

M. Srokam, Ανασφάλισμα τα
Νιέρων. Ανάμνηση, συζήτηση
και νέες τεχνολογίες ανασφάλισμα.
Άδυνα, Εργασία Τρόφιμα, 2008.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΥΠΟΒΟΗΘΟΥΜΕΝΗ ΣΥΤΤΕΝΕΙΑ

Στις συναντήσεις της Βρετανικής Εταιρείας για την Προώθηση της Επιστήμης το 1987, μία ομιλήτρια στον τομέα της ψυχολογίας έθεσε το ερώτημα γιατί η έννοια της συγγένειας στους ανθρώπους αποτελεί πρόβλημα. Η Wells σχοliάζε τον τρόπο με τον οποίο τα άλλα ζώα, πλην του ανθρώπου, τροποποιούν τη συμπεριφορά τους με βάση τον τρόπο που σχετίζονται με άλλα μέλη του είδους τους. Οι γυρίνοι μπορούν κατά τα φαινόμενα να διακρίνουν τη διαφορά ανάμεσα σε αμφιβαλή αδελφία, ετεροβαλή αδελφία και άτομα χωρίς συγγένεια μεταξύ τους, ενώ ορισμένες μέλισσες συμπεριφέρονται λες και μπορούν να διακρίνουν 14 βαθμούς συγγενικότητας. Τα ανθρώπινα όντα έχουν παρόμοιες δεξιότητες: οι μητέρες είναι ικανές να διακρίνουν το δικό τους βρέφος από άλλα, από το μεν κλάμα του σε 48 ώρες από τη γέννησή του, από τη δε μυρωδιά του μέσα σε λίγες ημέρες. Ωστόσο, κατά την άποψή της, το πρόβλημα που δημιουργούν οι άνθρωποι είναι ότι οι ιδέες τους για τη συγγένεια δεν ταιριάζουν άμεσα με τα δεδομένα του βιολογικού τρόπου του σχετίζονται. «Εμείς δεν προβαίνουμε σε αναγνώριση συγγενή με τον τρόπο που το κάνουν τα ζώα, διότι έχουμε την έννοια της συγγένειας» (ανακοίνωση της Wells στην BAAS, Μπρέντφορντ).

Όπως δηλώσε η ομιλήτρια, οι βιολογικοί συλλεγείς είναι αυτοί με τους οποίους έχουμε κοινά γονίδια από κάμπο- νομική μεταβίβαση. Όπως «αναγγαυρίζουμε» επίσης ως συλλεγείς ή «βία», όπως υποστηρίζει, συλχρη- σιμοποιείται για να αναφερθεί κάποιος σε γυναικες «που δεν είναι παραγκματικά βίες». Η ανακάλυψη της Wells στη συνέχεια έδειξε ότι, παρότι τις ποικιλίες έννοιες που οι άν- θρωποι διαθέτουν για τους συλλεγείς τους, συλχ οι βιο- λογικοί συλλεγείς έχουν παρονομαστική μεταχέσηση. Η συλ- γραφέας αντίθετα από μια θεωρία επιλογής συλλεγών που έχει αμφισβητηθεί πολύ. Παρ' όλα αυτά, τα θέματα αυτά (συλλεγείς, τρέπος που σχετίζεσθαι, βιολογία) θεωρήθη- καν αρκετά σημαντικά ώστε να αναλυθούν εκτενώς στον έγκυρο τύπο (Guardian, 28/8/1987).

Όπως και σε άλλα πεδία επιστημονικής έρευνας, τα εν- λόγω πεδία και τα σχετικά συστήματα θεωρούνται ως πεδία που επηρεάζονται από τις επιπτώσεις των τεχνολογικών ανακαλύψεων που γίνονται. Όπως υποστηρίζεται, οι πεδία αυτά είναι πεδία που επηρεάζονται από τις επιπτώσεις των τεχνολογικών ανακαλύψεων που γίνονται. Όπως υποστηρίζεται, οι πεδία αυτά είναι πεδία που επηρεάζονται από τις επιπτώσεις των τεχνολογικών ανακαλύψεων που γίνονται.

Όλα περιβάλλοντα συλλεγίας και συνάφειας το λείβονται για την εκκωλύση της θεωρίας του περιφυσικής επιλο- γής (Beer 1983). Όσο οι εικόνες, όταν ωθούνται σε νέα ιδέα της ανθρώπινης συνάφειας. Οι παλίες σημειώσεις απο- σταθεροποιούνται με τη σειρά τους, και η όλη διαδικασία επδέχεται παράλληλα να γίνουν αβεβαιότητα. Εξού και η Guardian δημιοσιεύει μια ιστορία για τη συλλεγία, επι- δη οι μεταβαλλόμενες πρακτικές στις οικολογικές σχέ- σεις δείχνουν ότι δεν είναι εύκολο να βρεθούν οι ποίες ανα- λογίες είναι κατάλληλες να δαναριστούν και από τον να τις αναχίσουμε. Όσο, όσο, το πώς αναχίσουμε βοηθία δια- πορφώνει τη δομή της.

Η αναπαράσταση της ιστορίας δεν αποτελεί εξαίρεση. Απο- ψή του είναι ότι ο τρέπος με τον οποίο εννοολογούνται οι μεταβίβαση, και ο ο οποίος με τη βοήθεια των οποίων υποβοηθούμενη αναπαράχρη, θα επιηρέασουν τον τρέπο- υσάφια. Αυτό που ακολούθει είναι μια σύντομη παρουσία- σις των συλλεγών που επηρεάζονται από τις επιπτώσεις των τεχνολογικών ανακαλύψεων που γίνονται. Όσο, όσο, το πώς αναχίσουμε βοηθία δια- πορφώνει τη δομή της.

Όσο, όσο, το πώς αναχίσουμε βοηθία δια- πορφώνει τη δομή της.

στην έκφραση και μετάδοση των ανησυχιών. Οι ανησυχίες αυτές σχετίζονται με τις απόψεις για τη φύση της συγγένειας που χαρακτηρίζει τη βρετανική κοινωνία. Οι απόψεις αυτές μπορεί ευρύτερα να θεωρηθούν «δύτικες» ή ευρωπαϊκανικές, εφόσον είναι αναγνωρισμένες παντού στους βορειοευρωπαϊκούς και στους βορειοαμερικανικούς πολιτισμούς: υπό τη στενότερη έννοια, μπορεί να θεωρηθεί ότι ανήκουν σε συγκεκριμένες μορφές μεσοαστικής συνειδησίας και αναζήτησης που έχουν προκαλέσει το ενδιαφέρον σε αυτή τη χώρα, στο μέτρο που προσφέρουν τη γλώσσα με τους όρους της οποίας διεξήχθη η συζήτηση στο κοινοβούλιο και πέρασε στο κοινό μέσω του Τύπου.

Ο γενετιστής Pritchard διαμαρτυρήθηκε πρόσφατα για τον τρόπο με τον οποίο αποκορύφονταν από τους ανθρώπους οι επιστημονικές γνώσεις της αναταραχολογικής ιατρικής. Η νομοθεσία, αντί να τους αναθέτει την ευθύνη να αποφασίζουν οι ίδιοι για τον εαυτό τους, τους αναγκάζει να αναζητούν τη συμβουλή των ειδικών. Συχνά αυτή η συμβουλή θα είναι ιατρική, ακόμη και αν το ζήτημα, όπως στο παράδειγμα που επικαλείται ο ίδιος –την παρόνθημη πρόταση–, δεν είναι ιατρικό αλλά ηθικό και νομικό. Το ενδιαφέρον είναι ότι ο ίδιος δανείστηκε μια αναλογία από την εκπαίδευση: οι άνθρωποι μάθαιναν, φέρεται να είχε (*Daily Telegraph*, 7/4/1990), με τη συμμετοχή και όχι με την επίσημη διδασκαλία. Αυτό συνδέεται με την παρατήρησή του ότι «τα ηθικά προβλήματα είναι προβλήματα που αφορούν τα άτομα, όχι τη νομοθεσία» (Pritchard, Ημερίδα για τη Γενετική και την Κοινωνία, Πανεπιστήμιο του Leicester). Χρησιμοποίησε έτσι έναν ισχυρισμό για τη μάθηση για να διατυπώσει έναν ισχυρισμό για την ελευθερία επιλογής. Αυτός ακριβώς ο τρόπος με τον οποίο δανείζεται ένα σύνολο ιδεών (την εκπαίδευση) για να μιλή-

σει για ένα άλλο (την ελευθερία) μου δίνει τη δυνατότητα να διατυπώσω έναν αντίθετο ισχυρισμό. Θα κάνω και εγώ συνδέσεις, αλλά διαφορετικού είδους.

Η άποψη για τη νομοθεσία μου φαίνεται εσφαλμένη. Τα ηθικά προβλήματα είναι προβλήματα που αφορούν την κοινωνία, λόγω –μεταξύ άλλων– του τρόπου με τον οποίο αντλούν από υπάρχουσες ιδέες για την ανθρώπινη ζωή και ταυτόχρονα τις αμφισβητούν.

Βιολογικοί συγγενείς

Ο Δαρβίνος άντλησε από τις κυρίαρχες ιδέες της εποχής του για τη γενεαλογία και τον τρόπο του σχετίζεσθαι με ταξύ των ανθρώπων, προκειμένου να απεικονίσει βαθμούς συνάφειας ανάμεσα σε άλλα είδη. Τον 206 αιώνα οι Ευρωπαϊκανοί αντέστρεψαν τη σχέση αυτή, συλλαμβάνοντας το βιολογικό τρόπο του σχετίζεσθαι ως πρωταρχικό και πρότερο των ιδεών που οι άνθρωποι οικοδομούν στη βάση του. Οι άνθρωποι κάνουν λόγο ακόμη και για βιολογικούς συγγενείς.

Στην καθημερινή γλώσσα η λέξη «συγγενής» σημαίνει κάποιον με τον οποίο ο βαθμός σχέσης είναι κοινωνικά αναγνωρισμένος. Το όλο επίχειρημα στην ανακίνωση της Wells ήταν πως τα άλλα, πλην του ανθρώπου, ζώα δεν αναγνωρίζουν τη συγγένεια. Άρα το να μιλούμε, λόγω χάρις, για αμφιβαλή αδελφια σε άλλα είδη σημαίνει πως επαναλαμβάνουμε το δάνειο του Δαρβίνου: η ιδέα του συγγενή είναι δανεισμένη από τα ανθρώπινα πράγματα. Όμως βλέπουμε επίσης πως η κυκλοφορία των ιδεών λειτουργεί αμφίδρομα, αφού στη συνέχεια δανειζόμαστε την ιδέα της βιολογίας προκειμένου να απεικονίσουμε μια ουσιαστική ή

εργετή συνιστώσα του τρόπου του σχετίζεσθαι μεταξύ των ανθρώπων. Βιολογικοί συγγενείς, ισχυρίστηκε η Wells, δεν είναι μόνο αυτοί που έχουν κοινά γονίδια, αλλά αυτοί που είναι και «παραγματοί» συγγενείς. Και οι παραγματοί είναι και «παραγματοί» συγγενείς. Και οι πιθανό να συγγενείς, συνεχίζει το επιχείρημά της, είναι πιθανό να επικεντρώσουν προτίμηση και προνομιακή μεταχείριση οι μεν για λογαριασμό των δε.

Αυτή η αμφίδρομη κυκλοφορία ιδεών καθιστά την έννοια της συγγένειας ένα υβρίδιο από διαφορετικά στοιχεία. Η ανθρώπινη συγγένεια αντιμετωπίζεται ως γεγονός της κοινωνίας το οποίο εδράζεται σε γεγονότα της φύσης. Τα πρόσωπα που αναγνωρίζουμε ως συγγενείς διατίθενται σε αυτά που σχετίζονται εξ αίματος και σε αυτά που σχετίζονται με γάμο, δηλαδή με το αποτέλεσμα ή με την προοπτική της τεχνολογίας. Ωστόσο, η διαδικασία της τεχνολογίας ως τέτοιας θεωρείται ότι ανήκει όχι στη σφαίρα της κοινωνίας αλλά στη σφαίρα της φύσης. Άρα η συγγένεια συνδέει τις δύο σφαίρες. Αυτός είναι ένας συνδυασμός τον οποίο οι Ευρωπαϊκοί αναπαράγουν και επανάληψη στις ιδέες τους για τον τρόπο του σχετίζεσθαι μεταξύ των ανθρώπων, και είναι αυτού του είδους η αναπαράγωγή και οι επανάληψεις που συγκροτούν την κοινωνική πρακτική.

Ας μου επιτραπεί να δώσω ένα παράδειγμα. Πιστεύεται ότι η οικολογική ζωή βασίζεται σε δύο αρχές που να μην μπορούν να χωριστούν, πλην όμως αλληλεπικαλύπτονται. Από τη μια μεριά βρίσκεται ο κοινωνικός χαρακτήρας των επιμέρους διευθετήσεων. Η σύνθεση του οικολογικού, η ευρύτητα των δικτύων συγγένειας, οι συμβάσεις του γάμου — αυτές είναι κοινωνικά μεταβλητές. Από την άλλη μεριά βρίσκονται τα φυσικά γεγονότα της ζωής. Η γέννηση και η αναπαραγωγή, η κληρονομιά γενετικού υλικού, τα

αναπτυξιακά στάδια μέσα από τα οποία προχωρά το παιδί — τούτα είναι αμετάβλητα, καθότι φυσικά. Όταν κάνει κανείς λόγο για «συγγένεια» αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο οι κοινωνικές διευθετήσεις βασίζονται στις φυσικές διαδικασίες και παρέχουν το πολιτισμικό πλαίσιο τους. Μάλιστα, αυτή η αλληλεπικάλυψη εννοιών στηρίζει την κυρίαρχη ορθοδοξία του 20ού αιώνα σε πολλές προσηγγίσεις του πολιτισμού από την ανθρωπολογία και άλλες κοινωνικές επιστήμες, ότι δηλαδή τα αντικείμενα μελέτης είναι «κοινωνικές κατασκευές». Στην περίπτωση της συγγένειας, το ζήτημα είναι η κοινωνική κατασκευή φυσικών γεγονότων. Συγχρόνως, καθιερωμένες κριτικές, προερχόμενες και από την ανθρωπολογία, καθιστούν σαφές πως αυτά που εξαμβάνονται ως φυσικά γεγονότα είναι και αυτά τα ίδια κοινωνικές κατασκευές (βλ. Franklin 1991). Αυτό που αποκαλύπτεται είναι άλλο ένα υβρίδιο.

Είναι σημαντικό να αντιληφθούμε ότι τούτη η πολιτισμική πρακτική — ο τρόπος με τον οποίο συνδέονται ιδέες από διαφορετικές σφαίρες — δεν είναι αποχλειστικό ίδιον των κοινωνικών επιστημόνων και των θεωριών τους για την κοινωνική κατασκευή. Είναι ενδημική στις ευρωπαϊκο-αμερικανικές συνθήκες σκέψης. Η Νομοθετική Πρόξη για την Ανθρώπινη Γονιμοποίηση και Εμβρυολογία ορίζει ότι στη γυναικεία δεν θα παρέχονται θεραπείες και οι σχετικές με αυτήν υπηρεσίες, εκτός εάν έχει ληφθεί υπόψη η ευμενότητα του μελλοντικού παιδιού, συμπεριλαμβανομένης της ανάγκης του να έχει πατέρα. Όμως, όπως αναφέρθηκε στην ειδησεογραφία τότε (Α.χ. *Guardian*, 21/6/1990), κατ'αρχήν στη Βουλή των Κοινοτήτων η ανάγκη ύπαρξης ενός πατέρα αιτιολογήθηκε με αναφορά σε μια σφαίρα κοινωνικών γεγονότων η οποία δεν είχε καμιά σχέση με τον τρόπο του σχετίζεσθαι και μόνο επιφανειακά παρέ-

πείμπε στην ανάπτυξη του παιδιού. Ο εισηγητής της εν λόγω τροπολογίας φέρεται να υποστήριξε ότι παίζουμε εν ου παικτοίς «με την έννοια της οικογένειας ως οικονομικής μονάδας που χρειάζεται δύο ανθρώπους». Συνέδεσε έτσι δύο διαφορετικές σφαίρες εμπειρίας, ορίζοντας το επίπεδο του ενδιαφέροντος (εδώ την οικογένεια) με αλληλεπικαλυπτόμενα κριτήρια. Οι οικογένειες συγχροτούν σχέσεις που παράγονται αφενός από την τεχνολογία και αφετέρου από το νοικοκυριό ή την οικονομική οργάνωση.

Αυτό το παράδειγμα δείχνει κάτι άλλο. Οι συνδέσεις έχουν κίνητρα. Η στουδαιότητα της παρουσίας του πατέρα αυτιολογείται με σωτηρηή αναφορά στη συντήρηση του νοικοκυριού και στη στήριξη του εισοδήματός του. Έτσι η έννοια της οικογένειας ως οικονομικής μονάδας θεμελιώνεται το επιχείρημα περί πατέρα. Κάποιος θα μπορούσε κάλλιστα να φανταστεί την αντίστροφη εννοιολογική στρατηγική: η αναφορά στο αίτημα για τη διατήρηση της σχέσης των παιδιών με τον πατέρα τους να θεμελιώνει ένα επιχείρημα για τη στήριξη του εισοδήματος και τη φορολογία. Τέτοιου είδους αμοιβαίες παραπομπές είναι τόσο συνηθισμένες ώστε ούτε καν στεκόμαστε να τις σκεφτούμε. Όμως διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στις αντιλήψεις των ανθρώπων για τον κόσμο. Αυτό που θεμελιώνει ο εισηγητής ήταν μια αίσθηση της πραγματικότητας. Ένα σύνολο υπό συζήτηση ιδεών (κατά πόσο πρέπει η «ανάγκη» ύπαρξης πατέρα να αποτελεί μέρος των κριτηρίων για την παροχή θεραπείας) θεμελιώνεται σε ένα άλλο σύνολο του οποίου η πραγματικότητα δεν αμφισβητείται υπό αυτές τις περιστάσεις. Υπό αυτές τις περιστάσεις, η ιδέα της οικογένειας ως οικονομικής μονάδας που απαιτεί δύο ανθρώπους δεν τίθεται υπό συζήτηση, ακριβώς επειδή χρησιμοποιείται ως δεδομένο σημείο αναφοράς.

Στην έννοια των βιολογικών συγγενών ή στην ιδέα της συγγένειας ως κοινωνικής κατασκευής φυσικών γεγονότων, η βιολογία και τα φυσικά γεγονότα θεωρούνται δεδομένα. Συνήθως οι Ευρωπαϊκοί δεν τα θέτουν υπό συζήτηση. Μάλιστα ενδέχεται να μην αναδύονται και στην καθημερινή γλώσσα.

Οι πρόσφατες έρευνες της Finch για τους τύπους οικογενειακής υποχρέωσης στη Βρετανία ήρθαν κατ'επιλογή αντιμετώπιες με την ιδιαίτερη θέση που οι άνθρωποι απεδίδαν στους δεσμούς «αίματος». Ο χαρακτηρισμός της οικογενειακής ζωής και των συγγενειακών δεσμών συγχά θεμελιώνεται με αναφορά σε αυτή τη σφαίρα της φύσης. Η έννοια του εξ αίματος «δεσμού» συμβολίζει περαιτέρω το γεγονός ότι οι συγγενείς φαίνονται να έχουν αξιώσεις οι μεν πάνω στους δε δυνάμει της φυσιολογικής τους σύστασης. Σε ό,τι αφορά τις αντιλήψεις στο εσωτερικό των κοινωνικών επιστημών, η Finch παραμαρτεύεται αντιμαχόμενους θεωρητικούς ισχυρισμούς για το αν «η βιολογία είναι στο κέντρο της αλληλουτιστικής στις οικογένειες» (1989: 218), συμπρωμαμβανομένης της θεωρίας επιλογής των συγγενών (σύμφωνα με την τελευταία αυτή άποψη, οι άνθρωποι είναι πιθανό να ευνοούν τους δικούς τους «εξαιτίας της βιολογικής σχέσης μεταξύ τους»). Όμως, όσο αμφισβητούμενες και αν είναι αυτές οι θεωρίες, και ανεξαρτήτως αν κάποιος σκέφτεται ως κοινωνικός επιστήμονας ή όχι, όλοι δείχνουν να θεωρούν δεδομένο ότι η βιολογική σχέση έχει σημασία για τα ανθρώπινα πράγματα.

Η ιδέα της βιολογικής σχέσης λειτουργεί με ένα διττό συμβολικό τρόπο. Ως σημείο αναφοράς που θεωρείται δεδομένο, είναι ένας τρόπος θεμελίωσης της διακοιτότητας των συγγενειακών σχέσεων. Όμως αυτή η ίδια αποκαλύπτει επίσης τι πρέπει να ερμηνευτεί ως αμετάβλητο ή να

θεωρηθεί δεδομένο στην ανθρώπινη κατάσταση: τα φυσικά γεγονότα της ζωής που φαίνονται να προηγούνται ως προς σιδηρότητα άλλο.

Ένας ανθρωπολόγος θα υποστήριζε ότι το να διατηρούμε μια σφαίρα ιδεών ως σημείο αναφοράς σημαίνει ότι διατηρούμε επίσης το διακριτό χαρακτήρα της. Η «διαφορά» μεταξύ σφαιρών επιβεβαιώνεται μέσω του συσχετισμού τους—όπως όταν η μία συμπληρώνει την άλλη. Ως εκ τούτου, η αναφορά στην οικολογία ως οικονομική μονάδα εισήγαγε μια καινούργια διάσταση στη συζήτηση περί γένεων. Κατά τον ίδιο τρόπο, το να σχετιζόμαστε τη συγένεια ως κοινωνική κατασκευή φυσικών γεγονότων συνδυάζει και συνάμα διακρίνει τη σφαίρα των κοινωνικών υποθέσεων από το φυσικό κόσμο. Καμιά διάσταση δεν υποκαθιστά πλήρως την άλλη, και οι δύο είναι αναγκαίες, και η μεταξύ τους διαφορά διατηρείται.

Οι μειονωμένοι συγγενειακοί ρόλοι στο εσωτερικό των ευρωαμερικανικών συστημάτων συγγένειας επαναλαμβάνονται αυτή την άλληλεπικάλυψη. Καθένας εκφράζει τον υβριδικό συνδυασμό σε μικρογραφία. Αδιαφοροβήτητα, συγγενικό πρόσωπο είναι αυτό με το οποίο η σχέση και ορίζεται ως σχέση εξ αίματος και αναγνωρίζεται στις μορφές οικειότητας και φροντίδας. Ο Schneider (1968) διατύπωσε αυτή τη διαίρεση αναφορικά με την αμερικανική συγγένεια κάνοντας λόγο για διάκριση ανάμεσα σε ουσία και σε κώδικα συμπεριφοράς. Η μητέρα γεννά και συνάμα ανατρέφει το παιδί της. Έχουμε κοινά γονίδια με την αδελφή της μητέρας μας, αλλά αυτή μπαίνει στη ζωή μας ως θεία λόγω των επισκέψεων και των δώρων της. Ως εκ τούτου, ενδέχεται να υπάρξει πρόβλημα όταν η άλληλεπικάλυψη δεν ισχύει εντελώς, όταν υπάρχει το ένα στοιχείο αλλά δεν υπάρχει το άλλο, όπως στην περίπτωση

εξ αγγιστίας συγγενών. Αμφιβάλλω αν πριν από 200 χρόνια (ας πούμε) το πρόβλημα αυτό απασχολούσε τους πρόγονους μας με τον ίδιο τρόπο. Πρόκειται για πρόβλημα που εν πολλοίς ανέκυψε μετά τον Δαββίνο.

Στον πολιτισμό του 20ού αιώνα η φύση έχει φτάσει στο σημείο να ταυτίζεται ολοένα περισσότερο με τη βιολογία (πρβλ. Ingold 1986), πράγμα που σημαίνει ότι η ιδέα της φυσικής συγγένειας έχει και αυτή «βιολογικοποιηθεί». Το τι μπορεί να λογαριάζεται ως φυσικό έχει αποκτήσει μάλλον ειδικές σημασίες. Και η πρόκληση την οποία στοιχειοθετούν οι νέες τεχνολογίες της αναπαραγωγής είναι πώς αυτές θα επηρεάσουν τις συσχετισμένες σημασίες στο μέλλον. Έχουν ήδη εισαχθεί στην τρέχουσα φρασεολογία τη διάκριση ανάμεσα στη «βιολογική» και στην «κοινωνική» γονεϊκότητα. Όμως η βιολογική γονεϊκότητα δεν συμπίπτει επακριβώς με την παλιά έννοια της φυσικής συγγένειας. Αναπαράγει μεν την ιδέα της, όμως αναπαράγοντάς την εισάγει μια νέα διαφορά.

Παράγει μια νέα ασάφεια σχετικά με το τι πρέπει να ελαμβάνεται ως φυσικό. Ο «φυσικός» πατέρας ήταν άλλοτε ο γεννητορας ενός παιδιού γεννημένου εκτός γάμου. Η «φυσική» μητέρα ήταν άλλοτε εκείνη που είχε γεννήσει ένα παιδί που δινόταν για υιοθεσία. Ίδεατά, ο κοινωνικός γονέας συνδύαζε τόσο τα βιολογικά όσο και τα νομικά διαπιστευτήρια, μοιλονότι συνήθως δεν ήταν αναγκαίο να χαρακτηρίζεται κατ' αυτό τον τρόπο. Οι σύγχρονες δυνατότητες για τεχνητή γονιμοποίηση εισάγουν μια νέα αντιστοιχία μεταξύ τεχνητής και φυσικής διαδικασίας: η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή καθιστά το βιολογικό γονέα μια ξεχωριστή κατηγορία. Με την ίδια διαδικασία, ο κοινωνικός γονέας στοιχειοθετείται ως δύναμις ελλειμματικός με βάση τα βιολογικά διαπιστευτήρια. Ο Glover (1989: 57) αναφέ-

505

6. 508
F
γει εννοια

Λυτο

π. 508

Οι διαθεσίμες βιβλιοθήκες και ο αριθμός των βιβλίων που διατίθενται στα σχολεία είναι πολύ μικροί. Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων.

Υποστήριξη της εκπαίδευσης

Οι προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της εκπαίδευσης είναι πολύ δύσκολες. Η κατάσταση είναι πολύ δύσκολη, καθώς η οικονομία είναι πολύ ασθενική. Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων. Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων. Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων.

Οι προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της εκπαίδευσης είναι πολύ δύσκολες. Η κατάσταση είναι πολύ δύσκολη, καθώς η οικονομία είναι πολύ ασθενική. Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων.

Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων. Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων.

Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων. Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων. Η κατάσταση αυτή οφείλεται κυρίως στην έλλειψη πόρων και στην έλλειψη ενδιαφέροντος των πολιτών για την αγορά βιβλίων.

η κυβερνητική εξεταστική επιτροπή (Warnock 1985), δεν υπάχει αμφιβολία πως πολλοί θεώρησαν ότι αυτό που συσαστικά διακυβευόταν ήταν το «βασικό ερώτημα πότε ένα ανθρώπινο ον έρχεται στη ζωή» (Guardian, 24/4/1990). Και αυτό συνεπαγόταν μια περαιτέρω παραδοχή. Θεωρήθηκε ότι η μεν ζωή ενυπάρχει στα ζωντανά κύτταρα, η δε ανθρώπινη ιδιότητα στο γεγονός ότι αυτά παράγονται από ανθρώπινο γενετικό υλικό. Όμως υποστηρίχτηκε ότι το σημείο στο οποίο θα μπορούσε να γίνει λόγος για εμφάνιση «ενός ανθρώπινου όντος» είναι το σημείο όπου αρχίζει να διακρίνεται η ατομικότητα της φυσικής ύλης η οποία θα αποτελέσει μελλοντικά το σώμα και το νου μιας ενιαίας οντότητας. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, ο προσδιορισμός του ατόμου συνοδεύεται αναγκαστικά από τον προσδιορισμό του προσώπου, δηλαδή μιας οντότητας με δύναμει ηθικές αξιώσεις επί των άλλων. Ωστόσο, αυτές οι αξιώσεις φαίνεται πως προκύπτουν ως συνέπεια μάλλον παρά ως αιτία της υπόστασής του ως προσώπου (πρβλ. Smart 1987). Καμιά σχέση με άλλα πρόσωπα, ούτε καν με τους γονείς, δεν επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο συζητιέται γενικά το ζήτημα της υπόστασης του προσώπου.

Υπήρξαν πολλές αντιρρομήσεις για το ποια είναι τα στοιχεία εκείνα που οριοθετούν αυτή την ατομικότητα. Ίσως να πρόκειται για μια θεική στιβα που καθαριάζει τη ζωή από την «έναρξη» της γονιμοποίησης. Ίσως τα έμβρυα κατά το αναπτυξιακό στάδιο πριν από το σχηματισμό εγκεφάλου και συνείδησης να μη συνιστούν πρόσωπα. Η δύναμει και όχι η πραγματική συνείδηση του εμβρύου κατέστη πεδίο αμφισβήτησεων και ανταρπαθέσεων.¹ Ωστό-

1. Ο εντοπισμός μιας εκδοχής αυτού του διαλόγου και ορισμένα από τα επιχειρήματα εκτίθενται λεπτομερώς στο όγδοο κεφάλαιο.

σο, είτε γινόταν λόγος για ψυχή είτε για νου, η εκ των προτέρων παραδοχή ήταν ότι γινόταν λόγος για μια ιδιότητα που υπάχει στον ενικό (λ.χ. Ward 1990: 110: «πρόσωπο είναι το υποκείμενο της έλλογης συνείδησης»). Πληγ όμως, όπως παρατηρεί ο Dyson (1990: 99), όσον αφορά την ηθική, πρέπει να λάβει κανείς υπόψη και το ενδεχόμενο η ηθική μονάδα να μην μπορεί να είναι το άτομο ως τέτοιο, για το λόγο ότι τα ανθρώπινα όντα υπάχουν μόνο σε αλληλεξάρτηση με άλλα ανθρώπινα όντα. Η διατύπωση του ζητήματος αυτού δεν ήταν εύκολη και έχει σημασία να δούμε γιατί.

Από μια άποψη, η απάντηση είναι κοινότοπη: η συζήτηση στο κοινοβούλιο αφορούσε πρωτίστως τα έμβρυα και δευτερευόντως το στάτους τους ως δύναμει προσώπων. η νομοθεσία δεν αποσκοπούσε να ορίσει τι είναι πρόσωπο. Από μια άλλη άποψη, όμως, αυτή η απουσία ενδιαφέροντος ταυιάζει με ορισμένες γενικές πολιτισμικές παραδοχές οι οποίες επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι σκέφτονται για τη συγένεια.

Πρώτον, οι Ευρωπαϊκοί τείνουν να αναπαριστάνουν την αλληλεξάρτηση κατά τρόπο αφηρημένο και μπορούν να φανταστούν ένα πρόσωπο χωρίς αναφορά σε άλλα πρόσωπα. Συνεπώς, ένα ενήλικο άτομο μπορεί κάλλιστα να περιγραφεί ως εξαστώμενο «από την κοινωνία». Δεν χρησιμοποιούν την εξάρτηση από τους συγγενείς ως σύμβολο της αλληλεξάρτησης γενικά (η προσήλωση σε συγγενειακές σχέσεις δεν προσφέρεται ως σύμβολο του ανήκειν στην ευρύτερη κοινωνία). Αντίθετα, επιχειρούν να συλλάβουν την έννοια της αλληλεξάρτησης μέσω αφηρημένων και καθολικών χριτηρίων, όπως η κοινή ανθρώπινη ιδιότητα ή η αλληλεπίδραση ενός οργανισμού με το περιβάλλον του (βλ. κεφάλαιο 6). Ο Dyson αναφέρεται σε μια «αλληλε-

ξαρτώμενη ανθρώπινη κοινότητα» και όχι στην αλληλε-
ξάρτηση συγκεκμημένων προσώπων.

Δεύτερον, οι ευρωπαϊκές αντιλήψεις για την ατο-
μικότητα θεμελιώνονται στην ιδέα της φυσικής διακριτό-
τητας. Έτσι, η Βουλή των Κοινοτήτων φέρεται να αποφα-
σισε για το επιτηρητικό όριο περιστασιασμού στα έμβρυα
εστιάζοντας στο «όριο των 14 ημερών». Η σημασία του
ορίου αυτού εξηγήθηκε με αναφορά στη βιολογική διαδι-
κασία: 14 ημέρες είναι το διάστημα ακριβώς προτού γί-
νει ορατή η γερόμενη αβική γράμμη, ο πρόδρομος του συ-
γκεκμημένου και μοναδικού εμβρύου: «εδώ διασχίζεται ο
φυσικός αντάμυνα στη μοριακή ύλη και σε ένα δυνατό-
μορφή ανθρωπίνου πλάσμα» (Morgan & Lee 1991: 68). Επίσης,
τότε καθίσταται εμφανής δύο «σφαιρής ορισμένοι κυττα-
ρικοί παράγοντες», αυτοί που θα σχηματίσουν το έμβρυο
και αυτοί που θα σχηματίσουν το υποστηρικτικό σώμα.
Η του παλαιότερα (1991: 68). Ο πρόεδρος της τότε Me-
ταβασιτικής Υπηρεσίας Αδειοδοτήσεων φέρεται να υποστη-
ρίξει πως ο σχηματισμός αυτός σηματοδοτεί «την απαρχή
ενός μοναδικού ανθρώπινου ατόμου» (Daily Telegraph,
23/4/1990). Αν μη τι άλλο, αυτή ήταν η άποψη των προφες
υπό τις οποίες οι βιολογικές πληροφορίες μεταφράστηκαν
σε εκείνους που συζητούσαν το Νομοσχέδιο.²

Όσο αμφιλεγόμενα και αν αποδείχθηκε το συγκεκμημέ-
νο όριο, η στήριξη της ατομικότητας δεν απειροβλήθηκε.

2. Έπειδή η γνώση σε αυτό το πεδίο προχώρησε πολύ γοργός
ρυθμός, οι πληροφορίες που ήρθαν στη Βουλή όχι μόνο ήταν τε-
ταρσοποιημένες για κοινό ή μη ειδικών αλλά και περιείχαν αναπόφευκτα
ιδέα ότι μπορούμε να πορευτούμε προς την υγιεινή και ασφαλή
εκκίνηση).

Το βασικό ερώτημα, τότε έρχεται στη ζώνη «ανθρώπι-
νο ον», απαντήθηκε ομόφωνα: όταν μπορεί να αναγνωρι-
στεί ως μοναδικό άτομο. Ώς ένα μεταγενέστερο στάδιο
μπορεί να γίνει λόγος για ανθρώπινη προσωματικότητα ή
πρόσωπο. Τελικά, μπορεί το ζήτημα της υποστάσεως του
πρόσωπου να θεωρηθεί εντελώς άσχετο με τις διαπρο-
σωπικές σχέσεις, όπως συζητήθηκε απόλυτα με τα στα-
δια της ανάπτυξης. Όσο, όταν γεννιέται ένα μέλλον-
μένο πρόσωπο, οι ανάγκες και τα δικαιώματά του υπέρ-
χουν αναπόφευκτα σε σχέση με αυτά των άλλων, και η ίδια
η αναγκαιότητα νόμοι γι' αυτές τις ανάγκες
και γι' αυτά τα δικαιώματα προκύπτει από το γεγονός ότι
τα πρόσωπα δεν είναι ποτέ απομονωμένα από τις πράξεις,
εις επενέργειες και την παρουσία των άλλων. Όπως, σε αυ-
τόν το διάλογο αναφορικά με το αγγέλαιο ακόμη, η κα-
θυστική διακρίση της βιολογικής ανάπτυξης
περισσότερο παρά τις ηθικές υποστάσεις του πρόσωπου ή
της συνηθέστερης του σε σχέσεις με άλλα πρόσωπα.
Αυτό, λοιπόν, που κυρίως τίθεται προς συζήτηση είναι
το στάδιο της ανάπτυξης.³ Ενώ άλλα πρόσωπα μπορούν
να ενεργούν για λογαριασμό του μελλοντικού πρόσωπου
αυτό να είχε ήδη γεννηθεί, το έμβρυο, στα πρώτα και τα
πρώτα στάδια του, δεν αναπαύεται με δική του πα-
ρουσία. Η, μάλλον, η υποστήριξη του ως πρόσωπου προε-
ξοφλείται βασικά με αναφορά στην φυσική του παρουσία.
Ασφαλώς, πάντοτε αναλαμβάνεται δράση για λογαριασμό
ονομαστών χωρίς ικανότητα ανταπόκρισης (Gallagher 1987).

3. Μια ενδιαφέρουσα κριτική αυτού του όρου εξετάζεται στο
επίσημο κείμενο.

77
76

όπως αναλαμβάνεται και για λογαριασμό προσώπων με μειωμένη ικανότητα ανταπόκρισης. Παρ' όλα αυτά, έχει κάποια σημασία, νομίζω, το ότι η ίδια η αναπαγωγή των προσώπων νοείται κατά τρόπο μη σχεσιακό.

Όπως συμβαίνει και με τη συγγένεια, κατά την ευρω-αμερικανική αντίληψη τα μειωνόμενα πρόσωπα ερμηνεύονται ως υβρίδιο των δύο διαστάσεων που προσαναφέρουμε. Από τη μια, τα πρόσωπα πάντοτε κατοικούν σε έναν κοινωνικό και πολιτισμικό κόσμο στον οποίο συμμετέχουν ενεργά και στη δημιουργία του οποίου συμβάλλουν· από την άλλη, υπάγονουν ως φυσικά άτομα όντα με τις δικές τους ανάγκες και επιθυμίες. Αυτές οι δύο διαστάσεις αλληλεπικαλύπτονται όταν το πρόσωπο θεωρείται ταυτόχρονα μέλος της κοινωνίας και αυτόνομο άτομο του οποίου η ύπαρξη ορίζεται από άλλα κριτήρια, όπως οι φυσιολογικές και αναπτυξιακές διαδικασίες. Εδώ όμως υπάρχει πάλι μια ασυμμετρία. Πράγματι, ορισμένες φορές ενδέχεται να δοθεί προτεραιότητα στη δεύτερη διάσταση σε σχέση με την πρώτη: η μία διάσταση (η ατομικότητα) ενεργεί ως θεμέλιο και ως σημείο αναφοράς για την άλλη (την προσωπική υπόσταση).

Υποβοηθώντας τη δημιουργία γονέων

Οι συζητήσεις γύρω από τις ποσοπτικές της υποβοηθούμενης αναπαγωγής καθιστούν σαφές το γεγονός ότι κανένας δεν έρχεται στη ζωή χωρίς να εωθούν συμπληρωματικές ουσίες. Κανείς δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς γονείς.

Βασικό αξίωμα του τρόπου με τον οποίο οι Ευρωπαίοι και οι αντιλαμβάνονται τη συγγένεια είναι ότι κάθε άνθρωπος έχει γονείς με τη βιολογική έννοια, ανεξάρτητα

από το αν τους γνωρίζει ή όχι. Και αυτό γιατί η ίδια η μεταβίβαση των ουσιών θεωρείται ότι απονέμει ταυτότητα. Η αυτοσυνειδητοποίηση ως προς την ταυτότητα ερμηνεύεται, με τη σειρά της, ως μέρος των δικαιωμάτων του ατόμου ως προσώπου: έτσι, το «δικαίωμα» του παιδιού να γνωρίζει την προέλευση της γενετικής του σύστασης, έχει διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στη σύληψη ήδη από την εποχή της Ελβετης Wapnick (1985). Όμως τα συμπερόντα γονέων και τα συμπερόντα παιδιών ενδέχεται να διίστανται, και η γνώση δεν οδηγεί κατ' ανάγκη σε σχέση.

Το δικαίωμα του παιδιού να γνωρίζει θέτει αναπόφευκτα το ζήτημα της σχέσης του με τους «βιολογικούς γονείς» του. Και είναι από τις συνέπειες της αποκαλύψης αυτής (όπως υποστηρίχτηκαν ευρύτατα) που πρέπει να προστατευούνται όσοι δωρίζουν γενετικό υλικό αλλά δεν επιθυμούν να αναγνωριστούν ως γονείς. Με άλλα λόγια, ό,τι μπορεί να είναι καλό για το παιδί δεν είναι κατ' ανάγκη καλό για τους γονείς. Μία άλλη διάσταση συμπερόντων εμφανίζεται κατά την αποτίμηση της γονεϊκής εμπλοκής στην ανατροφή του παιδιού, δεδομένου ότι ένα άλλο αξίωμα της ευρωπαϊκάνικής συγγένειας είναι ότι οι γονείς πρέπει να εξασφαλίζουν στα παιδιά τους το σωστό περιβάλλον. Η βιολογική γονεϊκή ιδιότητα και η κοινωνική γονεϊκή ιδιότητα συνδυάζονται, λοιπόν, ξανά στην ιδέα ότι η καταλληλότητα των κοινωνικών γονέων εξαστάται από την ικανότητα τους να εξασφαλίσουν τις κατάλληλες φυσικές συνθήκες για την ανάπτυξη του παιδιού. Εδώ προέχει η επικέντρωση στις ανάγκες του παιδιού τόσο ως αναπτυσσόμενου οργανισμού όσο και ως μειωνόμενου αυτού με ιδιαίτερη ψυχοσυναιδηματική φυσιογνωμία, οπότε και οι γονείς ορίζονται σε σχέση με τις αντίστοιχες ανάγκες του. Είναι γενικά αποδεκτό ότι οι ανάγκες αυ-

τές ενδέχεται να αντιβαίνουν σε άλλες πλευρές της ζωής των γονέων ως προσώπων. Μάλιστα στη Βρετανία, κατά κανόνα, τα καθήκοντα των γονέων προς τα παιδιά αναγνώριζονται σαφέστερα από τα καθήκοντα των παιδιών προς τους γονείς (βλ. Finch 1989). Αφήνοντας κατά μέρος τα της κληρονομιάς, από τη στιγμή που ο γονέας είναι αυτός που επιφορτίζεται καθήκοντα και ευθύνες απέναντι στο παιδί, θεωρείται δεδομένο ότι η γονεϊκή ιδιότητα πρέπει να αναγνωρίζεται από το νόμο. Αλλά, τελικά, ο νόμος αναγνωρίζει τη βιολογική γονεϊκή ιδιότητα ακόμη και σε περιπτώσεις που θα σκεφτόταν κανείς ότι έργο του είναι ο ορισμός της κοινωνικής γονεϊκής ιδιότητας.

Η διακρίση ανάμεσα στην κοινωνική και στη νομική αναγνώριση δεν είναι νέα. Η πρώτη αφορούσε την αναγνώριση μιας σχέσης, η δεύτερη τα έννοια δικαιώματα. Σε αυτή τη βάση, η Έκθεση Glover μπορεί να λάβει υπόψη της τη συνηθιστή νομοθεσία, στην οποία ο δωρητής* στέργματος αναγνώριζεται κοινωνικά κατά το ότι το παιδί (στη ηλικία των 18 ετών) έχει το δικαίωμα να μάθει ποιος είναι αυτός, αλλά αυτός δεν έχει έννοια δικαιώματα πατρότητας πάνω στο παιδί. Τούτο σημαίνει ότι επιθυμητός στόχος είναι η νομική πατρότητα να συνδυάζεται με την κοινωνική μάλλον παρά με τη βιολογική πατρότητα σε ό,τι αφορά την ουσία γένεα στους κόλπους της οποίας θα μεγαλώσει το παιδί.

* Σ.τ.Μ.: Στην ελληνική νομοθεσία και γενικότερα στην ελληνική γλώσσα ο όρος που έχει επικρατήσει είναι «δότης» στέργματος, αν και κάπου με λόγο για «δωρεά» στέργματος ή οργάνων και για «δωρητές» οργάνων. Επειδή ακριβώς υπάχθουν αυτά τα προηγουμένα και επειδή η συγγραφέας τονίζει σε πολλα σημεία του κειμένου την έννοια της γυμνασίας και της δωρεάς, παράλληλίζοντας την προφορά στέργματος με το δώρο στη Μελανζία, εδώ χρησιμοποιούσε με τον όρο «δωρητής».

«Η κοινωνική πατρότητα συχνά υπερβαίνει τη βιολογική πατρότητα [...] Και ο συναισθηματικός δεσμός με τον κοινωνικό πατέρα συνήθως είναι πολύ πιο σημαντικός για τα παιδιά από τους γενετικούς συνδέσμους με το δωρητή» (Glover et al. 1989: 35). Όστόσο, η κοινωνική σχέση εξακολουθεί να δικαιολογείται με αναφορά σε κάποιες λογικές βιολογική διαδίκασια, καθώς η διαδικασία αυτή εξακολουθεί να νοείται ως οικουμενική σχετικά με τις ανάγκες του παιδιού ως αναπτυσσόμενου ανθρώπινου όντος. Έτσι, ενώ ο κοινωνικός γονέας προτιμάται από το βιολογικό γονέα, η σημασία του κοινωνικού γονέα κατοχυρώνεται και πάλι με αναφορά σε μια μη κοινωνική πλευρά της ανάπτυξης. Ως εκ τούτου, σύμφωνα με το σχήμα αυτό, «η σχέση» υφίσταται όχι τόσο ανάμεσα στα πρόσωπα όσο στο πλαίσιο της αμοιβαιότητας των φυσικών τους αναγκών.

Συνεπώς, οι διαμάχες γύρω από το ποιος πρέπει η κοινωνία να θεωρήσει γονείς δεν αποτελούν κατοπτρική εικόνα της σύζήτησης για την έναρξη της ζωής. Και αυτό εξηγείται από την προτεραιότητα που διατηρούν τα βιολογικά γεγονότα της ζωής στη θεμελίωση της ίδιας της αντιληψής για την «προσγυμνασία» κατάσταση. Εξού και η ασυμμετρία στην οποία αναφέρεθηκαν παραπάνω. Έτσι, η σύζηση για τα αρχικά στάδια της ζωής των ανθρώπινων όντων προχωρά χωρίς καμιά αναφορά σε κοινωνικούς παράγοντες: το πότε ένα πρόσωπο αρχίζει να υπάχθει εξαμβάνεται ως βιολογικό δεδομένο της ανάπτυξης του ατόμου. Απεναντίας, η νομική διαμάχη γύρω από το ποιος θα αναγνωριστεί κοινωνικά ως γονέας αναφέρεται μόνιμα στη βιολογική γονεϊκή ιδιότητα: η νομοθεσία έρχεται εκ των υστέρων.

Η ασυμμετρία αυτή στηρίζεται στα δύο σημεία τα οποία έχω ήδη θίξει. Πρώτον, το παιδί θεωρείται ότι έχει

άμεσες και αυτοδικαιες αξιώσεις επί της κοινωνίας. Η σχέση του με τους γονείς του επιτρέπει την προσωπική του ανάπτυξη, αλλά οι αξιώσεις του ως πλήρους ηθικού και νομικού ατόμου απευθύνονται περισσότερο προς την κοινωνία γενικά παρά προς τους γονείς του ειδικά. Οι γονείς απλώς διαμεσολαβούν σε αυτή τη μελλοντική σχέση και, εάν είναι αναγκαίο, η κοινωνία μέσω του κράτους μπορεί να παρέμβει για να προστατεύσει την ευημερία του παιδιού. Δεύτερον, η ατομικότητα των προσώπων γίνεται αντιληπτή στη βάση της μοναδικότητάς τους (φυσικής διακριτότητας) ως οργανισμών εν λειτουργία. Η κοινωνική ζωή του προσώπου θεωρείται εξωγενής: στη διάδρασή του με άλλα πρόσωπα, το μεμονωμένο πρόσωπο υφίσταται μεν την επίδραση ή την επίηρά τους, αλλά αυτή η αλληλεξάρτηση είναι συχνά διαπραγματεύσιμη. Οι άνθρωποι γίνονται γονείς επειδή θεωρείται ότι οι γονείς θέλουν «δικιά τους» παιδιά. Αυτή η κοινή έκφραση, που αποτρέπει ενδιαφέροντα συναίρεση του με ποιον ταυτίζεται και κανείς και του τι διαθέτει σε αυτό τον κόσμο, παραπέμπει στην επιθυμία ή στην προτίμηση. Το παιδί δεν μπορεί να διαλέξει ποιοι θα είναι οι γονείς του, αλλά μπορεί να προτιμήσει να ξεφύγει από την επίδρασή τους ή να αποποιηθεί την ιδιοκτησία τους: είναι το ατομικό στάτους του προσώπου, και όχι οι σχέσεις του, αυτό που εγγυάται την ίδια του την υπόσταση ως προσώπου.

Ως εκ τούτου, οι προσταθήμες να οριστούν οι σχέσεις, όπως η σχέση μεταξύ γονέα και παιδιού, καθιστούν σαφή την πραγματική έννοια της σχέσης. Από τη μια μεριά, οι Ευρωπαϊκοί εξαστούν τη διατήρηση των σχέσεων από τις προτιμήσεις των προσώπων (Α.χ. «τελικά, οι ηθικές αποφάσεις λαμβάνονται σε συνάρτηση με τις προτιμήσεις των ανθρώπων», Ward 1990: 112), ιδέα που απηχεί

την παρεκτίρηση την οποία κάνουμε στην αρχή (ότι δηλαδή τα ηθικά προβλήματα είναι προβλήματα που αφορούν ως μεμονωμένα υποκείμενα. Από την άλλη μεριά, στο μέτρο που οι κοινωνικές διευθετήσεις θεωρούνται κατασκευές επί φυσικών γεγονότων, τα οποία προσλαμβάνονται κατά κύριο λόγο ως βιολογικά γεγονότα, οι άνθρωποι νον τα φυσικά αυτά γεγονότα και να τους αποδίδουν βαρύτητα. Οι κοινωνικές σχέσεις περιέχουν ένα στοιχείο εξάρτησης. Αυτές οι παρεκτιρήσεις συνδέουν δύο εκδοχές της ίδιας κατασκευής. Η βιολογία εδρεύει σε μια τάξη της πραγματικότητας την οποία πρέπει να εξυπηρετούν οι κοινωνικές διευθετήσεις, και όχι το αντίστροφο.

Έχουμε συνηθίσει αυτή την ασυμμετρία στους ορισμούς της «μητέρας» και του «πατέρα». Όμως ούτε και αυτές οι δύο έννοιες αποτελούν κατοπτρικές εικόνες η μία της άλλης. Η διάκριση ανάμεσα σε ό,τι εμείς σήμερα θεωρούμε βιολογικούς και κοινωνικούς γονείς ή η διάκριση ανάμεσα στη βιολογική και στην κοινωνική ταυτότητα κάθε γονέα αναπαράγεται επίσης στη διάκριση ανάμεσα στην προφανή βιολογική εμπλοκή της μητέρας με το παιδί και στην ανάγκη να τεχμάρουμε, και επομένως να κατασκευάσουμε κοινωνικά, την πατρότητα. Ακόμη και όταν το ζή-κωνή παραδοχή υποτίθεται ότι εξαστάται από την κοινωνική αναγνώριση με τρόπο που δεν συμβαίνει σε ό,τι αφορά τη γονεϊκή ιδιότητα της μητέρας.

Οι παράγραφοι 27 και 28 της βρετανικής Νομοθετικής Πράξης για την Ανθρώπινη Γονιμοποίηση και Εμβρυολογία προσδιορίζουν «την έννοια της "μητέρας"» και «την έννοια του "πατέρα"» σε ορισμένες περιπτώσεις υποβοη-

SOS

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

Οι νέες τεχνολογίες αναπαράγουν δηλαδή πλεονάζουσες πηλές συλλεξιμότητας, τη διάκριση ανάμεσα σε κοινωνική και σε νέαν οντολογία, τη νοηθραία αντιμετώπιση πρωτοφανών γενεακών και κοινωνικών παραγόντων, τη νοηθραία αντιμετώπιση πρωτοφανών γενεακών και κοινωνικών παραγόντων. Η νοηθραία αντιμετώπιση πρωτοφανών γενεακών και κοινωνικών παραγόντων. Η νοηθραία αντιμετώπιση πρωτοφανών γενεακών και κοινωνικών παραγόντων.

Το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης είναι θεμελιώδες για τον άνθρωπο. Το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης είναι θεμελιώδες για τον άνθρωπο. Το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης είναι θεμελιώδες για τον άνθρωπο. Το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης είναι θεμελιώδες για τον άνθρωπο.

Λόγω της βιοτεχνολογικής επανάστασης, η οποία έχει οδηγήσει στην ανάπτυξη νέων τεχνολογιών, η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει νέες προκλήσεις. Η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει νέες προκλήσεις. Η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει νέες προκλήσεις.

Το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης είναι θεμελιώδες για τον άνθρωπο. Το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης είναι θεμελιώδες για τον άνθρωπο. Το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης είναι θεμελιώδες για τον άνθρωπο.

Η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει νέες προκλήσεις. Η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει νέες προκλήσεις. Η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει νέες προκλήσεις. Η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει νέες προκλήσεις. Η ανθρωπότητα αντιμετωπίζει νέες προκλήσεις.

και τη δυνατότητα επιλογής, ευελπιστεί ότι «η ικανότητά μας να διαχωρίζουμε την κοινωνική γονεϊκή ιδιότητα από τη βιολογική θα δημιουργήσει νέα μοτίβα σχέσεων» (Glover et al. 1989: 53). Επισημαίνω τρία επακόλουθα που ενδέχεται να μας αφήσουν ελάχιστες δυνατές πολιτισμικής επιλογής:

Πρώτον, το πιθανότερο είναι ότι θα συνεχίσουμε την προσπάθεια να προσαρμόζουμε την αναπαράσταση των σχέσεων σε ό,τι προσλαμβάνεται ως η φυσική τους βάση—είτε στη βιολογία γενικά είτε στη γενετική. Οι αιτιολογήσεις και οι αναπαράστασεις θα μεταβάλλονται με το ρυθμό που θα μεταβάλλονται οι απόψεις μας για τα γεγονότα. Δεδομένου του καθοριστικού ρόλου που αποδίδουμε στη βιολογία, ο τρόπος που αναπαριστάνουμε τα γεγονότα αυτά θα μας επηρεάσει, επομένως, όλους.

Δεύτερον, ενώ οι κοινωνικές σχέσεις φαίνονται να ανταποκρίνονται σε βιολογικά γεγονότα και να τα διαχειρίζονται, από τη σκοπιά του ανθρωπολόγου τα γεγονότα αυτά είναι επίσης πολιτισμικά γεγονότα, κατασκευές που και αυτές οι ίδιες έχουν κοινωνική ή πολιτισμική βάση. Είμαστε, κατά κάποιο τρόπο, σε ένα νέο πεδίο, από τη στιγμή που τα γεγονότα αυτά αποκτούν και νομική βάση. Το ζήτημα ποια σημεία της νομοθεσίας θα εφαρμοστούν στη διαχείριση του φυσικού κόσμου πρέπει να αναμένεται ότι θα διαδραματίζει ολόένα σημαντικότερο ρόλο στη ζωή μας. Άσχημη και το να διανοηθεί κάποιος ότι μορφές ζωής μμπορεί να υποκείνται σε πατέντα προσφέρει αξιοπερίεργες αναδολιγές με το δικαίωμα κυριότητας επί προσώπων.

Τέλος, η θεμελίωση των κοινωνικών σχέσεων σε φυσικά γεγονότα χρησιμοποιεί παραδοσιακά για να προσδώσει μια ορισμένη ιδιότητα σε μια σημαντική διάσταση των συγχευεακών σχέσεων. Παρά τη δυνατότητα επιλογής που εί-

χε κάποιος, οι σχέσεις αυτές ήταν κατά βάση μη διαπραγματεύσιμες. Η ιδέα του δεσμού αίματος συμβόλιζε τη δεδομένη φύση τους. Αυτές είχαν μια πραγματιστική υφή που δεν περιολιζόταν στην επιτέλεση των συγγενειακών υποχρεώσεων, όσο σημαντική και αν ήταν αυτή. Οι δεσμοί συγγένειας, γενικά, αντιπροσώπευαν ό,τι ήταν αμετάβλητο στην κοινωνική κατάσταση ενός ανθρώπου, σε αντίθεση με αυτό που επιδειχόταν μετάβλητο. Σήμερα, που μας ωθούν να προτιμούμε και να επιλέγουμε, ενδέχεται να καταλήξουμε να εκδραματίζουμε μια περίεργη εκδοχή των θεωριών περί επιλογής συγγενών, στις οποίες αναφέρθηκε εν συντομία η Wells και που ενσωματώνονται και οι ίδιες σε μια εκδοχή των ευρωαμερικανικών απόψεων για τη συγγένεια. Το να επιλέγεις τους συγγενείς με τους οποίους θα κρατήσεις επαφή είναι ένα πράγμα, και άλλο πράγμα το να επιλέγεις την καταγωγή σου.

Το ορφανό πατρός παιδί

Το θέμα αυτό με επαναφέρει στον τρόπο με τον οποίο υποβοηθούμε τον εαυτό μας. Στην πραγματικότητα οι Ευρωαμερικανοί, στην προσπάθειά τους να αντιμετωπίσουν αυτά που αντιλαμβάνονται ως ανάγκες τους, αναγκάζονται να διασαφηνίσουν όψεις των ιδιών τους των κοινωνικών και πολιτισμικών πρακτικών.

Την ίδια χρονιά με την ομιλία της Wells δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Free Associations* ένα σύντομο άρθρο με θέμα την «Κρίση της πατρότητας», το οποίο έθετε υπό αμφισβήτηση την έννοια της πατρότητας με τρόπο ανάλογο προς την έννοια της μητρότητας: «Ποιος είναι ο πατέρας; Άσχετο είναι ο άνδρας που παρέχει το σπέρμα [...] ή ο άν-

δρας που φροντίζει το παιδί;» (Smith 1987: 72). Η επιλογή της λέξης «φροντίζει» αντί για τη λέξη «προσφέρει» τα προς το ζην» έγινε, όπως φαίνεται, εσκεμμένα, καθώς ο συγγραφέας επιχειρεί να θεμελιώσει και την (κοινωνική) πατρότητα στην ανατροφή των παιδιών, στην ίδια βάση με τη μητρότητα. Αυτό που ωθεί τον Smith να θέσει τα πα-
 ραπάνω ερωτήματα είναι το ζήτημα της τεχνητής γονιμο-
 ποίησης. Το θέμα, λοιπόν, δεν είναι ότι η υποβοηθούμενη
 αναπαραγωγή είναι κάτι το νέο, αλλά ότι έχει εισέλθει στο
 πολιτισμικό πεπρωτόριο με τέτοιο τρόπο ώστε να καθιστά
 πυρφόρως ερωτήματα σημαντικά για οποιαδήποτε ενωμο-
 λόγηση της γονεϊκής ιδιότητας.

Δεν είναι απαρτία άξιο που ο Smith διαπιστώνει ότι οι
 πατέρες και οι μητέρες δεν αποτελούν κατοπτρική εικόνα
 οι μεν των δε. Εξετάζοντας το συνασθηματικό βάρος που
 οι άνδρες αποδίδουν στη βιολογική πατρότητα, ανακαλύ-
 πτει ότι η δική τους σωματική εμπλοκή δεν μπορεί να συ-
 γκριθεί με την εμπλοκή των γυναικών: «Εγώ ως άνδρας
 δεν έχω μείνει έγκυος, δεν έχω γενήσει, δεν έχω θηλάσει
 παιδί με το δικό μου γάλα. Σε αντίθεση με τη γυναίκα μου,
 εγώ δεν είμαι κατά τρόπο φυσικό δεμένος με κανένα παι-
 δι, από τη στιγμή που θα πραγματοποιηθεί η σύλληψη και
 πέρα.» (1987: 75, η υπογράμμιση στο πρωτότυπο).

Εδώ αυτό που φαίνεται να υπονοείται είναι ότι οι συ-
 νασθηματικοί δεσμοί απορρέουν από τους φυσικούς. Κα-
 τὰ συνέπεια, αμφιβολίες (ο όρος δικός του) μπορεί να εκ-
 φραστούν σε κάθε στάδιο, γιατί σε κάθε στάδιο εμφανί-
 ζονται νέες αμφιβολίες ως προς τους φυσικούς δεσμούς.
 Υπάρχουν αμφιβολίες για τη σημασία της ανδρικής σεξου-
 αλικότητας ως προς τη σύλληψη, για το γεγονός της γε-
 νετικής πατρότητας, για το επιθυμητό της συγκατοίκησης,
 για τον τρόπο με τον οποίο διαχειρίζεται κανείς τις συ-

νασθηματικές ανάγκες και τα πρακτικά ζητήματα της
 φροντίδας του παιδιού και της δουλειάς του άνδρα. Οι αμ-
 φιβολίες για τους σωματικούς δεσμούς είναι αμφιβολίες
 για τις σχέσεις. Στην ουσία, αυτή η αυτοανάληψη διαλύει
 τον ήδη εδραιωμένο συνδυασμό κοινωνικών και φυσικών
 σχέσεων. Εάν ο γονεϊκός ρόλος διασπαστεί στα συστατικά
 του, πούθενά δεν φαίνεται να υπάρχει ουσιώδης σύνδεση
 ανάμεσα στο φυσικό πρόσωπο και στην κοινωνική σχέση
 του γονέα με το παιδί. Ο Smith υπαινίσσεται ότι αυτό
 ισχύει κυρίως για τους άνδρες. Οι γυναίκες, όχι οι άνδρες,
 τείνουν να αναλαμβάνουν την ευθύνη για την αντισύλληψη,
 υποστηρίζει· οι γυναίκες είναι περισσότερο βέβαιες από
 τους άνδρες για τη βιολογική γονεϊκή ιδιότητά τους, οι γυ-
 ναίκες δείχνουν ικανές να παρακάμψουν τη συγκατοίκηση
 ως προϋπόθεση για την ανατροφή του παιδιού, και πάλι
 λέγοντας: Πάνη όμως, οι συγχρίσεις που κάνει ο Smith δεν
 απορρέουν παρά μία περίπτωση από μια ολόκληρη σειρά
 πολιτισμικών συνδέσεων ανάμεσα σε ό,τι είναι βέβαιο και
 σε ό,τι είναι αβέβαιο στις συγγενειακές διευθετήσεις· μία
εξοχή της διαρκώς επαναλαμβανόμενης σύνδεσης ανάμε-
 σα στη φυσική-βιολογική και στην κοινωνική-νομική γονεϊ-
 κή ιδιότητα.

Αυτές οι αμφιβολίες παραμένουν παραγματικές και συ-
 γκλίνουν προς μία κατεύθυνση. Αν μια σχέση δεν εδρά-
 ζεται σε κάποια εγγενή ή φυσική σύνδεση, το πιθανότερο
 είναι ότι οι Ευρωπαϊκοί θα τη θεωρήσουν τεχνητή, και
 οτιδήποτε τεχνητό σημαίνει ότι είναι ανοιχτό στην αβεβαι-
 ότητα. Η πραγματικότητα πρέπει να βρoισκεται αλλού.

Οι νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής καθώς και οι νο-
 μθετικές και άλλες πράξεις τις οποίες προκάλυψαν επι-
 δύνουν να υποβοηθήσουν αφενός τη φυσική διαδίκασια
 και αφετέρου τον κοινωνικό ορισμό της συγγένειας. Όμως,

αυτή η διτλή υποβοήθηση δημιουργεί νέες αβεβαιότητες. Και αυτό γιατί η παρούσα πολιτισμική σαφήνεια «επαστασιατοποιεί» προγενέστερους συνδυασμούς ιδεών και εννοιών. Όσο περισσότερο νομική βεβαιότητα προσίδουμε στην κοινωνική γονεϊκή ιδιότητα, τόσο περισσότερο υποσκάπτουμε τις προϋπάρχουσες παραδοχές μας ως προς την εγγενή φύση των ιδιών των σχέσεων. Όσο περισσότερο διευκολύνεται η βιολογική αναπαραγωγή των ανθρώπινων προσώπων, τόσο δυσκολότερο είναι να σκεφτούμε μια σφαιρικά φυσικών γεγονότων ανεξάρτητη από την κοινωνική παρέμβαση.

Κατά πόσο όλα τούτα είναι καλά ή όχι παραμένει αβέβαιο. Το βέβαιο είναι πως θα έχουν συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι σκέφτονται ο ένας για τον άλλο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΣΥΓΓΕΝΕΙΑ ΩΣ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΗ:

Η ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΕΠΙΔΟΤΗΣ ΤΟΥ ΚΑΤΑΝΑΣΤΗ ΚΑΙ ΟΙ ΝΕΕΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ

Υπάρχει, όπως πληροφορούμαστε, ένα επιχείρημα που λέει «να αφήσουμε τη μελλοντική μορφή της οικογένειας να εξελιχθεί πειραματικά. Αναμφίβολα οι άνθρωποι πρέπει να αποθαρρύνονται από το να παίρνουν υψηλό ρίσκο [...] Και εννοείται ότι μόνο εθελουσίως πρέπει να δοκιμάζονται οι νέες μορφές οικογενειακής ζωής. Όμως, με δεδομένες αυτές τις επιφυλάξεις, προτιμούμε μια κοινωνία ευνοϊκά διακείμενη προς τα "πειράματα με τον τρόπο ζωής" από μια κοινωνία στην οποία αυτά καταστέλλονται» (Glover et al., 1989: 63, η υπογράμμιση δική μου).

Αυτά αναφέρει προς την Ευρωπαϊκή Επιτροπή η Ένθηση Glover για τις Τεχνολογίες Αναπαραγωγής. Από την επιτροπή είχε ζητηθεί να εξετάσει τα ηθικά και άλλη φύσης κοινωνικά ζητήματα τα οποία εγείρονται από τις τεχνικές οι οποίες (κατά τη δική τους έκφραση) «επεκτείνουν τις αναπαραγωγικές επιλογές μας» (1989: 13). Με την έκφραση «αναπαραγωγική επιλογή» εννοούν κατά κύριο λόγο τη γονιμότητα αν και το ενδιαφέρον τους εκτείνεται από την τεχνητή γονιμοποίηση, τη γονιμοποίηση *in vitro* και την παρэнθετη μητρότητα στις μελλοντικές επι-

αυτή η διατήρηση υποβοήθησε δημιουργεί νέες αβεβαιότητες. Και αυτό γιατί η παρούσα πολιτισμική σαφήνεια «επαναστατικοποιεί» προγενέστερους συνδυασμούς ιδεών και εννοιών. Όσο περισσότερο νομική βεβαιότητα προσδίδουμε στην κοινωνική γονεϊκή ιδιότητα, τόσο περισσότερο υποσκάπτουμε τις προϋπάρχουσες παραδόχες μας ως προς την εγγενή φύση των ιδιών των σχέσεων. Όσο περισσότερο διευκολύνεται η βιολογική αναπαραγωγή των ανθρώπινων προσώπων, τόσο δυσκολότερο είναι να σκεφτούμε μια σφαιρικά φυσικών γεγονότων ανεξάρτητη από την κοινωνική παρέμβαση.

Κατά πόσο όλα αυτά είναι καλά ή όχι παραμένει αβέβαιο. Το βέβαιο είναι πως θα έχουν συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι σκέφτονται ο ένας για τον άλλο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΣΥΓΓΕΝΕΙΑ ΩΣ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΗ:

Η ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΕΠΙΔΟΧΗΣ ΤΟΥ ΚΑΤΑΝΑΛΩΤΗ ΚΑΙ ΟΙ ΝΕΕΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ

Υπάρχει, όπως ήδη προφορούμαστε, ένα επιχείρημα που λέει «να αφήσουμε τη μελλοντική μορφή της οικογένειας να εξελιχθεί πειραματικά. Αναμφίβολα οι άνθρωποι πρέπει να αποθαρρύνονται από το να παίρνουν υψηλό ρίσκο [...] Και εννοείται ότι μόνο εθελουσίως πρέπει να δοκιμάζονται οι νέες μορφές οικογενειακής ζωής. Όμως, με δεδομένες αυτές τις επιφυλάξεις, προτιμούμε μια κοινωνία ευνοϊκά διαχειμηνη προς τα "πειράγματα με τον τρόπο ζωής" από μια κοινωνία στην οποία αυτά καταστέλλονται» (Glover et al., 1989: 63, η υπογράμμιση δική μου).

Αυτά αναφέρει προς την Ευρωπαϊκή Επιτροπή η Ένωση Glover για τις Τεχνολογίες Αναπαραγωγής. Από την επιτροπή είχε ζητηθεί να εξετάσει τα ηθικά και άλλης φύσης κοινωνικά ζητήματα τα οποία εγείρονται από τις τεχνικές οι οποίες (κατά τη δική τους έκφραση) «επεκτείνουν τις αναπαραγωγικές επιλογές μας» (1989: 13). Με την έκφραση «αναπαραγωγική επιλογή» εννοούν κατά κύριο λόγο τη γονιμότητα, αν και το ενδιαφέρον τους εκτείνεται από την τεχνητή γονιμοποίηση, τη γονιμοποίηση *in vitro* και την παρόνθη μητρότητα στις μελλοντικές επι-

πρώτες της ροιδικακής θεραπειάς και της εμπροσθολογικής έρευνας. Οι συντάκτες αφήνουν να εννοηθεί ότι οι νέες αυτές τεχνικές θα μας επιτρέψουν να επηρεάσουμε το είδος των ανθρώπων που γεννιούνται. Μάλιστα, όλες αυτές οι τεχνικές υπάγονται στην ενσπαιρωμένη συλλογή των ανθρώπων που λέγεται «βασική» ή «παιδαγωγική» και είναι η βάση της ιδεολογίας, και ιδιαιτέρως της ιδεολογίας της ανθρωπολογίας διαδικασίας» (1989: 13).

Όπως, ποιοι παράγοντες τον έλεγχο υποτίθεται ότι ανακαταβάνουμε; Τι είναι αυτό που αναπαράγεται; Σε ποιάς ποικιλίας διαδικασίας» (1989: 13).

Η σχέση μεταξύ των λέξεων του και τις σχέσεις που έχουν οι λέξεις του με άλλους συγγραφείς. Αφού το παιδί αναπτύσσεται ως κοινωνικώς ον, και αυτό που αναπαράγεται είναι ένα σύνολο κοινωνικών σχέσεων. Αν μη τι άλλο, το παιδί αναπαράγει τις σχέσεις ικανότητες των λέξεων του στη δική του τεχνολογική ικανότητα να συνάπτει το ίδιο σχέσεις, όπως συχνά υποδηλώνουν οι γαμήλιοι και νέες, λόγου χάρι. Αυτό το μέλλον που μας προτείνει η Εκθεση Glower, με την ήπια λάσπη του βολονταρισμού και της προσημείωσης, είναι μάλλον διαφορετικό. Αυτό που κατά τα φαίνεται διακυμαίνεται είναι η τύχη του ανθρώπινου ιστού, και αυτό που θα αναπαράγουν οι εν λόγω τεχνικές είναι η επιλογή των λέξεων. Το παιδί θα ενσαρκώνει την επιθυμία των λέξεων του να αποκτήσουν παιδί.

Επομένως, το ζήτημα «ποιος θέλει τι» εκφράζεται ως σύγκρουση επιθεμάτων. Εξού και η σύντομη συζήτηση για την ανωνυμία του δωρητή στέφεται γύρω από το τι «θέλει» ο δωρητής των ανδρών και οι κοινωνικοί γονείς θα θέλουν ή όχι να περιηγηθούν παράλληλα στον οικογενειακό πατέρα

Επιχειρώντας τη δυνατότητα επιλογής

Με την τοποθέτηση αυτή επιθυμώ να επιστήσω την προσοχή σας στην επιθυμία να εννοηθεί ότι οι νέες αυτές τεχνικές θα μας επιτρέψουν να επηρεάσουμε το είδος των ανθρώπων που γεννιούνται. Μάλιστα, όλες αυτές οι τεχνικές υπάγονται στην ενσπαιρωμένη συλλογή των ανθρώπων που λέγεται «βασική» ή «παιδαγωγική» και είναι η βάση της ιδεολογίας και ιδιαιτέρως της ιδεολογίας της ανθρωπολογίας διαδικασίας» (1989: 13).

Αποκτήσει παιδί

Το θέμα αυτό υπήρξε για αρκετό καιρό ένα σημαντικό και πολύ ενδιαφέρον θέμα στην Βρετανία όσο και στην η απόκτηση οικογενειακής τόσο στη Βρετανία όσο και στην Ευρώπη. Το ζήτημα είναι ότι το είδος των ανθρώπων στις λέξεις των οποίων βασίστηκε η Εκθεση Glower βλέπουν τώρα τον εαυτό τους μέσα σε έναν κόσμο ο οποίος αναπτύσσεται ειδικές τεχνολογίες που καθιστούν δυνατή την παραγωγή ανθρώπων που θα επιθυμώ. Η δυνατότητα αυ- τη μπορεί να επιτευχθεί ή να συστηθεί την ποιότητα των παραγόμενων που οδηγούν στη γέννηση παιδιών. Εξού και η εξέταση της αναπαράγωγής με τη γονιμοποίηση: αυτό που «επιχειρείται» είναι η δυνατότητα επιλογής κάποιου να αποκτήσει παιδί.

Το θέμα αυτό υπήρξε για αρκετό καιρό ένα σημαντικό θέμα να αυτοπραγματοποιηθούν.

Αφού το παιδί αναπτύσσεται ως κοινωνικώς ον, και αυτό που αναπαράγεται είναι ένα σύνολο κοινωνικών σχέσεων. Αν μη τι άλλο, το παιδί αναπαράγει τις σχέσεις ικανότητες των λέξεων του στη δική του τεχνολογική ικανότητα να συνάπτει το ίδιο σχέσεις, όπως συχνά υποδηλώνουν οι γαμήλιοι και νέες, λόγου χάρι. Αυτό το μέλλον που μας προτείνει η Εκθεση Glower, με την ήπια λάσπη του βολονταρισμού και της προσημείωσης, είναι μάλλον διαφορετικό. Αυτό που κατά τα φαίνεται διακυμαίνεται είναι η τύχη του ανθρώπινου ιστού, και αυτό που θα αναπαράγουν οι εν λόγω τεχνικές είναι η επιλογή των λέξεων. Το παιδί θα ενσαρκώνει την επιθυμία των λέξεων του να αποκτήσουν παιδί.

Επομένως, το ζήτημα «ποιος θέλει τι» εκφράζεται ως σύγκρουση επιθεμάτων. Εξού και η σύντομη συζήτηση για την ανωνυμία του δωρητή στέφεται γύρω από το τι «θέλει» ο δωρητής των ανδρών και οι κοινωνικοί γονείς θα θέλουν ή όχι να περιηγηθούν παράλληλα στον οικογενειακό πατέρα

θεση έχει ενσωματωθεί μια προτίμηση υπέρ της ευελιξίας — η επέκταση είναι καλή για την ίδια την επέκταση. Η μεταφορά προσδίδει συγκεκριμένο χαρακτήρα στην αντίθεση μεταξύ απόψεων. Οι μεταφορές αυτού του τύπου είναι κάτι από το οποίο αντλούμε συνεχώς.

Επειδή ακριβώς επαναλαμβάνουμε συνεχώς τη διαδίκασια αυτή, τα ζητήματα που τίθενται είναι σοβαρά. Οι νέες τεχνολογίες αναπαράγωγής (στο εξής ΝΤΑ) παρουσιάζονται σαν να ανοίγουν νέες εναλλακτικές δυνατότητες αναπαράγωγής, οι οποίες υποδεικνύουν το δρόμο μιας βιολογίας υπό έλεγχο) οικογενειών που θα μπορούσαν να βασιστούν ελεύθερα τη δική τους μορφή. Όπως και αν φανταστούμε κανείς αυτές τις εικόνες των μελλοντικών δυνατοτήτων επιλογής, αληθεύει επίσης ότι, στο όνομα της διεύρυνσης των δυνατοτήτων της ανθρώπινης παραγωγής, εκλεπτύνονται τεχνικές, δίνονται ιατρικές συμβουλές, και εμπνέουμε στην ελπίδα ότι μόνο όφελος θα έχουν οι άνθρωποι από τη γενετική μηχανική (λ.χ. Ferguson 1990). Από τη μια μεριά η φαντασίωση των δυνατοτήτων επιλογής, και από την άλλη οι πραγματικές αποφάσεις που πρέπει να υλοποιηθούν. Όπως και να δει κανείς το θέμα, η τεχνολογία μπορεί πλέον να νοείται ως υποκείμενη στην προσώπιτη προτίμηση και επιλογή κατά τρόπο που ήταν αδανόητος προηγουμένως. Το παιδί είναι η κυριολεκτική και σε πολλάς περιπτώσεις, απρόβλεπτη, η χαρακτηριστική ενσάρκωση της πράξης της επιλογής.

Αυτό όμως δεν ισχύει μόνο για τα παιδιά που γεννιούνται μέσω τέτοιων τεχνικών: το ίδιο ισχύει και για εκείνα που δεν γεννιούνται μέσω αυτών, όπως και για όσα δεν γεννιούνται καν. Στο βιβλίο του Glover και των συνεργατών του επιστημαίνεται εν παρόδω ότι «το να μην προβαίνει κάποιος σε καμία από αυτές τις επιλογές θα αποτε-

λεί και το ίδιο μια επιλογή» (1989: 56). Δεν αναφέρονται απλώς στην απόφαση να αποκτήσει κάποιος παιδί: σε αυτό το στάδιο της Έιθσεθς γίνεται αναφορά στη μελλοντική δυνατότητα καθορισμού του βιολογικού φύλου και άλλων γενετικών χαρακτηριστικών.

Ίσως να μην υπάρχει τίποτε αξιοπρόσεκτο σε όλα αυτά, εκτός από ένα πράγμα. Μέχρι τώρα αποτελούσε μέρος των περισσότερων ιδεών των πολιτισμικών περπετροτών στην Ευρώπη το να θεωρείται η σφαίρα της συγγένειας, και μαζί ό,τι αποκαλείται βιολογική βάση της τεχνολογίας, μια περιοχλή σχέσεων που προσέφερε μια δεδομένη κατευθυντήρια γραμμή στην ανθρώπινη ύπαρξη (βλ. κεφάλαιο 1). Οι σχέσεις συγγένειας, όπως και η γενετική σύσταση, ήταν κάτι στο οποίο κανείς δεν μπορούσε να παρεμβεί. Ακόμη περισσότερο, όταν οι σχέσεις αυτές θεωρούνταν ότι ανήκουν στη σφαίρα της «φύσης», η φύση επισης κατέληγε να αντιπροσωπεύει καθετί το αμετάβλητο, καθετί το εγγενές στα πρόσωπα ή στα πράγματα και εκείνες τις ουσιαστικές ιδιότητες χωρίς τις οποίες αυτά δεν θα ήταν ό,τι είναι. Δεν είναι μόνο ότι οι σχέσεις συγγένειας αντιμετωπίζονταν σαν να ήταν κατασκευασμένες από φυσικά υλικά, αλλά και ότι η συνδεση ανάμεσα στη συγγένεια και στα φυσικά γεγονότα της ζωής συμβόλιζε τον αμετάβλητο χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων.

Η θέση μου θα πρέπει να έχει ήδη καταστεί σαφής. Τι θα κάναμε με την ιδέα ότι ένα παιδί ενσαρκώνει τις επιθυμίες των γονέων του, ότι οι οικογένειες θα αποκοπούν οποιαδήποτε μορφή επιθυμούν τα μέλη τους, ότι η συγγένεια ενδέχεται να πάψει πια να είναι κάτι στο οποίο κανείς δεν έχει δυνατότητα παρέμβασης; Πώς θα λειτουργήσουν όλα αυτά ως αναλογία για άλλες σχέσεις; Αν έως τώρα η συγγένεια ήταν το σύμβολο για καθετί αμετάβλη-

βιολογία υπό έλεγχο
οικογενειών που θα μπορούσαν να βασιστούν ελεύθερα τη δική τους μορφή

φύση

13 κδ

το στα κοινωνικά πράγματα, αν η βιολογία ήταν το σύμβολο των δεδομένων παραμέτρων της ανθρώπινης ύπαρξης, τι θα σημάνει για τον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύουμε οποιαδήποτε σχέση μας με τους άλλους το να σχεφτόμαστε τη γονεϊκότητα ως υλοποίηση μιας επιλογής και τη γενετική σύσταση ως αποτέλεσμα πολιτισμικής προτίμησης; Το πώς θα σχεφτόμαστε για ό,τι είναι αναπόφευκτο στις σχέσεις και, στην πραγματικότητα, μη επιδεκτικό αλλαγής αποτελεί ερώτημα που συνδέεται με την αντίληψη των ανθρώπων για τις αμοιβαίες υποχρεώσεις και τις ευθύνες του ενός απέναντι στον άλλο.

Οι γονείς ως πελάτες γονεϊκών υπηρεσιών; Η βιολογία υπό έλεγχο; Οι πελάτες αναποχρώνονται σε μια αγορά, όχι στην «κοινωνία» η βιολογία υπό έλεγχο δεν είναι πάλειο «φύση». Θα βρεθούμε άραγε να στερούμαστε αναλογιών -δεν θα είμαστε πάλειο καινού να «δούμε» τη φύση ή να «δούμε» την κοινωνία; Και αυτό γιατί, αν η συγγένεια και η τεχνοποίηση έχει θεωρηθεί ότι ανήκουν στη σφαίρα της φύσης, αν η φύση με τη σειρά της έχει εκφράσει με συμβολα ό,τι έχουμε εκλάβει ως αναπόφευκτους καταναγκασμούς στη λειτουργία της κοινωνικής ζωής, τότε η κοινωνία κατ' αντίθεση έχει νοηθεί ως ανθρώπινο εγχείρημα που επεξεργάζεται αυτά τα δεδομένα, και άρα συνιστά έναν κόσμο που έχει λαξευτεί με μεγάλη προσπαθεία μέσα από το φυσικό κόσμο. Αν τα δεδομένα της ύπαρξής μας εξάφονται, με τι μέτρο θα μετρήσουμε το εγχείρημα; Όμως προτρέχω. Ας παραμείνω στο γεγονός ότι σήμερα ζούμε σε έναν κόσμο όπου, δίπλα σε οποιοδήποτε άλλες σχέσεις έχουμε κανείς για τις σχέσεις γονέα-παιδιού, πρέπει να προστεθεί η σχέση ότι το παιδί θα έπρεπε να υπάσχει από επιλογή. Στον εν λόγω κόσμο η ιδέα της δυνατότητας επιλογής εμπειρεύεται ήδη σε μια μήτρα άλλων αναλογιών.

Αυτή η μήτρα είναι ο Πολιτισμός της Επείληψης. Όπως δείχνει η έθεση προς την Ευρωπαϊκή Επιτροπή, πρόκειται για έναν πολιτισμό ευρύτερα διαδομένο από ό,τι οι συγκεχυμένες εκφάνσεις του στη Βρετανία. Παρ' όλα αυτά, είναι χρήσιμο να αντλήσουμε στοιχεία από την ανάλυση του Keat (1990) για τη βρετανική εκδοχή.

Η αξία που αποδίδεται στην προτίμηση και στη δυνατότητα επιλογής κατά τη λήψη αποφάσεων επί των ΝΤΑ αποκαλύπτει ήδη τις διεργασίες μιας αναλογίας βασισμένης στην αναλογία. Αυτοί που ζήτουν ιατρική υποβοήθηση, πληροφορούμαστε, είναι ορθότερο να μη νοούνται ως ανάπηροι που αναζητούν αποκατάσταση ούτε ως ασθενείς που αναζητούν ίαση -αναλογίες που επίσης έρχονται στον νου - αλλά ως πελάτες που αναζητούν υπηρεσίες. Η νέα τεχνολογία, εν τω μεταξύ, επιτρέπει να ανυψωθούν να πραγματοποιούν επιθυμίες τις οποίες δεν θα μπορούσαν να πραγματοποιούν χωρίς υποβοήθηση. Ωστόσο, απαιτείται μια περαιτέρω δυνατότητα προκειμένου να επωφεληθούν από τις υπηρεσίες αυτές (π.χ.β. Pfeiffer 1987). Τα χυμώδη κυριολεκτικά καθιστούν δυνατή τη χρήση των τεχνολογικών μέσων που καθιστούν δυνατή την παραγμάτωση των επιθυμιών. Μπορούμε να θεωρήσουμε αυτές τις υπηρεσίες όχι απλώς ανθρώπινο εγχείρημα το οποίο διεξάγεται για λογαριασμό εκείνων που θέλουν να είναι το ίδιο, αλλά ως επιχειρηματική δραστηριότητα που εξυπηρετεί εκείνους που θα κάλουν την ύπαρξη οικογένειας επιχειρηματική δραστηριότητα.

Ωστόσο, στην αναλογία της αγοράς υπάσχει κάτι που δεν είναι και τόσο αθώο. Η αγορά έχει την τάση να συγχωνεύει μέσα της όλες τις άλλες αναλογίες, το δε αποτέλεσμα που προκύπτει είναι μάλλον κάτι ανάλογο με το φαινόμενο του χρήματος το οποίο, διαφοροποιώντας το

καθετί, αναδεικνύεται σε μοναδική πηγή διαφοροποίησης. Ο Keat, λόγω χάφης, κάνει λόγο για την κατάλυση της διάκρισης μεταξύ παραγωγής και καταναλώσεως όταν η παραγωγή καθοδηγείται από την καταναλώση και όταν και η ίδια η καταναλώση καθίσταται επιχειρηματική δραστηριότητα. Αυτό αντιστρέφει την κανονική σειρά που φανταζόμαστε ότι έχει η παραγωγή, δηλαδή ότι πρώτα βρίσκει κάποιος τι μπορεί να πουληθεί και κατόπιν το κατασκευάζει. Ωστόσο, δεν πρόκειται για απλή αντιστροφή. Αυτό που λειτουργούσε στη διαλεκτική ανάμεσα στην παραγωγική καταναλώση και στην καταναλωτική παραγωγή ήταν ότι ο κάθε όρος αποτελούσε σημείο αναφοράς για τον άλλο, μια δεδομένη αφετηρία, ενώ αυτό που χαρακτηρίζει τις τωρινές διευθετήσεις είναι ότι είμαστε αρθρόθυμοι να παραδεχτούμε τέτοια σταθερά σημεία αναφοράς λόγω του συγκεχυμένου σημείου το οποίο ευνουσίμε. Ο παραγωγός κατασκευάζει σύμφωνα με τις επιλογές του καταναλωτή, και ο καταναλωτής αγοράζει σύμφωνα με τις επιλογές που εκθέτει ο κατασκευαστής. Η δυνατότητα επιλογής έχει καταστεί η προνομιακή θέση από την οποία ζυγιάζουμε την κάθε πράξη. Ωστόσο η επιλογή είναι εξ ορισμού αποσταθεροποιητική, καθώς λειτουργεί τόσο βάσει της ιδιορροπίας όσο και βάσει της κρίσης. Αυτό τουλάχιστον είναι το πολιτισμικό όραμα.

Καταναλωτές και παραγωγοί ζουν εξίσου οι μεν με βάση τις επιλογές των δε. Στην πραγματικότητα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι μεν παραγωγοί υλοποιούν, κατά την παραγωγή, τις επιλογές των πελατών τους, οι δε καταναλωτές επιλέγουν ανάμεσα στις υλοποιημένες επιλογές εκείνων που παρέχουν τις υπηρεσίες. Διαβλέπει κανείς έναν κόσμο γεμάτο από πρόσωπα που υλοποιούν τις επιλογές των άλλων. Τίως μια μέρα να βρούμε κάποιον

στην 2

τρόπο που θα μας επιτρέψει να αναπαράγουμε αυτές τις επιλογές χωρίς να μπαίνουμε στον κόπο να τις καθιστούμε ένυλες.

Αυτός ο παραλογισμός μάς δίνει την πραγματική εικόνα μιας κατάστασης όπου η επιλογή ενδέχεται να σταματήσει να προσφέρει δυνατότητες. Στην πραγματικότητα, θα μπορούσαμε να έχουμε κάνει αυτόν το συχετισμό εδώ και πολύ καιρό. Αν θέλουμε να ψάξουμε τι είναι «άκαμαρτο» στον Πολιτισμό της Επιχείρησης, τι καταπνίγει το επιχειρηματικό πνεύμα, τα νέα δεδομένα της ύπαρξής μας, θα το βρούμε στην κρυφή επιταγή ότι σφείλουμε να δρούμε μέσω επιλογών. Αυτό δεν είναι σοφιστεία: είναι θέμα πολιτικού ενδιαφέροντος.

Επιτάσσοντας την επιλογή

Αυτή τη στενή θεώρηση των ΝΤΑ δεν τη συμπεριόριτταν όλοι. Αξιοσημείωτες εξαιρέσεις εντοπίζονται στα έργα φεμινιστριών θεωρητικών, και πολλές από τις παρατηρήσεις μου απλάως αναδιατυπώνουν παρατηρήσεις που έχουν ήδη διατυπωθεί (για μια επισκόπηση βλ. Franklin & McNeill 1988). Υπάρχει το ζήτημα της επιτασσίμενης γονιμότητας, λόγου χάφης, που συνοδεύει ό,τι θα μπορούσε να αποκαλέσει κανείς επιτασσίμενο καταναλωτισμό. Δηλαδή την ιδέα ότι εάν έχεις την ευκαιρία να αναβαθμίσεις τον εαυτό σου, θα πρέπει να την αδράξεις. Οι φεμινίστριες έχουν επίγνωση των πιέσεων που ασκούνται στα άτομα προκειμένου να εμφανίζονται ως επιτυχημένα κατά ορισμένους τρόπους. Ο λόγος είναι ότι στον Πολιτισμό της Επιχείρησης οι επιλογές καθενός πρέπει πάντοτε να τείνουν προς την προσωπική καταξίωση, και η παγίδα είναι ότι ο εαυ-

Σας

5-2
ΕΝΥ
ΕΝΥ

τός και η καταξίωσή του θα αναγνωριστούν μόνον εάν λάβουν συγκεκριμένες μορφές (Rose 1991).

Έτσι η Pfeffer (1987) θέτει το ερώτημα (γιατί στον ύστερο 20ό αιώνα η υπόσταση του προσώπου έχει εξισωθεί με την ικανότητα ανταλλαγής, σχεδόν σε σημείο που η διαφορά μεταξύ του γόνιμου και του στειρού να γίνεται ανάλογη με αυτή μεταξύ του δωρητή και του αποδέκτη εξημερότητας). Οι νέες τεχνικές «γονιμοποίησης» δεν θεωρούνται γονιμότητα καθαυτή, αλλά την ατεχνία και θεωρούν ένα δύναμι γονέα ικανό να έχει πρόσβαση στη γονιμότητα άλλων. Υπονοείται ένας νέος διαχωρισμός ανάμεσα στους έχοντες και στους μη έχοντες, εφόσον η τεχνολογία έχει ήδη καταστήσει αντικείμενο προσώπικης επιλογής την «απόφαση» της απόκτησης παιδιών. Όπως λέει ο Keat, ο επιχειρηματικός/τολμηρός εαυτός δεν είναι μόνο αυτός που είναι σε θέση να επιλέγει μεταξύ εναλλακτικών τρόπων, αλλά και αυτός που θέτει σε εφαρμογή την επιλογή αυτή μέσα από την κατανώδωση (καταξίωση) και για τον όποιο, υπό μια έννοια, δεν υπάρχει η επιλογή να μην καταναλώσει. Σε αυτή τη ρητορική, ικανοποίηση δεν είναι η απουσία επιθυμίας αλλά η εκπλήρωση της επιθυμίας. Το να φανταστεί κάποιος την απουσία επιθυμίας θα ήταν προσβολή προς τα μέσα που υπάρχουν για την ικανοποίησή της.

Η αίσθηση ότι δεν έχει κανείς την επιλογή να μην καταναλώσει αποτελεί μια εκδοχή του αισθήματος ότι δεν έχει κανείς την επιλογή να μην κάνει επιλογές. Φανταζόμαστε την επιλογή ως τη μόνη πηγή διαφοράς: αυτό είναι το καταλυτικό αποτέλεσμα της αναλογίας της αγοράς. Η Έκθεση Glover, όπως και η προγενέστερή της Έκθεση Warnock (1985), κάνει μια παρέμβαση προκειμένου να σχολιάσει την εμπνευματοποίηση στις συναλλαγές που

αφορούν γαμέτες. Μπορεί κανείς να σκεφτεί πολλαπλούς λόγους για τους οποίους αυτού του είδους το εμπόριο αποβαρύνεται. Ωστόσο, το βέβαιο είναι ότι η αναλογία με την αγορά έχει ήδη επιτελέσει το έργο της: η σκέψη της παροχής και της αγοράς αγαθών και υπηρεσιών έχει καταστεί τόσο διαδεδομένη, ώστε οι συναλλαγές που αφορούν γαμέτες κατά κανέναν τρόπο δεν αποτελούν αδιανόητη εμπροχική πράξη. Όλη αυτή η δράση στα μετόπισθεν προκειμένου να προστατέσουμε την ιδέα της οικογένειας από την ιδέα της οικονομικής εξμετάλλευσης, να νοηματοδοτήσουμε εκ νέου τέτοιες συναλλαγές ως αιδιολογικές ή ως πράξεις αγάπης ή ως πραγματικά δώρα μεταξύ προσώπων, έρχεται κατόπιν εορτής — οι ιδέες αυτές δεν έχουν άλλες ιδέες στις οποίες να μπορούν να βρουν έρεισμα. Αν πρόκειται η συγγένεια να αποτελέσει επιχείρηση όπως οτιδήποτε άλλο, τότε που είναι οι σχέσεις που θα μας επιτρέψουν να σκεφτούμε τη δωρεά γαμετών ως δώρο; Ο Glover και οι συνεργάτες του υποστηρίζουν ότι στις «οικογένειες και μεταξύ φίλων, τα δώρα είναι συνηθέστερα από ό,τι οι πωλήσεις» (1989: 88). Όμως τα δώρα ανταλλάσσονται μεταξύ φίλων και συγγενών ακριβώς για να δείξουν το μη συναλλακτικό μέρος της σχέσης τους. Τα δίνει κανείς, με οποιαδήποτε απόχρωση γούστου ή συναισθηματος, προκειμένου να εκφράσει αλληλεγγύη ή να τιμήσει μια σχέση η οποία, άπαξ και συναφθεί, δεν υπάρχει πλέον εναλλακτική επιλογή ως προς αυτήν. Εάν η ιδέα του δώρου φαίνεται επιφανειακή ή παρατάται σε ό,τι αφορά τη μεταβίβαση γαμετών, είναι γιατί ο Πολιτισμός της Επιχείρησης παρέχει πολύ περισσότερους και βολικότερους τρόπους για να σκεφτόμαστε τον υπολογιστικό εαυτό.

Προσεταιρισμός
των ούλων
δεν είναι δυνατός
είναι ένα εμπόριο

SOS

Σίμα

05/12

Καθιστώντας τον πολιτισμό επιχείρηση

Ο κατ' επιταγήν καταναλωτισμός υπαγορεύει πως δεν υπάρχει άλλη επιλογή από το να ασκεί τη δυνατότητα επιλογής ή άλλη πηγή του είναι το κατ' επιταγήν κέρκετινγκ. Ο πολιτισμός επιχείρηση καταπολιτεύεται. Κάποτε -αφάνως- έπεινα άναυδη όταν συνάντησα έναν συνδάξο (από άλλο χώρο, είναι η αλήθεια) που μου ανακοίνωσε περιχαφής πως πήγαμε στη βιβλιοθήκη για να «επιστημονικοποιήσουμε» ένα δοκίμιο, να προσθέσει παραπομπές που θα το έκαναν να φαίνεται περισσότερο επισημολογικό. Αφάνως, διότι έως τότε φανταζόμουν ότι η επιστημονική ενυπόχρηση υπαρχεί στο πρόβλημα. Οι καταναλωτές, τώρα, ασκώντας δυνατότητες επιλογής τους, ενδιέφερονται τόσο για την ύλη όσο και για την μορφή της ενυπόχρησης και για την οποία ορίζουν τον πολεμικό εγχείρημα. Η άσκηση επιλογής, η οποία ορίζει τον πολεμικό εγχείρημα είναι αλληλοσυμπληρούμενη με την επένδυση των πόρων που ελέγχουν τον χώρο της επένδυσης. Η επένδυση των πόρων που ελέγχουν τον χώρο της επένδυσης, τώρα, ο καταναλωτής ακριβώς αυτού ο παρκωλός γερμολύζει και πως παρυσιάζει. Έτσι κανείς επιλέγει την ποιότητα όπου ποιότητα σφαιραίνει τόσο ένα εγχείρημα όσο και η βιωσιμότητά του. Ο όρος «πολιτισμός» έχει ανακατασκευαστεί από την επένδυση που οφείλει να ανακατασκευαστεί. Διάλεξα να μην ομιλήσω «την ομιλία» του σημερινού διανοητή, αλλά να μιλήσω για τον σημερινό πολιτισμό. Διάλεξα να μιλήσω για τον σημερινό πολιτισμό. Ο Γιόχανς και οι συνεργάτες του εφάρμοσαν μια νέα φιλοσοφία κατά πόσο οι άνθρωποι και όσοι γεννιούνται με καλούς σωματικούς χαρακτηρισμούς να έχουν μια ολόκληρη ζωή.

νείς πως πρέπει να «μνησπονηθούν» για πρόβλημα στην αγορά επιλέγονται οικιακές που έχουν τα πλάνα-φάνη» χαρακτηριστικά. Οι ουσιαστικές ιδιότητες για την παραγωγή της επιλογής μεταβιβάζονται, κατά κάποιον τρόπο, από το προϊόν σε αυτό που παραπολιτεύεται στην κρίση του καταναλωτή.

Τα προωθούμενα στην αγορά προϊόντα έχουν βιωσιμότητα. Η ποιότητα εδώ δεν είναι κάτι που αναφέρεται στην αξία του προϊόντος, αλλά στην ποιότητα όπου ποιότητα σφαιραίνει τόσο ένα εγχείρημα όσο και η βιωσιμότητά του. Ο όρος «πολιτισμός» έχει ανακατασκευαστεί από την επένδυση που οφείλει να ανακατασκευαστεί. Διάλεξα να μιλήσω «την ομιλία» του σημερινού διανοητή, αλλά να μιλήσω για τον σημερινό πολιτισμό. Διάλεξα να μιλήσω για τον σημερινό πολιτισμό. Ο Γιόχανς και οι συνεργάτες του εφάρμοσαν μια νέα φιλοσοφία κατά πόσο οι άνθρωποι και όσοι γεννιούνται με καλούς σωματικούς χαρακτηρισμούς να έχουν μια ολόκληρη ζωή.

5-2

για νέα συσχετιστικά αλλά για την κατάλυση της διαφοράς
 αυτήσα στο συσχετιστικό και στο επιπρόσθετο. Το προ-
 θύπηνο στην αρχή είναι και το μήλο σου κατά κόρη»
 δηλαδή ένα πρόφο που θα προσελάμβανε τον καταναλωτή
 για τη «μήλα» του. Αυτό που καταλαμβάνεται είναι η δια-
 φορά μεταξύ αυτού που εκλαμβάνεται ως δεδομένο στη
 φύση του προϊόντος και αυτού που γίνεται ως
 το αποτέλεσμα της επεξεργασίας.

Μόλοντι η αναφορά στα μήλα τονίζει κατά κάποιον
 τρόπο τη φυσικότητα του προϊόντος και τονίζει τη δια-
 φερά μεταξύ του βλατιώδους και του βλατιώδους
 βλάστησης και του βλατιώδους και του βλατιώδους
 βλάστησης. Η διαφορά μεταξύ του βλατιώδους και του
 βλατιώδους είναι η διαφορά μεταξύ του βλατιώδους
 βλάστησης και του βλατιώδους βλάστησης. Η διαφορά
 μεταξύ του βλατιώδους και του βλατιώδους είναι η δια-
 φερά μεταξύ του βλατιώδους και του βλατιώδους
 βλάστησης.

Η αναφορά στα μήλα τονίζει τη φυσικότητα του
 προϊόντος και τονίζει τη διαφορά μεταξύ του βλατιώδους
 και του βλατιώδους βλάστησης. Η διαφορά μεταξύ
 του βλατιώδους και του βλατιώδους είναι η δια-
 φερά μεταξύ του βλατιώδους και του βλατιώδους
 βλάστησης.

Η αναφορά στα μήλα τονίζει τη φυσικότητα του
 προϊόντος και τονίζει τη διαφορά μεταξύ του βλατιώδους
 και του βλατιώδους βλάστησης. Η διαφορά μεταξύ
 του βλατιώδους και του βλατιώδους είναι η δια-
 φερά μεταξύ του βλατιώδους και του βλατιώδους
 βλάστησης.

Η αναφορά στα μήλα τονίζει τη φυσικότητα του
 προϊόντος και τονίζει τη διαφορά μεταξύ του βλατιώδους
 και του βλατιώδους βλάστησης. Η διαφορά μεταξύ
 του βλατιώδους και του βλατιώδους είναι η δια-
 φερά μεταξύ του βλατιώδους και του βλατιώδους
 βλάστησης.

5-2

η δραστική ιδιότητα της παραγωγής αξιών - όπου, τι είναι ποιοτική ιδιότητα εξισοδότησει ποσοσδοτικό επιχείρημα.

Ασπίδα δυνατότητα επιλογής

Ας μισ επιτραπεί να τελεσιδικήσει με μια αλληγορία για την αναπαράγωγη της επιλογής ως προς την επιλογή. Η ιδέα από μια πρόταση που διατυπώσε ο Howard (1988). Η ιδέα του είναι ότι οι άνθρωποι, ως συλλεγόμενοι άνθρωποι και αναλυτές κοινωνικών, πρέπει να εκτιμηθούν ως την ήδη διαθεσιμότητα των επιλογών. Τόπος αυτής της νέας τεχνολογίας είναι, κατά τη γνώμη μου, το υπερέχει.

Το υπερέχει από μια υπερέχει - από πο-
λυπλοκότητα υπολογιστή και υπολογιστή τα οποία «επιτελούν» στο χώρο της πληροφορικής και της επικοινωνίας. Η ιδέα είναι ότι οι άνθρωποι, ως συλλεγόμενοι άνθρωποι και αναλυτές κοινωνικών, πρέπει να εκτιμηθούν ως την ήδη διαθεσιμότητα των επιλογών. Τόπος αυτής της νέας τεχνολογίας είναι, κατά τη γνώμη μου, το υπερέχει.

Ας πάρω ένα υποθετικό παράδειγμα. Στον αναλυτή/θεω-
ρητή θα μπορούσε να παρουσιαστεί μια αλληγορία για την επιλογή. Η ιδέα είναι ότι οι άνθρωποι, ως συλλεγόμενοι άνθρωποι και αναλυτές κοινωνικών, πρέπει να εκτιμηθούν ως την ήδη διαθεσιμότητα των επιλογών. Τόπος αυτής της νέας τεχνολογίας είναι, κατά τη γνώμη μου, το υπερέχει.

πεδο ως καταναγκασμό. Οι Άγγλοι ανέκαθεν αντιμετώπι-
ζαν τους ευκαίριους επιτυχημένους σταδιοδρομίας
πορείας ζωής τα δεδομένα της τάξης και των επικαθο-
ριστικών της παθολογικών και κοινωνικών, που συμβολίζουνται στην

ταβάνια των σχέσεων συλλέγειας.
Όταν προσδίδεται στη συλλέγειας χαρακτήρας επιχει-
ρήσης, θίγεται μια περίοδος σημαντικής και την ευρω-
παική - και αναπτυξιακή για τη βρετανική και την ευρω-
παική - ιδέα περί του τι είναι η επινοητικότητα και η επι-
χειρηματικότητα. Αυτό επιφέρει την κατάλυση της ιδέας
του ποιοτικού ως ανθρώπινου εργαλείου που ερμεί-
ζει ενάντια στη φύση ή τη βία. Κάποιος δεν
θα σκέφτεται πλέον ότι μπορεί να γίνει ή το
πλάσμα των παθολογικών του, τις γενετικές ανωμαλίες και τα χε-
ρουργεία. Η μορφή καθενός θα είναι να συμβιβαστεί με
τα αποτελέσματα της επινοητικότητας και επιχειρηματι-
κότητας άλλων προσώπων.

Εδώ χρειάζεται μια υποσημείωση σχετικά με την τύχη
αυτών των επινοητικών και επιχειρηματικών προσώπων
και των άλλων ανθρώπων που προοιωνίζονται ως επινοητικότητας
και επιχειρηματικότητας. Αποκαλύπτει αυτά που οι άνθρωποι
θεωρούν δεδομένα και δείχνει την ιδιότητα τους ως ποιο-
τικών ανθρώπων, καταδεικνύοντας ότι οι πόρτες
οιοθεσίας που απαντούν σε άλλους συνιστούν ποιο-
τικές κατευθύνσεις. Είναι κόλαφος, λοιπόν, να βρεθεί
«οποιοδήποτε που υφίσταται» ποιοτική ποιο-
τητα» που δηλαδή αυτό που προωθείται στην αγορά
δεν είναι ενυπόστατα υλικά προϊόντα ή αξίες αλλά η ίδια

51
52

Έκταξη της τελετής, που θα συνοδεύεται από ήχο. Έχοντας παρακαλοηθήσει κάποιος την ταυνία, θα μπορούσε στη συνέχεια να εξετάσει το συμβάν ως μια σειρά από κατάρε και να διερευνήσει τις πληροφορίες που είναι κατανωρισμένες σε [μια σειρά από] κουμπιά. Το πρόγραμμα ενός κουμπιού συνδεδεμένου με ένα πρόσωπο θα έφερνε στην οθόνη ένα σύνολο νέων κουμπιών, το καθένα με ένδειξη που θα αντιστοιχεί στα είδη πληροφοριών που είναι καταχωρισμένες σε αυτό. Ένα κουμπί θα έφερνε στην οθόνη τη γενεαλογία του προσώπου αυτού, με πληροφορίες για το πώς σχετίζεται με τη νύφη και το γαμπρό [...] Ένα άλλο κουμπί θα εμφάνιζε μια σύντομη βιογραφία, στοιχεία γραφώντας την προσωπική του ιστορία. Στο εσωτερικό αυτής της αδροής περιγραφής θα μπορούσε να υπάρχουν πρόσθετα κουμπιά που να οδηγούν σε πιο λεπτομερείς πληροφορίες, σχετικά με τους συχεκουμενούς ρόλους αυτού του προσώπου, τα επιτεύγματα του, τις αντιδράσεις του σε ψυχολογικές δοκιμασίες κ.λπ. Ένα άλλο κουμπί θα εμφάνιζε ένα γραπτό κείμενο με τα λεγόμενα του εν λόγω προσώπου στη διάρκεια της τελετής: επιλέγοντας συγκεκριμένες λέξεις του κειμένου θα μπορούσε να ενεργοποιηθεί ένα λήμμα λεξικού, ή θα μπορούσε να άλλο να κουμπί να εμφανίζει μια επεξήγηση της σημασίας μιας φράσης ή άλλες χρήσεις των λέξεων. Ένα άλλο πάλι κουμπί θα παρυσίαζε μια λίστα με τα υλικά και την εργασία με τα οποία το εν λόγω πρόσωπο συνεισέφερε στο συμβάν, όπου κάθε στοιχείο θα συνδεόταν με πληροφορίες σχετικά με τη φύση των στοιχείων αυτών. (1988: 306-307)

Οι ομοιότητες με τον κοινωνικό κόσμο του Πολιτισμού της Επιχείρησης είναι προφανείς.

Πρώτον, όλες οι πληροφορίες θεωρούνται ίσης αξίας. Παρά το γεγονός ότι ορισμένες δέσμες πληροφοριών εν-

σωματώνονται σε καταχωρίσεις, είναι προφανές ότι μπορεί κανείς να χαράξει διαδρομές από ένα οποιοδήποτε σημείο προς ένα οποιοδήποτε άλλο. Δεύτερον, αυτό καθιστά εμφανές ότι εκείνο που αποκαλύπτεται δεν είναι οι εσωτερικές σχέσεις που προσοιιάζουν στο υλικό, αλλά η δραστηριότητα του συνδέοντος νου που πατά το κουμπί που δημιουργεί τις διαδρομές που δημιουργούν τις συνδέσεις. Τρίτον, η φαινομενική δυνατότητα επιλογής αποτελεί αυταπάτη για δύο λόγους. (α) Ο αναγνώστης πρέπει να πατήσει το κουμπί: δεν μπορεί παρά να προβεί σε μια επιλογή. Δεν μπορεί να ρίξει καφέ πάνω σε τούτο το κείμενο, ή να ξαναρίξει μια ματιά σε ένα προηγούμενο κεφάλαιο, να αναβάλει την κρίση σου, ή απλά να μείνει αδύναμος: πρέπει να δημιουργήσει μια διάδροση με αυτό το πρόγραμμα. (β) Οι επιλογές ανήκουν σε κάποιον άλλο, συνιστούν τις προγενέστερες διαδρομές του συγγραφέα: επειδή ο συγγραφέας έχει επιλέξει και έχει καταχωρίσει τις πληροφορίες, οι επιλογές του αναγνώστη γίνονται με υπόβαθρο τις προηγούμενες επιλογές του συγγραφέα. Παρ' όλα αυτά, ο Howard (1988: 309) παρυσιάζει ως περαιτέρω δυνατότητα «επιλογής» τη δυνατότητα του αναγνώστη να αποφασίσει αν θα διερευνήσει τις πληροφορίες σύμφωνα με τα ενδιαφέροντά του ή αν θα καθοδηγηθεί μέσα από προδομημένες διαδρομές.

Οστόσο, αυτή η τελευταία οδηγία αναδεικνύει μια παραδοχή εγγεγραμμένη στο όραμα του υπερχεμένου η οποία το κάνει να απέχει από την απόλυτη επανοητικότητα-επιχειρηματικότητα. Περιέργως πώς, θεωρεί δεδομένο ότι οι σχετικές με το γάμο πληροφορίες υπάρχουν ως εξωγενές δεδομένο, δηλαδή ως σώμα δεδομένων ως προς το οποίο συγγραφέας και αναγνώστης ασχούν το επανοητικό-επιχειρηματικό τους πνεύμα. Αυτό το δεδομένο είναι

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΜΕΛΛΟΝΤΙΚΗ ΣΥΤΤΕΝΕΙΑ ΚΑΙ Η ΜΕΛΕΤΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Τις παραμονές του τελευταίου τετάρτου του 20ού αιώνα, ένας βρετανικός τόμος αφιερωμένος στο *The Future of the Cities* (Blowers et al., 1974) περιέλαβε ένα άρθρο με εισαγωγές για τη «Ζωή το έτος 2000». Επρόκειτο για την προβολή ενός μελλοντικού πολιτισμού. Το όραμα ενός βιοτικού επιπέδου τέσσερις φορές υψηλότερου φαντάζει αναδρομικά ως καθαρή παραισθήση, όπως και η ιδέα μιας παγκόσμιας συμφωνίας για την εξίσωση των εισοδημάτων ή η ιδέα των διακοπών σε υποθαλάσσια θέρετρα με καταδυόμενα σκάφη ειδικής παραγγελίας. Όμως, η τελευταία παράγραφος που αναφέρεται στην υγεία του ατόμου θα μπορούσε να ανατυπωθεί σήμερα χωρίς να μας προκαλεί πολλή ντροπή. Αποτελεί άλλωστε τη μόνη αρνητική νότα στο κατά τα άλλα αισιόδοξο κείμενο.

Τα τεχνικά μέλη και αισθητήρια όργανα του κυβερνοοργανισμού (cyborg) θα διατίθενται απλόχερα, ενώ τα φυσικά μισογεύματα και τα συνθετικά εμφυτευμένα θα αποτελούν κοινό τόπο. Θα υπάγχει αποτελεσματικότερη αντισύλληψη, και ορισμένες γυναίκες ενδέχεται να επιλέγουν εξωμήτρια κύηση. Η γενετική μηχανική θα έχει αρχίσει να εξαλείφει τα γνωστά κληρονομικά ελαττώματα. Θα είναι

δυνατόν να επιλέγεται το φύλο του παιδιού που πρόκειται να γεννηθεί [...] Ορισμένες από τις πιθανές εξελίξεις που καταγράφονται παραπάνω ενδέχεται να μας κάνουν να αμφισβητήσουμε τη βασική έννοια της ατομικής προσωπικότητας: ορισμένες εγείφουν ζητήματα ιατρικής ηθικής, ενώ η εφαρμογή άλλων θα απαιτήσει οριστική αναθεώρηση των κοινωνικών στάσεων. Το μόνο που γνωρίζουμε είναι ότι κατά πάσα πιθανότητα θα καταστούν δυνατές από τεχνολογική άποψη. Άραγε και από κοινωνική;

(Leicester 1974: 309)

* * *

Η έννοια του πολιτισμού στην αγγλική γλώσσα ως τεχνιμάτος και τεχνιάσματος, άρα και δημιουργήματος, της ανθρώπινης επινοητικότητας-επιχειρηματικότητας αναπτύχθηκε στη Βρετανία την εποχή της Βιομηχανικής Επανάστασης. Οι έννοιες δεν είναι απομονωμένες μεταξύ τους. Εδώ περιγράφω την αλληλουχία ιδεών που έχουν προεκτείνει έκτοτε τη σύνδεση ανάμεσα στο τέχνασμα και στη δημιουργικότητα, και άλλων ιδεών οι οποίες ήρθαν να την αμφισβητήσουν. Όταν σκεφτόμαστε τους πιθανούς πολιτισμούς του μέλλοντος, θα μπορούσαμε επίσης να σκεφτούμε κατά πόσο η συγκεκριμένη αυτή έννοια πολιτισμού θα έχει μέλλον.

Στη βιομηχανική κοινωνία¹ θεωρούνταν ότι η ανθρώπινη επινοητικότητα-επιχειρηματικότητα εργάζεται εναντίον των δεδομένων του φυσικού κόσμου. Συγχρόνως, θεωρούνταν ότι η επινοητικότητα-επιχειρηματικότητα αποτελεί στοιχείο της ίδιας της δημιουργικότητας που χαρακτηρίζεται

1. Δηλαδή πριν από τον Πολιτισμό της Επιχειρήσεως (βλ. το κεφάλαιο 2).

ζει την ανθρώπινη φύση. Ο χαρακτηρισμός του «τεχνιτού» είχε διτλή σημασία, καθώς εξέφραζε ταυτόχρονα αυτή τη ηχηρή έννοια της ανθρώπινης ερευνητικότητας και παράλληρα την έννοια ότι η ανθρώπινη ερευνητικότητα θα μπορούσε να επεκταθεί πέρα από τα φυσικά όρια της ίδιας της ανθρώπινης φύσης.

Η έννοια του τεχνιτού, λοιπόν, παρόμοια σε κάτι περισσότερο από το σφάλμα της φυσικής κατάστασης του ανθρώπινου γένους. Μάλιστα, έφτασε στο σημείο να περιλαμβάνει συνδηλώσεις που προέρχονται από την πρόσφατη σημασία του, της δημιουργίας μέσω σχεδιασμένης παραγωγής. Γιατί ο σχεδιασμός που απαιτείται τώρα για την κατασκευή βιομηχανικών προϊόντων μετέβαλε τη σημασία του όρου «industry» από προσωπική εργατικότητα και επιμέλεια σε οργανωμένη χρήση εργασίας στο πλαίσιο μιας κεντρικής διαδικασίας παραγωγής. Η συγκεντροποίηση της παραγωγικής εργασίας προσέδωσε, με τη σειρά της, νέα σημασία σε άλλα κέντρα της ανθρώπινης δημιουργικότητας όπως η πόλη. Παρόλο που εργοστάσια γίνονται και στην ύπαιθρο, και παρότι η εκβιομηχάνιση σημαίνει ότι οι τόποι της βιομηχανικής παραγωγής κατέληγαν να διαχωριστούν από τους τόπους κατοικίας (Davidoff & Hall 1987), στη σχέση των κοινωνιών ανθρώπων οι κομπολόγες και οι πόλεις συνδέθηκαν με την εκβιομηχάνιση. Εάν η πόλη ήταν τεχνική, αυτό δεν οφειλόταν μόνο στην επίδειξη καλών τρόπων και στις εκθέσεις έργων τέχνης, αλλά και στο γεγονός ότι ο σχεδιασμός της, η ρύθμιση του χρόνου και ο τρόπος λειτουργίας της προσέλαβαν ένα οιοδήποτε εργοστασιακό μόντο. Στην Ευρώπη, η Βρετανία πρωτοστάτησε στο δημοτικό έλεγχο των υπηρεσιών κοινής ωφέλειας, όπως το φωταέριο και ο ηλεκτρισμός (Rabinow 1989: 203). Μιλώντας για τις γαλλικές ιδέες στο γύρισμα

του αιώνα, ο Rabinow γράφει (1989: 210): «Ό,τι είχαν γεννηθεί η φύση και η ιστορία, ο άνθρωπος ήταν σε θέση να το τελειοποιήσει». Και αυτό που αναπαρίστανε τη διαδικασία αυτή σε «ορατή, χειροπιαστή, περιεργαζόμενη μορφή» ήταν η αστικοποίηση.

Αυτή η σύνδεση μεταξύ του αστικού και του βιομηχανικού ήταν προέκταση μιας παλιότερης σύνδεσης: για τους Ευρωπαίους η πόλη από καιρό αντιπροσώπευε την επιτομή του τεχνολογικού στην ανθρώπινη ζωή. Το 1973 ο Williams επιστόυσε την προσοχή στη σχεδόν εξίσου παλιά φαντασίωση, στις πόλεις του μέλλοντος: «Έχουμε φανταστεί απαστράπτουσες πόλεις, πάνω σε χίλους πλανήτες, με κάθε είδους τεχνικό θαύμα» (1985: 276). Οι άνθρωποι έχουν επίσης φανταστεί εκδοχές της μελλοντικής υπαίθρου, που θα έχουν εξελιχθεί πέρα από τις περυσίες του άστεως και όπου δεν θα παρεισφρεί πλέον το τέχνασμα. Ωστόσο, τη δεκαετία του 1990 αυτά τα μόλις προεισοσαστίας οράματα μιας φαίνονται αμετάκλητα καθήλωνμένα στο παρελθόν. Είτε αυτές οι μελλοντικές προβολές αφορούσαν τις μεγαλουπόλεις είτε τις αποαστικοποιημένες «περυσίες του άστεως», αυτό που προβαλλόταν ήταν ένα δημιουργικό μέλλον με φόντο ένα σταθερό φυσικό περιβάλλον (λ.χ. Blower et al. 1974).

Σήμερα αναασκοτούμε τη συγκεντροποίηση της βιομηχανικής διαδικασίας και της ζωής της πόλης από μία μόνο ορτική. Στα τέλη του 20ού αιώνα, μεταξύ των Ευρωπαίων (και των Βορειοαμερικανών ομολόγων τους) γίνεται σχεδόν ταυτόχρονα λόγος για αποβιομηχάνιση και για αποαστικοποίηση. Από τη μια μεριά, αυτό που φαίνεται να παύει τη θέση της βιομηχανίας είναι η τεχνολογία. Η τεχνολογία με τη σειρά της προσλαμβάνει νέο χαρακτήρα. Έχει που η βιομηχανία παύει, η τεχνολογία παύει δυ-

νατότητες: έχει που η βιομηχανία θύμιζε την ίδια αυτόνομη οργάνωση με βάση την οποία λειτουργεί το αστικό κέντρο, η τεχνολογία παροπέμπει σε υπηρεσίες. Εν τω μεταξύ, η «βιομηχανία των υπηρεσιών» υπάγεται ως ένα υβριδίο, που πείθει μάλλον λιγότερο από ό,τι η «κατασκευή βιομηχανικών προϊόντων», η οποία εξακολουθεί να προκαλεί τη νοσταλγία του γνήσιου πράγματος (di Leonardo 1985: 254). Από την άλλη μεριά, κάνουν την εμφάνισή τους τα προάστια, ένα είδος οικιακού αντιστοίχου της τεχνολογίας. Ο Miyaji (υπό έκδοση) τονίζει ότι ανάμεσα στις διαγραφόμενες εξελίξεις για το μέλλον μας βρίσκονται σχέσεις νοούμενες ως αποαστικοποιημένα δίκτυα που διευκολύνονται από την τεχνολογία των επικοινωνιών, η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί εξίσου καλά από το σπίτι των προαστίων και από το κέντρο της πόλης.

Φαίνεται ίσως προφανές ότι η αστικοποίηση πρέπει να έφερε κάποτε μια αλληλουχία ιδεών συνδεδεμένων με την βιομηχάνιση, την οργάνωση, τη συγκεντροποίηση των χώρων διαβίωσης και ούτω καθ' εξής. Αυτό που επακολούθησε αποδεικνύεται λιγότερο προφανές. Γιατί το σύγχρονο κοινώς αποδεκτό μοντέλο της αποβιομηχάνισης (κατά την di Leonardo, 1985) δεν εμφανίζεται ως μειωμένη εξέλιξη. Μια έννοια δεν μπορεί να αντιστραφεί μεμονωμένα. Έχει πειστικότητα ακριβώς επειδή συνδέεται με άλλες –στην περίπτωση της αποαστικοποίησης, ακόμη και με παρήχηση. Για τους ανθρώπολόγους το ενδιαφέρον ερώτημα θα μπορούσε κάλλιστα να είναι τι συμβαίνει με τις αντιλήψεις για τον πολιτισμό εν μέσω αυτής της ανάστροφης εξέλιξης.

Το ερώτημα αυτό το θέτω κατά ένα γενικό τρόπο, διερευνώντας ταυτόχρονα ένα πεδίο καινοτομίας –αυτό που σήμερα είναι γνωστό ως τεχνολογία της αναπαράγωγής.

Το πεδίο αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον λόγω του τρόπου με τον οποίο, στη Βρετανία τουλάχιστον, οι στάσεις των ανθρώπων κινητοποιούν τις διδυμες έννοιες του τεχνιτού και του φυσικού. Η συνδεδειμένη, ωστόσο, ανάμεσα στην αποαστικοποίηση και στην αποβιομηχανία υποδηλώνει ότι αυτές οι δύο έννοιες υπάρχουν σε αμοιβαία σχέση. Στην περίπτωση της αντίθεσης ανάμεσα στο τεχνιτό και στο φυσικό, όμως, το αποτέλεσμα δεν είναι η αμοιβαία ενίσχυση αλλά η καταπάτηση των ορίων τους. Η μία έννοια φαίνεται να καταλαμβάνει ή να περιλαμβάνει την άλλη. Αν ο τοκετός λογιζόταν ανέκαθεν «φυσικό» συμβάν, οι πρόοδοι του ύστερου 20ού αιώνα στην αναταραχολογική ιατρική είναι αδιαμφισβήτητα «τεχνητές», και δη κατά τρόπο που υπερβαίνει τον κοινώς νοούμενο τεχνιτό χαρακτήρα μιας τρέχουσας νοσηλείας ή ιατρικής επέμβασης. Το τέχνασμα ανέκαθεν καταπατούσε όρια: θα επιχειρήσω να δείξω ότι το ίδιο κάνει και η ενόηση του.

Ίσως η αντίθεση μεταξύ τεχνιτού και φυσικού να μη λειτουργεί στα ιαπωνικά όπως λειτουργεί στα αγγλικά.² Όπως έχουμε δει, για τους αγγλόφωνους το επιθετό «τεχνητός» τείνει να χρησιμοποιείται όχι για τον τρόπο με τον οποίο φέρονται οι άνθρωποι αλλά γι' αυτά που κατασκευάζουν («τεχνουργήματα»). Κατά το πρόσφατο παρελθόν ο όρος φαίνεται ότι σήμαινε πάνω απ' όλα ένα συγκεκριμένο είδος τεχνουργήματος, δηλαδή τις μηχανές. Μάλιστα, η διάκριση μεταξύ μηχανής και σώματος για καιρό στήριζε τη διάκριση του τεχνιτού από το φυσικό. Η τεχνολογία ουδόλαως διατηρεί τη διάκριση αυτή.

2. Αυτό το κεφάλαιο παρουσιάστηκε για πρώτη φορά σε ένα διεθνές συμπόσιο στην Ιαπωνία και μπροστά σε ιαπωνικό ακροατήριο.

Μια εκδοχή του όρου «πολιτισμός»

Έγω καταθέσει για συζήτηση μια ιδέα για τον ευρωπαϊκό προσδιορισμό του πολιτισμού, η οποία τονίζει ότι ο πολιτισμός συνίσταται επίσης στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι δημιουργούν αναλογίες, ανάμεσα στις διαφορετικές σφαίρες του κόσμου τους. Υπό τη μορφή είτε σύνδεσης είτε αντίθεσης, ένα σύνολο ιδεών μπορεί πάντοτε να αναπτυχθεί με τρόπο ώστε να «αναπαριστάνει» άλλες ιδέες. Οι Ευρωπαίοι θεωρούν ότι η διαδικασία αυτή είναι και η ίδια τεχνητή ή προϊόν σύμβασης. Χρησιμοποιώ τον όρο «Ευρωπαϊός» προκειμένου να αναφερθώ στην ιδιαιτερότητα των υπό εξέταση πολιτισμικών κατασκευών, οι οποίες ιδιάζουν στους κύκλους των μορφωμένων μεσοαστών στη Βόρεια Ευρώπη και στη Βόρεια Αμερική.

Στο σημείο αυτό επιβάλλεται να διατυπωθούν δύο παρατηρήσεις. Πρώτον, αν η διάκριση μεταξύ τεχνιτού και φυσικού ενυπάρχει στην ίδια την ιδέα ότι έχουμε πολιτισμό, αναπαράγεται επίσης κατ' επανάληψη σε σφαίρες που θεωρούνται αυτές καθαυτές διακριτές μεταξύ τους. Δεύτερον, οι άνθρωποι, δημιουργώντας αναλογίες, επιστούν την προσοχή σε τέτοιες (προϊντάργουες) διακρίσεις και μάλιστα, θέτοντας ομοιότητες, θέτουν κατ' ανάγκη και διαφορές. Το σώμα και η μηχανή αποτελούν ένα πρόσφατο παράδειγμα. Αφετηρία γι' αυτή τη διάκριση είναι ότι ένα μεν σώμα έχει ζωή, οι δε μηχανές λειτουργούν το ένα περιγράφει ένα φυσικό φαινόμενο, το άλλο ένα τεχνητό. Ωστόσο καθένα, με τη σειρά του, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μεταφορά του άλλου –το μεν σώμα μπορεί να εννοηολογηθεί ως «μηχανή», η δε μηχανή ως «σώμα» (βλ. Hayles 1990).

Καθ' όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα το σώμα και η

μηχανή προσέφεραν παρόμοιες μεταφορές για την έννοια του πολιτισμού. Οι Ευρωπαίοι θεωρούσαν τον πολιτισμό οργανικό σώμα αποτελούμενο από μέρη, προσωποποιώντας τον συχνά ως δρων υποκείμενο, με βούληση και ικανότητα για δράση, ώστε να του αποδίδουν και το ανθρώπινο κίνητρο να αποφεύγει την αντίφαση ή και να επιβάλλεται στους άλλους· αυτό θεωρήθηκε ότι ήταν η φυσική ζωή του. Οι Ευρωπαίοι χρησιμοποιούσαν ευχαρίστως και μηχανικές μεταφορές, και συχνά εννοούσαν τον πολιτισμό ως καθιδρυμένη δομή, της οποίας τα μέρη λειτουργούσαν σαν γρανάζια· οι κοινωνικές συμβάσεις δείχνονταν να λειτουργούν όπως η μηχανή. Αυτές οι διακρίσεις λειτουργούσαν επίσης σε ό,τι αποκαλούνταν διαφορετικά «επίπεδα». Ενώ στο ένα επίπεδο η αντίθεση ανάμεσα στο φυσικό και στο τεχνητό μπορούσε να αντιδιαστείλει τις διάφορες όψεις του πολιτισμού, εξίσου μπορούσε να διακρίνει και τον ίδιο τον Πολιτισμό, ως εγγενώς τεχνητό, από τη φύση, ως πηγή για καθετί το φυσικό. Οι πολιτισμοί, σύμφωνα με αυτή την ευρωπαϊκή θεώρηση, ήταν τεχνητά δημιουργήματα τα οποία ιδιαίτερα φυσικά τω πρώτω στην ανθρώπινη κατάσταση.

Στο πλαίσιο της εκβιομηχάνωσης του ύστερου 19ου αιώνα, την εποχή κατά την οποία «ο άνθρωπος δημιουργήσε τον εαυτό του» (Wagner 1986a: 118), ο πολιτισμός (culture) συνεπαγόταν την απόκτηση Πολιτισμού (civilization). Η ευρωπαϊκή μελέτη του πολιτισμού ασχολήθηκε με την εξελικτική ανάπτυξη αυτής της παραγωγής του εαυτού. Στις αρχές του 20ού αιώνα η ανθρωπολογία ως γνωστικό αντικείμενο υπέστη τη μεταμόρφωση η οποία της προσέδωσε την τωρινή μορφή της: από μελέτη του πολιτισμού έγινε μελέτη των πολιτισμών (Ingold 1986). Το ενδιαφέρον των εξελικτιστών για την απόκτηση του Πολιτισμού (civilization)

αντικαταστάθηκε από μια αντίληψη για τους πολιτισμούς ως ποικίλες εκδηλώσεις της ανθρώπινης επανοητικότητα (Williams 1961: 18, ο πολιτισμός ως «ολικός τρόπος ζωής»). Κάθε πολιτισμός χωριστά θεωρούνταν ότι ήταν θεμελιωμένος στις δικές του αρχές και αξίες, και άρα διέθετε δική του αυτοτελή λογική υπόσταση. Χωρίς αυτή την προκείμενη θα ήταν απίθανο να είχε συντελεστεί η εκρηκτική αύξηση των εθνογραφικών επιτόπιων μελετών στα μέσα του 20ού αιώνα, οι οποίες αποτέλεσαν έκτοτε το χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρωπολογικού εγχειρήματος. Οι αρχές του 21ου αιώνα είναι πιθανό να παρουσιάσουν έναν πολύ διαφορετικό διανοητικό χώρο.

Η ιδέα ότι οι πολιτισμοί είναι αυτόνομοι σήμαινε ότι μπορούσε κανείς να κατανοήσει τη ζωή και τη λειτουργία τους εκ των έδων, σαν να ανέτεινε ένα οργανικό σώμα ή σαν να αποκαλύπτετο το μηχανισμό μιας μηχανής. Σύμφωνα με μια τυπική συλλογιστική, μπορούσαν να αντιμετωπιστούν ως αυτοτελή συστήματα. Ωστόσο, σχεδόν εξαρχής οι ανθρωπολόγοι επικρίθηκαν για τον ισχυρισμό τους ότι οι πολιτισμοί τους ήταν ουσιαστικά απομονωμένοι, αμετάβλητοι και ανέταφοι. Στη βρετανική ανθρωπολογία η αντίληψη αυτή γένησε πολυάριθμες κριτικές, όλες βασισμένες στην ίδια θέση—ότι πρέπει κανείς να λαμβάνει υπόψη του την ιστορική διαδικασία και την ανθρώπινη δημιουργικότητα, είτε με όρους παραχόσμιων συστημάτων είτε με όρους ατομικού τρόπου λήψης των αποφάσεων. Σε ό,τι αφορά την οργανική αναλογία, οι μεταφορές του εν λειτουργία σώματος προεκτάθηκαν και ταυτόχρονα αποπίστηκαν από αιτιολογικές μεταφορές, οι οποίες τόνιζαν την ανάπτυξη και τη μεταβολή μέσα στο χρόνο. Σε ό,τι αφορά τη μηχανική αναλογία, οι μεταφορές της δομής έδωσαν τη θέση τους σε μεταφορές από την κυβερνητική

τη δεν πρόκειται να αποδειχθεί ή να αναμεσθεί μετρώντας την ποσότητα της επινοητικότητας: αποκαλύπτεται όμως από τη Διείσδυση της μιας έννοιας στην άλλη.

Μητρόπολη και προδόστιο

Αυτές οι νέες αντιλήψεις προεκτείνουν προηγούμενες συνήθειες της ευρωπαϊκής σκέψης. Ο αόριστος χρόνος πρέπει να είναι και εθνογραφικός εφεστώτας, στο βαθμό που οι παλιότερες συνδηλώσεις εξακολουθούν να υφίστανται.

Έχω σχηματίσει μια δική μου αναλογία ανάμεσα αφενός στην πόλη ως οργάνωση, που φέρνει σε επαφή ανθρώπους οι οποίοι πρέπει να υποταχθούν στο σχεδιασμό της ως σώματος ή μηχανής εν λειτουργία, και αφετέρου στο μοντέλο των αυτόνομων πολιτισμών και κοινωνιών, που εμφανίστηκε στην ανθρωπολογική σκέψη στις αρχές του 20ού αιώνα. Αυτή η αναλογία καθίσταται επίκαιρη με το σχόλιο του Hannerz (υπό έκδοση) ότι οι κυριότερες πόλεις του κόσμου θα μπορούσαν να θεωρηθούν μοναδικοί «πολιτισμοί» αυτές καθαυτές. Όμως ο Hannerz μάς γνωρίζει επίσης άλλες εικόνες της πόλης. Ο σχεδιασμός και η οργάνωση υποδηλώναν τέχνασμα: αυτό το δεύτερο σύνολο υποδηλώνει, αντίθετα, ό,τι ανήκει στη φύση της πόλης, δηλαδή την πληθωρική ζωή της. Εδώ το πλήθος των πρώτων υποδείκνυε περισσότερο την απλή εμπειρία της ποιότητας παρά τις αυξημένες ευκαιρίες που προσφέρονται για κοινωνικότητα (βλ. Wazaki, υπό έκδοση).

Η πόλη έγινε, λοιπόν, ένας ευρηματικός τρόπος για να επεκταθεί η έννοια του πολιτισμού με το δικό της τρόπο. Και αυτό γιατί η πόλη διευκόλυνε την ανάμιξη των πολιτισμικών μορφών. Η «φυσική» πόλη ήταν μια πολιτισμική

αγορά, ένα αμάλγαμα διαπραγματεύσιμων αξιών, όπως ο «κόσμος της πόλης [που περικλείεται στις] [...] απέραντες υπαίθριες αγορές του Παρισιού με τα παλιατζήδικα, όπου μπορούσε κανείς να ανακαλύψει ξανά τα τεχνουργήματα του πολιτισμού, ανακατεμένα και αναδιατεταγμένα» (Clifford 1988: 121). Ενθυλακώνοντας τον κόσμο, κατέστη και η ίδια ένας ολόκληρος κόσμος. Οι πόλεις αποτελούσαν, λοιπόν, εκδηλώσεις του παγκόσμιου πολιτισμού: η μητρόπολη ήταν από τη φύση της κοσμοπολίτικη. Κατά την έκφραση του Hannerz, σήμερα ο κοσμοπολιτισμός συνεπάγεται την εμπλοκή με ένα πλήθος διαφορετικών πολιτισμών.

Ο κοσμοπολιτισμός άντλησε, λοιπόν, από τη δυνατότητα της σύλληψης του κόσμου σε ένα μικρόκοσμο. Μπορεί να εντοπιστεί στο πρόσωπο ενός ατόμου που έχανε κυριολεκτικά τη ζωή του ταξίδι, όπως επίσης στον τρόπο με τον οποίο η ίδια η πόλη προσήλκυε τους ταξιδιώτες. Έγινε ο αένας τρόπος της ποιολογικής. Για να χαρακτηριστεί ένας οικισμός ως πόλη στη λαϊκή σκέψη έπρεπε να διαθέτει ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα θεσμικών επιχειρήσεων (εκκλησία, τέχνες, εμπόριο, διακυβέρνηση) και εθνικών διασκέσεων (τάξη, γλυκιά, επάγγελμα), καθώς και διεθνών διασκέσεων (έστω και μόνο σε μια συλλογή εστιατορίων από όλο τον κόσμο). Το «τεχνητό» στην πόλη ήταν ότι περιλάμβανε πολιτισμικούς αντιπροσώπους που θεωρούνταν αποκομμένοι από το πλαίσιο τους, εφόσον η φυσική τους προέλευση ήταν αλλού. Η πόλη καθίστατο συναρπαστική από την παράταξη στοιχείων με τρόπο ασύσχετο: η ποιολογική της συντηρούνταν από τη συνεχή προσθήκη στιλιστικών στοιχείων προερχόμενων από διαφορετικές πηγές. Αυτό που φαινόταν «φυσικό» ήταν η επικοινωνία και οι ανταλλαγές, η συνάντηση των διαφορών, κάτι ανάλογο με τις συναντήσεις μεταξύ προσώπων.

Τον πολιτισμό τον φαντάζονταν επίσης σαν να ήταν και ο ίδιος ένα πρόσωπο, έξοκ και η σκέψη για το τι συμβαί-
 νει όταν ένας πολιτισμός «συναλλά» έναν άλλο: η εικόνα
 της επαφής μεταξύ πολιτισμών. Εδώ όμως η ανταλλαγή
 λογιστών ως μονής κατεβύβυσης – από τις ζοφερές προ-
 λώσεις των αρχών του 20ού αιώνα, ότι οι ξένοι πολιτισμοί
 ήταν απλά επιβιώματα τέτοιων συναντήσεων, έως το εν-
 διαφέρον των μέσων του αιώνα για την αποικιοποίηση, σαν
 να ήταν απλώς θέματα επιβολής της βολήσης ενός πολιτι-
 σμού σε έναν άλλο. Όπου η παραβίαση των ορίων των
 διαφόρων πολιτισμών, τότε την αδύναμη μεταφορά της
 συνάντησης αντικαθίστασε συχνά η ισχυρότερη μεταφορά
 της διασταύρωσης. Η επακόλουθη περίπτωση μετακινήσεων
 μπορούσε να παραμορφωθεί με την επιγραφή διαφορετι-
 κών φυλών.

Ενώ ο κοσμοπολιτης που βίωσε την ποικιλομορφία της
 ζωής αντιπροσώπευε μια «τεχνητή» φιγούρα, ο κρεολός
 απολάμβανε «φυσική» ενσάρκωση της ποικιλομορφίας με
 τη γλώσσα που μιλούσε. Η «κρεολοποίηση» είναι επίσης
 μια έννοια που ο Hamner (1988) εφάρμοσε στον πολιτι-
 σμό. Η εικόνα της κρεολοποίησης προήγαθε από την ύπαι-
 θρο της Καραϊβικής, όπου κάθε φυλή ήταν μερικτή φυλή,
 κάθε γλώσσα προτόν συγκερασμών και εκ νέου επινοήσεων
 άλλων γλωσσών. Το να σκεφτείται κανείς τους πολιτισμούς
 ως προϊόντα κρεολοποίησης ήταν να σκεφτείται ένα
 μέρος της *lingua franca* που να είναι συγχρόνως και τοπική διά-
 λεκτος, σαν να σκεφτείται ότι τα ίδια υπεραποικιοποιητικά
 στοιχεία συνδυάζονται με τον πολιτισμό, όπως με τον πολιτι-
 σμό που το πρόσωπο της επιπέδους ήταν η αναπα-
 λωτική του γλώσσα και η ομοιογένεια των πολιτισμών
 που γονεύει της, αυτό υποδηλώνει τη φωνητική διαδί-

κασία αναγέννησης. Το νέο πολιτισμικό σώμα μπορούσε
 να ενοηθεί ως μοναδικό υβρίδιο. Οι νέοι συνδυασμοί επέ-
 ρεπαν να συμβεί το αριστοκράτο. αυτό που προέκυπτε
 θα είχε δική του ζωή.

Ο κοσμοπολιτισμός έχει υπεριοδικά έντονη παρουσία
 στις αναλήψεις του ύστερου 20ού αιώνα για τις πόλεις και
 τους πολιτισμούς. Μάλιστα, μπορεί να εντάξει την κρεο-
 λοποίηση ή την υβριδοποίηση ανάλογα με τις σε συνθήκη
 της ποικιλομορφίας ζωής, η οποία νοείται ως διαδοκασία που
 παρακλείει από την μεταφορά και άρα εξαπλώνεται.
 Εάν στοχεύουμε τους σημερινούς πολιτισμούς ως «γό-
 νους» παρακλήτων πολιτισμών, βλέπουμε νέους συνδυα-
 σμούς να συντίθενται αδιάκοπα από παλιά πολιτισμικά
 στοιχεία. Μάλιστα, καθώς προχωρούσε ο 20ός αιώνας, η
 ιδέα αυτή άρχισε να κερδίζει έδαφος στις ανθρωπολογικές
 θεωρήσεις του πολιτισμού με το επιχείρημα ότι δεν είναι
 μόνο οι σημερινές πολιτισμικές μορφές υβρίδια. Ο Clifford (1988)
 την αναπτύσσει για να αναφερθεί στη δυνατότητα ευρη-
 ματικών «διαπολιτισμών» (intercultures).

Βάζοντας προς στιγμή στην άκρη τις πιθανές διαφορές
 ανάμεσα στη Βόρεια Αμερική και στην Ευρώπη (Rapport
 Χ.Χ.), θέλω να επιστηλώ τον τρόπο με τον οποίο ο Clifford
 μεταφράζει αυτό τον όρο σε ένα φαινομενικά αστικό
 πλαίσιο: «Ουδέν και και περισσότερο ανθρώποι “διαμένουν”
 με τη βοήθεια των μέσων μαζικής μεταφοράς, των αυτο-
 κινήτων, των πόλεις και των ξένη ημερών
 αλλοδαπών παλιό που έχουν έρθει να ταίριαζαν – και ανα-
 μνηστική είναι, αλλά συχνά κατά τρόπο μερικτό με τη συ-
 λκτική με τον πολιτισμό, όπως με τον πολιτισμό
 ανενεργό και με τον πολιτισμό με την ανενεργό
 διασποράς του 20ού αιώνα. Όπως η πόλη δεν ει-

51
52

και πλέον ο φυσικός πάροχος διευκολύνσεων. Στην πραγματικότητα, το πρόσφατο αυτό όραμα ενός διαπολιτισμικού μέλλοντος είναι μια εικόνα προοστίου, με τους κοσμοπολίτες του Clifford να κατοικούν στη χιμαίρική χώρα των αιθουσών τράνλντο, τέχνασμα που δεν περιλαμβάνεται πλέον εντός των ορίων της πόλης αλλά εννοείται ως διάχυτη συνθήκη ζωής. Ίσως το τρέχον ενδιαφέρον του ύστερου 20ού αιώνα για τους διαπολιτισμούς, τα πολιτισμικά υβρίδια ή ό,τι άλλο, να προέρχεται όντως από τη φαντασίωση όχι πλέον της πόλης αλλά των προοστίων. Ωστόσο, το τι ακριβώς «αναπαριστάνουν» τα προόστια παραμένει εξαιρετικά προβληματικό. Όπως δείχνει η di Leonardo (1985: 224) αναφορικά με την ιδέα των βιομηχανιών που δεν παράγουν βιομηχανικά προϊόντα στην Αμερική, η ίδια η έννοια του προοστίου φαίνεται παρασπαστική.

Το προόστιο δεν ανήκει ούτε στο άστυ ούτε στην ύπαιθρο. Μπορεί να αναπαριστάνει και τα δύο, όμως όταν αναπαράγεται ως προόστιο καταλήγει να μην αναπαριστάνει ούτε το ένα ούτε το άλλο. Μάλλον αποτελεί ένδειξη ότι η μία έννοια παραβιάζει τα όρια της άλλης. Η ύπαιθρος, άρα και η διάκριση μεταξύ πόλης και υπαίθρου, αναδημιουργείται ως αποκόνημα της φαντασίας του άστυ ως όχι ως μείξη μορφών αλλά ως κατάλυση της μεταξύ τους διάκρισης. Η Ντίσνεϊλαντ, παρατηρεί ο Yoshimoto (1989), δεν αναπαριστάνει την Αμερική, την παριστάνει. Παράγει τη φαντασιακή διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό και στο φαντασιακό. Και μια Ντίσνεϊλαντ που μεταφέρεται από το Λος Άντζελες στο Τόκιο δεν αποτελεί, με τη σειρά της, ούτε μίμηση ούτε αναπαράγωγη αλλά ένα πρωτότυπο—μια πραγματική απομίμηση της Ντίσνεϊλαντ. Στην Ντίσνεϊλαντ του Τόκιο, όπως παρατηρεί, η διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό και στο φαντασιακό εκτίθεται

και έτσι αποκαλύπτεται ο φαντασιακός χαρακτήρας της κατασκευής της ή, όπως θα μπορούσε να έχει πει, η διάκριση ανάμεσα στο φυσικό και στο τεχνητό.

Συνγένεια και μεταβολή

Μολονότι ήμουν εγώ, όπως θα έλεγε ο Malinowski, που τις συνέδεσα, αυτές οι αναλογίες για τη δημιουργία του πολιτισμού ανήκουν (ή ανήκαν) σε ένα σύνολο συναφειών που ένας αγγλόφωνος κατά πάσα πιθανότητα θα ήταν σε θέση να αναγνωρίσει. Θα προσθέσω τώρα ένα λιγότερο γνωστό σύνολο από ιδέες σχετικές με τη δημιουργία της συγγένειας, οι οποίες προσφέρουν μια περαιτέρω διάσταση στη σχέση μεταξύ αυτού που είναι φυσικό και αυτού που είναι τεχνητό στον κόσμο.

Αυτή η διάσταση αφορά τον τρόπο με τον οποίο ο Ευρωπαϊκός ανθρωπολόγος κατανοεί τον πολιτισμό σε σχέση με τη ζωή των μειονομένων προσώπων. Η έννοια του πολιτισμού νοούμενη σε αντιδιαστολή προς την έννοια της φύσης παρέτεμπε σε μια σχέση ανάμεσα σε δεδομένους περιορισμούς και στην ατομική αυτονομία, ανάμεσα σε κοινά νοήματα και σε προσωπικές εμνηγίες. Η σχέση αυτή υπήρξε και χεντρικό μέλημα της ανθρωπολογίας των μέσων του 20ού αιώνα. Στον τρόπο με τον οποίο οι έννοιες αυτές αντιπαρατίθεντο η μία προς την άλλη (πρβλ. Parkin 1987) μπορούμε επίσης να διακρίνουμε μια ταξάνωση ανάμεσα στην επικέντρωση σε ό,τι είναι πράγιο και αμετάβλητο στην κοινωνική ζωή και σε ό,τι επιδέχεται μεταβολή και νεώτερισμό. Η έννοια της μεταβολής νοούνται σε αντίθεση με την έννοια του καταναγκασμού, το μελλοντικό ενδεχόμενο σε αντίθεση με ό,τι είχε υποτεθεί ότι εί-

να δομημένο. Αυτή η αλλαγή ενεργεια αποτέλεσε χαρα-
κτηριστικό του ερόπου με τον οποίο αναπτύχθηκαν τόσο
τα μοντέλα της ανθρωπολογίας για τον πολιτισμό κατά τις
τελευταίες δεκαετίες, όσο και τα δημόδη μοντέλα της με-
σαικής για τη φύση των ανθρώπωνιων σχέσεων που
αποκαλύπτονται από τις σχετικές με τη συλλογική και
σκέψεις τους.
Όπως στην περίπτωση της διακρίσιμης ανακρίση στο φυ-
σικό και στο λαχαιτό, έτσι και αυτή η αντίθεση γίνεται
λόγε σε διαφορετικά «επίπεδα». Έτσι, η συλλογία ως
όλον μπορούσε να αναπαριστάται ως (φυσική) σφαίρα
βασισμένη σε σχέσεις που δεν επιδέχονται μεταβολή σε
αντιδιαστολή προς την υπόλοιπη κοινωνία. ή, στο ερόπου,
τη συνάντηση να διακρίνουν στο εσωτερικό του πεδίου
της συλλογίας τι δεν επιδέχεται μεταβολή (φυσική)
στοιχείο) και τι μπορεί (τεχνολογικό στοιχείο). Οι Άγγλοι
πυροβόλοι να αναγνώσουν από την οικολογία ως μετεωρολό-
γο να ασκούν τη συλλογία και τη μεταβολή. Και
το γινώσκοντες οι οικολογιστές έπρεπε να ερευνήσουν
οντότητες σε σχέση με τις ανθρωπολογικές, ενώ μάλιστα
να διακρίνουν τα στοιχεία της ανθρωπολογίας και της
οικολογίας, ενώ στην περίπτωση της φυσικής, με τα φαινόμενα
να είναι οι ιδιότητες της ανθρωπολογίας και της οικολογίας
σε διαφορετικά επίπεδα. Αυτή η έννοια ήταν, ως φαινόμενα
εξ ουσιών, τα οποία αποτελούσαν εκ

και συγχρόνως αποκάλυπτε την άλλη. Και αυτό επέδη ό,τι
δεν επιδέχεται μεταβολή (οι δεδομένοι δείχνει ότι ή-
μπορούσε είτε να αξιολογείται είτε να αγνοείται στις επι-
λογές των ανθρώπων για το πώς θα ζήσουν τη ζωή τους.
Έτσι το άποιο ερήνευε για λογαριασμό του/της τις αξιό-
σεις της «παραδόσης». Αυτό έμοιαζε πολύ με τη συμβα-
τική ανθρωπολογική αντίληψη των μέσων του αιώνα για
τον πολιτισμό πώς «κοινωνία» «αξιών» και
σκέψαν, τις οποίες τα άτομα διαρκώς παρνερούσαν ή
πραγματούσαν η απομνημόνευση στη δική τους ζωή.
Εφόσον καθίσταται ολόένα δυσκολότερο να διατηρη-
σουμε αυτή την τελευταία άποψη περί πολιτισμού (πράβ.
την κριτική του Cohen, 1987), μάλιστα θα έπρεπε να αναλύ-
σουμε από την ίδια ενδεχομένως πολιτισμού που έχει καταστεί κο-
μνηστογόνο της και είναι παλαιά ανθρωπολογική, ή τις πρώτες
από τις πρώτες συνλήψεις τις αρχαίες ιδέες για την
σκέψη. Κατά μια έννοια, κάθε ζεύγος φαινομένα θεωρού-
σαν φυσική διασταύρωση και οι ίδιοι υφίσταντο. Αυ-
τή η έννοια ήταν, ως φαινόμενα, με τα φαινόμενα
εξ ουσιών, τα οποία αποτελούσαν εκ

παραδοσης (ενεργεια υφίσταντο) θεωρούνταν ότι συνίσταντο
παιδιάδες σε οποια πρόσεχονταν από τον πύλο του κα-
θιστά μόνον οι σχέσεις, με μέλλον το οποίο δεν έ-
ναν από το παρελθόν ούτε πατέρα ούτε της μητέ-
ρας. Η πιο ανθρωπολογία του προσηύχοντος ως κέρδη και
ότι αναπαράγονταν στη γενετική συγκρότηση. Έπαιξαν, κα-
τά τους καθιερούσε κάθε παιδιά «παιδιά». Ζη-

UKS 55

ονο

σικό περιβάλλον, γίνονται συνεχείς αναφορές σε αυτό που είναι επίσης φυσικό στην ανθρώπινη συμπεριφορά, και πουθενά το όλο ζήτημα δεν τονίζεται περισσότερο από όσο στις συζητήσεις για τις νέες τεχνολογίες αναπαγωγής. (Μετάξύ των πρόσφατων δημοσιεύσεων, βλ. Stanworth 1987, Spallone & Steinberg 1987, ως επακόλουθο της Έκθεσης της Ερευνητικής Επιτροπής για την Ανθρώπινη Γονιμοποίηση και Εμβρυολογία που συστάθηκε το 1982 [Wamock 1985] την Έκθεση Glover προς την Ευρωπαϊκή Επιτροπή για τις Τεχνολογίες της Αναπαγωγής, η οποία κυκλοφόρησε το 1989.) Εδώ η τεχνολογία εμφανίζεται όχι ως υπηρεσία προς τη βιομηχανική παραγωγή, που κάνει τις μηχανές να λειτουργούν (βλ. Ingold, 1988), αλλά ως υπηρεσία προς την ανθρώπινη αναπαγωγή, που κάνει τα σώματα να ζουν. Υπό την ευεργετική της αυτή όψη, επιτρέπεται στους ανθρώπους να εκπληρώνουν τις επιθυμίες τους.

Έτσι, οι συγκεκριμένες τεχνολογίες επεμβαίνουν στον ίδιο αυτό χώρο που κατά το παρελθόν προσέφερε στους Ευρωπαίους αναλογίες για τη γειμάτη ζωτικότητα υβριδική δημογραφικότητα του μέλλοντος - ασχέτως αν αφορούσε το μοναδικό άτομο ή τον αναγεννημένο πολιτισμό, δηλαδή στην ανθρώπινη τεχνοποίηση. Τα ανθρώπινα πλάσματα θεωρούνταν γόνιμα εκ φύσεως, και οι πράξεις τεχνοποίησης θεωρούνταν κατά κανόνα πράξεις φυσικές. Σήμερα, αν τα ζευγάρια «δεν κατορθώσουν» να αποκτήσουν παιδιά με τέτοιες μεθόδους, έχουν όλο και περισσότερο τη δυνατότητα να αναζητήσουν υποβοήθηση. Ένα ιατρικό φυλλάδιο που εκδόθηκε από την εταιρεία Serono Laboratories (UK) Ltd για να διαφημίσει φάρμακα που προκαλούν ωορρηξία φέρει τον τίτλο «Όταν η φύση δεν μπορεί να γενήσει». Αυτό που απαιτεί συμπλήρωση μπορεί να είναι οι ίδιοι οι γαμέτες ή η διαδικασία της γονι-

μοποίησης ή της εμφύτευσης στη μήτρα. Επομένως, η επέμβαση -τεχνητή γονιμοποίηση με δωρητή, δωρεά ωαρίου, γονιμοποίηση *in vitro*, παρεμβατη μητρότητα- είναι διορθωτική. Αυτού του είδους η επέμβαση είναι μεν «τεχνητή», ωστόσο, όχι μόνο δεν δημιουργεί αυτόνομη σφαίρα επιχειρηματικότητας (όπως στη βιομηχανική παραγωγή), αλλά παρουσιάζεται και ως επέμβαση που ανταποκρίνεται άμεσα στη θεμελιώδη φυσική διαδικασία. Η δύναμή της είναι η βιοεξουσία που αντιγράφει τις (ιδεώδεις) τεχνολογίες του σώματος (Braidotti 1988). Υπόγειο πάντοτε καίριο, έστω και μικρό μέρος της αναπαγωγικής διαδικασίας που παρουσιάζεται ως αποδεδειγμένα φυσικό.

Έτσι, η γονιμοποίηση *in vitro* μπορεί να προσφέρει στους φυσικούς γονείς τη δυνατότητα να έχουν παιδιά με τα δικά τους γενετικά χαρακτηριστικά. ή οι γαμέτες του ενός γονέα μπορεί να συμπληρωθούν από αυτούς ενός μέλλοντα μητέρας, και ούτω καθ' εξής. Προφανέστατα, το μόνο που απομένει ως φυσικό στοιχείο μπορεί να είναι απλά η επιθυμία της απόκτησης παιδιών με κάποια μορφή τοκετού, σε αντίθεση με την υιοθεσία. Η υποβοήθηση της σύλληψης καθίσταται λοιπόν ο πρώτων στόχος της ιατρικής έρευνας, της δημιουργίας κλωνικών και του δημόσιου ενδιαφέροντος.

Εφόσον κάποιο στοιχείο της όλης διαδικασίας του τοκετού μπορεί να παρουσιαστεί ως «φυσικό», η τεχνολογική επέμβαση φανταίνεται ότι απλά υποβοηθά. Όμως θεωρώ ότι υπάρχει μια αδιόρατη μετατόπιση από τη θεωρητική φυσικότητα ως μέγρος της λειτουργίας της φυσικότητας προς την απόδοση της στη γονεϊκή επιθυμία. Από τη μια μεριά, η επιθυμία μεταφράζεται στην επιλογή αν θα απολαυθούν ή όχι ορισμένες διαδικασίες, και ως εκ τούτου

508

51
52
53

Η υποβοηθούμενη φύση εκθέρπει σε κίνδυνο τον ορισμό της φύσης ως των συνθηκών ζώης από τις οποίες απορρέει η επέμβαση. Αυτό που προσφέρεται δεν είναι ορισμένο, αλλά οριοθετείται και ορίζεται από τις δυνατότητες της τεχνολογίας. Αυτό με τη σειρά του θα επιβλέπει στο μέλλον ορισμένες επιλογές στους ανθρώπους. (Σύμφωνά με δημόσιες υπηρεσίες, στους ανθρώπους των κατεψυγμένων επιβρώων που ήταν αποθηκευμένα στη Βρετανία [ως «εφεδρικά αποθέματα», *Guardian* 5/10/1987] ανερχόταν περίπου στις 3.000 και ίσως να ήταν 10.000 παγκοσμίως. Δύο χρόνια αργότερα ο αριθμός για την Ευρώπη υπολογιζόταν στις 20.000 [Wall *Street Journal* 5/10/1989]. Η μελλοντική τους ζωή θα πρέπει να αποτρέψει αντικείμενο αποδόσεων.) Ταυτόχρονα, οι δυνατότητες αυτές φαίνονται πως προσδίδουν στην τεχνολογία μια απειλητική χροιά. Προκαλούν ερωτήματα ως προς την ηθική υπόσταση των επιθυμιών τις οποίες επιτρέπει στους ανθρώπους να πραγματοποιούν. Με τον τρόπο αυτό, η «υποβοήθηση της φύσης» ορίζεται σε «υποβοήθηση της ανθρώπινης επιθυμίας». Η *Sunday Express* (2/11/1989, ο χαρακτηρισμός σε παραγράφους δεν τηρείται) δηλώνει με ισορροπία που κινδυνολογεί σε σχετικά με την εξαγωγή ορθότητας της πρόβλεψης της Σιελόβου στην τεχνική γονιμοποίηση.

ισοδυναμεί με επιλογή ανάμεσα σε διαφορετικές τεχνικές δυνατότητες. Από την άλλη μεριά, όμως, δεδομένου ότι επιφανίζεται ως φυσική διάσταση της ανθρώπινης δημιουργικότητας, η επιθυμία υποτίθεται ότι δεν λωρδίζει όρια. Το έδαφος προετοιμάσαν οι δύο εκδοχές ενός φυλάκτου του ετοιμάσε η Organon, φαρμακευτική εταιρεία. Το φυλάκτιο στοχεύει να προσανατολισμένη στην έρευνα. Το φυλάκτιο στοχεύει να διασκεδάσει τους φόβους για τη γονιμοποίηση *in vitro*. Και οι δύο εκδοχές διαβεβαιώνουν ότι η διαδικασία εξάκτου λυθεί να περιέχει ένα φυσικό στοιχείο. Η μία το εκφράζει ως εξής:

Έχεις μια φυσική επιθυμία για παιδιά και έχεις προσαρμοσμένης βιωσιμότητας επιθυμία. Μην απελπίζεσαι, υπάρχει ακόμη ελπίδα. Χάρη στις σημερινές προόδους που έχει σημειώσει η ιατρική, πολλά ζευγάρια που προηγουμένως θεωρούνταν στείρα μπορούν τώρα να αποκτήσουν υγιή παιδιά.

Το φυλάκτιο τούτο εστιάζει την προσοχή ειδικά σε μία τεχνική, τη γονιμοποίηση *in vitro* (γονιμοποίηση που παράγεται *in vitro* από το ανθρώπινο σπέρμα). Πρέπει να τακτοποιείται έξω από το ανθρώπινο σώμα). Πρέπει να τακτοποιείται έξω από το σώμα, ή απευθείας και ο σχηματισμός του παιδιού παράγει το αποτέλεσμα. Η επιθυμία είναι να κληρονομηθεί ο χαρακτήρας του γονιού. Η φύση υποβοηθείται: «Η φύση είναι πιο εύκολο να χειριστείται χερίρα βοηθίας».

5-2

Advisory Service], η οποία διαθέτει χημικές ρυθμιστικές και χωρίς σταθερή σχέση.

Είναι αρκετά σαφές πως η εφημερίδα έκρινε ότι οι επι-
λογές που κάνουν οι άρχαιες αυτές γυναικείες πρέπει να
υποβάλλονται σε δημόσιο έλεγχο. Δεν πρέπει να υποβλη-

θούνται όλες οι επιθυμίες.
Είτε βετικά είτε αρνητικά, η νέα τεχνολογία θεωρείται
επινοητική: οι μέθοδοι επιλογής φύλου στην ανθρώπινη
συνταξη ζευγάρι που διατρέχουν τον κίνδυνο να γεννη-
θούν παιδιά με φυλοσυνδέτες ασθενείς η απόσταση και
η εξέταση του επιβίου γίνονται με την πρόθεση να επα-
ναμεινούν οι γυναίκες, και ούτως καθ' εξής.
Τα συγχερίματα παραδείγματα προέρχονται από δημο-
σιεύματα των εφημερίδων (Today 7/9/1989 και Observer
24/1/1988), καθώς αυτές οι τεχνολογικές εξελίξεις αποτε-
λούν απειροεπιπέδη πηγή για μια ή ποιά εντυπωσιακή
δική ειδησεογραφία.

Και αυτή η επιδιώξη εντυπωσιασμού σχετίζεται με το
μελλοντικό προσανατολισμό της συζήτησης (πρβλ. Lowenthal
1990). Ο φόβος που προσπαθεί να διασκεδάσει το φυ-
λάδιο της Οργάνωσης είναι προορατικό συναισθημα. Ο
Wilson αφιέρωσε στο δικό του μελλοντικό προσανατολι-
σμό της έρευνας στην οικιακή τεχνολογία και τη διακίνηση,
«για τις οποίες υπολογίζονται, αναμένονται και γράφονται
πρόβλεψες, προεξοφλώντας τη μελλοντική εισαγωγή τους»
(1988: 3), αλλά έχει λάθος να υποθέσει ότι αυτό έχει ελα-
χιστά προνοήματα. Η εικονολογία όσον αφορά το μέλ-

των «πρακτικών αναπαράγωγής είναι αντιστοιχίως λο-
γική, με παρόμοια αποτελέσματα. Αυτό του είδους οι
μέλητες δεν μπορούν να συζητηθούν με τις «συγκριτι-
κές οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες για να
εξηγηθούν τη σημασία τους για την κοινωνία» (1988:
3-4), διότι και οι συνθήκες αυτές βρίσκονται στο μέλλον.
Το αποτέλεσμα είναι ότι οι παράμετροι της τεχνολογίας
φαίνονται να αυτοκαθορίζονται. Μια ιδεολογική συναίθε-
ση, κατά τη διατύπωση του Wilson, δημιουργείται βάσει
του ποσοστού της συνείδησης να θεωρείται απλά τείσο
δυναμικό. Όσοι δεν βλέπουν αυτό το δυναμικό δεν μπο-
ρούν να αντιληφθούν ότι η τεχνολογία μπορεί να κάνει τη
ζωή να λειτουργήσει. Η αντιτιθέμενη άποψη, ότι οι νέες τε-
χνολογίες αναπαράγωγής είναι αποτυχημένες τεχνολογίες,
χρησιάζεται αλάνια να αποκτήσει φωνή (Α.Χ. Klein
1989). Αυτό οφείλεται εν μέρει στις τρέχουσες συνδηλώ-
σεις της τεχνολογίας. Στο βαθμό που προσφέρουν δυνα-
τότητες, οι ιατρικές πρακτικές, νοσημένες ως τεχνολογίες
υποβληθούν τα προσώπα να πραγματοποιούν τις επιθυμίες
τους. Δεν είναι δυνατόν να «αποτρέχουν» στην υποβολή
ση, ακόμη και στις περιπτώσεις που η ίδια η επιθυμία δεν
πραγματοποιείται τελικά.
Αυτό που θεωρείται δεδομένο είναι ότι η τεχνολογία
αφορά το μέλλον. «Παλιά του μέλλοντος» είναι ο κύριος
τίτλος της ειδησεογραφίας της Daily Mail (2/10/1987) για
μία από τις πρώτες περιπτώσεις παρέμβασης μητρότητας,
επειτα από γονιμοποίηση in vitro. Αυτό που οι Ευρωπαίοι
του 20ού αιώνα βλέπουν ως το μέλλον είναι ακριβώς η τε-
χνολογική παραβίαση των ορίων. Εξού και η προθυμία να
προβλέψουν σε προβολές. Αυτό που προβλέπεται είναι τα
είδη των επιλογών τις οποίες θα καταστήσουν δυνατές οι

5.1
5.2

νέες τεχνολογίες. Έτσι οι άνθρωποι μπορεί να μιλούν για την κλωνοποίηση όπως μιλούν για τη γονιμοποίηση *in vitro*, και υπάρχει φόβος ότι οι «επιστήμονες» θα προωθήσουν ορισμένες μεθόδους απλά και μόνο προκειμένου να παραγάγουν ανθρώπινο γενετικό υλικό πάνω στο οποίο θα μπορούν να πειραματιστούν. Μάλιστα, ένα κύριο άρθρο στο *New Scientist* (3/12/1987), σχολιάζοντας την πρώτη εμφάνιση του Νόμου-Πλάσιου για την *Ανθρώπινη Γονιμοποίηση και Εμβρυολογία* (HMSO 1987), εξέφραζε τη λύπη του για το γεγονός ότι ο Νόμος-Πλάσιου θεώρησε αναγκαίο να προτείνει «ολοκληρωτική απαγόρευση της έρευνας που ασπασοποιεί στη δημιουργία ανθρώπινων κλώνων, υβριδίων ανθρώπου-πιθήκου ή γενετικά κατασκευασμένων βρεφών». Όπως υποστήριξε το κύριο άρθρο, ο Νόμος-Πλάσιου είχε κάνει ανεπανόρθωτη ζημιά με τη μελλοντολογική προβολή του και απειματολόυσε την ίδια του τη ρυθμιστική πρόθεση όταν επικαλούνταν την επιζήμια εικόνα ανεξέλεγκτων επιστημόνων που ενδιαφέρονται για την οριακή και αμφισβητούμενη έρευνα. Το άρθρο επισήμανε ότι, εκτός από μία, όλες οι εφημερίδες εθνικής κυκλοφορίας άρχισαν την ανταπόκρισή τους για το Νόμο-Πλάσιου με την απαγόρευση της κλωνοποίησης. Από την άλλη μεριά, ένα άρθρο της *Wall Street Journal* (26/9/1989), σχολιάζοντας την απόφαση ενός δικαστηρίου του Τενεσί να επιδικάσει τη φύλαξη επιτά καταψυγμένων εμβρύων στη «βιολογική μητέρα» τους (αντίθετα προς την επιθυμία του πρώην σύζυγου της), κατέληγε ως εξής:

Η επιστήμη και η τεχνολογία έχουν υπερβεί κατά πολύ το βηματισμό της νομοθεσίας και της παραδοσιακής ηθικής. Υπάρχουν ακόμη πιο συγγλόνιστικές προσοπτικές για το μέλλον: η κλωνοποίηση η ανάπτυξη ανθρώπινων εμβρύων

στο εργαστήριο ως πηγή οργάνων για μεταμοσχεύσεις· γυναικές που θα γενούν τους ίδιους τους αδελφούς και αδελφές ή και τα ίδια τους τα εγγόνια· ευρεία διάδοση της μέσωσης μήτρας και της παρεμβετής μητρότητας· υβρίδια ανθρώπου-ζώου ή ανθρώπου-ρομπότ· η χρήση τεχνητής μήτρας, προερχόμενης από ζώο ή από νεκρή γυναίκα, για την κυοφορία ανθρώπινων εμβρύων και η γενετική μηχανική.

Για το μελετητή του πολιτισμού, ωστόσο, το ζήτημα είναι αναμφίβολα ότι η νομοθεσία και η παραδοσιακή ηθική ουδέποτε θα προφθάσουν τις εξελίξεις. Εάν, όπως φαίνεται να συμβαίνει, δεν υπάρχουν φραγμοί σε ό,τι επιδέχεται τεχνητή επέμβαση, τότε, όπως φαίνεται, δεν υπάρχουν ούτε δεδομένα ούτε χώρος για το νόμο και την παραδοσιακή ηθική. Ασφαλώς, δεν μπορούμε να βασιστούμε στο γεγονός ότι η φύση θα επιβάλει τα δικά της όρια. Ο κύριος λόγος, υποθέτω, είναι ο τρόπος με τον οποίο αποκαλύπτουμε στον εαυτό μας ότι δεν μπορούμε πλέον να βασιστούμε στην ανθρώπινη φύση.

Οι Ευρωπαίοι του τέλους του 20ού αιώνα ξέροναν ότι δεν θέλουν υβρίδια ανθρώπου-ζώου, ότι η χειρουργική μεταμόσχευσης οργάνων πρέπει να κρατηθεί εντός των ορίων ορίων, ότι ακόμη και αν δεν προκαλεί πραγματική σύγχυση των συγγενειακών σχέσεων το να δωρίζουν οι αδελφές ωάρια η μια στην άλλη, ωστόσο υπάρχει ασφαλώς κάτι στρεβλό στην υποκατάσταση κόρης από μητέρα. Όμως δεν μπορούν να βασίζονται στο ότι οι μελλοντικές γενές δεν θα επιθυμούν τέτοια πράγματα. Οι προσοπτικές της μελλοντικής επιχειρηματικότητας-επινοητικότητας οδηγούν τόσο σε φόβο όσο και σε ελπίδα—όχι μάλιστα το τεχνικό αποδειχθεί υποδεέστερο από το γνήσιο, αλλά για τα γνήσια πράγματα που το τεχνητό θα μπορούσε στην πραγ-

