Κοινωνία και Φύση

ΤΕΤΡΑΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

για την αυτονομία, την κοινωνική δικαιοσύνη και την οικολογική ισορροπία

ΦΕΜΙΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ

Gaard & Gruen — Οικοφεμινισμός

Val Plumwood — Φεμινισμός και οικοφεμινισμός

Janet Biehl — Επανεξετάζοντας την οικοφεμινιστική πολιτική

Chaia Heller — Προς ένα ριζοσπαστικό οικοφεμινισμό

Mary Mellor — Η εξέλιξη της σωματικής πολιτικής

Suzan Brown — Οικοφεμινισμός και οικοσοσιαλισμός

Θανάσης Καλόμαλος — Φεμινισμός, Αναρχισμός και Υπαρξισμός

ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΠΑΝΩ ΣΤΟΝ ΜΑΡΞΙΣΜΟ

Murray Bookchin — Η κρίση της αριστερής πολιτικής και ο Μαρξ

Τάκης Φωτόπουλος — Σχόλια πάνω στην «Κρίση της αριστερής πολιτικής»

Πέρα από τον επιστημονισμό και τον ιρασιοναλισμό

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ

4

ΜΑΙΟΣ-ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ '93

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

ΤΕΤΡΑΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

Εκδίδεται από την αστική μη κερδοσκοπική εταιρεία Κοινωνικών-Οικολογικών Εκδόσεων και Παρεμβάσεων **«Κοινωνία και Φύση»,** Κολοκοτρώνη 31, Αθήνα, τηλ: (01) 322 4344, Fax: (01) 322 4873.

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 Ηλιόπουλος

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

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

ΔΙΕΘΝΗΣ ΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
Janet Biehl (ΗΠΑ), Murray Bookchin (ΗΠΑ), Dan Chodorkoff (ΗΠΑ), Noam Chomsky (ΗΠΑ), John Clark (ΗΠΑ), Paul Ekins (Αγγλία), Andre Gunder Frank (Ολλανδία),Κορνήλιος Καστοριάδης(Γαλλία), Penny Kemp (Αγγλία), James Robertson (Αγγλία), Δημήτρης Ρουσόπουλος (Καναδάς), Victor Toledo (Μεξικό)

Φωτοστοιχειοθεσία-Σελιδοποίηση: **ΜΙΧΑΛΗΣ ΚΑΡΑΠΑΝΟΣ, ΣΠΥΡΟΣ ΔΑΠΕΡΓΟΛΑΣ**
Φιλμ-Διαχωρισμοί: **ΝΟΤΑ Α.Ε.**
Μοντάζ: **ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΤΟΥΜΠΑΝΗΣ**
Εκτύπωση: **ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ**

Τιμή τεύχους: 1.200 δρχ.
Συνδρομές Εσωτερικού (3 τεύχη): 3.600 δρχ., (6 τεύχη): 7.000 δρχ.
Εξωτερικού: 5.000 δρχ.
Νομικά πρόσωπα, Οργανισμοί κ.λπ.: 7.000 δρχ.
Εμβάσματα κ.λπ.: «Κοινωνία και Φύση», Κολοκοτρώνη 31, Αθήνα, 105 62

Άρθρα προς δημοσίευση θα πρέπει να στέλνονται δακτυλογραφημένα σε δύο αντίτυπα, να συνοδεύονται απο σύντομο βιογραφικό και, κατά κανόνα, να μην ξεπερνούν τις 8.000 λέξεις. Κείμενα για τη στήλη «διαλόγου» και τη βιβλιοκρισία δε θα πρεπει να ξεπερνούν τις 2.500 λέξεις, εκτος αν προκειται για άρθρο-απάντηση σε ήδη δημοσιευθέν άρθρο οπότε, κατά κανόνα, δε θα πρέπει να ξεπερνά τις 5.000 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, δε 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 η των Συμβουλευτικών Επιτροπών. Τα ανυπόγραφα κείμενα εκφράζουν τις απόψεις της Συντακτικής Επιτροπής.

** Το σήμα στο εξώφυλλο του περιοδικού **ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ** είναι διακοσμητικό χάραγμα πάνω σε πήλινο αγγείο της 5ης χιλιετίας της «φάσεως Τσαγγλιού», περιοχή ΝΑ της Θεσσαλίας.*

ISSN 1062-9599

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΜΟΣ 2 / ΤΕΥΧΟΣ 4 Μάιος-Σεπτέμβριος 1993

❑ Οι στόχοι μας 2

❑ Σ' αυτό το τεύχος 7

ΦΕΜΙΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ

α.

Ο ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ

Gaard & Gruen — Οικοφεμινισμός: προς την παγκόσμια δικαιοσύνη και την πλανητική υγεία.....13

Val Plumwood — Φεμινισμός και οικοφεμινισμός: πέρα από τους δυϊσμούς.....42

Janet Biehl — Επανεξετάζοντας την οικοφεμινιστική πολιτική.....57

Chaia Heller — Προς ένα ριζοσπαστικό οικοφεμινισμό.....74

Mary Mellor — Οικοφεμινισμός και οικοσοσιαλισμός: διλήμματα εσσενσιαλισμού και υλισμού.....99

Suzan Brown — Φεμινισμός, Αναρχισμός και Υπαρξισμός 118

Chaia Heller — Φεμινισμός, οικολογία και η εξέλιξη της σωματικής πολιτικής.....136

β.

ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΜΑΡΞΙΣΜΟΥ

Θανάσης Καλόμαλος — Η κρίση της αριστερής πολιτικής και ο Μαρξ.....153

Murray Bookchin — Σχόλια πάνω στην «Κριση της αριστερής πολιτικής».....166

Τάκης Φωτόπουλος — Πέρα από τον επιστημονισμό και τον ιρασιοναλισμό 170

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ

Αννα Μιχοπούλου — «The sexual contract» της Carole Pateman 185

Οι μεταφράσεις των κειμένων έγιναν από τους Βασίλη Καπετανγιάννη και Λευτέρη Αδειλίνη. 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»[1]. 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»[2]. Ηδη μια νέα συναίνεση ανατέλλει στο χώρο της ριζοσπαστικής αριστεράς, όσον αφορά το περιεχόμενο του απελευθερωτικού προτάγματος. Τη συναίνεση αυτή εύστοχα εκφράζει το Μανιφέστο των Ευρωπαίων 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»[3].

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 μιά 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 άσκησης 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»[4].

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 γιά 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** γιά 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»[5]. 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.

Σ' ΑΥΤΟ ΤΟ ΤΕΥΧΟΣ...

Το φεμινιστικό κίνημα, μετά την παρακμή του (αν όχι έκλειψη) που σημειώθηκε — ιδιαίτερα στην Ευρώπη — την προηγούμενη δεκαετία, δείχνει σημεία αναζωογόνησης στη παρούσα δεκαετία. Αυτό οφείλεται κυρίως στη μαζική αύξηση της ανεργίας (αναπόφευκτο αποτέλεσμα της «νεοφιλελεύθερης συναίνεσης») που κτύπησε ιδιαίτερα σκληρά τις γυναίκες, καθώς και την αλληλένδετη άνθιση του νεοσυντηρητισμού και τις συνακόλουθες επιθέσεις στις κατακτήσεις των γυναικών. Συγχρόνως, η προϊούσα οικολογική κρίση είχε σημαντικές συνέπειες στη φεμινιστική σκέψη, όπως φανερώνει η ευρεία συζήτηση μεταξύ φεμινιστριών — που άρχισε την προηγούμενη δεκαετία — αναφορικά με τους δεσμούς μεταξύ της ριζοσπαστικής πράσινης σκέψης και της φεμινιστικής. Η *Κοινωνία και Φύση*, σαν πρώτη συμβολή στη σχετική συζήτηση, αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος του τεύχους αυτού στο διάλογο μεταξύ οικοφεμινιστριών και των επικριτών τους — ένα περιεκτικό διάλογο που περιλαμβάνει όλα τα κύρια σύγχρονα ρεύματα στο φεμινιστικό κίνημα. Στο δεύτερο μέρος, με αφορμή την κριτική της μαρξιστικής μεθόδου που δημοσιεύθηκε στο 2ο τεύχος, αναπτύσσεται ένας ευρύς διάλογος μεταξύ του Θανάση Καλόμαλου, του Murray Bookchin και του Τάκη Φωτόπουλου που επεκτείνεται πέρα από το μεθοδολογικό θέμα στα ζητήματα της σημερινής κρίσης της Αριστεράς και των τρόπων υπέρβασής της.

Οι **Greta Gaard** και **Lori Gruen** προσφέρουν μια επισκόπηση των διαφόρων προσεγγίσεων που χρησιμοποιούν οι οικοφεμινίστριες για την κατανόηση των αλληλένδετων αιτιών της καταδυνάστευσης των γυναικών και της φύσης. Οι συγγραφείς θεωρούν οτι οι προσεγγίσεις αυτές παίζουν συμπληρωματικό και όχι ανταγωνιστικό ρόλο στην περιγραφή μιας σημαντικής ιστορικής μεταβολής στη κοσμο-αντίληψη: από μια σύλληψη που θεωρούσε τη φύση και τις γυναίκες σαν κάτι το ιερό, σε μια που τις έβλεπε σαν κατώτερα αντικείμενα κυριαρχίας. Είναι επομένως φανερό ότι για τις συγγραφείς, όπως άλλωστε ρητά διακηρύσσουν, «οι σημερινές παγκόσμιες κρίσεις είναι το αποτέλεσμα των αλληλοενισχυόμενων ρατσιστικών, σεξιστικών, ταξικών κ.λπ. ιδεολογιών, οι οποίες επιδρούν αμοιβαία για να δημιουργήσουν σύνθετα συστήματα καταπίεσης». Εντούτοις, το ερώτημα που γεννάται είναι κατά πόσο οι ρίζες των σημερινών κρίσεων είναι απλώς (ή κυρίως) ιδεολογικές, όπως υποθέτει το άρθρο ή, αντίθετα, κυρίως θεσμικές. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό έχει κρίσιμη σημασία, γιατί αν δεχθούμε τον πρωταρχικό ρόλο της θεσμικής δομής της κοινωνίας, τότε δημιουργείται η ανάγκη για

μια συγκεκριμένη ανάλυση των αιτίων της καταπίεσης σε σχέση με τη θεσμική δομή — πράγμα που σημαινει ότι οι ερμηνείες των καταπιεστικών δυνάμεων δεν είναι πια συμπληρωματικές. Έτσι, οι φιλελεύθεροι και οι περιβαλλοντιστές δεν θα είχαν καμμιά θεμελιακή αντίρρηση με τη θεσμική δομή της σημερινής κοινωνίας, οι βαθείς οικολόγοι θα υποβάθμιζαν δραστικά το ρόλο της κοινωνικής δομής και θα τόνιζαν, αντιθετα, το ρόλο των αξιών, οι οικοσοσιαλιστές θα υπογράμμιζαν τη σημασία των οικονομικών θεσμών, οι κοινωνικοί οικολόγοι θα επικέντρωναν την προσοχή τους στο ρόλο των ιεραρχικών δομών κ.λπ. Από τη σκοπιά αυτή, η ενότητα-στη-διαφορά, που προτείνουν για τα κοινωνικά κινήματα οι συγγραφείς, γίνεται, τουλάχιστον, προβληματική, δεδομένης της θεμελιακής ασυμβατότητας μεταξύ των παραδόσεων από τις οποίες τα διάφορα κινήματα αντλούν τις βασικές αρχές τους.

Η **Val Plumwood** ρητά τοποθετεί το πρόβλημα των σχέσεων των φύλων στο πλαίσιο που ορίζουν οι έννοιες της κυριαρχίας και της ιεραρχίας. Αρχίζοντας με μια περιεκτική κριτική των διαφόρων εκδοχών του οικοφεμινισμού για το δυϊστικό χαρακτήρα τους, ισχυρίζεται ότι οι διάφοροι δυϊσμοί (ανθρώπινο/φύση, αρσενικό/θηλυκό, κουλτούρα/φύση, λογική/συναίσθημα, πολιτισμός/πρωτόγονο, πνεύμα/σώμα, διανοητικό/χειρωνακτικό, κ.λπ.) εχουν απλώς κάνει «φυσική» την κυριαρχία της φύσης, των γυναικών, της φυλής και της τάξης. Καί αυτό γιατί, όπως τονίζει, ο δυϊσμός δεν είναι παρά «ένας τρόπος ερμηνείας της διαφορετικότητας με βάση τη λογική της ιεραρχίας». Για τη συγγραφέα είναι επομένως επιτακτική η ανάγκη ανάπτυξης ενός πλήρους και κριτικού οικοφεμινισμού ο οποίος θα υπερβαίνει τόσο τον φιλελεύθερο όσο και τον πολιτισμικό οικοφεμινισμό και θα αμφισβητεί τις δυϊστικές κατασκευές σε σχέση με τις ταυτότητες των φύλων. Ένας τετοιος οικοφεμινισμός θα πρέπει, κατά τη συγγραφέα, να περιλαμβάνει μια νέα μη-ιεραρχική σύλληψη της φύσης και της ανθρώπινης ταυτότητας, καθώς και της μεταξύ τους σχέσης. Με αυτή την έννοια, συμπεραίνει η Plumwood, ο οικοφεμινισμός θα είχε μια υψηλή ενσωματική ικανότητα και θα μπορούσε άνετα να ισχυρισθεί ότι αποτελεί το τρίτο κύμα ή στάδιο του φεμινισμού, το οποίο υπερβαίνει τις συμβατικές διαιρέσεις της φεμινιστικής θεωρίας.

Μολονότι όμως η υπέρβαση των δυϊσμών θα έπρεπε ίσως να αποτελεί τον σημαντικότερο στόχο της οικοφεμινιστικής θεωρίας, το ερώτημα γεννάται, όπως δείχνει η **Janet Biehl,** πώς θα ερμηνευθεί το περιεχόμενο αυτών των δυϊσμών. Είναι προφανώς αντιφατικό, αλλά και οπισθοδρομικό, να συνδέσουμε τις γυναίκες με μια μυστικιστική ιδέα της φύσης και τους άνδρες με τη δυτική κουλτούρα και κατόπιν να αντιπαραθέσουμε γυναίκες/φύση στους άνδρες/κουλτούρα. Είναι αντιφατικό, γιατί η κύρια κληρονομιά της δυτικής κουλτούρας δεν είναι ουτε η καπιταλιστική «ανάπτυξη», που έχει φέρει την ανθρωπότητα στο χείλος της οικο-καταστροφής, ουτε η «φιλελεύθερη ολιγαρχία», που παριστάνει τη δημοκρατία. Η κύρια δυτική κληρονομιά είναι η παράδοση της αυτονομίας, σημαντικό στοιχείο της οποίας είναι το ίδιο το κίνημα για την απελευθέρωση των γυναικών. Ακόμη, ειναι σίγουρα οπισθοδρομική η επιστροφή σε θρησκευτικές, μυστικιστικές ή ανορθολογικές πίστεις (οι οποίες αποτελούν το κεντρικό στοιχείο

της κουλτούρας της ετερονομίας) και η απόρριψη ως «αρσενικής» όλης της δυτικής κουλτούρας, συμπεριλαμβανομένης της απελευθερωτικής κληρονομιάς της. Στο βαθμό επομένως που ο οικοφεμινισμός χρεώνεται με παρόμοια προβληματική σωστά επικρίνεται ως οπισθοδρομικός απο τη συγγραφέα.

Η **Chaia Heller** δείχνει πως ο δυϊσμός φύση/κουλτούρα, ο οποίος ιστορικά παρήγαγε ένα ολόκληρο αστερισμό άλλων δυϊσμών, θα μπορούσε να ξεπεραστεί εάν γινόντουσαν φανερές οι υπόρρητες φυσικές φιλοσοφίες στις οποίες στηρίζεται η πατριαρχοκεντρική κουλτούρα αλλά και ο φιλελεύθερος, καθως και ο πολιτισμικός φεμινισμός. Έτσι, η πατριαρχοκεντρική κουλτούρα στηριζεται σε μια νομοτελειακή αντίληψη της φύσης που τη θεωρεί παθητική και δεσμευμένη αποκλειστικά από αναγκαίους, αναπόδραστους φυσικούς νόμους, των οποίων η άρθρωση εξαρτάται από δυϊστικούς τρόπους σκέψης. Συγχρόνως, τόσο οι φιλελεύθερες όσο και οι πολιτισμικές φεμινίστριες δεν κατόρθωσαν να ξεπεράσουν το δυϊσμό, εφόσον και οι ίδιες συμμερίζονται τη δυϊστική άποψη ότι η κουλτούρα βρίσκεται σε μια αντιθετική θέση προς τη νομοτελειακή φύση, η οποία δεσμεύεται από το φυσικό νόμο: για τις φιλελευθερες φεμινίστριες, η κουλτούρα είναι το βασίλειο της ελευθερίας, ενώ για τις πολιτισμικές φεμινίστριες η κουλτούρα αναιρεί τη φύση, η οποία συμμορφώνεται προς τους θηλυκούς φυσικούς νόμους. Αντίθετα, η ριζοσπαστική αντίληψη θεωρεί τη φύση ενεργό και συμμετοχική, οπου κουλτούρα και φύση δεν είναι ξεχωριστές η μια από την άλλη αλλά υπάρχουν σ' ένα αναπτυξιακό συνεχές, στο πλαίσιο του οποίου η κουλτούρα αποτελεί την πραγματοποίηση της δυνατότητας για υποκειμενικότητα που είναι υπολανθάνουσα στη φύση. Τέλος, μια συμμετοχική αντίληψη για τη φύση συνεπάγεται συμμετοχική πολιτική, σε αντίθεση με τις παρούσες ιεραρχικές πολιτικές δομές οι οποίες νομιμοποιούνται από την ιεραρχική αντίληψη της φύσης.

Η **Mary Mellor,** σε μια οξεία κριτική, από φεμινιστική σκοπιά, του οικο-μαρξισμού δείχνει γιατί οι μαρξιστικές κατηγορίες είναι πολύ στενές για να χρησιμεύσουν στην ανάλυση των σχέσεων των φύλων. Γεγονός, που παραδοσιακά έχει οδηγήσει τις φεμινίστριες στην υιοθέτηση των πολύ ευρύτερων ελευθεριακών εννοιών της κυριαρχίας και της ιεραρχίας αντί για την κεντρική μαρξιστική έννοια της οικονομικής εκμετάλλευσης. Το γεγονός αυτό αντανακλάται επίσης στη διαπίστωση της Mellor ότι παρά τις ακαταπόνητες προσπάθειες λεγεώνων μαρξιστών ακαδημαϊκών, ο «γάμος» μεταξύ μαρξισμού και ριζοσπαστικού φεμινισμού δεν επετεύχθη ποτέ. Κατά τη συγγραφέα, «η κυριαρχία των οικονομικών σχέσεων στο έργο των Μαρξ-Έγκελς ήταν, τουλάχιστον, ατυχής, δεδομένης της σημασίας της φεμινιστικής ανάλυσης στον πρώιμο γαλλικό και βρετανικό σοσιαλισμό». Φυσικά, αυτό που είναι «ατυχές» για τη Mellor (που και η ίδια είναι σοσιαλίστρια) είναι στην πραγματικότητα άλλη μια συνέπεια της «επιστημονικοποίησης», με όρους ιστορικού υλισμού, του σοσιαλιστικού προτάγματος, που είχε αποτέλεσμα να το «στεγνώσει» από τις ευρύτερες κοινωνικές διαστάσεις του και να το εντάξει αμετάκλητα στην ίδια τη λογική της πατριαρχοκεντρικής καπιταλιστικής κουλτούρας.

Η **L. Susan Brown,** ξεκινώντας με μία κριτική του αναρχισμού του 19ου αιώνα, ο οποίος θεμελιωνόταν στις ξεπερασμένες έννοιες του «φυσικού ανθρώπου» που υπακούει σε «φυσικούς νόμους», προσπαθεί να αναπτύξει μια νέα σύνθεση, υιοθετώντας ένα φεμινιστικά-εμποτισμένο υπαρξισμό, ως τη φιλοσοφική βάση ενός σύγχρονου αναρχισμού. Τέλος, η **Chaia Heller,** σε μια δεύτερη συμβολή της που έγραψε για την *Κοινωνία και Φύση,* δείχνει τις οικολογικές και διεθνείς διαστάσεις της σωματικής πολιτικής του ριζοσπαστικού φεμινισμού, για να συμπεράνει ότι μια οικο-σωματική πολιτική για τη δεκαετία του 1990 συνεπάγεται τη δημιουργία ενός «ερω-φεμινισμού», δηλαδή ενός φεμινισμού ο οποίος στοχεύει την αναζωογόνηση του ερωτικού στοιχείου με την έννοια της επανακάλυψης της πιο βαθιάς και ορθολογικής επιθυμίας μας για μια ελεύθερη — από όλες τις μορφές κυριαρχίας — και οικολογική κοινωνία.



a.

Ο ΟΙΚΟΦΕΝΙΜΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ

GAARD & GRUEN
Οικοφεμινισμός: προς την παγκόσμια δικαιοσύνη και την πλανητική υγεία

VAL PLUMWOOD
Φεμινισμός και οικοφεμινισμός: πέρα από τους δυϊσμούς

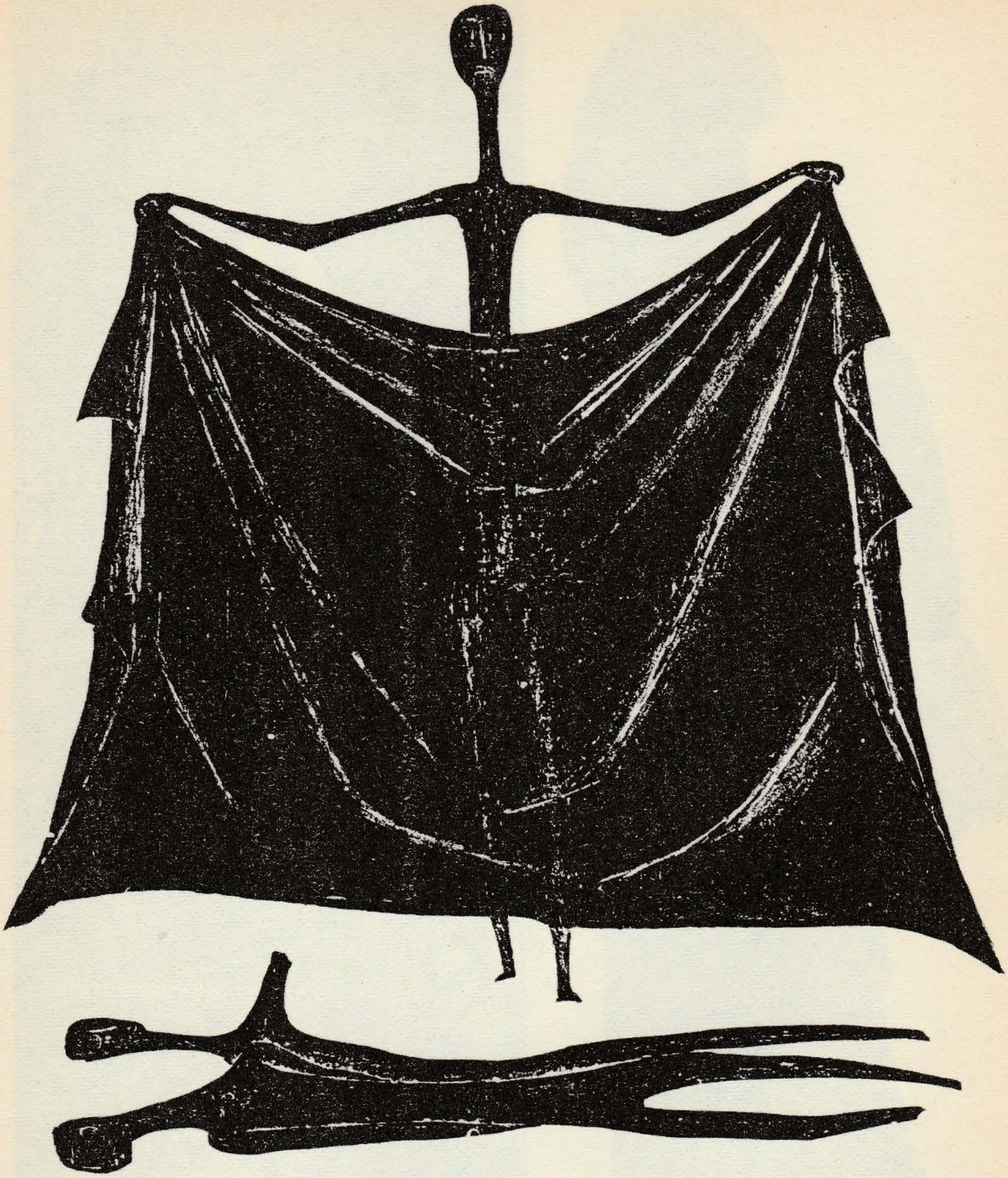
JANET BIEHL
Επανεξετάζοντας την οικοφεμινιστική πολιτική

CHAIA HELLER
Προς ένα ριζοσπαστικό οικοφεμινισμό

MARY MELLOR
Οικοφεμινισμός και οικοσοσιαλισμός: διλήμματα εσσενσιαλισμού και υλισμού

SUSAN BROWN
Φεμινισμός, Αναρχισμός και Υπαρξισμός

CHAIA HELLER
Φεμινισμός, οικολογία και η εξέλιξη της σωματικής πολιτικής



Το Περιοδικό ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ αποφάσισε να εικονογραφήσει το τεύχος 4 με έργα της κορυφαίας Ελληνίδας χαράκτριας Βάσως Κατράκη.

Όλα τα εικαστικά είδωλα που εικονογραφούν τις σελίδες του περιοδικού — αφιέρωμα στο φεμινισμό — είναι γυναίκες μάνες, γυναίκες αντιστεκόμενες σε κάθε μορφή κοινωνικής βίας, γυναίκες που μάχονται για κοινωνική δικαιοσύνη, ατομική ελευθερία κι όχι μόνο περιορισμένα γυναίκες φεμινίστριες.

Το οικουμενικό έργο της Β.Κατράκη είναι χαρακτική πάνω στο σκληρό υλικό πέτρας, που σημαίνει πως απ' αυτό κιόλας το υλικό αρχίζει η αναζήτηση της ελευθερίας στην καλλιτεχνική και πολιτικοϊδεολογική έκφρασή της

Η χαράκτρια διαμορφώνει έτσι την αυτονόμησή της από οποιαδήποτε κρυσταλλωμένη ομηρεία των κοινωνικών και αισθητικών ιδεών.

Κώστας Σταυρόπουλος

Greta Gaard και Lori Gruen*

Οικοφεμινισμός: Προς την Παγκόσμια Δικαιοσύνη και την Πλανητική Υγεία**

Ο οικοφεμινισμός, όπως και πολλά άλλα σύγχρονα προοδευτικά κινήματα, έχει τις ρίζες του στα κινήματα κοινωνικής αλλαγής του '60 και '70[1]. Βιβλία όπως το *Silent Spring* (1962) της Rachel Carson, το *New Woman/New Earth* (1975) της Rosemary Radford Ruether, το *Gyn/Ecology* (1978) της Mary Daly, το *Woman and Nature* (1978) της Susan Griffin, το *Green Paradise* Lost (1979) της Elizabeth Dodson Gray, και το *The Death of Nature* (1980) της Carolyn Merchant έβαλαν τα θεμέλια για μια ολοκληρωμένη φεμινιστική προσέγγιση προς την οικολογία και τον περιβαλλοντισμό, που διαμορφώθηκε στη δεκαετία του '80[2]. Η πρώτη συνδιάσκεψη με θέμα «Γυναίκες και Περιβάλλον» (όπου εξετάσθηκε για πρώτη φορά η παράλληλη καταπίεση των γυναικών και της φύσης), διοργανώθηκε στο Πανεπιστήμιο Μπέρκλεϋ της Καλιφόρνιας ήδη από το 1974, και συνοδεύθηκε από μια σειρά άλλων συνδιασκέψεων[3]. Στο θέμα του οικοφεμινισμού έχουν αφιερωθεί

---

* Η Greta Gaard διδάσκει στο τμήμα Γυναικείων Σπουδών του Πανεπιστημίου της Minnesota, Duluth. Η συλλογή της με τίτλο *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* εκδόθηκε τον Ιανουάριο 1993 από τον εκδοτικό οίκο Temple University Press.

Η Lori Gruen είναι συγγραφέας του βιβλίου *Animal Liberation: A Graphic Guide*. Διδάσκει φεμινιστική φιλοσοφία, περιβαλλοντική ηθική και κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο του Colorado, Boulder.

** Το άρθρο γράφτηκε ειδικά για το περιοδικό *Κοινωνία και Φύση.*

1. Πολλοί υποστηρίζουν ότι ο όρος «οικοφεμινισμός» χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά στο βιβλίο της Francoise d' Eaubonne *Le feminisme ou la mort* (1974), αλλά όπως επεσήμανε η Ariel Salleh στο *Hypatia* 6:1 (Άνοιξη 1991):206-214, σελ. 206, το βιβλίο μεταφράσθηκε στα αγγλικά δεκαπέντε χρόνια αργότερα και πρέπει, επομένως, να είχε ελάχιστη επίδραση στα άρθρα και βιβλία που εκδόθηκαν πριν το 1989. Η αυθόρμητη εμφάνιση του όρου ή της ιδέας του «οικο-φεμινισμού» σε διάφορες ηπείρους δείχνει ότι δημιουργήθηκε από ένα πραγματικό, διεθνές φαινόμενο, παρά από την επιρροή μιας μεμονωμένης συγγραφέως.
2. Για μια επισκόπηση των απαρχών του «οικο-φεμινισμού», δες Charlene Spretnak, «Ecofeminism: Our Roots and Flowering,» *Women in Power* 9 (Άνοιξη 1988): 6-10, το οποίο ανατυπώθηκε στο *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism,* σε επιμέλεια των Irene Diamond και Gloria Feman Orenstein, (San Francisco: Sierra Club Books, 1990).
3. Οι συνδιασκέψεις αυτές περιλαμβάνουν την Παγκόσμια Συνδιάσκεψη Γυναικών των Ηνωμένων Εθνών που διοργανώθηκε στο Nairobi το 1985· «Γυναίκες και Ζωή στη Γη: Οικοφεμινισμός στη δεκαετία του '80», που διοργανώθηκε στο Amherst, Massachusetts το 1980· «Γυναίκες και Περιβάλλον: Η Πρώτη Οικο-

μέχρι σήμερα τέσσερις ανθολογίες,[4] μια σειρά άρθρων,[5] και ολόκληρα τεύχη περιοδικών[6]. Οι συγγραφείς επεδίωξαν αρχικά την επίτευξη δύο στόχων: να εδραιώσουν τη σύνδεση

φεμινιστική Συνδιάσκεψη της Δυτικής Ακτής», που διοργανώθηκε στο Πανεπιστήμιο Sanoma State το 1981· «Γυναίκες και Ζωή στη Γη» που διοργανώθηκε στο Λονδίνο το 1981· «Οικοφεμινιστ ικές Απόψεις: Πολιτισμός, Φύση και Θεωρία», που διοργανώθηκε στο Πανεπιστήμιο της Νότιας Καλιφόρνιας το 1987· «Θεραπεύοντας τη Γη: Γυναικείες Στρατηγικές για το Περιβάλλον», που διοργανώθηκε στο Πανεπιστήμιο της Βρετανικής Κολούμπια στο Vancouver το 1991· το «Παγκόσμιο Συνέδριο Γυναικών για ένα Υγιεινό Πλανήτη» που διοργανώθηκε στο Miami της Florida το 1991· και τη Συνδιάσκεψη Περιβαλλοντικής Ηθικής των Μεσοδυτικών Πολιτειών σε σχέση με τον Οικολογικό Φεμινισμό που διοργανώθηκε στην Iowa το 1992. Μολονότι οι διεθνείς συνδιασκέψεις του 1985 και 1991 δεν χρησιμοποίησαν κατηγορηματικά στους τίτλους τους τον όρο «οικοφεμινισμός», το περιεχόμενο και οι στόχοι τους αποτελούν χαρακτηριστικό δείγμα των αρχών του οικοφεμινισμού και πολλές από τις γυναίκες που παρακολούθησαν τις συνδιασκέψεις του 1991 αυτοπροσδιορίζονταν ως οικοφεμινίστριες.

4. Κατά σειρά εμφάνισης, είναι: *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth,* σε επιμέλεια των Leonie Caldecott και Stephanie Leland (London: The Women's Press, 1983)· *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* σε επιμέλεια Judith Plant (Philadelphia: New Society, 1989)· *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* σε επιμέλεια των Irene Diamond και Gloria Feman Orenstein, (San Francisco: Sierra Club Books, 1990)· και *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* σε επιμέλεια Greta Gaard, (Philadelphia: Temple University Press, 1993).
5. Μεταξύ αυτών των άρθρων είναι και τα ακόλουθα: Margaret Brown, «Ecofeminism: An Idea Whose Time has Come», *Utne Reader* (Απρίλιος 1988)· Susan Griffin, «Spit Culture», *ReVISION* 9:2 (Χειμώνας/Άνοιξη 1987): 17-23· Joan L. Griscom, «On Healing the Nature/History Split in Feminist Thought», *Heresies* 13(1981):4-9· Ynestra King, «Healing the Wounds: Feminism Ecology, and the Nature/Culture Dualism», στο βιβλίο *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* επιμέλειας των Alison Jaggar και Susan Bordo (New Jersey: Rutgers University Press, 1989)· Abby Peterson και Carolyn Merchant, «Peace with the Earth: Women and the Environmental Movement in Sweden», *Women's Studies International Forum* 9:5-6 (1986):465-479· Judith Plant, «Searching for Common Ground: Ecofeminism and Bioregionalism», *The New Catalyst* (Χειμώνας 1987/88)· Val Plumwood, «Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments», *Australasian Journal of Philosophy,* Ένθετο στο τεύχος 64 (Ιούνιος 1986):120-137· Kirkpatrick Sale, «Ecofeminism — A New Perspective», *The Nation* (Σεπτέμβριος1987):302-305· Ariel Salleh, «Living with Nature: Reciprocity or Control?» στο *Ethics of Environment and Development* επιμέλειας R και J Engel, (Tucson: University of Arizona Press, 1990)· Karen Warren, «Toward an Ecofeminist Ethic», *Studies in the Humanities* 15 (1988):140-156· Miriam Wyman, «Explorations of Ecofeminism», *Women and Environments* (Άνοιξη 1987):6-7· Iris Young, «Feminism and Ecology» και «Women and Life on Earth: Eco-feminism in the 80's», *Environmental Ethics* 5:2(1983):173-180. Μια πιο πλήρης καταχώρηση των άρθρων σχετικά με τον οικοφεμινισμό παρατίθεται στις σημειώσεις αυτού του δοκιμίου· η πιο λεπτομερής καταχώριση κειμένων για τον οικοφεμινισμό που γράφτηκαν μέχρι το Φθινόπωρο του 1991, παρατίθεται στην ειδική έκδοση του *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 90:3 (Φθινόπωρο 1991).
6. Κατά σειρά εμφάνισης, είναι «Feminism and Ecology», *Heresies* 13(1981)· «Woman/Earth Speaking: Feminism and Ecology», *New Catalyst* 10 (Χειμώνας 1987-88)· *Woman of Power* (Άνοιξη 1988)· «Feminism, Ecology, and the Future of the Humanities», *Studies in the Humanities* 15:2 (Δεκέμβριος 1988)· «A Sense of Wilderness», *Creation* 5:2 (Μάιος/Ιούνιος 1989)· «Women and the Environment», *World Women News* 1:4 (1989)· «Paradise Found: How the Environmental Crisis Can Improve Our Lives», *Utne Reader* 36 (Νοέμβριος/Δεκέμβριος 1989· *Woman of Power* (Άνοιξη 1991)· Ecological Feminism», *Hypatia* 6:1 (Άνοιξη 1991)· «Special Issue: Feminism and the Environment», *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 90:3 (Φθινόπωρο 1991)· «Feminism, Nature, Development», *The Ecologist* 22:1 (Ιαν./Φεβρ. 1992).

φεμινισμού και οικολογίας,[7] και να δείξουν την αδυναμία της περιβαλλοντικής θεωρίας να κατανοήσει τις βαθύτερες αντιλήψεις του φεμινισμού[8]. Στα κείμενα αυτά, οι συγγραφείς νομιμοποίησαν το πρόταγμα του οικοφεμινισμού, δείχνοντας τη χρησιμότητα της θεωρίας αυτής και τη μοναδικότητά της σε σχέση με τους επιστημονικούς κλάδους από τους οποίους προήλθε.

Αυτή η «συνάντηση» συγγραφέων, λογίων και ακτιβιστών, έφερε στο προσκήνιο τέσσερα τουλάχιστον ερωτήματα που μπορούν να χαρακτηρισθούν ως θεμελιακά σε σχέση με την ανάπτυξη μιας θεωρίας του οικοφεμινισμού: ποια προβλήματα έχει θέσει ο οικοφεμινισμός; πώς προέκυψαν αυτά τα προβλήματα; γιατί θα πρέπει να απασχολούν τις φεμινίστριες; και, γιατί ο οικοφεμινισμός προσφέρει πιθανότατα το καλύτερο πλαίσιο για την ανάλυσή τους; Στο άρθρο αυτό θα διερευνήσουμε τους τρόπους με τους οποίους οι οικοφεμινίστριες θέτουν κάθε ένα από αυτά τα ερωτήματα.

Ποια είναι τα προβλήματα;

Ακόμα και στις Ηνωμένες Πολιτείες, που είναι μια από τις πιο πλούσιες χώρες, οι περισσότεροι άνθρωποι αναγνωρίζουν ότι ο κόσμος θα έπρεπε να είναι διαφορετικός. Μολονότι, όμως, πολλοί αντιλαμβάνονται την κατάφωρη αδικία στην παγκόσμια κατανομή του πλούτου, για παράδειγμα, ελάχιστοι συνειδητοποιούν την έκτασή της — το

7. Τα άρθρα που λαμβάνουν αυτή τη σύνδεση ως το κεντρικό τους πρόταγμα περιλαμβάνουν: Nancy Bushwick, «Women and the Environment: Seeing the Linkages in Economic Development», *Ecoforum* 10:2 (Απρίλιος 1985):3· Katherine Davies, «What is Ecofeminism?», *Women and Environments* (Άνοιξη 1988):4-6, και «Why Talk about Women and teh Environment? A Panel Discussion», *Women and Environments* (Χειμώνας/Άνοιξη 1991):10-12· Hazel Henderson, «The Warp and the Weft: The Coming Synthesis of Eco-Philosophy and Eco-Feminism», *Development: Seeds of Change* 4(1984):64-68· Ynestra King, «May the Circle be Unbroken: The Eco-Feminist Imperative», *Tidings* (Μάιος 1981):1-5, «The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology», *Harbinger: The Journal of Social Ecology* 1(1983), «Feminism and the Revolt of Nature», *Heresies* 13 (1981):12-16, «Ecofeminism: the Necessity of History and Mystery», *Woman of Power* (1988), και «What is Ecofeminism?» *The Nation* 12 (Δεκέμβριος 1987):702, 730-31· και τέλος Karen Warren, «Feminism and Ecology: Making Connections», *Environmental Ethics* 9(1987):3-21.

8. Η πιο δημοφιλής συζήτηση ήταν αυτή μεταξύ των υποστηρικτών της βαθιάς οικολογίας και του οικοφεμινισμού, όπως εκφράστηκε στα ακόλουθα: Janet Biehl, «Ecofeminism and Deep Ecology: Unresolvable Conflict?» *Our Generation* 19(1988):19-31· Jim Cheney, «Eco-Feminism and Deep Ecology», *Environmental Ethics* 9(1987):115-45· Sharon Doubiago, «Deeper than Deep Ecology: Men Must Become Feminists», *The New Catalyst* (Χειμώνας 1987/88)· Marti Kheel, «Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference», 128-137 σε επιμέλεια των Diamond και Orenstein· Ariel Salleh, «Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection», *Environmental Ethics* 3 (1984):339-345, και «The Ecofeminist/ Deep Ecology Debate: A Response to Patriarchal Reason», *Environmental Ethics* (1992) υπό έκδοση· Jennifer Sells, «An Eco-feminist critique of deep ecology: A question of social ethics», *Feminist Ethics* (Winter 1989/90):12-27· Robert Sessions, «Deep Ecology versus Ecofeminism: Healthy differences or

85% του παγκόσμιου εισοδήματος πηγαίνει στο 23% των ανθρώπων[9]. Οι βιομηχανικές χώρες (ο «Βορράς») αποστραγγίζουν, στην ουσία, τον Τρίτο Κόσμο[10] (το «Νότο») από τις πλουτοπαραγωγικές του πηγές. «Ένας άνθρωπος στο Βορρά καταναλώνει 52 φορές περισσότερο κρέας, 115 φορές περισσότερο χαρτί, και 35 φορές περισσότερη ενέργεια από ένα Λατινοαμερικάνο» σύμφωνα με τη Margarita Arias από την Κόστα Ρίκα[11]. Οι Ηνωμένες Πολιτείες, για παράδειγμα, με το 5% μόνο του παγκόσμιου πληθυσμού, χρησιμοποιούν το ένα τρίτο των μη ανανεώσιμων πηγών και το ένα τέταρτο των προϊόντων του πλανήτη· ο μέσος Αμερικανός πολίτης χρησιμοποιεί 300 φορές περισσότερη ενέργεια από το μέσο πολίτη του Τρίτου Κόσμου[12]. Ως αποτέλεσμα αυτής της υπερκατανάλωσης, υπάρχει μια ανάλογη υπερπαραγωγή απορριμμάτων. Με βάση τα στατιστικά στοιχεία του 1991, ο μέσος κάτοικος των Ηνωμένων Πολιτειών παράγει περισσότερο από μισό τόννο σκουπίδια κάθε χρόνο. Με αυτό το ρυθμό, μέχρι το έτος 2009, θα έχει υπερκαλυφθεί τα 80% από τις απομένουσες χωματερές[13].

Η μόλυνση επηρεάζει το νερό σε παγκόσμια κλίμακα — περίπου 1.2 δισεκατομμύρια άνθρωποι δεν έχουν ασφαλές πόσιμο νερό[14]. Στις αναπτυσσόμενες χώρες, τέσσερα εκατομμύρια παιδιά ηλικίας κάτω των πέντε ετών πεθαίνουν κάθε χρόνο από διάρροια και άλλες σχετικές ασθένειες[15]. Το νερό στις Ηνωμένες Πολιτείες είναι επίσης χαμηλής ποιότητας, αν και δεν συγκρίνεται με αυτό του Νότου. Σύμφωνα με υπολογισμούς του 1991, ένας στους έξι ανθρώπους πίνει νερό με αυξημένη ποσότητα μολύβδου, που ως γνωστόν μειώνει το δείκτη νοημοσύνης των παιδιών. Επιπλέον, το νερό των Ηνωμένων Πολιτειών μπορεί να περιέχει PCB, DDT, υδράργυρο, καθώς και άλλα τοξικά χημικά και εντομοκτόνα που είτε αδειάζονται κατευθείαν στα υδάτινα ρεύματα ή διαρρέουν στα υπόγεια αποθέματα νερού από αγροτικούς ψεκασμούς και βιομηχανικά απόβλητα[16].

Incompatible Philosophies?» *Hypatia* 6:1 (Άνοιξη 1991):90-107· Michael Zimmerman, «Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics», *Environmental Ethics* 9(1987):21-44.

9. Lester R. Brown, et al. *State of the World:* 1992 (Νέα Υόρκη: W. W. Norton &Co, 1992), 4.
10. Χρησιμοποιούμε τον όρο «Τρίτος Κόσμος», όπως και οι Gita Sen και Caren Grown, για να εκφράσουμε το σεβασμό μας σε εκείνες τις γυναίκες που αυτοπροσδιορίζονται ως «Γυναίκες του Τρίτου Κόσμου» και «αγωνίζονται κατά της πολλαπλής καταπίεσης του κράτους, φύλου, τάξης και εθνότητας». Δες *Development, Crises, and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives* (Νέα Υόρκη: New Feminist Library, 1987), 9.
11. Επίσημη Αναφορά από το Παγκόσμιο Συνέδριο Γυναικών για ένα Υγιεινό Πλανήτη, 8-12 Νοεμβρίου 1991, Miami, Florida (Νέα Υόρκη: Women's Environment & Development Organization, 1992), 6.
12. Στο ίδιο, 21.
13. World Resources Institute. The 1992 *«Information Please» Environmental Almanac* (Βοστώνη: Houghton Mifflin Company, 1992), 107-111.
14. Brown, 4.
15. Lloyd Timberlake και Laura Thomas, *When the bough breaks... Our Children, Our Environment* (Λονδίνο: Earthscan Publications, 1990), 128.
16. «Is Your Water Safe?» *US News and World Report* (29 Ιουλίου 1991): 48-55· Lewis Regenstein, *How to Survive in America the Poisoned* (Washington, DC: Acropolis Books, 1986), 168-188.

Εκτός από την απώλεια πόσιμου νερού σε ολόκληρο τον πλανήτη, χάνουμε επίσης και τα δάση μας. Οι Ηνωμένες Πολιτείες έχουν χάσει το 90% των αιωνόβιων δασών τους. Η υλοτομία έχει κοστίσει στον Καναδά το 60% των αιωνόβιων δασών του, ενώ μόνο το 20% περίπου από αυτά που απομένουν βρίσκονται σε προστατευμένες περιοχές. Με το σημερινό ρυθμό υλοτομίας, μέχρι το 2023 θα έχουν εξαφανισθεί όλα τα μη προστατευμένα δάση στην Ουάσινγκτον και το Όρεγκον[17]. Κάθε χρόνο, χάνονται περίπου 17 εκατομμύρια εκτάρια δασικών εκτάσεων σε όλο τον κόσμο[18].

Ένα δάσος δεν αποτελείται βέβαια μόνο από δέντρα. Τα δάση είναι δυναμικά οικοσυστήματα, στεγάζουν έντομα και ζώα και παράγουν καθαρό αέρα και νερό όταν δεν επιβαρύνονται από την ανθρώπινη ρύπανση. Κάθε Douglas Fir, για παράδειγμα, κρατά 400 περίπου τόννους άνθρακα έξω από την ατμόσφαιρα κατά τη διάρκεια της ζωής του, που κυμαίνεται από 400 μέχρι 1000 χρόνια. Στο ίδιο διάστημα, παρέχει τροφή ή καταφύγιο σε σαράντα πέντε τουλάχιστον σπονδυλωτά είδη[19]. Όταν χάνουμε τα δάση, χάνουμε επίσης και τα ζώα που στεγάζουν· σύμφωνα με πρόσφατους υπολογισμούς, τουλάχιστον 140 είδη φυτών και ζώων εξαλείφονται καθημερινά[20]. Τα δάση είναι στενά συνδεδεμένα με την ανθρώπινη επιβίωση διότι παρέχουν στην πλειοψηφία των ανθρώπων τροφή και καύσιμα.

Η πείνα και η ασφάλεια των τροφών εξακολουθούν να αποτελούν παγκόσμια προβλήματα. Σύμφωνα με το Ινστιτούτο Τροφίμων και Αναπτυξιακής Πολιτικής, σαράντα χιλιάδες παιδιά πεθαίνουν καθημερινά από πείνα σε όλο τον κόσμο[21]. Η Ruth Engo-Tjega, ιδρυτικό μέλος της οργάνωσης Υπερασπιστές της Ασφάλειας Τροφών στην Αφρική, μας υπενθυμίζει ότι 15 παιδιά πεθαίνουν κάθε λεπτό από πείνα[22]. Πολλοί από αυτούς που ασχολούνται με το περιβάλλον, θεωρούν ότι κύρια αιτία του προβλήματος της πείνας είναι ο υπερπληθυσμός. Μας πληροφορούν ότι ο παγκόσμιος πληθυσμός αυξάνει κατά 92 εκατομμύρια ανθρώπους το χρόνο, τα 88 εκατομμύρια των οποίων προστίθενται στις αναπτυσσόμενες χώρες[23].

Οι άνθρωποι έρχονται αντιμέτωποι με αυτή την πραγματικότητα καθημερινά. Πολλοί, όμως, αρνούνται να δουν τη σοβαρότητα της κατάστασης, μια και η άμεση συνειδητοποίηση της πραγματικότητας μπορεί να δυσκολέψει την καθημερινή μας ζωή[24].

17. *1992 Environmental Almanac,* 143-145.
18. *State of the World 1992,* 3.
19. *1992 Environmental Almanac,* 146. Δες επίσης G. Jon Roush, «The Disintegrating Web: The Couses and Consequences of Extinction», *The Nature Conservancy Magazine* (Νοέμβριος/Δεκέμβριος 1989): 4-15.
20. *State of the World 1992,* 3.
21. John Robbins, *Diet for a New America* (Walpole, NH: Stillpoint Publishing, 1987), 352.
22. Όπως αναφέρθηκε στο Παγκόσμιο Συνέδριο Γυναικών για ένα Υγιεινό Πλανήτη.
23. *State of the World 1992,* 3.
24. *Στο State of the World 1992,* οι ερευνητές του Worldwatch Institute χρησιμοποιούν τη μεταφορά της εξάρτησης για να περιγράψουν αυτή την άρνηση, υποστηρίζοντας ότι χρειάζεται μια μεγάλης έκτασης παρέμ-

Ενεργούμε, συλλογικά, ως στρουθοκάμηλοι, πιστεύοντας ότι κάθε τι που δεν μπορούμε να δούμε — ή που αρνούμαστε να κοιτάξουμε — δεν υπάρχει. Μην αναγνωρίζοντας, όμως, την κρισιμότητα της κατάστασης, την κάνουμε ουσιαστικά αναπότρεπτη. Αγνοώντας το πρόβλημα, δε σημαίνει ότι το απομακρύνουμε.

Η οικοφεμινιστική θεωρία στέκεται στο σταυροδρόμι του περιβαλλοντισμού και του φεμινισμού και είναι, επομένως, σε μοναδική θέση να επιχειρήσει μια ολιστική ανάλυση αυτών των προβλημάτων, τόσο σε σχέση με το ανθρώπινο όσο και με το φυσικό τους περιεχόμενο. Η βασική θέση του οικοφεμινισμού είναι ότι τα προβλήματα αυτά προέρχονται από την αμοιβαία ενισχυόμενη καταπίεση των ανθρώπων και του φυσικού κόσμου. Δεν είναι πλέον δυνατόν να συζητούμε για περιβαλλοντική αλλαγή χωρίς να θέτουμε το ζήτημα της κοινωνικής αλλαγής· εξ άλλου, δεν είναι δυνατόν να εξετάζουμε τη γυναικεία καταπίεση χωρίς να τονίζουμε την υποβάθμιση του περιβάλλοντος. Οι δύο αυτοί κόσμοι, ο ανθρώπινος και ο φυσικός, φαίνονται τόσο στενά συνδεδεμένοι μεταξύ τους, που είναι δύσκολο να φαντασθούμε ότι εξετάζονται συνήθως χωριστά. Πώς έγινε ο διαχωρισμός μεταξύ του ανθρώπινου και φυσικού κόσμου;

Πώς προέκυψαν αυτά τα προβλήματα;

Οι οικοφεμινίστριες έχουν προσφέρει ή χρησιμοποιήσει μια σειρά προσεγγίσεων για την κατανόηση του σημερινού τρόπου λειτουργίας της καταπίεσης σε παγκόσμιο επίπεδο[25]. Εδώ θα διερευνήσουμε τις επικρατέστερες ερμηνείες που χρησιμοποιούν την επιστήμη, θρησκεία, εξέλιξη, μεταφορά, ψυχολογία και τα οικονομικά.

Οι οικοφεμινίστριες που χρησιμοποιούν την επιστημονική ερμηνεία βασίζονται συνήθως στη δουλειά της Carolyn Merchant[26]. Η Merchant θεωρεί ότι ο διαχωρισμός του πολιτισμού από τη φύση είναι προϊόν της επιστημονικής επανάστασης. Ενώ προηγουμένως η φύση θεωρείτο ζωντανή, με την επιστημονική επανάσταση, και κυρίως με το έργο του Francis Bacon και Rene Decartes, η φύση αντιμετωπίσθηκε όλο και περισσότερο ως μηχανή που θα μπορούσε να αναλυθεί, να χρησιμοποιηθεί για πειράματα και να γίνει κατανοητή μέσω της λογικής. Η θεωρία αυτή τοποθέτησε τα ζώα στη φύση και

βαση. Πιστεύουμε ότι το παράδειγμα της εξάρτησης είναι ακατάλληλο για την οικοφεμινιστική θεωρία για διάφορους λόγους. Εκτός από το ότι η μεταφορά της εξάρτησης «ιατρικοποιεί» και κατά συνέπεια απολιτικοποιεί το πρόβλημα της υπερκατανάλωσης και των συναφών αδικιών, υπάρχει και το πιο πρακτικό πρόβλημα της επιλογής ενός νοσηλευτικού κέντρου αρκετά μεγάλου για να περιθάλψει την πατριαρχία.

25. Για μια φιλοσοφική κατάταξη αυτών των προσεγγίσεων, δες Karen Warren, «Feminism and the Environment: An Overview of the Issues», *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 90:3 (Φθινόπωρο 1991): 108-116.

26. Δες Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (Νέα Υόρκη: Harper & Row, 1980) και *Ecological Revolutions* (Durham, NC: University of North Carolina Press, 1989).

επέτρεψε τη διενέργεια απεριόριστων πειραματισμών επ' αυτών χωρίς προηγούμενη αναισθητοποίηση. Τα ζώα αντιμετωπίζονταν ως καλοφτιαγμένες μηχανές και μπορούσαν να βασανισθούν κατά βούληση, μια και οι κραυγές πόνου τους δεν ήταν αληθινές, αλλά κάτι ανάλογο με τους κτύπους ενός καλοκουρδισμένου ρολογιού. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η φύση ήταν νεκρή, αδρανής, και μηχανιστική. Επομένως, η κυριαρχία ή καταδυνάστευση της φύσης δεν θεωρείτο ανήθικη, αλλά μάλλον μια συνετή χρήση πλουτοπαραγωγικών πόρων.

Οι οικοφεμινίστριες που επικαλούνται τη θρησκεία και τη μετάβαση από τη μητριαρχία στην πατριαρχία, πιστεύουν ότι η αρχή αυτού του διαχωρισμού χρονολογείται πολύ πριν την επιστημονική επανάσταση. Η καταδυνάστευση της φύσης τοποθετείται γύρω στο 4500 π.Χ., όταν άρχισε η μετάβαση από πολιτισμούς θηλυκών θεοτήτων σε πολιτισμούς όπου λατρεύονταν αρσενικές θεότητες[27]. Στις θρησκείες θηλυκών θεοτήτων, τόσο η γονιμότητα της γης όσο και αυτή των γυναικών θεωρούντο ιερές. Δεν υπήρχε ιεραρχία με βάση το φύλο, και η θειότητα θεωρείτο εγγενής. Με τον ερχομό των πατριαρχικών θρησκειών, οι άνθρωποι λάτρευσαν ένα θεό στον ουρανό και η φύση θεωρήθηκε δημιουργία του. Ο ρόλος του αρσενικού στην αναπαραγωγή εξυψώθηκε πάνω από το ρόλο του θηλυκού· οι γυναίκες παρομοιάζονταν με χωράφια, που θα κυοφορούσαν και θα έφερναν στον κόσμο το σπόρο του άντρα. Η στροφή των πολιτισμών από θηλυκές θεότητες σε αρσενικές δεν έγινε, βέβαια, σε μια νύχτα, πολλοί μάλιστα — άνδρες και γυναίκες — αντιστάθηκαν, αλλά η αλλαγή είχε ήδη σε μεγάλο βαθμό συντελεσθεί πριν από την εποχή των Εβραίων και των Ελλήνων. Στην Ιουδαιο-Χριστιανική παράδοση, καθιερώθηκε μια μεγάλη αλυσίδα ύπαρξης, με το θεό στην κορυφή να τοποθετεί τον Αδάμ υπεύθυνο ολόκληρης της δημιουργίας. Η γυναίκα δημιουργήθηκε από το πλευρό του Αδάμ και τοποθετήθηκε κάτω από αυτόν. Πιο κάτω από τους ετερόφυλους, ο Θεός τοποθέτησε τα ζώα, και μετά τα φυτά και τη φύση — όλα στην υπηρεσία του άντρα. Η πατριαρχική κυριαρχία τόσο της φύσης όσο και των γυναικών επεβλήθη από τον ίδιο το θεό.

Άλλοι υποστηρίζουν ότι η πατριαρχική κυριαρχία είναι αποτέλεσμα της εξελικτικής ανάπτυξης του ανθρώπου[28]. Σύμφωνα με μια πολύ δημοφιλή ανθρωπολογική ερμη-

27. Δες Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe — 6500-3500 b.c.* (Berkeley και Los Angeles, University of California Press, 1982)· Monica Sjoo και Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth* (San Francisco: Harper & Row, 1987)· Merlin Stone, *When God Was a Woman* (Νέα Υόρκη: Harcourt Brace Javanovich, 1976)· Riane Eisler, «The Gaia Tradition and the Partnership Future: An Ecofeminist Manifesto», 23-34 σε επιμέλεια των Irene Diamond και Gloria Feman Orenstein.

28. Για εκτεταμένες ανθρωπολογικές συζητήσεις, δες Elizabeth Fisher, *Woman's Creation* (Νέα Υόρκη: Mc Graw Hill, 1979)· Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981)· Donna Haraway, *Premate Visions* (Νέα Υόρκη: Routledge, 1989)· Andree Collard με Joyce Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence against Animals and the Earth* (Λονδίνο: The Women's Press, 1988).

νεία, μια σημαντική εξελικτική μεταβολή έλαβε χώρα ως αποτέλεσμα της εμφάνισης της κυνηγετικής συμπεριφοράς στα αρσενικά ανθρωποειδή. Η καταστρεπτική, ανταγωνιστική και βίαιη δραστηριότητα του κυνηγού προς το θήραμά του, ήταν αυτό που διέκρινε αρχικά τον άνδρα από τη φύση. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία της ανθρώπινης κοινωνικής εξέλιξης, το σώμα της γυναίκας, που είναι μικρότερο, ασθενέστερο και γόνιμο, την εμποδίζει να συμμετέχει πλήρως στο κυνήγι και την τοποθετεί, επομένως, έξω από το χώρο του πολιτισμού. Η αναπαραγωγική της ικανότητα, και οι προσανατολισμένες στη ζωή δραστηριότητες της γυναίκας βρίσκονταν σε οξεία αντίθεση με τις προσανατολισμένες στο θάνατο δραστηριότητες που αποτελούν τη βάση του πολιτισμού. Κατά συνέπεια, οι γυναίκες, τα ζώα και η φύση θεωρούνται υποδεέστερα των πολιτιστικών δραστηριοτήτων των ανδρών και διαχωρίζονται από αυτές.

Οι οικοφεμινίστριες που χρησιμοποιούν μεταφορικές ή ιδεολογικές ερμηνείες για να εξηγήσουν το διαχωρισμό του πολιτισμού από τη φύση, εξετάζουν τον τρόπο που ο πατριαρχικός πολιτισμός περιγράφει τον κόσμο με βάση τους δυϊσμούς που ξεκινούν από το διαχωρισμό μεταξύ του εγώ και του άλλου. Αυτοί οι δυϊσμοί αξιών δημιουργούν ιεραρχίες αξιών, στα πλαίσια των οποίων κάθε τι που σχετίζεται με το εγώ αποκτά μεγαλύτερη αξία και κάθε τι που περιγράφεται ως άλλο είναι μικρότερης αξίας[29]. Οι δυϊσμοί του εγώ/άλλο εκδηλώνονται ως πολιτισμός/φύση, άνδρας/γυναίκα, λευκός/μη λευκός, άνθρωπος/ζώο, πολιτισμένος/άγριος, ετεροφυλόφιλος/ομοφυλόφιλος, λογική/συναίσθημα, πλούσιος/πτωχός, κ.λπ[30]. Η κυριαρχία είναι εγγενής σε αυτούς τους δυϊσμούς γιατί το άλλο αναιρείται στη διαδικασία καθορισμού ενός πανίσχυρου εγώ. Επειδή σε τέτοιους δυϊσμούς το προνομιούχο εγώ είναι πάντοτε αρσενικού γένους, και το υποτιμημένο άλλο είναι πάντοτε θηλυκού γένους, όλα τα συστατικά μέρη παρόμοιων δυϊσμών που εκτιμώνται κοινωνικά σχετίζονται επίσης με το αρσενικό και όλα τα συστατικά μέρη που υποτιμώνται κοινωνικά σχετίζονται με το θηλυκό. Οι οικοφεμινίστριες που χρησιμοποιούν αυτή την προσέγγιση θεωρούν το δυϊσμό εγώ/άλλο ως αποτελεσματικό τρόπο ερμηνείας της δίδυμης κυριαρχίας πάνω στις γυναίκες και στη φύση, μια και αμφότερες αντιμετωπίζονται πάντοτε ως «άλλο».

Οι οικοφεμινίστριες που ασχολούνται ειδικά με τη θέση των ζώων μέσα στον οικοφεμινισμό, τονίζουν τη σύνδεση γυναίκας/ζώου καθώς και τα δύο αντιμετωπίζονται ως Άλλο. Παρατηρούν ότι η «θηλυκοποίηση», «φυσικοποίηση» (naturalization) και ζωοποίηση του Άλλου είναι συχνά προϋπόθεση της επακόλουθης υποταγής του[31]. Τονίζουν τις

29. Δες Karen Warren, «Feminism and Ecology: Making Connections», *Environmental Ethics* 9 (Άνοιξη 1987): 3-20, και «The Power and teh Promise of Ecological Feminism», *Environmental Ethics* 12:2 (Καλοκαίρι 1990): 125-146.
30. Δες Elizabeth Dodson Gray, *Green Paradise Lost* (Wellesley, MA: Roundtable Press, 1981) και Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her* (San Francisco: Harper & Row, 1978).
31. Δες Carol Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (Νέα Υόρκη: Continum, 1990)· Andree Collard με την Joyce Contrucci· Josephine Donovan, «Animal Rights and Feminist Theory», *Signs* 15:2 (1990): 350-375· Lori Gruen, «Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection

μεταφορές της γλώσσας που αποκαλύπτουν τις ιδεολογικές καταβολές της: φράσεις όπως «ο βιασμός της φύσης», «μητέρα φύση», και «παρθένα δάση» προσδίδουν θηλυκή υπόσταση στη φύση εξουσιοδοτώντας, συνεπώς, την υποβάθμισή της, σ' ένα πολιτισμό όπου οι γυναίκες θεωρούνται κατώτερες. Από την άλλη πλευρά, οι όροι της καθομιλουμένης για τη γυναίκα όπως «γατούλα», «σκύλα», «κότα», «γουρούνα» κ.λπ. ευνοούν τη ζωοποίηση των γυναικών και ενισχύουν με αυτό τον τρόπο την κατώτερη θέση τους, λόγω της ζωώδους (και συνεπώς μη ανθρώπινης) φύσης τους.

Οι οικοφεμινίστριες που βασίζονται στην ψυχολογία ή στην εσωτερικοποίηση των ρόλων των δύο φύλων στηρίζουν τις αντιλήψεις τους στο φεμινιστικό, ψυχαναλυτικό έργο της Carol Gilligan και της Nancy Chodorow[32]. Η δουλειά της Chodorow επί της θεωρίας σχέσεων-αντικειμένου αναφέρεται στην πατριαρχική οικογένεια και δείχνει ότι ο προσδιορισμός της αρσενικής ταυτότητας τονίζει τη διαφοροποίηση από τους άλλους, την άρνηση σύνδεσης, και μια αυξανόμενη ροπή προς την αφαίρεση. Σε αντίθεση, οι θηλυκές ταυτότητες είναι συσχετικές, συνδεδεμένες, με μια τάση προς το συγκεκριμένο. Οι μελέτες της Gilligan για την ηθική εξέλιξη δείχνουν ότι οι άνδρες χαρακτηρίζονται κυρίως από ένα ήθος βασισμένο στα δικαιώματα, ενώ οι γυναίκες χαρακτηρίζονται κυρίως από ένα ήθος βασισμένο στις υποχρεώσεις. Η λήψη ηθικών αποφάσεων στηρίζεται στην αντίληψη ενός προσώπου για το εγώ, σε σχέση με τους άλλους και την κοινωνία. Σύμφωνα με την Gilligan, η ταυτότητα των ανδρών εδραιώνεται μέσω του χωρισμού από τη μητέρα, ενώ η αντίληψη των γυναικών για το εγώ βασίζεται σε μια αίσθηση συνέχειας και μια σχέση εσωτερικότητας. Όταν παίρνουν ηθικές αποφάσεις, οι άνδρες αντιμετωπίζουν συχνά τους ανθρώπους που επηρεάζονται από μια τέτοια απόφαση ως ξεχωριστά άτομα που έχουν ανταγωνιστικά συμφέροντα και τείνουν να στηρίζουν τις ηθικές αποφάσεις σε μια επίκληση αφηρημένων κανόνων. Αντίθετα, οι γυναίκες τείνουν να εξετάζουν τις συνέπειες των ηθικών αποφάσεων για όλους τους ανθρώπους που επηρεάζονται σχετικά, και κάνουν επιλογές που μπορεί να θεωρηθούν ηθικές μόνο στο συγκεκριμένο πλαίσιο αυτής της απόφασης. Η Gilligan τονίζει ότι ενώ και οι δύο αυτοί τρόποι ηθικής συμπεριφοράς είναι στη διάθεση των ανδρών και γυναικών, οι διαφορετικές επιλογές των δύο φύλων καθορίζονται από το φαινόμενο της «εστίασης», δηλαδή, από το ποια φωνή ακούμε τελικά. Με βάση τις αντιλήψεις αυτές, οι οικοφεμινίστριες παρατηρούν ότι ο διαχωρισμός του πολιτισμού από τη φύση είναι παράλλη-

---

between Women and Animals», σε επιμέλεια Gaard, και «Exclusion and difference: Reflections on Women, Animals and Nature», *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* (Άνοιξη 1992)· Marti Kheel, «Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference», 128-137 σε επιμέλεια Diamond και Orenstein.

32. Δες Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978)· Carol Gilligan, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982)· Carol Gilligan, Janie Victoria Ward, Jill McLean και Betty Bardige, επ. εκδ., *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988). Το έργο της Gilligan έχει επικριθεί σε μια σειρά φεμινιστικών αναλύσεων για τις φυλετικές και ταξικές του προκαταλήψεις. Δες, για παράδειγμα, Joan C. Tronto, «Beyond Gender Difference to a Theory of Care», *Signs* 12:4 (Καλοκαίρι 1987): 644-663.

λος προς το διαχωρισμό του εγώ από το άλλο, ένα διαχωρισμό που παίζει θεμελιώδη ρόλο στην κοινωνική οικοδόμηση του ανδρισμού.

Οι οικοφεμινίστριες που εξηγούν το διαχωρισμό του πολιτισμού από τη φύση με βάση οικονομικούς όρους στηρίζονται στις μαρξιστικές αντιλήψεις σχετικά με τη φεουδαρχία, την άνοδο του καπιταλισμού, και τις αποικιοκρατικές πρακτικές. Στην Ευρώπη, η περίφραξη της κοινόχρηστης γης και η δημιουργία ατομικής ιδιοκτησίας επέφερε μια ιεραρχία ανάμεσα στους γεωκτήμονες λόρδους και στους ακτήμονες αγρότες. Σύμφωνα με τον Engels, η ανάπτυξη της ατομικής ιδιοκτησίας οδήγησε επίσης στην «παγκόσμια ιστορική ήττα του γυναικείου φύλου»[33]. Το σύστημα αυτό, αφού απλώθηκε σε όλη την Ευρώπη και στη συνέχεια στην Ασία και Αφρική, υποδούλωσε τους ιθαγενείς και άρπαξε τη γη τους για χάρη του κέρδους των λίγων[34]. Έτσι άρχισε αυτό που η Vandana Shiva ορθά αποκαλεί «συστηματική υπανάπτυξη». Οι Ευρωπαίοι περιέγραφαν τις συνθήκες ζωής στην Ασία και Αφρική ως πλήρη φτώχεια, και είπαν στους εαυτούς τους ότι θα επωμίζοντο το «φορτίο των λευκών», φέρνοντας το δυτικό πολιτισμό και την εκβιομηχάνιση σε αυτές τις χώρες. Στην πραγματικότητα, αυτό που οι Ευρωπαίοι περιέγραφαν ως φτώχεια ήταν στοιχειώδης διαβίωση, και οι βελτιώσεις που επήλθαν μέσω της αποικιοκρατίας και της ανάπτυξης δημιούργησαν πραγματική υλική φτώχεια.

Οι ιθαγενείς προμήθευαν φθηνή εργατική δύναμη. Με βάση τον καταμερισμό εργασίας, που καθοριζόταν από τους ρόλους των δύο φύλων, οι άνδρες εργάζονταν ως μισθωτοί στους αποικιοκράτες, ενώ οι γυναίκες εκτελούσαν τα καθήκοντα του νοικοκυριού, παρέχοντας φαγητό σε όλη την οικογένεια. Οι αποικιοκράτες, υπό το πρόσχημα της φιλανθρωπίας, δάνειζαν στους ιθαγενείς χρήματα για να ιδρύσουν βιομηχανίες με πρότυπο αυτές της Ευρώπης. Στη συνέχεια, η βιομηχανία που δημιουργείτο από τα δάνεια των Ευρωπαίων, απορροφούσε τους φυσικούς πόρους — τα δέντρα, τα ζώα, και σπαρτά — και παρείχε εργασία στους ιθαγενείς, με πολύ χαμηλούς μισθούς, αναγκάζοντάς τους να συμμετέχουν στην ίδια τους την εκμετάλλευση. Οι αποικιοκράτες αντικατέστησαν την αγροτική καλλιέργεια ειδών διατροφής για την ντόπια κατανάλωση με καλλιέργειες για εξαγωγή, υποστηρίζοντας ότι μια τέτοια ανταλλαγή θα προκαλούσε εισροή εισοδήματος για το λαό. Στην πραγματικότητα, αυτή η ανάπτυξη δημιούργησε σοβαρές υλικές κακουχίες για τους ιθαγενείς. Χωρίς δεντροφυΐα, η γη δεν απορροφούσε τις βροχές, προκαλώντας μια τεράστια διάβρωση που απογύμνωνε τους αγρούς από γόνιμο στρώμα χώματος. Η εντατική υλοτομία, σήμαινε ότι οι γυναίκες έπρεπε να περπατήσουν μεγαλύτερη απόσταση για να μαζέψουν ξύλα για τη φωτιά, μια και αυτό θεωρείτο γυναικείο καθήκον. Συνεπώς, η αποψίλωση απλωνόταν γύρω από τα χωριά σε

33. Ο Fredrick Engels στο βιβλίο του *Η Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας και του Κράτους* υποστηρίζει ότι με την εμφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας οι άνδρες ήταν, για πρώτη φορά, σε θέση να συγκεντρώσουν πλούτο και να τον μεταβιβάσουν στους απογόνους τους. Οι συνθήκες αυτές οδήγησαν σ' αυτό που ο Engels ονομάζει κατάλυση του μητρικού δικαιώματος, που αποτέλεσε και την αρχή της εξασθένισης της κοινωνικής θέσης των γυναικών.

34. Για μια μαρξιστική ανάλυση αυτής της εξάπλωσης στην Αφρική, δες Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (Washington, D.C.: Howard University Press, 1981). Για μια οικοφεμινιστική ανάλυση του Βρετανικού αποικισμού των Ινδιών, δες Vandana Shiva, Staying Alive: *Women, Ecology and Development* (Λονδίνο: Zed Books, 1988).

διαρκώς διευρυνόμενους κύκλους. Τελικά, η μονοκαλλιέργεια εξάντλησε το χώμα. Εκεί όπου προηγουμένως υπήρχε αρκετό φαγητό, τώρα υπήρχε πείνα, περιβαλλοντική υποβάθμιση και ένα τεράστιο χρέος στους αποικιοκράτες δανειστές. Αυτό είναι το σύστημα της «ανάπτυξης», που οι οικοφεμινίστριες θεωρούν σήμερα υπεύθυνο για την καταπίεση των γυναικών του Τρίτου Κόσμου και της φύσης.

Εύκολα διαπιστώνουμε ότι οι ερμηνείες αυτές για τη σημερινή μας κατάσταση δεν είναι ανταγωνιστικές. Αντίθετα, κάθε μια άποψη σκιαγραφεί και μια συγκεκριμένη πλευρά της καταπίεσης. Συνολικά, οι αναλύσεις αυτές περιγράφουν μια παγκόσμια αλλαγή προσανατολισμού, από μια κατάσταση σεβασμού προς τις γυναίκες και τη φύση ως ιερές, και μια κοσμοαντίληψη που στηρίζεται στην αλληλοσύνδεση όλων των μορφών ζωής, σε μια κοσμοαντίληψη που βασίζεται στο διαχωρισμό, και θεωρεί τις γυναίκες, τη φύση, τα ζώα, και τους μη προνομιούχους ανθρώπους ως υποδεέστερα και κατώτερα αντικείμενα που πρέπει να εξουσιάζονται.

Γιατί οι φεμινίστριες θα πρέπει να ασχολούνται με τα παγκόσμια περιβαλλοντικά προβλήματα;

Το σημερινό σύστημα παγκόσμιας ανισότητας, διαπροσωπικής και διεθνούς βίας, και περιβαλλοντικής υποβάθμισης, μπορεί σε πρώτη ματιά να φαίνεται ότι βρίσκεται εκτός του πλαισίου της φεμινιστικής ανάλυσης. Εάν, όμως, μπορέσουμε να δείξουμε ότι μια συγκεκριμένη δραστηριότητα ή πρακτική συμβάλλει στην υπαγωγή των γυναικών, τότε γίνεται αναπόφευκτα φεμινιστικό ζήτημα. Τα τοξικά απόβλητα, η ατμοσφαιρική ρύπανση, η μόλυνση των υδάτων, η αυξανόμενη στρατικοποίηση κ.λπ. δεν είναι, βέβαια, αποκλειστικά φεμινιστικά ζητήματα· είναι ανθρώπινα ζητήματα που αφορούν όλους μας. Οι οικοφεμινίστριες, όμως, υποστηρίζουν ότι τα περιβαλλοντικά ζητήματα είναι φεμινιστικά, διότι πρώτες οι γυναίκες και τα παιδιά υφίστανται τις συνέπειες της αδικίας και της περιβαλλοντικής καταστροφής.

Ορισμένοι, θεωρούν ίσως παράλογο ότι πρέπει να πείσουν τις φεμινίστριες του «πρώτου κόσμου» ότι η φύση είναι φεμινιστικό θέμα. Για εκείνους που ζουν έξω από τον πλούτο του βιομηχανικού κόσμου, η περιβαλλοντική υποβάθμιση έχει άμεσα, χειροπιαστά αποτελέσματα — πείνα, δίψα και σπάνις καυσίμων, για να αναφέρουμε μερικά μόνο — και κάτω από αυτές τις συνθήκες ο περιβαλλοντικός ακτιβισμός είναι μια μορφή αυτοάμυνας[35]. Το γεγονός ότι η προνομιούχος μειοψηφία του βιομηχανικού κόσμου

35. Για μια επισκόπηση του περιβαλλοντικού ακτιβισμού ως στρατηγική επιβίωσης, δες Alan B. Durning, «Environmentalism South», *The Amicus Journal* (Καλοκαίρι 1990): 12-18. Για μια δειγματοληπτική εξέταση των επιπτώσεων της περιβαλλοντικής υποβάθμισης συγκεκριμένα στις γυναίκες, δες Maggie Black, «Mothers of the Earth», Earthwatch 32 (1988): 5-7· Gita Sen και Caren Grown, *Development, Crises, and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives* (Νέα Υόρκη: Monthly Review Press, 1987)· The Manushi Collective, «Drought: God-sent or Man-made Disaster?» *Heresies* 13 (1981): 56-58· Vandana Shiva,

δεν αισθάνεται τις πλήρεις και άμεσες συνέπειες αυτής της μόλυνσης, δεν μειώνει τις επιδράσεις της στην πλειοψηφία των μη-προνομιούχων αυτού του κόσμου. Είναι μάλιστα ζήτημα χρόνου, εάν δεν ελεγθεί η παρούσα κατάσταση, μέχρις ότου και οι πλέον προνομιούχοι υποχρεωθούν να εγκαταλείψουν το στρουθοκαμηλισμό τους.

Για να αποδείξουν τη σύνδεση μεταξύ περιβαλλοντισμού και φεμινισμού, οι οικοφεμινίστριες αναφέρουν διάφορους τρόπους με τους οποίους η περιβαλλοντική υποβάθμιση μειώνει την ποιότητα ζωής των γυναικών, των παιδιών και των εγχρώμων ανθρώπων. Συγκεκριμένα, οι οικοφεμινίστριες σημειώνουν τη σύνδεση ανάμεσα στην καταπίεση των γυναικών και την καταδυνάστευση της φύσης, εξετάζοντας την παγκόσμια οικονομία, το χρέος του Τρίτου Κόσμου, την υπανάπτυξη, την παραγωγή και διανομή τροφών, τα δικαιώματα αναπαραγωγής, το μιλιταρισμό, και τον περιβαλλοντικό ρατσισμό. Θα εξετάσουμε το κάθε ένα από αυτά με τη σειρά.

Όσον αφορά τη διεθνή αγορά, το Σύστημα Εθνικών Λογαριασμών των Ηνωμένων Εθνών (UNSNA) δε διαθέτει μέθοδο υπολογισμού για την καταστροφή ή ακόμη και την παραγωγή της ίδιας της φύσης (παρά μόνο αφότου τα προϊόντα της εισέλθουν στη χρηματική οικονομία), ούτε μέθοδο υπολογισμού για το μεγαλύτερο μέρος της εργασίας που εκτελούν οι γυναίκες[36]. Η Marilyn Waring, για παράδειγμα, έχει παρατηρήσει ότι το νερό που μεταφέρουν οι γυναίκες της υπαίθρου από το πηγάδι στο σπίτι δεν έχει χρηματική αξία, ενώ το νερό που μεταφέρεται διαμέσου σωλήνων έχει αξία. Επιπλέον, μια καθαρή λίμνη που προμηθεύει τις γυναίκες με πόσιμο νερό δεν έχει αξία σε αυτά τα εθνικολογιστικά συστήματα· μόλις μολυνθεί, όμως, και υποχρεωθούν οι εταιρίες να πληρώσουν για να την καθαρίσουν, τότε οι εργασίες καθαρισμού εκτελούνται από άνδρες και καταγράφονται ως πηγή παραγωγής εισοδήματος. Παρομοίως, τα δάση που προμηθεύουν τις γυναίκες με τροφή, καύσιμα και ζωοτροφές, δεν έχουν εγγεγραμμένη αξία στο UNSNA μέχρι να υλοτομηθούν και να κατασκευασθούν από τα προϊόντα τους διάφορα αγαθά προς πώληση — τότε όλες οι συναφείς βιομηχανίες, που συνήθως απασχολούν άνδρες, καταγράφονται ως πηγές παραγωγής εισοδήματος. Εργασίες, όμως, όπως η μεταφορά νερού, η συλλογή καυσοξύλων, το σκάλισμα και βοτάνισμα, το μεγάλωμα των παιδιών, το μαγείρεμα — που θεωρούνται, συνήθως, καθήκον των γυναικών επειδή γίνονται στον «ιδιωτικό» χώρο του σπιτιού — δε συμπεριλαμβάνονται στον υπολογισμό του Ακαθάριστου Εθνικού Προϊόντος (ΑΕΠ) μιας χώρας. Με αυτό τον τρόπο, τόσο η φύση όσο και οι γυναίκες δε «λογαριάζονται» στη διεθνή οικονομία της αγοράς.

«Where has all the Water Gone? — Women and the Water Crisis», *Ecoforum* 10:3 (Απρίλιος 1985):16· και *Women and the Environment: Crisis and Development in the Third World,* επιμέλεια Sally Sontheimer, (Νέα Υόρκη: Monthly Review Press, 1991).

36. Δες Marilyn Waring, *If Women Counted: A New Feminist Economics* (San Francisco: HarperCollins, 1988), και Susan Meeker-Lowry, *Economics as if the Earth Really Mattered* (Philadelphia: New Society, 1988).

Παρ' όλα αυτά, οι γυναίκες και η φύση καλούνται να πληρώσουν το χρέος του Τρίτου Κόσμου. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η αποικιοκρατική κληρονομιά της ευρωπαϊκής εισβολής στην Ασία και Αφρική οδήγησε στην αντικατάσταση των αγροκαλλιεργειών για παραγωγή μέσων διαβίωσης με καλλιέργειες για εξαγωγή. Η κατανομή εργασίας στη βάση των φύλων αναθέτει στους άνδρες τις εξαγωγικές αγροκαλλιέργειες, και στις γυναίκες την καλλιέργεια ειδών διατροφής· δεδομένου, όμως, ότι το σκάλισμα και το βοτάνισμα θεωρούνται επίσης γυναικεία δουλειά, οι γυναίκες καλούνται να συντηρούν και τα χωράφια των ανδρών εκτός από τα δικά τους. Οι γυναίκες στην Αφρική, σήμερα, εκτελούν το 60% των αγροτικών εργασιών και το 60% με 80% των εργασιών για την παραγωγή τροφής[37]. Για να δημιουργήσουν, επομένως, τις εξαγωγικές καλλιέργειες που θα παράγουν εισόδημα για την πληρωμή του εθνικού χρέους, οι γυναίκες εργάζονται σκληρότερα από τους άνδρες χωρίς να αποζημιώνονται. Στις περισσότερες αναπτυσσόμενες χώρες, μόνο οι άνδρες μπορούν να διαχειρίζονται ή να δανείζονται χρήματα· με τον τρόπο αυτό υποτίθεται ότι το χρήμα «ρέει προς τα κάτω» («trickle down»), κάτι που συμβαίνει πολύ σπάνια.

Επιπλέον, οι εξαγωγικές καλλιέργειες στραγγίζουν τις αναπτυσσόμενες χώρες από τους φυσικούς τους πόρους. Στην Ινδία, για παράδειγμα, τα μικτά τροπικά δάση αντικαταστάθηκαν για εξαγωγικούς σκοπούς με ευκάλυπτους και σαχαροκάλαμα, τα οποία απαιτούν τεράστιες ποσότητες νερού που δεν διαθέτει αυτή η ημι-άνυδρη χώρα. Η συνακόλουθη αποδάσωση και η απώλεια νερού σημαίνουν ότι οι γυναίκες της υπαίθρου πρέπει να περπατούν όλο και περισσότερο κάθε μέρα για να βρουν νερό και καυσόξυλα[38]. Σύμφωνα με ορισμένους υπολογισμούς, οι γυναίκες στο Νέο Δελχί περπατούν σχεδόν καθημερινά δέκα χιλιόμετρα — επτά ώρες κατά μέσο όρο — μόνο και μόνο για να μαζέψουν καυσόξυλα[39].

Οι πλούσιες χώρες του Βορρά πρέπει να αναγνωρίσουν το ρόλο τους στη δημιουργία αυτού του συστήματος υπανάπτυξης και χρέωσης του Νότου, από το οποίο και επωφελούνται. Ο πλούτος του Βορρά στηρίζεται στους φυσικούς πόρους και την εργασία του Νότου· οι ανταλλαγές του τύπου «φυσικοί πόροι-έναντι-χρέους», στα πλαίσια των οποίων οι χώρες του Τρίτου Κόσμου παραχωρούν ένα μέρος των φυσικών τους πόρων με αντάλλαγμα την εξόφληση ενός ποσοστού από το εθνικό τους χρέος, είναι μια ακόμα αδικία αυτού του καταπιεστικού συστήματος. Οι Φιλιππίνες είναι μία από τις εβδομήντα χώρες οφειλέτες που πληρώνουν ετησίως πάνω από 50 δισεκατομμύρια

37. Anne V. Akeroyd, «Gender, Food Production and Property Rights: Constraints on Women Farmers in Southern Africa», 139-117 στο *Women, Development and Survival in the Third World* (Λονδίνο: Longman Group, 1991).
38. Δες Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Λονδίνο: Zed Books, 1988) και «Where has all the water gone?» (Απρίλιος 1985)· και Pamela Philipose, «Women Act: Women and Environmental Protection in India», 67-75 σε επιμέλεια Plant.
39. Waring, 263.

δολάρια σε τόκους μόνο στους πιστωτές του Πρώτου Κόσμου[40]. Με το ρυθμό αυτό, οι χώρες του Τρίτου Κόσμου θα παραμείνουν αιώνιοι υπηρέτες των βιομηχανικών χωρών, αποτέλεσμα που ανταποκρίνεται απόλυτα στους στόχους του καπιταλισμού. Η εγγενής καταπίεση στη διεθνή αγορά μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα από μια οικοφεμινιστική άποψη, όχι μόνο γιατί η ταξική κοινωνική στρωμάτωση και ο οικονομικός ιμπεριαλισμός (ή νεο-αποικισμός) αφορούν άμεσα τις φεμινίστριες, αλλά και διότι αυτό το σύστημα διεθνούς λογιστικής αποσπά τις πιο οδυνηρές πληρωμές από τις γυναίκες και τη φύση.

Δεδομένου ότι οι γυναίκες παράγουν περίπου το 80% της παγκόσμιας παραγωγής τροφίμων, οι συνέπειες από την έλλειψη τροφών και καυσίμων, καθώς και από τη μόλυνση των υδάτων είναι πολύ σοβαρότερες γι' αυτές. Παρά το γεγονός ότι οι τροφές παράγονται από τις γυναίκες — ενώ οι άνδρες και τα αγόρια σερβίρονται πρώτοι και απολαμβάνουν τις πιο υγιεινές τροφές[41] — τα περισσότερα εκπαιδευτικά προγράμματα αγροτικής ανάπτυξης απευθύνονται στους άνδρες. Το φαινόμενο της παγκόσμιας πείνας είναι σίγουρα προϊόν της υπανάπτυξης και της διεθνούς αγοράς, που υποχρεώνει τις χώρες του Τρίτου Κόσμου να εξάγουν περισσότερες τροφές και πόρους για να εξοφλήσουν τα εθνικά τους χρέη[42]. Στην πραγματικότητα, οι κυβερνήσεις των αναπτυσσομένων χωρών διαθέτουν κατά μέσο όρο λιγότερο από το 10% του προϋπολογισμού τους για αγροτική παραγωγή που στοχεύει να δώσει τροφή τους λαούς τους[43]. Εκτός, όμως, από τις αδικίες στο εμπόριο και στην παραγωγή τροφίμων, σημαντικός παράγοντας στην πείνα που μαστίζει τον κόσμο είναι η μεγάλη αύξηση στην παραγωγή και κατανάλωση κρέατος.

Οι διεθνείς οργανισμοί οικονομικής ανάπτυξης ενθαρρύνουν την κτηνοτροφία στις αναπτυσσόμενες χώρες, και χρηματοδοτούν μια σειρά κτηνοτροφικών προγραμμάτων[44]. Εκεί όπου τα κατοικίδια ζώα έπαιζαν καθοριστικό ρόλο στην οικογενειακή οικο-

---

40. Leonor Briones, Φιλιππίνες, μιλώντας στο Παγκόσμιο Συνέδριο Γυναικών, στο Miami, Florida, Νοέμβριος 8-12, 1991.

41. Brown, et al., 87.

42. Εκτός από το World Hunger (1986), μια σειρά μελετών έχουν αποδείξει ότι η παγκόσμια πείνα είναι προϊόν της υπανάπτυξης και της αποικιοκρατίας. Για παράδειγμα, δες Tom Barry, *Roots of Rebellion: Land and Hunger in Central America* (Boston: South End Press, 1987)· Susan George, *How the Other Half Dies: The Real Reasons fof Hunger* (Penguin, 1976) και *Ill Fares the Land: Essays on Food, Hunger, and Power* (Wahington, D.C.: Institute for Policy Studies, 1984)· Betsy Hartmann και James Boyce, *Needless Hunger: Voices from a Bangladesh Village* (San Francisco: Institute for Food and Development Policy, 1979)· Frances Moore Lappe, Joseph Collins, και David Kinley, *Aid as Obstacle: Twenty Questions about our Foreign Aid and the Hungry* (San Francisco: Institute for Food and Development Policy,1980).

43. Τα στοιχεία αυτά επιβεβαιώνονται στο Akeroyd, 153-154· Ruth Engo Tjega, Cameroon, Επίσημη Αναφορά από το Παγκόσμιο Συνέδριο Γυναικών, 9-10.

44. Brown, et al., 66-82.

νομία, προστατεύοντας τα νοικοκυριά από τις αλλαγές στην αγορά και τις μεταβολές του καιρού, και παράγοντας πολύτιμο λίπασμα και καύσιμα για τις αγροτικές οικογένειες, σήμερα η μαζική κτηνοτροφική παραγωγή για εξαγωγικούς σκοπούς έχει σε μεγάλο βαθμό προκαλέσει απογύμνωση της γης, μόλυνση και ανεπάρκεια νερού, καταστροφή του όζοντος και πείνα. Αντί να παράγουν δημητριακά για τρόφιμα, μεγάλες αγροτικές εκτάσεις σε όλο το κόσμο διατίθενται για την εκτροφή ζώων: το 38% περίπου της παγκόσμιας παραγωγής σιτηρών, και το 70% στις Ηνωμένες Πολιτείες μόνο[45]. Υπολογίζεται ότι εάν η γη που χρησιμοποιείται για κτηνοτροφικούς σκοπούς στις Ηνωμένες Πολιτείες χρησιμοποιείτο για παραγωγή σιτηρών προς ανθρώπινη κατανάλωση, θα έδινε πάνω απο 130 εκατομμύρια τόννους τροφής, αρκετή για 400 εκατομμύρια ανθρώπους[46]. Η ύπαρξη, βέβαια, αυτής της ποσότητας τροφίμων, δε θα διασφάλιζε απαραίτητα και τη διατροφή 400 εκατομμυρίων ανθρώπων· η παροχή τροφής για όλο τον κόσμο απαιτεί επίσης μια δίκαια πολιτική κατανομής. Παρ' όλα αυτά, το δίκτυο κατανομής τροφίμων μέσω της παγκόσμιας αγοράς στην πραγματικότητα στοχεύει στην ικανοποίηση των προτιμήσεων των πλούσιων βιομηχανικών χωρών, εις βάρος 40 με 60 εκατομμυρίων ανθρώπων — κυρίως παιδιών — που πεθαίνουν κάθε χρόνο από πείνα ή υποσιτισμό.

Η κτηνοτροφία ευθύνεται σε μεγάλο βαθμό για την απογύμνωση της γης, καθώς όλο και περισσότερα δάση κόβονται για τη δημιουργία βοσκοτόπων. Στην Κεντρική Αμερική, πάνω από το 25% των δασών έχουν μετατραπεί σε βοσκοτόπους από το 1960, ενώ στο Μεξικό μόνο έχουν μετατραπεί 37 εκατομμύρια εκτάρια δασικής έκτασης από το 1987[47]. Για την παραγωγή του βοδινού κρέατος που χρειάζεται για ένα χάμπουργκερ, απαιτείται η κοπή 55 τετραγωνικών ποδιών τροπικού δάσους[48]. Ο συνδυασμός υπερβάλλουσας βόσκησης, μαζί με τη συμπύκνωση του χώματος που προκαλείται από τις βαριές οπλές των ζώων, καθιστά το έδαφος αδιαπέραστο στο νερό της βροχής, το οποίο παρασύρει μαζί του την πολύτιμη για τις καλλιέργειες επιφάνεια του εδάφους. Η κτηνοτροφία απαιτεί επίσης τεράστιες ποσότητες νερού: περισσότερα από 3000 λίτρα νερού χρησιμοποιούνται για την παραγωγή ενός κιλού βοδινού κρέατος[49]. Η κτηνοτροφία επομένως και οι αρνητικές επιδράσεις της στο περιβάλλον αφορούν άμεσα τις οικοφεμινίστριες, από τη στιγμή που πολλές γυναίκες υποχρεώνονται να περπατούν επτά ώρες την ημέρα για να εξασφαλίσουν νερό για τις οικογένειές τους.

---

45. Στο ίδιο, 69.
46. Jeremy Rifkin, «Beyond Beef», *The Utne Reader* 50 (Μάρτιος/Απρίλιος 1992): 96-109. Σύμφωνα με τον John Robbins, «Η κτηνοτροφία απορροφά σήμερα στις Ηνωμένες Πολιτείες μια ποσότητα σιτηρών και σπόρων σόγιας που είναι αρκετή για να θρέψει το πενταπλάσιο του πληθυσμού ολόκληρης της χώρας...» (Robbins, 350-51).
47. Rifkin, 98-99.
48. *Environmental Almanac 1992*, 39.
49. Brown, et al., 71.

Οι αγελάδες είναι επίσης σημαντική πηγή μόλυνσης. Τα ρεψίματα, τα αέρια των εντέρων, και η κοπριά των ζώων περιέχουν μεθάνιο, το δεύτερο πιο καταστρεπτικό αέριο σε σχέση με το φαινόμενο του θερμοκηπίου. Σήμερα, η κτηνοτροφία ευθύνεται για το 15-20% του μεθανίου που εκπέμπεται στην ατμόσφαιρα παγκοσμίως[50]. Το άζωτο από την κοπριά των ζώων διαφεύγει στην ατμόσφαιρα ως αεριώδης αμμωνία, η οποία προκαλεί όξινη βροχή. Η κτηνοτροφία παράγει 2 δισεκατομμύρια τόννους απορριμμάτων το χρόνο[51]. Η ρύπανση αυτή δεν είναι απόλυτα «φυσική». Η εντατική εκτροφή ζώων στηρίζεται στη χορήγηση αντιβιοτικών και διαφόρων ορμονών, χημικά που παραμένουν στη σάρκα τους και μεταδίδονται στους ανθρώπους μέσω της κατανάλωσης μολυσμένου κρέατος.

Η χρήση αυτών των χημικών πιστεύεται ότι αυξάνει την παραγωγή που με τη σειρά της αυξάνει τα κέρδη. Ωστόσο, τέτοια βιοτεχνολογική παρέμβαση δε γίνεται χωρίς κόστος. Τόσο οι άνθρωποι όσο και τα ζώα υφίστανται τις συνέπειες της επιστημονικής παρέμβασης στην παραγωγή και την αναπαραγωγή. Οι γαλακτοπαραγωγοί αγελάδες, για παράδειγμα, που ήδη υπεραρμέγονται, εξαναγκάζονται τώρα να παράγουν ακόμα περισσότερο, με τη χορήγηση των ορμονών BGH[52]. Η χορήγηση ορμονών στις γαλακτοπαραγωγούς αγελάδες επηρεάζει όχι μόνο τα ζώα, που μετατρέπονται έτσι σε εργοστάσια fast-food[53] αλλά και τους μικρούς κτηνοτρόφους που δεν μπορούν πια να συναγωνιστούν με τις μεγαλοβιομηχανίες. Όπως υποδεικνύουν αυτοί οι κτηνοτρόφοι, τέτοια τεχνολογική παρέμβαση ωφελεί τις μεγάλες πολυεθνικές φαρμακοβιομηχανίες σε βάρος τους[54]. Η αμερικανική αγορά είναι ήδη κορεσμένη με γαλακτοκομικά προϊόντα, κάτι που έχει προκαλέσει δραματική πτώση στην τιμή τους. Με τη χρήση των BGH και την παραγωγή ακόμα περισσότερων γαλακτοκομικών προϊόντων, η μείωση της τιμής θα οδηγήσει το 50% περίπου των Αμερικανών γαλακτοπαραγωγών σε πτώχευση[55].

Η αύξηση της βιολογικής παρέμβασης στη γεωργία και η πλατιά ανάπτυξη της βιοτεχνολογικής βιομηχανίας απασχολούν τις οικοφεμινίστριες. Αυτές οι προσπάθειες συνεπάγονται τόσο την «αντικειμενοποίηση» και κυριαρχία πάνω στα σώματα των γυναικών και των ζώων, όσο και την περαιτέρω εκμετάλλευση της εργατικής τάξης και των λαών του Τρίτου Κόσμου. Κι ενώ η τεχνολογική παρέμβαση θεωρείται συχνά ως πανάκεια — ένα μέσο για πρόοδο και ανάπτυξη, ένας τρόπος για αύξηση της παραγωγής και συνεπώς της ποιότητας της ζωής — γίνεται όλο και πιο φανερό ότι αυτές οι τεχνολογίες δημιουργούν περισσότερα σοβαρά προβλήματα από όσα προσπαθούν να λύσουν. Όπως τονίζει η Vandana Shiva, οι δήθεν κατακτήσεις της «Πράσινης Επανάστασης» με-

---

50. Στο ίδιο, 74.
51. Jim Mason και Peter Singer, *Animal Factories* (Νέα Υόρκη: Crown, 1980), 84.
52. Δες Gruen, σε επιμέλεια Gaard.
53. Pat Hynes, *The Recurring Silent Spring*, (Νέα Υόρκη: Pergamon Press, 1989j), 185.
54. Όπως αναφέρθηκε στο *Animal Liberation* του Peter Singer (Νέα Υόρκη: Avon, 1990), 138.
55. Hynes, 185.

τέτρεψαν το σπόρο σε εμπόρευμα, που ανήκε και ελεγχόταν από μερικές πλούσιες δυτικές εταιρίες, και αφαίρεσαν τη δύναμη από τους γεωργούς και το προϊόν τους: «Ο κοινωνικός και πολιτικός σχεδιασμός που λάμβανε χώρα στην Πράσινη Επανάσταση είχε σκοπό τη χειραγώγηση όχι μόνο σπόρων αλλά και κοινωνικών σχέσεων»[56]. Η βιοτεχνολογική παρέμβαση στη γεωργία χρησίμευσε ώστε να διαιωνιστεί η σχέση εξάρτησης ανάμεσα στα φτωχότερα κράτη και τους κατοίκους τους, αφενός, και στα πλουσιότερα κράτη, αφετέρου, τα οποία μπορούσαν να εφαρμόσουν τις νέες μεθόδους παραγωγής που βασίζονταν στη χρήση του υπερσπόρου.

Μια παράλληλη εξάρτηση μπορεί να παρατηρηθεί ανάμεσα στις γυναίκες κι αυτούς που ελέγχουν τη γνώση σχετικά με τα σώματα των γυναικών. Οι κίνδυνοι της επιστημονικής παρέμβασης στα σώματα και τις ζωές των γυναικών είναι ιδιαίτερα οξείς στο χώρο των νέων αναπαραγωγικών τεχνολογιών. Η Gena Corea έχει αποδείξει το πώς ακριβώς οι γυναίκες μπορούν να υποφέρουν από αναπαραγωγικές τεχνολογίες: η ορμονική αγωγή για τη δημιουργία υπερ-ωοποίησης μπορεί να βλάψει τις ωοθήκες και οι μακροπρόθεσμες συνέπειες αυτής της θεραπείας δεν έχουν ακόμα μελετηθεί· η χειρουργική επέμβαση μπορεί να βλάψει τις ωοθήκες και τη μήτρα, κι ο κίνδυνος του αναισθητικού όπως κι αυτός της μόλυνσης συχνά υποτιμούνται[57]. Επιπρόσθετα, η ιδεολογία της μητρότητας, που αναγκάζει τις γυναίκες να πιστεύουν ότι είναι αποτυχημένες αν δεν μπορούν να συλλάβουν και να γεννήσουν παιδιά, είναι τόσο δυνατή που ωθεί όσες γυναίκες διαθέτουν τα χρήματα να «συγκατατίθενται» σε ιατρική επέμβαση στο σώμα τους. Η επιστήμη, που εξελίσσεται και εξασκείται κυρίως από λευκούς, μεσοαστούς δυτικούς άνδρες, έχει συστηματικά εκμεταλλευθεί τις γυναίκες, τα ζώα και το περιβάλλον. Τέτοιες πρακτικές δικαιολογούνται με βάση την κρατούσα αντίληψη που θέλει τις γυναίκες και τη φύση διαφορετικές και κατώτερες και νομιμοποιεί τη χειραγώγησή τους στο όνομα της «προόδου».

Οι φεμινίστριες αναγνωρίζουν τις αρνητικές συνέπειες του επιστημονικού ελέγχου που ασκείται στα σώματα και τις αναπαραγωγικές λειτουργίες των γυναικών. Οι συνέπειες αυτές γίνονται ολοφάνερες στη συζήτηση για τον παγκόσμιο πληθυσμό. Είναι σημαντικό να διακρίνουμε τον πληθυσμιακό έλεγχο από την αναπαραγωγική επιλογή, τόσο στην ορολογία όσο και σε σχέση με τις βασικές προϋποθέσεις τους. Όπως παρατηρεί η Betsy Hartman, η πολιτική πληθυσμιακού ελέγχου προϋποθέτει ότι ο υπερπληθυσμός είναι η βασική αιτία όλων των προβλημάτων στον Τρίτο Κόσμο, από την πείνα μέχρι την αποδάσωση, και την οικονομική και πολιτική δυσπραγία. Βασισμένη στην υπόθεση αυτή, η ιδεολογία του πληθυσμιακού ελέγχου υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι πρέπει να πεισθούν (ή να υποχρεωθούν) να κάνουν λιγότερα παιδιά κι ότι αυτό μπορεί να επιτευχθεί με την επιβολή του ελέγχου γεννήσεων στις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου από την κορυφή προς τη βάση. Μολονότι η αύξηση του πληθυσμού πράγματι προκαλεί σοβαρή

56. Vandana Shiva, *The Violence of the Green Revolution* (Λονδίνο: Zed Books Ltd., 1991), 16.

57. Gena Corea, *The Mother Machine* (Νέα Υόρκη: Harper and Row, 1985).

ανησυχία — οι υπολογισμοί των Ηνωμένων Εθνών προβλέπουν ότι ο πληθυσμός της Γης θα φθάσει τα 10.5 δισεκατομμύρια το 2110 — η επίρριψη των ευθυνών για την καταστροφή του περιβάλοντος και τα οικονομικά προβλήματα στον πληθυσμό του Τρίτου Κόσμου είναι απλώς μια άλλη μορφή ρατσισμού, σεξισμού και ενοχοποίησης του θύματος.

Η οικοφεμινιστική άποψη, χωρίς να αγνοεί το πληθυσμιακό πρόβλημα του πλανήτη, υποστηρίζει ότι ο όρος «πληθυσμός» δεν περιγράφει το πρόβλημα με τρόπο που να επιτρέπει την επίλυσή του. Η πείνα και η υποβάθμιση του περιβάλλοντος προκαλείται από την άδικη κατανομή του πλούτου, των πόρων και της δύναμης. Ο πληθυσμιακός έλεγχος συσκοτίζει τα πραγματικά προβλήματα της ζωής των γυναικών, και καθιστά τις γυναίκες υπεύθυνες για τον υπερπληθυσμό του κόσμου. Από οικοφεμινιστική άποψη, το πρόβλημα του πληθυσμού μπορεί να αντιμετωπισθεί καλύτερα με την εξέταση της αλληλεπίδρασης διαφόρων παραγόντων, δηλαδή του ελέγχου αναπαραγωγής, κοινωνικο-οικονομικών παραγόντων και ιδιαίτερα της κοινωνικής θέσης των γυναικών.

Ο έλεγχος της αναπαραγωγής περιλαμβάνει πρόσβαση σε δωρεάν, ασφαλείς τρόπους αντισύλληψης, συμπεριλαμβανομένης της προαιρετικής έκτρωσης· σημαίνει απαλλαγή από την αναγκαστική στείρωση καθώς και την υποχρεωτική μητρότητα, και τέλος την ελευθερία ελέγχου του αριθμού και της χρονικής απόστασης ανάμεσα στα παιδιά. Ωστόσο, οι αντισυλληπτικές μέθοδοι που χρησιμοποιούνται σήμερα θέτουν συχνά σε κίνδυνο τη ζωή των γυναικών. Για παράδειγμα, σε φτωχές γυναίκες που προσέρχονται σε ιατρικούς λειτουργούς δίνεται συνήθως η επιλογή ανάμεσα σε τέτοιες ανασφαλείς μεθόδους, όπως η IUD (ενδο-μήτριος συσκευή), η εμφύτευση συσκευών που εκκρίνουν ορμόνες όπως η Norplant, η αντισυλληπτική μέθοδος Depo-Provera ή η στείρωση. Κι ενώ οι πρώτες τρεις μέθοδοι είναι γνωστές αιτίες ακανόνιστης αιμόρρυσης, μόλυνσης και πιθανόν και θανάτου, σε πολλές χώρες η επιλογή της στείρωσης μπορεί να οδηγήσει μια γυναίκα στην πείνα ή το θάνατο. Μια στείρα γυναίκα μπορεί να θεωρηθεί ακατάλληλη σύζυγος, ανίκανη να φέρει τους επιθυμητούς γιους, και καθώς η επιβίωσή της εξαρτάται από το ρόλο της ως μέρος της παραγωγικής μονάδας της οικογένειας, μπορεί να εξαναγκαστεί στην επαιτεία ή την πορνεία για να θρέψει τον εαυτό της ή τα παιδιά της.

Αλλά τα προγράμματα ελέγχου των γεννήσεων αναλογούν μόνο στο 15-20% της μείωσης του ρυθμού γεννήσεων. Το υπόλοιπο ποσοστό αποδίδεται σε κοινωνικο-οικονομικούς λόγους, όπως η οικονομική ασφάλεια, μείωση του ποσοστού αναλφαβητισμού, καλύτερη εκπαίδευση, καλύτερο σύστημα υγείας, και καλύτερες ευκαιρίες απασχόλησης για τις γυναίκες. Στις αγροτικές κοινότητες, η ευημερία μιας οικογένειας μπορεί να εξαρτάται από τον αριθμό των ατόμων που παράγουν τροφή, ποτίζουν τις καλλιέργειες και μαζεύουν καυσόξυλα. Η μεγάλη πλειοψηφία των οικογενειών του Τρίτου Κόσμου δεν έχουν συντάξεις ή κοινωνική ασφάλεια, κι έτσι τα παιδιά είναι η μόνη τους ασφάλεια για τα γεράματα. Αλλά καθώς η οικονομία αλλάζει ακόμα κι οι πιο

φτωχοί δεν χρειάζεται να έχουν τόσα παιδιά. Όταν οι γυναίκες έχουν πρόσβαση σε εκπαίδευση και απασχόληση τείνουν να θέλουν λιγότερα παιδιά. Επιπλέον, ένα μέρος μόνο των παιδιών που γεννιούνται σε οικογένειες του Τρίτου Κόσμου επιβιώνουν μέχρι την ενηλικίωση. Ο μέσος ρυθμός βρεφικής θνησιμότητας στον Τρίτο Κόσμο είναι 90 θάνατοι για κάθε 1000 γεννήσεις — 150 θάνατοι στις 1000 γεννήσεις σε 16 αφρικανικές χώρες — σε σύγκριση με τους 20 στις Δυτικές χώρες. Επιπρόσθετα, τα αναπαραγωγικά συστήματα των γυναικών, τα ευπρόσβλητα ανοσοποιητικά συστήματα των παιδιών και ο ταχύς ρυθμός της ανάπτυξής τους τα καθιστούν ιδιαίτερα ευαίσθητα σε αρρώστιες που προέρχονται από το περιβάλλον. Όπως δείχνει η έρευνα της Harmann, «καμία χώρα δεν έχει πετύχει χαμηλά ποσοστά γεννητικότητας ενόσω είχε υψηλό δείκτη παιδικής θνησιμότητας»[58]. Η μείωση του ρυθμού των γεννήσεων μπορεί να επέλθει μόνο όταν οι γυναίκες παύσουν να αξιολογούνται με βάση την αναπαραγωγή, και ο ανδρισμός παύσει να αποδεικνύεται με βάση την παραγωγή πολλών αρσενικών παιδιών.

Με αυτή την ολοφάνερη ανισότητα όσον αφορά τον πληθυσμό και την κατανομή της τροφής και των πόρων, γίνεται κατανοητή η ανάγκη των λίγων πλουσίων να προστατεύσουν το κατάφορα άδικο μερίδιο τους στους παγκόσμιους πόρους από την πλειοψηφία των υπολοίπων. Έτσι, μόνο στον αιώνα μας γίναμε μάρτυρες μιας τεράστιας ανόδου του μιλιταρισμού, που οφείλεται σ' ένα πελώριο αίσθημα φόβου και την συνακόλουθη ανάγκη για έλεγχο. Οι φεμινίστριες ακτιβίστριες στο ειρηνιστικό κίνημα υποστηρίζουν ότι οι ρίζες του μιλιταρισμού βρίσκονται στην κοινωνική δόμηση του ανδρισμού: βασισμένο στην ιδέα του διαχωρισμένου εγώ, το αρσενικό εγώ είναι τόσο απομονωμένο που ο μόνος τρόπος διάρρηξης των άκαμπτων ορίων του περνά μέσα από τη σύγκρουση που θα μπορούσε να επιφέρει το θάνατο[59]. Με δεδομένα τα προβλήματα του ανδρισμού και την ανάγκη συνεχούς απόδειξής του, ο ηρωϊσμός θεωρήθηκε ως η απάντηση στα προβλήματα αυτά. Ο ηρωισμός, σύμφωνα με την Nancy Harstock, απαιτεί διάφορα στάδια: πρώτο, τον αποκλεισμό των γυναικών· δεύτερο, έναν ανταγωνισμό μηδενικού αθροίσματος (zero-sum competition), στον οποίο το κέρδος του ενός ανδρός είναι η απώλεια του άλλου· τρίτο, ηρωική πράξη, που μπορεί να λάβει χώρα μόνο έξω από την καθημερινή ζωή και τις καθημερινές ανάγκες· και τέταρτο, μια αίσθηση αφαίρεσης του εγώ και της συγκεκριμένης στιγμής από το ευρύτερο όλο[60]. Οι ηρωικές πράξεις δεν μπορούν να συμβούν παρά μόνο όταν η κατάσταση είναι τόσο επικίνδυνη που απειλεί τη συνέχιση της ανδρικής ύπαρξης. Οι οικοφεμινίστριες υποστηρίζουν ότι είναι ακριβώς η ηρωική αυτή νοοτροπία που έχει φέρει τον κόσμο στα πρόθυρα της οικολο-

58. Δες Betsy Hartman, *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control and Reproductive Choice* (Νέα Υόρκη: Harper & Row, 1987), 9.

59. Δες Nancy C. M. Hartsock, «Masculinity, Heroism, and the Making of War», 133-152 στο *Rocking the Ship of State: Toward a Feminst Peace Politics*, σε επιμέλεια Adrienne Harris και Ynestra King, (Boulder: Westview Press, 1989).

60. Hartsock, 141.

γικής καταστροφής, αλλά η κρίση δεν έχει προφανώς προσλάβει τις επιδημικές διαστάσεις που απαιτούνται για την ενεργοποίηση των ηρώων[61].

Στην πραγματικότητα, ο ανταγωνισμός μηδενικού αθροίσματος λαμβάνει χώρα αυτή τη στιγμή, όπου τα κέρδη των στρατιωτικών είναι μια απώλεια που υφίστανται σε δυσανάλογο βαθμό οι γυναίκες και τα παιδιά. Το 1987, ο Αμερικανικός αμυντικός προϋπολογισμός ήταν $293 δισεκατομμύρια, αντιπροσωπεύοντας τα 27.8% των συνολικών ομοσπονδιακών δαπανών[62]. Το 1990, οι συνολικές παγκόσμιες στρατιωτικές δαπάνες έφταναν τα $980 δισεκατομμύρια, ή $185 για κάθε άτομο στον πλανήτη· αντίθετα, οι παγκόσμιες δαπάνες για οικογενειακό προγραμματισμό έφτασαν τα $4.5 δισεκατομμύρια[63]. Οι διεθνείς μας προτεραιότητες αποβλέπουν σαφώς στην εξόντωση των ανθρώπων παρά στη δημιουργία ή διατήρηση της ποιότητας ζωής. Για τις εκατομμύρια φτωχές οικογένειες, που υποφέρουν από υποσιτισμό, πείνα, υποβαθμισμένη έως ανύπαρκτη ιατρική περίθαλψη, μολυσμένο νερό, κι όλα τα προβλήματα που σχετίζονται με τη φτώχεια, η συνεχιζόμενη αύξηση των στρατιωτικών δαπανών είναι από μόνη της ένα είδος πολεμικών επιχειρήσεων.

Επιπλέον, οι ένοπλες δυνάμεις είναι η υπ' αριθμό ένα πηγή μόλυνσης σε παγκόσμια κλίμακα: η παραγωγή και δοκιμή των όπλων τους, τα τοξικά, χημικά και πυρηνικά απόβλητά τους, κι οι πράξεις βίας τους έχουν προκαλέσει περιττές βλάβες στη γη, τις γυναίκες, τα παιδιά και την ανθρωπότητα γενικότερα[64]. Οι στρατιωτικοί, για παράδειγμα, είναι η κύρια αιτία για το παγκόσμιο πρόβλημα αστέγων, ένα πρόβλημα από το οποίο υποφέρουν κυρίως γυναίκες και παιδιά. Σε παγκόσμια κλίμακα, υπάρχουν τώρα πάνω από 15 εκατομμύρια πρόσφυγες πολέμου, με τις γυναίκες και τα παιδιά να αποτελούν τα 70% μέχρι 95% αυτών των αστέγων[65]. Για παράδειγμα, οι πρόσφυγες του Παλαιστινο-Ισραηλινού πολέμου, είναι οι 600.000 πρόσφυγες που ζουν στην λωρίδα της Γάζας, με μια πυκνότητα πληθυσμού πάνω από 5.440 άτομα ανά τετραγωνικό μίλι[66]. Περισσότεροι από το 50% του πληθυσμού αυτού είναι ηλικίας κάτω από 14 χρόνων. Στην Ινδία, 150.000 πρόσφυγες από τις ερημωμένες αγροτικές περιοχές που δημιούργησαν οι αποικιοκρατικές οικονομικές πολιτικές υπανάπτυξης, ζουν τώρα στα πεζοδρόμια της Βομβάης[67]. Και σ'

61. Δες Chaia Heller, «For the Love of Nature: Ecology and the Cult of the Romantic», και Marti Kheel, «From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge», σε επιμέλεια Gaard.
62. Lourdes Beneria και Rebecca Blank, «Women and the Economics of Military Spending», 191-203 σε επιμέλεια Harris και King.
63. Brown, et al., 5.
64. Δες Rosalie Bertell «Charting a New Environmental Course», *Women and Environments* 13:2 (Χειμώνας/Άνοιξη 1991): 6-9.
65. Επίσημη Αναφορά από το Παγκόσμιο Συνέδριο Γυναικών, 10.
66. Najwa M. Sa'd, «In a Stateless Environment», *Women and Environments* 10:3 (Άνοιξη 1988):11-12.
67. Prema Gopalan, «Bombay Pavement Dwellers Struggle for Permanent Shelter», *Women and Environments* 10:3 (Άνοιξη 1988): 13-15.

όλο τον κόσμο, οι φτωχοί κάτοικοι πόλεων υφίστανται ένα δυσανάλογο μέρος των αστικών κινδύνων, που ποικίλλουν από χώρους συγκέντρωσης τοξικών αποβλήτων και πηγές μολυσμένου νερού μέχρι τροχαία κυκλοφορία μεγάλης ταχύτητας. Κι αυτό, μόνο και μόνο επειδή τους λείπουν τα οικονομικά και πολιτικά μέσα για να εμποδίσουν τις συνθήκες αυτές.

Οι οικοφεμινίστριες προβληματίζονται ιδιαίτερα με τον περιβαλλοντικό ρατσισμό, που ορίζεται ως «η απόρριψη, συγκέντρωση ή τοποθέτηση περιβαλλοντικά επικίνδυνων ουσιών ή εγκαταστάσεων στις κοινότητες εγχρώμων στην Βόρεια Αμερική (και σ' όλο τον κόσμο), κυρίως λόγω της φυλετικής ταυτότητας και της έλλειψης δύναμης του πληθυσμού των κοινοτήτων αυτών»[68]. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, για παράδειγμα, η φυλετική ταυτότητα είναι ένα πρωταρχικός παράγοντας στην επιλογή χώρων για τα επικίνδυνα απόβλητα. Τρεις από τους πέντε μαύρους ή Ισπανόφωνους ζουν σε περιοχές με ανεξέλεγκτους χώρους τοξικών αποβλήτων. 75% από τους κατοίκους των αγροτικών νοτιοδυτικών πολιτειών, η πλειοψηφία των οποίων είναι Ισπανόφωνοι, πίνουν νερό μολυσμένο με εντομοκτόνα. Πάνω από 700.000 παιδιά στο κέντρο των πόλεων δηλητηριάζονται από μόλυβδο που προκαλεί διαταραχές στη μάθηση. Και πάνω από δυο εκατομμύρια τόννοι αποβλήτων ουρανίου έχουν πεταχτεί σε καταυλισμούς Ινδιάνων, με αποτέλεσμα, το ποσοστό καρκίνου των γεννητικών οργάνων στους νεαρούς Ναβάχο να είναι 17 φορές ψηλότερο από τον εθνικό μέσο όρο[69].

Στην επιλογή αναπτυξιακών έργων, σπάνια λαμβάνονται υπόψη οι ανάγκες και οι κουλτούρες των ιθαγενών λαών. Στην Παπούα της Νέας Γουϊνέας, το ορυχείο χαλκού Panguna στην Bougainville εκτόπισε τους ντόπιους κατοίκους με μια συμβολική αποζημίωση για τη γη και τα σπίτια τους, δημιουργώντας ένα ορυχείο που είναι εξαιρετικά κερδοφόρο γα την κυβέρνηση. Πριν το 1989, όταν οι εκτοπισμένοι κάτοικοι κατάφεραν τελικά να το κλείσουν, το ορυχείο παρήγαγε 17% των εισοδημάτων της χώρας και 40% της αξίας των εξαγωγών της[70]. Σήμερα, στον Αμαζόνιο, οι ιθαγενείς Yanomami εκτοπίζονται από μεταλλευτικές δραστηριότητες στις βόρειες βραζιλιάνικες επαρχίες της Roraima και της Amazonas. Τα μεταλλεία αυτά μολύνουν τους τοπικούς ποταμούς με

68. Επίσημη Δήλωση του Παγκόσμιου Συνεδρίου Γυναικών, 32.

69. Δες Wilmette Brown, «Roots: Black Ghetto Ecology», 73-85 σε επιμέλεια Caldecott και Leland· Rachel Bagby, «A Power of Numbers», 91-95 σε επιμέλεια Plant· Cynthia Hamilton, «Women, Home, and Community: The Struggle in an Urban Environment», *Woman of Power* 20 (Άνοιξη 1991): 42-45· Επίσημη Δήλωση του Παγκόσμιου Συνεδρίου Γυναικών, 35· Margo Nikitas, «The Silent Bomb: Racism, War and Toxic Wastes» *The WREE View of Women: Newsmagazine of Women for Racial and Economic Equality* (WREE) 16:1-2 (Άνοιξη/Καλοκαίρι 1991):15· «The Military's Toxic Legacy», *Newsweek* (6 Αυγούστου 1990):21· Ενωμένη Εκκλησία του Χριστού, Επιτροπή για Κοινωνική Δικαιοσύνη, *Toxic Wastes and Race in the United States: A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites* (Public Data Access, Inc, NY, 1987)· *Toxics and Minority Communities* (Κέντρο για την Οργάνωση του Τρίτου Κόσμου, Oaklanc, CA, 1986).

70. Brown, et al., 115.

ίζημα και υδράργυρο, και είναι αιτία θανάτου για το 15% τουλάχιστον των Yanomami[71]. Τέλος, στη Χαβάη, γεωθερμικές γεωτρήσεις διενεργούνται στις πλαγιές του εν ενεργεία ηφαιστείου Mauna Loa στην Kilauea. Τέτοιες γεωτρήσεις είναι μια πράξη περιβαλλοντικού ρατσισμού, καθώς παραβιάζει τις θρησκευτικές και πολιτιστικές δοξασίες των ιθαγενών Χαβανέζων, για τους οποίους το ηφαίστειο Mauna Loa αντιπροσωπεύει τη Θεά Πέλε. Οι γεωθερμικές γεωτρήσεις εκλύουν ένα τοξικό καυστικό αέριο, το θειϊκό οξύ, που σε μικρές συγκεντρώσεις προξενεί εμετό και, σε μεγάλες συγκεντρώσεις, ακόμα και τον θάνατο. Η γεώτρηση σε ενεργό ηφαίστειο σημαίνει ότι μια και μόνη έκρηξη μπορεί να καταστρέψει υδατικά δίκτυα, ελευθερώνοντας ένα τοξικό σύννεφο πάνω από χιλιάδες σπίτια. Η ενέργεια που παράγεται από τέτοιες γεωτρήσεις θα χρησιμοποιηθεί για την αυξανόμενη βιομηχανοποίηση του Oahu και του Maui. Σ' ένα σχεδιαζόμενο αναπτυξιακό έργο, μια μονάδα τήξεως μετάλλων, θα μετατρέπει μεταλλοφόρα κοιτάσματα από το βυθό του ωκεανού σε μαγγάνιο, κοβάλτιο και νίκελ, προκαλώντας ένα τεράστιο πρόβλημα τοξικών αποβλήτων, με τα δηλητήρια να αποβάλλονται σε ωκεάνεια ορύγματα — την κύρια πηγή σήμερα των πλουσιότερων αλιευτικών εκτάσεων για τους ιθαγενείς κατοίκους[72].

Από αυτή την πληθώρα παραδειγμάτων, είναι εύκολο να δούμε γιατί η πλανητική υγεία και η παγκόσμια οικολογική καταστροφή είναι φεμινιστικά ζητήματα. Ο αγώνας για την υγεία των γυναικών — αναπαραγωγική υγεία (απαλλαγή από την υποχρεωτική μητρότητα, ελευθερία επιλογής και ρύθμισης της μητρότητας), υγεία στη δουλειά (ασφαλείς συνθήκες και δίκαιη αποζημίωση) και υγεία γενικά (δηλαδή επαρκείς και όχι μολυσμένες πηγές τροφής, ενέργειας, νερού και στέγασης) — απαιτεί αγώνα για την πλανητική υγεία. Κι ωστόσο, σε ολόκληρο τον κόσμο, όλο και περισσότεροι οικονομικοί και φυσικοί πόροι χρησιμοποιούνται για την καταστροφή αντί για τη διατήρηση της ζωής. Πάνω από 1.5 εκατομμύριο παιδιά κάτω των πέντε ετών πεθαίνουν κάθε χρόνο στον Τρίτο Κόσμο από ιλαρά. Πάνω από 750.000 παιδιά πεθαίνουν κάθε χρόνο από τέτανο των νεογνών[73]. Φτηνή και αποτελεσματική ιατρική φροντίδα θα μπορούσε να σώσει τη ζωή 14 εκατομμυρίων παιδιών κάτω των 5 χρόνων μ' ένα κόστος $2.5 δισεκατομμυρίων το χρόνο — που ισοδυναμεί με το κόστος των παγκοσμίων στρατιωτικών δαπανών για μια μόνο ημέρα[74]. Η εκβιομηχάνηση, ο μιλιταρισμός, και η υπερκατανάλωση απαιτούν την πλειοψηφία των φυσικών πόρων της Γης και μολύνουν τον αέρα, το νερό, και το χώμα του πλανήτη ενώ οι γυναίκες, τα παιδιά, οι έγχρωμοι άνθρωποι και η ίδια η γη πληρώνουν γι' αυτό με την υγεία και τη ζωή τους. Ο οικοφεμινισμός είναι ένα φεμινιστικό κίνημα με στόχο την παγκόσμια υγεία· η υγεία, όμως, δεν μπορεί

71. Στο ίδιο.

72. The Pele Defense Fund, «The Violation of the Goddess Pele: Geothermal Development on Mauna Loa Volcano», *Woman of Power* 20 (Άνοιξη 1991): 40-41.

73. Timberlake και Thomas, 161.

74. Στο ίδιο, 168.

να επιτευχθεί μέσα στην αδικία. Οι οικοφεμινίστριες πιστεύουν ότι η αψήφηση των γυναικείων αναγκών έχει μεγάλο κόστος: ανεξέλεγκτη αύξηση πληθυσμού, υψηλή βρεφική και παιδική θνησιμότητα, φθίνουσα οικονομία, μη αποδοτική γεωργία, καταστροφή του περιβάλλοντος, διαιρεμένη κοινωνία και πιο φτωχή ζωή για όλους[75]. Εάν πραγματικά θέλουμε να αλλάξουμε τα πράγματα, δεν μπορούμε πλέον να εξετάζουμε μεμονωμένα την καταδυνάστευση των γυναικών και της φύσης.

Τι είναι ο οικοφεμινισμός;

Όπως οι σοσιαλίστριες φεμινίστριες της δεκαετίας του '70 στις Ηνωμένες Πολιτείες άρχισαν να αναλύουν την καταπίεση των γυναικών όχι μόνο από την άποψη της πατριαρχίας ή του καπιταλισμού, αλλά και των δύο, οι οικοφεμινίστριες αναπτύσσουν μια προσέγγιση «πολλαπλών συστημάτων» με στόχο την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο μια σειρά αλληλοσυνδεόμενες δυνάμεις λειτουργούν για να καταδυναστεύσουν τις γυναίκες και το φυσικό κόσμο. Αντλώντας από τα πορίσματα των σοσιαλιστικών φεμινιστικών θεωριών,[76] καθώς και από τις εμπειρίες των ακτιβιστών στα ειρηνιστικά, αντιπυρηνικά, αντιρατσιστικά, αντι-αποικιακά, περιβαλλοντικά κινήματα, καθώς και στο κίνημα για την απελευθέρωση των ζώων, η οικοφεμινιστική θεωρία παρέχει μια ιστορική, καθολική προσέγγιση με στόχο τη λύση των προβλημάτων που συζητήθηκαν παραπάνω. Οι οικοφεμινίστριες πιστεύουν ότι η σημερινή παγκόσμια κρίση είναι αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης των ιδεολογιών του ρατσισμού, του σεξισμού, των ταξικών διαιρέσεων και του ιμπεριαλισμού. Οι ιδεολογίες αυτές, αν και εννοιολογικά «στεγανές», γίνονται καλύτερα αντιληπτές, σύμφωνα με τις οικοφεμινίστριες, ως πεδία ισχύος που αλληλεπιδρούν μεταξύ τους (σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό ανάλογα με το πραγματικό πλαίσιο) για τη δημιουργία πολύπλοκων συστημάτων καταπίεσης.

---

75. Janet Henshall Momsen, *Women and Development in the Third World* (Νέα Υόρκη: Routledge, 1991).

76. Είναι αλήθεια ότι πολλές αντιλήψεις των πρώτων ριζοσπαστών φεμινιστριών επηρέασαν την εξέλιξη του οικοφεμινισμού· αντίθετα, όμως, με αυτά που υποστηρίζει η Val Plumwood στο «Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men and Nature» (δημοσιεύεται σε αυτό το τεύχος του *Κοινωνία και Φύση*), οι περισσότερες σύγχρονες οικοφεμινίστριες θεωρητικοί απορρίπτουν τη βάση του πολιτιστικού φεμινισμού. Η Ynestra King υποστηρίζει ότι η γυναίκες δεν μπορούν να έλθουν «πιο κοντά στη φύση», μια συχνή απαίτηση του πολιτιστικού φεμινισμού (δες «Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism» 106-121 σε επιμέλεια Diamond και Orenstein). Η Σοσιαλιστική Φεμινιστική θεωρία, που αναγνωρίζει την αλληλένδετη καταπίεση των φύλων, των φυλών και των τάξεων και υποστηρίζει ότι η απελευθέρωση δεν μπορεί να λάβει χώρα σε συνθήκες όπου η μια ομάδα εκμεταλλεύεται την άλλη, βρίσκεται πολύ πιο κοντά στις γενικές αρχές της οικοφεμινιστικής θεωρίας. Για παραδείγματα της σοσιαλιστικής φεμινιστικής προσέγγισης, δες Alison Jaggar και Paula Rothenberg, *Feminist Frameworks* (Νέα Υόρκη: McGraw-Hill, 1984), ειδικά σελ. 152-155 και Ann Ferguson, *Blood at the Root* (Λονδίνο: Pandora Press, 1989) και *Sexual Democracy: Women, Oppression, and Revolution* (Boulder: Westview Press 1991).

Για να δείξουμε ότι μια οικοφεμινιστική ανάλυση διαφέρει από άλλες θεωρίες, αν και τις χρησιμοποιεί, θα εξετάσουμε ένα συγκεκριμένο ζήτημα — την εντατική κτηνοτροφία, ένα σύστημα εκτροφής ζώων σε κλειστό χώρο, όπου κάθε τομέας της ύπαρξής τους μπορεί να ρυθμισθεί με στόχο την επίτευξη της μεγαλύτερης δυνατής παραγωγής με το μικρότερο δυνατό κόστος — μέσω του θεωρητικού φακού μιας σειράς διαφορετικών προσεγγίσεων. Οι αναλύσεις αυτές είναι αναγκαστικά σύντομες και έχουν στόχο να υποδείξουν απλώς τον τρόπο με τον οποίο μερικοί θεωρητικοί, χρησιμοποιώντας διαφορετικά επιχειρήματα και σημεία αναφοράς, καταλήγουν μερικές φορές σε διαφορετικά, αν και όχι ασύμβατα, συμπεράσματα σχετικά με το ίδιο ζήτημα.

Οι φεμινίστριες αντιδρούν στην πρακτική της εντατικής κτηνοτροφίας με διάφορους τρόπους. Η φιλελεύθερη φεμινιστική άποψη, για παράδειγμα, δεν θεωρεί προβληματική τη χρήση των ζώων για τροφή, ανεξάρτητα από τον τρόπο με τον οποίο έχουν εκτραφεί. Για τις φιλελεύθερες φεμινίστριες, η ηθική θεώρηση στηρίζεται στην ικανότητα της σκέψης, μια ικανότητα που τα ζώα πιθανώς στερούνται. Σ' αυτή την άποψη διατηρείται αναλλοίωτος ο παραδοσιακός φιλελεύθερος διαχωρισμός μεταξύ πολιτισμού και φύσης[77]. Κύρια επιδίωξη των φιλελευθέρων φεμινιστριών είναι να αναγνωρισθούν οι γυναίκες ως απόλυτα ορθολογικά όντα και να τους επιτραπεί, κατά συνέπεια, η πλήρης συμμετοχή στον ανθρώπινο πολιτισμό. Τα ζώα, όπως και ο φυσικός κόσμος, βρίσκονται έξω από το χώρο του πολιτισμού· μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την εξυπηρέτηση των ανθρώπινων στόχων. Επιπλέον, οι φιλελεύθερες φεμινίστριες τονίζουν την αυτονομία των ατόμων να επιλέγουν την τροφή τους. Σύμφωνα με τη θεωρία του φιλελευθερισμού, οι άνθρωποι μπορούν να κάνουν ό,τι βρίσκουν ευχάριστο ή ικανοποιητικό, εφόσον δεν βλάπτουν με τις πράξεις τους άλλους ανθρώπους. Από τη στιγμή που τα ζώα αποκλείονται από αυτή τη θεώρηση, η επιδίωξη των φιλελεύθερων φεμινιστριών, όσον αφορά την εντατική κτηνοτροφία, θα ήταν απλώς να τονίσουν τις συνέπειες της άνισης κατανομής της ζωϊκής πρωτεΐνης μεταξύ των γυναικών, παρά την επίδραση που έχει η βιομηχανοποιημένη κτηνοτροφία στα ίδια τα ζώα[78].

Οι σοσιαλίστριες φεμινίστριες έχουν επίσης από παράδοση συγκεντρωθεί αποκλειστικά στους ανθρώπους. Εν τούτοις, η ανάλυσή τους για την εντατική κτηνοτροφία θα τόνιζε διαφορετικά σημεία από εκείνη των φιλελεύθερων φεμινιστριών. Η σοσιαλιστική φεμινιστική κριτική για την εκτροφή ζώων και την κατανάλωση ζωϊκής πρωτεΐνης

77. Δες Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Rowman & Allanheld: Totowa, NJ, 1983), κεφ. 3.

78. Η Kathryn George, για παράδειγμα, υιοθετεί μια φιλελεύθερη φεμινιστική προσέγγιση στη βιομηχανική κτηνοτροφία και τη φυτοφαγία. Στο άρθρο της «So Human an Animal..., or the Moral Relevance of Being an Omnivore», *The Journal of Agricultural Ethics* 3:2 (1990) προτείνει ότι θα πρέπει να δίδεται ηθική άδεια, σε όσους δεν έχουν το προνόμιο να απολαμβάνουν την διατροφή των λευκών μεσοαστών, να τρώγουν ζώα που εκτρέφονται με βιομηχανικές μεθόδους, αν και δεν «πρέπει να τρώγουν όσο κρέας ή άλλα κτηνοτροφικά προϊόντα επιθυμούν». Υποστηρίζει ότι η ηθική φυτοφαγία εμποδίζει την πλήρη συμμετοχή των γυναικών σε ηθικές δραστηριότητες και είναι συνεπώς προβληματική.

που παράγεται με βιομηχανικές μεθόδους, θα τόνιζε την πατριαρχική καπιταλιστική φύση της εκτροφής ζώων. Μπορεί να τόνιζαν, για παράδειγμα, ότι στις Ηνωμένες Πολιτείες, οκτώ εταιρίες, υπεύθυνες για το θάνατο 5.3 εκατομμυρίων πτηνών το χρόνο, ελέγχουν πάνω από το 50% της αγοράς πτηνοτροφικών προϊόντων[79]. Μπορεί, επίσης, να τόνιζαν ότι το 95% των εργατών στα πτηνοτροφεία είναι μαύρες γυναίκες που υποχρεώνονται να αφαιρούν τα εντόσθια από 5000 κοτόπουλα την ημέρα, με αποτέλεσμα να υποφέρουν από διάφορες παθήσεις λόγω των επαναλαμβανομένων κινήσεων και του άγχους[80]. Το κέρδος από τη βιομηχανοποιημένη παραγωγή ζώων προκύπτει από την εκμετάλλευση των παραδοσιακά αδικημένων κοινωνικών ομάδων, συγκεκριμένα των λευκών γυναικών της εργατικής τάξης καθώς και των εγχρώμων. Η σοσιαλιστική φεμινιστική ανάλυση μπορεί επίσης να περιλαμβάνει μια εξέταση της εμπορευματοποίησης των σωμάτων των ζώων και του μάρκετινγκ των σωμάτων αυτών στις γυναίκες, που παρουσιάζονται πολιτιστικά ως υπεύθυνες για την αναπαραγωγή της ωμής σάρκας σε γεύμα για χάρη των συζύγων και των παιδιών. Επιπλέον, οι φεμινίστριες αυτές θα εξέταζαν αναμφίβολα την κοινωνική θέση εκείνων που, στις Ηνωμένες Πολιτείες για παράδειγμα, αντέχουν οικονομικά να καταναλώνουν φιλέτο μινιόν αντί για βοδινό κρέας και στήθος, και τις επιπτώσεις που έχουν αυτά τα πρότυπα κατανάλωσης στις ευρύτερες κοινωνικο-οικονομικές σχέσεις μεταξύ των τάξεων.

Οι περιβαλλοντιστές θεωρητικοί βλέπουν την κατανάλωση ζώων από τους ανθρώπους ως αναπόσπαστο τμήμα της οικολογικής αλυσίδας τροφών: «στον φυσικό κόσμο, κάθε ένα ον ζει ουσιαστικά εις βάρος των άλλων»[81]. Οι θεωρητικοί του περιβαλλοντισμού συγκεντρώνονται σε ολιστικές, βιοκεντρικές αναλύσεις απορρίπτοντας, συνεπώς, τη φυτοφαγία ως μια επιλογή που απομακρύνει τους ανθρώπους από τις λειτουργίες της φύσης. Αυτό, βέβαια, δε σημαίνει ότι οι θεωρητικοί του περιβαλλοντισμού θα ενέκριναν την εντατική κτηνοτροφία. Ακριβώς το αντίθετο. Παρ' όλα αυτά, η ανάλυσή τους σχετικά με τις πρακτικές αυτές επικεντρώνεται «στη ριζική μεταμόρφωση των οργανικών διαδικασιών σε μηχανικές»[82]. Αυτό που θεωρούν απαράδεκτο στη βιομηχανοποιημένη κτηνοτροφία είναι η διαδικασία, βάσει της οποίας τα οργανικά όντα εξημερώνονται, χειραγωγούνται μέσω της βιοτεχνολογικής επέμβασης, και τελικά μεταβάλλονται σε μονάδες παραγωγής τροφής. Επιπλέον, η ίδια η διαδικασία της βιομηχανοποιημένης παραγωγής τροφών, που απαιτεί τεράστιες ποσότητες ενέργειας, νερού και βοσκοτόπων, και δημιουργεί μεγάλες ποσότητες απορριμμάτων, είναι από μόνη της καταστροφική για το περιβάλλον.

---

79. *Broiler Industry* (Δεκέμβριος 1987):22 όπως παρατίθεται στο Singer, 98.

80. Carol Adams «Ecofeminism and the Eating of Animals» *Hypatia* 6(1) 1991: 130.

81. J. Baird Callicot, *In Defense of the Land Ethic* (Albany: State University of New York Press, 1989), 33.

82. Στο ίδιο, 35.

Μια τριτοκοσμική ανάλυση της βιομηχανικής κτηνοτροφίας θα τόνιζε ότι ο θεσμός αυτός δεν είναι παρά μια από τις πολλές μεθόδους υπερκατανάλωσης του Βορρά. Όπως αναφέραμε προηγουμένως, αυτό το είδος ανάλυσης θα εξέταζε τους τρόπους με τους οποίους η εντατική κτηνοτροφία σπαταλά τεράστιες ποσότητες πρωτεΐνης, που θα μπορούσαν διαφορετικά να χρησιμοποιηθούν για τη διατροφή εκατομμυρίων πεινασμένων ανθρώπων σ' όλο τον κόσμο. Από την ενέργεια των σιτηρών και τροφών που δίδονται στις γαλακτοπαραγωγούς αγελάδες, μόνο το 17% ανακτάται στο γάλα και μόνο το 6% ανακτάται στο βοδινό κρέας[83]. Επιπλέον, μια τριτοκοσμική ανάλυση πιθανόν να συνέδεε την άνοδο της βιομηχανοποιημένης κτηνοτροφίας με άλλες προβληματικές οικονομικές εξελίξεις που έλαβαν χώρα μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν οι πολυεθνικές αγρο-βιομηχανίες άρχισαν να εκμεταλλεύονται τον Τρίτο Κόσμο επιβάλλοντας τη θέσπιση συγκεκριμένων αγροτικών πολιτικών, όπως οι καλλιέργειες για εξαγωγή, η μονοκαλλιέργεια, και η τυποποίηση. Αποτέλεσμα αυτών των πολιτικών ήταν να χάσουν οι ανεξάρτητοι μικροπαραγωγοί την αυτονομία τους και να μην είναι πλέον σε θέση να παράγουν. Η κατάσταση αυτή μπορεί να συγκριθεί με ό,τι συμβαίνει αυτή τη στιγμή στην εντατική γεωργία του Πρώτου Κόσμου, όπου τα μικρά «οικογενειακά» αγροκτήματα πτωχεύουν διότι απλώς δεν αντέχουν στον ανταγωνισμό. Εκτός αυτού, οι πολυεθνικές αγρο-βιομηχανίες εισβάλλουν στις χώρες του Τρίτου Κόσμου, υλοτομούν τα δάση τους, εκτοπίζουν τους ανθρώπους και αποδιοργανώνουν τα οικονομικά τους συστήματα, για να αρπάξουν τη γη τους προς χάριν της εντατικής κτηνοτροφικής παραγωγής.

Οι υποστηρικτές της απελευθέρωσης των ζώων θα τόνιζαν ότι η ίδια η βιομηχανική κτηνοτροφία είναι ανήθικη. Οι υπερασπιστές τους υποστηρίζουν ότι τα ζώα είναι όντα των οποίων οι ζωές μπορούν να καλυτερεύσουν ή να χειροτερεύσουν, που μπορούν να νιώσουν πόνο και ευχαρίστηση και που δεν επιθυμούν να ζουν υπό περιορισμό. Οι συνθήκες στα βιομηχανικά αγροκτήματα αγνοούν τα συμφέροντα και τις πιο βασικές ανάγκες των ζώων. Κατά συνέπεια, οι άνθρωποι θα πρέπει να αποφεύγουν την κατανάλωση των προϊόντων που παράγονται στα βιομηχανικά αγροκτήματα και να γίνουν φυτοφάγοι[84]. Μολονότι τα επιχειρήματα που προωθούνται για λογαριασμό των ζώων παρουσιάζουν φιλοσοφικές διαφορές,[85] υπάρχει μια κατ' αρχήν συναίνεση ότι τα συμφέροντα τους δεν πρέπει να αποκλείονται από τις ηθικές συζητήσεις. Η μη εξέταση από την ηθική σκοπιά της μοίρας που υφίστανται τα ζώα στα βιομηχανικά αγροκτήματα θα ήταν ένα είδος ρατσισμού υπέρ του ανθρώπινου είδους (speciesism) μια θέση που υπο-

83. Mason και Singer, 74.

84. Δες, για παράδειγμα, *In Defense of Animals,* επιμέλεια Peter Singer (Oxford: Basil Blackwell, 1985) και Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).

85. Δες Lori Gruen «Animals», στο *A Companion to Ethics,* επιμέλεια Peter Singer (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 343-353.

στηρίζει ότι τα ζώα είναι εγγενώς ανάξια ηθικής θεώρησης απλώς και μόνο επειδή δεν είναι άνθρωποι[86].

Οι αναλύσεις για την κτηνοτροφία δεν αποκλείουν η μία την άλλη. Μια σοσιαλίστρια φεμινίστρια, για παράδειγμα, μπορεί επίσης να εμνευσθεί από την περιβαλλοντική άποψη και/ή την τριτοκοσμική ανάλυση. Οι υποστηρικτές της απελευθέρωσης των ζώων εμπνέονται επίσης από τον περιβαλλοντισμό, στο βαθμό που η βιομηχανική αγροκαλλιέργεια δεν επηρεάζει μόνο τα κατοικίδια αλλά και τα άγρια ζώα, μια και καταστρέφει το φυσικό τους περιβάλλον. Στόχος μας είναι να τονίσουμε ότι κάθε μια από αυτές τις διαφορετικές προσεγγίσεις επικεντρώνεται σ' ένα ή δύο στοιχεία καταπίεσης ως πρωταρχικά στην ανάλυσή της. Οι οικοφεμινίστριες, αν και δεν είναι καθόλου ομοιογενείς στις προσεγγίσεις τους, θεωρούν όλες τις διαφορετικές μορφές καταπίεσης ως σημαντικές στην κατανόηση των συγκεκριμένων θεσμών. Μια οικοφεμινιστική ανάλυση της βιομηχανικής κτηνοτροφίας θα εξέταζε τον τρόπο με τον οποίο η λογική της κυριαρχίας στηρίζει αυτόν το θεσμό[87], όχι μόνο στο βαθμό που επηρεάζει τα ζώα, αλλά και τους εργάτες, τις γυναίκες, και τη φύση.

Εξετάζοντας τη σύνδεση μεταξύ των διαφόρων μορφών καταπίεσης, οι οικοφεμινίστριες παρέχουν μια ξεχωριστή κριτική της θεσμοποιημένης κτηνοτροφίας. Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι τα πρώτα στοιχεία μιας τέτοιας ανάλυσης εμφανίσθηκαν το 1964 στο βιβλίο Animal Machines της Ruth Harrison, που πρόσφερε την πρώτη σημαντική ανάλυση για τη βιομηχανική κτηνοτροφία. Το βιβλίο της Harrison προλογίσθηκε από την πρωτοπόρο οικοφεμινίστρια Rachel Carson, η οποία έγραψε στην εισαγωγή, «οπουδήποτε διαβασθεί (το Animal Machines) θα προκαλέσει σίγουρα αισθήματα τρόμου, κατάπληξης και αποστροφής»[88]. Πρόσφατα, οι οικοφεμινίστριες υποστηρίζουν μια ηθική φυτοφαγία, η οποία όμως θα είναι σχετική, και ενώ θα αναγνωρίζει τις αδικίες που συνδέονται με τη βιομηχανική κτηνοτροφία, ταυτόχρονα θα επιτρέπει την ηθική δικαιολόγηση της παραδοσιακής διατροφής των ιθαγενών[89].

Η εστίαση στο γενικό πλαίσιο και τη διαφοροποίηση είναι το ισχυρό σημείο της οικοφεμινιστικής θεωρητικής έκφρασης. Κατά τη διάρκεια της περασμένης δεκαετίας, όμως, αυτή η πολυφωνία απόψεων δημιούργησε ενδιαφέρουσες θεωρητικές εντάσεις. Για παράδειγμα, αρκετές οικοφεμινίστριες δεν θεωρούν την ταλαιπωρία των ζώων σοβαρό ζήτημα[90]. Μια άλλη περιοχή διαμάχης αφορά τη θέση του σπιριτουαλιστικού

---

86. Αρκετές συζητήσεις έχουν προκληθεί σχετικά με το ακριβές περιεχόμενο του όρου speciesism, που διατυπώθηκε για πρώτη φορά από τον Richard Ryder και υιοθετήθηκε στη συνέχεια από τον Singer. Για μια ενδιαφέρουσα φεμινιστική άποψη πάνω σε αυτό το ζήτημα δες το Comment and Reply Between Nel Noddings and Josephine Donovan στο *Signs* 16:2 (Χειμώνας 1991): 418-425.
87. Μια έννοια που αναπτύχθηκε από το Warren (1990).
88. Ruth Harrison, *Animal Machines* (Vincent Stuart Ltd: Λονδίνο, 1964), viii.
89. Δες ειδικά Deane Curtin, «Toward an Ecological Ethic of Care», *Hypatia* 6:1 (Άνοιξη 1991): 60-74.
90. Δες, για παράδειγμα, Carol Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (Νέα

στοιχείου στην οικοφεμινιστική θεωρία. Ορισμένοι θεωρούν ότι το στοιχείο αυτό ενισχύει τους ανθρώπους και είναι ιστορικά σημαντικό[91], ενώ άλλοι υποστηρίζουν ότι δεν είναι αναγκαίο στοιχείο της οικοφεμινιστικής θεωρίας[92]. Η χρήση θηλυκών και σεξουαλικών μεταφορών για τη φύση, π.χ. «μητέρα φύση» και «ο βιασμός της άγριας φύσης», έχει επίσης αποτελέσει θέμα δημιουργικής συζήτησης[93]. Η οικοφεμινιστική θεωρία είναι, σίγουρα, μια θεωρία σε εξέλιξη. Αυτό που θεωρείται σημαντικό σ' αυτή τη συγκεκριμένη ιστορική και πολιτιστική στιγμή, μπορεί να μην είναι σημαντικό για τις οικοφεμινίστριες σε κάποιο άλλο μέρος ή σε άλλη χρονική στιγμή. Αν και οι οικοφεμινίστριες μοιράζονται το όραμα για ένα δίκαιο και βιώσιμο μέλλον για όλους, η όψη αυτού του μέλλοντος και ο τρόπος που θα έλθει διαφέρουν ανάλογα με τις διαφορετικές αντιλήψεις και εμπειρίες των ανθρώπων που ασχολήθηκαν με την ανάπτυξη της οικοφεμινιστικής θεωρίας.

Ο οικοφεμινισμός είναι μια θεωρία που στηρίζεται στη γνώση και αξιολόγηση με βάση την κοινότητα, και η δύναμη αυτής της γνώσης είναι ανάλογη με την καθολικότητα, ελαστικότητα, και αντανακλαστικότητα της κοινότητας στην οποία γεννήθηκε. Η οικοφεμινιστική θεωρία προέρχεται από το διάλογο και αποβλέπει στην επίτευξη συναί-

---

Υόρκη: Continuum, 1990), «The Feminist Traffic in Animals», επιμέλεια Gaard, και «Ecofeminism and the Eating of Animals», *Hypatia* 6:1 (Άνοιξη 1991): 125-145· Andree Collard με την Joyce Contrucci· Deborah Slicer, «Your daughter or Your Dog? A Feminist Assessment of the Animal Research Issue», *Hypatia* 6:1 (Άνοιξη 1991): 108-124· Norma Benney, «All of one flesh» The rights of animals», επιμέλεια Leonie Caldecott και Stephanie Leland· Lori Gruen σε επιμέλεια Gaard. Μολονότι ορισμένες οικοφεμινίστριες δεν έχουν εξετάσει το ρόλο των ζώων στις θεωρίες τους, καμία δεν έχει συγκεκριμένα αρνηθεί την εξέταση των ταλαιπωριών που υφίστανται τα ζώα.

91. Δες για παράδειγμα, Starhawk, «Power, Authority and Mystery: Ecofeminism and Earth-based Spirituality», 73-86· Riane Eisler, «The Gaia Tradition and the Partnership Future: An Ecofeminist Manifesto», 23-34· Mara Lynn Keller, «The Eleusinian Mysteries: Ancient Nature Religion of Demeter and Persephone», 41-51· Carol P. Christ, «Rethinking Theology and Nature», 58-68· όλα σε επιμέλεια Diamond και Orenstein. Δες επίσης Charlene Spretnak, «Toward an Ecofeminist Spirituality», 127-132· Rosemary Radford Ruether, «Toward an Ecological-Feminist Theory of Nature», 145-150· Margot Adler, «The Juice and the Mystery», 151-154· Dolores LaChapelle, «Sacred Land, Sacred Sex», 155-167· Starhawk, «Feminist Earth-based Spirituality and Ecofeminism», 174-185 όλα σε επιμέλεια Plant.

92. Δες Greta Gaard, «Ecofeminism and Native American Cultures: Pushing the Limits of Cultural Imperialism?», και Karen Warren, «Ecofeminist Spiritualities: An Ecofeminist Philosophical Perspective», Εργασία που Παρουσιάσθηκε στη Συνδιάσκεψη Περιβαλλοντικής Ηθικής των Μεσοδυτικών Πολιτειών για τον Οικολογικό Φεμινισμό, Μάρτιος 1992, Ames, Iowa.

93. Δες Catherine Roach, «Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation», *Hypatia* 6:1 (Άνοιξη 1991): 46-59· Lori Gruen, «Exclusion and Difference: Reflections on Women, Nature, and Animals», *APA Newsletter on Feminism and Philosophy,* Άνοιξη 1992· Yaakov Jerome Garb, «Perspective of Escape? Ecofeminist Musings on Contemporary Earth Imagery», 264-278 σε επιμέλεια Diamond και Orenstein· Patrick D. Murphy, «Sex-Typing the Planet: Gaia Imagery and the Problem of Subverting Patriarchy», Environmental Ethics 10:2 (Καλοκαίρι 1988): 155-168· Ellen Cronan Rose, «The Good Mother: From Gaia to Gilead» Frontiers 11:1 (1991): 77-97· Chaia Heller, «For the Love of Nature: Ecology and the Cult of the Romantic», επιμέλεια Gaard· Greta Gaard, «Ecofeminism and Native American Cultures: Pushing the Limits of Cultural Imperialism?» επιμέλεια Gaard.

νεσης. Ένας τρόπος για την επίτευξη του στόχου αυτού είναι να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στο κοινωνικό σύνολο με ταυτόχρονο σεβασμό στη διαφορά, κτίζοντας συμμαχίες με κάθε άτομο ή ομάδα που αγωνίζονται εναντίον της καταπίεσης — π.χ. βαθείς οικολόγους, κοινωνικούς οικολόγους, αντι-ιμπεριαλιστές, οικο-σοσιαλιστές, πράσινους και άλλους. Σε αλληλεγγύη μεταξύ τους, οι προσπάθειες αυτές για την ενθάρρυνση διαλόγου σ' όλο το φάσμα των διαφορετικών απόψεων, πρέπει να τονίζουν την αρχή ενότητα-στη-διαφορά. Το ίδιο το μέλλον της Γης και των κατοίκων της μπορεί κάλλιστα να εξαρτάται από το πόσο αποτελεσματικά μπορούμε να δουλέψουμε όλοι μαζί για την επίτευξη παγκόσμιας δικαιοσύνης και πλανητικής υγείας.

Val Plumwood*

Φεμινισμός και Οικοφεμινισμός: Πέρα από τους δυϊσμούς**

Αυξάνεται σήμερα η επίγνωση ότι ο δυτικός Λόγος, που ταυτίζει την ιδιότητα του αρσενικού με τη σφαίρα της ορθολογικότητας και την ιδιότητα του θηλυκού με τη σφαίρα της φύσης, έχει προμηθεύσει μια από τις κύριες διανοητικές βάσεις για την κυριαρχία επί των γυναικών μέσα στη δυτική κουλτούρα. Στην πλειοψηφία των περιπτώσεων η ορθολογικότητα ορίζεται *αντιθετικά* προς τους εξίσου ποικίλους και πολυάριθμους ορισμούς της «φύσης».

Επομένως, η αρσενική ορθολογική σφαίρα της δημόσιας ζωής, της παραγωγής, της κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής και της ορθολογικής δικαιοσύνης αντιπαρατίθεται προς τη θηλυκή σφαίρα της ιδιωτικής, οικιακής και αναπαραγωγικής ζωής. Η αρσενική σφαίρα είναι η σφαίρα όπου η ανθρώπινη ελευθερία και ο έλεγχος ασκούνται επί της κοινωνικής δραστηριότητας και επί της φύσης, ιδιαίτερα δια μέσου της επιστήμης και της ενεργούς πάλης ενάντια στη φύση και στις περιστάσεις. Σε αντίθεση, η θηλυκή σφαίρα θεωρείται ότι αντιπροσωπεύει τη σφαίρα της παθητικότητας και της αποδοχής της αμετάβλητης ανθρώπινης φύσης και της φυσικής αναγκαιότητας.

Σε όλες τις εκδοχές της ορθολογικότητας, η «ορθολογική» πλευρά της αντιπαράθεσης θεωρείται ως η πιο σημαντική, αποτελεί δε συστατικό μέρος του ιδανικού ανθρώπινου χαρακτήρα. Οι γυναίκες, στο βαθμό που παραμένουν πιστές στα πολυποίκιλα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της γυναικείας κατάστασης, αναδύονται ως κατώτερα ή ατελή ανθρώπινα όντα, τα οποία στερούνται, ή κατέχουν σε μειωμένο βαθμό, τα χαρακτηριστικά εκείνα γνωρίσματα του θάρρους, του ελέγχου, της ορθολογικότητας και της ελευθερίας που κάνουν τους ανθρώπους αυτό που είναι, και τα οποία — σύμ-

---

* Η Val Plumwood διδάσκει στο Τμήμα Γενικής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Σύδνεϋ. Έχει δημοσιεύσει πολλά άρθρα και αρκετά βιβλία για την περιβαλλοντική φιλοσοφία και τη φεμινιστική θεωρία. Το τελευταίο βιβλίο της, *Gender and Ecology: Feminism and the Mastery of Nature* εκδόθηκε από τον οίκο Routledge το 1992.

** *The Ecologist*, τομ. 22, αρ. 1, Ιαν/Φεβ. 1992 .

φωνα με την άποψη αυτή — τους διακρίνουν από τη φύση και τα ζώα. Επομένως, τα ιδανικά της ορθολογικής σφαίρας μας παρέχουν το αρσενικό ιδανικό της ανθρώπινης ύπαρξης.

Άγριοι άνδρες και παθητικές γυναίκες

Η έννοια της φύσης ήταν και παραμένει σημαντικότατο εργαλείο στο οπλοστάσιο των συντηρητικών που επιθυμούν να κρατήσουν τις γυναίκες «στη θέση τους». Υποτίθεται ότι η φύση είναι εκείνη που καθορίζει την τύχη των γυναικών και η οποία δικαιώνει την ανισότητα και όχι οι συγκυριακές και μεταβαλλόμενες κοινωνικές καταστάσεις. Στις κυρίαρχες δυτικές παραδόσεις οι γυναίκες θεωρούνται ότι συνδέονται με τη φύση, σε αντίθεση με τον «ανθρώπινο» κόσμο. Ωστόσο, οι αρχαίες παραδόσεις, που συνδέουν τους άνδρες με την κουλτούρα και τις γυναίκες με τη φύση, επικαλύπτονται από ορισμένες πιο πρόσφατες και συγκρουόμενες απόψεις, σύμφωνα με τις οποίες η αμετάλλακτη «αρσενική» ουσία («αρρενωπότητα») συνδέεται με τη φύση, που δε θεωρείται πλέον ως αναπαραγωγική και παρέχουσα αλλά ως «άγρια», ως βίαια, ανταγωνιστική και σεξουαλική (όπως στις ιδέες της βικτωριανής εποχής, του δαρβινισμού και της πρόσφατης κοινωνιοβιολογίας), ενώ αντίθετα το «θηλυκό» θεωρείται ως πλαδαρό, οικιακό, ασεξουαλικό και με πολιτισμένους τρόπους[1].

1. Βλ. π.χ. L. Segal, *Is the Future Female?*, Virago, Λονδίνο, 1987, σελ. 7. Η πρόσφατη αυτή επικάλυψη εκδηλώνεται επίσης σε έργα συγγραφέων όπως

Σύγχρονες τάσεις στον Οικοφεμινισμό

Ο οικολογικός φεμινισμός αποτελείται από ένα σώμα ιδεών και πρακτικών που διαμορφώθηκαν και αναπτύχθηκαν τα τελευταία 18 χρόνια, ιδιαίτερα στα γυναικεία, ειρηνιστικά και οικολογικά κινήματα. Ο οικοφεμινισμός ενθάρρυνε τον περιβαλλοντολογικό ακτιβισμό των γυναικών και στο ευρύτερο κίνημα και στο επίπεδο ξεχωριστών γυναικείων ομάδων.

Στη Δύση οι γυναίκες έπαιξαν πρωταγωνιστικό ρόλο στις κινητοποιήσεις σε όλους τους οικολογικούς τομείς, αλλά ιδιαίτερα σε θέματα ειρήνης, γειτονιάς και υγείας. Στον Τρίτο Κόσμο, όπου οι γυναίκες ως παραγωγοί στον αγροτικό τομέα επωμίζονται συχνά την ευθύνη και για τη διατήρηση της καλλιεργήσιμης γης σε καλή κατάσταση και για την φροντίδα των παιδιών, είναι ιδιαίτερα προφανής η σύνδεση μεταξύ των συμφερόντων των γυναικών και της υγείας της φύσης.

Ο οικοφεμινισμός είναι πρωτίστως κίνημα που βασίζεται στον ακτιβισμό, αλλά έχει επίσης εμπνεύσει εντυπωσιακό όγκο πολιτιστικού έργου, όπως ποίηση, τέχνη, πολυάριθμες συλλογές δοκιμίων και όλο και περισσότερο πιο εκτεταμένα θεωρητικά έργα.

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟ **I**

Επομένως, η στάση και απέναντι στις γυναίκες και απέναντι στη φύση, που προκύπτει από την παραδοσιακή ταύτιση, δεν ήταν πάντα απλή και δεν ήταν πάντα καθαρά αρνητική[2]. Η σύνδεση χρησιμοποιήθηκε μερικές φορές στο παρελθόν για να επιβεβαιώσει — σε περιορισμένη όμως κλίμακα — και τις γυναίκες και τη φύση, όπως επί παραδείγματι στη ρομαντική παράδοση[3]. Ωστόσο, ακόμα και αν η σύνδεση των γυναικών με τη φύση αποτελεί στοιχείο στο οποίο αποδίδεται μερικές φορές κάποια αρετή ως «φιλοφρόνηση», εξακολουθεί ακόμα να προσδίδει στις γυναίκες υποδεέστερη θέση κύρους και χρησιμοποιείται για να τις εγκλωβίσει σε μια περιορισμένη και αποπτωχευμένη ζωή.

Με δεδομένες τις παραδόσεις αυτές δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι πολλές φεμινίστριες βλέπουν με καχυποψία την άποψη που εκφράζει αυξανόμενος αριθμός «οικοφεμινιστριών», ότι δηλαδή ίσως να μην είναι εντελώς αρνητική η σύνδεση των γυναικών με τη φύση και ότι υπάρχουν σημαντικές διασυνδέσεις μεταξύ της καταπίεσης των γυναικών και της κυριαρχίας και καταστροφής του φυσικού κόσμου. Για πολλές οικοφεμινίστριες, η ίδια η ιδέα μιας θηλυκής σύνδεσης με τη φύση φαίνεται οπισθοδρομική και προσβλητική διότι επαναφέρει στη μνήμη εικόνες για τις γυναίκες όπου αυτές εμφανίζονται ως παθητικές, ως ζώα αναπαραγωγής, ευχαριστημένες αγελάδες εμβυθισμένες στο σώμα τους και σε μια εμπειρία ζωής που δεν έχει καμιά αντανάκλαση.

Ωστόσο υπάρχουν πολλοί λόγοι για τους οποίους δεν μπορούμε απλώς να πετάξουμε στην άκρη τη σύνδεση γυναίκας — φύσης αλλά αντίθετα να τη θεωρήσουμε σαν κεντρικό πρόβλημα του φεμινισμού. Καταρχήν, είναι ουσιαστικό να καταλάβουμε τη σημασία της σύνδεσης αυτής, διότι εξακολουθεί να αποτελεί τη δυναμική που βρίσκεται πίσω από τη μεταχείριση και αντιμετώπιση και των γυναικών και της φύσης στη σύγχρονη κοινωνία. Δεύτερον, είναι ουσιαστικό για το φεμινισμό να εξετάσει το θέμα αυτό, διότι έχει σημαντική επίδραση στο πρότυπο της ανθρώπινης ύπαρξης στο οποίο προσαρμόζουν τις γυναίκες. Και τρίτον, τα θέματα τα οποία ενδιαφέρουν τον οικοφεμινισμό μπορούν να ρίξουν πολύτιμο φως σε προβλήματα που βρίσκονται στην καρδιά του ίδιου του φεμινισμού, προβλήματα που έχουν σχέση με την αρσενικότητα της κουλτούρας και τη φύση της αρσενικής κυριαρχίας επί των θηλυκών, καθώς και των πιθανών τρόπων διαφυγής από αυτήν την κυριαρχία.

ο D.H. Lawrence, ο Norman Mailer και ο Henry Miller. Μερικά από τα χαρακτηριστικά στοιχεία που ίσως συνέβαλαν στην αναστροφή της παλαιότερης αντίληψης που ταύτιζε τις γυναίκες με το σώμα και με σεξουαλικά ακόρεστα όντα είναι η εξιδανίκευση της θηλυκής φύσης από τη βικτωριανή αστική τάξη και το γεγονός ότι η σεξουαλικότητα θεωρείται όλο και περισσότερο σαν αρένα για έλεγχο και κυριαρχία. Καθώς η ισχυρή σεξουαλικότητα έφθασε να θεωρείται στη σύγχρονη εποχή ότι έχει υψηλότερη θέση κύρους στην κοινωνία, σαν γνώρισμα ισχύος και όχι αδυναμίας — όπως στο παρελθόν — οι άνδρες την διεκδικούν και αυτή για τον εαυτό τους.

2. Βλ. G. Lloyd, *The Man of Reason,* Methnen 1984, και Merchant, C, The Death of Nature, Wildwood House, 1980.
3. Βλ. R. Ruether, *New Woman, New Earth,* Scabury Press, 1975, σελ. 193. Η Ruether επισημαίνει ότι η ρομαντική παράδοση θα πρέπει να θεωρηθεί ως αντι-παράδοση, μολονότι βέβαια ανεπαρκής.

Η σύνδεση γυναικών και φύσης, και ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζονται και οι δύο σαν κατώτερες, με κανένα τρόπο δεν αποτελούν πράγμα του παρελθόντος. Εξακολουθούν και σήμερα να κατευθύνουν όσους διαβάλλουν τη φύση και τη δραστηριότητα των γυναικών και, στην πραγματικότητα, ολόκληρη τη σφαίρα της αναπαραγωγής[4]. Αναφορικά με τις γυναίκες, η υποτιθέμενη ιδιότητά τους ως φύση συνήθως δε χρειάζεται να είναι ρητή, διότι χαρακτηρίζει τους κύριους ρόλους τους και στη δημόσια και στην ιδιωτική σφαίρα. Οι γυναίκες απεικονίζονται συστηματικά ως νοικοκυρές[5], γραμματείς και νοσοκόμες[6]. Η εργασία των γυναικών στην άσκηση των παραδοσιακών τους ρόλων ούτε καν υπολογίζεται στο οικονομικό σύστημα[7] και παραλείπεται σε μεγάλο βαθμό από την ανθρώπινη ιστορία. Παραδοσιακά, οι γυναί-

Εφόσον η θεωρία του οικοφεμινισμού προκύπτει από την εφαρμογή των φεμινιστικών προοπτικών σε προβλήματα της οικολογίας παρουσιάζει και ο ίδιος την πολυπλοκότητα και διαφορετικότητα που διακρίνει το φεμινισμό. Οι οικοφεμινίστριες έχουν ένα κοινό όραμα μιας κοινωνίας που θα υπερβαίνει το μιλιταρισμό, την ιεραρχία και την καταστροφή της φύσης. Ωστόσο, μολονότι οι οικοφεμινίστριες συμφωνούν σε γενικές γραμμές με τους σκοπούς αυτούς, συχνά έχουν κατά νου διαφορετικές αναλύσεις και διαφορετική πολιτική στρατηγική για την επίτευξή τους.

Στην πρόσφατη φιλολογία εμφανίστηκε σοβαρο ρήγμα μεταξύ εκδοχών οικοφεμινισμού που έχουν κληρονομήσει τις αντιλήψεις του πολιτισμικού (ή ριζοσπαστικού) φεμινισμού από τη μια μεριά και εκδοχών που έχουν στενότερη συγγένεια με το σοσιαλιστικό ή αναρχικό φεμινισμό ή με άλλες ριζοσπαστικές πολιτικές παραδόσεις από την άλλη. Ωστόσο, το γεγονός αυτό δε σημαίνει ότι δεν υπάρχει αλληλοεπικάλυψη στις θέσεις που υιοθετούν οι τάσεις αυτές ή ότι σε όλα τα θέματα βρίσκονται αναγκαστικά σε αντίθεση.

Πολιτιστικός Οικοφεμινισμός

Οι εκδοχές του οικοφεμινισμού (εκείνες που ήταν κυρίως χαρακτηρι-

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟ **II**

4. Χρησιμοποιώ εδώ τον όρο «αναπαραγωγή», όπως η Carolyn Merchant, για να συμπεριλάβω την αναπαραγωγή της φύσης, καθώς και την ανθρώπινη και κοινωνική αναπαραγωγή (βλ. C. Merchant, *Ecological Revolutions: Nature, Gender and Science in New England,* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1989). Εάν η «αναπαραγωγή» παρέχει τις συνθήκες για την πραγματοποίηση της «παραγωγής» τότε θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι συμπεριλαμβάνει όχι μόνο την αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού και της κοινωνίας, αλλά επίσης και τις συνθήκες του φυσικού κόσμου που καθιστούν δυνατές τη ζωή, την κοινωνία και την παραγωγή.
5. Βλ. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale,* Zed Books, Λονδίνο, 1986 σελ. 16.
6. Όπως παρατηρεί η Rosemary Pringle «ο ρόλος της γραμματέως είναι να μεταγράψει αυτά που λένε οι άλλοι, όχι να ομιλεί η ίδια» (βλ. R. Pringle, *Secretaries Talk: Sexuality, Power and Work,* Allen and Unwin, Σίδνεϋ, 1988, σελ. 29).
7. M. Warning, *Counting to Nothing: What Men Value and What Women Are Worth,* Allen and Unwin, Auckland, 1988.

κες είναι «το περιβάλλον» — παρέχουν το περιβάλλον και τις συνθήκες μέσα στις οποίες συντελείται το αρσενικό «επίτευγμα», αλλά όσα οι ίδιες οι γυναίκες κάνουν δε θεωρούνται ως επίτευγμα.

Η πατριαρχική μεταχείριση της φύσης και των γυναικών-μητέρων έχει ως κοινό σημείο την αντίληψη ότι η μητέρα είναι αυτή που παρέχει ακατάπαυστα. Είναι αυτή, της οποίας οι ανάγκες — εάν καν υπάρχουν — πάντα έρχονται δεύτερες. Είναι αυτή, της οποίας η αξία καθορίζεται από το παιδί που παράγει. Είναι αυτή, η οποία αναμένεται να προσφέρει εργασία που παραμένει αόρατη. Είναι αυτή, της οποίας οι πραγματικές της δεξιότητες, η σπουδαιότητα της εργασίας της και οι δυσκολίες που συναντά υποεκτιμώνται και ορίζονται ως φυσικές. (Αυτή είναι η αντίληψη για τη μητρότητα που αποτελεί το υπόβαθρο πολλών επιχειρημάτων εναντίον των αμβλώσεων). Οι τεράστιας σημασίας φυσικές, προσωπικές και κοινωνικές δεξιότητες που η μητέρα διδάσκει στο παιδί αποτελούν απλώς το υπόβαθρο για την «πραγματική» μάθηση, η οποία ορίζεται ως μέρος της αρσενικής σφαίρας της λογικής και γνώσης[8]. Η ίδια η μητέρα ορίζεται σε σχέση με το παιδί της ή τον πατέρα του, όπως ακριβώς η φύση ορίζεται σε σχέση με το ανθρώπινο είδος, ως «το περιβάλλον».

Ανθρωπότητα και Αρσενικότητα

Η φεμινιστική άποψη ότι η σύνδεση των γυναικών με τη φύση θα έπρεπε απλώς να τεθεί στην άκρη, σαν λείψανο του παρελθόντος, στηρίζεται στην υποθετική παραδοχή ότι το καθήκον γυναικών και ανδρών είναι τώρα να γίνουν απλώς πλήρως «ανθρώπινα» όντα. Ωστόσο, το ίδιο το ερώτημα τι είναι ανθρώπινο είναι πολύ προβληματικό, ιδιαίτερα ως προς τη σχέση των ανθρώπινων όντων με τη φύση.

Το πλαίσιο των υποθετικών παραδοχών μέσα στο οποίο έχει διαμορφωθεί η αντίθεση ανθρώπινο/φύση δεν αφορά μόνο τη θηλυκή διασύνδεση με τη φύση και τη θηλυκή παθητικότητα έναντι της φύσης, αλλά και ένα συμπληρωματικό πλαίσιο αρσενικής αποσύνδεσης από τη φύση και κυριαρχίας επί της φύσης. Όμως οι υποθετικές αυτές παραδοχές δε θεωρούνται ως αρσενικές στο αρσενικό πρότυπο, επειδή λαμβάνεται ως δεδομένο ότι το πρότυπο αυτό είναι απλώς το ανθρώπινο πρότυπο. Επομένως, η απλή αποκήρυξη της παλαιάς παράδοσης της θηλυκής σύνδεσης με τη φύση, χωρίς μάλιστα την αντικατάστασή της από κάτι άλλο, ισοδυναμεί συνήθως με υπόρρητη υιοθέτηση του αρσενικού προτύπου του ανθρώπινου και των ανθρώπινων σχέσεων με τη φύση. Μόνο ένας ρηχός φεμινισμός θα επαναπαυόταν ικανοποιημένος με την επιβεβαίωση της «πλήρους ανθρώπινης ιδιότητας» των γυναικών χωρίς να αμφισβητήσει το πρότυπο αυτό[9].

---

8. Βλ. J. Benjamin, *The Bonds of Love: Phychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination,* Virago, Λονδίνο, 1988. Βλ. επίσης A. Jaggar, Feminist Politics and Human Nature, Harvester, Μπράιτον, 1983, σελ. 314.
9. Βλ. το άρθρο της K. Warren, «Feminism and Ecology: Making Connections» στο *Environmental Ethics,*

Πίσω από την άποψη ότι υπάρχει κάτι το προσβλητικό ή υποβαθμιστικό στη σύνδεση γυναικών και φύσης βρίσκεται μια υπόρρητη σειρά υποθετικών παραδοχών σχετικά με την κατώτερη θέση του μη ανθρώπινου κόσμου. Τα πράγματα λοιδορούνται ή επαινούνται με κριτήριο τη συμμόρφωσή τους με την έννοια της «πλήρους ανθρώπινης ιδιότητας». Αλλά η αξιοπρέπεια της ανθρώπινης ιδιότητας, όπως και η αξιοπρέπεια της αρσενικότητας, διατηρείται σε αντιπαράθεση με μια αποκλεισμένη κατώτερη τάξη[10].

Οι φεμινίστριες ορθώς έχουν επιμείνει στο ότι οι γυναίκες δεν μπορούν να επωμισθούν το κυριότερο βάρος της οικολογικής ηθικότητας, ιδιαίτερα μάλιστα με την έννοια ότι οι περισσότερες αλλαγές πρέπει να γίνουν στο χώρο της ιδιωτικής σφαίρας και του νοικοκυριού. Ούτε μπορούν να απευθύνουν έκκληση προς την παραδοσιακή αυταπάρνηση των γυναικών, ζητώντας από αυτές να επωμισθούν όλα τα κακά του κόσμου, σε αναγνώριση του μητρικού τους καθήκοντος[11]. Όμως οι γυναίκες δεν μπορούν να στηρίξουν την ελευθερία τους στη σφαίρα εκείνη από την οποία μόλις πρόσφατα έχουν ξεφύγει και η οποία εξακολουθεί να θεωρείται ως υποδεέστερη. Η ανοδική κοινωνική κινητικότητα συνοδεύε-

στικές της δεκαετίας του '70 και του πρώτου ήμισυ της δεκαετίας του '80) που βρίσκονται πλησιέστερα στον πολιτικό φεμινισμό τονίζουν τους ιστορικούς, βιολογικούς δεσμούς μεταξύ γυναικών και φύσης και θεωρούν ότι η κοινή τους καταπίεση είναι συνέπεια της αρσενικής κυριαρχίας.

Ο πολιτισμικός οικοφεμινισμός θεωρεί ότι η αρσενικότητα διαμορφώνεται στη βάση του αποχωρισμού από τις γυναίκες και του ελέγχου επί των γυναικών καθώς και σε ό,τι συνδέεται μ' αυτές, ιδιαίτερα τη φύση. Θεωρεί δε ότι η κυριαρχία των αρσενικών αξιών στην πατριαρχία δημιουργεί μια κοινωνία η οποία κατέχεται από τις έμμονες ιδέες της κυριαρχίας και του ελέγχου. Ο πολιτισμικός οικοφεμινισμός έχει σαν στόχο να λύσει τα οικολογικά και άλλα προβλήματα κυρίως με τη δημιουργία μιας εναλλακτικής «γυναικείας κουλτούρας» (το «αυθεντικό θηλυκό μυαλό» σύμφωνα με τη διατύπωση της Charlen Spretnak) βασισμένης στην επανεκτίμηση, στην εξύμνηση και στην υπεράσπιση όλων όσων έχει υποβαθμίσει η πατριαρχία, όπως μεταξύ άλλων, το θηλυκό στοιχείο, τη μη ανθρώπινη φύση, το σώμα και τα συναισθήματα.

Ο πολιτισμικός οικοφεμινισμός δίνει έμφαση στην αναζήτηση μιας νέας πνευματικής σχέσης με τη φύση και τονίζει τη σημασία του προσωπικού μετασχηματισμού, και της ενδυνάμω-

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟ III

9,1,1987 όπου συζητά το θέμα της ανεπάρκειας των γνωστών μορφών φεμινισμού από μια οικοφεμινιστική προοπτική.

10. Για παραδείγματα βλ. K. Thomas, *Man and the Natural World,* Penguin, 1983, σελ. 41.

11. Εκπληκτικές προφητικές παρατηρήσεις επ' αυτού έχει κάνει η Rosemary Ruether, ό.π. 3, σελ. 200-201. Βλ. επίσης Instone, L. «Green - Housework», στο *Proceedings of Ecopolitics 5,* Univ. of New South Wells, όπου διαπραγματεύεται το θέμα αυτό κατά έξοχο τρόπο.

ται συχνά από την έμμονη άποψη όσων στρατολογούνται στην προνομιούχο τάξη ότι έχουν οριστικά ξεκόψει από την περιφρονημένη κοινωνική ομάδα από την οποία έχουν προέλθει (κάτι που θυμίζει την αλαζονεία του αξιωματικού που ανέρχεται στο αξίωμα από τις τάξεις χαμηλότερων βαθμοφόρων). Τα επιχειρήματα υπέρ των γυναικών δεν μπορούν να στηριχθούν σε μια παρόμοια υποβάθμιση του μη ανθρώπινου κόσμου.

Εντούτοις, μεγάλο μέρος των παραδοσιακών φεμινιστικών επιχειρημάτων στηρίχτηκε σε μια τέτοια υποβάθμιση. Για παράδειγμα, η φεμινίστρια Mary Wollstonecraft (1759-97), που άσκησε μεγάλη επιρροή τον 18ο αιώνα, υποστήριξε ότι αυτό που είναι πολύτιμο στον ιδανικό ανθρώπινο χαρακτήρα και προς το οποίο πρέπει να αποβλέπουν οι φιλοδοξίες των γυναικών, ορίζεται σε αντίθεση με την κατώτερη σφαίρα της ζωώδους δημιουργίας. Έτσι, η συγγραφέας αρχίζει το βιβλίο της *Vindication of the Rights of Women* (1792) με το εξής ερώτημα: «Σε τι συνίσταται η υπεροχή του ανθρώπου έναντι της ζωώδους δημιουργίας; Η απάντηση είναι τόσο σαφής όσο και η πρόταση ότι το ήμισυ είναι μικρότερο του όλου στη Λογική. Και συνεχίζει: «Για ποιο σκοπό εμφυτεύθηκαν τα πάθη; Για το λόγο ότι ο άνθρωπος αγωνιζόμενος να τα δαμάσει ίσως μπορεί να κατακτήσει κάποιο βαθμό γνώσης, που δεν μπορούν να κατακτήσουν τα ζώα. «Συνεπώς η τελείωση της φύσης μας και της ικανότητάς μας να κατακτήσουμε την ευτυχία πρέπει να εκτιμηθεί με γνώμονα το βαθμό λογικής, αρετής και ανθρωπιάς που διακρίνουν το άτομο και το γεγονός ότι από την άσκηση της λογικής, απορρέουν φυσιολογικά η γνώση και η αρετή...»[12].

Η Wollstonecraft απορρίπτει τον ιδανικό θηλυκό χαρακτήρα «αισθανόμενη απέχθεια για την αδύναμη κομψότητα του μυαλού, τη λεπτεπίλεπτη ευαισθησία και τη γλυκιά πειθήνεια των τρόπων». Αντίθετα, παροτρύνει τις γυναίκες να γίνουν «πιο αρσενικές και αξιοσέβαστες». Και τα δύο φύλα θα πρέπει να συμμετέχουν σ' ένα κοινό ιδανικό το οποίο — παρά κάποιες ήσσονος σημασίας μεταβολές (οι άνδρες θα πρέπει να γίνουν πιο μετριόφρονες και σεμνοί και από αυτή την άποψη να προσλάβουν θηλυκά χαρακτηριστικά), συμπίπτει με τις προδιαγραφές του αρσενικού χαρακτήρα.

Ο φεμινισμός της άκριτης ισότητας

Το κύμα του φεμινισμού που έκανε αισθητή την παρουσία του στις δεκαετίες του '60 και του '70 προσπάθησε, όπως αυτή η πρώιμη μορφή φεμινισμού που αναφέραμε πιο πάνω, να προσαρμόσει — άκριτα κατά κάποιο τρόπο — τις γυναίκες στο αρσενικό πρό-

12. Βλ. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, Dent, Λονδίνο, 1982 σελ. 15. Τις πολύπλοκες απόψεις της Wollstonecraft εξετάζει η I. Grimshaw σε σχετική μελέτη της με τίτλο «Mary Wollstonecraft» που δημοσιεύτηκε στο βιβλίο της Sean Sayers (επιμ.), *Feminism, Socialism and Philosophy*, Routledge, Λονδίνο, 1990.

τυπο ανθρώπινης ύπαρξης και κουλτούρας. Η θέση αυτή είναι πιο στενά συνδεδεμένη με τον φιλελεύθερο φεμινισμό, μολονότι τη συναντούμε επίσης σε ορισμένες μορφές σοσιαλιστικού και μαρξιστικού φεμινισμού, ακόμα δε και σε ορισμένες μορφές κοινωνικής οικολογίας[13]. Σε στενή σύνδεση με τη θέση αυτή προκύπτει μια ακτιβίστικη στρατηγική άκριτης ισότητας που έχει ως αίτημα την ίση πρόσβαση των γυναικών σε μια αρσενικά προσδιορισμένη σφαίρα και σε αρσενικούς θεσμούς, οι οποίοι γίνονται αντικείμενο κριτικής μόνο στο βαθμό που αποκλείουν την πρόσβαση στις γυναίκες.

Σύμφωνα με τη στρατηγική αυτή, οι γυναίκες πρέπει να συμμετέχουν μαζί με τους άνδρες σε τομείς όπως η επιστήμη και η τεχνολογία, τομείς από τους οποίους έχουν ιδιαίτερα αποκλειστεί. Σε αυτούς τους τομείς τα χαρακτηριστικά που εκτιμώνται αφάντα-στα δεν είναι μόνο τα αρσενικά χαρακτηριστικά της αντικειμενικότητας, της αφηρημένης σκέψης, της ορθολογικότητας και της καταπίεσης της συναισθηματικότητας. Εδώ

σης των γυναικών και των αξιών τους. Οι γυναίκες θεωρούνται ότι έχουν κάποια ανώτερη σχέση με τη φύση, η οποία μερικές φορές εκλαμβάνεται ότι καθορίζεται βιολογικά, ούτως ώστε μόνο μια κοινωνία στην οποία οι γυναίκες θα μπορούν να περιορίζουν ή να ελέγχουν τον αριθμό των ανδρών θα είναι απαλλαγμένη από την επιθετικότητα και την καταστροφή της φύσης. Για πολλούς, η νέα αυτή προσέγγιση της φύσης αποδεικνύεται στην ουσία παλαιά, διότι πρόκειται για εξύμνηση της γονιμότητας και της δημιουργικότητας στη φεμινιστική ειδωλολατρεία, μια θρησκεία που εξυμνούσε την κοινότητα με τη Γη ως μητρική και ζωντανή ή ως πανίσχυρη Θεά που ενυπάρχει στον κόσμο. Πολλές πολιτισμικές οικοφεμινίστριες αποσκοπούν να συνδυάσουν τις πνευματικές με τις πολιτικές δραστηριότητες, αλλά εξακολουθούν να θεωρούν ότι οι πνευματικές κατέχουν κεντρική θέση.

Κοινωνικός Οικοφεμινισμός

Οι κοινωνικές οικοφεμινίστριες τείνουν να δίνουν έμφαση στην κοινωνική και πολιτική πτυχή του οικοφεμινισμού μάλλον παρά στις προσωπικές και πνευματικές πτυχές (μολονότι πολλές επικρίνουν τη διαίρεση μεταξύ πολιτικού και πνευματικού). Δε θεωρούν ούτε ότι η διαφορετικότη-

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟ **IV**

13. Παράδειγμα από το χώρο της κοινωνικής οικολογίας είναι η Janet Biehl που καταφεύγει στις υποτιθέμενες ουδέτερες από άποψη κοινωνικού φύλου (gender) έννοιες της λογικής και της ανθρώπινης ύπαρξης, ιδιαίτερα στο βιβλίο της *Rethinking Ecofeminist Politics,* Southend Press, Βοστώνη, 1991, σελ. 8-27. Για μια κριτική του φαλλοκρατισμού που συνεπάγεται η μαρξιστική έμφαση στον παραγωγό βλ. S. Benhabib, and D. Cornell (επιμ.), *Feminism as Critique,* Polity Press, Cambridge, 1988, Εισαγωγή. Βλ. επίσης Jagger, ο.π., σελ. 235, C. Mackinnon, *Toward a Feminist Theory of the State,* Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1988, κεφ. 2, L. Nicholson, «Feminism and Marx» στο βιβλίο των Benhabib and Cornell (επιμ.), ο.π., E. Nye, *Feminist Theory and the Philosophies of Man,* Routlege, NY, 1988 κεφ. 3, M. O Brien, *The Politics of Rerpoduction,* Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο, 1981.

εκδηλώνονται επίσης σε ισχυρό βαθμό οι αρσενικές αρετές του ελέγχου και της πάλης κατά της φύσης. Με τη στρατηγική της ίσης πρόσβασης οι γυναίκες εισέρχονται μεν στον τομέα της επιστήμης, αλλά η ίδια η επιστήμη και ο προσανατολισμός της προς την κυριαρχία επί της φύσης (και προς την κυριαρχία επί των ανθρώπων) παραμένουν αμετάβλητα.

Με εξαίρεση μια μικρή προνομιούχο ομάδα, η ελπίδα για ισότητα των γυναικών μέσα σε αυτές τις δομές παραμένει σε μεγάλο βαθμό απατηλή. Το αρσενικό πρότυπο του ανθρώπινου και του πολίτη, καθώς και των αντίστοιχων θεσμών, διαμορφώθηκε ακριβώς στη βάση του αποκλεισμού και της υποβάθμισης των γυναικών, της ζωής τους και των θηλυκών χαρακτηριστικών. ΄Οπως επισημαίνει η Genevieve Lloyd, «οι γυναίκες δεν μπορούν εύκολα να ενταχθούν σ' ένα πολιτιστικό ιδανικό που το ίδιο έχει προσδιορισθεί αντιθετικά προς το θηλυκό»[14].

Αλλά ακόμη και αν η απορρόφηση των γυναικών από το αρσενικό πρότυπο ανθρώπινης κουλτούρας σημείωνε ευρύτατη επιτυχία, οι οικοφεμινίστριες πάλι θα είχαν να προβάλουν αντιρρήσεις, διότι κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με την προσχώρηση των γυναικών στην ανδρική ελίτ και στη συμμετοχή τους σε μια προνομιούχο τάξη, η οποία αποκλείει όλους εκείνους που θεωρούνται ως λιγότερο ανθρώπινοι, καθώς και τους μη ανθρώπινους. Πρόκειται για μια στρατηγική που έχει σα στόχο την είσοδο των γυναικών στους κόλπους μιας ευρύτερης σήμερα κυριαρχούσας τάξης, χωρίς να αμφισβητεί όμως τη δομή ή την αναγκαιότητα για κυριαρχία[15]. Επίσης η στρατηγική αυτή παραγνωρίζει τον τρόπο με τον οποίο διαφορετικά είδη κυριαρχίας ενεργούν ως πρότυπα και ως στήριγμα για να ενισχύει το ένα το άλλο, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο η ίδια εννοιολογική δομή της κυριαρχίας επανεμφανίζεται σε πολύ διαφορετικές ομάδες, όπως σε γυναίκες, «πρωτόγονους» λαούς, χειρώνακτες εργάτες και μη Ευρωπαίους — ομάδες που όλες τους θεωρούνται ότι βρίσκονται «πλησιέστερα προς τα ζώα». Επομένως, ένας κριτικός και περιεκτικός σύγχρονος φεμινισμός πρέπει να αναθεωρήσει και να αμφισβητήσει τα ιδανικά και του αρσενικού και του ανθρώπινου χαρακτήρα. Πρέπει να συνεχίσει την αμφισβήτηση της δυτικής κουλτούρας που άρχισαν οι πρώτες φεμινίστριες, ώστε οι γυναίκες να θεωρηθούν τόσο ίσες και πλήρως ανθρώπινες όσο και οι άνδρες. Μια τέτοια αμφισβήτηση όμως τότε μόνο μπορεί να αναληφθεί με επάρκεια, όταν καταστήσει προβληματική την κυρίαρχη αντίληψη για το ανθρώπινο και την ανθρώπινη κουλτούρα, καθώς και για το ορθολογικό άτομο.

Ο φεμινισμός της άκριτης αναστροφής

Ο πολιτισμικός ή ριζοσπαστικός φεμινισμός, όπως τον έχουν εναλλακτικά αποκαλέσει, υπήρξε ο κυριότερος αντίπαλος και επικριτής του φεμινισμού της άκριτης ισότη-

14. Βλ. Lloyd, ό.π. 2, σελ. 104.

15. Αυτό συμπεραίνεται ιδιαίτερα από την Elizabeth Dodson Gray στο βιβλίο της *Green Paradise Lost: Remything Genesis*, Rountable Press, Wellesley, MA, 1979.

τας[16]. Εάν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο φιλελεύθερος φεμινισμός απορρίπτει τα ιδανικά του θηλυκού χαρακτήρα, ο ριζοσπαστικός φεμινισμός (καθώς και ορισμένες μορφές σοσιαλιστικού φεμινισμού) απορρίπτει τα αρσενικά ιδανικά και την αρσενικότητα της κυρίαρχης κουλτούρας.

Σύμφωνα με αυτή την πολιτιστική κριτική, οι κυρίαρχες μορφές της δυτικής κουλτούρας κατασκευάστησαν, εν μέρει τουλάχιστον, μέσω του ελέγχου, του αποκλεισμού και της υποβάθμισης του φυσικού και του θηλυκού. Οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες συνδέουν την αρσενική ταυτότητα (και σε μερικές περιπτώσεις τη βιολογική αρσενικότητα) με την επιθετικότητα εναντίον των άλλων συνανθρώπων τους, ιδιαίτερα δε εναντίον των γυναικών καθώς και εναντίον της φύσης. Η κριτική αυτή βασίζεται στην αντίληψη ότι, όπως η αφομοίωσή τους στη σφαίρα της φύσης έχει βλάψει και έχει καταπιέσει τις γυναίκες, έτσι και η απόσταση, η ασυνέχεια και η αντίθεση έναντι στην ίδια σφαίρα έχει βλάψει και έχει διαστρεβλώσει τους άνδρες. Η κουλτούρα έχει παραμορφωθεί λόγω της αρσενικοποίησης και της άρνησης της σφαίρας της αναπαραγωγής. Επομένως, το πραγματικό καθήκον του κινήματος απελευθέρωσης των γυναικών δεν είναι η ίση συμμετοχή σε αυτή την κουλτούρα ή η απορρόφησή του από αυτήν αλλά η ανατροπή, η αντίσταση και η αντικατάστασή της.

τα των γυναικών στηρίζεται στη βιολογία ούτε ότι αναγκαστικά παρέχει κάποιο πρότυπο προς επιβεβαίωση. Οι κοινωνικές οικοφεμινίστριες απορρίπτουν κάθε άποψη που θεωρεί τον άνδρα αμετάβλητο ή τα φύλα βιολογικά καθορισμένα στη σχέση τους με τη φύση ή στη σχέση μεταξύ τους.

Οι κοινωνικές οικοφεμινίστριες υποστηρίζουν ότι εκείνο που έχει σημασία δεν είναι τόσο το γεγονός ότι οι γυναίκες αποτελούν το πρότυπο για μία καλύτερη σχέση με τη φύση — οι γυναικες είναι επίσης προϊόν της πατριαρχίας και έχουν διαμορφώσει τις στάσεις και την ταυτότητά τους ως υποδεέστερες, μέσα σ'αυτήν — όσο το γεγονός ότι η συνολική ανάπτυξη της κυρίαρχης κουλτούρας και η σχέση της με τη φύση επηρεάστηκαν από αρσενικές και άλλες μορφές κυριαρχίας, οι οποίες εκφράστηκαν με το δυϊσμό φύσης και Λόγου. Επομένως, το καθήκον που μπαίνει είναι η οικοδόμηση μιας λιγότερο αντιθετικής κουλτούρας. Οι κοινωνικές οικοφεμινίστριες βλέπουν τη φύση σαν πολιτική μάλλον παρά σαν φυσική κατηγορία.

Η ουσιώδης ίσως πολιτική διαφορά μεταξύ των δύο προσεγγίσεων είναι ότι ο κοινωνικός οικοφεμινισμός δεν προσπαθεί να ανάγει όλες τις μορφές καταπίεσης στην καταπίεση των γυναικών, πράγμα που αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του πολιτισμικού φεμινισμού. Ο φεμινισμός όλο

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟ **V**

16. Υιοθετώ την ορολογία «ριζοσπαστικός φεμινισμός» με την έννοια που την χρησιμοποιεί η Jaggar, ο.π., σημ.8 μάλλον παρά με τον αντιφατικό χαρακτηρισμό που της προσδίδει η Alice Echols στο ενδιαφέρον βιβλίο της Daring to be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975, Univ. of Minnesota Press, Μιννεάπολις, 1989.

Από την κριτική αυτή ξεπήδησαν αρκετές διαφορετικές μορφές οικοφεμινισμού και ριζοσπαστικού φεμινισμού, που προσπαθούν να λύσουν το πρόβλημα της κυριαρχίας της αρσενικής κουλτούρας με μια στρατηγική αναστροφής, η οποία συνίσταται στην απόδοση θετικής αξίας στο θηλυκό και στη φύση. Μια τέτοια στρατηγική απορρίπτει τον αρσενικό ιδανικό χαρακτήρα και επιβεβαιώνει έναν αντίπαλο θηλυκό ιδανικό χαρακτήρα και για τα δύο φύλα: Αρκετά συνθήματα συνοψίζουν τη θέση αυτή, όπως επί παραδείγματι, «το μέλλον είναι θηλυκό» ή «ο Αδάμ ήταν πρόχειρο σχέδιο, η Εύα είναι ακριβές αντίγραφο». Όμως ο φεμινισμός της άκριτης αναστροφής είναι εξίσου προβληματικός με το φεμινισμό της άκριτης ισότητας και διαιωνίζει την καταπίεση των γυναικών, με μια νέα και εκλεπτυσμένη μορφή.

Ο Παραμορφωτικός καθρέφτης του δυϊσμού

Η έννοια του *δυϊσμού* κατέχει κεντρική θέση στο να καταλάβουμε ποια είναι τα προβληματικά στοιχεία στην προσπάθεια αναστροφής της αξίας και του θηλυκού και της φύσης. Ο δυϊσμός είναι μια διαδικασία στην οποία σχηματίζονται αντιπαρατιθέμενες έννοιες από την κυριαρχία και την υποταγή, οι οποίες κατασκευάζονται ως αντιθετικές και αποκλειστικές. Πολλές φεμινίστριες έχουν επισημάνει τον τρόπο με τον οποίο η αρσενικότητα και η θηλυκότητα αντιμετωπίζονται ως δυϊσμοί, με αποτέλεσμα την υπερβολική πόλωση. Έτσι η Alison Jaggar γράφει: Η ανδροκρατούμενη κουλτούρα, όπως έχουν παρατηρήσει όλες οι φεμινίστριες, ορίζει την αρσενικότητα και θηλυκότητα σαν αντιτασσόμενες μορφές. Στη σύγχρονη κοινωνία, οι άνδρες ορίζονται ως ενεργητικοί και οι γυναίκες ως παθητικές, οι άνδρες είναι οι διανοούμενοι και οι γυναίκες είναι διαισθητικές, οι άνδρες είναι ανέκφραστοι και οι γυναίκες ευσυγκίνητες, οι άνδρες είναι οι δυνατοί και οι γυναίκες αδύναμες, οι άνδρες είναι κυρίαρχοι και οι γυναίκες υποταχτικές κ.λπ. ad nauseam.... (μέχρι ναυτίας) Στο βαθμό που γυναίκες και άνδρες συμμορφώνονται προς τους κοινωνικούς ορισμούς του φύλου τους, οδηγούνται στην αλλοτρίωση από τον εαυτό τους. Οι έννοιες της θηλυκότητας και της αρσενικότητας εξαναγκάζουν άνδρες και γυναίκες να υπεραναπτύξουν ορισμένες από τις ικανότητές τους, σε βάρος άλλων. Για παράδειγμα, οι άνδρες γίνονται υπερβολικά ανταγωνιστικοί και αποστασιοποιούνται από τους άλλους, ενώ οι γυναίκες ρίχνουν υπερβολικό βάρος στο ρόλο της ανατροφής και γίνονται υπερβολικά αλτρουϊστικές...»[17].

Στοχαστές του φεμινισμού και οικοφεμινισμού έχουν δείξει ότι ο δυϊσμός είναι ένας τρόπος ερμηνείας της διαφορετικότητας με βάση τη λογική της ιεραρχίας — όπου η πλευρά εκείνη στην οποία αποδίδεται μεγαλύτερη αξία (π.χ. αρσενικά ή ανθρώπινα όντα) θεωρείται ως αλλότρια, ως διαφορετικής φύσης ή υπαρξιακής βαθμίδας σε σχέση με την «κατώτερη» πλευρά (τις γυναίκες, τη φύση) και αμφότερες θεωρούνται ότι δεν

17. Βλ. Jaggar, ό.π. σημ. 8, σελ. 316.

έχουν τις ποιότητες εκείνες που καθιστούν δυνατή την αλληλοεπικάλυψη, τη συγγένεια ή τη συνέχεια[18]. Κατά τη διατύπωση της Rosemary Ruether αποτέλεσμα του δυϊσμού είναι η «κυριαρχία να θεωρείται ως φυσιολογική», διότι γίνεται μέρος της ίδιας της φύσης και ταυτότητας και των κυρίαρχων και των κυριαρχούμενων στοιχείων και κατά συνέπεια εμφανίζεται ως αναπόφευκτη και «φυσιολογική»[19].

Ο δυϊσμός είναι μια διαδικασία στην οποία η ισχύς διαμορφώνει ταυτότητα, μία ταυτότητα που διαστρεβλώνει και τις δύο πλευρές που ο ίδιος διαχωρίζει, τον κύριο και τον σκλάβο, τον εγωιστή και τον αυτοαπαρνούμενο αλτρουϊστή. Εάν όμως έτσι έχουν τα πράγματα τότε δεν μπορούμε να λύσουμε το πρόβλημα με μια απλή στρατηγική αναστροφής που απλώς θα επιβεβαίωνε το χαρακτήρα ή την κουλτούρα του σκλάβου. Διότι ο χαρακτήρας αυτός δεν είναι μια ανεξάρτητα συγκροτημένη φύση αλλά αντιπροσωπεύει εξίσου μια παραμόρφωση και αποτελεί το είδωλο του χαρακτήρα και της κουλτούρας του κυρίου, όπως αντανακλάται στο δυϊστικό καθρέφτη.

Επομένως η προσέγγιση της αναστροφής λειτουργεί μόνο στο πλαίσιο της απαράδεκτης επιλογής που οι γυναίκες εξαναγκάζονται να κάνουν μεταξύ της προσχώρησης στο βασίλειο της κουλτούρας των

και περισσότερο κινείται προς την κατεύθυνση παραδοχής ότι η καταπίεση των γυναικών αποτελεί μόνο μια από τις πολλές μορφές καταπίεσης. Πρόσφατα, κύρια ρεύματα στο φεμινισμό άρχισαν να θεωρούν ότι τα νήματα του κοινωνικού φύλου (gender) είναι συνυφασμένα με τα νήματα της κοινωνικής τάξης, της φυλής και του είδους. Η άποψη αυτή τοποθετεί τις γυναίκες σε σημεία όπου τέμνονται αυτά τα δίκτυα εξουσίας, άλλοτε ως καταπιεστές και άλλοτε ως καταπιεζόμενες.

Η αρσενο-κρατούμενη συζήτηση και διαμάχη για την πολιτική οικολογία έχει προκαλέσει βαθιές διαιρέσεις και έχει εντελώς αγνοήσει τις απόψεις του οικοφεμινισμού. Όμως, από τη στιγμή που αναγνωρίσουμε τη διασύνδεση μεταξύ ανθρώπινης και μη ανθρώπινης καταπίεσης μεγάλο μέρος της πικρίας που έχει δημιουργήσει η διαμάχη αυτή φαίνεται ως μη αναγκαία. Για παράδειγμα, η παραδοχή ότι φύση και ζώα καταπιέζονται με κανένα τρόπο δεν είναι ασυμβίβαστη με την παραδοχή ότι η κυριαρχία αυτή συνδέεται με την ανθρώπινη κυριαρχία και αποτελεί συνέχειά της. Στην πραγματικότητα η παραδοχή αυτή διευρύνει σε μεγάλο βαθμό και επεκτείνει την ικανότητά μας να καταλάβουμε τις δύο αυτές σφαίρες και να δούμε το πόσο στενά συνδεόνται μεταξύ τους, εφόσον και οι δομές του κοινωνικού φύλου και η κυριαρχία επί της

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟ **VI**

18. Βλ. Jaggar, στο ίδιο, Warren, ο.π. σημ. 9, V. Plumwood, «Ecofeminism: An Overview and Discussion of Arguments», στο περιοδικό *Australasian Journal of Philosopby.* Συμπλήρωμα στον τομ. 64, Ιούνιος 1986, Y. King, «The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology», στο βιβλίο της Judith Plant (επιμ.) *Healing the wounds,* New Society Publisher, Φιλαδέλφεια, 1989.
19. Βλ. Ruether, ό.π. σημ. 3, σελ. 189.

ανδρών, που θεωρείται ως αντιθετικό προς τη φύση και το θηλυκό στοιχείο, και της αποδοχής της παλαιάς τους δυϊστικής ταυτότητας, σύμφωνα με την οποία όχι μόνο δεν είναι πλήρως ανθρώπινα όντα αλλά και εμβαπτισμένες σε μια φύση που εννοιολογείται ως αδρανής, απαθής και εκτός των ορίων της κουλτούρας. Μια τέτοια προσέγγιση αναστροφής θα διαιώνιζε τα περισσότερα στοιχεία που είναι καταπιεστικά στην ταύτιση των γυναικών με τη φύση και που ορθώς θεωρούνται από πολλούς ως ασύμβατα προς το φεμινισμό. Αντίθετα, μια προσέγγιση κριτική προς τις δυϊστικές υποθετικές παραδοχές θα επέμενε στην άποψη όχι μόνο ότι οι γυναίκες πρέπει να θεωρούνται ως πλήρη ανθρώπινα όντα συμμετέχοντα πλήρως στην κουλτούρα όπως και οι άνδρες, αλλά και ότι και τα δύο φύλα θα πρέπει να αμφισβητήσουν αυτή τη δυϊστική αντίληψη της ανθρώπινης ταυτότητας και να αναπτύξουν μια εναλλακτική κουλτούρα, η οποία θα αναγνωρίζει ότι η ανθρώπινη ταυτότητα αποτελεί συνέχεια της φύσης και δεν είναι αλλότρια προς αυτήν. Μια τέτοια προσέγγιση θα αμφισβητούσε επίσης και τη δυϊστική αντίληψη ότι η φύση είναι αδρανής, παθητική και μηχανιστική.

Επομένως, η απελευθέρωση της έννοιας του ανθρώπινου από τη σύνδεσή του με το αρσενικό στοιχείο, που συγκαλύπτεται με την αμφίεση της ουδετερότητας, δε σημαίνει ότι το αρσενικό στοιχείο πρέπει να αντικατασταθεί από ένα αντίπαλο θηλυκό ιδανικό, ως αντίδραση απέναντι στο αρσενικό[20]. Είναι δυνατό να θεωρήσουμε ότι η δυτική χαρτογράφηση της διάκρισης φύση/κουλτούρα σε κατηγορίες κοινωνικού φύλου, καθώς και οι δομές κυριαρχίας επί της φύσης, βλάπτουν και παραμορφώνουν και τις γυναίκες και τους άνδρες. Αλλά αυτό δε σημαίνει ότι θα έπρεπε να εκφράσουμε τη λύπη μας για την κατάσταση των δύο φύλων, θεωρώντας ότι και τα δύο είναι «θύματα» ή ότι και τα δύο έχουν ταυτόσημη στάση ως προς το θέμα της εποικοδομητικής αλλαγής. Σημαίνει όμως ότι είναι πολύ προβληματικό ότι είτε το ένα είτε το άλλο φύλο θα μπορούσε, στην κατάσταση που βρίσκονται σήμερα, να δώσει από μόνο του το πρότυπο για την κατάλληλη εναλλακτική λύση. Γι αυτό, τόσο η αρσενική όσο και η θηλυκή ταυτότητα απαιτούν επαναδιαπραγμάτευση. Για να σπάσουμε το δυϊσμό χρειάζεται να ορίσουμε εκ νέου και τη φύση και την ανθρώπινη ταυτότητα, καθώς επίσης και τη σχέση μεταξύ τους, με μη ιεραρχικούς τρόπους.

Το Τρίτο Κύμα Φεμινισμού

Μολονότι είναι ουσιαστικό να δεχτούμε ότι ο οικοφεμινισμός δεν είναι ομοιογενής κι ότι περιέχει, σε ποικίλους βαθμούς ανάπτυξης, διαφορετικές — και μερικές φορές αλληλοσυγκρουόμενες — θέσεις και πολιτικές προσδέσεις,[21] βασική υποθετική παραδο-

20. Βλ. V. Plumwwod, «Women, Humanity and Nature» στο βιβλίο των Sean Sayers and Peter Osborne (επιμ.) *Socialism, Feminism and Philosophy: A Radical Philosophy Reader,* Routledge, Λονδίνο, 1990, σελ. 211-234

21. Το γεγονός ότι δε γίνεται διάκριση μεταξύ των διαφόρων θέσεων που ενυπάρχουν στον οικοφεμινισμό

χή, κοινή όλων των οικοφεμινιστικών θέσεων, είναι η απόρριψη της υποτιθέμενης κατωτερότητας γυναικών και φύσης και της υποτιθέμενης ανωτερότητας της λογικής, της ανθρώπινης ύπαρξης και της κουλτούρας. Ωστόσο, ο φεμινισμός της άκριτης αναστροφής, ενώ απορρίπτει την υποθετική παραδοχή της κατωτερότητας της φύσης, δεν αμφισβητεί τις δυϊστικές κατασκευές γυναίκα/φύση και κουλτούρα/φύση. Ένας πιο πλήρης και πιο κριτικός οικοφεμινισμός θα έπρεπε να προχωρήσει πέρα από το φεμινισμό της ισότητας και το φεμινισμό της αναστροφής και να αμφισβητήσει τη δυϊστική κατασκευή και της αρσενικής και της θηλυκής ταυτότητας, καθώς και την έννοια του ανθρώπινου όντος.

Ένας τέτοιος οικοφεμινισμός δε θα είχε χώρο για υποθετικές παραδοχές που είναι απαράδεκτες από φεμινιστική σκοπιά και θα αντιπροσώπευε ένα στάδιο πληρέστερης ανάπτυξης της φεμινιστικής σκέψης, εφόσον θα στάθμιζε προσεκτικότερα την έννοια της φύσης — κατηγορία που αποτελεί το κλειδί για να ερμηνεύσουμε μεγάλο μέρος της καταπίεσης των γυναικών τόσο στο παρελθόν όσο και στο παρόν. Σαν πολιτικό κίνημα, ένας τέτοιος οικοφεμινισμός θα έδειχνε την ετοιμότητα των γυναικών να προχωρήσουν προς ένα καινούριο στάδιο όσον αφορά στις σχέσεις τους

φύσης έχουν συντελέσει στο να διατηρήσουν μαζί σ' ένα ενιαίο σύστημα φαινομενικά προφανείς μορφές καταπίεσης.

Η Rosemary Ruether, συγγραφέας του πρώτου οικοφεμινιστικού βιβλίου *New Woman, New Earth.* που δημοσιεύτηκε το 1976, γράφει: «Μια οικολογική ηθική πρέπει πάντα να είναι μια ηθική οικο-δικαιοσύνης που αναγνωρίζει την αλληλοσύνδεση κοινωνικής κυριαρχίας και της κυριαρχίας επί της φύσης». Τα περιβαλλοντικά και φεμινιστικά κινήματα και τα κινήματα κοινωνικής δικαιοσύνης όλο και περισσότερο εκτιμούν τη σημασία της προσέγγισης αυτής. Ο κοινωνικός οικοφεμινισμός βοηθά στην άρθρωση ενός συναρπαστικού πολιτικού προτάγματος που θα μπορούσε να σείσει συθέμελα τα συστήματα κυριαρχίας σε όλο τον κόσμο.

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟ **VII**

προκαλεί το είδος της κριτικής που προωθεί η Janet Biehl (ο.π. σημ.13), η οποία τον κατηγορεί αδιακρίτως για βιολογισμό και αναστροφή, για ανορθολογισμό και έλλειψη συνοχής. Η διαδικασία κατά την οποία συναθροίζονται προφανώς διαφορετικές μορφές και κατόπιν διατυπώνεται ο ισχυρισμός για έλλειψη συνέπειας ειναι μία μέθοδος που θα επέτρεπε οποιαδήποτε πολιτική θέση η οποία εκδηλώνει κάποια ποικιλία να κατηγορηθεί παρομοίως για έλλειψη συνέπειας και συνοχής.

με τη φύση, πέρα από το στάδιο του ανίσχυρου εγκλωβισμού τους σ' αυτήν, και πέρα από το στάδιο της αντίδρασης απέναντι στον παραδοσιακό αποκλεισμό τους από το βασίλειο της κουλτούρας. Θα προχωρούσε σ' ένα στάδιο ενεργητικής, σκόπιμης και στοχαστικής στάσης των γυναικών σε σχέση με τη φύση και ενάντια σε μια καταστροφική και δυϊστική μορφή κουλτούρας.

Ο οικοφεμινισμός που παίρνει σοβαρά υπόψη του την κριτική στάση απέναντι στο δυϊσμό παρουσιάζει υψηλή ενσωματική ικανότητα και μπορεί άνετα να προβάλει τον ισχυρισμό ότι αποτελεί το τρίτο κύμα ή στάδιο του φεμινισμού, το οποίο κινείται πέρα από τις συμβατικές διαιρέσεις στη φεμινιστική θεωρία[22]. Δεν πρόκειται για ιδιόρρυθμο παλιρροιακό κύμα που εμφανίστηκε ως δια μαγείας σαρώνοντας τα πάντα στο πέρασμά του, αλλά μάλλον για κάτι που χτίστηκε πάνω στο έργο άλλων μορφών φεμινισμού και γι' αυτό το λόγο παρέχει τη βάση για μερική συμφωνία με κάθε μια από τις μορφές αυτές. Από τον πρώιμο και φιλελεύθερο φεμινισμό θα έπαιρνε την ενόρμηση για την πλήρη ενσωμάτωση των γυναικών στην ανθρώπινη κουλτούρα. Από το σοσιαλιστικό φεμινισμό μπορεί να αντλήσει τη γνώση για να καταλάβει τις διαδικασίες και τις δομές της εξουσίας και της κυριαρχίας που εκφράζονται σ' αυτούς τους δυϊσμούς. Από το ριζοσπαστικό φεμινισμό θα έπαιρνε την κριτική απέναντι στην αρσενικότητα της κυρίαρχης κουλτούρας και τη φιλοδοξία να την αντικαταστήσει, να επιβεβαιώσει ό,τι αποτέλεσε αντικείμενο αμαύρωσης και να τερματίσει την υποταγή του.

Αυτό το τρίτο κύμα μπορεί επίσης να παίξει σημαντικό ρόλο στη διασύνδεση του φεμινισμού με άλλα κοινωνικά κινήματα. Οι δυϊσμοί που χαρακτήρισαν τη δυτική κουλτούρα και που συνδέονται φιλοσοφικά με την επικυριαρχία του Λόγου αντιστοιχούν επίσης στις κύριες μορφές καταπίεσης, αλλοτρίωσης και κυριαρχίας. Έτσι, οι δυϊσμοί ανθρώπινη ύπαρξη/φύση, αρσενικό/θηλυκό, λογική/συναίσθημα, πολιτισμός/πρωτόγονος, νους/σώμα και πνευματικός/χειρωνακτικός έχουν μετατρέψει σε «φυσιολογικά» φαινόμενα την κυριαρχία επί της φύσης, των γυναικών, της φυλής και της κοινωνικής τάξης. Κατανοώντας τη λογική και τις αλληλοσυνδέσεις των διαφόρων μορφών κυριαρχίας μπορούμε, επίσης, να προχωρήσουμε στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο τα κινήματα που έχουν στόχο να θέσουν τέρμα σε όλες τις μορφές καταπίεσης θα μπορούσαν επωφελώς να συνδέσουν τα ενδιαφέροντα και τα προτάγματά τους.

22. Βλ. Warren, ό.π. σημ. 9, σελ. 17 και K. Warren, «The Power and Promise of Ecological Feminism» στο *Environmental Ethics 12,* Καλοκ. 1990, σελ. 132. Βλ. επίσης Plumwood, ό.π. σημ. 18, σελ. 137.

Janet Biehl*

Επανεξετάζοντας την Οικοφεμινιστική Πολιτική**

Κάποτε ήλπιζα διακαώς ότι ο οικοφεμινισμός θα συγχώνευε τα καλύτερα στοιχεία της κοινωνικής θεωρίας με ριζοσπαστικές έννοιες της οικολογίας για να διαμορφώσει ένα αυθεντικά αντιιεραρχικό, πεφωτισμένο και ευρύτατο αντιπολιτευτικό κίνημα που θα μπορούσε να αντιταχθεί στο σεξισμό καθώς και σε εκείνες τις δυνάμεις οι οποίες λειτουργούν καταστρέφοντας τη βιόσφαιρα και φαλκιδεύοντας την ανθρώπινη ελευθερία. Η έμφαση που έδινε ο οικοφεμινισμός στη σεξουαλική απελευθέρωση των γυναικών, ως μέρος της «εξέγερσης της φύσης», φάνηκε να αποτελεί ζωογόνο συμβολή στη φεμινιστική θεωρία. Φάνηκε να υπόσχεται μια νέα ενσωμάτωση της θέσης που κατέχει το ανθρώπινο γένος στη μη ανθρώπινη φύση, μια εκτίμηση του ιστορικού ρόλου των γυναικών στην τεκνοποίηση και ανατροφή των παιδιών, ενώ ταυτόχρονα χειραφετούσε τις γυναίκες από τους οπισθοδρομικούς ορισμούς που τις τοποθετούσαν αποκλειστικά στο πλαίσιο αυτού του κοινωνικού ρόλου. Φάνηκε να εξοπλίζει τις φεμινίστριες με μια δημιουργική και περίσκεπτη προσέγγιση για την οικοδόμηση ενός οικολογικού κινήματος.

Ωστόσο, η πρόσφατη οικοφεμινιστική φιλολογία δεν εκπληρώνει την υπόσχεση αυτή. Δεν αντλεί τα καλύτερα στοιχεία από την υπάρχουσα κοινωνική θεωρία αλλά αντίθετα εργάζεται σε πεδίο που βρίσκεται έξω από αυτήν, ακόμα δε και την απορρίπτει ως «αρσενική». Δεν αντλεί από την καλύτερη κληρονομιά της δυτικής κουλτούρας — παρά τις πολλές της καταχρηστικές πλευρές η δυτική κουλτούρα έχει αφήσει μια κληρονομιά χειραφέτησης — αλλά αντίθετα τοποθετεί τις γυναίκες ολωσδιόλου εκτός δυτικής κουλτούρας, με κάποια μυστικοποιημένη έννοια της «φύσης». Αγνοεί επίσης σε μεγάλο βαθμό, ή απορρίπτει, την κληρονομιά της δημοκρατίας, του Λόγου, και το πρόταγμα της επιστημονικής κατανόησης του φυσικού κόσμου, ως μέρους ενός ριζοσπαστικού απελευθερωτικού κινήματος. Διότι εάν οι γυναίκες και η φύση αντιπαραταχθούν ριζικά

---

* Η Janet Biehl είναι συγγραφέας σε θέματα σχέσεων φεμινιστικού κινήματος και κοινωνικής οικολογίας. Συνεκδίδει με τον Murray Bookchin το *Green Perpectives.*

** Απόσπασμα από την εισαγωγή και το Κεφ. Ι του ομότιτλου βιβλίου της *Rethinking Ecofeminist Politics,* εκδ. South End Press, 1991.

απέναντι στη δυτική κουλτούρα, όπως ισχυρίζονται πολλές οικοφεμινίστριες, τότε το γεγονός αυτό θέτει τις γυναίκες βασικά έξω από τα καλύτερα στοιχεία της πολιτισμικής αυτής κληρονομιάς. Ο οικοφεμινισμός γίνεται τότε μια ιδεολογία η οποία, αντί να είναι απελευθερωτική, είναι οπισθοδρομική για τις περισσότερες σκεπτόμενες γυναίκες.

Ο οικοφεμινισμός έχει γίνει επίσης δύναμη ανορθολογισμού, όπως φανερώνει η υιοθέτηση της λατρείας της θεάς, η εξύμνηση της πρώιμης νεολιθικής εποχής και η έμφαση που δίνεται στις μεταφορές και τους μύθους. Έχει γίνει επίσης ανορθολογικός και κατά μια άλλη έννοια: λόγω της έλλειψης συνεκτικότητας που τον χαρακτηρίζει. Μολονότι έχουν γραφτεί αρκετά βιβλία που έχουν εμπνεύσει τις οικοφεμινίστριες σε θέματα τα οποία αφορούν τις γυναίκες και τη φύση, (όπως το *Gyn/Ecology* της Mary Daly, το *Woman and Nature* της Susan Griffin, το *Death of Nature* της Carolyn Merchant, το *Rape of the Wild* της Andree Collard), από όσα είμαι σε θέση να γνωρίζω δεν έχει ακόμα εμφανιστεί κάποιο βιβλίο που να παραθέτει συστηματικά την οικοφεμινιστική θεωρία. Αντίθετα, η οικοφεμινιστική θεωρία προσδιορίζεται κατα βάση από μία πληθώρα σύντομων και συχνά αντιφατικών δοκιμίων. Όλα αυτά τα δοκίμια συστεγάζονται κάτω από τη γενική ετικέτα του οικοφεμινισμού, όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε σε πολύ πρόσφατες εκδόσεις σαν το *Reweaving the world: The Emergence or Ecofeminism* της Irene Diamond και της Gloria Orenstein και το *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* της Judith Plant. Τα δοκίμια που περιλαμβάνουν οι ανθολογίες αυτές διαπραγματεύονται ορισμένα κοινά θέματα: την αποδοχή ότι «γυναίκες και φύση» πρέπει να αντιπαραταχθούν, χωρίς καμιά σχεδόν επιφύλαξη, προς τη (δυτική) κουλτούρα, ότι οι γυναίκες έχουν αποκλειστικό ρόλο στην ανάπτυξη ευαισθησίας για τη «φροντίδα» και την «ανατροφή» των παιδιών και ότι οι γυναίκες έχουν τη μοναδική ικανότητα να εκτιμούν την «αλληλοσύνδεση» ανθρώπινου γένους και φυσικού κόσμου.

Ας δηλώσω εδώ ότι συμφωνώ γενικά με τη θέση που υποστηρίζουν οι οικοφεμινίστριες ότι οι γυναίκες σε όλη τη μακραίωνη ιστορία της δυτικής κουλτούρας, καθώς και σε άλλες κουλτούρες, ήταν υποταγμένες και υποδεέστερες. Είναι αλήθεια, όπως υποστηρίζουν οι οικοφεμινίστριες, ότι η πηγή της καταπίεσης των γυναικών δεν είναι η αναπαραγωγική και σεξουαλική βιολογία τους, αλλά μάλλον οι ιεραρχίες που οι άνδρες οικοδόμησαν πάνω σε αυτές. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η βιολογία των γυναικών θεωρήθηκε ως κατώτερη αυτής των ανδρών και ότι αυτή η υποτιθέμενη κατωτερότητα πάντοτε χρησιμοποιήθηκε για να αποκλείονται οι γυναίκες από την πλήρη συμμετοχή τους στην κοινωνική ζωή. Στην πραγματικότητα, όμως, όπως υποστηρίζουν οι οικοφεμινίστριες, η βιολογία των γυναικών όχι μόνο δεν είναι πηγή καταπίεσης, αλλά μπορεί να αποτελέσει πηγή απελευθέρωσης, ιδιαίτερα στη σεξουαλικότητα. Η σεξουαλική απελευθέρωση — που συμπεριλαμβάνει και την απελευθέρωση του γυναικείου σώματος — έχει τεράστια σημασία για την απελευθέρωση των γυναικών. Χωρίς αμφιβολία, η απελευθέρωση των γυναικών εξαρτάται από τη σεξουαλική τους ελευθερία και πλήρη πραγμάτωση της αισθησιακότητάς τους. Πολλές γυναίκες πραγματικά βρίσκουν στην τεκνοποίηση και ανατροφή των παιδιών μια πηγή αυθεντικής ικανοποίησης. Και

ασφαλώς αληθεύει ότι ιστορικά οι γυναίκες έχουν παίξει εξαιρετικά σημαντικό ρόλο στην ανατροφή των παιδιών, μολονότι ο ρόλος αυτός έχει υποεκτιμηθεί. Επομένως, οι οικοφεμινίστριες έχουν δίκαιο που τονίζουν ότι οι γυναίκες δεν πρέπει να απεχθάνονται τη δική τους βιολογία. Η παραδοχή προφανών φυσικών διαφορών μεταξύ των ανθρώπων — όσον αφορά το φύλο ή την εθνότητα — δε χρειάζεται να οδηγεί αναπόφευκτα στην ιεραρχία. Η οικοφεμινίστρια Susan Griffin ορθά υποστηρίζει ότι «είτε το θέλουμε είτε όχι έχουμε μια κοινωνική και βιολογική μήτρα». Πράγματι μπορεί κανείς να είναι «ιστορικός φορέας» με όργανα αναπαραγωγής διαφορετικά από τα όργανα των ανδρών.

Και είναι αλήθεια επίσης, όπως υποστηρίζουν οι οικοφεμινίστριες, ότι η σύγχρονη δυτική κουλτούρα ακατάπαυστα λερώνει τη φωλιά της και τον υπόλοιπο κόσμο. Πράγματι, δεν είναι απελευθερωτικό για τις γυναίκες, ούτε και για κανέναν άλλον, να γίνουν τόσο δεσποτικές και εκμεταλλευτικές όσο πολλοί άνδρες σήμερα. Οι οικοφεμινίστριες ορθά μας προειδοποιούν ότι η απλή ενσωμάτωση των γυναικών στις ιεραρχικές δομές της υπάρχουσας κοινωνίας — στις μεγάλες επιχειρήσεις, την κυβέρνηση, τα πολιτικά κόμματα — δεν αποτελεί ριζοσπαστική λύση. Ας μην υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι στην οικολογική κοινωνία θα εκτιμώνται πολύ και η ανατροφή και η φροντίδα των παιδιών. Η δε πάλη για τη διατήρηση της κοινοτικής ζωής τόσο στη δυτική κουλτούρα, όσο και στις μη δυτικές κουλτούρες, είναι πολύτιμη και αξίζει την ολόψυχη υποστήριξή μας. Ενώ ο πολιτισμικός φεμινισμός πάλεψε για πολύ καιρό με το πρόβλημα του ρατσισμού — η θεωρία του για την πρωταρχικότητα της καταπίεσης των γυναικών δε φαίνεται να δέχεται ότι η φυλετική καταπίεση είναι ίσης σημασίας — ο οικοφεμινισμός αποδείχτηκε ικανός να αποκτήσει απήχηση σε γυναίκες ανεξάρτητα από φυλή ή κουλτούρα, στη βάση της κριτικής του για τη δυτική κουλτούρα και της εξαγωγής του δυτικού τύπου ανάπτυξης σε χώρες του Τρίτου Κόσμου.

Ψυχο-Βιολογικός Οικοφεμινισμός

Ωστόσο, σοβαρά προβλήματα αρχίζουν να προκύπτουν όταν μερικές οικοφεμινίστριες θεωρούν ορισμένες πτυχές της προσωπικότητας των γυναικών ως έμφυτες. Η υγιής παρορμητική τάση των οικοφεμινιστριών να επανακτήσουν τη βιολογία των γυναικών, σε πολλές περιπτώσεις, καταλήγει στην αποδοχή μερικών από τα ίδια περιοριστικά στερεότυπα της «γυναικείας φύσης», που χρησιμοποιήθηκαν πάντα για να τις καταπιέζουν. Όταν οι οικοφεμινίστριες θεωρούν ότι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της γυναικείας προσωπικότητας είναι ριζωμένα στην αναπαραγωγική και σεξουαλική βιολογία τείνουν να κάνουν αποδεκτές εκείνες τις εικόνες που έχουν κατασκευάσει γιαυτές οι άνδρες, σύμφωνα με τις οποίες οι γυναίκες προσδιορίζονται πρωταρχικά ως βιολογικά όντα. Όταν, επί παραδείγματι, η Andree Collard λέει ότι η αναπαραγωγική βιολογία της γυναίκας είναι «η αστείρευτη πηγή της δύναμής της» είναι σα να παραδίδει

τις γυναίκες στα ανδρικά στερεότυπα, κατά τα οποία η δομή του χαρακτήρα των γυναικών είναι ριζωμένη στη βιολογική της ύπαρξη: «Τίποτα δε συνδέει το ανθρώπινο ζώο με τη φύση τόσο βαθιά όσο το αναπαραγωγικό σύστημα της γυναίκας που της επιτρέπει να μοιράζεται με τον υπόλοιπο ζωντανό κόσμο την εμπειρία της δημιουργίας και τροφοδότησης της ζωής. Και ως προς αυτές τις λειτουργίες η γυναίκα είναι πάνω από όλα πραγματικό τέκνο της φύσης και σε αυτή τη φυσική ακεραιότητα έγκειται η αστείρευτη πηγή της δύναμής της, είτε δοκιμάζει προσωπικά την εμπειρία της βιολογικής μητρότητας — είτε όχι» (υπογραμμίσεις δικές μου).

Στην πραγματικότητα, οι ψυχο-βιολογικές οικοφεμινίστριες πιστεύουν ότι οι γυναίκες, λόγω της βιολογικής τους σύστασης, πλεονεκτούν έναντι των ανδρών, από την άποψη των εμφύτων αυτών χαρακτηριστικών της «φροντίδας» και της «ανατροφής» ως τρόπου ύπαρξης. Είναι μια άποψη που θεωρεί ότι οι γονικές ιδιότητες των γυναικών έχουν τις ρίζες τους σε μία μοναδική γενετική ιδιοσύσταση. Σε αντίθεση με άλλες φεμινίστριες που προσπάθησαν να κατεδαφίσουν τα στερεότυπα για τα φύλα, διότι περιορίζουν αφόρητα την ανάπτυξη των γυναικών ως ολοκληρωμένων ανθρώπινων όντων, οι οικοφεμινίστριες αυτές αρχίζουν να ασπάζονται με ενθουσιασμό μερικά από τα ίδια αυτά ψυχο-βιολογικά στερεότυπα.

Είναι αναντίρρητο ότι τα χαρακτηριστικά αυτά «ανατροφής», που η σημερινή κοινωνία προφανώς απεχθάνεται, μας χρειάζονται απαραίτητα εάν πρόκειται να ξεπεράσουμε την οικολογική κρίση. Είναι, όμως, αυτά τα χαρακτηριστικά βιολογικώς έμφυτα, όπως ισχυρίζονται οι ψυχο-βιολογικές φεμινίστριες; Και μπορούν οι σοβαρές φεμινίστριες να αποδεχτούν εικόνες γυναικών με τις ιδιότητες του «συναισθηματικού», της «φροντίδας» και της «διαμεσολάβησης» — σε αντίθεση με τους άνδρες — σ' ένα υποτίθεται κοινό οικολογικό κίνημα ή στην οικοδόμηση μιας νέας κοινωνίας; Είναι η προσωπικότητα της γυναίκας αναπόσπαστα προσδεδεμένη στη βιολογία, όπως ισχυρίζονται οι οικοφεμινίστριες; Και είναι πράγματι ο εχθρός της γυναίκας ο δυτικός πολιτισμός του «λευκού αρσενικού» ο οποίος τις υποβαθμίζει;

Αυτή η ψυχο-βιολογική προσέγγιση απέναντι σε μια ερμηνεία των γνωρισμάτων που χαρακτηρίζουν τη συμπεριφορά των γυναικών — ερμηνεία που συχνά είναι πολύπλοκη και προσδιορίζεται από την κουλτούρα — μπορεί να οδηγήσει σ' ένα περίεργο μείγμα ανδροκρατικών αξιών και ψυχο-βιολογικών ταυτίσεων των γυναικών με τη μη ανθρώπινη φύση. Όλες σχεδόν οι οικοφεμινίστριες, είτε ασπάζονται τον ψυχο-βιολογισμό είτε όχι, αντλούν από την ιδέα ότι οι γυναίκες πάντα «συνδέονταν με τη φύση» στη δυτική κουλτούρα, από τους άνδρες. Δεν πρόκειται απλώς για το γεγονός ότι οι γυναίκες έφεραν σε πέρας το έργο του μετασχηματισμού της «φύσης» σε «κουλτούρα», της ανατροφής των παιδιών, της φροντίδας του νοικοκυριού και τα παρόμοια. Πρόκειται μάλλον για την πίστη των περισσοτέρων οικοφεμινιστριών ότι οι γυναίκες «έχουν συνδεθεί με τη φύση» με τρόπο βαθιά ριζωμένο, με τρόπο που όχι μόνο διαιωνίζει την καθυποταγή των γυναικών αλλά και αποτελεί τη ρίζα της οικολογικής κρίσης. Οι οικοφε-

μινίστριες αυτές επισημαίνουν ότι στις αρχαίες μεσογειακές κουλτούρες η γη πάντα ονομαζόταν «Μητέρα Γη», λόγω της γεωργικής «της» γονιμότητας και εποχιακής της κυκλικότητας. Η Ομηρική Ωδή προς τη «Γη, τη Μητέρα Όλων», για να πάρουμε ένα άλλο παράδειγμα, αποτελεί υμνητικό παιάνα της ιδιότητας της γης να ανταποκρίνεται στο όργωμα. Η περιγραφή του Ησίοδου για την καταγωγή του σύμπαντος και της κουλτούρας αναφέρεται στην πρόοδο από τις γενετικές δυνάμεις της θηλυκής Γαίας (μεγαλόστηθη Γη) στην ηθική εξουσία του αρσενικού θεού Δία. Η δυτική φιλολογία συχνά αναπαριστά τα δύο φύλα ως δύο ακραίους πόλους. Πράγματι, οι περισσότερες οικοφεμινίστριες σε τέτοιο βαθμό παίρνουν ως δεδομένο ότι γυναίκες και μη ανθρώπινη φύση «συνδέθηκαν», ώστε αναφέρονται στη «σύνδεση γυναίκας-φύσης» ή ακόμα στην εξίσωση «γυναίκα = φύση» σα να μη χρειαζόταν καμιά περαιτέρω διερεύνηση του θέματος.

Το γεγονός ότι τέτοιες συνδέσεις δημιουργήθηκαν από πατριαρχικές και πατριαρχοκεντρικές κουλτούρες για να υποβαθμίσουν τις γυναίκες, δεν αποτρέπει τις ψυχοβιολογικές φεμινίστριες να ταυτίζονται συνειδητά με την ίδια τη μη ανθρώπινη φύση. Συχνά εμπνέονται ως προς αυτό από την παλιά φεμινίστρια συγγραφέα Griffin η οποία διακήρυξε ότι «γνωρίζουμε ότι είμαστε φτιαγμένες από αυτή τη γη. Γνωρίζουμε ότι αυτή η γη είναι φτιαγμένη από τα σώματά μας. Διότι βλέπουμε τον εαυτό μας. Και είμαστε φύση. Είμαστε η φύση που θεωρεί τη φύση. Είμαστε φύση με μια αντίληψη για τη φύση. Φύση θρηνούσα. Φύση που μιλά για τη φύση στη φύση» (έμφαση δική μου). Για τις ψυχο-βιολογικές οικοφεμινίστριες οι γυναίκες είναι συντονισμένες κατά μοναδικό τρόπο με την «αλληλοσύνδεση» και τους «κύκλους» της μη φυσικής ζωής. Για παράδειγμα, η Charlene Spretnak γράφει ότι οι βιολογικές πτυχές της γυναικείας σεξουαλικότητας επιτρέπουν την «αποκάλυψη» σε αυτές «μυστηρίων» της φύσης: «Η εντατικότητα του μυστηρίου αυτού (της κοσμικής αποκάλυψης) μας αποκαλύπτεται κατά τη διάρκεια της μετα-οργασμικής κατάστασης», πράγμα με το οποίο εννοεί ένα αίσθημα «ανυπαρξίας ορίων» που μόνο οι γυναίκες υποτίθεται ότι νιώθουν μετά τον οργασμό (ισχυρισμός που θα εξέπληττε πολλούς άνδρες). «Οι εμπειρίες οι εγγενείς στη σεξουαλικότητα των γυναικών», συνεχίζει η Spretnak, «αποτελούν εκφράσεις της ουσιαστικής, της ολιστικής φύσης της ζωής στη Γη. Αποτελούν «σωματικές παραβολές» της βαθιάς ενότητας και αλληλοσύνδεσης κάθε ύλης/ενέργειας, που οι φυσικοί ανακάλυψαν στις πρόσφατες δεκαετίες στο υπο-ατομικό επίπεδο».

Πρέπει να ομολογήσουμε ότι ο ψυχο-βιολογικός οικοφεμινισμός προσλαμβάνει τις πιο αλλόκοτες διαστάσεις του στα γραπτά της Spretnak, η οποία δεν επιδιώκει απλώς τη διαμόρφωση μιας φιλικής στάσης απέναντι στην αναπαραγωγική βιολογία των γυναικών αλλά ένα συνολικό βιολογικό ορισμό των γυναικών ως οικολογικών όντων. Η Spretnak συμβουλεύει τις γυναίκες να ακολουθήσουν άλλες «σωματικές παραβολές» της σεξουαλικότητάς τους, που μπορούμε να εντοπίσουμε στη «σεληνιακού κύκλου έμμηνη ρύση» — για να μην αναφέρουμε την «επανάκτηση της εμμηνόπαυσης, του οργασμού, της κυοφορίας, του φυσικού τοκετού και της μητρότητας». Η Spretnak, που θεω-

ρεί•τη Γη σα μια θηλυκή θεότητα, εννοιολογεί τη «θεά» με όρους πραγματικής γεωγραφίας της βιολογίας των γυναικών. Η θεά της Spretnak έχει τα δικά της «σπήλαια σαν της μήτρας», τις «διεγερτικές καμπύλες και τις γόνιμες πεδιάδες» της και τα «ρέοντα ύδατά της που δίνουν ζωή, (και) τους ζωϊκούς δασκάλους της». Η θεά διδάσκει «μαθήματα κυκλικής ανανέωσης και αναζωογόνησης».

Ασφαλώς δεν ακολουθούν όλες οι οικοφεμινίστριες τη Spretnak σε αυτόν τον εκβιολογισμό των γυναικών, ως υποτιθεμένων μοναδικών οικολογικών όντων. Ωστόσο, ακρογωνιαίος λίθος των οικοφεμινιστικών γραπτών, στην πλειοψηφία τους, είναι η άποψη ότι γυναίκες και «φύση» «συνδέθηκαν», εξαιτίας του ότι ήσαν κάτι το «αλλότριο» στη δυτική κουλτούρα. Μπορούμε να ανιχνεύσουμε την ιδέα αυτή στο έργο της Simon de Beauvoir η οποία στο βιβλίο της *The Second Sex* (Το Δεύτερο Φύλο) έγραψε: «Ο άνδρας ψάχνει να βρει στη γυναίκα το Άλλο σαν Φύση και σαν συντροφικό ον. Γνωρίζουμε όμως τι αμφίρροπα αισθήματα προκαλεί η Φύση στον άνδρα. Αυτός την εκμεταλλεύεται αλλά αυτή τον συντρίβει, αυτός γεννιέται από αυτήν και πεθαίνει σ' αυτήν, αυτή είναι η πηγή της ύπαρξής του και το βασίλειο στο οποίο αυτός υποτάσσει στη θέλησή του. Η Φύση είναι η φλέβα του ακατέργαστου υλικού μέσα στο οποίο είναι φυλακισμένη η ψυχή. Αυτή είναι η ανώτατη πραγματικότητα. Είναι ενδεχόμενο και Ιδέα, το πεπερασμένο και το όλο, είναι αυτό που αντιτίθεται στο Πνεύμα αλλά και το ίδιο το Πνεύμα. Άλλοτε σύμμαχος και άλλοτε εχθρός, η Φύση εμφανίζεται σαν το πιο σκοτεινό χάος από όπου εκπηγάζει η ζωή, σαν αυτή η ίδια η ζωή και σαν εκεί όπου τείνει η ζωή. Η γυναίκα συνοψίζει τη Φύση ως Μητέρα, ως Σύζυγο και ως Ιδέα. Οι μορφές αυτές πότε ανακατεύονται, πότε έρχονται σε σύγκρουση και κάθε μια από αυτές φέρει μια διπλή όψη» (έμφαση δική μου).

΄Ολες σχεδόν οι οικοφεμινίστριες — είτε ακολουθούν τον ψυχο-βιολογισμό είτε όχι — συμφωνούν με την ιδέα ότι γυναίκες και φύση όχι μόνο «συνδέθηκαν» αλλά και ότι θεωρήθηκαν ως κάτι το «αλλότριο» από τη δυτική κουλτούρα. Δεν βλέπουν ότι αυτές οι διασυνδέσεις και οι αμφιθυμίες είναι αυτό ακριβώς που «ο άνδρας ψάχνει να βρει στη γυναίκα» και στη φύση, όπως είδε η Beauvoir. Και έτσι εγκωμιάζουν τις γυναίκες ως «αλλότριο» σε σχέση με τη μη ανθρώπινη φύση, παραποιώντας χονδροειδέστατα τις πολύ λεπτές απόψεις της Beauvoir. Οι πλούσιες και πολύπλοκες διαλεκτικές απόψεις της Beauvoir στο απόσπασμα που παραθέσαμε πιο πάνω, στο οποίο γυναίκες και φύση έχουν μια «διπλή όψη», υποβαθμίζονται και ανάγονται σε μια και μοναδική όψη — σαν δυνάμεις εκτός κουλτούρας, δυνάμεις που πρέπει κανείς να φοβάται και να κυριαρχεί επ' αυτών. Πράγματι, οι οικοφεμινίστριες κάνουν αυτούς τους «αρσενικούς» χαρακτηρισμούς για τις γυναίκες αληθινή ιδεολογία, η οποία τοποθετεί τις γυναίκες εξ ολοκλήρου εκτός δυτικής κουλτούρας. Και αυτό μπορεί να πάρει άκρως χονδροειδείς μορφές, όπως στην περίπτωση της Ynestra King που γράφει, σα να λύνει αλγεβρικές εξισώσεις, ότι «γυναίκα ίσον σύνδεση με τη φύση». Το «αλλότριο» των γυναικών, που είναι ανδρικό κατασκεύασμα, σύμφωνα με το οποίο «γυναίκα ίσον φύση», γίνεται στην πραγματικότητα για τις οικοφεμινίστριες θετική πολιτική αφετηρία. Για την King οι

γυναίκες, ως οικοφεμινίστριες, είναι «οι επαναστατικοί φορείς... της αντιδυϊστικής δυνατότητας στον κόσμο σήμερα». Επειδή ακριβώς έχουν ως κοινό στοιχείο το «αλλότριο». Για την Judith Plant, τόσο οικείο είναι αυτό το κοινό «αλλότριο» ώστε φτάνει να προτείνει μια μη δυϊστική επιστημολογία, διότι «η αίσθηση της ζωής του «αλλότριου» — η πραγματική εμπειρία της ύπαρξής του — γίνεται η νέα αφετηρία για την ανθρώπινη λήψη των αποφάσεων».

Παρά την υποτιθέμενη «επαναστατική» δυναμική του οικοφεμινισμού, μερικές φεμινίστριες (που *δεν* είναι οικοφεμινίστριες) έχουν επικρίνει τον οικοφεμινισμό και τον πολιτισμικό φεμινισμό — ο οποίος συνδέεται στενά μαζί του — για τις αντιδραστικές συνέπειές τους. Η κριτική αυτή ορθά επισημαίνει ότι οι οικοφεμινιστικές εικόνες για τις γυναίκες διατηρούν τα πατριαρχικά στερεότυπα, σχετικά με το τι οι άνδρες περιμένουν από τις γυναίκες να είναι. Αυτά τα στερεότυπα παγιώνουν μια εικόνα για τις γυναίκες κυρίως σαν όντα φροντίδας και ανατροφής, αντί να επεκτείνουν πλήρως την εμβέλεια των ανθρώπινων δυνατοτήτων και ικανοτήτων των γυναικών. Η αποκλειστική στήριξη των οικολογικά αναγκαίων «αξιών» στην αντίληψη ότι οι γυναίκες έχουν «εκ φύσεως το αίσθημα της φροντίδας» εύκολα οδηγεί στην ιδέα ότι οι γυναίκες δεν μπορεί παρά να παραμένουν διαισθητικές, ενώ συγχρόνως τις αποθαρρύνει να διευρύνουν τον ανθρώπινο ορίζοντά τους και τις ανθρώπινες ικανότητές τους.

Αξίζει να σημειώσουμε ότι η de Beauvoir απέρριψε κατηγορηματικά «τη νέα θηλυκότητα», σαν αυτή που προσφέρει ο οικοφεμινισμός, επικρίνοντας την επιστροφή σ' ένα «αναβαθμισμένο κύρος των παραδοσιακών θηλυκών αξιών, όπως αυτές που αναφέρονται στη γυναίκα και τη σχέση της με τη φύση, τη γυναίκα και το μητρικό της ένστικτο, τη γυναίκα και τη φυσική της ύπαρξη... Αυτή η ανανεωμένη απόπειρα εγκλωβισμού των γυναικών στον παραδοσιακό τους ρόλο, μαζί με μια μικρή προσπάθεια ικανοποίησης ορισμένων από τα αιτήματά τους — είναι η φόρμουλα που χρησιμοποιείται στην προσπάθεια να κρατηθούν οι γυναίκες ήσυχες. Ακόμα και οι γυναίκες που αυτο-αποκαλούνται φεμινίστριες δεν συνειδητοποιούν πάντα την κατάσταση αυτή! Για μια ακόμα φορά οι γυναίκες καθορίζονται σε σχέση με το «άλλο», για μια ακόμη φορά μεταβάλλονται σε «δεύτερο φύλο»... Η εξίσωση οικολογίας και φεμινισμού είναι κάτι που με εξοργίζει. Δεν είναι αυτομάτως καθόλου ένα και το αυτό πράγμα» (έμφαση δική μου).

Η ορθή έμφαση που δίνει η de Beaunoir στον «παραδοσιακό ρόλο» που προσδίδεται στις γυναίκες από ανδροκρατούμενες κουλτούρες είναι συμπέρασμα που δεν μπορεί παρά να επιφέρει μεγάλη σύγχυση στον οικοφεμινισμό, διότι από αυτήν την πρωτοπόρο φεμινίστρια οι οικοφεμινίστριες δανείστηκαν τη βασική τους έννοια περί του «αλλότριου» των γυναικών και της φύσης. Το ότι σήμερα είναι οι γυναίκες — και όχι οι άνδρες — που ορίζουν τις γυναίκες σαν «αλλότριες» σε σχέση με τη φύση αποτελεί, στις πρόσφατες δεκαετίες, σταθμό στο πέρασμα από την πάλη για την απελευθέρωση των γυναικών στους ισχυρισμούς περί οικοφεμινιστικού θηλυκού σωβινισμού.

Γεγονός είναι ότι οι δυτικές αντιλήψεις για τη διασύνδεση των γυναικών με τη μη ανθρώπινη φύση — ή ότι βρίσκονται πιο κοντά στη φύση σε σχέση με τους άνδρες — ήταν τρομακτικά υποβαθμιστικές για τις γυναίκες. Η αρχαία ελληνική κουλτούρα απέκλειε τις γυναίκες από την πολιτική ζωή λόγω της υποτιθέμενης διανοητικής τους κατωτερότητας. Ο Αριστοτέλης έγραφε ότι ο λόγος τους «στερείται κύρους». Ο Πλάτων πίστευε σχετικά με την καταγωγή των δύο φύλων ότι οι γυναίκες προκύπτουν όταν οι άνδρες που δεν τα καταφέρνουν στην επίγεια ζωή τους επανέρχονται με τη μετεμψύχωση ως θηλυκά. Ο Ευριπίδης σ' ένα απόσπασμα λέει ότι «η γυναίκα είναι φοβερότερο πράγμα από τη βία της τρικυμισμένης θάλασσας, από τη δύναμη των χειμάρρων, από τη σαρωτική πνοή της φωτιάς». Ο Σιμωνίδης έγραψε ολόκληρη διατριβή στην οποία συγκρίνει διάφορους τύπους γυναικών με διάφορα ζώα. Ο αρχαίος ρωμαϊκός νόμος θεωρούσε ότι οι γυναίκες έχουν «ελαφρότητα μυαλού», ενώ στη χριστιανική κουλτούρα ο Αυγουστίνος θεωρούσε τις γυναίκες σαν «ασθενέστερες». Η Εύα θεωρήθηκε υπεύθυνη για το «προπατορικό αμάρτημα» και την εκδίωξη των πρωτόπλαστων από τον παράδεισο, διότι αυτή ενέβαλε στον πειρασμό — σύμφωνα με τα λόγια του χριστιανού πατέρα Τερτυλλιανού η γυναίκα ήταν «η πύλη για την κόλαση». Ο Θωμάς ο Ακουινάτος, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, θεωρούσε τις γυναίκες σαν «νόθες» και ελαττωματικές. Η διασύνδεση των γυναικών με τη μη ανθρώπινη φύση, ή η αντίληψη που τις ήθελε πλησιέστερα προς τη μη ανθρώπινη φύση σε σχέση με τους άνδρες, υπήρξε φοβερά υποβαθμιστική για τις γυναίκες και συνέβαλε στην ανείπωτη αθλιότητα που χαρακτήρισε τη ζωή αναρίθμητων γυναικών στη δυτική κουλτούρα.

Οικοφεμινισμός της κοινωνικής κατασκευής

Υπό το φως του προβλήματος αυτού ορισμένες οικοφεμινίστριες έχουν απορρίψει την έννοια ότι οι γυναικείες ιδιότητες της «φροντίδας» και «ανατροφής» καθορίζονται βιολογικά. Υποστηρίζουν ότι η σύνδεση γυναίκας-φύσης αποτελεί κοινωνική κατασκευή, ιδεολογία, η οποία είναι προϊόν των ανδρών. Για τη Susan Griffin οι άνδρες στη «διχασμένη μας κουλτούρα» κατασκευάζουν γυναίκες και φύση σαν κάτι το «αλλότριο» επειδή «φοβούνται» το γεγονός ότι «είναι Φύση». Κατά παρόμοιο τρόπο η Ynestra King υποστηρίζει ότι η εξίσωση «γυναίκα= φύση» είναι αποτέλεσμα του φόβου των ανδρών «για το γεγονός ότι γεννιούνται από τις γυναίκες και εξαρτώνται από τη μη ανθρώπινη φύση». Για την King, η εξίσωση «γυναίκα = φύση» κατασκευάζεται κοινωνικά: «η ιδέα ότι οι γυναίκες είναι πλησιέστερα προς τη φύση σε σχέση με τους άνδρες είναι ιδεολογία. Δεν είναι όμως αλήθεια. Επινοήθηκε από τους άνδρες σαν τρόπος συναισθηματοποίησης και υποβάθμισης και των δύο. Πρόκειται για αρσενικό ορισμό. Η τοποθέτηση αυτή παρουσιάζει μια αινιγματική αντίφαση με άλλα γραπτά της King όπου, όπως είδαμε πιο πάνω, έχει *επικρίνει* αυτό που αποκαλεί «ορθολογικό ριζοσπα-

στικό φεμινισμό» επειδή βεβαιώνει ότι «η ταύτιση γυναίκα-φύση αποτελεί αρσενική ιδεολογία και εργαλείο καταπίεσης που πρέπει να ξεπεράσουμε».

Αντίθετα, άλλες οικοφεμινίστριες που ασπάζονται την άποψη της κοινωνικής κατασκευής έχουν συστηματικά υποστηρίξει ότι η «σύνδεση γυναίκα-φύση» βασίζεται σε καθαρά πολιτισμικές εικόνες κι όχι στη βιολογική πραγματικότητα των γυναικών. Η σοσιαλίστρια οικοφεμινίστρια Carolyn Merchant, για παράδειγμα, έχει υποστηρίξει ότι «κάθε ανάλυση που θεωρεί ότι οι γυναίκες είχαν κάποια ιδιαίτερη ουσία και κάποιες ιδιαίτερες ποιότητες τις προσδένει μ' ένα βιολογικό πεπρωμένο το οποίο ματαιώνει τη δυνατότητα απελευθέρωσης. Η πολιτική που βασίζεται στην κουλτούρα των γυναικών, στην εμπειρία τους και τις αξίες τους μπορεί να θεωρηθεί ως αντιδραστική». Πράγματι, ο σοσιαλιστικός οικοφεμινισμός της Merchant θεωρεί ότι «τόσο η φύση όσο και η ανθρώπινη φύση είναι ιστορικά και κοινωνικά κατασκευασμένες».

Άλλες οικοφεμινίστριες φαίνονται ανίκανες να αποφασίσουν μεταξύ ψυχο-βιολογίας και κοινωνικής κατασκευής κλίνοντας προς τη μία ή την άλλη άποψη. Για παράδειγμα, η Judith Plant γράφει ότι «οι γυναίκες έχουν κοινωνικοποιηθεί κατά τέτοιο τρόπο που τις επιτρέπει να δοκιμάζουν την εμπειρία της συμπόνοιας» και ότι «η υποταγή των γυναικών και της φύσης είναι κοινωνική κατασκευή, όχι βιολογικά καθορισμένο γεγονός». Ωστόσο η τοποθέτηση αυτή δεν την εμποδίζει να υιοθετεί σε άλλα σημεία την ψυχο-βιολογική σκοπιά, όπως στην περίπτωση που κάνει λόγο για «γυναικείες αξίες — επικεντρωμένες γύρω από την τεκνοποιία». Παράξενες αντιφάσεις εμφανίζονται συχνά στο ίδιο έργο μιας και μόνης οικοφεμινίστριας. Για παράδειγμα, η Andree Gollard δεν είναι σίγουρη ακόμη και για το αν η ίδια η φύση υπάρχει στην πραγματικότητα ή αν πρόκειται απλώς για πολιτισμική κατασκευή. Σ' ένα σημείο του βιβλίου της, *Rape of the Wild,* η Collard υποστηρίζει ότι «η συμμετοχή στη φύση βασίζεται στην παραδοχή της πραγματικότητας, ότι η φύση υπάρχει από τον εαυτό της, για τον εαυτό της και με τον εαυτό της». Επικρίνει μάλιστα τις αρσενοκυνηγούς γιατί βλέπουν τη μη ανθρώπινη φύση μέσα από κατασκευασμένες εικόνες αντί να τη βλέπουν όπως πραγματικά είναι. Σε ένα άλλο όμως σημείο του βιβλίου της βεβαιώνει ότι «η φύση είναι κατάσταση πνεύματος και κοινωνική σύμβαση», έτσι ώστε, «η πραγματικότητα βρίσκεται στο μυαλό».

Οι οικοφεμινίστριες της κοινωνικής κατασκευής επικαλούνται, κατά ένα μάλλον ασυνήθιστο τρόπο, οπισθοδρομικές μεταφορές για να οικοδομήσουν ένα φαινομενικά απελευθερωτικό κίνημα. Οι μαύροι, για παράδειγμα, δεν οργανώνονται εναντίον του ρατσισμού χρησιμοποιώντας τις μεταφορές της «νωθρότητας» και της «οκνηρίας» που πάντα χρησιμοποιήθηκαν για να στηρίξουν το ρατσισμό. Εντούτοις, κατά κάποιο τρόπο οι οικοφεμινίστριες αυτές φαίνεται να σκέφτονται ότι συγκριτικά οπισθοδρομικές μεταφορές μπορεί να είναι απελευθερωτικές για τις γυναίκες. Για τις οικοφεμινίστριες της κοινωνικής κατασκευής οι μεταφορές έχουν στην πραγματικότητα γίνει το προτιμητέο πεδίο όταν πρόκειται όχι μόνο για το θέμα των γυναικών αλλά και της φύσης. Μεταφορές για τις γυναίκες ως «τροφών» — προφανώς όπως η γη — και για τη φύση

ως θηλυκής αφθονούν. Για την Plant, «ο βιασμός της γης σε όλες της τις μορφές γίνεται *μεταφορά* για το βιασμό της γυναίκας σε όλες της τις μεταμφιέσεις». Η Merchant αναφέρεται «στη *μεταφορά* για τη γη ως μητέρας τροφού (που) σταδιακά εξαφανίστηκε ως κυρίαρχη εικόνα».

Αποτελεί φυσικά ειρωνεία το γεγονός ότι η μετακίνηση προς την κοινωνική κατασκευή μείωσε, κατά κάποιο τρόπο, το αρχικό πάθος των οικοφεμινιστριών για επανάκτηση της «φύσης» με την οργανική έννοια του όρου — ασφαλώς όταν πρόκειται για τη γυναικεία βιολογία. Όμως, διαλύοντας «γυναίκα και φύση» μέσα σε μεταφορές ή υποκειμενικές ιδιότητες, οι οικοφεμινίστριες της κοινωνικής κατασκευής συσκοτίζουν και τη μη ανθρώπινη φύση και τη σχέση των γυναικών με αυτήν. Διότι αφήνουν απροσδιόριστο τον τρόπο με τον οποίο οι γυναίκες, ως ανθρώπινα όντα, εξελίχτηκαν σταδιακά μέσα από τη μη ανθρώπινη φύση, παραμένοντας συγχρόνως τμήμα της φύσης ως σύνολο. Διερωτάται κανείς πώς πολλές οικοφεμινίστριες μπορούν να ισχυρίζονται ότι «ομιλούν υπέρ» μιας «φύσης» που την αντιλαμβάνονται σαν απατηλή ή μόνο μέσω μεταφορών.

Επομένως, εξετάζοντας τον οικοφεμινισμό στο σύνολό του, διαπιστώνουμε ότι δημιουργεί περίπλοκα προβλήματα για τους οπαδούς του. Από τη μια μεριά υπάρχουν οικοφεμινίστριες που υποστηρίζουν ψυχο-βιολογικές θέσεις σχετικά με την υποτιθέμενη πιο οικολογική φύση και τις πιο οικολογικές αξίες των γυναικών. Από την άλλη, υπάρχουν οικοφεμινίστριες που επιμένουν ότι αυτά τα ίδια χαρακτηριστικά είτε είναι απατηλά, χρήσιμα πλάσματα της φαντασίας, ή κοινωνικά κατασκευασμένα — όχι εγγενώς βιολογικά. Άλλες φαίνεται να υποστηρίζουν και τις δύο απόψεις ταυτόχρονα, προφανώς χωρίς να παραδέχονται ότι μια τέτοια θέση είναι αντιφατική. Οι αναγνώστες των οικοφεμινιστικών κειμένων δικαιολογημένα ίσως διερωτηθούν τι το κοινό έχουν αυτές οι διαφορετικές τάσεις στον οικοφεμινισμό — εκτός εάν κανείς απεχθάνεται εντελώς τη συνεκτικότητα των επιχειρημάτων και την ίδια τη λογική. Πρόκειται για σεβασμό απέναντι στα εγγενή βιολογικά χαρακτηριστικά των γυναικών ή για προσπάθεια να αποδειχθεί ότι τα χαρακτηριστικά αυτά είναι κυρίως κοινωνικές κατασκευές που πρέπει να εξαλειφθούν; Ή, μήπως, θα τολμούσα να υποστηρίξω, πρόκειται για το ότι ο οικοφεμινισμός δεν έχει συνεκτικότητα, είναι αντιφατικός και βαθύτατα ασυνεπής προς τον εαυτό του;

Εν πάση περιπτώσει, ο οικοφεμινισμός δεν μπορεί να θέλει και την πίτα ολόκληρη και το σκύλο χορτάτο. Σε εποχή που η μυστικοποίηση των πάντων σαρώνει, που η πραγματικότητα μεταβάλλεται σε μύθο και ο μύθος μεταβάλλεται σε πραγματικότητα — όταν, μάλιστα, ακόμα και η ίδια η πραγματικότητα του κόσμου αντιμετωπίζεται κυρίως ως υποκειμενική, όπως στην περίπτωση της Collard — μπορούμε λογικά να αναρωτηθούμε εάν πράγματι ο οικοφεμινισμός διασαφηνίζει τη σχέση των γυναικών με τη φύση ή εάν, αντίθετα, στην ουσία τη θολώνει.

Οικοφεμινισμός και Ηθική

Για χιλιετίες, η δυτική κουλτούρα ήταν εμπεδωμένη σ' έναν οργανικό ηθικό δεσμό, στον οποίο η αγορά κατείχε δευτερεύουσα και στην πραγματικότητα περιθωριακή θέση. Η ζωή στο πλαίσιο του μικρού χωριού αποτελείτο από κοινότητες, οι οποίες θεωρούσαν ότι υπήρχαν όχι προς χάριν της ατομικής ικανοποίησης αλλά προς χάρη κάποιου ανώτερου σκοπού — είτε για την υπηρέτηση του θείου είτε της ίδιας της κοινότητας. Για τέτοιες κουλτούρες, η φύση — με την έννοια του σύμπαντος κόσμου — είχε μια διατακτική ηθική δύναμη, η οποία, όχι μόνο οργάνωνε την κοινωνία σε «φυσιοκρατική» βάση, αλλά επίσης εμπόδιζε την οικονομία της αγοράς να εισβάλει στην κοινωνία ως σύνολο. Τόσο οι οργανικές κοινωνίες, οι φυλές, τα χωριά, όσο και οι πόλεις-κράτη και οι φεουδαρχικές κοινότητες διακρίνονταν από μεγάλο βαθμό ενσωμάτωσης και χαρακτηρίζονταν από ισχυρούς δεσμούς αμοιβαίας βοήθειας στη βάση της κοινωνίας, ακόμα και όταν επικρατούσαν ιεραρχικές, πολιτικές ή θρησκευτικές, δομές.

Ωστόσο, η εμφάνιση του καπιταλισμού κατακερμάτισε τις κοινότητες αυτές, ενώ η οικονομία της αγοράς, που βασιζόταν στο ατομικό συμφέρον και στην εργαλειακή νοοτροπία, έσπασε τους ηθικούς ή θρησκευτικούς δεσμούς ενσωμάτωσης. Αυτός ο αστερισμός παραγόντων απογύμνωσε την κοινωνία από το φυσιοκρατικό ηθικό περιεχόμενό της. Η ηθική του κυρίως εργαλειακού και χρησιμοθηρικού άρχισε τώρα να υπερισχύει αξιών που είχαν χαρακτήρα πιο οργανικό και φυσιοκρατικό. Ένα τέτοιο χρησιμοθηρικό πλαίσιο έκρινε και εξακολουθεί να κρίνει τα πάντα — ανθρώπινα και μη ανθρώπινα — με το κριτήριο της χρησιμότητάς τους. Η αξία των ανθρώπων και της μη ανθρώπινης φύσης έγκειται στη χρησιμότητά τους για την επίτευξη ενός δοσμένου σκοπού, όπως η οικονομική επικυριαρχία ή η πολιτική εξουσία. Η θεωρητικός της κοινωνίας, Gina Blumenfeld, έγραψε ότι μέσα στη σημερινή κουλτούρα «δεν υπάρχει μεγαλύτερη έκφραση της κυριαρχίας ανθρώπινου πάνω σε ανθρώπινο από την υποβάθμιση των ανθρώπινων όντων σε αντικείμενα χρησιμότητας — σε μέσα παραγωγής ή εργαλεία ευχαρίστησης». Ο επιχειρησιακός κανόνας σύμφωνα με τον οποίο «ό,τι δουλεύει είναι ορθό» αντικατέστησε κάθε αίσθημα ανώτερου νοήματος στην ανθρώπινη ζωή. Στον εικοστό αιώνα, το «καλό» εξελίχθηκε σε θέμα προσωπικής προτίμησης και επιλογής. Η εποχή όπου ήταν δυνατή η θεμελίωση μιας αντικειμενικής ηθικής στη φύση φαίνεται να έχει περάσει ανεπιστρεπτί.

Κι όμως, σίγουρα η ανθρώπινή ζωή σημαίνει κάτι παραπάνω από το να αποτελεί ένα απλό εξάρτημα μηχανής. Σίγουρα ο πλούτος των ανθρώπινων υποκειμενικοτήτων απαιτεί κουλτούρα με ηθικό νόημα. Σίγουρα θα έπρεπε η ζωή να είναι κάτι παραπάνω από ένα σύστημα στο οποίο τα ανθρώπινα όντα χρησιμοποιούνται για την εργαλειακή τους αξία — ως εργάτες, ως σκλάβοι, ως «πλουτοπαραγωγικές πηγές», ως αντικείμενα εκμετάλλευσης και κυριαρχίας. Σίγουρα οι γυναίκες είναι κάτι παραπάνω από υπηρέτες του νοικοκυριού και ανατροφείς παιδιών. Σίγουρα οι άνδρες είναι κάτι παραπάνω από

τροφή για τα κανόνια στους πολέμους, άτομα που οι ανάγκες τους εξυπηρετούνται από τεράστιες γραφειοκρατίες. Σίγουρα οι άνθρωποι είναι κάτι παραπάνω από εργαλεία.

Η ίδια εργαλειακή αντίληψη που προωθείται από τον καπιταλιστικό νόμο «ανάπτυξη ή θάνατος» (συσσώρευε, διαφορετικά θα σε καταβροχθίσει ο ανταγωνιστής σου) ανήγαγε επίσης τη μη ανθρώπινη φύση σε απλή πλουτοπαραγωγική πηγή προς εκμετάλλευση. Επομένως, το οικολογικό ζήτημα εγείρει για μια ακόμη φορά την ανάγκη για μια αντικειμενική ηθική. Οι περισσότερες ριζοσπάστριες φεμινίστριες καταλαβαίνουν ότι η οικολογική κρίση δεν μπορεί να λυθεί απλώς στη βάση των κινήτρων του ιδιοτελούς συμφέροντος, πολύ δε λιγότερο στη βάση του ηθικού μηδενισμού που προπαγανδίζουν μεταμοντέρνοι θεωρητικοί, οι οποίοι είναι σήμερα της μόδας. Από μόνες τους οι κοινωνικές δυνάμεις — ή οι «νόμοι» όπως λένε οι οικονομολόγοι — δε θα λύσουν την οικολογική κρίση με τρόπο απελευθερωτικό. Ούτε η οικολογική κρίση μπορεί να λυθεί μέσα σ' ένα χρησιμοθηρικό ή επιχειρησιακό πλαίσιο — με «αυτό που δουλεύει» — διότι «αυτό που δουλεύει» αποτέλεσε μια από τις ιδεολογίες που συνέβαλε σαφώς στην οικολογική καταστροφή, ενώ συγχρόνως δικαίωσε την «αποδοτικότητα» ολοκληρωτικών πολιτικών συστημάτων. Ούτε ο «οικοκαπιταλισμός» (που δεν είναι παρά μορφή εμπορευματοποίησης με πράσινο επίχρισμα) μπορεί να θέσει φραγμό στις καταστροφές που προκαλεί η αενάως εξαπλούμενη οικονομία της αγοράς, διότι αυτό ακριβώς το οικονομικό σύστημα, όπως έχει υποστηρίξει ο κοινωνικός οικολόγος Murray Bookchin, βρίσκεται στη ρίζα της σημερινής οικολογικής κρίσης. Για να σταματήσει η καταστροφή της βιόσφαιρας θα χρειαστεί προσπάθεια που πρέπει να έχει συνεκτικό ανθρώπινο σκοπό, πράγμα που μπορεί να αναλάβει μόνο ένας ανθρώπινος ηθικός φορέας με υψηλή συνείδηση, βασισμένη στην κατανόηση της θέσης της ανθρωπότητας στη φύση.

Πρέπει πάλι να βρούμε μια ηθική εδραιωμένη κατά κάποιο τρόπο στην αντικειμενικότητα — που στην κουλτούρα μας είναι το σύμπαν, η φύση — πάνω στη βάση της οποίας θα μπορούσαμε να χτίσουμε την ηθική οικολογική κοινωνία. Οικολόγοι ποικίλων αποχρώσεων προσπαθούν να εισάγουν εκ νέου την ηθική στο ριζοσπαστικό λόγο: πρόκειται στην πραγματικότητα για σημαντικό στόχο όλης της σημερινής οικολογικής φιλοσοφίας. Για παράδειγμα, οι θεωρητικοί της βαθιάς οικολογίας υποστηρίζουν ότι κάθε μορφή ζωής έχει τη δική της «ενδογενή αξία». Γι αυτούς, η άποψη αυτή σημαίνει ότι κάθε οργανισμός έχει το «δικαίωμα» για αυτο-εκπλήρωση και ικανοποίηση όλων των αναγκών του στο φυσικό κόσμο. Οι θεωρητικοί της κοινωνικής οικολογίας, με τη σειρά τους, θεωρούν τη φύση σαν ένα κλιμακούμενο φαινόμενο στο οποίο η βιολογική φύση (ή η «πρώτη φύση») αποτελεί τη βάση για την ανάδυση, της μοναδικά ανθρώπινης κοινωνικής, ή «δεύτερης φύσης». Η ενότητα της πρώτης και δεύτερης φύσης σ' αυτό που ο Bookchin αποκαλεί «ελεύθερη» ή «ενσυνείδητη» φύση, την οποία εκφράζει ο ανθρώπινος φορέας, παράγει μια ηθική συμπληρωματικότητας όπου διάφορες μορφές ζωής, συμπεριλαμβανομένων και των ανθρώπινων, αλληλοσυμπληρώνονται σε νέες οικολογικές κοινότητες μάλλον παρά αλληλοσυγκρούονται. Αλλά και οι οικοφεμινί-

στριες, όπως τα άλλα είδη οικολόγων, προσπαθούν να αναπτύξουν μια οικολογική ηθική. Οι πρωταρχικές αξίες με τις οποίες οι οικοφεμινίστριες ενδιαφέρονται να εμποτίσουν την κοινωνία είναι η φροντίδα και η ανατροφή των παιδιών, είτε αυτές οι αξίες καθορίζονται βιολογικά είτε κατασκευάζονται κοινωνικά. Η Judith Plant γράφει: «Οι γυναικείες αξίες, οι οποίες επικεντρώνονται γύρω από την αναπαραγωγική ιδιότητα, πρέπει να αποτιμηθούν ξανά και να ανυψωθούν από τον υποδεέστερο ρόλο που κάποτε είχαν. Χρειάζεται να αναγνωρίσουμε και να σεβαστούμε αυτό που οι γυναίκες γνωρίζουν από την εμπειρία τους». Οι οικοφεμινίστριες επιδιώκουν επίσης να εμποτίσουν τη ζωή με αξία. Η καταστροφή της βιόσφαιρας, όπως την αντιλαμβάνονται, προκαλείται σε μεγάλο βαθμό από την έλλειψη σεβασμού, από το φόβο, ακόμα και το μίσος για κάθε τι που είναι ζωντανό. Αντί για την «νεκροφιλική» κυρίαρχη κουλτούρα, ο οικοφεμινισμός επιδιώκει να εμφυσήσει την κοινωνία με αυτήν την αξία για τη ζωή. Επιπλέον επιδιώκει τη δημιουργία ενός κόσμου ειρηνικού: για τις οικοφεμινίστριες, ο μιλιταρισμός και ο πατριαρχικός πολεμιστής έπαιξαν μεγάλο ρόλο στην υποβάθμιση και καταστροφή της ζωής, των γυναικών και της βιόσφαιρας. Αντίθετα, οι γυναίκες είναι πιο ειρηνικές, είτε για βιολογικούς είτε για κοινωνικούς λόγους.

Η αλληλοσύνδεση είναι μια άλλη — ίσως δε η πιο θεμελιακή — από τις οικολογικές αξίες που συνιστούν όλες οι οικοφεμινίστριες. Επιδιώκουν να επανακτήσουν την αίσθηση της αλληλοσύνδεσης της ζωής, να εμφυσήσουν μια αίσθηση του ανθρώπινου, ως μέρους του ιστού της ζωής, ως μέρος του όλου. Η Diamond και η Orenstein κάνουν έκκληση για «μια εμπειρική ηθική οικολογικής αλληλοσύνδεσης». Η Starhawk θεωρεί ότι η αλληλοσύνδεση αποτελεί αξία για τον οικοφεμινισμό. Οι οικοφεμινίστριες σε πάρα πολλά άρθρα τους ανακυκλώνουν τέτοιου είδους επιχειρήματα.

Οι οικοφεμινίστριες, ψάχνοντας να βρουν το ηθικό έδαφος για να στηρίξουν τις αξίες αυτές, υιοθετούν διάφορες προσεγγίσεις. Για μερικές, το ηθικό έδαφος δεν είναι άλλο από το ήθος της ίδιας της γυναικείας φροντίδας, στον οίκο ή το οικιακό βασίλειο. Η Jutith Plant, η οποία πιστεύει ότι αυτό το γυναικείο χαρακτηριστικό της «φροντίδας» αποτελεί κοινωνική κατασκευή, εν τούτοις υποστηρίζει ότι «οι γυναικείες αξίες, επικεντρώνονται γύρω από την ιδιότητα της γυναίκας ως ζωοδότου» και επιδιώκει να επανεκτιμήσει την «πηγή της ανθρώπινης φύσης της κοινωνίας», το οικιακό βασίλειο.

΄Αλλες οικοφεμινίστριες φιλοδοξούν να δημιουργήσουν μια νέα κοσμολογία, σαν βάση για την οικολογική ηθική τους. Παρατηρώντας σωστά ότι οι προηγούμενες κοινωνίες δεν αφάνισαν τη βιόσφαιρα με τον τρόπο που την αφανίζουν οι σημερινές κοινωνίες, επισημαίνουν τους ηθικούς περιορισμούς που οι κοινωνίες αυτές είχαν θέσει στην οικονομική και τεχνολογική ανάπτυξη. Μερικές οικοφεμινίστριες, στην προσπάθειά τους να αποκαταστήσουν μια οικολογική κοσμολογία, ζητούν την αναβίωση της αντίληψης για τη «φύση» (προφανώς και της ανόργανης και της οργανικής) σαν πραγματικά ζωντανής. Για την Starhawk, η πίστη στο ότι η Γη είναι «ζωντανή» θα εμφυσήσει ένα αίσθημα φροντίδας και αλληλοσύνδεσης: «Όταν καταλάβουμε ότι η ίδια η Γη ενσαρκώ-

νει το πνεύμα κι ότι το σύμπαν είναι ζωντανό, τότε θα καταλάβουμε επίσης ότι τα πάντα αλληλοσυνδέονται. Όπως ακριβώς συμβαίνει με το σώμα μας: ένας δάκτυλος του χεριού επηρεάζει ό,τι συμβαίνει σ' ένα δάκτυλο του ποδιού».

Για τις οικοφεμινίστριες αυτές, η θεώρηση της φύσης σαν ζωντανού οργανισμού φαίνεται να αποκαθιστά τον ιερό χαρακτήρα της μη ανθρώπινης φύσης. Επιπλέον, η κυκλικότητα της Γης διδάσκει ακριβώς το αντίθετο σε σχέση με την πίστη του δυτικού πολιτισμού στη «γραμμική πρόοδο» την οποία οι οικοφεμινίστριες συχνά θεωρούν παράγοντα καταστροφής της βιόσφαιρας — προσέγγιση που στην ουσία εξισώνει κάθε πρόοδο στην ιστορία με μια αντι-οικολογική νοοτροπία. Δεν πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι αυτό το σύνολο πεποιθήσεων οδηγεί τις οικοφεμινίστριες να εξετάζουν άκριτα, και να εξιδανικεύουν ρομαντικά κατά ανιστόρητο τρόπο, τις προϊστορικές κουλτούρες που πίστευαν ότι η γη, ή η «φύση» ήταν «ζωντανές» στο σύνολό τους. Η πρώιμη Νεολιθική κουλτούρα της Ανατολικής Ευρώπης και η Μινωϊκή κουλτούρα της Κρήτης συγκαταλέγονται ανάμεσα στις προϊστορικές κουλτούρες τις οποίες οι οικοφεμινίστριες θεωρούν αξιομνημόνευτες. Συχνά, λοιπόν, μας λένε ότι το να θυμόμαστε τις χαμένες αυτές κουλτούρες ισοδυναμεί με καλλιέργεια των αξιών που οι οικοφεμινίστριες τιμούν: «Οι μετα-πατριαρχικές επιλογές που δημιουργούμε έχουν τις ρίζες τους στις γυναικο-κεντρικές κουλτούρες, οι οποίες ήταν ειρηνικές και εξισωτικές, λάτρευαν το σώμα και σεβόντουσαν τη γη. Να θυμηθούμε τις δυνατότητές μας και να αρχίσουμε να ζούμε αυτές τις δυνατότητες με τις αδελφές και τους αδελφούς μας, καθώς ξεκινάμε την αλλαγή, είναι η πολιτική μας διαδικασία... Για χιλιετίες ολόκληρες ήκμασαν ειρηνικές και προοδευτικές κοινωνίες όπου επικρατούσαν γυναικοκεντρικές αξίες... Εν συντομία, έχουμε ζήσει με σωφροσύνη στο παρελθόν, μπορούμε και σήμερα να το επαναλάβουμε» (έμφαση δική μου).

Δεν μπορώ εδώ να αναφερθώ στα προβλήματα που εγείρει αυτή η εξίσωση της «πολιτικής μας διαδικασίας» με τις αναμνήσεις και την αναβίωση των νεολιθικών και υποτιθέμενων «γυναικοκεντρικών» αξιών. Αρκεί μόνο να επισημάνω στο σημείο αυτό ότι πολλές οικοφεμινίστριες πιστεύουν ότι μπορούμε να «θυμηθούμε» τις αξίες της νεολιθικής εποχής, υιοθετώντας αυτό που πιστεύουν πως ήταν η θρησκεία της. Βέβαια, δεν συνηγορούν όλες οι οικοφεμινίστριες στη λατρεία της θεότητας. Για όσες όμως πιστεύουν, το σημαντικότερο χαρακτηριστικό της θεάς που υποτίθεται ότι λατρευόταν στην Παλαιολιθική και πρώιμη Νεολιθική Ευρώπη ήταν η «ανυπερβατικότητά» της. Για αυτές τις οικοφεμινίστριες, η πίστη στην ανυπερβατική θεότητα μπορεί να ενσταλλάξει ένα αίσθημα «ζωντάνιας» της γης και της αλληλοσύνδεσης όλων των έμβιων όντων.

Παρά τους ισχυρισμούς ορισμένων οικοφεμινιστριών ότι είναι αφοσιωμένες στην υπόθεση της υπέρβασης της «ετερότητας», πολλές από αυτές τις αξίες που άλλες οικοφεμινίστριες προτείνουν φέρουν χτυπητή ομοιότητα με τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα που η πατριαρχοκεντρική κοινωνία πάντα απέδιδε στις γυναίκες. Το πρόβλημα των συγκρουόμενων απόψεων μέσα στον οικοφεμινισμό γίνεται κρίσιμο όταν πρόκειται για

τη συγκρότηση της οικολογικής ηθικής. Η «φύση», ως οικολογική ηθική, αποτελούσε ανέκαθεν ισχυρή δύναμη, ακριβώς επειδή θεωρήθηκε πάντα ως αντικειμενική. Στο βαθμό που οι οικοφεμινιστικές βάσεις για την ηθική — αλληλοσύνδεση, ζωντάνεια, «γυναικεία φροντίδα» — διαμεσολαβούνται από τις μεταφορές «γυναίκα = φύση», αποφεύγουν το πρόβλημα της αντικειμενικότητας στον πραγματικό κόσμο. Επομένως, εάν πρόκειται να στηρίξουμε την ηθική αυστηρά σε μεταφορές την εξασθενίζουμε σοβαρά. Διότι στην καλύτερη περίπτωση αυτό που χαρακτηρίζει τις μεταφορές είναι η έλλειψη μιας διασφαλισμένης σύνδεσης με την πραγματικότητα. Ακόμα και στην ποίηση, οι μεταφορές χρησιμοποιούνται για να μη λέγονται ορισμένα πράγματα, συχνά δε για τη «συναγωγή συμπερασμάτων» κατά αναλογία με απροσδιόριστες εμπειρίες. Σε τέτοιες περιπτώσεις, το απροσδιορίσιμο αντικαθιστά το προσδιορίσιμο, το διαισθητικό αντικαθιστά το ορθολογικό και η ασαφής εικόνα της πραγματικότητας την ίδια την πραγματικότητα. Είναι σαφές ότι καμιά ηθική δεν μπορεί να οικοδομηθεί πάνω σε αυθαίρετα και απροσδιορίσιμα σύμβολα. Η ηθική, εάν πρόκειται να αποτελέσει ένα μεστού νοήματος οδηγό συμπεριφοράς, πρέπει να ερμηνεύεται με σαφείς όρους, αλλιώς παραμένει επικίνδυνα ρευστή, ή ακόμα δεν παρέχει κανένα οδηγό, μετατρέποντας τη συμπεριφορά σε θέμα αυθαίρετης προσωπικής κρίσης και γούστου, όσο ποιητικές — ή αντιδραστικές — κι αν είναι οι μεταφορές αυτές.

Το αιώνιο θυλυκό

Από ορθολογική άποψη, η απόπειρα των οικοφεμινιστριών να διαφορφώσουν ένα νέο οντολογικό έδαφος, για να οικοδομήσουν πάνω σ' αυτό μια οικολογική ηθική βασισμένη στις μεταφορές, μπορεί να είναι αποτυχημένη. Από μια άλλη όμως (άσχημη) άποψη, που ενισχύει τα στερεότυπα για τα φύλα, μπορεί και να αποτελεί λαμπρά επιτυχία. Εάν οι μεταφορές που αναφέρονται στη φύση δεν μπορούν να διαμορφώσουν τη βάση για την οικολογική ηθική, οι μεταφορές που αναφέρονται στις γυναίκες σαν «φύση», φευ, είναι πολύ πιθανό να αποτελέσουν τη βάση για σεξιστικές αντιλήψεις για τις γυναίκες. Για αιώνες η γυναίκα ραπίστηκε με σεξιστικούς χαρακτηρισμούς όπως «διαισθητική», «ανορθολογική», «υστερική», και «απρόβλεπτη». Κι αυτό θα έπρεπε τουλάχιστον να αποτελέσει προειδοποίηση προς όλες τις γυναίκες για την απερίσκεπτη χρήση μεταφορών, στην προσπάθεια διαμόρφωσης μιας οικολογικής ηθικής.

Εάν πρόκειται να στηρίξουμε την ηθική σε βιολογικά καθορισμένες και αμετάκλητες ιδιότητες της θηλυκής συμπεριφοράς, τότε παίρνουμε ως δεδομένο ότι οι ιδιότητες αυτές είναι αναγκαστικά αιώνιες. Για τις οικοφεμινίστριες, οι γυναικείες λειτουργίες της φροντίδας και της ανατροφής υποτίθεται ότι είναι τόσο βιωμένες στο χρόνο και τόσο εκτεταμένες, η δε «σύνδεσή τους με τη φύση» τόσο μακραίωνη, ώστε η δική τους «φύση» είναι κατά τα φαινόμενα αρκούντως μόνιμη για να αποτελέσει τη βάση για την ηθική. Σε αντίθεση με τις αυτοκρατορίες που οικοδομούνται και καταρρέουν, το «εκ

φύσεως» αυτό χαρακτηριστικό της γυναικείας φροντίδας — όπως η βιόσφαιρα της Γης — υποτίθεται ότι παραμένει το ίδιο. Βεβαίως μπορεί να υποστεί ζημίες από τις επιδρομές των ανδρών και της αρσενικής κοινωνίας, αλλά παραμένει σταθερό, έμπλεο αγάπης και πανάρχαιο στην καταγωγή. Στην πραγματικότητα, οι οικοφεμινίστριες εξαρτώνται από την αιωνιότητα της γυναικείας «φύσης» για να εξασφαλίσουν ότι οι γυναίκες θα είναι πάντοτε τα ίδια φιλειρηνικά, οικολογικά πλάσματα που υποτίθεται ότι ήσαν στην απόμακρη νεολιθική εποχή. Παρά το γεγονός ότι ορισμένες οικοφεμινίστριες θεωρούν ότι όλα αυτά αποτελούν κοινωνική κατασκευή, η έννοια αυτή περί γυναικείας «φροντίδας» παρέχει τον κρίκο που συνδέει τις γυναίκες («συνδεμένες με τη φύση») της δυτικής κουλτούρας σήμερα, με τις γυναίκες («συνδεδεμένες με τη φύση») της νεολιθικής εποχής. Κατά κάποιο τρόπο τα πάντα «ρει», όπως έχουν πει και οι φιλόσοφοι — εκτός από τις γυναίκες. Η «αιώνια» φύση των γυναικών, είτε συγκροτείται βιολογικά είτε κατασκευάζεται κοινωνικά, της δίνει μοναδική θέση ανάμεσα στις οικοφεμινίστριες, όχι μόνο στη βιόσφαιρα αλλά και σε ολόκληρο το κόσμο.

Για λόγους καθαρά εργαλειακούς — για να σωθεί η βιόσφαιρα — το γενικό μήνυμα του οικοφεμινισμού είναι ότι οι γυναίκες αναμένεται να αποδεχτούν αυτόν τον περιοριστικό και διαιωνιζόμενο ορισμό της ανθρώπινης ύπαρξής τους. Το εάν όμως επιθυμούν μια τέτοια, καθόλου αξιοζήλευτη, μάλιστα δε στάσιμη, θέση στον κόσμο είναι τουλάχιστον αμφίβολο. Για μια ακόμη φορά ζητείται από τις γυναίκες να σηκώσουν το βάρος των ευθυνών — αυτή τη φορά να σώσουν τον πλανήτη. Θα πρέπει να περιοριστούν σε μια περιοριστική έννοια μιας αμετάλλακτης, ή αιώνιας, «θηλυκής φύσης» που δεν επιτρέπει καμιά ανάπτυξη και που απολιθώνει την προσωπικότητά τους. Πρέπει όμως πράγματι να θυσιαστούν οι δυνατότητες των γυναικών για εξέλιξη και ανάπτυξη για να σωθεί η βιόσφαιρα; Σε μια εποχή η οποία είναι, τουλάχιστον σε κάποιο βαθμό, πιο πεφωτισμένη από τη νεολιθική, θάπρεπε να σκεφτόμαστε μάλλον διαφορετικά. Θάπρεπε να σκεφτούμε ότι είναι δυνατόν οι γυναίκες να προσπαθήσουν να δουλέψουν ως ριζοσπάστριες οικολόγοι, χωρίς να χρειάζεται να θυσιάσουν την εκπλήρωση της προσωπικότητάς τους ως μέρος μιας, αέναα αναπτυσσόμενης, καθολικής ανθρωπότητας.

Εάν οι γυναίκες θέλουν να αναπτύξουν μια απελευθερωτική αντίληψη της σχέσης τους με τη μη ανθρώπινη φύση, θα πρέπει να εγκαταλείψουν το μύθο του αιώνιου θηλυκού. Θα πρέπει να ελπίζουμε ότι, όσο σημαντικές κι αν είναι οι λειτουργίες της φροντίδας και της ανατροφής, η ανθρωπότητα έχει μεγαλύτερες δυνατότητες. Τι γίνεται με σκοπούς όπως η συνειδητοποίηση, ο Λόγος, και πάνω από όλα η ελευθερία;

Η παράθεση ορισμένων μεταφορών για τις γυναίκες και κατόπιν η προσπάθεια υπεκφυγής των συνεπειών τους με τον ισχυρισμό ότι αποτελούν κοινωνικές κατασκευές ελάχιστα αλλάζει τα πράγματα. Η πρόσδεση του οικοφεμινισμού στις μεταφορές που ανάφερα αφήνει το ίδιο το κίνημα χωρίς σαφή αντίληψη και κατανόηση της πραγματικής σχέσης γυναικών και ανδρών με τη μη ανθρώπινη φύση και, φυσικά, της ίδιας της πραγματικής σχέσης μεταξύ γυναικών και ανδρών. Ακόμα κι όταν ορισμένες φεμινί-

στριες απορρίπτουν τις κατηγορίες της «ετερότητας», η αντίληψή τους για την ιστορία εξαρτάται από αυτές ακριβώς τις έννοιες. Οι οικοφεμινίστριες, αποδεχόμενες, ακόμα δε και εξυμνώντας, την εικόνα «γυναίκα = φύση», που έχει αρσενική προέλευση, δεν προσδιορίζουν τη θέση των γυναικών μέσα στον πολιτισμικό πλούτο της δύσης, αλλά αντίθετα αποκλείουν τις γυναίκες από αυτήν την κληρονομιά. Στην πραγματικότητα, ο οικοφεμινισμός «εκτρέφει» μια νέα μορφή «ετερότητας» — μια εικόνα των γυναικών που κατά αποκλειστικό και γενετικό τρόπο αντιπαρατίθεται ως αλλότρια προς τη δυτική κουλτούρα. Έτσι, ο οικοφεμινισμός αφήνει τις γυναίκες χωρίς καμιά από τις σημαντικές απελευθερωτικές κληρονομιές της δυτικής κουλτούρας — τη δημοκρατική της παράδοση, την προσπάθειά της να κατανοήσει πώς αλληλεπιδρούν η μη ανθρώπινη φύση και η ανθρώπινη φύση, το βαθύτατο σεβασμό που τρέφει προς το άτομο, την πάλη ενάντια στις προκαταλήψεις, τα υψηλά ιδανικά της ορθολογικότητας και τα παρόμοια. Ακόμα και οι οικοφεμινίστριες που απορρίπτουν τις κατηγορίες της θηλυκής «ετερότητας» που έχουν ανδρική προέλευση, μας αφήνουν με μια ιστορική κληρονομιά που βασίζεται μόνο στην «ετερότητα» των γυναικών με την αταβιστική έννοια του όρου.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Το απόσπασμα αυτό του βιβλίου μου που δημοσιεύεται στο παρόν τεύχος του *Κοινωνία και Φύση* σαφώς διαψεύδει τον ισχυρισμό της Val Plumwood (ισχυρισμός που διατυπώνεται στην υποσημείωση αρ. 21 του άρθρου της «Φεμινισμός και Οικοφεμινισμός» το οποίο δημοσιεύεται στο ίδιο τεύχος) ότι κατηγορώ τον οικοφεμινισμό «αδιακρίτως για βιολογισμό και ανορθολογισμό και έλλειψη συνοχής». Αυτό ακριβώς που θέλω να επισημάνω είναι οτι οι ισχυρισμοί των οπαδών της κοινωνικής κατασκευής δεν αποκλείουν τα προβλήματα «αναστροφής» του ψυχο-βιολογικού οικοφεμινισμού, εφόσον οι οικοφεμινίστριες, είτε οργανώνονται γύρω από κοινωνικά επινοημένες μεταφορές, είτε γύρω από τη βιολογία, οργανώνονται γύρω από τις ίδιες ολέθριες εικόνες τις οποίες μάλιστα διαιωνίζουν. Είναι και υποκριτικό αλλά και επικίνδυνο, από τη μια μεριά να επικαλείται κανείς τις εικόνες αυτές, κι από την άλλη να αρνείται ότι ασπάζεται τις θέσεις της «κοινωνικής κατασκευής». Οι αδιάκοποι χαρακτηρισμοί της λογικής και του ουμανισμού ως αρσενικής προέλευσης, από την ίδια την Plumwood, το μόνο που κάνουν είναι να στηρίζουν έννοιες του ανορθολογικού και του μη ανθρώπινου ως του πεδίου των γυναικών. Η έκκληση προς άνδρες και γυναίκες να είναι και ορθολογικοί και συναισθηματικοί ηχεί σε μένα σαν εκσυγχρονισμένος ουμανισμός μάλλον παρά σαν φεμινισμός. Τέλος, αναφορικά με τον ισχυρισμό της Plumwood ότι «συγκολλώ προφανώς διαφορετικές μορφές και κατόπιν (ισχυρίζομαι) ότι στερούνται συνοχής» το μόνο που θα ήθελα να παρατηρήσω είναι ότι η επίκληση της «διαφορετικότητας» είναι καταχρηστική όταν χρησιμοποιείται σαν ρήτρα διαφυγής για να καλυφθεί η έλλειψη συνοχής.

Chaia Heller*

Προς ένα Ριζοσπαστικό Οικοφεμινισμό**

Ο φεμινισμός, με την ανάλυση της ιεραρχίας και του μισογυνισμού που έχει κάνει, έχει συμβάλει σε μεγάλο βαθμό στο να κατανοήσουμε τις ρίζες της σημερινής κοινωνικής και οικολογικής κρίσης. Από τις πρώιμες φιλελεύθερες, μέχρι τις ριζοσπαστικές και πολιτιστικές φάσεις από όπου πέρασε η φεμινιστική προσέγγιση, οι φεμινίστριες έχουν προσφέρει ξεχωριστές αναλύσεις και λύσεις στο «πρόβλημα» του αποκλεισμού των γυναικών από τη πατριαρχοκεντρική κουλτούρα. Σήμερα, η ανάγκη για ένα νέο κύμα φεμινισμού έχει γίνει προφανής, τουλάχιστον για όσες γυναίκες ενδιαφέρονται να αναπτύξουν μια αληθινή οικολογική θεωρία και πράξη για ένα φεμινιστικό πρόγραμμα. Μια τέτοια θεωρία θα πρέπει να χρησιμοποιήσει την κριτική σαν εργαλείο για να προωθήσει τον κορμό της φεμινιστικής σκέψης σε μια νέα φάση, στην οποία τελικά θα ξεπεραστούν οι υποκείμενοι δυϊσμοί μεταξύ κουλτούρας και φύσης που χρονίζουν στη φεμινιστική θεωρία. Έτσι, εξετάζοντας το πρόβλημα της ελευθερίας και της αναγκαιότητας στη φύση, προτίθεμαι να συνάγω τις υπόρρητες φυσικές φιλοσοφίες του φιλελεύθερου και πολιτισμικού φεμινισμού και να καταστήσω ρητές τις θέσεις τους για τη σχέση μεταξύ κουλτούρας και φύσης. Η διερεύνηση των συνεπειών μιας άρρητης, «νομολογιακής» αντίληψης για τη φύση θα μας δώσει τη δυνατότητα να αναπτύξουμε ένα ριζικά νέο τρόπο θεώρησης της φύσης ως συνόλου. Κι αυτό το πρόταγμα είναι ουσιαστικό για τους θεωρητικούς που ενδιαφέρονται να δημιουργήσουν ένα κίνημα, το οποίο επιθυμεί να υποστηρίξει μια πραγματικά απελευθερωτική αντίληψη για την ανθρώπινη φύση. Με στόχο την απελευθέρωση της θηλυκής ανθρώπινης φύσης, στρέφομαι τώρα προς το πρόβλημα της ελευθερίας και της αναγκαιότητας στη φεμινιστική θεωρία και απευθύνω έκκληση προς τις φεμινίστριες να εξετάσουν κριτικά τις φυσικές φιλοσοφίες που είναι εγγενείς στις δικές τους θεωρίες και να σταθμίσουν την αξία που έχει η υιοθέτηση μιας ριζοσπαστικής, οικολογικής προοπτικής.

---

* Η Chaia Heller είναι ψυχολόγος και συγγραφέας σε θέματα οικοφεμινισμού. Διδάσκει στο Ινστιτούτο Κοινωνικής Οικολογίας στο Βερμόντ (ΗΠΑ).

** J. Clark (ed) *Renewing the Earth*, Greenprint, 1990.

Πέρα από τον δυϊσμό

Η προσπάθεια του δυτικού ανθρώπου να θέσει αυτό το «βασίλειο της αναγκαιότητας», που αποκαλείται φύση, κάτω από αυστηρό ανθρώπινο έλεγχο είναι ενσωματωμένη στη δυτική θρησκεία, επιστήμη και φιλοσοφία. Καθεμιά τους υποστηρίζει ότι η φύση είναι ένας κόσμος ξεχωριστός από τον άνθρωπο, ότι αποτελεί το «βασίλειο της αναγκαιότητας» που ο άνθρωπος πρέπει να ελέγξει, να βάλει σε τάξη, να κατανοήσει και τελικά να υπερβεί. Όπως έδειξε ο Murray Bookchin στο δοκίμιό του «Ελευθερία και Αναγκαιότητα στη Φύση» («Freedom and Necesity in Nature»), η βικτωριανή έννοια μιας αυστηρά νομοτελειακής φύσης αναδύθηκε από έναν βαθύτατο δυϊσμό μεταξύ φύσης και κουλτούρας. Ο υποκείμενος αυτός δυϊσμός παρήγαγε ιστορικά ένα αστερισμό άλλων δυαδικών διαιρέσεων, όπως μεταξύ πνεύματος και ύλης, αρσενικού και θηλυκού, υποκειμένου και αντικειμένου[1]. Όλοι αυτοί οι δυϊσμοί ενισχύονται από την πεποίθηση ότι υπάρχει κάποια νομοτελειακή φύση που είναι ξεχωριστή από την κουλτούρα.

Ο δυϊσμός, ως τρόπος ταξινόμησης του κόσμου, έχει θανάσιμες επιπτώσεις. Πρόκειται για ένα γνωστικό τρόπο με τον οποίο τα ανθρώπινα όντα υποβαθμίζουν την πολυπλοκότητα των γνωστικών τους ικανοτήτων σε τέτοιο βαθμό ώστε η πολυσύνθεση, διαμεσολαβημένη πολυπλοκότητα του φυσικού κόσμου ανάγεται τελικά σε πολλές σειρές πολωμένων και ανταγωνιστικών ζευγών αντιθετικών φαινομένων. Ο δυϊσμός συνεπάγεται μια νοοτροπία «διαίρεσης και κατάκτησης» κατά την οποία, αφού κανείς διαιρέσει τα πάμπολλα διασυνδεόμενα και διαμεσολαβούμενα φαινόμενα του κόσμου σε ζεύγη αντιθετικών πόλων, κατόπιν αποδίδει αξίες σε κάθε συστατικό μέρος του ζεύγους. Έτσι, μπορεί κανείς να δικαιώσει την κυριαρχία του «πλέον επιθυμητού» από τα συστατικά μέρη του ζεύγους, πάνω στο «λιγότερο επιθυμητό». Με τον τρόπο αυτό, ο δυϊσμός στήνει το σκηνικό για την ιεραρχία και την κυριαρχία. Επί παραδείγματι, εάν απλουστεύσουμε τον κόσμο του μαύρου, του λευκού και όλων των δυνατών αποχρώσεων του γκρίζου σ' έναν ασπρόμαυρο κόσμο και εν συνεχεία αποδώσουμε την αξία του «κακού» στο μαύρο και την αξία του «καλού» στο λευκό, τότε η κυριαρχία του λευκού επί του μαύρου γίνεται «δικαιολογήσιμη».

Ωστόσο, ο δυϊσμός per se δεν είναι ο μόνος γνωστικός τρόπος που έχει θανάσιμες κοινωνικές και θεωρητικές επιπτώσεις. Ο αναγωγισμός, όπως έδειξε ο Bookchin, αποτελεί σήμερα ίσως ακόμα μεγαλύτερο κίνδυνο για τους οικοφεμινιστές θεωρητικούς. Η βαθιά οικολογία, που σήμερα επηρεάζει πολλούς οικοθεωρητικούς, εκφράζει την τάση αναγωγής της πολυπλοκότητας του φυσικού και κοινωνικού κόσμου σε απλουστευτικές, μονιστικές κατηγορίες. Αυτή η αναγωγιστική τάση λειτουργεί ως λιπαντικό για την

1. Βλ. Murray Bookchin, «What is Social Ecology» στο βιβλίο, *The Modern Crisis*, Philadelphia, New Society Publishers, 1986, σελ. 55.

ομαλή λειτουργία της θεωρίας των συστημάτων, που μερικοί από τους θεωρητικούς αυτούς έχουν ολόψυχα ασπαστεί.

Στην πραγματικότητα, ο δυϊσμός και ο αναγωγισμός εμπλέκονται βαθύτατα. Ο χονδροειδής δυϊσμός έχει την τάση να ωθεί τον αναγωγισμό σε ένα εξίσου χονδροειδή μονισμό που απλουστεύει όλη την πραγματικότητα σ' έναν μοναδικό, συχνά ομοιογενή φορέα, δύναμη, ουσία ή πηγή ενέργειας. Ο Χέγκελ με καυστικό τρόπο αποκάλεσε την τάση αυτή «νύχτα όπου όλες οι αγελάδες είναι μαύρες. [...] Ο αναγωγισμός αναδύεται από τρόπους σκέψεις που δεν είναι λιγότερο μηχανιστικοί, εργαλειακοί και αναλυτικοί από την υποθετικο-αναγωγιστική νοοτροπία, η οποία τόσο πολύ κυριάρχησε στη δυτική σκέψη κατά τους περασμένους δύο αιώνες»[2].

Για τον οικοφεμινισμό, είναι ουσιαστικό να κατανοηθούν οι απαρχές της κυριαρχίας και ιεραρχίας. Δεδομένου ότι η δυϊστική, αναγωγιστική και αποκλειστικά νομοτελειακή αντίληψη για τη φύση χρησιμοποιήθηκε από τον δυτικό άνδρα για να νομιμοποιήσει την κυριαρχία επί των γυναικών και τη φύσης θα πρέπει να στραφώ κατ' αρχήν στο πρόβλημα της ελευθερίας και της αναγκαιότητας στη φύση. Για να αποκαλύψουμε τον επίπλοκο χαρακτήρα της κυριαρχίας αυτής θα πρέπει πρώτα να ξεσκεπάσουμε και να διαλύσουμε το μύθο του φυσικού νόμου που τόσο πολύ εξαρτάται από δυϊστικούς και αναγωγιστικούς τρόπους σκέψης για τη δική του άρθρωση. Για να διαλύσουμε το μύθο του φυσικού νόμου πρέπει να «ριζοσπαστικοποιήσουμε» την αντίληψή μας για τη φύση, για να χρησιμοποιήσω την έκφραση του Bookchin, σκεφτόμενοι οικολογικά. Μια «νομοτελειακή» αντίληψη για τη φύση, θεωρεί τη φύση βουβή, παθητική και δεσμευμένη αποκλειστικά από αναγκαίους, αναπόδραστους φυσικούς νόμους. Αντίθετα, η ριζοσπαστική αντίληψη θεωρεί τη φύση ενεργή, συμμετοχική και διαρκώς εμπλεκόμενη σε μια αέναη διαδικασία ανάπτυξης, από την οποία προκύπτουν όλο και αυξανόμενα επίπεδα πολυπλοκότητας και ποικιλομορφίας. Περαιτέρω, η ριζοσπαστική αντίληψη για τη φύση υπερβαίνει το δυϊσμό φύση/κουλτούρα, θεωρώντας ότι φύση και κουλτούρα δεν αποτελούν ξεχωριστικές οντότητες αλλά ότι υπάρχουν σ' ένα αναπτυξιακό συνεχές, στο οποίο η κουλτούρα είναι η πραγμάτωση της δυνατότητας για υποκειμενικότητα που υπάρχει λανθάνουσα μέσα στη φύση. Μια τέτοια θεώρηση θα μπορούσε να ριζοσπαστικοποιήσει επίσης την αντίληψή μας για την κουλτούρα. Διότι μπορούμε να δούμε μέσα στην κουλτούρα τη δυνατότητα πραγματοποίησης διαστάσεων ελευθερίας και υποκειμενικότητας, οι οποίες ιστορικά ενυπάρχουν σε λανθάνουσα κατάσταση μέσα στη μη ανθρώπινη φύση. Αν δεχτούμε τη φύση σαν ένα βασίλειο δυνητικής ελευθερίας θα ριζοσπαστικοποιήσουμε την αντίληψή μας για τη σχέση μεταξύ κουλτούρας και φύσης. Τελικά, κάτι τέτοιο θα εμβαθύνει την κατανόησή μας για τη σχέση γυναικών και φύσης και θα ανοίξει το δρόμο για την αναγνώριση του εδάφους που θα μας επιτρέψει να αναπτύξουμε μια αντικειμενική οικοφεμινιστική ηθική.

---

2. Βλ. το άρθρο του Murray Bookchin «Thinking Ecologically» στο περιοδικό *Our Generation*, τομ. 18, νο 2 σελ. 10.

Τόσο οι προηγούμενες όσο και οι τωρινές φεμινιστικές θεωρητικές τάσεις δεν έχουν ακόμα ριζοσπαστικοποιήσει τις έννοιές τους για τη φύση. Μολονότι οι περισσότερες φεμινίστριες θα απέκρουαν την κατηγορία ότι ασπάζονται μια νομοτελειακή, και στην πραγματικότητα ιεραρχική, αντίληψη για τη φύση, είναι φανερό ότι ένας εφησυχαστικός δυϊσμός εξακολουθεί ακόμα να ταλανίζει μεγάλο μέρος της φεμινιστικής θεωρίας. Συχνά ο εφησυχασμός αυτός δεν είναι καν συνειδητός. Προκαλείται μάλλον από το γεγονός ότι οι περισσότεροι σημερινοί θεωρητικοί της κοινωνίας δεν καταφέρνουν να εντοπίσουν και να αρθρώσουν τις άρρητες φιλοσοφίες της φύσης που διαπλάθουν τις κοινωνικές τους φιλοσοφίες. Ο οικοφεμινισμός πρέπει να αντιμετωπίσει τον εφησυχασμό αυτόν, αποκαλύπτοντας και εξετάζοντας κριτικά τις άρρητες αυτές φυσικές φιλοσοφίες, οι οποίες συχνά αποτελούν την υπολειμματική κληρονομιά της «ακαδημίας» που αναδύθηκε από τους κόλπους της ιεραρχικής κοινωνίας — μιας ακαδημίας, η οποία διακρινόταν για το μίσος που έτρεφε εναντίον της γυναίκας και της φύσης. Επεκτείνοντας στο πεδίο της φεμινιστικής κριτικής την εξαιρετικά ρηξικέλευθη έννοια της φύσης ως βασίλειου δυνητικής ελευθερίας του Bookchin, δημιουργούμε τη δυνατότητα για ένα «ριζοσπαστικό οικοφεμινισμό». Μια τέτοια κριτική θα καταρρίψει τη στενή νομοτελειακή αντίληψη για τη φύση που υπάρχει στη φεμινιστική θεωρία, προτείνοντας μια θεωρία και μια πολιτική προσανατολισμένες και στρατευμένες σε μια ριζοσπαστική, απελευθερωτική αντίληψη για το φυσικό κόσμο, έναν κόσμο που δεν είναι απόλυτα εγκλωβισμένος στα δεσμά του φυσικού νόμου.

Είναι αδύνατο να διερευνήσουμε το πρόβλημα της ελευθερίας και της αναγκαιότητας στη φεμινιστική θεωρία, χωρίς καταρχήν να αναλύσουμε τις ιδιαίτερες μετατοπίσεις της φεμινιστικής σκέψης για τα φύλα και το φυσικό νόμο, που βρίσκουμε στην παρελθούσα και τρέχουσα φεμινιστική θεωρία. Οι πρώτες φιλελεύθερες φεμινίστριες υποστήριξαν ότι η καταπίεση των γυναικών προέρχεται από την ίδια την πεποίθηση ότι το φύλο καθορίζεται από το φυσικό νόμο. Ωστόσο, πολλές από τις σημερινές «πολιτισμικές φεμινίστριες» εξακολουθούν να διατηρούν την πεποίθηση ότι το φύλο καθορίζεται από το φυσικό νόμο και υποστηρίζουν ότι η καταπίεση των γυναικών εκπηγάζει από την πατριαρχοκεντρική άρνηση των θηλυκών αξιών που έχουν τη καταγωγή τους στο φυσικό νόμο.

Διερευνώντας τις διαφορές μεταξύ του φιλελεύθερου και πολιτισμικού φεμινισμού πρέπει να έχουμε κατά νου ότι οι δύο αυτές θεωρητικές τάσεις με κανένα τρόπο δεν αποτελούν μονολιθικές σχολές της φεμινιστικής θεωρίας[3]. Μολονότι αναγνωρίζω το χονδροειδή χαρακτήρα και τα όρια των ορισμών αυτών του φεμινισμού, που δεν μπορούν με επάρκεια να αντικατοπτρίσουν την πολυμορφία και ακεραιότητα της φεμινιστικής θεωρητικής δουλειάς, εν τούτοις τους θεωρώ χρήσιμους στην προσπάθειά μου να εντοπίσω δύο ιδιαίτερες και ξεχωριστές τάσεις στη φεμινιστική θεωρία, που αφο-

3. Βλ. Alice Echols, «The New Feminism of Yin and Yang» στο *Powers of Desire*, NY, Monthly Review Press, 1983, σελ. 441.

ρούν τη σχέση μεταξύ φύλου και φυσικού νόμου. Όταν ασκώ κριτική σε τέτοιους θεωρητικούς, στόχος μου δεν είναι να μηδενίσω τη συμβολή τους πετώντας το «μωρό» μαζί με τα νερά της μπανιέρας. Αντίθετα, πρόθεσή μου είναι να βελτιώσω την ποιότητα του νερού της μπανιέρας, ούτως ώστε το «μωρό» να επωφεληθεί από το μπάνιο όσο περισσότερο γίνεται.

Μολονότι οι θεωρητικές τάσεις του φιλελεύθερου αλλά και του πολιτισμικού φεμινισμού προσφέρουν πολύ διαφορετικές αναλύσεις για τη σχέση των γυναικών με την πατριαρχοκεντρική κουλτούρα, εν τούτοις κοινή είναι η δυϊστική τους άποψη ότι η κουλτούρα βρίσκεται στον αντίθετο πόλο μιας αυστηρά νομοτελειακής φύσης. Για τις φιλελεύθερες φεμινίστριες, η κουλτούρα αποτελεί το όχημα με το οποίο το ανθρώπινο είδος μπορεί να υπερβεί και την εσωτερική και εξωτερική του φύση. Η κουλτούρα αποτελεί το πεδίο της ελευθερίας, εγχείρημα που μας απαλλάσσει από το βασίλειο της νομοτελειακής φύσης, η οποία ποδηγετείται από το φυσικό νόμο.

Ο δυϊσμός του Φιλελεύθερου Φεμινισμού

Η φεμινίστρια Simone de Beauvoir εκπροσωπεί την προμηνύτορα της τάσης αυτής που θα αποκαλέσω φιλελεύθερο φεμινισμό. Στο βιβλίο της *The Second Sex* (Το Δεύτερο Φύλο) η Beauvoir παρουσιάζει ένα πρότυπο κόσμου στον οποίο η γυναίκα θα κερδίσει ελευθερία και ισότητα σε σχέση με τον άνδρα όταν θα μάθει να υπερβεί τον κόσμο του φυσικού νόμου. Για την Beauvoir, η ανατομία των γυναικών, η κοινωνική θέση και η ψυχολογία τους εκπηγάζουν από την ταύτισή τους με τη νομοτελειακή φύση και επομένως η ανάπτυξή τους μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την υπέρβασή της. Η ταύτιση των γυναικών με τη φύση αντανακλά μια υπανάπτυκτη κατάσταση «εμμένειας» (immanence) που οι γυναίκες θα ξεπεράσουν όταν υπερβούν τους νόμους του φυσικού κόσμου με τη συμμετοχή τους στην οικοδόμηση της κουλτούρας. Για την Beauvoir, ο «αρσενικός κόσμος» είναι ο κόσμος της ανδρικής κουλτούρας, κι είναι ακριβώς η κουλτούρα αυτή που αντιπροσωπεύει το βασίλειο της ελευθερίας. Σύμφωνα με τη θεωρία της, ένα φεμινιστικό πρόγραμμα θα πρέπει να διαλαμβάνει τα μέσα (π.χ. έλεγχος γεννήσεων, απασχόληση) με τα οποία οι γυναίκες θα μπορέσουν να αποκτήσουν πρόσβαση σε αυτό το βασίλειο της αρσενικής ελευθερίας. Κάθε τι το οποίο εμποδίζει την είσοδο των γυναικών στον ανδρικό κόσμο της παραγωγικότητας θα πρέπει να εξαλειφθεί. «Για να γίνουν ολοκληρωμένα άτομα, σε ισότιμη σχέση με τους άνδρες, οι γυναίκες πρέπει να έχουν πρόσβαση στον ανδρικό κόσμο»[4].

Η de Beauvoir, όχι μόνο δεν απορρίπτει τον παραδοσιακό δυτικό δυϊσμό φύσης/κουλτούρας, αλλά και δεν ασκεί κριτική στην κουλτούρα, στην οποία ενθαρρύ-

4. Βλ. Simone de Beauvoit, *The Second Sex*, NY, Vintage Books, 1952, σελ. 761.

νει τις γυναίκες να εισέλθουν. Δεν αμφισβητεί καθόλου τη δομή αυτού του «αρσενικού κόσμου». Και δεν είναι η μόνη. Την ίδια έλλειψη πολιτιστικής κριτικής επανειλημμένα διαπιστώνουμε στη θεωρία πολλών φιλελεύθερων φεμινιστριών. Ο φιλελεύθερος φεμινισμός αποτελεί τάση που υιοθετεί μια άκριτη στάση απέναντι στην πατριαρχοκεντρική, αντι-οικολογική πίτα. Οι υποστηριχτές της Εθνικής Οργάνωσης Γυναικών (NOW — National Organisation for Women) ισχυρίζονται ότι όλοι είμαστε ίσοι και κατά συνέπεια όλοι αξίζουμε ίση συμμετοχή στην κοινωνική πίτα. Ουδέποτε, φυσικά, διερωτώνται αν η πίτα είναι φαγώσιμη ή όχι. Κάποια οπαδός της οργάνωσης περί Ίσων Δικαιωμάτων (ERA — Equal Rights Amendments) θα δικαιολογούσε ενδεχομένως την κατάληψη θέσης διευθύνοντος συμβούλου σε κάποια ιεραρχικά δομημένη μεγάλη επιχείρηση εξηγώντας απλώς πως «ό,τι μπορούν να κάνουν τα αγόρια, μπορούν να κάνουν και τα κορίτσια...».

Η de Beauvoir, όπως πολλές φιλελεύθερες και σοσιαλίστριες φεμινίστριες που την ακολούθησαν, είχε την αίσθηση ότι η ελευθερία των γυναικών θα προκύψει αναγκαστικά όταν αποκτήσουν ίση συμμετοχή στον κόσμο της οικονομικής παραγωγικότητας. Με την επικερδή απασχόληση, η γυναίκα κάλυψε το μεγαλύτερο μέρος της απόστασης που την χώριζε από τον άνδρα. Τίποτε άλλο δεν μπορεί να εγγυηθεί στην πράξη την ελευθερία της. Από τη στιγμή που παύει να είναι παράσιτο, το σύστημα που στηρίζεται στην εξάρτησή της καταρρέει... Όταν η γυναίκα είναι παραγωγική, ενεργητική, ξανακερδίζει την υπερβατικότητά της[5].

Τελικά, διατηρώντας άρρητη τη δυϊστική αντίληψη ότι φύση και κουλτούρα αποτελούν δύο αντιθετικούς συγκρουσιακούς πόλους, οι φιλελεύθερες φεμινίστριες υποστηρίζουν επίσης τη δυϊστική άποψη ότι άνδρες και γυναίκες αποτελούν αντιθετικούς πόλους. Η Beauvoir, και πάλι, θεωρεί τον άνδρα ως τον γεννήτορα και αρχικό δημιουργό της κουλτούρας και τη γυναίκα ως ιστορικά δεσμευμένη από την εμμένειά της. Και τα πράγματα γίνονται χειρότερα όταν η φιλελεύθερη φεμινίστρια διακηρύσσει ότι η σύγκρουση μεταξύ ανδρών και γυναικών απλώς θα «διαλυθεί» τη στιγμή που οι γυναίκες θα έχουν υπερβεί το βασίλειο της αναγκαιότητας.

Όπως θα δείξω πιο κάτω, οι βαθύτατοι αυτοί δυϊσμοί σπανίως «διαλύονται». Πρόκειται περί δομών που διακρίνονται από υψηλή ανθεκτικότητα και διάρκεια, τις οποίες η φεμινιστική θεωρία πρέπει διαρκώς να αντιμετωπίζει και να αμφισβητεί με οικολογικούς τρόπους θεώρησης του κόσμου. Είναι σαφές ότι όσες αποδέχονται τις απόψεις της NOW δεν καταφέρνουν να προχωρήσουν κριτικά πέρα από το δυϊσμό των φύλων. Οι φιλελεύθερες φεμινίστριες, αντί να δημιουργήσουν μια οικολογική θεωρία του φύλου που να τονίζει την πολυμορφία και την επιλογή, συγκαλύπτουν τον ιστορικό δυϊσμό μεταξύ των φύλων και υιοθετούν ό,τι θα αποκαλούσα «φτηνή ενότητα» ή μια κα-

5. Στο ίδιο, σελ. 755.

τάσταση ήπιου ανδρογυνισμού. Σύμφωνα με αυτήν, άνδρες και γυναίκες είναι «ένα και το αυτό», με την έννοια ότι είναι λειτουργικά ισότιμοι και ανταλλάξιμοι στην οικονομική σφαίρα.

Έχοντας επιτύχει την κατάσταση της «φθηνής ενότητας», η φιλελεύθερη φεμινίστρια θεωρεί θανάσιμη κάθε διαφορά μεταξύ των φύλων που μπορεί να εμποδίσει την πρόσβαση των γυναικών στη λειτουργική «ενιαία ταυτότητα» με τους άνδρες. Στην πραγματικότητα, οι φιλελεύθερες φεμινίστριες θεωρούν την ιστορική ταύτιση των γυναικών με τη φύση σαν «γραφειοκρατικό εμπόδιο» που οι γυναίκες πρέπει να υπερπηδήσουν, για να αποκτήσουν πρόσβαση στη σφαίρα της ανδρικής παραγωγικότητας. Η φιλελεύθερη φεμινίστρια υπερπηδά το γραφειοκρατικό αυτό εμπόδιο και προσχωρεί σε μια κατάσταση λειτουργικής «ενιαίας ταυτότητας», έτσι ώστε σε μια μεγάλη επιχείρηση τα δύο φύλα διαφέρουν όσο διαφέρουν οι χαρτοφύλακες που κρατούν. Η φεμινιστική θεωρία παραμένει εδώ μέσα στη δυϊστική, αναγωγιστική παράδοση. Ο φιλελεύθερος φεμινισμός, θυσιάζοντας την πολυμορφία και την ιδιαιτερότητα που υπάρχουν εντός και μεταξύ των φύλων χάρις ενός γενεαρχικού ανδρογυνισμού, δεν καταφέρνει να υπερβεί το δυϊσμό.

Ο δυϊσμός του Πολιτισμικού Φεμινισμού

Από την άλλη μεριά, και η άλλη γενική φεμινιστική θεωρία, ο πολιτισμικός φεμινισμός, δεν καταφέρνει να προχωρήσει πέρα από τον υποκείμενο δυϊσμό της. Όπως ο φιλελεύθερος φεμινισμός, έτσι και ο πολιτισμικός φεμινισμός ενδυναμώνει, επίσης, τη δυϊστική πεποίθηση ότι η κουλτούρα βρίσκεται σε αντίθεση με τη νομοτελειακή φύση. Ο πολιτισμικός φεμινισμός — όπως κυρίως αρθρώνεται σαφέστερα από θεωρητικούς, όπως η Mary Daly, η Andrea Dworkin και η Sally Gearhart — υποστηρίζει ότι η σημερινή κουλτούρα βρίσκεται σε αντίθεση με τη νομοτελειακή θηλυκή φύση. Η πολιτισμική φεμινίστρια, αντί να θεωρήσει την κουλτούρα ως το βασίλειο της ελευθερίας, όπως η φιλελεύθερη φεμινίστρια, υποστηρίζει ότι η σημερινή κουλτούρα αρνείται μια φύση που συνάδει με τους θηλυκούς φυσικούς νόμους.

Στην πραγματικότητα, η πολιτισμική φεμινίστρια πιστεύει ότι οι γυναίκες μπορούν να δημιουργήσουν μια νέα, βελτιωμένη κουλτούρα βασισμένη στο θηλυκό φυσικό νόμο. Σύμφωνα με την άρρητη φυσική φιλοσοφία του πολιτισμικού φεμινισμού, υπάρχουν ορισμένες αναπόσπαστες θηλυκές αρχές τις οποίες οι γυναίκες μπορούν να γνωρίσουν και να ενσωματώσουν στη δημιουργία μιας ριζοσπαστικής γυναικείας κουλτούρας. Η «έμφυτη» ικανότητα των γυναικών για συνεργασία, η αυξημένη οικολογική ευαισθησία και η φιλειρηνική μας φύση αποτελούν απλώς μερικές από τις θηλυκές αρχές με τις οποίες συνάδει η θηλυκή φύση. Είναι ενδιαφέρον να επισημάνουμε ότι οι γυναίκες οι οποίες δε συμπεριφέρονται σύμφωνα με αυτές τις θηλυκές αρχές θεωρούνται ως θύμα-

τα του πατριαρχικού «καθορισμού» (conditioning). Αξίζει επίσης να σημειώσουμε ότι δε γίνεται διάκριση μεταξύ πατριαρχικά καθορισμένης αρσενικότητας και βιολογικά προσδιορισμένου αρσενικού φύλου. Οι άνδρες θεωρούνται ότι διέπονται από «έμφυτες» αρσενικές αρχές, όπως ανταγωνισμού, επιθετικότητας, φιλοπολεμικότητας και υπερανεπτυγμένης ορθολογικότητας. Αυτή η ανδρική φύση εξετάζεται από εσσενσιαλιστική σκοπιά και θεωρείται ότι υπάρχει ανεξάρτητα και πριν από τον πατριαρχικό «καθορισμό»[6].

Η πολιτισμική φεμινίστρια αποχωρίζει τον εαυτό της από την αρσενική κουλτούρα, την οποία θεωρεί ότι διέπεται από αρσενικές αρχές, και αφοσιώνεται στο να δημιουργήσει μια κουλτούρα που να εκφράζει τη δική της έμφυτη, αληθινή φύση. Για την πολιτισμική φεμινίστρια, η ελευθερία δεν αποτελεί πλέον υπέρβαση των νόμων της φύσης, όπως στην περίπτωση της φιλελεύθερης φεμινίστριας. Για αυτήν, ελευθερία σημαίνει αναγνώριση της αναγκαιότητας, αποδοχή του φυσικού νόμου, ή ακόμα και σεβασμός προς αυτόν. Επομένως, οι γυναίκες για να αποκτήσουν την ελευθερία τους, πρέπει να αποδεχτούν την αναγκαιότητα του θηλυκού φυσικού νόμου.

Η Mary Daly στο γοητευτικό της έργο *Gyn/Ecology*, διακηρύσσει: Η εκτίναξη στον ελεύθερο χώρο, που είναι η γυναικεία αυτοσυνείδηση, συνεπάγεται αληθινή πνευματική/συμπεριφοριακή μεταλλαγή. Οι φαλλοκρατικές κατηγορίες του καλού και του κακού δεν εφαρμόζονται πλέον, όταν οι γυναίκες τιμούν τις γυναίκες[7].

Σύμφωνα με την Daly, εάν η γυναίκα πραγματοποιήσει αυτό το άλμα προς τον «ελεύθερο χώρο», ευθυγραμμίζοντας τη συνείδησή της με τη θηλυκή φύση, τότε οι αξίες της πατριαρχοκεντρικής κουλτούρας θα διαλυθούν αναγκαστικά. Πιο κάτω στο ίδιο κείμενο η Daly υποστηρίζει ότι η «αρχική πηγή» της γυναίκας είναι εγγενώς διαφορετική από αυτήν του άνδρα. Υποστηρίζει ότι η γυναίκα, αναδιατάσσοντας τη συνείδησή της για να ταιριάξει με τη θηλυκή της φύση, θα «απελευθερώσει την εγγενή δυναμική στη σχέση μητεράς-κόρης προς την κατεύθυνση της φιλίας, η οποία στραγγαλίζεται στο αρσενοκρατούμενο σύστημα»[8]. Η γλώσσα που επιλέγει η Daly αντανακλά τη μεροληψία της υπέρ μιας μεταφυσικής και άκαμπτης νομοτελειακής αντίληψης για τη φύση. Λέξεις όπως «μεταλλαγή», «αρχική πηγή» και «εγγενής δυναμική» απηχούν την πίστη σ' έναν επιστημονικό και αδιάσπαστο φυσικό νόμο.

Στο μυθιστόρημα *Our Blood* (Το Αίμα μας), η Andrea Dworkin οριοθετεί αυστηρά νομοτελειακά τη φύση του θηλυκού και του αρσενικού. Περιγράφει την αρσενική σεξουαλική ευαισθησία σαν κάτι που είναι «επιθετικό, ανταγωνιστικό, αντικειμενικοποι-

6. Βλ. Alice Echols, «The Taming of the Id» στο *Pleasure and Danger*, Boston, Routlege and Kegan Paul, 1984 σελ. 53.

7. Βλ. Mary Daly, Gyn/Ecology, Boston, Beacon Press, 1978, σελ. 12.

8. Στο ίδιο, σελ. 39.

ητικό, προσανατολισμένο προς την ποσότητα»[9]. Στην παράγραφο με την οποία τελειώνει το βιβλίο της διακηρύσσει ότι «μόνο όταν η ανδρικότητα πεθάνει — και θα καταστραφεί όταν η ρημαγμένη θηλυκότητα πάψει πλέον να την συντηρεί — τότε μόνο θα γνωρίζουμε τι σημαίνει να είσαι πραγματικά ελεύθερη»[10]. Σύμφωνα με την Dworkin, η «ρημαγμένη θηλυκότητα», ή η απωθημένη θηλυκή αρχή, αναγκαστικά θα προχωρήσει προς το «βασίλειο της ελευθερίας». Κι εδώ, η ελευθερία συνίσταται στην πραγμάτωση του θηλυκού φυσικού νόμου.

Η Sally Gearhart παρουσιάζει το όραμά της για τον πολιτισμικό φεμινισμό στο ουτοπικό της μυθιστόρημα *The Wanderground.* Η Gearhart κατασκευάζει έναν λεσβιακό, απομονωμένο κόσμο «γυναικών των λόφων», που αποφάσισαν να δημιουργήσουν τη δική τους κοινότητα, μακριά από τα δεινά των ανδρών της πόλης. Στον κόσμο αυτόν πρέπει να αποφεύγονται ακόμα και οι άνδρες που έχουν ασπαστεί τη θηλυκή αρχή — αυτοί αποκαλούνται «ευγενείς». Στο απόσπασμα που ακολουθεί μια γυναίκα των λόφων συζητά το πώς ένας ευγενής κατανοεί τον αναγκαίο διαχωρισμό των φύλων. Ακόμα και κάτω από το καλλιεργημένο σκληρό παρουσιαστικό του αυτή μπορούσε να αισθανθεί τη συνειδητοποίησή του της ουσιαστικής θεμελιακής γνώσης οτι γυναίκες και άνδρες δεν μπορούν ακόμα, κι ίσως ποτέ δεν μπορέσουν, να αγαπηθούν χωρίς βία: δεν ανήκουν πλέον στο ίδιο είδος[11].

Για την Gearhart, υπάρχει κάτι το αναγκαστικά βίαιο στην ανδρική φύση, από το οποίο οι γυναίκες πρέπει να αποχωριστούν. Γυναίκες και άνδρες, ως ξεχωριστά είδη, δεν μπορούν να συνυπάρξουν στην ίδια κουλτούρα. Αν οι άνδρες αφεθούν μόνοι τους, τότε η αρσενική φύση αναγκαστικά δημιουργεί μια βίαιη κουλτούρα, ενώ η θηλυκή φύση αναγκαστικά δημιουργεί μια ουτοπία.

Η δυϊστική αυτή άποψη περί φύλου προκαλεί ακόμα περισσότερες θεωρητικές δυσκολίες. Η πολιτισμική φεμινίστρια μπορεί να «επιλύει» διαφορές μεταξύ των δύο «ειδών» μέσω του διαχωρισμού. Ωστόσο, πώς «επιλύονται» οι διαφορές εντός του θηλυκού είδους; Για τη Mary Daly, η λύση στις διαφορές μεταξύ των φύλων είναι αυτό που ονομάζει ο «Κύριος-Εκτομή»[12] (ο πλήρης διαχωρισμός από τον «κύριο»). 'Ομως η Daly ελάχιστα αναφέρεται στο πώς πρέπει να αντιμετωπίσουμε την ποικιλομορφία που θα υπάρχει μέσα στην ίδια τη γυναικεία κοινότητα, από τη στιγμή που θα εισέλθουμε στην μετά την «Κύριος-Εκτομή» εποχή. Η Daly, όπως και πολλές άλλες πολιτισμικές φεμινίστριες, υποβαθμίζει την προβληματική, και δυνητικά απελευθερωτική, ανάλυση της ποικιλομορφίας μεταξύ γυναικών διαφορετικής φυλής και χαρακτήρα, διαφορετικών ταλέντων και κλίσεων. Η πολιτισμική φεμινίστρια, όπως πολλές φιλελεύθερες φε-

9. Βλ. Andrea Dworkin, *Our Blood,* NY, Pedigree Books, 1976, σελ. 12.

10. Στο ίδιο, σελ. 111.

11. Βλ. Sally Gearhart, *The Wandergroud,* Boston Mass: Alyson Pubns, 1984.

12. Βλ. Mary Daly, ό.π., σελ. 239

μινίστριες, αγοράζει «φτηνή ενότητα» για να επιτύχει την «ενιαία ταυτότητα» μέσα στην κοινότητα των γυναικών. Αυτή η «φτηνή ενότητα» εκπροσωπεί τις επιπτώσεις του δυϊσμού, που εξακολουθούν να παραμένουν, όταν ο ίδιος ο δυϊσμός δεν έχει ξεπεραστεί.

Ειδικότερα, η πολιτισμική φεμινίστρια αγοράζει θηλυκή «ενιαία ταυτότητα» τύπου Wanderground. Η ταυτότητα αυτή είναι μια κατάσταση πραγμάτων στην οποία, ξαφνικά, οι γυναίκες υπερβαίνουν όλες τις πολιτισμικές και φυλετικές διαφορές, για να σχηματίσουν μια αποκλειστικά θηλυκή ολότητα. Η πολιτισμική φεμινιστική τάση προς τη «φτηνή ενότητα» είναι εξίσου θανατηφόρα με τον ήπιο ανδρογυνισμό της φιλελεύθερης φεμινίστριας: και οι δύο θέσεις αγοράζουν «ενότητα» σε οποιοδήποτε τίμημα. Για μια ακόμα φορά, διαφορές — που κανονικά θα έπρεπε να αρθρώσουμε και να εξυμνήσουμε — συγκαλύπτονται, ενώ η «ενότητα» λειτουργεί ως προπέτασμα καπνού για τον υποκείμενο μονιστικό αναγωγισμό. Δυστυχώς, η «ενιαία ταυτότητα» τύπου Wan — derground δεν μπορεί να διευθετήσει το θέμα των πραγματικών διαφορών και ομαδοποιήσεων που υπάρχουν μέσα στη γυναικεία κοινότητα. Οι εντάσεις μεταξύ γυναικών διαφορετικών σεξουαλικών προσανατολισμών, διαφορετικής φυλής και διαφορετικών πολιτικών πεποιθήσεων εξακολουθούν να σιγοβράζουν, εμποδίζοντας την ενότητα, η οποία μπορεί να επιτευχθεί μόνο εάν αυτές οι φεμινίστριες υιοθετήσουν μια ελευθεριακή άποψη για τη φύση, που να ενσωματώνει την πολυμορφία και διαφορετικότητα.

Γυναίκα και Φύση

Η ανάγκη για μια ριζοσπαστική οικοφεμινιστική αντίληψη για τη φύση που θα στηρίζεται στην κοινωνική οικολογία γίνεται όλο και περισσότερο σαφής, αν εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο και ο φιλελεύθερος και ο πολιτισμικός φεμινισμός αντιμετωπίζουν την αναλογία «γυναίκα και φύση». Και ο φιλελεύθερος και ο πολιτισμικός φεμινισμός δέχονται την παραδοσιακή αντίληψη σαν κάτι αναγκαστικά δεδομένο — ότι δηλαδή οι γυναίκες είναι «πιο» συνδεδεμένες με τη φύση από τους άνδρες — και διαφέρουν μόνο ως προς τις απόψεις τους για το αν θα πρέπει να διακόψουν ή να σεβαστούν την «ειδική» αυτή σχέση. Ας το επαναλάβω: η ιδέα ότι οι γυναίκες βρίσκονται πλησιέστερα προς τη φύση από τους άνδρες προέρχεται από το δυϊσμό μεταξύ ανδρών και γυναικών, φύσης και κουλτούρας. Οι άνδρες διατηρούν το μονοπώλιο επί της κουλτούρας, ενώ οι γυναίκες διατηρούν το μονοπώλιο επί της φύσης.

Η αναλογία γυναίκας και φύσης ενισχύεται από το δυτικό, δυϊστικό μύθο της «υπερβασης». Όπως εξήγησα πιο πάνω, ο μύθος δηλοί ότι το ανδρικό φύλο μπορεί να υπερβεί το βασίλειο της φύσης και να εισέλθει στο βασίλειο της κουλτούρας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο άνδρας αποκόπτει τη σχέση του με τη φύση, αφήνοντας στη γυναίκα το «μονοπώλιο» επί του φυσικού κόσμου. Σύμφωνα με το μύθο της υπέρβασης, η φύση

είναι κόσμος, όχι μόνο εντελώς διαχωρισμένος από τον άνδρα, αλλά και σε αντιθετική σχέση μαζί του, μια ξένη ουσία με την οποία ορισμένα υποκείμενα λίγο-πολύ συνδέονται. Ενώ οι λευκοί άνδρες, που υποτίθεται ότι βρίσκονται «πλησιέστερα» σε αυτόν τον υπερβατικό κόσμο της κουλτούρας, έχουν λιγότερους δεσμούς με τη φύση, οι λαοί του Τρίτου Κόσμου, που ζουν σε κάποια απόσταση από τη δυτική κουλτούρα των λευκών, υποτίθεται ότι έχουν μεγαλύτερους δεσμούς με τη φύση. Τελικά, οι γυναίκες αποτελούν τη γενική κατηγορία των υποκειμένων που βρίσκεται «περισσότερο» δεμένη με τη φύση: στην πραγματικότητα, όπως διαλαμβάνει ο μύθος, οι γυναίκες ούτε καν συμμετέχουν στη δημιουργία της κουλτούρας.

Η πεποίθηση ότι ορισμένα υποκείμενα είναι περισσότερο «συνδεδεμένα» με τη φύση από άλλα είναι βασικά δυϊστική και πρόδηλα αντανακλά έλλειψη οικολογικής ευαισθησίας. Η μελέτη της κοινωνικής οικολογίας δείχνει ότι όλα τα όντα μέσα σε μια οικοκοινότητα* αλληλοσυνδέονται. Η δυνατότητα ύπαρξης ζωής βασίζεται στο γεγονός ότι μια σχέση αλληλεξάρτησης διέπει όλα τα ζώντα όντα και τις προοργανικές μορφές ζωής, από την οποία και προκύπτουν αέναα νέες, διαφοροποιημένες και πολύπλοκες μορφές ζωής. Η δυτική ιδέα ότι η σύνδεση αυτή με τη φύση μπορεί να εκφραστεί με ποσοτικούς όρους αντανακλά την ανικανότητα πλήρους σύλληψης της έννοιας της διασύνδεσης. Όταν παραδεχτούμε ότι ζούμε σ' ένα κόσμο όπου όλα τα υποκείμενα πάντα αλληλοσυνδέονται, τότε το πρόβλημα της «περισσότερης» ή «λιγότερης» διασύνδεσης παρουσιάζεται ως παράλογο. Τελικά, το ουσιαστικό πρόβλημα είναι οι τρόποι με τους οποίους όλες οι μορφές ζωής διασυνδέονται.

Ο μύθος της «ποσοτικοποιήσιμης διασύνδεσης» και ο μύθος της «υπέρβασης» αποτελούν τις όψεις του ίδιου δυϊστικού νομίσματος. Η λογική του δυϊσμού αυτού είναι η εξής:

1. Υπάρχουν δύο ξεχωριστοί και στην πραγματικότητα ανταγωνιστικοί κόσμοι.

2. Ορισμένα υποκείμενα μπορούν να αποχωριστούν από τον ένα εκ των δύο κόσμων.

3. Επομένως, υπάρχουν ορισμένα υποκείμενα που θα είναι περισσότερο «εγγενώς συνδεδεμένα» μ' έναν εκ των δύο κόσμων, σε σχέση με άλλα υποκείμενα.

Αυτό ακριβώς το είδος δυϊστικού και σχεδόν γενετικού τρόπου σκέψης έχει εκθρέψει τη σημερινή οικολογική κρίση. Το πρόβλημα έγκειται στο γεγονός ότι απλώς δεν σκεφτόμαστε οικολογικά.

---

* Χρησιμοποιώ τη λέξη «οικοκοινότητα» αντί της λέξης «οικοσύστημα» σκόπιμα. Όπως έδειξε ο Bookchin η λέξη «οικοσύστημα» τείνει να υποδηλώσει την εκδοχή περί φύσης που υποστηρίζει η θεωρία των συστημάτων. Αντίθετα, η λέξη «κοινότητα» τονίζει με μεγαλύτερη πιστότητα την οργανική και στην πραγματικότητα διαλεκτική φύση της σχέσης ζωϊκού και φυτικού βασιλείου και διατηρεί το συμβιωτικό χαρακτήρα της φυσικής εξέλιξης.

Από την παρελθούσα και τωρινή φεμινιστική θεωρία έχει λείψει η αναγκαία οικολογική και κριτική ανάλυση του προβλήματος γυναίκα/φύση. Οι θεωρητικοί του φεμινισμού, συμπλέοντας με τους περισσότερους θεωρητικούς της κοινωνίας που θεωρούν ότι κάθε είδος ατομικής, πολιτισμικής ή φυλετικής διαφοράς συνιστά πρόβλημα, έχουν επίσης θεωρήσει τη γυναικεία «διαφορετικότητα» ως «πρόβλημα προς λύση». Είναι ήδη αρκετά άσχημο το γεγονός ότι οι φεμινίστριες προσπαθούν να «λύσουν» ένα τέτοιο «πρόβλημα». Ωστόσο, αυτό που επιδεινώνει ακόμα περισσότερο τα πράγματα είναι ότι οι λύσεις που παράγουν οι γυναίκες συχνά είναι δυϊστικές ή αναγωγιστικές. Η ριζοσπαστική οικοφεμινιστική κριτική του προβλήματος γυναίκα/φύση πρέπει να αρθρώσει ένα τρόπο για να άρει αυτό το δυϊστικό αδιέξοδο. Από τη στιγμή που θα υπερβούμε το δυϊσμό ή τον αναγωγισμό θα διαπιστώσουμε ότι η ιδιαίτερη αυτή σχέση μεταξύ γυναικών και φύσης δεν αποτελεί πρόβλημα προς λύση. Θα διαπιστώσουμε μάλλον ότι αποτελεί μια δυναμική σχέση, που πρέπει να συλλάβουμε με αναπτυξιακούς όρους, ενώ ταυτόχρονα θα πρέπει να εξετάσουμε κριτικά τις απελευθερωτικές και καταπιεστικές συνέπειες της γυναικείας διαφορετικότητας για τη φεμινιστική θεωρία και πράξη.

Εάν εφαρμόσουμε τις οικολογικές αρχές της ενότητας μέσα στην πολυμορφία στην αντίληψή μας για τη γυναικεία διαφορετικότητα μπορούμε να διευρύνουμε την ίδια την έννοια της διαφορετικότητας. Πρέπει να κατανοήσουμε τη γυναικεία ταυτότητα όχι μόνο από τη σκοπιά του τι κάνει τη γυναίκα διαφορετική από τον άνδρα, αλλά και του τι κάνει τη γυναίκα διαφορετική από τη μη ανθρώπινη φύση. Από τη στιγμή που θα έχουμε αντιμετωπίσει το δεύτερο ζήτημα θα αρχίσουμε να κατανοούμε τις δυνατότητες και τις κλίσεις που η γυναίκα συμμερίζεται με τον άνδρα, ως μέρος του ανθρώπινου είδους.

Καταρχήν, ας εφαρμόσουμε την αρχή της ενότητας στη φύση σε σχέση με τη γυναικεία διαφορετικότητα, διερευνώντας τις ενοποιητικές αρχές μέσα στην ανθρώπινη φύση. Τέτοιες αρχές συνιστούν μια κοινή φυσική ιστορία, κοινή και για τους άνδρες και για τις γυναίκες. Η ιστορία αυτή χαρακτηρίζεται από την εμφάνιση αρκετών ιδιαίτερων δυνατοτήτων, που διακρίνουν την ανθρώπινη από τη μη ανθρώπινη φύση. Πρωτίστως η γυναίκα, ως θηλυκή έκφραση της ανθρώπινης φύσης, έχει κοινή με τον άνδρα την ικανότητα συγκρότησης μιας «δεύτερης φύσης». Αυτή η δεύτερη φύση περιλαμβάνει την ξεχωριστή ανθρώπινη δυνατότητα δημιουργίας πολιτισμικών θεσμών, γραπτής γλώσσας, καθώς και τις ικανότητες ορθολογικής σκέψης (ορθού Λόγου), διανοητικής δραστηριότητας και αυτο-συνείδητου συλλογισμού. Η πρώτη απάντηση στο «γυναικείο πρόβλημα» πρέπει να είναι ότι η γυναίκα αντιπροσωπεύει μια ξεχωριστή έκφραση της δεύτερης φύσης: μιας φύσης που είναι η πραγμάτωση της δυνατότητας για αυτο-συνείδηση στην «πρώτη φύση» (στη μη ανθρώπινη φύση). Όταν οι φεμινίστριες εστιάζουν την προσοχή τους αποκλειστικά στη διαφορετικότητα της γυναίκας από τον άνδρα, είναι σαν να απεμπολούμε εμείς οι γυναίκες την εξελικτική μας κληρονομιά, το ίδιο γενετήσιο δικαίωμά μας για ένα ξεχωριστό ρόλο στη φυσική ιστορία. Εστιάζουμε την προσοχή μας τόσο αποκλειστικά σε αυτό που κάνει την υπερβατική, «θηλυκή φύση»

ξεχωριστή, ώστε ξεχνάμε να εκτιμήσουμε αυτό που κάνει τη θηλυκή ανθρώπινη φύση διακριτή. Το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας της φεμινιστικής θεωρίας αποτελείται από μια σειρά από «μετα-αποτιμήσεις (transvaluations) των αξιών», για να χρησιμοποιήσω τον όρο του Νίτσε, όπου οι καταπιεσμένοι απλώς αποφασίζουν να εγκολπωθούν τις αντίθετες ακριβώς αξίες από αυτές του καταπιεστή, αντί να εξετάσουν κριτικά και να ενσωματώσουν αυτό που ουσιαστικά αξίζει να αποτιμηθεί. Το γεγονός ότι η δυτική πατριαρχοκεντρική κοινωνία υπερεκτιμά την ορθολογικότητα δε συνεπάγεται ότι οι γυναίκες πρέπει να απορρίψουν την ίδια την ποιότητα που διακρίνει τα ανθρώπινα όντα από την υπόλοιπη φύση. Το να παραδεχτούμε την ενότητά μας, ή το κοινό που έχουμε με το αρσενικό μέρος της ανθρώπινης φύσης, μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε και να εξυμνήσουμε αυτό που μας έχουν αρνηθεί για αιώνες: την άνευ ιστορικού προηγουμένου δυνατότητά μας για κριτικό αυτο-συνείδητο συλλογισμό, που τόσο αναγκαίος είναι για να αναπτύξουμε μια αντικειμενική, οικοφεμινιστική ηθική.

Από τη στιγμή που θα έχουμε διερευνήσει την αρχή της ενότητας μέσα στη γυναικεία διαφορετικότητα ανοίγουμε τη δυνατότητα δημιουργίας ενός «πληρέστερου» φεμινισμού, ενός φεμινισμού που θα αναγνωρίζει τον ευρύτερο ορίζοντα της δυνατότητας της γυναίκας για εκπλήρωση του ρόλου της, ως η έκφραση της θηλυκής δεύτερης φύσης. Μπορούμε τώρα να εφαρμόσουμε την αρχή της πολυμορφίας στη φύση, στρέφοντας το βλέμμα μας στη δεύτερη φύση ως σύνολο, για να κατανοήσουμε τις ποιότητες της θηλυκής δεύτερης φύσης που την καθιστούν «διαφορετική» ή ξεχωριστή από την αρσενική δεύτερη φύση. Μπορούμε τώρα να καταλάβουμε τη διαφορετικότητα της γυναίκας από την αρσενική δεύτερη φύση, όχι από την άποψη μιας αναβαθμισμένης διασύνδεσης με τη φύση, αλλά από την άποψη μιας δυναμικής και αναπτυξιακής σχέσης με τη φύση. Και ατομικά και ιστορικά η γυναίκα αναδύεται από την πρώτη φύση με τέτοιο τρόπο που της επιτρέπει να αναπτύξει μια αυξημένη και συχνά άρρητη επίγνωση της σχέσης αλληλοσύνδεσής μας με το φυσικό κόσμο. Για πολλούς, διαφορετικούς, βιολογικούς και κοινωνικούς, λόγους, η αρσενική δεύτερη φύση, δεν έχει ιστορικά εκπληρώσει τις δυνατότητές της για ανάπτυξη αυτής της πρωταρχικής επίγνωσης της δι-υποκειμενικότητας. Αντίθετα, το αρσενικό φύλο έγινε σε μεγάλο βαθμό δυϊστικό και αναγωγιστικό και στον τρόπο σκέψης και στον τρόπο που σχετίζεται με τον κόσμο.

Σε αυτό το σημείο, έχει κρίσιμη σημασία να τονίσω τη σπουδαιότητα της λέξης «τάση» που επιλέγω πολύ προσεκτικά για να περιγράψω το σύνδεσμο της αναβαθμισμένης οικολογικής επίγνωσης με τις γυναίκες. Η σύνδεση μεταξύ γυναίκας και της επίγνωσης αυτής με κανένα τρόπο δεν είναι ενδεικτική κάποιου φυσικού νόμου. Περιγράφω απλώς σκόπιμα μια κλίση, μια εξελικτική επιλογή, που πολλές γυναίκες έχουν κάνει ασυνείδητα. Επισημαίνω κάτι που αναρίθμητοι ανθρωπολόγοι και ψυχολόγοι έχουν περιγράψει ως θηλυκή εμπάθεια*. Σύμφωνα με τη Nancy Chodorow, πολ-

* στμ. η αγγλική λέξη empathy, μολονότι ακριβής μεταφορά της ελληνικής εμπάθεια χρησιμοποιείται με τελείως διαφορετικό νόημα. Στην ψυχολογία και ψυχανάλυση χρησιμοποιείται κυρίως για να υποδηλώσει

κτηριστικά. Μια πραγματική εφαρμογή της αρχής της πολυμορφίας στη γυναικεία διαφορετικότητα απαιτεί από εμάς να δούμε ότι κάθε γυναίκα, ως άτομο, αντιπροσωπεύει μια μοναδική και διηνεκή ανάπτυξη της δικής της βιολογικής και πολιτισμικής καταγωγής. Βεβαίως, υπάρχουν εμπαθητικές γυναίκες που επιλέγουν να μην κάνουν παιδιά, άνδρες που είναι εμπαθητικοί και πολλές μητέρες που δεν εκφράζουν τη δυνατότητά τους για εμπαθητικό δεσμό. Επιπλέον, πολλές γυναίκες έχουν αποδεχτεί το μύθο της υπέρβασης, ιδιαίτερα δε οι γυναίκες που ασπάζονται το φιλελεύθερο φεμινισμό. Χάρις στο κίνημα της NOW όλο και περισσότερες γυναίκες έχουν πληγεί από περιπτώσεις εμπαθητικής χρεοκοπίας που υποβάλλει το περιβάλλον των μεγάλων επιχειρήσεων.

Η πολυμορφία μέσα στο ανθρώπινο είδος, ή η γυναικεία διαφορετικότητα, αποτελεί κρίσιμο ζήτημα για τον οικοφεμινισμό. Καθώς οι γυναίκες αναγνωρίζουν και αναπτύσσουν την ξεχωριστή μας επίγνωση της αλληλοσύνδεσης όλων των πραγμάτων, αρχίζουμε να βλέπουμε τη φύση ως το βασίλειο της δυνητικής και πραγματικά αναπτυσσόμενης ελευθερίας. Βλέπουμε ότι στη φύση όλα τα ζώντα όντα συμμετέχουν από κοινού σε ασυνείδητες, ακόμα δε και σε υποτυπώδεις συνειδητές, επιλογές για τη δική τους εξέλιξη. Η φύση, όταν αποκαλυφθεί ότι είναι ένας πολυποίκιλος, διαπλεγμένος ιστός, γίνεται ενεργή, δημιουργική και συμμετοχική. Οι γυναίκες θα αρχίσουν να δείχνουν ότι η φυσική εξέλιξη αποτελεί μια αξιοθαύμαστη ελεύθερη διαδικασία, που δεν είναι υποταγμένη στο φυσικό νόμο, ο οποίος χρησιμοποιήθηκε για να δικαιώσει τη δική μας κατα-πίεση. Με οδηγό την κοινωνική οικολογία, οι γυναίκες μπορούν να διαμορφώσουν μια οικολογική θέση που θα ριζοσπαστικοποιήσει την αντίληψή μας για την εξέλιξη. Διότι θα αποκαλύψει ότι η εξέλιξη αποτελεί σε μεγάλο βαθμό μια αυτο-καθοριζόμενη διαδικασία, στην οποία συμμετέχουν από κοινού όλα τα υποκείμενα εκφράζοντας τις απεριόριστες λανθάνουσες δυνατότητες για ανάπτυξη στο φυσικό κόσμο.

Όταν εξετάσουμε τις διαστάσεις της ενότητας και πολυμορφίας μέσα στη σχέση γυναίκα/φύση αρχίζουμε να αναγνωρίζουμε τον ξεχωριστό ρόλο της γυναίκας σαν την έκφραση και της δεύτερης φύσης και της θηλυκής δεύτερης φύσης. Μπορούμε τώρα να αρχίσουμε να εκτιμούμε τη μοναδική ευκαιρία που παρουσιάζεται στη γυναίκα να γίνει το ιστορικό υποκείμενο μιας εποχής που τόσο άμεσα χρειάζεται μια αντικειμενική, κοινωνική ηθική, καθώς και μια οικολογική, εμπαθητική ηθική της φροντίδας. Οι γυναίκες μπορούν να είναι το υποκείμενο που δημιουργεί τη θεωρία και το κίνημα το οποίο τελικά καθιστά τη φύση κριτικά αυτο-συνείδητη. Θα συνειδητοποιήσουμε αυτή τη δυνατότητα όταν αναπτύξουμε μια οικολογική, εμπαθητική συνείδηση, που διαμεσολαβείται και εκπληρώνεται από την ξεχωριστή ανθρώπινη ικανότητα της γυναίκας για αντικειμενική, ορθολογική σκέψη.

Καθώς οι οικοφεμινίστριες θα αποκτούν συνείδηση των συνδέσεων μεταξύ των ιστορικών δομών σκέψης και των ιστορικών πράξεων, θα αυξάνουμε την πολυπλοκότητα των δικών μας δομών σκέψης και θα δρούμε με τρόπο που να αντανακλά τη συνειδητοποίηση της αλληλοσύνδεσης της ζωής. Ο οικολογικός τρόπος του σκέφτεσθαι

λές γυναίκες παρουσιάζουν αυτή την αναβαθμισμένη ικανότητα συσχέτισης, αυτή την ενισχυμένη εμπάθεια για άλλα ζώντα πράγματα. Η ικανότητα αυτή συσχετίζεται και με τη δυνατότητα της γυναίκας να γίνει μητέρα (τη μητρότητα) και με την ταύτιση της γυναίκας με τη μητέρα της[13]. Και στις δύο περιπτώσεις, η γυναίκα είτε έχει την εμπειρία ενός εμπαθητικού δεσμού με το νεογνό της, είτε ταυτίζεται με άλλους στους οποίους παρατηρεί αυτή την εμπάθεια.

Μολονότι οι υπέρμαχοι του βιολογικού ντετερμινισμού έχουν υπερτονίσει τις βιολογικές κλίσεις, αν προσπαθήσουμε να καταλάβουμε τις πολιτισμικές επιπτώσεις τέτοιων κλίσεων ίσως μπορέσουμε να αντλήσουμε πληροφορίες για την πολυμορφία μέσα στο ανθρώπινο είδος. Η ανθρωπολόγος Sherwood Washburm επισημαίνει την παρατεταμένη περίοδο ωρίμανσης του ανθρώπινου βρέφους, ως παράγοντα διαμόρφωσης της εμπαθητικής σχέσης μεταξύ της γυναίκας-μητέρας και του νεογνού της. Η σχέση μεταξύ γυναίκας-μητέρας και παιδιού είναι τόσο μοναδική μεταξύ των πρωτανθρώπων όσο και η χρήση εργαλείων. Σε όλα τα είδη πιθήκων και μαϊμούδων το βρέφος προσκολλάται στη μητέρα. Για να μπορέσει να κάνει κάτι τέτοιο το μικρό πρέπει να γεννηθεί με ένα κεντρικό νευρικό σύστημα σε προηγμένο στάδιο ανάπτυξης. Αλλά ο εγκέφαλος του εμβρύου πρέπει να είναι αρκετά μικρός, ώστε να μπορέσει να γίνει ο τοκετός... Αυτό το μαιευτικό δίλημμα λύθηκε με την απελευθέρωση του εμβρύου σε πολύ πιο πρώιμο στάδιο ανάπτυξης. Αλλά αυτό έγινε δυνατό μόνο επειδή η μητέρα μπορούσε να κρατά το αβοήθητο βρέφος... Ο διποδισμός, η χρήση εργαλείων και η επιλογή μεγαλύτερου εγκεφάλου επιβράδυναν κατά συνέπεια την ανθρώπινη ανάπτυξη και απαίτησαν πολύ μεγαλύτερη μητρική υπευθυνότητα[14].

Επειδή το ανθρώπινο βρέφος δεν είναι σε θέση να «προσκολληθεί» στη μητέρα του για να επιβιώσει, η γυναίκα-μητέρα πρέπει να «προσκολληθεί» στο βρέφος της. Από ιστορική άποψη, η επιβίωση του βρέφους εξαρτήθηκε από την ικανότητα της κοινωνικής μονάδας να παράσχει στη μητέρα ένα δίκτυο υποστήριξης κοινωνικών σχέσεων συνεργασίας. Ενδεχομένως, η θηλυκή ηθική της φροντίδας να προήλθε από αυτή την κλίση της μητέρας να φροντίζει το υπαναπτυγμένο βρέφος της κι από την αναγκαιότητα ύπαρξης μιας κοινωνικής μονάδας συνεργασίας.

Είναι βασικό να σημειώσουμε ότι η παρατεταμένη «περίοδος προσκόλλησης» της γυναίκας-μητέρας στο βρέφος της δε συνεπάγεται αναγκαστικά και μια ηθική της φροντίδας, ούτε κάποια αναβαθμισμένη επίγνωση δι-υποκειμενικότητας. Η μητρότητα, ως βιολογικό γεγονός, δε συνεπάγεται αναγκαστικά κανένα από αυτά τα εμπαθητικά χαρα-

---

φαινόμενα συναισθηματικής κατανόησης της συμπεριφοράς και των συναισθημάτων κάποιου άλλου.

13. Βλ. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering,* London, England: Univ of California Press, 1978. Βλ. επίσης Carol Gilligan, *In a Different Voice,* Harvard Univ. Press, Cambridge, 1982

14. Βλ. το άρθρο της Sherwood Washburn, «Tools and Human Evolution» στο περιοδικό *Scientific American,* 1960.

μας επιτρέπει να αλληλεπιδρούμε στον κόσμο με τέτοιο τρόπο, ώστε να αναβαθμίζουμε την οικοκοινότητα. Η ριζοσπαστική οικοφεμινιστική επανάσταση αρχίζει με τη μετακίνηση από τη δυϊστική λογική στην οικο-λογική.

Οι φεμινίστριες, για να υπερβούν το δυϊσμό πρέπει να αυξήσουν την πολυπλοκότητα των δικών μας δομών σκέψης. Χρειάζεται να συνειδητοποιήσουμε ότι ιστορικά, ως είδος, δεν έχουμε ακόμα εκπληρώσει τις δυνατότητές μας για αναβάθμιση της αλληλοσύνδεσης του φυσικού κόσμου. Η πατριαρχοκεντρική κοινωνία έχει υποβαθμίσει την επίγνωση που έχουμε της οικολογικής πολυπλοκότητας σε άκαμπτες, δυϊστικές και αναγωγιστικές δομές σκέψεις — σε βαθμό που μου είναι εξαιρετικά δυσάρεστο να παραδεχτώ. Μπορούμε να διαπιστώσουμε τα αποτελέσματα μιας τέτοιας κοινωνίας στο μεγαλύτερο μέρος της φεμινιστικής θεωρίας η οποία, όπως έδειξα, έχει ασύγγνωστα απορροφήσει τέτοιους αναγωγισμούς.

Οι αντιλήψεις μας και οι γνώσεις μας προσδιορίζουν τη μορφή των αμοιβαίων αντιδράσεών μας με τον κόσμο. Ως οικοφεμινίστριες, δεν μπορούμε να σκεφτόμαστε αναγωγιστικά και δυϊστικά. Ο ριζοσπαστικός οικοφεμινισμός συνεπάγεται επανάσταση στον τρόπο που σκεφτόμαστε για τη φύση. Εξεγειρόμαστε εναντίον μιας μορφής σκέψης που έχει απλοποιήσει το υπέδαφος, τα δάση και τον αέρα, καθώς και της κοινοτικές μας δομές. Η ιεραρχία, η πατριαρχία, η συγκέντρωση της εξουσίας και ο καπιταλισμός αποτελούν συνέπειες της βίωσης του μύθου της υπέρβασης. Ως ριζοσπάστριες οικοφεμινίστριες, γνωρίζουμε ότι δεν μπορούμε πλέον να έχουμε την πολυτέλεια ενός τέτοιου απλουστευτικού τρόπου του σκέφτεσθαι. Όταν οι φεμινίστριες ανάγουν τη «γυναίκα» σ' ένα καθαρά κατασκευασμένο — πολιτισμικά και βιολογικά — ον, βοηθούμε τη διαιώνιση της αιώνιας και, κοινωνικά κατασκευασμένης, πάλης μεταξύ κουλτούρας και φύσης. Όταν οι φιλελεύθερες φεμινίστριες εστιάζουν την προσοχή τους αποκλειστικά στην ισοτιμία των ορθολογικών ικανοτήτων της γυναίκας, και οι πολιτισμικές φεμινίστριες αποκλειστικά στην ανωτερότητα των εμπαθητικών ικανοτήτων της γυναίκας, η φεμινιστική θεωρία και πρακτική στερείται την ολικότητα, την οποία θα επιτύχουμε μόνο όταν αρχίσουμε να θεωρούμε ότι κουλτούρα και φύση συνυπάρχουν σ' ένα αναπτυξιακό συνεχές, στο οποίο η πρώτη έχει τη δυνατότητα να εκπληρώσει τη δεύτερη. Πρέπει να υπερβούμε τα όρια της πάλης αυτής, ενσωματώνοντας την αγάπη της φιλελεύθερης φεμινίστριας για την ανθρώπινη ικανότητα για ισοτιμία, ορθολογικότητα και διάκριση, με την αγάπη της πολιτισμικής φεμινίστριας για τις ξεχωριστές εμπαθητικές ικανότητες της γυναίκας. Και δεν πρέπει επίσης ποτέ να ξεχάσουμε να ενσωματώσουμε την απολαυστικά άγρια κριτική της πατριαρχοκεντρικής κοινωνίας που έκαναν οι πολιτισμικές φεμινίστριες. Γιατί μια τέτοια παράλειψη θα αφαιρούσε από το φεμινισμό τη βασική αιχμή της ριζοσπαστικής φάσης του φεμινισμού.

Ο ριζοσπαστικός οικοφεμινισμός ενσωματώνει και αναπτύσσει περαιτέρω τους δύο προηγούμενους φεμινισμούς, θεωρώντας ότι η κουλτούρα δεν είναι ξεχωριστή από τη φύση αλλά ότι έχει αναπτυχθεί μέσα από τα σπλάχνα της. Η κουλτούρα γίνεται το

«βασίλειο της ελευθερίας», όχι διότι θριαμβεύει πάνω στη φύση, αλλά διότι ενεργοποιεί και πραγματώνει τις λανθάνουσες δυνατότητες που έχει μέσα της η φύση. Τα ανθρώπινα όντα γεννιούνται και ζουν στο φυσικό κόσμο. Όπως αναφέρει η Griffin, είμαστε «φύση που θεωρεί τη φύση... φύση με μια αντίληψη για τη φύση...»[15]. Η εξέλιξή μας είναι αναπόσπαστα διασυνδεδεμένη με την εξέλιξη όλων των άλλων υποκειμένων του κόσμου αυτού.

Να σκεφτούμε πέρα από το δυϊσμό σημαίνει να συνειδητοποιήσουμε ότι τίποτα δεν είναι ξεχωριστό από το «φυσικό κόσμο». Το μολύβι με το οποίο γράφω, ένα άστρο εκατομμύρια έτη φωτός μακριά, μια πλαστική τσάντα — όλα αλληλοσυνδέονται στο φυσικό κόσμο, ανεξάρτητα από τις αισθητικές, πολιτισμικές ή οικονομικές αξίες που τους αποδίδουμε. Είναι, ωστόσο, ουσιαστικό να συνειδητοποιήσουμε ότι το γεγονός πως κάτι είναι «φυσικό» ή «αλληλοσυνδεδεμένο» δε σημαίνει ότι αναγκαστικά αναβαθμίζει και τη ζωή. Ο ιός του AIDS είναι ένα «φυσικό» γεγονός όπως και η πείνα στην Αιθιοπία. Μολονότι μερικοί βαθείς οικολόγοι, ίσως διαφωνούσαν, υποστηρίζω ότι τέτοια φυσικά γεγονότα δεν αναβαθμίζουν την πολυπλοκότητα και την πολυμορφία του φυσικού κόσμου. Στην πραγματικότητα, τέτοια «φυσικά» γεγονότα αντανακλούν τις πράξεις μιας κοινωνίας που ενδιαφέρεται πολύ περισσότερο για την κοινωνική κυριαρχία και το οικονομικό κέρδος παρά για την αναβάθμιση της οικολογικής ζωής. Το να σκεπτόμαστε οικολογικά συνεπάγεται την απόρριψη ενός «βιολογικού εξισωτισμού» που θα απέδιδε στον ιό του AIDS ίσα δικαιώματα με αυτά της ανθρώπινης ζωής.

Καθώς διαμορφώνουμε και αναπτύσσουμε μια αντικειμενική οικολογική ηθική θα αρχίσουμε να αποτιμούμε την αξία των φυσικών γεγονότων, από τη σκοπιά της ικανότητάς τους να αναβαθμίζουν την πολυμορφία και πολυπλοκότητα της οικοκοινότητας. Μια τέτοια ηθική θα πρέπει να κάνει ρητή την αξία εξεύρεσης θεραπείας για το AIDS και την παροχή βοήθειας στους λαούς της Αιθιοπίας που δεν μπορούν να διατηρήσουν την κουλτούρα τους λόγω των ιμπεριαλιστικών προσπαθειών.

Παρόμοια, οι πολιτισμικές κατασκευές αυτές καθ' αυτές, ως μέρος του φυσικού συνεχούς, θα πρέπει να διερευνηθούν για τη δυνατότητά τους να αυξάνουν ή να μειώνουν την πολυπλοκότητα στην οικοκοινότητα. Για παράδειγμα, είναι σαφές ότι οι πατριαρχοκεντρικές κουλτούρες που είναι ιεραρχικές δεν αναβαθμίζουν την πολυπλοκότητα της κοινωνικής ζωής, όπως μια οικο-ελευθεριακή κουλτούρα που στηρίζεται στην κοινωνική οικολογία. Οι πατριαρχοκεντρικές κουλτούρες συγκεντρώνουν την εξουσία και περιορίζουν τα άτομα που συμμετέχουν ενεργά στην πολιτική δομή στα ελάχιστα μέλη της ελίτ και ορισμένους γραφειοκράτες. Αντίθετα, οι οικο-ελευθεριακές πολιτισμικές μορφές μπορούν να αυξήσουν την πολυπλοκότητα των πολιτικών δομών, ενθαρρύνοντας την ενεργό συμμετοχή όλων των ατόμων και περισσότερο ολοκληρωμένων κοινοτήτων. Σε μια οικο-ελευθεριακή πολιτική ομάδα υπάρχει πραγματική ανακύκλωση της

15. Susan Griffin, *Made from this Earth,* Gambridge, Harper and Row, 1982.

εξουσίας: η ίδια η συναίνεση απαιτεί κάθε άτομο να αναλαμβάνει πλήρη ευθύνη για τις αποφάσεις της ομάδας, διασφαλίζοντας τη μεγαλύτερη κατανομή της εξουσίας στη λήψη των αποφάσεων και τη δημοκρατία.

Ως συνειδητοποιημένες γυναίκες που επιδιώκουμε να αποτινάξουμε τις συνέπειες των δυϊστικών δομών σκέψης, έχουμε φτάσει σε σημείο, όπου ίσως μπορούμε τώρα να επιλέξουμε τη δημιουργία μιας κουλτούρας που θα επιβεβαιώνει τη ζωή. Ο ριζοσπαστικός οικοφεμινισμός προτείνει μια μη δυϊστική και μη αναγωγιστική, μια πραγματική διαλεκτική, αντίληψη για τη φύση. Όταν σκεφτόμαστε διαλεκτικά διαπιστώνουμε ότι εκείνα τα φαινόμενα τα οποία ίσως εμφανίζονται ως «αντιθετικά» μέσα από τις διόπτρες του δυϊσμού αποτελούν, στην πραγματικότητα, συμπληρωματικά υποκείμενα από τα οποία μπορούν ίσως να προκύψουν νέα, πιο πολύπλοκα υποκείμενα. Η δύναμη που εκτρέφει την εξέλιξη και πολυπλοκότητα είναι η αναπτυξιακή σχέση μεταξύ διαφόρων υποκειμένων. Όταν σκεφτόμαστε διαλεκτικά, με οικολογική ευαισθησία, διαπιστώνουμε ότι η διαφορετικότητα δε συνεπάγεται αναγκαστικά τη σύγκρουση. Η διαφορετικότητα προσφέρει την ευκαιρία για δημιουργική ενσωμάτωση. Οι διαλεκτικές σχέσεις συνιστούν μια συνεχή διαδικασία του γίγνεσθαι, που είναι εντελώς ανοιχτή σε όλα τα ενδεχόμενα. Κι αυτό είναι ελευθερία.

Προς μια Ριζοσπαστική Οικοφεμινιστική Κουλτούρα και Πολιτική

Καθώς αρχίζουμε να ριζοσπαστικοποιούμε την αντίληψή μας για τη φύση, μπορούμε επίσης να παράγουμε μια ριζοσπαστική οικο-φεμινιστική κουλτούρα και πολιτική και μια νέα φεμινιστική πνευματική ευαισθησία που να ενσαρκώνει την πολυπλοκότητα και πολυμορφία του φυσικού κόσμου. Καταρχήν πρέπει να διερευνήσουμε την πιθανότητα οικοδόμησης μιας κουλτούρας και πολιτικής που θα φέρει τη σφραγίδα της γυναικείας ταυτότητας και η οποία δε θα χρειάζεται να καταφεύγει σε φυσικούς νόμους προς επικύρωση. Εάν δεν υπάρχει κάποια εγχαραγμένη «θηλυκή φύση», τότε πρέπει να βρούμε νέο έδαφος για μια γυναικεία κουλτούρα. Πράγματι, πρέπει να σκεφτούμε εκ νέου τι είναι η θηλυκή φύση. κχω την άποψη ότι η γυναικεία κουλτούρα δεν θα πρέπει να εξυμνεί μια θηλυκή φύση καθορισμένη από το φυσικό νόμο, αλλά μια θηλυκή φύση που συγκροτείται από τις ξεχωριστές εμπειρίες ατομικά κάθε γυναίκας μέσα στη συλλογικότητα. Η θηλυκή αρχή αντιπροσωπεύει μια τάση προς την ξεχωριστή θηλυκή εμπειρία που εδράζεται στην αντικειμενική αυτο-κατεύθυνση και όχι σε κάποιο ντετερμινισμό που θεμελιώνεται σε φυσικούς νόμους.

Πρέπει να αρθρώσουμε τις απεριόριστες και διαφορετικές εξελικτικές επιλογές που κάνει κάθε γυναίκα μέσα στο πλαίσια του δικού της βιολογικού και πολιτισμικού περιβάλλοντος. Μπορούμε να εξυμνήσουμε τις ευρύτερες τάσεις μέσα στη συλλογική ιστο-

ρία των γυναικών, πράγμα που θα ενδυναμώσει την αίσθησή μας για τη συλλογική μας ταυτότητα και ενότητα. Ωστόσο, πρέπει πάντοτε να είμαστε διατεθειμένες να κοιτάξουμε κάτω από την επιφάνεια αυτών των ευρύτερων «θηλυκών» τάσεων που ανέφερα προηγουμένως και να βλέπουμε ότι ο ίδιος ο πολύπλοκος και πολύμορφος ιστός της κοινής γυναικείας εμπειρίας συντίθεται από γυναίκες ως άτομα. Κάθε γυναίκα επιλέγει, ανταποκρίνεται και εξελίσσεται με το δικό της ξεχωριστό τρόπο.

Μια ριζοσπαστική οικοφεμινιστική κουλτούρα αντλεί από αυτές τις ξεχωριστές ευρύτερες τάσεις της κοινής γυναικείας ιστορίας, θεωρώντας ιερές εκείνες τις θηλυκές αξίες οι οποίες έχουν παρερμηνευθεί και θεωρηθεί ότι καθορίζονται αποκλειστικά από τη βιολογία. Οι γυναικείες τάσεις προς τη συνεργασία και την αλληλεξάρτηση αποτελούν ποιότητες που μπορούμε να μιμηθούμε και να ενσωματώσουμε στη γυναικεία κουλτούρα. Για παράδειγμα, μπορούμε να μελετήσουμε και να εορτάσουμε τη «γυναικεία» ιστορία της τέχνης, της λογοτεχνίας και της μουσικής. Οι πολιτισμικές φεμινίστριες έχουν κάνει πάρα πολλά για να επανακτήσουν και να αναβιώσουν το άγραφο πολιτισμικό μας παρελθόν. Χάρις σε γυναίκες όπως η Mary Daly και η Susan Griffin, οι γυναίκες έχουν σήμερα εμπλουτίσει την επίγνωσή τους για το παρελθόν τους και για τη γενναιότητα των «επηρμένων» προγόνων μας. Χάρις στο γυναικείο μουσικό κίνημα έχουμε επανακτήσει την επίγνωση και εκτίμηση της ικανότητας της γυναίκας να εργάζεται από κοινού για να παράγει μουσική που εξυμνεί την κοινή εμπειρία των γυναικών.

Χρειάζεται επίσης να δημιουργήσουμε μια ευρύτερη γυναικεία κοινότητα, μια διαπολιτισμική, ακόμα δε και πλανητική, κοινότητα γυναικών. Ενώ εξυμνούμε την πλούσια πολυμορφία της ζωής μας σε όλο τον κόσμο, θα πρέπει να φροντίσουμε ώστε η διαφορετικότητά μας να μη μας αποξενώσει. Όπως υποστηρίζει η Ynestra King, πρέπει να εγκαταστήσουμε άμεσο διάλογο μεταξύ γυναικών από διαφορετικά έθνη[16]. Χρειάζεται να μάθουμε περισσότερο για την πολυμορφία της εμπειρίας μας, καθώς και για την κοινή μας εμπειρία. Ο πλανήτης μας γίνεται μικρότερος: επειδή τα καθολικά αποτελέσματα της πυρηνικής τεχνολογίας επηρεάζουν τους πάντες, πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τη νέα αυτή επίγνωση για να καλλιεργήσουμε μια οξύτατη ευαισθησία για το πώς όλες οι πολιτικές μας πράξεις και αποφάσεις επηρεάζουν τις γυναίκες σε διάφορες χώρες. Οι γυναίκες πρέπει να αναπτύξουν στενούς δεσμούς μεταξύ τους, ώστε να αποκτήσουν δύναμη και υποστήριξη για να αγωνιστούν για τη ζωή του κοινού μας πλανήτη.

Για να είναι όμως ελεύθερες να δημιουργήσουν μια γυναικεία κουλτούρα οι γυναίκες χρειάζεται να αγωνιστούν ενάντια στον πολιτισμικά προκαλούμενο φόβο όσον αφορά τους δεσμούς μεταξύ τους, που ιστορικά έχει διαχωρίσει τις γυναίκες. Οι γυναί-

16. Ynestra King, «Making the World Live: Feminism and the Domination of Nature». Βλ. τα δοκίμιά της για την οικοφεμινιστική πράξη που περιλαμβάνουν και το δοκίμιο με τίτλο «The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology» στο *Harbinger*, Φθιν. 1983, σελ. 16-22.

κες μπορούν να βλέπουν το λεσβιανισμό σαν πρότυπο γυναικείου δεσμού κι εμείς πρέπει συνεχώς να παλεύουμε ενάντια στο φόβο της ομοφυλοφιλίας, που επιχειρεί να εμποδίσει τη σύναψη τέτοιων δεσμών[17]. Κάθε γυναίκα πρέπει να είναι διατεθειμένη, έστω και σε συμβολικό επίπεδο, να αποκαλεί τον εαυτό της «λεσβία», ανεξάρτητα από τις σεξουαλικές της προτιμήσεις. Στο Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο ο βασιλιάς της Δανίας περπάτησε στους δρόμους φορώντας περιβραχιόνιο με το άστρο του Δαυϊδ, θέλοντας με αυτόν τον τρόπο να διακηρύξει ότι όλοι θα έπρεπε να είναι πρόθυμοι να αποκαλούν τους εαυτούς τους εβραίους, για να επανακτήσουν όλοι την ελευθερία τους. Με τον ίδιο τρόπο πρέπει να «εξορκίσουμε το στοιχειό» του λεσβιανισμού, όπως πολύ έξυπνα θα μπορούσε να πει η Mary Daly. Όλες οι γυναίκες θα πρέπει να καταστήσουν σαφές ότι δεν χρειάζεται πλέον να φοβούνται την κοινωνική εκδικητικότητα επειδή ερωτεύονται γυναίκες. Μέχρις ότου όλες οι γυναίκες αισθανθούν περήφανες να φορούν το ροζ τρίγωνο στο χέρι τους, καμιά γυναίκα δε θα είναι ελεύθερη να ερωτεύεται μια άλλη γυναίκα χωρίς αναστολές.

Τέλος, οι οικοφεμινίστριες πρέπει να συνεχίσουμε την πάλη για να επανακτήσουμε την ιδιοκτησία του δικού μας σώματος. Τα σώματά μας, ως εκφράσεις της φύσης, αντιπροσωπεύουν το βασίλειο της ελευθερίας και επιλογής. Οι γυναίκες πρέπει να επανακτήσουν το δικαίωμα να είναι μαμές, θεραπεύτριες και μητέρες, όταν και όποτε επιλέγουν αυτές. Αγωνιζόμαστε για το δικαίωμα να επιλέγουμε ασφαλείς και ελεύθερες αμβλώσεις και για το δικαίωμα να έχουμε πρόσβαση σε μη δαπανηρές μεθόδους ελέγχου των γεννήσεων. Με αυτόν τον τρόπο, θα διευρύνουμε το φάσμα των επιλογών στη ζωή μας.

Αφότου θεωρήσουμε την ανθρώπινη φύση ως το «βασίλειο της δυνητικής ελευθερίας» και επιλογής μπορούμε να αρχίσουμε να αναπτύσσουμε μια οικοφεμινιστική ηθική, πάνω στην οποία θα στηρίξουμε την πολιτική μας κουλτούρα. Με λίγα λόγια, πρέπει να «υφάνουμε ξανά» τον ιστό των πολιτικών μας δομών. Ο Murray Bookchin εξηγεί με εξαιρετικό τρόπο ότι η οικολογική ηθική δεν μπορεί παρά να βασίζεται σε έναν ευρύτερο ιστό συμμετοχής. Πολιτική της συμμετοχής σημαίνει πολιτική που τροφοδοτεί την ατομική αυτο-ενδυνάμωση μάλλον παρά την κρατική. Μια τέτοια πολιτική πρέπει να γίνει η αληθινή πολιτική του λαού, μια πολιτική οργανική, με την έννοια ότι η πολιτική συμμετοχή είναι στην κυριολεξία πρωτοπλασματική και λειτουργεί με τη συμμετοχή του κόσμου σε συνελεύσεις, με την πρόσωπο με πρόσωπο συζήτηση που ενισχύεται από την αμεσότητα της σωματικής γλώσσας, καθώς και με την έλλογη διαδικασία του Λόγου. Η πολιτική ηθική που προκύπτει από το έδαφος αυτό αποσκοπεί στη δημιουργία μιας ηθικής κοινότητας και όχι απλώς μιας «αποτελεσματικής» κοινότητας, μιας οικολογικής κοινότητας και όχι απλώς μιας «κοινότητας συμβολαίων» και, τέλος, μιας κοινωνικής πράξης που αναβαθμίζει την πολυμορφία και όχι απλώς μιας πολιτικής κουλτούρας που ελκύει την ευρύτερη δημόσια συμμετοχή[18].

---

17. Στο ίδιο

18. Βλ. το άρθρο του Murray Bookchin «Freedom and Necessity in Nature» στο περιοδικό *Alternatives*, Νοέμ.

Η ηθική πολιτική εκπηγάζει από την οικολογική ηθική. Πρέπει να δημιουργήσουμε ένα αντικειμενικό έδαφος για να προσδιορίζουμε την ηθική αξία των πολιτικών μας πράξεων, ούτως ώστε «η επιβεβαίωση της ζωής» να γίνει το μέτρο με το οποίο μπορούμε να σταθμίζουμε το ηθικό περιεχόμενο των πολιτικών μας πράξεων.

Όταν σκεφτόμαστε οικολογικά, συνειδητοποιούμε ότι πρέπει συνεχώς να αντιμετωπίζουμε το φόβο της ομοφυλοφιλίας, διότι διαπιστώνουμε ότι ο φόβος αυτός περιορίζει το φάσμα της ανθρώπινης επιλογής και πολυμορφίας. Συνειδητοποιούμε, επίσης, ότι ο φόβος της ομοφυλοφιλίας αποτελεί άρνηση ζωής και κατά συνέπεια είναι ηθικά σαθρός. Κατά τον ίδιο τρόπο βλέπουμε ότι πρέπει να παλεύουμε ενάντια στο ρατσισμό, επειδή αντιπροσωπεύει την επιθυμία υποβιβασμού της φυλετικής πολυμορφίας του ανθρώπινου είδους. Ο ρατσισμός, ως μορφή αναγωγισμού, αρνείται επίσης τη ζωή. Είναι ουσιαστικό επίσης να αγωνιστούμε ενάντια στην πυρηνική τεχνολογία, λόγω των καταστρεπτικών συνεπειών της ραδιενεργείας στην οικοκοινότητα. Ο καρκίνος, οι γενετικές μεταλλαγές και η παραγωγή πλουτονίου — που χρησιμοποιούν λίγοι άνδρες στις συγκεντρωτικές κυβερνήσεις για να διατηρήσουν τις κυρίαρχες θέσεις τους στην ιεραρχία — όλα αυτά αντανακλούν μια θανάσιμη αναγωγιστική απειλή.

Πρέπει να σταθμίζουμε προσεκτικά κάθε πολιτική μας κίνηση, ώστε να διασφαλίζουμε ότι ο στόχος μας είναι να αυξάνουμε την οικολογικοπολιτική πολυμορφία και συμμετοχή. Καθώς ριζοσπαστικοποιούμε την αντίληψή μας για την φύση, ριζοσπαστικοποιούμε και την αντίληψή μας για την κουλτούρα. Η έννοια του φυσικού νόμου στην αναγωγιστική του μορφή σύντομα θα γίνει αναχρονιστική και οι πολιτικές δομές, που νομιμοποιούνται από την ιεραρχική αντίληψη για τη φύση, θα αντικατασταθούν με μια πολιτική που προέρχεται από τη συμμετοχική αντίληψη για τη φύση. Για να διευκολύνουμε την εξάλειψη της παλιάς αντίληψης για τη φύση θα έπρεπε ίσως να οικοδομήσουμε μια κοινωνία που είναι «αναπαραγωγική» μάλλον παρά απλώς «παραγωγική». Χρειάζεται να δημιουργήσουμε εναλλακτικές λύσεις απέναντι στο σύνδρομο παραγωγή-κατανάλωση, που μας σύρει πλησιέστερα προς την οικοκτονία. Στη σημερινή μας κουλτούρα, οι διαδικασίες και της παραγωγής και της κατανάλωσης λειτουργούν για να απλοποιούν την οικοκοινότητα. Η οικολογική κουλτούρα είναι αναπαραγωγική κουλτούρα, όπου η κατανάλωση γίνεται τόσο χρήσιμη όσο και η παραγωγή. Η διαδικασία της κατανάλωσης πρέπει να εισέλθει στο οικολογικό πεδίο ως τρόπος αναβάθμισης της γονιμότητας της οικοκοινότητας. Καθώς ριζοσπαστικοποιούμε την αντίληψή μας για την κατανάλωση θα αναπτύσσουμε την αίσθηση οικολογικής υπευθυνότητας, σύμφωνα με την οποία όλες οι πράξεις μας θα κρίνονται με μέτρο την ικανότητά μας να αυξάνουμε τη γονιμότητα του πολιτισμικού μας εδάφους. Όπως η σεξουαλική αναπαραγωγή μπορεί να αυξήσει την πολυμορφία και σταθερότητα της δεξαμενής των γονιδίων, έτσι και η φιλοσοφία της δημιουργικής κατανάλωσης μπορεί να αυξήσει την πολυμορφία και σταθερότητα των κοινωνικών και οικολογικών μας σχέσεων.

1986, σελ. 36.

Για να μετασχηματίσουμε την κοινωνία μας σε οικολογική, πρέπει να αναλάβουμε άμεση δράση. Ως ριζοσπάστριες οικοφεμινίστριες, η πολιτική μας θα πρέπει να αποτελεί μια μικροκοσμική έκφραση του είδους της οικο-ελευθεριακής κοινωνίας όπου επιθυμούμε να ζήσουμε. Η άμεση δράση μας πρέπει να εκφράζει τις αρχές της κοινωνικής οικολογίας, δηλαδή τις αρχές της ενότητας μέσα στην πολυμορφία και της αλληλοσύνδεσης της ζωής. Οι πράξεις μας θα πρέπει να ενσαρκώνουν το δημιουργικό, το φανταστικό και το οργίλο, καθώς και το ορθολογικό. Όταν μιλάω για άμεση δράση, φέρνω στο νου μου τη δράση των γυναικών στους καταυλισμούς της Seneca και του Greenham Common. Εκεί, όπου οι γυναίκες ύφαιναν πολύχρωμα κομμάτια της ζωής τους εν μέσω των συρματοπλεγμάτων. Εκεί, όπου η μια βοηθούσε την άλλη να σκαρφαλώνει στους τοίχους των πυρηνικών εγκαταστάσεων. Εκεί, όπου οι γυναίκες έκλωθαν τα νήματα ανάμεσα στα δένδρα, τα αυτοκίνητα της αστυνομίας και τα όπλα — γνέθοντας έγχρωμους ιστούς που αντιπροσωπεύουν την αλληλοσύνδεσή μας. Η οικο-δράση εκφράζει τις ιδιοτροπίες της ελεύθερης φύσης, δείχνοντας ότι δεν πρόκειται πλέον να υποταχτούμε στους κανόνες της κυβερνητικής εξουσίας, η οποία νομιμοποιείται από μια ιεραρχική αντίληψη για το φυσικό νόμο. Θα ήθελα οι πράξεις μας να δείχνουν ότι είμαστε διατεθειμένες να ξεπεράσουμε την αναχρονιστική πολιτική, δημιουργώντας μια πιο θαρραλέα οικολογική πολιτική.

Οικολογική πνευματικότητα

Προχωρώντας πέρα από τις αναχρονιστικές — γνωστικές και πολιτισμικές — μορφές, δημιουργούμε τη δυνατότητα διερεύνησης μιας νέας πνευματικότητας. Καθώς αναγνωρίζουμε τη διάσταση της ελευθερίας στη φύση, ίσως αρχίσουμε να φανταζόμαστε πώς θα ήταν μια πνευματική ευαισθησία, που δε θα προσέφευγε για επικύρωση στο δυϊσμό και την ιεραρχική εξουσία. ίσως αρχίσουμε να διερωτώμεθα εάν είναι δυνατόν να σκεφτούμε ένα αντικειμενικό, ορθολογικό έδαφος για την πνευματικότητα, που δε θα διατηρεί τη δυϊστική τομή μεταξύ πλάστη-δημιουργού και πλάσματος-δημιουργήματος. Τι σημαίνει να σκεφτόμαστε για μια φύση που είναι αυτο-δημιουργούσα, μια φύση που είναι αυτο-κατευθυνόμενη; Η ίδια η εξέλιξη δείχνει ότι υπάρχει στη φύση μια κατευθυντήρια τάση προς αυξανόμενα επίπεδα πολυπλοκότητας και πολυμορφίας μέσα στην οικοκοινότητα, ότι υπάρχει μια διάσταση αντικειμενικής λογικής στον ανοιχτό ορίζοντα, προς τον οποίο οδεύει η φύση.

Κι όμως, δε θάπρεπε ποτέ να συγχέουμε αυτή την αυτο-κατεύθυνση με τον υπερβατικό ντετερμινισμό. Δεν μπορούμε να παρατηρήσουμε ένα φύλλο και να πούμε ότι «δε θα μπορούσε παρά να είναι έτσι φτιαγμένο». Θα πρέπει μάλλον να το κοιτάξουμε και να αναλογιστούμε τα αλληλοσυνδεμένα όντα στη φύση, τα οποία συμμετείχαν για να εκφράσουν τη δυνατότητα, που αντιπροσωπεύει το φύλλο αυτό. Υπάρχει ένα υπολειμματικό μέτρο «λογικότητας» στη φύση. Η φύση είναι «ορθολογική» στην κατεύθυνσή

της κι όμως δεν αποτελεί ένα κλειστό σύστημα, αλλά είναι ανοιχτή σε πολλά ενδεχόμενα. Κι αυτός ο ανοιχτός ορίζοντας ίσως αποτελεί το έδαφος για μια νέα, οικολογική πνευματικότητα.

Η οικολογική πνευματικότητα αντιπροσωπεύει το πανηγύρι της αλληλοσύνδεσης όλης της ζωής, αλλά επίσης και τη μοναδική ιδιαιτερότητα κάθε μορφής ζωής. Ο σεβασμός της ιδιαιτερότητας του είδους μας συνεπάγεται ότι δε θέτουμε τον εαυτό μας υπεράνω ή υποκάτω της φύσης. Δε δοξάζουμε τον εαυτό μας ως υπερβατικά όντα υπεράνω της φύσης, ούτε δοξάζουμε τη φύση με κίβδηλη ταπεινότητα σαν κάτι «υπεράνω ημών» ή «σοφώτερον» ημών. Η αυθεντική οικολογική πνευματικότητα προχωρά πέρα από μια πνευματικότητα επηρεασμένη από τη «βαθιά» οικολογία, εξυμνώντας τις ιδιότητες που διακρίνουν την ανθρώπινη φύση από τη μη ανθρώπινη φύση, καθώς επίσης κι αυτό που διαφοροποιεί τις γυναίκες από τους άνδρες. Η οικολογική πνευματικότητα που στηρίζεται στην κοινωνική οικολογία υπερβαίνει την ιεραρχική αντίληψη για τη φύση, αποκαλύπτοντας πόσο παράλογο είναι να προσβεύουμε ότι οφείλουμε μεγαλύτερο σεβασμό προς τη μη ανθρώπινη ζωή.

Επειδή η ανθρώπινη φύση απέχει πολύ από το να έχει πλήρως πραγματώσει τις δυνατότητες δημιουργίας και αυτοδύναμης στήριξης μιας πραγματικά οικολογικής σχέσης και με την ανθρώπινη και με την μη ανθρώπινη φύση, είναι εύκολο να καταλάβουμε γιατί η υιοθέτηση μιας αντι-ουμανιστικής στάσης θα φαινόταν ως μία ορθολογική στάση. Ωστόσο, πρέπει πάντα να κοιτάζουμε κάτω από την πραγματικότητα της ανθρώπινης συμπεριφοράς, για να αποκαλύπτουμε τη λανθάνουσα δυνατότητα που υπάρχει μέσα στην ανθρώπινη φύση για αναβάθμιση και εκπλήρωση του φυσικού κόσμου. Η οικολογική πνευματικότητα εκφράζει την ικανότητα εξύμνησης και άρθρωσης της δυνατότητας που είναι χαρακτηριστική της ιδιαιτερότητας κάθε μορφής ζωής.

Πνευματικότητα είναι η επίγνωση και η ευαισθησία που φέρουμε μαζί μας σε όλες τις πτυχές της ζωής μας. Καθώς αντλούμε από τη φύση τις οικολογικές αρχές της αλληλεξάρτησης, της συμπληρωματικότητας και του αυθορμητισμού μπορούμε να εφαρμόσουμε τις ίδιες αρχές στις προσωπικές μας σχέσεις, στις πολιτικές μας δομές και στις κοινότητές μας. Μπορούμε να αρχίσουμε να δημιουργούμε τελετουργίες και τελετές που δεν εγκαλούν το «υπερ-φυσικό», αλλά μάλλον χαιρετίζουν τον ερχομό μιας νέας σχέσης με το φυσικό κόσμο — μιας σχέσης που μπορούμε να δοκιμάσουμε με τις αισθήσεις μας και να αισθανθούμε με το σώμα μας. Από τη στιγμή που παραδεχτούμε ότι προερχόμαστε από τη φύση και ότι εκφράζουμε τις δυνατότητες αυτοσυνείδησης που ενυπάρχουν στη φύση, δε θα χρειαζόμαστε να λατρεύουμε τη φύση σαν κάτι ξεχωριστό από τον εαυτό μας. Από τη στιγμή που προχωρήσουμε πέρα από το δυϊσμό, το σχίσμα μεταξύ πνεύματος και ύλης εξαφανίζεται: μένουμε μόνο με την ηδύτατη επίγνωση ότι, σε τελευταία ανάλυση, είμαστε φτιαγμένοι από αυτή τη γη.

Η ίδια η τελετουργία μπορεί να μας βοηθήσει να δείξουμε τη νέα, οικολογική μας επίγνωση. Μέσω της τελετουργίας αλλάζει η αντιληπτικότητα μας, ούτως ώστε να αποκτούμε συνείδηση των απελευθερωτικών δυνατοτήτων στη φύση, που σήμερα δεν αποτελούν μέρος της καθημερινής μας ζωής. Η τελετουργία μας βοηθά επίσης να έχουμε την εμπειρία και να αναπτύξουμε την αίσθηση της αλληλοσύνδεσης, μας επιτρέπει να κάνουμε ρητή τη δέσμευσή μας, όσον αφορά τη σχέση μας με τη φύση και μεταξύ μας. Οι γυναίκες μπορούν να δημιουργήσουν τελετουργίες που εξυμνούν την ιστορική και βιολογική μας σχέση με τους κύκλους της Σελήνης. Μπορούμε να αντλήσουμε από τη φύση μεταφορές και εικόνες με τις οποίες οι γυναίκες μπορούν να ταυτίζονται σε παγκόσμια κλίμακα.

Από τη στιγμή που διαπιστώσουμε ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν άκαμπτοι «φυσικοί νόμοι» που μας κυβερνούν ολοσχερώς, η φύση εκδιπλώνεται μπροστά μας σαν ένας κόσμος συνυφασμένων σχεδίων, συμμετριών και συμπληρωματικών μορφών που αναπτύσσεται προς κατεύθυνση την οποία ουδέποτε μπορούμε εντελώς να χαρτογραφήσουμε και, πολύ λιγότερο, να «καθοδηγήσουμε». Η ίδια η εξέλιξη, την οποία ενσαρκώνουμε, είναι κάτι που μπορούμε πνευματικά να εξυμνήσουμε μέσα μας. Θα πρέπει να εξυμνήσουμε τη δυνατότητα, το απροσδόκητο και το αυθόρμητο που εκφράζονται από την ανθρώπινη φύση, ακριβώς όπως αντιμετωπίζουμε με σεβασμό τις ανθρώπινες ικανότητες έλλογης σκέψης και αυτο-κατεύθυνσης.

Το πνεύμα δεν περιορίζεται σ' ένα φύλο ή μια φυλή, ούτε διέπεται από θηλυκές ή αρσενικές αρχές. Το πνεύμα αντιπροσωπεύει μάλλον τη ροή της δυνατότητας, που ενυπάρχει φυσικά μέσα στην ίδια υφή της ζωής. Όταν αποδίδουμε φύλο, χρώμα ή άλλες ιδιότητες στους θεούς και τις θεές μας διαπράττουμε ειδωλολατρεία. Τα σύμβολα αντιπροσωπεύουν έναν κόσμο υπερβατικό που είναι ξεχωριστός από τη φύση. νπως παρατηρεί ο Murray Bookchin, η «ευλάβεια» προς τη φύση, η μυθολογικοποίηση του φυσικού κόσμου έναντι του ανθρώπινου υποβιβάζουν στην πραγματικότητα τη φύση, επειδή αρνούνται στο φυσικό κόσμο την καθολικότητά του σαν κάτι που υπάρχει παντού, ελεύθερο από κάθε δυαδικότητα όπως «πνεύμα» και «θεός»... Μια «ευλαβούμενη» φύση είναι μια ξεχωριστή φύση με την κακή έννοια του όρου[19].

Ο άνθρωπος έχει χρησιμοποιήσει τον πνευματισμό, τον επιστημονισμό και την τεχνολογία για να ελέγξει τελικά την κοινωνία και τη φύση. Ιεραρχία, κυριαρχία και κοινωνική καταπίεση έχουν συνεχώς προσφύγει σε αυτά τα αρχέγοντα «δεσμά» για τη νομιμοποίησή τους. Ως γυναίκες που τώρα παρατηρούμε τις επιπτώσεις των ιστορικών σφαλμάτων μιας διπλής λογικής, ίσως εισέλθουμε σε μια περίοδο όπου η προσωπική, πολιτική και πνευματική μας ζωή θα απευθύνονται προς επικύρωση στην οικο-λογική, μια λογική που είναι εγγενής στα ίδια τα κύτταρά που μας συνθέτουν. Ο φυσικός νόμος, που κάποτε αποσκοπούσε να απαλύνει την αίσθηση της ανησυχίας του δυτικού αν-

19. Στο ίδιο, σελ. 33.

θρώπου όταν ερχόταν αντιμέτωπος με την πολυπλοκότητα του φυσικού κόσμου, απειλεί να στραφεί εναντίον μας, εάν θεωρηθεί σαν ένας καθολικός τρόπος εξήγησης όλων των φαινομένων. Απειλεί να δημιουργήσει δεσμά στην ελευθερία και τελικά στην ελευθερία δράσης μας. Επιμένω ότι ένας ριζοσπαστικός οικοφεμινισμός πρέπει να επιφέρει επανάσταση στην αντίληψή μας για τη φύση και πρέπει να μας διεγείρει σε δράση. Οι γυναίκες πρέπει να παράγουν μια νέα οικο-πράξη, που θα είναι γερά εδραιωμένη στην κοινωνική οικολογία, αν πρόκειται να επιβιώσουν τόσο ο φυσικός όσο και ο κοινωνικός κόσμος.

Mary Mellor*

Οικοφεμινισμός και Οικοσοσιαλισμός: Διλήμματα Εσσενσιαλισμού και Υλισμού**

I. Εισαγωγή

Σε πρόσφατα τεύχη του περιοδικού CNS (Capitalism, Nature, Socialism — Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός) συζητήθηκε το πρόβλημα της σχέσεως μεταξύ οικοσοσιαλισμού και οικοφεμινισμού[1]. Το γεγονός αυτό αντανακλά το σχέδιο ενσωμάτωσης του φεμινισμού σε ένα μαρξιστικό/σοσιαλιστικό πλαίσιο, σχέδιο που πλανάται στην ημερήσια διάταξη του CNS από την πρώτη στιγμή έκδοσης του περιοδικού. Παρά τις άριστες προθέσεις των εκδοτών του περιοδικού (πράγμα το οποίο μπορώ άνετα να βεβαιώσω η ίδια διότι εδώ και δύο χρόνια σχεδόν με πιέζουν συνεχώς να γράψω κάτι για το θέμα αυτό) η σημαντική ενσωμάτωση στο περιοδικό των γυναικών, είτε ως αρθρογράφων είτε ως θεωρητικών υποκειμένων, δεν έχει ακόμα επιτευχθεί. Ελπίζω ότι η μελέτη μου αυτή θα συμβάλει στη συζήτηση που αναγκαστικά θα είναι και μακρά και πολύπλοκη.

Ο πυρήνας του επιχειρήματός μου συνίσταται στο ότι είναι αδύνατη η κατασκευή μιας οικο-σοσιαλιστικής/φεμινιστικής θεωρίας και πρακτικής, αν δεν καταφέρουμε τελικά να δραπετεύσουμε από το στρατόπεδο της οικονομικής ανάλυσης, ώστε να συμπεριλάβουμε γυναίκες και φύση όχι σαν αντικείμενα του οικονομικού συστήματος, αλλά ως αυτοδίκαια υποκείμενα. Πρόκειται για ένα επιχείρημα το οποίο αναπτύσσω πληρέστερα στο σχετικό βιβλίο μου[2].

---

* Η Mary Mellor είναι ηγετική φυσιογνωμία του οικοφεμινιστικού κινήματος στη Μεγάλη Βρετανία και διδάσκει στο Τμήμα Εφαρμοσμένης Κοινωνικής Επιστήμης του Newcastle Palytechnic.

** *Capitalism, Nature, Socialism*, τομ. 3 (2), Ιούνιος 1992.

1. Συζήτηση μεταξύ των Lori — Ann Thrupp, Daniel Faber και James O'Connor, CNS, τευχ. 3, Νοέμ. 1983 και συζήτηση μεταξύ των Ariel Salleh, Martin O'Connor και Daniel Faber, CNS, τόμ. 2 (1), τεύχ. 6, Φεβρ. 1991.
2. Βλ. Mary Mellor, *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist. Green Socialism*, Λονδίνο, Virago, 1992. Βλ. επίσης τη μελέτη της Brinda Rao, Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science

Το εγχείρημα εγείρει το κρίσιμο θέμα της σχέσης μεταξύ των φαινομενικά α-ιστορικών καθολικών χαρακτηριστικών του βιολογικού φύλου και της φύσης ως «ουσιαστικών» γνωρισμάτων της ανθρώπινης ύπαρξης από τη μια μεριά και του ιστορικού υλισμού της ταξικής ανάλυσης από την άλλη. Ο ιστορικός υλισμός υποστηρίζει ότι τόσο οι περιοριστικοί παράγοντες στη συλλογική ανθρώπινη ανάπτυξη και δημιουργικότητα, όσο και οι ίδιες οι ανθρώπινες δυνατότητες, αποτελούν κοινωνικές κατασκευές και κατά συνέπεια μπορούν να αντιμετωπιστούν κοινωνικά. Το δίλημμα μεταξύ εσσενσιαλισμού (ουσιοκρατίας) και υλισμού έγκειται στο εάν η κοινωνικά υλιστική ανάλυση του ιστορικού υλισμού μπορεί να ενσωματώσει την φυσικά υλική πραγματικότητα των γυναικών και της φύσης: εάν δηλαδή μπορούμε να ενσωματώσουμε στην ανάλυση τις γυναίκες χωρίς τη βιολογία τους ή τη φύση χωρίς τους περιορισμούς των «φυσικών» της ορίων. Αυτά τα προβλήματα πιστεύω ότι είναι εγγενή στη συζήτηση μεταξύ οικοφεμινισμού και οικοσοσιαλισμού.

Η συζήτηση στο περιοδικό άνοιξε σαν αντίδραση απέναντι στην πολύ επιπόλαια μεταχείριση του οικοφεμινισμού από τους Faber και O'Connor, στην ανάλυσή τους για το περιβαλλοντικό κίνημα στις Ην. Πολιτείες, όπου απέρριπταν τον οικοφεμινισμό θεωρώντας ότι έχει συγχωνευθεί με «νεο-ρομαντικές ιδεολογίες για τη φύση»[3]. Η Lori-Ann Thrupp, ενώ δέχτηκε ορισμένα σημεία της κριτικής αυτής για τον οικοφεμινισμό, ανταπάντησε προβάλλοντας τον ισχυρισμό ότι ο οικοσοσιαλισμός διατρέχει τον κίνδυνο απώλειας της «πλούσιας θεωρητικής και ιστορικής ανάλυσης» του οικοφεμινισμού[4]. Η ίδια επισήμανε ότι γυναίκες και φύση αποτέλεσαν κοινά αντικείμενα εκμετάλλευσης στα χέρια της πατριαρχίας και τόνισε το ρόλο που διαδραμάτισαν οι γυναίκες στους εργατικούς, αντι-μιλιταριστικούς και περιβαλλοντικούς αγώνες. Αντλώντας από το έργο της Carolyn Merchant, η Thrupp διέκρινε, από τη μια μεριά, το ριζοσπαστικό φεμινισμό που εδράζει την ανθρώπινη φύση στην ανθρώπινη βιολογία και που επικαλείται τις αρχαϊκές τελετουργίες και τη λατρεία της θεάς, κι από την άλλη, το σοσιαλιστικό οικοφεμινισμό που θεωρεί και «τη φύση και την ανθρώπινη φύση ως ιστορικά και κοινωνικά κατασκευασμένες». Ενώ η ριζοσπαστική οικοφεμινιστική φιλοσοφία εγκολπώνεται τη διαίσθηση, την ηθική της φροντίδας και τον πολύπλοκο ιστό σχέσεων της ανθρώπινης φύσης, ο σοσιαλιστικός οικοφεμινισμός επιδιώκει να φέρει στο επίκεντρο της υλιστικής ανάλυσης και την παραγωγή και την αναπαραγωγή[5].

Οι Faber και O'Connor ανταπάντησαν, απολογούμενοι κατ'αρχήν για την περιορισμένη προσοχή που έδωσαν στον οικοφεμινισμό, αλλά επιμένοντας στην κριτική που έκαναν για τις «Ρομαντικές» ιδέες, όπως της διαίσθησης σε αντιπαράθεση με την επι-

---

Literature, Σάντα Κρουζ, Φυλλάδιο νο 2 του *CES/CNS*, 1991.

3. Βλ. το άρθρο των Daniel Faber και James O'Connor, «The Struggle for Nature: Environmental Crisis and the Crisis of Environmentalism in the United States» στο *CNS*, τεύχ. 2, 1989, σελ. 32.
4. Βλ. το άρθρο της Lori-Ann Thrupp στο *CNS*, τεύχ. 3, 1989, σελ. 170.
5. Στο ίδιο, σελ. 172-3.

στήμη και τεχνολογία, της προνομιακής θέσης που δίνεται στο ανθρώπινο σώμα έναντι του «νου», καθώς και «των οργανικών θεωριών που τονίζουν τους συναισθηματικούς δεσμούς με την κοινότητα («το αίσθημα της φροντίδας»)»[6]. Προσωπικά, δε νομίζω ότι μπορούμε εύκολα να απορρίψουμε τις ιδέες αυτές. Ειδικότερα, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τους συναισθηματικούς δεσμούς και το αίσθημα της φροντίδας, εάν θέλουμε να ενσωματώσουμε θεωρητικά αναπαραγωγή και παραγωγή.

Μια κεντρική δυσκολία που αντιμετωπίζουμε στη συζήτηση της σχέσης αυτής είναι ότι δεν μπορούμε εύκολα να ορίσουμε ούτε τον οικοφεμινισμό ούτε τον οικοσοσιαλισμό, πράγμα που αντανακλά το γεγονός ότι ο πρώτος αντλεί από πολλούς φεμινισμούς και ο δεύτερος από πολλούς σοσιαλισμούς. Οι υποστηριχτές του οικοφεμινισμού καταλαμβάνουν ένα μεγάλο φάσμα, από στοχαστές της Νέας Εποχής μέχρι σοσιαλιστές και, αντίστοιχα οι υποστηριχτές του οικοσοσιαλισμού, από μαρξιστές μέχρι αναρχικούς[7]. Ωστόσο, στο πλαίσιο του περιοδικού, έγινε σαφές ότι η διαμάχη είναι μεταξύ μιας ανάγνωσης του οικοφεμινισμού που τον θεωρεί ότι ενσαρκώνει εκδοχές πολιτισμικού ή ριζοσπαστικού φεμινισμού από τη μια μεριά και ενός νεο-μαρξικού σοσιαλισμού απο την άλλη: στις Ην. Πολιτείες, ο ριζοσπαστικός οικοφεμινισμός σημαίνει κατά το μάλλον ή ήττον μια «εσσενσιαλιστική» αντίληψη για τις γυναίκες και τους άνδρες, όχι μια «υλιστική» αντίληψη για την ανθρώπινη φύση ως κοινωνικά και ιστορικά (καθώς και φυσικά) κατασκευασμένης, όπως στις σοσιαλιστικές παραδόσεις με τις οποίες συνδέομαστε[8].

Ο πυρήνας του επιχειρήματος αυτού αφορά το κρίσιμο ερώτημα εάν ένα πρόγραμμα αλλαγής που στηρίζεται στο φύλο/γένος (αντανακλώντας τις σχέσεις και της αναπαραγωγής και της σεξουαλικότητας) μπορεί να είναι ανεξάρτητο από ένα πρόγραμμα αλλαγής βασισμένο στις παραγωγικές σχέσεις. Παρά τις άριστες προσπάθειες που έχουν καταβάλει πολλοί θεωρητικοί — κι είναι πράγματι πολυάριθμοι για να τους μνημονεύσω εδώ — η «σύζευξη» μεταξύ μαρξισμού και ριζοσπαστικού φεμινισμού δεν έχει επιτευχθεί. Η Ariel Salleh έχει απόλυτα δίκαιο να ανησυχεί μήπως η συζήτηση μεταξύ οικοφεμινιστών και οικομαρξιστών καταλήξει σε παρόμοιο στείρο θεωρητικό τέλμα[9]. Είναι σαφές ότι ο μαρξιστικός σοσιαλισμός δεν μπορεί να «λάβει υπόψη του» τις γυναίκες ως υποκείμενα και τη φεμινιστική θεωρία γενικά, χωρίς να απειλήσει σοβαρά την αρσενική και παραγωγιστική βάση της ίδιας της μαρξιστικής θεωρίας.

6. Βλ. Faber and O'Connor, *CNS*, τεύχ. 3, σελ. 177.
7. Βλ. επί παραδείγματι, τις μυριάδες των θεμάτων και οραμάτων που υφαίνονται σε δύο πρόσφατες οικοφεμινιστικές ανθολογίες των Irene Diamond and Gloria Feman Oreinstein (επιμ.), *Reweaning the World,* Σαν Φρανσίσκο, Sierra Club Books, 1990, και της Judith Plant (επιμ.) *Healing the Wounds: The Promice of Ecofeminism,* Λονδίνο. Green Print, 1989. Για ανασκόπηση των σοσιαλιστικών προοπτικών βλ. Martin Ryle, Ecology and Socialism, Λονδίνο, Radins, 1988.
8. Βλ. Faber and O'Connor, *CNS* τεύχ. 6, ό.π., σελ. 138 (η έμφαση δική τους).
9. Βλ. Ariel Salleh, *CNS,* τευχ. 6, ό.π., σελ. 134.

Ταυτόχρονα, οικοσοσιαλιστές όπως οι Faber και O'Connor, που αντλούν από τη μαρξιστική παράδοση, ορθώς εκφράζουν την ανησυχία τους για κάθε ανάλυση, πράσινη ή φεμινιστική, που απειλεί να εκτρέψει την προσοχή από τη μαζική και εκμαυλίζουσα ισχύ του κεφαλαίου. Το δίλημμα μεταξύ εσσενσιαλιστικών αναγνώσεων περί γυναικών και φύσης, έναντι της υλιστικής ανάλυσης των οικονομικών σχέσεων, έγκειται στο ότι οι φεμινιστικές και οικολογικές ανησυχίες υπονομεύουν τον ιστορικό υλισμό, θέτοντας εσσενσιαλιστικά όρια στην ανθρώπινη δραστηριότητα (όρια οικολογικά ή βιολογικά), ή καταφεύγοντας σε κάποια διαισθητική πηγή της γνώσης που αντλεί από τη βιολογική ή οικολογική δυναμική. Από τη σκοπιά του ιστορικού υλισμού, μια τέτοια εξέλιξη παγιδεύει τις ανθρώπινες κοινωνίες σ' ένα «πραγμοποιημένο» νατουραλισμό, με βάση τον οποίο οι κοινωνικές σχέσεις εμφανίζονται να υπακούουν στα κελεύσματα της βιολογίας ή της φύσης. Το πράσινο επιχείρημα ότι υπάρχουν «φυσικά» όρια στην ανάπτυξη, ή ότι η φύση εμπεριέχει μια «φυσική» ισορροπία, ή οι ισχυρισμοί ορισμένων φεμινιστριών ότι είναι «εκ φύσεως» πιο φιλειρηνικές και συνεργάσιμες, εκτρέφει τον κίνδυνο οι κατασκευές της ανθρώπινης κοινωνίας να παρουσιάζονται ως κατασκευές της φύσης.

Θα υποστήριζα ότι δεν μπορούμε να ξεπεράσουμε το δίλημμα αυτό αρνούμενοι τα υλικά ζητήματα που θέτει κατά βάση η φεμινιστική και οικολογική κριτική. Θα έπρεπε μάλλον να κινηθούμε προς το κεντρικό πρόβλημα του πώς θα μπορούσαμε να συλλάβουμε θεωρητικά το πολύ πραγματικό ζήτημα της πεπερασμένης φύσης του πλανήτη και των βιολογικών διαφορών μεταξύ ανδρών και γυναικών. Το να υποστηρίζουμε ότι υπάρχει ένα βιολογικό και οικολογικό όριο στην ανθρώπινη δραστηριότητα και στην ικανότητά μας για κοινωνική ανασυγκρότηση δε σημαίνει ότι επιστρέφουμε στον εσσενσιαλισμό, αλλά ότι αρχίζουμε να διατυπώνουμε θεωρητικά τους όρους της υλικής μας ύπαρξης.

II. Ας ξεκινήσουμε από τα βασικά

Ο βαθμός στον οποίο ο οικοφεμινισμός παραμένει έκθετος στην κατηγορία περί εσσενσιαλισμού εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο ορίζεται η σχέση μεταξύ γυναικών και φύσης. Πρόκειται για μια σχέση συγγένειας, για μια ενότητα πνεύματος/βιολογίας μεταξύ γυναικών και φύσης ή για τη συμμετοχή σε μια κοινωνικά κατασκευασμένη σχέση εκμετάλλευσης; Η Petra Kelly εκφράζει σαφώς την άποψη περί συγγένειας γυναικών με τη φύση: Οι γυναίκες είναι οι «επίτροποι» (ombudsmen) (sic) των μελλοντικών γενεών... επειδή μόνο αυτή — έχω την αίσθηση — μπορεί να επιστρέφει στη μήτρα της, στις ρίζες της, στους φυσικούς ρυθμούς της, στην εσώτερη αναζήτηση της αρμονίας και ειρήνης, ενώ οι άνδρες, ή τουλάχιστον οι περισσότεροι από αυτούς, είναι συνεχώς

προσδεδεμένοι στην πάλη για την εξουσία, την εκμετάλλευση της φύσης και σε στρατιωτικά ταξίδια του Εγώ...»[10].

Όπως έχει παρατηρήσει η Cynthia Enloe, η συντριπτική υπεροχή των ανδρών στη διεθνή πολιτική και οι βίαιες σχέσεις που απορρέουν από αυτήν έχουν ως συνέπεια ότι σπάνια βρίσκουμε γυναίκα που «σε στιγμές απαισιοδοξίας» να μην την έχουν ελκύσει τα εσσενσιαλιστικά επιχειρήματα για την εγγενή βίαια φύση των ανδρών, εάν όχι και τα επιχειρήματα για την εγγενή ειρηνική φύση των γυναικών[11]. Το ίδιο ισχύει για εκείνες τις γυναίκες, όπως και εμένα, των οποίων η πολιτική ιστορία βρίσκεται στα σοσιαλιστικά κινήματα. Στις δικές μου στιγμές απαισιοδοξίας, διερωτώμαι μήπως οι ανδροκρατούμενες δομές είναι πράγματι ανεπανόρθωτα γραφειοκρατικές και «τυφλές» ως προς το φύλο ή το γένος. Με δεδομένη την ίδια την πραγματική εμπειρία των γυναικών από τη μεταχείρισή τους στα χέρια των ανδρών και από τους θεσμούς που αυτοί οι ίδιοι ελέγχουν, αναπόφευκτο είναι οι εσσενσιαλιστικές ιδέες να υποβόσκουν κάτω από την επιφάνεια της φεμινιστικής σκέψης, τουλάχιστον στις περισσότερες των περιπτώσεων. Κι αυτό ισχύει ιδιαίτερα στην περίπτωση του οικοφεμινισμού, που έχει μια από τις βασικές του ρίζες στο γυναικείο κίνημα ειρήνης[12].

Έχουν πράγματι οι γυναίκες προνομιακό ρόλο στον «πολύπλοκο ιστό της ζωής», λόγω του ότι συμμερίζονται με τον πλανήτη την εμπειρία της ανατροφής; Έχουν πράγματι πιο φιλειρηνικά και διαισθητικά χαρακτηριστικά; Διακρίνονται περισσότερο για τα αισθήματα φροντίδας; Πράσινα κείμενα που κλίνουν προς τις ιδέες της Νέας Εποχής διακηρύσσουν την ύπαρξη θηλυκών και αρσενικών «αρχών»[13]. Η θηλυκή αρχή που συνδέεται με τις γυναίκες χαρακτηρίζεται απο τις «μαλακές/παθητικές» (soft/yin) ιδιότητες της συνεργασίας, της εμπάθειας, του ολιστικού συλλογισμού, της συγκίνησης και διαίσθησης, ενώ η αρσενική αρχή που συνδέεται με τους άνδρες εμφανίζει τις «σκληρές/ενεργητικές» ιδιότητες (hard/yang) της ανταγωνιστικής επιβεβαίωσης, του ορθολογισμού, της επιθετικότητας και του υλισμού. Οι αρχές αυτές θεωρούνται ως α-χρονικές και καθολικές, αλλά δεν περιορίζονται αναγκαστικά σ' ένα από τα δύο φύλα. Στον ιδανικό τύπο, κάθε ανθρώπινο ον θα πρέπει να αποτελεί ένα ισόρροπο μίγμα yin και yang, δηλαδή της θηλυκής και της αρσενικής αρχής. Οι υποστηριχτές της θηλυκής αρχής επιδιώκουν την αλλαγή των αξιών, ούτως ώστε όλοι να γίνουν «ισόρροποι», μέσω μιας διαδικασίας «πολιτισμικού μετασχηματισμού» όπου οι άνδρες επανακτούν τη «θηλυκή» πλευρά του εαυτού τους και οι γυναίκες αποκτούν μεγαλύτερη αυτοπεποίθη-

10. Βλ. Petra Kelly, *Fighting for Hope*, Λονδίνο, Chatto and Windus, 1984, σελ. 104.
11. Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches and Bases*, Λονδίνο, Pandora, 1989, σελ. 5.
12. Βλ. Leonie Caldecott and Stephanie *Leland, Reclaim the Earth*, Λονδίνο The Women's Press, 1983.
13. Βλ. Fridjof Capra, *The Turning Point*, Λονδίνο, Flamingo, 1982 και Dorothy and Walter Schwarz, *Breaking Through*, Bideford, Green Books, 1987. Οι οικοφεμινίστριες έχουν επίσης αναπτύξει την ιδέα της φεμινιστικής αρχής: βλ. για παράδειγμα το άρθρο της Stephanie Leland, «Feminism and Ecology: Theoretical Considerations» στο βιβλίο των Caldecott and Leland, ό.π.

ση. Οι πολιτισμικές φεμινίστριες έχουν επίσης διακηρύξει την ανωτερότητα της κουλτούρας των γυναικών, που ριζώνεται στη «φύση» τους — μολονότι καμιά αισιοδοξία δεν εκφράζεται για την ικανότητα των ανδρών να ανταποκριθούν στις «θεραπευτικές» ικανότητες των γυναικών[14].

Μια τέτοια μορφή ανάλυσης είναι σαφώς απαράδεκτη για τους σοσιαλιστές. Διότι επιστρέφει ακριβώς σε εκείνο το είδος του εσσενσιαλιστικού ιδεαλισμού στο οποίο ο Μαρξ και ο Ένγκελς αντιτάχθηκαν. Ο ιστορικός υλισμός απορρίπτει τέτοιες α-ιστορικές καθολικότητες και τον ισχυρισμό ότι η αλλαγή (ή η επανάκτηση) των αξιών θα αλλάξουν την κοινωνία. Ωστόσο, το πρόβλημα εξακολουθεί να παραμένει: ενώ η απόρριψη του ιδεαλιστικού εσσενσιαλισμού είναι εύκολη, το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ του βιολογικού/οικολογικού και του κοινωνικού στοιχείου παραμένει. Στην αρχική «Προγραμματική Διακήρυξη» του περιοδικού (CNS) το αίνιγμα της «ανθρώπινης φύσης» θεωρείται σαν πρόβλημα που πρέπει θεωρητικά να λυθεί[15]. Πρόκειται για βιολογικό, καθώς και οικολογικό αίνιγμα. Ο Murray Bookchin έχει προτείνει να αναγνωρίσουμε τη διαλεκτική σχέση μεταξύ οικολογίας και κοινωνίας στην έννοια της «κοινωνικής οικολογίας», αλλά η ιδέα μιας «κοινωνικής βιολογίας» παίρνει τελείως διαφορετική χροιά, κυρίως λόγω του αντιδραστικού έργου των κοινωνιοβιολόγων. Εντούτοις, οι κίνδυνοι του εσσενσιαλισμού και η αντιδραστική φύση προηγούμενων αναλύσεων δε θα πρέπει να μας αποτρέψουν από την ανάγκη να ενσωματώσουμε την πραγματικότητα της βιολογίας και της οικολογίας στη θεωρία μας και την πρακτική μας.

Δεν ήταν, όμως, μόνο οι σοσιαλιστές που έδειξαν απροθυμία να ανοίξουν συζήτηση για το αίνιγμα της «ανθρώπινης φύσης». Οι φεμινίστριες, επίσης, με μεγάλη διστακτικότητα προσέγγισαν το πρόβλημα της βιολογίας. Όπως επισημαίνει η Ariel Salleh, πρωταρχικό καθήκον του δεύτερου κύματος φεμινισμού ήταν να ανατρέψει τα όρια που έθεταν στις γυναίκες οι αρσενοκρατούμενες αντιλήψεις για τη βιολογία των γυναικών, να αποκρούσουν δηλαδή την αντίληψη ότι η βιολογία καθόριζε το πεπρωμένο των γυναικών. Ταυτόχρονα, η Salleh επισημαίνει ότι δεν μπορούμε να αγνοήσουμε «το βιολογικό στοιχείο»[16]. Η μητρότητα, ιδιαίτερα, είναι αντικείμενο επανεκτίμησης στη φεμινιστική σκέψη και αποτελεί ουσιαστική βάση της φεμινιστικής ανάλυσης για θέματα οικολογίας και ειρήνης[17]. Η Heather Jon Maroney υποστηρίζει ότι η παραγνώριση της «προ-κοινωνικής πραγματικότητας» της μητρότητας αντανακλά μια διαρκή επιθυμία από την πλευρά των ανδρών να διατηρήσουν το διαχωρισμό μεταξύ δημόσιας και ιδιω-

14. Βλ. Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethies of Radical Feminism*, Λονδίνο, The Women's Press, 1989, Andree Collard (σε συνεργασία με την Joyce Contrucci), *Rape of the Wild*, Λονδίνο, The Women's Press, 1988 και Susan Griffin, *Women and Nature*, Λονδίνο, The Women's Press, 1984.
15. Βλ. *CNS*, τεύχ. 1, 1988, σελ. 3.
16. Βλ. Salleh, ό.π., σελ. 130.
17. Βλ. Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, Λονδίνο, The Women's Press, 1989.

τικής σφαίρας[18]. Η Mary O'Brien θεωρεί ότι πρόκειται για αρσενοκρατούμενη παρόρμηση διαχωρισμού της (κοινωνικής) ζωής από τη (βιολογική) αναγκαιότητα: «ένας ιδεολογικός διαχωρισμός, μια λαχτάρα κι ένα όνειρο της γλυκιάς λιακάδας πάντοτε έξω από το σκοτεινό σπήλαιο των αντιφάσεων της σαρκικότητας»[19].

Η Ariel Salleh επισύρει την προσοχή μας στον κίνδυνο οι σοσιαλιστές να αγνοήσουν την πραγματικότητα της βιολογικής εμπειρίας των γυναικών, διαιωνίζοντας με αυτό τον τρόπο τη διαίρεση μεταξύ πνεύματος και σώματος που εισήγαγαν ο Ιουδαϊσμός και ο Χριστιανισμός, ο Μπέικον και ο Καρτέσιος. Ή, αντίστοιχα, να αγνοήσουν την «αρσενική βούληση να αποσυνδεθεί και να υπερβεί τη γήινη κατάστασή μας: αυτό που ο Μάρξ αποκάλεσε «αναγκαιότητα». .. την ορθολογική ώθηση για υπέρβαση της σωματικής εδραίωσης στο χώρο και στις σχέσεις»[20]. Ο Martin O' Connor επισημαίνει την «αναπόδραστη υλικότητα της εγκυμοσύνης και τεκνοποίησης»[21]. Ο O' Brien υποστηρίζει ότι ο διαχωρισμός παραγωγής και αναπαραγωγής, που διατρέχει όλο το έργο του Μαρξ και των μαρξιστών, μετατρέπει αυτό που απλώς συνιστά ιδιαίτερη αρσενική εμπειρία του διαχωρισμού αυτού, σε ψευδή καθολική αλήθεια. Θα υποστήριζα ότι δεν είναι ρεαλιστικός ο ισχυρισμός ότι η βιολογία/οικολογία μπορούν να υπαχθούν μέσα στον ανθρώπινο καθορισμό του κοινωνικού στοιχείου και οτι, επιπρόσθετα, ο ισχυρισμός αυτός έχει αρσενικό προσανατολισμό, με την έννοια ότι δίνει προτεραιότητα στο οικονομικό στοιχείο το οποίο τίθεται υπεράνω όλων των άλλων πτυχών της ανθρώπινης και μη ανθρώπινης ύπαρξης. Πράγματι, ο μαρξικός σοσιαλισμός μας παρουσιάζει μια *κανονιστική* θεωρία που αντιπροσωπεύει την εμπειρία και την ιδεολογία των ανδρών. Ως προς αυτό, *συμμερίζεται* μάλλον την προοπτική του κεφαλαίου παρά αντιτίθεται σε αυτήν.

III. Τι είναι υλικό στον ιστορικό υλισμό;

Εάν πρόκειται να προχωρήσουμε σε μια σύνθεση οικοσοσιαλισμού και οικοφεμινισμού πρέπει να είμαστε σαφείς για τη σχέση μεταξύ ιστορικού υλισμού και της υλικής σχέσης μεταξύ ανδρών και γυναικών. Ίσως χρειάζεται να αποτυπώσουμε θεωρητικά τον τρόπο με τον οποίο οι βιολογικές διαφορές αντανακλώνται στις σχέσεις αρσενικού-θηλυκού, πράγμα βέβαια που είναι περισσότερο αμφιλεγόμενο. Κι αυτό μας φέρνει στην καρδιά του προβλήματος. Της σχέσης δηλαδή μεταξύ αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε φυσικό υλισμό και του κοινωνικού υλισμού. Κι αυτό διατυπώνεται

18. Βλ. Heather Jon Maroney, «Embracing Motherhood: New Feminist Theory» στο βιβλίο των Roberta Hamilton και Michele Barret (επιμ.), *Politics of Diversity*, Λονδίνο, Verso, 1986.
19. Mary O'Brien, The Politics of Reproduction, Λονδίνο, Routlege and Kegan Paul, 1981, σελ. 141.
20. Salleh, ό.π., σελ. 134.
21. Βλ. Martin O'Connor, *CNS*, τεύχ. 6, ό.π., σελ. 136.

επιγραμματικά στη γνωστή ρήση του Μαρξ ότι «οι άνθρωποι κάνουν την ιστορία τους όχι όμως σε συνθήκες που επιλέγουν οι ίδιοι». Σε ποιο βαθμό οι ανθρώπινες βιολογικές διαφορές (και τα οικολογικά όρια) δεν είναι «συνθήκες της δικής μας επιλογής»; Θεμέλιο του μαρξιστικού ιστορικού υλισμού είναι η πρωταρχικότητα των οικονομικών σχέσεων. Στον καπιταλισμό, οι σχέσεις αυτές είναι πρωταρχικά σχέσεις μεταξύ ανδρών και, παρά τις γενναίες προσπάθειες που καταβλήθηκαν από τον Ένγκελς και μετά, η θέση των γυναικών ουδέποτε αποτυπώθηκε επαρκώς θεωρητικά μέσα στον ιστορικό υλισμό[22].

Στη μαρξιστική θεωρία, οι οικονομικές σχέσεις βασίζονται στην πρωταρχική ανάγκη των ανθρώπινων όντων να παράγουν τα μέσα της επιβίωσής τους. Σε ορισμένες εποχές αυτό παίρνει τη μορφή ενός ιδιαίτερου τρόπου παραγωγής, από τους οποίους αυτός που κυριάρχησε περισσότερο σε παγκόσμια κλίμακα ήταν ο καπιταλισμός. Όμως, τι εννούμε όταν λέμε ότι οι οικονομικές σχέσεις είναι «καθοριστικές σε τελευταία ανάλυση», για να χρησιμοποιήσω τη διατύπωση του Αλτουσέρ; Δεν είναι η διατύπωση αυτή από μόνη της εσσενσιαλιστική; Για τους μαρξιστές το ερώτημα αυτό είναι ιερόσυλο, αλλά από φεμινιστική άποψη πρέπει να αντιμετωπιστεί. Στη *Γερμανική Ιδεολογία*, ο Μαρξ διαπραγματεύεται τις κοινωνικές σχέσεις παραγωγής και αναφέρεται πρώτα στην «παραγωγή της ζωής, τόσο της εργασίας, όσο και της καινούργιας ζωής με τη γέννηση». Γιατί θα πρέπει να επιτρέπεται η ένταξη μέσα στον ιστορικό υλισμό των μέσων επιβίωσης (η βιολογική επιταγή) και όχι των μέσων αναπαραγωγής της ίδιας της ζωής; Και περαιτέρω, εάν τα μέσα επιβίωσης παρήγαγαν καθορισμένες κοινωνικές σχέσεις και ιδιαίτερες μορφές συνείδησης γιατί όχι και τα μέσα αναπαραγωγής;

Θα υποστήριζα ότι υπάρχουν τρεις αλληλοσυνδεόμενες υλικές βάσεις της ανθρώπινης κοινωνίας: οι δυνάμεις/σχέσεις παραγωγής, οι δυνάμεις σχέσεις αναπαραγωγής και οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπινης κοινωνίας και φύσης. Στην περίπτωση των δύο πρώτων η διάκριση μεταξύ τους κατασκευάζεται κοινωνικά. Ό,τι ενσωματώνεται στη σφαίρα της «παραγωγής» δεν εκπροσωπεί απλώς τα συμφέροντα του κεφαλαίου, εκπροσωπεί και τα συμφέροντα των ανθρώπων. Ο πατριαρχικός καπιταλισμός, διαχωρίζοντας την παραγωγή από την αναπαραγωγή και από τη φύση, δημιούργησε μια σφαίρα «ψευδούς» ελευθερίας που παραγνωρίζει τις βιολογικές και οικολογικές παραμέτρους. Πρόκειται για σφαίρα που μπορεί να εκμεταλλεύεται τη φύση, αδιαφορώντας για ό,τι ο Ο' Connor αποκάλεσε «δεύτερη αντίφαση του κεφαλαίου», τους όρους δηλαδή της ίδιας της παρα-

22. Βλ. Zillah Eisenstein, (επιμ.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, NY, Monthly Review Press, 1979, Heidi Hartmann, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union» στο βιβλίο της Lydia Sargens, (επιμ.) *Women and Revolution*, Λονδίνο, Pluto Press, 1981, Michelle Barrett, *Women's Oppression Today*, Λονδίνο, Verso, 1980, Annette Kuhn and Ann Marie Wolpe, *Feminism and Materialism*, Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1978 και Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, Λονδίνο, Pluto Press, 1983.

γωγής[23]. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Ο' Connor δε νομίζω ότι πρόκειται απλώς για αντίφαση του κεφαλαίου αλλά, επίσης, και για αντίφαση των ανθρώπων.

Δεν μπορούμε να επιτύχουμε την ενσωμάτωση οικοφεμινισμού και οικοσοσιαλισμού με την απλή προσθήκη των γυναικών σ' ένα αρσενοκρατούμενο παραγωγιστικό σοσιαλισμό. Πολλοί το προσπάθησαν αλλά απέτυχαν παταγωδώς. Ο μαρξικός σοσιαλισμός πρέπει να επανασυγκροτηθεί, για να πάρει υπόψη του την πραγματικότητα της ζωής των γυναικών και τον τρόπο με τον οποίο η αρσενική/καπιταλιστική σφαίρα της παραγωγής εξαρτάται υλικά από τις γυναίκες και τη φύση. Η πραγματικότητα της ζωής των γυναικών δεν είναι μόνο σεξουαλική και αναπαραγωγική, αλλά και παραγωγική, ιδιαίτερα στην περίπτωση του αγώνα των γυναικών του Νότου, για την εξοικονόμηση των προς το ζην. Όπως επισημαίνουν οι γυναίκες της οργάνωσης DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era — Αναπτυξιακές Εναλλακτικές Λύσεις με τις Γυναίκες για μια Νέα Εποχή), η γυναικεία εργασία κυριαρχεί «στους τομείς της παραγωγής και επεξεργασίας τροφίμων, της ευθύνης για την προμήθεια καυσίμων και νερού, της μέριμνας για την υγεία και ανατροφή των παιδιών και γενικά τους τομείς ολόκληρου του φάσματος που αποκαλείται βασικές ανάγκες»[24]. Ο αθέατος χαρακτήρας της εργασίας των γυναικών, και η τοποθέτησή της εκτός των τυπικών οικονομικών σχέσεων, συνεπάγεται ότι η εργασία αυτή εξακολουθεί να μην εντάσσεται στην (αρσενική) πολιτική ημερήσια διάταξη[25]. Ωστόσο, ο καπιταλισμός ανακάλυψε τη γυναικεία φροντίδα και τη γυναικεία δουλειά στο σπίτι και οικοδομεί πάνω σε προ-υπάρχουσες πατριαρχικές δομές για να παράγει τρομακτική ανέχεια, όπου οι γυναίκες είναι αντικείμενο εκμετάλλευσης και ως εργάτριες και ως γυναίκες. Εκμετάλλευσης, η οποία φθάνει σε σημείο «υπερ-εκμετάλλευσης», όπου οι γυναίκες στερούνται ακόμη και των μέσων στοιχειώδους διαβίωσης[26].

Στη ζωή των γυναικών, ιδιαίτερα στις οικονομίες που κινούνται στο όριο συντήρησης, είναι αδύνατο να διαχωρίσουμε την παραγωγική από την αναπαραγωγική εργασία. Οι οικοφεμινίστριες υποστηρίζουν ότι αυτή ακριβώς η εργασία παραγωγής των μέσων της ζωής και της επιβίωσης δημιουργεί τις στενές σχέσεις μεταξύ γυναικών και του πλανήτη. Η Vandana Shiva ισχυρίζεται ότι στον αγώνα αυτό για τα προς το ζην οι γυναίκες αναδείχτηκαν πραγματικοί φύλακες της οικολογικής βιωσιμότητας του πλανήτη

23. Βλ. James O'Connor, «The Second Contradiction of Capitalism: Causes and Consequences», στην έκδοση Conference Papers, Σάντα Κρουζ, *CES/CNS* Φυλλ. 1, 1991. Το κείμενο αυτό αποτελεί περίληψη του άρθρου του O'Connor με τίτλο «Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός» που δημοσιεύθηκε στο Κοινωνία και Φύση, τόμος 1, αρ. 2.
24. Βλ. Gita Sen and Caren Grom, *Development, Crises and Alternative Visions,* NY, Monthly Review, 1987, σελ. 23-24. Βλ. επίσης Vandana Shiva, *Staying Alive,* Λονδίνο, Zed Press, 1989, Brinda Rao, «Struggling for Production Conditions and Producing Conditions of Emancipation: Women and Water in Rural Maharashira», *CNS,* τευχ. 2, Καλοκ. 1989.
25. Βλ. Marilyn Waring, *If Women Counted,* Λονδίνο, Macmillan, 1989.
26. Βλ. Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale,* Λονδίνο, Zed Pres, 1986.

κι ότι αυτή η βιωσιμότητα, που στηρίζεται στις γυναίκες, απειλείται σήμερα από την εκχρηματισμένη εμπορευματική αγροτική παραγωγή και τη γενετική μηχανική του πατριαρχικού καπιταλισμού[27]. Η σχέση μεταξύ του κοινωνικού και του βιολογικού στοιχείου οικοδομείται πάνω στη ζωή των γυναικών κι είναι ακριβώς αυτός ο «αθέατος» γυναικείος μόχθος που δεν ενσωματώνεται στον «υλικό κόσμο των ανδρών», όπως αυτός εκπροσωπείται στο θεωρητικό πλαίσιο του ιστορικού υλισμού. Στη βάση της ίδιας επιχειρηματολογίας, η ανατροπή του κεφαλαίου δεν πρόκειται να λύσει τη «δεύτερη αντίφαση» των όρων παραγωγής ούτε για τις γυναίκες ούτε για τη φύση.

Στην πραγματικότητα, η θεωρία του ιστορικού υλισμού — που στηρίζεται στην πρωταρχικότητα των (τυπικών) οικονομικών σχέσεων, όπως ορίζονται από τον καπιταλισμό — οδήγησε στην καταστροφή των οικονομιών του συγκεντρωτικού σχεδιασμού οι οποίες, μιμούμενες την παραγωγική δύναμη του κεφαλαίου, συνέχισαν να αρνούνται την πραγματικότητα της ζωής των γυναικών (στο μεγαλύτερο τουλάχιστο μέρος της) και προκάλεσαν οικολογική ερήμωση.

IV. Η ζωή των γυναικών: Ανατρέφοντας τον Κόσμο

Οι φεμινίστριες όλο και περισσότερο εστιάζουν την προσοχή τους στις σεξουαλικές διαφορές που περιβάλλουν τη μητρική φροντίδα και ανατροφή των παιδιών και το ρόλο των γυναικών στη συντήρηση της ανθρώπινης φυσικής και συναισθηματικής ύπαρξης, ως μέσον για να καταλάβουν τη σχέση μας με το φυσικό κόσμο και ως βάση για την επανασυγκρότηση του σοσιαλισμού:

Λόγω του τρόπου με τον οποίο διαμεσολαβεί μεταξύ της βιολογίας της γέννησης και της ιστορικής θεσμοποίησης, η μητρότητα παρέχει θαυμάσιο τόπο για να διερευνήσουμε και να χαράξουμε όρια μεταξύ φύσης και κουλτούρας. Από ιστορική άποψη, η διαίρεση στην παράδοση της δυτικής σκέψης ήταν διχοτομική και χαράκτηκε κατά τέτοιο τρόπο ώστε να αποκλείονται οι γυναίκες από το κοινωνικό και ιστορικό γίγνεσθαι[28]. Ο κόσμος της ανατροφής και των στενών ανθρώπινων σχέσεων είναι η σφαίρα όπου είναι αγκυροβολημένες οι βασικές ανθρώπινες ανάγκες και όπου μπορούν να βρεθούν πρότυπα πολιτισμένων εναλλακτικών λύσεων. Ο κόσμος αυτός, τον οποίο προώθησαν κυρίως οι γυναίκες, αποτελεί μια υπάρχουσα εναλλακτική κουλτούρα, πηγή ιδεών και αξιών για να διαμορφωθεί ένα εναλλακτικό μονοπάτι ανάπτυξης για τα έθνη κι ολόκληρη την ανθρωπότητα[29].

---

27. Βλ. Shiva, ό.π.

28. Βλ. Maroney, ό.π., σελ. 398.

29. Βλ. Hilkka Pietila, «Alternative Development with Women in the North», μελέτη που παρουσιάστηκε στο Τρίτο Διεθνές Διεπιστημονικό Συνέδριο Γυναικών στο Δουβλίνο (6-10 Ιουλίου). Δημοσιεύθηκε επίσης

Δεν πρόκειται για επιστροφή σε κάποια εσσενσιαλιστική εξιδανίκευση της «γυναίκας ως μητέρας». Δεν είναι, ούτε θέλουν να είναι, όλες οι γυναίκες μητέρες. Ούτε όλες οι μητέρες απολαμβάνουν το ρόλο τους. Η ανατροφή των παιδιών είναι ένας ρόλος που μπορεί να αναληφθεί είτε από άνδρες, είτε απο γυναίκες. Οι δυνητικά θετικές αξίες της μητρότητας συνάπτονται στην επιτέλεση του καθήκοντος, όχι στη βιολογία του επιτελούντος[30]. Το γεγονός ότι οι γυναίκες έχουν τη βιολογική δυνατότητα να γεννήσουν, και γεννούν, δε συνεπάγεται ότι υιοθετούν θηλυκές/φεμινιστικές αξίες. Γυναίκες που έχουν γεννήσει παιδιά πηγαίνουν στον πόλεμο και ασπάζονται το μιλιταριστικό εθνικισμό, το ρατσισμό και το φασισμό. Όμως, θα υποστήριζα, μαζί με την Ann Ferguson και τη Sara Ruddick, ότι η μητρική φροντίδα και η ανατροφή των παιδιών είναι ένα βιολογικό/κοινωνικό καθήκον, που πρέπει να επιτελείται για να μπορεί η ανθρώπινη κοινωνία να επιβιώνει, και ότι σε μια πατριαρχική κοινωνία το καθήκον αυτό επιτελείται — εκουσίως ή ακουσίως — από τις γυναίκες.

Η δουλειά των γυναικών ως μητέρων και τροφών, ή η ταύτισή τους με αυτόν το ρόλο, έχει αποτελέσει τη δικαιολογητική βάση για την περιθωριοποίησή τους μέσα στις οικονομικές σχέσεις, σε βαθμό που η δουλειά τους κυριολεκτικά δε μετράει. Στη διαδρομή της ιστορίας, η δουλειά αυτή οδήγησε στη σύνδεση των γυναικών με τη φύση μάλλον παρά με την κουλτούρα[31], περιορίζοντας τις γυναίκες στην ιδιωτική σφαίρα της ανελευθερίας, ενώ οι άνδρες, απαλλαγμένοι από τις οικιακές αναγκαιότητες, αποικίζουν τη δημόσια «σφαίρα της ελευθερίας». Μολονότι οι σεξουαλικές και αναπαραγωγικές σχέσεις οικοδομήθηκαν διαφορετικά δια μέσου της ιστορίας και της κουλτούρας, οι γυναίκες — αναφορικά με την οικιακή φροντίδα, την ανατροφή των παιδιών και την εξασφάλιση στοιχειώδους διαβίωσης — υπήρξαν σχεδόν καθολικά υπεύθυνες για την ικανοποίηση των άμεσων συναισθηματικών και υλικών αναγκών των οικογενειών τους και για τη διατήρηση των σχέσεων μέσα στην κοινότητα.

Όπως έχει επισημάνει η Charlotte Perkins Gilman, το κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα της δουλειάς των γυναικών είναι ο «άμεσος αλτρουϊσμός» της. Η δουλειά των γυναικών είναι αλτρουϊστική, με την έννοια ότι επιτελείται μόνο για περιστασιακό προσωπικό όφελος (την ευχαρίστηση των στενών προσωπικών σχέσεων) και είναι άμεση, με την έννοια ότι δεν μπορεί να «αναβληθεί» ή να περιχαρακωθεί στο πλαίσιο ενός εργασιακού προγράμματος. Η άμεση συναισθηματική και φυσική φροντίδα δεν μπορεί να μπει σε κάποια «λογική» τάξη ή να «προγραμματισθεί ορθολογικά». Οι ανάγκες, στις οποίες ανταποκρίνονται οι γυναίκες, αποτελούν αιτήματα που δεν μπορούμε να τα αγνοήσουμε, διότι εάν τα αγνοήσουμε, τότε ο κοινωνικός ιστός της κοινωνίας αρχίζει

στο βιβλίο των Johan Galtung and Mars Fribery (επιμ.) *Alternativer Akademilitteratur,* Στοκχόλμη, 1986, σελ. 86.

30. Βλ. Ann Ferguson, *Blood at the Roots,* Λονδίνο, Pandora, 1989. Βλ. επίσης O'Brien, ό.π., και Ruddick, ό.π.

31. Βλ. Sherry Ortner, «Is Female to Male as Nature is to Culture?» στο βιβλίο των Rosaldo and Lamphere (επιμ.) *Woman, Culture and Society,* Stanford Univ. Press 1974.

να αποσυντίθεται: Η κύρια διάκριση της ανθρώπινης αρετής είναι... ο αλτρουϊσμός» η «ετερότητα». .. το να αγαπά και να υπηρετεί ο ένας τον άλλον, να έχει ασθήματα για τον άλλον και να συμμερίζεται τα αισθήματα του άλλου... η ίδια η ύπαρξη της ανθρωπότητας είναι σύμμετρη με την ανάπτυξη όλων αυτών[32]. Ενώ η εργασία που επιτελούν οι γυναίκες είναι και κοινωνικά και βιολογικά ουσιαστική, η ευθύνη που αναλαμβάνουν για την ικανοποίηση των άμεσων αναγκών και της οικογένειας και της κοινότητας δεν είναι κάτι που αποτελεί βιολογικό δεδομένο, ούτε κάτι που επιλέγεται ελεύθερα. Πρόκειται για «αλτρουϊσμό» που οι άνδρες επιβάλλουν στις γυναίκες. Θα υποστήριζα ότι εδώ έγκειται η πιο θεμελιακή διαίρεση στην κοινωνία, ότι δηλαδή οι γυναίκες είναι πρωταρχικά (όχι όμως όλες, ούτε πάντοτε) υπεύθυνες για την ικανοποίηση των άμεσων αναγκών άλλων, ενώ οι άνδρες (όχι όμως όλοι, ούτε πάντοτε) δεν είναι. Στις βιομηχανικές οικονομίες, ή στις οικονομίες της αγοράς, μεγάλο μέρος της δουλειάς των γυναικών για την εξασφάλιση στοιχειώδους διαβίωσης, καθώς και μέρος της δουλειάς τους για τη φροντίδα των παιδιών, ενσωματώνεται μέσα στο οικονομικό σύστημα. Όμως, εάν το σύστημα αυτό αποτύχει, τότε οι γυναίκες για μια ακόμα φορά επιδίδονται στον επίμαχο αγώνα να «κρατήσουν την οικογένεια σε συνοχή» και να διατηρήσουν τις σχέσεις που δημιουργούν την «ανθρωπιά». Επιτελώντας τη δουλειά αυτή, οι γυναίκες παράγουν σημαντικό ποσοστό της υλικής βάσης της ζωής των ανδρών και τους παρέχουν, πράγμα ίσως και το πιο σημαντικό, το πιο πολύτιμο κεφάλαιο: χρόνο[33].

Το γεγονός ότι ο ρόλος των γυναικών στην παραγωγή χρόνου αγνοείται έχει σαν αποτέλεσμα την παραγωγή μιας δημόσιας σφαίρας, η οποία δεν λαμβάνει υπόψη της την πραγματικότητα της ζωής των γυναικών. Οι φεμινίστριες έχουν επισημάνει ότι η διαίρεση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας είναι ψευδής και αντανακλά αρσενικά συμφέροντα και αρσενική εμπειρία. Πρόκειται για μια σφαίρα που μπορεί να στεγανοποιήσει και να κερματίσει την ανθρώπινη ύπαρξη σε κατηγορίες χώρου και χρόνου, όπου μπορούν να παίρνονται αποφάσεις χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι πολυπλοκότητες της ανθρώπινης ύπαρξης. Πρόκειται για έναν κόσμο ο οποίος κυριαρχείται από τη στρατιωτική, επιστημονική ή οικονομική «λογική», ανεξάρτητα από την επίδρασή της στις ανθρώπινες σχέσεις, ή ακόμα και στην ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη.

Ο βιομηχανικός καπιταλισμός επιδείνωσε τη συνδυασμένη και άνιση ανάπτυξη της ζωής ανδρών και γυναικών αλλά δεν τη δημιούργησε αυτός. Η πατριαρχική κοινωνία έχει μακρά ιστορία, η δε καταγωγή της είναι ακόμα σκοτεινή[34]. Η μη αναγνώριση της δουλειάς των γυναικών σημαίνει ότι ο αρσενοκρατούμενος καπιταλισμός οικοδομείται πάνω σε μια ψευδή συλλογιστική, στην αντίληψη του ανεξάρτητα λειτουργούντος ατόμου. Κι αυτό αντανακλά όχι μόνο τον αστικό ατομικισμό αλλά και τον πατριαρχικό ατομικισμό, που — με οικονομικούς όρους (μαρξιστικούς και μη) — εμφανίζεται ως

32. Βλ. Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics*, Λονδίνο, G.P. Putham's Sons, 1915, σελ. 523.

33. Βλ. Frieda Johles Forman (επιμ.), *Taking our Time*, Οξφόρδη, Pergamon, 1989. Βλ. επίσης Mellor, ό.π.

34. Βλ. Mies, ό.π., σελ. 44.

«ελεύθερη» εργασία. Μόνο μια μικρή μειοψηφία ανδρών και μια ακόμη μικρότερη γυναικών πετυχαίνει να έχει αρκετή ισχύ ώστε να λειτουργεί ανεξάρτητα, αλλά αυτό δεν εμποδίζει τη δημόσια σφαίρα να οικοδομείται πάνω σε αυτή τη βάση. Οι γυναίκες που εισέρχονται στη δημόσια σφαίρα πρέπει να λειτουργούν σύμφωνα με τις αρχές του αρσενικού/αστικού ατομικισμού, πρέπει δηλαδή να απεκδυθούν από κάθε οικιακή ευθύνη ή να τη μεταθέσουν στους ώμους κάποιων άλλων (συνήθως μιας άλλης γυναίκας). Οι άνδρες που αναλαμβάνουν ευθύνες φροντίδας πρέπει επίσης να είναι διαθέσιμοι να εργαστούν πολλές ώρες και προετοιμασμένοι να ξεριζώσουν τους εαυτούς τους και τις οικογένειές τους, σύμφωνα με τις πολιτικές/οικονομικές ή στρατιωτικές επιταγές.

Όσο η μαρξιστική θεωρία ορίζει τις οικονομικές σχέσεις κατά τον ίδιο τρόπο που τις ορίζουν η πατριαρχία και ο καπιταλισμός θα είναι ανίσχυρη να καταρρίψει τα θεωρητικά φράγματα που η ίδια έχει ανεγείρει. Ο μαρξικός σοσιαλισμός απορρίπτει τις καπιταλιστικές οικονομικές σχέσεις που εκμεταλλεύονται τους εργάτες, τους λαούς του Νότου, τις γυναίκες και τον πλανήτη, αλλά δεν αναγνωρίζει ότι, στην πραγματικότητα, συμμερίζεται με τις σχέσεις αυτές τα τεχνητά όρια του ανδροκρατούμενου παραγωγισμού, έτσι ώστε η ζωή των γυναικών να γίνεται θεωρητικά μια υπολειμματική κατηγορία, η «σφαίρα της αναπαραγωγής». Οι διαφορές που υπάρχουν στην προσέγγιση ανδρών και γυναικών απέναντι στη ζωή δεν ορίζονται από κάποιο βιολογικό «εσσενσιαλισμό», ούτε αντανακλούν καθολικές αρσενικές ή θηλυκές «αρχές». Αντανακλούν μάλλον τις ίδιες τις πραγματικές διαφορές της εμπειρίας που δοκιμάζουν στη ζωή τους άνδρες και γυναίκες, η «αρσενική-εμπειρία-πραγματικότητα» (η ME-reality), έναντι της «γυναικείας-εμπειρίας-πραγματικότητας» (WE-reality). Στη βάση της ίδιας λογικής, η φεμινιστική εστίαση στην εμπειρία των γυναικών δεν είναι περισσότερο εσσενσιαλιστική από τη μαρξιστική έμφαση στην (κυρίως) αρσενική εμπειρία της δημόσιας σφαίρας της παραγωγής.

Δεν έχουμε να κάνουμε με διάκριση μεταξύ εσσενσιαλιστικών και υλιστικών θεωριών αλλά μάλλον για μια ιδιαίτερη δυναμική μεταξύ ουσιαστικών αναγκών της ανθρώπινης εμπειρίας και του υλικού οικοδομήματος που τίθεται επ' αυτών. Ο δυϊσμός εσσενσιαλισμός/υλισμός είναι στην πραγματικότητα αντιφατικός. Φαίνεται σαν δυϊσμός, εάν τον εξετάσουμε από τη σκοπιά της αρσενικά ορισμένης πραγματικότητας. Αν όμως τον εξετάσουμε από τη σκοπιά της ζωής των γυναικών, τότε ο δυϊσμός αυτός μπορεί σαφώς να θεωρηθεί σαν αντίφαση. Η αρσενική κατασκευή του κοινωνικού κόσμου προϋποθέτει, ως υλική του βάση, το χρόνο και τη δουλειά των γυναικών. Όταν, όμως, οι γυναίκες προσπαθούν να αρθρώσουν κάποια προοπτική που να αντανακλά τη δική τους κοινωνική κατάσταση κατηγορούνται για εσσενσιαλισμό, ή τουλάχιστον για παρέκκλιση από την «πρωταρχική» οικονομική πάλη κατά του κεφαλαίου.

Στη διαμάχη μεταξύ εσσενσιαλισμού και υλισμού πρέπει να είμαστε σίγουροι τίνος την πραγματικότητα εκπροσωπούμε. Ο σοσιαλισμός που εκκινά από την ME-reality δίνει προτεραιότητα στις σχέσεις της δημόσιας σφαίρας και ιδιαίτερα τις οικονομικές. Ο

Σοσιαλισμός που οικοδομείται στη βάση της αρχής αυτής θα είναι ουσιαστικά περιορισμένος. Διότι θα εγκαθιδρυθεί πάνω σε μια περιορισμένη υλική βάση, σ' ένα οικονομικό σύστημα που θα ορίζεται τόσο από την πατριαρχία όσο και από τον καπιταλισμό.

V. Η φεμινιστική πραγματικότητα

Όπως η Ariel Salleh έτσι κι εγώ παρατήρησα με ανησυχία τους Faber και O' Connor να απορρίπτουν, από μια οικομαρξιστική προοπτική, «οργανικές θεωρίες που τονίζουν τους συναισθηματικούς δεσμούς με την κοινότητα («τη φροντίδα»), σαν «ρομαντικό» ριζοσπαστικό φεμινισμό[35]. Η ζωή των γυναικών εμπλέκεται σ' ένα δίκτυο αλληλοδιαπλεκόμενων σχέσεων ως υλική πραγματικότητα και όχι ως εσσενσιαλιστικό ιδανικό. Η σκέψη των γυναικών πρέπει να είναι αισθηματική, διαισθητική και πολυεδρική, επειδή αυτή είναι η δομή της ζωής τους. Ο χαρακτηρισμός του οικοφεμινισμού ως «εσσενσιαλιστικού» σημαίνει ότι οι σοσιαλιστές εύκολα μπορούν να τον περιθωριοποιήσουν και να τον απορρίψουν, χωρίς να ασχοληθούν πραγματικά με τη φεμινιστική θεωρία και πρακτική. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι και οι γυναίκες και ο πλανήτης υπέστησαν τα πάνδεινα στα χέρια των ανδρών κι ότι οι άνδρες πρέπει να λογοδοτήσουν γι αυτό. Το ερώτημα όμως είναι πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τον κυριαρχικό ρόλο που έπαιξαν οι άνδρες στις καταστροφικές αυτές πρακτικές, χωρίς να περιπέσουμε σ' έναν εξίσου μονόπλευρο φεμινισμό.

Η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα έγκειται στους υλικούς περιορισμούς της ανάγκης να διασφαλισθούν η ανθρώπινη αναπαραγωγή και επιβίωση και στις παραμέτρους που η ανάγκη αυτή θέτει στην ανθρώπινη (γυναικεία στην πράξη) δραστηριότητα. Η παραγνώριση των περιορισμών αυτών συγκαλύπτει τα υλικά οφέλη που αποκομίζουν οι άνδρες, ως άνδρες, από την εργασία των γυναικών[36]. Ο φεμινιστικός οικοσοσιαλισμός δεν πρέπει να υπεκφύγει το γεγονός ότι υπάρχει κάποια άμεση σχέση ανάμεσα στις βιολογικές διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών και στην επίθετη κοινωνική κατασκευή, δηλαδή ανάμεσα στις δυνάμεις και σχέσεις αναπαραγωγής. Οι βιολογικές διαφορές μεταξύ των φύλων δεν καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά, αλλα αποτελούν τις δυνάμεις αναπαραγωγής που πρέπει να προσαρμοστούν με τις σχέσεις αναπαραγωγής. Ας διατυπώσω το θέμα με πιο απλά λόγια: λόγω της απουσίας της αναπαραγωγικής τεχνολογίας που οραματίζεται η Firestone (και που πολλές φεμινίστριες φοβούνται ότι οι άνδρες προσπαθούν να δημιουργήσουν), οι γυναίκες θα συνεχίσουν να κάνουν παιδιά και να είναι πρωταρχικά υπεύθυνες γι αυτά, τουλάχιστον στα πρώτα χρόνια της ζωής τους[37].

---

35. Βλ. Faber and O'Connor, 1991, ό.π., σελ. 138.

36. Βλ. Christine Delphy, Close to Home, Λονδίνο, Hutchinson, 1984.

37. Βλ. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Λονδίνο The Women's Press, 1979.

Αυτό δε σημαίνει ότι η βιολογία καθορίζει τις σχέσεις ισχύος μεταξύ ανδρών και γυναικών αλλά ότι θέτει περιορισμούς σ' αυτές, όρια. Η διάλυση των σχέσεων αυτών ισχύος δε σημαίνει ότι οι βιολογικές διαφορές μεταξύ των φύλων θα μαρανθούν ή θα «εξαφανιστούν αυθόρμητα». Θα συμφωνούσα με τους Rat και Hugh Armstrong ότι η διάκριση μεταξύ φύλου και γένους, ενώ μας είναι χρήσιμη κατά πολλούς τρόπους, τελικά μπορεί να είναι παραπλανητική. Οι γυναίκες θα συνεχίσουν να είναι υποταγμένες και κάτω από ένα σοσιαλιστικό καθεστώς «εκτός κι αν οι σοσιαλιστές και οι σοσιαλίστριες είναι διατεθειμένοι να λάβουν υπόψη τους τις βιολογικές διαφορές τους»[38]. Η Ynestra King θέτει το θέμα ως εξής: υπάρχει, γράφει, μια «αρσενικιστική νοοτροπία που μας αρνείται το δικαίωμά μας πάνω στο σώμα μας και στη δική μας σεξουαλικότητα και η οποία για να επιβάλλεται εξαρτάται από πολλαπλά συστήματα κυριαρχίας και την κρατική εξουσία»[39].

Πρόσφατες ανησυχίες για τη μηχανική της αναπαραγωγής μας υπενθυμίζουν ότι οι επιστημονικές εξελίξεις δεν αφορούν μόνο τη δημιουργία κερδών από τη γενετική μηχανική αλλά και τον έλεγχο των ανδρών επί των γυναικών μέσω της βιολογίας τους[40]. Επίσης, δεν είναι εσσενσιαλιστικό να επισημάνουμε τις επιπτώσεις του γεγονότος ότι οι άνδρες κατά κανόνα δεν εκτελούν καθήκοντα μητρικής φροντίδας. Η Dorothy Dinnerstein και η Nancy Chodorow έχουν προειδοποιήσει με πειστικότητα για τους κινδύνους που συνεπάγεται η ανάθεση της μητρικής φροντίδας αποκλειστικά στις γυναίκες[41]. Επιχειρηματολογώντας από ψυχαναλυτική σκοπιά υποστηρίζουν ότι τα κορίτσια ανταποκρίνονται στη θηλυκή μητρική φροντίδα με το να γίνονται εξαρτημένα από συγκινησιακές σχέσεις και να συνεχίζουν, στη διάρκεια της ζωής τους, να ταυτίζονται με το ρόλο της μητρικής φροντίδας, ενώ τα αγόρια πρέπει να πάρουν τις αποστάσεις τους από τις συγκινησιακές σχέσεις για να ακολουθήσουν τον απόμακρο πατέρα στο δημόσιο κόσμο όπου, λόγω του συγκινησιακού ακρωτηριασμού που έχουν υποστεί, μπορούν να καταστρέψουν τα πάντα. Η Carol Gilligan έχει υποστηρίξει ότι οι διαφορές μεταξύ αρσενικής και θηλυκής ανάπτυξης έχουν δημιουργήσει δύο διαφορετικές ηθικές σφαίρες, όπου «αρσενικές και θηλυκές φωνές μιλούν για διαφορετικές αλήθειες — η αρσενική για το ρόλο του αποχωρισμού, όπως αυτός προσδιορίζει και ενδυναμώνει τον εαυτό, η θηλυκή για τη διαρκή πρόσδεση, που δημιουργεί και διατηρεί την ανθρώπινη κοινότητα»[42]. Η Elizabeth Spelman ορθώς έχει επισημάνει ότι η Φροϋδική θεωρία, από

38. Βλ. το άρθρο των Pat and Hugh Armstrong «Beyond Sex-less Class and Class-less Sex: Towards Feminist Marxism» στο βιβλίο των Roberta Hamilton and Michele Berret (επιμ.), *Politics of Diversity,* Λονδίνο, Verso, 1986 σελ. 252.
39. Βλ. Ynestra King, «The Eco-Feminist Imperative» στο βιβλίο των Caldecott and Leland, ό.π., σελ. 10.
40. Βλ. Gena Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs,* Νέα Υόρκη, Harper and Row, 1985.
41. Βλ. Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur,* Νέα Υόρκη, Harper and Row, 1976. Βλ. επίσης Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering,* Μπέρκλεϋ, CA, University of California Press, 1976.
42. Βλ. Carol Gilligam, *In a Different Voice: Phychological Theory and Women's Development,* Καίμπριτζ, Μασσαχουσέτη, Harvard Univ. Press, 1982, σελ. 156.

την οποία η Dinnerstein και η Chodorow αντλούν την έμπνευσή τους, έχει ιστορικά και πολιτισμικά όρια και γι αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει καθολική ισχύ όσον αφορά την οικογένεια και την ανατροφή των παιδιών. Ωστόσο, αυτό δε μειώνει το εφαρμόσιμο της θεωρίας αυτής, όσον αφορά την περίπτωση της ανάπτυξης του αρσενικού και του θηλυκού στη δυτική κουλτούρα[43].

Δεν υπάρχει κανένας βιολογικός λόγος που να εμποδίζει τους άνδρες να ανατρέφουν τα παιδιά μετά τη γένεσή τους και πράγματι πολλοί άνδρες αναλαμβάνουν τέτοια καθήκοντα. Ωστόσο, ο λόγος για τον οποίο οι περισσότεροι άνδρες δεν αναλαμβάνουν αυτό το ρόλο δεν είναι καθαρά κοινωνικός. Το φαινόμενο έχει πολύ καθολικές διαστάσεις για να συμβαίνει κάτι τέτοιο. Θα αναζητούσα μια πιθανή εξήγηση στην κοινωνική αδράνεια που εδράζεται σ' ένα βιολογικό φαινόμενο. Εάν οι γυναίκες τίκτουν και στις περισσότερες κουλτούρες θηλάζουν, τι υπάρχει εδώ που να ενθαρρύνει τους άνδρες να αναλάβουν το ρόλο της ανατροφής των παιδιών σ' ένα μεταγενέστερο στάδιο; Θα υποστήριζα ότι μόνο ένας σοσιαλισμός που αναγνωρίζει το γεγονός των βιολογικών διαφορών και διαμορφώνει μια πολιτική για την αντιμετώπισή τους θα είναι σε θέση συνειδητά να αναλάβει τον έλεγχο της ανθρώπινης ιστορίας και να δημιουργήσει μια κοινωνία βασισμένη στην WE-reality. Οι φεμινίστριες έχουν υποστηρίξει ότι η βιολογική/κοινωνική τους θέση στην κοινωνία έχει προσδώσει στις γυναίκες μια ιδιαίτερη οπτική γωνία, που τις επιτρέπει να διαμορφώνουν μια εναλλακτική αντίληψη για τον κόσμο — αντίληψη η οποία «μπορεί να υπερβεί τον παλαιό, καταπιεστικό δυϊσμό μεταξύ του φυσικού και του κοινωνικού στοιχείου» και μπορεί «να αντιπροσωπεύει έναν πληρέστερο υλισμό, μια αληθινότερη γνώση»[44]. Οπως επισήμανε η Nancy Hartsock, «οι βιωμένες πραγματικότητες της ζωής των γυναικών είναι βαθύτατα διαφορετικές απ' αυτές των ανδρών». Μόνο από μια προοπτική γυναικεία μπορούμε να υπερβούμε τα ψευδή όρια μεταξύ του φυσικού και του κοινωνικού στοιχείου και να δεχθούμε ότι «ως ενσαρκωμένα ανθρώπινα όντα είμαστε... αναπόσπαστα τόσο φυσικά όσο και κοινωνικά όντα»[45].

Η υιοθέτηση μιας φεμινιστικής οπτικής γωνίας θα μας απομάκρυνε από την ME-reality της αρσενικά προσανατολισμένης δημόσιας σφαίρας και θα μας οδηγούσε προς μια κοινωνία βασισμένη στη WE-reality, που θα έβρισκε χώρο και χρόνο, όχι μόνο για την ικανοποίηση των φυσικών μας αναγκών, αλλά επίσης και για την συγκινησιακή στήριξη και ανάπτυξη των μη υλικών πτυχών της ανθρώπινης εξέλιξης. Μόνο ένας σοσιαλισμός, ο οποίος όχι μόνο ενσωματώνει αλλά και δίνει προτεραιότητα στην εμπει-

43. Βλ. Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman*, Λονδίνο, The Women's Press, 1988.

44. Βλ. Hilary Rose, «Beyond Masculinist Realities: A Feminist Epistemology for the Sciences» στο βιβλίο της Ruth Bleier (επιμ.), *Feminist Approaches to Science*, Λονδίνο, Pergamon Press, 1986, σελ. 72.

45. Βλ. Nancy Hartsock, *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism* στο βιβλίο της Sandra Harding (επιμ.), Feminism and Methodology, Μίλτον Κέυνς, Open University Press, 1987.

ρία των γυναικών, θα είναι ικανός να δημιουργήσει το είδος της κοινωνίας που θα απαλλάξει τις γυναίκες από τον επιβαλλόμενο αλτρουϊσμό σε σχέση με την ανατροφή και τη φροντίδα. Επανενσωματώνοντας τους διαιρεμένους κόσμους ανδρών και γυναικών, μια τέτοια κοινωνία θα συντονίσει και πάλι τους άνδρες με το ρυθμό του βιολογικού χρόνου όπου ζουν οι γυναίκες. Θα δημιουργήσει μια κοινωνία όπου οι πολιτικές και οικονομικές αποφάσεις θα λαμβάνονται σε τοπικό επίπεδο και όπου όσοι τις λαμβάνουν θα είναι υπόλογοι. Θα κατανείμει ισότιμα την πλουτοπαραγωγική πηγή που ονομάζεται χρόνος, ούτως ώστε να μπορέσουμε να αρχίσουμε να επιβραδύνουμε το ρυθμό της ανθρώπινης ανάπτυξης σε βιώσιμα επίπεδα.

Όλα αυτά καθόλου δε σημαίνουν ότι παραγνωρίζεται η σημερινή συντριπτική κυριαρχία των καπιταλιστικών οικονομικών σχέσεων. Η θεωρία ή πρακτική που βασίζονται στη WE-reality δε θα αντιμετωπίσουν από μόνες τους τις πολυεθνικές εταιρείες, ούτε θα θέσουν τέρμα στον ανταγωνισμό των πυρηνικών εξοπλισμών, ούτε θα εμποδίσουν την εκμετάλλευση των εργατών. Ένας οικοφεμινισμός που δε θα περιέκλειε το σοσιαλισμό θα ήταν τόσο θεωρητικά και πολιτικά περιορισμένος όσο κι ένας οικοσοσιαλισμός που δεν θα περιέκλειε το φεμινισμό.

VI. Προς έναν φεμινιστικό πράσινο σοσιαλισμό

Ο φεμινιστικός πράσινος σοσιαλισμός δε θα στηριχθεί στην υπόθεση ότι η ανθρώπινη κοινωνία καθορίζεται τόσο αποκλειστικά από τον τρόπο παραγωγής της, ώστε όλες οι άλλες κοινωνικές, βιολογικές και οικολογικές δομές «να ευθυγραμμίζονται» όταν αλλάζει ο τρόπος παραγωγής. Θα αποδεχόταν το γεγονός ότι ενώ δεν υπάρχει προκαθορισμένο πεπρωμένο στη βιολογία ή την οικολογία, χρειάζεται ωστόσο να συμφιλιωθούμε πολιτικά με την πραγματικότητά τους. Είναι αλήθεια ότι το να θεωρήσουμε ορισμένες πλευρές της ανθρώπινης ύπαρξης ως «δοσμένες» μας εμποδίζει να συνειδητοποιήσουμε ότι με τους συλλογικούς αγώνες μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε τον κοινωνικό κόσμο πάνω σε βάσεις ισότητας. Και είναι απολύτως ορθό ότι οι σοσιαλιστές, για να υπερασπίσουν αυτή την αρχή, έχουν διεξάγει λυσσώδεις μάχες ενάντια σε όλες τις μορφές νατουραλισμού και εσσενσιαλισμού, ενάντια σε όλους τους ισχυρισμούς ότι ορισμένες πτυχές της ανθρώπινης ύπαρξης ξεφεύγουν από κάθε κοινωνικό έλεγχο και ότι, επομένως, δεν μπορούν να κατασκευαστούν, αλλά μόνο να «ανακαλυφθούν». Ωστόσο, υπερασπιζόμενοι το κοινωνικό στοιχείο, δεν πρέπει να κοινωνικοποιούμε υπερβολικά το φυσικό στοιχείο. Διότι κάτι τέτοιο συσκοτίζει το οικολογικό πλαίσιο της ύπαρξής μας και οδηγεί στη μυστικοποίηση των υλικών συνθηκών της ζωής των γυναικών.

Η κυριαρχία των οικονομικών σχέσεων στη σκέψη του Μαρξ και του Ένγκελς ήταν τουλάχιστον ατυχής αν πάρουμε υπόψη μας τη σημασία της φεμινιστικής ανάλυσης

που βρίσκουμε σε πρώιμα έργα του γαλλικού και βρετανικού σοσιαλισμού[46]. Μολονότι ο Μαρξ και ο Ένγκελς είχαν σαφή επίγνωση του γεγονότος ότι η ανθρωπότητα είναι βαθιά εμπεδωμένη στη φύση και η φύση στην ανθρωπότητα, καθώς και της ανισότητας των γυναικών, κανένα από αυτά τα στοιχεία δεν ενσωματώθηκε στην κριτική του *Κεφαλαίου* του Μαρξ. Ακόμη, παρά το γεγονός ότι ο Ένγκελς αποπειράθηκε να δημιουργήσει μια διαλεκτική της φύσης και να εξηγήσει την καταγωγή της πατριαρχικής οικογένειας, κανένα από αυτά τα θέματα δε μελετήθηκε σοβαρά από τις λεγεώνες των μαρξιστών θεωρητικών, που ήταν κυρίως λευκοί άνδρες της μεσαίας τάξης, ούτε αποτέλεσαν μέρος της δομής της σοσιαλιστικής θεωρίας.

Οι Faber και O'Connor επικρίνουν «κάποια αυτο-αποκαλούμενη οικο- φεμινιστική πρακτική», διότι αντιτίθεται σε «κάποια αυτο-αποκαλούμενη οικοσοσιαλιστική πρακτική που χαρακτηρίζεται ως αμετανόητα «πατριαρχική»[47]. Κατα τη γνώμη μου, ο πατριαρχικός χαρακτηρισμός πρέπει μάλλον να αντικρουσθεί από τους αρσενικούς οικοσοσιαλιστές παρά να δικαιωθεί απο τις οικοφεμινίστριες. Ο σοσιαλισμός, ιδιαίτερα στη μαρξιστική του μορφή, υπήρξε «αμετανόητα» πατριαρχικός για το μεγαλύτερο διάστημα της ύπαρξής του. Ο φεμινιστικός οικοσοσιαλισμός θα χρειαστεί να επεκτείνει τον ιστορικό υλισμό και να εξηγήσει σχέσεις που δεν είναι οικονομικές. Επιπλέον, θα χρειαστεί να αμφισβητήσει την «πραγμοποίηση» του οικονομικού στοιχείου. Θα πρέπει να αναγνωρίσει ότι οι οικονομικές σχέσεις δεν προσδιορίζονται απλώς από τον καπιταλισμό, αλλά προσδιορίζονται επίσης και από την πατριαρχία. Επί παραδείγματι, αν ρίξουμε μια ματιά στις αποφάσεις παραγωγής στην Ανατολική Ευρώπη θα διαπιστώσουμε την παραγωγή όπλων και βαρέων μηχανημάτων αλλά όχι επαρκή παραγωγή αντισυλληπτικών και αναισθητικών για τις αμβλώσεις, καθώς και περιορισμένη παραγωγή οικιακού εξοπλισμού και ειδών καθαρισμού. Ένας φεμινιστικός πράσινος σοσιαλισμός θα πρέπει επίσης να αναγνωρίσει ότι οι άνδρες έχουν πολύ πραγματικά συμφέροντα στον έλεγχο της σεξουαλικότητας των γυναικών και των οικιακών σχέσεων παραγωγής και αναπαραγωγής, όπως αντανακλώνται στις επαγγελματικές διακρίσεις, στις ανισότητες και στη σεξουαλική παρενόχληση.

Η μαρξιστική σοσιαλιστική θεωρία, «πραγμοποιώντας» τις οικονομικές σχέσεις, περιορίστηκε από τα όρια του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και διαποτίστηκε η ίδια από τον εσσενσιαλισμό. Ο φεμινιστικός οικοσοσιαλισμός θα πρέπει να επιμείνει στο ότι η κοινωνικά οικοδομημένη «οικονομία» δε θα πρέπει να θεωρείται ως η μοναδική προσδιορίζουσα «υλική πραγματικότητα». Άλλες πραγματικότητες είναι εξίσου σημαντικές, ιδιαίτερα η πραγματικότητα των γυναικών και η πραγματικότητα της φύσης, πραγματικότητες που δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν χωρίς την επανασυγκρότηση ολόκληρου του σοσιαλιστικού προτάγματος. Οι σοσιαλιστές πρέπει να συνειδητοποιήσουν ότι τα σύνορα της ζωής των γυναικών δεν ορίζονται από τις οικονομικές

46. Βλ. Taylor, *Eve and the New Jerusalem,* Λονδίνο, Virago, 1983.
47. Βλ. Faber and O'Connor, 1989, ό.π., σελ. 177.

σχέσεις. Οι γυναίκες διασχίζουν και επαναδιασχίζουν την αποκαλούμενη δημόσια — ιδιωτική σφαίρα. Το πιο σημαντικό για τις γυναίκες είναι το γεγονός ότι τα σύνορα της ζωής τους αστυνομεύονται από την αρσενική βία, η οποία επίσης διασχίζει τη διαχωριστική γραμμή δημόσιας-ιδιωτικής σφαίρας. Κι αυτό είναι κάτι που ο αρσενοκρατούμενος σοσιαλισμός δεν έχει αρχίσει ούτε να το εξετάζει.

Προς το παρόν, η μαρξιστική θεωρία αντανακλά την ιστορικά συγκεκριμένη δομή του δυτικού πατριαρχικού καπιταλισμού, ο οποίος δίνει προτεραιότητα στα συμφέροντα ορισμένων ανδρών (και ολίγων γυναικών) έναντι των υπόλοιπων ανδρών, που είναι αντικείμενο φυλετικής και ταξικής εκμετάλλευσης και καταπίεσης, και έναντι της τεράστιας πλειοψηφίας των γυναικών. Για τις γυναίκες, η ανατροπή των δομών αυτών σημαίνει αποδοχή του βιολογικού υλισμού των διαφορών μεταξύ των φύλων και την οικοδόμηση μιας κοινωνίας που εμποδίζει την κοινωνική αδράνεια να αρχίσει εκ νέου την όλη καταστροφική διαδικασία όπου οι άνδρες εποικούν τη «δημόσια» σφαίρα και οι γυναίκες περιορίζονται σε «κατώτερη» δουλειά. Ο φεμινιστικός οικοσοσιαλισμός δεν αρνείται την εκμεταλλευτική πραγματικότητα των καπιταλιστικών οικονομικών σχέσεων ή της ταξικής πολιτικής αλλά θεωρεί αυτή την πραγματικότητα ως μία πτυχή ενός πολύ ευρύτερου συνόλου υλικών σχέσεων.

Ένας σοσιαλισμός που διαμορφώθηκε στο βιομηχανικό κέντρο μιας αποικιοκρατικής δύναμης και βασίστηκε σε μία κυρίαρχη φυλή και φύλο δε διαθέτει τον κατάλληλο εξοπλισμό για να μας μεταφέρει σ' ένα φεμινιστικό ή σ' ένα πράσινο μέλλον. Εάν φτιάξουμε ένα σοσιαλισμό που αναγνωρίζει και περικλείει μόνο τον αρσενοκρατούμενο κόσμο του εμπορίου, του πολέμου και της πολιτικής, τότε η σοσιαλιστική επανάσταση δεν πρόκειται να έχει καμιά επίπτωση αναφορικά με τον επαναπροσδιορισμό και την επανασυγκρότηση αυτών των προτεραιοτήτων. Οι άνδρες θα εξακολουθήσουν να «εκμεταλλεύονται το γυναικείο χρόνο» και να στηρίζονται στη διαθεσιμότητα των γυναικών — σε 24ωρη βάση — για τη δημιουργία του πλαισίου των φυσικών, συναισθηματικών και κοινωνικών σχέσεων που καθιστούν δυνατή την ανθρώπινη κοινωνία, ενώ οι ίδιοι θα είναι σε θέση να συνεχίσουν το σχεδιασμό όπλων για πόλεμο, καθώς και οικονομικών δομών και πολιτικών συστημάτων που παραγνωρίζουν τις ανάγκες της πλειοψηφίας των λαών του κόσμου. Ένας σοσιαλισμός που δεν αμφισβητεί την οικονομική και σεξουαλική κυριαρχία των ανδρών επί των γυναικών δε θα μπορέσει να επιτύχει ποτέ την κοινωνία της ισότητας, ούτε τη βιώσιμη οικολογικά κοινωνία.

Susan Brown*

Φεμινισμός, Αναρχισμός και Υπαρξισμός**

> Ίσως η πιο βαθιά επιθυμία που τρέφω σήμερα να είναι ότι ο κόσμος θα έπρεπε εν σιωπή να επαναλάβει ορισμένες λέξεις που πρώτη εγώ προσπάθησα να διασυνδέσω.
>
> Simone de Beauvoir

Η πολιτική φιλοσοφία του αναρχισμού έχει πλούσια και ποικίλη ιστορία. Η διαφορετικότητα και ο πλούτος των ιδεών που ανήκουν στην παράδοση αυτή γίνονται αμέσως προφανείς εάν επισκοπήσουμε αναρχικά κείμενα από τα πρώτα έργα του Pierre Joseph Proudhon στα μέσα του 18ου αιώνα, μέχρι, επί παραδείγματι, τα σημερινά κείμενα του George Woodcock[1]. Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι στην πορεία της αναρχικής ιστορίας τα θέματα που έμπαιναν στην ημερήσια πολιτική διάταξη εξελίχθησαν και παρουσίασαν μεγάλη ποικιλία, στη σημερινή αναρχική φιλολογία συναντούμε ορισμένες υποθετικές παραδοχές που ήταν κοινές στον Proudhon και σε άλλους αναρχικούς συγγραφείς της εποχής του. Στο άρθρο αυτό θα υποστηρίξω ότι οι υποθετικές αυτές παραδοχές — όπως επί παραδείγματι ότι υπάρχει ανθρώπινη φύση — ανήκουν στον 19ο αιώνα μαζί με τον Proudhon κι ότι δεν έχουν καμιά θέση στον 20ο αιώνα. Αυτό που απαιτείται σήμερα είναι η επανερμηνεία της αναρχικής φιλοσοφίας από την προοπτική του 20ού αιώνα.

Ο αναρχισμός μπορεί σήμερα να βρει τη φιλοσοφική του βάση στην υπαρξιστική σκέψη, κίνημα που παίρνει ως αφετηρία του το ελεύθερο άτομο. Ο υπαρξισμός προσφέρει την ηθική θεμελίωση για μια κοινωνία χωρίς ιεραρχίες. Ο υπαρξισμός, όμως, επικεντρώνει την προσοχή του αποκλειστικά στο θάνατο ως την αντίφαση της ανθρώπινης ύπαρξης και αγνοεί το έτερο ήμισυ της διαλεκτικής της ύπαρξης: τη γέννηση. Η πρό-

---

* Η L. Susan Brown είναι post-doctoral fellow της Πολιτικής Επιστήμης στο Πανεπιστήμιο του Τορόντο.

** *Our Generation*, τομ. 19 (2) 1988.

1. Για μια θεώρηση της φιλοσοφίας του Proudhon βλ. την εισαγωγή του Woodcock στο βιβλίο: George Woodcock (επιμ.), *The Anarchist Reader*, Γλασκώβη, Fontana 1977, ιδιαίτερα σελ. 13-14. Στην ίδια εισαγωγή ο Woodcock δίνει το περίγραμμα της δικής του αναρχικής προοπτικής.

σφατη φεμινιστική θεωρία επισημαίνει την υπαρξιακή σημασία της γέννησης και της αναπαραγωγικής εργασίας σαν διαδικασίες που διαμεσολαβούν μεταξύ του ατόμου και της κοινότητας, μεταξύ του πεπερασμένου και του άπειρου[2]. Εάν ο αναρχισμός αποκτούσε μια φιλοσοφική βάση στον υπαρξισμό, ο φεμινισμός είναι εκείνος που θα μπορούσε να δώσει στον υπαρξισμό μια πιο πλήρη άποψη της ανθρώπινης κατάστασης.

Επομένως οι αναρχικοί πρέπει να ενδιαφερθούν όχι μόνο για την αναδιοργάνωση των σχέσεων παραγωγής γύρω από αποκεντρωτικές, μη αυταρχικές δομές, αλλά ταυτόχρονα πρέπει να αναδιατάξουν τις σχέσεις αναπαραγωγής ούτως ώστε και οι άνδρες και οι γυναίκες να μοιράζονται την αναπαραγωγική εργασία. Το μεγαλύτερο μέρος της αναρχικής φιλολογίας επικεντρώνεται στις σχέσεις παραγωγής, ακριβώς δε διότι λείπει μια αναρχική ανάλυση σχετικά με την αναπαραγωγική εργασία, θα ήθελα να διερευνήσω το θέμα. Υποστηρίζω ότι εκτός από την αναδιοργάνωση των σχέσεων παραγωγής, η γέννηση και ανατροφή των παιδιών σ' ένα ελεύθερο περιβάλλον από όλα τα μέλη της κοινότητας αποτελεί ουσιαστική προϋπόθεση για την επικράτηση του αναρχισμού. Θα αρχίσω, λοιπόν, την επιχειρηματολογία μου εξετάζοντας την ίδια την αναρχική θεωρία.

Οι «φυσικοί νόμοι» του αναρχισμού του 19ου αιώνα

Το μεγαλύτερο μέρος της αναρχικής σκέψης, παρελθούσης και σημερινής, προσπαθεί να εδραιώσει τον αναρχισμό πάνω στη φυσική ικανότητα των ανθρώπινων όντων για συνεργασία. Πρόκειται για μια ικανότητα που σύμφωνα με τους αναρχικούς διαστρεβλώνεται με την αφύσικη άσκηση βίας από θεσμούς, όπως η κυβέρνηση. Όπως γράφει ο George Woodcock[3]:

> Ουσιαστικά, οι αναρχικοί πιστεύουν ότι εάν ο άνθρωπος υπακούει στους φυσικούς νόμους του είδους του, θα είναι ικανός να ζει ειρηνικά με τους συνανθρώπους του. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος μπορεί να μην είναι εκ φύσεως καλός, αλλά είναι — σύμφωνα με τους αναρχικούς — εκ φύσεως κοινωνικός. Οι αυταρχικοί θεσμοί είναι αυτοί που παραμορφώνουν και εξασθενούν τις κλίσεις συνεργασίας που έχει[4].

2. Βλ. για παράδειγμα Mary O' Brien, T*he Politics of Reproduction,* Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1981.
3. Οι περισσότεροι θεωρητικοί, που αποσπάσματά τους παραθέτω στη μελέτη αυτή, αναφέρονται στην ανθρωπότητα και στο ανθρώπινο ον με σεξιστικούς όρους, όπως Άνθρωπος (Άνδρας)/Άνθρωποι (Άνδρες). Αν και σε ορισμένες περιπτώσεις αυτό αντανακλά μια πραγματική σεξιστική διατύπωση, σε άλλες περιπτώσεις είναι κυρίως ενδεικτικό συγγραφέων που έχουν παραδοθεί στις σημασιολογικές συμβάσεις της εποχής τους. Εν πάση περιπτώσει επέλεξα τα αποσπάσματα που παραθέτω διότι κατά την άποψή μου αποτελούν σαφείς και εύγλωττες εκφράσεις ενίοτε πολύ πολύπλοκων ιδεών και επομένως είναι πολύτιμα, παρά την άτυχη χρήση σεξιστικής γλώσσας.
4. Woodcokk, ό.π., σελ. 18.

Ο Woodcock θεμελιώνοντας τον αναρχισμό πάνω σε «φυσικούς νόμους» στην πραγματικότητα ανατρέχει στην έννοια του «φυσικού ανθρώπου» του 19ου αιώνα. Η αντίληψή του για την ανθρώπινη ιστορία διευκρινίζεται περαιτέρω στην τελευταία παράγραφο της εισαγωγής του βιβλίου του *The Anarchist Reader*. Ο Woodcock γράφει για τη δυνατότητα του νέου αναρχισμού να στηριχτεί σε τεχνολογικά δημοψηφίσματα: «Και εάν μια ζωντανή δημοκρατία, συμμετοχική και άμεση, ίσως να μην αποτελούσε ακόμα την εκ φύσεως διατεταγμένη κοινωνία της αναρχίας, θα αντιπροσώπευε όμως ένα ιστορικό βήμα προς αυτή την κατεύθυνση»[5]. Η υποθετική παραδοχή είναι ότι τα ανθρώπινα όντα, αν αφήνονταν αδέσμευτα, θα ήταν φυσικώς αναρχικά. Υποστηρίζω πως αυτός ο τρόπος θεώρησης του κόσμου είναι αναχρονιστικός. Ο αναρχισμός σήμερα οφείλει να εγκαταλείψει τους τρόπους σκέψης του 19ου αιώνα και να εισέλθει στον 20ό, κίνηση που απαιτεί το θάρρος να εγκαταλείψει όλες τις αντιλήψεις περί «φυσικού» και να θέσει την ευθύνη για το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον μας ξεκάθαρα πάνω στους δικούς μας ώμους, σαν δικό μας δημιούργημα.

Η κριτική αυτή της έννοιας του «φυσικού ανθρώπου» δεν είναι καινούργια. Ενώ εγώ επικρίνω το σημερινό αναρχισμό επειδή είναι εμποτισμένος με τη σκέψη του 19ου αιώνα, ο Καρλ Μαρξ, το 1857 κατηγόρησε τους υποστηριχτές της ίδιας ιδέας ότι ήταν προσκολλημένοι στον 18ο αιώνα. Για τον Μαρξ, η ιδέα του «φυσικού ανθρώπου» είναι γελοία. Τα ανθρώπινα όντα αποτελούν για πάντα μέρος των ιστορικών τους συνθηκών ενώ ταυτόχρονα δημιουργούν ιστορία. Ο Μαρξ επικρίνει τον ιδεαλισμό που είναι εγγενής στην έννοια του «φυσικού ανθρώπου»:

> Ο Σμιθ και ο Ρικάρντο στέκονται και με τα δύο πόδια πάνω στους ώμους των προφητών του 18ου αιώνα, στη φαντασία των οποίων αυτό το άτομο του 18ου αιώνα... φαίνεται σαν ιδανικό που την ύπαρξή του προβάλλουν στο παρελθόν. Όχι σαν ένα ιστορικό αποτέλεσμα, αλλά σαν σημείο αφετηρίας της ιστορίας. Δηλαδή, σαν το Φυσικό Άτομο, κατάλληλο για την έννοιά τους περί ανθρώπινης φύσης, που δεν προκύπτει ιστορικά αλλά είναι δοσμένη από τη φύση[6].

Ο Μαρξ καταλαβαίνει πολύ καλά ότι τα ανθρώπινα όντα δημιουργούν και δημιουργούνται από την ιστορία, δε βρίσκονται εκτός ιστορίας, όπως θα ήθελαν να πιστέψουμε ορισμένοι ιστορικοί. Η ιδέα του «φυσικού» χρησιμοποιείται για να προωθήσει οποιαδήποτε θεωρία προσπαθεί να κερδίσει αξιοπιστία — οι καπιταλιστές συχνά αναφέρονται στην ανταγωνιστική «φύση» της ανθρωπότητας, όπως ακριβώς ορισμένοι αναρχικοί αναφέρονται στην ανθρωπότητα σαν «εκ φύσεως» συνεργατική. Σήμερα, οι αναρχικοί θα πρέπει να εγκαταλείψουν τις α-ιστορικές έννοιες του «φυσικού ανθρώπου» και των «φυσικών νόμων», υπέρ μιας πιο ιστορικής κατανόησης των εαυτών μας και του κόσμου μας. Υποστηρίζω, λοιπόν, όπως και ο Μαρξ, ότι τα ανθρώπινα όντα ζουν και εργάζονται μέσα σ' ένα ιστορικό κόσμο κι ότι η έννοια του «φυσικού» αποτελεί είτε ευσεβή πόθο είτε ιδεολογική προπαγάνδα.

---

5. Στο ίδιο, σελ. 56 (υπογράμμιση δική μου).
6. Karl Marx, Grundrisse, NY, Vintage, 1973, σελ. 83.

Το θέμα θα μπορούσε να περάσει τελείως απαραίτητο εάν αυτό το φληνάφημα, που είχε νόημα και λογική για τους ανθρώπους του 18ου αιώνα, δεν ανασυρόταν και δεν τίθονταν στα σοβαρά στο επίκεντρο της πιο σύγχρονης οικονομικής από τον Bastiat, τον Carey, τον Proudhon, κτλ. Φυσικά είναι βολικό για τον Proudhon και τους άλλους να είναι σε θέση να εξηγούν ιστορικο-φιλοσοφικά την πηγή μιας οικονομικής σχέσης, για την ιστορική προέλευση της οποίας έχουν παντελή άγνοια, εφευρίσκοντας το μύθο του Αδάμ ή του Προμηθέα που ολίσθησαν πάνω στην έτοιμη ιδέα, η οποία κατόπιν υιοθετήθηκε, κτλ. Τίποτα δεν είναι πιο στεγνό και πιο βαρετό από τις φαντασιώσεις ενός Locus communis (κοινότυπου μυαλού)[7].

Ενώ η ιδέα του «φυσικού ανθρώπου», ο οποίος υπακούει σε «φυσικούς νόμους», μπορεί να μας κάνει να «καταπιούμε» πιο εύκολα μια συγκεκριμένη οικονομική ή κοινωνική θεωρία όπως ο αναρχισμός, σε τίποτα δε χρησιμεύει για να καταλάβουμε τα «ιστορικά» ανθρώπινα όντα, εκείνους τους ανθρώπους που γεννιούνται, ζουν, εργάζονται, παίζουν και πεθαίνουν μέσα σ' ένα ιστορικά δημιουργημένο κόσμο. Πρόκειται για ένα κόσμο στον οποίο το νόημα δεν είναι καθορισμένο από τους «φυσικούς νόμους», αλλά μάλλον δημιουργείται και επαναδημιουργείται από τα ίδια τα ανθρώπινα όντα. Ακόμη, δημιουργώντας τον κόσμο μας, ο κόσμος αυτός μας δημιουργεί. Μολονότι είμαστε ελεύθεροι να δημιουργούμε τα δικά μας νοήματα και τις δικές μας αξίες, αυτό το πράττουμε πάντοτε μέσα σ' ένα πλαίσιο που ήδη υπάρχει, μέσα σε ένα ιστορικό πλαίσιο. Είναι δε αυτό το πλαίσιο που διαμορφώνει τη δική μας ελευθερία και η ελευθερία μας είναι εκείνη που συντελεί στη διαμόρφωση του πλαισίου της ζωής μας. Δεν μπορούμε ποτέ να αποδράσουμε από την ιστορία. Μπορούμε, όμως, να κάνουμε ιστορία. Η Simone de Beauvoir γράφει σχετικά:

> Ο νέγρος σκλάβος του 18ου αιώνα, η μωαμεθανή γυναίκα κλεισμένη στο χαρέμι δεν έχουν στη διάθεσή τους κανένα εργαλείο, είτε στη σκέψη είτε με την έκπληξη ή το θυμό, που να τους επιτρέπει να επιτεθούν κατά του πολιτισμού που τους καταπιέζει. Η συμπεριφορά τους προσδιορίζεται και μπορεί να κριθεί μόνο μέσα σ' αυτή τη δοσμένη κατάσταση κι είναι δυνατό μέσα σε αυτή την κατάσταση, περιορισμένη όπως κάθε ανθρώπινη κατάσταση, να συλλάβουν την τέλεια διεκδίκηση της ελευθερίας τους. Από τη στιγμή όμως που εμφανίζεται η δυνατότητα της απελευθέρωσης, αποτελεί παραίτηση από την ελευθερία να μην εκμεταλλευθεί κανείς τη δυνατότητα αυτή, παραίτηση η οποία συνεπάγεται ανεντιμότητα και αποτελεί θετικό λάθος[8].

---

7. Στο ίδιο, σελ. 84-85..
8. Simon de Beauvoir, The Ethics of Ambiguity, Don Mills, Ont.: Citadel, 1948, σελ. 8.

Υπαρξισμός: η φιλοσοφική βάση ενός νέου αναρχισμού;

Η De Beauvoir, όπως ο Μαρξ, δέχεται την ιστορική κατάσταση μέσα στην οποία τα ανθρώπινα όντα είναι για πάντα εμβυθισμένα. Η ιστορική αυτή κατάσταση αποτελεί την αντίθεση του «φυσικού». Αποτελεί ανθρώπινο δημιούργημα και επομένως μπορεί να μεταβληθεί από τα ανθρώπινα όντα. Η εγκατάλειψη του θεϊκά δοσμένου ή εκ φύσε-ως διατεταγμένου κόσμου υπέρ ενός κοινωνικού κόσμου, στον οποίο οι ίδιοι οι άνθρωποι δημιουργούν το νόημά του, έχει ως αποτέλεσμα όχι μόνο την ελευθερία αλλά και την αμφιρρέπεια. Η αμφιρρέπεια προκύπτει από το γεγονός ότι εάν το νόημα δεν είναι καθορισμένο, εκ του θείου ή εκ της φύσεως, τότε το νόημα μπορεί να μεταβληθεί και έτσι η αλήθεια αποκτά αμφιρρέπεια. Υπάρχουν εκείνοι οι οποίοι όταν έρχονται αντιμέτωποι με την αμφιρρέπεια της δικής τους ύπαρξης, ισχυρίζονται ότι εάν δεν υπάρχει θεόδοτο ή απόλυτο νόημα, τότε δεν υπάρχει κανένα νόημα. Ο κυνισμός αυτός μεταβάλλει την ελευθερία σε μηδενισμό, στάση που υιοθετούν τα άτομα στην προσπάθειά τους να αποφύγουν την ίδια την ευθύνη της δικής τους ύπαρξης.

Η παραδοχή ότι ο κόσμος μας δεν είναι ούτε εκ του Θεού ούτε εκ της φύσεως διατεταγμένος δε συνεπάγεται ότι δεν υπάρχει νόημα, όπως θα ήθελαν να πιστεύουμε οι μηδενιστές, αλλά μάλλον ότι το νόημα δημιουργείται από τους ανθρώπους. Δεν πρόκειται ούτε για μιά κυνική ούτε για μια μηδενιστική αντίληψη του κόσμου. Αντίθετα, εάν η αμφιρρέπεια, την οποία συνεπάγεται ένας κόσμος όπου το νόημα δημιουργείται από ανθρώπινα όντα, είναι γεμάτη αγωνία, η ίδια φέρει επίσης μαζί της τη δυνατότητα της ελευθερίας. Η Simone de Beauvoir αναφέρεται σ' αυτή τη διαφορά μεταξύ μηδενισμού και ελευθερίας αντιπαραθέτοντας την αμφιρρέπεια με το παράλογο.

Η έννοια της αμφιρρέπειας δεν πρέπει να συγχέεται με την έννοια του παράλογου. Η δήλωση ότι η ύπαρξη είναι παράλογη ισοδυναμεί με άρνηση ότι μπορεί ποτέ να αποκτήσει κάποιο νόημα. Η θέση ότι η ύπαρξη είναι αμφιρρεπής ισοδυναμεί με τη διαβεβαίωση ότι το νόημά της δεν είναι ποτέ καθορισμένο, αλλά ότι πρέπει συνεχώς να κατακτάται[9].

Το νόημα πρέπει πάντα να αναδημιουργείται από τα ανθρώπινα όντα που ζουν στην ιστορία. Όπως δεν υπάρχει κόσμος δοσμένος από το θεό, έτσι δεν υπάρχει επίσης κόσμος δοσμένος από τη φύση. Τα ανθρώπινα όντα δημιουργούν τον κόσμο ο οποίος ταυτόχρονα γίνεται το πλαίσιο για τη δική τους ύπαρξη. Η έμφαση αυτή στο ανθρώπινο ον είναι αναντίρρητα ουμανιστική. Όπως επισημαίνει η Janet Biehl στο δοκίμιό της «Ecofeminism and Deep Ecology: Unresolvable Conflict?» (Οικοφεμινισμός και Βαθιά Οικολογία: Άλυτη σύγκρουση;), όπου αναπτύσσει μια θαυμάσια επιχειρηματολογία, το σημερινό κύμα αντι-ουμανισμού που υποστηρίζεται από τους βαθείς οικολόγους έχει σοβαρότατες συνέπειες για ιστορικά καταπιεσμένες ομάδες όπως οι γυναίκες:

9. Στο ίδιο, σελ. 129.

Το κίνημα της βαθιάς οικολογίας τείνει να προωθήσει την περιφρόνηση του Λόγου, ακόμα και της υποκειμενικότητας. Μολονότι ο Λόγος και η υποκειμενικότητα είναι αυτά που διακρίνουν τα ανθρώπινα όντα στη φύση, για τους βαθείς οικολόγους η επιβεβαίωση της ύπαρξής τους θα ισοδυναμούσε με την παραδοχή ενός ορίου — και γι αυτούς όρια δεν υπάρχουν στη φύση. Κι ακόμα χειρότερο, κατά την άποψη των βαθιών οικολόγων η αναγνώριση ορίων θα σήμαινε ότι είμαστε ένοχοι ανθρωποκεντρισμού. Σύμφωνα με τον Bill Devall, πρέπει «να ξεκινήσουμε τη σκέψη μας για την ουτοπία... προσπαθώντας να σκεφτούμε όπως ένα βουνό»[10]. Οι γυναίκες, περιθωριοποιημένες για χιλιετίες, παθητικές και δεκτικές για χιλιετίες, «συνδεδεμένες» σε βαθμό αυτο-εκμηδένισης για χιλιετίες, αγωνίζονται τώρα ακριβώς για την ατομικότητά τους και για τη πλήρη αναγνώριση της υποκειμενικότητάς τους σε μια νέα κοινωνία... Το να ζητήσουμε από τις γυναίκες που έχουν κατακτήσει αυτή τη νέα υποκειμενικότητα να σκεφτούν «σαν ένα βουνό» αποτελεί ράπισμα στο πρόσωπό τους. Διότι είναι σα να ζητούμε από τις γυναίκες να επιστρέψουν στην αρένα της καταπίεσής τους — στην ανυπαρξία και ασημαντότητά τους — στην πραγματικότητα, ζητούμε ακόμα και να ασπασθούν την κατάσταση αυτή[11].

Η επισήμανση της Biehl είναι πολύ ορθή. Ο ουμανισμός δεν είναι ανάγκη να σημαίνει ότι η ανθρωπότητα πρέπει να αγνοεί το φυσικό κόσμο. Σαν μια πολιτική φιλοσοφία μπορεί να επισημαίνει το κοινωνικό και ιστορικό νόημα που τα ανθρώπινα όντα προσδίδουν στο φυσικό κόσμο. Αυτό δε σημαίνει ότι η φύση θα έπαυε να υπάρχει χωρίς την ανθρωπότητα, αλλά ότι θα υπήρχε χωρίς νόημα. Τα ανθρώπινα όντα είναι μέρος της φύσης, αλλά αποτελούν ταυτόχρονα μια «άλλη φύση» λόγω της αυτο-συνείδησής τους. Μέσω αυτής της αυτεπίγνωσης, τα ανθρώπινα όντα δημιουργούν νόημα για τον εαυτό τους και το περιβάλλον τους. Βέβαια, ο φυσικός κόσμος του οποίου οι άνθρωποι αποτελούν μέρος παρέχει το πλαίσιο για τον κόσμο που δημιουργείται κοινωνικά. Όμως σε αντίθεση με το ανθρώπινο ον, το βουνό δεν είναι σε θέση να δημιουργεί νόημα ή να κάνει ελεύθερες επιλογές. Αυτή η αυτεπίγνωση είναι πολύ σημαντική για τις γυναίκες και άλλες καταπιεσμένες ομάδες, επειδή μόνο αυτή διανοίγει τη δυνατότητα απελευθέρωσης. Εντούτοις, ο ουμανισμός από μόνος του δεν εμποδίζει κατ' ανάγκην την κυριαρχία της ανθρωπότητας επί της φύσης. Πρέπει να συμπληρωθεί με μια αναρχική πολιτική φιλοσοφία.

Και ο υπαρξισμός και ο αναρχισμός εξαρτώνται από την ιδέα ότι η ελευθερία του ατόμου είναι υπέρτατη. Η Emma Goldman δηλώνει σθεναρά ότι η αναρχία:

---

10. Βλ. Bill Devall, «The Deep Ecology Movement», στο *Natural Resources Journal*, νο 2, 1980, σελ. 309 (το απόσπασμα αναφέρεται στο δοκίμιο της Biehl).
11. Janet Biehl, «Ecofeminism and Deep Ecology: Unresolvable Conflict?, *Our Generation* — τομ. 19 (2), 1988 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

> ...υποστηρίζει την απελευθέρωση του ανθρώπινου νου από την επικράτεια της θρησκείας, την απελευθέρωση του ανθρώπινου σώματος από την επικράτεια της ιδιοκτησίας, την απελευθέρωση από τα δεσμά και τους περιορισμούς του κράτους. Ο αναρχισμός υποστηρίζει τη δημιουργία μιας κοινωνικής τάξης πραγμάτων που θα βασίζεται στην ελεύθερη σύνδεση των ατόμων με σκοπό την παραγωγή πραγματικού κοινωνικού πλούτου. Μια κοινωνική τάξη πραγμάτων που θα εγγυάται σε κάθε ανθρώπινη ύπαρξη ελεύθερη πρόσβαση στη γη και πλήρη απόλαυση των αναγκαίων για τη ζωή αγαθών, σύμφωνα με τις ατομικές επιθυμίες, προτιμήσεις και κλίσεις[12].

Είναι φανερό ότι η έννοια της ελευθερίας κατέχει κεντρική θέση στον ορισμό της αναρχίας που δίνει η Goldman. Αυτή η εστίαση στην ατομική ελευθερία βρίσκεται στην καρδιά της αναρχικής σκέψης στο σύνολό της.

Η ελευθερία βρίσκεται επίσης στο επίκεντρο της υπαρξιστικής σκέψης. Για τους υπαρξιστές, τα ανθρώπινα άτομα είναι ελεύθερα — ελεύθερα να προβάλουν τον εαυτό τους σ' ένα μεστό νοήματος μέλλον, ελεύθερα να επιβεβαιώσουν τη δική τους αξία ως αυτοσκοπών. Η ελευθερία, και η αμφιρρέπεια, προκύπτει από το γεγονός ότι το ανθρώπινο ον είναι, όπως υποστηρίζει η de Beauvoir, «ένα ον του οποίου η υπόσταση συνίσταται σε μη είναι, είναι εκείνη η υποκειμενικότητα που αυτοπραγματώνεται μόνο σαν παρουσία στον κόσμο, είναι εκείνη η δεσμευμένη ελευθερία, η εφόρμηση για-τον-εαυτό που δίνεται αμέσως για άλλους»[13]. Η De Beauvoir αναφέρεται στο γεγονός ότι τα ανθρώπινα όντα βρίσκονται πάντα σε μια κατάσταση γίγνεσθαι — σε μία κατάσταση δηλαδή που δεν είναι ποτέ πεπερασμένα, ποτέ δεν υποστασιοποιούνται. Αυτή η έλλειψη υπόστασης αποτελεί στην πραγματικότητα μια θετική στιγμή καθώς δίνει στην ανθρωπότητα τη δυνατότητα να δημιουργήσει τον εαυτό της, τον κόσμο της και την ηθική της ελεύθερα. Όπως επισημαίνει η de Beauvoir: «Δεν μπορούμε να προσφέρουμε μια ηθική σ' ένα Θεό. Είναι αδύνατο να προτείνουμε οποιαδήποτε ηθική στον άνθρωπο εάν τον προσδιορίσουμε σαν φύση, σαν κάτι το δοσμένο»[14]. Τα ανθρώπινα όντα δεν είναι δοσμένα, αλλά βρίσκονται πάντα σε μια διαδικασία γίγνεσθαι. Εάν η ανθρωπότητα ήταν σαν το θεό και μπορούσε να αποκτήσει υπόσταση, τότε δε θα υπήρχε πρόβλημα ηθικής, εφόσον το νόημα θα ήταν απόλυτο. Η ηθική χρειάζεται μόνο όταν το νόημα τίθεται υπό αμφισβήτηση. Επομένως, είναι μέσα στο πλαίσιο αυτής της αμφιρρέπειας και ρευστότητας όπου εκτείνεται η ανθρωπότητα και ελεύθερα δίνει αξία στον κόσμο της.

Εάν νόημα και αξία δεν είναι δοσμένα, αλλά μάλλον δημιουργούνται από τα ανθρώπινα όντα, τότε πώς μπορούμε ηθικά να κάνουμε επιλογές; Για τους υπαρξιστές η ίδια η ελευθερία και αμφιρρέπεια της ανθρώπινης ύπαρξης διαμορφώνουν τη βάση για

---

12. Emma Goldman, «*Anarchism*», στο βιβλίο Emma Goldman, *Anarchism and Other Essays,* NY, Dover, 1969, σελ. 62.

13. De Beauvoir, ό.π., σελ. 10.

την ηθική συμπεριφορά. Όταν ο Jean-Paul Sartre δηλώνει ότι «ο Άνθρωπος δεν είναι τίποτα άλλο παρά αυτό που ο ίδιος κάνει τον εαυτό του»,[15] δηλώνει ότι το ανθρώπινο ον είναι ελευθερία, επειδή καταρχήν δεν είμαστε τίποτα. Μόνο μέσα από την ύπαρξή μας δημιουργούμε τον εαυτό μας. Δημιουργώντας τον εαυτό μας δημιουργούμε ολόκληρη την ανθρωπότητα. Οι πράξεις μας συνεπάγονται μια ηθική όχι μόνο για εμάς αλλά και για τους άλλους.

Ασφαλώς, πολλοί άνθρωποι πιστεύουν ότι όταν κάνουν κάτι, είναι οι μόνοι που εμπλέκονται σ' αυτό, και όταν κάποιος τους λέει «Και τι θα γινόταν αν όλοι ενεργούσαν κατά τον ίδιο τρόπο;» σηκώνουν τους ώμους τους και απαντούν, «Δεν ενεργούν όλοι κατά τον ίδιο τρόπο». Πραγματικά, όμως, όλοι θα έπρεπε πάντα να αναρωτιούνται, «τι θα συνέβαινε αν καθένας έβλεπε τα πράγματα μ' αυτόν τον τρόπο;». Δεν υπάρχει κανένας τρόπος να ξεφύγουμε από αυτή την ενοχλητική σκέψη παρά μόνο με ένα είδος διπροσωπίας. Ένας άνθρωπος που ψεύδεται και αναζητεί δικαιολογίες γι αυτή τη συμπεριφορά λέγοντας «Δεν το κάνουν όλοι αυτό» είναι κάποιος που δεν έχει ήσυχη τη συνείδησή του, διότι η πράξη του ψεύδεσθαι συνεπάγεται ότι μια καθολική αξία απονέμεται στο ψεύδος[16].

Επομένως, οι επιλογές του καθενός είναι ουσιαστικά επιλογές για όλους. Όπως επισημαίνει η de Beauvoir: «Μόνο η ελευθερία των άλλων συγκρατεί καθέναν από εμάς από το να σκληρύνουμε μέσα στο παράλογο της πεξής πραγματικότητας»[17]. Επομένως, η ηθική που απαιτεί η ελεύθερη ανθρώπινη ύπαρξη είναι μια ηθική που τείνει προς την ίδια την ελευθερία.

Εάν η ελευθερία αποτελεί τη βάση της ανθρώπινης ηθικής, τότε είναι ανήθικο να αρνούμαστε την δική μας ελευθερία, να λέμε ότι δεν έχουμε καμιά επιλογή. Όπως είναι επίσης ανήθικο να καταπιέζουμε τους άλλους, διότι το να αρνηθούμε στους άλλους την ελευθερία τους σημαίνει ότι αρνούμαστε τη δική μας ελευθερία.

Η καταπίεση προσπαθεί να υπερασπίσει τον εαυτό της καταφεύγοντας στο επιχείρημα της χρησιμότητάς της. Είδαμε όμως ότι αποτελεί ένα από τα ψέματα του σοβαρού νου η απόπειρα να προσδοθεί απόλυτο νόημα στη λέξη «χρήσιμος». Τίποτα δεν είναι χρήσιμο εάν δεν είναι χρήσιμο για τον άνθρωπο. Τίποτα δεν είναι χρήσιμο στον άνθρωπο αν αυτός δεν είναι σε θέση να προσδιορίζει τους δικούς του σκοπούς και τις δικές του αξίες, αν δεν είναι ελεύθερος[18]. Η ελευθερία συνεπάγεται ευθύνη και η καταπίεση δεν μπορεί να δικαιωθεί.

---

14. Στο ίδιο
15. Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions,* NY, Philosophical Library, 1957, σελ. 15.
16. Στο ίδιο, σελ. 18-19.
17. De Beauvoir, ό.π., σελ. 71.
18. Στο ίδιο, σελ. 95.

Αυτή η έμφαση στην ελευθερία αποτελεί και το χώρο σύγκλισης υπαρξισμού και αναρχισμού. Για να λειτουργήσει ο αναρχισμός στην πράξη, κάθε άτομο πρέπει όχι μόνο να είναι υπεύθυνο για τη δημιουργία των δικών του (της) αξιών, αλλά πρέπει και να υπερασπίζεται την ελευθερία των άλλων για να προστατεύει τον εαυτό του. Επομένως, η υπαρξιακή θέση της de Beauvoir για την ελευθερία είναι απόλυτα συμβατή με ένα αναρχικό κόσμο. Το απόσπασμα της de Beauvoir που παραθέτω θα μπορούσε άνετα να είχε γραφεί από έναν αναρχικό:

> Και αληθεύει ότι καθένας είναι δεμένος με όλους, αλλά αυτή ακριβώς είναι και η αμφιρρέπεια της κατάστασής του: στην υπέρβαση προς τους άλλους, καθένας υπάρχει απολύτως για τον εαυτό του. Όλοι ενδιαφέρονται για την απελευθέρωση όλων, ο καθένας όμως σαν ξεχωριστή ύπαρξη, με βάση τα δικά του/της σχέδια. Γι αυτό και οι όροι «χρήσιμο στον άνθρωπο» και «χρήσιμο σ' αυτόν τον συγκεκριμένο άνθρωπο», δεν αλληλοεπικαλύπτονται. Ο καθολικός, απόλυτος άνθρωπος δεν υπάρχει πουθενά. Από αυτή την οπτική γωνία, ερχόμαστε και πάλι αντιμέτωποι με την ίδια αντινομία: η μόνη δικαίωση της θυσίας είναι η χρησιμότητά της. Αλλά, χρήσιμο είναι ό,τι υπηρετεί τον Άνθρωπο. Επομένως, για να υπηρετήσουμε ορισμένους ανθρώπους πρέπει να βλάψουμε άλλους. Στη βάση ποιας αρχής θα επιλέξουμε μεταξύ αυτών;[19]

Για τους υπαρξιστές και τους αναρχικούς το πρόβλημα είναι το ίδιο. Πώς μπορεί κανείς να εγγυηθεί την ατομική ελευθερία όταν πρέπει να περιορίσει την ελευθερία των άλλων να καταπιέζουν; Για την de Beauvoir το πρόβλημα αυτό είχε τεράστια σημασία. Η φασιστική σφαγή εκατομμυρίων κατά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, η ναζιστική κατοχή της Γαλλίας και η συνειδητοποίηση ότι η επαναστατική Ρωσία αποδείχτηκε τελικά η αντίθεση της ελευθερίας, ήταν για την de Beauvoir συντριπτικά γεγονότα. Οι ιστορικές συνθήκες που επικρατούσαν στην Ευρώπη στη δεκαετία του '40 παρώθησαν την de Beauvoir να γράψει: «Ελευθερία που ασχολείται με την άρνηση της ελευθερίας είναι η ίδια τόσο φρικαλέα ώστε η φρικαλεότητα της βίας που ασκείται εναντίον της σχεδόν ακυρώνεται...»,[20] και «...το γεγονός είναι ότι εξαναγκάζεται κανείς να μεταχειριστεί ορισμένους ανθρώπους σαν πράγματα για να κερδίσει την ελευθερία για όλους»[21]. Οι καταπιεστές εγκαταλείπουν κατά κάποιο τρόπο τη διεκδίκησή τους στην ελευθερία, καθώς άλλοι έρχονται σε θέση που να πρέπει να αντιταχθούν σ' αυτούς, για να κερδίσουν την ελευθερία για όλους.

Για να ζει κανείς ηθικά πρέπει να τείνει προς το μέλλον και τείνοντας ελεύθερα προς αυτό πρέπει να διανοίξει το δρόμο της ελευθερίας όχι μόνο για τον εαυτό του αλλά και για τους άλλους. Πρέπει επίσης κανείς να αντιταχθεί απέναντι σε εκείνους που

19. Στο ίδιο, σελ. 112-13.

20. Στο ίδιο, σελ. 97.

21. Στο ίδιο.

θα επιδίωκαν να περιορίσουν την ελευθερία των άλλων, ακόμα κι αν αυτή η αντιπαράθεση δυστυχώς συνεπάγεται τη μεταχείριση ορισμένων ανθρώπινων όντων, αυτών που καταπιέζουν, σαν απλών αντικειμένων. Διότι πρέπει κανείς να σταθμίζει την ελευθερία όλων σε σχέση με την ελευθερία ορισμένων.

Πρέπει να σεβόμαστε την ελευθερία μόνο όταν αποσκοπεί στην ελευθερία, όχι όταν εκτρέπεται, τρέπεται σε φυγή και ενδίδει. Ελευθερία που ενδιαφέρεται μόνο για την άρνηση της ελευθερίας πρέπει να αποκρουστεί. Και δεν αληθεύει ότι η αναγνώριση της ελευθερίας των άλλων περιορίζει τη δική μου ελευθερία: το να είσαι ελεύθερος δε σημαίνει ότι έχεις τη δύναμη να κάνεις ό,τι θέλεις. Σημαίνει ότι είσαι ικανός να ξεπεράσεις το δοσμένο βαδίζοντας προς ένα ανοιχτό μέλλον. Η ύπαρξη των άλλων σαν ελευθερία προσδιορίζει τη δική μου κατάσταση και αποτελεί ακόμα τον όρο για τη δική μου ελευθερία. Καταπιέζομαι όταν με ρίχνουν στη φυλακή, αλλά όχι όταν εμποδίζομαι να ρίξω το γείτονά μου στη φυλακή[22].

Όμως, και για τους υπαρξιστές και για τους αναρχικούς το ερώτημα παραμένει: πώς μπορούμε να γνωρίζουμε με βεβαιότητα εάν ενεργούμε κατά τρόπο που πραγματικά διανοίγει τη δυνατότητα ελευθερίας για όλους; Ο υπαρξισμός μας λέει ότι ποτέ δεν μπορούμε να γνωρίζουμε με βεβαιότητα. Επιλέγουμε να δράσουμε έχοντας αμφιβολίες και αγωνία αλλά δεν μπορούμε παρά να κάνουμε επιλογές.

Πρέπει να αποφασίζουμε για την καταλληλότητα μιας πράξης και να προσπαθούμε να μετρήσουμε την αποτελεσματικότητά της χωρίς να γνωρίζουμε όλους τους παράγοντες που είναι παρόντες... ο άνθρωπος της δράσης, για να πάρει μια απόφαση, δε θα περιμένει την τέλεια γνώση που θα αποδείχνει την αναγκαιότητα κάποιας επιλογής. Πρέπει πρώτα να επιλέξει και έτσι να συμβάλλει στη διαμόρφωση της ιστορίας. Μια τέτοιου είδους επιλογή δεν είναι περισσότερο αυθαίρετη από μια υπόθεση. Δεν αποκλείει ούτε το συλλογισμό ούτε ακόμα τη μέθοδο. Αλλά είναι επίσης ελεύθερη και συνεπάγεται ανάληψη κινδύνων που πρέπει να υπολογιστούν ως τέτοιοι. Η κίνηση του μυαλού, είτε αποκληθεί σκέψη είτε βούληση, πάντοτε αρχίζει μέσα στο σκοτάδι[23].

Ποτέ δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για τον εαυτό μας. Δρούμε με την αμφιβολία και την αγωνία, αλλά παρόλα αυτά δρούμε. Ακόμα και η αδράνεια, ως προς τις συνέπειές της, είναι δράση και σαν τέτοια είναι γεμάτη αμφιβολία. Η αβεβαιότητα αυτή χρωματίζει την ελευθερία μας με αμφιρρέπεια. Απαιτεί από μας να δρούμε με περίσκεψη και ευθύνη καθώς οι αβέβαιες ενέργειές μας μεταβάλλουν όχι μόνο τον κόσμο μας αλλά και τον εαυτό μας. Μπορούμε να δούμε την αμφιβολία από μια θετική σκοπιά. Η παραδοχή της δικής μας αβεβαιότητας μπορεί να μας επιτρέψει να είμαστε περισσότερο δεκτικοί των απόψεων των άλλων. Ενώ ο υπαρξισμός κάνει την ελευθερία και την ηθική που απαιτεί η ανθρώπινη ύπαρξη, πρόκειται για μια ελευθερία που ασκείται εν μέσω αμφιβολίας και γι αυτό το λόγο δεν πρέπει να θεωρείται ως δεδομένη ελαφρά τη καρδία.

---

22. Στο ίδιο, σελ. 91.
23. Στο ίδιο, σελ. 23.

Η de Beauvoir ουδέποτε αποκάλεσε τον εαυτό της αναρχικό. Παρόλα αυτά, υποστηρίζω ότι οι υπαρξιακές της πεποιθήσεις προσεγγίζουν πολύ τις αναρχικές. Η έμφαση που δίνει στην ανθρώπινη ελευθερία και η απόπειρά της να εδραιώσει την ηθική σ' αυτή την ίδια την ελευθερία αποτελούν ουσιαστικά στοιχεία για τον αναρχισμό.

Για την de Beauvoir, ελευθερία και αμφιρρέπεια, αποτελούν, όπως έδειξα, μέρος της ανθρώπινης κατάστασης. Η de Beauvoir αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη ζωή σαν στενά συνυφασμένη με το θάνατο:

> «Στη ζωή μας δουλεύουμε συνεχώς», λέει ο Montaigne, «για να χτίσουμε το θάνατο».... Ο άνθρωπος γνωρίζει και σκέφτεται αυτή την τραγική αμφιρρέπεια που το ζώο και το φυτό απλώς υφίσταται. Από αυτό μια νέα παραδοξότητα εισέρχεται στο πεπρωμένο του. Ως «ορθολογικό ζώο», «σκεπτόμενος κάλαμος», δραπετεύει από τη φυσική του κατάσταση χωρίς όμως να απελευθερώνεται από αυτήν. Εξακολουθεί να είναι μέρος αυτού του κόσμου, του οποίου αποτελεί συνείδηση. Επιβεβαιώνει τον εαυτό του σαν μια καθαρή εσωτερικότητα, απέναντι στην οποία καμιά εξωτερικότητα δεν μπορεί να εισδύσει, και αποκτά εμπειρία του εαυτού του σαν ένα πράγμα που συνθλίβεται από το σκοτεινό βάρος άλλων πραγμάτων. Ανά πάσα στιγμή μπορεί να αντιληφθεί τη μη πρόσκαιρη αλήθεια της ύπαρξής του[24].

Τα λόγια αυτά με τα οποία η de Beauvoir αρχίζει το βιβλίο της *The Ethics of Ambiguity* παρουσιάζουν ενδιαφέρον διότι θέτουν το θάνατο στο επίκεντρο της ζωής. Το να ζει κανείς σαν ένα υποκείμενο που έχει συνείδηση του άπειρου, ενώ ως αντικείμενο είναι δεμένος στο πεπερασμένο, αποτελεί για την de Beauvoir την τραγωδία της ανθρώπινης ύπαρξης. Η ελευθερία της ανθρώπινης ύπαρξης εμπεριέχεται στη δυνατότητα ότι, παρά το θάνατο, τα ανθρώπινα όντα είναι ικανά να προβάλλουν τον εαυτό τους στο μέλλον. Πρόκειται, όμως, για ένα μέλλον το οποίο επισκιάζεται από το θάνατο. Όπως επισημαίνει η Mary O' Brien στο έργο της *The Politics of Reproduction*,

> Ο διαλεκτικός υλισμός παίρνει σαν θεμελιακό του αξίωμα την ανάγκη του τρώγειν... Η απλή σεξουαλική πράξη μετασχηματίστηκε από την κλινική ευφυΐα του Φρόυντ σε θεωρητικό a priori ενός συστήματος σκέψης... Ο θάνατος έχει βασανίσει την αρσενική φιλοσοφική φαντασία από την εποχή που ο Άνθρωπος ο Στοχαστής άρχισε για πρώτη φορά να σκέφτεται και στην εποχή μας έγινε η σκληρή πραγματικότητα που κυρίως απασχολεί τον υπαρξισμό, ένα ακατάστατο και παράφορα απαισιόδοξο σώμα σκέψης στο οποίο ο μοναχικός και ηρωϊκός άνθρωπος προσπαθεί να αψηφήσει το παράλογο του κενού που στεγάζει τη συνείδησή του και τον κόσμο του. Είναι σαφές ότι το αναπόφευκτο και η αναγκαιότητα των βιολογικών αυτών γεγονότων δε σημαίνει ότι στερούνται ιστορικής δύναμης και θεωρητικής σημασίας. Δεν έχουμε συγκρίσιμες φιλοσοφίες γέννησης[25].

---

24. Στο ίδιο, σελ. 7.
25. Βλ. O' Brien, ό.π., σελ. 20-21.

Η Θέση της O' Brien είναι ότι η γέννηση, όπως η τροφή, η σεξουαλικότητα και ο θάνατος δεν αποτελούν μόνο ένα ωμό γεγονός της φύσης αλλά μέρος της ανθρώπινης διαδικασίας δημιουργίας νοήματος και ιστορίας. Στην πραγματικότητα η O' Brien υποστηρίζει ότι οι ωδίνες του τοκετού των γυναικών και ο ίδιος ο μόχθος ανατροφής των παιδιών δημιουργεί αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε την υπέρτατη αξία: την ανθρώπινη ζωή. Αυτός ο μόχθος, υποστηρίζει η O' Brien, μεσολαβεί μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας. Με άλλα λόγια, η αναπαραγωγική εργασία βοηθά στην πλήρωση «του παράλογου του κενού» εγκαθιστώντας μια υλική σχέση μεστή νοήματος μεταξύ των ατόμων που συνεχίζεται μέσα στο χρόνο, παρά το θάνατο. Για να θέσουμε το θέμα με τους όρους του υπαρξισμού τι θα μπορούσε να αποτελέσει μεγαλύτερο πρόταγμα από τη δημιουργία της ίδιας της ανθρώπινης ζωής; Με τη δημιουργία νέων ανθρώπινων όντων, η αναπαραγωγική εργασία προβάλλει ένα μέλλον για την ανθρωπότητα ως σύνολο.

Παρά το γεγονός ότι η de Beauvoir εστιάζει την προσοχή της στο θάνατο αναφέρεται σύντομα στη σημασία της γέννησης στο βιβλίο της *The Ethics of Ambiguity* όταν κάνει λόγο για την εξαθλίωση και τη μοιρολατρικότητα των καταπιεσμένων λαών:

Κι όμως παρόλη αυτή την άθλια μοιρολατρικότητα, υπήρχαν παιδιά που έπαιζαν και γελούσαν. Και το χαμόγελό τους αποκάλυπτε το ψέμα των καταπιεστών τους: ήταν μια έκκληση και μια υπόσχεση. Προέβαλε ένα μέλλον μπροστά στο παιδί, ένα μέλλον του ανθρώπου. Εάν σε όλες τις καταπιεσμένες χώρες, το πρόσωπο ενός παιδιού είναι τόσο συγκινητικό, δεν είναι επειδή το παιδί αυτό είναι περισσότερο συγκινητικό ή επειδή έχει περισσότερο δικαίωμα στην ευτυχία σε σχέση με τους άλλους. Είναι διότι αποτελεί τη ζωντανή επιβεβαίωση της ανθρώπινης υπερβατικότητας: βρίσκεται σε εγρήγορση, είναι ένα ανυπόμονο χέρι που απλώνεται στον κόσμο, είναι μια ελπίδα, ένα πρόταγμα[26].

Το απόσπασμα αυτό συγκαταλέγεται στις ελάχιστες περιπτώσεις που η de Beauvoir αναγνωρίζει στα γραπτά της τα παιδιά σαν πρόταγμα: το πρόταγμα της ανθρωπότητας. Στο φεμινιστικό της έργο *The Second Sex* που άνοιξε καινούργιους δρόμους όταν δημοσιεύτηκε στα γαλλικά το 1949 (και σε αγγλική μετάφραση το 1953) η de Beauvoir επισημαίνει ότι η ρητή αντιπαράθεση θανάτου και γέννησης αποτελεί τη μόνη αλήθεια της ανθρώπινης ύπαρξης. Η de Beauvoir υποστηρίζει ότι η υπερβατικότητα εντοπίζεται στον πολεμιστή, διότι είναι στον πόλεμο εκεί όπου οι άνθρωποι:

> ...απέδειξαν με δραματικό τρόπο ότι η ζωή δεν είναι η υπέρτατη αξία για τον άνθρωπο, αλλά αντίθετα ότι θα πρέπει να χρησιμοποιηθεί για να υπηρετήσει σκοπούς πιο σημαντικούς από την ίδια τη ζωή. Η χειρότερη κατάρα που επέπεσε επί της γυναίκας ήταν ότι θα έπρεπε να αποκλειστεί από αυτές τις πολεμικές

26. De Beauvoir, ό.π., σελ. 102.

επιδρομές. Διότι αυτό που ανύψωσε τον άνθρωπο πάνω από τα ζώα δεν είναι το γεγονός ότι γεννά ζωή αλλά ότι διακινδυνεύει τη ζωή αυτή. Και γι αυτό το λόγο στην ανθρωπότητα η ανωτερότητα δεν παραχωρήθηκε στο φύλο που δίνει ζωή αλλά σ' αυτό που φονεύει[27].

Η συμπληρωματικότητα του φεμινισμού και του υπαρξισμού: το να βασίσουμε την ελευθερία της ανθρωπότητας στο θάνατο αντί στη ζωή είναι πράγματι προβληματικό. Σε μια εποχή όπου ο πυρηνικός αφανισμός αποτελεί μια πολύ πραγματική πιθανότητα, μια φιλοσοφία βασιμένη μόνο στο θάνατο, είναι σκέτη αυτοκτονία. Η παραδοχή ότι η γέννηση είναι ένας τρόπος με τον οποίο κανείς προβάλλει τον εαυτό του και την ανθρωπότητα ελεύθερα στο μέλλον θα έδινε στον υπαρξισμό την επιβεβαιωτική αυτή της ζωής ποιότητα που σήμερα απαιτείται από κάθε πολιτική φιλοσοφία.

Εάν οι ωδίνες του τοκετού και ο μόχθος ανατροφής των παιδιών δεν είναι μόνο ένα πρόταγμα, αλλά ένα πρόταγμα μέσα στο οποίο τα ανθρώπινα όντα κατακτούν μια αίσθηση αλληλοσύνδεσης με τους άλλους και μια ικανότητα υπέρβασης του θανάτου, τότε η γέννηση και η ανατροφή των παιδιών θα έπρεπε να αποτελούν κεντρικό μέλημα κάθε κοινωνίας. Πράγματι, οι περισσότερες κοινωνίες εναποθέτουν το καθήκον αυτό στους ώμους μόνο των γυναικών και το θεωρούν ότι στερείται αξίας. Το να φέρει κανείς στον κόσμο και να ανατρέφει παιδιά υποστηρίζω ότι είναι πολύτιμο, ακριβώς διότι το ανθρώπινο ον αποτελεί την υπέρτατη αξία. Το γεγονός ότι η de Beauvoir δεν αναγνωρίζει την αξία αυτή δε σημαίνει ότι πρέπει να απορρίψουμε σύσσωμο τον υπαρξισμό. Μάλλον, θα έπρεπε αντί να ασχολούμαστε αποκλειστικά με το θάνατο, όπως ο υπαρξισμός, να προσθέσουμε το ενδιαφέρον για τη γέννηση: να καταλάβουμε ότι γέννηση και θάνατος συνιστούν μια διαλεκτική της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο υπαρξισμός, προσφέρει μια πολιτική φιλοσοφία που τοποθετεί το ανθρώπινο ον σε θέση ελευθερίας και ευθύνης. Σ' αυτό, ορισμένες σύγχρονες φεμινίστριες προσθέτουν μια επιβεβαιωτική της ζωής διάσταση. Ο αναρχισμός πρέπει να αντλήσει και από τα δύο.

Από πρακτική άποψη, τι θα σήμαινε για τον αναρχισμό η υιοθέτηση ενός υπαρξισμού εμποτισμένου με φεμινιστικά στοιχεία; Εκτός από την παραδοσιακή πρόκληση για τη δημιουργία ενός μη ιεραρχικού κοινωνικού και οικονομικού συστήματος, οι αναρχικοί θα πρέπει επίσης να εξετάσουν τρόπους με τους οποίους η γέννηση και ανατροφή των παιδιών θα μπορούσε να είναι κάτι που το μοιράζονται όλα τα μέλη της κοινότητας. Αυτό δε σημαίνει ότι κάθε άτομο θα πρέπει να αναπαράγει βιολογικά, αλλά μάλλον ότι ως κοινότητα δημιουργούμε ένα περιβάλλον που να (υπο)στηρίζει τα παιδιά. Ενώ οι αναρχικοί και οι υπαρξιστές δεν έχουν γενικά δεχθεί ότι το ζήτημα των παιδιών είναι σημαντικό, το αντίθετο συμβαίνει με τις φεμινίστριες[28].

---

27. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, NY, Vantage, 1974, σελ. 72.

28. Από ιστορική άποψη, ενώ οι άνδρες έχουν εκφράσει τις φιλοσοφικές και πολιτικές τους απόψεις με τη μορφή του δοκιμίου, οι δυτικές γυναίκες διεκδίκησαν το μυθιστόρημα σαν το δικό τους μέσο για να εκφρά-

Ας πάρουμε, για παράδειγμα, το πώς η Charlotte Perkins Gilman διερευνά το θέμα της ανατροφής των παιδιών στο φανταστικό κόσμο της Herland (Η Γη της) που έγραψε το 1915.

> Όπως έλεγα, εδώ στη Herland έχουμε το παιδί που αντιμετωπίζει τη ζωή... Από τα πρώτα βήματά τους τα παιδιά εντυπώνουν στη μνήμη τους και γνωρίζουν την Ειρήνη, την Ομορφιά, την Τάξη, την Ασφάλεια, την Αγάπη, τη Σωφροσύνη, τη Δικαιοσύνη, την Υπομονή και την Αφθονία. Με τη λέξη «Αφθονία» εννοώ ότι τα μικρά μεγάλωσαν μέσα σ' ένα περιβάλλον που ικανοποιούσε τις ανάγκες τους, ακριβώς όπως τα ελαφάκια μεγαλώνουν στα δροσάτα ξέφωτα του δάσους και στα ποταμόβρεκτα βοσκοτόπια. Τα παιδιά ήταν πολύ ευτυχισμένα γι αυτό, όπως τα ελαφάκια. Βρέθηκαν σ' ένα μεγάλο, φωτεινό και αξιαγάπητο κόσμο, γεμάτο από τα πιο ενδιαφέροντα και γοητευτικά πράγματα που μπορούσαν να μάθουν και να κάνουν. Παντού οι άνθρωποι ήταν φιλικοί και ευγενικοί. Στη Herland κανένα παιδί δε συνάντησε την αυταρχική σκληρότητα που τόσο συχνά δείχνουμε στα παιδιά. Ήταν κι αυτά, άνθρωποι, από την πρώτη στιγμή, το πιο πολύτιμο κομμάτι του έθνους. Σε κάθε βήμα της πλούσιας εμπειρίας της ζωής τους, έπρεπε να μελετούν για να διευρύνουν την επαφή τους με μια ατέλειωτη σειρά κοινών ενδιαφερόντων. Εξαρχής, τα πράγματα που μάθαιναν ήταν συσχετισμένα, σχετικά και το ένα προς το άλλο και προς την εθνική ευημερία... Ακόμα και τα ελαττώματά τους και τα παραπτώματά τους στην παιδική ηλικία ποτέ δεν τους τα παρουσίαζαν σαν αμαρτήματα αλλά κυρίως σαν σφάλματα και λάθη, όπως σ' ένα παιχνίδι. Μερικά από αυτά τα παιδιά, που προφανώς ήταν λιγότερο ευάρεστα από άλλα ή που είχαν κάποια πραγματική ανεπάρκεια ή ελάττωμα, τα μεταχειρίζονταν με ευδιάθετη ανεκτικότητα, όπως μια ομάδα φίλων θα μεταχειρίζονταν κάποιο συμπαίκτη τους που δεν έπαιζε καλά χαρτιά σε κάποια παρτίδα... Το γεγονός ότι τα παιδιά μπορούσαν να γεννηθούν σε μεγάλο βαθμό μέσα σε τέτοιες εξαίσιες συνθήκες και να ανατραφούν σ' ένα περιβάλλον διαμορφωμένο κατά τρόπο που να επιτρέπει την πιο πλούσια και ελεύθερη ανάπτυξή τους, αποτελούσε ένα μέσο για το σκόπιμο ανασχηματισμό και τη βελτίωση ολόκληρου του κράτους[29].

σουν τις απόψεις τους. Ίσως γι αυτό, η μυθιστοριογραφία υποβαθμίστηκε ως θεμιτή μορφή έκφρασης, και θεωρείται γενικά ως απλή διασκέδαση. Σε μια απόπειρα να αναβαθμισθεί η δουλειά των γυναικών σ' αυτόν τον τομέα θα αντλήσω από δύο γυναίκες συγγραφείς, τη Charlotte Perkins Gilman και τη Marge Piercy, για να στηρίξω το επιχείρημά μου ότι από το φεμινισμό οι αναρχικοί μπορούν να αποκτήσουν επίγνωση της φιλοσοφίας που αντιμετωπίζει θετικά τα παιδιά. Το γεγονός ότι το μυθιστόρημα, σαν μορφή έκφρασης, λέει αυτό που θέλει να πει με μεταφορές μάλλον, παρά με τυπικά επιχειρήματα, σημαίνει ότι τα αποσπάσματα που παραθέτω από τα μυθιστορήματα αυτά είναι κατ' ανάγκη πιο εκτεταμένα, σε σύγκριση με την περίπτωση παράθεσης αποσπασμάτων από δοκίμια. Από μια άποψη, το μυθιστόρημα αποτελεί μια πιο ανοιχτή μορφή επιχειρήματος. Περιέχει λιγότερη πολεμική συγκριτικά μ' ένα δοκίμιο, αποκαλύπτει την τοποθέτησή του με αργό τρόπο, από επίπεδο σε επίπεδο, σαν να ξεφλουδίζουμε ένα κρεμμύδι. Κι ίσως να μην είναι καθόλου τυχαίο που οι γυναίκες προτίμησαν τελικά το μυθιστόρημα σαν μέσο έκφρασης.

29. Charlotte Perkins Gilman, *Herland,* NY, Pantheon, 1979, σελ. 1979, σελ. 100-102.

Για την Gilman, η ανατροφή και εκπαίδευση των παιδιών θα έπρεπε να αποτελεί μια διαδικασία ελεύθερης επιλογής μέσα σε ατμόσφαιρα αμοιβαίου σεβασμού. Το να είναι κανείς παιδί δε σημαίνει ότι αποκλείεται από τον κόσμο των ενηλίκων ή την άρνηση των δικαιωμάτων του παιδιού. Η παιδική ηλικία είναι η εποχή όπου τα παιδιά θα έπρεπε να ενθαρρύνονται για να πειραματίζονται και να παίζουν, να μαθαίνουν καί να μεγαλώνουν ελεύθερα. Η Gilman δεν αναφέρει αν άνδρες και γυναίκες θα έπρεπε να μοιράζονται την ανατροφή και εκπαίδευση των παιδιών, εφόσον οι κάτοικοι του φανταστικού κόσμου της Herald είναι μόνο γυναίκες. Κι ίσως είναι ακριβώς αυτή η απουσία ανδρών που επιτρέπει στην Gilman, το 1915, να συγκεντρώσει την προσοχή της στο θέμα των παιδιών, σ' ενα ιδιωτικό «γυναικείο θέμα» που λάμπει δια της απουσίας του από τα περισσότερα γραπτά κείμενα ανδρών που αναφέρονταν σε δημόσια θέματα. Στο *Herland,* η Gilman υποστηρίζει ότι αυτά που θεωρούμε ως δραστηριότητες οι οποίες ανήκουν στην ιδιωτική σφαίρα αποτελούν στην πραγματικότητα πολιτικά ζητήματα. Είναι ζητήματα τα οποία πρέπει να απασχολήσουν τους αναρχικούς εάν αληθινά πρόκειται να αγωνιστούν κατά της καταπίεσης και της ιεραρχίας σε όλες τους τις μορφές.

Πιο πρόσφατα, η Marge Piercy προσφέρει έναν εναλλακτικό κόσμο στο αριστουργηματικό της μυθιστόρημα *Woman on the Edge of Time.* Στη φανταστική κοινότητα της Mattapoisett την ανατροφή των παιδιών μοιράζονται τρεις άνθρωποι που αναλαμβάνουν την πρωταρχική ευθύνη για τα παιδιά τους. Το Σχολείο, σαν τέτοιο, έχει καταργηθεί. Τα παιδιά μαθαίνουν δουλεύοντας μαζί με άλλα παιδιά και με ενήλικους. Η Jackrabbit και η Luciente ξεναγούν την Connie, μια γυναίκα από τη σημερινή εποχή, στο δικό τους κόσμο.

> Σ' έναν από τους κήπους που είχε το σχήμα ιστού αράχνης ένας γέρος με πυκνά άσπρα μαλλιά και σκαμμένο πρόσωπο, μπράτσα σαν κομμάτια ξύλου ναυαγισμένου πλοίου σκεβρωμένα από το αλάτι και τον άνεμο, μάζευε μπιζέλια σ' ένα καλάθι και σ' ένα άλλο αγριόχορτα. Μαζί του δούλευαν ένα παιδί οκτώ χρονών από τη μια πλευρά κι ένα δέκα από την άλλη. «Πώς γίνεται και τα παιδιά δεν είναι αυτή την ώρα στο σχολείο;», ρώτησε η Connie. «Έκλεισε κιόλας το σχολείο για το καλοκαίρι;» «Αυτό είναι το σχολείο», απάντησε η Luciente, τραβώντας την Connie πιο κοντά σ' αυτούς. «Αυτό είναι ένα κομμάτι αρνίσιου κρέατος. Δεν είναι;» ρώτησε ένα παιδί. «Μπορείς να το φας;» «Σίγουρα» «Κοίταξε το σχήμα που έχουν τα λουλούδια του μπιζελιού. Τα πιο πολλά λαχανικά έχουν ακανόνιστα λουλούδια με πέντε πέταλα — δες, τα δύο χαμηλότερα ενώνονται σε σχήμα καρίνας, σαν την καρίνα της ψαρόβαρκας. Τα δύο πέταλα στα πλευρά μοιάζουν με απλωμένα φτερά. Κι έπειτα έχεις το άλλο στην κορυφή. Τα πιο πολλά λαχανικά έχουν φύλλα σαν κι αυτά». «Εναλλάσσονται. Ανακατεύονται. Με αυτά τα σπειροειδή πράγματα που τα συγκρατούν;». «Είναι κληματσίδες. Μερικές, αντί για φύλλα έχουν αγκάθια. Αφού τις ξεβοτανίσουμε, θα ψάξουμε για ένα δέντρο που έχει αναπτυχθεί όπως τα λαχανικά, που έχει αγκάθια μερικούς πόντους μεγάλα». Να, σαν τα δάκτυλά μου, έδειξε ο γέρος. Καθώς συνέχι-

σαν τον περίπατό τους, η Connie είπε, «Τα παιδιά, όμως, δεν μπορούν να μάθουν τόσα με αυτόν τον τρόπο όσα θα μάθαιναν στην τάξη του σχολείου, από ένα βιβλίο!». «Μπορούν και διαβάζουν. Όταν γίνονται τεσσάρων χρονώ περίπου, όλα ξέρουν να διαβάζουν», είπε η Jackrabbit. «Αλλά, ποιος θέλει να μεγαλώσει έχοντας γεμίσει το κεφάλι του με γεγονότα μέσα σε κουτάκια; Ποτέ δεν αφήνουμε το σχολείο για να πάμε να δουλέψουμε. Εδώ πάντα δουλεύουμε και πάντα μελετάμε. Πιστεύουμε ότι αυτό που νομίζει κάποιος οτι ξέρει πρέπει να δοκιμάζεται συνεχώς. Να αντιπαραβάλλεται με αυτό που χρειάζεται ο κόσμος. Νοιαζόμαστε πολύ για το πώς γίνονται τα πράγματα»[30].

Έτσι, τα παιδιά είναι πλήρως ενσωματωμένα στην κοινότητα. Αυτό σημαίνει ότι όλοι, άνδρες και γυναίκες, έχουν κάποιο δεσμό με τα παιδιά, καθώς δουλεύουν και παίζουν με αυτά σε ο,τιδήποτε κάνουν. Μεταχειρίζονται τα παιδιά ως ανθρώπους, όχι σαν αντικείμενα. Η εκπαίδευση που παίρνουν τα παιδιά ως πλήρη μέλη της κοινότητας είναι πλουσιότατη και για τα ίδια αλλά και για τους ενήλικες. Όλοι επωφελούνται από αυτήν τη γεμάτη ανθρωπιά, μη αυταρχική, προσέγγιση απέναντι στην ανατροφή των παιδιών: Τα παιδιά μεγαλώνουν με αυτο-σεβασμό και νοιάζονται για τους άλλους, ενώ οι ενήλικες συνάπτουν άμεσο δεσμό με την επόμενη γενιά, με το μέλλον. Οπως εξηγεί η Luciente στην Connie:

> Όλοι διδάσκουμε. Τα παιδιά δουλεύουν μαζί μας. Προσπαθούμε να μοιραζόμαστε όσα μάθαμε κι όσα δε γνωρίζουμε... Νομίζω ότι ίσως το να μεγαλώνει κανείς είναι λιγότερο μυστηριώδες σε εμάς, εφόσον ο κόσμος των ενηλίκων δεν είναι ξεχωριστός. Υπάρχει καλύτερο μέρος από μια κλινική για να μάθεις ανατομία; Υπάρχει καλύτερο μέρος για να μάθεις βοτανική από ένα χωράφι με καλαμπόκι; Υπάρχει καλύτερο μέρος για να μάθεις μηχανική από ένα εργαστήριο επισκευών; Ζητούμε πολλά από τα παιδιά μας αλλά... ευγενικά. Δεν είναι το ίδιο με τον άμεσο δεσμό που είχες με την κόρη σου, όπως είπες πριν. Έχουμε περισσότερο χώρο, περισσότερο κόσμο που μας αγαπά»[31].

Έχουμε εδώ μια προσέγγιση απέναντι στα παιδιά γεμάτη ανθρωπιά, που τελικά σημαίνει και μια προσέγγιση γεμάτη ανθρωπιά απέναντι στον εαυτό μας. Πόσοι από εμάς ανατρέξαμε στην παιδική μας ηλικία και δεν ανατριχιάσαμε στην ανάμνηση αυταρχικών γονέων και δασκάλων; Πόσοι από εμάς δεν αισθάνονται συναισθηματικά παραμορφωμένοι ως ενήλικες, διότι μας μεταχειρίστηκαν απάνθρωπα όταν είμασταν παιδιά; Η παιδεία και η ανατροφή των παιδιών, για να είναι ανθρώπινες, πρέπει να είναι αντι-αυταρχικές. Τα παιδιά αξίζει να μεγαλώνουν στην αναρχία και την ελευθερία. Το παιδί είναι η επιτομή του ανθρώπινου προτάγματος — διότι τα παιδιά είναι ανοιχτά σε όλα. Με άλλα λόγια, ελεύθερα. Από τους κατοίκους της Mattapoisett πρέπει να μάθουμε την τέχνη να είμαστε μαζί με τα παιδιά.

---

30. Marge Piercy, *Women on the Edge of Time*, NY, Fawcett Crest, 1976, σελ. 130-31.

31. Στο ίδιο, σελ. 132-33.

Ωστόσο, για μερικούς ανθρώπους, η εξαιρετική επίδοση και διάκριση εξισούται με τον αυταρχισμό. Για να μπορέσει ένα παιδί να επιτύχει εξαιρετικές επιδόσεις και να διακριθεί πρέπει να εξαναγκασθεί να ασκηθεί σκληρά, είτε πρόκειται να μάθει τους πίνακες πολλαπλασιασμού στην αριθμητική είτε τις μουσικές κλίμακες στο πιάνο. Αυτοί οι άνθρωποι δεν βλέπουν το παιδί σαν ένα συγκεκριμένο αυτοσκοπό αλλά μάλλον σαν ένα μέσο για την επίτευξη ενός αφηρημένου σκοπού: να διαπρέψει. Σε μια συνέντευξη που πήραν η Barbara Dunning και η Jean Lunn από την Marge Piercy για το βιβλίο της *Woman on the Edge of Time,* τη ρώτησαν εάν ο τρόπος με τον οποίο σήμερα οι άνθρωποι σπουδάζουν για να γίνουν, ας πούμε, μουσικοί, θα εξαφανιζόταν σ' έναν κόσμο όπως η Mattapoisett. Η Piercy απάντησε λέγοντας ότι πράγματι ορισμένες πρακτικές που έχουμε σήμερα δε θα θεωρούνταν κατάλληλες στο πλαίσιο μιας πιο ανθρώπινης κουλτούρας.

Νομίζω ότι πιθανότατα ορισμένα είδη πραγμάτων θα έπαυαν να υπάρχουν. Για παράδειγμα, τη μεγαλοφυΐα στο βιολί, που αρχίζει την εκμάθηση από την ηλικία των δύο ετών και εξασκείται δεκαεπτά ώρες την ημέρα, δε νομίζω ότι θα τη βρείτε στο δικό μας κόσμο. Διότι νομίζω ότι κανείς δε θα ήταν πρόθυμος να διαστρεβλώσει τη ζωή κατά τέτοιο τρόπο... Εάν εκτιμάτε αρκετά τον ήχο που απολαμβάνετε από ευνουχισμένα παιδιά τότε θα τα ευνουχίσετε για να τον έχετε, εάν δεν τον εκτιμάτε, δε θα το κάνετε. Νομίζω ότι η Mattapoisett είναι μια κοινωνία στην οποία κανένα πράγμα δεν αποτιμάται ως αξία σε τέτοιο βαθμό, που για την απόκτησή του πρέπει να καταστραφεί το άτομο. Υποψιάζομαι πως μια τέτοια κοινωνία θα παρήγαγε στην πραγματικότητα πολύ πιο ενδιαφέρουσα τέχνη. Σχεδόν όλοι σ' αυτήν την κοινωνία ασκούν κάποια τέχνη και ορισμένοι με πλήρη απασχόληση[32].

Η Piercy δεν ενδιαφέρεται για την παραγωγή κουλτούρας αλλά για την παραγωγή υγιών ανθρώπων. Δεδομένου ότι τα ανθρώπινα όντα αποτελούν αυτοσκοπούς και δε θάπρεπε να μεταβάλλονται σε μέσα για την επίτευξη οποιωνδήποτε σκοπών, η άποψη της Piercy είναι πολύ ορθή.

Και η Piercy και η Gilman υποστηρίζουν στα έργα τους ότι η ανατροφή των παιδιών και η παιδεία θα έπρεπε να αποτελέσουν μέριμνα όλων. Όλοι στην κοινωνία θα έπρεπε να συμμετέχουν σ' αυτό. Η Gilman παραθέτει μια κοινωνία που αποτελείται μόνο από γυναίκες, σαν μέσο για να γενικεύσει αυτά που παραδοσιακά θεωρούνται ως «γυναικεία» θέματα. Η Piercy υποστηρίζει ότι άνδρες και γυναίκες πρέπει να μοιραστούν το ρόλο της πρωταρχικής φροντίδας των παιδιών. Και οι δύο συγγραφείς υποστηρίζουν την ενσωμάτωση των παιδιών και της αναπαραγωγικής εργασίας στη δημόσια σφαίρα, πράγμα που πιστεύουν ότι θα έχει θετικά αποτελέσματα στην κοινωνία ως σύνολο. Οι αναρχικοί μπορεί να διδαχθούν από αυτές, καθώς και άλλες φεμινίστριες, την αξία της ανθρώπινης ζωής και την ανάγκη η διαιώνιση της ζωής να ενσωματωθεί στο βασικό κορμό της κοινωνίας. Διότι εάν όλοι συμμετείχαν στην ανατροφή των παιδιών τότε ποιος θα μπορούσε να διατάξει τα ίδια αυτά παιδιά να πάνε στον πόλεμο;

---

32. Marge Piercy, *Parti-Colored Blocks for a Quilt,* Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, σελ. 105-106.

Μία νέα σύνθεση για τον αναρχισμό;

Εάν ο φεμινισμός προσφέρει μια ολοκληρωμένη προσέγγιση απέναντι στο πρόβλημα της ύπαρξης, προσέγγιση που επιτυγχάνει τη διαλεκτική σύζευξη γέννησης και θανάτου, του γενικού και του ειδικού, τότε ποια είναι η σημασία του αναρχισμού; Δυστυχώς, σε αντίθεση με τον αναρχισμό, από το φεμινισμό λείπει η εγγενής κριτική της εξουσίας. Για παράδειγμα, έξω από το αναρχικό κίνημα σπανίζουν οι φεμινίστριες που έχουν μια κριτική στάση απέναντι στο κράτος per se. Μερικές μάλιστα εννοιολογούν το κράτος σαν διαλεκτικό εταίρο του ατόμου. Οι φεμινίστριες με μαρξιστικό προσανατολισμό, φυσικά, θεωρούν την εγκατάσταση ενός ισχυρού κομμουνιστικού κράτους όχι μόνο επιθυμητή, αλλά και αναγκαία για την απελευθέρωση των γυναικών. Μολονότι ορισμένες ριζοσπάστριες φεμινίστριες έχουν υιοθετήσει την αναρχική κριτική της εξουσίας, άλλες κατέχονται από την αντίληψη ότι το πρόβλημα είναι οι άνδρες όχι η ίδια η εξουσία[33]. Μόνο ο αναρχισμός προσφέρει μια συνεκτική κριτική των σχέσεων εξουσίας, είτε οι σχέσεις αυτές εκδηλώνονται στο κράτος, είτε στην εκκλησία, είτε στον πατριαρχικό έλεγχο των ανδρών επί των γυναικών. Ο φεμινισμός προσφέρει στον αναρχισμό μια κριτική της αρσενικής εξουσίας που συνδυάζεται με την επανεκτίμηση της αναπαραγωγικής εργασίας, αλλά ο αναρχισμός, με την ακατάπαυστη προσπάθεια του να εκμηδενίσει την ίδια την εξουσία, πηγαίνει πολύ πιο πέρα από το φεμινισμό

Υπαρξισμός και αναρχισμός είναι η θεωρία και πράξη που βλέπουν την ατομική ελευθερία σαν αναγκαία. Ο φεμινισμός αντιλαμβάνεται ότι δε θα υπήρχαν καθόλου άτομα χωρίς γέννηση. Ο υπαρξισμός, εμμένοντας στην άποψη ότι ο κόσμος δημιουργείται από ανθρώπινα άτομα, μας επιτρέπει να σκεφτούμε το μέλλον με άπειρους όρους — ακόμα και τη δυνατότητα ενός κόσμου χωρίς ιεραρχία. Εάν τα ίδια τα ανθρώπινα όντα είναι προτάγματα, τότε τα παιδιά είναι το πρόταγμα του προτάγματος. Πρέπει, λοιπόν, μέσα σε μια κατάσταση ελευθερίας, να ξεφύγουμε από τον εαυτό μας και να προσεγγίσουμε τους άλλους, είτε αυτοί ζουν σήμερα είτε δεν έχουν ακόμα γεννηθεί.

---

33. Βλ. Sally Miller Gearhart, «The Future — If There is One — Is Female», στο βιβλίο της Pam McAllister (επιμ.), *Reweaving the Web of Life* (Φιλαδέλφεια, New Society Books, 1982, σελ. 266-84 και ιδιαίτερα τις σελ. 280-84, για παράδειγμα ριζοσπαστικής φεμινιστικής σκέψης που θεωρεί ότι το πρόβλημα είναι οι άνδρες κι όχι η εξουσία. Η Gearhart υποστηρίζει μάλιστα τη μείωση των ανδρών στο 10% του ανθρώπινου πληθυσμού. Παράδειγμα μαρξιστικής — φεμινιστικής ανάλυσης, από την οποία λείπει το στοιχείο της κριτικής του κράτους, είναι η μελέτη της Heidi Hartmann «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union» στο βιβλίο της Lydia Sargent (επιμ.) *Women and Revolution* (Μοντρεάλ: Black Rose Books, 1981, σελ. 1-41). Βλ. επίσης την αναρχική απάντηση στη Hartmann από την Carol Ehrlich «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Can It Be Saved?» στο Women and Revolution, σελ. 109-33, που αποτελεί μια πολύ ενημερωτική κριτική της μαρξιστικής-φεμινιστικής ανάλυσης.

Chaia Heller

Φεμινισμός, Οικολογία και η εξέλιξη της Σωματικής Πολιτικής*

Πάει καιρός τώρα που το σώμα είναι φίλος του φεμινισμού. Από τα τέλη της δεκαετίας του '60, οι φεμινίστριες έχουν χρησιμοποιήσει το σώμα σαν λυδία λίθο για να μετρούν τη «στάθμη» της φεμινιστικής θεωρίας. Η σωματική πολιτική, που ανέπτυξαν οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες, χρησίμευσε να κρατήσει τη φεμινιστική θεωρία συντονισμένη με τις βιοτικές εμπειρίες των γυναικών, σαν σάρκα και αίμα στον κόσμο, αποτρέποντας τη θεωρία να διαλυθεί σε μια σειρά αφηρημένων ιδεών και αξιών — χαρακτηριστικό γνώρισμα των απελευθερωτικών θεωριών της ανδροκρατούμενης Νέας Αριστεράς. Παρόμοια, η οικολογική πολιτική έπαιξε επίσης ρόλο στη «θεμελίωση» της φεμινιστικής πολιτικής. Όπως το σώμα, έτσι και η οικολογία έδωσε στο φεμινισμό ακόμα μια άλλη εσωτερική δυναμική διάσταση για να διερευνήσει την επιβίωση των γυναικών, όχι μόνο ως «γυναικών μέσα στο σύστημα της πατριαρχίας», αλλά ως γυναικών που ζουν πάνω σ' έναν πλανήτη που καταστρέφεται από ένα πολύπλοκο παγκόσμιο σύστημα ανδρικού, κοινωνικού και οικονομικού, ελέγχου.

Στο δοκίμιο αυτό θα διερευνήσω την εξέλιξη της σωματικής πολιτικής που ανέπτυξε ο ριζοσπαστικός φεμινισμός, εξετάζοντας το πώς η οικολογική ευαισθησία υπάρχει λανθάνουσα μέσα σε αυτή τη θεωρία και το πώς τόσο το σώμα όσο και η οικολογία διαμορφώνουν σήμερα την παγκόσμια φεμινιστική πολιτική. Κατ' αρχήν, θα εντοπίσω τα ίχνη της εμφάνισης της πολιτικής αυτής μέσα στο ριζοσπαστικό φεμινισμό, διερευνώντας το πώς η οικοφεμινιστική ευαισθησία αποτέλεσε τη λογική συναγωγή της ριζοσπαστικής φεμινιστικής ανάλυσης σχετικά με την πανταχού παρούσα αρσενική εξουσία. Κατόπιν, θα ιχνηλατήσω την εμφάνιση του παγκόσμιου φεμινισμού, διερευνώντας τη σχέση του με τα θέματα της οικολογίας και του σώματος. Και τελικά, θα χρησιμοποιήσω την έννοια του ερωτικού στοιχείου της Audre Lorde, σαν δύναμη δημιουργίας ενός πιο ενσαρκωμένου και ουτοπικού οράματος για την οικοφεμινιστική αλλά και για την παγκόσμια φεμινιστική θεωρία.

---

* Το άρθρο γράφτηκε ειδικά για την *Κοινωνία και Φύση*

Ριζοσπαστικός Φεμινισμός και η ανάδυση της Σωματικής Πολιτικής

Για πάρα πολλά χρόνια είχα την ευκαιρία να συνομιλήσω με πολλές ριζοσπάστριες φεμινίστριες που ωρίμασαν μέσα στους αγώνες της δεκαετίας του '60 και του '70. Από τις συζητήσεις αυτές, έμαθα πώς ορισμένες γυναίκες περιγράφουν την ανάπτυξη της σωματικής πολιτικής και πώς μία οικοφεμινιστική ευαισθησία υπάρχει σε λανθάνουσα μορφή μέσα στον τρόπο με τον οποίο βλέπουν τον κόσμο. Στα τέλη της δεκαετίας του '60 και στις αρχές της δεκαετίας του '70, πολλές γυναίκες αναμείχτηκαν σε πολιτικές οργανώσεις όπως την οργάνωση, Φοιτητές για μια Δημοκρατική Κοινωνία (SDS), το Αντιπολεμικό κίνημα και το κίνημα για τα Πολιτικά Δικαιώματα. Πολλές γυναίκες, συμμετέχοντας στους αγώνες αυτούς, άρχισαν να διαπιστώνουν ότι υπήρχαν εξόφθαλμες αντιφάσεις μεταξύ των αφηρημένων αρχών και στόχων των κινημάτων αυτών και των δικών τους προσωπικών εμπειριών ως γυναικών. Ενώ οι άνδρες μιλούσαν για τους στόχους των ατομικών και πολιτικών ελευθεριών, της ισότητας για όλη την «ανθρωπότητα», οι γυναίκες συχνά περιορίζονταν στην κουζίνα για να διεκπεραιώνουν την αλληλογραφία και να ετοιμάζουν τον καφέ για τους άνδρες του κινήματος. Όταν οι γυναίκες αποπειράθηκαν να εστιάσουν την προσοχή τους στη δική τους απελευθέρωση, συχνά τις συμβούλευαν να κάνουν υπομονή και να περιμένουν για την έλευση της ευρύτερης απελευθέρωσης της ανθρωπότητας, από την οποία αναπόφευκτα θα προέκυπτε και η απελευθέρωση των γυναικών.

Σύντομα, όμως, οι γυναίκες κουράστηκαν να «περιμένουν». Άρχισαν να αντιλαμβάνονται τις αντιφάσεις που υπήρχαν μεταξύ, από τη μια μεριά, των δικών τους ατομικών αγώνων και, από την άλλη, των δημόσιων, πολιτικών ιδανικών του ευρύτερου κινήματος για κοινωνική δικαιοσύνη. Οι γυναίκες, όταν μαζεύονταν στις κουζίνες, ή όταν σάλιωναν τους φακέλους της αλληλογραφίας για το κίνημα, άρχισαν να έχουν άτυπες συζητήσεις για τις αντιφάσεις αυτές. Μιλούσαν για πολλά πράγματα, όπως για το πόσο ειρωνικό ήταν στην ουσία να αγωνίζονται εναντίον της αμερικανικής επιθετικότητας στο Βιετνάμ κατά τη διάρκεια της ημέρας και, τη νύχτα, να αποτελούν συχνά αντικείμενο κακομεταχείρισης από τους ίδιους τους άνδρες που αντιτίθενταν στον πόλεμο.

Τελικά, οι γυναίκες αποφάσισαν να οργανώσουν γυναικείες ομάδες συζήτησης όπου θα μπορούσαν να συζητούν και να ανταλλάσσουν απόψεις για τις εμπειρίες τους στο κίνημα και γενικότερα για τη ζωή τους. Τις συζητήσεις αυτές αποκάλεσαν «ομάδες συνειδητοποίησης». Σε αυτές τις ομάδες οι γυναίκες άρχισαν να αντιλαμβάνονται ότι τις ιδέες και τις εμπειρίες, που κάποτε θεωρούσαν ότι αφορούσαν μόνο αυτές, συμμερίζονταν στην πραγματικότητα και άλλες γυναίκες. Σύντομα, όπως οι αστρονόμοι συνδέουν μια φαινομενικά τυχαία διασπορά αστέρων σε ένα συγκεκριμένο αστερισμό, οι γυναίκες αυτές άρχισαν να συνδέουν φαινομενικά διαφορετικές προσωπικές εμπειρίες σ'

ένα συγκεκριμένο αστερισμό καταπίεσης, που στη φύση του ήταν σε υψηλό βαθμό πολιτικός και ιστορικός. Η σεξουαλικότητα, οι σχέσεις, η δουλειά, η οικογένεια, η βία στο σπίτι και στο δρόμο, η υγειονομική φροντίδα — θέματα που κάποτε τα θεωρούσαν αποκλειστικά προσωπικά θέματα των γυναικών που δε θα έπρεπε να εξετάζονται ή να συζητούνται δημόσια — άρχισαν τώρα να εξετάζονται και να γίνονται κατανοητά μέσα από ένα καθαρά πολιτικό πρίσμα.

Μέσα στις ομάδες αυτές συνειδητοποίησης κατεδαφίστηκε και το τεχνητό τείχος μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου, καθώς οι γυναίκες άρχισαν να αντιλαμβάνονται την έκταση στην οποία ο πολιτικός κόσμος διαμόρφωσε τη δική τους προσωπική ζωή και το πώς η αναδόμηση «του προσωπικού» θα μπορούσε να σείσει συθέμελα τους πολιτικούς θεσμούς. Πριν, η πολιτική εθεωρείτο σαν σφαίρα δραστηριότητας των ανδρών, ένας δημόσιος κόσμος ιδεών, εργασίας και διακυβέρνησης. Σε χτυπητή αντίθεση απέναντι στη σφαίρα αυτή βρισκόταν το προσωπικό βασίλειο, το ιδιωτικό ή «οικιακό» βασίλειο των γυναικών, που απευθυνόταν σε προσωπικά ζητήματα, όπως ζητήματα υγείας, σεξουαλικότητας, σχέσεων ή αισθημάτων. Θέματα όπως ο βιασμός, η κακοποίηση ή η αιμομιξία θεωρούνταν σαν γυναικείες προσωπικές τραγωδίες που τις υπέμεναν τυχαία κάποιες γυναίκες οι οποίες έπεφταν τυχαία θύματα κάποιων «παρεκτρεπομένων ανδρών». Εάν μια γυναίκα έπεφτε θύμα βιασμού ή κακοποίησης, ακόμη και όταν είχε κάποια περίθαλψη, η περίθαλψη αυτή συνίστατο στη συνηθισμένη συνταγή για τα μικρά μπλε χαπάκια του Vallium που δινόταν από τον οικογενειακό γιατρό ο οποίος καταπιανόταν, πίσω από κλειστές πόρτες, με το προσωπικό της πρόβλημα.

Η ομάδα συνειδητοποίησης διέρρηξε αυτή την ιδιωτική συνομιλία ανάμεσα στις γυναίκες και τις προσωπικές τους τραγωδίες, αποκαλύπτοντας τις δομές της πολιτικής καταπίεσης. Οι γυναίκες «άνοιξαν τις πύλες» της κλειστής οικιακής και ιδιωτικής σφαίρας και έθεσαν ανοιχτά όλες τις πτυχές της προσωπικής ζωής υπό το δημόσιο έλεγχο και τη δημόσια κρίση. Η έκφραση «το σπίτι του ανθρώπου είναι το κάστρο του» απέκτησε καινούργιο νόημα, καθώς οι γυναίκες άδειασαν την τάφρο και γκρέμισαν τα τείχη του πύργου για να αποκαλύψουν τις ανατριχιαστικές πτυχές της οικιακής ζωής, όπου ήταν χτισμένο το μεγαλύτερο απ' όλα κάστρο, ο θεσμός της πατριαρχίας.

Οι γυναίκες άρχισαν να κατανοούν το πώς η πατριαρχία εισέδυσε κυριολεκτικά μέσα στο σώμα τους, μέσα στα σπλάχνα τους, επηρεάζοντας σχεδόν κάθε πτυχή της ζωής τους. Μέσα στην ομάδα συνειδητοποίησης οι γυναίκες κατάλαβαν επίσης ότι ο Φρόυντ εφεύρε κάποιον ανύπαρκτο κολπικό οργασμό, πράγμα που έκανε πολλές γυναίκες να αισθάνονται σεξουαλικά ανεπαρκείς. Οι γυναίκες ανακάλυψαν ότι τίποτα δεν ξεγλιστρούσε από το δίχτυ του αρσενικού ελέγχου και ότι τα πάντα είχαν προσδιορισθεί από τους άνδρες, από το πώς γεννούσαν οι γυναίκες μέχρι το πώς ντύνονταν, πώς περπατούσαν, πώς μιλούσαν, πώς έτρωγαν και πώς κοιμόνταν. Οι γυναίκες συνειδητοποίησαν ακόμα πως το μυαλό τους είχε διαποτιστεί από πατριαρχικές συνταγές για το πως θα έπρεπε να αποτριχώνονται, να βάφονται και να «ετοιμάζονται» για τους άν-

δρες. Ανακάλυψαν επίσης ότι ακόμα και το πώς σκέφτονται, μαθαίνουν και ομιλούν οι γυναίκες καθορίζονταν από άνδρες που ήλεγχαν τα σχολεία, τη γραμματεία και τη γλώσσα γενικά.

Οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες επαναπροσδιόρισαν τον όρο πατριαρχία ώστε να αναφέρεται σε όλο αυτό το σύστημα αρσενικού ελέγχου που είχε εισδύσει σε κάθε πτυχή της ζωής τους. Όλοι οι τρόποι που έκαναν τις γυναίκες να υποφέρουν προσωπικά μέσα σε αυτό το πατριαρχικό σύστημα θεωρήθηκαν σαν έγκυρα πολιτικά θέματα, που άξιζαν πολιτικής ανάλυσης και αναδόμησης. Και είναι σημαντικό το γεγονός ότι οι γυναίκες ανέπτυξαν τον όρο «σωματική πολιτική», σαν μια δημιουργική έννοια που ρίζωσε την πολιτική ανάλυση στη γυναικεία εμπειρία, εστιάζοντάς την στην άμεση εμπειρία του σώματος. Και από αυτήν την ανάλυση προέκυψε ένα ριζοσπαστικό φεμινιστικό κίνημα, που δημιούργησε αντι-θεσμούς για να μπορέσει να αντιμετωπίσει την πραγματικότητα της καταπίεσης των γυναικών.

Ομάδες γυναικών εγκατέστησαν «θερμές» τηλεφωνικές γραμμές, οι οποίες λειτουργούσαν μέσα από τις ίδιες τις κουζίνες τους, για να βοηθήσουν τα θύματα των βιασμών. Άλλες ομάδες μετέτρεψαν τα σαλόνια των σπιτιών τους σε ασφαλή καταφύγια για γυναίκες που έπεφταν θύματα κακοποίησης. Δημιούργησαν κέντρα υγείας, όχι μόνο για να περιθάλψουν γυναίκες, αλλά και για να τις βοηθήσουν να αναλάβουν οι ίδιες την ευθύνη της δικής τους υγείας και να συμμετέχουν στην παροχή των υπηρεσιών για τη φροντίδα της. Για πρώτη φορά θέματα υγείας, από τον τοκετό μέχρι την εμμηνόπαυση, συζητήθηκαν και προσδιορίστηκαν από γυναικεία σκοπιά και προοπτική. Δημιουργήθηκαν επίσης γυναικεία συμβουλευτικά κέντρα για να αντιμετωπίσουν προβλήματα ψυχικής υγείας και επιβίωσης σε περιπτώσεις αιμομιξίας, κακοποίησης και υποβαθμιστικής μεταχείρισης.

Οι γυναίκες άρχισαν να βλέπουν το σώμα όχι μόνο σαν χώρο προσωπικής και πολιτικής καταπίεσης, αλλά συνάμα και σαν χώρο απελευθέρωσης. Όχι μόνο σαν πηγή πόνου, αλλά και σαν πηγή χαράς, πάθους και ανομολόγητων πληροφοριών. Καθώς οι γυναίκες συνειδητοποίησαν ότι η γυναικεία σεξουαλικότητα, δημιουργικότητα και ευφυία διαμορφώθηκαν — και εμποδίστηκαν να αναπτυχτούν — από τους άνδρες, σύντομα συνειδητοποίησαν επίσης ότι όλα αυτά θα μπορούσαν να αναμορφωθούν κατά τέτοιο τρόπο ώστε να αποτελέσουν άνευ προηγουμένου επίπεδα ικανοποίησης και ηδονής. Οι γυναίκες άρχισαν να δημιουργούν μια νέα αισθητική, βασισμένη στην επιβεβαίωση της σεξουαλικότητας, των αισθημάτων, της υγείας και της γυναικείας ταύτισης. Εμφανίστηκε η γυναικεία λογοτεχνία, μουσική, τέχνη, θέατρο, χορός για να εκφράσουν τη νεότευκτη αγάπη των γυναικών για τον εαυτό τους και τη δημιουργικότητά τους. Τα γυναικεία μουσικά φεστιβάλ και οι γυναικείες εκθέσεις τέχνης αποτελούν ζωντανή μαρτυρία της πολιτισμικής διάστασης της πολιτικής του σώματος.

Σωματική Οικολογία: Η ανάδυση της Οικοφεμινιστικής ευαισθησίας

Σε αυτή τη σωματική πολιτική υπήρχε επίσης και μια οικολογική διάσταση. Καθώς οι γυναίκες συνειδητοποίησαν ότι αποτελούσαν τεχνητά «δημιουργήματα» των ανδρών — με τη δίαιτα, την αποτρίχωση και τη σφιχτή ζώνη στη μέση — άρχισαν να αντιστέκονται απέναντι σε αυτή τη «πατριαρχική κατασκευή», ψάχνοντας να βρουν μια πιο οργανική αισθητική που προϋπήρχε της επιβολής του αρσενικού ελέγχου. Οι γυναίκες απέβαλαν το στηθόδεσμο, εγκατέλειψαν το μακιγιάρισμα, τις δίαιτες και την αποτρίχωση και δημιούργησαν μια νέα ριζοσπαστική φεμινιστική αισθητική. Οι γυναίκες επιβεβαίωσαν τη διαφορετικότητα του σώματος και εξύμνησαν γυναίκες παντός μεγέθους, σχήματος, χρώματος και ικανότητας. Στην ουσία, οι γυναίκες έψαχναν για ένα «οικολογικό σώμα» απαλλαγμένο από τη ρύπανση του αρσενικού ελέγχου ή της αρσενικής αισθητικής. Συνειδητοποίησαν ότι η κουλτούρα μας εμπεριείχε όχι μόνο το στοιχείο του μίσους κατά των γυναικών, αλλά και του μίσους κατά του σώματος και της φύσης. Οι γυναίκες είχαν αποκαλύψει τη φοβερή «Αγία Τριάδα της πατριαρχίας», δηλαδή την τριάδα «Γυναίκα, Σώμα, Φύση». Συνειδητοποίησαν το πως οι άνδρες είχαν εξισώσει και τα τρία και είδαν τις γυναίκες, το σώμα και τη φύση σαν ένα άγριο και ασήμαντο τρίπτυχο, που έπρεπε να δαμαστεί και να ελεγχθεί από υποτιθέμενους ορθολογικούς άνδρες.

Το 1978 η Susan Griffin έγραψε το βιβλίο της *Woman and Nature*[1]. Επρόκειτο για ένα ποίημα πρόζας που αντιπαρέθετε γραπτά ανδρών για τις γυναίκες με γραπτά τους για αγελάδες και δένδρα, δείχνοντας τις ομοιότητες στον τρόπο με τον οποίο οι άνδρες έβλεπαν τα γυναικεία σώματα και στον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν φυτά και ζώα. Έγινε φανερό ότι οι άνδρες είχαν εφεύρει την ιδέα της «άγριας φύσης» και κατόπιν συνέκριναν τις γυναίκες με αυτήν την «αγριότητα» για να δικαιολογήσουν την ανάγκη τιθάσευσης και ελέγχου των γυναικών από τους άνδρες. Οι γυναίκες αποφάσισαν πραγματικά να επανακτήσουν την αγριότητα αυτή, αυτό τον κόσμο των συγκινήσεων, των συναισθημάτων και του σώματος. Συνειδητοποίησαν ότι κάτι το πολύ ισχυρό θα πρέπει να υπάρχει στο σώμα, κάτι πολύ ισχυρό στη φύση, ώστε οι άνδρες να αισθάνονται τόσο πολύ την ανάγκη τέτοιας καταστολής τους.

Η σωματική πολιτική επεκτάθηκε για να αντιμετωπίσει όχι μόνο την προσωπική μας επιβίωση ως ολοκληρωμένες γυναίκες αλλά και τη συνολική επιβίωσή μας πάνω στο «παγκόσμιο σώμα» ή τη Γη. Από τη στιγμή που οι γυναίκες συνειδητοποίησαν το πώς η πατριαρχία είχε εισβάλει μέσα στα ίδια τα σώματά μας δε χρειαζόταν και κανένα μεγάλο άλμα για να αντιληφθούν ότι είχε επιδράμει επίσης και κατά της Γης. Οι

1. Susan Griffin, Woman and Nature, New York, Harper Colophon Books, 1978.

γυναίκες ανακάλυψαν τη φυσικότητά τους και έδειξαν αποφασισμένες να χαρούν πραγματικά το φυσικό κόσμο του σώματος και της φύσης που οι άνδρες είχαν καταδικάσει. Η πατριαρχία, και ειδικότερα το σύστημα του καπιταλισμού, είχαν ξεκινήσει για μια θανάσιμη αποστολή με στόχο να εισβάλουν, ελέγξουν και τελικά να καταστρέψουν τον πλανήτη. Δεν ήταν μόνο οι γυναίκες που αποτελούσαν έτοιμη «πρώτη ύλη» για να αποφέρει οικονομικό, σεξουαλικό και συγκινησιακό κέρδος προς όφελος της καπιταλιστικής πατριαρχίας, αλλά και η ίδια η φύση αποτελούσε «πρώτη ύλη» για να παράγει ακόμα περισσότερα «προϊόντα» για χάρη, επίσης, του κέρδους. Έγινε σαφές ότι ούτε η πατριαρχία ούτε ο καπιταλισμός είχαν όρια και ότι και τα δύο συστήματα θα συνέχιζαν την πορεία τους μέχρις ότου όλο και περισσότερες γυναίκες έπεφταν θύματα εκμετάλλευσης και αρρώστιας και μέχρις ότου τελικά καταστρεφόταν ολόκληρος ο κόσμος.

Στα τέλη της δεκαετίας του '70 η οικολογική ευαισθησία που υπήρχε σε λανθάνουσα κατάσταση μέσα στη σωματική πολιτική του ριζοσπαστικού φεμινισμού άρχισε να αρθρώνεται ως «οικοφεμινισμός». Μολονότι οι γυναίκες είχαν ήδη κάνει αυτή τη διασύνδεση μεταξύ φεμινισμού και οικολογίας, δεν υπήρχε ακόμα μια ιδιαίτερη θεωρία ή κίνημα που να έχει συνειδητό «οικοφεμινιστικό» χαρακτήρα. Το 1976, ο Murray Bookchin άρχισε να χρησιμοποιεί τον όρο «οικοφεμινισμός» στο πρόγραμμα μαθημάτων του Ινστιτούτου Κοινωνικής Οικολογίας, στο Vermont. Ο Bookchin, χρησιμοποιώντας την προθεματική λέξη «οικο», κατέστρωσε ένα ολόκληρο πρόγραμμα μαθημάτων κοινωνικής οικολογίας που αποτελείτο από την «οικο-γεωργία», την «οικοτεχνολογία» και τον «οικο-φεμινισμό». Η τότε φίλη και συνάδελφός του, Ynestra King, προχώρησε για να αναπτύξει την πρώτη ίσως θεωρία που ονομάστηκε «οικοφεμινιστική», με τη δημιουργία μιας ρηξικέλευθης σύνθεσης θεωριών που περιλάμβανε στοιχεία της σωματικής πολιτικής του ριζοσπαστικού φεμινισμού, του κοινωνικού φεμινισμού και της κοινωνικής οικολογίας. Την King ακολούθησαν άλλες φεμινίστριες που προχώρησαν σε παρόμοιες διασυνδέσεις μεταξύ φεμινισμού και οικολογίας. Έτσι, στις αρχές της δεκαετίας του '80, η οικοφενιστική θεωρία και δραστηριότητα άρχισαν να αποκτούν κάποια ορμή.

Αλλά στη δεκαετία του '70 ένα άλλο κίνημα κέρδιζε έδαφος. Το αντι-πυρηνικό κίνημα αναδείχτηκε σ' ένα από τα ισχυρότερα και πιο αποτελεσματικά πολιτικά κινήματα της Νέας Αριστεράς. Ήταν ένα κίνημα με διττό στόχο: αποσκοπούσε να αντιμετωπίσει και την πυρηνική ενέργεια και τον πυρηνικό μιλιταρισμό, θεωρώντας και τις δύο αυτές μορφές πυρηνικοποίησης θανάσιμες που έπρεπε να καταργηθούν. Ήταν μια εποχή με μεγάλο πυρηνικό άγχος. Τηλεοπτικές εκπομπές και κινηματογραφικές ταινίες όπως το *The Last Day* (Η Τελευταία Ημέρα) και το *China Syndrome* (Το Κινέζικο Σύνδρομο) ξεπηδούσαν σαν μανιτάρια γύρω μας δημιουργώντας ατμόσφαιρα τρόμου. Το πυρηνικό ζήτημα έπληξε καίρια το σφρίγος και το νεύρο αυτής της νέας χαρούμενης ατμόσφαιρας και της αίσθησης της ελπίδας που είχε αρχίσει να αναδύεται μέσα

στην πολιτισμική φεμινιστική κοινότητα. Τι νόημα είχε να ονειρεύεται κανείς ουτοπιστικές ιδέες και προς τι όλη αυτή η κίνηση για επιστροφή στη γη όταν όλα μπορούσαν να τιναχτούν ανά πάσα στιγμή στον αέρα ή να δηλητηριαστούν για πάντα από τα ραδιενεργά απόβλητα;

Το πυρηνικό ζήτημα παρείχε τη γέφυρα για τη συνάντηση γυναικών που ενδιαφέρονταν και για το φεμινισμό και για την οικολογία. Ενώ το πρόβλημα των πυρηνικών όπλων έβρισκε απήχηση στις ριζοσπάστριες φεμινίστριες που είχαν μια ανάλυση για το μιλιταρισμό, το θέμα της πυρηνικής ενέργειας αποτέλεσε την εστία για τις φεμινίστριες εκείνες που έριχναν περισσότερο βάρος στη συντελούμενη καταστροφή της φύσης. Και τα δύο αυτά θέματα έδειξαν το πόσο μικρό έλεγχο ασκούσαν οι γυναίκες, όχι μόνο πάνω στα δικά τους σώματα, τη σεξουαλικότητα, την οικονομία και την υγεία, αλλά και πόσο μικρό έλεγχο ασκούσαν γενικά πάνω στην ίδια την επιβίωσή μας και στην επιβίωση του πλανήτη.

Το 1980, αντιδρώντας στο πυρηνικό ατύχημα στο Three Mile Island, η Ynestra King, η Grace Paley και ομάδες οικοφεμινιστριών από τη Νέα Αγγλία διοργάνωσαν συνέδριο στο Amherst της Μασσαχουσέτης για να συζητήσουν την κρίση, συνέδριο στο οποίο συμμετείχαν 2.000 γυναίκες. Αυτο-ονομάστηκαν «Γυναίκες για τη Ζωή στη Γη» και προγραμμάτισαν κινητοποιήσεις σε πανεθνική κλίμακα το 1981, που αποκάλεσαν «Γυναικεία δράση εναντίον του Πενταγώνου» στην Ουάσινγκτον, όπου πράγματι συμμετείχαν 8.000 γυναίκες σε μια μαζική και θεατρική οικοφεμινιστική άμεση δράση. Τέλος, το 1981, σε αντίδραση απέναντι στην εγκατάσταση των αμερικανικών πυραύλων Πέρσινγκ στη Βρετανία, ομάδα Βρετανών ειρηνιστών και οικολόγων ακτιβιστριών δημιούργησε το Ειρηνικό Στρατόπεδο του Greenham Common δίπλα στη στρατιωτική βάση της περιοχής. Το Greenham δεν ήταν παρά μια διαρκής, ασταμάτητη άμεση δράση, μια καθημερική εκδήλωση της δουλειάς των γυναικών για επιβίωση στην πυρηνική εποχή. Οι γυναίκες έστησαν το στρατόπεδό τους έξω από τις πύλες της στρατιωτικής βάσης μένοντας σε σκηνές και υπόστεγα από όπου, κάθε πρωί, η στρατιωτική αστυνομία τις έκανε «έξωση».

Αυτή η καθημερινή τελετουργία, με το στήσιμο και τη διάλυση του στρατοπέδου των γυναικών, αντικατόπτριζε τις καθημερινές πράξεις επιβίωσης που οι γυναίκες ήταν υποχρεωμένες να υπομείνουν στην προσπάθειά τους να δημιουργήσουν και να διατηρήσουν τη ζωή σε μια πυρηνική κοινωνία. Το Greenham Common δημιούργησε ένα διεθνές φόρουμ για τις οικοφεμινίστριες ακτιβίστριες που βοήθησε τις γυναίκες να διασυνδέσουν τα θέματα του μιλιταρισμού, της αρσενικής βίας εναντίον των γυναικών και της οικοκτονίας. Είχε γίνει σαφές ότι η απελευθέρωση των γυναικών έπρεπε να αντιμετωπίσει το θέμα της επιβίωσης στον πλανήτη και ότι οι αιτίες της καταπίεσης των γυναικών προκαλούσαν επίσης οικοκτονία.

Λευκός σολιψισμός και η ανάδυση του παγκόσμιου φεμινισμού

Σ' εκείνη την εποχή περίπου, στις αρχές δηλαδή της δεκαετίας του '80, ο ριζοσπαστικός φεμινισμός είχε αρχίσει να προσεγγίζει τα όριά του. Οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες βρίσκονταν αντιμέτωπες με το γεγονός ότι η σωματική πολιτική αντικαθρέφτιζε τα σώματα της πλειοψηφίας των γυναικών στο κίνημα, γυναικών που ήσαν κυρίως λευκές και ανήκαν στη μεσαία τάξη. Μολονότι στη δεκαετία του '70 πολλές ριζοσπάστριες φεμινίστριες είχαν ήδη αναπτύξει μια ανάλυση για το ρατσισμό και τον ιμπεριαλισμό, για αυτές τις γυναίκες «ο Ανδρας», με την αφηρημένη έννοια του όρου, ήταν ο πρωταρχικός εχθρός. Η αντιμετώπιση του συστήματος της πατριαρχίας αποτελούσε τη σημαντικότερη εστία ανάλυσης και ακτιβισμού.

Ωστόσο, δεν είχαν όλες οι γυναίκες την ίδια εστίαση, όπως επί παραδείγματι οι αφρικανές Αμερικανίδες που ορθώς αισθάνονταν ότι συχνά είχαν ισχυρότερους δεσμούς με τους μαύρους αδελφούς τους πριν αισθανθούν το αίσθημα αυτό της αδελφότητας με τις λευκές γυναίκες ή με τις «γυναίκες αφηρημένα». Για πολλές αφρικανές Αμερικανίδες ο εχθρός είναι ο Λευκός Ανδρας. Η οικονομική, πολιτισμική και φυσική επιβίωση ως έγχρωμου ατόμου, μέσα σ' ένα ρατσιστικό σύστημα, αποτελούσε πολύ πιο επείγον θέμα της ημερήσιας πολιτικής διάταξης. Παρόμοια, για τις ιθαγενείς γυναίκες και για τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου, η «πατριαρχία», ή η κυριαρχία του αρσενικού επί των γυναικών αφηρημένα, δεν αποτελούσε πρωταρχικό μέλημα. Πολύ πιο αυθεντικό ζήτημα ήταν η επιβίωση μέσα σ' ένα λευκό, δυτικό, ιμπεριαλιστικό σύστημα. Περαιτέρω, πολλές έγχρωμες γυναίκες στην Αμερική εξακολουθούν να πιστεύουν ότι ακόμα και η έννοια «φεμινίστρια» είναι μια έννοια «προσδιορισμένη από τους λευκούς», ενώ πολλές γυναίκες του Τρίτου Κόσμου θεωρούν την έννοια αυτή σαν μια ακόμα δυτική θεωρία που επιδιώκεται να επιβληθεί στις γυναίκες των «αναπτυσσόμενων χωρών».

Καθώς η Δεκαετία του ΟΗΕ για τις γυναίκες άνοιξε το διάλογο μεταξύ των γυναικών του Πρώτου και του Τρίτου Κόσμου, άρχισε να γίνεται όλο και πιο προφανής η πραγματικότητα της πολυπλοκότητας της καταπίεσης των γυναικών. Η Δεκαετία του ΟΗΕ (1975-1985) αποσκοπούσε να επισημάνει το βελτιούμενο ρόλο των γυναικών του Τρίτου Κόσμου κατά τη διάρκεια της αποκαλούμενης «εποχής της ανάπτυξης». Όμως, οι έρευνες που έγιναν στη δεκαετία αυτή αποκάλυψαν στην πραγματικότητα το πως η ζωή των γυναικών στον Τρίτο Κόσμο είχε στην ουσία γίνει σκληρότερη κατά τη διάρκεια των δέκα αυτών χρόνων, καθώς οι γυναίκες έπρεπε να υποστούν όχι μόνο τις επιδεινούμενες οικονομικές συνθήκες που δημιούργησε το νέο κύμα του ρατσιστικού ιμπεριαλισμού αλλά και τα διαρκή βάρη του σεξισμού.

Η Δεκαετία αυτή του ΟΗΕ συντέλεσε στο να υπάρξει μια παγκόσμια συνομιλία μεταξύ των γυναικών στην οποία έγινε σαφές ότι ο εχθρός δεν ήταν μόνο αρσενικός και λευκός αλλά συνάμα δυτικός και ιμπεριαλιστής. Στο τέλος της δεκαετίας, οι γυναίκες

οργάνωσαν διεθνή διάσκεψη στο Ναϊρόμπι για να συζητήσουν τους αγώνες των γυναικών στον Τρίτο Κόσμο. Μια άλλη διεθνής διάσκεψη, η UNSED, συνήλθε την άνοιξη του 1992 στο Μαϊάμι, όπου οι γυναίκες συνεργάστηκαν για να συντάξουν μια διεθνή δήλωση που θα παρουσιαζόταν στην παγκόσμια περιβαλλοντική διάσκεψη (Earth Summit) του Ρίο ντε Τζανέιρο. Οι συναθροίσεις αυτές θρυμμάτισαν το κέλυφος του λευκού σολιψισμού του ριζοσπαστικού φεμινισμού. Μέσα από τον διεθνή και δια-εθνικό διάλογο, οι γυναίκες διαμόρφωσαν ένα νέο «παγκόσμιο φεμινισμό», που συμπεριλάμβανε τις φεμινιστικές και οικολογικές ενοράσεις των γυναικών από ολόκληρο τον κόσμο.

Σε αυτό το κίνημα, οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου κερδίζουν τελικά παγκόσμια αναγνώριση για την ιστορική τους ηγετική θέση σε αυτό το διεθνές κίνημα αντιμετώπισης των παγκόσμιων οικολογικών κρίσεων. Στα περισσότερα μέρη του κόσμου οι γυναίκες είναι αυτές που τείνουν προς το σώμα και που τείνουν προς τη γη. Οι γυναίκες είναι αυτές που φροντίζουν τους αρρώστους, που τρέφουν και ντύνουν τα παιδιά. Ιδιαίτερα στις συνθήκες του Τρίτου Κόσμου, οι γυναίκες είναι αυτές που μαζεύουν τα ξύλα, ψάχνουν για νερό, καλλιεργούν τη γη για να παράγουν τα τρόφιμα του κόσμου, τρέφουν και αναπληρώνουν το έδαφος. Οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου είναι οι πραγματικοί «σωματοφύλακες» του κόσμου.

Παγκόσμιος Φεμινισμός και η Σωματική Πολιτική

Εάν σκεφτούμε την οικολογία από κοινωνική σκοπιά, τότε είναι φανερό ότι μας παρέχει το έδαφος για τη δημιουργία μιας υπεύθυνης παγκόσμιας φεμινιστικής θεωρίας που μπορεί πραγματικά να καταπιαστεί με τις βιωμένες εμπειρίες της ζωής των γυναικών σε όλο τον κόσμο. Η οικολογία, όπως το σώμα, παρέχει μια λεπτομερή και πανοραμική εστία στη φυσική μας επιβίωση ως γυναικών στον πλανήτη. Η οικολογία συγκρατεί τον παγκόσμιο φεμινισμό «σε ρεαλιστική βάση» και τον υποχρεώνει να αντιμετωπίζει όχι μόνο τα ιδανικά της «παγκόσμιας αδελφοσύνης των γυναικών» αλλά και την ανάγκη της επιβίωσης. Στη δεκαετία του 1990, τόσο η φεμινιστική οικολογία όσο και η σωματική πολιτική εστίασαν την προσοχή τους στο θέμα της παγκόσμιας γυναικείας υγείας. Οι γυναίκες ορίζουν την υγεία σαν κάτι περισσότερο από την απουσία αρρώστιας, σαν την ικανότητα στήριξης μιας κατάστασης πολιτισμικής, οικολογικής και προσωπικής δύναμης. Από αυτή την άποψη, υπάρχουν πολλές διαστάσεις της υγείας: η πολιτισμική, η οικονομική, η φυσική, η αναπαραγωγική. Ακόμη, η οικοκτονία δεν ορίζεται απλώς ως η φυσική δηλητηρίαση των οικοσυστημάτων, αλλά σαν τα ίδια τα πολιτισμικά, φυσικά και οικολογικά δηλητήρια που φαλκιδεύουν τη ζωτικότητα των γυναικών. Εξέταση της κοινωνικής οικοκτονίας σημαίνει ότι πρέπει να εξετάσουμε το πώς η φυλή, η κοινωνική τάξη και η εθνοτική ένταξη καθορίζουν την υγεία των γυναικών, ενώ συνάμα πρέπει να εξετάσουμε το πώς η οικοκτονία συντελείται στα σώματά μας.

Η σημερινή κρίση σχετικά με τις αναπαραγωγικές τεχνολογίες, για παράδειγμα, φανερώνει την ανάγκη να σκεφτούμε σφαιρικά και οικολογικά για την υγεία των γυναικών. Και τα δύο αυτά θέματα δείχνουν ότι τόσο τα γυναικεία σώματα όσο και η φύση αποτελούν συλλογή οργανικής ύλης που γίνεται αντικείμενο χειραγώγησης και ελέγχου για την παραγωγή υψηλών οικονομικών αποτελεσμάτων. Τα θέματα αυτά τέμνουν το παγκόσμιο σώμα των γυναικών, καθώς η αναπαραγωγική τεχνολογία χρησιμοποιεί τις γυναίκες του Πρώτου Κόσμου σαν πειραματόζωα στην έρευνα γονιμότητας, ενώ οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου υφίστανται συστηματικά στείρωση για λόγους ελέγχου των γεννήσεων. Ενώ στις Ην. Πολιτείες τρέφουν τις αγελάδες με την ορμόνη Bovine, που κατόπιν επηρεάζει τις ορμόνες των γυναικών που πίνουν το αγελαδινό αυτό γάλα, οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου βλέπουν τους σπόρους — που οι ίδιες καλλιεργούσαν για χιλιάδες χρόνια — να κατάσχονται από τις βιο-τεχνολογικές εταιρείες και κατόπιν να πατεντάρονται και ελέγχονται απο τις μεγάλες αγροτικές επιχειρήσεις. Στις αρχές της δεκαετίας του '80 ένα διεθνές φόρουμ γυναικών συνέστησε μια ομάδα, με την επωνυμία FINRAGE, για να παρακολουθεί παγκόσμια τη διείσδυση της αναπαραγωγικής τεχνολογίας και βιο-τεχνολογίας στη ζωή των γυναικών. Η ανάλυση των στοιχείων γίνεται από ένα παγκόσμιο σώμα γυναικών που ασχολείται με θέματα υγείας με την πιο πλατιά και βαθιά έννοια της λέξης.

Οι γυναίκες ξεμπλέκουν τον παγκόσμιο ιστό που θα αποκαλούσα «η πολυπλοκότητα της συνενοχής», όπου οι γυναίκες του Πρώτου Κόσμου συχνά συνεργούν στην καταπίεση των γυναικών του Τρίτου Κόσμου. Η κατανόηση όχι μόνο του καταμερισμού της εργασίας μεταξύ των φύλων, αλλά και του διεθνούς καταμερισμού της εργασίας, επιτρέπει στις γυναίκες να διαπιστώσουν ότι η απελευθέρωσή μας αποτελεί πρόταγμα παγκόσμιας εμβέλειας. Και ότι πραγματικά καμιά γυναίκα δεν μπορεί να είναι ελεύθερη, αν όλες οι άλλες δεν είναι ελεύθερες. Όταν οι γυναίκες στην Αμερική αγωνίζονται κατά του EPA (Οργανισμού Περιβαλλοντικής Προστασίας — Environmental Protection Agency) για αποτελεσματικότερα μέτρα προστασίας της υγείας στον τόπο δουλειάς, οι ηγέτες των μεγάλων εταιρειών άνετα μπορούν να αποφασίσουν να μεταφέρουν τις βιομηχανικές μονάδες τους στον Τρίτο Κόσμο για να εκμεταλλευτούν εκεί τις φτωχές γυναίκες. Για να αρχίσουμε μια παγκόσμια γυναικεία σωματική πολιτική, πρέπει να αρχίσουμε να εξετάζουμε την παγκόσμια σχέση μεταξύ σεξισμού, οικολογίας, ρατσισμού και καπιταλισμού. Μπορούμε να ξεκινήσουμε θέτοντας στον εαυτό μας ερωτήματα σαν τα ακόλουθα:

Ποιες κοινότητες στον κόσμο έχουν γίνει χωματερές για τα απόβλητα των χημικών εταιρειών; Και πώς αυτό επηρεάζει τις γυναίκες που ζουν στις κοινότητες αυτές;

Ποιων η γη κατάσχεται, λεηλατείται και χρησιμοποιείται αναγκαστικά για την παραγωγή προϊόντων προς εξαγωγή στις πλούσιες χώρες; Ποιος ασχολείται κυρίως με τη γεωργία σε οριακό επίπεδο συντήρησης στον κόσμο;

Ποιοι στον κόσμο έχουν τις πιο χαμηλά αμειβόμενες επικίνδυνες δουλειές;

Ποιος στον κόσμο έχει πρόσβαση στον καθαρό αέρα, στο καθαρό νερό, στο καθαρό έδαφος, στην καθαρή τροφή;

Ποιος έχει πρόσβαση στην υγειονομική περίθαλψη και ποιος καθορίζει το είδος αυτής της παρεχόμενης περίθαλψης;

Ποιος αρρωσταίνει περισσότερο;

Και ποιος φροντίζει τους αρρώστους; Ποιανών οι οργανώσεις χρηματοδοτούνται και παίρνουν δημοσιότητα, ποιοι είναι οι ομιλητές στις διασκέψεις, ποιοι έχουν το χρόνο ή το εκπαιδευτικό προνόμιο να γράφουν για τη δική τους κοινωνική ή οικολογική κρίση ή την κρίση των άλλων;

Οι γυναίκες, φιλόστοργες απέναντι στο σώμα και τη γη, φέρουν το κύριο βάρος για την αποτροπή της οικολογικής καταστροφής. Οι γυναίκες είναι αυτές που πληρώνουν τα σπασμένα, που προσπαθούν να εξασφαλίσουν τροφή για τα παιδιά τους και ξύλα για τη σόμπα, ενώ τα σώματά μας εξασθενούν από το δηλητηριασμένο ή το σπάνιο έδαφος και από την υπερεργασία. Οι γυναίκες είναι αυτές που έχουν τη μικρότερη υγειονομική περίθαλψη και όμως οι γυναίκες ήταν αυτές που ανέπτυξαν αρχικά την ιατρική και που στα περισσότερα μέρη του κόσμου γιατρεύουν τους αρρώστους. Οι ιθαγενείς γυναίκες στις προστατευμένες άγριες φυσικές περιοχές — που χρησιμοποιούνται για χωματερές τοξικών αποβλήτων — είναι αυτές που θηλάζουν τα μικρά τους με δηλητηριασμένο από τον υδράργυρο γάλα. Οι γυναίκες είναι αυτές που γονιμοποιούν τη γη οργανικά εδώ και χιλιάδες χρόνια και καλλιεργούν σπόρους, και όμως είναι οι γυναίκες που λιμοκτονούν σήμερα, ενώ οι μεγάλες επιχειρήσεις αρπάζουν τη γη τους για κερδοφόρες καλλιέργειες, όπως το ζαχαροκάλαμο, ώστε η Δύση να μπορεί να γλυκαίνει τον καφέ της κάθε πρωϊ.

Πρέπει να δημιουργήσουμε ένα παγκόσμιο οικολογικό κίνημα για την υγεία που να εστιάζεται στη σεξουαλική υγεία των γυναικών, στις υγιεινές συνθήκες στον τόπο δουλειάς, στην οικολογική και πολιτισμική υγεία. Σεξουαλική υγεία για τις γυναίκες σημαίνει απαλλαγή από το βιασμό, την κακοποίηση και την αιμομιξία. Σημαίνει να είμαστε ελεύθερες να ερωτευόμαστε όποιο άτομο επιλέγουμε, απαλλαγμένες από την πορνογραφία που εισβάλλει και διαστρέφει τη δική μας σεξουαλική ταυτότητα και φαντασία. Αναπαραγωγική υγεία σημαίνει ελευθερία επιλογής για το πότε, το πώς και το εάν επιθυμούμε να κάνουμε παιδιά, καθώς και την οικονομική ελευθερία να είμαστε γονείς εάν το επιλέξουμε. Όλες οι γυναίκες πρέπει να είναι απαλλαγμένες από την αναγκαστική στείρωση, ή την έκθεση σε δηλητήρια που καταστρέφουν τη γονιμότητά μας, καθώς επίσης και απαλλαγμένες από την επιδρομή πανάκριβων αναπαραγωγικών τεχνολογιών.

Υγεία στον τόπο δουλειάς για τις γυναίκες σημαίνει όχι μόνο απαλλαγή από τις χημικές τοξίνες αλλά απαλλαγή και από το δηλητήριο της αλλοτριωμένης, υποβαθμισμέ-

νης εργασίας. Όλες μας αξίζουμε να έχουμε τη δυνατότητα να εργαζόμαστε συλλογικά, συμμετέχοντας δημιουργικά στη λήψη των αποφάσεων για τα μέσα και την ηθική της δικής μας παραγωγής. Πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τις δυνατότητές μας για να διερευνήσουμε δημιουργικές, ανθρώπινες εναλλακτικές λύσεις απέναντι στον καπιταλισμό, να δουλέψουμε για να δημιουργήσουμε κοινοτικές, συνεταιριστικές και επιμεριστικές οικονομίες, οι οποίες έχουν στόχο την εξυπηρέτηση των αναγκών της κοινότητας κι όχι απλώς την ικανοποίηση της «ανάγκης» της καπιταλιστικής ελίτ να βγάζει κέρδη.

Επιπρόσθετα, μέρος της απελευθέρωσής μας ως γυναικών είναι η απελευθέρωση από το πατριαρχικό καπιταλιστικό σύστημα που καταστρέφει τον πλανήτη. Οικολογική υγεία για τις γυναίκες σημαίνει ελευθερία να ζούμε σε ηθική συνεργασία με τη φύση, αναβαθμίζοντας και εμπλουτίζοντας τα οικοσυστήματα, όπου μπορούμε. Πολιτισμική υγεία είναι η ελευθερία διατήρησης και ανεφοδιασμού της κουλτούρας και των κοινοτήτων μας, ελευθερία να ζούμε και να εργαζόμαστε συνεργατικά.

Οικοφεμινισμός και η Σωματική Πολιτική

Ο τελικός στόχος της φεμινιστικής, οικολογικής σωματικής πολιτικής είναι να αναζωογονήσει την υγεία των γυναικών, σαν ένα τρόπο αναζωογόνησης του ερωτικού στοιχείου στην κοινωνία μας. Η Audre Lorde, μαύρη λεσβία φεμινίστρια, ποιήτρια και θεωρητικός, περιγράφει το ερωτικό στοιχείο, στο δοκίμιό της «Χρήσεις του Ερωτικού Στοιχείου: το ερωτικό Στοιχείο ως Εξουσία»[2], σαν κάτι ευρύτερο και πιο επαναστατικό από την υγεία ή την σεξουαλικότητα. Διερευνά το ερωτικό στοιχείο σαν μια δημιουργική δύναμη, σαν έναν τρόπο γνώσης και ύπαρξης, που διαστρέφεται και διαστρεβλώνεται σε συνθήκες καταπίεσης. Περιγράφει το ερωτικό στοιχείο σαν ένα φάσμα ικανοποιήσεων, από τη χαρά συμμετοχής σε μια παθιασμένη, αμοιβαία συζήτηση, μέχρι τη χαρά μιας συνεταιριστικής δουλειάς μεστής νοήματος. Σε συνθήκες καταπίεσης, το μόνο είδος άσπιλης χαράς που οι γυναίκες αναμένουν στη ζωή τους είναι όταν κάνουν σεξ με τους άνδρες ή ίσως όταν τρώνε ή παίρνουν ναρκωτικά. Σεξ, ναρκωτικά και τροφή είναι ίσως ο,τι απέμεινε απο το ερωτικό φάσμα στη ζωή μας.

Οι περισσότερες γυναίκες στον πλανήτη έχουν δεχθεί καταιγισμό πατριαρχικών ιδεολογιών που μας έχουν κάνει πλύση εγκεφάλου για να μισούμε τα σώματά μας, να μην έχουμε εμπιστοσύνη στα μύχια αισθήματά μας και τις διαισθήσεις μας. Λίγες γυναίκες στον κόσμο κινούνται και δουλεύουν έχοντας ένα αίσθημα ολοκληρωμένης πεποίθησης και χαράς. Ποιος μπορεί να φανταστεί ότι είναι δυνατόν να περιμένουμε τόση ηδονή στον τόπο δουλειάς μας, όση θα περιμέναμε αν κάναμε έρωτα με κάποιο άτο-

2. Audre Lorde, «Uses of the Erotic: The Erotic as Power» στο βιβλίο, *Sister Outsider,* New York, Crossing Press, 1984, σελ.110-113.

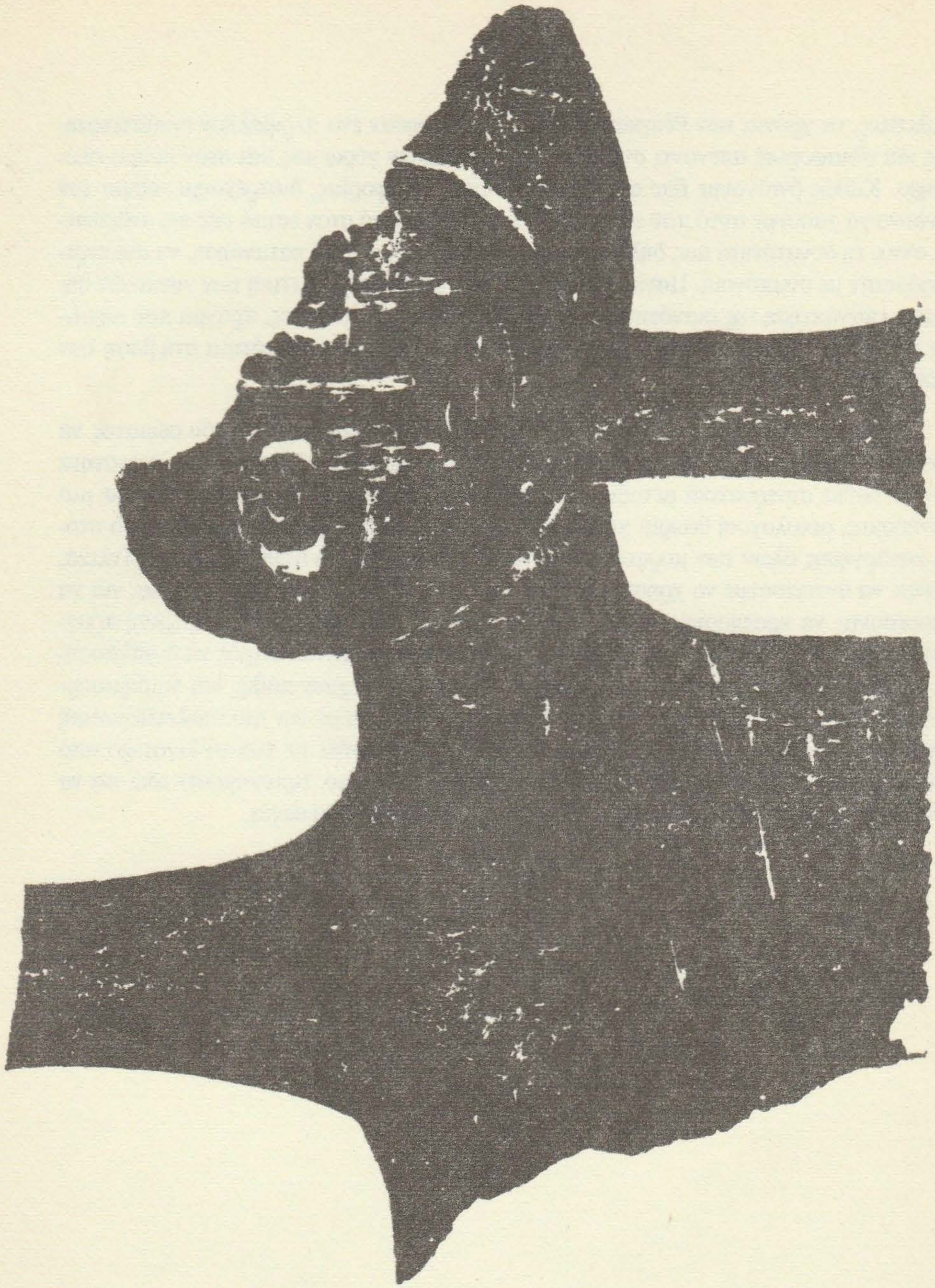
μο για το οποίο νοιαζόμαστε βαθιά; Οι σχέσεις μας με τους φίλους μας και με άλλα άτομα στις κοινότητές μας σπάνια χαρακτηρίζονται από τόσο πάθος και νόημα, όπως οι σχέσεις μας με τον μοναδικό εραστή στη ζωή μας. Φανταστείτε ένα σύστημα διακυβέρνησης σε μικρή κλίμακα, φανταστείτε να ζούσαμε σε μια περιπαθή και φιλόστοργη κοινότητα όπου οι φωνές μας θα ήταν δυνατές και αρθρωμένες, όπου θα μπορούσαμε να έχουμε ηδονή και ικανοποίηση σταθμίζοντας προσεκτικά τις ίδιες τις αποφάσεις που επηρεάζουν τη ζωή στην κοινότητά μας. Φανταστείτε ότι δεν μας είχαν φαλκιδεύσει τη δημιουργικότητά μας στο σχολείο — όπου έπρεπε να ζωγραφίζουμε καθορισμένα και βαρετά σχήματα — αλλά ότι θα μπορούσαμε να ζωγραφίζουμε, να κάνουμε γλυπτική και να γράφουμε ποιήματα για τη δική μας ικανοποίηση.

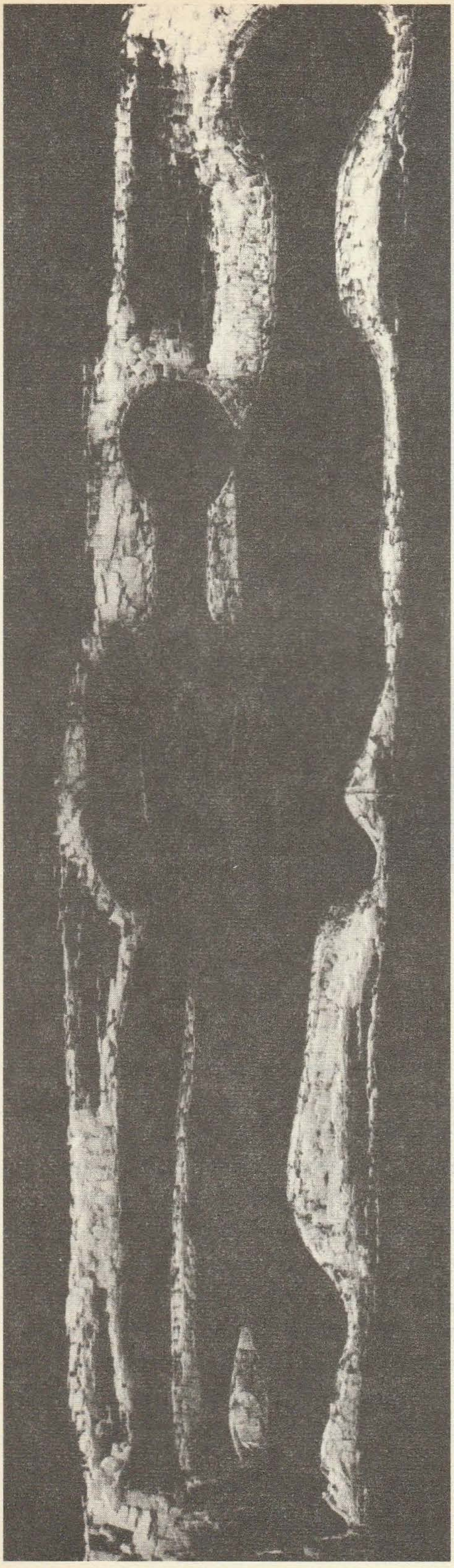
Αυτό «το φάσμα των ικανοποιήσεων» συστηματικά μας το έχουν περιορίσει στη ζωή μας για να μας απονεκρώσουν και να μας κάνουν πιο ευάλωτες απέναντι στην εξουσία και τον κοινωνικό έλεγχο. Ένας κόσμος γεμάτος από περιπαθείς, καλλιτεχνικές γυναίκες που είχαν εμπιστοσύνη στον εαυτό τους, θα αποτελούσε απειλητική δύναμη για την καθημερινή λαβή της πατριαρχίας. Η πατριαρχία, για να αποσπάσει την προσοχή μας από το γεγονός ότι μας έχει αφαιρέσει το ερωτικό στοιχείο, έχει δημιουργήσει ένα παγκόσμιο σχεδόν θέαμα σεξουαλικότητας που μας κατακλύζει με εικόνες, κυρίως αρσενικής, σεξουαλικής επιθυμίας και εκπλήρωσης. Ιδιαίτερα στις Ην. Πολιτείες, η κουλτούρα μας χαρακτηρίζεται από υπερβολικό σεξ, για να αποκρύψει το γεγονός ότι είναι απο-ερωτοποιημένη. Είναι σα να μας έχουν πάρει το ζάχαρο του φρούτου από τη ζωή μας και να μας έχουν αφήσει με εκείνα τα μικρά ροζ κουτάκια ζαχαρίνης. Καταναλώνουμε εμπορεύματα αντί να δημιουργούμε τη ζωή μας, ψάχνοντας πάντα απελπισμένα για γλυκύτητα και γεύση. Καταναλώνουμε υποκατάστατα της γεύσης, αντικείμενα χωρίς κανένα νόημα, ερεθίσματα μαζικής κουλτούρας, όπως φρικώδεις και ανόητες ταινίες, βόλτες για ψώνια και τώρα την έσχατη ζαχαρίνη, την «ουσιαστική πραγματικότητα» (virtual reality — η μέσω υπολογιστών τρισδιάστατη αναπαραγωγή της πραγματικότητας), ένα κυριολεκτικό υποκατάστατο για τη βαρετή άγευστη πραγματικότητα που μας περιβάλλει.

Η Οικο-Σωματική πολιτική της δεκαετίας του '90 σημαίνει τη δημιουργία ενός «ερω-φεμινισμού», ενός φεμινισμού που αποσκοπεί να επανακτήσει το ερωτικό στοιχείο ως δύναμη. Σημαίνει να αντλήσουμε και από τη φεμινιστική σωματική πολιτική και από την οικολογική πολιτική για να δημιουργήσουμε μια θεωρία που αποσκοπεί να ανατρέψει όλες τις μορφές κυριαρχίας και να αναζωογονήσει τη δημιουργικότητα και την ικανοποίηση, στα κινήματά μας και στην κοινωνία γενικότερα. Ο ερω-φεμινισμός προσπαθεί να αφυπνίσει αυτό που αποκαλώ «ερωτική επιταγή» για δράση, πράγμα που συμβαίνει όταν σκεφτόμαστε και αισθανόμαστε σε βάθος για την κοινωνική και οικολογική αδικία, σε σημείο που πρέπει να αναλάβουμε δράση στο προσωπικό και πολιτικό επίπεδο. Αναζωογόνηση του ερωτικού στοιχείου σημαίνει να ξεφύγουμε από τη βαθιά κατάψυξη της καταπίεσης και αλλοτρίωσης και να ανακαλύψουμε την πιο βαθιά και την πιο ορθολογική επιθυμία μας για μια ελεύθερη και οικολογική κοινωνία. Στις Ην.

Πολιτείες, τα χρόνια των Ρέηγκαν-Μπους δημιούργησαν ένα περιβάλλον εγωϊστικότητας και αδιαφορίας απέναντι στη δυστυχία των άλλων γύρω μας και στον κόσμο ολόκληρο. Καθώς βγαίνουμε έξω από αυτό το κλίμα αδιαφορίας, διατρέχουμε ακόμα τον κίνδυνο να χάσουμε αυτό που είναι αληθινά θαυματουργό στον εαυτό μας ως ανθρώπινα όντα, τη δυνατότητά μας δηλαδή να έχουμε συναισθηματική κατανόηση, να συμπεριφερόμαστε με συμπόνοια. Παγκόσμια οικολογική σωματική πολιτική των γυναικών σημαίνει επανάκτηση της ικανότητάς μας να αισθανόμαστε ζωντανές, πράγμα που σημαίνει να έχουμε αισθήματα για τους άλλους και να δρούμε με γενναιότητα στη βάση των αισθημάτων αυτών.

Μια ερωτική, παγκόσμια σωματική πολιτική αντλεί από τη γνώση του σώματος να θυμάται τη δυνατότητά μας για χαρά, δημιουργικότητα και πάθος και την ικανότητά μας να ζούμε συνεργατικά μεταξύ μας και με τη φύση. Πρέπει να δημιουργήσουμε μια παγκόσμια, οικολογική θεωρία και πράξη προσανατολισμένη και δεσμευμένη στο στόχο κατάργησης όλων των μορφών κοινωνικής και περιβαλλοντικής ρύπανσης. Τελικά, πρέπει να συνεχίσουμε να χρησιμοποιούμε ως εστία το σώμα και την οικολογία, για να μπορέσουμε να κρατήσουμε το φεμινισμό ευαίσθητο απέναντι στην καθημερινή πραγματικότητα της επιβίωσης των γυναικών και του πλανήτη. Είναι καιρός να διαπλάσουμε καρδιές που νοιάζονται, να αναπτύξουμε θεωρίες που έχουν πάθος και να δημιουργήσουμε μια κοινωνία που να είναι οικολογικά ανθρώπινη με την πιο απελευθερωτική έννοια της λέξης. Ως γυναίκες, δεν πρέπει να συμβιβαστούμε με τίποτα λιγότερο από την πλήρη ελευθερία για τις γυναίκες σε ολόκληρο τον κόσμο. Βρισκόμαστε εδώ για να αναζωογονήσουμε κάθε τι που είναι φύση, μέχρι το ίδιο μας το σώμα.





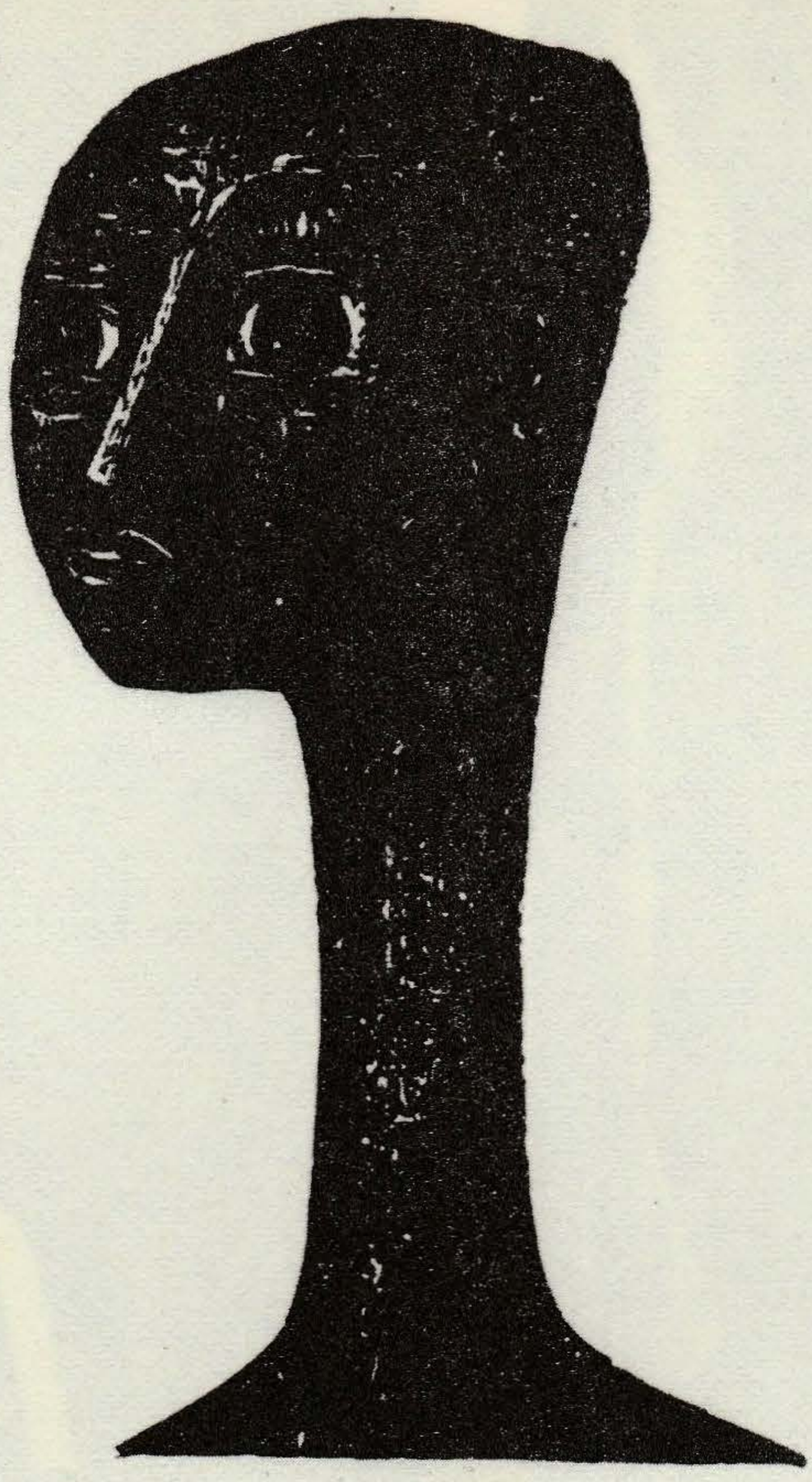
β.

ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΠΑΝΩ ΣΤΟΝ ΜΑΡΞΙΣΜΟ

ΘΑΝΑΣΗΣ ΚΑΛΟΜΑΛΟΣ
Η κρίση της αριστερής πολιτικής και ο Μαρξ

MURRAY BOOKCHIN
Σχόλια πάνω στην «Κρίση της αριστερής πολιτικής»

ΤΑΚΗΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ
Πέρα από τον επιστημονισμό και τον ιρασιοναλισμό



ΔΙΑΛΟΓΟΣ

Στη στήλη διαλόγου δημοσιεύονται σχόλια-κριτική των αναγνωστών μας πάνω σε άρθρα/κείμενα που δημοσιεύει το περιοδικό. Καταβάλλεται κάθε προσπάθεια να δημοσιεύονται όλες οι σχετικές συνεργασίες, εφόσον δεν ξεπερνούν τις 2.500 λέξεις και παρουσιάζουν, φυσικά, γενικότερο ενδιαφέρον. Στη στήλη αυτή, εκτός από σχόλια-κριτική, δημοσιεύονται, κατ' εξαίρεση και άρθρα (τα άρθρα κατά κανόνα πρέπει να υποβάλλονται για συμμετοχή στον κύριο διάλογο γύρω από την προανακοινωθείσα θεματική ενότητα του κάθε τεύχους) που θέλουν να παρουσιάσουν μια θέση διαφορετική ή και αντίθετη προς τη θέση την οποία ανέπτυξε άρθρο ήδη δημοσιευμένο. Τα άρθρα αυτά δεν πρέπει να υπερβαίνουν το μισό της έκτασης του άρθρου στο οποίο αντιλέγουν, ή από το οποίο καθ' οιοδήποτε τρόπο αφορμώνται και οπωσδήποτε δεν πρέπει να υπερβαίνουν τις 5.000 λέξεις. Για τη δημοσίευση των άρθρων αυτών ακολουθούνται τα ίδια ποιοτικά κριτήρια επιλογής όπως για την επιλογή των άρθρων που συμμετέχουν στον κύριο διάλογο.

Θανάσης Καλόμαλος**

Η κρίση της αριστερής πολιτικής και ο Καρλ Μαρξ

Ι. Εισαγωγή

Στόχος αυτού του άρθρου είναι να ερευνήσει την αιτία της τρέχουσας κρίσης της αριστερής πολιτικής, συσχετίζοντάς την με τον Καρλ Μαρξ. Διεξερχόμενος αυτά τα δύο συναφή αντικείμενα, θ' αναφερθώ σε τρία άρθρα του 2ου τεύχους του «*Κοινωνία και Φύση*», στα: «Η κρίση του Μαρξισμού και η κρίση της Πολιτικής» του Κ. Καστοριάδη, «Μαρξισμός και αστική κοινωνιολογία» του Μ. Μπούκσιν και «Η αντικειμενικότητα του απελευθερωτικού προτάγματος» του Τ. Φωτόπουλου, σε διάλογο-αντίλογο προς τα οποία διαρθρώθηκε το παρόν άρθρο.

Η κρίση συνίσταται όχι μόνο από «ιδιώτευση..., απάθεια..., κυνισμό και την επιδίωξη της κατανάλωσης», όπως προτιμά να σκέφτεται ο Καστοριάδης, αλλά πρώτα και κύρια από την αδυναμία του όποιου αριστερού πολιτικού κινήματος να προτείνει οποιοδήποτε συγκεκριμένο πολιτικό πρόγραμμα που θα μπορούσε να τραβήξει τους ανθρώπους έξω από τη χειμέρια νάρκη της απολιτικοποίησης.

Σίγουρα το άρθρο του Καστοριάδη πάσχει, αλλά όχι τόσο από την ασχετοσύνη του τίτλου, για την οποία και ζητά συγνώμη, ούτε από το ότι αντί να συνοψίσει «με κάθε συντομία», όπως υπόσχεται, αυτά που θεωρεί λάθη του Μαρξ, διαθέτει σ' αυτά περί τα $^3/_4$ του άρθρου. Το πρόβλημα ενυπάρχει στο ότι ο Κ. ούτε αποδεικνύει, αλλά ούτε καν ισχυρίζεται ότι υπάρχει κάποια αιτιώδης σχέση ανάμεσα στα λάθη του Μαρξ και την κρίση της αριστερής, δηλαδή της χειραφετητικής (απελευθερωτικής) πολιτικής. Οι τρεις λόγοι που δίνει για την ενασχόλησή του με τον Μαρξ ουδόλως αναφέρονται σε οποια-

---

* Ο Θ. Καλόμαλος σπούδασε στη Νομική Σχολή Αθηνών. Συνέχισε τις σπουδές του στο L.S.E. του Λονδίνου (1967-70) και στην Ecole des Hautes Études του Παρισιού (1977-78). Πέρασε από τους Δημοκρατικούς Συνδέσμους της Ένωσης Κέντρου (1965), το Κέντρο Μελέτης και Διαφώτισης του ΠΑΣΟΚ (1974-78) και τους Οικολόγους Εναλλακτικούς (1989). Συγγραφέας και αρθρογράφος σε έντυπα, όπως *«Αντιθέσεις»*, *«Τετράδια»*, *«Οικονομικός Ταχυδρόμος»*, *«Νέα Οικολογία»*, *«Οικοτοπία»*, *«Διαβάζω»*....

δήποτε αιτιώδη σχέση[1]. Το άρθρο του Κ. κουτσαίνει πάνω στα δύο άσχετα μεταξύ τους σκέλη του, επειδή η σχέση του Μαρξ προς την κρίση της πολιτικής, την οποία σωστά οσμίστηκε ο Κ., βρίσκεται στην αντίθετη κατεύθυνση: Οι άνθρωποι πνίγονται μέσα στην απάθεια, τον ατομικισμό, τον καταναλωτισμό (για να μη μιλήσουμε και για νευρώσεις ή ναρκωτικά) επειδή κανένα αριστερό πολιτικό κίνημα δεν προτείνει διέξοδο, που να μπορούν να την πάρουν στα σοβαρά. Και κανένα αριστερό πολιτικό κίνημα δεν μπορεί να προτείνει κάτι συγκεκριμένο, επειδή αποτάσσονται το επιστημονικό πρόταγμα κοινωνικής αλλαγής του Μαρξ.

Ο Καστοριάδης και ο Μπούκσιν επιλέγουν έναν κάποιο Μαρξ ως συζητητή και του αντιλέγουν σε πολλά σημεία (άσχετα με την κρίση της πολιτικής), αλλά ξεχνάν ότι ο Μαρξ υπήρξε ένας από τους πιο αμφιλεγόμενους και αυτοαντιφάσκοντες ιδρυτές της κοινωνικής επιστήμης (η επιστημονική ακρίβεια δεν υπήρχε ακόμη στα 1850 ή 70). Έτσι ο αντίδικός τους είναι σε κάποιο βαθμό δική τους επιλογή και ευθύνη, αφού στον Μαρξ μπορεί κανείς να βρει σχεδόν τα πάντα προς υποστήριξη ή αντίκρουση.

Υπάρχει ο νεαρός φιλόσοφος Μαρξ και αυτός που απορρίπτει τη φιλοσοφία· ο κρατιστής του *Μανιφέστου* και ο αριστεριστής του «*Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*»· ο ανυποχώρητος ντετερμινιστής και ο βολονταριστής των επιστολών στη Βέρα Ζάζουλιτς· ο οικονομολόγος και ο κοινωνιολόγος-πολιτικός επιστήμων κ.ο.κ. Το έργο του Μαρξ γέμει από αντιφάσεις, κενά και ασάφειες και γι' αυτό τόσες πολλές ερμηνείες, περιοδολογήσεις και αξιολογήσεις από μαρξιστές και μαρξολόγους συγκρούονται και συναγωνίζονται.

Για ν' αποδείξω τον ισχυρισμό μου θα προσφύγω μόνο στα δύο ανά χείρας παραδείγματα:

α. Παράδειγμα

Μια από τις κύριες αντιρρήσεις του Μπούκσιν στον Μαρξ είναι ότι δεν ασχολήθηκε με την «κυριαρχία», ότι «...τόσο τυφλός είναι ο Μαρξ μπροστά στην εξουσία αυτήν καθεαυτήν» (AUTHORITY). Σε πλήρη αντίθεση εγώ βρήκα στον Μαρξ την έννοια της σχέσης «εξουσίας-υποταγής» (herrschafts-knechtschaftsverhaltniss)[2] και είναι οι αναλύσεις του Μαρξ που με βοήθησαν να την αναβαθμίσω σε δομική μονάδα της δομής βά-

1. Ο ισχυρισμός του Κ. ότι «αυτή η ίδια η αντίληψη του Μαρξ, ο μετέπειτα εκφυλισμός της και η τελική της κατάρρευση είναι ένας από τους παράγοντες που επέσπευσαν την κρίση της πολιτικής» δεν μπορεί να εκληφθεί ως αιτιώδης εξήγηση διότι:

   α. Ο Κ. δεν ισχυρίζεται ότι προκάλεσε, αλλά μόνο επέσπευσε την κρίση,

   β. Ο εκφυλισμός (στο δογματικό Μαρξισμό-Λενινισμό) και η κατάρρευση (των αυτοεπιλεγόμενων Μαρξιστικών-Λενινιστικών καθεστώτων;) δεν μπορεί να χρεωθεί στον Μαρξ,

   γ. Φυσιολογικά μια αποτυχία της μαρξικής αντίληψης θάπρεπε να ενδυναμώσει το αντίζηλο νεο-ουτοπικό κίνημα, όχι να το ρίξει σε κρίση.
2. πχ. στην GRUNDRISSE, DIETZ VERLAG, σελ. 400.

θους της κάθε ταξικής κοινωνίας[3]. Το λάθος του Μαρξ δε βρίσκεται στην άγνοια της «εξουσίας» (αντίθετα η σχέση παραγωγής δεν είναι παρά σχέση εξουσίας-υποταγής)· βρίσκεται στην πεποίθησή του ότι η ανάγκη για ανεξαρτησία και αυτονομία αποτελεί σταθερή κάποιας «ανθρώπινης φύσης» και συνεπώς ότι η σχέση εξουσίας-υποταγής γίνεται πάντοτε αισθητή ως «καταπίεση». Υποστηρίζω αντίθετα ότι η αγάπη για την ανεξαρτησία και αίσθημα καταπίεσης εν απουσία της είναι μέρος της παιδείας (culture) που ξεπηδάει μέσα από κι αντιστοιχεί[4] προς αυτό που ο Μαρξ αποκαλούσε «KLEIN BAÜERLICHE UND KLEINBURGERLÜCHE PRODUKTIONSWEISE»[5] κι'αποκαλώ χάριν συντομίας «μικροϊδιοκτητικό τρόπο παραγωγής», έναν τρόπο, που αποτέλεσε «την οικονομική βάση της κοινωνίας στις καλύτερες περιόδους της κλασικής αρχαιότητας»[6] και που «επανεμφανίζεται στη σύγχρονη ιδιοκτησία κλήρων»[7].

β. Παράδειγμα

Ο Καστοριάδης μέμφεται τον Μαρξ για «...προοδευτικίστικη (progressionist) μεταφυσική της ιστορίας» για «...τελεολογία (και θεολογία) της ιστορίας» για ένα «Μεγαλειώδες Σχέδιο» που καθιστά τις ιδέες «της επιλογής, της υπευθυνότητας καθαρές αυταπάτες». Ο Μπούκσιν αντίθετα διαμαρτύρεται ότι «...(ο) Διαφωτισμός, με το ν' απογυμνώνει το νόμο από κάθε ηθικό περιεχόμενο, παρήγαγε έναν αντικειμενικό κόσμο, που είχε τάξη χωρίς νόημα» και ότι «...ο Μαρξ συμπλήρωσε τη σκέψη του Διαφωτισμού φέρνοντας τον κόσμο του Λαπλάς μέσα στην κοινωνία». Ο Μπούκσιν διαφωνεί θέλοντας «...μια αντίληψη νόμου, αλλά ενός νόμου που *καθοδηγείτο... από... τη Μοίρα*... αναγκαιότητα *κυβερνώμενη από νόημα*, από έναν ηθικά καθορισμένο στόχο *τεθειμένο από το πεπρωμένο.*» (δικές μου Θ.Κ. υπογραμμίσεις).

Εγώ συμφωνώ με τη θέση του Κ.Κ. εναντίον της τελεολογίας, εναντίον ενός πεπρωμένου που θέτει δικούς του στόχους. Αλλά αντί να κατηγορώ τον Μαρξ, προτίμησα να διαβάσω στην «*Κακομοιριά της Φιλοσοφίας*»: «Ο στόχος, τον οποίο έθεσε ευθύς εξαρχής το κοινωνικό πνεύμα, που μιλάει δια στόματος του κ. Προυντόν, ήταν να εξαλείψει όλες τις κακές πλευρές της κάθε οικονομικής κατηγορίας, έτσι που ν' απομένει μόνο καλό. Κατ' αυτό το πνεύμα το καλό, το ύψιστο αγαθό, ο αληθινός πρακτικός στόχος είναι η ι σ ό τ η τ α . Και γιατί το κοινωνικό πνεύμα στοχεύει στην ισότητα κι όχι στην ανισότητα, την αδελφότητα, τον καθολικισμό ή όποια άλλη αρχή (principe); ... η ισότητα είναι το ιδεώδες του κ. Προυντόν ... *ο από προνοίας στόχος* ... Αλλ' αφού ο κ. Προυντόν έχει ένα τόσο τρυφερό ενδιαφέρον για την Πρόνοια, τον παραπέμπουμε στην «*Ιστορία της Πολιτικής Οικονομίας*» του κ. De Villeneuve-Bargemont, που κι αυτός

3. Δες, Th. Kalomalos: La sciemce du materialisme social, *EKKE,* 1984 σελ. 70.
4. Υποστηρίζω (ανωτέρω σελ. 104) ότι η αντιστοιχία του εποικοδομήματος προς τον τρόπο παραγωγής είναι ενδοσυστημική και όχι τρέχουσα.
5. «*DAS KAPITAL*» τ. III DietzVerlag, σελ. 356.
6. Στο ίδιο σελ. 858.
7. Grundrisse σελ. 396. Βλ. και Θ. Καλόμαλος: «Μικροϊδιοκτητικός τρόπος παραγωγής».

τρέχει πίσω απο έναν από προνοίας στόχο. Αυτός ο στόχος δεν είναι όμως η ισότητα, είναι ο καθολικισμός» [8].

Βλέπουμε λοιπόν ότι υπάρχουν τόσοι Μαρξ όσοι κι οι αναγνώστες του, κι αυτό είναι φυσικό αφού η ανάγνωση δεν είναι κατανάλωση κάτι έτοιμου, αλλά παραγωγή (Piaget). Βεβαίως μπορεί να μου αντιταχθεί ότι ο «δικός μου Μαρξ» είναι «περιθωριακός ως προς τον πυρήνα των γραφτών του». (Μπούκσιν). Όμως εγώ δεν υπήρξα ποτέ μου μαρξιστής, ούτε κομμουνιστής και ποτέ δεν ενδιαφέρθηκα ν'αποκαλύψω τον πραγματικό Μαρξ. Αυτό που κυρίως του οφείλω είναι ο υλισμός και η σύνοψη του «Προλόγου» και αισθάνομαι ελεύθερος να απορρίψω οτιδήποτε πρότεινε που δεν με πείθει, είτε είναι η εργασιακή θεωρία της αξίας, το «χρέος» του προλεταριάτου ή ο υστερότερος ρόλος του θετικισμού και ρόλος της μαμμής. Η σε αντικειμενική ορολογία ερώτηση του Κ. «τι απομένει»; από τον Μαρξ είναι λαθεμένη· η σωστή ερώτηση είναι: Τι κρατάει ο καθένας μας από τον Μαρξ;

ΙΙ. Το επιστημονικό πρόταγμα του Μαρξ

Θα μπορούσα να γεμίζω σελίδες επί σελίδων υποστηρίζοντας, τροποποιώντας ή αρνούμενος, απορρίπτοντας θεωρίες του Μαρξ. Αλλά αυτό δεν έχει νόημα, όταν πρόκειται ν'αποτιμηθεί η προσφορά του· διότι η αξία του Μαρξ δεν βρίσκεται σε τούτη ή εκείνη τη θεωρία, αλλά στο γεγονός ότι ήταν ο πρώτος και δυστυχώς πολύ μοναχικός στην προσπάθεια να προαγάγει τη βούληση για κοινωνική άλλαγη απ'την κατάσταση ασαφούς ελπίδας και ονείρου στο επίπεδο επιστημονικού εγχειρήματος. «Αυτή η επιστήμη, που εγκαινιάζουν οι «Θέσεις», είναι η κύρια συνεισφορά του Μαρξ και Ένγκελς, κι όχι η θεωρία της υπεραξίας, της Καταγωγής της Οικογένειας και του Κράτους, ή της εξαθλίωσης των εργατών. Οποιαδήποτε από τις επί μέρους οικονομικές, πολιτικές ή κοινωνιολογικές θεωρίες των Μαρξ και Ένγκελς θα μπορούσε να είναι λαθεμένη (ακόμη κι η πλειονότητά τους) χωρίς αυτό να κουνήσει ούτε ρούπι τον Διαλεκτικό Ιστορικό Ματεριαλισμό από τη θέση της μόνης σωστής και πλήρους επιστήμης των ανθρώπινων - κοινωνικών πραγμάτων. Και γι' αυτή την αναντικατάστατη θεωρητική βάση θάπρεπε να μας μιλήσουν ο Καστοριάδης και ο Παπαϊωάννου προτού αναπτύξουν οποιαδήποτε κριτική τους σε βάρος επί μέρους μαρξικών θεωριών»[9].

---

8. Μαρξ-Έγκελς: Η επιστήμη της κοινωνίας, Επιλογή, μετάφραση, πρόλογος Θανάσης Καλόμαλος, 1978 2η έκδοση Στοχαστής 1987, σελ. 44- Το πλήρες απόσπασμα από σελ. 127-129 Editions Sociales, PARIS.
9. Θ. Καλόμαλος: Οι θέσεις του Μαρξ πάνω στον Φόυερμπαρχ, ΔΙΟΓΕΝΗΣ, 1974, σελ. 69. Έκτοτε πείστηκα ότι δεν υπάρχει «Διαλεκτικός» ματεριαλισμός για τα φυσικά φαινόμενα και τον διέγραψα· και αντικατάστησα το «Ιστορικός» με το «κοινωνικός», ώστε ν' αποφύγω την παερμηνεία μου ως ιστορικιστική, πράγμα που δεν είμαι. Έτσι τώρα χρησιμοποιώ τον όρο «κοινωνικός υλισμός», που δεν αναφέρεται σε φιλοσοφικά προβλήματα περί την «ύλη», αλλά

Και πράγματι αντί να είμαστε μάρτυρες μιας «πρόσφατης κατάρρευσης της «επιστημονικής» εκδοχής του σοσιαλιστικού προτάγματος», όπως νομίζει ο Φωτόπουλος, αντίθετα παρακολουθούμε τώρα το τελικό αποτέλεσμα της εγκατάλειψης από την Αριστερά του επιστημονικού προτάγματος του Καρλ Μαρξ: την κρίση της πολιτικής. Για να δικαιολογήσω αυτή τη δήλωση, πρέπει ν' αναλύσω την εικόνα, που έδωσε στον αναγνώστη ο Καστοριάδης, όταν μίλαγε για μια κατάρρευση του Μαρξισμού-Λενινισμού, ταυτόσημη με την κατάρρευση των ολοκληρωτικών καθεστώτων του σοβιετικού μπλοκ και ίσως ίδια με την κατάρρευση της θέωρησης του Μαρξ.

Στην πραγματικότητα έχουμε (κατά χρονολογική σειρά) πέντε διαφορετικές περιπτώσεις:

α. Τα λάθη, κενά και αντιφάσεις του Καρλ Μαρξ,

β. Την απομάκρυνση του Μαρξισμού από το επιστημονικό πρόταγμα του Μαρξ,

γ. Την αδυναμία των καθεστώτων του «υπαρκτού σοσιαλισμού» να συγκροτήσουν μια βιώσιμη κοινωνική τάξη,

δ. Την αποτυχία των μη δογματικών μαρξιστών στο να κριτικάρουν επιστημονικά τον Μαρξ, τον δογματικό Μαρξισμό και τ' αυτεπιλεγόμενα Μαρξιστικά-Λενινιστικά καθεστώτα και στο να επεξεργασθούν και να προτείνουν ένα νέο κοινωνικό πρότάγμα,

ε. Την αδυναμία λόγω ανεπιστημονικότητας της μη μαρξιστικής Αριστεράς να προτείνει ένα νέο απελευθερωτικό κοινωνικό πρόταγμα.

Τ' ανωτέρω λάθη και αποτυχίες σίγουρα σχετίζονται μετάξυ των, αλλά κατά κανέναν τρόπο δεν προκλήθηκαν από την αποτυχία και τελική κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού».

Είναι η απουσία μιας τέτοιας αιτιώδους σχέσης, που μου επέτρεψε να κριτικάρω και καταγγείλω τα παραπάνω λάθη πολύ πριν υπάρξει οποιαδήποτε υποψία για την επικείμενη κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού»[10]. Επίτηδες δεν έθεσα τον Μαρξ εναντίον του Μαρξ, όταν εξηγούσα το κατάντημα της Αριστεράς με την απομάκρυνσή της από το επιστημονικό πρόταγμά του: «Εκατό χρόνια μετά το θάνατο του Μαρξ η Αριστερά δεν μπορεί πια να παραπέμπει τα προβλήματα του σοσιαλισμού[11] στη σοσια-

στο ανθρώπινο και εξωανθρώπινο «υλικό» της κοινωνίας, το οποίο αναγνωρίζοντας και μελετώντας ο Κοινωνικός Υλισμός αποφεύγει το στρουκτουραλιστικό αδιέξοδο.

10. βλ. Θανάσης Καλόμαλος: «Δόγμα, Ηθικολογία, Επιστήμη»: *ΑΝΤΙΘΕΣΕΙΣ* Νο 5, Ιούλιος 1981. «Αυτοδιαχείρηση - Πλάνο κοινωνικής αναδόμησης ή ευχολόγιο;»: *ΑΝΤΙΘΕΣΕΙΣ* Νο 10. «Αριστερά και επιστήμη»: *ΑΝΤΙΘΕΣΕΙΣ* Νο 11 και αγγλιστί αδημοσίευτο «Περί δογματισμού και της αστικής επανάστασης».
11. Με τον όρο «σοσιαλισμός» εννοώ μια κοινωνία αυτόνομων πολιτών χωρίς καταπίεση.

λιστική κουζίνα του μέλλοντος. Εκλέγεται για να τον εφαρμόσει ή τουλάχιστον για να τον προετοιμάσει εδώ και τώρα. Όμως είναι πασίγνωστο ότι αυτό που διαφορίζει το χειρότερο αρχιτέκτονα από την καλύτερη μέλισσα είναι το γεγονός ότι εκείνος ανεγείρει το οικοδόμημα μεσ' στο κεφάλι του, προτού καν αγγίξει τα υλικά κατασκευής.

Πώς, λοιπόν, θα μπορούσε ποτέ η Αριστερά να φτιάξει το σοσιαλισμό χωρίς μια προηγούμενη γνώση του; Αν μια οιονεί-θρησκευτική πίστη σαν τον μαρξισμό-λενινισμό είναι ακατάλληλη για ένα τέτοιο πρόταγμα, ο διαισθητικός ρεβιζιονισμός, τον οποίο πρεσβεύει και εφαρμόζει η μη δογματική Αριστερά δεν είναι καταλληλότερος. Μόνο αν ξαναπιάσει την εγκαταλελειμμένη επιστήμη του Μαρξ, θα μπορέσει η Αριστερά να βγει από το αδιέξοδο, όπου βολοδέρνει»[12].

ΙΙΙ. Δογματικός μαρξισμός — Μια οιονεί-θρησκεία

Ποτέ δεν δοκιμάστηκε κάποια «επιστημονική εκδοχή του σοσιαλιστικού προτάγματος» διότι λίγο μετά το θάνατο του Μαρξ το επιστημονικό πρόταγμά του εγκαταλείφθηκε από τους οπαδούς του. Αυτή η εγκατάλειψη από τους μαρξιστές έγινε πασιφανής στα 1899, όταν δημοσιεύτηκε το *«Οι προϋποθέσεις του σοσιαλισμού...»* του Μπερνστάιν. Ο Μπερνστάιν επικαλούμενος κάποια δεδομένα και κάποιες ροπές νόμισε ότι μπορεί να βγάλει κάποια συμπεράσματα, αντίθετα με τα του Μαρξ. Σωστός ή λαθεμένος ο Μπερνστάιν εν πάση περιπτώσει κινήθηκε μέσα στα πλαίσια του επιστημονικού διαλόγου και του μαρξικού επιστημονικού προτάγματος. Η προσπάθεια να τον αντικρούσουν στηρίχθηκε εν μέρη σε πραγματικά (factual) επιχειρήματα (π.χ. στο «Μεταρρύθμιση ή Επανάσταση» της Ρόζας Λούξεμπουργκ), αλλά η κύρια επιχειρηματολογία εναντίον του ήταν ξεκάθαρα θρησκευτική: ο Κάουτσκι τον έβρισε «αποστάτη» (κάτι που δεν άργησε να στρέψει εναντίον του ο Λένιν), χαρακτήρισε τη μαρξική κοσμοθεωρία «ένα καινούργιο Ευαγγέλιο»[13] και μίλησε για «εμείς, οι ορθόδοξοι μαρξιστές»[14] που αποτελούσαν κατ' αυτόν μια καινούργια «Ecclesia Militans»[15]. Απ' αυτή τη στιγμή, πολύ πριν από τον Στάλιν, ο μαρξισμός πήρε έναν άλλο δικό του δρόμο μακριά από το επιστημονικό πρόταγμα του Μαρξ.

---

12. Θ. Καλομάλος: La science, οπίσθιο εξώφυλλο
13. στο «Πρόγραμμα της Ερφούρτης», μνημ. από τον Massimo Salvadori: Καρλ Κάουτσκι, NLB, σελ. 33.
14. Καρλ Κάουτσκι: *Η κοινωνική επανάσταση*, σελ. 127 στη γαλλική μετάφραση, Marcel Riviere, Παρίσι 1912.
15. Salvadori σελ. 33.

Όταν ξέσπασε η διαμάχη Κάουτσκι-Λένιν, ο μαρξισμός ήταν γερά εγκατεστημένος ως οιωνεί-θρησκεία και η όλη αντιδικία διεξήχθη με οιωνεί-θρησκευτικούς όρους: επίκληση του πατέρα Μαρξ, καζουϊστική, ερμηνευτική, διαστρέβλωση νοημάτων εκ προθέσεως,[16] ορθοδοξία, αίρεση, αποστασία, ομολογία αμαρτημάτων και από πίσω η G.P.U., οι δίκες και οι εκτελέσεις. Όσο για το θεωρητικό έργο του Μαρξ, ο Λένιν το αποκαλούσε «διδασκαλία»[17] και μίλαγε για «διδάγματα»[18] και «αποφθέγματα» του Μαρξ[19], ως να ήταν προφήτης.

Βεβαίως ο δογματικός μαρξισμός και τα ολοκληρωτικά καθεστώτα του ποτέ δεν σταμάτησαν να χρησιμοποιούν τη λέξη «επιστήμη» όταν μίλαγαν για το έργο του Μαρξ. Αλλά της προσέδιδαν μια μεσαιωνική, θρησκευτικο-φιλοσοφική σημασία· εκείνο, που εγκατάλειψαν ήταν ο ορισμός, που οι Μαρξ Ένγκελς έδιναν για τη δουλειά τους: «Τα δεδομένα από τα οποία ξεκινάμε δεν είναι αυθαίρετα, δεν είναι δόγματα, είναι πραγματικά δεδομένα.... Αυτός ο τρόπος αντίληψης δεν στερείται δεδομένων. Εκεί που τελειώνει η εικοτολογία (spekulation) στην πραγματική ζωή, εκεί αρχίζει η πραγματική θετική επιστήμη, η παρουσίαση της πρακτικής δραστηριότητας, της πρακτικής εξέλιξης των ανθρώπων... Με την παρουσίαση της πραγματικότητας μια αυτάρκης φιλοσοφία χάνει τα μέσα της ύπαρξης. Στην καλύτερη περίπτωση τη θέση της πρέπει να πάρει μια σύνοψη των γενικότατων συμπερασμάτων... Αυτές οι αφαιρέσεις, αν αποκοπούν από την πραγματική ιστορία, δεν έχουν καμιά αξία. Μπορούν μόνο να βοηθάν στην τακτοποίηση του ιστορικού υλικού. Κατά κανένα τρόπο όμως δεν δίνουν, όπως κάνει η φιλοσοφία, μια συνταγή ή σχήμα στα μέτρα του οποίου να πετσοκόβονται οι ιστορικές περίοδοι»[20].

IV. Αντιδογματικός μαρξισμός και μη μαρξιστική Αριστερά

Το επιστημονικό πρόταγμα του Μαρξ βασιζόταν, όπως και έπρεπε, στη σύνθεση κάποιων δεδομέγων και το στόχο να παραχθεί μια καινούργια πραγματικότητα χάρις σ' αυτά τα δεδομένα. Αυτά που ο Μαρξ υπέλαβε ως δεδομένα ήταν η εξέγερση του προλεταριάτου κατά της «εκμετάλλευσης» και «καταπίεσης» του καπιταλισμού, η προϊούσα αύξηση του προλεταριάτου και της εκμετάλλευσης - καταπίεσης, οι κρίσεις κ.ο.κ· στόχος η σοσιαλιστική κοινωνία. Η μετατροπή από το δογματικό μαρξισμό αυτών των

16. Salvadori σελ. 267.
17. Λένιν: *Κράτος και επανάσταση*, δες στις πρώτες γραμμές και ξανά στη σελ. 178 του Essential Left, UNWIN, 1968.
18. IBID. στην πρώτη σελίδα και ξανά τρεις φορές στη σελ. 165.
19. IBID. σελ. 187.
20. Μαρξ-Ένγκελς: *Γερμανική Ιδεολογία*, MEW τόμος 3 σελ. 20 - 27.

υποτιθέμενων «δεδομένων» από προϋποθέσεις ενός επιστημονικού προτάγματος σε υποχρεωτικά δόγματα δεν μπόρεσε να κρύψει για πολύ την απουσία τους από την πραγματικότητα. Του στόχου καταστάντος προβληματικού αν όχι αδύνατου λόγω απουσίας των αναγκαίων δεδομένων, τρεις οδοί διαφυγής ανοίγονταν για την Αριστερά:

α. Η αναζήτηση καινούργιων δεδομένων που να επιτρέψουν την επιδίωξη του ίδιου ή παρόμοιου στόχου,

β. Η εγκατάλειψη του στόχου και,

γ. Η περιφρόνηση των δεδομένων.

Οι αντιδογματικοί μαρξιστές και κατά πρώτο λόγο οι κομματικά στρατευμένοι (ευρωκομμουνιστές) αφού απέρριψαν τη μαρξική κοσμοθεωρία (κράτησαν μερικά ασύνδετα κομμάτια) βούτηξαν μέσα σ' ένα α-θεωρητικό κενό, όπου μπορούσαν να κρατήσουν την ταυτότητά τους ως «αριστερών» μόνο με κάποιο ασαφές ενδιαφέρον για την «ανθρωπότητα» και την «πρόοδο» και με την αλληλεγγύη τους προς οποιοδήποτε αίτημα των «εργαζομένων». Ουδέν αξιοπερίεργον λοιπόν που ακολούθησαν τη σοσιαλδημοκρατία σε μια «πρακτικότητα», που αδυνατεί να βγει έξω από τα όρια της υπάρχουσας πραγματικότητας, δηλαδή του καπιταλισμού.

Η μη μαρξιστική Αριστερά στην πλειοψηφία της (και σίγουρα οι συγγραφείς των τριών άρθρων) επέλεξε να περιφρονήσει τα δεδομένα και τη μελέτη τους (επιστήμη) και να καταφύγει σε μιαν «ηθική έκκληση», ολόιδια με κείνη του Μπερνστάιν. Προφανώς ενεργούν έτσι επειδή αποδέχονται τους θετικιστικούς ορισμούς για τα «αντικειμενικά δεδομένα» και την «επιστήμη» κι αυτό είναι ολοφάνερο στη διαβεβαίωση του Φωτόπουλου «Το απελευθερωτικό πρόταγμα δεν μπορεί και δεν πρέπει να «επιστημονικοποιηθεί» ή «αντικειμενικοποιηθεί»· διαβεβαίωση στην οποία οι έννοιες «επιστήμη» και «αντικειμενικότητα» χρησιμοποιούνται ως συμπληρωματικές, αν όχι ως συνώνυμες. Αλλά για να εξετάσουμε αυτό το λάθος πρέπει να μπούμε στο πεδίο της γνωσιολογίας.

V. Περί πραγματικότητας, αντικειμενικότητας, γνώσης κι επιστήμης

Η κατηγορία κατά του Μαρξ για «επιστημονικοφάνεια» αποδέχεται ότι ένα πρόταγμα κοινωνικής άλλαγης δεν μπορεί και δεν πρέπει να είναι επιστημονικό. Ο Φωτόπουλος στην προσπάθεια να θεμελιώσει αυτές τις αρνήσεις αισθάνεται την ανάγκη να διεξέλθει δια μακρών τις διάφορες φιλοσοφικές προσεγγίσεις στα προβλήματα της πραγματικότητας, αντικειμενικότητας, γνώσης και επιστήμης. Εγώ, έχοντας άγνοια των έργων και των θέσεων των φιλοσόφων, έχοντας όμως χάρις σε μελέτη ψυχολογίας, κοινωνιολογίας και γλωσσολογίας ξεκαθαρίσει αυτά τα θέματα, θα περιοριστώ σ' ένα

συνοπτικό σκαρίφημα της σωστής προσέγγισης, την οποία βρήκα στον Μαρξ και η οποία οδηγεί στην ανάγκη μιας επιστήμης της κοινωνικής αλλαγής.

Α. Υπάρχει μια πραγματικότητα, ανεξάρτητη απ' οποιοδήποτε υποκείμενο, που την παρατηρεί, και που συνίσταται:

α. από αντικείμενα όπως θάλασσες, δέντρα, κατσίκες και

β. από γεγονότα: μια έκρηξη ηφαιστείου, η καρατόμηση του Λουδοβίκου του 16ου. Αυτά τα αντικείμενα κάι γεγονότα συνιστούν «δεδομένα», προς τα οποία κάθε υποκείμενο είναι υποχρεωμένο να συμμορφώνεται.

Β. Δεν μπορούμε να αντιληφθούμε αυτά τα δεδομένα παρά διαμέσου εννοιών, θεωρημάτων και θεωριών («δέντρο», «έκρηξη», «καρατόμηση»). Έτσι δεν μπορεί να υπάρξει θεωρητική παρατήρηση, αλλά μόνο θεώρηση (anschauung) δηλαδή θεωρητικά καθορισμένη παρατήρηση.

Γ. Οι έννοιες και οι θεωρίες δεν είναι αξιώματα επιτυγχανόμενα δι' απαγωγής (dedution)· παράγονται δια συναγωγής (induction), δηλαδή δια της προσθήκης περισσότερων παρόμοιων δεδομένων. Όμως η «ομοιότητα» των αντικειμένων και γεγονότων και η συναγωγή τους σε έννοιες και θεωρίες κρίνεται και αποφασίζεται από το συμφέρον ή/και ενδιαφέρον του θεωρούντος υποκειμένου. Συνεπώς ποτέ οι έννοιες και οι θεωρίες δεν είναι ουδέτερες ή αντικειμενικές, αφού είναι συμφεροντικά καθορισμένες.

Δ. Η αντίληψη καθορίζεται από έννοιες και θεωρίες. Αυτές όμως είναι ενσωματωμένες σε λέξεις και εκφράσεις, που αυτές φέρουν και εκφέρουν όχι ατομικά, παρά κοινωνικά συμφέροντα, είτε ταξικά είτε άλλων κατηγοριών π.χ. ανδρικά, γεροντοκρατικά κ.ο.κ.

Ε. Η γνώση και η επιστήμη δεν είναι αντικειμενικές διότι δεν εξαρτώνται μόνο από το αντικείμενό τους, αλλά σχετικές, αφού οι έννοιες, θεωρίες και κοσμοθεωρίες ποικίλλουν ανάλογα με τα συμφέροντα που περιέχουν. Όμως καίτοι μη αντικειμενικές πρέπει να περιλαμβάνουν το δεδομένο, ειδάλλως δε συνιστούν γνώση του. Η καρατόμηση του Λουδοβίκου μπορεί να γίνει αντιληπτή ως βασιλοκτονία, πατροκτονία, φόνος, αμαρτία, κατάρα ή αντίθετα ως επαναστατική πράξη, απόδοση δικαιοσύνης, τυραννοκτονία, εκτέλεση. Αλλά για να αποτελούν γνώση πρέπει να περιέχουν αναγνώριση του γεγονότος ότι το κεφάλι του Λουδοβίκου απεχωρίσθη από το σώμα του δι' ο και απέθανε.

ΣΤ. Η γνώση δεν είναι ούτε διανοητική κατάσταση, ούτε διανοητική διαδικασία. Εναι η σχέση μεταξύ ενός νου και μιας πλευράς της πραγματικότητας. Αυτός είναι ο λόγος που το ερώτημα αν μια σκέψη συνιστά γνώση ή όχι δεν είναι ερώτημα θεωρητικό, αλλά πρακτικό: μονάχα μέσα στην πράξη μπορεί κανείς να αποδείξει την αλήθεια, δηλαδή την πραγματικότητα, δηλαδή την εφαρμοσιμότητα της σκέψης του «εν τοις πράγμασι».

Μ' αυτό το θεωρητικό οπλοστάσιο θα εξετάσω τώρα το λάθος του θετικισμού, που τα τρία άρθρα δείχνουν να αποδέχονται, όταν μιλάν για «επιστημονισμό» και «αντικειμενικότητα».

Ο θετικισμός ξεκινάει από την υπόθεση ότι η πραγματικότητα είναι μία και μοναδική, γνωστή συνεπώς σε μία και μοναδική γνώση. Και επειδή η πραγματικότητα είναι μία και μοναδική γι' αυτό η γνώση και η επιστήμη οποιουδήποτε αντικειμένου πρέπει να είναι αντικειμενικές, δηλαδή να αντιστοιχούν προς τη μία πραγματικότητα αυτού του αντικειμένου.

Αυτή η αντικειμενικίστικη θεωρία της γνώσης είναι εσφαλμένη, διότι ένα και το ίδιο πραγματικό αντικείμενο περιέχει πολλές ιδιότητες και πολλές δυνατότητες, έτσι που η γνώση, αντί να είναι αντικειμενική, δηλαδή καθορισμένη αποκλειστικά από το αντικείμενό της, εξαρτάται εξίσου και από το συμφέρον του υποκειμένου, την επιλογή του και τον προσανατολισμό της έρευνάς του, που μπορεί να εφεύρει την ατομική βόμβα, ή το φάρμακο του καρκίνου.

Έτσι ο ανθρωποκατασκεύαστος κόσμος γύρω μας είναι πραγματικός επειδή περιεχόταν μέσα στο πραγματικό δυναμικό της φύσης με όλες του τις μηχανές, τα υφάσματα, τα όπλα και τις χημικές ουσίες. Όμως το δυναμικό της φύσης περιέχει κι άλλα αντικείμενα, που δεν γνωρίζουμε επειδή δεν ενδιαφερθήκαμε ποτέ να τα ανακαλύψουμε. Είναι λοιπόν φανερό ότι ο γύρω μας κόσμος δεν είναι «αντικειμενικός» και αναπόφευκτος, αλλά μια ανθρώπινη επιλογή και ανθρώπινη κατασκευή. Γι' αυτό, όπως λέει ο Πιαζέ, η προσαρμογή (adaption) δε συμπίπτει με τη συμμόρφωση προς τα δεδομένα (accomodation), διότι προσαρμογή είναι και η άλλαγη του αντικειμένου έτσι ώστε να ικανοποιήσει την ανάγκη του υποκειμένου.

Ο θετικισμός, στρογγυλοκαθισμένος πάνω σ' αυτό το λάθος περί μιας μοναδικής πραγματικότητας και μιας μοναδικής γνώσης αυτής της πραγματικότητας, προχωρεί ακάθεκτος: «Η επιστήμη θέλει να εξηγήσει αυτό που υπάρχει»[21]. Και συρρικνώνοντας αυτό που υπάρχει σ' αυτό που ήδη έχει πραγματοποιηθεί, αγνοώντας δηλαδή αυτό που υπάρχει δυνάμει, βεβαιώνει: «Δεν υπάρχει επιστήμη παρά του πραγματικού, τουτέστιν, όσον αφορά τα ανθρώπινα, παρά του παρελθόντος»[22]. Συμπέρασμα: «Χωρίς να υποτιμούμε τη σπουδαιότητα και το ενδιαφέρον του σοσιαλισμού, δεν μπορούμε να του αναγνωρίσουμε έναν καθαρά επιστημονικό χαρακτήρα. Πράγματι μια έρευνα δεν μπορεί να ονομάζεται επιστημονική παρά μόνο αν έχει ένα υπάρχον, πραγματοποιημένο αντικείμενο, που σκοπεύει να κάνει κατανοητό... Το να περιγράψει αυτό που υπήρξε και αυτό που υπάρχει είναι το μοναδικό της καθήκον. Δουλειά της δεν είναι οι εικοτολογίες για το μέλλον»[23].

---

21. F. Chatelet: Science et Ideologie, στο *CGES* «Dialectique Marxiste et pensee structurale σελ. 184.
22. Jean Baechler: *Qu est - que l' ideologie?*, Idees - Gallimard, σελ. 102.
23. E. Durkcheim: Le socialism, *PUF*, πρώτο μάθημα στην αρχή.

Αυτή η επιστημολογία δεν αντέχει ούτε στη στοιχειοδέστερη κριτική· διότι πως είναι νοητό οι μελέτες, μετρήσεις, υπολογισμοί και πειραματισμοί του Φούλτον πχ. να είναι «εικοτολογίες για το μέλλον» και ξαφνικά εκ των υστέρων να μετατρέπονται σε επιστήμη του ατμόπλοιου, που υπάρχει επειδή αυτές το έφτιαξαν; Η διαφορά μεταξύ εικοτολογίας (spekulation) και επιστήμης δεν έγκειται σε κάποια διαφορετική σχέση τους με το χρόνο, παρελθόντα, παρόντα ή μέλλοντα· έγκειται στο ότι η επιστήμη μελετά τα δεδομένα και το πραγματικό δυναμικό τους (που δεν το κάνει η εικοτολογία) και στο ότι η επιστήμη έχει τη δυνατότητα να υλοποιεί τις επιλογές της (που δεν το μπορεί η εικοτολογία) χάρις στη γνώση των πραγματικών δεδομένων και των πραγματικών δυνατοτήτων τους, γνώση που της επιτρέπει να παρέμβει και να τα αλλάξει.

Συνοψίζω: η πραγματικότητα είναι πολυγενής, πολύμορφη και πολυγόνα. Και η επιστήμη είναι μια αναζήτηση στο πεδίο της πραγματικότητας, η εξεύρεση και η σε βάθος μελέτη κάποιων στοιχείων της πραγματικότητας, ώστε να προκύψει μια νέα γνώση, δηλαδή μια νέα πρακτική σχέση του γιγνώσκοντος υποκειμένου μ' αυτά τα ίδια τα γνωσθέντα στοιχεία, είτε η δια του συνδυασμού αυτών των στοιχείων παραγωγή ενός νέου πράγματος και μια γνώση, δηλαδή πρακτική σχέση μ' αυτό το νέο πράγμα. Αντικειμενικότητα δεν υφίσταται. Αυτή η αντίληψη περί επιστήμης βρίσκεται πίσω από τις «Θέσεις στο Φόϋερμπαχ» και πίσω από το επιστημονικό πρόταγμα του Μαρξ, κι αυτήν χρειαζόμαστε αν θέλουμε ν' αλλάξουμε τον κόσμο προς μια ηθελημένη κατεύθυνση.

Η ποζιτιβιστική αγία Τρίαδα «Μια μοναδική πραγματικότητα-αντικειμενικότητα-μια μοναδική αντικειμενική επιστήμη» είναι ένας μπαμπούλας· αλλά η νεο-ουτοπική Αριστερά προσπαθώντας να του διαφύγει:

α. Τον παραδέχεται ως πραγματικό,

β. Εγκαταλείπει την επιστήμη στον καπιταλισμό,

γ. Πισωδρομάει στην ονειροπόληση.

Διότι το ότι ο ποζιτιβισμός ψεύδεται ουδόλως σημαίνει ότι μπορεί κανείς να παραγάγει ότι θέλει· είτε ο στόχος είναι το ατμόπλοιο, είτε η άμεση δημοκρατία απαιτούνται:

α. Πραγματικό υλικό, που να υφίσταται πράγματι ή δυνάμει και

β. Ο σωστός συνδυασμός των υλικών για την κατασκευή του νέου κομματιού της πραγματικότητας. Η καπιταλιστική κοινωνία εφαρμόζει την ενεργητική - επιλεκτική γνωσιολογία κι εξακολουθεί ν' αλλάζει τον κόσμο εκ βάθρων, αλλά παριστάνει ότι δήθεν πιστεύει στην ποζιτιβιστική γνωσιολογία, επειδή έχει συμφέρον να υποστηρίζει ότι οι επιστήμες της είναι οι μόνες δυνατές κι ότι ο κόσμος τον οποίον παρήγαγαν είναι «αντικειμενικός» κι αναπόφευκτος. Και πετυχαίνοντας να επιβάλλει αυτήν την αντίληψη περί επιστήμης, σπρώχνει την Αριστερά στη γωνιά της ονειροφαντασίας.

VI. Γιατί μια επιστήμη της κοινωνικής αλλαγής

Ας υποθέσουμε προς στιγμήν ότι σφάλλω όντας ματεριαλιστής, ότι οι άνθρωποι δεν άγονται από τις σωματικές ανάγκες τους και τις ψυχικές ορμές τους (συμπεριλαμβανομένης της «φιλότητας») και ότι το συναίσθημα «καταπίεσης» δεν είναι παιδειακό παράγωγο ενός συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής. Ας υποθέσουμε αντιθέτως ότι οι άνθρωποι ενεργούν όπως τους υπαγορεύει η ελεύθερη βούλησή τους και κυρίως για να παράγουν σημασίες και θεσμούς· ότι, επειδή δεν καθορίζονται από κοινωνική τάξη, φύλο, εισόδημα, επάγγελμα, εκπαίδευση, παιδειακή (cultural) παράδοση ή από οποιοδήποτε άλλο παράγοντα, γι' αυτό οι επιθυμίες τους, οι επιλογές τους και οι πράξεις τους δεν παρουσιάζουν καμιά ταξινομησιμότητα στατιστικά σημαντική. Σε μια τέτοια περίπτωση, με τίποτε προς μελέτη στα δεδομένα, είναι μια επιστήμη της κοινωνικής αλλαγής περιττή;

Η απάντηση είναι αρνητική, διότι μια επιστήμη δεν περιορίζεται στη μελέτη των πραγματικών δεδομένων και του πραγματικού δυναμικού των. Η επιστήμη προχωράει σε υπολογισμούς, μετρήσεις, προβλέψεις και προγνώσεις σχετικά με τη φύση, τη δομή, τη λειτουργία και τη συμπεριφορά του νέου πράγματος που θέλει να παραγάγει. Κι αν μια τέχνη μπορεί να παράγει απλούστερα πράγματα (π.χ. ντουλάπες) μ' απλούς υπολογισμούς, αν για πολυπλοκότερα πράγματα όπως αεροπλάνα, γέφυρες κλπ. χρειαζόμαστε μια ή περισσότερες επιστήμες, τότε για την παραγωγή μιας καινούργιας κοινωνίας, διαφορετικής απ' αυτήν που υποφέρουμε, χρειαζόμαστε την πιο εκλεπτυσμένη και προχωρημένη επιστήμη, αφού θα πρέπει ν' αντιμετωπίσει τον πολυπλοκότατο οργανισμό με τα πιο σύνθετα υλικά, δομές και λειτουργήματα (functions).

Το ότι η νέα κοινωνία δε βγαίνει μέσα από τη μήτρα της παλιάς σε μονόγραμμη εντελέχεια, αυτό (που εσφαλμένα νόμιζε ο Μαρξ) δεν κάνει μια επιστήμη της κοινωνικής άλλαγης περιττή, την κάνει πιο δύσκολη. Και πράγματι αυτή η επιστήμη πρέπει να διαφέρει αποφασιστικά από τις άλλες· ας αναφέρω εδώ μόνο τη σπουδαιότερη διαφορά: φορέας αυτής της επιστήμης δεν μπορεί να είναι μια χούφτα ειδικών, ούτε κάποια πρωτοπορεία διανοουμένων, που θα σέρνουν πίσω τους μάζες αδαών, φορέας θα είναι το σύνολο του πληθυσμού, που θέλει την αλλαγή.

Αλλά παρόλες τις διαφορές το απελευθερωτικό πρόταγμα ή θα είναι επιστημονικό ή δεν θα υπάρξει καθόλου. Οι γενικότητες και ασάφειες, που η νεο-ουτοπική Αριστερά παρουσιάζει ως δήθεν πρόταγμα, δεν είναι παρά ένα όνειρο φυγής από την περιρρέουσα πραγματικότητα. Ακόμη κι αν το σύνολο του πληθυσμού το ασπασθεί, δεν μπορεί να γίνει πρόταγμα διότι ένα πρόταγμα (project) προϋποθέτει ακριβή γνώση του τι πρέπει να γίνει και του πώς θα γίνει.

Από τις δραστικότερες αλλαγές μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο είναι η άνοδος του πνευματικού επιπέδου. Σήμερα πολιτικό κίνημα δεν μπορεί να υπάρξει, αν αδυνατεί ν'

απευθυνθεί προς το εκλογικό σώμα· και η Αριστερά θέλει να μιλήσει στο πιο προχωρημένο τμήμα του πληθυσμού. Γι' αυτό και δεν μπορεί ν' αρκείται σε σλόγκανς όπως ένα νεοναζιστικό κίνημα· χρειάζεται πρόγραμμα, κι ένα πρόγραμμα δεν μπορεί να είναι σύραμμα γενικοτήτων, προϋποθέτει μια πλήρη θεωρητική κατασκευή που να το υποβαστάζει.

Η ακρίβεια, ο προγραμματισμός, η πρόβλεψη, η μελέτη των δεδομένων δεν είναι πια στοιχεία μονάχα της επιστήμης· έχουν διαποτίσει ολόκληρη την κοινωνική ζωή. Οι άνθρωποι τα χρησιμοποιούν και τα περιμένουν ακόμη και για τις απλούστερες δραστηριότητές τους. Προτείνατέ τους να επιβιβαστούν για τα Κύθηρα, θα σας ρωτήσουν για το μετεωρολογικο δελτίο και τη χωρητικότητα του σκάφους· ρίξτε την ιδέα για ένα ταξίδι στην Ικαρία, θα ζητήσουν το δρομολόγιο και το χρονοδιάγραμμα. Κανείς δεν μπορεί πια να συμπεριφέρεται όπως ο Καμπέ στα 1830. Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός κι η ευρωπαϊκή παιδεία μετακινήθηκαν από το μύθο του Δαίδαλου και του Ίκαρου και διαμέσου των σχεδίων του Ντα Βίντσι για ιπτάμενες μηχανές έφτασαν στα αεροπλάνα και τους πυραύλους· δεν τίθεται ζήτημα να χαρακτηρίσουμε την τρέχουσα περίοδο «καλύτερη» ή «προοδευτική» αρκεί να διαπιστώσουμε ότι είναι μη αναστρέψιμη κι ότι η Αριστερά πρέπει να ζήσει μέσα σ' αυτήν αν θέλει να επιζήσει.

Ένα τελευταίο ερώτημα: Μήπως η αξίωσή μου για την επεξεργασία ενός επιστημονικού προτάγματος αρνείται τον αυθορμητισμό και τον αυτοκαθορισμό τους αριστερού κινήματος και το αναποδογυρίζει; Και μήπως είχε δίκιο ο Καστοριάδης όταν έλεγε (ή έγραφε, δε θυμάμαι) «Δε θα σας πω εγώ τι θα κάνετε, αυτό θα βρήτε μόνοι σας»; Ας διευκρινίσω λοιπόν: Όπως είπα ήδη, η προώθηση μιας επιστήμης της κοινωνικής άλλαγης και η επεξεργασία ενός επιστημονικού προτάγματος - προγράμματος δεν μπορεί να είναι δουλειά μιας ελίτ, αλλά το επίτευγμα ολόκληρου του κινήματος, για το οποίο καθένας θα πρέπει να συνεργασθεί. Όμως είναι ανέφικτο μια κοινή, ολόιδια αντίληψη περί τη μέλλουσα κοινωνία και περί τους τρόπους για την πραγμάτωσή της ν' ανακύψει μέσα στα κεφάλια μας, ως εάν σταλμένη από το Άγιο Πνεύμα. Αντίθετα πρέπει να διανυθεί μια μακρά περίοδος προτάσεων, συζητήσεων, αντιρρήσεων, επεξεργασιών κ.λπ., στις οποίες καθένας θα πρέπει να συνεισφέρει. Έτσι η φράση του Καστοριάδη, καίτοι κατανοητή ως έκφραση αντιαυταρχικής ευαιασθησίας, θα ήταν σωστή μονάχα αν ο Κ. ήταν εξωγήινος. Τώρα που είναι ένας από μας η φράση είναι απαράδεκτη.

Murray Bookchin

Σχόλια για «την Κρίση της Αριστερής Πολιτικής»

Σε ένα από τα πρώτα κινηματογραφικά έργα του Orson Welles υπάρχει μια εκπληκτική σκηνή όπου δύο άτομα βρίσκονται σε ένα δωμάτιο με καθρέφτες και με το πιστόλι στο χέρι προσπαθούν ο ένας να εντοπίσει τον άλλο, ανάμεσα στα είδωλα που αντανακλούν οι καθρέφτες. Αφού έριξαν αρκετούς πυροβολισμούς κατάφεραν τελικά, ανάμεσα στους θρυμματιζόμενους καθρέφτες, να ρίξουν στο ψητό. Κι εδώ τέλειωνε το έργο με τον αμοιβαίο σκοτωμό τους.

Νιώθω σα να βρίσκομαι σε παρόμοιο περιβάλλον προσπαθώντας να αντικρούσω, με φιλικότερο βέβαια τρόπο, το άρθρο του Θανάση Καλόμαλου «Η Κρίση της Αριστερής Πολιτικής και ο Καρλ Μαρξ». Δε γνωρίζω τι είναι πραγματικό και τι απατηλό, πού να στοχεύσω και τι να αποφύγω και ιδιαίτερα ποιος είναι ο Καρλ Μαρξ, τι πιστεύει ο Καλόμαλος και τη βάση πάνω στην οποία στηρίζει τα επιχειρήματα του άρθρου του. Η περίπτωση του Καλόμαλου δεν είναι ιδιάζουσα. Η κατάσταση αυτή τείνει να γίνει πολύ κοινή στα γραπτά των ορθόδοξων μαρξιστών, νεο-μαρξιστών, μετα-μαρξιστών και ορθόδοξων νεο-μεταμαρξιστών.

Ο Καλόμαλος θέλει να υπερασπίσει τον Μαρξ — ιδιαίτερα τον «υλισμό» του και το «επιστημονικό του πρόταγμα κοινωνικής αλλαγής». Δικαίωμά του. Στη διαδικασία όμως αυτη, παραδέχεται:

(α) ότι «υπάρχουν τόσοι Μαρξ όσοι και οι αναγνώστες του»,

(β) ότι «το έργο του Μαρξ βρίθει αντιφάσεων, κενών και ασάφειας» και

(γ) ότι ο ίδιος (ο Καλόμαλος) ουδέποτε υπήρξε «μαρξιστής ή κομμουνιστής» και ότι δεν τον ενδιέφερε ποτέ να ανακαλύψει τον «πραγματικό» Μαρξ. Αυτό που «κυρίως» οφείλει στον Μαρξ είναι ο «υλισμός» και ο «Πρόλογος» κι επομένως αισθάνεται ελεύθερος να απορρίψει ο,τιδήποτε για το οποίο δε τον πείθει (ο Μαρξ), όπως την «εργασιακή θεωρία της αξίας» και το «καθήκον του προλεταριάτου» — τα ίδια δηλαδή τα θεωρητικά θεμέλια πάνω στα οποία ο Μαρξ έχτισε τη δική του εκδοχή του «υλισμού» και της σοσιαλιστικής «επιστήμης». Στερημένος κανείς από τα θεμέλια αυτά

είναι υποχρεωμένος να διερωτηθεί τι απομένει από το ενδιαφέρον του Καλόμαλου για τον «υλισμό» και την «επιστήμη» του Μαρξ. Ο «Πρόλογος» τον οποίο υπαινίσσεται, εξ όσων μπορώ να κρίνω, είναι είτε ο «Πρόλογος» του Μαρξ στο έργο του, *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, όπου παρατίθεται το σχεδόν μηχανιστικό σχήμα της ιστορίας που υποστηλώνει το τελεολογικό στοιχείο στο μαρξισμό — το οποίο ο Καλόμαλος δηλώνει ότι απορρίπτει — ή ο «Πρόλογος» του Μαρξ στην πρώτη έκδοση του «*Κεφαλαίου*» (τόμ. Ι), όπου η αναφορά του στη μεθοδολογία του δομείται γύρω από το εργαστήριο του φυσικού, και όπου συγκρίνει μάλιστα τους κοινωνικούς «νόμους» με τους «φυσικούς νόμους».

Η πιο διασταλτική ερμηνεία του «υλισμού» και της «επιστήμης» του Μαρξ που έχω συναντήσει είναι το περίφημο αξίωμα ότι «το είναι καθορίζει τη συνείδηση», άποψη που ανατρέχει στην ελληνική φιλοσοφία και στη Γαλλική Διαφώτιση και ιδιαίτερα τον Denis Dederot. Πράγματι, το μεγαλύτερο μέρος αυτού που θεωρείται ως μαρξιστικός «υλισμός» εμφανίστηκε στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του Φρέντεριχ Ένγκελς «*Anti-Duhring*» (έργο που ο ίδιος ο Ένγκελς δήλωσε ότι το έδωσε στον Μαρξ να το διαβάσει πριν το εκδόσει και στο οποίο ο Μαρξ συνέβαλε μ' ένα σημαντικό κεφάλαιο). Ο «υλισμός» αυτός περιστρέφεται ενοχλητικά γύρω από τον άξονα μιας βασικά κινητικής διαλεκτικής της «ύλης και κίνησης» μάλλον, παρά μιας αναπτυξιακής διαλεκτικής συναίρεσης και εκδίπλωσης. Πρόκειται δηλαδή για ένα «υλισμό» που δεν απέχει πολύ από το μηχανιστικό υλισμό του Vogt και του Moleschott που ο Ένγκελς δηλώνει ότι αποκηρύσσει.

Πράγματι, όσο κι αν προσπαθεί κανείς να ερμηνεύσει τον «υλισμό», την «επιστήμη» και τους «Προλόγους» του Μαρξ, το έργο του ζωντανεύει στην «εργασιακή θεωρία της αξίας» [και] στο «καθήκον του προλεταριάτου» που ο Καλόμαλος, ειρωνικά, απορρίπτει. Η ιδιοφυία του Μαρξ έγκειται στο γεγονός ότι αντιμετώπισε διαλεκτικά την εξέλιξη του καπιταλισμού από την άποψη της εμπορευματικής σχέσης και της επίδρασης της καπιταλιστικής συσσώρευσης στην κοινωνία. Ενώ η αδυναμία του Μαρξ έγκειται, κατά την άποψή μου, στην αρκετά μηχανιστική — και αν θέλετε «τελεολογική» ή «υλιστική» — ερμηνεία της ιστορίας, πράγμα που ακριβώς φαίνεται να είναι αυτό που ελκύει τον Καλόμαλο.

Υπάρχουν τόσο πολλά στο άρθρο του Καλόμαλου τα οποία απαιτούν διασαφηνίσεις και επεξηγήσεις που σχεδόν δε γνωρίζω από πού να αρχίσω και ούτε έχω τη διάθεση να δώσω κάποια προσωρινή απάντηση. Θα περιορίσω, λοιπόν, τα σχόλιά μου αυτά στον τρόπο με τον οποίο ο Καλόμαλος αντιμετωπίζει την κριτική μου για τον Μαρξ και το μαρξισμό. Η αντιμετώπιση αυτή των απόψεών μου διακρίνεται από επιπολαιότητα. Πουθενά δεν εξετάζει τη διάκριση που κάνω μεταξύ κοινωνικής κυριαρχίας (άποψη οικο-αναρχική) και οικονομικής εκμετάλλευσης (άποψη κυρίως μαρξιστική). Ούτε φαίνεται να ενδιαφέρεται καθόλου για τις ίδιες τις σημαντικές επιπτώσεις της διάκρισης αυτής, που τόσο σημαντικό ρόλο έπαιξε στις διάφορες θεωρητικοποιήσεις της κυ-

ριαρχίας επί των γυναικών, των εθνοτικών συγκρούσεων, της οικολογίας, του εθνικισμού και άλλων προβληματικών, που είναι τόσο πολυάριθμες ώστε αδυνατώ να τις παραθέσω εδώ. Ακόμα και η ταξική συνείδηση, που η ανάπτυξή της αποτελεί βασικό έδαφος για τα μαρξιστικά οράματα κοινωνικής αλλαγής, εξαρτάται βαθύτατα από μη οικονομικούς παράγοντες που ο Μαρξ ουδέποτε πρόβλεψε. Πράγματι, σήμερα, όταν όλες οι «υλικές προϋποθέσεις» για το κομμουνισμό, πόσο μάλλον για το σοσιαλισμό, είναι με το παραπάνω ανεπτυγμένες, η έκταση στην οποία οι μη οικονομικοί παράγοντες — όπως η παράδοση, η κουλτούρα, η ιδεολογία και παρόμοιοι παράγοντες του «εποικοδομήματος» — έχουν εμποδίσει τη δημιουργία μιας ορθολογικής και ελεύθερης κοινωνίας απαιτεί ελάχιστες διασαφηνίσεις. Πραγματικά, το μεγαλύτερο μέρος του «υλισμού» και της «επιστήμης» του Μαρξ έγινε στάχτη απέναντι σε αυτές τις μαζικές αντιφάσεις μεταξύ των «επιστημονικών» του προγνώσεων και της πραγματικότητας που αντιμετωπίζουμε σήμερα.

Όπου ο Καλόμαλος καταπιάνεται με την κυριαρχία, επαναλαμβάνει τις παραδοσιακές παραγωγιστικές και οικονομιστικές διατυπώσεις για τα μη οικονομικά ζητήματα που αυτή θέτει: «αντίθετα», μας λέει, «η σχέση παραγωγής δεν είναι τίποτε άλλο παρά η σχέση κυριαρχίας-καθυπόταξης» (έμφαση δική μου). Φυσικά αυτό δεν αποτελεί καμιά φοβερή και καινοφανή ανακάλυψη. Διότι, βέβαια, είναι απλή κοινοτυπία η άποψη ότι κάθε οικονομική εκμετάλλευση συνεπάγεται κυριαρχία. Το ερώτημα όμως είναι: μπορούμε να ανάγουμε κάθε μορφή κυριαρχίας σε εκμετάλλευση; Μπορούμε να αγνοήσουμε το κρίσιμο γεγονός ότι η κυριαρχία (και η ιεραρχία θα πρόσθετα) προϋπήρχαν της εμφάνισης των κοινωνικών τάξεων; Ότι τα πολύπλοκα συστήματα κυριαρχίας διατηρούνται ακόμα κι όταν η οικονομική εκμετάλλευση είτε είναι ανύπαρκτη είτε πολύ μικρής έκτασης; Ο Michel Foucault έγινε πασίγνωστος από το γεγονός ότι έδειξε, συχνά παραθέτοντας αγωνιώδεις λεπτομέρειες, πώς οι διάφορες σχέσεις εξουσίας (διάβαζε: τρόποι κυριαρχίας), που δεν εδράζονται στην οικονομική εκμετάλλευση, διαποτίζουν την κοινωνική ζωή.

Το επιχείρημα του Καλόμαλου γίνεται εξαιρετικά απλοϊκό όταν την ανθρώπινη «αγάπη για την ανεξαρτησία και το συνακόλουθο αίσθημα καταπίεσης που δημιουργεί η στέρησή της» το στηρίζει στην εμφάνιση της «παραγωγής των μικρο-ιδιοκτητών», ισχυρισμός που αντλείται από τον Μαρξ και που θα μας δυσκόλευε να καταλάβουμε εφόσον πολλά άτομα στις προ-ταξικές κοινωνίες ήταν έντονα ανεξάρτητα, πριν από την εμφάνιση της μικρής ιδιοκτησίας. Πώς να εξηγήσουμε τις γοητευτικές ανθρωπολογικές παρατηρήσεις του Paul Radin, ο οποίος εγκωμιάζει τον ισχυρό χαρακτήρα, τα ανεξάρτητα χαρακτηριστικά συμπεριφοράς και το αίσθημα της ακεραιότητας που υπήρχε μεταξύ των Ινδιάνων Winnabago, τις κοινότητες των οποίων μελέτησε για δεκαετίες; Λοιπόν πώς να εξηγήσουμε την περιγραφή της Dorothy Lee για την ανεξαρτησία πολλών κοινοτήτων Ινδιάνων που μελέτησε από τόσο κοντά; Λοιπόν, γενικότερα, το αίσθημα της σθεναράς ανεξαρτησίας που οι Ευρω-Αμερικάνοι μαρτυρούν ότι συνάντησαν στις κοινότητες των Ινδιάνων κυνηγών, στις Μεγάλες Πεδιάδες;

Δε θα προσπαθήσω να καταπιαστώ εδώ με το γεγονός ότι ο Καλόμαλος δεν καταφέρνει καθόλου να εξηγήσει τον κραυγαλέο τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ και ιδιαίτερα ο Ένγκελς (σίγουρα με την έγκριση του Μαρξ) τόνισαν την ανάγκη ιεραρχίας στο βιομηχανικό σύστημα, κάτω από όλες τις κοινωνικές συνθήκες — ακόμα και στον κομμουνισμό. Με το θέμα αυτό καταπιάστηκα επαρκώς και λεπτομερώς στο έργο μου «*Μαρξισμός και Αστική Κοινωνιολογία*». Ούτε θα προσπαθήσω να εξετάσω τους πολλούς θεωρητικούς του 19ου αιώνα, στους οποίους συμπεριλαμβάνονται και ριζοσπάστες θεωρητικοί, οι οποίοι προσπάθησαν να δημιουργήσουν μια «κοινωνική επιστήμη» ή έναν «επιστημονικό σοσιαλισμό», πολύ πριν ο Μαρξ αναλάβει ένα τέτοιο καθήκον. Μπορούμε άνετα να ανατρέξουμε στους «αριστερούς» Ρικαρντιανούς στην Αγγλία και στην προσπάθεια του Charles Fourier να πολιτογραφηθεί ως ο «Νεύτων» της κοινωνικής θεωρίας, μεταξύ άλλων, για να βρούμε προδρόμους της έννοιας του «επιστημονικού σοσιαλισμού».

Θα χρειαζόταν αρκετός χώρος, απλώς και μόνο για να καταπιαστεί κανείς με την πολύ απλουστευτική επιστημολογία του Καλόμαλου (στη πραγματικότητα, ο Χέγκελ τα είχε καταφέρει πολύ καλύτερα όταν ανέλυε τη «Συνείδηση» και την «Αυτοσυνείδηση», στο έργο του, *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος*). Ούτε μπορώ να καταπιαστώ με την εξίσου απλοϊκή ταξική ανάλυση του Καλόμαλου ή με το θεωρητικό οπλοστάσιο που επιστρατεύει στην κριτική του κατά του θετικισμού, σαν ο Max Horkheimer να μην έγραψε ποτέ το βιβλίο του, *Η Έκλειψη της Λογικής*. Είναι λυπηρό που ο Καλόμαλος, ενώ αμφισβητεί το θετικισμό που εδράζεται «σε αυτό που πραγματικά υπάρχει» (αμφισβήτηση η οποία έχει βέβαια επαναληφθεί σε εκατοντάδες βιβλία που έχουν γραφτεί πάνω στο θέμα) κατέχεται τόσο έμμονα από την ιδέα της επιστημονικής αντίληψης της πραγματικότητας που αγνοεί την πολύ πρωταρχική και βασική έννοια ότι η διαλεκτική λογική μπορεί να συνάγει αυτό που θα έπρεπε να υπάρχει — σε διάκριση με αυτό που υπάρχει — στη βάση πολύ πραγματικών δυνατοτήτων. Προσπάθησα να αναπτύξω το θέμα αυτό με αρκετές λεπτομέρειες στην «Εισαγωγή» και στο τελευταίο τμήμα του βιβλίου μου, *Η Φιλοσοφία της Κοινωνικής Οικολογίας*, έργο με το οποίο ο Καλόμαλος δε φαίνεται να είναι καθόλου εξοικειωμένος. Ο ισχυρισμός του Καλόμαλου ότι οικοαναρχικοί όπως εγώ στηρίζουμε το επιχείρημά μας για ανεξαρτησία και αυτονομία στην «ανθρώπινη φύση» — μια χοντροκομμένη διατύπωση εάν ποτέ υπήρξε κάποια τέτοια — αγνοεί εντελώς την ηθική διάσταση της διαλεκτικής λογικής, απολευθερωμένης φυσικά από τα τελεολογικά στοιχεία του Χέγκελ. Γι αυτό, ακόμα κι όταν ο Καλόμαλος προσπαθεί να μας δώσει φιλοσοφία, στηρίζεται ακριβώς στις ασθενέστερες πλευρές του έργου του Μαρξ, παραγνωρίζοντας συχνά αυτό που πραγματικά είναι πολύτιμο στο θεωρητικό μαρξιστικό σώμα. Με λίγα λόγια, όσο κι αν ο Καλόμαλος διακηρύσσει ότι είναι απελευθερωμένος από κάθε επιθυμία να γνωρίζει τον «πραγματικό Μαρξ», η να υπήρξε ή «να μην υπήρξε ποτέ μαρξιστής», αποδεικνύεται ότι είναι μάλλον οπαδός ενός χοντροκομμένου και εκχυδαϊσμένου μαρξισμού.

Τάκης Φωτόπουλος*

Πέρα από τον Επιστημονισμό και τον Ιρασιοναλισμό

Η κριτική του Θανάση Καλόμαλου (Θ.Κ.) εγείρει, ρητά ή υπόρρητα, σειρά σημαντικών προβλημάτων που θα προσπαθήσω εδώ να συζητήσω όσο πιο συνοπτικά γίνεται. Τα θέματα που ρητώς εγείρει είναι, πρώτον, κατά πόσο ένα «επιστημονικό» απελευθερωτικό πρόταγμα είναι εφικτό και επιθυμητό και, δεύτερον, ποιές είναι οι αιτίες της κρίσης της αριστερής πολιτικής. Το υπόρρητο πρόβλημα εντοπίζεται στο ερώτημα κατά πόσο η απόρριψη του μαρξιστικού επιστημονισμού συνεπάγεται υποχώρηση προς ένα γενικό σχετικισμό και μετα-μοντέρνο κομφορμισμό ή εναλλακτικά κατά πόσο οδηγεί σε κάποιο είδος ιρασιοναλισμού και σπιριτουαλισμού, του τύπου εκείνου που συχνά υιοθετούν ευρέως τόσο στο Βορρά (αναβίωση παλαιών θρησκειών, υιοθέτηση μερικών πνευματικών «καρπών» από τη Ανατολή, π.χ. Ταοϊσμός κτλ.) όσο και στο Νότο (μουσουλμανικός φονταμενταλισμός).

Ο «επιστημονικός» χαρακτήρας του απελευθερωτικού προτάγματος

Όπως προσπάθησα να δείξω στο υπό κριτική άρθρο μου, η μαρξιστική απόπειρα να στηρίξει το σοσιαλιστικό πρόταγμα σε «επιστημονικά» ή «αντικειμενικά» θεμέλια και αδύνατη ως εγχείρημα ήταν, και μη επιθυμητή, όπως απέδειξε η Ιστορία — λόγω των αρνητικών κοινωνικών της επιπτώσεων. Αναφορικά, κατ'αρχήν, με τη δυνατότητα επιστημονικής ερμηνείας της κοινωνικής αλλαγής (πάνω στην οποία ο Μαρξ προσπάθησε

* Ο Τάκης Φωτόπουλος είναι υπεύθυνος ύλης του *Κοινωνία και Φύση*, managing editor του *Society and Nature* και τακτικός συνεργάτης της *Ελευθεροτυπίας*. Μεταξύ 1969 και 1989 ήταν καθηγητής Οικονομικών στο Πανεπιστήμιο του Β. Λονδίνου. Είναι συγγραφέας των βιβλίων *Εξαρτημένη Ανάπτυξη, η Ελληνική περίπτωση* (Εξάντας 1984 και 1987),και *Ο Πόλεμος στον Κόλπο, η πρώτη μάχη στη σύγκρουση Βορρά-Νότου* (Εξάντας 1991). Το καινούργιο του βιβλίο, *Η Νεοφιλελεύθερη συναίνεση και η κρίση της Οικονομίας Ανάπτυξης* αναμένεται να κυκλοφορήσει τον Ιούνιο 1993 από τις εκδόσεις Γόρδιος.

να στηρίξει την αναπότρεπτη έλευση της σοσιαλιστικής κοινωνίας) προσπάθησα να δείξω πως μια τέτοια ερμηνεία δεν ήταν εφικτή. Αυτή η μη εφικτότητα προκύπτει όχι μόνο μέσα στο θετικιστικό πλαίσιο (άποψη που ο Θ.Κ. εσφαλμένα αποδίδει στη δική μου ανάλυση) αλλά επίσης και μέσα στο πλαίσιο των διαφόρων προσεγγίσεων που έχουν χρησιμοποιηθεί για να περιγράψουν τη μαρξιστική μεθοδολογία[1].

Έτσι, όσον αφορά τη θετικιστική μεθοδολογία, σκοπός του πρώτου μέρους του άρθρου μου ήταν ακριβώς να δείξει την αδυναμία των θετικιστών να στηρίξουν την ύπαρξη αντικειμενικών αληθειών, με όποιο τρόπο κι αν ορίσουμε την αντικειμενικότητα, είτε δηλαδή την ορίσουμε ως αλήθειες ανεξάρτητες από την παράδοση (η υλική έννοια της αντικειμενικότητας) είτε ως ανεξάρτητων από την παράδοση τρόπων ανακάλυψης της αλήθειας (η τυπική έννοια της αντικειμενικότητας)[2]. Συνέπεια της αδυναμίας αυτής διατύπωσης «αντικειμενικών αληθειών» είναι το γεγονός ότι, όπως επισήμανα, αυτό που θεωρείται ως «επιστημονικό» σήμερα δεν είναι παρά «συνάρτηση του βαθμού διυποκειμενικότητας, δηλαδή του βαθμού συναίνεσης που έχει επιτευχθεί μεταξύ των θεωρητικών σ' ένα συγκεκριμένο γνωστικό κλάδο»[3]. Πρόκειται για ένα γεγονός που εύκολα θα μπορούσε να εξηγήσει το γιατί οι φυσικές επιστήμες χαρακτηρίζονται ως πιο ώριμες σε σχέση με τις κοινωνικές επιστήμες, λόγω του υψηλότερου βαθμού διυποκειμενικότητας στις επιστήμες αυτές (που επιτυγχάνεται σε δεδομένο χρόνο και τόπο) σε σύγκριση με τον σχετικά χαμηλότερο βαθμό διυποκειμενικότητας (που *είναι δυνατό να επιτευχθεί* — για λόγους που εξήγησα στο άρθρο μου) μεταξύ των κοινωνικών επιστημόνων.

Αναφορικά με τη μαρξιστική μεθοδολογία, ο Θ.Κ. παραγνωρίζοντας εντελώς την κριτική που ασκήσαμε, τόσο ο Κ. Καστοριάδης και ο M. Bookchin, όσο και ο υπογράφων, καταφεύγει σε κάποιο είδος εκλεκτικισμού ούτως ώστε να διατηρήσει το «διαλεκτικό ιστορικό υλισμό» ως την «ορθή προσέγγιση» για την ερμηνεία της κοινωνικής εξέλιξης. Έτσι, παίρνοντας ως δεδομένο αυτό που στην πραγματικότητα αποτελεί αντικείμενο διαμάχης (το πώς δηλαδή γνωρίζουμε ότι η μαρξιστική αντίληψη για την ιστορία και την κοινωνία είναι «η σωστή»), ο Θ.Κ. προχωρεί σε έναν εκλεκτισμό που δε θα διστάσει να απορρίψει θεμελιώδη αξιώματα του μαρξισμού (όπως την εργασιακή θεωρία της αξίας) με την ελπίδα ότι αυτό θα αφήσει ανέπαφη τη συνολική μαρξιστική σύλληψη.

Έτσι, ο Θ.Κ., παρακάμπτοντας όλη τη σύγχρονη μαρξιστική συζήτηση πάνω στο θέμα της μεθοδολογίας που παρέθεσα στο άρθρο μου (στρουκτουραλιστικός μαρξισμός,

---

1. Για μια λεπτομερή ανάλυση της αδυναμίας των μαρξιστικών μεθοδολογικών προσεγγίσεων να στηρίξουν τον ιστορικό και διαλεκτικό υλισμό σε οποιαδήποτε αντικειμεντικά κριτήρια, βλ. Τ. Φωτόπουλος, «Η αντικειμενικότητα του απελευθερωτικού προτάγματος», *Κοινωνία και Φύση*, νο 2, σελ. 15-43.
2. Στο ίδιο, σελ. 24-25.
3. Στο ίδιο, σελ. 25.

ρεαλιστικός μαρξισμός κ.τ.λ.), επιστρέφει στην αρχική μαρξιστική αντίληψη για την αντικειμενικότητα και τη διαλεκτική για να ασκήσει κριτική στη δική μου προσέγγιση, η οποία διαπράττει δήθεν το «σφάλμα» να χρησιμοποιεί τις έννοιες της «επιστήμης» και της «αντικειμενικότητας» ως συνώνυμες. Ωστόσο, το γεγονός ότι οι μαρξιστικές εννοιολογικές συλλήψεις για την αντικειμενικότητα και την επιστήμη είναι διαφορετικές από τις θετικιστικές δεν μου ήταν φυσικά άγνωστο και γιαυτό, άλλωστε,παρέθεσα τις απόψεις των κυριότερων σχολών φιλοσοφίας της επιστήμης, και τις «ορθόδοξες» και τις μαρξιστικές, για να δώσω ακριβώς έμφαση στις διαφορές αυτές. Κι όμως, το γεγονός αυτό κατάφωρα αγνοήθηκε από τον επικριτή του άρθρου μου, ο οποίος προχώρησε να παραθέσει τη δική του άποψη για τη μαρξιστική μεθοδολογία, ανεξάρτητα από τις δικές μου κριτικές παρατηρήσεις που διατύπωσα σχετικά με αυτήν.

Κατ' αρχήν, αναφορικά με την αντικειμενικότητα, είναι πασίγνωστο ότι η μαρξιστική σύλληψη χαρακτηρίζεται από ένα «κοινωνικό» στοιχείο, ότι δηλαδή έννοιες και θεωρίες «καθορίζονται» (conditioned) απο τα κοινωνικά (ταξικά) συμφέροντα (πράγμα που ο Θ.Κ. μνημονεύει) κι από ένα «ιστορικό» στοιχείο, ότι δηλαδή έννοιες και θεωρίες καθορίζονται επίσης από το στοιχείο του χρόνου (πράγμα που ο Θ.Κ. δε μνημονεύει). Εντούτοις, τα στοιχεία αυτά δεν αποσκοπούν να αναιρέσουν τον υποτιθέμενο «αντικειμενικό» και «επιστημονικό» χαρακτήρα του ιστορικού και διαλεκτικού υλισμού. Έτσι, ο Μαρξ, στη βάση των αλλαγών της «οικονομικής σφαίρας», (της σφαίρας δηλαδή που ήταν πράγματι υπεύθυνη για το μετασχηματισμό της κοινωνίας σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο — την Ευρώπη στο μεταβατικό της στάδιο προς τον καπιταλισμό) αποπειράθηκε να δώσει μια καθολική ερμηνεία ολόκληρης της ανθρώπινης ιστορίας και να καταστήσει το σοσιαλιστικό μετασχηματισμό της κοινωνίας ιστορικά αναγκαίο. Ο ίδιος δεν είχε καμιά αμφιβολία ούτε για τον «αντικειμενικό» χαρακτήρα της σύλληψής του, την οποία παραλλήλισε με μια διαδικασία φυσικής ιστορίας[4], ούτε για τον «επιστημονικό» χαρακτήρα των οικονομικών του νόμων, που θεωρούσε σαν «σιδερένιους» νόμους οι οποίοι παράγουν αναπόφευκτα αποτελέσματα[5]. Ο Λένιν ήταν ακόμα πιο σαφής στο σημείο αυτό όταν διακήρυττε ότι ο «υλισμός έδωσε ένα απόλυτα αντικειμενικό κριτήριο (έμφαση δική μου) επιλέγοντας «τις σχέσεις παραγωγής» ως τη δομή της κοινωνίας... δημιουργώντας τη δυνατότητα μιας αυστηρά επιστημονικής προσέγγισης των ιστορικών και κοινωνικών προβλημάτων[6].

Δεύτερον, αναφορικά με τη μαρξιστική διαλεκτική, ο Θ.Κ. παραγνωρίζει το γεγονός, που παρέθεσα στο άρθρο μου, ότι η μέθοδος αυτή προϋποθέτει ένα ορισμένο είδος

4. «Η εξέλιξη του οικονομικού σχηματισμού της κοινωνίας μπορεί να θεωρηθεί σαν μια διαδικασία φυσικής ιστορίας», K. Marx, Πρόλογος στην πρώτη γερμαντική έκδοση του Κεφαλαίου (*DAS CAPITAL*) Progress Publishers, Laurence and Wishart, 1965, σελ. 10.
5. «Οι φυσικοί νόμοι της καπιταλιστικής παραγωγής λειτουργούν με σιδερένια αναγκαιότητα προς αναπόφευκτα αποτελέσματα», στο ίδιο, σελ. 8.
6. Βλ. V. Lenin, *What the friends of the people are* (1894), στο Selected Works, τομ. XI, σελ. 417-22.

πραγματικότητας, που είναι επίσης διαλεκτική και στη μορφή και στην εξέλιξη. Με άλλα λόγια, όπως τονίζει σχετικά ο Καστοριάδης, «η μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας είναι πάνω από όλα ένας αντικειμενιστικός ρασιοναλισμός... η παρελθούσα ιστορία είναι ορθολογική... η μελλοντική ιστορία είναι ορθολογική... η σύνδεση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος είναι ορθολογική»[7] και στην πραγματικότητα «ο μαρξισμός δεν υπερβαίνει τη φιλοσοφία της ιστορίας, αλλά πρόκειται απλώς για μια άλλη φιλοσοφία της ιστορίας. Η ορθολογικότητα, την οποία ο μαρξισμός υποτίθεται ότι εξάγει δια της επαγωγής από τα γεγονότα, στην πραγματικότητα, επιβάλλεται πάνω σε αυτά»[8] ούτως ώστε, τελικά, «ο μαρξισμός, στην ουσία, δεν είναι πλέον παρά ένας επιστημονιστικός αντικειμενισμός συμπληρωμένος με μια ρασιοναλιστική φιλοσοφία»[9].

Αλλά τότε, όπως ο Καστοριάδης έδειξε τόσο πειστικά, το δημιουργικό και φαντασιακό στοιχείο στην ιστορία διαδραματίζει ένα πολύ περιορισμένο ρόλο[10]. Πρόκειται για ένα ρόλο ο οποίος είναι συνεπής με την άποψη που διατύπωσε ο Althusser, ο πιο διακεκριμένος σύγχρονος φύλαξ της μαρξιστικής ορθοδοξίας, ότι δηλαδή τα αληθινά υποκείμενα και οι πραγματικοί πρωταγωνιστές της ιστορίας δεν είναι οι βιολογικοί άνθρωποι αλλά οι σχέσεις παραγωγής. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο (που κανείς δεν μπορεί να απορρίψει αν επιθυμεί να αποκαλείται οπαδός της μαρξιστικής διαλεκτικής και του ιστορικού υλισμού) οι άνθρωποι δεν είναι παρά «υποστηρίγματα» (Trager) ή φορείς των λειτουργιών που τους ανατίθενται σε αυτούς από τις σχέσεις παραγωγής[11]. Τέλος, ο Θ.Κ. παραγνωρίζει, επίσης, την κριτική που έχουν ασκήσει οι Hindess και Hirst[12] — κριτική που μνημόνευσα στο άρθρο μου — σύμφωνα με την οποία η μαρξιστική διαλεκτική προσέγγιση πάσχει από αυτό που αποκαλούν «επιστημολογική (γνωσιολογική) πλάνη», δηλαδή την κατασκευή ενός a priori πυρήνα εννοιών, που προϋποθέτουν την εγκυρότητά τους[13].

Εάν όμως η «επιστημονικοποίηση» του σοσιαλιστικού προτάγματος που επιχείρησε ο Μαρξ δεν ήταν εφικτή τότε, το ίδιο ισχύει και σήμερα, ακριβώς για τους ίδιους λόγους, ως προς τη δυνατότητα επιστημονικοποίησης του απελευθερωτικού προτάγμα-

7. Βλ. C. Castoriadis, *L' institution imaginaire de la Societe,* Seuil, 1975, σελ. 57-58 (ελλ. έκδοση: *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1981).
8. Στο ίδιο, σελ. 72-73.
9. Στο ίδιο, σελ. 90.
10. Στο ίδιο, σελ. 184-90.
11. Βλ. L. Althusser and E. Balibard, *Reading Capital*, NLB, 1970, σελ. 180.
12. Βλ. B. Hindess and P. Hirst, *Pre-capitalist modes of production*, Routledge, 1975, σελ. 313-23 και A. Cutler, B. Hindess et all, *Marx's capital and capitalism today*, Rout-ledge, κεφ. 4.
13. Ως συνήθως, ο Λένιν ήταν σαφέστατος στο θέμα αυτό βεβαιώνοντας ότι «η υλιστική σύλληψη της ιστορίας δεν αποτελεί πλέον υπόθεση αλλά επιστημονικά αποδεδειγμένη πρόταση», Lenin, *What the friends of the people are*, ό.π.

τος. Όμως, αυτό δε σημαίνει ότι ένα απελευθερωτικό πρόταγμα, που δεν είναι επιστημονικό, είναι απλώς μια ουτοπία — όπως πιστεύει ο Θ.Κ.

Το απελευθερωτικό πρόταγμα δεν είναι ουτοπία αν το εδραιώσουμε στη σημερινή πραγματικότητα. Και η σημερινή πραγματικότητα χαρακτηρίζεται από μια άνευ προηγουμένου κρίση της «οικονομίας της ανάπτυξης», που αποτελεί και το λόγο ύπαρξης της καπιταλιστικής κοινωνίας. Πρόκειται για μια κρίση, όχι με τη μαρξιστική έννοια των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής που εμποδίζουν την περαιτέρω ανάπτυξη την παραγωγικών δυνάμεων, αλλά με την έννοια, πρώτον, της οικο-καταστροφικής «ανάπτυξης» που συγκεντρώνεται σ' ένα μικρό μόνο μέρος του πλανήτη, παρά τη σημερινή διεθνοποίηση της καπιταλιστικής οικονομίας (ή εξαιτίας της) και, δεύτερον, με την έννοια της τεράστιας και αυξανόμενης συγκέντρωσης της εξουσίας (πολιτικής, οικονομικής κτλ.) στα χέρια των ελίτ.

Ακόμη, το απελευθερωτικό πρόταγμα δεν είναι ουτοπικό εάν εκφράζει τη δυσαρέσκεια σημαντικών κοινωνικών τμημάτων και τη ρητή ή υπόρρητη αμφισβήτησή τους της υπάρχουσας κοινωνίας. Σήμερα δε, όλο και περισσότερο αμφισβητούνται οι κυριότεροι πολιτικοί και οικονομικοί θεσμοί πάνω στους οποίους στηρίζεται η συγκέντρωση της εξουσίας. Έτσι, η παραδοσιακή πολιτική αμφισβητείται με πολλούς τρόπους που θα εξετάσω πιο κάτω. Επίσης, η έκρηξη της εγκληματικότητας εναντίον της περιουσίας θα μπορούσε να θεωρηθεί όχι απλώς σαν ένα πολιτισμικό ή προσωρινό φαινόμενο, αλλά κυρίως σαν μια μακρόχρονη τάση που εκφράζει τη δυσαρέσκεια απέναντι στην αυξανόμενη ανισότητα κατανομής του εισοδήματος και του πλούτου. Μια ανισότητα που στο πλαίσιο της σημερινής καταναλωτικής κοινωνίας γίνεται ανυπόφορη.

Έρχομαι τώρα στο ερώτημα κατά πόσο το επιστημονικό πρόταγμα είναι επιθυμητό. Ο Θ.Κ. δεν έχει καμιά αμφιβολία περί αυτού, για να αποφύγει, όπως γράφει,

> τη θεμελίωση του απελευθερωτικού προτάγματος σε ευσεβείς πόθους ή στις γενικότητες και ασάφειες που η νεο-ουτοπική αριστερά παρουσιάζει σαν απελευθερωτικό πρόταγμα...(γενικότητες οι οποίες) δεν συνιστούν πρόταγμα αλλά απλώς ένα όραμα διαφυγής απο τη δυσάρεστη πραγματικότητα.

Εδώ δεν μπορεί κανείς παρά να απορήσει με την ευκολία με την οποία ο Θ.Κ. αποφεύγει να εξετάσει τις ιστορικές συνέπειες της επιστημονικοποίησης του σοσιαλιστικού προτάγματος. Κι όμως είναι πασίγνωστο ιστορικό γεγονός ότι η εξουσία μέσα στα προ-επαναστατικά μαρξιστικά κινήματα, καθώς και στις μετα-επαναστατικές κυβερνήσεις, συγκεντρώθηκε στα χέρια των φρουρών της επιστημονικής ορθοδοξίας, οι οποίοι «γνώριζαν» πώς να ερμηνεύουν την ιστορία και πως να αναλαμβάνουν την κατάλληλη δράση για να επιταχύνουν την ιστορική διαδικασία προς το σοσιαλισμό. Όπως έδειξε ο Μαρκούζε πριν από πολύ καιρό «ένας ευθύς δρόμος φαίνεται να οδηγεί από τη «συνειδητοποίηση απέξω» του Λένιν και την αντίληψή του για το συγκεντρωτικό αυ-

ταρχικό κόμμα, στο σταλινισμό»[14]. Κι αυτό, όχι μόνο διότι οι εργάτες δεν είναι σε θέση από μόνοι τους να αναπτύξουν μια επιστημονική θεωρία του σοσιαλισμού, καθήκον που ανατίθεται ιστορικά στους διανοούμενους[15], όπως υποστηρίζει ο Λένιν, αλλά επίσης διότι οι φύλακες της επιστημονικής ορθοδοξίας «το κόμμα, ή μάλλον η ηγεσία του κόμματος, εμφανίζεται ως ο ιστορικός θεματοφύλακας των «πραγματικών» συμφερόντων του προλεταριάτου και πάνω από το προλεταριάτο»[16].

Ωστόσο, εκτός από το γεγονός ότι η επιστημονικοποίηση του απελευθερωτικού προτάγματος οδηγεί αναπόφευκτα σε νέες ιεραρχικές δομές («αυτοί που γνωρίζουν» και επομένως έχουν αυτόματο δικαίωμα να ηγούνται, και αυτοί που δε γνωρίζουν) η κριτική του Θ.Κ. προφανώς θολώνει ορισμένες σημαντικές έννοιες. Έτσι, πρώτον, δεν κάνει καμιά διάκριση μεταξύ επιστημονικού προτάγματος και προγράμματος και, δεύτερον, μεταξύ *πολιτικής* και *τεχνικής*. Εντούτοις, μολονότι χρειαζόμαστε ένα πρόγραμμα, με την έννοια μιας «προσωρινής και αποσπασματικής συγκεκριμενοποίησης των στόχων του προτάγματος»[17], σίγουρα δε χρειαζόμαστε, για λόγους που εξέθεσα πιο πάνω, ένα «επιστημονικό» πρόταγμα. Επιπλέον, η κοινωνική οικολογία πράγματι προσφέρει ένα συγκεκριμένο πρόγραμμα με τη μορφή του *Συνομοσπονδιακού Κοινοτισμού*[18]. Το πρόγραμμα αυτό όχι μόνο δε συνίσταται σε «γενικότητες» αλλά είναι και πολιτικά ρεαλιστικό. Η ίδια η κατάρρευση του κρατισμού και στην Ανατολή και στη Δύση, καθώς και η επιτυχής προσπάθεια των νεοφιλελεύθερων να ιδιοποιηθούν τα αντι-κρατικά αισθήματα (που αναδύθηκαν το Μάη του 1968) προς όφελος του καπιταλισμού της αγοράς, δεν αποτελεί παρά σαφή ένδειξη ότι ο συνομοσπονδιακός κοινοτισμός εκφράζει λανθάσουσες τάσεις υπέρ μη αυταρχικών μορφών κοινωνικής οργάνωσης μάλλον, παρά απλώς «ευσεβείς πόθους».

Ακόμα πιο σημαντικό είναι το γεγονός ότι ο Θ.Κ. αδυνατεί να διακρίνει σαφώς μεταξύ πολιτικής και τεχνικής, πράγμα που αποτελεί κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα κάθε ιεραρχικής σύλληψης της πολιτικής, όπως της μαρξιστικής. Το γεγονός ότι ο Θ.Κ. θεωρεί την πολιτική σαν ένα είδος μηχανικής είναι προφανές από την ακόλουθη δήλωσή του:

> Εάν για τα πιο πολύπλοκα πράγματα, όπως τα αεροπλάνα, οι γέφυρες κ.λπ., χρειαζόμαστε μία η περισσότερες επιστήμες, τότε για να φτιάξουμε μια καινούρια κοινωνία, διαφορετική από αυτή που υποφέρουμε, χρειαζόμαστε την πιο προχωρημένη επιστήμη που υπάρχει.

---

14. Βλ. H. Marcuse, *Soviet Marxism*, Routledge, 1958, σελ. 145.
15. V. Lenin, *What is to be done?*, 1902.
16. H. Marcuse, *Soviet Marxism*, ό.π., σελ. 147.
17. Castoriadis, *L' institution imaginaire*, ό.π., σελ. 106.
18. Για έναν πολύ συγκεκριμένο ορισμό ενός τέτοιου προγράμματος, βλ. τα άρθρα του Murray Bookchin, του Howard Hawkins και του Τάκη Φωτόπουλου, στο *Κοινωνία και Φύση*, νο 3.

Η υπόρρητη παραδοχή είναι ότι όπως στη μηχανική χρησιμοποιούμε τους επιστημονικούς νόμους της φυσικής ή της χημείας κτλ. για να παράγουμε τα σημερινά θαύματα της τεχνολογίας, κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τους «επιστημονικούς» νόμους του μαρξισμού για να παράγουμε μια άλλη κοινωνία! Επομένως, εκτός από το πολύ επίμαχο γεγονός σχετικά με το κατά πόσο είναι εφικτή η ανάπτυξη μιας τέτοιας επιστήμης της κοινωνικής αλλαγής, μαρξιστικής ή άλλης, που ήδη εξετάσαμε, είναι φανερό ότι η παραπάνω άποψη συνεπάγεται μια σύλληψη της πολιτικής που είναι εντελώς ασύμβατη με την ατομική ή κοινωνική αυτονομία.

Σε αυτό το πλαίσιο ο Καστοριάδης[19] προέβη σε μια πολύ χρήσιμη διάκριση μεταξύ της πολιτικής σαν τεχνικής και της πολιτικής σαν πράξης. Η τεχνική είναι μια «καθαρά ορθολογική» δραστηριότητα που βασίζεται στην εξαντλητική (ή πρακτικά εξαντλητική) γνώση του πεδίου της. Επομένως, όπως υποστηρίζει ο Καστοριάδης, «το αίτημα για στήριξη του απελευθερωτικού προτάγματος σε μια πλήρη θεωρία ισοδυναμεί στην πραγματικότητα με εξίσωση της πολιτικής με την τεχνική». Αλλά η πολιτική, σύμφωνα με το αυθεντικό ελληνικό[20] νόημα της λέξης, ανήκει σε διαφορετική σφαίρα, στη σφαίρα της πράξης, «που θεωρεί την ανάπτυξη της αυτονομίας σαν ένα σκοπό και χρησιμοποιεί την αυτονομία ως μέσον για την επίτευξη του σκοπού αυτού... όπου οι άλλοι θεωρούνται ως αυτόνομα όντα και ως ουσιαστικοί παράγοντες για την ανάπτυξη της δικής τους αυτονομίας». Επομένως, η πράξη, μολονότι μια συνειδητή δραστηριότητα, μπορεί να βασιστεί μόνο σε μία αποσπασματική γνώση (επειδή ουδέποτε μπορεί να υπάρξει εξαντλητική γνώση του ανθρώπου και της ιστορίας του) και σε μια προσωρινή γνώση (επειδή η ίδια η πράξη οδηγεί σε μια συνεχή ανάδυση νέας γνώσης).

Εάν, λοιπόν, σκοπός της πολιτικής δεν είναι η χειραγώγηση του εκλογικού σώματος και «η τέχνη της πολιτικής» — όπως συμβαίνει σήμερα — αλλά μια αυτόνομη δραστηριότητα αυτόνομων ατόμων που διαχειρίζονται τις δικές τους υποθέσεις, τότε αυτό που χρειαζόμαστε είναι ένα πρόγραμμα σαν αυτό που προτείνει ο Συνομοσπονδιακός Κοινοτισμός και όχι μία «επιστήμη», μαρξιστικού η άλλου τύπου, με τους «σιδερένιους» νόμους της και τη συνεπαγόμενη «μηχανική» αντίληψη για την πολιτική.

---

19. Castoriadis, *L' institution imaginaire*, ό.π., σελ. 97-109.
20. Πράγματι, οι αρχαίοι Έλληνες ήταν εκείνοι που διατύπωσαν την ιδέα ότι «στις πολιτικές υποθέσεις δεν υπάρχει επιστήμη, δηλαδή μια συστηματική γνώση βασιμένη σε στοιχεία, εξειδικευμένη εκπαίδευση κτλ. παρά μόνο δόξα, δηλαδή η γνώμη των ανθρώπων, γνώμη που φυσικά θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο εκπαίδευσης και που βελτιώνεται με την εμπειρία, αλλά δεν είναι επιστήμη». Κ. Καστοριάδης, Οι διαλέξεις στην Ελλάδα, Αθήνα 1990, σελ. 126..

Οι αιτίες της κρίσης της αριστερής πολιτικής

Ο Θ.Κ. ταυτίζει τις αιτίες της σημερινής κρίσης της πολιτικής, από τη μια μεριά, με «την ανικανότητα των αριστερών πολιτικών κινημάτων να προτείνουν συγκεκριμένο πολιτικό πρόγραμμα» και, από την άλλη, με «την απόσυρση της αριστεράς απο το επιστημονικό πρόταγμα του Μαρξ». Αναφορικά με την πρώτη αιτία, υποθέτω ότι το γεγονός ότι ο Θ.Κ. ούτε καν μνημονεύει το συγκεκριμένο πολιτικό πρόγραμμα που προτείνει ο Συνομοσπονδιακός Κοινοτισμός οφείλεται στο ότι προφανώς το αγνοεί. Ας ελπίσουμε, επομένως, ότι η λεπτομερής παράθεση του προγράμματος αυτού στο Νο 3 του *Κοινωνία και Φύση* θα τον βοηθήσει να επανεξετάσει τις απόψεις του πάνω στο θέμα αυτό. Αναφορικά, όμως, με τη δεύτερη αιτία, νομίζω ότι το να αποδίδει κανείς τη σημερινή πολυδιάστατη κρίση της πολιτικής γενικά και της αριστερής πολιτικής ειδικότερα στην απόσυρση της αριστεράς από το μαρξιστικό «επιστημονικό» πρόταγμα προδίδει έλλειψη ανάλυσης της σημερινής κατάστασης.

Η ογκούμενη κρίση της παραδοσιακής πολιτικής εκφράζεται σήμερα με αρκετά συμπτώματα τα οποία συχνά παίρνουν τη μορφή υπόρρητης ή ακόμα και ρητής αμφισβήτησης των θεμελιακών πολιτικών θεσμών της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας (των πολιτικών κομμάτων, της εκλογικής διαδικασίας κτλ.) Τέτοια συμπτώματα είναι τα σημαντικά και αυξανόμενα ποσοστά αποχής από τις εκλογικές αναμετρήσεις, η συχνή έκρηξη της δυσαρέσκειας με τη μορφή ανεξέλεγκτων ταραχών, η αριθμητική μείωση των μελών των κομμάτων, το γεγονός ότι ο σεβασμός προς τους επαγγελματίες πολιτικούς ουδέποτε είχε πέσει σε τέτοιο χαμηλό σημείο (τα πολύ συχνά, προσφάτως, οικονομικά σκάνδαλα απλώς εδραίωσαν την πεποίθηση ότι η πολιτική για την πλειοψηφία των πολιτικών — είτε φιλελεύθερων είτε σοσιαλδημοκρατών — δεν είναι παρά μία άλλη δουλειά, ένας άλλος δηλαδή τρόπος για να βγάζει κανείς χρήματα), κτλ. Επομένως, η κρίση της αριστερής πολιτικής θα πρέπει να εξετασθεί μέσα στο πλαίσιο της γενικότερης κρίσης της παραδοσιακής πολιτικής, όπου φαίνεται ότι η αριστερή πολιτική διέρχεται ακόμη μεγαλύτερη κρίση, για λόγους που θα εξηγήσω πιο κάτω.

Αναφορικά με τη γενικότερη κρίση της παραδοσιακής πολιτικής, μια ιστορική αιτία της σημερινής μαζικής απάθειας είναι το γεγονός ότι «στους δύο τελευταίους αιώνες αποδείχθηκε η βασική ασυμβατότητα τόσο της φιλελεύθερης δημοκρατίας, όσο και του μαρξιστικού-λενινιστικού «σοσιαλισμού», με το πρόταγμα της αυτονομίας»[21]. Όμως, το ερώτημα είναι γιατί η κρίση αυτή οξύνθηκε ιδιαίτερα στην τελευταία περίπου δεκαετία. Κατά τη γνώμη μου η απάντηση πρέπει να αναζητηθεί στα σωρευτικά αποτελέσματα των δομικών αλλαγών που επήλθαν στο καπιταλιστικό σύστημα από τα μέσα περί-

21. Κ. Καστοριάδης, «Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού» στο βιβλίο *Ο Θρυμματισμένος Κόσμος*, Ύψιλον, 1992, σελ. 25

που της δεκαετίας του '70 και μετέπειτα. Θα μνημονεύσω εδώ τις εξής σημαντικές αλλαγές:

α) Την αυξανόμενη διεθνοποίηση της καπιταλιστικής οικονομίας που υπονόμευσε αποτελεσματικά τη δύναμη του κράτους να ελέγχει τις οικονομικές εξελίξεις και, κατά συνέπεια, την πίστη στην αποτελεσματικότητα της παραδοσιακής πολιτικής.

β) Την, σαν συνέπεια του (α), άνευ προηγουμένου όξυνση της πάλης για τη βελτίωση της ανταγωνιστικότητας μεταξύ των κύριων καπιταλιστικών μπλοκ (ΕΟΚ, ΗΠΑ, Ιαπωνία), που έχει οδηγήσει στην εγκαθίδρυση της «νεοφιλελεύθερης συναίνεσης» και την ουσιαστική κατάρρευση της σοσιαλδημοκρατίας και

γ) Τις τεχνολογικές αλλαγές που οδήγησαν στη σημερινή μετα-βιομηχανική κοινωνία και τη συνακόλουθη παρακμή της εργατικής τάξης

Σήμερα η έκβαση των εκλογικών αναμετρήσεων καθορίζεται από τη στάση των μεσαίων στρωμάτων (σημαντικά τμήματα ειδικευμένων εργατών καθώς και εργαζόμενοι που ανήκουν σε ομάδες υψηλού εισοδήματος συγκαταλέγουν τους εαυτούς τους σε αυτά τα στρώματα), ενώ η «υπο-τάξη» που δημιούργησε ο νεοφιλελευθερισμός και η αυτοματοποίηση δε συμμετέχει σχεδόν καθόλου στις εκλογές. Υποστηρίζω, λοιπόν, ότι η παρατηρούμενη διόγκωση της απάθειας απέναντι στην πολιτική δεν αντανακλά κυρίως μια γενική αδιαφορία απέναντι στα κοινωνικά προβλήματα, ως αποτέλεσμα του καταναλωτισμού, αλλά την αυξανόμενη έλλειψη εμπιστοσύνης, ιδιαίτερα μεταξύ των ασθενέστερων κοινωνικών ομάδων, απέναντι στα παραδοσιακά πολιτικά κόμματα και στην ικανότητά τους να λύνουν κοινωνικά προβλήματα. Ένα άλλο μέρος της αδιαφορίας σε σχέση με την παραδοσιακή πολιτική, ιδιαίτερα αισθητή μεταξύ των νέων, οφείλεται στην αυξανόμενη απογοήτευση με το σοσιαλισμό, πράγμα που οδήγησε στο μύθο για «το τέλος των ιδεολογιών» και ενίσχυσε περαιτέρω την εξάπλωση της κουλτούρας του ατομικισμού που προώθησε ο νεοφιλελευθερισμός.

Εάν όμως η επιδείνωση της κρίσης της πολιτικής μπορεί να αποδοθεί στους παραπάνω παράγοντες, η ίδια η κρίση είναι χρόνια και αφορά όλους τους πολίτες (εκτός από μια ελάχιστη μειονότητα) που αισθάνονται αποξενωμένοι απο μια διαδικασία την οποία στη πραγματικότητα δεν ελέγχουν. Πράγμα που θέτει υπό αμφισβήτηση την ίδια την αντιπροσωπευτική δημοκρατία, η οποία παρέχει τη δυνατότητα σε μια κοινωνική μειονότητα (επαγγελματίες πολιτικοί) να καθορίζει την ποιότητα ζωής (μερικές φορές ακόμη και τη μοίρα) του κάθε πολίτη.

Το επόμενο ζήτημα είναι γιατί αυτή η γενική κρίση της παραδοσιακής πολιτικής συνδέεται με ακόμη σοβαρότερη κρίση της αριστερής πολιτικής. Νομίζω ότι για να ερμηνεύσουμε το φαινόμενο αυτό πρέπει να ανατρέξουμε στην αμφισβήτηση του συστήματος που έθεσε η άνοδος της αριστεράς στα τέλη της δεκαετίας του '60 και στις αρχές της δεκαετίας του '70. Καθώς η αμφισβήτηση αυτή ξέφτισε πολύ σύντομα, επακολούθη-

σε η αντεπίθεση των κυβερνώντων ελίτ, που στη Δύση οδήγησε σε μια γενική μετατόπιση προς τα δεξιά και στο πολιτικό και στο θεωρητικό επίπεδο.

Στο πολιτικό επίπεδο, η κατάρρευση της σοσιαλδημοκρατίας δεν προέκυψε μόνο ως αναπόφευκτο αποτέλεσμα της δραστικής μείωσης της οικονομικής ισχύος του κράτους και ιδιαίτερα της ικανότητάς του να διασφαλίζει υψηλά επίπεδα απασχόλησης. Στην πραγματικότητα, η δέσμευση στην πολιτική της πλήρους απασχόλησης εγκαταλείφθηκε όχι μόνο επειδή η εφαρμογή Κεϋνσιανής πολιτικής σε εθνικό επίπεδο δεν ήταν πλέον συμβατή με τη διεθνοποίηση της καπιταλιστικής οικονομίας, αλλά επίσης επειδή μια τέτοια πολιτική υπονόμευε τα κέρδη και την ανταγωνιστικότητα του κεφαλαίου, καθώς ωθούσε τους μισθούς σε αύξηση ταχύτερη από την αύξηση της παραγωγικότητας. Αλλά η εγκατάλειψη της δέσμευσης αυτής, σε συνδυασμό με την ανάγκη διάλυσης του κράτους κοινωνικής πρόνοιας (ώστε να δημιουργηθούν ευνοϊκότερες συνθήκες για τον ανταγωνισμό, μέσω της δραστικής μείωσης του «κοινωνικού μισθού» που επεβάρυνε σημαντικά το επειχειρηματικό κόστος παραγωγής), υπονόμευσε αναπότρεπτα την πολιτική απήχηση της σοσιαλδημοκρατίας και οδήγησε στη σημερινή κρίση της σοσιαλδημοκρατικής πολιτικής. Δεν είναι φυσικά τυχαίο το γεγονός ότι τα υψηλότερα ποσοστά αποχής από τις εκλογικές αναμετρήσεις παρατηρούνται συνήθως στις τάξεις των κοινωνικών ομάδων χαμηλότερου εισοδήματος, ομάδων που δεν βλέπουν πλέον να υπάρχει καμιά σημαντική διαφορά μεταξύ φιλελεύθερων και σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων.

Εντούτοις, οι σοσιαλδημοκράτες προσποιούνται ότι η «νεοφιλελεύθερη συναίνεση» είναι ανύπαρκτη και ότι είναι απλώς θέμα να καταλάβουν την εξουσία ώστε να ανατραπεί ο νεοφιλελευθερισμός, τη θεμελιακή αρχή όμως του οποίου (τη μεγιστοποίηση του ρόλου της αγοράς στην οικονομία και την κοινωνία) έχουν ήδη εντάξει στα κυβερνητικά ή πολιτικά προγράμματά τους. Η νεοφιλελεύθερη όμως συναίνεση, η οποία στην Ευρώπη παίρνει και θεσμικό χαρακτήρα μέσω της συνθήκης του Μάαστριχτ, δεν είναι προσωρινό φαινόμενο αλλά αντιπροσωπεύει την πολιτική συνέπεια δομικών αλλαγών στο καπιταλιστικό σύστημα[22], οι οποίες οδηγούν στην ολοκλήρωση της αγοράς, δηλαδή τη συμπλήρωση της ιστορικής διαδικασίας που διέκοψε στον αιώνα μας ο σοσιαλιστικός κρατικός παρεμβατισμός.

Η προτεινόμενη από τους σοσιαλδημοκράτες και τους συνοδοιπόρους τους στο Πράσινο κίνημα «λύση» στο πρόβλημα του «ελλείμματος δημοκρατίας», όπως το αποκαλούν, είναι η ενίσχυση της συμμετοχής των πολιτών, μέσω μιας διαδικασίας ενδυνάμωσης των θεσμών της «κοινωνίας των πολιτών». Όμως η λύση αυτή, ουσιαστικά προσδοκά στη διατήρηση του βασικού θεσμικού πλαισίου της «φιλελεύθερης ολιγαρχίας». Κι αυτό, γιατί μια τέτοια διαδικασία απλώς στοχεύει στη δημιουργία κά-

22. Βλ. Τ. Φωτόπουλος, *Η Νεοφιλελεύθερη Συναίνεση και η Κρίση της Οικονομίας Ανάπτυξης*, Γόρδιος, 1993.

ποιων κοινωνικών ελέγχων πάνω στην εξουσία της πολιτικής ολιγαρχίας, χωρίς όμως να θίγεται το ίδιο το πλαίσιο που θεσμοποιεί την ύπαρξή της και το δικαίωμά της να κυβερνά. Πέρα όμως από αυτό, η πρόταση ενίσχυσης της κοινωνίας των πολιτών, η νέα πανάκεια των σοσιαλδημοκρατών και των Πράσινων συνοδοιπόρων, είναι σήμερα τελείως ουτοπική γιατί αναγκαστικά βρίσκεται σε ένταση τόσο με το κράτος όσο και με τη διεθνοποιημένη αγορά.

Όσον αφορά την ένταση με το κράτος, ο Θατσερισμός στη Βρετανία απέδειξε πόσο εύκολο είναι για το κράτος να υπονομεύσει αποτελεσματικά τους θεσμούς της κοινωνίας πολιτών. Ακόμη, όσον αφορά την ένταση με τη διεθνοποιημένη αγορά, είναι γνωστό ότι υπάρχει μία αντίστροφη συναρτησιακή σχέση μεταξύ του βαθμού ανταγωνιστικότητας και του βαθμού ανάπτυξης των θεσμών της κοινωνίας πολιτών: όσο, δηλαδή, περισσότερο αναπτυγμένοι είναι οι θεσμοί της κοινωνίας πολιτών σε μια χώρα, π.χ. εργατικά συνδικάτα, τόσο λιγότερο ανταγωνιστική είναι σε σχέση με άλλες — το παράδειγμα της Σουηδίας είναι ενδεικτικό. Με δεδομένο, επομένως, ότι ούτε οι σοσιαλδημοκράτες, ούτε οι συνοδοιπόροι τους στο Πράσινο κίνημα, βλέπουν την έκβαση της αναπόφευκτης έντασης μεταξύ της κοινωνίας πολιτών, από τη μια μεριά, και του κράτους και της αγοράς από την άλλη, με όρους τελικής αντικατάστασης του κράτους/αγοράς από την κοινωνία πολιτών, δεν είναι δύσκολο να προβλέψει κανείς οτι η ενδυνάμωση των θεσμών της κοινωνίας πολιτών θα είναι δυνατή μόνο στο βαθμό που θα ειναι συμβατή με την περαιτέρω διεθνοποίηση της οικονομίας και τον συνακόλουθο ρόλο του κράτους.

Στο θεωρητικό επίπεδο, η κατάρρευση του σοσιαλισμού και η άνοδος του νεοφιλελευθερισμού είχε ως αποτέλεσμα η ριζοσπαστική κριτική του «επιστημονικού» σοσιαλισμού, του κρατισμού και της εξουσιαστικής πολιτικής — που είχε κάνει η Νέα Αριστερά — να μη λειτουργήσει σαν καταλύτης για την περαιτέρω ανάπτυξη της ελευθεριακής αριστερής σκέψης. Αντίθετα, την κριτική αυτή του επιστημονισμού από τη Νέα Αριστερά οικειοποιήθηκαν οι θεωρητικοί του μεταμοντερισμού που την ανέπτυξαν περαιτέρω και την οδήγησαν σ' ένα γενικό σχετικισμό. Ένα σχετικισμό, ο οποίος, αναπόφευκτα, κατέληξε στην εγκατάλειψη κάθε αποτελεσματικής κριτικής του status quo και στη θεωρητικοποίηση του κομφορμισμού.

Ταυτόχρονα, στην Ανατολή, η οικονομική αποτυχία του «υπαρκτού σοσιαλισμού» και η συνακόλουθη κατάρρευση του συστήματος είχαν ανάμικτες επιπτώσεις στην αριστερή πολιτική. Το αρνητικό αποτέλεσμα συνίσταται στο ότι τα γεγονότα αυτά συνέβαλαν σημαντικά στην περαιτέρω απογοήτευση και αποξένωση από το σοσιαλιστικό πρόταγμα και έδωσαν την ηθική κάλυψη, για όσους φυσικά τη χρειαζόντουσαν, για την προώθηση των ατομικιστικών αξιών. Σαφή ένδειξη ως προς αυτό αποτελεί η μαζική μετατόπιση πολλών πρώην σοσιαλιστών διανοουμένων προς τον φιλελευθερισμό. Το θετικό αποτέλεσμα συνίσταται στο ότι για πολλούς στην Αριστερά η κατάρρευση του κρατικού σοσιαλισμού λειτούργησε σαν καταλύτης για να επανεξετάσουν τα υλικά με

τα οποία κτίζεται ένα απελευθερωτικό πρόταγμα[23]. Όχι μόνο με την έννοια της εγκατάλειψης κάθε ιδέας θεμελίωσης του προτάγματος αυτού πάνω σε μια «επιστήμη» κοινωνικής αλλαγής (έτσι κι αλλιώς ελάχιστοι στην Αριστερά εξακολουθούσαν ακόμα να πιστεύουν στην ιδέα αυτή, ακόμα και πριν από την κατάρρευση της κοινωνίας που ισχυριζόταν ότι ήταν θεμελιωμένη πάνω στην «επιστήμη») αλλά και με την έννοια ανάπτυξης μιας μη αυταρχικής αντίληψης για την πολιτική. Επομένως, η κατάρρευση του «επιστημονικού» σοσιαλισμού, όχι μόνο δεν εμποδίζει την ανάπτυξη ενός νέου απελευθερωτικού προτάγματος, όπως υποθέτει ο Θ.Κ., αλλά στην πραγματικότητα αποτελεί σημαντικό βήμα προς την απελευθέρωση της σκέψης — αναγκαία προϋπόθεση για την ίδια την ατομική και κοινωνική απελευθέρωση.

Πέρα απο τον ιρασιοναλισμό

Ωστόσο, η απόρριψη του μαρξιστικού επιστημονισμού δεν θα έπρεπε να μας ωθήσει στην εναλλακτική παγίδα του γενικού σχετικισμού και ανορθολογισμού. Όσον αφορά, πρώτα, το σχετικισμό, όπως προσπάθησα να δείξω στο υπό κριτική άρθρο μου, θά πρεπε κατ' αρχήν να κάνουμε μια σημαντική διάκριση μεταξύ πολιτικού σχετικισμού (όλες οι παραδόσεις, θεωρίες, ιδέες εχουν ίσα δικαιώματα) και δημοκρατικού σχετικισμού (όλες οι παραδόσεις κ.λπ. συζητούνται και αποφασίζονται από όλους τους πολίτες) από τη μια μεριά και φιλοσοφικού σχετικισμού (όλες οι παραδόσεις κ.λπ. εχουν ίση αξία) από την άλλη. Έτσι, ενώ θα έπρεπε να υιοθετήσουμε τον πολιτικό και δημοκρατικό σχετικισμό, ο φιλοσοφικός σχετικισμός δεν θα έπρεπε να γίνει ασυζητητί αποδεκτός, ιδιαίτερα μάλιστα όταν αντιφάσκει με τον δημοκρατικό σχετικισμό. Δεν μπορούμε, για παράδειγμα, να αποδόσουμε ίση αξία τόσο στην παράδοση της αυτονομίας όσο και στην παράδοση της ετερονομίας, εφόσον η υιοθέτηση της ετερονομιστικής παραδοσης αποκλείει τον ίδιο τον δημοκρατικό σχετικισμό. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να γίνει συνειδητή επιλογή μεταξύ των δυο αυτών παραδόσεων και των συνακόλουθων τύπων σύλληψης της πολιτικής. Επομένως, ειναι δυνατόν να αποφύγουμε τους λάκκους του επιστημονισμού και του αντικειμενισμού, χωρίς να πέσουμε στη μετα-μοντερνική παγίδα του γενικού σχετικισμού που αποδίδει ίση αξία σε όλες τις παραδόσεις[24].

23. Δεν αναφέρομαι, φυσικά, εδώ σε όσους ανενδοίαστα μεταπήδησαν στο φιλελευθερισμό, ή στη φιλελεύθερη-σοσιαλδημοκρατική εκδοχή του, στο πλαίσιο της σημερινής «νεοφιλελεύθερης συναίνεσης». Ούτε αναφέρομαι, βέβαια, στη μικρή εκείνη μειονότητα, της οποίας προφανώς ο Θ.Κ. είναι μέλος, που εντίμως παραμένει πιστή στις παλιές «αλήθειες».
24. Ακόμα κι αν δεχθούμε την άποψη του μετα-μοντερνισμού ότι η ιστορία δεν μπορεί να θεωρηθεί σαν μια γραμμική (Καντ και άλλοι) ή διαλεκτική (Χέγκελ, Μαρξ) διαδικασία Προόδου που ενσαρκώνει τη λογική (άποψη που θα δεχόμουνα όσον αφορά στις μορφές της κοινωνικής οργάνωσης) αυτό δε συνεπάγεται ότι

Περαιτέρω, η παραπάνω στάση στο θέμα του φιλοσοφικού σχετικισμού, σε συνδυασμό με την επιλογή της αυτονομιστικής παράδοσης την οποία συνεπάγεται ο δημοκρατικός σχετικισμός, αναπόφευκτα θα μας οδηγήσει στον αποκλεισμό όλων των μορφών ανορθολογισμού (πίστη στο θείο, μυστικιστικές πεποιθήσεις κτλ.) που σήμερα αφθονούν μέσα στο Πράσινο κίνημα (π.χ. στη βαθιά οικολογία), στο φεμινιστικό κίνημα (σε μερικές εκδοχές του οικοφεμινισμού) κι ούτω καθεξής. Κι αυτό, διότι κοινό χαρακτηριστικό των ποικίλων μορφών ανορθολογισμού είναι ότι όλες κείτονται εκτός του πεδίου του *λόγον διδόναι*, του να δίνεις λόγο και λογαριασμό, που όπως υποστηρίζει ο Καστοριάδης[25], «συνεπάγεται αφ' εαυτού την αναγνώριση της αξίας της αυτονομίας στη σφαίρα της σκέψης», πράγμα που σημαίνει ότι «αποτελεί ταυτολογία το ότι η αυτονομία στη σφαίρα της σκέψης είναι συνώνυμη με τον ίδιο το λόγο».

Επίσης, δεδομένου ότι «η αυτονομία δεν είναι «ατομική» υπόθεση και εξαρτάται αποφασιστικά από τη θέσμιση της κοινωνίας»[26], το πρόταγμα της αυτονομίας μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο με την αυτόνομη δραστηριότητα των ανθρώπων, μέσα σε μια διαδικασία δημιουργίας κοινωνικών θεσμών που καθιστούν δυνατή την αυτόνομη σκέψη και όχι μέσα από κάποιο είδος σπιριτουαλιστικής διαδικασίας «αυτο-πραγμάτωσης», όπως, επί παραδείγματι, προτείνουν οι βαθείς οικολόγοι[27]. Στην πραγματικότητα, μια τέτοια διαδικασία αυτο-πραγμάτωσης το μόνο που κάνει είναι να ενισχύει την ιδιώτευση και την απόσυρση από την κοινωνική διαδικασία που θεσμίζει την κοινωνία. Μια ιεραρχική κοινωνία, βασισμένη στην κυριαρχία του ανθρώπου επί του ανθρώπου, άνετα θα μπορούσε να επιβιώσει του αυτο-μετασχηματισμού (συνήθως των μεσαίων της τάξεων) με τη μορφή του Βουδισμού Mahayana ή του αναγεννημένου Χριστιανισμού. Δεν είναι τυχαίο ότι ο αυτο-μετασχηματισμός εκατομμυρίων Αμερικανών και Δυτικο-Ευρωπαίων μέσα σ' αυτά τα πλαίσια κατά την προηγούμενη δεκαετία ήταν πλήρως συμβατός με μια από τις πιο άγριες επιθέσεις που εξαπέλυσαν οι κυρίαρχες τάξεις, η οποία πήρε τη μορφή της νεοφιλελεύθερης πολιτικής (η οικονομική πολιτική του Ρέηγκαν — Ρεηγκανόμικς, ο Θατσερισμός κτλ.).

Εάν όμως, η αυτο-πραγμάτωση απλώς ενισχύει την τάση (που πυρετωδώς επίσης προωθήθηκε από το statuq quo) εξατομίκευσης προβλημάτων τα οποία από τη φύση τους είναι κοινωνικά, δε θα πρέπει να υποθέσουμε ότι είναι θεωρητικά ή πολιτικά δυνατή η «σύγκλιση» μεταξύ ορθολογικών και ανορθολογικών τρόπων σκέψης, π.χ. μετα-

---

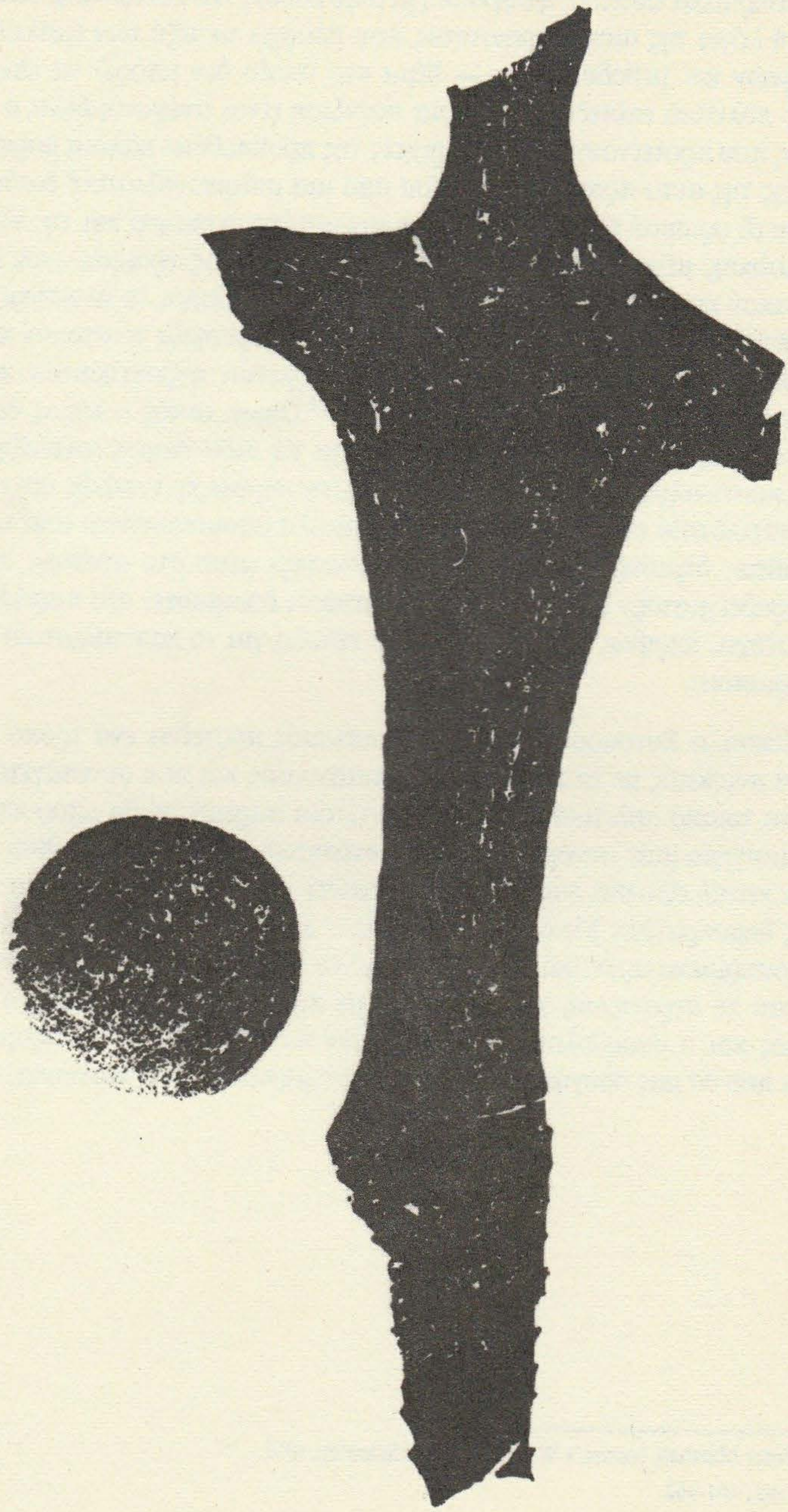
θα μπορούσαμε να αποδώσουμε ίση αξία σε όλες τις ιστορικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης, (όπως γίνεται στην περίπτωση του μετα-μοντερνισμού) από την Αθήνα της κλασικής εποχής και τα τμήματα (sections) της Κομμούνας του Παρισιού, μέχρι τα σημερινά «δημοκρατικά» καθεστώτα.

25. Βλ. το άρθρο του Κ. Καστοριάδη, «Η κρίση του μαρξισμού και η κρίση της πολιτικής» στο *Κοινωνία και Φύση*, νο 2, Σεπτ-Δεκ. '92, σελ. 235.
26. Στο ίδιο, σελ. 235.
27. Σύμφωνα με τον A. Naess, τον ιδρυτή της βαθιάς οικολογίας, «όσο υψηλότερο το επίπεδο αυτο-πραγμάτωσης που επιτυγχάνει κανείς τόσο ευρύτερη και βαθύτερη είναι η ταύτιση με τους άλλους». Βλ. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge Univ. Press, 1989, σελ. 196.

ξύ κοινωνικής και βαθιάς οικολογίας, που πρότειναν ορισμένοι «οικο-ελευθεριακοί»[28]. Έτσι, στο θεωρητικό επίπεδο, η σύγκλιση μεταξύ βαθιάς και κοινωνικής οικολογίας δεν είναι εφικτή λόγω της ασυμμετρικότητας που υπάρχει μεταξύ των εμπλεκομένων κοσμοαντιλήψεων και μεθοδολογιών — θέμα στο οποίο δεν μπορώ να επεκταθώ εδώ. Ακόμη, στο πολιτικό επίπεδο, μια τέτοια σύγκλιση είναι ανέφικτη διότι ο τύπος δραστηριότητας που προτείνουν οι υποστηριχτές της προϋποθέτει κάποια μορφή αντιφατικής σύζευξης της αυτο-πραγμάτωσης μέσα από μια σπιριτουαλιστική διαδικασία (διαδικασία που εξ ορισμού είναι ασύμβατη με την αυτόνομη σκέψη) και της εξύψωσης της συνειδητοποίησης μέσα από αυτόνομη δραστηριότητα στις γραμμές ενός ριζοσπαστικού κοινωνικού κινήματος. Σε συνέπεια με αυτή την αντίληψη, οι υποστηριχτές της σύγκλισης προτείνουν τρόπους δράσης που «έχουν ως αφετηρία το άτομο» και αφορούν «τοπικές εκστρατείες, δημιουργία αυτο-διαχειριζόμενων αγροκτημάτων και εργαστηρίων, σύσταση εναλλακτικών κοινοτήτων» κτλ.[29]. Όμως, αυτός ο τύπος δράσης είναι, στην καλύτερη περίπτωση, ουτοπικός σε σχέση με τις πιθανότητες επίτευξης ενός ριζοσπαστικού κοινωνικού μετασχηματισμού και, στη χειρότερη, εντελώς άσχετος, εφόσον στην πραγματικότητα αυτοί οι τύποι δράσης εύκολα αφομοιώνονται από το status quo. Οι προσπάθειες δημιουργίας «νησίδων αντίστασης» μέσα στο σύστημα και «πειθούς δια του παραδείγματος» έχουν εν πάση περιπτώσει δοκιμαστεί στο παρελθόν κι έχουν οικτρά αποτύχει, ακριβώς επειδή είναι πολύ εύκολο για το καπιταλιστικό σύστημα να τις περιθωριοποιεί.

Σε αντίθεση, ο Συνομοσπονδιακός Κοινοτισμός προτείνει ένα τρόπο δράσης που είναι τέλεια συμβατός με το πρόταγμα της αυτονομίας και που συνεπάγεται άμεση παρέμβαση στο τοπικό πολιτικό επίπεδο. Μια τέτοια παρέμβαση θα μπορούσε να οδηγήσει στη δημιουργία μιας συνομοσπονδίας κοινοτήτων που θα ήταν σε θέση να αμφισβητήσει την κρατική εξουσία και να μετασχηματίσει την κοινωνία σύμφωνα με τις αρχές της άμεσης δημοκρατίας. Με αυτή την έννοια, ο Συνομοσπονδιακός Κοινοτισμός προσφέρει συγκεκριμένο πολιτικό πρόγραμμα με τη δική του άποψη για μια εναλλακτική κοινωνία και τη στρατηγική για να κινηθούμε προς αυτήν. Επομένως, ο επιστημονισμός, καθώς και ο ανορθολογισμός, δεν έχουν κανένα ρόλο να διαδραματίσουν στη διαδικασία που θα μας οδηγήσει προς την αυτόνομη οικολογική κοινωνία.

28. Βλ. π.χ. Peter Marshall, Nature's Web, Simon and Schuster, 1992.
29. Στο ίδιο, σελ. 461-462.



ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ

Carole Pateman
The Sexual Contract
Cambridge, Polity Press, 1988.

Ένα από τα σημαντικότερα κείμενα στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας, το βιβλίο αυτό της Κάρολ Παίητμαν, αποτελεί μια πολύτιμη συμβολή της φεμινιστικής κριτικής στο χώρο της πολιτικής σκέψης και, το σπουδαιότερο, προς την κατεύθυνση μιας απελευθερωτικής πρότασης. Το περιεχόμενο του βιβλίου αναπτύσσεται πάνω σε δύο άξονες: μέσα από μια σχολαστική ανάλυση της λογικής των θεσμών καταδεικνύει πώς η λειτουργία των αστικών κοινωνιών στηρίζεται στην πολιτική εξουδετέρωση των γυναικών μέσα από μηχανισμούς καθυπόταξής τους (που όλοι μαζί συνιστούν αυτό που η συγγραφέας ονομάζει «σεξουαλικό συμβόλαιο»). Προεκτείνοντας την κριτική προσέγγιση στις γενικότερες συνέπειες της «θεωρίας των συμβολαίων» — πάνω στην οποία στηρίχτηκε η ιδεολογία των μοντέρνων αστικών δημοκρατιών —, επιβεβαιώνει ότι η θεωρία αυτή αποτελεί προϊόν μυθοπλασίας, που εξυπηρετεί τη διαιώνιση της κυριαρχίας ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο, μέσα από την ιδεολογικοποίηση και τη συγκάλυψή της.

Ο μύθος της σύγκρουσης ανάμεσα στην πατριαρχία και το κοινωνικό συμβόλαιο

Όπως είναι γνωστό, οι μεταβολές που επέρχονταν σταδιακά στην οικονομία και την κοινωνική δομή των δυτικών χωρών κατά τον 17ο και τον 18ο αι. και που τις απομάκρυναν από τα παραδοσιακά καθεστώτα και τη θεοκεντρική ιδεολογία τους, οδήγησαν στη γέννηση της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας. Διατυπώνοντας τη δική τους — πολιτική — κοσμογονία, οι φιλόσοφοι της εποχής περιέγραψαν το παρελθόν του ανθρώπου ως ένα πέρασμα από τη φυσική κατάσταση (όπου η ελευθερία των ανθρώπων τους οδηγούσε σε διαρκή σύγκρουση μεταξύ τους), στη δημιουργία πατριαρχικών οικο-

γενειών, οι οποίες υπό ποικίλους συνδυασμούς αποτελούν τον πυρήνα της παλαιότερης — πατριαρχικής — μορφής κοινωνικής οργάνωσης. Στις πατριαρχικές κοινωνίες, οι γιοι είναι υποτελείς των πατέρων τους (σύμφωνα με τη θεωρία της πατριαρχίας, ο πατέρας είναι ο φορέας της αναπαραγωγικής λειτουργίας — η γυναίκα είναι απλώς το δοχείο που τη φιλοξενεί — και συνακόλουθα ο πατέρας έχει το φυσικό προνόμιο να συμμετέχει ως γεννήτορας στη δημιουργία του κοινωνικού συστήματος). Καθώς, όμως, η ανθρωπότητα εξελίσσεται, έρχεται η ώρα που οι γιοι, φύσει ελεύθεροι και ίσοι μεταξύ τους, επαναστατούν απέναντι στην πατριαρχία και — χάρις στη λογική που τους χαρακτηρίζει — συστήνουν νέο κοινωνικό σύστημα βασισμένο στην έννοια του «κοινωνικού συμβολαίου». Ως άτομα, δηλαδή, που έχουν την ιδιοκτησία του εαυτού τους, συνάπτουν σειρά από συμβόλαια που καθορίζουν τόσο τις επιμέρους σχέσεις τους, όσο και τον τρόπο και τα πρόσωπα της διακυβέρνησής τους. Κατά τη σύναψη των συμβολαίων, το ένα μέρος εκχωρεί τμήμα του προσώπου του (π.χ. την εργατική του δύναμη), με αντάλλαγμα προστασία και παροχή μέσων επιβίωσης ή — πιο πρόσφατα — μισθό. Ένα μεγάλο μέρος των κοινωνικών αγώνων που έχουν αναπτυχθεί τους τελευταίους δύο αιώνες μέσα στις αστικές κοινωνίες, έχει επικεντρωθεί στην προσπάθεια να εξισορροπηθούν οι θέσεις εκκίνησης μεταξύ των συμβαλλομένων μερών. Η άνοδος του γενικού βιοτικού επιπέδου, η πρόσβαση στην εκπαίδευση και, το σπουδαιότερο, το δικαίωμα ψήφου έχουν αποτελέσει βασικά αιτήματα τόσο των φιλελεύθερων μεταρρυθμιστών όσο και των σοσιαλιστών (αλλά και των φεμινιστριών). Αυτό που παραβλέπεται στις περιπτώσεις αυτές, είναι πώς η λογική των συμβολαίων, η οποία ενέχει την αντίληψη περί ιδιοκτησίας επί του προσώπου, διαχωρίζει εντελώς αυθαίρετα το σώμα και τις λειτουργίες του από το πρόσωπο που υποτίθεται ότι τις κατέχει και τις εκχωρεί, με αποτέλεσμα να θεσμοποιεί και να διαιωνίζει ισχυρότατες σχέσεις εξάρτησης και υποτέλειας: κατά τη σύναψη των συμβολαίων εργασίας, ο «αγοραστής» (που κατά κανόνα κατέχει ή διαχειρίζεται τις πηγές του πλούτου και τα μέσα παραγωγής) αποκτά δικαιοδοσία επί του προσώπου του «πωλητή» — γεγονός που, στη συνέχεια, του εξασφαλίζει τη διατήρηση της υπερ-εξουσίας. Η ακραία συνέπεια της λογικής των συμβολαίων είναι ότι το άτομο μπορεί να εκχωρήσει τον εαυτό του εφ' όρου ζωής, να γίνει δηλαδή δούλος, μέσα από ένα συμβόλαιο δουλείας. Μερικοί από τους θεωρητικούς του συμβολαίου προσπάθησαν να διατυπώσουν ενστάσεις, όμως αρκετοί από αυτούς αναγκάζονται να παραδεχθούν πως δεν μπορούν να τεθούν όρια στην «ελευθερία» του ατόμου έτσι όπως την έχουν ορίσει, δηλαδή ως ελευθερία να συνάπτει συμβόλαια με αντικείμενο την ιδιοκτησία του επί του εαυτού του.

Όσον αφορά στις γυναίκες, το σενάριο επιφυλάσσει εξαιρετική — με τη διπλή σημασία της λέξης — μεταχείριση, γεγονός που έχει μέχρι τώρα παραβλεφθεί. Κομβικό σημείο στον σχετικό μηχανισμό παίζει ο θεσμός της οικογένειας και η ένταξή του — δια της υποτιθέμενης απουσίας του — στο πολιτικό παιχνίδι. Στην πραγματικότητα, οι σοφοί πολύ λίγο ασχολούνται με το πρόβλημα της υπαγωγής των γυναικών στη δικαιοδοσία των συζύγων τους. Με μια εντυπωσιακή και εξοργιστική αφέλεια επανεισάγουν

στο προσκήνιο τη «φύση» (την αρμοδιότητα της οποίας έχουν αρνηθεί στο χώρο της ανθρώπινης κοινωνίας αφ' ότου επαναστάτησαν κατά της πατριαρχίας). Η ίδια η ύπαρξη της οικογένειας θεωρείται «φυσική» και συχνά προβάλλεται ως το λίκνο της κοινωνικότητας μέσα στο οποίο οι γιοι και αδελφοί προετοιμάζονται να γίνουν σύζυγοι και πατέρες — και συνακόλουθα μέτοχοι της δημόσιας ζωής. Ο βαθμός υποβιβασμού της προσωπικότητας των γυναικών διαφέρει κατά συγγραφέα, κατά γενική ομολογία πάντως οι γυναίκες στερούνται της λογικής εκείνης που κάνει τους άντρες να δαμάζουν τη «φύση» τους (διότι έχουν και τέτοια), να συλλαμβάνουν αφηρημένα την πραγματικότητα και τα ιδεώδη, να μετέχουν επομένως στη θέσπιση και λειτουργία της πολιτικής ζωής. Συμφωνούν όλοι πως ενδεχόμενη διάλυση της οικογένειας θα επέφερε διάλυση του κοινωνικού ιστού, μια γενικευμένη αταξία, δεν εξετάζουν όμως το γιατί. Σ' αυτό το σημείο, λέει η Παίητμαν, αντιλαμβανόμαστε πως οι θεωρητικοί του συμβολαίου έχουνε πει τη μισή ιστορία. Αποσιωπούν πως στη βάση του όλου οικοδομήματος υπάρχει ένα άλλο συμβόλαιο που έχουν συνάψει οι αδελφοί μεταξύ τους και που ρυθμίζει την πρόσβαση του καθενός από αυτούς στα γυναικεία σώματα, στη σεξουαλικότητα και στην αναπαραγωγική λειτουργία τους, αλλά και στην εργασία τους. Το σύνολο αυτών των ρυθμίσεων, που καθορίζουν τα δικαιώματα που έχουν οι άνδρες ως φύλο επί των γυναικών, συνιστούν, λέει η Παίητμαν, το «σεξουαλικό συμβόλαιο». Οι γυναίκες καλούνται να νομιμοποιήσουν το σύστημα αυτό συμμετέχοντας σε δύο επιμέρους συμβόλαια: μέσα από το ιδιότυπο συμβόλαιο του γάμου, μια γυναίκα συμφωνεί να παρέχει τις σεξουαλικές της υπηρεσίες στο σύζυγό της, να είναι αυτός ο νομικός και πολιτικός αντιπρόσωπός της, να ορίζει αυτός την τύχη των παιδιών τους και, τέλος, να καθορίζει και να καρπούται την παραγωγική εργασία της. Από την πλευρά του, ο σύζυγος υποτίθεται ότι δεσμεύεται να προστατεύει και να συντηρεί τη γυναίκα του και τα παιδιά τους. Με το συμβόλαιο του γάμου, αναγνωρίζεται στο σύζυγο το δικαίωμά του στην κατά βούλησιν πρόσβασή του στο σώμα της συγκεκριμένης γυναίκας, καθώς και ότι το σώμα της αποτελεί προέκταση της ιδιοκτησίας του επί του εαυτού του και, ως τέτοια, οφείλει να γίνεται σεβαστή και απαραβίαστη από τους λοιπούς αδελφούς Επικουρικά για την ικανοποίηση των «φυσικών» αναγκών του άντρα αναφορικά προς τα γυναικεία σώματα δρα ο θεσμός της πορνείας. Στο επίσης ιδιότυπο αυτό συμβόλαιο, μια γυναίκα εκχωρεί συγκεκριμένες σεξουαλικές υπηρεσίες έναντι προκαθορισμένου αντιτίμου. Τόσο στο γάμο, όσο και στην πορνεία (την υφή των οποίων η Γούλστονκραφτ θεωρούσε έτσι κι αλλιώς παρεμφερή!), αναγνωρίζεται στις γυναίκες η ικανότητά τους να συνάπτουν συμβόλαια, γεγονός που συνιστά αντίφαση προς την υποτιθέμενη αναρμοδιότητά τους να συμμετέχουν στο κοινωνικό συμβόλαιο. Αλλά και αυτή η αντίφαση παρακάμπτεται από τους κυρίους σοφούς με αξιοθαύμαστη ευκολία. Αν συγκρίνουμε το συμβόλαιο του γάμου με το συμβόλαιο εργασίας και με το συμβόλαιο δουλείας, θα παρατηρήσουμε ουσιαστικές ιδιαιτερότητες. Το συμβόλαιο γάμου δεν προβλέπει αμοιβή αλλά εφ' όρου ζωής προστασία και συντήρηση. Επιπλέον, το εξαρτώμενο μέρος περιορίζεται σε συγκεκριμένο χώρο (επί του προκειμένου στον οικιακό χώρο). Τα χαρακτηριστικά αυτά προσιδιάζουν στο συμβόλαιο δουλείας. Το γεγο-

νός πως το συμβόλαιο γάμου δεν είναι μόνο ένα συμβόλαιο εργασίας από το οποίο παράγονται αγαθά, αλλά συμπεριλαμβάνει τις σεξουαλικές υπηρεσίες καθώς και την αναπαραγωγική λειτουργία της γυναίκας και τα εξ αυτής παραγόμενα (παιδιά), το διαφοροποιεί τόσο από το συμβόλαιο εργασίας, όσο και από το συμβόλαιο δουλείας. Εξ άλλου, στα πλαίσια του γάμου, οι γυναίκες χρησιμοποιούνται από τους άντρες ως σύμβολα κοινωνικής θέσης, και η ανταλλαγή τους εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο συναλλαγών μεταξύ των ανδρών, με έμμεσες επιπτώσεις στο δημόσιο χώρο. Το συμβόλαιο πορνείας μοιάζει αρκετά με το συμβόλαιο εργασίας. Η ιδιαιτερότητά του έγκειται στο γεγονός ότι το προς πώληση αγαθό είναι σεξουαλικές υπηρεσίες, και ότι μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο των πατριαρχικών ετεροφυλοφιλικών σχέσεων, κατά κανόνα την αγορά/χρήση πραγματοποιεί ένας άντρας και την πώληση/παραχώρηση μια γυναίκα. Αν, λοιπόν, το συμβόλαιο εργασίας εμπεδώνει την αντίληψη πως στο χώρο της εργασίας υπάρχει αναγκαστικά κάποιο αφεντικό και κάποιος υπάλληλος/εργάτης, η πορνεία επιβεβαιώνει πως μεταξύ των δύο φύλων υπάρχει ένα ειδικό αγαθό προς διαπραγμάτευση και πως οι άντρες διατηρούν το δικαίωμα να έχουν κατά βούληση πρόσβαση στην κατανάλωση αυτού του αγαθού. Στα πλαίσια της ίδιας λογικής κινείται η πορνογραφία, ενώ τη μαχητική υποστήριξή της αναλαμβάνει η πρακτική των βιασμών.

Η έξοδος από τη λογική των συμβολαίων και τη μοντέρνα πατριαρχία

Οι διεκδικήσεις των γυναικών στη Δύση κατά τα τελευταία εκατό περίπου χρόνια υπογράμμισαν τον προβληματικό χαρακτήρα της κοινωνικής ζωής έτσι όπως διαιρέθηκε σε ιδιωτική και δημόσια σφαίρα. Ωστόσο, παρά τις κατακτήσεις σειράς πολιτικών και αστικών δικαιωμάτων, μια σειρά από φαινόμενα εξακολουθούν να δρουν προς την κατεύθυνση της διατήρησης της πατριαρχικής εξουσίας των ανδρών επί των γυναικών. Παρά την παροχή του δικαιώματος της ψήφου, η συμμετοχή των γυναικών στην «πολιτική» παρουσιάζεται ως ελλιπής και αποσπασματική. Η περίφημη σεξουαλική επανάσταση μοιάζει να απελευθέρωσε την ανδρική εκδοχή της σεξουαλικότητας, ενώ οι μέθοδοι και οι επιπτώσεις του ελέγχου των γεννήσεων εξακολουθούν να πλήττουν τα σώματα των γυναικών. Και ενώ το δικαίωμα των γυναικών να αποφασίζουν οι ίδιες για τις αναπαραγωγικές τους λειτουργίες αποτελεί μόνιμο σχεδόν αντικείμενο αμφισβήτησης (το ζήτημα της έκτρωσης είναι κεντρικό σε πολλούς προεκλογικούς αγώνες στις δυτικές χώρες), η εξασφάλιση της σεξουαλικής διαθεσιμότητας των γυναικείων κορμιών προωθείται μέσα από την αθρόα χρήση τους στη διαφήμιση και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, και επιβεβαιώνεται από την ανάπτυξη μιας τεράστιας βιομηχανίας πορνείας και πορνογραφίας. Τα όρια της γυναικείας ελευθερίας περιορίζονται από το φόβο των βιασμών. Ο φυλετικός διαχωρισμός της εργασίας μεταφέρεται στο χώρο της παραγωγής και, σε συνδυασμό με τη σεξουαλική παρενόχληση, άμεση ή έμμεση (πειράγ-

ματα, υπονοούμενα), περιορίζει τις επιλογές και την άνοδο των γυναικών. Η ανδρική αδελφότητα διατηρεί τη δυνατότητα να δημιουργεί άβατα στην πολιτική, την εργασία, την επιστήμη, τον αθλητισμό, τους δημόσιους χώρους. Πολύ χαρακτηριστικές είναι οι εξελίξεις στον τομέα της τεχνητής αναπαραγωγής: Κάποιες τεχνικές, όπως η σπερματέγχυση, θεωρήθηκαν επικίνδυνες γιατί θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν από τις γυναίκες εκτός των πλαισίων του γάμου. Με μια σειρά από ρυθμίσεις και νόμους, η πρακτική αυτή τέθηκε κάτω από τον έλεγχο του ιατρικού κατεστημένου, ενώ εξασφαλίζονται τα «δικαιώματα» του πατέρα στον σπερματοδότη, στην περίπτωση που αυτός τα διεκδικήσει. Παράλληλα, προωθούνται συστηματικά μια σειρά από επώδυνες και πολύ λίγο εγγυημένες μεθόδους, που στόχο τους έχουν να «βοηθήσουν» παντρεμένες γυναίκες να συλλάβουν και/ή να κυοφορήσουν παιδιά των συζύγων τους. Τέλος, για την περίπτωση που η σύζυγος αδυνατεί να κυοφορήσει, επινοήθηκε η «λύση» της «αναπληρωματικής μητέρας», με τη σύσταση ενός ακόμα συμβολαίου παραχώρησης τμήματος του γυναικείου κορμιού για μια «εργασία».

Ως φαίνεται, η απελευθέρωση των γυναικών δεν είναι απλώς ζήτημα διεύρυνσης του αστικού πλαισίου δικαιωμάτων, όπως διακηρύσσει η φιλελεύθερη ιδεολογία. Από την άλλη πλευρά, οι μαρξιστικές αναλύσεις και οι αντιλήψεις περί «διπλής ένταξης» συσκοτίζουν την πραγματική διάσταση του προβλήματος της πατριαρχίας, που είναι ότι αποτελεί όχι απλώς έναν επιπλέον μηχανισμό καταπίεσης για τις γυναίκες, αλλά βάση και προϋπόθεση για την ανάπτυξη καθεστώτων κυριαρχίας και εκμετάλλευσης. Οι δομές της πατριαρχίας είναι βαθύτατα εμφυτευμένες στον πυρήνα της εξουσίας και ανασυντάσσονται ως υπόστρωμα σε κάθε είδους πολιτικό μόρφωμα που με τόση επιτηδειότητα «γεννούν» τα ανδρικά μυαλά. Η Παίητμαν δεν υποτιμά τη χρησιμότητα των διεκδικήσεων που διευκολύνουν την προσωπική και συλλογική δράση των γυναικών. Εξάλλου, όπως αναφέρει, οι ραγδαίες εξελίξεις στο χώρο της οικονομίας και της αναπαραγωγής σε συνδυασμό με την αμφισβήτηση από μέρους των γυναικών, έχουν κλονίσει σημαντικά το μοντέλο της «οικογένειας» (πατέρας/τροφοδότης, μητέρα/νοικοκυρά, παιδιά), ενώ το σύνολο της φεμινιστικής κριτικής έχει φωτίσει τα χαρακτηριστικά και τις μεθόδους της πατριαρχίας.

Ποια θα είναι, όμως, η πολιτική που θα απελευθερώσει πραγματικά τις γυναίκες; Ποιες είναι, τελικά, οι προϋποθέσεις της ελευθερίας; Στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου, η Παίητμαν διατυπώνει μια σειρά από παραμέτρους για την αναζήτηση μιας απελευθερωτικής πολιτικής: κατ' αρχάς, θα πρέπει να εγκαταλειφθούν οι κάθε λογής ιστορίες (μαζί και αυτές περί μητριαρχίας) που επινοούνται, κατά καιρούς, για να στηρίξουν κάποιο πολιτικό σκεπτικό στη βάση της «φύσης» και κάποιας δήθεν φυσικής εξέλιξης — τέτοιες πρακτικές ανοίγουν την πόρτα σε αντιλήψεις περί σχέσεων φυσικής εξάρτησης και φυσικής κυριαρχίας, ενώ χρησιμοποιούν αυθαίρετα και επιλεκτικά τη «φύση» για να εξυπηρετήσουν στόχους δικούς τους (και καθόλου της φύσης!). Έπειτα, χρειάζεται να επανακαθορίσουμε την έννοια του ατόμου, που αποτελεί μέλος της πολιτικής κοινωνίας και υποκείμενο της ιστορίας. Τα άτομα δεν μπορεί να νοούνται απο-

κομμένα από το σώμα τους, και τα σώματα των ατόμων — με τα χαρακτηριστικά του φύλου, της φυλής κλπ. — δεν μπορεί να θεωρούνται αμέτοχα και αποκομμένα από την κοινωνική και ιστορική πραγματικότητα. Όσο για την σχέση των ατόμων με την ελευθερία, μια νέα αντίληψη θα πρέπει να κυριαρχήσει, και μάλιστα επειγόντως. Όπως είδαμε, σύμφωνα με την θεωρία των συμβολαίων, η ελευθερία είναι «φυσική ιδιότητα» του ατόμου, η οποία εκφράζεται μέσα από τη σύναψη σειράς συμβολαίων. Επειδή, εξ ορισμού, η ελευθερία του ατόμου δρα ανταγωνιστικά προς την ελευθερία των άλλων ατόμων, τα άτομα εναποθέτουν στην εξουσία του κράτους τη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής. Η διαφορά ανάμεσα στα απολυταρχικά καθεστώτα και τα φιλελεύθερα είναι πως τα τελευταία υποτίθεται οτι εξασφαλίζουν τον μέγιστο δυνατό βαθμό προσωπικής ελευθερίας στους πολίτες. Αν, όμως , αρνηθούμε τέτοιες δήθεν φυσιοκρατικές και κατ' εξοχήν αυταρχικές αντιλήψεις για την κοινωνία, μπορούμε να ορίσουμε την ελευθερία ως μια ποιότητα που χαρακτηρίζει τη βούληση των ατόμων, στα πλαίσια της αυτονομίας τους, να περιορίζουν την ατομική τους ελευθερία, στο βαθμό που αυτό απαιτείται για τη λειτουργία της κοινωνίας. Η ελευθερία δεν δρα ανταγωνιστικά προς την κοινωνία — αντίθετα, αποτελεί προϋπόθεση και εγγύηση για τη λειτουργία της. Και εφ' όσον η ελευθερία συνδέεται με τη βούληση, βασική και κύρια προϋπόθεση για τη σύσταση της ελεύθερης κοινωνίας αποτελεί η πολιτική βούληση των ατόμων.

Άννα Μιχοπούλου

Κοινωνία και Φύση

ΤΕΤΡΑΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΕΥΧΟΣ 5 Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1993

ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΝΕΑ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΤΑΞΗ

α. Εθνικισμός

Noam Chomsky — *Συνέντευξη στη Κοινωνία και Φύση*

Κορνήλιος Καστοριάδης — *Πόλεμοι στην Ευρώπη*

Murray Boockchin — *Εθνικισμός και το «εθνικό ζήτημα»*

Τάκης Φωτόπουλος — *Εθνικισμός και διεθνισμός στο τέλος του 20ού αιωνα*

β. Εθνισμός

Hyndman &Duhaylungsod — *Εθνισμός στις Φιλιππίνες*

γ. Κινήματα και Νέα Τάξη

Carl Boggs — *Κοινωνικά κινήματα και η νεα παγκόσμια τάξη*

Janet Biehl — *Οικοφασισμός και Γερμανική ακροδεξιά*

ΜΕΛΛΟΝΤΙΚΑ ΘΕΜΑΤΑ ΤΕΥΧΗ 6, 7, 8, 9, 10

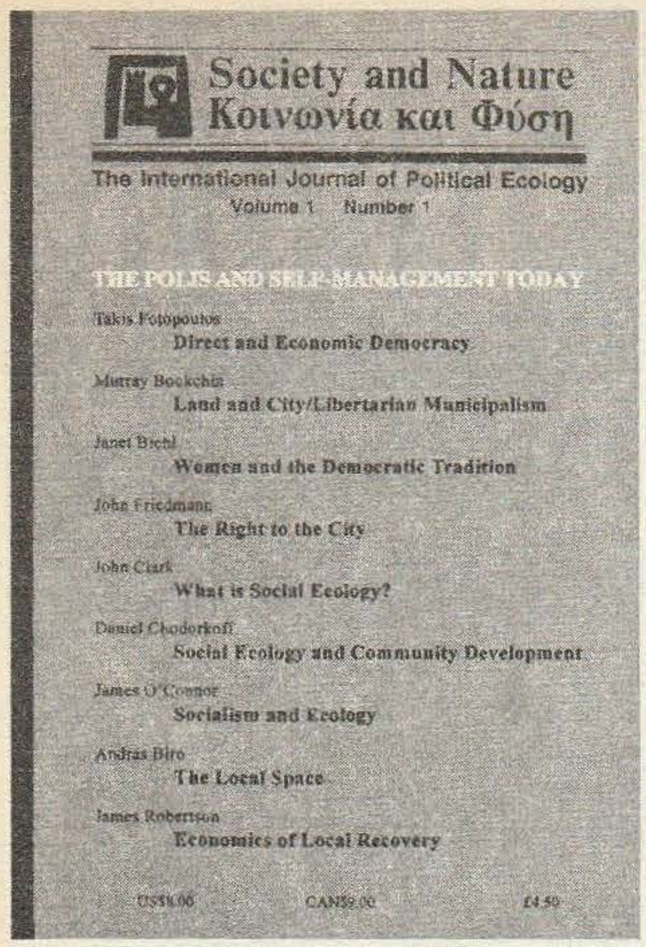
6 ΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ

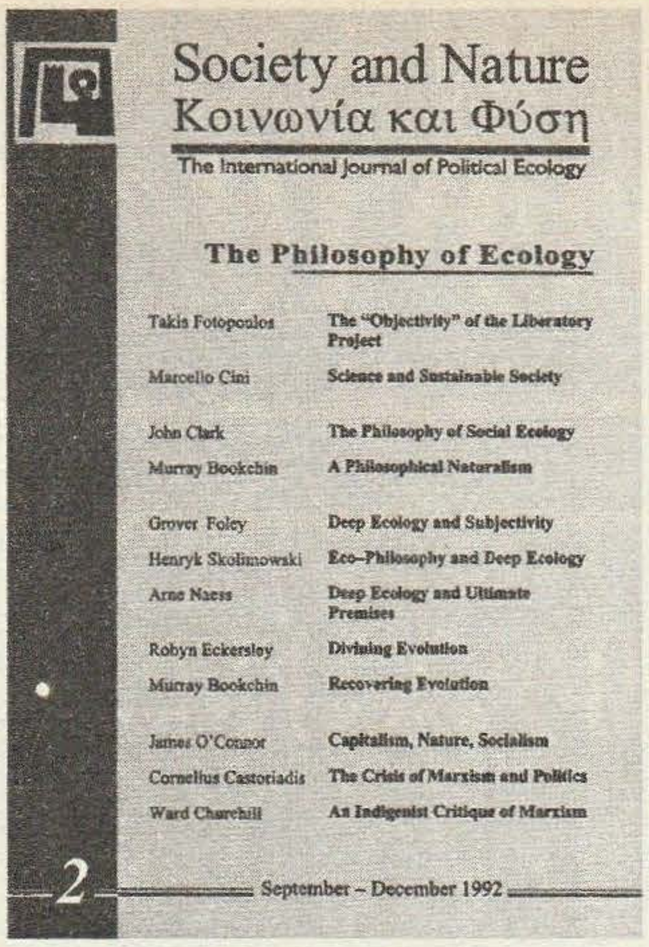
7 ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΣΤΟΝ ΝΟΤΟ

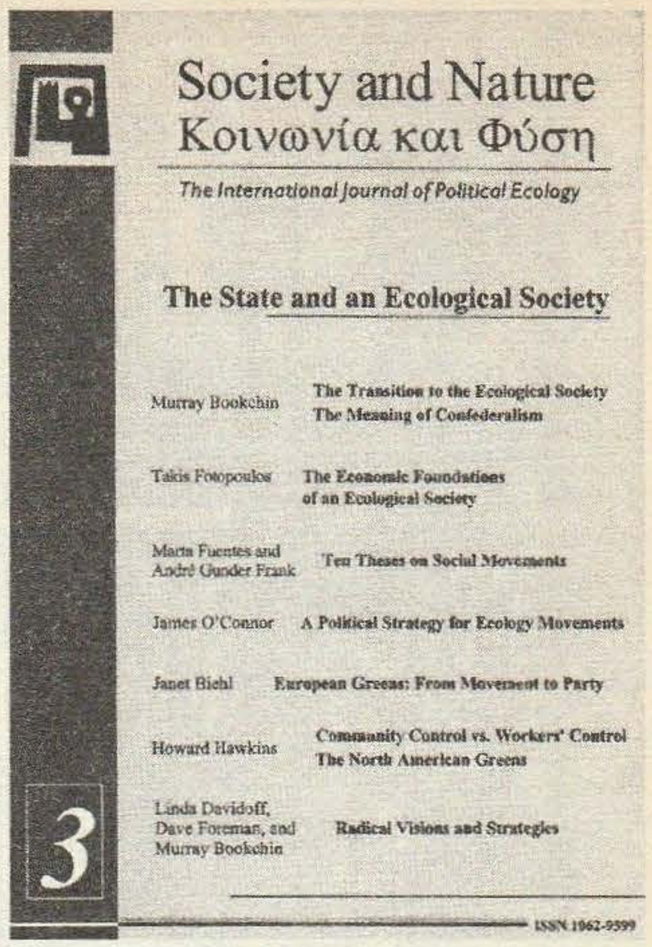
8 ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΤΗ Η ΣΥΓΚΛΙΣΗ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΚΙΝΗΜΑΤΩΝ;

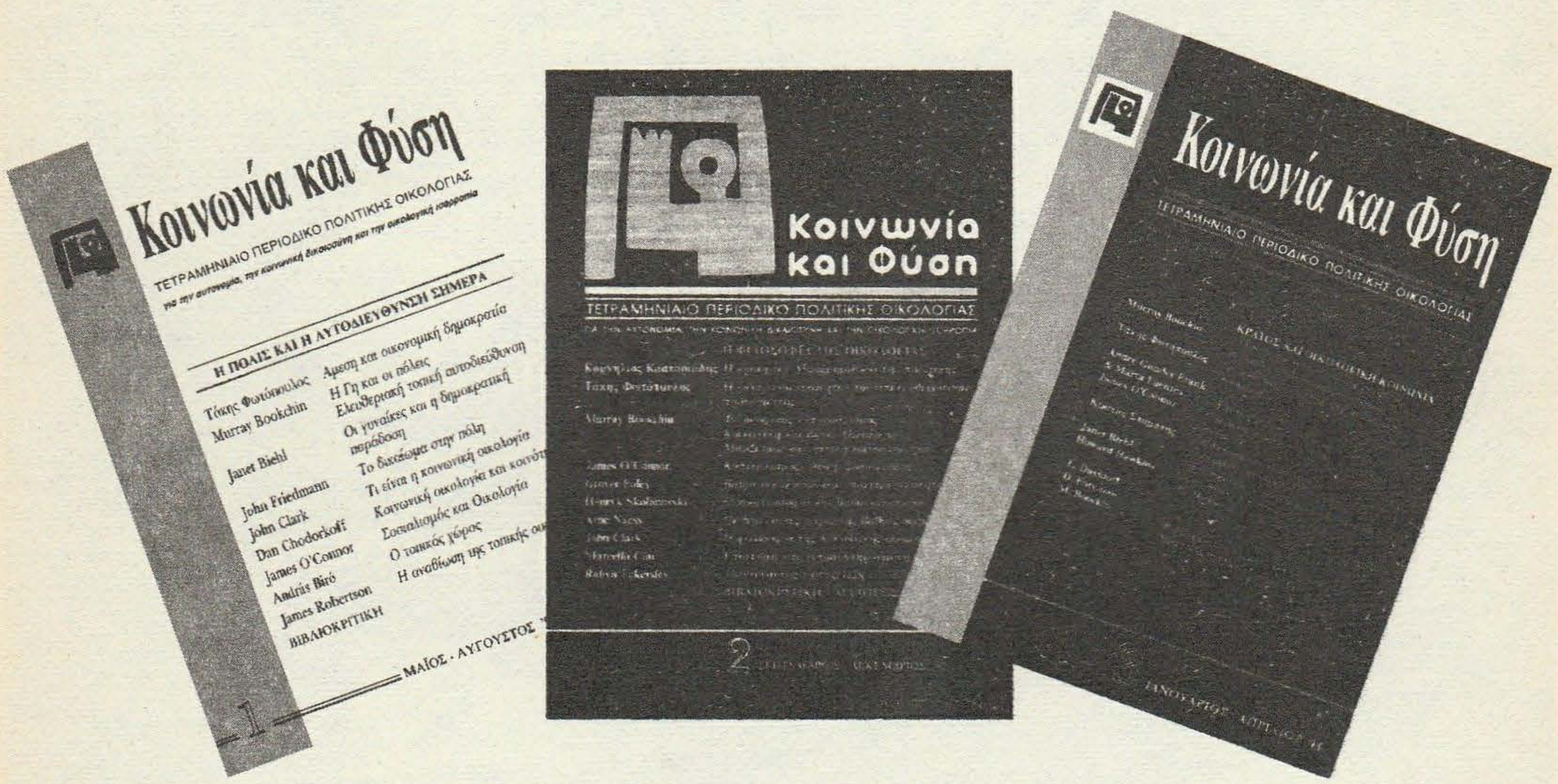
9 ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ

10 «ΠΡΑΣΙΝΑ» ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΑ









Τα τεύχη 6,7,8,9,10 με τις θεματικές ενότητες που προαναφέρθηκαν στην προηγούμενη σελίδα, προγραμματίζονται για τις παρακάτω ημερομηνίες:

Τεύχος 6 Ιανουάριος-Απρίλιος 1994
Τεύχος 7 Μάιος-Αύγουστος 1994
Τεύχος 8 Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1994
Τεύχος 9 Ιανουάριος-Απρίλιος 1995
Τεύχος 10 Μάιος-Αυγουστος 1995

ΚΑΛΟΥΝΤΑΙ ΟΙ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΜΕΝΟΙ ΝΑ ΣΥΝΕΡΓΑΣΘΟΥΝ ΣΤΑ ΠΑΡΑΠΑΝΩ ΘΕΜΑΤΑ ΝΑ ΥΠΟΒΑΛΛΟΥΝ ΤΙΣ ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΕΣ ΤΟΥΣ ΤΟΥΛΑΧΙΣΤΟΝ 3 ΜΗΝΕΣ ΠΡΙΝ ΑΠΟ ΤΗΝ ΗΜΕΡΟΜΗΝΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ.

INDEX 1992-'93

ΤΟΜΟΣ 1ος / ΤΕΥΧΗ 1-3 (Μάιος '92-Απρίλιος '93)

Α. ΟΝΟΜΑΣΤΙΚΟΣ ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

Biehl Janet
Οι γυναίκες και η δημοκρατική παράδοση, τ. 1, σ. 58-90
Η αφομοίωση των Ευρωπαίων Πράσινων: από κινήματα σε κοινοβουλευτικά κόμματα, τ. 3, σ. 177-196

Biro Andrea
Ο τοπικός χώρος, τ. 1 σ. 156-170

Bookchin Murray
Η Γη και οι πόλεις, τ. 1, σ. 36-57
Ελευθεριακή τοπική αυτοδιεύθυνση, τ. 1, σ. 115-128
Φιλοσοφικός νατουραλισμός, τ. 2, σ. 74-102
Αποκαθιστώντας την εξέλιξη: απάντηση στην Eckersley και τον Fox, τ. 2. σ. 156-183
Μαρξισμός και αστική κοινωνιολογία, τ. 2, σ. 215-230
Η σημασία του συνομοσπονδισμού, τ. 3, σ. 51-63
Η μετάβαση στην οικολογική κοινωνία (συνέντευξη στην Κ & Φ), τ. 3, σ. 101-114

Chodorkof Dan
Η Κοινωνική Οικολογία και η ανάπτυξη της Κοινότητας, τ.1, σ. 129-140

Cini Marcello
Επιστήμη και αυτοσυντηρούμενη κοινωνία, τ. 2, σ. 45-59

Clark John
Τι είναι η Κοινωνική Οικολογία, τ. 1, σ. 107-114
Κοινωνική Οικολογία: μία φιλοσοφία διαλεκτικού νατουραλισμού, τ. 2, σ. 63-73

Eckersley Robyn
Μαντεύοντας την εξέλιξη: η οικολογική ηθική του Murray Bookchin, τ. 2, σ. 134-155

Foley Grover
Βαθιά Οικολογία και υποκειμενικότητα, τ. 2, σ. 105-113

Foreman Dave, Davidoff Linda, Bookchin Murray
Ριζοσπαστικά οράματα και στρατηγικές, τ. 3, σ. 127-149

Frank Andre Gunder & Fuentes Marta	Δέκα θέσεις για τα κοινωνικά κινήματα, τ. 3, σ. 153-176
Friedmann John	Το δικαίωμα στην πόλη, τ. 1, σ. 91-104
Φωτόπουλος Τάκης	Άμεση και οικονομική δημοκρατία στην αρχαία Αθήνα και σήμερα, τ. 1, σ. 21-35 Η «αντικειμενικότητα» του απελευθερωτικού προτάγματος, τ. 2, σ. 15-43 Οι οικονομικές βάσεις της οικολογικής κοινωνίας, τ. 3, σ. 15-50
Hawkins Howard	Κοινοτικός έλεγχος, εργατικός έλεγχος και η συνεταιριστική κοινοπολιτεία, τ. 3, σ. 64-92 Οι Πράσινοι στη Βόρειο Αμερική: κρατισμός εναντίον συνομοσπονδιακού κοινοτισμού, τ. 3, σ. 197-235
Καστοριάδης Κορνήλιος	Η κρίση του Μαρξισμού και η κρίση της πολιτικής, τ. 2, σ. 230-242
Naess Arne	Οι θεμελιακές αρχές της Βαθιάς Οικολογίας, τ.2, σ.123-133
Ντασκαγιάννης Μιχάλης	Η οικολογική διάσταση στα έργα των Μαρξ-Ένγκελς, τ. 3, σ. 243-246
O' Connor James	Σοσιαλισμός και Οικολογία, τ. 1, σ. 143-155 Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός, τ. 2, σ. 187-214 Πολιτική στρατηγική για τα οικολογικά κινήματα, τ. 3, σ. 95-100
Robertson James	Τα οικονομικά της τοπικής οικονομίας, τ. 1, σ. 171-200
Skolimowski Henryk	Οικο-φιλοσοφία και Βαθιά Οικολογία, τ. 2, σ. 114-122
Σταμάτης Κώστας	Ορθοπρακτικά περιεχόμενα κοινωνικής αλληλεγγύης, τ. 3, σ. 115-127

Β. ΘΕΜΑΤΙΚΟΣ ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΑΡΘΡΩΝ

ΒΑΘΙΑ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ	Βαθιά Οικολογία και υποκειμενικότητα, Grover Foley, τ. 2, σ. 105-113 Οικο-φιλοσοφία και Βαθιά Οικολογία, Henry Skolimowski, τ. 2, σ. 114-122 Οι θεμελιακές αρχές της Βαθιάς Οικολογίας, Arne Naess, τ. 2, σ. 123-133 Μαντεύοντας την εξέλιξη: η οικολογική ηθική του Murray Bookchin, Robyn Eckersley, τ. 2, σ. 134-155

ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ ΝΑΤΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ	Κοινωνική Οικολογία: μία φιλοσοφία διαλεκτικού νατουραλισμού, John Clark, τ. 2, σ. 63-73 Φιλοσοφικός νατουραλισμός, Murray Bookchin, τ. 2, σ. 74-102 Αποκαθιστώντας την εξέλιξη: απάντηση στην Eckersley και τον Fox, Murray Bookchin, τ. 2. σ. 156-183
ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΣ	Η «αντικειμενικότητα» του απελευθερωτικού προτάγματος, Τάκης Φωτόπουλος, τ. 2, σ. 15-43 Επιστήμη και αυτοσυντηρούμενη κοινωνία, Marcello Cini, τ. 2, σ. 45-59
ΚΙΝΗΜΑΤΑ/ ΠΡΑΣΙΝΟ ΚΙΝΗΜΑ	Δέκα θέσεις για τα κοινωνικά κινήματα, Andre Gunder Frank & Marta Fuentes, τ. 3, σ. 153-176 Η αφομοίωση των Ευρωπαίων Πράσινων: από κινήματα σε κοινοβουλευτικά κόμματα, Janet Biehl, τ. 3, σ. 177-196 Οι Πράσινοι στη Βόρειο Αμερική: κρατισμός εναντίον συνομοσπονδιακού κοινοτισμού, Howard Hawkins, τ. 3, σ. 197-235
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ	Τι είναι η κοινωνική οικολογία, John Clark, τ. 1, σ. 107-114 Η Κοινωνική Οικολογία και η ανάπτυξη της Κοινότητας, Dan Chodorkoff, τ. 1, σ. 129-140
ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ	Μαρξισμός και αστική κοινωνιολογία, Murray Bookchin, τ. 2, σ. 215-230 Η κρίση του Μαρξισμού και η κρίση της πολιτικής, Κορνήλιος Καστοριάδης, τ. 2, σ. 230-242
ΟΙΚΟΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ	Σοσιαλισμός και Οικολογία, James O' Connor, τ. 1, σ. 143-155 Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός, James O' Connor, τ. 2, σ. 187-214 Πολιτική στρατηγική για τα οικολογικά κινήματα, James O' Connor, τ. 3, σ. 95-100 Ορθοπρακτικά περιεχόμενα κοινωνικής αλληλεγγύης, Κώστας Σταμάτης, τ. 3, σ. 115-127
ΠΟΛΙΣ	Άμεση και οικονομική δημοκρατία στην αρχαία Αθήνα και σήμερα, Τάκης Φωτόπουλος, τ. 1, σ. 21-35 Η Γη και οι πόλεις, Murray Bookchin, τ. 1, σ. 36-57 Οι γυναίκες και η δημοκρατική παράδοση, Janet Biehl, τ. 1, σ. 58-90 Το δικαίωμα στην πόλη, John Friedmann, τ. 1, σ. 91-104
ΣΥΝΟΜΟΣΠΟΝΔΙΑΚΟΣ ΚΟΙΝΟΤΙΣΜΟΣ	Ελευθεριακή τοπική αυτοδιεύθυνση, Murray Bookchin, τ. 1, σ. 115-128 Οι οικονομικές βάσεις της οικολογικής κοινωνίας, Τάκης Φωτόπουλος, τ. 3, σ. 15-50 Η σημασία του συνομοσπονδισμού, Murray Bookchin, τ. 3, σ. 51-63 Κοινοτικός έλεγχος, εργατικός έλεγχος και η συνεταιριστική κοινοπολιτεία Howard Hawkins, τ. 3, σ. 64-92

ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ	Η μετάβαση στην οικολογική κοινωνία (συνέντευξη στην Κ&Φ), Murray Bookchin, τ. 3, σ. 101-114 Ριζοσπαστικά οράματα και στρατηγικές, Linda Davidoff, Dave Foreman, Murray Bookchin, τ. 3, σ. 127-149
ΤΟΠΙΚΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ	Ο τοπικός χώρος, Andrea Biro, τ. 1 σ. 156-170 Τα οικονομικά της τοπικής οικονομίας, James Robertson, τ. 1, σ. 171-200

Γ. ΔΙΑΛΟΓΟΣ

ΔΙΑΛΟΓΟΣ	Περί «πολυφωνίας», Συντακτική Επιτροπή, τ. 2, σ. 247-249 Η οικολογική διάσταση στα έργα των Μαρξ-Ένγκελς, Μιχάλης Ντασκαγιάννης, τ. 3, σ. 243-246

Δ. ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ

ΒΙΒΛΙΟ-ΚΡΙΤΙΚΗ	Murray Bookchin, Remaking Society/Να ξαναφτιάξουμε την κοινωνία, Εξάντας, 1993 (Παύλος Σταυρόπουλος), τ. 1. σ. 201-204 Murray Bookchin, Urbanisation without cities, Black Rose Press, 1992 (Θοδωρής Παπαδόπουλος), τ. 3, σ. 237-242 Τάκης Φωτόπουλος, Ο Πόλεμος στον Κόλπο, Εξάντας, 1991, (Θανάσης Καλόμαλος & Απάντηση Τ. Φ.), τ. 2, σ. 239-246

Άνθη του Κακού

Αντιεξουσιαστική Εναλλακτική Επιθεώρηση

...ΕΠΕΙΔΗ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ ΔΕΝ ΕΙΝΑΙ ΑΠΛΩΣ Η ΠΡΟΣΤΑΣΙΑ ΤΟΥ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΟΣ

Το περιοδικό

anti

σε δράση:

στη μουσική,
τον κινηματογράφο,
το χορό,
την αρχιτεκτονική,
τα εικαστικά,
την αρχαιολογία,
τα μέσα ενημέρωσης.

Και όπως πάντα:
Πολιτική ζωή
Διεθνή θέματα
Οικονομία
Περιβάλλον.

Ζητήστε το

anti

την Παρασκευή

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.



Κυκλοφορεῖ

Ο ΠΟΛΙΤΗΣ

τεῦχος 122, Ἰούνιος 1993

• **Γ. Μαργαρίτη,** Μεσαῖοι καί ἄνω • **Στ. Κωνσταντακόπουλου,** Διανοούμενοι καί δημοσιογράφοι • **Δ. Παπαδημητρόπουλου,** Γιουγκοσλαβία: ἡ ἀδυσώπητη λογική τῶν ἐθνικῶν κρατῶν • **Ἀ. Ἐλεφάντη,** Εὐρώπη: ὑπερκράτος χωρίς εὐρωπαϊκό λαό • **Τ. Κρίστεβα,** Ὁ καιρός τῆς κατάθλιψης • **Λ. Καζαντζάκη,** Διαδηλώνουμε ἐναντίον τοῦ ρατσισμοῦ κατ' ἰδίαν • **Γ. Μακρίδη,** Τά προβλήματα τῶν νικητῶν τοῦ χτές • **Π.Α. Ταγγέφ,** Γιά τόν ἀντιρατσισμό • **Π.-Ἡ. Δημητρᾶ**, Ἑλληνική ἀλβανοφοβία • **Δ. Καγάλη,** Ὁ ἐλάσσων Παλαμᾶς • **Π. Μπουκάλα,** Ὁ Παλαμᾶς, ὁ ρυθμός καί τό πάθος • **Δ. Μέντη,** *Υ.Γ.* τοῦ Μ. Ἀναγνωστάκη • **Μ. Παραδείση,** Παλιός καί νέος ἑλληνικός κινηματογράφος

Θέσεις

ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ - ΚΡΙΤΙΚΗ
ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΑΛΗΣ ΤΩΝ ΤΑΞΕΩΝ

Θεωρία της Αξίας
Ζητήματα ιδεολογίας

Της Σύνταξης: Πολιτικά παράσιτα σε ασκήσεις συνδυαστικής (θεωρία των παιγνίων και πολιτική της φυσικής επιλογής)

Γιώργος Σταμάτης: Με το σύστημα TURNKEY ή με το σύστημα B.O.O.T. η κατασκευή και η λειτουργία της μονάδας του Λαυρίου;

Isaac Rubin: Αφηρημένη εργασία και αξία στο σύστημα του Μαρξ

Σταύρος Μαυρουδέας: Ο I.I. Rubin και η συνεισφορά του στη Μαρξιστική Πολιτική Οικονομία

Δημήτρης Δημητούλης: Η θεώρηση της δημοκρατίας στη σοσιαλδημοκρατική παράδοση της Β' Διεθνούς

Colette Capitan και Colette Guillaumin: Η κοινωνική κατασκευή των φύλων και η έννοια του πολιτικού

Άκης Γαβριηλίδης: Απόψεις για το δίκαιο και την κοινωνία στο αμερικάνικο αστυνομικό μυθιστόρημα

Σταύρος Δερμιτζάκης: Βιβλιοκριτική για το βιβλίο του Θ. Σακελλαρόπουλου: «Προβληματικές επιχειρήσεις, κράτος και κοινωνικά συμφέροντα στη δεκαετία του '80»

ΙΟΥΛΙΟΣ – ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 1993 **44**

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 μπείτε εσείς στον κόπο να τα συγκεντρώσετε.
Δουλειά μας είναι να ενημερωνόμαστε και να σας ενημερώνουμε.
Διαβάζουμε όλες τις εφημερίδες (ελληνικές και ξένες) και κρατάμε για λογιαριασμό σας, τα αποκόμματα που σας αφορούν.
Δεν είμαστε «μερικοί άνθρωποι», αλλά ένα ολόκληρο δημοσιογραφικό επιτελείο 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

Θανάσης Καλόμαλος

Οι "14 Επιστολές" και ένα Υστερόγραφο



ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ

Αν διεκδικούμε απ' τους "επαγγελματίες" τον έρωτα, την πολιτική και τόσα άλλα, τότε πώς ν' αφήσουμε δύο πανανθρώπινες ιδιότητες: το λόγο και το συναίσθημα (η σύζευξή τους φτιάχνει την ποίηση) σε κατ' επάγγελμα ή έστω καθ' έξιν ποιητές;

η λέξη
έλληνική και ξένη λογοτεχνία

ΛΕΒΙΑΘΑΝ

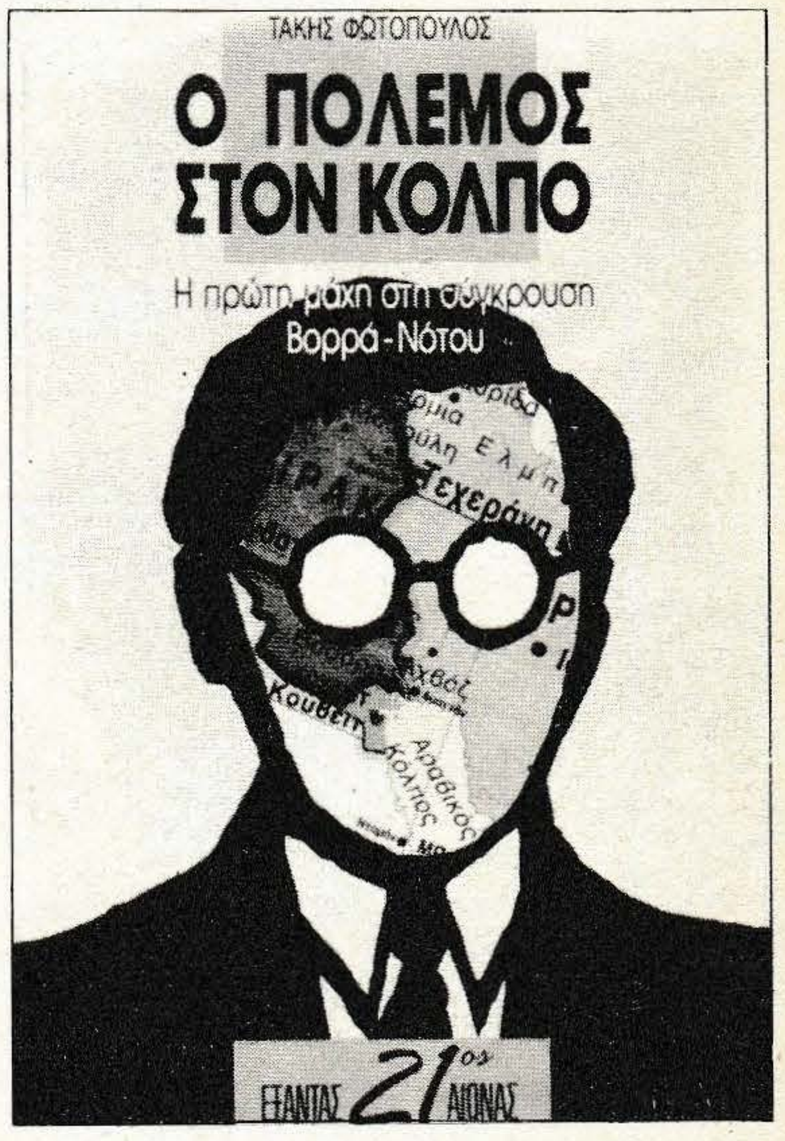
Τριμηνιαία έκδοση της εταιρείας έρευνας και μελέτης
του πολιτισμού και της κουλτούρας

12

● Κορνήλιος Καστοριάδης: Η κατάρρευση της Δύσης ● Johannes Agnoli: Ο «μετασχηματισμός της δημοκρατίας» είκοσι χρόνια μετά ● Veljko Vujacic - Victor Zaslavsky: Τα αίτια της διάλυσης στην ΕΣΣΔ και στη Γιουγκοσλαβία ● Μανόλης Λαμπρίδης: Οι διανοούμενοι και ο σταλινισμός ● Ηρακλής Δ. Λογοθέτης: Διανοούμενος ελευθέρας βοσκής ● Γιώργος Ν. Μερτίκας: Το τέλος των διανοουμένων ● Στέφανος Ροζάνης: Ο διανοούμενος ως παραγωγός ιδεών ● Κ. Α. Κατσουρός: Αλλαγή και μεταμορφισμός

Β΄ ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1992

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ: Μηθύμνης 48, 11252, τηλ.: 8674040



ΤΑΚΗΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ
Ο πόλεμος στον Κόλπο

press clipping service ltd

ΓΡΑΦΕΙΟ ΑΠΟΚΟΜΜΑΤΩΝ ΤΥΠΟΥ Ε.Π.Ε.

ΟΛΕΣ ΟΙ ΕΙΔΗΣΕΙΣ ΣΤΑ ΧΕΡΙΑ ΣΑΣ

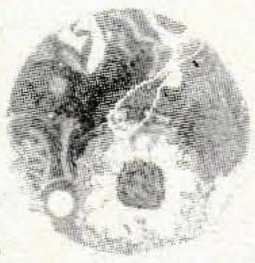
Δεν υπάρχει λόγος να κρατάτε ολόκληρες τις εφημερίδες που διαβάζετε, για να φυλάξετε μια είδηση που σας ενδιαφέρει. Κρατείστε μόνο την είδηση.
Ζητείστε μας τα αποκόμματα όλων των εφημερίδων, για να μη μπείτε εσείς στον κόπο να τα συγκεντρώσετε.
Δουλειά μας είναι να ενημερωνόμαστε και να σας ενημερώνουμε.
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 επιτελείο 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

Θανάσης Καλόμαλος

Οι "14 Επιστολές" και ένα Υστερόγραφο



ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ

Αν διεκδικούμε απ' τους "επαγγελματίες" τον έρωτα, την πολιτική και τόσα άλλα, τότε πώς ν' αφήσουμε δύο πανανθρώπινες ιδιότητες: το λόγο και το συναίσθημα (η σύζευξή τους φτιάχνει την ποίηση) σε κατ' επάγγελμα ή έστω καθ' έξιν ποιητές;

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

Μη χάσετε το επόμενο τεύχος με γενικό θέμα:

ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΝΕΑ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΤΑΞΗ

Για πρώτη φορά στα ελληνικά χρονικά ένα ολόκληρο τεύχος θα συνίσταται από κείμενα των σημαντικότερων διανοητών της διεθνούς ριζοσπαστικής αριστεράς γραμμένα ειδικά για την *Κοινωνία και Φύση*!

Κορνήλιος Καστοριάδης — **Πόλεμοι στην Ευρώπη**
Murray Bookchin — **Εθνικισμός και το «εθνικό ζήτημα»**
Noam Chomsky — **Συνέντευξη στον Τάκη Φωτόπουλο**

Ακόμα, τα ακόλουθα άρθρα που γράφτηκαν, επίσης, ειδικά για την *Κοινωνία και Φύση*:

Carl Boggs — **Κοινωνικά κινήματα και η νέα παγκόσμια τάξη**
(καθηγητής στο National University, ΗΠΑ)
Janet Biehl — **Οικοφασισμος και Γερμανική ακροδεξιά**
Hyndman & Duhaylungsod — **Εθνισμός στις Φιλιππίνες**
(καθηγητές στο University of Queensland, Αυστραλία)
Τάκης Φωτόπουλος — **Εθνικισμός και διεθνισμός στα τέλη του αιώνα**

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

ΕΝΑ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΜΕ ΔΙΕΘΝΗ ΑΠΗΧΗΣΗ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ
Κολοκοτρώνη 31, 105 62

ΤΙΜΗ: ΤΕΥΧΟΣ 1.200 ΔΡΧ.