

Ινδουιστική ηθική: η προσέγγιση των Sankara και Gandhi – Ηθικός σχετικισμός

Μαριαλένα Σταμπολιάδη

Πρόλογος

Η παρούσα εισήγηση διαρθρώνεται σε τρία μέρη. Το πρώτο μέρος αφορά αποκλειστικά στο φιλοσοφικό σύστημα που διέδωσε ο Sankara και ονομάζεται Advaita-Vedanta. Ο όρος θα μπορούσε να αποδοθεί στα ελληνικά ως η φιλοσοφία του «μη-δυϊσμού». Το δεύτερο μέρος πραγματεύεται την ηθική φιλοσοφία του Gandhi, η οποία τον καθοδήγησε στην εφαρμογή του σχεδίου του για την απελευθέρωση της Ινδίας. Στο τρίτο μέρος της εισήγησης εξετάζεται κατά πόσο οι δυτικές ή χριστιανικές ιδέες μπορούν να συμπορευτούν ή όχι με τις ανατολικές παραδόσεις του Ινδουισμού και αν τελικά η λύση στον παραπάνω προβληματισμό είναι ο ηθικός σχετικισμός. Τελικά προτείνεται η λύση μιας «ενιαίας ηθικής διαίσθησης», που στα πλαίσια ενός κοινωνικού ανθρωπισμού μπορεί να προωθήσει πολιτισμικές ανταλλαγές και να αποτρέψει έναν ανεπιθύμητο πολιτισμικό ιμπεριαλισμό.

1. Σανκάρα: Ο απόλυτος μη-δυϊσμός

Ο γνωστότερος φιλόσοφος της μη-δυϊστικής σχολής (Βεδάντα) ήταν ο Σανκάρα (788-840). Στον Σανκάρα οφείλεται η ανάπτυξη του Ινδουιστικού μονασισμού που είχε τη μορφή αποικιών ερημιτών¹.

Συνοπτικά, η διδασκαλία του Σ. ήταν ότι ο κόσμος, οι θεοί, το καλό και το κακό είναι προϊόντα πλάνης (Maya), φαντασίας. Το μόνο πραγματικό, η ύψιστη πραγματικότητα είναι το Βράχμαν, το οποίο είναι απόλυτο, χωρίς αρχή και τέλος, η άδυος ουσία. Συμβολικά το χαρακτηρίζει ως καθαρό πνεύμα, αλήθεια. Η βίωση του Μπράχμαν που συνε-

πάγεται τη λύτρωση (moksha) συνίσταται στην απελευθέρωση από τα δεσμά της εμπειρικής ζωής. Η μελέτη, η περισυλλογή (manana) και η στοχαστική βύθιση (dhyana) βοηθούν στη βίωση της ενότητας του ανθρώπου με την ύψιστη πραγματικότητα δηλαδή στην απαλλοτρίωση από τον κύκλο των αναγεννήσεων². Επομένως μόνο η υπερβατική γνώση (jnana) και όχι η ηθική λυτρώνει τον άνθρωπο. Οι καλές πράξεις καθαυτές και οι ιεροτελεσθείες δεν λυτρώνουν τον άνθρωπο αλλά λειτουργούν ως βοηθητικά μέσα που οδηγούν στην ορθή γνώση. Όταν ο άνθρωπος απελευθερωθεί δεν μπορεί πια να αμαρτήσει, όμως εξακολουθεί να εργάζεται για το καλό του κόσμου.

Ο Σ. πέρα από τα προσωπικά κίνητρα και ενδιαφέροντα δημιούργησε μια σύνθεση που χρησιμοποιήθηκε από καθοδηγητές άλλων θρησκευτικών κατηγοριών του αιώνα μας. Οι οπαδοί του Σ. ενσωμάτωσαν πολλούς από τους δημοφιλείς κύκλους των ινδικών θρησκειών σε έναν ενιαίο Βραχμανισμό. Αν και πολλοί οπαδοί δεν ήταν προσηλυτισμένοι στον ασκητισμό-μυστικισμό εμπνεύστηκαν από τον Σ. συχνά γοητευμένοι από τον τρόπο ζωής της πνευματικής elite. Αποτέλεσμα ήταν η δημιουργία μιας παθητικής ατμόσφαιρας που δεν μπορούσε να συμβάλει σε μια κοινωνική ηθική όπως η Δύση την εννοεί. Μια ήπια κριτική έχει την άποψη ότι η προσαρμογή ανόμοιων πεποιθήσεων όπως αυτή του Σ. εξυπηρετεί αναντίρρηση τις οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές συγχωνεύσεις. Ο υπαινιγμός ότι η σκέψη του Σ. δεν είναι καθαρώς θρησκευτική αλλά αντανakλαστικό κοινωνικοοικονομικών δυνάμεων δεν έχει βάση. Ο Σ. υπερασπίστηκε τα θρησκευτικά του κίνητρα μέσω της θεωρίας του. Για παράδειγμα όσον αφορά στους κώδικες, ο βουδιστικός κώδικας επέβαλλε τις ευθύνες στους πιστούς καθώς και χρηματικές υποχρεώσεις για τα μοναστήρια. Αντίθετα ο Σ. δεν επέβαλλε χρηματοδοτήσεις και προσφορές αλλά ξεκαθάρισε ότι οι εισφορές δεν επιβάλλονται και επιπλέον «γυρίζουν πίσω» σε αυτόν που τις προσφέρει μέσω των προσευχών των ιερέων³. Άλλωστε, οι καλές πράξεις, οι θυσίες κλπ είναι απλά βοηθητικά μέσα για να φτάσει ο πιστός στη λύτρωση. Αντίθετα από τον βουδισμό, στο σκεπτικό του Σ. η απελευθέρωση δεν προέρχεται από μια σειρά κα-

λών πράξεων που επηρεάζουν τις καλύτερες αναγεννήσεις αλλιά από μια βύθιση εσωτερική που υπερβαίνει τις καλές και κακές πράξεις και γίνεται ένα με την ύψιστη πραγματικότητα. Μόνο ένα ελευθερωμένο άτομο μπορεί να βιώσει τη λύτρωση και σε αυτό το σημείο δεν μεροληπτεί, απλά θεωρεί ότι είναι φυσικό κάποιοι να στερούνται τέτοιες ικανότητες και μπορούν μόνο να ελπίζουν σε μια καλύτερη αναγέννηση εντός του κόσμου. Όσοι ενώνονται με το Βράχμαν μπορούν πλέον να ασχολούνται με την ευημερία της ανθρωπότητας καθώς μόνο αυτοί είναι πλέον αυθόρμητα ενάρετοι και απαλλαγμένοι από έναν ηθικιστικό ατομικισμό.

Μια εναλλακτική κριτική υποστηρίζει ότι ο Σ. δίκαια άσκησε μεγάλη επιρροή στους Ινδούς χάρη στην δημιουργική και εκλεκτική αφομοίωση των επιρροών του. Η ηθική του δόγματός του μπορεί να μην είναι κοινωνική αλλιά αυστηρά παθητική (μοναστική) όμως ο τρόπος ζωής του Σ. και οι γραφές του δεν το αποδεικνύουν. Η εκλεκτική μεγαλοφυΐα του δημιούργησε διακλαδώσεις στην Ινδική ηθική. Το δόγμα του περνώντας μέσα από Βεδικές και δημοφιλείς παραδόσεις κατάφερε να διαφοροποιηθεί από αυτά με τρόπο ποιοτικό και όχι ποσοτικό.

2. Μαχάτμα Γκάντι: Η δράση στην αγιότητα

Ένα τρανό παράδειγμα για μια δια-πολιτισμική κοινωνική μεταρρύθμιση αποτελεί ο Μ. Κ. Gandhi (Μοχάντας Καραμτσάντ Γκάντι, 1869-1948), διδάσκαλος-καθοδηγητής του νέο-Ινδουισμού. Ο Gandhi είχε επηρεαστεί από δυτικές χριστιανικές και πολιτικές ιδέες, από τον Βουδισμό και τον Ζαϊνισμό. Άλλωστε, ο ίδιος υποστήριζε ότι όλοι οι πολιτισμοί, οι θρησκείες και οι τρόποι ζωής έχουν μια δόση αλήθειας και διαφέρουν μεταξύ τους μόνο ως προς τους τρόπους, τις μεθόδους και στα σύμβολα. Συγχρόνως όμως περιέχουν πολλά τρωτά σημεία γιατί καμία συγκεκριμένη θρησκεία δεν μπορεί να κατέχει το μονοπόλιο της αλήθειας. Η άποψη αυτή συνέτεινε στην παραδοχή περί αναγκαιότητας του διαλόγου ανάμεσα στους διαφορετικούς πολιτισμούς. Θεωρεί την αλληλεπίδραση ιδεών διαφορετικών παραδόσεων γόνιμη ενώ δεν θέτει σε κίνδυνο την αφοσίωση του ανθρώπου στις

δικές του παραδόσεις. Ο ίδιος υποστήριζε ότι ειδικά οι ινδικές ιδέες είναι τόσο ευρείες ώστε είναι σε θέση να απορροφήσουν τις αντινομίες του εμπειρικού κόσμου. Τελικά οι ποικίλες θρησκείες περιγράφονται από τον φιλόσοφο ως κατασκευάσματα ή εκφράσεις των ανθρώπων που ουσιαστικά αυτές τους δίνουν ύπαρξη. Όλες οι θρησκείες προσεγγίζουν την αλήθεια αλλά όλες περιέχουν το σφάλμα. Η καρδιά μιας συγκεκριμένης θρησκείας είναι απaráλληλη με την καρδιά μιας άλλης θρησκείας. Ο ίδιος αναφέρει: «Όπως ένα δέντρο έχει μόνο έναν κορμό αλλά πολλά κλαδιά και φύλλα, έτσι υπάρχει και μία αλήθεια και μία τέλεια θρησκεία που καταλήγουν να είναι πολλές έτσι όπως διαπερνούν τον ανθρώπινο φορέα τους. Η μία θρησκεία υπερβαίνει κάθε έκφραση»⁴.

Η πίστη στον Θεό αποτελούσε τη βάση της θεωρίας του. Ονόμασε τον Θεό «αιώνια αρχή», «υπέρτατη συνείδηση», «σάκτι», «κοσμική δύναμη» και τον ταύτιζε με την Αλήθεια. Η Αλήθεια ή το κοσμικό πνεύμα βρίσκεται πέραν κάθε ποιότητας ακόμα και της ηθικής. Ο G. αντιμετωπίζει το κοσμικό πνεύμα από την προοπτική της ενεργητικής ζωής παρά από αυτή του διαλογισμού⁵. Συγκεκριμένα, το κοσμικό πνεύμα εμποτίζει όχι μόνο την ψυχή (άτμαν) του κάθε ανθρώπου αλλά όλα τα έμβια όντα. Το άτμαν αντιπροσωπεύει το θείο που βρίσκεται μέσα μας και το τέλος του (σκοπός) συνίσταται στην αναγνώριση της ταύτισής του με το κοσμικό πνεύμα, καθώς και την ενσωμάτωσή του σε αυτό. Η κατάσταση αυτή αποκαλείται «μόκσα». Ο Γκάντι συνηγορεί υπέρ της δράσεως, όμως δίνει σε αυτήν χαρακτήρα ιερότητας. Συγκεκριμένα, υποστήριζε ότι η δράση του υπέρ της επίτευξης της ανεξαρτησίας της Ινδίας ήταν θεϊκή εντολή. Άλλωστε, για το λόγο αυτό χρησιμοποίησε ως μέσα την Ahimsa για να πείσει τους Άγγλους να δώσουν την ελευθερία στους Ινδούς, δηλαδή την αποφυγή της βίας και την παθητική αντίσταση που πραγματώνουν και αντιπροσωπεύουν την κοσμοθεωρία του. Στο σημείο αυτό κρίνω σκόπιμο να τονίσουμε ότι ο βασικός στόχος του Γκάντι δεν ήταν να μείνει στην ιστορία ως αυθεντία στην επίλυση πολιτικών κρίσεων ούτε ως εισηγητής μιας νέας θρησκευτικής αίρεσης. Οι δηλώσεις του Γκάντι δεν είχαν

υποχρεωτική ισχύ και ο ίδιος υποστήριζε τα εξής: «Μην προσηλώνεστε στο θέμα αυτό. Καθένας ενεργεί κατά τις δυνάμεις του. Δεν θέλω να αφήσω κάποια αίρεση πίσω μου. Προσπαθώ απλώς να εφαρμόσω με το δικό μου τρόπο και όσο μπορώ τις αιώνιες αλήθειες στην λύση των καθημερινών μας προβλημάτων. Οι απόψεις που έχω διαμορφώσει δεν είναι κάτι το τελειωτικό. Αιηλάζω καθημερινά. Δεν έχω τίποτα καινούργιο να διδάξω. Η αλήθεια και η μη-βία είναι τόσο παλιά όσο και ο κόσμος».

Διαπιστώνουμε τελικά ότι η σκέψη και η δράση των Ινδών, πόσο μάλλον μιας εξαιρετης ψυχής σαν του Γκάντι ατενίζει το άπειρο, καθώς θεωρούν ότι κάθε στιγμή υπηρετούν κάποια ανώτερη υπερβατική τάξη. Η φιλοσοφία του συνδέεται άμεσα με την πρακτική και εκφράζεται είτε με γραπτά κείμενα είτε με τον τρόπο συμπεριφοράς. Αυτό εξηγείται από την ίδια την ινδική παράδοση που διατείνεται ότι όλα τα πλάσματα έχουν την δυνατότητα να ανέλθουν τις βαθμίδες της ίδιας κλίμακας στην οποία ανήκουν και αν είναι δυνατόν να γίνουν όλα ένα⁶. Τώρα όσον αφορά στον άνθρωπο, αν η ηθικότητά του συνίσταται α) στην ενοποίηση του ατόμου με όλα τα έμβια όντα και β) στην παροχή υπηρεσιών στους άλλους τότε, σύμφωνα με τον Γκάντι, η υποχρέωση του ανθρώπου να παρέχει τις υπηρεσίες του στους άλλους ώστε να διασφαλίζει την ελευθερία του και να συμβάλλει στην αυτοεξέλιξή του. Το επιχείρημα που χρησιμοποιεί προς επίρρωση της παραπάνω άποψης είναι το εξής: τα δικαιώματα και τα καθήκοντα είναι όψεις του ίδιου νομίσματος. Ο όρος «ντάρμα» δηλώνει ακριβώς αυτή την αλληλεπίδραση. Οι ενέργειες δηλ. των ανθρώπων έχουν συγχρόνως ατομική και κοινωνική διάσταση. Αποκαλεί αρνητικό καθήκον (darma) την μη χρήση βίας και θετικό καθήκον την βοήθεια προς τους συνανθρώπους μας να πραγματώσουν την ηθική και πνευματική τους δύναμη⁷. Την ηθική του θεωρία ο G. εφάρμοσε και στη ζωή του καθώς αγωνίστηκε για την ενότητα Ινδών-μουσουλμάνων, για την πολιτική ανεξαρτησία της Ινδίας για την κατάργηση της κατώτερης τάξης των παριών, αγωνίστηκε ενάντια στον φυλετικό ρατσισμό χρησιμοποιώντας πάντα τη γνώση του μέθοδο σατγιαγκράχα, μορφή μη βίαιης

αντίστασης, η οποία να σημειώσουμε ότι προξένησε πολλές παρεξηγήσεις στον ευρωπαϊκό χώρο. Ο Γκάντι αρχικά για να περιγράψει την αρχή της μη-βίαινης δράσης χρησιμοποίησε τον αγγλικό όρο «παθητική αντίσταση» τον οποίο τελικά δεν υιοθέτησε γιατί αυτή η μορφή αντίστασης, που ονόμασε «σατγιαγκράχα», αφορούσε μια ειδική κίνηση των Ινδικής κοινότητας και επιπλέον προκάλεσε συγχύσεις καθώς πολλοί ήταν αυτοί που την ταύτιζαν με τις ενέργειες των σουφραζετών⁸. Η πρώτη παρεξήγηση ήταν ότι η μη-βίαινη δράση θεωρήθηκε όπλο των αδυνάτων κατ' αντιστοιχία με τις σουφραζέτες που λόγω φυσικής και αριθμητικής αδυναμίας δεν είχαν άλλη επιλογή. Η δεύτερη παρεξήγηση προέκυψε από το γεγονός ότι οι σουφραζέτες δεν επέλεξαν τη μη χρήση βίας λόγω αρχής, αντίθετα άσκησαν βία όταν θεώρησαν ότι οι συνθήκες το επέτρεψαν και θεωρήθηκαν απειληή. Ο Γκάντι λοιπόν υιοθέτησε τον όρο σατγιαγκράχα ως αρχή και απέδωσε σε αυτόν την έννοια της δύναμης της Ψυχής και της Αλήθειας. Αποτελεί όπλο των δυνατών όχι των αδυνάτων διότι μόνο οι δυνατόι διαθέτουν ψυχική δύναμη για να αντέξουν την αυτοθυσία⁹.

Επιπροσθέτως, η νέα αυτή μέθοδος αγώνα ενάντια στην εξουσία θα πρέπει να ενεργοποιεί την ψυχή, να κινητοποιεί τη λανθάνουσα ηθική ενέργεια του ατόμου, να επιδρά στην καρδιά και στο νου και τέλος να συμβάλει στην ειρηνική επίλυση των συγκρούσεων με πνεύμα αμοιβαίας αγαθής προαίρεσης και διάλογο με τον αντίπαλο. Ο Γκάντι θεωρούσε ότι ακόμα και ένας δογματικός και εκφυλισμένος άνθρωπος έχει ψυχή, επομένως την ικανότητα να έχει αισθήματα, με την διαφορά ότι αυτοί έχουν περιορισμένη αυτή τη δυνατότητα. Η βαρβαρότητα λοιπόν θεωρείται πρόσκαιρη απώλεια της ιδιότητας του ανθρώπου άρα είναι επιδεκτική κάθε επέμβασης επί της ψυχής¹⁰.

Παρότι σωστά τόνιζε την ορθότητα λόγου και ηθικής, έσφαλλε ως προς την άποψη ότι όλες οι πολιτικές συγκρούσεις μπορούσαν να επιλυθούν με την άσκηση επίδρασης στην καρδιά του αντιπάλου. Η καλή προαίρεση δεν αρκεί για να αποφευχθούν συγκρούσεις για θέματα όπως ο πόλεμος, η άμβλωση, η ευθανασία, καθώς οι άνθρωποι έχουν διαφορετικές απόψεις για την ευημερία. Επιπλέον, η μέθοδος

της σατγιαγκράχα για να πετύχει χρειάζεται να πληρούνται προϋποθέσεις, που δύσκολα μπορούν να συνυπάρξουν ταυτοχρόνως. Συγκεκριμένα, προϋποθέτει την ύπαρξη κάποιας έννοιας αξιοπρέπειας στην πλευρά του αντιπάλου, μια ανοιχτή κοινωνία στην οποία μπορεί να εκτεθεί η βαναυσότητα, ένα ουδέτερο σώμα κοινής γνώμης το οποίο μπορεί να κινητοποιηθεί εναντίον του. Επίσης προϋποθέτει, πως οι εμπλεκόμενες πλευρές είναι αλληλοεξαρτώμενες και πως τα θύματα διαθέτουν αυτοπεποίθηση και καλή οργάνωση, ώστε να πολεμήσουν ενάντια στην αδικία. Οι προϋποθέσεις αυτές μπορούν κάλλιστα να υπονομευθούν για παράδειγμα από απολυταρχικά καθεστώτα διαστρέφοντας τον δημόσιο λόγο ή από-ηθικοποιώντας τα θύματα¹¹.

3. Ηθικός σχετικισμός

Ήδη έχοντας μια σαφή εικόνα της ινδουιστικής ηθικής τουλάχιστον όσον αφορά τον Σανκάρα και τον Γκάντι διαπιστώνουμε ότι οι Ινδοί θεωρούν ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξει μία θρησκευτική ή φιλοσοφική διδασκαλία για όλους τους ανθρώπους όλες τις εποχές. Η Ινδική φιλοσοφία και παράδοση θεωρεί ότι η ποικιλία των απόψεων για την αλήθεια αποτελούν μόνο επιμέρους τμήματα της ύψιστης αλήθειας την οποία η ανθρώπινη αντίληψη δεν μπορεί να συλλάβει εξολοκλήρου λόγω της περατότητάς της. Κάθε ερμηνεία του κόσμου έχει για τους Ινδούς προσωρινή αξία σε αντίθεση με πολλούς Δυτικούς μεταφυσικούς διανοητές που θεώρησαν την προσωπική τους άποψη καταστάλαγμα σοφίας. Πράγματι από την ανατολική φιλοσοφία μπορεί να λείπει η συστηματική ανάπτυξη των σκέψεων και η νηφάλια απόδειξη, όμως ξεχωρίζει για τις λεπτοδομημένες ρήσεις και τις ενορατικές υποδηλώσεις¹². Τελικά είναι σωστό οι Ινδοί να υιοθετήσουν έτσι άκριτα την Δυτική σκέψη και να την μεταφράσουν στη νοοτροπία τους προς χάριν ενός πολιτιστικού ιμπεριαλισμού;

Η αλήθεια είναι ότι η έννοια της αποξένωσης και της ισότητας που χαρακτηρίζει τον δυτικό άνθρωπο είναι χαρακτηριστικά αντίθετα στον τρόπο ζωής των Ινδών, οι οποίοι έχουν μάθει να ζουν μέσα σε πολυπληθείς κοινότητες πράγμα αδιανόητο για τις εύπορες χώρες. Λαμ-

βάνοντας επίσης υπόψη τις δυτικές επιρροές του Γκάντι, άλλων μεταρρυθμιστών και τις παγίδες του πολιτιστικού ιμπεριαλισμού πρέπει να αναρωτηθούμε κατά πόσο οι δυτικές ιδέες μπορούν να υιοθετηθούν από Ινδούς. Τίθεται λοιπόν το θέμα του πολιτισμικού σχετικισμού και του ηθικού σχετικισμού που ο πρώτος συνεπάγεται. Πρέπει τελικά οι Ινδοί να συμμεριστούν την άποψη των εύπορων χωρών ότι για παράδειγμα η ανοχή του βασάνου τους θεωρείται καταστροφική ή ανήθικη;

Επειδή, λοιπόν, οι Ινδοί πραγματικά υποφέρουν όχι όμως από την ηθική τους, προτείνεται η δημιουργία μιας κοινωνικότερης ηθικής που δεν αφορά μόνο στην Ινδία αλλά στον οποιοδήποτε πολιτισμό στα πλαίσια βέβαια ότι όλοι οι άνθρωποι αποβαίνουν σε κρίσεις για την βελτίωση της κατάστασής τους ή της ικανοποίησης των άλλων. Βέβαια η επίτευξη της κοινωνικότερης ή διαπολιτισμικής ηθικής εξαρτάται από την δημιουργία κανόνων και του χρυσού κανόνα που οδηγεί σε ευεργετικές μεταρρυθμίσεις. Αξίζει να σημειώσουμε ότι συγκεκριμένα στον Ινδουισμό (Βεδισμό και Νεω-βραχμανισμό) ο ορισμός κανόνων για μια συμπεριφορά προσφοράς στις διαπροσωπικές σχέσεις είναι εγγενές χαρακτηριστικό τους. Όμως αυτό δε σημαίνει ότι οι κανόνες είναι και πολιτιστικά ιμπεριαλιστικοί.

Πραγματικά, βάσει στατιστικών στοιχείων οι εύπορες χώρες μπορεί να μην αντιμετωπίζουν τα προβλήματα των Ινδών (πρώροι θάνατοι, πείνα, ασθένειες κλπ.) όμως με εμπειρική-ζωντανή επαφή μαζί τους και όχι πλέον βάσει στατιστικών στοιχείων προκύπτει η ομορφιά του χαρακτήρα τους, η εκλεπτυσμένη αισθητική τους, το αίσθημα της προσφοράς, του μοιράσματος, της χαράς από το οποίο διακατέχονται. Τέτοια στοιχεία του χαρακτήρα τους σίγουρα σπανίζουν στους ανθρώπους των εύπορων χωρών. Ηχηρό αξίωμα της «μη επέμβασης» στους πολιτισμούς είναι το εξής: «Άφησέ τους μόνους, αγαπούν την ένδειά τους» ή «μην μετακινείτε πράγμα. Διαφορετικά θα καταστρέψετε ολόκληρο το σύστημα». Το αξίωμα όμως αυτό χαρακτηρίζεται μάλλον ως απόλυτο.

Τελικά όμως τίθεται το ερώτημα: οφείλουν οι πολιτισμοί και οι θρη-

σκευτικές παραδόσεις να απαρνηθούν τον υπάρχων ηθικό ανθρωπισμό τους χάριν μιας κοινωνικότερης ηθικής που όμως απαιτεί προγραμματισμένες συμβάσεις; Επίσης είναι σκόπιμο να ορίσουμε ένα γενικό καλό ή κακό; Μήπως θα έπρεπε ελεύθερα να επιλέξουμε τι είναι καλό; Όσον αφορά στον Ινδουισμό, οι Ουπανισάδες και ο Βεδισμός (αν όχι η νεο-βραχμανική παράδοση) αποτελούν ρεύματα που εγγενώς έχουν διαπολιτισμικά στοιχεία κοινωνικού ανθρωπισμού χωρίς να επιβάλλονται από κάποια πολιτιστική, αστική ή νομική δύναμη, όπως συμβαίνει σε άλλους «ανώτερους» πολιτισμούς. Τέτοιοι «ανώτεροι» πολιτισμοί που ουσιαστικά επιβάλλονται από τέτοιες δυνάμεις, οδηγούν τους ανθρώπους σε ηθική απελπισία καθώς τους στερούν κάθε κίνητρο ζωής, τους παθητικοποιούν, τους βυθίζουν στο βάλτο των ενοχών. Όλα προκύπτουν από την δυτική αντίληψη που αφορά στην συνειδητοποίηση της αμαρτίας, η οποία δεν ενισχύει τελικά την ευαισθησία στην ηθική ευθύνη αντίθετα την εμποδίζει γιατί εξίσου σημαντικό είναι τόσο να συνειδητοποιηθεί το ίδιο το σφάλμα όσο και ότι το σφάλμα είναι ανθρώπινο. Αντίθετα, στην μυστικιστική αντίληψη του Νεο-βραχμανισμού ο εαυτός μας (atman) είναι ένα με το Μπράχμαν δηλαδή ένα με τη θεία καλοσύνη και οδηγεί τελικά το άτομο στην αγάπη του εαυτού του, των άλλων και στην ελπίδα. Απουσιάζει λοιπόν εδώ η έννοια της «αρχικής αμαρτίας» στο ανθρώπινο γένος αντίθετα αυτό γεύεται ένα είδος θεϊκής ύπαρξης. Σύμφωνα λοιπόν με την αντίληψή τους, οι αποτυχίες των ανθρώπων οφείλονται όχι σε μια εγγενή φαιλότητα αλλά στην έλλειψη κινήτρου, αισθητικής εκπαίδευσης, αυτοεκτίμησης, αυτοσεβασμού που είναι απαραίτητα στοιχεία για την θετική αντιμετώπιση της ζωής. Τέτοιες έννοιες που συμβάλλουν στη δημιουργία θετικής κοσμοαντίληψης σπάνια περιέχονται στις φιλοσοφικές πραγματείες της Δύσης. Συμπερασματικά, η πρόταση για έναν ηθικό και κοινωνικό ανθρωπισμό είναι σαφώς προτιμότερη από την υιοθέτηση της δυτικής απελπισίας.

Επιπλέον, όσον αφορά στην επίτευξη ενός κοινωνικού ανθρωπισμού έχουμε να υπερπηδήσουμε ένα ατομικό και ένα κοινωνικό εμπόδιο. Το κοινωνικό εμπόδιο προκύπτει από τις ελεύθερες δημο-

κρατίες που στο όνομα της ελευθερίας του ατόμου δεν περιορίζουν την ελευθερία των εταιριών αλλά των ατόμων. Η κατάσταση αυτή είναι εμφανής στον τομέα των τεχνών. Η αισθητική εκπαίδευση εμποδίζεται είτε από τον σοσιαλιστικό ανθρωπισμό είτε από την αρχή εκμετάλλευσης: «το ελάχιστο για το μέγιστο κέρδος» ή «χαμηλότερη ποιότητα τέχνης για το μέγιστο κέρδος». Το αποτέλεσμα που προκύπτει είναι η απώλεια της αξίας και της υπηρεσίας της τέχνης προς το ηθικό κίνητρο. Αν αυτό συμβαίνει στη Δύση, στην ινδική γη η Βεδική κατάφαση στη ζωή, στην ομορφιά έχει εκδηλωθεί από την στροφή στις αισθητικές τέχνες, τη λογοτεχνία γεγονός που αποδεικνύει ότι οι λαοί αυτοί έχουν ηθικό-αισθητικό κίνητρο με διαπολιτισμική σημασία.

Τέλος, το ατομικό εμπόδιο που προκύπτει είναι ότι η ηθική δεν προκύπτει από ένα αισθητικό ή λογικό κίνητρο μόνο αλλά απαιτεί προσωπική εμπειρία και αγώνα που οδηγεί στην ηθική και στην αγάπη. Δικαίωμα λοιπόν του κάθε ανθρώπου είναι η ηθική φρόνηση και η καλόςυνη γιατί βιώνεται με προσωπική προσπάθεια. Επομένως, το ηθικό κίνητρο δεν είναι μονοπώλιο κανενός επαγγελματία φιλοσόφου, καμίας θρησκείας, ηθικής, καμιάς ελίτ γενικά. Όλοι οι άνθρωποι αποδέχονται ελεύθερα ή απορρίπτουν διαφορετικά πράγματα και συγχρόνως υπερέχουν στην ποικιλομορφία τους.

Επίλογος

Θα επιλέξω να τελειώσω την εισήγησή μου με τον στοχασμό του Γερμανού φιλοσόφου Karl Jaspers, ο οποίος γράφει τα εξή: «Ο πνευματικός κόσμος των Ινδιών έγινε αναντικατάστατος για μας και όχι μόνο ως αντίθεση με μας τους ίδιους. Όποιος αισθανθεί την ανάσα τους, δεν μπορεί να τους ξεχάσει ποτέ, ούτε και να τους αντικαταστήσει με κάτι που έχουμε εμείς στη Δύση. Όμως κάθε επιστροφή από την ενασχόληση με ασιατικά έργα στη Βίβλο και στα δικά μας κλασσικά κείμενα μας δίνει το αίσθημα του οικείου, το αίσθημα όχι μόνο των δικών μας μοναδικών αναμνήσεων, όχι μόνο του ασύγκριτου πλούτου, αλλά και της ελευθερίας του πνεύματος στην προϊούσα του γνώση και στην εκπληρωμένη του διαλεκτική. Αν παραμείνουμε πολλύν και-

ρό στην Ασία, κουραζόμαστε εξαιτίας των πολλών επαναλήψεων, της απουσίας μεγαλύτερου εύρους στην πραγμάτωση του κόσμου, της έλλειψης συνεχών ανατρεπτικών πνευματικών κινήματων – εκτός και αν πάσουμε να είμαστε Δυτικοί. Εκεί όμως νιώθουμε τη μεγάλη οριστική υπέρβαση, μιαν ανυπέβλητη αλήθεια και την πηγή μιας γαλήνης βαθύτερης από αυτήν που θα μπορούσε να βρει ένας Δυτικός»¹³.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θ. Πελεγρίνης, *Λεξικό της φιλοσοφίας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, λήμμα «Σανκάρα», σσ. 1175-6, Hinderi R. *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions*, Motilal Banarsidas Pyblishers, Delhi 2004, σελ. 178.
2. Δ. Δακουρα, 26κ' 37, Δ. Βελισσαροπούλου, *Ιστορία της Ινδικής φιλοσοφίας*, εκδ. Δωδώνη, 1981, σελ. 243.
3. Hindery R., σσ. 179-182.
4. *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. VI, 257.
5. Β. Parekh, *Γκάντι*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα 2006, σσ. 44-6.
6. Δ. Βελισσαρόπουλος, *Ιστορία της Ινδικής φιλοσοφίας*, εκδ. Δωδώνη 1981, σελ. 400.
7. Β. Parekh, σσ. 66-7 & 71-72.
8. *Selected Works of Mahatma Gandhi*, (150, 153), *suffrage = ψηφοφορία. Με την εκλογή του Τζων Στιούαρτ Μιλ (1865) άρχισε ο αγώνας των σουφραζετών, δηλαδή των γυναικών της Μ. Βρετανίας που διεκδικούσαν το δικαίωμα ψήφου καταφεύγοντας σε βίαιες διαδηλώσεις.
9. G. Richards, *The philosophy of Gandhi*, 49-50, *Selected Works*, Vol. III, σσ.150-1.
10. Β. Parekh, σσ. 88-9.
11. Β. Parekh, σσ. 97-8.
12. H.Hackmann, *Chinesische Philosophie*, München, 1927, σελ. 21.
13. Karl Jaspers, *Vom europäischen Geist*, München, 1947, σελ. 9.