



# Κοινωνία και Φύση

ΤΕΤΡΑΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ, ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΙΣΟΡΡΟΠΙΑ

## Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Κορνήλιος Καστοριάδης

Τάκης Φωτόπουλος

Murray Bookchin

James O'Connor

Grover Foley

Henryk Skolimovski

Arne Naess

John Clark

Marcello Cini

Robyn Eckersley

*Η κρίση του Μαρξισμού και της πολιτικής*

*Η «αντικειμενικότητα» του απελευθερωτικού προτάγματος*

*Φιλοσοφικός νατουραλισμός*

*Κοινωνική και Βαθιά Οικολογία*

*Μαρξισμός και αστική κοινωνιολογία*

*Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός*

*Βαθιά οικολογία και υποκειμενικότητα*

*Οικο-φιλοσοφία και Βαθιά οικολογία*

*Οι θεμελιακές αρχές της Βαθιάς οικολογίας*

*Η φιλοσοφία της Κοινωνικής οικολογίας*

*Επιστήμη και αυτοσυντηρούμενη κοινωνία*

*Μαντεύοντας την εξέλιξη*

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ - ΔΙΑΛΟΓΟΣ

2

ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ - ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ '92

# Κοινωνία και φύση

ΤΕΤΡΑΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Εκδίδεται από την αστική μη κερδοσκοπική εταιρεία Κοινωνικών-Οικολογικών Εκδόσεων και παρεμβάσεων «Κοινωνία και Φύση», Κολοκοτρώνη 31, Αθήνα, 105 62, τηλ. (01) 3224 344, φαξ (01) 3224873.

Η διεθνής έκδοση του περιοδικού **Κοινωνία και Φύση** κυκλοφορεί σε ολόκληρο τον κόσμο με τον τίτλο **Κοινωνία και Φύση / Society and Nature, The journal of Political Ecology** και εκδίδεται από κοινού από τις Εκδόσεις Κοινωνία και Φύση και Aigis Publications Ltd, P.O. Box 637 Littleton, Co., 80160-0637, U.S.A.

ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ Εκδόσεις **Κοινωνία και Φύση**

ΕΚΔΟΤΗΣ Νίκος Ηλιοπούλος

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ  
Αγγλία: Τάκης Φωτόπουλος (υπεύθυνος ύλης)  
Ελλάδα: Νίκος Ηλιοπούλος, Κώστας Σταυρόπουλος  
ΗΠΑ: Παύλος Σταυρόπουλος

ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ  
Μάριος Βασιλόπουλος, Θανάσης Καλόμαλος, Βασίλης Καρασμάνης, Αλέξανδρος Κόντος, Περικλής Κοροβέσης, Πάρις Μπουρλάκης, Γιώργος Πουρής, Ηλίας Τριανταφυλλόπουλος, Νίκος Χλύκας.

ΔΙΕΘΝΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ  
Janet Biehl (ΗΠΑ), Murray Bookchin (ΗΠΑ), Dan Chodorkoff (ΗΠΑ), John Clark (ΗΠΑ), Paul Ekins (Αγγλία), Andre Gunder Frank (Ολλανδία), Κορνήλιος Καστοριάδης (Γαλλία), Penny Kemp (Αγγλία), James Robertson (Αγγλία), Δημήτρης Ρουσσόπουλος (Καναδάς), Victor Toledo (Νεξικό).

Φωτοστοιχειοθεσία-Σελιδοποίηση: "Μορφή Ο.Ε." - τηλ. 3235.910.  
Εκτύπωση-Μοντάζ: Χρ. Γκουζέλος, τηλ. 3235375.  
Βιβλιοδεσία: Γ. Δαρλάσης.

Τιμή τεύχους: δρχ. 1.000  
ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ: Εσωτερικού: (3 τεύχη) 3.000 δρχ., (6 τεύχη) 5.000 δρχ. Εξωτερικού: 4.200 δρχ.  
Νομικά πρόσωπα, Οργανισμοί κ.λπ.: 5.000 δρχ.  
Εμβάσματα κ.λπ.: "Κοινωνία και Φύση", Κολοκοτρώνη 31, Αθήνα, 105 62.

Κείμενα προς δημοσίευση θα πρέπει να στέλνονται δακτυλογραφημένα σε 2 αντίτυπα και να μην ξεπερνούν τις 8.000 λέξεις (η βιβλιοκρισία - κριτική για τη στήλη «Διάλογος» να μην ξεπερνά τις 2.000 λέξεις).

Άρθρα που προορίζονται και για τη διεθνή έκδοση του περιοδικού πρέπει να στέλνονται μεταφρασμένα στα Αγγλικά. Κείμενα αποκλειστικού ελληνικού ενδιαφέροντος, ή μη εγκρινόμενα από τους διεθνείς συμβούλους του περιοδικού, δεν θα δημοσιεύονται στη διεθνή έκδοση.

Τα δημοσιευόμενα ενυπόγραφα κείμενα εκφράζουν τις απόψεις των συγγραφέων τους, που δεν συμπίπτουν αναγκαστικά με τις απόψεις των μελών της Συντακτικής ή των Συμβουλευτικών Επιτροπών. Τα ανυπόγραφα κείμενα εκφράζουν τις απόψεις της Συντακτικής Επιτροπής.

ISSN 1062-9599



# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΤΟΜΟΣ 1 / ΤΕΥΧΟΣ 2 • Σεπτέμβριος - Δεκέμβριος 1992

□ Οι στόχοι μας .....	2
□ Σε αυτό το τεύχος .....	7

## ΓΕΝΙΚΟ ΘΕΜΑ: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

<b>α</b>	ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ	<b>Τάκης Φωτόπουλος</b>	Η «αντικειμενικότητα» του απελευθερωτικού προτάγματος .....	15
		<b>Marcello Cini</b>	Επιστήμη και αυτοσυντηρούμενη κοινωνία	45
<b>β</b>	ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ	<b>John Clark</b>	Κοινωνική οικολογία: μία φιλοσοφία διαλεκτικού νατουραλισμού .....	63
		<b>Murray Bookchin</b>	Φιλοσοφικός νατουραλισμός .....	74
<b>γ</b>	ΒΑΘΙΑ Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ;	<b>Grover Foley</b>	Βαθιά οικολογία και υποκειμενικότητα .....	105
		<b>Henry Skolimowski</b>	Οικο-φιλοσοφία και βαθιά οικολογία .....	114
		<b>Arne Naess</b>	Οι θεμελιακές αρχές της βαθιάς οικολογίας .....	123
		<b>Robyn Eckersley</b>	Μαντεύοντας την εξέλιξη: η οικολογική ηθική του Murray Bookchin .....	134
		<b>Murray Bookchin</b>	Αποκαθιστώντας την εξέλιξη: απάντηση στην Eckersley και τον Fox .....	156
<b>δ</b>	ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ	<b>James O'Connor</b>	Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός .....	187
		<b>Murray Bookchin</b>	Μαρξισμός και αστική κοινωνιολογία .....	215
		<b>Κορνήλιος Καστοριάδης</b>	Η κρίση του Μαρξισμού και η κρίση της πολιτικής .....	230
ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ		<b>Θανάσης Καλόμαλος</b>	«Ο Πόλεμος στον Κόλπο», του Τάκη Φωτόπουλου .....	239
		<b>Τάκης Φωτόπουλος</b>	Απάντηση .....	243
ΔΙΑΛΟΓΟΣ		<b>«Περί πολυφωνίας»</b>	.....	247

Οι μεταφράσεις των κειμένων έγιναν από τους: Πάρι Μπουρλάκη, Λευτέρη Αδειλίνη (Foley & Skolimowski), Πένη Μαρίνου (Naess). Επιμέλεια: Τάκης Φωτόπουλος.

## ΟΙ ΣΤΟΧΟΙ ΜΑΣ

---

Πριν ένα αιώνα ο Μαρξ μπορούσε βάσιμα να υποστηρίξει ότι η εναλλακτική λύση στο σοσιαλισμό είναι η βαρβαρότητα. Οσο σκληρή κι αν ήταν η χειρότερη εναλλακτική λύση, η κοινωνία μπορούσε τουλάχιστον να ελπίζει πως κάποτε θα την ξεπερνούσε και θα συνερχόταν. Σήμερα η κατάσταση έχει γίνει πιο σοβαρή. Η οικολογική κρίση της εποχής μας έχει τοποθετήσει τις εναλλακτικές λύσεις της κοινωνίας σε ένα πολύ πιο κρίσιμο επίπεδο. Στη νέα χιλιετία που ανατέλλει ή θα δημιουργήσουμε μια **οικοτοπία**, βασισμένη σε οικολογικές αρχές —συνεχίζοντας με προσαρμογή στις σημερινές συνθήκες, την παράδοση της *πόλεως*, με την ελληνική του όρου έννοια— ή θα αντιμετωπίσουμε τη βαρβαρότητα. Στην καλύτερη περίπτωση, η βαρβαρότητα αυτή θα μπορούσε να πάρει τη μορφή μιας κοινωνίας ακόμα πιο τεχνοκρατικής και συγκεντρωτικής από τη σημερινή και τελικά εντελώς ολοκληρωτικής, μολονότι στο τυπικό επίπεδο οι θεσμοί της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας μπορεί να συνεχίζουν να λειτουργούν. Στη χειρότερη, ακόμα και ο ίδιος ο αφανισμός μας σαν είδους δεν μπορεί να αποκλειστεί εντελώς με τα σημερινά δεδομένα.

Ξεκινώντας από την υπόθεση ότι η ανθρωπότητα, έστω και στο χείλος του γκρεμού, θα προσπαθήσει να δώσει λύση στο οικολογικό πρόβλημα, η κρίσιμη επιλογή που αντιμετωπίζει είναι μεταξύ δύο, ριζικά διαφορετικών, προτεινόμενων λύσεων. Η **τεχνοκρατική λύση** που προωθείται σήμερα από το καπιταλιστικό σύστημα και υποστηρίζεται από τους διάφορους περιβαλλοντολόγους επιδιώκει τεχνολογικές διεξόδους από την οικολογική κρίση (π.χ. πυρηνική σύντηξη/πρόγραμμα για τον «Διεθνή θερμοπυρηνικό αντιδραστήρα», που στοχεύει στην παροχή καθαρής, απεριόριστης και ασφαλούς ενέργειας), οι οποίες, για να είναι συμβατές με το υπάρχον κοινωνικό σύστημα, συνήθως προϋποθέτουν ακόμα μεγαλύτερη συγκέντρωση από τη σημερινή. Εντούτοις, «μια οικολογική τεχνοκρατία... αν ήταν εφικτή, απαιτεί ένα πολύ πειθαρχημένο σύστημα κοινωνικής διεύθυνσης, που είναι ριζικά ασυμβίβαστο με τη δημοκρατία και την πολιτική συμμετοχή του λαού»<sup>1</sup>. Αντίθετα, η **οικοδημοκρατική λύση**, ανάγοντας τα αίτια της οικολογικής κρίσης στο ίδιο το κοινωνικό σύστημα που βασίζεται στη θεσμοθετημένη κυριαρχία (και όχι απλώς στην εκμετάλλευση) του ανθρώπου

---

1. Murray Bookchin, *Remaking Society*, Black Rose, 1989.



από τον άνθρωπο και τη συνακόλουθη προσπάθειά του να κυριαρχήσει τη φύση, απαιτεί μορφές κοινωνικής οργάνωσης που βασίζονται στην άμεση, πολιτική και οικονομική, δημοκρατία και αντίστοιχες τεχνολογικές και οικονομικές δομές. Ανεξάρτητα, επομένως, από το θέμα κατά πόσο η πρώτη λύση είναι εφικτή, η δεύτερη θέτει άμεσα το αίτημα ενός νέου απελευθερωτικού προτάγματος.

Δεν είναι όμως μόνο η οικολογική κρίση που κάνει επιτακτική την ανάγκη επεξεργασίας ενός νέου απελευθερωτικού προτάγματος. Την ανάγκη αυτή επίσης επιβάλλει η γενικότερη κοινωνική, οικονομική και κρίση αξιών που σημαδεύει την παγκόσμια επικράτηση του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού μετά την κατάρρευση του σοσιαλιστικού προτάγματος, τόσο στη μαρξιστική-λενινιστική όσο και στη σοσιαλδημοκρατική μορφή του. Ο θρίαμβος του μερικού συμφέροντος πάνω στο γενικό, που αντιπροσωπεύει ο νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός, συνοδεύεται αναπόφευκτα από την ενίσχυση των ταξικών, εθνικιστικών, φυλετικών, θρησκευτικών διαφορών. Αδιαφιλονίκητη μαρτυρία της κρίσης αποτελεί η παγκόσμια διόγκωση της φτώχειας και της ανισότητας και η παράλληλη ενδυνάμωση της διαλεκτικής της βίας, ατομικής και συλλογικής, με εναύσματα οικονομικά, εθνικιστικά, ρατσιστικά κλπ. Είναι επομένως φανερό ότι το νέο πρόταγμα πρέπει «να υπερβαίνει τους συμβατικούς ορίζοντες του καπιταλισμού, του σοσιαλισμού και της μικτής οικονομίας»<sup>2</sup>. Ήδη μια νέα συναίνεση ανατέλλει στο χώρο της ριζοσπαστικής αριστεράς, όσον αφορά το περιεχόμενο του απελευθερωτικού προτάγματος. Τη συναίνεση αυτή εύστοχα εκφράζει το Μανιφέστο των Ευρωπαϊών Οικοσοσιαλιστών: «Η πολιτική αντίδραση απέναντι στους κοινωνικούς και τους οικολογικούς κινδύνους πρέπει να είναι πάνω από όλα μια αποκεντρωμένη συμμετοχική και κατά το δυνατόν άμεση δημοκρατία»<sup>3</sup>.

Αντίθετα η παραδοσιακή αριστερά (σοσιαλδημοκρατικά και σοσιαλιστικά κόμματα, ευρω-αριστερά) έχει προσχωρήσει στη «νεοφιλελεύθερη συναίνεση» της Ευρωπαϊκής Κοινότητας. Το περιεχόμενο της συναίνεσης αυτής προσδιορίζεται από τη μεγιστοποίηση της ελευθερίας των δυνάμεων της αγοράς σε βάρος του κράτους-πρόνοια, που συνεχώς υποσκάπτεται και σε βάρος του κρατικού στόχου για πλήρη απασχόληση, που οριστικά

2. James Robertson, *Future Wealth*, Cassell, 1990.

3. Πιέρ Ζυκιέν κ.ά. *Το μανιφέστο των οικοσοσιαλιστών*, Εποχή, 1991.

εγκαταλείπεται. Χαρακτηριστικό σύμπτωμα της κρίσης του σοσιαλιστικού κινήματος αποτελεί το γεγονός ότι η κατάρρευση του κρατικού σοσιαλισμού, αντί να οδηγήσει στην αναζήτηση νέων μορφών κοινωνικής οργάνωσης, συμβατών με τα σοσιαλιστικά ιδεώδη της ισότητας και της κοινωνικής δικαιοσύνης, έχει ωθήσει σήμερα την παραδοσιακή αριστερά (παλιά και τ. «νέα») στην υιοθέτηση ακόμα και των μαζικών ιδιωτικοποιήσεων του κοινωνικού πλούτου, που στοχεύουν στη δημιουργία νέων ευκαιριών για το ιδιωτικό κεφάλαιο και τη συνέχιση της «ανάπτυξης» που έχει οδηγήσει στη σημερινή κρίση!

Αλλά και το ίδιο το οικολογικό κίνημα, παρά την εντεινόμενη οικολογική κρίση, βρίσκεται επίσης σε ύφεση μετά την «απογείωσή» του την προηγούμενη δεκαετία. Ενα τμήμα του, ιδιαίτερα στην Ευρώπη (περιβαλλοντισμός) έχει ήδη ενσωματωθεί στο υπάρχον κοινωνικό σύστημα και στοχεύει στο «φιλελεύθερο εκδημοκρατισμό» του κράτους και σε αποσπασματικά περιβαλλοντικά μέτρα. Το αποτέλεσμα είναι η προϊούσα απορρόφησή του από τα παραδοσιακά πολιτικά σχήματα (σοσιαλδημοκρατία, ευρω-αριστερά κλπ.). Ενα άλλο τμήμα, ιδιαίτερα στις Η.Π.Α., έχει στραφεί στον ιδεαλισμό ή σε ιρασιοναλιστικές και συχνά μεταφυσικές προσεγγίσεις του οικολογικού προβλήματος που επίσης, είναι συμβατές με την αναπαραγωγή του υπάρχοντος κοινωνικού συστήματος.

Η αδυναμία του οικολογικού κινήματος να προτείνει ένα εναλλακτικό κοινωνικό όραμα είναι, για μας, βασική αιτία της κρίσης του και της εξελισσόμενης αποσύνθεσής του. Γι' αυτό και το περιοδικό αυτό διαφέρει από τα συνηθισμένα οικολογικά περιοδικά που επικεντρώνουν την προσοχή τους στα συμπτώματα της οικολογικής κρίσης (καταστροφή περιβάλλοντος κλπ.), αντί για τις κοινωνικές αιτίες της. Ο προβληματισμός του διαφοροποιείται τόσο από την παραδοσιακή αριστερή σκέψη όσο και από τον περιβαλλοντισμό και την «τεχνοκρατική» οικολογική σκέψη. Από την παραδοσιακή αριστερά, γιατί η ιστορία έδειξε ότι η κατάληψη (αντί για την αναίρεση) της εξουσίας και η αλλαγή της οικονομικής δομής δεν οδηγούν σε αλλαγή του κοινωνικού μοντέλου, αλλά σε αναπαραγωγή των ιεραρχικών δομών. Από τον περιβαλλοντισμό, γιατί δεν θέτει άμεσα θέμα αλλαγής του κοινωνικού μοντέλου, αλλά αναζητεί τεχνοκρατικές ή «μπαλωματικές» λύσεις του οικολογικού προβλήματος, στο πλαίσιο του υπάρχοντος κοινωνικού συστήματος, αγνοώντας τον κοινωνικό χαρακτήρα της οικολογικής



κρίσης.

Βασική μας φιλοδοξία είναι η παρουσίαση του διεθνούς προβληματισμού σχετικά με την προσπάθεια επεξεργασίας ενός νέου κοινωνικού προτάγματος και η ανάπτυξη παρόμοιου προβληματισμού στη χώρα μας, ξεκινώντας από την κλασική δημοκρατική παράδοση και τις σημερινές ιδιαιτερότητες της ελληνικής κοινωνίας. Η υλοποίηση του απελευθερωτικού προτάγματος και η μετάβαση από την ιεραρχική κοινωνία σε μία οικολογική κοινωνία νοείται κυρίως σαν το αποτέλεσμα της διαλεκτικής σύνθεσης τριών σημερινών τάσεων που εκφράζονται από αντίστοιχες πολιτικές παραδόσεις και κινήματα: η **αυτόνομη-δημοκρατική παράδοση** (που περιλαμβάνει το φεμινιστικό κίνημα), το **ελευθεριακό σοσιαλιστικό** και το **ριζοσπαστικό οικολογικό** κίνημα. Ο υπότιτλος του περιοδικού εκφράζει ακριβώς τις τάσεις αυτές και τα αντίστοιχα αιτήματα για μια οικολογική κοινωνία. Για μας, η οικολογική κοινωνία σημαίνει την εξάλειψη της ανισοκατανομής της πολιτικής και οικονομικής δύναμης και των συνακόλουθων ιεραρχικών δομών, είτε θεσμοθετημένων (π.χ. κυριαρχία άνδρα πάνω στη γυναίκα), είτε «αντικειμενικών», (π.χ. κυριαρχία Βορρά πάνω στο Νότο στο πλαίσιο του καπιταλιστικού καταμερισμού εργασίας). Η πολιτική επομένως πρέπει να πάψει να είναι τεχνική άσκηση της εξουσίας και να ξαναγίνει η αυτοδιεύθυνση της κοινωνίας από τα μέλη της, πράγμα που σημαίνει ότι «η αναγέννηση του δημοκρατικού κινήματος θα πρέπει να περάσει από τη δημιουργία νέων μορφών πολιτικής οργάνωσης»<sup>4</sup>.

Μολονότι για εμάς, τόσο το απελευθερωτικό πρόταγμα, όσο και η στρατηγική υλοποίησής του πρέπει να καθορίζονται από την αρχή της κοινωνικής και προσωπικής αυτονομίας, δεν προκαθορίζουμε το συγκεκριμένο περιεχόμενο της οικολογικής κοινωνίας και της διαδικασίας πραγμάτωσής της και τα θέματα αυτά θα αποτελέσουν τα κύρια αντικείμενα του προβληματισμού του περιοδικού μας. Η στρατηγική, επομένως, της μετάβασης από το σήμερα στο αύριο, από το «φιλελεύθερο-ολιγαρχικό» κράτος σε μια ελευθεριακή συνομοσπονδία τοπικών κοινοτήτων, από το **μερικό** στο **γενικό** ανθρώπινο συμφέρον, πρέπει να αποτελέσει βασικό στοιχείο της συζήτησης για την επεξεργασία ενός νέου απελευθερωτικού προτάγματος.

Για να συζητήσουμε όλα αυτά τα θέματα χωρίς προκατασκευασμένες α-

4. Κορνήλιος Καστοριάδης, Συνέντευξη στον Roger-Pol Droit, *Le Monde*, αναδημοσιεύθηκε στην εφημερίδα *ΤΟ ΒΗΜΑ*, 15/12/1991).

παντήσεις, επιδίωξή μας είναι το περιοδικό να λειτουργήσει σαν ένα **φόρουμ** για την ανταλλαγή ιδεών μεταξύ κοινωνικών οικολόγων, οικοσοσιαλιστών και άλλων αριστερών πράσινων κινημάτων, σε μια απόπειρα σύνθεσης των δημοκρατικών, ελευθεριακών σοσιαλιστικών και ριζοσπαστικών πράσινων παραδόσεων. Στόχος μας επομένως είναι η πολυεδρική συζήτηση του κάθε θέματος στην προσπάθεια επεξεργασίας ενός νέου απελευθερωτικού προτάγματος. Στην προσπάθεια, όμως, αυτή δεν ξεκινούμε ούτε με κλειστά θεωρητικά σχήματα που θεμελιώνονται σε κάποιο ρασιοναλιστικό «επιστημονισμό» ούτε με μεταφυσικά και ιρασιοναλιστικά συστήματα. Για μας, οι ρίζες της οικολογικής κρίσης είναι συγχρόνως θεσμικές και ιδεολογικές, ψυχολογικές και πολιτιστικές, γι' αυτό και κάθε σφαιρική ερμηνεία «πρέπει να αποφεύγει τόσο τις μονόπλευρες ματεριαλιστικές ερμηνείες, που ταυτίζουν «το πρόβλημα» με την οικονομική εκμετάλλευση ή «τις υλικές συνθήκες», όσο και τις εξ ίσου μονόπλευρες ιδεαλιστικές ερμηνείες, που το ταυτίζουν με συστήματα ιδεών, όπως ο ανθρωποκεντρισμός»<sup>5</sup>. Δεν στηρίζουμε, δηλαδή, τα αιτήματα της αυτονομίας, της κοινωνικής δικαιοσύνης και της οικολογικής ισορροπίας σε καμιά «αντικειμενική» ή μεταφυσική «αλήθεια» ή τελεολογία, αλλά στη δική μας, προσωπική, υπεύθυνη **Εκλογή** ανάμεσα σε συνυπάρχουσες τάσεις και την **Ερμηνεία** που συνεπάγεται η εκλογή μας.

Στο πλαίσιο της παραπάνω προβληματικής, το περιοδικό φιλοξενεί:

- άρθρα ξένων (πρωτότυπα ή σε αναδημοσίευση) και Ελλήνων συγγραφέων, που αναπτύσσουν κριτική του υπάρχοντος κοινωνικο-οικονομικού μοντέλου ή/και προβληματίζονται πάνω σε θέματα αναδιοργάνωσής του,
- άρθρα σε θέματα προβληματισμού σε σχέση με την ανάπτυξη εναλλακτικής θεωρητικής ανάλυσης των κοινωνικών φαινομένων, πέρα από τον «επιστημονισμό», τόσο του κυρίαρχου φιλελεύθερου παραδείγματος όσο και του μαρξιστικού, καθώς και θέματα φιλοσοφίας της επιστήμης και
- βιβλιοκριτική εργασία που παρουσιάζει τα νέα ρεύματα στο χώρο του προβληματισμού του.

---

5. John Clark, "Social Ecology: a philosophy of dialectical materialism", στο βιβλίο του *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, 1992.



Εάν, πριν από την κατάρρευση του μαρξιστικού προτάγματος, το θέμα της μεθόδου αποτελούσε πάντοτε το υπόβαθρο κάθε συζήτησης μεταξύ κοινωνικών επιστημόνων για την εννοιολογική αντίληψη της κοινωνίας, και οι μεν ορθόδοξοι κοινωνικοί επιστήμονες στήριζαν βασικά την κοσμο-αντίληψή τους στη θετικιστική μέθοδο, ενώ οι μαρξιστές θεμελιώναν την κριτική τους στο διαλεκτικό ματεριαλισμό, το μεθοδολογικό θέμα παίζει επίσης κρίσιμο ρόλο στη σημερινή συζήτηση για τη σχέση κοινωνίας και φύσης. Σε μια προσπάθεια παρουσίασης του σχετικού έντονου προβληματισμού, το τεύχος αυτό έχει γενικό θέμα τη **Φιλοσοφία της Οικολογίας**. Τα άρθρα στην πρώτη θεματική υπο-ενότητα, με τίτλο το **θέμα της μεθόδου**, μπορούν να χρησιμεύσουν σαν γενική εισαγωγή στις μεθοδολογικές διαμάχες, παρ' όλο που ο ιδιαίτερος στόχος τους είναι να εξετάσουν το θέμα των σχέσεων κοινωνίας/απελευθερωτικού προτάγματος και επιστημονικής μεθόδου.

Ο **Τάκης Φωτόπουλος** εξετάζει το πρόβλημα της έλλειψης αντικειμενικών κριτηρίων στην επιλογή μεταξύ «ασύμμετρων» θεωριών και θέτει το ερώτημα εάν το θέμα του απελευθερωτικού προτάγματος ορίζει σήμερα ένα δίλημμα: είτε να υιοθετήσουμε μια «μοντέρνα» **αντικειμενιστική** προσέγγιση, παρά τα προβλήματα που δημιουργεί μια παρόμοια προσπάθεια, είτε να υιοθετήσουμε μια «μεταμοντέρνα» **υποκειμενιστική** προσέγγιση και να εγκαταλείψουμε κάθε ιδέα για ένα απελευθερωτικό πρόταγμα, πέφτοντας σε αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει «γενικευμένο κονφορμισμό». Η απάντηση του συγγραφέα είναι ότι δεν υπάρχει γνήσιο δίλημμα και ακόμα ότι, όχι μόνο είναι δυνατό να ορίσουμε —χωρίς να χρειάζεται να καταφύγουμε σε αμφισβητούμενους αντικειμενικούς «νόμους» και διαδικασίες— ένα απελευθερωτικό πρόταγμα που θα αποτελεί σύνθεση του αιτήματος της αυτονομίας και του αιτήματος για μια οικολογική κοινωνία, αλλά και ότι σήμερα, περισσότερο παρά ποτέ, αποτελεί επιτακτική ανάγκη η επεξεργασία παρόμοιου προτάγματος.

Ο **Marcello Cini**, ξεκινώντας με την άποψη ότι η επιστημονική γνώση δεν είναι ούτε καθαρή υποκειμενικότητα ούτε καθαρή αντικειμενικότητα, προσπαθεί να δείξει, στο πλαίσιο ενός αναλυτικού πλαισίου που παίρνει δεδομένη τη σχετική αυτονομία της επιστημονικής σφαίρας, την επίδραση του κοινωνικού πλαισίου στη διαδικασία παραγωγής της επιστημονικής γνώ-

σης. Εντούτοις, όπως τονίζει ο Cini, a priori υποθέσεις στη βάση του επιστημονικού λόγου, οι οποίες είναι επηρεασμένες από το κοινωνικό πλαίσιο, δεν γίνονται συνήθως φανερές από τους επιστήμονες. Αντίστοιχα, στη σφαίρα της κουλτούρας, δεν γίνεται πάντα φανερό ότι πίσω από τη σημερινή «μηχανοκρατική κουλτούρα» υπάρχουν όχι μόνο ιδέες, αλλά κοινωνικοί θεσμοί και οικονομικά συμφέροντα. Η σημερινή, επομένως, ανάδυση μιας εναλλακτικής κουλτούρας επιβάλλει την επικέντρωση της ανάλυσης στη σημασία του κοινωνικού πλαισίου, όσον αφορά τις δύο κρίσιμες για το πρόταγμα της οικολογικής κοινωνίας σφαίρες, τη σφαίρα της παραγωγής επιστήμης και τη σφαίρα της διαμόρφωσης κουλτούρας.

Τα άρθρα στη δεύτερη θεματική υπο-ενότητα με τίτλο **οικολογική διαλεκτική** εξετάζουν τα στοιχεία μιας διαλεκτικής ανάλυσης της σχέσης κοινωνία-φύση. Ο **John Clark** εξετάζει το διαλεκτικό και νατουραλιστικό χαρακτήρα της μεθοδολογίας της κοινωνικής οικολογίας. Ο στόχος του είναι διττός: από τη μια μεριά να δείξει τον απλουστευτικό χαρακτήρα μερικών κριτικών αναλύσεων, από την άλλη να εξετάσει τις επιπτώσεις που έχει, όσον αφορά την ηθική και την πολιτική, η ολιστική και αναπτυξιακή αντίληψη της κοινωνικής οικολογίας για τις οργανικές ολότητες.

Ο **Murray Bookchin** θέτει τις βάσεις ενός διαλεκτικού νατουραλισμού και τονίζει την ασυμμετρία μεταξύ συμβατικής και διαλεκτικής λογικής. Τα δυο αυτά είδη λόγου, ξεκινώντας από διαφορετικές έννοιες για την αιτιότητα, καταλήγουν σε τελείως διαφορετικές αντιλήψεις της πραγματικότητας. Ετσι, στην άμεσα παρούσα εμπειρική πραγματικότητα αντιπαρατίθεται η διαλεκτική «ενεργός πραγματικότητα», που αποτελεί την εκπλήρωση των δυνατοτήτων που υπολανθάνουν. Η ιδιαίτερη σημασία του δοκιμίου του Bookchin βρίσκεται στο γεγονός ότι παρέχει τη βάση για μια γνήσια αντικειμενική ηθική, στη θέση ενός ηθικού σχετικισμού ή μιας ηθικής βασισμένης σε θεϊκές εντολές.

Η τρίτη θεματική υπο-ενότητα με τον τίτλο **Κοινωνική ή Βαθεία Οικολογία;** αναπτύσσει τη διαμάχη μεταξύ των δύο κυριοτέρων σήμερα οικοφιλοσοφιών μια διαμάχη η οποία — αν και όχι πάντοτε άμεσα — περιστρέφεται, επίσης, γύρω από το θέμα της μεθόδου. Ανεξάρτητα από το πόσο «υποκειμενική» είναι η Βαθεία Οικολογία ή, αντίστροφα, πόσο «αντικειμενική» είναι η Κοινωνική Οικολογία, σε τελική ανάλυση, το θέμα της διαμάχης είναι εάν η οικολογική φιλοσοφία θα θεμελιωθεί στη διαλεκτική μέθοδο (Κοινωνική Οικολογία) ή, εναλλακτικά, στην ορθόδοξη θετικιστική μέθοδο, την α-



ναλυτική φιλοσοφία και το σκεπτικισμό (Βαθεία Οικολογία).

Ο **Grover Foley**, μολονότι ευνοϊκά διατεθειμένος προς τη Βαθεία Οικολογία, ασκεί κριτική στον άκρατο υποκειμενισμό της, που την οδηγεί στο σημείο να αγνοεί κρίσιμα θέματα, όπως αυτό των πυρηνικών όπλων, που αποκαλύπτουν κακή υποκειμενικότητα. Όπως όμως τονίζει ο Foley η, υποτιθέμενα «αντικειμενική», επιστήμη και τεχνολογία δεν είναι άμοιρες υποκειμενισμού, πράγμα που αναμφισβήτητα εκφράζει ο καθαρά εξουσιαστικός χαρακτήρας τους.

Από την άλλη πλευρά, ο **Henryk Skolimowski**, μολονότι επίσης δεν διάκειται εχθρικά προς τη Βαθεία Οικολογία, ουσιαστικά την κατηγορεί για ...ανεπαρκή υποκειμενισμό, για έλλειψη μεταφυσικής εσχατολογίας. Έτσι, ο συγγραφέας στην προσπάθεια διατύπωσης μιας οικολογικής κοσμολογίας, αγνοεί (επομένως, σιωπηρά δέχεται) τις υπάρχουσες κοινωνικές δομές, για να καταλήξει υπέρ μιας μεταφυσικής υπέρβασης της κρατούσας εμπειριοκρατικής υλιστικής κοσμο-αντίληψης!

Ο πατέρας της Βαθείας Οικολογίας, ο **Arne Naess**, απαντώντας στην κριτική των Foley και Skolimowski, τονίζει ότι η ενότητα της Βαθείας Οικολογίας στηρίζεται στη βασική πρόταση ότι η άνθηση της μη ανθρώπινης (όπως και της ανθρώπινης) ζωής έχει εγγενή αξία, η οποία είναι ανεξάρτητη από τη χρησιμότητά της στους ανθρώπους. Συγχρόνως, δέχεται πλήρη πλουραλισμό απόψεων τόσο ως προς τη θεμελίωση του βιοκεντρισμού όσο και ως προς την πολιτική πρακτική για την υλοποίηση των αρχών της Βαθείας Οικολογίας. Εντούτοις, η ευρύτητα του ιδιότυπου πλουραλισμού της Βαθείας Οικολογίας στηρίζεται ακριβώς στη στενότητα του κοινωνικού της περιεχομένου. Σε αντίθεση τόσο με την Κοινωνική Οικολογία όσο και με τον Οικο-μαρξισμό, η Βαθεία Οικολογία στερείται κάθε ανάλυσης της σχέσης μεταξύ των θεμελιακών κοινωνικών δομών (κυριαρχία, στην Κοινωνική Οικολογία και εκμετάλλευση στον Οικο-μαρξισμό) και της συνακόλουθης οικολογικής κρίσης και, αντίθετα, τονίζει τη σημασία των αξιών στη διαμόρφωση οικο-καταστροφικών, οικονομικών και τεχνολογικών, δομών. Εξαιτίας του ίδιου στενού κοινωνικού περιεχομένου, η Βαθεία Οικολογία είναι συμβατή με σχεδόν κάθε μορφή πολιτικής πρακτικής, από ένα καπιταλιστικό ή σοσιαλιστικό κράτος που θα δεσμευέτο στην εφαρμογή βιοκεντρικών πολιτικών, μέχρι την άμεση δημοκρατία και την ελευθεριακή Τοπική αυτοδιεύθυνση! Δεδομένου μάλιστα ότι, όπως υπογραμμίζει ο Naess, επιβάλλεται η συνεργασία με τις υπάρχουσες «μπλε» ή «κόκκινες» κοινωνίες για την επίτευξη των

βιοκεντρικών στόχων, ο υποτιθέμενα ευρύς πλουραλισμός της Βαθειάς Οικολογίας καταλήγει σε σιωπηρή αποδοχή των υπαρχουσών κοινωνικών δομών της κυριαρχίας, ιεραρχίας και εκμετάλλευσης.

Η **Robyn Eckersley**, σε μια μαχητική αντιπαράθεση με τον Bookchin, προσπαθεί να αμφισβητήσει το διαλεκτικό νατουραλισμό του, τόσο στο μεθοδολογικό επίπεδο όσο και σε σχέση με το εύρος της οικολογικής ηθικής του. Στο μεθοδολογικό επίπεδο, αμφισβητείται η αντικειμενικότητα των στόχων της οικολογικής ηθικής του Bookchin, ενώ, στο δεοντολογικό επίπεδο, η συγγραφέας προσπαθεί να δείξει ότι η ηθική του Bookchin δεν είναι συμβατή με την ελευθερία που ευαγγελίζεται, δηλαδή την ελευθερία ανθρώπινων και μη ανθρώπινων μορφών ζωής, την οποία, κατά την Eckersley, μόνο μια βιοκεντρική φιλοσοφία μπορεί να προσφέρει.

Στην εξ ίσου μαχητική απάντησή του, ο **Bookchin** τονίζει ότι η κριτική για την υποτιθέμενα ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας του απορρέει από το γεγονός ότι η Eckersley βασίζεται στη θετικιστική μέθοδο η οποία, στο πλαίσιο της αναλυτικής φιλοσοφίας και του σκεπτικισμού, εννοιοποιεί την πραγματικότητα κατά τελείως διαφορετικό τρόπο, σε σχέση με τη διαλεκτική αντίληψη της πραγματικότητας που προσφέρει η διαδικασιακή προσέγγισή του. Διαφοροποιώντας τη θέση του τόσο από το διαλεκτικό ιδεαλισμό του Hegel, όσο και το διαλεκτικό ματεριαλισμό του Marx, ο Bookchin παρουσιάζει μια οργανισμική εικόνα της πραγματικότητας, όπου η ανθρώπινη και η μη ανθρώπινη φύση θεωρούνται ως ένα «βαθμιαίο συνεχές», που αποτελεί ένα αυτο-οργανωόμενο και αυτο-σχηματιζόμενο σύνολο.

Στην τελευταία υπο-ενότητα με τίτλο **Μαρξισμός και Οικολογία** αναπτύσσεται ένας διάλογος μεταξύ, από τη μια μεριά, του κυριότερου σήμερα οικομαρξιστού, του James O'Connor, και, από την άλλη, των Κ. Καστοριάδη και Μ. Bookchin. Το θέμα είναι η μαρξιστική μέθοδος, η οποία έχει κρίσιμη σημασία για το μαρξιστικό πρόταγμα (στον μαρξισμό «η ορθοδοξία αναφέρεται αποκλειστικά στη μέθοδο», κατά τον G. Lukacs) και πιθανό σήμερα αποτελεί τον μοναδικό *raison d'être* του ίδιου του μαρξισμού.

Έτσι, ο James O'Connor κάνει μια σημαντική απόπειρα να αναπτύξει μια οικομαρξιστική προσέγγιση, ενσωματώνοντας την οικολογική κρίση στην παραδοσιακή μαρξιστική ανάλυση, δηλαδή σε αυτό που αποκαλεί «επιστημονικό» λόγο της πολιτικής οικονομίας. Χρησιμοποιώντας, κατά ευφυή τρόπο, τις μαρξιστικές οικονομικές κατηγορίες, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι ενυπάρχουσες αντιφάσεις στις σημερινές συνθήκες παραγωγής αποκαλύ-

## ΠΑΡΟΡΑΜΑΤΑ

— Σελ. 28, 5η αράδα από το τέλος της 1ης παραγράφου, στην έκφραση «αυτό που υπάρχει» παρελήφθη η λέξη «υπάρχει».

— Σελ. 84, στο τέλος της 1ης παραγράφου η λέξη «συζητήσεις» γίνεται «τεχνικές συζητήσεις».

— Σελ. 110, στη σημείωση 12 το «it» να γίνει «id».

— Σελ. 112, 1η αράδα της 3ης παραγράφου, η έκφραση «εξουσιαστική μηχανή» ν' αντικατασταθεί με την «εξουσιαστική επιστήμη».

— Σελ. 128, να παραληφθεί ο υπότιτλος «πλατφόρμα».

— Σελ. 131, παράγραφος 4, αράδα 2, το ρήμα «θα έχει» πρέπει να παραληφθεί.

— Σελ. 154, παράγραφος 1, αράδα 8 και στην έκφραση «είναι απλώς μία», έχει παραληφθεί το «μορφή υπεροχής».

— Σελ. 191, στο τέλος της σημείωσης 8 πρέπει να συμπληρωθεί «και όχι σαν αποτέλεσμα της αγροκαλλιέργειας».

— Σελ. 211, τελευταία αράδα της σημείωσης 31, η φράση «αναρχικό» να αποδοθεί «αναρχισμό».

Επιπλέον, το μεγαλύτερο λάθος βρίσκεται στη στοίχιση της ύλης στη «Βιβλιοκριτική», όπου η απάντηση του Τάκη Φωτόπουλου προηγείται της κριτικής του Θανάσου Καλόμαλου! Και κοντά σ' αυτό, στα περιεχόμενα αυτής της υποενοότητας αναγράφεται άρθρο του Πάρι Μπουρλάκι, χωρίς να υπάρχει...

Σε όσα άλλα επουσιωδέστερα επισημάνετε, ελπίζουμε στην κατανόησή σας.

Από την «**ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ**»





πουν ένα καθολικό αίτημα, που είναι επίσης λανθάνον στα νέα κοινωνικά κινήματα, για τον εκδημοκρατισμό του κράτους.

Ο **Murray Bookchin**, σε ένα δοκίμιο που έγραψε πριν τα πρόσφατα κοσμοϊστορικά γεγονότα, αλλά που παραμένει κλασικό, από τη μια μεριά ασκεί σφοδρή κριτική στη μαρξιστική απόπειρα «επιστημονικοποίησης» του απελευθερωτικού προτάγματος, που το απογυμνώνει από κάθε ηθική διάσταση, μετατρέποντας την κυριαρχία σε προϋπόθεση της απελευθέρωσης, ενώ από την άλλη αμφισβητεί τη δυνατότητα ανάπτυξης μιας οικο-μαρξιστικής προσέγγισης. Η ταύτιση της προόδου με την κυριαρχία πάνω στη φύση, καθώς και η κεντρική θέση που κατέχουν στο μαρξισμό οι οικονομικίστικες κατηγορίες ακυρώνουν κάθε παρόμοιο εγχείρημα εν τη γενέσει του.

Τέλος, ο **Καστοριάδης**, σε ένα ιδιαίτερα σημαντικό άρθρο που γράφτηκε μετά την κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού», στη μαρξιστική απόπειρα θεμελίωσης του απελευθερωτικού προτάγματος στην «επιστήμη» (που είχε τις γνωστές καταστροφικές συνέπειες) αντιπαραθέτει την επιτακτική σήμερα ανάγκη ενδυνάμωσης του προτάγματος της αυτονομίας, το οποίο δεν μπορεί παρά να στηριχθεί στην πολιτική βούληση των αυτο-καθοριζομένων πολιτών.



## Society and Nature Κοινωνία και Φύση

The International Journal of Political Ecology

Volume 1 Number 1

### THE POLIS AND SELF-MANAGEMENT TODAY

Takis Fotopoulos

Direct and Economic Democracy

Murray Bookchin

Land and City/Libertarian Municipalism

Janet Biehl

Women and the Democratic Tradition

John Friedmann

The Right to the City

John Clark

What is Social Ecology?

Daniel Chodorkoff

Social Ecology and Community Development

James O'Connor

Socialism and Ecology

András Biró

The Local Space

James Robertson

Economics of Local Recovery

US\$8.00

CAN\$9.00

£4.50

### Μια διευκρίνιση

Με αφορμή δημοσιεύματα στον αθηναϊκό Τύπο, με την ευκαιρία της έκδοσης του περιοδικού μας, που έδιναν την εντύπωση ότι αποτελεί «αδελφή έκδοση» ξένου περιοδικού με τον ίδιο τίτλο (Society and Nature), θα θέλαμε να διευκρινήσουμε ότι η **ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ** είναι ελληνικό περιοδικό, που κυκλοφορεί όχι μόνο στην Ελλάδα, αλλά και παγκόσμια. Η παρεξήγηση είναι βέβαια θεμιτή, γιατί πράγματι, μέχρι σήμερα, ήταν αδιανόητη για τα ελληνικά πράγματα η έκδοση ελληνικού περιοδικού με διεθνή κυκλοφορία και μόνο η αντίστροφη ροή ήταν νοητή (δηλαδή ξένα περιοδικά να έχουν «αδελφές»

εκδόσεις στην Ελλάδα). Η ...ελληνικότητα όμως του περιοδικού μας γίνεται φανερή τόσο από τη σύνθεση της Συντακτικής Επιτροπής και των δύο εκδόσεων, που αποτελείται μόνο από Έλληνες, όσο και από τους χαιρετισμούς διεθνών προσωπικοτήτων, οι οποίοι δημοσιεύθηκαν στο 1ο τεύχος και συνιστούσαν (όταν ακόμα δεν είχε αποφασισθεί η διεθνής έκδοση του περιοδικού) να μην περιοριστεί το περιοδικό στην ελληνική έκδοση. Τα περιεχόμενα των δύο εκδόσεων θα είναι ταυτόσημα και οι όποιες, μη σημαντικές, διαφορές θα οφείλονται στην ίδια τη φύση των άρθρων (π.χ. άρθρα αποκλειστικά ελληνικού ενδιαφέροντος ή μη εγκρινόμενα από τους διεθνείς συμβούλους του περιοδικού δεν θα δημοσιεύονται στη διεθνή έκδοση). Η εκτύπωση και διάθεση της διεθνούς έκδοσης γίνεται, για πρακτικούς και μόνο λόγους, στις ΗΠΑ από την Aigis Publications.

### Society and Nature

Οι ενδιαφερόμενοι να γραφτούν συνδρομητές στη διεθνή έκδοση του περιοδικού μπορούν να απευθύνονται είτε στα γραφεία μας στην Αθήνα, είτε στη διεύθυνση:

Society and Nature, P.O. Box 637, Littleton CO 80160-0637, U.S.A.



**α.**

---

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

---

**ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ**

---

**Τάκης Φωτόπουλος**

Η «αντικειμενικότητα» του απελευθερωτικού προτάγματος

**Marcello Cini**

Επιστήμη και αυτοσυντηρούμενη κοινωνία





Τάκης Φωτόπουλος

## Η «αντικειμενικότητα» του απελευθερωτικού προτάγματος\*

Η πρόσφατη κατάρρευση της «επιστημονικής» εκδοχής του σοσιαλιστικού προτάγματος, η οποία, στο φιλοσοφικό πλαίσιο της μεταμοντέρνας αμφισβήτησης του αντικειμενισμού γενικά, επισπεύθηκε [και] από το τέλος του «υπαρκτού σοσιαλισμού», θέτει μια σειρά από ερωτήματα. Κατά πρώτον, άραγε είμαστε υποχρεωμένοι υιοθετώντας τον μεταμοντέρνο «γενικευμένο κομφορμισμό»<sup>1</sup>, να εγκαταλείψουμε κάθε ιδέα για ένα απελευθερωτικό πρόταγμα, με την (άθλια) πρόφαση του ότι πρέπει να αφήσουμε την «πολυφωνία» ν' ανθίσει, και έχοντας ως (σωστό) έμβλημα το ότι «η πολιτική όταν την κατανοούμε σωστά, είναι ασυτηρά υποκειμενική»;<sup>2</sup> Κατά δεύτερον, εάν δεχθούμε ότι, ιδιαίτερα επί των ημερών μας, η οικολογική κρίση, από τη μια μεριά, και η αυξανόμενη, στη σημερινή μεταβιομηχανική κοινωνία, «ορθολογική κυριαρχία», από την άλλη, θέτουν επιτακτικά την ανάγκη ν' αναπτύξουμε ένα νέο απελευθερωτικό πρόταγμα, τότε πού μπορούμε να το στηρίξουμε; Άραγε είμαστε υποχρεωμένοι, ακολουθώντας τη μοντερνιστική παράδοση, να στηριχθούμε σε θεωρίες και μεθόδους αντικειμενικές (δηλαδή σε διαδικασίες που είναι έγκυρες ανεξάρτητα από ποιες είναι οι δικές μας προσδοκίες, πεποιθήσεις, στάσεις και ιδέες), επειδή αυτές δήθεν απηχούν «αντικειμενικές» διαδικασίες που είναι εν δράσει στην κοινωνία ή τη φύση; Οι ερωτήσεις αυτές συνοψίζουν ένα δίλημμα: άραγε είμαστε υποχρεωμένοι να υιοθετήσουμε τον σχετικισμό σε όλες τις εκδοχές του και να παραιτηθούμε από την ιδέα του απελευθερωτικού προτάγματος ή μήπως, εναλλακτικά, θα έπρεπε να υιοθετήσουμε κάποιο είδος αντικειμενισμού για να μπορέσουμε να το στηρίξουμε;

Θα προσπαθήσω να δείξω ότι, μολονότι είναι επείγουσα η ανάγκη να αναπτύξουμε ένα απελευθερωτικό πρόταγμα που θα μας οδηγήσει πέρα από τον μεταμοντέρνο νεοσυντηρητισμό, ωστόσο η προσπάθεια να το «εξαντικειμενίσουμε» και μάταιη είναι και ανεπιθύμητη. Εάν ορίζουμε το απελευθερωτικό πρόταγμα με όρους που αναφέρο-

\* Το κείμενο μεταφράστηκε από τα αγγλικά. Απόδοση Πάρις Μπουρλάκης.

1. Βλ. Κορνήλιου Καστοριάδη, «The Era of Generalised Conformism». Διάλεξη που δόθηκε στο Boston University, στις 19/9/1989, σε συμπόσιο με γενικό τίτλο «A Metaphor for Our Times».
2. P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, Verso, 1987, σ. 306. [Το βιβλίο πρόκειται να εκδοθεί από τις εκδ. Υποδομή, σε μτφ. Π. Μπουρλάκη, με τίτλο «Αποχαιρετισμός στον Λόγο»].

νται στο αίτημα για κοινωνική και ατομική αυτονομία<sup>3</sup>, αυτό το κάνουμε όχι επειδή μπορούμε [τάχα] να αποδείξουμε [πως υπάρχουν] «αντικειμενικοί» νόμοι, διαδικασίες ή τάσεις — οι οποίες οδηγούν αναπόφευκτα στην εκπλήρωση του προτάγματος της αυτονομίας — αλλά μόνο [και μόνο] επειδή εμείς υπεύθυνα επιλέγουμε αυτή τη συγκεκριμένη τάση, παράδοση ή «κοινωνική σημασία». Ωστόσο, άπαξ και έχουμε επιλέξει, γενικά, το περιεχόμενο του απελευθερωτικού προτάγματος, τότε προκύπτουν κάποιες καθορισμένες συνέπειες, σε ό,τι αφορά το πώς ερμηνεύουμε την κοινωνική πραγματικότητα, εν γένει, και την τωρινή οικολογική κρίση, ιδιαίτερα. Με άλλα λόγια, ο ίδιος ορισμός του απελευθερωτικού προτάγματος καθορίζει [και] «τον τρόπο που βλέπουμε» την κοινωνική πραγματικότητα και ασκούμε κριτική σ' αυτή.

### 1. Ορθόδοξη «αντικειμενικότητα»

Το πρώτο ερώτημα που εγείρεται σε κάθε προσπάθεια [που κάνουμε] για να εξαντικειμενίσουμε μια ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας είτε του τύπου που νομιμοποιεί την αναπαραγωγή των υπαρχουσών κοινωνικών δομών (όπως κάνουν οι «ορθόδοξοι» θεωρητικοί), είτε του τύπου που δικαιολογεί τη δραστική κοινωνική αλλαγή (όπως κάνουν οι ριζοσπάστες θεωρητικοί), αφορά τη μεθοδολογία που χρησιμοποιείται σ' αυτή τη διαδικασία. Με τον όρο μεθοδολογία, υπό την ευρεία του έννοια στη φιλοσοφία της επιστήμης, εννοούμε την έρευνα των εννοιών, των θεωριών, των παραδοχών [assumptions], καθώς και των κριτηρίων με τα οποία τις αξιολογούμε. Το πρόβλημα της μεθοδολογίας έχει φυσικά μακρά ιστορία, στις διαμάχες ανάμεσα στους ορθόδοξους κοινωνικούς επιστήμονες από τη μια μεριά και τους μαρξιστές θεωρητικούς από την άλλη.

Ωστόσο, αυτό το πρόβλημα επανεμφανίζεται σήμερα, ρητά ή υπόρρητα, στις διαμάχες [που γίνονται] μέσα στο Πράσινο κίνημα. Μπορεί να δειχθεί ότι σημαντικές διαφωνίες ανάμεσα στα διάφορα ρεύματα του κινήματος οφείλονται σε μεθοδολογικές διαφορές, ως προς τον τρόπο με τον οποίο βλέπουν «την πραγματικότητα»: αυτές οι διαφορές καθιστούν συχνά και την ίδια την επικοινωνία μεταξύ τους εξαιρετικά δύσκολη, αν όχι αδύνατη (δείτε, λ.χ., τη διαμάχη ανάμεσα σε κοινωνικούς οικολόγους και βαθείς οικολόγους). Έχει, επομένως, αποφασιστική σημασία το να διασαφηνίσουμε τα μεθοδολογικά ζητήματα που εμπλέκονται στις τρέχουσες διαμάχες.

Από την άποψη της σχέσης της με το απελευθερωτικό πρόταγμα, μπορούμε να διακρίνουμε δύο κύριες παραδόσεις στη φιλοσοφία της επιστήμης. Πρώτον, αυτή που θα ονομάσω «ορθόδοξη» παράδοση, στην οποία θα εντάξω τα δύο κύρια ρεύματα, του ορθολογισμού και του εμπειρισμού/θετικισμού, και δεύτερον, τη διαλεκτική παράδοση. Αυτή η διάκριση βασίζεται, όχι τόσο στο περιεχόμενο των θεωριών

3. Για έναν ορισμό του απελευθερωτικού προτάγματος με όρους κοινωνικής και ατομικής αυτονομίας, δες Κ. Καστοριάδη, *Η Φαντασική Θέσμιση της Κοινωνίας*, 1981, κεφ. II.

που έχουν αναπτυχθεί με τη βοήθεια των αντίστοιχων μεθοδολογιών, [όσο] στο γεγονός ότι, για λόγους που θα εξετάσω αργότερα, η διαλεκτική μέθοδος<sup>4</sup> είναι πολύ περισσότερο συμβατή με την ανάπτυξη ενός απελευθερωτικού προτάγματος απ' ό,τι η ορθόδοξη μέθοδος.

## 1. Ορθολογισμός

Ο ορθολογισμός άνθισε κυρίως στην ηπειρωτική Ευρώπη (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff κ.ά.), ενώ ο εμπειρισμός (Bacon, Hume, Berkeley) με τους απογόνους του, τον θετικισμό (κλασικό και λογικό) καθώς και τον επιλαθευτισμό\* ήταν ανέκαθεν κυρίαρχος στη Βρετανία και τις ΗΠΑ. Οι ορθολογιστές, καθώς και οι εμπειριστές επιδιώκουν το ίδιο — τη γνωστική βεβαιότητα: δηλαδή αλήθειες που είναι βέβαιες, διότι είναι αναγκαίες. Γι' αυτό τον λόγο είναι δυνατόν, και στις δύο παραδόσεις, να μιλούμε για απόδειξη. Εντούτοις, οι διαφορές μεταξύ ορθολογιστών και εμπειριστών ήταν σημαντικές, τόσο όσον αφορά την πηγή της αλήθειας όσο και σε σχέση με τη μέθοδο [procedure] που πρέπει να χρησιμοποιήσουμε για να θεμελιώσουμε σ' αυτές τις αλήθειες τη γνώση. Οι ορθολογιστές βρίσκουν την πηγή της αλήθειας στον «λόγο» (reason), ενώ αντίθετα οι εμπειριστές/θετικιστές βρίσκουν την πηγή της αλήθειας στα δεδομένα των αισθήσεων, [ή] στα «γεγονότα».

Αυτές οι διαφορές, με τη σειρά τους απηχούν διαφορετικές θεωρίες της αλήθειας. Έτσι, ο ορθολογισμός απηχεί μια «συνεκτική» θεωρία της αλήθειας<sup>5</sup>, κατά την οποία το κριτήριο της αλήθειας είναι η συνοχή με άλλες προτάσεις ή κρίσεις, κάτι που είναι σύμφωνο με την παραγωγική μέθοδο ανάλυσης. Θεμέλιο αυτού του κριτηρίου της αλήθειας είναι η πεποίθηση ότι είναι αδύνατον ν' αναπτύξουμε μια «ουδέτερη» γλώσσα, δηλαδή μια γλώσσα ανεξάρτητη από [κάθε] συγκεκριμένο θεωρητικό σύστημα ή αντίληψη της πραγματικότητας: καθώς δεν υπάρχει κανένας ουδέτερος τρόπος για να συγκρίνουμε την πραγματικότητα με τις κρίσεις μας [περί αυτής], το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να συγκρίνουμε το ένα σύνολο κρίσεων με άλλα.

4. [Ορισμένοι] διαλεκτικοί φιλόσοφοι όπως ο Murray Bookchin διαφωνούν με την αντίληψη της διαλεκτικής ως μεθόδου: «Διαστρέφει το ίδιο το νόημα της διαλεκτικής, το να μιλάμε γι' αυτήν σαν «μέθοδο» [εφ' όσον]... είναι μια διαρκής διαμαρτυρία ενάντια στον μύθο της «μεθοδολογίας»: ιδίως [ενάντια στον μύθο ότι] οι τεχνικές για να μελετήσουμε καλά μια διαδικασία μπορούν να τεθούν ξεχωριστά από την ίδια τη διαδικασία» (Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, Black Rose Press 1990, σ. 174). Ωστόσο είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι το ίδιο το γεγονός πως η διαλεκτική προσέγγιση έχει χρησιμοποιηθεί από τον Hegel μέχρι τον Marx και τον ίδιο τον Bookchin, για να ερμηνευθούν διαδικασίες πολύ διαφορετικές μεταξύ τους, δείχνει ότι η προσέγγιση αυτή μπορεί να χρησιμοποιηθεί και ως μέθοδος. Πράγματι, ένα άλλο χωρίο του ίδιου βιβλίου (γραμμένο πιο πρόσφατα) φαίνεται πως συμφωνεί μ' αυτήν τη θέση: «η διαλεκτική είναι στην πραγματικότητα και [ένας] τρόπος για να συλλογίζομαστε την αιτιότητα... και, ταυτόχρονα, περιγραφή του αντικειμενικού κόσμου». Αυτόθι, σ. 26.

\* (Σ.τ.Μ.) ή: διαψευσιμότητα

5. Δες D.W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, Macmillan, 1970, σσ. 117-126, καθώς και F. Copleston, *A. History of Philosophy*, Search Press, 1976, τόμος IV.

Με άλλα λόγια, η γνώση [δια]μεσολαμβάνεται από έννοιες, και η αντικειμενικότητα μπορεί να εγκαθιδρυθεί μόνο μέσα σ' ένα συγκεκριμένο εννοιολογικό πλαίσιο. Αυτό έχει δύο σημαντικές συνέπειες. Πρώτον, η ασυμμετρία μεταξύ αντιπάλων θεωριών, καθώς και των συνεπειών τους, οφείλεται στη χρησιμοποίηση διαφορετικών παραδοχών/αξιωμάτων. Δεύτερον, το ότι οποιαδήποτε εκλογή, ανάμεσα σ' αυτές τις θεωρίες, τελικά βασίζεται σε μη επιστημονικά κριτήρια: δεν υπάρχει αντικειμενικός τρόπος για να αποδείξουμε την ανωτερότητα ενός θεωρητικού συστήματος (για την εξήγηση της πραγματικότητας) από το άλλο, όταν και τα δύο συστήματα είναι εσωτερικά συνεπή και συνεκτικά (λ.χ., η μαρξιστική και νεοκλασική θεωρία της αξίας). Επομένως, κατά τους ορθολογιστές η γνώση του κόσμου αναπόφευκτα προϋποθέτει *a priori* έννοιες και προτάσεις, στις οποίες η σύνδεση του υποκειμένου με το κατηγορήμα είναι αναγκαία. Το επιχείρημα των ορθολογιστών είναι ότι με τον λογισμό μπορούμε να επιτύχουμε ουσιαστική γνώση για τη φύση του κόσμου, δοθέντος ότι ένα σύστημα αληθειών που μας πληροφορεί για την πραγματικότητα είναι δυνατόν να παραχθεί από λογικά αξιώματα.

## 2. Εμπειρισμός

Από αντίδραση στον *a priori* και υποκειμενικό χαρακτήρα της γνώσης κατά τον ορθολογισμό, αναπτύχθηκε η εναλλακτική παράδοση του εμπειρισμού. Ο εμπειρισμός απηχεί μία εντελώς διαφορετική θεωρία της αλήθειας, μία θεωρία της αντιστοιχίας, σύμφωνα με την οποία το κριτήριο της αλήθειας είναι η αντιστοιχία με τα γεγονότα<sup>6</sup>. Η εμπειρία, επομένως, γίνεται η αναγκαία βάση όλων των γνώσεών μας: εφ' όσον η πραγματολογική γνώση βασίζεται στην αντίληψη, η γνώση αυτή δεν μπορεί να αποκτηθεί με *a priori* συλλογισμούς. Όλες οι *a priori* προτάσεις είναι αναλυτικές, αληθείς εξ ορισμού και επομένως δεν έχουν γνωστικές αξιώσεις για τον κόσμο· δεν είναι αλήθειες για ζητήματα γεγονότων. Από την άλλη μεριά, όλες οι συνθετικές προτάσεις (στις οποίες το κατηγορήμα δεν περιλαμβάνεται στο υποκείμενο) είναι *a posteriori*, δηλαδή η σύνδεση του υποκειμένου με το κατηγορήμα δεν είναι και δεν μπορεί να είναι αναγκαία.

Παρ' όλα αυτά, δεν είναι όλες οι έννοιες ή ιδέες *a posteriori*. Μερικές είναι *a priori*, ανεξάρτητες από την εμπειρία, και ταυτόχρονα συνθετικές (λ.χ., η αιτιότητα), όπως τόνισε πρώτος ο Kant. Το σημαντικότερο, η αντίληψη δεν είναι απλώς ασύνειδη διαδικασία. Όπως παρατηρεί ο Kuhn<sup>7</sup>, λόγου χάριν, η ίδια η αντίληψη, παρ' ότι ασύνειδη, διέπεται από τη φύση και το ποσό της προγενέστερης εμπειρίας και εκπαίδευσης. Δεν υπάρχουν, λοιπόν, «ωμά γεγονότα»: όλα τα γεγονότα είναι εμποτισμένα με θεωρία [theory-laden] και η αντίληψη εξαρτάται πάντοτε από έννοιες. Θα είχε

6. Ωστόσο, όπως έχουν δείξει κάποιες νεότερες εκδοχές αυτής της θεωρίας ασφαλώς δεν είναι πάντοτε αληθές ότι κάθε απόφαση μπορεί να συσχετιστεί μ' ένα γεγονός. Δες D.W. Hamlyn, *ο.π.*, σσ. 132-36.

7. T.S. Kuhn, *The structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1970, σσ. 191-198.



νόημα να μιλούμε για γνώση θεμελιωμένη σε δεδομένα των αισθήσεων, μόνο εάν υπήρχε μια ουδέτερη γλώσσα. Η έλλειψη, επομένως, μιας τέτοιας γλώσσας συνεπάγεται ότι η εμπειριστική θέση είναι αβάσιμη, εφ' όσον τα δεδομένα των αισθήσεων δεν είναι ανεξάρτητα από τη γνώση μας περί του κόσμου.

### Θετικισμός

Οπόσο, παρά τις επιθέσεις από ορθολογιστές, καντιανούς/νεοκαντιανούς, μαρξιστές, σχετικιστές και άλλους, ο εμπειρισμός με τις ποικίλες μορφές του έχει γίνει η κυρίαρχη επιστημολογία, ανάμεσα στους ορθόδοξους κοινωνικούς επιστήμονες: αυτή η διαδικασία βοηθήθηκε τα μέγιστα από την επιτυχία των φυσικών επιστημών και την αντίστοιχη άνοδο του επιστημονισμού. Ιδιαίτερα, όταν αναδυόταν αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί «επιστημονικο-βιομηχανικό» σύμπλεγμα, ήταν που άρχισε να κυριαρχεί στις κοινωνικές επιστήμες ο (κλασικός) θετικισμός του Comte — το επόμενο βήμα της εξέλιξης του εμπειρισμού. Ο θετικισμός του Comte εισήγαγε την πασιγνώση διάκριση ανάμεσα σε γεγονότα και αξίες, διάκριση που έμελλε να χρησιμοποιηθεί ευρύτατα από τους ορθόδοξους κοινωνικούς επιστήμονες, κατά την προσπάθειά τους να αναπτύξουν μια «αξιολογικά ουδέτερη» [value-free] επιστήμη της οικονομίας ή γενικά της κοινωνίας<sup>8</sup>. Σ' αυτή την προσπάθεια, οι ορθόδοξοι κοινωνικοί επιστήμονες βοηθήθηκαν τα μέγιστα από την κατοπινή έλευση του λογικού θετικισμού, από τη μια μεριά, και, από την άλλη, από σημαντικές εξελίξεις στη θεωρία του ελέγχου των υποθέσεων, στη δεκαετία του 1930 και του 1940, οι οποίες [εξελίξεις] επέτρεψαν την εφαρμογή μεθόδων εμπειρικού ελέγχου στη μελέτη κοινωνικών φαινομένων τα οποία, εκ φύσεως, δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενα πειραμάτων. Στην πραγματικότητα, ο λογικός θετικισμός, που κυριάρχησε στην ορθόδοξη φιλοσοφία της επιστήμης περίπου την ίδια περίοδο που λάβαιναν χώρα αυτές οι εξελίξεις στη στατιστική, διακήρυξε ρητά το δόγμα του μεθοδολογικού μονισμού, δηλαδή ότι όλες οι επιστήμες, είτε φυσικές είτε κοινωνικές, πρέπει να χρησιμοποιούν την ίδια μέθοδο.

Ομως, μολονότι οι λογικοί θετικιστές (μία ομάδα φιλοσόφων, που έγινε μετέπειτα γνωστή ως «Κύκλος της Βιέννης», και περιελάμβανε τον M. Schlick, τον R. Carnap και άλλους) ισχυρίζονταν πως δημιουργούσαν μια σύνθεση ανάμεσα στις δύο γνωσιολογικές [epistemological] παραδόσεις, δηλαδή ανάμεσα στον παραγωγικό και a priori ορθολογισμό, από τη μια και στον επαγωγικό και a posteriori εμπειρισμό, από την άλλη, εντούτοις ο λογικός θετικισμός είναι θεμελιωμένος αυστηρά στην ε-

8. Η εισαγωγή της διάκρισης γεγονότων από αξίες αντί να δημιουργήσει τις (κατάλληλες) συνθήκες για μία «αξιολογικά ουδέτερη» επιστήμη της κοινωνίας, όχι μόνο συνετέλεσε τα μέγιστα στη δημιουργία του μύθου της επιστημονικής «αντικειμενικότητας», αλλά επίσης, όπως παρατηρεί ο M. Bookchin, αρνήθηκε στη θεωρησιακή φιλοσοφία το δικαίωμα να προχωρά έλλογα από «αυτό που είναι» σε «αυτό που πρέπει να είναι», δηλαδή το δικαίωμά της να είναι μια έγκυρη περιγραφή της πραγματικότητας στην «αλήθεια» της. Δες M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, οπ.π., σσ. 156 και 175.

μπειρική παράδοση. Οι κύριες θέσεις του λογικού θετικισμού είναι σε μεγάλο βαθμό ενταγμένες στον εμπειρισμό. Αυτό ισχύει, ιδιαίτερα, για τη θέση ότι για να είναι επιστημονική μια θεωρία, πρέπει να είναι επαληθεύσιμη, δηλαδή δεν πρέπει να περιέχει μεταφυσικές αποφάνσεις και αξιολογικές κρίσεις. Το ίδιο ισχύει επίσης και για τη θέση ότι ως πρωταρχική πηγή της γνώσης θεωρείται (και πάλι) η παρατήρηση, ή η εμπειρία των αισθήσεων· ο λόγος [reason] απλώς διαμεσολαβεί, ως λογικός έλεγχος της συνεκτικότητας των υποθέσεων και των συνεπειών τους.

Ωστόσο, μολονότι ο λογικός θετικισμός αποτελούσε σαφή βελτίωση και, ταυτόχρονα, υποχώρηση, σε σχέση με την ακραία εμπειριστική θέση της πίστης σε αποδεδειγμένες αλήθειες, εντούτοις έπασχε ακόμη από σοβαρές αδυναμίες. Έτσι, για να αναφερθούμε σε μερικές από τις σπουδαιότερες κριτικές που έχουν διατυπωθεί, η πρόταση του Carnap, ότι, μολονότι οι επιστημονικές θεωρίες είναι εξ ίσου αναπόδεικτες\*, εντούτοις έχουν διαφορετικούς βαθμούς πιθανότητας, ανάλογα με τα (εκάστοτε) διαθέσιμα τεκμήρια, αποδείχθηκε από τον Κ. Popper πως είναι αβάσιμη, για τον λόγο ότι, υπό γενικότερες συνθήκες, όλες οι θεωρίες, όποια κι αν είναι η τεκμηρίωσή [τους], μπορούν να αποδειχθούν όχι μόνο ως εξ ίσου αναπόδεικτες, αλλά και ως εξ ίσου απίθανες<sup>9</sup>. Επίσης, καθώς δεν υπάρχει απολύτως κανένας προσδιορισμός του αριθμού των ελέγχων από τους οποίους πρέπει να περάσει μια θεωρία, ώστε να είναι [πλέον] επαληθευμένη, δημιουργείται το ερώτημα περί του πώς γνωρίζουμε ότι η κανονικότητα που διαπιστώσαμε σήμερα θα είναι έγκυρη και αύριο. Τέλος, όπως επισημαίνει και ο Katouzian, τα δύο σημαντικότερα κριτήρια του λογικού θετικισμού (επαληθευσιμότητα/επαλήθευση) είναι κανονιστικά, εφ' όσον αυτά τα ίδια δεν είναι επαληθευμένα· οι κανονιστικές αποφάνσεις όμως, σύμφωνα με τις αρχές του λογικού θετικισμού, είναι απλώς ταυτολογίες. Επομένως, ο λογικός θετικισμός όχι μόνο δεν πρόσφερε μια αντικειμενική μεθοδολογία, αλλά [και] έγινε ιδεολογία «που παρακωλύει την αύξηση των γνώσεων [the growth of knowledge]\*\* και υπηρετεί το συμφέρον του status quo»<sup>10</sup>.

### Επιλαθευτισμός (θεωρία διαψευσιμότητας)

Αυτές οι αδυναμίες του λογικού θετικισμού οδήγησαν σε μια άλλη εκδοχή του εμπειρισμού, τον επιλαθευτισμό\*\*\*, ο οποίος συνιστά μια ακόμα υποχώρηση από

\* (Σ.τ.Μ.). Μη αποδείξιμες, μη επιδεκτικές αποδείξεως [unprovable].

9. Δες Ι. Lakatos, «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, in Lakatos & Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, σσ. 93-103 [ελληνική μετάφραση από τον Αιμίλιο Μεταξόπουλο, *Μεθοδολογία των Προγραμμάτων Επιστημονικής Ερευνας*, εκδ. Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1986].

\*\* (Σ.τ.Μ.). Κατά λέξη: την αυξητική/αύξουσα ανάπτυξη της γνώσης.

10. Η. Katouzian, *Ideology and Method in Economics*, Macmillan 1980, σ. 53.

\*\*\*Χρησιμοποιούμε την γλωσσικά σοφότερη απόδοση του Αιμ. Μεταξόπουλου για τον όρο falsificionism (επιλαθευτισμός) και κρατούμε τη συνηθισμένη απόδοση των όρων falsifiability (διαψευσιμότη-

την αρχική θέση του εμπειρισμού. Το κριτήριο οριοθέτησης του τι είναι επιστημονικό [και τι όχι], τώρα μετατρέπεται από επαληθευσιμότητα/ επαλήθευση σε διαψευσιμότητα/ διάψευση. Αναγνωρίζεται επομένως ρητά το ότι οι θεωρίες είναι μεν εξ ίσου αναπόδεικτες/ απίθανες αλλά, παρ' όλα αυτά, ενδέχεται να μην είναι εξ ίσου ανασκευάσιμες: ένας πεπερασμένος αριθμός παρατηρήσεων μπορεί να ανασκευάσει μια θεωρία, οπότε η εμπειρική τεκμηρίωση περί του εναντίου [empirical counter-evidence] γίνεται ο μοναδικός ρυθμιστής στην αξιολόγηση των θεωριών. Ωστόσο, ούτε και αυτή η παραπέρα υποχώρηση από τον εμπειρισμό δημιούργησε μια βάσιμη [επιστημολογική] θέση. Οι εκλεπτυσμένοι επιλαθευτιστές (όπως ο K. Popper στα ύστερα γραπτά του, ο I. Lakatos κ.ά.) απέρριψαν αυτή τη μορφή «δογματικού επιλαθευτισμού», όπως την ονόμασαν, επί τη βάσει του ότι αυτή στηρίζεται σε ψευδείς παραδοχές και σ' ένα υπερβολικά στενό κριτήριο οριοθέτησης του επιστημονικού από το μη επιστημονικό.

Οι ψευδείς παραδοχές ήταν, πρώτον, ότι μπορούμε να διακρίνουμε τις θεωρητικές από τις πραγματολογικές προτάσεις. Αυτή η παραδοχή, ωστόσο, βασίζεται στην πεποίθηση ότι υπάρχουν γεγονότα μη εμποτισμένα από θεωρία. Δεύτερον, ότι προτάσεις που πληρούν το κριτήριο του να είναι πραγματολογικές, είναι αληθείς — παραδοχή που προϋποθέτει ότι οι πραγματολογικές προτάσεις μπορούν να αποδειχθούν μ' ένα πείραμα. Ομως, όπως τονίζει ο Lakatos<sup>11</sup>, «ούτε να αποδείξουμε θεωρίες μπορούμε, ούτε να τις ανασκευάσουμε: το κριτήριο οριοθέτησης ανάμεσα στις «μαλακές», αναπόδεικτες «θεωρίες» και τη σκληρή, αποδεδειγμένη «εμπειρική βάση» είναι ανύπαρκτο: όλες οι προτάσεις της επιστήμης είναι θεωρητικές και αγιάτρευτα επισφαλείς». Τέλος, το επιλαθευτιστικό κριτήριο οριοθέτησης είναι τόσο στενό, ώστε θα έχετε εκτός επιστήμης τις πιο θαυμαστές επιστημονικές θεωρίες, που μπορεί εύκολα να δειχθεί πως δεν είναι ούτε αποδείξιμες, ούτε ανασκευάσιμες<sup>12</sup>.

### Προγράμματα Επιστημονικής Έρευνας (Π.Ε.Ε.)

Ο Lakatos, ξεκινώντας από τη θέση ότι οι επιστημονικές θεωρίες είναι όχι μόνο εξ ίσου αναπόδεικτες/ απίθανες, αλλά και εξ ίσου μη ανασκευάσιμες, προσπάθησε, με τη μεθοδολογία των προγραμμάτων επιστημονικής έρευνας, να προσφέρει κάποιο μέτρο επιστημονικότητας [scientific standards] ένα κριτήριο οριοθέτησης, το οποίο, παρ' ότι θεμελιωμένο και αυτό σε κάποιο είδος εμπειρικής βάσης, εντούτοις δεν έχει την ακαμψία που χαρακτηρίζει τον «δογματικό» ή «απλοϊκό» επιλαθευτισμό.

τα) και falsification (διάψευση). Επίσης, αποδίδουμε το *disprove* με *ανασκευάζω*, κρατώντας το *αναιρώ* του Αμ. Μ. για τον Hegel και τους συν αυτό.

11. Δες το άρθρο του ίδιου εν Lakatos & Musgrave, eds, οπ.π., σ. 100.

12. Όπως παρατηρεί ο Lakatos, εάν αποδεχθούμε κριτήριο διαψευσιμότητας, τότε όλες οι πιθανοκρατικές [probabilistic] θεωρίες, καθώς και οι θεωρίες του Νεύτωνα, του Maxwell, του Einstein, πρέπει να απορριφθούν ως μη επιστημονικές, εφ' όσον κανένας πεπερασμένος αριθμός παρατηρήσεων δεν γίνεται να τις ανασκευάσει. Αυτόθι, σ. 103.

Έτσι, κατά πρώτον, άλλαξε το κριτήριο οριοθέτησης, έτσι ώστε η εμπειρική βάση να απαιτείται πλέον για να απαγορεύσει όχι την ανασκευή μιας θεωρίας, αλλά απλώς την απόρριψή της. Μια θεωρία, επομένως, ενδέχεται να έχει διαψευστεί και να παραμένει, παρ' όλα αυτά, αληθινή. Κατά δεύτερον, μια μη διαψεύσιμη θεωρία μπορεί τώρα να γίνει διαψεύσιμη, αν προσδιορίσουμε εκ των προτέρων ορισμένους κανόνες για την απόρριψή της. Με αυτό τον τρόπο, οι πιθανοκρατικές θεωρίες μπορούν να επανέλθουν στους κόλπους της επιστήμης, αρκεί ο επιστήμονας να προσδιορίσει τους κανόνες απόρριψης που καθιστούν τη θεωρία μη συνεπή με τα στατιστικά τεκμήρια που τυχόν ευρεθούν. Τέλος, ενώ για τον «απλοϊκό» επιλαθευτιστή οποιαδήποτε θεωρία που μπορεί να ερμηνευθεί ως πειραματικά διαψεύσιμη είναι αποδεκτή/ επιστημονική, κατά τον Lakatos μια θεωρία, ή καλύτερα ένα Πρόγραμμα Επιστημονικής Έρευνας (ένα σύνολο από «πυρηνικές» υποθέσεις ή προτάσεις που δεν υπόκεινται στη διαδικασία διάψευσης, καθώς και από λιγότερο θεμελιώδεις βοηθητικές υποθέσεις που σχηματίζουν μια «προστατευτική ζώνη» γύρω απ' αυτόν τον πυρήνα, και που είναι αντικείμενο ελέγχων και διορθώσεων) είναι αποδεκτό/ επιστημονικό, εάν διαθέτει επιπλέον επιρρωμένο εμπειρικό περιεχόμενο από το αντίπαλο Π.Ε.Ε., δηλαδή εάν οδηγεί στην ανακάλυψη καινοφανών γεγονότων.

Μ' αυτόν τον τρόπο ο Lakatos ισχυριζόταν πως είχε λύσει το πρόβλημα των αντικειμενικών κριτηρίων, που τόσο είχε σκοτίσει την ορθόδοξη φιλοσοφία της επιστήμης: ένα Π.Ε.Ε. (συμπεριλαμβανομένου του μη ελέγξιμου σκληρού πυρήνα του) μπορούσε τώρα να απορριφθεί, αντικειμενικά, χρησιμοποιώντας απλώς τις κανονικές μεθόδους ελέγχου. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Feyerabend<sup>13</sup>, τα μέτρα [επιστημονικότητας] που πρότεινε ο Lakatos είναι, στην πραγματικότητα, κενά, επειδή ούτε προσδιορίζουν κάποια χρονική περίοδο, στη διάρκεια της οποίας θα έπρεπε να επαληθευθεί το επιπλέον εμπειρικό περιεχόμενο ενός Π.Ε.Ε., ούτε θα ήταν δυνατόν να κάνουν κάτι τέτοιο, χωρίς τον κίνδυνο επανόδου σ' ένα απλοϊκό επιλαθευτισμό. Αυτός είναι ο λόγος, συμπεραίνει ο Feyerabend, για τον οποίο ο Lakatos φαίνεται πως διατηρεί αυτά (τα δήθεν μόνιμα μέτρα), σαν «λεκτικό στολίδι, αναμνηστικό από πιο ευτυχημένους καιρούς, τότε που θεωρούσαν ακόμη πως είναι δυνατόν να διευθύνεις μια περίπλοκη και συχνά καταστροφική επιχείρηση σαν την επιστήμη, ακολουθώντας λίγους απλούς και ορθολογικούς κανόνες».

### 3. Αντικειμενικότητα κατά Δι-υποκειμενικότητας

Είναι, λοιπόν, προφανές ότι οι ορθόδοξοι φιλόσοφοι της επιστήμης απέτυχαν να προσφέρουν κριτήρια, είτε «αποδεδειγμένης» αλήθειας (της αλήθειας των ορθολογιστών και των κλασικών εμπειριστών) είτε «αποδειξιμής/ επαληθεύσιμης» αλήθειας (της αλήθειας των λογικών θετικιστών), είτε ακόμη αλήθειας βασισμένης σε μόνιμα

13. P. Feyerabend, «Consolations for the Specialist», εν Lakatos & Musgrave, οπ.π., σσ. 197-231.



μέτρα διαφρευσιμότητας (της κατά Lakatos αλήθειας). Έτσι, καθώς «οι ... απαιτήσεις [αντικειμενικότητας]... μετριάστηκαν σιγά σιγά, μέχρι που έγιναν καπνός»<sup>14</sup>, η «επανάσταση του Kuhn» εισήγαγε τις εξουσιαστικές σχέσεις στην ορθόδοξη επιστημολογία, με την υιοθέτηση της σχετικιστικής θέσης της «αλήθειας μέσω της συναίνεσης». Αυτό που είναι «επιστημονικό» ή «αντικειμενικά αληθές» γίνεται τώρα συνάρτηση του βαθμού διυποκειμενικότητας, δηλαδή του βαθμού συναίνεσης που επιτυγχάνεται ανάμεσα στους θεωρητικούς ενός επιμέρους γνωστικού κλάδου.

Η αντικειμενικότητα, ασφαλώς, συνεπάγεται τη διυποκειμενικότητα, αλλά το αντίστροφο δεν αληθεύει. Η διυποκειμενικότητα συνεπάγεται απλώς «ένα κοινό πλαίσιο με βάση το οποίο μπορούν να επικοινωνούν οι άνθρωποι [έτσι ώστε]... αυτό που θεωρείται ως γεγονός εξαρτάται από το πώς καταλήξαμε να βλέπουμε τον κόσμο, καθώς και από την εννοιολογική δομή που προϋποθέτει ο συγκεκριμένος τρόπος που τον βλέπουμε»<sup>15</sup>. Όλα αυτά μας οδηγούν στην έννοια του «επιστημονικού παραδείγματος», την οποία ανέπτυξε ο T.S. Kuhn.

Έχει γίνει μεγάλη χρήση (και κατάχρηση) της έννοιας του παραδείγματος, κατά την τριαντάχρονη ιστορία της. Ένα μέρος, τουλάχιστον, της ευθύνης γι' αυτή την κατάχρηση το φέρει ο πατέρας της έννοιας, εφ' όσον, όπως παρατηρεί η M. Masterman<sup>16</sup>, στο βιβλίο του Kuhn ο όρος χρησιμοποιείται με 22 τουλάχιστον διαφορετικούς τρόπους! Το παράδειγμα υπό την ευρύτερη έννοιά του, που είναι και η πιο χρήσιμη για τους σκοπούς της δικής μας συζήτησης, αναφέρεται σε «ολόκληρο τον αστερισμό από πεποιθήσεις, αξίες, τεχνικές και ούτω καθ' εξής, τις οποίες μοιράζονται τα μέλη μιας δεδομένης κοινότητας»<sup>17</sup>. Υπ' αυτή την έννοια, το παράδειγμα περιλαμβάνει όχι μόνο μια θεωρία ή, έστω, ένα σύνολο θεωριών, αλλά και μια κοσμοαντίληψη, έναν τρόπο θεώρησης του υπό μελέτη αντικειμένου, ο οποίος με τη σειρά του εξαρτάται από τη γενική κοσμο-αντίληψη των επιστημόνων (δηλαδή το σύνολο των κοινών πεποιθήσεων για τη σχέση του ατόμου με τον φυσικό κόσμο και με τους άλλους ανθρώπους στην κοινωνία). Παραπέρα, η έννοια περιλαμβάνει ένα σύνολο από αποδεκτά προς επίλυση προβλήματα, καθώς και τις μεθόδους για να επιτευχθούν θεμιτές λύσεις των προβλημάτων.

Με την παραπάνω έννοια, ένα παράδειγμα είναι μια παράδοση<sup>18</sup>. Παραδείγματος χάριν, το οικομαρξιστικό παράδειγμα διαφέρει από το φιλελεύθερο-περιβαλλοντιστικό, όχι απλώς επειδή το καθένα τους χρησιμοποιεί μια διαφορετική θεωρία για να

14. P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, σ. 9.

15. D.W. Hamlyn, *οπ.π.*, σ. 140.

16. M. Masterman, «The Nature of a Paradigm», in Lakatos & Musgrave, *οπ.π.*, σσ. 59-61.

17. T.S. Kuhn, *οπ.π.*, σ. 175.

18. P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, Verso, 1978, σ. 66 [ελλ. μτφ. Γ. Τζαβάρια, *Γνώση για Ελεύθερους Ανθρώπους*, εκδ. Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη, 1986].

εξηγήσει τα οικολογικά προβλήματα (και κατά συνέπεια υποδεικνύει διαφορετικές λύσεις), αλλά επίσης επειδή το καθένα τους χρησιμοποιεί διαφορετικές μεθόδους (έννοιες, παραδοχές, κριτήρια αξιολόγησης των θεωριών) — όλες δε αυτές οι διαφορές βασίζονται, σε τελευταία ανάλυση, σε διαφορετικές κοσμο-αντιλήψεις.

Είναι λοιπόν προφανές ότι η έννοια του παραδείγματος, με την ευρεία έννοια, είναι πολύ ευρύτερη από τα Προγράμματα Επιστημονικής Ερευνας του Lakatos, κι αυτό έχει σπουδαιότερες συνέπειες στο πρόβλημα των κριτηρίων αντικειμενικότητας. Καθώς όμως τα ίδια τα κριτήρια αξιολόγησης της συνηθισμένης\* επιστημονικής δραστηριότητας της βασισμένης στο παράδειγμα (της κατά Lakatos προστατευτικής ζώνης) είναι μέρος του παραδείγματος, οποιαδήποτε «αντικειμενική» σύγκριση των παραδειγμάτων<sup>19</sup> είναι αδύνατη. Αυτό είναι αποφασιστικό ζήτημα, διότι καθιστά απόλυτη οποιαδήποτε ασυμμετρία μεταξύ παραδειγμάτων (σα συνέπεια διαφορών, ως προς τον κατάλογο των αποδεκτών προβλημάτων — οι οποίες διαφορές οφείλονται σε διαφορετικές κοσμο-αντιλήψεις — ή διαφορών ως προς τις μεθόδους επίλυσης αυτών των προβλημάτων και ως προς τα κριτήρια επιλογής μεταξύ αυτών των μεθόδων). Οι άνθρωποι που συμμερίζονται διαφορετικά παραδείγματα «ζουν σε διαφορετικούς κόσμους», βλέπουν διαφορετικά πράγματα ή [βλέπουν τα πράγματα] σε διαφορετική σχέση μεταξύ τους και μπορούν απλώς να μετακινηθούν από το ένα παράδειγμα στο άλλο σε μία *εναλλαγή gestalt*, που, δίχην [θρησκευτικής] μεταστροφής, τους μετατρέπει από οπαδούς του ενός τρόπου θεώρησης των πραγμάτων σε οπαδούς του άλλου. Αυτό είναι αναπόφευκτο, άπαξ και αποδεχθούμε ότι δεν υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια, δηλαδή κριτήρια ανεξάρτητα από παραδείγματα, για να επιλέγουμε μεταξύ παραδειγμάτων. Επομένως, οι επιστήμονες (ή οι θεωρητικοί γενικά), υιοθετώντας ένα παράδειγμα, στην πραγματικότητα υιοθετούν μια «συνολική συμφωνία πακέτο» που αποτελείται από θεωρίες, γεγονότα που ταιριάζουν μ' αυτές, [μια] κοσμο-αντίληψη και κριτήρια αξιολόγησής τους. Ετσι, καθ' όσον αφορά την αντικειμενικότητα, η έννοια του παραδείγματος συνεπάγεται την ανυπαρξία, όχι απλώς των ανεξαρτήτων από παραδόσεις αληθειών (καθ' ύλην έννοια

\* (Σ.τ.Μ.). Πρόκειται για τον όρο *normal science* (κανονική επιστήμη) που χρησιμοποιεί ο Kuhn για να διακρίνει μεταξύ συνηθισμένης επιστημονικής δραστηριότητας και αυτής που οδηγεί σε επιστημονικές επαναστάσεις.

19. «Η επιλογή ανάμεσα σε ανταγωνιστικά παραδείγματα... δεν μπορεί να καθορισθεί απλώς από τις μεθόδους εκτίμησης που χαρακτηρίζουν την κανονική επιστήμη, διότι αυτές εξαρτώνται εν μέρει από κάποιο συγκεκριμένο παράδειγμα, όταν αυτό ακριβώς το παράδειγμα είναι υπό κρίση». T.S. Kuhn, *οπ.π.*, σ. 94. Μολονότι ο Kuhn, στα ύστερα γραπτά του (δες, λ.χ., το Υστερόγραφο του στις κατοπινές εκδόσεις του βιβλίου του, καθώς και τη συμβολή του στον Lakatos & Musgrave, eds), πιεζόμενος από τους Ποππεριανούς, τον Lakatos κ.α., φαίνεται πως κάνει πίσω στον ορισμό του εύρους της έννοιας του παραδείγματος και καταλήγει με μια στενότερη έννοια, όχι πολύ διαφορετική από τα Π.Ε.Ε. του Lakatos, ωστόσο νομίζω πως η ευρύτερη έννοια είναι η πιο πρωτότυπη και, οπωσδήποτε, είναι η εκδοχή την οποία βασικά συγκρατούν οι περισσότεροι αναγνώστες του βιβλίου, όπως παρατηρεί ο Blaug. (M. Blaug, *The Methodology of Economics*, Cambridge University Press, 1980, σ. 30).

της αντικειμενικότητας) αλλά επίσης και των ανεξάρτητων από παραδόσεις τρόπων εύρεσης των αληθειών (τυπική έννοια της αντικειμενικότητας)<sup>20</sup>.

Σύμφωνα, λοιπόν, μ' αυτήν την «παραδειγματική» θεώρηση της επιστήμης, όσο υψηλότερος είναι ο βαθμός διυποκειμενικότητας που επιτυγχάνεται σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο, τόσο πιο «ώριμος» επιστημονικά είναι ο εκάστοτε γνωστικός κλάδος και, τόσο μεγαλύτερη είναι η παραγωγή «αληθειών» από την αντίστοιχη επιστημονική κοινότητα. Ωστόσο, εδώ υπάρχει μια αποφασιστική διαφορά σε ό,τι αφορά τον βαθμό και τον τύπο διυποκειμενικότητας που επέτυχαν ιστορικά, οι κοινωνικοί επιστήμονες, από τη μια μεριά, και οι φυσικοί επιστήμονες από την άλλη. Ακόμα, ιστορικά υπάρχει μια πολύ σημαντική διαφορά ως προς τον βαθμό επιτυχίας που είχαν οι δύο τύποι επιστήμης, στην εξήγηση των υπό μελέτην αντικειμένων τους, δηλαδή των κοινωνικών και των φυσικών φαινομένων, αντίστοιχα. Αυτές οι διαφορές απορρέουν από το ίδιο το υπό μελέτην αντικείμενο και έχουν σημαντικές συνέπειες για το πρόβλημα εάν όντως μπορεί να εξαντικειμενισθεί το απελευθερωτικό πρόταγμα.

Ενα καλό παράδειγμα για την περιγραφή αυτών των διαφορών είναι η οικονομική επιστήμη που θεωρείται πως είναι η θετικότερη (επομένως η «σκληρότερη») μεταξύ των κοινωνικών επιστημών, εξαιτίας κυρίως της μεγαλύτερης ικανότητάς της να ποσοτικοποιεί τις σχέσεις τις οποίες μελετά. Για παραπάνω από εκατό χρόνια, μετά από την έκδοση του *Das Kapital*, δύο παραδείγματα οικονομολογικά, βασισμένα σε ριζικά διαφορετικές κοσμο-αντιλήψεις και παραδόσεις, δίχάζαν τους κατ' επάγγελμα οικονομολόγους: το μαρξιστικό και το αντίπαλό του «ορθόδοξο» παράδειγμα<sup>21</sup>. Ωστόσο, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι τα κριτήρια, που χρησιμοποιούν οι οικονομολόγοι για να επιλέξουν ανάμεσα σ' αυτά τα δύο κύρια παραδείγματα, δεν είναι κατά κύριο λόγο επιστημονικά. Στην πραγματικότητα, κοινωνικοί παράγοντες, δηλαδή παράγοντες άμεσα συνδεδεμένοι με το ίδιο το αντικείμενο της μελέτης τους (οικονομία/κοινωνία) έπαιζαν αποφασιστικό ρόλο σ' αυτή την επιλογή. Έτσι, το θεσμικό πλαίσιο, εντός του οποίου εργάζονταν οι οικονομολόγοι, σε σχέση με την κοινωνική τους θέση και τις επαγγελματικές φιλοδοξίες τους, καθόριζε [conditioned] τις κοινωνικές, πολιτικές και ηθικές προκαταλήψεις τους, δηλαδή, την κοσμοθεωρία

20. P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, οπ.π., σ. 8.

21. Η διάκριση ανάμεσα στο ορθόδοξο και το μαρξιστικό παράδειγμα βασίζεται στην υπόθεση ότι, παρά τις σημαντικές διαφορές μεταξύ των σχολών σκέψης που θα μπορούσαν να ταξινομηθούν σ' αυτά τα δύο παραδείγματα (ιδιαίτερα των σχολών του ορθόδοξου στρατοπέδου, δηλαδή τους νεοκλασικούς, τους Ρικαρτιανούς, τους Κεϋνσιανούς, τους μονεταριστές κ.λπ.), εντούτοις υπάρχει ένα θεμελιώδες κοινό χαρακτηριστικό, στις αντίστοιχες ομάδες θεωριών: όλες οι ορθόδοξες οικονομικές θεωρίες θεωρούν ως δεδομένο το καπιταλιστικό σύστημα, ενώ αντίθετα όλες οι οικονομικές θεωρίες του μαρξιστικού παραδείγματος βλέπουν τον καπιταλισμό ως ιστορική φάση στην εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας. Από αυτήν τη θεμελιώδη διαφορά απορρέουν όλες οι άλλες διαφορές ανάμεσα σε ορθόδοξες και μαρξιστικές θεωρίες, ως προς τις έννοιες και τις μεθόδους που πρέπει να χρησιμοποιηθούν στην ανάλυση των οικονομικών φαινομένων.

τους, επί τη βάσει της οποίας έκαναν την επιλογή παραδείγματος. Οσον αφορά το θεσμικό πλαίσιο, ιδιαίτερα, δεν είναι τυχαίο το ότι το κυρίαρχο παράδειγμα (δηλ. εκείνο που ήταν ευρύτερα αποδεκτό) στις επιστημονικές κοινότητες της Δύσης και της Ανατολής, ήταν, αντίστοιχα, το ορθόδοξο και το μαρξιστικό. Ούτε ασφαλώς είναι τυχαίο το ότι η τωρινή παγκόσμια κυριαρχία του ορθόδοξου παραδείγματος έχει πολύ μεγαλύτερη σχέση με την κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού», η οποία προκάλεσε τη «μεταστροφή» των οικονομολόγων σ' αυτό το παράδειγμα, παρά με οποιαδήποτε επιστημονικά κριτήρια ως προς την ανωτερότητά του από το αντίπαλο μαρξιστικό παράδειγμα. Ο λόγος είναι απλός. Δεδομένης της ασυμμετρίας ανάμεσα στα δύο παραδείγματα, δεν υπάρχουν επιστημονικά κριτήρια για να επιλέξει κανείς αντικειμενικά ανάμεσα σ' αυτά [τα παραδείγματα].

Θα μπορούσε λοιπόν κανείς να υποστηρίξει ότι το υπό μελέτην αντικείμενο παίζει πολύ σημαντικότερο ρόλο στις κοινωνικές απ' ό,τι στις φυσικές επιστήμες, ως προς το τι καθορίζει την επιλογή παραδείγματος. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι είναι σχεδόν αδύνατο να κάνει κανείς «αφαίρεση» του αντικειμένου που μελετά ο κοινωνικός επιστήμονας, της κοινωνίας, από την κοσμο-αντίληψή του. Παραπέρα, δεδομένων των κοινωνικών διαιρέσεων που χαρακτηρίζουν μια ιεραρχική (ή ετερόνομη) κοινωνία, υπάρχει μια αναπόφευκτη διαίρεση ανάμεσα στους κοινωνικούς επιστήμονες, ιδιαίτερα σ' ό,τι αφορά το θεμελιώδες ερώτημα εάν πρέπει, στο θεωρητικό τους έργο, να θεωρήσουν το υπάρχον κοινωνικό σύστημα ως δεδομένο ή όχι. Ωστόσο, καμιά παρόμοια αναπόφευκτη διαίρεση δεν ανακύπτει ανάμεσα στους φυσικούς επιστήμονες. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με τη δυνατότητα πειραμάτων την οποία διαθέτουν οι φυσικές επιστήμες, σε αντίθεση με τις κοινωνικές, θα μπορούσε να εξηγήσει τον μεγαλύτερο βαθμό επιτυχίας που έχουν κατά παράδοση οι φυσικές επιστήμες στην ερμηνεία του υπό μελέτην αντικειμένου τους.

## II. Διαλεκτική «αντικειμενικότητα»

Όπως είναι προφανές από τα παραπάνω, η ορθόδοξη φιλοσοφία της επιστήμης στάθηκε ανίκανη να επιλύσει το επονομαζόμενο «πρόβλημα της μεθόδου», δηλαδή το πρόβλημα της καθιέρωσης αντικειμενικών κριτηρίων για την αξιολόγηση των θεωριών. Ωστόσο, για εκείνους που υιοθετούν τη διαλεκτική μέθοδο ανάλυσης το πρόβλημα είναι ανύπαρκτο, εφ' όσον κατ' αυτούς οι «τεχνικές» για τη μελέτη μιας διαδικασίας είναι αξεχώριστες από την ίδια τη διαδικασία. Θα ήταν ίσως χρήσιμο να εξετάσουμε τη διαλεκτική προσέγγιση ξεκινώντας με τη συμβολή του Kant, ο οποίος άσκησε σημαντική επίδραση σ' αυτήν.

### 1. Καντιανισμός

Μολονότι η σαφής πρόθεση του Kant ήταν το σύστημά του να αποτελέσει υπέρβαση τόσο του ευρωπαϊκού ορθολογισμού, όσο και του βρετανικού εμπειρισμού, η I-

στορία δεν δικαιώσε αυτή την πρόθεση. Εντούτοις ο καντιανισμός μπορεί να θεωρηθεί ως σύνθεση (με την Εγελιανή έννοια) των δύο άλλων παραδόσεων, δηλαδή ως πρωτότυπο σύστημα που αναιρεί [is subsuming]\* και τις δύο. Κατά το Καντιανό σύστημα, η γνώση θεωρείται ότι θεμελιώνεται όχι μόνο στον καθαρό λόγο, ούτε μόνο στα δεδομένα των αισθήσεων, αλλά και στα δύο. Ετσι, η αλήθεια των προτάσεων μπορεί να προσδιοριστεί μόνο σε σχέση με τις κατηγορίες που χρησιμοποιούμε, οι οποίες κατηγορίες είναι μεθοδικοί κανόνες εντελώς a priori φύσεως, δηλαδή ανεξάρτητα από την εμπειρία. Επομένως, οι κατηγορίες είναι οι συνθήκες της γνώσης επειδή (μολονότι από μόνες τους δεν παρέχουν γνώση των αντικειμένων) χρησιμεύουν στο να καθιστούν δυνατή την εμπειρική γνώση. Δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τα πράγματα, παρά μόνο διαμέσου των κατηγοριών οι οποίες, δημιουργημένες από το πνεύμα\*\*, αναλαμβάνουν την αποστολή να συνθέσουν τα δεδομένα των αισθήσεων.

Ωστόσο, η σπουδαιότητα του Kant για την εναλλακτική φιλοσοφία της επιστήμης είναι ότι για πρώτη φορά ένας φιλόσοφος εξετάζει μεθοδικά στο σύστημά του μία από τις σημαντικότερες διαλεκτικές αντιθέσεις: [την αντίθεση] ανάμεσα στον εμπειρισμό και την ολότητα, ανάμεσα στη μορφή και το περιεχόμενο, ένα θέμα το οποίο αργότερα ανέπτυξαν ο Hegel και ο Marx. Αυτό το κατορθώνει, σύμφωνα με τον Goldmann<sup>22</sup>, με το να αναπτύξει, στην κριτική φιλοσοφία του, την ιδέα της ολότητας. Κατά τον Goldmann, μπορούμε να διακρίνουμε τρεις φιλοσοφικές παραδόσεις, σε σχέση με την (κοσμο-)αντίληψή τους για το ποια είναι η θεμελιώδης κατηγορία της ανθρώπινης ύπαρξης:

α. Την ατομιστική κοσμο-αντίληψη, κατά την οποία η κύρια κατηγορία είναι το άτομο. Κατά την άποψη αυτή, η κοινωνία είναι σύνολο αλληλεπιδράσεων ανάμεσα σε αυτόνομα άτομα. Την άποψη αυτή υιοθετούν οι ορθόδοξοι φιλόσοφοι της επιστήμης, τόσο της ορθολογιστικής όσο και της εμπειρι(στι)κής παράδοσης (Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Κύκλος της Βιέννης κ.ά.).

β. Η ολιστική κοσμο-αντίληψη (Schelling, Bergson, Heidegger κ.ά.), για την οποία κύρια κατηγορία είναι το όλον. Εδώ το μέρος υπάρχει μόνο σαν αναγκαίο μέσο για την ύπαρξη του όλου. Κατά την άποψη αυτή, το αυτόνομο άτομο καθίσταται (η) εξαίρεση, εντός του συστήματος (ο ηγέτης, ο ήρωας κ.λπ.).

γ. Η κοσμο-αντίληψη για την οποία κύρια κατηγορία είναι η ολότητα, υπό τις δύο κύριες μορφές της το σύμπαν και την ανθρώπινη κοινότητα. Η ολότητα διαφέρει από το όλον της ολιστικής κοσμο-αντίληψης, επειδή η πρώτη [η ολότητα] είναι αντιφατικό όλον: «τα μέρη (της ολότητας) προϋποθέτουν για τη δυνατότητά τους την ένωση

\* (Σ.τ.Μ.) αίρει και διατηρεί.

\*\* (Σ.τ.Μ.) διάνοια, προτιμούν οι μεταφραστές του Kant.

22. L. Goldmann, *Immanuel Kant*, New Left Books, 1971, σ. 19.



τους στο όλον· η αυτονομία των μερών είναι *συνθήκη* της πραγματικότητας του όλου και, αντίστροφα, η πραγματικότητα του όλου είναι *συνθήκη* της αυτονομίας των μερών· επομένως, αντί για τις μερικές και μονόπλευρες λύσεις του ατομικού ή του συλλογικού, παρουσιάζεται [τώρα] η μόνη ολική λύση, η λύση του προσώπου και της ανθρώπινης κοινότητας»<sup>23</sup>. Αυτή η φιλοσοφία του *εμείς* θα μπορούσε να επιλύσει την αντίφαση μεταξύ θεωρίας και πράξεως, μεταξύ του ατόμου και της κοινότητας. Οι εμπειριστές/θετικιστές, με την ατομικιστική τους αντίληψη για τον κόσμο, αρνούνται τη δυνατότητα να υπάρξει οποιαδήποτε ολότητα, είτε θεωρητική (εφ' όσον κατ' αυτούς η γνώση οικοδομείται από τη συσχέτιση των γεγονότων [factual connections]) είτε πρακτική (εφ' όσον «αυτό που» – το θετικό στοιχείο – πρέπει πάντοτε να διακρίνεται από το κανονιστικό στοιχείο, «αυτό που πρέπει να υπάρχει»). Ωστόσο, κατά πολλούς φιλοσόφους της μη ατομιστικής κοσμο-αντίληψης, μεταξύ των οποίων [είναι] ο Hegel και ο Marx, η έννοια της ολότητας είναι θεμελιώδης κατηγορία της διαλεκτικής μεθόδου, προς την οποία στρέφομαι τώρα.

## 2. Η διαλεκτική προσέγγιση

Το κύριο χαρακτηριστικό της διαλεκτικής μεθόδου είναι ότι προσθέτει στη σκέψη μία άλλη διάσταση: την ιστορική διάσταση, τη δυνατότητα ως ιστορικό ενδεχόμενο. Ο εμπειρισμός/θετικισμός, κατά την προσέγγιση αυτή, δεν μπορεί να εξηγήσει τις κρυμμένες αιτίες των εμπειρικών φαινομένων, την ουσία πίσω από τα [επι-]φαινόμενα, ακριβώς επειδή στερείται [αυτής] της ιστορικής διάστασης. Υπ' αυτή την έννοια, ο εμπειρισμός/θετικισμός, ιδιαίτερα όταν χρησιμοποιείται στην ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων, όχι μόνο δεν οδηγεί στην «αντικειμενική» γνώση, αλλά καταλήγει ως δικαιολόγηση «αυτού που είναι», της καθεστηκυίας τάξεως πραγμάτων. Υπάρχει, λοιπόν, υψηλός βαθμός συμβατότητας ανάμεσα στην ορθόδοξη φιλοσοφία της επιστήμης και στα ορθόδοξα παραδείγματα των κοινωνικών επιστημών. Από την άλλη πλευρά, η διαλεκτική μέθοδος, διακρίνοντας ανάμεσα στο «πραγματικό» δεδομένο και στο κατορθωτό μέσα από την κοινωνική δράση, προσφέρεται ως «αντικειμενική» θεμελίωση του απελευθερωτικού προτάγματος. Δεν είναι, λοιπόν, τυχαίο ότι τόσο οι μαρξιστές όσο και οι κοινωνικοί οικολόγοι χρησιμοποιούν διαφορετικές εκδοχές της διαλεκτικής μεθόδου (οι μεν τον διαλεκτικό υλισμό, οι δε τον διαλεκτικό νατουραλισμό), για να δικαιολογήσουν το πρόταγμά τους.

Η πραγματικότητα κατά τους εμπειριστές είναι «αυτό που είναι», ενώ, αντίθετα, κατά τους χρησιμοποιούντες τη διαλεκτική μέθοδο είναι «αυτό που πρέπει να είναι», δεδομένης της δυνατότητας που υπολανθάνει στην ανάπτυξη. Επομένως, «αυτό που είναι» πρέπει πάντοτε ν' αξιολογείται με βάση το τι *θα μπορούσε να γίνει*. Έτσι, ενώ κατά τους εμπειριστές η πραγματικότητα είναι πραγματολογική [factual] και δομική

23. Αυτόθι, σ. 53.



[structural], κατά τους διαλεκτικούς φιλοσόφους είναι διαδικασιακή [processual]\*. Το ίδιο το νόημα του «γεγονότος» είναι πολύ διαφορετικό κατά τη διαλεκτική μέθοδο: το γεγονός δεν είναι απλώς ένα σύνολο αμετάβλητων ορίων [immutable boundaries], αλλά, αντίθετα, ένα σύνολο ρευστών ορίων και του τρόπου του γίγνεσθαι του, δηλαδή περιλαμβάνει το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον του.

Η έννοια της αντικειμενικότητας στη διαλεκτική παίρνει, λοιπόν, πολύ διαφορετικό νόημα απ' αυτό της παραδοσιακής έννοιας της αντικειμενικότητας στον εμπειρισμό. Αυτό που είναι αντικειμενικά αληθές δεν είναι αυτό που ανταποκρίνεται προς τα γεγονότα / αυτό που μπορεί να επαληθευθεί ή, εναλλακτικά, αυτό που δεν στάθηκε δυνατόν να διαψευστεί/απορριφθεί, στη βάση μιας προσφυγής στα δεδομένα των αισθήσεων, διότι τα δεδομένα των αισθήσεων μπορούν να δώσουν πληροφόρηση μόνο περί «αυτού που είναι». Αντί γι' αυτό, εκείνο που είναι αντικειμενικά αληθές στη διαλεκτική είναι, κατά την έκφραση του Bookchin, «η ίδια η διαδικασία του γίγνεσθαι — που συμπεριλαμβάνει το τι υπήρξε ένα φαινόμενο, το τι είναι, και το τι, δεδομένης της λογικής των δυνατοτήτων του, θα είναι εάν αυτές οι δυνατότητες πραγματοποιηθούν έργω»<sup>24</sup>. Υπ' αυτή την έννοια, το διαλεκτικό «πραγματικό» είναι «πραγματικότερο» από το αντίστοιχο εμπειριστικό («πραγματικό»), εφ' όσον εκφράζει τις λογικές συνέπειες του εν δυνάμει [υπαρκτού], είναι η πραγματοποίηση του εν δυνάμει, το ορθολογικό.

Μια άλλη μείζων διαφορά ανάμεσα στην ορθόδοξη εμπειριστική/ θετικιστική μέθοδο ανάλυσης και τη διαλεκτική, αφορά τη θεμελιώδη έννοια της ολότητας, την οποία χρησιμοποιεί η διαλεκτική. Η έννοια της ολότητας, υπό τις δύο βασικές μορφές της, το σύμπαν και την ανθρωπινή κοινότητα, μας επιτρέπει να δούμε:

α. Τη διαλεκτική αντίφαση στη γνώση, ότι [δηλαδή] μπορούμε να δούμε τα μέρη μόνο δια μέσου του όλου που τα περιβάλλει, ενώ αντίθετα το όλον μπορούμε να το δούμε μόνο δια μέσου πραγματολογικής γνώσης των μερών.

β. Τη διαλεκτική αντίφαση στην ανθρωπινή κοινότητα, [δηλαδή] ότι μπορούμε να δούμε τα άτομα μόνο δια μέσου της κοινωνίας, ενώ αντίθετα την κοινωνία μπορούμε να τη δούμε μόνο δια μέσου της γνώσης των ατόμων. Η κινητήρια δύναμη της αλλαγής είναι η αντίφαση μεταξύ των μερών, που η [ένταση] ανάμεσά τους μεταμορφώνει την ίδια την ολότητα. Η κοινωνία επομένως δεν μπορεί να θεωρηθεί, όπως υποστηρίζουν οι εμπειριστές/ θετικιστές, ως σύνολο αλληλεπιδράσεων ανάμεσα σε αυτόνομα άτομα. Ο εμπειρισμός/ θετικισμός, επικεντρώνοντας την προσοχή του στις ατομικές προτάσεις, με το άτομο ως κύρια κατηγορία του, δεν μπορεί να ενώσει το όλον

\* (Σ.τ.Μ.) Δηλαδή, ενώ κατά τους εμπειριστές η πραγματικότητα συνίσταται από γεγονότα δομημένα κατά ορισμένον τρόπο, κατά τους διαλεκτικούς φιλοσόφους η πραγματικότητα συνίσταται από διαδικασίες.

24. M. Bookchin «Recovering Evolution: a reply to Eckersley and Fox», *Environmental Ethics*, vol. 12 (1990), σελ. 2 (αναδημοσιεύεται στο παρόν τεύχος του *Κοινωνία και Φύση*).

με το άτομο. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο εμπειρισμός/ θετικισμός συνδέεται με μια ατομιστική κοσμο-αντίληψη, η οποία αρνείται [απορρίπτει] την έννοια της ολότητας.

γ. [Μας επιτρέπει να δούμε] την αντίφαση ανάμεσα στο πραγματικό δεδομένο και το δυναμικό, εφ' όσον η ολότητα είναι σκοπός, που επιτυγχάνεται με τη δράση. Ως σκοπός, η ολότητα ενώνει τη θεωρία και την πράξη, το άτομο και την κοινότητα. Αυτό, σε αντίθεση όχι μόνο με τον εμπειρισμό/ θετικισμό, αλλά και με τον ορθολογισμό, που είναι επίσης δυϊστικός και δημιουργεί μια τεχνητή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, στη θεωρία και την πράξη.

Ωστόσο, ούτε η διαλεκτική προσέγγιση, που σήμερα αποτελεί τη μόνη εναλλακτική λύση στην κυρίαρχη (ιδιαίτερα στις ΗΠΑ και τη Μ. Βρετανία) αναλυτική φιλοσοφία, μπορεί να επιλύσει το πρόβλημα της «αντικειμενικότητας», όπως θα καταστεί φανερό από την παρακάτω εξέταση της μαρξιστικής διαλεκτικής. Αυτό συμβαίνει διότι η προϋπόθεση, για να είναι η πραγματικότητα αφομοιώσιμη από τη διαλεκτική σκέψη, είναι πως και η ίδια (η πραγματικότητα) είναι διαλεκτική ως προς τη μορφή και την εξέλιξή της, και, κατά συνέπεια, είναι ορθολογική. Όπως, όμως, τονίζει ο Καστοριάδης, «δεν μπορούμε να έχουμε εξ υπαρχής μια διαλεκτική, όποια κι αν είναι αυτή, διότι μια διαλεκτική προϋποθέτει την ορθολογικότητα του κόσμου και της ιστορίας, η ορθολογικότητα όμως αυτή αποτελεί πρόβλημα, τόσο θεωρητικό όσο και πρακτικό»<sup>25</sup>. Η διαλεκτική προσέγγιση, λοιπόν, όπως και η ορθόδοξη προσέγγιση, πάσχουν από αυτό το οποίο οι Hindess και Hirst<sup>26</sup> αποκαλούν «επιστημολογική [γνωσιολογική] πλάνη», δηλαδή έχουν συγκροτήσει έναν *a priori* πυρήνα εννοιών, *προαποδεχόμενες\** τις δικές τους συνθήκες εγκυρότητας. Αυτή η θέση, φυσικά, θυμίζει τη θέση του Kuhn, κατά την οποία ένα παράδειγμα περιέχει τα ίδια του τα κριτήρια εγκυρότητας.

### 3. Το «πρόβλημα της γνώσης» στο μαρξιστικό πρόταγμα

Μία μεθοδολογική διαμάχη (αντίστοιχη με αυτή που έλαβε χώρα στο ορθόδοξο στρατόπεδο) ανάμεσα στους θετικιστές και τους ορθολογιστές/νεοκαντιανούς σημειώθηκε και στη μαρξιστική πλευρά. Η διαμάχη αφορούσε αυτό που αποκαλείται «το πρόβλημα της γνώσης», δηλαδή το πρόβλημα των κριτηρίων με τα οποία μπορεί να κριθεί ένα σώμα γνώσης: εάν, και πώς, μπορεί να κριθεί και να καταδειχθεί η αντιστοιχία μιας θεωρίας με την πραγματικότητα. Θα ταξινομούσα ως εξής τις ποικίλες μαρξιστικές τάσεις, σε σχέση με το πρόβλημα της γνώσης: Πρώτον, υπάρχει

25. Κ. Καστοριάδης, *L'Institution Imaginaire de la Société*, σ σ. 49-50 [ελλ. μτφ. *Η Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας*, Σ. Χαλικιά - Γ. Σπαντιδάκη - Κ. Σπαντιδάκη, εκδ. Ράπτα, Αθήνα 1981, σ. 57].

26. B. Hindess and P. Hirst, *Pre-capitalist modes of production*. Routledge & Kegan Paul, 1975, σσ. 313-323. Βλ. ακόμα, A. Cutler, B. Hindess et al *Marx's capital and capitalism today*, Routledge & Kegan Paul, 1977, κεφ. 4.

\* (Σ.τ.Μ.) *assuming*: προϋποθέτοντας ως αληθείς.

αυτό που θα αποκαλούσα «φιλοσοφική τάση» — μια τάση εντός της οποίας η πράξη έχει τα πρωτεία, σε σχέση με τη θεωρία. Είναι η τάση που εμπνέεται από αυτό που ο Καστοριάδης<sup>27</sup> αποκαλεί το επαναστατικό στοιχείο στον Marx, δηλαδή το στοιχείο που διακηρύσσει το τέλος της φιλοσοφίας ως κλειστού συστήματος<sup>28</sup>. Στο πλαίσιο αυτής της τάσης, κανένα πρόβλημα της γνώσης δεν προκύπτει. Στην περίπτωση, όμως, αυτή, δεδομένου του ρητού ή υπολανθάνοντος σχετικισμού που χαρακτηρίζει την τάση, καθίσταται αβάσιμη επίσης — όπως θα δούμε παρακάτω — και η πίστη σε μια «αντικειμενική» μαρξιστική επιστήμη.

Δεύτερον, υπάρχει αυτό που θα αποκαλούσα «επιστημονιστική» στάση, στην οποία γίνεται μια αντιστροφή της έμφασης, δηλαδή αποδίδεται προτεραιότητα στο θεωρητικό, επιστημονικό στοιχείο. Αυτό είναι το στοιχείο το οποίο επικράτησε τελικά στο έργο του Marx<sup>29</sup> και μετά ταύτα στον μαρξισμό, πρόκειται δε γι' αυτό το οποίο ο Καστοριάδης αποκαλεί παραδοσιακό στοιχείο του μαρξισμού. Σ' αυτό το τελευταίο στοιχείο οφείλεται το ότι ο μαρξισμός καταλήγει [να γίνεται] απλώς μια ακόμη θεωρία, ένα ακόμη κλειστό σύστημα για να εξηγήσουμε την ουσία της κοινωνίας: υπ' αυτή την έννοια, επομένως, [ο μαρξισμός] αντιμετωπίζει το ίδιο ακριβώς πρόβλημα το οποίο αντιμετωπίζουν και άλλες επιστημονικές θεωρίες, σχετικά με το τι εγγυάται την αλήθεια του. Το κοινό γνώρισμα των ρευμάτων που ανήκουν σ' αυτή την τάση είναι ότι όλα υιοθετούν ρητά την άποψη ότι είναι επιθυμητή και εφικτή μια ουδέτερη «επιστημονική» εξήγηση της εξωτερικής (κοινωνικής) πραγματικότητας.

### α. Η φιλοσοφική τάση του μαρξισμού

Πρέπει κατ' αρχήν να καταστεί σαφές ότι αυτό που αποκαλώ «φιλοσοφική τάση» δεν έχει μεγάλη σχέση με την άποψη του μαρξισμού-ως-φιλοσοφίας. Κατά τον διαλεκτικό υλισμό, που αποτελεί την πιο διαδεδομένη ερμηνεία αυτής της άποψης, η φιλοσοφία είναι στην πραγματικότητα [μία] επιστήμη, ή, καλύτερα, «η [κατ' εξοχήν]» επιστήμη της ιστορίας και της κοινωνίας και ως τέτοια ανήκει στην επιστημονική τάση την οποία θα εξετάσουμε στη συνέχεια. Ο McLennan, λόγου χάριν, είναι σαφέστατος επ' αυτού: «ο ρόλος της φιλοσοφίας, όχι ως μεταφυσικής, αλλά ως γενικεύσεων από την επιστήμη και τις έννοιές της, αποκτά μια «επιστημονική» πλευρά,

27. C. Castoriadis. *L'Institution Imaginaire de la Société*, σσ. 76-84 [ελλ. απόδοση «Η Φαντασική Θέσμιση της Κοινωνίας», σσ. 84-101].

28. Βλ. την περίφημη 11η θέση του Marx για τον Feuerbach: «Οι φιλόσοφοι έχουν ερμηνεύσει, απλώς τον κόσμο, με διάφορους τρόπους· το ζήτημα, ωστόσο, είναι να τον αλλάξουμε». K. Marx, *Θέσεις για τον Feuerbach*.

29. Σύμφωνα μάλλον με μία σημαντική σχολή του νεότερου μαρξισμού, δηλαδή κατά τον στρουκτουραλιστικό μαρξισμό του Αλτουσέρ, η μετατόπιση του Marx, από τα πρώιμα φιλοσοφικά/ανθρωπιστικά γραπτά του στα μεταγενέστερα (1845-) επιστημονικά έργα του χαρακτηρίζεται από μια *επισημολογική τομή* (ένα άλμα από μια προ-επιστημονική σε μίαν επιστημονική κοσμο-αντίληψη).

που στέκει ή πέφτει, όχι [μαζί] με την ιδεολογία, αλλά μαζί με την ίδια την επιστήμη»<sup>30</sup>. Εντούτοις, αυτή η άποψη του μαρξισμού — ως — φιλοσοφίας επίσης πάσχει το ίδιο — για τους λόγους που ανέφερα παραπάνω — από την «επιστημολογική/γνωσιολογική πλάνη», την οποία τονίζουν οι Hindess και Hirst.

Μία άποψη, εναλλακτική προς τη θεώρηση του μαρξισμού-ως-φιλοσοφίας, η οποία βρίσκεται πλησιέστερα στη φιλοσοφική τάση, είναι η αντίληψη του μαρξισμού-ως-μεθόδου. Είναι γνωστή η άποψη του G. Lukacs, ότι έστω κι αν η έρευνα ανασκεύαζε εξ ολοκλήρου όλες τις μαρξιστικές θέσεις, εντούτοις αυτό δεν θα έπρεπε να ανησυχεί τους ορθόδοξους μαρξιστές, διότι «η ορθοδοξία αναφέρεται αποκλειστικά στη μέθοδο»<sup>31</sup>. Ωστόσο, είναι δυνατόν να ασκηθεί κριτική σ' αυτή την άποψη, για διάφορους λόγους. Πρώτον, όπως επισημαίνει ο McLennan<sup>32</sup>, η ιδέα πως ο μαρξισμός δεν είναι παρά μεθοδολογικό εργαλείο είναι όχι μόνο παράδοξη, αλλά και εξ ίσου φιλοσοφική με τη θεώρηση του μαρξισμού-ως-φιλοσοφίας. Δεύτερον, όπως τονίζει ο Καστοριάδης<sup>33</sup>, η μέθοδος είναι α ξεχώριστη από το περιεχόμενο, καθώς το ένα δημιουργεί το άλλο, οι δε μαρξιστικές κατηγορίες είναι οι ίδιες ιστορικές. Μία παρόμοια θέση υποστήριξε και ο Karl Korsch, κατά τον οποίο ο μαρξισμός, όπως όλες οι θεωρίες, έχει ιστορικές συνθήκες ύπαρξης, και μόνο σε σχέση μ' αυτές είναι σημαντικός [relevant]<sup>34</sup>.

Σύμφωνα με τη φιλοσοφική τάση (Karl Korsch, Georg Lukacs — με κάποιες επιφυλάξεις — Peter Binns, Derek Sayer, Phillip Corriden και άλλοι), αφητηρία της γνώσης δεν είναι ούτε η καθαρή αυτο-συνείδηση [self-awareness], όπως στον ορθολογισμό, (που δημιουργεί έναν τεχνητό δυϊσμό ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, στη θεωρία και την πραγματικότητα), ούτε είναι τα δεδομένα των αισθήσεων, όπως στον εμπειρισμό, (που όχι μόνον είναι δυϊστικός αλλά ταυτίζει την ουσία με τα φαινόμενα). Απεναντίας, η αφητηρία της γνώσης είναι η ενεργός επαφή των ανθρώπων με τη φύση και την κοινωνία. Επομένως η επιστήμη είναι [η] ενότητα θεωρίας και πράξης, εφ' όσον όχι μόνον ερμηνεύει την πραγματικότητα αλλά επίσης γίνεται μέρος της δύναμης που την μεταβάλλει, μέρος της πράξεως, δηλαδή της συνειδητής καθορισμένης διαμόρφωσης [shaping] της ιστορίας. Ετσι, οι επιστημονικοί νόμοι δεν έχουν προβλεπτική δύναμη (ούτε καν υπό πιθανοθεωρητική έννοια, όπως επισημαίνει ο Lukacs<sup>35</sup>) αλλά απλώς αποτελούν ένα πλαίσιο εντός του οποίου είναι δυνατή η θεωρητικά ενήμερη και άρα αποτελεσματική κοινωνική πράξη.

Το γεγονός ότι η κοινωνική πράξη είναι η πηγή, η δοκιμασία [test] και ο στόχος της

30. G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, New Left Books 1981/1987, σ. 22.

31. G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, 1971, σ. 1.

32. McLennan, οπ.π., σ. 15.

33. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire de la Société*, σσ. 13-20.

34. Παρατίθεται από τον McLennan, οπ.π., σ. 167.

35. G. Lukacs, «Technology and Social Relations», *New Left Review*, τευχ. 39 (1966), σ. 33.

γνώσης, είναι φυσικά, κοινός τόπος μεταξύ των μαρξιστών. Επομένως, το πραγματικό ζήτημα είναι εάν η πράξη πρέπει να θεωρηθεί ως δημιουργός αλήθειας και γνώσης<sup>36</sup> στα πλαίσια ενός εμπειρικά ανοιχτού συστήματος (όπως δέχεται η φιλοσοφική τάση) ή διαζευτικά, ως κριτήριο επαληθευσιμότητας μιας γνώσης η οποία στην πραγματικότητα αποτελεί ένα κλειστό θεωρητικό σύστημα (όπως προϋποθέτει\* η επιστημονιστική θέση). Κανένα πρόβλημα κριτηρίων και επιστημονικότητας δεν προκύπτει στα πλαίσια της φιλοσοφικής τάσης, εφ' όσον ένα τέτοιο πρόβλημα προϋποθέτει την ύπαρξη διάκρισης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μεταξύ θεωρίας και πραγματικότητας — διάκρισης την οποία ρητά αρνείται αυτή η τάση. Το μοναδικό, λοιπόν, κριτήριο εγκυρότητας, εδώ είναι η ζωή, η δράση, ο αγώνας<sup>37</sup>. Από την άλλη μεριά, οι ορθόδοξοι φιλόσοφοι όντως αντιμετωπίζουν το πρόβλημα της γνώσης, ακριβώς επειδή στην (ορθόδοξη) φιλοσοφία της επιστήμης το κριτήριο εγκυρότητας είναι εξωτερικό, (βρίσκεται) έξω από το κοινωνικό είναι αυτών που διαμορφώνουν τις θεωρίες, εντοπιζόμενο σε κάποια αυτόνομη και μη κοινωνική (a-social) σφαίρα του Λόγου (ορθολογισμός) ή της εμπειρίας (θετικισμός).

Ωστόσο, το τίμημα που πρέπει να πληρώσει ο μαρξισμός, για να ξεπεράσει κατ' αυτόν τον τρόπο το πρόβλημα της γνώσης, είναι βαρύ: ο «επιστημονικός» σοσιαλισμός δεν μπορεί πλέον να εγείρει αξιώσεις για επιστημονικό status βασισμένο σε αντικειμενικές αλήθειες, όπως επισήμαναν οι μαρξιστές επικριτές της παραπάνω θέσης. Τούτο διότι, εάν [απο]δεχθούμε ότι η θεωρία βασίζεται στην πράξη, με την έννοια της ταξικής πάλης του προλεταριάτου, καταλήγουμε όχι σε μία επιστήμη βασισμένη σε αντικειμενικές αλήθειες αλλά σε μια ταξική επιστήμη (του προλεταριάτου). Το μαρξιστικό επιχείρημα, ότι το προλεταριάτο, καταργώντας την ταξική κοινωνία, εκφράζει το γενικό συμφέρον της κοινωνίας, δεν καθιστά εγκυρότερη την επιστημονική αξίωση του μαρξισμού, εφ' όσον η ανωτερότητα της μαρξιστικής θεωρίας εξαρτάται ακόμη από τη μοναδική ικανότητά της, ως εν δυνάμει συνείδησης της εργατικής τάξης, να καταργήσει το ταξικό σύστημα. Γι' αυτόν, άλλωστε τον λόγο οι μαρξιστές επικριτές της επιστημονικής τάσης, όπως ο Collier<sup>38</sup>, υποστηρίζουν ότι η παραπάνω θεώρηση του μαρξισμού τον μετατρέπει σε θεολογία και ότι η πράξη δεν πρέπει να θεωρείται πως δημιουργεί [την] αλήθεια αλλά ότι απλώς εξακριβώνει την ύπαρξή της [occurrence]· μία θέση την οποία ορθά ο Kolakowski<sup>39</sup> χαρακτηρίζει ως «μαρξισμό θετικιστικού προσανατολισμού».

Επομένως η «λύση» του προβλήματος της γνώσης, την οποία προσφέρει η φιλο-

36. «Οι αντικειμενικές αλήθειες μάλλον δημιουργούνται, παρά αποκαλύπτονται· αποκαλύπτονται δε καθώς δημιουργούνται». Peter Binns, «The Marxist Theory of Truth», *Radical Philosophy*, τευχ. 4, άνοιξη 1973, σ. 5.

\* (Σ.τ.Μ.) implies: προϋποθέτει, συνεπάγεται.

37. Αυτόθι, σ. 8.

38. A. Collier, «Truth and Practice», *Radical Philosophy*, καλοκαίρι 1973, σ. 10.

39. L. Kolakowski, *Marxism and Beyond*, σ. 59· παρατίθεται από τον Collier, οπ.π., σ. 10.



σοφική τάση, είναι κούφια<sup>40</sup>. Δεδομένου ότι η ορθόδοξη κοινωνική επιστήμη θα μπορούσε επίσης να θεωρηθεί ως ταξική επιστήμη (στην υπηρεσία των συμφερόντων της κυρίαρχης τάξης) καταλήγουμε σε δύο ασύμμετρα παραδείγματα και στην ανυπαρξία της δυνατότητας να αναπτυχθεί μία αντικειμενική επιστήμη της κοινωνίας<sup>41</sup>.

## β. Η Επιστημονιστική τάση του μαρξισμού

Η βασική θέση της φιλοσοφικής τάσης ότι η μαρξιστική γνωσιολογία, όχι μόνο είναι ξεχωριστή από την ορθόδοξη γνωσιολογία, αλλά και μας προστατεύει από αυτήν καθώς και, παραπέρα, ότι η μέθοδος μπορεί να διαχωρισθεί από το περιεχόμενο, δεν είναι καθολικά αποδεκτή μεταξύ των μαρξιστών<sup>42</sup>. επικρίνεται, δε, ιδιαίτερα από εκείνους τους μαρξιστές που τονίζουν την επιστημονική φύση του μαρξισμού. Τα κοινά στοιχεία τα οποία συμερίζονται οι μαρξιστές αυτής της τάσης είναι ότι η πραγματικότητα είναι ανεξάρτητη από τη θεωρία (παρ' ότι το αντίστροφο δεν αληθεύει), ότι η θεωρία είναι ανεξάρτητη από το υποκείμενό της, και ότι η αλήθεια μιας θεωρίας έγκειται στην ικανότητά της να «ιδιοποιείται» ή να αναπαράγει/αναδημιουργεί την πραγματικότητα στη σκέψη. Ωστόσο, δεδομένου ότι υπάρχουν διάφοροι τρόποι για ν' αναπαραχθεί η πραγματικότητα στη σκέψη, μπορούμε, στα πλαίσια της μαρξιστικής-επιστημονιστικής τάσης, να διακρίνουμε, όπως και στην ορθόδοξη επιστημονιστική, ανάμεσα σε εμπειριστικά και ορθολογιστικά ρεύματα.

## Εμπειριστικός μαρξισμός

Η τάση αυτή εμφανίστηκε στα ύστερα γραπτά του Engels<sup>43</sup> και αναπτύχθηκε στη συνέχεια από τους Πλεχάνωφ, Μπουχάριν και Λένιν<sup>44</sup>. Στη νεότερη εποχή, αυτή η τάση κυριάρχησε στον αγγλο-αμερικανικό μαρξισμό, απηχώντας, όπως θα μπορούσε να υποπτευθεί κανείς, την παραδοσιακή κυριαρχία του εμπειρισμού/θετικισμού σε

40. Δεν είναι τυχαίο ότι ο ίδιος ο Marx, όπως έχει δείξει ο Καστοριάδης, έπρεπε να κάνει αφαίρεση της ταξικής πάλης για να διατυπώσει τους κατ' αυτόν «νόμους» της κίνησης του καπιταλισμού, διότι μόνο μ' αυτόν τον τρόπο μπορούσε να αναπτύξει μιαν επιστημονική θεωρία του σοσιαλισμού. Η ταξική πάλη είναι αυτούσα κατά τη διατύπωση των επιστημονικών του νόμων, επανεμφανίζεται, δε, μόνο σ' ένα διαφορετικό επίπεδο ανάλυσης: στο επίπεδο της ανατροπής ενός συστήματος, που η ουσιαστική φύση του έχει αποδειχθεί [ποια είναι], με αφαίρεση της [ταξικής πάλης]. (Κ. Καστοριάδης, *L'Institution Imaginaire de la Société*, οπ.π., σσ. 40-45).

41. Η άποψη την οποία μερικές φορές εκφράζουν οι μαρξιστές συγγραφείς (δες λ.χ. P. Sweezy, «Toward a Critique of Economics», εν *Modern Capitalism and Other Essays*, Monthly Review Press, 1972), πως ο ταξικός χαρακτήρας της μαρξικής οικονομικής επιστήμης δεν θέτει υπό αμφισβήτηση την επιστημονική της εγκυρότητα, επειδή αυτή η τελευταία εξαρτάται απόλυτα από την ικανότητά της να εξηγή την πραγματικότητα, προφανώς διαπράττει λήψιν του ζητουμένου, εφ' όσον δεν υπάρχει κανένας «αντικειμενικός» τρόπος για να αποφασίσουμε ποιο παράδειγμα εξηγεί καλύτερα την πραγματικότητα.

42. Για μια κριτική αυτή της θέσης, δες McLennan, οπ.π., σ. 15.

43. Δες L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Oxford University Press 1981, τομ. 1, σ. 181.

44. Στο βιβλίο του Λένιν *Ματεριαλισμός και Εμπειρισμός*, η περιγραφή της γνώσης, όπως δίνεται από τον συγγραφέα, είναι πολύ κοντά στον απλό εμπειρισμό, όπως επισημαίνει ο McLennan (οπ.π., σ. 181).



αυτό το μέρος του κόσμου. Η λύση στο πρόβλημα της γνώσης (το οποίο, αναπόφευκτα, επανεμφανίζεται στο πλαίσιο της τάσης αυτής) δίνεται με όρους εμπειριστικών κριτηρίων τα οποία θα μπορούσαν να αποδείξουν την επάρκεια της θεωρίας, από την άποψη της αντιστοιχίας της προς την πραγματικότητα.

Έτσι, μολονότι δεν προσδιορίζονται οι συγκεκριμένες διαδικασίες ελέγχου, είναι εντούτοις σαφές πως η τάση αυτή στηρίζεται σε μια θεωρία της αλήθειας ως αντιστοιχίας. Εντούτοις, θα πρέπει να τονιστεί ότι παρά το ότι η εμπειρία είναι το τελειδικο [ultimate] κριτήριο αλήθειας τόσο στον ορθόδοξο όσο και στον μαρξιστικό θετικισμό, εντούτοις ο μεθοδολογικός ατομικισμός των ορθόδοξων θετικιστών απορρίπτεται ρητά από τους μαρξιστές. Ως εκ τούτου, τα δεδομένα των αισθήσεων δεν θεωρούνται ως αφηρητά της γνώσης· ούτε [πάλι] η πραγματικότητα πρέπει να αναχθεί σε ατομικά συστατικά, προκειμένου να κατανοηθεί επιστημονικά. Επίσης, ο στόχος εξακολουθεί να είναι η ανακάλυψη της ουσίας πίσω από τα φαινόμενα. Ωστόσο, εφ' όσον ο τελικός στόχος του εμπειρικού μαρξισμού είναι να μετατρέψει το σοσιαλιστικό πρόταγμα, από ουτοπικό ιδεώδες, σε επιστήμη της οικονομίας/κοινωνίας, έπεται ότι πρέπει να γίνει αφαίρεση από όλα εκείνα τα στοιχεία της μαρξιστικής διαλεκτικής, κυρίως μάλιστα την ταξική πάλη, που δεν μπορούν να ενσωματωθούν στους επιστημονικούς νόμους της οικονομίας· έτσι, τα στοιχεία ΑΥΤΑ μεταφέρονται σε άλλο επίπεδο αφαίρεσης.

Κατά την άποψή μου, ο εμπειριστικός μαρξισμός όχι μόνο δεν είναι σε θέση να επιλύσει τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι ορθόδοξοι εμπειριστές/θετικιστές (ανυπαρξία «καθαρών» [brute] γεγονότων, έλλειψη αντικειμενικών κριτηρίων για την αξιολόγηση των αντίπαλων θεωριών κ.λπ.), αλλά έχει και επιπλέον προβλήματα, εξαιτίας της ασάφειάς του. Λόγου χάριν: πώς πρέπει να αξιολογηθεί η επάρκεια μιας θεωρίας σε σχέση με την εμπειρία; Με μια διαδικασία επαλήθευσης/διάψευσης; Με την επιτυχία στην κοινωνική πράξη; Ή μήπως με κάποιο άλλο κριτήριο;<sup>45</sup> Πώς καταλύεται η διάκριση ανάμεσα στην πράξη του κοινωνικού υποκειμένου και στην (από μέρους του) συνείδηση αυτής της πράξης;<sup>46</sup> Παραπέρα, το θεμελιώδες ερώτημα

45. Είναι γνωστό, παραδείγματος χάριν, ότι η μαρξιστική θεωρία της αξίας δεν πληροί τις προϋποθέσεις μιας επιστημονικής υπόθεσης σύμφωνα με τα κριτήρια της επαληθευσιμότητας/διάψευσιμότητας. Γι' αυτόν τον λόγο, κάποιοι μαρξιστές (πρβλ., λ.χ. N. Morishima και Γ. Κατηφόρη, *Value, Exploitation and Growth*, Mc-Graw-Hill, 1978, σ. 297) αποπειράθηκαν να λύσουν αυτό το πρόβλημα προτείνοντας (βασιζόμενοι στα λιγοστά μεθοδολογικά γραπτά του Marx) ότι η αξία, καθώς και «όλοι οι ειδικά Μαρξικοί νόμοι και οι αναπτυξιακές κατασκευές» [developmental constructs] πρέπει να θεωρηθούν ως Βεμπερικοί ιδεατοί τύποι. Εντούτοις, όπως επισημαίνει ο Weber (M. Weber, *The Methodology of Social Sciences*, Illinois, 1949, κεφ. 1), ο σκοπός [της δημιουργίας] ενός ιδεατού τύπου είναι πάντοτε η αντιπαραβολή [του] με την εμπειρική πραγματικότητα· επομένως, εξακολουθεί να παραμένει άλυτο το πρόβλημα της εγγύησης της αλήθειας του ιδεατού τύπου. Δες παραπέρα κριτική αυτής της λύσης, από διαφορετική σκοπιά, εν L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, οπ.π., σσ. 315-6.

46. L. Kolakowski, οπ.π., σ. 323.

παραμένει: πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι πως έχουμε ανακαλύψει την ουσία πίσω από τα φαινόμενα, ιδιαίτερα όταν τα φαινόμενα έρχονται σε αντίθεση με την ουσία;

### Ορθολογικός μαρξισμός

Η αφητηρία του ορθολογικού μαρξισμού είναι η ανάγκη για εννοιοποίηση (conceptualization) της πραγματικότητας, πριν από [κάθε] δυνατότητα για επιστήμη. Αυτό συνεπάγεται απόρριψη της εμπειρι[στι]κής θέσης ότι οι πεποιθήσεις/προτάσεις περί της πραγματικότητας μπορούν να αντληθούν από έναν κόσμο του οποίου έχουμε μεν εμπειρία, αλλά δεν τον έχουμε ακόμα εννοιοποιήσει. Θα μπορούσαμε να εντάξουμε σ' αυτό το ρεύμα του μαρξισμού τη γαλλική σχολή του μαρξιστικού στρουκτουραλισμού, αν και ενδέχεται οι ίδιοι οι οπαδοί της σχολής αυτής να απέρριπταν την κατάταξή τους στους ορθολογιστές με την παραπάνω έννοια. Ωστόσο, οι ομοιότητές τους με τον ορθολογισμό είναι κατά πολύ σημαντικότερες απ' ό,τι οι ομοιότητές τους με οποιανδήποτε άλλη τάση/ρεύμα του μαρξισμού<sup>47</sup>.

Κατά τους μαρξιστές στρουκτουραλιστές, το πρόβλημα της γνώσης είναι ιδεολογικό πρόβλημα<sup>48</sup>, όπως ιδεολογική είναι και όλη η παραδοσιακή επιστημολογία. Κατ' αυτούς, το πραγματικό ζήτημα δεν αφορά τα κριτήρια επιστημονικότητας, αλλά τους μηχανισμούς που παράγουν το γνωστικό φαινόμενο [knowledge effect]. Τα κριτήρια της γνώσης ορίζονται εντός της ίδιας της επιστήμης, με την επιστημονικότητά της, την αξιωματική [axiomatic] της. Όπως τονίζει, σχετικά ο Althusser, «η Θεωρητική Πρακτική είναι στην πραγματικότητα κριτήριο του εαυτού της και εμπεριέχει καθορισμένους κανόνες [definite protocols] για να επικυρώνει την ποιότητα των προϊόντων της, δηλαδή [εμπεριέχει] τα κριτήρια επιστημονικότητας των προϊόντων της επιστημονικής πρακτικής»<sup>49</sup>. Κατά τον μαρξιστικό στρουκτουραλισμό, ο μαρξισμός δεν είναι απλή επιστήμη αλλά η επιστήμη όλων των επιστημών, δεδομένης της ικανότητας που έχει να συνθέτει τις διάφορες ειδικές επιστήμες. Ως εκ τούτου, η μαρξιστική φιλοσοφία γίνεται η γενική θεωρία της Θεωρητικής Πρακτικής και «το κλειδί, καθώς και ο κριτής αυτού που λογαριάζεται σαν αυθεντική γνώση»<sup>50</sup>.

Εντούτοις, η προσπάθεια του Althusser να καταργήσει τη φιλοσοφία των εγγυήσεων, έχει αποτύχει. Όπως επισημαίνουν διάφοροι (μαρξιστές) επικριτές, οι Αλτουσερικοί βασίζονται στη θεωρία τους περί Θεωρητικής Πρακτικής σε μια συνεκτική θεωρία της αλήθειας, στην οποία το κριτήριο της αλήθειας είναι απλώς η περιεκτικότητα [comprehensiveness: ευρύτητα] και η έλλειψη αντιφάσεων, σε σχέση με τη δομή σκέ-

47. Με αυτή την κατάταξη συμφωνεί και ο McLennan: Το πρόγραμμα του Althusser... μπορεί να χαρακτηριστεί ως «ορθολογισμός». McLennan, οπ.π., σ. 28.

48. L. Althusser, *Reading Capital*, New Left Books, 1970, σσ. 52-6.

49. Αυτόθι, σ. 59.

50. McLennan, οπ.π., σ. 27.

ψης του μαρξισμού<sup>51</sup>. Δεδομένου όμως ότι και άλλες επιστήμες ενδέχεται να είναι εξίσου περιεκτικές και μη αντιφατικές, η αξίωση της υπεροχής του Αλτουσερικού μαρξισμού μπορεί να στηριχθεί μόνο στην *a priori* παραδοχή της κοσμο-αντίληψης που ενσωματώνει το στρουκτουραλιστικό παράδειγμα. Όπως επισημαίνει ο Binns<sup>52</sup>, «δεν είναι μόνο οι παράμετροι, με βάση τις οποίες πρέπει να εξετάζουμε τον κόσμο, που ανήκουν σε συγκεκριμένες δομές, αλλά και οι ίδιες οι εννοιολογίες του κόσμου για την εξήγηση του οποίου χρησιμοποιούμε τις εν λόγω παραμέτρους. Η ίδια η ασυμμετρία, επομένως, αυτών των κοσμοθεωρητικών συνθέσεων εμποδίζει, στην πραγματικότητα, την κατάδειξη της ανωτερότητας οποιασδήποτε από αυτές. Σ' αυτές τις περιστάσεις, φαίνεται εντελώς αδικαιολόγητο και ξιπασμένα παραπλανητικό, το να αναγνωρίσουμε — όπως κάνει ο στρουκτουραλιστικός μαρξισμός — σε οποιαδήποτε από αυτές [τις κοσμοθεωρητικές συνθέσεις] τον τιμητικό χαρακτηρισμό του να είναι επιστημονικές».

### Ρεαλιστικός μαρξισμός

Εάν ο Καντιανισμός μπορεί να θεωρηθεί ως διαλεκτική σύνθεση του κλασικού εμπειρισμού και του ορθολογισμού, τότε, παρόμοια, ο ρεαλισμός μπορεί να θεωρηθεί ως διαλεκτική σύνθεση του νεότερου εμπειρισμού/θετικισμού αφ' ενός, και του ορθολογισμού/Καντιανισμού αφ' ετέρου. Μερικά πρόσφατα μαρξιστικά έργα, μάλιστα, θεωρούν τη ρεαλιστική επιστημολογία ως ένα τρόπο για να ξεπεραστεί η τωρινή κρίση της μαρξιστικής θεωρίας, υπό την έννοια ότι [έτσι, ο μαρξισμός] αποφεύγει τις παγίδες, τόσο της διαλεκτικής προσέγγισης (τελεολογία, ουσιολογισμός\*), όσο και του εμπειρισμού/σχετικισμού (αντιθεωρητικός χαρακτήρας)<sup>53</sup>. Σύμφωνα με τους ρεαλιστές φιλοσόφους της επιστήμης, το αντικείμενο της επιστημονικής γνώσης δεν είναι ούτε τα ατομ(στι)κά συμβάντα ή φαινόμενα, (όπως στον εμπειρισμό/θετικισμό) ούτε μοντέλα, δηλαδή ανθρώπινες κατασκευές, που επιβάλλονται στα φαινόμενα (όπως στον ορθολογισμό/Καντιανισμό). Αντίθετα, το αντικείμενο της επιστημονικής γνώσης είναι οι δομές και οι μηχανισμοί που παράγουν τα φαινόμενα, λειτουργώντας ανεξάρτητα από τη δική μας γνώση και εμπειρία. Η επιστήμη, όπως ορίζεται από έναν ρεαλιστή φιλόσοφο είναι «η συστηματική προσπάθεια να εκφράσουμε στη σκέψη τις δομές (και τους τρόπους επενέργειάς τους στα πράγματα) που υπάρχουν και δρουν ανεξάρτητα από τη σκέψη»<sup>54</sup>.

Ο ρεαλιστικός ορισμός της επιστήμης βασίζεται σε τρεις θεμελιώδεις παραδοχές:

51. Αυτόθι. Πρβλ., επίσης, το άρθρο του Binns, οπ.π.

52. Binns, οπ.π., σ. 8.

\* (Σ.τ.Μ.) essentialism: ουσιολογισμός, ουσιοκρατία.

53. Δες R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, 1975, G. McLennan, οπ.π.: Για μια μετα-μαρξιστική κριτική αυτής της προσέγγισης, δες N. Mouzelis, *Post-Marxist Alternatives. The Construction of Social Orders*, MacMillan, 1990.

54. R. Bhaskar, οπ.π., σ. 250.

α. ότι ο κόσμος είναι δομημένος (οπότε η επιστήμη είναι δυνατή),

β. ότι ο κόσμος είναι ένα ανοιχτό σύστημα (δηλαδή σύστημα στο οποίο δεν επικρατεί καμιά σταθερή συνδρομή συμβάντων [conjunction of events]), το οποίο συνίσταται σε παραμόνιμους και μη εμπειρικά ενεργούς φυσικούς μηχανισμούς και, τέλος

γ. ότι το οντολογικό επίπεδο [ontological order] είναι εντελώς ανεξάρτητο από το γνωσιολογικό και επομένως η φιλοσοφική οντολογία (άραγε ο κόσμος είναι δομημένος/διαφοροποιημένος;) δεν πρέπει να συνδέεται με τη γνωσιολογική οντολογία (ποιες επιμέρους δομές περιλαμβάνει ο κόσμος;). Τον μόνο δεσμό μεταξύ των δύο επιπέδων μας τον προσφέρει ο πειραματισμός, που μπορεί να μας δώσει πρόσβαση στους παραμόνιμους και ενεργούς μηχανισμούς που συνιστούν τον πραγματικό κόσμο, μέσω της δημιουργίας των κλειστών συνθηκών [close conditions], που καθιστούν δυνατή την επίρρωση/διάψευση μιας θεωρίας.

Σύμφωνα με τους ρεαλιστές φιλόσοφους, δεν είναι δυνατό να αντιληφθούμε επαρκώς ένα ανοιχτό σύστημα με όρους σταθερής συνδρομής των παρατηρούμενων φαινομένων (όπως προσπαθούν να κάνουν οι εμπειριστές) επειδή η αντίληψη δίνει πρόσβαση μόνο σε πράγματα και όχι σε δόμες, που υπάρχουν ανεξάρτητα από μας. Έτσι, οι εμπειρικοί αιτιακοί νόμοι εκφράζουν μόνο τάσεις των πραγμάτων, όχι συνδρομές συμβάντων, και είναι προσδεδεδεμένοι σε κλειστά συστήματα. Κατά συνέπεια, η ανεπάρκεια των εμπειρικών/θετικιστικών κριτηρίων επίρρωσης/διάψευσης οφείλεται στο γεγονός ότι τα κριτήρια αυτά βασίζονται στην παραδοχή πως το κλειστό σύστημα είναι ο κανόνας και όχι μια τεχνητά δημιουργημένη εξαίρεση. Οι ρεαλιστές δεν απορρίπτουν τη γενική σχετικότητα της γνώσης, την οποία τονίζουν ο Kuhn, ο Feysabend κ.α., και σύμφωνα με την οποία οι [εκάστοτε] περιγραφές του κόσμου είναι πάντοτε θεωρητικά προκαθορισμένες, και όχι απλώς ουδέτερες αντανακλάσεις του. Εντούτοις, όπως υποστηρίζουν οι ρεαλιστές, προϋποτιθέμενου ότι μπορούμε να δημιουργήσουμε κλειστές συνθήκες [close conditions] είναι δυνατή η πρόσβαση στις δομές του κόσμου. Αυτό έχει τη σπουδαία συνέπεια ότι είναι πλέον δυνατή η διατύπωση ενός κριτηρίου επιλογής μεταξύ ασυμμέτρων θεωριών<sup>55</sup>.

Ωστόσο, η εφαρμοσιμότητα αυτού του κριτηρίου εξαρτάται αποφασιστικά από τη δυνατότητα πειραματισμού, γεγονός που μετατρέπει σε φαντασίωση οποιανδήποτε ιδέα για μεθοδολογικό μονισμό: η ρεαλιστική δικλείδα ασφαλείας για να αποκλεισθεί ο σχετικισμός δεν μπορεί, εξ ορισμού, να λειτουργήσει σε σχέση με τις κοινωνικές επιστήμες. Αυτό συμβαίνει, επειδή, παρ' όλο που η κοινωνία ενδέχεται να είναι

55. Όπως λέει ο Bhaskar, «μία θεωρία  $\Theta_a$ , είναι προτιμότερη από μια θεωρία  $\Theta_b$ , έστω κι αν κατά την ορολογία του Kuhn και του Feysabend, είναι ασύμμετρη προς εκείνην, εάν η θεωρία  $\Theta_a$ , μπορεί να εξηγήσει με τις περιγραφές της σχεδόν όλα τα φαινόμενα  $p_1 \dots p_2$ , τα οποία μπορεί να εξηγήσει η θεωρία  $\Theta_b$  με τις δικές της περιγραφές  $Bp_1 \dots Bp_n$ , συν κάποια σημαντικά φαινόμενα, τα οποία δεν μπορεί να εξηγήσει η  $\Theta_b$ ». Αυτόθι, σ. 248.

ανοιχτό σύστημα (όπως υποθέτουν οι ρεαλιστές), ωστόσο είναι αδύνατον να δημιουργήσουμε τεχνητά κλειστές συνθήκες, για να επιρρώσουμε/διαψεύσουμε τις θεωρίες μας γύρω από αυτήν. Οι ρεαλιστές φιλόσοφοι της επιστήμης έχουν, φυσικά, πλήρη συναίσθηση του προβλήματος, και προσπαθούν να το «λύσουν», ή τουλάχιστον να το προσπεράσουν. Ο McLennan, λόγου χάριν, υποστηρίζει πως η κοινωνική θεωρία είναι κατ' ανάγκην ιστορική, δεδομένου του συγκροτητικού ρόλου τον οποίο παίζουν η ανθρώπινη πράξη [agency] και σκέψη, σε σχέση με το αντικείμενο μελέτης της. Παρ' όλα αυτά, οι μέθοδοι [procedures] τις οποίες προτείνει, ούτως ώστε η έλλειψη πειραματισμού στις κοινωνικές επιστήμες να μην παίζει αποφασιστικό ρόλο στη διαφοροποίησή τους από τις φυσικές επιστήμες, είναι προφανώς ανεπαρκείς<sup>56</sup>. Το αναπόδραστο συμπέρασμα είναι ότι το πρόβλημα της επιλογής μεταξύ ασυμμέτρων θεωριών στις κοινωνικές επιστήμες και —κατά συνέπεια— το πρόβλημα του [πώς] να καταστήσουμε επιστημονικό και αντικειμενικό το απελευθερωτικό πρόταγμα, δεν έχει επιλυθεί ούτε από τους ρεαλιστές φιλοσόφους<sup>57</sup>.

### III Αντικειμενικό απελευθερωτικό πρόταγμα;

Μπορούμε να κατατάξουμε ως εξής τα συμπεράσματα που είναι δυνατόν να αντλήσει κανείς από την παραπάνω ανάλυση:

α. Οι θεωρίες περί της κοινωνικής πραγματικότητας, πάνω στις οποίες θα μπορούσε να θεμελιωθεί ένα απελευθερωτικό πρόταγμα, ενδέχεται να είναι ασύμμετρες, υπό την έννοια του Kuhn. Ιδιαίτερα αναπόφευκτη είναι η ασυμμετρία ανάμεσά τους, όταν η διατύπωση τέτοιων θεωριών συνδέεται αποφασιστικά με το ερώτημα εάν πρέπει ή όχι το παρόν κοινωνικό σύστημα να θεωρηθεί ως δεδομένο. Παραδείγματος χάριν, η ασυμμετρία ανάμεσα στην ορθόδοξη και τη μαρξιστική θεωρία (όσον αφορά τον τρόπο λειτουργίας της καπιταλιστικής οικονομίας ή ανάμεσα στις απόψεις της κοινωνικής και βαθιάς οικολογίας για τις αιτίες της οικολογικής κρίσης<sup>58</sup>), είναι ασυμμετρία απόλυτη, υπό την έννοια ότι συνεπάγεται βαθιές διαφορές, όχι μόνον ως

56. Τα κριτήρια στα οποία αναφέρεται ο McLennan (*Marxism and the Methodologies of History*, οπ.π., σ. 32), για να υποστηρίξει την «αντικειμενικότητα» της κοινωνικής έρευνας (θεωρητική αφαίρεση, συστηματικές και συνεκτικές θεωρητικές εξηγήσεις σ' έναν αριθμό επιπέδων, εξήγηση συγκεκριμένων φαινομένων με αιτιακά και άλλα σύνολα προτάσεων) δεν προσφέρουν καμιά λύση. Δύο παραδειγματικές θεωρίες, λ.χ. η νεοκλασική και η μαρξιστική οικονομική θεωρία, θα μπορούσαν να πληρούν στην εντέλεια όλα τα παραπάνω κριτήρια, αλλά —τη απουσία πειραματισμού— παραμένει άλυτο το πρόβλημα επιλογής της μιας από τις δύο.

57. Ο Ν. Μουζέλης, επικρίνοντας τον ρεαλιστικό μαρξισμό από διαφορετική οπτική γωνία, υποστηρίζει ότι η μαρξιστική θεωρία αδυνατεί να ξεπεράσει το δίλημμα «ουσιοκρατία ή εμπειρισμός». ανεξάρτητα από το ποια επιστημολογική θέση υιοθετεί. Ν. Mouzelis, οπ.π., σ. 29.

58. Η διαμάχη μεταξύ Bookchin και Fox/Eckersley είναι σαφέστατο παράδειγμα ασυμμετρίας. Δες Μ. Bookchin, «Recovering Evolution» «Αποκαθιστώντας την Εξέλιξη», σ' αυτό το τεύχος.



προς τις κοσμο-αντιλήψεις αλλά, επίσης, ως προς τα κριτήρια/μεθόδους αξιολόγησης των θεωριών. Επίσης όπως επισημαίνει ο Feyerabend, «οι επιστημονικές θεωρίες... χρησιμοποιούν διαφορετικές (και κατά καιρούς ασύμμετρες) έννοιες και αξιολογούν τα συμβάντα με διαφορετικούς τρόπους [η καθεμιά]», ενώ ταυτόχρονα «το τι θεωρείται ως τεκμήριο, ή σημαντικό αποτέλεσμα, ή ως «σωστή επιστημονική διαδικασία» εξαρτάται από στάσεις και κρίσεις που αλλάζουν, ανάλογα με τον χρόνο, τα επαγγέλματα και, sporadικά, ακόμη και από τη μια ερευνητική ομάδα στην άλλη»<sup>59</sup>.

β. Σε περίπτωση ασυμμετρίας, δεν υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια επιλογής μεταξύ ανταγωνιστικών θεωριών, γεγονός που σημαίνει ότι μόνο μέσω μιας διαδικασίας «μεταστροφής» μπορούμε ν' αλλάξουμε τον «τρόπο που βλέπουμε τα πράγματα» και όχι μέσω μιας διαδικασίας παρουσίας επιπρόσθετων τεκμηρίων, ορθολογικών επιχειρημάτων κ.λπ. που αποτελούν εξαρτημένες από παραδείγματα μεθόδους στήριξης της «αλήθειας» μιας θεωρίας.

Ωστόσο, δεν είναι μόνον η δυνατότητα εξαντικειμενισμού του απελευθερωτικού προτάγματος, που είναι τουλάχιστον αμφίβολη. Υπό αμφισβήτηση τίθεται και το εάν είναι επιθυμητή η στήριξη του προτάγματος σε αντικειμενική βάση. Αυτό συμβαίνει, επειδή η ουσία της δημοκρατίας (που ενσωματώνει το πρόταγμα της αυτονομίας) δεν έγκειται απλώς στους θεσμούς της αλλά στο γεγονός ότι είναι μια συνεχής διαδικασία στην οποία τίθενται υπό συζήτηση και αποφασίζονται οι θεσμοί και οι παραδόσεις<sup>60</sup>. Ο δημοκρατικός σχετικισμός (δηλαδή το να συζητούν και να αποφασίζουν όλοι οι πολίτες για κάθε παράδοση)<sup>61</sup> είναι λοιπόν ουσιαστικό στοιχείο του προτάγματος της αυτονομίας. Υπ' αυτήν την έννοια, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι το σοσιαλιστικό πρόταγμα, στον βαθμό που «επιστημονικοποιείται», γίνεται μέρος της παράδοσης της ετερονομίας. Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, το ότι, στην περίπτωση του «υπαρκτού σοσιαλισμού», ήταν ακριβώς η μαρξιστική μετατροπή του σοσιαλιστικού προτάγματος σε «αντικειμενική» επιστήμη που συνέβαλε σημαντικά στην εγκαθίδρυση νέων ιεραρχικών δομών, πρώτα στο [ίδιο] το σοσιαλιστικό κίνημα και κατόπιν στην κοινωνία εν γένει. Η βάση των νέων ιεραρχικών δομών ήταν η κοινωνική διαίρεση που δημιουργήθηκε ανάμεσα στην πρωτοπορία — που μόνο αυτή ήταν αντικειμενικά σε θέση να καθοδηγήσει το κίνημα λόγω του ότι κατείχε την επιστημονική αλήθεια την οποία ενσωματώνει ο μαρξισμός — και στις «μάζες». Αντίστοιχα, στην περίπτωση των καπιταλιστικών κοινωνιών, η μυθοποίηση του «ειδικού» εξακολουθεί να επιτρέπει στους τεχνοκράτες να παρουσιάζουν τις «λύσεις» τους για τα οικονομικά ή τα κοινωνικά προβλήματα σα να ήταν βασι-

59. P. Feyerabend, «Farewell to Reason», οπ.π., σ. 75.

60. Κορνήλιου Καστοριάδη, «Το τέλος της φιλοσοφίας», στις *Ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, εκδ. Υψίλος 1990, σ. 23.

61. P. Feyerabend, «Farewell to Reason», οπ.π., σ. 59 [δες και τομίδιο P. Feyerabend, *Δημοκρατικός σχετικισμός*, εκδ. Υποδομή, Αθήνα 1991].



σμένες σε κάποια «αντικειμενική» θεωρία, θεμελιωμένη σε «επιστημονικές» παραδοχές, ενώ στην πραγματικότητα η θεωρία τους βασίζεται τα μάλα σε παραδοχές που προϋποθέτουν την υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων του συστήματος της καπιταλιστικής αγοράς, καθώς και όλα όσα συνεπάγεται το σύστημα αυτό από την άποψη της ανισότητας στην κατανομή των πλουτοπαραγωγικών πηγών, του εισοδήματος και του πλούτου.

Το απελευθερωτικό πρόταγμα ούτε μπορεί ούτε πρέπει να «επιστημονικοποιηθεί» ή «εξαντικειμενισθεί». Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει καμιά ανάγκη να το θεμελιώσουμε σε οποιουσδήποτε αντικειμενικούς «νόμους» ή «τάσεις» που, αναπόφευκτα, κατευθύνουν την κοινωνική οργάνωση προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Εάν ταυτίσουμε την ελευθερία με την αυτονομία, τότε η δυνατότητα για κοινωνική και ατομική ελευθερία θα εκπληρωθεί, μόνο όταν δημιουργηθεί μία αυτόνομη κοινωνία, αποτελούμενη από αυτόνομα άτομα. Μπορούμε επομένως να ορίσουμε ένα νέο απελευθερωτικό πρόταγμα, που θα αποτελεί σύνθεση του αιτήματος για μια οικολογική κοινωνία και του αιτήματος της αυτονομίας. Η υιοθέτηση του αιτήματος της αυτονομίας θα αποτελεί, εν τωιαύτη περιπτώσει, μία συνειδητή επιλογή, μεταξύ των δύο σημαντικότερων παραδόσεων της κοινωνικής θέσμησης: της παράδοσης της αυτονομίας έναντι της παράδοσης της ετερονομίας.

Από ιστορική άποψη, παρ' όλο που η ετερονομία κυριάρχησε για πάνω από 15 αιώνες, το πρόταγμα της αυτονομίας επανεμφανίζεται κατά τον 12 αι. μ.Χ. (αφού πρώτα είχε φθάσει στο αποκορύφωμά του, στην κλασική Αθήνα), με την ανάπτυξη των νέων πόλεων στην Ευρώπη, και τους αγώνες τους για αυτο[δια]κυβέρνηση. Κατά τον 18ο αιώνα, με τον Διαφωτισμό, το πρόταγμα της αυτονομίας ριζοσπαστικοποιείται στο διανοητικό, το κοινωνικό και το πολιτικό επίπεδο (λ.χ. με τις τοπικές συνελεύσεις [sections: διαμερίσματα] στο Παρίσι των αρχών της δεκαετίας του 1790). Κατά τη διάρκεια της περιόδου 1750-1950, αναπτύσσεται μία πολιτική, κοινωνική και ιδεολογική αντιπαράθεση ανάμεσα στις δύο παραδόσεις. Η παράδοση της ετερονομίας, στην περίοδο αυτή, εκφράζεται με την εξάπλωση του καπιταλισμού, καθώς και νέων κοινωνικών μορφών ιεραρχικής οργάνωσης, οι οποίες εμπεριέχουν μία νέα «κοινωνική φαντασιακή σημασία» (την οποία και υιοθέτησε και το σοσιαλιστικό κίνημα): την απεριόριστη εξάπλωση της «ορθολογικής κυριαρχίας»<sup>62</sup>, η οποία ταυτίζει την πρόοδο με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και με την ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση. Τέλος, στη σημερινή εποχή (1950-) και οι δύο παραδόσεις εισέρχονται σε μια περίοδο σοβαρής κρίσεως.

Ετσι, όσον αφορά την παράδοση της ετερονομίας, μολονότι επιταχύνεται η εξάπλωση της καπιταλιστικής ορθολογικής κυριαρχίας, το ίδιο το καπιταλιστικό μοντέλο βρίσκεται σε βαθιά κρίση, που εκφράζεται από:

62. Δες Κ. Καστοριάδη, «The era of generalised conformism», οπ.π.

α) την παταγώδη αποτυχία του να «αναπτύξει» (με καπιταλιστικούς όρους) τον Νότο, όπου ζει η συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού της γης, και από

β) την αυξανόμενη οικολογική καταστροφή, η οποία όχι μόνον υποβαθμίζει την ποιότητα ζωής, αλλά απειλεί και την ίδια τη ζωή πάνω στον πλανήτη.

Συγχρόνως, η παράδοση της αυτονομίας, μετά τη σύντομη «έκρηξη» της δεκαετίας του '60, βρίσκεται — παραδόξως — σήμερα σε κατάσταση «ολικής έκλειψης», κατά τη διατύπωση του Καστοριάδη, γεγονός που υποδηλώνει η απουσία κοινωνικών, πολιτικών και ιδεολογικών αντιπαραθέσεων.

Ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την έλλειψη ιδεολογικών συγκρούσεων, ο μεταμοντερνισμός, όπως σωστά επισημαίνει ο Καστοριάδης<sup>63</sup>, αντιπροσωπεύει απλώς την παραίτηση από την κριτική της θεσμισμένης κοινωνικής πραγματικότητας, καθώς και μια γενική υποχώρηση στον κονφορμισμό, στο όνομα του πολιτικού σχετικισμού (όλες οι παραδόσεις έχουν ίσα δικαιώματα). Ωστόσο, η [από μέρους μας] υιοθέτηση του πολιτικού και δημοκρατικού σχετικισμού δεν συνεπάγεται την ανάγκη αποδοχής ενός φιλοσοφικού σχετικισμού που αποδίδει ίση αξία σε όλες τις παραδόσεις, με την έννοια ότι όλες είναι εξ ίσου αληθείς ή ψευδείς<sup>64</sup>. Η ίδια η δυνατότητα του σχετικισμού (με την έννοια της θεσμοθέτησής του), και ιδιαίτερα του δημοκρατικού σχετικισμού, εξαρτάται από την απόρριψη του φιλοσοφικού σχετικισμού: η παράδοση της ετερονομίας είναι ασύμβατη προς τον δημοκρατικό σχετικισμό, [και] άρα δεν μπορεί να είναι ίσης αξίας με την παράδοση της αυτονομίας. Παραπέρα, άπαξ και κάνουμε την επιλογή μας, μεταξύ των κυρίων παραδόσεων, αυτό συνεπάγεται μερικές καθορισμένες συνέπειες, σε ό,τι αφορά το πώς ερμηνεύουμε [τα] συγκεκριμένα κοινωνικά συμβάντα και προβλήματα (λ.χ. την οικολογική κρίση), καθώς και την εν γένει κοινωνική εξέλιξη. Παρ' ό,τι, λοιπόν, το «φαντασιακό» ή δημιουργικό στοιχείο παίζει αποφασιστικό ρόλο στη «θέσμιση» της κοινωνίας, εντούτοις ο ίδιος ο [καθ-]ορισμός του περιεχομένου του απελευθερωτικού προτάγματος, με βάση την παράδοση της αυτονομίας, έχει σημαντικές συνέπειες στο επίπεδο της ερμηνείας.

Όταν ερμηνεύουμε την οικολογική κρίση, λόγου χάριν, τις αιτίες της και τις λύσεις τις οποίες συνεπάγεται [η ερμηνεία μας], μας είναι αδύνατον να αποδεχθούμε τον ιδιόμορφο πλουραλισμό τον οποίο π.χ. προτείνει ο Naess<sup>65</sup> (αναφορικά με τον βιοκεντρισμό), εφ' όσον η ίδια η επιλογή της παράδοσης της αυτονομίας συνεπάγεται ότι μόνον ένα συγκεκριμένο σύνολο ερμηνειών είναι συμβατό μ' αυτήν. Ανεξάρτητα, λοιπόν, από το αν επιλέγουμε την ορθόδοξη ή τη διαλεκτική μέθοδο (μαρξιστική ή

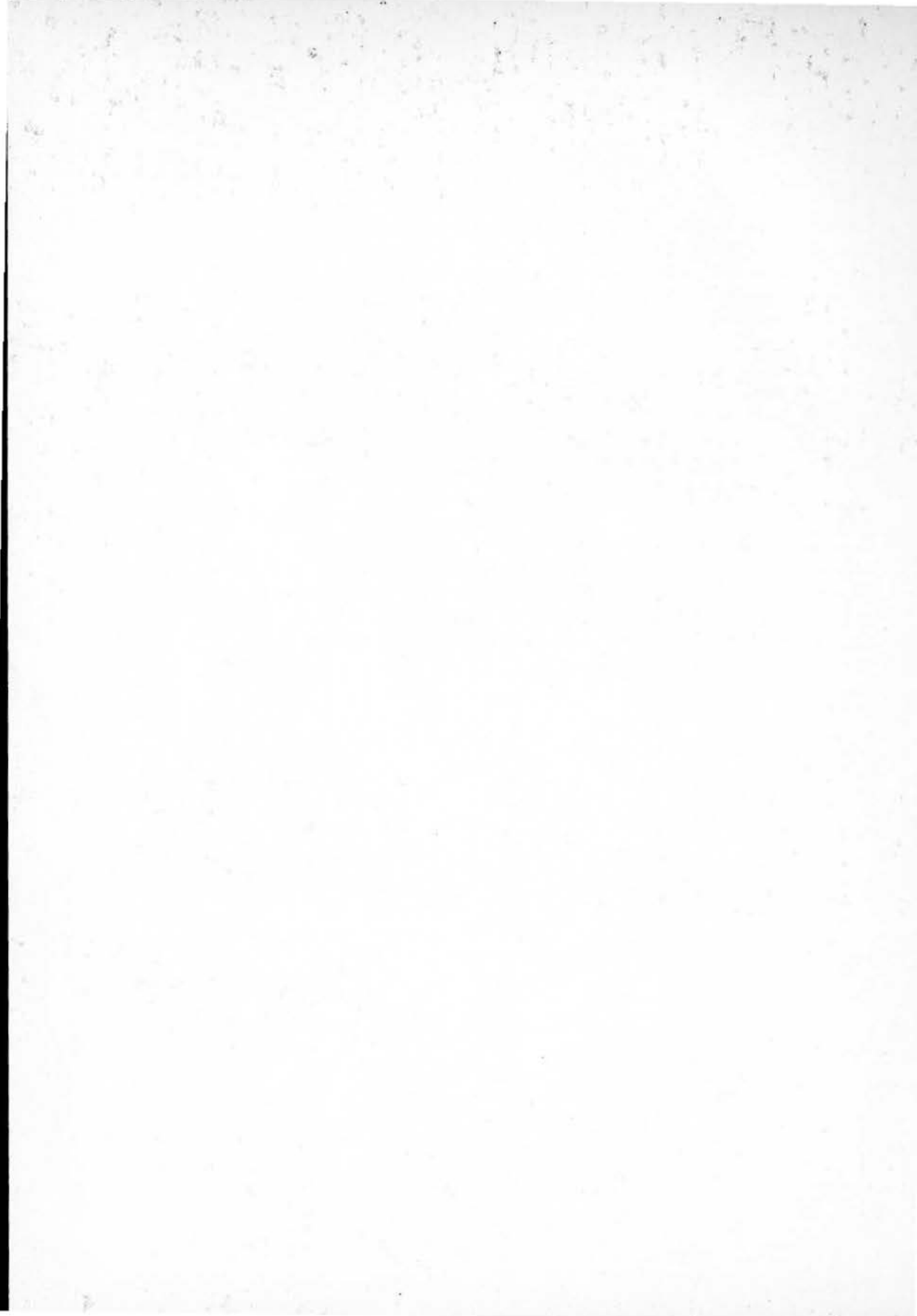
63. Αυτόθι.

64. Ακόμη και ο P. Feyerabend, φανατικός υποστηρικτής του σχετικισμού, δεν φθάνει μέχρι του [σημείου] να υιοθετήσει τον φιλοσοφικό σχετικισμό. Δες *Science in a Free Society*, οπ.π., σ. 82-83.

65. A. Naess, «Deep Ecology and Ultimate Premises», *The Ecologist*, vol. 18, τχ. 4/5 (1988) αναδημοσιεύεται και στο παρόν τεύχος του *Κοινωνία και Φύση*.

νατουραλιστική) ή και καμιά απολύτως μέθοδο, αυτή μας η επιλογή της κοσμο-αντίληψης της αυτονομίας μας αναγκάζει να δούμε τις ρίζες της οικολογικής κρίσης από την άποψη των ιεραρχικών σχέσεων και δομών οι οποίες κυριαρχούν για τόσον καιρό (όπως κάνει η κοινωνική οικολογία) και όχι από την άποψη της σχέσης ανάμεσα σε μία αδιαφοροποίητη [εσωτερικά] «κοινωνία» και στη φύση (όπως κάνουν οι περιβαλλοντιστές, οι βαθείς οικολόγοι και άλλοι). Για τον ίδιο λόγο, πρέπει να απορριφθούν τόσο οι περιβαλλοντιστικές (είτε φιλελεύθερες είτε σοσιαλδημοκρατικές) όσο και οι μυστικιστικές και μεταφυσικές «λύσεις» του οικολογικού προβλήματος, όχι επειδή δεν είναι τάχα συμβατές με τις εν ενεργεία, δήθεν «αντικειμενικές» κοινωνικές ή φυσικές, διαδικασίες, αλλά επειδή μπορεί να δειχθεί πως αυτές [οι «λύσεις»] είναι ασύμβατες προς την κοινωνική και ατομική αυτονομία, δηλαδή ασύμβατες προς την ίδια την ελευθερία.

Εν κατακλείδι, το ερώτημα που έθεσα στην αρχή, αποτελεί στην πραγματικότητα ψευδοδίλημμα. Σήμερα το πρόβλημα δεν είναι είτε να υιοθετήσουμε τον σχετικισμό σε όλες του τις εκδοχές, στάση που ενδέχεται να οδηγήσει σε έναν μεταμοντέρνο κονφορμισμό, είτε πάλι, εναλλακτικά, να υιοθετήσουμε κάποιο είδος «αντικειμενισμού», προκειμένου να δικαιολογήσουμε το απελευθερωτικό πρόταγμα. Αυτό που λείπει σήμερα δεν είναι μια νέα «αντικειμενική» δικαιολόγηση του απελευθερωτικού προτάγματος, αλλά η πολιτική βούληση να το ορίσουμε και να συμμετάσχουμε στην πραγμάτωσή του!



Marcello Cini\*

## Επιστήμη και αυτοσυντηρούμενη κοινωνία\*\*

Το πρώτο ζήτημα με το οποίο πρέπει ν' ασχοληθούμε σ' ένα συνέδριο σαν κι αυτό, που είναι ανοιχτό σε πολιτικούς, δημοσιογράφους και σε ανθρώπους που εργάζονται στον κοινωνικό και πολιτιστικό τομέα, συνίσταται στο να διασαφηνίσουμε, τι παρακίνησε έναν τέτοιον επιστημολογικό δημόσιο διάλογο, στον οποίον ως τώρα συμμετείχαν μόνον άνθρωποι που ασχολούνται άμεσα ή έμμεσα με την επιστήμη και τι διακυβεύεται σ' αυτόν.

### Επιστήμη, υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα

Διαφορετικές αντιλήψεις έρχονται αντιμέτωπες, εδώ. Στο ένα άκρο βρίσκονται εκείνοι που υποστηρίζουν ότι η επιστήμη περιγράφει τον κόσμο όπως είναι, αποκαλύπτοντας την εσώτατη δομή του και ανακαλύπτοντας τους αναγκαίους και αντικειμενικούς νόμους, οι οποίοι ρυθμίζουν το γίγνεσθαι αυτού του κόσμου. Αυτή είναι η παραδοσιακή θέση των επιστημόνων, για τους οποίους η επιστήμη είναι καθαρή ορθολογικότητα και αντικειμενικότητα, αναγωγή, ουσιαστικά, σε τύπους και αριθμούς. Το κάθε βήμα στην ανάπτυξη της επιστήμης αποτελεί έτσι βαθμίδα μιας ευθύγραμμης διαδικασίας συσώρευσης αληθειών, οι οποίες μπορεί μεν να είναι μερικές, δεν παύουν όμως να είναι αληθείες.

Στο άλλο άκρο, εμφανίζονται οι πειρασμοί ενός ενίοτε ακραίου υποκειμενισμού. Εδώ βρίσκονται καταρχήν όσοι εμμένουν σ' ένα ρομαντικό όραμα της φύσης, οι οποίοι θεωρούν τα αναλυτικά εργαλεία που χρησιμοποιεί η επιστήμη, ως εκδήλωση βίας ενάντια στη φύση και αποσκοπούν στο να επιτύχουν γνώση του κόσμου μέσα από μία συγκινησιακή εμπειρία ατομικής ταύτισης με το ζωτικό πνεύμα, για το οποίο υποστηρίζουν, ότι ζωογονεί κάθε κρίκο στην αλυσίδα του όντος. Ακόμη, εδώ ανήκουν εκείνοι που υποβιβάζουν την επιστήμη σε καθαρή ιδεολογία, και προτείνουν βολονταριστικά να δημιουργήσουμε μία εναλλακτική επιστήμη, ικανή να σώσει τον

\* Ο Marcello Cini είναι καθηγητής της Θεωρητικής Φυσικής στο Πανεπιστήμιο της Ρώμης, "La Sapienza".

\*\* *Capitalism, Nature, Socialism*, vol 2 (2) αρ. 7, Ιούνιος 1991. Το άρθρο αποτελεί διασκευή της συμβολής του συγγραφέα σε ένα συνέδριο με τίτλο «Από την επανάσταση των επιστημονικών παραδειγμάτων σε μια Νέα Πολιτική για την αυτοσυντηρούμενη κοινωνία» που έγινε στην Περούτζια της Ιταλίας (15-17 Ιουνίου 1990). Αποδόθηκε στα ελληνικά από τον Πάρι Μπουρλάκη.

πλανήτη από τον κίνδυνο της επικρεμάμενης καταστροφής του, σε αντίθεση με την παραδεδεγμένη επιστήμη, που τον έχει φέρει στο χείλος της καταστροφής.

Δεν έχω καμία δυσκολία να πω, ότι μου είναι ξένες όλες αυτές οι αντιλήψεις και ελπίζω αυτό το αίσθημα να το συμμερίζονται και πολλοί άλλοι.

Κατά τη γνώμη μου η επιστημονική γνώση, δεν αποτελεί ούτε καθαρή αντικειμενικότητα ούτε καθαρή υποκειμενικότητα. Απλώς αντανακλά, στις μορφές της και τα μέσα που χρησιμοποιεί για να (ανα-)παραστήσει τη φύση, την επιρροή και τους καθορισμούς του περιβάλλοντος κοινωνικού πλαισίου. Για να εκφραστώ με διαφορετικούς όρους, η επιστήμη μας εφοδιάζει με μια εικόνα του κόσμου, η οποία έχει κατασκευασθεί και διαρκώς αναπλάθεται, μέσα από επιλογή εκείνων των πλευρών της περιβάλλουσας πραγματικότητας οι οποίες, υπό καθορισμένες κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες, φαίνονται προβληματικές στην κοινότητα εκείνων που συμμετέχουν σ' αυτό το εγχείρημα. Δεν υπάρχει αμφιβολία, πως αυτή η εικόνα ενσωματώνει και αντικειμενικές ιδιότητες αυτού που βρίσκεται εκεί έξω — αν δεν συνέβαινε αυτό, τότε το είδος μας θα είχε ήδη από καιρό εξολοθρευτεί — αλλά παραμένει εικόνα κατασκευασμένη από εμάς και για μας.

Στο σημείο αυτό θα έπρεπε να τονισθεί, ότι η διαφορά ανάμεσα σ' αυτές τις διαφορετικές απόψεις, δεν είναι απλώς ζήτημα προσωπικού γούστου. Αντιθέτως, γίνεται θεμελιώδης, εάν λάβουμε υπόψη μας τον κοινωνικό ρόλο της επιστήμης. Εάν, όπως λένε οι επιστήμονες, το κάθε βήμα στην ανάπτυξη της είναι κι ένα βήμα πλησιέστερα στην αλήθεια, τότε, από αυτό το χαρακτηριστικό η επιστήμη ΘΑ μπορούσε να αντλήσει την κοινωνική της δικαίωση. Αντίστροφα, εάν η επιστήμη θεωρηθεί ως όργανο βίας κατά της φύσης, τότε θα πρέπει να καταδικασθεί. Ωστόσο, από τη σκοπιά του δικού της πλαισίου αναφοράς, η επιστήμη, όπως κάθε άλλη ανθρώπινη δραστηριότητα, έχει απλώς το καθήκον να δικαιολογεί τις επιλογές της.

### ***Το παλιό παραδειγματικό πρότυπο***

Δεν πιστεύω ότι στόχος αυτού του συνεδρίου είναι να ανακεφαλαιώσει από την αρχή τη διαμάχη ανάμεσα σ' αυτές τις διαφορετικές αντιλήψεις περί επιστήμης. Η επιστημονική μου επάρκεια, εν πάση περιπτώσει, με υποχρεώνει να κρατήσω τον λόγο μου σε επίπεδο μάλλον αφηρημένο, παρά συγκεκριμένο.

Αφετηρία της δικής μου συμβολής θα είναι μία συνοπτική ανάλυση των αλλαγών, που επέδρασαν κατά τα πρόσφατα χρόνια στους επιστημονικούς κλάδους της πρωτοπορείας.

Μέχρι τα μισά του αιώνα μας, στο πανόραμα των επιστημών κυριαρχούσε ακόμη η γενική τάση να θεωρούμε ως δεδομένο, ότι ο αντικειμενικός σκοπός της επιστημονικής γνώσης είναι η ανακάλυψη αναγκαίων και καθολικών νόμων της φύσης και ότι



το κριτήριο της επιστημονικότητας είναι αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε αναγωγιστική αντίληψη — δηλαδή η υπόθεση, ότι είναι πάντοτε δυνατόν, να εξηγήσουμε τις ιδιότητες ενός συστήματος αποτελούμενου από μεγάλο αριθμό στοιχειωδών και αλληλεπιδρουσών μονάδων, στη βάση της γνώσης των απλών ιδιοτήτων αυτών των μονάδων. Και τα δύο αυτά στοιχεία ουσιαστικά προέρχονται, από το ότι η φυσική αναγνωριζόταν ως το παραδειγματικό πρότυπο για όλους τους άλλους γνωστικούς κλάδους.

Ωστόσο, από τη δεκαετία του εξήντα, το παράδειγμα αυτό έχει αρχίσει να υφίσταται σαφή μετασχηματισμό. Οι τομείς που βρίσκονται στην αιχμή της επιστημονικής έρευνας δεν χαρακτηρίζονται πλέον αποκλειστικά από την έρευνα για νόμους. Η νέα προσέγγιση, αντί να ζητά να ενοποιήσει ποικίλα περίπλοκα και ακανόνιστα φαινόμενα, μέσω της επισήμανσης απλών ιδιοτήτων και κοινών κανονικοτήτων που αντιπροσωπεύουν την ουσιαστική τους φύση — καθαρίζοντας αυτά τα φαινόμενα από όλα τα συμβεβηκότα που τα καθιστούν διαφορετικά (μεταξύ τους) και ακανόνιστα — τώρα τονίζει, ότι ακόμη και δομικά ταυτόσημα συστήματα ενδέχεται να εκδηλώνουν συμπεριφορά, που μπορεί να οριστεί ως «άκρως διαφορετική».

## **Η δυναμική του «χάους»**

Ως συμβολική καμπή μπορεί να αναγνωρισθεί το έργο του μετεωρολόγου Edward Lorenz, ο οποίος, το 1963, έδειξε πως παρ' όλον τον αυστηρό ντετερμινισμό των νόμων του Νεύτωνα (πάνω στους οποίους θεμελιώθηκε η Δυναμική και αναπτύχθηκε για δύο αιώνες), μπορεί να βρεθούμε αντιμέτωποι με τη χαοτική συμπεριφορά ενός απλού δυναμικού συστήματος, που προκλήθηκε από την άκρα ευαισθησία των λύσεων σε σχέση με τις αρχικές συνθήκες. Πράγματι, μπορεί να συμβεί, ώστε δύο καταστάσεις (του συστήματος), που αρχικά βρίσκονταν στην πλησιέστερη δυνατή απόσταση, να απομακρυνθούν σε εκθετική συνάρτηση, με την πάροδο του χρόνου. Δεδομένου ότι είναι αδύνατον, όχι μόνο στην πράξη αλλά και θεωρητικά, να ορισθούν οι αρχικές συνθήκες με άπειρη ακρίβεια — άπειρη ακρίβεια δεν υπάρχει στη φύση — έπεται, ότι είναι ουσιαστικά αδύνατο να προβλεφθεί η κατάσταση του συστήματος μετά από ένα διάστημα, που μπορεί να είναι μακρόχρονο, αλλά πεπερασμένο.

Αυτό το φαινόμενο είχε ήδη ανακαλυφθεί από τον Πουανκαρέ κατά τα τέλη του περασμένου αιώνα, αλλά ενώ 70 χρόνια πριν κανείς, ούτε καν ο ίδιος ο Πουανκαρέ, δεν θεωρούσε επαναστατική αυτήν την ανακάλυψη, εντούτοις, αυτή τη φορά, μέσα σε λίγα χρόνια, είχε αντίκτυπο στο όλο πανόραμα των σύγχρονων επιστημών.

Το πεδίο της χαοτικής δυναμικής γνωρίζει σήμερα μια εκπληκτική ανάπτυξη. Το γεγονός αυτό επηρεάζει, ένα ευρύ φάσμα γνωστικών κλάδων από τη φυσική ως τη χημεία, από τη μηχανική (engineering) ως την ιατρική, από την οικολογία ως την οικονομική επιστήμη. Δεν πρόκειται να δώσω συγκεκριμένα παραδείγματα, αλλά

αναφέρω μερικά για να δείξω αυτήν την ετερογένεια: τους παλμούς της καρδιάς, το στάξιμο της βρύσης ενός λουτρού, τη χαοτική περιστροφή κάποιου δορυφόρου του Κρόνου και πολλά συναφή φαινόμενα.

### **Η κατηγορία της «πολυπλοκότητας»**

Η γένεση της νέας διεπιστημονικής κοινότητας<sup>1</sup> που είναι αφιερωμένη στην έρευνα των φαινομένων του «Χάους» δεν είναι, εντούτοις, το μόνο σημάδι αλλαγής. Ένας άλλος μετασχηματισμός μεγάλης σπουδαιότητας, που επίσης προέρχεται από την εγκατάλειψη του επιστημολογικού πρωτείου εκείνων των κατηγοριών — της απλότητας, της τάξης και της κανονικότητας — οι οποίες κυριάρχησαν στο σύνολο της επιστήμης μέχρι τα μέσα του αιώνα μας, είχε κατά την ίδια περίοδο αντίκτυπο σε κάποιους από τους παραδοσιακούς γνωστικούς κλάδους: πρόκειται για τη δημιουργία του ενδιαφέροντος για τα πολύπλοκα συστήματα.

Η κατηγορία της «πολυπλοκότητας» είναι θεμελιωμένη ουσιαστικά σε τρεις εννοιολογικές βάσεις. Η πρώτη είναι η αναγνώριση του μη αναγωγίμου χαρακτήρα των διαφορετικών επιπέδων οργάνωσης της πραγματικότητας. Η δεύτερη είναι η αναγνώριση του ότι η ιστορία δεν ανάγεται στις δομικές ιδιότητες. Η τρίτη εννοιολογική βάση είναι η αναγνώριση της αναγκαίας συμπαρουσίας του τυχαίου συμβάντος και του κανόνα, του θορύβου και του σήματος, σε κάθε σύστημα που είναι ικανό για αυτο-οργάνωση και ομοιόσταση. Αυτή η τριπλή θεματική αφορά σε μεγάλη έκταση, τόσο τις επιστήμες της ζωής, όσο και τις φυσικές επιστήμες.

Για να αποσαφηνίσω αυτό για το οποίο γίνεται λόγος εδώ, θα κάνω χρήση κάποιων σημαντικών παραθεμάτων. Σε σχέση με τη μη αναγωγιμότητα των διαφόρων επιπέδων, ο Gould γράφει στο βιβλίο του *The Flamingo's Smile*:

*Η μεγάλη πλειοψηφία των βιολόγων, υποστηρίζει ότι η ζωή, λόγω της δομικής και λειτουργικής της πολυπλοκότητας, δεν μπορεί να αναλυθεί στα χημικά συστατικά της, ούτε να εξηγηθεί καθ' ολοκληρίαν από τους φυσικούς και τους χημικούς νόμους, που ισχύουν στο μοριακό επίπεδο. Ωστόσο, εξίσου σθεναρά αρνούνται και το ότι η αποτυχία του αναγωγισμού υποδηλώνει κάποια μυστική ιδιότητα της ζωής, κάποια ιδιαίτερη σπίθα, που είναι σύμφυτη στη ζωή μόναχα. Η ζωή αποκτά τις αρχές που την διέπουν από την ιεραρχική δομή της φύσης. Όσο ανεβαίνουν τα επίπεδα πολυπλοκότητας, μέσα από την ιεραρχία του ατόμου, του μορίου, του γονιδίου, του κυττάρου, του ιστού, του οργανισμού και του πληθυσμού, εμφανίζονται νέες ιδιότητες, ως συνέπεια των αλληλεπιδράσεων και των αλληλοδιασυνδέσεων, οι οποίες αναδύονται στο εκάστοτε νέο ε-*

1. Trans-disciplinary scientific community: επιστημονική κοινότητα που υπερβαίνει τους παραδοσιακούς διαχωρισμούς μεταξύ γνωστικών κλάδων (σ.τ.μ.).

πίπεδο. Ένα ανώτερο επίπεδο δεν μπορεί να εξηγηθεί πλήρως αν διαχωρισθούν τα στοιχεία που το συνθέτουν ούτε μπορεί να ερμηνευθούν οι ιδιότητες των στοιχείων αν απουσιάζουν οι αλληλεπιδράσεις που τα ενώνουν. Έχουμε επομένως ανάγκη νέων αρχών για να μπορέσουμε να συλλάβουμε όλη την πολυπλοκότητα της ζωής. Οι αρχές αυτές προστίθενται στη φυσική ή τη χημεία των ατόμων και των μορίων και εναρμονίζονται με τους γνωστικούς αυτούς κλάδους.

Σε ό,τι αφορά τη μη αναγωγιμότητα των ιστορικών δομών, δίνω τον λόγο στον βιοφυσικό, Mario Ageo:

Κατά τον συγγραφέα αυτόν, η πρόσφατη ανακάλυψη, ότι το DNA — το οξύ που περιέχει τον κώδικα της ζωής — όχι μόνο δεν είναι κάτι αμετάβλητο που ουσιαστικά αυτοσυντηρείται στα πλαίσια της συνολικής δυναμικής του οργανισμού, αλλά τώρα φαίνεται πως έχει τη δική του ακατάπαυστη δυναμική, που σε μεγάλο βαθμό κυριαρχείται από τυχαία συμβάντα, αλλάζει σε βάθος τον χαρακτήρα της μοριακής βιολογίας... μπροστά σ' αυτή την τεράστια ποικιλία οργανωτικών, ρυθμιστικών και προσαρμοστικών (adaptive) λύσεων, που απορρέουν από αυτή τη δυναμική, οι μοριακοί βιολόγοι αναρωτιούνται ολοένα και περισσότερο, πώς ακριβώς επιβάλλεται η εκάστοτε λύση, μέσω ποιας αλύσεως συμβάντων, και υπό ποιες γενικές περιβαλλοντικές συνθήκες;

Η συνέπεια αυτού του πράγματος έχει μεγάλη σημασία στο επιστημολογικό επίπεδο. Έτσι, ο Ageo καταλήγει:

Η φυσική επιστήμη και η λειτουργική βιολογία τώρα βρίσκουν όντως την κοινή τους ρίζα στη θεωρία της βιολογικής εξέλιξης. Για τα βιολογικά φαινόμενα, άλλες δυνατές εξηγήσεις πέρα από την εξελικτική δεν υπάρχουν.

Σ' ό,τι αφορά στην τρίτη εννοιολογική βάση, θα αναφερθώ πολύ συνοπτικά σε αυτά που έχει γράψει ένας από τους ιδρυτές της κυβερνητικής, ο von Forster:

Τα αυτο-οργανώμενα συστήματα δεν τρέφονται μόνο με τάξη βρίσκουν και θόρυβο στο μενού τους. Δεν είναι κακό το να υπάρχει θόρυβος στο σύστημα. Εάν ένα σύστημα γίνει άκαμπτο σε μία επιμέρους κατάσταση, θα είναι ανίκανο να προσαρμοσθεί σε οποιαδήποτε ακατάλληλη περίσταση.

Έτσι, αυτή η συμπαρουσία θορύβου και σήματος είναι ένα γενικό χαρακτηριστικό, που το έχουν από κοινού όλα τα πολύπλοκα συστήματα.

Αυτός ο νέος τρόπος της θεώρησης του κόσμου των φαινομένων, δεν είχε αντίκτυπο μόνο στη βιολογία: ακόμη και στη φυσική, οδήγησε σε σοβαρό επαναπροσδιορισμό αντικειμενικών σκοπών και μεθόδων. Το νέο σύνορο της θεωρητικής φυσικής αποτελείται σήμερα σε μεγάλο βαθμό από την προσπάθεια των φυσικών να κατανοήσουν τη συμπεριφορά των πολύπλοκων συστημάτων — από τα άμορφα υλικά μέχρι τα δίκτυα των νευρικών κυττάρων, από ατέλειες στους κρυστάλλους μέχρι τη δια-

κύμανση των πληθυσμών, καθώς και σε μοντέλα, όπως το μοντέλο του θηράματος και του θηρευτή. Όλα αυτά είναι ζητήματα που λίγα χρόνια πριν, θεωρούντο ως όχι ιδιαίτερα ευγενή ή θεμελιώδη και υπερβολικά περίπλοκα για να έχουν οποιοδήποτε εννοιολογικό ενδιαφέρον.

Ωστόσο, δεν υπάρχει ένα μοναδικό παράδειγμα πολυπλοκότητας κι αυτό πρέπει να τονισθεί με έμφαση. Ο κάθε ξεχωριστός γνωστικός κλάδος έχει το δικό του τεχνικό ορισμό αυτού του όρου και θα ήταν επιζήμιο να ζητούμε να ενοποιήσουμε τις επιστημονικές γλώσσες σύμφωνα μ' ένα και μοναδικό τυπικό και εννοιολογικό σχέδιο (scheme). Κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με νεο-αναγωγισμό, ανάλογο μ' εκείνο που θεωρούσε για τόσο πολύ καιρό τη νευτώνεια φυσική πρότυπο για τις άλλες επιστήμες και σε ένα ορισμένο σημείο οδήγησε στην κρίση που είδαμε.

Τι ερμηνεία μπορούμε να δώσουμε σ' αυτές τις αλλαγές; Μιλάμε για μια επανάσταση που αλλάζει τον ίδιο τον χαρακτήρα της επιστήμης, ή πρόκειται απλώς, όπως βεβαιώνουν πολλοί, ιδίως επιστήμονες, για εμπλουτισμό των γνωστικών της εργαλείων, που μας επιτρέπει να αναπαριστούμε και να κατανοούμε καλύτερα τις ιδιότητες των πραγματικών αντικειμένων; Αυτοί που υποστηρίζουν, ότι είναι δυνατό να χαράξουμε ένα ποιοτικά σαφές και μεθοδολογικά καθορισμένο όριο, ανάμεσα στη γνώση του κόσμου που προσφέρει η επιστήμη, η οποία θεωρείται αντικειμενική και ορθολογική, και στη γνώση που πηγάζει από την εμπειρία και τον κοινό νου, η οποία θεωρείται υποκειμενική και ανορθόλογη, επιλέγουν, προφανώς, τη δεύτερη απάντηση. Υποστηρίζουν δηλαδή πως απλώς έχουμε να κάνουμε με έναν εμπλουτισμό των γνωστικών εργαλείων που μας βοηθά να καταλαβαίνουμε καλύτερα τις ιδιότητες των πραγματικών αντικειμένων.

Ωστόσο, εάν κάποιος δεν συμμερίζεται αυτή τη στάση, τούτο δεν σημαίνει ότι πρέπει να συμπεράνουμε, πως τώρα βρισκόμαστε έτσι απλά μπροστά σε μια νέα επιστήμη. Το να συμπεράνουμε κάτι τέτοιο, θα δημιουργούσε κάποια σύγχυση. Για να εξηγήσω καλύτερα το γιατί συμβαίνει αυτό, θα αναγκαστώ να κάνω μια σύντομη παρέκβαση, σχετικά με τον χαρακτήρα και τις τροπικότητες που χαρακτηρίζουν την αύξηση (growth) της επιστημονικής γνώσης.

### ***Η επίδραση του κοινωνικού πλαισίου στη δομή της επιστήμης***

Η ερμηνεία της συγκεκριμένης ιστορικής διαδικασίας της ανάπτυξης της επιστήμης, που θα έπαιρνε υπόψη της και παράγοντες κοινωνικής προέλευσης, θα πρέπει πρώτα απ' όλα να προσδιορίσει το υποκείμενο στη διαδικασία αύξησης της γνώσης — διακρίνοντας τον μεμονωμένο επιστήμονα και τους λόγους που τον οδηγούν στο να διατυπώσει τις προτάσεις του, από την κοινότητα του γνωστικού κλάδου που τις αξιολογεί και τις αποδέχεται ή τις απορρίπτει στη βάση αυτόνομα διατυπωμένων κρίσεων. Από την πρώτη αυτή διάκριση έπεται αμέσως μία άλλη: είναι ανάγκη

να κάνουμε διάκριση, μέσα στον επιστημονικό λόγο, που αποτελεί ενιαίο σύμπλεγμα, ανάμεσα στην τυποποιημένη τεχνική γλώσσα (η οποία χρησιμοποιείται σε ένα καθορισμένο ιστορικό πλαίσιο για να εκφράσει το απόθεμα γνώσης, που μοιράζονται οι ειδήμονες ενός δεδομένου γνωστικού κλάδου) και στο σύνολο των προτάσεων που εκφράζουν κρίσεις, αφ' ενός μεν για την πληρότητα, την εγκυρότητα, την εσωτερική συνοχή και τη φιλαλήθεια της προηγούμενης τυπικής γλώσσας, αφ' ετέρου δε για τα όρια του φαινομενολογικού της πεδίου, την πρακτική της χρησιμότητα, τη συνοχή σε σχέση με τις πολιτιστικές παραδόσεις, την επάρκειά της σε σχέση με τις κοινωνικές προσδοκίες και ούτω καθεξής. Αυτό το δεύτερο σύστημα προτάσεων, που ανήκει σ' ένα μετα-επίπεδο λογικής τάξης, ανώτερο από το επίπεδο της τεχνικής γλώσσας, αποτελεί την εικόνα που έχουν τα μέλη μιας δεδομένης κοινότητας για τον γνωστικό τους κλάδο και συνοψίζει τους προγραμματικούς της στόχους. Το κάθε μέλος της κοινότητας γνωρίζει σε μία δεδομένη στιγμή πώς να ορίσει τους στόχους, τους αντικειμενικούς σκοπούς, τα εργαλεία και τις μεθόδους που προσφέρει και χρησιμοποιεί η κοινότητά του.

Έχει μεγάλη σημασία να τονίσουμε ότι αυτή η διαφορά έγκειται, για να δώσω ένα συγκεκριμένο παράδειγμα, στο κριτήριο, σύμφωνα με το οποίο αυτοί που διευθύνουν επιστημονικά περιοδικά (ήμουν για πολλά χρόνια υποδιευθυντής του περιοδικού *Nuove Cimento*) αποφασίζουν τελικά ποιες από τις (επιστημονικές) συμβολές φθάνουν να απορριφθούν και ποιες να γίνουν δεκτές. Η συντριπτική πλειονότητα όσων απορρίπτονται δεν απορρίπτονται επειδή είναι εσφαλμένες ή περιέχουν λάθη αλλά επειδή δεν είναι ενδιαφέρουσες ή κατά κάποιο τρόπο δεν θεωρούνται χρήσιμες· αυτά τα κριτήρια είναι εκείνα που αποτελούν την προγραμματική γλώσσα της επιστήμης. Εφερα αυτό το παράδειγμα, για να υποδηλώσω ότι αυτή η διαίρεση είναι μεν αφηρημένη και ιδιόρρυθμη αλλά επιτρέπει να επιλέγονται τα σημαντικά από τα ασήμαντα πράγματα και επομένως διαμορφώνει τις επιλογές σ' ό,τι αφορά την ανάπτυξη ενός δεδομένου επιστημονικού κλάδου.

Έχει λοιπόν, μεγάλη σημασία να τονίσουμε, ότι η διαφορά ανάμεσα στο τεχνικό επίπεδο, που στην ορολογία του Κουν θα μπορούσε να ονομασθεί *Παραδειγματικό*, και στο προγραμματικό επίπεδο, έγκειται στη διαφορά ανάμεσα στις αντίστοιχες αναφορές των επιπέδων τους: το παραδειγματικό επίπεδο αναφέρεται στη φύση, το προγραμματικό στην επιστήμη. Είναι δε σαφές ότι το ένα (το παραδειγματικό) το χρησιμοποιούν οι επιστήμονες για να εμβραθύνουν και να αρθρώσουν το απόθεμα της παραδεδεγμένης γνώσης, με δεδομένους τους θεμελιώδεις κανόνες που αποτελούν τη συντακτική και σημασιολογική του δομή, ενώ το άλλο (το προγραμματικό) εκφράζει μεταθεωρητικά κριτήρια αξιολόγησης των προτάσεων για την αλλαγή των κανόνων, που μπορεί να διατυπώσει οποιοσδήποτε μεμονωμένος επιστήμονας. Αυτό ακριβώς το προγραμματικό επίπεδο, είναι που αποτελεί τον συνδετικό κρίκο ανάμεσα στην επιστημονική κοινότητα και το περιβάλλον κοινωνικό πλαίσιο.

Η επίδραση αυτού του κοινωνικού πλαισίου στη δομή της επιστήμης, μπορεί να



εκδηλωθεί μόνον κάτω από κανονικές συνθήκες — δηλαδή, όταν δεν υπάρχουν καταστροφικές διοικητικές παρεμβάσεις στο οικοδόμημα της επιστήμης (οι περιπτώσεις του Γαλιλαίου και του Λυσένκο είναι τα τυπικότερα παραδείγματα αυτού του πράγματος) — μέσα από μια σχέση συνοχής μεταξύ των προτεραιοτήτων, που είναι έκφραση ενός δεδομένου πολιτιστικού μορφώματος (κουλτούρας) και των μεταθεωρητικών κριτηρίων τα οποία ρυθμίζουν τις προτεραιότητες που διέπουν τις επιλογές εντός των διαφόρων επιστημονικών κλάδων. Εκτός αυτού, η ιστορία των επιστημών καταδεικνύει ότι σε διάφορες περιπτώσεις υπήρξαν σημαντικές καμπές λόγω μιας αλλαγής στα κριτήρια επιστημονικότητας ή στη σειρά προτεραιότητας των προς επίλυση προβλημάτων· αυτή δε η αλλαγή, προκαλείται από τη συνειδητή ή ασυνειδητή υποστήριξη, που δίνει η κοινότητα σ' ένα αλλαγμένο πνεύμα των καιρών, σ' ένα *zeitgeist*.

Αν παραβλέψουμε τη διεπίπεδη αυτή διάρθρωση του επιστημονικού λόγου, τότε, θα οδηγηθούμε σε δύο συμπληρωματικές αφελείς στάσεις: εκείνη των *επιστημόνων*, που περιορίζουν την επιστήμη στο τεχνικό επίπεδό της, κι εκείνη όσων μπορούμε να αποκαλέσουμε *βολονταριστές*, οι οποίοι την ταυτίζουν με το προγραμματικό επίπεδο. Οι πρώτοι βλέπουν το δέντρο και χάνουν το δάσος, ενώ οι δεύτεροι βλέπουν το δάσος αλλά δε θα γίνουν ποτέ τους ικανοί να ξεχωρίζουν το έλατο από το θάμνο. Αφήνοντας στην άκρη τη μεταφορά, οι επιστήμονες υποστηρίζουν ότι στην επιστήμη όλα όσα είναι τεχνικώς πραγματοποιήσιμα πρέπει να γίνουν, ενώ οι βολονταριστές νομίζουν ότι οι λέξεις μπορούν ν' αλλάξουν την πραγματικότητα.

### **Επιστημονική επανάσταση;**

Εάν σ' αυτό το σημείο επιστρέψουμε στο ερώτημά μας, για το τι ερμηνεία να δώσουμε στις πρόσφατες αλλαγές που έχουν συμβεί στην επιστήμη, είναι σαφές ότι αυτές μπορούν να θεωρηθούν ως βαθιά αλλαγή στην προγραμματική γλώσσα της κοινότητας του εκάστοτε σχετικού γνωστικού κλάδου. Η επιλογή του να απαρηθούμε την επιστημολογική προτεραιότητα των κατηγοριών της απλότητας, της τάξης και του κανόνα (*rule*), προτιμώντας τις κατηγορίες της πολυπλοκότητας, της αταξίας και της ενδεχομενικότητας, είναι, στην πραγματικότητα, επιλογή σχετικά με το ποιον τύπο τεχνικής γλώσσας θα χρησιμοποιούμε και επομένως επιλογή μεταθεωρητικού χαρακτήρα. Πρέπει λοιπόν να προσέξουμε να μην σπεύσουμε να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια εντελώς νέα επιστήμη ή ιδιαίτερα, να μη σπεύσουμε να κρίνουμε αυτήν την επιστήμη «καλή», επειδή αναγνωρίζει την πολυπλοκότητα του πραγματικού, σε αντίθεση με την προηγούμενη επιστήμη, τη θεωρούμενη «κακή», ως αναγωγιστική και αφελή. Θα ήταν το ίδιο αφελές και εσφαλμένο να παραβλέψουμε τη σημασία των αλλαγών που συμβαίνουν, αναγάγοντάς τες στην εισαγωγή πιο εκλεπτυσμένων μαθηματικών μεθόδων που αντανακλούν καλύτερα τις αληθινές προτεραιότητες των πραγματικών αντικειμένων. Στην πραγματικότητα

η συνοχή των προγραμματικών γλωσσών των διαφόρων γνωστικών κλάδων έχει μεγάλη σημασία, λόγω του ότι αυτές απηχούν τον πολιτισμό (κουλτούρα) που είναι διάχυτος στον κοινωνικό ιστό.

Σ' αυτό το σημείο, είναι ανάγκη να μη συγχέουμε τη σφαίρα της παραγωγής της επιστήμης με τη σφαίρα της διαμόρφωσης της κουλτούρας. Πράγματι, ενώ αυτές οι δύο σφαίρες επιδρούν έντονα η μία στην άλλη, ωστόσο απολαμβάνουν και μια σχετική αυτονομία, που δεν επιτρέπει τη δυνατότητα να μεταφέρουμε αυτόματα τα προβλήματα και τους αντικειμενικούς σκοπούς της μιας στην άλλη. Η κουλτούρα που είναι διάχυτη στον κοινωνικό ιστό μπορεί μεν να επηρεάσει, με τους τρόπους που αναλύσαμε, τις επιλογές της επιστημονικής κοινότητας σε ό,τι αφορά τα προβλήματα που θα πραγματευθεί, τα κριτήρια εγκυρότητας που θα υιοθετήσει και τις ερμηνευτικές κατηγορίες που θα χρησιμοποιήσει αλλά δεν μπορεί να επιφέρει άμεσα παραγωγή επιστημονικής γνώσης, έξω από τον χώρο που είναι κοινωνικά προσδιορισμένος γι' αυτήν τη λειτουργία.

Αντίστοιχα, εάν είναι αλήθεια ότι η εικόνα της επιστήμης, που αναλαμβάνει μέσα της τους προγραμματικούς σκοπούς των πιο προωθημένων γνωστικών κλάδων, μπορεί να συμβάλει στην ανάπτυξη μιας νέας κουλτούρας, είναι επίσης αλήθεια και ότι η διαδικασία διαμόρφωσης αυτής της κουλτούρας δεν μπορεί να προχωρήσει, χωρίς μια μεγάλη προσπάθεια για να κοινωνικοποιηθούν τα προβλήματα που φανέρωσαν οι εξελίξεις των πρωτοποριακών γνωστικών κλάδων ούτε χωρίς να διαδοθεί μία κριτική επίγνωση αυτής της θεματικής ούτε πάνω απ' όλα, χωρίς την ενεργό κινητοποίηση των ομάδων, των κοινωνικών στρωμάτων και των συλλογικών υποκειμένων, που ενδιαφέρονται να επιτύχουν συγκεκριμένους αντικειμενικούς στόχους σε πεδία όπως η προστασία του περιβάλλοντος, η προστασία της υγείας και η βελτίωση της ποιότητας ζωής.

Είναι ανάγκη, λοιπόν, να μιλήσουμε συγκεκριμένα για τα εμπόδια που πρέπει να απομακρυνθούν, μέσα στις δύο σφαίρες, δηλαδή τη σφαίρα της παραγωγής της επιστήμης και τη σφαίρα διαμόρφωσης της κουλτούρας. Και οι δύο σφαίρες είναι ουσιαστικές για το πρόταγμα μιας αυτοσυντηρούμενης κοινωνίας, αν είναι να μην παραμείνει αυτό το πρόταγμα στο βασίλειο της ουτοπίας.

## **Επιστήμη και ηθική**

Θέλω να αναφέρω δύο κομβικά ζητήματα: το ένα εντός της εμβέλειας της επιστημονικής σφαίρας και το άλλο στην εμβέλεια του ευρύτερου πολιτισμού (κουλτούρας).

Το πρώτο αφορά τους κανόνες που ρυθμίζουν τον επαγγελματικό κώδικα των επιστημόνων. Όλοι γνωρίζουμε, ότι εδώ και αρκετά χρόνια γίνεται λόγος για τη σχέση μεταξύ ηθικής και επιστήμης. Πολλαπλασιάζονται μεν οι πρωτοβουλίες αλλά επι-

κρατεί μεγάλη σύγχυση. Από τη μια μεριά, ιδρύονται τοπικές επιτροπές, λ.χ. για τη βιοηθική, οι οποίες αποτελούνται από γιατρούς, βιολόγους, φιλοσόφους και κληρικούς, με το καθήκον να επιλύουν, σε κάθε περίπτωση ξεχωριστά, τα προβλήματα, που τίθενται από τη χρήση των βιοϊατρικών τεχνικών καθώς αυτές έρχονται σε σύγκρουση με τα δικαιώματα, τα αισθήματα, την κατ' εξοχήν απαραβίαστη σφαίρα του ατόμου. Από την άλλη μεριά, διορίζονται συμβουλευτικές επιτροπές, με κριτήρια, που ενίοτε είναι, πρέπει να ομολογήσω, άκρως περιεργα — πολλοί από σας θα θυμούνται τη συμμετοχή ενός μέντιουμ σε μια επιτροπή διορισμένη από το υπουργείο Υγείας για να μελετήσει το πρόβλημα του προσδιορισμού του κλινικού θανάτου — για να υποδεικνύουν στους πολιτικούς πώς να ρυθμίζουν τις παρεμβάσεις, που κατέστησε δυνατές η επιστήμη, πάνω στους ανθρώπους, τα ζώα και το περιβάλλον. Εν πάση περιπτώσει, όμως, ανατίθεται αποκλειστικά στους επιστήμονες η αποστολή να προμηθεύσουν «αντικειμενικά» τεχνικά δεδομένα σε αυτά τα (συλλογικά) σώματα και αφήνεται στους φορείς της ιδεολογίας να μιλούν για αξίες και ηθική. Εντούτοις, αυτή η διάκριση ανάμεσα στις δύο πλευρές, αντανακλά μια επιστημονιστική αντίληψη, που είναι ακατάλληλη για τα υπό εξέταση προβλήματα. Είναι, ακριβώς, μια διαίρεση πεπαιωμένη. Καθίσταται λοιπόν σημαντικό να επανεξετάσουμε τους κανόνες που ρυθμίζουν τον επαγγελματικό κώδικα των επιστημόνων στο φως της δικής μας αντίληψης περί επιστήμης (όταν λέω «της δικής μας», εννοώ αυτής την οποία ανέπτυξα· δεν γνωρίζω πόσοι την συμμερίζονται).

Όσο καιρό εθεωρείτο, ότι ο κύριος αντικειμενικός σκοπός της επιστήμης είναι να δώσει μία πιστή και αντικειμενική περιγραφή της πραγματικότητας, μέσω της συσώρευσης αληθών γεγονότων και του καθορισμού (individuation) καθολικά αληθών σχέσεων ανάμεσα σ' αυτά, τούτοι οι κανόνες συνοψίζονταν στις λεγόμενες τέσσερις θεσμικές επιταγές, οι οποίες, κατά τον κοινωνιολόγο Robert Merton, συνιστούν το ήθος της νεότερης επιστήμης· πρόκειται για τον συνιβερσαλισμό, τον κοινοτισμό (communitarianism), την ανιδιοτέλεια και τη συστηματική αμφιβολία. Αυτές οι αρχές, που κατά τον παραπάνω συγγραφέα «... είναι δεσμευτικές όχι μόνον επειδή είναι αποτελεσματικές επιστημονικά αλλά επίσης επειδή θεωρούνται ορθές και αγαθές» υποτίθεται ότι εγγώνταν την εξάλειψη των υποκειμενικών παραγόντων και των αξιολογικών κρίσεων που συνδέονταν με επιμέρους συμφέροντα από το οικοδόμημα της επιστήμης, διασφαλίζοντας για όλους το δικαίωμα της πρόσβασης και τη διαθεσιμότητα της αποκτημένης γνώσης και ζητώντας από όλους να ασκήσουν το δικαίωμα-καθήκον της κριτικής των πάντων.

Ωστόσο, μπορούμε να δούμε πως οι αρχές του Μέρτον είναι ανεπαρκείς και αναποτελεσματικές όχι μόνο στο πρακτικό επίπεδο — κι εδώ θα μπορούσε κανείς να συγκροτήσει ένα μακροσκελή κατάλογο με κραυγαλέες περιπτώσεις κατά τις οποίες δεν ακολουθούνται αυτές οι αρχές, ιδιαίτερα όταν διακυβεύονται πράγματα τόσο σπουδαία όσο το βραβείο Νόμπελ ή μεγάλα συμβόλαια και μεγάλα συμφέροντα — αλλά και στο εννοιολογικό επίπεδο, άπαξ και αναγκασθούμε να αναγνωρίσουμε

ότι το σύστημα της επιστημονικής γνώσης φέρει τα σημάδια από τις εντάσεις και τις συγκρούσεις, από τα ιδανικά και τις ιδεολογίες, από τις προσδοκίες και τα συμφέροντα που έρχονται αντιμέτωπα στον κοινωνικό ιστό. Υπάρχουν όντως πολύ περισσότερα παραδείγματα (ιδιαίτερα στους πρωτοπόρους γνωστικούς κλάδους, που αγγίζουν άμεσα τη σφαίρα της ζωής και του πνεύματος κι έτσι, σε τελευταία ανάλυση, τα θέματα της ανθρωπότητας, των αξιών της και της ίδιας της της επιβίωσης), που δείχνουν πόσο παραπλανητικό είναι να ταυτίζουμε την επαγγελματική ηθική των επιστημόνων με έναν κώδικα συμπεριφοράς, ο οποίος υποτίθεται ότι διασφαλίζει την εξάλειψη των αξιολογικών κρίσεων από τις επιστημονικές αποφάνσεις — και αυτό απλούστατα επειδή μέσα σ' αυτούς τους γνωστικούς κλάδους αντιπαρά τίθενται ρητά θεωρίες οι οποίες εξ αρχής διαφέρουν ως προς τις αξιολογικές κρίσεις που εκφέρουν για τις επιστημονικές υποθέσεις που βρίσκονται στη βάση αυτών των κλάδων.

Θα μπορούσε κανείς να φέρει πολλά σχετικά παραδείγματα, από τη βιολογία μέχρι την τεχνητή νοημοσύνη — υπάρχει μια περίφημη πολεμική ανάμεσα σε δύο από τους ιδρυτές της τεχνητής νοημοσύνης, τον Weizenbaum και τον Simon, γύρω από την έννοια της νοημοσύνης, το τι μπορεί να αναπαραχθεί. Αυτοί, με βάση διαφορετικές επιστημονικές θεωρίες, εκφέρουν a priori αξιολογικές κρίσεις ως προς το τι πρέπει να νοηθεί ως χαρακτηριστικό των ιδιοτήτων που έχουν αληθινά και πραγματικά άμεσο αντίκτυπο στους ανθρώπους και τη ζωή τους.

Αποτελεί, επομένως, ηθική υποχρέωση για κάθε επιστήμονα που δεν θέλει να περάσει λαθραία ως επιστημονική αλήθεια τις δικές του προσωπικές πεποιθήσεις, τις κοινωνικές προκαταλήψεις ή τις a priori υποθέσεις στη βάση του επιστημονικού λόγου ότι θα πρέπει να κάνει φανερές τις μεταεπιστημονικές υποθέσεις, που γίνονται αποδεκτές a priori, ως βάση για την επεξεργασία μιας νέας θεωρίας.

Πάνω σε αυτές τις υποθέσεις, και ασφαλώς όχι πάνω στις ειδικές επιλογές που κάνουν οι επιστήμονες όταν ασκούν στην πράξη την επιστημονική τους δραστηριότητα, πρέπει να μπορεί να εκφέρει γνώμη το κοινωνικό σύνολο.

Αυτή η υποχρέωση γίνεται επομένως ιδιαίτερα προφανής για οποιονδήποτε που είναι επιφορτισμένος με το καθήκον να προβλέψει τις συνέπειες από την εισαγωγή μιας νέας τεχνολογίας, και αυτή η υποχρέωση ερμηνεύεται ως καθήκον, όχι μόνο να επισημανθούν οι όποιες δυνατές παρενέργειες που ενδέχεται να είναι επιζήμιες (ή τέλος πάντων μη επιδιωκόμενες) αλλά και να υποδειχθούν οι χώροι της άγνοιας, οι οποίοι είναι συναφείς με τους τομείς που εξερευνώνται για το κύριο πρόβλημα και όπου ενδέχεται να προκληθούν απρόβλεπτες συνέπειες.

Οι νέοι οικολογικοί γνωστικοί κλάδοι είναι χαρακτηριστικοί από αυτήν την άποψη, ως προς το ότι βρίσκονται αναγκασμένοι να παρέχουν λύσεις σε επείγοντα και πολύπλοκα προβλήματα, όπως είναι το φαινόμενο του θερμοκηπίου, η τρύπα στο

στρώμα του όζοντος, και ούτω καθεξής και ταυτόχρονα να λαμβάνουν υπόψη τους τη γνώση που προέρχεται από τους πλέον ανόμιους τομείς καθώς και την έλλειψη επαρκούς γνώσης για κάποιες από τις πιο θεμελιώδεις πλευρές τους. Έτσι μου φαίνεται ότι μόνο μία στάση μεγαλύτερης ταπεινοφροσύνης από την πλευρά των ειδημόνων, από τη μια, και μία πιο συνειδητή και αυστηρότερη απαίτηση για σαφήνεια, από την πλευρά του κοινού, από την άλλη, μπορεί να οδηγήσει σε μια κατάλληλη κοινωνικοποίηση της επιστημονικής θεματικής, ικανή να εγγυηθεί τη σωστή ισορροπία ανάμεσα στην ανάγκη για σχετική αυτονομία της σφαίρας της έρευνας, αφ' ενός, και την αναγκαιότητα για κοινωνικό έλεγχο των κατευθύνσεων και των συνεπειών της, αφ' ετέρου.

### **Η «μηχανοκρατική» κουλτούρα**

Το δεύτερο κομβικό ζήτημα που πρέπει να μας απασχολήσει και βρίσκεται έξω από τη σφαίρα της επιστήμης, είναι το πώς να προωθήσουμε στην κοινωνία μια κουλτούρα (και όταν μιλώ για κουλτούρα, εννοώ αυτό το σύνολο κοινωνικών συμβάσεων, πίστσεων, αξιολογικών κλιμάκων, τύπων συμπεριφοράς, κανόνων συνύπαρξης και εθίμων, που χαρακτηρίζει όλον τον πληθυσμό) εναλλακτική προς αυτήν που τώρα κυριαρχεί και είναι ακόμη σημαδεμένη από την πεποίθηση ότι ζούμε σ' έναν γραμμικό, προβλέψιμο και απεριόριστο κόσμο. Σε μια κοινωνία δηλαδή που έχει τη συνήθεια να θεωρεί όλα τα πράγματα μηχανές, και τις μηχανές σαν το «φυσικό» μέσο για να κάνουμε διάφορα πράγματα.

Είναι αλήθεια ότι αυτή η κυρίαρχη κουλτούρα, που μου φαίνεται ταιριαστό να την αποκαλέσω κουλτούρα της «μηχανοκρατίας», αρχίζει να φανερώνει την ανεπάρχειά της. Από τη μια μεριά έχουμε την εκθετική αύξηση των ολοένα και πιο εφήμερων και δυσμετακίνητων εμπορευμάτων, την εξάντληση των πλουτοπαραγωγικών πηγών που ενεργοποιούν αυτή τη διαδικασία και το φυσικό όριο που υπάρχει στην ικανότητα της βιόσφαιρας να ανακυκλώνει τα απορρίμματα που συσσωρεύονται. Αυτά τα γεγονότα μας πείθουν ολοένα και περισσότερο να εγκαταλείψουμε την αυταπάτη ότι ζούμε σε έναν κόσμο που μπορεί να αναπτύσσεται απεριόριστα. Από την άλλη μεριά, αρχίζουμε να συνειδητοποιούμε ότι η γραμμικότητα των φαινομένων δεν είναι ο κανόνας αλλά η εξαίρεση· με πολύ απλούς όρους, γραμμικότητα σημαίνει ότι στο άθροισμα των δύο αιτιών αντιστοιχεί πάντοτε το άθροισμα των δύο αντίστοιχων αποτελεσμάτων. Στην πραγματικότητα, έχουμε επίγνωση του ότι και μία απειροελάχιστη διαταραχή, μπορεί να προκαλέσει μακροσκοπική απόκλιση· μία τυχαία διακύμανση μπορεί να εκτρέψει την εξέλιξη ενός συστήματος, και να το κάνει να ακολουθήσει εντελώς διαφορετική πορεία από αυτήν που θα είχε αν απουσίαζε αυτή η διακύμανση. Από αυτό προκύπτει απώλεια της αξιοπιστίας για τις προβλέψεις των αποτελεσμάτων της τεχνολογικής, οικονομικής και κοινωνικής ανάπτυξης, καθώς και αυξανόμενη δυσπιστία στην ικανότητα της επιστήμης να προσφέρει βεβαιότητες.



Δεν είναι διόλου βέβαιο, εντούτοις, ότι αυτά τα στοιχεία μιας νέας κουλτούρας — που είναι ήδη κοινωνικά παρόντα — θα είναι σε θέση να ευδοκιμήσουν και να ενωθούν έτσι ώστε να αποτελέσουν έναν συνεκτικό ιστό, ικανόν να αμφισβητήσει σοβαρά τις τάσεις αποσύνθεσης που έχει το σημερινό μοντέλο ανάπτυξης. Το κύριο εμπόδιο είναι ακριβώς ότι πλάι σ' αυτές τις τάσεις αποσύνθεσης υπάρχει μια ουσιαστική και θεμελιώδης ζωτικότητα στον μηχανισμό της κοινωνικής και παραγωγικής ανάπτυξης που χαρακτηρίζει τον σύγχρονο πολιτισμό.

Η επιτυχία της μηχανοκρατικής κουλτούρας δεν είναι, στην πραγματικότητα, καρπός μόνο της επιτυχίας της νεότερης επιστήμης. Αρκεί να παρατηρήσουμε ότι ήδη από την εποχή της έναρξής του, εδώ και 200 χρόνια, αυτό το κοινωνικό σύστημα, το βασισμένο σ' αυτό που ο οικονομολόγος Pierro Sraffa αποκαλεί «παραγωγή εμπορευμάτων με τη βοήθεια εμπορευμάτων», βρήκε στις μηχανές τον θεμελιώδη μηχανισμό της ανάπτυξής του — ένα μηχανισμό που είναι πολύ περισσότερο από απλή σχέση μέσου παραγωγής.

### **Η ανάδυση της εναλλακτικής κουλτούρας**

Η πολυδιάσπαση του κόσμου σε ανεξάρτητες μονάδες σχεδιασμένες έτσι, ώστε σε δεδομένη εισροή να αντιστοιχεί μια καθορισμένη εκροή, αντιστοιχεί επακριβώς στην πολυδιάσπαση της πραγματικότητας, που είναι η ουσία του προγράμματος της επιστήμης των τριών τελευταίων αιώνων — η προγραμματική γλώσσα στην οποία αναφέρθηκα προωτέρω. Από την άλλη μεριά, ο αντικειμενικός σκοπός της απεριόριστης αύξησης του κεφαλαίου, που είναι η κινητήρια δύναμη επιβίωσης και ανάπτυξης αυτού του κοινωνικού συστήματος, πραγματοποιείται εξ ολοκλήρου μέσω της απεριόριστης αύξησης των τεχνημάτων (artifacts) τα οποία παράγονται κατά την παραγωγική αυτή διαδικασία που είναι ταυτόχρονα μοντέλο και αποτέλεσμα της αναπαραστάσης του κόσμου που προσφέρει η μηχανοκρατική κουλτούρα. Πίσω από αυτήν την κουλτούρα, επομένως, δεν υπάρχει μόνον η δύναμη των ιδεών, αλλά και η κατά πολύ ισχυρότερη δύναμη των κοινωνικών θεσμών και των οικονομικών συμφερόντων. Η εναλλακτική κουλτούρα βρίσκεται ακόμη εν τη γενέσει της και είναι ακόμη αδύναμη, τόσο στο θεωρητικό όσο και στο πραγματικό επίπεδο.

Ο Gregory Bateson αφηγείται, στην εισαγωγή του *Mind and Nature*, ότι ενώ ήταν έτοιμος να γράψει ένα βιβλίο για την ιδέα της εξέλιξης, συνειδητοποίησε, ότι έπρεπε να γράψει κι ένα δεύτερο βιβλίο, για να εξηγήσει αυτά που του φαινόταν πως είναι στοιχειώδεις ιδέες, συνδεδεμένες με την εξέλιξη και με σχεδόν όλες τις άλλες πλευρές της βιολογικής και κοινωνιολογικής σκέψης. «Η επίσημη εκπαίδευση δεν έλεγε τίποτε για όλα αυτά τα πράγματα που τα βρίσκετε στην ακρογιαλιά ή στο δάσος, στις ερήμους και τις πεδιάδες. Κανένας ενήλικος δεν είναι σε θέση να εξηγήσει στο παιδί του έννοιες, όπως: την εντροπία, το μυστήριο, τη σύνταξη, τον αριθμό, την ποσότητα,

τη δομή, τη γραμμική σχέση, το όνομα, την ταξινόμηση, τον συσχετισμό, την ενέργεια, τον πλεονασμό, τη δύναμη, τις πιθανότητες, τα μέρη, το όλον, την πληροφορία, την ταυτολογία, την ομολογία, τη μάζα ή τις μάζες, την εξήγηση, την περιγραφή, τον κανόνα των διαστάσεων (dimensional rule), την τυπολογία, τη μεταφορά, την τοπολογία» και ούτω καθ' εξής. «Έτσι, μου φάνηκε», συνεχίζει ο Bateson, «ότι αν έγραφα κάτι γι' αυτές τις στοιχειώδεις ιδέες, τότε θα έβγαινε ένα βιβλίο με τίτλο, για να ειρωνευτούμε λιγάκι, *Αυτά που ξέρει το κάθε μαθητούδου*».

Αυτός ο κατάλογος, που είναι σχεδόν προκλητικός έτσι που παρουσιάζει ως στοιχειώδεις και αλληλεξαρτώμενες κάποιες έννοιες που στην παραδοσιακή κουλτούρα ανήκουν σε αυστηρά διακεκριμένους τομείς μιας ελιτίστικης και εξειδικεύουσας μόρφωσης, δείχνει ξεκάθαρα πόσο έδαφος πρέπει να καλύψουμε για να ξεπεράσουμε τα ελαττώματα μιας κουλτούρας, που παραμένει συχνά αποσπασματική και επιπόλαιη, ώστε να την καταστήσουμε ενιαία και ηγεμονική.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι εάν αυτές οι έννοιες, οι έννοιες που θεμελιώνουν μια κοσμοθεωρία ως πολύπλοκο σύστημα οργανωμένο από μια συνεκτική δομή, είχαν όντως γίνει η πολιτιστική κληρονομιά των μαθητών όλου του πλανήτη, τότε εμείς δεν θα είχαμε σήμερα έλθει εδώ για να μιλήσουμε για το πώς θα πραγματοποιήσουμε μια αυτοσυντηρούμενη κοινωνία.

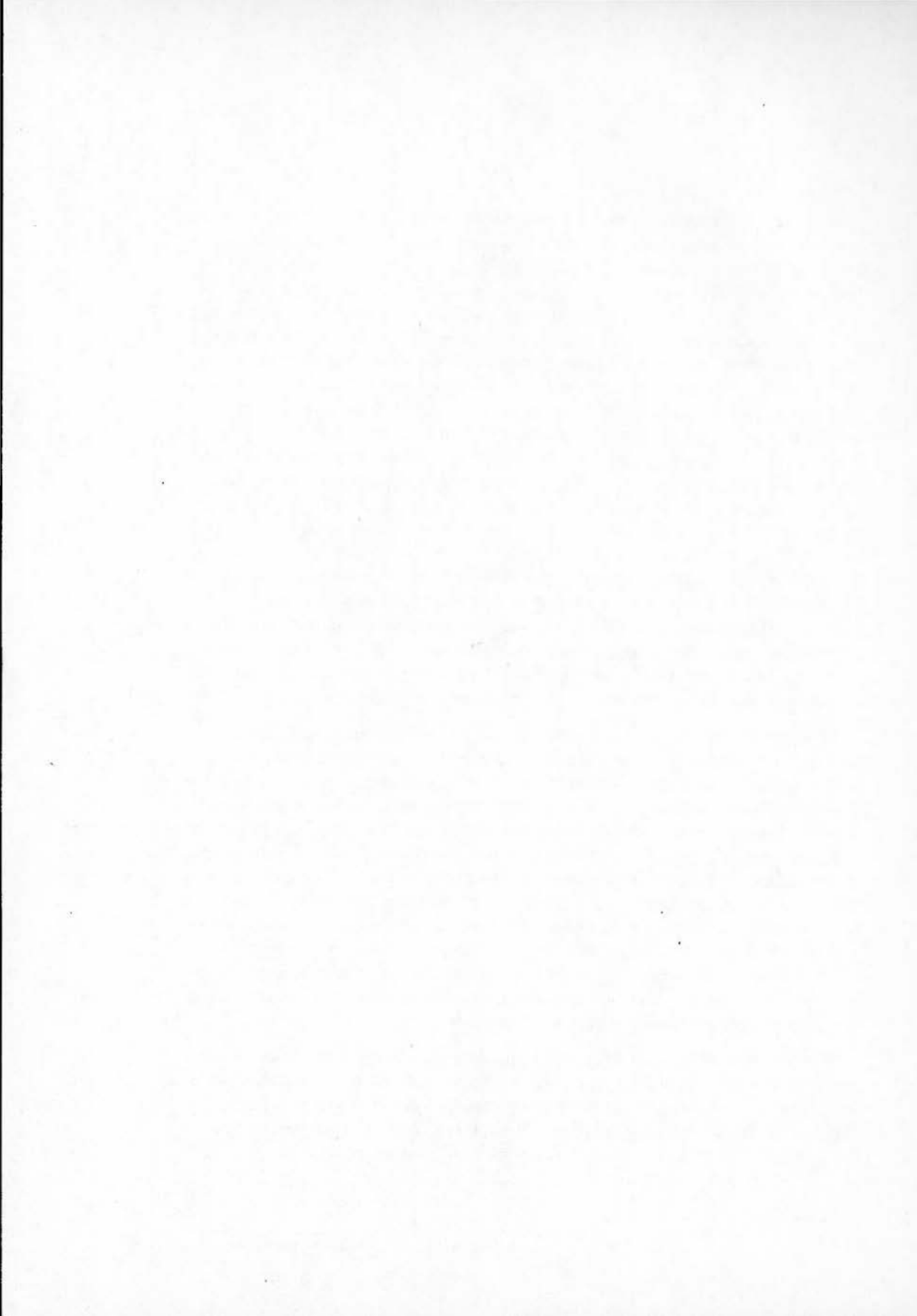
Ενιαία κουλτούρα, έστω και πολυποίκιλη και ηγεμονική, δε σημαίνει ούτε εκλεκτική ούτε οικουμενική κουλτούρα. Ο δρόμος που μας δείχνει ο Bateson είναι, αντίθετα, αυστηρός, αλλά και συναρπαστικός. Αυτό φαίνεται, λόγου χάριν, από την ξεκάθαρη θέση που παίρνει ενάντια στις δύο ιδεολογίες, τόσο της επιστημονικής μηχανοκρατίας, όσο και του πνευματικού μυστικισμού. Νομίζω ότι είναι προτιμότερο — λαμβάνοντας υπόψη την έκδηλη τάση τόσο κάποιων επιστημόνων όσο και ενός μέρους της οικολογικής κουλτούρας να θεωρούν τον Bateson σαν ένα είδος γκουρού — να προωθήσουμε μια άποψη που αποδέχεται τον Bateson ως επιστήμονα. Εδώ θα ήθελα να παραθέσω ένα απόσπασμα στο οποίο τοποθετείται ο ίδιος ξεκάθαρα ενάντια σ' αυτές τις δύο ακραίες απόψεις:

*Δυστυχώς, συμβαίνει συχνά μερικοί άνθρωποι που διαβάζουν τα γραπτά μου να αντλούν από αυτά επιβεβαίωση για κάποιες υπερφυσικές ιδέες τις οποίες έτρεφαν και προτού τα διαβάσουν. Πρόθεσή μου δεν ήταν ποτέ να δώσω μια τέτοια επιβεβαίωση και η ψευδής εντύπωση που φαίνεται πως δημιουργώ, δημιουργεί ένα φράγμα ανάμεσα σ' αυτούς τους ανθρώπους κι εμένα. Δεν ξέρω τι άλλο να κάνω γι' αυτό το ζήτημα, πέρα από το να επαναλάβω με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια τη γνώμη μου, αφ' ενός σχετικά με το υπερφυσικό και αφ' ετέρου σχετικά με τη μηχανοκρατία. Περιφρονώ και φοβούμαι και τις δύο αυτές ακραίες απόψεις και τις κρίνω ως αφελείς και εσφαλμένες από επιστημολογική θέση και επικίνδυνες από πολιτική σκοπιά.*

Αυτή η αυστηρότητα συνεπάγεται διάφορα πράγματα, αλλά δεν θα αναφέρω παρά δύο. Εάν, παραδείγματος χάριν, η νέα κουλτούρα πρέπει να αρνηθεί εξ ολοκλήρου τα επιχειρήματα των επιστημόνων (που δείχνουν τόσο μεγάλη παραδοσιακή ευθυκρισία) δεν θα πρέπει συγχρόνως να ενδώσει στα εύκολα θέλητρα εκείνων που αρνούνται κατ' αρχήν τον κεντρικό ρόλο μέσα στη φύση, τον οποίο είχε δώσει στον άνθρωπο η εξέλιξη. Αυτό σημαίνει, πως πρέπει να πολεμήσουμε την πλατιά διαδεδομένη νοοτροπία που θεωρεί ακόμη ότι ο κύριος στόχος της επιστήμης και της τεχνικής είναι να εφοδιάζει τον άνθρωπο με εργαλεία για να υποτάξει τη φύση και να κυριαρχήσει πάνω της, αλλά ταυτόχρονα σημαίνει — κι αυτό έχει προτεραιότητα — ότι πρέπει να διαχωρίσουμε τη θέση μας από εκείνους που επιζητούν να ανεβάσουν το απαραβίαστο της φύσης στη θέση της απόλυτης προτεραιότητας, μπροστά στην οποία ο άνθρωπος πρέπει να υποκύψει. Το να εκθρονίσουμε τον άνθρωπο από τη θέση του κυρίου και δεσπότη της φύσεως, δε σημαίνει πως θα πρέπει να ανεβάσουμε τη φύση στο αξίωμα αυτό. Ετσι, έστω κι αν είναι αλήθεια ότι οι ηθικές αρχές πρέπει να επεκταθούν έτσι ώστε να συμπεριλάβουν τον σεβασμό προς όλες τις μορφές της ζωής, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι, στο κάτω κάτω, η ηθική είναι καρπός της ανθρώπινης εξέλιξης. Δεν υπάρχει ηθική στη φύση χωρίς τον άνθρωπο· υπάρχει μόνο αγώνας για επιβίωση και φυσική επιλογή. Ο λύκος δεν είναι κακός, ούτε το πρόβατο είναι καλό — είναι απλώς θήραμα και θηρευτής σε ένα αυτορρυθμιζόμενο σύστημα. Αν δούμε τα πράγματα από αυτή την άποψη, θα είναι επίσης εύκολο να κάνουμε επιλογές, σε ό,τι αφορά στη σπουδαιότητα ορισμένων ζητημάτων.

Αυστηρότητα σημαίνει, τελικά, να υποστηρίζουμε μία συνεκτική κριτική στάση σε σχέση με αυτόν τον μηχανισμό που ρυθμίζει την ανάπτυξη αυτού του συστήματος, ο οποίος υποβιβάζει κάθε υλικό και άυλο αγαθό σε εμπόρευμα. Είναι σωστό να αντιμαχόμαστε τον υποβιβασμό της φύσης, του περιβάλλοντος, του νερού που πίνουμε και του αέρα που αναπνέουμε σε εμπόρευμα και να καταπολεμούμε την αθλιότητα που προκύπτει. Ωστόσο, είναι κοντόφθαλμο το να μη βλέπουμε ότι η ίδια αμείλικτη διαδικασία υποβιβάζει σε εμπόρευμα όχι μόνο την εργασία του ανθρώπου, αλλά επίσης το κάθε τι που μπορεί να ικανοποιήσει τις ανάγκες του — από τις πλέον άμεσες και στοιχειώδεις μέχρι τις πλέον αφηρημένες και πνευματικές. Το να αναγνωρίσουμε την αποτυχία των προσπαθειών για οργάνωση της κοινωνίας, οι οποίες βασίζονται στην κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής από τη μία και την αγορά, από την άλλη, δεν είναι δυνατόν να μας κάνει να κλείσουμε τα μάτια μας μπροστά στην κοινή κοινωνική προέλευση αυτών των δύο αποτυχιών.

Αυτοσυντηρούμενη κοινωνία σημαίνει μια κοινωνία που έχει κατορθώσει να αναγνωρίσει ευθαρσώς αυτά τα προβλήματα και να θέσει σε εφαρμογή κάποια λύση σ' αυτά. Εχουμε, εντούτοις, πάρει ένα τουλάχιστον μάθημα: ότι το να επιβάλουμε δια της βίας μια ιδεολογία, όσο φιλόδοξη και απελευθερωτική κι αν είναι αυτή, οδηγεί πάντοτε σε άρνηση των ίδιων των ιδανικών που την είχαν γεννήσει.





β.

---

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

---

**ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ**

---

**John Clark**

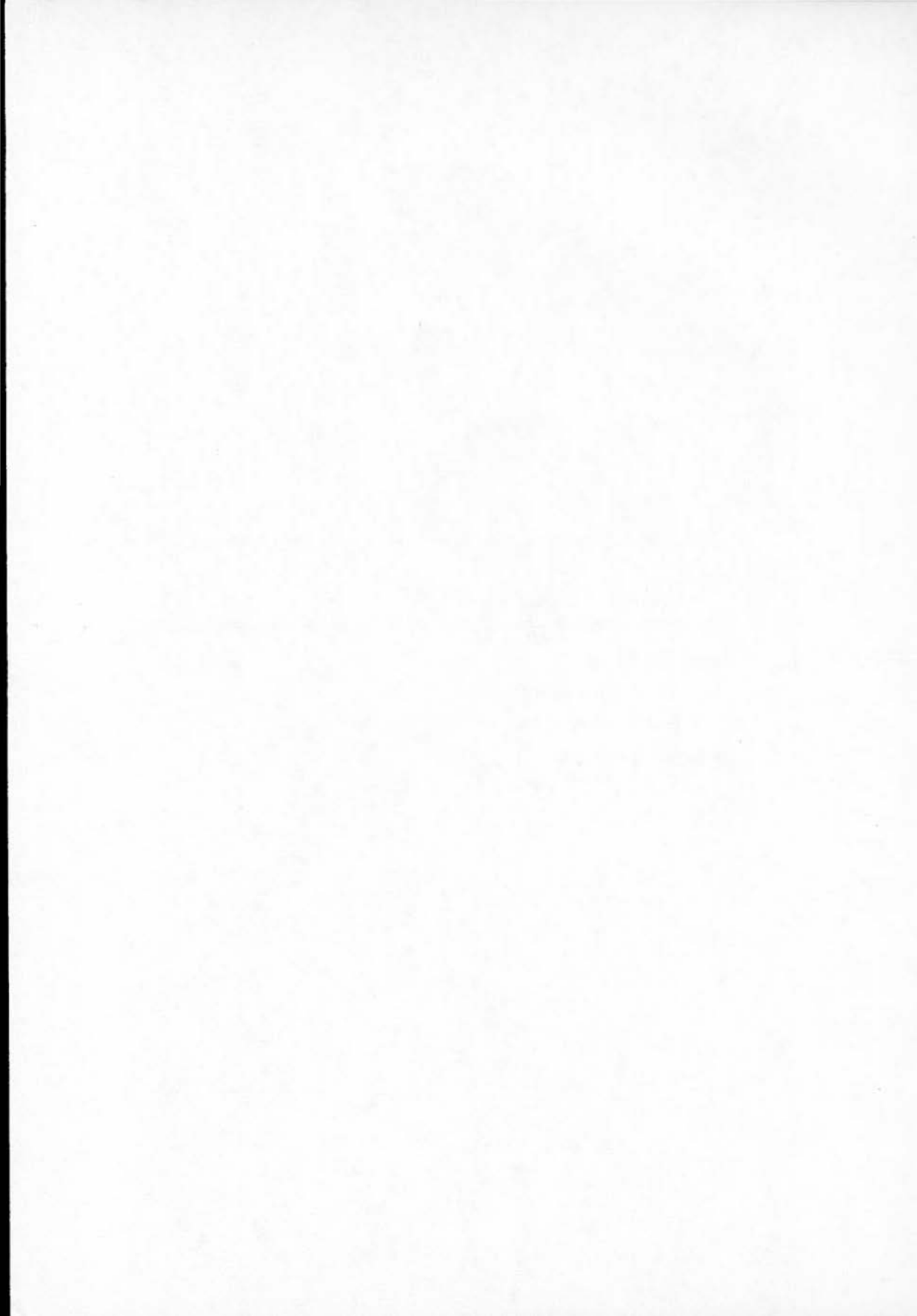
Κοινωνική οικολογία:

μία φιλοσοφία διαλεκτικού νατουραλισμού

**Murray Bookchin**

Φιλοσοφικός νατουραλισμός





John Clark\*

## Κοινωνική Οικολογία: Μια φιλοσοφία διαλεκτικού νατουραλισμού\*\*

Η κοινωνική οικολογία, μια μορφή διαλεκτικού νατουραλισμού, είναι η πιο διεξοδικά ανεπτυγμένη οικοφιλοσοφία που έχει εμφανισθεί ως τώρα.<sup>1</sup> Είναι διαλεκτική, επειδή θεωρεί ότι η όλη πραγματικότητα βρίσκεται σε συνεχή διαδικασία αυτοανάπτυξης και αυτο-μετασχηματισμού και επειδή ερμηνεύει τα φαινόμενα από τη σκοπιά του αλληλοκαθορισμού τους, δηλαδή ως μέρη αδιαχώριστα από ευρύτερες ολότητες. Είναι νατουραλιστική, επειδή αφ' ενός μεν θεωρεί ότι η πραγματικότητα είναι φύση, αφ' ετέρου δε προσεγγίζει όλα τα όντα ως φυσικά όντα. Ως οντολογική και γνωσιολογική της αφετηρία, έχει την προοπτική μας ως φύσης που γνωρίζει τον εαυτό της ή «φύσης που καθίσταται αυτοσυνειδητή».

Η κοινωνική οικολογία, αποδεχόμενη έναν τέτοιον διαλεκτικό νατουραλισμό, απορρίπτει τόσο τις κοινωνικές διαιρέσεις όσο και τις δυϊστικές ιδεολογίες που ήταν βασικές κατά τη μακρόχρονη ιστορία της κυριαρχίας τόσο πάνω στον άνθρωπο όσο και πάνω στη φύση. Σε αντίθεση με το δυισμό της ιεραρχικής κοινωνίας, αυτή προτείνει μian αρχή οικολογικής ολικότητας (wholeness), που θεωρεί την όλη πορεία της πλανητικής εξέλιξης σαν διαδικασία που στοχεύει στην αύξηση της ποικιλίας και στην ανάδυση της αξίας. Έτσι, η κοινωνική οικολογία αποτελεί μέρος της μακράς τελεολογικής παράδοσης που ξεκινά από τους αρχαίους Έλληνες και φθάνει μέχρι τις πλέον πρόσφατες οργανιστικές φιλοσοφίες και φιλοσοφίες της διαδικασίας. Ο Bookchin (ο οποίος έχει αναπτύξει με λαμπρό τρόπο τις αρχές της κοινωνικής οικολογίας σε γραπτά που καλύπτουν τα τελευταία 40 χρόνια) αποφεύγει τον όρο «τελεολογία», λόγω του ότι συνήθως συσχετίζεται με τον ντετερμινισμό και με μια ιεραρχική κοσμοθεωρία.<sup>1</sup> Έτσι, αυτό που δέχεται η κοινωνική οικολογία, είναι ότι η

\* Ο John Clark είναι καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Λογιόλα της Ν. Ορλεάνης (ΗΠΑ). Διδάσκει επίσης στο Ινστιτούτο Κοινωνικής Οικολογίας στο Βερμόντ (ΗΠΑ) και είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων, μεταξύ των οποίων το *Max Stirner's egoism, The philosophical anarchism of William Godwin*.

\*\* M. Zimmerman et al (eds) *Environmental Philosophy*. (Prentice-Hall) 1992. Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από τον Πάρι Μπουράλη.

1. Κάποια από τα θέματα αυτού του άρθρου υπάρχουν και στο άρθρο "Τι είναι η κοινωνική οικολογία", *Κοινωνία και Φύση*, αρ. 1, Μάιος 1992.

όλη διαδικασία ανάπτυξης της ζωής και του πνεύματος έχει «κατευθυντικότητα»\* και είναι κίνηση προς ολοένα μεγαλύτερη εκδίπλωση της αξίας. Μέσα στην υπόσταση υπάρχει μια τάση (ή *nisus*) προς τη ζωή, τη συνείδηση και την αυτοσυνείδηση.

Η εξελικτική θεώρηση που παρουσιάζουμε είναι πάνω απ' όλα θεώρηση *αναπτυξιακή*. Για τον Bookchin, όπως και για τον Hegel και άλλους προγενέστερους του διαλεκτικούς στοχαστές, από μια σημαντική άποψη, το κάθε φαινόμενο συνίσταται στην ιστορία του. Το κάθε στάδιο της εξέλιξης, θεωρείται ότι «οδηγεί βαθμδόν» στο επόμενο, και η κάθε διαδοχική βαθμίδα θεωρείται ότι περιλαμβάνει εντός της όλες τις προηγούμενες της *βαθμίδες*. Έτσι, το «πνεύμα» και το «σώμα», θεωρούνται ότι αναπτύσσονται αμοιβαία σε κάθε βαθμίδα της εξέλιξης, ούτως ώστε ο κάθε άνθρωπος ξεχωριστά να ενσωματώνει μέσα του ολόκληρη την ιστορία του πνεύματος και του σώματος. Κατά το διαλεκτικό νατουραλισμό, πρέπει να γίνεται κατανοητό ότι το πνεύμα, όπως όλα τα φαινόμενα, είναι ριζωμένο στη φύση και την ιστορία.

### **Οι ρίζες της οικολογικής κρίσης**

Η κοινωνική οικολογία θεωρεί ότι το μείζον εμπόδιο στην κοινωνική και φυσική εξέλιξη είναι η μακρά ιστορία των προσπαθειών του ανθρώπου για να κυριαρχήσει πάνω στους άλλους και να κατακτήσει ακόμη και την ίδια τη φύση. Μία από τις χαρακτηριστικότερες θεωρίες τις οποίες ανέπτυξε ο Bookchin είναι η άποψη ότι η ανθρώπινη παρόρμηση για κυριαρχία πάνω στη φύση (μάταιη, αλλά παρ' όλα αυτά ισχυρή ενόρμηση) προκύπτει κυρίως από την κυριαρχία ανθρώπων πάνω σε άλλους ανθρώπους. Ο Bookchin αναζητά τις ρίζες της κυριαρχίας στη μακρόχρονη ιστορία της ιεραρχίας, που ξεκινά από την κυριαρχία των γηραιότερων πάνω στους νεότερους, των ανδρών πάνω στις γυναίκες και των στρατιωτικών, πατριαρχικών και θρησκευτικών ελίτ, πάνω στις πρώτες κοινότητες. Στην παραδοσιακή ανάλυση των μαρξιστών και των αριστοκρατών, που επικεντρώνεται στην οικονομική εκμετάλλευση, ως πηγή όλων των κακών, αυτός αντιπαραθέτει την άκρως εμπεριστατωμένη ανάλυση ενός περίπλοκου συστήματος ιεραρχίας και κυριαρχίας. Παράλληλα, άλλοι κοινωνικοί οικολόγοι έχουν επικεντρωθεί ιδιαίτερα στη σπουδαιότητα παραγόντων όπως η εμπορευματοποίηση της πραγματικότητας σε μια οικονομιστική κοινωνία, στη διεισδυτικότητα της ιστορικής κληρονομιάς των πατριαρχικών - αυταρχικών αξιών, ακόμη και στη σημασία που έχουν οι θεμελιώδεις οντολογικές πραγματικότητες που είναι εγγενείς στην ανθρώπινη κατάσταση.

\* (Σ.τ.Μ.) *directiveness*: η ιδιότητα του να έχεις κάποιαν κατεύθυνση, «κάπου να πηγαίνεις ή να το πηγαίνεις (να αποβλέπεις)», τόσο «κυριολεκτικά» όσο και «μεταφορικά». Ο νεολογισμός *κατευθυντικότητα* χρησιμοποιείται αντί του συνηθούς όρου «εντελέχεια» (το να έχει κάποιον τέλος - δηλ. σκοπό, κατεύθυνση, τέρμα - ή κίνηση μετακίνηση ή μεταβολή) που έχει τελεολογική έννοια.

Ορισμένοι επικριτές έχουν υποστηρίξει ότι εφ' όσον η κοινωνική οικολογία τονίζει συχνά τις κοινωνικές ρίζες της οικολογικής κρίσης, τότε θα πρέπει να την εξομοιώσουμε με την αντίθεση στην κοινωνική κυριαρχία. Ετσι νομίζουν πως η κοινωνική οικολογία ισχυρίζεται, υπεραπλουστευτικά, ότι η «κυριαρχία πάνω στη φύση» θα τερματισθεί όταν καταργηθούν η κοινωνική κυριαρχία και η ιεραρχία. Αυτή η κριτική φανερώνει έλλειψη κατανόησης της διαλεκτικής προσέγγισης που παράδειγμα της αποτελεί η κοινωνική οικολογία (τουλάχιστον όταν είναι συνεπής). Ως διαλεκτικός νατουραλισμός, η κοινωνική οικολογία, αρνείται να ξεχωρίσει την ανθρώπινη κοινωνία από τη φύση. Υποστηρίζει, αντίθετα, ότι εμείς είμαστε φύση, ότι όταν επιδρούμε ο ένας στον άλλον αλληλεπιδρούμε εντός της φύσεως και ότι η αλληλεπίδραση ανάμεσα σ' εμάς και την υπόλοιπη φύση είναι συνεχής με την αλληλεπίδρασή μας στο πλαίσιο της κοινωνίας. Η κοινωνική οικολογία, εστιάζεται στην πολύπλοκη διαλεκτική ανάμεσα σ' αυτές τις ποικίλες σφαίρες αλληλεπίδρασης εντός της φύσεως (δηλαδή εντός αυτών των αξεχώριστα αλληλοσυσχετισμένων φυσικών περιοχών). Εάν και όταν μετασχηματισθεί η ανθρώπινη κοινωνία από την οικολογική συνείδηση και πράξη, τότε ταυτόχρονα θα μετασχηματισθεί και η αλληλεπίδραση ανάμεσα στην ανθρωπότητα και την υπόλοιπη φύση «άμεσα», (αν και μέσα από πολυάριθμες κοινωνικές, πολιτιστικές, φαντασιακές και πνευματικές μεσολαβήσεις). Η οικολογική συνείδηση και πράξη απαιτεί η ανθρωπότητα να σκέφτεται και να δρα ως «αυτοσυνειδητοποιημένη φύση». Αυτό σημαίνει ότι εμείς σκεφτόμαστε ως αυτοσυνειδητοποιημένη ενέργεια, αυτοσυνειδητοποιημένη ζωή, αυτοσυνειδητοποιημένο ζώο, αυτοσυνειδητοποιημένη γη. Καθώς κάνουμε αυτό, καθώς ανα-μορφώνουμε τον εαυτό μας σε αληθινό μέλος αυτού του «γήινου νοικοκυριού», του γήινου οίκου, αρχίζουμε να απαρνούμαστε την επιδίωξή μας για κυριαρχία του ενός πάνω στον άλλον και για κατάκτηση της φύσης. Δεν είναι πως η κοινωνική ιεραρχία είναι «προγενέστερη» από την εκμετάλλευση της φύσης, ή πως οι ιδεολογίες της κυριαρχίας «προηγούνται» κατά κάποιον τρόπο του ανθρωποκεντρισμού. Αυτή είναι λανθασμένη προβληματική. Οι ρίζες της οικολογικής κρίσης είναι ταυτόχρονα θεσμικές και ιδεολογικές, ψυχολογικές και πολιτιστικές. Η επίλυσή της πρέπει να αποφύγει τόσο τις μονόπλευρες υλιστικές ερμηνείες (οι οποίες επισημαίνουν ως «το κατ' εξοχήν πρόβλημα» την οικονομική εκμετάλλευση ή άλλες «υλικές συνθήκες»), όσο και τον μονόπλευρο ιδεαλισμό (που επισημαίνει ως «το κατ' εξοχήν πρόβλημα» κάποιο σύστημα ιδεών, όπως τον ανθρωποκεντρισμό).

Ο Bookchin μας δίνει λόγους για να ελπίζουμε ότι είναι δυνατή μια τέτοια λύση. Στη μακρόχρονη ιστορία της κυριαρχίας και της ιεραρχίας αντιπαραθέτει μια κρυμμένη και συχνά λησμονημένη «ιστορία της ελευθερίας» που χρησιμεύει ως έμπνευση για το ουτοπικό του όραμα. Στη δημοκρατική ελληνική πόλιν, στα ριζοσπαστικά αιρετικά και χιλιαστικά κινήματα του μεσαίωνα και στις πιο αντιαυταρχικές στιγμές των νεότερων επαναστατικών κινήματων — ο Bookchin ανακαλύπτει τις «μορφές της ελευθερίας» που μπορούν να οδηγήσουν σ' ένα απελευθερωτικό μέλλον. Η κοι-

νωνική οικολογία, επιδιώκοντας μια τέτοια απελευθέρωση, εισηγείται την πιο θετική έννοια της ελευθερίας. «Ελευθερία» δεν σημαίνει το απλό «να σ' αφήνουν ήσυχο» της φιλελεύθερης παράδοσης, αλλά τον αυτοπροσδιορισμό με το βαθύτερο νόημα του όρου. Ως τέτοια, βρίσκεται σε κάποιο βαθμό σε όλα τα επίπεδα του όντος: από τις αυτο-οργανωτικές και αυτοσταθεροποιητικές τάσεις του ατόμου μέχρι το επίπεδο ολόκληρου του σύμπαντος, ως μιας τεράστιας σφαίρας εξελικτικής ανάπτυξης. Η ελευθερία μπορεί να βρεθεί υπολανθάνουσα στην κατευθυντικότητα κάθε ζωντανού όντος, και στον πλανήτη μας αγγίζει το απόγειο της ανάπτυξής της στη δυνατότητα των ανθρώπων για αυτοσυνείδηση και αυτοπροσδιορισμό. Όταν η φύση επιτύχει την πιο ανεπτυγμένη αυτοέκφρασή της επί γης, με τη μορφή μιας ελεύθερης ανθρώπινης κοινότητας εναρμονισμένης με τον υπόλοιπο φυσικό κόσμο, τότε αυτό που εθεωρείτο ως «τυφλή» φύση γίνεται τελικά «ελεύθερη φύση».

Αυτήν την πλανητική εξέλιξη και εκδίπλωση η κοινωνική οικολογία την ερμηνεύει ως ολιστική διαδικασία, και όχι απλώς σαν διαδικασία προσαρμογής. Βλέπει την εξέλιξη όχι απλώς σαν διαδικασία προσαρμογής μεμονωμένων οργανισμών ή και ειδών αλλά και ως διαδικασία που μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο αν εξετάσουμε την αλληλεπίδραση μεταξύ των ειδών και αν μελετήσουμε τα «οικοσυστήματα» ως πολύπλοκες, αναπτυσσόμενες ολότητες. Αυτή η εξέταση αποκαλύπτει ότι η προοδευτική εκδίπλωση της δυνατότητας για ελευθερία (νοούμενη ως αυτοπροσδιορισμός και αυτοκατευθυνόμενη δραστηριότητα) εξαρτάται από το αν υπάρχει συμβιωτική συνεργασία σε όλα τα επίπεδα — όπως επεσήμανε ο Kropotkin, εδώ και έναν αιώνα περίπου. Μπορούμε, επομένως, να δούμε στη φύση έναν εντυπωσιακό βαθμό συνέχειας, έτσι ώστε η ελεύθερη, αλληλοβοηθητική (mutualistic) κοινωνία, που είναι ο στόχος της κοινωνικής οικολογίας, να φαίνεται πως είναι ριζωμένη στις βασικότερες βαθμίδες του όντος.

### **Κοινωνική οικολογία και ηθική**

Η ολιστική, αναπτυξιακή αντίληψη, που έχει η κοινωνική οικολογία για τις οργανικές ολότητες και την εξέλιξή τους, έχει τεράστια σπουδαιότητα για την ηθική και την πολιτική. Εάν γίνει κατανοητή η θέση της ανθρωπότητας στη φυσική εξέλιξη και τις φυσικές διαδικασίες, τότε μπορούμε ν' αρχίσουμε να θεωρούμε τη δική μας εμπειρία του να εκτιμούμε και να επιζητούμε το αγαθό, ως μέρος της τεράστιας διαδικασίας της ανάδυσης και ανάπτυξης της αξίας στη φύση και στην ανθρώπινη κοινωνία. Η κοινωνική οικολογία βλέπει τη γη σαν μια ολότητα της οποίας μέρος είναι όλα τα όντα, και σαν μια κοινότητα της οποίας όλοι είμαστε μέλη. Το κοινό πλανητικό καλό μπορεί να εννοιοποιηθεί μόνο κατά τρόπον ολιστικό, αναπτυξιακό και μη αναγωγιστικό.

Μια θεωρία διαλεκτική και ολιστική, υπερβαίνει τις κατηγορίες που χρησιμοποιεί η οποιαδήποτε ατομιστική θεωρία των αξιών, χωρίς παρ' όλα αυτά να διαλύει τα



επιμέρους όντα — και ιδιαίτερα τους ανθρώπους — μέσα στην ολότητα, είτε της φύσης είτε της βίωσης. Η ανάλυση της αξίας που προτείνει ο Rolston από τη μια και η κοινωνική οικολογία από την άλλη είναι συμπληρωματικές, ως προς αυτό το θέμα. Μια από τις σπουδαιότερες συμβολές του Rolston στην ανάπτυξη μιας οικολογικής φιλοσοφίας είναι το ότι αμφισβήτησε τη διαίρεση της αξίας στις κατηγορίες της εγγενούς (intrinsic) και της εργαλειώδους (instrumental) (ή σε κάποιες παραλλαγές αυτών των όρων). Όταν γεννιέται αξία σ' ένα σύστημα (ή, όπως θα το διατύπωνε η κοινωνική οικολογία, μέσα σε μια ολότητα που δεν είναι αναγώγιμη στο απλό άθροισμα των μερών της), τότε βρίσκουμε ότι δεν γεννιέται υπό «εργαλειώδη» μορφή, διότι δεν υπάρχει καμία συγκεκριμένη οντότητα ή οντότητες για το καλό των οποίων γεννιέται η αξία ως μέσο, ούτε πάλι βρίσκουμε «εγγενή» αξία, με την έννοια ότι τάχα υπάρχει ένα μοναδικό συνεκτικό, προσδιορισμένο αγαθό ή τέλος για το σύστημα. Πρέπει, επομένως, να θέσουμε κάτι σαν κι αυτό το οποίο ο Rolston αποκαλεί «συστημική αξία». Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, η αξία που υπάρχει μέσα στο σύστημα «δεν είναι απλώς το άθροισμα των επιμέρους αξιών. Κανένα μέρος του συστήματος δεν αξιολογεί θετικά την αύξηση των ειδών, αλλά το σύστημα προωθεί μια τέτοια αύξηση. Η συστημική αξία είναι η παραγωγική διαδικασία: τα παράγωγά της είναι εγγενείς αξίες συνυφασμένες με εργαλειώδεις σχέσεις.»<sup>2</sup>

Αυτή η ανάλυση δείχνει το δρόμο για την αυθεντική οικολογική αντίληψη της αξίας των οικοσυστημάτων ή των οικοκοινοτήτων, την οποίαν επιδιώκει η κοινωνική οικολογία. Κατά τον Rolston, «το σύμπλεγμα είδη - περιβάλλον πρέπει να διατηρηθεί, διότι είναι το γενεσιουργό πλαίσιο της αξίας.»<sup>3</sup> Ωστόσο, ούτε αυτή η διατύπωση είναι τελείως οικολογική, εφόσον φαίνεται πως στηρίζεται ακόμη στην ιδέα ότι το είδος «έχει» ένα περιβάλλον. Εντούτοις, η διατύπωση αυτή επισημαίνει ότι το οικοσύστημα (δηλαδή η οικοκοινότητα από την οποία δεν μπορεί να διαχωρισθεί αυτό το είδος και η οποία έχει διαμορφώσει τη φύση του) είναι μια αξιο-γενεσιουργός (value-generating) ολότητα. Σε τελική ανάλυση, πρέπει να αντιληφθούμε, από τη μια μεριά, ότι η γη είναι, για μας, η πιο ηθικά σημαντική αξιο-γενεσιουργός ολότητα και από την άλλη ότι το πλανητικό αγαθό αυτοπραγματώνεται μέσω της ταυτόχρονης επίτευξης του αγαθού, από όλα τα όντα που συγκροτούν αυτή την ολότητα.

## **Οικολογική αναγέννηση και κοινωνική αναγέννηση**

Ένα θεμελιώδες ζήτημα είναι ποιος είναι ο ρόλος της ανθρωπότητας στην επίτευξη αυτού του αγαθού. Κατά την κοινωνική οικολογία, η οικολογική μας ευθύνη ως κα-

2. Holmes Rolston, III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, (Philadelphia: Temple Un. Press, 1988), σ. 188.

3. Αυτόθι, σ. 154.

τοίμων της γης δεν μπορεί να έγκειται απλώς στο να αντιστρέψουμε τη ζημιά που έχουμε ήδη κάνει, και να αποφύγουμε τις πιθανές μελλοντικές ζημιές — όπως θα πρότειναν κάποιοι οικολόγοι στοχαστές. Αντίθετα, ο ρόλος της ανθρωπότητας στη φύση απορρέει από την αξεδιάλυτη αλληλεξάρτησή της με τη βιοσφαιρική ολότητα, καθώς και από το χαρακτήρα της, ως της πλουσιότερα ανεπτυγμένης περιοχής του όντος που έχει ως τώρα αναδυθεί από την εξελικτική αυτοπραγμάτωση της γης. Εμείς οι άνθρωποι συνεργαζόμαστε με τη φυσική εξέλιξη μέσω της αυτοανάπτυξής μας. Αποδεχόμενοι τις ευθύνες που υποδηλώνονται από το ότι είμαστε «αυτοσυνειδητοποιημένη φύση» μπορούμε να αρχίσουμε να αντιστρέφουμε την ως τώρα αντιεξελικτική και οικοκτόνο πορεία μας, και ν' αρχίσουμε να συμβάλλουμε στη συνέχιση της φυσικής και κοινωνικής εξέλιξης του πλανήτη.

Η επιτυχία αυτού του εγχειρήματος, απαιτεί μια νέα οικολογική ευαισθησία, που να διαποτίσει όλες τις πλευρές της κοινωνικής μας ύπαρξης. Αυτή η ευαισθησία θα έγκειται σε μια μη ιεραρχική και μη κυριαρχική αντίληψη για τα άλλα όντα και για τη φύση. Ετσι, αυτό που ο Bookchin έχει αποκαλέσει «επιστημολογία της εξουσίας» αντικαθίσταται από την προοπτική την οποία παρομοιάζει με «νέο ανιμισμό». Αυτή η αντίληψη παραδέχεται πως υπάρχει παντού στη φύση μια διάχυτη και διαρκώς αναπτυσσόμενη υποκειμενικότητα, που είναι λανθάνουσα ακόμη και μέσα στην ύλη - ενέργεια, και αποκτά την πλήρως ανεπτυγμένη μορφή της στο νου και τη δημιουργικότητα του ανθρώπου, όταν δρουν για λογαριασμό της ζωής και της εξέλιξης. Καθώς εμείς αποκτούμε μια τέτοια νέα οικολογική ευαισθησία, η αλληλοβοήθεια που υπάρχει παντού στη φύση φθάνει στο αποκορύφωμα της ανάπτυξης της στο αλληλοβοηθητικό σύστημα αξιών και αντιλήψεων της ανθρωπότητας, που ενσαρκώνει η οικολογική κοινωνία.

Ετσι, η οικολογική αναγέννηση είναι αξεχώριστη από την κοινωνική αναγέννηση. Κατά συνέπεια, η κοινωνική οικολογία απαιτεί να δημιουργηθούν οικοκοινότητες και οικοτεχνολογίες που θα εγκαθιδρύσουν μια δημιουργική αλληλεπίδραση ανάμεσα στην ανθρωπότητα και τη μη ανθρώπινη φύση, και θα αντιστρέψουν την τωρινή καταστροφική πορεία. Αυτές οι κοινότητες θα είναι προσεκτικά ενσωματωμένο μέρος του ευρύτερου φυσικού τους περιβάλλοντος (που είναι από μόνο του φυσική «οικοκοινότητα») και θα εφαρμόζουν την αληθινή «οικονομία», την προσεκτική τήρηση και εφαρμογή των «νόμων του οίκου». Το ζήτημα μέχρι ποιου σημείου μπορεί η ανθρώπινη δραστηριότητα να έχει επιθυμητές επιδράσεις στη γη, μπορεί να κριθεί μόνο μέσα από τον προσεκτικό προσδιορισμό αφ' ενός μεν των ικανοτήτων που έχουμε για να δρούμε για λογαριασμό της φύσης (συμπεριλαμβανομένης και της ταπεινωτικής συνειδητοποίησης της παχυλής μας άγνοιας μπροστά στη συντριπτική πολυπλοκότητα της φύσης), αφ' ετέρου δε των επιβλαβών επιπτώσεων που έχουν οι δικές μας διαταράξεις των φυσικών ισορροπιών.

Η κοινωνική οικολογία υποστηρίζει ότι αυτοί οι στόχοι απαιτούν έναν ριζικό α-

ναστοχασμό πάνω στο πολιτικό. Η τεχνογραφειοκρατική κρατική εξουσία και η καπιταλιστική οικονομική εξουσία πρέπει να αντικατασταθούν από μια οργανική κοινότητα που να ρυθμίζεται μέσα από κοινές οικολογικές αξίες και από τη στράτευση στην κοινή ζωή. Η «μετά τη σπάνι» κοινωνία, την οποία ευαγγελίζεται ο Bookchin, δεν υπερβαίνει το «βασιλείο της αναγκαιότητας» μέσω της τεράστιας αύξησης της παραγωγής (όπως υποστήριζε ο Μαρξ) ή μέσα από την αυξημένη κατανάλωση εμπορευμάτων (όπως υπόσχεται ο καπιταλισμός). Αντίθετα, οι μελλοντικές οικοκοινότητες πρέπει να επιτύχουν την αφθονία μέσα από κριτική ανάλυση και επαναπροσδιορισμό του συστήματος των αναγκών τους (ξεπερνώντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον τρωινό δικό μας «φетиχισμό των αναγκών»). Μπορούμε να προσδοκούμε ότι η οικοκοινότητα θα απορρίψει την κατανάλωση ως αυτοσκοπό, που είναι χαρακτηριστική της καπιταλιστικής μαζικής κοινωνίας, ενώ ταυτόχρονα θα πολλαπλασιάσει τον αληθινό κοινωνικό πλούτο της κοινότητας, με τρόπους όπως ο καλαισθητος περιγυρος, η εποικοδομητική εργασία, το δημιουργικό παιχνίδι, οι πλούσιες διαπροσωπικές σχέσεις, και η εκτίμηση της μη ανθρώπινης φύσης.

Οι κοινωνικές μορφές που θα αναδυθούν από μια τέτοια κουλτούρα θα ενσαρκώνουν οι ίδιες το οικολογικό ιδανικό της «ενότητας στη διαφορά». Ο Bookchin — όπως και ο Kropotkin, ο Landauer, ο Buber και άλλοι προγενέστεροί του στην παράδοση του ελευθεριακού κοινοτισμού — προτείνει ως θεμελιώδη κοινωνική μονάδα της οικολογικής κοινωνίας τη βασική κοινότητα. Η προσέγγισή του είναι αυθεντικά κοινοτιστική, υπό την έννοια ότι θεωρεί αυτό το επίπεδο κοινότητας, στο οποίο οι άνθρωποι μπορούν να αναπτυχθούν πλήρως ως κοινωνικά όντα, ως την ουσιαστικότερη κοινωνική, πολιτική, και, στην πραγματικότητα, ηθική σφαίρα. Ο οικολογικός αναρχισμός του Bookchin είναι μεν καυστική κριτική όλης της συμβατικής πολιτικής, είναι όμως και μια ηρωική προσπάθεια να ξανακερδηθεί το πολιτικό στη βαθύτερη έννοιά του, να ξαναδημιουργηθεί ένας αυθεντικός δημόσιος χώρος, και να ανακτήσουμε την από καιρό κρυμμένη φύση μας, ως *πολιτικών ζώων*.

Μέσα στην οικοκοινότητα, θα αρχίσουν να αναδύονται συνεργατικοί θεσμοί σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής. Αυτοί θα περιλαμβάνουν αλληλοβοηθητικές ενώσεις για τη φροντίδα και την εκπαίδευση των παιδιών, για την παραγωγή και τη διανομή αγαθών, για την πολιτιστική δημιουργία, για το παιχνίδι και τη διασκέδαση, για το στοχασμό και την πνευματική ανανέωση. Στην οικοκοινότητα η οργάνωση θα βασίζεται όχι στις απαιτήσεις της εξουσίας, όπως αναπόφευκτα συμβαίνει στους καπιταλιστικούς και κρατιστικούς θεσμούς, αλλά αντίθετα στα πράγματα που απαιτούνται για την αυτοπραγμάτωση των ανθρώπων ως ελεύθερων κοινωνικών όντων και για μια μη κυριαρχική αλληλεπίδραση ανάμεσα στους ανθρώπους και στο σύνολο της φύσης. Αυτή η αντίληψη για το πολιτικό, απαιτεί οι θεσμοί να είναι στα μέτρα του ανθρώπου, αποκεντρωμένοι, μη ιεραρχικοί και βασισμένοι στην άμεση δημοκρατία.

Ο Bookchin υποστηρίζει ότι ένας πολιτικός σχηματισμός που έχει αποφασιστική σημασία είναι η συνέλευση της πόλης ή της γειτονιάς. Αυτή η συνέλευση δίνει στο σώμα των πολιτών έναν στίβο στον οποίο θα διατυπώνουν δημόσια τις ανάγκες και τις βλέψεις τους. Δημιουργεί μια σφαίρα στην οποία μπορεί να αναπτυχθεί και να ασκηθεί έμπρακτα η αληθινή ιδιότητα του πολίτη. Η συνέλευση της κοινότητας δημιουργεί μιαν αγορά μέσω της οποίας μπορεί να ενοποιηθεί και να συντονιστεί μια εξαιρετικά πολύτιμη πολλαπλότητα και διαφορετικότητα, κι έτσι επιτρέπει στον κάθε πολίτη ξεχωριστά να συλλάβει το καλό όλης της κοινότητας. Ο μακροπρόθεσμος στόχος είναι, η αντικατάσταση της ιεραρχικής καπιταλιστικής και κρατιστικής οργάνωσης από μια συνομοσπονδία οικολογικών κοινοτήτων — με δυο λόγια, η εγκαθίδρυση μιας πραγματικής οικολογικής δημοκρατίας.

### **Πνευματική αναγέννηση και φαντασία**

Βασική στο όραμα της κοινωνικής οικολογίας για μια απελευθερωμένη ιστορία και για τη μεταμόρφωση της ανθρωπότητας είναι η κατηγορία του «πνεύματος». Ενώ κατά τις οικολογικές συζητήσεις γίνεται συχνά αναφορά στο ζήτημα της «πνευματικότητας», ο Kovel σωστά μας επιστράτη την προσοχή στη θεμελιωδέστερη έννοια του «πνεύματος». Στα έργα του Bookchin το πνεύμα ποτέ δεν βρίσκεται μακριά από την επιφάνεια. Η παγκόσμια ιστορία, όπως εμφανίζεται στο κλασικό του έργο *Η οικολογία της ελευθερίας*,<sup>4</sup> στρέφεται γύρω από ένα οικείο θέμα. Η ανθρωπότητα εκπίπτει από την πρωταρχική της ενότητα με τη φύση, που ίσχυε κατά την «οργανική κοινωνία», δοκιμάζεται κατά το μακρόχρονο αγώνα της, την «ιστορία της ελευθερίας», ενώ βρίσκεται υποδουλωμένη κατά την «ιστορία της κυριαρχίας», για να ανακτήσει τελικά τη χαμένη της ενότητα *μέ τη φύση* — σε ανώτερο επίπεδο — με την επίτευξη της «οικολογικής κοινωνίας». Πρόκειται για εξιστόρηση με βαθιές ρίζες στη δυτική σκέψη (για να μην αναφερθούμε στην προφανή συγγένειά της με μη-δυτικούς μύθους και φιλοσοφίες): στην Ιουδαιοχριστιανική εξιστόρηση της πτώσης και της σωτηρίας, στην Εγγελιανή αφήγηση για την αυτοαλλοτρίωση και την αυτοσυμφιλίωση του Απόλυτου Πνεύματος, στην Μαρξιστική απεικόνιση της υποδούλωσης της ανθρωπότητας στο βασίλειο της αναγκαιότητας και του αγώνα της για να επιτύχει το βασίλειο της ελευθερίας.

Το «πνεύμα» κατά την κοινωνική οικολογία εκφράζει την εμβάπτιση μας στην κίνηση της πραγματικότητας προς την [αυτο-εκδίπλωση].<sup>5</sup> Το πνεύμα συμβολίζει τη

4. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Palo Alto, Cheshire Books, 1982-αναθεωρημένη έκδοση, Montreal: Black Rose Books, 1990).

5. Για μια εκτεταμένη μελέτη της ιδέας του πνεύματος και της σημασίας της για όλα τα ζητήματα που αφορούν την κοινωνική οικολογία, δες Joel Kovel, *History and Spirit: An Inquiry into the Philosophy of Liberation* (Boston: Beacon Press, 1991).

ζωή, τη μεγέθυνση, την ανάπτυξη, τον αγώνα για επίτευξη της ολικότητας (wholeness) — της πραγματωμένης ενότητας στη διαφορά. Μολονότι είναι προφανής η συγγένεια με το Εγγελιανό Geist, είναι επίσης φανερές οι ρίζες στην κοινοτιστική αναρχική και ουτοπική παράδοση του ίδιου του Bookchin.

Κατά τον μεγάλο κοινοτιστή Landauer, το «πνεύμα» είναι η θεμελιωδέστερη κατηγορία, και υποδηλώνει πραγματικά το πνεύμα της δημιουργίας και της μεγέθυνσης. «Το πνεύμα που μας παρωθεί», υπογραμμίζει ο Landauer, «είναι πεμπτούσια της ζωής και δημιουργεί ενεργό πραγματικότητα».<sup>6</sup> Ο λόγος του Landauer για την αντίθεση προς το πνεύμα, για τις δυνάμεις της κυριαρχίας, της ιεραρχίας καθώς και για όλα τα υποδουλωτικά και καταστροφικά ορμέμφυτα, δεν προξενεί έκπληξη. «Όπου υπάρχει πνευματικότητα, υπάρχει κοινωνία. Όπου υπάρχει α-πνευματικότητα (unspirit) υπάρχει το κράτος. Το κράτος αναπληρώνει το πνεύμα.»<sup>7</sup> Ο Landauer ήταν αυθεντικός κοινωνικός οικολόγος, όταν υποστήριζε ότι «η αληθινή κοινωνία είναι μια πολλαπλότητα του πραγματικού, μικρές συγγένειες που προέρχονται από τις συνδετικές ιδιότητες των ατόμων, από το πνεύμα, μια δομή κοινοτήτων και μια ένωση».<sup>8</sup>

Αναγκαία συνθήκη για την επιτυχία αυτού του προτάγματος κοινωνικής και πνευματικής αναγέννησης είναι η απελευθέρωση της φαντασίας. Ο Bookchin σωστά είπε ότι η δημιουργία μιας οικολογικής κοινότητας πρέπει να είναι «έργο τέχνης». Εχει επίσης τονίσει τη σπουδαιότητα μεγάλων οραματιστών, όπως ο Fourier, ο Morris, και οι σουρεαλιστές, που εξέφρασαν την επιθυμία και τη φαντασία στις πιο ριζοσπαστικές και δημιουργικές τους μορφές. Μια από τις οξυδερκέστερες παρατηρήσεις της κοινωνικής οικολογίας είναι το ότι η άνθιση του πνεύματος και της προσωπικότητας του ανθρώπου είναι συνέχιση της φυσικής εξέλιξης. Η απελευθέρωση της ανθρώπινης φαντασίας από τις νεκρωτικές επιπτώσεις της μηχανοποίησης και της εμπορευματοποίησης είναι ένα από τα πιο πιεστικά οικολογικά ζητήματα. Είναι λοιπόν, πολύ εύστοχη η επιλογή του William Blake από τον Kovel, ως του ποιητού της κοινωνικής οικολογίας (αν και ο συναγωνισμός, από τον Ηράκλειτο και τον Lao Tzu, ήταν σκληρός!). Για να αναφερθώ πάλι στον Landauer, «είμαστε ποιητές» που επιθυμούν «το ποιητικό όραμα, η καλλιτεχνική δημιουργικότητα, ο ενθουσιασμός και η προφητεία να βρουν όλα τη θέση τους ώστε να δράσουν, να εργασθούν και να οικοδομήσουν από 'δω και πέρα: στη ζωή, για την αρμονική ζωή, εργασία και αλληλεγγύη ομάδων, κοινοτήτων και εθνών».<sup>9</sup>

6. Gustav Landauer, *For Socialism* (St Louis: Telos Press, 1978) σ. 55.

7. Αυτόθι, σελ. 42.

8. Αυτόθι, σελ. 72.

9. Αυτόθι, σελ. 54.



## Κοινωνικός μετασχηματισμός και ατομική ανανέωση

Ο Bookchin έχει συχνά τονίσει το γεγονός ότι ο απελευθερωτικός κοινωνικός μετασχηματισμός εξαρτάται από την ανανέωση στο κατ' εξοχήν προσωπικό πεδίο: το πεδίο του εγώ. Σύμφωνα με τη διατύπωσή του, η κοινωνική οικολογία θεωρεί το εγώ ως αρμονική σύνθεση «του λόγου, του πάθους και της φαντασίας.» Υποστηρίζει το ιδανικό ενός πολύπλευρου εγώ, που οι διάφορες πλευρές του δεν καταστέλλονται αλλά αντίθετα πετυχαίνουν μια αμοιβαία συμβατή ανάπτυξη. Το εγώ θεωρείται ως όλον οργανικό μεν, αλλά και σε αδιάκοπη διαδικασία αυτομετασχηματισμού και αυθυπέμβασης. Από τη μια μεριά, υπάρχει σεβασμός για τη μοναδικότητα του κάθε προσώπου και αναγνώριση της ατομικότητας: του αγώνα του καθενός ή της καθεμιάς για το αγαθό που πηγάζει από τη φύση του (της). Ωστόσο, η αυτοπραγμάτωση είναι ακατανόητη, ξέχωρα από τη διαλεκτική αλληλεπίδραση ανάμεσα στον καθένα και στα άλλα πρόσωπα, την κοινότητα, και το σύνολο του φυσικού κόσμου. Ο στόχος είναι, επομένως, να εκδιπλώνονται ταυτόχρονα, τόσο η ατομικότητα όσο και το κοινωνικό είναι. Η αντικατάσταση του «στυμμένου» εγώ της καταναλωτικής κοινωνίας με μια πλούσια ανεπτυγμένη εαυτότητα είναι ένας από τους κύριους στόχους της κοινωνικής οικολογίας.

Ωστόσο, όσο κι αν εμπνέει αυτός ο στόχος, παραμένει μεγάλος χώρος ανοιχτός για να αναπτυχθεί η κοινωνικο-οικολογική έννοια του εγώ. Όπως επισημαίνει ο Kovel, ο χώρος της σημασίας δημιουργεί μια φανταστική σφαίρα στην οποία υπάρχει ένας αναγκαίος βαθμός αλλοτρίωσης από τη φύση, ακόμη κι από τον εαυτό μας ως φύση. Ένα συναφές πρόβλημα πηγάζει από το γεγονός ότι δεν μπορούμε ποτέ να υπερβούμε εξ ολοκλήρου, ούτε με τη σκέψη ούτε με την εμπειρία, τις πλευρές του εγώ που «τον εξομοιώνουν με πράγμα» —τη σφαίρα του προενοσιολογικού και τις πρωτογενείς στιβάδες της επιθυμίας. Το να θεωρητικοποιήσουμε επαρκώς αυτή τη δυαδικότητα και την αλλοτρίωση μέσα σ' ένα μη δυϊστικό, νατουραλιστικό πλαίσιο αποτελεί μέρος του προτάγματος της κοινωνικής οικολογίας για την κατανόηση της «ενότητας στη διαφορά».

Κάνοντάς το αυτό, η κοινωνική οικολογία θα ανασκάψει βαθύτερα σ' αυτές τις αχώριστες διαστάσεις του σώματος και του πνεύματος τα οποία διχοτόμησε κατά τόσο μοιραίο τρόπο ο δυϊσμός. Καθώς ερευνούμε πραγματικότητες όπως τη σκέψη, την ιδέα, την εικόνα, το σημείο, το σύμβολο, το σημαίνον (signifier), τη γλώσσα, από τη μια μεριά, και το αίσθημα, το συναίσθημα, την προδιάθεση, το ένστικτο, το πάθος, και την επιθυμία, από την άλλη, θα γίνεται φανερή ολόένα και περισσότερο η σχέση ανάμεσα στα δυο αυτά «βασιλεία». Δεν είναι περιεργό το ότι ο ποιητής μπορεί και πάλι να προσανατολίσει τη φιλοσοφική μας έρευνα. Ο Gary Snyder, ένας μεγάλος σύγχρονος ποιητής του κοινωνικού και του οικολογικού, εκφράζει καλά αυτήν τη διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο απολύτως παράξενο βασίλειο του πο-

λιτισμού και της γλώσσας, από τη μιά, και στην οργανική, βιολογική μήτρα από την οποία — και εντός της οποίας — εμφανίζεται αυτό το βασίλειο, από την άλλη. «Η γλώσσα και η κουλτούρα αναδύονται από τη βιολογική - κοινωνική μας ύπαρξη, από τα ζώα που ήμασταν/είμαστε. Η γλώσσα είναι ένα πνευματο-σωματικό σύστημα που εξελίχθηκε ταυτόχρονα με τις ανάγκες μας και τα νευρικά μας κύτταρα. Όπως και η φαντασία και το σώμα, έτσι και η γλώσσα εμφανίζεται απρόσκλητη».<sup>10</sup>

Το πρόταγμα του διαλεκτικού νατουραλισμού είναι η έρευνα των τρόπων της φύσης και, πάνω απ' όλα, των τρόπων κατά τους οποίους εμείς είμαστε φύση. Μολονότι ο Bookchin έχει χαρακτηρίσει την ανθρωπότητα ως «την ίδια τη γνωστικότητα (knowingness) της φύσης», η κοινωνική οικολογία δείχνει επίσης ότι «γνωρίζουμε» όχι μόνο μέσω της σκέψης, υπό τη στενή έννοια, αλλά μέσω πολλών τρόπων του είναι μας. Ο Bookchin σωστά μας προσανατόλισε προς τη «σοφία του σώματος» και τη «σοφία του κυττάρου». Η κοινωνική οικολογία μας κατευθύνει προς μια βαθύτερη έρευνα της φύσης της σωματικότητάς μας (embodiedness) — ως ανθρώπων που σκέφτονται και αισθάνονται αλλά και ως γη που σκέφτεται και αισθάνεται. Μας καθοδηγεί στη διαλεκτική του όντος στις πολλές του διαστάσεις. Στον έρωτα του λόγου. Στη λογική των παθών. Στην πολιτική της φαντασίας.

Με αυτό, επιδιώκει την αναγέννηση του εγώ, την αναγέννηση της ανθρώπινης κοινότητας, την αναγέννηση της ευρύτερης κοινότητας της Γης.

10. Gary Snyder, *The Practice of the Wild* (San Francisco: North Point Press, 1990), σ. 17.

Murray Bookchin\*

## Ένας φιλοσοφικός νατουραλισμός\*\*

Τι είναι η φύση; Ποια είναι η θέση της ανθρωπότητας στη φύση; Και ποια είναι η σχέση της κοινωνίας με τον φυσικό κόσμο;

Σε μια εποχή οικολογικής κατάρρευσης, αυτά τα ερωτήματα έχουν αποκτήσει πελώρια σημασία τόσο για την καθημερινή ζωή μας όσο και για το μέλλον που αντιμετωπίζουμε εμείς και άλλες μορφές ζωής. Δεν είναι αφηρημένα φιλοσοφικά ερωτήματα που θα έπρεπε να τα παραπέμψουμε σ' έναν μακρινό αιθέριο κόσμο μεταφυσικής θεωρίας. Ούτε μπορούμε να απαντήσουμε σ' αυτά με πρόχειρο τρόπο, με ποιητικές μεταφορές ή αντιδρώντας ενστικτώδιστα και απερίσκεπτα. Οι ορισμοί και οι ηθικοί κανόνες (standards) με τους οποίους ανταποκρινόμαστε σ' αυτά τα ερωτήματα ενδέχεται τελικά να κρίνουν αν η ανθρώπινη κοινωνία θα ενθαρρύνει δημιουργικά τη φυσική εξέλιξη ή αν θα καταστήσουμε τον πλανήτη μη κατοικήσιμο για όλες τις πολύπλοκες μορφές ζωής, συμπεριλαμβανομένης και της δικής μας.

Εκ πρώτης όψεως, όλοι ενδεχομένως «γνωρίζουν» τι είναι η φύση. Είναι αυτό που «μας περιβάλλει» — με τη μορφή δέντρων, ζώων, βράχων, κ.ο.κ. Είναι αυτό που η «ανθρωπότητα» καταστρέφει και καλύπτει με πετρέλαιο. Ωστόσο, αυτοί οι εκ του προχείρου ορισμοί της φύσης αρχίζουν να καταρρέουν όταν τους εξετάζουμε κάπως εμπειριστικά. Εάν η φύση είναι όντως όλα αυτά που «μας περιβάλλουν», τότε άραγε μπορούμε εύλογα να ερωτήσουμε μήπως δεν είναι φύση το προσεκτικά κομμένο γρασίδι κάποιου προαστίου; Ή να ρωτήσουμε μήπως δεν είναι φύση η ανισόπεδη κατοικία την οποία περιβάλλει (το γρασίδι αυτό); Ή μήπως δεν ανήκουν στη φύση οι άνθρωποι που μένουν στο σπίτι (για να μη μιλήσουμε για την επίπλωση);

Αυτού του είδους οι ερωτήσεις είναι πιθανό να προκαλέσουν έντονες, πολεμικού χαρακτήρα απαντήσεις, οι οποίες απηχούν αντικρουόμενες αντιλήψεις. Κάποιοι

\* Ο Murray Bookchin είναι καθηγητής της Κοινωνικής Οικολογίας, ιδρυτής του Ινστιτούτου Κοινωνικής Οικολογίας στο Βερμόντ (ΗΠΑ). Γράφει και διδάσκει σε θέματα που αφορούν τη σχέση μεταξύ κοινωνικών και οικολογικών προβλημάτων από το 1952. Είναι συγγραφέας 14 βιβλίων που πραγματεύονται κυρίως θέματα κοινωνικής οικολογίας, οικο-φιλοσοφίας και οικο-αναρχισμού. Μεταξύ των τελευταίων βιβλίων του περιλαμβάνονται: *The Ecology of Freedom* (Palo Alto, Calif., Cheshire Books, 1982), *Remaking Society* (Black Rose, 1989 — υπό έκδοσιν από τις εκδ. ΕΞΑΝΤΑΣ) και *The Philosophy of Social Ecology* (Black Rose, 1990 — υπό έκδοσιν από τις εκδ. ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ).

\*\* Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology* (Black Rose, 1990 — υπό έκδοσιν, από τις εκδόσεις Κοινωνία και Φύση). Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από τον Πάρι Μπουράλη.

στοχαστικοί άνθρωποι θα απαντήσουν ότι αυθεντικά φυσική είναι μόνον η «άγρια», η «αρχέγονη», ή ακόμη και η μη ανθρώπινη φύση. Κάποιοι άλλοι, το ίδιο στοχαστικοί, θα ισχυριστούν ότι φύση είναι κατά βάση η «ύλη», ή η υλοποιημένη ουσία του σύμπαντος, σε οποιαδήποτε μορφή (και αν εμφανίζεται) — ή ότι είναι αυτό που οι φιλόσοφοι αποκαλούν γενικά «ον». Πράγματι, στη Δύση υπήρχαν για αιώνες μεγάλες διαφορές μεταξύ των φιλοσόφων, για τον ίδιο τον ορισμό της λέξης «φύση». Αυτές οι διαφορές παραμένουν αγεφύρωτες μέχρι σήμερα, ακόμη κι όταν η φύση μπαίνει στους κύριους τίτλους υπό μορφήν περιβαλλοντικών ζητημάτων που έχουν τεράστια σημασία για το μέλλον όλων σχεδόν των μορφών ζωής.

Δεν χρειάζεται καν να προσθέσω ότι ο ορισμός της φύσης γίνεται ακόμη πιο πολύπλοκος όταν ρωτάμε εάν το ανθρώπινο γένος είναι μέρος της φύσης — και εάν ναι, με ποιον τρόπο; ή όταν ρωτάμε εάν η ανθρώπινη κοινωνία με το σύνολο των τεχνολογιών και των τεχνημάτων της (artifacts) — για να μην αναφερθούμε σε ακόμη πιο ανθρώπινα γνωρίσματα όπως είναι τα αντικρουόμενα κοινωνικά συμφέροντα και οι θεσμοί — είναι λιγότερο μέρος της φύσης απ' ό,τι οι άνθρωποι ως ζώα ή, άλλωστε, και η άγρια πανίδα και χλωρίδα. Αραγε οι άνθρωποι είναι απλώς μια μορφή ζωής μεταξύ πολλών, ή μήπως εμείς είμαστε μοναδικοί, κατά τρόπους που μας επιφορτίζουν με μείζονες ευθύνες απέναντι στον κόσμο της ζωής, ευθύνες τις οποίες κανένα άλλο είδος δεν μοιράζεται, ούτε είναι ικανό να μοιραστεί, μαζί μας;

Πρέπει να καθορίσουμε με ποιον τρόπο η ανθρωπότητα «είναι συναρμοσμένη» με τη φύση, ο,τιδήποτε κι αν σημαίνει η λέξη φύση για μας. Πρέπει ακόμη να αντιμετωπίσουμε το πολύπλοκο και προκλητικό ζήτημα της σχέσης της κοινωνίας με τη φύση, ή, πιο συγκεκριμένα, να εξετάσουμε τα διάφορα κοινωνικά μορφώματα που εμφανίστηκαν κατά το παρελθόν, που υπάρχουν σήμερα και που ενδέχεται να εμφανιστούν στο μέλλον. Εάν δεν απαντήσουμε με κάποια λογική σαφήνεια σ' αυτά τα ερωτήματα — ή, έστω, εάν δεν τα εξετάσουμε πλήρως — τότε θα στερηθούμε από κάθε αίσθηση ηθικού προσανατολισμού σε σχέση με τα περιβαλλοντικά μας προβλήματα και τις άλλες μορφές ζωής. Αν δεν γνωρίσουμε τι είναι η φύση και ποια είναι η θέση της κοινωνίας και της ανθρωπότητας μέσα σ' αυτήν, τότε θα απομείνουμε με ασαφείς διαισθήσεις και ενστικτώδη αισθήματα που δεν συγκροτούν σαφείς απόψεις ούτε καθοδηγούν αποτελεσματικά την πράξη.

## **Ορθολογισμός και ανορθολογισμός**

Είναι εύκολο να αποφεύγουμε αυτά τα δύσκολα ερωτήματα, αντιδρώντας σ' αυτά ανυπόμονα, με καθαρά συναισθηματικό τρόπο και απλώς κακολογώντας οποιαδήποτε προσπάθεια να καταλήξουμε με τη λογική σε συνεπείς απαντήσεις — στην πραγματικότητα, να κατηγορούμε τον ίδιο τον λόγο ως «ανακατωσούρη» (για να χρησιμοποιήσω τον όρο του William Blake). Σήμερα, ολοένα και περισσότεροι ευαίσθητοι άνθρωποι νιώθουν προδωμένοι από την αποθέωση του λόγου, η οποία γίνεται

αιώνες τώρα, με τις παγερές του αξιώσεις για «αποτελεσματικότητα», «αντικειμενικότητα» και ελευθερία από ηθικούς περιορισμούς — με δυο λόγια, από μία καθημερινή μορφή λόγου που έχει καλλιεργήσει τεχνολογίες ιδιαίτερα καταστροφικές, όπως την πυρηνική τεχνολογία και τη βιομηχανία όπλων. Αυτές οι λαϊκές αντιδράσεις είναι κατανοητές. Ωστόσο, όταν αποστρεφόμαστε τις καταχρήσεις μιας ιδιαίτερης μορφής λόγου, ενός λόγου που είναι κατά μέγα μέρος χειραγωγητικός (manipulative), εργαλειακός και ψυχρά αναλυτικός, τότε αντιμετωπίζουμε προβλήματα που είναι εξίσου οχληρά με τα προβλήματα που προσπαθούμε να αποφύγουμε.

Αποστρεφόμενοι μια μορφή λόγου που φαίνεται πως μας καθιστά αναισθητους και ασυγκίνητους, μπορεί κάλλιστα να επιλέξουμε έναν νεφελώδη διαισθητισμό (intuitionism) και μυστικισμό που μπορεί κάλλιστα να καταστήσει την κοσμοαντίληψή μας άκρως αυθαίρετη και εν δυνάμει άκρως επικίνδυνη. Η παράδοσή μας στο καθαρό συναίσθημα και στις μυθικές πεποιθήσεις, σε αντίθεση προς τον λόγο ως τέτοιο, μπορεί ασφαλώς να γεννήσει συνεργατικά συναισθήματα «κοινότητας» (interconnectedness) με τον κόσμο καθώς και μια στάση φροντίδας προς τις ποικίλες μορφές ζωής. Ωστόσο, ακριβώς επειδή η διαίσθηση και οι μυστικιστικές πεποιθήσεις είναι τόσο νεφελώδεις και αυθαίρετες — δηλαδή ά-λογες — δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι αυτές θα μας προστατεύσουν από πράγματα με τα οποία δεν θα έπρεπε να έχουμε τίποτε «το κοινό» — συγκεκριμένα από τον ρατσισμό, τον σεξισμό και την επαίσχυντη δουλική υποταγή σε χαρισματικούς ηγέτες.

Όσο κι αν είναι ζωτική αυτή η αίσθηση «κοινότητας», εντούτοις έχει γίνει συχνά η βάση για μύθους και υπερφυσικές πεποιθήσεις που έγιναν μέσα για κοινωνικό έλεγχο και πολιτική χειραγώγηση. Το πρώτο μισό του εικοστού αιώνα είναι κατά μεγάλο μέρος η ιστορία του τρόπου με τον οποίο κάποια κτηνώδη κινήματα όπως ο εθνικοσοσιαλισμός τράφηκαν με τον λαϊκό αντιορθολογισμό, την αντινοσησαρχία και από μια αίσθηση προσωπικής αποξένωσης. Αυτά τα κινήματα κινήτοποιησαν και ομογενοποίησαν εκατομμύρια ανθρώπους, σε μια αντικοινωνική μορφή διεστραμμένου «οικολογισμού», βασισμένη στη διαίσθηση, στη «γη, το αίμα και τον λαό» πρόκειται όντως για μία «κοινότητα» που ήταν μάλλον στρατοκρατική παρά ελεύθερα κοινοτιστική. Το Εθνικό Σοσιαλιστικό Κίνημα, απομονωμένο από κάθε πρόκληση της ορθολογικής κριτικής, χάρις στην αντινοσησαρχία του και τον μυθικό εθνικισμό του, τελικά μετέτρεψε την Ευρώπη σε τεράστιο νεκροταφείο. Κι όμως, αν λάβουμε υπ' όψιν μας τα αφελή προηγούμενά του στον μυστικιστικό και διαισθητικό πιστεύω του ρομαντικού κινήματος, έναν αιώνα πρωύτερα, κανείς δεν θα το πίστευε πως θα μπορούσαν ποτέ τέτοιες ονειροπαρμένες κοσμοθεωρίες να θρέψουν τον φασιστικό ολοκληρωτισμό.

Ασφαλώς χρειαζόμαστε το συναίσθημα, τη συγκίνηση και μία ηθική αντίληψη (των πραγμάτων), εάν δεν θέλουμε να αφήσουμε τον λόγο να καταστρέψει το αναντίρρητο πάθος μας για την αλήθεια. Ωστόσο, οι μύθοι, οι λατρείες που ναρκώνουν το πνεύμα και οι χαρισματικές προσωπικότητες μας κλέβουν τις κριτικές ικανότητες που προ-



σφέρει η σκέψη. Όταν μία οικολογική οργάνωση στον Καναδά μπορεί να διακηρύσει επιπόλαια ως μέρος του «νέου παραδείγματος» της ότι επιδιώκει τη «συνεργασία» και όχι τη «σύγκρουση» (μπορεί πράγματι να ρωτήσει κανείς γιατί η αυθεντικότερη έμφαση του «παλαιού παραδείγματος» στον «συναγωνισμό» εξαφανίστηκε στα καλά καθούμενα!), τότε αναρωτιέται κανείς μήπως, μέσα στο τέλμα των αστόχαστων «καλών αισθημάτων» της «Νέας Εποχής» (New Age), εξαφανίστηκε και η ανάγκη να αντιμετωπίσουμε ορθολογικά τα δεινά της εποχής μας και να συγκρουστούμε ασυμβίβαστοι με αυτά. Εδώ, η μυθική και άκριτη πλευρά της «κοινότητας» μας υποβιβάζει στο επίπεδο της απερίφραστης προσαρμογής στην υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων. Στην πραγματικότητα, μπορεί εύκολα να μας οδηγήσει σε μια «τρυφερή» αλλά μοιραία πορεία συμβιβασμών που καταλήγουν στον καθαρό απορρονωτισμό.

### **Συμβατικός και διαλεκτικός λόγος**

Ακόμη πιο θεμελιώδης για τους σκοπούς αυτής της μελέτης είναι μια άλλη ανακλαστική αντίδραση ενάντια σε έναν χειραγωγητικό, εργαλειακό, αναλυτικό λόγο που συχνά τον ταυτίζουν με τον λόγο ως τέτοιο. Ανησυχώ βαθιά μήπως παραβλέψουμε άλλες μορφές του λόγου που είναι οργανικές κι όμως διατηρούν την κριτική τους ιδιότητα· είναι αναπτυξιακές κι όμως διατηρούν την αναλυτική τους οξυδέρκεια· είναι ηθικές κι όμως διατηρούν την επαφή τους με την πραγματικότητα. Ο κατά μέγα μέρος χειραγωγητικός, εργαλειακός, «αξιολογικά ουδέτερος» ορθολογισμός τον οποίο ταυτίζουμε κατά κανόνα με τις φυσικές επιστήμες και την τεχνολογία δεν είναι η μόνη μορφή λόγου που αναπτύχθηκε από την ευρωπαϊκή φιλοσοφία, ανά τους αιώνες. Αναφέρομαι συγκεκριμένα στην μεγάλη παράδοση του διαλεκτικού λόγου, που πρωτοξεκίνησε από την Ελλάδα εδώ και εικοσιπέντε αιώνες περίπου και έφθασε στην ακμή της, αλλά επ' ουδενί στην ολοκλήρωσή της, στα Λογικά έργα του Hegel. Αυτό που έχουν από κοινού οι διαλεκτικοί στοχαστές, από τον Ηράκλειτο μέχρι σήμερα, σε ποικίλους βαθμούς, είναι το ότι θεωρούν την πραγματικότητα ως αναπτυξιακή — το ον ως αέναα εκδιπλούμενο γίγνεσθαι.

Η χειραγωγητική, εργαλειακή, αναλυτική μορφή συλλογιστικής — την οποίαν αποκαλώ εδώ «συμβατικό λόγο» — που συναντούμε σήμερα, βασίζεται στην ανάλυση των φαινομένων ως σταθερών, επακριβώς ορισμένων και σαφώς καθορισμένων οντοτήτων. Στηρίζεται στην γενικά αποδεκτή ιδέα ότι μόνο τότε γνωρίζουμε μίαν οντότητα, όταν μπορούμε να την αναλύσουμε στα απερίσταλτα (irreducible) συστατικά της και να καθορίσουμε πώς δουλεύουν ως λειτουργούν όλον. Ο συμβατικός λόγος θεωρεί ένα θηλαστικό, παραδείγματος χάριν, ως αναπόφευκτο δεδομένο, που χαρακτηρίζεται από άκρως αμετάβλητα γνωρίσματα τα οποία το διαχωρίζουν από ο,τιδήποτε δεν είναι θηλαστικό. «Γνωρίζω» ένα θηλαστικό σημαίνει διερευνώ τη δομή του, το αναλύω διαμελίζοντάς το κυριολεκτικά, το ανάγω στα συστατικά του, αναγνωρίζω τα όργανά του και τη λειτουργία τους και εξακριβώνω με ποιον

τρόπο όλα τα συστατικά (μέρη) που συνθέτουν το θηλαστικό συλλειτουργούν για να διασφαλίσουν την επιβίωσή του.

Σήμερα, παράδειγμα —και ολέθρια ενίσχυση— αυτού του είδους σκέψης αποτελούν οι ερωτήσεις «αληθές ή ψευδές», που συνθέτουν τα περισσότερα σύγχρονα τυποποιημένα ερωτηματολόγια. Ο ερωτώμενος πρέπει είτε να μαυρίσει είτε να σημάδεψει το κουτάκι «αληθές» ή το κουτάκι «ψευδές», για να κερδίσει βαθμούς στο ερωτηματολόγιο — και να τα κάνει όλα αυτά τάχιστα, με ελάχιστη σκέψη. Αυτά τα «τεστ», τα τόσο κοινότοπα σήμερα, δεν επιτρέπουν καμία λεπτή απόχρωση στη σκέψη και καμιάν επίγνωση των μεταβάσεων. Το ότι ένα φαινόμενο (ή μια πρόταση) μπορεί να είναι και αληθές και ψευδές —ανάλογα με το πλαίσιο αναφοράς του και με τη θέση του στη διαδικασία κατά την οποία γίνεται άλλο από αυτό που είναι— είναι κάτι που αποκλείεται από τις λογικές υποθέσεις στις οποίες βασίζονται αυτά τα ερωτηματολόγια. Κάτι εξίσου δυσάριστο με αυτήν τη μέθοδο εξέτασης είναι το ότι συμβάλλει στις κακές πνευματικές συνήθειες. Οι νέοι, ακόμη και τα παιδιά, διαπαιδαγωγούνται έτσι ώστε να αντιμετωπίζουν με επιτυχία τέτοια ερωτηματολόγια. Πράγματι, ολόκληρες σταδιοδρομίες και μελλοντικές πορείες ζωής μπορεί να εξαρτηθούν από τους βαθμούς που θα πετύχουν έτσι. Δημιουργικές διάνοιες αποκτούν στεγανά και ουσιαστικά λειτουργούν σαν ηλεκτρονικοί υπολογιστές κι αυτή η διαδικασία αποστερεί τους νέους ανθρώπους από την έμφυτη ικανότητά τους να σκέφτονται οργανικά και να κατανοούν την αναπτυξιακή φύση του πραγματικού κόσμου.

Το δυσεπίλυτο πρόβλημα της ταυτότητας μέσα στην αλλαγή και της αλλαγής μέσα στην ταυτότητα κατέτρυχε για αιώνες την Δυτική φιλοσοφία, από τότε που ο Πλάτων δημιούργησε έναν δυισμό, ανάμεσα σ' έναν υπερφυσικό κόσμο ιδεατών τελείων μορφών και σ' έναν εφήμερο κόσμο ατελών αισθητών αντιγράφων. Ο συμβατικός λόγος στηρίζεται στην ταυτότητα, όχι στην αλλαγή: η θεμελιώδης αρχή του είναι ότι Α ισούται με Α, η περίφημη «αρχή της ταυτότητας», πράγμα που σημαίνει ότι το κάθε δεδομένο φαινόμενο μπορεί να είναι μόνον ο εαυτός του και δεν μπορεί να είναι άλλο από αυτό που αντιλαμβανόμαστε άμεσα πως είναι σε μία δεδομένη χρονική στιγμή. Δεν ασχολείται με το πρόβλημα της αλλαγής. Ένα ανθρώπινο ον είναι τη μια στιγμή βρέφος, την άλλη παιδί, την τρίτη έφηβος και τέλος νέος και ενήλικος. Όταν λοιπόν αναλύουμε ένα βρέφος, με τη βοήθεια του συμβατικού λόγου, δεν διερευνούμε το τι γίνεται αυτό στη διαδικασία κατά την οποία γίνεται παιδί.

Αναμφίβολα, όταν οι ψυχολόγοι και οι ανατόμοι πραγματεύονται την πραγματικότητα ενός κύκλου ζωής, ελάχιστοι από αυτούς — όσο συμβατική κι αν είναι η ορθολογικότητά τους — μπορούν να αγνοήσουν το γεγονός ότι κάθε βρέφος είναι παιδί εν τω γίνεσθαι και ότι βρέφος και παιδί συνδέονται με ποικίλους τρόπους μεταξύ τους. Ωστόσο, η αρχή Α ισούται με Α δεν παύει να θεωρείται βασική. Χωρίς αυτήν την αρχή, η λογική συνέπεια του συμβατικού λόγου είναι τελείως αδύνατη. Το λογικό πλαίσιο (του συμβατικού λόγου) είναι η αυθεντία της λογικής συνέπειας και οι λο-

γικές παραγωγές του έπονται σχεδόν μηχανικά από ένα δεδομένο σύνολο προκειμένων. Έτσι, ο συμβατικός λόγος υπηρετεί τον πρακτικό σκοπό του να περιγράφει την ταυτότητα μιας δεδομένης οντότητας και μας λέει πώς οργανώνεται μια οντότητα ώστε να είναι ο εαυτός της. Ωστόσο, αγνοεί την ανάγκη να διερευνήσουμε συστηματικά τις διαδικασίες αλλαγής, δηλαδή πώς η ζωντανή οντότητα είναι συγκροτημένη ως δυνατότητα να περνά βαθμηδόν από το ένα στάδιο της εξέλιξής της στο άλλο.

Ο πλατωνικός δυϊσμός της αλλαγής και της ταυτότητας επαναλαμβανόταν με τον έναν ή τον άλλον τρόπο καθ' όλην τη διάρκεια της Δυτικής φιλοσοφίας μέχρι τον δέκατο ένατο αιώνα, οπότε μια ομάδα από διαλεκτικούς στοχαστές έδειξε ότι η ενότητα η ίδια, στην πραγματικότητα, συνίσταται στην ενότητα των αντιθέτων. Τα Λογικά έργα του Hegel έλυσαν σε μεγάλο βαθμό το παράδοξο της αυτοδιατήρησης και της αλλαγής, αποδεικνύοντας συστηματικά ότι η αυτοδιατήρηση ουσιαστικά εκφράζεται μέσα από την αλλαγή, ως πολυποίκιλη εκδίπλωση της «ενότητας μέσα στη διαφορετικότητα» — για να χρησιμοποιήσουμε τα ίδια του τα λόγια.

### **Διαλεκτικός υλισμός / Ιδεολογισμός / Νατουραλισμός**

Ο διαλεκτικός λόγος αναγνωρίζει την αναπτυξιακή φύση της πραγματικότητας βεβαιώνοντας με τον έναν ή τον άλλον τρόπο ότι *A ισούται όχι μόνο με A αλλά και με όχι A*. Στα πλαίσια του ανθρώπινου κύκλου ζωής, ο διαλεκτικός στοχαστής θεωρεί το βρέφος ως μια αυτοσυντηρούμενη ανθρώπινη οντότητα, ενώ ταυτόχρονα θεωρεί ότι (το βρέφος) εξελίσσεται από βρέφος σε παιδί, από παιδί σε έφηβο, από έφηβο σε νέο, από νέο σε ενήλικο. (Ο διαλεκτικός λόγος) δεν βλέπει μόνο πώς οργανώνεται η τάδε οντότητα σε μια συγκεκριμένη στιγμή αλλά και πώς οργανώνεται για να υπερβεί ένα δεδομένο επίπεδο ανάπτυξης και να γίνει άλλο από αυτό που είναι, ακόμη κι ενώ διατηρεί την ταυτότητά της. Η αντιφατική φύση της ταυτότητας — ειδικά το ότι το *A ισούται και με A και με το αντίθετό του* — θα μπορούσε μετά ταύτα να γίνεται αντιληπτή ως εγγενές γνώρισμα της ίδιας της ταυτότητας. Η ενότητα των αντιθέτων ήταν, στην πραγματικότητα, ενότητα ως το αναδυόμενο «άλλο» που αποτελούσε αυτό που ο Hegel αποκαλούσε «ταυτότητα της ταυτότητας και της μη ταυτότητας».

### **Υλιστική, ιδεαλιστική και νατουραλιστική διαλεκτική**

Ιστορικά, η διαλεκτική δεν υπήρξε απρόσβλητη από καταχρήσεις. Ο Hegel τη μετέτρεψε σε κοσμολογικό σύστημα, που προσέγγιζε τη θεολογία, στην προσπάθειά του να την συμφιλιώσει με τον ιδεαλισμό, την απόλυτη γνώση και έναν μυστικιστικό εκδιπλούμενο λόγο τον οποίο συχνά ονόμαζε «θεό». Ο Hegel, όντας ανεξοικειωτός με την οικολογία, απέρριπτε τη φυσική εξέλιξη ως βιώσιμη θεωρία, προτιμώντας μια στατική ιεραρχία του Όντος.

Παρόμοια, η διαλεκτική αναμείχθηκε επίσης με έναν χυδαίο υλισμό, όταν ο Φρειδερίκος Ένγκελς την έντυσε με τους «νόμους» του διαλεκτικού υλισμού, νόμους που μοιάζουν περισσότερο με τις (θεωρητικές) προκειμένες της φυσικής του δέκατου ένατου αιώνα, παρά με μία εύπλαστη μεταφυσική ή με μία οργανισμική αντίληψη (των πραγμάτων). Οντως, τόσο ερωτευμένος ήταν ο Ένγκελς με την ύλη και την κίνηση ως απερίσταλτα\* «κατηγορήματα» του Οντος, ώστε στο έργο του, η κινητική θεώρηση (kineticism), που βασίζεται στην απλή κίνηση, τείνει να υποκαταστήσει τη διαλεκτική της οργανικής ανάπτυξης.

Το σημαντικό, για τους σκοπούς αυτού του δοκιμίου, είναι η εναλλακτική λύση την οποία θα μπορούσε να προσφέρει η διαλεκτική σ' ένα οικολογικό κίνημα που σωστά μεν δυσπιστεί προς τον συμβατικό λόγο, αλλά τείνει ολόένα και περισσότερο να καταφύγει στη διαίσθηση, τον μυστικισμό και τον θείσμό. Αν απορρίψουμε τη διαλεκτική λόγω των ελαττωμάτων του Εγγελιανού ιδεαλισμού και του υλισμού του Ένγκελς θα χάσουμε από τα μάτια μας την εξαιρετική (λογική) συνοχή που προσφέρει ο διαλεκτικός λόγος καθώς και την εξαιρετική εφαρμογή που μπορεί να έχει στην οικολογία — ιδιαίτερα σε μια οικολογία που έχει τις ρίζες της στην εξελικτική ανάπτυξη. Αν αντιληφθούμε τη διαλεκτική ως νατουραλιστικό είδος σκέψης — ως διαλεκτικό νατουραλισμό— τότε μπορούμε να τη διακρίνουμε από τον Εγγελιανό αιθέριο, κατά βάσιν αντι-νατουραλιστικό, διαλεκτικό ιδεαλισμό και από τον δύσκαμπτο, συχνά επιστημονικό, διαλεκτικό υλισμό των ορθόδοξων μαρξιστών.

Ο διαλεκτικός νατουραλισμός μπορεί να απαντήσει σε ερωτήματα όπως τι είναι φύση, ποια είναι η θέση της ανθρωπότητας στη φύση, προς τα πού κινείται η εξέλιξη και ποια είναι η σχέση της κοινωνίας με τον φυσικό κόσμο. Ως ένας τρόπος για να συλλογιστόμαστε για την πραγματικότητα, είναι αρκετά οργανικός ώστε να δίνει νόημα σε ασαφείς όρους όπως «μάγευση» και «ολισμός», χωρίς να θυσιάζει τις αξιώσεις του λόγου και της διανοητικότητας. Ταυτόχρονα, εξάλλου, μπορεί να προσδώσει συνοχή στην οικολογική σκέψη και να διώξει τις επικίνδυνα αυθαίρετες και συχνά αντινοσηριαρχικές τάσεις στον οικολογισμό, οι οποίες τείνουν να τον κατευθύνουν, στην καλύτερη περίπτωση, σε συναισθηματικούς, συχνά νεφελώδεις και θειστικούς τρόπους σκέψης, ή στη χειρότερη, σε επικίνδυνα αντιορθολογικούς, μυστικιστικούς και εν δυνάμει αντιδραστικούς τρόπους. Τέλος, κάτι εξίσου σημαντικό, ο διαλεκτικός νατουραλισμός προσθέτει μια εξελικτική προοπτική στην οικολογική σκέψη — παρά το ότι ο Hegel απέρριπτε τη φυσική εξέλιξη και το ότι ο Ένγκελς προσφεύγει στις μηχανιστικές εξελικτικές θεωρίες που ήταν του συρμού εδώ κι έναν αιώνα. Ο διαλεκτικός νατουραλισμός βλέπει με ευμετάβλητο και εύπλαστο τρόπο τα εξελικτικά φαινόμενα, ωστόσο δεν στερεί την εξέλιξη από την ορθολογική της ερμηνεία.

Η «οικολογικοποίηση» της διαλεκτικής, (πού θα γίνει) με το να της προσδώσουμε

\* (Σ.τ.Μ.) Irreducible: μη επιδεχόμενα αναγωγής, «μη αναγώγιμα» σε άλλα.

έναν νατουραλιστικό πυρήνα και η ανάπτυξη μιας αληθινά εξελικτικής αίσθησης της πραγματικότητας θα μπορούσε να προσφέρει τη βάση για μια ζωντανή οικολογική ηθική. Εδώ, θα ήθελα να κάνω μια σύνοψη του διαλεκτικού νατουραλισμού και να προσθέσω ιδέες που υποδηλώνουν σαφέστερα τι εννοούμε με τις λέξεις φύση, ανθρωπότητα και κοινωνία — στην πραγματικότητα, πώς θα μπορούσαμε να συλλάβουμε την ίδια την πραγματικότητα σε αναπτυξιακές μορφές, που να είναι ξένες προς τα συμβατικά είδη λόγου.

### *Η ωφέλιμη πλευρά του συμβατικού λόγου*

Ας ξεκινήσω σκιαγραφώντας την ωφέλιμη πλευρά του συμβατικού λόγου. Όπως έχω τονίσει, ο συμβατικός λόγος συγκροτείται στη βάση της εσωτερικής (λογικής) συνέπειας των προτάσεων, αδιαφορώντας για το περιεχόμενό τους. Αυτές οι διατεταγμένες με λογική συνέπεια προτάσεις θα μπορούσαν κάλλιστα να αντικατασταθούν με αλγεβρικά σύμβολα. Αναμφίβολα παίζουν απαραίτητο ρόλο στη μαθηματική σκέψη και στις μαθηματικές επιστήμες, στη μηχανική καθώς και στα μικροπροβλήματα που αναφέρονται στην καθημερινή ζωή. Πράγματι, ο συμβατικός λόγος είναι απαραίτητος για να χτίσουμε μια γέφυρα ή ένα σπίτι. Για τέτοιους σκοπούς, δεν υπάρχει λόγος να σκεφτόμαστε με εξελικτικό ή αναπτυξιακό τρόπο. Εάν για να χτίσουμε μια γέφυρα ή ένα σπίτι χρησιμοποιούσαμε μια λογική βασισμένη σε οποιαδήποτε άλλη αρχή πέρα από την αρχή της ταυτότητας, τότε κάλλιστα θα μπορούσε να προκύψει καταστροφή. Ακόμη και οι φυσιολογικές λειτουργίες των σωμάτων μας, για να μη μιλήσουμε για μια τεράστια ποικιλία από άλλες λειτουργίες, όπως το πέταγμα των πουλιών και η λειτουργία μιας τεχνητής καρδιάς, εξαρτώνται κατά μεγάλο μέρος από αρχές τις οποίες εμείς συνδέουμε με τον συμβατικό λόγο. Για να κατανοήσουμε ή να σχεδιάσουμε μηχανικές οντότητες, χρειαζόμαστε ένα είδος λόγου που είναι εργαλειώδης και συνεπάγεται την ανάλυση της πραγματικότητας στα συστατικά της και στον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν. Στον συμβατικό λόγο, η αλήθεια ταυτίζεται με τη (λογική) συνέπεια — και πρόκειται για χρήσιμη αλήθεια, σ' αυτές τις όψεις της ζωής.

Ωστόσο, για να επιτύχει αυτή τη συνέπεια ο συμβατικός λόγος, πρέπει να αποχωρισθεί από την ηθική. Οι αξίες, τα ιδανικά, οι πεποιθήσεις και οι θεωρίες που έχουμε εμείς είναι πράγματα άσχετα για τον συμβατικό λόγο, τα δε ηθικά ζητήματα θεωρούνται ως αυθαίρετα, ζητήματα προσωπικής διάθεσης και γούστου. (Οι άνθρωποι) αντιλαμβάνονται τη συμβατική ορθολογικότητα ως επιδεξιότητα, ως μια τεχνική, ένα εργαλείο για να επιτυγχάνουν ορισμένους σκοπούς, άσχετα από τον ηθικό χαρακτήρα των στόχων ή των σκοπών που υπηρετεί.

Για αρκετούς αιώνες, ο συμβατικός λόγος (η «σαφής σκέψη», όπως τον αποκαλούσαν κάποτε) έδινε την υπόσχεση πως θα αποδιώξει τη δογματική αυθεντία της εκκλησίας, την αυθαίρετη συμπεριφορά του κάθε απόλυτου μονάρχη και τα τρομακτι-



κά φαντάσματα της πρόληψης. Ωστόσο, φαίνεται πως δεν εκπληρώνει πια αυτήν του την υπόσχεση σήμερα: μάλιστα, σε μια εποχή σφοδρά αντικρουόμενων αξιών και συγκινησιακά φορτισμένων ιδανικών, μια τέτοια συλλογιστική είναι συχνά απωθητική. Ο δογματισμός, ο αυταρχισμός και ο φόβος φαίνεται πως έχουν διεισδύσει παντού και κατά ειρωνεία της τύχης, μάλιστα, φαίνονται να πηγάζουν από μια απρόσωπη τεχνοκρατία, από μια ψυχρά λογική επιστημονική κοινότητα και από αναίσθητες γραφειοκρατίες που την ίδια τους την ύπαρξη τείνουμε να την καταλογίζουμε στον λόγο ως τέτοιο, καθώς και στην άκρως εξορθολογισμένη βιομηχανική κοινωνία.

Βρισκόμαστε, επομένως, μπροστά σε κάτι σαν δίλημμα. Από τη μια μεριά, δεν μπορούμε να κάνουμε χωρίς πολλές τεχνολογίες (ούτε καν χωρίς τα περίπλοκα τεχνολογία κιάλια, με τα οποία παρατηρούμε τα πουλιά και τις φάλαινες, ή χωρίς τις φωτογραφικές μηχανές με τις οποίες τα φωτογραφίζουμε) ούτε πάλι στις καθημερινές μας συναλλαγές μπορούμε να κάνουμε χωρίς τον συμβατικό λόγο. Εχουμε έτσι την τάση να ζούμε με μάλλον σχιζοφρενικό τρόπο: στην καθημερινή πορεία της ζωής είμαστε υποχρεωμένοι να χρησιμοποιούμε τις περιφρονημένες αρχές του συμβατικού λόγου για να επιζήσουμε, αλλά κατόπιν καταφεύγουμε σε έναν ανορθόλογο, μυστικιστικό ή θρησκευτικό ιδιωτικό κόσμο για να στηρίξουμε τις ηθικές και πνευματικές μας πεποιθήσεις. Συχνά, αυτή η απόσυρσή μας (στον ανορθολογικό ιδιωτικό κόσμο) γεννά μια κατάσταση κοινωνικού (εφ)-ησυχασμού που είναι μάλλον ονειρική παρά πραγματική, μάλλον παθητική παρά ενεργητική και έχει σχέση περισσότερο με την προσωπική αλλαγή, παρά με την κοινωνική αλλαγή, περισσότερο με τα συμπτώματα της ανίσχυρης, αλλοτριωμένης ζωής μας, παρά με τις βαθιές τους αιτίες.

Όσο κι αν τα βάζουμε με τον δυισμό και κάνουμε έκκληση για μια μεγαλύτερη αίσθηση ενότητας, εντούτοις τείνουμε να διχάζουμε την ίδια μας την ύπαρξη, στην πραγματικότητα να παραιτούμαστε από τον έλεγχο πάνω στις κοινωνικές πλευρές της ζωής μας, που παίζουν τόσο σπουδαίο ρόλο στη διαμόρφωση της ιδιωτικής μας ζωής. Όσο κι αν αποζητούμε μια υψηλή αίσθηση μάγευσης και μυστικής επικοινωνίας και κοινότητας —κοινόχρηστοι όροι στο πνευματιστικό λεξιλόγιο της εποχής μας— εντούτοις απευθυνόμαστε σε μάλλον εγκόσμους γκουρού, σε χαρισματικές προσωπικότητες που συμπεριφέρονται πιο πολύ σαν επιχειρηματίες που πωλούν μυστικιστικά γιατροσόφια παρά σαν ανιδιοτελείς καθοδηγητές μας για την επίτευξη της ηθικής τελειότητας. Όσο κι αν καταγγέλλουμε την υλιστική και καταναλωτική νοοτροπία, γινόμαστε εμείς οι ίδιοι άπληστοι καταναλωτές δαπανηρών, υποτίθεται πνευματιστικών ή οικολογικών προϊόντων, που τα παράγει μια νέα βιομηχανική φάρα, η οποία μας στέλνει ανώτερα μηνύματα με την «πράσινη» πραγματεία της. Έτσι, τα πιο χυδαία χαρακτηριστικά αυτού που θεωρούμε πεδίο του λόγου συνεχίζουν να κατακυριεύουν τη ζωή μας μεταμφιεσμένα σε ανορθολογικά, μυστικιστικά και θρησκευτικά εμπορεύματα. Τα γραμματοκιβώτιά μας πλημμυρίζουν από καταλόγους και τα βιβλιοπωλεία μας είναι γεμάτα με χαρτόδετα βιβλία, που μας προτεί-

νουν νέους δρόμους προς τη μυστικιστική επικοινωνία και μια «Νέα Εποχή», στην οποία, μπορούμε να αποσυρθούμε, γυρνώντας την πλάτη μας στα σκληρά πραγματικά γεγονότα που διαρκώς μας κατατρέχουν.

Δεν μπορεί να υπάρξει προσωπική «λύτρωση» χωρίς κοινωνική λύτρωση και δεν μπορεί να υπάρξει ηθική ζωή χωρίς ορθολογική ζωή. Υπό μια έννοια, η σύγχρονη εξέγερσή μας ενάντια στον λόγο στηρίζεται στην τελείως άκριτη πεποίθηση πως τάχα μόνο ένα είδος λόγου μπορεί να υπάρχει. Ουσιαστικά, δε, βασίζεται στην άκριτη πεποίθηση πως τάχα η μόνη εναλλακτική λύση στην υπάρχουσα πραγματικότητα είναι ένας νεφελώδης μυστικιστικός κόσμος. Οι απόπειρές μας να αντισταθούμε στον συμβατικό λόγο, με τα εργαλεία του γνωρίσματα, και στο στατικό όραμα της πραγματικότητας, από το οποίο πηγάζει, μας κάνουν να συγκρούμαστε με τον εαυτό μας και μας εκτρέπει από το να διερευνήσουμε ένα οργανικό είδος λόγου που στηρίζεται σε μία θεμελιώδη αναπτυξιακή πραγματικότητα.

## **Η συμβατική αιτιότητα**

Εάν δεν θέλουμε οι μεταφορές, με τις μυστικιστικές συνεκδοχές τους, να αντικαταστήσουν την κατανόηση και ο σκοταδισμός να αντικαταστήσει την αυθεντική βαθιά γνώση — όλα αυτά από αντίδραση στους περιορισμούς του συμβατικού λόγου και στην έμφαση που δίνει αυτός στις αξιολογικά ουδέτερες μορφές σκέψης — τότε είμαστε υποχρεωμένοι να επανεξετάσουμε ορθολογικά την κυρίαρχη μεταφυσική: την επικέντρωσή της στη σταθερότητα των πραγμάτων και των φαινομένων, την αντίληψή της περί μηχανιστικής αιτιότητας, την έννοια ενός διαστρωματωμένου συνεχούς, και τον κοντόθωρο, μονοδιάστατο τρόπο με τον οποίο θεωρεί την πραγματικότητα. Αυτά, επιτρέψτε μου να επιμείνω, δεν είναι φιλοσοφικά αφηρημένα ζητήματα. Έχουν τεράστια σημασία για το πώς συμπεριφερόμαστε ως ηθικά όντα, για τη φύση της φύσης και για τη θέση μας στον φυσικό κόσμο. Επιπλέον, θα δούμε ότι όλα αυτά τα ζητήματα επηρεάζουν άμεσα το είδος της κοινωνίας, της ευαισθησίας και των τρόπων ζωής που θέλουμε να ενθαρρύνουμε.

Η δυτική φιλοσοφία έχει σημαδευτεί από δύο τουλάχιστον πλατιές αντιλήψεις για τον λόγο και την πραγματικότητα. Καμία από τις δύο δεν μπορεί να εκτοπίσει τελείως την άλλη, αλλά η μία είναι ευρύτερη από την άλλη και περιλαμβάνει ένα πιο εκτεταμένο πεδίο αλήθειας. Ο συμβατικός λόγος, με την άποψη για τη (λογική) συνέπεια ως αλήθεια, μας απογοήτευσε, όχι επειδή είναι εσφαλμένος ως τέτοιος, αλλά επειδή είχε πολύ μεγάλες αξιώσεις πάνω στην πραγματικότητα. Φτάνει στο σημείο να επαναπροσδιορίσει την πραγματικότητα για να την κάνει να ταιριάζει με τις αξιώσεις του, όπως ακριβώς οι μαθηματικοί φυσικοί ασχολούνται μόνο με τα πραγματικά γεγονότα που μπορούν να διατυπωθούν με μαθηματικούς όρους. Ο συμβατικός λόγος βλέπει κατ' ουσίαν μηχανιστικά τον κόσμο — και, όπως έχουμε δει, ο κόσμος έχει πράγματι μια μηχανιστική διάσταση.

Εχω ήδη μνημονεύσει τη βασική του λογική αντίληψη ότι Α πρέπει να ισούται με Α, ότι η Α μπίλια του μπιλιάρδου είναι διαφορετική από τη Β μπίλια του μπιλιάρδου —έστω και μόνο στο χρώμα— με δυο λόγια, την αρχή της ταυτότητας. Ομως, ένα δεύτερο χτυπητό γνώρισμα είναι η ιδέα του περί αιτιότητας. Στην πραγματικότητα, την οποία περιγράφει ο συμβατικός λόγος, αιτία και αποτέλεσμα είναι πλασμένα με πρότυπο την κινητική, που εξηγεί πώς η μία μπίλια του μπιλιάρδου χτυπά την άλλη και την κάνει να κινηθεί από τη μία θέση στην άλλη, δηλαδή με τη βοήθεια του ποιητικού αιτίου.\* Η δεύτερη μπίλια του μπιλιάρδου δεν αλλοιώνεται από τη σύγκρουση αλλά απλώς μετατοπίζεται πάνω στο τραπέζι του μπιλιάρδου. (Θα αγνοήσω το ότι ο David Hume αντικατέστησε την αιτιακή σχέση με την στατιστική συσχέτιση, μια εμπειρική αιτιότητα, η οποία είναι χρήσιμη μόνο σε συζητήσεις.

Ομολογουμένως, η παραπάνω εκδοχή είναι μία άκρως απλουστευμένη εκδοχή της αιτιότητας κατά τον συμβατικό λόγο. Ωστόσο, οι προϋποθέσεις της είναι πολύ αποκαλυπτικές. Ο συμβατικός λόγος εστιάζει την προσοχή του σε ένα πράγμα ή φαινόμενο ως σταθερό, με ξεκάθαρα όρια, που είναι αμετάβλητα, για τους σκοπούς της ανάλυσης. Όταν αλλάζουν τα «όρια» που προσδιορίζουν ένα αναπτυσσόμενο πράγμα —όπως, λόγου χάριν, όταν η άμμος γίνεται χώμα— τότε ο συμβατικός λόγος πραγματεύεται την άμμο σαν άμμο και το χώμα σαν χώμα, σα να ήταν ανεξάρτητα το ένα από το άλλο. Σε αυτού του είδους την ορθολογικότητα, η ζώνη ενδιαφέροντος βρίσκεται στην αποδοχή της σταθερότητας τού (πράγματος ή φαινομένου), της ανεξαρτησίας του και της κατά βάσιν μηχανικής αλληλεπίδρασής του με παρόμοια ή ανόμοια πράγματα και φαινόμενα.

Μια άλλη μείζων προϋπόθεση του συμβατικού λόγου — που απορρέει από τις έννοιες της ταυτότητας και της αιτιότητας που χρησιμοποιεί — είναι ότι η ιστορία είναι μία διαστρωματωμένη σειρά από ξεχωριστά μεταξύ τους φαινόμενα. Η αναπτυξιακή της δομή θεωρείται σαν απλή διαδοχή στρωμάτων. Το καθένα από αυτά προσεγγίζεται ανεξάρτητα από τα άλλα. Αυτά τα στρώματα ενδέχεται να συγκολλώνται με φάσεις που συνδέουν το ένα στρώμα με το άλλο, αλλά ακόμη και οι ίδιες οι συγκολ-

\* (Σ.τ.Μ.) Πρόκειται για την καθ' αυτό αιτία για μας σήμερα, την *causa efficiens* των Σχολαστικών. Τέσσερις είναι κατά την οντολογία του Αριστοτέλη οι αρχές ή οι αιτίες της κινήσεως (δηλαδή της αλλαγής-μεταβολής-μετατόπισης-αλλοίωσης): πρώτον, η ύλη, αυτό το «κάτι που αλλάζει», αφού υπάρχει αλλαγή (η υλική αιτία, κατά τους Σχολαστικούς). Δεύτερον, το είδος (αλλού το λέει και παράδειγμα, ουσία ή τό τί ἦν είναι, δηλ. αυτό που ένα πράγμα είναι από τη φύση του προορισμένο «συγκροτημένο», λέει ο Μπούκιν να γίνει — η τυπική αιτία, κατά τους Σχολαστικούς). Τρίτον, η κινητική αιτία, (το ποιούν αίτιον, ή το όθεν η αρχή της κινήσεως, το ποιητικό αίτιο των Σχολαστικών): για να περάσει κάτι από μια κατάσταση σε μίαν άλλη, χρειάζεται κάτι για να το κινήσει. Τέταρτον, ο σκοπός της κινήσεως, το τέλος ή το ου ένεκα (το τελικό αίτιο, των Σχολαστικών). Βλ., λόγου χάριν, *Μετά τα Φυσικά*, I. 2.983 α 26, IV 2.1013 α 24. Αν λ.χ. κάποιος φτιάχνει ένα μαρμάρινο άγαλμα, το μάρμαρο είναι η ύλη, η μορφή λ.χ. του Ερμή είναι το είδος, οι κινήσεις του γλύπτη είναι το ποιούν αίτιον, και το να φτιάξει μαρμάρινο άγαλμα του Ερμή είναι το τέλος. Προφανώς το τελικό αίτιο προϋποθέτει ότι υπάρχει νόηση που διέπει και καθοδηγεί την κίνηση.

λητικές φάσεις αναλύονται στα συστατικά τους και διερευνώνται ανεξάρτητα η μία από την άλλη. Έτσι τα Μεσοζωικά στρώματα των βράχων είναι ανεξάρτητα από τα Καινοζωικά στρώματα και το κάθε ξεχωριστό στρώμα είναι εν πολλοίς αυθύπαρκτο, όπως και τα στρώματα που τα συνέχουν. Στην ανθρώπινη ιστορία, η μεσαιωνική περίοδος είναι ανεξάρτητη από τη νεότερη και ο τρόπος με τον οποίο η πρώτη «εκβάλλει» στη δεύτερη μετατρέπεται σε μία σειρά από ανεξάρτητα τμήματα, το καθένα σχετικά αυτόνομο με τα προηγούμενα και τα επόμενα τμήματα. Παρά τις καταστροφές τις οποίες προκάλεσαν ο μεταμοντερνισμός και η διαστρωματωμένη θεώρηση της ιστορίας που προέβλεπε ο Foucault, υπήρξε μια χρονική περίοδος, στο πρόσφατο παρελθόν, κατά την οποία οι περισσότεροι ιστορικοί, επηρεασμένοι από θεωρίες της εξέλιξης και από τον μαρξισμό, θεωρούσαν την ιστορία ως «ροή» συμβάντων, στην οποία οι εκάστοτε μεταγενέστερες περιόδοι εξαρτώνται από τις εκάστοτε προγενέστερες. Από τη σκοπιά του συμβατικού λόγου, δεν ήταν πάντοτε σαφές ούτε πώς συμβαίνει αυτό ούτε τι νόημα έχει.

Σήμερα, μπορούμε να γελοιογραφήσουμε ένα μεγάλο μέρος του λαϊκού μυστικισμού, παριστάνοντάς τον σα να διαλύει κυριολεκτικά τη «ροή» των πραγμάτων και των φαινομένων μέσα σ' ένα αδιαφοροποίητο συνεχές, στην καλύτερη περίπτωση, ή μέσα σ' ένα πανταχού παρόν «Εν» που περιλαμβάνει τα πάντα, στη χειρότερη. Αυτού του είδους ο αναγωγισμός είναι το μυστικιστικό αντίστοιχο της μηχανικο-υλιστικής διαστρωμάτωσης. Πράγματι, είναι κοινοτοπία να λέμε πως όλα είναι «Ενα» ή (πως όλα είναι) «αλληλοσυνδεδεμένα», με την έννοια, ας πούμε, του ότι όλα τα φαινόμενα ξεκίνησαν από έναν αναπαλμό της πρωταρχικής ενέργειας ή, όπως παρατήρησε κάποτε ένας Βικτωριανός φυσικός, με την έννοια του ότι όταν χτυπά τη γροθιά του στο τραπέζι, ο Σείριος τρέμει, έστω και αμυδρά. Το ότι το σύμπαν είχε μια αρχή, όποια κι αν ήταν αυτή, δεν δικαιολογεί την απλοϊκή πεποίθηση πως τάχα το σύμπαν «στην πραγματικότητα» αποτελείται ακόμη μόνο από την αρχική πηγή του — είναι σα να λέμε πως μπορούμε να ερμηνεύσουμε εξ ολοκλήρου έναν ενήλικο άνθρωπο κάνοντας αναφορά στους γονείς του (της). Αυτός ο τρόπος σκέψης δεν απέχει και πολύ από την κινητική προσέγγιση των αιτιακών σχέσεων, που έχει ο συμβατικός λόγος. Ούτε πάλι η «κοινότητα» (αλληλοσύνδεση) όλων των μορφών ζωής αποκλείει τις έντονες διαφορές, που ξεχωρίζουν το θήραμα από το αρπακτικό ή τις καθοδηγούμενες από το ένστικτο μορφές ζωής από τις δυνάμει ορθολογικές μορφές ζωής. Εντούτοις, αυτές οι αναρίθμητες εξελικτικές διαφοροποιήσεις απηχούν αμέτρητες καινοτομίες ως προς τις εξελικτικές πορείες και, στην πραγματικότητα, (απηχούν) διαφορετικά είδη εξέλιξης — είτε είναι αυτή ανόργανη, είτε οργανική, είτε κοινωνική. Ο συμβατικός λόγος, αντί να βλέπει τα πράγματα και τα φαινόμενα ως διαφοροποιημένα αλλά ταυτόχρονα συσχετιζόμενα με σωρευτικό τρόπο, έχει την τάση να τα θεωρεί, για να χρησιμοποιήσω την περίφημη παρατήρηση του Hegel, σαν «σκοτάδι μέσα στο οποίο όλες οι αγελάδες είναι μαύρες».



## Η διαλεκτική αιτίωση\*

Ας δεχθούμε ότι οι αρχές της ταυτότητας, του ποιητικού αιτίου και της διαστρωμάτωσης όντως ισχύουν σε μία επιμέρους πραγματικότητα, η οποία γίνεται κατανοητή χάρις στη χρήση αυτών των αρχών. Όταν όμως προχωρούμε πέρα από αυτήν την επιμέρους πραγματικότητα, τότε δέν μπορούμε πια να ανάγουμε τον μεγάλο πλούτο της διαφοροποίησης, της ροής, της ανάπτυξης, της οργανικής αιτιότητας και της αναπτυξιακής πραγματικότητας σε κάποιο ασαφές «Εν» ή σε μια εξίσου ασαφή ιδέα της «κοινότητας». Μια πολύ σημαντική γραμματεία πού ανάγεται χρονικά ως τους αρχαίους Έλληνες, αποτελεί τη βάση μιας οργανικής μορφής λόγου και μιας αναπτυξιακής ερμηνείας της πραγματικότητας. Αυτό που χρειάζεται, όπως έχω ήδη τονίσει, είναι να απελευθερώσουμε αυτή τη μορφή λόγου τόσο από τις οιονεί μυστικιστικές όσο και από τις στενά επιστημονιστικές κοσμοθεωρίες που τόσο έχουν απομακρύνει τον λόγο αυτό από τον ζωντανό κόσμο. Εν ολίγοις, αυτή η μορφή λόγου — ο διαλεκτικός λόγος — πρέπει να απογυμνωθεί τόσο από τον ιδεαλισμό όσο και από τον υλισμό του. Πρέπει να τον καταστήσουμε νατουραλιστικό και οικολογικό.

Καμία γενική έκθεση του διαλεκτικού λόγου δεν μπορεί να υποκαταστήσει την ανάγνωση των Λογικών έργων του Hegel. Η *Επιστήμη της Λογικής* του Hegel, παρά τις βεβιασμένες αναλύσεις της και παρά τις αμφίβολες μεταβάσεις κατά την εξ-αγωγή της μιας λογικής κατηγορίας από την άλλη, είναι ο διαλεκτικός λόγος στην πιο επεξεργασμένη και δυναμική του μορφή. Αυτό το έργο, από πολλές απόψεις, απορροφά τη συμβατική λογική του Αριστοτελικού *Οργάνου* — από το οποίο προέρχονται οι νεότερες μορφές συμβολικής λογικής — στα *Μετά τα Φυσικά* του ίδιου Έλληνα στοχαστή, με τη ρωμαλέα άποψή τους για τη φύση της πραγματικότητας.

Το μεγαλείο της προσπάθειας του Hegel δεν έχει όμοιο του στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας. Σε μία τεράστια κλίμακα, (δύο αρκετά μεγάλοι τόμοι), ο Hegel συγκέντρωσε όλες τις κατηγορίες που χρησιμοποιούμε στον λόγο για να εξηγήσουμε την πραγματικότητα και εξ-ήγαγε τη μιαν από την άλλη σ' ένα κατανοητό και γεμάτο σημασία συνεχές, που βαθμηδόν καταλήγει σ' ένα πλούσια διαφοροποιημένο, ολοένα και περιεκτικότερο ή «επαρκέστερο» όλον — για να χρησιμοποιήσω κάποιους από τους όρους του. Μπορεί κανείς να απορρίπτει αυτό που ο Hegel ονόμαζε «απόλυτο ιδεαλισμό», τη μετάβαση από τη λογική του στη φυσική φιλοσοφία του, το αποκορύφωμα του υποκειμενικού και του αντικειμενικού σ' ένα θεϊκό «Απόλυτο» και την απομέρος του χρησιμοποίηση ενός κοσμικού πνεύματος (*Geist*) για τελεολογικούς σκοπούς. Ωστόσο, αυτό που ξεχωρίζει στο έργο του, ανάμεσα σ' αυτούς τους μεταφυσικούς και συχνά θεολογικούς αρχαϊσμούς, είναι η συνολική εξ-αγωγή των λογικών κατηγοριών ως υποκειμενική ανατομία της αναπτυξιακής πραγματικό-

\* (Σ.τ.Μ.) Υιοθετούμε τον όρο του Κ. Καστοριάδη. Αιτίωση είναι η «αιτιώδης συνάφεια», αυτό που οι παλαιοί έλεγαν «σχέσις αιτίου-αιτιατού».



τητας, παρά τις προκαταλήψεις του ίδιου του Hegel ενάντια στην οργανική εξέλιξη.

Δεν ισχυρίζομαι πως μπορεί μια γενικόλογη περιγραφή της διαλεκτικής να αντικαταστήσει την εμπειριστωμένη παρουσίαση που προβάλλει ο Hegel, ούτε θα προσπαθήσω να «βιάσω» τη θεωρητική της εκδίπλωση μέσα στους σύντομους ορισμούς και τα συμπεράσματα, που συνήθως περνούν για έκθεση κάποιων ιδεών. Όπως παρατηρεί και ο Hegel στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*: «διότι το πραγματικό ζήτημα δεν εξαντλείται με το να το δηλώνουμε ως στόχο, αλλά με το να τον επιτελούμε, ούτε (πάλι) το ενεργώς πραγματικό όλον είναι (απλώς) το αποτέλεσμα, αλλά είναι το αποτέλεσμα μαζί με τη διαδικασία μέσω της οποίας (αυτό το αποτέλεσμα) επετεύχθη. Ο στόχος αφ' εαυτού (οι «ορισμοί και τα συμπεράσματα») είναι ένα άψυχο καθολικό, όπως ακριβώς και η καθοδηγητική τάση είναι μια απλή ορμή, που ακόμη στερείται μιας ενεργώς πραγματικής ύπαρξης· το δε καθαρό αποτέλεσμα είναι ένα πτώμα που έχει αφήσει πίσω του την καθοδηγητική τάση»<sup>1</sup>. Πράγματι, η διαλεκτική του Hegel απηφά την απαίτηση για λεξιλογιακούς ορισμούς. Μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο από την άποψη της εξέλιξης του ίδιου του διαλεκτικού λόγου, όπως ακριβώς και μια οξυδερκής ψυχολογία απαιτεί, για να γνωρίσουμε αληθινά ένα άτομο, να γνωρίζουμε ολόκληρη τη βιογραφία του, όχι απλώς τα αριθμητικά αποτελέσματα των ψυχολογικών τεστ και των σωματικών μετρήσεων.

Τονίζω την εξελικτική φύση της διαλεκτικής ως διαλεκτικού λόγου επειδή η διαλεκτική στα Λογικά έργα του Hegel, όπως και η διαλεκτική στα *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη, από τα οποία είχε τόσο πολύ επηρεασθεί, είναι παραπάνω από μια απλή «μέθοδος» για να πραγματευόμαστε την πραγματικότητα. Ο λόγος, θα προσέθετα, έχει άκρως αντισυμβατικό νόημα και για τους δύο στοχαστές. Η διαλεκτική είναι επίσης, στην πραγματικότητα, μια οντολογική μορφή αιτιότητας. Είναι, όντως, τόσο ένας τρόπος να συλλογίζομαστε γύρω από την αιτιότητα με αναπτυξιακούς όρους, όσο και, ταυτόχρονα, περιγραφή του αντικειμενικού κόσμου. Στο έργο του Hegel, η Λογική συνεργάζεται με την οντολογία.

1. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. Miller, σσ. 2-3. Θα ήθελα εδώ να κάνω μια διευκρίνιση. Μπορεί να είμαι οπαδός της διαλεκτικής αλλά δεν είμαι Εγγελιανός, όσο και αν έχω ωφεληθεί από το έργο του Hegel. Δεν πιστεύω στην ύπαρξη ενός κοσμικού πνεύματος (Geist) που βρίσκει την έκφρασή του στον υποστατό κόσμο ή στην ανθρωπότητα. Η έμφαση που δίνω στη διαφορά μεταξύ «πραγματικότητας» και «ενεργού πραγματικότητας» αντιπροσωπεύει περισσότερο την άποψή μου παρά οποιαδήποτε παρόμοια άποψη που θα μπορούσε να αποδοθεί αναμφισβήτητα στον Hegel. Ο Hegel οπλισμένος μ' ένα κοσμικό πνεύμα που αυτο-αναπτύσσεται στην ανθρώπινη ιστορία, έτεινε να αμβλύνει την κριτική ώθηση της διαλεκτικής του και να προσαρμόζει το «πραγματικό» στο «ενεργώς πραγματικό». Αυτό που προσπαθώ να κάνω είναι να συνάγω τις νατουραλιστικές συνέπειες της Εγγελιανής διαλεκτικής. Από αυτήν την αντίληψη πηγάζει η άποψή μου — η ερμηνεία μου αν προτιμάτε — ότι το πρόταγμα του Hegel, χωρίς το κοσμικό πνεύμα παρέχει μια πολύ πλούσια άποψη της πραγματικότητας η οποία περιλαμβάνει το ορθολογικό «αυτό που πρέπει να είναι» καθώς και το συχνά ανορθόλογο «αυτό που είναι».

Ως μορφή συλλογιστικής, οι βασικότερες κατηγορίες της διαλεκτικής — ακόμη και τόσο ασαφείς κατηγορίες όπως το «είναι» και το «μηδέν» — διαφοροποιούνται χάρις στη δική τους εσώτερη λογική (καί μετατρέπονται) σε πληρέστερες, πολυπλοκότερες κατηγορίες. Η κάθε κατηγορία, με τη σειρά της, είναι μια δυνατότητα, η οποία, δια μέσου της εξ-αγωγικής σκέψης, που κατευθύνεται προς τη διερεύνηση των ενδεχομένων της, τα οποία λανθάνουν και υπολανθάνουν, γεννά τη λογική έκφραση με τη μορφή της αυτοπραγμάτωσης ή (με τη μορφή) αυτού, που ο Hegel αποκαλεί «ενεργό πραγματικότητα» (Wirklichkeit). Παρόμοια, από οντολογική άποψη, η διαλεκτική αιτίωση (causation) δεν είναι απλώς κίνηση, δύναμη ή αλλαγές μορφής. Πράγματι, βλέποντας τα πράγματα και τα φαινόμενα από την άποψη της ανάπτυξης, υπό το φως της άποψης ότι όλο το Ον είναι γίνεσθαι, η διαλεκτική αιτίωση είναι η διαφοροποίηση της δυνατότητας (και η μετατροπή της) σε ενεργό πραγματικότητα, κατά τη διάρκεια της οποίας η εκάστοτε νέα ενεργός πραγματικότητα γίνεται δυνατότητα για παραπέρα διαφοροποίηση και ενεργό πραγματοποίηση. Ο Hegel, όπως και ο Αριστοτέλης πριν από αυτόν, είχε μια «αναδυόμενη» ερμηνεία της αιτιότητας, του πώς το υπολανθάνον γίνεται έκδηλο μέσα από την εκδίπλωση της λανθάνουσας μορφής και των (λανθανόντων) ενδεχομένων της.

Πρέπει, τουλάχιστον, να υποθέσουμε ότι υπάρχει τάξη στον κόσμο, υπόθεση, που πρέπει να κάνει ακόμη και η συνηθισμένη επιστήμη, εάν θέλει να υπάρχει. Πρέπει, επίσης, τουλάχιστον να υποθέσουμε ότι, υπάρχει αύξηση και διαδικασίες, που οδηγούν στη διαφοροποίηση, και όχι απλώς (σ)το είδος της κίνησης, που προκύπτει από τις ωστικές και ελκτικές δυνάμεις, τις δυνάμεις της βαρύτητας, τις ηλεκτρομαγνητικές και παρόμοιες δυνάμεις. Τέλος, πρέπει τουλάχιστον να υποθέσουμε, ότι υπάρχει κάποιο είδος κατευθυντικότητας προς ολοένα και μεγαλύτερη διαφοροποίηση ή ολικότητα, εφόσον η δυνατότητα πραγματοποιείται στην πλήρη ενεργό πραγματικότητα της. Δεν χρειάζεται να επιστρέψουμε στις μεσαιωνικές τελεολογικές ιδέες για έναν απαρέγκλιτο προκαθορισμό στην ιεραρχία του Οντος, για να αποδεχθούμε αυτήν την κατευθυντικότητα: αντίθετα, αρκεί να δείξουμε το πραγματικό γεγονός πως στον πραγματικό κόσμο υπάρχει μια γενικά εύτακτη ανάπτυξη ή, για να χρησιμοποιήσω τη φιλοσοφική ορολογία, (ότι υπάρχει) μία «λογική» ανάπτυξη όταν μια ανάπτυξη επιτυγχάνει να γίνει αυτό που είναι συγκροτημένη να γίνει.

Το πώς το υπολανθάνον, ως σχετικά αδιαφοροποίητη μορφή με λανθάνοντα ενδεχόμενα, γίνεται μορφή πιο διαφοροποιημένη, που ανταποκρίνεται (απολύτως) στον τρόπο με τον οποίο είναι συγκροτημένη η εν δύναμι μορφή του, αποσαφηνίζεται πλήρως με τα λόγια του ίδιου του Hegel. «Το φυτό, παραδείγματος χάριν, δεν απορροφάται στην απλή, αόριστη αλλαγή», γράφει. Έχει μία διακριτή κατευθυντικότητα — στην περίπτωση των συνειδητών όντων, (έχει) σκοπό ως βούληση. «Από τον σπόρο παράγονται πολλά, ενώ στην αρχή δεν φαινόταν τίποτε, αλλά το όλον αυτού που γεννάται, αν όχι που αναπτύσσεται, είναι ακόμη κρυμμένο και περιέχεται ιδεατά εντός του εαυτού του». Αξίζει να επισημάνουμε, σ' αυτό το χωρίο, ότι αυτό που

«γεννάται» δεν «αναπτύσσεται» κιόλας, κατ' ανάγκην· ένα βελανίδι, παραδείγματος χάριν, μπορεί να γίνει τροφή ενός σκίουρου ή να μαραθθεί σ' ένα τσιμεντένιο πεζοδρόμιο, αντί να «αναπτυχθεί» σ' αυτό που είναι εν δυνάμει συγκροτημένο να γίνει — συγκεκριμένα, σε βελανιδιά. «Η αρχή αυτής της προβολής στην ύπαρξη είναι, ότι ο σπόρος δεν μπορεί να παραμείνει υπολανθάνων», παρατηρεί στη συνέχεια ο Hegel, «αλλά ωθείται στο να αναπτυχθεί, εφ' όσον παρουσιάζει την αντίφαση του να είναι απλώς υπολανθάνων»<sup>2</sup>.

Αυτό που αποκαλούμε αορίστως «εμμενείς» παράγοντες που παράγουν την αυτοεκδίπλωση μιας ανάπτυξης, η Εγελιανή διαλεκτική το θεωρεί ως την αντιφατική φύση ενός όντος, που είναι ανεκπλήρωτο, υπό την έννοια ότι είναι απλώς υπολανθάνον ή ανεκπλήρωτο. Ως απλή δυνατότητα, δεν έχει «έλθει στα σύγκαλά του», ας πούμε. Στη διαλεκτική αιτιότητα, ένα πράγμα ή ένα φαινόμενο παραμένει σε εκκρεμότητα, ασταθές, σε ένταση — όπως ακριβώς ένα έμβρυο, που ωριμάζει για να γεννηθεί, αγωνίζεται να γεννηθεί εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο είναι συγκροτημένο — μέχρις ότου να αναπτυχθεί σ' αυτό που «πρέπει να είναι», σε όλην του την ολικότητα ή την πληρότητα. Δεν μπορεί να παραμείνει εσαεί σε ένταση ή σε «αντίφαση» προς αυτό που είναι οργανωμένο για να γίνει, χωρίς να διαστρεβλωθεί ή να καταστρέψει τον εαυτό του. Πρέπει να ωριμάσει, φτάνοντας στην πληρότητα του είναι του.

Αυτή η πολύ συνοπτική έκθεση του διαλεκτικού λόγου επαρκεί για να στηρίξει ορισμένα σημαντικά συμπεράσματα. Πρώτον, ο διαλεκτικός λόγος, που τον συλλαμβάνουμε ως τη λογική έκφραση μιας μορφής αναπτυξιακής αιτιότητας, που χαρακτηρίζεται από μεγάλο εύρος, είναι παραπάνω από απλή μέθοδος. Ακριβώς επειδή είναι ένα σύστημα αιτιότητας, είναι οντολογικός, αντικειμενικός και άρα νατουραλιστικός. Ερμηνεύει πώς λαμβάνουν χώρα οι διαδικασίες στον φυσικό αλλά και στον κοινωνικό κόσμο. Η νεότερη επιστήμη έχει προσπαθήσει να περιγράψει όλα σχεδόν τα φαινόμενα από την άποψη του ποιητικού αιτίου, ή του κινητικού αντίκτυπου κάποιων δυνάμεων πάνω σ' ένα πράγμα ή φαινόμενο, προκατάληψη που μπορεί να θεωρηθεί ως αντίδραση (της επιστήμης) στις μεσαιωνικές αντιλήψεις περί αιτιότητας από την άποψη του τελικού αιτίου — συγκεκριμένα, από την άποψη της ύπαρξης μιας θεότητας η οποία ωθεί την ανάπτυξη, έστω και απλώς δυνάμει της δικής της «τελειότητας».

Η Εγελιανή ιδέα της «ατέλειας» — ακριβέστερα, της «ανεπάρκειας» ή της αντίφασης — ως παρωθητικού παράγοντα της ανάπτυξης, εν μέρει υπερβαίνει κατά πολύ και την τελική και την ποιητική αντίληψη περί αιτιότητας. Λέω «εν μέρει» για έναν συγκεκριμένο λόγο. Υπάρχουν παντού στην Εγελιανή διαλεκτική φιλοσοφικοί αρχαϊσμοί που εξασθενίζουν τη θέση του, από νατουραλιστική σκοπιά. Από την εποχή του Πλάτωνα μέχρι τις απαρχές του νεότερου κόσμου, οι θεολογικές έννοιες της «τελειότητας», του «απείρου» και της «αιωνιότητας» κυριάρχησαν στη φιλοσοφική σκέψη. Οι «ιδε-

2. G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, vol. 1.

ατές μορφές» του Πλάτωνα ήταν το «τέλειο» και το «αίτιο», που αντίγραφα του ήταν όλα τα υπαρκτά πράγματα. Ο Αριστοτελικός «θεός», ιδιαίτερα όπως εκχριστιανίστηκε από τους μεσαιωνικούς σχολαστικούς, είναι το «τέλειο» Εν, που όλα τα πράγματα αγωνίζονται να το φθάσουν, δεδομένης της πεπερασμένης τους «ατέλειας» και των σύμφυτων περιορισμών τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ένα υπερφυσικό ιδεώδες προσδιόριζε την «ατέλεια» των φυσικών φαινομένων και ως εκ τούτου τα ενεργοποιούσε στον αγώνα του για την επίτευξη της «τελειότητας». Υπάρχει ένα στοιχείο αυτής της οιοει θεολογικής σκέψης στην Εγγελιανή ιδέα της αντίφασης: η όλη πορεία της διαλεκτικής αποκορυφώνεται στο «Απόλυτο», που είναι «τέλειο» ως προς την πληρότητα, την ολικότητα και την ενότητά του.

Απεναντίας, ο διαλεκτικός νατουραλισμός συλλαμβάνει την αντίφαση ως σαφώς φυσική, υπό την έννοια ότι τα πράγματα και τα φαινόμενα είναι ημιτελή και μη ενεργώς πραγματοποιημένα ως προς τη δική τους εξέλιξη — όχι «ατελή» υπό οποιανδήποτε ιδεαλιστική ή υπερφυσική έννοια. Μέχρις ότου γίνουν αυτό που είναι συγκροτημένα να γίνουν, βρίσκονται σε δυναμική ένταση. Ετσι, η διαλεκτική νατουραλιστική θεώρηση δεν έχει καμία σχέση με την υπόθεση ότι τα πράγματα ή τα φαινόμενα δεν προσεγγίζουν το πλατωνικό ιδεώδες ή τον θεό των σχολαστικών. Αντίθετα, αυτά είναι ακόμη εν τώ γίνεσθαι ή, με πιο εγκόσμια διατύπωση, στην ανάπτυξή τους. Ετσι, ο διαλεκτικός νατουραλισμός δεν καταλήγει σε κάποιο Εγγελιανό Απόλυτο, στο τέρμα της κοσμικής αναπτυξιακής πορείας, αλλά αντίθετα προβάλλει το όραμα μιας ολοένα και μεγαλύτερης ολικότητας, πληρότητας και πλούτου, ως προς τη διαφοροποίηση και την υποκειμενικότητα.

Η διαλεκτική αντίφαση υπάρχει μέσα στη δομή ενός πράγματος ή φαινομένου, δυνάμει μιας διευθέτησης της μορφής του (formal arrangement) που είναι ημιτελής, ανεπαρκής, υπολανθάνουσα και ανολοκληρωτή σε σχέση με αυτό που «πρέπει να είναι». Τοποθετημένοι σ' ένα νατουραλιστικό πλαίσιο, δεν είμαστε υποχρεωμένοι να πραγματευθούμε πρωταρχικά τα ποιητικά αίτια ή τις δυνάμεις που δίνουν στη φιλοσοφία μια μηχανιστική χροιά, σε σχέση με την ανάπτυξη. Ούτε είμαστε αναγκασμένοι να καταφύγουμε στις θείστικες δυνάμεις της «τελειότητας» για να εξηγήσουμε το πώς προκαλείται με σχεδόν μαγνητικό τρόπο μια ανάπτυξη. Η διαλεκτική αιτίωση είναι αποκλειστικά οργανική, επειδή λειτουργεί εντός μιας ανάπτυξης — συγκεκριμένα, εντός του βαθμού διαμόρφωσης, του τρόπου με τον οποίο οργανώνεται αυτή η μορφή, των εντάσεων ή «αντιφάσεων» τις οποίες προκαλεί το μορφικό αυτό σύνολο, καθώς και εντός της μεταβολικής αυτοσυντήρησης και αυτοανάπτυξης ενός πράγματος ή ενός φαινομένου. Ισως η καταλληλότερη λέξη για αυτό το είδος ανάπτυξης είναι η *αύξηση* — αύξηση όχι μέσα από απλή πρόσθεση *τμημάτων* αλλά μέσα από μια αληθινά εμμενή διαδικασία οργανικού αυτοσχηματισμού προς μια κλιμακωτή και ολοένα και περισσότερο διαφοροποιημένη κατεύθυνση.

Δεύτερον, είναι άκρως σημαντικό να λάβουμε υπ' όψιν μας τι είδους συνεχές αναδύεται μέσα από τη διαλεκτική αιτίωση. Στη διαλεκτική αιτίωση, η αιτία και το α-

ποτέλεσμα δεν είναι απλώς συνυπάρχοντα φαινόμενα — δεν πρόκειται για απλή «συσχέτιση», για να χρησιμοποιήσω έναν κοινόχρηστο θετικιστικό όρο — ούτε είναι διακεκριμένα, υπό την έννοια ότι η αιτία επηρεάζει εξωτερικά ένα πράγμα ή φαινόμενο για να παραγάγει ένα αποτέλεσμα. Η διαλεκτική αιτιότητα είναι σωρευτική: το υπολανθάνον ή το «καθ' εαυτό» (an sich), για να χρησιμοποιήσω την ορολογία του Hegel, δεν αντικαθίσταται απλώς ούτε απλώς καταργείται από το πιο εξελιγμένο έκδηλο ή «δι' εαυτό» (für sich) αλλά απορροφάται μέσα στο έκδηλο και αναπτύσσεται πέρα από αυτό, σε μία πληρέστερη, πιο διαφοροποιημένη και πιο επαρκή μορφή — στο Εγελιανό «κατά και δι' εαυτό» (an und für sich). Εφ' όσον το υπολανθάνον πραγματοποιείται πλήρως, γενόμενο αυτό που είναι συγκροτημένο ώστε να γίνει, η διαδικασία είναι αληθινά ορθολογική, δηλαδή εκπληρώνεται δυνάμει της εσώτερης λογικής της. Το συνεχές είναι ένα εντελώς σωρευτικό συνεχές, που περιέχει ολόκληρη την ιστορία της ανάπτυξής του.

### **Εμπειρική και διαλεκτική πραγματικότητα**

Η πραγματικότητα δεν είναι αυτό που απλώς αντιλαμβανόμαστε εμπειρικά. Είναι δυνατό να υπάρχει μια υπαρκτή πραγματικότητα που είναι ανορθόλογη και μια απραγματοποίητη πραγματικότητα που είναι ορθολογική. Από αυτήν την άποψη, η κοινωνία που αποτυγχάνει να πραγματοποιήσει ενεργά τις δυνατότητές της για ανθρώπινη ευτυχία και πρόοδο, είναι μεν αρκετά «πραγματική», αλλά δεν είναι αληθινά κοινωνική. Είναι ημιτελής και, εφ' όσον διατηρείται, διαστρεβλωμένη· κατά συνέπεια είναι ανορθόλογη. Δεν είναι αυτό που θα έπρεπε να είναι από κοινωνική άποψη, όπως ακριβώς ένα γενικά ανώμαλο ζώο δεν είναι αυτό που θα έπρεπε να είναι από βιολογική άποψη. Μολονότι αυτή η κοινωνία είναι αναμφίβολα «πραγματική», υπό μία στενά υπαρκτική έννοια, ωστόσο είναι ανολοκλήρωτη και άρα «μη πραγματική», από την άποψη των δυνατοτήτων της.

Ο διαλεκτικός νατουραλισμός ρωτά ποιο είναι αληθινά «πραγματικό» — το ημιτελές, εκτρωματικό, ανορθόλογο «αυτό που είναι» ή το εντελές, πλήρως ανεπτυγμένο, ορθολογικό «αυτό που πρέπει να είναι»; Ο λόγος, υπό τη μορφή της διαλεκτικής αιτιότητας καθώς και της (διαλεκτικής) λογικής, δίνει μιαν άκρως αντισυμβατική εικόνα της πραγματικότητας. Μια διαδικασία, που ακολουθεί την εμμενή της αυτοανάπτυξη μέχρι τη λογική ενεργό πραγματοποίησή της είναι εντελέστερα «πραγματική» απ' ό,τι ένα δεδομένο «αυτό που είναι», που είναι εκτρωματικό ή διαστρεβλωμένο και ως εκ τούτου, από Εγελιανή άποψη, «μη ανταποκρινόμενο» στα ενδεχόμενά του. Ο λόγος έχει την υποχρέωση να διερευνήσει τις δυνατότητες που λανθάνουν σε κάθε κοινωνική ανάπτυξη και να εξ-αγάγει την αυθεντική ενεργό πραγματοποίησή της, την ολοκλήρωση και την «αλήθειά» της, μέσα από ένα νέο και ορθολογικότερο κοινωνικό καθεστώς.



Θα ήταν φιλοσοφικά επιπόλαιο να αγκαλιάσουμε «αυτό που είναι» σαν «πραγματικότητα», χωρίς να το εξετάσουμε υπό το φως «αυτού που πρέπει να είναι», το οποίο θα αναδυόταν λογικά μέσα από τις δυνατότητες ενός πράγματος ή φαινομένου. Ούτε άλλωστε ενεργούμε έτσι συνήθως, στην πράξη. Αξιολογούμε — και πολύ σωστά — ένα άτομο στη βάση των γνωστών δυνατοτήτων του (της) και διατυπώνουμε κατανοητές κρίσεις για το αν το εν λόγω άτομο είναι αληθινά «ολοκληρωμένο». Πράγματι, ακόμη και στον ιδιωτικό χώρο της ζωής ενός ατόμου, λαμβάνουν κατ' επανάληψη χώρα τέτοιες αυτο-αξιολογήσεις και μπορεί να έχουν σημαντικές επιπτώσεις στη συμπεριφορά, τη δημιουργικότητα και την αυτοεκτίμηση.

«Αυτό που είναι», θεωρούμενο ως το στενά υπαρκτικό, είναι πολύ αναξιόπιστη «πραγματικότητα». Αν το αποδεχθούμε εμπειρικά χωρίς επιφυλάξεις, τότε αυτό αποκλείει το παρελθόν επειδή, αυστηρά μιλώντας, το παρελθόν δεν «είναι» πια, και γεννά μια ασυνέχεια σε σχέση με το μέλλον, επειδή κι αυτό, αυστηρά μιλώντας, δεν «υπάρχει» ακόμα. Επιπλέον, «αυτό που είναι», θεωρούμενο από αυστηρά εμπειρική άποψη, αποκλείει την υποκειμενικότητα — σίγουρα *τήν υποκειμενικότητα* υπό τη μορφή της εννοιολογικής σκέψης — από κάθε ρόλο μέσα στον κόσμο πέρα από τον ρόλο του θεατή, κάτι που μπορεί να αποτελεί «δύναμη» στη συμπεριφορά, μπορεί και όχι.

Εάν ακολουθήσει κανείς τη λογική μιας αυστηρά εμπειρικής φιλοσοφίας, τότε το (ανθρώπινο) πνεύμα απλώς καταγράφει ή συντονίζει την εμπειρία. Εφ' όσον απουσιάζει η υποκειμενικότητα, η «πραγματικότητα» γίνεται μια δεδομένη χρονική στιγμή, που υπάρχει ως αντιληπτό εμπειρικά τμήμα ενός υποθετικού συνεχούς. Το «πραγματικό» γίνεται ένα καθηλωμένο «εδώ και τώρα», στο οποίο είμαστε υποχρεωμένοι να προσθέσουμε ένα παρελθόν και ένα υποθετικό μέλλον, εάν θέλουμε να πραγματευθούμε κατανοητά την εμπειρία. Κατά το είδος του ριζοσπαστικού εμπειρισμού που εισηγήθηκε ο David Hume, η έννοια του Οντος ως γίνεσθαι αντικαθίσταται από την εμπειρία μιας δεδομένης χρονικής στιγμής που καθιστά τη σκέψη γύρω από το παρελθόν τόσο «μη πραγματική» όσο είναι και τα συμπεράσματα που αφορούν το μέλλον. Οπως αντιλαμβανόταν πλήρως ο ίδιος ο Hume, είναι αδύνατο να ζήσουμε με αυτού του είδους την «πραγματικότητα» στην καθημερινή ζωή, γι' αυτό και όρισε τη συνέχεια στη βάση του εθίμου και της συνήθειας, κι όχι στη βάση της αιτιότητας. Αν θεωρήσουμε δεδομένο ότι αυτή η άμεση εμπειρική πραγματικότητα είναι η ολότητα του «πραγματικού», τότε κατ' ουσίαν απορρίπτουμε την εκ των υστέρων γνώση και την πρόβλεψη θεωρώντας τες ως απλές ανέσεις. Πράγματι, σε μίαν αυστηρά εμπειρική προσέγγιση, αποσυνθέτουμε τον λογικό ιστό που ενοποιεί την οργανική, σωρευτική συνέχεια του παρελθόντος με το παρόν και τη συνέχεια παρελθόντος και παρόντος με το μέλλον.

Κατά τη νατουραλιστική διαλεκτική, απεναντίας, και το παρελθόν και το μέλλον είναι μέρη ενός σωρευτικού, λογικού και αντικειμενικού συνεχούς που συμπεριλαμ-

βάνει και το παρόν. Ο λόγος δεν είναι μόνον ένα μέσο για να αναλύουμε και να ερμηνεύουμε την πραγματικότητα. Ο λόγος, επίσης, επεκτείνει τα όρια της πραγματικότητας πέρα από τα όρια αυτού του οποίου έχουμε άμεση εμπειρία. Το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον θεωρούνται ως μία κλιμακωτή σωρευτική διαδικασία, που η σκέψη μπορεί να την ερμηνεύσει αληθινά και να την καταστήσει πλήρη νοήματος. Είναι θεμιτό να διερευνούμε μία διαδικασία από την άποψη του αν οι δυνατότητές της έχουν πραγματοποιηθεί, αν έχουν πραγματοποιηθεί με εκτρωματικό τρόπο ή αν έχουν διαστραφεί. Έτσι, ο όρος *πραγματικότητα* αποκτά δύο διαφορετικά νοήματα. Από τη μια μεριά, υπάρχει η άμεσα παρούσα εμπειρική «πραγματικότητα» (*realität*) για να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα του Hegel, που δεν είναι η εκπλήρωση μιας δυνατότητας, κι από την άλλη η διαλεκτική «ενεργός πραγματικότητα» (*Wirklichkeit*) που αποτελεί την τέλεια εκπλήρωση μιας ορθολογικής διαδικασίας. Μολονότι η έννοια της *Wirklichkeit* σε μία νατουραλιστική διαλεκτική εμφανίζεται ως προβολή της σκέψης σ' ένα μέλλον που δεν έχει ακόμη πραγματοποιηθεί υπαρκτικά, εντούτοις η δυνατότητα μέσα από την οποία αναπτύσσεται η *Wirklichkeit* είναι όντως το ίδιο υπαρκτή όσο και ο κόσμος τον οποίον αισθανόμαστε στην άμεση και αμεσολάβητη εμπειρία. Παραδείγματος χάριν, όπως ακριβώς το αυγό είναι ολοφάνερα εδώ σε μία δεδομένη πραγματικότητα, έστω κι αν το πουλί δεν έχει ακόμη αναπτυχθεί ούτε έχει φθάσει στην ωριμότητα, έτσι και η δεδομένη δυνατότητα οποιασδήποτε διαδικασίας είναι υπαρκτικά «εδώ» και αποτελεί τη βάση για μια διαδικασία που πρέπει να πραγματοποιηθεί. Ως εκ τούτου, η δυνατότητα όντως υπάρχει αντικειμενικά, ακόμη και από την άποψη του εμπειρικού λόγου. Η *Wirklichkeit* είναι αυτό που ο διαλεκτικός νατουραλισμός *συμπεραίνει* από μίαν αντικειμενικά δεδομένη δυνατότητα: είναι παρούσα, έστω και σε υπολανθάνουσα μορφή, ως υπαρκτικό γεγονός, ας πούμε, ως παρουσία την οποία μπορεί ο διαλεκτικός λόγος να αναλύσει και να υποβάλει σε εξελικτικούς συμπερασμούς. Η *Wirklichkeit*, ή «αυτό που πρέπει να είναι», έστω και υπό την φαινομενικά υποκειμενικότερη μορφή της, ως προβολή του θεωρησιακού λόγου, εδράζεται στο συνεχές που αναδύεται μέσα από μια αντικειμενική δυνατότητα ή «αυτό που είναι».

Έτσι, ο διαλεκτικός νατουραλισμός είναι ολοκληρωτικά συνταιριασμένος με τον αντικειμενικό κόσμο — έναν κόσμο στον οποίον το *Ον* είναι γίγνεσθαι. Επιτρέψτε μου να τονίσω ότι ο διαλεκτικός νατουραλισμός δεν συλλαμβάνει απλώς την πραγματικότητα ως ένα υπαρκτικά εκδιπλούμενο συνεχές: αποτελεί επίσης ένα *αντικειμενικό* πλαίσιο για τις ηθικές κρίσεις. «Αυτό που πρέπει να είναι» μπορεί να θεωρηθεί ως ηθικό κριτήριο για την αλήθεια ή την εγκυρότητα «αυτού που είναι» αντικειμενικά. Η ηθική δεν είναι απλώς ζήτημα προσωπικού γούστου και προσωπικών αξιών: εδράζεται πραγματολογικά\* στον ίδιον τον κόσμο, ως αντικειμενικό μέτρο αυτοπραγμάτωσης. Τό (ζήτημα) εάν η τάδε κοινωνία είναι «καλή» ή «κακή», ηθική ή α-

\* (Σ.τ.Μ.) Δηλαδή: βασίζεται σε γεγονότα.

νήθικη, λόγου χάριν, μπορεί να καθορισθεί αντικειμενικά, από το αν έχει εκπληρώσει τις δυνατότητές της για να γίνει ορθολογική και ηθική κοινωνία. Οι δυνατότητες, που είναι οι ίδιες ενεργές πραγματοποιήσεις ενός διαλεκτικού συνεχούς, παρουσιάζουν την πρόκληση της ηθικής αυτοεκπλήρωσης — όχι απλώς στον ιδιωτικό χώρο του ανθρώπινου πνεύματος αλλά στην πραγματικότητα του κόσμου των διαδικασιών.

### **Η ασυμμετρία μεταξύ συμβατικής και διαλεκτικής λογικής**

Τόνισα τη λέξη νατουραλισμός όταν εξέθετα τον διαλεκτικό λόγο όχι μόνο για να διακρίνω τη διαλεκτική από τις ιδεαλιστικές και υλιστικές ερμηνείες της αλλά, το σημαντικότερο, για να δείξω πώς η (διαλεκτική) πλουτίζει τον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύουμε τη φύση και τη θέση της ανθρωπότητας στον φυσικό κόσμο. Για να επιτύχω τους στόχους αυτούς αισθάνομαι υποχρεωμένος να προβάλλω τη γενική συνοχή του διαλεκτικού λόγου, ως μιας σταθερής αντίληψης της αναπτυξιακής πραγματικότητας στις διαβαθμίσεις της ως συνεχούς. Μπορεί κανείς πάντοτε να αμφισβητήσει την εγκυρότητα του διαλεκτικού λόγου αμφισβητώντας την έννοια της *Wirklichkeit* και την αξιωσή της ότι είναι επαρκέστερη απ' ό,τι η *Realität*. Πράγματι, συχνά με ρωτούν: Πώς το ξέρεις ότι αυτό που εσύ αποκαλείς διαστρεβλωμένη, «αναληθή» ή «ανεπαρκή» πραγματικότητα δεν είναι η πολυεκθειασμένη «ενεργός πραγματικότητα» που αποτελεί την αυθεντική πραγματοποίηση μιας δυνατότητας; Μήπως απλώς εκφέρεις κατ' ιδίαν μια ηθική κρίση γύρω από αυτό που εσύ αποκαλείς «αναληθές» ή «ανεπαρκές», παρά τα αμεσολάβητα γεγονότα, των οποίων τη σπουδαιότητα αρνείσαι, επειδή αυτά δεν υποστηρίζουν τη δική σου ιδέα περί αληθούς και περί επαρκούς;

Αυτές οι ερωτήσεις θα ήταν εύλογες, εάν δεν βασιζόνταν στις καθαρά συμβατικές έννοιες της εγκυρότητας, που χρησιμοποιεί η αναλυτική λογική. Τα «αμεσολάβητα γεγονότα» — ή, για να χρησιμοποιήσω έναν πιο συνηθισμένο όρο, τα «ωμά γεγονότα»\* — δεν είναι λιγότερο αναξιόπιστα απ' ό,τι η πραγματικότητα στην οποία κλείνεται από μόνος του ο συμβατικός λόγος. Κατά πρώτον, ισχυρίζομαι ότι δεν προσφέρει τίποτε το να καθορίσουμε την εγκυρότητα μιας διαδικασίας «ελέγχοντάς» την με βάση τα «ωμά γεγονότα», που είναι αυτά τα ίδια γνωσιολογικά παράγωγα μιας φιλοσοφίας βασισμένης στη σταθερότητα. Μια λογική που βασίζεται στην αρχή της ταυτότητας, ότι δηλ.  $A$  ισούται με  $A$ , δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να ελέγξει την εγκυρότητα μιας λογικής που βασίζεται στην αρχή ότι  $A$  ισούται με  $A$  και με όχι —  $A$ . Αυτές οι δυο λογικές είναι τελείως ασύμμετρες. Κατά την αναλυτική λογική, οι βασικές αρχές της διαλεκτικής λογικής είναι ανοησίες· κατά τη διαλεκτική λογική, οι βασικές αρχές της αναλυτικής λογικής απολιθώνουν τα γεγονότα σε απολιθωμένα, ασάλευτα λογικά «άτομα». Τα «ωμά γεγονότα» είναι διαστρεβλώσεις

\* (Σ.τ.Μ.) Στα ελληνικά χρησιμοποιούμε συνήθως την έκφραση «ωμή πραγματικότητα».

της πραγματικότητας, κατά τον διαλεκτικό λόγο, επειδή το *Ον*, στον διαλεκτικό λόγο, δεν είναι μια συνάθροιση σταθερών οντοτήτων και φαινομένων. Βρίσκεται πάντοτε σε ρευστή κατάσταση, εν τώ/γίγνεσθαι, και ένας από τους βασικούς σκοπούς του διαλεκτικού λόγου είναι να εξηγήσει τη φύση του γίγνεσθαι κι όχι απλώς να διερευνήσει ένα σταθερό *Ον*.

Κατά συνέπεια, οι έννοιες που προέρχονται από αναπτυξιακές διαδικασίες και όχι από «ωμά γεγονότα» πρέπει να «ελεγχθούν» ως προς την εγκυρότητά τους μόνο με ανάλυση των αναπτυξιακών διαδικασιών, ιδιαίτερα δε με ανάλυση της δομής της δυνατότητας από την οποία αναδύονται αυτές οι διαδικασίες και της λογικής την οποία μπορούμε να συμπεράνουμε από τις δυνατότητές τους. Μπορούμε ασφαλώς να χρησιμοποιούμε τα «ωμά γεγονότα» για να ελέγχουμε την εγκυρότητα των συμπερασμάτων που προέρχονται από τον συμβατικό λόγο και από την εμπειρία: εξ ου και η μεγάλη επιτυχία δραστηριοτήτων όπως η δομική μηχανική. Ωστόσο, το να τα χρησιμοποιούμε για να ελέγξουμε την εγκυρότητα των ενεργών πραγματικοτήτων που προέρχονται από τη διαλεκτική διερεύνηση των δυνατοτήτων και της εσωτερικής λογικής τους είναι σαν να αναλύουμε τη γέννηση ενός παιδιού με τον ίδιο τρόπο που αναλύουμε τον σχεδιασμό και την κατασκευή μιας γέφυρας. Οι πραγματικές διαδικασίες πρέπει να ελέγχονται από μια λογική διαδικασιών, και όχι από μια λογική «ωμών γεγονότων» που είναι αναλυτική και βασίζεται στη σταθερότητα ενός δεδομένου ή φαινομένου.

Δεύτερον, εάν πρόκειται ο διαλεκτικός νατουραλισμός να εξηγήει σωστά τα πράγματα ή τα φαινόμενα, τότε πρέπει να κατανοούμε τη βάση και το πλαίσιο αναφοράς του ως κάτι παραπάνω από απλή κίνηση και αλληλοσυσχέτιση. Ένα από τα ελαττώματα του «διαλεκτικού υλισμού» ήταν ότι βάσισε τη διαλεκτική του στη φυσική της ύλης και της κίνησης του 19ου αιώνα, από την οποία μπόρεσε με τον ένα ή τον άλλον τρόπο να αναδυθεί η ανάπτυξη. Ούτε πάλι πρέπει η «κοινότητα» (interconnectedness) να αντικαταστήσει τις εντελεχειακές διαδικασίες, τις οποίες συνεπάγεται η διαφοροποίηση και η πραγματοποίηση της δυνατότητας. Το συνεχές είναι σημαντικότερη αρχή του διαλεκτικού λόγου απ' ό,τι η κίνηση ή η αλληλεξάρτηση των φαινομένων. Η διαλεκτική που βασίζεται απλώς και μόνο στις ιδέες περί «αλληλοσύνδεσης», τείνει να είναι περιγραφική περισσότερο, παρά εξ-αγωγική. Κι αυτό, γιατί δεν μας λέει με σαφήνεια πώς οι αλληλεξαρτήσεις οδηγούν σε μια κλιμακωτή εντελεχειακή ανάπτυξη — δηλαδή, στην αυτοδιαμόρφωση μέσα από την αυτοπραγμάτωση της δυνατότητας.

Δεν κερδίζουμε και τίποτε, λέγοντας ότι οι βίσωνες και οι λύκοι «εξαρτώνται» οι μιν από τους δε (μια φαινομενική «ενότητα των αντιθέτων»), ή ότι αν «σχεφτόμαστε όπως ένας βράχος» — για να χρησιμοποιήσω ένα όραμα αντλημένο από τη μυστικιστική οικολογία — αυτό θα δημιουργήσει στενότερη «κοινότητα» ανάμεσα σε μας και στον μη σκεπτόμενο, ανόργανο μεταλλικό κόσμο. Κερδίζουμε πάμπολλα, όμως,

εάν μάθουμε με ποιον τρόπο οι βίσωνες και οι λύκοι διαφοροποιήθηκαν κατά την πορεία της εξέλιξης από έναν κοινό θηλαστικό πρόγονο, ή με ποιον τρόπο αναδύθηκε μέσα από τον ανόργανο κόσμο ο οργανικός. Σ' αυτές τις τελευταίες περιπτώσεις, μπορούμε να μάθουμε κάτι για τον τρόπο με τον οποίο λαμβάνει χώρα η ανάπτυξη, για το πώς αναδύεται η διαφοροποίηση μέσα από δεδομένες δυνατότητες καθώς και για το πού φαίνεται πως κατευθύνονται αυτές οι εξελίξεις. Μαθαίνουμε επίσης ότι η διαλεκτική ανάπτυξη είναι σωρευτική, συγκεκριμένα δε ότι το εκάστοτε επίπεδο διαφοροποίησης στηρίζεται στα προηγούμενα επίπεδα. Κάποιες εξελίξεις μπαίνουν κατ' ευθείαν σ' ένα δεδομένο επίπεδο, κάποιες άλλες είναι πολύ κοντά του, και κάποιες άλλες είναι αρκετά απομακρυσμένες. Αφήνοντας κατά μέρος τους λογικούς συμπερασμούς, τα απολιθώματα μας λένε ότι δεν αναπτύξαμε τρίχωμα παρά αφού πρώτα οι ερπετόμορφοι πρόγονοί μας είχαν αναπτύξει λέπια και ότι δεν αναπτύξαμε σιαγόνες παρά αφού πρώτα οι υδρόβιοι πρόγονοί μας είχαν αναπτύξει βράγχια.

Για να πάρω ένα παράδειγμα από την μη διαλεκτική σκέψη που είναι διαδεδομένη στο οικολογικό κίνημα, συναντάμε συχνά ερωτήσεις όπως «κι αν σκέφτονται οι βράχοι;» «κι αν τα δέντρα έχουν υπό οποιαδήποτε έννοια συνείδηση η οποία μπορεί να συγκριθεί με τη δική μας;» Είναι όμως βλακώδες να αμφισβητούμε τον διαλεκτικό λόγο εκτοξεύοντας στις διαδικασίες του αυτά τα επιπόλαια «κι αν...» που δεν έχουν καμία ρίζα στο διαλεκτικό συνεχές. Το κάθε «εάν» πρέπει το ίδιο να δικαιολογηθεί ως προϊόν μιας ανάπτυξης. Δεν μπορεί να επιτρέπεται σ' ένα υποθετικό «εάν» να αιωρείται σε απομόνωση, χωρίς καμία θέση στο αναπτυξιακό συνεχές. Οπως αναφώνησε και ο γοητευτικός Ιάκωβος του Denis Diderot, όταν ο αφέντης του τον βασάνιζε με διάφορα τυχαία «εάν»: «εάν, εάν, εάν... εάν η θάλασσα έβραζε, τότε θα υπήρχαν ένα σωρό μαγειρεμένα ψάρια!»

## **Η ορθολογική διάσταση της πραγματικότητας**

Στό βαθμός, επομένως, που η κάθε δυνατότητα πραγματοποιείται πλήρως, με δεδομένο το συγκεκριμένο εύρος της ανάπτυξης, το συνεχές το οποίο ερευνά ο διαλεκτικός λόγος, είναι μία κλιμακωτή, πλούσια εντελεχειακή, λογικά εξ-αγωγική και αυτοκατευθυνόμενη διαδικασία εκδίπλωσης, *κινούμενη* προς ολοένα και μεγαλύτερη διαφοροποίηση, ολικότητα και επάρκεια. Ενδέχεται κάποιιο εξωτερικοί παράγοντες, κάποιες εσωτερικές ανακατατάξεις, τυχαία γεγονότα και ακόμη και χονδροειδείς ανορθολογικότητες να διαστρεβλώσουν ή να παρακωλύσουν μία εν δυνάμει δεδομένη ανάπτυξη, οπότε πρέπει να θεωρηθούν ως εσωτερικοί της παράγοντες. Ομως, καθ' όσον υπάρχει όντως τάξη στην πραγματικότητα — εξ ου και η ίδια η δυνατότητα της επιστήμης — και δεν της την επιβάλλει το ανθρώπινο πνεύμα, μπορούμε να πούμε ότι η πραγματικότητα έχει μίαν ορθολογική διάσταση. Με απλούστερα λόγια, μπορούμε να βρούμε μία «λογική» στην ανάπτυξη των φαινομένων, μία



γενική κατευθυντικότητα η οποία εξηγεί το γεγονός ότι το ανόργανο έγινε όντως οργανικό, συνεπεία της υπολανθάνουσας ικανότητάς του για οργανικότητα: που νά εξηγεί ότι το οργανικό έγινε όντως πιο διαφοροποιημένο και μεταβολικά αυτοσυντηρούμενο και ολοένα και περισσότερο αυτοσυνειδητό, ως συνέπεια των δυνατοτήτων που συνέβαλαν στην εμφάνιση ενός άκρως εξελιγμένου ορμονικού και νευρικού συστήματος. Μολονότι ο Stephen Jay Gould μπορεί να απολαμβάνει τη συμπωματικότητα — ακριβέστερα, τη γονιμότητα — της φύσης, και μολονότι οι μεταστρουκτουραλιστές μπορεί να προσπαθούν νά διαλύσουν και τη φυσική και την κοινωνική εξέλιξη σε μια συνάθροιση άσχετων μεταξύ τους συμβάντων, ωστόσο η κατευθυντικότητα της φυσικής εξέλιξης αναφαίνεται ολοένα και περισσότερο ακόμη και μέσα από αυτές τις μάλλον χαοτικές συλλογές «ωμών γεγονότων».

Είτε μας αρέσει είτε όχι, τα ανθρώπινα όντα, τα πρωτεύοντα θηλαστικά, τα υπόλοιπα θηλαστικά, τα σπονδυλωτά και ούτω καθ' εξής, μέχρι και τα πιο στοιχειώδη πρωτόζωα, είναι όντως μια διαδοχική παρουσία στις ίδιες τις εγγραφές των απολιθωμάτων και το καθένα αναδύεται μέσα από τις προγενέστερές του μορφές ζωής — έστω κι αν έχουν εκλείψει πια. Η περιοχή Burgess Shale της Βρετανικής Κολομβίας, όπως βεβαιώνει ο Gould, αποδεικνύει καθαρά την ύπαρξη μιας μεγάλης ποικιλίας απολιθωμάτων, που ομολογουμένως δεν μπορούμε να τα εντάξουμε σε μίαν απαρέγκλιτη «αλυσίδα του είναι». Ωστόσο, το Burgess Shale όχι μόνο δεν υπονομεύει την ύπαρξη μιας κάποιας «αλυσίδας του είναι», αλλά μας προσφέρει μίαν εξαιρετική μαρτυρία της γονιμότητας της φύσης, και όχι μια μαρτυρία ενάντια στην κατευθυντικότητα της εξέλιξης προς ολοένα και μεγαλύτερη υποκειμενικότητα. Η γονιμότητα της φύσης (όπως υποστηρίζω στο δοκίμιό μου «Ελευθερία και αναγκαιότητα στη φύση») βασίζεται στην ύπαρξη της τύχης, και μάλιστα της ποικιλίας, που είναι προϋπόθεση της πολυπλοκότητας στους οργανισμούς και τα οικοσυστήματα και, δυνάμει αυτής ακριβώς της γονιμότητας, είναι (προϋπόθεση) για την ανάδυση της ανθρωπότητας μέσα από δυνατότητες που συνεπάγονται ολοένα και μεγαλύτερη υποκειμενικότητα.

Ωστόσο, αυτό το είδος του κλιμακωτού συνεχούς, που έχω ήδη περιγράψει, παραμένει αφετηρία του διαλεκτικού νατουραλισμού και ανεξάρτητα από την ύπαρξη του Burgess Shale, όχι μόνο εμείς υπάρχουμε καταφανώς, αλλά και η εξέλιξή μας μπορεί να εξηγηθεί. Η εικόνα της φύσης, που έχουμε στον διαλεκτικό λόγο, απαιτεί να αντιτεθούμε στην ουσία των παραδοσιακών τρόπων, με τους οποίους σκεφτόμαστε τον φυσικό κόσμο, καθώς και στις μυστικιστικές του ερμηνείες. Όπως πασχίζω να αποδείξω στο δοκίμιό μου «Να σκεφτόμαστε οικολογικά», η φύση δεν είναι απλώς το τοπίο που βλέπουμε από το παράθυρο ούτε είναι η θέα που βλέπουμε από μια ψηλή βουνοκορφή. Η φύση είναι ασφαλώς όλα αυτά τα πράγματα, αλλά είναι και σημαντικά περισσότερα. Η βιολογική φύση είναι πάνω απ' όλα η σωρευτική ανάπτυξη ολοένα και πιο διαφοροποιημένων και πολυπλοκότερων μορφών ζωής καθώς και ένας ανόργανος κόσμος που σφύζει και αλληλεπιδρά μ' αυτές. Ακολουθώντας μίαν

παράδοση που ανάγεται τουλάχιστον ως τον Κικέρωνα, αποκαλούμε αυτή τη σχετικά ασύνειδη φυσική ανάπτυξη «πρώτη φύση». Είναι πρώτη φύση με την πρωταρχική και κύρια σημασία μιας καταγραφής σε απολιθώματα που οδηγεί σαφώς στα θηλαστικά και τους ανθρώπους — πέρα από την εξαιρετική της γονιμότητα σε άλλες μορφές ζωής— και η «πρώτη φύση» παρουσιάζει έναν σημαντικό βαθμό εύτακτης συνέχειας ως προς την ενεργό πραγματοποίηση των δυνατοτήτων που συνέβαλαν στην εμφάνιση πολυπλοκότερων και πιο αυτοσυνειδητών μορφών ζωής. Καθ' όσον αυτή η συνέχεια είναι κατανοητή, έχει νόημα και ορθολογικότητα από την άποψη των αποτελεσμάτων της: δηλαδή από την άποψη της ανάπτυξης μορφών ζωής που μπορούν να εννοιοποιούν, να κατανοούν και να επικοινωνούν μεταξύ τους σε ολόένα και περισσότερο συμβολική βάση.

Αυτές οι αυτοστοχαστικές και επικοινωνιακές ικανότητες, στην πιο διαφοροποιημένη και πλήρως ανεπτυγμένη μορφή τους, ονομάζονται εννοιολογική σκέψη και γλώσσα. Το ανθρώπινο γένος έχει αυτές τις ικανότητες σε τέτοιο βαθμό που δεν έχει προηγούμενο σε καμία υπάρχουσα μορφή ζωής. Η αυτεπίγνωση της ανθρωπότητας, η ικανότητά της να γενικεύει αυτή την επίγνωση στο επίπεδο μιας άκρως συστηματικής κατανόησης του περιβάλλοντός της υπό τη μορφή της φιλοσοφίας, της επιστήμης, της ηθικής και της αισθητικής, και τέλος, η ικανότητά της να αλλάξει συστηματικά και τον εαυτό της και το περιβάλλον της με τη βοήθεια της γνώσης και της τεχνολογίας, την τοποθετούν πέρα από τη σφαίρα της υποκειμενικότητας που υπάρχει στην «πρώτη φύση». Όταν ξεχωρίζω την ανθρωπότητα ως μία μοναδική μορφή ζωής που μπορεί να αλλάξει συνειδητά ολόκληρο το βασίλειο της «πρώτης φύσης», δεν ισχυρίζομαι ότι η «πρώτη φύση» «είναι δημιουργημένη» για να γίνεται αντικείμενο «εκμετάλλευσης» από την ανθρωπότητα, όπως μερικές φορές με κατηγορούν εκείνοι που επικρίνουν τον «ανθρωποκεντρισμό». Λέξεις όπως «δημιουργημένος», έλκουν την καταγωγή τους από τη θεολογία, ειδικά μάλιστα από την πεποίθηση ότι την «πρώτη φύση» τη δημιούργησε ένα υπερφυσικό ον ή ότι η εξέλιξη εμφορείται από μία θείστική αρχή, όπου και το μεν και η δε είναι στην υπηρεσία των ανθρώπινων αναγκών. Παρόμοια, δεν πιστεύω ότι οι άνθρωποι μπορούν να «εκμεταλλεύονται» τη φύση, χάρις στη «δεσπόζουσα» θέση τους σε μian υποτιθέμενη «ιεραρχία» της φύσεως. Λέξεις όπως *δεσπόζουσα*, *εκμετάλλευση* και *ιεραρχία* είναι στην πραγματικότητα κοινωνικοί όροι που περιγράφουν πώς σχετίζονται μεταξύ τους οι άνθρωποι. Εφ' όσον οι άνθρωποι και τα μέσα με τα οποία αυτοί προσπαθούν δήθεν να κυριαρχήσουν πάνω στη φύση ή να την εκμεταλλευθούν είναι στην πραγματικότητα φυσικά φαινόμενα αυτά τα ίδια, τότε λαμβάνει κανείς ως δεδομένα τα ζητούμενα που οι απαντήσεις τους προϋποτίθενται από τα ίδια τα ερωτήματα\*. Το ότι οι μυστικιστές οικολόγοι χρησιμοποιούν τέτοιους όρους για να χαρακτηρίσουν τη σκέψη των επικριτών τους μπορεί να θεωρηθεί στην καλύτερη περίπτωση σαν απλοϊκότητα και στη χειρότερη σαν κακοβουλία.

\* διαπράττουν, δηλαδή, λήψιν του ζητουμένου όσοι χρησιμοποιούν τέτοιους όρους (Σ.τ.Μ.)

## Οργανική εξέλιξη και κοινωνική εξέλιξη

Από τη σκοπιά του διαλεκτικού νατουραλισμού είναι κατά πολύ σημαντικότερο το γεγονός ότι οι τεράστιες ικανότητες που έχει η ανθρωπότητα να αλλάζει την «πρώτη φύση» είναι οι ίδιες παράγωγο της φυσικής εξέλιξης — κι όχι μιας θεότητας, ούτε ενσάρκωση κάποιου παγκόσμιου πνεύματος. Η ανθρωπότητα, αν την δούμε από άποψη εξελικτική, είναι έτσι συγκροτημένη, ώστε να παρεμβαίνει ενεργητικά, συνειδητά και σκόπιμα στην «πρώτη φύση» με απaráμιλλη αποτελεσματικότητα, αλλάζοντάς την σε πλανητική κλίμακα. Με το να υποβιβάζουμε αυτές τις ικανότητες, αρνούμαστε την ορμή της ίδιας της φυσικής εξέλιξης προς ολοένα και μεγαλύτερη οργανική πολυπλοκότητα και υποκειμενικότητα — τη δυνατότητα που έχει η πρώτη φύση να αυτοπραγματώνεται ενεργά με τη μορφή της αυτοσυνειδητής διανοητικότητας. Μπορεί βέβαια να διαλέξει κανείς να υποστηρίξει πως η ορμή αυτή ήταν προκαθορισμένη με αμείλικτη αναγκαιότητα\*, που απορρέει από κάποιαν θεότητα, ή πάλι να ισχυριστεί πως ήταν κάτι το τελείως τυχαίο, ή τέλος να ισχυριστεί — όπως θα έκανα εγώ — πως υπάρχει μία φυσική τάση προς μεγαλύτερη πολυπλοκότητα και υποκειμενικότητα, που προκύπτει από την ίδια την αλληλεπιδραστικότητα (interactivity) της ύλης, μία πραγματική ώθηση (nisis) προς την αυτοσυνείδηση. Ομως, αυτό που είναι το αποφασιστικό σε οποιαδήποτε τέτοια επιχειρήματα είναι το δεσμευτικό γεγονός ότι η φυσική ικανότητα της ανθρωπότητας να παρεμβαίνει στην «πρώτη φύση» και να επιδρά σ' αυτήν συνειδητά έχει δημιουργήσει μια «δεύτερη φύση», μια πολιτιστική, κοινωνική και πολιτική φύση που έχει σχεδόν απορροφήσει εντός της την «πρώτη φύση».

Δεν υπάρχει μέρος του κόσμου που να μην έχει βαθιά επηρεασθεί από την ανθρώπινη δραστηριότητα — ούτε η μακρινή απεραντοσύνη της Ανταρκτικής ούτε οι χαράδρες στα βάθη του ωκεανού. Ακόμη και οι περιοχές «άγριας φύσης» χρειάζονται προστασία από την ανθρώπινη παρέμβαση: πράγματι, πολλά από τα μέρη που χαρακτηρίζονται ως τόποι άγριας φύσης σήμερα, είναι ήδη βαθιά επηρεασμένα από την ανθρώπινη δραστηριότητα. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η άγρια φύση υπάρχει πρωταρχικά, συνεπεία της απόφασης των ανθρώπων να την διατηρήσουν ως έχει. Όλες οι μη ανθρώπινες μορφές ζωής που υπάρχουν σήμερα, είτε μας αρέσει είτε όχι, είναι σε κάποιον βαθμό υπό ανθρώπινη κηδεμονία και το αν θα διατηρηθούν άγριες εξαρτάται κατά μέγα μέρος από τις στάσεις και τη συμπεριφορά των ανθρώπων.

Το ότι η «δεύτερη φύση» είναι η κατάληξη της εξέλιξης στην «πρώτη φύση» και ως εκ τούτου μπορούμε να την χαρακτηρίσουμε ως «φυσική», δεν σημαίνει ότι η «δεύτερη φύση» είναι κατ' ανάγκη δημιουργική ή ακόμη και πλήρως αυτοσυνειδητή, υπό οποιαδήποτε εξελικτική έννοια. Η «δεύτερη φύση» είναι συνώνυμη με την κοινωνία και με την ανθρώπινη εσώτερη φύση, που και οι δυο τους υφίστανται εξέλιξη προς το

\* στο πρωτότυπο: με αμείλικτη βεβαιότητα (Σ.τ.Μ.)

καλύτερο ή προς το χειρότερο. Μολονότι η κοινωνική εξέλιξη είναι θεμελιωμένη στην οργανική εξέλιξη, στην πραγματικότητα, δε, αναδύεται σταδιακά μέσα από αυτήν, είναι επίσης ριζικά διαφορετική από την οργανική εξέλιξη. Η συνείδηση, η βούληση, οι μεταβλητοί θεσμοί και η λειτουργία των οικονομικών δυνάμεων και της τεχνικής μπορεί να αναπτυχθούν για να ενισχύσουν τον οργανικό κόσμο ή για να τον οδηγήσουν στον όλεθρο. Εξαιτίας της ανάδυσης της ιεραρχίας, των τάξεων, του κράτους, της ατομικής ιδιοκτησίας καθώς και της ανταγωνιστικής οικονομίας της αγοράς που υποχρεώνει τους οικονομικούς ανταγωνιστές είτε να αναπτυχθούν, ο ένας εις βάρος του άλλου είτε, να καταστραφούν, η «δεύτερη φύση» χαρακτηρίζεται από τερατώδη γνωρίσματα. Ας επιστημάνω εδώ πως, κατά ειρωνεία της τύχης, το να εκφέρουμε μία τόσο σκληρή ηθική κρίση έχει νόημα *μόνον* εάν δεχθούμε ότι στην οργανική εξέλιξη υπάρχει αυτοκατευθυντικότητα προς ολόένα και μεγαλύτερη υποκειμενικότητα, συνειδητότητα, αυτοστοχαστικότητα και *εάν* δεχθούμε, κατά συμπερασμόν, την ευθύνη που έχει η πιο συνειδητή από τις μορφές ζωής — η ανθρωπότητα — να είναι η «φωνή» μιας βουβής φύσης και να δρα ούτως ώστε να ενθαρρύνει με νοητικό τρόπο την οργανική εξέλιξη.

Εάν αρνηθούμε την ύπαρξη αυτής της τάσης ή ορμής στην οργανική εξέλιξη, τότε δεν υπάρχει κανένας λόγος για να μη δρα η ανθρωπότητα όπως οποιοδήποτε άλλο φυσικό είδος, χρησιμοποιώντας τις ικανότητές της για να υπηρετήσει τις δικές της ανάγκες ή να επιτύχει τη δική της «αυτοπραγμάτωση», για να χρησιμοποιήσω τη γλώσσα της μυστικής οικολογίας, ασφαλώς δε εις βάρος των άλλων μορφών ζωής που παρεμποδίζουν τα συμφέροντα και τις επιθυμίες της. Το να κατακερυνώνουμε ηθικά την ανθρωπότητα επειδή «εκμεταλλεύεται» την οργανική φύση, την «υποβαθμίζει», την «καταχράται» και συμπεριφέρεται «ανθρωποκεντρικά», είναι απλώς ένας αδέξιος τρόπος αναγνώρισης ότι η «δεύτερη φύση» φέρει ηθικές ευθύνες που δεν υπάρχουν στο βασίλειο της «πρώτης φύσης». Σημαίνει πως αναγνωρίζουμε ότι εάν όλες οι μορφές ζωής έχουν «εγγενή αξία» που πρέπει να γίνεται σεβαστή, τότε μια τέτοια απόδοση εγγενούς αξίας είναι αποκλειστικό δημιούργημα των ανθρώπινων διανοητικών, ηθικών και αισθητικών ιδιοτήτων — ιδιοτήτων που δεν τις κατέχει καμία άλλη μορφή ζωής. Επομένως, η «εγγενής αξία» των ανθρώπινων όντων είναι καταφανώς εξαιρετική και πράγματι εκπληκτική. Μόνον τα ανθρώπινα όντα μπορούν έστω και να διατυπώσουν την έννοια της «εγγενούς αξίας» και να την προικίσουν με μία συναίσθηση ηθικής υπευθυνότητας, κάτι που καμιά άλλη μορφή ζωής δεν είναι ικανή να κάνει.

Είναι ουσιαστικό να τονίσουμε ότι η *δεύτερη φύση* στην πραγματικότητα είναι μία ημιτελέστατη, όντως ανεπαρκής *Realität* της φύσης στο σύνολό της. Ο Hegel έβλεπε την ανθρώπινη ιστορία σαν τον πάγκο ενός χαοπάτη. Η ιεραρχία, η τάξη, το κράτος και τα παρόμοια είναι απόδειξη — και απόδειξη διόλου τυχαία — των ανεκπλήρωτων δυνατοτήτων της φύσης να πραγματοποιήσει ενεργά τον εαυτό της ως φύση που να είναι ενσυνείδητα δημιουργική. Η ανθρωπότητα, όπως υπάρχει τώρα, δεν είναι η



φωνή της φύσης που καθίσταται αυτοσυνειδητή. Σήμερα το μέλλον της βιόσφαιρας εξαρτάται κατά μέγιστο μέρος από το αν θα μπορέσουμε να υπερβούμε τη δεύτερη φύση δημιουργώντας ένα νέο σύστημα κοινωνικής και οργανικής συμφιλώσης που θα το αποκαλούσα «ελεύθερη φύση» — μία φύση που θα απάλυνε τον πόνο και τα βάσανα που υπάρχουν τόσο στη «δεύτερη» όσο και στην «πρώτη φύση». Η «ελεύθερη φύση» θα μπορούσε να είναι, στην πραγματικότητα, μία συνειδητή και ηθική φύση, η οικολογική κοινωνία την οποία έχω διερευνήσει λεπτομερειακά στον τόμο *Πρός μία οικολογική κοινωνία* καθώς και στα επιλογικά μέρη των βιβλίων μου *Οικολογία της Ελευθερίας* και *Να ξαναφτιάξουμε την κοινωνία*.

Το τελευταίο τέταρτο του εικοστού αιώνα στάθηκε μάρτυρας μιας τρομακτικής οπισθοδρόμησης από την ορθολογικότητα στον διασθητισμό (intuitionism) από τον νατουραλισμό στον «υπερ-νατουραλισμό»\* από τον ανθρωπισμό στον τοπικισμό, και από την κοινωνική θεωρία στην ψυχολογία. Οι μεταφορές τείνουν να αντικαταστήσουν τις κατανοητές έννοιες και η ιδιοτέλεια τείνει να αντικαταστήσει την ανιδιοτελή προσήλωση σε κάποια ιδανικά. Ολοένα και περισσότεροι άνθρωποι ασχολούνται περισσότερο με το ποια κίνητρα πιθανόν να βρίσκονται πίσω από την έκφραση ενός συνόλου απόψεων παρά με την ορθολογικότητα ή το νόημα των ίδιων των απόψεων. Η επιχειρηματολογία, που είναι τόσο αναγκαία για τη διασάφηση των ιδεών, έχει δώσει τη θέση της στη «μεσολάβηση», ιδιαίτερα στην αναγωγή των αυθεντικών διανοητικών διαφορών και των κοινωνικών συμφερόντων στα ελάχιστα, συχνά τετριμμένα, πράγματα που υποτίθεται πως όλοι οι άνθρωποι έχουν από κοινού. Κατά συνέπεια, το επίπεδο των πραγματικών διαφορών κατεβαίνει μέχρι τον ελάχιστο κοινό παρονομαστή ενός διαλόγου, αντί να ανυψώνεται σε μία δημιουργική σύνθεση ή σε μία σαφή, απερίφραστη διάσταση απόψεων.

Το να μιλάμε επιπόλαια για «βιοκεντρικότητα», «εγγενή αξία» και — μεταφορικά — ακόμη για «βιοκεντρική δημοκρατία» (για να χρησιμοποιήσω την αξιοληνητή φλυαρία της μυστικιστικής οικολογίας) λες και μπορούν τα ανθρώπινα όντα, που τους ζητείται να φέρουν ηθική ευθύνη απέναντι στον κόσμο της ζωής, να εξισωθούν ως προς την «αξία» τους, λόγου χάριν μ' ένα κουνούπι, για το οποίο δεν μπορεί καν να ειπωθεί ότι έχει επίγνωση του εαυτού του, σημαίνει ότι υποβαθμίζουμε βλακωδώς το όλο πρόταγμα για μία πολυσήμαντη οικολογική ηθική. Ισχυρίζομαι ότι η φύση μπορεί όντως να αποκτήσει ηθικό νόημα — ένα αντικειμενικά θεμελιωμένο ηθικό νόημα. Ισχυρίζομαι, ακόμα, ότι αυτό το ηθικό νόημα συνεπάγεται, αντί για ένα άμορφο σώμα προσωποποιημένων, συχνά αυθαίρετων αξιών, μία ανοιχτή θεώρηση της πραγματικότητας, μία διαλεκτική θεώρηση της φυσικής εξέλιξης και μία ξεχωριστή — πλην όμως επ' ουδενί λόγω ιεραρχική — θέση για την ανθρωπότητα και την κοινωνία στη φυσική εξέλιξη. Δεν μπορούμε πλέον να διαχωρίζουμε το κοινωνικό

\* Στη supernaturalism, από το supernatural = υπερφυσικό.



από το οικολογικό, όπως ακριβώς δεν μπορούμε να διαχωρίζουμε την ανθρωπότητα από τη φύση. Οι μυστικιστές οικολόγοι που αντιδιαστέλλουν το κοινωνικό από το φυσικό, αντιπαραθέτοντας τον «βιοκεντρισμό» στον «ανθρωποκεντρισμό», μειώνουν ολοένα και περισσότερο τη σημασία της κοινωνικής θεωρίας στη διαμόρφωση της οικολογικής σκέψης. Η πολιτική δράση και η εκπαίδευση έχουν παραχωρήσει τη θέση τους σε αξίες προσωπικής λύτρωσης, σε μία τυπολατρική (ritualistic) συμπεριφορά, στη δυσφήμιση της ανθρώπινης βούλησης και στις αρετές της ανθρώπινης ανορθολογικότητας. Σε μια εποχή στην οποία το ανθρώπινο εγώ, αν όχι και η ίδια η προσωπικότητα, απειλείται από την ομογενοποίηση και την αυταρχική χειραγώγηση, η μυστικιστική οικολογία προβάλλει ένα μήνυμα παραίτησης (self-effacement), παθητικότητας και υποταγής στους «νόμους της φύσης» οι οποίοι θεωρούνται ανώτεροι από τις αξιώσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας και της ανθρώπινης πράξης. Πρέπει να αναπτύξουμε μια φιλοσοφία που να θέσει τέρμα σ' αυτήν την απονεκρωτική απέχθεια προς τον λόγο, την πράξη και την κοινωνική μέριμνα.

Πιστεύω πως ο διαλεκτικός νατουραλισμός αποτελεί το θεμέλιο του βασικότερου μηνύματος της κοινωνικής οικολογίας: του ότι τα βασικά οικολογικά προβλήματα μας πηγάζουν από κοινωνικά προβλήματα. Δεκαετίες ολόκληρες στοχασμού γύρω από τα οικολογικά ζητήματα μ' έχουν διδάξει ότι η φιλοσοφία, ιδιαίτερα δε ο διαλεκτικός νατουραλισμός, κάθε άλλο παρά μας εμποδίζει από το να κατανοούμε την κοινωνική θεωρία και τα οικολογικά προβλήματα. Απεναντίας μάλιστα, μας προμηθεύει τα ορθολογικά μέσα για να τα ενσωματώσουμε σ' ένα συνεκτικό όλον και θέτει το πλαίσιο για να επεκτείνουμε αυτό το όλον προς γονιμότερες και πιο ρηξικέλευθες κατευθύνσεις.

31 Ματίου 1990



γ.

---

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

---

## ΒΑΘΙΑ Ή ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ

---

**Grover Foley**

Βαθιά οικολογία και υποκειμενικότητα

**Henry Skolimowski**

Οικο-φιλοσοφία και Βαθιά οικολογία

**Arne Naess**

Οι θεμελιακές αρχές της Βαθιάς οικολογίας

**Robyn Eckersley**

Μαντεύοντας την εξέλιξη:

η οικολογική ηθική του Murray Bookchin

**Murray Bookchin**

Αποκαθιστώντας την εξέλιξη:

απάντηση στην Eckersley και τον Fox



Glover Foley\*

## Βαθιά οικολογία και υποκειμενικότητα\*\*

Τι είναι η βαθιά οικολογία; Ο όρος αναφέρεται σε όλες τις απόπειρες υπέρβασης των τεχνολογικών λύσεων — απόπειρες αλλαγής των αξιών μας όπως επίσης και των εργαλείων μας. Η «ρηχή» οικολογία βασίζεται σ' αυτό που οι μαρξιστές της σχολής της Φραγκφούρτης ονομάζουν «οργανική λογική» (instrumental reason), αυτό που θέτει το «πώς» πάνω από το «γιατί», την ευφυΐα πάνω από τη φρόνηση, τις πράξεις πάνω από τις μακροπρόθεσμες λύσεις. Μεταξύ των «βαθέων» στοχαστών συμπεριλαμβάνονται ποιητές και καθηγητές πανεπιστημίων όπως ο Gary Snyder, ο Alan Watts και ο Theodore Roszak· μεταξύ των «όχι και τόσο βαθέων» συμπεριλαμβάνονται ο Barry Commoner και ο Garret Hardin. Στο βιβλίο τους *Βαθιά Οικολογία*, ο Bill Devall και ο George Sessions σκιαγραφούν λεπτομερώς και συγκρίνουν τις εναλλακτικές απόψεις<sup>(1)</sup>. Έχει προχωρήσει, όμως, η βαθιά οικολογία σε βάθος; Ή εξακολουθεί να συμμερίζεται κάποιες από τις κύριες υποθέσεις των τεχνοκρατικών, «αντικειμενιστικών» απόψεων;

### Η «ρηχή» οικολογία του Commoner

Παράδειγμα της τεχνολογικής προσέγγισης αποτελεί ο Barry Commoner. Αποκληθείς «Κος Οικολογία» από το Newsweek και ο «Paul Revere της Οικολογίας» από το Time, ο Commoner συνόψισε τρεις πολύτιμες αρχές της οικολογίας:

1. Τα πάντα συνδέονται μεταξύ τους. Η ζωή είναι ένας εύθραυστος ιστός αράχνης· αγγίζεις μια ίνα και ολόκληρος ο ιστός πάλλεται.
2. Το κάθε τι έχει ένα συγκεκριμένο προορισμό. Τίποτα δεν εξαφανίζεται απλώς και οποιοδήποτε ανθρώπινο κατασκεύασμα μπορεί να προκαλέσει μόλυνση.
3. Η φύση γνωρίζει καλύτερα. Όταν ρίχνουμε χημικά σ' έναν οργανισμό είναι σαν να ρίχνουμε στα τυφλά βίδες και μπουλόνια στην πιο λεπτεπίλεπτη μηχανή που

\* Ο Dr. Grover Foley, συγγραφέας επί θεμάτων τεχνολογίας, έχει διδάξει κοινωνική υπευθυνότητα της επιστήμης και τεχνολογίας στο Βασιλικό Ινστιτούτο Τεχνολογίας της Μελβούρνης· ιατρική και τεχνολογική ηθική στο Τεχνικό Ινστιτούτο του Ωκλαντ, Νέα Ζηλανδία· και φιλοσοφία, θρησκεία και ηθική στις ΗΠΑ.

\*\* *The Ecologist*, vol. 18, no 4/5 (1988). Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από τον Λευτέρη Αδειλίνη.  
1. Bill Devall και George Sessions, *Deep Ecology*, Salt Lake City: Peregrine Smith, 1985.

φτιάχτηκε ποτέ.

Και οι τρεις αρχές συνοψίζονται στον κανόνα των οικονομολόγων «Κανένα γεύμα δεν προσφέρεται δωρεάν». Οποιαδήποτε ανθρώπινη επίδραση στη φύση έχει συγκεκριμένο τίμημα<sup>(2)</sup>.

Ποια είναι επομένως η λύση του Commoner; Καλύτερη τεχνολογία και σοσιαλιστική διακυβέρνηση. Θα πρέπει, υποστηρίζει, να αντικαταστήσουμε τις «κακές» τεχνολογίες με «καλές»: τα αυτοκίνητα με τρένα, τα πλαστικά υλικά με ξύλινα, τα απορρυπαντικά με σαπούνι, τα συνθετικά υφάσματα με μάλλινα, το αλουμίνιο με αστάλι. Οχι λιγότεροι άνθρωποι ή λιγότερη κατανάλωση, υποστηρίζει: απλώς καλύτερος σχεδιασμός της τεχνολογίας παραγωγής, μια και ο κακός σχεδιασμός είναι υπεύθυνος για το 95% της μόλυνσης. Δεν έχουμε εξαντλήσει, ισχυρίζεται τα αποθέματα πλουτοπαραγωγικών πόρων ούτε αντιμετωπίζουμε προβλήματα υπερπληθυσμού. Το πετρέλαιο της Αμερικής, για παράδειγμα, θα διαρκέσει για άλλα πενήντα χρόνια. Αυτό μας δίνει χρόνο για να αναζητήσουμε υποκατάστατα, όπως τα ηλιακά κύτταρα και μια σοσιαλιστική μορφή διακυβέρνησης που θα αποτρέψει τις σημαντικές ελλείψεις.

Τέτοιες λύσεις, όμως, προσεγγίζουν τα όρια των τεχνολογικών και των πρόχειρων πολιτικών λύσεων. Ο Commoner φαίνεται να δέχεται το αμερικανικό επίπεδο κατανάλωσης, στο βαθμό που συμβαδίζει με καλύτερη τεχνολογία και κρατικό προγραμματισμό. Όπως οι περισσότεροι μαρξιστές, πιστεύει ότι η μεγαλύτερη ελπίδα μας είναι η επιστήμη και ο προγραμματισμός. Ο αναρχικός Murgay Bookchin θεωρεί ότι ο Commoner είναι περισσότερο τυπικός υποστηρικτής της περιβαλλοντολογικής διαχείρισης παρά του οικολογικού ολισμού (holism)<sup>(3)</sup>. Όπως οι επιστημονικοί σοσιαλιστές δεν αντιλαμβάνεται πλήρως την επιρροή που ασκεί η εξουσιαστική λογική τόσο στο καπιταλιστικό όσο και στο σοσιαλιστικό στρατόπεδο.

### **Βαθιά οικολογία: Πέρα από τις πρόχειρες λύσεις**

Η βαθιά οικολογία προχωρεί πέρα από το μετασχηματισμό της τεχνολογίας και της πολιτικής σ' ένα μετασχηματισμό της ανθρωπότητας. Υιοθετώντας μια ολιστική άποψη, αρνείται κάθε όριο μεταξύ του ανθρώπου και της φύσης. Δεν μπορούμε, υποστηρίζει, να διαχωρίσουμε τον άνθρωπο από τη φύση. Αντί του δυϊσμού, θεωρεί δεδομένη την ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου. Η ζωή δεν έχει ξεχωριστές υποστάσεις, αλλά μόνο «αδιάσπαστη ακεραιότητα» (όπως υπογραμμίζει ο φυσικός David Bohm). Το εγώ και η απόλυτη πραγματικότητα είναι ένα, όπως ισχυρίζονται το Zen και άλλες μυστικιστικές παραδόσεις — Αυτό είσαι εσύ, ή: εσύ είσαι Αυτό. Ρίζα

2. Barry Commoner, *The Closing Circle*, Νέα Υόρκη: Knopf, 1971.

3. Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Μόντρεαλ: Black Rose, 1980.



του προβλήματός μας είναι ο ανθρωποκεντρισμός, και για να τον ξεπεράσουμε πρέπει να κάνουμε κέντρο τη φύση. Πρέπει να ταυτισθούμε με ολόκληρο τον κόσμο, μια και «Κανείς δεν θα σωθεί, μέχρι να σωθούμε όλοι»<sup>(4)</sup>.

Ο άνθρωπος και η φύση, όμως, δεν αποτελούν μόνο μια αδιάσπαστη ενότητα. Είναι και ίσοι σε όλα τα επίπεδα. Το αξίωμα της «βιοκεντρικής ισότητας» ορίζει ότι όλα τα όντα και τα πράγματα έχουν ίση εγγενή αξία: κανένα δεν είναι ανώτερο από τα άλλα. Έχουν όλα ίσα δικαιώματα στην αυτοπραγμάτωση. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να δεσπόζει επί των λειχήνων ή ακόμα και των βράχων: είναι ένας «απλός πολίτης» της γης. Η φύση δεν είναι μια απλή πηγή πόρων για τους ανθρώπους. Δεν μπορούμε να εδραιώσουμε οποιαδήποτε ιεραρχία βιολογικών ειδών, βασισμένη στην επιδεξιότητα, ευφυΐα ή στην ικανότητα του αισθάνεσθαι.

Χρειαζόμαστε σίγουρα τη βαθιά οικολογία: πέρα από καλύτερα εργαλεία και καλύτερες αξίες. Στο αντιπολεμικό κίνημα, επίσης, χρειαζόμαστε κάτι περισσότερο από τις στατιστικές για τις πυρηνικές κεφαλές και τα ανόητα αιτήματα για τον «έλεγχο των οπλισμών». Χωρίς ουσιαστικές αλλαγές, ελάχιστες γνώμες θα αλλάξουν και ακόμα λιγότερο ο τρόπος ζωής μας.

### **Πέρα από τη βαθιά οικολογία**

Μας οδηγεί, όμως, η βαθιά οικολογία αρκετά βαθιά; Ελπίζω η ακόλουθη κριτική να είναι εποικοδομητική, μια και κανείς, φυσικά, δεν διαθέτει μια εύκολη απάντηση.

Ορισμένοι σχολιαστές οικτρίζουν την άμορφη, εκλεκτική φύση της βαθιάς οικολογίας, που επικαλείται τέτοιες διαφορετικές μεταξύ τους αυθεντίες, όπως φυσικούς και βουδιστές, τον Spinoza και τον Carlos Castaneda, τον Martin Heidegger και τον Allan Ginsburg. «Με τέτοιες πριμαντόνες στη σκηνή», λέει ο William Godfrey-Smith, «είναι πολύ δύσκολο να παρακολουθήσει κανείς το λιμπρέτο».<sup>(5)</sup> Άλλοι αμφισβητούν την αρχή της βιοκεντρικής ισότητας. Στην πραγματικότητα, όμως, η αρχή αυτή διακηρύσσει την ισότητα μόνο «κατ' αρχήν», ενώ στην πράξη επιτρέπει τη χρησιμοποίηση του ενός βιολογικού είδους από το άλλο, όταν διακυβεύονται «ζωτικές ανάγκες». Τα ζώα μπορούν να χρησιμοποιούν άλλα ζώα, οι άνθρωποι μπορούν να «χρησιμοποιούν» άλλους ανθρώπους και όλοι οι άνθρωποι μπορούν να χρησιμοποιούν την τεχνολογία. Ορισμένοι Εσκιμώοι, αναγνωρίζει, μπορεί να έχουν ζωτική ανάγκη από μηχανοκίνητα έλκηθρα.

Πόσο απόλυτη, όμως, πρέπει να είναι η ισότητα στην πράξη; Ο φυσικός κόσμος, υποστηρίζει ο Warwick Fox, είναι γεμάτος από διαμάχες αξιών.<sup>(6)</sup> Κάθε επίπεδο

4. B. Devall and G. Session, *op. cit.*, supra 1, σελ. 67.

5. William Godfrey-Smith, "Environmental Philosophy", *Habitat*, June 1980, σελ. 24.

6. Warwick Fox, "Deep Ecology", *The Ecologist*, Vol. 14, No. 5-6, 1984, σελ. 199.

ζωής ζει εις βάρος κάποιου άλλου. Εάν δεν υπήρχε διαφορά αξίας μεταξύ των φυτών και των ζώων, οι χορτοφάγοι θα μπορούσαν κάλλιστα να τρώνε κρέας. Η βαθιά οικολογία, όμως, αρνείται τις διακρίσεις αξιών, ακόμα και όσον αφορά την ικανότητα του αισθάνεσθαι. Η ικανότητα του ανθρώπου να αισθάνεται δεν τον κάνει «ανώτερο» από τη φύση ούτε οι «ανώτεροι» οργανισμοί έχουν στην πραγματικότητα ανώτερη εγγενή αξία.

### **Σαστισμένοι από τον μυστικισμό**

Πώς, ωστόσο, διακρίνουμε τις βασικές από τις μη-βασικές ανάγκες; Είναι απαραίτητος ο ηλεκτρονικός υπολογιστής του καθηγητή; Το αυτοκίνητο, το σπίτι στα προάστια και η γραμματέας του; Η βαθιά οικολογία, λέει ο Fox, αποφεύγει τις γνήσιες διαμάχες αξιών: στερείται κατευθυντήριων γραμμών ακόμα και για το φόνο και την εκμετάλλευση, αν και αναγνωρίζει την ανάγκη για αυτές. Η βαθιά οικολογία είναι από κάθε άποψη μυστικιστική. Εντούτοις, ακόμα και οι περισσότεροι μυστικιστές, παρά την έμφαση, που δίνουν στην ενότητα της διαδικασίας, επιβεβαιώνουν μια ιεραρχία πνευματικών καταστάσεων και ύπαρξης. Η οικολογική ισορροπία απαιτεί μάλλον ιεραρχία και ανομοιογένεια, παρά ολοκληρωτική ισότητα και ομοιογένεια. Όπως υποστηρίζουν ο Charles Birch και ο John Cobb, η οικολογική δικαιοσύνη δεν είναι ίδια με την ισότητα.<sup>(7)</sup> Η ζωή δεν διασπείρει τις αξίες της ομοιόμορφα στο περιβάλλον. Ούτε η μυστικιστική ενότητα συναρμόζεται με την αμοιβαιότητα της φύσης. Δηλώσεις όπως «Όλα είναι Brahma», γράφει επικριτικά ο Ken Wilber, υποβιβάζουν τη φυσική ανομοιογένεια σ' έναν ομοιογενή χυλό ή ένα «θεικό ρομάντζο».<sup>(8)</sup> Ακόμα και η διάκριση πνεύματος-σώματος — ο βασικός δυϊσμός των περισσότερων μυστικιστών — τείνει να εξαφανισθεί.

Ο φυσικός μυστικισμός βλέπει όλη τη φύση ως υποκείμενο. Ο Arne Naess θεωρεί ως απόλυτο πρότυπο την «αυτο-πραγμάτωση»: ένα παγκόσμιο εγώ, που περιλαμβάνει όλο το σύμπαν. Όλη η φύση, όπως την αντελήφθη ο Spinoza, είναι εμποτισμένη με ψυχή. Για να μαγέψει ξανά τον κόσμο, η βαθιά οικολογία αρνείται την επιστήμη προς χάριν του μυστικισμού (όπως κάνουν, για παράδειγμα, ο Aldous Huxley, ο Gary Snyder και ο Allan Watts) και επιδοκιμάζει το φιλόσοφο Baker Brownell, που αρνήθηκε την επιστήμη ως μέθοδο γνώσης: «Ο Brownell βρήκε αυτή τη μέθοδο μέσα από άμεση μυστικιστική εμπειρία».<sup>(9)</sup>

Γιατί, όμως, ν' ανησυχούμε για τον μυστικισμό; Οι κυριότερες ανησυχίες μου είναι λογικές και τεχνολογικές. Ας πάρουμε πρώτα τη λογική. Η βαθιά οικολογία υποστη-

7. Charles Birch and John Cobb, *The Liberation of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

8. Ken Wilber, *Eye-to-Eye*, Νέα Υόρκη: Anchor, 1983, σελ. 295.

9. B. Devall and G. Sessions, *op. cit.*, supra 1, σελ. 167.

ρίξει ότι, από το σκόληκα μέχρι τους ελέφαντες, ο άνθρωπος είναι το μόνο εγωιστικό ζώο. Οι άνθρωποι των πρωτόγονων φυλών, υποστηρίζει, είχαν «ζώα ως συντρόφους». Εάν όμως ανθρωπότητα είναι το σκουλήκι στο μήλο, τότε πώς βρέθηκε εκεί; Η βαθιά οικολογία δεν αιτιολογεί ξεκάθαρα το προπατορικό αμάρτημα. Πώς μπόρεσε η μη εγωιστική φύση να δημιουργήσει ένα πλάσμα με τόσο ολοκληρωμένο εγωισμό; Ο Paul Shepherd, ένας από τους ελάχιστους που αναζητούν την αιτία, ρίχνει τις ευθύνες στην αγροτική επανάσταση. Τα ξύλινα άροτρα, όμως, φαίνονται λιγότερο απειλητικά από τα προγράμματα πυρηνικών υνίων.

## **Η βαθιά οικολογία και η Βόμβα**

Αυτό με οδηγεί στη δεύτερη, τεχνο-λογική ανησυχία μου: την έλλειψη επίγνωσης για τη βόμβα. Εκτός από σποραδικές αναφορές, η βαθιά οικολογία αδιαφορεί για τον πυρηνικό πόλεμο. Ακόμα και ο Roszak δεν έχει επιχειρήσει μια σε βάθος ανάλυση της βόμβας. Η απάθεια αυτή διήρκεσε καθ' όλη τη δεκαετία του 1970. Στο βιβλίο του *Η Μεγάλη Αμερικανική Βομβαρδιστική Μηχανή*, που εκδόθηκε το 1971, ο Roger Rappoport σημειώνει ότι οι οικολόγοι ενδιαφέρονταν περισσότερο για το βιολογικά αποσυντιθέμενο χαρτί τουαλέτας, παρά για την παγκόσμια ειρήνη, ανησυχούσαν περισσότερο για τις πετρελαιοκηλίδες παρά για τη διαρροή πλουτωνίου. «Το ογκώδες εγχειρίδιο για τη δημόσια συζήτηση του 1970 πάνω στο θέμα του περιβάλλοντος», σημειώνει, «δεν ανέφερε ούτε μια λέξη για τη ραδιενεργή μόλυνση».<sup>(11)</sup>

Το 1976, σε μια συνδιάσκεψη για την ειρήνη στο Γουέλινγκτον της Νέας Ζηλανδίας, μια γυναίκα μου ζήτησε να δώσω ομιλία στην ευκατάστατη ομάδα της για τις κρίσεις που μας επιφυλάσσει το μέλλον. «Θα εξετάσετε την πυρηνική, καθώς επίσης και την περιβαλλοντική απειλή;» ρώτησα. «Όχι», ομολόγησε, «οι άλλοι δεν θα ένιωθαν και πολύ ευχάριστα γι' αυτό». Όταν διευκρίνισα ότι θέτω κάτι τέτοιο ως όρο για την ομιλία μου, η ομάδα αυτή εξαφανίστηκε.

Γιατί αυτή η διστακτικότητα, όσον αφορά το θέμα της βόμβας; Διότι, υποθέτω, η Βόμβα αποκαλύπτει κακή υποκειμενικότητα. Η υποκειμενικότητα αυτή δεν είναι συμπτωματικά, αλλά εσκεμμένα ανορθολογική, τόσο αυτοκαταστροφικά παράλογη, όσο κι ο μονομανής πλοίαρχος Αχαμπ στο *Μόμπυ Ντικ*. Πώς μπορεί να εξηγηθεί κανείς τη βόμβα χωρίς να εξετάσει την υποκειμενικότητα των δημιουργών της: από τον Teller και τον Oppenheimer μέχρι, πίσω, στην έρευνα των αλχημιστών να μετατρέψουν τον μόλυβδο σε χρυσάφι;

10. Στο ίδιο, σελ. 164.

11. Roger Rappoport, *The Great American Bomb Machine*, Νέα Υόρκη: Sutton, 1971, σελ. 167.

## Η υποκειμενική μηχανή

Η βαθιά οικολογία, όπως οι περισσότερες διαμαρτυρίες εναντίον της αυτοματοποιημένης εποχής μας, τείνει να βλέπει την τεχνολογία ως σημαντικό παράγοντα αντικειμενισμού. Η λύση, επομένως, είναι να επιστρέψουμε στον προ-τεχνολογικό υποκειμενισμό. Είναι, όμως, οι μηχανές μας αντικειμενικές; Ο Lewis Mumford υποστηρίζει ότι, αντίθετα, εκφράζουν τις βαθύτερές μας επιθυμίες. Μεταφράζουν τα ανθρώπινα όνειρα σε πράξεις. Η ατομική βόμβα, για παράδειγμα, δεν είναι ένα απλό «πράγμα». Πίσω από τη βόμβα βρίσκεται το όνειρο για απόλυτη εξουσία: πίσω από τους διαστημικούς πυραύλους, το όνειρο για απόλυτη ταχύτητα: πίσω από τους ηλεκτρονικούς υπολογιστές, το όνειρο για απόλυτο έλεγχο. Μόνο η υποκειμενικότητα των μηχανών μπορεί να εξηγήσει την ακαταμάχητη επιρροή που έχουν στη φαντασία μας είτε πρόκειται για τη μανία πυρηνικών βλημάτων είτε για τη μανία καθημερινής ανάπτυξης.

Η εποχή της επιστήμης παραβλέπει τον ανορθολογισμό, που ενυπάρχει στα ίδια της τα επιτεύγματα. Ελάχιστοι φιλόσοφοι εξετάζουν την τεχνολογία και λιγότεροι αντιλαμβάνονται την αλληλεπίδραση των υποκειμενικών και αντικειμενικών παραγόντων στις μηχανές και τους δημιουργούς τους. Οι περισσότεροι στοχαστές προβλέπουν ένα μέλλον με ρομπότ ή αντάρτες — όχι, όμως, την ακόμα πιο ανησυχητική ένωση και των δύο. Μέσα στον ηλεκτρονικό υπολογιστή βρίσκεται το πνεύμα του Caliban.<sup>(12)</sup> Είναι αλήθεια ότι πολλοί αναγνωρίζουν σήμερα την υποκειμενικότητα στην επιστήμη. Ορισμένοι μάλιστα επιτίθενται στην επιστήμη χαρακτηρίζοντάς τη «θρησκεία». Με τον όρο «θρησκεία», όμως, οι επικριτές συνήθως εννοούν απλώς απομεινάρια ανορθολογισμού — λατρεία, φετίχ ή ιδεολογία. Ωστόσο, η ίδια η ιδέα της «καθαρής» επιστήμης υπονοεί μια απολυτότητα — και οι απολυτότητες ανήκουν στο χώρο της πίστης. Η εξουσιαστική επιστήμη φανερώνει πάνω απ' όλα μια ουτοπική πίστη. Υποκειμενικές ορμές βρίσκονται βαθιά μέσα στην «αντικειμενική» μας επιστήμη και τεχνολογία.

Τι εννοώ, όμως, με τους όρους «υποκείμενο» και «αντικείμενο»; Στη σύγχρονη συζήτηση το «υποκείμενο» συμβολίζει στόχους, συναισθήματα και πεποιθήσεις: το «αντικείμενο» συμβολίζει αποδεικτικά στοιχεία, λογική και ορθολογισμό. Η σύγχρονη επιστήμη ισχυρίζεται ότι στηρίζεται σε καθαρά αντικειμενική γνώση. Ο Γαλιλαίος υποβίβασε τη ζωή σε ύλη και κίνηση, υποστηρίζοντας ότι ακόμα και τα χρώματα και οι μυρωδιές ήταν ψευδαισθήσεις. Σήμερα βλέπουμε τις μηχανές πάνω απ' όλα ως πράγματα. Οι ανησυχίες των φιλοσόφων περιορίζονται στο ότι οι μηχανές μπορεί να αποξενώσουν το υποκείμενο, αφήνοντας τον άνθρωπο «ένα φοβισμένο

12. Ο Mumford περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο υπέδειξε τη συμβίωση του "it, και του ρομπότ". Δες την περίληψή μου, "The Robot and the Rebel", στο "Lewis Mumford — Philosopher of the Earth", *The Ecologist*, Vol. 17, Nos. 2/3, 1987.

ξένο, σ' έναν κόσμο που δεν έφτιαξε ποτέ ο ίδιος» (όπως έγραψε ο Tomas Hardy).

Ποια είναι, επομένως, η συνηθισμένη λύση; Η αναγέννηση της ρομαντικής υποκειμενικότητας. «Κάνε το δικό σου, ακολούθησε το ρεύμα». Αντιδρώντας εναντίον της τεχνο-κουλτούρας, η αντικουλτούρα θέτει την ελευθερία κατά της τάξης, το συναίσθημα κατά της πειθαρχίας, το υποκείμενο κατά του αντικειμένου.

### **Ελευθερία από ή ελευθερία για;**

Εάν όμως προσθέσουμε απλώς την υποκειμενικότητα στην τεχνοκουλτούρα, μπορεί να υποκύνουμε σε μια άλλη ουτοπία: το απόλυτο εγώ — είτε πρόκειται για ένα διονυσιακό επαναστάτη είτε για ένα στοχαστικό μυστικιστή. Η επιστημονική ουτοπία προέκυψε γιατί η επιστήμη, έχοντας αφαιρέσει από τη ζωή το νόημά της, έγινε η ίδια το νέο νόημα της ζωής. Οι ρομαντικοί με τη σειρά τους οραματίστηκαν μια ουτοπία ελευθέρων πνευμάτων. Ωστόσο, ο ρομαντισμός είχε το δικό του φανταστικό στοιχείο: «Αυτόν που πάντα μάχεται μπροστά, αυτόν μπορούμε να τον εξαγοράσουμε». Η ελευθερία του ήταν περισσότερο τυχαία παρά συστηματική· περισσότερο ατομιστική παρά αμοιβαία· περισσότερο ελευθερία από παρά ελευθερία για. Οι «Νέοι του Woodstock» πολύ λίγο ενδιαφέρονταν για τη μεθοδικότητα, σταθερότητα και πειθαρχία, που αποτελούν τη βάση της οικογένειας, της κοινωνίας και του οικοσυστήματος. Όπως, όμως, το τοποθέτησε ο ίδιος ο Γκαίτε, αποκαλύπτοντας την κλασικιστική, αντιρομαντική πλευρά του: «Ο Αυθέντης αποκαλύπτεται στον αυτοπεριορισμό και μόνο ο νόμος μπορεί να μας δώσει ελευθερία».

Εάν παραβλέψουμε την υποκειμενικότητα της μηχανής, μπορεί, επίσης, να παραβλέψουμε και την αντικειμενικότητα των ρομαντικών αντιδράσεων προς τη μηχανή. Οι υπαρξιστές φιλόσοφοι, που επαινούνται ως θιασώτες της βαθιάς οικολογίας, συχνά αποδέχονται την υψηλή τεχνολογία με την «ανακούφιση» (*Gelassenheit*) του Heidegger. Η ίδια η αντι-κουλτούρα ασπάσθηκε από τη μεριά της ένα μεγάλο μέρος της τεχνολογίας: από το LSD στις μηχανές Honda κι από τα διηπειρωτικά ταξίδια στα ροκ φεστιβάλ-μαμούθ.

Η απάντηση στη μηχανοκρατία και τον επιστημονισμό δεν είναι απλώς περισσότερη περισυλλογή και διαίσθηση. Αυτό θα σήμαινε την εγκατάλειψη της οικολογίας προς χάριν της «Νέας Οικολογίας», που σε τελευταία ανάλυση υποβιβάζει την οικολογία σε μαθηματικά και στατιστική. Τέτοιοι ακαδημαϊκοί βλέπουν τη ζωή με όρους οικονομικών και όχι ισορροπίας· ανάπτυξης και όχι σταθερότητας· ανταγωνισμού και όχι συνεργασίας. Τέτοια «φύση», όμως, στερείται ολοφάνερα ισορροπίας. Έχει τόσο σύντομη διάρκεια ζωής όσο και οι ακαδημαϊκοί οικολόγοι. Μια αληθινά ολιστική επιστήμη θα εξερευνούσε τους νόμους της ζωής που αναζητούσε ο αρχικός ολισμός: όχι απλά τις στατιστικές, αλλά τη ζωή· ακόμα, όχι απλά την ελευθερία, αλλά τους νόμους της φύσης. Πριν από την εποχή μας του άμεσου αφανισμού, η φύση



πρέπει να είχε άλλους κανόνες. Λόγω της πολυπλοκότητάς τους είναι δύσκολο να προσδιορισθούν, είναι όμως απαραίτητοι για την επιβίωση. Είναι πολύ σημαντικό (όπως αποδεικνύει ο Edward Goldsmith) να επαναεδραιωθούν φυσικοί νόμοι, όπως η αμοιβαιότητα, η ιεραρχία και η διαδοχή<sup>12</sup>. Αυτό σημαίνει διαφορετικά επίπεδα επιστήμης (όπως υποστηρίζουν στοχαστές από τον Hegel μέχρι τον Waddington). Κάθε επίπεδο, με τον υψηλότερο βαθμό πολυπλοκότητάς του και τους νεοεμφανιζόμενους νόμους, δεν μπορεί να «αναχθεί» στο προηγούμενο.

### Η εξουσιαστική μηχανή

Στη σύγχρονη εποχή παρατηρούμε μια επιστροφή στην εξουσιαστική μηχανή. Για να ελέγξει τη φύση, η σύγχρονη επιστήμη την αποσυνθέτει (το *dissecare naturam* του Bacon), αρνείται την αξία, το σκοπό ή το νόημα της φύσης. Ο Γαλιλαίος υποβίβασε τη φύση σε ύλη και κίνηση, ενώ ο Hobbes ονόμασε μηχανή ακόμα και τον εγκέφαλο. Η κοινωνία έχασε κάθε εγγενή αξία και κατέστη μια απλή συγκέντρωση δυνάμεων. Η επιστήμη υποβίβασε τον άνθρωπο σε κοσμική σκόνη, έρμαιο της συγκυρίας και της ανάγκης. Γιατί λοιπόν ζει ο άνθρωπος; Εχοντας αποβάλει όλους τους άλλους στόχους, η εξουσιαστική επιστήμη γίνεται ο μόνος στόχος. Χάνοντας όλες τις άλλες αξίες, όπως το καλό, το αληθινό και το ωραίο, ο άνθρωπος καταλήγει για τον Hobbes ένα πλάσμα που χαρακτηρίζεται από καθαρή ιδιοτέλεια. Ακόμα και το αληθινό υποβιβάζεται σε χρήσιμο.

Η εξουσιαστική μηχανή, όμως, δεν γνωρίζει όρια. Πάντα ανικανοποίητη, δημιουργεί μια αυξανόμενη ανάγκη για περισσότερη εξουσία. Μέσα από μια ατέλειωτη διαδικασία, ο μηδενισμός οδηγεί στον τιτανισμό και ο τιτανισμός πίσω στο μηδενισμό. Φοβούμενος την αδυναμία του, ο άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει περισσότερη εξουσία. Οσο όμως αυξάνει η εξουσία του πάνω στα πράγματα τόσο περισσότερο υποβιβάζεται σε πράγμα ο ίδιος. Οσο περισσότερο αναζητεί νόημα στην εξουσία, τόσο περισσότερο χάνεται κάθε νόημα. Οι στόχοι εξαφανίζονται: τα μέσα γίνονται ο στόχος. Εδώ βρίσκεται και η ψυχογενής ρίζα της αναζήτησης απόλυτης εξουσίας, που αποκορυφώθηκε με το απόλυτο όπλο, το πυρηνικό εκκάλιμπερ, που θα απαλλάξει τον κόσμο από το κακό και, μέσω της απεριόριστης ενέργειας, θα δημιουργήσει μια νέα Εδέμ<sup>14</sup>.

Είναι μια τέτοια άποψη ανθρωποκεντρική; Ναι και όχι. Βλέπει τον άνθρωπο ταυτόχρονα ως κορόνα και κατάρα της φύσης, επίδοξο Τιτάνα που γίνεται νάνος (όπως

13. Edward Goldsmith, "Ecological Succession Rehabilitated", *The Ecologist*, Vol. 15, No 3, 1985.

14. Δες Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1947· William Leiss, *The Domination of Nature*, Νέα Υόρκη: Braziller, 1972· Friedrich Wagner, *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt*, Munich: Beck, 1963, σελ. 43.

το τοποθετεί ο Gunther Anders): η παντοδυναμία του μετατρέπεται σε ανικανότητα, η παντογνωσία του σε άγνοια, ο υπερ-ορθολογισμός του σε ανορθολογισμό. Το κεντρικό του πρόβλημα δεν είναι ο εγωισμός αλλά η αυτοκτονική του ορμή να γίνει αυτο-δημιουργός, αφέντης (και χαμένος) των πάντων. Το βαθύτερο πρόβλημά μας δεν βρίσκεται στην απληστία αλλά στον *μηδενιστικό τιτανισμό*, που είναι ο ίδιος με τον *τιτανικό μηδενισμό*. Μόνο έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε τη γοητεία που ασκούν στον άνθρωπο οι αυτο-καταστροφικές μηχανές και την αδυναμία του να δει τις συνέπειές τους. Τιτανικές ορμές μας τυφλώνουν ως προς τις μηδενιστικές συνέπειες, ενώ οι μηδενιστικές συνέπειες υποδαυλίζουν ακόμα μεγαλύτερο τιτανισμό.

### **Συμπέρασμα**

Συνοψίζοντας: περισσότερο από διαίσθηση και υποκειμενισμό, χρειαζόμαστε νόμους, τόσο ισορροπίας όσο και ανισορροπίας. Εάν υπάρχουν νόμοι οργανικής τάξης, θα πρέπει επίσης να υπάρχουν και νόμοι μηχανικής τάξης (που γίνεται οργανική αταξία). Η οικολογία διδάσκει ή θα πρέπει να διδάσκει την ισορροπία: ο πυρηνικός εφιάλτης διδάσκει την έκρηξη. Μια ακόμα «βαθύτερη» οικολογία θα περιλάμβανε, μαζί με την ισορροπία της φύσης, το *μτούμερα* του τιτανισμού.

Henryk Skolimowski\*

## Οικο-φιλοσοφία και Βαθιά Οικολογία\*\*

Η φιλοσοφία είναι μια αδιάκοπη διαδικασία «άρθρωσης» του κόσμου που μας περιβάλλει. Η βαθιά οικολογία είναι μια απόπειρα άρθρωσης της δομής του κόσμου όπως τον έχουμε κληρονομήσει στο δεύτερο ήμισυ του 20ού αιώνα. Η διαδικασία άρθρωσης, που μας περιμένει, όμως, είναι τόσο εκτεταμένη, που θα χρειασθεί πολλή σκέψη για να προσδιορίσουμε «τι συμβαίνει;», «πού βρισκόμαστε;» και «πού θα πρέπει να κατευθυνθούμε;». Μόλις τώρα αρχίζουμε να αρθρώνουμε τη νέα μετα-βιομηχανική κοσμο-αντίληψη (world-view), η οποία εμπνέεται ιδιαίτερα από την οικολογία.

Μια και δεν είμαι αμερόληπτος σε σχέση με τη νέα αυτή αναδυόμενη κοσμο-αντίληψη, εφόσον έχω δημοσιεύσει πάνω στο θέμα το *Eco-Philosophy, Designing New Tactics for Living*<sup>1</sup>, επιτρέψτε μου να παρουσιάσω το ζήτημα. Έχω την εντύπωση ότι οι ιδέες πολλών θεωρητικών έχουν ενταχθεί πολύ βιαστικά κάτω από την ομπρέλα της βαθιάς οικολογίας. Η ομπρέλα αυτή είναι τεράστια και στάζει. Εάν θέλουμε να σημειώσουμε πρόοδο, καλύτερα να δημιουργήσουμε μια μικρότερη, αλλά πιο ανθεκτική ομπρέλα, μια και η βαθιά οικολογία διεκδικεί πάρα πολλά και δίνει πολύ λίγα.

Κάθε κίνημα, που επιχειρεί να αντικαταστήσει τη σημερινή τεράστια επιστημονική εμπειριοκρατική κοσμο-αντίληψη, είναι υποχρεωμένο να προτείνει και να αρθρώσει τη δική του κοσμολογία, τη δική του ηθική και τη δική του εσχατολογία. Επιπλέον, πρέπει να αποδείξει ότι και τα τρία ταιριάζουν αρμονικά μέσα σε μια δομή, όπως συμβαίνει στις παραδοσιακές κοσμο-αντιλήψεις, όπου η κοσμολογία και η ηθική βρίσκονται σε μια σχέση ανάδρασης (βλέπε διάγρ. 1).

Η ηθική έπεται της γενικής αντίληψης για το πώς «είναι» τα πράγματα, τόσο στον ουρανό όσο και στη γη. Η ηθική, με τη σειρά της, υποστηρίζει την τάξη, που προϋποθέτει η κοσμολογία. Επιπλέον, η εσχατολογία σχετίζεται με την κοσμολογία και την ηθική και συχνά ορίζεται απ' αυτές, αν και έμμεσα μόνο. Η σχέση, επομένως, είναι τριγωνική (βλέπε διάγρ. 2).

Εάν τώρα εξετάσουμε προσεκτικά τις αρχές της Βαθιάς Οικολογίας, ειδικά όπως παρουσιάζονται από τους πιο θερμούς εκφραστές της, Devall και Sessions στο βιβλίο

\* Ο Henryk Skolimowski είναι καθηγητής της φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Μίτσιγκαν.

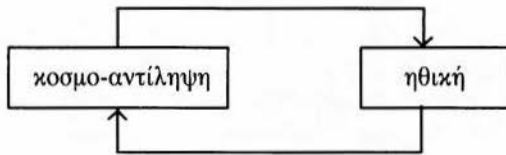
\*\* *The Ecologist* Vol. 18. no. 4/5 (1988) Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από τόν Λευτέρη Αδειλίνη

1. Henryk Skolimowski, *Eco-Philosophy: Designing New tactics for Living*, Marion Boyers, Λονδίνο, 1984.

τους *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*<sup>2</sup>, θα διαπιστώσουμε ότι η κοσμολογία της βαθιάς οικολογίας δεν αρθρώνεται επαρκώς ώστε να αποτελέσει μια πραγματική πρόκληση της σημερινής μηχανιστικής κοσμολογίας. Ούτε η ηθική της βαθιάς οικολογίας είναι επαρκώς ανεπτυγμένη για να αποτελέσει τον οδηγό της καθημερινής μας ζωής. Οσο για την εσχατολογία, είναι σχεδόν ανύπαρκτη στη βαθιά οικολογία.

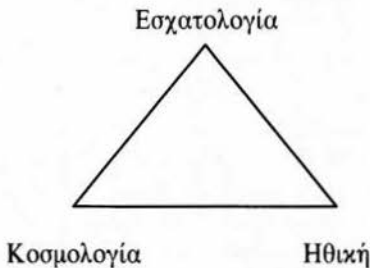
### Διάγραμμα 1

Η σχέση μεταξύ ηθικής και κοσμολογίας σε μια παραδοσιακή κοσμο-αντίληψη



### Διάγραμμα 2

Η σχέση μεταξύ εσχατολογίας, κοσμολογίας και ηθικής



## Η εσχατολογία

Επιτρέψτε μου ν' αρχίσω με την εσχατολογία. Μια από τις βασικές αρχές της βαθιάς οικολογίας είναι να ζούμε αρμονικά με τη βιοτική κοινότητα. Αυτό είναι υπέροχο. Δεν προχωρά, όμως, αρκετά μακριά, αρκετά βαθιά. Δεν απαντά τα ύψιστα ερωτήματα: Ποιο είναι το πεπρωμένο μας; Ποιοι είναι οι έσχατοι στόχοι μας; Γιατί ζούμε; Εάν δεν απαντήσουμε τα ερωτήματα αυτά, η αναζήτηση νοήματος θα είναι μάταια και εάν το νόημα της ζωής μας δεν έχει θεμέλια, τότε είμαστε έρμαιοι. Ενα από τα πιο αγωνιώδη διλήμματα του καιρού μας είναι η έλλειψη νοήματος. Η αμείλικτη πορεία της εμπειριοκρατικής κοσμο-αντίληψης μας έχει στερήσει το νόημα. Όλοι μας

2. Bill Devall και George Sessions, *Deep Ecology, Living as if Nature Mattered*, Gibbs M. Smith, 1984.

γνωρίζουμε τις αιτίες και τις συνέπειες. Η τρομακτική πίεση για υλική πρόοδο έχει παραλύσει την ψυχή μας και έχει παγώσει την καρδιά μας, με συνέπειες την αλλοτρίωση και το κενό αξιών.

Κάθε μεγάλης κλίμακας κίνημα που επιχειρεί να αντικαταστήσει τον εμπειρισμό, πρέπει να βρει το αντίδοτο για το «ευαγγέλιο» της υλικής προόδου, πρέπει να είναι ικανό να δημιουργήσει νέα βάση νοήματος. Εάν εξετάσουμε σε βάθος το ζήτημα, θα συνειδητοποιήσουμε ότι αν δεν απαντήσουμε τα βαθύτερα ερωτήματα του ανθρώπινου πεπρωμένου, η αναζήτησή μας για νόημα δεν μπορεί, ουσιαστικά, να ικανοποιηθεί.

Στις παραδοσιακές θρησκευτικές κοσμο-αντιλήψεις, και ειδικά στον χριστιανισμό, η τελική λύτρωση όλων των ανθρώπων επιτυγχάνεται με την επαγγελία της αιώνιας σωτηρίας. Η ιδέα της αιώνιας σωτηρίας επιδρά πάνω μας και δίνει νόημα στις πράξεις μας: εκπληρώνει την αναζήτησή μας για νόημα: και το κάνει, ακόμα κι αν η ζωή στη γη δεν είναι ικανοποιητική. Επομένως, στις θρησκευτικές κοσμο-αντιλήψεις, η εσχατολογία του υπερβατικού παραδείσου διαποτίζει την αίσθηση της ανθρώπινης ζωής, διεισδύει στις ανθρώπινες αξίες και εισχωρεί στην ανθρώπινη έννοια.

Αντίθετα, στην υλιστική-επιστημονική άποψη για τον κόσμο δεν υπάρχει υπερβατική εσχατολογία. Θα ήταν, όμως, λάθος να σκεφθούμε ότι η εμπειριοκρατική κοσμο-αντίληψη στερείται εντελώς εσχατολογίας. Είναι αλήθεια ότι στην αντίληψη αυτή το σύμπαν δεν έχει κανένα εγγενές νόημα — και, στην πραγματικότητα ούτε η ανθρώπινη ζωή. Σ' αυτό το πλαίσιο, επομένως, θεωρούνται εσφαλμένα τα ερωτήματα σχετικά με το έσχατο πεπρωμένο του ανθρώπου. Πολύ συχνά, οι προφήτες του υλιστικού «ευαγγελίου» (συμπεριλαμβανομένου και του Ζαν Πωλ Σαρτρ) μας πληροφορούν ότι δεν υπάρχουν άλλοι ορίζοντες πέρα απ' αυτούς, που βλέπουμε με τα ίδια μας τα μάτια. Σημασία έχει μόνο η υλική ικανοποίηση. Η υλική ολοκλήρωση είναι το μόνο είδος ολοκλήρωσης. Το νόημα της ζωής θα πρέπει να κατανοείται σε σχέση με την υλική ολοκλήρωση.

● Είναι σημαντικό να αντιληφθούμε ότι, στο πλαίσιο της εμπειριοκρατικής κοσμο-αντίληψης, υπάρχει μια αρμονία μεταξύ κοσμολογίας, αξιών και εσχατολογίας. Μπορεί να μην εμπνεόμαστε από τις αξίες της — και, πράγματι, δεν εμπνεόμαστε — και γι' αυτό τον λόγο συνεχώς αναρωτιόμαστε: μόνο αυτό υπάρχει στη ζωή του ανθρώπου; Δεν θα πρέπει να απαιτούμε περισσότερα; Υπάρχει διέξοδος για τις ύψιστες ανάγκες μας, τις ύψιστες επιθυμίες μας και τους ευγενέστερους στόχους μας; Με το να εκφράζουμε, όμως, «ύψιστες ανάγκες» και «ευγενέστερους στόχους» παίρνουμε ήδη δεδομένη μια εσχατολογία που υπερβαίνει τον απλό υλισμό: κλίνουν με υποσυνείδητα προς έναν υπερβατικό χώρο, προς τις πνευματικές αξίες.

Πώς απαντά η βαθιά οικολογία σ' αυτά τα βαθύτερα ερωτήματα; Μου φαίνεται ότι δεν απαντά καθόλου. Η υπόθεσή μου συνίσταται στο ότι οι υποστηρικτές της βαθιάς οικολογίας είναι, κατά βάθος, λαϊκοί (μη κληρικοί) ουμανιστές. Αποφεύγουν τη συ-



ζήτηση περί εσχατολογίας, επειδή ίσως δεν έχουν πολλά να προσφέρουν, αλλά και γιατί κατά βάθος πιστεύουν ότι η εσχατολογία θα πρέπει να περιορίζεται στη ζωή — «με ικανοποιητικούς όρους» — εδώ στη γη, όπου θα πρέπει να βρίσκεται «σε αρμονική συνύπαρξη με τη βιωτική κοινότητα». Αυτό είναι κατά πολλούς τρόπους αξιοθαύμαστο, όχι όμως αρκετά βαθύ.

Η βαθιά οικολογία δεν δείχνει επιθυμία να προχωρήσει πέρα από τη γη. Γιατί, όμως; Δεν είναι η ζώσα γη — η Γαία — μέρος του ζώντος σύμπαντος; Εάν ναι, δεν θα έπρεπε να αναγνωρίζεται και να εκτιμάται η διαδικασία που οδήγησε στη ζώσα γη και το ζων σύμπαν (δηλαδή η εξέλιξη); Συχνά, έχω την εντύπωση ότι η βαθιά οικολογία περιορίζεται στο εδώ και ΤΩΡΑ. Για να γνωρίζουμε, όμως, πού είμαστε τώρα, πρέπει να γνωρίζουμε πού είμαστε πριν: πρέπει να είμαστε σε θέση να απαντήσουμε, τουλάχιστον πειραματικά, στο απόλυτο ερώτημα «γιατί είμαστε εδώ;». Επανερχόμαστε, επομένως, σε εσχατολογικά ερωτήματα.

Σε αντίθεση με τη ρηχότητα της βαθιάς οικολογίας, (όσον αφορά την εσχατολογία) η οικο-φιλοσοφία, όπως την έχω αναπτύξει, δεν αποφεύγει τα πνευματικά ερωτήματα και επιχειρεί να παράσχει τα στοιχεία μιας νέας εσχατολογίας. Σύμφωνα με την άποψή μου, αποτελούμε μέρος μιας εξελικτικής εκδίπλωσης και, αντιλαμβανόμενοι την εξέλιξη, πραγματοποιούμε τις δυνατότητές μας. Η προοπτική αυτή δεν αρνείται τα δικαιώματα των άλλων. Αντίθετα, ακριβώς λόγω του ότι έχουμε φθάσει σ' ένα συγκεκριμένο συνειδησιακό επίπεδο, έχουμε εξελίξει ηθικούς κώδικες, καθώς επίσης και την ιδέα των υποχρεώσεών μας προς τους άλλους. Έχουμε μετριάσει τον εγωισμό μας με την επίγνωση ότι, εκτός από μας, και άλλες μορφές ζωής έχουν το δικαίωμα να ζήσουν. Η επίγνωση αυτή είναι μέρος του υψηλού μας συνειδησιακού επιπέδου. Η αρχή του «Μεγάλου Ελέους», που τονίζεται ιδιαίτερα από τους Θιβετιανούς βουδιστές, αποτελεί υπέρτατη αποκρυστάλλωση της ανθρώπινης συνείδησης. Η αρχή αυτή μας πληροφορεί ότι εφόσον καμία μορφή ζωής δεν θέλει να υποφέρει (και, εφόσον έχουμε πλήρη επίγνωση αυτής της πραγματικότητας), πρέπει να προσπαθούμε να βοηθάμε όλα τα όντα που έχουν την ικανότητα του αισθάνεσθαι. Η αρχή του ελέους είναι ένα μεγάλο εξελικτικό επίτευγμα.

Τα εσχατολογικά ερωτήματα, αργά ή γρήγορα, αναπόφευκτα οδηγούν στον χώρο της θεολογίας. Μια θεμελιώδης οικολογική αντίληψη του κόσμου είναι ελλιπής χωρίς κάποια μορφή οικο-θεολογίας. Όπως το τοποθετεί ο René Dubos: «Μια αληθινά οικολογική θεώρηση του κόσμου έχει θρησκευτικές προεκτάσεις». Πλήρη επίγνωση της σοβαρότητας του προβλήματος είχε και ο E.F. Schumacher, ο οποίος όρισε ως το πιο σημαντικό καθήκον της εποχής μας την παροχή μιας μεταφυσικής και θρησκευτικής ανασυγκρότησης. Κάθε λεπτομερής μεταφυσική ανασυγκρότηση πρέπει να βρει απαντήσεις στα βαθύτερα ερωτήματα, που πάντα συνάραζαν και προβλημάτιζαν το ανθρώπινο μυαλό — και αυτά είναι τα προβλήματα του ανθρώπινου πεπρωμένου, ένα δίλημμα, που τελικά είναι στη φύση του θρησκευτικού. Γι' αυτό τον λόγο η αντίληψή μου περί οικο-φιλοσοφίας έχει επεκταθεί τα τελευταία χρόνια και έχει

γεννήσει την οικο-θεολογία. Το 1985, δημοσίευσα ένα μικρό βιβλίο επί του θέματος: *Οικο-θεολογία, Προς τη Θρησκεία της Εποχής μας*<sup>3</sup>. Η σκιαγράφηση μιας νέας θρησκείας είναι ένα τεράστιο έργο. Είναι αδύνατο να ισχυριστεί κανείς ότι είμαστε σε θέση, στην πρώτη μας προσπάθεια, να εκφράσουμε πλήρως μια οικολογική θρησκεία κατάλληλη για την εποχή μας. Το περισσότερο που μπορούμε να κάνουμε είναι να επιχειρήσουμε να εξετάσουμε απόλυτα εσχατολογικά ερωτήματα μέσα σ' ένα οικολογικό πλαίσιο. Αυτό προσπάθησε να κάνει και η οικο-θεολογία μου.

### Εξέλιξη

Μια από τις δομικές αδυναμίες της βαθιάς οικολογίας είναι η εγγενώς διαφορούμενη στάση της σχετικά με την εξέλιξη. Η βαθιά οικολογία δεν θέλει να απορρίψει ούτε, όμως και να επικυρώσει την εξέλιξη. Ο φόβος της ιδέας της εξέλιξης διαπερνά τις τάξεις των υποστηρικτών της βαθιάς οικολογίας. Όπως κάθε φόβος, έτσι και αυτός είναι εν μέρει δικαιολογημένος· μόνο εν μέρει όμως.

Εάν η εξέλιξη κατανοείται στο πλαίσιο του κοινωνικού δαρβινισμού, τότε θα πρέπει να αποφεύγεται, μια και, σαν τέτοια, αποτελεί μια ιδεολογία που δικαιολογεί ανισότητες και αδικίες, κάτω από τη σημαία της επιβίωσης των ικανότερων. Κατά δεύτερον, εάν εξέλιξη σημαίνει τον εκθιασμό ενός βιολογικού είδους εις βάρος κάποιου άλλου, εάν γίνεται η βάση ενός στενού ανθρωποκεντρισμού τότε, πάλι, θα πρέπει να αποφεύγεται.

Οι υποστηρικτές της βαθιάς οικολογίας στερεότυπα απορρίπτουν τη φιλοσοφία του Teilhard de Chardin γιατί τον θεωρούν ανθρωποκεντρική. Γι' αυτό τον λόγο, απορρίπτεται ολόκληρη η ερμηνεία του περί εξέλιξης. Ο Teilhard είχε τα όριά του<sup>4</sup>, αλλά ποιος στοχαστής δεν έχει όρια; Η τυφλή του αφοσίωση στο ανθρώπινο είδος και η υποβάθμιση της κίτρινης φυλής, αποτελούν σοβαρές αδυναμίες. Επιβάλλεται να δούμε τα αδύνατα σημεία του Teilhard. Πρέπει, όμως, να δούμε και το μεγαλείο του έργου του — και υπάρχουν πολλές υπέροχες σκέψεις στον Teilhard! Υποψιάζομαι ότι πολλοί, που τον απορρίπτουν χωρίς δισταγμό, δεν τον έχουν μελετήσει προσεχτικά.

Ο Teilhard υπερέβη τη ζοφερή άποψη του Δαρβίνου περί εξέλιξης: «η εξέλιξη είναι το φως, που φωτίζει την πραγματικότητα, μια καμπύλη που πρέπει να ακολουθήσουν όλες οι γραμμές». Αποσαφήνισε και ενοποίησε την κοσμο-αντίληψή μας για τον κόσμο. Συνέθεσε έναν τεράστιο ομογενή τάπητα, στον οποίο η προϊστορία της ζωής, η ζωή, το ανθρώπινο φαινόμενο και η ζωή πέρα από τον άνθρωπο αποτελούν μέρος

3. Henryk Skolimowski, *Eco-Theology*, Eco-Philosophy Centre, 1002 Granger, Ann Arbor, Michigan 48104.

4. Ο Thomas Berry έχει γράψει μια σε βάθος κριτική των υπερβολικά ανθρωποκεντρικών θέσεων του Teilhard στο «*Teilhard in the Ecological Age*», Riverdale Papers, VIII, 1983.

ενός αδιάσπαστου, εξελισσόμενου μεγαλείου. Εξήγησε την άνοδο της ζωής και την αέναη αυτο-ολοκλήρωσή της μέσα από ένα και μόνο νόμο: πολυπλοκότητα/συνείδηση — η αυξανόμενη πολυπλοκότητα της εσωτερικής οργάνωσης των οργανισμών θεωρείται το κλειδί της αυξανόμενης αποδοτικότητάς τους και της θέσης τους στην εξελικτική κλίμακα. Εισηγάγε την ιδέα την *νοοσφαίρας* — δηλαδή τη σφαίρα του μυαλού ή της σκέψης, ως ένα άλλο φυσικό εν γένει περίβλημα ζωής — και απέδειξε ότι η ζωή αναζητεί να αυτοεκφρασθεί ως νοοσφαίρα. Διεύρυνε την αντίληψή μας περί εξέλιξης και, μαζί της τον ίδιο τον τρόπο να «βλέπουμε» τα πράγματα, έτσι ώστε η εξέλιξη να καταστεί το όραμα μιας συνεχούς ομοιογενούς εκδίπλωσης. Επέκτεινε, επίσης, την αντίληψή μας για την επιστήμη και τους εαυτούς μας, εισάγοντας την ιδέα του «Σημείου Ωμέγα» ή του σημείου απόλυτης μετατροπής, με βάση το οποίο μπορούμε να κατανοήσουμε όλα τα προηγούμενα στάδια της ζωής.

Όλες αυτές οι θέσεις είναι αρκετά σημαντικές στη διατύπωση μιας νέας οικολογικής άποψης για τον κόσμο. Γενικά, μου φαίνεται ανόητο να θεωρούμε ότι μπορούμε να προτείνουμε και να αρθρώσουμε μια νέα κοσμολογική *θεωρία* χωρίς να λάβουμε υπόψη την εξέλιξη. Τα χαρακτηριστικά της Γαίας — η γη που είναι ζωντανή, το σύμπαν που είναι ζωντανό, ο νους που είναι ζωντανός, και η ικανότητα να εκφράζουμε έλεος και αλληλεγγύη σε όλες τις μορφές ζωής — είναι προϊόντα εξέλιξης: αποτελούν τις φάσεις της εξελικτικής εκδίπλωσης. Εάν δεν αντιληφθούμε τουλάχιστον όλα αυτά, τότε παραμένουμε εγκλωβισμένοι σ' ένα όραμα, που μας καταδικάζει ουσιαστικά να κατανοούμε το σύμπαν, σαν κάτι τόσο ασήμαντο όσο αυτό που συλλαμβάνει το βλέμμα μας... ή πρέπει να επιστρέψουμε σε παλαιότερες αντιλήψεις για το σύμπαν, σύμφωνα με τις οποίες τα πάντα δημιουργήθηκαν και ελέγχονται από τον Θεό.

Χρειάζεται να λάβουμε σοβαρά υπόψη την εξέλιξη, γιατί μόνο τότε θα μπορούσαμε να λάβουμε σοβαρά υπόψη τους εαυτούς μας ως εξελισσόμενα όντα· όντα που έχουν περιορισμένες ίσως ικανότητες, αλλά ικανά να αναλάβουν την ευθύνη για όλα όσα υπάρχουν, συμπεριλαμβανομένων των μελλοντικών γενεών και της μελλοντικής μορφής του σύμπαντος.

Χρειάζεται να είμαστε δημιουργικοί και να αναπτύσσουμε τις απόψεις μας περί εξέλιξης. Η σύλληψη της εξέλιξης αποκλειστικά με δαρβινικούς όρους είναι θλιβερά οπισθοδρομική. Στο κάτω κάτω, έχουν περάσει πάνω από 125 χρόνια από την έκδοση του *magnam opus* του Δαρβίνου. Ο Henri Bergson γεννήθηκε το 1859, τον χρόνο που εκδόθηκε η *Καταγωγή των Ειδών* του Δαρβίνου. Όταν ο Bergson ενηλικιωνόταν, η δαρβινική θεωρία περί εξέλιξης όχι μόνο είχε αφομοιωθεί, αλλά θα μπορούσε και να έχει εποικοδομητικά ξεπεραστεί. Αυτό ακριβώς έκανε και ο Bergson στο *Δημιουργική Εξέλιξη*. Ο Bergson δεν αρνείται την ιδέα την εξέλιξης· της δίνει απλώς φτερά και δημιουργική ισχύ. Για τον Δαρβίνο και τους νεο-δαρβινικούς, η εξέλιξη είναι μια σχεδόν ζοφερή διαδικασία συμπτώσεων και αναγκαιοτήτων (το βιβλίο *Chance and Necessity* του Jacques Monod αποτελεί βασικό παράδειγμα)· για τον Bergson, αντίθετα, η εξέλιξη είναι μια τελείως δημιουργική διαδικασία. Αυτό ήταν και το

πρώτο βήμα απελευθέρωσης της εξέλιξης από τη ζοφερότητα του ημι-αιτιοκρατικού και ταυτόχρονα ημι-ακατάληπτου πλαισίου του δαρβινισμού.

Ο Teilhard έκανε ένα ακόμα βήμα, αποδεικνύοντας ότι η δημιουργική εξέλιξη είναι ολοκληρωτικά διάχυτη και οδηγεί από την ύλη στο πνεύμα. Ο Teilhard όχι μόνο θεώρησε την εξέλιξη δημιουργική αλλά και πνευματική όσον αφορά τον χαρακτήρα της. Η συμβολή του συνίστατο στο ότι έδειξε ότι δεν αποτελεί αντίφαση να θεωρούμε ότι ο χαρακτήρας της εξέλιξης είναι μόνο επιστημονικός αλλά και πνευματικός, υπακούοντας, κατά συνέπεια, τους νόμους της επιστήμης και τους νόμους του πνεύματος. Και για ένα καλό λόγο: αν η εξέλιξη συμπεριλαμβάνει τα πάντα, τότε προσφέρεται για επιστημονικές και πνευματικές ερμηνείες. Η κοσμογένεσις δεν είναι μόνο υλική αλλά και πνευματική διαδικασία: η ύλη μετατρέπεται σε ύλη, αλλά μετατρέπεται επίσης και σε πνεύμα. Η εξέλιξη πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη, εάν πρόκειται να λάβουμε σοβαρά υπόψη τόσο τους εαυτούς μας όσο και τα άλλα είδη.

### Κοσμολογία

Εφόσον η εξέλιξη δεν λαμβάνεται σοβαρά υπόψη από τους εξέχοντες υποστηρικτές της βαθιάς οικολογίας, η κοσμολογία και η ηθική της δεν έχουν γερά θεμέλια. Το να υποστηρίζει κανείς ότι η βασική ενόραση της βαθιάς οικολογίας είναι ότι «τα πάντα συνδέονται μεταξύ τους»<sup>7</sup> δεν λείπει πολλά πράγματα. Κάθε κίνημα και κάθε σχολή σκέψης, που δεν έχει εναντιωθεί στην παραλυτική στενότητα της σύγχρονης μηχανιστικής κόσμο-αντίληψης, ασπάζεται την ιδέα του «ολισμού» — ένα αξιοθαύμαστο δόγμα, που μόνο του όμως δεν αρκεί για να αποτελέσει το θεμέλιο μιας νέας κοσμολογίας.

Αναφορές όπως «ρεαλιστική πράξη», «ισότητα κατ' αρχήν» και «αντι-ανθρωποκεντρισμός» καταδεικνύουν μια νέα μεταφυσική. Οι αναφορές αυτές, όμως, (που εμφανίζονται τόσο σημαντικές για την ιδιαιτερότητα της βαθιάς οικολογίας) δεν είναι συνειρμικά δεμένες μεταξύ τους σε μια δομή. Πιστεύω ότι ο Warwick Fox έχει δίκιο όταν λέει ότι:

Επιδιώκοντας αυτή την κεντρική ενόραση της «ενότητας» (δηλαδή την ανυπαρξία ορίων στον βιοσφαιρικό χώρο) οι υποστηρικτές της βαθιάς οικολογίας αδυνατούν πιθανώς να δουν τη σπουδαιότητα της «διαδικασιακής» πλευράς στη μεταφυσική τους της «ενότητας στη διαδικασία (unity in process)<sup>8</sup>.

5. Teilhard De Chardin, *The Phenomenon of Man*, Fontana, 1974, σελ. 219.

6. Jacques Monod, *Le Hazard et La Necessité, Le Seuil*, Παρίσι, 1970.

7. Warwick Fox, «On Guiding Stars to Deep Ecology», *The Ecologist*, Τεύχος 14, Αρ. 5/6, 1984, σελ. 204.

8. Warwick Fox, «Deep Ecology: A New Philosophy for Our Times?» *The Ecologist*. Τεύχος 14, Αρ. 5/6, 1984, σελ. 199.

Ο Fox όμως δεν φαίνεται να αντιλαμβάνεται ότι η ίδια η ιδέα της «σπουδαιότητας των διαδικασιών» υπονοεί την αναγνώριση της διαδικασίας της εξέλιξης. Χωρίς την ιδέα της εξέλιξης (των πραγμάτων που εξελίσσονται, «γίνονται καλύτερα» με τη μια ή την άλλη έννοια του όρου «γίνονται καλύτερα»), η ιδέα των διαδικασιών και ιδιαίτερα η ιδέα των «σημαντικών διαδικασιών» — και πάνω απ' όλα η ιδέα των νέων βαθμών συνείδησης και των νέων αξιών — χάνεται ή γίνεται αβάσιμη.

Τέλος, είναι απαραίτητο να αντιληφθούμε ότι μια νέα κοσμολογία απαιτεί μια πρωταρχική μεταφορά. Για τη μηχανιστική κοσμολογία, η μεταφορά αυτή είναι ένας ωρολογιακός μηχανισμός. Στο πλαίσιο της οικο-κοσμολογίας, όπως την έχω αναπτύξει, η κύρια μεταφορά του σύμπαντος είναι αυτή του «ιερού» (sunctuary)<sup>9</sup>: είμαστε οι φύλακες και οι κάτοικοί του· είμαστε επίσης οι φροντιστές του, με την καλύτερη έννοια του όρου «φροντιστής». Είμαστε οι φροντιστές και φύλακες του κοσμικού ιερού μέσα στη μήτρα της εξελικτικής εκδίπλωσης, που δίνει λόγο ύπαρξης για την υπευθυνότητά μας· τη φροντίδα μας για τους αδελφούς και αδελφές μας, στο πλαίσιο της ανθρώπινης οικογένειας και της βιοτικής κοινότητας· τις αλληλεπιδράσεις μας με το σύμπαν εν γένει (συνειδητοποιούμε την εξέλιξη του σύμπαντος, βοηθώντας τον κόσμο να εξελιχθεί περισσότερο)· τις αξίες μας, μια από τις οποίες είναι η λιτότητα, που σημαίνει χάρις χωρίς σπατάλη· και τους έσχατους αγώνες μας — βοηθώντας τους εαυτούς μας και την εξέλιξη να φθάσουμε στο Σημείο Ωμέγα, ή οποιοδήποτε όνομα χρησιμοποιούμε για το σημείο της απόλυτης τελειότητας, με την οποία είμαστε κατά κάποιο τρόπο συνδεδεμένοι.

Η κεντρική μου θέση είναι ότι τα τρία στοιχεία: κοσμολογία, εσχατολογία και αξία (ή ηθική) πρέπει να είναι συνδεδεμένα μεταξύ τους σ' ένα ενιαίο όλο και πρέπει να αλληλοϋποστηρίζονται και να συμπροσδιορίζονται. Θα ήταν πολύ αλαζονικό από μέρους μου να παρατηρήσω ότι τα στοιχεία αυτά είναι, κατ' αυτό τον τρόπο, συνδεδεμένα στην οικο-φιλοσοφία μου; Καθώς και να τονίσω ότι δεν είναι έτσι συνδεδεμένα στο πλαίσιο της βαθιάς οικολογίας.

## Συμπέρασμα

Συμπερασματικά, επομένως, θα παρατηρήσω ότι όσο αξιοθαύμαστες και αν είναι οι προθέσεις της βαθιάς οικολογίας (της σχολής της Καλιφόρνιας), τα θεμέλιά της δεν είναι αρκετά βαθιά, οι ισχυρισμοί της διαρκώς αποφεύγουν τα αληθινά προβλήματα, η κοσμολογία της είναι ελλιπής, και η πνευματικότητά της είναι εντελώς ανύπαρκτη. Η ομπρέλα που παρέχει η βαθιά οικολογία παρουσιάζει σίγουρα διαρροές. Χωρίς πνευματικότητα, δεν υπάρχει βαθύτερη δικαίωση της εσχατολογίας μας — αν,

9. Για μια πιο λεπτομερή συζήτηση της ιδέας του σύμπαντος ως ναού, δες τη μονογραφία μου *Ecological Humanism*, Gryphon Press, 1977, που μεταγενέστερα περιελήφθη στο βιβλίο μου με θέμα την Οικοφιλοσοφία (δες σημ. 1).



βέβαια, στοχεύουμε σε μια εσχατολογία ικανή να υπερβεί την καταναλωτική εσχατολογία. Χωρίς να θεωρούμε δεδομένη τη σπουδαιότητα της εξέλιξης, δεν μπορούμε να αποδώσουμε ουσιαστική σπουδαιότητα στις «διαδικασίες». Εντούτοις, χωρίς διαδικασίες, δεν έχει νόημα η ιδέα του αδιάσπαστου δικτύου της οργανικής ενότητας. Η καθιέρωση μιας νέας κοσμολογίας δεν επιτυγχάνεται με απλή κριτική των παλαιών κοσμολογιών.

Ενάντια στην ασημαντότητα της παλαιάς μηχανιστικής κοσμο-αντίληψης, πρέπει θαρραλέα να ρωτάμε ποιο είναι το νόημα του σύμπαντος, τι απολαμβάνει και τι αποστρέφεται. Το σύμπαν δεν χαίρεται μόνο την «ύπαρξη». Απολαμβάνει τη ζωή. Το σύμπαν δεν χαίρεται τη ζωή. Απολαμβάνει τη συνείδηση. Το σύμπαν δεν χαίρεται τη συνείδηση. Απολαμβάνει την αγάπη. Το σύμπαν δεν χαίρεται την αγάπη. Χαίρεται όταν φθάνουμε στην τροχιά του Θεού. Όταν η αρχέγονη έκρηξη φωτός γίνεται Νέο Φως παίρνοντας τη μορφή του Θεού, τότε το σύμπαν αληθινά χαίρεται.

Arne Naess\*

## Οι θεμελιακές αρχές\*\*

Οι κοινές αξίες των υποστηρικτών του κινήματος Βαθιάς Οικολογίας, δεν μπορούν να διατυπωθούν μ' ένα μόνο σύνολο προτάσεων ούτε να εκφραστούν σε μια μόνο γλώσσα. Είναι προϊόν ενός δυναμικού κοινωνικού κινήματος και δεν μπορεί επομένως να εκφραστούν σαν να αποτελούν τμήματα μιας επίπονα διαμορφωμένης φιλοσοφίας της σχέσης μεταξύ ανθρώπου και φύσης ή ενός συγκροτημένου δόγματος. Οι Βαθείς Οικολόγοι, δεν έχουν κοινή, μια συγκεκριμένη φιλοσοφία ή μια θρησκεία — ένα ορισμένο πιστεύω, μια σειρά έσχατες "νόρμες και υποθέσεις" — και γιατί να έχουν; Όταν, για παράδειγμα, συγκεντρωθούν στην Ασσίζη αντιπρόσωποι διαφορετικών δογμάτων ή θρησκευμάτων, οι οποίοι είναι σύγχρονως υποστηρικτές του κινήματος Βαθιάς Οικολογίας, θα πρέπει να συμφωνήσουν σε αμοιβαίο ιεραποστολικό έργο; Γιατί *Gleichschaltung*; Γιατί μονολιθικές ιδεολογίες; Εχουμε ήδη αρκετές από αυτές, τόσο στην ευρωπαϊκή όσο και στην παγκόσμια ιστορία.

Οι υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας έχουν σαν στόχο τη διατήρηση του εναπομένου πλούτου και της ποικιλίας της ζωής στη γη — αυτό συμπεριλαμβάνει και την ανθρωπογενή πολιτισμική ποικιλία. Αντιπροσωπεύοντας τελείως διαφορετικές θρησκείες και φιλοσοφίες, οι βαθείς οικολόγοι εκφράζονται χρησιμοποιώντας τις θεμελιακές παραδοχές (ultimate premise), στις οποίες βασίζονται τα διαφορετικά τους άγια κείμενα ή οι φιλοσοφικές τους παραδόσεις. Οι οικολογικές τους απόψεις, είναι συμπεράσματα που βασίζονται σ' αυτές τις παραδοχές (αλλά βεβαίως, όχι μόνον σε αυτές).

Η σημερινή κρίση στη σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης έχει αποκαλύψει σημαντικά κοινά μεταξύ των διαφορετικών υποστηρικτών της Βαθιάς Οικολογίας. Οι λεγόμενες "περιβαλλοντικές" πολιτικές στις οποίες αντιτίθενται είναι περίπου οι ίδιες. Η κριτική που ασκούν, όσον αφορά τις κυρίαρχες τάσεις στις πλούσιες βιομηχανικές κοινωνίες, είναι παρόμοια, όπως πατόμοια είναι και η λύπη τους για την έλλειψη πλάτους, βάθους και μακροχρόνιων προοπτικών στις συζητήσεις των ατόμων που χαράζουν την πολιτική. Ετσι, υπάρχουν αρκετά κοινά, ίσως τόσα όσα χρειάζονται για την επεξεργασία μιας σειράς αρχών — μιάς "πλατφόρμας" — για

\* Ο Arne Naess είναι ένας από τους πιο σημαντικούς φιλοσόφους της Νορβηγίας και θεωρείται ο πατέρας του κινήματος για τη βαθιά οικολογία.

\*\* The Ecologist, vol 18, nos 4/5, 1988. Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από την Πένυ Μαρίνου.

τη Βαθιά Οικολογία, όπως επιχειρήσαμε ο George Sessions και εγώ (βλ. παρακάτω)<sup>1</sup>.

### **Βαθείς οικολόγοι ή μυστικιστές;**

Ο Grover Foley (σελ. 119), φαίνεται να πιστεύει πολύ, πως μια τέτοια πλατφόρμα είναι μυστικιστική. "Το εγώ και η έσχατη πραγματικότητα είναι ένα", όπως υποστηρίζουν το Zen και άλλες μυστικιστικές παραδόσεις: "Αυτό είσαι εσύ" ή "εσύ είσαι Αυτό". Ομως, ένας σταθερός υποστηρικτής της Βαθιάς Οικολογίας μπορεί να μην αισθάνεται άνετα με κανένα από τα διάσημα επίθετα των μεγάλων παραδόσεων του φιλοσοφικού και του θρησκευτικού μυστικισμού. Αμφιβάλλω για παράδειγμα, εάν θα αισθάνονταν άνετα ο F. Golley ή ο M. Soulé ή εγώ ο ίδιος<sup>2</sup>.

Ενας εκπρόσωπος των καταπονημένων Sami της αρκτικής Νορβηγίας συνελήφθη και ρωτήθηκε από την αστυνομία γιατί επέμενε να παραμείνει κοντά σ' ένα ποτάμι, στο οποίο επρόκειτο να χτισθεί ένα φράγμα. Απάντηση: "Είναι μέρος του εαυτού μου". Βεβαίως δεν είπε ότι το γεωγραφικά προσδιορισμένο τρεχούμενο νερό ήταν μέρος του Εγώ του. Ούτε ανέφερε κάποια βουδιστικά κείμενα. Οι κοινωνικοί ψυχολόγοι ίσως ερμηνεύσουν τη δήλωσή του μέσα στο πλαίσιο της ιδέας του "κοινωνικού εγώ", όπως τόσο έξυπνα παρουσιάστηκε από τον William James. Αλλά, υπάρχουν άλλες πιθανότητες. Προσωπικά, επεξεργάζομαι την ιδέα της "Αυτοπραγματοποίησης", όπως διατυπώνεται στη λεγόμενη μου "Οικοσοφία Τ", η οποία εμπνεύστηκε (χωρίς να συμμορφωθεί) από την ερμηνεία της Bhagavadgita που έκανε ο Gandhi<sup>3</sup>. Βεβαίως δεν είμαι με κανέναν τρόπο ινδουιστής και σέβομαι την βουδιστική anatmanava σαν αντίδραση κατά της ινδουιστικής atman-απολυταρχίας. Κανένας από εμάς δεν είναι μυστικιστής.

Όταν ο Gary Snyder, σταθερός υποστηρικτής του κινήματος Βαθιάς Οικολογίας, γράφει σαν βουδιστής, ότι "Το σύμπαν και όλα τα πλάσματά του είναι σε μια εγγενή κατάσταση πλήρους σοφίας, αγάπης και ευσπλαχνίας"<sup>4</sup>, μήπως θα πρέπει να ρωτήσω τι εννοεί; Βεβαίως και όχι, ούτε αυτός ρωτάει τι εννοώ όταν γράφω, σε μια γλώσσα εμπνευσμένη από τον Spinoza, ότι "Όσο περισσότερο καταλαβαίνεις συγκεκριμένα όντα, τόσο περισσότερο καταλαβαίνεις το Θεό ή τη Φύση"<sup>5</sup>. Κατά σύμπτωση, μια

1. B. Duvall and G. Sessions, *Deep Ecology*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City, 1985, σελ. 70, A. Naess "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", *Philosophical Inquiry* 8, 1986, σελ. 14.
2. A. Naess and I. Mysterud, "Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms", *Conservation Biology*, Vol 1. No.1, 1987, σελ. 21- 34; F.N. Golley, "Deep Ecology from the Perspective of Ecological Science", *Environmental Ethics*, No.9, 1987, σελ. 45-55. M.E. Soulé, "Mind in the Biosphere, Mind of the Biosphere", in E.O. Wilson (εκδότης), *Biodiversity*, National Academy Press, Washington, D.C., 1988.
3. Βλέπε *Gandhi and Group Conflict*, Universitetsforlaget, Oslo, 1974, πρώτο κεφάλαιο.
4. Ibidem, σημείωση 1. B. Duvall and G. Sessions, ό.π. σελ. 281.
5. Μετάφραση του Spinoza, *Ethics*, Μέρος 5, Πρόταση 20.

τέτοια πρόταση είναι ασυμβίβαστη με ορισμένες απόψεις που περιέχονται στις παραδόσεις του μυστικισμού.

Ο Grover Foley γράφει ότι "η ζωή δεν έχει ξεχωριστούς εαυτούς", για να εκφράσει αυτό που βλέπει σαν μια δοξασία της Βαθιάς Οικολογίας. Δίνοντας ένα ιδιαίτερο νόημα στον όρο "ξεχωριστός", νομίζω ότι μερικοί υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας θα υποστήριζαν τη δήλωση αυτή. Προσωπικά, νομίζω ότι η δήλωση του Foley: "θεμελιακά, όλη η ζωή είναι ένα" (όχι αρεστή στον Sir Alfred Ayer), είναι σημαντική. Αλλά αυτό που σημαίνει για μένα, μπορεί να εκφρασθεί επίσης ως ακολούθως: "υπάρχει κάτι υπερβάλλουσας αξιοπρέπειας και σημασίας, το οποίο είναι κοινό σε κάθε ζώντα οργανισμό και το οποίο εξασφαλίζει την εγγενή του αξία".

Με άλλα λόγια εύχομαι να διασώσω κάπως τόσο τις ολότητες όσο και την αλληπάλληλη πολυπλοκότητα που έχει για κατάληξη το υπέρτατο όλο, αλλά και κάθε άτομο. Καμία φιλοσοφία ή θρησκεία δεν έχει, κατά τη γνώμη μου, εκπληρώσει αυτό το έργο με τρόπο ξεκάθαρο, που να μην είναι ανοικτός σε σοβαρό αντιπαιχτήριο. Οι υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας δεν αισθάνονται άνετα (και θα ήταν αντιφατικό να περιμέναμε το αντίθετο) με τη διατύπωση (κοινών) έσχατων απόψεων.

### **Βαθιά Οικολογία και πυρηνικός πόλεμος**

Κάθε χρόνο, το ευρωπαϊκό κίνημα πυρηνικού αποπλισμού πρέπει να καταπολεμήσει τις προσπάθειες για να διευρυνθεί η πλατφόρμα του ώστε να συμπεριλάβει το αίτημα του μονομερούς αποπλισμού και μέχρι τώρα, μπορώ να αναφέρω με ευχαρίστηση, ότι η προσπάθεια υπήρξε επιτυχής. Αυτό το λέω παρ' όλο ότι είμαι ο ίδιος υπέρ του μονομερούς αποπλισμού<sup>6</sup>. Κατά τον ίδιο τρόπο, είναι σημαντικό για κάθε πλατφόρμα της Βαθιάς Οικολογίας να μην ισχυρίζεται ότι δίνει λύση σε κάθε μεγάλο σύγχρονο πρόβλημα. Το 1975 δεν υπήρχε σημαντική αλληλεπίδραση μεταξύ των ειρηνιστικών και των οικολογικών κινήματων. Σήμερα υπάρχει ζωντανή επικοινωνία μεταξύ τους. Οι πόλεμοι και οι προετοιμασίες για μοντέρνους πολέμους αποτελούν οικολογικές καταστροφές. Νομίζω επομένως ότι δεν είναι σωστό να λέμε σήμερα, όπως λέει ο Grover Foley, ότι "Η Βαθιά Οικολογία αγνοεί τον πυρηνικό πόλεμο". Και δεν νομίζω πως θα πρέπει να γίνει αναφορά στον πόλεμο σε μια πλατφόρμα 200 λέξεων.

### **Βαθιά Οικολογία και βασικές παραδοχές**

Ο Skolimowski υποστηρίζει ότι παρά πολλοί οικοφιλόσοφοι "έχουν πολύ γρήγορα συμπεριληφθεί κάτω από την ομπρέλα της Βαθιάς Οικολογίας". Αυτό θα αποτελούσε

6. A. Naess, "Consequences of an Absolute No to Nuclear War", in Cohen, Avner and Steven Lee (εκδότες) *Nuclear Weapons and the Future of Humanity*, Rowman and Allanheld, Totowa, 1986, σελ. 425-435.

βάσιμη κριτική εάν οι διάφορες φιλοσοφίες ήταν σε ανταγωνισμό η μια με την άλλη και κάθε μια υποστήριζε ότι είναι η μόνη "ορθή" βαθιά οικολογική θέση. Αλλά δεν είναι. Αναλογικά, θα μπορούσαμε να πούμε πως υπάρχουν πολλές μητρικές γλώσσες στο κόσμο — αλλά καμία δεν είναι πιο "ορθή" από την άλλη. Παρ'όλα αυτά, ομάδες με διαφορετικές γλώσσες μπορεί να συμφωνούν με σημαντικούς τρόπους. Αυτό που οι υποστηρικτές του κινήματος Βαθιάς οικολογίας έχουν (λίγο ή πολύ) κοινό, σε σχετικά γενικό και αφηρημένο επίπεδο, δεν πρέπει να αναζητηθεί στο επίπεδο των βασικών παραδοχών κάποιας φιλοσοφίας ή, ευκρινέστερα, σε επίπεδο "συνολικής θεωρήσης", αλλά, μάλλον, σε δευτερεύον επίπεδο, όπου υπάρχει συμφωνία πάνω στη σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης.

Εντούτοις, ένα χαρακτηριστικό των υποστηρικτών της Βαθιάς Οικολογίας, είναι η ανάμιξή τους σε κάθε επίπεδο, όχι μόνο σ' αυτό των βασικών παραδοχών αλλά και σ' εκείνο της δράσης και της λήψης αποφάσεων. Στο "ρηχό" κίνημα, σπάνια γίνονται αναφορές σε έσχατες θεμελιώσεις που κατά κανόνα αποφεύγονται. Αντίθετα τα επιχειρήματα είναι "πρακτικά", "σκληρά", "πραγματικά" και "αντικειμενικά". Σε αντίθεση, το κίνημα Βαθιάς Οικολογίας έχει έναν έντονα συναισθηματικό χαρακτήρα. Όπως τονίζει ο Charlene Spretnak: "οι βαθείς οικολόγοι γράφουν ότι, η ευημερία και η άνθιση της ανθρώπινης και μη-ανθρώπινης ζωής στη γη έχει εγγενή αξία και ότι οι άνθρωποι δεν έχουν δικαίωμα να μειώσουν τον πλούτο και την ποικιλία της ζωής παρά μόνο για να ικανοποιήσουν ζωτικές ανθρώπινες ανάγκες. Οι οικοφεμινίστριες συμφωνούν αλλά, αναρωτιούνται κατά πόσο η έννοια των "ζωτικών αναγκών" πηγάζει από τις αξίες του πατριαρχικού πολιτισμού. Τέλος, ορισμένοι φιλόσοφοι οικολόγοι είναι υπέρ των αφηρημένων σχεδίων, όπως είναι η "η ανάλυση της οικολογικής διαδικασίας", για να εξηγήσουν τον φυσικό κόσμο. Αλλά, οι οικοφεμινίστριες θεωρούν αυτές τις προσεγγίσεις στείρες και ανεπαρκείς, μια ακόμη καλυμμένη προσπάθεια απομάκρυνσης του εαυτού από τον θαυμασμό και τον φόβο, από την συναισθηματική ανάμιξη και τη φροντίδα, που ζητά ο φυσικός κόσμος"<sup>7</sup>.

Μερικοί ίσως αναλάβουν μια ανάλυση της διαδικασίας (process analysis) χωρίς να χάσουν τη συναισθηματική τους ανάμιξη, άλλοι — όχι. Πάνω από 2500 έτη λογοτεχνίας και ποίησης έχουν εκφράσει θαυμασμό και δέος με άμεσο τρόπο, τέτοιο που η οικοφιλοσοφία ή η πλατφόρμα της Βαθιάς Οικολογίας δεν μπορεί και ίσως δεν θα πρέπει να μιμηθεί.

### Συμφωνία για τη διαφορά

Στο βιβλίο του "Οικο-Φιλοσοφία", ο Henryk Skolimowski γράφει ότι "Οι αξίες, που δεν σχετίζονται με έσχατους στόχους της ανθρώπινης ζωής, φαίνονται κούφες". Συμφωνώ απόλυτα με αυτή την άποψη και φαντάζομαι ότι οι υποστηρικτές της Βα-

7. Charlene Spretnak, "Ecofeminism", *Ecospirit*, 7, No.2, σελ. 7.



θιάς Οικολογίας έχουν τέτοιους στόχους. Αλλά, δεν χρειάζομαι μια έννοια της Βαθιάς Οικολογίας τέτοια, που να ορίζει ένα συγκεκριμένο σύνολο στόχων, σαν μέρος της πλατφόρμας της Βαθιάς Οικολογίας. Εχω την εντύπωση ότι ο Henryk Skolimowski λυπάται που ο όρος "Βαθιά Οικολογία" δεν έχει συνδεθεί με εξελικτικές, φιλοσοφικές και θεολογικές απόψεις, που θα θεωρούσα τμήμα των βασικών παραδοχών (ή Επίπεδο 1) μιας δεδομένης φιλοσοφίας.

Οντως, πιστεύω ότι θα εξυπηρετούσε καλύτερα τον Skolimowski εάν άφηνε τους όρους της Βαθιάς Οικολογίας ως έχουν και εάν, στη συνέχεια, υποστήριζε ότι οι ιδέες του, σε ό,τι αφορά τους έσχατους στόχους της ζωής, είναι ιδέες που υπερβαίνουν τις απόψεις που συμερίζονται οι υποστηρικτές του κινήματος Βαθιάς Οικολογίας. Ο Skolimowski γράφει: "οποιοδήποτε μεγάλης έκτασης κίνημα, το οποίο προσπαθεί να αντικαταστήσει τον εμπειρισμό, πρέπει να βρει αντίδοτο στο ευαγγέλιο της υλικής προόδου, πρέπει να είναι σε θέση να δημιουργήσει νέα βάση νοήματος. Όταν εξετάσουμε πιο βαθιά το θέμα, αντιλαμβανόμαστε ότι, εάν δεν μελετηθούν και δεν απαντηθούν βαθύτερα ερωτήματα που αφορούν το ανθρώπινο πεπρωμένο, η αναζήτηση νοήματος δεν μπορεί να ικανοποιηθεί πραγματικά".

Παραδέχομαι ότι τα ερωτήματα που αφορούν το ανθρώπινο πεπρωμένο είναι βαθιά και ότι οι εσχατολογικές ερωτήσεις — εξ ορισμού — είναι οι βαθύτερες, με την έννοια της "τελευταίας και έσχατης". Ομως, το λειτούργημα της Βαθιάς Οικολογίας είναι πιά σεμνό, για παράδειγμα, η διατήρηση της συνοχής, σε περιορισμένο πλαίσιο αναφοράς, μιας κοινότητας που βρίσκεται σε απεγνωσμένη σύγκρουση με γιγαντιαίες δυνάμεις. Κάθε μέλος της κοινότητας μπορεί να μην έχει τις ίδιες απαντήσεις στα ερωτήματα, που αφορούν το ανθρώπινο πεπρωμένο.

Προτού προτείνω μια δοκιμαστική πλατφόρμα για τη Βαθιά Οικολογία, επιτρέψτε μου να αναφερθώ στο ζήτημα του φιλοσοφικού πλουραλισμού - ή του πλουραλισμού *Welt und Lebensanschauung*, για να χρησιμοποιήσουμε τη γερμανική έκφραση. Θα ήταν, κατά τη γνώμη μου, πολιτιστική καταστροφή για την ανθρωπότητα, εάν κυριαρχούσε στη γή μια φιλοσοφία ή μια θρησκεία. Θα ήταν καταστροφή εάν οι μελλοντικές Πράσινες κοινωνίες έμοιαζαν τόσο πολύ ώστε να εμποδίζουν την ανάπτυξη βαθιών πολιτιστικών διαφορών.

Στο βαθμό που οι υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας συμφωνούν πάνω σ' αυτό, προσπαθούν όχι μόνο να βρουν σημεία συμφωνίας αλλά να δεχθούν επίσης αυτές τις διαφορές που είναι αναπόφευκτες εάν πρόκειται να αυξηθεί ο πλούτος και η ποικιλία της ζωής στη γη.

### **Μια πλατφόρμα για τη Βαθιά Οικολογία**

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ο George Sessions και εγώ έχουμε διατυπώσει αυτό το οποίο ονομάζουμε "ειδική πλατφόρμα του Κινήματος Βαθιάς Οικολογίας". Ανα-

πόφευκτα, αυτή η πλατφόρμα χρειάζεται μια σειρά επεξηγήσεων. Κύριος στόχος είναι να τραβήξει την προσοχή στο μέγεθος της συμφωνίας που υπάρχει σήμερα, μεταξύ ομάδων σε όλο τον κόσμο, σ' ένα ευρύ φάσμα θεμάτων. Η συνειδητοποίηση της συμφωνίας αυτής, ενθαρρύνει τους ανθρώπους και τις ομάδες που εργάζονται σε τοπικό επίπεδο, περιστοιχισμένες συχνά από μια πλειοψηφία ατόμων που αντιμετωπίζουν τα ζητήματα αυτά με παθητικό ή αδιάφορο τρόπο. Τέτοιες τοπικές ομάδες και άτομα, θα πρέπει να γνωρίζουν ότι έχουν φίλους σε όλο τον κόσμο, με τους οποίους συμμαρτυρούν βασικά αισθήματα, παρόμοιες μεταφορές για να εκφράσουν τις απόψεις τους και την ίδια αφοσίωση στις αρχές της μη-βίας, ακόμη και κατά τη διάρκεια σοβαρών συγκρούσεων.

### **Μια πλατφόρμα**

Αυτό που ονομάζω "η πλατφόρμα του κινήματος Βαθιάς Οικολογίας" ή μάλλον μια *διατύπωση αυτής της πλατφόρμας*, θα μπορούσε να συνοψιστεί στα επόμενα οκτώ σημεία:

1. Η άνθιση της ανθρώπινης και μη-ανθρώπινης ζωής στη γη έχει εγγενή αξία. Η αξία των μη-ανθρώπινων μορφών ζωής είναι ανεξάρτητη από τη χρησιμότητα σε σχέση με τους ανθρώπινους σκοπούς του μη-ανθρώπινου κόσμου.
2. Ο πλούτος και η ποικιλία των μορφών ζωής αποτελούν επίσης αξίες καθ' εαυτές και συνεισφέρουν στη άνθιση της ανθρώπινης και μη-ανθρώπινης ζωής στη γη.
3. Οι άνθρωποι δεν έχουν δικαίωμα να μειώσουν αυτόν τον πλούτο και αυτή την ποικιλία, εκτός εάν πρόκειται για την ικανοποίηση ζωτικών αναγκών.
4. Η άνθιση της ανθρώπινης ζωής και της κουλτούρας είναι συμβατή με τη σημαντική μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού. Η άνθιση της μη-ανθρώπινης ζωής προϋποθέτει αυτήν την μείωση.
5. Η σύγχρονη ανάμιξη του ανθρώπου στον μη-ανθρώπινο κόσμο είναι υπερβολική και η κατάσταση χειροτερεύει ταχέως.
6. Θα πρέπει επομένως να αλλάξουν οι πολιτικές. Οι αλλαγές στην πολιτική επηρεάζουν βασικές οικονομικές, τεχνολογικές και ιδεολογικές δομές και οδηγούν σε μια πολύ διαφορετική κατάσταση πραγμάτων από την παρούσα, που θα επέτρεπε μια ευτυχέστερη εμπειρία της σχέσης κοινότητας (connectedness), η οποία υπάρχει μεταξύ όλων των πραγμάτων.
7. Η ιδεολογική αλλαγή, συνίσταται κυρίως στη δυνατότητα εκτίμησης της ποιότητας ζωής (διαβίωση σε καταστάσεις εγγενούς αξίας) αντί για τη συνεχή προσπάθεια αύξησης του επιπέδου ζωής. Θα υπάρξει βαθιά γνώση της διαφοράς μεταξύ "μεγάλου" και "σπουδαίου" (big and great).
8. Εκείνοι που συμφωνούν στα παραπάνω σημεία έχουν την υποχρέωση, άμεσα ή έμμεσα, να συμμετάσχουν στην προσπάθεια για να υλοποιηθούν οι αναγκαίες αλλαγές.

Από τα οκτώ σημεία τα οποία παραθέσαμε, τα (1), (2) και (6) σχετίζονται σημαντικά. Εάν οι προσπάθειες διατήρησης του περιβάλλοντος στοχεύουν όχι μόνο στην αποφυγή της περαιτέρω εξαφάνισης ειδών (κολοσσιαίος στόχος από μόνος του), αλλά και στην αποκατάσταση των οικοτόπων και των τοπίων καθώς και στην εξασφάλιση της συνεχούς εξέλιξης των ειδών, θα πρέπει η τεχνολογία, η οικονομία, οι κοινωνικές σχέσεις, οι τρόποι ζωής και η εκπαίδευση ν' αλλάξουν ριζικά. Από τα σημεία (1) και (2) καθώς και από ένα αριθμό άλλων σημείων, που δεν αναφέρονται λόγω έλλειψης χώρου, ακολουθεί το σημείο (6).

Τα σημεία (6) και (8) διαφοροποιούν καθαρά και με ακρίβεια το κίνημα Βαθιάς Οικολογίας από μια ακαδημαϊκή φιλοσοφία ή από ένα κίνημα απλής πνευματικότητας. Εμπλέκουν την πολιτική σε κάθε επίπεδο, από το τοπικό έως το παγκόσμιο. Αλλά, δεν προτείνουν ότι ένα άτομο το οποίο είναι ενεργό μέλος του κινήματος Βαθιάς Οικολογίας θα πρέπει να το αφήσει, για να προσχωρήσει σ' ένα ειρηνιστικό κίνημα ή αντίστροφα. Χρειαζόμαστε ο ένας τον άλλο — "το μέτωπο είναι μακρύ" — και δεν θα πρέπει οι άνθρωποι να αισθάνονται κάτω από πίεση ν' αφήσουν την (πολιτική) δουλειά, την οποία είναι ικανοί να κάνουν και την οποία κάνουν με ευχαρίστηση.

### ***A priori κοινωνική αλλαγή;***

Το σημείο (6) συνεπάγεται ότι οι μελλοντικές κοινωνίες πρέπει να διαφέρουν από τις σημερινές. Οι πράσινες κοινωνίες είναι βαθιά διαφορετικές από τις σημερινές "κόκκινες" ή "μπλε" κοινωνίες. Ετσι, το ερώτημα που τίθεται είναι: είναι δυνατόν να εφαρμοσθούν υπεύθυνες, μακροπρόθεσμες οικολογικές πολιτικές εφόσον δεν έχουμε αλλάξει την κοινωνία; Μήπως θα έπρεπε πρώτα να αλλάξουμε την κοινωνία; Ή ίσως θα πρέπει να επικεντρωθούμε τουλάχιστον, στις απαραίτητες κοινωνικές αλλαγές, ελπίζοντας ότι οι επιθυμητές στάσεις προς τη φύση θα ακολουθήσουν αναπόφευκτα;

Οι Μαρξιστικές και αναρχικές ομάδες είχαν την τάση να απαντούν "ΝΑΙ" στις ερωτήσεις αυτές, ενώ πολλές ισχυρές περιβαλλοντικές ομάδες έχουν προσπαθήσει ν' αποφύγουν να δώσουν απαντήσεις σε κοινωνικά και πολιτικά ερωτήματα. Σαν παράδειγμα θετικής ανταπόκρισης, επιτρέψτε μου ν' αναφερθώ σε ένα άρθρο<sup>8</sup> του Murray Bookchin το οποίο δημοσιεύτηκε το 1980:

*"...όσο παραμένει η ιεραρχία, όσο η κυριαρχία οργανώνει την ανθρωπότητα γύρω από ένα σύστημα ελίτ, το πρόταγμα της κυριαρχίας της φύσης θα συνεχίσει να*

8. Murray Bookchin, "An Open Letter to the Ecology Movement", *Rain Magazine*, Απρίλης 1980. Αναδημοσιεύθηκε στο *Comment: New Perspectives in Libertarian Thought*. Ειδική έκδοση, αρ. 1, Μάρτιος 1980 (οι αναφορές είναι από το τελευταίο κείμενο, σελ. 2).

υπάρχει και αναπόφευκτα θα οδηγήσει τον πλανήτη μας σε οικολογικό αφανισμό" και: "ενώ η κοινωνική οικολογία προσπαθεί, κατά τη γνώμη μου, να εξάλειψει την έννοια της κυριαρχίας της φύσης από την ανθρωπότητα, μέσω της εξάλειψης της κυριαρχίας του ανθρώπου από τον άνθρωπο, ο περιβαλλοντισμός αντικατοπτρίζει μια μηχανική (instrumentalist) ή τεχνική ευαισθησία στην οποία η φύση θεωρείται απλά σαν ένας παθητικός οικότοπος".

Μία πιθανή αντίρρηση στις απόψεις του Bookchin είναι μάλλον τετριμμένη: η άποψη δηλαδή, ότι τα χρονικά περιθώρια στενεύουν και ότι πρέπει να σώσουμε λίγο από αυτό που κινδυνεύει σήμερα δουλεύοντας σήμερα. Αυτό σημαίνει δουλεύοντας με "μπλε" ή "κόκκινες" κοινωνίες που, βασικά, στοχεύουν στην κυριαρχία της φύσης. Η κοινωνική και πολιτική εργασία πρέπει να πηγαίνουν χέρι-χέρι με την εργασία στη φύση για τη φύση. Μερικοί αισθάνονται άνετα όταν προσπαθούν ν' αλλάξουν τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς, άλλοι ασχολούνται πιο άμεσα με την φύση. "Το μέτωπο είναι μακρύ". Κανένας δεν χρειάζεται να επικεντρωθεί σε κάτι το οποίο δεν μπορεί να κάνει.

## Τα επίπεδα της Βαθιάς Οικολογίας

Πολλοί συγγραφείς χρησιμοποιούν τώρα τον όρο "Βαθιά Οικολογία" και συχνά βρίσκω ότι η εισαγωγή τους στο θέμα είναι καλύτερα διατυπωμένη από τη δική μου. Αλλά, θα ήθελα να τονίσω ακόμη ότι, βλέπω τη Βαθιά Οικολογία σαν συνολική άποψη, η οποία περιλαμβάνει πολλά επίπεδα, τα οποία είναι στενά συνδεδεμένα. Για να εξηγήσω αυτό, χρησιμοποιώ ένα ειδικό διάγραμμα (Διάγραμμα 1) το οποίο είναι ξεκάθαρο για μένα αλλά, φαίνεται να χρειάζεται κάποια απλοποίηση και επεξήγηση.

Το "Διάγραμμα Ποδιά" δείχνει τις λογικές, σε αντίθεση με τις γενετικές, σχέσεις μεταξύ απόψεων. Με τον όρο "λογικές σχέσεις", εννοώ λεκτικά διατυπωμένες σχέσεις μεταξύ των παραδοχών και των συμπερασμάτων. Αυτά κινούνται, κατά στάδια, προς το κάτω μέρος του διαγράμματος: ορισμένα συμπεράσματα ανήκουν στις παραδοχές που στηρίζουν άλλα συμπεράσματα. Με τον όρο "γενετικές σχέσεις", αναφέρομαι σε επιρροές, κίνητρα, εμπνεύσεις και σχέσεις αιτίας/αιτιατού. Δεν σημειώνονται σε κανένα μέρος του διαγράμματος. Μπορούν να κινούνται προς τα επάνω και προς τα κάτω ή οπουδήποτε και περιλαμβάνουν και τη διάσταση του χρόνου.

Επικεντρώνοντας στα οκτώ σημεία της προτεινόμενης πλατφόρμας της Βαθιάς Οικολογίας, ρωτούμε: από ποιες παραδοχές, εάν υπάρχουν, προκύπτουν τα σημεία; Τοποθετώντας τα οκτώ σημεία στο επίπεδο 2 του διαγράμματος, ορισμένες από τις παραδοχές τους έχουν τη θέση τους στο επίπεδο 1. Στο ανώτερο άκρο της περιοχής αυτής, τοποθετούνται οι βασικές παραδοχές. Σαν θνητά όντα, με λιγότερο από άπειρες δυνατότητες, πρέπει να σταματήσουμε κάπου κατά μήκος των αλυσίδων παραδοχές/ συμπεράσματα. Οι υποστηρικτές του κινήματος Βαθιάς Οικολογίας κα-

λούν του "ρηχούς" οικολόγους να ξεκαθαρίσουν τις βασικές παραδοχές τους — κατά προτίμηση με δημόσιο τρόπο. (Δυστυχώς, η σχέση βάρους στο διάγραμμα — ποδιά οδηγεί προς τα επάνω. Για την αποφυγή παρερμηνείας των μεταφορών, η ποδιά θα πρέπει να αντιστραφεί).

Η μεγάλη επιφάνεια που φέρει την ταμπέλα "επίπεδο 3", προορίζεται για τις απόψεις που περιλαμβάνουν ένα ή περισσότερα από τα οκτώ σημεία, σαν τμήμα των παραδοχών τους. Περιληπτικά, κάτω από το "επίπεδο 2", τοποθετείται αυτό που απορρέει από τα οκτώ σημεία. Στο "επίπεδο 4", τοποθετούνται οι πρακτικές αποφάσεις, οι οποίες βασίζονται, εν μέρει, στις παραδοχές που περιέχονται στα ανώτερα επίπεδα. Όμως, επειδή μια απόφαση προκύπτει μερικώς από τις λεπτομέρειες μιας δεδομένης κατάστασης, θα περιλαμβάνει πάντα παραδοχές πρόσθετες σ' εκείνες των ανώτερων επιπέδων.

### **Διαφορετικές παραδοχές: Ίδια συμπεράσματα**

Η δυνατότητα των οκτώ σημείων να προκύπτουν από ένα σύνολο αμοιβαία αντιφατικών παραδοχών — το σύνολο Α και το σύνολο Β — φαίνεται στο επάνω τμήμα του διαγράμματος ποδιά. Παρομοίως, το κατώτερο τμήμα του διαγράμματος δείχνει πώς, μ' ένα ή περισσότερα από τα οκτώ σημεία, σαν τμήμα ενός συνόλου παραδοχών, μπορούν να προκύψουν λογικά, αμοιβαίως αντιφατικά συμπεράσματα, οδηγώντας σε σύνολο συγκεκριμένων αποφάσεων C ή D. Το C μπορεί να εμπνευστεί από ένα είδος χριστιανισμού, το D από ένα είδος βουδισμού: ή, ξανά, το C μπορεί να είναι εμπνευσμένο από τον Spinoza ενώ το D ακολουθεί τον Heidegger. Μόλις που καταβαίνουν το ένα το άλλο και αισθάνονται μίλια μακριά.

Μπορεί να υπάρχουν άλλες και καλύτερες προτάσεις για μια πλατφόρμα, αλλά πιστεύω ότι θα έχει η διάκριση μεταξύ των 4 επιπέδων είναι σημαντική. Οι υποστηρικτές της Βαθιάς Οικολογίας έχουν έσχατες απόψεις, από τις οποίες πηγάζει η αποδοχή της πλατφόρμας, αλλά, οι απόψεις αυτές μπορεί να είναι πολύ διαφορετικές από άτομο σε άτομο ή από ομάδα σε ομάδα. Κατά τον ίδιο τρόπο, οι υποστηρικτές μπορεί να διαφωνούν πάνω σ' αυτό που προκύπτει από τα οκτώ σημεία, επειδή από τη μια μεριά τα ερμηνεύουν διαφορετικά και από την άλλη, αυτό που προκύπτει δεν προκύπτει από τα οκτώ σημεία μονάχα, αλλά από ένα ευρύτερο σύνολο παραδοχών οι οποίες μπορεί να είναι σε αντίθεση μεταξύ τους.

Εκείνοι που υποστηρίζουν ότι η συνολική άποψη (που προκύπτει από τις παραδοχές) — εάν υπάρχει συνολική άποψη — δεν είναι ένα λογικό σύστημα, δεν έχουν καταλάβει. Ακόμη και οι χλιαρά ενταγμένοι έχουν λόγους για τις απόψεις τους ή, τουλάχιστον, έμμεσα προσποιούνται ότι έχουν λόγους. Αυτό που ίσως είναι άγνωστο, είναι η σχέση που υπάρχει μεταξύ των περισσότερο φιλοσοφικών ή γενικών απόψεων και του συγκεκριμένου καθώς και το αίτημα για καθαρή διατύπωση της



σχέσης αυτής. Ας υποθέσουμε ότι ο Π ρώτησε τον Ρ: "γιατί αποφάσισες να κάνεις κανό"; και ο Ρ απάντησε: "γιατί έχω όρεξη". Μία λογική ανακατασκευή μπορεί να είναι: Πρόταση 1: "έχω κέφι για κανό", Πρόταση 2: "εάν έχεις κέφι για Χ κάνε Χ". Συμπέρασμα: "κανό". Για την παραδοχή των προτάσεων και την κατάληξη σε συμπεράσματα, η διατύπωση των συναισθημάτων είναι εξίσου σημαντική με το περιεχόμενο. Δεν υπάρχει τίποτα παράλογο σ' αυτό. Ίσως τα αισθήματα να υπεισέρχονται στις παραδοχές με συχνότητα ανάλογη της αυτογνωσίας μας.

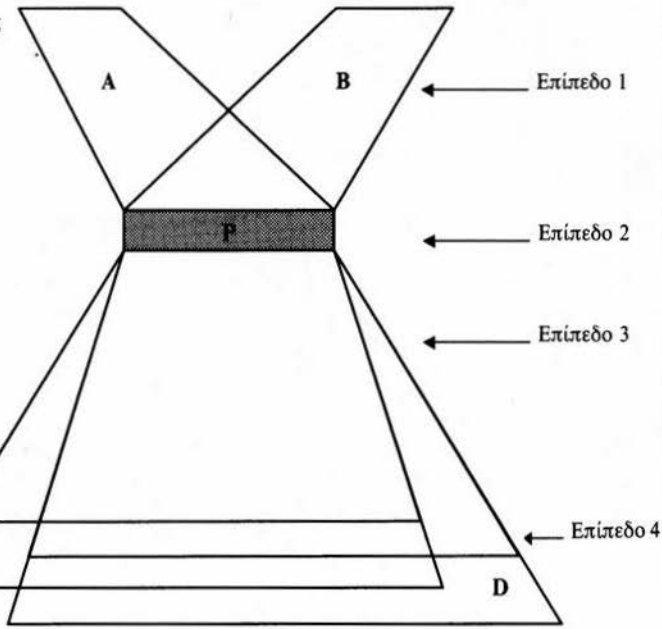
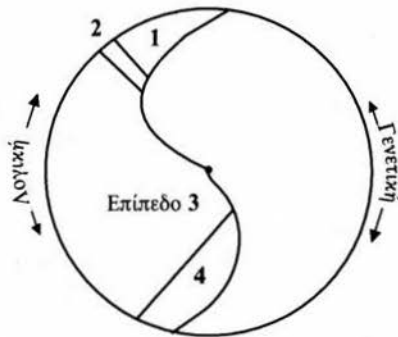
Υπάρχει ένα άλλο διάγραμμα, το Mandala\* (βλ. Διαγρ. 2). Το αριστερό τμήμα του κύκλου δείχνει τη ροή από τις παραδοχές στα συμπεράσματα, το δεξί τμήμα δείχνει τη γένεση, ψυχολογική ή κοινωνική, των παραδοχών και των συμπερασμάτων. Ο Π ρωτάει τον Ρ: "πώς έφθασες ν' αγαπάς τόσο πολύ το κανό;" Ο Ρ απαντά: "από την ανάγνωση της σελίδας 33 του βιβλίου του Paul F. Schmidt, *Επανάσταση, Αγάπη και Απελευθέρωση*, όπου μιλάει με ενθουσιώδη τρόπο για το κανό". Ετσι ο Π λαμβάνει μια γενετική εξήγηση για ένα μέρος του κινήτρου, που ώθησε τον Ρ στη λήψη της απόφασής του. Η γένεση της άποψης ότι, όλες οι μορφές ζωής έχουν εγγενή αξία, πιθανόν να είναι εξαιρετικά περίπλοκη και μόνο μερικώς γνωστή σ' εκείνους που τη συμμαρρίζονται.

Τα παραπάνω, εύχομαι, δείχνουν πως οι απόψεις της Βαθιάς Οικολογίας διακρίνονται τόσο από πλουραλισμό όσο και από ενότητα. Ενότητα στο επίπεδο 2, πλουραλισμό στα άλλα επίπεδα. Οι περιβαλλοντικές συγκρούσεις σε όλη τη γη, από την Τασμανία μέχρι την Αρκτική Νορβηγία, αποκαλύπτουν εκπληκτική ομοιότητα στο επίπεδο 4 — όσον αφορά τις αποφάσεις που λαμβάνονται, τους μη-βίαιους τρόπους συμπεριφοράς και την επιχειρηματολογία που χρησιμοποιείται.

\* Το Mandala είναι ανατολικό μυστικιστικό σύμβολο του σύμπαντος, που στη ψυχολογία του Γιούνγκ παριστά την προσπάθεια επανανοποίησης του εαυτού.

**Διάγραμμα 1****«Η ποδιά»**

Βασικές παραδοχές

Λογική  
ΚατεύθυνσηΠρακτικές  
αποφάσεις**Διάγραμμα 2****Το Μάνταλα**

Robyn Eckersley\*

## Μαντεύοντας την εξέλιξη: Η οικολογική ηθική του Murray Bookchin\*\*

Στο κείμενο που ακολουθεί, εκθέτω την οικολογική ηθική του Murray Bookchin και ασκώ κριτική σ' αυτήν. Πρώτα, δείχνω ότι ο Bookchin χρησιμοποιεί την οικολογία και την εξελικτική βιολογία για να παρουσιάσει ένα αμοιβαίο δεσμευτικό σύμπλεγμα από ηθικές κατευθυντήριες γραμμές, που ενισχύουν και δικαιολογούν το όραμά του για μια μη ιεραρχική, οικολογική κοινωνία. Κατόπιν εξετάζω κριτικά τη μέθοδο δικαιολόγησης που χρησιμοποιεί ο Bookchin καθώς και τις κανονιστικές (normative) συνέπειες που απορρέουν από τη θέση του. Επιχειρηματολογώ υπέρ της άποψης ότι οι σαγηνευτικές υποσχέσεις του Bookchin, πως η οικολογική ηθική του θα προσφέρει το ευρύτερο δυνατό πεδίο ελευθερίας σε όλες τις μορφές ζωής, υπονομεύονται από τον τρόπο με τον οποίο διακρίνει και προτιμά τη δεύτερη φύση (το ανθρώπινο βασίλειο) από την πρώτη φύση (το μη ανθρώπινο βασίλειο). Καταλήγω ότι η υπόσχεση του Bookchin μπορεί να πραγματοποιηθεί, μόνο από μια βιοκεντρική φιλοσοφία (κάτι που ο ίδιος απορρίπτει) και όχι από τη δική του οικολογική ηθική.

### 1. Εισαγωγή

Οι θεωρητικοί της πολιτικής και της κοινωνίας δεν συνηθίζουν πια να βασίζονται τις πολιτικές αρχές στη βιολογική θεωρία ή σε κάποια φιλοσοφία της φύσης. Πολλές από τις πλέον διάσημες απόπειρες του παρελθόντος να εξηγηθεί, να «φυσιοποιηθεί», ή να δικαιολογηθεί μια ορισμένη πολιτική κατάσταση πραγμάτων με την επίκληση του «πως όντως έχουν τα πράγματα», έχουν απορριφθεί στις νεότερες εποχές, ως απλές απολογίες υπέρ διαφόρων μορφών πολιτικής κυριαρχίας είτε πρόκειται για την ολιγαρχία (Πλάτων), για την δουλεία (Αριστοτέλης), για την ιεραρχία (Ακινάτης), ή για τον καπιταλισμό (Σπένσερ).<sup>1</sup> Κληρονομιά αυτών των επικρίσεων είναι και

1. Η κοινωνία της «αμοιβαίας βοήθειας», που την υπερασπίστηκε ο Ρώσος πρίγκιπας Petr Kropotkin στο *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (Boston: Porter Sargent, χ.χ.), θεωρείται ως ένα από τα ελάχιστα μη αντιδραστικά παραδείγματα αυτού του τρόπου σκέψης.

\* Η Robyn Eckersley διδάσκει περιβαλλοντική πολιτική στο τμήμα Πολιτικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Monash της Αυστραλίας. Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric approach* (Albany, New York: State University of New York Press, 1992).

\*\* *Environmental Ethics*, vol. II, καλοκαίρι 1989. Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από τον Πάρι Μπουράκη.

η γενική αδιαφορία για τις επιστήμες της ζωής την οποία έχουν επιδείξει οι θεωρητικοί της κοινωνίας και της πολιτικής και η οποία έχει συντελέσει στο να μεγαλώσει στη Δυτική σκέψη το σχίσμα ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση, ανάμεσα στην ανθρώπινη ιστορία και τη φυσική ιστορία, καθώς και ανάμεσα στο ανθρώπινο και το μη ανθρώπινο. Αυτό, με τη σειρά του, έχει ενισχύσει την άποψη ότι οι άνθρωποι είναι κατά κάποιο τρόπο «υπεράνω» της φύσης, ότι είναι τεχνικά ικανοί και ηθικά υποχρεωμένοι, προορισμένοι, στην πραγματικότητα, να προσαρμόσουν τη φύση στους ανθρώπινους σκοπούς. Μολονότι σήμερα αυτή η πλατιά διαδεδομένη άποψη αμφισβητείται σε πολλά μέτωπα, ολόένα και περισσότερο, από τους περιβαλλοντικούς φιλοσόφους, εξαιτίας της περιβαλλοντικής κρίσης, ωστόσο, οι θεωρητικοί της κοινωνίας και της πολιτικής έχουν αργοπορήσει ως προς την αμφισβήτηση της ανθρώπινης κυριαρχίας πάνω στη φύση και ως προς την αναζήτηση τρόπων για να υπερβούμε το σχίσμα πολιτισμός/φύση, της Δυτικής σκέψης.

Σημαντική εξαίρεση αποτελεί ο Murray Bookchin. Κατά τις τρεις τελευταίες δεκαετίες, τα πολυάριθμα δημοσιεύματα του Bookchin για την «κοινωνική οικολογία» επιδιώκουν να υπονομεύσουν το σχίσμα ανάμεσα στο κοινωνικό και το φυσικό [[στοιχείο]] και να αποκαταστήσουν μια αίσθηση συνέχειας ανάμεσα στην ανθρώπινη κοινωνία και τη δημιουργική διαδικασία της φυσικής εξέλιξης, που πάνω της να βασιστεί η ανασυγκρότηση μιας κοινοτιστικής ή αναρχικής πολιτικής.<sup>2</sup> Ο Bookchin χαρακτηρίζει τη σκέψη του σαν συνέχεια της «Δυτικής οργανισμικής παράδοσης», που εκπροσωπείται από φιλοσόφους όπως ο Αριστοτέλης, ο Χέγκελ ή πιο πρόσφατα, ο Hans Jonas — μιας παράδοσης που δίνει έμφαση στην ιδέα της διαδικασίας και ενδιαφέρεται, να εκμαιεύσει τη «λογική» της εξέλιξης.<sup>3</sup> Σύμφωνα με τον Bookchin, ο ρόλος της οικολογικής ηθικής έγκειται στο «να μας βοηθήσει να διακρίνουμε ποιες από τις πράξεις μας εξυπηρετούν την ώθηση της φυσικής εξέλιξης και ποιες από

2. Τα δημοσιεύματα του Bookchin είναι πάρα πολλά για να μπορέσουμε να τα αναφέρουμε εξαντλητικά εδώ. Ανάμεσα στα μείζονος σημασίας βιβλία του περιλαμβάνονται: *Το συνθετικό μας Περιβάλλον* (*Our Synthetic Environment*, New York: Alfred A. Knopf, 1962), που δημοσιεύθηκε (με το ψευδώνυμο Lewis Herber) έξι μήνες πριν από το γνωστό βιβλίο της Rachel Carson *Silent Spring* (New York: Fawcett Crest, 1962) *Αναρχισμός μετά την Σπάνι* (*Post-Scarcity Anarchism* Berkeley: Ramparts Press, 1971) *Για μια Οικολογική κοινωνία* (*Towards an Ecological Society* (Montreal, Black Rose Books, 1980) *Η Οικολογία της Ελευθερίας* (*The Ecology of Freedom* (Palo Alto, California: Cheshire, 1982) και *Η Σύγχρονη Κρίση* (*The Modern Crisis* (Philadelphia: New Society Publishers, 1986). Σημαντικά για το δοκίμιό μας είναι, πέρα από τα τρία τελευταία βιβλία που αναφέραμε και τα άρθρα του Bookchin: "Toward a Philosophy of Nature - The Bases for an Ecological Ethic", στο Michael Tobias, ed., *Deep Ecology* (San Francisco: Avant Books, 1984), σσ. 213-235 "Freedom and Necessity in Nature: A problem in Ecological Ethics", *Alternatives* 13, no 4 (1986), 29-38 και "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach", *Our Generation* 18, no 2 (1987), 3-40.

Σ.τ.μ.: Τα άρθρα αυτά τώρα περιλαμβάνονται στο βιβλίο του Bookchin *Η φιλοσοφία της κοινωνικής οικολογίας* (*The Philosophy of Social Ecology, Essays on Dialectical Naturalism* (Montreal, Black Rose Books, 1990), που θα εκδοθεί το φθινόπωρο του 1992 από τις εκδόσεις «Κοινωνία και Φύση».

3. Bookchin, "Thinking Ecologically", σ. 4.

αυτές την παρεμποδίζουν».<sup>4</sup> Κατά τον Bookchin, η εξέλιξη είναι αναπτυξιακή και διαλεκτική, κινείται από το απλούστερο στο πολυπλοκότερο, από το αφηρημένο και ομοιογενές προς το συγκεκριμένο και διαφοροποιημένο, και τελικά προς μεγαλύτερη εξαστομίκευση (individuation) και προς μεγαλύτερη ελευθερία ή εαυτότητα\* (self-hood).<sup>5</sup> Η κοινωνική οικολογία — ένα είδος κοινοτιστικού αναρχισμού ριζωμένου σε μια οργανισμική φιλοσοφία της φύσης — παρουσιάζεται ως η «φυσική» πολιτική φιλοσοφία για το Πράσινο κίνημα, επειδή έχει συλλάβει την αλήθεια της φύσης και μπορεί να υπόσχεται το ευρύτερο δυνατό πεδίο ελευθερίας, τόσο για τη φύση όσο και για την κοινωνία.<sup>6</sup>

Οι ιδέες του Bookchin, είναι διάσπαρτες και καλύπτουν μεγάλο εύρος θεμάτων. Στην πραγματικότητα αυτό το μεγάλο εύρος είναι η πηγή της δύναμης αλλά και της αδυναμίας του, που κάνει προκλητικό και δύσκολο καθήκον την αποτίμηση του έργου του. Σ' αυτό το δοκίμιο, επικεντρώνομαι σε μια μόνο πλευρά (αλλά σημαντικότερη) του έργου του, συγκεκριμένα, στην οικολογική ηθική που πηγάζει από τη φυσική φιλοσοφία του. Πιο συγκεκριμένα, δείχνω πως χρησιμοποιεί ο Bookchin τη βιολογική θεωρία (ιδιαίτερα την οικολογία και την εξελικτική βιολογία) για να αναπτύξει μια οικολογική ηθική που προσφέρει τη βάση και τη δικαιολόγηση του οράματός του για μια μη ιεραρχική, οικολογική κοινωνία.<sup>7</sup> Το κεντρικό ζήτημα που εξετάζω είναι, εάν όντως αυτή η σύνθεση βιολογικών και πολιτικών ιδεών είναι συνεκτική και επιθυμητή, τόσο από μεθοδολογική όσο και από κανονιστική σκοπιά.

4. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, σ. 342.

5. Αυτοί οι όροι δεν ορίζονται πουθενά με συγκεκριμένο τρόπο από τον Bookchin, μολονότι εμφανίζονται σε όλα του τα γραπτά ως βασικοί κανόνες και ως το ζητούμενο της εξέλιξης. Εμπειρικλείονται με τον καλύτερο τρόπο στην έννοια της αυτοκατευθυντικότητας, που είναι ουσιαστική τόσο για την οργανισμική φυσική φιλοσοφία του Bookchin όσο και για την αναρχική κοινωνική φιλοσοφία του — που και οι δυο τους έχουν ισχυρούς Εγγελιανούς απόηχους. Αυτό το αναγνωρίζει ανοιχτά ο Bookchin, με την επιφύλαξη ότι η οικολογική διαλεκτική του διαφέρει από την Εγγελιανή διαλεκτική, καθ' όσον: α) ασχολείται περισσότερο με τις υπαρκτικές λεπτομέρειες της φύσης παρά με την ιδέα της φύσης, β) δεν καταλήγει σ' ένα Απόλυτο, γ) κλίνει περισσότερο προς τη διαφοροποίηση παρά προς τη σύγκρουση και δ) «θα επαναπροσδιόριζε την πρόοδο, για να τονίσει τον ρόλο της κοινωνικής τελειοποίησης (elaboration) αντί για τον κοινωνικό ανταγωνισμό». Δες "Thinking Ecologically", σσ. 26-27.

6. Ο Bookchin έχει υποστηρίξει ότι η αναρχική κοινωνία «είναι προϋπόθεση για να εφαρμοσθούν οι οικολογικές αρχές» (*Post-Scarcity Anarchism*, σελ. 70). Οντως, η συμβολή του Bookchin στην αναρχική σκέψη του έχει χαρίσει τον τίτλο του «μεγάλου γέροντα του αμερικάνικου αναρχισμού». Δες τον πρόλογο του επιμελητή στο δοκίμιο *The Concept of Social Ecology*, που διασκευάστηκε από τον Peter Berg από την *Οικολογία της Ελευθερίας* για το περιοδικό *Co-evolution Quarterly* 32 (1981), σελ. 14.

7. Δεν προτίθεμαι να συζητήσω την επίμαχη θέση του Bookchin ότι η κυριαρχία των ανθρώπων πάνω στη φύση πηγάζει από την κυριαρχία των ανθρώπων πάνω στους ανθρώπους. Αρκεί να ειπωθεί ότι συμφωνώ με το συμπέρασμα του Warwick Fox, ότι δεν υπάρχει καμία αναγκασία σχέση ανάμεσα σ' αυτές τις δύο μορφές κυριαρχίας. Βλ. Fox, "The Deep Ecology - Ecofeminism Debate and its Parallels: A Defence of Deep Ecology's Concern with Anthropocentrism", *Environmental Ethics* 1 (1989), σσ. 5-25.



Ως προς τη μέθοδο, κατόρθωσε άραγε, ο Bookchin να ξεπεράσει κάποιες από τις επικρίσεις που έχουν αμφισβητήσει τις προγενέστερες απόπειρες για να θεμελιωθεί κατ' αυτόν τον τρόπο η πολιτική φιλοσοφία; Ως προς την ηθική, πόσο βαθιά, αμφισβητεί ο Bookchin την ανθρώπινη κυριαρχία πάνω στη φύση; Αυτό το ερώτημα ενδιαφέρει ιδιαίτερα εκείνους που προσπάθησαν να καταλάβουν, ποια είναι η βάση των καυστικών επιθέσεων του Bookchin ενάντια στη βιοκεντρική φιλοσοφία της Βαθιάς Οικολογίας.<sup>8</sup>

Δείχνω πως ο ισχυρισμός του Bookchin, ότι η ηθική του στηρίζεται *αντικειμενικά* στην εξέλιξη, προκύπτει από την αναδιατύπωση που έκανε της Εγγελιανής διαλεκτικής με οικολογικούς όρους. Ωστόσο, αυτή η ιδιότυπη χρήση του όρου *αντικειμενικός* δεν μπορεί να βοηθήσει στο να δικαιολογήσει την ηθική του όπως, θα επιθυμούσε ο ίδιος. Ο καλύτερος τρόπος για να κατανοήσουμε και να χαρακτηρίσουμε την κοινωνική οικολογία, είναι να την θεωρήσουμε ως οικολογικά εμπνευσμένο ουτοπισμό, εφόσον επιδιώκει να ενθαρρύνει ορισμένες δυνατές εξελικτικές τάσεις, που θεωρούνται πως είναι επιθυμητές και υλοποιήσιμες αλλά κατά κανένα τρόπο δεν είναι «αντικειμενικά σωστές», με τη συνηθισμένη έννοια του όρου, δηλαδή ανεξάρτητα επαληθεύσιμες, ως η «αληθινή» τάση. Επιπλέον, ενώ η οργανισμική φιλοσοφία του Bookchin μπορεί να έχει υπερβεί το σχίσμα πολιτισμός-φύση, εντούτοις, έχει μόνο εν μέρει υπονομεύσει την ιδέα, ότι πρέπει να κυριαρχήσουμε τη φύση.

Συγκεκριμένα, ο ελπιδοφόρος ισχυρισμός του, ότι η οικολογική ηθική του προσφέρει το μεγαλύτερο δυνατό πεδίο ελευθερίας σε όλες τις ζωϊκές μορφές, υποσκάπτεται από τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος εκθέτει τη διάκρισή του ανάμεσα στην πρώτη και τη δεύτερη φύση (που αναφέρονται αντίστοιχα στο ανθρώπινο και στο μη ανθρώπινο βασίλειο). Στην πραγματικότητα, νομίζω ότι υπάρχει μια ορισμένη αλαζονεία στον ισχυρισμό του, ότι οι άνθρωποι τώρα βλέπουν καθαρά την πορεία της εξέλιξης, την οποία έχουν υποχρέωση να προεκτείνουν, γιατί η άποψη αυτή ευνοεί τελικά τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά σε σχέση με τα χαρακτηριστικά άλλων ζωικών μορφών και επομένως δεν μπορεί να πραγματοποιήσει τη βασική υπόσχεση του Bookchin για ελευθερία ή αυτοκατευθυντικότητα για όλα τα είδη.

## II. Μια ιδιότυπη τελεολογία της φύσης

Στο μεγάλο του έργο, "*Η Οικολογία της Ελευθερίας*", ο Bookchin, έχει αναπτύξει μια φιλοσοφία της φύσης, που παρουσιάζεται ως αντικειμενικά στηριζόμενη στη

8. Murray Bookchin, "Social Ecology versus 'Deep Ecology': A Challenge for the Ecology Movement", *Green Perspectives*, 4-5 (1987), σσ. 1-23 και "Social Ecology vs Deep Ecology", *Resurgence* 127 (1988), σελ. 1-46. Πολλές από αυτές τις επικρίσεις τις έχει ήδη εκφράσει (αλλά με πολύ πιο μετριασμένους τόνους) στο "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach".

φυσική ιστορία, στον βαθμό που αναγνωρίζει την πραγματικότητα και την ώθηση της εξέλιξης. Το μόνο που χρειάζεται να κάνουμε, υποστηρίζει ο Bookchin, είναι να αφήσουμε τη φύση «να μας αποκαλυφθεί ηθικά με τους δικούς της όρους».<sup>9</sup> Εάν το επιτρέψουμε αυτό, τότε θα δούμε ότι η φύση, όχι μόνο δεν είναι μη ηθική, αλλά

*...επιδεικνύει έναν αυτοεξελισσόμενο σχεδιασμό, ένα «σπέρμα», ως πούμε, που είναι έμμεσα ηθικό. Η αλληλοβοήθεια, η ελευθερία και η υποκειμενικότητα δεν είναι αυστηρά ανθρώπινες αξίες ή φροντίδες. Εμφανίζονται, όσο σπερματικά κι αν γίνεται αυτό, σε ευρύτερες κοσμικές και οργανικές διαδικασίες, που δεν απαιτούν ούτε Αριστοτελικό θεό για να τις παρακινεί, ούτε Εγγελιανό πνεύμα, για να τις ζωογονεί.<sup>10</sup>*

Σύμφωνα με τον Bookchin, η αλήθεια και το νόημα βρίσκονται στην αυτοοργανωμένη φύση και όχι σε κάποιον υπερβατικό θεό ή πνεύμα. Μολονότι διατείνεται ότι οι άνθρωποι είναι απλά μέρος της «φύσης που καθίσταται αυτοσυνειδητή», εντούτοις δεν αρνείται «τον μεγάλο βαθμό κατευθυντικότητας, αυτοοργάνωσης και αυτοδημιουργίας», οι οποίες είναι εγγενείς στα μη ανθρώπινα φαινόμενα, που όλα τους «είναι εμμενώς και δημιουργικώς συγχροτημένα».<sup>11</sup> Κατά τον Bookchin, η ανθρώπινη συνείδηση και ο ανθρώπινος λόγος αναδύθηκαν από ένα ευρύτερο βασιλείο υποκειμενικότητας, που είναι εγγενής σε όλα τα φαινόμενα: «η σταδιακή ανάδυση του ανθρώπινου πνεύματος κατά τη φυσική ιστορία της ζωής, είναι μέρος του ευρύτερου τοπίου της ίδιας της υποκειμενικότητας... ένας κοινός δεσμός πρωτογενούς υποκειμενικότητας είναι εγγενής στην ίδια την οργάνωση της ύλης».<sup>12</sup> Αυτό το ευρύτερο τοπίο της υποκειμενικότητας ή της πνευματικότητας «είναι εγγενές στη φύση ως σύνολο — ιδιαίτερα στη μακρόχρονη ανάπτυξη ολοένα και πολυπλοκότερων μορφών ουσίας κατά την πορεία της φυσικής ιστορίας».<sup>13</sup>

9. Bookchin, *Ecology of Freedom*, σ. 364.

10. Αυτόθι, σελ. 365.

11. Αυτόθι, σελ. 275.

12. Αυτόθι, σελ. 276.

13. Αυτόθι, σελ. 279. Εφ' όσον η ιδέα της υποκειμενικότητας στον Bookchin είναι μάλλον ακαθόριστη, κάποιες ιστορικές συγκρίσεις μπορεί να βοηθήσουν στο να διευκρινισθεί τι θέλει κατά τη γνώμη μου να πει ο Bookchin (μολονότι αυτές οι συγκρίσεις δεν μπορούν να αποτελέσουν επιχειρήματα υπέρ της άποψής του). Η κατά Bookchin ιδέα της υποκειμενικότητας στη φύση φαίνεται πως βρίσκεται στο μέσον, ανάμεσα στον βιταλισμό του Bergson και στην τελεολογική θεώρηση της φύσης, την οποία ασπάζόταν ο Αριστοτέλης. Ο Bergson απέρριπτε το μηχανιστικό μοντέλο της ζωής, προτιμώντας μια θεώρηση που παρουσιάζει τους οργανισμούς ως αποτελούμενους όχι απλώς από φυσική ύλη, αλλά και από μια ιδιαίτερη ζωτική δύναμη, την *elan vital*. Ωστόσο, ενώ κατά τον Bergson η ζωτική δύναμη δεν έχει στόχο ή σκοπό, αλλά απλώς κινείται προς πάσαν κατεύθυνση — είναι «ένας τεράστιος αυτοσχεδιασμός» (R.G. Collingwood, *The idea of Nature* (London: Oxford University, 1945, σελ. 138) — κατά τον Bookchin η φύση κινείται προς συγκεκριμένες κατευθύνσεις και παρουσιάζει συγκεκριμένες τάσεις. Παρ' όλα αυτά, ο Bookchin δεν επιστρατεύει κανένα υπερβατικό πνεύμα για να

Ο Bookchin υποστηρίζει ότι μπορούμε να κατανοήσουμε έναν οργανισμό βλέποντας μόνο την ιστορία του, κατανοώντας τον τρόπο με τον οποίο εξελίχθηκε μέσα στο χρόνο, τόσο ως οντότητα όσο και σε σχέση με το περιβάλλον του. Η διερεύνηση της φυσικής ιστορίας και η ανάγνωση που κάνει των πρόσφατων εξελίξεων στις επιστήμες της ζωής, τον έχουν οδηγήσει σε μια ιδιότυπη τελεολογική<sup>14</sup> ερμηνεία της φύσης, που συνδυάζει τις αντιλήψεις της οικολογίας (που επικεντρώνεται περισσότερο στον προσανατολισμό των φαινομένων στον χώρο και στις διασυνδέσεις μεταξύ των οργανισμών μέσα σ' ένα οικοσύστημα) και της εξελικτικής βιολογίας (που επικεντρώνεται περισσότερο στις μορφές αλλαγής και στους τρόπους με τους οποίους τα φυσικά φαινόμενα εκδιπλώνονται στο πέρασμα του χρόνου). Κατά την άποψη του Bookchin η φύση δεν αναπτύσσεται τυφλά ή στην τύχη, αλλά διαλεκτικά και με μια γενική κατευθυντικότητα, (*directionality*), η οποία συνοψίζεται στις οικολογικές αρχές της διαφοράς (ή ενότητας στη διαφορά), της πολυπλοκότητας, της αλληλοβόθθειας (ή συμπληρωματικότητας — που συλλαμβάνει τον αλληλεξαρτώμενο και μη ιεραρχικό χαρακτήρα του οικοσυστήματος) και της αυθορμησίας. (Ο Bookchin ομιλεί συχνά για γονιμότητα και δημιουργικότητα, αλλά αυτοί οι χαρακτηρισμοί φαίνεται πως είναι κοινά γνωρίσματα των αρχών που προαναφέραμε).<sup>15</sup> Επιπλέον, α-

ζωογονήσει τα έμβια όντα. Αντίθετα, ο ισχυρισμός του είναι ότι η υποκειμενικότητα είναι εγγενής στην ίδια την οργάνωση της ύλης: δεν υπάρχει πέρα ή πάνω από αυτή. Ο Bookchin συμμερίζεται έτσι την Αριστοτελική θεώρηση της φύσης ως «αυτοκινούμενης», ως επιδεικνύουσας ενδελέχεια (δηλαδή ορμή προς ένα σκοπό). Όμως, ενώ κατά τον Αριστοτέλη η αλλαγή είναι κυκλική, κατά τον Bookchin είναι εξελικτική και παρουσιάζει μια διαδικασία που προχωρεί μέσα από δημιουργικές προόδους προς ολοένα και πολυπλοκότερες μορφές. Αυτό το μοντέλο είναι σαφέστερα λιγότερο ντετερμινιστικό απ' ό,τι το αντίστοιχο Αριστοτελικό. Στην τελεολογία του Αριστοτέλη και στην έννοια των «τελικών αιτίων» το τελικό σημείο της αλλαγής είναι παγιωμένο σε αιώνιες μορφές, ούτως ώστε η διαδικασία που οδηγεί σ' αυτό το τέλος, να πρέπει κατ' ανάγκη να ακολουθήσει προκαθορισμένη πορεία. Ο Bookchin, αντίθετα, θεωρεί την αυτοοργάνωση της φύσης ως εξελισσόμενη διαδικασία, κάτι που συνεπάγεται κάποιο βαθμό επιδεκτικότητας σε αλλαγές κι έτσι αφήνει περιθώρια στη δημιουργικότητα και την αυθορμησία (*spontaneity*).

14. Χρησιμοποιώ εδώ τον όρο *τελεολογικός* υπό την ευρεία έννοια, για να αναφερθώ σε μια προσέγγιση που επιδιώκει να αποκαλύψει το μεγάλο σχέδιο, το τέλος, ή το σκοπό που υπάρχει στη φύση. Μια τέτοια προσέγγιση προφανώς υποθέτει ότι υπάρχει ένα τέτοιο σχέδιο κ.λπ. (ο Bookchin θα προτιμούσε τη λέξη «κατευθυντικότητα» *directionality*), καθώς και ότι εμείς είμαστε σε θέση να το ανιχνεύσουμε — ένα πρόβλημα που θα συζητηθεί πιο κάτω. Προς το παρόν, ενδιαφέρομαι απλώς να αποσαφηνίσω τη συγκεκριμένη προσέγγιση του Bookchin, που πρέπει να εννοηθεί ως περισσότερο ανοιχτή από τις κλασικές περιγραφές. Όπως το έχει διατυπώσει ο Bookchin, «εάν υπάρχει κάποιο «τέλος», αυτό είναι η ενεργός πραγμάτωση (*actualization*) αυτού που υπολανθάνει στο δυνάμει — στο δυνάμει που έλκει την καταγωγή του από τη διαλεκτική διαδικασία, η οποία προηγείται από αυτό» (*“Thinking Dialectically”*, σσ. 28-29).
15. Στη διαδικασία ανάπτυξης της ηθικής του, ο Bookchin ενίοτε άλλαζε το σχετικό βάρος που απέδιδε σ' αυτές τις διαφορετικές αρχές. Λόγου χάριν, στο *Toward an Ecological Society*, συνόψιζε την οικολογία σε τρεις αρχές: τη διαφορά, την αυθορμησία και τη συμπληρωματικότητα (σελ. 60), ενώ πιο πρόσφατα καταλήγει σε δύο αρχές για την ηθική του: τη συμμετοχή και τη διαφοροποίηση (βλ. *The Modern Crisis*).

ντίθετα με την ηθική της γης του Leopold, που επιδοκιμάζει εκείνες τις πράξεις οι οποίες τείνουν να διατηρούν «την ακεραιότητα, τη σταθερότητα και την ομορφιά της βιοτικής κοινότητας», η οικολογική ηθική του Bookchin δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην καινοτομία και την αλλαγή. Χρησιμοποιώντας τον τρόπο έκφρασης του Leopold, θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε την ηθική του Bookchin ως εξής: «Ένα πράγμα είναι σωστό, όταν τείνει να ενθαρρύνει την ποικιλότητα, την πολυπλοκότητα, τη συμπληρωματικότητα και την αυθορμησία του οικοσυστήματος. Απεναντίας είναι λάθος, όταν τείνει να κάνει το αντίθετο». Αν και η καθεμιά από αυτές τις ιδιότητες παρουσιάζεται σαν σημαντικός αυτοσκοπός,<sup>16</sup> ωστόσο όλες μαζί, παρουσιάζονται σαν τείνουσες προς ακόμη υψηλότερους κανόνες, προς αυτό που θα μπορούσε να ονομασθεί πιο προωθημένες μορφές υποκειμενικότητας —ελευθερία, λόγος και εαυτότητα— που είναι το έσχατο ζητούμενο της εξέλιξης. Σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Bookchin: «...ο αγώνας της ζωής προς μεγαλύτερη πολυπλοκότητα της εαυτότητας — αγώνας που αποφέρει όλο και μεγαλύτερη υποκειμενικότητα — αποτελεί την εσωτερική ή εμμενή ενόρμηση της εξέλιξης προς ολοένα και μεγαλύτερη αυτεπίγνωση».<sup>17</sup>

Υπάρχουν ορισμένα κοινά σημεία ανάμεσα στην οργανισμική φιλοσοφία του Bookchin και τη διεπιστημονική φιλοσοφία του Γάλλου θεολόγου Teilhard de Chardin, μολονότι δεν θα έπρεπε να παρατραβήξουμε τη σύγκριση. Και οι δυο στοχαστές αντιλαμβάνονται την εξελικτική διαδικασία ως πρόοδο της υποκειμενικότητας, που φθάνει την πιο ανεπτυγμένη μορφή της στους ανθρώπους, οι οποίοι είναι «αυτοσυνειδητοποιημένη φύση», στο πηδάλιο της εξέλιξης.

Ωστόσο, αντίθετα από τον Teilhard de Chardin, που θεωρεί ότι η εξελικτική διαδικασία σταματά στο σημείο Ωμέγα της οργανικής ενότητας, ο Bookchin θεωρεί ότι η εξέλιξη εξακολουθεί να εκδιπλώνεται προς ολοένα και μεγαλύτερους βαθμούς υποκειμενικότητας.

### III. Η σχέση της πρώτης με τη δεύτερη φύση

Οι παραπάνω αρχές αποτελούν τα θεμέλια ολόκληρης της πολιτικής και κοινωνικής φιλοσοφίας του Bookchin. Παρ' ό,τι ο Bookchin τις παρουσιάζει ως αυτοσκοπούς, που ενισχύουν ο ένας τον άλλο, εντούτοις δίνει ιδιαίτερη θέση στην ποικιλότητα, σαν εγγυήτρια της ενεργού (ongoing) ελευθερίας· αυτή την πλευρά της οικολογικής ηθικής του, ο Bookchin την ανέπτυξε περαιτέρω σε δοκίμια, που δημοσιεύθηκαν ύστερα από την *Οικολογία της Ελευθερίας*.

Η ποικιλότητα μπορεί όχι μόνο να θεωρηθεί πηγή μεγαλύτερης οικοκοινωνικής σταθερότητας· μπορεί

16. Bookchin, *Ecology of Freedom*, σελ. 365.

17. Bookchin, "Thinkin Ecologically", σελ. 30.

επίσης να θεωρηθεί, υπό μία θεμελιώδη έννοια, ως συνεχώς εξαπλώνόμενη, μολονότι εν τω γίνεσθαι, πηγή ελευθερίας μέσα στη φύση, ως ένα μέσο αντικειμενικής θεμελίωσης των ποικίλων βαθμών επιλογής, αυτοκατευθυντικότητας, καθώς και συμμετοχής των ζωικών μορφών στην ίδια τους την εξέλιξη.<sup>18</sup>

Κατά συνέπεια, λέει ο Bookchin, έχουμε την υποχρέωση να ενθαρρύνουμε τη φυσική ποικιλία και όχι τις μονοκαλλιέργειες, διότι το να καθιστούμε τη φύση «γονιμότερη, πιο ποικιλόμορφη, ολικότερη και πιο ολοκληρωμένη μπορεί κάλλιστα να αποτελεί το κρυφό ζητούμενο της εξέλιξης».<sup>19</sup>

Στο πιο πρόσφατο βιβλίο του, *Η Σύγχρονη Κρίση*, ο Bookchin επαναλαμβάνει τα θέματα που είχε εκθέσει στην *Οικολογία της Ελευθερίας*, στη βάση δύο αλληλοενσχυομένων εννοιών — της συμμετοχής και της διαφοροποίησης.<sup>20</sup> Η έννοια της συμμετοχής επιδιώκει να συλλάβει τον συμβιωτικό, αλληλοβοηθητικό χαρακτήρα των αλληλεπιδράσεων ανάμεσα στα φυτά και τα ζώα μέσα στις οικοκοινότητες, ενώ η έννοια της διαφοροποίησης υπογραμμίζει τη σταθερότητα και την εν τω γίνεσθαι ελευθερία, η οποία δημιουργείται χάρις στην ποικιλία και την πολυπλοκότητα: «Όσο μεγαλύτερη είναι η διαφοροποίηση, τόσο ευρύτερη είναι η συμμετοχή στη διαδικασία τελειοποίησης του κόσμου της ζωής. Η οικολογική ηθική όχι μόνο καταφάσκει στη ζωή αλλά και επικεντρώνεται στη δημιουργικότητα της ζωής».<sup>21</sup> Με δυο λόγια, όσο πιο συμμετοχική και διαφοροποιημένη [[εσωτερικά]] είναι μια οικοκοινότητα, τόσο ικανότεροι αποδεικνύονται οι άνθρωποι και οι μη ανθρώπινοι ένοικοί της να πραγματώσουν τις δικές τους ατομικές και συλλογικές μορφές «εαυτότητας».

Ο Bookchin επαναβεβαιώνει κατ' αυτόν τον τρόπο τον βασικό του ισχυρισμό, ότι η οικολογική του ηθική υπόσχεται το ευρύτερο δυνατό πεδίο ελευθερίας τόσο για τη φύση όσο και για την κοινωνία. Ταυτόχρονα, ο Bookchin παρουσιάζει την ηθική του σαν κάτι που ενοποιεί τη φυσική με την κοινωνική του φιλοσοφία, δείχνοντας πως ό,τι είναι αυθεντικό και καλό για την ανθρωπότητα είναι και αυθεντικό και καλό για τη φύση (και αντιστρόφως). Παρουσιάζει αυτήν την τόσο ταιριαστή ηθική συμμετρία ως φυσική απορροή της κοινωνικής οικολογίας που, επίσης, συνεπάγεται σαφείς πολιτικές επιταγές, όπως το να αναπτύσσουμε οικοτεχνολογίες και οικοκοινότητες, που να ενθαρρύνουν την ποικιλότητα, τη συμμετοχή και την αυτοκυβέρνηση. Αυτοί είναι οι λόγοι που δικαιώνουν το όραμα του Bookchin για μια αυτοδιευθυνόμενη, αναρχική κοινωνία, στην οποία οι άνθρωποι θα έχουν πλήρη επίγνωση των ιδιαίτερων εξελικτικών ευθυνών τους. Κατά την άποψη του Bookchin:

«Για την ανθρωπότητα είναι κατ' εξοχήν φυσικό, το να δημιουργεί μία δεύτερη φύση (μέσα) από την εξέλιξη της στην πρώτη φύση. Με τον όρο "δεύτερη φύση" αναφέρομαι στην από μέρους της ανθρω-

18. Bookchin, "Freedom and Necessity in Nature", σελ. 5 (η έμφαση υπάρχει στο πρωτότυπο).

19. Bookchin, *Ecology of Freedom*, σελ. 342.

20. Bookchin, "Rethinking Ethics, Nature and Society", *The Modern Crisis*, σελ. 25.

21. Αυτόθι, σελ. 26.



πόητας ανάπτυξη μιας μοναδικά ανθρώπινης κουλτούρας, μιας μεγάλης ποικιλίας από θεσμοθετημένες ανθρώπινες κοινότητες, μιας αποτελεσματικής ανθρώπινης τεχνικής, μιας πλούσιας συμβολικής γλώσσας και μιας προσεκτικά διαχειριζόμενης πηγής διατροφής».<sup>22</sup>

Το σημαντικό ζήτημα, υποστηρίζει ο Bookchin, είναι να δείξουμε το πώς η δεύτερη φύση προκύπτει από την πρώτη φύση και να διακρίνουμε τους ελευθεριακούς δρόμους, που της ανοίγονται. Οπως λέει ο Bookchin, «δεν μπορούμε να ελπίζουμε πως θα βρούμε “τη θέση” της ανθρωπότητας “στη φύση” χωρίς να γνωρίζουμε πώς αναδύθηκε από τη φύση με όλα της τα προβλήματα και τις δυνατότητες. Η έκβαση αυτή καταλήγει σ’ ένα δημιουργικό παράδοξο: στην οικολογική κοινωνία, η δεύτερη φύση θα είναι η ενεργός πραγμάτωση της δυνατότητας της πρώτης φύσης για να κατορθώσει να δημιουργήσει πνεύμα και αλήθεια».<sup>23</sup>

Κατά τον Bookchin, εφόσον δεν υπάρχει επιστροφή από τη δεύτερη φύση στην πρώτη φύση, πρέπει να υπάρξει «ριζοσπαστική ενοποίηση της δεύτερης φύσης με την πρώτη φύση σε οικολογική βάση».<sup>24</sup> Έτσι, ο Bookchin εγγράφει στη φύση μια ενεργό ανθρώπινη παρουσία, η οποία της επιτρέπει να «επιδρά στον εαυτό της ορθολογικά, οριζόμενη κυρίως από συντεταγμένες που δημιουργούνται από το δυναμικό της φύσης για ελευθερία και εννοιολογική σκέψη».<sup>25</sup>

Η οικολογική ηθική του Bookchin απαιτεί, τουλάχιστον, ανθρώπινη διαχείριση του πλανήτη, κάτι που προϋποθέτει «νέες οικοκοινότητες, οικοτεχνολογίες και μόνη οικολογική ευαισθησία που ενσωματώνει την ορμή της φύσης προς την αυτοστοχαστικότητα (self-reflexivity)».<sup>26</sup>

#### IV. Η αντικειμενικότητα της οικολογικής ηθικής

Ο Bookchin χαρακτηρίζει την οργανισμική φιλοσοφία του της φύσης, ως υπέρβαση τόσο του ηθικού υποκειμενισμού, όσο και του σχετικισμού επειδή ερείδεται αντικειμενικά στη φύση. Η λέξη *αντικειμενικά* χρησιμοποιείται υπό νεο-Εγγελιανή έννοια και σημαίνει πως είναι βασισμένη σ’ έναν τρόπο διαλεκτικού λογισμού (dialectical reasoning) που είναι «προβολικός» (projective) και άκρως κριτικός.<sup>27</sup> Όταν ο Bookchin ισχυρίζεται ότι η ηθική του είναι αντικειμενική, εννοεί ότι είναι βασισμένη σε δυνατότητες

22. Bookchin, “Thinking Ecologically”, σελ. 21.

23. Αυτόθι, σελ. 35.

24. Αυτόθι, σελ. 32.

25. Αυτόθι, σελ. 33.

26. Αυτόθι, σελ. 32.

27. Ο Bookchin ισχυρίζεται ότι «[[μια]] οικολογική ερμηνεία της διαλεκτικής στην πραγματικότητα ανοίγει τον δρόμο για μια ηθική που είναι ριζωμένη στην αντικειμενικότητα του δυνάμει [[όντος]], όχι στις επιταγές κάποιας θεότητας [[ή στις ιδιοτροπίες των σφυγμομετρήσεων της κοινής γνώμης]]... Ως εκ τούτου, το «πρέπει» ή το «μπορεί» όχι μόνον αποκτά αντικειμενικότητα, αλλά αποτελεί την αντικειμενική κριτική της δεδομένης πραγματικότητας» (αυτόθι, σελ. 32).

που είναι πραγματικά λανθάνουσες στη φύση, δυνατότητες που όντως υπάρχουν, ως συγκριμένα λανθάνοντα ενδεχόμενα τα οποία υπερβαίνουν το παρόν:

Το ότι τα ενδεχόμενα, δηλαδή οι ενεργείς πραγματοποιήσεις των ίδιων των υπαρξιακών δυνατοτήτων, θα μπορούσαν να θεωρούνται ως «αντικειμενικά», είναι κάτι τόσο έγκυρο όσο και η ιδέα ότι η βαλανιδιά αντικειμενικά ενυπάρχει στο βαλανίδι. Από ηθική σκοπιά, πρόκειται για μια πολύ διαφωτιστική προσέγγιση. Θέτει ένα κριτήριο πλήρωσης (fulfilment) — ένα αντικειμενικό «αγαθόν», ας πούμε — που προσδίδει έναν στόχο αντικειμενικής πλήρωσης στο υπαρξιακό στοιχείο, όπως ακριβώς στην καθημερινή ζωή λέμε ότι το άτομο που δεν «ζει ζωή αντάξια» των ικανοτήτων του είναι ανολοκλήρωτο ως πρόσωπο και, υπό μίαν έννοια, κάτι λιγότερο από «πραγματικό» πρόσωπο.<sup>28</sup>

Ο Bookchin αναπτύσσει παραπέρα την ίδια αναλογία στη *Σύγχρονη Κρίση*, στην οποία υποστηρίζει ότι «αυτό που βρίσκεται δυνάμει μέσα στο βαλανίδι που γίνεται βαλανιδιά ή στο ανθρώπινο έμβρυο που γίνεται ώριμος, δημιουργικός ενήλικος, είναι αντίστοιχο με αυτό που βρίσκεται δυνάμει στη φύση που γίνεται κοινωνία και με αυτό που βρίσκεται δυνάμει στην κοινωνία που γίνεται ελευθερία, εαυτότητα και συνείδηση.<sup>29</sup>

Αυτή η αναλογία είναι ταυτόχρονα εντυπωσιακή και προβληματική. Ο Bookchin παραλληλίζοντας την αναπτυξιακή πορεία ενός βαλανιδιού με την πορεία ενός ανθρώπινου εμβρύου, της φύσης και, τελικά, της κοινωνίας — λες κι έχουν όλα τους ένα εξίσου ευδιάκριτο αντικειμενικό κριτήριο ολοκλήρωσης — συγγέει την οντογενετική ανάπτυξη (δηλ. την αλληλουχία των συμβάντων κατά την ανάπτυξη ενός μεμονωμένου οργανισμού) με τη φυλογενετική εξέλιξη (δηλ. την αλληλουχία των συμβαντών κατά την εξέλιξη του ανθρώπινου γένους, συμπεριλαμβανομένου και του πολιτισμού του). Ακόμη και στο επίπεδο της οντογενετικής ανάπτυξης είναι παραπλανητική αυτή η αναλογία, εφόσον οι ομοιότητες ανάμεσα στο βαλανίδι και στο ανθρώπινο έμβρυο περιορίζονται ουσιαστικά στους τρόπους ανάπτυξης του φυσικού οργανισμού: αυτές οι ομοιότητες δεν μας λένε τίποτε για τη συνείδηση ή γι' αυτά που οι άνθρωποι θεωρούν ως αξίες ή που φτιάχνουν με τα χέρια και τα εργαλεία τους. Έτσι η αναλογία διαπράττει λήψιν του ζητουμένου, ως προς το τι ακριβώς χαρακτηρίζει, ψυχολογικά, διανοητικά και ηθικά, έναν ώριμο και, ολοκληρωμένο ενήλικο. Το σπουδαιότερο, υπάρχουν πραγματικά όρια στην έκταση κατά την οποία η «αντικειμενική» αναπτυξιακή πορεία ενός βαλανιδιού μπορεί να συγκριθεί λογικά με την πορεία του ανθρώπινου είδους και, ιδιαίτερα, με την πορεία αυτού του κατά πολύ πολυπλοκότερου και «ανοικτού» (open-ended) φαινομένου που αποκαλούμε ανθρώπινη κοινωνία. Πραγματικά, πώς μπορεί κανείς να πει ότι υπάρχει κάποιο αντικειμενικό κριτήριο ολοκλήρωσης που υπολανθάνει στην ανθρώπινη κοινωνία και την ωθεί προς το πνεύμα και την αλήθεια; Γιατί άραγε δεν είναι επίσης αντικειμενικές και επιθυμητές, με την έννοια του Bookchin, όλες οι μυριάδες δυνατές πορείες που μπορεί να πάρει η ανθρώπινη ανάπτυξη; Άραγε τι υπάρχει στην κατά

28. Αυτόθι, σελ. 35, σημ. 22.

29. Bookchin, *The Modern Crisis*, σελ. 13.

Bookchin εξελικτική πορεία της αλληλοβοήθειας, της διαφορετικότητας και της «προοδευουσας υποκειμενικότητας» που την κάνει τη [[μόνη]] καλή κι αληθινή πορεία σε σύγκριση, ας πούμε, με τον κατά Herbert Spencer αγώνα για την επικράτηση του ισχυρότερου;

Ο Bookchin, στην προσπάθειά του να προβάλει την αρχή της αλληλοβοήθειας ή συμπληρωματικότητας στη φύση, δεν αρκέστηκε απλώς να συμπαραταχθεί με τον Petr Kropotkin και τη θεωρία του περί «αμοιβαίας βοήθειας». Οχι μόνο τονίζει, ότι η επικράτηση της *συμβίωσης* είναι μέρος της υπολανθάνουσας ηθικής υφής της φύσης, αλλά και υποβαθμίζει τη σημασία αυτού που θα μπορούσε κανονικά να θεωρηθεί ως ανταγωνιστική ή επιθετική συμπεριφορά των άλλων ζώων (λ.χ. παρόμοια συμπεριφορά ορίζεται ως σποραδικές, ενστικτώδεις, αλυσιδωτές επαφές μεταξύ ατόμων και όχι ως επακόλουθο μιας θεσμοθετημένης ιεραρχίας).<sup>30</sup> (Αυτή την τελευταία, παρεμπιπτόντως, ο Bookchin την θεωρεί ως χαρακτηριστική της ανθρώπινης κοινωνίας και την αναγνωρίζει ως ρίζα των κοινωνικών και οικολογικών μας προβλημάτων). Ο Bookchin σωστά επισημαίνει ότι, υπερβολικά συχνά οι δικές μας περιγραφές της φύσης είναι στην πραγματικότητα ανθρωπομορφικές προβολές, οι οποίες χρησιμοποιούνται κατόπιν για κοινωνικούς σκοπούς (λ.χ. για να δικαιολογήσουν την κοινωνική διαστρωμάτωση). Από αυτή την άποψη, ο Bookchin επιδιώκει να αντιδιαστείλει την κοινωνική οικολογία από αυτά που θεωρεί ως αντιδραστικές απόπειρες προσφυγής στην αυθεντία της φύσης, στο παρελθόν, για να δικαιολογηθεί η πολιτική κυριαρχία (λ.χ. φασισμός, επιστημονικός σοσιαλισμός, κοινωνική βιολογία).

Μήπως όμως έτσι γίνεται ο ίδιος στόχος της κριτικής του; Μήπως η «αλληλοβοηθητική» φύση του είναι μια ακόμη ανθρωπομορφική προβολή; Πώς μπορούν οι ισχυρισμοί του Bookchin, ότι η φύση δεν είναι ούτε ιεραρχική ούτε εξισωτική, ούτε κακή ούτε ενάρετη,<sup>31</sup> να συμβιβασθούν με τον ισχυρισμό του (που αναφέραμε προηγουμένως), ότι τα φυσικά πρότυπα (που είναι ενσωματωμένα στις οικολογικές του αρχές) είναι «υπολανθανόντως ηθικά»; Ο Bookchin έχει υποστηρίξει ότι η φύση είναι απλώς το πεδίο της ηθικής του, και όχι το παράδειγμα ή το μοντέλο της. Ωστόσο, είναι δύσκολο να το συλλάβουμε αυτό, σε αντιπαράβολή με τη δήλωσή του ότι «ο ορισμός που δίνω στον όρο “ελευθεριακός” καθοδηγείται από την περιγραφή που δίνω στο οικοσύστημα: την εικόνα της ενότητας στη διαφορά, της αυθορμησίας και των σχέσεων συμπληρωματικότητας, που είναι απαλλαγμένες από την ιεραρχία και την κυριαρχία».<sup>32</sup> Εάν αυτό δεν αποτελεί παράδειγμα ή μοντέλο, τότε τι αποτελεί παράδειγμα ή μοντέλο; Επιπλέον, η απλή βεβαίωση ότι αυτές οι αρχές αποτελούν «αντικειμενική» έκθεση αυτού που υπολανθάνει στη φύση επ' ουδενί δεν αναβιβάζει αυτές τις αρχές πάνω από άλλες δυνατές πορείες της εξέλιξης.

30. Bookchin, *Ecology of Freedom*, σσ. 26-29.

31. Bookchin, “Thinking Ecologically”, σελ. 22, σημ. 14· *Ecology of Freedom*, σελ. 278.

32. Bookchin, *Ecology of Freedom*, σελ. 382.

Ο Bookchin ισχυρίζεται ότι οι οικολογικές του αρχές και οι βασικοί κανόνες τους οποίους υπηρετούν αυτές, επαληθεύονται στις διαδικασίες της πραγματικής ζωής.<sup>33</sup> Ωστόσο, η υπόθεσή του βασίζεται σε διαισθητικούς συλλογισμούς και έξυπνες ρητορικές ερωτήσεις μάλλον, παρά σε ελέγξιμες υποθέσεις. Λόγου χάριν, περιγελά οποιαδήποτε απόπειρα για να εξηγηθεί η ανάπτυξη των φυσικών φαινομένων ως καθαρά τυχαίο συμβάν.

Το να επικαλείσαι την απλή σύμπτωση ως τον από μηχανής θεό μιας ευρύτατης, έξοχα οργανωμένης ανάπτυξης που προσφέρεται για περιεκτικές μαθηματικές εξηγήσεις, είναι σα να χρησιμοποιείς το τυχαίο ως τάφο του εξηγητικού στοιχείου.<sup>34</sup>

Η φυσική φιλοσοφία του Bookchin εξαρτάται από τη διαίσθηση ότι πρέπει να υπάρχει ένα τέλος (με την έννοια μιας γενικής κατεύθυνσης, σε αντίθεση μ' ένα δεδομένο σκοπό) στη φύση, λόγω των θαυμαστών μορφών που αυτή αποκαλύπτει:

...από την ολοένα μεγαλύτερη πολυπλοκότητα και ποικιλία, που μέσα από την πορεία της εξέλιξης ανιχνώνει τα υποατομικά σωματίδια σ' αυτές τις συνειδητές, αυτοστοχαστικές ζωικές μορφές που λέγονται άνθρωποι, δεν μπορούμε παρά να εικάσουμε την ύπαρξη ενός υπό ευρείαν έννοια τέλους και μιας λανθάνουσας υποκειμενικότητας στην ίδια την υπόσταση, η οποία τελικά γίνεται διανοητικότητα.<sup>35</sup>

Ωστόσο, η συναγωγή αυτής της λανθάνουσας υποκειμενικότητας ή αυτού του εμμενούς αγώνα, από τα εξωτερικά αποτελέσματα της εξέλιξης, παρουσιάζεται από τον Bookchin ως ένα, κατά το μάλλον ή ήττον, τετελεσμένο γεγονός, ως κάτι που είναι διαισθητικά αυταπόδεικτο, άπαξ και επισημανθεί. Με τυπικά ρητορικό τρόπο, ρωτά γιατί το βάρος της απόδειξης πρέπει να πέφτει στις πλάτες εκείνων που υποστηρίζουν ότι η φύση έχει όντως ένα τέλος και όχι στις πλάτες των ομοίων του Bertrand Russel, με «την εικόνα που δίνει της ανθρωπότητας ως μιας τυχαίας σπίθας μέσα σ' ένα άνευ νοήματος κενό».<sup>36</sup> Αυτή είναι πράγματι καλή ερώτηση, αλλά δεν μπορεί έτσι απλά να δώσει προνομιακή θέση στις δικές του υποθέσεις και θεωρητικές κατασκευές, απλώς με το να αντιστρέφει το βάρος της απόδειξης.

Θα δημιουργούσε λιγότερη σύγχυση και θα ήταν περισσότερο καίριο για τον Bookchin να επικεντρωθεί περισσότερο στον επιθυμητό χαρακτήρα, παρά στην υποτιθέμενη αντικειμενικότητα, των σκοπών τους οποίους υπηρετεί η οικολογική ηθική του· κι αυτό, γιατί ο ισχυρισμός του, ότι η ηθική του έχει διακρίνει το αληθινό τέλος της

33. Γύρω από το ζήτημα της επαλήθευσης, ο Bookchin έχει υποστηρίξει ότι «στην αληθινή διαλεκτική σκέψη, ο εμπειρικός έλεγχος πρέπει να διερευνήσει, εάν όντως μια δεδομένη διαδικασία, στη θεωρητική της μορφή, εξηγεί μια δεδομένη διαδικασία στην πραγματική ζωή» (*The Modern Crisis*, σελ. 15, υποσημείωση). Αλλού, ο Bookchin εξηγεί, ότι «ο κοινός νους απαιτεί μόνο τον συμπερασμό, τη συνέπεια, καθώς και την επαλήθευση την οποία προσφέρει η συνηθισμένη εμπειρία των αισθήσεων» (*Thinking Ecologically*, σελ. 23).

34. Bookchin, *Ecology of Freedom*, σελ. 354.

35. Αυτόθι, σελ. 364.

36. Αυτόθι, σελ. 355.

φύσης, είναι άκρως αμφισβητούμενος και δεν μπορεί να επιτελέσει το έργο του να στηρίξει την ηθική του, έτσι όπως θα επιθυμούσε ο ίδιος. Το ότι είναι αμφισβητούμενος είναι έκδηλο από την ίδια τη συλλογιστική του μέθοδο. Ο ηθικός νατουραλισμός του Bookchin απορρίπτει την αυστηρή διάκριση της υποθετικο-επαγωγικής λογικής, ανάμεσα σε εμπειρικά γεγονότα και αξίες, επιμένοντας, ότι η ηθική είναι μέρος του φυσικού κόσμου, ή τουλάχιστον συνάγεται από αυτόν. Οι κρίσεις σχετικά με την «αγαθότητα» μιας πράξης θεωρούνται ως πραγματολογικές ή αντικειμενικές κρίσεις σχετικά με το τι συμβάλλει στο να εκπληρωθούν ορισμένοι σκοποί ή τάσεις της φύσης. Ο Bookchin θεωρεί την εξελικτική βιολογία και την οικολογία ως επιστήμες αντικειμενικές και συγχρόνως κανονιστικές, επειδή όχι μόνο μας λένε πως είναι η πραγματικότητα, αλλά και μας προσφέρουν μια «βαθιά σοφία» για τις αξίες που πρέπει να έχουμε. Ως προς αυτό το ζήτημα, ο Bookchin αδιαφορεί για τις λογικές δυσκολίες που σχετίζονται με τη συναγωγή ενός «πρέπει» από ένα «είναι» — το αδιέξοδο που η Calicott έχει χαρακτηρίσει ως «αχίλλειο πτέρνα» της ακαδημαϊκής περιβαλλοντικής ηθικής.<sup>37</sup> Αυτή η διχοτόμηση του Hume, υποστηρίζει ο Bookchin, είναι «μια θετικιστική ποντικοπαγίδα» που

δεν είναι [[τόσο πολύ]] πρόβλημα της λογικής όσο είναι πρόβλημα της ηθικής και του δικαιώματος του ηθικού "πρέπει" να έχει αντικειμενική υπόσταση. Η θεωρησιακή φιλοσοφία είναι εξ ορισμού η αξίωση που έχει ο λόγος να εκτείνεται πέρα από τη δεδομένη κατάσταση πραγμάτων... Μένοντας μέσα στο "είναι" εν ονόματι της λογικής συνέπειας, αρνούμαστε στον λόγο το δικαίωμα να επιβεβαιώνει σκοπούς, αξίες και κοινωνικές σχέσεις, οι οποίες αποτελούν το αντικείμενο της οικολογίας και δικαιολογούν τον ισχυρισμό του ότι αποτελεί κοινωνική επιστήμη.<sup>38</sup>

Ο Bookchin επικρίνει την υποθετικο-παραγωγική λογική και επιχειρηματολογεί υπέρ του να μπει στη θέση της ένας τρόπος σκέψης που συγκροτείται γύρω από αυτό που ο ίδιος ονομάζει *εξ-αγωγή* (education)\*, δηλαδή μια σταδιακή [[επιτελούμενη κατά στάδια]] διαδικασία, η οποία καθιστά «τα λανθάνοντα ενδεχόμενα των φαινομένων έκδηλα και σαφή».<sup>39</sup> Κατά τη διατύπωση του ίδιου του Bookchin, μια τέτοια προσέγγιση είναι δημιουργική επειδή αδιάκοπα αντιπαραθέτει στην υπαρκτική πραγματικότητα «αυτού που είναι»,<sup>40</sup> «την ελεύθερη, ορθολογική και ηθική πραγματικότητα αυτού που θα μπορούσε να είναι», η οποία ενυπάρχει στην κίνηση της φύσης προς την αυτοστοχαστικότητα.

Πώς κατορθώνει λοιπόν ο Bookchin να πείσει τους άλλους για την ορθότητα της ηθικής του; Δεν αρκεί απλώς να επικαλούμαστε την αυθεντία της φύσης, όπως μας

37. J. Baird Callicott, "Hume's Is / Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic", *Environmental Ethics* 4 (1984), σελ. 164.

38. Bookchin, "Thinkin Ecologically", σελ. 17.

39. Bookchin, αυτόθι, σελ. 24.

40. Αυτόθι, σελ. 31.

\* Σ.τ.μ.: Πρόκειται για νεολογισμό που συνδυάζει τόσο την ετυμολογική συγγένεια με το λατινικό *educō* (εξ-άγω, εκ-φέρω, εκ-παιδεύω), όσο και τη μορφολογική συγγένεια με την *επαγωγή* και την *παραγωγή* (ή *απαγωγή*).



την γνωρίζει η επιστήμη, διότι, ακόμη κι αν είναι σωστό το επιχείρημα του Bookchin, ότι υπάρχει ένα τέλος στη φύση, εντούτοις, η ανακάλυψη αυτή δεν μας λείει από μόνη της γιατί πρέπει εμείς να το προωθήσουμε. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο εξετάζει ο Bookchin (κυρίως στον επίλογο του βιβλίου *Οικολογία της Ελευθερίας*) τις τελευταίες εξελίξεις στην επιστήμη, οι οποίες, όπως ισχυρίζεται, επιβεβαιώνουν την τελεολογική του θεώρηση της φύσης (επομένως και τη νατουραλιστική ηθική του), προσεγγίζει πολύ αυτή τη μορφή επιχειρήματος. Συντάσσεται έτσι, με την μακρά σειρά των ηθικών νατουραλιστών, στους οποίους παραπέμπει ο Donald Worster, και οι οποίοι «επικρίνουν μεν την επιστημονική σκέψη [[δηλ. τη μηχανιστική και υλιστική της αντίληψη]] αλλά παρ' όλα αυτά έχουν ξαναγυρίσει στην επιστήμη, βρίσκοντας απαραίτητη την αυθεντία της».<sup>41</sup> Όπως παρατηρεί ο Worster, το επιχείρημά τους είναι ότι «το "είναι" της φύσης πρέπει να γίνει το "πρέπει" της ανθρωπότητας. Από τότε που ο Ιμάνουελ Καντ διαχώρισε ουσιαστικά αυτά τα δύο, οι άνθρωποι προσπαθούν να τα ξανακολλήσουν μαζί — προσφάτως μέσα από την οικολογία».<sup>42</sup> Όπως επισημαίνει όμως ο Worster, το «πρέπει» φαίνεται να πλάθει κατ' εικόνα του το «είναι»:

Στην περίπτωση της οικολογικής ηθικής για παράδειγμα, μπορούμε να πούμε ότι οι υποστηρικτές της πρώτα διάλεξαν τις αξίες τους κι έπειτα μόνο ήλθαν στην επιστήμη για να τους δώσει τη σφραγίδα της επιδοκμασίας της. Θα ήταν πιο έντιμο αν έβγαιναν και ανακοίνωναν ότι, για κάποιο λόγο ή λόγω κάποιου προσωπικού κριτηρίου ή αξίας, είναι αναγκασμένοι να προωθήσουν μια βαθύτερη αίσθηση της ενότητας, μεταξύ ανθρώπου και φύσης, μια όχι μόνο οικονομική σχέση μεταξύ τους — και να άφηναν στην άκρη όλα αυτά τα επισυναπτόμενα επιστημονικά επιχειρήματα. Το «πρέπει» θα μπορούσε τότε να είναι δικαιολόγηση, υπεράσπιση και πειστικό επιχείρημα του εαυτού του, ανεξάρτητα από αυτό που «είναι».<sup>43</sup>

## V. Βιοκεντρική ή ανθρωποκεντρική ηθική;

Ποια είναι λοιπόν τα κανονιστικά επιχειρήματα που στηρίζουν την οικολογική ηθική του Bookchin; Σ' αυτό το σημείο ακριβώς ο αναγνώστης καλείται να φαντασθεί τον εναλλακτικό κόσμο που προσφέρει ο Bookchin και να αποφασίσει αν είναι αυθεντικότερος και αξιολογότερος από την κοινωνική και οικολογική μονοκαλλιέργεια που γίνεται ολοένα και περισσότερο το «τίμημα» της νεότερης κοινωνίας. Η διαφορετικότητα, υποστηρίζει ο Bookchin, είναι ιδιαίτερα επιθυμητός στόχος, επειδή υπόσχεται απελευθέρωση από μια πολιτιστικά υποβαθμισμένη κοινωνία και από ένα απογυμνωμένο φυσικό περιβάλλον· σε μία πια μακροπρόθεσμη προοπτική, παρέχει επίσης τη δυναμική ή εμβρυακή μορφή μιας μελλοντικής ελευθερίας, επειδή ανοίγει περισσότερους εξελικτικούς δρόμους και σε τελική ανάλυση επιτρέπει

41. Donald Worster, *Nature's Economy: The Roots of Ecology* (San Francisco: Sierra Club Books, 1977), σελ. 336.

42. Αυτόθι, σσ. 335-36.

43. Αυτόθι, σσ. 335-37.

στα [[φυσικά]] είδη να παίξουν ενεργητικότερο και δημιουργικότερο ρόλο στην ίδια τους την εξέλιξη. Επιπρόσθετα, όχι μόνο θα εξασφαλισθεί το μέλλον μας εάν ενθαρρύνουμε τη διαφορετικότητα, αλλά εμείς και οι άλλες μορφές ζωής θα γίνουμε περισσότερο ικανοί για ελευθερία και δημιουργικότητα.

Καλά ως εδώ. Είναι όμως πράγματι η ηθική του Bookchin συμβατή με το είδος της ελευθερίας που ευαγγελίζεται, δηλαδή ελευθερία στη φύση, εν γένει; Εάν ενθαρρύνουμε τη διαφορετικότητα και την αλληλοβοήθεια, όπως μας προτρέπει ο Bookchin, άραγε η δύναμη αυτοκατευθυντικότητας θα διευρυνθεί και στις μη ανθρώπινες μορφές ζωής, όπως θα διευρυνθεί και στους ανθρώπους; Υποστηρίζω ότι η προσεκτική εξέταση της φιλοσοφίας του Bookchin αποκαλύπτει σοβαρές αντιθέσεις που τείνουν να υπονομεύουν τη βασική του υπόσχεση, ότι η οικολογική ηθική του εγγυάται το ευρύτερο δυνατό πεδίο ελευθερίας για όλες τις μορφές ζωής. Υποστηρίζω ακόμη ότι αυτά τα προβλήματα γενικά πηγάζουν από τον τρόπο με τον οποίο ο Bookchin διακρίνει και προτιμά τη δεύτερη φύση από την πρώτη φύση, καθώς και από τα αλαζονικά συμπεράσματά του σχετικά με τον βαθμό κατανόησης των οικολογικών και αναπτυξιακών διαδικασιών.

Μολονότι ο Bookchin φροντίζει να επισημάνει ότι οι οικοκοινότητες είναι αλληλεξαρτώμενες και μη ιεραρχικές, ωστόσο θεωρεί ότι οι άνθρωποι έχουν αναλάβει πολύ ιδιαίτερο ρόλο μέσα στις οικοκοινότητες, διότι μέσα από τους ανθρώπους, ως δεύτερη φύση, μπορεί τώρα η πρώτη φύση να επενεργήσει ορθολογικά στον εαυτό της. Είμαστε, δηλαδή, αυτοσυνειδητοποιημένη φύση και, υπό τον όρο ότι θα δράσουμε ορθολογικά, σύμφωνα με την άποψη του Bookchin, θα γίνουμε ικανοί να προωθήσουμε «τη δυνατότητα της πρώτης φύσης να πετύχει το πνεύμα και την αλήθεια».<sup>44</sup> Αυτός ο δημιουργικός ρόλος που ανατίθεται στους ανθρώπους για να προωθήσουν την εξέλιξη της φύσης, είναι ο βασικός λόγος, εξαιτίας του οποίου ο Bookchin απορρίπτει τον ασκητισμό, τον στωϊκισμό, τον βιοκεντρισμό, ή οποιανδήποτε κοσμοθεωρία που κατά την ερμηνεία του ίδιου συνεπάγεται «ησυχαστική εγκατάλειψη» ή παραίτηση των ανθρώπων στην τάξη της φύσης. Ο Bookchin ερμηνεύει αυτού του είδους τις προσεγγίσεις (τελείως λανθασμένα, όπως θα δούμε, στην περίπτωση της Βαθιάς Οικολογίας) σα να ειδωλοποιούν και να «πραγματοποιούν» τη φύση, διαχωρίζοντάς την από μίαν «εν πολλαίς αμαρτίαις περιπεσούσα» ανθρωπότητα — μία προσέγγιση, που όπως ισχυρίζεται ο Bookchin είναι ύβρις στην ανθρωπότητα, επειδή αρνείται τον δημιουργικό ρόλο του ανθρώπου στην εξέλιξη.<sup>45</sup> Πρέπει να εμφυσήσουμε τις ανθρώπινες αξίες στη φύση, υποστηρίζει, επειδή οι άνθρωποι είναι η ολοκλήρωση μιας μείζονος τάσης της φυσικής εξέλιξης. Πράγματι, ο Bookchin ισχυρίζεται ότι δύσκολα θα υπερέβαλε κανείς τη μοναδικότητά μας, κι αυτό γιατί «σε αυτήν ακριβώς την κατ' εξοχήν ανθρώπινη ορθολογικότητα η φύση πραγματοποιεί τελικά τη δική της εξέλιξη της υποκειμενικότητας, μετά από μακρούς αιώνες

44. Bookchin, "Thinking Ecologically", σελ. 35.

ανάπτυξης του νευρικού συστήματος και των αισθητηρίων.<sup>46</sup>

Επομένως, το σαφές μήνυμα-της ηθικής του Bookchin είναι ότι η ανθρωπότητα, ως αυτοσυνειδητό «στάδιο»\* στη διαλεκτική της φύσης, έχει την ευθύνη να κατευθύνει ορθολογικά την εξελικτική διαδικασία, πράγμα που στον Bookchin σημαίνει να ενθαρρύνει μια πιο διαφοροποιημένη, πολύπλοκη και γόνιμη βιόσφαιρα. Πράγματι, «μπορούμε να δημιουργήσουμε κήπους γονιμότερους και από τον ίδιο τον Παράδεισο».<sup>47</sup>

Το προβληματικό μ' αυτή τη στάση είναι ότι το όραμα του Bookchin για τους ανθρώπους ως οικονομούς του πλανήτη, δεν προσδιορίζει με ποιον τρόπο και ως ποιο σημείο θα εκπληρώσουμε τα καθήκοντα που επιβάλλουν οι ευθύνες μας. Πραγματικά, ο Bookchin φαίνεται πως μας παροτρύνει να πάρουμε δραστικά μέτρα για να επιταχύνουμε την εξελικτική διαδικασία και να γίνουμε «φίλοι των φυκιών» («algenists»), με την έννοια που δίνει ο Rifkin στον όρο, αλλά εν ονόματι της οικολογικής ελευθερίας και όχι στο όνομα της εξουσίας και του κέρδους. Πού πρέπει να χαράξουμε το όριο, όμως; Αραγε πρέπει να εξασφαλίσουμε τη βοήθεια των ηλ. υπολογιστών και της τελευταίας λέξης της βιοτεχνολογίας για να επιταχύνουμε την επιλεκτική αναπαραγωγή φυτών και ζώων, ούτως ώστε να ενθαρρύνουμε την ανάπτυξη πολυπλοκότερων οικοσυστημάτων και εξυπνότερων ειδών; Πάρτε για παράδειγμα τη βασική στον Bookchin αρχή της διαφορετικότητας. Μπορούμε να φανταστούμε το πρασίνισμα των ερήμων, για να αυξηθεί η ποικιλία των οικοσυστημάτων, την επιτάχυνση του παγκόσμιου εμπορίου σπόρων και σπέρματος, την ανάπτυξη «τραπεζών γονιδίων» και «μπολιάσματος γονιδίων», καθώς και τον πολλαπλασιασμό «εξωτικών» ειδών χλωρίδας και πανίδας, σε γηγενή οικοσυστήματα. Ολα αυτά τα σενάρια είναι ανησυχητικά για όσους φροντίζουν για τη διατήρηση των γηγενών οικοσυστημάτων και για τους οποίους η μεγαλύτερη ποικιλία των οικοσυστημάτων (από την άποψη του αριθμού των ειδών ή των βιοτόπων) δεν είναι κατ' ανάγκην «πολυτιμότερη» από τα απλούστερα οικοσυστήματα στα οποία το αποτέλεσμα είναι να παραμεριστούν τα τοπικά είδη από «καιροσκοπικά» ζιζάνια και από άγρια ζώα. Οι οικολόγοι έχουν δείξει ότι οι απόπειρες να «διαχειρισθούμε» τα οικοσυστήματα για να εξασφαλίσουμε τη μεγαλύ-

45. Η βασική φροντίδα τέτοιων βαθιών οικολόγων, όπως οι Arne Naess, Bill Devall, George Sessions, Warwick Fox, Alan Drengson, είναι να καλλιεργήσουν μια αίσθηση ταύτισης με τη φύση, μια αίσθηση αλληλεξάρτησης και αλληλεπίδρασης, με δυο λόγια μια αίσθηση κατανόησης των άλλων μορφών ζωής μέσω μιας εμπνητικής διαδικασίας (σ.τ.μ.: ο όρος empathy αναφέρεται στην κατανόηση της συμπεριφοράς άλλου έμβιου όντος μέσω μιας διαδικασίας ενδοπροβολής). Αυτό δύσκολα ερμηνεύεται ως προσέγγιση που «πραγματοποιεί» τη φύση και την διαχωρίζει από την ανθρωπότητα.

46. Bookchin, "Thinking Ecologically", σελ. 20.

47. Bookchin, *Ecology of Freedom*, σελ. 343.

\* Σ.τ.μ.: moment: παραδοσιακά αποδίδεται ως διαλεκτική «στιγμή» (σύγκυση μεταξύ του der moment και του das moment) εδώ ακολουθούμε τον Γιάννη Τζαβάρα. Βλ. Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της λογικής*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Γ. Τζαβάρα, εκδ. «Δωδώνη», Αθήνα - Γιάννινα 1991, σελ. 343.

τερη δυνατή ποικιλία συχνά καταλήγουν στο να αυξηθεί ο αριθμός των περιθωριακών ή των αλλογενών ειδών σε μια δεδομένη περιοχή.<sup>48</sup>

Υπάρχει, ασφαλώς, και άλλος τρόπος για να διασφαλίσουμε τη βιολογική ποικιλία κι αυτός συνίσταται στο να την διασφαλίσουμε *επί τόπου* διατηρώντας μεγάλες εκτάσεις σε άγρια κατάσταση (κι αυτόν τον τρόπο ευνοούν οι «βαθείς οικολόγοι»). Ο Bookchin, ωστόσο, ελάχιστα έχει πει γύρω από το θέμα της διατήρησης των βιοτόπων, σε σύγκριση, ας πούμε, με την πρακτική της οργανικής γεωργίας.<sup>49</sup> Πράγματι, από την άποψη της οικολογικής ηθικής του Bookchin η διατήρηση τόπων άγριας ζωής, ως μέσο προώθησης της διαφορετικότητας, φαίνεται πως είναι κάπως υπερβολικά Λεοπολδιανή, πως δείχνει υπερβολική φροντίδα για τη σταθερότητα και τη διατήρηση (σε αντίθεση με την *καλλιέργεια*) της διαφοροποίησης, πως είναι υπερβολικά πρόθυμη να επιτρέψει στη διαδικασία της διαδοχής και της γενετικής αλλαγής να λάβει χώρα στον ιστορικό και εξελικτικό χρόνο, και κατά συνέπεια πως είναι υπερβολικά *παθητική*.<sup>50</sup>

48. Για μια οξυδερκή εξέταση των προβλημάτων που μπορεί να προέλθουν από την προώθηση της διαφοροποίησης ως αυτοσκοπού, δες Reed Noss, "Do we Really Want Diversity?", *E.F.*, 21 Ιουνίου 1986, σελ. 21. Για μια σχετική εξέταση των προβλημάτων που συνδέονται μ' αυτό που συχνά θεωρείται ως φωτισμένη μορφή της οργανικής γεωργίας που προωθεί τη διαφοροποίηση, δηλαδή τη συνδυαστική καλλιέργεια, δες John Robin, "Permaculture - An Ecological Nightmare", *Larrikin*, άνοιξη 1985, σσ. 22-23. Ο Ρόμτριν, Τασμανός βοτανολόγος, υποστηρίζει ότι η συνδυαστική καλλιέργεια (όπως την περιγράφουν οι Τασμανοί συνάδελφοί του Dave Holmgren και Bill Mollison) είναι μεν αξιοσημείωτη πρόοδος σε σχέση με τη μονοκαλλιέργεια, αλλά παραμένει ανθρωποκεντρική (ως προς το ότι επικεντρώνεται μόνο σε είδη χρήσιμα στους ανθρώπους) και δεν κάνει διακρίσεις (διότι επιλέγει είδη που έχουν τάση να γίνουν περιβαλλοντικά παράσιτα και μεταφέρει αυτά τα «χρήσιμα» αυτοαναπαραγόμενα είδη σε διαφορετικές γεωγραφικές περιοχές με παρόμοιο χρώμα και κλίμα). Το αποτέλεσμα, κατά τον Robin, είναι ότι «η συνδυαστική καλλιέργεια καταδικάζει ολόκληρες πανίδες και χλωρίδες σε ανεπίστρεπτη αλλαγή, ακόμη και σε εξάλειψη». Σελ. 23.

49. Η μόνη αναφορά στους βιότοπους που βρήκα στο έργο του Bookchin συμφωνεί με το σενάριο που μόλις σκιαγράφησα. Γράφει ο Bookchin: «όταν συνηγορώ υπέρ του να είναι οι άνθρωποι οικονομικοί της γης, δεν πιστεύω ότι αυτό σημαίνει τη λήψη μέτρων, όπως είναι η κατά Lovelock ίδρυση οικολογικών ζωνών άγριας ζωής... αυτό που πρέπει να σημαίνει είναι μια ριζική ενοποίηση της δεύτερης φύσης με την πρώτη φύση σύμφωνα με ριζοσπαστικές οικολογικές αρχές» ("Thinking Ecologically", σελ. 32).

50. Ο James A. Heffernan έχει υποστηρίξει ότι «όταν ο Leopold μιλά για τη διατήρηση «της ακεραιότητας, της σταθερότητας και της ομορφιάς της βιοτικής κοινότητας» αναφέρεται στη διατήρηση της χαρακτηριστικής δομής ενός οικοσυστήματος και στην ικανότητά του να ανθίσταται στην αλλαγή ή στην πίεση. Επιπλέον, η διατήρηση της χαρακτηριστικής δομής του οικοσυστήματος, της αντικειμενικής ομορφιάς του, είναι το κλειδί για τη διατήρηση της σταθερότητάς του». Ο Heffernan παρατηρεί ότι η σύγχρονη οικολογική επιστήμη έχει δείξει ότι η αύξηση της ποικιλίας ενός οικοσυστήματος δεν αυξάνει πάντοτε τη σταθερότητά του, όταν τα εισαγόμενα είδη είναι εξωτικά. Προτείνει λοιπόν να αναδιατυπωθεί η ηθική του Leopold, ώστε να λέει: «Ένα πράγμα είναι σωστό όταν τείνει να διατηρεί τη χαρακτηριστική διαφορετικότητα και σταθερότητα ενός οικοσυστήματος (ή της βιοσφαιρας). Είναι λάθος όταν τείνει να κάνει το αντίθετο». Με τον όρο *χαρακτηριστική διαφορετικότητα* ο Heffernan εννοεί την προϋπάρχουσα αφθονία και κατανομή των ιθαγενών ειδών. Δες Heffernan, "The Land Ethic: A Critical Appraisal", *Environmental Ethics* 4 (1982), σσ. 237, 247. Γύρω από

Οποιοι κι αν είναι οι προθέσεις του Bookchin, τα παραπάνω σενάρια παρουσιάζονται σαν συνέπειες που μπορούμε εύλογα να συναγάγουμε από τη θεωρητική του θέση, ιδιαίτερα όπως την επεξεργάστηκε στα μετά την *Οικολογία της Ελευθερίας* γραπτά του. Πράγματι, το παράδειγμα της διαφορετικότητας βοηθά, στο να τονιστεί περισσότερο η μείζων διαφορά ανάμεσα στην ηθική του Bookchin και σε μια βιοκεντρική προσέγγιση. Όπως είδαμε, ο Bookchin απορρίπτει αυτήν την τελευταία, με το αιτιολογικό ότι επιβάλλει ανώφελους περιορισμούς στην ανθρώπινη συμπεριφορά, ότι αρνείται τον δημιουργικό ρόλο του ανθρώπου στην εξέλιξη. Ομολογουμένως, ο Bookchin επέσυρε αμέσως την προσοχή μας σε κάποιες από τις λογικές δυσκολίες που σχετίζονται με κάποιες από τις διατυπώσεις του βιοκεντρισμού. Λόγου χάριν, υποστηρίζει ότι «Εάν όλοι οι οργανισμοί της βιόσφαιρας είναι εξίσου άξιοι του δικαιώματος για ζωή και οργανική ολοκλήρωση, όπως πιστεύουν πολλοί βιοκεντριστές, τότε οι άνθρωποι δεν έχουν κανένα δικαίωμα, αν συνάγουμε τα λογικά συμπεράσματα αυτής της πρότασης, να εξολοθρευθούν τα κουνούπια της ελονοσίας και του κίτρινου πυρετού».<sup>51</sup> Κατά τον Bookchin, πρέπει να επιλέξουμε: ή να αναγνωρίσουμε το γεγονός ότι είμαστε τα μοναδικά ηθικώς πράττοντα άτομα στη βιόσφαιρα που είναι ικανά να ασκήσουν μία ορθολογική και οικολογική διαχείριση του πλανήτη, ή να παρατήσουμε τη δημιουργικότητά μας σ' έναν παθητικό ησυχασμό που θέτει τους ανθρώπους και τους ιούς ως «ίσους πολίτες» σε μια «βιοσφαιρική δημοκρατία»<sup>52</sup> — μια θέση την οποία αναφέρουν μερικές φορές όσοι αντιτίθενται στο να δώσουμε ανθρωπιστική βοήθεια στους λιμοκτονούντες Αφρικανούς, με το επιχείρημα ότι πρέπει να αφήσουμε τη φύση να ακολουθήσει την πορεία της.<sup>53</sup>

Αυτές οι αντικρουόμενες επιλογές, όπως περιγράφονται από τον Bookchin είναι, φυσικά, υπερβολικά σχηματοποιημένες. Ο βιοκεντρισμός των «ίσων δικαιωμάτων» που τον ανασκοπίζει λογικά ο Bookchin δεν είναι το μοναδικό είδος βιοκεντρισμού: υπάρχουν άλλες βιοκεντρικές προσεγγίσεις που αποφεύγουν αυτά τα λογικά προβλήματα και αναγνωρίζουν τη μοναδικότητα της ανθρώπινης ζωής. Πράγματι,

αυτό το σημαντικό ζήτημα της *χαρακτηριστικής διαφορετικότητας* ο J. Baird Callicott έχει υποστηρίξει ότι το χαρακτηριστικό της ηθικής της γης δεν είναι «το ότι φυλάσσει ευλαβικώς το status quo και υποτιμά τη δυναμική διάσταση της φύσης», αλλά αντίθετα το ότι καταδικάζει το αυξανόμενο ποσοστό και την αυξανόμενη κλίμακα της ανθρώπινης παρέμβασης στα οικοσυστήματα, συμπεριλαμβανομένης και της εισαγωγής αδιακρίτως διαφόρων εξωτικών ειδών στα οικοσυστήματα, για να εξασφαλισθεί, μεταξύ άλλων, ότι ο πολλαπλασιασμός των ειδών (speciation) αποτρέπει την εξάλειψή τους. Δες J. Baird Callicott, "The Conceptual Foundations of Land Ethic", στο J. Baird Callicott, ed., *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1987), σελ. 204.

51. Bookchin, "Thinking Ecologically", σελ. 36.

52. Αυτόθι, σελ. 37.

53. Ευτυχώς, αυτή η στάση έχει ελάχιστους υποστηρικτές. Ο David Foreman, εκδότης του *Earth First*, είναι ένα τέτοιο πρόσωπο που έγινε περιβόητο για τη βιοκεντρική αγωνιστικότητά του, εξαιτίας της συνέντευξής του (στον Bill Deva), που δημοσιεύθηκε στο αυστραλιανό περιοδικό *Simply Living*. Δες "A Spanner in The Woods", *Simply Living* 2, σσ. 40-43.



οι υπερβολικά κυριολεκτικές ερμηνείες της αρχής της Βαθιάς Οικολογίας περί «βιοσφαιρικού εξισωτισμού» (φράση πλασμένη από τον Arne Naess<sup>54</sup>) έχει αποδειχθεί πως είναι παρερμηνείες του βασικού μηνύματος της Βαθιάς Οικολογίας. Ο Warwick Fox έχει καταδείξει ότι η Βαθιά Οικολογία δεν είναι ούτε τυποποιημένη αξιολογική προσέγγιση (δηλ. θεωρία των αξιών) ούτε προσέγγιση με βάση τα δικαιώματα (δηλ. δεν υιοθετεί την αντικειμενιστική θέση περί αξιών μέσα στη φύση), αλλά είναι μία προσέγγιση που επιδιώκει την καλλιέργεια μιας ορισμένης ιδανικής κατάστασης του είναι για τους ανθρώπους, συγκεκριμένα μιας κατάστασης που να επιδέχεται τη μεγαλύτερη δυνατή ταύτιση με άλλες μορφές ζωής και άλλες οντότητες.<sup>55</sup> Η βασική προσπάθεια αυτού του είδους βιοκεντρισμού ή οικοκεντρισμού — που βρίσκεται όχι μόνο στη «μεθεκτική» οικολογική ευαισθησία του, την οποία έχουν επεξεργαστεί σε βάθος πολλοί βαθείς οικολόγοι, αλλά και στην ηθική της γης του Leopold — έγκειται στην υπεράσπιση ενός εκ πρώτης όψεως προσανατολισμού προς ίση μεταχείριση όλων, μιας ανεκτικότητας. Η ηθική σπουδαιότητα δεν κατανέμεται με βάση την κατοχή χαρακτηριστικών που υποβάλλουν κάποια σεβαστά ανθρώπινα γνωρίσματα, όπως ο λόγος ή η ευαισθησία, διότι κάτι τέτοιο θα υποτιμούσε τον μοναδικό τρόπο του είναι και την ακεραιότητα των μη ανθρώπινων μορφών ζωής και οντοτήτων· αντίθετα, ο σεβασμός τώρα επεκτείνεται σε όλους τους οργανισμούς, τους πληθυσμούς, τα είδη και τα οικοσυστήματα, καθώς και στο αλληλοσυνδεδεμένο όλον — τη βιοτική κοινότητα. Ωστόσο, αυτός ο βιοκεντρικός προσανατολισμός δεν συνεπάγεται την παθητική παράδοση των ανθρώπων στην τάξη της φύσης, όπως ισχυρίζεται ο Bookchin, διότι οι άνθρωποι, όπως και κάθε άλλος οργανισμός, αναγνωρίζονται ως κάτι το ιδιαίτερο με τον δικό τους μοναδικό τρόπο και δικαιούνται να τροποποιούν τα οικοσυστήματα στα οποία ζουν έτσι που να επιβιώνουν και να προκόβουν με τρόπους που είναι πλούσιοι ως προς τους σκοπούς αλλά λιτοί ως προς τα μέσα.<sup>56</sup> Στα πλαίσια αυτού του προσανατολισμού, δεν είναι αντιφατικό οι άνθρωποι

54. Arne Naess, "The Shallow and The Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry* 16 (1973), σελ. 95. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Naess διατύπωσε τη φράση ως «οικολογικός εξισωτισμός» — σε γενικές γραμμές — για να αναγνωρίσει το ότι «κάθε ρεαλιστική πράξις απαιτεί κάποιους φόνους, κάποια εκμετάλλευση και κάποια καταστολή» (αυτόθι).

55. Στο προηγούμενο έργο του, ο Fox είχε ασκήσει κριτική στον βιοσφαιρικό εξισωτισμό, διότι κατ' αυτόν «[ο εξισωτισμός] υποστηρίζει «μια προκρούστεια ηθική», που «προσπαθεί να αποδώσει σε όλους τους οργανισμούς τις ίδιες διαστάσεις εγγενούς αξίας», παραβλέποντας έτσι τη διαφορετικότητα των οργανισμών και τις ποικίλες τους ικανότητες για πλούτο εμπειρίας. Warwick Fox, «Deep Ecology: New Philosophy of Our Time?» *The Ecologist* 14 (1984): 199. Εντούτοις, σε πιο πρόσφατα κείμενά του, ο Fox ισχυρίστηκε ότι η ερμηνεία του, του βιοσφαιρικού εξισωτισμού (δηλαδή η υπόθεση ότι η εγγενής αξία ισοκατανέμεται στη φύση) αποτελούσε παρανόηση της Βαθιάς Οικολογίας και άσκησε μια λεπτομερή κριτική σ' αυτό το είδος της ερμηνείας της θεωρίας της αξίας: βλ. W. Fox, *Approaching Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology*, Occasional Paper, αρ. 20 (Hobart: University of Tasmania, 1986), κυρίως σ. 38.

56. Αυτή η προσέγγιση εμπεριέχεται στο ρητό «ζήσε απλά, ώστε να μπορέσουν να ζήσουν και οι άλλοι απλά».

να ενεργούν για να αυτοπροστατευθούν, περιορίζοντας ή ξεριζώνοντας θανατηφόρους οργανισμούς όταν δεν υπάρχει καμία εναλλακτική λύση (και όταν λαμβάνουν αυτά τα μέτρα με δισταγμό και απροθυμία). Ωστόσο, υπάρχει όντως αντίφαση, όταν οι δραστηριότητες των ανθρώπων, άσκοπα ή αναίτια, εμποδίζουν ή απειλούν την ύπαρξη ή την ακεραιότητα άλλων μορφών ζωής και όταν οι άνθρωποι δεν θεωρούν πια πως είναι απλά μέλη της βιοτικής κοινότητας αλλά αναλαμβάνουν τον ρόλο των διευθυντών του πλανήτη που έχουν βρει την αληθινή πορεία της εξέλιξης και ως εκ τούτου καθορίζουν τη ζωή (και τον θάνατο!) των άλλων μορφών ζωής και οντοτήτων.

Ομολογουμένως, ο Bookchin έχει κάνει πολλές πρώιμες και σημαντικές επιθέσεις ενάντια στον ανθρωποκεντρισμό. Έχει κατ' επανάληψιν τονίσει ότι απορρίπτει τον περιβαλλοντισμό, έναν όρο που τον χρησιμοποιεί για να δηλώσει «μία μηχανιστική, εργαλειακή νοοτροπία η οποία θεωρεί τη φύση ως παθητικό περίγυρο που αποτελείται από "αντικείμενα", όπως ζώα, φυτά, μέταλλα και τα τοιαύτα, και που πρέπει απλώς να γίνει χρησιμότερος για τον άνθρωπο».<sup>57</sup> Πράγματι, αυτή η εμφανική απόρριψη απορρέει από την οργανισμική φιλοσοφία του Bookchin, που αναγνωρίζει ότι η υποκειμενικότητα είναι παρούσα, έστω και υπό σπερματική μορφή, σε όλα τα φαινόμενα και όχι μόνο στους ανθρώπους. Κατά τον Bookchin αποτελεί χοντροκομμένη εργαλειακή νοοτροπία το να υποβαθμίζουμε τις οικοκοινωνικές (προτιμά αυτόν τον όρο αντί για το *οικοσύστημα* εξαιτίας των μηχανιστικών ερμηνειών που επιδέχεται ο τελευταίος) της μη ανθρώπινης φύσης, με την τόσο πλούσια υφή τους, σε απλές αποθήκες πρώτων υλών προς χρήση των ανθρώπων. Αυτό είναι απόλυτα σαφές. Από την άλλη μεριά, μολονότι η υποκειμενικότητα δεν ανήκει αποκλειστικά στους ανθρώπους, εντούτοις είναι κατ' εξοχήν ανθρώπινο γνώρισμα. Λόγω ακριβώς της προηγμένης μας συνείδησης πρέπει εμείς να αναλάβουμε τον ρόλο του οικονόμου — επόπτη της εξέλιξης και να ενθαρρύνουμε την πρόοδο προς ακόμη ανώτερες μορφές υποκειμενικότητας.

Ο ανθρωποκεντρισμός του Bookchin δεν είναι επομένως του συνηθισμένου τύπου. Πράγματι, η φυσική φιλοσοφία του είναι εν μέρει κριτική του μηχανιστικού υλισμού και του ινστρουμενταλισμού, καθώς και της ιδέας ότι οι άνθρωποι πρέπει να κυριαρχήσουν στη φύση και να την ελέγχουν ούτως ώστε να την προσαρμόσουν στους ανθρώπινους σκοπούς. Αντίθετα, [[κατά τον Bookchin]] η ανθρώπινη δραστηριότητα πρέπει να καθοδηγείται από τις δεσπόζουσες εξελικτικές και οικολογικές διαδικασίες, και όχι από τις εργαλειακές ανάγκες των ανθρώπων· πρόκειται για προσέγγιση που επιδιώκει να επανασυνδέσει την ανθρώπινη κοινωνική δραστηριότητα με το φυσικό βασίλειο. Η προσέγγιση αυτή είναι όντως μια ελπιδοφόρα προσέγγιση που υπερβαίνει το ανθρώπινο βασίλειο. Ωστόσο, το πρόβλημα εμφανίζεται όταν ο Bookchin ισχυρίζεται, ότι εμείς [[οι άνθρωποι]] γνωρίζουμε αρκετά πράγματα γι' αυτές τις διαδικασίες, ώστε να τις ενθαρρύνουμε και να τις επιταχύνουμε. Είμα-

57. Bookchin, *Ecology of Freedom*, σελ. 21.

στε όμως τόσο πια φωτισμένοι; Αραγε μπορούμε όντως να είμαστε βέβαιοι ότι η πορεία της εξέλιξης, όπως τη διαισθάνεται ο Bookchin, τείνει προς ολοένα και μεγαλύτερη υποκειμενικότητα; Συγκεκριμένα, μήπως υπάρχει κάποια ιδιοτέλεια και αλαζονεία στον (ανεπαλήθευτο) ισχυρισμό ότι η πρώτη φύση αγωνίζεται να επιτύχει κάτι που προς το παρόν έχει φτάσει στην τελειότερη μορφή του σε μας — τη δεύτερη φύση. Μία πιο αμερόληπτη, βιοκεντρική προσέγγιση απλώς θα αναγνώριζε ότι οι δικές μας ιδιαίτερες ικανότητες (λ.χ. η άκρως ανεπτυγμένη συνείδηση, η γλώσσα και η ικανότητα κατασκευής εργαλείων) είναι απλώς μία πλάι σε μυριάδες άλλες μορφές (λ.χ. η ικανότητα προσανατολισμού των πουλιών, η χημική ευαισθησία και ο παιχνιδιάρικος χαρακτήρας των δελφινιών και η μεγάλη κοινωνικότητα των μурμηγκιών) και όχι η κατ' εξοχήν μορφή υπεροχής, στην οποία αποβλέπει η εξέλιξη. Οι οικολόγοι και οι εξελικτικοί βιολόγοι έχουν κατ' επανάληψη τονίσει, πόσο βαθιά είναι η άγνοιά μας γύρω από τις διαδικασίες της φύσης. Πράγματι, η έκταση και το βάθος της σημερινής οικολογικής κρίσης είναι μαρτυρία για το πόσο λίγα γνωρίζουμε για τη φύση: ούτε βέβαιο μπορούμε να απορρίψουμε το ενδεχόμενο η φύση να είναι πολυπλοκότερη απ' όσο μας επιτρέπουν οι γνωστικές μας ικανότητες να κατανοήσουμε.

Δεν θα έπρεπε αυτά τα επιχειρήματα να ερμηνευθούν σα να σημαίνουν ότι κατά συνέπεια πρέπει εμείς να αποποιηθούμε κάθε ευθύνη για τον πλανήτη, να αποφύγουμε το έργο της οικολογικής αποκατάστασης και να μην κάνουμε τίποτε. Όπως έχει τονίσει ο Walter Truett Anderson, δεν υπάρχει τρόπος να αποφύγουμε το γεγονός πως *ο,τιδήποτε κι αν κάνουμε έχει συνέπειες για τις μελλοντικές οικολογικές και εξελικτικές διαδικασίες και ότι επηρεάζουμε αυτές τις διαδικασίες ήδη από τότε που πρωτοεμφανισθήκαμε στο προσκήνιο της εξέλιξης.*<sup>58</sup> Κι όμως, ο Bookchin πραγματεύεται αυτό το αναμφισβήτητο γεγονός όχι μόνο ως απαίτηση να έχουμε μεγαλύτερη συνείδηση των οικολογικών και εξελικτικών μας παρεμβάσεων (κάτι το οποίο συμμερίζομαι πλήρως) αλλά και ως εντολή σε μας, να αδράξουμε το πηδάλιο της εξέλιξης για τον λόγο ότι εμείς έχουμε συλλάβει την κατεύθυνση της εξέλιξης και είμαστε τώρα έτοιμοι και ικανοί να την βοηθήσουμε. Στην πραγματικότητα, όμως, τα λάθη μας μας λένε ότι το αληθινό πρόβλημα είναι να επιβραδύνουμε και να αναθεωρήσουμε την ταχύτητα και την έκταση των ανθρώπινων παρεμβάσεων στις οικοκοινωνίες, ώστε να συμβαδίσουμε με τις συνέπειες — όχι μόνο για το δικό μας καλό, αλλά και για το καλό των άλλων μορφών ζωής. Με δυο λόγια, η οικολογική ηθική πρέπει να είναι ανάλογη προς την οικολογική (και εξελικτική) γνώση που διαθέτουμε. Η «εμπραθητική» στάση μας προς τα άλλα όντα πρέπει επομένως να μας οδηγήσει φυσιολογικά στο να είμαστε ταπεινόφρονες μπροστά στην πολυπλοκότητα και να αναγνωρίσουμε πόσο λίγα πράγματα γνωρίζουμε για τον κόσμο μας που αλ-

58. Walter Truett Anderson, *To Govern Evolution: Further Adventures of the Political Animal* (Boston: Harcourt, Bruce and Jovanovich, 1987).

λάζει ταχύτατα και βρίσκεται σε κρίση. Ο σοφότερος τρόπος δράσης — και αυτό δεν αποτελεί παθητική παραίτηση αλλά εσκεμμένη και λελογισμένη επιλογή — είναι, οποτεδήποτε είναι αυτό εφαρμόσιμο, απλά να αφήνουμε τα όντα να υπάρχουν.

## **VI. Συμπέρασμα**

Το συμπέρασμά μου στηρίζεται σε μια ειρωνεία της τύχης. Η ελκυστική υπόσχεση του Bookchin για το ευρύτερο δυνατό πεδίο ελευθερίας σε όλες τις μορφές ζωής μπορεί να πραγματοποιηθεί κατά τον καλύτερο τρόπο όχι από τη δική του οικολογική ηθική, αλλά από μια βιοκεντρική φιλοσοφία. Ωστόσο, αν λάβουμε υπόψη την καυστική κριτική που άσκησε ο Bookchin στον βιοκεντρισμό, ιδιαίτερα στον βιοκεντρισμό της Βαθιάς Οικολογίας, οι ελπίδες για οποιανδήποτε φιλοσοφική αναθεώρηση ή συγκεκριασμό αντιλήψεων προς αυτή την κατεύθυνση, είναι, δυστυχώς, από τη μεριά του Bookchin, μηδαμινές.

Murray Bookchin

## Αποκαθιστώντας την εξέλιξη: απάντηση στην Eckersley και τον Fox\*

Η Robyn Eckersley ισχυρίζεται λανθασμένα ότι πιστεύω πως η ανθρωπότητα είναι σήμερα προετοιμασμένη για να αναλάβει το «πηδάλιο» της φυσικής εξέλιξης. Επιπλέον, πραγματεύεται παραπλανητικά τον τρόπο με τον οποίο εξετάζω τη σχέση της πρώτης φύσης (της βιολογικής εξέλιξης) με τη δεύτερη φύση (την κοινωνική εξέλιξη). Υποστηρίζω, πως η θετικιστική της φιλοσοφία είναι ακατάλληλη για να πραγματευθεί τη διαδικασιακή μου προσέγγιση και ότι η μανιχαϊκή της αντιδιαστολή του βιοκεντρισμού με τον ανθρωποκεντρισμό ουσιαστικά αποκλείει κάθε ανθρώπινη παρέμβαση στον φυσικό κόσμο. Σε ό,τι αφορά το πώς ασχολείται ο Warwick Fox με τα κείμενά μου, υποστηρίζω ότι ο τρόπος με τον οποίο πραγματεύεται τις απόψεις μου για τη σχέση της κοινωνίας προς τη φύση είναι υπεραπλουστευτικός, στενά ντετερμινιστικός και ανιστόρητος. Καταλογίζω και στους δυο αυτούς βαθείς οικολόγους επικριτές μου, ελάχιστη ή μηδαμινή γνώση των γραπτών μου. Καταλήγω δίνοντας το περίγραμμα ενός διαλεκτικού νατουραλισμού που θεωρεί τη φύση ως εξελικτική διαδικασία — όχι απλά σαν τοπίο — και τοποθετεί την ανθρώπινη και κοινωνική εξέλιξη σε μια συναρτησιακή σχέση με τη φυσική εξέλιξη. Τονίζω ότι η κοινωνία και η ανθρωπότητα, δεν είναι πια δυνατό να διαχωρίζονται από τη φυσική εξέλιξη και ότι το είδος της κοινωνίας που θα επιτύχουμε ή θα ενθαρρύνει την ανάπτυξη της πρώτης φύσης ή θα βλάψει ανεπανόρθωτα τον πλανήτη.

### I. Εισαγωγή

Τό άρθρο της Robyn Eckersley «Μαντεύοντας την εξέλιξη, η οικολογική ηθική του Murray Bookchin» θα μπορούσε να έχει προκαλέσει μια σοβαρή, υπεύθυνη και καρποφόρα συζήτηση ανάμεσα σε δυο αντιμαχόμενες οικολογικές φιλοσοφίες.<sup>1</sup> Η κοινωνική οικολογία, που βγαίνει μέσα από μια κλασική φιλοσοφική παράδοση, εκτείνεται το οργανισμικό νήμα της Δυτικής οντολογίας, το οποίο ξεκινώντας από τον Αριστοτέλη φθάνει μέχρι τον Χέγκελ και συνεχίζει την κοινωνική παράδοση που ε-

1. Robyn Eckersley, "Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin", *Environmental Ethics* 11 (1989): σελ. 99-116

\* *Environmental Ethics*, vol. 12, φθινόπωρο 1990. Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από τον Πάρι Μπουράλακη.



γκαινίασαν οι Μαρξ και Κροπότκιν, καθώς και την ιστορική προοπτική, που μας άνοιξε η εποχή των δημοκρατικών επαναστάσεων. Επιχειρεί να προβάλει έναν ορισμό της φύσης ως εξελικτικού φαινομένου, σε αντίθεση με τις άκρως ανιστόρητες εικόνες που αφθονούν σε μεγάλο μέρος της τρέχουσας οικολογικής φιλολογίας. Η Eckersley, από την άλλη μεριά, είναι ριζωμένη βαθιά στην Αναλυτική φιλοσοφία και ιδιαίτερα στον σκεπτικισμό του Hume, μια διανοητική παράδοση που οδηγεί στην απόρριψη της αιτιότητας, στον εμπειρισμό και, σε τελευταία ανάλυση, στο σολιψισμό. Η άποψή της για τη φύση είναι κατά βάση στατική, τόσο μονοδιάστατη που θυμίζει επίπεδο πίνακα και η συζήτησή της είναι φορμαλιστική, ως προς τον τρόπο που πραγματεύεται τις ιδέες.

Δυστυχώς, ο τρόπος με τον οποίο περιγράφει τις απόψεις μου η Eckersley —και μέχρι ενός σημείου, ο Warwick Fox— κάνει πολύ δύσκολη την πλήρη σύγκριση ανάμεσα στις απόψεις μου και τις απόψεις της Eckersley. Το «Μαντεύοντας την Εξέλιξη» παρουσιάζει με ήμισια ικανοποιητικό τρόπο τις απόψεις μου. Οι περιορισμοί του χώρου δεν μου επιτρέπουν να διορθώσω παράγραφο προς παράγραφο τα λάθη που βρίθουν τόσο στο άρθρο της Eckersley, όσο και στο παλαιότερο άρθρο του Fox “The Deep Ecology - Ecofeminism Debate and its Parallels”<sup>2</sup>. Σημειώνω, τέλος, ότι ευχαρίστως θα αποδεχόμουν την πρόκληση του Fox να συζητήσω για τις διαφορές μας με υπεύθυνους, ενημερωμένους και συνεπείς θεωρητικούς της Βαθιάς Οικολογίας, αλλά νομίζω πως εάν σε μια τέτοια συζήτηση συμπεριληφθεί και η μορφή επιχειρηματολογίας της Eckersley, τότε θα ήμουν υποχρεωμένος να αφιερώσω το μεγαλύτερο μέρος της συμβολής μου στο να εξηγήσω τι έχω όντως γράψει, σε αντίθεση με αυτά που εκείνη και άλλοι βαθείς οικολόγοι νομίζουν πως πιστεύω.

## II. Ανθρωποκεντρισμός και αναλυτική φιλοσοφία

Η κριτική της Eckersley έγκειται σε μια προσπάθεια να δείξει ότι εγώ πιστεύω πως η ανθρωπότητα πρέπει «να αδράξει το πηδάλιο της εξέλιξης» και να αποκτήσει απεριόριστο έλεγχο πάνω στη φύση. Ετσι, μας λέει ότι «βάζω σε προνομακλή θέση τη δεύτερη φύση (το ανθρώπινο βασίλειο) σε σχέση με την πρώτη φύση (το μη ανθρώπινο βασίλειο)», επειδή επιθυμώ να υποστηρίξω αυτήν τη δεσποζούσα θέση της δεύτερης φύσης πάνω στην πρώτη φύση.<sup>3</sup> «Επομένως, το σαφές μήνυμα της ηθικής του Bookchin», γράφει η Eckersley, «είναι ότι η ανθρωπότητα, ως αυτοσυνειδητό “στάδιο” στη διαλεκτική της φύσης, έχει την ευθύνη να κατευθύνει ορθολογικά την εξελικτική διαδικασία, πράγμα που στον Bookchin σημαίνει να ενθαρρύνει μια πιο διαφοροποιημένη, πολύπλοκη και γόνιμη βίωση»<sup>4</sup>.

2. Warwick Fox, “The Deep Ecology - Ecofeminism Debate and its Parallels”, *Environmental Ethics* 11 (1989), σελ. 5-25.

3. Eckersley: “Divining Evolution”, σελ. 99.

Παρακάτω, η Eckersley παρατηρεί ότι ο «ανθρωποκεντρισμός» μου «καθοδηγείται από τις δεσπόμενες εξελικτικές και οικολογικές διαδικασίες, και όχι από τις εργαλειακές ανάγκες των ανθρώπων: πρόκειται για προσέγγιση που επιδιώκει να επανασυνδέσει την ανθρώπινη κοινωνική δραστηριότητα με το φυσικό βασίλειο». Ο άδολος αναγνώστης ενδέχεται κάλλιστα να ρωτήσει γιατί είναι τόσο τρομερό να υποστηρίζεις μιαν άποψη που συμφωνεί με τις «δεσπόμενες οικολογικές και εξελικτικές διαδικασίες», είτε αυτή η άποψη είναι η δική μου είτε όχι. Απ' ό,τι φαίνεται, η Eckersley χαρακτηρίζει σαν «ανθρωποκεντρική» την άποψή μου, απλώς επειδή οι άνθρωποι συμβαίνει να είναι εκείνοι που εμπλέκονται σε αυτές τις «δεσπόμενες οικολογικές και εξελικτικές διαδικασίες».

Ωστόσο, η Eckersley δεν επιτρέπει αυτήν την έλλειψη δόλου, στον αναγνώστη. «Αλλά είμαστε άραγε τόσο φωτισμένοι;», ρωτά.<sup>6</sup> Οι χαρακτηριστικές της ερωτήσεις — «γιατί... βέβαιοι ότι...;» — σκάνε σαν πυροτεχνήματα, έτσι όπως τίθενται ξεχωρα από κάθε κοινωνικό πλαίσιο, ιστορικό υπόβαθρο ή ικανότητα προσανατολισμού. Εδώ, ακολουθεί μια τυπικά Χιουμική παράδοση, που στο πλαίσιο της μπορεί επίσης να ρωτήσει κανείς «γιατί δεν είναι δυνατόν οι ελέφαντες να εξελιχθούν σε πουλιά;» ή «πώς μπορεί ένα άτομο να είναι «βέβαιο» ότι έχει οποιαδήποτε αλληλεπίδραση με την εξωτερική πραγματικότητα που βρίσκεται πέρα από το πέπλο της αισθητής εμπειρίας;».

Στον κόσμο της αναλυτικής φιλοσοφίας και του σκεπτικισμού, οτιδήποτε σχεδόν είναι δυνατό, αρκεί να μπορεί να διατυπωθεί με λογική συνέπεια και τα πάντα σχεδόν μπορούν να τεθούν υπό αμφισβήτηση, συμπεριλαμβανομένης και της ύπαρξης της ίδιας της πραγματικότητας, εάν απομακρύνουμε την εμπειρία από κάθε ιστορικό πλαίσιο. Δεν μπορώ να καταλάβω από πού κι ως πού η τακτική της κριτικής που ακολουθεί η Eckersley μπορεί να ικανοποιήσει τους βαθείς οικολόγους που ισχυρίζονται ότι ακολουθούν τον Spinoza, τον Whitehead ή ακόμη και τον Heidegger. Ασφαλώς κανείς από αυτούς τους στοχαστές δεν θα μπορούσε να επιβιώσει μετά από αυτόν τον καταιγισμό από τα πώς, τα γιατί και τα τι θα γινόταν αν — έτσι όπως εμφανίζονται σαν κεραυνοί εν αιθρία, ως αναρίθμητες αθεμελιώτες δυνατότητες και ενδέχεται να...<sup>7</sup>.

Η Χιουμική κληρονομιά της Eckersley, με την έλλειψη πλαισίου αναφοράς (con-

4. Αυτόθι, σελ. 111 δική μου, η έμφαση.

5. Αυτόθι, σελ. 115.

6. Αυτόθι, σελ. 115. Η χρήση που κάνω του όρου «δεύτερη φύση έχει σαφώς κριτική καθώς και εξελικτική διάσταση. Ασφαλώς και δεν είμαστε φωτισμένοι σήμερα — κι αυτός ακριβώς είναι ο λόγος για τον οποίο πιστεύω, ότι είναι επιβεβλημένο να προχωρήσουμε προς μια οικολογική κοινωνία ή μια «ελεύθερη φύση». Κι αν ακόμη πρόκειται να κάνουμε αυτό το βήμα, και πάλι αποτελεί ουσιαστικό μέρος της άποψής μου, ότι η πρώτη φύση είναι τόσο πολύπλοκη ώστε πρέπει να τη μεταχειριζόμαστε με τον πιο σώφρωνά δυνατό τρόπο. Δες παρακάτω, όπου επικρίνω την Eckersley, γιατί παρανόησε εντελώς την άποψή μου για τη δεύτερη φύση και τις ανεπάρκειές της.

textuality), ιστορικότητας ή ικανότητας προσανατολισμού που τη διακρίνει, της είναι πολύ χρήσιμη, όταν η ίδια ρωτά:

*«Αραγε μπορούμε όντως να είμαστε βέβαιοι ότι η πορεία της εξέλιξης, όπως την διαισθάνεται ο Bookchin, τείνει προς ολόένα και μεγαλύτερη υποκειμενικότητα; Συγκεκριμένα, μήπως υπάρχει κάποια ιδιοτέλεια και αλαζονεία στον (ανεπαλήθευτο) ισχυρισμό ότι, η πρώτη φύση αγωνίζεται να επιτύχει κάτι που σήμερα έχει φτάσει στην τελειότερη μορφή του σε μας — τη δεύτερη φύση;»<sup>8</sup>*

Εύκολα θά μπορούσε κανείς να στρέψει τον σκεπτικισμό της Eckersley (που είναι και ο ίδιος εμποτισμένος με υπονοούμενες αξίες) ενάντια στην ίδια, και να ρωτήσει «Αραγε μπορούμε όντως να είμαστε βέβαιοι ότι τα φυσικά είδη έχουν κάποια εγγενή αξία;». Ασφαλώς, ο σκεπτικισμός και η αναζήτηση ηθικών θεμελίων ήταν ανέκαθεν πηγές κρίσεων, στην ηθική. Ωστόσο, αυτό που έχει σημασία δεν είναι απλώς μια ηθική να είναι αντικειμενικά θεμελιωμένη, (όρος που τον χρησιμοποιώ κατ' επανάληψη και τον παραθέτει και η Eckersley), αλλά αυτή η θεμελίωση να είναι κάτι παραπάνω από απλό αποτέλεσμα διαίσθησης και να είναι κάτι παραπάνω από απλώς επαληθεύσιμη υπό τη μια ή την άλλη θετικιστική έννοια.<sup>9</sup>

Για να αντιληφθούμε με διαφορετικό πνεύμα την επιχειρηματολογία της Eckersley, ας δούμε τη δυσμενή σύγκριση που κάνει ανάμεσα στην άποψη που μου αποδίδει και στην υποτίθεται πιο εύλογη άποψη του Walter Truett Anderson. Παραφράζει επιδοκμαστικά την άποψη του Anderson, ότι «δεν υπάρχει τρόπος να αποφύγουμε το

7. Νόμιζα πως κανονικά οι βαθείς οικολόγοι της σπινοζιστικής ποικιλίας, ας πούμε, θα αισθάνονταν μεγαλύτερη έλξη προς τη δική μου δέσμευση, ως προς τις οργανικές ενδελείξεις και τον διαλεκτικό λόγο, παρά προς την τάση της Eckersley για προτασιακές αναλύσεις και την κλίση της προς την τυπική λογική.

8. Αυτόθι, σελ. 115. Οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου.

9. Με τη χρήση του όρου *θεμελιωμένος* σε σχέση με την ηθική, προσπαθώ να πω, ακολουθώντας μια μακρόχρονη φιλοσοφική παράδοση, ότι οι αξίες είναι υπολανθάνουσες μέσα στον φυσικό κόσμο και όχι ότι η πρώτη φύση είναι στίβος για ηθική συμπεριφορά. Δεν υπάρχει ηθική μη ανθρώπινη φύση, ως τέτοια. Για να έδειχνα όμως αυτό το σημείο θα χρειαζόμουν ένα ολόκληρο άρθρο. Η δυσκολία που είναι πιθανό να έχουν οι βαθείς οικολόγοι με την άποψή μου, ότι η ηθική «θεμελιώνεται» στη φύση, πηγάζει από τη στατική εικόνα που έχουν για την μη ανθρώπινη φύση. Κατά συνέπεια, από τη δική τους σκοπιά, η φύση ούτε «είναι» ούτε «δεν είναι» στίβος για ηθική πράξη. Το ότι μπορεί να είναι ένας εν τω γίνεσθαι στίβος για την ανάδυση της ηθικής, φαίνεται πως είναι κάτι που αδυνατούν να κατανοήσουν. Αντίθετα, η δική μου θεώρηση είναι εξελικτική — δηλαδή ενδιαφέρομαι για το πώς εξελίσσεται η ηθική μέσα από τη σταδιακή ανάδυση της ανθρώπινης παρέμβασης (human agency) κατά τη διάρκεια αιώνων εξελικτικής ανάπτυξης. Στον βαθμό που η εξέλιξη των ανθρώπων από μια μη ανθρώπινη φύση είναι ταυτόχρονα και ένα συνεχές και μια διάζευξη, μπορεί κανείς να υποστηρίξει φιλοσοφικά, από μια αναπτυσσιακή σκοπιά, ότι η ικανότητα των ανθρώπων, που δρουν ως ηθικά πράττοντα άτομα (moral agents) έλκει την αντικειμενική της καταγωγή από την εξέλιξη τους από τη μη ανθρώπινη φύση. Γι' αυτό τον λόγο πουθενά δεν αναφέρομαι σε μια «ηθική μέσα στη φύση» αλλά κάνω λόγο για μια φύση που αποτελεί το θεμέλιο για μια ανθρώπινη ηθική.

γεγονός, πως οτιδήποτε κι αν κάνουμε έχει συνέπειες για τις μελλοντικές οικολογικές και εξελικτικές διαδικασίες και ότι επηρεάζουμε αυτές τις διαδικασίες ήδη από τότε που πρωτοεμφανισθήκαμε στο προσκήνιο της εξέλιξης».<sup>10</sup> Ποιος θα διαφωνούσε; Από την ανάλυση της Eckersley θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει ότι ο μιν Anderson είναι κατά βάση ένας λογικός άνθρωπος, με τον οποίο οι βιοκεντρικοί θα μπορούσαν να συμβιώσουν, ενώ ο Bookchin είναι περίπου ανθρωποκεντρικός απατεώνας.

Όμως οποιοσδήποτε βαθύς οικολόγος βλέπει ευνοϊκά το βιβλίο *To Govern Evolution* του Valter Truett Anderson είναι αφελής, για να χρησιμοποιήσω την πιο επιεική έκφραση, διότι ο Anderson απαιτεί με συνέπεια να ξαναφτιάξουμε εξ ολοκλήρου τη φύση — κι όχι απλά να αναλάβουμε «το έργο της οικολογικής αποκατάστασης», όπως προτείνει η Eckersley. Ο Anderson επιδοκιμάζει χωρίς κανέναν δισταγμό τη χρήση της βιοτεχνολογίας και της ευγονικής, καθώς και τη συνεργασία των πολυεθνικών εταιριών. Επιδοκιμάζει, δηλαδή, σχεδόν κάθε θεσμικό και τεχνολογικό εφιάλτη που βασανίζει εξίσου και τους βαθείς και τους κοινωνικούς οικολόγους. Ο Anderson φθάνει και στο σημείο να μιλά υποτιμητικά για την ίδια τη Βαθιά Οικολογία, χαρακτηρίζοντάς την «τρόπο ομιλίας που τον ευνοούν από καιρό οι υπό εκκλόαψη διανοούμενοι» οι οποίοι ασχολούνται με το παιγνίδι του «ποιος είναι ηθικότερος από ποιον». Απορρίπτει τη Βαθιά Οικολογία με το επιχείρημα ότι πρόκειται για «μια στρατηγική φυγής από την ανθρώπινη κατάσταση, μια απόπειρα να εξέλθουμε οικειοθελώς από τη συλλογική αδικπραγία του είδους μας. Απηχεί μάλιστα μια βαθιά πικρία και αποξένωση πίσω από τον ισχυρισμό μιας ανώτερης βιοφιλίας, κρύβεται η παλιομοδίτικη μισανθρωπία»<sup>11</sup>.

Η καθοδηγητική πεποίθηση του βιβλίου του Anderson προέρχεται από μια «(προ)οπτική» που είναι «σταθερά και απροκάλυπτα ανθρωποκεντρική» (σύμφωνα με τα ίδια του τα λόγια), εκτός από ορισμένες περιβαλλοντικές κοινοτοπίες, που αναγνωρίζουν πως «εξακολουθούμε να είμαστε μέσα στη φύση»<sup>12</sup>. Στις πρώτες σελίδες του βιβλίου του, γράφει:

Η αμερικανική ήπειρος έχει πια μεταμορφωθεί: τώρα είναι ένα τεχνητό οικοσύστημα που πρέπει να το διαχειρισθεί η ανθρώπινη πράξη. Δεν μπορούμε να δώσουμε τέλος σ' αυτήν την κατάσταση τώρα, ούτε μπορούμε να επιστρέψουμε σε μια φυσική τάξη [πραγμάτων], απείραχτη από την ανθρώπινη κοινωνία. Κρατάμε στα χέρια μας τους μοχλούς ελέγχου, είτε μας αρέσει είτε όχι. Αν ξαφνικά αφανιζόταν η ανθρώπινη φυλή από την ήπειρο της Βορείου Αμερικής, τότε θα προέκυπτε μια περίοδος οικολογικού χάους, που θα την ακολουθούσε μια νέα ισορροπία της φύσης. Ωστόσο, θα είχε ελάχιστη ομοιότητα με την Αμερική που υπήρχε, προτού έλθει ο Κολόμβος. Εφ' όσον μάλιστα εμείς δεν έχουμε την πρόθεση να εξα-

10. Walter Truett Anderson. *To Govern Evolution* (Harcourt, Brace, Jovanovich, 1987). Παραφράζεται από την Eckersley, "Divining Evolution", σ.σ. 115-116.

11. Anderson *to Govern Evolution*, σ.σ. 324-325.

12. Αυτόθι, σελ. 346.

φρανισθούμε και δεν ξέρουμε να ζούμε παρά μόνο μέσα σ' ένα τεχνητό οικοσύστημα, καλά θα κάναμε να αντιμετωπίσουμε το γεγονός, ότι έχουμε όντως δημιουργήσει ένα τέτοιο και τώρα πρέπει να το διαχειριστούμε. Πρέπει να αντιμετωπίσουμε το γεγονός, ότι το «σύστημά» μας — η όλη πολιτική, κοινωνική, οικονομική αλληλεπίδραση — πρέπει να κυβερνήσει ολόκληρο τον φυσικό χώρο της Αμερικής, όλο το νερό, τον αέρα και, τα ζωντανά πλάσματά της.<sup>13</sup>

Οι βαθείς οικολόγοι, ενδέχεται ν' απορήσουν, για το τι επαινετό βρίσκει η Eckersley σ' αυτήν την επικοινωνιακή πεποιθήση. Επιπλέον, οι βαθείς οικολόγοι που είναι εξοικειωμένοι με τα δικά μου γραπτά, θα αναρωτηθούν, τι βρίσκει σ' αυτά, ώστε να βασίζει τον ισχυρισμό της ότι εγώ — αντίθετα με τον Anderson — απονέμω στους ανθρώπους την «εντολή... να αδράξουμε το πηδάλιο της εξέλιξης για τον λόγο ότι εμείς έχουμε συλλάβει την κατεύθυνση της εξέλιξης και είμαστε τώρα έτοιμοι και ικανοί να την βοηθήσουμε»<sup>14</sup>.

Εάν η Eckersley είχε εξετάσει την *Οικολογία της Ελευθερίας* με κάπως λιγότερο επιπόλαιο τρόπο, θα είχε συναντήσει την εξής παράγραφο, στο πρώτο κεφάλαιο:

Εάν υποθέσουμε ότι η εξέλιξη κατευθύνεται προς ολοένα και μεγαλύτερη πολυπλοκότητα, ότι ο αποικισμός του πλανήτη από τη ζωή κατέστη δυνατός μόνον σαν συνέπεια της βιοτικής ποιικιλίας, τότε ο συνετός περιορισμός της ύβρεως του ανθρώπου θα απαιτούσε μεγαλύτερη προσοχή, όταν διαταράσσουμε τις φυσικές διαδικασίες. Το γεγονός ότι ζωντανά όντα — που αναδύθηκαν από το πρωτογενές υδατικό τους περιβάλλον αιώνες πριν για να αποικίσουν τις πιο αφιλόξενες περιοχές της γης — έχουν δημιουργήσει την πλούσια βιόσφαιρα που τώρα την καλύπτει, αυτό κατέστη δυνατό μόνον εξαιτίας της τεράστιας μεταβλητότητας που έχει η ζωή και εξαιτίας της τεράστιας κληρονομιάς από μορφές ζωής που της κληροδότησε η μακρόχρονη ανάπτυξή της... Το να υποθέσουμε ότι η επιστήμη ελέγχει αυτό το πελώριο πλέγμα από οργανικές και ανόργανες διασυνδέσεις σε όλες του τις λεπτομέρειες είναι κάτι χειρότερο από αλαζονεία, είναι σκέτη βλακεία. Εάν η ενότητα μέσα στη διαφορετικότητα είναι από τις κύριες αρχές της οικολογίας, τότε ο βιοτικός πλούτος που υπάρχει σ' ένα και μόνο στρέμμα γης, μας οδηγεί σε άλλη μια οικολογική αρχή: στην ανάγκη να λάβουμε υπόψη μας τον μεγάλο βαθμό της φυσικής αυθορμησίας. Η δεσμευτική ρήση, «σεβαστείτε τη φύση», έχει συγκεκριμένες συνέπειες. Η υπόθεση ότι η γνώση που έχουμε γι' αυτό το πολύπλοκο, πολυποικίλο και διαρκώς μεταβαλλόμενο φυσικό καλειδοσκόπιο των μορφών ζωής, προσφέρεται για να «κυριαρχήσουμε», ούτως ώστε να μεταχειριζόμαστε ανεξέλεγκτοι τη βιόσφαιρα, είναι καθαρή ηλιθιότητα.<sup>15</sup>

Η Eckersley, αντί να παραθέσει αυτό το χωρίο, ή έστω αντί να είναι κάπως επιφυλακτική στην επιχειρηματολογία της, λαμβάνοντάς το υπόψη της, μου προσάπτει ότι υποστηρίζω την ακριβώς αντίθετη άποψη — και προχωρά στην ανασκευή της, χρησιμοποιώντας πεποιθήσεις δικές μου (πολλές από τις οποίες βρίσκονται σε γραπτά μου που χρονολογούνται σχεδόν τρεις δεκαετίες πριν) ενάντιά μου. «Οι οικολόγοι και οι εξελικτικοί βιολόγοι έχουν κατ' επανάληψη τονίσει πόσο βαθιά είναι η άγνοιά

13. Αυτόθι, σελ. 15.

14. Eckersley, "Divining Evolution", σελ. 116.

15. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom* (Palo Alto, Calif.: Cheshire Books, 1982), σ.σ. 24-25. Αυτό το βιβλίο τώρα είναι διαθέσιμο μόνο από το «Πρόγραμμα του Πράσινου Προγράμματος». (Green Program Project, P.O. Box 111, Burlington VT 0542).



μας γύρω από τις διαδικασίες της φύσης», με κατηγορεί. «Πράγματι, η έκταση και το βάθος της σημερινής οικολογικής κρίσης είναι μαρτυρία για το πόσο λίγα γνωρίζουμε για τη φύση: ούτε βέβαια μπορούμε να απορρίψουμε το ενδεχόμενο η φύση να είναι πολυπλοκότερη απ' όσο μας επιτρέπουν οι γνωστικές μας ικανότητες να κατανοήσουμε». <sup>16</sup> Για να πούμε την αλήθεια, στις αρχές της δεκαετίας του '60, απ' ό,τι θυμάμαι, ελάχιστοι «οικολόγοι και εξελικτικοί βιολόγοι» είχαν κάτι να πουν για την ανάγκη να μεταχειριζόμαστε με μεγαλύτερη φρόνηση τη φύση, λόγω της πολυπλοκότητάς της, όπως έλεγα από τότε κιόλας. Εκείνα τα χρόνια, επικρατούσε ακόμη μια δογματική νοοτροπία, ότι η ζωή θα γινόταν καλύτερη με τη βοήθεια της χημείας. Συνειδητά ή όχι, η Eckersley ξεκίνησε για δωρεάν ταξίδι με αμάξι που εγώ είχα φτιάξει, ήδη από το 1952, με το ψευδώνυμο Lewis Herber, και τώρα, ενοχλητικά, ζητά από μένα να της πληρώσω και τα ναύλα. <sup>17</sup>

### III. Ελεύθερη φύση και συμπληρωματικότητα

Επειδή σχεδόν όλα τα κριτικά σχόλια της Eckersley στηρίζονται σ' αυτήν τη βασική παρερμηνεία, δεν μπορώ παρά να αισθάνομαι, ότι εσκεμμένα παρερμηνεύει προς το χειρότερο οποιανδήποτε άποψη που εκθέτω, ακόμη κι αν συμβαίνει να είναι άποψη που υποστηρίζει και η ίδια ή που υποστηρίζουν και πολλοί βαθείς οικολόγοι. Παραδείγματος χάριν, πουθενά δεν «προτιμώ» τη δεύτερη φύση από την πρώτη φύση υπό την έννοια ότι οι άνθρωποι έχουν δικαίωμα «να αδράξουν το πηδάλιο της εξέλιξης». Απεναντίας, στο δοκίμιο "Thinking Ecologically", η έννοια της δεύτερης φύσης μοιάζει περισσότερο με την ιδέα μιας «εν αμαρτίας περιπεσούσης» ανθρωπότητας που η επαφή της με τη φύση πρέπει να αποκατασταθεί σ' ένα υπέρτερο επίπεδο αλληλοβοηθητικής αρμονίας <sup>18</sup>. Σ' εκείνο το άρθρο, μεγάλο μέρος της συζήτησης της δεύτερης φύσης (αυτού που εγώ ονομάζω «διστραμμένη ανάπτυξη» [warped development]) <sup>19</sup> περιγράφει τη ζημιά που έχει κάνει η δεύτερη φύση τόσο στην ανθρώπινη όσο και στη μη ανθρώπινη φύση, «τη μεγάλη οικολογική κρίση που έχει δημιουργήσει και την επιτακτική ανάγκη για ριζική ενοποίηση της δεύτερης φύσης με την πρώτη, με ριζοσπαστικό οικολογικό τρόπο» — σ' αυτό που ονομάζω «ελεύθερη φύση» <sup>20</sup>.

16. Eckersley, "Divining Evolution", σελ. 115.

17. Lewis Herber (Murray Bookchin), "The Problem of Chemicals in Food", *Contemporary Issues* 3, αριθ. 12 (Ιούνιος - Αύγουστος 1952).

18. Murray Bookchin, "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach", *Our Generation* 18 (1987), σ.σ. 3-40. Ανάτυπα του άρθρου διατίθενται από το Green Program Project, P.O. Box 111, Burlington, VT 05402.

19. Αυτόθι, σελ. 38.

20. Αυτόθι, σελ. 32, 21, προσθέτω τώρα την έμφαση.

Αυτό δεν σημαίνει ότι θέλω να αναμορφώσω τη δεύτερη φύση ως έχει. Η ελεύθερη φύση εκφράζει τη «σύνθεση» της πρώτης με τη δεύτερη φύση σε μια ποιοτικά νέα εξελικτική διάσταση, στην οποία πρώτη και δεύτερη φύση συγχωνεύονται σε μια ελεύθερη, «ορθολογική» και «ηθική φύση» που διατηρεί την «ιδιαιτερότητα» της πρώτης και της δεύτερης φύσης και είναι απαλλαγμένη από κάθε ιδέα «κεντρικότητας» (διάβαζε: ιεραρχίας) ως τέτοιας. Η έννοια της ελεύθερης φύσης θέλει να εκφράσει ακριβώς αυτήν την «ηθική της συμπληρωματικότητας», όπως το διατύπωσε πρόσφατα ο Roderick Nash, εκθέτοντας τις απόψεις μου,<sup>21</sup> σύμφωνα με την οποία η ανθρώπινη εννοιολογική σκέψη, τοποθετημένη όχι «πάνω από» την πρώτη φύση, αλλά στην υπηρεσία τόσο της φυσικής όσο και της κοινωνικής εξέλιξης, δημιουργεί μια νέα συμβιωτική σχέση ανάμεσα στις ανθρώπινες κοινότητες και στις μη ανθρώπινες οικοκοινότητες, που μέσα τους βρίσκονται οι πρώτες. Αυτό το θέμα διατρέχει τα γραπτά μου για παραπάνω από δυο δεκαετίες.

Δυστυχώς, η Eckersley δεν αναφέρεται καθόλου στο ουσιώδες τελικό τμήμα του "Thinking Ecologically", στο οποίο εξετάζω την ελεύθερη φύση, ή στο θέμα της συμπληρωματικότητας, που διατρέχει ολόκληρο το έργο μου. Πράγματι, το ότι συνηγορώ υπέρ ανθρωπίνων οικοκοινοτήτων, που να είναι «κομμένες και ραμμένες στα μέτρα των οικοκοινοτήτων που τις εμπεριέχουν», θα έπρεπε να καθιστά ολοφάνερο το ότι δέν προτιμώ τα ανθρώπινα συμφέροντα από τα μη ανθρώπινα<sup>22</sup>. Στην πραγματικότητα, αποτελεί βασικό στοιχείο του επιχειρηματός μου, το ότι σε μια οικολογική κοινωνία δεν χρειάζεται να υπάρχει σύγκρουση ανάμεσα στα δυο αυτά είδη συμφερόντων, διότι ακριβώς μια αρμονική σχέση ανάμεσα στους ανθρώπους, καθώς και μεταξύ ανθρωπότητας και φύσης, θα υπερβεί τη δεύτερη φύση — με τις ιεραρχικές, ταξικές, οικονομικές, εθνικές και ψυχολογικές δυσμορφίες της.

Για να εξετάσω λεπτομερειακά κάθε περίπτωση στην οποία η Eckersley είτε από αμέλεια είτε εσκεμμένα διαστρεβλώνει τις απόψεις μου απαιτείται ένα έργο πολύ μεγαλύτερο από το δικό της. Πουθενά, παραδείγματος χάριν, δεν ισχυρίζομαι ότι η «οικολογική ηθική [μου] προσφέρει το ευρύτερο δυνατό πεδίο ελευθερίας σε όλες τις μορφές ζωής», όπως διατείνεται στην περίληψή της η Eckersley. Ο ισχυρισμός μου είναι πολύ πιο μετρημένος: ισχυρίζομαι απλώς ότι μια οικολογική ηθική «θα προσέθετε στην πρώτη φύση τη διάσταση της ελευθερίας, του λόγου και της ηθικής».<sup>23</sup> Πράγματι, μια ηθική βασισμένη στη συμπληρωματικότητα θα ήταν επαχθής για τους εγωιστές, τους κερδοσκοπούς των μεγάλων επιχειρήσεων και τους αρπακτικούς εργολήπτες αναπτυξιακών έργων που διεκδικούν την «ελευθερία» τους να εκ-

21. Roderick Nash. *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), σελ. 165.

22. Πρβλ. λόγου χάριν, τα δοκίμια που περιλαμβάνονται στο βιβλίο μου *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books, 1980).

23. Bookchin, "Thinking Ecologically", σελ. 36, προσθέτω τώρα την υπογράμμιση.

μεταλλεύονται τον φυσικό κόσμο στο όνομα του χυδαίου ατομικισμού.

Ενα, άλλο παράδειγμα, που μου δημιουργεί κάποια αμηχανία, είναι ο ισχυρισμός της Eckersley, ότι «πουθενά» δεν ορίζω «συγκεκριμένα» τους όρους «εξατομίκευση και ελευθερία ή εαυτότητα».<sup>24</sup> Όλα σχεδόν τα έργα μου — και ιδιαίτερα η *Οικολογία της Ελευθερίας* — περιέχουν τέτοιους ορισμούς. Στη σελίδα 148 αυτού του έργου ορίζεται ρητά ως ελάχιστη μορφή ελευθερίας η «ισότητα των ανίσων», σε αντίθεση με τη δικαιοσύνη, που ορίζεται ως «η ανισότητα των ίσων». Δύο μακροσκελή κεφάλαια, «Η κληρονομιά της ελευθερίας» και «Οι ασάφειες της ελευθερίας» — για να μην αναφερθώ στο τελευταίο κεφάλαιο, την «Οικολογική κοινωνία» — επικεντρώνονται στην ιστορία της ελευθερίας, στους τρόπους με τους οποίους έχει οριστεί, στα προβλήματα που εγείρει η ελευθερία και στις ασάφειες που την πολιορκούν. Είναι πράγματι δύσκολο να διαβάσει κανείς ένα μόνο από τα θεωρητικά έργα μου, χωρίς να συναντήσει ορισμούς της ελευθερίας καθώς και ιστορίες και αναλύσεις των θεσμικών μορφών της ελευθερίας.<sup>25</sup>

Μια που η Eckersley ενδιαφέρεται σφόδρα για ακριβείς ορισμούς, αισθάνομαι με τη σειρά μου την υποχρέωση να την ρωτήσω για τους δικούς της ορισμούς. Τι εννοεί όταν γράφει επιδοκιμαστικά ότι στα πλαίσια ενός «βιοκεντρικού προσανατολισμού... οι άνθρωποι, όπως και κάθε άλλος οργανισμός, αναγνωρίζονται ως κάτι το ιδιαίτερο στη μοναδικότητά τους και δικαιούνται να τροποποιούν τα οικοσυστήματα μέσα στα οποία ζουν έτσι που να επιβιώνουν και να προκόβουν με τρόπους που είναι πλούσιοι ως προς τους σκοπούς αλλά λιτοί ως προς τα μέσα;<sup>26</sup> Αυτό το σύμπλεγμα από ασαφείς μεταφορές, μπορεί να ερμηνευθεί έγκυρα με αναρίθμητους τρόπους. Τι το «ιδιαιτερο» βλέπει εκείνη στους ανθρώπους και πώς μπορεί να εκφραστεί αυτή η «μοναδικότητά» τους; Ποιος τους δίνει το «δικαίωμα» να τροποποιούν τα οικοσυστήματά τους, αν όχι οι ίδιοι οι άνθρωποι, με δικαιώματα που αυτοί (ανθρωποκεντρικά;) παραχωρούν στον εαυτό τους; Τι «μέσα» πρέπει να χρησιμοποιήσουν και με ποια βιοκεντρικά κριτήρια; Σε ποιους «πλούσιους» σκοπούς πρέπει να αποσκοπούν; Πώς ορίζει η Eckersley το απλό και τον πλούτο;

Η Eckersley επικαλείται την περιέργη παρατήρηση του Donald Vorster ότι οι θε-

24. Eckersley, "Divining Evolution", σελ. 100, σημ. 5.

25. Επίσης, δεν μπορώ να καταλάβω γιατί λέει η Eckersley πως ουσιαστικά αγνώστη την άγρια ζωή (αυτό, σελ. 112, σημ. 49). Η συγγραφέας διατυπώνει αυτόν τον ισχυρισμό στηριγμένη αποκλειστικά στο δοκίμιό μου, "Thinking Ecologically". Θα μπορούσε κανείς να φανταστεί ότι αυτό είναι το μόνο μου δοκίμιο που ξεφύλλισε η Eckersley. Η *Οικολογία της Ελευθερίας*, παραδείγματος χάριν, περιέχει μια αιχμηρή κριτική της εξημέρωσης και των ατελειών της (σ.σ. 278-280). Στη συνέχεια, επαινώ τον Paul Shepard επί μακρόν και παραθέτω κείμενά του που υπερασπίζονται την «αγριότητα» και την άγρια ζωή, ενάντια στον μύθο μιας «ειρηνευμένης» φύσης και στην τραγική έμφαση που έδωσε ο «πολιτισμός» στην εξημέρωση διαφόρων μορφών ζωής και σε «μια γραφειοκρατική και άκρως εξορρολογισμένη» κοινωνία.

26. Eckersley, "Divining Evolution", σελ. 114.

ωρητικοί της οικολογικής ηθικής «πρώτα διάλεξαν τις αξίες τους κι έπειτα μόνον ήλθαν στην επιστήμη για να τους δώσει τη σφραγίδα της επιδοκμασίας της»<sup>27</sup>. Ωστόσο, αυτό μειώνει τους θεωρητικούς της ηθικής όσο θα μείωνε και τους επιστήμονες το αντίστοιχο παράπονο ότι πρώτα διατυπώνουν τις υποθέσεις τους κι ύστερα μόνο στρέφονται στη φύση για εμπειρικά στοιχεία που θα τις υποστηρίξουν. Η μάλλον απλοϊκή εμπειρική παραδοχή, πως η ηθική και οι επιστημονικές θεωρίες θεμελιώνονται αποκλειστικά στα γεγονότα —ότι δηλαδή εμείς απλώς οικοδομούμε τις γενικεύσεις μας με οικοδομικά υλικά που λέγονται «καθαρά γεγονότα»— είναι ασφαλώς τόσο απλοϊκή φιλοσοφικά, όσο είναι αστόχαστη διανοητικά. Εν τωιαύτη περιπτώσει, θα μπορούσε να αναρωτηθεί κάποιος, τι έκανε ο Charles Darwin, όταν ταξίδεψε με το πλοίο Beagle στο Νέο Κόσμο, έχοντας σωρό εξελικτικές θεωρίες να στριφογυρνούν στο κεφάλι του, συμπεριλαμβανομένων και των θεωριών του παππού του, του Ερασμου. Αραγε πρέπει εμείς να μιλήσουμε υποτιμητικά για τη θεωρία της εξέλιξης —ή για μια θεωρία οικολογικής ηθικής— επειδή τα γεγονότα είναι «επιλεγμένα» έτσι ώστε να υποστηρίζουν την τάδε ή τη δείνα υπόθεση; Το ζήτημα που είναι στην πραγματικότητα υπό συζήτηση, δεν είναι το ότι τα δεδομένα επιλέγονται έτσι ώστε να υποστηρίζουν μια υπόθεση, αλλά εάν όντως τα δεδομένα στηρίζουν επαρκώς την εν λόγω υπόθεση και, από φιλοσοφική σκοπιά, όπως θα υποστηρίξω στη συνέχεια, τι σημαίνει ο όρος *επαρκής*.

Οχι λίγη αμηχανία δημιουργεί και το γεγονός ότι η Eckersley χρησιμοποιεί δυο μέτρα και δυο σταθμά προκειμένου να ασκήσει κριτική σε πολλές από τις ιδέες μου. Παρ' ότι εκδηλώνει μεγάλο ενδιαφέρον για το πρόβλημα του να ορισθούν «όρια» όσον αφορά την ανθρώπινη παρέμβαση στη φύση, όταν πρόκειται για τις δικές μου απόψεις, ωστόσο ουδέποτε θέτει αυτό το πρόβλημα σε σχέση με τον Valter Truett Anderson. Ακόμη, δεν θέτει τον παραμικρό περιορισμό ή όριο στις δικές της ασαφείς μεταφορές, εκτός βέβαια από το ρητό «ζήσε απλά ώστε να μπορέσουν και οι άλλοι να ζήσουν απλά». Αλίμονο όμως, εάν όντως η έννοια της «επιβίωσης των ικανότερων» του Herbert Spencer θα ήταν δυνατό να αποτελεί έναν «καλό και αληθινό δρόμο» για

27. Το παραθέτει η Eckersley, "Divining Evolution", σελ. 110.

28. Δυο μέτρα και δυο σταθμά βρίσκει κανείς και στον μονόπλευρο τρόπο με τον οποίο πραγματεύονται οι βαθείς οικολόγοι τους φιλοσόφους και τις φιλοσοφικές παραδόσεις. Ο Σπινόζα, παραδείγματος χάριν, συχνά αντιμετωπίζεται σαν να ήταν νεο-Ταϊσής, και ερμηνεύεται μάλλον σύμφωνα με τη ρομαντική παράδοση, παρά σύμφωνα με τη σχολαστική, με την οποία έχει περισσότερες συγγένειες, παρά τις διαφορές του από τους μεσαιωνικούς στοχαστές. Απ' ό,τι μπόρεσα να εξακριβώσω, οι βαθείς οικολόγοι αγνοούν συστηματικά, το ότι αυτός ο μεγάλος στοχαστής ήταν μαχητικά ανθρωποκεντρικός. Δεν έχω ακόμη συναντήσει καμία προσπάθεια να εξηγηθεί η εξής ασυνήθιστη δήλωση του Σπινόζα: «Εκτός από τον άνθρωπο, δεν γνωρίζουμε κανένα άλλο πράγμα στη φύση που να μπορεί η ψυχή του να μας δώσει χαρά και να μπορούμε να ενοθούμε με αυτό με φιλία, ή οποιοδήποτε άλλο είδος κοινωνικής σχέσης' επομένως, ανεξάρτητα από το τι υπάρχει στη φύση πέρα από τον άνθρωπο, η φροντίδα για το δικό μας όφελος δεν απαιτεί απλώς να διατηρήσουμε εκείνο που υπάρχει στη φύση, αλλά να το διατηρήσουμε, να το καταστρέψουμε ή να το χρησιμοποιήσουμε όσο

την εξελικτική ανάπτυξη, ανάμεσα σε πολλούς άλλους, όπως υπαινίσσεται η Eckersley, θα βρισκόμασταν πράγματι μπροστά σε σοβαρή σύγχυση.<sup>28</sup>

Βλέπω επίσης ότι δυο μέτρα και δυο σταθμά έχει η Eckersley και όταν με κατηγορεί πως όποτε χρησιμοποιώ μια παραδοσιακή αναλογία, συγκεκριμένα την ανάπτυξη του δέντρου από τον σπόρο μέχρι την ωριμότητα, συγχέω «την οντογενετική ανάπτυξη... με τη φυλογενετική εξέλιξη».<sup>29</sup> Όταν ο Arne Naess χρησιμοποιεί ασαφείς εκφράσεις, όπως την έκφραση «βιοσφαιρικός εξισωτισμός», η Eckersley, αντί να κατηγορήσει εκείνον για την ασάφειά του ή για το ότι χρησιμοποιεί γενικόλογες μεταφορές, που τον μεταφέρουν από το φυσικό στο κοινωνικό πεδίο χωρίς περιορισμούς ή μεταβάσεις, κατηγορεί τους επικριτές του, για το ότι χρησιμοποιούν ερμηνείες «υπερβολικά κυριολεκτικές»<sup>30</sup>. Το να επικεντρώνει η Eckersley την προσοχή της στις αναλογικές διατυπώσεις των δικών μου γραπτών, ενώ ταυτόχρονα αθώνει τους βαθείς οικολόγους, οι οποίοι σεβρίζουν ένα μενού από τις πιο ανάμικτες, μπερδεμένες και μάλιστα ανθρωπομορφικές μεταφορές, είναι εξαιρετικό παράδειγμα του να λείει ο γάιδαρος τον πετεινό κεφάλαια.

Ο πολεμικός ζήλος της Eckersley γίνεται λιγάκι ανεξέλεγκτος όταν η ίδια φτάνει να αμφισβητεί ακόμη και τη διαφορετικότητα ως ζητούμενο — προφανώς για όσο καιρό την ευνοώ εγώ. Κατά ειρωνεία της τύχης, εκτός από τη γεωργία, πουθενά αλλού δεν έχω υποστηρίξει ότι πρέπει να «ενισχύσουμε» τη διαφορετικότητα, μολονότι ειλικρινά δεν μπορώ να καταλάβω τι το κακό υπάρχει στο να ενθαρρύνουμε τη διαφορετικότητα, εάν πρέπει, στην πραγματικότητα, να αποκαταστήσουμε τις οικοκοινωνίες που έχουν απογυμνωθεί από την πολύπλοκη τροφική αλυσίδα τους. Ούτε πάλι προτείνω πουθενά σενάρια «ανησυχητικά για όσους φροντίζουν για τη διατήρηση των γηγενών οικοσυστημάτων» (ό,τι κι αν σημαίνει σήμερα ο όρος *γγενης*, δεδομένων των τεράστιων μεταβολών που έχουν συμβεί κατά τις περασμένες χιλιετίες, λόγω της φυσικής καθώς και της ανθρώπινης δραστηριότητας). Ασφαλώς, πουθενά δεν διαφημίζω, λόγου χάριν, τις αρετές του να κόβεις δάση για ν' ανοίγεις δρόμους. Αντίθετα από τους διάφορους παραπλανητικούς χαρακτηρισμούς τους οποίους μου αποδίδουν κάποιοι οπαδοί του κινήματος Earth First και μερικοί βαθείς οικολόγοι, έχω αγωνιστεί μαχητικά, για πενήντα σχεδόν χρόνια, ενάντια στην υλοτόμηση, κ.λπ. και ακόμη και ενάντια στην παραμικρή απόπειρα διατάραξης των «γγεγών» οικοκοινωνιών.

Ο πολεμικός ζήλος όμως φτάνει στο αποκορύφωμά του όταν η Eckersley επικρίνει

---

καλύτερα μπορούμε για τη δική μας χρήση. Σπινόζα, *Ηθική*, τμήμα 4, παράρτημα, παράγραφος 26 (*The Chief Works of Benedictus de Spinoza*, vol. 2, trans. R.H.M. Elwes (New York: Dover Publication, 1955), σελ. 241). Η ακρίβεια της μετάφρασης έχει ελεγχθεί με αντιπαραβολή προς το πρωτότυπο λατινικό κείμενο.

29. Eckersley, "Divining Evolution", σελ. 106.

30. Αυτόθι, σελ. 113.



ως ανθρωποκεντρικές κάποιες δραστηριότητες σχετικά μικρής κλίμακας, όπως είναι η συνδυαστική καλλιέργεια (permaculture), με το επιχείρημα ότι η συνδυαστική καλλιέργεια επιλέγει είδη που είναι αναγκαία για την ανθρώπινη διατροφή, εις βάρος των γηγενών μορφών ζωής, και ως εκ τούτου ξεχαρβαλώνει τον εκάστοτε «γηγενή» φυσικό περίγυρο. Μα τότε γιατί, σας παρακαλώ, να καλλιεργούμε την τροφή μας; Σύμφωνα μ' αυτή τη συλλογιστική, οι αρκούδες είναι αρκτο-κεντρικές, όταν πασπατεύουν τις κυψέλες και χορταίνουν «εγωιστικά» με μέλι, αδιαφορώντας για την «εγγενή αξία» των μελισσών, για να μην αναφερθούμε στον αποφασιστικό ρόλο των μελισσών σε πολλές οικοκοινότητες. Εάν ακόμη και η συνδυαστική καλλιέργεια είναι ανθρωποκεντρική κατά την κρίση της Eckersley, τότε μήπως είναι κατακριτέοι και οι άνθρωποι, επειδή για να επιβιώσουν παρεμβαίνουν, έστω και σε μικρή κλίμακα, σε άλλες μορφές ζωής; Εάν είναι έτσι, τότε μπορεί να είναι απόλυτα δικαιολογημένος ο Walter Truett Anderson, όταν ισχυρίζεται ότι πίσω από αυτό το είδος «βιοφιλίας» κρύβεται η καλή «παλιομοδίτικη μισανθρωπία»<sup>32</sup>.

#### IV. Η ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση

Τέλος, η Eckersley εκφράζει τη συμπαράστασή της στην προσπάθεια του Warwick Fox να αποσυνδέσει τις ανθρώπινες προσπάθειες για «κυριαρχία πάνω στη φύση» από τις ρίζες τους που βρίσκονται στην κοινωνική ανάπτυξη. Και οι δυο μαζί «ανασκευάζουν» τη σημαντική αυτή συσχέτιση που έχω κάνει, από τη μια μεριά συγκαλύπτοντας τη διάκρισή μου ανάμεσα σε ιδεολογία και σε πραγματικότητα κι από την άλλη παρουσιάζοντάς με ως ντετερμινιστή.

Ούτε κι εγώ ξέρω πόσο συχνά πρέπει να επαναλαμβάνω ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση — που είναι ιδεολογία — και στην πραγματική κυριαρχία πάνω στη φύση. Η κυριαρχία πάνω στη φύση είναι ένα οξύμωρο που είναι απολύτως ακατόρθωτο, αν μη τι άλλο επειδή όλα τα φαινόμενα είναι, εν ευρεία εννοία, «φυσικά». Ωστόσο, η Eckersley αγνοεί το γεγονός ότι τα γραπτά μου επικεντρώνονται στην ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση και όχι στην πραγματική κυριαρχία πάνω στη φύση, πράγμα το οποίο είναι αδύνατο, όπως έχω κατ' επανάληψη και emphaticά ισχυριστεί. Ετσι, ρωτά στην αρχή του δοκιμίου της: «πόσο συντελεί ο Bookchin στο να αμφισβητηθεί η ανθρώπινη κυριαρχία πάνω στη φύση;»<sup>33</sup>.

Η διάκριση ανάμεσα στην «κυριαρχία πάνω στη φύση» και στην ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση δεν είναι επιτόλαιη. Δεν ενδιαφέρομαι αποκλειστικά και μόνο για το αν όντως μια δεδομένη κοινωνία (είτε ιεραρχική είτε εξισωτική) βλέπει πραγ-

31. Αυτόθι, σελ. 112.

32. Anderson, *To Govern Evolution*, σελ. 325.33. Eckersley, "Divining Evolution", σελ. 101.

33. Eckersley, 'Divining Evolution', σελ. 101.

ματικά την οικοκοινότητα μέσα στην οποία βρίσκεται: ενδιαφέρομαι επίσης για το αν από *ιδεολογική άποψη* ταυτίζει την ανθρώπινη πρόοδο με την ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση. Αυτό που μ' ενδιαφέρει, στην πραγματικότητα, είναι μια ευρεία πολιτιστική νοοτροπία και οι βασικές της πηγές — ιδιαίτερα, η προβολή πάνω στη φύση των ιδεών της κοινωνικής κυριαρχίας και του κοινωνικού ελέγχου — και όχι κάποια εφήμερα πρότυπα συμπεριφοράς που εμφανίζονται ή χάνονται ως συνέπεια καιροσκοπικών, συχνά βραχύβιων ιστορικά περιστάσεων. Στον καπιταλισμό (είτε τον ιδιωτικό είτε τον κρατικό) η ιδέα του ελέγχου πάνω στη φύση είναι ένας βαθιά συστημικός (systemic) παράγοντας της κοινωνικής ζωής — μολονότι αυτή η ιδεολογία, θα προσέθετα, μπορεί να αναχθεί ως την Αριστοτελική δικαιολόγηση της δουλείας, περί τό 350 π.Χ. στη Δύση, και τον ρεαλισμό του Hsun Tzu, περί το 298 π.Χ., στην Ανατολή.

Ο Warwick Fox (τά επιχειρήματα του οποίου επικαλείται η Eckersley στην κριτική της) αγνοεί εντελώς αυτήν τη διάκριση όταν γράφει ότι εγώ «έχω παραλείψει» να αναγνωρίσω ότι ενώ μια ιεραρχική κοινωνία όπως αυτή της αρχαίας Αιγύπτου «ήταν σχετικά ήπια από οικολογική άποψη», ωστόσο «είναι δυνατό μια σχετικά εξισωτική ανθρώπινη κοινωνία να είναι άκρως εκμεταλλευτική, από οικολογική σκοπιά»<sup>34</sup>. Δηλαδή από τη μια υπεραπλουστεύει τις απόψεις μου παρουσιάζοντάς τες σαν χοντροκομμένα ντετερμινιστικές κι από την άλλη ξεκινά αποφασισμένος να συντρίψει τον «αχυράνθρωπο» που ο ίδιος κατασκεύασε.

Ο Fox, κατά δική του ομολογία, από τα δικά μου γραπτά άντλησε την περίπτωση της Αιγύπτου. Με μεγάλη μου ευχαρίστηση θα προσέθετα και άλλα παραδείγματα που θα τον βοηθήσουν να αναιρέσει τον υποτιθέμενο «ντετερμινισμό» μου: από τη μια κοινωνίες «οικολογικά ήπιες,» που ήταν στην πραγματικότητα ιεραρχικότερες, όπως αυτή των Ινκα, κι από την άλλη ανθρωπολογικές θεωρίες για το ότι κάποιοι ιθαγενείς λαοί, πιθανόν οργανωμένοι κοινωνικά με αρκετά εξισωτικό τρόπο, ενδέχεται να εξολόθρευσαν πολλά από τα μεγάλα θηλαστικά της Πλειστοκαίνου.

Οντας ο ίδιος σφοδρός επικριτής του χυδαίου οικονομικού ντετερμινισμού του μαρξισμού, μάλλον δεν έχω ανάγκη τον Fox για να μου υπενθυμίσει ότι είναι άστοχο να ισχυρίζεσαι πως «υπάρχει μια άμεση, αναγκαία σχέση ανάμεσα στην εσωτερική οργάνωση των ανθρώπινων κοινωνιών και στον τρόπο με τον οποίο αυτές μεταχειρίζονται τον μη ανθρώπινο κόσμο»<sup>35</sup>. Μέχρι τώρα, δεν έχω βρει «άμεσες, αναγκαίες σχέσεις» πουθενά στον κοινωνικό κόσμο, πολλώ δε μάλλον στην αλληλεπίδραση ανάμεσα στην κοινωνία και την μη ανθρώπινη φύση. Ασφαλώς δεν είμαι ο ντετερμινιστής που παρουσιάζει ο Fox, όπως θα έπρεπε να γνωρίζει ο οποιοσδήποτε έστω κι ελάχιστο εξοικειωμένος με την κριτική μου στον Μαρξικό ντετερμινισμό.

34. Fox, "The Deep Ecology - Ecofeminism Debate", σελ. 15.

35. Αυτόθι, σελ. 15· δική μου έμφαση.

Παρ' όλα αυτά, ο Fox «αποδεικνύει» πως είμαι ντετερμινιστής, βασισμένος εξ ολοκλήρου σε μια λέξη — ένα επειδή — που χρησιμοποιήσα σε μια πρόταση ενός άρθρου. Στο άρθρο “Social Ecology versus ‘Deep Ecology’”, έγραψα ότι η οικολογική κοινωνία είναι «μια κοινωνία που θα ζει αρμονικά με τη φύση επειδή τα μέλη της ζουν αρμονικά μεταξύ τους»<sup>36</sup>. Κατά τον Fox, αυτό «αποδεικνύει» ότι εγώ βλέπω μια «άμεση, αναγκαία σχέση» ανάμεσα στις μη ιεραρχικές ανθρώπινες κοινωνίες και στην αρμονία με τη φύση.

Εν όψει αυτής της κατηγορίας του Fox, αξίζει να παραθέσω όλο το χωρίο στο οποίο εμφανίζεται η παραπάνω πρόταση:

Εύλογα, ολοένα και περισσότεροι προσπαθούν να ξεπεράσουν τον ανοήσιο περιβαλλοντισμό των αρχών της δεκαετίας του '70 και να αναπτύξουν μια πιο θεμελιακή και, στην πραγματικότητα, ριζοσπαστικότερη προσέγγιση στις οικολογικές κρίσεις που μας πολιορκούν. Οι άνθρωποι αυτοί αναζητούν μια οικολογική προσέγγιση: μια προσέγγιση ριζωμένη σε μια οικολογική φιλοσοφία, ηθική, ευαισθησία, εικόνα για τη φύση και, σε τελευταία ανάλυση, αναζητούν ένα οικολογικό κίνημα που θα μετασχηματίσει την τωρινή καταδυναστευτική κοινωνία της αγοράς σε μη ιεραρχική, συνεργατική κοινωνία — μια κοινωνία που θα ζει αρμονικά με τη φύση επειδή τα μέλη της ζουν αρμονικά μεταξύ τους.<sup>37</sup>

Σ' ένα προπαγανδιστικό κείμενο, επιτρέπεται μια ορισμένη χαλαρότητα στην έκφραση. Ομως ακόμη κι εδώ (οι αναγνώστες του Fox, βέβαια, ούτε καν θα το καταλάβαιναν, τόσο συντετμημένα που αποδίδεται το χωρίο), η ντετερμινιστική λέξη επειδή, στην οποία στηρίζει το επιχείρημά του, περιορίζεται και προσδιορίζεται από ένα σύνολο προτάσεων που αναφέρονται στην ανάγκη για «μια οικολογική φιλοσοφία, ηθική, ευαισθησία, εικόνα για τη φύση και, σε τελευταία ανάλυση... ένα οικολογικό κίνημα». Με δυο λόγια, τονίζω την αποβλεπτικότητα\* καθώς και την ιστορική πείρα που μας παρέχει η ανάδυσή μας από μια διαστρεβλωμένη δεύτερη φύση. Αλίμονο, το μόνο που βλέπει ο Fox από αυτό το πλούσιο πολιτιστικό πλαίσιο είναι η λέξη επειδή. Φαίνεται πως του διαφεύγει το ότι στα θεωρητικά μου έργα μιλάω για την ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση λέγοντας ότι «αναδύεται» από την ιεραρχία — δηλαδή του διαφεύγει ότι αντιλαμβάνομαι την ιεραρχία ως ιστορική προϋπόθεση για την ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση.

Επιπλέον, δεδομένων των μακρών αιώνων της ιστορίας κατά την οποία η ιεραρχία εδραιώθηκε γερά στη σκέψη μας, την θεωρώ ως πρόβλημα που πρέπει να λυθεί τώρα, αν είναι να επιτύχουμε μια οικολογική κοινωνία. Η ιστορία, για πολλές χιλιετίες, και ιδιαίτερα κατά τους λίγους τελευταίους αιώνες, έχει αξεδιάλυτα μπερδέψει το πρόβλημα της κοινωνικής ιεραρχίας με οράματα περί της φύσης ως ιεραρχικής τάξης

36. Από το άρθρο μου “Social Ecology versus ‘Deep Ecology’”, *Green Perspectives*, καλοκαίρι 1987, σελ. 2, το παραθέτει ο Fox στο «The Deep Ecology-Ecofeminism debate», σελ. 15.

37. Bookchin, «Social Ecology versus , Deep Ecology», σελ.2 · οι υπογραμμίσεις προστίθενται τώρα.

\* *Intentionality*: το ότι, δηλ., οι άνθρωποι έχουν προθέσεις, στόχους, σκοπούς — οπότε οι πράξεις τους δεν καθορίζονται μόνον από αιτίες (όπως θέλει ο ντετερμινισμός) αλλά και από λόγους. (Σ.τ.Μ.).

[πραγμάτων]. Παραδείγματος χάριν, η τεράστια φιλολογία γύρω από την κοινωνική βιολογία και την ηθολογία, σχεδόν αποτύπωσε στη γενετική μας δομή τις ιεραρχικές σχέσεις. Δε νομίζω πως είναι έστω και στο ελάχιστο αθέμιτο να πούμε ότι αν δεν αποκτήσουμε πλήρη συνείδηση της ιεραρχίας και των προβλημάτων που γεννά αυτή στην ίδια μας τη συνείδηση, καθώς και στις καθημερινές μας σχέσεις, δεν μπορούμε να ελπίζουμε πως θα επιτύχουμε τον «σεβασμό προς τη φύση», ούτε βέβαια την «εξισωτική αντίληψη» που ορέγεται η Βαθιά Οικολογία. Εάν η Eckersley και ο Fox φαντάζονται πως μπορούμε να ζήσουμε σ' έναν κόσμο, όπου παρά τις δεδομένες τεράστιες επιπτώσεις που είχε η ιεραρχία σε χιλιάδες χρόνια ανθρώπινης ανάπτυξης, μπορούμε ωστόσο να επιτύχουμε την ηθική της συμπληρωματικότητας την οποία προβάλλω, ενώ θα διατηρούμε ιεραρχική την κοινωνία, τότε είμαι πρόθυμος να αναγνωρίσω ότι είμαι τυφλωμένος από την ίδια μου την αφέλεια. Δεν ζούμε πλέον στην εποχή κατά την οποία η ιεραρχία πρωτοαναδύεται και εδραιώνεται [σταδιακά]. Αντίθετα, ζούμε σε μία εποχή κατά την οποία η ιεραρχία, σε όλες της τις μορφές, έχει γίνει ένα από τα πρωταρχικά κοινωνικά και οικολογικά ζητήματα όλων των εποχών. Η πεποίθηση ότι μπορούμε να καταργήσουμε την ιεραρχία στον λεγόμενο Αιώνα της Οικολογίας, χωρίς να αλλάξουμε την ιεραρχική μας στάση προς τη φύση, είναι αφελής, κατά την άποψή μου. Γενικά, ο τρόπος επιχειρηματολογίας τόσο της Eckersley όσο και του Fox απηχεί την τάση που έχει η Βαθιά Οικολογία να αποσυνδέει τα οικολογικά ζητήματα από τα κοινωνικά προβλήματα — να προσεγγίζει, στην πραγματικότητα, τα οικολογικά προβλήματα με μια εκλεπτυσμένη ηθική και πάνω απ' όλα ανιστόρητη προσέγγιση που έχει ελάχιστη επαφή με την προκλητική πραγματικότητα της κοινωνικής ζωής.

Το τελευταίο σχόλιο του Fox είναι να ασχοληθώ «μέ το έργο του Naess και τους γνωστούς φιλοσοφικούς του εταίρους» αντί ν' ασχολούμαι με τον David Foreman και

38. Fox, "The Deep Ecology - Ecofeminism Debate", σελ. 21, σημ. 38. Η παρατήρηση του Fox, ότι άσκησα κριτική στην κίνηση *Πρώτα η γη* στα πλαίσια της κριτικής μου στον David Foreman, είναι ανακριβέστατη, όπως σαφώς δείχνει μια απλή ανάγνωση των δημοσιευμάτων μου γι' αυτό το ζήτημα. «Ο Bookchin παραβλέπει το ολοφάνερο γεγονός ότι ο Foreman λέει [στη συνέντευξή του στο *Simply Living!* 'μιλώ για λογαριασμό μου, και όχι για λογαριασμό της κίνησης *Πρώτα η Γη*']». Εγώ ουδέποτε επέκρινα την *Earth First* ως οργάνωση, ούτε στις παρατηρήσεις μου για τον Foreman, ούτε στην κριτική μου κατά της Βαθιάς Οικολογίας, συμπεριλαμβανομένης και της κριτικής που διατυπώνω στο "Social Ecology versus 'Deep Ecology'". Στην πραγματικότητα, ως σύμφωνος με κάποιες από τις ελευθεριακές αρχές της κίνησης *Πρώτα η Γη*, αρχικά εξέφρασα την αλληλεγγύη μου με την οργάνωση. Παρ' όλα αυτά, το περιοδικό *Earth First!* με διέσφουε προσωπικά σε πολλά τεύχη, συμπεριλαμβανομένου ενός ολόκληρου παραρτήματος αφιερωμένου σε επιθέσεις ενάντια στις απόψεις και τις «προθέσεις» μου. Στην απάντησή μου, διαχώρισα σαφώς τις παρατηρήσεις του Foreman για τα παιδιά της Αιθιοπίας και τους Λατίνους μετανάστες, από τη θέση της οργάνωσης γι' αυτά τα ζητήματα (στον βαθμό που έχει κάποια θέση). Το περιοδικό *Earth First!* αρνήθηκε να δημοσιεύσει αυτή την απάντηση ("Yes! Whither *Earth First!*;", διατίθεται στη διεύθυνση του Green Program Project, P.O. Box 111, Burlington VT 05402) και ουδέποτε μου επέτρεψε να υπερασπισθώ τον εαυτό μου ενάντια στις μάλλον βαριές κατηγορίες που εξετόξευσε εναντίον μου.

την κίνηση *Πρώτα η Γη!* (Earth First) εάν «επιθυμώ να εξετάσω σοβαρά το σώμα των ιδεών που είναι γνωστό ως «Βαθιά Οικολογία».<sup>38</sup> Εάν το έκανα αυτό, γράφει, τότε «γρήγορα θα έβλεπα ότι η περί μισανθρωπίας κατηγορία [πού διατύπωσα] είναι εντελώς άστοχη». Θα μπορούσε ο Fox να με συμβουλευτεί, λέγοντάς μου ποιος έχει τα προσόντα για υπεύθυνος φιλοσοφικός εκπρόσωπος; Ασφαλώς ένα τέτοιο άτομο είναι ο Bill Devall, ένας από τους συγγραφείς του βιβλίου *Deep Ecology*. Κι όμως, ο Devall ήταν αυτός που πήρε από τον Foreman τη συνέντευξη και άφησε να περάσουν έτσι αυτές οι «φρικτά υπεραπλουστευτικές απόψεις για τον πληθυσμιακό έλεγχο» (όπως τις χαρακτηρίζει τώρα ο Fox), χωρίς καν κάποιο λεκτικό σχόλιο και βέβαια χωρίς ανοιχτή κριτική.<sup>39</sup> Αραγε ο Fox εννοεί ίσως ότι θα έπρεπε να ασχοληθώ με το έργο του Naess του ίδιου; Ωστόσο, ο Naess έβαλε τη σφραγίδα της έγκρισής του στο άρθρο του Kirkpatrick Sale στο *Nation*, μια υπεράσπιση της βαθιάς οικολογίας που προσπαθεί ν' αποτινάξει τις δημογραφικές απόψεις του Foreman, καθώς και τις επευφημίες της «Μίς Ανν Θρωπίας»\* για την επιδημία του AIDS, ως «περιγραφικές» και όχι ως «επιτακτικές»<sup>40</sup>.

Θα μπορούσα να συνεχίσω να θέτω στον Fox, ολοένα και πιο συγκεκριμένα ερωτήματα γύρω από τον περιεργό τρόπο με τον οποίο περιγράφει τις «ανησυχίες» μου, λόγου χάριν, γύρω από αυτά που λέει για τον δικό μου υπαινιγμό ότι «αρκεί απλώς(!) να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στις μεταξύ των ανθρώπων εξισωτικές σχέσεις, για να λυθούν όλα τα οικολογικά προβλήματα»<sup>41</sup>, θα ήθελα να τον ερωτήσω αν είναι ποτέ δυνατό να χρησιμοποιηθεί αυτή η πρόταση για να υποβάλει την εντύπωση ότι οι απόψεις μου μπορούν να νομιμοποιήσουν μια «βιοτεχνολογική εταιρία» στη ρητά αναρχική και οικολογική κοινωνία, υπέρ της οποίας συνηγορώ. Η περιγραφή του Fox δείχνει, πως αυτός έχει τόσο ελλιπή ενημέρωση για το έργο μου στην κοινωνική θεωρία όσο ελλιπής είναι και η ενημέρωσή του για την κριτική που έχω ασκήσει

39. Αξίζει να σημειωθεί, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τις Η.Π.Α. ότι απ' ό,τι γνωρίζω ούτε καν ένα ιώτα κριτικής δεν ακούστηκε για τη συνέντευξη αυτή, μέχρι που έγραψα εγώ το λίαν δυσφημισθέν άρθρο "Social Ecology versus 'Deep Ecology'" και ο George Bradford έγραψε τον λίβελλό του, "How Deep is deep Ecology;" στο *First Estate*. Πράγματι, η αρχική αντίδραση των περισσότερων βαθιών οικολόγων που συνάντησα ήταν πολύ πιο καταδικαστική για το δικό μου έργο και αυτό του Bradford, παρά για τη συνέντευξη Foreman - Devall. Χρειάστηκαν πολλούς μήνες, αν όχι ολόκληρο χρόνο, οι «φιλοσοφικοί εταίροι» της Βαθιάς Οικολογίας, στις ΗΠΑ, για να ασκήσουν κριτική — στην πραγματικότητα, συχνά για να συγχωρήσουν ή να δώσουν μια ηπιότερη ερμηνεία — στις «φρικτά υπεραπλουστευτικές απόψεις» του Foreman. Απορώ, λοιπόν, γιατί η ίδια η Eckersley, αντί να ασκήσει κριτική στον χαρακτηρισμό «μισάνθρωπη» που έδωσε στη Βαθιά Οικολογία ο Walter Tuett Anderson, απλώς τον χρησιμοποιεί σαν επαλήθειο για να δώσει ανακριβή εικόνα των δικών μου απόψεων σχετικά με τη θέση της ανθρωπότητας στη φύση.

40. Στο "A European Looks at North American Branches of the Deep Ecology Movement", *Trumpeter* 5 (Ανοιξη 1988), σ.σ. 75-76, ο Naess αποκαλεί «εξαιρέτο» το άρθρο του Sale ("Deep Ecology and its Critics"], *The Nation* 14 Μαΐου 1988).

41. Fox, "The Deep Ecology - Ecofeminism Debate", σελ. 16, σημ. 28.

\* Δείγμα αμερικανικής αστειολογίας (Σ.τ.Μ.).



στη Βαθιά Οικολογία. Η λέξη απλώς που χρησιμοποιεί εδώ είναι, ως μη όφειλε, υπεραπλουστευτική, αν λάβει κανείς υπόψη του την έκταση των γραπτών μου γύρω από αυτό που ο Roderick Nash σωστά αποκάλεσε «πρόκληση» (που απευθύνω), στην «πνευματική μόλυνση, την οποία θεωρώ ως ρίζα του περιβαλλοντικού προβλήματος»<sup>42</sup>.

Ο Nash σωστά αντιλαμβάνεται, ότι κατά την άποψή μου, «η μόνη μακροπρόθεσμη λύση με κάποιο νόημα [είναι] να αντικαταστήσουμε την «αποκρουστική ηθική» του νεότερου κόσμου με μια ολιστική, περιβαλλοντική ηθική, που βασίζεται στον σεβασμό προς όλους τους ανθρώπους και προς όλη τη φύση.»<sup>43</sup> Σχεδόν όλοι οι επικριτές μου από το στρατόπεδο της Βαθιάς Οικολογίας έχουν αγνοήσει το ότι συνηγορώ υπέρ μιας τέτοιας ηθικής και έχουν προσπαθήσει να με παρουσιάσουν, με πολλούς και διάφορους τρόπους, σαν σοσιαλιστή, σαν μαρξιστή, σαν ντετερμινιστή, ακόμη και σαν μηχανιστικό [υλιστή]. Πρόκειται για διαστρεβλώσεις που θέτουν υπό σοβαρή αμφισβήτηση το κατά πόσο οι ίδιοι γνωρίζουν ή κατανοούν το έργο μου.

## V. Διαλεκτικός νατουραλισμός

Ποιες είναι, όμως, τελικά, οι φιλοσοφικές μας διαφορές; Όπως έχω υποδηλώσει, η Eckersley και ο Fox χρησιμοποιούν μια παράδοση που διαφέρει ριζικά από τη δική μου. Η οργανισμική θεώρηση την οποία προβάλλει η διαλεκτική παράδοση που με αυτήν συντάσσομαι εγώ, υποστηρίζει ότι αντιλαμβανόμαστε «επαρκώς» (για να χρησιμοποιήσω έναν Εγγελιανό όρο) την πραγματικότητα, όταν τη θεωρούμε ως εκδίπλωση εξ-αγωγικά\* συσχετισμένων φαινομένων, κατά την οποία μια σχετικά αδιαφοροποίητη, υπολανθάνουσα διάταξη ή δυνατότητα καθίσταται έκδηλη, ή ενεργώς πραγματική, μέσα από την ίδια της την αυτανάπτυξη. Αυτή πραγματοποιείται έργο, όταν επιτυγχάνει τη μορφή που είναι η ίδια οργανωμένη να γίνει.<sup>44</sup> Από αυτή τη σκοπιά δεν έχει νόημα να συζητούμε για το τι «μπορεί» ή τι «πρέπει» να είναι μια δεδομένη οντότητα ή ένα δεδομένο φαινόμενο. Κάλιστα ενδέχεται — αν συνεχίσουμε μέχρι τέλους την επιχειρηματολογία του Hume στο *Treatise on Human Nature*, παραδείγματος χάριν — ένα βότσαλο να γίνει ξαφνικά πουλί ή, κυριολεκτικότερα, να γίνει «αισθητό» ως τέτοιο. Όμως, όπως απάντησε κάποτε και ο Ζακ ο Μοιρολάτρης του Diderot, εκνευρισμένος από μια ατέρμονη σειρά από *εάν* και *εάν* που προέρχονταν από τον κύριό του: «Εάν, εάν, εάν... εάν έβραζε κι η θάλασσα, τότε θα είχαμε ένα σωρό μαγειρεμένα ψάρια!» Ο Hume, αποτολμώντας να θέσει ένα τέτοιο

42. Nash, *The Rights of Nature*, σ.σ. 164-165.

43. Αυτόθι, σελ. 165.

44. Μολονότι ανήκω στην Εγγελιανή παράδοση, δεν είμαι ούτε «Εγγελιανός» ούτε «νεο-Εγγελιανός» (ούτε, άλλωστε, «Αριστοτελικός» ή «νεο-Αριστοτελικός»). Πολλά από αυτά που έγραψε ο Hegel είναι καθαρές ανοησίες, κατά την κρίση μου.

\* Βλ. σχόλιο γι' αυτόν τον όρο, μπφ του άρθρου της Eckersley (Σ.τ.Μ.).

πλήθος από διάφορα *εάν, τι θα γινόταν αν, και διάφορα πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι*, οδήγησε τον βρετανικό εμπειρισμό στο σημείο ενός απεριφραστου σολιψισμού, και στη θέση της παραδοσιακής αιτιότητας έβαλε το έθιμο και τη συνήθεια. Από τη στιγμή που θα αποδεχούμε τη λογική των απόψεων του Hume, τότε πια όλα επιτρέπονται (για να μιλήσουμε ειλικρινά), πράγμα που αφήνει την Eekersley και τον Fox τελείως ανεξέλεγκτους, αρκεί οι προτάσεις τους να έχουν λογική συνέπεια.

Αντίθετα, στη διαλεκτική παράδοση δεν αξιολογεί κανείς εξίσου την οποιαδήποτε πρόταση, λ.χ., δεν ρωτά κανείς «γιατί δεν μπορεί το βότσαλο να μετατραπεί σε δέντρο;» απλώς και μόνο επειδή ένα τέτοιο ερώτημα είναι συνεπές και άρα δυνατό, στη βάση της τυπικής λογικής. Στη διαλεκτική, η κριτική είναι εμμενής — παραμένει δηλαδή εντός των μη τυπικών ορίων της ουσιαστικής άποψης η οποία προβάλλεται. Αυτή η προσέγγιση μας γλιτώνει από τα άπειρα *τι θα γινόταν αν...* που υπονομεύουν κάθε δέσμευση ως προς τη λογική συνοχή. Κάθε ουσιαστική δυνατότητα έχει επίσης, τη δική της ιδιαίτερη λογική: με Εγγελιανούς όρους, είναι «αληθής μπροστά στον εαυτό της» μόνο καθ' όσον το υπολανθάνον καθίσταται έκδηλο — δηλαδή, μόνο καθ' όσον γίνεται αυτό που είναι [έτσι] συγκροτημένο [ώστε] να δημιουργηθεί σαν συνέπεια της λογικής της ίδιας του της ανάπτυξης<sup>44</sup>.

Η Eekersley ισχυρίζεται ότι η φυσική φιλοσοφία μου «εξαρτάται από τη διαίσθηση ότι πρέπει να υπάρχει ένα τέλος... στη φύση, λόγω των θαυμαστών μορφών που αποκαλύπτει αυτή». Αυτό αποτελεί εσφαλμένη διατύπωση της θέσης μου.<sup>45</sup> Αυτό που υποστηρίζω είναι ότι στη φύση υπάρχει *κατευθυντικότητα*, όχι κάποιο άκαμπτο τέλος, με οποιοδήποτε συνηθισμένο νόημα του όρου. Ούτε η άποψή μου «εξαρτάται» από καμιά «διαίσθηση» ή από «θαυμαστές μορφές». Ως απόδειξη προσάγω μάλλον ένα παλαιοντολογικό τεκμήριο, που είναι κυριολεκτικά σκαλισμένο στην πέτρα και δεν πηγάζει από τις φαντασιώσεις μου. Πάντοτε προσέχω ώστε να διακρίνω την κατευθυντικότητα από την παραδοσιακή τελεολογία του Αριστοτέλη και του Hegel. Την διακρίνω ακόμη κι από τη μυστικιστική νεότερη τελεολογία του ομολογημένου βαθιού οικολόγου Fritjof Capra, τον οποίον επικρίνω στο “Thinking Ecologically,” για το ότι ισχυρίζεται πως δεν μπορεί να υπάρξει ανάπτυξη «χωρίς στόχο ή σκοπό μέσα της». Οι λέξεις που χρησιμοποιώ σχετικά, είναι, σχεδόν अपαράλλακτα, η *τάση*, η *ώθηση*, η *φορά*. Κάθε φορά που χρησιμοποιώ την έκφραση «επιδιωκόμενος σκοπός» φροντίζω πάντοτε να τη βάζω μέσα σε εισαγωγικά, ώστε να δηλώνω ότι ο σκοπός δεν είναι προδιατεταγμένος, αλλά είναι «ενεργός πραγμάτωση αυτού, που υπολανθάνει μέσα στο δυνάμει».

Η λογική της διαλεκτικής ανάπτυξης είναι αντικειμενικά εξίσου πραγματική, όσο είναι και υποκειμενικά. Τό ότι μέσα από μια μακρόχρονη εξελικτική διαδικασία το

45. Eekersley, “Divining Evolution”, σελ. 108.

βαλανίδι προορίζεται-[είναι έτσι συγκροτημένο ώστε να γίνει] βαλανιδιά και όχι σφεντάμι δεν σημαίνει ότι πάντοτε γίνεται βαλανιδιά. Μπορεί να γίνει τροφή ενός σκίουρου, για παράδειγμα, ή χόμα στο τσιμεντένιο πεζοδρόμιο. Ωστόσο, το να βάλουμε στο ίδιο επίπεδο το είδος δέντρου, που το βαλανίδι είναι έτσι συγκροτημένο ώστε να γίνει, με το γεγονός ότι το βαλανίδι μπορεί επίσης να γίνει μπουκιά στο στόμα του σκίουρου, δείχνει πως αρνούμαστε χονδροειδώς στο ανθρώπινο πνεύμα το δικαίωμα να διακρίνει το τι «πρέπει» να γίνει το βαλανίδι, ως συνέπεια αιώνων εξέλιξης, από το τι συμβαίνει να γίνει, εξαιτίας συμπτωματικών περιστατικών. Η διαλεκτική, βασισμένη στη δική της ανάλυση του δυνάμει όντος, διακρίνει μια διάκριση ανάμεσα στη λογική μιας ανάπτυξης που οδηγεί στην ενεργό πραγματοποίηση μιας δυνατότητας, απ' ενός και στα συμβάντα ή τις περιστάσεις που ενδέχεται να παρεμποδίσουν ή ακόμη και να αποκλείσουν τη διαδικασία της ενεργού πραγματοποίησης απ' ετέρου. Στην παραπάνω διάκριση ανάμεσα στο ορθολογικό και στο συμπτωματικό υπολανθάνει μια σημαντική ηθική αλλά και διανοητική ιδέα.

Η Εγγελιανή διαλεκτική εκδιπλώνεται μέσα σ' ένα «ιδεαλιστικό» καθολικό Geist ή πνεύμα — κι αυτό το θεωρώ απαράδεκτο. Η μαρξιστική διαλεκτική κλίνει προς μια ξύλινη μηχανοκρατία (τον διαλεκτικό υλισμό) — κι αυτό το θεωρώ επαρκές. Από την άλλη μεριά, αυτό που αποκαλώ διαλεκτικό νατουραλισμό αποτινάσσει τον Εγγελιανό ιδεαλισμό και τη μαρξιστική μηχανοκρατία προς όφελος μιας οικολογικής προσέγγισης που θεωρεί τη φύση υπό όλες της τις μορφές ως αυτο-οργανωνόμενη και αυτοσχηματιζόμενη χωρίς ούτε ένα κοσμικό υποκείμενο ούτε κάποιες μηχανικές «δυνάμεις» να διαμορφώνουν την ανάπτυξή της. Ο διαλεκτικός νατουραλισμός διατηρεί μεν τις εντελεχειακές ιδέες της διαλεκτικής φιλοσοφίας αλλά τροποποιεί την Εγγελιανή έννοια της ολικότητας, έτσι ώστε η ανάπτυξη να μην καταλήγει σε ένα Απόλυτο. Διατηρεί ωστόσο την έννοια των βαθμών ολικότητας, μιας πληρότητας (εντέλειας), την οποία, ελπίζουμε, ότι (ο κόσμος) μπορεί τουλάχιστον να προσεγγίσει, έστω κι αν δεν μπορέσει ποτέ να την φτάσει. Κατά συνέπεια, είναι όντως εύλογο να συγκρίνουμε ένα βαλανίδι με το ανθρώπινο έμβρυο σαν παράδειγμα του εν δυνάμει στοιχείου, χωρίς συγχρόνως να ισχυριζόμαστε έτσι ότι ο ενήλικος άνθρωπος διαθέτει τον βαθμό πληρότητας και «κλεισίματος» (closure) που περιμένει κάποιος να βρει στη βαλανιδιά.

Αυτό που θέλω να πω, είναι ότι μιλάμε για το ίδιο είδος ανάπτυξης αλλά σε ριζικά διαφορετικά επίπεδα διαλεκτικής εκδίπλωσης. Γι' αυτό το θέμα, ο αναγνώστης πρέπει να στραφεί στα δικά μου κείμενα με τις λεπτές διακρίσεις ανάμεσα στις έννοιες — και όχι στην περιγραφή των εννοιών αυτών από την Eckersley ή στα επιλεκτικά παραθέματα του Fox' έτσι, μόνο, θα μπορέσει να εισαχθεί σε μια εξέταση της διαλεκτικής από τη δική της σκοπιά, και μέσα σ' ένα οικολογικό ή νατουραλιστικό πλαίσιο. Αυτό που αποκαλούμε «πραγματικότητα» (χρησιμοποιώντας τον όρο «πραγματικός» υπό την απλούστερη υπαρκτική έννοιά του) στη διαλεκτική παράδοση συγκροτείται πολύ διαφορετικά απ' ό,τι συγκροτείται στον εμπειρισμό. Στη διαλεκτική, το

«τι πρέπει να είναι» είναι επαρκέστερο, δεδομένης της υπολανθάνουσας έννοιας της δυνατότητας, από «αυτό που είναι» (το οποίο ενδέχεται να αναιρεί από εμπειρική σκοπιά, αυτό που «πρέπει να είναι»). Αυτό δεν σημαίνει πως «αυτό που είναι» στερείται πραγματικότητας, υπό εμπειρική έννοια. Οτιδήποτε αναδύεται από μια ανάπτυξη όντως υπάρχει υπαρκτικά, όσο κι αν η ύπαρξή του ως «αυτού που είναι» διαφέρει από την ύπαρξή του ως του «τι πρέπει να είναι» που υπολανθάνει στην αδιαφοροποίητη προέλευσή του.

Η διαλεκτική φιλοσοφία μας ζητά να αξιολογήσουμε «αυτό που είναι», επί τη βάσει του τι είναι εν δυνάμει συγκροτημένο να γίνει, κι όχι να παρασυρόμαστε προς κάθε κατεύθυνση με επί τούτου απορίες για τα απειράριθμα πράγματα που «θα μπορούσε» αυτό να γίνει, «εάν» αναρίθμητοι υποθετικοί παράγοντες εξέτρεπαν μια οντότητα από τη λογική της ανάπτυξής της. Δεδομένης αυτής της απαιτητικής αναπτυξιακής άποψης, είμαι διατεθειμένος να πω ότι, αν δεν παρέμβει η γενετική μηχανική, ένα έμβryo χιμπαντζή θα αναπτυχθεί σε χιμπαντζή, όχι σε άνθρωπο, όσο στενά συνδεδεμένα κι αν είναι αυτά τα δύο από γενετική άποψη, ενώ ένα ανθρώπινο έμβryo επ' ουδενί δεν θα αναπτυχθεί σε χιμπαντζή — πέρα από κάθε ερώτηση του τύπου «πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι;».

Μιλώντας γενικότερα, η διαλεκτική προσπαθεί να διεισδύσει στην αντιφατική φύση του γίνεσθαι, το παράδοξο του «κάτι τι» που «είναι» και ταυτόχρονα αναπτύσσεται σε «αυτό που δεν είναι». Σ' αυτό που αποκαλούμε γίνεσθαι, ο διαλεκτικός φιλόσοφος επικεντρώνει την προσοχή του στις μεταβάσεις ενός αναπτυξιακού φαινομένου, στο «πέραςμά» του από ένα «είναι» σ' ένα «άλλο» — δηλαδή στη διαδικασία της μετάβασης — αντι να ανάγει αναλυτικά ένα δεδομένο «είναι» στα συστατικά του και τις αλληλεπιδράσεις τους. Στη διαλεκτική φιλοσοφία, αυτή η διανοητική πρόκληση δεν αντιμετωπίζεται με το να αναχαιτίζουμε τη ροή ενός φαινομένου, ανάγοντάς το στα συστατικά του, σ' ένα σταθερό σημείο κατά την εκδίπλωση μιας ανάπτυξης και μετατρέποντας αυτά [τα συστατικά] σε άκαμπτα «γεγονότα» ή «δεδομένα» που είναι αξιοσημείωτα για τη σταθερότητά τους και όχι για τη λογική του μετασχηματισμού τους. Αντίθετα, στη διαλεκτική τονίζονται οι μεταβάσεις που εξηγούν μια ανάπτυξη. Αυτή η διαφορά της προσέγγισης είναι που ξεχωρίζει το διαδικασιακό στοιχείο της διαλεκτικής από το αναλυτικό της συμβατικής λογικής.

Αυτές οι δυο προσεγγίσεις διαφέρουν ποιοτικά, τόσο ως προς τα σημεία στα οποία επικεντρώνονται, όσο και ως προς το πώς αυτές προσεγγίζουν την πραγματικότητα. Η μια, η διαλεκτική, επικεντρώνεται στη μετάβαση και προσπαθεί να συνέχει το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον σε μια ενοποιημένη σκέψη. Η άλλη, η αναλυτική φιλοσοφία, προσπαθεί να καθλώσει μια ανάπτυξη και να αποσυνδέσει τα συστατικά ενός επιμέρους σημείου της με υποθετικό-παραγωγικό τρόπο. Η διαλεκτική φιλοσοφία επίσης ξεπερνά τη φιλοσοφία του γίνεσθαι, διότι επικεντρώνεται στην ανάπτυξη, στην ανάλυση της δυνατότητας (από το υπολανθάνον στο έκδηλο),

στη διαφοροποίηση και την τάση. Δεν επικεντρώνεται απλώς στη ρευστότητα, τη ροή και την απλή αλλαγή, όπως κάνουν πολλές φιλοσοφίες του γίγνεσθαι: ούτε στις απλές ταλαντεύσεις και τη μηχανική κινητική που συναντά κανείς στη θεωρία των συστημάτων.

Η διαλεκτική και η αναλυτική, ουσιαστικά, θεωρούν την πραγματικότητα και την εννοιολογούν κατά θεμελιωδώς διαφορετικούς τρόπους — η μια, [την θεωρεί] ως διαδικασιακή και οργανισμική: η άλλη, την θεωρεί ως γεγονολογική και δομική. Οι ίδιες οι σφαίρες ενδιαφέροντος — η σφαίρα των μεταβάσεων, στη διαλεκτική, η σφαίρα των άκαμπτων γεγονότων, στην αναλυτική φιλοσοφία — διαφέρουν τόσο στη θεωρία όσο και στη μέθοδο. Κατά τη διαλεκτική φιλοσοφία, ένα «γεγονός» συνίσταται ακριβώς στα ρευστά του όρια και τον τρόπο του γίγνεσθαι, περιλαμβάνοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο το παρελθόν, το παρόν και το αναφαινόμενο μέλλον του: κατά την αναλυτική φιλοσοφία, ένα γεγονός αποτελείται ακριβώς από τα αμετάβλητα όριά του και από τα συστατικά που συγκροτούν τη δομή του.

Το τέλος που αποδίδεται στη διαλεκτική δεν είναι αυτό που γίνεται, αλλά αυτό που πρέπει να γίνει, δεδομένης της δυνατότητάς του να πραγματοποιηθεί ή να εκπληρωθεί κατ' αυτόν τον τρόπο. Οι Εγγελιοί όροι όπως το *αληθές*, το *όλον*, το *επαρκές* ή το *ενεργώς πραγματικό*, ουσιαστικά υποδηλώνουν την ενεργό πραγματοποίηση ή το «πρέπει να είναι» μιας ανάπτυξης, που έχει πραγματοποιήσει τις δυνατότητές της. Εδώ, η διαλεκτική έννοια της «αντικειμενικότητας» που τόσο ενοχλεί την Eckersley, είναι η ίδια η διαδικασία του γίγνεσθαι — που συμπεριλαμβάνει το τι υπήρξε ένα φαινόμενο, το τι είναι, και το τι, δεδομένης της λογικής των δυνατοτήτων του, θα είναι εάν αυτές οι δυνατότητες πραγματοποιηθούν έργω. Ενα βρέφος είναι κάτι λιγότερο από παιδί, και τα δυο τους είναι κάτι λιγότερο από έναν ώριμο άνθρωπο, από βιολογική και κοινωνική άποψη, αν παραδεχθούμε ότι ο ώριμος άνθρωπος πραγματοποιεί έργω αυτά που είναι εν δυνάμει συγκροτημένος(-η) να γίνει. Ωστόσο, ένα βρέφος ή ένα παιδί, ιδωμένα ως μια φάση ή ένα «στάδιο» (*moment*), στο πλαίσιο του ανθρώπινου γίγνεσθαι, έχουν ανθρώπινη ταυτότητα ή ουσία. Γίνεται λοιπόν ανόητο σε μια διαλεκτική προσέγγιση να δηλώνουμε ότι ένα παιδί δεν μπορεί να γίνει «ηθικός πράττον άτομο» επειδή δεν είναι «ικανό» να επωμισθεί ηθικές υποχρεώσεις (υπόθεση την οποία κανείς διαλεκτικός φιλόσοφος δεν θα αρνιόταν, βέβαια). Το σημαντικό από διαλεκτική άποψη είναι ότι το παιδί είναι ηθικός πράττον άτομο *εν τω γίγνεσθαι*. Τα ηθικά βάρη τα οποία επωμίζεται, πρέπει να είναι αντίστοιχα με το επίπεδο ανάπτυξης στο οποίο έχει φτάσει — και αυτό καθορίζεται εξίσου από το επίπεδο ή τον τύπο κοινωνικής ανάπτυξης, που το διαμορφώνει υποκειμενικά και από τις φυσικές διαδικασίες, που το διαμορφώνουν αντικειμενικά.

Οι ισχυρισμοί μου συνεπάγονται πολύπλοκα οντολογικά ζητήματα που απαιτούν προσεκτική και έντιμη ανάγνωση του έργου μου και, επιπλέον, ανάγνωση που λαμβάνει υπόψη της το ότι οι απόψεις μου βρίσκονταν *εν τω γίγνεσθαι* για δεκαετίες, το ότι



διαμορφώθηκαν μέσα σε συγκεκριμένα χρονικά, τοπικά και διανοητικά πλαίσια. Επ' αυτού, δεν μπορώ παρά να επαναλάβω την έξοχη παρατήρηση του Χέγκελ: «Διότι το πραγματικό ζήτημα δεν εξαντλείται με το να το δηλώνουμε ως στόχο, αλλά με το να τον επιτελούμε, ούτε [πάλι] το ενεργώς πραγματικό όλον είναι [απλώς] το αποτέλεσμα, αλλά είναι το αποτέλεσμα μαζί με τη διαδικασία μέσω της οποίας [αυτό το αποτέλεσμα] συνέβη»<sup>46</sup>. Ένας αληθινός ή επαρκής ορισμός δεν είναι απλώς μια πρόταση· η ανάπτυξη, η διαδικασία της σκέψης και η πραγματικότητα εμφιλοχωρούν κι αυτές στον ορισμό. Σ' αυτό το σημείο θα προσέθετα, ότι ο θεωρησιακός λόγος έχει τη σημαντικότερη αποστολή απ' ενός να πραγματευθεί μια έννοια του Οντος ως γίνεσθαι, να διερευνήσει αυτό που υπολανθάνει στο δυνάμει με σκοπό να συλλάβει τη λογική της εκδίπλωσής του και, απ' ετέρου να προσπαθήσει να προσδιορίσει αν εκπληρώθηκε η λογική αυτή. Θα ήθελα να τονίσω ότι κατά την κρίση τού Χέγκελ το υπολανθάνον δεν είναι κάτι το αυθαίρετο: αντίθετα, είναι θεμελιωμένο σε μια ανάπτυξη και δεν μπορεί να διαχωρισθεί από την ιστορία του μ' ένα αυθαίρετο τι θα γινόταν αν ή μ' ένα πειρακτικό ενδέχεται. Το κάθε τι θα γινόταν αν, πρέπει να δικαιολογείται από το ότι κατέχει μια λογική θέση μέσα στο συνεχές της ανάπτυξης.

Για έναν οπαδό του Hume, διαδικασία δεν υπάρχει, διότι το παρελθόν δεν διαθέτει εμπειρική πραγματικότητα παρεκτός σαν ένα δεδομένο «αυτό που είναι». Ούτε πάλι μπορούμε να πούμε τίποτε για το μέλλον. Ως εκ τούτου, για να καταλάβουμε την πραγματικότητα το πρόβλημα δεν έγκειται στο να διερευνήσουμε ένα «γίνεσθαι», αλλά απλώς στο να καταγράψουμε και να εξετάσουμε αυτό του οποίου έχουμε την εμπειρία. Η αιτιότητα, με τη σειρά της, δεν υπάρχει παρά μόνο σαν έθιμο και συνήθεια. Σ' αυτό το πλαίσιο, η διχοτομία «πρέπει» - «είναι», μπορεί μεν από την άποψη του Hume να φαίνεται λογική, αλλά από διαλεκτική σκοπιά είναι απλώς ανόητη. Στην πραγματικότητα, το «πρέπει» ή το «τι πρέπει να είναι» είναι κάτι ακόμη «πραγματικότερο» κι από ένα υπαρκτικό «είναι», εάν εκφράζει τις λογικές συνέπειες του δυνάμει. Είναι το ενεργώς πραγματικό (*wirklich*) ως πραγματοποίηση του εν δυνάμει και, ως τέτοιο, είναι το ορθολογικό. Οι κριτικές και ηθικές συνέπειες αυτής της άποψης, όπως έχουν επισημάνει συγγραφείς σαν τον Herbert Marcuse και τον Max Horkheimer, είναι τεράστιες και μόνο αυτές θα απαιτούσαν μια ξεχωριστή μελέτη<sup>47</sup>.

Καθ' όσον το Ον είναι γίνεσθαι, η πρόταση «Α ισούται με Α» είναι ανεπαρκής και πρέπει να συμπεριλάβει την πρόταση «Α ισούται με Α και Β». Στον θεωρησιακό λόγο, που βασίζεται στη λογική καθώς και την ιστορική διερεύνηση, εναπόκειται να προσδιορίσει τι μοναδικό υπάρχει εν δυνάμει στο Α, ώστε να οδηγεί ορθολογικά στο Β. Με τη διατύπωση του Χέγκελ, το αληθινό «είναι η ταυτότητα της ταυτότητας

46. G.W.F. Hegel. *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (New York, Oxford University Press, 1977), σ.2.

47. Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947). Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York: Oxford University Press, 1941). (Και τα δυο βιβλία είναι μεταφρασμένα στα ελληνικά, Παραπομπές).

και της μη ταυτότητας: το να αντιτίθεται και το να είναι ένα βρίσκονται και τα δύο μέσα σ' αυτό τό αληθινό»<sup>48</sup>. Η τεράστια δύναμη αυτού του εννοιολογικού πλαισίου και, το σημαντικότερο, της διαδικασίας μέσα από την οποία αποκτά ισχύ, βρίσκονται στον βαθμό που η διαλεκτική προκαλεί το ανθρώπινο πνεύμα να συλλάβει με μια μόνη σκέψη ένα φαινομενικά σταθερό δεδομένο ως συνεχή ανάπτυξη, όχι απλά σαν διαδοχή διαστρωματωμένων σκέψεων που η καθεμία τους οριοθετείται αυστηρά σε σχέση με την προηγούμενη και την επόμενη.

Το σημείο που θέλω να τονίσω είναι ότι, θεωρούμενα από την άποψη του διαλεκτικού νατουραλισμού, τα φαινόμενα ορίζονται ως η ανάπτυξή τους, η ιστορία τους και η κατευθυντικότητα τους. Η μη ανθρώπινη και η ανθρώπινη φύση θεωρούνται όχι σαν δυο ξεχωριστοί κλάδοι [της φύσης] αλλά ως ένα «βαθμιαίο συνεχές» (graded continuum) που σημαδεύεται τόσο από την τάση, όσο και από σημαντικές ποιοτικές διακρίσεις. Μπορεί κανείς να βρει μια απτή και λογική ανάπτυξη της υποκειμενικότητας, της διαφορετικότητας, της ευελιξίας, καθώς και μια στοιχειώδη ελευθερία, στις απλές επιλογές που κάνουν τα διάφορα είδη συμμετέχοντας στην αναπτυξιακή τους πορεία.<sup>49</sup> Σε κάθε σημείο της εξέλιξης μιας μορφής ζωής υπάρχει μια στιγμή κατά την οποία η ανάπτυξή της επηρεάζεται βαθιά από το παρελθόν της που όσο πάει και σβήνει, από το άμεσο παρόν της, από το αναφαινόμενο μέλλον της, καθώς και από μια γενικά λογική κατεύθυνση. Βασικός στόχος του διαλεκτικού νατουραλισμού είναι να συλλαμβάνει το κάθε ένα φαινόμενο ως γίνεσθαι, να το αξιολογεί σε όλη του την ιδιαιτερότητα, την ιστορία, τους μετασχηματισμούς και την κατεύθυνσή του.

Δυστυχώς, αυτή η διαλεκτική συνεχώς σκοντάφτει σε μια κοντόθωρη αντίληψη για το Ον, που χαρακτηρίζεται από στασιμότητα και γνωσιολογικό σκεπτικισμό, μια νοοτροπία που δεν έχει καμιά ζωτική αίσθηση της ιστορίας, της συνέχειας και της εμμενούς κατευθυντικότητας. Κατ' επανάληψη με ρωτούν, γιατί δεν είναι «δυνατό» να «υποθέσουμε», ότι τα πάντα είναι ζήτημα τύχης και όχι κάποιας τάσης. Τα πάντα είναι «δυνατά», εάν εγκαταλείψουμε κάθε έννοια ουσιαστικής κατευθυντικότητας και αγνοήσουμε την ανάγκη να συσχετίσουμε το κάθε συγκεκριμένο αποτέλε-

48. G.W.F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trans. H.S. Harris, Walter Cerf (Albany: State University of New York Press, 1977), σελ. 156. Δική μου η έμφαση. Ασφαλώς, κατά την τυπική λογική και την αναλυτική φιλοσοφία, η παρατήρηση του Χέγκελ είναι μία απορίας άξια αντίφαση, διότι σημαίνει πως η ταυτότητα είναι επίσης μη ταυτότητα. ωστόσο, ο Χέγκελ, που κάτι ήξερε από Δυτική φιλοσοφία και ήταν καταγοητευμένος από τον Ηράκλειτο, τα παράδοξα του Ζήωνα και τις αντινομίες του Καντ, αναγνώριζε ότι το γίνεσθαι είναι όντως παράδοξο. Προσφέρει έτσι μία λογική που δίνει μια αυθεντική, παρ' ό,τι αγνοημένη από τους περισσότερους, αναπαράσταση του γίνεσθαι, πράγμα που αποτελεί πρωτοφανή θρίαμβο του ανθρώπινου πνεύματος.

49. Δες το άρθρο μου "Freedom and Necessity in Nature", *Alternatives 13* (Νοέμβριος 1986)· ανάπτυξη διατίθενται από το Green Program Project.

σμα μ' ένα συγκεκριμένο αίτιο. Μπορεί κανείς να προσπαθήσει να προσκομίσει γεγονότα για να τεκμηριώσει μια τάση, για να καταλήξει απλώς να αντικρουσθεί με γεγονότα που τεκμηριώνουν την τύχη. Ωστόσο, τα γεγονότα δεν είναι απομονωμένα στοιχεία, που το καθένα τους έχει ίδια βαρύτητα με το άλλο σε ό,τι αφορά την κατανόηση μιας απτής τάξης πραγμάτων. Εφ' όσον όντως έχουμε ζωντανή μαρτυρία για την αυτοστοχαστικότητα στους ανθρώπους και εφ' όσον η ανθρώπινη υποκειμενικότητα μπορεί από εξελικτική σκοπιά να αναχθεί σε απλούστατες μορφές ζωής, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την ανάγκη να αποφασίσουμε εάν όντως το γίγνεσθαι έχει ή όχι κατευθυντικότητα και εάν όντως όλα τα γεγονότα έχουν την ίδια αξία ή όχι. Ο διαλεκτικός νατουραλισμός προϋποθέτει ότι είμαστε υποχρεωμένοι να σταθμίζουμε τα γεγονότα έχοντας επίγνωση της σημασίας τους στο πλαίσιο ενός προφανούς συνεχούς, και όχι απλά να τα αποδεχόμαστε εική και ως έτυχεν.

Εάν υπάρχει κατευθυντικότητα στην εξέλιξη, τότε έχουμε ευθύνη να μην τεμαχίσουμε την κατευθυντικότητα αυτή σε μια σειρά από άσχετα μεταξύ τους, τυχαία συμβάντα — όπως ισχύει στις σκεπτικιστικές προσεγγίσεις — αλλά να ρωτήσουμε γιατί υπάρχει όντως αυτή η κατευθυντικότητα και γιατί δίνει μια ευδιάκριτη εξελικτική ανάπτυξη. Αν η βαθιά οικολογία δεν θέλει να βαλτώσει σ' έναν απλουστευτικό εμπειρισμό που βλέπει τα γεγονότα — στην πραγματικότητα, όλα τα «δυνατά» γεγονότα — ως απομονωμένα, τότε πρέπει να θεωρήσει τα συμβάντα και τις διαδικασίες ως αυθεντική κατευθυντική ανάπτυξη. Πρέπει να αντιμετωπίσουμε τα ζητήματα που θέτει ο διαλεκτικός νατουραλισμός και να τα πραγματευθούμε με οργανικό τρόπο, όχι μ' έναν σκεπτικιστικό ατομισμό τύπου Hume που επιτρέπει στα πάντα να εμφανίζονται οποτεδήποτε, χωρίς καμία αντίληψη του πλαισίου αναφοράς, της ιστορίας, της αυτοανάπτυξης ή της κατεύθυνσης.

Παραπέρα, η Βαθιά Οικολογία πρέπει να πάψει να αποκαλεί τα πάντα «ανθρωποκεντρικά», υποθέτοντας έτσι ότι κάθε δημιουργική παρέμβαση του ανθρώπινου πνεύματος στην πρώτη φύση, στο πλαίσιο μιας οικολογικής κοινωνίας, είναι αυτομάτως ανεπιθύμητη.<sup>50</sup> Αυτή η μανιχαϊκή νοοτροπία, κατά την οποία η ανθρώπινη δραστηριότητα θεωρείται κάτι κακό, από ακραιφνώς δυσιστική σκοπιά που δεν επιτρέπει παρά δύο εναλλακτικές λύσεις — ή βιοκεντρισμό ή ανθρωποκεντρισμό — είναι όχι μόνο βολικότατος τρόπος για να αποφεύγουμε την ανάγκη να αναπτύξουμε μια εκλεπτυσμένη και όχι χοντροκομμένη οικολογική σύνθεση ανάμεσα στις ανθρώπινες και στις μη ανθρώπινες ανάγκες, αλλά και ένας προβληματικός τρόπος για να ελα-

50. Συνεχώς συναντώ επικρίσεις, για το ότι υποστηρίζω την ανθρώπινη παρέμβαση στη φύση, ως να πιστεύω πως αυτό είναι κάτι το επιθυμητό, υπό οποιεσδήποτε περιστάσεις. Ας εξηγήσω και πάλι ότι δεν πιστεύω διόλου ότι ο καπιταλισμός — είτε ο ιδιωτικός είτε ο κρατικός — μπορεί να παρέμβει εποικοδομητικά στην πρώτη φύση (ούτε, άλλωστε, στη δεύτερη φύση). Όπως έχω κατ' επανάληψη τονίσει, μόνο σε μια οικολογική κοινωνία μπορούμε να ελπίσουμε ότι η ανθρώπινη επινοητικότητα και η τεχνολογία θα παίξουν οικολογικά δημιουργικό ρόλο. Ωστόσο, σπάνια λαμβάνουν υπόψη τους αυτή τη θέση, οι εκ της Βαθιάς Οικολογίας επικριτές μου.

χιστοποιούμε την τεράστια σημασία της κοινωνικής παρέμβασης και δραστηριότητας στον μη ανθρώπινο κόσμο, αντικαθιστώντας επιπόλαια την κοινωνική ανάλυση με μια σχεδόν ρομαντική λατρεία της άγριας ζωής, που καθιστά την πρώτη φύση ιερή και απαραβίαστη, καθώς και απρόσιτη σε οποιαδήποτε σημαντική, πλὴν όμως άκρως συνετή, ανθρώπινη παρέμβαση.

Αραγε θα ήταν πραγματικά «ανθρωποκεντρικό», για παράδειγμα, να μετατρέψουμε τις άγονες εκτάσεις του Καναδά — έναν χώρο που οικολογικά ακόμη επαμφοτερίζει ανάμεσα στον άκρως καταστροφικό παγωμένο κόσμο της εποχής των παγετώνων και στον πολυποικίλο κόσμο των εύκρατων δασικών εκτάσεων που συντηρούν τη ζωή — σε περιοχή που να συντηρεί μια μεγάλη ποικιλία από ζωντανούς οργανισμούς; Σήμερα, ναι — δεδομένων των εγωιστικών κοινωνικών μας σχέσεων, που βασιζονται στην αρχή «ανάπτυξη ή θάνατος». Ωστόσο, ειλικρινά αμφιβάλλω αν μπορούν να βρεθούν επιχειρήματα ενάντια σ' ένα τέτοιο άκρως συνετό, μη εκμεταλλευτικό και οικολογικά καθοδηγούμενο εγχείρημα, σε μια οικολογική κοινωνία, εκτός αν βάλουμε παρωπίδες στα μάτια μας και στενέψουμε το οπτικό μας πεδίο, υιοθετώντας μια τόσο δογματική και παθητική, «προσανατολισμένη στη φύση», αντίληψη.<sup>51</sup> Στο κάτω κάτω, μόνον οχτώ χιλιάδες χρόνια περάσαν από τότε που υποχώρησε ο τελευταίος παγετώνας, αφού είχε καταστρέψει αναρίθμητα είδη, αφήνοντας πίσω του τεράστιες εκτάσεις βιοτικά αραιοκατοικημένων (biotically sparse) οικοκοινοτήτων. Ούτε είμαι βέβαιος πως «η φύση ξέρει τι κάνει» — για να αναφέρω ένα λαϊκό ρητό — ιδιαίτερα όταν βομβαρδίζει τη γη με ογκώδεις αστεροειδείς που θα μπορούσαν να εξολοθρεύσουν πολλά από τα ζωντανά είδη που τόσο πολύτιμα τα θεωρούν σήμερα οι βαθείς οικολόγοι. Αραγε θα ήταν λάθος να προσπαθήσουμε να αποτρέψουμε μια τέτοια δυνατότητα — δηλαδή, να «παρέμβουμε» σε μια «φυσική διαδικασία» που θα μπορούσε να προκαλέσει τρομερή καταστροφή στις πιο εξελιγμένες μορφές ζωής; Τέλος, δεδομένης της μαζικής καταστροφής, τόσο στον φυσικό περίγυρο όσο και στα γηγενή είδη, η οποία έγινε στους λίγους τελευταίους αιώνες, ως αποτέλεσμα της διεστραμμένης δεύτερης φύσης μας — για να μη μιλήσουμε για την τεράστια καταστροφή που αντιμετωπίζει ο επόμενος αιώνας — πώς μπορούμε να αναλάβουμε την «οικολογική αποκατάσταση» χωρίς να χρησιμοποιήσουμε στον υπέρτατο βαθμό τις μοναδικές πνευματικές μας ικανότητες και τις αξιοσημείωτες τεχνολογίες μας —

51. Σε μία συναρπαστική μελέτη για τους Ινδιάνους Ohlone της περιοχής του Σαν Φρανσίσκο και του κόλπου του Μοντερέυ, ο Malcolm Margolin παρατηρεί ότι οι Ινδιάνοι Ohlone «αλλοίωσαν βαθιά την οικολογία της περιοχής του κόλπου», πυρπολώντας περιοδικά τη βλάστηση. «Ετσι, οι πρώτοι εξερευνητές που περιέγραφαν με τόσο λυρισμό και ενθουσιασμό τα δάση “που έμοιαζαν με πάρκα” και τα ανοιχτά λιβάδια της περιοχής του κόλπου δεν είχαν πέσει πάνω σ' έναν παρθένο τόπο άγριας ζωής ανέγγιχτο από τα ανθρώπινα χέρια. Κάθε άλλο. Είχαν αντίθετα μπει σ' ένα τοπίο που αλλοιωνόταν συνειδητά και με δραματικό τρόπο για αιώνες. Παραδόξως, το υπέρροχο τοπίο και η πλούσια άγρια ζωή της περιοχής του κόλπου υπήρχε όχι παρά την ανθρώπινη παρουσία αλλά (τουλάχιστον ως ένα βαθμό) εξαιτίας αυτής» με δυο λόγια μέσω της ενσυνείδητης ανθρώπινης παρέμβασης. Malcolm Margolin, *The Ohlone Way* (Berkeley: Heyday Books, 1978), σελ. 49.

για να μην αναφερθώ στις επιπλέον θεμελιώδεις κοινωνικές αλλαγές που πρέπει να κάνουμε;

Παρά το ότι η Eckersley συνδέει τις δύο φράσεις σαν να ήταν εναλλακτικές μεταξύ τους ιδέες, ωστόσο δεν είναι διόλου το ίδιο να βεβαιώνεις ότι τώρα «είμαστε έτοιμοι και ικανοί να ...βοηθήσουμε (την εξέλιξη)» και να βεβαιώνεις ότι «(έχουμε) εντολή ...να αδράξουμε το πηδάλιο της εξέλιξης»<sup>52</sup>. Η μια διατύπωση διαφέρει τα μέγιστα από την άλλη. Μπορούμε να συλλάβουμε ένα μεγάλο φάσμα μέτρων για να «προστατεύσουμε» τον πλανήτη από την παρατέρα υποβάθμιση, μέτρων που συχνά συνεπάγονται τη χρήση τεχνολογικά προωθημένων προσεγγίσεων — αλλά αυτές οι προσεγγίσεις, δεδομένων των μεικτών διατυπώσεων της Eckersley, θα μπορούσαν να θεωρηθούν άλλοτε ως «βοήθεια» προς την εξέλιξη, άλλοτε ως άδραγμα «του πηδαλίου της εξέλιξης» και άλλοτε ως δουλειά στο πλαίσιο των ορίων «που ευνοούν οι βαθιοί οικολόγοι». Η επιχειρηματολογία της, ισχυρίζομαι, γίνεται ακόμα περισσότερο αινιγματική εάν ακόμη και η συνδυαστική καλλιέργεια θεωρείται ως «ανθρωποκεντρική»<sup>53</sup>.

Δεδομένου αυτού του είδους επιχειρηματολογίας, δεν διστάζω να επαναλάβω αυτά που έγραφα στις τελευταίες παραγράφους της *Οικολογίας της Ελευθερίας*:

«Ετσι, η αλληλοβοήθεια, η αυτοοργάνωση, η ελευθερία και η υποκειμενικότητα, που τις συνέχουν οι αρχές της ενότητας στη διαφορά, της αυθορμησίας και των μη ιεραρχικών σχέσεων, τις οποίες θέτει η κοινωνική οικολογία, είναι αυτοσκοποί. Αυτές, πέρα από τις οικολογικές ευθύνες που δημιουργούν στο είδος μας, ως την ευστοχαστική φωνή της φύσης, κατά κυριολεξία μας ορίζουν. Η φύση δεν «υπάρχει» για μας: απλά νομιμοποιεί οικολογικά εμάς και τη μοναδικότητά μας».

Αυτές οι παρατηρήσεις καταλήγουν με την έκκληση για «μια ηθική της συμπληρωματικότητας που τρέφεται από την ποικιλία, αντί για μια ηθική που προφυλάσσει την εσωτερικότητα του ατόμου από μια απειλητική, επεκτατική ετερότητα»<sup>54</sup>. Εάν πρόκειται ο ανθρωποκεντρισμός να δώσει τη δέουσα αναγνώριση στο ανθρώπινο πνεύμα, την ανθρώπινη αποβλεπτικότητα, τη σπουδαιότητα της ελευθερίας και στη μοναδική θέση που κατέχει το ανθρώπινο είδος στη φυσική εξέλιξη, τότε ευχαρίστως ως με κατηγορήσουν όσο θέλουν για ανθρωποκεντρισμό, η Eckersley και οι διάφοροι μέντορές της. Ωστόσο, εάν συνεχίσουν να το κάνουν αυτό, τότε θα μου είναι πια πολύ δύσκολο να διαφωνήσω με την κατηγορία του Walter Truett Anderson, ότι η βαθιά οικολογία

«γεννά μια αυτάρεση ψευδοαθωότητα, στο πλαίσιο της οποίας οι άνθρωποι ρίχνουν στους άλλους όλη την ευθύνη των παρεμβάσεων (στη φύση), ενώ οι ίδιοι αγωνίζονται να δώσουν

52. Eckersley, "Divining Evolution", σελ. 116· δική μου η έμφαση.

53. Αυτόθι, σελ. 112.

54. Bookchin, *Ecology of Freedom*, σσ. 365, 366.

55. Anderson, *To Govern Evolution*, σελ. 323.



την εντύπωση ότι αυτοί, προσωπικά, δεν επιδρούν στον κόσμο περισσότερο απ' ό,τι μια πεταλούδα και είναι βαθιά εναρμονισμένοι με τη φύση... Το φιλόδοξο κίνημα της «Βαθιάς Οικολογίας» είναι καλό σχετικό παράδειγμα, καθώς και του είδους υποκρισίας που δημιουργεί»<sup>55</sup>.

Στην κρίση του Αντερσον θα προσέθετα απλώς ότι απορώ, μ' ένα σώμα ιδεών, που παραβλέπει σε τέτοιο βαθμό την ποιοτικά νέα εξελικτική ανάπτυξη την οποία επέτρεψε η ανάδυση της ανθρώπινης κοινωνίας, με τους μεταβλητούς και πολύπλοκους θεσμούς της. Απορώ επίσης μ' ένα τέτοιο σώμα ιδεών που έχει την τάση να κατακρίνει τη δημιουργική δύναμη που έχει η ανθρώπινη εννοιολογική σκέψη, να ανοίγει νέους εξελικτικούς δρόμους που μπορούν να ωφελήσουν τους υπάρχοντες ζωντανούς οργανισμούς και την ανάπτυξή τους. Μπροστά σ' αυτές τις εξαιρετικές ανθρώπινες ικανότητες — ικανότητες που επ' ουδενί λόγω δεν δικαιολογούν την ανάληψη καθυπόταξη του μη ανθρώπινου κόσμου στα ανθρώπινα συμφέροντα — το βρίσκω επιπόλαιο να υποβιβάζουμε τα ανθρώπινα όντα σ' ένα βιολογικό είδος ανάμεσα στα άλλα. Η κρισιμότερη διαλεκτική που αντιμετωπίζουμε τώρα — και θεωρητικά και πρακτικά — είναι με ποιον τρόπο η ανθρώπινη κοινωνική εξέλιξη (η δεύτερη φύση) αναδύθηκε κατά στάδια από τη βιολογική εξέλιξη (την πρώτη φύση), ποιες είναι οι συνέχειες που τις συνδέουν, ποιες είναι οι ασυνέχειες που διαχωρίζουν τη μια από την άλλη, και, πάνω απ' όλα, τι προβλήματα έχει δημιουργήσει η αλληλεπίδρασή τους μέσα στο ευρύτερο συνεχές που αποκαλούμε «φύση».

Εδώ, ο «βιοκεντρισμός», υποτιμώντας τις ανθρώπινες δυνατότητες και ικανότητες ως παράγωγα της εξελικτικής ανάπτυξης ελάχιστα ξεπερνά το επίπεδο της ηθικής ευσέβειας. Η Βαθιά Οικολογία έχει την τάση να θεωρεί τη φύση όχι ως ανάπτυξη αλλά σαν τοπίο που μέσα του οι άνθρωποι — έστω, προικισμένοι με ορισμένα «μοναδικά» χαρακτηριστικά — είναι μάλλον αναπόσπαστα εξαρτήματα ενός παρθένου φυσικού περιγύρου παρά παράγωγα μιας πολύπλοκης εξέλιξης. Το να θεωρεί, επομένως, η Βαθιά Οικολογία την αλληλοβοηθητική θεώρηση της φύσης, την οποία υιοθετώ, ως «ανθρωποκεντρική» — μια ετικέτα που θα μπορούσε να κολλήσει κανείς σε οποιοδήποτε κανονιστικό επιχείρημα υπέρ της συνεργασίας — είναι απλά επιπόλαιο. Ακόμα, το να θεωρεί το ανθρώπινο πνεύμα, την ίδια την πηγή των κανονιστικών επιχειρημάτων, που είναι τόσο απαραίτητα για την ίδια τη Βαθιά Οικολογία, σαν κάτι το συγκρίσιμο με «την ηχητική ευαισθησία και τον παιχνιδιάρικο χαρακτήρα των δελφινιών και την έντονη κοινωνικότητα των μυρμηγκιών», αντιβαίνει σε κάθε εξελικτική εμπειρία.<sup>57</sup> Αναρωτιέται κανείς, τι είδους κανονιστικές κατευθυντήριες γραμμές θα ήταν ποτέ δυνατό να υπάρχουν στον μη ανθρώπινο κόσμο, αν έλειπε το ανθρώπινο πνεύμα και οι πολύπλοκα θεσμοθετημένες ανθρώπινες κοινωνίες.

Δεδομένου ότι λείπει από τη Βαθιά Οικολογία μια σαφής εξελικτική προοπτική για

56. Eckersley, "Divining Evolution", σελ. 107.

57. Αυτόθι, σελ. 115.

τη φυσική ή την κοινωνική ιστορία, δεδομένου ότι της λείπει η φιλοσοφική εκλέπτυνση, μπορεί κανείς κάλλιστα να ρωτήσει: και γιατί θα έπρεπε οι άνθρωποι να δώσουν την παραμικρή σημασία στην πρώτη φύση, αφού οι ηθικές συντεταγμένες με τις οποίες μπορούν να βρουν τη θέση τους στη διαλεκτική της βιοτικής ανάπτυξης είναι αθεμελίωτες, εφόσον καταδικάζονται ως ανθρωποκεντρικές; Θα έπρεπε οι άνθρωποι να παρακινούνται από την ιδιοτέλεια, από την επιβίωση, από την ωφελιμότητα, ή μήπως από έναν ιδεαλιστικό βιοκεντρισμό, σαν κι αυτόν που προτείνει η Βαθιά Οικολογία, ο οποίος αρνείται το πνεύμα και είναι κατ'επίφαση «δημοκρατικός», βάζοντας στην ίδια μοίρα τα θαυμαστά εννοιολογικά, επικοινωνιακά και αισθητικά γνωρίσματα των ανθρώπων (που είναι αναγκαία για την ίδια την κατανόηση διαφορών μεταξύ ανθρωποκεντρικών και βιοκεντρικών απόψεων) με «την ηχητική ευαισθησία και τον παιχνιδιάρικο χαρακτήρα των δελφινιών και την έντονη κοινωνικότητα των μυρμηγκιών;».





**δ.**

---

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

---

**ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ**

---

**James O'Connor**

Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός

**Murray Bookchin**

Μαρξισμός και αστική κοινωνιολογία

**Κορνήλιος Καστοριάδης**

Η κρίση του Μαρξισμού και της πολιτικής  
και η κρίση της πολιτικής





James O' Connor\*

## Καπιταλισμός, φύση, σοσιαλισμός: θεωρητική εισαγωγή\*\*

*«Όσοι επιμένουν ότι η καταστροφή του περιβάλλοντος δεν αφορά τον μαρξισμό, απλώς διασφαλίζουν ότι αυτό που διάλεξαν ν' αποκαλέσουν μαρξισμό δεν θα έχει καμία σχέση με αυτό που συμβαίνει στον κόσμο»*

Aiden Foster-Carter

### Περίληψη

Το άρθρο αυτό εκθέτει πρώτα την παραδοσιακή μαρξιστική θεωρία για την αντίφαση ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και τις σχέσεις παραγωγής, για την υπερπαραγωγή κεφαλαίου και την οικονομική κρίση, καθώς και για την προκύπτουσα από την κρίση διαδικασία αναδόμησης των παραγωγικών δυνάμεων και των σχέσεων παραγωγής, έτσι που αυτές να πάρουν μορφή σαφέστερα κοινωνική, άρα και δυνάμει σοσιαλιστική. Στη συνέχεια, το άρθρο προσφέρει το σημείο εκκίνησης για μία «οικολογική μαρξιστική» θεωρία γύρω από την αντίφαση ανάμεσα στις καπιταλιστικές παραγωγικές σχέσεις και δυνάμεις αφενός, και αφετέρου στις συνθήκες παραγωγής, για την υποπαραγωγή κεφαλαίου και την οικονομική κρίση, καθώς και για την προκύπτουσα από την κρίση διαδικασία αναδόμησης των συνθηκών παραγωγής και των κοινωνικών σχέσεων, έτσι που αυτές να πάρουν μορφή σαφέστερα κοινωνική, άρα και δυνάμει σοσιαλιστική. Εν ολίγοις, το άρθρο προσπαθεί να δείξει ότι ενδέχεται να μην είναι ένας, αλλά δύο οι δρόμοι για τον σοσιαλισμό στην κοινωνία του ύστερου καπιταλισμού.

Ενώ, οι δύο αυτές διαδικασίες, τόσο η υπερπαραγωγή, όσο και η υποπαραγωγή κεφαλαίου δεν είναι επ' ουδενί αλληλοαποκλειόμενες, ωστόσο ενδέχεται η μία να αντισταθμίσει ή να ισοφαρίζει την άλλη, ούτως ώστε να δημιουργείται η επίφαση κάποιων σχετικά σταθερών διαδικασιών καπιταλιστικής ανάπτυξης. Η μελέτη του πώς συνδυάζονται αυτές οι δύο διαδικασίες στον σύγχρονο κόσμο, ενδέχεται

\* Ο James O'Connor διδάσκει κοινωνικά και οικολογικά θέματα στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνιας, στη Σάντα Κρουζ. Είναι εκδότης του περιοδικού *Capitalism, Nature, Socialism*.

\*\* *Capitalism, Nature, Socialism*, αρ. 1, φθινόπωρο 1988. Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από τον Πάρι Μπουράκη.

να ρίξει φως στα αίτια της παρακμής του εργατικού και του σοσιαλιστικού κινήματος, καθώς και στην εμφάνιση «νέων κοινωνικών κινήματων», ως υποκειμένων του κοινωνικού μετασχηματισμού. Όπως ακριβώς ο παραδοσιακός μαρξισμός δια φωτίζει την πρακτική των παραδοσιακών εργατικών κινήματων, έτσι και ο «οικολογικός μαρξισμός» ίσως δια φωτίζει την πρακτική των νέων κοινωνικών κινήματων. Παρ' όλο που τόσο η οικολογία και η φύση, όσο και η πολιτική του σώματος, ο φεμινισμός και η οικογένεια, καθώς και τα κινήματα της πόλης και τα συναφή ζητήματα, συνήθως εξετάζονται από μεταμαρξιστική άποψη, εντούτοις η προβληματική που αναπτύσσεται στο παρόν άρθρο είναι συνειδητά μαρξιστική και απευθύνεται στους μαρξιστές θεωρητικούς και τους συνοδοιπόρους τους, που το έργο τους παραμένει στα πλαίσια ενός «επιστημονικού» λόγου· απευθύνεται δηλαδή σ' εκείνους, οι οποίοι είναι λιγότερο πιθανόν να πειστούν από μία μεταμαρξιστική εξέταση του προβλήματος που αφορά την από μέρους του κεφαλαίου χρήση και κατάχρηση της φύσης (συμπεριλαμβανόμενης και της ανθρώπινης φύσης) στον νεότερο κόσμο. Ωστόσο η έμφαση που δίνει αυτό το άρθρο στον «επιστημονικό» λόγο της πολιτικής οικονομίας, είναι επιλογή τακτική και όχι στρατηγική. Στην πραγματικότητα, οι αυτόνομες — κατά το μάλλον ή ήττον — κοινωνικές σχέσεις, που συχνά έχουν μη-καπιταλιστικό ή αντι-καπιταλιστικό χαρακτήρα, συνιστούν την «κοινωνία των πολιτών», η οποία θα πρέπει να εξετασθεί με τους δικούς της πρακτικούς και θεωρητικούς όρους. Με άλλα λόγια, όπως θα αποσαφηνισθεί και στο τελευταίο τμήμα του άρθρου, η κοινωνική και η συλλογική δράση δεν θα πρέπει να ερμηνεύονται ως απλά παράγωγα των «συστημικών» (systemic) δυνάμεων.

## 1. Εισαγωγή

Το 1944 ο Karl Polanyi δημοσίευσε το magnum opum *The great transformation*, στο οποίο εξέταζε τους τρόπους με τους οποίους η ανάπτυξη της καπιταλιστικής αγοράς υπονομεύει ή καταστρέφει τις κοινωνικές ή περιβαλλοντικές συνθήκες της ίδιας της ύπαρξης<sup>1</sup>. Παρά το γεγονός ότι το βιβλίο του είναι γεμάτο από οξυδερκείς παρατηρήσεις πάνω στο πρόβλημα της οικονομικής ανάπτυξης και του κοινωνικού και φυσικού περιβάλλοντος, εντούτοις πέρασε απαρατήρητο. Το θέμα των οικολογικών ορίων που τίθενται στην οικονομική ανάπτυξη και της αλληλεξάρτησης ανάμεσα στην ανάπτυξη και στο περιβάλλον επανήλθε στη δυτική αστική σκέψη περί τα τέλη της δεκαετίας του '60 και τις αρχές της δεκαετίας του '70. Τα αποτελέσματα, όμως, ήταν μερδεμένα και άκρως αμφιλεγόμενα. Το έργο του Polanyi εξακολουθεί να λάμπει σ' ένα στερέωμα που βρίθεται από τους νεκρούς αστέρες και τις μαύρες τρύπες της αστικής φυσιοκρατίας, του νεομαλθουσιανισμού, της τεχνοκρατίας της λέσχης της

1. Karl Polanyi, *The great transformation*, Boston 1967. Ο Polanyi εστιάζει εξ ολοκλήρου την ανάλυσή του στις καπιταλιστικές αγορές και όχι στην καπιταλιστική εκμετάλλευση της εργασίας.

Ρώμης, της ρομαντικής «βαθιάς οικολογίας» και του πρωτοκοσμισμού του ΟΗΕ<sup>2</sup>. Από αυτές τις αναλύσεις απουσιάζουν η ταξική εκμετάλλευση, η κρίση του καπιταλισμού, η ανισόμετρη καπιταλιστική ανάπτυξη, οι αγώνες για εθνική ανεξαρτησία και ούτω καθ' εξής. Τα συμπεράσματα τόσο των παραπάνω προσπαθειών, όσο και των περισσότερων από τις άλλες νεότερες απόπειρες να εξετασθεί το πρόβλημα του καπιταλισμού, της φύσης και του σοσιαλισμού «πάνε χαμένα», επειδή δεν επικεντρώνουν την ανάλυσή τους στη φύση της σπάνεως που προσιδιάζει στον καπιταλισμό, δηλαδή της διαδικασίας στην οποία το κεφάλαιο γίνεται φραγμός ή όριο του εαυτού του, εξαιτίας των αυτοκαταστροφικών μορφών προλεταριοποίησης της ανθρώπινης φύσης, ιδιοποίησης της εργασίας και κεφαλαιοποίησης της εξωτερικής φύσης<sup>3</sup>. Οι συνηθισμένες προσεγγίσεις σ' αυτό το πρόβλημα — η αναγνώριση του ότι τίθενται «όρια στην ανάπτυξη» από την άποψη της «σπάνεως των πλουτοπαραγωγικών πηγών», της «οικολογικής αστάθειας», της «βλαβερής βιομηχανικής τεχνολογίας», των «καταστροφικών πολιτιστικών αξιών», της «τραγωδίας των βοσκοτόπων», του «υπερπληθυσμού», της «σπάταλης κατανάλωσης», του «μαγκανοπήγαδου της παραγωγής» κ.λπ. — είτε αγνοούν είτε κατακρουρούν τις μαρξικές θεωρίες για τις ιστορικά δημιουργημένες μορφές της φύσης καθώς και για την καπιταλιστική συσσώρευση και ανάπτυξη.

Αυτό δεν θα έπρεπε να προξενεί έκπληξη, εφόσον ο Μαρξ έγραψε ελάχιστα πράγματα σε ό,τι αφορά τους τρόπους με τους οποίους το κεφάλαιο αυτοπεριορίζεται, υπονομεύοντας τις κοινωνικές και περιβαλλοντικές συνθήκες της ίδιας του της ύπαρξης, αυξάνοντας, ως εκ τούτου, το κόστος και τις δαπάνες του και απειλώντας την ίδια του την ικανότητα να παράγει κέρδη, απειλώντας δηλαδή με οικονομική κρίση. Το κυριότερο, ο Μαρξ ελάχιστα ασχολήθηκε με τα αποτελέσματα των κοινωνικών αγώνων (οι οποίοι οργανώνονται γύρω από τις συνθήκες παραγωγής), πάνω στα έξοδα, τις δαπάνες και τη μεταβλητότητα του κεφαλαίου. Ούτε θεωρητικοποίησε τη σχέση ανάμεσα στις κοινωνικές και τις υλικές διαστάσεις των παραγωγικών συνθηκών, με μόνη εξαίρεση την εκτεταμένη εξέταση της εγγείου προσόδου (δηλαδή, την εξέταση της κοινωνικής σχέσης ανάμεσα στο έγγειο και το βιομηχανικό κεφάλαιο, καθώς και της υλικής και οικονομικής σχέσης ανάμεσα στις πρώτες ύλες και τη βιομηχανική παραγωγή). Ωστόσο, ο Μαρξ ήταν πεπεισμένος για τρία τουλάχιστον πράγματα. Το πρώτο είναι ότι οι ελλείψεις τις οποίες εμφανίζουν οι συνθήκες παραγωγής ή «φυσικές συνθήκες» («κακές εσοδείες») ενδέχεται να προσλάβουν τη μορ-

2. World Commission on Environment and Development, *Our common future*, New York, 1987.

3. Το έργο που προσεγγίζει περισσότερο μια «μαρξιστική» έκθεση του προβλήματος είναι το βιβλίο του Alan Schnaiberg, *The Environment: From Surplus to Scarcity*, New York, 1980. Πρόκειται για ρηξικελεύθερο και χρήσιμο έργο. Η σχέση μεταξύ της κεφαλαιοποίησης της φύσης και της πολιτικής σύγκρουσης μεταξύ κρατών είναι ένα άλλο στενά συνδεδεμένο ερώτημα. (Lloyd Tinberlake and John Tinker «*The Environmental origin of political conflict*» *Socialist Review*», 84 (15, 6), Νοέμ.-Δεκ. 1985).

φή οικονομικής κρίσης<sup>4</sup>. Δεύτερον, ήταν πεπεισμένοι για την αλήθεια της γενικότερης πρότασης ότι να μεν ορισμένοι φραγμοί στην παραγωγή είναι όντως εξωτερικοί προς τον τρόπο παραγωγής («η παραγωγικότητα της εργασίας δεσμεύεται από τις φυσικές συνθήκες»)<sup>5</sup>, αλλά στον καπιταλισμό αυτοί οι φραγμοί προσλαμβάνουν τη μορφή οικονομικής κρίσης<sup>6</sup>. Με άλλη διατύπωση, μερικοί φραγμοί είναι «γενικοί» και όχι «χαρακτηριστικοί» του καπιταλισμού. Αυτό που χαρακτηρίζει τον καπιταλισμό είναι ο τρόπος με τον οποίο αυτοί οι φραγμοί προσλαμβάνουν τη μορφή κρίσεως. Τρίτον, ο Μαρξ πίστευε αφενός μεν ότι η καπιταλιστική γεωργία και κτηνοτροφία είναι επιζήμιες για τη φύση, αφετέρου δε ότι η καπιταλιστική εκμετάλλευση είναι επιζήμια για την ανθρώπινη εργατική δύναμη (labourpower).

Με λίγα λόγια, ο Μαρξ πίστευε ότι η καπιταλιστική αγροκαλλιέργεια (λόγου χάριν) κατέστρεφε την ποιότητα του εδάφους. Επίσης ήταν βέβαιος ότι οι κακές σοδειές προσλαμβάνουν τη μορφή οικονομικής κρίσεως. Ωστόσο (παρ' όλο που είχε όντως δηλώσει ότι ο καπιταλισμός είναι ασύμβατος με μια ορθολογική γεωργία)<sup>7</sup> ουδέποτε έλαβε υπόψη του το ότι είναι δυνατόν οι οικολογικά καταστροφικές μέθοδοι της γεωργίας να αυξήσουν το κόστος των στοιχείων του κεφαλαίου και ότι αυτό, με

4. Στην περίπτωση της κακής εσοδείας «αυξάνεται η αξία της πρώτης ύλης... ενώ μειώνεται ο όγκος της... Πρέπει να δαπανηθούν περισσότερα για τις πρώτες ύλες, ενώ απομένουν λιγότερα για την εργασία και δεν είναι δυνατόν να απορροφηθεί η ίδια ποσότητα εργασίας όπως και πριν. Κατά πρότυπον αυτό είναι φυσικά αδύνατον... Κατά δεύτερον, είναι αδύνατον επειδή ένα μεγαλύτερο μερίδιο της αξίας του προϊόντος πρέπει να μετατραπεί σε πρώτες ύλες... Η αναπαραγωγή δεν μπορεί πλέον να επαναληφθεί στην ίδια κλίμακα. Ένα μέρος του πάγιου κεφαλαίου παραμένει ανενεργό, ενώ ένα μέρος των εργατών πετιούνται στον δρόμο. Το ποσοστό κέρδους πέφτει επειδή η αξία του σταθερού κεφαλαίου έχει ανεβεί, σε σχέση με την αξία του μεταβλητού κεφαλαίου... Οι πάγιες δαπάνες —τόκοι, μισθώματα— που είχαν υπολογιστεί με βάση την προσδοκία σταθερού ποσοστού κέρδους και εκμετάλλευσης της εργασίας παραμένουν οι ίδιες και εν μέρει δεν μπορούν να καλυφθούν. Προκύπτει λοιπόν κρίση... Επιπλέον, μολονότι το ποσοστό κέρδους μειώνεται, εντούτοις υπάρχει άνοδος της τιμής του προϊόντος. Εάν αυτό το προϊόν εισέρχεται στις άλλες σφαίρες της αναπαραγωγής ως μέσο παραγωγής, τότε η άνοδος της τιμής του θα καταλήξει στην ίδια διαταραχή της αναπαραγωγής στις σφαίρες αυτές». (K. Marx, *Theories of surplus value*, Part two, Moscow, 1968, σ.σ. 515-516).
5. «Ανεξάρτητα από τον μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό ανάπτυξης, υπό μορφή κοινωνικής παραγωγής, η παραγωγικότητα της εργασίας δεσμεύεται από τις φυσικές συνθήκες» (Κεφάλαιο I). Στις θεωρίες της υπεραξίας (Τμήμα τρίτο, σ. 449), ο Μαρξ δηλώνει ότι αναγκαία προϋπόθεση για την ύπαρξη απόλυτης υπεραξίας είναι η «φυσική γονιμότητα του εδάφους».
6. Δες Michel Lebowitz, «The general and the specific in Marx's theory of crisis», *Studies in political economy*, 7, χειμώνας 1982. Ο Lebowitz συμπεριλαμβάνει στους «γενικούς» φραγμούς την προσφορά εργασίας και τη διαθεσιμότητα γης και φυσικών πλουτοπαραγωγικών πόρων. Ωστόσο, δεν διακρίνει την προσφορά εργασίας καθ' εαυτήν από την προσφορά πειθαρχημένης μισθωτής εργασίας. Ως προς τους φυσικούς πλουτοπαραγωγικούς πόρους, ο Lebowitz δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στις «φυσικές» ελλείψεις και στις ελλείψεις τις οποίες δημιουργεί το κεφάλαιο για τον εαυτό του, κατά τη διαδικασία κεφαλαιοποίησης της φύσης, καθώς και αυτές που δημιουργούνται με πολιτικά μέσα, από τα οικολογικά κινήματα.
7. Capital III, κφ. 6, σελ. 215.

τη σειρά του, ενδέχεται να απειλήσει με οικονομική κρίση ενός ιδιαίτερου τύπου, συγκεκριμένα με υποπαράγωγή του κεφαλαίου<sup>8</sup>. Με άλλη διατύπωση, ο Μαρξ ουδέποτε έβγαλε τα συμπεράσματά του, ώστε να υποστηρίξει ότι οι «φυσικοί φραγμοί» ενδέχεται να είναι καπιταλιστικά δημιουργημένοι φραγμοί, δηλ. μια «δεύτερη» κεφαλαιοποιημένη φύση<sup>9</sup>. Με άλλα λόγια, ενδέχεται να υπάρχει μια αντίφαση του καπιταλισμού, τέτοια που να οδηγεί σε μιαν «οικολογική» θεωρία της κρίσης και της κοινωνικής αλλαγής.

## 2. Δύο είδη θεωρίας των κρίσεων

Η αφετηρία της παραδοσιακής μαρξιστικής θεωρίας περί της οικονομικής κρίσης και της μετάβασης στον σοσιαλισμό είναι η αντίφαση ανάμεσα στις καπιταλιστικές παραγωγικές δυνάμεις και τις σχέσεις παραγωγής<sup>10</sup>. Η συγκεκριμένη μορφή αυτής της αντίφασης είναι η αντίφαση ανάμεσα στην παραγωγή και στην πραγματοποίηση αξίας και υπεραξίας ή ανάμεσα στην παραγωγή και στην κυκλοφορία κεφαλαίου. Το υποκείμενο της σοσιαλιστικής επανάστασης είναι η εργατική τάξη. Οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής αποτελούν το άμεσο αντικείμενο κοινωνικού μετασχηματισμού. Ο τόπος (site) αυτού του μετασχηματισμού είναι η πολιτική και το κράτος και η διαδικασία παραγωγής και ανταλλαγής.

Κατ' αντίθεσιν, η αφετηρία μιας «οικο-μαρξιστικής»<sup>11</sup> θεωρίας της οικονομικής

8. Μπορούμε επομένως να διακρίνουμε δύο είδη σπάνεως: πρώτον, την σπάνιν που προκαλείται από οικονομική κρίση οφειλόμενη σε παραδοσιακή υπερπαραγωγή κεφαλαίου, δηλ. την καθαρά κοινωνική σπάνιν· δεύτερον, την σπάνιν που προκαλείται από οικονομική κρίση οφειλόμενη σε φυσική σπάνιν ή σπάνιν των συνθηκών παραγωγής, δημιουργημένη από τον καπιταλισμό. Και τα δυο αυτά είδη σπάνεως είναι σε τελική ανάλυση αποδοτέα στις καπιταλιστικές παραγωγικές σχέσεις. Ωστόσο, ο δεύτερος τύπος σπάνεως δεν οφείλεται σε «κακές σοδειές», παραδείγματος χάριν, αλλά σε «κακές σοδειές» δημιουργημένες από τον καπιταλισμό, ως αποτέλεσμα του ότι η γη γίνεται ορυχεία ή πάλι λόγω της μόλυνσης των επιφανειακών υδάτων, κ.τ.λ.
9. Δύο είναι οι λόγοι για τους οποίους ο Μαρξ απέφυγε οποιανδήποτε θεωρία του καπιταλισμού και του σοσιαλισμού που να δίνει τα πρωτεία σε άλλες πλευρές της κοινωνικής αναπαραγωγής, πέρα από την αντίφαση ανάμεσα στην παραγωγή και την κυκλοφορία κεφαλαίου. Ο ένας είναι η αντίθεσή του προς οποιαδήποτε θεωρία που θα «φυσιοποιούσε» και έτσι θα «πραγματοποιούσε» τις οικονομικές αντιφάσεις του κεφαλαίου. Η πολεμική του κατά του Μάλθους και ιδίως η απόρριψη κάθε φυσιοκρατικής ερμηνείας των κοινωνικών φαινομένων δεν του επέτρεψαν «να βγάλει τα συμπεράσματά του». Δεύτερον, θα ήταν δύσκολο, κατά το τρίτο τέταρτο του 19ου αιώνα να υποστηρίξει πειστικά ότι η υπονόμευση (impairment) των συνθηκών παραγωγής και οι εξ αυτής κοινωνικοί αγώνες είναι φραγμοί που το ίδιο το κεφάλαιο επιβάλλει στον εαυτό του· και αυτό επειδή τότε η ιστορική φύση δεν ήταν κεφαλαιοποιημένη στον βαθμό που είναι σήμερα, δηλαδή σήμερα οι ιστορικές συνθήκες της αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής καθιστούν δυνατόν έναν «οικολογικό μαρξισμό».
10. Οι πιο πρόσφατες εκθέσεις των προβληματικών κατηγοριών των παραγωγικών δυνάμεων και των σχέσεων παραγωγής είναι: Derek Sayer, *The violence of abstraction; The analytical foundations of historical materialism* (Oxford 1987) και Robert Marotto, «Forces and relations of production», διδακτορική διατριβή, University of California, Santa Cruz, 1984.
11. Ο Murray Bookchin αξίζει τον μεγαλύτερο έπαινο για το ότι ανέπτυξε τη θεωρία της «κοινωνικής οικολογίας» στις ΗΠΑ. Η βασική κινητήρια δύναμη της μεθόδου και της θεωρίας του είναι ελευθε-



κρίσης και της μετάβασης στον σοσιαλισμό είναι η αντίφαση ανάμεσα στις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής (και τις παραγωγικές δυνάμεις) από τη μια και στις συνθήκες της καπιταλιστικής παραγωγής ή τις «καπιταλιστικές σχέσεις και δυνάμεις κοινωνικής αναπαραγωγής»<sup>12</sup>, από την άλλη.

Ο Μαρξ όρισε τρία είδη συνθηκών παραγωγής. Το πρώτο είναι οι «εξωτερικές φυσικές συνθήκες»<sup>13</sup> ή τα φυσικά στοιχεία που εισέρχονται στο σταθερό και στο μεταβλητό κεφάλαιο. Το δεύτερο είναι αυτό που ορίστηκε ως «προσωπικές συνθήκες παραγωγής», η «εργατική δύναμη» των εργατών. Τέλος, το τρίτο είναι αυτό το οποίο ο Μαρξ αναφερόταν ως «κοινόχρηστες γενικές συνθήκες της κοινωνικής παραγωγής» (Communal general conditions of social production) π.χ. «μέσα επικοινωνίας»<sup>14</sup>.

Σήμερα οι «εξωτερικές φυσικές συνθήκες» εξετάζονται από την άποψη της βιωσιμότητας των οικοσυστημάτων, της επάρκειας των στρωμάτων του όζοντος στην ατμόσφαιρα, της σταθερότητας των ακτών και των υδροκριτικών γραμμών, της ποιότητας του εδάφους, του αέρα και του νερού και ούτω καθεξής. Η «εργατική δύναμη» εξετάζεται από την άποψη της σωματικής και ψυχικής υγείας των εργατών, του είδους και του βαθμού κοινωνικοποίησης, της ταξικότητας των σχέσεων εργασίας και της ικανότητας των εργατών να τα βγάζουν πέρα και γενικά, από τη σκοπιά των ανθρώπων ως κοινωνικών παραγωγικών δυνάμεων και ως βιολογικών οργανισμών. Οι «κοινόχρηστες συνθήκες» εξετάζονται από την άποψη του «κοινωνικού

---

ριακή και όχι μαρξιστική, πρόκειται για «κοινωνική οικολογία» και όχι για «σοσιαλιστική οικολογία». «Απ' όσο γνωρίζω ο όρος «οικολογικός μαρξισμός» εισήχθη από τον Ben Agger (*Western Marxism: An introduction classical and contemporary sources*, Santa Monica (Cal.), 1987, σ. 316-339. Επικεντρώνεται στην «κατανάλωση» και όχι στην «παραγωγή». Η θέση του είναι ότι η διαρκώς επεκτεινόμενη κατανάλωση που απαιτείται για να διατηρηθεί η οικονομική και κοινωνική σταθερότητα καταστρέφει το περιβάλλον και ότι η οικολογική κρίση έχει αντικαταστήσει την οικονομική κρίση ως το βασικό πρόβλημα του καπιταλισμού. Το παρόν άρθρο μπορεί να θεωρηθεί, μεταξύ άλλων, και ως κριτική των συχνά οξυδερκών απόψεων του Agger.

12. Σύμφωνα με τον Carlo Carboni, που, επιπρόσθετα, χρησιμοποιεί την έκφραση «κοινωνικές αναπαραγωγικές συνθήκες». Χρησιμοποιώ τον όρο «συνθήκες παραγωγής» επειδή θέλω να αναπλάσω το πρόβλημα χρησιμοποιώντας την ορολογία του ίδιου του Μαρξ και επίσης, επειδή θέλω κατά την εξέταση του προβλήματος, να περιοριστώ κυρίως στις τάσεις για κρίση κατά τη διαδικασία παραγωγής και κυκλοφορίας κεφαλαίου και όχι στη διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής, δηλ. της αναπαραγωγής του κοινωνικού σχηματισμού στο σύνολό του. Αυτό σημαίνει ότι θα ακολουθήσω το παράδειγμα του Μαρξ και θα ερμηνεύσω τις «συνθήκες παραγωγής» με «αντικειμενικούς» όρους, εκτός από το τελευταίο τμήμα στο οποίο υπαινίσσομαι ότι αυτές οι συνθήκες σήμερα γίνονται ολόένα και περισσότερο αντιληπτές ως «υποκειμενικές».
13. Οι εξωτερικές φυσικές συνθήκες περιλαμβάνουν τον «φυσικό πλούτο σε μέσα συντηρήσεως» και τον «φυσικό πλούτο ως προς τα εργαλεία της εργασίας». (Capital, I. Modern library edition, σ. 562).
14. *Marx and Engels Selected Works in Two Volumes, Volume II*, Moscow 1962, σ. 25. Grundrisse, Harmondsworth, 1973, σ. 233. Δες επίσης το άρθρο του Marino Folin, «Public Enterprise, Public Works, Social Fixed Capital: Capitalist Production of the Communal, General Conditions of Social Production», *International Journal of Urban and Regional Research*, 3, 3, Σεπτέμβριος 1979.

κεφαλαίου» της «υποδομής» και ούτω καθεξής. Εξυπονοούμενες στις έννοιες των «εξωτερικών φυσικών συνθηκών», της «εργατικής δύναμης» και των «κοινόχρηστων συνθηκών» είναι οι έννοιες του χώρου και του «κοινωνικού περιβάλλοντος». Συγκαταλέγουμε επομένως στις συνθήκες παραγωγής τον «αστικό χώρο» («αστική κεφαλοποιημένη φύση») καθώς και άλλες μορφές του χώρου, ο οποίος δομεί τη σχέση μεταξύ ανθρώπων και «περιβάλλοντος»<sup>15</sup> αλλά και δομείται από αυτήν, και με τη σειρά του συντελεί στη δημιουργία του κοινωνικού περιβάλλοντος. Εν συντομία, οι συνθήκες παραγωγής συμπεριλαμβάνουν την εμπορευματοποιημένη ή κεφαλαιοποιημένη υλικότητα και κοινωνικότητα, εξαιρουμένης της ίδιας της παραγωγής, διανομής και ανταλλαγής εμπορευμάτων.

Η συγκεκριμένη μορφή της αντίφασης ανάμεσα στις καπιταλιστικές σχέσεις (και δυνάμεις) παραγωγής αφενός και στις συνθήκες παραγωγής αφετέρου βρίσκεται επίσης ανάμεσα στην παραγωγή και στην πραγματοποίηση της αξίας και υπεραξίας. Το υποκείμενο του μετασχηματισμού της κοινωνίας είναι τα «νέα κοινωνικά κινήματα» ή οι νέοι κοινωνικοί αγώνες που συμπεριλαμβάνουν τους αγώνες εντός της παραγωγής για ασφάλεια και υγεία στον τόπο δουλειάς, γύρω από την παραγωγή και τη διάθεση των τοξικών αποβλήτων και ούτω καθεξής. Οι κοινωνικές σχέσεις αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής (λ.χ. το κράτος και η οικογένεια ως δομές κοινωνικών σχέσεων καθώς και οι ίδιες οι σχέσεις παραγωγής, στον βαθμό που «νέοι αγώνες» λαμβάνουν χώρα στα πλαίσια της καπιταλιστικής παραγωγής) αποτελούν το άμεσο αντικείμενο του κοινωνικού μετασχηματισμού. Ο άμεσος τόπος του μετασχηματισμού είναι η υλική διαδικασία αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής (λ.χ. καταμερισμός της εργασίας στα πλαίσια της οικογένειας, τρόποι χρήσης της γης, εκπαίδευση κ.τ.λ.) καθώς και η ίδια η διαδικασία παραγωγής, και πάλι στον βαθμό που νέοι αγώνες λαμβάνουν χώρα μέσα στον καπιταλιστικό χώρο δουλειάς.

Στην παραδοσιακή μαρξιστική θεωρία, η αντίφαση ανάμεσα στην παραγωγή και πραγματοποίηση της αξίας, οδηγεί σε οικονομική κρίση, που παίρνει τη μορφή μιας «κρίσης πραγματοποίησης», ή υπερπαραγωγής κεφαλαίου. Στην οικο-μαρξιστική θεωρία, η οικονομική κρίση παίρνει τη μορφή μιας «κρίσης ρευστότητας» ή υποπαραγωγής κεφαλαίου. Στην παραδοσιακή θεωρία, η οικονομική κρίση είναι το καζάνι, που μέσα του το κεφάλαιο αναδομεί τις παραγωγικές δυνάμεις και τις σχέσεις παραγωγής κατά τρόπους που να κάνουν και τις δύο (και τις σχέσεις και τις δυνάμεις) σαφέστερα κοινωνικές στη μορφή και το περιεχόμενο, λ.χ. με ενδεικτικό σχεδιασμό, εθνικοποίηση, συμμετοχή στα κέρδη κ.λπ. Στον οικολογικό μαρξισμό, η οικονομική κρίση είναι το καζάνι, που μέσα του το κεφάλαιο αναδομεί τις συνθήκες παραγωγής,

15. Σε μια συζήτηση με τον David Harvey, που πρώτος εισηγήθηκε τη θεωρία περί χωρικών διαμορφώσεων (spatial configurations) και φραγμών στο κεφάλαιο (*limits to capital*, Basil Blackwell, 1982), χορηγήθηκε στον συγγραφέα του παρόντος δοκιμαστική «άδεια» να ερμηνεύσει τον αστικό χώρο και άλλες μορφές χώρου ως «συνθήκη παραγωγής».

επίσης κατά τρόπους που να τις κάνουν σαφέστερα κοινωνικές στη μορφή και στο περιεχόμενο, λ.χ. με αιψόφρα δάση (permanent yield forests) εγγειοβελτιωτικά έργα, περιφερειακό σχεδιασμό της χρήσης του εδάφους και/ή των πλουτοπαραγωγικών πηγών, πολιτική ελέγχου των γεννήσεων, υγειονομική πολιτική, ρύθμιση της αγοράς εργασίας, σχεδιασμό της διάθεσης των τοξικών αποβλήτων κ.λπ.

Στην παραδοσιακή θεωρία, η ανάπτυξη κοινωνικότερων μορφών παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής θεωρείται ως αναγκαία μεν, αλλά όχι και επαρκής συνθήκη για τη μετάβαση στον σοσιαλισμό. Στον οικολογικό μαρξισμό, η ανάπτυξη κοινωνικότερων μορφών συνθηκών παραγωγής μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως αναγκαία αλλά όχι επαρκής συνθήκη για τον σοσιαλισμό. Θα πρέπει αμέσως να προστεθεί ότι ο «οικολογικός σοσιαλισμός» θα είναι διαφορετικός από τον σοσιαλισμό τον οποίο φανταζόταν ο παραδοσιακός μαρξισμός, πρώτον, επειδή από τη σκοπιά των «συνθηκών παραγωγής» οι περισσότεροι αγώνες έχουν μια έντονη διάσταση «μερικότητας» (particularistic dimension), μια «ρομαντική αντικαπιταλιστική» διάσταση, είναι δηλαδή «αμυντικοί» και όχι «επιθετικοί»· δεύτερον, επειδή έχει καταστεί προφανές ότι μεγάλο μέρος της καπιταλιστικής τεχνολογίας, των μορφών εργασίας, κ.λπ., συμπεριλαμβανόμενης της ιδεολογίας της υλικής προόδου, είναι πλέον μέρος του προβλήματος, και όχι η λύση. Εν συνόψει, ενδέχεται να μην είναι ένας μόνον ο δρόμος για τον σοσιαλισμό αλλά δύο ή για να είμαστε ακριβέστεροι, ενδέχεται να υπάρχουν δύο τάσεις οι οποίες συνδυαζόμενες οδηγούν σε ολοένα και μεγαλύτερη (μολονότι ιστορικά ανατρέψιμη) κοινωνικοποίηση των παραγωγικών δυνάμεων, των σχέσεων παραγωγής, των συνθηκών παραγωγής και των κοινωνικών σχέσεων αναπαραγωγής αυτών των συνθηκών.

### **3. Η παραδοσιακή μαρξιστική περιγραφή του καπιταλισμού ως συστήματος κυριαρχούμενου από κρίσεις**

Στον παραδοσιακό μαρξισμό, η αντίφαση μεταξύ παραγωγής και κυκλοφορίας κεφαλαίου είναι «εσωτερική» στον καπιταλισμό, επειδή η καπιταλιστική παραγωγή δεν είναι μόνον παραγωγή εμπορευμάτων αλλά επίσης παραγωγή υπεραξίας (δηλ. εκμετάλλευση της εργασίας). Πρόκειται για μια διαδικασία «αποτίμησης» (valorization) κατά την οποία οι καπιταλιστές αποσπών από την εργατική τάξη όχι μόνον κοινωνικά αναγκαία εργασία (την εργασία που απαιτείται για να αναπαράχθει το σταθερό και το μεταβλητό κεφάλαιο) αλλά επίσης και υπερεργασία: *Ceteris paribus*<sup>16</sup>, το κάθε δεδομένο ποσό υπεραξίας που παρήχθη ή/και το κάθε δεδομένο

16. Το κείμενο που ακολουθεί είναι μια εκούσια απλοποίηση, «κατά τον τρόπο του Adam Smith» της παραδοσιακά οριζόμενης οικονομικής αντίφασης του καπιταλισμού, η οποία παραλείπει εντελώς τη μαρξική κριτική στον Smith, ότι δηλαδή η αιτία της πτώσης του ποσοστού κέρδους είναι η αύξηση της οργανικής σύνθεσης του κεφαλαίου και όχι η μείωση του ποσοστού εκμετάλλευσης, όπως παρου-

ποσοστό εκμετάλλευσης θα έχει ως αποτέλεσμα μια συγκεκριμένη πτώση της εμπορευματικής ζήτησης στην τιμή αγοράς. Ή αντίστροφα, κάθε συγκεκριμένη πτώση της εμπορευματικής ζήτησης προϋποθέτει ότι παρήχθη ένα δεδομένο ποσό υπεραξίας ή ποσοστό εκμετάλλευσης. Παραπέρα, όσο μεγαλύτερο είναι το ποσό της υπεραξίας που παρήχθη ή/και όσο υψηλότερο είναι το ποσοστό εκμετάλλευσης, τόσο μεγαλύτερη είναι η δυσκολία να πραγματοποιηθούν η αξία και η υπεραξία στην αγορά. Έτσι το βασικό πρόβλημα του καπιταλισμού είναι από πού προέρχεται η επιπλέον εμπορευματική ζήτηση που απαιτείται για να αγοραστεί το προϊόν της υπερεργασίας. Οι καθιερωμένες από τον χρόνο απαντήσεις περιλαμβάνουν: την κατανάλωση της τάξης των καπιταλιστών· την επένδυση κεφαλαίου, που γίνεται ανεξάρτητα από τις αλλαγές στους μισθούς και στην καταναλωτική ζήτηση· τις αγορές που δημιουργούνται από αυτές τις νέες επενδύσεις· τις νέες επενδύσεις, την κατανάλωση ή τις κυβερνητικές δαπάνες που χρηματοδοτούνται από την επέκταση της επιχειρηματικής καταναλωτικής ή κυβερνητικής πίστωσης· την κλοπή των αγορών άλλων κεφαλαίων είτε κεφαλαίων άλλων χωρών και ούτω καθεξής. Ωστόσο, αυτές οι «λύσεις» του προβλήματος της πραγματοποίησης της αξίας (δηλαδή της διατήρησης της συνολικής ζήτησης εμπορευμάτων σε επίπεδο που να επαρκεί για να διατηρηθεί ένα δεδομένο ποσοστό κέρδους χωρίς να επαπειλείται οικονομική κρίση και υποτίμηση του παγίου κεφαλαίου) μετατρέπονται σε άλλων ειδών εν δυνάμει «προβλήματα» για τον καπιταλισμό. Η κατανάλωση στην οποία επιδίδεται η τάξη των καπιταλιστών αποτελεί αντιπαραγωγική χρήση της υπεραξίας, το ίδιο και η χρησιμοποίηση του κεφαλαίου στη σφαίρα της κυκλοφορίας, με σκοπό την ταχύτερη πώληση των εμπορευμάτων. Οι νέες επενδύσεις κεφαλαίων ενδέχεται να επεκταθούν ταχύτερα ή και ανεξάρτητα από τη νέα ζήτηση των καταναλωτών, με αποτέλεσμα να αυξηθούν οι πιθανότητες για μία σοβαρότερη κρίση πραγματοποίησης, στο μέλλον. Ενώ ένα καλά αναπτυγμένο πιστωτικό σύστημα μπορεί να προμηθεύσει τα αναγκαία χρήματα ώστε να διογκωθεί η εμπορευματική ζήτηση ανεξάρτητα από αυξήσεις σε μισθούς και ημερομίσθια, εντούτοις η διόγκωση της καταναλωτικής ζήτησης, που βασίζεται σε καταναλωτικά ή ενυπόθηκα δάνεια που υπερβαίνουν τις αυξήσεις ημερομισθίων και μισθών, απειλεί να μετατρέψει μια κρίση υπερπαραγωγής κεφαλαίου σε κρίση υποπαραγωγής κεφαλαίου. Παραπέρα, οποιαδήποτε διόγκωση του δανεισμού δημιουργεί χρέη (καθώς και ενεργητικό) και οικονομική κερδοσκοπία, αστάθεια στις χρηματοπιστωτικές δομές και έτσι απειλεί με κρίση το χρηματοπιστωτικό σύστημα. Η κλοπή

---

σιάζει το θέμα ο καπιταλισμός. Για να γίνει απόλυτα σαφές, η παρακάτω ανάλυση δεν αποσκοπεί στην ανασκόπηση της μαρξικής κριτικής του φετιχισμού του κεφαλαίου ή του Άνταμ Σμιθ και άλλων. Διατυπώνω την αντίφαση του καπιταλισμού με τον απλούστερο τρόπο, έχοντας τον διπλό στόχο: α. να προετοιμάσω την εξέταση της προκύπτουσας από την κρίση αναδόμησης των παραγωγικών δυνάμεων και των σχέσεων παραγωγής και β. να θέσω ένα κριτήριο βάσει του οποίου να μπορούμε να συγκρίνουμε την «παραδοσιακή» με τη «μη παραδοσιακή» ή «δεύτερη» αντίφαση του καπιταλισμού, που βασίζεται στην καπιταλιστική διαδικασία δημιουργίας σπάνεως στην εξωτερική και την ανθρώπινη φύση.

αγορών από άλλα κεφάλαια συνεπάγεται τη συγκέντρωση είτε τη συγκεντρωποίηση του κεφαλαίου και ως εκ τούτου είτε την επιδείνωση του προβλήματος της πραγματοποίησης της αξίας στο μέλλον είτε κοινωνική αναταραχή, προκαλούμενη από την καταστροφή των μικροτέρων κεφαλαίων, πολιτική αστάθεια, έντονες διεθνείς αντιζηλίες, προστατευτισμό ακόμα και πόλεμο και ούτω καθ' εξής. Εν συνόψει, η οικονομική κρίση μπορεί να πάρει διάφορες μορφές, πέρα από την παραδοσιακή «κρίση πραγματοποίησης», και σ' αυτές περιλαμβάνονται η κρίση ρευστότητας, η χρηματοπιστωτική κρίση ή κατάρρευση, η δημοσιονομική κρίση του κράτους, καθώς και τάσεις για κοινωνική και πολιτική κρίση. Ωστόσο, όποιες και αν είναι οι συγκεκριμένες μορφές των ιστορικών κρίσεων (και ο παραπάνω κατάλογος είναι ενδεικτικός και όχι εξαντλητικός), όποια και αν είναι η συγκεκριμένη διαδρομή της εκδίπλωσης και της επίλυσής τους, οι περισσότεροι — αν όχι όλοι — μαρξιστές αποδέχονται την υπόθεση η οποία βασίζεται στις πραγματικές συνθήκες της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, σύμφωνα με την οποία ο καπιταλισμός είναι σύστημα κυριαρχούμενο από κρίσεις.

#### **4. Η παραδοσιακή μαρξιστική περιγραφή του καπιταλισμού ως συστήματος κυριαρχούμενου από κρίσεις και η μετάβαση στον σοσιαλισμό**

Στον παραδοσιακό μαρξισμό ο καπιταλισμός όχι μόνο κυριαρχείται αλλά και εξαρτάται από τις κρίσεις. Το κεφάλαιο συσσωρεύεται μέσα από την κρίση, που λειτουργεί ως μηχανισμός οικονομικής πειθάρχησης. Η κρίση είναι η ευκαιρία που την αδράχνει το κεφάλαιο, για να αναδομηθεί και να εκλογικευθεί, έτσι ώστε να αποκαταστήσει την ικανότητά του να εκμεταλλεύεται την εργασία και να συσσωρεύεται. Υπάρχουν δύο γενικοί, αλληλεξαρτώμενοι τρόποι με τους οποίους το κεφάλαιο μεταλλάσσεται, ώστε να ξεπεράσει την κρίση και να την επιλύσει προς όφελος του ίδιου του κεφαλαίου. Ο ένας είναι οι αλλαγές στις παραγωγικές δυνάμεις και ο άλλος είναι οι αλλαγές στις σχέσεις παραγωγής. Οι αλλαγές τόσο στις μεν όσο και στις δε, τυπικά προϋποθέτουν ή απαιτούν νέες μορφές άμεσης και έμμεσης συνεργασίας εντός και μεταξύ των μεμονωμένων κεφαλαίων ή/και εντός του κράτους ή/και ανάμεσα στο κράτος και στο κεφάλαιο. Η μεγαλύτερη συνεργασία ή ο σχεδιασμός έχουν ως αποτέλεσμα να κάνουν σαφέστερα κοινωνική την παραγωγή, ανατρέποντας ταυτόχρονα τον φετιχισμό του εμπορεύματος και του κεφαλαίου ή τη φαινομενική «φυσικότητα» της καπιταλιστικής οικονομίας. Το «τέλος» της κρίσης είναι λοιπόν το ότι δημιουργεί τη δυνατότητα να φανταστούμε μια μετάβαση στον σοσιαλισμό.

Οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις παραγωγικές δυνάμεις, τις οποίες επιφέρουν τα κεφάλαια που επιζητούν να υπερασπιστούν ή να αποκαταστήσουν τα κέρδη τους, (και οι οποίες συγκεκριμενοποιούνται με τεχνολογικές αλλαγές που μειώνουν το κόστος ανά μονάδα προϊόντος, αυξάνουν την ευελιξία στην παραγωγή και ούτω καθεξής) έχουν το συστηματικό αποτέλεσμα να μειώνουν το κόστος ανα-



παραγωγής της εργατικής δύναμης, να καθιστούν δυνατή τη φθηνότερη διάθεση των πρώτων υλών ή την αποτελεσματικότερη χρησιμοποίησή τους, να ελαττώνουν το χρόνο παραγωγής ή κυκλοφορίας κ.λπ. Οποιοι κι αν είναι οι άμεσες αιτίες της κρίσης, το αποτέλεσμα είναι η αναδόμηση των παραγωγικών δυνάμεων, με σκοπό την αύξηση των κερδών. Και το σημαντικότερο, οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις παραγωγικές δυνάμεις συνεπάγονται ή προϋποθέτουν κοινωνικότερες μορφές σχέσεων παραγωγής, π.χ. αμεσότερες μορφές συνεργασίας στα πλαίσια της παραγωγής<sup>17</sup>. Σήμερα τέτοια παραδείγματα αλλαγών στις παραγωγικές δυνάμεις και συναφών αλλαγών στις σχέσεις παραγωγής, είναι τα ευέλικτα μεταποιητικά συστήματα με ηλ. υπολογιστές και ρομπότ, που συνδέονται με την ανάπτυξη του «δημιουργικού ομαδικού παιχνιδιού» (creative team play) καθώς και άλλων μορφών συνεργασίας στον τόπο δουλειάς, η συμμετοχή στα κέρδη, κ.λπ. Ασφαλώς, η κυριότερη παραγωγική δύναμη είναι η συνεργασία μεταξύ των ανθρώπων, ενώ η επιστήμη, ως κοινωνική παραγωγή πρακτικής γνώσεως, έχει καταστεί σχεδόν εξ ολοκλήρου συνεργατική επιχείρηση<sup>18</sup>, εν μέρει ως αποτέλεσμα συσσωρευτικών ιστορικών κρίσεων οικονομικού, κοινωνικού και πολιτικού χαρακτήρα.

Ο δεύτερος τρόπος με τον οποίον αναδομείται το κεφάλαιο, είναι οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις σχέσεις παραγωγής, εντός και μεταξύ των κεφαλαίων, εντός του κράτους ή/και μεταξύ κράτους και κεφαλαίου· οι αλλαγές αυτές εισάγονται με τον σκοπό να ασκείται μεγαλύτερος έλεγχος στην παραγωγή, τις αγορές και ούτω καθεξής, πράγμα που σημαίνει μεγαλύτερος σχεδιασμός. Ιστορικά, ο σχεδιασμός έχει εμφανιστεί με πολλές μορφές, π.χ. ως εθνικοποίηση, ως δημοσιονομική πολιτική, ως ενδεικτικός σχεδιασμός κ.λπ. συμπεριλαμβανόμενων στο πολιτικό επίπεδο του φασισμού, της πολιτικής του new deal και της σοσιαλδημοκρατίας. Οποιοι κι αν είναι οι άμεσες αιτίες της κρίσης, το αποτέλεσμα είναι η αναδόμηση των σχέσεων παραγωγής με σκοπό την άσκηση μεγαλύτερου ελέγχου στην εργασία, στην προμήθεια πρώτων υλών κ.λπ. Το κυριότερο, οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις σχέσεις παραγωγής συνεπάγονται ή προϋποθέτουν κοινωνικότερες μορφές παραγωγικών δυνάμεων, δηλαδή αμεσότερες μορφές συνεργασίας. Σύγχρονα παραδείγματα αλλαγών στις σχέσεις παραγωγής είναι: οι «στρατηγικές συμφωνίες» ανάμεσα στα κεφάλαια της υψηλής τεχνολογίας· η μαζική κρατική παρέμβαση στις χρηματαγορές· τέλος, η συγκεντρωποίηση του κεφαλαίου μέσω εξαγορών και συγχωνεύσεων εταιριών. Αυτές οι αλλαγές προϋποθέτουν συμμετοχή στα μυστικά της υψηλής τεχνολογίας ή κοινωνικοποίησή τους καθώς και από κοινού χρησιμοποίηση ή κοινωνικοποίηση του τεχνικού προσωπικού· νέες μορφές ελέγχου των χρηματοπιστωτικών συστημάτων και αντίστοιχη αναδόμηση των συστημάτων παραγωγής και μανάτζμεντ.

17. Η «συνεργασία» (λ.χ. οι «σχέσεις εργασίας») είναι και παραγωγική δύναμη και σχέση παραγωγής, δηλ. καθορίζεται ασαφώς και από την «τεχνολογική αναγκαιότητα» και από την «εξουσία».

18. David Knight, *The Age of Science*, Oxford, 1987.

Συνοψίζοντας, η κρίση εξαναγκάζει το κεφάλαιο αφενός μεν να μειώσει το κόστος και να αυξήσει την ευελιξία του, αφετέρου δε να ασκήσει μεγαλύτερο έλεγχο ή να κάνει ενδεδειχότερο σχεδιασμό σε ό,τι αφορά την παραγωγή και την κυκλοφορία. Η κρίση προκαλεί τη γένεση νέων μορφών ευέλικτου σχεδιασμού και προσχεδιασμένης ευελιξίας (ακόμη και στο επίπεδο της κρατικά οργανωμένης παραγωγής) πράγμα που αυξάνει τις εντάσεις ανάμεσα σε έναν καπιταλισμό πιο ευέλικτο (συνήθως δημιουργημένο από την αγορά), αφενός και σ' έναν καπιταλισμό ενδεδειχότερα σχεδιασμένο (συνήθως δημιουργημένο από το κράτος), αφετέρου. Η κρίση εξαναγκάζει το κεφάλαιο να αντιμετωπίσει την ίδια του τη βασική αντίφαση, η οποία στη συνέχεια μετατοπίζεται στη σφαίρα του κράτους του μανάτζμεντ κ.λπ., όπου εισάγονται κοινωνικότερες μορφές παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής, οι οποίες συνεπάγονται ή προϋποθέτουν οι μεν τις δε, ενώ ταυτόχρονα αναπτύσσονται ανεξάρτητα οι μεν από τις δε. Κατά αυτόν τον τρόπο, το ίδιο το κεφάλαιο δημιουργεί κάποιες από τις τεχνικές και κοινωνικές προϋποθέσεις για τη μετάβαση στον σοσιαλισμό. Ωστόσο, είτε ξεκινάμε από την πλευρά των παραγωγικών δυνάμεων είτε από την πλευρά των σχέσεων παραγωγής, είναι σαφές ότι η τεχνολογία είναι έκφραση της εξουσίας και τανάπαυιν και επομένως, ότι οι νέες μορφές συνεργασίας δίνουν μόνο ασαφείς και διφορούμενες υποσχέσεις για τις δυνατότητες του σοσιαλισμού. Παραδείγματος χάριν, ο κρατικός καπιταλισμός, ο πολιτικός καπιταλισμός κ.ο.κ. εμπεριέχουν μεν κάποιες σοσιαλιστικές μορφές, αλλά αυτές είναι άκρως διαστρεβλωμένες, και κατά την πορεία της πάλης των τάξεων μπορεί (η εργατική τάξη) να τις ιδιοποιηθεί πολιτικά ούτως ώστε να αναπτύξει λιγότερο διαστρεβλωμένες μορφές υλικής και κοινωνικής ζωής. Όμως αυτό είναι ένα πολύ φορτισμένο πολιτικό και ιδεολογικό ερώτημα. Μόνον υπό μίαν πολύ περιορισμένη έννοια μπορεί να λεχθεί ότι ο σοσιαλισμός είναι επικείμενος (χάρης) στις προκείμενες από την κρίση αλλαγές στις παραγωγικές δυνάμεις και στις σχέσεις παραγωγής. Το αν αυτές οι νέες μορφές προοιωνίζονται ή όχι τον σοσιαλισμό εξαρτάται από το ιδεολογικό και πολιτικό πεδίο, από τον βαθμό της λαϊκής κινητοποίησης και οργάνωσης, τις εθνικές παραδόσεις, κ.λπ., συμπεριλαμβανόμενης κυρίως της παγκοσμίας συγκυρίας. Η ίδια προειδοποίηση ισχύει και για τις συγκεκριμένες μορφές συνεργασίας στον τόπο δουλειάς που αναδύονται από την κρίση, οι οποίες διόλου απίθανο να εμποδίσουν άλλες μορφές (συνεργασίας) που θα προσφέρονταν περισσότερο στη σοσιαλιστική πρακτική, μία πρακτική που δεν μπορεί να θεωρηθεί ως καθορισμένη τροχιά αλλά ως αντικείμενο αγώνων αυτή η ίδια, και ως οριζόμενη μόνο μέσα από αγώνες.

Τίποτα δεν μπορεί να λεχθεί α priori για «το επικείμενο του σοσιαλισμού», παρεκτός σε ακραία επίπεδα αφαίρεσης. Το βασικό σημείο είναι ότι ο καπιταλισμός τείνει να αυτοκαταστρέφεται ή να αυτοϋπονομεύεται όταν στρέφεται προς κοινωνικότερες μορφές παραγωγικών σχέσεων και δυνάμεων. Η βάση αυτού του επιχειρήματος είναι ότι το οποιοδήποτε δεδομένο σύνολο καπιταλιστικών τεχνολογιών, σχέσεων εργασίας κ.τ.λ. είναι συμβατό με περισσότερα του ενός σύνολα σχέσεων παραγωγής και το οποιοδήποτε δεδομένο σύνολο σχέσεων παραγωγής είναι συμβατό με περισσότερα του ενός

σύνολα τεχνολογιών κ.τ.λ. Υποθέτουμε λοιπόν ότι αυτό το «ταίριασμα» των σχέσεων και των δυνάμεων είναι αρκετά χαλαρό και ευέλικτο. Κατά την κρίση, υπάρχει ένα είδος αγώνα και από τις δυο πλευρές, ούτως ώστε να ταιριάζουν οι νέες παραγωγικές δυνάμεις στις νέες σχέσεις παραγωγής και αντίστροφα, χωρίς παρ' όλα αυτά να έχει ο καπιταλισμός καμία «φυσική» τάση να μετατραπεί σε σοσιαλισμό. Η εθνικοποίηση της βιομηχανίας, λ.χ. μπορεί να είναι ένα βήμα προς τον σοσιαλισμό, μπορεί και όχι. Είναι βεβαίως ένα βήμα προς κοινωνικότερες μορφές παραγωγής και προς μία πιο συγκεκριμένα πολιτική μορφή ιδιοποίησης και χρησιμοποίησης της υπεραξίας. Από την άλλη μεριά οι ποιοτικοί κύκλοι (quality circles), οι ομάδες εργασίας, η από κοινού χρήση της τεχνολογίας, μπορεί να είναι ένα βήμα προς τον σοσιαλισμό, μπορεί και όχι. Είναι όμως, ασφαλώς βήματα προς κοινωνικότερες μορφές παραγωγικών δυνάμεων.

### **5. Προς μία οικο-μαρξιστική περιγραφή του καπιταλισμού ως συστήματος κυριαρχούμενου από κρίσεις**

Η αφετηρία του «οικολογικού μαρξισμού» είναι η αντίφαση ανάμεσα στις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής και τις παραγωγικές δυνάμεις αφενός και τις συνθήκες παραγωγής αφετέρου. Μολονότι ούτε η εργατική δύναμη ούτε η εξωτερική φύση ούτε οι υποδομές, συμπεριλαμβανομένων των χωροχρονικών διαστάσεών τους, παράγονται καπιταλιστικά, εντούτοις το κεφάλαιο μεταχειρίζεται αυτές τις συνθήκες παραγωγής σαν να ήταν εμπορεύματα ή εμπορευματικό κεφάλαιο. Ακριβώς επειδή οι συνθήκες προσφοράς (ποσότητα και ποιότητα, τόπος και χρόνος) ούτε παράγονται ούτε αναπαράγονται καπιταλιστικά και εντούτοις αγοράζονται και πωλούνται σαν να ήταν εμπόρευμα, οι συνθήκες αυτές πρέπει να ρυθμίζονται από το κράτος ή από κεφάλαια που δρουν σαν να ήταν το κράτος. Μολονότι η κεφαλαιοποίηση της φύσης συνεπάγεται την αυξανόμενη διείσδυση του κεφαλαίου στις συνθήκες παραγωγής, (λ.χ. δέντρα παραγόμενα σε φυτείες, γενετικά αλλοιωμένα είδη, ιδιωτικές ταχυδρομικές υπηρεσίες, voucher education, κ.λπ.) το κράτος τοποθετείται ανάμεσα στο κεφάλαιο και τη φύση, ή διαμεσολαβεί μεταξύ κεφαλαίου και φύσης, με άμεσο αποτέλεσμα να έχουν πολιτικοποιηθεί οι συνθήκες της καπιταλιστικής παραγωγής. Αυτό σημαίνει ότι το κατά πόσον υπάρχουν διαθέσιμα για το κεφάλαιο, πρώτες ύλες, εργατική δύναμη και χρήσιμη διαμόρφωση του χώρου και της υποδομής, στην απαιτούμενη ποσότητα και ποιότητα και στον σωστό τόπο και χρόνο, αυτό εξαρτάται από την πολιτική δύναμη του κεφαλαίου, από την δύναμη των κοινωνικών κινημάτων που αμφισβητούν τις επιμέρους καπιταλιστικές μορφές των συνθηκών παραγωγής (λ.χ. αγώνες γύρω από τη γη ως μέσο παραγωγής ή αντίθετα ως μέσο κατανάλωσης), τις κρατικές δομές που μεσολαβούν ή τους αγώνες για τον ορισμό και τη χρήση των συνθηκών παραγωγής και ούτω καθεξής<sup>19</sup>. Με εξαίρεση τους κρατικούς κλάδους

19. Αυτός ο τρόπος διατύπωσης του προβλήματος αποφεύγει τον λειτουργισμό της μαρξιστικής σχολής «της κρατικής απορροής», (state derivation school) καθώς και τις Βεμπεριανές ή εκ πολιτικής κοινω-

που ρυθμίζουν το χρήμα και ορισμένες πλευρές της εξωτερικής πολιτικής (εκείνες που δεν έχουν προφανή σχέση με το δικαίωμα πρόσβασης σε ξένες πηγές πρώτων υλών, εργατικής δύναμης κ.λπ.) η ημερήσια διάταξη του κάθε κρατικού παράγοντα και του κάθε πολιτικού κόμματος μπορεί να θεωρηθεί κάτι σαν σημείο επαφής (interface) ανάμεσα στο κεφάλαιο και τη φύση (συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπων και του χώρου). Συνοψίζοντας, το αν όντως το κεφάλαιο αντιμετωπίζει «εξωτερικούς φραγμούς» στη συσσώρευση, συμπεριλαμβανομένων και των εξωτερικών φραγμών υπό μορφή νέων κοινωνικών αγώνων για τον ορισμό και τη χρήση των συνθηκών παραγωγής (δηλ. των «κοινωνικών φραγμών», οι οποίοι μεσολαβούν ανάμεσα στους εσωτερικούς ή συγκεκριμένους φραγμούς από την μία και στους εξωτερικούς ή γενικούς φραγμούς από την άλλη)<sup>20</sup>. το αν όντως αυτοί οι «εξωτερικοί φραγμοί» εμφανίζονται υπό μορφή οικονομικής κρίσης· και αν όντως η οικονομική κρίση επιλύεται προς όφελος του κεφαλαίου ή σε βάρος του, όλα αυτά είναι ερωτήματα κατά πρώτο λόγο πολιτικά και ιδεολογικά και δευτερευόντως μόνον οικονομικά. Αυτό συμβαίνει επειδή οι συνθήκες παραγωγής είναι εξ ορισμού πολιτικοποιημένες (αντίθετα προς την ίδια την παραγωγή) και επίσης επειδή το όλο σώμα του μαρξικού έργου δίνει τα πρωτεία στην εργατική δύναμη, ως συνθήκη παραγωγής· η πρόσβαση στη φύση μεσολαβείται από αγώνες, ενώ η εξωτερική φύση δεν διαθέτει δική της υποκειμενικότητα<sup>21</sup>. Μόνο η εργατική δύναμη αγωνίζεται για τις συνθήκες της ευημερίας τόσο της δικής της όσο και της ευημερίας του εν ευρεία εννοία κοινωνικού περιβάλλοντος.

Η οικο-μαρξιστική περιγραφή του καπιταλισμού ως συστήματος κυριαρχούμενου από κρίσεις εστιάζεται στον τρόπο κατά τον οποίο αυτοκαταστρέφεται η συνδυασμένη ισχύς των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής και παραγωγικών δυνάμεων, καθώς (οι σχέσεις και οι δυνάμεις παραγωγής) βλέπουν ή καταστρέφουν, αντί να αναπαράγουν, τις ίδιες τους τις συνθήκες (οι συνθήκες εδώ ορίζονται από την άποψη τόσο της κοινωνικής όσο και της υλικής τους διάστασης). Αυτή η περιγραφή τονίζει

---

νολογίας προερχόμενες θεωρίες περί κράτους, οι οποίες δεν βασίζονται στην υλική ύπαρξη.

20. Οι λεγόμενοι εξωτερικοί φραγμοί μπορούν να ερμηνευθούν ως φραγμοί εσωτερικοί, στην πραγματικότητα, εάν δεχθούμε ότι (α) η εξωτερική φύση είναι εμπορευματοποιημένη ή κεφαλαιοποιημένη φύση και ότι (β) οι νέοι κοινωνικοί αγώνες που οργανώνονται κάτω από το έμβλημα της «οικολογίας» ή του «περιβαλλοντισμού» έχουν τις ρίζες τους στην ταξική δομή και τις ταξικές σχέσεις του σύγχρονου καπιταλισμού, λ.χ. στην εμφάνιση της νέας μεσαίας τάξης των μισθωτών, που είναι η σαχνοκκαλιά του κινήματος για το περιβάλλον στις ΗΠΑ.
21. «Η εξωτερική και η καθολική φύση μπορούν να θεωρηθούν ως διαφορές εντός μιας ενότητας από τη σκοπιά της κεφαλαιακής συσσώρευσης και της κρατικής δραστηριότητας που είναι αναγκαίες για να εξασφαλιστεί στο κεφάλαιο η δυνατότητα συσσώρευσης. Ωστόσο η διαφορά δεν είναι λιγότερο σημαντική από την ενότητα, από τη σκοπιά της κοινωνικής και οικολογικής δράσης και της πολιτικής σύγκρουσης. Ο λόγος είναι ότι η εργατική δύναμη είναι ένα υποκείμενο που αγωνίζεται για την υγεία και για τις εν ευρεία εννοία (φυσικές) συνθήκες της κοινωνικής υγείας, ενώ αντιθέτως τα "φυσικά στοιχεία που υπεισέρχονται στο σταθερό και μεταβλητό κεφάλαιο", είναι τα αντικείμενα του αγώνα» (Robert Marotto, αλληλογραφία).



τη διαδικασία της εκμετάλλευσης της εργασίας και της αυτο-επέκτασης του κεφαλαίου, την κρατική ρύθμιση της διασφάλισης των συνθηκών παραγωγής και τέλος, τους κοινωνικούς αγώνες που διεξάγονται γύρω από τη χρήση και κατάχρηση αυτών των συνθηκών από το κεφάλαιο. Το κύριο ερώτημα — άραγε το κεφάλαιο δημιουργεί τους ίδιους του τους φραγμούς ή τα όρια καταστρέφοντας τις ίδιες του τις συνθήκες παραγωγής; — πρέπει να τεθεί από την άποψη των συγκεκριμένων αξιών χρήσης, καθώς και από την άποψη της ανταλλακτικής αξίας. Αυτό συμβαίνει επειδή οι συνθήκες παραγωγής δεν παράγονται ως εμπορεύματα και έτσι τα προβλήματα που σχετίζονται με αυτές «προσιδιάζουν σε ορισμένον τόπο» συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπινου σώματος ως ειδικού «τόπου». Το ερώτημα, γιατί το κεφάλαιο καταστρέφει τις ίδιες του τις συνθήκες (ύπαρξης), πρέπει να τεθεί από την άποψη της θεωρίας της αυτο-επέκτασης του κεφαλαίου, τις τάσεις του για καθολικευση που αναιρούν τις αρχές της τοπικής ιδιαιτερότητας (site specificity), την έλλειψη ιδιοκτησίας του ως προς την εργατική δύναμη, την εξωτερική φύση και τον χώρο και επομένως την αδυναμία του κεφαλαίου (χωρίς κρατικό ή μονοπωλιακό καπιταλιστικό σχεδιασμό) να εμποδίσει τον εαυτό του από το να καταστρέψει τις συνθήκες της ίδιας του της ύπαρξης. Το άλλο ερώτημα — γιατί οι κοινωνικοί αγώνες ενάντια στην καταστροφή των συνθηκών παραγωγής (οι οποίοι αντιστρατεύονται την κεφαλαιοποίηση της φύσης, λ.χ. τα κινήματα για το περιβάλλον, για τη δημόσια υγεία, για την υγεία και ασφάλεια κατά την απασχόληση, τα κινήματα πόλης και άλλα τέτοια) είναι δυνατόν να βλάψουν την ευελιξία και τον ευμετάβλητο χαρακτήρα του κεφαλαίου; — πρέπει να τεθεί από την άποψη των συγκρούσεων γύρω από τις συνθήκες, οι οποίες ορίζονται τόσο ως αξίες χρήσης όσο και ως ανταλλακτικές αξίες.

Είναι πασίγνωστα τα παραδείγματα των περιπτώσεων στις οποίες η καπιταλιστική συσσώρευση βλάπτει ή καταστρέφει τις συνθήκες (ύπαρξης) του ίδιου του κεφαλαίου απειλώντας έτσι τα ίδια του τα κέρδη και την ικανότητά του να παράγει και να συσσωρεύει μεγαλύτερα κεφάλαια. Η υπερθέρμανση της ατμόσφαιρας θα αφανίσει αναπόφευκτα ανθρώπους, τόπους και κέρδη, για να μην μιλήσουμε για τη ζωή άλλων ειδών. Η όξινη βροχή καταστρέφει εξίσου τα δάση, τις λίμνες, τα κτίρια και τα κέρδη. Η αύξηση της περιεκτικότητας σε άλατα (salinization) των υδάτινων στρωμάτων (water tables), τα τοξικά απόβλητα, η διάβρωση του εδάφους, κ.λπ. καταστρέφουν τόσο τη φύση όσο και την κερδοφορία. Τα εντομοκτόνα καταστρέφουν και τα κέρδη και τη φύση. Το αστικό κεφάλαιο που συνεχίζει το «μαγκανοπήγαδο της αστικής ανοικοδόμησης» (urban renewal treadmill) υπονομεύει τις ίδιες του τις συνθήκες, κατά συνέπεια και τα κέρδη του, λ.χ. εξαιτίας του κόστους της κυκλοφοριακής συμφόρησης, των υψηλών ενοικίων, κ.λπ.<sup>22</sup> Σε σχέση με αυτό μπορεί να αναφερθεί η ετοιμόρροπη κατάσταση της φυσικής υποδομής σ' αυτήν εδώ τη χώρα. Υπάρχει επίσης

22. «Οικονομολόγοι και διευθυντές επιχειρήσεων λένε ότι οι αστικές περιοχές της Καλιφόρνιας αντιμετωπίζουν τόσο σοβαρή κυκλοφοριακή συμφόρηση, ώστε κινδυνεύει η οικονομική ζωτικότητα αυτής της πολιτείας», (New York Times, 5 Απριλίου 1988).



«το μαγκανοπήγαδο της εκπαίδευσης», το «μαγκανοπήγαδο της κοινωνικής πρόνοιας», το «μαγκανοπήγαδο των τεχνολογικών λύσεων», το «μαγκανοπήγαδο της υγείας», κ.λπ.<sup>23</sup> Αυτή η συλλογιστική ισχύει επίσης και για τις «προσωπικές συνθήκες παράγωγής... την εφ'αρκούν δύναμη» σε σχέση με την καταστροφή της παραδοσιακής οικογενειακής ζωής από το κεφάλαιο, καθώς και σε σχέση με την εισαγωγή σχέσεων εργασίας που βλάπτουν τις ικανότητες επαρκούς αντιμετώπισης των δυσκολιών, και με το παρόν γενικά τοξικό κοινωνικό περιβάλλον. Από αυτήν την άποψη, δεν υπάρχει πρόβλημα για να εισαγάγουμε την «σπάνιν» στη θεωρία της οικονομικής κρίσης, από μαρξιστική και όχι νεομαλθουσιανή σκοπιά. Μπορούμε επίσης να εισαγάγουμε τη δυνατότητα υποπαραγωγής του κεφαλαίου, άπαξ και προσθέσουμε το αυξανόμενο κόστος της αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής. Τα παραδείγματα περιλαμβάνουν την αύξηση του προϋπολογισμού για την υγεία, που κατέστη αναγκαία από τις καπιταλιστικές εργασιακές και οικογενειακές σχέσεις· τα κονδύλια για την καταπολέμηση των ναρκωτικών και για τα προγράμματα απεξάρτησης· τα τεράστια ποσά που δαπανώνται εξαιτίας της χειροτέρευσης του κοινωνικού περιβάλλοντος (λ.χ. οι δαπάνες για την αστυνόμευση και τα διαζύγια)· οι τεράστιες πρόσοδοι που δαπανώνται για να αποτραπούν παραπέρα περιβαλλοντικές καταστροφές και για να καθαριστεί ή να επανορθωθεί η κληρονομιά των οικολογικών καταστροφών του παρελθόντος· τα χρήματα που απαιτούνται για να ανακαλυφθούν, να αναπτυχθούν και να παραχθούν συνθετικά και «φυσικά» υποκατάστατα, ως μέσα και αντικείμενα παραγωγής και κατανάλωσης· τα τεράστια ποσά που απαιτούνται για να αποζημιωθούν οι σείχηδες του πετρελαίου και οι εταιρίες παραγωγής ενέργειας, (γαιοπρόσοδοι, μονοπωλιακά κέρδη και λοιπά)· τα κονδύλια για τη διάθεση των απορριμμάτων· τα επιπλέον έξοδα για τον πυκνοκατοικημένο αστικό χώρο· οι δαπάνες που βαρύνουν τις κυβερνήσεις, τους χωρικούς και τους εργάτες του τρίτου κόσμου, εξαιτίας της διττής, τόσο οικολογικής όσο και αναπτυξιακής, κρίσης. Και ούτω καθεξής. Κανείς δεν έχει υπολογίσει το συνολικό ποσό που απαιτείται είτε για να προστατευθούν από ζημιές οι συνθήκες παραγωγής είτε για να αποκατασταθούν αυτές οι συνθήκες και να αναπτυχθούν υποκατάστατα. Είναι δυνατό το συνολικό ποσό που διατίθεται για την προστασία ή την αποκατάσταση των συνθηκών παραγωγής να ανέρχεται στο μισό είτε παραπάνω του συνολικού κοινωνικού προϊόντος — και όλα αυτά είναι αντιπαραγωγικά έξοδα από τη σκοπιά του αυτοεπεκτεινομένου

23. «Αν τα σχολεία δεν μοτορέσουν να μηχανευτούν τρόπους για να εκπαιδεύσουν καλύτερα αυτούς τους αυξανόμενους πληθυσμούς και να τους κάνουν παραγωγικούς εργάτες και πολίτες, τότε μπορεί να απειληθεί η σταθερότητα της οικονομίας» (Edward B. Fiske, «U.S. Business Turns Attention to Workers of the Future», *International Herald Tribune*, 20-21 Φεβρουαρίου 1988). Ο Fiske αναφέρεται εδώ στις μειονότητες που σήμερα ανέρχονται στο 17 τοις εκατό του πληθυσμού, αριθμός που υπολογίζεται ότι θα φτάσει στο ένα τρίτο, στα 2020. Στις ΗΠΑ το ποσοστό του ακαθαρίστου εθνικού προϊόντος που δινόταν στην υγειονομική περίθαλψη ήταν περίπου έξι τοις εκατό στα 1965· στο 2000 προβλέπεται να είναι 15 τοις εκατό. «Η υγειονομική περίθαλψη έχει γίνει οικονομικός καρκίνος σ' αυτήν εδώ τη χώρα», κραυγάζει ένας τίτλος του *San Francisco Chronicle* (14 Μαρτίου 1988).

κεφαλαίου. Είναι άραγε δυνατό να συνδέσουμε αυτές τις αντιπαραγωγικές δαπάνες (καθώς και εκείνες που προβλέπονται για το μέλλον) με το τεράστιο χρηματοπιστωτικό σύστημα που υπάρχει σήμερα; Ή με την αύξηση του εικονικού κεφαλαίου; Ή με τη δημοσιονομική κρίση του κράτους; Ή με τη διεθνοποίηση της παραγωγής; Η παραδοσιακή μαρξιστική θεωρία των κρίσεων ερμηνεύει τις χρηματοπιστωτικές δομές ως το αποτέλεσμα της υπερπαραγωγής κεφαλαίου. Ο οικολογικός μαρξισμός τα ίδια φαινόμενα θα τα ερμήνευε ως αποτέλεσμα της υποπαραγωγής κεφαλαίου και της αντιπαραγωγικής χρήσης του παραγομένου κεφαλαίου. Άραγε αυτές οι δύο τάσεις ενισχύουν ή αντίθετα αντισταθμίζουν η μία την άλλη; Χωρίς να προδικάζουμε την απάντηση, πρέπει το ερώτημα να απασχολήσει τη μαρξιστική θεωρία.

### **6. Προς μία οικο-μαρξιστική περιγραφή του καπιταλισμού ως συστήματος κυριαρχούμενου από κρίσεις και της μετάβασης στον σοσιαλισμό**

Ούτε ο Μαρξ ούτε κανείς μαρξιστής ανέπτυξε καμιά θεωρία για τη σχέση ανάμεσα στις προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις συνθήκες παραγωγής και τη δημιουργία των συνθηκών του σοσιαλισμού. Στον παραδοσιακό μαρξισμό, οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις δυνάμεις και σχέσεις παραγωγής καθορίζονται από την ανάγκη να περικοπούν τα έξοδα, να αναδομηθεί το κεφάλαιο, κ.λπ. Οι δυνάμεις και οι σχέσεις (παραγωγής) μετασχηματίζονται σε σαφέστερα κοινωνικές μορφές. Στον οικολογικό μαρξισμό, όπως και στον παραδοσιακό μαρξισμό, ο καπιταλισμός δεν κυριαρχείται μόνο αλλά εξαρτάται κιόλας από τις κρίσεις. Οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις συνθήκες παραγωγής (είτε η ίδια η κρίση προέρχεται από υπερπαραγωγή, είτε από υποπαραγωγή κεφαλαίου) καθορίζονται επίσης από την ανάγκη να περικοπούν τα έξοδα, να μειωθεί η γαιοπρόσδοδος, να αυξηθεί η ευελιξία και λοιπά, καθώς και από την ανάγκη να αναδομηθούν οι ίδιες οι συνθήκες λ.χ. να επεκταθεί η προληπτική ιατρική, να γίνει αναδάσωση, να αναδιοργανωθεί ο αστικός χώρος κ.λπ.

Υπάρχουν δύο γενικοί αλληλεξαρτώμενοι τρόποι με τους οποίους το κεφάλαιο (με τη βοήθεια του κράτους) αλλάζει τις ίδιες του τις συνθήκες για να ξεπεράσει την κρίση και να την επιλύσει προς όφελος του κεφαλαίου. Ο ένας είναι με αλλαγές στις συνθήκες, οριζόμενες ως παραγωγικές δυνάμεις. Ο άλλος είναι με αλλαγές στις κοινωνικές σχέσεις αναπαραγωγής αυτών των συνθηκών. Είναι χαρακτηριστικό ότι και τα δύο είδη αλλαγών προϋποθέτουν ή απαιτούν νέες μορφές συνεργασίας ή/και μεταξί ή εντός των κεφαλαίων, ή/και μεταξύ του κεφαλαίου και του κράτους, είτε στα πλαίσια του κράτους, ή (απαιτούν) κοινωνικότερες μορφές της «ρύθμισης του μεταβολισμού ανάμεσα στην ανθρωπότητα και τη φύση» καθώς και του μεταβολισμού ανάμεσα στο άτομο και το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον. Η μεγαλύτερη συνεργασία έχει ως συνέπεια το να γίνονται σαφέστερα πολιτικές οι (ήδη πολιτικοποιη-

μένες) συνθήκες παραγωγής, ανατρέποντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη φαινομενική «φυσικότητα» της ύπαρξης του κεφαλαίου. Το «τέλος» της κρίσης συνίσταται επομένως στη δημιουργία της δυνατότητας να φαντασθούμε πιο καθαρά τη μετάβαση στον σοσιαλισμό.

Οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές των συνθηκών, νοουμένων ως παραγωγικών δυνάμεων, που γίνονται με σκοπό την υπεράσπιση ή αποκατάσταση των κερδών (και συγκεκριμενοποιούνται με τεχνολογικές αλλαγές οι οποίες μειώνουν το κόστος της κυκλοφοριακής συμφόρησης, αυξάνουν την ευελιξία κατά τη χρησιμοποίηση των πρώτων υλών κ.λπ.) έχουν το συστηματικό αποτέλεσμα να μειώνουν το κόστος της αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης· να καθιστούν τις πρώτες ύλες διαθέσιμες σε φτηνότερες τιμές κ.λπ. Οποιας κι αν είναι οι άμεσες αιτίες της κρίσης, το αποτέλεσμα είναι η αναδόμηση των συνθηκών παραγωγής, με σκοπό την αύξηση των κερδών. Το κυριότερο, οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις συνθήκες παραγωγής συνεπάγονται ή προϋποθέτουν κοινωνικότερες μορφές των κοινωνικών σχέσεων αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής, λ.χ. αμεσότερες μορφές συνεργασίας στα πλαίσια της σφαίρας των συνθηκών παραγωγής. Σήμερα τέτοιο παράδειγμα αλλαγής στις συνθήκες παραγωγής και αντίστοιχης αλλαγής στις κοινωνικές σχέσεις αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής, είναι η αντιμετώπιση των ζιζανίων (integrated pest management), που προϋποθέτει όχι μόνο συντονισμό των προσπαθειών των αγροτών αλλά και μεγαλύτερο συντονισμό στα εκπαιδευτικά και επιμορφωτικά προγράμματα<sup>24</sup>. Ενα άλλο παράδειγμα είναι η προληπτική πολιτική υγείας σχετικά με το AIDS και οι αντίστοιχες αλλαγές στις σχέσεις ανάμεσα στις κοινωνότητες, προς την κατεύθυνση της μεγαλύτερης συνεργασίας.

Ο δεύτερος τρόπος αναδόμησης είναι οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις κοινωνικές σχέσεις αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής, που εισάγονται με τον σκοπό να ασκείται μεγαλύτερος έλεγχος στις συνθήκες παραγωγής, δηλ. να γίνεται λεπτομερέστερος σχεδιασμός. Ιστορικά, ο σχεδιασμός έχει εμφανιστεί υπό πολλές μορφές, π.χ. ως σχεδιασμός των μεταφορών ή της υγείας σε αστικό και περιφερειακό επίπεδο, ως σχεδιασμός των φυσικών πλουτοπαραγωγικών πόρων, κ.λπ.<sup>25</sup> Οποιας κι αν είναι οι άμεσες αιτίες της κρίσης, το αποτέλεσμα είναι επίσης η αναδόμηση των

24. Αναφέρεται ότι το γνωστό πρόγραμμα IPM στην Ινδονησία αυξάνει τα κέρδη ελάτωνοντίας τα έξοδα και επίσης αυξάνοντας την απόδοση (του εδάφους). Η επιτυχία του προγράμματος εξαρτάται από νέα εκπαιδευτικά και επιμορφωτικά προγράμματα, συντονισμό στον αγροτικό σχεδιασμό, κ.λπ. (Sandra Postel, «Indonesia Steps off the Pesticide Treadmill», *World Watch*, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 1988, σ. 4).

25. Παραδείγματος χάριν, στη Δυτική Γερμανία η οργανωμένη βιομηχανία και ο συντονισμός βιομηχανίας και κράτους επιτυχώς εσωτερικεύει πολλές «εξωτερικότητες» ή κοινωνικά έξοδα. Αυτό συμβαίνει χωρίς σοβαρή ζημιά στα κέρδη επειδή η Ο.Δ.Γ. παράγει τόσο καλής ποιότητας και τόσο επιθυμητά αγαθά για την παγκόσμια αγορά, ώστε οι δαπάνες για να προστατευθούν ή να αποκατασταθούν οι συνθήκες παραγωγής μπορούν να απορροφηθούν, ενώ η βιομηχανία παραμένει ανταγωνιστική (από συζήτηση με τον Clauss Offe).

κοινωνικών σχέσεων με στόχο τη δημιουργία μεγαλύτερου ελέγχου στις συνθήκες παραγωγής. Το κυριότερο, οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις κοινωνικές σχέσεις αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής συνεπάγονται ή προϋποθέτουν κοινωνικότερες μορφές των συνθηκών παραγωγής, οριζομένων ως παραγωγικών δυνάμεων. Παράδειγμα τέτοιας αλλαγής σήμερα είναι ο «σχεδιασμός» για να αντιμετωπιστεί η ατμοσφαιρική μόλυνση των πόλεων, πράγμα που προϋποθέτει τον συνασπισμό ενώσεων και ομάδων, δηλ. πολιτική συνεργασία για να θεσπιστούν σκληρά, πλην όμως συνεργατικά, μέτρα<sup>26</sup>. Ένα άλλο παράδειγμα είναι η προτεινόμενη αναδόμηση του αμερικανικού Γραφείου Εγγειοβελτιώσεων (Bureau of Reclamation), την οποία προϋποθέτουν οι νέες τεχνικές αλλαγές στην πολιτική της ύδρευσης<sup>27</sup>.

Συνοψίζοντας, η κρίση εξαναγκάζει το κεφάλαιο και το κράτος να ασκήσουν μεγαλύτερο έλεγχο ή να κάνουν ενδελεχέστερο σχεδιασμό σε ό,τι αφορά τις συνθήκες παραγωγής (καθώς και σε ό,τι αφορά την παραγωγή και την κυκλοφορία του ίδιου του κεφαλαίου). Η κρίση δημιουργεί νέες μορφές ευέλικτου σχεδιασμού και σχεδιασμένης ευελιξίας, πράγμα που αυξάνει τις εντάσεις ανάμεσα σ' έναν καπιταλισμό πιο ευέλικτο και σ' έναν καπιταλισμό περισσότερο σχεδιασμένο, σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι στην παραδοσιακή μαρξιστική περιγραφή της αναδόμησης της παραγωγής και της κυκλοφορίας και αυτό εξαιτίας του ζωτικού ρόλου που έχει η κρατική γραφειοκρατία στη διασφάλιση των συνθηκών παραγωγής. Η κρίση εξαναγκάζει το κεφάλαιο και το κράτος να αντιμετωπίσουν τις ίδιες τους τις βασικές αντιφάσεις, οι οποίες στη συνέχεια μετατοπίζονται στην πολιτική και ιδεολογική σφαίρα (διπλά

26. Christopher J. Daggett, «Smog, More Smog, and Still More Smog», *The New York Times*, 23 Ιανουαρίου 1988.

27. Η ιδέα ότι η κρίση που προκύπτει από ανεπάρκεια ως προς τις συνθήκες παραγωγής καταλήγει σε κοινωνικότερες μορφές παραγωγής και σχέσεων παραγωγής δεν είναι κάτι νέο στους μη μαρξιστικούς κύκλους. Ο Schneiberg συνδέσε την ταχύρρυθμη οικονομική επέκταση με την αυξανόμενη εκμετάλλευση των πλουτοπαραγωγικών πηγών και τα διογκούμενα περιβαλλοντικά προβλήματα, τα οποία με τη σειρά τους θέτουν περιορισμούς στην οικονομική ανάπτυξη και καθιστούν, επομένως, αναγκαίο κάποιο είδος σχεδιασμού ως προς τη χρήση των πλουτοπαραγωγικών πηγών, τα επιτρεπτά όρια μόλυνσης, κ.λπ. Ερμήνευσε μάλιστα την περιβαλλοντολογική νομοθεσία και την πολιτική έλεγχο (της μόλυνσης) ως την απαρχή του περιβαλλοντικού σχεδιασμού (*The Environment*, όπ.π.). Το κυριότερο, η ιδέα ότι η κρίση που προκύπτει από δυσμενείς παραγωγικές συνθήκες καταλήγει σε κοινωνικότερες δυνάμεις παραγωγής, καθώς και σχέσεις παραγωγής (κι αυτή επίσης είναι θέση του Schneiberg, εφ' όσον ο σχεδιασμός είναι μορφή συνεργασίας, επομένως ταυτόχρονα δύναμη και σχέση παραγωγής) μπορεί να βρεθεί σε εμβρυακή μορφή σε έργα όπως: R.G. Wilkinson, *Poverty and Progress: An Ecological Perspective on Economic Development* (New York, 1973), το οποίο επιχειρηματολογεί υπέρ του ότι οι κοσμοϊστορικές τεχνολογικές αλλαγές συχνά προκύπτουν από καταστάσεις οικολογικής σπάνης: O. Sunkel-J. Leal, «Economics and Environment in a Developmental Perspective», (*International Social Science Journal*, 109, 1986, σ. 413), όπου υποστηρίζεται ότι η εξάντληση των πλουτοπαραγωγικών πηγών και η σπάνις αυξάνει το κόστος της οικονομικής ανάπτυξης, εξαιτίας της μείωσης της φυσικής παραγωγικότητας των πλουτοπαραγωγικών πηγών, η οποία καθιστά αναγκαίες τις νέες ενεργειακές πηγές και τα τεχνολογικά υποκατάστατα (πράγμα που συνεπάγεται περισσότερο σχεδιασμό).



απομακρυσμένη από την άμεση παραγωγή και κυκλοφορία), όπου εισάγονται κοινωνικότερες μορφές συνθηκών παραγωγής, οριζομένων τόσο υλικά όσο και κοινωνικά, λ.χ. στην κυριαρχία του πολιτικού δικομματισμού σε σχέση με την αστική ανάπτυξη, την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση, τον περιβαλλοντικό σχεδιασμό και άλλες μορφές διασφάλισης των συνθηκών παραγωγής, οι οποίες αποτελούν παραδείγματα νέων και σημαντικών μορφών ταξικού συμβιβασμού. Ωστόσο είναι σαφές ότι η τεχνολογία αποτελεί έκφραση της εξουσίας και τανάπαλιν τόσο στο επίπεδο των συνθηκών όσο και στην ίδια την παραγωγή και επομένως ότι οι νέες μορφές πολιτικής συνεργασίας δίνουν μόνον ασαφείς υποσχέσεις για τον σοσιαλισμό. Και πάλι τίποτε δεν μπορεί να ειπωθεί *a priori* για «το επικείμενο του σοσιαλισμού» παρεκτός σε ακραία επίπεδα αφαιρέσης. Το βασικό σημείο είναι ότι ο καπιταλισμός τείνει να αυτοκαταστρέφεται ή να αυτοϋπονομεύεται όταν στρέφεται προς κοινωνικότερες μορφές διασφάλισης των συνθηκών παραγωγής μέσω της πολιτικής και της ιδεολογίας. Η βάση αυτού του επιχειρήματος (αντίστοιχου με το επιχείρημα της παρούσης ερμηνείας του παραδοσιακού μαρξισμού) είναι ότι το οποιοδήποτε δεδομένο σύνολο από τεχνολογίες συνθηκών παραγωγής, από εργασιακές σχέσεις κ.λπ. είναι συμβατό με περισσότερα του ενός σύνολα κοινωνικών σχέσεων αναπαραγωγής των συνθηκών αυτών και ότι το οποιοδήποτε δεδομένο σύνολο αυτών των κοινωνικών σχέσεων είναι συμβατό με περισσότερα του ενός σύνολα από τεχνολογίες συνθηκών παραγωγής, από εργασιακές σχέσεις συνθηκών παραγωγής κ.λπ. Υποθέτουμε, λοιπόν, ότι το «ταίριασμα» των σχέσεων και των δυνάμεων αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής είναι αρκετά χαλαρό και ευέλικτο. Κατά την κρίση, (όπου το μέλλον είναι απρόβλεπτο) υπάρχει ένα είδος αγώνα και από τις δύο πλευρές, ούτως ώστε να ταιριάξουν οι νέες συνθήκες παραγωγής, οριζόμενες ως δυνάμεις, στις νέες συνθήκες παραγωγής, που ορίζονται ως σχέσεις, και αντίστροφα, στις κοινωνικότερες μορφές, χωρίς παρ' όλα αυτά να έχει ο καπιταλισμός καμιά «φυσική» τάση να μετατραπεί σε σοσιαλισμό. Οι μηχανισμοί αστικού και περιφερειακού σχεδιασμού (urban and regional planning), λόγω χάριν, μπορεί να είναι, αλλά μπορεί και να μην είναι, ένα βήμα προς τον σοσιαλισμό. Σίγουρα όμως είναι ένα βήμα προς κοινωνικότερες μορφές διασφάλισης των συνθηκών παραγωγής και επομένως καθιστούν τον σοσιαλισμό τουλάχιστον πιο προσιτό στη φαντασία. Από την άλλη πλευρά, τα δίκτυα τοπικών μεταφορών, οι υπηρεσίες υγείας και τα βιοπεριφερειακά υδρευτικά δίκτυα (bioregional water distribution) μπορεί να είναι ένα βήμα προς τον σοσιαλισμό, μπορεί και όχι. Είναι ασφαλώς ένα βήμα προς κοινωνικότερες μορφές διασφάλισης των συνθηκών παραγωγής.

Στον νεότερο κόσμο ο κατάλογος με τις νέες κοινωνικές και πολιτικές μορφές αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής είναι τεράστιος. Φαίνεται άκρως σημαντικό και έχει υποτιμηθεί στα πλαίσια του μαρξισμού, το ότι η σημερινή παγκόσμια κρίση, κατά τα φαινόμενα, καταλήγει σε κοινωνικότερες και απαιτεί πρόσθετες κοινωνικές μορφές, όχι μόνο παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων, αλλά και συνθηκών παραγωγής, παρ' όλο που οι θεσμικές και ιδεολογικές πλευρές αυτών των μορφών είναι μπερδεμένες και



συχνά αντιφατικές και παρ' όλο που αυτές οι μορφές δεν πρέπει να θεωρούνται ανεπίστροφες (λ.χ. ιδιωτικοποιήσεις, απελευθέρωση αγορών, κ.λπ.). Εντούτοις είναι πιθανό ότι εμπλεκόμαστε σε μία μακρόχρονη διαδικασία κατά την οποία εμφανίζονται διάφοροι αλλά παράλληλοι δρόμοι για τον σοσιαλισμό, και επομένως ότι ο Μαρξ είχε μάλλον δίκιο (έστω και κατά το ήμισυ) παρά άδικο. Ενδέχεται, η παραδοσιακή διαδικασία της «οικοδόμησης του σοσιαλισμού», να παραχωρεί τη θέση της σε μια νέα διαδικασία «σοσιαλιστικής ανασυγκρότησης» ή ανασυγκρότησης της σχέσης ανάμεσα στους ανθρώπους και τις συνθήκες παραγωγής, συμπεριλαμβανομένου του κοινωνικού περιβάλλοντος. Είναι τουλάχιστον ενδεχόμενο το ότι στον «πρώτον κόσμο» η σοσιαλιστική ανασυγκρότηση θα θεωρηθεί ως κατά πρώτον επιθυμητή και κατά δεύτερον αναγκαία· στον δεύτερο κόσμο ως εξίσου επιθυμητή και αναγκαία· και στον τρίτο κόσμο ως κατά πρώτο λόγο αναγκαία και κατά δεύτερο λόγο επιθυμητή. Είναι μεγαλύτερο το ενδεχόμενο η υπερθέρμανση της ατμόσφαιρας, η όξινη βροχή και η ρύπανση των θαλασσών να καταστήσουν απολύτως απαραίτητες κάποιες κοινωνικότητες μορφές ανασυγκρότησης της υλικής και κοινωνικής ζωής.

Για να αναπτύξουμε λεπτομερέστερα τα παραπάνω, γνωρίζουμε ότι το εργατικό κίνημα «ώθησε» τον καπιταλισμό προς κοινωνικότερες μορφές των παραγωγικών σχέσεων και δυνάμεων, λ.χ. τις συλλογικές διαπραγματεύσεις. Ίσως μπορούμε να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι ο φεμινισμός, τα περιβαλλοντικά κινήματα, κ.τ.λ. «ωθούν» σήμερα το κεφάλαιο και το κράτος προς κοινωνικότερες μορφές αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής. Όπως ακριβώς η εκμετάλλευση της εργασίας (η βάση της μαρξιστικής θεωρίας των κρίσεων, κατά την παραδοσιακή της εκδοχή) γέννησε ένα εργατικό κίνημα το οποίο σε συγκεκριμένους χώρους και χρόνους έγινε «κοινωνικός φραγμός» του κεφαλαίου, έτσι και η εκμετάλλευση της φύσης (συμπεριλαμβανομένης της εκμετάλλευσης της ανθρώπινης βιολογίας) γεννά ένα περιβαλλοντικό κίνημα (λ.χ. τον περιβαλλοντισμό, το κίνημα για δημόσια υγεία, τα κινήματα για ασφάλεια στους τόπους εργασίας, τα γυναικεία κινήματα που οργανώνονται γύρω από την «πολιτική του σώματος» κ.λπ.) το οποίο μπορεί επίσης να αποτελέσει «κοινωνικό φραγμό» στο κεφάλαιο. Σε μια χώρα όπως η Νικαράγουα, ο συνδυασμός οικονομικής και οικολογικής κρίσης, καθώς και πολιτικής δικτατορίας κατά το προηγούμενο καθεστώς έχει τώρα γεννήσει ένα εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα και οικοαναπτυξιακό σχεδιασμό.

Για να μπορέσουμε να πούμε κάτι σοβαρό για τον περιβαλλοντισμό υπό την ευρύτερη έννοια του όρου και για τις βραχυπρόθεσμες και μακροπρόθεσμες προοπτικές του κεφαλαίου απαιτείται κατ' αρχήν συγκεκριμένη ανάλυση των συγκεκριμένων καταστάσεων. Λόγου χάριν, η όξινη βροχή προκαλεί τόσο οικολογική όσο και οικονομική ζημία. Το περιβαλλοντικό κίνημα απαιτεί την απορρύπανση και αποκατάσταση του περιβάλλοντος καθώς και την προστασία της φύσης. Αυτό μπορεί μακροπρόθεσμα να αποκαταστήσει τα κέρδη ή να ελατώσει τα κυβερνητικά έξοδα για την απορρύπανση, πράγμα που μπορεί να συμπίπτει με τις μακροπρόθεσμες και μεσο-

πρόθεσμες ανάγκες του κεφαλαίου, μπορεί και όχι. Ένα συστηματικό πρόγραμμα πολιτικής ρύθμισης του κοινωνικού περιβάλλοντος συνεπάγεται μορφές σχεδιασμού που προστατεύουν το κεφάλαιο από τις χειρότερες υπερβολές του, οι οποίες όμως δεν συμπίπτουν πάντοτε με τις ανάγκες του κεφαλαίου σε επιμέρους συγκυρίες. Ένα σενάριο είναι ότι «η καταστροφή του περιβάλλοντος μπορεί να οδηγήσει σε τεράστιες νέες βιομηχανίες που να στοχεύουν στο να το αποκαταστήσουν. Μπορούμε να φαντασθούμε σχετικά, εξοπλισμούς για τον καθαρισμό λιμνών, μηχανές για καθαρισμό των δασών, μηχανές για αναζωογόνηση του εδάφους, αντλίες για καθαρισμό του αέρα, μηχανισμούς κατά της όξινης βροχής»<sup>28</sup>. Αυτές οι υπερτεχνολογικές λύσεις θα ήταν τεράστια αφαίμαξη της υπεραξίας, εκτός αν μείωναν το κόστος της αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης, βοηθώντας όμως ταυτόχρονα να «επιλυθούν» τα τυχόν προβλήματα πραγματοποίησης που προέρχονται από την κλασική υπερπαραγωγή κεφαλαίου. Εντούτοις, θα απαιτούνταν τεράστιες ποσότητες πιστωτικού χρήματος για να αποκατασταθεί ή να ξαναδημιουργηθεί το κοινωνικό περιβάλλον και αυτό θα μετατόπιζε την αντίφαση στη χρηματοπιστωτική και στη δημοσιονομική σφαίρα, με τους ίδιους πάνω κάτω τρόπους με τους οποίους σήμερα μετατοπίζεται στη χρηματοπιστωτική και δημοσιονομική σφαίρα η παραδοσιακή αντίφαση μεταξύ παραγωγής και κυκλοφορίας κεφαλαίου.

Αυτή η καθοδηγούμενη από την τεχνολογία αναδόμηση των συνθηκών παραγωγής (συμπεριλαμβανομένης της καθοδηγούμενης από την τεχνική αναδόμησης των συνθηκών προσφοράς της εργατικής δύναμης) μπορεί, βραχυπρόθεσμα ή μακροπρόθεσμα, άλλοτε να εξυπηρετεί το κεφάλαιο στο σύνολό του ή τα επιμέρους κεφάλαια και άλλοτε όχι. Τα αποτελέσματα εξαρτώνται από τα άλλα μέτρα για την αποτροπή και την επίλυση των κρίσεων, από την ακριβή συγκυρία τους και από τον τρόπο με τον οποίο οι κρίσεις αυτές συναρθρώνονται με την εν ευρεία εννοία κρίση της φύσεως. Σε τελευταία ανάλυση, τα αποτελέσματα εξαρτώνται από τον βαθμό ενότητας και ποιικιλίας στα εργατικά κινήματα, τα περιβαλλοντικά κινήματα, τα κινήματα αλληλεγγύης, κ.λπ. Κι αυτό είναι ζήτημα πολιτικό, ιδεολογικό και οργανωτικό.

Σε κάθε περίπτωση, οι προκύπτουσες από την κρίση αλλαγές στις συνθήκες παραγωγής κατ' ανάγκην οδηγούν σε μεγαλύτερο κρατικό έλεγχο, σε περισσότερο σχεδιασμό στα πλαίσια του μπλοκ του μεγάλου κεφαλαίου, σε μία περισσότερο κοινωνική και πολιτική διαχείριση του καπιταλισμού και επομένως σε έναν καπιταλισμό λιγότερο φυσικό, στον οποίο οι αλλαγές στις συνθήκες παραγωγής θα χρειάζεται να νομιμοποιηθούν επειδή θα είναι περισσότερο πολιτικοποιημένες και στον οποίον η καπιταλιστική πραγματοποίηση θα είναι λιγότερο αδιαφανής (δηλ. θα γίνεται σαφέστερα αντιληπτή ως αυτό που είναι). Ο συνδυασμός των κεφαλαίων που έχουν πληγεί από την κρίση και εξωτερικοποιούν μεγαλύτερο μέρος των εξόδων τους, η απερίσκεπτη χρήση της τεχνολογίας και της φύσης για την πραγματοποίηση της

28. Γράμμα του Saul Laclau.

αξίας στη σφαίρα της κυκλοφορίας και τα παρόμοια, αργά ή γρήγορα, πρέπει να οδηγήσουν σε μια «εξέγερση της φύσης», δηλ. σε ισχυρά κοινωνικά κινήματα που θα απαιτούν να δοθεί τέλος στην οικολογική εκμετάλλευση. Ιδίως κατά τη σημερινή κρίση, όποιες κι αν είναι οι αιτίες της, το κεφάλαιο επιχειρεί να μειώσει τον χρόνο παραγωγής και κυκλοφορίας κι αυτό έχει ως χαρακτηριστική επίπτωση το να χειροτερεύει η κατάσταση ως προς τα ζητήματα του περιβάλλοντος, τα ζητήματα υγείας και ασφάλειας κ.λπ. Έτσι, η αναδόμηση του κεφαλαίου ενδέχεται όχι να επιλύσει αλλά να βαθύνει τα οικολογικά προβλήματα. Όπως ακριβώς το κεφάλαιο, όσο μεγαλύτερη είναι η παραγωγή υπεραξίας, τόσο περισσότερο καταστρέφει τις ίδιες του τις αγορές, δηλαδή τα πραγματοποιημένα κέρδη, έτσι το κεφάλαιο καταστρέφει τα ίδια του τα παραχθέντα κέρδη δηλαδή αυξάνει τα έξοδα και μειώνει την ευκαμψία του, όσο μεγαλύτερη γίνεται η παραγωγή υπεραξίας που βασίζεται στην καταστροφική ιδιοποίηση της φύσης, με την ευρύτερη έννοια του όρου. Επίσης, όπως ακριβώς οι κρίσεις υπεραποπαραγωγής συνεπάγονται αναδόμηση και των δυνάμεων και των σχέσεων παραγωγής, έτσι και οι κρίσεις υποαποπαραγωγής συνεπάγονται αναδόμηση των συνθηκών παραγωγής. Όπως ακριβώς δε η αναδόμηση των παραγωγικών δυνάμεων συνεπάγεται κοινωνικότερες μορφές σχέσεων παραγωγής και τανάπαλιν, έτσι και η αναδόμηση των συνθηκών παραγωγής έχει μια διπλή συνέπεια: αφ' ενός μεν κοινωνικότερες μορφές σχέσεων παραγωγής υπό την έννοια των παραγωγικών δυνάμεων, αφ' ετέρου δε κοινωνικότερες μορφές των κοινωνικών σχέσεων εντός των οποίων αναπαράγονται οι συνθήκες παραγωγής. Συνοψίζοντας, οι κοινωνικότερες μορφές τόσο των παραγωγικών δυνάμεων και των σχέσεων παραγωγής όσο και των συνθηκών παραγωγής εμπεριέχουν τη δυνατότητα σοσιαλιστικών μορφών. Αυτές προκύπτουν πράγματι από την κρίση, όχι μόνο μέσω της παραδοσιακής αντίφασης ανάμεσα σε δυνάμεις και σχέσεις, αλλά και μέσω της αντίφασης ανάμεσα σε δυνάμεις/σχέσεις από τη μία και τις συνθήκες τους από την άλλη. Δύο, λοιπόν, κρίσεις ενυπάρχουν στον καπιταλισμό, και όχι μία: επίσης, δύο σύνολα αναδιοργανώσεων και αναδομήσεων που προκύπτουν από την κρίση και οδηγούν σε κοινωνικότερες μορφές ενυπάρχουν στον καπιταλισμό και όχι ένα.

## 7. Συμπέρασμα

Πρέπει να γίνει κάποια αναφορά και στη μεταμαρξιστική σκέψη και στα αντικείμενα που μελετά, τη «μεταβιομηχανική κοινωνία», τα «εναλλακτικά κινήματα», ή «νέα κοινωνικά κινήματα» και τη «ριζοσπαστική δημοκρατία»<sup>29</sup>. Κι αυτό επειδή οι μεταμαρξιστές έχουν κατ' ουσίαν μονοπωλήσει τις συζητήσεις γύρω από αυτό που ο Μαρξ αποκαλούσε «συνθήκες παραγωγής». Σύμφωνα με τη μεταμαρξιστική

29. Το πιο σημαντικό μεταμαρξιστικό κείμενο είναι το βιβλίο των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985. Βλ. επίσης το συλλογικό Michael Albert et al., *Liberating Theory*, Boston 1986.

αντίληψη, η εργατική τάξη δεν θεωρείται πια ως το προνομιακό υποκείμενο του ιστορικού μετασχηματισμού, ούτε ο αγώνας για τον σοσιαλισμό έχει πια τα πρωτεία στην ημερήσια διάταξη της Ιστορίας. Στη θέση τους έχει μπει η πάλη «νέων κοινωνικών κινημάτων» για «ριζοσπαστική δημοκρατία» σε μία «μεταβιομηχανική κοινωνία».

Αυτά τα βασικά μεταμαρξιστικά αξιώματα αξίζει να εξεταστούν σε βάθος, δεδομένων ιδίως των μεταμαρξιστικών αναγνώσεων του Μαρξ και του μαρξισμού και των πολιτικών συνεπειών τους<sup>30</sup>. Το ίδιο ισχύει και για τη διακήρυξη ριζοσπαστικών αστών φεμινιστριών, οικοφεμινιστριών, βαθιών οικολόγων, ελευθεριακών οικολόγων, κοινοτιστών κ.λπ. ότι ο μαρξισμός είναι νεκρός. Ωστόσο, σ' αυτή τη μελέτη μπορούμε μόνο να επισημάνουμε ότι στην οικο-μαρξιστική θεωρία ο αγώνας γύρω από τις συνθήκες παραγωγής έχει επαναπροσδιορίσει και έχει διευρύνει την πάλη των τάξεων, κάνοντάς την τελείως αγνώριστη, τουλάχιστον μέχρι τώρα. Αυτό σημαίνει ότι οι καπιταλιστικές απειλές κατά της αναπαραγωγής των συνθηκών παραγωγής δεν είναι μόνον απειλές κατά των κερδών και της συσσώρευσης, αλλά επίσης απειλές για τη βιωσιμότητα του κοινωνικού και «φυσικού» περιβάλλοντος ως μέσου ζωής. Η πάλη ανάμεσα στο κεφάλαιο και τα «νέα κοινωνικά κινήματα», στην οποία τίθενται υπό αμφισβήτηση οι βασικότερες έννοιες του «κόστους» και της «αποτελεσματικότητας», έχει δύο βασικές «στιγμές». Η πρώτη (στιγμή), είναι ο λαϊκός και σχεδόν καθολικός αγώνας για να προστατευθούν οι συνθήκες παραγωγής, ή τα μέσα ζωής, από την παραπέρα καταστροφή, σαν συνέπεια της αδιαφορίας και των υπερβολών του κεφαλαίου. Αυτό περιλαμβάνει αιτήματα για τη μείωση των κινδύνων υπό οποιαδήποτε μορφή. Ο αγώνας αυτός επομένως αφορά τη μορφή υπό την οποία η φύση γίνεται αντικείμενο ιδιοποίησης, ως μέσο αναπαραγωγής του κεφαλαίου ή, αντίθετα, ως μέσο αναπαραγωγής της ανθρώπινης και πολιτικής κοινωνίας. Η δεύτερη (στιγμή) είναι ο αγώνας γύρω από τα προγράμματα και την πολιτική του κεφαλαίου και του κράτους για την αναδόμηση των συνθηκών παραγωγής, δηλ. αγώνες γύρω από τη μορφή και το περιεχόμενο των αλλαγών στις συνθήκες παραγωγής. Με άλλη διατύπωση, οι νέοι κοινωνικοί αγώνες έρχονται αντιμετώπιζοντας ταυτόχρονα τόσο με τη ζημία όσο και με την προκύπτουσα από την κρίση αναδόμηση των συνθηκών παραγωγής. Και οι δύο «στιγμές» του αγώνα λαμβάνουν χώρα τόσο στα πλαίσια του κράτους όσο και ενάντια στο κράτος, ήτοι αφορούν τη «δημόσια διαχείριση» (κατά την έκφραση του Carlo Carboni). Θεωρούμενο από αυτήν τη σκοπιά, το αίτημα για ριζοσπαστική δημοκρατία είναι το αίτημα να εκδημοκρατισθεί η διασφάλιση και η αναδόμηση των συνθηκών παραγωγής και αυτό σε τελευταία ανάλυση είναι το αίτημα να εκδημοκρατισθεί το κράτος, δηλ. η διαχείριση του καταμερισμού κοινωνικής

30. Παραδείγματος χάριν, οι Laclau-Mouffe εξετάζουν αυτό που αποκαλούν μαρξιστικό «ουσιολογισμό» κατά τρόπο που διαστρέφει τόσο το πνεύμα όσο και το περιεχόμενο της μαρξικής θεωρίας του κεφαλαίου.

εργασίας<sup>31</sup>. Στην πραγματικότητα, ελλείπει αγώνων για τον εκδημοκρατισμό του κράτους, είναι δύσκολο να πάρουμε στα σοβαρά το αίτημα για «ριζοσπαστική δημοκρατία».

Στη μεταμαρξιστική σκέψη δίνεται μεγάλη έμφαση στην «τοπική ιδιοτυπία» και την «ακεραιότητα» του ανθρώπινου σώματος, ενός συγκεκριμένου λιβαδιού ή βιολογικού είδους, ενός ιδιαίτερου αστικού χώρου, κ.λπ.<sup>32</sup> Η λέξη «διαφορά» έχει γίνει μεταμαρξιστικό «ταμπού» που θεωρείται ότι εξορίζει τη λέξη «ενότητα» η οποία, κατά τους μετα-μαρξιστές, είναι συνώνυμη με το «ολοκληρωτικός». Στις πιο καλομελετημένες εκδοχές της μεταμαρξιστικής σκέψης, η «τοπική ιδιοτυπία» στην οποία βασίζονται τα νέα κοινωνικά κινήματα θεωρείται ότι καθιστά αδύνατη τη διατύπωση οποιουδήποτε καθολικού αιτήματος<sup>33</sup>, τουλάχιστον οποιουδήποτε καθολικού αιτήματος πέρα από το αίτημα για καθολική αναγνώριση της τοπικής ιδιοτυπίας. Αυτό αντιπαράκειται προς την αστική επανάσταση η οποία καθολίκευσε το αίτημα για χορήγηση δικαιωμάτων και κατάργηση των προνομίων, καθώς και στον παλιό αγώνα της εργατικής τάξης, ο οποίος καθολίκευσε το αίτημα για δημόσια ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, αντί για καπιταλιστική ιδιοκτησία. Ωστόσο η εξέταση των συνθηκών παραγωγής και των σχετικών αντιφάσεων αποκαλύπτει ξεκάθαρα ότι υπάρχει ένα καθολικό αίτημα, ρητό ή λανθάνον στους νέους κοινωνικούς αγώνες, συγκεκριμένα, το αίτημα να εκδημοκρατισθεί το κράτος (που ρυθμίζει τη διασφάλιση των συνθηκών παραγωγής) καθώς και η οικογένεια, η τοπική κοινότητα, κ.λπ. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει άλλος τρόπος για τους διάφορους κοινωνικούς αγώνες, που υπερασπίζονται την ακεραιότητα των διαφόρων τόπων, να καθολικευθούν και έτσι να κερδίσουν και ταυτόχρονα να διατηρήσουν τη διαφορετικότητά τους, παρά μόνο μέσα από αγώνες για το δημοκρατικό κράτος και επίσης με το

31. James O' Connor, «The Democratic Movement in the United States», *Kapitalstate*, 7, 1978. Πρέπει να σημειωθεί ότι μου είναι αδύνατο να βρω σε όλη την μεταμαρξιστική φιλοσοφία οποιαδήποτε αναφορά στον καταμερισμό της κοινωνικής εργασίας, τόσο έμμονη ιδέα έχει γίνει στους «θεωρητικούς» αυτούς ο καταμερισμός της βιομηχανικής εργασίας, ο καταμερισμός εργασίας στα πλαίσια της οικογένειας, κ.λπ. Αυτή η απουσία ή αποσιώπηση μας επιτρέπει να αντιληφθούμε τον μεταμαρξισμό ως ανακινώμενο αναρχικό, λαϊκιστικο-αναρχισμό, αναρχοκομμουνισμό, ελευθεριακό κομμουνισμό κ.λπ.

32. Κατά συνέπεια για τον Carboni, «όλοι οι νέοι κοινωνικοί παράγοντες στις ανεπτυγμένες καταπιλιτικές κοινωνίες θέτουν την πρόκληση της ιδιοτυπίας. Πρόκειται για το αποτέλεσμα ενός περιπλοκου δικτύου από πολιτικά μέτρα, τον σχεδιασμό και λοιπά, που τίθενται σε εφαρμογή και από το κεφάλαιο και από το κράτος, για να ενσωματώσουν τους ανθρώπους, ενώ ταυτόχρονα αλλάζουν τις συνθήκες παραγωγής. Από τη μια μεριά αυτή η ιδιοτυπία (διαφορά) αντιπροσωπεύει τη ρήξη της συλλογικής και ταξικής αλληλεγγύης. Από την άλλη μεριά αποκαλύπτει τόσο κάποιους νέους μικροιστούς κοινωνικής αλληλεγγύης, όσο και το συνβερσαλιστικό δίκτυο μιας αλληλεγγύης βασισμένης στην ιδιότητα του μέλους της κοινωνίας. (Γράμμα στον συγγραφέα του παρόντος).

33. Αυτή η παρατήρηση καθώς και η επόμενη έγιναν από τον Claus Offe σε μια συζήτηση με τον συγγραφέα του παρόντος, που είναι ευγνώμων για την ευκαιρία που του δόθηκε να συζητήσει αυτά τα ζητήματα με κάποιον που παρουσιάζει μια μεταμαρξιστική άποψη ευγενικά και με πνεύμα επιστημονικής συνεργασίας.



να ενωθούν με το εργατικό κίνημα, αναγνωρίζοντας αυτό που έχουμε από κοινού, τη συνεργασία, θεωρητικοποιώντας έτσι την ενότητα της κοινωνικής εργασίας<sup>34</sup>. Επιπλέον, ο μεταμαρξισμός επηρεασμένος από το «πρόβλημα του ελεύθερου σκοπευτή»\* και από τα προβλήματα της «ορθολογικής επιλογής» και της «κοινωνικής επιλογής» (όλα τους προβλήματα που προϋποθέτουν τον αστικό ατομικισμό), δηλώνει ή υπαινίσσεται ότι οι αγώνες γύρω από τις συνθήκες παραγωγής είναι διαφορετικοί απ' ό,τι οι παραδοσιακοί αγώνες για τα ημερομίσθια, τις ώρες και τις συνθήκες εργασίας, επειδή οι συνθήκες παραγωγής είναι σε μεγάλο βαθμό «κοινόχρηστες», με προφανές παράδειγμα τον καθαρό αέρα, ενώ ο αστικός (ελεύθερος) χώρος και τα μέσα για σπουδές είναι λιγότερο προφανή παραδείγματα. Το επιχείρημα είναι ότι ο αγώνας ενάντια στην ατμοσφαιρική μόλυνση (ή την καπιταλιστική ανοικοδόμηση των πόλεων ή τον ρατσισμό στα σχολεία) δεν έχουν κάποιο άμεσο όφελος για το άτομο που συμμετέχει· εξ ου (κατά την περιγραφή του Offe) και το φαινόμενο των κύκλων κοινωνικής παθητικότητας και βίαιων εκρήξεων, εξαιτίας του ότι είναι αδύνατο να συνδυασθούν η ατομική και η συλλογική δράση, με στόχους που να έχουν «άμεσο όφελος» τόσο για το άτομο, όσο και για την ομάδα. Εντούτοις, δεν είναι εδώ το μέρος για εμπειριστατωμένη κριτική αυτής της άποψης, για μια κριτική που θα ξεκινούσε με ανάλυση του πώς η ίδια η διαδικασία του κοινωνικού αγώνα αλλάζει τους αυτοπροσδιορισμούς της «ατομικότητας». Πρέπει να πούμε, ωστόσο, πως τα εργα-

34. «Το επίμαχο ζήτημα είναι ο μεταμαρξιστικός ισχυρισμός ότι έχουμε πολλαπλές κοινωνικές ταυτότητες, κατά του ισχυρισμού στην παρούσα μελέτη ότι σ' αυτές τις ταυτότητες υπάρχει μια θεωρητική ενότητα που έγκειται στην ενότητα των συνθηκών παραγωγής από τη μια και της παραγωγής και πραγματοποίησης του κεφαλαίου από την άλλη. Στο επίπεδο των φαινομένων, είναι αλήθεια ότι έχουμε πολλαπλές ταυτότητες, αλλά στην ουσία η ενότητα της ταυτότητάς μας πηγάζει από τον καπιταλισμό ως τρόπο παραγωγής. Το ζήτημα είναι να καταστήσουμε πραγματική αυτή τη θεωρητική ενότητα. Ενδέχεται ένας περιβαλλοντικός αγώνας να γίνεται ακούσια φραγμός στον καπιταλισμό, στη σφαίρα της συσσώρευσης, ενώ δεν είναι ιδεολογικά αντι-καπιταλιστικός. Το ζήτημα είναι πώς θα κάνουμε τους περιβαλλοντιστές να συνειδητοποιήσουν ότι καθιστούν κοινωνικότερη την αναπαραγωγή των συνθηκών παραγωγής. Οι μετα-μαρξιστές δεν επιθυμούν να βρουν κάποια ενότητα στις κατακερματισμένες κοινωνικές ταυτότητες που διαθέτουμε. Ωστόσο πρέπει να συγκροτηθεί κάποια ενότητα, έστω κι αν είναι μόνο για να δημιουργηθούν συμμαχίες ανάμεσα στα κοινωνικά κινήματα. Δεν μπορεί να γίνει διάλογος όταν λείπει ένα προσυμφωνημένο τέλος του αγώνα ή κάποιοι, έστω, κοινοί ορισμοί. Αν αδυνατούμε να συμφωνήσουμε στους όρους ή στους αντικειμενικούς σκοπούς του αγώνα, με ποιαν έννοια μπορούμε να πούμε ότι τα νέα κοινωνικά κινήματα ανασυγκροτούν τη δημόσια σφαίρα ως σφαίρα διαλόγου. Συμφωνούμε ότι πρέπει να αγωνιστούμε για το τι σημαίνει σοσιαλισμός, αλλά υπό μίαν έννοια απαιτείται από εμάς να αγωνιστούμε και για μία κοινή γλώσσα που κατ' ανάγκην θα κρύψει τις επιμέρους διαφορές. Ο καπιταλισμός, κάνοντας αφαίρεση της κοινωνικής φύσης της εργασίας κατά την ανταλλαγή των εμπορευμάτων, συσκοτίζει αυτό που έχουμε από κοινού, τη συνεργασία, κατακερματίζοντας έτσι την ταυτότητά μας. Αυτό που είναι ενοχλητικό είναι η απουσία οποιασδήποτε κίνησης από τη μεριά των μετα-μαρξιστών για να θεωρητικοποιηθεί η ενότητα της κοινωνικής εργασίας», David Peerla, επιστολή στον συγγραφέα του παρόντος.

\* free rider problem: κατά λέξη το πρόβλημα του ξένοιαστου καβαλάρη· πρόκειται για το πρόβλημα των ελεύθερων (μη συνδικαλισμένων) εργατών (σ.τ.μ.).

τικά συνδικάτα, αν είναι κάτι, είναι ακριβώς πειθαρχικοί μηχανισμοί ενάντια στους «ελεύθερους σκοπευτές», (δηλαδή οι μεμονωμένοι εργάτες που επιχειρούν να προσφέρουν την εργατική τους δύναμη με ημερομίσθιο μικρότερο απ' αυτό του συνδικάτου πειθαρχούνται και τιμωρούνται από το συνδικάτο). Παραπέρα πρέπει να πούμε ότι το «πρόβλημα των ελεύθερων σκοπευτών» υπάρχει στους αγώνες για προστασία «των κοινών», μόνο στον βαθμό που αυτοί οι αγώνες είναι αυτοσκοπός και όχι μέσα για τον ειδικό πολιτικό και επομένως καθολικό σκοπό να εγκαθιδρυθεί ένα δημοκρατικό κράτος.

Επίσης, σε σχέση με το πρόβλημα των «κοινών», και πέρα από το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στο άτομο και την ομάδα, υπάρχει το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στις ομάδες και τις τάξεις. Συγκεκριμένα, οι αγώνες των «νέων κοινωνικών κινημάτων» σχετικά με τις συνθήκες παραγωγής, γενικά θεωρούνται στο αυτοπροσδιοριζόμενο μεταμαρξιστικό σύμπαν ως ζητήματα αταξικά ή υπερταξικά. «Οι μετασχηματιστικές διαδικασίες που αναμφίβολα συμβαίνουν στις κοινωνίες μας, πιθανότατα δεν είναι ταξικοί αγώνες... αλλά αταξικά ζητήματα»<sup>35</sup>. Οι αγώνες, ιδιαίτερα, γύρω από τις συνθήκες παραγωγής (συγκρινόμενοι με τους αγώνες γύρω από την ίδια την παραγωγή) είναι ευνόητο να εμφανίζονται ως υπερταξικά ζητήματα και τα υποκείμενα των αγώνων να αυτοπροσδιορίζονται ως αταξικοί παράγοντες. Αυτό συμβαίνει όχι μόνον επειδή τα ζητήματα ξεπερνούν τους ταξικούς διαχωρισμούς, (π.χ. αστική ανοικοδόμηση, καθαρός αέρας κ.λπ.) αλλά επίσης εξαιτίας της ιδιοτυπίας αυτών των αγώνων ως προς το πεδίο και ως προς τους ανθρώπους που συμμετέχουν, δηλ. επειδή η πάλη γίνεται για να καθοριστεί τι είδους αξίες χρήσης θα είναι οι συνθήκες παραγωγής. Ασφαλώς, όμως, υπάρχει μια ταξική διάσταση σε όλους τους αγώνες που γίνονται γύρω από τις συνθήκες (λ.χ. την αστική ανοικοδόμηση — ως «απομάκρυνση των ανθρώπων», τοξικά απόβλητα — αποθέτες σε περιφέρειες και κοινότητες φτωχές ή χαμηλών εισοδημάτων, «αμόλυντες περιοχές» — την αδυναμία των περισσότερων ανέργων και πολλών εργατών να έχουν πρόσβαση σ' αυτές κ.λπ. Τα περισσότερα προβλήματα του φυσικού και κοινωνικού περιβάλλοντος είναι μεγαλύτερα προβλήματα από τη σκοπιά των φτωχών, συμπεριλαμβανομένων των εργαζομένων φτωχών, απ' ό,τι για τους μισθωτούς και τους εύπορους. Με άλλα λόγια, τα ζητήματα που σχετίζονται με τις συνθήκες παραγωγής είναι ταξικά ζητήματα, μολονότι είναι παρ'όλαυ από ταξικά ζητήματα, πράγμα που γίνεται αμέσως προφανές, όταν ερωτήσουμε ποιος αντιτίθεται στους λαϊκούς αγώνες γύρω από τις συνθήκες παραγωγής. Η απάντηση είναι, χαρακτηριστικά, το κεφάλαιο που παλεύει ενάντια στα μαζικά προγράμματα δημόσιας υγείας και εκπαίδευσης ενάντια στους ελέγχους επί των επενδύσεων για να προστατευθεί η φύση, ακόμη και ενάντια στις επαρκείς δαπάνες για τη φροντίδα των παιδιών και οπωσδήποτε ενάντια στα αιτήματα για αυτονομία ή ουσιαστική συμμετοχή στον σχεδιασμό και την οργάνωση της κοινωνικής ζωής. Ποια

35. Clauss Offe, «Panel Discussion», *Scandinavian Political Studies*, 10/3/1987, σ. 234.

«νέα κοινωνικά κινήματα» και τα αιτήματά τους υποστηρίζει το κεφαλαίο; Ελάχιστα, αν όχι κανένα. Ποια «νέα κοινωνικά κινήματα» αντιμάχεται η εργατική τάξη; Ασφαλώς, αντιμάχεται εκείνα τα οποία απειλούν την ιδεολογία περί ανωτερότητας του αρσενικού ή/και, σε πολλές περιπτώσεις, της λευκής φυλής, καθώς και εκείνα που απειλούν τα ημερομίσθια και τις δουλειές, ακόμη και μερικά τα οποία ωφελούν την εργατική τάξη, λ.χ. το αίτημα για καθαρό αέρα. Επομένως, ο αγώνας γύρω από τις συνθήκες είναι όχι μόνο ταξικός αγώνας, αλλά και αγώνας ενάντια σε τέτοιες ιδεολογίες και ενάντια στην πρακτική τους. Γι' αυτό και μπορούμε να πούμε ότι οι αγώνες γύρω από τις συνθήκες (παραγωγής) δεν είναι λιγότερο αλλά περισσότερο από ταξικά ζητήματα. Και στον βαθμό που αληθεύει αυτό, ο αγώνας για «ριζοσπαστική δημοκρατία» είναι περισσότερο αγώνας για εκδημοκρατισμό του κράτους, αγώνας για δημοκρατία μέσα στις κρατικές υπηρεσίες που είναι επιφορτισμένες με το να ρυθμίζουν τις συνθήκες παραγωγής. Ελλείψει μιας τέτοιας προοπτικής κι ενός τέτοιου οράματος, τα «νέα κοινωνικά κινήματα» θα παραμείνουν στο επίπεδο των αναρχο-κοινοτιστικών και συναφών αγώνων, που είναι προορισμένοι να αυτοκαταστραφούν, στην προσπάθειά τους να «αποδομήσουν» το μαρξισμό.

Murray Bookchin

## Μαρξισμός και αστική κοινωνιολογία\*

Το έργο του Μαξ, ίσως το πιο αξιοσημείωτο δημιούργημα για την αποφενάκιση των αστικών κοινωνικών σχέσεων, έχει γίνει αυτό το ίδιο ίσως η πιο έξυπνη φενάκιση του καπιταλισμού στην εποχή μας. Δεν αναφέρομαι ούτε σε κάποιον λανθάνοντα «θετικισμό» του μαρξικού έργου, ούτε σε κάποια αναδρομική αναγνώριση των «ιστορικών ορίων» του. Η σοβαρή κριτική του μαρξισμού πρέπει να ξεκινήσει με την εσώτερη φύση του, ως του πιο προωθημένου δημιουργήματος — στην πραγματικότητα, του αποκορυφώματος — του αστικού Διαφωτισμού. Δεν αρκεί πια να θεωρούμε το έργο του Μαξ ως την αφετηρία μιας νέας κοινωνικής κριτικής, ή να αποδεχόμαστε τη «μέθοδό» του ως έγκυρη παρά το περιορισμένο περιεχόμενο που απέφερε στον καιρό της, ή να εκθειάζουμε τους σκοπούς του ως απελευθερωτικούς, ανεξάρτητα από τα χρησιμοποιούμενα μέσα ή, τέλος, να θεωρούμε ότι το πρόταγμα του αμαυρώθηκε από τους ύποπτους συνεχιστές και τους οπαδούς του.

Οντως, η «αποτυχία» του Μαξ ν' αναπτύξει μια ριζοσπαστική κριτική του καπιταλισμού και μια επαναστατική πρακτική, δεν εμφανίζεται καν ως αποτυχία, με την έννοια του εγχειρήματος που τάχα δεν επάρκεσε για τους σκοπούς του. Ακριβώς το αντίθετο συμβαίνει. Στις καλύτερες του στιγμές, το μαρξικό έργο αποτελεί μια εγγενή αυταπάτη που αφομοιώνει ακούσια τις πλέον αμφιλεγόμενες αρχές της σκέψης του Διαφωτισμού στην ίδια του την ευαισθησία, ενώ παραμένει εκπληκτικά ευπρόσβλητο στις αστικές απόρροιας ((των αρχών αυτών)). Στις χειρότερες του στιγμές, προσφέρει την πιο φιλοσοφημένη απολογία υπέρ της νέας ιστορικής περιόδου, που γνώρισε τη συγχώνευση της «ελεύθερης αγοράς» με τον οικονομικό σχεδιασμό, της ατομικής ιδιοκτησίας με την εθνικοποίηση, του ανταγωνισμού με τον ολιγοπωλιακό χειρισμό της παραγωγής και της κατανάλωσης, της οικονομίας με το κράτος — με δυο λόγια, της νεότερης εποχής του κρατικού καπιταλισμού. Η εκπληκτική συμβατότητα του μαρξικού «επιστημονικού σοσιαλισμού» — ενός σοσιαλισμού που ανήγαγε τους σκοπούς του οικονομικού ορθολογισμού, της σχεδιασμένης παραγωγής και του «προλεταριακού κράτους» ως ουσιαστικά στοιχεία του επαναστατικού προτάγματος — με την εγγενή εξέλιξη του καπιταλισμού προς το μονοπώλιο, τον πολιτικό έλεγχο και ένα κατ' επίφασιν «κράτος προνοίας», έχει ήδη καταστήσει

\* M. Bookchin, *Toward an Ecological Society*, 1908/1991, Black Rose Press. (Το άρθρο αυτό γράφτηκε πριν την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού) Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από τον Πάρι Μπουράκη.

τις θεσμοποιημένες μαρξικές τάσεις όπως τη σοσιαλδημοκρατία και τον ευρωκομμουνισμό ανοιχτά συνένοχες με τη σταθεροποίηση μιας άκρως ορθολογιστικής περιόδου του καπιταλισμού. Οντως, με μια μικρή αλλαγή της οπτικής γωνίας, μπορούμε εύκολα να χρησιμοποιήσουμε τη μαρξική ιδεολογία, για να περιγράψουμε αυτήν την περίοδο του κρατικού καπιταλισμού ως «σοσιαλιστική».

Άραγε μπορεί μια τέτοια αλλαγή οπτικής γωνίας, να απορριφθεί τόσο εύκολα, ως «εκχυδαϊσμός» ή «προδοσία» του μαρξικού προτάγματος; Ή μήπως, αντίθετα, περιλαμβάνει την ίδια την πραγμάτωση των πιο θεμελιακών υποθέσεων του μαρξισμού — δηλαδή μιας λογικής που ενδέχεται να πέρασε απαρατήρητη και από τον ίδιο τον Μαρξ; Όταν ο Λένιν περιγράφει τον σοσιαλισμό ως «απλώς κρατικομονοπωλιακό καπιταλισμό που λειτουργεί προς όφελος του συνόλου του λαού», άραγε αθετεί την ακεραιότητα του μαρξικού προτάγματος με τους δικούς του «εκχυδαϊσμούς»; Ή μήπως αποκαλύπτει βασικές θέσεις της μαρξικής θεωρίας, που την καθιστούν ιστορικά την πιο εκλεπτυσμένη ιδεολογία του προωθημένου καπιταλισμού; Αυτό που βασικά διακυβεύεται, όταν θέτουμε αυτές τις ερωτήσεις, είναι το εάν όντως υπάρχουν κοινές παραδοχές μεταξύ όλων των μαρξιστών, οι οποίες προσφέρουν τις πραγματικές προϋποθέσεις για τη σοσιαλδημοκρατική και ευρωκομμουνιστική πρακτική, καθώς και για τη μελλοντολογία του Λένιν. Μια θεωρία που τόσο εύκολα «εκχυδαϊζεται», «προδίδεται» ή, πιο σοβαρά, θεσμοποιείται σε γραφειοκρατικές εξουσιαστικές μορφές από όλους σχεδόν τους οπαδούς της, ενδέχεται να είναι θεωρία που προσφέρεται για τέτοιους «εκχυδαϊσμούς», «προδοσίες» και γραφειοκρατικές μορφές, ως κανονική συνθήκη της ύπαρξής της. Αυτό που φαίνεται να είναι «εκχυδαϊσμός», «προδοσία» και γραφειοκρατική έκφανση των αρχών της, υπό το θερμό φως των θεωρητικών αντιπαραθέσεων, ενδέχεται να αποδειχτεί πως είναι η εκ πλήρωσιν των αρχών της, υπό το ψυχρό φως της ιστορικής εξέλιξης. Εν πάση περιπτώσει, σήμερα όλοι οι ιστορικοί ρόλοι φαίνεται πως υπήρξαν τελείως ακατάλληλοι. Αντί να φρεσκάρουμε τον μαρξισμό, για να μπορέσει να προφτάσει τις πολλές προωθημένες φάσεις του νεότερου καπιταλισμού στις πιο παραδοσιακές αστικές χώρες, ενδέχεται κάλλιστα αυτές οι προωθημένες φάσεις του νεότερου καπιταλισμού στις πιο παραδοσιακές αστικές χώρες να χρειάζεται να προφτάσουν τον μαρξισμό, ως την πιο εκλεπτυσμένη ιδεολογική πρόβλεψη της καπιταλιστικής ανάπτυξης.

Ας μην θεωρηθεί εσφαλμένα, πως έχω αποδυθεί σε ακαδημαϊκά παιγνίδια με τις λέξεις. Η πραγματικότητα είναι ακόμα πιο παράδοξη από τη θεωρία. Η Κόκκινη Σημαία κυματίζει πάνω από έναν κόσμο σοσιαλιστικών χωρών, που πολεμούν η μια την άλλη, ενώ τα μαρξικά κόμματα, που βρίσκονται έξω από την περίμετρο αυτών των χωρών, αποτελούν απαραίτητους στυλοβάτες ενός ολόεντα και περισσότερο κρατικού καπιταλιστικού κόσμου, ο οποίος κατά ειρωνεία της τύχης, διατηρείται ανάμεσα στους αντιμαχόμενους σοσιαλιστικούς του γείτονες ή συμμαχεί μαζί τους. Το προλεταριάτο, όπως και οι αντίστοιχοι πληθείοι στον αρχαίο κόσμο, συμμετέχει ενεργά σ' ένα σύστημα που θεωρεί ως τη μεγαλύτερη απειλή ενάντια του έναν



διάχυτο συρφετό από διανοούμενους, κατοίκους των πόλεων, φεμινίστριες, ομοφυλόφιλους, περιβαλλοντιστές — με δυο λόγια, από έναν υπερταξικό «λαό», που εκφράζει ακόμη τα ουτοπικά ιδανικά των δημοκρατικών επαναστάσεων που έγιναν εδώ και πολύ καιρό. Το να πούμε ότι ο μαρξισμός απλώς δεν λαμβάνει υπόψη του, σήμερα, αυτόν τον εντελώς μη μαρξικό αστερισμό, σημαίνει πως είμαστε υπερβολικά γενναιόδωροι προς μια ιδεολογία που έχει γίνει το «επαναστατικό» προσώπιο της αντίδρασης του κρατικού καπιταλισμού. Ο μαρξισμός είναι έξοχα συγκροτημένος, ούτως ώστε να συσκοτίζει αυτές τις νέες σχέσεις, να διαστρεβλώνει το νόημα τους και εκεί που αποτυχαίνουν τα υπόλοιπα, να τις ανάγει στις οικονομίστικες κατηγορίες του.

Οι σοσιαλιστικές χώρες και τα σοσιαλιστικά κινήματα, με τη σειρά τους, δεν είναι λιγότερο «σοσιαλιστικά» λόγω των «διαστρεβλώσεών» τους, απ' όσο είναι λόγω των δήθεν «επιτευγμάτων» τους. Στην πραγματικότητα, αυτές οι «διαστρεβλώσεις» αποκτούν μεγαλύτερη σημασία απ' ό,τι τα «επιτεύγματά» τους, επειδή αποκαλύπτουν με ακαταμάχητο τρόπο την ιδεολογική σκευή που χρησιμεύει στη φενάκιση του κρατικού καπιταλισμού. Ετσι, τώρα περισσότερο από ποτέ άλλοτε, είναι ανάγκη να ερευνήσουμε αυτή τη σκευή, να ξεθάψουμε τις ρίζες της, να αποκαλύψουμε τη λογική της και να εξορκίσουμε το πνεύμα της από το νεότερο επαναστατικό πρόταγμα. Φέροντάς την στο άπλετο φως της κριτικής, θα την ιδούμε, ως αυτό που είναι αληθινά — όχι ως «ατελή», «εκχυδαισμένη» ή «προδομένη» αλλά μάλλον ως την ιστορική ουσία της αντεπανάστασης: μιας αντεπανάστασης, η οποία το κάθε απελευθερωτικό όραμα, το χρησιμοποίησε ενάντια στην απελευθέρωση επιτυχέστερα από κάθε ιστορική ιδεολογία, από την εποχή του Χριστιανισμού.

## **Μαρξισμός και κυριαρχία**

Ο μαρξισμός συγκλίνει με την αστική ιδεολογία του Διαφωτισμού, ως προς το ότι και οι δύο φαίνεται πως συμερίζονται μίαν επιστημονιστική αντίληψη περί πραγματικότητας. Αυτό που συχνά διαφεύγει από πολλούς επικριτές του μαρξικού επιστημονισμού, είναι η έκταση στην οποία ο «επιστημονικός σοσιαλισμός» εξαντικειμενίζει το επαναστατικό πρόταγμα και ως εκ τούτου το απογυμνώνει από κάθε ηθικό περιεχόμενο και σκοπό. Οι πρόσφατες απόπειρες κάποιων νεομαρξιστών να εμποτίσουν με κάποιο ψυχολογικό, πολιτιστικό και γλωσσικό νόημα τον μαρξισμό, τον αμφισβητούν με τους δικούς του όρους, χωρίς στην πραγματικότητα να ασχολούνται με την εσώτατη φύση του. Συμμετέχουν, εκούσια ή ακούσια, στο φενακιστικό ρόλο του μαρξισμού, όσο χρήσιμο κι αν είναι το έργο τους από αυστηρά θεωρητική σκοπιά. Οντως, ως προς το ζήτημα της επιστημονικής μεθοδολογίας, ο Μαρξ μπορεί να διαβασθεί με πολλούς τρόπους. Η περίφημη παρομοίωση που κάνει στον «Πρόλογο» του *Κεφαλαίου*, με τον φυσικό που αναπαράγει πειραματικά τα φυσικά φαινόμενα στην «καθαρή» μορφή τους και η δική του επιλογή της Αγγλίας ως του *locus classicus*

του βιομηχανικού καπιταλισμού της εποχής του, αποκαλύπτει μια πρόδηλη επιστημονιστική προκατάληψη, η οποία απλώς ενισχύεται από τον ισχυρισμό του ότι το *Κεφάλαιο* αποκαλύπτει τους «φυσικούς νόμους» της «οικονομικής κίνησης» στον καπιταλισμό: «όντως, αυτό το έργο πραγματεύεται «τον οικονομικό σχηματισμό της κοινωνίας (όχι μόνο του καπιταλισμού — Μ.Μπ.)... ως διαδικασία της φυσικής ιστορίας...». Από την άλλη μεριά, αυτές οι διατυπώσεις μπορούν να αντισταθμιστούν από τον διαλεκτικό χαρακτήρα των *Grundrisse* και του ίδιου του *Κεφαλαίου*, από μια διαλεκτική, που εξετάζει σε βάθος τους εσωτερικούς μετασχηματισμούς της καπιταλιστικής κοινωνίας από οργανική και εμμενή σκοπιά, που ελάχιστα εναρμονίζεται με την αντίληψη που έχει ο φυσικός για την πραγματικότητα.

Αυτό που ενώνει ωστόσο, τον επιστημονισμό της φυσικής με τη μαρξική διαλεκτική, είναι η ίδια η έννοια της «νομοτέλειας» (lawfulness) — η προκατάληψη ότι η ανθρώπινη κοινωνία και η τροχιά της μπορούν να εξηγηθούν με όρους που αφαιρούν από την κοινωνική διαδικασία τα οράματα των ανθρώπων, τις πολιτιστικές επιδράσεις και, το σημαντικότερο, τους ηθικούς στόχους. Οντως, ο μαρξισμός διαυγάζει τη λειτουργία αυτών των πολιτιστικών, ψυχολογικών και ηθικών «δυνάμεων» από σκοπιά, που τις εξαρτά από «νόμους», οι οποίοι δρουν πίσω από τις βουλές των ανθρώπων. Οι βουλές των ανθρώπων, μέσω της αλληλεπίδρασης και της αμοιβαίας τους παρακώλυσης, «ακυρώνονται» αμοιβαία και αφήνουν τον «οικονομικό παράγοντα» ελεύθερο να καθορίσει τα ανθρώπινα πράγματα. Ή πάλι, για να χρησιμοποιήσουμε τη μνημειώδη διατύπωση του Engels, αυτές οι βουλές περιλαμβάνουν «απειράριθμες διασταυρούμενες δυνάμεις, μιαν άπειρη σειρά παραλληλογράμων των δυνάμεων, που έχουν ένα μοναδικό επακόλουθο — το ιστορικό συμβάν». Ως εκ τούτου, μακροπρόθεσμα, «οι οικονομικές δυνάμεις είναι σε τελική ανάλυση αποφασιστικές», (Γράμμα στον J.Bloch). Δεν είναι διόλου σαφές, εάν όντως ο Μαρξ, ο οποίος φέρνει σαν παράδειγμα το εργαστήριο του φυσικού, θα είχε διαφωνήσει με την κοινωνική γεωμετρία του Engels. Εν πάση περιπτώσει, το ζήτημα εάν οι κοινωνικοί «νόμοι» είναι ή όχι διαλεκτικοί, είναι εκτός θέματος. Το γεγονός είναι ότι, αποτελούν μιαν συνεπή αντικειμενική βάση για την κοινωνική ανάπτυξη, κάτι που αποτελεί χαρακτηριστικό μόνο της διαφωτιστικής προσέγγισης στην πραγματικότητα.

Πρέπει να σταθούμε και να υπολογίσουμε όλες τις συνέπειες που έχει αυτή η καμπή σ' αυτό που θα αποκαλούσαμε «θεωρία της γνώσης» του Μαρξ. Η ελληνική σκέψη, διέθετε επίσης μια έννοια νόμου, η οποία όμως καθοδηγείτο περισσότερο από μια έννοια «πεπρωμένου» ή *Μοίρας* παρά από την «αναγκαιότητα» με τη νεότερη σημασία του όρου. Η *Μοίρα* περιέκλειε την έννοια της «ανάγκης», αλλά η ανάγκη διέπεται από νόημα, από έναν ηθικά καθορισμένο σκοπό, τον οποίο θέτει το πεπρωμένο. Η ενεργός πραγματοποίηση του «πεπρωμένου» διέπεται από τη δικαιοσύνη, τη *Δίκη*, η οποία διατηρεί την τάξη του κόσμου συγκρατώντας το καθένα από τα κοσμικά στοιχεία εντός των ορίων που τους είχαν τεθεί. Η μυθική φύση αυτής της σύλληψης του

«νόμου» δεν πρέπει να μας κάνει να παραβλέψουμε το υψηλό ηθικό της περιεχόμενο. Η «ανάγκη» δεν ήταν απλώς εξαναγκασμός, αλλά εξαναγκασμός ηθικός, που είχε νόημα και σκοπό. Η ανθρώπινη γνώση, στον βαθμό που δικαιούται να υποθέτει ότι υπάρχει τάξη στον κόσμο, υπόθεση την οποία συμεριζονται τόσο η νεότερη επιστήμη όσο και οι μυθικές κοσμολογίες, καθόσον καθιστά δυνατή τη γνώση — δικαιούται επίσης να υποθέσει ότι αυτή η τάξη είναι κατανοητή, έχει νόημα. Η ανθρώπινη σκέψη μπορεί να την αποδώσει μ' ένα σκόπιμο (purposive) συνδυασμό σχέσεων. Βασισμένη στην υπολανθάνουσα έννοια του σκοπού, που είναι εγγενής σε κάθε σύλληψη ενός εύτακτου σύμπαντος, η ελληνική φιλοσοφία μπόρεσε να διεκδικήσει το δικαίωμα να μιλά για «δικαιοσύνη» και «ἐριδα» στην κοσμική τάξη, για «έλξη» [φιλότιτα] και «απώθηση» [νείκος], για «αδικία» και «ανταπόδοση». Δεδομένου ότι ενδέχεται, να χρειαζόμαστε μια φιλοσοφία της φύσεως, που να μας οδηγήσει στο ν' αποκτήσουμε μια βαθύτερη συνείδηση οικολογικής αντίληψης για την παραμορφωμένη σχέση που έχουμε με τον φυσικό κόσμο, δεν είμαστε διόλου απαλλαγμένοι από τη λιγότερο μυθική ανάγκη, να επαναφέρουμε αυτήν την ελληνική ευαισθησία.

Ο Διαφωτισμός, απογυμνώνοντας τον νόμο από το ηθικό του περιεχόμενο, παρήγαγε έναν αντικειμενικό κόσμο, που διέθετε τάξη χωρίς να έχει νόημα. Ο Lambace, ο μεγαλύτερος αστρονόμος του Διαφωτισμού, στη γνωστή του απάντηση στον Ναπολέοντα, δεν αφαιρέσε από την περιγραφή του κόσμου μόνο τον Θεό, αλλά και το κλασικό ήθος που καθοδηγούσε το σύμπαν. Ωστόσο, ο Διαφωτισμός άφησε κάποιον στίβο ανοιχτό στο κλασικό ήθος — τον κοινωνικό στίβο —, ένα πεδίο στο οποίο η τάξη είχε ακόμη νόημα και η αλλαγή είχε ακόμη σκοπό. Η σκέψη του Διαφωτισμού, διατήρησε το ηθικό όραμα μιας ηθικής ανθρωπότητας, που μπορούσε να εκπαιδευθεί ώστε να ζήσει σε μια ηθική κοινωνία. Αυτό το όραμα, με τη μεγαλόψυχη στρατεύσή του στην ελευθερία, την ισότητα και την ορθολογικότητα, έμελλε να είναι η πηγή του ουτοπικού σοσιαλισμού και του αναρχισμού, κατά τον επόμενο αιώνα.

Κατά ειρωνεία της τύχης, ο Μαρξ ολοκλήρωσε τον Διαφωτισμό φέρνοντας τον κόσμο του Laplace στην κοινωνία — όχι, βέβαια, σαν χυδαίος μηχανοκράτης, αλλά ασφαλώς ως επιστήμονας, που αντιτίθεται σθεναρά σε κάθε μορφή κοινωνικού ουτοπισμού. Κατά πολύ σημαντικότερο από την λεπίση του Μαρξ, ότι είχε βασίσει τον σοσιαλισμό στην επιστήμη, είναι το γεγονός ότι είχε βασίσει στην επιστήμη το «πεπρωμένο» της κοινωνίας. Εφεξής, οι «άνθρωποι», έμελλαν να θεωρούνται (για να χρησιμοποιήσω τα λόγια του ίδιου του Μαρξ, από τον «Πρόλογο» του *Κεφαλαίου*) ως η «προσωποποίηση των οικονομικών κατηγοριών, φορείς των επιμέρους ταξικών συμφερόντων» και όχι ως άτομα προικισμένα με βούληση και με ηθικούς στόχους. Μετατράπηκαν σε αντικείμενα του κοινωνικού νόμου, ενός νόμου τόσο απογυμνωμένου από ηθικό νόημα όσο ήταν και ο κοσμικός νόμος του Laplace. Η επιστήμη, είχε γίνει όχι απλώς μέσο περιγραφής της κοινωνίας αλλά η μοίρα της.

Το σημαντικό σ' αυτήν την ανατροπή του ηθικού περιεχομένου του νόμου — σ'

αυτήν την ανατροπή της διαλεκτικής, στην πραγματικότητα — είναι ο τρόπος με τον οποίο η κυριαρχία αποκτά το καθεστώς φυσικού γεγονότος. Η κυριαρχία προσαρτάται στην απελευθέρωση, ως προϋπόθεση της κοινωνικής χειραφέτησης. Ο Μαρξ, παρ' ότι μπορεί να συναντάται με τον Hegel, ως προς τη στράτευση στη συνειδητοποίηση και την ελευθερία ως πραγμάτωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων, εντούτοις δεν διαθέτει κανένα εγγενές ηθικό ή πνευματικό κριτήριο για να επιβεβαιώσει αυτό το πεπρωμένο. Η όλη θεωρία είναι δέσμια του γεγονότος ότι η ίδια ανάγει την ηθική στον νόμο, την υποκειμενικότητα στην αντικειμενικότητα, την ελευθερία στην αναγκαιότητα. Γίνεται λοιπόν αποδεκτή η κυριαρχία, ως «προϋπόθεση» της απελευθέρωσης, ο καπιταλισμός ως «προϋπόθεση» του σοσιαλισμού, ο συγκεντρωτισμός ως «προϋπόθεση» της αποκέντρωσης, το κράτος ως «προϋπόθεση» του κομμουνισμού. Θα αρκούσε να πει ότι, η υλική και τεχνική ανάπτυξη, είναι προϋποθέσεις της ελευθερίας, αλλά ο Μαρξ, όπως θα δούμε, λέει πολύ περισσότερα και κατά τρόπους που έχουν απαίσιες επιπτώσεις σ' ό,τι αφορά στην πραγμάτωση της ελευθερίας. Οι περιορισμοί, τους οποίους έθεσε η ουτοπική σκέψη στις καλύτερες της στιγμές σε οποιαδήποτε παραβίαση των ηθικών ορίων της πράξης, απορρίπτονται ως «ιδεολογία». Οχι πως ο Μαρξ θα είχε αποδεχθεί μια ολοκληρωτική κοινωνία, ως οτιδήποτε άλλο πέρα από ύβριν προς την αντίληψή του, αλλά δεν υπάρχει στη θεωρητική του σκευή κανένας εγγενής ηθικός παράγων, που να αποκλείει την κυριαρχία από την κοινωνική του ανάλυση. Εντός του μαρξικού πλαισίου, ένας τέτοιος αποκλεισμός θα έπρεπε να είναι συνέπεια κάποιου αντικειμενικού κοινωνικού νόμου — της διαδικασίας της «φυσικής ιστορίας» — και ο νόμος αυτός είναι ηθικά ουδέτερος. Ως εκ τούτου, η κυριαρχία δεν μπορεί να αμφισβητηθεί από τη σκοπιά μιας ηθικής, που έχει εγγενείς αξιώσεις για δικαιοσύνη και ελευθερία: μπορεί να αμφισβητηθεί — ή να επικυρωθεί — μόνο από αντικειμενικούς νόμους, οι οποίοι διαθέτουν ίδιο κύρος, υπάρχουν πίσω από την πλάτη των «ανθρώπων» και πέρα από την εμβέλεια της «ιδεολογίας». Αυτό το ελάττωμα, που ξεπερνά κατά πολύ το ζήτημα του μαρξικού «επιστημονισμού», είναι ολέθριο, διότι ανοίγει την πόρτα στην κυριαρχία, τον κρυφό εφιάλτη του μαρξικού προτάγματος σε όλες του τις μορφές και τις ύστερες εξελίξεις.

## **Η κατάκτηση της φύσης**

Ο αντίκτυπος αυτού του ελαττώματος καθίσταται προφανής, άπαξ και εξετάσουμε τις υποθέσεις του μαρξικού προτάγματος στο βασικότερο επίπεδό τους, διότι σ' αυτό το επίπεδο βρίσκουμε ότι η κυριαρχία κυριολεκτικά «ρυθμίζει» αυτό το πρόταγμα και του προσδίδει κατανοητό χαρακτήρα. Ακόμα, όμως, σημαντικότερο από τη μαρξική σύλληψη της κοινωνικής ανάπτυξης ως «ιστορίας της πάλης των τάξεων», είναι το μαρξικό δράμα του περάσματος της ανθρωπότητας από την κατάσταση του ζώου στην κοινωνία, της «απεμπλοκής» της ανθρωπότητας από την κυκλική «σταντινόν-

τητα» της φύσης στη γραμμική χρονικότητα της ιστορίας. Κατά τον Μαρξ, η ανθρωπότητα δημιουργεί κοινωνικές μορφές, μόνο στον βαθμό που οι «άνθρωποι» αποκτούν τον τεχνικό εξοπλισμό και τις θεσμικές δομές για να κατορθώσουν την «κατάκτηση» της φύσης, μιας «κατάκτησης» η οποία συνεπάγεται ότι το «καθολικό» ανθρώπινο γένος υποκαθιστά την τοπική φυλή, οι οικονομικές σχέσεις υποκαθιστούν τις σχέσεις συγγένειας, η αφηρημένη εργασία αντικαθιστά τη συγκεκριμένη, η κοινωνική ιστορία τη φυσική. Σ' αυτό ακριβώς έγκειται ο «επαναστατικός» ρόλος του καπιταλισμού ως κοινωνικής περιόδου. «Η αστική περίοδος της ιστορίας πρέπει να δημιουργήσει την υλική βάση του νέου κόσμου — από τη μια μεριά τις παγκόσμιες σχέσεις, που θεμελιώνονται στην αμοιβαία εξάρτηση των ανθρώπων, καθώς και τα μέσα για αυτές τις σχέσεις· από την άλλη μεριά, την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων του ανθρώπου και τον μετασχηματισμό της υλικής παραγωγής σε επιστημονική κυριαρχία των φυσικών παραγόντων», γράφει ο Μαρξ στα *Μελλοντικά αποτελέσματα της Βρετανικής διοίκησης στην Ινδία* (Ιούλιος 1853). «Η αστική βιομηχανία και το αστικό εμπόριο δημιουργούν αυτές τις υλικές συνθήκες ενός νέου κόσμου, όπως ακριβώς οι γεωλογικές αναστατώσεις δημιούργησαν την επιφάνεια της γης. Όταν μια μεγάλη κοινωνική επανάσταση θα έχει κατακτήσει τα αποτελέσματα της αστικής εποχής, την παγκόσμια αγορά και τις νέες δυνατότητες της παραγωγής και θα τις έχει υποτάξει στον κοινό έλεγχο των πιο ανεπτυγμένων λαών, μόνο τότε θα άψει η ανθρώπινη πρόοδος να μοιάζει μ' εκείνο το φρικτό παγανιστικό είδωλο, που δεν έπινε το νέκταρ, παρά μόνο μέσα από τα κρανία των σφαγμένων».

Η επιβλητικότητα των μαρξικών διατυπώσεων — το εξελικτικό σχήμα τους, η χρήση γεωλογικών αναλογιών, για να εξηγηθεί η ιστορική ανέλιξη, η χοντροκομμένα επιστημονιστική πραγμάτευση των κοινωνικών φαινομένων, ο εξαντικειμενισμός της ανθρώπινης πράξης, σα να πρόκειται για σφαίρα πέρα από κάθε ηθική αξιολόγηση και άσκηση της ανθρώπινης βούλησης — είναι ακόμα περισσότερο εντυπωσιακά, λόγω της περιόδου κατά την οποία γράφτηκαν αυτές οι γραμμές (πρόκειται για την περίοδο των *Grundrisse*). Είναι επίσης εντυπωσιακά, λόγω της ιστορικής «αποστολής» την οποίαν αποδίδει ο Μαρξ στην αγγλική κατοχή των Ινδίων: αυτή συνίσταται στην καταστροφή των πανάρχαιων ινδικών τρόπων ζωής («τον εκμηδενισμό της παλαιάς ασιατικής κοινωνίας») και στην «αναγέννηση» της Ινδίας ως αστικού έθνους («τη θεμελίωση της υλικής βάσης της Δυτικής κοινωνίας στην Ασία»). Τη συνέπεια του Μαρξ ως προς όλα αυτά τα θέματα πρέπει να την σεβαστούμε κι όχι να ξαναγαυαλίζουμε ακαλαίιστα τις κλασικές ιδέες με εκλεκτικές εξηγήσεις, εξωραϊζοντας θεωρητικά ή «εκσυγχρονίζοντας» τον Μαρξ μ' ένα συνονθύλευμα από συμπεράσματα δανεισμένα από εντελώς ξένα σώματα ιδεών. Ο Μαρξ είναι ανστηρότερος απ' ό,τι οι κατοπινοί του ακόλουθοι και, πιο πρόσφατα, οι νεομαρξιστές όσον αφορά την αντίληψή του περί της ιστορικής προόδου, ως της κατάκτησης της φύσης. Σχεδόν πέντε χρόνια αργότερα, στα *Grundrisse*, θα απεικονίσει τη «μεγάλη εκπολιτιστική



επίδραση του κεφαλαίου» κατά τρόπο που συμφωνεί απόλυτα με την αντίληψή του περί της βρετανικής «αποστολής» στην Ινδία: «η δημιουργία (από το Κεφάλαιο) μιας κοινωνικής φάσης, συγκριτικά με την οποία όλες οι προηγούμενες φάσεις θα φαίνονται τοπική πρόοδος και ειδωλολατρεία της φύσεως. Για πρώτη φορά η φύση γίνεται για την ανθρωπότητα απλώς αντικείμενο, καθαρά ζήτημα χρησιμότητας: παύει πλέον να αναγνωρίζεται ως δύναμη ιδίω δικαιώματι· η δε θεωρητική γνώση των ανεξάρτητων νόμων της, εμφανίζεται απλώς ως στρατήγημα, που στοχεύει να την υποτάξει στις ανθρώπινες απαιτήσεις, είτε σαν αντικείμενο κατανάλωσης, είτε σαν μέσο παραγωγής. Το κεφάλαιο, ακολουθώντας αυτήν την τάση, έχει προχωρήσει πέρα από τα σύνορα και τις προκαταλήψεις των εθνών, πέρα από την αποθέωση της φύσης, πέρα από την κληρονομημένη, αυτάρκη ικανοποίηση των υπαρχουσών αναγκών που περιορίζεται στα πλαίσια κάποιων σαφώς καθορισμένων ορίων και πέρα από την αναπαραγωγή του παραδοσιακού τρόπου ζωής. Το κεφάλαιο είναι καταστρεπτικό για όλα αυτά και μονίμως επαναστατικό, γκρεμίζοντας όλα τα εμπόδια που παρακωλύουν την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, την επέκταση των αναγκών, τη διαφοροποίηση της παραγωγής και την εκμετάλλευση και ανταλλαγή των φυσικών και διανοητικών δυνάμεων».

Αυτά τα λόγια θα μπορούσε κανείς να τα αντλήσει απ' ευθείας σχεδόν από το όραμα που είχε ο Holbach για μια φύση ως «τεράστιο εργαστήριο», από τους παιάνες του D'Alembert για τη νέα επιστήμη που σαράννει «τα πάντα στο πέρασμά της... σαν ποτάμι που έσπασε το φράγμα του», από τον τρόπο με τον οποίο ο Diderot υποστασιοποιεί την τεχνική στην ανθρώπινη πρόοδο, από την εικόνα της διακορευμένης φύσης, την οποία φιλοτεχνεί επιδοκιμαστικά ο Moutesqieu — μια εικόνα η οποία, συνυφασμένη με τη μεταφορά που δημιουργεί ο William Petty, για τη φύση ως «μητέρα» και την εργασία ως «πατέρα» όλων των αγαθών, αποκαλύπτει ξεκάθαρα το διαφωτιστικό καλούπι της μαρξικής αντίληψης. Οπως συμπεραίνει ο Ernst Cassirer, σε μια αποτίμηση του πνεύματος του Διαφωτισμού, «ολόκληρος ο δέκατος όγδοος αιώνας είναι διαποτισμένος από αυτήν την πεποίθηση, δηλαδή ότι είχε έλθει ο καιρός στην ιστορία της ανθρωπότητας, για να αποσπάσουν από τη φύση τα προσεκτικά φυλαγμένα της μυστικά, να μην την αφήνουν άλλο στο σκοτάδι για να θαυμάζεται ως ακατανόητο μυστήριο, αλλά να την φέρουν κάτω από το λαμπρό φως του λόγου και να την αναλύσουν σε όλες της τις θεμελιώδεις δυνάμεις» (*Η φιλοσοφία του Διαφωτισμού*).

Εστω κι αν παραβλέψουμε τις διαφωτιστικές ρίζες του μαρξισμού, εντούτοις η ιδέα ότι η φύση είναι «αντικείμενο» προς χρήση του «ανθρώπου» οδηγεί όχι μόνο στην ολοσχερή «αποπνευματοποίηση» (despiritization) της φύσης, αλλά και στην ολοσχερή αποπνευματοποίηση του ανθρώπου. Οντως, και σε μεγαλύτερο βαθμό απ' όσο ήταν έτοιμος να δεχθεί ο Μαρξ, οι ιστορικές διαδικασίες κινούνται τόσο τυφλά όσο και οι φυσικές, με την έννοια ότι στερούνται συνειδητότητας. Η κοινωνική τάξη πραγμάτων αναπτύσσεται υπό την πίεση νόμων, οι οποίοι είναι τόσο πάνω από τα

ανθρώπινα όσο και η φυσική τάξη πραγμάτων. Η μαρξική θεωρία θεωρεί τον «άνθρωπο» ως ενσάρκωση δύο πλευρών της υλικής πραγματικότητας: πρώτον, ως παραγωγό, που αυτοπροσδιορίζεται μέσω της εργασίας· δεύτερον, ως κοινωνικό ον, με πρωταρχικά οικονομική λειτουργία. Όταν ο Μαρξ δηλώνει ότι «Οι άνθρωποι ενδέχεται να διακρίνονται από τα ζώα λόγω της συνειδητότητας, της θρησκείας, ή όποιου άλλου πράγματος επιθυμείτε, (αλλά) αρχίζουν να διακρίνονται από τα ζώα από τη στιγμή που αρχίζουν να παράγουν τα μέσα για τη συντήρησή τους», (*Γερμανική Ιδεολογία*), κατ' ουσίαν αντιμετωπίζει την ανθρωπότητα ως «δύναμη» στην παραγωγική διαδικασία, που διαφέρει από τις άλλες υλικές δυνάμεις μόνο καθόσον ο «άνθρωπος» μπορεί να εννοιοποιεί τις παραγωγικές δραστηριότητες τις οποίες επιτελούν ενστικτωδώς τα ζώα. Είναι δύσκολο, να συναισθανθούμε τι αποφασιστικό ρήγμα υπάρχει ανάμεσα σ' αυτήν την ιδέα περί ανθρωπότητας και στην κλασική έννοια. Κατά τον Αριστοτέλη, οι «άνθρωποι» εκπληρώνουν την ανθρωπιά τους στον βαθμό που μπορούν να ζουν σε πόλιν και να κατορθώνουν το «εὖ ζῆν»\*. Η ελληνική σκέψη στο σύνολό της διέκρινε τους «ανθρώπους» από τα ζώα στη βάση της ικανότητας ορθολογισμού που έχουν οι άνθρωποι. Εάν ένας «τρόπος παραγωγής» πρέπει να θεωρείται όχι απλώς ως μέσο επιβίωσης, αλλά ως «καθορισμένος τρόπος ζωής», ούτως ώστε οι «άνθρωποι» να είναι «αυτό που παράγουν και το πώς το παράγουν» (*Γερμανική Ιδεολογία*), τότε η ανθρώπινη φύση μπορεί, ουσιαστικά, να θεωρείται ως μέσο παραγωγής. Η «κυριαρχία ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο» είναι κυρίως τεχνικό φαινόμενο και όχι ηθικό. Μέσα σ' αυτό το απίστευτα αναγωγιστικό πλαίσιο, το εάν είναι όντως βάσιμο να κυριαρχεί ο άνθρωπος στον άνθρωπο, πρέπει να κρίνεται από τη σκοπιά των τεχνικών αναγκών και δυνατοτήτων, όσο δυσάρεστο κι αν μπορούσε να φανεί ένα τέτοιο κριτήριο στον ίδιον τον Μαρξ, εάν το είχε αντιμετωπίσει σε όλην του την κτηνώδη σαφήνεια. Επίσης, η κυριαρχία, όπως θα δούμε στο δοκίμιο του Engels «Περί Αυθεντίας», καθίσταται τεχνικό φαινόμενο που στηρίζει (underpins) το βασίλειο της ελευθερίας.

Η κοινωνία, με τη σειρά της, γίνεται τρόπος εργασίας, που πρέπει να κριθεί από την ικανότητά της να αντιμετωπίζει τις υλικές ανάγκες. Η ταξική κοινωνία παραμένει αναπόφευκτη, σε όλη την ιστορική περίοδο κατά την οποία ο «τρόπος παραγωγής» αποτυγχάνει να προμηθεύσει τον ελεύθερο χρόνο και την υλική αφθονία που απαιτούνται για την ανθρώπινη χειραφέτηση. Μέχρι να επιτευχθεί το κατάλληλο τεχνικό επίπεδο, η εξελικτική ανάπτυξη «του ανθρώπου» παραμένει ανολοκλήρωτη. Οντως, τα λαϊκά κομμουνιστικά οράματα των παλαιότερων εποχών είναι απλώς ιδεολογία, επειδή, με τις πρόωρες απόπειρες να εγκαθιδρυθεί η κοινωνική ισότητα, «μόνον η ένδεια γενικεύεται» και με την ένδεια θα αναπαραχθούν κατ' ανάγκην ο αγώνας για τα αναγκαία και όλες οι παλιές αχρειότητες», (*Γερμανική Ιδεολογία*).

Τέλος, ακόμη κι όταν η τεχνική φθάνει σ' ένα αρκετά υψηλό επίπεδο ανάπτυξης,

\*. Πρβλ. Αριστοτέλους Πολιτικά, 1252 b 30-31:

«το βασίλειο της ελευθερίας δεν αρχίζει παρά αφού ξεπεραστεί το σημείο κατά το οποίο απαιτείται εργασία, υπό την πίεση της ανάγκης και της εξωτερικής ωφέλειας. [Το βασίλειο της ελευθερίας], λόγω της ίδιας της φύσεως των πραγμάτων, βρίσκεται πέρα από τη σφαίρα της υλικής παραγωγής, με την αυστηρή έννοια του όρου. Όπως ακριβώς ο άγριος, πρέπει να αντιπαλέψει τη φύση για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, για να διατηρήσει και να αναπαραγάγει τη ζωή του, έτσι και ο πολιτισμένος άνθρωπος πρέπει να κάνει το ίδιο σε όλες τις μορφές κοινωνίας και σε κάθε δυνατό τρόπο παραγωγής. Όσο αναπτύσσεται, επεκτείνεται το βασίλειο της φυσικής αναγκαιότητας, διότι αυξάνονται οι ανάγκες του· παράλληλα όμως αυξάνονται οι δυνάμεις της παραγωγής, δια των οποίων ικανοποιούνται οι ανάγκες αυτές. Σ' αυτό το πεδίο, η ελευθερία δεν μπορεί να συνίσταται παρά στο γεγονός ότι ο κοινωνικοποιημένος άνθρωπος, οι συνεταιρισμένοι παραγωγοί, ρυθμίζουν ορθολογικά τις ανταλλαγές τους με τη φύση και την υποτάσσουν στον δικό τους από κοινού έλεγχο, αντί να τους εξουσιάζει αυτή, σαν να ήταν κάποια τυφλή εξουσία· στο ότι αυτοί εκπληρώνουν το έργο τους με τη μικρότερη κατανάλωση ενέργειας και σε συνθήκες κατάλληλες για την ανθρώπινη φύση τους και αντάξιές της. Ωστόσο, παραμένει βασίλειο της αναγκαιότητας. Πέρα από αυτό αρχίζει εκείνη η ανάπτυξη της ανθρώπινης ισχύος ως αυτοσκοπός, το αληθινό βασίλειο της ελευθερίας, το οποίο, ωστόσο, δεν μπορεί να ανθίσει, παρά επάνω στο βασίλειο της αναγκαιότητας, σαν βάση του. Θεμελιώδης προϋπόθεσή του είναι η μείωση της εργάσιμης ημέρας», (Κεφάλαιο, Τρίτος Τόμος)\*. Το αστικό εννοιολογικό πλαίσιο φθάνει εδώ στο απόγειό του, στις εικόνες του άγριου, που «πρέπει να αντιπαλέψει τη φύση», της απεριόριστης επέκτασης των αναγκών, η οποία αντιπαράκειται προς τα «ιδεολογικά» όρια που τίθενται στις ανάγκες (λ.χ. προς τις ελληνικές έννοιες του μέτρου, της ισορροπίας [άρμονίας] και της αυτάρκειας), της εκλογίκευσης της παραγωγής και της εργασίας ως ζητούμενου αποκλειστικά τεχνικής φύσεως, της έντονης αντιδιαστολής ανάμεσα στην ελευθερία και την αναγκαιότητα και στην εικόνα της σύγκρουσης με τη φύση ως συνθήκης της κοινωνικής ζωής, σε όλες της τις μορφές — ταξική ή αταξική, με ατομική ιδιοκτησία ή κομμουνιστική.

Συνεπώς, ο σοσιαλισμός τώρα κινείται σε μια τροχιά στην οποία, για να χρησιμοποιήσουμε τη διατύπωση του Max Horkheimer, «η κυριαρχία επί της φύσης συνεπάγεται την κυριαρχία επί του ανθρώπου» — όχι μόνο «καθυπόταξη της εξωτερικής φύσης, ανθρώπινης και μη ανθρώπινης», αλλά της ανθρώπινης φύσης (Η Εκλειψη του Λόγου). Εξαιτίας της απόσχισης του από τον φυσικό κόσμο, ο «άνθρωπος» δεν μπορεί να ελπίζει πως θα λυτρωθεί από την ταξική κοινωνία και την εκμετάλλευση, έως ότου ο ίδιος, ως τεχνική δύναμη ανάμεσα στις τεχνικές δυνάμεις τις οποίες δημιουργεί με την εφευρετικότητά του, μπορέσει να υπερβεί τον ίδιο του τον εξαντικειμενισμό. Η δε προϋπόθεση αυτής της υπέρβασης είναι μετρήσιμη ποσοτικά:

\* (Σ.τ.Μ.) Κάποια αποτήματα ως προς τα ελληνικά της μετάφρασης οφείλονται, εδώ, στο ότι έγινε προσπάθεια να αποδοθούν οι μεταφορές του κεμένου του Μαξ.

«θεμελιώδης προϋπόθεσή [της] είναι η μείωση της εργάσιμης ημέρας». Εως ότου πληρωθούν αυτές οι προϋποθέσεις, ο «άνθρωπος» εξακολουθεί να υπόκειται στην τυραννία του κοινωνικού νόμου, στην πίεση της ανάγκης και της επιβίωσης. Το προλεταριάτο είναι δέσμιος των απρόσωπων διαδικασιών της ιστορίας, στον ίδιο βαθμό με οποιαδήποτε άλλη τάξη της ιστορίας. Οντως, [το προλεταριάτο], ως η τάξη που έχει απανθρωπισθεί στον μεγαλύτερο βαθμό από τις αστικές συνθήκες, μπορεί να υπερβεί το εξαντικειμενισμένο του status μόνο μέσα από την «επείγουσα, απολύτως επιτακτική ανάγκη, που δεν μπορεί πλέον να συγκαλυφθεί...». Κατά τον Μαρξ, «το ζήτημα δεν είναι το τι θεωρεί ως στόχο του ο τάδε ή ο δείνα προλετάριος ή, ακόμη και το προλεταριάτο στο σύνολό του, τη [συγκεκριμένη] στιγμή. Το ζήτημα είναι τι είναι το προλεταριάτο και τι θα εξαναγκασθεί να κάνει, ως συνέπεια αυτού του είναι,» (Η Αγία Οικογένεια). Το «είναι» του, είναι το είναι ενός αντικειμένου και ο κοινωνικός νόμος λειτουργεί ως εξαναγκασμός και όχι ως «πεπωμένο». Η υποκειμενικότητα του προλεταριάτου παραμένει παράγωγο της αντικειμενικότητάς του, μια ιδέα η οποία, κατά ειρωνεία της τύχης, αποκτά έναν ορισμένο βαθμό αλήθειας χάρις στο γεγονός, ότι κάθε ριζοσπαστική επίκληση απλώς των αντικειμενικών παραγόντων, οι οποίοι συμβάλλουν στη διαμόρφωση μιας «προλεταριακής συνείδησης» ή ταξικής συνείδησης, στρέφεται εναντίον του ίδιου του σοσιαλισμού, γίνεται μπουμερανγκ, με τη μορφή μιας εργατικής τάξης, που έχει «αγοράσει μέρος του καπιταλισμού», που ζητά το μερίδιό της από την αφθονία την οποία εξασφαλίζει το σύστημα. Έτσι, όταν η αντίδραση είναι η πραγματική βάση της δράσης και η ανάγκη το βασικό κίνητρο, τότε το αστικό πνεύμα γίνεται το «παγκόσμιο πνεύμα» του μαρξισμού.

Η απο-γοήτευση (disenchantment) της φύσης οδηγεί στην απο-γοήτευση της ανθρωπότητας. Ο «άνθρωπος» εμφανίζεται ως σύμπλεγμα συμφερόντων και η ταξική συνείδηση ως γενίκευση αυτών των συμφερόντων στο επίπεδο της συνείδησης. Στον βαθμό που η κλασική άποψη για την αυτοπραγμάτωση μέσα από την πόλιν υποχωρεί μπροστά στη μαρξική άποψη για αυτοσυντήρηση μέσα από τον σοσιαλισμό, το αστικό πνεύμα αποκτά μια εκλέπτυνση τέτοιου βαθμού, που κάνει να φαίνονται απλοϊκοί οι προγενέστεροι εκπρόσωποι του (ο Hobbes, ο Locke). Ο εφιάλτης της κυριαρχίας αποκαλύπτει τώρα πλήρως την αυταρχική του λογική. Όπως ακριβώς η αναγκαιότητα γίνεται η βάση της ελευθερίας, έτσι και η αυθεντία γίνεται η βάση του ορθολογικού συντονισμού. Αυτή η ιδέα, που εξυπακούεται ήδη στο μαρξικό απόλυτο διαχωρισμό του βασιλείου της ελευθερίας από το βασίλειο της αναγκαιότητας — διαχωρισμό τον οποίο επρόκειτο να αμφισβητήσει έντονα ο Fourier — καθίσταται ρητή στο δοκίμιο του Engels, «Περί Αυθεντίας». Κατά τον Engels, το εργοστάσιο είναι ένα φυσικό γεγονός της τεχνικής και όχι ένας χαρακτηριστικά αστικός τρόπος εκλογίκευσης της εργασίας: ως εκ τούτου, θα υπάρχει και στον κομμουνισμό όπως και στον καπιταλισμό. (Το εργοστάσιο) θα παραμείνει «ανεξάρτητα από κάθε κοινωνική οργάνωση». Για να συντονισθούν οι εργασίες ενός εργοστασίου απαιτείται «απόλυτη υποταγή», στα πλαίσια της οποίας οι εργάτες του εργοστασίου στερούνται



κάθε «αυτονομίας». Είτε ταξική είτε αταξική είναι η κοινωνία, το βασίλειο της αναγκαιότητας είναι επίσης βασίλειο της διαταγής και της υπακοής, εξουσιαστή και εξουσιαζόμενου. Ο Engels, κατά τρόπο απόλυτα συμβατό με όλους τους ταξικούς ιδεολόγους, από καταβολής της ταξικής κοινωνίας, συνδυάζει τον σοσιαλισμό με τη διαταγή και την εξουσίαση σα να ήταν φυσικό γεγονός. Η κυριαρχία, από κοινωνικό χαρακτηριστικό γνώρισμα μεταβάλλεται σε προϋπόθεση της αυτοσυντήρησής, σε μια τεχνικά εξελιγμένη κοινωνία.

### **Ιεραρχία και κυριαρχία**

Η συγκρότηση του επαναστατικού προτάγματος στη βάση ενός «κοινωνικού νόμου» που στερείται ηθικού περιεχομένου, στη βάση μιας τάξης που στερείται νοήματος, μιας αντιπαράθεσης ανάμεσα στον «άνθρωπο» και τη φύση, στη βάση του εξαναγκασμού και όχι της συνείδησης — όλα αυτά, μαζί με την κυριαρχία ως προϋπόθεση της ελευθερίας, εξευτελίζουν την έννοια της ελευθερίας και την εξομοιώνουν με το αντίθετό της, τον καταναγκασμό. Η συνείδηση γίνεται αναγνώριση της στέρησης της αυτονομίας, ακριβώς όπως η ελευθερία, γίνεται αναγνώριση της αναγκαιότητας. Αναδύεται έτσι μια «απελευθερωτική» πολιτική, η οποία αντανακλά την προώθηση της αναπτυσσόμενης καπιταλιστικής κοινωνίας προς την εθνικοποιημένη παραγωγή, τον σχεδιασμό, τον συγκεντρωτισμό, τον εκλογικευμένο έλεγχο της φύσης, καθώς και προς τον εκλογικευμένο έλεγχο των «ανθρώπων». Εάν το προλεταριάτο δεν μπορεί από μόνο του να κατανοήσει το «πεπρωμένο» του, τότε το κόμμα, που μιλά επ' ονόματί του, δικαιώνεται, ως η αυθεντική έκφραση αυτής της συνείδησης, έστω κι αν αντιπαράκειται προς το ίδιο το προλεταριάτο. Εάν ο καπιταλισμός είναι το ιστορικό μέσο δια του οποίου η ανθρωπότητα επιτυγχάνει την κατάκτηση της φύσης, τότε οι τεχνικές της αστικής βιομηχανίας χρειάζονται μόνον απλή αναδιοργάνωση, ούτως ώστε να εξυπηρετήσουν τους σκοπούς του σοσιαλισμού. Εάν δε η ηθική είναι απλώς ιδεολογία, τότε οι σοσιαλιστικοί σκοποί είναι παράγωγο της ιστορίας και όχι του στοχασμού, και επομένως, πρέπει να καθορίσουμε τα προβλήματα που αφορούν τα μέσα και τους σκοπούς, όχι με τον λόγο και τον διάλογο, αλλά με κριτήρια που υπαγορεύονται από την ιστορία.

Στα γραπτά του Μαρξ φαίνεται πως υπάρχουν αποσπάσματα, που θα μπορούσαν να αντιπαρεταθούν προς αυτήν τη ζοφερή εικόνα του μαρξικού σοσιαλισμού. Παραδείγματος χάριν, ο λόγος του Μαρξ «Για την επέτειο της *Εφημερίδας του λαού*» (Απρίλιος 1856), χαρακτηρίζει την υποδούλωση «ανθρώπου» από «άνθρωπο» στο πλαίσιο της προσπάθειας για καθυπόταξη της φύσης, ως «όνειδος». Το «καθαρό φως της επιστήμης δεν λάμπει παρά σ' ένα σκοτεινό υπόβαθρο άγνοιας», τα δε τεχνικά μας επιτεύγματα «μοιάζουν σαν να προικίζονται με διανοητική ζωή τις υλικές δυνάμεις και να υποβιβάζουν την ανθρώπινη ζωή σε υλική δύναμη». Αυτή η ηθική αξιολόγηση επανέρχεται στα γραπτά του Μαρξ περισσότερο ως εξήγηση της ιστο-



ρικής εξέλιξης παρά ως δικαιολόγηση που της προσδίδει νόημα. Ωστόσο, ο Alfred Schmidt, που τα παραθέτει εν εκτάσει στο βιβλίο του *Marx's Concept of Nature*, λησμονεί να μας πει ότι τέτοιες ηθικές αξιολογήσεις ο Μαρξ συχνά τις θεωρούσε ως τεκμήριο ανώριμης συναισθηματικότητας. Στον «λόγο», ο Μαρξ ειρωνεύεται εκείνους που «θρηνούν» για την αθλιότητα που προκαλούν οι τεχνικές και επιστημονικές εξελίξεις. «Από την πλευρά μας», δηλώνει ο Μαρξ, «δε γελιόμαστε ως προς τη μορφή αυτού του πονηρού πνεύματος (δικαιολογημένα μπορεί κανείς να μεταφράσει το «πονηρό πνεύμα» ούτως ώστε να σημαίνει «πανουργία του λόγου» Μ.Β.), που εξακολουθεί να σημαδεύει όλες αυτές τις αντιφάσεις. Γνωρίζουμε, ότι για να λειτουργήσουν αυτές οι νεότευκτες δυνάμεις της κοινωνίας, πρέπει να θεθούν υπό τον έλεγχο νεότευκτων ανθρώπων — κι αυτοί οι άνθρωποι είναι οι εργάτες». Πραγματικά, ο λόγος καταλήγει με απότιση φόρου τιμής στη νεότερη βιομηχανία και ιδιαίτερα στους Αγγλους προλετάριους, ως τους «πρωτότοκους γιους της νεότερης βιομηχανίας».

Εστω κι αν θεωρηθούν αυθεντικές αυτές οι ηθικές τάσεις του Μαρξ, εντούτοις παραμένουν περιθωριακές ως προς τον πυρήνα των γραπτών του. Οι προσπάθειες να απολυτρωθούν ο Μαρξ και τα αποσπάσματά του από τη λογική της σκέψης του καθίστανται ιδεολογικές, γιατί εμποδίζουν το να ερευνηθεί εξονυχιστικά το νόημα του μαρξισμού ως πρακτικής και συσκοτίζουν το ζήτημα μέχρι ποιου σημείου μπορεί η «ταξική ανάλυση» να αποκαλύψει τις αιτίες της καταπίεσης ανθρώπου από άνθρωπο. Καταλήγουμε, έτσι, σ' ένα θεμελιώδες ρήγμα μέσα στον σοσιαλισμό στο σύνολό του: στα όρια της ταξικής ανάλυσης το αν είναι, δηλαδή, ικανή μια θεωρία βασισμένη σε ταξικές σχέσεις και σχέσεις ιδιοκτησίας να εξηγήσει την ιστορία και τη σύγχρονη κρίση.

Βασική ιδέα του αντιαυταρχικού σοσιαλισμού — και ιδιαίτερα του αναρχοκομμουνισμού — είναι ότι η ιεραρχία και η κυριαρχία δεν μπορούν να υπαχθούν στις κατηγορίες της ταξικής διακυβέρνησης και της οικονομικής εκμετάλλευσης, ότι είναι όντως θεμελιωδέστερες για την κατανόηση του νεότερου επαναστατικού προτάγματος. Προτού ακόμη ο «άνθρωπος» αρχίσει να εκμεταλλεύεται τον «άνθρωπο», ο άντρας κυριάρχησε στη γυναίκα: ακόμη πιο πριν — αν αποδεχούμε την άποψη του Paul Radin — οι γηραιότεροι άρχισαν να κυριαρχούν στους νεότερους, μέσα από μια ιεραρχία από ηλικιακές ομάδες, γεροντοκρατίες και την προγονολατρεία. Η εξουσία του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο είναι κατά πολύ προγενέστερη από τον ίδιο τον σχηματισμό τάξεων και οικονομικών τρόπων κοινωνικής καταπίεσης. Εάν «η ιστορία όλων των μέχρι σήμερα κοινωνιών είναι ιστορία ταξικών αγώνων», αυτή η ιστορική τάξη έρχεται ύστερα από μία προγενέστερη, θεμελιωδέστερη σύγκρουση: την κοινωνική κυριαρχία από γεροντοκρατίες, την πατριαρχία, ακόμη και τη γραφειοκρατία. Αν ερευνήσουμε την ανάδυση της ιεραρχίας και της κυριαρχίας, θα ξεφύγουμε κατά πολύ από τα όρια αυτού του άρθρου. Τις πραγματεύθηκα αρκετά εμπειριστικώς στο βιβλίο μου *Η Οικολογία της Ελευθερίας*. Αυτή η έρευνα θα μας πήγαινε πέρα από

την πολιτική οικονομία, στον χώρο της οικιακής οικονομίας, πέρα από τον πολιτικό χώρο, στον οικογενειακό χώρο και πέρα από τον ταξικό χώρο, στον χώρο των σχέσεων ανάμεσα στα δύο φύλα. Θα μας εφοδίαζε μ' ένα εντελώς νέο σύνολο από ψυχοκοινωνικά θεμέλια, βασισμένοι στα οποία θα ερμηνεύαμε τη φύση της καταπίεσης ανθρώπου από άνθρωπο και θα μας ανοιγόταν μια εντελώς νέα προοπτική για να εκτιμήσουμε το αληθινό νόημα της ανθρώπινης ελευθερίας. Θα πρέπει να αποβάλουμε τη λειτουργία την οποία αποδίδει ο Μαρξ στο συμφέρον και την τεχνική ως κοινωνικούς καθοριστικούς παράγοντες — πράγμα που δεν σημαίνει ότι θα αρνηθούμε τον ιστορικό τους ρόλο, αλλά ότι θα ερευνήσουμε τη σημασία άλλων παραγόντων, μη οικονομικών, όπως είναι η κοινωνική θέση, η τάξη, η αναγνώριση, θα ερευνήσουμε στην πραγματικότητα τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις που ενδέχεται να είναι και ουσιαστικά επαχθή στα ηγετικά στρώματα της κοινωνίας. Έχει, ωστόσο, καταστεί σαφές το εξής: δεν ωφελεί πλέον να επιμένουμε ότι μια αταξική κοινωνία, απελευθερωμένη από την υλική εκμετάλλευση, θα είναι κατ' ανάγκην και απελευθερωμένη κοινωνία. Τίποτε στο μέλλον της κοινωνίας δεν υποβάλλει την ιδέα ότι η γραφειοκρατία είναι ασύμβατη με την αταξική κοινωνία, την κυριαρχία επί των γυναικών, των νέων, των εθνικών μειονοτήτων ή ακόμη και των επαγγελματικών στρωμάτων.

Αυτές οι ιδέες αποκαλύπτουν τα όρια του μαρξικού έργου, την ανικανότητά του να συλλάβει ένα ιστορικό πεδίο, που είναι απαραίτητο για να κατανοήσουμε την ίδια την ελευθερία. Τόσο τυφλός είναι ο Μαρξ μπροστά στην αυθεντία ως τέτοια, ώστε αυτή γίνεται στο έργο του απλώς τεχνικό γνώρισμα της παραγωγής, ένα «φυσικό γεγονός» κατά τον μεταβολισμό μεταξύ «ανθρώπου» και φύσης. Επίσης, η γυναίκα γίνεται εκμεταλλεζόμενο ον, όχι επειδή ο άντρας την καθιστά πειθήνιο όργανό του (ή «ασθενέστερη», για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο τον οποίο ο Μαρξ θεωρούσε ως το πιο αξιαγάπητο χαρακτηριστικό της), αλλά επειδή η εργασία της είναι υποδουλωμένη στον άντρα. Τα παιδιά παραμένουν απλώς «παιδικά», έκφραση της ατίθασης και απειθαρχητής «ανθρώπινης φύσης». Η δε φύση, περιττό να το πούμε, παραμένει απλώς αντικείμενο χρήσης και οι νόμοι της πρέπει να γίνουν γνωστοί και να ελέγχονται στο πλαίσιο ενός εγχειρήματος κατάκτησής της. Δεν μπορεί να υπάρξει μαρξική θεωρία της οικογένειας, του φεμινισμού ή της οικολογίας κι αυτό γιατί ο Μαρξ αρνείται τα ζητήματα τα οποία τίθενται εδώ, ή, ακόμη χειρότερα, τα μετατρέπει σε οικονομικά. Έτσι, οι προσπάθειες για να διατυπωθεί ένας μαρξικός φεμινισμός τείνουν να εκφυλίζονται σε αιτήματα για «μισθό στις νοικοκυρές!», οι προσπάθειες να διατυπωθεί μια μαρξική ψυχολογία εκφυλίζονται σε μια μαρκουζική ανάγνωση του Φρόντ και οι προσπάθειες να διατυπωθεί μια μαρξική οικολογία σε απόψεις του τύπου «η μόλυνση είναι επικερδής». Αυτές οι νόθες προσπάθειες αντί να διαλευκαίνουν τα ζητήματα που μπορεί να συμβάλουν στον προσδιορισμό του επαναστατικού προτάγματος, τα συσκοτίζουν, καθιστώντας δύσκολο να δει κανείς ότι οι γυναίκες της «άρχουσας τάξης» άρχονται από τους άντρες της «άρχουσας τάξης», ότι ο Φρόντ είναι απλώς το alter ego του Μαρξ, ότι η οικολογική ισορροπία προϋποθέτει

μια νέα ευαισθησία και μια νέα ηθική, που δεν είναι μόνο διαφορετικές από τον μαρξισμό, αλλά τον αντιμάχονται.

Το έργο του Μαρξ όχι μόνο είναι η πιο φιλοσοφημένη ιδεολογία του κρατικού καπιταλισμού, αλλά και παρεμποδίζει μian αληθινά επαναστατική σύλληψη της ελευθερίας. Αλλοιώνει την αντίληψή μας περί των κοινωνικών ζητημάτων, με τέτοιον τρόπο, ώστε δεν μπορούμε να βασίσουμε το επαναστατικό πρόταγμα στις σχέσεις μεταξύ των δύο φύλων, την οικογένεια, την κοινότητα, την εκπαίδευση και την καλλιέργεια μιας αληθινά επαναστατικής ευαισθησίας και ηθικής. Σε κάθε στιγμή αυτού του εγχειρήματος παρεμποδίζομαστε από οικονομίστικες κατηγορίες, οι οποίες διεκδικούν την προτεραιότητα κι έτσι ακυρώνουν το εγχείρημα από την αρχή. Το να τροποποιήσουμε απλώς ή να μετριάσουμε αυτές τις οικονομιστικές κατηγορίες σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε την κυριαρχία αυτών των κατηγοριών (υπό αλλαγμένη μορφή) στην επαναστατική συνείδηση και όχι ότι αμφισβητούμε τη σχέση τους με άλλες πιο θεμελιώδεις κατηγορίες. Σημαίνει ότι ήδη από την αρχή της αναζήτησής μας εντάσσουμε τον σκοταδισμό στο εγχείρημά μας. Η ανάπτυξη του επαναστατικού προτάγματος πρέπει ν' αρχίσει αποβάλλοντας εξ αρχής τις μαρξικές κατηγορίες, πρέπει να θέσει βασικότερες κατηγορίες, που δημιουργήθηκαν από την ιεραρχική κοινωνία ήδη κατά το ξεκίνημά της και προπαντός πρέπει να εντάξει τις οικονομικές κατηγορίες στα σωστά τους πλαίσια. Δεν θέλουμε πια να συντρίψουμε μόνο τον καπιταλισμό· θέλουμε να συντρίψουμε έναν παλαιότερο και αρχαιότερο κόσμο, που επιβιώνει μέσα στον τωρινό — να ανατρέψουμε την κυριαρχία ανθρώπου από άνθρωπο, την ίδια την ορθολογική βάση της ιεραρχίας.

Φεβρουάριος 1979

Κορνήλιος Καστοριάδης

## Η κρίση του μαρξισμού και η κρίση της πολιτικής\*

Πρέπει κατ' αρχήν, να ζητήσω συγγνώμη για τον τίτλο αυτού του δοκιμίου. Δεν ενδιαφέρομαι για την κρίση του μαρξισμού, αλλά για την κρίση της πολιτικής — εννοώ της χειραφετητικής πολιτικής—. Αυτό που πρέπει να ονομασθεί, όχι «η κρίση», αλλά η ολοσχερής κατάρρευση του μαρξισμού, είναι κάτι προφανές για μένα εδώ και πάνω από τριάντα χρόνια<sup>1</sup>. Τα συμβάντα των τελευταίων πέντε, ή δύο χρόνων, όσο κι αν είναι τεράστιας σπουδαιότητας από άλλες απόψεις, δεν μας διδάσκουν σχεδόν τίποτε, σε ό,τι αφορά το θεωρητικό μέρος του έργου του Μάρξ. Αυτή η κατάρρευση, όμως, έθεσε επί τάπητος για μας το αληθινό πολιτικό ερώτημα, που είναι το εξής: άπαξ και εγκαταλείψουμε την οξύμωρη ιδέα, ότι ο σκοπός της πολιτικής υπαγορεύεται από κάποιου είδους «ιστορική αναγκαιότητα» και με την προϋπόθεση, ότι δεν ταυτίζουμε την πολιτική με τη διαχείριση της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων ή με την εισαγωγή κάποιων απειροελάχιστων «βελτιώσεων» στην τάξη αυτή, πώς μπορούμε να διαυγάσουμε τον σκοπό της πολιτικής και να δώσουμε λόγο και λογαριασμό (λόγον διδόναι), για τις πολιτικές μας επιλογές και πράξεις;

Ωστόσο, προτού πραγματευθώ αυτό το ερώτημα, θα επιχειρήσω να συνοψίσω διαβραχέων μερικά από τα πολυάριθμα ζητήματα, που έχουν προ πολλού καταστήσει, κατά την κρίση μου, αβάσιμη τη Μαρξική αντίληψη. Αυτό είναι αναγκαίο ακόμη και μετά από το ναυάγιο των λεγομένων «μαρξιστικών-λενινιστικών» καθεστώτων. Η επίκληση του Μάρξ, από τη μεριά τους, ήταν ασφαλώς, εν πάση περιπτώσει, απάτη. Εντούτοις, ακόμη κι αν δεν ήταν απάτη, το να βγάλουμε από αυτήν την κατάρρευση το συμπέρασμα ότι έτσι αχρηστεύεται το έργο του Μάρξ, ισοδυναμεί προς την αποδοχή του εγγεληανού *Weltgeschichte ist Welt gericht* — η παγκόσμια ιστορία είναι η Έσχατη Κρίση— δηλαδή, παραδόξως, προς το να παραμείνουμε μαρξιστές.

### Η «επιστημονική» θεμελίωση του μαρξιστικού προτάγματος

Όλα σχεδόν τα ζητήματα αυτά σχετίζονται με το γεγονός, ότι ο Μάρξ είναι βαθιά

1. Δες το πρώτο μέρος του βιβλίου μου *Η φανταστική θέσπιση της κοινωνίας*, (εκδ. «Κέδρος», 1978) *Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία*, που δημοσιεύθηκε (αυτοτελώς) το 1964. Δες, επίσης, και τα βιβλία μου *Η γραφειοκρατική κοινωνία* «Υψιλον», 1984) και *Η πείρα του εργατικού κινήματος* («Υψιλον», 1984).

\* *Dissent* (New York), Άνοιξη 1992. Το κείμενο αποδόθηκε στα ελληνικά από τον Πάρι Μπουρλάκη.

βυθισμένος στο καπιταλιστικό φαντασιακό, τις κεντρικές σημασίες του οποίου ουδέποτε αμφισβητεί. Πιστεύει στην κεντρική σημασία της παραγωγής και της οικονομίας. Συμμερίζεται τη μυθολογία της «προόδου». Είναι πλήρως συνεπαρμένος από τη φαντασίωση της ορθολογικής κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη φύση και στον εαυτό του. Ουδέποτε διαχωρίζει τη θέση του από τον ορθολογικό επιστημονισμό της εποχής του (και της δικής μας εποχής). Πιστεύει, ότι έχει δημιουργήσει μια στεγανή «επιστημονική» θεωρία της κοινωνίας, της ιστορίας και της οικονομίας. Αυτό αμαυρώνει ακόμη και τα καλύτερα επιτεύγματά του· έτσι, η οικονομική θεωρία του, που διατηρεί την αξία της ως κοινωνιολογική έρευνα των καπιταλιστικών μηχανισμών, είναι αβάσιμη ως οικονομική καθαυτή και ο κύριος λόγος γι' αυτό, είναι το ότι ο Μάρξ μετατρέπει σε θεωρητικό αξίωμα αυτό που είναι ο (ανέφικτος και αυτοαντιφατικός) πρακτικός αντικειμενικός στόχος του καπιταλισμού: το ότι η εργασιακή δύναμη είναι (πρέπει να γίνει) ένα απλό εμπόρευμα, όπως τα άλλα. (Ο Μάρξ) ουδέποτε επικρίνει την καπιταλιστική τεχνολογία, ούτε την καπιταλιστική οργάνωση της εργασίας, της παραγωγής και του εργοστασίου αλλά επικρίνει μόνο τη χρήση τους για καπιταλιστικούς σκοπούς. Είναι τυφλός μπροστά στο φαινόμενο της γραφειοκρατίας κι αυτό δεν είναι τυχαίο: η γραφειοκρατία δεν είναι «οικονομική» δομή· ανήκει στη δομή της εξουσίας.

Όλα αυτά είχαν σοβαρές και καταστροφικές επιπτώσεις στο εργατικό κίνημα. Για να μην αναφέρουμε παρά δύο ζητήματα: εάν υπάρχει μία και μοναδική αληθινή θεωρία, τότε, όλοι οι διαφωνούντες είτε κάνουν λάθος είτε είναι κακοήθεις είτε και τα δύο. Η ιδέα της μοναδικής αληθινής θεωρίας γεννά την πολιτικά τερατώδη ιδέα της ορθοδοξίας. Η ορθοδοξία απαιτεί και φύλακες της ορθοδοξίας, δηλαδή μια Εκκλησία ή μία κομματική μηχανή. Μια Εκκλησία στρατευμένη στην ορθοδοξία χρειάζεται Ιερά Εξέταση, οι δε αιρετικοί πρέπει να καούν ή να σταλούν στα Γκουλάγκ. Κι αν το υπέρτατο κριτήριο είναι «η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων», τότε ο «εκβιομηχανισμός» της Ρωσίας εξαγοράζει τα εγκλήματα του Στάλιν και τα θύματα εντάσσονται στα γενικά έξοδα της ιστορικής ανάπτυξης.

Εάν λοιπόν αφαιρέσει κανείς από το Μάρξ την οικονομική θεωρία, την «υλιστική» σύλληψη της ιστορίας και την πίστη του σε «ιστορικούς νόμους», τη μεσσιανική του φαντασίωση για μια μελλοντική κοινωνία που θα είναι για τον εαυτό της σαν ανοιχτό βιβλίο (*transparent to itself*) και θα αυτορρυθμίζεται αυθόρμητα, τι απομένει; Αν αφήσουμε κατά μέρος μερικές οξυδερκείς και βαθιές κοινωνικο-ιστορικές περιγραφές — τη *Δεκάτη ογδόη Μπρυσμαίρ*, το κεφάλαιο του *Κεφαλαίου* για την πρωταρχική συσσώρευση — ό,τι απομένει είναι αυτό που αποκαλώ «το άλλο στοιχείο» του Μάρξ, το στοιχείο που τονίζει την ανθρώπινη δραστηριότητα, βεβαιώνει ότι οι άνθρωποι κάνουν την ίδια τους την ιστορία σε καθορισμένες συνθήκες, γενικά χωρίς να έχουν επίγνωση αυτού του πράγματος, και διατυπώνει τον ισχυρισμό ότι οφείλουμε να βρούμε στην τρέχουσα ιστορική πραγματικότητα τους παράγοντες που τείνουν να μετασχηματίσουν αυτήν την ίδια πραγματικότητα.



Χωρίς να επιμείνω επί μακρόν στον μονόπλευρο τρόπο με τον οποίο προσδιόρισε αυτό το στοιχείο ο Μάρξ (για τον οποίο η ανθρώπινη δραστηριότητα είναι κατ' ουσίαν *παραγωγική* δραστηριότητα), θα επισημάνω απλώς ότι ακόμα και αυτό το στοιχείο, καθεαυτό, είναι διφορούμενο. Το ότι οι άνθρωποι κάνουν οι ίδιοι την ιστορία τους, καταλήγει να σημαίνει — ή μάλλον, σημαίνει εξ αρχής, ήδη από τη *Γερμανική ιδεολογία* — ότι κατασκευάζουν εργαλεία και ότι, κατασκευάζοντας εργαλεία, επιφέρουν αναπόδραστα και όλα τα υπόλοιπα. Το ότι οι άνθρωποι κάνουν οι ίδιοι την ιστορία τους, πρώτα και κύρια δημιουργώντας σημασίες και θεσμούς, το ότι τα ίδια τα εργαλεία είναι θεσμοί, καθώς και ενσαρκώσεις νόηματος — σημασιών — αυτό ο Μάρξ δεν μπορεί να το δει. Παρομοίως, η ιδέα ότι η ιστορία γίνεται πάντοτε σε καθορισμένες συνθήκες μπορεί να σημαίνει δυο πράγματα: από τη μια, ότι η κάθε ιστορική δραστηριότητα λαμβάνει πάντοτε χώρα σ' ένα δεδομένο κόσμο, σε δεδομένες περιστάσεις, κ.λπ., με δυο λόγια: υπό *αναγκαίες* συνθήκες, οι οποίες ταυτόχρονα την περιορίζουν — κάτι τόσο προφανές που καταντά τετριμμένο· ή από την άλλη μεριά, ότι αυτές οι καθορισμένες συνθήκες είναι και καθοριστικές, δηλαδή όχι μόνον είναι *αναγκαίες*, αλλά και *επαρκείς*, το οποίο είναι σαφώς η ιδέα του Μαρξ και το οποίο, εάν αληθεύει, μετατρέπει σε ανοησία την ιδέα ότι οι άνθρωποι κάνουν την ίδια τους την ιστορία και καθιστά την ίδια την ιστορία μια τεράστια ντετερμινιστική αλληλουχία και τις ιδέες της αλήθειας, της αξίας, της επιλογής, της ευθύνης, καθαρές αυταπάτες, που λειτουργούν για σκοπούς εσαεί άγνωστους στους φορείς τους.

Αντί γ' αυτό, θα επικεντρώσω την προσοχή μου στην πολιτική, «ρεαλιστική» άποψη αυτής της ιδέας. Ο Μαρξ, θέλει να θέσει τέρμα στην «ουτοπική» σκέψη και πιστεύει ότι βρίσκει στην τρέχουσα ιστορική πραγματικότητα, τον παράγοντα που θα μετασηματίσει την πραγματικότητα αυτή. Ως γνωστόν, αυτός ο παράγοντας είναι το προλεταριάτο και ασφαλώς δε χωράει αμφιβολία ούτε για την ιστορική σπουδαιότητα του εργατικού κινήματος ούτε για τον εν πολλοίς θεμιτό χαρακτήρα των αρχικών του στόχων (παραλείπω εδώ τη συζήτηση με τους αδιάλλακτους «φιλελεύθερους»). Ωστόσο, αυτή η στάση εγείρει σπουδαιότατα ερωτήματα, που τα αποφεύγουν ή τα παραμερίζουν γελοιοποιώντας τα, τόσο ο ίδιος, ο Μαρξ όσο και οι καλύτεροι από τους μαρξιστές συγγραφείς.

Το να λέμε ότι ένα πολιτικό πρόταγμα μετασηματισμού της πραγματικότητας είναι ανάξιο λόγου, εκτός αν μπορεί να βρει στην ίδια την κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα τους παράγοντες που καθιστούν δυνατή την πραγμάτωσή του, είναι προφανές και μάλιστα τετριμμένο. Ωστόσο, ο Μαρξ εννοεί εδώ πολύ περισσότερο από αυτό. Νομίζει πως έχει βρει στην πραγματικότητα, όλα όσα χρειάζεται και ότι δεν τίθεται πρόβλημα, ούτε προτάγματος ούτε επιλογής. Ο κομμουνισμός, λέει, δεν είναι πολιτικό πρόγραμμα, αλλά το πραγματικό (actual) κίνημα που μετασηματίζει την κοινωνική πραγματικότητα. Εστω κι αν αυτό ήταν αλήθεια, θα παρέμενε το ερώτημα: γιατί θα έπρεπε να αξιολογήσουμε εκ των προτέρων θετικά οτιδήποτε μετασηματίζει την πραγματικότητα; Γιατί άραγε θα έπρεπε να αξιολογήσουμε κάτι θετικά, για

το λόγο ότι είναι η δεσπόζουσα κοινωνικοϊστορική τάση;

Ο Μαρξ μπορεί να αποφεύγει αυτά τα ερωτήματα, επειδή απλώς συμβαίνει (ή συνέβαινε) το εργατικό κίνημα να αποβλέπει (ή να απέβλεπε) στην ελευθερία, την ισότητα, τη δικαιοσύνη και ποιος θα τολμούσε έστω και να εγείρει το ερώτημα για το αν είναι άξιοι ή θεμιτοί αυτοί οι στόχοι (αν και φυσικά ο Μαρξ περιγελά την ιδέα της αξίας ή του θεμιτού χαρακτήρα); Εντούτοις εμείς δεν μπορούμε να ξεφύγουμε με τον ίδιο τρόπο, τόσο για πρακτικούς όσο και για θεωρητικούς λόγους. Αρκεί ένας σύντομος στοχασμός, για να μας οδηγήσει στο να απορρίψουμε τη στάση του Μαρξ σ' αυτό το ζήτημα, που στο κάτω κάτω της γραφής, είναι το πρωταρχικό ζήτημα για κάθε πολιτική θέση.

Το ότι ούτε μπορούμε, ούτε οφείλουμε, ούτε είμαστε αναγκασμένοι να υποστηρίξουμε ένα κίνημα μόνο και μόνο επειδή είναι «πραγματικό», ή είναι η δεσπόζουσα κοινωνικοϊστορική τάση, ούτε καν χρειάζεται να το συζητήσουμε. Εμπειρικά, εάν ήταν έτσι τα πράγματα, θα αναγκαζόμασταν να υποστηρίξουμε και τον σταλινισμό, ή τον ναζισμό, ή τον έναν ύστερα από τον άλλον, ανάλογα με τον τόπο και την εποχή, ή σήμερα θα έπρεπε να υποστηρίξουμε την ξέφρενη πορεία της τεχνοπιστήμης και της «ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων» που καταστρέφουν τον πλανήτη. Εάν μάλιστα κάποιος έλεγε: "αλλά υπάρχουν αλληλοσυγκρουόμενες τάσεις στην πραγματικότητα, οπότε μπορείς να επιλέξεις ανάμεσα σ' αυτές" και πάλι θα εγειρόταν το ερώτημα: να επιλέξω σε ποια βάση; Είναι δε σαφές, ότι η απάντηση δεν θα μπορούσε να βρεθεί στην ίδια την πραγματικότητα.

Από λογική και φιλοσοφική σκοπιά, η ιδέα ότι «ένα πραγματικό κίνημα το οποίο καταστέλλει (supresses) την υπάρχουσα κοινωνική πραγματικότητα» είναι αφ' εαυτού και καθ' εαυτό καλό και ότι πρέπει να το υποστηρίξουμε, προϋποθέτει ένα (κατά κυριολεξίαν ανόητο) αξίωμα, στο κέντρο μιας εξελικτικής μεταφυσικής της ιστορίας: ο,τιδήποτε ακολουθεί είναι καλύτερο απ' αυτό που υπήρχε προωτέρα. Πίσω από αυτό το αξίωμα —εάν κάνουμε αφαίρεση της ιδέας ενός Θεϊκού Σχεδίου— βρίσκεται η υπόθεση ότι η ιστορία —και γενικά το Ον— είναι μια σωρευτική διαδικασία. Είναι αδιάφορο αν αυτή η σωρευση θεωρείται ως «γραμμική» ή ως «διαλεκτική». Και στις δύο περιπτώσεις, το μέλλον πρέπει να είναι «ανώτερο» από το παρελθόν και ό,τι «καλύτερο» από το παρελθόν διατηρείται στο παρόν. Και στις δύο περιπτώσεις, επίσης, λογική συνέπεια είναι η έσχατη πλατωνική πλάνη, ότι το Ον (ή εδώ, το γίνεσθαι) είναι αφ' εαυτού και καθ' εαυτό Αγαθό.

Αυτά είναι, φυσικά, τελεολογία (και θεολογία) της ιστορίας, κι αυτή η τελεολογία είναι σαφώς παρούσα στον Μαρξ (όπως και στον αστικό φιλελευθερισμό). Όμως η οποιαδήποτε τελεολογία της ιστορίας όχι μόνο καθιστά την πολιτική άνευ νοήματος αλλά και εμπεριέχει μια εσωτερική αντίφαση. Από τη μια μεριά, απαγορεύει το να εκφέρουμε κρίση για οποιοδήποτε συμβάν ή περιστατικό της πραγματικότητας, εφόσον όλα αποτελούν αναγκαία στοιχεία του Μεγάλου Σχεδίου. Ταυτόχρονα όμως,

επιτρέπει στον εαυτό της να εκφέρει μιαν απεριορίστη θετική κρίση για την ολότητα της διαδικασίας, που είναι, και δεν μπορεί παρά να είναι, καλή. Ασφαλώς αυτή, μπορεί να είναι μόνο θρησκευτική, και όχι αυτοανακλαστική στάση.

Για να επιμεινουμε: οι σιωπηρές υποθέσεις στις οποίες στηρίζεται η θέση του Μαρξ ισοδυναμούν με την αρχή της *αγίας πραγματικότητας*, ή με τη θέση περί ορθολογικότητας του πραγματικού. Βεβαίως, εδώ το πραγματικό ερμηνεύεται ως αυτό που, μέσα στο ίδιο το πραγματικό, αρνείται το πραγματικό. Όμως, αυτό σημαίνει απλώς ότι η πραγματική κίνηση της αναιρέσης είναι πραγματικότερη από την πραγματικότητα την οποία αναιρεί. Εάν η «εμμενής κριτική» είναι *αυστηρά* εμμενής, τότε δεν είναι κριτική της πραγματικότητας, αλλ' απλώς ένα μέρος της.

Αυτή η εξελικτική μεταφυσική της ιστορίας είναι αβάσιμη, για τους ίδιους λόγους που καθιστούν αβάσιμη και μια συνολική τελεολογία της ιστορίας. Και για τους λόγους που θίξαμε παραπάνω, αβάσιμος είναι επίσης κι ένας ολικός ντετερμινισμός, που δεν είναι παρά ένας άλλος τρόπος για να πούμε πως οτιδήποτε είναι πραγματικό, είναι ορθολογικό. (Ο ντετερμινιστικός επιστημονισμός δεν είναι παρά ο απόλυτος ιδεαλισμός των φιλοσοφικά αναλαφρήτων).

Η ιστορία —όπως και το Ον— είναι δημιουργία καθώς και καταστροφή: δημιουργία μορφών και καταστροφή μορφών. Επομένως, κάθε ιδέα περί σωρεύσεως ή προόδου σε ολικό και καθολικό επίπεδο είναι *αυστηρά* ανόητη. Η δε δημιουργία, καθ' εαυτήν και απ' εαυτής, δεν ισοδυναμεί με αξία. Εμείς δημιουργούμε την ιστορία —μορφές κοινωνιών, έργα τέχνης και λοιπά— και πρέπει να επιλέξουμε ανάμεσα στις δημιουργίες μας. Κι αυτή η ίδια η δυνατότητα επιλογής —μη τετριμμένης επιλογής— είναι ιστορική δημιουργία. Δεν υφίσταται για τους αληθινούς πιστούς, ούτε στην πραγματικότητα, για οποιοδήποτε άτομο μέσα σε μια «παραδοσιακή» κοινωνία. Όταν αυτή η επιλογή αφορά τη μορφή των θεσμών, τότε είναι Πολιτική με τη σωστή σημασία της λέξεως. Και για τους λόγους που αναφέραμε παραπάνω, αυτήν ακριβώς τη δυνατότητα επιλογής —και, έτσι, της Πολιτικής— καθιστά αδύνατη η αντίληψη του Μαρξ.

Γιατί, τότε, να εξετάζουμε τον Μαρξ σε σχέση με τη σημερινή κρίση της πολιτικής; Πρώτα απ' όλα, ασφαλώς, επειδή αυτή η ίδια η αντίληψη του Μαρξ, ο μετέπειτα εκφυλισμός της και η τελική της κατάρρευση, είναι ένας από τους παράγοντες οι οποίοι επέσπευσαν αυτή την κρίση της πολιτικής. Υπάρχει όμως κι ένας άλλος λόγος. Ο,τι και να πει κανείς για τις άλλες πλευρές του, το έργο του Μαρξ είναι μέρος και στιγμή του κοινωνικο-ιστορικού προτάγματος της αυτονομίας, όπως αυτό αναδύθηκε εκ νέου στη Δυτική Ευρώπη, από τον 12ο αιώνα και εντεύθεν. Είναι μεν αλήθεια ότι, όπως έχουμε ήδη πει, αυτό το έργο είναι μολυσμένο σε θανατηφόρο βαθμό από τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες του καπιταλισμού. Είναι, επίσης, αλήθεια ότι έπαιξε καταστροφικό ρόλο, μέσω της επίδρασης που είχε τόσο στους εργάτες όσο και στους διανοούμενους. Όμως, είναι εξίσου αλήθεια ότι ενσαρκώνει μία από

τις ριζοσπαστικότερες, έστω κι αποτυχημένες, απόπειρες για κριτική της υπάρχουσας κοινωνικής τάξης. Και τέλος, για πολλές χώρες και επί πολλές δεκαετίες, ήταν αξεδιάλυτα συνυφασμένο με το εργατικό κίνημα, το οποίο, έστω κι αν απέτυχε ως προς τους κεντρικούς του στόχους, εντούτοις επέφερε στην καπιταλιστική κοινωνία μετασχηματισμούς, χωρίς τους οποίους αυτή η κοινωνία πιθανόν να μην είχε επιβιώσει και, εν πάση περιπτώσει, δεν θα ήταν αυτό που είναι σήμερα.

### **Πού στηρίζεται το απελευθερωτικό πρόταγμα σήμερα;**

Τώρα, λοιπόν, βρισκόμαστε στην εξής θέση: Εμμένουμε ακόμη —και θα προσέθετα, από μέρους μου: περισσότερο από ποτέ άλλοτε— στο πρόταγμα της κοινωνικής και ατομικής αυτονομίας— της κοινωνικής χειραφέτησης, αν προτιμάτε. Απορρίπτουμε τη μαρξική ιδέα του να το «θεμελιώσουμε» στους «νόμους της ιστορίας» ή έστω στο κίνημα των εργατών, αν μη τι άλλο, απλώς διότι αυτό το κίνημα δεν υπάρχει πλέον παρά ως μία από τις πολλές αντιμαχόμενες ομάδες συμφερόντων που υπάρχουν μέσα στις πλούσιες καπιταλιστικές κοινωνίες. Κι έτσι μας απομένουν δύο ερωτήματα, το πρώτο από τα οποία είναι, κατά την κρίση μου, εύκολο ν' απαντηθεί στο θεωρητικό επίπεδο, ενώ το δεύτερο αποκτά σήμερα βαρυστασιακή οξύτητα.

Το πρώτο ερώτημα είναι το εξής: γιατί —με την έννοια του: για ποιους λόγους;— υποστηρίζετε το πρόταγμα της αυτονομίας; Στο θεωρητικό επίπεδο η απάντηση είναι εύκολη, διότι το ίδιο το γεγονός ότι θέτουμε ένα τέτοιο ερώτημα επιβάλλει, ούτως ειπείν, την απάντησή του. Εάν κάποιος ζητά λόγους, εύλογους λόγους, τότε έχει ήδη εισέλθει στο πεδίο του λόγον διδόναι, του να δίνεις λόγο και λογαριασμό, πράγμα που συνεπάγεται αφ' εαυτού την αναγνώριση της αξίας της αυτονομίας στη σφαίρα της σκέψης. Είναι, δε, εύκολο να δείξουμε —πρόκειται για ταυτολογία, στην πραγματικότητα— ότι η αυτονομία στη σφαίρα της σκέψης είναι συνώνυμη με τον ίδιο τον λόγο. Είναι εξ ίσου εύκολο ν' αποδείξουμε ότι αυτή η αυτονομία δεν είναι «ατομική» υπόθεση, αλλά εξαρτάται (is conditioned) αποφασιστικά από τη θέσπιση της κοινωνίας —όχι υπό την έννοια της απουσίας «εξωτερικής» καταπίεσης, αλλά υπό την έννοια της εσωτερίκευσης των θεσμών από το κοινωνικό άτομο, πράγμα που καθιστά δυνατή την ελεύθερη και αδέσμευτη σκέψη. Και η αυτόνομη σκέψη είναι και προϋπόθεση, όσο και συνακόλουθο της ενεργού αυτονομίας τόσο του ατόμου όσο και της συλλογικότητας.

Βεβαίως, αυτό το επιχείρημα δεν θα έπειθε κάποιον αληθινό πιστό οποιασδήποτε θρησκείας ή δόγματος. Ασφαλώς όμως ένας αληθινός πιστός ουδέποτε θα επιχειρηματολογούσε: θα έδειχνε απλώς το ιερό βιβλίο του. Εμείς επιλέγουμε να σκεφτόμαστε, επομένως και να επιχειρηματολογούμε. Η ελεύθερη σκέψη, η πεμπτουσία του προτάγματος της αυτονομίας, είναι δημιουργία της ιστορίας μας. Δεν είναι η μόνη: η Ιερά Εξέταση, ο σταλινισμός, ο ναζισμός, είναι επίσης δημιουργίες της ιστο-

ρίας μας. Ομως εμείς επιλέγουμε την αυτονομία αντί της ετερονομίας. Αυτή η επιλογή καθίσταται μεν δυνατή από την ιστορία μας, αλλά, όπως δείχνει και με το παραπάνω η εμπειρία, δεν υπαγορεύεται από αυτήν. Πρόκειται για επιλογή και σαν τέτοια συνεπάγεται μία κατηγορία που εύκολα την ξεχνούμε κατά τις φιλοσοφικές και πολιτικές συζητήσεις σήμερα: συνεπάγεται τη βούληση. Οχι τη «βουλευσιαρχία» («βολονταρισμό»), αλλά την ικανότητα για αυτοανάκλαστική μελέτη και απόφαση, χωρίς τις οποίες ακόμη και η ίδια η σκέψη είναι αδύνατη.

Ετσι, εμείς βουλόμεθα την αυτονομία — για εμάς τους ίδιους και για όλους. Κι αυτό είναι πολιτική βούληση και πρόταγμα, μέσω των οποίων συνδεόμαστε με ένα από τα ουσιαστικά νήματα της ελληνοδυτικής ιστορίας. Εδώ όμως εγείρεται το δεύτερο και κατά πολύ δυσκολότερο ερώτημα. Οπως προανέφερα, είναι προφανές ότι κανένα πολιτικό πρόταγμα δεν μπορεί να αγνοήσει το ερώτημα όσον αφορά τους παράγοντες που ενδέχεται να επιφέρουν την πραγματοποίησή του. Άλλοτε, μπορούσε κανείς να σκεφθεί —όπως σκεφτόμουν κι εγώ ο ίδιος— ότι αυτός ο παράγοντας, ήταν το εργατικό κίνημα. Αυτό δεν μπορούμε να το υποστηρίξουμε πλέον. Ο Μαρκούζε είχε τη γνώμη ότι η νεολαία, οι φοιτητές, οι περιθωριακές κατηγορίες κ.λπ. μπορούν να πάρουν τη θέση του εργατικού κινήματος. Θεωρώ πως αυτό, όπως και ο τριτοκοσμισμός, είναι μια αδέξια προσπάθεια να διατηρήσουμε το Μαρξικό πλαίσιο, αντικαθιστώντας απλώς τις παλιές κοινωνικές κατηγορίες με νέες. Οντως, κατά τη δεκαετία του εξήντα αναδύθηκαν πολλά νέα και σημαντικά κινήματα: οι εθνικές μειονότητες, η νεολαία και οι φοιτητές, οι γυναίκες, οι οικολογικές ομάδες. Αυτά είχαν βαθιά και μόνιμη επίδραση στην κοινωνία — ωστόσο παρήκμασαν και ουδέποτε δημιούργησαν κάποιο νέο, σφαιρικό πολιτικό όραμα.

Εν πάση περιπτώσει, πρέπει να ξεπεράσουμε αυτές τις κατηγορίες, να ξεπεράσουμε την «ταξική σκέψη». De jure, το πρόταγμα της αυτονομίας αφορά το σύνολο της κοινωνίας. De facto, 90% του πληθυσμού νομίζω πως θα μπορούσε να το υποστηρίξει.

Ωστόσο, η παρούσα κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα είναι διαφορετική. Εδώ και σαράντα χρόνια, με εξαίρεση τους αγώνες των μειονοτήτων και των ιδιαίτερων ομάδων (sectional), που μόλις αναφέραμε, υπάρχει μια αδιαμφισβήτητη παρακμή των κοινωνικών και πολιτικών συγκρούσεων. Στις πλούσιες χώρες έχουμε έναν πληθυσμό κυριαρχούμενο από την ιδιωτέυση, την απάθεια, τον κυνισμό και την επιδίωξη της κατανάλωσης για την κατανάλωση. Η κοινωνικο-ψυχική δομή των τωρινών ατόμων διαμορφώνεται ολοένα και περισσότερο αποκλειστικά από τις κεντρικές φαντασιακές σημασίες του καπιταλισμού: απεριόριστη επέκταση της (ψευδο)ορθολογικής (ψευδο)κυριαρχίας. Και ασφαλώς θα ήταν ανόητο να προσπαθήσουμε να βρούμε στις «αντικειμενικές αντιφάσεις» του κατεστημένου συστήματος μιαν εγγύηση ή έστω και μια εξασφάλιση ότι η κατάσταση θα αλλάξει από αυτήν την άποψη. Οι αντικειμενικές συνθήκες από μόνες τους ελάχιστα πράγματα σημαί-



νον. Ακόμη και μια οικολογική καταστροφή, στην τωρινή ατμόσφαιρα της απάθειας και της ιδιώτευσης, θα ήταν το ίδιο πιθανό, να επιφέρει ένα νέο είδος φασισμού όσο και να ξυπνήσει τους ανθρώπους. Σ' ό,τι αφορά τους λαούς των φτωχών χωρών, που αποτελούν το 85% του πληθυσμού του πλανήτη, αυτοί, έχουν αποδειχθεί ως τώρα είτε ανίκανοι να παρεκκλίνουν από τα παραδοσιακά θεοκρατικά θρησκευτικά τους πιστεύω, είτε εύκολη λεία για τις στρατιωτικές ή «σοσιαλιστικές» τυραννίες.

Το πρόταγμα της αυτονομίας, η χειραφετητική πολιτική, δεν είναι πολιτικό εγχείρημα όπως τα άλλα. Μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο με την αυτόνομη δραστηριότητα των ανθρώπων. Κι αυτή ακριβώς η δραστηριότητα, στην τωρινή περίοδο, είναι δραματικά απύσχα.

Βεβαίως, κανείς δεν μπορεί να εκφέρει τελειωτική κρίση για την τρέχουσα κοινωνικοϊστορική περίοδο. Από τη μια μεριά, υπάρχει ο φαινομενικός θρίαμβος του καπιταλιστικού φαντασιακού. Από την άλλη μεριά, ασφαλώς δεν ζούμε ακόμη στη Ρώμη ή την Κωνσταντινούπολη του 4ου αιώνα. Μπορούν σχεδόν παντού να βρεθούν ήσοι αντίστασης στην κρατούσα τάξη πραγμάτων.

Ετσι, δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτε άλλο παρά να διατηρήσουμε το πρόταγμά μας για ένα μετασχηματισμό ο οποίος να οδηγεί σε μιαν ελεύθερη κοινωνία, που να αποτελείται από ελεύθερα άτομα, με την πιθανότητα η κριτική μας δραστηριότητα και οι πράξεις μας, ως παραδείγματα (exemplifications) των αξιών τις οποίες υποστηρίζουμε, να συμβάλουν στο να επέλθει η αναβίωση κάποιου χειραφετητικού κινήματος, πολύ πιο διαυγούς και αυτοανακλαστικού απ' ό,τι τα προηγούμενα. Πέρα απ' αυτά, ένα παλιό ρήμα θα εξακολουθεί πάντοτε να ισχύει:

*Hier stehen wir, wir können nicht anders.*<sup>1</sup>

15 Οκτωβρίου 1990

1. «Εδώ στεκόμαστε, αλλού δεν μπορούμε» (Λούθηρος).



---

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

---

**ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ - ΔΙΑΛΟΓΟΣ**

---

**Πάρις Μπουράκις**

«Η φιλοσοφία της Κοινωνικής οικολογίας»  
του Murray Bookchin

**Θανάσης Καλόμαλος**

«Ο Πόλεμος στον Κόλπο», του Τάκη Φωτόπουλου

**Τάκης Φωτόπουλος**

Απάντηση

**ΔΙΑΛΟΓΟΣ**

«Περί πολυφωνίας»

## «Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΣΤΟΝ ΚΟΛΠΟ» — Μια απάντηση

Η πολύτιμη συμβολή του Θανάση Καλόμαλου στον προβληματισμό για τον Πόλεμο στον Κόσμο ανοίγει ένα πελώριο θέμα. Το θέμα της μεθόδου στην ανάλυση των σχέσεων Βορρά-Νότου που, φυσικά, έχει σημαντικές πολιτικές προεκτάσεις. Οι περιορισμοί χώρου κλπ. του ημερήσιου Τύπου (από τον οποίο βασικά προέρχονται τα άρθρα στο βιβλίο) δεν επέτρεπαν, βέβαια, ούτε στοιχειώδη κάλυψη του μεθοδολογικού προβλήματος, με αποτέλεσμα τη βασική παρεξήγηση που νομίζω ότι χαρακτηρίζει την παραπάνω βιβλιοκριτική. Η παρεξήγηση ανάγεται στην ένταξη του βιβλίου στο θεωρητικό σχήμα που προσδιορίζει το «παράδειγμα της εξάρτησης», πράγμα που δίνει εύκολα τη δυνατότητα να θεμελιωθεί μια κριτική της ανάλυσης του βιβλίου ως «αναχρονιστικής» και, έμμεσα, απολογητικής των εκάστοτε ηγεσιών του «αντι-ιμπεριαλιστικού» αγώνα. Όπως, όμως, θα προσπαθήσω να δείξω εδώ το βιβλίο όχι μόνο δεν έχει καμιά διάθεση απολογητική αλλά και πράγματι θέτει τις βάσεις μιας «τρίτης στάσης» στην οποία αναφέρεται ο βιβλιοκριτικός.

Δεν γνωρίζω αν η παρεξήγηση ως προς τη μεθοδολογική ένταξη του βιβλίου πηγάζει από τυχόν πεποιθήση του κριτικού ότι και το προηγούμενο βιβλίο μου (*Εξαρτημένη ανάπτυξη — Η Ελληνική περίπτωση*, Εξάντας, 1985) ανήκει στο ίδιο θεωρητικό σχήμα. Ακόμα όμως και τότε τόνιζα στον πρόλογο της 2ης έκδοσης: «Τέλος, μια προειδοποίηση για την αποφυγή παρεξηγήσεων ως προς τη μεθοδολογική σκοπιά του βιβλίου. Παρ' όλο που ο τίτλος του βιβλίου και σε κάποιο βαθμό η μεθοδολογία που χρησιμοποιείται, αναφέρονται σε συγκεκριμένο θεωρητικό μοντέλο («παράδειγμα» εξάρτησης), θα ήταν τελείως εσφαλμένη η αντίληψη ότι το βιβλίο αποπειράται να αντικαταστήσει δεδομένο κλειστό θεωρητικό σύστημα (το μαρξιστικό) με άλλο παρόμοιο σύστημα. Όπως τονίζεται στο κείμενο η έννοια της εξάρτησης χρησιμοποιείται ως θεωρητικό εργαλείο για την ανάλυση συγκεκριμένου τύπου ανάπτυξης, ενώ στο *Κεφάλαιο Α* γίνεται συστηματική προσπάθεια για τη διερεύνηση και ανανέωση της έννοιας αυτής».

Όπως είναι λοιπόν φανερό από το παραπάνω απόσπασμα, ο συγγραφέας δεν ανήκε ποτέ στο θεωρητικό αυτό ρεύμα, αλλά απλώς χρησιμοποίησε μερικές έννοιες που είχαν αναπτυχθεί στο πλαίσιο του παραδείγματος της εξάρτησης — έννοιες τις οποίες όμως προσπάθησε να εντάξει σε μια πρωτότυπη έννοια της εξάρτησης (με βάση τη θεωρητική ανάλυση των ιεραρχικών σχέσεων) που επεξεργάζεται στο *Κεφάλαιο Α* του βιβλίου αυτού. Στον «Πόλεμο στον Κόλπο», όμως, γίνεται παράπερα επεξεργασία μιας νέας μεθόδου ανάλυσης, της οποίας σπέρματα υπήρχαν στην «Εξαρτημένη Ανάπτυξη». Η νέα αυτή ανάλυση, η οποία χρησιμοποιείται σήμερα από ριζοσπάστες Πράσινους οικονομολόγους για την εξέταση των σχέσεων Βορρά-Νότου (βρ. για παράδειγμα, Ted Trainer, *Developed to Death*, Greenprint, 1989) αποτελεί υπέρβαση τόσο του μαρξιστικού παραδείγματος (κλασικού και νεομαρξιστικού) όσο και του παραδείγματος της εξάρτησης.

Σύμφωνα με την ανάλυση αυτή, η ουσία της σημερινής «δυσανάπτυξης» του Νότου έγκειται στην ίδια την τεράστια ανισότητα, όσον αφορά τα εισοδήματα και τους παραγωγικούς πόρους, που ελέγχει ο Βορράς και ο Νότος αντίστοιχα. Η ανισότητα δηλαδή δεν είναι απλώς το αποτέλεσμα της δυσανάπτυξης του Νότου αλλά αποτελεί συγχρόνως και την αιτία της. Μπορεί δηλαδή ναδειχθεί ότι σ' ένα οικονομικό σύστημα, που βασίζεται στο μηχανισμό της αγοράς, την οικονομική μεγέθυνση και την ατομικιστική απληστία, η δυσανάπτυξη είναι θέμα αυτόματης λειτουργίας του συστήματος. Διότι το πρόβλημα του Τρίτου Κόσμου δεν είναι ότι δεν γίνεται ανάπτυξη, αλλά ότι η οποιαδήποτε ανάπτυξη που σημειώνεται ευνοεί, σχεδόν αποκλειστικά, το Βορρά (δηλαδή τα ανώτερα και μεσαία εισοδηματικά στρώματα που τείνουν να διαμορφώσουν την «κοινωνία των 2/3») και μια έσχατη μειονότητα στο Νότο. Το τι θα παραχθεί, πώς θα παραχθεί και φυσικά το πώς θα διανεμηθεί προσδιορίζεται, μέσω του μηχανισμού της αγοράς, από την αγοραστική δύναμη των εισοδηματικών αυτών στρωμάτων και τον έλεγχο που ασκούν στους παραγωγικούς πόρους. Το αποτέλεσμα είναι ότι η ποσότητα και προπαντός η σύνθεση της παραγωγής έχει ελάχιστη σχέση με τις βασικές ανάγκες της συντριπτικής πλειοψηφίας του λαού στο Νότο και των κατώτερων στρωμάτων στο Βορρά.

Ο στόχος του βιβλίου ήταν ακριβώς να αναλύσει τον Πόλεμο στον Κόλπο από τη ριζοσπαστική Πράσινη σκοπιά της ανισότητας στην παγκόσμια κατανομή των παραγωγικών πόρων και του εισοδήματος. Γι' αυτό και ο υπότιτλος. Γι' αυτό και το χωριστό κεφάλαιο για την αντίθεση Βορρά-Νότου (Κεφάλαιο 10) — η ορολογία δεν είναι ούτε «ύποπτη» ούτε τυχαία, απλώς υποδηλώνει τη διαφοροποίηση από το θεωρητικό ρεύμα, που εκφράζει το «παράδειγμα εξάρτησης». Τέλος, γι' αυτό και το Κεφάλαιο 11, που ακριβώς σκιαγραφεί μια εντελώς διαφορετική ανάλυση από αυτή που η κριτική αποδίδει στο βιβλίο. Το κατά πόσο το βιβλίο πετυχαίνει το στόχο του είναι φυσικά θέμα που αναφέρεται στις υποκειμενικές αδυναμίες του συγγραφέα, αλλά θα μπορούσε βάσιμα να υποτεθεί ότι η παρεξήγηση της μεθοδολογικής του σκοπιάς οφείλεται στην έλλειψη ενημέρωσης που υπάρχει στην Ελλάδα για τα ανατέλλοντα «Νέα οικονομικά» (κενό που θα προσπαθήσει να καλύψει το παρόν περιοδικό)\*

Όσον αφορά το σημείο της κριτικής (αλληλένδετο με το μεθοδολογικό πρόβλημα) που αναφέρεται στον κίνδυνο μιας δήθεν απολογητικής στάσης σε σχέση με την εκάστοτε ηγεσία του αντι-ιμπεριαλιστικού αγώνα, νομίζω ότι η σαφής διάκριση που υιοθετείται στο βιβλίο μεταξύ, από τη μια μεριά, της ηγετικής «ελίτ» των συγκρουόμενων μερών και, από την άλλη, των λαών και, ιδιαίτερα, η αφιέρωση ολόκληρου κεφαλαίου (Κεφάλαιο 4) στην ανάλυση της μόνης μορφής αυθεντικής δημοκρατίας, της άμεσης, έναντι της σημερινής «φιλελεύθερης ολιγαρχίας» στις δυτικές χώ-

\* Αναφέρομαι στο κίνημα για "Τα Νέα Οικονομικά" (New Economics Foundation) στη Βρετανία, τα "Ανθρωπιστικά Οικονομικά" (Human Economy) στις ΗΠΑ κ.λπ.

ρες και των δικτατορικών καθεστώτων στις αραβικές, κάνει φανερή τη στάση του συγγραφέα όσον αφορά την ηγεσία των αντι-ιμπεριαλιστικών κινημάτων. Εντούτοις, πέρα από την έλλειψη πίστης του συγγραφέα σε κάθε αγώνα, που θεμελιώνεται σε ιεραρχικές δομές, το βιβλίο προσπαθεί να αναλύσει τις αντικειμενικές επιπτώσεις της σύγκρουσης στο οικονομικό, οικολογικό, κοινωνικό και γεωπολιτικό επίπεδο. Ανεξάρτητα επομένως από τις προθέσεις της ιρακινής ελίτ, δεν μπορεί να παραγνωριστεί το γεγονός ότι, στο οικονομικό επίπεδο, ο βασικός λόγος που ο Βορράς εξάπλωσε τον καταστροφικό αυτό πόλεμο κατά μιας χώρας του Νότου ήταν ο κίνδυνος απώλειας του ελέγχου του πάνω σ' ένα βασικό οικονομικό πόρο, στον οποίο στηρίζεται η «οικονομία της ανάπτυξης». Ούτε μπορεί να αγνοηθεί το γεγονός ότι η απόκτηση του ελέγχου των παραγωγικών πόρων από τις χώρες του Νότου θα αποτελούσε την αναγκαία συνθήκη (αλλά όχι και την επαρκή, όπως τονίζεται στο βιβλίο, σελ. 100) για μια εναλλακτική ανάπτυξη. Η επαρκής συνθήκη είναι φυσικά ότι οι ίδιοι οι λαοί θα αποκτήσουν τον έλεγχο στους πλουτοπαραγωγικούς πόρους της χώρας τους και όχι μια ελίτ· και ότι θα είναι αποφασισμένοι να συμβιώσουν αρμονικά σε μια νέα κοινωνία που δε θα θεμελιώνεται στην ανισοκατανομή του εισοδήματος και των πόρων (εσωτερική και παγκόσμια).

Εάν λοιπόν το βιβλίο συστρατεύεται με κάτι, αυτό δεν είναι, όπως υποστηρίζει ο Θ.Κ., «ο αντι-ιμπεριαλιστικός αγώνας» γενικά αλλά κάθε προσπάθεια που οδηγεί στην αναδιανομή του εισοδήματος και των πόρων από το Βορρά στο Νότο, ως αναγκαία συνθήκη για μια εναλλακτική ανάπτυξη. Ακόμα, όμως, και να υποθέσουμε ότι ο Πόλεμος στον Κόλπο κατάληγε σε ήττα του Βορρά, τίποτα δεν αποκλείει ότι η μη ικανοποίηση της επαρκούς συνθήκης κάλλιστα θα μπορούσε να οδηγήσει σε καταστάσεις σαν κι αυτές που περιγράφει η κριτική, δηλαδή οι σημερινοί αντι-ιμπεριαλιστικοί αγώνες να οδηγούσαν στην επανάληψη των φιάσκων του παρελθόντος. Γι' αυτό και ο συγγραφέας δεν εναποθέτει τις ελπίδες του στο (σχεδόν άλλωστε ανύπαρκτο σήμερα) αντι-ιμπεριαλιστικό κίνημα αλλά σ' ένα κίνημα που θα αγωνιστεί για την οικολογική κοινωνία με την έννοια που ορίζεται η κοινωνία αυτή από το κείμενο ΟΙ ΣΤΟΧΟΙ ΜΑΣ, δηλαδή μια κοινωνία που δεν θα θεμελιώνεται στην ανισοκατανομή της πολιτικής και οικονομικής δύναμης και τις συνακόλουθες ιεραρχικές δομές, είτε αυτές είναι θεσμοθετημένες είτε «αντικειμενικές», όπως λ.χ. αυτές που επιβάλλει στις εσωτερικές και διεθνείς οικονομικές σχέσεις το καπιταλιστικό σύστημα.

Τέλος, όσον αφορά το γενικότερο μεθοδολογικό πρόβλημα, που τίγχει η κριτική, ως μου επιτραπεί να διαφωνήσω με τη μαρξογενή ανάλυση της διαλεκτικής στην οποία στηρίζεται. Διότι η ανάλυση αυτή, όπως σωστά έχει δείξει ο Καστοριάδης (βλ. *Η φανταστική θέσμιση της Κοινωνίας*, 1981) στηρίζεται στην υποβάθμιση του ρόλου που παίζει το φαντασιακό στοιχείο στην κοινωνική θέσμιση και εύκολα οδηγεί είτε σε αυθαίρετες ερμηνείες του «τι ενυπάρχει δυνάμει μέσα στα πράγματα» (όταν οι ερμηνείες αυτές γίνονται εκ των προτέρων) ή σε ταυτολογίες (όταν γίνονται εκ των υστέρων). Και στις δύο περιπτώσεις, παρόμοιες αναλύσεις καταλήγουν αναπό-



φευκτα σε «αντικειμενικές» ή «επιστημονικές» ερμηνείες της κοινωνικής πραγματικότητας, που όχι μόνο μπορούν να παρεμβάλουν εμπόδια στον αγώνα για την υλοποίηση ενός νέου κοινωνικού προτάγματος, με το χαρακτηρισμό του ως «ουτοπικού», αλλά και να οδηγήσουν —όπως οδήγησαν ιστορικά— στη δημιουργία νέων ιεραρχικών δομών στα ριζοσπαστικά κινήματα μεταξύ αυτών «που ξέρουν» να αναλύουν την ιστορία (και επομένως δικαιωματικά πρέπει να ηγούνται των κινήματων) και αυτών που καλούνται να παίξουν το ρόλο των απλών στρατιωτών. Είναι αυτές οι ιεραρχικές δομές, οι οποίες αναπόφευκτα αναπαράγονται στις κοινωνίες που αναδύονται από την τυχόν νικηφόρα έκβαση του αγώνα των κινήματων αυτών. Και είναι ακριβώς ένα από τα υγιέστερα στοιχεία του Πράσινου κινήματος ότι το νέο κοινωνικό πρόταγμα, που προβάλλουν τα ριζοσπαστικά ρεύματα μέσα σ' αυτό, δεν το στηρίζουν σε νέες «επιστημονικές» γενικές θεωρίες, αλλά στη συνειδητή επιλογή ανάμεσα σε συνυπάρχουσες τάσεις, με βάση ένα εναλλακτικό σύστημα αξιών.

**Τάκης Φωτόπουλος**

## **Πόλεμος στον Κόλπο: Η πρώτη μάχη στη σύγκρουση Βορρά - Νότου, του Τάκη Φωτόπουλου**

Εμείς οι Έλληνες, με μια τρισχιλιετή παρακαταθήκη από περιπέτειες, βάσανα, δυσπιστία και σοφία, δεν είμαστε τόσο ευεπίφοροι στον ιδεολογικό λόγο όσο τα αφελή νεαρά αδέρφια μας της Βόρειας Ευρώπης. Έτσι, εδώ αποκλείεται ένα 43% (όπως στην Αγγλία) ή έστω και 23% να πιστεύει ότι ο πόλεμος στον Περσικό Κόλπο έγινε για την προάσπιση της διεθνούς νομιμότητας ή για την απελευθέρωση των Κουβέιτιανών από τον ιρακινό ζυγό και άλλα παρόμοια ηχηρά.

Τα άρθρα όμως του Τάκη Φωτόπουλου, που οι εκδόσεις ΕΞΑΝΤΑΣ συγκέντρωσαν στον τόμο με τον τίτλο: «Ο Πόλεμος στον Κόλπο», συνιστούν μια πολύτιμη προσφορά, επειδή προχωράνε πιο πέρα: παίρνουν δηλαδή αυτήν την αόριστη και ασαφή πεποίθησή μας για τα πραγματικά αίτια του πολέμου και μέσα από μια προσεκτική και εμπειριστατωμένη ανάλυση μας την ξαναδίνουν, εδραιωμένη πια, σαν επιστημονικό-λογικό συμπέρασμα, που δε σηκώνει αμφισβήτηση.

Και δε σηκώνει αμφισβήτηση η ανάλυση του Τ.Φ. επειδή το θέμα του το εξετάζει απ' όλες τις μεριές: πρώτα και κύρια οικονομικά· σαν πρόβλημα ανταλλαγής των πρώτων υλών του Τρίτου Κόσμου με τα βιομηχανικά προϊόντα του Βορρά και των τιμών στις οποίες ανταλλάσσονται αυτά τα αγαθά. Μετά, ιστορικά· σαν ερώτημα περί τη διαδικασία κατάκτησης του αραβικού λαού από τις αποικιοκρατικές δυνάμεις σε ξεχωριστά κράτη. Γεωπολιτικά-στρατηγικά εξετάζει την ενότητα και λογική της αμερικάνικης πολιτικής προς διατήρηση του status quo με αναφορά σε όλες τις παραμέτρους (σύγκρουση Ιράν - Ιράκ, Ισραήλ, Κούρδοι, κατάρρευση της ΕΣΣΔ κ.ο.κ.). Τέλος, από άποψη διεθνούς δικαίου εξετάζει τις συμφωνίες για την περιοχή και κυρίως τον τρόπο λειτουργίας του ΟΗΕ και την εκεί παρέμβαση του.

Το αξιοθαύμαστο σ' αυτό το βιβλίο είναι ότι, παρόλο που συνίσταται από συρραφή ανεξάρτητων δημοσιευμάτων σε εφημερίδες και περιοδικά, εντούτοις ελάχιστες επαναλήψεις παρουσιάζει, και αντίθετα το διακρίνει μια αρραγής και ολόπλευρη ενότητα και συνοχή. Αυτή η ενότητα και συνοχή του βιβλίου είναι σίγουρα αποτέλεσμα και αντικατοπτρισμός της ενότητας και καθαρότητας που έχει το θέμα μέσα στο νου του συγγραφέα. Και αυτό είναι που επιτρέπει στον Τ.Φ. την απλή και σαφή διατύπωση, που μαζί με τα ωραία νεοελληνικά του κάνουν την ανάγνωση του βιβλίου μian ευχαρίστηση.

Τον προβληματισμό, όμως, δεν θα τον προωθήσει η συμφωνία μου και η εκδήλωση θαυμασμού μου για όσα στο βιβλίο με βρίσκουν σύμφωνο. Θα τον προωθήσουν οι αντιρρήσεις, οι επιφυλάξεις και ο σκεπτικισμός μου. Γι' αυτό ας έρθουμε στο βασικό πρόβλημα, που υποτείνει την άσογη ανάλυση του Τ.Φ. για τον πόλεμο στον Κόλπο:

την εκμετάλλευση του Νότου από το Βορρά και τον αντι-ιμπεριαλιστικό αγώνα. Καταρχήν να σημειώσουμε ότι «Βορράς» και «Νότος» είναι όροι θεωρητικοί και όχι γεωγραφικοί, αφού στο «Βορρά» συγκαταλέγεται και η νοτιότατη Νέα Ζηλανδία, ενώ στο «Νότο» πρέπει σίγουρα να συμπεριλάβουμε τις παγωμένες Καμτσιάτκα και Μαγκαντασάγια της Σιβηρίας. Και οι θεωρητικοί αυτοί όροι υποδηλώνουν: ο μιν «Βορράς», τις βιομηχανικά αναπτυγμένες καπιταλιστικές κοινωνίες, ο δε «Νότος», τον υπόλοιπο μη καπιταλιστικό ή παρακαπιταλιστικό κόσμο, τον οποίο εκμεταλλεύεται ο καπιταλιστικός «Βορράς».

Τις ίδιες όμως αυτές έννοιες που υποδηλώνουν σήμερα οι όροι «Βορράς-Νότος» τις υποδήλωναν, μερικές δεκαετίες πριν, οι όροι «Κέντρο» και «Περιφέρεια». Και παρόλο που δεν ξέρω ποιος, πότε και πώς εισήγαγε το νεολογισμό «Βορράς-Νότος», ξέρω όμως ότι μια ορολογική αλλαγή είναι κατακριτέα, αν δεν εκφράζει κάποια θεωρητική, εννοιολογική διαφοροποίηση. Και καμιά τέτοια διαφοροποίηση δεν έχει γίνει, απ' όσο ξέρω, που να δικαιολογεί την υιοθέτηση καινούργιων όρων για τις ίδιες έννοιες. Συνεπώς, παρά τις ουσιωδέστερες διαφορές του Τ.Φ. από τους παλιότερους θεωρητικούς του αντι-ιμπεριαλιστικού αγώνα, Σαμίρ Αμίν, Αργύρη Εμμανουήλ, Γκούντερ Φρανκ κ.λπ., πρέπει να διαπιστώσουμε ότι ο Τ.Φ. είναι, μέχρις ότου αναπτύξει και θεμελιώσει το ενάντιο, χρωμαμένος με τις εξής αντι-ιμπεριαλιστικές θέσεις: α) εγκατάλειψη ή έστω παραμερισμό του κλασικού μαρξικού και μαρξιστικού σχήματος της πάλης των τάξεων, β) αποδοχή της ύπαρξης ενός υπερεθνικού καπιταλιστικού κέντρου (Βορρά) με όλες τις κοινωνικές τάξεις του (του προλεταριάτου μη εξαιρουμένου) που εκμεταλλεύεται την περιφέρεια (Νότο), γ) συστράτευση στον αντι-ιμπεριαλιστικό αγώνα της περιφέρειας (Νότου) κατά του κέντρου (Βορρά). Και επειδή σ' αυτό το βασικό κοσμοθεωρητικό σχήμα έχουν ενταχθεί αναπόσπαστα και κάποιες επιμέρους θεωρίες π.χ. «κομπραδόρ μπουρζουαζία - εθνική αστική τάξη», καθώς και κάποιοι πολιτικοί ή και ένοπλοι αγώνες π.χ. του Τσε Γκεβάρα ή των κόκκινων Χμερ, όποιος μιλάει για αντι-ιμπεριαλιστικό αγώνα, μέχρις ότου αποστασιοποιηθεί σαφώς, είναι χρωμαμένος εκών άκων και μ' αυτά τα παραφερνάλια του αντι-ιμπεριαλιστικού αγώνα.

Κατά συνέπεια, τα προτερήματα και ελαττώματα ενός βιβλίου που μιλάει για σύγκρουση Βορρά-Νότου και για αντι-ιμπεριαλιστικό αγώνα, όπως το υπό κρίση, δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτά, παρά μόνον αν το εντάξουμε σ' αυτό το παλιότερο θεωρητικό σχήμα εκμετάλλευσης της περιφέρειας από το κέντρο και αν το χρεοπιστώσουμε με την πείρα των παλιότερων αντι-ιμπεριαλιστικών κινημάτων. Και για μεν τα προτερήματα μιλήσαμε ήδη και θα επανέλθουμε εν κατακλείδι, ως εξετάσουμε τώρα τις αδυναμίες του.

Ο Τ.Φ. καταγγέλλει ότι «...η εκσυγχρονιστική/αναεωτική Αριστερά απορρίπτει σαν "αναχρονιστικό-τριτοκοσμικό" το αντι-ιμπεριαλιστικό κίνημα» (σελ. 94) (πράγμα που για τον αναγνώστη αυτόματα σημαίνει ότι ο ίδιος το εγκολπώνεται). Νομίζω ότι η καταγγελία του αυτή θα ήταν δίκαιη, αν αυτή η Αριστερά θεωρεί το αντι-ιμπε-

ριαλιστικό κίνημα αναχρονιστικό, επειδή έχει σταματήσει η εκμετάλλευση και γι' αυτό δεν δικαιολογείται τέτοιο κίνημα. Ίσως όμως αυτή η Αριστερά θεωρεί «αναχρονιστικές» τις ελπίδες που κάποιοι (και ο Τ.Φ.;) επιμένουν να εναποθέτουν στο αντι-ιμπεριαλιστικό κίνημα για έναν καλύτερο κόσμο.

Φαίνεται ότι ο Τ.Φ. διαπράττει το λάθος να νομίζει ότι όποιος παραδέχεται την εκμετάλλευση του Νότου από τον ιμπεριαλιστικό Βορρά, αυτός κατ' ανάγκη συστράτεται στο αντι-ιμπεριαλιστικό αγώνα. Και ίσως αυτή η «εκσυγχρονιστική/ανανεωτική Αριστερά» κάνει το ίδιο λάθος και για να αρνηθεί αυτή τη συστράτευση αρνείται και το γεγονός της εκμετάλλευσης. Αυτές όμως οι δύο αντίθετες «συνεπείς» στάσεις περιέχουν το σφάλμα ενός λογικού άλματος από τη διαπίστωση στην πράξη. Εξηγούμαι:

Η θεώρηση/κατανόηση του γύρω μας κόσμου, η από μας αξιολόγηση ή απαξιολόγησή του, η συναισθηματική σχέση μας προς αυτόν, η βούλησή μας να τον κρατήσουμε ή να τον αλλάξουμε και τέλος η συνεπής προς τη βούληση δραστηριότητά μας (από συγγραφική μέχρι ένοπλη) αυτά όλα αποτελούν μιαν ενότητα. (Πληρέστερη ανάπτυξη των ανωτέρω αλλά και των όσων ακολουθούν βλ. στο Θανάσης Καλόμαλος: *Οι θέσεις του Μαρξ πάνω στο Φόουερπαχ*, Διογένης, 1974). Όμως ανάμεσα στη θεώρηση/απαξιολόγηση και στη βούληση για αλλαγή παρεμβάλλεται ένα μικρό ερώτημα: Πώς και τι απαξιολογείται στον υπάρχοντα κόσμο; Και προς ποιά κατεύθυνση θέλει η βούληση την αλλαγή του; Και στη συνέχεια, ανάμεσα στη βούληση και την πράξη της αλλαγής, παρεμβάλλεται ένα ακόμη πιο κρίσιμο ερώτημα: Η βούληση έχει πάρει υπ' όψη της τις πραγματικές δυνατότητες αλλαγής, ώστε η πράξη να είναι εφικτή;

Η πραγματικότητα δεν είναι ούτε μια και δεδομένη μια για πάντα, ούτε αντικειμενικά δοσμένη, όπως πρεσβεύουν οι θετικιστές. Την πραγματικότητα την επιλέγουν και τη φτιάχνουν, την πράττουν άνθρωποι. Αλλά δεν μπορούν να πραγματοποιήσουν οτιδήποτε ονειρεύονται. Για να μπορούν να το υλοποιήσουν, πρέπει να ενυπάρχει δυνάμει μέσα στα πράγματα. Γι' αυτό, μόνο όταν η βούληση παίρνει υπ' όψη της τις πραγματικές δυνατότητες αλλαγής, τότε και μόνο τότε και μπορεί να εισαγάγει την αποτελεσματική πράξη. Ειδάλλως αποκαλύπτεται ότι είναι ουτοπική ονειροφαντασία ή στη χειρότερη περίπτωση νευρωτική άρνηση αποδοχής της πραγματικότητας.

Ενώ λοιπόν το υπό κρίση βιβλίο του Τ.Φ. είναι κατά τη γνώμη μου άψογο και ανεπίδεκτο επίκρισης όσο περιγράφει την εκμετάλλευση και χειραγώγηση του Νότου από το Βορρά, τις μηχανεύσεις και τα ιδεολογήματα με τα οποία ο τελευταίος προσπαθεί να αποκρύψει τις πραγματικές επιδιώξεις και δραστηριότητές του, όταν έρχεται να βγάλει τα αναγκαία (κατά τη γνώμη μου) συμπεράσματα στάσης, βούλησης και πράξης, χωλαίνει. Διότι τίποτε δεν αποκλείει, μέχρις αποδείξεως του εναντίου, οι αντι-ιμπεριαλιστικές δυνάμεις ή κάποιες απ' αυτές να είναι χειρότερες από τον ιμπεριαλισμό του Βορρά.

Συνεπώς μπορεί να υπάρξει και μια τρίτη στάση, που αποδέχεται πλήρως την ανάλυση του βιβλίου ή και που υπερθεματίζει, αλλά που δεν ελπίζει τίποτε καλό από μίαν επιτυχή για τον ισλαμικό Νότο σύγκρουση με τον καπιταλιστικό Βορρά και που ελπίζει αλλούθε ή κι από πουθενά. Με βάση μια τέτοια τρίτη θεώρηση μπορεί να θεωρεί το βιβλίο "αναχρονιστικό", με την έννοια ότι δεν κατέγραψε και δεν θεωρητικοποίησε τη διεθνή εμπειρία των τελευταίων 40 ετών.

Οφείλει λοιπόν στον αναγνώστη ο Τ.Φ. μια πιο πειστική ανάλυση του γιατί θα πρέπει να περιμένει τώρα καλύτερα αποτελέσματα από τους αντι-ιμπεριαλιστικούς αγώνες και όχι την επανάληψη των πολλαπλών και χωρίς εξαίρεση φιάσκων του παρελθόντος. Ειδικότερα, δοθέντος ότι, όπως σωστά λέει, "στην ισλαμική διδασκαλία... συνυπάρχουν αντιφατικά στοιχεία" (σελ. 118), τι τον κάνει να ελπίζει ότι εκείνοι που αγωνίζονται για "ισότητα, εθνική και πολιτιστική ανεξαρτησία κ.λπ." δεν θα εφαρμόσουν παράλληλα και μεθόδους "αντιδραστικής πρακτικής... υποταγή της γυναίκας, κόψιμο των χεριών" κ.λπ.; Χωρίς να χρειάζεται να αποδεχθεί καμιά έννοια "προόδου", με μόνη τη "διαδοχή" τρόπων παραγωγής ή έστω και κοινωνικών συστημάτων και την (cultural) παρακαταθήκη παιδείας που αφήνουν πίσω τους, θα μπορούσε να μιλήσει για ισλαμική επανάσταση ή μόνο για αντεπανάσταση σαν κι αυτή του Ιράν; Πιο απλά: Να ευχόμαστε να επιβληθούν οι ισλαμιστές στην Αλγερία ή να συντριβούν έστω κι από τους τριτοκοσμικούς γραφειοκράτες-στρατοκράτες; Αυτά και άλλα συναφή ερωτήματα θα πρέπει να απασχολήσουν στο μέλλον τον Τ.Φ.

Ομως, εν όψει της πλήσης εγκεφάλου που εξαπέλυσαν διεθνώς τα καπιταλιστικοκρατούμενα μέσα μαζικής ενημέρωσης, "Ο Πόλεμος στον Κόλπο" του Τ.Φ. πρέπει να διαβαστεί από τον καθένα, διότι δίνει μια πλήρη και αποστομωτική απάντηση στην καπιταλιστική προπαγάνδα. Και ιδιαίτερα για το αναγνωστικό κοινό της Ελλάδας η ανάγνωση του βιβλίου αυτού αποτελεί ένα "δέον", μετά την έκπτωση και εκπόρνευση που υπέστη στη χώρα μας η έννοια του αντι-ιμπεριαλιστικού αγώνα κατά τη δεκαετία του 1980-1990.

Θανάσης Καλόμαλος



## ΔΙΑΛΟΓΟΣ

Η **Κοινωνία και Φύση** αρχίζει από το τεύχος αυτό μια στήλη διαλόγου με τους αναγνώστες, στην οποία θα μπορούν να δημοσιεύονται σχόλια - κριτική των αναγνωστών μας πάνω σε άρθρα-κείμενα που δημοσιεύει το περιοδικό. Θα καταβάλλεται κάθε προσπάθεια να δημοσιεύονται όλες οι σχετικές συνεργασίες, εφ' όσον δεν ξεπερνούν τις 2.000 λέξεις (μεγαλύτερα κείμενα θα πρέπει να υποβάλλονται σαν άρθρα) και παρουσιάζουν, φυσικά, γενικότερο ενδιαφέρον.

### ΠΕΡΙ «ΠΟΛΥΦΩΝΙΑΣ»

Η έκδοση του **«Κοινωνία και Φύση»** προκάλεσε, γενικά, θετικά σχόλια στον ελληνικό ημερήσιο και περιοδικό Τύπο («Ελευθεροτυπία», «Ριζοσπάστης», «Αντί» κ.λπ.). Τα μοναδικά αρνητικά σχόλια προέρχονται, όπως αναμενόταν, από τον οικολογικό χώρο. Είναι όμως ιδιαίτερα ευπρόσδεκτα τα σχόλια αυτά, γιατί ακριβώς στόχος του περιοδικού μας είναι να γίνει κάποιο ιδεολογικό ξεκαθάρισμα και στη χώρα μας, μεταξύ των διαφόρων ρευμάτων στο οικολογικό κίνημα. Ετσι, ενώ στις χώρες όπου το κίνημα αυτό έχει ανδρωθεί τα βασικά ρεύματα είναι ξεκαθαρισμένα από καιρό, στη χώρα μας έχει διαμορφωθεί μια οικολογική-ιδεολογική «σούπα», όπου «προοδευτικοί» οικολόγοι συναγωνίζονται ποιος θα εγκωμιάσει περισσότερο την ...Εκθεση Μπρούτλαντ ή τη διάσκεψη στο Ρίο και εξετάζουν «τα μεγάλα οικολογικά θέματα» έξω από το θεσμικό πλαίσιο που τα δημιουργεί. Το μέγιστο οικολογικό θέμα, το θέμα της σύνδεσης της οικολογίας με τις κοινωνικές δομές και τα κοινωνικά προβλήματα, που διχάζει το οικολογικό κίνημα μεταξύ «ρεαλιστών» Πράσινων και περιβαλλοντολόγων (οι οποίοι βασικά δέχονται το θεσμικό πλαίσιο και βλέπουν το ρόλο τους σαν «λόμπι» για τη λήψη κάποιων περιβαλλοντικών μέτρων) και «φούντος», κοινωνικών οικολόγων κ.ά. (οι οποίοι βλέπουν την αποτροπή της οικολογικής κρίσης μέσα από αλλαγή του ίδιου του θεσμικού πλαισίου) δεν έχει συζητηθεί σοβαρά στη χώρα μας. Το αποτέλεσμα είναι ότι για το ευρύ ελληνικό κοινό «οικολόγος» σημαίνει κάποιος μεσοαστός διανοούμενος που αγωνίζεται για τη σωτηρία των χελωνών!

Τυπικό παράδειγμα «ρεαλιστικής» κριτικής αποτελεί η κριτική του Σπ. Παπασηλιόπουλου Οικονομικός, 13/8/92), που κατηγορεί το περιοδικό για «μονομανία προσανατολισμού μακριά από τα άλλα μεγάλα οικολογικά θέματα» και «μονομέρεια θεμάτων και θέσεων (που) ελάχιστα κάνει το περιοδικό αυτό πολυφωνικό». Ανάλογα, η Οικοτοπία (Αύγ. '92) διατυπώνει επιφυλάξεις ότι το περιοδικό «εκφράζει ορισμένα μόνο από τα ρεύματα της οικολογικής προβληματικής». Στην πραγματικότητα, βέβαια, όπως θα έχουν ήδη διαπιστώσει οι αναγνώστες μας, τηρούμε απόλυτα την υπόσχεσή μας να λειτουργήσουμε σαν φόρουμ. Γι' αυτό άλλωστε και το ανά χειρας τεύχος περιέχει άρθρα όλων των κύριων — πέρα από τον φιλελεύθερο περι-

βαλλοντισμό— οικολογικών ρευμάτων (Κοινωνική οικολογία, Βαθεία οικολογία, Οικο-μαρξισμός, πρόταγμα αυτονομίας) έτσι, που μόνο άγνοια προδίδει το «εμβριθές» συμπέρασμα του Σπ. Π., ότι «δυστυχώς και τα περιεχόμενα του 2ου τεύχους δεν αλλάζουν την εικόνα» (της μονομέρειας). Και η ίδια τακτική θα συνεχιστεί στα επόμενα τεύχη, όπου, γύρω από συγκεκριμένο κάθε φορά θέμα, θα αναπτύσσονται εναλλακτικές απόψεις, ώστε να δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για ένα πραγματικό διάλογο. Φαίνεται όμως ότι ο Σπ. Π. δεν μπόρεσε στον κόπο να διαβάσει το εισαγωγικό σημείωμα «Σ' ΑΥΤΟ ΤΟ ΤΕΥΧΟΣ», γι' αυτό και ισχυρίζεται ότι τα άρθρα είναι μεν χρήσιμα, αλλά ...επικαλύπτονται, γιατί ασχολούνται με το ίδιο θέμα!

Είναι λοιπόν προφανές ότι **η μονομέρεια δεν μας χαρακτηρίζει, ούτε όσον αφορά τα θέματα**, όπου όλα τα θέματα που αφορούν τα κοινωνικά αίτια της οικολογικής κρίσης θα εξετασθούν διεξοδικά (οι αναγνώστες που ενδιαφέρονται για τις περιβαλλοντικές επιπτώσεις της κρίσης, τις οποίες οι «ρεαλιστές» θεωρούν τα «μεγάλα οικολογικά θέματα» —όξινη βροχή κ.λπ.— θα πρέπει να ανατρέξουν στα περιβαλλοντικά περιοδικά, τα οποία, επίσης, επιτελούν χρήσιμο έργο, μολονότι «αδυνατούν να δουν το δάσος πίσω από το δένδρο»), **ούτε όσον αφορά τις θέσεις που θα προβληθούν από τα φιλοξενούμενα άρθρα**. Εκεί, όμως, που ανενδοίαστα θα είμαστε μονομερείς, είναι όσον αφορά τις θέσεις μας σαν περιοδικό, τις οποίες εκφράζουν τα κείμενα **ΟΙ ΣΤΟΧΟΙ ΜΑΣ** και **ΘΕΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ**. Γιατί πράγματι έχουμε θέσεις, σε αντίθεση με τους «ρεαλιστές» που ξεκινώντας «με ευχάριστες φλυαρίες της μόδας περί “πολυφωνίας”, καταλήγουν στην κάλυψη της στειρότητας, τη γενίκευση του αξιώματος “το ο,τιδήποτε μας κάνει” και τον κονφορμισμό» (Καστοριάδης). Γιατί ο κονφορμισμός είναι η βασική θέση πίσω από τη «ρεαλιστική» οικολογική στάση. Είναι δε ακριβώς ο κατηγορηματικός στόχος μας, να συνθέσουμε σε ένα νέο πρόταγμα το αίτημα της αυτονομίας με το αίτημα της οικολογικής ισορροπίας, που ιδιαίτερα ενόχλησε τους επικριτές μας, όπως οι ίδιοι ομολογούν «ελάχιστα μπορούν να βοηθήσουν οι **ΘΕΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ**» — Σπ. Π.) και τους οδήγησε στον αναπόδεκτο ισχυρισμό περί μονομέρειας.

Η πολυφωνία, όταν δεν είναι συνάρτηση του κονφορμισμού, δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει να υπάρχει όραμα και προσανατολισμός, αλλά ότι πρέπει να παρουσιάζονται οι αντιτιθέμενες απόψεις και να συζητούνται κριτικά. Και η κριτική συζήτηση μπορεί να γίνει μόνο με βάση κάποιον άξονα που, για εμάς, είναι το πρόταγμα της οικολογικής κοινωνίας. Μόνο έτσι υπάρχει ελπίδα να ξεφύγουμε από τον παραδοσιακό πολιτικό τρόπο σκέψης και δράσης και να δημιουργήσουμε τις βάσεις για την κοινωνία του μέλλοντος.

Υ.Γ.: Στο πλαίσιο της αρνητικής παρουσίασης του περιοδικού μας ο Σπ. Π. βρίσκει τα κείμενα «ιδιαίτερα κακά μεταφρασμένα», σε αντίθεση με πολλούς αναγνώστες μας που έκαναν ακριβώς το αντίθετο σχόλιο!

Δεδομένου ότι ο κριτικός δεν είχε στα χέρια του τα πρωτότυπα, γεννιέται το ερώ-

τημα, πώς μπόρεσε να κρίνει την ποιότητα των μεταφράσεων ώστε να είναι σε θέση να εκτοξεύει ατεκμηρίωτες γενικές κατηγορίες; Από τη μεριά μας, θέλουμε να διαβεβαιώσουμε τον αναγνώστη ότι κάνουμε το παν για την ποιότητα των μεταφράσεων και ο βασικός λόγος που καθυστέρησε το 1ο τεύχος ήταν ότι οι μεταφράσεις πέρασαν από πέντε διορθώσεις! Η διαφορά μας με άλλες μεταφράσεις είναι ότι προτιμήσαμε την ορθότητα (δηλαδή τη σωστή απόδοση του συγγραφέα) από την καλλιέργεια. Πράγμα που μερικές φορές σήμαινε την ανάγκη χρησιμοποίησης μερικών νεολογισμών, οι οποίοι όμως δεν ήταν δικοί μας αλλά της σημερινής ελληνικής φιλοσοφικής γλώσσας.

Εντούτοις — και αυτό είναι παράκληση προς όλους τους αναγνώστες μας — το έχουμε ανάγκη να μας επισημαίνονται τα **συγκεκριμένα** λάθη μας, ώστε να τα αποφεύγουμε στο μέλλον.

#### Συντακτική Επιτροπή

# Κοινωνία και Φύση

ΤΕΥΧΟΣ 3 • Γενάρης - Απρίλης '93

ΓΕΝΙΚΟ ΘΕΜΑ: ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ Η ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

## α. Το Κράτος στην οικολογική κοινωνία

- Murray Bookchin:** Η έννοια του συνομοσπονδισμού  
**Howard Hawkins:** Ελευθεριακή τοπική αυτοδιεύθυνση και εργατικός έλεγχος  
**Τάκης Φωτόπουλος:** Οι οικονομικές βάσεις της οικολογικής κοινωνίας

## β. Η στρατηγική της μετάβασης στην οικολογική κοινωνία

- Murray Bookchin:** Συνέντευξη στην "Κοινωνία και Φύση"  
**O'Connor:** Πολιτική στρατηγική για τα οικολογικά κινήματα  
**L. Davidoff, D. Foreman & M. Bookchin:** Ριζοσπαστικά οράματα και στρατηγικές

## γ. Οικολογική κοινωνία και νέα κινήματα

- Gunder Frank:** 10 θέσεις για τα κοινωνικά κινήματα  
**Janet Biehl:** Οι Πράσινοι στη Δυτική Ευρώπη  
**Howard Hawkins:** Οι Πράσινοι στη Βόρεια Αμερική

### ΜΕΛΛΟΝΤΙΚΑ ΘΕΜΑΤΑ:

- ✓ Φεμινισμός και οικολογία  
ΤΕΥΧΟΣ 4, ΜΑΪΟΣ 1993
- ✓ Εθνικισμός και νέα παγκόσμια τάξη  
ΤΕΥΧΟΣ 5, ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 1993
- ✓ Ανάπτυξη και περιβάλλον στο Νότο  
ΤΕΥΧΟΣ 6, ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ 1994
- ✓ Επιστήμη και Τεχνολογία  
ΤΕΥΧΟΣ 7, ΜΑΪΟΣ 1994
- ✓ "Πράσινα" Οικονομικά  
ΤΕΥΧΟΣ 8, ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 1994

- Καλούνται οι ενδιαφερόμενοι να συνεργασθούν στα παραπάνω θέματα να υποβάλλουν τις συνεργασίες τους τουλάχιστον 3 μήνες πριν από την ημερομηνία έκδοσης.

# ΛΕΒΙΑΘΑΝ

Τριμηνιαία έκδοση της εταιρείας έρευνας και μελέτης  
του πολιτισμού και της κουλτούρας

## 12

- Κορηίλιος Καστοριάδης: Η κατάρρευση της Δύσης •  
Johannes Agnoli: Ο «μετασχηματισμός της δημοκρα-  
τίας» είκοσι χρόνια μετά • Veljko Vujacic - Victor Zas-  
lavsky: Τα αίτια της διάλυσης στην ΕΣΣΔ και στη Γιου-  
γκοσλαβία • Μανόλης Λαμπρινός: Οι διανοούμενοι και  
ο σταλινισμός • Ηρακλής Δ. Λογοθέτης: Διανοούμενος  
ελευθέρας βοσκής • Γιώργος Ν. Μερτίνας: Το τέλος  
των διανοουμένων • Στέφανος Ροζάνης: Ο διανοούμενος  
ως παραγωγός ιδεών • Κ. Α. Κατσαυρός: Αλλαγή και  
μεταμορφισμός

Β' ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1992

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ: Μηθύμνης 48, 11252, τηλ.: 8674040



# ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ

ΑΘΗΝΑ: Θεμιστοκλέους 37, τηλ. 36.26.319, fax 36.39.930

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: Αρμενοπούλου 24, τηλ. (031) 20.23.49



Σαράντα τέσσερις γυναίκες λύνουν τη σιωπή τους και καταθέτουν τη γνώση, την εμπειρία, τον προβληματισμό τους. Γραφή βιωματική, προσωπικές ιστορίες και εμπειρίες, πρωτότυπος γυναικείος λόγος από "ανώμαλες" και "επώνυμες" γυναίκες με διαφορετική κοινωνική προέλευση, μορφωτικό επίπεδο και ηλικία. Ιστορία και θρησκεία, πολιτική και φεμινισμός, τέχνες και πρωτοβουλίες, έθιμα και γιορτές, καθημερινή ζωή αλλά και τοπία, αρχαιολογικοί χώροι, πόλεις, χωριά, νησιά όπως τα βλέπουν οι γυναίκες... Όλα αυτά και πολλά άλλα συνθέτουν αυτόν τον εναλλακτικό ταξιδιωτικό και πολιτιστικό οδηγό.

Ο Πιέρ Σάμουελ, από τους πρωτεργάτες του πράσινου κινήματος, γνωστός στο ελληνικό κοινό και από τα βιβλία του, "οικολογικό μανιφέστο" και "οικολογία" εξηγεί με άρτια επιστημονικό τρόπο πως η άμετρη βιομηχανική ανάπτυξη των χωρών του βορρά, αλλά και η κατάδικη των χωρών του νότου στη φτώχεια και την υπερχρέωση, οδήγησαν τον πλανήτη στο χείλος της οικολογικής καταστροφής.



- Γιατί λέμε ναι στο Μάστριχ;
- Τι έκαναν οι Έλληνες στην περιβαλλοντική Διάσκεψη του Ρίο; Ήταν αδιαπραγμάτευτοι όπως ο Τζωρτζ Μπους;
- Μπορεί να συνυπάρξει η αρκούδα με τον άνθρωπο;
- Υπάρχει τουρισμός φιλικός προς το περιβάλλον;
- Όταν είναι της μόδας ο εθνικισμός, τι γίνεται η ελευθερία;
- Ποιοι ειρηνιστές εμποδίζουν πράγματι τους πολέμους;
- Εσείς θα βοηθήσετε πρόσφυγες του πολέμου;
- Πόσο ρυπαίνουν τα καταλυτικά αυτοκίνητα;
- Περνά ακόμα από το Σουφλί ο δρόμος του μεταξιού;
- Τι απέγιναν οι βιότοποι της εμπόλεμης Κροατίας; και τι απειλεί τα πουλιά στην Επανομή;

**Έχετε τις απαντήσεις;**

**Αν όχι υπάρχει το περιοδικό για την Οικολογία και την Πολιτική από τη Θεσσαλονίκη**

# ΟΙΚΟΤΟΠΙΑ

τεύχος 19

Αύγουστος 1992

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ

ΑΘΗΝΑ: ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, Θεμιστοκλέους 37, τηλ. (01) 3602.644  
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: ΚΕΝΤΡΟ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ, Λαοσάνη 8, τηλ. (031) 237.463

# το βήμα

ΤΩΝ  
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ  
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

- N. Μουζέλης :** Η φτώχεια της κοινωνιολογικής θεωρίας
- Π. Τερλεξής :** Το εγγελιανό κράτος και η σύγχρονη θεωρία
- E. Μπάλις :** Η δημοκρατία στο σύγχρονο κόσμο
- J. Habermas :** Τα νέα κοινωνικά κινήματα
- A. Γεωργιάδης :** Κοινωνική αναπαραγωγή στην Ελλάδα
- I. Τσίγγανου :** Ναρκωτικά και νομοθετική πολιτική
- Αντίλογος :** «Είδωλα πολιτισμού»: κριτική στο βιβλίο του Κ. Τσουκαλά

ΤΕΥΧΟΣ 7 - ΑΠΡΙΛΙΟΣ 1992

# Νέα Οικολογία

Τεύχος 95, Σεπτέμβριος 1992



Μηνιαία επιθεώρηση, Μαυρομιχάλη 39, Αθήνα 106 80, τηλ. 36 19 837

Τα σκουπίδια της Αθήνας και το Θριάσιο, των Χ. Χρηστάκη και Γ. Παρασκευόπουλου  
Οικονομική πολιτική: ανεμομαζώματα, του Γιάννη Σακιώτη

Ο πόλεμος που δεν θελήσαμε να καταλάβουμε, του Γιώργου Ριτζούλη

Η αρχή της πρόληψης, της Greenpeace

Οι άνθρωποι της Δεξιάς, του Κίμωνα Χατζημπίρου

Μετασταλινικός εφιάλης στο Δούναβη, της Έφης Αθανασοπούλου

Οι οικολόγοι στην πυρά;, του Δήμου Τσαντίλη

Με τις συγκοινωνίες δεν παίζουν, του Γιάννη Παρασκευόπουλου

Θα σωθεί η Τάιγκα;, του Μιχάλη Μοδινού

Οικολογικός ανορθολογισμός στην εκτροπή του Εύηνου, των Κ. Βασιλάκη και Δ. Μπούσμπουρα

Αγελώος: κι όμως η μάχη μίνεται, της Γεωργίας Τσάκωνα

Η απώλεια της επάρκειας σε τρόφιμα, των Λ. Μπράουν, Κ. Φλέβιν, Σ. Ποστέλ.

Χημικά στις μπανάνες της Κόστα Ρίκα, του Τ. Π. Οζέλ

Νέες καλλιέργειες σε άγονες περιοχές, των Δ. Γκουντουβά και Δ. Τσοπανίδη

Η ελληνική φύση τον Σεπτέμβριο, του Γρηγόρη Τσούνη

Ευρωοικολογικά, του Μιχάλη Παπαγιαννάκη

Πλήθη και κέραμοι, του Δημήτρη Κωστόπουλου

Η οδύσσεια του κογιότ, του Ντικ Ράνταλ

Βιοκλιματική αρχιτεκτονική, της Κατερίνας Χάρη

Περιβαλλοντική εκπαίδευση, του Κώστα Στασινού

Η βιολογία στην επικαιρότητα, του Γιάννη Σακιώτη

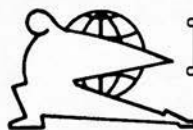
Απότητα και περιστολή, του Ρίτσαρντ Ντίλον

Η Νέα Οικολογία κυκλοφορεί την 15η κάθε μηνός

ΖΗΤΗΣΤΕ ΤΗΝ **ΕΠΟΧΗ**



ΚΥΚΛΟΦΟΡΕΙ ΚΑΘΕ ΚΥΡΙΑΚΗ



press clipping  
service ltd

ΓΡΑΦΕΙΟ ΑΠΟΚΟΜΜΑΤΩΝ ΤΥΠΟΥ Ε.Π.Ε.

## ΟΛΕΣ ΟΙ ΕΙΔΗΣΕΙΣ ΣΤΑ ΧΕΡΙΑ ΣΑΣ

Δεν υπάρχει λόγος να κρατάτε ολόκληρες τις εφημερίδες που διαβάζετε, για να φυλάξετε μια είδηση που σας ενδιαφέρει. Κρατείστε μόνο την είδηση.

Ζητείστε μας τα αποκόμματα όλων των εφημερίδων, για να μη μπειτε εσείς στον κόπο να τα συγκεντρώσετε.

Δουλειά μας είναι να ενημερώνομαστε και να σας ενημερώνουμε. Διαβάζουμε όλες τις εφημερίδες (ελληνικές και ξένες) και κρατάμε για λογαριασμό σας, τα αποκόμματα που σας αφορούν.

Δεν είμαστε «μερικοί άνθρωποι», αλλά ένα ολόκληρο δημοσιογραφικό επτελείο που δουλεύει υπεύθυνα για την ειδική - δική σας ενημέρωση.

Επικοινωνείστε μαζί μας!

Στάθης Κάλλος

ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΕΝΗΜΕΡΩΣΗΣ ΚΑΙ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗΣ  
Αριστείδου 6, 105 59, τηλ. 3215500, 3243351



ή λέξη

ελληνική, και ξένη, λογοτεχνία

# Θεωρία & πράξη

**Ζακ Ντελάρ.**  
*Οι ορίζοντες της Ευρώπης*

**Μισέλ Ροκάρ.**  
*Οι κανόνες του παιχνιδιού*

**Η ΕΥΡΩΠΗ ΜΕΤΑ ΜΑΑΣΤΡΙΧΤ**

- ΓΡΑΦΟΥΝ:**
- |                |                   |
|----------------|-------------------|
| Δ. ΔΑΟΥΛΑΣ     | Γ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ   |
| Α. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ | Θ. ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ   |
| Σ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ   | Ρ. ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΣ    |
| Μ. ΔΑΝΕΖΗΣ     | Γ. ΧΑΤΖΗΧΑΝΤΩΝΙΟΥ |

# ΑΡΝΟΥΜΑ

**ΕΠΙΧΡΑΣΙΑ**  
 Ο Πολέμος για το νερό είναι αμείωτος

**ΙΝΔΙΑΝΟΙ**  
 Απ' τη Γενεθλονία στην Εξέγερση

**DANIEL CHODORCOFF**  
 18 χρόνια Ινστιτούτο Κοινωνικής Οικολογίας

**JOHN CLARK**  
 Τι είναι η Κοινωνική Οικολογία

**ΟΙ ΤΣΑΜΗΔΕΣ**  
 Ζητωγονται

**Αν Ξεφύγητε και "Κυβερνήστες τακτοτήρα"**

**Η Εθνική πολιτική της Λιανόπληξης**

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ: (031) 234.033 - (01) 88.29.

**σκουπίδια**

# ΑΝΑΚΥΚΛΩΣΗ

**ΤΡΙΜΗΝΗ ΠΕΡΙΟΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ ΓΙΑ:**

- ΜΕΙΩΣΗ ΤΟΥ ΟΓΚΟΥ ΤΩΝ ΣΚΟΥΠΙΔΙΩΝ
- ΑΝΑΚΥΚΛΩΣΗ ΥΛΙΚΩΝ & ΕΝΕΡΓΕΙΑΣ
- ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑ ΣΤΗΝ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΤΗΤΑ

**ΟΤΙ ΘΕΛΕΤΕ ΝΑ ΜΑΘΕΤΕ ΓΙΑ:**

- ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΑΠΟ ΤΑ ΣΚΟΥΠΙΔΙΑ.
- ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ ΑΠΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ ΑΝΑΚΥΚΛΩΣΗΣ.
- ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΙΔΕΕΣ ΓΙΑ ΦΙΛΙΚΗ ΠΡΟΣ ΤΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑ.
- ΤΑΣΕΙΣ ΕΞΕΛΙΞΕΙΣ & ΝΟΜΟΘΕΤΙΚΕΣ ΡΥΘΜΙΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ, ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΗ, ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ.
- ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΤΟΠΙΚΗΣ ΑΥΤΟΔΙΟΙΚΗΣΗΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΩΝ ΣΚΟΥΠΙΔΙΩΝ

**ΟΤΙ ΘΕΛΟΥΝ ΝΑ ΜΑΘΟΥΝ:**

- ΕΥΑΙΣΘΗΤΟΠΟΙΗΜΕΝΟΙ ΠΟΛΙΤΕΣ,
- ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΙ ΦΟΡΕΙΣ,
- ΕΤΑΙΡΕΙΕΣ,
- ΤΟΠΙΚΗ ΑΥΤΟΔΙΟΙΚΗΣΗ,
- ΠΑΙΔΙΑ & ΜΕΓΑΛΟΙ.



ΕΚΔΟΣΕΙΣ  
ΒΙΒΛΙΟΠΟΛΙΣ



ΜΑΡΙΑ ΛΟΥΙΖΑ  
ΜΠΕΡΝΕΡΙ

Ταξίδι  
στις Ουτοπίες



ΜΑΡΕΪ  
ΜΠΟΥΚΤΣΙΝ

Τι είναι  
Κοινωνική Οικολογία;  
\*  
Η Σύγχρονη Κρίση

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ: ΑΝΘΗ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ  
ΜΗ ΚΕΡΔΟΣΚΟΠΙΚΗ ΕΚΔΟΤΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ  
Ισιδώρου 61, 104 44 Αθήνα ☎ 51.28.304  
Ταχ. Διεύθυνση: Τ.Θ. 25 065, 100 26 Αθήνα

# Άνθη του Κακού

## Αντιεξουσιαστική Εναλλακτική Επιδεώρση

...ΕΠΕΙΔΗ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ ΔΕΝ ΕΙΝΑΙ ΑΠΛΩΣ Η ΠΡΟΣΤΑΣΙΑ ΤΟΥ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΟΣ







ΕΚΔΟΣΕΙΣ  
ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ  
Κολοκατρώνη 31, 10562 Αθήνα

ISSN 1062-9599