

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ & ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

**ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ**  
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

Κατεύθυνση: Κοινωνική και Πολιτική Θεωρία

Διπλωματική Εργασία

Το ζήτημα της βιοτεχνολογίας στον 21<sup>ο</sup> αιώνα:

**Jürgen Habermas vs. Peter Sloterdijk**

Τσίτος Παναγιώτης

(0315M020)

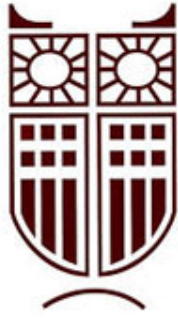
Τριμελής επιτροπή

Γεωργοπούλου Παναγιώτα (Επιβλέπουσα)

Χρύσης Αλέξανδρος

Τσίρος Νικόλαος

Αθήνα 2018



Panteion University of Social & Political Sciences  
P o s t g r a d u a t e   S t u d i e s  
**S O C I O L O G Y**  
Department of Sociology  
Social and Polical Theory

Master Thesis

**The biotechnology issue in the 21<sup>st</sup> century:**

**Jürgen Habermas vs. Peter Sloterdijk**

**Tsitos Panagiotis**

(0315M020)

Three- member committee

**Georgopoulou Panagiota ( Supervisor)**

**Chrisis Alexandros**

**Tsiros Nikolaos**

**Athens 2018**

*«Ο άνθρωπος είναι το μόνο πλάσμα  
που αρνείται να είναι αυτό που είναι»*

*Albert Camus, Ο μύθος του Σίσυφου*

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

---

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ-----	5
ΠΕΡΙΛΗΨΗ- ABSTRACT-----	6
ΕΙΣΑΓΩΓΗ-----	7

## ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

### ΟΙ ΣΤΟΧΑΣΤΕΣ ΕΠΙ ΣΚΗΝΗΣ: ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1.1 Η διαμάχη στον γερμανικό Τύπο-----	12
2.1 Οι προκλήσεις των καιρών και η ανεπάρκεια των παλαιών φιλοσοφικών σχημάτων: Η κοινή αφετηρία-----	20

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

### ECCE HOMO; ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΩΝ ΔΥΟ ΣΤΟΧΑΣΤΩΝ

2.1 Ο Habermas και η θεωρία επικοινωνιακής δράσης -----	27
2.2 Η Κυνική θεωρία του Sloterdijk-----	32
2.3 Το «ημιτελές» νεωτερικό πρόταγμα και ο άνθρωπος ως έλλογο ον στον Habermas -----	37
2.4 Η κριτική του νεωτερικού σχεδίου και το ζώο- άνθρωπος στον Sloterdijk-----	43

## ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

### ΒΙΟΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ: ΤΟ ΔΙΑΚΥΒΕΥΜΑ ΣΤΟΝ 21<sup>ο</sup> ΑΙΩΝΑ

3.1 Η βιοτεχνολογία ως το νέο μέσο διαμόρφωσης του ανθρωπίνου είδους: η διττή ανάγνωση των στοχαστών -----	52
3.1.1 Όρια και διαχωρισμοί: αρνητική και θετική ευγονική -----	56
3.1.2 Μέθοδοι γενετικής παρέμβασης και εκπαίδευση -----	60
3.2 Βιοτεχνολογία κι ανθρωπισμός: μια υπόθεση συνεχειών και α-συνεχειών-----	69
3.3 Ο θάνατος του «Dr. Pangloss» κι η έλευση του «Gilgamesh»: Μια αποτίμηση των θέσεων των δύο στοχαστών-----	76
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ-----	81
ΠΗΓΕΣ- ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ-----	85

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

---

Η εκπόνηση μιας διπλωματικής εργασίας φέρει το όνομα ενός και μόνο προσώπου, εκείνου που τη συγγράφει. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει πως αποτελεί προϊόν της προσπάθειας και ενασχόλησης ενός ατόμου. Αντιθέτως, υπάρχει πάντοτε η καταλυτική παρουσία διαφόρων ανθρώπων, οι οποίοι με διαφορετικούς τρόπους συνδράμουν στο τελικό αποτέλεσμα. Όπως είναι λογικό, η εν λόγω εργασία δεν διαφέρει σε καμία περίπτωση από τον γενικό αυτόν κανόνα.

Πρωτίστως, θα ήθελα να ευχαριστήσω την κ. Γεωργοπούλου δίχως τη συμβολή της οποίας η παρούσα εργασία θα ήταν αδύνατο να ολοκληρωθεί. Καθ' όλη τη διάρκεια της συγγραφής η στήριξη και οι συμβουλές της ξεπερνούσαν την απλή εποπτεία ενός επιβλέποντος καθηγητή. Αφιερώνοντάς μου ένα τμήμα από τον χρόνο της, μου έδειξε με συνέπεια και σοβαρότητα αφενός πως γράφει κανείς ένα επιστημονικό κείμενο και αφετέρου τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να «μετρά» κανείς τις δυνάμεις του. Στη διαδρομή προς την ολοκλήρωση μιας διπλωματικής εργασίας οι αποτυχίες και οι δύσκολες στιγμές είναι πολύ περισσότερες από τις επιτυχίες. Γι' αυτό την ευχαριστώ με απόλυτη ειλικρίνεια, διότι ήταν πρόθυμη να με συμβουλευσει στις εύκολες και στις δύσκολες στιγμές. Ιδίως στις δύσκολες.

Στη συνέχεια, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον κ. Χρύση και τον κ. Τσίρο, καθώς έδειξαν από την πρώτη στιγμή γνήσιο ενδιαφέρον και δέχτηκαν να είναι στην τριμελή επιτροπή. Είμαι σίγουρος πως τα σχόλια και οι παρατηρήσεις τους θα είναι κάτι παραπάνω από εποικοδομητικά για τη μετέπειτα σταδιοδρομία μου. Άλλωστε, μια ακαδημαϊκή εργασία δεν «κλείνει» απλώς και μόνο με την ολοκλήρωσή της, αλλά αντιθέτως αποτελεί ένα κείμενο μονίμως εν κινήσει.

Θα ήθελα να κάνω παράλληλα μια ειδική αναφορά στους φίλους και συμφοιτητές μου, Τάσο και Χριστίνα. Δεν ήταν εύκολος ο δρόμος για την ολοκλήρωση του μεταπτυχιακού και μπορώ να πω πως χαίρομαι ιδιαίτερος που τον διαβήκαμε μαζί. Οι πολύωρες συζητήσεις μας και η διαρκής ενθάρρυνση ήταν σίγουρα δύο κρίσιμοι παράγοντες σ' αυτή τη διαδρομή. Τους ευχαριστώ βαθύτατα γι' αυτό.

Τέλος, θέλω να πω ένα τελευταίο και πολύ μεγάλο ευχαριστώ σε όλους τους δικούς μου ανθρώπους, τους φίλους και την οικογένειά μου. Όσο και να πιστεύει κανείς στις δυνατότητές του, είναι αδύνατον να επιτύχει τον οποιοδήποτε στόχο, μικρό ή μεγάλο, εάν δεν έχει την τύχη να βρίσκονται δίπλα του οι κατάλληλοι άνθρωποι.

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ- ABSTRACT

---

### *Περίληψη*

Σε ποιον βαθμό οι νέες εξελίξεις της βιοτεχνολογίας και της γενετικής αποσταθεροποιούν τον υφιστάμενο κοινωνικο-φιλοσοφικό στοχασμό γύρω από την ανθρώπινη φύση; Έχοντας ως αφετηρία τις συζητήσεις και την ένταση των διαξιφισμών στη διεθνή βιβλιογραφία, η συγκεκριμένη διπλωματική εργασία εστιάζει στη διαμάχη μεταξύ δυο Γερμανών στοχαστών, τους Jürgen Habermas και Peter Sloterdijk. Συνεπώς, η εργασία αποκτά τη μορφή μιας συγκριτικής-κριτικής ανάγνωσης των δύο φιλοσόφων. Εν συνεχεία κι έχοντας πάντοτε ως κεντρικό άξονα το ζήτημα της βιοτεχνολογίας, οι στοχαστές αντιπαρατίθενται ως εκπρόσωποι δύο ευρύτερων φιλοσοφικών στάσεων, συγκεκριμένα του ανθρωπισμού και «μετα-ανθρωπισμού» αντιστοίχως.

**Λέξεις- Κλειδιά:** βιοτεχνολογία, γενετική μηχανική, Θεωρία επικοινωνιακής δράσης, Κυνική θεωρία, ανθρωπισμός, «μετα-ανθρωπισμός»

### *Abstract*

To what extent does the progress in biotechnology and genetic engineering destabilize the existing philosophical and social thinking on the subject of human nature? Considering the discussions and the intensity of the argument in the international bibliography a starting point, the following thesis focuses on the debate between the two German thinkers, Jürgen Habermas and Peter Sloterdijk. Consequently, this paper constitutes a comparative-critical review of the two philosophers. Thereafter and always on the main axis of biotechnology, the two thinkers are counteracted as the representatives of two wider philosophic stances, specifically humanism and “post-humanism” respectively.

**Keywords:** biotechnology, genetic engineering, Theory of communicative action, Cynical theory, humanism, “post-humanism”

## Εισαγωγή

---

Τι είναι η βιοτεχνολογία; Γύρω από τον εν λόγω όρο, τις δυο τελευταίες δεκαετίες ο διεθνής χώρος των κοινωνικών επιστημών κατακλύζεται από μια πληθώρα ερωτημάτων και διαξιφισμών. Στη διεθνή βιβλιογραφία συναντά κανείς όρους όπως: κλωνοποίηση, υβριδικοί οργανισμοί, ευγονική, παιδιά κατά παραγγελία, σύζευξη ανθρώπου- μηχανής («singularity»), «cyborgs». Στο άκουσμα αυτών των λέξεων, φέρνει κανείς φυσικά στο μυαλό του κυρίως σκηνές από βιβλία ή ταινίες επιστημονικής φαντασίας. Το ενδιαφέρον, βέβαια, είναι πως οι παραπάνω έννοιες έχουν πάψει να είναι απλώς κινηματογραφικές ή μυθιστορηματικές φαντασιώσεις για περισσότερο από τριάντα και πλέον χρόνια. Σήμερα, στην έναρξη του έτους 2018, οι εν λόγω εφαρμογές βρίσκονται σε εξέλιξη, με ταχύτατους μάλιστα ρυθμούς. Στις επόμενες δεκαετίες, αναμένεται από τους ειδικούς να είναι τόσο μεγάλη η επίδρασή τους στον άνθρωπο και την κοινωνία εν γένει, ώστε τίθενται συνεχώς καινούρια ερωτήματα και προβληματικές. Τι σημαίνουν επομένως αυτοί οι όροι και προς τι ο «θόρυβος» που τους ακολουθεί;

Το 1990<sup>1</sup> ξεκίνησε στις Ηνωμένες Πολιτείες το πρόγραμμα «*Human Genome Project*» (HGP). Σύσσωμη η παγκόσμια επιστημονική κοινότητα έθεσε ως κεντρικό της στόχο την πλήρη χαρτογράφηση του ανθρωπίνου γονιδιώματος και των ιδιοτήτων του, όσον αφορά στη φυσιολογία και τη λειτουργία του. Η προσπάθεια αυτή αποτέλεσε κάτι παραπάνω από ένα φιλόδοξο κι επαναστατικό επιστημονικό πρόγραμμα: πολύ περισσότερο εδραίωσε την ήδη ραγδαία ανάπτυξη τομέων, όπως η γενετική μηχανική και η βιοτεχνολογία, μαρτυρώντας με αυτόν τον τρόπο ότι στον 21<sup>ο</sup> αιώνα η ενασχόληση με το γενετικό υπόβαθρο του ανθρώπου θα αποτελέσει ίσως το «στοίχημα» των ανθρώπινων κοινωνιών.

---

<sup>1</sup> Sawicki M., Ghasan, M., Hurwitz, M., Passaro, M. « Human Genome Project», *The American Journal of Surgery*, vol. 165, Οκτώβριος, 1993, σελ. 258-264, Ανακτήθηκε : Νοέμβριος, 20, 2017, από : <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0002961005805227>

Ως βιοτεχνολογία<sup>2</sup> ορίζεται εν γένει η χρήση ενός οργανισμού ή ενός τμήματός του, με σκοπό την παρασκευή κάποιου χρήσιμου προϊόντος. Το εύρος του όρου φυσικά είναι τεράστιο, από την απλή χρήση ενός μύκητα, μέχρι και τις πρακτικές κλωνοποίησης. Οι πιο ανατρεπτικές εξελίξεις του κλάδου εμφανίζονται στον τομέα της γενετικής μηχανικής<sup>3</sup>, στον οποίο περιλαμβάνονται κι οι τεχνολογίες επέμβασης και τροποποίησης του γονιδιώματος φυτικών οργανισμών, με μετέπειτα εφαρμογή στον ίδιο τον άνθρωπο.

Μπροστά σε αυτές τις εξελίξεις, τόσο οι ανθρωπιστικές σπουδές, όσο και ευρύτερα η φιλοσοφική και επιστημονική σκέψη βρίσκονται σε ένα κλίμα έντονου διχασμού. Αφενός, υπάρχει η αισιόδοξη οπτική μερίδας επιστημόνων και βιοτεχνολόγων που ευαγγελίζονται ένα ανθρώπινο μέλλον, με επιμήκυνση της διάρκειας κι ενίσχυση της ποιότητας ζωής εξαλείφοντας ή έστω περιορίζοντας ασθένειες, καθώς και έναν άνθρωπο με επιρρωμένες δεξιότητες (π.χ. ενίσχυση μνήμης, όρασης και λοιπών αισθήσεων και ικανοτήτων). Αφετέρου, η πιο επιφυλακτική πλευρά της επιστημονικής κοινότητας επισημαίνει εμφατικά έναν ενδεχόμενο μελλοντικό κίνδυνο για πιθανές αλλοιώσεις του τρόπου με τον οποίο κατανοούνται ο άνθρωπος και η φύση του. Ορισμένοι εξ' αυτών, μάλιστα, εκφράζουν την αγωνία τους ακόμη και για ολοκληρωτική υποδούλωση του ανθρώπινου είδους από τις τεχνολογίες αυτές και τους σχεδιαστές τους.

Σε αντίθεση με την ευρύτερη διεθνή βιβλιογραφία, στην Ελλάδα ελάχιστη ενασχόληση με τέτοιου είδους προβληματισμούς έχει σημειωθεί από τον χώρο των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών. Εκτός από ελάχιστες εξαιρέσεις<sup>4</sup>, η ελληνική βιβλιογραφία είτε εξαντλείται σε μια καθαρά νομικής φύσεως ανάγνωση του ζητήματος, είτε υιοθετεί μια θεολογική οπτική. Εντούτοις, καθίσταται πλέον σαφές ότι οι δαιδαλώδεις προβληματισμοί που επέρχονται από τη δυνητική παρέμβαση της βιοτεχνολογίας στην ανθρώπινη φυσιολογία δεν μπορούν να προσεγγιστούν απλώς και μόνο υπό μια νομική ή ηθική διάσταση. Τα ερωτήματα που προκύπτουν φαίνεται να υπερβαίνουν κατά πολύ τη μέχρι πρότινος ρητορική της βιοηθικής σκοπιάς: μέχρι ποιο σημείο μπορούν ή πρέπει να προχωρήσουν οι τεχνολογίες γενετικής παρέμβασης; Υπάρχουν όρια και «τόποι» στο ανθρώπινο σώμα, στα οποία δεν επιτρέπεται η διείσδυση

---

<sup>2</sup> «Intro to Biotechnology», Khan Academy, χ.χ., Ανακτήθηκε: Οκτώβριος, 15, 2017, από: <https://www.khanacademy.org/science/biology/biotech-dna-technology/intro-to-biotech-tutorial/a/intro-to-biotechnology>

<sup>3</sup> Αλαχιώτης Σ., *Βιοηθική. Αναφορά στους σύγχρονους γενετικούς και τεχνολογικούς νεοτερισμούς*, Λιβάνης, Αθήνα, Φεβρουάριος 2011, σελ. 55

<sup>4</sup> Βλ. «Θέματα Βιοηθικής. Η Ζωή, η Κοινωνία και η Φύση μπροστά στις προκλήσεις των Βιοεπιστημών», Επιμέλεια: Τσινόρεμα Σταυρούλα- Κίτσιος Λούης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2013



των βιοτεχνολογικών πρακτικών; Μήπως οι παραδοσιακοί διαχωρισμοί, όπως υλικό-μη υλικό, άνθρωπος-ζώο, έχουν χάσει την αξιολογική σημασία που είχαν κάποτε, ως σταθερές των ανθρωπίνων κοινωνιών; Πώς μπορούμε να αποφανθούμε για την ανάγκη προστασίας της ανθρώπινης φύσης, όταν η επιστημονική κοινότητα αδυνατεί να την ορίσει ομόφωνα; Τι είναι ανθρώπινο και τι μη ανθρώπινο;

Έχοντας κατά νου τα παραπάνω ερωτήματα, σκοπός της εν λόγω εργασίας είναι να χαρτογραφήσει και να αναδείξει τις μετατοπίσεις της κοινωνικο-φιλοσοφικής σκέψης στον 21<sup>ο</sup> αιώνα. Ως παραδειγματικές μορφές λαμβάνονται οι Γερμανοί στοχαστές Jürgen Habermas και Peter Sloterdijk. Συνεπώς, η εργασία αποκτά τη μορφή μιας συγκριτικής-κριτικής ανάγνωσης των δύο στοχαστών, καθώς και των φιλοσοφικών ρευμάτων που εκπροσωπούν, έχοντας ως βασικό άξονα το ζήτημα της βιοτεχνολογίας.

Ο Habermas αποτελεί έναν από τους πιο γνωστούς και διακεκριμένους επιστήμονες του 20<sup>ου</sup> αιώνα στον χώρο της κοινωνικής σκέψης. Στο ευρύτατο και πολυδιάστατο έργο του πρωτοστατεί στο φιλοσοφικό ρεύμα που αντιμάχεται τις τεχνολογίες παρέμβασης στο ανθρώπινο γονιδίωμα, ως πρακτικές στα πλαίσια μιας «φιλελεύθερης ευγονικής». Ο δε Sloterdijk είναι ένας στοχαστής ακόμη άγνωστος στην Ελλάδα, του οποίου το «αιρετικό» ύφος απασχολεί ιδιαίτερος την ευρωπαϊκή διάνοηση τα τελευταία είκοσι χρόνια. Στο συγκεκριμένο ζήτημα των βιοτεχνολογικών πρακτικών ο στοχαστής στέκεται κριτικός, αλλά όχι αρνητικός, πυροδοτώντας με αυτόν τον τρόπο ένα «πολεμικό κλίμα» εντός κι εκτός των γερμανικών συνόρων. Η εργασία επικεντρώνεται σε δύο βασικά κείμενα των στοχαστών, τα οποία είναι : *«Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης: προς μια φιλελεύθερη ευγονική;»* και *«Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση για την Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ»*, από τους Habermas και Sloterdijk αντίστοιχα. Στα δύο κείμενα αναδεικνύεται η διαμάχη μεταξύ των στοχαστών για το ζήτημα της βιοτεχνολογίας, όπως έλαβε χώρα στη Γερμανία στο λυκόφως του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Παράλληλα, οι στοχαστές ανάγονται ως εκπρόσωποι του ανθρωπιστικού και «μετα- ανθρωπιστικού» φιλοσοφικού ρεύματος αντιστοίχως. Φυσικά, η ταξινόμηση αυτή λαμβάνει χώρα για αναλυτικούς σκοπούς και μόνο. Τα δύο φιλοσοφικά ρεύματα δεν αποτελούν σε καμία περίπτωση ομοιογενή και συνεκτικά σύνολα, αλλά λειτουργούν ως φιλοσοφικά πρίσματα για την πραγμάτευση των ερμηνευτικών και φιλοσοφικών σχημάτων των στοχαστών.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας κρίνεται απαραίτητη η ανάδειξη της διαμάχης, όπως έλαβε χώρα στον γερμανικό Τύπο. Εν συνεχεία, δίνεται το γενικό περίγραμμα των δύο βασικών κειμένων, όσον αφορά στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουν αρχικά το ζήτημα της βιοτεχνολογίας. Σκοπός των κεφαλαίων είναι μια εισαγωγική ματιά στα σημεία που ξεκινά να αποκλίνει η οπτική των δύο στοχαστών επί του ζητήματος. Έπειτα, στο δεύτερο μέρος επιχειρείται μια «βύθιση» στο ευρύτερο έργο των δύο στοχαστών. Στο σημείο αυτό, η στόχευση της εργασίας επικεντρώνεται στην αποσαφήνιση του φιλοσοφικού υποβάθρου, μέσω του οποίου οι στοχαστές προσεγγίζουν και συγκροτούν την έννοια του ανθρώπου. Αυτή η ανάδειξη του ζητήματος της ανθρώπινης φύσης κρίνεται άκρως απαραίτητη, ως έδαφος πάνω στο οποίο οικοδομείται και το ζήτημα των βιοτεχνολογικών παρεμβάσεων. Συνεπώς, στο τρίτο και τελευταίο μέρος επιχειρείται η εμβάθυνση στις κεντρικές κατηγορίες ανάλυσης των δύο βασικών κειμένων, με την αντιδιαστολή των οποίων ολοκληρώνεται κι αποκρυσταλλώνεται η συγκριτική ανάγνωση των δυο στοχαστών για το μέλλον των ανθρωπίνων κοινωνιών.

Ποια από τις δύο θεωρήσεις μας επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα τον τρόπο με τον οποίο μια εκτεταμένη εξάπλωση της βιοτεχνολογίας ενδέχεται να αλλάξει την κοινωνική ζωή; Τι σηματοδοτούν αυτές οι τεχνολογίες, όσον αφορά στον τρόπο που η φιλοσοφική και εν γένει επιστημονική σκέψη νοηματοδοτεί το ον άνθρωπος; Βαδίζουμε προς ένα νέο, «μετα- ανθρώπινο» μέλλον; Οι παραπάνω διατυπώσεις αποτελούν μια σειρά κρίσιμων ερωτημάτων με άγνωστες ακόμα τις απαντήσεις. Τούτου δοθέντος, η παρακάτω εργασία αποτελεί μια απόπειρα όχι να καταλήξουμε σε απαντήσεις που δεν έχουν δοθεί, αλλά περισσότερο σε ερωτήσεις που δεν έχουν ακόμα τεθεί.

## **ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ**

**ΟΙ ΣΤΟΧΑΣΤΕΣ ΕΠΙ ΣΚΗΝΗΣ :**

**ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

## 1.1 Η διαμάχη στον γερμανικό Τύπο

---

Ο δημόσιος διάλογος σχετικά με τις εφαρμογές των νέων τεχνολογιών και της γενετικής διαφέρει σε ένταση, αναλόγως με την χώρα και τα ιδιαίτερα ιστορικά της χαρακτηριστικά. Παρά τη γενική επικράτηση μιας περιρρέουσας ανησυχίας, υπάρχουν παραδείγματα χωρών που είναι περισσότερο δεκτικές σε νέες εφαρμογές (π.χ. Η.Π.Α, Κίνα, Ιαπωνία), ενώ άλλες επιλέγουν να τηρούν (προς το παρόν) την στάση « ένοχος μέχρι αποδείξεως του εναντίου» (π.χ. η πλειονότητα των ευρωπαϊκών χωρών). Κορυφαίο ίσως παράδειγμα της δεύτερης πολιτικής «γραμμής» αποτελεί διαχρονικά η περίπτωση της Γερμανίας. Η ανάμνηση του Ναζιστικού Reich διαπλέκεται σχεδόν σε κάθε συζήτηση περί γενετικής και βιοτεχνολογίας. Δεν θα μπορούσε, άλλωστε, να συμβαίνει το αντίθετο, μιας και σε κάθε αναφορά π.χ. τεχνολογιών προγεννητικής παρέμβασης, εμφανίζεται στο δημόσιο λόγο κάποια φωνή που αναμοχλεύει την κινδυνολογία η οποία προκύπτει από οποιαδήποτε υπόμνηση περί « ανώτερων γονιδίων» και « Αρίας φυλής».

Το 1934, ο Rudolf Hess, ανώτερο στέλεχος του Ναζιστικού κόμματος, είχε δηλώσει<sup>5</sup>: «Ο Εθνικοσοσιαλισμός δεν είναι τίποτα άλλο, παρά εφαρμοσμένη βιολογία». Ύστερα από την πτώση του καθεστώτος, η Γερμανία ξαναχτίστηκε πάνω στην έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, που εκφράζεται από το «Grundgesetz<sup>6</sup>» ή αλλιώς «Βασικό νόμο». Το πρώτο άρθρο του συντάγματος αυτού αναφέρει: «Η αξιοπρέπεια του ανθρώπου είναι απρόσβλητη. Ο σεβασμός και η προστασία της πρέπει να είναι καθήκον της δημόσια αρχής».

Μετάπειτα, στη δεκαετία του '60 εμφανίζεται μια νέα γενιά στη Γερμανία που θέτει το ζήτημα του παρελθόντος ως μείζον πολιτικό θέμα. Στους απογόνους, θα λέγαμε, των Ναζί γίνεται σύνθημα η έκφραση «Ποτέ Ξανά», μια δήλωση που πιστοποιεί την ανάγκη ενός λαού να μην επαναληφθούν τα εγκλήματα ενός πολύ κοντινού παρελθόντος. Ο Βασικός νόμος κι η γενιά εκείνη έθεσαν τα θεμέλια μιας νέας γερμανικής κοινωνίας, στην οποία η κάθε ζωή χρήζει προστασίας και σεβασμού άνευ όρων.

---

<sup>5</sup> Brown, B., «The dilemmas of German Bioethics», *The New Atlantis*, 2004, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: <http://www.thenewatlantis.com/publications/the-dilemmas-of-german-bioethics>

<sup>6</sup> Brown, B., «The dilemmas of German Bioethics», ό.π, 2004

Καθίσταται, επομένως, σαφές πως το ανεξίτηλα στιγματισμένο ιστορικό παρελθόν των Γερμανών, αποτέλεσε και τη βάση πάνω στην οποία διαμορφώθηκαν οι μετέπειτα αξίες κι ο προσανατολισμός μιας ολόκληρης γενιάς και της κοινωνίας της. Εντούτοις, η σιδηρά αυτή πειθαρχία έμελλε να δεχτεί ισχυρά πλήγματα τις επόμενες δεκαετίες. Το ζήτημα των αμβλώσεων<sup>7</sup>, της εμβρυακής έρευνας και καινοτόμα προγράμματα, όπως το «*European Human Genome Project*», άρχισαν να θέτουν νέα ερωτήματα σχετικά με την πρόοδο και τα οφέλη των γενετικών εφαρμογών. Στα τέλη της δεκαετίας του '80 επικρατούσε ανησυχητικό κλίμα εντός της χώρας, καθώς διαφαινόταν μια γενική «στροφή» της Ευρώπης προς νέες ευγονικές τεχνολογίες, όπως διατύπωσε με φόβο το γερμανικό κόμμα των Πρασίνων. Οι τελευταίοι επέμεναν σθεναρά στον ισχυρισμό, ότι ειδικά οι Γερμανοί θα έπρεπε να είναι και να παραμείνουν εξαιρετικά ευαίσθητοποιημένοι σε παρόμοια ζητήματα.

Παράλληλα με το μέτωπο των νέων τεχνολογιών, την ίδια χρονική περίοδο ξέσπασε στον δημόσιο διάλογο η κρίση που έγινε γνωστή ως «*Historikerstreit*»<sup>8</sup>. Πρόκειται ουσιαστικά για μια αντιπαράθεση επιφανών ιστορικών, φιλολόγων και φιλοσόφων της Γερμανίας, η οποία έφερε στην επιφάνεια την ανάγκη δημιουργίας μια νέας γερμανικής ταυτότητας. Κεντρικός άξονας του εν λόγω αιτήματος ήταν η άρση του ιστορικού «ταμπού» της Γερμανίας περί Ναζισμού. Στο επίκεντρο των εξελίξεων βρίσκονταν οι Ernst Nolte<sup>9</sup> και Jürgen Habermas<sup>10</sup>. Ο Nolte υποστήριζε πως η φρίκη του Άουσβιτς μπορεί κάλλιστα να παραλληλιστεί με τα Gulag επί Stalin. Άρα, εφόσον οι ναζιστικές φρικαλεότητες δεν είναι οι μοναδικές της σύγχρονης ιστορίας, δεν θα έπρεπε αποκλειστικά και μόνο οι Γερμανοί να φέρουν το στίγμα της απανθρωπιάς, σύμφωνα πάντοτε με τον Nolte και τους υποστηρικτές του. Τη θέση αυτή, βέβαια, δεν συμμερίζονταν ο Habermas, εμμένοντας στην ιδιαιτερότητα της ναζιστικής εποχής, καθώς και στην επικινδυνότητα των απόψεων του Nolte και των υποστηρικτών του για το

<sup>7</sup> Brown, B., «The dilemmas of German Bioethics», ό.π, 2004

<sup>8</sup> Brown, B., «The dilemmas of German Bioethics», ό.π, 2004

<sup>9</sup> Ο Ernst Nolte συντάχθηκε μαζί με τους συντηρητικούς ιστορικούς Michael Stürmer και Andreas Hillgruber. Ειδικά ο δεύτερος στοχοποιήθηκε έντονα από τον Habermas, αφού ήταν σύμβουλος του καγκελάριου της Δυτικής Γερμανίας Helmut Kohl, έχοντας σημαντική πολιτική επιρροή. Υπέρ του Habermas τάχθηκε κυρίως η αριστερή διάνοηση της Γερμανίας, όπως ο Hans Mommsen και ο Martin Broszat. Για περισσότερα βλ.: «Historians' debate: The Historikerstreit and the search of national identity in post-war Germany», M. Jackson, Academia, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: [https://www.academia.edu/8786591/Historians\\_debate\\_The\\_Historikerstreit\\_and\\_the\\_search\\_for\\_national\\_identity\\_in\\_post-war\\_Germany](https://www.academia.edu/8786591/Historians_debate_The_Historikerstreit_and_the_search_for_national_identity_in_post-war_Germany)

<sup>10</sup> Aly, G., «The logic of horror. The time is ripe for a complete overhaul of the historical contextualisation of the Holocaust», *Let's talk European*, 1/6/2006, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: <http://www.signandsight.com/features/800.html>

μέλλον της χώρας. Εντοπίζεται σε αυτό το σημείο και μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του '90 μια καμπή στη γερμανική σκέψη κι επιστήμη. Το «αμαρτωλό» παρελθόν της χώρας δεν έχει, βεβαίως, εξαφανιστεί. Όμως, η εμφάνιση διαφορετικών φωνών, ως προς τον τρόπο που οφείλει η Γερμανία να στοχάζεται και να αντιλαμβάνεται το ιστορικό της παρελθόν, πυροδότησε μια σειρά συνεχών προκλήσεων των ηθικών παραδοχών, που θεωρούνταν ως τότε κορωνίδα του κράτους και της επιστημονικής κοινότητας. Στον απόηχο κι ως αποκορύφωμα της συζήτησης αυτής, έκανε την εμφάνισή της η δημόσια διαμάχη των Peter Sloterdijk και Jürgen Habermas, ευρύτερα γνωστή και ως «*The Sloterdijk debate*» ή «*Philosophenstreit*<sup>11</sup>» (ως σκόπιμο παραλληλισμό με το προαναφερθέν «*Historikenstreit*»).

Στις 15 Ιουνίου του 1997, ο Sloterdijk πήρε μέρος σε μια ομιλία στη Βασιλεία στο πλαίσιο μιας φιλολογικής ημερίδας, σχετικά με επίκαιρα ζητήματα και προκλήσεις του ανθρωπισμού. Σχεδόν δύο χρόνια αργότερα, συγκεκριμένα τον Ιούλιο του 1999, επανέλαβε την ομιλία (μερικώς τροποποιημένη) στην ημερίδα του Elmau για τον Heidegger και τον Levinas, παρουσία λοιπών θεολόγων και φιλοσόφων. Το εν λόγω κείμενο έφερε τον τίτλο «*Rules of the Human Zoo*», στο οποίο αναφέρεται μεταξύ άλλων και στη θεωρία των μαζικών μέσων και στην γραμματολογία του ανθρωπισμού, ως ερεθίσματα για σκέψη και προβληματισμό.<sup>12</sup>

Ο Sloterdijk κατανοεί το ανθρωπιστικό πρόταγμα ως μια συνεχή προσπάθεια διάσωσης του ανθρώπου και απομάκρυνσης του από τη βαρβαρότητα. Παρά την προσπάθεια αυτή, σύγχρονα συστατικά στοιχεία των μοντέρνων κοινωνιών, όπως ο καταναλωτισμός, τα μαζικά media, η pop κουλτούρα (όλα αυτά υπό τον όρο «Αμερικανισμός»<sup>13</sup>) καταδεικνύουν για τον φιλόσοφο το αδιέξοδο της σύγχρονης ανθρωπιστικής παιδείας. Παράλληλα υποστηρίζει πως οι νέες τεχνολογίες και η γενετική μπορούν δυνητικά να συμβάλλουν στην χειραφέτηση του ανθρώπου από την μοιρολατρία των γονιδίων του.

---

<sup>11</sup> Peacock, M., «Philosophical Rumblings in the German Republic: Der philosophenstreit », *Philosophy Now*, Τεύχος 120, Ιούλιος 2017, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: [https://philosophynow.org/issues/26/Philosophical\\_Rumblings\\_in\\_the\\_German\\_Republic\\_Der\\_Philosophenstreit](https://philosophynow.org/issues/26/Philosophical_Rumblings_in_the_German_Republic_Der_Philosophenstreit)

<sup>12</sup> Sloterdijk, P., «Κανόνες για το ανθρωποπάрко. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ», Μετάφραση : Λευτέρης Αναγνώστου, Scripta, Αθήνα, 2001, σελ. 58-60

<sup>13</sup> Brown, E., « The dilemmas of German Bioethics», ό.π, 2004

Οι δηλώσεις του φιλοσόφου έπεσαν ασφαλώς σαν κεραυνός εν αιθρία στη γερμανική κοινή γνώμη και την επιστημονική κοινότητα. Κατά τον Eric B. Brown,<sup>14</sup> αυτό το βλέμμα του Sloterdijk, προς έναν γενετικό ρεβιζιονισμό, αποτέλεσε τον τεράστιο κι επίφοβο ορίζοντα της μετέπειτα διαμάχης. Ευθύς αμέσως, επικράτησε στον Τύπο ένα ανάμικτο κλίμα ενθουσιασμού και τρόμου. Ο φιλόσοφος κατηγορήθηκε από ουκ ολίγους συναδέλφους και δημοσιογράφους ως ευγονιστής ή και φασίστας, που αποβλέπει στη δημιουργία μιας ανθρώπινης υπερφυλής, ως δημιούργημα μιας αντίστοιχης επιστημονικής ελίτ. Μέχρι τον Σεπτέμβριο του 1999, πληθώρα περιοδικών και εφημερίδων κατηγορούσαν τους «φασιστοειδείς τόνους»<sup>15</sup> του Sloterdijk και έθεταν το ερώτημα σχετικά με το τι θα έρθει με το τέλος του ανθρωπισμού. Η αρχή της μεγάλης διαμάχης, όμως, ήταν το κείμενο που δημοσίευσε ο Thomas Assheuer στη γερμανική εφημερίδα «Die Zeit».

Το καυστικότατο κείμενο του Assheuer, με τίτλο «*Das Zarathustra- Projekt*»<sup>16</sup>, εκκινεί από την παρατήρηση του συγγραφέα πως οι σύγχρονοι φιλόσοφοι ζουν τελείως «..πίσω από το φεγγάρι», προσκολλημένοι σε μια δική τους αντίληψη για τον κόσμο, χωρίς να έχουν καν τις απαραίτητες γνώσεις περί των φυσικών επιστημών και των σύγχρονων εφαρμογών τους. Για τον ίδιο, ο Sloterdijk προσπάθησε να συμφιλιώσει προκλητικά κι ανεπιτυχώς τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας, πνεύματος και θετικών επιστημών. Η προσπάθεια του συγκαλύπτει, σύμφωνα πάντα με τον Assheuer, μια ολόκληρη ελίτ διανοούμενων και βιοεπιστημόνων, οι οποίοι χωρίς να έχουν την παραμικρή ηθική ανησυχία στοχεύουν στη γενετική αναμόρφωση του ανθρώπινου είδους. Αναφέρει χαρακτηριστικά<sup>17</sup>: «Έτσι το πιο όμορφο όνειρο του Nietzsche γίνεται πραγματικότητα: Η φαντασίωση του Ζαρατούστρα για τον υπεράνθρωπο».

Η κυριότερη κατηγορία του Assheuer είναι πως για να δομήσει το σχέδιο του ο Sloterdijk στηρίζεται στη δήθεν αποτυχία του ανθρωπισμού να «εξημερώσει» τον άνθρωπο. Το ενδεχόμενο αυτό είναι όχι μόνο δυσσώονο, αλλά κι επικίνδυνο, διότι ανοίγει τον δρόμο σε επικίνδυνες «σχολές σκέψης», όπως είναι η χαϊντεγκεριανή και η νιτσεϊκή. Για τον Γερμανό αρθρογράφο, το σκεπτικό αυτό οδηγεί εξ ολοκλήρου σε μια νέα εκδήλωση του κοινωνικού Δαρβινισμού. Όπως σημειώνει, ο Sloterdijk συνεχίζει την

<sup>14</sup> Brown, E., «The dilemmas of German Bioethics», ό.π., 2004

<sup>15</sup> Peacock, M., «Philosophical Rumbings in the German Republic: Der philosophenstreit », ό.π., 2017

<sup>16</sup> Assheuer, T., «Das Zarathustra- Projekt», *Die Zeit*, 2/9/1999, , Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: [http://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1_.xml)

<sup>17</sup> Assheuer, T., «Das Zarathustra- Projekt», ό.π., 1999

ρητορική του Πλάτωνα, περί μιας διαλογής των ανθρώπων και του ελέγχου της αναπαραγωγής. Οι «φαιουστικές» αυτές υποσχέσεις και φαντασιώσεις φανερώνουν έτσι την διάθεση του φιλοσόφου για μια νέα τάξη πραγμάτων, που διέπεται από πλήρη αναχρονισμό και αμοραλισμό.

Η άμεση απάντηση του Sloterdijk, σε εξαιρετικά ειρωνικό ύφος προς τον αρθρογράφο της «*Die Zeit*», ήρθε μόλις λίγες μέρες αργότερα<sup>18</sup>. Τονίζει αρχικά πως και ο ίδιος βρίσκει τις φαντασιώσεις για τον υπεράνθρωπο εντελώς παράλογες, απορώντας μάλιστα σε ποια σημεία του κειμένου φαίνεται να παραπέμπει σε μια παρόμοια ρητορική. Εν συνεχεία, αρνείται πως στρέφεται ενάντια στην ύπαρξη ενός ηθικού κώδικα που θα περιορίζει τις ευγονικές πρακτικές, όμως διαχωρίζει πλήρως την έννομη ατομική επιλογή για τη βελτίωση της υγείας, με τη μη νόμιμη χάραξη μιας μαζικής βιοπολιτικής.

Θεωρεί, μάλιστα, πως το άρθρο του Assheuer αποτελεί ένα «εξαιρετικό» παράδειγμα του τρόπου που λειτουργεί η σύγχρονη δημοσιογραφία και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, αποσκοπώντας απλώς στην εξασφάλιση της απαραίτητης προσοχής μέσω δημοσιευμάτων που έχουν τον χαρακτήρα «*l' alarme-pour-l' alarme*». Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, όλα αυτά καταδεικνύουν την ύπαρξη πολύ συγκεκριμένων σκοπιμοτήτων πίσω από την οργανωμένη επίθεση που δέχεται.

Στο δεύτερο μέρος της επιστολής απευθύνει άμεσα τον λόγο στον ίδιο τον Habermas, κατονομάζοντας τον ως τον κύριο υπαίτιο γι' αυτή τη σπέκουλα. Χωρίς προσχήματα κι ενδοιασμούς, τον κατηγορεί ευθέως για την υποκίνηση μια ευρύτατης πολεμικής ρητορικής εναντίον του, όχι σε διανοητικό, αλλά περισσότερο σε προσωπικό επίπεδο. Τονίζει, μάλιστα, πως αυτή η στάση είναι απαράδεκτη για έναν υπέρμαχο του δημοκρατικού διαλόγου, διότι ποτέ ο Habermas δεν απευθύνθηκε στον ίδιο, *vis-à-vis*, παρά κινητοποίησε το «προσωπικό του lobby» δημοσιογράφων και διανοητών.

Δεν διστάζει, επιπλέον, να κατονομάσει τον Habermas, αλλά και τη Σχολή της Φραγκφούρτης με τον ευρύτερο κύκλο της, ως «Ιακωβίνους» που μετέτρεψαν τον φόβο και την καχυποψία σε άμεση καταδίκη, προχωρώντας ανενδοίαστα και σε μια αναλογία με τον τρόπο που δρούσαν και επιβάλλονταν οι Ναζί. Το πιο σημαντικό για τον Sloterdijk είναι πως με αυτόν τον τρόπο κατέρρευσε οριστικά το «προσωπείο» του Habermas, δηλαδή ως ενάρετου ανθρώπου που ασπάζεται τον δημοκρατικό διάλογο.

<sup>18</sup> Sloterdijk, P., «Die Kritische Theorie ist tot», *Die Zeit*, 9/9/1999, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: [http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml)



Αντιλαμβάνεται τόσο την πρώιμη, όσο και την ύστερη Σχολή της Φραγκφούρτης ως τους πρωτεργάτες της κυριαρχίας μιας «τυραννίας της αρετής», ανακηρύσσοντας τον επικείμενο θάνατο της Κριτικής Θεωρίας και των «δήθεν αριστερών πατέρων» της Γερμανίας. Για τον ίδιο, έρχεται στο προσκήνιο μια νέα, πιο ελεύθερη γενιά, που απομακρύνεται από την καχυποψία και τις κατηγορίες του παρελθόντος, διότι δεν μπορεί πλέον να ζει με το βάρος της τραυματικής Ναζιστικής εμπειρίας, στοιχείο που χρησιμοποιήθηκε από τον κύκλο του Habermas για να «ηγεμονεύει» μεταπολεμικά στους κύκλους της γερμανικής διανόησης.

Το κείμενο θα κλείσει με την χαρακτηριστική αναφορά πως στις 2 Σεπτεμβρίου η Κριτική Θεωρία πέθανε, λέγοντας επί λέξει<sup>19</sup>: « Ήταν κληήρης για πολύ καιρό η δύστροπη γριά κυρία, τώρα πέθανε. Θα μαζευτούμε όλοι μαζί στον τάφο μια εποχής να σκεφτούμε, αλλά επίσης να μνημονεύσουμε το τέλος της υποκρισίας [{...}] Σκέφτομαι σημαίνει ανασαίνω».

Στα «πυρά» του Sloterdijk δεν άργησε να απαντήσει ούτε ο Habermas, δημοσιεύοντας το κείμενο με τίτλο «*Post of the evil spirits*». Στο αρκετά συνοπτικό άρθρο του<sup>20</sup>, ο επιφανής Γερμανός στοχαστής κατηγορεί με την σειρά του τον Sloterdijk για την αναίτια επιθετική του στάση . Αναφερόμενος στην επιστολή προς στον Assheuer, τονίζει πως ο Sloterdijk αντί να απαντήσει στην κριτική στου δημοσιογράφου, αρνείται απλώς τα όσα έγραψε και περιελάμβανε στην ομιλία του, θέλοντας να παρουσιάσει μια δημόσια εικόνα ενός άδολου φιλοσόφου, υπέρμαχου της βιοηθικής.

Σε σχέση με την ύπαρξη δολοπλοκιών και συγκεκαλυμμένων επιθέσεων, τις χαρακτηρίζει ως «ιστορίες φαντασμάτων». Αρνείται κάθετα την ύπαρξη οποιουδήποτε «κύκλου μαθητών» του, επισημαίνοντας μάλιστα πως τυχαία βρέθηκε στα χέρια του το κείμενο της ομιλίας του Elmau. Για τον Habermas, ο Sloterdijk υπερβάλει εσκεμμένα για το δήθεν μεγάλο ενδιαφέρον και την επίθεση που οργάνωσε ο ίδιος, διαστρεβλώνοντας τα κίνητρα και τα ενδιαφέροντά του. Τέλος, απαντώντας στον χαρακτηρισμό του ως «Ιακωβίνου», τονίζει ότι ο Sloterdijk αντιλαμβάνεται τον εαυτό του σαν εκφραστή ενός νέου φορέα, μιας δήθεν ελευθεριότητας, σε ρήξη με το «παλαιότερο καθεστώς». Οι όποιες επιθανάτιες αναφορές της Κριτικής Θεωρίας ανήκουν

<sup>19</sup> Sloterdijk, P., «Die Kritische Theorie ist tot», *Die Zeit*, 9/9/1999, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: [http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml)

<sup>20</sup> Habermas, J., «Post vom bösen Geist», *Die Zeit*, 16/9/1999, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: [http://www.zeit.de/1999/38/Post\\_vom\\_boesen\\_Geist](http://www.zeit.de/1999/38/Post_vom_boesen_Geist)

στη ρητορική ενός «φθαρμένου» μεταμοντέρνου στοιχείου. Το μόνο που έχει να επιδείξει η επιστολή του Sloterdijk, σύμφωνα με τον Habermas, είναι ad hominem επιθέσεις, τις οποίες κανένας δεν μπορεί να αντικρούσει, στερούμενος περαιτέρω επιχειρηματολογίας.

Η συζήτηση απέκτησε σύντομα τον χαρακτήρα ενός ευρύτερου διχασμού της επιστημονικής κοινότητας της χώρας, οδηγώντας σε πληθώρα δημοσιευμάτων κι επιστολών με τον Sloterdijk ως κύριο αποδέκτη. Σύμφωνα με τον Roger de Weck<sup>21</sup>, ο Sloterdijk προχώρησε σε αυτό που ο George Orwell ονόμαζε ως «έγκλημα σκέψης». Ο θάνατος του Ανθρωπισμού κι οι θεωρίες περί «εκτροφής ανθρώπων» αποτελούν επικίνδυνα ζητήματα για το μέλλον. Δεν παραλείπει, βέβαια, να τονίσει πως πρέπει να αποδοθεί στον Sloterdijk η έναρξη μιας νέας συζήτησης για την ανθρωπότητα, ένα νέο ιστορικό κεφάλαιο. Η μεταμοντέρνα όμως σκέψη του Sloterdijk αποτελεί για τον De Weck και την κυριότερη αδυναμία του, διότι θέτει ερωτήματα και αμφισβητεί την μοντέρνα σκέψη, δίχως να μπορεί να δώσει αντίστοιχες απαντήσεις, επιδιδόμενος απλώς σε σκανδαλώδη κείμενα.

Ακόμα πιο σφοδρές ήταν οι απαντήσεις των Manfred Frank και Ernst Tugendhat. Ο πρώτος<sup>22</sup> αναφέρει έκπληκτος πως παρά τα εξαιρετικά του πρώτα έργα, ο Sloterdijk συνεχίζει σε έναν δρόμο επικίνδυνο και άκρως προβληματικό, καθώς βαδίζει προς την κατεύθυνση μιας ευγονικής θεώρησης. Θεωρεί το περιεχόμενο του κειμένου του Sloterdijk αφενός αρκετά ασαφές ως προς τους στόχους του κι αφετέρου ένα ενοχλητικό και σκανδαλώδες αποκύημα νιτσεικών φαντασιώσεων. Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Tugendhat<sup>23</sup> κατονομάζει ως πλήρη ανοησία τον «υποτιθέμενο» θάνατο της Κριτικής Θεωρίας, όπως και τις προσωπικές και ευθύτατες βολές του Sloterdijk προς τον Habermas. Σημειώνει, συνάμα, πως ο Sloterdijk προχώρησε στη δημιουργία ενός εγχειριδίου ανθρωποτεχνικών, καθαρά τεχνικής κι όχι ηθικής φύσεως. Το ζήτημα της ηθικής σκοπιάς των βιοτεχνολογικών πρακτικών εξανεμίζεται και πάνω της αναπτύσσονται ευγονικές θεωρήσεις περί της δημιουργίας του υπερανθρώπου.

<sup>21</sup> De Weck, R., «Der Kulturkampf», *Die Zeit*, 7/10/1999, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: [http://www.zeit.de/1999/41/199941.grass\\_sloterdijk.xml](http://www.zeit.de/1999/41/199941.grass_sloterdijk.xml)

<sup>22</sup> Frank, M., «Geschweife und Geschwefel», *Die Zeit*, 23/9/1999, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: [http://www.zeit.de/1999/39/199939.frank\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/39/199939.frank_.xml)

<sup>23</sup> Tugendhat, E., «Es gibt keine für die Moral», *Die Zeit*, 23/9/1999, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος, 25, 2017, από: [http://www.zeit.de/1999/39/199939.sloterdijk\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/39/199939.sloterdijk_.xml)

Η χρήση φράσεων όπως «επιλογή» κι «εκτροφή ανθρώπων», θεωρήθηκαν από τον Τύπο και την επιστημονική κοινότητα ως μέγα σφάλμα από τη μεριά του Sloterdijk, ξυπνώντας μνήμες από τις θηριωδίες του Άουσβιτς, όπως επισημαίνει ο Tugendhat. Αμφισβητήθηκε ακόμα και το κατά πόσον ο Sloterdijk συνέλαβε και κατανόησε σωστά τα κείμενα του Heidegger, σχετικά με τις νέες τεχνολογίες<sup>24</sup>. Το σίγουρο είναι ότι σε ένα τόσο έντονα «πολεμικό» κλίμα και με τη συνεχή ανταλλαγή εκατέρωθεν χαρακτηρισμών, τα όρια καθίστανται ιδιαίτερα δυσδιάκριτα σε σχέση με τους πραγματικούς σκοπούς και τις διαθέσεις του κάθε στοχαστή.

---

<sup>24</sup> Για περισσότερα βλ. « Heidegger warnte vor der Gentechnik», *Die Zeit*, 7/10/1999, Ανακτήθηκε: Φεβρουάριος,25,2017, από: [http://www.zeit.de/1999/41/Heidegger\\_warnte\\_vor\\_der\\_Gentechnik](http://www.zeit.de/1999/41/Heidegger_warnte_vor_der_Gentechnik)

## 1.2 Οι προκλήσεις των καιρών και η ανεπάρκεια των παλαιών φιλοσοφικών σχημάτων: η κοινή αφετηρία

---

Ο απόηχος της διαμάχης στη Γερμανία αποκρυσταλλώνεται στη δημοσίευση των δύο βασικών κειμένων με τα οποία καταπιάνεται η εν λόγω εργασία. Το 1999, ο Sloterdijk επανεπεξεργάζεται την ομιλία του Elmau και εκδίδει στην Γερμανία το βιβλίο του με τίτλο «*Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*» (τίτλος στα ελληνικά: «*Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*»). Μόλις δύο χρόνια αργότερα, το 2001, ο Habermas απαντά στον Sloterdijk με τη δημοσίευση του «*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*» (τίτλος στα ελληνικά: «*Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης: Προς μια φιλελεύθερη ευγονική*;»). Στα δύο κείμενα οι στοχαστές διατυπώνουν την θεώρησή τους σχετικά με τον τρόπο που προσεγγίζουν το φλέγον ζήτημα των βιοτεχνολογικών. Κοινή τους αφετηρία, αποτελεί η πεποίθηση πως τα προϋπάρχοντα διανοητικά και κανονιστικά σχήματα φαίνεται να μην μπορούν να ανταπεξέλθουν στις ραγδαίες αλλαγές που ενδέχεται να επιφέρουν οι βιοτεχνολογικές πρακτικές στις ανθρώπινες κοινωνίες, ώστε καλείται σύσσωμη η επιστημονική κοινότητα να επινοήσει νέες αρχές.

Στο έργο του Habermas, η βιοτεχνολογία αποτελεί έναν τεράστιο κίνδυνο στα θεμέλια των σύγχρονων κοινωνιών, διότι απειλεί να αλλάξει άρδην τον τρόπο που κατανοείται εν γένει η κοινωνία από τον άνθρωπο, αλλά και ο ίδιος του ο εαυτός. Πιο συγκεκριμένα, το 1973<sup>25</sup> κατέστη για πρώτη φορά δυνατός ο διαχωρισμός των στοιχειωδών συστατικών μερών του ανθρώπινου γονιδιώματος κι η εκ νέου σύζευξή τους. Με αυτόν τον τρόπο επιταχύνθηκε η ανάπτυξη της γενετικής μηχανικής και των αναπαραγωγικών, θεραπευτικών και προγεννητικών επεμβάσεων. Για πρώτη φορά ό,τι χαρακτηριζόταν ως «ανθρώπινη φύση» στο παρελθόν μπορεί να γίνει άμεσα αντικείμενο παρέμβασης από τη βιοτεχνολογία και τη γενετική<sup>26</sup>. Το συναπάντημα επομένως της

---

<sup>25</sup> Habermas, J. *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική*; Μετάφραση: Μαρία Τοπάλη, Επιμέλεια: Θωμάς Ξηροπαίδης, Πρόλογος στην ελληνική έκδοση: Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Εκδόσεις: Scripta, Αθήνα, 2004, σελ. 47

<sup>26</sup> Mendieta, E., « Habermas on human cloning. The debate on the future of species», *Philosophy and social criticism*, Τεύχος 30, Νο 6, Εκδόσεις: Thousand Oaks, Λονδίνο, 2004, σελ. 721-722

αναπαραγωγικής ιατρικής, των νέων εφαρμογών της γενετικής και του «κενού» που άφησε το πέρας της μεταφυσικής σκέψης αποτελεί έναν νέο, επικίνδυνο ορίζοντα των ανθρώπινων κοινωνιών. Συγκεκριμένα, ο Habermas αφορμάται από δυο συγκεκριμένες εφαρμογές: τη διαγνωστική πριν την εμφύτευση<sup>27</sup> και την έρευνα των ανθρώπινων βλαστοκυττάρων<sup>28</sup>. Οι μέθοδοι αυτές προσφέρουν τη δυνατότητα παρέμβασης κι αντιμετώπισης εξαιρετικά σοβαρών, ακόμη και ανίατων, παθήσεων. Ο κίνδυνος, βέβαια, δεν ελλοχεύει σε αυτές τις, ομολογουμένως, εντυπωσιακές και θεμιτές εφαρμογές, αλλά στην έκταση την οποία μπορεί να προσλάβουν μελλοντικά. Αυτός ο κίνδυνος δεν είναι άλλος από τις, λεγόμενες, τεχνολογίες «βελτίωσης» του είδους.

Ο Habermas διαισθάνεται σε αυτό το σημείο την κίνηση προς μια αναβίωση του «ευγονικού οράματος» που σημάδεψε τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, μέσω μιας πιθανής παράδοσης της ανθρωπότητας στο λόμπυ «επιστήμης-οικονομίας-τεχνολογίας»<sup>29</sup>. Με αυτόν τον τρόπο η ανθρώπινη ζωή καθίσταται έρμαιο των συμφερόντων της κεφαλαιαγοράς και της βιοτεχνολογίας. Άλλωστε, ο στοχαστής δεν κάνει λόγο απλώς για «ευγονικές πρακτικές», αλλά για «φιλελεύθερη ευγονική»<sup>30</sup>, δηλαδή μια πρακτική που αφήνει στην διακριτική ευχέρεια των γονέων να προχωρήσουν σε επεμβάσεις και τροποποιήσεις στο γονιδίωμα του γονιμοποιημένου ωαρίου, στο πλαίσιο της ελεύθερης, καπιταλιστικής αγοράς. Βεβαίως, όπως τονίζει, η νομοθεσία τόσο στην Γερμανία, όσο κι ευρύτερα, συγκρατεί τις εν λόγω επεμβάσεις από την περαιτέρω ανάπτυξή τους. Το πρόβλημα, ωστόσο, συνίσταται στο γεγονός ότι οι συγκεκριμένες πρακτικές κι οι υποστηρικτές τους θέτουν σημαντικούς στόχους για την ανθρωπότητα, όπως η εξάλειψη των ασθενειών και η βελτίωση των όρων ζωής (π.χ. αύξηση του προσδόκιμου ζωής). Το ζήτημα είναι, λοιπόν, για πόσο ακόμα τα ήδη υπάρχοντα κανονιστικά θεμέλια των κοινωνιών θα εμποδίζουν την χειμαρρώδη εξάπλωση και διείσδυση της βιοτεχνολογίας σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής.

Σε αυτές τις επικίνδυνες συνθήκες, η φιλοσοφική σκέψη αδυνατεί να προσφέρει απαντήσεις. Σύμφωνα με τον Habermas, όσο η μεταφυσική σκέψη προσέφερε στη

---

<sup>27</sup> Υπό αυτόν τον όρο περιγράφεται η διαδικασία προληπτικού ελέγχου του εμβρύου (π.χ. για κληρονομικές ασθένειες), ενώ ακόμη βρίσκεται εντός του δοκιμαστικού σωλήνα και πριν την εμφύτευση του. Βλ. Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης: προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 47-48

<sup>28</sup> Πρόκειται για αδιαφοροποίητα κύτταρα, εμβρυακής ανάπτυξης, που χαρακτηρίζονται από την ικανότητα αυτοπολλαπλασιασμού και διαφοροποίησής τους σε διάφορους ιστούς και όργανα ενός οργανισμού. Βλέπε σχετικά «Εθνική επιτροπή βιοηθικής. Θέσεις για σύγχρονα προβλήματα. Κείμενα 2000-2007», σελ. 39-40

<sup>29</sup> Mendieta, E., «Habermas on human cloning. The debate on the future of species», ό.π., 2004, σελ. 725

<sup>30</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 138

φιλοσοφική σκέψη παγιωμένες και στέρεες αντιλήψεις για την ηθική, την επιστήμη, τη φύση και τον άνθρωπο, η φιλοσοφία μπορούσε να διατυπώνει αξιολογικές κρίσεις περί της άστοχης ή μη ζωής. Η έννοια του «ορθού»<sup>31</sup> περιείχε με αυτόν τον τρόπο την εικόνα ενός παραδείγματος άξιου προς μίμηση, αποτελώντας ένα στέρεο έρεισμα επί του οποίου δομούσαν όλες οι θεωρήσεις περί του ορθού βίου και της δίκαιης κοινωνίας. Ασφαλώς, ο Habermas σε καμία περίπτωση δεν προτρέπει στην επαναφορά «ιερών» και μεταφυσικών κοσμοειδώλων, αναφέρεται απλώς στη μεταφυσική παράδοση από την άποψη της λειτουργίας που επιτελούσε στις ανθρώπινες κοινωνίες, ως παραγωγός βασικών, γενικών προτύπων χάραξης κι οριοθέτησης του βίου.

Η ταχύτατη, όμως, κοινωνική μεταβολή<sup>32</sup> του προηγούμενου αιώνα επέφερε και την ημερομηνία λήξης της μεταφυσικής, προσανατολίζοντας προς μια νέα εποχή του πλουραλισμού των κοσμοθεωρήσεων και των βιοτικών στυλ. Ο Habermas, μέσω της θεωρίας του John Rawls, προβληματίζεται λόγω της έλλειψης ενός κεντρικού παραδείγματος στη σύγχρονη, μαζική-ατομοκεντρική εποχή. Σύμφωνα με τον στοχαστή, η δίκαιη κοινωνία πρέπει φυσικά να αφήνει τα περιθώρια στον καθένα να χειριστεί κατά το δοκούν τον χρόνο της ζωής του, διασφαλίζοντας παράλληλα ίσες ευκαιρίες κι ελευθερίες. Παρ' όλα αυτά, τα σχέδια ζωής των ανθρώπων δεν μπορούν να στηρίζονται σε ατομοκεντρικές επιθυμίες, αλλά να βασίζονται σε διυποκειμενικά θεμέλια, τα οποία θα προωθούν παράλληλα τόσο το ατομικό, όσο και το συλλογικό συμφέρον. Αυτή ακριβώς η διυποκειμενική διάσταση του κοινωνικού γίνεσθαι είναι που τείνει να χαθεί, απειλούμενη από την πολλαπλότητα των ατομικών επιθυμιών και τις νέες τεχνολογίες επέμβασης. Το «έθος»<sup>33</sup> της ανθρώπινης φύσης παραμένει έτσι χωρίς βασικό θεμέλιο, ενώ η πρακτική φιλοσοφία υποχώρησε σε μια κατάσταση «δικαιολογημένης εγκράτειας» αναφορικά με τα ζητήματα του ευ ζην, περιορισμένη σε ζητήματα δικαίου. Το ζητούμενο για τον Habermas, ως εκ τούτου, είναι η εύρεση ενός οικουμενικού, ηθικού θεμελίου στη

<sup>31</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ.26-27

<sup>32</sup> Μπορούμε εδώ να συμπεριλάβουμε πληθώρα παραγόντων όπως η ραγδαία ανάπτυξη των τεχνολογικών μέσων, οι τηλεπικοινωνίες, η παγκοσμιοποίηση και η άνοδος του νεοφιλελευθερισμού στις δυτικές κοινωνίες.

<sup>33</sup> Το «έθος» για τον Habermas διαχωρίζεται από την «ηθική», διότι το πρώτο αποτελεί μια ευρύτερη-καθολική έννοια σχετικά με τον καθορισμό του ευ ζην, ενώ το δεύτερο σχετίζεται με ζητήματα δίκαιης συμβίωσης και πολιτικής. Όπως λέει χαρακτηριστικά, μετά τη μεταφυσική το έθος κατέστη « θλιμμένη επιστήμη», χρησιμοποιώντας τα λόγια του Adorno από το έργο του « *Minima Moralia*», βλ. Habermas, J. *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 25

σύγχρονη εποχή με σκοπό την προστασία της αξιοπρέπειας<sup>34</sup> του ανθρώπου και της κοινωνίας του από τις νέες τεχνολογίες γενετικής επέμβασης.

Στο κείμενο του Sloterdijk το ζήτημα της γενετικής εντάσσεται σε ένα διαφορετικό φιλοσοφικό επίπεδο. Το εν λόγω έργο αποτελεί ουσιαστικά μια κριτική ανάγνωση του ανθρωπισμού<sup>35</sup>, ο οποίος γίνεται αντιληπτός από τον στοχαστή σε δύο επίπεδα: αρχικά ως μια εγγράμματη κοινότητα εκείνων που κατέχουν τη γνώση και στη συνέχεια ως μέσο εξημέρωσης και διαμόρφωσης του ανθρώπου. Σύμφωνα με τον Sloterdijk, ο ανθρωπισμός έφερε για πολύ καιρό την «ψευδή αθωότητα»<sup>36</sup> σχετικά με τον τρόπο που η γνώση λειτουργεί και συντελεί στον καθορισμό του τι είναι ανθρώπινο και τι όχι. Ο ίδιος επιχειρεί μέσω των θεωριών των Heidegger και Nietzsche να ρίξει φως σε αυτές τις συσκοτισμένες διαδικασίες εξανθρωπισμού, εντάσσοντας σε αυτή την προβληματική και το ζήτημα της γενετικής.

Πιο συγκεκριμένα, το αιρετικό έργο του Sloterdijk αφορμάται από τη θεμελιώδη παραδοχή ότι ολόκληρη η διαδικασία συγκρότησης του δυτικού πολιτισμού μπορεί να εντοπισθεί στη βάση μιας επιστολογραφικής κοινότητας<sup>37</sup>. Το παρελθόν της Δύσης στηρίχθηκε δομικά σε μια κοινότητα «εγγράμματων φίλων», των ανθρωπιστών. Η ρωμαϊκή έννοια της «*humanitas*»<sup>38</sup>, ήδη από την πρώτη στιγμή της γέννησής της, ανάγεται με αυτόν τον τρόπο σε μια κλειστή κάστα, μια αίρεση εκείνων που κατείχαν τη γνώση και τη γραφή, καταφέροντας έτσι να πρωτοστατήσουν και να πραγματοποιήσουν τα οικουμενικά τους σχέδια και την εξάπλωση της εγγράμματης κοινότητάς τους. Ως αποτέλεσμα προκύπτει η σύσταση των εθνικών κρατών του 19<sup>ου</sup> αιώνα, με την εγκαθίδρυση των οποίων πραγματοποιείται το ανώτερο στάδιο μιας συντεταγμένης

<sup>34</sup> Για την καταλυτική σημασία της έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στη χαμπερμασιανή φιλοσοφία του δικαίου βλ. Τσίρος, Ν. *Πολιτική νομιμοποίηση και ανθρώπινα δικαιώματα στο έργο του Jürgen Habermas. Η στροφή της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας στη φιλοσοφία του δικαίου*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2017, σελ. 251 κι έπειτα

<sup>35</sup> Schinkel, W., Noordengraf-Eelens, F, *In medias res*, Amsterdam University Press, Άμστερνταμ, 2011, σελ. 44-45

<sup>36</sup> Sloterdijk, P. *Κανόνες για το ανθρωποπάрко. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*, Μετάφραση : Λευτέρης Αναγνώστου, Scripta, Αθήνα, 2001, σελ. 16

<sup>37</sup> P., Sloterdijk, . *Κανόνες για το ανθρωποπάрко. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*, ό.π., 2001, σελ.8-9

<sup>38</sup> Ο Sloterdijk εντοπίζει ιστορικά την έννοια της «ανθρωπότητας», μέσα από μια «ανταλλαγή και σύναψη» φιλικών επιστολών μεταξύ αρχαία Αθήνας, αρχαίας Ρώμης και πρώιμης Αναγέννησης. Με αυτό εννοεί πως η έννοια του ανθρωπισμού και της ανθρωπιστικής κοινωνίας δεν είναι αυθύπαρκτη, αλλά αποτελεί ένα ιστορικό δημιούργημα που επιβίωσε στην αρχαιότητα εξαιτίας του γραπτού λόγου και «αναβίωσε» σταδιακά από τον Μεσαίωνα κι έπειτα.

γραμματολογικής-πολιτικής κοινότητας<sup>39</sup>, στηριζόμενης στον Κανόνα του βιβλίου και των «κλασικών» αναγνωσμάτων. Πράγματι, από το 1789 έως και τα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα εντοπίζεται η εποχή που μεσουρανούσαν οι εθνικοί ανθρωπιστές, οι φιλόλογοι, οι εκπαιδευτικοί. Αυτή η ηγεμονία των αναγνωσμάτων, όπως περιγράφεται από τον Sloterdijk, αφενός αναπαρήγαγε την ανθρωπιστική πολιτική ισχύ κι αφετέρου χρησιμοποιήθηκε με σκοπό να εκ-παιδεύσει και να εξημερώσει τον άνθρωπο από τα αποκτηνωτικά και βίαια ένστικτα του.

Στη σύγχρονη, όμως, μαζική εποχή, στην οποία κυριαρχεί η πληροφορία και τα μέσα μαζικής δικτύωσης, ο Sloterdijk υποστηρίζει πως ήρθε το τέλος του ανθρωπισμού, υπό την έννοια της κύριας-οικουμενικής παράδοσης της Δύσης<sup>40</sup>. Η «σταθερότητα» κι η εποπτεία της ανθρωπιστικής παιδείας δεν μπορούν πλέον να προσαρμοστούν σ' έναν κόσμο που κινείται ταχύτατα και αλλάζει συνεχώς. Παρά την προσπάθεια των ανθρωπιστών για μια «...σκηνοθετημένη Ανακλαστική Αναγέννηση...»<sup>41</sup> στα μέσα της δεκαετίας του '40, όπως σαρκαστικά αναφέρει ο Sloterdijk, η χίμαιρα του ανθρωπισμού μοιραία εκπέφτει ως ένας άλλος υποπολιτισμός<sup>42</sup> των σύγχρονων, «οριακά ανθρωπιστικών<sup>43</sup>» κοινωνιών. Σύμφωνα με τον J.D Ebert<sup>44</sup>, η αναγγελία του Sloterdijk για την υποχώρηση του ανθρωπιστικού παραδείγματος στις σύγχρονες κοινωνίες, καταδεικνύει ένα «κενό ισχύος» στους τρόπους με τους οποίους διαμορφώνεται και αυτο-παράγεται ο άνθρωπος. Σε αυτό το σημείο κάνουν την εμφάνισή τους οι τεχνολογίες γενετικής παρέμβασης, ως τα δυνητικά νέα μέσα που ενδέχεται να καλύψουν την υποχώρηση της ανθρωπιστικής εκπαίδευσης. Το στοιχείο αυτό καταδεικνύει για τον Sloterdijk ένα μέλλον κρίσιμων αποφάσεων για το ανθρώπινο είδος.

---

<sup>39</sup> J.D., Ebert, « Peter's Sloterdijk Rules of the human zoo by John David Ebert 1/2», Αύγουστος,2, 2012, [https://www.youtube.com/watch?v=9-ehI9Wc\\_6k](https://www.youtube.com/watch?v=9-ehI9Wc_6k)

<sup>41</sup> P., Sloterdijk, *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π, 2001, σελ. 17

<sup>42</sup> Ορίζεται από τον στοχαστή ως μια ειδική πολιτιστική μορφή μια εθνικής, κοινωνικής κ.λ.π, μειονοτικής ομάδας εντός μιας πλειονοτικής κοινωνίας. Βέβαια, οι κανόνες και οι αξίες της ομάδας αυτής δεν θεωρούνται επιτεύγματα κατώτερης στάθμης (όπως υποδηλώνει η λέξη «υποκοουλτούρα»), απλώς τα χαρακτηριστικά αυτά δεν είναι αντιπροσωπευτικά για το σύνολο της κοινωνίας. Βλέπε : P., Sloterdijk, *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π, 2001, «Σημειώσεις»

<sup>43</sup> Ο Sloterdijk περιγράφει τις σύγχρονες κοινωνίες ως «...μεταγραμματολογικές, μεταεπιστολογραφικές, και κατά συνέπεια, μεταανθρωπιστικές», θέλοντας να δείξει την υποχώρηση του αναγνώσματος ως «εξημερωτικό» μέσο, καθώς και τη σύνδεση των κλασικών αναγνωσμάτων με τη νεωτερική-ανθρωπιστική εποχή. Βλ. P., Sloterdijk, *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π, 2001, σελ. 15

<sup>44</sup> J.D., Ebert, « Peter's Sloterdijk Rules of the human zoo by John David Ebert 1/2», ό.π.



Έως αυτό το σημείο, γίνεται ήδη αντιληπτή η διαφορετική στάση των δύο φιλοσόφων στο ζήτημα της βιοτεχνολογίας. Ο Habermas σε όλη την έκταση του έργου του παραμένει σκληροπυρηνικά αρνητικός απέναντι στην περαιτέρω ανάπτυξη των εν λόγω τεχνολογιών, παρά την ασαφή επιχειρηματολογία στην οποία καταφεύγει σε ορισμένα σημεία. Αντιθέτως, ο Sloterdijk φαίνεται να υιοθετεί περισσότερο μια κριτική-αναστοχαστική στάση, παρά αρνητική, σχετικά με το ζήτημα των νέων επεμβάσεων της γενετικής. Όπως φαίνεται και παραπάνω, με σκοπό την εντρύφηση στην επιχειρηματολογία και στα συμπεράσματα των δυο στοχαστών, θα πρέπει πρώτα να αναδειχθεί με σαφήνεια ο τρόπος με τον οποίο συγκροτούν αφενός το νεωτερικό-Διαφωτιστικό πρόταγμα και αφετέρου την έννοια του ίδιου του ανθρώπου. Μόνο τότε θα υπάρχουν τα κατάλληλα μεθοδολογικά εργαλεία και το απαραίτητο φιλοσοφικό υπόβαθρο για την κατανόηση του πολυδιάστατου ζητήματος της βιοτεχνολογίας και των προεκτάσεων της στον άνθρωπο και την κοινωνία του.

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΕCCE HOMO;

ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΩΝ ΔΥΟ ΣΤΟΧΑΣΤΩΝ

## 2.1 Ο Habermas κι η θεωρία επικοινωνιακής δράσης

---

Όπως επισημάνθηκε και στην προηγούμενη ενότητα, το δεύτερο μέρος της εργασίας αποσκοπεί στην ανάδειξη των βασικών θέσεων των Sloterdijk και Habermas για τον άνθρωπο και τη νεωτερικότητα, όπως εκείνα εμφανίζονται στα δυο βασικά κείμενα που λαμβάνονται ως υπόδειγμα για την παρούσα εργασία. Άλλωστε, οι δύο αυτοί άξονες είναι θεμελιώδους σημασίας για την εξέταση του κεντρικού ζητήματος, δηλαδή της βιοτεχνολογίας. Αυτό σημαίνει ότι για να γίνει κατανοητή η πραγμάτευση των βιοτεχνολογικών πρακτικών από τους στοχαστές, θα πρέπει προηγουμένως να αναδειχθεί ο τρόπος με τον οποίο προσλαμβάνουν την έννοια του ανθρώπου και της κοινωνίας του. Άρα, καθίσταται άστοχη μια απευθείας «βύθιση» στην αξιολόγηση της βιοτεχνολογίας εντός των βασικών κειμένων, εάν δεν προηγηθεί μια διεισδυτική εξέταση του ευρύτερου φιλοσοφικού υποβάθρου των δύο στοχαστών.

Στον Habermas συναντούμε το πρωταρχικό αίτημα της δημιουργίας μιας νέας Κριτικής θεωρίας, η οποία θα υπερβεί τα φιλοσοφικά αδιέξοδα στα οποία «ενέδωσε» η Σχολή της Φραγκφούρτης στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα.

Ο Habermas συγκαταλέγεται στο δεύτερο ρεύμα της Σχολής της Φραγκφούρτης και αποτελεί ίσως τον γνωστότερο και πολυγραφότερο των επιγόνων της «Κριτικής Θεωρίας». Το συνολικό έργο του μπορεί να θεωρηθεί, κατά μια έννοια, ως μια επιστροφή της Σχολής στις φιλοσοφικές ρίζες της, των απαρχών δηλαδή της δεκαετίας του '30<sup>45</sup>. Σύμφωνα με τον στοχαστή, ως «Κριτική Θεωρία» νοείται μια συνεκτική, διεπιστημονική θεωρία, η οποία εμπεριέχει έναν χειραφετητικό, πρακτικό και φιλοσοφικό προσανατολισμό, στο πλαίσιο μιας διασύνδεσης της φιλοσοφίας και της κοινωνικής επιστήμης. Ο Habermas συνδέει την ιστορικο-φιλοσοφική απαισιοδοξία των Horkheimer κι Adorno, αφενός με την απογοήτευση που επέφερε ο σταλινισμός, ο οποίος επιδόθηκε σε έναν ακραίο γραφειοκρατικό ολοκληρωτισμό έναντι του επαναστατικού-σοσιαλιστικού ονείρου κι αφετέρου στις σαρωτικές συνέπειες του ναζιστικού εθνικοσοσιαλισμού και του αμερικανικού καπιταλισμού. Οι ιστορικές αυτές συγκυρίες οδήγησαν τους φιλοσοφικούς προκατόχους του Habermas στην αυτοπαγίδευσή τους σε

---

<sup>45</sup> Καβουλάκος Κ. 1995. *Θεωρία και πράξη : θεμελίωση του Λόγου και της Κριτικής κοινωνικής θεωρίας στο έργο του Juergen Habermas*. ( Διδακτορική Διατριβή), Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, σελ..3-4

μια Κριτική Θεωρία που αδυνατούσε να θέσει ορθολογικά κριτήρια της κριτικής και εμπειρικής έρευνας. Με τη «*Διαλεκτική του Διαφωτισμού*»<sup>46</sup>, έργο που συνυπέγραψαν οι Horkheimer και Adorno, ο στόχος της Σχολής δεν είναι πλέον μια κριτική, αναστοχαστική κι εμπειρική έρευνα των καπιταλιστικών κοινωνιών. Περισσότερο, υπέβαλαν σε ριζική, πλέον, αμφισβήτηση τη δυνατότητα θεμελίωσης μιας θεωρίας απαλλαγμένης από τη μάλιστα του «εργαλειακού λόγου»<sup>47</sup>. Στο εξής, οι διαφωτιστικές ιδέες αντιμετωπίζονται από τους δύο στοχαστές ως παρηκμασμένες (με ιδιαίτερη μάλιστα στόχευση στις έννοιες της αυτονομίας και της ελευθερίας του υποκειμένου), υπό την οπτική μιας συνεχούς κυριαρχίας του ανθρώπου και της καπιταλιστικής κοινωνίας έναντι της φύσης.

Από τα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα κι έπειτα, το ζητούμενο πλέον για τον Habermas είναι μια σταδιακή προσπάθεια θεμελίωσης μιας ευρύτερης έννοιας του ορθού Λόγου κι η εκ νέου σύσταση μιας πρακτικής φιλοσοφίας, στη βάση πάντοτε της επικοινωνίας και της γλώσσας<sup>48</sup>. Σύμφωνα με τον Κωνσταντίνο Καβουλάκο<sup>49</sup>, ο Habermas προχωρά στην αναδιατύπωση της διάκρισης τεχνικής και πράξης, ως δύο διαφορετικές διαδικασίες του πράττειν που συχνά συγχέονται στον ύστερο καπιταλισμό ως αδιαχώριστες. Ο επιστημονισμός κι ο καπιταλισμός του Δυτικού κόσμου επεκτείνουν την τεχνική<sup>50</sup> κυριαρχία της φύσης στις ανθρώπινες σχέσεις και στη διαδικασία γνώσης. Κοινωνικά ενεργή δεν είναι πλέον η θεωρία που αποβλέπει στην αλληλεπίδραση και τη συνομιλία των ατόμων, αλλά εκείνη που κατευθύνει τη συμπεριφορά στην επίτευξη ενός σκοπού, μιας τεχνικοποίησης της γνώσης που αξιώνει απόλυτη ουδετερότητα και καθολικότητα. Αυτή η νέα, κυριαρχική ορθολογικότητα<sup>51</sup> ωθεί τον Habermas να αναζητήσει μια

<sup>46</sup> Adorno, T., Horkheimer M., *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Πρόλογος- Επιμέλεια : Κουζέλης Γεράσιμος, Μετάφραση : Αναγνώστου Λευτέρης, Νήσος, Αθήνα, 1986

<sup>47</sup> Ο εργαλειακός λόγος αποτελεί μια συγκεκριμένη οπτική και θέαση του κόσμου, σύμφωνα με την οποία αφενός ο κόσμος και όσα εμπεριέχει αντιμετωπίζονται ως εργαλεία για την πραγμάτωση κάποιου σκοπού, ενώ αφετέρου η γνώση αποκτά αποκλειστικά και μόνο χρηστική αξία. Τα στοιχεία αυτά αποτέλεσαν για την πρώιμη Σχολή της Φραγκφούρτης χαρακτηριστικά μιας κυριαρχικής φιλοσοφικής σκέψης, όπως εκείνη δρα στα πλαίσια του ύστερου καπιταλισμού. Βλ. Craib, I., *Modern social theory. From Parsons to Habermas*, Wheatsheaf Books Ltd, M. Βρετανία, 1984, σελ. 186

<sup>48</sup> Καβουλάκος Κ., 1995, ό.π., *Θεωρία και πράξη : θεμελίωση του Λόγου και της Κριτικής κοινωνικής θεωρίας στο έργο του Juergen Habermas*. σελ..5

<sup>49</sup> Καβουλάκος Κ., 1995, ό.π., *Θεωρία και πράξη : θεμελίωση του Λόγου και της Κριτικής κοινωνικής θεωρίας στο έργο του Juergen Habermas*. σελ. 46-47

<sup>50</sup> Ως «τεχνική» ο Habermas δεν αναφέρει απλώς το σύνολο των τεχνικών μέσων παραγωγής, αλλά ένα ευρύτερο σύνολο τυπικών κανόνων που κατευθύνουν τη συμπεριφορά και την ορθολογική ως προς τον σκοπό πράξη, Καβουλάκος Κ., 1995, ό.π., *Θεωρία και πράξη : θεμελίωση του Λόγου και της Κριτικής κοινωνικής θεωρίας στο έργο του Juergen Habermas*. σελ.. 72

<sup>51</sup> Καβουλάκος Κ., 1995, ό.π., *Θεωρία και πράξη : θεμελίωση του Λόγου και της Κριτικής κοινωνικής θεωρίας στο έργο του Juergen Habermas*. σελ.. 48

ορθολογικότητα «κλασική», η οποία θα παρεμβαίνει στα ζητήματα των αξιών και του ευ ζην. Αυτό το αίτημα μιας Κριτικής θεωρίας ως εγκόσμια φιλοσοφική πρακτική έρχεται και συμπυκνώνεται στη χαμπερμασιανή θεωρία της επικοινωνιακής δράσης<sup>52</sup>. Μέσω αυτής, ο στοχαστής επιχειρεί να προσφέρει μια στιβαρά διατυπωμένη θεωρία δράσης που προβάλλει το ιδανικό μιας επικοινωνιακής κοινωνίας, ως «ουτοπία» καθολικών αξιών κι έλλογων διαδικασιών, δίνοντας βάση στην εξισορρόπηση της συμβολικής και παραγωγικής διάστασης του κοινωνικού<sup>53</sup>. Σύμφωνα με τον Anthony Giddens<sup>54</sup>, ο Habermas προσπαθεί μέσω της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης να δομήσει έναν ορθολογισμό ως απάντηση στον σχετικισμό της γνώσης της εποχής του. Κύριος στόχος του είναι μια δικαίωση των ιδεών του Διαφωτισμού και του νεωτερικού προτάγματος, καθώς αυτά φαίνεται να χάνουν συνεχώς το κύρος και το νόημά τους. Το ορθολογικό στοιχείο στη χαμπερμασιανή θεωρία δεν θεμελιώνεται στο περιεχόμενο της γνώσης, αλλά στον τρόπο με τον οποίο η γνώση προσεγγίζεται και χρησιμοποιείται<sup>55</sup> από τα δρώντα-ομιλούντα υποκείμενα.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο ορθός Λόγος εδράζεται στα ίδια τα υποκείμενα, καθώς παράγεται στις συμβολικές διαδικασίες που εκείνα χρησιμοποιούν. Αυτού του είδους ο ορθολογισμός προϋποθέτει την επικοινωνία και τη γλώσσα, ως την απαραίτητες διαμεσολαβητικές συνθήκες μεταξύ των ατόμων. Σε αυτό το σημείο ο Habermas θα δομήσει τον τρόπο με τον οποίο μπορεί η Κριτική θεωρία να ξεπεράσει το «αδιέξοδο» του εργαλειακού λόγου, προσφέροντας μια διαφοροποιημένη ανάγνωση της μαρξικής θεωρίας για την εργασία και την τεχνική. Στη χαμπερμασιανή θεωρία η τεχνική και η εργαλειακή δράση δεν φορτίζονται αρνητικά, αλλά δρουν ως διαδικασίες συμπληρωματικές με την επικοινωνιακή δράση. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει :

« Ένα προσανατολισμένο προς την επιτυχία πράττειν ονομάζεται εργαλειακό, όταν το θεωρούμε από άποψη τεχνικών κανόνων του πράττειν [...] και αξιολογούμε τον βαθμό επίδρασης μιας παρέμβασης σε μια συνάφεια συμβάντων [...] Μιλώ αντίθετα για

<sup>52</sup> Για μια εκτενέστερη παρουσίαση του εύρους της θεωρίας επικοινωνιακής δράσης και του κανονιστικού περιεχομένου της βλ. Τσίρος, Ν. *Πολιτική νομιμοποίηση και ανθρώπινα δικαιώματα στο έργο του Jürgen Habermas. Η στροφή της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας στη φιλοσοφία του δικαίου*, ό.π., 2017

<sup>53</sup> Habermas, J., *The theory of communicative action vol.2. Lifeworld and System : A Critique of Functionalistic Reason*, Μετάφραση : Thomas McCarthy, Beakon, Boston, 1987, σελ. 2-3

<sup>54</sup> *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία. Δομισμός, Μεταδομισμός, Δομοποίηση, Επικοινωνιακή Δράση, προοπτικές εξέλιξης της κοινωνιολογικής θεωρίας*, Επιμέλεια: Πετμετζίδου Μαρία, Μετάφραση : Μπαρουκτσής Γιώργος, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2005, σελ. 317-318

<sup>55</sup> *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία. Δομισμός, Μεταδομισμός, Δομοποίηση, Επικοινωνιακή Δράση, προοπτικές εξέλιξης της κοινωνιολογικής θεωρίας*, ό.π., 2005, σελ. 319-320

επικοινωνιακές πράξεις, όταν τα σχέδια του πράττειν των συμμετεχόντων δεν συντονίζονται μέσω εγωκεντρικών υπολογισμών του αποτελέσματος, αλλά μέσω ενεργημάτων της συνεννόησης. Στην επικοινωνιακή δράση οι συμμετέχοντες δεν προσανατολίζονται αρχικά στην ίδια επιτυχία: επιδιώκουν τους ατομικούς τους στόχους υπό την προϋπόθεση ότι είναι σε θέση να συνταιριάξουν τα πρακτικά τους σχέδια, στη βάση κοινών ορισμών της περίπτωσης»<sup>56</sup>.

Με αυτόν τον τρόπο η τεχνική κι ο εργαλειακός λόγος<sup>57</sup> αποκτούν σημαντικό λειτουργικό ρόλο στην οργάνωση της ανθρώπινης ζωής, καθώς συντελούν στην πραγμάτωση των διαφερόντων μιας κοινωνίας. Το εργαλειακό πράττειν λειτουργεί ως το σύστημα της παραγωγικής δραστηριότητας του κοινωνικού γίνεσθαι, ενώ το επικοινωνιακό πράττειν λειτουργεί ως το μέσον αλληλόδρασης και επικοινωνίας μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων<sup>58</sup>. Η γλώσσα ανάγεται με αυτόν τον τρόπο ως το θεμελιώδες διυποκειμενικό στοιχείο της οργάνωσης της κοινωνικής ζωής. Σύμφωνα με τον Habermas<sup>59</sup>, μόνον η ισορροπία και η συμπληρωματικότητα του διπόλου «επικοινωνιακός- εργαλειακός λόγος» μπορούν να συνδράμουν στη χειραφέτηση και την αυτο-παραγωγή του είδους, οδηγώντας στην ενσάρκωση μιας δημοκρατικής κοινωνίας του διαλόγου. Σε αυτό το δημοκρατικό- επικοινωνιακό ενέργημα, η συνεννόηση και η συμφωνία μεταξύ των μελών ανάγονται σε γλωσσικά διαρθρωμένες διαδικασίες, ενώ η αξίωση της αλήθειας από τους συμμετέχοντες καθίσταται ως γλωσσική έκφραση στη βάση του καλύτερου επιχειρήματος<sup>60</sup>. Σύμφωνα με τον Καβουλάκο<sup>61</sup>, η «αλήθεια» σπάει έτσι τα μεταφυσικά της δεσμά και θεμελιώνεται ως ισχύουσα συμφωνία μεταξύ των υποκειμένων, ενώ για τον Thomas McCarthy<sup>62</sup> ο Habermas φαίνεται να αντικαθιστά την «αλήθεια», με την έννοια της «ορθότητας» («*rightfulness*»), ως την τελική συμφωνία που ελέγχεται και ισχύει μόνο μέσω ενός κοινώς αποδεκτού κανονιστικού πλαισίου.

Η θεμελίωση της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης αποτελεί το μέσο με το οποίο ο Habermas οικοδομεί την έννοια του ορθού Λόγου στη θεωρία του. Παράλληλα,

---

<sup>56</sup> Καβουλάκος Κ. 1995, ό.π., *Θεωρία και πράξη: θεμελίωση του Λόγου και της Κριτικής κοινωνικής θεωρίας στο έργο του Juergen Habermas*. σελ. 207-208

<sup>57</sup> Craib, I., *Modern social theory. From Parsons to Habermas*, ό.π., 2005, σελ. 204-205

<sup>58</sup> Habermas, J., *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Μετάφραση- Επιμέλεια : Οικονόμου Αντώνης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 1990, σελ. 53-54

<sup>59</sup> Habermas, J., *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, ό.π., 1990, σελ 55-56

<sup>60</sup> Habermas, J., *The theory of communicative action vol.2. Lifeworld and System : A Critique of Functionalistic Reason*, ό.π., 1987, σελ. 9-10

<sup>61</sup> Καβουλάκος Κ., 1995, ό.π., *Θεωρία και πράξη : θεμελίωση του Λόγου και της Κριτικής κοινωνικής θεωρίας στο έργο του Juergen Habermas*. σελ. 248

<sup>62</sup> McCarthy T., *The Critical theory of Jurgen Habermas*, M.I.T Press, Λονδίνο, 1978, σελ. 311

προσπαθεί να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό, στο πλαίσιο μιας κανονιστικής, δημοκρατικά συντεταγμένης κι έλλογης διαδικασίας, με κέντρο πάντοτε τα ομιλούντα υποκείμενα. Αυτό το κοινό πλαίσιο που ισχύει κι αναγνωρίζεται απ' όλους του συμμετέχοντες, αποτελεί και την ηθική βάση της κοινωνίας, ως ένα καντιανής σύλληψης κανονιστικό- γενικευτικό σχήμα, χάρη στο οποίο μια συζήτηση μπορεί να διευθετείται ορθολογικά και συναινετικά<sup>63</sup>. Εντούτοις, παρά την προσπάθεια του στοχαστή να θέσει υπό νέους, μη μεταφυσικούς όρους τις έννοιες του ορθού Λόγου και της ηθικής, συνεχίζει να κινείται σε μια ιδεαλιστική φιλοσοφική τροχιά. Όπως μαρτυρά άλλωστε κι ο ίδιος<sup>64</sup>, το μοντέλο της επικοινωνιακής κοινωνίας στην θεωρία του αποτελεί μια «ουτοπία», ένα εξιδανικευμένο υπόδειγμα λειτουργίας της κοινωνίας. Όπως θα αναδειχθεί στη συνέχεια, αυτός ακριβώς ο «εγκλωβισμός» του ανθρώπου στα στενά όρια του Λόγου, της γλώσσας και των ηθικο-κανονιστικών αρχών γίνεται το επίκεντρο της κριτικής φιλοσοφικής σκοπιάς του Sloterdijk, όσον αφορά στον τρόπο που η ανθρωπιστική-ιδεαλιστική παράδοση αποσιωπά τη ζωική-υλική διάσταση της ανθρώπινης εξέλιξης.

---

<sup>63</sup> Habermas, J., *Η ηθική της επικοινωνίας*, Μετάφραση- Επιμέλεια : Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1997, σελ. 132-133

<sup>64</sup> Habermas, J., *The theory of communicative action vol.2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalistic Reason*, ό.π., 1987, σελ. 2-3

## 2.2 Η Κυνική θεωρία του Sloterdijk

---

Με το πέρασμα στη φιλοσοφική σκέψη του Sloterdijk, εγκαταλείπεται συλλήβδην το υπόδειγμα του ανθρώπου ως ένα αποκλειστικά και μόνον αυτόβουλο, έλλογο ον. Η Κυνική θεώρηση του στοχαστή στέκεται πολέμια απέναντι στην ιδεαλιστική φιλοσοφική παράδοση, η οποία εμμένει να υπερτονίζει τα γλωσσικά, συμβολικά ή ηθικά στοιχεία των ανθρωπίνων κοινωνιών, αφήνοντας στο παρασκήνιο της σκέψης την τεχνολογική, υλική και ζωική διάσταση του ανθρώπου. Εν ολίγοις, εάν με τον Habermas έχουμε την αφετηρία μιας διαδικασίας «κλασικής» στροφής της γερμανικής σκέψης και της Κριτικής Θεωρίας, ο Sloterdijk έδωσε, από το φιλοσοφικό του ξεκίνημα, μια νέα τροπή (αν όχι ρήγμα) στη γερμανική διάνοηση.

Στο έργο του «*Η Κριτική του Κυνικού Λόγου*»<sup>65</sup>, όπου ασκεί κριτική στην ηθική φιλοσοφία του Kant κι εν γένει στον ιδεαλισμό της σκέψης στην σύγχρονη εποχή, αναφέρει χαρακτηριστικά πως ο ίδιος τοποθετεί το εν λόγω έργο στην «αριστερή σκέψη»<sup>66</sup>, όχι όμως την αριστερά, όπως την εξέφραζε η Σχολή της Φραγκφούρτης. Σύμφωνα με τον Stuart Elden<sup>67</sup>, ο Sloterdijk υποστηρίζει πως η «πραγματική Κριτική Θεωρία» έχει τις ρίζες της στο Freiburg, το μέρος δηλαδή με το οποίο συνδέθηκαν στενά οι Husserl και Heidegger. Παρόλο που οι Nietzsche και Heidegger δεν εντάσσονται σε καμία περίπτωση στην αριστερή διάνοηση, ο Sloterdijk εντοπίζει σε αυτούς τα πρώτα ψήγματα μιας διαφορετικής, κυνικής-αριστερής σκέψης, η οποία έρχεται σε πλήρη ρήξη (όπως κι ο ίδιος άλλωστε) με την παραδοσιακή-ορθόδοξη, αριστερή διάνοηση. Στο Freiburg, ο Sloterdijk εντοπίζει μια προσπάθεια υπέρβασης του ανθρωποκεντρικού-ιδεαλιστικού προτύπου του ανθρώπου, ως ένα έλλογο ον που χαρακτηρίζεται εξολοκλήρου από τις γλωσσικές, συμβολικές και εξουσιαστικές σχέσεις. Με την ίδια τη Σχολή της Φραγκφούρτης, ο Sloterdijk βρίσκεται συχνά σε μια κατάσταση

---

<sup>65</sup> Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, Εισαγωγή : Andreas Huyssen, Μετάφραση : Michael Elfred, Δημοσιεύτηκε στο: *Theory and History of Literature* vol. 40, University of Minnesota Press, Λονδίνο, 2001

<sup>66</sup> Elden, S., « Works, Engagement, Temperaments» στο: *Sloterdijk Now*, επιμέλεια : Stuart Elden, Polity Press, Μ. Βρετανία, 2012, σελ. 4-6

<sup>67</sup> Elden, S., « Works, Engagement, Temperaments», ό.π., 2012, σελ. 4



αντιπαράθεσης, αν κι έχει παραδεχτεί ο ίδιος πως υπάρχουν κάποιες ομοιότητες ανάμεσα σε εκείνον και στην πρώτη γενιά της Σχολής, όπως τους Horkheimer και Adorno, ειδικότερα στο ζήτημα της παρακμής του λόγου του Διαφωτισμού. Θα μπορούσαμε να περιγράψουμε συνοπτικά το ευρύτερο έργο του Sloterdijk, ως μια προσπάθεια ολικής ρήξης με την νεωτερική- κυριαρχική, κατά τον ίδιο, φιλοσοφική παράδοση και την ιδεαλιστική θεώρησή της για τον άνθρωπο και την κοινωνία του, προς την χάραξη μιας νέας- Κυνικής φιλοσοφικής παράδοσης, με σημείο αναφοράς κυρίως τη νιτσεϊκή φιλοσοφία.

Ο Sloterdijk διαμορφώνει τη σκέψη του αναγνωρίζοντας αρχικώς πως στη σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη έχουμε τον διαχωρισμό ανθρώπου και πράγματος, θεωρίας και πρακτικής<sup>68</sup>. Αυτές οι διαχωριστικές γραμμές μπορούν για τον στοχαστή να νοούνται μόνον ως μια συσκότιση ή διαφθορά της αλήθειας, από την πλευρά της μοραλιστικής-ιδεαλιστικής φιλοσοφίας που έχει επικρατήσει μέχρι και στις μέρες μας. Γιατί, όμως, για τον στοχαστή η σύγχρονη φιλοσοφία έχει ιδεαλιστικό πυρήνα; Έως τον Μεσαίωνα, ο άνθρωπος βρισκόταν προστατευμένος από την ψευδαισθητική πεποίθηση ότι ο ίδιος ως ύπαρξη αποτελεί το κέντρο του σύμπαντος<sup>69</sup>. Εντούτοις, από το κοπερνίκαιο ηλιοκεντρικό σύστημα κι έπειτα, αυτή η προστατευτική υπαρξιακά σφαίρα έσπασε, αφήνοντας τον άνθρωπο εκτεθειμένο στην ασημαντότητά του εντός ενός αχανούς σύμπαντος. Ξεκίνησε με αυτόν τον τρόπο από τη μοντέρνα-ανθρωπιστική σκέψη μια διαδικασία δημιουργίας νέων σφαιρών (του ορθού Λόγου, της ηθικής, της γλώσσας, της παγκόσμιας αγοράς), εντός των οποίων ο άνθρωπος θα μπορεί να αισθάνεται ασφαλής. Η κίνηση αυτή μαρτυρά για τον στοχαστή μια δήθεν Διαφωτιστική διαδικασία, με σκοπό να επαναφέρει τον άνθρωπο στο κέντρο του κόσμου, προσδίδοντας του εκ νέου τις «χαμένες», μοναδικές ιδιότητές του. Αυτήν ακριβώς την ψευδή υπόσχεση του Διαφωτισμού- ιδεαλισμού είναι που προσπαθεί ο Sloterdijk να υπερβεί μέσω της σύστασης της Κυνικής θεωρίας.

Σε αυτή την ιστορική αναδρομή, ο στοχαστής ξεχωρίζει στην αθηναϊκή φιλοσοφική παράδοση την εικόνα του Διογένη του Κυνικού (γνωστού κι ως Διογένης ο Σινωπεύς), ο οποίος μετουσιώνει με τη φιλοσοφική του στάση την πρώτη στιγμή

---

<sup>68</sup> Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, Εισαγωγή : Andreas Huyssen, Μετάφραση : Michael Elfred, Δημοσιεύτηκε στο: *Theory and History of Literature* vol. 40, University of Minnesota Press, Λονδίνο, 2001, σελ. 103

<sup>69</sup> Sloterdijk, P., *Spheres. Volume 1: Bubbles. Microspherology*, Μετάφραση: Wieland Hoban, Semiotext(e), Λος Άντζελες, 2007, σελ.23-26

αντίστασης στον ιδεαλισμό. Η φιγούρα του Διογένη ανάγεται στη φιλοσοφία του Sloterdijk, ως εκείνη η παραδειγματική φιγούρα που προκαλεί τα στεγανά της εποχής της, την ηγεμονική εξουσία και την ηθική<sup>70</sup>. Μέσω ενός σατυρικού τρόπου του φιλοσοφείν, ο Κυνικός δεν καταφαινόταν απλώς ενάντια στη διδασκαλία του Πλάτωνα, αλλά αντιθέτως ζούσε εναντίον της. Ενώ ο ιδεαλισμός στέκεται ως πολέμιος στην ύλη και το «ακάθαρτο» ανθρώπινο σώμα, θεωρώντας τις ιδέες ως ανώτερες, παρακολουθούμε στο έργο του Sloterdijk τον Διογένη να τριγυρνά στην αγορά και να επιδίδεται δημόσια σε κάθε λογής επίδειξη των σωματικών του λειτουργιών<sup>71</sup>. Αυτού του είδους οι πράξεις γίνονται αντιληπτές από τον στοχαστή στην πολιτική-σημειολογική τους υπόσταση, ως έμπρακτη αντίθεση στις ηθικές επικρίσεις της εποχής προς οτιδήποτε σχετίζεται με την ύλη. Άλλωστε, αναφέρει πως τέτοιου είδους νεο-κυνικά, αντιδραστικά ρεύματα υπάρχουν και στην πρόσφατη ιστορία, όπως το κίνημα των χίπς. Σύμφωνα με την Babette Babich<sup>72</sup>, ο Sloterdijk ανήκει σε μια γενιά του '60, για την οποία η παραμικρή ένδειξη αντίστασης στην εξουσία μπορεί βαθμιαία να οδηγήσει σε μεγάλη δομική αλλαγή. Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο μπορεί να κατανοηθούν ο θαυμασμός και η σημασία που αποδίδονται στον παρεκκλίνοντα βίο των κυνικών.

Αυτόν τον Κυνισμό, τον οποίο περιβάλλει ένας χειραφετητικός-αντιδραστικός φιλοσοφικός μανδύας, ο Sloterdijk τον περιγράφει με την έννοια «*kynicism*», με σκοπό να τον διαχωρίσει κι αντιδιαστείλει με τον σύγχρονο, ιδεαλιστικό κυνισμό, τον οποίο συναντάμε στην έννοια «*cynicism*»<sup>73</sup>. Ο σύγχρονος κυνισμός γίνεται αντιληπτός ως μια σχιζοειδής κατάσταση της σύγχρονης εποχής, μια ψευδής εξεύρεση δήθεν «διαφωτιστικών» ιδεολογιών κι αποτελεί εν πολλοίς το ηθικό *status quo*<sup>74</sup> των ανθρώπων. Τα σύγχρονα κοινωνικά φαινόμενα συσκοτίζονται και δεν μπορεί πλέον να διακρίνει κανείς ποιος διαφωτίζει και ποιος διαφωτίζεται, ποιος πυροδοτεί καταστροφές και ποιος αποτελεί το θύμα των καταστροφών αυτών. Κατά τον στοχαστή, μια ματιά στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα είναι ιδιαίτερα κατατοπιστική για την αλλοπρόσαλλη

<sup>70</sup> Babich, B., «Sloterdijk Cynicism : Diogenes in the Marketplace», στο: *Sloterdijk Now*, επιμέλεια: Stuart Elden, Polity Press, Μ. Βρετανία, 2012, σελ. 22

<sup>71</sup> Ο Sloterdijk δεν αναφέρει απλώς τις παραπάνω δημόσιες «επιδείξεις» του Διογένη, όπως η δημόσια ούρηση κι εκσπερμάτιση, αλλά τις θαυμάζει εκστασιασμένος, αναφέροντας μάλιστα : «*Μα ούρα στην ακαδημία! Αυτό θα ήταν η απόλυτη διαλεκτική φόρτιση, η τέχνη να ουρεί κανείς κόντρα στον ιδεαλιστικό άνεμο*», Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, ό.π., 2001, σελ. 105

<sup>72</sup> Babich, B., «Sloterdijk Cynicism : Diogenes in the Marketplace», ό.π., 2012, σελ. 23-24

<sup>73</sup> Με σκοπό την αποφυγή της χρήσης των αγγλικών όρων, χάριν συνοχής του κειμένου, στην παρούσα εργασία θα χρησιμοποιείται στο εξής ο όρος «Κυνισμός», ως αντικατάσταση του όρου «*kynicism*», ενώ με μικρό «κ» θα περιγράφεται η έννοια «*cynicism*».

<sup>74</sup> Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, ό.π., 2001, σελ. 113-114

ψυχοσύνθεση της σύγχρονης εποχής: «Όταν οι εκστασιασμένες μάζες της Γερμανίας προσέμεναν καρτερικά τις απαρχές του Α' Παγκοσμίου πολέμου, κατέδειξαν πως στην σύγχρονη εποχή, όταν μια καταστροφή έρχεται, συνειδητοποιούμε εν τέλει πως αυτή ακριβώς περιμέναμε<sup>75</sup>». Από αυτή την ιστορική στιγμή κι έπειτα, ο σύγχρονος κυνισμός έδειξε για τον Sloterdijk το πραγματικό του πρόσωπο, ως μια σειρά διαρκών πολιτισμικών, οικονομικών, πολεμικών κρίσεων, με την παράλληλη εγκαθίδρυση μικροαστικών κοινωνιών, με μικροαστικές αξίες· εν ολίγοις, μια εποχή και κοινωνίες λύπης. Αυτές οι κοινωνίες, που ονομάζονται δημοκρατικές, αποτελούν κοινωνίες αυτοελέγχου, ο οποίος όμως επιτυγχάνεται σε ένα κλίμα «τρομοκρατοφιλίας»<sup>76</sup>, δηλαδή σε ένα καθεστώς μόνιμου υπαρξιακού φόβου ελέω δυνητικά επικείμενων καταστροφών, κρίσεων ή πολέμων.

Μέσω αυτών των κρίσεων, οι σύγχρονες κοινωνίες επιβάλλονται στον άνθρωπο, δημιουργώντας ένα υποκείμενο που λειτουργεί υπό καθεστώς μόνιμου αυτο-περιορισμού, υπαρξιακής αγωνίας και ανελευθερίας. Αντιθέτως, η Κυνική παράδοση καταφάσκει στην προσαρμοστικότητα και στην ανάγκη προσοχής στη στιγμή που έπεται, καλώντας την ανθρώπινη θέληση να αποδεχτεί την αστάθεια των πραγμάτων, ως τη μόνη κοινωνική σταθερά για την επίτευξη της ευτυχίας<sup>77</sup>. Σύμφωνα με τον Sloterdijk<sup>78</sup>, η σύγχρονη ιδεαλιστική-κυνική παράδοση αδυνατεί να ανταπεξέλθει ως νοητικό σχήμα στην αστάθεια της κοινωνικής ζωής και γι' αυτό χρησιμοποιεί τον φόβο για την επικράτηση της κοινωνικής ομαλότητας<sup>79</sup>.

Ήδη με αυτές τις συνοπτικές επισημάνσεις μπορεί να γίνει κατανοητό το αχανές φιλοσοφικό κενό που χωρίζει την κοσμοθεωρία των δύο στοχαστών. Ο Habermas επιχειρεί μέσω της θεωρίας του να επανασυστήσει τις έννοιες του ορθού Λόγου και του επικοινωνιακού υποβάθρου του ανθρώπου και της κοινωνίας, θέτοντας έτσι εαυτόν ως ανανεωτή<sup>80</sup> του Διαφωτιστικού προτάγματος και του ηθικού-κανονιστικού του πλαισίου.

<sup>75</sup> Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, ό.π., 2001, σελ. 121-122

<sup>76</sup> Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, ό.π. 2001, σελ. 123

<sup>77</sup> Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, ό.π., 2001, σελ. 125

<sup>78</sup> Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, ό.π., 2001, σελ. 123-124

<sup>79</sup> Παρόμοια είναι κι η κατηγορία του για την Κριτική σχολή της Φραγκφούρτης, αλλά και προς τον ίδιο τον Habermas, ως εκπρόσωπο ενός φιλοσοφικού ρεύματος που ηγεμόνευε στην Γερμανία μέσω του φόβου και της μη σκέψης. Φαίνεται επομένως μια άρρηκτη σύνδεση μεταξύ σύγχρονου κυνισμού-ιδεαλισμού, Σχολής της Φραγκφούρτης και Habermas Βλ. ενότητα 1.1 της παρούσας εργασίας.

<sup>80</sup> Hall, S., Held, D., McGrew, A., *Η νεωτερικότητα σήμερα. Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, Μετάφραση : Τσακίρης Βίκτωρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2003, σελ. 286-288

Ο Sloterdijk, από την άλλη, καταφαίνεται ενάντια στην ψευδή<sup>81</sup>, διαφωτιστική-ιδεαλιστική συνείδηση, την οποία φαίνεται να εκφράζει και ο ίδιος ο Habermas με την επικοινωνιακή «ουτοπία» του. Ο ίδιος εντοπίζει στην ιστορική φιγούρα του Διογένη την απάντηση στον σύγχρονο ιδεαλισμό, ως μια φιλοσοφική κίνηση πέρα από το «καλό και το κακό» και την ηθική της σύγχρονης εποχής. Αυτός είναι και ο λόγος που με την ευρύτερη «Κυνική» θεωρία του προκαλεί πληθώρα αντιδράσεων, χρησιμοποιώντας όρους, όπως «εκτροφή» και «ανθρωποπάρκο», ως μια γενεαλογική αναζήτηση της χαμένης φιλοσοφικής αναίδειας<sup>82</sup>, μια κίνηση ενάντια στον ιδεαλισμό της εποχής μας. Υπό αυτό ακριβώς το πρίσμα των δύο αντικρουόμενων κοσμοθεωριών μπορεί μόνον να επιτευχθεί η θέαση των δύο στοχαστών για τον άνθρωπο στη νεωτερική εποχή.

---

<sup>81</sup> Schinkel, W., Noordengraf-Eelens, F, *In medias res*, Amsterdam University Press, Άμστερνταμ, 2011, σελ. 9-10

<sup>82</sup> Mendieta, E., «A Letter on Uberhumanism : Beyond Posthumanism and Transhumanism» στο : «*Sloterdijk Now*», επιμέλεια : Stuart Elden, Polity Press, Μ. Βρετανία, 2012, σελ. 40

## 2.3 Το «ημιτελές» νεωτερικό πρόταγμα και ο άνθρωπος ως έλλογο ον στον Habermas

---

Το σχέδιο της νεωτερικότητας και του ανθρωπισμού αποτελεί ένα πολυδιάστατο πεδίο διαμάχης στον χώρο της φιλοσοφίας και της κοινωνικής σκέψης ήδη από το δεύτερο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Με τα ρεύματα του δομισμού<sup>83</sup> και μετα-δομισμού ξεκίνησε μια διαδικασία αμφισβήτησης και αποδόμησης εννοιών όπως: «ανθρώπινος», «άνθρωπος», «υποκείμενο», «εγώ». Πλήθος επιφανών θεωρητικών, όπως οι Jacques Derrida, Roland Barthes, Claude Levi- Strauss και Michel Foucault, αμφισβήτησαν εκ θεμελίου (μεταξύ άλλων) την ύπαρξη ενός ανθρώπινου, συνεκτικού, αυτόνομου και έλλογου υποκειμένου, όπως προστάζει η Δυτική-ανθρωπιστική παράδοση. Με τις νέες λοιπόν θεωρήσεις και την τάση προς μια μη-ανθρωποκεντρική φιλοσοφία και κοινωνική θεωρία, πλήθος εννοιών, όπως Λόγος, νόηση, ηθική, ανθρώπινη κοινωνία, άρχισαν βαθμιαία να αποσχίζονται από το συμπαγές μέχρι πρότινος περιεχόμενό τους και να γίνονται αντιληπτά ως ετερόκλητα, μη στατικά σύνολα. Αντιθέτως, στο χαμπερμασιανό έργο προβάλλεται από τον στοχαστή μια προσπάθεια αντίστασης στη σταδιακή αποσάθρωση των εννοιών αυτών, με την παράλληλη απόπειρα αποκατάστασης τους στον χώρο της σκέψης.

Αυτό το κύμα αντιδράσεων με στόχο τη νεωτερική σκέψη γίνεται αντιληπτό από τον Habermas ήδη από τη δεκαετία του '80. Με αφορμή τις εξελίξεις στην τέχνη και την αρχιτεκτονική, ο στοχαστής διαισθάνεται μια βαθμιαία προσπάθεια αντικατάστασης του μοντερνισμού με έναν μετα-μοντερνισμό, που παρουσιάζεται οριστικά πλέον ως αντι-μοντέρνο<sup>84</sup>. Φυσικά, αυτή η νέα κατάσταση δεν περιορίζεται απλώς στους κλάδους της τέχνης, αλλά διαχέεται ευρύτερα ως διανοητική στάση σε όλους τους τομείς της πνευματικής ζωής, θέτοντας ένα πρόγραμμα μετα-διαφωτιστικό, μετα-ιστορικό και

---

<sup>83</sup> Abrams, M., *Τί είναι μια ανθρωπιστική κριτική*, Μετάφραση- Επίμετρο: Άρης Μπερλής, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2014, σελ. 13-15

<sup>84</sup> Habermas, J. « Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο», Μετάφραση : Κάλια Γαρέζου, Περιοδικό *Λεβιάθαν*, χ.χ., Ανακτήθηκε: Απρίλιος, 16, 2017, από: <https://www.scribd.com/document/334004838/Habermas-%CE%A4%CE%BF-%CE%9C%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%AD%CF%81%CE%BD%CE%BF-%CE%88%CE%BD%CE%B1-%CE%97%CE%BC%CE%B9%CF%84%CE%B5%CE%BB%CE%AD%CF%82-%CE%88%CF%81%CE%B3%CE%BF>, σελ. 1-2

προτείνοντας, σύμφωνα με τον Habermas, έναν νέο συντηρητισμό. Αναφέρει, άλλωστε, χαρακτηριστικά : «Μήπως, όμως, αυτό το νέο ρεύμα με την τόση πολυφωνία, δεν είναι παρά θόρυβος;»<sup>85</sup>. Σε αυτή την πρόταση, συγκεντρώνονται όλη η καχυποψία και η αντίθεση του στοχαστή για τις βλαβερές συνέπειες μιας ενδεχόμενης κίνησης αμφισβήτησης ή και ακύρωσης της νεωτερικότητας. Το «μοντέρνο» στη χαμπερμασιανή θεωρία αποτελεί τη συνείδηση μιας εποχής (ήδη από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ.) που βρίσκεται σε συνεχή πάλη με το παρελθόν της, με σκοπό να μεταβεί από το παλαιότερο στο νέο υπόδειγμα<sup>86</sup>, μια εποχή σε αέναη κίνηση. Σε αυτή τη διαρκή διαφοροποίηση γεννιέται κάθε φορά το στυλ μιας εποχής, ως μια αυθόρμητη δραστηριότητα. Ενώ, όμως, μια απλή «μόδα» μπορεί να χαθεί στον χρόνο, η νεωτερικότητα καταφέρνει και διατηρεί πάντοτε έναν «κλασικισμό», ο οποίος της επιτρέπει να επιβιώνει σε βάθος χρόνου. Η νεωτερικότητα επομένως αποτελεί για τον στοχαστή μια αντίληψη του υπάρχοντος χρόνου, στον οποίο, όμως, βρίσκονται εμφυτευμένα τα θραύσματα του παρελθόντος, μια «ανοιχτή» κατάσταση σύνθεσης και παράλληλης υπέρβασης του ιστορικού της παρελθόντος.

Εντούτοις, από την δεκαετία του '70 κι έπειτα εμφανίζονται συνεχώς νέα ρεύματα και κινήματα που καταδικάζουν τον μοντερνισμό σε μια αποτυχία, υπολαμβάνοντας τον ως έναν μεγάλο διαφθορέα που δεν επιτρέπει την πραγμάτωση του ατόμου. Σύμφωνα με τον Habermas<sup>87</sup>, οι εχθρικοί προς τον Διαφωτισμό και τη νεωτερικότητα διανοούμενοι εμπορούνται από την ανεπάρκεια των νεο-συντηρητικών θεωριών να εξηγήσουν τις επιπτώσεις του καπιταλιστικού εκσυγχρονισμού, μεταθέτοντας τες εξ' ολοκλήρου στη μοντέρνα κουλτούρα<sup>88</sup>. Αναγνωρίζει, βεβαίως ο ίδιος, πως οι υποσχέσεις του Διαφωτισμού του 18<sup>ου</sup> αιώνα συνίσταντο στην θεμελίωση μιας αντικειμενικής επιστήμης, μιας οικουμενικής ηθικής, με την παράλληλη απελευθέρωση των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου προς την επίτευξη του ευ ζην των κοινωνιών<sup>89</sup>. Όπως επισημαίνει ο ίδιος<sup>90</sup>, μπορεί από αυτή την ομολογουμένως υπέρμετρη αισιοδοξία να μην έχει επιβιώσει τίποτα στη σύγχρονη εποχή, δεν συμφωνεί όμως σε καμία περίπτωση ότι αυτό είναι

<sup>85</sup> Habermas, J. « Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο», ό.π., σελ. 2

<sup>86</sup> Habermas, J. « Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο», ό.π. σελ. 3-5

<sup>87</sup> Είναι σημαντικό να σημειωθεί σε αυτό το σημείο ότι υπό αυτή ακριβώς την οπτική βλέπει ο Habermas και τον ίδιο τον Sloterdijk. Υπάρχουν, άλλωστε, πολλές περιγραφές και αναφορές στο έργο του «*Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική*», στις οποίες «φωτογραφίζει» ξεκάθαρα τον Sloterdijk

<sup>88</sup> Habermas, J. « Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο», ό.π. σελ. 7-8

<sup>89</sup> Habermas, J. « Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο», ό.π. σελ. 9-10

<sup>90</sup> Habermas, J. « Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο», ό.π. σελ. 16-17

πειστικός λόγος, ώστε να εγκαταλειφθεί συλλήβδην το Διαφωτιστικό πρόταγμα, στο πλαίσιο μιας ψευδούς υπέρβασης που υπόσχεται ο αντι-μοντερνισμός.

Η αντίληψη του Habermas για τον Διαφωτισμό, οδηγεί πίσω στην «ανάγνωση» του Διαφωτιστικού προτάγματος από τον νεαρό Hegel, ως μια δύναμη της συνένωσης που εδράζεται στον Λόγο<sup>91</sup>. Ενώ, όμως, για τον Hegel αυτός ο καθολικός Λόγος κι η υποκειμενικότητα βρίσκονται σε μια συνεχή ρήξη, το ζήτημα για τον Habermas είναι η εύρεση ενός διυποκειμενικού θεμελίου, εντός του Λόγου. Αυτήν ακριβώς τη «συμφιλίωση» του υποκειμενικού και του αντικειμενικού είναι που προσπαθεί να δομήσει ο Habermas στη θεωρία επικοινωνιακής δράσης, δανειζόμενος από τον Hegel την έννοια της φιλοσοφίας ως ενωτική δύναμη<sup>92</sup>.

Εάν στη χεγκελιανή θεώρηση η νεωτερικότητα προσανατολίζεται στην πραγμάτωση της υποκειμενικής ελευθερίας, η νιτσεϊκή θεωρία συμβολίζει για τον Habermas την αρχή μιας πνευματικής διάρρηξης του νεωτερικού Λόγου. Με τον Nietzsche επιχειρείται για πρώτη φορά όχι απλώς μια κριτική στον Διαφωτισμό, αλλά μια εξολοκλήρου ακύρωση του, ως ένας Λόγος που δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια διεστραμμένη θέληση για δύναμη<sup>93</sup>. Αυτή η ισοπεδωτική κριτική του Nietzsche για τον Διαφωτιστικό Λόγο, στην οποία επιδόθηκαν κι οι συνεχιστές του (π.χ. Bataille, Heidegger), ωθεί τον Habermas να καταπιαστεί και να επεκτείνει την έννοια του επικοινωνιακού Λόγου, όπως εμφανίζεται πρωτόλεια στη χεγκελιανή θεωρία: «Ίσως ο λόγος της νεωτερικότητας, φτάνοντας σε εκείνο το πρώτο σταυροδρόμι – όπου στάθηκε και ο Marx, όταν ασκούσε κριτική στον Hegel- να πήρε τη λάθος κατεύθυνση»<sup>94</sup>.

Ποιά είναι, εν τέλει, η θέση του Habermas για τον άνθρωπο στη νεωτερική εποχή και με ποιές αξίες επενδύεται ως οντότητα; Η χαμπερμασιανή θεώρηση του ανθρώπου αρνείται τους βιολογικούς προσδιορισμούς, δίνοντας έμφαση αποκλειστικά στην επικοινωνιακή-έλλογη φύση του ανθρώπου, αλλά και στη συμβολική διάσταση της κοινωνίας του. Σύμφωνα με τον Habermas<sup>95</sup>, στον βαθμό που η φιλοσοφία εξακολουθεί

<sup>91</sup> Habermas, J., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, Μετάφραση : Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993, σελ. 41-42

<sup>92</sup> Habermas, J., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, ό.π, 1993, σελ. 51

<sup>93</sup> Όπως αναφέρει ο Habermas, η απογοήτευση του Nietzsche για τη νεωτερικότητα της Δύσης προήλθε από τη σύγκρουσή του με τον Wagner, στον οποίο έβλεπε να συνοψίζονται όλα τα στοιχεία της νεωτερικής εποχής και ιδιαίτερα όσον αφορά στο ζήτημα της τέχνης. Βλ. Habermas, J., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, ό.π, 1993, σελ. 117

<sup>94</sup> Habermas, J., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, ό.π, 1993, σελ. 101

<sup>95</sup> Habermas, J., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, ό.π, 1993 σελ. 101-102

να είναι προσηλωμένη στην οντολογία, υπόκειται σε έναν αντικειμενισμό, ο οποίος παραμορφώνει τη συνάφεια της φιλοσοφικής γνώσης με το απελευθερωτικό της διαφέρον<sup>96</sup>. Ακόμη και το θεμελιώδες ζήτημα της αυτοσυντήρησης του ανθρώπου προσεγγίζεται αποκλειστικά και μόνον σε ένα ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο. Αυτό συμβαίνει διότι στη χαμπερμασιανή θεώρηση το ζήτημα της επιβίωσης γίνεται κατανοητό με συστημικούς όρους, δηλαδή ως ένα κοινωνικό σύστημα το οποίο αναλαμβάνει να αναπληρώσει τις οργανικές ελλείψεις του ανθρώπινου είδους. Η επιβίωση ανάγεται με αυτόν τον τρόπο σε ένα ιστορικό σχήμα, διότι συνδέεται πάντοτε με μια εννοιολόγηση του ευ ζην, όχι απλώς του ζην<sup>97</sup>. Παρατηρεί κανείς σε αυτό το σημείο πως για άλλη μια φορά υπάρχει παντελής έλλειψη σε οποιαδήποτε αναφορά της βιολογικής διάστασης του ανθρώπου, καθώς ακόμα κι η ανθρώπινη επιβίωση γίνεται αντιληπτή μέσω μιας συστημικής οπτικής.

Στο ίδιο σχήμα σκέψης, ο άνθρωπος λογίζεται ως ένα πολιτικό-έλλογον που διαμορφώνεται μέσω συστημάτων κοινωνικής εργασίας και βίαιης αυτοεπιβεβαίωσης<sup>98</sup>. Το υποκείμενο-άνθρωπος προσαρμόζεται στις εξωτερικές προς αυτόν συνθήκες και ενσωματώνεται μέσα στην επικοινωνιακή συνάφεια ενός κόσμου βιωμάτων, μέσω μορφωτικών διαδικασιών. Έτσι, μπορεί και δομεί τη δική του ταυτότητα, στο έδαφος της σύγκρουσης μεταξύ ενορμητικών απαιτήσεων και κοινωνικών καταναγκασμών. Στο έργο του *«Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική»*, ο Habermas θα διεισδύσει ακόμη περισσότερο στον επικοινωνιακό-έλλογο χαρακτήρα του ανθρώπου και της κοινωνίας του, διαμέσου της θεωρίας των Søren A. Kierkegaard και Hannah Arendt. Στον Kierkegaard ο στοχαστής εντοπίζει τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να προσεγγιστεί στην μετα-μεταφυσική εποχή το ερώτημα του ορθού βίου του ανθρώπου, το οποίο δεν είναι άλλο από την «...ικανότητα να είναι κανείς ο εαυτός του»<sup>99</sup>. Με σημείο εκκίνησης αυτή τη ρήση, ο Habermas δομεί ένα υποκείμενο που διαμορφώνεται μέσω του έλλογου αυτοστοχασμού του βίου του. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί ο άνθρωπος και ιδιοποιείται την βιοϊστορία του, καθώς και να διαμορφώνει τα δικά του σχέδια δράσης. Αυτή η ηθική<sup>100</sup> συγκρότηση του ανθρώπου, ως ένα ον που μπορεί και πρέπει να είναι κύριος

<sup>96</sup> Habermas, J., *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, ό.π, 1990, σελ 32

<sup>97</sup> Habermas, J., *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, ό.π, 1990, σελ 37-39

<sup>98</sup> Habermas, J., *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, ό.π, 1990, σελ 35-36

<sup>99</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ. 33

<sup>100</sup> Η ηθική εκφέρεται από τον Habermas ως ένα σχήμα καντιανής σύλληψης, σύμφωνα με το οποίο οι ηθικές αντιλήψεις είναι εκείνες που μας υποκινούν να πράττουμε ορθά και δίκαια, αποσκοπώντας δηλαδή στην σύζευξη ατομικού- συλλογικού καλού. Βλ. Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ. 29



των πράξεών του, αποτελεί και τον ένα πόλο στον οποίο δομείται η οπτική του Habermas για τον άνθρωπο και το κανονιστικό πλαίσιο της κοινωνίας του. Ο έτερος πόλος είναι, φυσικά, εκείνος της γλώσσας· αυτή και η ηθική συμπληρώνονται και αποτελούν το κύριο διαφοροποιητικό στοιχείο του ανθρώπου σε σχέση με τους υπόλοιπους έμβιους οργανισμούς. Σύμφωνα με τον Καβουλάκο<sup>101</sup>, ο Habermas διατυπώνει μια θεώρηση της ανθρώπινης εξέλιξης, όχι με βιολογικούς, αλλά με συστημικούς όρους. Ο άνθρωπος, ως ιστορικό και κοινωνικό ον, βρίσκει τον εαυτό του σε έναν ήδη δομημένο γλωσσικά βίκοσμο<sup>102</sup>. μέσω της γλώσσας δίνεται δηλαδή η δυνατότητα στον άνθρωπο να ταξινομήσει τον βίκοσμο σε κατηγορίες και δίπολα<sup>103</sup> όπως: εσωτερική-εξωτερική φύση, αυτοφυές- πεποιημένο, ζώδης- έλλογη φύση. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις μπορεί ο άνθρωπος να κατανοεί τη θέση του εντός του κόσμου, ενώ παράλληλα η γλώσσα του προσφέρει τα εφόδια να διατηρεί τα επικοινωνιακά-διυποκειμενικά θεμέλια της κοινωνίας του. Όπως αναφέρει άλλωστε κι ο ίδιος ο στοχαστής<sup>104</sup>: «Στον Λόγο της γλώσσας ενσαρκώνεται μια δύναμη του διυποκειμενικού, η οποία προηγείται της υποκειμενικότητας των ομιλητών και αποτελεί θεμελίωσή της».

Το θεμέλιο της ικανότητας του ανθρώπου να αναστοχάζεται τον βίο του, έρχεται να συμπληρώσει ιδανικά στη χαμπερμασιανή θεωρία η έννοια της γεννητικότητας από την Arendt<sup>105</sup>. Σύμφωνα με την ερμηνεία του εν λόγω όρου από τον Habermas, ο ερχομός του ανθρώπου στον κόσμο (η γέννηση του δηλαδή) γίνεται κατανοητός ως μια νέα αρχή<sup>106</sup>. το άτομο μέσω της τυχαιότητας της ύπαρξής του γίνεται αποκλειστικά υπεύθυνο για τις επιλογές του. Συνεπώς, η νεωτερική ελευθερία της βούλησης στον Habermas συνίσταται στο να μπορεί κανείς να οικειοποιηθεί τα δικά του σχέδια δράσης, να ερμηνεύει τον κόσμο υπό τη δική του οπτική και να εξυπηρετεί τα δικά του διαφέροντα, πάντοτε σε ένα κανονιστικό-διυποκειμενικό, κοινωνικό πλαίσιο.

Έως αυτό το σημείο και έχοντας πάντοτε ως σταθερό γνώμονα τη θεωρία επικοινωνιακής δράσης, ο Habermas συγκροτεί την εικόνα ενός ανθρώπου που χαρακτηρίζεται εξολοκλήρου από έννοιες, όπως γλώσσα, Λόγος, ηθική, σε συνδυασμό με το κανονιστικό και επικοινωνιακό κοινωνικό του υπόβαθρο. Παράλληλα, η ανθρώπινη

<sup>101</sup> Καβουλάκος Κ., *Θεωρία και πράξη : θεμελίωση του Λόγου και της Κριτικής κοινωνικής θεωρίας στο έργο του Juergen Habermas*.1995 ό.π., σελ.. 393-394

<sup>102</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ. 41-42

<sup>103</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ. 90-91

<sup>104</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;,ό.π, 2004, σελ. 43

<sup>105</sup> Habermas, J.,. *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ. 110

<sup>106</sup> Habermas, J., . *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;,ό.π, 2004, σελ. 111

βιολογική φύση φαίνεται ως ένα στατικό και άνευ σημασίας φαινόμενο. Η μόνη εμφάνιση του βιολογικού παράγοντα στη ρητορική του Habermas, συνίσταται στην παραδοχή ότι ο άνθρωπος γεννιέται κατά μια έννοια βιολογικά «ημιτελής»<sup>107</sup>. Αυτή η αναφορά αποσκοπεί στην προσπάθεια του Habermas να παρουσιάσει την εικόνα ενός ανθρώπου ως «*tabula rasa*», αφού αυτή η βιολογική «ημιτέλεια» καθιστά τον άνθρωπο μονίμως εξαρτημένο από την διαδικασία του εκκοινωνισμού<sup>108</sup>. Μόνον, λοιπόν, μέσω της κοινωνικής σφαίρας μπορεί ο άνθρωπος να αποτελέσει μια αυτόνομη οντότητα, ως ένα προικισμένο με Λόγο πρόσωπο που διαμορφώνεται μέσω ενός πλέγματος αμοιβαίων κοινωνικών σχέσεων. Υπό αυτήν την οπτική αποκρυσταλλώνεται και το «ημιτελής» νεωτερικό σχέδιο στον Habermas, ως μια ανοιχτή και δια βίου διαδικασία εξανθρωπισμού του ίδιου του ανθρώπινου υποκειμένου. Όπως αναφέρουν οι Stuart Hall, David Held και Anthony McGrew<sup>109</sup>, ο Habermas αποτελεί έναν σύγχρονο ανανεωτή του Διαφωτιστικού-ανθρωπιστικού προτάγματος. Μπορεί μεν να παραδέχεται κι ίδιος το ιδεατό περιεχόμενο του εν λόγω προγράμματος, όμως επιλέγει συνειδητά να επιμείνει στο προοδευτικό περιεχόμενό του για την αυτοπραγμάτωση και απελευθέρωση του ανθρώπου. Για τον Habermas άλλωστε<sup>110</sup>, αυτός είναι και ο μόνος τρόπος για την χειραφέτηση του ανθρώπου και τη διαφύλαξη της επικοινωνιακής διάστασης της κοινωνίας του, καθώς μια άστοχη αντι- Διαφωτιστική ρητορική οδηγεί μοιραία στον συντηρητισμό. Ως αποτέλεσμα, χάνεται η οποιαδήποτε ελπίδα για τη σύσταση μιας γνώσης που προωθεί την κοινωνική δικαιοσύνη και την ευτυχία του ανθρώπου.

---

<sup>107</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;,ό.π., 2004 σελ.75

<sup>108</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 76

<sup>109</sup> Hall, S., Held, D., McGrew, A., *Η νεωτερικότητα σήμερα. Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, ό.π., 2003, σελ. 486

<sup>110</sup> Hall, S., Held, D., McGrew, A., *Η νεωτερικότητα σήμερα. Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, ό.π., 2003, σελ. 487-488

## 2.4 Η κριτική του νεωτερικού σχεδίου και το ζώο-άνθρωπος στον Sloterdijk

---

Σε αυτή την ενότητα, με την οποία ολοκληρώνεται και το δεύτερο μέρος της εν λόγω εισήγησης, μεταφερόμαστε από την απόπειρα του Habermas να υποστηρίξει το νεωτερικό-Διαφωτιστικό σχέδιο για τον άνθρωπο και την κοινωνία, στην πλήρη κριτική ανάγνωση των όρων αυτών από τον Sloterdijk. Σύμφωνα με τον στοχαστή, αυτό το οποίο ονομάζουμε «μοντέρνο» δεν είναι άλλο από το αυτο-διατηρούμενο «εγώ» μιας εποχής που μας οδηγεί στην παράνοια<sup>111</sup>. Η «ανθρωπότητα», όπως την αντιλήφθηκε ο Διαφωτισμός αποτελεί ένα σφάλμα · είναι αδύνατον να «διαφωτιστούμε», διότι η ελπίδα για έναν τέτοιο διαφωτισμό ήταν εξ' αρχής ψεύτικη κι ως εκ τούτου ανέφικτη. Η νεωτερικότητα καθίσταται επομένως μια εποχή υποκρισίας και αποκτήνωσης, όπου στη θέση του Λόγου συναντά κανείς μόνο τον εγωισμό μιας εποχής για την ολοκλήρωση των υποσχέσεών της. Ως προέκταση, στην Κυνική θεωρία του Sloterdijk ο άνθρωπος παίρνει την θέση του «θύματος», που υποφέρει πληρώνοντας έτσι τις ψευδείς υποσχέσεις των διανοητικών του «πατέρων». Ξετυλίγοντας το νήμα των παραπάνω διατυπώσεων, εντοπίζουμε αρχικώς στο έργο του Sloterdijk την περιγραφή των τριών προσώπων της νεωτερικότητας<sup>112</sup>: ως τερατώδης κατάσταση, ως αλγοδικία και τέλος ως μνησικακία.

Σύμφωνα λοιπόν με τον στοχαστή<sup>113</sup>, η μοντέρνα εποχή περιγράφεται ως μια εποχή των τεράτων. Φυσικά, η αναφορά αυτή δεν έγκειται σε ιστορίες για μυθολογικά πλάσματα, αλλά αντιθέτως σε μια εποχή τεράτων με κέντρο και δημιουργό τον ίδιο τον άνθρωπο. Όπως αναφέρει ο Sloterdijk: «Εάν κάποιος ρωτήσει τον μοντέρνο άνθρωπο: “Που ήσουν τη στιγμή του εγκλήματος;”, ο μοντέρνος οφείλει να απαντήσει: “Ήμουν στη σκηνή του εγκλήματος”»<sup>114</sup>. Αυτή, όμως, η τερατώδης κατάσταση δεν μπορεί να

---

<sup>111</sup> Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, ό.π. 2001, σελ. 354-355

<sup>112</sup> Sloterdijk, P., «The Time and the Crime of the Monstrous: On the Philosophical Justification of the Artificial» στο : «*Sloterdijk Now*», επιμέλεια : Stuart Elden, Polity Press, M. Βρετανία, 2012, σελ. 165-185

<sup>113</sup> Sloterdijk, P., «The Time and the Crime of the Monstrous: On the Philosophical Justification of the Artificial», ό.π., 2012, σελ. 165-170

<sup>114</sup> Sloterdijk, P., «The Time and the Crime of the Monstrous: On the Philosophical Justification of the Artificial», ό.π., 2012, σελ. 165-166

αποδοθεί σε έναν μεμονωμένο παράγοντα, αλλά σε μια διασταύρωση πολιτικών, τεχνολογικών, αισθητικών και λοιπών παθολογικών παραγόντων. Άλλωστε, η αιτία που η κλασική-μεταφυσική σκέψη εξανεμίστηκε είναι ακριβώς η μετατόπιση του ανθρώπου στο κέντρο των φρικαλεοτήτων, θέση που κάποτε κατείχε ο Θεός. Αυτή η «υπερδομή», λοιπόν, του τερατώδους αποτελεί μια βαθμιαία ιστορική-πολιτισμική διαδικασία, την οποία ο Sloterdijk εντοπίζει ήδη από τον 15<sup>ο</sup> αιώνα και την ανακάλυψη του Νέου Κόσμου<sup>115</sup>. Μπόρεσαν με αυτόν τον τρόπο να δημιουργηθούν οι απαραίτητες υλικές και γεωγραφικές συνθήκες με σκοπό την έναρξη στον Δυτικό πολιτισμό μιας οικονομικής, πολιτικής και τεχνολογικής εξάπλωσης. Η κούρσα αυτή έφτασε στο αποκορύφωμά της κατά τη διάρκεια του 20<sup>ου</sup> αιώνα με την εγκαθίδρυση μιας παγκόσμιας κοινωνίας, βασισμένη σε κοινά παραδείγματα<sup>116</sup>: κανόνας δολαρίου, παγκόσμια αγορά, «pop» μουσική, αποτελούν ορισμένα μόνο στοιχεία μιας νεωτερικότητας που αντικατέστησε κάθε τι τοπικό με μια παγκοσμιοποιημένη και απόλυτα ομογενοποιημένη κοινωνία, ως «*mankind en marche*». Από αυτή την εξίσωση της αποκτηνωτικής νεωτερικότητας, δεν θα έλειπε ο «αναβαθμισμένος», κατά τον Sloterdijk, ρόλος της τεχνολογίας<sup>117</sup> στη νεωτερική εποχή, καθώς παρατηρούμε μια σταδιακή αφαίρεση του φιλοσοφικού μονοπωλίου των εννοιών της «Φύσης» και του «ανθρώπου» και την παράλληλη μετατόπιση της σκέψης προς τις σύγχρονες τεχνολογίες και τον υλικό κόσμο. Η τεχνολογία καθίσταται με αυτόν τον τρόπο το νέο «όχημα» της κυριαρχικής δύναμης της νεωτερικότητας, ενώ προηγουμένως η τεχνική βρισκόταν εντελώς αποκομμένη από το επίκεντρο της φιλοσοφικής σκέψης.

Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας για τον Sloterdijk αποτελεί η συνεχώς ανανεούμενη κι ανοιχτή μάχη της με ό,τι προηγείται ιστορικά. Ενώ όμως για τον Habermas το συγκεκριμένο στοιχείο προσδίδει στην μοντέρνα εποχή διαχρονικότητα, ο Sloterdijk εστιάζει στη μεταφορά αυτού του πολεμικού κλίματος στην ανθρωπότητα, ως το «*zeitgeist*» της εποχής μας<sup>118</sup>. Η υπόσχεση της επαναφοράς της «χαμένης» μας ολότητας κι η δήθεν «επανάσταση του πνεύματος» προάγουν μια μορφή μεταφυσικής πάλης, μια προσπάθεια επιστροφής του ανθρώπου σε έναν «χαμένο παράδεισο».

<sup>115</sup> Sloterdijk, P., «The Time and the Crime of the Monstrous: On the Philosophical Justification of the Artificial», ό.π., 2012, σελ. 167-169

<sup>116</sup> Sloterdijk, P., «The Time and the Crime of the Monstrous: On the Philosophical Justification of the Artificial», ό.π., 2012, σελ 169-171

<sup>117</sup> Sloterdijk, P., «The Time and the Crime of the Monstrous: On the Philosophical Justification of the Artificial», ό.π., 2012, σελ 175-181

<sup>118</sup> Sloterdijk, P. «Nature to- be- made. The Crucial subject of Modern Times», δημοσιεύθηκε στο «Criticism of contemporary issues», Serralves International Conferences, 2007, σελ. 198-199

Επομένως, ο άνθρωπος της νεωτερικότητας κατανοείται από τον στοχαστή ως ο άνθρωπος που υποφέρει, διότι αναζητεί απαντήσεις σε υποσχέσεις που δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν. Ως αλγοδικία<sup>119</sup> λοιπόν, νοείται μια μεταφυσική πρόσληψη του πόνου, κύριο συστατικό στοιχείο της σύγχρονης-μοντέρνας εποχής, η οποία έχει εκπαιδεύσει τον άνθρωπο να αντιμετωπίζει τα ζητήματα κυνικά και σκληρά. Κατά τον Sloterdijk, αυτός είναι ο μόνος τρόπος με τον οποίο κατάφερε ο μοντερνισμός να αντιμετωπίσει την πρόκληση αυτού του υπαρξιακού πόνου, μέσω της δημιουργίας μιας «πολεμικής» νεωτερικότητας που επιδίδεται σε ένα συνεχές χτίσιμο καινούριων «φρακτών» και «οπλοστασίων».

Τέλος, οι τρεις όψεις της νεωτερικότητας ολοκληρώνονται με την έννοια της μνησικακίας<sup>120</sup> («*ressentiment*»), ως την κινητήρια δύναμη της Δύσης και των κοινωνιών της. Ακολουθώντας μια φιλοσοφική συλλογιστική νιτσεικής προέλευσης, η μνησικακία φανερώνει μια κατάσταση μόνιμης εκδικητικότητας που ωθεί τις σύγχρονες κοινωνίες στην κατάσταση μιας πολιτικής «απονεύρωσης». Αυτός είναι άλλωστε κι ο λόγος της παρακμής της Κριτικής θεωρίας των Horkheimer και Adorno, σύμφωνα πάντοτε με τον Sloterdijk, καθώς εξέπεσαν σε πραγματολογικό μηδενισμό, χαμένοι σε μια «...παραλυτική μνησικακία»<sup>121</sup>.

Ύστερα από τους παραπάνω κατηγορηματικούς συλλογισμούς του Sloterdijk, γεννιέται εύλογα το ερώτημα στον αναγνώστη γύρω από τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να θεμελιωθεί μια έννοια του ανθρώπου που θα τον απεγκλωβίσει από τη «ζοφερή» νεωτερική εποχή. Η απάντηση βρίσκεται στη θεμελίωση από τον στοχαστή μιας οντολογικής, φιλοσοφικής θεώρησης του ζώου-ανθρώπου, απελευθερώνοντάς τον από τα ασφυκτικά δεσμά του Λόγου και της ηθικής· η φύση του ανθρώπου δεν γίνεται νοητή στο εξής ως μια αναντίρρητη σταθερά, αλλά ως μια δύναμη η οποία μεταβάλλεται συνεχώς μέσω βιολογικών, κοινωνικών και τεχνολογικών εξελίξεων. Όπως αναφέρει ο Eduardo Mendieta<sup>122</sup>, ο στοχαστής διατυπώνει εκ νέου και επεκτείνει τους συλλογισμούς και τα ερωτήματα, τα οποία μένουν μετέωρα στη θεωρία του Heidegger. Πώς ο άνθρωπος έγινε ένα ον «μέσα στον κόσμο» και με ποιόν τρόπο το ζώο-άνθρωπος φτάνει τελικά στο «ξέφωτο»; Εντούτοις, ο στοχαστής δεν προχωρά σε καμία περίπτωση στην

<sup>119</sup> Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, ό.π. 2001, σελ. 466-469

<sup>120</sup> Tuinen, S., «From Psychopolitics to Cosmopolitics: The Problem of Ressentiment» στο : « *Sloterdijk Now*», επιμέλεια : Stuart Elden, Polity Press, Μ. Βρετανία, 2012, σελ. 37-39

<sup>121</sup> Tuinen, S., «From Psychopolitics to Cosmopolitics: The Problem of Ressentiment», ό.π, 2012, σελ. 39

<sup>122</sup> Mendieta, E., « A Letter on Uberhumanism : Beyond Posthumanism and Transhumanism», ό.π, 2012, σελ. 70-71

απλή ανάγνωση των χαιντεγκεριανών κειμένων, αλλά καλεί τον αναγνώστη σε μία αναμέτρηση μαζί τους για να οδηγηθεί σε μια διαδικασία φιλοσοφικής επαναδιαπραγμάτευσης κι αναθεώρησης των συμπεριλαμβανομένων εννοιών<sup>123</sup>.

Ξεκινώντας από το «ξέφωτο», ως εκείνη την οντολογική κατάσταση στην οποία ο άνθρωπος αποτελεί το μόνο ζώο που χτίζει τον δικό του κόσμο και δεν ζει στους ήδη δοσμένους, ο Sloterdijk ρωτά: «Τι επέτρεψε στο ζώο- άνθρωπο, ανάμεσα στα άλλα ζώα, να αφήσει τον χώρο της “ζωής” και μπει στον χώρο της “ύπαρξης”<sup>124</sup>;». Στον Heidegger, βρίσκουμε τα ζώα κλεισμένα σε ένα «οντολογικό κελί», το οποίο δεν είναι άλλο από το ίδιο το φυσικό τους περιβάλλον. Σύμφωνα με τον Sloterdijk, η «γέννηση» του ανθρώπου πραγματώνεται την στιγμή ακριβώς που έσπασε τα δεσμά αυτά, εισερχόμενος σε μια κατάσταση «ανοιχτότητας», εκτός κελιού· μπόρεσε δηλαδή να αντιληφθεί την ύπαρξη ενός ορίζοντα πέρα από το «τώρα», εκείνον της ζωής και του θανάτου, στοιχείο που περιορίζει πλέον όλα τα υπόλοιπα όντα εκτός από εκείνον. Βεβαίως το γεγονός αυτό δεν πραγματώνεται τη «στιγμή μηδέν», αλλά αποτελεί μια διαδικασία την οποία μπορούμε να την χωρίσουμε σε τρία θεμελιώδη οντολογικά συμβάντα: την απόσχιση από το φυσικό περιβάλλον, την εννοιολόγηση της ανθρώπινης κίνησης «εντός του κόσμου» και τον παράγοντα της τεχνολογίας.

Στο πρώτο συμβάν, ο άνθρωπος αποτελεί ένα προϊόν της απομάκρυνσής του από το φυσικό περιβάλλον<sup>125</sup>. Μετά το πέταγμα μιας πέτρας, ο προ- άνθρωπος έγινε κύριος του εαυτού του και ξεχώρισε από τα υπόλοιπα ζώα, ως ο απόλυτος κυρίαρχος του χώρου του. Σε αυτά τα «νέα» εδάφη, μπόρεσε και εγκαθίδρυσε κοινωνίες ως «εκκολαπτήρια», ως σφαίρες και μηχανισμούς της αυτο-αναπαραγωγής του. Οι σφαίρες αυτές αναλαμβάνουν να προφυλάξουν τον άνθρωπο, ως ενδιάμεσα του κόσμου που έχτισε και του φυσικού κόσμου που άφησε. Ο προ-άνθρωπος έπρεπε, επομένως, να γίνει πρώτα ένα «οικόσιτο» ον, να κατοικήσει σε σταθερά κτίσματα και κοινωνίες, για να μπορέσει να ορίσει την ύπαρξή του. Αυτό το ζήτημα της οικίας- τεχνικής αποτελεί μια διάσταση που αμέλησε ο Heidegger, σύμφωνα πάντα με τον Sloterdijk, κι ωστόσο αποτελεί κομβικό παράγοντα δίχως τον οποίο θα ήταν αδύνατη η μετάβαση του σε μια επόμενη κατάσταση, δηλαδή στον άνθρωπο, όπως τον γνωρίζουμε σήμερα.

<sup>123</sup> Morin, E., «The Coming-to-the-World of the Human Animal», στο : « *Sloterdijk Now*», επιμέλεια : Stuart Elden, Polity Press, Μ. Βρετανία, 2012, σελ. 75

<sup>124</sup> Morin, E., «The Coming-to-the-World of the Human Animal», ό.π., 2012, σελ. 81

<sup>125</sup> Morin, E., «The Coming-to-the-World of the Human Animal», ό.π., 2012, σελ. 83-84

Με ποιόν τρόπο, όμως, κινείται αυτή η ύπαρξη εντός του κόσμου; Σε αυτό το σημείο υπεισέρχεται η δεύτερη θεμελιώδης έννοια της ανθρώπινης κίνησης στον χώρο<sup>126</sup>. Κατά τον στοχαστή, είναι αδύνατο να ορίσουμε τον άνθρωπο μέσω ενός συγκεκριμένου, μεμονωμένου χαρακτηριστικού του (π.χ. νόηση, Λόγος), αλλά μπορούμε να καταφύγουμε στην κυριολεκτική έννοια της ιστορικής του πορείας, ως την κίνηση του εντός του κόσμου. Στους δύο τύπους κίνησης που εντόπισε ο Heidegger, την πτώση και την επιστροφή, ο Sloterdijk έρχεται να προσθέσει μια τρίτη έννοια, εκείνη της εμπειρίας. Στην τελευταία φαίνεται να αποκρυσταλλώνονται όλες οι ανθρώπινες κινήσεις· ο άνθρωπος κινείται σε έναν κόσμο με γνώμονα την περιέργειά του για το «μακρινό», αυτό το οποίο δεν είναι κοντά του. Θα μπορούσαμε να πούμε πως, ειδικά σήμερα, με την ραγδαία ανάπτυξη των τεχνολογικών μέσων και την απώλεια του νοήματος της απόστασης, το μόνο που μας έχει μείνει είναι, κυρίως, αυτή η περιέργεια της ανακάλυψης.

Πώς, όμως, θα λάμβαναν χώρα τα δύο προηγούμενα «βήματα» της ανθρώπινης εξέλιξης, εάν δεν υπήρχαν τα κατάλληλα υλικά μέσα; Εδώ έχουμε την ένταξη της τρίτης και τελευταία οντολογικής παραμέτρου, εκείνη της τεχνολογίας ως την απαραίτητη υλική βάση της εξόδου στην «ανθρώπινη κατάσταση»<sup>127</sup> (τεχνογένεση). Όπως αναφέρει κριτικά<sup>128</sup> ο Sloterdijk, ο Heidegger έδωσε ελάχιστη προσοχή στο ζήτημα των τεχνολογικών μέσων, ως ζήτημα ήσσοнос σημασίας, διότι ο άνθρωπος κι η γλώσσα ανάγονται υψηλότερα από τον υπόλοιπο υλικό και ζωικό κόσμο. Στη θεωρία, όμως, του Sloterdijk, η τεχνολογία συνδέεται άρρηκτα με τα υπόλοιπα οντολογικά συμβάντα και αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό του ίδιου του ανθρώπου. Στο «ξέφωτο» ο άνθρωπος δεν βρισκόταν ποτέ με γυμνά χέρια. Όπως αναφέρει ο στοχαστής, όταν ο «*homo-humanus*» βρίσκεται στο ξέφωτο (όσο κι αν δεν ήθελε να το αποδεχτεί ο Heidegger με τις ποιμενικές του αναφορές) κρατά πέτρες στα χέρια του. Όσο πιο ισχυρός γινόταν, τόσο πιο γρήγορα αντικατέστησε τα πρώτα εργαλεία, με εργαλεία που έχουν λαβές και τις

<sup>126</sup> Ο Sloterdijk χρησιμοποιεί για την περιγραφή αυτής της κίνησης την έννοια «*onto-kinetics*», Βλ. Morin, E., «*The Coming-to-the-World of the Human Animal*», ό.π., 2012, σελ 85-87

<sup>127</sup> Morin, E., «*The Coming-to-the-World of the Human Animal*», ό.π., 2012, σελ 87-90

<sup>128</sup> Βλ. Sloterdijk, P., *Not saved: Essays after Heidegger*, Μετάφραση : Alexander Moore, Christopher Turner, Polity Press, Ηνωμένο Βασίλειο, 2016

λαβές αυτές με κουμπιά<sup>129</sup>: «Εάν υπάρχει ο άνθρωπος, τότε υπάρχει επειδή η τεχνολογία του επέτρεψε να εξελιχθεί από το προ-ανθρώπινο».

Με το πέρασμα στο έργο του Sloterdijk «Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή του Χάιντεγκερ για τον ανθρωπισμό», δίνεται η δυνατότητα στον στοχαστή να διευρύνει τους παραπάνω συλλογισμούς. Εδώ, ο άνθρωπος<sup>130</sup> παρουσιάζεται ξεκάθαρα ως βιολογικά ανοιχτός, μη προκαθορισμένος και ηθικά αμφίρροπος, κόντρα στην αντίληψη της ανθρωπιστικής παιδείας.

Ο στοχαστής προχωρά αρχικώς σε μια αναδρομή, πίσω στο 1946 και την εποχή που ο Heidegger έγραφε το διαβόητο δοκίμιο «Επιστολή για τον Ανθρωπισμό», ως απάντηση στον Jean Beaufret. Σε αυτό το δοκίμιο εν μέσω μεταπολεμικής κρίσης, ο Heidegger «μιλά με σπασμένη φωνή» και καταπιάνεται με το ερώτημα του Beaufret<sup>131</sup>: «Πώς να ξαναδώσουμε ένα νόημα στη λέξη ανθρωπισμός;», με τον ίδιο τον Heidegger να απαντά: «Αυτό το ερώτημα απορρέει από την πρόθεση να διατηρηθεί η λέξη “ανθρωπισμός“. Διερωτώμαι αν αυτό είναι αναγκαίο. Ή μήπως η συμφορά που προκαλούν τέτοιοι τίτλοι δεν είναι ήδη αρκετά οφθαλμοφανείς;». Ο Sloterdijk παρακολουθεί τη χαϊντεγκεριανή ρητορική, στην οποία εγκαταλείπεται ο ανθρωπισμός ως μια διαδικασία μη-σκέψης και μιας παράδοσης που δεν τοποθετεί την ανθρωπιά «αρκετά ψηλά»<sup>132</sup>. Τη θέση του ανθρωπισμού καταλαμβάνει μια ρητορική της «πραγματικής» φύσης του ατόμου, στην οποία ο Heidegger αναγορεύει τη γλώσσα ως «σπίτι του είναι»<sup>133</sup> του ανθρώπου, θέλοντας να απομακρυνθεί από την ανθρωπιστική μεταφυσική διατύπωση του ανθρώπου απλώς και μόνον ως «*animal rational*».

Μπορεί με τον Heidegger να έχουμε μια αποφασιστική απόπειρα κριτικής του ανθρωπιστικού προτάγματος, όμως η επιχειρηματολογία που χρησιμοποιεί αντιμετωπίζεται ως ιδιαίτερα προβληματική από τον Sloterdijk. Τα «κρυπτοκαθολικά»<sup>134</sup>

<sup>129</sup> P., Sloterdijk, «The operable man», Μετάφραση : Joel Westerdale- Gunter Sauter, χ.χ., Ανακτήθηκε: Μάρτιος, 12, 2017, από : url.

<http://www.goethe.de/uk/bos/englisch/Programm/archiv/2000/enpslot200.htm>

<sup>130</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*, ό.π., 2001, σελ. 20-21

<sup>131</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*, , ό.π., 2001, σελ. 22-23

<sup>132</sup> Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στο πρωτότυπο κείμενο. Βλ. Heidegger, M., *Για τον ουμανισμό*, Μετάφραση- Επιμέλεια: Δεληβογιατζής Σωκράτης, University Press, 1989, σελ. 8-9

<sup>133</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*, ό.π., 2001, σελ. 26-27

<sup>134</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*, ό.π., 2001, σελ. 30-31



διδάγματα του Heidegger, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Sloterdijk, εγκλωβίζουν οντολογικά τον άνθρωπο εξολοκλήρου στην έννοια του Λόγου και της γλώσσας. Η «πραγματική» ιστορία του ξέφωτου, σύμφωνα με τον Sloterdijk, συνοψίζεται στον τρόπο με τον οποίο το σοφό (sapiens) ζώο, έγινε σοφός (sapiens) άνθρωπος<sup>135</sup>. Υπό μια εξελικτική ματιά, ο στοχαστής προχωρά σε ένα «άνοιγμα» προς τη ζωική φύση του ανθρώπου. Έχουμε λοιπόν την γένεση του ζώου- ανθρώπου με δυο τρόπους<sup>136</sup>: α.) ως προϊόν ενός πρόωρου τοκετού («νεοτονία»), β.) ως ζώο που συνδέεται άρρηκτα κι «οντολογικά» με τον περιβάλλοντα υλικό κόσμο. Αυτή η «ιστορία της ηρεμίας» σημαίνει ότι ο άνθρωπος έρχεται στον κόσμο ως μια ανώριμη, μια ανέτοιμη μορφή ζωής. Η γλώσσα κι ο πολιτισμός, δηλαδή το «σπίτι του είναι» κατά τον Heidegger, έρχονται ώστε να αποτελέσουν μια δεύτερη «μήτρα»<sup>137</sup>, μέσω της οποίας ο άνθρωπος θα προετοιμαστεί κατάλληλα (ή αλλιώς «θα εξανθρωπιστεί») για την είσοδό του στην ζωή. Η διαδικασία βέβαια «ωρίμανσης» του ανθρώπου δεν σταματά εδώ. Το ζώο- άνθρωπος αποκτά κι ένα δεύτερο «σπίτι», πέραν της γλώσσας, το οποίο δεν είναι άλλο από το κτίσμα- σπίτι, καθώς αυτό του προσέφερε την δυνατότητα μόνιμης εγκατάστασης και δημιουργίας σταθερών κοινωνικών σχέσεων. Με αυτόν τον τρόπο, ο στοχαστής επιχειρεί να αναδείξει την τεχνολογική, αλλά κι υλική διάσταση της ανθρώπινης ζωής, στοιχεία λησμονημένα από τη σύγχρονη ιδεαλιστική σκέψη.

Με τις παραπάνω παρατηρήσεις καθίστανται σαφή ορισμένα σημαντικά σημεία της εξελικτικής-φιλοσοφικής θεώρησης του Sloterdijk, τα οποία έγιναν κι η αφορμή για τις αντιδράσεις που ξεσήκωσε η ομιλία του στο Elmau. Ο εκκεντρικός φιλόσοφος προχωρά δυναμικά σε μια προσπάθεια απελευθέρωσης του ανθρώπου από τα ασφυκτικά δεσμά του Λόγου και της γλώσσας, εισχωρώντας στο εξελικτικό του υπόβαθρο και τις χλιετείς διαδικασίες διαμόρφωσής του από ζώο σε άνθρωπο. Παράλληλα, υποδεικνύει ρητά πως ο ανθρωπισμός επέλεξε συνειδητά να αποκρύψει και να αποσιωπήσει το ζώδες- βιολογικό υπόβαθρο του ανθρώπου. Ο στοχαστής επιχειρεί να ξεφύγει από την εικόνα του ανθρώπου ως αποκλειστικά και μόνο έλλογο ον, τουλάχιστον όπως εκφράζεται από το ανθρωπιστικό- Διαφωτιστικό πρόταγμα. Συνδέει, επομένως, την «ανοιχτή» ανθρώπινη φύση με την κίνησή του εντός του κόσμου και την ανάπτυξη της τεχνολογίας. Μάλιστα, στην τεχνολογική πρόοδο δίνει ιδιαίτερη σημασία, ως

<sup>135</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*, ό.π., 2001, σελ. 33-34

<sup>136</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*, ό.π., 2001, σελ. 35-36

<sup>137</sup> J.D., Ebert, «Peter's Sloterdijk Rules of the human zoo by John David Ebert 1/2», ό.π

αναπόσπαστο οντολογικό παράγοντα της εξέλιξης του «*homo sapiens*». Υπό αυτήν ακριβώς την οπτική, ο Sloterdijk αποτελεί στην εν λόγω εργασία παράδειγμα μιας μετα-ανθρωπιστικής φιλοσοφικής σκέψης. Ο στοχαστής επιχειρεί μια διάρρηξη της διχοτομικής σκέψης του ανθρωπισμού, όπως καταδεικνύει άλλωστε κι η κριτική που ασκεί στον Heidegger για τη μονοδιάστατη διάκριση ανθρώπου- ζώου. Επομένως οι «προκλητικοί» όροι που χρησιμοποιεί ο στοχαστής, όπως π.χ. «εκτροφή», θα πρέπει να ανάγονται σε αυτή ακριβώς την προσπάθεια του Sloterdijk να αποδεσμεύσει τον άνθρωπο από τα στενά όρια του Λόγου και της ηθικής και να επανασυστήσει στη σύγχρονη φιλοσοφία τη «ζωικότητα» της φύσης μας.

## **ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ**

**ΒΙΟΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ:  
ΤΟ ΔΙΑΚΥΒΕΥΜΑ ΣΤΟΝ 21<sup>ο</sup> ΑΙΩΝΑ**

### 3.1 Η βιοτεχνολογία ως το νέο μέσο διαμόρφωσης του ανθρωπίνου είδους: η διττή ανάγνωση των στοχαστών

---

Όπως αναφέρεται και στο πρώτο μέρος της εργασίας, μια από τις κυριότερες αιτίες της κατακραυγής που προκλήθηκε στη Γερμανία, ύστερα από την ομιλία του Sloterdijk στην ημερίδα του Elmau, ήταν φυσικά η αναφορά του στοχαστή στην έννοια της «εκτροφής» ανθρώπων. Ο εν λόγω όρος βρέθηκε μοιραία στο επίκεντρο της διαμάχης των Sloterdijk-Habermas και αποτελεί την έννοια «κλειδί», δηλαδή την έννοια που πυροδότησε τη διαμάχη των στοχαστών για το ζήτημα της βιοτεχνολογίας. Μέσα από τα βασικά κείμενα των Sloterdijk και Habermas, αναδύονται εύλογα τα εξής καίρια ερωτήματα: ποιές διαφοροποιήσεις ή ποιοί ενδεχόμενοι κίνδυνοι θα προκύψουν για τις ανθρώπινες κοινωνίες με την περαιτέρω ανάπτυξη των βιοτεχνολογικών πρακτικών; Πώς οι νέες εξελίξεις στην τεχνολογία και τη γενετική επηρεάζουν τη μέχρι πρότινος παραδοσιακή αφήγηση για τον ον «άνθρωπος»; Τα ερωτήματα αυτά αποτελούν εν πολλοίς τις κατευθυντήριες γραμμές ανάπτυξη του τρίτου και τελευταίου μέρους της εργασίας για την ανάλυση των θέσεων των Habermas και Sloterdijk σε σχέση με τη βιοτεχνολογία· κεντρικό στόχο αποτελεί η ανάλυση και αιτιολόγηση της αρνητικής θέσης του Habermas για την βιοτεχνολογία, όπως επίσης κι η εμβάθυνση στην κριτική-Κυνική σκέψη του Sloterdijk επί του ζητήματος. Παράλληλα, θα αναδειχθεί σαφέστερα η άρνηση του βιολογικού υποβάθρου του ανθρώπου από τον Habermas, καθώς κι η διάρρηξη των διπλών της ανθρωπιστικής σκέψης (π.χ. φύση-πολιτισμός, άνθρωπος- ζώο, ύλη- Λόγος) από τον Sloterdijk.

Ο Habermas<sup>138</sup> αναφερόμενος σε πρακτικές επέμβασης στο ανθρώπινο γονιδίωμα, όπως τη διάγνωση πριν την εμφύτευση ή την έρευνα των ανθρωπίνων βλαστοκυττάρων, αποφαίνεται ιδιαίτερα κριτικά χαρακτηρίζοντας τις ως την αρχή μιας γενικευμένης διαδικασίας αλλοίωσης της ανθρώπινης φύσης<sup>139</sup>. Για ποιον λόγο, όμως, πρόκειται για αλλοίωση; Η απάντηση είναι πως ό,τι αποτελούσε τη σταθερή, οργανική μας φύση μπορεί να γίνει πλέον έδαφος παρέμβασης από τις εν λόγω τεχνολογίες στο πλαίσιο της

---

<sup>138</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 24

<sup>139</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ.40-41

ελεύθερης αγοράς. Ως κύριο ζήτημα καθίσταται, επομένως, η αδυναμία διάκρισης των ορίων ανάμεσα σε αυτό που «είμαστε» και στον οργανικό εξοπλισμό που δίνουμε εμείς οι ίδιοι στον εαυτό μας. Ενώ, λοιπόν, στη χαμπερμασιανή θεωρία η ανθρώπινη βιοϊστορία<sup>140</sup> αποτελούσε πάντα μια σταθερή αφετηρία για τη διαμόρφωση του ατόμου, η δυνατότητα που δίνεται στους γονείς να διαμορφώσουν κατά το δοκούν το γενετικό υπόβαθρο των απογόνων τους διαρρηγνύει αυτή τη θεμελιώδη απαρχή. Οι πρακτικές γενετικής παρέμβασης και βελτιστοποίησης<sup>141</sup> του ανθρώπου ανάγονται με αυτόν τον τρόπο από τον Habermas σε μια σειρά νέων, εξουσιαστικών-κυριαρχικών σχέσεων ανάμεσα στα ανθρώπινα υποκείμενα, καθώς και στην παράλληλη διασάλευση της δυνατότητας του υποκειμένου να δομεί αναστοχαστικά τη δική του ταυτότητα.

Απεναντίας, στην Κυνική αντίληψη του Sloterdijk η έννοια της «εκτροφής» ανθρώπων τοποθετείται σε ένα τελείως διαφορετικό πλαίσιο, καθώς δεν συνδέεται αποκλειστικά και μόνο με τις βιοτεχνολογικές πρακτικές (όπως υπέθεσαν εσφαλμένα οι πολέμιοι του στοχαστή). Όπως αναφέρει ο Mendieta<sup>142</sup>, η σύλληψη της ανθρώπινης ιστορία από τον Sloterdijk έγκειται στους διάφορους τρόπους που εφευρίσκει ο άνθρωπος για τη διαμόρφωση και αναπαραγωγή του είδους του, μια διαδικασία την οποία συνοψίζει ο στοχαστής υπό τον όρο «ανθρωποτεχνική»<sup>143</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα μπορούμε να κατανοήσουμε και την έννοια της «εκτροφής». Όπως αναφέρθηκε και στη δεύτερη ενότητα, η «ιστορία της ηρεμίας» του ανθρώπου, δηλαδή η διαδικασία εξανθρωπισμού του ζώου-άνθρωπος, περιλαμβάνει την εδραίωση κι εγκατάσταση του ανθρώπου σε σταθερά κτίσματα<sup>144</sup>. Μέσω, όμως, αυτής της εγκατάστασης τέθηκε σε νέα βάση κι η συνολική σχέση ανθρώπου-ζώου<sup>145</sup>, με την έναρξη του «έπους» των κατοικίδιων ζώων. Αυτό το βιοπολιτικό σύμπλεγμα «ανθρώπου-ζώου-κτίσματος» καταδεικνύει, σύμφωνα με τον Sloterdijk, μια διαφορετική όψη του ανθρώπου, ως ένα όν που όχι μόνο εξημερώνει, αλλά παράλληλα γυμνάζει κι «εκτρέφει».

<sup>140</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 42

<sup>141</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004 σελ. 54

<sup>142</sup> Mendieta, E., « A Letter on Uberhumanismus : Beyond Posthumanism and Transhumanism», ό.π., 2012, σελ. 70-71

<sup>143</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π., 2001, σελ. 45

<sup>144</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π., 2001, σελ. 35-36

<sup>145</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π., 2001, σελ. 36

Σε αυτό το σημείο ο Sloterdijk<sup>146</sup> γίνεται μάρτυρας μιας διαφορετικής οντολογικής διάστασης του ανθρώπου, καθώς ξεφεύγει από το «κλασικό» ανθρωπιστικό υπόδειγμα για τον άνθρωπο του Λόγου· το ζώο-άνθρωπος δεν εξανθρωπίζεται μόνο μέσω της γλώσσας. Οι άνθρωποι στις κοινότητες που διαμένουν δεν επικοινωνούν απλώς μεταξύ τους, αλλά συνδέονται άρρηκτα και με τον υλικό κι έμβιο κόσμο τους, όπως τα σπίτια και τα ζώα. Επομένως, ο εξανθρωπισμός του ανθρώπου δεν εξαντλείται απλώς σε μια διαδικασία εκκοινωνισμού<sup>147</sup>, αλλά εκτείνεται στον ευρύτερο τρόπο που ο άνθρωπος συμβιώνει και μεταχειρίζεται το ζωικό και υλικό περιβάλλον του. Αυτός είναι ο τρόπος που ο άνθρωπος μεταβαίνει από την προ-ανθρώπινη κατάσταση στην ανθρώπινη, ως άνθρωπος δημιουργός, ως άνθρωπος ποιμένας. Βέβαια, ο συλλογισμός του στοχαστή προχωρά ακόμα παραπέρα· Το «ξέφωτο»<sup>148</sup> δεν έγκειται σύμφωνα με τον στοχαστή απλώς στην αθώα, οικιακή ζωή του ανθρώπου, αλλά είναι ταυτόχρονα ένα πεδίο μάχης, κυριαρχίας κι ένας τόπος επιλογής-«εκτροφής». Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά<sup>149</sup>: «Όπου υπάρχουν σπίτια, πρέπει να αποφασισθεί τι θα γίνουν οι άνθρωποι που θα κατοικούν σε αυτά· στην πράξη και μέσω της πράξης αποφασίζεται ποιού είδους οικοδόμοι θα έχουν την επικυριαρχία». Ο άνθρωπος καλείται με αυτόν τον τρόπο όχι απλώς να διαχειριστεί τον χώρο στον οποίο έχει εγκατασταθεί, αλλά να βρει παράλληλα και τρόπους με τους οποίους θα διαχειριστεί, θα οργανώσει και θα αναπαράγει την κοινωνία του· εν ολίγοις το ίδιο το ανθρώπινο είδος. Εδώ μάλιστα διαφαίνεται έντονα η Κυνική διάσταση της φιλοσοφίας του Sloterdijk, καθώς αυτές οι διαδικασίες επιλογής-«εκτροφής» συμβαίνουν σε ένα «πεδίο μάχης», διάσταση η οποία χαρακτηρίζει εν γένει την ύστερη νεωτερική εποχή.

Δεδομένων αυτών των παρατηρήσεων, οι διαδικασίες «εκτροφής» ανάγονται στην αντίληψη του Sloterdijk ως ένα εγγενές χαρακτηριστικό του ίδιου του ανθρώπου. Υπό αυτήν ακριβώς την οπτική εισάγεται κι η βιοτεχνολογία στη συζήτηση περί

---

<sup>146</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάрко. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π., 2001, σελ. 35-36

<sup>147</sup> Όπως θα αναδειχθεί παρακάτω, αυτό αποτελεί ένα κομβικό σημείο αντίθεσης του Sloterdijk και του Habermas, καθώς στον τελευταίο ο εκκοινωνισμός αποτελεί την καταλυτική διαδικασία με την οποία ο άνθρωπος «εξανθρωπίζεται», ως ένα ον που χαρακτηρίζεται κυρίως από την πολιτική- κοινωνική του διάσταση.

<sup>148</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάрко. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π., 2001, σελ. 37

<sup>149</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάрко. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π., 2001, σελ. 37

«εκτροφής» ανθρώπων, ως ένα δυνητικά νέο μέσο αυτο-αναπαραγωγής του ανθρώπινου είδους. Ήδη με αυτές τις επισημάνσεις διαφαίνεται η πολυπλοκότητα και η απόσταση μεταξύ των στοχαστών, όσον αφορά στον τρόπο που εντάσσουν στη συζήτηση το ζήτημα της βιοτεχνολογίας. Ο Habermas διαβλέπει τον κίνδυνο αλλοίωσης της ανθρώπινης φύσης, μέσω της κατάργησης των ορίων μεταξύ του φυσικού και του τεχνητού, του παραχθέντος και του γεννηθέντος. Ως προέκταση τούτου, προσπαθεί να προστατεύσει αυτούς τους θεμελιώδεις διαχωρισμούς, τους οποίους οι οπαδοί της φιλελεύθερης ευγονικής επιμένουν να εξαλείψουν<sup>150</sup>. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει<sup>151</sup>, μια σειρά από «συμπαίχτες στην εξέλιξη του είδους» έχουν αναλάβει τις διαδικασίες αυτοσχηματισμού και αλλοίωσης της ανθρώπινης φύσης. Ενώ, όμως, στον Habermas έχουμε μια διαδικασία, η οποία αποδίδεται αποκλειστικά και μόνο σε μια συγκεκριμένη ομάδα (εκείνη δηλαδή των οπαδών της φιλελεύθερης ευγονικής), αυτή η ίδια η έννοια της «εκτροφής» κατά τον Sloterdijk παραπέμπει σε μια γενεαλογία των χλιετών πρακτικών που το ζώο-άνθρωπος αναπαράγει τον εαυτό του. Μέρος αυτών των πρακτικών ενδέχεται να αποτελεί και η γενετική παρέμβαση.

Συνεπώς, με σκοπό την σαφέστερη πρόσληψη της βιοτεχνολογίας από τους στοχαστές, κρίνεται απαραίτητη η ανάδειξη του ζητήματος μέσα από δύο επιμέρους υποενότητες: η πρώτη σχετίζεται με τον διαχωρισμό αρνητικής και θετικής ευγονικής, ενώ η δεύτερη πραγματεύεται τη σχέση μεταξύ εκπαίδευσης και τεχνολογιών επέμβασης στο ανθρώπινο γονιδίωμα. Οι δύο αυτές θεματικές αποτελούν κύριες προβληματικές τόσο στο έργο των δύο στοχαστών, όσο και ευρύτερα στη διεθνή βιβλιογραφία σχετικά με το ζήτημα των βιοτεχνολογικών εφαρμογών. Μέσω λοιπόν της εξέτασής τους και με αφορμή τους δύο στοχαστές, ξεδιπλώνεται αφενός το ζήτημα της αποσάθρωσης των ορίων και των θεμελιωδών διπόλων που καθόριζαν μέχρι σήμερα την ανθρώπινη φύση, ενώ πραγματοποιείται παράλληλα μια εμβάθυνση στη θέαση των στοχαστών όσον αφορά στους τρόπους και μηχανισμούς που αναπαράγουν το ον-άνθρωπος.

<sup>150</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ. 44

<sup>151</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ. 55

### 3.1.1 Όρια και διαχωρισμοί : αρνητική και θετική ευγονική

Στο συγκεκριμένο πεδίο των ευγονικών πρακτικών, μια θεμελιώδης διάκριση την οποία συναντά κανείς συχνά είναι εκείνη της «θεραπείας- ενίσχυσης» ή αλλιώς «αρνητικής- θετικής ευγονικής». Με τον όρο «αρνητική» ευγονική<sup>152</sup> περιγράφονται εν γένει οι διαγνωστικές μέθοδοι πρόληψης κι αντιμετώπισης ζητημάτων υγείας (π.χ. μια κληρονομική ασθένεια), ενώ ως «θετική» ορίζεται η άμεση διαδικασία παρέμβασης, τροποποίησης και βελτίωσης του γενετικού υλικού.

Σύμφωνα με τον Habermas<sup>153</sup>, η αρνητική ευγονική αποτελεί σε ένα πρώτο επίπεδο ένα θεμιτό μέσο θεραπείας σε πλήρη αντίστιξη με τη θετική ευγονική, η οποία εκλαμβάνεται από τον στοχαστή ως υποδούλωση και προσβολή στην νεωτερική ελευθερία, εφόσον πρόκειται ουσιαστικά για μια αλλοίωση του γενετικού μας εξοπλισμού. Εδώ κάνει την εμφάνισή της στη χαμπερμασιανή θεώρηση η θέαση του ανθρώπου ως αυτοφυούς οντότητας: οι τυχαίες καταβολές<sup>154</sup> της έλευσης του ανθρώπου στον κόσμο του επιτρέπουν να αναστοχάζεται ελεύθερα τη βιοϊστορία του, γεγονός το οποίο ανάγεται από τον Habermas ως θεμέλιο της κανονιστικής αυτοκατανόησης και ελευθερίας των νεωτερικών κοινωνιών. Εξαιτίας αυτού, κάθε προσβολή στο ανεξέλεγκτο στοιχείο της δημιουργίας του ανθρώπου ισούται παράλληλα με προσβολή και χειραγώγηση στο πολιτικό- κανονιστικό μας *status quo*.

Θα μπορούσε να πει κανείς σε αυτό το σημείο πως αυτός ο πλήρης διαχωρισμός από τον στοχαστή αρκεί για την μελλοντική διαμόρφωση και τον έλεγχο των δυο πρακτικών. Το ζήτημα, ωστόσο, δεν είναι τόσο απλό, όπως η αρχική αυτή διατύπωση. Με επίκεντρο τη διαγνωστική πριν την εμφύτευση, ο Habermas προχωρά σε ένα υποθετικό, αλλά διόλου απίθανο σενάριο<sup>155</sup>. Σε μια πρώτη φάση, ας υποθέσουμε ότι η διαγνωστική πριν την εμφύτευση καθίσταται ηθικά και νομικά αποδεκτή, εφόσον οι εφαρμογές της περιορίζονται σε συγκεκριμένες εξαιρετικές περιπτώσεις, όπως βαριά κληρονομικές παθήσεις. Καθώς προχωρούν οι εξελίξεις στη γενετική και τη βιοτεχνολογία, οι όλο και πιο επαναστατικές και αποτελεσματικές μέθοδοι υπόσχονται

<sup>152</sup> Wilson, R., «Eugenics: positive vs negative», *Eugenics Archive*, 2013, Ανακτήθηκε: Σεπτέμβριος 4, 2017, από <http://eugenicsarchive.ca/discover/connections/5233c3ac5c2ec500000>

<sup>153</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ 42

<sup>154</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ 42-43

<sup>155</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ.50-51



καλύτερα αποτελέσματα κι ακολούθως έχουμε μια σταδιακή διεύρυνση του επιτρεπτού πεδίου στο οποίο κινούνται. Η διεύρυνση<sup>156</sup> αυτή, η οποία όχι μόνο δεν θα προκαλέσει ενδοιασμούς, αλλά θα φαντάζει πλέον και επιβεβλημένη, επιτρέπει στην επέμβαση στο ανθρώπινο γονιδίωμα να λάβει απεριόριστες εφαρμογές, ώστε να καταστεί ένα εκτεταμένο φαινόμενο. Αυτή η υπόθεση εργασίας χρησιμοποιείται από τον στοχαστή, για να καταδείξει ότι τα όρια ανάμεσα στη θεραπεία και τη βελτίωση είναι απολύτως ρευστά, μιας και η εδραίωση του πρώτου αποτελεί αποφασιστικό βήμα για την επικράτηση του δεύτερου, ενώ ως αποτέλεσμα αναδύεται η ανάγκη για σαφέστερο διαχωρισμό των ορίων «θεραπείας- ενίσχυσης». Άλλωστε, όπως ο ίδιος τονίζει, οι υπέρμαχοι των ευγονικών πρακτικών στέκονται ιδιαίτερος στη δήθεν ανυπαρξία του ορίου αυτού. Το γεγονός αυτό ωθεί τον Habermas στην προσπάθεια να παγιώσει και να ενισχύσει τη διαφορά του διπόλου «θεραπεία-ενίσχυση», ως ασπίδα της νεωτερικής ελευθερίας.

Με σκοπό την προστασία αυτού του ορίου ο Habermas δομεί την επιχειρηματολογία του για άλλη μια φορά στον διαχωρισμό της φύσης με τον ανθρώπινο βιόκοσμο<sup>157</sup>. Η φύση αντιπροσωπεύει εδώ το ανεξέλεγκτο και τυχαίο συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης ζωής. Ένα θεμελιώδες παράδειγμα αποτελεί η γενετική κληρονομιά, η οποία δίνεται στον άνθρωπο άνευ της δικής του βούλησης. Ενώ, λοιπόν, το φυσικό στοιχείο είναι πέραν του ανθρώπινου ελέγχου, ο βιόκοσμος μπορεί να χαρακτηριστεί ως η προσπάθεια παρέμβασης του ανθρώπου σε αυτό. Όπως έχει αναδειχθεί σε προηγούμενη ενότητα, σύμφωνα με τον Habermas ο άνθρωπος έρχεται στον κόσμο και «...βρίσκει τον εαυτό του» σε έναν ήδη γλωσσικά δομημένο βιόκοσμο, ως ιστορικό και κοινωνικό ον<sup>158</sup>. Αυτό σημαίνει ότι για να οργανωθεί η «αυτορυθμιζόμενη φύση»<sup>159</sup>, ο άνθρωπος επεμβαίνει γλωσσικά σε αυτήν, διαχωρίζοντας την πάντοτε σε κατηγορίες όπως : ζώδης-έλλογη φύση, οργανική- ανόργανη φύση, παραχθέν-γεννηθέν, αυτοφύες- πεποιημένο, υποκείμενο- αντικείμενο, εσωτερική- εξωτερική φύση, φύση- πολιτισμός. Αυτός λοιπόν ο «αριστοτελικά<sup>160</sup>» δοσμένος βιόκοσμος, δεν επιτρέπει απλώς την κατηγοριοποίηση του κόσμου στον οποίο ζει και δρα ο άνθρωπος, αλλά πολύ περισσότερο επιτρέπει στον ίδιο να αναγνωρίσει και να δομήσει τον εαυτό του, το ίδιο

<sup>156</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;ό.π, 2004, σελ. 51-52

<sup>157</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;ό.π, 2004, σελ. 58

<sup>158</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ.39-41

<sup>159</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ 90-91

<sup>160</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;ό.π, 2004, σελ 90-91

του το «εγώ». Ο άνθρωπος στοχάζεται κι ανα-στοχάζεται<sup>161</sup> «εθικά» τις τυχαίες γενετικές του καταβολές. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος στη φιλοσοφία του Habermas χαρακτηρίζεται από την ιδιότητα να ιδιοποιείται αναστοχαστικά την τυχειότητα της ύπαρξής του και να δομεί ο ίδιος ένα πρότυπο του ευ ζην. Μόνο με αυτόν τον τρόπο είναι πλέον σε θέση να διαγράψει αυτόβουλα κι ελεύθερα μια πορεία ζωής. Οι θεμελιώδεις, λοιπόν, διαχωρισμοί και τα σαφή όρια που εδράζονται στον βίοκοσμο αποτελούν τα απαραίτητα συστατικά στοιχεία, ώστε ο άνθρωπος να αναγνωρίσει τον εαυτό του. Εάν θέσουμε, έτσι, τον εν λόγω συλλογισμό στην αρνητική του μορφή, γίνεται αντιληπτό πως κάθε αλλοίωση ή και προσβολή στις θεμελιώσεις οριοθετήσεις, καθιστούν αδύνατη την «εθική» αυτοκατανόηση του ανθρώπου, δηλαδή την ίδια τη συγκρότηση του ευ ζην. Αυτός ακριβώς είναι ο φόβος του Habermas, πως με εφαρμογές, όπως η διαγνωστική πριν την εμφύτευση<sup>162</sup> είναι αδύνατον να χαραχτούν τα όρια ανάμεσα σε θεραπεία-ενίσχυση, δηλαδή την απόρριψη ανεπιθύμητων χαρακτηριστικών και τη βελτιστοποίηση-ενίσχυση των επιθυμητών. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο αναφέρει ο Habermas: «Ο,τι ήταν αμετάβλητο και θεμελιώδες, μοιάζει ρευστό και ευμετάβλητο»<sup>163</sup>.

Αντιθέτως, στην περίπτωση του Sloterdijk αυτή η διάκριση «θεραπείας-ενίσχυσης» αντικαθίσταται με τον διαχωρισμό της έννομης ατομικής επιλογής<sup>164</sup> για τη διασφάλιση της υγείας, με τη μη νόμιμη χάραξη μιας μαζικής βιοπολιτικής. Αυτός ο διαφορετικός «ηθικός κώδικας» του Sloterdijk (μια εκ των απαντήσεων που έδωσε στις κατηγορίες που δέχθηκε) χρησιμοποιείται από τον στοχαστή για να αποφευχθεί η ταύτιση της έννοιας της «εκτροφής» με τις ευγονικές πρακτικές. Φαίνεται, επομένως, η προσπάθεια από τη μεριά του Sloterdijk για μια αλλαγή των όρων στη συζήτηση περί βιοτεχνολογίας, με σκοπό να θεμελιωθεί μια απόσταση από τις πρακτικές των Ναζί. Το ναζιστικό «τραύμα» κάνει πάντοτε την εμφάνιση του σε κάθε αναφορά του «ανοιχτού» γενετικού υποβάθρου του ανθρώπου, στοιχείο το οποίο εντοπίζεται και στην ρητορική του Habermas. Γίνεται έτσι ξεκάθαρο ότι οι στοχαστές εκκινούν από τελείως διαφορετικά κοσμοθεωρητικά μοντέλα, αν και φαίνεται να καταλήγουν και οι δυο, τελικά, σε επιφυλάξεις σχετικά με το ζήτημα των ορίων.

Η προσπάθεια από τον Habermas να επιμείνει στη διάκριση «αρνητικής-θετικής ευγονικής» φαίνεται εντούτοις να δυσχεραίνεται ακόμη περισσότερο από τις σύγχρονες

<sup>161</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ.42-43

<sup>162</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ 54

<sup>163</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;,ό.π, 2004, σελ. 87

<sup>164</sup> Βλ. ενότητα 1.1 της παρούσας εργασίας

εξελίξεις σε τομείς όπως η γνωστική λειτουργία και βιοχημεία του εγκεφάλου, καθώς φαίνεται να συσκοτίζουν ακόμη περισσότερο την όποια προσπάθεια θεμελίωσης διαχωριστικών γραμμών. Η «παραδοσιακή» οπτική της βιοηθικής<sup>165</sup> ορίζει τη «θεραπευτική» ως εφαρμογή, η οποία αντιμετωπίζει συνθήκες στο ανθρώπινο σώμα που θεωρούνται ως μη θεμιτές ή μη φυσιολογικές, ενώ η «ενίσχυση» περιγράφει τη βελτίωση κι επέκταση ήδη υπαρχουσών λειτουργιών ενός οργανισμού. Σύμφωνα με τον Oli Rev<sup>166</sup>, το μέλλον της φαρμακευτικής και της βιοτεχνολογίας ξεπερνά αυτόν τον δυισμό, με τεχνολογίες και προϊόντα που ονομάζει «dual-use», δηλαδή στοχεύουν παράλληλα σε θεραπεία και ενίσχυση. Παραδείγματος χάριν, οι ουσίες MEM 1003 και MEM 1414 στοχεύουν τόσο στην καταπολέμηση της νόσου Αλτσχάιμερ, ενώ την ίδια στιγμή ενδέχεται να βελτιώνουν τη μνήμη ενός υγιούς ατόμου<sup>167</sup>. Παρατηρούμε, επομένως, πως ο διαχωρισμός αυτός μπορεί να καταρρεύσει σε πολλές περιπτώσεις, εξαιτίας της έντονης σύνδεσης των δυο στόχων.

Ένα δεύτερο ζήτημα προκύπτει εξαιτίας της αδυναμίας ταξινόμησης και κατηγοριοποίησης ορισμένων επεμβάσεων και των αντίστοιχων στόχων που θέτουν. Για παράδειγμα, το ένζυμο «MAOA», έχει συνδεθεί σε πληθώρα ερευνών στις Η.Π.Α με τη δυνητική αύξηση της παραβατικότητας του ατόμου, όταν βρίσκεται σε πολύ χαμηλά επίπεδα<sup>168</sup>. Αυτό συμβαίνει διότι συνδέεται με τον μεταβολισμό της σεροτόνης, επηρεάζοντας με αυτόν τον τρόπο τη βιοχημεία του εγκεφάλου και τη ρύθμιση της συμπεριφοράς. Σύμφωνα με τη Mairi Levit<sup>169</sup>, αυτό φέρνει στο φως νέα δεδομένα, αφενός κατά πόσον «ελεύθερη» είναι η ελεύθερη βούληση και πόσο «ατομική» είναι η ατομική ευθύνη ενός εγκληματία. Στην παρούσα, όμως, εργασία μας ενδιαφέρει μια διαφορετική όψη του ζητήματος. Εάν βρεθεί τρόπος να επεμβαίνουμε γενετικά και προγεννητικά, αυξάνοντας τα τυχόν χαμηλά ποσοστά του εν λόγω ενζύμου (έστω ότι πράγματι αποδειχθεί αδιαμφισβήτητα ότι είναι παράγοντας ύπαρξης μιας προδιάθεσης της επιθετικής συμπεριφοράς), αυτό αποτελεί πράξη ενίσχυσης ή θεραπείας; Για να

<sup>165</sup> Lev, O. «The Ethics of Research on Enhancement Interventions», *Project Muse*, Τεύχος 20(2), Kennedy Institute of Ethics Journal, 2010, Ανακτήθηκε Σεπτέμβριος, 8, 2017, από <https://muse.jhu.edu/article/383736> σελ. 102

<sup>166</sup> Lev, O. «The Ethics of Research on Enhancement Interventions», ό.π, 2010, σελ. 109

<sup>167</sup> Lev, O. «The Ethics of Research on Enhancement Interventions», ό.π, 2010, σελ. 103-104

<sup>168</sup> Levit, M. «Genes, environment and responsibility for violent behavior: “Whatever genes one has it is preferable that you are prevented from going around stabbing people». *New Genetics and Society*, 2012, 32:1, Ανακτήθηκε: Σεπτέμβριος, 7, 2017, από: <http://www.tandfonline.com/action/journalInformation?journalCode=cngs20>, σελ. 1-3

<sup>169</sup> Levit, M. «Genes, environment and responsibility for violent behavior: “Whatever genes one has it is preferable that you are prevented from going around stabbing people.» ό.π, 2017, σελ. 6-7

θεωρηθεί πρακτική ενίσχυσης, άρα μη θεμιτή σύμφωνα με τον Habermas, θα πρέπει να θεωρήσουμε ως «φυσιολογική» τόσο τη χαμηλή συγκέντρωση του ενζύμου στο ανθρώπινο σώμα, όσο και τη δυνητική επιθετική συμπεριφορά του ίδιου του φέροντος ατόμου.

Ο διαχωρισμός, επομένως, αρνητικής-θετικής ευγονικής, στην οποία εμμένει ο Habermas, φαίνεται να είναι ιδιαίτερα ασθενής. Τα όρια, τα οποία προσπαθεί να δομήσει ο Habermas με σκοπό να αντιμετωπίσει τις τεχνολογίες βελτίωσης κι αλλοίωσης του ανθρωπίνου είδους, προσκρούουν στην δυνατότητα των εν λόγω τεχνολογιών να υπερβαίνουν αυτού του είδους τους δυσμούς. Η ανθρώπινη βιολογική φύση δεν λογίζεται πλέον ως σταθερή κι ως εκ τούτου δεν μπορεί να αποτελέσει ισχυρό επιχείρημα για την απαγόρευση των τεχνολογιών γενετικής παρέμβασης. Αντιθέτως, ο διαχωρισμός του Sloterdijk φαίνεται να υπερβαίνει αυτό το εμπόδιο και να εισάγει νέους όρους, καθώς στέκεται στο στοιχείο της ατομικής επιλογής (η οποία θεωρείται έννομη) με την επιβεβλημένη μαζική βιοπολιτικής (η οποία τίθεται εκτός νόμου). Φυσικά και σε αυτόν τον διαχωρισμό τα όρια μοιάζουν ρευστά, μαρτυρώντας το επίφοβο κλίμα που περιβάλλει τις εν λόγω πρακτικές.

### 3.1.2 Μέθοδοι γενετικής παρέμβασης και εκπαίδευση

Ακολουθώντας το νήμα των οριοθετήσεων της προηγούμενης ενότητας, οδηγούμαστε στο πλέον αμφιλεγόμενο ζήτημα περί της σχέσης γενετικής παρέμβασης και εκπαίδευσης. Σύμφωνα με τον Sloterdijk<sup>170</sup>, η ανθρωπιστική εκπαίδευση χαρακτηρίζεται από δύο στοιχεία: στο γεγονός ότι πάντοτε εναντιώνεται στο ζώδες-βάρβαρο υπόβαθρο του ανθρώπου και ως επακόλουθο στην πεποίθηση ότι οι άνθρωποι είναι «ζώα υπό επιρροή». Ο ανθρωπισμός αναλαμβάνει επομένως να ανα-διαμορφώσει

---

<sup>170</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ* ό.π., 2001, σελ. 18-19

και να «εξημερώσει» τον άνθρωπο, μέσω των κατάλληλων διδαγμάτων. Με αυτές τις εισαγωγικές σκέψεις ο Sloterdijk ανοίγει μια συζήτηση σχετικά με τη σύμπτωση της εκπαίδευσης και της γενετικής παρέμβασης. Η εν λόγω προβληματική είναι θεμελιώδους σημασίας στη «μετα-ανθρωπιστική» σκέψη και την πραγμάτευση της βιοτεχνολογίας, καθώς η κατάλυση του διπόλου «βιολογικό- κοινωνικό» έρχεται να συγκεντρωθεί στο πεδίο της αναλογίας των διαδικασιών κοινωνικοποίησης και των διαδικασιών γενετικής επέμβασης, ως έδαφος εδραίωσης και νομιμοποίησης των εν λόγω τεχνολογιών. Παράλληλα, στο πεδίο αυτό έρχεται να αποκρυσταλλωθεί πλήρως η θέαση του ανθρωπισμού για τον άνθρωπο ως «*tabula rasa*». Εστιάζοντας συγκεκριμένα στον Habermas, το κριτήριο με το οποίο πλαισιώνεται και αξιολογείται πλέον το ζήτημα της βιοτεχνολογίας είναι το κατά πόσον μια γενετική παρέμβαση αποτελεί μια ανακλητή ή τελεσίδικη απόφαση.

Σύμφωνα με τον Habermas<sup>171</sup>, για να δικαιολογήσουν τις επεμβάσεις τους οι φιλελεύθεροι ευγονιστές παραλληλίζουν τη γενετική τροποποίηση των βιολογικών μας καταβολών με τη συντελούμενη μέσω της εκπαίδευσης διαμόρφωση στάσεων και προσδοκιών. Εν ολίγοις, αυτό σημαίνει ότι δεν υφίσταται για εκείνους σημαντική διαφορά ανάμεσα στη διαπαιδαγώγηση και την ευγονική πρακτική. Με ιδιαίτερα μάλιστα αιχμηρή γλώσσα, ο στοχαστής αναφέρει χαρακτηριστικά :

«Μια χούφτα διανοούμενοι που έχουν καβαλήσει εντελώς το καλάμι, προσπαθεί να διαβάσει το μέλλον στο κατακάθι ενός φυσιοκρατικά προσανατολισμένου μεταουμανισμού, για να συνεχίσει απλώς και μόνον –υπερνεωτερικότητα εναντίον υπερηθικής- να υφαίνει τα εξαιρετικά γνωστά μοτίβα μιας πολύ γερμανικής ιδεολογίας, στο υποτιθέμενο τείχος του χρόνου<sup>172</sup>».

Όπως έχουμε επισημάνει, για τον Habermas και την ανθρωπιστική σκέψη οι θεμελιώδεις οριοθετήσεις μας επιτρέπουν να είμαστε κύριοι του εαυτού μας, ως ισότιμα μέλη της κοινωνίας. Σύμφωνα με τον στοχαστή<sup>173</sup>, εάν η διαγνωστική πριν την εμφύτευση και λοιπές τεχνικές προγεννητικής παρέμβασης νομιμοποιηθούν, ο ενδεχόμενος προγραμματισμός κι η γνώση του γενετικού μας υποβάθρου ενδέχεται να βλάψει το αυτονόητο ότι υπάρχουμε «ως σώματα» ή σε κάποιο βαθμό «είμαστε» το σώμα μας. Με τη δέθεν υπόσχεση της επαύξησης της ατομικής αυτονομίας και το

<sup>171</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 97-98

<sup>172</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 56

<sup>173</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 87

«ηθικό χρέος» για βελτίωση του ευ ζην από τους φιλελεύθερους ευγονιστές, προεκτείνεται σε πρωτόγνωρο βαθμό η εξουσία των γονιών στο σώμα των παιδιών τους<sup>174</sup>. Ο Habermas εδώ εκφράζει την κύρια ανησυχία της ανθρωπιστικής σκέψης, όσον αφορά την ανάδυση νέων και πιο αποτελεσματικών τρόπων εξουσίας και επιβολής, στο πλαίσιο φυσικά της φιλελεύθερης ευγονικής. Επομένως, η ακύρωση της επικοινωνιακής διάστασης της συναίνεσης του ατόμου αποτελεί παράλληλα και μια μορφή ματαίωσης της ελευθερίας του, ως ένα αυτόβουλο και ανεξάρτητο υποκείμενο. Η εξουσία των γονέων προχωρά με αυτόν τον τρόπο όχι απλώς στο ευ ζην του ατόμου, αλλά στο ίδιο το ζην και στον τρόπο που κατανοεί την ύπαρξή του.

Βεβαίως, όπως σημειώνει και ο ίδιος, θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς εύλογα, για ποιόν λόγο να διαταράζει την αυτοκατανόηση του ατόμου αυτή η γνωστοποίηση του «*design*» του; Ο άνθρωπος, άλλωστε, έχει βιώσει παρόμοια πλήγματα του «εγωισμού» του στο ιστορικό παρελθόν, όπως με τις παρατηρήσεις του Κοπέρνικου και του Δαρβίνου που έπληξαν τη «μοναδικότητα» του είδους. Για την υπέρβαση του συλλογισμού αυτού, ο Habermas αξιοποιεί τις θεωρίες της εξελικτικής ψυχολογίας και του Helmuth Plessner. Η έμφαση στο εξής δίνεται από τον στοχαστή στην διαδικασία με την οποία ένα άτομο «κατέχει» το σώμα του, ως μια δια βίου ιδιοποίηση της «εμπειρίας» του σώματος, που ξεκινά ήδη από την παιδική ηλικία. Το άτομο κατανοεί την εμπειρία του σώματός του γλωσσικά, συνειδησιακά, ερμηνευτικά, μέσα από κοινωνικές- επικοινωνιακές διεργασίες (π.χ. κοινωνικοποίηση). Αυτός ο «βιωμένος βίος»<sup>175</sup>, όπως τον ονομάζει ο Habermas, διαρρηγνύεται, καθώς παύει να διέπεται από την επικοινωνιακή του διάσταση και γίνεται αντικείμενο της εργαλειακής δράσης. Αυτό εννοεί ο Habermas<sup>176</sup> όταν αναφέρει πως οι γονείς επεμβαίνοντας γενετικά και αντιμετωπίζοντας το παιδί πλέον ως «πράγμα», καταλήγουν να παρακάμπτουν πλήρως τη βούλησή του· το παιδί αδυνατεί να κατανοήσει τον εαυτό το ως τον ενιαίο δημιουργό της δικής του ζωής. Αυτό, όμως, το υποκείμενο, καθώς θα μεγαλώνει, ενδέχεται, κατά τον στοχαστή, να βιώσει σε βάθος τις τροποποιήσεις αυτές, με αποτέλεσμα την εμφάνιση σοβαρών υπαρξιακών ζητημάτων. Ποιες είναι όμως οι «επιπλοκές» της παρέμβασης αυτής;

Με σκοπό να διαχωρίσει αξιακά την εκπαίδευση από τις πρακτικές παρέμβασης, ο Habermas παραμένει πιστός στη θεωρία επικοινωνιακής δράσης και τη θεμελιώδη αρχή

<sup>174</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 64-65

<sup>175</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 98-99

<sup>176</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 109

της συναίνεσης. Εφόσον, λοιπόν, αναφερόμαστε σε προ-γεννητικές επεμβάσεις, αναφερόμαστε σε μια μορφή ζωής η οποία στην παρούσα κατάσταση δεν μπορεί να έχει λόγο επί του ζητήματος. Η επικοινωνιακή δράση κι η δυνατότητα του εθικού αναστοχασμού αποτελούν στη χαμπερμασιανή θεώρηση δύο θεμελιώδη συστατικά στοιχεία των ανθρωπίνων κοινωνιών, αλλά και του ίδιου του ανθρώπου. Αφενός το άτομο χαρακτηρίζεται από τη δυνατότητα να διαμορφώνει και να ανα-στοχάζεται την βιοϊστορία του· αφετέρου ανήκει σε μια γλωσσικά και επικοινωνιακά δομημένη κοινότητα. Με τη συμμετοχή του στην κοινότητα αυτή, αποκτά συνείδηση του εαυτού του και του «άλλου», καθιστώντας έτσι δυνατή την πολιτική συμβίωση με τους συνανθρώπους του. Όταν το άτομο γίνεται αντικείμενο μιας γενετικής παρέμβασης, προ-γεννητικά και προ- επικοινωνιακά, το θεμελιώδες στοιχείο της επικοινωνιακής δράσης παύει να υφίσταται<sup>177</sup>. Η προεξόφληση της συναίνεσης του παιδιού από τους γονείς, μετατρέπει την επικοινωνιακή διάσταση του ατόμου σε μια πλήρως καθοδηγούμενη και εξωτερικώς επιβεβλημένη συμπεριφορά, η οποία αντανakλά την εγωπάθεια των γονιών. Βέβαια, σε αυτό το σημείο ο Habermas θέτει μια κατάσταση εξαίρεσης, καθώς σπεύδει να τονίσει τη διαφορά της συναίνεσης αυτής, σε περιπτώσεις προληπτικής θεραπείας και «ακραίων δεινών»<sup>178</sup>, διότι το άτομο και στις δυο περιπτώσεις μπορεί να βιώσει με διαφορετικό τρόπο την επέμβαση στο DNA του. Εντούτοις, ακόμα και σε αυτή την περίπτωση ο προβληματικός κι ασαφής διαχωρισμός «θεραπείας-ενίσχυσης», όπως παρακολουθήσαμε στην προηγούμενη ενότητα, επανέρχεται συχνά και στην παρούσα συζήτηση, αποδεικνύοντας τη δυσκολία αποτίμησης εκ μέρους του Habermas για το αν μπορεί τελικά ή όχι να αναπτυχθεί η αρνητική ευγονική, δίχως την παράλληλη ενίσχυση και της θετικής ευγονικής.

Συνεχίζοντας όμως στη σχέση εκπαίδευσης-ευγονικής, γίνεται αντιληπτό ότι ο Habermas «κρούει τον κώδωνα» για τον επερχόμενο κίνδυνο μιας γενικευμένης συνειδησιακής αλλαγής<sup>179</sup> του ανθρωπίνου είδους. Εάν το σώμα νοσηματοδοτείται περισσότερο ως ένα παραχθέν αντικείμενο και λιγότερο ως μια αυτοφυής ύπαρξη, απότοκο μια τυχαίας διαδικασίας, τότε η κατάλυση του αυτοφυσούς φτάνει μ' αυτόν τον τρόπο ως τα μύχια της ύπαρξης του ατόμου, καταλύοντας στοιχεία, όπως η επικοινωνιακή φύση του, η νόηση κι η ηθική. Σύμφωνα με τον Maureen Junker-

<sup>177</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;ό.π, 2004, σελ. 100-102

<sup>178</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;ό.π, 2004, σελ. 117

<sup>179</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ. 103-106

Kenny<sup>180</sup>, αυτή η έννοια της αυτονομίας στον Habermas δεν τίθεται απλώς υπό το πρίσμα μιας ορθολογικής προσέγγισης του επιλέγειν, αλλά αποτελεί μια καντιανής φύσεως «...ικανότητα να είναι κανείς ηθικός». Το πλεονέκτημα της εκπαίδευσης, σύμφωνα με τον Habermas, είναι ότι ως έλλογη κι επικοινωνιακή διαδικασία, δίνεται στο παιδί το δικαίωμα να μπορεί να αρνηθεί και να «απαντήσει» κριτικά στις διδαχές που έχει δεχθεί<sup>181</sup>. Το δικαίωμα, λοιπόν, της άρνησης και της κριτικής, αναδεικνύεται από τον στοχαστή ως το κύριο συστατικό στοιχείο της αυτονομίας και της ελευθερίας του ατόμου, λειτουργώντας ως ασπίδα ενάντια στις τεχνολογίες αλλοίωσης του ανθρωπίνου είδους. Αντιθέτως, μια τέτοιου είδους ευγονική απόφαση αποκλείει το άτομο από τη διαδικασία της επιλογής, καθιστώντας την γενετική παρέμβαση μη ανακλητή και μη αναθεωρήσιμη μελλοντικά από τον ίδιο τον φέροντα. Για να είναι, λοιπόν, κανείς ελεύθερος, θα πρέπει να νιώθει το σώμα του ως «σπίτι» του<sup>182</sup>. Αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να είναι ξεκάθαρη η διάκριση των αποφάσεων που παίρνει κανείς για τον εαυτό του και των ενεργειών που αποδίδονται σε άλλους (π.χ. γονείς). Αυτός είναι κι ο λόγος που στην χαμπερμασιανή θεωρία το ανεξέλεγκτο κι η τυχαιότητα της βιολογικής μας φύσης είναι φορείς της «εθικής» μας ελευθερίας, διότι κανείς δεν είναι υπόλογος σε κάποιο τρίτο πρόσωπο (π.χ. γονείς) για τον γενετικό του εξοπλισμό.

Από τη σκοπιά της «μετα-ανθρωπιστικής» σκέψης η διάκριση της εκπαίδευσης με τη γενετική παρέμβαση είναι μάταιη και άνευ ουσίας. Ο Timothy Murphy<sup>183</sup> αναφέρεται κριτικά στον Habermas λέγοντας πως ο Γερμανός στοχαστής εμμένει περισσότερο σε ζητήματα που άπτονται της ηθικής εμπειρίας του ατόμου και λιγότερο στη δυνητική φυσική ή ψυχολογική βλάβη των ίδιων των γενετικώς τροποποιημένων ανθρώπων. Ο Murphy κάνει, επιπλέον, λόγο για ευρύτερη αδυναμία της ανθρωπιστικής σκέψης να συλλάβει το γεγονός πως το ανθρώπινο είδος, όπως το γνωρίζουμε σήμερα, ήταν πάντοτε «ανοιχτό» στην εξέλιξη της φύσης του. Επομένως, είναι αφελές να

---

<sup>180</sup> Junker-Kenny, M. «Genetic Enhancement as Care or as Domination: The Ethics of Asymmetrical Relationships in the Upbringing Children», *Journal of Philosophy of Education of Great Britain*, 2005, 39:1, Ανακτήθηκε Σεπτέμβριος, 9, 2017 σελ. 5-6

<sup>181</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;ό.π, 2004, σελ. 115-116

<sup>182</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;ό.π, 2004, σελ. 109

<sup>183</sup> Murphy, T., «In defense of prenatal interventions», *Bioethics*, 28:7, 2014, Ανακτήθηκε Σεπτέμβριος, 9, 2017, από doi:10.1111/j.1467-8519.2012.02009.x, σελ. 336-337,



«απαιτούμε» τη σταθερότητα του ανθρώπινου είδους, εφόσον η εξέλιξη είναι εκ φύσεως μια δύναμη και μια συνθήκη, χωρίς τέλος<sup>184</sup>.

Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Stephan L. Sorgner<sup>185</sup> προσθέτει πως η άτοπη αυτή διάκριση που επιχειρείται από τον Habermas καταλύεται από μόνη της, διότι η αποδοχή της αναλογίας του ζεύγους «γενετική παρέμβαση-εκπαίδευση» δεν σημαίνει πως αυτομάτως αίρονται κι οι προβληματισμοί όσον αφορά στην χρήση των γενετικών τεχνολογιών. Ο ίδιος, μάλιστα, προτιμά ν' αναφέρεται στην εκπαίδευση με τον όρο «εκπαιδευτική ενίσχυση» («*educational enhancement*»<sup>186</sup>), καθώς θεωρεί ότι και στις δύο περιπτώσεις (δηλ. της εκπαίδευσης και της γενετικής τροποποίησης) οι αποφάσεις λαμβάνονται από τους γονείς για τους απογόνους, με σκοπό τη βελτίωση των όρων ζωής τους. Αναφέρει συγκεκριμένα σε αυτό το σημείο, πως όχι μόνο μια γενετική επέμβαση είναι άμεσα ανακλητή, αλλά αντιθέτως η διαδικασία της εκμάθησης και της εκπαίδευσης έφερε πάντοτε τα πρωτεία ως «ανεξίτηλη» διαδικασία<sup>187</sup>. Ενώ δηλαδή τα αποτελέσματα π.χ. μιας γονιδιακής θεραπείας μπορούν να επανατροποποιηθούν εκ νέου με την ίδια διαδικασία, γνωρίζουμε ήδη από τον Αριστοτέλη (η έννοια της «έξεως») και τον Freud ότι η εκμάθηση κι η επανάληψη συγκεκριμένων πράξεων και συμπεριφορών σε νεαρή ηλικία, γίνονται αναπόσπαστο μέρος του χαρακτήρα και της συμπεριφοράς ενός ενήλικα, διαμορφώνοντας μόνιμες ιδιότητες στον άνθρωπο.

Ο Sorgner, όπως κι άλλοι σύγχρονοι στοχαστές, αντιλαμβάνεται την έννοια της εκπαίδευσης υπό την εξελικτική σκοπιά του Nietzsche, ως δύναμη που κάνει τον άνθρωπο πιο «ενεργό», άρα και δυνατότερο, καθώς τα «διδάγματα» της εγγράφονται βαθιά στο ανθρώπινο σώμα<sup>188</sup>. Αυτή η αναβίωση του επιγενετισμού<sup>189</sup> του Lamarck, κατά τον οποίο επίκτητα χαρακτηριστικά μπορούν να επηρεάσουν και να αλλάξουν σε βάθος χρόνου τον γενετικό κώδικα ενός οργανισμού, ίσως να βρίσκεται στο «πίσω μέρος» του μυαλού του Sloterdijk, όταν στο «*Κανόνες για τον ανθρωποπάρκο*»

<sup>184</sup> Ο John Harris αναφέρει χαρακτηριστικά: «*Είτε προκύψουν μη-ανθρώπινα όντα με τη χρήση τεχνολογίας, είτε μέσω της Δαρβινικής εξέλιξης, στο μέλλον, στο ίσως πολύ μακρινό μέλλον, δεν θα υπάρχουν άλλοι άνθρωποι*», βλ. Murphy, T. «In defense of prenatal interventions», ό.π, 2014, σελ. 338-339

<sup>185</sup> Sorgner, S. «Beyond Humanism : Reflections on Trans- and Posthumanism», 21:1, *Journal of Evolution and Technology*, Institute of Ethics and Emerging Technology, 2010, Ανακτήθηκε Σεπτέμβριος 7, 2017, από <http://jetpress.org/>, σελ. 11-12

<sup>186</sup> Sorgner, S. «The Future of Education: Genetic Enhancement and Metahumanities», 25:1, *Journal of Evolution and Technology*, Institute of Ethics and Emerging Technology, 2015, Ανακτήθηκε Σεπτέμβριος 7, 2017, από <http://jetpress.org/>, σελ. 33

<sup>187</sup> Sorgner, S. «The Future of Education: Genetic Enhancement and Metahumanities», ό.π, 2015, σελ. 36-42

<sup>188</sup> Sorgner, S. «Beyond Humanism : Reflections on Trans- and Posthumanism», ό.π, 2010, σελ. σελ. 2

<sup>189</sup> Sorgner, S. «Beyond Humanism : Reflections on Trans- and Posthumanism», ό.π, 2010, σελ. 42

αναφέρεται στον Nietzsche για τον τρόπο που επιδρά η ανθρωπιστική εκπαίδευση. Το ζήτημα της «εκτροφής» τίθεται στο εξής από τον στοχαστή με τους όρους μιας ανθρωπιστικής εκπαίδευσης, θέλοντας να φανερώσει έτσι το «κρυφό» υπόβαθρο της ανθρωπιστικής παιδαγωγικής. Για να εξηγηθεί η παραπάνω σύνδεση, ο Sloterdijk παραθέτει ένα απόσπασμα από τον Nietzsche και το έργο του «*Τάδε έφη Ζαρατούστρας*» :

«Διότι [ο Ζαρατούστρας] ήθελε να μάθει τι έγινε στο μεταξύ με τον άνθρωπο: αν έγινε μεγαλύτερος ή μικρότερος. Και κάποτε είδε μια σειρά καινούριων σπιτιών. Απόρησε τότε και ρώτησε: [...] μπορούν εδώ να μπεινοβγαίνουν άντρες; [...] Κι ο Ζαρατούστρας στάθηκε και σκέφτηκε: “ Όλα έγιναν πιο μικρά!” [...] έγιναν πιο μικροί και μικραίνουν όλο και πιο πολύ: και αυτό το προκαλεί η διδασκαλία τους για την ευτυχία και την αρετή.[...] έτσι μετέτρεψαν τον λύκο σε σκύλο και τον ίδιο τον άνθρωπο στο καλύτερο κατοικίδιο του ανθρώπου.»<sup>190</sup>

Όπως σημειώνει η Mary V. Rorty<sup>191</sup>, ο Sloterdijk επικεντρώνεται εδώ σε ένα «παίγνιο» των γερμανικών λέξεων «*lessen/auslessen*» (διδασχή/ εκτροφή) και «*lektionnen/selectionnen*» (ανάγνωση/ επιλογή). Αυτό το νισεϊκής προέλευσης «παίγνιο» των λέξεων καταδεικνύει τη συγγένεια των λειτουργιών, των σκοπών και των αποτελεσμάτων τόσο του κανόνα του «βιβλίου» της ανθρωπιστικής παιδείας, όσο και μιας ενδεχόμενης γενετικής παρέμβασης. Αυτός ο σκοπός, βέβαια, δεν είναι άλλος από την παρέμβαση και στις δύο περιπτώσεις του ανθρώπου στην διαμόρφωση και «κατασκευή» του ίδιου του ανθρωπίνου είδους.

Ακολουθώντας, λοιπόν, τον συλλογισμό του Ζαρατούστρα, ο άνθρωπος καθίσταται ως τίποτα άλλο παρά αποτελεσματικός «εκτροφέας» του ίδιου του ανθρώπου. Σύμφωνα με τον Sloterdijk<sup>192</sup>, ο Nietzsche κατάφερε εδώ να συμπυκνώσει όλη την «ουσία» της ανθρωπιστικής γραμματείας και του κανόνα του αναγνώσματος: από τη μια, ο άνθρωπος είναι ένα είδος που εξημερώνει και «εκτρέφει» κι από την άλλη οι άνθρωποι χωρίζονται σε δύο κατηγορίες, σε «εκτροφείς» και «εκτρεφόμενους». Κατά τον Sloterdijk<sup>193</sup>, ο Nietzsche αποκαλύπτει σε αυτό το σημείο το μυστικό που κρύβει η

<sup>190</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ* ό.π, 2001, σελ. 38

<sup>191</sup> Rorty, M. «Love of the Game :Peter Sloterdijk and Public Controversies in Bioethics», 2010 Ανακτήθηκε: Μάρτιος, 15, 2017, από: [https://web.stanford.edu/~mvr2j/for\\_love.html](https://web.stanford.edu/~mvr2j/for_love.html)

<sup>192</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ* ό.π, 2001, σελ. 41-43

<sup>193</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π, 2001, σελ. 41-42

εξημέρωση ης ανθρωπότητας: όλη η ανθρώπινη ιστορία αποτελεί μια διασταύρωση εκτροφής, εξημέρωσης και αγωγής του ανθρώπου. Οι παραπάνω διαδικασίες, κατάφεραν να μένουν σχεδόν αόρατες, επενεργώντας πάντοτε πίσω από το προπέτασμα του «σχολείου». Βέβαια, όπως σημειώνει ο στοχαστής, ο Nietzsche σφάλει, όταν παραδίνεται σ' ένα παραλήρημα κατά του κλήρου, καθώς δεν μπορεί μια και μόνο συγκεκριμένη ομάδα να κατέχει πλήρως τα ηνία της «εκτροφής». Για τον Sloterdijk δεν υπάρχει κάποιος κεντρικός σχεδιαστής, αλλά μάλλον θα έπρεπε να αναφερόμαστε περισσότερο σε μια ακυβέρνητη, βιοπολιτική πλευση. Σε αντίθεση λοιπόν με την ευγονική στον Habermas, όπου η βιοτεχνολογία καθοδηγείται από το λόμπυ «ελεύθερης αγοράς-επιστήμης-τεχνικής», ο Sloterdijk αναφέρεται σε χιλιετίς εξελικτικές διαδικασίες εξημέρωσης κι «εκτροφής», που συμβαίνει δίχως την εποπτεία εκ μέρους μιας κεντρικής ηγεσίας. Το ερώτημα της σύγχρονης εποχής, σύμφωνα με τον Sloterdijk<sup>194</sup>, έγκειται στον τρόπο τον οποίο θα εφεύρουν οι παραδοσιακές παρατάξεις για την αυτοεξημέρωση του ανθρώπινου είδους: θα επιμείνουν στον κανόνα του Αναγνώσματος ή θα επέλθουν νέα μέσα, όπως μια γενετική αναμόρφωση των ιδιοτήτων του ανθρώπου; Μπορούμε εδώ να υποστηρίξουμε πως ο εκκεντρικός στοχαστής προβλέπει το δεύτερο σενάριο, όταν αναφέρει ότι η ανθρωπιστική παιδεία έχει πλέον παρέλθει ως μορφωτικός- εξημερωτικός κανόνας.<sup>195</sup>

Παρατηρούμε, λοιπόν, πως για τον Habermas και την ανθρωπιστική σκέψη το χάσμα ανάμεσα στα δίπολα αρνητική-θετική ευγονική και εκπαίδευση-γενετική τροποποίηση είναι αγεφύρωτο κι αυτό αποτελεί μια απαραίτητη συνθήκη της διαφύλαξης αυτονομίας του υποκειμένου. Όπως σημειώνει ο Michael Sandel<sup>196</sup>, του οποίου η επιχειρηματολογία είναι ιδιαίτερα συγγενής με εκείνη του Habermas, οι νέες τεχνολογίες υπόσχονται θαυματουργά αποτελέσματα, αλλά με ποιο τίμημα; Αυτό δεν είναι φυσικά άλλο από την επιβολή των γονέων στη γενετική κληρονομιά της επόμενης γενιάς. Το μη ηθικό στοιχείο για τον Sandel συνίσταται στη διαρκή προσπάθεια εύρεσης της τελειότητας, η οποία οδηγεί αντιστοίχως σε μια «κούρσα» εξοπλισμού δίχως τέλος<sup>197</sup>. Η

<sup>194</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ* ό.π., 2001, σελ. 45-46

<sup>195</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ* ό.π., 2001, σελ. 16

<sup>196</sup> Sandel, M. «Designer Babies : The Problem with Genetic Engineering», 2005, 48:2, *Project Muse*, The John Hopkins University Press, Ανακτήθηκε Σεπτέμβριος, 7, 2017 από <https://muse.jhu.edu/article/383736>, σελ. 40-41

<sup>197</sup> Sandel, M., *Ενάντια στην τελειότητα. Η ηθική στην εποχή της γενετικής μηχανικής*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινοσάτης, Επιμέλεια: Κώστας Λιβιεράτος, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2011, σελ. 70-71

μόνη εξασφάλιση της ηθικής και εθικής μας αυτονομίας εδράζεται στο απαραβίαστο της «απρόσωπης αρχής»<sup>198</sup> της δημιουργίας μας. Με τη γέννησή του, ο άνθρωπος δεν αποτελεί ένα «πρόσωπο»· το πρόσωπο αυτό παράγεται μόνο διαμέσου της επικοινωνιακής διάστασης της κοινωνίας, με αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας πολιτικής-κοινωνικής οντότητας. Η προσβολή, επομένως, αυτής της αρχής με τη χειραγώγηση του γενετικού υλικού, καταλύει την επικοινωνιακή συνάφεια του βιόκοσμου κι εμποδίζει την πραγμάτωση αυτής της «πολιτικής» και «κοινωνικής» γέννησης του ανθρώπου. Σε αυτό το συμπέρασμα φαίνεται να καταλήγει και ο ίδιος ο Habermas, άλλωστε, δανειζόμενος την έννοια της «γεννητικότητας»<sup>199</sup> από την Hannah Arendt. Ο άνθρωπος γίνεται άνθρωπος, ως αυτόνομο κι έλλογο ον, μόνον εντός της κοινωνίας. Η παρείσφρηση της γενετικής στη διαδικασία του εκκοινωνισμού δημιουργεί μια νέα πολιτική-κοινωνική συνθήκη επιβολής, μέσω ενός «ιδιότυπου», σύμφωνα με την χαμπερμασιανή σκέψη, πατερναλισμού<sup>200</sup>. Η επικοινωνιακή διάσταση της κοινωνίας διαρρηγνύεται, μιας κι οι σχέσεις ισότητας και αμοιβαιότητας θα ενυπάρχουν στο εξής μόνον μεταξύ των «designers», εγκαθιδρύοντας στην κοινωνία ένα πλέγμα σχέσεων «εκτροφής» μεταξύ δημιουργών και δημιουργημάτων. Σχηματίζεται, επομένως, στον Habermas ένα τρίπτυχο «Ηθικής-Λόγου-Αυτονομίας»<sup>201</sup> του υποκειμένου, το οποίο πλήττεται με τη συσκότιση και την εξασθένηση των θεμελιωδών διπόλων του ανθρωπίνου βιόκοσμου.

Ο Sloterdijk, αντιθέτως, προχωρά σε μια φιλοσοφία του «design», χωρίς βέβαια να αναφέρεται αποκλειστικά και μόνον στις πρακτικές γενετικής παρέμβασης. Η κριτική-Κυνική ανάγνωση του στοχαστή πηγαίνει πίσω στις διαδικασίες που πάντοτε εφήυρε ο άνθρωπος για την αυτο-διαμόρφωση του είδους. Αυτή η διάσταση, σε συνδυασμό με το ζωικό-βιολογικό υπόβαθρο του ανθρώπου, αποτελούν τα κύρια ζητήματα τα οποία επέλεξε συνειδητά να αποσιωπήσει η ανθρωπιστική παιδεία, κατευθυνόμενη από μια «αφελή αθωότητα». Συνεπώς, φαίνεται ξεκάθαρα να υποστηρίζει την άποψη της σύμπτωσης της ανθρωπιστικής εκπαίδευσης και της γενετικής, ως ανάλογες διαδικασίες εξημέρωσης-επιλογής και ως προέκταση της «εκτροφής».

<sup>198</sup> Sandel, M., *Ενάντια στην τελειότητα. Η ηθική στην εποχή της γενετικής μηχανικής*, ό.π., 2011, σελ. 100

<sup>199</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 109

<sup>200</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 118

<sup>201</sup> Junker-Kenny, M. «Genetic Enhancement as Care or as Domination: The Ethics of Asymmetrical Relationships in the Upbringing Children», ό.π., 2005, σελ. 7-10

### 3.2 Βιοτεχνολογία και ανθρωπισμός: μια υπόθεση συνεχειών και α-συνεχειών

---

Έως αυτό το σημείο, στην παρούσα εργασία έγινε μια προσπάθεια καταγραφής, διασταύρωσης και ανάλυσης των βασικών επιχειρημάτων των δυο κεντρικών στοχαστών. Στο ζήτημα σχετικά με το μέλλον της ανθρώπινης φύσης και με επίκεντρο πάντοτε τις εφαρμογές της γενετικής, συσσωρεύονται όλα εκείνα τα σημεία σύγκλισης και αντίθεσης που ακολουθούν τους Habermas και Sloterdijk, αναφορικά με τον τρόπο που κατανοούν φιλοσοφικά την ανθρώπινη φύση, τον ανθρωπισμό, τον μετα-ανθρωπισμό, καθώς και την ίδια τη βιοτεχνολογία και τις δυναμικές πρακτικές της. Η άρση του φιλοσοφικού «μανδύα» που περιβάλλει τα δυο έργα έρχεται να αποκαλύψει τη βαθιά πολιτική διάσταση των κειμένων, όσον αφορά στον τρόπο που συγκροτούνται ή «θα πρέπει» να συγκροτούνται οι ανθρώπινες κοινωνίες. Σε αυτό ακριβώς το πολιτικό έδαφος, έρχεται κι αποκρυσταλλώνεται η πραγματική διαμάχη των δύο στοχαστών, η οποία εκφράζεται με όρους συνέχειας κι α-συνέχειας μεταξύ του ανθρωπιστικού προτάγματος και των βιοτεχνολογικών πρακτικών .

Οι ανθρώπινες κοινωνίες γίνονται αντιληπτές από τον Habermas ως «ηθικές κοινότητες» που εδράζονται στα δημοκρατικά τους θεμέλια. Η γενετική χειραγώγηση έρχεται να πλήξει βαθύτατα τα κανονιστικά-δικαιικά θεμέλια των νεωτερικών κοινωνιών, αποτελώντας παράλληλα το μεγαλύτερο εμπόδιο προς την επίτευξη της κοινωνικής ολοκλήρωσης<sup>202</sup>. Σε τι συνίσταται όμως αυτή η διαδικασία ολοκλήρωσης; Όπως έχει αναφερθεί, στη χαμπερμασιανή σκέψη ο άνθρωπος βρίσκεται από την πρώτη στιγμή της γέννησής του σε μια διαρκή εξάρτηση από τον κοινωνικό του χώρο, ελέω της αδυναμίας του να επιζήσει ως μονάδα. Αυτή λοιπόν η «ημιτέλεια» του ανθρωπίνου είδους, καθίσταται απαραβίαστη συνθήκη και γενεσιουργός αιτία της διαδικασίας του εκκοινωνισμού<sup>203</sup>. Ως ολοκλήρωση θα μπορούσαμε επομένως να εννοήσουμε την συνεχώς ανανεούμενη κοινωνική-έλλογη φύση του ανθρώπου και ως προέκταση το

---

<sup>202</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 65

<sup>203</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 63

ευρύτερο πλέγμα των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων που εγκαθιδρύει. Αυτός είναι κι ο κίνδυνος που φέρουν οι «χίμαιρες» κι οι «...εκφυλισμένοι γενετικά τροποποιημένοι οργανισμοί»<sup>204</sup>. Η σκληρή γλώσσα του Habermas, επιστρατεύεται ενάντια στη δυνητική «τεχνικοποίηση»<sup>205</sup> της ανθρώπινης φύσης, καθώς με την ευγονική η ανθρώπινη ζωή καθίσταται από αυτοσκοπός, ως άλλο ένα μέσο, σύμφωνα με τα κριτήρια και τις προτιμήσεις τρίτων. Εν τέλει, οι εφαρμογές αυτές ανάγονται από τον στοχαστή σε μια νέα μορφή κυριαρχίας, μάλιστα με την ακόμα πιο ριζοσπαστική της μορφή, δηλαδή έναν μετασχηματισμό της πολιτικής κυριαρχίας, στην κυριαρχία των γενετικών καταβολών του ανθρώπου. Σε αυτό το σημείο έχουμε εκ νέου την επαναφορά του κρίσιμου επιχειρήματος της μη αναστρέψιμης φύσης μιας ευγονικής απόφασης. Με τις αποφάσεις αυτές, ο Λόγος της εξουσίας των γονέων διεισδύει στο εσωτερικό της ανθρώπινης ύπαρξης, με τη βοήθεια της επιστήμης και της φιλελεύθερης αγοράς. Το θεμελιώδες όμως κανονιστικό status των διυποκειμενικών σχέσεων, βασίζεται πάντοτε στον αντιστρέψιμο και αμφίδρομο χαρακτήρα τους<sup>206</sup>. Επομένως, ο τρόπος που κατανοεί τα νεωτερικά κοινωνικά θεμέλια ο Habermas, θέτει a priori εκτός νόμου τις ευγονικές πρακτικές, διότι δεν μπορούν να κινηθούν εντός των κανονιστικών, δημοκρατικών, πλουραλιστικών κοινωνιών, όπου ο κάθε πολίτης αναγνωρίζεται ως ισάξιος του άλλου<sup>207</sup>. Τεχνολογίες «διάρρηξης» του σταθερού, αυτοφυσούς και τυχαίου γενετικού υποβάθρου του ανθρώπου τίθενται από τον στοχαστή εξ' ορισμού εκτός δημοκρατικού πλαισίου· οι εν λόγω πρακτικές χειραγώγησης της ανθρώπινης φύσης προεξοφλούν κατά το δοκούν τα σχέδια ζωής κι επιθυμητά χαρακτηριστικά του ανθρώπου και προσδιορίζουν τη ζωή ως άξια ή ανάξια να βιωθεί<sup>208</sup>.

Ο Habermas εμμένει πως οποιαδήποτε απόπειρα βελτιστοποίησης του ανθρωπίνου είδους, καταλύει τις θεμελιώδεις διακρίσεις επικοινωνιακής-εργαλειακής δράσης, οι οποίες μας επιτρέπουν να αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας εντός της ηθικής μας κοινότητας. Ο τρόπος με τον οποίο έχουν διαμορφωθεί νεωτερικά οι κοινωνίες είναι, ως εκ τούτου, φύσει αντίθετος με τυχόν διαδικασίες «εκτροφής» και χειραγώγησης της ανθρώπινης ύπαρξης. Όλες οι παραπάνω επισημάνσεις μπορούν να συγκεντρωθούν στην

<sup>204</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 85

<sup>205</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 58

<sup>206</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 116-118

<sup>207</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 110-111

<sup>208</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 125

έννοια της «αυτοεργαλειοποίησης»<sup>209</sup>, του τρόπου δηλαδή με τον οποίο ο άνθρωπος θα μεταχειρίζεται τον εαυτό του πλέον ως αντικείμενο. Ο θεμελιακός διαχωρισμός του εργαλειακού και του επικοινωνιακού πράττειν (όπως εκφράζεται από τον Habermas στη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης) παύει πλέον να υφίσταται, όταν εισβάλλουν οι τεχνολογίες βελτίωσης κι αποικειοποιείται το επικοινωνιακό υπόστρωμα του ανθρώπου και της κοινωνίας του. Η άρνηση, επομένως, από τον στοχαστή της περαιτέρω επέκτασης των εν λόγω εφαρμογών έγκειται στην ανισορροπία που προκύπτει με τη διεύρυνση του εργαλειακού-τεχνικού πράττειν σε ζητήματα που άπτονται της επικοινωνιακής διάστασης του κοινωνικού. Αυτός είναι κι ο λόγος που η χαμπερμασιανή θεώρηση έρχεται σε πλήρη ρήξη και αντίθεση με τις εν λόγω εφαρμογές, καθώς προσβάλλουν τα ιδανικά και τις κανονιστικές αξίες που διασφαλίζουν την ελευθερία και την αυτονομία του νεωτερικού υποκειμένου.

Εκεί ακριβώς που ο Habermas στηρίζει την ασυνέχεια-ρήξη μεταξύ του ανθρωπιστικού ιδεώδους για τον άνθρωπο και των διαδικασιών ευγονικής, ο Sloterdijk εντοπίζει μια ισχυρή συγγένεια των όρων. Σήμερα βρισκόμαστε στο εξής κομβικό σημείο, σύμφωνα με τη συλλογιστική του Sloterdijk<sup>210</sup>, όπου όλο και περισσότεροι άνθρωποι θέλουν να εμπλακούν «ενεργά» στην διαδικασία διαλογής και διαμόρφωσης του ανθρωπίνου είδους. Τον διαμορφωτικό χαρακτήρα της ανθρωπιστικής παιδείας έρχονται να αναλάβουν στη σύγχρονη εποχή οι πρακτικές της γενετικής. Αυτή η εποχή της νέας «ανθρωποτεχνικής», έχει επιφέρει και μια αντίστοιχη δυσφορία στις παραδοσιακές τάξεις του επιλέγειν, δηλαδή των ανθρωπιστών, καθώς παύουν να έχουν την πρωτοκαθεδρία. Διαφαίνεται, λοιπόν, πιο έντονα από ποτέ πως οι άνθρωποι δεν συνδέονται απλώς και μόνον με δεσμούς «φιλίας», αλλά ότι ο άνθρωπος είναι για τον άλλον μια «*force majeure*» («ανώτερη δύναμη»). Εδώ ο Sloterdijk μαρτυρά το εξής : η «ψευδής αθωότητα» της ανθρωπιστικής σκέψης έγκειται στο ότι οι άνθρωποι δεν δένονται απλώς με δεσμούς αμοιβαιότητας και φιλίας, αλλά πάντοτε οι διαδικασίες εκπαίδευσης εμπεριέχουν μια επιβολή δυνάμεων και ένα πλήθος εξουσιαστικών σχέσεων. Αυτό αποτελεί για τον στοχαστή το κρυφό υπόβαθρο της ανθρωπιστικής παιδείας, στην οποία η διαλογή κι η «εκτροφή» συναντούν την επιβολή του ανθρώπου σε άνθρωπο. Παράλληλα, υπό αυτό το πλαίσιο ο στοχαστής εντάσσει τον «σκοτεινό»

<sup>209</sup> Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π, 2004, σελ. 54

<sup>210</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάрко. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ*, ό.π, 2001, σελ. 44-46

ορίζοντα της ευγονικής, ως εκείνον ακριβώς το νέο αυτό-εξημερωτικό μέσο που ενδέχεται να «εφεύρει» το ανθρώπινο είδος, για να καλύψει το κενό ισχύος του Κανόνα αναγνωσμάτων<sup>211</sup>.

Επομένως, παρατηρεί κανείς πως ο Sloterdijk σε αυτό το σημείο προχωρά χωρίς προσχήματα σε μια γενεαλογία της «ανθρωποτεχνικής», επιχειρώντας να δείξει δηλαδή τη συνέχεια και τον μετασχηματισμό των τρόπων με τους οποίους ο άνθρωπος «εκτρέφει» τον ίδιο τον άνθρωπο. Σύμφωνα με τον στοχαστή<sup>212</sup>, το ζήτημα της «εκτροφής» στην πολιτική του διάσταση έχει τεθεί ήδη από τον Πλάτωνα στον διάλογο του «Πολιτικός». Σε αυτό το θεμελιώδες κείμενο, παρουσιάζεται για πρώτη φορά η «*Magna Charta*» της ευρωπαϊκής πολιτικής-ποιμαντικής επιστήμης, εν μέσω μιας «συζήτησης μεταξύ εκτροφέων», όπως αναφέρει καυστικά ο Sloterdijk. Μετά τον «Πολιτικό» και την «Πολιτεία», αρχίζουν να κυκλοφορούν οι φιλοσοφικοί λόγοι που αναφέρονται στην ανθρώπινη κοινότητα σαν να πρόκειται για ένα ζωολογικό-θεματικό πάρκο. Υπό αυτήν την έννοια, ο Sloterdijk εννοεί τον τρόπο και τη λειτουργία των ανθρωπίνων κοινωνιών, καθώς έκτοτε όλος ο πολιτικός λόγος που αναπτύχθηκε στην Δύση, αποτελεί κατ' ουσία ένα εγχειρίδιο για τη λειτουργία «ανθρωποπάρκων»: οι άνθρωποι συντηρούνται κι αυτο-συντηρούνται σε αυτά, σε συγκεκριμένους γεωγραφικά και πολιτισμικά χώρους, επιδιώκοντας να επανεφευρίσκουν συνεχώς νέους κανόνες για την αυτοσυντήρησή τους. Το μέγα ζητούμενο για τον στοχαστή βέβαια είναι ένα και σχετίζεται με το ποιοί είναι οι διάφοροι ρυθμιστές των «ανθρωποπάρκων» και ποιά η μεταξύ τους σύνδεση. Ρωτά άλλωστε χαρακτηριστικά: «Έχουν μια διαφορά βαθμού ή μια διαφορά είδους<sup>213</sup>;» Μέσω αυτής της ρητορικής ερώτησης, ξεκινά να προσεγγίζεται το πραγματικό κριτήριο που διαχωρίζει διαχρονικά τους ανθρώπους· κι αυτό δεν είναι βέβαια άλλο από την ίδια την δύναμη της γνώσης. Ο «Πολιτικός» ανάγεται με αυτόν τον τρόπο από τον Sloterdijk ως το προοίμιο μιας «πολιτικής ανθρωποτεχνικής», αποκαλύπτοντας για πρώτη φορά πως ο σκοπός της πολιτικής δεν είναι απλώς ένα συνταγολόγιο εξημερωτικών μέσων και διαδικασιών. Ο Πλάτωνας, μέσω των αγελαίων αναφορών που χρησιμοποιεί, καθιστά την αληθινή πολιτική τέχνη ως: «εκούσια

---

<sup>211</sup> Ebert, J.D. ό.π

<sup>212</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π, 2001, σελ.46-48

<sup>213</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π, 2001, σελ.50



ποιμαντική... επί εκουσίων έμβιων όντων»<sup>214</sup>. Στο επίκεντρο της ποιμαντικής τέχνης, στέκει αφ' υψηλού η εικόνα του «φιλοσόφου- βασιλέα», αφού εκείνος είναι που κατανοεί κι ως εκ τούτου διαχειρίζεται το «ανθρωποπάρκο». Επομένως, οι υπεύθυνοι των διαδικασιών διαλογής και «εκτροφής» δεν φαίνεται να έχουν μεταξύ τους μια διαφορά είδους, αλλά βαθμού: βασιλέας, ανθρωπιστής και γενετιστής δεν διαφέρουν μεταξύ τους ως «είδος», αλλά αποτελούν μια μετεξέλιξη των κυρίαρχων του μονοπωλίου της γνώσης. Η άνοδος ενός νέου ρυθμιστή του ανθρωποπάρκου σηματοδοτεί και το πέρας της κυριαρχίας του προηγούμενου. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο αναφέρεται ο Sloterdijk<sup>215</sup> στη δυσφορία που επικρατεί στις τάξεις των ανθρωπιστών, καθώς ενδέχεται να χάσουν τα πρωτεία της διαμόρφωσης του ανθρώπου από την άνοδο της γενετικής.

Φυσικά, αυτή η «αρχαιολογία» της ποιμαντικής τέχνης, την οποία παρουσιάζει ο Sloterdijk, δεν σταματά σε αυτό το σημείο. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, ο στοχαστής ανάγει αυτή τη «βασιλική ανθρωποτεχνική» ως τον πυρήνα όλων των διαδικασιών «εκτροφής»<sup>216</sup> :

«Η βασιλική ανθρωποτεχνική απαιτεί από τον πολιτικό να ξέρει τον πιο αποτελεσματικό τρόπο με τον οποίο πρέπει να υφανθεί ο ιστός των πιο ευνοϊκών για την κοινότητα ιδιοτήτων των εκούσια καθοδηγήσιμων ανθρώπων, οπότε κάτω από τους χειρισμούς του το ανθρωποπάρκο να πετύχει τη βέλτιστη ομοιόσταση[ {...} ] ο πολιτικός πρέπει να εκκαθαρίσει τους ακατάλληλους χαρακτήρες, προτού αρχίσει να υφαίνει την πολιτεία χρησιμοποιώντας τους πιο κατάλληλους».

Μέσω της γνώσης εκείνου που προΐσταται στο «ανθρωποπάρκο», πραγματοποιούνται οι απαραίτητες διαδικασίες διαλογής και διαμόρφωσης των κατάλληλων υποκειμένων, με τις οποίες θα επιτραπεί η ομαλή λειτουργία και συνέχεια (εξού και η αναφορά στον όρο «ομοιόσταση») του «ανθρωποπάρκου». Αυτό ακριβώς είναι και το κεντρικό νόημα του ανθρωπιστικού «κανόνα του αναγνώσματος» και της ανθρωπιστικής παιδείας, ως μέσο μιας ευρύτερης διαδικασίας διαλογής και «εκτροφής» ανθρώπων για την κάλυψη των αναγκών του ανθρωποπάρκου.

---

<sup>214</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π, 2001, σελ.49-51

<sup>215</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π, 2001, σελ. 44-46

<sup>216</sup> Sloterdijk, P. *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π, 2001, σελ.52

Σήμερα όμως που βρισκόμαστε σε μια εποχή μετάβασης ποιος θα αναλάβει να εξημερώσει τον άνθρωπο και να τον απομακρύνει από τα αποκτηνωτικά του ένστικτα; Οι τεχνολογίες παρέμβασης στο γενετικό υπόβαθρο του ανθρώπου κάνουν, λοιπόν, την εμφάνισή τους ως οι νέοι τρόποι «εκτροφής» που θα επινοήσει η ανθρωπιστική παράδοση<sup>217</sup>. Αυτές οι εξελίξεις φανερώνουν για τον Sloterdijk μια θεμελιακή αλλαγή στους όρους με τους οποίους πραγματώνεται το ανθρωπιστικό ιδεώδες. Το «ανθρωποπάρκο» πλαισιώνεται στο εξής για πρώτη φορά με όρους άμεσης επέμβασης στην ανθρώπινη βιολογία, διαβρώνοντας με αυτόν τον τρόπο την μέχρι πρότινος ιδεαλιστική εικόνα που αναπαρήγαγε η «παραδοσιακή» ανθρωπιστική παιδεία. Σύμφωνα με τον van Tuinen<sup>218</sup>, ο Sloterdijk κατανοεί τον Πλάτωνα ως τον πρώτο θεωρητικό της γενετικής μηχανικής, από την άποψη ότι με αυτόν ξεκινά η αποτύπωση της κοινωνίας με όρους «εκτροφής», διασταύρωσης και επιλογής του ανθρωπίνου είδους. Αυτοί ακριβώς οι όροι αποτελούν τη βάση όχι μόνο της γενετικής, αλλά ισχύουν για κάθε μορφή «ανθρωποτεχνικής» που έχει προηγηθεί στις ανθρώπινες κοινωνίες. Υπό αυτή ακριβώς την άποψη αναφέρεται προηγουμένως ο Sloterdijk<sup>219</sup> στη μελλοντική σύγκρουση «μικρο- και μεγαλο-εκτροφών» ή «ανθρωπιστών κι υπερ-ανθρωπιστών», καθώς προμηνύει την μελλοντική σύγκρουση των «παραδοσιακών» ανθρωπιστών (όπως π.χ. ο Habermas) με τα μέσα που ετοιμάζεται να χρησιμοποιήσει αυτός ο νέος, «μετα-γραμματολογικός» ανθρωπισμός. Σε αυτή τη σύγκρουση, θα λάβει χώρα η ήττα του «κανόνα» του αναγνώσματος και της εκπαίδευσης κι η αντικατάστασή τους από την άμεση γενετική παρέμβαση.

Καταλήγοντας σε μια συνοπτική τελική κρίση, για τον Habermas οφείλουμε να διαφυλάξουμε πάση θυσία στο ακέραιο τον επικοινωνιακά δομημένο κόσμο μας από τον κίνδυνο της ευγονικής, διότι αποκλειστικά και μόνον μέσω αυτού μπορούμε να αυτοκατανοούμαστε ως αυτουργοί των πράξεών μας<sup>220</sup>. Η αποφυγή επομένως της «αυτοεργαλειοποίησης» μας, προϋποθέτει τη θεμελίωση μιας καθολικής «ηθικής του είδους»<sup>221</sup>, μιας «ηθικοποίησης της ανθρώπινης φύσης»<sup>222</sup>, όπως την ονομάζει ο ίδιος ο

<sup>217</sup> Schinkel, W., Noordengraf-Eelens, F., *In medias res*, ό.π., 2011, σελ. 44-45.

<sup>218</sup> Schinkel, W., Noordengraf-Eelens, F., *In medias res*, ό.π., 2011, σελ. 46

<sup>219</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π., 2001, σελ. 45-46

<sup>220</sup> Habermas, P., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 129-130

<sup>221</sup> Junker-Kenny, M. «Genetic Enhancement as Care or as Domination: The Ethics of Asymmetrical Relationships in the Upbringing Children», ό.π., 2005, σελ. 4-6

<sup>222</sup> Habermas, P., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική* ;, ό.π., 2004, σελ. 58 κι έπειτα

στοχαστής. Αυτός είναι κι ο λόγος που το ζήτημα της προ-προσωπικής ζωής χρήζει άμεσης προστασίας, καθώς δεν σχετίζεται με ένα μόνο αγαθό, αλλά συνολικά με τον τρόπο που κατανοούμε τη φύση, την κοινωνία και το ανθρώπινο είδος. Οποιοσδήποτε προσπάθειες αλλοίωσης της ανθρώπινης φύσης καθίστανται στη χαμπερμασιανή θεωρία ως μια ρήξη με το ευ ζην και το έθος του ανθρωπιστικού ιδεώδους, δηλαδή με την ίδια τη νεωτερική θεώρηση της πολιτικής ελευθερίας. Όπως δηλώνει άλλωστε ο ίδιος στο τέλος του έργου *«Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική;»*<sup>223</sup> το ζήτημα τίθεται εν τέλει αποκλειστικά και μόνο υπό τη μορφή μιας πολιτικής επιλογής: *«έλλογη ηθική και δικαιώματα έναντι κυνισμού και αδιάφορων σχετικιστών»*<sup>223</sup>. Αντιθέτως, η Κυνική θεώρηση του Sloterdijk σηματοδοτεί το πέρας του ανθρωπισμού, όχι βεβαίως εξολοκλήρου, αλλά του ανθρωποκεντρικού- ιδεαλιστικού μοντέλου, κατά το οποίο ο άνθρωπος μπορεί να «εξανθρωπιστεί» μέσω των σωστών αναγνωσμάτων. Τη συνέχεια πλέον του «ανθρωποπάρκου» και της εκπαίδευσης αναλαμβάνουν οι εφαρμογές της γενετικής και της βιοτεχνολογίας. Με τους «παραδοσιακούς» ανθρωπιστές να βρίσκονται στο παρασκήνιο, δεν υπάρχει πλέον κανείς να μας «διδάξει» και ως αποτέλεσμα ο ορίζοντας για το μέλλον του ανθρώπου φαντάζει πλέον καθόλα «ανοιχτός» όσο και ύποπτος. Όπως ο ίδιος<sup>224</sup> αναφέρει χαρακτηριστικά : *«Δυόμιση χιλιάδες χρόνια μετά τη διδασκαλία του Πλάτωνα φαίνεται πλέον πως δεν αποσύρθηκαν μόνον οι Θεοί, αλλά και οι σοφοί, αφήνοντάς μας σε όλα μόνους με την ασοφία μας και τις μισές μας γνώσεις»*.

---

<sup>223</sup> Habermas, P., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης : προς μια φιλελεύθερη ευγονική ;*, ό.π., 2004, σελ 132

<sup>224</sup> Sloterdijk, P., *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ό.π., 2001, σελ. 55

### 3.3 Ο θάνατος του «Dr. Pangloss» και η έλευση του «Gilgamesh»: Μια αποτίμηση των θέσεων των δύο στοχαστών

---

«*May you live in interesting times...*»<sup>225</sup>. Η ρήση αυτή προέρχεται από μεταφορά και μετάφραση κινεζικού γνωμικού, στην αγγλική γλώσσα. Εκ πρώτης όψεως η ως άνω διατύπωση ακούγεται ως κάτι απλοϊκό, μια απλή ευχολογική έκφραση. Ωστόσο, το ενδιαφέρον στοιχείο βρίσκεται ακριβώς στο γεγονός ότι δεν πρόκειται για ευχή, αλλά για κατάρα. Εύλογα θα αναρωτηθεί κανείς για ποιον λόγο μια «ενδιαφέρουσα εποχή» να είναι κατάρα; Η απάντηση είναι πολύ απλή, δηλαδή ότι κάθε τι ενδιαφέρον σχετίζεται με κάτι νέο, ίσως και αναπόφευκτα ανατρεπτικό. Ένας ανοιχτός ορίζοντας μπορεί να είναι απρόβλεπτος κι ως εκ τούτου επικίνδυνος. Σε αυτό ακριβώς το επισφαλές κλίμα που δημιουργούν οι εξελίξεις της βιοτεχνολογίας επιχείρησαν να τοποθετηθούν οι Sloterdijk και Habermas. Όπως αναδείχθηκε παραπάνω, η οπτική του κάθε στοχαστή δεν αποτελεί απλώς τη δική του θέαση επί του ζητήματος, αλλά εκπροσωπεί και ένα διαφορετικό ρεύμα σκέψης, συγκεκριμένα του ανθρωπισμού και «μετα-ανθρωπισμού» αντίστοιχα. Καθίσταται, παράλληλα, σαφές πως τα πολυδιάστατα ερωτήματα και οι τοποθετήσεις των Sloterdijk και Habermas δεν μπορούν να αξιολογηθούν απλώς με όρους σωστού και λάθους, ορθότητας ή μη. Για να αποφευχθεί επομένως μια μονοδιάστατη ανάγνωση των κειμένων, θα επιχειρηθεί στην τελευταία αυτή ενότητα μια κριτική προσέγγιση, μέσω σύγχρονων θεωρήσεων επί των ζητημάτων της ανθρώπινης φύσης, των εφαρμογών της γενετικής και των νέων τεχνολογιών. Άλλωστε, τα δύο κεντρικά κείμενα των Sloterdijk και Habermas στην εν λόγω εργασία, όσο ενδιαφέροντα ή επίκαιρα και αν είναι, εκδόθηκαν για πρώτη φορά πριν δεκαεπτά και δεκαεφτά χρόνια αντιστοίχως. Για την εξυπηρέτηση αυτής της αποτίμησης, θα γίνει μια συνοπτική αναφορά στις απόψεις των Nick Bostrom, Juan Enriquez και Yuval Noah Harari, μέσω των οποίων φανερώνεται μια

---

<sup>225</sup> P., Sloterdijk. « The operable man», ό.π.

εντατικοποίηση της παγκόσμια σκέψης σε ζητήματα που άπτονται του βιολογικού μας υποβάθρου και της επερχόμενης επέμβασής μας σε αυτό .

Σύμφωνα με τον Nick Bostrom<sup>226</sup>, καθίσταται πλέον σαφές ότι το εξελικτικό υπόβαθρο της ανθρώπινης, βιολογικής φύσης αποτελεί τον κρίσιμο παράγοντα των σύγχρονων κοινωνιών. Υπό τον όρο «*Panglossian view*»<sup>227</sup>, ο στοχαστής συνοψίζει το ερώτημα για το εάν μπορούμε να υποθέσουμε ότι η τυχαία μέχρι στιγμής φυσική εξέλιξη και βελτίωση του γενετικού μας υποβάθρου μπορεί να συνεχιστεί επ' αόριστον. Η θέση του Bostrom είναι καθόλα αρνητική σε αυτή την υπερ-αισιόδοξη μάλλον οπτική, για δύο σημαντικούς λόγους: αφενός δεν έχουμε συλλέξει κανένα στοιχείο που να υποδεικνύει ότι η εξέλιξη του ανθρώπου σε νοήμον ον ήταν αναπόφευκτη· απ' όσο γνωρίζουμε μέχρι στιγμής, πιθανότατα ήταν τυχαία. Αφετέρου κι ως συνέχεια του προαναφερθέντος, τίποτα δεν προμηνύει ότι η μετέπειτα εξέλιξη του ανθρώπου έγκειται σε μια συνεχή βελτίωση των υπάρχοντων ικανοτήτων του. Με αυτές τις επισημάνσεις ο Bostrom υποστηρίζει, ότι η επερχόμενη χειροτέρευση των συνθηκών του πλανήτη (π.χ. δυνητικές πανδημίες ή υπερθέρμανση του πλανήτη) ενδέχεται να αναγκάσει τον άνθρωπο να πάρει τον έλεγχο της βιολογικής του εξέλιξης στα χέρια του. Φυσικά, σπεύδει παράλληλα να τονίσει πως αυτή η διαδικασία προϋποθέτει πάντοτε μια ανθρωπότητα που βασίζεται σε κοινούς στόχους και επιδιώξεις.

Σε μια παρόμοια συλλογιστική προχωρά και ο Juan Enriquez<sup>228</sup>, σύμφωνα μάλιστα με τον οποίο ίσως να βρισκόμαστε ήδη σε ένα μεταβατικό στάδιο της εξέλιξης μας ως είδος. Αρχικά, για τον Enriquez η ιστορία των ανθρωποειδών μας έχει αποδείξει δύο πράγματα: όλα τα ανθρωποειδή ζουν, ακμάζουν και εξαφανίζονται, ενώ παράλληλα η εξέλιξη και βελτίωση των οργανισμών καθορίζει εξολοκλήρου την επιβίωσή τους. Το συναπάντημα της γενετικής, της μηχανικής και των τεχνολογιών της αναπαραγωγής ιστών, καταδεικνύει για τον στοχαστή πως ίσως οι νέες τεχνολογίες αποτελούν οι ίδιες μια νέα εξελικτική διαδικασία της ανθρώπινης φύσης. Ο σύγχρονος άνθρωπος

---

<sup>226</sup> Bostrom, N. « The future of human evolution», δημοσιεύθηκε στο : *Death and anti- Death: Two Hundred Years After Kant, Fifty Years After Turing*, Επιμέλεια : Charles Tandy, 2004, Ανακτήθηκε : Σεπτέμβριος, 7, 2017, από: [www.nickbostrom.com](http://www.nickbostrom.com)

<sup>227</sup> Ο όρος προέρχεται από τον Dr. Pangloss, κεντρικό χαρακτήρα στην νουβέλα του Βολταίρου «*Candide*» που δημοσιεύθηκε πρώτη φορά το 1759. Ο Dr. Pangloss παρουσιάζεται στο έργο ως μια αδαής καρικατούρα ενός φιλοσόφου που πιστεύει ότι ζούμε στην καλύτερη εκδοχή, όλων των πιθανών κόσμων στους οποίους θα μπορούσαμε να ζούμε. Για περισσότερα βλ. «*Candide*, Voltaire. Themes, motives and symbols», Ανακτήθηκε: Νοέμβριος, 1, 2017, από : <http://www.sparknotes.com/lit/candide/themes.html>

<sup>228</sup> Enriquez, J. « The next species of human», *TED. Ideas worth spreading*, Φεβρουάριος 2009, Ανακτήθηκε : Νοέμβριος, 1, 2017, από : [https://www.ted.com/talks/juan\\_enriquez\\_shares\\_mindboggling\\_new\\_science](https://www.ted.com/talks/juan_enriquez_shares_mindboggling_new_science)

μετατρέπεται έτσι από τον «*homo sapiens*», σε αυτό που ονομάζει ο στοχαστής ως «*homo evolutis*», δηλαδή έναν νέο άνθρωπο που κύριο χαρακτηριστικό του είναι η δυνατότητα του να παρεμβαίνει στο γενετικό του υλικό. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Enriquez<sup>229</sup>, αυτή η διαδικασία «αναβάθμισης» του ανθρώπου μπορεί και να οδηγήσει στο εξής σε κοινωνίες που διαφορετικά είδη ανθρώπων ζουν παράλληλα, όπως άλλωστε έχει συμβεί με την συγκατοίκηση του «*homo sapiens*» και άλλων ανθρωποειδών στο παρελθόν.

Στις παραπάνω θεωρήσεις, το ζήτημα της επιβίωσης του ανθρωπίνου είδους υπερβαίνει το αυστηρά πολιτικό επίπεδο και προχωρά στα μύχια της ανθρώπινης φυσιολογίας και στο γενετικό υπόβαθρο του ανθρώπου. Ο Yuval Harari συνοψίζει αυτή την κίνηση της σκέψης ως «σχέδιο *Gilgamesh*»<sup>230</sup>, δηλαδή την εντατική ενασχόληση της επιστημονικής κοινότητας με τη βιοτεχνολογία με απώτερο σκοπό την υπέρβαση του φυσικού θανάτου του ανθρώπου. Σύμφωνα με τον Harari<sup>231</sup>, ενώ μέχρι πρότινος ο άνθρωπος ήταν κι εκείνος δέσμιος της φυσικής επιλογής, στον 21<sup>ο</sup> αιώνα φαίνεται να μην ισχύει πλέον αυτός ο περιορισμός, καθώς ο άνθρωπος προετοιμάζεται να καταστήσει τον εαυτό του ως τον πρώτο ευφυή σχεδιαστή («*intelligent designer*»). Γενετική μηχανική, «*cyborgs*», κλωνοποίηση και βιονική ζωή, αποτελούν λίγες μόνο εφαρμογές που καταδεικνύουν για τον Harari τους τρόπους με τους οποίους ο άνθρωπος ετοιμάζεται να μεταχειριστεί και να υπερβεί την φύση του. Βεβαίως, όπως σημειώνει<sup>232</sup> ο ίδιος, η ιστορία έχει δείξει ότι οι εφευρέσεις του ανθρώπου δεν λειτουργούν πάντοτε θετικά, ούτε για τον ίδιο, αλλά ούτε και για τον κόσμο γύρω του. Αυτός είναι και ο λόγος που το μέλλον παραμένει «ανοιχτό» σε κάθε σενάριο κι εγκυμονεί κινδύνους. Εντούτοις, το μόνο σίγουρο για τον στοχαστή είναι ότι κανείς δεν μπορεί πλέον να «πατήσει απλώς φρένο» στο σχέδιο *Gilgamesh*, προτάσσοντας απλώς και μόνον ηθικές επιφυλάξεις και απαγορευτικές διατυπώσεις.

Όπως φαίνεται συνοπτικά από τις παραπάνω τοποθετήσεις, οι σύγχρονες θεωρήσεις για την τεχνολογία και την ανθρώπινη φύση παρουσιάζουν πολύ μεγαλύτερη

---

<sup>229</sup> Enriquez, J. «Will our children be different species», *TED. Ideas worth spreading*, Μετάφραση: Timothy Covel, Απρίλιος, 2012, Ανακτήθηκε : Νοέμβριος, 1, 2017, από : [https://www.ted.com/talks/juan\\_enriquez\\_will\\_our\\_kids\\_be\\_a\\_different\\_species](https://www.ted.com/talks/juan_enriquez_will_our_kids_be_a_different_species)

<sup>230</sup> Ο *Gilgamesh* αποτελεί μυθική φιγούρα και ήταν βασιλιάς-πολεμιστής των Σουμερίων που αποφάσισε να νικήσει τον θάνατο. Βλ. Harari, Y., *Sapiens. A Brief History of Humankind*, Signal Books, Ηνωμένο Βασίλειο, 2014, σελ. 228-231

<sup>231</sup> Harari, Y., *Sapiens. A Brief History of Humankind*, ό.π., 2014, σελ. 337

<sup>232</sup> Harari, Y., *Sapiens. A Brief History of Humankind*, ό.π., 2014, σελ. 352

ομοιότητα με τη ρητορική του Sloterdijk και πολύ λιγότερη (έως καθόλου) με εκείνη του Habermas. Σύμφωνα με τον Eric Brown<sup>233</sup>, οι βιοτεχνολογικές πρακτικές «ξυπνούν» στον Habermas και στην ευρύτερη ανθρωπιστική σκέψη τις μνήμες ενός τραυματικού, «πολύ γερμανικού» παρελθόντος. Το ιστορικό στίγμα της ευγονικής των Ναζί, όπως παρουσιάστηκε και στην πρώτη ενότητα του κειμένου, βρίσκεται πάντοτε στη συζήτηση περί βιοτεχνολογικών ζητημάτων και προβάλλεται πάντοτε ως «ιστορική υπενθύμιση» σε κάθε νέα εφαρμογή της γενετικής. Ο Habermas συμπεριλαμβάνεται σε έναν κύκλο στοχαστών (όπως οι Francis Fukuyama, Leon Kass, Onora O’Neil, Michael Sandel κ.ά.), για τους οποίους οποιαδήποτε προσπάθεια διάρρηξης του σταθερού, βιολογικού υποβάθρου του ανθρώπου χρήζει παρέμβασης και προστασίας από την πλευρά της βιοηθικής. Σύμφωνα με την οπτική αυτή, οι εν λόγω πρακτικές είναι εκ διαμέτρου αντίθετες, με την νεωτερική-ανθρωπιστική έννοια της ελευθερίας του υποκειμένου, καθώς και με το ηθικό status quo των σύγχρονων κοινωνιών.

Εντούτοις, αυτή η οπτική φαίνεται αρκετά περιορισμένη εννοιολογικά, μη μπορώντας να εντυφώσει περαιτέρω στη σύγχρονη προβληματική για την ανθρώπινη φύση και τις δυνατότητες των νέων τεχνολογιών, εμμένοντας απλώς στην ολοκληρωτική άρνηση των εν λόγω ζητημάτων. Σύμφωνα με τον Bruno Latour<sup>234</sup>, η «στροφή» της φιλοσοφικής και κοινωνικής σκέψης κινείται πλέον προς την έννοια του «*design*». Στην έννοια αυτή συνοψίζεται η υπέρβαση των ανθρωποκεντρικών δυισμών, όπως υποκείμενο-αντικείμενο, φυσικό-τεχνητό, άνθρωπος-ζώο. Αυτή η φιλοσοφία του «*design*» αποτελεί για τον Latour μια «νέα ηθική», καθώς δεν αναφέρεται σε έναν κυρίαρχο άνθρωπο που κατασκευάζει οτιδήποτε εκ του μηδενός (όπως προστάζει η ανθρωπιστική παράδοση), αλλά στον άνθρωπο που επεμβαίνει και γίνεται απλώς ο συνεχιστής των φυσικών διαδικασιών. Σε αυτό το πλαίσιο κι όπως αναφέρει πάντοτε ο Latour<sup>235</sup>, οι βάσεις για μια φιλοσοφία στην οποία συνενώνονται τα δίπολα της νεωτερικής σκέψης, τίθενται για πρώτη φορά από τον Sloterdijk. Στον τελευταίο, ο Latour αποδίδει την πραγματική υπέρβαση της νεωτερικής οπτικής, καθώς καταφέρνει να μελετήσει όλες εκείνες τις βιολογικές, τεχνολογικές, κοινωνικές συνθήκες που ως σύνολο μπόρεσαν να οδηγήσουν τον άνθρωπο από το προ-ανθρώπινο, στη μορφή με την οποία

<sup>233</sup> E. Brown, « The dilemmas of German Bioethics», ό.π, 2004

<sup>234</sup> Latour, B. « A Cautious Prometheus? A Few Steps Towards a Philosophy of Design» *Networks of Design*, Cornwall, Σεπτέμβριος, 3, 2008, Ανακτήθηκε: Απρίλιος ,17, 2017 , από: <https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-00972919/file/112-design-cornwall.pdf>, σελ. 2-7

<sup>235</sup> Latour, B. « A Cautious Prometheus? A Few Steps Towards a Philosophy of Design.», ό.π, 2008, σελ. 8-9

υφίσταται σήμερα. Αυτή η άρση της ψευδαίσθησης του διαχωρισμού φυσικού- τεχνητού, όπως ο ίδιος<sup>236</sup> αναφέρει, είναι που ώθησαν τον Habermas να εναντιωθεί στον Sloterdijk, υποστηρίζοντας μάλιστα ότι «οι άνθρωποι θα μεταχειρίζονται τον εαυτό τους ως αντικείμενα»: αυτή ακριβώς η έκφραση καταδεικνύει για τον Latour την αδυναμία της «κλασικής» ανθρωπιστικής σκέψης να ξεφύγει από τα πεπαλαιωμένα δίπολα σκέψης. Με παρόμοια επισήμανση, ο Nathan Gardels υποστηρίζει<sup>237</sup>, ότι με τον Sloterdijk θεμελιώνεται μια μετα-μεταφυσική σκέψη που καταφέρνει να συλλάβει πως ο απόλυτος διαχωρισμός τεχνολογίας/μηχανής με τον άνθρωπο δεν ίσχυε ποτέ, στοιχείο το οποίο εντατικοποιείται συνεχώς σήμερα με την παραγωγή των λεγόμενων «ευφών μηχανών».

Κανείς δεν μπορεί να ξέρει εάν οι παραπάνω συλλογισμοί για ένα μετα-ανθρώπινο μέλλον θα πραγματοποιηθούν. Το σίγουρο είναι, ότι παρατηρείται στην παγκόσμια σκέψη μια διαφορετική ενασχόληση και κατανόηση θεμελιωδών εννοιών όπως άνθρωπος, φύση, τεχνολογία, κοινωνία, αντικείμενο. Ο Habermas, ως συνεχιστής της ανθρωπιστικής-ανθρωποκεντρικής παράδοσης, κατανοεί τον άνθρωπο αποκλειστικά και μόνο ως ένα πλέγμα «Λόγου-Νόησης-Ηθικής». Πρόκειται για ένα θεωρητικό σχήμα, το οποίο δεν φαίνεται να μπορεί να ακολουθήσει τις σύγχρονες εξελίξεις στις θετικές και κοινωνικές επιστήμες. Αντιθέτως, η σύλληψη του Sloterdijk προσφέρει ένα διαφορετικό ερμηνευτικό πρίσμα, ως μια κριτική-φιλοσοφική θεώρηση χωρίς σταθερές. Αυτή η Κυνικής φύσεως φιλοσοφία, αφενός αφουγκράζεται καλύτερα τις σύγχρονες τεχνολογικές και επιστημονικές εξελίξεις, ενώ αφετέρου προσαρμόζεται καλύτερα στο «*juggernaut*» της σύγχρονης, ταχύτατα αναπτυσσόμενης εποχής.

---

<sup>236</sup> Latour, B. « A Cautious Prometheus? A Few Steps Towards a Philosophy of Design.», ό.π, 2008, σελ. 10

<sup>237</sup> Gardels N. «Anthropo-technology», *NPQ* , 2000, Ανακτήθηκε Απρίλιος ,17, 2017, από [http://www.digitalnpq.org/archive/2000\\_summer/anthropo\\_tech.html](http://www.digitalnpq.org/archive/2000_summer/anthropo_tech.html), σελ. 17-18



## Συμπεράσματα

---

Όπως είδαμε και στο τέλος της προηγούμενης ενότητας, το ζήτημα της βιοτεχνολογίας έχει γεννήσει ερωτήματα που δεν σχετίζονται απλώς με την οργάνωση της κοινωνίας, την πολιτική ή την οικονομική της σφαίρα. Πολύ περισσότερο, τίθενται ζητήματα που φέρουν την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη σε ένα άκρως εύθραυστο κι επισφαλές κλίμα. Βρισκόμαστε σε μια διαδικασία μετασηματισμού του ανθρωπίνου είδους; Πορευόμαστε προς μια μελλοντική, δυστοπική κοινωνία, στην οποία θα επικρατούν βιολογικής φύσεως σχέσεις εξουσίας; Βιώνουμε το τέλος του homo sapiens; Εκ των πραγμάτων, σε καμία περίπτωση το εν λόγω κείμενο δεν θα μπορούσε να δώσει απαντήσεις σε τέτοιου είδους ερωτήματα. Εντούτοις, επιχειρήσαμε να εντοπίσουμε τις μετατοπίσεις της σύγχρονης κοινωνικής και φιλοσοφικής σκέψης με κεντρικό άξονα τη θεωρία των Habermas και Sloterdijk.

Κοινή γραμμή εκκίνησης των δύο θεωριών είναι πως η βιοτεχνολογία καθίσταται ως το νέο κρίσιμο ζήτημα των ανθρωπίνων κοινωνιών. Έχοντας το βλέμμα τους στον 21<sup>ο</sup> αιώνα, οι δύο στοχαστές προβλέπουν σημαντικές αλλαγές, όσον αφορά στον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος διαχειρίζεται και κατανοεί τον εαυτό του, καθώς και τον φυσικό-κοινωνικό του χώρο. Ως αποτέλεσμα, οι Sloterdijk και Habermas αναγνωρίζουν την ανάγκη μιας συστηματικής ενασχόλησης της κοινωνικής και φιλοσοφικής σκέψης με τους προβληματισμούς και τα ζητήματα που εγείρονται από τις εν λόγω τεχνολογίες. Αναζητούν, λοιπόν, ένα διαφορετικό ερμηνευτικό πρίσμα, μέσω του οποίου οφείλουν να εξεταστούν οι θεμελιακές αλλαγές που προκύπτουν από την δυνητική εξάπλωση των βιοτεχνολογικών πρακτικών.

Με το πέρας των παραπάνω επισημάνσεων ξεκινά και η σταδιακή απόκλιση των δύο θεωρήσεων. Όπως φαίνεται και στο πρώτο μέρος, το αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ των στοχαστών δεν έγκειται απλώς σε μια φιλοσοφική αντίθεση, αλλά υποδηλώνει παράλληλα το άκρως βαθύ ιστορικό και κοινωνικό υπόβαθρο του ζητήματος της βιοτεχνολογίας. Στη χαμπερμασιανή-ανθρωπιστική θεώρηση διακρίνει κανείς έντονα την ιστορική «πληγή» της ναζιστικής ευγονικής, η οποία διατρέχει και την ευρύτερη πραγμάτευση για τα αποτελέσματα της βιοτεχνολογίας. Παράλληλα, για τον Habermas

αποτελεί μια a priori συνθήκη πως οποιοσδήποτε αντι-μοντέρνος, ή αντι- Διαφωτιστικός λόγος εκπέφτει μοιραία σε έναν συντηρητισμό, σε μια φθαρμένη ρητορική που δεν προτείνει τίποτα ουσιαστικό για τη βελτίωση των όρων ζωής της κοινωνίας.

Αντιθέτως, το προκλητικό ύφος του Sloterdijk έρχεται να αμφισβητήσει τις αξίες και τον φιλοσοφικό λόγο τόσο της Γερμανίας, όσο κι ευρύτερα της Δυτικής σκέψης. Ως αποτέλεσμα, ο στοχαστής προχωρά σε ένα «άνοιγμα» της βιολογικής φύσης του ανθρώπου, προσπαθώντας να θεμελιώσει έναν διαφορετικό τρόπο σκέψης, ενάντια στον σύγχρονο ιδεαλισμό. Υπό αυτό το πρίσμα οι μέθοδοι γενετικής παρέμβασης αποσχίζονται από το «ναζιστικό» τους παρελθόν και επανεισάγονται ως ένας νέος τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος αναπαράγει τον εαυτό του.

Σε αυτή την πολυδιάστατη και συγκρουσιακή προβληματική εντάσσεται η εξέταση του ζητήματος της βιοτεχνολογίας εκ μέρους των δύο στοχαστών. Από τη μεριά του ο Habermas υψώνει στη θεωρία του διαχωριστικές γραμμές (π.χ. αρνητική-θετική ευγονική, εκπαίδευση-ευγονική) κι απαγορευτικά, με σκοπό να προστατεύσει τον άνθρωπο από την εξουσιαστική φύση των νέων γενετικών πρακτικών. Υπό αυτήν ακριβώς την έννοια, το χαμπερμασιανό έργο αποτελεί στην παρούσα εργασία τον άξονα γύρω από τον οποίο περιστρέφεται η «παραδοσιακή» εικόνα του ανθρωπιστικού λόγου. Ο άνθρωπος διέπεται από τις αξίες, τη νόηση, την ηθική, τον Λόγο, ως ένα κοινωνικό-πολιτικό ον. Παράλληλα, διαχωρίζεται πλήρως ο ανθρώπινος- επικοινωνιακός κόσμος, από τον κόσμο της ύλης, ενώ το βιολογικό υπόβαθρο του ανθρώπου αποκτά έναν παρασκηνιακό χαρακτήρα. Συνεπώς, ο άνθρωπος δεν χτίζει την αυτοεικόνα του εν τη γενέσει του, αλλά μέσω των διαδικασιών του εκκοινωνισμού και της επικοινωνιακής διάστασης της κοινωνίας του. Στον γλωσσικά δομημένο βίοκόσμο του, ο άνθρωπος κατασκευάζει το «εγώ» και τον «άλλον», διαχωρίζοντας παράλληλα τον εαυτό του από τις έμβιες και μη οντότητες που τον περιβάλλουν.

Σε αυτή την «ουτοπία» του Habermas για μια δημοκρατικά συντεταγμένη, επικοινωνιακή κοινωνία, οι τεχνολογίες γενετικής παρέμβασης καθιστούν αδύνατη την υπόσχεση της χειραφέτησης, όπως προβάλλονται από το ιδεώδες του Διαφωτισμού. Το λόμπυ «επιστήμης-τεχνικής-ελεύθερης αγοράς» κινείται με αυτόν τον τρόπο ενάντια στην έννοια της ανθρώπινης ελευθερίας, καθώς οι βιοτεχνολογικές πρακτικές υποσκάπτουν τα ηθικά θεμέλια των νεωτερικών κοινωνιών. Σε κάθε σημείο του έργου

του ο στοχαστής προσπαθεί να μείνει πιστός στη ρητορική του για μια κοινωνία του διαλόγου, της ισότητας και της δημοκρατίας.

Εντούτοις, όπως συμβαίνει συχνά, οι πιο δυνατές πεποιθήσεις είναι πάντοτε καταδικασμένες να πλήττονται από την ίδια την πραγματικότητα. Τα σύγχρονα ζητήματα που αναδύονται με τις εξελίξεις της γενετικής μαρτυρούν και τα όρια της χαμπερμασιανής θεωρίας. Η έμφαση του στοχαστή στην επικοινωνιακή διάσταση του κοινωνικού, αλλά και του ίδιου του ανθρώπου, δεν φαίνεται επαρκής από μόνη της για να εμποδίσει την γενικευμένη ενασχόληση της επιστημονικής κοινότητας με το γενετικό υπόβαθρο του ανθρώπου. Παράλληλα, η θέαση του Habermas, σύμφωνα με την οποία οι νέες τεχνολογίες γίνονται κατανοητές μόνον ως «εργαλεία» ή τεχνολογικά μέσα στα χέρια μιας «ελίτ» ομάδας, αδυνατεί να κατανοήσει την ίδια τη φύση των τεχνολογιών αυτών.

Το αίτημα της σύγχρονης φιλοσοφίας για μια αναθεώρηση των όρων που σχετίζονται με την τεχνολογία και τον άνθρωπο, εκφράζεται πολύ περισσότερο από τον Sloterdijk. Ο αιρετικός Γερμανός στοχαστής συλλαμβάνει την εικόνα του ανθρώπου ως δημιουργού-«εκτροφέα» του ίδιου του ανθρώπου. Στην Κυνική του θεώρηση, ο στοχαστής αντιμάχεται το σιδερένιο κλουβί της ανθρωπιστικής παράδοσης, όσον αφορά στον άνθρωπο του Λόγου, της νόησης και της ηθικής. Παράλληλα, επιθυμεί να δώσει ένα τέλος στους θεμελιώδεις διαχωρισμούς, όπως φύση-πολιτισμός, άνθρωπος-ζώο, υπολαμβάνοντας τα ως απότοκα μιας πεπερασμένης Διαφωτιστικής ρητορικής. Η υπενθύμιση του βιολογικού υποβάθρου και των άγριων ενστίκτων του ανθρώπου έρχεται να αποκαλύψει δύο κρίσιμα γεγονότα: αφενός, το γεγονός ότι πάντοτε η ανθρωπιστική παιδεία αποτελούσε ένα σύστημα διαλογής-«εκτροφής» ανθρώπων κι αφετέρου τη συγκάλυψη των εν λόγω διαδικασιών από μεριάς των ανθρωπιστών. Έτσι, ο στοχαστής «ανακοινώνει» την ήττα του αναγνώσματος στη νέα, «μετα- ανθρωπιστική» εποχή, ενώ προχωρά παράλληλα στη θεμελίωση μιας διαφορετικής φιλοσοφικής πραγμάτευσης για το ζώο-άνθρωπος.

Στον Sloterdijk, ο άνθρωπος δεν μετασηματίζει απλώς τον χώρο του και την κοινωνία του, αλλά αναλαμβάνει πάντοτε ο ίδιος να μετασηματίσει τον ίδιο του τον εαυτό. Ο «*homo sapiens*» καθίσταται ένας κόμβος, στον οποίο καταλήγουν πλήθος περιβαλλοντικών, γλωσσικών-εκπαιδευτικών, τεχνολογικών γεγονότων. Ο συνδυασμός των παραγόντων αυτών διαμορφώνει και μετασηματίζει κάθε φορά το ζώο-άνθρωπος.

Αυτή την πολυπαραγοντική «γέννηση» επέλεξε συνειδητά να αμελήσει ο ανθρωπισμός, αρνούμενος τη ζωική φύση του ανθρώπου, καθώς και την άρρηκτη σύνδεσή του με το υλικό του περιβάλλον. Επομένως, τα νέα μέσα της βιοτεχνολογία δεν θεωρούνται ως τίποτα περισσότερο παρά μια συνέχεια στους τρόπους που πάντοτε εφευρίσκει ο άνθρωπος για την αυτο-διαμόρφωσή του.

Έχουμε, λοιπόν, τη σύγκρουση του ανθρώπου ως έλλογο, επικοινωνιακό ον στον Habermas, με τον άνθρωπο-ζώο και το ανοιχτό βιολογικό του υπόβαθρο στον Sloterdijk. Εκεί που ο Habermas δομεί την ιδέα της ανθρωπότητας με όρους καθολικής ηθικής κι ορθού Λόγου, ο Sloterdijk καταφαίνεται ενάντια στις ψευδείς Διαφωτιστικές υποσχέσεις, φέρνοντας στην επιφάνεια τα λησμονημένα άγρια και κτηνώδη ανθρώπινα ένστικτα. Επομένως, δημιουργούνται εύλογα τα ερωτήματα: βρισκόμαστε, άραγε, στην αυγή μιας νέας, μετα-ανθρωπιστικής και μετα-Διαφωτιστικής πραγμάτευσης της επιστήμης για τον άνθρωπο και την κοινωνία του; Η βιοτεχνολογία θέτει πράγματι τους τίτλους τέλους της κλασσικής, ανθρωπιστικής σκέψης ή τα παλαιά διανοητικά σχήματα θα επανέλθουν δριμύτερα και πιο ισχυρά; Η μόνη απάντηση που μπορεί να δοθεί προς το παρόν είναι πως στον 21<sup>ο</sup> αιώνα η φιλοσοφική και κοινωνική σκέψη καλούνται σε μια διαδικασία επαναδιαπραγμάτευσης των όρων με τους οποίους εκφέρονται για την κοινωνία, τον άνθρωπο και την τεχνολογία. Αυτός ο διαρκής αναστοχασμός αποτελεί άλλωστε και το αδρό όριο που διαφοροποιεί εν τέλει την επιστήμη από τη δογματική σκέψη. Όλα τα υπόλοιπα αποκαλύπτονται πάντοτε σε βάθος χρόνου κι εμείς οφείλουμε να είμαστε εκεί, για μια ακόμη αναμέτρηση εντός της ετερόκλητης αρένας, που αποκαλούμε κοινωνία.

## Πηγές- Βιβλιογραφία

---

### Ελληνόγλωσση

Αλαχιώτης, Σ. (2011). *Βιοηθική. Αναφορά στους σύγχρονους γενετικούς και τεχνολογικούς νεωτερισμούς*, Αθήνα : Εκδόσεις Λιβάνης

Καβουλάκος, Κ. (1995). *Θεωρία και πράξη: θεμελίωση του Λόγου και της Κριτικής Κοινωνικής Θεωρίας στο έργο του Juergen Habermas*. ( Διδακτορική Διατριβή), Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα

Μ. Δρακοπούλου (Επιμέλεια). *Θέσεις για σύγχρονα προβλήματα. Κείμενα 2000-2007*. (2000). Εθνική επιτροπή Βιοηθικής, Αθήνα: Εκδόσεις Εθνικό Τυπογραφείο

Τσινόρεμα, Λ., Κίτσιος, Λ. (Επιμέλεια). *Θέματα Βιοηθικής. Η Ζωή, η Κοινωνία και η Φύση μπροστά στις προκλήσεις των Βιοεπιστημών*. (2013)., Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Τσίρος, Ν. ( 2017). *Πολιτική νομιμοποίηση και ανθρώπινα δικαιώματα στο έργο του Jürgen Habermas. Η στροφή της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας στη φιλοσοφία του δικαίου*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση

Πετμετζίδου Μ. (Επιμέλεια). *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία. Δομισμός, Μεταδομισμός, Δομοποίηση, Επικοινωνιακή Δράση, προοπτικές εξέλιξης της κοινωνιολογικής θεωρίας*. (2005). (Μετάφραση, Γ. Μπαρουκτσής ), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Abrams, M. (2014). *Τι είναι μια ανθρωπιστική κριτική;*. ( Επίμετρο- Μετάφραση, Α. Μπερλής ), Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας

Adorno T., Horkheimer, M. ( 1986), *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. ( Μετάφραση, Λ. Αναγνώστου, ), Αθήνα : Εκδόσεις Νήσος

Habermas, J. (2004). *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης: προς μια φιλελεύθερη ευγονική*. (Μετάφραση, Θ. Ξηροπαίδης), ( Πρόλογος, Κ. Καβουλάκος ), Αθήνα : Εκδόσεις Scripta

Habermas, J. (1993). *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*. (Μετάφραση, Λ. Αναγνώστου- Α. Καραστάθη), Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια

Habermas, J. (1990). *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*. (Μετάφραση – Επιμέλεια, Γ. Οικονόμου), Αθήνα : Εκδόσεις Πλέθρον

Habermas, J. ( X.X.). « Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο». ( Μετάφραση, Κ. Γερέζου), Περιοδικό *Λεβιάθαν*, Ανακτήθηκε από : <https://www.scribd.com/document/334004838/Habermas-%CE%A4%CE%BF-%CE%9C%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%AD%CF%81%CE%BD%CE%BF-%CE%88%CE%BD%CE%B1-%CE%97%CE%BC%CE%B9%CF%84%CE%B5%CE%BB%CE%AD%CF%82-%CE%88%CF%81%CE%B3%CE%BF>

Heidegger, M. ( 1989). *Για τον ουμανισμό*. (Μετάφραση- Επιμέλεια, Σ. Δεληβογιατζής), Αθήνα: University Press

Sandel, M. (2000). *Ενάντια στην τελειότητα. Η ηθική στην εποχή της γενετικής μηχανικής*. (Μετάφραση, Λ. Γκινοςάτης), Αθήνα : Εκδόσεις Αλεξάνδρεια

Sloterdijk, P. (2001). *Κανόνες για το ανθρωποπάрко. Μια απάντηση στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγγερ*, ( Μετάφραση, Λ. Αναγνώστου), Αθήνα: Εκδόσεις Scripta

## Ξενόγλωσση

Aly, G. (2006). «The logic of terror. The time is ripe for a complete overhaul of the historical contextualization of the Holocaust». *Let's Talk European*, Ανακτήθηκε από: <http://www.signandsight.com/features/800.html>

Assheuer, T. (1999). «Das Zarathustra- Project». Ανακτήθηκε από *Die Zeit* : [http://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1_.xml)

Babich, B. ( 2012). «Sloterdijk's Cynicism: Diogenes in the Marketplace», στο : *Sloterdijk Now*, (Επιμέλεια, S. Elden), Μ. Βρετανία: Polity Press

Brown, B. (2004). «The dilemmas of German Bioethics». *The New Atlantis*, Ανακτήθηκε από : <http://www.thenewatlantis.com/publications/the-dilemmas-of-german-bioethics>

Bostrom, N. (2004). «The future of human evolution». ( Επιμέλεια, C. Tandy), δημοσιεύθηκε στο : *Death and anti- Death: Two Hundred years after Kant, Fifty years after Turing*, Ανακτήθηκε από : [www.nickbostrom.com](http://www.nickbostrom.com)

Craib, I.(1984). *Modern social theory. From Parsons to Habermas*. Μ. Βρετανία: Wheatsheaph Ltd

De Weck, R. (1999). «Der kultukampf». Ανακτήθηκε από *Die Zeit*: [http://www.zeit.de/1999/41/199941.grass\\_sloterdijk.xml](http://www.zeit.de/1999/41/199941.grass_sloterdijk.xml)

Ebert, J.D. (2012). «Peter's Sloterdijk Rules for the Human Zoo by John David Ebert». Ανακτήθηκε από youtube : [https://www.youtube.com/watch?v=9-ehI9Wc\\_6k](https://www.youtube.com/watch?v=9-ehI9Wc_6k)

Elden, S. (2012). « Works, Engagement, Temperatures», στο :*Sloterdijk Now*, (Επιμέλεια, S. Elden), Μ. Βρετανία: Polity Press

Enriquez, J. (2012). «Will our children be different species;». *TED. Ideas worth spreading*, (Μετάφραση, T.Covel), Ανακτήθηκε από:  
[https://www.ted.com/talks/juan\\_enriquez\\_will\\_our\\_kids\\_be\\_a\\_different\\_species](https://www.ted.com/talks/juan_enriquez_will_our_kids_be_a_different_species)

Enriquez, J. (2009).«The next species of human». *TED. Ideas worth spreading*, Ανακτήθηκε από:  
[https://www.ted.com/talks/juan\\_enriquez\\_shares\\_mindboggling\\_new\\_science](https://www.ted.com/talks/juan_enriquez_shares_mindboggling_new_science)

Frank, M. (1999). «Gerchwiefe un Geschwefel». Ανακτήθηκε από *Die Zeit*: [http://www.zeit.de/1999/39/199939.frank\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/39/199939.frank_.xml)

Gardels, N. (2000). «Anthropo- technology». *NPQ*, Ανακτήθηκε από:  
[http://www.digitalnpq.org/archive/2000\\_summer/anthropo\\_tech.html](http://www.digitalnpq.org/archive/2000_summer/anthropo_tech.html),

Habermas, J. (1999). «Post vom bosen Geist». Ανακτήθηκε από *Die Zeit*: [http://www.zeit.de/1999/38/Post\\_vom\\_boesen\\_Geist](http://www.zeit.de/1999/38/Post_vom_boesen_Geist)

Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action vol. 2.* (Μετάφραση, Τ. McCarthy), Βοστώνη: Εκδόσεις Beacon

Harari, Y. (2014). *Sapiens. A Brief History of Humankind.* Ηνωμένο Βασίλειο: Εκδόσεις Signal Books

«Heidegger warnte vor der Gentechnik». (1999), Ανακτήθηκε από *Die Zeit*: [http://www.zeit.de/1999/41/Heidegger\\_warnte\\_vor\\_der\\_Gentechnik](http://www.zeit.de/1999/41/Heidegger_warnte_vor_der_Gentechnik)

« Intro to Biotechnology». (X.X.), Khan Academy, Ανακτήθηκε από: <https://www.khanacademy.org/science/biology/biotech-dna-technology/intro-to-biotech-tutorial/a/intro-to-biotechnology>

Jackson, M. (X.X.). «Historians debate: The Historikerstreit and the search of national identity in post-war Germany». Ανακτήθηκε από academia : [https://www.academia.edu/8786591/Historians\\_debate\\_The\\_Historikerstreit\\_and\\_the\\_search\\_for\\_national\\_identity\\_in\\_post-war\\_Germany](https://www.academia.edu/8786591/Historians_debate_The_Historikerstreit_and_the_search_for_national_identity_in_post-war_Germany)

Junker- Kenny, M. (2005). «Genetic Enhancement as Care or as Domination: The Ethics of the Asymmetrical Relationships in the Upbringing Children». *Journal of Philosophy of Education*, Μεγάλη Βρετανία, 39(1)

Latour, B. (2008). «A Cautious Prometheus; A Few Steps Towards a Philosophy of Design». *Networks of Design*, Cornwall, Ανακτήθηκε από : <https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-00972919/file/112-design-cornwall.pdf>

Lev, O. (2010). «The ethics of research on Enhancement Interventions». *Project Muse*, 20(2), Kennedy Institute of Ethics Journal, σσ.100-124

Levit, M. (2012). «Genes, environment and violent behavior: “whatever genes one has is preferable that you are prevented from going around stabbing people». *New Genetics and Society*, 32(1), σσ.1-33

McCarthy, T. (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas.* Λονδίνο : M.I.T. Press

Mendieta, E. (2012). «A Letter on Uberhumanismus: Beyond Posthumanism and Transhumanism». στο : *Sloterdijk Now*, (Επιμέλεια, S. Elden), Μ. Βρετανία: Polity Press



- Mendieta, E. (2004). «Habermas on Human Cloning. The debate on the future of our species». *Philosophy and social criticism*, Λονδίνο: Εκδόσεις Thousand Oaks, σσ.720-745
- Morin, E. (2012). «The Coming- to- the- World of the Human Animal». στο : *Sloterdijk Now*, (Επιμέλεια, S. Elden), Μ. Βρετανία: Polity Press
- Murphy, T. (2014). «In defence of prenatal interventions». *Bioethics*, 28(7), Ανακτήθηκε από : doi:10.1111/j.1467-8519.2012.02009.x
- Rorty, M. (2010). «Love of the Game: Peter Sloterdijk and Public Controversies in Genetic Engineering». Ανακτήθηκε από : [https://web.stanford.edu/~mvr2j/for\\_love.html](https://web.stanford.edu/~mvr2j/for_love.html)
- Sandel, M. (2005). «Designer Babies: The problem with Genetic Engineering». *Project Muse*, The John Hopkins University Press, 48(2), Ανακτήθηκε από: <https://muse.jhu.edu/article/383736>
- Sawicki, M., Ghasan, M., Hurwitz, M., Passaro, M. (1993). «Human Genome Project». *The American Journal of Surgery*, vol.165, σσ.258-265, Ανακτήθηκε από: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0002961005805227>
- Schinkel, W., Noordengraf- Eelens, F. (2011). *In medias res*. Ολλανδία: Εκδόσεις Amsterdam University Press
- Sloterdijk, P. (2016). *Not Saved: Essays after Heidegger*. (Μετάφραση, A. Moore, C. Turner), Ηνωμένο Βασίλειο: Polity Press
- Sloterdijk, P. (2012). «The Time and the Crime of the Monstrous: On the Philosophical Justifications of the Artificial». στο : *Sloterdijk Now*, (Επιμέλεια, S. Elden), Μ. Βρετανία: Polity Press
- Sloterdijk, P. (2007). «Nature to- be- made. The Crucial Subject of Modern Times». Δημοσιεύθηκε στο : *Criticism of Contemporary Issues. Serralves International Conference*
- Sloterdijk, P. (2007). *Spheres. Volume 1: Bubbles. Microspherology*. (Μετάφραση, W. Hoban), Λος Άντζελες: Εκδόσεις Semiotext(e)

Sloterdijk, P. (2001). *Critique of Cynical Reason*. ( Μετάφραση, M. Elfred), Δημοσιεύθηκε στο : *Theory of History of Literature*, vol. 40, Λονδίνο: University of Minnesota Press

Sloterdijk, P. (1999). «Die Kritische Theorie ist tot». Ανακτήθηκε από *Die Zeit* : : [http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml)

Sloterdijk, P. (X.X.). «The operable man». ( Μετάφραση, J. Westerdal- S. Gunter), Ανακτήθηκε από : <https://www.scribd.com/document/218462940/The-Operable-Man-On-the-Ethical-State-of-Gene-Technology-by-Peter-Sloterdijk>

Sorgner, S, (2015). «The Future of Human Education : Genetic Enhancement and Meta-humanities». *Journal of Evolution and Technology*, Institute of Ethics and Emerging Technology, 21(1), Ανακτήθηκε από : <http://jetpress.org/>

Sorgner, S, (2010). «Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism». *Journal of Evolution and Technology*, Institute of Ethics and Emerging Technology, Ανακτήθηκε από : <http://jetpress.org/>

Peacock, M. (X.X.). «Philosophical Rumblings in the German Republic: Der Philosophenstreit». *Philosophy Now*, vol. 120, Ανακτήθηκε από : [https://philosophynow.org/issues/26/Philosophical\\_Rumblings\\_in\\_the\\_German\\_Republic\\_Der\\_Philosophenstreit](https://philosophynow.org/issues/26/Philosophical_Rumblings_in_the_German_Republic_Der_Philosophenstreit)

Tugendhat, E. (1999). «Es gibt keine für die Moral». Ανακτήθηκε από *Die Zeit* : : [http://www.zeit.de/1999/39/199939.sloterdijk\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/39/199939.sloterdijk_.xml)

Tuinen, S. (2012). «From Psychopolitics to Cosmopolitics: The Problem of Ressentiment». στο : *Sloterdijk Now*, (Επιμέλεια, S. Elden), Μ. Βρετανία: Polity Press

Wilson, R. (2013). «Eugenics: positive vs negative». *Eugenics Archive*, Ανακτήθηκε από: <http://eugenicsarchive.ca/discover/connections/5233c3ac5c2ec500000>