

III. Εννοήσεις

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Ο κόσμος συναντά τη φύση: νέες οικοφαντασιακές κοινότητες

«Η εμπειρία του μέλλοντος έρχεται μέσα από την εμπειρία των πόλεων», παρατηρούσε ο Ρέιμοντ Γουίλιαμς στο περίφημο βιβλίο του *The Country and the City*.¹ Οι διανοούμενοι του εικοστού αιώνα θεώρησαν τον αστικό πολιτισμό ένα εργαστήριο πειραματισμού στο οποίο δοκιμάζονταν όλες οι καινοτόμες ιδέες κοινωνικού σχεδιασμού και αναμόρφωσης των κοινωνικών σχέσεων. Έτσι, στο πλαίσιο της δυτικής διάνοησης της νεότερης περιόδου, το μέλλον αφορούσε παραδοσιακά τον αστικό πολιτισμό και η ενατένισή του αποτελούσε συστατικό στοιχείο των πρακτικών του αστικού βίου. Η αστικότητα στάθηκε το κεντρικό πεδίο αναφοράς για το αφήγημα της προόδου, της επιστημονικής και τεχνολογικής ανάπτυξης και της υπέρβασης των φυσικών περιορισμών ως τελικού σταδίου στην εξέλιξη του ανθρώπινου πολιτισμού. Σχεδόν όλες οι εκδοχές του ουτοπικού και του δυστοπικού φαντασιακού στο μεγαλύτερο μέρος της σύγχρονης περιόδου άντλησαν την έμπνευσή τους από τα μητροπολιτικά πεδία συγκρότησης της κοινωνικότητας. Ακόμα και τα ουτοπικά προγράμματα και τα πολιτικά κινήματα για την προστασία του περιβάλλοντος ή για την επιστροφή σε φυσικούς τρόπους ζωής, τα οποία αναπτύσσονται σταδιακά από τα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα, αποτελούσαν κριτικές προσεγγίσεις στο βιομηχανικό παρόν και εγχειρήματα επιστροφής σε ένα φαντασιακό αυθεντικό και παρθένο φυσικό παρελθόν.²

Ο Γουίλιαμς, ως ένας από πιο διεισδυτικούς μελετητές της σχέσης ανάμεσα στην πόλη και τη φύση, ανέδειξε συστηματικά τη συμπληρωματικότητα των δύο εννοιών στο σύγχρονο δυτικό φαντασιακό. Υποστήριξε ότι κάθε αναφορά στη φύση υπηρετεί συνήθως την προσπάθεια να τοποθετηθεί ο άνθρωπος στον κόσμο, και έτσι εμπεριέχει αναπόφευκτα μια αντίληψη του κόσμου και του κοσμοπολιτικού. Οι φιλοσοφικές, πολιτισμικές και πολιτικές αναφορές στη φύση, λοιπόν, αποτελούν περιγραφές του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται κάθε εποχή τον κόσμο και την ένταξη του ανθρώπινου πολιτισμού στην πολλαπλότητα του όλου. Σύμφωνα με τον Γουίλιαμς, αυτή η εννοιολόγηση απορρέει από τη διανοητική παράδοση του ιδεαλισμού, που υποστήριζε ότι «η πολλαπλότητα των πραγμάτων και των διαδικασιών της ζωής οργανώνεται διανοητικά γύρω από μια μοναδική ουσία ή αρχή: μια φύση».³ Διατρέχοντας ορισμούς και θεωρήσεις της φύσης ως κόσμου κατά

1 Raymond Williams, *The Country and the City* (Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1973), 272.

2 Peter Hay, *Main Currents in Western Environmental Thought* (Μπλούμινγκτον: Indiana University Press, 2002)· Brian Stableford, «Ecology and Dystopia», στο Gregory Claeys, *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (Κέμπριτζ/Νέα Υόρκη: The Cambridge University, 2010), 259-281.

3 Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays* (Λονδίνο: Verso, 1997), 68.

την Αρχαιότητα, τον Μεσαίωνα και τους νεότερους χρόνους, ο Γουίλιαμ συμπέρανε ότι πρόκειται για μια από τις πιο πολύπλοκες έννοιες και ότι διαθέτει μια ιδιαίτερα πλούσια ιστορία, καθώς το περιεχόμενό της παρακολούθησε τις αλλαγές των πολιτικών, των κοινωνικών και των ιστορικών συμφραζομένων της. Ο διαχωρισμός του ανθρώπινου πολιτισμού από τη φύση στο επίπεδο των ιδεών, όπως υποστήριξε ο Γουίλιαμ, είναι ακριβώς το αποτέλεσμα της συνεχούς αλληλεπίδρασης των δύο εννοιών στο πέρασμα του χρόνου.

Αν δεχτούμε το επιχείρημα ότι η σχέση ανάμεσα στη φύση, στον ανθρώπινο πολιτισμό και στον κόσμο είναι τόσο στενή και ότι αναπτύχθηκε με την αλληλεπίδρασή τους στη μακρά χρονική διάρκεια, τότε πώς επαναπροσδιορίζεται ο κόσμος στον ύστερο εικοστό αιώνα, όταν το φυσικό περιβάλλον εισβάλλει και πάλι δυναμικά στο πεδίο της πολιτικής, της πολιτισμικής θεωρίας και κριτικής και στο μελλοντολογικό φανταστικό; Η ανάδειξη του περιβάλλοντος σε κεντρική αναφορά του πολιτικού οραματισμού, των κοινωνικών κινήματων και της κριτικής σκέψης στις δύο τελευταίες δεκαετίες περίπου, άραγε, συνεπάγεται επίσης την ανασηματολογία του κοσμοπολιτισμού; Με ποιον τρόπο οι πολιτικές και οι πολιτισμικές μετατοπίσεις αυτού του είδους τροφοδοτούν, αλλά και εμπνέονται από άλλες, παράλληλες, εννοιολογικές διεργασίες στον χώρο της σύγχρονης πολιτισμικής θεωρίας και κριτικής;

Ο καιρός

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, το περιβάλλον και η φύση αρχίζουν να παίζουν ολοένα και πιο κεντρικό ρόλο στο φανταστικό του μέλλοντος. Ο δημόσιος διάλογος και οι αντιπαραθέσεις για την υπερθέρμανση του πλανήτη και το ενδεχόμενο επερχόμενο τέλος του γνωστού μας ανθρώπινου πολιτισμού, τα ακραία καιρικά φαινόμενα, η κλιματική αλλαγή και η καταστροφή περιβαλλοντικά ευάλωτων περιοχών, η σταθερή αύξηση του αριθμού των κλιματικών προσφύγων σε παγκόσμιο επίπεδο, οι διεθνείς συζητήσεις για την εφαρμογή πολιτικών που θα ανέστρεφαν την κατάσταση, όλα αυτά αποτυπώνονται στις διανοητικές, τις καλλιτεχνικές και τις πολιτισμικές εννοήσεις του μέλλοντος και τις διαμορφώνουν δυναμικά.

Η σύγχρονη λογοτεχνία του φανταστικού και το αντίστοιχο είδος κινηματογράφου αποτελούν σημαντικό δείκτη αυτής της μετατόπισης στη σημασιολόγηση και την εξεικόνηση του μέλλοντος τις δύο τελευταίες δεκαετίες. Το θέμα της κλιματικής αλλαγής και της καταστροφής του περιβάλλοντος ενέπνευσε το κινηματογραφικό φανταστικό σε πάρα πολλές ταινίες. Αρκεί να θυμηθούμε σχετικά πρόσφατα έργα όπως το *Υδάτινος κόσμος* (*Waterworld*, 1995), το *Η επόμενη μέρα* (*The Day After Tomorrow*, 2004), το *Όταν η Γη στάματτησε να γυρίζει* (*The Day the Earth Stood Still*, 2008), το *Άβαταρ* (*Avatar*, 2009), το *2012* (2009) και πολλά άλλα. Η αντίστοιχη παραγωγή στον χώρο του ντοκιμαντέρ, εξάλλου,

είναι πολύ πλούσια και διαρκώς αναπτυσσόμενη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της απήχησης και της δημοτικότητας των σχετικών ντοκιμαντέρ ήταν η πορεία της ταινίας *Μια άβολη αλήθεια* (*An Inconvenient Truth*, 2006), αλλά και ολόκληρες σειρές ταινιών τεκμηρίωσης που προβλήθηκαν σε δίκτυα ευρείας απήχησης όπως το BBC, σαν τη σειρά με τίτλο *Γη: οι πόλεμοι του κλίματος* (*Earth: The Climate Wars*, 2009). Στο πεδίο της λογοτεχνίας του φανταστικού, το θέμα της φύσης και των ακραίων καιρικών φαινομένων γνώρισε επίσης μεγάλη άνθηση με κορυφαίες εκδόσεις το βιβλίο του Μπρους Στέρλινγκ *Heavy Weather* (1994) ή σειρές σαν τη διάσημη τριλογία της Ρέιτσελ Κέιν, *The Weather Warden Collection: Ill Wind, Heat Stroke, Chill Factor*.⁴

Η δημιουργική έκφραση συμβαδίζει, εμπνέει και εμπνέεται από τη δημόσια συζήτηση για την κλιματική αλλαγή, την υπερθέρμανση του πλανήτη και τα ακραία καιρικά φαινόμενα που εμφανίζονται ως συνέπεια των αναπτυξιακών και των πολιτισμικών επιλογών του σύγχρονου κόσμου. Ταυτόχρονα, οι πολιτικές και οι επιστημονικές διαμάχες γύρω από το φαινόμενο του θερμοκηπίου εκβάλλουν σε μια πολύ πλούσια βιβλιογραφία εκλαϊκευμένης επιστημονικής γνώσης που προσελκύει το ενδιαφέρον του ευρύτερου κοινού με αλληπάλληλες επανεκδόσεις και μεγάλες κυκλοφορίες.⁵ Η καταστροφή του κόσμου ως αποτέλεσμα της τεχνολογικής εξέλιξης αποτελεί επαναλαμβανόμενο αφηγηματικό μοτίβο των προσλήψεων του μέλλοντος στον εικοστό αιώνα. Εξωγήινες εισβολές, επιθέσεις μυθικών τεράτων, τεχνολογικές ακρότητες και η αυτονόμηση των τεχνουργημάτων, πυρηνικός όλεθρος, συμπαντικές απειλές είναι κάποιες από τις εκδοχές της καταστροφής που αποτυπώθηκαν στον κινηματογράφο και στη λογοτεχνία, βρίσκοντας έκφραση σε ποικίλα επίπεδα της επιστήμης, της καλλιτεχνικής δημιουργίας και της διανοήσης. Το αφήγημα της κλιματικής αλλαγής και της επικείμενης καταστροφής των συνθηκών που επιτρέπουν την ύπαρξη του ανθρώπινου πολιτισμού, όπως τον γνωρίζουμε, ενσωματώνει και συμπυκνώνει στις σύγχρονες εκδοχές του το καταστροφολογικό εννοιολογικό και οπτικό θεματολόγιο του μελλοντολογικού φανταστικού του εικοστού αιώνα.

Η ιδέα ότι η κλιματική αλλαγή είναι αποτέλεσμα των πολιτικών ενεργειών του ανθρώπου δεν εμφανίστηκε ξαφνικά στη σύγχρονη περίοδο. Η παρακολούθηση του καιρού και η προσπάθεια να διατυπωθούν προβλέψεις για τις διακυμάνσεις και για την εξέλιξη των περιβαλλοντικών συνθηκών αποτελεί διαχρονικά εμμονή τόσο των προνεωτερικών,

4 Πρόκειται για εξαιρετικά δημοφιλή μυθιστορήματα που γνώρισαν αλληπάλληλες εκδόσεις στη δεκαετία του 2000· βλ. Rachel Caine, *The Weather Warden Collection: Ill Wind, Heat Stroke, Chill Factor* (Λονδίνο: Allison and Busby, 2013).

5 Robert G. Watts, «Global Warming and the Future of Earth», *Synthesis Lectures on Energy and the Environment: Technology, Science, and Society I/1* (2007): 1-114· Marcel Leroux, *Global Warming: Myth of Reality? The Erring Ways of Climatology* (Τσίτοεστερ: Praxis Publishing, 2006)· William Stewart, *Climate of Uncertainty: A Balanced Look on Global Warming and Renewable Energy* (Δουβλίνο: Ocean Publishing, 2010)· Nickolas Stern, *The Global Deal: Climate Change and the Creation of a New Era of Progress and Prosperity* (Νέα Υόρκη: Public Affairs, 2009).

όσο και των νεωτερικών κοινωνιών.⁶ Ωστόσο, από τη δεκαετία του 1930, η ενασχόληση με τον καιρό και με τις απρόσμενες εκδηλώσεις του προσέλαβε ιδιαίτερο χαρακτήρα. Τότε για πρώτη φορά τα δημοσιεύματα στον διεθνή δυτικό τύπο επισήμαναν κατ' επανάληψη ότι παρατηρείται μια άμβλυση των χειμερινών καιρικών φαινομένων. Οι εφημερίδες και τα περιοδικά μεγάλης κυκλοφορίας στην Ευρώπη και στις Ηνωμένες Πολιτείες φιλοξενούσαν συχνά άρθρα που σχολίαζαν τους παράξενα ήπιους χειμώνες, τους έντονους καύσωνες τα καλοκαίρια, τις σπάνιες βροχές την άνοιξη και το φθινόπωρο. Οι τυχαίες παρατηρήσεις των ανθρώπων, μάλιστα, επιβεβαιώνονταν από τις μελέτες των μετεωρολόγων, που κατέγραφαν μια αύξηση της θερμοκρασίας χωρίς να προχωρούν, βεβαίως, στο επόμενο βήμα, δηλαδή να θεωρήσουν ότι συνιστούσε την απαρχή μιας σταθερής ανοδικής τάσης της θερμοκρασίας ή ότι θα αποτελούσε ένα πλανητικό φαινόμενο με δραματικά επακόλουθα.

Ωστόσο, το πιο εντυπωσιακό ήταν ότι τόσο οι ειδικοί επιστήμονες, όσο και η κοινή γνώμη μάλλον αντιμετώπιζαν την παρατηρούμενη θέρμανση του πλανήτη ως θετική εξέλιξη σε γενικές γραμμές, εξέλιξη που υποσχόταν μεγαλύτερες σοδειές και περισσότερα θηράματα σε ευρύτερες γεωγραφικές περιοχές.⁷ Οι μετεωρολόγοι της εποχής πίστευαν ότι πρόκειται για έναν ακόμα περιοδικό κύκλο στην αυξομειώση του μέσου όρου της θερμοκρασίας. Από τους πρώτους που συνέδεσαν τις αλλαγές του κλίματος με την ανθρώπινη δραστηριότητα στη δεκαετία του 1930 ήταν ο μηχανικός και ερασιτέχνης μετεωρολόγος Γκι Στιούαρτ Κάλενταρ.⁸ Λίγο νωρίτερα, στις αρχές του εικοστού αιώνα, ο Ζοζέφ Φουριέ είχε συσχετίσει τη θερμοκρασία με τη σύσταση της γήινης ατμόσφαιρας, προσπαθώντας να εξηγήσει τι επηρέαζε το κλίμα του πλανήτη. Ακόμα παλαιότερα, ο βρετανός Τζον Τίνταλ είχε υποστηρίξει πρώτος, ήδη από το 1860, ότι το διοξείδιο του άνθρακα ενδέχεται να συνδέεται με τη σταδιακή θέρμανση του πλανήτη. Κατόπιν, ο σουηδός Σβάντε Αριένιους ανέλυσε βαθύτερα τον ρόλο του διοξειδίου του άνθρακα στη θερμοκρασία. Όμως αυτός, όπως και οι περισσότεροι σύγχρονοί του, αποτιμούσε θετικά την αύξηση της θερμοκρασίας του πλανήτη.⁹ Η ιδέα ότι οι άνθρωποι και οι πρακτικές τους θα συντελούσαν σε ένα τέτοιο φαινόμενο δεν αντιμετωπιζόταν καθόλου αρνητικά, καθώς πίστευαν ότι αυτό θα επέτρεπε την αξιοποίηση περιοχών που έμεναν ανεκμετάλλευτες εξαιτίας του ψύχους. Τις περισσότερες φορές, η αμφισβήτηση της ιδέας ότι ο πλανήτης υπερθερμαινόταν σταδιακά επικεντρωνόταν στο αν η φύση διέθετε εντέλει την ικανότητα να ισορροπεί. Η ακράδαντη πίστη στην αρχή της αρμονίας της φύσης έκανε μάλλον αδιανόητο το ενδεχόμενο ότι σε

6 Βλ. για παράδειγμα την ενδιαφέρουσα μελέτη Vladimir Jankovic, *Reading the Skies: A Cultural History of English Weather, 1650-1820* (Σικάγο: Chicago University Press, 2000).

7 Spencer R. Weart, *The Discovery of Global Warming* (Κέμπριτζ, Μασ.: Harvard University Press, 2004).

8 Bill McKibben (επιμ.), *The Global Warming Reader: A Century of Writing about Climate Change* (Νέα Υόρκη: Penguin Books, 2012).

9 Spencer R. Weart, *The Discovery of Global Warming*.

κάποια μελλοντική στιγμή οι ανθρώπινες ενέργειες θα ανέτρεπαν τις φυσικές ισορροπίες και έτσι θα διαμόρφωναν το κλίμα.

Η βιβλιογραφία για την ιστορία του φαινομένου, για τη θεωρία και για την επιστημονική και δημόσια συζήτηση σχετικά με την υπερθέρμανση του πλανήτη εμπλουτίζεται διαρκώς στις ημέρες μας. Η σταδιακή εμπέδωση της ιδέας ότι ο πολιτισμός της νεωτερικότητας επέφερε αλλαγές στο κλίμα και είχε επιπτώσεις στη διαμόρφωσή του, συναρτάται με την αποσταθεροποίηση του εννοιολογικού διαχωρισμού ανάμεσα στη φύση και στον ανθρώπινο πολιτισμό. Αν τα χαρακτηριστικά του ανθρώπινου πολιτισμού έχουν τη δυνατότητα να θέτουν σε λειτουργία διαδικασίες που απειλούν να επιφέρουν το τέλος της φύσης, όπως τη γνωρίζουμε, τότε συνεπάγεται ότι και αυτή δεν θεωρείται πια ως υπερβατική «οντότητα», ικανή να εξασφαλίζει την ισορροπία, την αυτορρύθμιση, την αρμονία και την αυτοτέλειά της. Καθώς παγιώνεται η ιδέα ότι η ανθρώπινη δραστηριότητα έχει τη δυνατότητα να διαμορφώσει μη αναστρέψιμες καταστροφικές συνθήκες για το γνωστό μας γήινο περιβάλλον, ανατρέπονται πολλές βεβαιότητες των νεωτερικών διακρίσεων ανάμεσα στη φύση και στον πολιτισμό, ανάμεσα στη ζωικότητα και την ανθρωπινότητα. Επομένως, δεν είναι τυχαίο ότι η συζήτηση για την υπερθέρμανση του πλανήτη προκάλεσε πολλαπλές διανοητικές μετατοπίσεις σε πεδία έρευνας που δεν αφορούν τόσο τη φύση, όσο την ανθρώπινη ιστορία και τον πολιτισμό. Η ιστοριογραφία και η πολιτισμική θεωρία και κριτική αποτέλεσαν κατεξοχήν πεδία προβληματισμού για τα ζητήματα αυτά.

Η ιστορία του παγκόσμιου ως φυσικού περιβάλλοντος

Τι σημαίνουν, λοιπόν, όλα αυτά για τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε την ιστορία του κόσμου, του παγκόσμιου και του πολιτισμού κατά τη νεωτερικότητα; Πώς εννοιολογείται και επαναπροσανατολίζεται στην εποχή μας η μελέτη της παγκόσμιας ιστορίας με βάση την εμπέδωση του φανταστικού μιας κλιματικής αλλαγής, η οποία προκαλείται, βεβαίως, από την ανθρώπινη δραστηριότητα, όμως ενδέχεται να συνεπιφέρει την εξάλειψη του ανθρώπινου πολιτισμού στη μορφή του που γνωρίζουμε; Πώς μεταβάλλονται τα ιστορικά αφηγήματα σχετικά με τον κόσμο, την παγκοσμιότητα και την παγκοσμιοποίηση μέσα από το πρίσμα της θέσης που αποδέχεται την ανθρώπινη υπαιτιότητα για ένα ενδεχόμενο μέλλον χωρίς ανθρώπινο πολιτισμό; Κάθε ιστορική κατανόηση βασίζεται στη δυνατότητά μας να αντιλαμβανόμαστε τη σχέση ανάμεσα στις διαφορετικές χρονικότητες, ανάμεσα στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Ανεξάρτητα από τις διαφορετικές ερμηνείες των ιστορικών ως προς τον συσχετισμό μεταξύ των χρονικοτήτων (γραμμικότητα, κυκλικότητα, συνέχεια ή ασυνέχεια κ.λπ.), βασική προϋπόθεση αποτελεί η κεντρική παρουσία και ο πρωταγωνιστικός ρόλος του ανθρώπου στην ιστορική διαδικασία. Για τη δυτική ιστοριογραφία τουλάχιστον, στο επίκεντρο της ιστορίας βρίσκεται ο άνθρωπος,

και βασική προϋπόθεση της ιστορικής εξέλιξης είναι η δική του παρουσία και δράση.¹⁰ Η κατανόηση του ιστορικού παρελθόντος, αλλά και η ανάλυση του παρόντος, αποδιοργανώνονται σε μεγάλο βαθμό αν προσπαθήσουμε να φανταστούμε ένα μέλλον χωρίς την ανθρώπινη παρουσία.

Κάποια από αυτά τα ζητήματα έθεσε σε ένα σημαντικό άρθρο του με τίτλο «The Climate of History: Four Theses» ο ιστορικός Ντιπές Τσακραμπαρτί.¹¹ Το άρθρο αυτό επηρέασε σημαντικά τις κατοπινές συζητήσεις για τη σχέση της ιστορίας με τον μετανθρωπισμό και για την ανάγκη να αναδιοργανωθεί συνολικά ο τρόπος με τον οποίο κατανοούμε την ιστορία του παγκόσμιου και της παγκοσμιότητας στην ύστερη νεωτερικότητα. Ο Τσακραμπαρτί ξεκίνησε την προσέγγισή του παρακολουθώντας την παράλληλη χρονικά ανάπτυξη δύο, ξεχωριστών κατά τα άλλα, γνωστικών πεδίων: των περιβαλλοντικών σπουδών (με επίκεντρο τη μελέτη της κλιματικής αλλαγής) και της μελέτης της ιστορίας της παγκοσμιοποίησης. Οι δύο επιστημονικές συζητήσεις, για το κλίμα και για την παγκοσμιοποίηση, αναπτύχθηκαν και εξελίχθηκαν παράλληλα από τα τέλη της δεκαετίας του 1980. Ωστόσο, μολονότι εκτυλίσσονται την ίδια χρονική περίοδο, αναπτύσσονται στο εσωτερικό διαφορετικών και ξεχωριστών επιστημονικών πεδίων χωρίς να επικοινωνούν μεταξύ τους, παρόλο που εφάπτονται σε ένα πολύ κομβικό σημείο από την άποψη της θεματικής τους: επιχειρούν να κατανοήσουν τις καταβολές, την πορεία και το μέλλον του φαινομένου της παγκοσμιοποίησης στη νεότερη περίοδο. Μάλιστα, ο Τσακραμπαρτί αποδίδει στην ανεπαρκή επικοινωνία των δύο γνωστικών πεδίων το γεγονός ότι η ιστοριογραφία της παγκοσμιοποίησης είναι μάλλον μεθοδολογικά και εννοιολογικά ανέτοιμη να προσφέρει ικανοποιητικές απαντήσεις και να ερμηνεύσει τις σύγχρονες εξελίξεις και τους ιστορικούς μετασχηματισμούς της οικονομίας, της πολιτικής και του πολιτισμού σε παγκόσμιο επίπεδο.

Παρόλο που ο Τσακραμπαρτί επισημαίνει ορθά τον ασύμπτωτο χαρακτήρα των δύο πεδίων, πρέπει εντούτοις να αναγνωρίσουμε ότι η ιστορία της παγκοσμιοποίησης και οι μελέτες του περιβάλλοντος –ιδίως της κλιματικής αλλαγής– συναντήθηκαν πολλές φορές στο πλαίσιο της περιβαλλοντικής ιστορίας, ενός γνωστικού πεδίου που αναπτύχθηκε δυναμικά στα μεταπολεμικά χρόνια, όμως σίγουρα βρισκόταν στην περιφέρεια του ιστοριογραφικού κορμού της ιστορικής επιστήμης. Από τη σκοπιά της ιστορίας της ιστοριογραφίας, η σχέση ανάμεσα στην ιστορία και τη φύση ή ανάμεσα στην ιστορία και στο περιβάλλον είναι μακροχρόνια. Ιστοριογραφικές αναφορές και μελέτες του περιβάλλοντος

10 Για μια κριτική προσέγγιση στον ανθρωποκεντρισμό της δυτικής ιστοριογραφίας, βλ. Gilbert LaFreniere, *The Decline of Nature: Environmental History and the Western Worldview* (Όρεγκον: Oak Savanna Publishing, 2012). Βλ. επίσης το Nathaniel Wolloch, *History and Nature in the Enlightenment: Praise of the Mastery of Nature in Eighteenth Century Historical Literature* (Λονδίνο: Ashgate Publishing, 2011). Πολύ ενδιαφέρον είναι και το Rajagopalan Radhakrishnan, *History, the Human and the World Between* (Ντάραμ: Duke University Press, 2008).

11 Dipesh Chakrabarty, «The Climate of History: Four Theses», *Critical Inquiry* 35 (Χειμώνας 2009): 197-222, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/596640?seq=1> - page_scan_tab_contents, τελευταία επίσκεψη 3 Δεκεμβρίου 2015.

εντοπίζονται σε σημαντικά ιστορικά κείμενα από την αρχαιότητα έως σήμερα.¹² Ιδιαίτερα σταθερή και μακροχρόνια είναι η σχέση της ιστορίας και της φύσης σε οικουμενικό (ή παγκόσμιο) επίπεδο. Ας θυμηθούμε ότι ο Καντ, στο περίφημο βιβλίο του *Ιδέα για μια οικουμενική ιστορία σε κοσμοπολιτικό επίπεδο* (*Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, 1784), σχεδόν ταυτίζει τη φύση με την οικουμενική ιστορία, υποστηρίζοντας ότι η οικουμενικότητα αποτελεί ουσιαστικά συμμόρφωση των ανθρώπινων κοινωνιών στους φυσικούς κανόνες.¹³

Από τους ιστορικούς της αρχαιότητας έως τον Τόινμπι, η φύση συνδεόταν με την ιστορία, μερικές φορές ντετερμινιστικά, με βάση την υπόθεση ότι η φύση καθορίζει τη φυσιογνωμία των λαών, και άλλες ανταγωνιστικά, θεωρώντας την ιστορική πρόοδο ως καθυπόταξη της φύσης.¹⁴ Το συστηματικό ενδιαφέρον της νεότερης ιστοριογραφίας για το περιβάλλον ξεκίνησε περίπου στα μέσα του εικοστού αιώνα και συνδέθηκε με την εξέλιξη της σχέσης ανάμεσα στην ιστορία και τη γεωγραφία. Η σχολή των *Annales* έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη του πεδίου στον ευρωπαϊκό χώρο, παράγοντας μελέτες που διερευνούσαν πώς επέδρασε το κλίμα σε συνδυασμό με τη γεωγραφία στη διαμόρφωση των ανθρώπινων κοινωνιών και της οικονομίας. Στο πλαίσιο αυτό, δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στη μελέτη των λοιμών και των επιδημιών. Τα μνημειώδη έργα ιστορικών όπως ο Φερνάν Μπρωντέλ και ο Εμανιουέλ Λε Ρουά Λαντιρί έφεραν το περιβάλλον στο προσκήνιο της ιστορικής ανάλυσης και αποτέλεσαν οδηγό για όλες τις κατοπινές έρευνες στο πεδίο αυτό.¹⁵ Αντίστοιχα, στις Ηνωμένες Πολιτείες, η έμπνευση για την ενασχόληση με την περιβαλλοντική ιστορία πήγασε από τη μελέτη του Φρέντρικ Τζ. Τέρνερ για τη σημασία του δυτικού συνόρου τους στη διαμόρφωση της νεότερης αμερικανικής ιστορίας.¹⁶ Σημαντική ήταν επίσης η συμβολή ιστορικών όπως ο Γουόλτερ Πρέσκοτ Γουέμπ και ο Τζέιμς Μάλιν, που εμβάθυναν στον ρόλο που έπαιξε ο ιδιαίτερος γεωφυσικός χαρακτήρας της Βόρειας

-
- 12 Μια εποπτεία στην ιστορία της περιβαλλοντικής σκέψης προσφέρουν οι μελέτες Lawrence Coupe (επιμ.), *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism* (Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 2000) και Peter Hay, *Main Currents in Western Environmental Thought* (Μπλούμινγκτον: Indiana University Press, 2002).
 - 13 Για τη σχέση της φύσης με τον κόσμο στον Καντ, βλ. το άρθρο της Katerina Deligiorgi, «The Role of the "Plan of Nature" in Kant's Account of History from a Philosophical Perspective», *British Journal for the History of Philosophy* 14/3 (2006): 451-468.
 - 14 John R. McNeill, «Observations on the Nature and Culture of Environmental History», *History and Theory* 42/4 (Δεκ. 2003): 5-43.
 - 15 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l' époque de Philippe II* (Παρίσι: A. Colin, 1949)· Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc* (Παρίσι: SEVPEN, 1966). Για τον ρόλο της γαλλικής ιστοριογραφίας στην ανάπτυξη της περιβαλλοντικής ιστορίας, βλ. το άρθρο αναφοράς Alfred Crosby, «The Past and Present of Environmental History», *The American Historical Review* 100/4 (Οκτ. 1995): 1177-1189, καθώς και το Donald Worster, «Transformations of the Earth: Toward an Agroecological Perspective in History», *The Journal of American History* 76/4 (Μάρτ. 1990): 1087-1106, http://geography.fullerton.edu/taylor/ENST595T/Worster_JAH.pdf, τελευταία επίσκεψη 3 Δεκεμβρίου 2015.
 - 16 Frederic Jackson Turner, *The Frontier in American History* (Νέα Υόρκη: Henry Holt and Company, 1935 [1893]), <http://xroads.virginia.edu/~hyper/turner/>, τελευταία επίσκεψη 3 Δεκεμβρίου 2015.

Αμερικής στην πολιτική, την κοινωνική και την οικονομική συγκρότηση των ΗΠΑ.¹⁷ Κοινό χαρακτηριστικό αυτών των ετερόκλητων αφετηριακών μελετών είναι ότι οι ιστορικοί αναγνώρισαν την καθοριστική σημασία της γεωγραφίας στη διαμόρφωση του ιστορικού γίγνεσθαι. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, το περιβάλλον και τα φυσικά φαινόμενα επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνονται οι ανθρώπινες κοινωνίες και καθορίζουν το πεδίο που θέτει τα όρια, τους περιορισμούς, αλλά και τις δυνατότητες της ιστορικής εξέλιξης. Η περιβαλλοντική ιστορία αποτέλεσε ένα πεδίο έρευνας με έντονο διεπιστημονικό και πολυεπιστημονικό χαρακτήρα, καθώς στη μελέτη των επιμέρους θεμάτων συνέβαλαν καίρια τόσο η γεωγραφία και η δημογραφία, όσο και θετικές επιστήμες όπως η βιολογία, η ιατρική, η φυσική και η μετεωρολογία.

Όμως, δεν πρέπει να παραγνωρίσουμε το γεγονός ότι η σταδιακή ανάπτυξη της περιβαλλοντικής ιστορίας σε αυτοτελές ιστοριογραφικό πεδίο κατά τη μεταπολεμική περίοδο είχε την αφετηρία της σε μη ακαδημαϊκούς χώρους. Η δυναμική εμφάνιση των οικολογικών και περιβαλλοντικών πολιτικών κινήματων από τη δεκαετία του 1960 και μετά έδωσε την έμπνευση και δημιούργησε το κατάλληλο διανοητικό υπόβαθρο για την ανάπτυξη της περιβαλλοντικής ιστορίας τόσο στις Ηνωμένες Πολιτείες, όσο και στον ευρωπαϊκό χώρο. Επιχειρώντας να περιγράψει το πεδίο αυτό, ο Τζον Ρ. Μακνίλ διέκρινε τρεις ομάδες μελετών.¹⁸ Στην πρώτη ομάδα εντάσσει μελέτες που αφορούν τη διερεύνηση της ιστορικής αλληλεπίδρασης των κοινωνιών με το φυσικό περιβάλλον. Κεντρικός θεματικός άξονας των μελετών αυτής της κατηγορίας είναι η βιομηχανική επανάσταση και η κριτική σχετικά με τις επιπτώσεις της εφαρμοσμένης τεχνολογίας στο φυσικό περιβάλλον. Εδώ, σημαντικό χώρο καταλαμβάνουν επίσης οι μελέτες που αφορούν την επίδραση του περιβάλλοντος και των φυσικών φαινομένων στη διαμόρφωση των ανθρώπινων κοινωνιών. Εξάλλου, στην ίδια μεγάλη κατηγορία εντάχθηκε η ιστορία του κλίματος και των κλιματικών αλλαγών. Μια δεύτερη ομάδα περιλαμβάνει μελέτες που αφορούν τη διανοητική και πολιτισμική ιστορία, διερευνώντας τις ποικίλες προσλήψεις της έννοιας της φύσης, καθώς και τις αποτυπώσεις τους στη λογοτεχνία, στον κινηματογράφο, στη φιλοσοφία, στη νομοθεσία και στις πρακτικές του καθημερινού βίου. Τέλος, μια τρίτη κατηγορία μελετών αφορά τις πολιτικές για το περιβάλλον, την περιβαλλοντική πολιτική και τον σχετικό δημόσιο διάλογο τόσο στη σύγχρονη περίοδο, όσο και στο παρελθόν. Σε αυτή την κατηγορία εντάσσονται, λόγου χάρη, αναλύσεις πολιτικών που αφορούν την αγροτική ανάπτυξη, την κτηνοτροφία και τη βιομηχανία.¹⁹

17 Walter Prescott Webb, *The Great Plains* (Λίνκολν: University of Nebraska Press, 1959 [1931])· Walter Prescott Webb, *The Great Frontier* (Βοστώνη: Houghton Mifflin, 1952)· James C. Malin, *The Grassland of North America: Prolegomena to Its History* (Αν Άρμπορ, Μία.: Edwards Brothers, 1947).

18 McNeill, «Observations on the Nature and Culture», 5-43.

19 Η βιβλιογραφία εδώ είναι πολύ πλούσια. Μια από τις πρώτες σημαντικές μελέτες της κατηγορίας ήταν το Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* (Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1967).

Μολονότι η περιβαλλοντική ιστορία αναπτύχθηκε κυρίως στην Ευρώπη και στις Ηνωμένες Πολιτείες, πιο πρόσφατα παρουσιάστηκαν σημαντικές μελέτες και σε μη δυτικές χώρες, ιδίως σε μεταποικιακά ακαδημαϊκά περιβάλλοντα. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η μελέτη της αλληλεπίδρασης του περιβάλλοντος με την κοινωνία συνδέθηκε με την ιστορία της αποικιοκρατίας.²⁰ Η περιβαλλοντική ιστορία έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη του επιμέρους πεδίου των μεταποικιακών σπουδών για το περιβάλλον, για τη χρήση και για την κατανομή των φυσικών πόρων στο πλαίσιο της μεταποικιακής συνθήκης.²¹

Η σχέση της περιβαλλοντικής ιστορίας με τα πολιτικά κινήματα ήταν και παραμένει στενή και αμφίδρομη. Η περιβαλλοντική ιστορία συνέβαλε στον διανοητικό προσανατολισμό των κινήματων, αποδυναμώνοντας τις ντετερμινιστικές αντιλήψεις για τη φύση και φέρνοντας στο προσκήνιο τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στο φυσικό περιβάλλον και στις κοινωνικές, τις πολιτικές και τις ιστορικές διεργασίες. Οι μελέτες των τελευταίων δεκαετιών αποδόμησαν μια από τις ισχυρότερες βεβαιότητές μας: την πίστη ότι η φύση χαρακτηρίζεται από εσωτερική αρμονία και ότι τα οικοσυστήματα έχουν τον τρόπο να συντηρούνται και να αναπτύσσονται αρμονικά, αρκεί να μην «διαφθείρονται» από την επίδραση του ανθρώπινου παράγοντα. Η ιδέα αυτή αποτέλεσε μια διαχρονική σταθερά του τρόπου με τον οποίο προσέγγισαν τη σχέση της φύσης με τον άνθρωπο και του περιβάλλοντος με την κοινωνία, ενώ από τον δέκατο ένατο αιώνα συγκροτήθηκε γύρω από αυτή το κίνημα της προστασίας του περιβάλλοντος με το δικό του εννοιολογικό πλαίσιο αναφοράς.²² Η μεταπολεμική περιβαλλοντική ιστορία στάθηκε κριτικά απέναντι στη θέση περί της προστασίας του περιβάλλοντος, αποδυναμώνοντάς τη σταδιακά, καθώς ανέδειξε το γεγονός ότι οι άνθρωποι επενέβαιναν στα οικοσυστήματα σε όλο το βάθος του ιστορικού χρόνου, και έτσι συνέβαλε στο να εμπεδωθεί η άποψη ότι η σχέση της κοινωνίας με τη φύση είναι πιο πολύ συμπληρωματική και συστημική παρά αντιθετική και ανταγωνιστική.

Μια δεύτερη μετατόπιση του πεδίου προέκυψε τις τελευταίες δεκαετίες και αφορά την προσέγγιση του περιβάλλοντος από την πλευρά της πολιτισμικής και διανοητικής ιστορίας. Η μελέτη του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνονται το περιβάλλον και την έννοια του φυσικού σε διαφορετικές κοινωνίες και ιστορικές περιόδους αποσαφήνισε ότι η ίδια η

20 Ενδεικτικά αναφέρω μελέτες όπως του Eric Stahorn, *An Environmental History of Postcolonial North India* (Νέα Υόρκη: Peter Lang Publishing, 2009). Βλ. επίσης Ramachandra Guha, *Environmentalism: A Global History* (Νέα Υόρκη: Penguin Books, 2014)· Ramachandra Guha και David Arnold (επιμ.), *Nature, Culture, Imperialism: Essays on the Environmental History of South Asia* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1996).

21 Elizabeth DeLoughrey και George Handley (επιμ.), *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment* (Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 2011). Ιδιαίτερα σημαντική στο πεδίο αυτό είναι η συμβολή της διανοούμενης και ακτιβίστριας Vandana Shiva· βλ. Vandana Shiva, *Stolen Harvest: The Hijacking of Global Food Supply* (Κέμπριτζ, Μασ.: South End Press, 2000) και της ίδιας, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Λονδίνο: Zed Books, 1989).

22 Ένα από τα σημαντικότερα κείμενα στα οποία βασίστηκε το κίνημα του προστατευτισμού, ιδιαίτερα στις ΗΠΑ, ήταν το George P. Marsh, *Man and Nature, or, Physical Geography as Modified by Human Action* (Νέα Υόρκη: Charles Scribner, 1864).

«φύση» διαθέτει μακρά, πολυποίκιλη πολιτισμική ιστορία. Η φύση δεν είναι τόσο φυσική όσο νομίζουμε, αλλά εμπεριέχει ένα τεράστιο απόθεμα ανθρώπινης ιστορίας.²³ Η σύγχρονη περιβαλλοντική ιστορία αναπτύχθηκε επίσης παράλληλα με τη συνθήκη της οικονομικής παγκοσμιοποίησης της μεταπολεμικής περιόδου και επηρεάστηκε σημαντικά από αυτή. Στις νεότερες τάσεις της περιβαλλοντικής ιστορίας συγκαταλέγεται η προσπάθειά της να συνδεθεί με την ιστορία του παγκόσμιου και της παγκοσμιοποίησης, υιοθετώντας τις θεωρίες του παγκόσμιου οικονομικού συστήματος για τη μελέτη του περιβάλλοντος. Προς αυτή την κατεύθυνση κινούνται μελετητές όπως ο Τζοάχιμ Ράντκαου στο βιβλίο του *Nature and Power: A Global History of the Environment*.²⁴ Εδώ, ο συγγραφέας παρακολουθεί την ιστορία των επιπτώσεων που είχε για το περιβάλλον η ανθρώπινη δραστηριότητα τόσο σε βάθος χρόνου, όσο και σε γεωγραφικό εύρος. Ξεκινώντας από την προϊστορία και περνώντας στον Μεσαίωνα, στην ευρωπαϊκή αποικιοκρατία, στη νεότερη και σύγχρονη περίοδο και στην επέκταση της αμερικανικής επιρροής, προσεγγίζει θεματικές που αφορούν την ιστορία των δασών και των αγροτοκτηνοτροφικών κοινοτήτων, των φραγμάτων και των συστημάτων άρδευσης, του τροφосуλλεκτικού συστήματος παραγωγής, των επιδημιών και των δημογραφικών κρίσεων, του τουρισμού, της οικονομικής ανάπτυξης και των διαπλανητικών αποστολών. Ο Ράντκαου αντιλαμβάνεται ιστοριογραφικά την περιβαλλοντική ιστορία, και προσπαθεί να εντοπίσει τα προβλήματα που αντιμετώπισε όσον αφορά τη σχέση της ιστορίας με τα οικολογικά κινήματα και τη θέση της περιβαλλοντικής ιστορίας στο ευρύτερο πεδίο των ιστορικών σπουδών.²⁵

Ενσωματώνοντας την προβληματική της διανοητικής και πολιτισμικής ιστορίας, και ιστορικοποιώντας την έννοια του φυσικού και της φύσης, οι ορίζοντες της περιβαλλοντικής ιστορίας διευρύνονται και περιλαμβάνουν τόσο την αλληλεπίδραση του ανθρώπου με το περιβάλλον, όσο και τη μελέτη των τρόπων με τους οποίους συγκροτούνται, οργανώνονται και αναπαράγονται οι πρακτικές και οι έννοιες του *οίκου* σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους. Το ιστοριογραφικό πρόγραμμα της περιβαλλοντικής ιστορίας φαίνεται να συνίσταται στον μετασχηματισμό της σε οικοϊστορία: δηλαδή, στη διερεύνηση των ποικίλων μορφών και αντιλήψεων για τον οίκο, που διαμορφώνονται σε τοπικό και σε πλανητι-

23 William Cronon, *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature* (Νέα Υόρκη: Norton and Co, 1996).

24 Το συγκεκριμένο έργο του, το Joachim Radkau, *Nature and Power: A Global History of the Environment*, μτφρ. Thomas Dunlap (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 2008 [2002]), συγκαταλέγεται στις εμβληματικές μελέτες που προώθησαν αυτή την αντίληψη.

25 Σύμφωνα με τον Ράντκαου, η στενή σχέση της περιβαλλοντικής ιστορίας με τα οικολογικά κινήματα έχει οδηγήσει σε αναχρονισμούς, καθώς δεν διερευνήθηκαν η σημασία και η εννοιολόγηση της φύσης σε προηγούμενες περιόδους, ενώ αντίθετα προβάλλονται αντιλήψεις της σύγχρονης εποχής στο παρελθόν. Επίσης, ο Ράντκαου θεωρεί ότι η περιβαλλοντική ιστορία πρέπει να συνδεθεί με άλλους σημαντικούς τομείς της ιστορικής έρευνας, όπως για παράδειγμα η ιστορία της μετανάστευσης και η δημογραφία. Γενικότερα, πιστεύει ότι η ιστορία του περιβάλλοντος πρέπει να συμβάλει σε συνθετικές προσεγγίσεις αναδιαμορφώνοντας συνολικά την αντίληψή μας για το ιστορικό παρελθόν.

κό πεδίο, περιλαμβάνοντας τη ζωή, τη δραστηριότητα και τις αλληλεπιδράσεις ανθρώπων, έμβιων όντων και ανόργανων στοιχείων.

Στον μετασχηματισμό αυτό αποτυπώνεται επίσης μια συνολικότερη ιστοριογραφική μετατόπιση της μελέτης του παγκόσμιου, ενώ παρακάτω θα δούμε ότι και ο ίδιος συνδέεται με τη συγκρότηση του οραματικού προτάγματος που σήμερα εκφράζεται από την ανάδειξη του μετανθρωπισμού σε κεντρική πολιτισμική συνθήκη των αρχών του εικοστού πρώτου αιώνα.²⁶

Η Ανθρωπόκαινος

Πώς όμως σχετίζεται η ιστορία της ιστοριογραφίας του περιβάλλοντος με τη διαπίστωση του Τσακραμπαρτί ότι η μελέτη της ιστορίας της παγκοσμιοποίησης και η ιστορία των κλιματικών αλλαγών δεν επικοινωνούν μεταξύ τους παρά μόνον περιφερειακά; Ύστερα από τη διαπίστωση αυτή, ο μελετητής προβαίνει στην εξής παρατήρηση για τη σύγχρονη περιβαλλοντική κρίση:

Καθώς η [περιβαλλοντική] κρίση κορυφωνόταν τα τελευταία χρόνια, συνειδητοποίησα ότι όλα μου τα διαβάσματα για τη θεωρία της παγκοσμιοποίησης, για τη μαρξιστική ανάλυση του κεφαλαίου, για τις σπουδές της υπεξουσιότητας, των υπάλληλων ομάδων και της μεταποικιακής κριτικής, που καλύπτουν ήδη μία εικοσιπενταετία, μολονότι στάθηκαν εξαιρετικά χρήσιμα για τη μελέτη της παγκοσμιοποίησης, δεν με είχαν προετοιμάσει πραγματικά ώστε να κατανοήσω την πλανητική συγκυρία στην οποία βρίσκεται σήμερα η ανθρωπότητα.²⁷

Ο Τσακραμπαρτί δεν είναι κάποιος τυχαίος σχολιαστής, αλλά ένας από τους σημαντικότερους μελετητές της παγκόσμιας αποικιακής και μεταποικιακής ιστορίας και ιστοριογραφίας την τελευταία εικοσαετία.²⁸ Στο συγκεκριμένο άρθρο, επιχειρεί να κατανοήσει τι σημαίνει για την ιστορική σκέψη η σύγχρονη συζήτηση σχετικά με την κλιματική αλλαγή και με το επικείμενο, σύμφωνα με πολλούς, τέλος του πλανήτη και του γνωστού μας ανθρώπινου πολιτισμού. Σχολιάζει τις απόψεις και τα επιχειρήματα των επιστημόνων που υποστηρίζουν την υπόθεση ότι ο άνθρωπος και οι δραστηριότητές του προκάλεσαν κατά βάση τις κλιματικές αλλαγές που απειλούν στην εποχή μας τη βιωσιμότητα πολλών έμβιων

26 Βλέπε επίσης το σχετικό επιχειρήμα του Αντώνη Λιάκου στο κεφάλαιο «Έξοδος», στο Αντώνης Λιάκος, *Αποκάλυψη, ουτοπία και ιστορία* (Αθήνα: Πόλις, 2011), 408-413.

27 Chakrabarty, «The climate of history», 199.

28 Σημαντικότερα έργα του είναι το Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Πρίνστον: Princeton University Press, 2007) και το Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* (Σικάγο: Chicago University Press, 2002).

όντων, όπως και τον ανθρώπινο πολιτισμό των τελευταίων δύο αιώνων. Η συγκεκριμένη υπόθεση φέρνει για άλλη μια φορά τον άνθρωπο στο επίκεντρο της ιστορικής διαδικασίας, χωρίς όμως να περιλαμβάνει σε αυτήν αποκλειστικά την ανθρώπινη ιστορία, αλλά συνεξετάζοντας τη φυσική ιστορία. Όπως υποστηρίζει ο Τσακραμπαρτί, σύμφωνα με τις απόψεις των επιστημόνων της κλιματικής αλλαγής, ο άνθρωπος στην εποχή μας έχει μετατραπεί σε δρων υποκείμενο τόσο του ιστορικού, όσο και του γεωλογικού χρόνου. Η μετατόπιση αυτή είναι τόσο σημαντική ώστε να απαιτεί μια νέα περιοδολόγηση, η οποία ορίζεται από την εισαγωγή της έννοιας της Ανθρωπόκαινου, μιας γεωλογικής εποχής στην οποία τα ανθρώπινα όντα αποτελούν παράγοντα της ίδιας της γεωλογικής εξέλιξης.²⁹

Σύμφωνα με τον Τσακραμπαρτί, η Ανθρωπόκαινος ξεκινά στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, με την περίοδο της βιομηχανικής επανάστασης και του Διαφωτισμού, όταν ο άνθρωπος αναδεικνύεται σε σημαντικό γεωλογικό παράγοντα. «Είναι η Ανθρωπόκαινος το τμήμα που πληρώνουμε για την ελευθερία;» αναρωτιέται ο συγγραφέας. Η Ανθρωπόκαινος αρχίζει με τη χειραφέτηση του ανθρώπινου είδους από τους φυσικούς περιορισμούς και κλείνει με το τέλος της πολιτικής, όπως υποστηρίζουν μερικοί μελετητές, με την έννοια ότι στις ημέρες μας έχει ήδη διαφανεί η αδυναμία των πολιτικών δομών να διαχειριστούν το μέλλον, δηλαδή την περιβαλλοντική κρίση του κλίματος που βρίσκεται σε εξέλιξη. Τη σκοπιά αυτής της ζοφερής προοπτικής εκφράζει ο κοινωνιολόγος Μάικ Ντέιβις –ένας από τους συνομιλητές του Τσακραμπαρτί–, όταν περιγράφει την κατάσταση που θα προκύψει από την πρόσθετη αύξηση του αστικού πληθυσμού, τη διαρκώς αυξανόμενη ζήτηση για τρόφιμα και ενέργεια, καθώς και από τις κλιματικές αλλαγές, που θα περιορίσουν σημαντικά την αποδοτικότητα των καλλιεργειών σε μεγάλες περιοχές του πλανήτη. Όπως σημειώνει ο Ντέιβις,

αυτό το πλανητικό έλλειμμα ευκαιρίας και κοινωνικής δικαιοσύνης γίνεται αντιληπτό από το γεγονός ότι πάνω από ένα δισεκατομμύριο άνθρωποι, σύμφωνα με το Πρόγραμμα των Ηνωμένων Εθνών για τους Ανθρώπινους Οικισμούς (UN-Habitat), ζουν σήμερα σε παραγκουπόλεις και ότι ο αριθμός τους αναμένεται να διπλασιαστεί μέχρι το 2030 [...]. Εντωμεταξύ ο πληθυσμός του πλανήτη θα αυξηθεί κατά τρία δισεκατομμύρια στα επόμενα σαράντα χρόνια (το 90% αυτών των ανθρώπων θα ζει σε φτωχές πόλεις) και κανείς –κανείς απολύτως– δεν έχει την παραμικρή ιδέα πώς ένας πλανήτης παραγκουπόλεων, που θα μαστιζεται από την εντεινόμενη διατροφική και την ενεργειακή κρίση, πώς θα μπορέσει να εξασφαλίσει τη βιολογική τους επιβίωση, και πολύ λιγότερο πώς θα μπορέσει να ανταποκριθεί στις αναπόφευκτες προσδοκίες τους να ζήσουν με στοιχειώδη ευτυχία και αξιοπρέπεια.³⁰

29 Ο όρος «Ανθρωπόκαινος» αποτελεί δάνειο από τον Paul J. Crutzen ο οποίος τον χρησιμοποιεί για να αναδείξει πόσο σημαντικές επιπτώσεις έχει η ανθρώπινη δραστηριότητα στην οικολογία· βλ. Paul J. Crutzen και Eugene F. Stoermer, «The Anthropocene», *International Geosphere-Biosphere Programme Newsletter* 41 (2000): 17.

30 Mike Davies, «Living on the Ice Shelf: Humanity's Meltdown» (2008), <http://www.tomdispatch.com/post/174949>, τελευταία επίσκεψη 26 Ιανουαρίου 2010.

Η συνάντηση της παγκόσμιας ιστορίας με την ιστορία του περιβάλλοντος αναδεικνύεται με ιδιαίτερο τρόπο στις σύγχρονες συνθήκες της περιβαλλοντικής κρίσης. Ωστόσο, εξακολουθούν να μας λείπουν τα κατάλληλα ιστοριογραφικά εργαλεία προκειμένου να ερμηνεύσουμε και να αφηγηθούμε αυτή τη συνάντηση. Ο Τσακραμπαρτί, επιχειρώντας να επινοήσει αυτά τα εργαλεία, ανασύρει την έννοια της «βαθιάς ιστορίας», της ιστορίας που ασχολείται με τη μελέτη του ανθρώπου ως φυσικού είδους το οποίο αναπτύσσει τη δραστηριότητά του στο πλαίσιο της γενικότερης εξέλιξης της ζωής στον πλανήτη:

Η σύγχρονη [περιβαλλοντική] κρίση κατέδειξε κάποιες άλλες προϋποθέσεις για την ύπαρξη ανθρώπινης ζωής, οι οποίες δεν έχουν καμία εγγενή σχέση με τη λογική των καπιταλιστικών, των εθνικιστικών ή των σοσιαλιστικών ταυτοτήτων. Αυτές οι συνθήκες σχετίζονται πιο πολύ με την ιστορία των έμβιων όντων σε αυτόν τον πλανήτη, με τον τρόπο με τον οποίο αλληλοσυνδέονται οι ποικίλες μορφές ζωής, και με τον τρόπο που η εξόντωση ενός είδους θα μπορούσε να απειλήσει και τα άλλα. Χωρίς μια τέτοια ιστορία της ζωής, η κρίση της κλιματικής αλλαγής στερείται «νοήματος» για τον άνθρωπο. Διότι, όπως προείπα, η κρίση αυτή δεν αφορά κατά καμία έννοια το ανόργανο τμήμα του πλανήτη.³¹

Ο Τσακραμπαρτί, ως μαρξιστής ιστορικός, γνωρίζει καλά ποιες παγίδες μπορεί να κρύβει αυτή η προσέγγιση της ιστορίας, και διατηρεί την έντονα κριτική και επιφυλακτική στάση του απέναντι στον βιολογισμό και τον βιολογικό ντετερμινισμό, που χαρακτηρίζουν αρκετές προσεγγίσεις της «βαθιάς ιστορίας» του ανθρώπινου είδους. Αναγκάζεται, όμως, να εξετάσει τα εννοιολογικά εργαλεία της, αφού τα γνωστά αναλυτικά μοντέλα δεν επαρκούν προκειμένου να εξηγηθεί η σύγχρονη παγκόσμια ιστορία, δηλαδή η ιστορία μιας περιόδου στην οποία η ανθρώπινη δραστηριότητα μετατράπηκε σε καθοριστικό φυσικό παράγοντα. Προτείνει, λοιπόν, να προσεγγίσουμε τον άνθρωπο ως φυσικό και βιολογικό είδος, και επομένως να εισαγάγουμε τη θεωρία των ειδών στη μελέτη της παγκόσμιας ιστορίας, προσθέτοντας μια οικο-ουτοπική διάσταση στην ιστοριογραφική πρακτική: «Μόνον αν σκεφτούμε τον εαυτό μας ως είδος που εξαρτάται από άλλα είδη, ως μέρος της γενικής ιστορίας της ζωής», μπορούμε να αναλύσουμε το παγκόσμιο και να σώσουμε την ανθρωπότητα, όπως υποστηρίζει. Στην αντίληψη του Τσακραμπαρτί, η οικο-ουτοπική προσέγγιση της παγκόσμιας ιστορίας προϋποθέτει απαραίτητα το σύνολο της γνώσης που μας έχει προσφέρει η μελέτη του καπιταλισμού και των παγκόσμιων οικονομικών συστημάτων, «ώστε να μην ξεχνάμε τις άνισες ευθύνες και, επομένως, τις άνισες δυνατότητες που έχουμε». Όπως παρατηρεί,

η κρίση της κλιματικής αλλαγής απαιτεί να σκεφτούμε ταυτόχρονα σε δύο επίπεδα, να συνδυάσουμε τα δύο ανεξάρτητα χρονολόγια του καπιταλισμού και της

31 Chakrabarty, «The climate of history» 217.

ιστορίας των ειδών. Αυτός ο συνδυασμός όμως θέτει σε ριζική δοκιμασία την ίδια την ιδέα της ιστορικής κατανόησης.

Ο Τσακραμπαρτί προτείνει ένα είδος αποστασιοποίησης από την ιστορία που γνωρίζουμε, δηλαδή από την ιστορία του πολιτισμού και από την ιστορία του καπιταλισμού. Μας προειδοποιεί ότι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την κρίση της κλιματικής αλλαγής ως ιστορία του καπιταλισμού, γιατί η πρώτη δεν εξασφαλίζει τη σωτηρία των εκόντων, σε αντίθεση με τη δεύτερη. Προβάλλει, κατά συνέπεια, η αναγκαιότητα να διατυπωθεί ένα νέο είδος οικουμενισμού, ο οποίος δεν θα μπορεί εντούτοις να συγκροτήσει μια οικουμενική ταυτότητα:

Όμως, η κλιματική αλλαγή μας θέτει ένα ζήτημα σχετικά με την ανθρώπινη συλλογικότητα, που συνιστά ένα «εμείς», στρέφοντας τη σκέψη μας σε μια εκδοχή του οικουμενικού η οποία διαφεύγει της ικανότητάς μας να βιώνουμε τον κόσμο. Μοιάζει πιο πολύ με ένα στοιχείο οικουμενικότητας που αναδύεται μέσα από μια κοινή αίσθηση ολοκληρωτικής καταστροφής. Πρόκειται για μια πρόσκληση προς μια παγκόσμια προσέγγιση στην πολιτική, μια προσέγγιση που θα έχει απαλλαγεί εντούτοις από τον μύθο της παγκόσμιας ταυτότητας, διότι αυτή, σε αντίθεση με το καθολικευτικό εγγελιανό οικουμενικό, δεν μπορεί να συνοψίζει τα επιμέρους. Ίσως μπορούμε προς το παρόν να την ονομάσουμε «αρνητική οικουμενική ιστορία».³²

Ο περιβαλλοντικός προβληματισμός για το μέλλον του πλανήτη επιφέρει ιστοριογραφικές μετατοπίσεις στη μελέτη της ιστορίας του παγκόσμιου και των αντιλήψεων για το μέλλον. Οι σύγχρονες προσλήψεις του πλανητικού μέλλοντος ασκούν επίσης πίεση στις εννοήσεις του πλανητικού παρελθόντος και τις μετασχηματίζουν. Όπως θα δούμε παρακάτω, αυτές οι εννοιολογικές μετατοπίσεις συνδέονται άρρηκτα με την κριτική στον ανθρωποκεντρισμό και με τη σταδιακή άρση μερικών δεισμών της νεωτερικής σκέψης, όπως είναι ο διαχωρισμός της φύσης από τον πολιτισμό και της ανθρώπινης από την πλανητική ιστορία στον χώρο της πολιτισμικής ανάλυσης και κριτικής. Οι αναδυόμενες ιστοριογραφικές αναζητήσεις επιστρέφουν διαρκώς σε ζητήματα που αφορούν τη συγκρότηση και την εννοιολόγηση της υποκειμενικότητας στο πλαίσιο της ριζικής αποδιάρθρωσης των γνωστών ορίων μεταξύ ταυτότητας και διαφοράς. Τι συμβαίνει στην ιστορία του παρελθόντος, όταν οι αναδυόμενες εικόνες του μέλλοντος μας οδηγούν να σκεφτούμε τον (ανθρώπινο) εαυτό ως ένα είδος ανάμεσα σε πολλά άλλα; Στην εποχή μας, την απάντηση σε αυτό το θεμελιώδες ερώτημα δεν τη δίνει τόσο η ιστοριογραφία, όσο ένα διαφορετικό πεδίο, η πολιτισμική θεωρία και κριτική.

32 Στο ίδιο, 220, 222.

Ο εαυτός ως έμβιο είδος

Από τη σκοπιά της πολιτισμικής θεωρίας και κριτικής, η θεώρηση του εαυτού ως έμβιου είδους υπηρέτησε την ανάγκη να αποδομηθούν κριτικά οι νεωτερικές αντιλήψεις του ανθρωπισμού. Η αποδόμηση του δίπολου «φύση και πολιτισμός», και κυρίως του δίπολου «άνθρωπος και ζώο», βρίσκεται στον πυρήνα του σύγχρονου προβληματισμού που εκφράζει την ανάγκη να επαναπροσδιοριστεί ο ανθρωπισμός στο φως της γνώσης την οποία παρήγαγε η αποδομιστική προσέγγιση τις τρεις τελευταίες δεκαετίες. Αυτή η συζήτηση αναπτύσσεται στις παρυφές δύο επαπτόμενων, αλλά διακριτών γνωστικών πεδίων: της πολιτισμικής θεωρίας της αποδόμησης και των σπουδών για το περιβάλλον, και ιδίως του τομέα των σπουδών για τα ζώα, που αναπτύσσονται δυναμικά.

Σε αυτή τη συζήτηση μας εισάγει η Ντόνα Χαραγουέι στο βιβλίο της *When Species Meet*, καθώς θέτει δύο βασικά ερωτήματα, τα οποία εντέλει ορίζουν τον συνολικό σχετικό προβληματισμό:

α) Ποιον και τι αγγίζω όταν αγγίζω τον σκύλο μου; Και β) πώς το «γίγνεσθαι από κοινού» είναι μια πρακτική τού «γίγνεσθαι εντός του κόσμου»; Συνδέω αυτές τις δύο ερωτήσεις με εκφράσεις που έμαθα στη Βαρκελώνη από έναν ισπανό λάτρη των γαλλικών μπουλντόγκ: ετερο-παγκοσμιοποίηση, alter-globalization και autre-mondialization.³³

Πώς ορίζονται η ταυτότητα και η διαφορά τη στιγμή της συνάντησης του εαυτού με τον άλλο; Και τι σημαίνει ο τρόπος με τον οποίο νοηματοδοτούμε αυτές τις συναντήσεις για το πώς αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο και το παγκόσμιο; Η εισαγωγή της έννοιας της ετεροπαγκοσμιοποίησης στοχεύει να αποσταθεροποιήσει πλήρως έναν ανθρωπισμό που βασίζεται σε διπολικούς διαχωρισμούς, όπως είναι η αντιδιαστολή της φύσης με τον πολιτισμό, της φύσης με την κοινωνία, του ανθρώπινου με το μη ανθρώπινο. Η ετεροπαγκοσμιοποίηση αφορά την ανάδειξη υλικών και εννοιολογικών τόπων που συγκροτούνται στο πλαίσιο των επαφών και της αλληλεπίδρασης ανάμεσα σε διαφορετικά έμβια όντα, αλλά και στο πλαίσιο σύναψης σχέσεων οι οποίες δεν έχουν ως προϋπόθεσή τους την ανθρωπινή ηγεμονία. Η ετεροπαγκοσμιοποίηση περιλαμβάνει τους τόπους όπου πραγματώνονται αυτές οι μορφές απροϋπόθετης συμβίωσης με την ετερότητα.

Εδώ, η Χαραγουέι εμπνέεται από τη θεωρία της συμβιογένεσης. Στη βιολογία, ο όρος συμβιογένεση αναφέρεται στη δημιουργία ενός νέου οργανισμού με τον συνδυασμό δύο ή περισσότερων οργανισμών. Η θεωρία ανήκει στη Λιν Μάργκκιουλις, η οποία πριν από μερικά χρόνια υποστήριξε ότι η συμβιογένεση ήταν μια πολύ σημαντική διαδικασία στην ιστορία της εξέλιξης των ειδών. Στο βιβλίο της *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species* διατυπώνεται η θέση ότι η εξέλιξη των ειδών δεν επιτυγχάνεται μόνο με τις μεταλι-

33 Donna Haraway, *When Species Meet* (Μινεσότα: University of Minnesota Press, 2008), 3.

λάξεις ενός είδους, που έχουν σκοπό τους την προσαρμογή σε εξωγενή περιβάλλοντα και την επιβίωση, αλλά επίσης με τη συνεργασία διαφορετικών ειδών και με τον συγκερασμό των χαρακτηριστικών τους προκειμένου να επιβιώσουν.³⁴ Η Μάργκιουλις επιθυμεί να αποσταθεροποιήσει με την έρευνά της τη δαρβινική αντίληψη σχετικά με τις ανταγωνιστικές και διαδοχικές μεταλλάξεις ενός είδους με σκοπό τη βιωσιμότητά του. Μας προτείνει να σκεφτούμε ότι τα είδη, στο πέρασμα του χρόνου, δεν μεταλλάσσονται ανεξάρτητα μεταξύ τους, αλλά αντίθετα ενώνονται με άλλα είδη προκειμένου να επιβιώσουν. Αντί για ένα μοναχικό είδος που εξελίσσεται στον ιστορικό χρόνο ανταγωνιστικά προς τα υπόλοιπα, ώστε να θωρακίσει την ύπαρξή του, η Μάργκιουλις μας καλεί να φανταστούμε είδη που συνδυάζουν τις ικανότητές τους και συνενώνονται μέσα σε συνθήκες στενής γειτνίασης και συντροφικότητας.

Μεταφέροντας την έννοια της συμβιογένεσης στην πολιτισμική θεωρία, η Χαραγουεί αντιμετωπίζει κριτικά την εννοιολόγηση του όρου «είδος» στο πλαίσιο της βιολογίας και των νεοδαρβινικών θεωριών της εξέλιξης. Η μεταφορά των όρων της βιολογίας στην πολιτισμική θεωρία ενέχει, βεβαίως, τον κίνδυνο της ουσιοκρατίας, καθώς το βιολογικό είδος, όταν θεωρείται ως ταξινομικός όρος, παραπέμπει κατά κανόνα σε μια συγκεκριμένη και σταθερή ταυτότητα των όντων. Η Χαραγουεί, όμως, αναγνωρίζοντας και έπειτα παρακάμπτοντας τις επιφυλάξεις για τις ενδεχόμενες ουσιοκρατικές προεκτάσεις της χρήσης της βιολογικής ορολογίας, μεταφέρει την ιδέα της συμβιογένεσης στην ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στους ανθρώπους και στα ζώα συντροφιάς. Σε κάποιο σημείο παρατηρεί τα εξής, μιλώντας για την προσωπική σωματική της σχέση με τη σκύλα της:

Η κυρία Πιπέρι Καγιέν συνεχίζει να αποικίζει όλα μου τα κύτταρα – κι αυτό αποτελεί οπωσδήποτε μια περίπτωση συμβιογένεσης, όπως την ονομάζει η βιολόγος Λιν Μάργκιουλις. Πάω στοίχημα: αν εξετάζατε το DNA μας, θα ανακαλύπτατε πως μερικά τμήματα του γενετικού υλικού μας έχουν αναμειχθεί δραστικά μεταξύ τους. Το σάλιο της διαθέτει σίγουρα ιικούς φορείς για τη μεταφορά του DNA. Και τα αστραπαία φιλά της γλώσσας της στάθηκαν ακαταμάχητα.³⁵

Η μελέτη των σχέσεων συντροφικότητας ανάμεσα στον άνθρωπο και τα ζώα, στην αντίληψη της Χαραγουεί, αποτελεί ένα μοντέλο με το οποίο μπορεί να συλλάβει κανείς τις διαδικασίες συγκρότησης της υποκειμενικότητας. Η υποκειμενικότητα παράγεται διυποκειμενικά και συγκροτείται, ως δομή και περιεχόμενο, στο πλαίσιο συγκεκριμένων συμβάντων και πρακτικών συνάντησης ανάμεσα σε διαφορετικά είδη. Οι συναντήσεις αυτές συντελούνται σε ιστορικά και πολιτισμικά προσδιορισμένους χώρους και συνθέτουν ιστορίες και «φυσιοπολιτισμούς», όπως τους ονομάζει η Χαραγουεί, τοποθετημένους σε συγκεκριμένα πλαίσια.

34 Lyn Margulis, *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species* (Νέα Υόρκη: Basic Books, 2002).

35 Haraway, *When Species Meet*, 15.

Ποιές μορφές αλληλεπίδρασης εμφανίζονται κατά τις συναντήσεις αυτές; Το ερώτημα δεν είναι καινούριο, αλλά αναδιατυπώνει το αφηγησιακό ζητούμενο της περιβαλλοντικής ιστορίας: ποια είναι η σχέση της ανθρώπινης ιστορίας με το περιβάλλον; Η αλλαγή της διατύπωσης, όμως, προσδιορίζει και τον διαφορετικό προσανατολισμό της απάντησης. Οι σχέσεις στις οποίες αναφέρεται η Χαραγουέι δεν αποτελούν επιφανειακές, εξωτερικές επαφές ανεξάρτητων και στεγανών υποκειμένων, αλλά επηρεάζουν ριζικά τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η ίδια η υποκειμενικότητα των συμβαλλόμενων μερών. Η αλληλεπίδραση μεταξύ των ειδών αποτελεί τη βασική διαδικασία υποστασιοποίησης των κοινωνικών υποκειμένων. Οι σχέσεις στις οποίες αναφέρεται η Χαραγουέι δεν είναι μεταφορικές ή συμβολικές, αλλά υλικές και σωματικές· συνάπτονται σε ζώνες επαφής, όπως οι οικιακοί χώροι, οι ζωολογικοί κήποι, τα ερευνητικά εργαστήρια, αλλά και σε ερευνητικά πεδία, όπως τα τροπικά δάση, οι αγροτοκτηνοτροφικές μονάδες, οι διαγωνισμοί μορφολογίας οικόσιτων ζώων, τα εκπαιδευτικά προγράμματα και οι παιχνιδότοποι σκύλων, τα καταφύγια άγριων ζώων, οι φάρμες και τα κοπάδια ελεύθερης βοσκής. Πρόκειται για σχέσεις «κατά τις οποίες όλοι οι δρώντες γίνονται ότι είναι μέσα στον χορό της σχεσιακής διαδικασίας, και αυτό δεν ξεκινά εκ του μηδενός, *ex nihilo*, αλλά συμμετέχουν πλήθος πρότυπα που τους κληροδοτήθηκαν –άλλοτε από κοινού και άλλοτε ξέχωρα– τόσο πριν από τη συνάντησή τους, όσο και παράλληλα με αυτήν».³⁶

Ζωικότητα

Θέτοντας στο επίκεντρο της κατανόησης της υποκειμενικότητας τη σχέση της ετερότητας με τις πρακτικές συντρόφευσης, η σύγχρονη πολιτισμική θεωρία προτείνει μια εννοιολογική μετατόπιση του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε στο αναλυτικό επίπεδο τη ζωικότητα. Η ενασχόληση της κριτικής σκέψης με τη ζωικότητα εντάσσεται σε μια ευρύτερη κριτική του ανθρωποκεντρισμού αλλά εμπεριέχει, όπως θα δούμε, και μια οραματική πρόταση για νέους τρόπους με τους οποίους μπορεί να εννοιολογηθούν η υποκειμενικότητα και οι σχέσεις ετερότητας. Ο αναστοχασμός γύρω από αυτά τα ζητήματα χαρακτηρίζεται από μια διανοητική διάθεση που είναι έντονα προσανατολισμένη προς το μέλλον και προς τη δυνητικότητα, καθώς αποδομεί συστηματικά και μετατοπίζει τις σταθερές στις οποίες βασίζεται η οργάνωση του παρελθόντος και του παρόντος βίου, η οργάνωση της υφιστάμενης πραγματικότητας. Είναι, δηλαδή, ένας αναστοχασμός κατεξοχήν ουτοπικός.

Η σύλληψη του δυνητικού μέλλοντος προϋποθέτει την ανίχνευση των συγκεκριμένων τόπων όπου το εναλλακτικό μέλλον επιτελείται στο παρόν. Έτσι, διερευνώντας συστηματι-

36 Haraway, *When Species Meet*, 25.

κά ποικίλες ζώνες επαφής, η Χαραγουέι εντοπίζει περιπτώσεις σχέσεων που συνάπτονται ανάμεσα σε διαφορετικά είδη, μέσα από τις οποίες διαπλάθονται και μετασχηματίζονται τόσο τα ανθρώπινα, όσο και τα μη ανθρώπινα υποκείμενα. Οι σχέσεις αυτές μπορούν να είναι ισότιμες, μολονότι δεν είναι ισοδύναμες. Η Χαραγουέι στηρίζει το επιχείρημά της στον ορισμό του γίγνεσθαι που διατύπωσαν ο Ζιλ Ντελέζ και ο Φελίξ Γκουαταρί στο κεφάλαιο «Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible» από το έργο τους *A Thousand Plateaus*.³⁷ Το γίγνεσθαι εδώ δεν βασίζεται σε πατρογονικές γενεαλογικές γραμμές, αλλά σε συμμαχίες, συντροφεύσεις και συναπαντήματα. Η διαφοροποίηση της Χαραγουέι από τους Ντελέζ και Γκουαταρί εστιάζεται στην ιδεατή θεώρησή τους, σύμφωνα με την οποία η ζωικότητα αφορά πιο πολύ το συμβολικό επίπεδο παρά την πραγματική ζωή, τα πραγματικά ζώα, τους πραγματικούς ανθρώπους και τις πραγματικές σχέσεις τους μέσα στην καθημερινότητα.

Αντίστοιχα, η Χαραγουέι διαφοροποιείται επίσης από την προσέγγιση της ζωικότητας που προτείνει ο Ζακ Ντεριντά.³⁸ Στο βιβλίο του *L'animal que donc je suis* (2006), ο Ντεριντά διερευνά τη σχέση του ανθρώπου με τη ζωικότητα καθώς αναρωτιέται: «Τι συμβαίνει όταν γυμνός στο μπάνιο κοιτώ τη γάτα μου που με κοιτά;». Τη διερώτηση αυτή ακολουθεί μια σειρά επιμέρους ερωτημάτων:

Μήπως, εμπρός στη γάτα που με κοιτά γυμνό, θα ντραπώ σαν ζώο που δεν έχει πια αίσθηση της γύμνιας του; Ή, αντίθετα, σαν άνθρωπος που διατηρεί την αίσθηση της γύμνιας; Ποιος είμαι, λοιπόν; Ποιος είναι αυτός που είμαι; Από ποιον να ζητήσω απάντηση, αν όχι από τον άλλο; Και από τη γάτα ίσως;³⁹

Παρά την κριτική της Χαραγουέι, ο Ντεριντά ξεκαθαρίζει σε αυτό το κείμενο ότι δεν αναφέρεται στη γάτα μεταφορικά ή συμβολικά, αλλά τον απασχολεί το πραγματικό και συγκεκριμένο ζώο που βρίσκεται απέναντί του. Τι συμβαίνει τη στιγμή που η ματιά του ζώου συναντιέται με τη ματιά του ανθρώπου; Τι συνεπάγεται η ζωική ματιά για την υποκειμενοποίηση του ατόμου; Αναπτύσσονται διυποκειμενικές σχέσεις ανάμεσα σε διαφορετικά έμβια είδη; Είναι ενδιαφέρον ότι για τον Ντεριντά η συνάντηση με το ζώο είναι εξαρχής συνδεδεμένη με άβολα συναισθήματα αναγνώρισης του εαυτού από τον άλλο, όπως η ντροπή. Η σχέση του ανθρώπου με το ζώο αφορά κατά κύριο λόγο τις διαδικασίες συγκρότησης του ανθρώπινου εαυτού μέσα από την αναγνώριση της ριζικής ετερότητας. Η πρώτη διαπίστωση ύστερα από το αρχικό ερώτημα είναι ότι ο εαυτός βρίσκεται δίπλα στο ζώο, το ακολουθεί. Κεντρικό μέλημα του Ντεριντά, λοιπόν, δεν είναι τόσο η σχέση των

37 Gilles Deleuze και Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Μινεάπολις: University of Minnesota Press, 1987).

38 Haraway, *When Species Meet*, II.

39 Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, επιμ. Μ.-L. Mallet, μτφρ. D. Wills (Νέα Υόρκη: Fordam, 2008), 6· η έμφαση στο πρωτότυπο.

δύο έμβιων ειδών που συναντιούνται στο λουτρό, αλλά οι συνεπαγωγές της συνάντησης για τις διαδικασίες συγκρότησης του ανθρώπου ως υποκειμένου. Όπως αναφέρει,

η οπτική γωνία του απολύτως άλλου, και τίποτα άλλο δεν θα μπορούσε να μου προκαλέσει τόση σκέψη για αυτή την απόλυτη ετερότητα του γείτονα, του πλησίον, όσο οι στιγμές που βλέπω τον εαυτό μου ιδωμένο γυμνό κάτω από το βλέμμα μιας γάτας.⁴⁰

Στόχος του Ντεριντά σε αυτό το κείμενο είναι να ανασκευάσει τη διχοτομία μεταξύ Ανθρώπου και Ζώου στο πλαίσιο του δυτικού κανόνα σκέψης. Προς αυτή την κατεύθυνση διατυπώνει τρεις υποθέσεις που επιχειρούν να χαρτογραφήσουν το όριο που θέτει ο δυτικός κανόνας ανάμεσα στον άνθρωπο και στη ζωικότητα. Σύμφωνα με την πρώτη υπόθεση, τους δύο τελευταίους αιώνες η σχέση μας με τη ζωικότητα μεταλλάχθηκε εξαιτίας της συσσωρευμένης γνώσης (στη βιολογία, τη ζωολογία, την ηθική) και της ανάπτυξης τεχνικών παρέμβασης στον ζωικό κόσμο. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο αναπτύχθηκαν αφενός μια καινοφανής για τα ιστορικά δεδομένα βιαιότητα κατά των ζώων και αφετέρου ένας «συμπονετικός» λόγος στον χώρο των κινημάτων για τα δικαιώματα των ζώων. Όπως θεωρεί ο Ντεριντά, ζούμε σε μια περίοδο μεταβατική, καθώς οι εννοιολογήσεις του εαυτού επανεκκινούν τη στιγμή που στεκόμαστε γυμνοί μπροστά στη ματιά του ζώου.

Η δεύτερη υπόθεση επιχειρεί να διερευνήσει πώς διαμορφώνεται ιστοριογραφικά το όριο ανάμεσα στο ανθρώπινο και το ζωικό. Ο Ντεριντά υποστηρίζει ότι η ρήξη με τη ζωικότητα δεν μπορεί να κατανοηθεί στο πλαίσιο μιας ευθύγραμμης σχέσης ανάμεσα στον άνθρωπο και το ζώο, αλλά συνιστά ένα πολλαπλό και ετερογενές σύνορο που το έχουμε μελετήσει μόνον ως προς τη μία πλευρά του, την πλευρά της ανθρώπινης ιστορίας. Σχετικά με την ανθρωποκεντρική ιστορία, ο Ντεριντά παρατηρεί:

Πραγματικά, μπορεί εδώ κανείς να μιλήσει για ιστορία, για μια ιστορική στιγμή ή περίοδο, μόνον από τη μία υποτιθέμενη πλευρά της λεγόμενης ρήξης, από την πλευρά της ανθρωποκεντρικής υποκειμενικότητας που αφηγηματοποιείται και επιτρέπει να αφηγηθούμε την ιστορία αυτοβιογραφικά, την ιστορία της ζωής του είδους μας, που έτσι αναδεικνύεται σε Ιστορία.⁴¹

Ο ανθρωποκεντρισμός εδώ θεωρείται ως ένας ιδιαίτερα μονομερής αυτοβιογραφικός λόγος που παράγει μορφές ιστορικότητας οι οποίες βασίζονται στην έννοια της ρήξης και της διαφοροποίησης, παραγνωρίζοντας τα βιώματα που συγκροτούνται στην άλλη πλευρά του ρήγματος.

Κατόπιν, ο Ντεριντά διατυπώνει την τρίτη υπόθεση, ότι δηλαδή η κατηγορία Ζώο δεν είναι ενιαία. Χρησιμοποιείται φιλοσοφικά από τον άνθρωπο ως υποκείμενο που θεωρεί

40 Στο ίδιο, II.

41 Στο ίδιο, 31.

ότι όλα τα έμβια εκτός του εαυτού του αποτελούν μια ενιαία κατηγορία. Έτσι, η χρήση του όρου Ζώο εντάσσεται στην ανθρωποκεντρική θεώρηση του κόσμου και της σχέσης ανάμεσα στα ποικίλα έμβια είδη της βιολογίας. Το Ζώο παίζει ουσιαστικό ρόλο στις αυτοβιογραφικές λειτουργίες του Ανθρώπου αποτελώντας σημαντικό παράγοντα της ανθρωπογένεσης.

Άλλοι θεωρητικοί έχουν επίσης τονίσει πόσο καίριο ρόλο κατέχει το Ζώο στη διαδικασία της ανθρωπογένεσης. Ο Τζόρτζιο Αγκάμπεν, λόγου χάρη, στο βιβλίο του *L' aperto: l' uomo et l' animale* (2002),⁴² προσεγγίζει τη δυτική φιλοσοφία στο σύνολό της ως ανθρωπολογική και ανθρωποποιητική μηχανή. Η ανθρωπογένεση, όπως υποστηρίζει ο Αγκάμπεν, ξεκινά από τον διαχωρισμό του Ανθρώπου από το Ζώο στο επίπεδο της οντολογίας και του φιλοσοφικού στοχασμού. Καθώς ο άνθρωπος εγκαταλείπει φιλοσοφικά τη ζωικότητά του, δημιουργείται μια ελεύθερη και άδεια ζώνη, στο εσωτερικό της οποίας παγιδεύεται η ζωή στη ζώνη της εξαίρεσης.⁴³ Έτσι, η διαπραγμάτευση της ζωικότητας και της ανθρωπότητας, δηλαδή η βιοπολιτική, βρίσκεται στη βάση κάθε πολιτικής επιτέλεσης. Η κρίση των βεβαιοτήτων του ανθρωπισμού στην εποχή μας σημαίνει επίσης την ανάσχεση της λειτουργίας της «ανθρωπολογικής μηχανής», που αποτέλεσε τον βασικό παράγοντα κίνησης της ανθρώπινης ιστορίας. Ο Αγκάμπεν καταλήγει στην εξής πρόταση:

Καθιστώντας ανενεργό τον μηχανισμό που διέπει την αντίληψή μας για τον άνθρωπο δεν οδηγούμαστε στην αναζήτηση νέων ορισμών –πιο αποτελεσματικών ή πιο αυθεντικών–, αλλά αναδεικνύουμε το κεντρικό κενό, το εσωτερικό χάσμα που διαχωρίζει τον άνθρωπο από το ζώο, και μέσα σε αυτό το κενό διακινδυνεύουμε τον εαυτό μας: μέσα στην αναστολή της αναστολής, σε ένα Σαμπάτ τόσο για το ζώο, όσο και για τον άνθρωπο.⁴⁴

Η κριτική του Αγκάμπεν στον ανθρωποκεντρισμό εμπνέεται επίσης από τη βιολογία, και συγκεκριμένα από το έργο του γερμανού βιολόγου Γιάκομπ φον Ούξκιουλ (Jacob von Uexküll, 1864-1944). Ο ερευνητής αυτός, που θεωρείται θεμελιωτής της βιοσημειωτικής, ασχολήθηκε με τη μελέτη του τρόπου με τον οποίο τα έμβια όντα προσλαμβάνουν την πραγματικότητα. Ο Ούξκιουλ αμφισβήτησε την ύπαρξη ενός ενιαίου αντικειμενικού κόσμου μέσα στον οποίο αναπτύσσονται και ζουν τα διάφορα έμβια όντα και υποστήριξε, αντίθετα, την ταυτόχρονη, ασύμπτωτη και παράλληλη ύπαρξη πολλών κόσμων (umwelt), που ο καθένας τους ορίζεται από την εκδοχή στην οποία προσλαμβάνεται το περιβάλλον από κάθε έμβιο ον. Κάθε τέτοιο περιβάλλον πρόσληψης αποτελεί μια κλειστή ενότητα που δεν επικοινωνεί οπωσδήποτε με τις υπόλοιπες. Ο Ούξκιουλ συγκαταλέγεται επίσης στους θεμελιωτές της σύγχρονης οικολογίας, ακριβώς επειδή αμφισβήτησε την έννοια της ενι-

42 Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal* (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2004).

43 Στο ίδιο, 79.

44 Στο ίδιο, 92.

αίας φύσης και της κεντρικής θέσης του ανθρώπου σε αυτή, ανοίγοντας τον δρόμο για τη θέαση των ποικίλων οικοσυστημάτων που συναποτελούν τον κόσμο.

Πώς όμως μπορούμε να φανταστούμε τις σχέσεις ανάμεσα στους επιμέρους κόσμους και στα οικοσυστήματα; Πώς εννοιολογείται ο κόσμος μετά την αποδόμηση της ανθρωποκεντρικής θεώρησης του περιβάλλοντος και της ιστορίας; Ο Αγκάμπεν καταλήγει στο εξής προκλητικό συμπέρασμα:

Η εναντίωση στην ακρότητα της θεωρίας της ανθρώπινης εξαίρεσης θα έχει ως απαραίτητη προϋπόθεση, κατά τη γνώμη μου, να μειώσουμε τις ανθρώπινες απαιτήσεις [...] και επίσης να μειώσουμε δραστικά τον αριθμό των ανθρώπινων όντων (όχι με φόνους και γενοκτονίες, με τον ρατσισμό, τον πόλεμο, την εγκατάλειψη, την ασθένεια και την πείνα, με όλα αυτά τα μέσα που παρουσιάζονται στα καθημερινά δελτία ειδήσεων σαν κάτι τόσο κοινό όσο οι κόκκοι της άμμου στην παραλία).⁴⁵

Το τέλος της ανθρωποκεντρικής ιστορίας συνεπάγεται έναν κόσμο απομειωμένων ανθρώπινων προνομίων και τελικά απομειωμένης ανθρωπινότητας; Τι είδους προσδοκίες και ποια μορφή φαντασιακού του μέλλοντος αναδεικνύονται μέσα από αυτό το νήμα πολιτισμικής θεωρίας και κριτικής του ανθρωποκεντρισμού;

Νέος κοσμοπολιτισμός: ο κόσμος ως θυμικό

Κάθε φιλοσοφικός ορισμός της σχέσης του ανθρώπου με το ζώο τελικά συναρτάται με μια αντίστοιχη εννοιολόγηση του κόσμου και των σχέσεων ετερότητας που τον συγκροτούν. Έτσι, η κριτική του ανθρωποκεντρισμού συνεπάγεται αναπόφευκτα μια νέα πρόταση για έναν δυναμικό κοσμοπολιτισμό. Η κριτική της Χαραγουέι στον ανθρωποκεντρισμό καταλήγει να αναδείξει εναλλακτικές μορφές κοινωνικότητας, οι οποίες αναπτύσσονται στο πλαίσιο των σχέσεων ανάμεσα σε διαφορετικά έμβια είδη. Οι σχέσεις αυτές συγκροτούνται μέσα από πρακτικές συντροφικότητας και δημιουργούν θυμικά δίκτυα στο εσωτερικό των οποίων αναδύονται νέες μορφές υποκειμενικότητας. Στις ζώνες επαφής, η Χαραγουέι αναλύει διυποκειμενικές σχέσεις που καλλιεργούνται μέσα από πρακτικές συντροφεισης. Εδώ περιγράφει τις σχέσεις αυτές:

Το είδος των σχέσεων που επιτελούνται με αυτές τις προτάσεις αφορά τη δι-απλοκή ενός παρδαλού πλήθους διαφορεικά τοποθετημένων ειδών, στα οποία συμπεριλαμβάνονται τα τοπία, τα ζώα, τα φυτά, οι μικροοργανισμοί, οι άνθρωποι και οι τεχνολογίες.⁴⁶

45 Στο ίδιο, 106.

46 Haraway, *When Species Meet*, 41.

Πρόκειται για μια διαδικασία συγκρότησης της υποκειμενικότητας μέσα από τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ διαφορετικών ειδών και μορφών ζωής, μια σχέση η οποία δεν προϋποθέτει μόνο τον σεβασμό, αλλά και την ανταπόκριση στη ματιά του άλλου, καθώς και τον μετασχηματισμό που προκύπτει από συμβιωτικές καταστάσεις πολλών ειδών, οι οποίες εμπλέκουν ανθρώπους, άλλα έμβια όντα και ποικίλες μορφές ζωής.

Η συμμετοχή σε αυτή την «παρδαλή παρέα» των διαφορετικών ειδών συνεπάγεται μια νέα κοσμοπολιτική θεώρηση της υποκειμενικότητας και του πολιτισμού. Εξάλλου, φαίνεται πως και ο Ντερριντά συντείνει σε αυτό, όταν παραδέχεται ότι όλα τα ερωτήματα για τη σχέση του ανθρώπου με το ζώο αφορούν τελικά το πώς φανταζόμαστε τον κόσμο:

Τι διακυβεύεται με τα ερωτήματα αυτά; Δεν χρειάζεται να είσαι δα ειδικός ώστε να προβλέψεις ότι συνεπάγονται τη σκέψη για το τι σημαίνουν οι λέξεις ζω, μιλώ, πεθαίνω, είναι και κόσμος, όπως στη φράση είναι-μέσα-στον-κόσμο ή είναι-ε-ντός-του-κόσμου, ή είναι-με, είναι-πριν, είναι-πίσω.⁴⁷

Η ειδολογική προσέγγιση της Χαραγουέι προτάσσει και ένα νέο είδος πρόσληψης της παγκοσμιότητας, έναν νέο κοσμοπολιτισμό. Η ετεροπαγκοσμιοποίηση (other-worlding, autre-mondialisation, alter-globalization), την οποία οραματίζεται η συγγραφέας βασίζεται στην κατανόηση της αρχής της αλληλεξάρτησης των ειδών.⁴⁸ Η ιδέα του κοσμοπολιτισμού που υιοθετείται εδώ αποτελεί δάνειο από τη γαλλίδα φιλόσοφο της επιστήμης Ιζαμπέλ Στένγκερς και από το πολυσυζητημένο κείμενό της «The Cosmopolitical Proposal».⁴⁹ Η κοσμοπολιτική πρόταση της Στένγκερς παρουσιάζεται προγραμματικά ως ουτοπία. Δεν πρόκειται, όμως, για μια ουτοπία που αποκηρύσσει τον υφιστάμενο κόσμο ώστε να αναζητήσει κάποιον άλλο καλύτερο, αλλά για μια *απορητική ουτοπία* που μας παρακινεί να τον προσεγγίσουμε με διαφορετικά ερωτήματα, να μη θεωρήσουμε την υφιστάμενη κατάσταση ως «κανονική». Η αναστολή της αποδοχής της κανονικότητας της παρούσας κατάστασης συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση για την κοσμοπολιτική πρόταση της Στένγκερς. Η πρότασή της συνθέτει μια απορητική ουτοπία, αφού εισηγείται μια αναστολή η οποία επιτυγχάνεται με την επιβράδυνση όλων των πρακτικών που μας πιέζουν διαρκώς να αποδεχτούμε τις «εύκολες» και «αυτονόητες» λύσεις στα σύγχρονα προβλήματα κατά την οργάνωση της από κοινού ζωής. Στόχος της κοσμοπολιτικής, πέρα από την αυτονόητη επίκληση του κοινού καλού, είναι να συγκροτηθεί *μια ενεργή μνήμη των λύσεων που απέτυχαν να δημιουργήσουν έναν «οίκο»*. Οι αποτυχημένες λύσεις του παρελθόντος συνιστούν ένα πλούσιο απόθεμα εικόνων από ένα δυνητικό μέλλον. Ο κοσμοπολιτισμός της Στένγκερς ορίζεται ως μια παγίως ατελής ουτοπία:

47 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, II.

48 Haraway, *When Species Meet*, 19.

49 Isabelle Stengers, «The Cosmopolitical Proposal», στο Bruno Latour και Peter Weibel (επιμ.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (Κέμπριτζ, Μασ.: MIT Press, 2005), 994-1003.

Στον όρο κοσμοπολιτικός, το συνθετικό «κόσμο-» αναφέρεται στο άγνωστο που συνίσταται από αυτούς τους πολλαπλούς, αποκλίνοντες κόσμους και στις μεταξύ τους αρθρώσεις, για τις οποίες θα ήταν ενδεχομένως ικανοί, σε αντιδιαστολή με τον πειρασμό μιας ειρήνης που προτίθεται να είναι οριστική, οικουμενική.⁵⁰

Ποιά είναι, όμως, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της υποκειμενικότητας στο πλαίσιο του νέου κοσμοπολιτισμού; Η Στένγκερς προτείνει μια πολιτική του κόσμου η οποία βασίζεται στην έννοια της ευθύνης και της λογοδοσίας. Το νέο κοσμοπολιτικό υποκείμενο δεν είναι απλά υπόλογο για τις ενέργειές του, αλλά ταυτόχρονα παραιτείται από ένα μέρος της κυριαρχίας του, υποτάσσοντας την αυτενέργειά του στις ανάγκες, στις επιθυμίες και στα συμφέροντα αλλοειδών εξωτερικοτήτων. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί η Στένγκερς για να εξηγήσει το επιχείρημά της αφορά τον ρόλο και τις πρακτικές των φυσικών επιστημόνων στη διαμόρφωση της σύγχρονης βιοπολιτικής. Πέρα από την ανάληψη της ευθύνης για τις πολιτικές και τις κοινωνικές συνεπαγωγές του έργου του, ο επιστήμονας στο εργαστήριο καθορίζει τις επιλογές του ενώπιον των έμβιων όντων που υφίστανται πειράματα, αλλά επίσης έχοντας πλήρη συναίσθηση των δυνητικών επιπτώσεων της έρευνας. Έτσι, ο επιστήμονας-υποκείμενο, το υποκείμενο του νέου κοσμοπολιτισμού εντέλει, καλείται να απεκδυθεί τον ανθρωπομορφισμό ενός εμπρόθετου και κυρίαρχου πλάσματος, να αναπτύξει διυποκειμενικές σχέσεις με την ετερότητα και να μεταμορφωθεί ουσιαστικά σε μια θυμική συνάρθρωση. Σε τελική ανάλυση, η υποκειμενικότητα αφορά το απόθεμα του βιώματος από πολλαπλές διασταυρώσεις και υλικές διασυνδέσεις του υποκειμένου, στο εσωτερικό πολύπλοκων περιβαλλοντικών συστημάτων: «τις σύνθετες υλικές διασταυρώσεις που συνδέουν το υποκείμενο μέσα από τα πολλαπλά επίπεδα και τις κλίμακες των περιβαλλοντικών συστημάτων».⁵¹

Στο πλαίσιο της σύγχρονης πολιτισμικής θεωρίας και κριτικής, το κοσμοπολιτικό υποκείμενο αναδύεται σε σχέση με νέες μορφές κατανόησης του κοινού και της συλλογικότητας. Ο Μπρούνο Λατούρ περιέγραψε επίσης αναλυτικά και οραματικά τις διαδικασίες με τις οποίες συντελείται η άρση της διχοτομίας ανάμεσα στο ανθρώπινο και στο μη ανθρώπινο στοιχείο, η οποία αποτελεί και την απαραίτητη προϋπόθεση για τη συγκρότηση των νέων μορφών συλλογικότητας. Ο Λατούρ, με τον όρο συλλογικότητα, αναφέρεται στις πρακτικές συνάρθρωσης επιμέρους στοιχείων σε ένα όλον το οποίο θα περιλαμβάνει υλικότητες, τεχνολογίες, ικανότητες, γνώσεις και διαδικασίες.⁵² Στόχος της άρσης της διχοτόμησης του ανθρώπου και του ζώου είναι η επανένωση των δύο οίκων που συναποτελούν την πολιτική: της φύσης και της κοινωνίας. Η δημιουργία δεσμών και ενώσεων ανάμε-

50 Στο ίδιο.

51 Haraway, *When Species Meet*, 25.

52 Εδώ, ο Λατούρ χρησιμοποιεί ως μεταφορά το δίκτυο των υπονόμων που συλλέγουν απόβλητα σε ταμιευτήρες προκειμένου να περιγράψει τη συγκρότηση του όλου· βλ. Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* (Κέμπριτζ, Μασ.: Harvard University Press, 2004), 59.

σα στους ανθρώπους και στα μη ανθρώπινα όντα, σύμφωνα με τον συγγραφέα, αποτελεί προϋπόθεση ώστε να λήξει ο εμφύλιος πόλεμος ανάμεσα σε αυτούς τους δύο οίκους. Η ειρήνευση εξασφαλίζεται δυναμικά μέσα από την ανταλλαγή ιδιοτήτων, με το ζευγάρι να απαγορεύεται να συνευρεθούν: με τη συνάρθρωση του υποκειμένου με το αντικείμενο.⁵³ Οι πρακτικές δεσμών, ενώσεων, και ανταλλαγής ιδιοτήτων πρόκειται να θέσουν τέλος στον ανθρωπομορφισμό της διαίρεσης ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, ανάμεσα στο ζώο και τον άνθρωπο, στη φύση και την κοινωνία. Αυτές οι διαιρέσεις, όπως υποστηρίζει ο Λατούρ, κινητοποιούν όλες τις οντότητες που συμμετέχουν στην πάλη για τον έλεγχο του κοινού κόσμου. Φυσικά, τίποτε δεν μας εγγυάται ότι η άρση των διχοτομιών θα καταλήξει σε μια αρμονική νέα οικουμένη:

Ωστόσο, τίποτα δεν αποδεικνύει ότι η συγκέντρωση πρόκειται να έχει αίσια έκβαση, ότι οι συμμετέχοντες πρόκειται όλοι τους να βρεθούν σε κάποιο οικουμενικό αντίστοιχο του Φεστιβάλ του Γούντστοκ προς τιμήν της Γαίας.⁵⁴

Με ποιους όρους θα λειτουργεί αυτό το νέο κοινό; Το ερώτημα παραμένει ενεργό και κεντρικό για το μεγαλύτερο μέρος της θεωρητικής παραγωγής που αφορά αυτά τα ζητήματα. Ο Λατούρ προσπαθεί επίμονα να δώσει μια απάντηση, και ουσιαστικά να οραματιστεί έναν «άλλο κόσμο». Το μεγαλύτερο μέρος του βιβλίου αφιερώνεται στην οργάνωση και στα στάδια ολοκλήρωσης της νέας συλλογικότητας, δηλαδή στη δημιουργία του νέου κόσμου. Δηλώνει ότι τα μέλη της νέας συλλογικότητας συμμετέχουν με τις προτάσεις ή τις θέσεις τους. Οι προτάσεις θα αποτελέσουν την απαρχή της νέας συλλογικότητας:

Θα σας πω ότι ένα ποτάμι, μια ομάδα ελεφάντων, ο τυφώνας El Niño, ένας δήμαρχος, μια πόλη, ένα πάρκο πρέπει να θεωρηθούν ως προτάσεις στη συλλογικότητα.⁵⁵

Ο νέος κοινός κόσμος ορίζεται ως «προσωρινό αποτέλεσμα της σταδιακής ενοποίησης των εξωτερικών πραγματικοτήτων (για το οποίο επιφυλάσσουμε τον όρο “πολυκόσμος”, pluriverse)· ο κόσμος, στον ενικό αριθμό, δεν συνίσταται σε κάτι δεδομένο, αλλά ακριβώς σε κάτι που πρέπει να επιτευχθεί με τη δέουσα διαδικασία».⁵⁶

Η κριτική στον ανθρωποκεντρισμό πέρασε δυναμικά στον πυρήνα της πολιτισμικής θεωρίας και κριτικής την τελευταία δεκαετία.⁵⁷ Σε κάποιες από τις πιο ενδιαφέρουσες εκ-

53 Στο ίδιο, 61.

54 Στο ίδιο, 82.

55 Στο ίδιο, 83.

56 Στο ίδιο, 239· η έμφαση στο πρωτότυπο.

57 Μεγάλο μέρος των μελετών για τον ανθρωπισμό εστιάζει κυρίως στη σχέση της ανθρωπότητας με την τεχνολογία. Οι πιο πρόσφατες εποπτικές μελέτες πραγματεύονται τη διεύρυνση των ζητημάτων που απασχολούν τη μετανθρωπιστική πολιτισμική θεωρία. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προς αυτή την κατεύθυνση παρουσιάζουν μελέτες όπως της Cary Wolfe, *What is Posthumanism?* (Μινεάπολις: University of Minnesota Press, 2010),

δοχές της, η κριτική αυτή έχει αποτελέσει το πεδίο όπου οι θεωρητικές συζητήσεις για την κοσμοπολιτική και την πλανητικότητα συναντιούνται με τις σύγχρονες ανασηματοδοτήσεις της έννοιας της υποκειμενικότητας και του κοινού. Ανεξάρτητα από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις των προσεγγίσεων, η συζήτηση αυτή μπορεί να έχει πολύ σημαντικές συνέπειες για την κατανόηση της σύγχρονης παγκόσμιας ιστορίας και του πολιτισμού, καθώς προτείνει μια ριζοσπαστική διεύρυνση της κατηγορίας του ιστορικού υποκειμένου. Από τη σκοπιά του νέου μετανθρωπιστικού κοσμοπολιτισμού, ο κόσμος αφορά τους τρόπους με τους οποίους ρυθμίζονται οι σχέσεις ανάμεσα στις διαφορετικές συνιστώσες της παγκοσμιοτητας: άνθρωποι, ζώα, ποτάμια, δάση, έντομα, παράσιτα, τοπία και ούτω καθεξής. Αναπόφευκτα, η μετατόπιση αυτή προϋποθέτει νέες εννοιολογήσεις της ιστορικής υποκειμενικότητας, η οποία δεν αφορά πια *οντότητες*, αλλά *σχέσεις* ανάμεσα σε ποικίλα είδη και μορφές ζωής. Τόσο ο κόσμος, όσο και η υποκειμενικότητα συλλαμβάνονται ως σχέση και ως συνάρθρωση ετερογενών εξωτερικοτήτων, και όχι ως αυθύπαρκτες οντότητες. Ακόμα και αν επιλέξουμε να διατηρήσουμε τον άνθρωπο στο επίκεντρο της ιστορικής διαδικασίας, η ιστορία του παγκόσμιου μετατοπίζεται εφόσον υιοθετηθεί η ανάλυση της υποκειμενικότητας, των σχέσεων που συνάπτει το υποκείμενο με έμβια και με μη έμβια όντα και είδη, καθώς και του ρόλου τον οποίο κατέχουν οι σχέσεις αυτές στη συγκρότηση του εαυτού.

Στον χώρο της πολιτισμικής κριτικής και θεωρίας, η κριτική στον ανθρωποκεντρισμό εκφράζει μια ευρύτερη πολιτισμική μετατόπιση ως προς τον τρόπο με τον οποίο φανταζόμαστε το μέλλον. Η σχεδόν ακυρωτική αποδυνάμωση του μεγάλου ιστορικού αφηγήματος για την ουτοπική τελείωση του κόσμου μέσα από την πρόοδο της ανθρωπότητας δημιούργησε ένα κενό που επιτρέπει την ανάδυση ενός νέου φαντασιακού για το μέλλον.⁵⁸ Κεντρικό σημείο αναφοράς του είναι η πλανητικότητα, ως οίκος, κατά κάποιο τρόπο, ο οποίος εμπεριέχει ανθρώπινες και μη ανθρώπινες παρουσίες, χωρίς να ορίζεται απαραίτητα από αυτές. Αυτό το νέο οικοφαντασιακό προϋποθέτει ότι το ιστορικό υποκείμενο δεν κατανοείται πια ως ανθρωπόμορφη οντότητα, αλλά ως σχέση, ως συνάρθρωση και ως συντροφήυση ανάμεσα στην ανθρωπινότητα και τη ζωικότητα, ανάμεσα στον πολιτισμό και στη φύση. Η υιοθέτηση του εννοιολογικού πλαισίου μιας μη ανθρωποκεντρικής και ταυτόχρονα θυμικής υποκειμενικότητας αποτελεί θεωρητική χειρονομία η οποία θέτει σε δοκιμασία τις αντοχές της ίδιας της έννοιας του υποκειμένου, όπως το γνωρίζουμε. Πρόκειται για μια ριζοσπαστικοποίηση της έννοιας της διυποκειμενικότητας, η οποία αποτέλεσε κεντρικό σημείο αναφοράς της σχετικής ιστοριογραφικής έρευνας ήδη από

του Pramod K. Nayar, *Posthumanism* (Κέμπριτζ: Polity Press, 2014) και της Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Κέμπριτζ: Polity Press, 2013): βλ. επίσης τον συλλογικό τόμο Marius Turda (επιμ.), *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond* (Λονδίνο: Berendel Foundation, 2013).

58 Για τη σχέση της μελλοντικότητας με την περιβαλλοντική σκέψη, βλ. επίσης Stefan Skrimshire, *Future Ethics: Climate Change and Apocalyptic Imagination* (Νέα Υόρκη: Bloomsbury Academic, 2010). Ενδιαφέρον είναι και το άρθρο Kate Rigby, «Writing in the Anthropocene: Idle Chatter or Ecoprophetic Witness», *Australian Humanities Review* 47 (2009): 1-9.

τη δεκαετία του 1990 και έφερε τον αναστοχασμό και την αυτοειρωνική υπονόμευση του εγώ στο επίκεντρο της διαδικασίας με την οποία συγκροτείται το υποκείμενο. Η Λουίζα Πασερίνι έχει περιγράψει αυτή τη διαδικασία:

[Το υποκείμενο] δεν συλλαμβάνεται ως κάτι ενιαίο αλλά ως κάτι αναστοχαστικό, ικανό να αναστοχάζεται τον εαυτό του ειρωνικά. Η διυποκειμενικότητα έχει τις ρίζες της στην ίδια τη διαδικασία συγκρότησης του υποκειμένου. Με άλλα λόγια το υποκείμενο διαμορφώνεται μέσα από τις σχέσεις του με τους άλλους.⁵⁹

Η κριτική στον ανθρωποκεντρισμό μάς καλεί να συλλάβουμε το παγκόσμιο ως ένα είδος συντροφικής σχέσης που αναπτύσσεται σε διαφορετικούς οικότοπους, προϋποθέτει την παραχώρηση μέρους της κυριαρχίας του υποκειμένου και συνίσταται στη δημιουργία θυμικών και υλικών σωματικών σχέσεων ανάμεσα στα επιμέρους υποκείμενα και είδη. Οι σχέσεις αυτές πρέπει να έχουν τη δυνατότητα να μετακινήσουν τον πυρήνα των υποκειμένων, καθιστώντας τα διαρκώς υπόλογα στην παρουσία του άλλου. Καθώς η ιστορία του παγκόσμιου μεταβάλλεται σε κοσμοπολιτική, τελικά μεταμορφώνεται σε μια ιστορία των οσμώσεων, του συγκινησιακού, των αισθήσεων και των διυποκειμενικών σχέσεων που αναπτύσσονται ανάμεσα σε διαφορετικά είδη ζωής. Ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης κριτικής του ανθρωποκεντρισμού αποτελεί εργαστήριο στο οποίο παράγονται ιδέες, εργαλεία και εμπειρικά δεδομένα με σκοπό την αποτύπωση και την τεκμηρίωση των στοιχείων που θα επιτρέψουν τη θέαση νέων μορφών υποκειμενικότητας. Το αναδυόμενο οικοφαντασιακό στέκεται κριτικά απέναντι στο παρόν, ενώ δέχεται ερεθίσματα που προέρχονται τόσο από το παρελθόν, δηλαδή από την ιστορική μνήμη, όσο και από το μέλλον, δηλαδή από την ουτοπική παρόρμηση. Οι μελέτες που πραγματοποιούνται στο πεδίο των μεταανθρωπιστικών σπουδών αναζητούν τις υλικότητες που καταγράφουν και αναδεικνύουν την ανάπτυξη τέτοιων θυμικών σχέσεων σε όλο το φάσμα της χρονικότητας: στο παρόν, στο παρελθόν, στο μέλλον. Οι υλικότητες αυτές εντοπίζονται σε τεχνοφυσικούς οικότοπους, σε περιβάλλοντα που διαμορφώνονται κοινωνικά, διαμεσολαβούνται πολιτισμικά και εμπιρεύουν μορφές ζωής οι οποίες αναδύονται μέσα σε πολιτισμικά, φυσικά, πολιτικά και τεχνολογικά δίκτυα αλληλεπίδρασης. Οι μελετητές αναδιφούν ιστορίες και τρόπους ζωής που καθορίζονται από ανθρώπινες και μη ανθρώπινες ενέργειες, και επίσης τοποθετούνται σε διαρκώς μεταβαλλόμενα τεχνοφυσικά περιβάλλοντα. Τόσο το ιστορικό παρελθόν, όσο και το παρόν, σαρώνονται ερευνητικά με σκοπό να εντοπιστούν υλικότητες που τεκμηριώνουν την ύπαρξη διασωματικών πρακτικών, οι οποίες ορίζονται από τη συνεχή ανταλλαγή και τη διάχυση της πληροφορίας, του νοήματος, της φαντασίας, των αισθητηριακών ερεθισμάτων και των συναισθημάτων ανάμεσα σε ανθρώπινα και σε μη ανθρώπινα υποκείμενα.⁶⁰

59 Luisa Passerini, *Memory and Utopia: The Primacy of Inter-subjectivity* (Λονδίνο: Equinox, 2007), 8.

60 Μια από τις πιο ενδιαφέρουσες προσεγγίσεις αυτού του τύπου προτείνει η Stacey Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment and the Material Self* (Μπλούμινγκτον: Indiana University Press, 2010). Η μελέτη αυτή εντό-

Η στροφή της πολιτισμικής θεωρίας και κριτικής προς τη μελέτη των τεχνοφυσικών περιβαλλόντων, στον εντοπισμό μη ανθρωποκεντρικών μορφών συγκρότησης του υποκειμένου και στη θεώρηση που αντιλαμβάνεται τον κόσμο ως δίκτυο υλικών και θυμικών σχέσεων, συνιστά μια ουτοπική πρόταση η οποία στην εποχή μας αναμετρείται τολμηρά με τις προκλήσεις και με τις κρίσεις των μετανεωτερικών κοινωνιών σε πλανητικό επίπεδο. Με αυτή την έννοια, κατά τη γνώμη μου, δεν θα ήταν άστοχο να θεωρήσουμε τη σύγχρονη αποδομητική πολιτισμική θεωρία και κριτική ως τμήμα της μακράς παράδοσης της κριτικής ουτοπικής σκέψης που αναπτύχθηκε στον εικοστό αιώνα – με την προϋπόθεση ότι πρόκειται για μια νέα απορητική μορφή ουτοπίας, η οποία πιο πολύ θέτει ζητήματα, παρά περιγράφει «απλές» λύσεις στα προβλήματα του παρόντος και στις κληρονομίες του παρελθόντος.

σεται στο πεδίο των φεμινιστικών προσεγγίσεων στην έννοια και στις πρακτικές του νέου υλισμού. Ενδεικτικά για τον προσανατολισμό αυτού του πεδίου είναι τα κείμενα που περιλαμβάνονται στον τόμο Diana Coole και Samantha Frost (επιμ.), *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics* (Ντάραμ: Duke University Press, 2010).