

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

ΤΟΜΟΣ 34, ΤΕΥΧΟΣ 98, ΜΑΙΟΣ 2016



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΜΕΛΕΤΕΣ

- ΓΚΟΛΦΩ ΜΑΓΓΙΝΗ:** 75
ΓΙΑ ΜΙΑ ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΜΕΛΛΟΝΤΟΣ: ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΕΥΘΥΝΗ
ΣΤΟΝ ΓΙΟΥΡΓΚΕΝ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΧΑΝΣ ΓΙΟΝΑΣ
- ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Π. ΡΩΜΑΝΟΣ:** 94
Η ΠΟΣΟΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΣΥΝΙΣΤΩΣΑ
ΤΟΥ ΠΑΡΟΝΤΟΣ
- ΑΝΤΩΝΗΣ ΧΑΤΖΗΜΩΥΣΗΣ:** 105
Ο ΦΟΒΟΣ ΩΣ ΘΥΜΙΚΗ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑ

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ ΒΙΒΛΙΩΝ

- ΜΑΝΩΛΗΣ Β. ΠΕΡΑΚΗΣ:** 117
Mikonja Knezevic (ed.), The ways of Byzantine philosophy

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ 123

- ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ - ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ – ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ 129**

ΓΙΑ ΜΙΑ ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΜΕΛΛΟΝΤΟΣ: ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΕΥΘΥΝΗ ΣΤΟΝ ΓΙΟΥΡΓΚΕΝ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΧΑΝΣ ΓΙΟΝΑΣ

ΓΚΟΛΦΩ ΜΑΓΓΙΝΗ

Ι. Κάνοντας λόγο για ευθύνη αναφερόμαστε αναμφίβολα σε ένα κανονιστικό κριτήριο με ευρύ φάσμα φορέων και πιθανών αποδεκτών. Βασικό γνώρισμα των νεωτερικών ηθικών θεωριών υπήρξε η ανθρωποκεντρική, ακριβέστερα η υποκειμενοκεντρική φύση της ηθικής, επειδή φορέας της είναι πάντοτε το υποκείμενο. Κλασικό παράδειγμα μιας τέτοιας ηθικής θεώρησης είναι η καντιανή ηθική, για την οποία φορέας της ηθικής είναι το ατομικό έλλογο ον στη διττότητά του, αφενός ως ον της φύσης και αφετέρου ως ον προικισμένο με ελευθερία.¹ Στον Καντ είναι σαφές ότι κατηγορήματα όπως η αυτονομία, το καθήκον, η βούληση αποδίδονται στο ηθικό υποκείμενο και είναι αποκλειστικά γι' αυτό. Αντίστοιχα, σύγχρονες καντιανού προσανατολισμού ηθικές θεωρήσεις χαρακτηρίζονται από τον ίδιο ανθρωποκεντρικό ή ανθρωπογενή, αν και όχι πια κατ' ανάγκην υποκειμενοκεντρικό προσανατολισμό.² Στην περίπτωση του ηθικοδικαιικού «παραδείγματος» που επεξεργάζεται ο Γιούργκεν Χάμπερμας, οι μεταφυσικές προϋποθέσεις του καντιανού υποκειμενοκεντρισμού αίρονται στο όνομα μιας διυποκειμενικά συγκροτημένης ηθικοδιαλογικής αρχής, η οποία υπερασπίζεται με νέους όρους την αναστοχαστική κριτική λειτουργία του Λόγου έναντι τόσο των αδιεξόδων του μετασχηματισμού του σε εργαλειακή ορθολογικότητα, όσο και της υποχώρησής του έναντι των επιθέσεων του ηθικού σχετικισμού και του σκεπτικισμού.³

Σε ό,τι ακολουθεί θα προσπαθήσουμε κατά πρώτον να αναδείξουμε τα ιδιαίτερα γνωρίσματα της διαλογικής ηθικής στον Χάμπερμας στο μέτρο που έχει ως πεδίο εφαρμογής την ευγονική και κατά δεύτερον να αντιπαραθέσουμε την ηθική θεωρία του σε εκείνη του Γερμανού ερμηνευτικού φιλοσόφου Χανς Γιόνας, ο οποίος δίνει ένα παράδειγμα για το τι θα μπορούσε να είναι, με όρους κανονιστικής ηθικής, μια μη ανθρωποκεντρική και κατά συνέπεια περισσότερο δεκτική στην προοπτική της μελλοντικής ζωής εν γένει—με όρους ανθρωπογενούς και μη ανθρωπογενούς περιβάλλοντος—ηθική θεώρηση. Ας επισημάνουμε προκαταρκτικά ότι στο πολυσυζητημένο βιβλίο του *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης* (2001),⁴ το οποίο θεματοποιεί ακριβώς το πρόβλημα της τεχνολογικής χειραγώγησης της ζωής μέσω της ευγονικής, ο Χάμπερμας κάνει σαφή αναφορά στην κριτική των βιοτεχνολογιών ή τεχνολογιών της ζωής από τον Γιόνας στο *Τεχνολογία, ιατρική και ηθική. Για την πρακτική της αρχής της ευθύνης*,⁵ κρατώντας από αυτόν το σημαντικότερο ίσως στοιχείο της «ηθικής του μέλλοντος» που εκπονεί, δηλαδή, με τα λόγια του ίδιου του Χάμπερμας, την «εναίσθηση» ή τη «συμμετοχική κατανόηση» για το «ευάλωτο

της ανθρώπινης ζωής» που καθιστά δυνατή την «αντιστοιχία προς άλλα έμβια όντα», αντιστοιχία που υπονομεύεται από τις βιοτεχνολογικές παρεμβάσεις. Στο σημείο αυτό ο Χάμπερμας παραθέτει ένα πολύ χαρακτηριστικό απόσπασμα από τον Γιόνας για το θέμα ακριβώς της διαγενεακής ευθύνης: «Η ανάποδη πλευρά της σημερινής εξουσίας είναι η μεταγενέστερη δουλεία των ζωντανών στους νεκρούς».⁶ Η αναγνώριση αυτή αναδεικνύει προφανώς τον βασικό κοινό όρο των δύο τοποθετήσεων, που δεν είναι άλλος από τη μετακαντιανή ηθική διερώτηση, με όρους κανονιστικής ηθικής, που θέτει ο επιστημονισμός (Szientismus) και η τεχνοεπιστημονική πρόοδος εν γένει όταν εισέρχεται σε μια φάση επιδείνωσης, όπως η σημερινή, θίγοντας την πραγματικότητα, ανθρώπινη και εξωανθρώπινη, στις λιγότερο εξαντικειμενισμένες και στοιχειωδέστερες εκφάνσεις που εννοούμε με τον όρο «ζωή». Ο Γιόνας δίνει έναν χαρακτηριστικό προσδιορισμό σε αυτό που η νεωτερικότητα τους τελευταίους τρεις αιώνες έχει παραγάγει ως επιστημονικό και τεχνολογικό κοσμοείδωλο, χαρακτηρισμός που αρμόζει στην οντολογική και ανθρωπολογική γνωσιοθεωρητική δεσπόζουσα της προβληματικής του. Αυτός κάνει λόγο για μια «οντολογία των ελάχιστων παραδοχών», στην οποία οι αξίες δεν έχουν καμία θέση: «...οι “αξίες” ως πηγή μιας δεοντολογίας δεν έχουν θέση μέσα σε αυτή την κοσμοαντίληψη. Αλλά είναι ακριβώς μια επιλεκτική, περιορισμένη οντολογία, όπως την απαιτεί ο ιδιαίτερος γνωστικός στόχος της [...] Οι φυσικές επιστήμες, δεσμευμένες με την επιταγή της οικονομίας του Όκκαμ, πρέπει να στηρίζονται στην οντολογία των ελάχιστων παραδοχών, που είναι το κλειδί της επιτυχίας τους».⁷

II. Θα ήταν σκόπιμο να επισημάνουμε εδώ ότι στόχος μας δεν είναι ασφαλώς να θεματοποιήσουμε διεξοδικά την αντιπαράθεση των δύο ηθικοφιλοσοφικών θέσεων, αφού κάτι τέτοιο θα σήμαινε την αναφορά σε μια ευρύτατη πολεμική γύρω από το εμβληματικό βιβλίο του Γιόνας του 1979 *Η αρχή της ευθύνης: Έρευνα για μια ηθική για την τεχνολογική εποχή*.⁸ Η πολεμική αυτή προήλθε, κυρίως, από το καντιανό στρατόπεδο ηθικών θεωριών, πολεμική για την οποία χαρακτηριστική είναι, λ.χ., η απόκριση του Καρλ-Όττο Άπελ στον Γιόνας, καθώς ο Άπελ αναγνωρίζει την ηθική της ευθύνης στον Γιόνας ως το κύριο έναυσμα για το εγχείρημά του να συγκροτήσει τη δική του εκδοχή της ηθικής του διαλόγου ως ηθική της ευθύνης έναντι επίκαιρων προβλημάτων που αντιμετωπίζει η ανθρωπότητα, όπως η οικολογική κρίση.⁹ Στην εκτενή πραγμάτευσή του για τη δυνατότητα της ηθικής του διαλόγου εντός της υπερβατολογικής πραγματολογίας να ανταποκριθεί στην οικολογική κρίση αντιτιθέμενος στις διαγνώσεις του ηθικού νεοσυντηρητισμού και του ηθικού σκεπτικισμού ο Άπελ ανοίγει ευθύς εξαρχής διάλογο με τον Γιόνας, αναγνωρίζοντας ρητά την οφειλή του σε αυτόν σε ό,τι αφορά την προβληματική της ευθύνης. Γι' αυτόν η επικοινωνιακή ηθική (Kommunikationsethik) μπορεί να αποτελέσει τη δυνατή απάντηση της συλλογικής ευθύνης έναντι μιας κρίσιμης κατάστασης, όπως αυτή του οικολογικού προβλήματος. Αν και από τον Γιόνας κρατά την ιδέα της ευρωσιότητας (Fragilität) των αποδεκτών της ευθύνης, θεωρεί συγχρόνως,

στο μέτρο που αποδέχεται το μοντέλο ηθικής εξελικτικής πορείας κατά Κώλμπεργκ, ότι η ευθύνη στον Γιόνας δεν ξεπερνά το στάδιο της συμβατικής ηθικής συνείδησης, ενώ αντιθέτως η επικοινωνιακή ορθολογικότητα μπορεί να μας προσπορίσει μια νέα, μετασυμβατική έννοια ευθύνης, ακριβέστερα, συνευθύνης.¹⁰ Σημείο αιχμής στην ανταλλαγή με τον Γιόνας είναι η κριτική του τελευταίου στον Καντ καθώς και ο συνολικός προσανατολισμός της ηθικής της ευθύνης σε αυτόν, που είναι το βήμα πίσω από τον Καντ και η επανακατάκτηση του πεδίου της μεταφυσικής.¹¹ Ο Απελ, ως συνεπής καντιανός, δεν μπορεί να δεχτεί την αρχή της ασυμμετρίας των ηθικά δρώντων στον Γιόνας –το παράδειγμα της σχέσης γονέα - παιδιού είναι γι' αυτόν ενδεικτικό– και, ασφαλώς, επιβεβαιώνει την προτεραιότητα της επιχειρηματολογίας και των *a priori* αξιώσεων της εντός των ηθικών καταστάσεων: σε κάθε περίπτωση, και παρ' όλες τις «εκ των έσω» τροποποιήσεις της καντιανής ηθικής, είναι η ικανότητα παραγωγής επιχειρημάτων (*Argumentationskompetenz*) που παραμένει να καθοριστεί για τη διάκριση μεταξύ ανθρώπινων και μη ανθρώπινων οντοτήτων.

Αξίζει ωστόσο να σταθούμε σε μια σημαντική διαφοροποίηση, αυτή που διαπιστώνεται ανάμεσα στην πληθώρα των πραγματεύσεων που αφορούν τη διαγενεακή ηθική (*intergenerational ethics*) στο πεδίο της σύγχρονης εφαρμοσμένης ηθικής και σε θεωρήσεις που εντάσσονται στο πεδίο της κανονιστικής ηθικής οι οποίες, σε ορισμένες τουλάχιστον εκδοχές τους, ανθίστανται σε μια πιο συμπεριληπτική, εν πολλοίς μη ανθρωποκεντρική θεώρηση ηθικών εννοιών όπως η έννοια της ευθύνης. Στην πραγματικότητα, αυτό που μια ηθική της ευθύνης φιλοδοξεί είναι να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ των ηθικών αρχών και της εφαρμοσμένης ηθικής, κι αυτό γιατί αφορμάται από τη σημερινή κατάσταση και όχι από μια κανονιστική αφαίρεση. Η νέα πραγματικότητα της ραγδαίας τεχνολογικής εξέλιξης οφείλει κατά τον Γιόνας να αντιμετωπιστεί με όρους άλλους από την άκριτη νεωτερική προσχώρηση στο ιδεώδες της προόδου και την πίστη στην τεχνολογική πραγμάτωση της ουτοπίας σε μαρξιστές κυρίως διανοητές.¹² Το εγχείρημα αυτό επιτάσσει την πρόκριση νέων συλλογικών μη ατομοκεντρικών πρακτικών έναντι της παραδοσιακής ηθικής θεωρίας καθώς και των αντιλήψεων που υπόκεινται σε αυτήν.¹³ Υπό την έννοια αυτή η ηθική της ευθύνης στον Γιόνας δεν αποτελεί το αντικείμενο μιας ξεπερασμένης διαμάχης θεωρητικών που εισήλθε για λίγο στη δημόσια σφαίρα για να λησμονηθεί κατόπιν, και μάλιστα αποτελεί το θέμα μιας ανοιχτής συζήτησης που έρχεται από χώρους όπως αυτοί της οικολογίας και της οικοφιλοσοφίας, της γενετικής θεωρίας, των θεωριών περί βιώσιμης ανάπτυξης κ.λπ. Η φύση ως αντικείμενο της ανθρώπινης ευθύνης είναι ένας νεωτερισμός επί του οποίου η ηθική θεωρία οφείλει να αναστοχαστεί.¹⁴ Ο Γιόνας διευκρινίζει μάλιστα ότι ο αναστοχασμός αυτός μπορεί να λάβει χώρα με έναν λιγότερο ή περισσότερο ριζικό τρόπο ανάλογα με το εάν ο λόγος για τον οποίο το διαφέρον για την προστασία της φύσης εκλαμβάνεται ως ηθικό διαφέρον χάριν του πεπρωμένου του ανθρώπου, πράγμα που σημαίνει ότι εδώ ο ανθρωποκεντρικός προσανατολισμός διατηρείται, ή επειδή αυτή νοείται ως αξιολογία αυτή καθεαυτήν.

Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, η διαφοροποίηση από την παραδοσιακή θεώρηση του ηθικού πράττειν, λ.χ. στον Καντ, είναι ιδιαίτερος σημαντική, καθώς ο Γιόνας αναμορφώνει την καντιανή κατηγορική προστακτική φθάνοντας στη δραστική εξάλειψη της βούλησης: η τυπική αντινομία «θέλω - οφείλω» αντικαθίσταται από εκείνη του «οφείλω - μπορώ», με αποτέλεσμα μια καντιανού τύπου ηθική της βούλησης να μην έχει πλέον καμία ουσιαστική λειτουργία.¹⁵

Μέσα από αυτό το πρίσμα και σε αντίθεση με τις νεωτερικές «πραξιακές» ηθικές, η ηθική της ευθύνης στον Γιόνας καθορίζεται από μια υστέρηση, από το τι μπορώ και όχι από το τί θέλω, από την αποχή από την πράξη και όχι από την πράξη αυτή καθεαυτήν. Η καντιανή αντίληψη της αγαθής βούλησης προϋποθέτει μια ηθική του ατόμου, καθώς δίνει έμφαση στον δρώντα ως ηθικό υποκείμενο, στον οποίο αποδίδεται και η ευθύνη. Μέσα από αυτό πρίσμα, η κλασική περί ευθύνης αντίληψη αναφέρεται σε ένα τετελεσμένο γεγονός και επομένως στο ότι: α) το υποκείμενο είναι ο δράστης της πράξης και ο υπόλογος γι' αυτήν, β) η πράξη κρίνεται με αναφορά σε ένα αξίωμα ή σε έναν κανόνα, γ) υπάρχει μια αρχή αμοιβαιότητας που υποβαστάζει το πράττειν εν γένει. Αντίθετα στον Γιόνας: α) δεν είναι ο καταλογισμός της πράξης που καθορίζει την απόδοση της ευθύνης, εφόσον δράστης της πράξης δεν είναι ένα υποκείμενο που διαθέτει βούληση, β) δεν υπάρχει κανόνας ή νόμος που υπερβαίνει την τάξη του πράττειν και απορρέει από μια θεωρία περί αυτού και γ) υπεύθυνο δεν είναι το ατομικό υποκείμενο, αλλά η ανθρωπότητα. Συνεπώς πρόκειται για μια ευθύνη που στερείται καταλογισμού, καθώς αναφέρεται σε αυτό που μέλλει ναπραχθεί και όχι στο πεπραγμένο. Υπάρχουν ασφαλώς σύγχρονες εκδοχές ηθικών θεωριών, όπως ο ωφελμισμός ή η ηθική της μέριμνας (ethics of care), που προϋποθέτουν ρητά ή υπόρητα μια σειρά όρων δυνατότητας που είναι αυτοί της ηθικής του μέλλοντος στον Γιόνας σε ό,τι αφορά το στάτους των ηθικών δρώντων, τη φύση και την εμβέλεια των συνεπειών της δράσης τους ή τη χρονικότητα της τελευταίας, την αβεβαιότητα και το ρίσκο ως συγκροτητικό της ηθικής του μέλλοντος, τέλος τη ριζική ασυνέχεια και την ασυμμετρία μεταξύ παρόντος και μέλλοντος σε ό,τι αφορά την εκτίμηση των νέων ηθικών προβλημάτων που μας θέτουν διαρκώς ενώπιον νέων καταστάσεων κρίσης, οι οποίες υπερβαίνουν ό,τι είναι απλώς προβλέψιμο και ελέγξιμο.¹⁶ Είναι σε αυτό το σημείο που η ευρεία προβληματική της ζωής –όχι με την έννοια μόνο της ευζωίας, αλλά με εκείνη της διαφύλαξης και της προστασίας της ζωής– ανάγεται σε ηθικό υποκείμενο, σε δράστη και αποδέκτη των ηθικών πράξεων, στη θέση του/των υποκειμένου/ων.¹⁷ Ολοένα και περισσότερο η σύγχρονη εφαρμοσμένη ηθική, αλλά και ορισμένες τάσεις εντός της κανονιστικής ηθικής εργάζονται με τη σιωπηρή προϋπόθεση του οντολογικού μονισμού που εμπνέει την κριτική του Γιόνας στον νεωτερικό, καρτεσιανών καταβολών, δυϊσμό ως τη γενεσιουργό αιτία των παρεκτροπών του όψιμου νεωτερικού τεχνοεπιστημονικού κοσμοειδώλου.¹⁸

Πέραν αυτού, το πεδίο της εφαρμοσμένης ηθικής είναι διάσπαρτο από έρευνες για το θέμα της διαγενεακής ηθικής.¹⁹ Τις περισσότερες φορές αυτό γίνεται

σε συνάφεια με ζητήματα πολιτικής και κοινωνικής φιλοσοφίας, όπως η διαγενεακή δικαιοσύνη (intergenerational justice) και η ακριβοδικία (fairness).²⁰ Σε κάθε περίπτωση, η αναγκαιότητα μιας διαγενεακής προσέγγισης, εντός αλλά και πέραν της ηθικής πρότασης του Γιόνας, αξιώνει έναν ολικό επαναπροσδιορισμό των κλασικών ηθικών θεωριών και του εννοιολογικού οπλοστασίου της. Εάν, για παράδειγμα, η διαδικασία της θεμελίωσης –ή, στην ασθενέστερη εκδοχή της, της δικαιολόγησης– είναι βασικό στοιχείο γνωσιοκρατικών ηθικών, όπως η επικοινωνιακή ηθική στον Άπελ ή η ηθική του διαλόγου στον Χάμπερμας, το θέμα που τίθεται είναι σε τι συνίσταται εντέλει μια διαγενεακής ισχύος ηθική δικαιολόγηση: «μπορεί να θεμελιωθεί οντολογικά η έννοια της ευθύνης και να θεωρηθούν *δίκαιες* οι απαιτήσεις της; Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα, όπου το ζητούμενο είναι τελικά εάν υπάρχει μια λογική γέφυρα μεταξύ του είναι και του οφείλειν και κατά συνέπεια μια αντικειμενική ηθική, θα παραμείνει ασφαλώς για πάντα αμφιλεγόμενη».²¹

Παρ' όλη την πολυπλοκότητα μιας τέτοιας διερώτησης, ο Γιόνας καθιστά σαφές ότι ο προσδιορισμός της ευθύνης δεν πρέπει να συνάγεται από τη διάκριση μεταξύ είναι και δέοντος, η οποία συνιστά όμως τη θεμελιώδη παραδοχή των νεωτερικών ηθικών: «Η ευθύνη έχει να κάνει λοιπόν κάθε φορά και πάντοτε με το *είναι*, και μάλιστα όχι μόνον ως κάτι παθητικό, ως εναλλασσόμενο αντικείμενο των πράξεών μου, αλλά και ως κάτι ενεργητικό, ως διαρκές υποκείμενο μιας κλήσης που μου επιβάλλει ένα καθήκον».²² Είναι, επίσης, αξιοσημείωτο ότι, ενώ η έμφαση των νεωτερικών ηθικών θεωριών είναι στο ανθρωπογενές περιβάλλον, ο προβληματισμός περί διαγενεακής ηθικής τέμνεται με –ή και, ενίοτε, ενσωματώνει– άλλους νεότερους κλάδους της εφαρμοσμένης ηθικής, όπως η κλιματική ηθική (climate ethics) ή η ηθική για τις αναδυόμενες τεχνολογίες, για παράδειγμα τις νανοτεχνολογίες.²³ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει σε αυτό το πλαίσιο η επίδραση των βασικών εννοιών της ηθικής της ευθύνης στον Γιόνας, όπως για παράδειγμα η αρχή της μη αμοιβαιότητας, εντός μιας προσανατολισμένης στο μέλλον έννοιας ευθύνης.²⁴

III. Όμως για να επιστρέψουμε, στο πεδίο της κανονιστικής ηθικής, είναι συχνά διαπιστωμένο ότι η διαλογική ηθική στον Χάμπερμας φθάνει σε ένα σημείο κορύφωσης και συνάμα αδιεξόδου, όταν ζητεί να πραγματευτεί σύγχρονα ηθικά προβλήματα, όπως αυτό των βιοτεχνολογικών παρεμβάσεων. Στο *Ηθική συνείδηση και επικοινωνιακό πράττειν* (1983) ο Χάμπερμας διατυπώνει καταρχάς τα βασικά χαρακτηριστικά της ηθικής του διαλόγου –γνωσιοκρατία, οικουμενισμός, φορμαλισμός– ενώ αναπτύσσει τη φυσιογνωμία της σε επτά γύρους αντιπαράθεσης με τον ηθικό σκεπτικιστή: η ηθική του διαλόγου δομείται επί της χιουμιακής αντίθεσης όντος και δέοντος, αντιμετωπίζει τις αξιώσεις αλήθειας των πρακτικών ερωτημάτων κατ' αναλογία προς τα θεωρητικά ερωτήματα, αποδέχεται τη δυνατότητα συναίνεσης μεταξύ των ισότιμα συμμετεχόντων στους πρακτικούς διαλόγους, ανεξάρτητα από τους έσχατους αξιακούς προσανατολισμούς τους, νομιμοποιείται να εγείρει αξιώσεις, αν όχι ισχυρής θεμελίωσης, τουλάχιστον

δικαιολόγησης στην ηθική, τέλος αποδέχεται τη διττότητα δικαιολόγησης και εφαρμογής, αναγνωρίζοντας την προτεραιότητα της δικαιολόγησης σε κανονιστικό επίπεδο. Στον ρόλο του ηθικού σκεπτικιστή θα μπορούσε να νοηθεί τόσο ένας μεταμοντέρνος, όπως ο Ντερριντά, όσο και ένας σύγχρονος αριστοτελιστής, όπως ο Γιόνας. Για τον Χάμπερμας δεν θα ήταν υπερβολικό να πούμε ότι η νεοαριστοτελική «ιδεολογία της φρόνησης» βρίσκεται μακριά από τον Αριστοτέλη και κοντά σε μια δεξιά εγγελιανή πολιτική και ηθική θέση που την καθιστά το φωτογραφικό αρνητικό της νεωτερικής ορθολογικότητας.²⁵ Δεν θα είχαμε τον χρόνο να αναπτύξουμε εδώ την πολεμική του Χάμπερμας εν γένει και την ιδιαίτερη τροπή που αυτή παίρνει όταν στρέφεται εναντίον του νεοαριστοτελισμού, όχι βέβαια κατ' ανάγκην στον νεοαριστοτελισμό του Γιόνας.

Δεν θα θέλαμε σε αυτό το σημείο να υπεισέλθουμε σε αυτή την αρκετά τεχνική εξέταση, μονάχα να συγκρατήσουμε δύο σημεία. Το πρώτο σημείο είναι η έμφαση στον ανθρωποκεντρικό και διυποκειμενικά συγκροτημένο χαρακτήρα της ηθικής του διαλόγου, καθώς η άρνηση του καντιανού ισχυρού ρασιοναλισμού οδηγεί σε έναν μετριασμό, όπου όμως οι πρακτικοί διάλογοι υποτάσσονται στη λογική των επιχειρημάτων. Το δεύτερο σημείο είναι η διάσταση μεταξύ θεμελίωσης και εφαρμογής ή μεταξύ ηθικών και εθικών ερωτημάτων,²⁶ που κάνει την ανοικτότητα σε μελλοντικές, μη συμμετρικές μορφές ζωής και ηθικές στάσεις, να στερείται οποιουδήποτε νοήματος. Το εύλογο ερώτημα που τίθεται εδώ αφορά ακριβώς το κατά πόσο ο εξορθολογισμός των μορφών ζωής που υπόσχεται η ηθική του διαλόγου είναι σε θέση να αντιμετωπίσει και να λύσει με επιτυχία το πρόβλημα της εφαρμογής των ηθικών αρχών σε συγκεκριμένες, και μάλιστα σε μελλοντικές και συνεπώς μη συμμετρικές, καταστάσεις. Αναφερόμενος στα «εθικά ερωτήματα» –που είναι η μία από τις τρεις κατηγορίες εντός των οποίων κινείται ο πρακτικός Λόγος (ορθό, αγαθό, σκόπιμο), δηλαδή αυτής του αγαθού [*«Περί των πραγματιστικών, εθικών και ηθικών χρήσεων του Λόγου»* (1991)]– ο Χάμπερμας τα συνδέει με ερωτήματα αυτοκατανόησης του τύπου «ποιος είμαι;» ή «ποιοι είμαστε;» στα οποία προϋποτίθεται η απόλυτη συμμετρία μεταξύ του εγώ και του εμείς, αλλά και μεταξύ του παρόντος και του μέλλοντος («ποιος θα ήθελα να είμαι;», «ποιοι θα θέλαμε να ήμασταν;»)²⁷ Είναι προφανές εδώ ότι η ηθική του μέλλοντος στον Γιόνας ανήκει σε ένα άλλο «παράδειγμα» ηθικής θεωρίας, στο οποίο θα ανήκε επίσης και η λεβινασιανή ηθική του προσώπου, του οποίου βασικό χαρακτηριστικό είναι η αποδοχή της ριζικής ασυμμετρίας μεταξύ του «εγώ» και του «εσύ» ή του «εμείς».²⁸

Υπάρχει εντούτοις στον Χάμπερμας μια βαθιά ριζωμένη πίστη ότι η κριτική αναστοχαστική στάση που συνδέεται με το μετασυμβατικό ηθικό στάδιο εξέλιξης, το στάδιο της ηθικής αυτονομίας, είναι σε θέση να θεμελιώσει σε λόγους τα αξιακά περιεχόμενα αποπλαισιώνοντάς τα, δηλαδή αποσπώντας τα από τις πρακτικές στις οποίες είναι εγγεγραμμένα, αλλά και να κλείσει τον κύκλο του ηθικού πράττειν παρακινώντας τα να ξαναγυρίσουν στο πλαίσιο από το οποίο αποσπάστηκαν,

πράγμα που θα αντιστοιχούσε σε ένα μετα-επίπεδο αυτών των διαλόγων εφαρμογής. Είναι σαφές ότι η ιδέα του βίοκοσμου, που ο Χάμπερμας συνδέει συστηματικά με το επικοινωνιακό πράττειν, δικαιολογεί την πίστη αυτή. Όμως πόσο εύλογη είναι, αυτή; Με άλλα λόγια, το ερώτημα που τίθεται είναι εάν η ιδέα ότι η εφαρμογή είναι γνωσιακής υφής, όπως ακριβώς και η δικαιολόγηση των ηθικών κανονιστικών αρχών, δεν εμπλουτίζει ή όχι τη βασική θέση της ηθικής του διαλόγου ότι η έλλογη θεμελίωση και η εφαρμογή θα πρέπει να είναι δύο διακριτές στιγμές εντός του ηθικού συνεχούς. Είναι προφανές ότι μια ηθική της ευθύνης τύπου Γιόνας δεν μπορεί να συμβιβαστεί με αυτή τη βασική θέση της ηθικής του διαλόγου, καθώς ο Γιόνας αρνείται επανειλημμένα ότι η ηθική της ευθύνης χρήζει δικαιολόγησης: είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, όπως παραδέχεται και ο ίδιος, να δικαιολογήσει κανείς έλλογα και χωρίς να καταφύγει στη θρησκεία για ποιους λόγους έχει κανείς το δικαίωμα να θέσει σε κίνδυνο τη δική του ατομική ζωή, αλλά όχι εκείνη της ανθρωπότητας.²⁹ Αντιθέτως, κάνει λόγο για «μεταφυσική παραγωγή-απαγωγή» του συγκεκριμένου καθήκοντος ευθύνης, που είναι η ευθύνη για το μέλλον της ανθρωπότητας, χωρίς να αρνείται ωστόσο ότι πρόκειται για ένα κυκλικό επιχείρημα, αφού αναφέρεται στην «ύπαρξη ενός καθήκοντος ευθύνης για τη διατήρηση της ικανότητας ευθύνης γενικά, όπου αυτή η τελευταία είναι και το αρχικό εμπειρικό δεδομένο».³⁰ Αυτό δε που παρουσιάζει ακόμη μεγαλύτερη δυσκολία ως προς τη δικαιολόγηση αφορά την υποχρέωση έναντι της ανθρωπότητας που δεν υπάρχει ακόμη.

Στην πραγματικότητα ο Γιόνας εκλαμβάνει την αρχή της ευθύνης ως ένα αξίωμα που δεν χρήζει δικαιολόγησης. Από την άλλη, η ηθική του διαλόγου δεν μπορεί, ούτε όμως και χρειάζεται, κατά τον Χάμπερμας, να συμπληρωθεί από μια άλλη κανονιστική διάσταση, αυτή της εφαρμογής, καθώς το πρόβλημα μπορεί να λυθεί από μέσα, με άλλα λόγια, δομώντας τη στιγμή της εφαρμογής με όρους «διαλόγου εφαρμογής».³¹ Το ζήτημα είναι σίγουρα περίπλοκο και η κορύφωση αυτής της περιπλοκότητας τίθεται στην περίπτωση όπου μια ηθική αυτού του τύπου θίγει ένα ζήτημα, όπως αυτό της ευγονικής. Εδώ, όπως έχει παρατηρηθεί από μελετητές,³² η επίκληση ανθρωπολογικών και άλλων περιεχομενικών παραμέτρων καθιστά πιο ακανθώδες από ποτέ το «πρόβλημα της εφαρμογής» στην ηθική του διαλόγου, καθώς το καταστασιακό πλαίσιο είναι το ευρύτερο δυνατό, όπως άλλωστε και οι θιγόμενες μορφές ζωής, ανθρώπινες και μη, που είναι οι ευρύτερες δυνατές.

IV. Η περίπτωση του Γιόνας είναι αναμφίβολα πολύ διαφορετική από εκείνη του Χάμπερμας τόσο ως προς τις θεωρητικές προκείμενες, όσο και ως προς τα συμπεράσματά της. Τι εννοεί, όμως, ο Γιόνας με την «αρχή της ευθύνης» και γιατί αυτή προβάλλει κατεξοχήν ως μια ηθική του μέλλοντος; Στο *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, όπως και σε άλλες συναφείς μελέτες –ιδιαιτέρως η συλλογή μελετών *Technik, Medizin und Ethik*, που αποτελεί υπό μια έννοια τη συμπλήρωση και «εφαρμογή» του βιβλίου του

1979– ο Γιόνας δεν παρακινείται από μια πρωταρχική θεμελιωτική μέριμνα, όπως αυτή του Χάμπερμας, αλλά από την ανάγκη διάγνωσης της τωρινής προβληματικής συνθήκης. Η μεταφορά της ηθικής γνώσης στην πράξη απαιτεί, κατά τον Γιόνας, τη γνώση του εδώ και του τώρα, γνώση που είναι μη θεωρητική. Αυτός ο θεμελιώδης προσανατολισμός του ηθικού πράττειν είναι ακόμη εμφανέστερος σε καταστάσεις κρίσης, όπως αυτή που μετέρχεται ο σύγχρονος τεχνοεπιστημονικός πολιτισμός, καθώς εδώ δεν πρόκειται για το εγγύς περιβάλλον του ανθρώπινου πράττειν. Η διάγνωση του τώρα οδηγεί τον Γιόνας στη διαπίστωση ότι η παραδοσιακή ηθική θεωρία που διέπεται από κάποιες σταθερές, όπως αυτές της ευθείας ηθικής σχέσης ανθρώπου με άνθρωπο, της σταθερής και απaráλλακτης ανθρώπινης ουσίας και του εξατομικευμένου ηθικού δρώντα και αποδέκτη των ηθικών ενεργειών, δεν είναι σε θέση πλέον να αντιμετωπίσει την προβληματικότητα της τωρινής τεχνοεπιστημονικής συνθήκης, η οποία χαρακτηρίζεται από ένα συλλογικό, σωρευτικό, τεχνολογικό πράττειν. Υπάρχει, επομένως, επιτακτική ανάγκη για ένα νέο ηθικό «παράδειγμα» το οποίο να υπερβαίνει τη σφαίρα εγγύτητας της παραδοσιακής και να επεξεργάζεται νέες κατηγορίες, προκειμένου να συλλάβει και να αποτιμήσει τις πιο μακρινές και αλλότριες για το παρόν συνέπειες των τωρινών δράσεών μας.³³

Αυτή η νέα ηθική αποκαλείται από τον Γιόνας «ηθική του μέλλοντος» και το βιβλίο του 1979 αφιερώνει τον πυρήνα της ανάπτυξής του στο να διαγράψει τις κατευθυντήριες γραμμές αυτής της ηθικής.³⁴ Όμως, τι καθιστά την ηθική του Γιόνας μια κατεξοχήν ηθική του μέλλοντος και σε ποιου ή σε ποιων το μέλλον εντέλει αναφερόμαστε εδώ; Η μελλοντική διάσταση συνυφίνεται εδώ άρρηκτα με όλα τα γνωρίσματα της ηθικής του πρότασης, με πρώτο τον τύπο ευθύνης που προτείνει ο Γιόνας. Ο φορέας αυτής της ευθύνης δεν είναι, καταρχάς, το ώριμο, έλλογο, διανοητικά ισχυρό και αυτόνομο υποκείμενο της καντιανής ηθικής, ή των μετακαντιανών μετασχηματισμών της, αλλά το ευάλωτο ζωντανό ον, έλλογο και μη, διανοητικά ισχυρό ή μη, αυτόνομο ή μη, πράγμα που οδηγεί τον Γιόνας σε μια ριζοσπαστική επαναδιατύπωση της καντιανής κατηγορικής προστακτικής. Έτσι, η ηθική σχέση εδώ επεκτείνεται στο σύνολο όντων που καλύπτουν τη σφαίρα της ζωής, παρούσας και μέλλουσας, ακολουθώντας μια λογική συσσώρευσης που είναι ξένη στην παραδοσιακή ηθική, αλλά η οποία εισάγεται στην ηθική ως δομική αναλογία από το πεδίο του τεχνολογικού πράττειν, το οποίο είναι εγγενώς συσσωρευτικό. Ένα άλλο σημείο διάστασης με την παραδοσιακή ηθική έχει να κάνει με το ότι, καθώς οι θιγόμενοι από την ηθική της ευθύνης είναι οι μελλοντικές γενιές, η έννοια της αμοιβαιότητας όπως κι εκείνη του δικαιώματος χάνουν κάθε νόημα. Δεν είναι δε τυχαίο ότι υπόδειγμα για τον τρόπο εφαρμογής αυτής της ιδιότητας αρχής της ευθύνης δεν είναι η σχέση μεταξύ ισότιμων και αυτόνομων υποκειμένων, αλλά μεταξύ γονέα και παιδιού.³⁵

Συναντάμε συνεπώς εδώ την προβληματική της ευτροφίας ή της ευθραυστότητας του πράττειν μαζί με μια σειρά από άλλα στοιχεία που συνάδουν με

την επαναξιολόγηση της ζωής ως ανθρωπολογικής πραγματικότητας επί της οποίας οφείλει να ερείδεται η αρχή της ευθύνης.³⁶ Είναι σαφές ότι η πραγμάτευση του Γιόνας αφορμάται από την υπεράσπιση μιας αριστοτελικών καταβολών τελεολογίας, πράγμα που αναπτύσσει διεξοδικά στις μελέτες του για τη φιλοσοφία της βιολογίας.³⁷ Η ηθική του μέλλοντος στον Γιόνας δεν είναι μια ηθική της πεποίθησης,³⁸ όπως γνωστικιστικές ηθικές του τύπου της ηθικής του διαλόγου, αλλά μια περιεχομενική ηθική που θεμελιώνεται σε μια φιλοσοφική ανθρωπολογία και μια τελεολογική φιλοσοφία της φύσης.³⁹ Δεν είναι τυχαίο ότι ο Γιόνας κάνει λόγο συχνά για μια επαναξιολόγηση της μεταφυσικής, η οποία δεν είναι πλέον μια καθαρά τυπική υπόθεση, αλλά έχει ένα υλικό περιεχόμενο. Είναι στο όνομά της που μια αξιακά μεστή εικόνα του ανθρώπου γίνεται δυνατή και, στις μέρες μας πλέον, αναγκαία: «Η μελλοντολογία του *ποθητού ιδανικού* μας είναι γνωστή ως ουτοπία· τη μελλοντολογία της *προειδοποίησης* πρέπει να τη μάθουμε τώρα για την αυτοκυριαρχία στην αχαλίνωτη εφαρμογή των δεξιοτήτων μας. Όμως, δεν μπορεί να προειδοποιήσει παρά μόνο εκείνους που δεν κατέχουν απλώς την επιστήμη των αιτιών και των αποτελεσμάτων, αλλά συντηρούν και μια *εικόνα του ανθρώπου* η οποία τους υποχρεώνει και την οποία αισθάνονται ως κάτι που πρέπει να διαφυλάξουν».⁴⁰

Πέραν αυτού η διεύρυνση του πεδίου των δρώντων με τη συμπερίληψη όλων των ζώντων οργανισμών χαρακτηρίζεται από έναν σοβαρό μετριασμό, καθώς η ηθική του μέλλοντος δεν είναι μια μαξιμαλιστική ηθική του καθήκοντος ή της καλής ζωής, αλλά μια μινιμαλιστική ηθική με χαρακτήρα αρνητικό –ο Γιόνας αναφέρεται χαρακτηριστικά σε μια «ευρετική του φόβου»⁴¹– αφού αυτό που τελικά πασχίζει να διαφυλάξει είναι η προστασία της «ευάλωτης ζωής» και η αποφυγή του χειρότερου για το μέλλον: «Η μελλοντολογία του *ποθητού ιδανικού* μας είναι γνωστή ως ουτοπία· τη μελλοντολογία της *προειδοποίησης* πρέπει να τη μάθουμε τώρα για την αυτοκυριαρχία στην αχαλίνωτη εφαρμογή των δεξιοτήτων μας. Όμως, δεν μπορεί να προειδοποιήσει παρά μόνο εκείνους που δεν κατέχουν απλώς την επιστήμη των αιτιών και των αποτελεσμάτων, αλλά συντηρούν και μια *εικόνα του ανθρώπου* η οποία τους υποχρεώνει και την οποία αισθάνονται ως κάτι που πρέπει να διαφυλάξουν».⁴² Είναι χαρακτηριστικό ότι, σε αντίθεση με την πλειονότητα των νεωτερικών ηθικών θεωριών, η ηθική της ευθύνης υποτάσσεται σε ένα πρόταγμα αυτομετριασμού που προκύπτει από το ότι, στο πλαίσió της, δεν έχει προτεραιότητα πλέον το τι ο άνθρωπος μπορεί να κάνει, αλλά το τι η φύση μπορεί να αντέξει. Απέναντι, συνεπώς, στη μαρξικών καταβολών «αρχή της ελπίδας», όπως αυτή διατυπώθηκε με τρόπο εμβληματικό από τον Ernst Bloch, η οποία στηρίζεται στην πρόοδο των τεχνολογικά χειραγωγήσιμων αποτελεσμάτων, ίσταται η αρχή της ευθύνης για το μέλλον της ανθρωπότητας. Δεν πρόκειται ασφαλώς για μια επιλογή ανάμεσα σε δύο περίπου ισοσθενείς δυνατότητες, καθώς η διακύβευση για την ηθική της ευθύνης έχει να κάνει με την εσχατιά του εκμηδενισμού των όντων, ανθρώπινων και μη, και την υποχρέωση διατήρησης του ίδιου του Είναι. Στην πραγματικότητα, η ηθική της

ευθύνης είναι μια ηθική της περατότητας που εμπνέεται τόσο από την ερμηνευτική της ύπαρξης στον Χάιντεγκερ, όσο και από τη φαινομενολογία της πράξης στη Χάννα Άρεντ,⁴³ αλλά και από άλλα σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα όπως αυτό της φιλοσοφίας της βιολογίας και της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας στον Max Scheler και τον Helmut Plessner: «Η ταυτότητα είναι μια συνεχής αυτοανανέωση μέσω μιας διαδικασίας εκτυλισσόμενης στη ροή του συνεχώς διαφορετικού. Μόνον αυτή η ενεργός αυτοολοκλήρωση της ζωής προσφέρει την οντολογική έννοια του ατόμου ή του υποκειμένου σε αντιδιαστολή προς την απλώς φαινομενολογική έννοια».⁴⁴

V. Η έμφαση στο υλικό περιεχόμενο της ηθικής, σε αντίθεση με τον φορμαλιστικό χαρακτήρα της ηθικής του διαλόγου στον Χάμπερμας, καθώς και η μη ανθρωποκεντρική νοηματοδοσία του πράττειν, τέλος, η ελαχιστοποίηση των αξιώσεων για το τι οφείλει και τι μπορεί να κάνει μια ηθική του μέλλοντος⁴⁵ είναι αναμφίβολα τα στοιχεία της ηθικής της ευθύνης στον Γιόνας που έχουν περισσότερο εμπνεύσει τη σύγχρονη διαγενεακή ηθική, τόσο σε κανονιστικό όσο και σε εφαρμοσμένο επίπεδο.⁴⁶ Είναι ιδιαίτερος σημαντική δε στον Γιόνας η αναγκαία σχέση, modo negativo, μεταξύ ευθύνης και δύναμης και είναι αυτό το δίδυμο που συνιστά, υπό μια έννοια, την πιο σύνθετη, αλλά και πιο γόνιμη, ενόρασή του.⁴⁷

Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι αναμφίβολα εάν πρέπει κι εάν μπορούμε να επιλέξουμε μεταξύ δύο τόσο διαφορετικών ηθικών «παραδειγμάτων» όταν καλούμαστε να αναστοχαστούμε τις τεχνοεπιστημονικές εξελίξεις στο επίπεδο της ζωής κι επομένως με έναν ολιστικό τρόπο που περιλαμβάνει το ανθρωπογενές και μη ανθρωπογενές περιβάλλον. Τα ερωτήματα που θέτει η ευγονική, όπως είδαμε με αφορμή τη διάλεξη του Χάμπερμας του 2001, αλλά ακόμη και τα ζητήματα που τίθενται σε ένα μακροεπίπεδο όπως οι κλιματολογικές αλλαγές, ένα πρόσφατο ζήτημα με μεγάλη απήχηση και βιβλιογραφία στον χώρο της διαγενεακής ηθικής, μας θέτουν ενώπιον ενός νέου θεωρητικού διλήμματος: αυτές οι ασύμμετρες νέες συνθήκες απαιτούν έναν ολότελα νέο χειρισμό με όρους πραγματολογικούς ή και μια ολότελα νέα, με κανονιστικούς όρους, ηθική σκέψη; Η απάντηση του Γιόνας, αλλά και πολλών σύγχρονων ηθικών φιλοσόφων, είναι ότι αυτή η ριζικά νέα «ασύμμετρη» πραγματικότητα απαιτεί και μια νέα ηθική ή τουλάχιστον την επανανοηματοδότηση, ακόμη και την αξιολογική ανατροπή, σε κάθε περίπτωση τη συμπλήρωση παλαιών κατεστημένων αντιθετικών σχημάτων στην ηθική (αυτονομία - ετερονομία, γεγονός - καθήκον, ελεύθερη βούληση - εξαρτημένη βούληση, ορθολογικότητα - διαίσθηση, ισότητα - ανισότητα, ηθική ισχύς - ευτρωσία κ.ά.).⁴⁸ Αυτό ακριβώς προτείνει κι ο ίδιος ο Γιόνας κάνοντας λόγο για την ανάγκη να δράσει η αρχή της ευθύνης συμπληρωματικά προς «τυπικές» νεωτερικές αρχές, όπως η αρχή της ελευθερίας, καθώς και προς «υλικές» αρχές, όπως αυτή της αξίας, η οποία τίθεται πάντοτε ενώπιον της ίδιας της πραγματικότητας: «Η αντίληψη ενός είναι ως φορέα αξίας γίνεται συγκεκριμένη απέναντι σε εμένα ως *πρακτικό* υποκείμενο όταν (α) αυτό το είναι είναι τρωτό, όπως είναι πάντοτε το έμβιο ον στην ευάλωτη και πρόσκαιρη

ύπαρξή του, και (β) ως τέτοιο εμπίπτει στην περιοχή των πράξεών μου, είναι εκτεθειμένο στην εξουσία μου – είτε τυχαία είτε με δική μου επιλογή, άρα και πιο δεσμευτικά [...] Εκτεθειμένο στην εξουσία μου μου έχει παραδοθεί για φύλαξη».⁴⁹

Είναι αναγκαίο να επισημάνουμε, καταλήγοντας, ότι στις μέρες μας η ανάγκη ανασυγκρότησης της εικόνας του ανθρώπου με όρους ζωής εν γένει, δηλαδή με ολιστικούς όρους, έπαψε να αποκλείεται από το πεδίο των καντιανών καταβολών ηθικών θεωριών και έτσι έχουμε μια σειρά θεωρητικών αναζητήσεων που πηγαινούν σε αυτήν την κατεύθυνση, και μέσα από το πεδίο των ηθικοδιαλογικών επεξεργασιών, αποδεχόμενες μια μερική έστω εγκατάλειψη του ανθρωποκεντρισμού και την επεξεργασία μιας νέας στάση του ανθρώπου έναντι της φύσης. Με τα λόγια του Χανς Γιόνας: «Η φιλοσοφία μπορεί να συμβάλει στο να αναπτυχθεί, μέσω της παιδείας, μια ευαισθησία για τις μακροπρόθεσμες συνέπειες που μπορεί να έχει η ανθρώπινη δράση στην εύθραυστη ισορροπία μεταξύ των απαιτήσεων του ανθρώπου και της παραγωγικής ικανότητας της φύσης [...] Εντούτοις, η φιλοσοφία θα διατηρεί πάντοτε ένα καθήκον: να επαγρυπνά ώστε τα μέτρα με τη βοήθεια των οποίων κανείς προσπαθεί να αναχαιτίσει τη δυστυχία να είναι φιλικά προς τον άνθρωπο κι αυτό γιατί τα μέτρα αυτά θα μπορούσαν να είναι τέτοια που να απεμπολήσουν αυτό ακριβώς που υποτίθεται ότι σώζουν».⁵⁰

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ «...δεν μπορώ να αναγνωρίσω ότι υποχρεούμαι έναντι άλλων παρά μόνο εφ' όσον υποχρεώνω συγχρόνως και τον εαυτό μου· επειδή ο νόμος, δυνάμει του οποίου με θεωρώ ως υποχρεωμένο, προέρχεται σε όλες τις περιπτώσεις από τον δικό μου πρακτικό Λόγο, από τον οποίο εξαναγκάζομαι, καθώς είμαι συγχρόνως εκείνος που εξαναγκάζει ως προς τον ίδιο τον εαυτό μου» (I. Kant, *Μεταφυσική των ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκη, εκδ. Σμίλη, Αθήνα 2013, 270).

² Βλ. σχετικά: Marie-Geneviève Pinsart, «Anthropocentrisme», στο *Nouvelle Encyclopédie de la Bioéthique. Médecine-Environnement-Biotechnologie*, G. Hottois - J. N. Missa (επιμ.), De Boeck Université, Bruxelles 2001, 61-6.

³ «Μια ηθική του διαλόγου δεν νοείται λοιπόν χωρίς τις δύο υποθέσεις ότι (α) οι κανονιστικές αξιώσεις ισχύος έχουν γνωστικό νόημα και μπορούν να αντιμετωπιστούν σαν αξιώσεις αλήθειας και ότι (β) η θεμελίωση των κανόνων και των εντολών απαιτεί τη διεξαγωγή ενός πραγματικού διαλόγου και *εν τέλει* δεν είναι δυνατή μονολογικά, με τη μορφή μιας φανταστικής, υποθετικής επιχειρηματολογίας» (Jürgen Habermas, *Η ηθική της επικοινωνίας*, μτφρ.-εισαγωγή Κ. Καβουλάκου, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1997, 84· έμφαση του J.H.).

⁴ Έχουν συχνά διαπιστωθεί οι μετατοπίσεις ανάμεσα στις διαδοχικές επεξεργασίες της διαλογικής ηθικής των δεκαετιών του '80 και του '90 και στη μελέτη του 2001, όπου παρατηρούνται η ανάδυση ερωτημάτων φιλοσοφικής ανθρωπολογίας καθώς και μια σαφής απομάκρυνση του Χάμπερμας από τον φορμαλισμό των πρώτων ηθικοδιαλογικών του θεωρήσεων. Στο *Το μέλλον της ανθρώπινης*

φύσης η αυτονομία προβάλλει ως «επισφαλές επίτευγμα πεπερασμένων πράξεων» καθώς στην απο-υπερβατολογικοποιημένη ηθικοδιαλογική εκδοχή της καντιανής ηθικής θεωρίας «η “ελευθερία βούλησης” του Kant δεν πέφτει πλέον από τον ουρανό ως ιδιότητα νοητών όντων» (Jürgen Habermas, *To μέλλον της ανθρώπινης φύσης. Πίστη και γνώση*, μτφρ. Μ. Τοπάλη, επιμ. Γ. Ξηροπαϊδη, εκδ. Scripta, Αθήνα 2004, 74). Εντούτοις, στον πυρήνα της προβληματικής παραμένουν εδώ τα κανονιστικά ιδεώδη της ορθολογικότητας, της ισότητας, της αυτονομίας και, στη βάση αυτών, της μη αναγώγιμης συμμετρίας των έλλογων ηθικών υποκειμένων τα οποία αυτοπροσδιορίζονται μέσω των δημόσιων αλληλοδραστικών αλληλουχιών εντός του βιόκοσμου (75). Η σημαντική διαφορά είναι ότι ζητήματα όπως αυτά της ανθρωπολογικής αυτοκατανόησης και του «έθους του είδους» μοιάζουν, όπως επισημαίνουν πολλοί μελετητές, να οδηγούν τον Χάμπερμας πέραν της οικουμενιστικής και φορμαλιστικής ηθικής του διαλόγου στην αρχική της, τουλάχιστον, εκδοχή. Βλ., λ.χ., την αναφορά του στην ανθρωπολογία του Helmuth Plessner (98-9). Σχετικά με αυτό: Κ. Καβουλάκος, «Πρόλογος» στο Habermas, *To μέλλον της ανθρώπινης φύσης. Πίστη και γνώση*, ό.π., 20-1.

⁵ Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt 1985. Βλ. Stephan Kampowski, *A Greater Freedom: Biotechnology, Love, and Human Destiny (In Dialogue with Hans Jonas and Jürgen Habermas)*, Wipf & Stock, Eugene 2013, 144-6.

⁶ Habermas, *To μέλλον της ανθρώπινης φύσης. Πίστη και γνώση*, ό.π., 93 και 95. Ο Χάμπερμας παραλληλίζει εδώ την τελεολογία της φύσης στον Γιόνας με την «αρνητική» φιλοσοφία της ιστορίας στους Αντόρνο και Χορκχάιμ με άξονες, αφενός, την αναφορά στον συλλογικό ενικό του «είδους» και, αφετέρου, την ανάδειξη της αυτοκαταστροφικής πορείας του διαφωτιστικού εγχειρήματος για την επιστήμη και την κοινωνία. Ας επισημάνουμε ότι ο Έλληνας αναγνώστης διαθέτει, προκειμένου να έχει μια πληρέστερη εικόνα της θεωρητικής αντιπαράθεσης Χάμπερμας - Γιόνας, εκτός από τη μελέτη του Χάμπερμας για την ευγονική, και το σημαντικό κείμενο του Γιόνας «Οντολογία και ηθική» (δημ. διάλεξη 1985, γερμ. έκδ. 1992), του οποίου το τελευταίο μέρος αφιερώνεται στο θέμα της τεχνητής αναπαραγωγής και των μεθόδων ευγονικής: Χανς Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα 2001, ιδιαίτέρως 166-99.

⁷ Στο ίδιο, 147.

⁸ Τα έργα που, τουλάχιστον στον γερμανόφωνο φιλοσοφικό χώρο, ανανεώνουν την προβληματική της ευθύνης με αφετηρία τον Γιόνας είναι πολυάριθμα, πράγμα που μας κάνει να μιλάμε για μια ολική επαναθεώρηση της έννοιας της ευθύνης εντός της κανονιστικής ηθικής. Βλ. ενδεικτικά: D. Birnbacher, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Reclam, Stuttgart 1988· Lutz-Bachmann (επιμ.), *Freiheit und Verantwortung. Ethisch handeln in den Krisen der Gegenwart*, Hildesheim, Berlin 1991.

⁹ Karl-Otto Apel, «Verantwortung heute - nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwicklichung der Humanität?», στο *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, T. Meyer - S. Miller (επιμ.), München 1986, 15-40. Πρβλ. Apel, «Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik», στο *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, τ. 1, D. Böhler (επιμ.), C. H. Beck, München 1994, 369-404.

¹⁰ Στο ίδιο, 377, 382, 388, 394. Για την αντιπαράθεση της επικοινωνιακής ηθικής στον Άπελ με την

ηθική της ευθύνης: Éric Pommier, «La responsabilité en question: Appel/Jonas», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 2012/4 (2012), 495-514.

¹¹ Apel, «Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik», ό.π., 395.

¹² Όπως επισημαίνει η Marie-Geneviève Pinsart: «Καθοδηγούμενος από έναν ριζοσπαστικό ανθρωποκεντρισμό και τη βούληση να φθάσει στην ουτοπική κοινωνία χάριν της τεχνολογικής ανάπτυξης, ο μαρξισμός πρότεινε να “εξανθρωπιστεί” η φύση, δηλαδή να γίνει αντικείμενο ολοκληρωτικής εκμετάλλευσης στην υπηρεσία των ανθρώπινων αναγκών [...] Ο Γιόνας υποστηρίζει με επιμονή ότι αυτή η διαδικασία “υπερφυσικοποίησης” (supernaturation) της φύσης –ορατή ήδη στις μέρες μας– μοιάζει περισσότερο με μια “αποφυσικοποίηση” της φύσης...» (*Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris 2002, 196-7).

¹³ Για τα σημεία στα οποία μια ηθική της ευθύνης υπερτερεί έναντι των παραδοσιακών ηθικών όταν αντιμετωπίζει τη σημερινή τεχνοεπιστημονική πραγματικότητα: Elisabeth Ströcker, «Verantwortungsethik: Was meint sie, was fordert sie, und was könnte sie leisten in unserer technisierten Welt?», στο *Philosophie und Technik*, Annemarie Gethmann-Siefert - Carl Friedrich Gethmann (επιμ.), Fink Verlag, Paderborn 2000, 43-60. Για τη Ströcker, η ηθική της ευθύνης μπορεί να επιχειρηματολογήσει πιο αποτελεσματικά γι' αυτό που υπόκειται της πραγματικότητας αυτής και δεν είναι άλλο από την τριάδα «γνώση-ικανότητα-δύναμη» (Wissen-Können-Macht) (51 κ.ε.). Αυτή τονίζει, επίσης, και τη σημασία της θεώρησης της «κρίσης» ως της ιδιαίτερης εκείνης χρονικής διάστασης εντός της οποίας ενεργοποιείται η ευθύνη (55).

¹⁴ «Η σχέση του ανθρώπου έναντι της φύσης δεν έχει ακόμη γίνει αντικείμενο ηθικού αναστοχασμού. Αυτή είναι η περίπτωση από τώρα και εξής και πρόκειται για έναν νεωτερισμό στη φιλοσοφία. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει διόλου ότι ιστάμεθα με έναν γενικό τρόπο στο ύψος της περίπτωσης, ότι είτε θέλουμε είτε μπορούμε να συναινέσουμε σε αυτή την καινούργια κατηγορική προστακτική» (*Hans Jonas, Une éthique pour la nature*, Desclée de Brouwer, Paris 2000, 26).

¹⁵ Σχολιάζοντας την καντιανή ηθική ο Γιόνας επισημαίνει: «Πρόκειται, μολαταύτα, για μια ηθική μεταξύ ατόμων που είναι συγχρονικά εντός της ίδιας εποχής, δηλαδή η διάσταση ενός μέλλοντος του ανθρώπινου γένους επί της γης καταργείται, ο Καντ την προϋπέθετε ως δεδομένη: γι' αυτόν, η συνέχιση της ανθρώπινης ύπαρξης δεν προξενούσε καμία αμφισβήτηση [...] Αυτός διέθετε ασφαλώς ένα όραμα του μέλλοντος, αλλά δεν μπορούμε να συναγάγουμε από την κατηγορική του προστακτική ότι πρέπει να υπάρχει μια μελλοντική ζωή και, κυρίως, ότι ένα σύμπαν που διατηρεί φιλικούς δεσμούς με τη ζωή οφείλει να υπάρξει» (στο ίδιο, 54).

¹⁶ «...ασφαλώς η “εικόνα” του ανθρώπου και πιθανόν η επιβίωση του είδους (ή του μεγαλύτερου μέρους του) βρίσκονται σε κίνδυνο. Αυτό που απαιτούσε το καθήκον του ανθρώπου να θεθεί στην υπηρεσία του, ακόμη κι αν ο κίνδυνος δεν ήταν δημιουργημά του. Είναι, όμως, δημιουργημά του και, εκτός από την αμνημόνευτη υποχρέωσή του να αντιμετωπίσει την απειλή των πραγμάτων, είναι για πρώτη φορά ο φορέας της ευθύνης του βασικού δρώντος (prime agent) στην απειλητική κατάσταση των πραγμάτων. Έτσι τίποτε δεν είναι πιο φυσικό από τη μετάβαση από τα αντικείμενα στην ηθική της τεχνολογίας, από τα κατασκευασμένα πράγματα στα καθήκοντα όσων τα κατασκευάζουν και τα χρησιμοποιούν»

(Hans Jonas, «Toward a Philosophy of Technology», *The Hastings Center Report* 9/1 (1979), 41). Αυτή η προβληματοποίηση της απειλής και του ρίσκου σε σχέση με την τεχνολογική πρόοδο θα λάβει στις δεκαετίες του '80 και του '90 μια πρωτόγνωρη απήχηση εντός των κοινωνικών επιστημών. Βλ. ενδεικτικά Ulrich Beck, *Κοινωνία της διακινδύνευσης. Καθ' οδόν προς μια άλλη νεωτερικότητα*, μτφρ. Ν. Πατινιώτη, εκδ. Πεδίο, Αθήνα 2015. Για μια φιλοσοφική διερώτηση του τεχνολογικού ρίσκου που εμπνέεται άμεσα από τον Jonas: Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris 2004.

¹⁷ Για την κριτική από τον Γιόνας της υποκειμενικότητας ως μεταφυσικής αρχής: Hans Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*, Surhkamp, Frankfurt 1981.

¹⁸ «Κάθε τεχνολογική πρόοδος, κάθε λειτουργία μιας νέας εφεύρεσης αποδεικνύει την αλήθεια της θεωρίας που κρύβει πίσω της. Έτσι η ευρωπαϊκή Δύση έγινε κύριος της γης και μόνο με την υιοθέτηση της σκέψης της μπορούσε να αρθεί το μονοπώλιό της [...] Μονίμως επίκαιρο και πειστικό είναι το άλλο ερώτημα: Πώς μπορεί να συμβιβαστεί με αυτό το τόσο επικυρωμένο επιστημονικό κοσμοείδωλο το δικό μας είναι, που βιώνεται από μέσα; Το αίνιγμα της συνείδησης είναι ακόμη άλλοτο όπως την πρώτη μέρα» (Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, ό.π., 146). Για μια περιεκτική θεώρηση της σπουδαιότητας του καρτεσιανού δυϊσμού σε σχέση με την επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα για τη γένεση του νεωτερικού κοσμοειδώλου: 136-7.

¹⁹ Το πρόβλημα τίθεται ήδη στο επίπεδο του ορισμού της διαγενεακής ηθικής, και μάλιστα σε αυτό του τι εννοούμε ως διαγενεακό με επικρατέστερη εκδοχή εκείνη που το ερμηνεύει ως μη ακόμη γεννημένες μελλοντικές γενιές: «Στο πλαίσιο της διαγενεακής ηθικής, το πρόβλημα της λήψης αποφάσεων σε συνθήκες άγνοιας είναι ιδιαίτερος σοβαρό στην περίπτωση των υποχρεώσεών μας προς τις αγέννητες μελλοντικές γενιές κι αυτό γιατί δεν έχουμε αξιόπιστα μέσα για να εκτιμήσουμε τις πιθανότητες γεγονότων στο μακρινό μέλλον. Ασφαλώς και μπορούμε να μαντέψουμε ή να εκτιμήσουμε πιθανότητες αλλά είναι απίθανο να έχουμε κάποιον τρόπο επιβεβαίωσης της αξιοπιστίας εκτιμήσεων αυτού του είδους. Αν και πρέπει να αποφασίσουμε, είναι ριζικά ασαφές τι θα μετρούσε ως δικαιολόγηση όσον αφορά τις αποφάσεις μας» (Laurence B. Solum, «To Our Children's Children's Children: The Problems of Intergenerational Ethics», *Loyola of Los Angeles Law Review* 35 (2001), 163-4).

²⁰ Βλ. ενδεικτικά: M. Golding, «Obligations to Future Generations», στο *Responsibilities to Future Generations*, E. Partridge (επιμ.), Prometheus Books, Buffalo 1981· W. Beckerman, J. Pasek, *Justice, Posterity, and the Environment*, Oxford University Press, Oxford 2001· Alan Carter, «Can We Harm Future People?», *Environmental Values* 10 (2001), 429-54· K. Skagen Ekeli, «Environmental Risks, Uncertainty and Intergenerational Ethics», *Environmental Values* 13 (2004), 421-48· Jean-Pierre Dupuy, «Rational choice before the apocalypse», *Anthropoetics* 13/3 (2007), 237-61· B. Adam, C. Groves, *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*, Brill, Leiden 2007.

²¹ Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, ό.π., 150 (έμφαση του Χ.Γ.). Το ζήτημα της σχέσης είναι και οφείλει (όντος και δέοντος) συνιστά αναμφίβολα ένα από τα πιο αμφυλεγόμενα σημεία της γιονασιανής ηθικής. Βλ. ενδεικτικά: Dieter Birnbacher, «Rechte des Menschen oder Rechte der Natur? Die Stellung der Freiheit in der ökologischen Ethik», *Studia Philosophica* 49 (1990), 45-69· Bernard Baetschi, «Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas», στο *Nature et descendance. Hans*

Jonas et le principe «Responsabilité», D. Simon - R. Müller (επιμ.), Labor et Fides, Geneva 1993, 17-29.

²² Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, ό.π., 153 (έμφαση του Χ.Γ.).

²³ Βλ. ενδεικτικά: Stephen Gardiner, «A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics, and the Problem of Moral Corruption», *Environmental Values* 15/3 (2006), 397-413· M. Kearnes, P. Macnaghten κ.ά., *Governing at the nanoscale: people, policies, and emerging technologies*, Demos, London 2006.

²⁴ Christopher Groves, «Future ethics: risk, care, and non-reciprocal responsibility», *Journal of Global Ethics* 5/1 (2009), 17. Είναι σαφές ότι οι ηθικές θεωρίες ευθύνης συνομιλούν εδώ με άλλες επιστήμες σε ένα νέο εννοιολογικό και κανονιστικό πλαίσιο, όπου κυρίαρχα στοιχεία είναι αυτά της αβεβαιότητας και του ρίσκου. Βλ. τη διεπιστημονική εμβέλεια μιας ηθικής της συλλογικής ευθύνης που έχει τον χαρακτήρα «σοβαρής μελλοντολογίας», τονίζει επανειλημμένα ο ίδιος ο Γιόνας.

²⁵ Γκόλφω Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί. Η ηθική του διαλόγου στον Γιούργκεν Χάμπερμας και η πρόκληση του νεοαριστοτελισμού*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2006, 146-7.

²⁶ Χάμπερμας, *Η ηθική της επικοινωνίας*, ό.π., 138. Για τη διάκριση μεταξύ ηθικότητας (Moralität) και εθικότητας (Sittlichkeit) στην ηθική του διαλόγου του Χάμπερμας: Μαγγίνη, ό.π., 173 κ.ε.

²⁷ «Εθικά ερωτήματα, ερωτήματα που αφορούν την αυτοερμηνεία, έχουν ως σκοπό τον δικό σου ή τον δικό μου “ευδαιμόνα”, όχι αποτυχημένο, “βίο”. Επισκοπούμε τον “βίο” μας ή τις παραδόσεις μας και ρωτάμε τους εαυτούς μας, με την αμφισημία που χαρακτηρίζει τις δυνατές προτιμήσεις, ποιο είμαστε και ποιο θα θέλαμε να ήμασταν. Γι’ αυτόν τον λόγο, οι απαντήσεις οφείλουν να αναφέρονται σε μια ορισμένη προοπτική επάνω στον “βίο” που θεωρούμε ότι είναι έγκυρη για ορισμένα άτομα ή ορισμένες ομάδες. Οι απαντήσεις αυτού του τύπου δεν πρέπει να πριμοδοτούν μια μορφή ζωής, θεωρώντας την παραδειγματική και δεσμευτική για όλους, όπως ο Αριστοτέλης την πόλιν» (Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, 117-8).

²⁸ Δεν είναι δε τυχαίο ότι τόσο ο Γιόνας, όσο και ο Εμμανουέλ Λεβινάς διαμορφώνουν τις ηθικές τους θέσεις σε ανοικτή αντιπαράθεση με τον Χάιντεγκερ. Ιδιαίτερος ο Γιόνας αναζητά μια άλλη σχέση οντολογίας και ηθικής από αυτή που προτείνει η χαϊντεγκεριανή θεμελιώδης οντολογία, για την οποία καθίσταται αδύνατο να συλλάβει κανείς το «εγώ πεινάω». Επομένως, το χαϊντεγκεριανό είναι-προς-θάνατον μένει δέσμιο μιας υπερβολικά αφηρημένης θνητότητας που φράζει τον δρόμο προς μια ηθική αυτή καθεαυτήν (éthique en soi) και οδηγεί σε έναν μάταιο ντεσιζιονισμό: Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, Rivages, Paris 1998, 40.

²⁹ Βλ. για το σημείο αυτό και την αντιπαράθεση των δύο αυτών ηθικών «παραδειγμάτων»: Wolfgang Kuhlmann, «“Prinzip Verantwortung” versus Diskursethik», στο *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, τ. 1, D. Böhler (επιμ.), C. H. Beck, München 1994, 277-302.

³⁰ Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, ό.π., 161. Βλ. σχετικά: Robert Theis, «Le fondement métaphysico-théologique de l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas», *Revue de Théologie et de Philosophie* 144/2 (2012), 141-58.

³¹ Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί*, ό.π., 176-7.

³² Βλ. ενδεικτικά: Κώστας Καβουλάκος, «Η πρόκληση της βιοηθικής και τα όρια του ηθικού φορμαλισμού», *Δευκαλίων* 22/1 (2004), 59-64.

³³ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 37.

³⁴ Στο ίδιο, 172-242.

³⁵ Κατά τη Marie-Geneviève Pinsart, ο Γιόνας χρησιμοποιεί δύο παραδείγματα για να παραστήσει την ευθύνη προς τις μελλοντικές γενιές, το παράδειγμα της πολιτικής, αλλά κυρίως εκείνο της γονεϊκής ευθύνης, το οποίο παρέχει κατ' αυτόν μια συμπεριληπτική παράσταση του πρωταρχικού φαινομένου της ευθύνης λόγω τεσσάρων χαρακτηριστικών: της ετερονομίας, της δυνατότητας μετάβασης από τη μη αμοιβαιότητα στη δυνατή αμοιβαιότητα, την ολότητα και την ελευθερία ως τυπολογικό κριτήριο (*Jonas et la liberté*, ό.π., 186-9). Από την άλλη, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύνδεση των θέσεων του Γιόνας με τη διαπίστωση της ριζικής ανατροπής που, κατά τον Bernard Stiegler, ευθύνεται για την παθολογία των όψιμων βιομηχανικών κοινωνιών, οι οποίες κυριαρχούνται από τις τεχνολογίες του πνεύματος, που είναι η αντιστροφή της σχέσης εξάρτησης και κηδεμονίας γονέα και παιδιού με την άσκηση της ψυχο-εξουσίας (psycho-pouvoir) από μηχανισμούς όπως τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, οι τεχνολογίες πληροφορίας κ.λπ. (*Prendre soin de la jeunesse et des générations*, Flammarion, Paris 2008, 83 κ.ά.).

³⁶ Βλ. σχετικά: Catherine Larrère, «Vulnerabilité et responsabilité: un autre Jonas?», *Alter: Revue de phénoménologie* 22 (2014). Το ερμηνευτικό μοτίβο της ευτρωσίας είναι αναμφίβολα αυτό που προσεγγίζει την ηθική της ευθύνης στον Γιόνας σε σύγχρονες εκδοχές της ηθικής της μέριμνας (ethics of care): Sandra Laugier, «Le care, le souci du détail et la vulnérabilité du réel», αφιέρωμα: *Grammaires de la vulnérabilité*, M. Gaille - S. Laugier (επιμ.), *Raison Publique* 14 (2011).

³⁷ Για τις ιδιαιτερότητες του οργανισμικού μοντέλου του Γιόνας, βλ. Reinhold Low, «Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas», στο *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, τ. 1, Dietrich Böhler (επιμ.), C. H. Beck, München 1994, 68-79.

³⁸ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 161 κ.ε.

³⁹ Στο ίδιο, 136-7, 141. Με αυτή την έννοια θα είχε νόημα η σύγκριση της ηθικής της ευθύνης με αξιακές ηθικές (Wertethiken), όπως η φαινομενολογική ηθική των αξιών στον Max Scheler ή στον Nikolai Hartmann. Ιδιαίτερος για τη σχέση και την επίδραση της αξιακής ηθικής του Hartmann στη θεώρηση του Jonas: Danielle Lories - Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, Paris 2003, 175-8.

⁴⁰ Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, ό.π., 149 (έμφαση του Χ.Γ.). Βλ. επίσης: Jonas, *Pour une éthique du futur*, 110. Η Β. Sève πραγματεύεται διεξοδικά τα προβλήματα που τίθενται από τη γιονασιανή «ευρετική του φόβου» στις δύο διαστάσεις του, του κινδύνου και της απειλής. Ο μεν κίνδυνος αντιπροσωπεύει την πραγματικότητα και την άμεση παρουσία ενός κακού που μπορεί να θίξει το άτομο, ενώ η απειλή αντιπροσωπεύει την υποκειμενική συνείδηση που συνδέεται με το κακό που πιθανόν να πλήξει το άτομο. Η Sève εντοπίζει, εντούτοις, ένα ανακόλουθο στη θεώρηση του Γιόνας, στο μέτρο που γι' αυτόν το αντικείμενο του φόβου, το οποίο προβάλλεται αναπόφευκτα στο μέλλον, μπορεί να μην παρουσιάζει καμία αναλογία με την παρούσα εμπειρία μας, πράγμα που μπορεί

να καταστήσει την προειδοποίηση ψευδή και φαντασματική: «Η εγκυρότητα της ευρετικής του φόβου δεν μπορεί, συνεπώς, να υπερβεί τα όρια της αναλογίας με την εμπειρία μας του πραγματικού» («La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion», *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H. T. Engelhardt, G. Hottos (επιμ.), Vrin, Paris 1993, 112).

⁴¹ Αυτό το δυστοπικό πνεύμα, έναντι της αισιοδοξίας του τεχνολογικού ουτοπισμού που διατρέχει τον Διαφωτισμό, εκδηλώνεται με τον σαφέστερο τρόπο στην ερμηνευτική σημασία που αναγνωρίζει ο Γιόνας στον φόβο σε σημείο που να θεωρεί ότι η άσχημη πρόγνωση έχει σε κάθε περίπτωση προτεραιότητα επί της καλής και η απειλή επί της υπόσχεσης. Η υποκατάσταση της ελπίδας από τον φόβο εντός της ηθικής της ευθύνης έχει δεχτεί ποικίλες κριτικές ως προς τις ανθρωπολογικές και ηθικές της συνέπειες. Κατά τον J.-Y. Goffi, η προτίμηση για το σενάριο του χειρότερου είναι μια στρατηγική ελέγχου της αβεβαιότητας που έχει προταθεί από πολλές πλευρές, με επιφανέστερη αυτή του Μακιαβέλλι: «Le principe de précaution: un moment nouveau dans la philosophie de la technique?», στο *Le principe de précaution. Significations et conséquences*, J. N. Missa - E. Zaccai (επιμ.), Éditions de l'Université de Bruxelles, 2000, 203-9). Βλ. επίσης: Éric Pommier, *Hans Jonas et le principe responsabilité*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, 48-54· Jelson Oliveira, «Le statut heuristique de la peur dans la réflexion éthique de Hans Jonas», *Alter: Revue de phénoménologie* 22 (2014).

⁴² Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, ό.π., 149 (έμφαση του Χ.Γ.). Πρβλ. *Das Prinzip Verantwortung*, 282. Η «μελλοντολογία του ποθητού ιδανικού» έχει, εντούτοις, στον Γιόνας οργανική σχέση με το βακωνικό ιδεώδες της επιστήμης ως τεχνολογικής αποτελεσματικότητας και μεγιστοποίησης της ανθρώπινης δύναμης. Εντούτοις, ο νεωτερικός τεχνολογικός ουτοπισμός είναι ιδιαίτερης υφής – ο Γιόνας κάνει λόγο για «οιονεί-ουτοπική δυναμική» (eine quasi utopische Dynamik): «Η κατάσταση αποδεικνύεται περισσότερο περίπλοκη απ' ό,τι στις μέχρι τώρα γνωστές και καταγεγραμμένες μορφές εφαρμογής μιας ουτοπικής ιδέας στην πραγματικότητα [...] Κι αυτό γιατί για πρώτη φορά στην ιστορία η ανθρωπότητα (ως τέτοια και εντός της πλανητικής καθολικότητάς της) εμπλέκεται σε μια ενεργώς πραγματική, ισχυρή, μη αναστρέψιμη διαδικασία μετασχηματισμού της φύσης και του εαυτού της που διαθέτει και μια ουτοπική αύρα» (Dominique Janicaud, «L'adieu critique aux utopies», *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H. T. Engelhardt, 103, έμφαση του D.J.).

⁴³ Βλ. Hannah Arendt, «Collective Responsibility», *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 1994, 147-58. Ένα σημαντικό σημείο σύγκλισης των δύο είναι, αφενός, η κριτική στον φερμαλισμό και τον υποκειμενοκεντρισμό της καντιανής ηθικής, στην οποία η Άρεντ αντιτάσσει την ηθική σπουδαιότητα της κρίσης. Θα πρέπει να επισημάνουμε, αφετέρου, ότι ο Γιόνας εξαλείφει την ατομική ευθύνη και κρατά αποκλειστικά και μόνο τη συλλογική (*Das Prinzip Verantwortung*, 64). Ενώ όμως η αντίθεσή του στην ηθική της πεποιθήσης (Gesinnungsethik) φέρνει τον Γιόνας εγγύτερα στη θεώρηση της ευθύνης στον Μάξ Βέμπερ, η έμφαση στη συλλογική υφή της ευθύνης μοιάζει να τον προσεγγίζει στην Άρεντ. Βλ. επίσης: Hans Jonas, «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», *Social Research* 44/1 (1977), 25-43. Ένα άλλο σημαντικό σημείο σύγκλισης είναι η έμφαση στην ευθραυστότητα ή ευτροφία των ανθρώπινων πραγμάτων, την οποία συναντάμε επίσης στη Χάννα Άρεντ: «Εάν συνδέσουμε αυτόν τον υπόρρητο προοδευτισμό στην

απάρνηση του ουτοπισμού της *Αρχής της ελπίδας* (E. Bloch), μπορούμε να θέσουμε τη σκέψη του Γιόνας στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας της ευτρωσίας και της μη προβλεψιμότητας των ανθρώπινων πραγμάτων προς την οποία η φίλη του Χ. Άρεντ ήταν φίλα προσκείμενη. Η μόνη δυνατή ευθύνη στην περίπτωση μιας συλλογικής δράσης μακράς πνοής που σκοπεύει στην πραγμάτωση ενός σκοπού που τίθεται από μια ουτοπική θέαση θα ήταν, με τη γλώσσα του Καντ, η ευθύνη του δρώντα που δρα σύμφωνα με μια υποθετική προστακτική της δεξιότητας [...] Η μη προβλεψιμότητα, η οποία είναι ταυτοχρόνως το πεπρωμένο της ανθρώπινης ελευθερίας και της ευτρωσίας της φύσης, αντιθέτως, δεν δέχεται η δράση να κυβερνάται από έναν εξαναγκασμό, όπως είναι οι κανόνες επιδεξιότητας, αφού εξ ορισμού αυτή διαφεύγει από το αναγκαίο πλαίσιο της σχέσης τέλους - μέσου» (Danielle Lories - Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, ό.π., 32). Για τις συγκλίσεις, αλλά και τις αισθητές διαφορές, μεταξύ της απόκρισης στην «κρίση» της εποχής στην Άρεντ και τον Γιόνας: Laurence Vogel, «The Responsibility of Thinking in Dark Times. Hannah Arendt versus Hans Jonas», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 29/1 (2008), 253-73.

44 Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, ό.π., 23. Βλ. και συνολικά το δοκίμιο του Jonas «Θεωρία του οργανισμού και ιδιαιτερότητα του ανθρώπου», στο *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, ό.π., 11-118. Σε ό,τι αφορά την επανενεργοποίηση των αριστοτελικών τελεολογικών κατηγοριών από τον Γιόνας ως αντίβαρο στη νεωτερική περιχαράκωση του ατομικού υποκειμένου: «The Baby and the Bathwater: Joseph M. Farrell, Hans Jonas' Recovery of Aristotelian Biological Concepts», *Journal of the British Society for Phenomenology* 45/3 (2014), 187-202. Για μια θεώρηση που, αντιθέτως, αρνείται την επίδραση της αριστοτελικής τελεολογίας στη διαμόρφωση της γιονασιανής έννοιας της ζωής: Danielle Lories - Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, ό.π., 162-4. Οι Lories και Depré κάνουν λόγο για υπαρξιακή τελεολογία (finalisme existentiel) στον Γιόνας, η οποία, παρά τις δριμείεις επιθέσεις του στη χαϊντεγκεριανή φαινομενολογία, εμπνέεται από το φαινομενολογικό πρόγραμμα του *Είναι και Χρόνος*, ιδιαίτερα από τη φαινομενολογική προτεραιότητα της δυνατότητας έναντι της πραγματικότητας, μη αποδεκτή εντός ενός αριστοτελικών προδιαγραφών τελεολογικού σύμπαντος.

45 «Die Abwehr von Gefahren, die Verhinderung des Schlechten» (Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 78).

46 Βλ. ενδεικτικά: Stephen Gardiner, «The Pure Intergenerational Problem», *Monist* 86 (2003), 481-500· Henry Shue, «Responsibility of Future Generations and the Technological Transition», στο *Perspectives on Climate Change: Economics, Politics, Ethics*, W. Sinnott-Armstrong - R. Howarth (επιμ.), Elsevier, Amsterdam 2005, 265-84, μεταξύ άλλων.

47 Jonas, *Pour une éthique du futur*, 82. Αυτός ο αναγκαίος συσχετισμός είναι απόρροια της απειλής δυστυχίας που, κατά τον Γιόνας, περιέχεται στο βακωνικό ιδεώδες της τεχνοεπιστημονικής προόδου. Σε αυτή την οπτική ο Γιόνας κάνει λόγο για τη διαλεκτική της εξουσίας επάνω στη φύση με την υποχρέωσή μας να την ασκήσουμε παράλληλα με την ανάγκη της εξουσίας επάνω στην εξουσία.

48 Ο Γιόνας κάνει λόγο για «emotionale Sensibilität»: *Das Prinzip Verantwortung*, 65 κ.ε.

⁴⁹ Γιόνας, *Φιλοσοφικές έρευνες και μεταφυσικές εικασίες*, ό.π., 153. Την πραγματικότητα προσδιορίζει εδώ ο Γιόνας σε σχέση με την εξουσία μας επ' αυτής και είναι ακριβώς η αναλογική σχέση εξουσίας και ευθύνης που καθιστά την ευθύνη ανυπέβλητο ηθικό μέγεθος (154).

⁵⁰ Jonas, *Une éthique pour la nature*, ό.π., 37.

** Το άρθρο αποτελεί την επεξεργασμένη και εμπλουτισμένη εκδοχή δημόσιας ομιλίας μου που δόθηκε την 8η Μαΐου 2015 στο Γαλλικό Ινστιτούτο Ελλάδας στο πλαίσιο της δράσης «Η νύχτα της φιλοσοφίας: Βίος/Nuit de la Philosophie/Nacht der Philosophie: Bios», η οποία συνδιοργανώθηκε από το Γαλλικό Ινστιτούτο Ελλάδας και το Ινστιτούτο Göthe.

ΔΡ ΓΚΟΛΦΩ ΜΑΓΤΙΝΗ
ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΡΙΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΙΩΑΝΝΙΝΑ