγορών, για παράδειγμα. Η αγορά αποκαλύπτεται όλο και περισσότερο ότι δεν είναι ικανή να αυτορρυθμιστεί.

Σε τελική ανάλυση, ο στόχος και η μέθοδος της αυτορρύθμισης είναι επικεντρωμένα στον ανθρώπινο παράγοντα και όχι σε μια μορφή συστήματος, όπως είναι η αγορά ή η δημοκρατία. Συνεπώς, το κρίσιμο ζήτημα είναι πόσο ομαλά μπορεί να λειτουργήσει ο ανθρώπινος παράγοντας μέσα σε ένα σύστημα.

Ο θόρσταϊν Βέμπλεν, για παράδειγμα, δείχνει τον ηθικό κίνδυνο μέσα από τον πολύ ευρηματικό τίτλο του βιβλίου του «Η θεωρία της Αργόσχολης Τάξης». Αναφέρεται εκεί στην τάξη του πλούτου που κάνει επιδείξεις ακόμη και καταστροφής του πλούτου ως μία έκφραση συμβολικής κυριαρχίας. Οι μονάδες εκείνες, δηλαδή, που διαφεύγουν της μαζικής ρύθμισης καταλήγουν τελικά να επιδεικνύουν από το εξώτερο διάστημα, από το επέκεινα, στους υπόλοιπους τις δυνατότητες του φαντασιώδους –συμβολικά και σημειολογικά– σε μια κραιπάλη εμετική.

Αυτό, λοιπόν, το πλαίσιο, αυτή η ανάκτηση του ηθικού κινδύνου που επιδιώκεται και επιτυγχάνεται μέσα από ένα ιερατικό σύστημα στενότητας (όπου η στενότητα εξελίσσεται πλέον σε εξουσία και ανατροφοδοτεί με ηθικούς κινδύνους τις μονάδες στην πολιτική, στην οικονομία, στην επικοινωνία και στον πολιτισμό) είναι το κύριο αντικείμενο, τελικά. Γι' αυτό,

πιστεύουμε ότι χρειάζεται μια ανθρωπολογική θεώρηση και όχι μόνο μια συστημική θεώρηση του λεγόμενου ηθικού κινδύνου, της εκτροπής δηλαδή της μονάδας, η οποία μπορεί να τροφοδοτηθεί, εν τέλει, από το συστημικό πρότυπο ελέγχου της.

Όποιες μονάδες επιτύχουν να διαφύγουν αυτού του συστημικού ελέγχου – της συστημικής εξισορρόπησης γίνονται στο τέλος θηριώδεις και στρεβλώνουν όλο το πεδίο, όλη την παραδειγματικότητα του συστήματος.

Εκτός, όμως, από το σύστημα, πρέπει να δούμε και τους αξιακούς και εννοιακούς ηθικούς κινδύνους. Ας πούμε, αξιακά, ο ηθικός κίνδυνος της ειρήνης υπάρχει; Αυτά τα ζητήματα τέθηκαν, για παράδειγμα, στο τέλος του Μεσοπολέμου σχετικά με την αντιμετώπιση του ναζιστικού, φασιστικού και σωβινιστικού άξονα (μιλώντας, αντίστοιχα, για τη Γερμανία, την Ιταλία και την Ιαπωνία και όχι μόνο) και, κατόπιν, εξελίχθηκαν σε καταχρηστικές προσχηματικές προσεγγίσεις.

Στην αντιμετώπιση της στρατηγικής ισχύος, θα μπορούσε κανείς να λειτουργήσει με την τακτική του Γκάντι; Είναι προφανές ότι η τακτική του Γκάντι είχε πολύ μεγάλο ηθικό κίνδυνο: τον ίδιο τον αφανισμό, τελικά, της αξίας της ειρήνης. Εδώ βλέπουμε τη συστημική ιδιοφυΐα, την ιδιοφυΐα της δημιουργού εξέλιξης, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Μπεργκσόν, όπου καθιστά την αυτοσυντήρηση λειτουργικό άξονα και κανόνα στα μέρη και στις ομαδοποιήσεις τους. Η δημοκρατία πρέπει, πράγματι, να αυτοσυντηρείται. Το ίδιο και η ειρήνη. Δεν μπορεί να αποσυνδεθεί, δηλαδή, ο σκοπός από τα μέσα. Αξιακά, μεθοδολογικά, υπάρχει η αναγκαιότητα του πραγματισμού, αλλά αυτό είναι τελείως διαφορετικό από το ρητό «ο σκοπός αγιάζει τα μέσα», από τη μακιαβελική αυτή προσέγγιση.

Παρότι, ισχύει όντως το ότι ο σκοπός αγιάζει τα μέσα, εντούτοις αγιάζει ορισμένα μέσα μόνο, με ορισμένο μέτρο, το αντίστοιχο ανάλογο μέτρο και μέσο το οποίο, βέβαια, έχει μια ευρύτητα πραγματιστική. Είναι όπως αυτό που είχε ο πειο Μίλοβαν Τζίλας, τροποποιώντας τη θεωρία του Γκάντι, ως «μη

βία υπό όρους». Είναι μια θεωρία, βέβαια, που και ο Γκάντι είχε υιοθετήσει τόσο μέσα από μια Ινδουιστική παράδοση, όσο και μέσα από την ιδεολογική και ηθική προσέγγιση του Τολστόι, για να αποδίδουμε και τα ζητήματα στις πηγές τους.

Το ίδιο ισχύει και για την ελευθερία – είτε αυτή επιβάλλεται, είτε αυτή λειτουργεί εχθρικά απέναντι στις άλλες ελευθερίες όπου, στην ουσία, επιβάλλεται η ελευθερία ως εξουσία του ενός στους άλλους ή στο περιβάλλον.

Το ίδιο ισχύει ακόμη και για τις υπερβολές της αυτοσυντήρησης μέσα σε έναν οργανισμό, οι οποίες κλονίζονται από την ανεξέλεγκτη κυτταρική αυτοσυντήρηση που εξελίσσεται σε νεοπλασματική.

Συνεπώς, μπορούμε να πούμε ότι το θέμα του ηθικού κινδύνου αντιμετωπίζεται από μια τριπλή διαλεκτική, όπως αναδεικνύεται και από τον Βλαντιμίρ Ουλιάνοφ Λένιν στα “Φιλοσοφικά Τετράδια” ως διαλεκτική καταστροφής – συντήρησης και δημιουργίας, ως διαλεκτική, όπως την αναφέρει εκεί, με την Ινδουιστική ορολογία Shiva-Vishnu-Brahma.

Εδώ, ακριβώς, πρέπει να αναγνωρίσουμε και την αναγκαιότητα ενός ανοικτού εξελικτικού συστήματος, ενός συστήματος μάθησης και μύησης – εξέλιξης, γιατί η στατικότητα, αυτή καθ’εαυτήν, αποτελεί μεγέθυνση του ηθικού κινδύνου ενός συστήματος και των μονάδων του. Εξ ου και τα συστήματα κλείνουν με έναν κύκλο διαφθοράς και, εδώ, πρέπει να δούμε τη διαδικασία ανατροφοδότησης με ηθική πληροφορία, με ηθικά σήματα των μονάδων, με ηθική διακριτικότητα.

Είναι φανερό, παραδείγματος χάριν, ότι ο άνθρωπος, αντιμέτωπος με την περιβαλλοντική κρίση, πρέπει να τοποθετηθεί με τον παραπάνω τρόπο απέναντι στο περιβάλλον και, βέβαια, πρέπει να τοποθετηθεί έτσι απέναντι και στον εαυτό του, στην ψυχή του, για να ανασυγκροτηθεί θεμελιωδώς. Χρειάζεται ηθική καινοτομία.

Αντιμέτωποι, λοιπόν, με τον ηθικό κίνδυνο, θα πρέπει να κατανοήσουμε τη διαλεκτική της ηθικής απέναντι στις έννοιες

και στις αξίες. Η απόλυτη, ας πούμε, αβλάβεια αναφορικά με τα σώματα ή η υπερνίκηση του θανάτου από ορισμένα μέρη του συστήματος θα προκαλούσε μια καταστροφή χωρίς προηγούμενο. Θα λειτουργούσε σαν γιγάντωση του ηθικού κινδύνου και αυτό ισχύει, ασφαλώς, και για τις επιστημονικές καινοτομίες.

Το θέμα μας είναι να ανακαλύψουμε τα υπόβαθρα της ενότητας για να ξεφύγουμε από τον ηθικό κίνδυνο –για να δούμε έτσι και τη θεωρία εξόδου από αυτή τη «Δαμόκλειο σπάθη του ηθικού κινδύνου. Το θέμα μας είναι να ανακαλύψουμε μέσα μας αυτή την ενότητα της ολότητας και της ατομικότητας, όπως, ακριβώς, συμβαίνει και στη φυσική επιστήμη, όπου πειράματα επάνω στη συγκρουσιακή συμπεριφορά των σωματιδίων σε υπο-ατομική κλίμακα αναδεικνύουν ένα βαθύτερο υπόβαθρο ενότητας, είτε σε ότι αφορά το πεδίο είτε το ίδιο το σωματίδιο και το άτομο, ένα υπόβαθρο ενότητας που είναι, ταυτόχρονα, και μια ενότητα του μικρού με το μεγάλο.

Το αντίστοιχο λειτουργεί και μέσα μας. Μέσα στα βιολογικά όντα, μέσα στα ψυχολογικά όντα, όπως είμαστε εμείς, πρέπει να ανακαλύψουμε και να αποκαλύψουμε αυτή τη θεμελιώδη ενότητα – την απομονωμένη ενότητα. Όταν τοποθετούμαστε μέσα από αυτήν, τοποθετούμαστε με όρους εξελικτικότητας, χωρίς ηθική στατικότητα. Αυτό που ενοχλεί στην ηθική είναι ο πουριτανισμός ως ειδωλοποίηση της ηθικής. Γι' αυτό τοποθετούμαστε εξελικτικά, με την προοπτική και τη δυναμική που υπάρχει μέσα μας, μεταξύ ατομικότητας και ολότητας, απελευθερώνοντας έτσι, μέσα από την πολλαπλότητα, μια αφθονία από την οποία έχει αντλήσει η μερικότητα και η οποία όμως, παράλληλα, διαχέεται και είναι ζωτικά παρούσα σε κάθε τι.

Μόνο τότε θα μπορέσουμε να αναδείξουμε μια πραγματική θέληση για το καλό – μια πραγματική θέληση που θα εκφράζει την ελευθερία απελευθερωμένη από τον ηθικό κίνδυνο, απελευθερωμένη, δηλαδή, από τις συστημικές αναγκαστικότητες. Τότε θα έχουμε ενσωματώσει μέσα μας και την πληροφορία του περιορισμού ως αυτοδέσμευση (ως απαραίτητο οικειοθελή περιορισμό) και, πλέον, θα υπάρχει τότε μια πλήρης

διαθεσιμότητά μας, πολιτική και οικονομική, στη λειτουργία ενός μερισμού, μιας εποικοδομητικότητας πρωτοβουλιακής και συνεργατικής.

Από εδώ, λοιπόν, καταλήγουμε στην αναγκαιότητα για μια βαθιά παιδεία, σαν θεραπευτική του συστήματος και των μερών του. Δεν είναι επαρκής βέβαια, από μόνη της, αυτή η βαθιά παιδεία, γιατί υπάρχει ένα υπόβαθρο, ένα υπόλειμμα, μια διάχυση ηθικού κινδύνου ή ηθικής στρέβλωσης παντού, στα μέρη και στο σύστημα, την ίδια ώρα, μάλιστα, που το σύστημα επινοείται και καταλήγει να είναι ένα σύστημα κυριαρχίας των ηθικών ρίσκων, για μια, για παράδειγμα, νομενκλατούρα ισχύος, για μια ελίτ.

Και αυτή είναι και η δυσκολία, τελικά, για την αποκατάσταση των ηθικών ελίτ, όπως ανέφερε ο Άλφρεντ Βέμπερ, γιατί και εδώ εμφανίζεται ηθικός κίνδυνος στην αξιακή διεκδίκηση και ταυτοποίηση. Εμφιλοχωρεί αυταπάτη-ναρκισσισμός, που τον έχουμε δει να λειτουργεί σε σχέση με αξίες και έννοιες, όπως αναφέραμε προηγουμένως, με λειτουργική στρέβλωση των αρχών. Αν ήμαστε όλοι πλούσιοι τι θα κάναμε; «*Τι θα κάναμε χωρίς τους βαρβάρους;*», ή, ακόμα, μπορούμε να θυμηθούμε τον Όσκαρ Ουάιλντ όταν αναφέρεται στις «*Τέσσερις θεραπείες*» που έκανε ο Χριστός, όπου οι θεραπευθέντες παλινδρόμησαν στην επανάληψη των αμαρτημάτων τους.

Το θέμα δεν έχει θιγεί μόνο μέσα από αυτές τις αναφορές.] Πρόκειται για έναν αρχαίο προβληματισμό. Αφορά αυτή την αδυναμία του ανθρώπου όταν είναι εν ελευθερία και εν άνεσει να επιλέξει. Γι' αυτό και η εξωτερική ισορροπία λειτουργεί σαν ένας περιορισμός στην ευχέρεια, στην εσωτερική άνεση, και αποτελεί, έτσι, μια συνθήκη για μια ελευθερία επιλογής.

Το σύστημα, δηλαδή, λειτουργεί σαν μια δικλίδα πνευματικής ασφάλειας –μαζί βέβαια και με την πληροφόρηση που δίνει στις μονάδες– ώστε αυτές να λειτουργούν υπό το καθεστώς μιας αυτοπροσδιοριζόμενης πνευματικά ασφάλειας των μερών, παράλληλα με την ελευθερία. Υπό αυτή την έννοια, πράγματι η ζωή

αναπτύσσεται, όπως έλεγε ο Βιβεκανάντα, ως «τάση για ανάπτυξη του όντος σε συνθήκες που τείνουν να το συντρίψουν». Έτσι απελευθερώνεται το όν από τη στατικότητα του, την αδράνειά του, που είναι μια τεράστια ηθική διακινδύνευση.

Είναι φανερό, για παράδειγμα, ότι θέλουμε κίνητρα για την εργασία. Τα κίνητρα αυτά, όμως, λειτουργούν ιδιοτελώς υπό συνθήκες συμπίεσης, καταπίεσης, καταπόνησης. Πόσοι διατηρούμε τα κίνητρα της εργασίας υπό συνθήκες πλούτου, πέραν της ψυχαναγκαστικής νεύρωσης, και δεν μεταπίπτουμε στη συμπεριφορά της αργόσχολης τάξης, στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως;

Γι' αυτό θα έλεγε κανείς ότι υπάρχει αρκετή συμβολική στην κατάρα της εξόδου από τον παράδεισο, παραδείγματος χάριν, με το καθεστώς της εργασίας, ενώ, προηγουμένως, το καθήκον ήταν το «εργάζεσθαι και φυλάττειν τα όντα».

Όταν υπήρξε η αποξένωση από τα όντα, υπήρξε το επαχθές της εργασίας. Δημιουργήθηκε έλλειμμα υγιούς κινήτρου. Δε μπορούμε να λειτουργήσουμε χωρίς υγιές κίνητρο. Ακριβώς αυτό λειτούργησε και στην πτώση του Κεϋνσιανισμού, στη μείωση της απόδοσής του, εν μέρει. Έτσι οδηγηθήκαμε σε μια ιδεολογική και πραγματιστική ηγεμονία του νεοσυντηρητισμού και του νεοφιλελευθερισμού, εως ότου εφθάρη και αυτός και ανέδειξε το θηριώδες πρόσωπό του σαν μια συστημική και ιδεολογική μονοκαλλιέργεια.

Εδώ, λοιπόν, βλέπουμε την αναγκαιότητα μιας συστημικής και ενδοπροσωπικής σύνθεσης με σκοπό την αναχαίτιση αυτής της χωριστικότητας, που αποτελεί τον θεμελιώδη κίνδυνο, καθώς και του ολοκληρωτισμού στον οποίο οδηγεί η στενότητα όταν εκφράζει τη στρέβλωση της ολότητας, τη συστημική, δηλαδή, στρέβλωση.

Το ίδιο ισχύει και για τις θρησκείες με τη φθίνουσα απόδοσή τους και τον ηθικό τους κίνδυνο – αυτόν των ιερατείων. Το ίδιο ισχύει για τον ηθικό κίνδυνο της επιστήμης και της τεχνολογίας. Το ίδιο ισχύει για τους κινδύνους των εθνών που ξεκινούν από διεκδικητικές, απελευθερωτικές προσεγγίσεις ως

εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα και, στη συνέχεια, καταλήγουν δυναστεύσεις και μορφές ολοκληρωτισμού, ή, άλλοτε, μορφές αυτοπαγίδευσης σε μια κυριαρχική κουλτούρα, σε μια κουλτούρα κυριαρχίας.

Αυτός, λοιπόν, ο φαύλος κύκλος του ηθικού κινδύνου πρέπει να διακοπεί. Είναι ο φαύλος κύκλος του ανθρωπολογικού κινδύνου και, τώρα, είναι η ώρα που πρέπει ενσυνείδητα να επιχειρήσουμε, γιατί έχουμε τα εργαλεία της γνώσης, έχουμε την ηθική γνώση και μπορούμε να μεταβολίσουμε σε βάθος τη γνώση του καλού και του κακού και να ξαναδούμε την ομορφιά του Δένδρου της Ζωής.

Έχουμε ολοκληρώσει σχετικά τη γνώση καλού και κακού και τώρα μπορούμε, λοιπόν, να επιχειρήσουμε για να αποκτήσουμε τη γνώση της ζωής, για να επιστρέψουμε στην εδεμικότητα, την έσωθεν και την έξωθεν, για να γίνουμε εκφραστές και δημιουργοί της.

Είμαστε ικανοί ώστε να περάσουμε από μια κουλτούρα οδύνης σε μια κουλτούρα χαράς, να αλλάξουμε τα κίνητρα μας, να ανταλλάξουμε τη φτώχεια των κινήτρων με τον πλούτο των κινήτρων με την εκουσιότητα μας, με τον εθελοντισμό μας, με το υπηρετείν μας. *Μπορούμε να μεταβούμε από τους υπηρετούμενους, ή τους επιδιώκοντες να υπηρετηθούν, στους υπηρετούντες.*

Αυτό χρειάζεται στοχασμό, χρειάζεται καλή θέληση, χρειάζεται σωστές σχέσεις, ομαδική συνεργασία, καλή δράση.

Ένα από τα μείζονα πράγματα που πρέπει να εντυπωθούν πλέον από αυτή την περίοδο των κρίσεων, από αυτή την ενδιαφέρουσα οκταετία που έζησε η ανθρωπότητα, ανοίγοντας την αυλαία της τρίτης χιλιετίας και του 21^{ου} αιώνα (για τους Χριστιανούς), είναι η καλύτερη κατανόηση του ηθικού ή του ανθρωπολογικού κινδύνου στα συστήματα, στις επιμέρους μορφές και λειτουργίες και μονάδες, ώστε να μεταρρυθμίσουμε θεμελιωδώς την κατάσταση. Όταν ζητάμε ένα νέο Μπρέτον Γουντς ή ένα νέο New Deal, πρέπει πλέον να συμπεριλάβουμε πολύ βαθύτερα κάποιες θεμελιώδεις έννοιες. Κι ένα δώρο αυτής της κρίσης –όπως, εξάλλου, και των

προηγούμενων κρίσεων– είναι η κατανόηση του ηθικού κινδύνου.

Μπορούμε, βέβαια, να πάμε και σε διασπορά του ηθικού κινδύνου, όπως επεδίωξαν κάποιοι να μετατρέψουν τους οικονομικούς κινδύνους σε επενδυτικά παράγωγα, με αποτέλεσμα να φθείρουν όλες τις οικονομίες. Κατά κάποιο τρόπο, το σύστημα δε μπορεί να απορροφήσει μέσω επενδύσεων τους ηθικούς κινδύνους. Δεν είναι πάντα επαρκές το «αόρατο χέρι» που μια ειδική του όψη εκφράστηκε τόσο από τον Άνταμ Σμιθ όσο και από τις θεωρίες του Μάρκοβιτς. Δεν είναι τόσο αβλαβής αυτή η συστημοποίηση της διάχυσης του επιμερισμού, αλλά και της αναίρεσης του ηθικού κινδύνου των μερών. Υπάρχουν κίνδυνοι σε αυτή, καθ' εαυτήν, τη συστημική προσέγγιση.

Το σημείο όπου αυτοί οι κίνδυνοι σταματούν βρίσκεται στη βιωματική και οντολογική μας ολοκλήρωση, που πρέπει να είναι μια αντί-Νιτσεϊκή ολοκλήρωση – και αυτό θα ήταν πράγματι ο υπεράνθρωπος και όχι ο άνθρωπος της ακόρεστης επιθυμίας, του απόλυτου ηθικού κινδύνου, του φασιστικού «ζην επικινδύνως».

Και, στο σημείο αυτό, πρέπει να δούμε αυτές τις συστημικές οικονομίες και το πώς μπορεί να σφάλλει αυτή η επίκληση της αδρεναλίνης ή το διαρκές καθεστώς αδρεναλίνης. Η απαγόρευση, ο καταναγκασμός, η φαντασιακή γοητεία, όλα αυτά πρέπει να τεθούν υπό έναν ολοκληρωμένο έλεγχο, όχι συστημικό, αλλά συνειδησιακό. Πρέπει να αποδομηθούν συνειδησιακά. Είναι αναγκαίο να επέλθει το τέλος της γοητείας αυτής που μας τυφλώνει και που τροφοδοτεί και ανακυκλώνει την τραγικότητα μας.

Μια δεύτερη, λοιπόν, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα έννοια από το πεδίο της οικονομίας, αλλά δεν είναι βέβαια μόνο της οικονομίας, δίπλα από τη θεωρία των εξωτερικοτήτων και των εξωτερικών επιδράσεων, είναι η θεώρηση του ηθικού κινδύνου. Είναι μια θεώρηση που την προσέγγισε ιδιαίτερα η αγορά, αλλά ακόμη και ο κρατικός σχεδιασμός, η σοσιαλιστική, δηλαδή, θεωρία του κρατικού σχεδιασμού υπό διαφορετικές όψεις.

Και οι δύο ιδεολογίες, πολιτικές και θεωρίες, προσέγγισαν από διαφορετικές όψεις το ίδιο πράγμα. Εδώ αναδεικνύεται το επόμενο σημείο συνθέσεως. Αν ένα λειτουργικό σημείο συνθέσεως ήταν το θέμα της διαχείρισης των εξωτερικοτήτων, των εξωτερικών επιδράσεων, εδώ έχουμε να κάνουμε με ένα αξιακό και θεωρητικό σημείο σύνθεσης, στην περίπτωση, δηλαδή, της ανάλυσης και της αντιμετώπισης του ηθικού κινδύνου.

Σχεδιακή Διαθεσιμότητα

Μια ιδιαίτερα σημαντική καινοτομία στην πορεία προς το μέλλον συνίσταται στη σχεδιακή διαθεσιμότητα θεσμών και πόρων – στο πλαίσιο, δηλαδή, ενός σχεδίου. Το σχέδιο πρέπει να οριστεί ότι είναι ελεύθερο από το βάρος του ηθικού κινδύνου, είναι ελεύθερο, συνεπώς, από τους κανόνες ανάσχεσης του ηθικού κινδύνου και ελεύθερο από προσωπικούς ρόλους ή προσωποποιήσεις, όχι με την έννοια μιας αναστολής, αλλά με την έννοια μιας ανοικτής πρόσβασης, κοινής για όλους, στον βαθμό που είναι ακόμη στάση ιδεών.

Το Σχέδιο δεν έχει, δηλαδή, ούτε τους ηθικούς κινδύνους της ατομικότητας, ούτε τους ηθικούς κινδύνους της συλλογικότητας. Σε αυτούς, βέβαια, που θα ισχυριστούν ότι θα λειτουργήσει ως πεδίο προσχηματικό για τις ηγεσίες για παραγωγές ισχύος, θα πούμε ότι, ούτως ή άλλως, αυτοί εκλαμβάνουν αυτή τη διαθεσιμότητα και τη διοχετεύουν σε κατευθύνσεις που είναι κόντρα σε οποιοδήποτε σχέδιο, οι οποίες εκφράζουν και μορφοποιούν όχι απλώς ηθικούς κινδύνους, αλλά και βλάβες που εντείνουν τη βαρβαρότητα στον έναν ή τον άλλο φονταμενταλισμό.

Συνεπώς, γιατί να μην απελευθερώσουμε πόρους και θεσμούς για την απελευθερωτικότητα του σχεδίου;

Απαιτείται, ξεκάθαρα, μεγαλύτερη διαθεσιμότητα πόρων για τη λογική και την ωφέλεια.

Όταν είναι προφανής η δυνατότητα της ωφέλειας, θα πρέπει αυτή η ωφέλεια να μπορεί να βγει εκτός κανόνων. Οι κανόνες

θεσπίζονται για την αντιμετώπιση των λεγόμενων ηθικών κινδύνων. Όταν όμως αυτούς δεν τους έχουμε απέναντί μας, θα λέγαμε ότι εξελίσσονται σε ηθικό κίνδυνο οι ίδιοι οι κανόνες, οι οποίοι , επιβεβαιώνοντας τον εαυτό τους, τον εαυτό τους, αναπτύσσονται ως γραφειοκρατία, ως στέρηση, ως πρόσθετη στενότητα.

Οι κανόνες είναι μια στενότητα που στοχεύει στο να αποφύγουμε την έκθεση σε ηθικούς κινδύνους. Όταν, όμως, υπάρχει το δεδομένο της απουσίας του ηθικού κινδύνου, τότε θα πρέπει να μπορούμε, άμεσα, να υιοθετήσουμε μέτρα λογικής, ηθικής και ωφέλειας υπερκείμενα των κανόνων.

Γιάννης Ζήσης, συγγραφέας

Το κείμενο δημοσιεύτηκε στις 8-12-08

Φωτογραφία: wikipedia (Thorstein Veblen)

(solon.org.gr)

Διαβάστε επίσης:

[-Ηθικό κενό, ηθικοί κίνδυνοι και οικονομική κρίση](#)

[-Η στενότητα του χρήματος και οι ηθικοί κίνδυνοι](#)