

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Ανθρωπόκαινος ή Καπιταλόκαινος; Γέφυρες, συγκρούσεις και η ανάγκη για δράση

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Γιώργος Τσιπολίτης

Αθήνα, 2018

Τριμελής Επιτροπή

Παναγιώτα Γεωργοπούλου, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα)

Άννα Λυδάκη, Ομότιμη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Χρήστος Ξανθόπουλος, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Γιώργος Τσιπολίτης, 2018

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω την κα. Γεωργοπούλου Παναγιώτα για τη συμβολή της ως επιβλέπουσα. Η επιστημονική προσέγγιση, οι παιδαγωγικές αντιλήψεις και πρακτικές της σπανίζουν στο χώρο της Εκπαίδευσης.

Περιεχόμενα

Περίληψη-Abstract.....	5
Εισαγωγή.....	7

Κεφάλαιο Πρώτο

Τα Δαιδαλώδη μονοπάτια της Ανθρωπόκαινου.....	9
--	----------

Κεφάλαιο Δεύτερο

Νεωτερικότητα, Διαφωτισμός, Επιστήμη: Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....	13
2.1: Murray Bookchin: Διαφωτισμός εναντίον Μεταμοντερνισμού.....	15
Επιστήμη και τεχνολογία.....	20
2.2: Bruno Latour: Επιστήμη και Νεωτερικότητα ως γενικευμένος διαχωρισμός... 24	
Η «γενικευμένη συμμετρία».....	31

Κεφάλαιο Τρίτο

Ο δυϊσμός «Φύση\ Κοινωνία»

3.1: Ο <i>Διαλεκτικός Νατουραλισμός</i> και η ριζοσπαστικοποίηση της «Φύσης».....	36
3.2: Το <i>Actor-Network Theory</i> και η «μεταανθρωπιστική στροφή».....	43

Κεφάλαιο Τέταρτο

Ανθρωπόκαινος ή Καπιταλόκαινος; Η ανάγκη για δράση

4.1: Η Καπιταλόκαινος και το πρόταγμα της χειραφέτησης.....	49
4.2: Η Ανθρωπόκαινος και η σύνθεση ενός κοινού κόσμου.....	55
Επίλογος.....	63

Περίληψη

Η εργασία στοχεύει στην ανάδειξη του ζητήματος της Ανθρωπόκαινου και της Καπιταλόκαινου ως θεματικές και εποχές με επιστημονικές, επιστημολογικές και πολιτικές ορίζουσες και συνδηλώσεις. Το φλέγον αυτό ζήτημα της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας παρουσιάζεται μέσα από την εικονική διαμάχη μεταξύ των Murray Bookchin και Bruno Latour. Μία πληθώρα ερωτημάτων αναδύονται, ορισμένα από τα οποία είναι: πώς προσδιορίζεται η νέα εποχή; Αποτελεί το ανθρώπινο είδος καθολικά την αιτία εμφάνισης της; Είναι ο δυϊσμός «Φύση/Κοινωνία» επαρκής για τη περιγραφή της ή χρειάζεται η υπέρβασή του; Τέλος, ποιες είναι οι επιστημολογικές παραδοχές και τα πολιτικά προτάγματα των δύο στοχαστών;

Λέξεις-κλειδιά: Ανθρωπόκαινος, Καπιταλόκαινος, Bookchin, Latour, Οικολογία

Anthropocene or Capitalocene? Bridges, conflicts and the need for action

Giorgos Tsipolitis

Abstract

This thesis aims to highlight the topic of the Anthropocene and the Capitalocene as concepts and ages with scientific, epistemological and political connotations. This burning issue of contemporary social theory is presented through the virtual dispute between Murray Bookchin and Bruno Latour. A plethora of questions emerge; among those are: How is this new age defined? Does the human species in general constitute the reason for her emergence? Is the “Nature/Society” dualism sufficient for describing her or is there a need for transcending it? Finally, what are the epistemological assumptions and the political imperatives of the two thinkers?

Keywords: Anthropocene, Capitalocene, Bookchin, Latour, Ecology

Εισαγωγή

Η επιστημονική πρόταση εργασίας που συνοδεύει τον όρο «Ανθρωπόκαινος» έχει ως περιεχόμενο τη θέση ότι η Γη δε βρίσκεται πια στη γεωλογική εποχή της Ολόκαινου που θεωρείται πως ξεκινά περίπου 11.500 χρόνια πριν, σύμφωνα με τη Διεθνή Επιτροπή Στρωματογραφίας (International Commission on Stratigraphy), αλλά σε μία νέα όπου ο βασικός παράγοντας επίδρασης είναι οι δραστηριότητες των ανθρώπων όπως, π.χ., η αποψίλωση των δασών και η επενέργεια στις κλιματικές αλλαγές. Ανθρωπόκαινος, δηλαδή, είναι η περίοδος όπου ο Άνθρωπος έχει πάρει τη θέση γεωλογικής δύναμης, μετασχηματίζοντας και μεταμορφώνοντας τη Γη μέσω των δραστηριοτήτων του (Lorimer, 2016).

Ο όρος φαίνεται να εισηγείται ότι οι αλλαγές στον πλανήτη προέρχονται από το ανθρώπινο είδος, την ανθρωπότητα στο σύνολό της. Η πρόταση αυτή εγείρει έντονες συζητήσεις και έριδες ενώ ταυτόχρονα δέχεται την πολεμική μιας άλλης με την οποία τη συνδέουν και αρκετές ομοιότητες. Στη δεύτερη, εναλλακτική πρόταση, υποστηρίζεται ότι η νέα περίοδος και τα χαρακτηριστικά της δεν οφείλονται στον Άνθρωπο ως καθολική έννοια αλλά στην οργάνωση και δράση των ανθρώπων στο ιστορικά συγκεκριμένο πεδίο του καπιταλιστικού κοινωνικο-οικονομικού συστήματος. Η εναλλακτική αυτή πρόταση ονομάζεται «Καπιταλόκαινος» (Haraway, 2016).

Πώς νοηματοδοτείται ο Άνθρωπος, η Γη και η Φύση; Ποια είναι τα κριτήρια περιοδολόγησης των εποχών; Πού εδράζεται η ρίζα του ζητήματος της ανθρώπινης δραστηριότητας; Τι θα έπρεπε να γίνει για να αποφευχθεί η οικολογική καταστροφή; Αυτά είναι μερικά από τα κεντρικά ερωτήματα που θα αναπτυχθούν.

Στα πλαίσια αυτής της εργασίας προτίθεται να δώσω ιδιαίτερο βάρος στις θέσεις των Murray Bookchin και Bruno Latour, παρότι στην ιστορία της σκέψης δεν υπήρξε δεδηλωμένη σύγκρουση ανάμεσά τους, καθώς ο Bookchin είναι προγενέστερος της εμφάνισης των δύο όρων. Η εργασία βασίζεται στη βιβλιογραφική ανασκόπηση και οι στοχαστές παρουσιάζονται μέσα από τη στάση τους απέναντι στα κομβικά ζητήματα της νεωτερικότητας, του δυϊσμού Φύση/Κοινωνία, του ζητήματος

της ευθύνης συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων ή του ανθρώπινου είδους καθολικά και την ανάγκη για δράση.

Στο ζήτημα της ορολογίας, ορισμένοι όροι αποδίδονται με κεφαλαίο αρχικό γράμμα, π.χ., «Άνθρωπος», «Λόγος», όταν αναφέρονται στο γενικό, αφαιρετικό νόημα της λέξης. Επιπροσθέτως, διατηρείται η σχετική ορθογραφία των στοχαστών όταν αποτελεί άμεση αναφορά στη σκέψη τους. Τέλος, η Ανθρωπόκαινος και η Καπιταλόκαινος αποδίδονται πάντα με κεφαλαίο.

Όσον αφορά στη δομή της εργασίας, στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζονται ορισμένα στοιχεία σχετικά με τον όρο «Ανθρωπόκαινος», το πεδίο που δομείται γύρω του και ορισμένα ερωτήματα που συναντώνται στα πλαίσια του πεδίου. Στο δεύτερο κεφάλαιο γίνεται πραγμάτευση της νεωτερικότητας, της επιστήμης και του Διαφωτισμού. Αυτές οι έννοιες χρησιμοποιούνται από τους στοχαστές ως δομικά υλικά για τις θέσεις τους γύρω από το κεντρικό ερώτημα της εργασίας. Στο τρίτο κεφάλαιο αναπτύσσεται το ζήτημα του δυϊσμού Φύση/Κοινωνία -που αποτελεί πολύ σημαντικό άξονα των έργων των δύο στοχαστών- και οι αντίστοιχες μεθοδολογίες τους. Συγκεκριμένα, ο Διαλεκτικός Νατουραλισμός του Bookchin και η θεωρία Δράστη-Δικτύου του Latour αναλύονται για να αναδειχθούν οι ομοιότητες και οι διαφορές γύρω από τις έννοιες και τα πεδία της φύσης και της κοινωνίας και το πώς αυτά τα πεδία σχετίζονται με τη δράση. Τέλος, το τέταρτο κεφάλαιο αφορά στην παρουσίαση των γνωρισμάτων της Ανθρωπόκαινου και της Καπιταλόκαινου, τη θέση των Bookchin και Latour υπέρ της μιας ή της άλλης εποχής, καθώς και τα προτάγματα των δύο στοχαστών σχετικά με την πολιτική.

Κεφάλαιο Πρώτο

Τα Δαιδαλώδη μονοπάτια της Ανθρωπόκαινου

Εξερευνώντας το πεδίο της Ανθρωπόκαινου γίνεται απαραίτητη η σύντομη πραγμάτευση ορισμένων βασικών ζητημάτων. Αρχικά, πρέπει να σημειωθεί πως η Ανθρωπόκαινος αποτελεί έναν όρο «ομπρέλα» που στεγάζει διάφορες αναφορές, ερμηνείες και σημασίες. Ο φερόμενος ως πρώτος που αναφέρθηκε σε αυτήν ως θεματική είναι ο Vladimir Ivanovich Vernadsky, Ρώσος ορυκτολόγος και γεωχημικός που έγραψε το 1926 για «την επιστημονική σκέψη ως γεωλογική εποχή» (Vernadsky, 1984). Ως συνήθως, η χρήση της λέξης προηγείται της επίσημης καθιέρωσής της και έτσι μπορεί να υποστηριχτεί ότι εκείνοι που τη διέδωσαν είναι ο οικολόγος Eugene F. Stoermer και ο χημικός της ατμόσφαιρας Paul J. Crutzen (Crutzen & Stoermer, 2000).

Στη συζήτηση για την Ανθρωπόκαινο εμφανίζονται ως κεντρικά τα γεωλογικά, μετεωρολογικά και φυσικοχημικά δεδομένα πάνω στα οποία βασίζονται οι αποφάνσεις των επιστημόνων σχετικά με τις γεωλογικές περιόδους και τα χαρακτηριστικά τους. Αποτελεί πολύ ενδιαφέρον γεγονός ότι, παρά την έκταση του επιστημονικού διαλόγου, η Διεθνής Επιτροπή Στρωματογραφίας και η Διεθνής Ένωση Γεωλογικών Επιστημών δεν είχαν, μέχρι το 2016, αποδεχθεί τον όρο για τη γεωλογική περιοδολόγηση, παρότι διάφορες ομάδες, ενώσεις και οργανισμοί έχουν θέσει το ζήτημα μέσω των τυπικών διαδικασιών των οργανισμών. Το εύρος του ζητήματος, οι ραγδαίες εξελίξεις που εδραιώνονται μέσω των ερευνητικών ευρημάτων, η διεπιστημονική συζήτηση και άρα η ασυμμετρία μεταξύ ορισμένων προσεγγίσεων και ιδιαιτεροτήτων των επιστημών δυσχεραίνει την παρούσα κατάσταση. Η χρήση του όρου Ανθρωπόκαινος, όμως, έχει εξαπλωθεί, έχει καθιερωθεί και πραγματοποιείται από πλήθος επιστημόνων και μη. Χαρακτηριστικά παραδείγματα για την Ανθρωπόκαινο είναι η εξαφάνιση άλλων ζωικών ειδών μέσω του κυνηγιού ή της υλοτομίας, η εκτεταμένη μόλυνση, η εξαφάνιση θαλάσσιων υποοικοσυστημάτων και, φυσικά, η επιρροή στο κλίμα.

Στα πλαίσια αυτής της συζήτησης οι αντιρρήσεις, οι διαφωνίες αλλά και οι συμπλεύσεις είναι πολλές και πολυδιάστατες. Αρχικά, η ευρύτερη ομοφωνία γύρω από τη χρονική έκταση της Ανθρωπόκαινου είναι ανύπαρκτη, αν και παρατηρούνται

ορισμένες περισσότερες διαδεδομένες θέσεις. Έτσι, π.χ., οι Crutzen & Stoermer προτείνουν ως αρχή της Ανθρωπόκαινου το 1784, τη χρονιά που ο James Watt πιστοποίησε, ως ευρεσιτεχνία του, την ατμομηχανή η οποία αποτέλεσε καίριο στοιχείο των αλλαγών που επέφερε η Πρώτη Βιομηχανική Επανάσταση και ο καπιταλισμός με σημαντικότερη την αύξηση της απελευθέρωσης άνθρακα στην ατμόσφαιρα μέσω της καύσης κάρβουνου. Αρκετά διαφορετική θέση υποστηρίζουν οι Lewis & Maslin (2015) αναγνωρίζοντας ως αρχή το 1610, όπου τα επίπεδα του διοξειδίου του άνθρακα και ο πληθυσμός της Αμερικής ελαττώνονται δραματικά και πολλά ζωικά και φυτικά είδη μεταφέρονται από την Αμερική στην Ευρώπη μετά την άφιξη Ευρωπαίων στην Αμερικανική ήπειρο το 1492.

Εκτός της περιοδολόγησης, σημαντική διάσταση του ζητήματος είναι η σχέση οικολογίας και της Ανθρωπόκαινου εποχής. Καθώς ο διάλογος γύρω από την Ανθρωπόκαινο βασίζεται στο μετασχηματισμό και κυρίως τη καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος, εντοπίζεται συχνά η πραγμάτευση του ζητήματος της Ανθρωπόκαινου σε σχέση με διάφορες οικολογικές προσεγγίσεις. Έτσι, για ορισμένους/ες όπως ο Bookchin -παρότι προηγείται του όρου- η Ανθρωπόκαινος θα μπορούσε να ειπωθεί ως μία ευκαιρία για επαναδιατύπωση του οικολογικού ζητήματος καθώς η οικολογία αποτέλεσε τη βασικότερη θεματική των έργων του (2006, 2007, 2016). Αντίστοιχα, για άλλους στοχαστές/ριες, όπως ο Latour (1998, 2018), η Ανθρωπόκαινος αποτελεί μία ευκαιρία να διατυπώσουν αντιτιθέμενες στις μαρξιστικές ή νεωτερικές οικολογικές θέσεις και προσεγγίσεις.

Γίνεται φανερό πως αναδύονται συνέχειες και ασυνέχειες. Έτσι, ο Jamie Lorimer (2016:2) υποστηρίζει πως η Ανθρωπόκαινος δεν είναι, απλώς, μία έννοια αλλά μία μετα-κατηγορία, κατηγορία που χρησιμοποιείται για να κατηγοριοποιήσει με τη σειρά της άλλες τέτοιες. Χρησιμοποιεί την έννοια της μετα-κατηγορίας, ώστε να διακρίνει και να πραγματευτεί πέντε αλληλοδομούμενα αλλά διακριτά πεδία ως εξής: Α) Επιστημονικό ερώτημα: η Ανθρωπόκαινος ως πρόταση εργασίας, όπως περιγράφηκε και στην εισαγωγή, αποτελεί ένα επιστημονικό ερώτημα που συγκεντρώνει γύρω του φυσικούς και κοινωνικούς επιστήμονες και βρίσκεται στο επίκεντρο έντονων επιστημονικών και διεπιστημονικών συζητήσεων. Πρωτίστως, αποτελεί το επιστημονικό ερώτημα που πραγματεύεται το Anthropocene Working Group, το οποίο έχει αναλάβει να παρουσιάσει μία πρόταση προς επικύρωση της Ανθρωπόκαινου ως επίσημης υπομονάδας του Διεθνούς Χρονοστρωματογραφικού Διαγράμματος. Δηλαδή μία πρόταση συμπερίληψής της στην επίσημη κλίμακα

μέτρησης του γεωλογικού χρόνου, αναδεικνύοντας την κεντρική θέση των φυσικών επιστημών και, συγκεκριμένα, των γεωλογικών ευρημάτων γύρω από το ζήτημα της Ανθρωπόκαινου. Β) Πνευματικό *Zeitgeist*: ο όρος σταδιακά διαχέεται στον κοινωνικό ιστό και τείνει να αποτελεί έναν όρο «ομπρέλλα», δηλαδή έναν όρο ο οποίος συγκεντρώνει πολλές και διαφορετικές μη επιστημονικές θεωρήσεις αλλά και αισθήματα άγχους και ανησυχίας γύρω από τα περιβαλλοντικά ζητήματα. Στα πλαίσια αυτής της μη επιστημονικής, σχετικά νεφελώδους χρήσης της έννοιας, η Ανθρωπόκαινος αναδύεται ως σημαντική θεματική και στο πεδίο των τεχνών. Γ) Ιδεολογική πρόκληση: το ζήτημα της Ανθρωπόκαινου ενεργοποιεί τα ιδεολογικά πρίσματα και πλαίσια μέσα από τα οποία παρουσιάζονται και αναλύονται οι πολιτικές διαστάσεις και θέσεις, αναθερμαίνοντας τις διαμάχες για τα χαρακτηριστικά της περιόδου και την πολιτική στράτευση. Δ) Νέες οντολογίες: οι διάφορες επιστημονικές και πολιτικές θεωρήσεις γέννησαν νέες οντολογίες. Κυρίως διεπιστημονικές και πολιτικές θεωρήσεις που αμφισβητούν τον παραδοσιακό διαχωρισμό ανάμεσα σε φυσικές και κοινωνικές επιστήμες και την άσκηση πολιτικής με ανθρωποκεντρικούς όρους. Ε) Επιστημονική φαντασία: η Ανθρωπόκαινος εμφανίζεται ως θεματική έργων που ακροβατούν ανάμεσα στην έγκυρη επιστημονική γνώση, τη λογοτεχνία και τη μελλοντολογία σε μορφή επιστημονικής θεωρίας. Ο Peter Frase, π.χ., στο έργο του «Four Futures, Life after Capitalism» αναφέρει: «[...]είναι μια προσπάθεια να χρησιμοποιηθούν τα εργαλεία της κοινωνικής επιστήμης σε συνδυασμό με αυτά της μελλοντολογικής φαντασίας για να εξερευνηθεί ο χώρος των πιθανοτήτων μέσα στον οποίο οι μελλοντικές πολιτικές συγκρούσεις μας θα εξελιχθούν. Ονομάστε το ένα είδος «κοινωνικής επιστημονικής φαντασίας» (2015:24). Είναι ενδιαφέρον πως το πεδίο αυτό γνωρίζει μεγάλη άνθιση, με το βάρος να μετατοπίζεται μεταξύ λογοτεχνικής και πολιτικο-θεωρητικής γραφής πιστοποιώντας την εκτεταμένη χρήση της έννοιας.

Στο ζήτημα της Ανθρωπόκαινου εμπλέκεται μία σωρία επιστημών, όπως γεωλογία, ανθρωπολογία, βιολογία, αρχαιολογία και άλλες, αναδεικνύοντας το χαρακτηριστικό των σύγχρονων επιστημονικών ερωτημάτων να διαρρηγνύουν τα παλιά όρια των επιστημών τείνοντας προς τη διεπιστημονικότητα. Στη συνέχεια της εργασίας θα φανεί το γεγονός πως, όπως υποστηρίζει και ο Bruno Latour (2014, 2017), η Ανθρωπόκαινος δεν αποτελεί ένα μονοδιάστατο ζήτημα με αποκλειστικά γεωλογικούς όρους. Το ερώτημα της αναγνώρισής της ως επίσημης γεωλογικής περιόδου ωθεί τους φυσικούς επιστήμονες στη δύσκολη θέση να πραγματευτούν το

ζήτημα με πολιτικούς, ιδεολογικούς αλλά και επιστημονικούς όρους που ξεφεύγουν από την ειδικότητά τους.

Πέρα από τις πολλές προσπάθειες και προτάσεις γύρω από την περιοδολόγηση της Ανθρωπόκαινου, άκρως ενδιαφέροντα δεδομένα μπορούν να παρουσιασθούν σε σχέση με τις σημερινές συνθήκες, ώστε να αναδειχθεί το εύρος και η ένταση του προβλήματος. Ο εγκυκλοπαιδιστής ιστορικός Harari (2017:80) αναφέρει πως, σήμερα, το 90% των μεγάλων ζώων αποτελούν μόνο οι άνθρωποι και τα εξημερωμένα ζώα. Την παγκόσμια βιομάζα των μεγάλων ζώων αποτελούν με σειρά τα εξημερωμένα ζώα, με 700 εκατομμύρια τόνους, οι άνθρωποι, με 300 εκατομμύρια τόνους και τα μεγάλα άγρια ζώα, με 100 εκατομμύρια τόνους. Το 2009, εκτράφηκαν στην Ευρώπη 1,9 δισεκατομμύρια κοτόπουλα, περισσότερα από το πληθυσμό των άγριων πουλιών. Για τον Harari, ο Άνθρωπος ανταγωνίζεται τη φυσική επιλογή και τις υπόλοιπες φυσικές διαδικασίες παρεμβαίνοντας ριζικά σε αυτές μέσω ευφυούς σχεδιασμού και ανασχεδιασμού όντων, επέμβασης στο DNA, δημιουργίας τεχνητής νοημοσύνης και γενικά μέσω της δραστηριότητάς του. Επιπροσθέτως, η ανθρώπινη επιρροή γίνεται φανερή και στις σύγχρονες ατμοσφαιρικές μετρήσεις. Η αύξηση των επιπέδων του Διοξειδίου του Άνθρακα (CO₂) αποτελεί καίριο χαρακτηριστικό αυτής της επιρροής. Το Earth System Research Laboratory, του Υπουργείου Εμπορίου των Η.Π.Α., αναφέρει πως το παρατηρητήριο ατμοσφαιρικής έρευνας Mauna Loa Observatory μέτρησε¹ με την κλίμακα Keeling Curve το μηνιαίο μέσο όρο εκπομπών CO₂ του Απριλίου του 2018 στα 410 parts per million (ppm), αριθμός που αποτελεί ρεκόρ. Εκφράζει 30% αύξηση στη συγκέντρωση CO₂ από τότε που ξεκίνησαν οι μετρήσεις με την εν λόγω κλίμακα, το 1958.

¹ Για το ζήτημα βλ. (<https://www.esrl.noaa.gov/gmd/ccgg/trends/full.html>).

Κεφάλαιο Δεύτερο

Νεωτερικότητα, Διαφωτισμός, Επιστήμη: Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

Ο πρώτος άξονας γύρω από τον οποίο θα παρουσιασθεί η διαμάχη των δύο στοχαστών είναι η νεωτερικότητα και η σχέση της με το ζήτημα της Ανθρωπόκαινου. Οι όροι νεωτερικότητα/μοντερνισμός και μετανεωτερικότητα/μεταμοντερνισμός χρησιμοποιούνται κατά κόρον στα έργα των δύο στοχαστών (Latour, 1993, 2000, Bookchin, 1993, 2005, 2016). Αν και ο μεταμοντερνισμός αναδύθηκε, αρχικά, ως αισθητικό ρεύμα στον τομέα της αρχιτεκτονικής, επηρέασε βαθύτατα τις κοινωνικές επιστήμες. Σε αυτό το σημείο πρέπει να γίνει μια αναφορά στους όρους ώστε να διακριθούν. Ο όρος νεωτερικότητα αναφέρεται στην χρονική εποχή που εκκινεί από τον Διαφωτισμό και εκτείνεται ως τα μέσα του 20^{ου} αιώνα. Η μετανεωτερικότητα την ακολουθεί και θεωρείται, συνήθως, ως η εποχή που ακολουθεί τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Με τη σειρά του, ο μεταμοντερνισμός αναφέρεται στα πολιτισμικά προϊόντα της μετανεωτερικότητας. Αρκετοί στοχαστές διαχωρίζουν τη μεταμοντέρνα οπτική σε καλλιτεχνική και φιλοσοφική, αν και σε ορισμένα πνευματικά έργα είναι δύσκολο να ξεχωρίσει η μεταμοντέρνα αισθητική/μορφή/γλώσσα από τις μεταμοντέρνες φιλοσοφικές απόψεις του περιεχομένου.²

Ο μεταμοντερνισμός, από φιλοσοφικής/επιστημολογικής άποψης, είναι φανερά αντίθετος στον θετικισμό, τη βεβαιότητα και την υποτιθέμενη αντικειμενικότητα. Όπως όλες οι νέες τάσεις, αρχικά αγνοήθηκε και έπειτα πολεμήθηκε έντονα από την πλευρά των επικρατούντων επιστημονικών παραδειγμάτων (αν και η κοινωνική θεωρία δεν κατάφερε ποτέ να συμφωνήσει γύρω από ένα και μόνο παράδειγμα). Η πολεμική εναντίον του προέρχεται από διάφορες οπτικές όπως, π.χ., η μαρξιστική, που τον κατηγορεί ότι δεν ασχολείται επαρκώς με τις παραγωγικές σχέσεις και τον υλισμό και η φιλελεύθερη, που θεωρεί ότι ο μεταμοντερνισμός εκριζώνει οικουμενικότητες όπως τα ανθρώπινα δικαιώματα και τον ορθολογισμό. Ο μεταμοντερνισμός, με την αγάπη για το φευγαλέο, το «κοινωνικά κατασκευασμένο» και τις επιστημολογικές αντιρρήσεις, έδωσε ένα ισχυρό χτύπημα στη προηγούμενη χρονικά κοινωνική θεωρία. Ήταν, μάλλον, αναμενόμενο πως ο μεταμοντερνισμός ως τομή θα κλόνιζε τα θεμέλια των κοινωνικών επιστημών. Αν η

² Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα μπορεί να αναφερθεί η σκέψη του Jacques Derrida.

υποκειμενικότητα και όχι η αντικειμενικότητα, το ασταθές του νοήματος και η παροδικότητα αντί για τις μεγάλες θεωρίες είναι το νέο «πραγματικό», τότε σε τι διαφέρουν οι επιστήμες από άλλες πρακτικές; Σε ποια μεθοδολογία και, κυρίως, σε ποιες σταθερές και παραδοχές βασίζεται η έρευνα και η γνώση; Αν όλα τα μέρη μιας θεώρησης χρειάζονται αναφορά σε άλλα, εξίσου ασταθή και ανίσχυρα στοιχεία, πού θεμελιώνεται η ασφαλής γνώση; Οι περισσότεροι μεταμοντέρνοι στοχαστές απορρίπτουν ακόμη και τα όρια μεταξύ των επιστημών. Ιδιαίτερα εχθρικός προς τον μεταμοντερνισμό και τις σχετικές προσεγγίσεις στέκεται ο Murray Bookchin, οι αντιλήψεις του οποίου εξετάζονται αμέσως παρακάτω.

2.1: Murray Bookchin: Διαφωτισμός εναντίον Μεταμοντερνισμού

Η νεωτερικότητα και ο ορθολογισμός αποτελούν συχνές αναφορές στο έργο του Murray Bookchin. Γεννημένος το 1921, ο Bookchin θεωρείται ο σημαντικότερος αναρχικός στοχαστής του 20^{ου} αιώνα και ως τέτοιος έχει επεξεργαστεί και επηρεαστεί έντονα από το παρελθόν της φιλοσοφικής και πολιτικής σκέψης. Σταλινικός, Τροτσκιστής, Αναρχικός, Ελευθεριακός Δημοτιστής είναι μερικά από τα προσωνύμια που εκφράζουν την πορεία ανάπτυξης της σκέψης και μετεξέλιξης των απόψεών του. Σε αντίθεση με τη, κατά τη γνώμη του, διαδεδομένη εκείνη την εποχή στείρα θεωρητικοποίηση, ο Bookchin (2005, 2016) έδρασε με στόχο να πραγματοποιήσει τη διαλεκτική σχέση θεωρίας-πράξης συμμετέχοντας σε εργατικές εξεγέρσεις, ένοπλους πολιτικούς αγώνες και προχωρώντας στη δημιουργία του Ινστιτούτου Κοινωνικής Οικολογίας στο Goddard College του Βερμόντ. Γράφοντας για την οικολογία ήδη από το 1962, αποτέλεσε σημαντικότατο παράγοντα έμπνευσης και άνθισης του «Οικοαναρχισμού», των αντιπυρηνικών κινημάτων και των ένοπλων αγώνων Κουρδικών πολιτικών ομάδων ενάντια στο Τουρκικό κράτος. Μεγαλύτερη συνεισφορά του είναι η Κοινωνική Οικολογία, η θεώρηση που αναζωογόνησε το ελευθεριακό οικολογικό κίνημα του 20^{ου} αιώνα.

Από τα πρώτα έργα του, η σχέση οικολογίας-τεχνολογίας-κοινωνίας είναι παρούσα και ποτέ δεν τέθηκε εκτός του πυρήνα της σκέψης του. Η πίστη του στη δυνατότητα πραγματοποίησης μίας κοινωνίας ελεύθερης από την ιεραρχία, την κυριαρχία, τον ανθρώπινο μόχθο αλλά και στην αλλαγή της σχέσης των ανθρώπινων κοινοτήτων με το περιβάλλον, αποτυπώνεται εναργώς στα έργα του.

Για τον Bookchin, η σύγχρονή του νεωτερικότητα είναι μια εποχή που βάζει ενάντια στα ίδια της τα επιτεύγματα, αυτά του Διαφωτισμού. «Σπάνια οι έννοιες που κυριολεκτικά καθορίζουν τα καλύτερα στοιχεία της δυτικής κουλτούρας -οι ιδέες της για μία *σηματοδοτημένη Ιστορία*, έναν *οικουμενικό Πολιτισμό* και για τη *δυνατότητα της Προόδου*- έχουν αμφισβητηθεί τόσο ριζικά όσο σήμερα» (Bookchin, 2005:33). Σχολιάζοντας το παραπάνω απόσπασμα, πρέπει να σημειωθεί πως ο Bookchin ως κριτικός κληρονόμος του Διαφωτισμού και της πίστης στο Ορθολογικό Υποκείμενο τίθεται καθαρά αρνητικά προς τον μεταμοντέρνο λόγο. Είναι ορθολογιστής και πιστεύει πως τα άτομα και οι κοινωνίες είναι ορθολογικές. Η ορθολογικότητα των ανθρώπων φανερώνεται μέσα από τις προσπάθειες και τους κοινωνικούς αγώνες για την πρόοδο, τις υλικοτεχνικές βελτιώσεις και την ανάπτυξη της κοινωνικής

οργάνωσης. Αυτές δεν εξαντλούνται στη βελτίωση του βιοτικού επιπέδου, αλλά στη, κατά τη γνώμη του, σχετικά συνεχή και διαρκή ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνατοτήτων για κοινωνική επαφή, συνεργασία, αυτοσυνείδηση και ελευθερία· δηλαδή στην τάση των ανθρώπων για αμοιβαιότητα (Bookchin, 2005:45).

Αν και οι απόψεις του για τον ορθολογισμό είναι συνδεδεμένες με προτάγματα και όχι τόσο με ορισμούς, είναι επηρεασμένες από τον Διαφωτισμό καθώς ο Bookchin δεν πραγματοποίησε μία ολική ρήξη με τη Δυτική παράδοση αλλά μία προσπάθεια κριτικής σύμπνοιας. Η ορθολογικότητα, η έλλογη πλευρά του ανθρώπου, είναι ένα από τα χαρακτηριστικά που αντιμετώπισε ως μια σταθερά στην προσπάθεια οικοδόμησης της σκέψης του. Αυτό διότι στην Καπιταλόκαινο ο ανορθολογισμός είναι για τον Bookchin βασικός λόγος αδυναμίας σύνθεσης ενός χειραφετητικού πολιτικού προτάγματος. Ο Bookchin είδε τον Λόγο όχι σε αντίθεση με τη φύση, αλλά να αναδύεται από αυτή. Ο Άνθρωπος, δηλαδή, είναι φυσικώς προικισμένος με τη λογική ως αποτέλεσμα φυσικών εξελικτικών διαδικασιών. Η παρατήρηση και μελέτη του ανθρώπινου και των μη ανθρώπινων ειδών φανερώνει ομοιότητες αλλά και διαφορές.

Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του ανθρώπινου ζώου είναι ο βαθμός ανάπτυξης της νοημοσύνης του, ότι μπορεί να μηχανεύεται και να υπολογίζει, να θέτει στόχους και να δρα για την πραγματοποίησή τους, να καινοτομεί, να κατασκευάζει και να χρησιμοποιεί εργαλεία, να αποθηκεύει γνώση και να τη χρησιμοποιεί κ.α.. Μέσα από αυτό το πρίσμα, είπε για την Ιστορία: «Είναι η, τρόπος του λέγειν, ορθολογική ‘υποδομή’ που συνέχει τις ανθρώπινες πράξεις και τους θεσμούς, πάνω από το παρελθόν και το παρόν, προς τη κατεύθυνση μιας χειραφετητικής κοινωνίας και του χειραφετημένο ατόμου. Δηλαδή, η Ιστορία είναι ακριβώς ό,τι είναι ορθολογικό στην ανθρώπινη ανάπτυξη» (Bookchin, 2005:45). Εδώ, ο Bookchin υποστηρίζει πως υπάρχει ορθολογικότητα στην Ιστορία, πως είναι δυνατή μια νοηματοδότηση που δε βλέπει μονάχα τυχαιότητες αλλά χαρακτηρίζεται από την ορθολογικότητα ως χαρακτηριστικό του ανθρώπου που τείνει προς τη χειραφέτηση. Το απόσπασμα θυμίζει τελεολογική αφήγηση και, ενώ η επιρροή του Χέγκελ είναι φανερή -γεγονός που ποτέ δεν αρνήθηκε- ο Bookchin έσπευσε να τονίσει πως η Διαλεκτική που χρησιμοποιεί ο ίδιος διαχωρίζεται από τον ιδεαλιστικό χαρακτήρα που της προσέδωσε ο Χέγκελ και, εν πολλοίς, οι μεταμοντέρνοι στοχαστές (Bookchin, 2007:336). Για τον Bookchin, δεν διαφαίνεται «τέλος της Ιστορίας» ή το «Απόλυτο» της σκέψης του Χέγκελ. Αντίθετα, βλέπει τη Χεγκελιανή διαλεκτική ως ακραία

ιδεαλιστική, θεολογική στη φύση της και μηχανιστική όσον αφορά στη φυσική εξέλιξη, ενώ ο ίδιος προτείνει μια νατουραλιστική διαλεκτική με έμφαση στην ορθολογικότητα.

Το ότι το ανθρώπινο είδος είναι ορθολογικό αποτελεί συμπέρασμα και απαύγασμα από τη μελέτη³ της Ιστορίας. Η ίδια μελέτη είναι που δείχνει πως το ανθρώπινο ζώο χαρακτηρίζεται από τις δυνατότητές του για ελευθερία, αυτοσυνείδηση και συνεργασία (Bookchin, 2005:47). Σαφώς, όπως σημειώνει ο στοχαστής (Bookchin, 2005:47), η ιστορία αποτυπώνει και μια έντονη τάση προς βία, καταστροφική και αντικοινωνική συμπεριφορά των ανθρώπων. Αυτή, όμως, δεν αντικαθιστά τη διαλεκτική σχέση της εκτύλιξης και ωρίμανσης των δυνατοτήτων του ανθρώπου και οι δυνατότητές του δεν μπορούν να εξισωθούν με τις ικανότητές του για καταστροφή. Εξάλλου, χωρίς προσπάθεια έλλογης επεξεργασίας των γεγονότων τα καταστροφικά γεγονότα δε θα μπορούσαν να αποκτήσουν και αυτά τη θέση τους στην Ιστορία. Θα αποτελούσαν ακατανόητες διακοπές της και ξεσπάσματα. Ακόμα και η χαιρεκακία, το να χαίρεται και να απολαμβάνει κανείς όταν προβαίνει σε «κακές» πράξεις και να προκαλεί σκοπίμως φόβο δείχνει, για τον στοχαστή, ότι «τα ανθρώπινα όντα είναι υπερβολικά νοήμονα για να μη ζουν σε μία ορθολογική κοινωνία, για να μη ζουν εντός θεσμών διαμορφωμένων από τον λόγο και την ηθική, που περιορίζουν την ικανότητά τους για ανορθολογικότητα και βία» (Bookchin, 2005:48).

Τα κοινά χαρακτηριστικά των ανθρώπων ανα τον κόσμο φανερώνουν και την Οικουμενικότητα του Πολιτισμού, η οποία βάλλεται από τον σχετικισμό, τον νομιναλισμό, τον υποκειμενισμό και άλλες προσεγγίσεις. Πιο συγκεκριμένα, ο Bookchin βάζει στο στόχαστρο τον Κορνήλιο Καστοριάδη και τη θεώρησή του για τη Φαντασιακή⁴ Θέσμιση της κοινωνίας πιστεύοντας πως αυτή οδηγεί σε ηθικό και

³ Αξίζει να σημειωθεί πως το τελευταίο έργο του Murray Bookchin είναι «Η Τρίτη Επανάσταση», τετράτομο έργο σχετικά με την ιστορία των μεγάλων εξεγέρσεων και επαναστάσεων που η έκδοσή του στα Ελληνικά ξεκίνησε μετά το θάνατό του. Στον πρόλογο αναφέρει: «Βασικός μου προσανατολισμός στο έργο αυτό είναι τα λαϊκά ή ‘μαζικά’ κινήματα και οι λαϊκής καταγωγής θεσμικές δομές και τα οργανωτικά πλαίσια των ομάδων οι οποίες προώθησαν τις μεγάλες επαναστάσεις» (Bookchin, 2009:12). Παρότι ο Bookchin δεν είναι ιστορικός, εν τούτοις, αφιέρωσε αρκετά χρόνια της ύστερης ζωής του στη μελέτη της ιστορίας και της σύνδεσής της με τα προτάγματα του.

⁴ «Γιατί ονομάζουμε τις σημασίες αυτές ‘φαντασιακές’; Επειδή δεν είναι ούτε ορθολογικές (δε μπορεί κανείς να τις ‘κατασκευάσει λογικά’) ούτε πραγματικές (δε μπορεί κανείς να τις παράγει από τα πράγματα) δεν αντιστοιχούν σε ‘ορθολογικές ιδέες’ ούτε φυσικά αντικείμενα. Και επειδή προέρχονται

πολιτικό σχετικισμό (Bookchin, 2005:37). Αντίστοιχα (2005:37), τη σκέψη του Μισέλ Φουκώ την απορρίπτει ως υπερβολικά λογοκεντρική⁵ και θεωρεί πως σχετικοποιεί την εξουσία. Ο Bookchin θεωρεί πως αυτές οι προσεγγίσεις οδηγούν σε έναν ηθικό και πολιτικό σχετικισμό, κατά τη περίοδο της Καπιταλόκαινου, που διαβρώνει το πρόταγμα της κοινωνικής χειραφέτησης. Αν ο ορθολογισμός, η δυνατότητα για πρόοδο και η οικουμενικότητα του Πολιτισμού δεν μπορούν να στερεωθούν σε αντικειμενικά θεμέλια, τότε η έννοια της ελευθερίας ξεπέφτει σε φιλοσοφικό ζήτημα και όλες οι προσεγγίσεις της γίνονται ισοδύναμες επιβεβαιώνοντας και στηρίζοντας όχι τον πλουραλισμό αλλά τον ολοκληρωτισμό και την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων. Αν αφιερώσουμε την προσοχή μας στον εντοπισμό των πολιτισμικών διαφορών, όπως τα ήθη, τα έθιμα, η υλική δημιουργία και η κουλτούρα, θα χάσουμε την εξαιρετική καθολικότητα που έχει διευρύνει τις υλικές και πολιτιστικές συνθήκες που επιτρέπουν την ελευθερία (Bookchin, 2005). Θα

απ' αυτό που θεωρούμε όλοι πως έχει να κάνει με τη δημιουργία, δηλαδή τη φαντασία, που δεν είναι εδώ φυσικά, η ατομική φαντασία, αλλά το στοιχείο που αποκαλώ κοινωνικό φαντασιακό» (Καστοριάδης, 2010). Για τον Καστοριάδη, *Φαντασιακές Σημασίες* είναι τα «νοήματα» που αφορούν τους τρόπους σκέψης, ανήκειν, πράττειν και γενικά αντίληψης και οργάνωσης της ζωής σε κοινωνία. Αυτές οι φαντασιακές σημασίες είναι αποτέλεσμα της λιγότερο ή περισσότερο συνειδητής *αυτοθέσμησης* της κοινωνίας και είναι ο συνεκτικός της κρίκος. Η κοινωνία κάνει να υπάρχουν και η ίδια υπάρχει μόνο μέσω και με αναφορά σε αυτές. Οι κοινωνίες, με αυτήν την έννοια, *δεν έχουν* ένα σύστημα ερμηνείας του κόσμου αλλά *είναι* οι ίδιες ένα τέτοιο. Δημιουργήματα της θέσμησης είναι οι κοινωνικοί θεσμοί, οι αξίες αλλά και οι ίδιες οι έννοιες του «υποκειμένου» και της «ορθολογικότητας» που αποτελούν δημιουργίες που εμφανίζονται ιστορικά και δεν προϋπάρχουν στην ανθρώπινη νόηση. Έτσι, ο Καστοριάδης εισάγει το κοινωνικο-ιστορικό, αυτή την αδιάσπαστη ενότητα που υφίσταται μόνο μέσα και διαμέσου των φαντασιακών σημασιών της κάθε κοινωνίας. Αυτό οδηγεί στην αδυναμία πραγμάτευσης των φαντασιακών σημασιών σε διστορικό επίπεδο και την αδυναμία αναγωγής τους στη βιολογία ή την «ορθολογικότητα», καθώς η επένδυση νοήματος στα πάντα διαφέρει από πολιτισμό σε πολιτισμό (Καστοριάδης, 2010).

⁵ Ο Φουκώ θεωρεί πως οι κοινωνίες παράγουν, διαδίδουν και εγκαθιδρύουν «λόγους» που παίζουν τον ρόλο της «αλήθειας». Εκφράζονται μέσω της γλώσσας και των πρακτικών και αφορούν στις σχέσεις εξουσίας. Στη θεώρηση του Φουκώ (1972), οι λόγοι (discourses) είναι υλικοί ως προς το αποτέλεσμα τους καθώς διαμορφώνουν το ίδιο το αντικείμενο για το οποίο μιλούν, τα υποκείμενα που εκφέρουν λόγο και συγκροτούν και συνέχουν το κοινωνικό, έχοντας τη θέση καθεστώτος αλήθειας. Επιπροσθέτως, στη θεώρηση του Φουκώ, η εξουσία υπάρχει μόνο εν ενεργεία, «κυκλοφορεί» στο κοινωνικό πεδίο και δεν κατέχεται από κάποιον. Έχει και μία παραγωγική διάσταση, όχι μονάχα απαγορευτική, καθώς διαπερνά, ορίζει και τελικά κατασκευάζει τα υποκείμενα και τις κοινωνικές σχέσεις (Foucault, 1991).

παραβλέψουμε τα απολύτως κοινά και σημαντικά όπως η γραφή, οι τεχνικές καλλιέργειας, η οργάνωση των πόλεων και άλλες ομοιότητες που εντοπίζουμε μέσω της μελέτη της ιστορίας και των επιστημών.

Ο Bookchin πραγματεύεται την νεωτερικότητα σε σχέση με τον ορθολογισμό, την οικουμενικότητα του πολιτισμού και τη διάσωση των περιεχομένων του Διαφωτισμού. Αυτό συμβαίνει με στόχο να αναδειχθεί ότι αυτά βάζονται στην εποχή της Καπιταλόκαινου και έτσι αδυνατεί να δομηθεί ένα αντικειμενικό, μη σχετικιστικό πολιτικό πρόταγμα. Για τον Bookchin, ο μεταμοντερνισμός και ο ηθικός σχετικισμός αδυνατούν να αποτελέσουν επαρκείς αντιστάσεις στον Καπιταλισμό.

Στα πλαίσια της κριτικής που μπορεί να ασκηθεί στον Bookchin, είναι κεντρικό το ζήτημα του μεταμοντερνισμού. Ο μεταμοντερνισμός είναι μια αρνητικά ενδεδυμένη αναφορά στο έργο του Bookchin (2005:34). Αποτελεί, όμως, ο μεταμοντερνισμός ένα μονάχα αρνητικό φαινόμενο για την ελευθεριακή πολιτική σκέψη και πρακτική; Στα πλαίσιά του ο κοινωνικός κονστρουκτιβισμός θεωρεί πως η «πραγματικότητα» αποτελεί μια κατασκευή που ενδύεται με νοήματα και συμβολισμούς από τους κοινωνούς και δεν αποτελεί μια αντικειμενική βεβαιότητα (του τύπου που αποδίδεται στη «φύση» με τη τυπική έννοια). Η γνώση αλλά και οι πρακτικές είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένες οδηγώντας στην κατασκευή φαινομένων, ρόλων κ.α. που παρουσιάζονται φυσικοποιημένα, σαν να αποτελούν φυσικούς νόμους ή ουδέτερες παρατηρήσεις. Ο ίδιος ο Murray Bookchin υποστήριζε ότι οι επιστήμες προσφέρουν την ευκαιρία να αναγνωρίσουν και να διαφοροποιήσουν τα χαρακτηριστικά της φυσικής ανθρώπινης δομής από αυτά της κοινωνικής, ώστε τα δεύτερα να αποτελέσουν αντικείμενο πολιτικής διαβούλευσης. Με την επιστημονική οριοθέτηση του πεδίου των βιολογικών ενστίκτων και των φυσικοχημικών νόμων, αναδεικνύονται τα γνωρίσματα της κοινωνίας που μπορούν να μετασχηματισθούν στα πλαίσια της πολιτικής. Παρότι υπήρξε υποστηρικτής της εν λόγω αντίληψης, ο Bookchin δεν παραδέχεται ή δε φαίνεται να συνειδητοποιεί πως πολλές πτυχές της μεταμοντέρνας σκέψης υποστήριζαν ή και ταυτίστηκαν με το ελευθεριακό πολιτικό ρεύμα προσφέροντας ριζοσπαστική κριτική, π.χ., στη βιολογικοποίηση του φύλου, του ατομισμού, των εξουσιαστικών τάσεων κ.α., με παράδειγμα τους φεμινιστικούς νέους υλισμούς, το μεταδομισμό του Φουκώ κ.α.. Ακόμη και ο Bruno Latour (1999) θεωρεί πως ο κοινωνικός κονστρουκτιβισμός και πτυχές του μεταμοντερνισμού είχαν θετικές επιρροές στη κοινωνική σκέψη, καθώς αποτέλεσαν το αντίπαλο δέος στο θετικισμό και την τάση του προς φυσικοποίηση των κοινωνικών φαινομένων.

Επιστήμη και Τεχνολογία

Εκτός από τη μελέτη της Ιστορίας που περιγράφηκε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, ο Bookchin θεωρούσε σημαντική τη μελέτη και άλλων επιστημών. Οι αντιλήψεις του αποτυπώνονται χαρακτηριστικά στο παρακάτω απόσπασμα: «[...] οι φυσικές επιστήμες, τους τρεις περασμένους αιώνες, συγκαταλέγονταν ανάμεσα στις πιο χειραφετητικές ανθρώπινες απόπειρες στην ιστορία των ιδεών -εν μέρει εξαιτίας της επιδίωξής τους να ενοποιήσουν ή να παράσχουν θεμελιωτικές επεξηγήσεις της πραγματικότητας» (Bookchin, 2005:44). Μιλώντας θετικά για τις επιστήμες, επανέρχεται στο θέμα των θεμελίων για να υποστηρίξει σε αντικειμενική βάση τη δυνατότητα οικοδόμησης μια ελεύθερης, οικολογικής κοινωνίας και για να επιτεθεί, ξανά, σε όσους/ες υποστηρίζουν έναν άκρατο υποκειμενισμό, μια ανηθικότητα και έναν ανορθολογισμό. Υποστηρίζει πως αν αρνηθούμε οποιοδήποτε σταθερό, αντικειμενικό κριτήριο, τότε η επαρκής υποστήριξη οποιασδήποτε γνώμης αλλά και ο ίδιος ο διάλογος θα είναι, τελικά, αδύνατος. Η ίδια η άρνηση σταθερών κριτηρίων οδηγεί σε σολιψισμό και επικρότηση των υπαρχουσών συνθηκών (Bookchin, 2005). Άλλωστε, η αντικειμενικότητα δεν αποτελεί μόνο οντολογική παραδοχή, αλλά επιβεβαιώνεται συνεχώς από τις επιστήμες. Ειδικότερα, οι θετικές επιστήμες βοήθησαν να μελετηθεί η φύση της πραγματικότητας σε μία περισσότερο αντικειμενική βάση με την ανάπτυξη επιστημονικών εργαλείων και τεχνικών. Όμως, η αντίληψη πως οι επιστήμες μπορούν να συλλάβουν το περιβάλλον στην ολότητά του είναι μία πλάνη και ένα ιδεολόγημα. Στον Καπιταλισμό, αυτό το ευφυολόγημα αποτελεί μία εντολή προς τους ανθρώπους να αρκούνται στη γνώμη των ειδικών και να δέχονται τη μετατροπή των πολιτικών ζητημάτων σε τεχνοκρατικής μόνο διάστασης ζητήματα. Έτσι, η κυριαρχία επί της φύσης επιβεβαιώνεται ως πρόταγμα και οδηγεί σε προσπάθειες αποπολιτικοποίησης του ζητήματος της σχέσης κοινωνίας/φύσης με τη τεχνολογία να αποτελεί την αιχμή του δόρατος.

Το ζήτημα της τεχνολογίας ήταν πάντα παρόν στο έργο του Bookchin. Ήδη από τα πρώτα του έργα αναφέρεται στην τεχνολογία και την επίδρασή της στο φυσικό περιβάλλον. Για τον Bookchin, η τεχνολογία δεν είναι εντελώς ουδέτερη αλλά ούτε και απόλυτα προκαθορισμένη, ως προς το σύνολό της, από τις ιεραρχικές και κυριαρχικές κοινωνικές σχέσεις. Μελετά την τεχνολογία φιλοσοφικά, ιστορικά και ανθρωπολογικά, και σε άλλες στιγμές επικεντρώνεται σε συγκεκριμένες εφευρέσεις/ανακαλύψεις/τεχνικές. Τις συγκεκριμένες τεχνικές τις σχολιάζει με άξονα την απελευθερωτική ή επιβλαβή διάστασή τους ως προς το περιβάλλον και τις

ηθικές, ελευθεριακές κοινωνίες. Αντιμετωπίζει την τεχνολογία ως ένα απαραίτητο χαρακτηριστικό των οικολογικών κοινωνιών και, μάλιστα, παρότι αντικαπιταλιστής, αναγνωρίζει την ευεργετική διάσταση πολλών τεχνολογικών επιτευγμάτων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Στη σύγχρονη κοινωνία, επικρατεί μια αμφιταλάντευση σχετικά με τη τεχνολογία. Περισσότερο φετιχιστική παρά ορθολογική, αυτή η αμφιταλάντευση διακρίνεται σε έναν φόβο απέναντι στην ισχύ και την ανάπτυξη της τεχνολογίας, είτε σε ελκυστική επιρροή ως υπόσχεση υλικής ευημερίας. Πώς, όμως, αντιλαμβάνεται τη τεχνολογία ο Murray Bookchin;

Ο Bookchin (1997:6) αντιλαμβάνονταν τη σύγχρονη του τεχνολογία ως ένα δυναμικό, και σε αυτό προσπάθησε να δομήσει τη σκέψη του. Το εν λόγω δυναμικό μπορεί να είναι από τη μία απελευθερωτικό και από την άλλη καταστροφικό. Ορισμένα τεχνολογικά επιτεύγματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν, π.χ., για την ελαχιστοποίηση των ωρών εργασίας ή για τον πυρηνικό αφανισμό του έμβιου κόσμου. Ο πυρήνας της οικολογικής και τεχνολογικής σκέψης του Murray Bookchin ονομάζεται Κοινωνική Οικολογία και υποστηρίζει ότι τα οικολογικά προβλήματα είναι, στην πραγματικότητα, κοινωνικά προβλήματα που έχουν τη ρίζα τους στις σχέσεις ιεραρχίας και κυριαρχίας μεταξύ των ανθρώπων. Μάλιστα, ο Bookchin θεωρεί πως η σημερινή αντίληψη για τη φύση ως ένα στατικό, βουβό υπόστρωμα, που μπορεί και πρέπει να γίνει υποχείριο της κυριαρχίας των ανθρώπων, είναι αποτέλεσμα της κυριαρχίας ανθρώπου από άνθρωπο (Bookchin, 2007, 2016). Καθώς ο τρόπος που οι κοινωνίες αντιλαμβάνονται και αναπτύσσουν σχέσεις με το περιβάλλον, αλλά και χρησιμοποιούν/εφευρίσκουν τεχνολογίες, είναι βασισμένος στις κοινωνικές σχέσεις, ο Bookchin μελέτησε το φαινόμενο της τεχνολογίας σε διάφορες ιστορικές περιόδους.

Για τον στοχαστή, η σύγχρονη τεχνολογία, εν μέρει απότοκο του καπιταλιστικού ιδεολογήματος της αέναης ανάπτυξης, έχει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό πως δε φαίνεται να έρχεται αντιμέτωπη με περιορισμούς. Οι τεχνικές και οι επιστήμες συνδέονται μεταξύ τους, οδηγώντας σε μεγαλύτερη παραγωγή νέας τεχνολογίας και εξελίξεων στις επιστήμες. Ο Bookchin δε θα μείνει στο θεωρητικό επίπεδο, αλλά θα μελετήσει τεχνολογίες όπως τους ηλεκτρονικούς υπολογιστές, την κλωστική μηχανή, τις μηχανές συλλογής φυσικών μορφών ενέργειας, τις μηχανές κονσερβοποιίας και πολλά άλλα τεχνολογικά επιτεύγματα, για να τις αναδείξει και να τις συσχετίσει με τη δυνατότητα αποκέντρωσης και χωροταξικής αναδιάρθρωσης των

ανθρώπων κοινοτήτων. Η τεχνολογία της εποχής του τον εκπλήσσει, καθώς στην επαναστατική σκέψη η τεχνολογία αποτέλεσε σημείο αναφοράς αλλά και εμπόδιο δόμησης της ουτοπικής κοινωνίας. Συγκεκριμένα, εννοεί την έλλειψη τεχνολογίας που να μπορεί να ελαχιστοποιήσει δραματικά τον σωματικό μόχθο όχι μόνο συγκεκριμένων κοινωνικών τάξεων, αλλά και να επιτρέψει τη μαζική παραγωγή υλικών. Δηλαδή την παραγωγή σε τόσο αυξημένο επίπεδο, που να μη δικαιολογείται καμία άλλη προσέγγιση της φτώχειας πέρα από τη φανερή ταξική διαστρωμάτωση. Όσον αφορά στην οικολογική, απελευθερωμένη κοινωνία, ο ίδιος θα πει: «[...] ένας οργανικός τρόπος ζωής στερημένος από το τεχνολογικό του συστατικό, θα ήταν τόσο μη λειτουργικός, όσο κι ένας άνθρωπος χωρίς το σκελετό του.» (Bookchin, 1999:7). Έτσι, η τεχνολογική δομή είναι το υποστηρικτικό πλαίσιο των κοινωνιών. Για τον συγγραφέα, δεν τίθεται ζήτημα «φύσης» της τεχνολογίας, όπως θα το έθετε μια ουσιοκρατική προσέγγιση.

Συγκεκριμένα, η καπιταλιστική τεχνολογία από τη δεκαετία του 1940 και αργότερα είναι μια εξαιρετικά ανεπτυγμένη τεχνολογία, που όμως δεν έχει τη δική της δυναμική και δεν αναπτύσσεται αυτόνομα από τις κοινωνικές συνθήκες και την ταξική διαίρεση της κοινωνίας. Τα ιδεολογήματα της «αένας ανάπτυξης» και του τεχνοκρατισμού ως ουδέτερη λύση/πανάκεια παραβλέπουν σκοπίμως ή αφελώς πως η τεχνολογία αναπτύσσεται, σχεδόν αποκλειστικά, με σκοπό τη μείωση του κόστους, την αύξηση του κέρδους -ακόμα και αν μπαίνει εμπόδιο στην περαιτέρω ανάπτυξη νέας τεχνολογίας- σε βαθμό που εξοντώνει τους εργάτες/τριες, αντί να τους απαλλάσσει από τον μόχθο. Ο Bookchin δεν είναι αφελής και αναγνωρίζει πως ένας βαθμός αυτοματοποίησης έχει ήδη εφαρμοστεί, αλλά εντοπίζει πως, τελικά, ο μόχθος εντάθηκε (1997:22). Αυτό φαίνεται από την αύξηση των εργαζομένων στη βιομηχανία, αλλά και εξαιτίας της εντεινόμενης δημιουργίας καταναλωτικών προτύπων. Στον Καπιταλισμό, η διαφήμιση αποτελεί τομέα παραγωγής που λειτουργεί παρασιτικά και χρησιμοποιεί μέρος των παραγωγικών δυνάμεων και επιστημονικών γνώσεων των κοινωνιών που θα έπρεπε να στραφούν στην καλύτερευση του οικολογικού ζητήματος αντί να εντείνουν το πρόβλημα.

Ο νεωτερικός καπιταλισμός αποτελεί μια μηχανή καταστροφής που επεκτείνει το ιδεολόγημα της ανθρώπινης κυριαρχίας επί της φύσης, ενώ αναπαράγει και οξύνει τις σχέσεις ιεραρχίας και κυριαρχίας μεταξύ ανθρώπων. Η έκταση του τεχνολογικού δυναμικού δεν έχει όμοιά της στην ανθρώπινη ιστορία και ενώ οικολογική

καταστροφικότητα επέδειξαν και άλλες ανθρώπινες ομάδες, αυτή στον Καπιταλισμό αποτελεί σχεδόν μόνιμο γνώρισμα των οικονομικών δραστηριοτήτων. Ο Καπιταλισμός αποτελεί τη μοναδική εποχή που συμπυκνώνει τόσα αρνητικά γνωρίσματα και πρακτικές σε τόσο μεγάλο βαθμό.

Στη νεωτερικότητα ο Bookchin βλέπει την κυριαρχία του «εργαλειακού λόγου». Ο Λόγος ,ως απότοκο της φυσικής εξέλιξης, χαρακτηρίζει τον άνθρωπο, αλλά αυτό δεν έχει μονάχα θετικές συνδηλώσεις. Η συγκεκριμένη μορφή Λόγου είναι εγγενής στη μηχανιστική σκέψη και αποτελεί τη βάση ανάπτυξης των επιστημών και της τεχνολογίας. Ο Λόγος αυτός είναι κατά βάση εργαλειακός, δηλαδή λόγος που αφορά στο ζήτημα επιλογής των καλύτερων μέσων για την επίτευξη ενός σκοπού. Είναι επίσης μηχανιστικός και γραμμικός, καθώς αφορά στατικές προσεγγίσεις της πραγματικότητας και χαρακτηρίζει την γραμμικώς αιτιακή διάσταση των επιστημών. Ως τέτοιος, δεν ταιριάζει πλήρως στη σύλληψη της εξελικτικότητας της φύσης και της κοινωνίας ως ενεργητικά φαινόμενα. Ακόμη περισσότερο, έχει αποτελέσει τη βάση για την ανάπτυξη του Καπιταλισμού και του οικοκτονικού φαντασιακού του περί αέναης ανάπτυξης. Οικοκτονικό καθότι η απαίτηση για συνεχόμενη οικονομική ανάπτυξη έχει καταστροφικά αποτελέσματα στο περιβάλλον. Αντίθετα, ο Bookchin προτείνει έναν διαλεκτικό λόγο, ο οποίος θα αναλυθεί στο επόμενο κεφάλαιο.

Συνοπτικά, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως ο Murray Bookchin είναι ένας δηλωμένος υποστηρικτής του Διαφωτισμού, υιοθετώντας την έννοια του έλλογου ανθρώπινου υποκειμένου που δομεί μοναδική ταυτότητα και με τη βοήθεια της επιστήμης δύναται να θέσει και να πραγματοποιήσει το πρόταγμα της χειραφέτησης από εξουσιαστικούς θεσμούς και συνθήκες. Ο Καπιταλισμός, όμως, φαίνεται να χαρακτηρίζεται από την αυξανόμενη εγκατάλειψη των ηθικών, ορθολογικών και πολιτικών βάσεων για την ανθρώπινη χειραφέτηση, καθώς και από προβληματικά ιδεολογήματα για την τεχνολογία, τη φύση και την πολιτική.

2.2: Bruno Latour: Επιστήμη και Νεωτερικότητα ως γενικευμένος διαχωρισμός

Διαμετρικά αντίθετος από τον Bookchin είναι ο Γάλλος κοινωνιολόγος, ανθρωπολόγος και φιλόσοφος Bruno Latour. Γεννημένος το 1947, ο Bruno Latour έχει συνδέσει το όνομά του με τις Σπουδές Επιστήμης και Τεχνολογίας. Ο ίδιος δηλώνει (1999:115): «Έχω διαρκώς αλλάξει τις θεματικές μου, τα πεδία ερευνών, το στυλ, τις γενικές ιδέες και το λεξιλόγιό μου», γεγονός που κάνει αρκετά δύσκολη τη σύνδεση και αποσαφήνιση του έργου του. Υπογράφοντας έναν αξιοθαύμαστο αριθμό άρθρων, αρκετών συμμετοχών σε συλλογικά επιστημονικά έργα αλλά και ομάδες έρευνας, ο Latour θα συνδέσει το όνομά του με πολλές έννοιες/σχήματα όπως, π.χ., «υβριδισμός», «μεσολάβηση της τεχνολογίας», «μετάφραση», «οιονεί αντικείμενα» κ.α., με σημαντικότερη το «Actor-Network Theory» («θεωρία δικτύου-δράστη»), που είναι, μάλλον, και το πλέον διαδεδομένο μεθοδολογικό πρότυπο στα πλαίσια των Σπουδών Επιστήμης και Τεχνολογίας. Κεντρική θέση του Latour είναι ότι αρνείται τους δυϊσμούς ,όπως «φύση/κοινωνία», «υποκείμενο/ αντικείμενο», που χαρακτηρίζουν την παραδοσιακή επιστήμη. Στη θεώρησή του, χαρακτηριστικό των «μοντέρνων» κοινωνιών είναι η εκτενής ύπαρξη και το εξέχον βάρος αυτών των δυϊσμών.

Για τον Latour, αντίθετα με την άποψη του Bookchin για τον Διαφωτισμό, το πρόταγμα του Διαφωτισμού σχετικά με το Υποκείμενο ως «νίκη» του Ανθρώπου έναντι του σκοταδισμού της θρησκείας και του ανορθολογισμού οδήγησε σε ορισμένες προβληματικές αντιλήψεις. Η λανθασμένη, κατά τον Latour, προσέγγιση της πραγματικότητας και της επιστήμης προέρχεται από τον Rene Descartes και τον Immanuel Kant (Latour, 1999β). Συγκεκριμένα, ο Descartes στην προσπάθεια να απαντήσει στο πώς ο νους μπορεί να είναι απόλυτα και όχι σχετικά σίγουρος για τον εξωτερικό κόσμο, προέβη σε μία αφαίρεση. Μίλησε για τον γνωρίζοντα νου που γνωρίζει την εξωτερική πραγματικότητα σαν να ήταν αποκομμένος από αυτή, σαν ένας νους χωρίς σώμα. Αυτός ο νους-σε-δεξαμενή (brain-in-a-vat) κατακτά την απόλυτη γνώση μόνο διαχωρίζοντας πλήρως τον εαυτό του και κοιτώντας τον υλικό πραγματικό κόσμο σαν να βρισκόταν έξω από αυτόν. Σαφώς, η δομή του φιλοσοφικού ερωτήματος υπήρξε τέτοια, ώστε η απάντηση να οδηγεί στη

μεταφυσική του Θεού. Στη συνέχεια, το ρεύμα του εμπειρισμού⁶, που ακολούθησε, δε διόρθωσε αυτό το ατόπημα της αποκοπής του γνωρίζοντος υποκειμένου από την πραγματικότητα. Αντίθετα, θεώρησε πως όλα αποτελούσαν ίδιας σημασίας ερεθίσματα, τα οποία έπρεπε να κατηγοριοποιηθούν ώστε να μας δώσουν την απαραίτητη πληροφορία για να ανασχηματίσουμε την πρέπουσα εικόνα του κόσμου. Ο Latour (1999β) θεωρεί πως ο εμπειρισμός διατηρούσε «τουλάχιστον μία κάποια δυνατότητα πρόσβασης σε μια εξωτερική πραγματικότητα», αλλά αυτή αντικαταστάθηκε από την προσέγγιση του Kant. Ο Kant με την έννοια του *a priori* ήταν ο εισηγητής ενός κονστρουκτιβισμού, όπου όλα άρχονται από τον νου και η πραγματικότητα υπάρχει απλά για να επιβεβαιώσει την ίδια της την ύπαρξή, σώζοντας μας από τον ιδεαλισμό! Είναι η απαρχή της βουβής «εκεί έξω» πραγματικότητας που, ενώ υπάρχει, δεν κάνει κάποια διαφορά, δεν έχει ενεργό ρόλο πέρα από την επίρρωση της βεβαιότητας ότι ο νους είναι παντοδύναμος. Για τον Kant, η εγκατάλειψη της απόλυτης γνώσης δεν σημαίνει και εν γένει εγκατάλειψη της γνώσης. Μέσα στα περιορισμένα όρια της επιστήμης, μπορεί να διατηρηθεί η οικουμενικότητα, με την ηθική να διαδραματίζει τον σημαντικότερο ρόλο. Σαφώς, και η ηθική είναι άλλη μία *a priori* βεβαιότητα που θέτει τον νου στο κέντρο του κόσμου και υπαγορεύει τους νόμους του, ενώ όλα περιστρέφονται γύρω από τον νου. Αυτό ο Καντ (Kenny, 2005) το ονομάζει «Κοπερνίκεια Επανάσταση» (Copernican Revolution). Ο όρος αναφέρεται στη θεώρηση του μαθηματικού και αστρονόμου Κοπέρνικου⁷, η οποία έθεσε τον ήλιο στο κέντρο του ηλιακού συστήματος με τα υπόλοιπα σώματα να κινούνται γύρω του. Το αποτέλεσμα είναι μία μορφή κονστρουκτιβισμού που ο ασώματος νους δομεί τα πάντα και ό,τι γνωρίζει μέσω της νόησης και είναι οικουμενικό, έχοντας όμως ορισμένα όρια. Αυτά τα όρια είναι μία ελαχιστοποιημένη επαφή με την πραγματικότητα (Latour, 1999β). Με τον Καντ, ο

⁶ «ο εμπειριστής θα αναζητήσει τη σύνδεση μεταξύ των περιεχομένων του νου, των γνώσεων και των πεποιθήσεων, και της απόκτησής τους, με την αισθητηριακής βάσης εμπειρία και την παρατήρηση. Θα υποστηρίξει ότι η εμπειρία είναι ο θεμέλιος λίθος της αλήθειας και του νοήματος και ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε ή να μιλήσουμε για πράγματα που βρίσκονται πέραν της εμπειρίας.» (Woolhouse, 2003).

⁷ Ο Κοπέρνικος ήταν αστρονόμος και μαθηματικός που ανέπτυξε την Ηλιοκεντρική θεώρηση. Η ιδιαίτερη θέση του ήλιου στη θεωρία του ήταν ευθέως αντίθεση με τη Γεωκεντρική θεώρηση της Αγίας Γραφής και κατ' επέκταση της Καθολικής Εκκλησίας (Koyre, 1989).

δυϊσμός Αντικείμενο/Υποκείμενο θα επαναεπιβεβαιώσει και ενδυναμώσει το διαχωρισμό Φύση/Κοινωνία, που θα καθορίσει τη νεωτερικότητα.

Στη νεωτερικότητα, το ανθρώπινο και το μη ανθρώπινο δεν αποτελούν πια έναν Γόρδιο Δεσμό, καθώς διαχωρίστηκαν πλήρως καταλαμβάνοντας τα δύο άκρα ενός νοητού οριζόντιου άξονα. Αυτός ο διαχωρισμός εδραιώνει την αντίληψη των ανθρώπων που ζουν στην Ανθρωπόκαινο ότι τα μη ανθρώπινα δεν είναι δράστες αλλά παθητικά αντικείμενα. Ο Latour θεωρεί πως ένα εύθραυστο νήμα συνδέει τα χαοτικά συμπλέγματα επιστήμης και οικονομίας, πολιτικής και τεχνολογίας κ.α., αλλά αυτά, τελικά, αναλύονται και κατατέμνονται σε πολλά διαχωρισμένα κομμάτια, όσα σχεδόν και οι επιστήμες. Έτσι, χρειάζεται να φανταστούμε τον άξονα. Στα αριστερά τοποθετείται η γνώση των πραγμάτων και στα δεξιά οι άνθρωποι και η πολιτική. Στα αριστερά η Φύση και στα δεξιά ο Πολιτισμός. Αντίστοιχα, στα αριστερά η αντικειμενικότητα και στα δεξιά ο υποκειμενισμός, η Φύση και η Κοινωνία με τα εναλλακτικά τους ονόματα. Η κριτική στάση, που εμπλούτισε αυτούς τους διαχωρισμούς, αναπτύχθηκε στον τομέα της επιστήμης και της φιλοσοφίας και μπορεί να διακριθεί σε τρεις διαφορετικές προσεγγίσεις: τη φυσικοποίηση, την κοινωνικοποίηση και την αποδόμηση (Latour, 2000:22). Στα πλαίσια της φυσικοποίησης τα γεγονότα είναι κεντρικά και καθόλου κατασκευασμένα, η φύση υφίσταται ως «εκεί έξω» και «δι'εαυτήν», η αντικειμενικότητα είναι απολύτως υπαρκτή και τέλος, η ύλη και τα πράγματα ανήκουν στον τομέα της φύσης. Στην επιστημονική διαδικασία, δεν μετέχουν άμεσα οι κοινωνίες, οι σχέσεις εξουσίας και μορφές λόγου. Αντίστοιχα, στην κοινωνικοποίηση όλα είναι ζητήματα κοινωνικής τάξης και σχέσεων εξουσίας, η ύλη και η ιδιαιτερότητα της επιστήμης παραγνωρίζονται και ο λογοκεντρισμός απουσιάζει. Τέλος, στην αποδόμηση ο λόγος, οι εντυπώσεις αλήθειας και η αδυναμία εύρεσης αντικειμενικών θεμελίων είναι κεντρικές, ενώ ο όποιος λόγος για την ύλη, την «πραγματικότητα» και τις σταθερές σχέσεις εξουσίας παρουσιάζεται ως αφέλεια.

Οι τρεις αυτές προσεγγίσεις παραμένουν διακριτές και αντιτιθέμενες. Για τον Latour, όμως, αυτή η διάκριση οφείλει να σταματήσει, καθώς στόχος είναι η αναλυτική συνέχεια. Ο ίδιος πιστεύει ότι: «Ναι, τα επιστημονικά γεγονότα είναι πράγματι κατασκευασμένα, αλλά δε μπορούν να αναχθούν πλήρως στην κοινωνική διάσταση, επειδή σε αυτή τοποθετούνται αντικείμενα που συμβάλλουν στην κατασκευή της. Ναι, τα αντικείμενα αυτά είναι πραγματικά, αλλά μοιάζουν τόσο πολύ με κοινωνικά υποκείμενα τα οποία δεν μπορούν να αναχθούν στην

πραγματικότητα 'εκεί έξω' που επινόησαν οι φιλόσοφοι της επιστήμης.» (Latour, 2000:23). Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η τρύπα του όζοντος. Προκλήθηκε από ανθρώπινες δραστηριότητες και αποτελεί σε έναν βαθμό προϊόν αφήγησης, επομένως η φυσικότητα της αμφισβητείται. Ταυτόχρονα, η οικονομική στρατηγική των επιχειρήσεων και του κράτους αφορά σε υλικές φυσικοχημικές αντιδράσεις που σχετίζονται με το όζον, ώστε αυτή η στρατηγική να αδυνατεί να αναχθεί πλήρως σε ζητήματα εξουσίας και συμφερόντων. Τέλος, ο λόγος γύρω από την οικόσφαιρα είναι υπερβολικά «πραγματικός» και κοινωνικός για να εξαντλείται σε εντυπώσεις αλήθειας και νοήματα. Γι' αυτό, ο Latour εντοπίζει Δίκτυα, κοινωνικοτεχνικά συμπλέγματα που είναι «ταυτόχρονα πραγματικά (όπως η φύση), αφηγηματικά (όπως οι αγορεύσεις) και συλλογικά (όπως η κοινωνία).» (Latour, 2000:23). Ενόσω οι μοντέρνοι συνεχίζουν να αντιλαμβάνονται και να πραγματεύονται τους ανθρώπους, τα μη ανθρώπινα και το Θεό ως διακριτά, τα υβρίδια πολλαπλασιάζονται ως αποτέλεσμα της ίδια της διακριτής πραγμάτευσης. Πολλαπλασιάζονται, επειδή ακριβώς τα αγνοούμε.

Όπως το πολιτικό σύνταγμα ενός κράτους ορίζει τις σχέσεις των πολιτών, τις λειτουργίες κ.α., έτσι το Μοντέρνο Σύνταγμα «ορίζει ανθρώπους και μη ανθρώπους, τις ιδιότητες και τις σχέσεις τους, τις ικανότητες και τις ομαδοποιήσεις τους.» (Latour, 2000). Αυτή η μοντέρνα κατάσταση χαρακτηρίζεται από δύο σύνολα πρακτικών που οφείλουν την αποτελεσματικότητά τους στο γεγονός ότι παραμένουν διακριτά. Το πρώτο, μέσω μίας διαδικασίας που ονομάζεται «μετάφραση», δημιουργεί μίγματα, φυσιοπολιτισμικά υβρίδια. Το άλλο, μέσω της «κάθαρσης», δημιουργεί τα δύο διακριτά πεδία, των ανθρώπινων και μη ανθρώπινων όντων. Ο Latour αναφέρει: «Το πρώτο σύνολο αντιστοιχεί σε ό,τι έχω αποκαλέσει 'δίκτυα', το δεύτερο σε ό,τι θα ονομάζω μοντέρνα κριτική στάση. Το πρώτο θα μπορούσε να συνδέσει, για παράδειγμα, σε μια συνεχή αλυσίδα τη χημεία της ανώτερης ατμόσφαιρας, τις επιστημονικές και βιομηχανικές στρατηγικές, τις προκαταλήψεις των ηγετικών στελεχών του κράτους, τις αγωνίες των οικολόγων. Το δεύτερο θα εδραίωνε τη διάκριση ανάμεσα σε ένα φυσικό κόσμο που υπάρχει πάντοτε, μια κοινωνία με προβλέψιμα και σταθερά συμφέροντα και διακυβεύματα, και έναν λόγο ανεξάρτητο και από αναφερόμενα από την κοινωνία» (Latour, 2000). Είμαστε μοντέρνοι όσο διατηρούμε το διαχωρισμό των πρακτικών. Αν δοθεί σημασία στις δύο πρακτικές ταυτόχρονα, τότε σταματά η μοντέρνα κατάσταση και αλλάζουν οι, κατά τον Latour, προβληματικές αντιλήψεις και σχέσεις με τους άλλους «φυσιο-

πολιτισμούς», όπως τους αναφέρει στο ίδιο έργο. Στη νεωτερικότητα, η ισχύς του διαχωρισμού επέτρεψε στα υβρίδια να πολλαπλασιάζονται, καθώς η προσοχή μας δεν ήταν στραμμένη προς αυτά και τα θεωρούσε αδύνατα.

Για να υποστηρίξει τη προσέγγισή του, παρουσιάζει μια πραγμάτευση του έργου των Steven Shapin & Simon Schaffer «Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the experimental life». Τονίζει, βεβαίως, πως ο στόχος των δύο συγγραφέων δεν είναι ίδιος με τον δικό του, καθώς εκείνοι ανήκουν στην προσέγγιση της Σχολής του Εδιμβούργου, η οποία κινείται στα μονοπάτια του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού και το έργο τους αποτελεί τυπικό παράδειγμά της. Θεωρεί, όμως, πως οδηγεί ακούσια σε διαφορετικά πλαίσια. Ιστορικά, ο Μπούλ έγραψε σχετικά με την επιστήμη αλλά και την πολιτική θεωρία και το ίδιο συνέβη και με τον Χομπς. Για τον Latour, έχει ενδιαφέρον το ότι οι δύο στοχαστές έχουν αυτήν την ομοιότητα αλλά ταυτόχρονα και ορισμένες διαφορές. Ο Μπούλ, θεμελιώνοντας τις αντιλήψεις του για την αντλία αέρα, διάλεξε τη μέθοδο του πειράματος και δε βασίστηκε στον αποδεικτικό συλλογισμό της σχολαστικής παράδοσης, αλλά στην παρατήρηση φαινομένων που παράγονταν τεχνητά στο εργαστήριο. Ενώ τα γεγονότα κατασκευάζονται μέσα στο εργαστήριο με τη χρήση τεχνολογίας, αυτά δεν αποτελούν τεχνητά γεγονότα, γιατί οι άνθρωποι γνωρίζουν μόνο τη φύση των γεγονότων, καθώς τα αναπαράγουν σε τεχνητές συνθήκες. Η ύπαρξη τους, όμως, καθώς και η ερμηνεία των αιτιών ανήκουν στο Θεό. Αυτό σημαίνει πως τα γεγονότα του εργαστηρίου δεν μπορούν να τροποποιηθούν, ό,τι κι αν συμβαίνει στο πεδίο της μεταφυσικής, της πολιτικής, της εξουσίας κ.α. Αντίστοιχα, ο Χομπς προσπάθησε να θεμελιώσει μια πολιτική θεωρία τέτοια, που να αποτρέπει τους εμφύλιους πολέμους. Εκκινώντας από τη θεώρηση ότι η Γνώση ισούται με Εξουσία, ο πολιτικός Κυρίαρχος, ο κυβερνήτης, αυτός δηλαδή που αναδεικνύεται από το κοινωνικό συμβόλαιο, πρέπει να έχει απόλυτη ισχύ. Για να συμβεί αυτό, η προσφυγή σε υπερβατικές οντότητες, όπως η Φύση ή ο Θεός, πρέπει να αποτρέπεται. Συνεπώς, η ύπαρξη των εργαστηρίων, όπου τα εκεί κατασκευασμένα γεγονότα υπερβαίνουν τον Κυρίαρχο και μέσω του εμπειρισμού δημιουργούν πίστη στις αισθήσεις και σε άυλες οντότητες, όπως το «κενό», θέτει την Εξουσία εν αμφιβόλλω. Έτσι, ο Latour βλέπει πως οι Χομπς και Μπούλ χρησιμοποιούν την επιστήμη και την πολιτική για να οριοθετήσουν και να ενισχύσουν δύο αντιτιθέμενες θέσεις ως πλευρές του ίδιου νομίσματος. Πραγματεύονται, ταυτόχρονα, ζητήματα πολιτικής, Θεού, νόμου, εξουσίας, επιστήμης, γεγονότων κ.α., οδηγώντας τελικά στην επινόηση του

μοντέρνου κόσμου, όπου «[...] η αναπαράσταση των πραγμάτων μέσα από το διάμεσο του εργαστηρίου αποσυνδέεται για πάντα από την εκπροσώπηση των πολιτών μέσα από το διάμεσο του κοινωνικού συμβολαίου.» (Latour, 2000). Οι Χομπς και Μπούλ παρομοιάζονται με συντάκτες συντάγματος, καθώς προωθούν την αντίληψη πως οι μη ανθρώπινες οντότητες και η αναπαράστασή τους ανήκουν στον τομέα της επιστήμης, ενώ οι ανθρώπινες και η εκπροσώπησή τους στο χώρο της πολιτικής και καμία από τις δύο δεν πρέπει να σχετίζεται με την άλλη.

Αυτό το Σύνταγμα παρέχει εγγυήσεις. Η πρώτη σχετίζεται με τη Φύση και ορίζει πως αυτή προϋπήρχε πάντα. Οι άνθρωποι δεν τη δημιουργούν, απλώς ανακαλύπτουν τα μυστικά της επιτρέποντας στα βουβά γεγονότα να μιλούν μέσω των εκπαιδευμένων επιστημόνων. Η δεύτερη εγγύηση ορίζει ότι η πολιτική εξουσία κάνει τους ανθρώπους να μιλούν μέσα από τον Κυρίαρχο, ο οποίος λέει ό,τι λένε εκείνοι. Άρα, οι άνθρωποι συγκροτούν την κοινωνία και αποφασίζουν μέσω του Κυρίαρχου. Θεωρούμενες μέσα από το πρίσμα της νεωτερικότητας, οι δύο εγγυήσεις οδηγούν σε σύγχυση. Διότι αν η Φύση δε φτιάχνεται από ή για τον άνθρωπο, τότε είναι ξένη. Είναι υπερβατική και μας ξεπερνά. Αντίστοιχα, αν η κοινωνία είναι φτιαγμένη από και για ανθρώπους, τότε ο Λεβιάθαν, το τεχνητό δημιούργημα-Κράτος που προστατεύει τους πολίτες και ασκεί την εξουσία, δε μπορεί να σταθεί. Και αυτό διότι είναι εμμενές και δεν του επιτρέπει να μη χρησιμοποιείται στις ανθρώπινες διαμάχες.

Ο Latour υποστηρίζει πως, αν αυτές οι εγγυήσεις ειπωθούν μαζί και όχι πλέον χωριστά, τότε αντιστρέφονται. Σχετικά με τον Μπούλ, παρά την τεχνητή κατασκευή των γεγονότων στο εργαστήριο ως στάδιο της πρακτικής της μετάφρασης, αυτά «διαφεύγουν πλήρως κάθε ανθρώπινης κατασκευής.» (Latour, 2000:60), οδηγώντας στο στάδιο της κάθαρσης. Με συμμετρικό τρόπο και στον Χομπς, η ανθεκτικότητα του Λεβιάθαν που υποκινεί το εμπόριο και τις τέχνες, παρά την ανθρώπινη κατασκευή του, υπερβαίνει τους δημιουργούς του, γιατί ενεργοποιεί πράγματα και αντικείμενα που τον συνέχουν. Και πάλι, παρά το ότι ο Λεβιάθαν οφείλει τη συνοχή και ανθεκτικότητά του στα αντικείμενα σύμφωνα με το στάδιο της μετάφρασης, οι άνθρωποι είναι που τον συγκροτούν, όπως μας δείχνει το στάδιο της κάθαρσης.

Αυτές οι δύο εγγυήσεις είναι αντιφατικές. Και αυτό δύναται να ξεπερασθεί μόνο με την πρόσθεση μίας τρίτης συνταγματικής εγγύησης που ορίζει τον πλήρη διαχωρισμό μεταξύ του φυσικού κόσμου -παρότι κατασκευασμένος από τον άνθρωπο- και του κοινωνικού κόσμου -παρότι συνέχεται από τα πράγματα. Ένας διαχωρισμός, δηλαδή, μεταξύ υβριδίων και κάθαρσης. Σε αυτό το σημείο γίνεται

αντιληπτή η συνολική δομή. Οι τρεις εγγυήσεις συνδυάζονται επιτρέποντας στους μοντέρνους να αποδίδουν υπερβατικότητα στη φύση, ενώ, ταυτοχρόνως, να θεωρούν ότι παρεμβαίνει στην ύφανση της κοινωνίας, άρα είναι εμμενής. Αντίστοιχα, θα θεωρούν τους εαυτούς τους ως τους μοναδικούς δράστες στο πολιτικό πεδίο, ενώ ταυτόχρονα κινητοποιούν τη Φύση για να συνέχει την κοινωνία. Έτσι, η Φύση και ο Λεβιάθαν γίνονται ταυτόχρονα εμμενείς και υπερβατικοί.

Σε αυτό το σημείο ο Θεός τέθηκε έξω από την κοινωνική και φυσική κατασκευή, ενώ ταυτόχρονα παρέμεινε χρήσιμος. Χρησιμοποιείται όταν υπάρχει σύγκρουση των πόλων Φύση/Κοινωνία για να επιλύει το ζήτημα. Οι μοντέρνοι αποδίδουν τη δημιουργία των πάντων στο Θεό άρα οι πόλοι Φύση/Κοινωνία χάνουν την ισχύ τους. Σχεδόν αναμενόμενα, οι μοντέρνοι θα εγκαθιδρύσουν άλλη μία ασυμμετρία και θα κάνουν τον Θεό να μην έχει φτιάξει τίποτα, να μη συνέχει Φύση ή Κοινωνία και να μην είναι δράστης. Έτσι, είναι ταυτόχρονα υπερβατικός και εμμενής. Ο Latour υποστηρίζει πως, αν αυτή του η παρουσίαση του Συντάγματος είναι ακριβής, τότε η νεωτερικότητα δεν έχει σχέση με τον ανθρωπισμό, τις επιστήμες, την εκκοσμίκευση της κοινωνίας ή την κοσμική μηχανοποίηση, αλλά με τον πολλαπλασιασμό των υβριδίων, την ύπαρξη των οποίων η νεωτερικότητα αρνείται. Έτσι, οι μοντέρνοι έχουν γίνει ανίκητοι.

Στην Ανθρωπόκαινο, το να είναι αήττητοι οι μοντέρνοι δυσχεραίνει έντονα τη κατάσταση του οικολογικού ζητήματος. Τούτο διότι ο διπολικός διαχωρισμός καθιστά τα υβρίδια αόρατα, θεωρεί τη Φύση και την Κοινωνία αντιτιθέμενες, εναλλάσσει τη δράση Θεού, ανθρώπων και Φύσης με τέτοιο τρόπο, ώστε οι μοντέρνοι να απαλλάσσουν τους εαυτούς τους από κάθε ευθύνη σχετικά με την περιβαλλοντική καταστροφή. Επιπροσθέτως, το γεγονός ότι, λόγω του μοντέρνου Συντάγματος, οι μοντέρνοι έγιναν ανίκητοι τους επέτρεπε να θεωρούν ότι σιώπησαν την ύλη και να δρουν σαν να διαχώρισαν τους εαυτούς τους από τη ζωή στη Γη, αδιαφορώντας για το περιβάλλον. Διαχειρίζονται ευφυολογήματα για να παραμένουν πάντα νικητές, ενώ ταυτόχρονα αρνούνται τα αποτελέσματα των διαχωρισμών και των πρακτικών τους. Επιπλέον, συνεχίζουν να υποστηρίζουν τα ιδεολογήματα περί διαχωρισμού Επιστήμης (με κεφαλαίο «Ε») και πολιτικής. Ο Latour, όπως θα αναλυθεί στο επόμενο κεφάλαιο της εργασίας, θεωρεί ότι στην Ανθρωπόκαινο δε γίνεται να διαχωρίζεται επιστήμη και πολιτική και χρειαζόμαστε μια επιστήμη συνδεδεμένη με όσα συμβαίνουν ως αποτέλεσμα της δικτυακής δράσης.

Αυτή η σχηματική παρουσίαση της νεωτερικότητας μπορεί να θεωρηθεί αρνητικό στοιχείο των θέσεων του Bruno Latour. Ο στοχαστής (2000:99) θεωρεί πως καμία από τις νεωτερικές γνωσιολογίες δεν κατάφερε να ξεφύγει από τον δυϊσμό: ούτε η πρώιμη επιστήμη και ο θετικισμός, ούτε η κονστρουκτιβιστική στροφή, ούτε ο μαρξισμός, ο οποίος αποτέλεσε μία προσπάθεια να ξεπεραστεί ο δυϊσμός μέσω περίπλοκων κινήσεων, βελών και άλλων σχημάτων. Αν και ο Latour πράττει το πρώτο λάθος αντιμετωπίζοντας τη διαλεκτική ως σχήμα αλληλεπίδρασης και όχι ως σύνθεση δύο αντιθέσεων, είναι γεγονός πως ο ίδιος βασίζει τις θέσεις του κυρίως σε σχήματα, έντυπες απεικονίσεις, π.χ., του δίπολου Φύση/Κοινωνία. Αυτό δεν αποτελεί μία υπερβολή από τη πλευρά μας. Ο Latour στη συντριπτική πλειοψηφία των έργων του βασίζεται στην έντυπη απεικόνιση νοητών σχημάτων, κυρίως περί δυϊσμού, και ό,τι πραγματεύεται αποτελεί συνεπαγωγή της αποδοχής αυτού του σχήματος. Είναι αποκαρδιωτικό το γεγονός πως, όπως σημειώνουν οι White, Rudy & Gareau (2016), ο Latour πραγματεύεται τις σχηματοποιήσεις του σαν να ήταν πραγματικότητα. Επιπροσθέτως, για να ισχύουν οι προαναφερθείσες θέσεις του Latour περί νεωτερικότητας και μοντέρνων, θα πρέπει να δεχθούμε αυτήν την απλουστευτική παρουσίαση της νεωτερικότητας από έναν στοχαστή που υποστηρίζει την πολυπλοκότητα. Τέλος, ενώ ο Latour θεωρεί πως όλη η ευριστική αξία της δικής του θεώρησης αποτυπώνεται μόνο στο εμπειρικό πεδίο, ο ίδιος πραγματοποιεί μια άκρως θεωρητική παρουσίαση της Νεωτερικότητας με μηδενικές αναφορές σε εμπειρικά δεδομένα. Το επόμενο υποκεφάλαιο φιλοξενεί τη σχετική επιστημολογική θεώρηση του Latour.

Η «γενικευμένη συμμετρία»

Ο Latour πραγματεύεται το ζήτημα της επιστήμης, για να δείξει πως οι επιστημολογικές παραδοχές και τα φαντασιακά που κυριαρχούν στην Ανθρωπόκαινο είναι μέρος των αιτιών της καταστροφής του περιβάλλοντος. Το δυϊστικό σχήμα έχει εμποτίσει την επιστήμη και, όσο οι μοντέρνοι δεν αναπτύσσουν νέες προσεγγίσεις, θα συνεχίσουν να δρουν επιβαρυντικά προς το περιβάλλον. Επίσης, θα αδυνατούν να βρουν τρόπους υπέρβασης των διαμαχών γύρω από τα αντιτιθέμενα επιστημονικά δεδομένα, τα οποία εκείνοι ισχυρίζονται ότι επιβεβαιώνουν ή καταρρίπτουν τη θεώρηση περί Ανθρωπόκαινου.

Ο Latour θεωρεί πως το Επιστημολογικό Παράδειγμα⁸ που κυριαρχεί στον τομέα των Σπουδών Επιστήμης και Τεχνολογίας και στην Κοινωνιολογία της Επιστήμης είναι αυτό της Σχολής του Εδιμβούργου. Οι αντιλήψεις της Σχολής του Εδιμβούργου διασαφηνίζονται στο «Ισχυρό Πρόγραμμα»⁹ του David Bloor (Bloor, 1976). Με κύριους εκπροσώπους τους Barry Barnes και David Bloor, η Σχολή του Εδιμβούργου απορρίπτει τις κλασσικές, εν πολλοίς ορθολογιστικές αντιλήψεις για τη γνώση και την επιστήμη (Ξανθόπουλος, 2011, 2015). Για τους κοινωνιολόγους αυτούς, η γνώση δεν είναι επιβεβαιωμένη πίστη, αλλά δεχόμενοι το σχετικισμό, υποστηρίζουν πως γνώση είναι ό,τι οι κοινωνίες θεωρούν ως τέτοιο μέσω των επιστημονικών ομάδων που αποκτούν ρόλο ιερατείου και προωθούν ως έγκυρη και αληθής γνώση αυτή γύρω από την οποία συναινούν (Ξανθόπουλος, 2011:100). Υποστηρίζουν ότι, όπως συμβαίνει και με κάθε άλλο κοινωνικό θεσμό και φαινόμενο, η επιστήμη επηρεάζεται από κοινωνικούς παράγοντες και είναι η ίδια μία κοινωνική διαδικασία. Στον τομέα της επιστήμης κοινωνικοί παράγοντες είναι οι έξω-επιστημονικοί, όσοι δηλαδή δεν δημιουργούνται στο εργαστήριο, όπως η ιδεολογία, οι χρηματοδοτήσεις της επιστήμης κ.α. Έτσι, έχουμε μια σχετικιστική, κοινωνικά κονστρουκτιβιστική θεώρηση που πρεσβεύει μια νατουραλιστική, εμπειρική μελέτη της επιστημονικής δραστηριότητας και ανιχνεύει τις τοπικές, ενδεχόμενες αιτίες των πεποιθήσεων των επιστημονικών ομάδων.

Ο Latour ανήκε, αρχικά, σε αυτήν την παράδοση, αλλά αργότερα άρχισε να βάλει εναντίον της, θεωρώντας πως διατηρεί τον διαχωρισμό Αντικειμένου/Υποκειμένου και Φύσης/Κοινωνίας. Αντίθετα όμως με την παραδοσιακή ορθολογιστική θεώρηση, που απέδιδε τα λάθη και τον ανορθολογισμό

⁸ Όσον αφορά στο *Παράδειγμα* ο Thomas S. Kuhn γράφει: «Επιλέγω αυτόν τον όρο θέλοντας να υποδείξω ότι ορισμένα αποδεκτά παραδείγματα επιστημονικής πρακτικής –παραδείγματα που εμπεριέχουν νόμους, θεωρίες, εφαρμογές και πειραματικές διατάξεις ταυτόχρονα- μετατρέπονται σε πρότυπα, απ' όπου πηγάζουν συγκεκριμένες συμπαγείς παραδόσεις επιστημονικής έρευνας.» (Kuhn, 2008).

⁹Οι τέσσερις αρχές του Προγράμματος είναι: α) *Αιτιότητα*: Μελέτη των αιτιών που δημιουργούν μια πεποίθηση ή γνωσιακές καταστάσεις. β) *Αμεροληψία*: Όσον αφορά στην Αλήθεια και το Ψεύδος, την Ορθολογικότητα ή Ανορθολογικότητα, την Επιτυχία ή Αποτυχία. Δηλαδή, οι παραδοχές και για τους δύο πόλους πρέπει να εξηγούνται. γ) *Συμμετρικότητα*: Σχετικά με τον τρόπο εξήγησης, οι ίδιοι τύποι αιτιών πρέπει να εξηγούν και τις αληθείς και τις ψευδείς πεποιθήσεις. δ) *Αναστοχαστικότητα*: Τα πρότυπα εξηγήσεων οφείλουν να είναι εφαρμόσιμα στην ίδια την Κοινωνιολογία (Bloor, 1976).

στην εισβολή κοινωνικών παραγόντων στην «καθαρή» επιστημονική διαδικασία, οι κοινωνιολόγοι του Εδιμβούργου εξηγούν το «σωστό» από την πλευρά του πόλου Κοινωνία και αποδίδουν τα λάθη της επιστημονικής διαδικασίας στη φυσικοποίηση κοινωνικών παραγόντων. Ο Latour αναφέρει (1992:7) για το «Ισχυρό Πρόγραμμα»: «Η κοινωνία θα έπρεπε να εξηγεί τη Φύση!». Συγκεκριμένα, ο Latour θεωρεί πως ο Bloor και όσοι/ες ακολουθούν την προσέγγισή του, επιφυλάσσουν στα αντικείμενα έναν παθητικό ρόλο: διεγείρουν τα αισθητήρια όργανά μας και κάνουν εμφανή την ύπαρξή τους, αλλά τελικά δεν παίζουν ζωτικό ρόλο. Ασκεί κριτική στον Bloor ότι διατηρεί την Καντιανή αντίληψη που βλέπει «αντικείμενα-καθεαυτά» και υποκείμενα τελείως διαχωρισμένα μεταξύ τους σε βαθμό που τα αντικείμενα και η ύπαρξή τους να μην κάνουν καμία διαφορά στα συστήματα πεποιθήσεών μας. Τα αντικείμενα είναι απλά ένα κοινό στοιχείο ανάμεσα στις διάφορες επιστημονικές θεωρήσεις, δηλαδή ουδέτερα δεδομένα (data). Δεδομένα που μπορούν απλά να παραμερισθούν από τους κοινωνιολόγους όταν αυτοί βρίσκονται στο στάδιο ερμηνείας των υπόλοιπων πτυχών της επιστημονικής διαδικασίας.

Έφτασε η στιγμή για τον Latour να εξηγήσει περισσότερο το πώς βλέπει την επιστημονική διαδικασία. «Ο στόχος της επιστήμης είναι να καταστήσει τα μη-ανθρώπινα, μέσω του τεχνάσματος του εργαστηρίου, να είναι σχετικά με όσα λέμε για αυτά» καταλήγει ο Latour (1999:126). Εκεί που ο Bloor βλέπει ουδέτερα δεδομένα, δηλαδή αντικείμενα «καθεαυτά» και «δι'εαυτά» που υπάρχουν με συγκεκριμένες ιδιότητες δικές τους και υπακούν στους φυσικούς νόμους, που δεν έφτιαξε ο άνθρωπος, ο Latour βλέπει συσχετίσεις· βλέπει ένα δίκτυο το οποίο περιλαμβάνει παράγοντες «ψυχολογικούς, ιδεολογικούς, γνωσιακούς, κοινωνικούς και υλικές οντότητες, πολλές από τις οποίες είναι μη-ανθρώπινοι δρώντες» (Latour, 1999:125). Ο Latour θεωρεί πως η επιστήμη που αναγνωρίζει το σχήμα των δύο αλληλοαποκλειόμενων πόλων Αντικείμενο/Υποκείμενο είναι επιστήμη μίας διάστασης μόνο. Προς διαφυγή από αυτό προτείνει να κάνουμε «μία ακόμη στροφή μετά την κοινωνική στροφή». Η «Κοινωνική στροφή» (Social Turn) θα μπορούσε να περιγραφεί ως η στροφή που έγινε στο χώρο της επιστημολογίας η οποία εγκαινίασε τη κοινωνιολογική μελέτη της ίδιας της επιστήμης, την παραδοχή ότι κοινωνικοί παράγοντες αποτελούν καίριο κομμάτι της επιστημονικής διαδικασίας και όχι απλούς «εισβολείς» και, τέλος, πως η γνώση παράγεται κοινωνικά από ομάδες και όχι άτομα (Latour, 1992).

Η περαιτέρω στροφή θα είναι αυτή που αρνείται το διπολικό διαχωρισμό και τη συνολική εξήγηση της επιστημονικής διαδικασίας με κοινωνικούς όρους. Ας θυμηθούμε ότι αυτή η εξήγηση αποτελεί για τον Latour την πρώτη συμμετρία, την, εν τέλει, ασύμμετρη προσπάθεια του Bloor¹⁰ να εξηγεί εξίσου τις επιτυχίες και αποτυχίες από την ίδια πλευρά, αυτή της κοινωνίας, εξ ου και η ασυμμετρία. Επιπροσθέτως, ο Latour θεωρεί ότι η Κοινωνία και η Φύση δεν μπορούν να αποτελούν εξηγητικές αρχές, καθώς και οι δύο είναι τα αποτελέσματα της άσκησης της επιστήμης και της τεχνολογίας. Αυτή η ταυτόχρονη κατασκευή των δύο αποτελεί τη νέα αρχή της γενικευμένης συμμετρίας (Latour, 1992). Έτσι, «τα υποκείμενα και τα αντικείμενα¹¹ είναι αργοπορημένες συνέπειες μιας πειραματικής και ιστορικής δραστηριότητας που δεν ξεχωρίζει ξεκάθαρα αν μία οντότητα είναι «εκεί έξω» στη φύση ή «εκεί πάνω» στην κοινωνία» (Latour, 1992). Ο Latour θεωρεί πως

¹⁰ Πρέπει να σημειωθεί ότι ο David Bloor έχει απαντήσει πως η προσέγγισή του έχει παρερμηνευτεί από τον Latour. Ο Bloor ισχυρίζεται (1999) ότι δε προσπάθησε ποτέ να εξηγήσει τη Φύση από τη Κοινωνία, αλλά μονάχα τις αντιλήψεις για τη φύση και την επιστήμη. Ο Latour, παρότι απάντησε στο κείμενο του Bloor, αγνόησε ή απέφυγε να απαντήσει στοχευμένα. Ίσως επειδή ο κοινωνικός κονστρουκτιβισμός της Bloorιανής προσέγγισης παραμένει και ο ίδιος ο Bloor δηλώνει πως θεωρεί το σχήμα Αντικείμενο/Υποκείμενο ως πραγματικό και χρήσιμο. Μάλιστα, προλαβαίνει τον Latour λέγοντας πως αυτό δεν αποτελεί ένα δίπολο με οντολογικό κενό στη μέση, αλλά ένα φάσμα όπου κάθε ενδιάμεση θέση μπορεί να ληφθεί.

¹¹ Αναγνωρίζουμε ότι στα πλαίσια άρθρωσης μιας εντελώς νέας/πρωτοποριακής προσέγγισης, το ζήτημα της επιλογής του κατάλληλου λεξιλογίου αποτελεί ίσως δημιουργικό αλλά και κοπιαστικό έργο εκ μέρους των συγγραφέων. Έτσι, αποτελεί συχνό φαινόμενο η λανθασμένη, ακατάλληλη ή προβληματική χρήση λέξεων που δυσχεραίνουν την ανάγνωση και αξιολόγηση του κειμένου. Μια τέτοια περίπτωση αποτελεί και ο Bruno Latour (Amsterdamska,1990)(Elder-Vass, 2015) (Malm,2018) καθώς είναι δύσκολο για τον αναγνώστη να ξεχωρίσει πότε η χρήση κάποιας λέξης αποτελεί αναφορά στους όρους της παλιάς προσέγγισης, πότε ασύνειδο λάθος και πότε δείγμα του ότι η νέα προσέγγιση δεν έχει ακόμα «χωνευθεί» πλήρως από τον ίδιο τον δημιουργό της. Στο εν λόγω σημείο η αναφορά σε αντικείμενα και υποκείμενα που θεωρούνται συνέπειες της επιστήμης προσκρούει στο όλο υποτιθέμενο εγχείρημα απόρριψης του μη-διαχωρισμού. Η μη ξεκάθαρη χρήση των εννοιών επιφέρει μεγάλη σύγχυση και μειώνει την όποια γοητεία και ισχύς της νέας προσέγγισης. Πόσο μάλλον όταν ο Latour ισχυρίζεται ότι τα αντικείμενα «αντίκεινται» σε όσα λέμε για αυτά ενώ αλλού (Latour,2013) ότι οι άνθρωποι αποτελούν τη μόνη φωνή τους (2017). Επιπροσθέτως, ότι το «κοινωνικό» πρέπει να εξηγηθεί (Latour,1992) αλλά ταυτόχρονα αποτελεί και συνέπεια της επιστήμης (Latour, 2000) η οποία, όμως, εντοπίζει στα δίκτυα οντότητες και κρίκους που είναι «κοινωνικές οντότητες» (Latour, 2000) ενώ σε άλλο κείμενο λέει «κοινωνικό δεν είναι το όνομα κανενός από τους κρίκους μέσα στην αλυσίδα, ούτε ακόμη και της αλυσίδας, αλλά του ίδιου του αλυσοδεσίσματος» (Latour, 2007).

αντιμετωπίζει αυτό το ζήτημα προσθέτοντας έναν κάθετο άξονα στο οριζόντιο, μέχρι τώρα, διπολικό σχήμα που δείχνει το βαθμό σταθερότητας. Πλέον, οι οντότητες δεν καθορίζονται μονοδιάστατα, αφού όλες οι θέσεις μπορεί να αποτελούν κομμάτια της πορείας των οντοτήτων που δεν κατέχουν θέση σημείου. Ο άξονας σταθερότητας επιτρέπει να μην αντιλαμβανόμαστε τις οντότητες ως απλά Φυσικές ή Κοινωνικές, αλλά να παρακολουθούμε την όλη τροχιά που διανύουν πάνω στο σχήμα, ερευνώντας κάθε φορά πόσο κοντά βρίσκονται στο φυσικό\κοινωνικό και ταυτόχρονα πόσο σταθερές είναι. Η ίδια οντότητα μπορεί να καταλαμβάνει πολλές καταστάσεις και να εναλλάσσεται από κοινωνική σε φυσική, από οιονεί-αντικείμενο σε αντικείμενο κ.λ.π. επιτρέποντας διαφορετικές οντολογίες. Έτσι, ακόμη και οι κοινωνικές επιστήμες παύουν να απασχολούνται με τις «κοινωνικές κατασκευές», που υποτίθεται ότι φυσικοποιούν τις λεγόμενες κοινωνικές σχέσεις. Αντίθετα, αλλά συμμετρικά, όπως προστάζει το Μοντέρνο Σύνταγμα, οι ίδιες κοινωνικές επιστήμες παύουν να πιστεύουν πως υπάρχει ένας «πραγματικός» κόσμος, ο κόσμος καθεαυτός πίσω από κοινωνικές κατασκευές, ιδεολογίες ή το «συμβολικό», όπως η θρησκεία. Με την απόρριψη των δυϊσμών και τη συνειδητοποίηση ότι ο πλανήτης δεν ήταν ποτέ βουβός, «φυσικός» και παθητικός, εκκινεί μια δεύτερη συνειδητοποίηση: ότι οι κοινωνικές επιστήμες δεν μπορούν πλέον να μελετούν ζητήματα όπως «ταυτότητα», «τεχνολογία» «κοινωνικοί δεσμοί» κ.α. χωρίς να επαναπροσδιορίσουν τα πάντα. Οι «Γήινες Επιστήμες» πρέπει να εξηγούν το «κοινωνικό», δηλαδή το αποτέλεσμα, το είδος των συνδέσεων και συσχετίσεων μεταξύ των ετερογενών υλικών που αποτελούν τα δίκτυα. Και τι υλικά είναι αυτά, όταν τα ποτάμια πλέον έχουν σημασία!

Ο Δυϊσμός Φύση/Κοινωνία

3.1: Ο Διαλεκτικός Νατουραλισμός και η ριζοσπαστικοποίηση της «Φύσης»

Ο λόγος γύρω από το δυϊσμό Φύση/Κοινωνία αποτελεί θεμέλιο λίθο για το έργο των δύο στοχαστών. Ο Murray Bookchin αναφέρει: «Η ριζοσπαστική κοινωνική οικολογία προσπαθεί να δημιουργήσει ένα αποφασιστικό ρήγμα στο αδιαφανές πέπλο των δυϊσμών και της μεταφυσικής που διαχωρίζει την ανθρωπότητα από τη φύση: προσπαθεί να 'ριζοσπαστικοποιήσει' τη φύση ή, ακριβέστερα, τις θεμελιώδεις αντιλήψεις μας για το φυσικό κόσμο.» (Bookchin, 1985:5). Η αντίληψη της δυτικής παράδοσης για το διαχωρισμό φύσης και κοινωνίας είναι παλαιότατη (Λυδάκη, 2016). Σε αυτή την παράδοση που υφίσταται μέχρι και σήμερα, η Φύση είναι ένας εξωτερικός της κοινωνίας παράγων, που ως έτερος συγκρούεται μαζί της, και ο άνθρωπος μοιάζει με δραματικό στοιχείο καθώς προσπαθεί να ανταπεξέλθει. Η Φύση ως παθητικό, αλλά σκληρό υπόστρωμα, ασκεί πίεση στη μη φυσική κοινωνία και οι άνθρωποι παλεύουν να χειραφετηθούν και να κυριαρχήσουν πάνω στη φύση. Η θεώρηση αποτελεί στόχο του Bookchin που βάζει ενάντια της, θεωρώντας πως αποτελεί παράγοντα καταστροφικής επέμβασης του καπιταλισμού επί του οικοσυστήματος. Επιπροσθέτως, ο Bookchin προσπαθεί να θεμελιώσει μία αντίληψη για τη φύση και την κοινωνία που να αναδεικνύει ότι ορισμένα ζητήματα μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενα αλλαγής μέσω της πολιτικής. Έτσι, θεωρεί πως οι αντιλήψεις που υποστηρίζει σχετικά με την ύλη, τη ζωή, τα ανθρώπινα και τα μη-ανθρώπινα μπορούν να προσφέρουν αντικειμενικά υλικά δόμησης μίας θεώρησης που αντιτίθεται στην οικολογική καταστροφή η οποία συμβαίνει στις προ-καπιταλιστικές κοινωνίες αλλά κυρίως στην Καπιταλόκαινο.

Ο Bookchin δημιουργεί τον Διαλεκτικό Νατουραλισμό ως μια θεώρηση που μπορεί να συμπεριλάβει τα θετικά στοιχεία του Διαφωτισμού και του ανθρωπισμού, του Μαρξικού έργου, της Αριστοτελικής και Χεγκελιανής Διαλεκτικής και του Αναρχισμού. Από τον Διαφωτισμό κρατά την αντίληψη πως η πρώτη φύση μπορεί να μελετηθεί αντικειμενικά με τη βοήθεια των επιστημών και, δια του ανθρωπισμού, προσγειώνει τη σκέψη στον άνθρωπο, τη φύση και τη σχέση τους και όχι στο Θεό. Από τον Μαρξ κρατά τον υλισμό χωρίς να τον ανάγει σε νόμους της ιστορίας ή να μετατρέπει τον άνθρωπο σε οικονομιστικό ον, που διστορικά και σε κάθε σημείο της

Γης να είχε ως βάση της κοινωνίας την Οικονομία. Από τον Αριστοτέλη και το Χέγκελ κρατά τη Διαλεκτική ως μια θεώρηση του γίνεσθαι, μία «φιλοσοφία της δυναμικότητας» που προσεγγίζει την πραγματικότητα όχι μόνο ως ύπαρξη που έχει ολοκληρωθεί, αλλά και που βρίσκεται στο στάδιο του «υπάρχειν», στο δρόμο προς την όποια πραγμάτωσή της (Bookchin, 2007). Ο Διαλεκτικός Νατουραλισμός είναι για τον Bookchin η κατάλληλη θεώρηση για την οικολογία, καθώς ριζοσπαστικοποιεί την έννοια της φύσης. Η θεώρηση αυτή παραμένει υλιστική και νατουραλιστική, αναγνωρίζει τη ρευστότητα και τη τυχαιότητα χωρίς να εγκλωβίζει τη φυσική εξέλιξη στην έννοια της αναγκαιότητας, αλλά και χωρίς να παραγνωρίζει την ορθολογική ερμηνεία: είναι επαρκώς οργανική και δίνει έμφαση στην αναπτυξιακή πραγματικότητα.

Αποδομώντας τον δυϊσμό, ο Bookchin προβαίνει στη διάκριση ικανοτήτων και δυνατοτήτων του ανθρώπου, συνδέοντας τις πρώτες με την πλευρά του ανθρώπου που μοιράζεται με τα άλλα ζώα, αυτή της λεγόμενης «Πρώτης φύσης» (2007:86). «Πρώτη φύση» ονομάζει τον φυσικό κόσμο, τα ζώδια χαρακτηριστικά των μορφών ζωής και σε αυτή τοποθετεί τις ικανότητες. Πιο συγκεκριμένα, την ικανότητα για βία, τα αισθήματα του φόβου και του πόνου και τις ικανότητες επιβίωσης όπως η προσαρμογή στον υλικό κόσμο, οι ζωτικές λειτουργίες και άμυνες, που αποτελούν ένα κοινό στοιχείο του ανθρώπου με όλες τις μορφές ζωής. Αντίστοιχα, δυνατότητες θεωρεί την τάση του ανθρώπινου είδους για πολύπλοκη κοινωνική συνεργασία, αυτοσυνείδηση αφηρημένη σκέψη και, τέλος, για ελευθερία. Αυτές θεωρεί πως ανήκουν στη «Δεύτερη φύση», δηλαδή την κοινωνία. Η δεύτερη αυτή φύση δεν δημιουργείται εκ του μηδενός και δεν αποτελεί μη υλική ή μεταφυσική κατηγορία. Αντιθέτως, ένα συνεχές (continuum) ανάπτυξης είναι αυτό που αποτυπώνει τη σχέση της φύσης με την κοινωνία και δεν αποτελεί ένα δίπολο (Bookchin, 2007, 80). Μια διαλεκτική, φυσική διαδικασία οδηγεί από την Πρώτη Φύση στη Δεύτερη χωρίς ποτέ να αποκόπτονται, να διαχωρίζονται εντελώς ή να αντιτίθενται οι δύο φύσεις. Μάλιστα, η επέκταση των φυσικώς δοσμένων ανθρώπινων δυνατοτήτων επεκτείνει και τον υπόλοιπο φυσικό κόσμο, εφόσον οι άνθρωποι είναι μέρος του. Ο άνθρωπος δε σταματά να αποτελεί ένα φυσικό, βιολογικό ον, αλλά και η ίδια η κοινωνία εδράζεται στις νευροχημικές και άλλες φυσικές, βιολογικές διεργασίες του ανθρώπινου ζώου οι οποίες κάνουν δυνατή την ανεπτυγμένη σκέψη, τη γλωσσική επικοινωνία και την τάση για συνεργασία. Έτσι, η Δεύτερη Φύση αποτελεί μια μετασκευή και όχι μια αντιθετική ύπαρξη. Η κοινωνία ενεργοποιείται πραγματικά όταν κοινωνικοποιούνται

τα νέα μέλη της, τα παιδιά που μέχρι πρότινος αποτελούσαν συνήθως ευθύνη μόνο της μητέρας ή της οικογένειας. Εξάλλου, η μητρική/οικογενειακή φροντίδα και η αναπαραγωγή αποτελούν σταθερά βιολογικά χαρακτηριστικά που μοιράζονται οι άνθρωποι με τα άλλα θηλαστικά.

Ας μη νομισθεί, όμως, όπως τονίζει και ο στοχαστής, πως αυτή και άλλες ομοιότητες των ανθρώπινων με τα μη-ανθρώπινα ζώα επαρκούν για να τα ταυτίσουν ή για να εξαλείψουν τις διαφορές. Το παιδί μένει κοντά στη μητέρα/οικογένεια για συντριπτικά πολλαπλάσιο χρόνο από ότι σε οποιοδήποτε άλλο είδος. Για να ενταχθεί στην κοινωνία μαθαίνει, υιοθετεί και αναπαράγει «τελετουργικά», αξίες, τρόπους συσχέτισης με τα άψυχα και έμψυχα και τροποποιεί και τροποποιείται από το κοινωνικό και φυσικό περιβάλλον ως ενεργός δράστης. Αυτό δε σημαίνει πως η κοινωνία αλλάζει δραματικά εξαιτίας ενός ατόμου, καθώς υπήρχε και θα συνεχίσει να υπάρχει και χωρίς αυτό το άτομο. Μάλιστα, μια από τις χαρακτηριστικές διαφορές του ανθρώπου με τα άλλα ζώα είναι πως οι σχέσεις του με τους άλλους ανθρώπους είναι έντονα θεσμοποιημένες και αρκετά σταθερές, παρότι δημιουργικές, και με μεγάλο εύρος που δεν καλύπτεται από τα ένστικτα. Παρόλα αυτά, ο στοχαστής δε θεωρεί πως η κοινωνία υπάρχει *suí generis*. Αντίθετα, αντί να αποτελεί μία αποφασιστική ρήξη ή ξαφνική δημιουργία/μετάλλαξη, η κοινωνία εμφανίζεται αργά, σταδιακά και σωρευτικά από τη διαδικασία της φυσικής εξέλιξης και ποτέ δε διαχωρίζεται πλήρως (Bookchin, 2007:86). Είναι αδύνατο να χάσει τη φυσική της προέλευση.

Ποιά είναι όμως η σχέση του ανθρώπου με τα άλλα ζώα και την υπόλοιπη φύση; Αυτό αποτελεί ένα ερώτημα που θέτει και ο ίδιος ο Bookchin (2007:83) και προσπαθεί να το απαντήσει ως εξής: Ο άνθρωπος αποτελεί ένα ζώο που ως αποτέλεσμα της φυσικής εξέλιξης αποκτά κάποιες ιδιότητες και ικανότητες που διαφέρουν από αυτές των υπόλοιπων ζώων. Δύναται να δημιουργεί εκτενώς τεχνολογία, να επικοινωνεί γλωσσικά σε προχωρημένο επίπεδο, να σκέφτεται αφαιρετικά και αναστοχαστικά, να θεσμοθετεί αξίες, να προσδίδει διάρκεια σε θεσμικές και υλικές κατασκευές και να αποφασίζει ριζικά σχετικά με ένα μεγάλο εύρος επιλογών και αναγκών. Ο άνθρωπος αποτελεί όντως μία μοναδική ύπαρξη. Η μοναδικότητά του δεν αποτελεί τεκμήριο ιεραρχίας ή δικαιολόγησή της. Η πολυπλοκότερη ανάπτυξη κάποιων όντων δε συνεπάγεται κάποιου είδους εγγενούς ανωτερότητας. Ο άνθρωπος εξαρτάται από το αρχαίο θαλάσσιο φυτοπλαγκτόν, που παράγει οξυγόνο περισσότερο από το αντίστροφο! Ωστόσο, η εξίσωση των μορφών

ζωής σε μία μονοεπίπεδη οπτική θα σήμαινε είτε πως παραβλέπουμε τη φυσική εξέλιξη, είτε την τεχνική και πολιτισμική ανάπτυξη των ανθρώπων, είτε πως πέφτουμε στην παγίδα του ανθρωπομορφισμού.

Ο ανθρωπομορφισμός συνίσταται στην απόδοση ανθρώπινων χαρακτηριστικών σε άλλες μορφές ζωής και ύλης. Ιστορικά, ο ανθρωπομορφισμός εμφανίστηκε, με τη μορφή του ανιμισμού, στις προ-εγράμματες κοινωνίες. Εναντιώμενος στη σκέψη του Durkheim, τις περισσότερες από αυτές ο Bookchin θα τις ονομάσει «οργανικές», λόγω της αυξημένης αλληλεγγύης και συνεργατικότητας που επεδείκνυν στην οργάνωση της ζωής και στις ίδιες τις αντιλήψεις. Οντολογικά, όλα στον κόσμο διατηρούσαν τη μοναδικότητά τους και ήταν εξίσου απαραίτητα για αρμονία και ενότητα. Οι φυσικές δυνάμεις, τα αντικείμενα, τα άλλα ζώα κ.τ.λ. προσωποποιούνταν και τους αποδίδονταν φανταστικές ιδιότητες. Επικαλούμενος τις Dorothy Lee και Dorothy Eggon, θα υποστηρίξει πως οι οργανικές κοινωνίες βρίσκονταν όχι σε ισορροπία με τη φύση, αλλά σε συνύπαρξη. Η φύση είναι ζωή και δεν αποτελεί παθητικό ενδιαίτημα αλλά συμμετοχο (Bookchin, 2016:126). Σε αυτό το σημείο ο Bookchin θα τονίσει πως οι προ-εγράμματες κοινωνίες έχουν ορισμένα πολύ θετικά στοιχεία, αλλά δεν πρέπει να εξιδανικεύονται. Και αυτό, όχι μόνο γιατί ορισμένες υπήρξαν ακραία καταστροφικές προς το φυσικό περιβάλλον, αλλά και επειδή η φυσική και κοινωνική εξέλιξη δε σταματά και μία επιστροφή στον πρωτογονισμό αναιρεί όλη της την πορεία. Αν και ο Bookchin βρίσκει αισθαντικά συναρπαστική την πνευματική σχέση των μικρών κοινοτήτων με το περιβάλλον και τη θεωρεί μέρος του προτάγματός του, σπεύδει να σημειώσει πως ο ανιμισμός που κυριαρχούσε είναι ανορθολογικός και μυστικιστικός και, ως τέτοιος, δε χωρά στην προσέγγισή του. Για εκείνον ο ανιμισμός αποτελεί πρόγονο του βιοκεντρισμού και της ζωτικοκρατίας (βιταλισμός) (Bookchin, 2007:82).

Ο βιταλισμός, αν και με αρχικές αρχαιοελληνικές αναφορές, θα πάρει μορφή σύμφωνα με κάποιες εξελίξεις στη φυσιοκρατία του 18^{ου} αιώνα και θα εναντιωθεί στις Καρτεσιανές μηχανιστικές αντιλήψεις που κυριαρχούσαν. Προσπαθώντας να απαντήσει στο ερώτημα «τι είναι ζωή;», ο βιταλισμός έφτασε στη θεώρηση πως τα έμψυχα εμπεριέχουν μία ζωτική δύναμη ή αρχή που τα διαχωρίζει από τα άψυχα. Αποτυγχάνοντας να βρει εμπειρικά δεδομένα που να επιβεβαιώνουν τον φιλοσοφικό στοχασμό, ο βιταλισμός απορρίφθηκε ως επιστημονική θεώρηση και βρήκε τη θέση του στις μεταφυσικές θεωρήσεις. Με κεντρική αναφορά τον Henri Bergson και την *Élan vital* (ζωική ορμή) του, ο Bookchin θα επιτεθεί (2007:82) στον βιταλισμό

διατυπώνοντας τη θέση πως η ζωή στη Γη δεν έχει ανάγκη από μία μυστικιστική, ανιμιστικής προέλευσης νεφελώδη έννοια, για να διαφοροποιεί επαρκώς τα έμψυχα από τα άψυχα. Παρόμοια, και όσον αφορά τον βιοκεντρισμό, ο άνθρωπος δεν μπορεί να εξισώνεται με τα άλλα έμψυχα στη βάση μιας αντίληψης εγγενούς αξίας και δικαιωμάτων. Τα δικαιώματα και η ηθική έννοια της αξίας είναι περιεχόμενο των ανθρώπινων κοινωνιών και είναι μέρος αυτών που τις διαχωρίζει από τις ζωικές κοινότητες. Γιατί οι ζωικές κοινότητες, ακόμα και εκείνες με έντονη κοινωνικότητα, όπως των δελφινιών και των χιμπατζήδων ή εκείνες με καταμερισμό, όπως οι μέλισσες και τα μυρμήγκια, δεν έχουν τρόπο να ξεφύγουν από την κατάσταση που ζουν. Δεν μπορούν να θέσουν ερωτήματα δικαιωμάτων και αξιών και δεν μπορούν να συνεργαστούν στη βάση ιδεολογικών και υλικών αιτημάτων. Εδώ, φανερώνεται μία σοβαρή αντινομία στο έργο του Bookchin. Στην προσπάθεια αντικειμενικής θεμελίωσης της ηθικής, ο Bookchin υποστήριξε πως η δυνατότητα επίτευξης της ανθρώπινης ελευθερίας βασίζεται στην εγγενή τάση της φυσικής εξέλιξης για αμοιβαιότητα και συνεργασία. Εδώ εντοπίζονται δύο τρωτά σημεία στο έργο του Bookchin: όπως αναφέρει ο Alan Rudy (1998), ο Bookchin προσδίδει υπερβολική βαρύτητα στην αμοιβαιότητα και τη συνεργασία των ειδών. Αν και αυτές αποτελούν όντως σημαντικά γνωρίσματα των οικοσυστημάτων, αποτελεί αναπάντητο ερώτημα το αν τα άκρως αντίθετα γνωρίσματα, όπως ο ανταγωνισμός και η εχθρότητα, δεν αποτελούν εξίσου ισχυρές δυνάμεις στα πλαίσια της εξέλιξης. Για τον Rudy, μια πραγματικά διαλεκτική θεώρηση θα συνέθετε τις δύο θεωρήσεις σε μία νέα, αντί να τονίζει εμφατικά μία από αυτές, μετατρέποντάς την σε τάση της ζωής.

Αν αυτή η τάση για αμοιβαιότητα και συνεργασία χαρακτηρίζει όλο τον φυσικό κόσμο και όχι μόνο τον Άνθρωπο, τότε η οικοδόμηση της ελευθεριακής κοινωνίας δε θα έπρεπε να αφορά την ύπαρξη και την εξάλειψη της κυριαρχίας και της εξουσίας. Και αυτό γιατί η εξουσία και η κυριαρχία αποτελούν ανθρώπινα μόνο γνωρίσματα. Αν η φυσική εξέλιξη είναι που κάνει δυνατή την ελευθερία, τότε η εξουσία και η κυριαρχία παύουν να αποτελούν ειδικά ανθρώπινα γνωρίσματα ή παύουν να σχετίζονται με την ελευθερία. Είναι όμως για τον Bookchin τα μη ανθρώπινα ζώα, αλλά και τα οικοσυστήματα, απλώς μηχανικά αυτόματα που αναπαράγουν ένστικτα;

Η πρωτοποριακή θεώρηση του Bookchin εξελίσσεται στη διάρκεια του χρόνου. Θεωρεί τον βιοκεντρισμό και τον βιταλισμό μυστικιστικούς, ενώ την κοινωνιοβιολογία ως βιολογίστικη, καθώς αποβλέπει στη διάλυση του κοινωνικού

μέσα στο φυσικό. Εξίσου, όμως, προβληματικό θεωρεί (2007:87) και τον ανθρωποκεντρισμό, την ιδέα πως η Γη και ο φυσικός κόσμος υπάρχουν για να εξυπηρετούν τις εκμεταλλευτικές τάσεις του ανθρώπου. Μακριά από το να δικαιολογεί τις αντιλήψεις περί κυριαρχίας επί της φύσης ως έκφανση της ανθρώπινης ανωτερότητας, διατυπώνει μια οικολογική θεωρία που βλέπει τον ανθρωποκεντρισμό ως οικοκτονικό, ως παράγοντα καταστροφής των οικοσυστημάτων. Η κυριαρχία επί των άλλων ανθρώπων, που επεκτάθηκε στην αντίληψη περί κυριαρχίας επί της φύσης, δεν έπαψε να συνοδεύει και τις επιστημονικές προσπάθειες. Έτσι, το Δαρβινικό έργο επικεντρώθηκε στον ανταγωνισμό των ειδών, τη σύγκρουση, την ατομική προσαρμοστικότητα και την παθητική, τυχαία μετάλλαξή τους. Ο Bookchin, αντίθετα με τον Δαρβίνο, αναγιγνώσκει τη φυσική ιστορία με κεντρική την αντίληψη πως είναι η συνεργασία, η αμοιβαιότητα, η συμπληρωματικότητα και η ποικίλη διαφοροποίηση που κάνει τη ζωή δυνατή και εξελίξιμη. Με την αύξηση της πολυπλοκότητας και της ποικιλότητας, τα οικοσυστήματα βρίσκονται σε ευρύτερα εξελικτικά μονοπάτια, εισάγοντας ένα πρωτόλειο στοιχείο «επιλογής», το οποίο όμως δεν πρέπει να ταυτίζεται με τις ανθρώπινες σημασίες. Έτσι, τα ίδια αυτά είδη μετασχηματίζουν το περιβάλλον τους υιοθετώντας έναν ενεργητικό ρόλο. Ο Bookchin θα πει χαρακτηριστικά: «Η ζωή είναι ενεργητική, διαδραστική, αναπαραγωγική, συσχετιστική και συναφής με πολλά άλλα. Δεν αποτελεί έναν παθητικό σωρό από «πράγματα» που περιμένει την επενέργεια δυνάμεων εξωτερικών προς την ίδια και που έχει διαμορφωθεί μηχανικά από αυτές» (Bookchin, 2007:77).

Συνέχεια αυτής της θεώρησης του Bookchin αποτελεί η κριτική του στον Μαρξ. Αν και με φανερές και δηλωμένες επιρροές από το μαρξικό έργο -σε βαθμό που να θεωρείται μια μαρξίζουσα προσέγγιση-, ο Bookchin άσκησε σημαντική κριτική σε πολλές πτυχές του μαρξικού έργου, όπως στη θεωρία της εργασίας και τη σχέση της με τη φύση.

Ο Μαρξ προέβη σε αφαιρέσεις, ώστε να εντοπίσει τι κοινό έχουν τα προϊόντα που ανταλλάσσονται και που, ενώ αποτελούνται από διαφορετικά υλικά, έχουν διαφορετικά σχήματα, χρώματα, χρήσεις κ.α.. Σε αυτήν την αφαίρεση, το συμπέρασμα είναι ότι το κοινό στοιχείο αποτελεί ο αφηρημένος χρόνος ανθρώπινης εργασίας που έχει ενεργοποιηθεί για τη παραγωγή τους. Η ανθρώπινη εργασία, σε καπιταλιστικά και μη πλαίσια, θεωρείται πως ασκεί τη δύναμή της στη φύση, δηλαδή στην ύλη για να τη μετασχηματίσει. Η ύλη δε συμμετέχει παρά περιοριστικά,

αποτρέποντας μας από τη πραγματοποίηση αδύνατων, από φυσικής άποψης, πράξεων. Η ύλη αποτελεί υπόστρωμα ποσοτικά διαχειρίσιμο χωρίς αναπτυξιακά γνωρίσματα και στερείται πνευματικότητας. Έτσι, αποτελεί τον έτερο απέναντι στον οποίο παρουσιάζεται η υποκειμενικότητα των ανθρώπων και των άλλων έμψυχων. Η αφηρημένη εργασία του Μαρξ, που μετριέται μόνο με το χρόνο, συνδέεται με αυτή την παρουσίαση ύλης ως βουβής, ως έχουσας μόνο φυσικές ιδιότητες, όπως ο όγκος. Αυτή η θεώρηση αποτελεί μια μεταφυσική που ταιριάζει απόλυτα με τη Καρτεσιανή μηχανιστική αντίληψη, όπως περιγράφηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο από τον Latour. Αντίθετα με τον Μαρξ, ο Bookchin θεωρεί (2016) πως ο υλικός κόσμος εμφανίζει ευταξία, μια εσωτερική τάση για τάξη που προσφέρεται για ορθολογική ερμηνεία και επιτρέπει την επιστημονική και τεχνολογική ανάπτυξη. Ο στοχαστής θεωρεί ότι ο λόγος δεν είναι μόνο γνώρισμα των ανθρώπινων παρατηρητών, αλλά και γνώρισμα της ύλης, με διαφορετική βέβαια μορφή, που συνυπάρχουν στον κόσμο. Θα τολμούσαμε να πούμε πως η θεώρηση του Bookchin για την ορθολογικότητα του υλικού κόσμου και την ενεργητικότητά της ζωής μπορεί να θεωρηθεί πρόδρομος των Νέων Υλισμών, όσον αφορά τις βιολογικές διαστάσεις τους. Οι Νέοι Υλισμοί είναι ένα ρεύμα σκέψης που αναπτύσσεται ως απάντηση στην κονστρουκτιβιστική στροφή και τροφοδοτείται από τις εξελίξεις στις φυσικές επιστήμες αναφορικά με την ύλη. Η Θεωρία του Χάους, η ανακάλυψη δηλαδή πως τα άτομα (σωματίδια) δε χαρακτηρίζονται από την πυκνότητα, όπως την αντιλαμβανόταν τυπικά η κλασσική φυσική, και πως η ανοιχτότατη και η μη προβλέψιμη συμπεριφορά των συστημάτων οδηγούν σε διαφορετική πρόσληψη της ύλης αλλά και της ζωής. Με τη σειρά του, το νέο αυτό ρεύμα επηρεάζεται από αυτήν τη μετα-κλασσική φυσική και θέτει ζητήματα επαναστοχασμού της έννοιας της ύλης, των βιολογικών, ηθικών, πολιτικών, οικολογικών, επιστημονικών κ.λ.π. διαστάσεων (Coole & Frost, 2010).

Εν είδει γέφυρας μεταξύ των Bookchin και Latour, οι νέοι υλισμοί αποτελούν θεωρήσεις για τις οποίες ο Bruno Latour αποτελεί ίσως τον σημαντικότερο στοχαστή, καθώς η δική του προσέγγιση άνοιξε το δρόμο για νέες προοπτικές. Η θεώρηση του Latour θα αποτελέσει το επόμενο υποκεφάλαιο.

3.2: Το Actor-Network Theory και η «μετανθρωπιστική στροφή»

Ο Latour συνέβαλλε τα μέγιστα στη μετατόπιση της ανθρωποκεντρικής κοινωνικής σκέψης προς τους Νέους Υλισμούς και τις «επιστήμες της πολυπλοκότητας». Η επιστήμη της πολυπλοκότητας εκκινεί από το πεδίο της φυσικής και της κοσμολογίας, κυρίως από τη θεωρία του Χάους, και έρχεται σε αντίθεση με το επικρατών Νευτώνειο πρότυπο, που χαρακτηρίζεται από τη γραμμική αιτιότητα, τη δυναστική αντίληψη και την τάση ισορροπίας. Αν και η πολυπλοκότητα δε συνιστά ενιαία θεωρία, μιας και η επιστήμη αυτή είναι καινοφανής και σε εξέλιξη, δύναται να αφορά πολλές και διαφορετικές επιστήμες, εφόσον θέτει ως κεντρικά φαινόμενα ή κεντρικού χαρακτήρα τις ανοιχτές, συσχετιστικές και δυναμικές διαδικασίες. Το τυχαίο, η αταξία κ.τ.λ. αρχίζουν πλέον να αφορούν την επιστήμη, φέρνοντας στο προσκήνιο μη-γραμμικές, δημιουργικές και αντί-ουσιακρατικές θεωρήσεις του κόσμου (Γεωργοπούλου, 2010:12).

Η στροφή της κοινωνικής επιστήμης προς τις επιστήμες της πολυπλοκότητας αποτελεί μία σύγκρουση με το Καντιανό και Νευτώνειο μηχανιστικό πρότυπο που βλέπει την ύλη ως παθητική. Πιο συγκεκριμένα: «ο ριζοσπαστισμός τοποθετείται σε μία μη ανθρωποκεντρική σύλληψη του πολύπλοκου, ανοικτού και δυναμικού χαρακτήρα των διαδικασιών του κοινωνικού κόσμου, σύλληψη που μεθοδεύεται μέσα από τη διαμόρφωση ενός εναλλακτικού θεωρητικού οπλοστασίου και αποσυνδέεται τόσο από τον ντετερμινισμό και την αιτιοκρατία όσο και από τον φαινομενολογικό/ερμηνευτικό και γλωσσολογικό πλαίσιο»(Γεωργοπούλου, 2010:22). Με ποιο τρόπο, όμως, αποτελεί ο Latour μέρος αυτής της προσπάθειας;

Μέσα από τις εθνογραφικές μελέτες της επιστημονικής διαδικασίας, ο Bruno Latour και ο Steve Woolgar, μέσα από το έργο τους *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, το 1979, πραγματεύθηκαν την αρχή μιας θεώρησης που αναπτύχθηκε μετέπειτα. Το Actor-Network Theory (ANT), λοιπόν, ή αλλιώς η «θεωρία Δικτύου-Δράστη», είναι μια πρωτοποριακή προσέγγιση στο ζήτημα του «κοινωνικού». Αναπτύχθηκε ως αντιπρόταση στον κοινωνικό κονστρουκτιβισμό της Σχολής του Εδιμβούργου και της έμφασης της μεταδοτικής και αποδημητικής σκέψης στον λόγο και τη γλώσσα, που σχεδόν εξαφάνιζαν τον ρόλο της ύλης, της τεχνολογίας και των φυσικών δυνάμεων. Κεντρική θέση του ANT: Όλα είναι δίκτυα, με τα δίκτυα να αποτελούν συσχετίσεις ετερογενών υλικών. Τέτοια υλικά είναι το νόημα, τα μικρόβια, οι μηχανές κ.α.. Δεν υπάρχουν «αντικείμενα» (things), με την

κλασσική εμπειρική έννοια Καντιανής προέλευσης. Έτσι, φτάνουμε στην έννοια των υβριδίων (Hybrids). Υβρίδια είναι αυτές οι μη καθарές μορφές ανθρώπινων και μη ανθρώπινων που αποτελούν την πραγματικότητα (Latour, 1992). Ότι υπάρχει μέσα στο δίκτυο είναι υβρίδιο. Οι ιδιότητες των υβριδίων, που αποτελούν τους κρίκους της δικτυακής αλυσίδας, αποδίδονται από την εκάστοτε δομή συσχέτισης, με τους κρίκους να επιτελούν τις σχέσεις συνεχώς, γεγονός που δημιουργεί το ίδιο συνεχώς διαφορετικές συνδέσεις μέσα στο δίκτυο. Σε αυτή την αντιουσιακρατική αντίληψη, τίποτα δεν υπάρχει εκτός δικτύου, αλλά όλα είναι συναρμογές/συσχετίσεις ανθρώπινων και μη οντοτήτων, χωρίς προϋποτιθέμενη ανωτερότητα των ανθρώπινων. Έτσι, η «καθαρότητα» του κοινωνικού, που απέδιδε ενεργό και εξηγητικό ρόλο μόνο στους ανθρώπους, πλέον απορρίπτεται (Γεωργοπούλου, 2007). Όπως προειπώθηκε, το «κοινωνικό» δεν υπάρχει *suí generis*, αλλά πρέπει να δομηθεί, αποτελώντας ένα μόνο από τα είδη διασύνδεσης. Αυτή την επίπεδη οντολογία (flat ontology), όπως και τον νεοβιταλισμό, ο Latour τα λαμβάνει ως επιρροές από τον Gilles Deleuze. Ο δυϊσμός φύσης/κοινωνίας αντικαθίσταται από μία τρίτη οντολογική διάσταση, αυτήν των «οινεί- αντικειμένων» και «οινεί- υποκειμένων». Τα υβρίδια αποτελούν μείγματα και, εφόσον μόνο αυτά οικοδομούν τα δίκτυα, επιφυλάσσεται ένας νέος ρόλος στην ύλη, που πλέον μετατρέπεται από παθητική σε ενεργητική. Εδώ εδράζεται και η προσφορά του Latour στους Νέους Υλισμούς: εφόσον μέσα στο δίκτυο όλες οι οντότητες μπορούν να κάνουν τη διαφορά, καθώς αποκτούν το νόημά τους μόνο σε σχέση με τις υπόλοιπες, όλες είναι μεσολαβητές. Σε όλες αποδίδονται τρεις τύποι αιτιότητας, η κάθε μία είναι, ταυτόχρονα, αυτοαναφορική, αιτιακή και παράλληλα υποκαθορίζει την επόμενη στην αλυσίδα. Αυτός είναι ο τρόπος, ισχυρίζεται (1994) ο Latour, που του επέτρεψε να αντιμετωπίσει εκ νέου τι είναι κοινωνία και τι φύση, αντί να αποδίδει τις μορφές αιτιότητας στα τρία οντολογικά πεδία της μη-κοινωνικής φύσης, της κοινωνικής φύσης και της σύνδεσής τους μέσω των αναπαραστάσεών μας, όπως δηλαδή κάνουν οι κοινωνιολόγοι του Εδιμβούργου και το μεγαλύτερο μέρος της φιλοσοφικής παράδοσης. Αυτή η θεώρηση οδηγεί σε έναν «μεταανθρωπισμό», σε μια κοινωνιολογική και επιστημονική οπτική που μετατοπίζει τον άνθρωπο από το κέντρο της (Γεωργοπούλου, 2007, 2010). Αυτό στην Ανθρωπόκαινο εποχή σημαίνει πως η ύλη αναγνωρίζεται ως ενεργητική και οι άνθρωποι οφείλουν να συνειδητοποιήσουν πως τα μη ανθρώπινα δρουν.

Καθώς τα ζητήματα αυτά είναι κεντρικά για τη θεώρηση του Latour, αξίζει ειδική μνεία στο πως αντιλαμβάνεται την ύλη και τα «πράγματα». Τα αντικείμενα ή

πράγματα για τον Latour έχουν σημασία επειδή μεσολαβούν. Ο στοχαστής δίνει (1994:30) τέσσερις προσεγγίσεις για την έννοια της μεσολάβησης: Α) Το πρόγραμμα της δράσης: Ο Latour χρησιμοποιεί ένα παράδειγμα σχετικά με τη σχέση ενός όπλου και ενός ανθρώπου. Μια υλιστική θεώρηση, περιγράφει ο στοχαστής, θα έλεγε πως τα όπλα σκοτώνουν· αυτή είναι η ιδιότητά τους. Ακόμη και ένας «καλός άνθρωπος» γίνεται εγκληματίας με ένα όπλο. Αντιδιαμετρικά, μια κοινωνιολογική θεώρηση θα έλεγε πως το όπλο είναι απλά ένας ουδέτερος φορέας της ηθικής του ανθρώπου. Το ίδιο το όπλο δεν προσθέτει τίποτα, απλά διαπερνάται από την ηθική του ανθρώπου. Τους δύο αυτούς τρόπους θεώρησης ο Latour τους θεωρεί συμμετρικούς. Ο πρώτος σχετίζεται με τον μύθο του Ουδέτερου Εργαλείου και ο άλλος με τον μύθο του Αυτόνομου Πεπρωμένου. Αντί αυτών, ο στοχαστής θεωρεί πως ο άνθρωπος είναι διαφορετικός με το όπλο σε σχέση με όταν δεν κρατά το όπλο και το όπλο, με τη σειρά του, είναι διαφορετικό όταν το κρατά ο άνθρωπος. Ας υποθέσουμε ότι ο άνθρωπος σκόπευε απλά να τραυματίσει κάποιον άλλον άνθρωπο, αλλά δεν ήταν αρκετά δυνατός. Τώρα με το όπλο, το υποψήφιο θύμα σκοτώνεται. Ο στόχος του πρώτου ανθρώπου έχει αλλάξει και μια νέα δράση δημιουργείται από τη σύζευξη ανθρώπου και όπλου. Ενώ οι δύο θεωρήσεις έβλεπαν ουσιοκρατικά τον άνθρωπο και το όπλο, ο στοχαστής υποστηρίζει πως το υποκείμενο και το αντικείμενο δεν προϋπάρχουν, αλλά δημιουργούν κάτι νέο, δηλαδή τον υβριδικό δράστη όπλο-άνθρωπο ή άνθρωπο-όπλο, ανάλογα με τη σειρά των συσχετίσεων στις οποίες συμμετέχει. Β) Οι συσχετίσεις των δραστών: Αν αγνοήσουμε τη σημασία των μη ανθρώπινων δραστών, τότε η δράση θα είναι ακατανόητη. Ως παράδειγμα αναφέρονται οι πτήσεις. Δεν είναι το μαχητικό αεροπλάνο F16 που πετά, αλλά η Αμερικανική Πολεμική Αεροπορία. Η πτήση, η δράση, είναι ιδιότητα της όλης συσχέτισης των δραστών, δηλαδή, και του αεροδρομίου, και της βαρύτητας, και του πιλότου, και των μηχανών. Γ) «Ανάποδο Blackboxing» (Reverse Blackboxing): Εν ολίγοις είναι «η διαδικασία που κάνει τη συνδυασμένη παραγωγή των δραστών και των τεχνουργημάτων εντελώς αδιαφανή». Ένα τεχνούργημα αποτελείται από διάφορα μέρη τα οποία αποτελούνται από άλλα μέρη με τη σειρά τους. Όλα αυτά έχουν βρεθεί μαζί σε δικτυακές σχέσεις με ανθρώπινους δράστες, μη ανθρώπινους δράστες, στόχους και λειτουργίες που επηρεάζονταν διαφορετικά ανάλογα τις συσχετίσεις μέσα στο δίκτυο. Και αυτό εκτείνεται πάρα πολύ πίσω στο χώρο και στο χρόνο σε σημείο που η οντολογική κατάσταση του κάθε ενός να είναι δύσκολο να προσδιοριστεί, πόσο μάλλον στο δίπολο υποκείμενο-αντικείμενο. Δ) Η τελευταία και

η σημαντικότερη σημασία της μεσολάβησης: Ο Latour χρησιμοποιεί και πάλι ένα παράδειγμα για να πει ότι οι τεχνικές έχουν νόημα. Ένας οδηγός αυτοκινήτου στο χώρο του πανεπιστημίου χαμηλώνει ταχύτητα, διότι βλέπει αυτό το τεχνητό εμπόδιο που κατασκευάζεται για να αναγκάσει τους οδηγούς να ελαττώνουν ταχύτητα. Ο στόχος του οδηγού μεταφράζεται από στόχος ηθικός, σκεπτόμενος ότι «ελαττώνω ταχύτητα ώστε να μη θέσω σε κίνδυνο φοιτητές», σε άλλον στόχο, δηλαδή στη σκέψη «να μη κάνω ζημιά στο αυτοκίνητο ή δεχθώ χρηματικό πρόστιμο». Έτσι, μεταβάλλει τη συμπεριφορά του μέσω της μεσολάβησης της κατασκευής. Το πρόγραμμα δράσης του κατασκευαστή έχει εγγραφεί στο υλικό κατασκευής. Ας μη νομισθεί πως η κατασκευή αυτή απλά «υλοποιεί» ή «αντικειμενοποιεί» αυτό το πρόγραμμα, γιατί θα επιστρέφαμε πάλι στην παρουσίαση του ανθρώπου ως παντοδύναμου, που απλά επιβάλλει τη θέλησή του στη βουβή ύλη. Αντίθετα, το πρόγραμμα δράσης του κατασκευαστή έχει υποστεί αλλαγή και στην έκφρασή του, από μορφή λόγου σε κάτι άλλο.

Τα τεχνοαντικείμενα, λοιπόν, μεσολαβούν και προσδίδουν σταθερότητα και ανθεκτικότητα, κάτι που οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων μόνο δεν έχουν. Η ύλη επομένως, εφόσον συναποτελεί τα δίκτυα και έχοντας τόσο μεγάλη σημασία για την κοινωνική ζωή, δεν είναι δυνατόν να μην αποτελεί μέρος της δράσης και της μελέτης της. Είναι προφανές πως η δράση πλέον δε γίνεται αντιληπτή μονάχα σαν χαρακτηριστικό των ανθρώπων και στην Ανθρωπότητα θα πρέπει τα μη ανθρώπινα να αποκτήσουν πολιτικά δικαιώματα. Στο έργο του Latour η δράση ορίζεται σημειωτικά, καθώς είναι αποτέλεσμα των συσχετίσεων μέσα στα δίκτυα (Γεωργοπούλου, 2010). Όλων των ειδών οι παράγοντες, άρα και οι μη ανθρώπινοι, διαμορφώνουν συσχετίσεις και αποτελούν οι ίδιοι παράγοντες άλλων συσχετίσεων οι οποίες με τη σειρά τους διαμορφώνουν άλλες διατάξεις σε δίκτυα σε αδιάκοπη κίνηση. Ο νεοβιταλισμός του Deleuze είναι εμφανής. Σε αυτόν, η ζωή δεν αντιμετωπίζεται ως ιδιότητα των έμβιων αλλά «αντίθετα, η ζωή γίνεται αντιληπτή ως κίνηση, ως μια διαδικασία συνεχούς ροής, ως γίνεσθαι».

Αυτός ο οντολογικός μονισμός του γίνεσθαι, που καθόρισε τη μετανθρωπιστική στροφή, αποτελεί ίσως το δυνατότερο αλλά και το ασθενέστερο σημείο της ANT. Είδαμε ότι ο Latour, στην προσπάθεια υπέρβασης των προβληματικών αντιλήψεων του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού, αντιμετώπισε φύση και κοινωνία ως αδιαχώριστα και τη δράση ως την ικανότητα ενός πράγματος να κάνει τη διαφορά σε ένα ζήτημα.

Εκκινώντας από την αδυναμία διαχωρισμού της φύσης και της κοινωνίας μπορεί να παρατηρηθεί, όπως λέει ο Malm (2018), πως κάτι μπορεί να αποτελεί υβρίδιο δύο πραγμάτων μόνο αν αυτά απέχουν όντως μεταξύ τους. Μόνο αν από την αρχή αποτελούσαν δύο διαφορετικά πράγματα μπορεί ο συνδυασμός τους να πρέπει να σημαίνει το τέλος του κάθε πράγματος ξεχωριστά, ώστε να μη μπορούμε πια να μιλάμε για φύση ή κοινωνία ως έχουσες ιδιότητες πριν τον συνδυασμό τους. Με αυτή την αντίληψη θεωρεί πως ο Latour παραμένει δέσμιος της Καρτεσιανής λογικής που υποστήριζε πως η ένωση δύο πραγμάτων τα καθιστά ένα. Ο Malm, ως μαρξιστής θεωρητικός, υποστηρίζει πως ο μονισμός σχετικά με τη φύση και την κοινωνία είναι όντως το θετικό γνώρισμα μιας υλιστικής προσέγγισης αλλά χρειάζεται ένας δυϊσμός αναφορικά με τις ιδιότητες. Σε ισχυρή εναντίωση με τους Νέους Υλισμούς και τη σκέψη του Latour επιχειρηματολογεί για μία αντίληψη που ονομάζει «substance monism property dualism», η οποία διαχωρίζει τον άνθρωπο από την ύλη όσον αφορά τη δράση. Αναλύοντας λεξιλογικές, φιλοσοφικές και βιολογικές θεωρήσεις, ο Malm (2018) θεωρεί πως η προθετικότητα (intentionality) είναι χαρακτηριστικό μόνο των ανθρώπων που μπορούν να θέτουν στόχους σε σχέση με μια μελλοντική στιγμή με έναν στόχο, μία ιδεολογία κ.λπ. Ο Latour, από την άλλη, δε διστάζει να πει πως ο ποταμός Atchafalaya έχει στόχο να εκλύεται στον ποταμό Mississippi (Malm, 2018). Για τον Malm, αυτός ο ισοπεδωτικός μονισμός έχει τα εξής αποτελέσματα: στη δεύτερη περίπτωση, η ανθρώπινη ευθύνη, και δη η ιστορικά συγκεκριμένη, δε διαχωρίζεται από τη δράση της ύλης και τότε δεν υπάρχει ανθρώπινη ρίζα της κλιματικής αλλαγής και Anthropocene. Το κάρβουνο έχει ευθύνη εξίσου με τους ανθρώπους και μάλλον είχε και αυτό στόχο να τεθεί ως βασικό καύσιμο για την ανάπτυξη της βιομηχανίας. Στην πρώτη περίπτωση, αν δε διαχωρίζονται φύση και κοινωνία, τότε δεν υπάρχει υπαίτιος για τη κλιματική αλλαγή και τίποτα δεν μπορεί να γίνει για αυτήν εμπρόθετα ως συνειδητή πολιτική αλλαγή που θα αποφασιζόταν από τους ανθρώπους. Για τον Malm (2016:61), στην Ανθρωπόκαινο είναι πιο επιτακτικό από ποτέ να διαχωρίσουμε τη Φύση από την Κοινωνία, ώστε να δράσουμε προς την άμβλυνση της οικολογικής καταστροφής.

Πάντως, για τον Latour ο διαχωρισμός Φύσης/Κοινωνίας δεν συνέβη ποτέ γιατί ποτέ δεν ήταν δυνατός. Σε μία ενδιαφέρουσα σύμπτωση με τον Bookchin, θα δει και αυτός ένα συνεχές (continuum) μεταξύ φύσης και κοινωνίας (Γεωργοπούλου, 2010). Ποια είναι, όμως, η αντίληψη για τη Γη τώρα που η ύλη είναι ενεργός δράστης; Ο Latour (2000) υποστηρίζει πως ο ανθρωποκεντρισμός, ως το πρόταγμα

της νεωτερικότητας για αποσύνδεση του ανθρώπου από τη φύση, έθεσε τον άνθρωπο ως ξεχωριστό και καλλιέργησε την αντίληψη πως μπορεί να απαλλαχθεί από την παθητική φύση, σαν ένα περιττό βάρος που τον κρατούσε μακριά από την απελευθέρωση. Ο Latour ενεργοποιεί άλλο λεξιλόγιο. Μιλά όχι για μια παθητική, αιώνια αμετάβλητη Γη αλλά για τη Gaia, την «αναδυόμενη ιδιότητα όλων των αναδραστικών μηχανισμών που, συνολικά, έχουν ισορροπήσει τους εαυτούς τους επαρκώς καλά στη διάρκεια των τελευταίων δισεκατομμυρίων χρόνων ώστε να διατηρούν τη ζωή στη Γη μέσα σε μερικά κυμαινόμενα, εν τούτοις, περιορισμένα όρια» (Latour, 2007:1). Η καταστροφή αυτών των μηχανισμών από μέρους του ανθρώπινου είδους σημαίνει πως τα αποτελέσματα της ανθρώπινης καταστροφής του πλανήτη τείνουν να μη μπορούν να εξισορροπηθούν ή να αναστραφούν. Η Gaia, έννοια που δανείζεται ο Latour, είναι η κεντρική στο έργο του χημικού James Lovelock, του οποίου η Gaia Hypothesis προέβαλε μια αυτό-ρυθμιζόμενη Γη που οι οργανισμοί της συνεργούν για τη διατήρηση της ζωής σε ένα ολοποιητικό σύστημα. Για τον Latour, η Gaia δεν είναι η παθητική φύση και Γη των μοντέρνων αλλά, πλέον, μέσω της κλιματικής αλλαγής μας κάνει αισθητό το γεγονός ότι την αγνοούσαμε με ιδιαίτερα έντονο τρόπο.

Αποτελεί ενδιαφέρον γεγονός πως ο Latour επικαλείται τη Gaia (Latour, 2007, 2013β) του Lovelock, αλλά η ανάλυση του όρου που πραγματοποιεί είναι η μετασχηματισμένη που προέρχεται από την Lynn Margoulis, μετέπειτα συνεργάτιδα του Lovelock που ανέπτυξε περαιτέρω τη θεωρία. Η Margoulis αναφέρει πως η Gaia δεν είναι ένας οργανισμός, αλλά η «αναδυόμενη ιδιότητα», όρο που χρησιμοποιεί και ο Latour. Επίσης, σε συνέχεια των διαφορών μεταξύ Latour και Bookchin, ο τελευταίος θεωρούσε την προσέγγιση της Margoulis ισοπεδωτική, προσέγγιση που μείωνε τις ποιοτικές διαφορές ανθρώπινων, μη-ανθρώπινων και ανόργανης ύλης σε «μία σούπα προκαρυωτικών οργανισμών» (Bookchin, 2007:124).

Πρέπει να τονισθεί πως, όπως θα αναλυθεί στο τελευταίο κεφάλαιο, ο Latour βλέπει τη Gaia ως ενεργό δράστη που στην Ανθρωπόκαινο επιστρέφει μαινόμενη (2007).

Ανθρωπόκαινος ή Καπιταλόκαινος; Η ανάγκη για δράση

4.1: Η Καπιταλόκαινος και το πρόταγμα της χειραφέτησης

Θεωρούμε πως η αντίθεση ανάμεσα στους δύο στοχαστές έχει ήδη καταστεί εμφανής. Εντούτοις, εκκινώντας την πραγμάτευση του κεντρικού ερωτήματος της εργασίας, οφείλουμε να ξανασημειώσουμε πως ο δρόμος που οδηγεί στο χάσμα των δύο θέσεων περνάει από ορισμένες γέφυρες ή και αλληλοεπικαλύψεις, κάνοντας τη διαμάχη πολυπλοκότερη και άκρως ενδιαφέρουσα.

Υπενθυμίζουμε ότι ο Murray Bookchin προηγείται της ύπαρξης των όρων και η «Καπιταλόκαινος» δεν συναντάται στα έργα του. Παρόλα αυτά, ο στοχαστής μελέτησε το ζήτημα του Καπιταλισμού και των προ-καπιταλιστικών μορφών οργάνωσης στη σχέση τους με το φυσικό περιβάλλον σε τέτοιο βαθμό και με τέτοιο τρόπο, που μπορούμε να υποστηρίξουμε μια θεώρηση για την εποχή μας ως τη Καπιταλόκαινο εποχή.

Ιστορικά, ο Bookchin βλέπει τη βίαιη εμφάνιση της κοινωνίας της αγοράς στην Αγγλία κατά τον 18^ο αιώνα ως μια τεράστια αλλαγή σε πολλά επίπεδα, όπως το οικονομικό, το κοινωνικό και το πολιτισμικό. Έχει προηγηθεί η ανάδυση πρώιμων και μη μορφών κράτους που εμφανίστηκαν μέσω ολικού μετασχηματισμού των μορφών κοινοτικής οργάνωσης, όπως οι συλλογικότητες στη βάση της φυλής ή του ιερατείου (Bookchin, 2007, 2016). Ο απολυταρχισμός που κυριάρχησε στα έθνη-κράτη μετά τον 16^ο αιώνα κατέστειλε τα πλούσια, τοπικιστικά, αποκεντρωμένα οικονομικά και πολιτισμικά στοιχεία και τον αυθορμητισμό των ατόμων, που ήταν χαρακτηριστικό της κοινωνικής ζωής. Τα αντικατέστησε με γραφειοκρατικοποίηση και συγκεντροποίηση της εξουσίας, ανοίγοντας το δρόμο για την οικονομία της αγοράς. Περνώντας από τις μορφές της εμποριοκρατίας και εκβιομηχάνισης στις πολυεθνικές και διαδικτυακές εταιρείες, η οικονομία της αγοράς εισέβαλλε σε νέα πεδία. Αντί η αγορά να αποτελεί σημείο κοινωνικής συνεύρεσης και υλικό τόπο ανταλλαγής προϊόντων, εισβάλλει για πρώτη φορά στη γειτονιά, στην οικογένεια και αργότερα στην ύπαιθρο, που τείνει να αστικοποιείται όλο και περισσότερο (2007:161). Ο Bookchin θεωρεί πως αυτή η εισβολή διέρρηξε μακροχρόνιες μορφές δεσμών και αναδιοργάνωσε ή εξαφάνισε την οικολογική και κοινωνική ποικιλότητα.

Η σχεσιακή βάση της επικοινωνίας και των κοινωνικών δεσμών μετατράπηκε σε περισσότερο τυποποιημένη και μη οργανική, δηλαδή σε σχέσεις που δεν αναπτύσσονται από την κοινωνική διεπαφή και την κοινοτική ζωή, αλλά από τις απαιτήσεις και προσταγές της κρατικής και παγκοσμιοποιημένης οικονομίας του καπιταλισμού. Η αστικοποίηση, ως «εκρηκτική επέκταση αχανών πολεοδομικών συγκροτημάτων» (2007:153), επέφερε περαιτέρω φτώχυνση του περιβάλλοντος και των σχέσεων. Οι πόλεις δεν αποτελούν πια «διαχειρίσιμες πολιτικές και φυσικές οντότητες ανθρώπινης κλίμακας» (Bookchin, 2007:154), αλλά αναπτύσσονται σαν τον καρκίνο, μεταλλάσσοντας τις λειτουργίες τους από τόπο συνύπαρξης σε τόπους ανώνυμης αγοραπωλησίας και μαζικής κατανάλωσης. Η δε σχέση τους με το φυσικό περιβάλλον είναι να καταστρέφουν την βιοποικιλότητα ή να τη συντηρούν (με δυσκολία) σαν έκθεμα με χρηματικό αντίτιμο. Η τεχνολογία, ή καλύτερα το «τεχνολογικό δυναμικό», όπως αρέσκεται να τα χαρακτηρίζει ο Bookchin, θα αποτελέσει κρίσιμο παράγοντα της επέκτασης της εμπορευματοποίησης από την άποψη της ανάπτυξης της παραγωγής αλλά και της ευκολότερης διακίνησης των προϊόντων. Ο βιομηχανικός καπιταλισμός δεν αποτέλεσε «φυσικό» ή αυτονόητο απότοκο του εμπορικού καπιταλισμού, αλλά μετασχηματισμός που οφείλει τα πάντα στη ταχύτατη ανάπτυξη της τεχνολογίας, η οποία μέχρι τότε εξελισσόταν εξαιρετικά αργά ή δεν μετατρεπόταν σε κινητήριο δύναμη. Το τεχνολογικό δυναμικό συνέβαλλε δραματικά στην οικολογική φτώχυνση, μετατρέποντας το οργανικό σε ανόργανο, μειώνοντας το χωροχρόνο της μικρής κλίμακας γεωργίας και των εναλλακτικών μορφών καλλιέργειας και ανταλλαγής που προηγούνταν ιστορικά.

Εξίσου ομογενοποιείται και αλλοτριώνεται και ο άνθρωπος (Bookchin, 2007). Έτσι, ο Bookchin θα πει: «Η στενή σύνδεση της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο με την ιδέα της κυριαρχίας πάνω στη φύση ολοκληρώνεται απλώς και μόνο στην ιδέα της κυριαρχίας ως τέτοιας» (2016: 360). Η κυριαρχία επί της φύσης, όμως, εμφανίζεται όμοια σε όλες τις περιπτώσεις; «Εάν οι ‘άνθρωποι’ ως είδος είναι υπεύθυνοι για περιβαλλοντικές αποδιαρθρώσεις, οι αποδιαρθρώσεις αυτές παύουν να είναι το αποτέλεσμα κοινωνικών αποδιαρθρώσεων. Δημιουργείται μια εντελώς φανταστική ‘Ανθρωπότητα’ (ανεξάρτητα από το αν μιλάμε για καταπιεσμένες εθνικές μειονότητες, γυναίκες, λαούς του Τρίτου Κόσμου ή ανθρώπους που ζουν στον Πρώτο Κόσμο), όλα τα μέλη της οποίας φέρονται ως συνεργοί της πανίσχυρης ελίτ των μεγάλων εταιρειών στην πρόκληση περιβαλλοντικών καταστροφών.» (Bookchin, 1993:14). Είναι φανερό η άποψη του Bookchin υπέρ μίας διαφορετικής

θεώρησης από αυτήν που θεωρεί το ανθρώπινο είδος καθολικά ως υπαίτιο των οικολογικών καταστροφών. Ο λεγόμενος «τρίτος κόσμος» αποτέλεσε και αποτελεί πηγή πλουτισμού του «πρώτου» και του «δεύτερου» έπειτα από αιώνες αποικιοκρατίας και οικονομικής και πολιτικής επικυριαρχίας. Ακόμη και σήμερα, περιοχές ολόκληρες αποτελούν «σκουπιδότοπους» και καταστρέφονται ολικώς τα οικοσυστήματα που φιλοξενούν. Σε πολλές περιπτώσεις οι μειονοτικές εθνικές ομάδες και οι ντόπιοι πληθυσμοί βιώνουν τη βίαιη εισβολή, το ρατσισμό και τις συνέπειες της ζωής σε κατεστραμμένους βιότοπους (Bookchin, 2016). Συχνά, στην προσπάθεια να επιζήσουν αναζητούν κακοπληρωμένη εργασία στα εργοστάσια ή άλλες υπηρεσίες που οδήγησαν τον τόπο τους σε καταστροφή. Ο σεξισμός, που δεν αποτελεί δομικό ζήτημα μόνο της Δύσης ή του Καπιταλισμού, βιώνεται καθημερινά από τις γυναίκες που αναζητούν εργασία στην πορνεία ή που εργάζονται αποκλεισμένες από τις πολιτικές, οικονομικές και διοικητικές αποφάσεις κοινοτήτων και χώρων εργασίας. Επιπλέον, το να εξισώνεται η βλάβη στο περιβάλλον που πραγματοποιεί η κυρίαρχη τάξη, που κατέχει το οικονομικό κεφάλαιο μαζί με τη συνδρομή του Κράτους, με αυτήν της ατομικής δραστηριότητας στα καταναλωτικά πλαίσια του νοικοκυριού, είναι μία πολύ επιτυχημένη πρακτική και ένα ιδεολόγημα που μετατρέπει τα οικολογικά προβλήματα από βαθιά δομικά (τεχνολογικά, οικονομικο-πολιτικά) σε ζητήματα lifestyle με ατομικιστικές, αναγωγικές στο ψυχολογισμό διαστάσεις. Επίσης, εφόσον για τη βλάβη ευθύνονται οι ατομικές επιλογές των ανθρώπων και η καταστροφή του περιβάλλοντος δεν έχει δομική προέλευση στον Καπιταλισμό, τότε ευθύνονται όλοι οι άνθρωποι και οι ομάδες. Μία θεώρηση που εμπεριέχει τα άτομα, αλλά της λείπει η δραστηριότητα της κοινωνίας και των κοινωνικοπολιτικών συστημάτων.

Ο Bookchin, για να αναδείξει τα γνωρίσματα των σύγχρονων κοινωνιών, θα εξετάσει το οικολογικό ζήτημα και κατ' επέκταση την τεχνολογία στα πλαίσια των παλαιότερων εξισωτικών κοινωνιών. Θα παρατηρήσει, με τη βοήθεια της ανθρωπολογίας και της ιστορίας, πως παρά την εξιδανίκευση των συνθηκών ζωής των «πρωτόγονων» κοινωνιών αυτές βρίσκονταν κατά βάση σε ισορροπία με το περιβάλλον, καθώς η ζωή τους ήταν άμεσα συνδεδεμένη με τα όρια και τις ιδιότητες των οικοσυστημάτων στα οποία συμμετείχαν. Η τεχνολογία τους ήταν βασισμένη στις δυνατότητες των οικοσυστημάτων και όχι στη στοχευμένα εντεινόμενη παραγωγή της, άρα ήταν λιγότερο ανεπτυγμένη και χρησιμοποιούμενη. Έτσι, ο Bookchin (2016:379) βλέπει συνολικά τη τεχνολογία ως παρούσα στη ζωή του

ανθρώπινου είδους από τις απαρχές του, αλλά όχι με τον ίδιο τρόπο ή βαρύτητα με τα πλαίσια του Καπιταλισμού.

Η καπιταλιστική τεχνολογία αποτέλεσε και τον πρωταρχικό παράγοντα επέκτασης των στρατιωτικών δυνάμεων των εθνών-κρατών. Το στρατιωτικο-οικονομικό σύμπλεγμα μέσω των όπλων μαζικής καταστροφής, των χημικών όπλων, της ιατρικής τεχνολογίας αιχμής, της βιομηχανικής παραγωγής στρατιωτικής τεχνολογίας και άλλων απαιτήσεων του συμπλέγματος έχει αποτελέσει ισχυρό παράγοντα μόλυνσης και καταστροφής, ο οποίος εμφανίζεται μονάχα στα πλαίσια του Καπιταλισμού. Έτσι, παράλληλα με την προβληματική της τεχνολογίας ο Bookchin δράττεται της ευκαιρίας να αναπτύξει εκτενώς τις αντιλήψεις του για τη σχέση της οικολογίας με την πολιτική του σκέψη.

Για τον στοχαστή το ζήτημα της οικολογίας στον Καπιταλισμό λαμβάνει προβληματικές μορφές. Το Κράτος και οι οικονομικές ελίτ καλλιεργούν την αδιαφορία για το περιβάλλον υποστηρίζοντας πως δεν υπάρχουν στοιχεία για την ανθρώπινη επενέργεια στο περιβάλλον (Bookchin, 2007:159). Ανάλογα με τα συμφέροντά τους εναλλάσσουν ατάκτως αυτήν την αντίληψη με αυτήν που παραδέχεται ότι υπάρχει ανθρώπινη βλαπτική επενέργεια, αλλά είναι δυνατό να συνεχιστεί αν εξορθολογιστεί με τεχνοκρατικά κριτήρια. Επιπροσθέτως, πρακτικές με δυνητικά θετικό πρόσημο, όπως η ανακύκλωση υλικών, χρησιμοποιούνται από μεγάλες εταιρείες για να παράγουν τα ίδια βλαπτικά υλικά σε μη διαχειρίσιμες από τους οργανισμούς του οικοσυστήματος ποσότητες. Αλλά και τα ίδια τα τεχνοκρατικά πρότυπα και μέτρα σχετικά με τη «βιώσιμη ανάπτυξη» είναι αδιαχώριστα από το προβληματικά φαντασιακά του Καπιταλισμού περί αέναης ανάπτυξης και κεντρικότητας της οικονομίας. Είναι χαρακτηριστικό το ότι αποτελεί αντικείμενο αγοραπωλησίας η δυνατότητα ρύπανσης. Δύνανται, δηλαδή, ορισμένες εταιρείες να προπληρώνουν ένα χρηματικό ποσό ως αντίστοιχο ενός ποσοστού ρύπανσης, αποκτώντας τη δυνατότητα να ρυπαίνουν χωρίς ποινικές συνέπειες. Σε άλλο επίπεδο, Κράτος και Κεφάλαιο μέσω της διαφήμισης και άλλων μορφών προπαγάνδας καλλιεργούν στα άτομα αισθήματα ενοχής για τη μόλυνση του περιβάλλοντος. Κράτος και οικονομικές ελίτ υπερτιμούν την επενέργεια της ατομικής δράσης και συμπεριφοράς στην περιβαλλοντική βλάβη, όταν βέβαια δε φτάνουν και στο άκρο να ανάγουν τα οικολογικά προβλήματα σε ζητήματα ατομικής, ψυχοπαθολογικής συμπεριφοράς και αισθητικών lifestyle επιλογών. Για τον Bookchin (1993:14) δεν είναι τυχαίο πως το ρεύμα της «Βαθείας Οικολογίας» και ο μεταμοντερνισμός

καλλιεργούν μία μισάνθρωπη αντίληψη που επιρρίπτει την ευθύνη για την καταστροφή του περιβάλλοντος στον Άνθρωπο συνολικά. Όλα αυτά είναι για τον Bookchin ιδεολογήματα που δεν πραγματοποιούν ρήξη ή επαρκή αντίσταση στον Καπιταλισμό και την οικολογική καταστροφή.

Από την άλλη, για τον Bookchin, η διαλεκτική της ακριβούς μορφής και περιεχομένου της ελευθεριακής, οικολογικής κοινωνίας δεν δύναται και δε θα πρέπει να προαποφασισθεί από τους ενεργούς πολίτες του σήμερα. Σε αντίθετη περίπτωση, καταπατούμε τα βασικά προτάγματα της μη-αντιπροσώπευσης, της ισηγορίας των ατόμων και της δυνατότητας να αποφασίζουν οι ίδιοι για τη ζωή στη κοινωνία. Η ατομική και συλλογική αυτονομία αποτελεί ζήτημα της πλειοψηφίας της κοινωνίας που πραγματώνεται από την ίδια. Αυτό δεν ακυρώνει το γεγονός πως υπάρχουν αντικειμενικοί, υλικοί και φανταστικοί παράγοντες που επηρεάζουν προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση, απλά δεν προκαθορίζουν τίποτα σε απόλυτο βαθμό. Το ερώτημα της πρόβλεψης του ποιοι/ες θα καταλήξουν να συμμετέχουν στη ρητή αυτοθέσμιση δεν μπορεί να απαντηθεί από πριν, διότι αποτελεί μείγμα αντικειμενικών, υποκειμενικών, υλικών, φανταστικών κ.α. συνθηκών που ναι μεν επιδέχονται μελέτη, αλλά ποτέ δεν μπορεί να μετρηθεί η σημασία κάθε παράγοντα σε βαθμό που να προαποφασιστούν ζητήματα τα οποία επηρεάζονται και από το *τυχαίο* στην ιστορία. Παρόλα αυτά, είναι δυνατό και θεμιτό να πραγματοποιηθεί μία περιγραφή του πολιτικού στόχου και της μορφής της κοινωνίας για την οποία οργανώνονται πολιτικά τα υποκείμενα. Αυτή δε χρειάζεται να δεσμεύει τα μελλοντικά υποκείμενα, αλλά είναι απαραίτητη στο σήμερα, ώστε να είναι πιο εμφανές το πρόταγμα και η δράση να μην ολισθαίνει σε ατομικιστικές επιδιώξεις, πολιτικά λάθη κ.α.. Έτσι, ο Bookchin επιχειρηματολόγησε για την ανάγκη δράσης ενάντια στη σημερινή καπιταλιστική, μη οικολογική και πολιτικά ανελεύθερη κοινωνία. Ευθύς εξ' αρχής, θα δηλώσει πως η οργάνωση των ανθρώπων σε συλλογική βάση ως πράξη εύρεσης κοινού τύπου και συναινετικής λήψης αποφάσεων είναι μέρος των δυνατοτήτων του είδους για συνεργασία και επίτευξη κοινών στόχων στα πλαίσια της κοινωνικής ζωής (Bookchin, 2005,2016). Η συλλογική πολιτική οργάνωση δεν αποτελεί μια αισθητική επιλογή, αλλά αξιακή επιλογή σύμφωνη με την αντίληψη πως η αναρχία, η έλλειψη πολιτικής αρχής, πραγματώνεται όταν τα άτομα οργανώνονται από κοινού, προσωπικά και ισότιμα στις διαδικασίες λήψης πολιτικών αποφάσεων, ώστε να μη δημιουργούνται ιεραρχικές και κυριαρχικές σχέσεις.

Στην πορεία ανάπτυξης της σκέψης του ο Bookchin θα διαχωρίσει τη θέση του από τον Αναρχισμό, απογοητευμένος από τη μη εκτεταμένη δυναμική του αλλά και την κατεύθυνση του κινήματος, και θα διατυπώσει το πρόγραμμα του «Ελευθεριακού Δημοτισμού». Ο Ελευθεριακός Δημοτισμός αντιτίθεται στην εγγενή τάση ατομικισμού του Αναρχισμού και το συγκεντρωτισμό των μαρξικών μορφωμάτων, ενώ κρατά την αντιεξουσιαστική θεώρηση του Αναρχισμού (Bookchin, 2007:281). Το Ελευθεριακό Δημοτικό πρόγραμμα δράσης στοχεύει στην επανεγκαθίδρυση της δημόσιας πολιτικής σφαίρας στα πλαίσια κοινοτήτων, την εύρεση κοινού τύπου εδαφικά και μεταφορικά. Δηλαδή αποκεντρωμένων, αποαναπτυγμένων κοινοτήτων με μία οικονομική ισχύ που δε θα τους αναγκάζει να υποδουλωθούν σε άλλες. Κοινοτήτων αυτόνομων και αυτοθεσμισμένων από όλους τους πολίτες σε συνομοσπονδία με άλλες κοινότητες. Η βάση των κοινοτήτων είναι ο δήμος και οι συνελεύσεις που τον απαρτίζουν οφείλουν να εκλέγουν ανακλητούς εκπροσώπους που μεταφέρουν τις αποφάσεις των συνελεύσεων, ώστε η πολιτική θέσμιση να μην ξεπερνά ποτέ τα πλαίσια της κοινοτικής ζωής και της δημόσιας σφαίρας.

Το πρόταγμα του Ελευθεριακού Δημοτισμού (αλλιώς *Κομμουναλισμός*) είναι όντως το παλιό, ιστορικό πρόταγμα της χειραφέτησης παραλλαγμένο. Το πρόταγμα της παύσης της εξουσίας ανθρώπου από άνθρωπο και του ιδεολογήματος της επικυριάρχησης της φύσης.

4.2: Η Ανθρωπόκαινος και η σύνθεση ενός κοινού κόσμου

Στο πιο πρόσφατο βιβλίο του ο Latour (2018) χρησιμοποιεί την εκλογή του Donald Trump στη θέση του Προέδρου των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, την 8^η Νοεμβρίου του 2016 για να συνδέσει τρία φαινόμενα: α) τη «νίκη» του καπιταλισμού έναντι του κομμουνισμού στις αρχές του 1990 που επέφερε τη λεγόμενη «Απορρύθμιση», θεωρούμενη κυρίως ως μείωση του κρατικού προστατευτισμού στο τομέα της οικονομίας· β) την έκρηξη των «ανισοτήτων», την οποία τοποθετεί στα τελευταία 50 χρόνια· γ) την απαρχή της άρνησης της κλιματικής αλλαγής. Ο στοχαστής θεωρεί αυτά τα τρία, συμπτώματα της ίδιας ιστορικής κατάστασης. Δηλαδή ότι ένα αξιοσημείωτο μέρος της κυρίαρχης τάξης φαίνεται να συμπεράνει ότι ο πλανήτης δεν έχει αρκετό χώρο για τις ελίτ και τους υπόλοιπους ανθρώπους. Αναλυτικότερα, η Αγγλία, η Γαλλία και η Αμερική, ως οι κυρίως αποικιοκρατικές χώρες, διαχωρίζουν πλέον τη θέση τους από την παγκοσμιοποίηση και τη μετανάστευση. Ενώ κυριαρχούν επί άλλων εδαφών και οικονομιών, καλλιεργούν μια εσωστρέφεια αναφορικά με τα σύνορά τους, αντιμετωπίζοντας τους πρόσφυγες και μετανάστες ως εχθρούς, ως πολιτισμικό και οικονομικό κίνδυνο. Αδιαφορούν για το ότι ένα μέρος των μετακινούμενων πληθυσμών έφυγε από τα εδάφη του για περιβαλλοντικούς λόγους, ακόμα και αν η φυγή ήταν επιλογή ή εξαναγκαστική ή ελλείψει εναλλακτικών.

Η φυγή και η άρνηση της αλληλεγγύης καθιστούν φανερότερο το γεγονός πως δε μοιραζόμαστε πια έναν κοινό τόπο. Το ότι μοιραζόμαστε έναν κοινό τόπο αποτέλεσε το άτυπο σλόγκαν ενοποίησης φτωχών και πλουσίων στα πλαίσια της οικονομικής παγκοσμιοποίησης (Latour, 2018). Η απώλεια του τόπου, όμως, αφορά όλους τους ανθρώπους παρά τις «ανισότητες» και τη διαφορά στην κατοχή πλούτου, καθώς όλοι οι άνθρωποι χάνουν τη σύνδεσή τους με τη γη λόγω κλίματος. Αυτό αποτελεί την «Οικουμενική Ανθρώπινη Συνθήκη» (Universal Human Condition), τη συνθήκη του ότι μας αφαιρείται η γη. Για τους μεν, η γη αρχικά αφαιρούταν βίαια λόγω ανθρώπινης επικυριαρχίας, ενώ πλέον αφαιρείται και από τους φτωχούς και από τους πλούσιους λόγω της κλιματικής αλλαγής που κάνει πολλές περιοχές μη κατοικήσιμες. Πριν τη κατάρρευση του κομμουνισμού, η ανάπτυξη της παγκοσμιοποίησης, ως μεγιστοποίηση των οικονομικών κερδών, συνοδευόταν από την «ανοικτότητα» των πολιτισμών και των συνόρων σε ένα όραμα «αιώνιας

προόδου» και «παντοτινού παρόντος». Για τον Latour, οι ελίτ συνειδητοποίησαν την αδυναμία επιστροφής σε έναν παρελθόν που η ανθρώπινη επιρροή στο περιβάλλον θα ήταν μικρότερη. Έτσι, εκείνη τη στιγμή αποφάσισαν να προδώσουν το όραμα της προόδου και τους υπόλοιπους ανθρώπους, χτίζοντας ατομικά και εθνικά φρούρια και αρνούμενοι τη κλιματική αλλαγή, ώστε να απαλλαγούν από το βάρος της ευθύνης. Η εκλογή του Trump σηματοδοτεί μια σημαντική αλλαγή, καθώς η πρόσω ολοταχώς οικονομική μεγιστοποίηση συνοδεύεται από μία επιστροφή προς τα πίσω, όσον αφορά τις εθνικές και εθνοτικές κατηγορίες και ταυτότητες. Παράλληλα, για πρώτη φορά ένα κίνημα, αυτό που ακολουθεί την πολιτική του Trump, εγκαλεί σε απομάκρυνση από τα Γήινα ζητήματα και επιστροφή σε μια εντοπιότητα που δε χαρακτήριζε τους μοντέρνους της παγκοσμιοποίησης. Αυτό για τον Latour είναι εξόχως ανησυχητικό, καθώς θεωρεί πως έτσι συνεχίζεται η αδιαφορία των ανθρώπων για την Ανθρωπόκαινο.

Για τον Latour (2015, 2018), η νεωτερικότητα είναι άκρως προβληματική για να αποτελεί θετικό σημείο αναφοράς, όπως περιγράφηκε στο δεύτερο κεφάλαιο. Εμπεριέχοντας τους δυϊστικούς διαχωρισμούς, την Επιστήμη (που διαχωρίζεται από το κεφαλαίο «Ε») και την πολιτική νοούμενη ως άξονας αριστεράς/δεξιάς, η νεωτερικότητα, τα προτάγματα και οι αντιλήψεις της πρέπει να αφεθούν πίσω μας. Εξίσου προβληματικός είναι και ο Καπιταλισμός ως οικονομικό σύστημα που μεγέθυνε τις κοινωνικοοικονομικές ανισότητες σε τεράστιο βαθμό (Latour, 2013). Επίσης, διαμόρφωσε την αντίστοιχη πολιτική του δίπολου επανάσταση-συντήρηση. Μία πολιτική, δηλαδή, που θεωρήθηκε ότι δε χρειάζεται επαναδιατύπωση και αναστοχασμό ως προς τη σχέση ανθρώπινων και μη ανθρώπινων παρά μόνο τη συνεχή πολιτική επιταγή για «πρόοδο» μέσω επαναστάσεων. Όχι, θα αναφωνήσει ο Latour, νεωτερικότητα και καπιταλισμός δεν μπορούν πλέον να περιγράψουν και να βοηθήσουν σε αυτή τη νέα εποχή, την Ανθρωπόκαινο.

Οι σχέσεις στην Ανθρωπόκαινο πρέπει να είναι πολύ διαφορετικές. Οι άνθρωποι δεν είναι πια «humans», νεωτερικά υποκείμενα με το βλέμμα στραμμένο στη διαφυγή από τα επίγεια, αλλά αμετάκλητα προσδεμένοι στη γη (earthbound). Τα μη ανθρώπινα και η ύλη είναι ενεργά και μέρος της γήινης ιστορίας. Η Γη δεν είναι ο απλανής, αδιάφορος Νευτώνειος πλανήτης αλλά η «Γαία» (Gaia). Και έτσι, η πολιτική δεν είναι το πρόταγμα της επανάστασης ή της συντήρησης, αλλά τα «γεωπολιτικά» (geopolitics), η προσπάθεια εύρεσης εντοπιότητας και δόμησης νέων συσχετίσεων με την ύλη και τα non humans. Η θέληση ή όχι για συμμετοχή σε αυτή

τη διαδικασία είναι που διαχωρίζει φίλους από εχθρούς στην Ανθρωπόκαινο (Latour, 2015:153).

Η συμμετοχή των ατόμων σε αυτή τη διαδικασία αντιμετωπίζει ορισμένα εμπόδια. Στη νεωτερικότητα τα άτομα δεν έχουν το συναισθηματικό και πνευματικό «οπλοστάσιο» για να ανταποκριθούν στην ολοένα και αυξανόμενη πληροφόρηση και γνωστοποίηση του ζητήματος της Ανθρωπόκαινου. Η συνειδητοποίηση της ευθύνης συνοδεύεται από μία ακόμη, ότι τα χαρακτηριστικά της ανάγκης για δράση δεν έχουν τίποτα κοινό με τα παλιά όνειρα της επανάστασης. Ούτε η παλαιότερη αντίληψη των «αντικειμενικών γεγονότων» της επιστήμης είναι πλέον πρόσφορη (για τον Latour ήταν ήδη μέρος το προβλήματος), καθώς η αντικειμενικότητα χάνεται όταν έρχεται η συνειδητοποίηση πως οι άνθρωποι αποτελούν όχι μόνο δρώντες που μολύνουν, π.χ., αλλά και αξεχώριστο τμήμα του οικοσυστήματος, οικοσύστημα το οποίο υποτίθεται ότι μελετούν από απόσταση. Μετά το ANT, η έννοια της κατασκευής δεν είναι πια ίδια. Δεν ορίζεται δηλαδή ως κοινωνική κατασκευή, όπως παρουσιάστηκε στα πλαίσια του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού, αλλά δεν εξαφανίζεται εντελώς. Διότι η ανθρώπινη δράση μετέχει ταυτόχρονα στον τρόπο που κατασκευάζονται τα γεγονότα που μελετώνται από την επιστήμη, αλλά και στην ύπαρξή των ίδιων των δεδομένων και εργαλείων που χρησιμοποιούνται για τη μελέτη των γεγονότων.

Προχωρώντας σε ένα από τα κεντρικά σημεία της προσέγγισής του, ο Latour υποστηρίζει πως η παλιά έννοια της αντικειμενικότητας χάνεται, καθώς αναγνωρίζουμε πως οι άνθρωποι δεν ήταν ποτέ πραγματικά μακριά, έξω ή απέναντι από τις διαδικασίες της Γης. Η ύπαρξη των ανθρώπων μέσα στα φαινόμενα τα οποία μελετούνται, αλλά και το ότι αναπτύσσονται πολιτικές διαχείρισης αυτών των φαινομένων δείχνουν πως η παραδοσιακή έννοια της αντικειμενικότητας πρέπει να εγκαταλειφθεί. Η προσέγγιση που συνδεόταν με την αντικειμενικότητα δε λάμβανε υπόψη της τον ενεργό ρόλο της ανθρώπινης δράσης και της ιστορίας ως δράστη. Επιπροσθέτως, τα παλαιότερα επιστημονικά ερωτήματα αφορούσαν στην κατανόηση του ενεργού ρόλου των επιστημόνων στην κατασκευή των γεγονότων, αλλά τώρα εμφανίζεται ένα νέο ζήτημα: πώς να κατανοηθεί ο ενεργός ρόλος της ανθρώπινης δράσης, όχι μόνο στη κατασκευή των γεγονότων, αλλά και στην ίδια την ύπαρξη των φαινομένων που τα γεγονότα προσπαθούν να εκφράσουν/καταγράψουν. Έτσι, βλέπει την επιστήμη (με το «ε» όχι πια κεφαλαίο) ως τη νέα αισθητική που μας κάνει ευαίσθητους στους κύκλους στους οποίους εντασσόμαστε ως προσδεδεμένοι στη Γη (earthbound) και στις συνέπειες των δράσεών μας. Ποτέ ξανά στην ιστορία δεν

υπήρξε μία κατάσταση που να καθορίζεται τόσο πολύ από την επιστήμη. (Latour, 2017, 2018).

Επίσης, εκτός από τα ζητήματα περί επιστήμης, επηρεάζονται και τα ζητήματα της πολιτικής. Οι επιλογές μας είναι είτε να εμπλακούμε στη πολιτική, ως τη διαδικασία της έκθεσης του τι πιστεύουμε, επιθυμούμε και στοχεύουμε, είτε να παραμείνουμε μοντέρνοι και να διαχωρίζουμε την πολιτική από την οικολογία. Έτσι, η πολιτική οικολογία του Latour πρέπει να κατανοηθεί ως εναλλακτική στο πρόταγμα του μοντερνισμού. Για τον Latour πρέπει να εγκαταλειφτεί η ψευδής αντίληψη ότι η οικολογία αφορά στη φύση ως ένα ολοποιητικό στοιχείο, ως μια αυτόνομη οντολογική κατηγορία. Ο ίδιος προτάσσει την αντίληψη μίας πολιτικής οικολογίας ως νέου τρόπου χειρισμού όλων των αντικειμένων της συλλογικής ζωής, ανθρώπινων και μη. Μια πολιτική οικολογία που προεκτείνει τα δικαιώματα και την πολιτική συμμετοχή στα μη ανθρώπινα. Έτσι, πλέον δεν αρκεί να προσθέτουμε οικολογία στην πολιτική, όπως κάνουν ορισμένες μαρξιστικές προσεγγίσεις, ή να μιλάμε για πράσινες πολιτικές, όταν η ίδια η νοηματοδότηση της πολιτικής και της δράσης πρέπει να αλλάξει. Πολιτική και φύση πρέπει να γίνουν ένα (2010,482).

Ο Latour (2010) δανειζόμενος από την Isabelle Stengers τον όρο «κοσμοπολιτική» (cosmopolitics) μιλά για την πολιτική όχι πια ως τοπική και ξέχωρη από τη φύση, αλλά ως την πολιτική του Κόσμου, του κόσμου της Γαίας. Το πρώτο συνθετικό διασφαλίζει πως η πολιτική δεν θα είναι υπέρ συγκεκριμένων μόνο ανθρώπων. Το δεύτερο πως ο Κόσμος δε φυσικοποιείται σε μια αυτόνομη κατηγορία όπως η νεωτερική αντίληψη για τη «Φύση» και δεν αντιμετωπίζεται ξεχωριστά από το τι κάνουν οι άνθρωποι σε αυτόν τον Κόσμο. Έτσι, απέναντι στο πρόταγμα του εκμοντερνισμού (modernization) ο Latour αντιπροτείνει τον συνθετισμό (composition), τη σύνθεση ενός κοινού κόσμου. Το Κοινοβούλιο των Πραγμάτων (Parliament of Things) είναι πλέον γεγονός, καθώς στην Ανθρωπόκαινο εμφανίζονται νέες πολιτικές οντότητες. Τα ποτάμια έχουν ομάδες που τα υπερασπίζονται, οι ασθένειες έχουν νομικούς και ιατρικούς οργανισμούς για τα συμφέροντά τους. Η ύλη και τα μη ανθρώπινα πρέπει να αποκτήσουν δικαιώματα (Latour, 2010).

Προς καλύτερη περιγραφή αυτής της δραστηκής αλλαγής και μετακίνησης από τους παλιούς όρους «Φύση» και «Κοινωνία», ο Latour προτείνει (2007,2017,2018) να διατυπωθεί πως τα «ζητήματα των γεγονότων» έχουν γίνει πια «ζητήματα ανησυχίας» ή «ζητήματα φροντίδας» ή, με φιλοσοφικούς όρους, πως τα «αντικείμενα»

(objects) έχουν γίνει «θέματα» (things)¹². Το γεγονός πως η παλιά έννοια της αντικειμενικότητας πρέπει να αντικατασταθεί από πιο ταιριαστές προσεγγίσεις γύρω από τη Γη ως σύστημα (Earth System) έχει όμως και αρνητικά αποτελέσματα. Ο Latour θεωρεί πως είναι αναμενόμενο και εν μέρει σωστό να εξανίσταντο οι αρνητές της κλιματικής αλλαγής (climatechange deniers) και όλοι οι σκεπτικιστές γύρω από το θέμα των κλιματικών αλλαγών και καταστροφών, καθώς η αντικειμενικότητα ανατρέπεται και οι μετρήσεις, τα επιστημονικά δεδομένα, οι επιστήμονες κ.λπ δεν μπορούν πια να κατέχουν θέση αυθεντίας. Για τον στοχαστή (2013) αποτελεί σημείο-κλειδί το γεγονός ότι αυξάνεται η αλλαγή στην προσέγγιση της Γης από σταθερή, παθητική και αιώνια σε ενεργή, εύθραυστη και σε μία πλέον Κοπερνίκεια Αντεπανάσταση και μαζί αλλάζει η θέση των Οικονομικών. Ιστορικά, τα Οικονομικά αποτέλεσαν μια επιστήμη στην οποία προστίθεντο συνεχώς προστατευτικά στρώματα, ώστε να προφυλάσσεται η επιστήμη από την εισβολή ξένων σωμάτων, όπως οι πολιτικοί και οι απλοί πολίτες. Έτσι, τα Οικονομικά μετατρέπονται σταδιακά σε πανίσχυρες «προαιώνιες αλήθειες» που δεν μπορούν να αμφισβητηθούν από τους μη ειδικούς (2013:5).

Στην Ολόκαινο, λέει ο Latour, μπορούσαμε να λέμε ότι δρα μόνο ο άνθρωπος γιατί το κλίμα δεν μας έδειχνε τόσο δραματικά την ύπαρξή του και το ότι το αγνοήσαμε. Η απάντηση αυτή, όμως, μονάχα δυσχεραίνει το πρόβλημα, γιατί σημαίνει πως υπάρχει μια περίοδος που άνθρωποι και μη ανθρώπινα δε δρούσαν καταστροφικά. Τι άλλαξε και κυρίως από ποιον, εφόσον και η ύλη δρα και «αποφασίζει»; Ο Latour φαίνεται να παλινδρομεί συνεχώς ανάμεσα σε αυτήν την επίπεδη οντολογία και την αδυναμία και να πραγματευτεί το ζήτημα χωρίς να διαφοροποιηθεί ο άνθρωπος ποιοτικά και ποσοτικά ως προς την έννοια της δράσης και την προθετικότητα. Όχι μόνο αυτό, αλλά ο Latour δε φαίνεται να εξηγεί ποτέ γιατί υποστηρίζει την έννοια Ανθρωπόκαινος έναντι των διάφορων εναλλακτικών. Μάλιστα, διευκρινίζει πως στη θεώρησή του δεν ομογενοποιεί το ανθρώπινο είδος ως προς το ζήτημα της ευθύνης για την κλιματική αλλαγή. Εδώ αποτυπώνεται εναργώς το όριο της προσέγγισης του Latour. Δεν είναι δυνατόν να συμβιβαστεί μία μεταανθρωπιστική θεώρηση, με έμφαση στον μονισμό και τον μη διαχωρισμό

¹² Επιλέγω να μεταφράσω το «things» ως «θέματα», καθώς είναι καταλληλότερο για να περιγράψει τη θέση του στοχαστή. Επιπροσθέτως, η επιλογή αυτή βοηθά να μη συγχέεται η παρούσα χρήση του «things» με τη γνωστότερη ως «πράγματα».

ανθρώπινης και μη ανθρώπινης δράσης, με μία θεώρηση που αποδίδει την κλιματική αλλαγή στους ανθρώπους. Ποια, όμως, η σχέση του Latour με τη θεώρηση περί Καπιταλόκαινου;

Ο Latour, παρότι την αναγνωρίζει ως εναλλακτικό όρο, δε χρησιμοποιεί ποτέ την «Καπιταλόκαινο» για να περιγράψει τη νέα εποχή. Αντίθετα, η «Ανθρωπόκαινος» αποτελεί όλο και συχνότερη αναφορά στα έργα του. Φαίνεται πως ο Latour συμφωνεί με τη Donna Haraway (2016) πως η Καπιταλόκαινος δεν επαρκεί για να περιγράψει τις νέες οντότητες ως οντότητες που δεν έχουμε μάθει να συλλαμβάνουμε, καθώς αποτελούν και αποτελούνται από τεράστια μεγέθη και νέα γνωρίσματα. Επίσης συμφωνεί και με τον Dipesh Chakrabarty (2016), που ισχυρίζεται πως, ενώ δεν υπάρχει ενιαίο ανθρώπινο είδος, οι φτωχοί και οι πλούσιοι, ως κοινωνικές κατηγορίες, ευθύνονται και οι δύο για το περιβάλλον, αλλά όχι στον ίδιο βαθμό και για τους ίδιους λόγους. Ο Chakrabarty θεωρεί πως ο Καπιταλισμός δεν αρκεί ως χρονική περίοδος για να περιγράψει τις αλλαγές που επέφερε το ανθρώπινο είδος. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το ότι ο άνθρωπος ανέβηκε στην κορυφή της τροφικής αλυσίδας πριν έρθει ο Καπιταλισμός. Είναι, όμως, επαρκής η επιχειρηματολογία του Latour περί Ανθρωπόκαινου;

Ο Latour συμφωνεί δεδομένα με τη θεώρηση του Chakrabarty (Latour, 2017:109) ότι αν είχε πετύχει κάποιου είδους μαρξική επανάσταση των πλατιών μαζών, τότε το οικολογικό πρόβλημα θα είχε ενταθεί, καθώς οι μάζες δε θα ήταν πια φτωχές. Αυτή η προβληματική θεώρηση μπορεί να αναλυθεί σε δύο μέρη: Α) Ο Latour και ο Chakrabarty εννοούν πως οι φτωχοί που θα αποκτούσαν υλικό πλούτο θα συμμετείχαν εξίσου στην κατανάλωση και έναν τρόπο ζωής επιβλαβή προς το περιβάλλον. Αυτό αποτελεί μια προβληματική αντίληψη που παραβλέπει πως ο Καπιταλισμός ήδη παράγει και προωθεί την κατανάλωση σε βαθμό πολύ μεγαλύτερο από τις υλικές ανάγκες των ανθρώπων. Το καταστρεπτικό ποσοστό που θεωρούν οι δύο στοχαστές ότι θα προσέθεταν οι υποθετικά νυν πλούσιες μάζες είναι ήδη σε πλήρη ισχύ από τον Καπιταλισμό ως εκ των ων ουκ άνευ (Bonneuil & Fressoz, 2016, Bookchin, 2007, 2016). Β) Ο κάθε άνθρωπος ξεχωριστά που θα αποκτούσε υλικό πλούτο θα προσέθετε το προσωπικό του, επιβλαβές προς το περιβάλλον «φορτίο»/συμπεριφορά. Αυτή η θεώρηση μοιάζει επικίνδυνα με τις ατομιστικές οικολογικές θεωρήσεις που ενοχοποιούν τους ανθρώπους για το «αποτύπωμα διοξειδίου» (carbon footprint) τους, δηλαδή το ατομικό οικολογικό αποτύπωμα που «αφήνεται» στη Γη μέσω της αναπνοής, της τροφής και ορισμένων επιλογών που

θεωρείται ότι επηρεάζουν τη κλιματική αλλαγή. Η αντίληψη πως, π.χ., η χορτοφαγία θα ευνοούσε τη μείωση του ατμοσφαιρικού διοξειδίου του άνθρακα έχει να πεί ελάχιστα για τη βιομηχανία της κτηνοτροφίας, τη διαφήμιση, τις πολιτισμικές και οικονομικές συνθήκες που συνδέονται με την τροφή.

Επιστρέφοντας στα επιστημολογικά ζητήματα, αν στην Ανθρωπόκαινο δεν υπάρχει κάποιου είδους αλήθεια ή τρόπος να ανιχνευθεί αν όντως το ανθρώπινο είδος καταστρέφει το πλανήτη ή όχι, τότε γιατί να συγκρουόμαστε (Latour, 2014) με τους αρνητές της κλιματικής αλλαγής και γενικά, γιατί να υποστηρίζει ο Latour ότι ζούμε στην Ανθρωπόκαινο; Γιατί η εποχή όπου τονίζονται τα δίκτυα, οι συσχετίσεις ανθρώπινων και μη ανθρώπινων να ονομάζεται Ανθρωπόκαινος; Μήπως τελικά οι άνθρωποι έχουν και ποσοτικές διαφορές εκτός από ποιοτικές έναντι της υπόλοιπης ύλης; Γιατί φέρουν το βάρος της ευθύνης για τη νέα εποχή, εφόσον δρουν μόνο μέσα σε δίκτυα με τα μη ανθρώπινα; Και τι συνέβαινε πριν την εμφάνιση του ανθρώπινου είδους; Αν αποδεχθούμε αυτό που ισχυρίζεται ο Latour (2017), ότι δεν προσδίδει ευθύνη στο ανθρώπινο είδος καθολικά και διαχωρίζει φτωχούς και πλούσιους, τότε δεν απομένει παρά η χρήση του όρου «Καπιταλόκαινος»;

Στα πλαίσια της δόμησης της σκέψης του Latour αλλά και αυτής της κριτικής αναγκαζόμαστε, συνολικά, να θεωρήσουμε πως η χρήση του όρου «Ανθρωπόκαινος» αποτελεί μάλλον μια επιλογή στη βάση ενός discourse ή μια προβληματική προσπάθεια του Latour να τονίσει τη σημασία του ανθρώπινου παράγοντα, προσδίδοντας το βάρος ανισομερώς. Μάλιστα, η μοναδική αναφορά που κάνει ο Latour στο έργο του Bookchin είναι για να πεί: «[...]προσπαθώντας να αποκαταστήσει την πολιτική χωρίς να αναδιαμορφώσει τον ορισμό της, ο Bookchin έχει, στο όνομα της «κοινωνικής οικολογίας», επεκτείνει την έκταση όχι της φύσης αλλά της ταξικής πάλης!» (2014). Ο Latour δε φαίνεται να γνωρίζει τη θεώρηση του Bookchin για τη σχέση φύσης/κοινωνίας ως ένα συνεχές (παρότι χρησιμοποιεί την ίδια λέξη), την προσέγγισή του για την κοινωνία ως φυσική εξέλιξη και την πολιτική ως την προσπάθεια εύρεσης κοινού τόπου. Κατά τη γνώμη μας, δεν αποτελεί τυχαίο γεγονός πως στην πραγμάτευση του Latour περί πολιτικής και Ανθρωπόκαινου εποχής δεν τίθεται καν το ζήτημα της εξουσίας μεταξύ ανθρώπων ως τέτοιο. Στην Ανθρωπόκαινο, όσο και αν ο Latour υποστηρίζει πως δεν ομογενοποιεί το ανθρώπινο είδος, είναι η οντολογική και πολιτική του θεώρηση που φανερώνει την επιλογή μίας ομογενοποιητικής αντίληψης. Όπως προειπώθηκε, ο Latour (2018:7) υποστηρίζει πως εκτός της «αύξησης των ανισοτήτων» τα τελευταία πενήντα χρόνια οι ελίτ

πρόδωσαν την εμπιστοσύνη των ανθρώπων για τον κοινό τόπο και, όταν αυτοί οι άνθρωποι άρχισαν τις διαμαρτυρίες, τότε καταλάβαμε ότι είχαν δίκιο. Σε μια άκρως προβληματική επιλογή γλώσσας, ο Latour επιλέγει τον όρο «ανισότητες» για να αναφερθεί στην ακραία κυριαρχία, καταπίεση και τα ζητήματα επιβίωσης διάφορων ανθρώπινων ομάδων. Υποστηρίζει πως οι ελίτ πρόδωσαν τους μη ανήκοντες στις ελίτ σαν να αποτελούσαν κοινή ομαδοποίηση πριν την προδοσία. Η λέξη προδοσία δεν αποτελεί ιδιαίτερα κατάλληλο όρο για ζητήματα κοινωνικής θεωρίας, αλλά θα αποδώσουμε στον Latour, τουλάχιστον, τα εύσημα για τη συνειδητοποίηση πως οι καταπιεζόμενοι είχαν δίκιο να διαμαρτύρονται.

Ας το τονίσουμε: ο Latour μαζί με το μαρξισμό φαίνεται να απορρίπτει και την αναλυτική κατηγορία της εξουσίας. Μετατρέπει τα ζητήματα κυριαρχίας και ιεραρχίας σε απλουστευτικούς διαχωρισμούς φτωχών και πλουσίων. Υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι θα έφταιγαν περισσότερο για την περιβαλλοντική καταστροφή αν δεν ήταν φτωχοί. Μάλιστα, ο Καπιταλισμός από κοινωνικοοικονομικό σύστημα με συγκεκριμένα δομικά χαρακτηριστικά παρουσιάζεται ως «ένας συγκεκριμένος τρόπος του επηρεάζεσθαι όταν προσπαθούμε να σκεφτούμε αυτό το παράξενο μείγμα από κακομοιριές και πολυτέλειες που συναντούμε, όταν προσπαθούμε να συμβιβαστούμε με τις αλληλεπιδράσεις από ‘καλά’ και ‘κακά’ που φέρνουν ζαλάδα.» (Latour, 2013:2). Έτσι, ο Latour φαίνεται να επιβεβαιώνει τους Bloor (1999), White, Rudy & Gareau (2016) και Malm (2018) όταν υποστηρίζουν πως ο Latour χρησιμοποιεί πολύ συχνά ακατανόητη γλώσσα και τα ίδια τεχνάσματα αποφυγής δύσκολων ερωτημάτων για τα οποία κατηγορεί άλλους στοχαστές σε όλα τα κείμενά του.

Επίλογος

Ο Murray Bookchin ως στοχαστής σε σύμπνοια με τον Διαφωτισμό διατύπωσε μια διαλεκτική θεωρία που αντιμετωπίζει την ανθρώπινη κοινωνία ως μετασκευή της φύσης σε ένα συνεχές φυσικής εξέλιξης. Με μία φιλοσοφία που βλέπει τη ζωή ως εξελίσιμη και ενεργητική και τη βιοποικιλότητα ως απότοκο της εγγενούς τάσης της φύσης προς «λογική» και ευταξία, ο Bookchin προσπάθησε να θεμελιώσει την ηθική σε αντικειμενικές βάσεις, ώστε το πολιτικό πρόταγμα της ελευθερίας να μην αποτελεί ζήτημα σχετικισμού ή αναγωγισμού. Τονίζοντας τις ομοιότητες αλλά και τις διαφορές των ανθρώπων με τα άλλα ζώα, ο Bookchin υποστηρίζει την πολιτική δράση με στόχο την κοινωνική αλλαγή για την οικολογική άνθιση, καθώς θεωρεί τα οικολογικά προβλήματα ως κοινωνικά προβλήματα. Αν ο άνθρωπος δε διαχωρίζεται από τα άλλα ζώα και η κοινωνία ταυτίζεται με τη φύση, τότε δεν έχει νόημα να μιλούμε περί ανθρώπινης ρίζας της κλιματικής αλλαγής και περί ανθρώπινη δράσης προς κοινωνική αλλαγή.

Η θέση μας περί μίας θεωρίας της Καπιταλόκαινου στο έργο του Bookchin βασίστηκε στις παρατηρήσεις του στοχαστή σχετικά με το ότι στον Καπιταλισμό, σε αντίθεση με τις άλλες κοινωνίες, λόγω της έντονης συγκεντροποίησης πληθυσμού στις πόλεις (αστικοποίηση), χάνονται οι οργανικές επικοινωνιακές σχέσεις των ανθρώπων και εντείνεται η οικολογική φτώχυνση. Ο Καπιταλισμός με κεντρική την εμπορευματοποίηση μετατρέπει τα πάντα σε οικονομικές ζώνες ερημώνοντας οικοσυστήματα και ανθρώπινες κοινότητες. Το τεχνολογικό δυναμικό στον Καπιταλισμό αποτελεί ένα ακόμη ιδιαίτερο γνώρισμα, καθώς η καπιταλιστική τεχνολογία ξεπερνά συνεχώς τα όποια όρια και αποτελεί αιχμή του δόρατος της επέκτασης της κυριαρχίας του. Η ιατρική τεχνολογία και η τεχνολογία τροφίμων, το στρατιωτικο-οικονομικό σύμπλεγμα, η βιομηχανία και η σφαίρα της αγοράς επεμβαίνουν σε πρωτοφανή βαθμό στο περιβάλλον. Συνολικά, αν και πολλές ανθρώπινες κοινότητες υπήρξαν βλαπτικές προς το περιβάλλον, η μόνη εποχή που μέλη και ομάδες του ανθρώπινου είδους καταφέρνουν να πάρουν τη θέση γεωλογικής δύναμης είναι η Καπιταλόκαινος. Ο Bookchin, υπέρμαχος του προτάγματος της ανθρώπινης χειραφέτησης, δομεί το Ελευθεριακό Δημοτιστικό πρόγραμμα δράσης ως οικολογικό, ορθολογικό και αντιεξουσιαστικό.

Σε μια σύντομη προσπάθεια κριτικής αποτίμησης, θα υποστήριζα πως ο Bookchin αποτέλεσε μια μεταβατική μορφή στην ιστορία της σκέψης. Αν και

αναζωογόνησε το αναρχικό ρεύμα του 20^{ου} αιώνα, θεωρώ πως δεν είχε τα εργαλεία και την κατάλληλη γλώσσα για να πραγματοποιήσει το άλμα υπέρβασης του διαχωρισμού φύσης/κοινωνίας. Αν και η έννοια του συνεχούς αποτελεί μία καλή προσπάθεια, ο Bookchin παλινδρομεί συνεχώς ανάμεσα σε έννοιες και γνωρίσματα που δείχνουν να διαχωρίζουν την κοινωνία από τη φύση. Επιπροσθέτως, φαίνεται να πραγματοποιεί μία επιπόλαια ανάγνωση των ανθρωπολογικών και βιολογικών ευρημάτων, που δεν φαίνεται να δικαιολογεί το βάρος που προσδίδει στην έννοια της ηθικής ως θεμελιωμένης στη φύση. Αντίθετα, είναι η Κοινωνική Οικολογία και το πολιτικό πρόγραμμα του Bookchin που προσφέρει περισσότερο στο ζήτημα της Καπιταλόκαινου. Οι φιλοσοφικές του παραδοχές, η μελέτη των γνωσιολογιών της εξουσίας, το πρόγραμμα δράσης, η αντιεξουσιαστική του προσέγγιση –κοινώς, η πολιτική του αντίληψη- αποτελεί, όπως υποστηρίζουν και οι White, Rudy & Gareau (2016), τον τρίτο πυλώνα στο σχήμα του LatouA τον χαμένο πυλώνα που αγνόησε στην απλοϊκή σχηματοποίηση της νεωτερικότητας και στις μελέτες της θεωρίας δράστη-δικτύου, που δεν ιεραρχεί ανάμεσα σε ανθρώπινες και μη ανθρώπινες δράσεις.

Ο Bruno Latour, με τη σειρά του, αποτελεί έναν πολύ σημαντικό κοινωνικό στοχαστή που προσπάθησε να υπερβεί τη δυϊστική σκέψη της νεωτερικότητας, αποκαλύπτοντας πως οι άνθρωποι είχαν αποκλείσει τα μη ανθρώπινα και την ύλη από την ενεργό ιστορία. Εκκινώντας από μία μονιστική οντολογία, ο Latour προσπάθησε να θεμελιώσει μία διαφορετική μεταφυσική, επιστήμη και πολιτική, όπου ο άνθρωπος μετατοπίζεται εκτός του κέντρου της αφήγησης, ενώ τονίζεται η ανοιχτότητα, η ρευστότητα και η δυνατότητα της ύλης να δρα, επιφέροντας αλλαγές σε μία κατάσταση. Η φύση και η κοινωνία δεν αντιμετωπίζονται ως δύο διαφορετικοί οντολογικοί τομείς, αλλά, όπως και στον Bookchin, ως ένα συνεχές. Η επιστήμη δεν είναι πια η Καρτεσιανή και Καντιανή επιστήμη της μηχανικότητας, του απόλυτου διαχωρισμού υποκειμένου/αντικειμένου, αλλά ως η μελέτη των δικτύων που δομούνται από ετερογενή υλικά -ανθρώπινα και μη- και αποδίδουν τις ιδιότητες στα υλικά ανάλογα με τις εκάστοτε συσχετίσεις τους. Όπως αναφέρουν οι White, Rudy and Gareau (2015), λόγω της συμβολής του Latour, είναι πλέον δεδομένη η αναγνώριση τουλάχιστον μίας κριτικής υβριδικότητας όσον αφορά στο ζήτημα ανθρώπινων και μη ανθρώπινων και τη σχέση φύσης/κοινωνίας.

Στα πλαίσια κριτικής, αποτελεί συμπέρασμά μου πως ο Latour -παρότι υποστηρίζει το αντίθετο- ομογενοποιεί το ανθρώπινο είδος ως προς την ευθύνη για

την οικολογική επιβάρυνση. Διότι δε διαχωρίζει παρά αφαιρετικά και υπεραπλουστευτικά σε ανθρώπινες ομαδοποιήσεις και δεν αναφέρεται στις σχέσεις εξουσίας. Μάλιστα, η θεώρησή του τείνει να μην ιεραρχεί καν τη δομική καταπίεση και κυριαρχία μεταξύ ομάδων στον Καπιταλισμό και το πώς αυτή σχετίζεται με το βίωμα της κλιματικής αλλαγής. Ο Latour είναι υπέρμαχος της αντίληψης πως μολύνουν και οι φτωχοί, και οι πλούσιοι. Υποστηρίζει ότι η απώλεια της γης είναι η κοινή οικουμενική κατάσταση όλων των ανθρώπων. Όλοι βρίσκονται στην ίδια κατάσταση. Το έργο του δεν περιέχει αναφορά στο ότι ο υλικός πλούτος σημαίνει, κατά κανόνα, περισσότερες και καλύτερες ευκαιρίες για αποφυγή των συνεπειών της κλιματικής αλλαγής.

Ο μη διαχωρισμός ανθρώπινης δράσης από άλλες, αλλά και η μη ιεράρχησή της εσωτερικά, έχει ως αποτέλεσμα ο Latour να αυτοαναιρεί όσα προσπαθεί να υποστηρίξει για την ανθρώπινη ρίζα της κλιματικής αλλαγής. Η ευθύνη για την κλιματική αλλαγή χάνεται κάπου ανάμεσα στην αντίληψη ότι η δράση αποτελεί ιδιότητα των δικτύων και πως τα μη-ανθρώπινα, τελικά, δρουν μόνο μέσω των δικτύων. Αυτή η προβληματική παλινδρόμηση του Latour (Γεωργοπούλου, 2007, Sismondo, 2016, Elder-Vass, 2015) μεταξύ ανθρωποκεντρισμού και μη, οδηγεί τον αναγνώστη στην αίσθηση ότι η δράση και η σχέση της με την Ανθρωπόκαινο δεν είναι ποτέ ξεκάθαρη στο έργο του. Αυτό που μένει είναι η αντίληψη πως για την κλιματική αλλαγή φταίει ο Άνθρωπος, ο οποίος δρα μέσω δικτύων που περιλαμβάνουν τα μη ανθρώπινα, αλλά τα μη ανθρώπινα, που δεν έχουν άλλη φωνή εκτός από τον Άνθρωπο, επιστρέφουν για να δείξουν στον Άνθρωπο ότι αγνοήθηκαν.

Σε κάθε περίπτωση, οι δύο στοχαστές αποτελούν πολύ σημαντικές μορφές στην ιστορία της σκέψης με πολλαπλές γέφυρες και συγκρούσεις μεταξύ των έργων τους που κάνουν άκρως ενδιαφέρουσα τη μελέτη τους. Αποτελεί θέση μας πως το ερώτημα «Ανθρωπόκαινος ή Καπιταλόκαινος;» θα συνεχίσει να απασχολεί την ευρύτερη κοινωνική σκέψη και θεωρία και η ανάγκη για δράση θα εμπλουτίζει τα πολιτικά προτάγματα και τις πρακτικές του βραχυπρόθεσμου μέλλοντος.

Πηγές-Βιβλιογραφία

Πηγές

Ιστοσελίδες

International Commission on Stratigraphy

Διεθνές Χρονοστρωματιγραφικό Διάγραμμα Κλίμακας Χρόνου

<http://www.stratigraphy.org/index.php/ics-chart-timescale>

Ημερομηνία τελευταίας επίσκεψης: 24/3/2019

NOAA, Earth System Laboratory

Τάσεις στο ατμοσφαιρικό διοξείδιο του άνθρακα

<https://www.esrl.noaa.gov/gmd/ccgg/trends/full.html>

Ημερομηνία τελευταίας επίσκεψης: 24/3/2019

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Γεωργοπούλου, Π. (2007). Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία και η διεύρυνση του «κοινωνικού» στο κόσμο των τεχνοφυσικών αντικειμένων: Η θεώρηση του B.

Latour. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 123 B, doi: 10.12681/grsr.150

Γεωργοπούλου, Π. (2010). *Η στροφή της κοινωνικής σκέψης στις επιστήμες της πολυπλοκότητας*. Αθήνα: Κριτική.

Καστοριάδης, Κ. (2010). *Ακυβέρνητη κοινωνία. Συνεντεύξεις & συζητήσεις 1974-1997*. (επιμ. Ε. Escobar & Μ. Gondicas & Ρ. Vernay, μτφρ. Ζ. Σαρίκας). Αθήνα: Ευρασία. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2005).

Λυδάκη, Α. (2016). *Αναζητώντας το χαμένο παράδειγμα. Επιτόπια έρευνα, κατανόηση, ερμηνεία*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Ξανθόπουλος, Χ. (2011). *Η νέα κοινωνιολογία της γνώσης, Μια φιλοσοφική θεώρηση*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Ξανθόπουλος, Χ. (2015). *Συμβολές στην κοινωνική θεωρία της γνώσης*. Αθήνα: Παπαζήσης.

- Bookchin, M. (1985). *Η ριζοσπαστικοποίηση της φύσης*. (μτφρ. Θ. Μιχαήλ). Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1985).
- Bookchin, M. (1993). *Ξαναφτιάχνοντας την κοινωνία*. (μτφρ. Τ. Κυπριανίδης). Αθήνα: Εξάντας. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1989).
- Bookchin, M. (1999). *Προς μιαν απελευθερωτική τεχνολογία*. (μτφρ. «Γραφείον Δημοσίων Μυστικών του Συνδιαλεπτικού Απαλλωτηρίου Θεσσαλονίκης»). Αθήνα: Διεθνής Βιβλιοθήκη.
- Bookchin, M. (2005). *Ιστορία, πολιτισμός και πρόοδος: Περίγραμμα μιας κριτικής του σύγχρονου σχετικισμού*. (επιμ. Γ. Δαρεμάς, μτφρ. Θ. Βελισσάρης & Γ. Δαρεμάς). Ιωάννινα: Ισνάφι. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1996).
- Bookchin, M. (2006). *Το πρόταγμα του κομμουνισμού*. (μτφρ. Α. Γκεζέρλης). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2003).
- Bookchin, M. (2007). *Ελευθεριακές διαδρομές. Επιλεγμένα κείμενα*. (επιμ. Τ. Μπιέλ, μτφρ. Θ. Καρυώτης & Γ. Στεφανίδης, Trans.) Αθήνα: Οι εκδόσεις των συναδέλφων. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1996).
- Bookchin, M. (2009). *Η τρίτη επανάσταση. Λαϊκά κινήματα στην επαναστατική εποχή. Τομ. 1*. (επιμ. Ν. Κιοσεογλου, μτφρ. Μ. Σαρηγιάννης). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1996).
- Bookchin, M. (2016). *Η οικολογία της ελευθερίας. Η ανάδυση και η διάλυση της ιεραρχίας*. (επιμ. Σ. Καραγεωργάκης, μτφρ. Ε. Κολοβού). Αθήνα & Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη, Αθήνα: Πράσινο Ινστιτούτο.
- Foucault, M. (1991). *Η μικροφυσική της εξουσίας*. (επιμ. μτφρ. Λ. Τραυλινού). Αθήνα: Ύψιλον/Βιβλία. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1984).
- Harari, N., Y. (2017). *Homo Deus. Μια σύντομη ιστορία του μέλλοντος*. (επιμ. Β. Μαλισιόβας, μτφρ. Μ. Λαλιώτης). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2015).
- Kenny, A. (επιμ.) (2005). *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*. (μτφρ. Δ. Ρισσάκη). Αθήνα: Νεφέλη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1998).
- Koyre, A. (1989). *Απο τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν*. (επιμ. Η. Π. Νικολούδης, μτφρ. Π. Λαμπά). Αθήνα: Ευρύαλος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1957).
- Kuhn, S., T. (2008). *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*. (επιμ. Β. Κάλφας, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος & Β. Κάλφας). ΙΑ' έκδοση. Αθήνα: Σύγχρονα Θέματα. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1962).

- Latour, B. (2000). *Ουδέποτε υπήρξαμε μοντέρνοι. Δοκίμιο συμμετρικής ανθρωπολογίας*. (επιμ. Θ. Μοσχούδης, μτφρ. Φ. Τερζάκης). Αθήνα: Σύναλμα.
- Sismondo, S. (2016). *Εισαγωγή στις σπουδές επιστήμης και τεχνολογίας*. (επιμ. Μ. Πατηνιώτης, μτφρ. Β. Σπυροπούλου). Αθήνα: Liberal Books. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2004)
- Woolhouse, S., R. (2003). *Φιλοσοφία της επιστήμης. 'Β τόμος: Οι εμπειριστές*. (επιμ. Α. Χρύσης, μτφρ. Σ. Τσούρτη). Αθήνα: Πολύτροπον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1988).

Ξενόγλωσση

- Amsterdamska, O. (1990). Surely you are joking, monsieur Latour! Review of 'science in action' by Bruno Latour. *Science, Technology, & Human Values* , 15 (4), 495-504.
- Bloor, D. (1976). *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bloor, D. (1999). Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1), 81-112.
- Bonneuil, C. & Fressoz, B. J. (2016). *The shock of the anthropocene. The earth, history and us*. (μτφρ. D. Fernbach). London & New York: Verso. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2016).
- Chakrabarty, D. (2016). Whose anthropocene? A response. *RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society*, 2, 101-114.
- Coole, D. & Frost, S. (επιμ.) (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*. Durham & London: Duke University Press
- Crutzen, P. J. & Stoermer, E. F. (2000). "The 'Anthropocene'". *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge and the discourse on language*. (μτφρ. R. Swyer). Great Britain: Tavistock Publications. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1969).
- Frase, P. (2016). *Four futures. Life after capitalism*. London & New York: Verso.
- Elder-Vass, D. (2008). Searching for realism, structure and agency in actor network theory. *British Journal of Sociology* , 59 (3), 455-473.

- Elder-Vass, D. (2015). Disassembling actor-network theory. *Philosophy of the Social Sciences* , 45 (1), 100-121.
- Haraway, D. (2016). Staying with the Trouble. Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. Στο J. Moore (επιμ.), *Anthropocene or capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. (σ. 34-76). Oakland: PM Press.
- Latour, B. & Woolgar, S. (1979). Laboratory life: The Construction of scientific facts. Beverly Hills: Sage Publication.
- Latour, B. (1992). One more turn after the social turn: easing science studies into the non-modern world. Στο E. McMullin (επιμ.), *The Social Dimensions of Science* (σ. 272-292). Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Latour, B. (1994). On technical mediation- philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge*, 25, 29-65.
- Latour, B. (1998). To modernize or to ecologize? That's the question. Στο N. Castree & B. Willems-Braun (επιμ.), *Remaking reality: Nature at the millenium* (σ. 221-242). London & New York: Routledge.
- Latour, B. (1999). For David Bloor... and beyond: A reply to David Bloor's 'Anti-Latour'. *Studies in History and philosophy of science* , 30 (1), 113-129.
- Latour, B. (1999β). *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Latour, B. (2004). *Politics of nature. How to bring the sciences into democracy*. (μτφρ. C. Porter). Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Latour, B. (04, 2007). *A plea for earthly sciences*. British Sociological Association. London.
- Latour, B. (2010). An attempt at a "composiotionist manifesto". *New Literary History* , 41 (3), 471-490.
- Latour, B. (2013). *On some of the affects of capitalism*. Copenhagen: Royal Academy. (26th February)
- Latour, B. (2014). Agency at the time of the anthropocene. *New Literary History*, 45, 1-18.
- Latour, B. (2015). Telling friends from foes in the time of the anthropocene. Στο C. Hamilton, F. Gemenne & C. Bonneuil (επιμ.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis-Rethinking Modernity in a New Epoch* (σ. 145-155). London: Routledge.

- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. (μτφρ. C. Porter). Cambridge: Polity Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2015).
- Latour, B. (2018). *Down to earth. Politics in the new climatic regime*. (μτφρ. C. Porter). Cambridge & Medford: Polity Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2017)
- Lewis, S. & Maslin, M. A. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519, 171-180.
- Lorimer, J. (2016). The anthropo-scene: A guide for the perplexed. *Social Studies of Science*, 47(1), 117–142. doi.org/10.1177/0306312716671039
- Malm, A. (2018). *The progress of this storm. Nature and society in a warming world*. London & New York: Verso Books.
- Rudy, A. P. (1998). Ecology and Anthropology in the work of Murray Bookchin. Problems of theory and evidence. *Capitalism, Nature, Society*, 9, 57-90.
- Sayes, E. (2014). Actor–network theory and methodology: Just what does it mean to say that nonhumans have agency? *Social Studies of Science* , 44 (1), σσ. 134-149.
- White, D. F., Rudy, A. P., Gareau, B. J. (2016). *Environments, nature and social theory. Towards a critical hybridity*. London & New York: Palgrave & Macmillan.