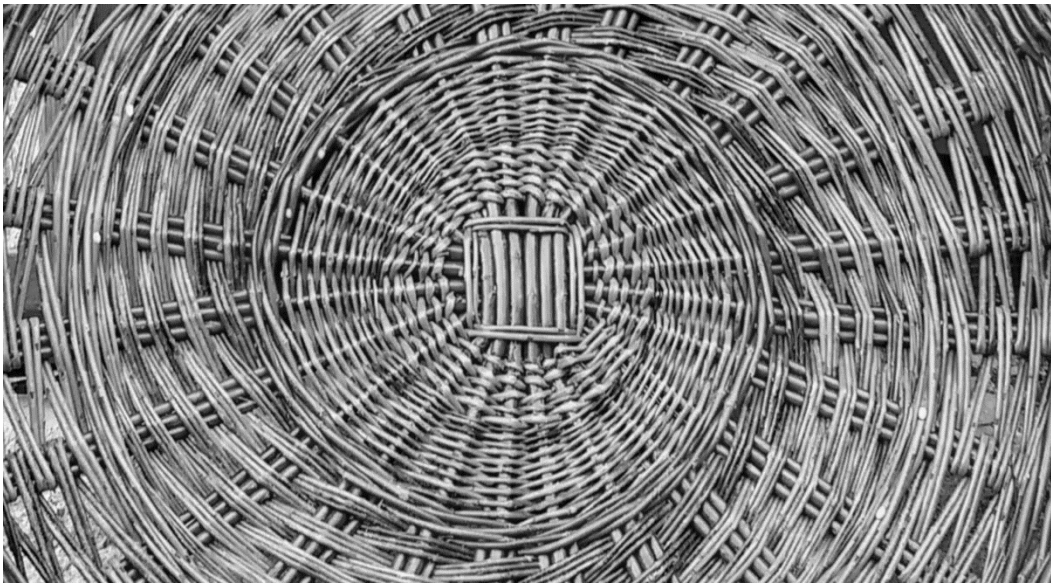


# Kva blir det genredigerte mennesket?

Ei filosofisk antropologisk drøfting av  
Jürgen Habermas' *Den menneskelige naturs fremtid*  
og Peter Sloterdijks *Menneskedrivhuset*



Mastergradsoppgåve i filosofi  
Universitetet i Bergen  
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier  
Våren 2024



Live K. Torvund

Rettleiar: Hans Marius Hansteen

## Samandrag

Det blir ofte sagt at den nye bioteknologien reiser filosofiske spørsmål, og denne oppgåva tek som sitt utgangspunkt at desse spørsmåla ikkje berre er av ein moralfilosofisk karakter. I møte med moglegheitene genredigeringsverktøyet CRISPR-Cas9 har opna, vender det som blir kalla Immanuel Kants fjerde spørsmål tilbake: Kva er mennesket? Oppgåva er ei filosofisk antropologisk undersøking av korleis me kan forstå mennesket i ljøs av at me no på ein direkte måte er i stand til å endra vårt eige arvematerial. Spørsmålet blir undersøkt gjennom ei drøfting av teknologisyn og antropologiske implikasjonar i *Den menneskelige natur's fremtid* av Jürgen Habermas og *Menneskedrivhuset* av Peter Sloterdijk, med særleg vekt på Habermas sitt skilje mellom det framvaksne og det frambrakte og Sloterdijks forståing av den nye teknologien som homeoteknologi.

## Summary

The new biotechnology and the possibilities gained by the gene editing tool CRISPR-Cas9 will not raise moral philosophical questions alone, but also evoke what is called Immanuel Kant's fourth question: What is man? This thesis is a philosophical anthropological investigation of how we can understand what it means to be human as we are able to change our own genetic material directly. The question is examined through a discussion of technological views and anthropological implications in *The Future of Human Nature* by Jürgen Habermas and *The Domestication of Being* by Peter Sloterdijk, with particular emphasis on Habermas's distinction between the grown and the made, and Sloterdijk's understanding of new technology as homeotechnology.

## **Takk**

Takk til rettleiar Hans Marius Hansteen for å skapa rom for tenking, gjennom merksam lesing og gode samtalar.

Tusen takk til Alexander Myklebust for verdifulle innspel og grundig korrektur.

Takk til Clemet Askheim for fine skrivedagar, ei nydeleg utgåve av Ursula Le Guins bereposeteori, eit retningsgivande tips om Vida Pavesich og mot til å fullføra.

Eg vil også takka små forlag som H//O//F, Lord Jim Publishing og Existenz forlag, for å sørga for gode omsetjingar av aktuelle filosofiske tekstar til norsk.

Styrst takk får Bjarne, som har gjort dette mogleg med så mange former for støtte, både fagleg, emosjonell og praktisk, og Eli, som gjer at eg aldri treng tvila på kva som er det aller viktigaste.

# Innhald

Samandrag .....	2
Takk .....	3
Innhald .....	4
Innleiing .....	5
Jürgen Habermas og Peter Sloterdijk .....	10
Den filosofisk antropologien .....	11
Oppsummering av kapitla .....	15
Kapittel 1. Ein kamp om mennesket: Sloterdijks <i>Regler for menneskeparken</i> .....	17
Riktig lektyre gjer tam .....	19
Kva er humanisme no? .....	21
Kapittel 2. Utviskinga av skiljet mellom det frambrakte og framvaksne: Om Habermas' <i>Den menneskelige naturs fremtid</i> .....	30
Ein usjåeleg kontingens .....	35
Ein kritisk teori om menneskeleg natur .....	42
Kapittel 3. Korleis er mennesket mogleg? Om Sloterdijks <i>Menneskedrivhuset</i> .....	45
Lysningen, sfæren og drivhuset .....	48
Antropoteknikk .....	54
Kapittel 4. Trugsmål eller moglegheit: Ei teknologifilosofisk drøfting .....	59
Alloteknologi .....	59
Homeoteknologi .....	61
Ein aristotelisk handlingslogikk .....	67
Oppsummering: Mangelvesen eller luksusdyr? .....	79
Å vera ein lekam og å ha ein kropp .....	79
Frå mangelvesen til luksusdyr .....	84
Utsyn .....	88
Medsvingande forståing .....	88
Bereposeantropologi .....	90
Det trøystande mennesket .....	91
Litteraturliste .....	94

# Innleiing

I denne oppgåva skal eg, ved hjelp av ei filosofisk antropologisk drøfting av *Den menneskelige naturs fremtid* av Jürgen Habermas og *Menneskedrivhuset* av Peter Sloterdijk, undersøka følgjande spørsmål: *Korleis skal me forstå mennesket i ljøs av at me no på ein direkte måte disponerer over vårt eige arvematerial, og er i stand til å endra dette?*

Bakgrunnen for at eg ønsker å stilla dette spørsmålet no er den raske utviklinga i etterkant av oppdaginga av grenredigeringsverktøyet CRISPR-Cas9<sup>1</sup>. Trass i at det har eksistert genredigeringsteknologi tidlegare har denne vore svært kostbart, og dessutan så upresis at det langt på veg har blitt sett på som uforsvarleg å bruka den på menneske. CRISPR-Cas 9 gjer det mogleg å utføra meir presis genredigering. Då det dessutan er ein rimelegare og meir tilgjengeleg metode enn dei som tidlegare har vore brukt, går utviklinga no veldig raskt. Forskarar over heile verda jobbar med å testa ut verktøyet, finna nye liknande «gensaker», genredigera stadig nye artar og finna ut av kva som er mogleg å endra og ikkje.<sup>2</sup> CRISPR-Cas9 gjer at me i mykje større mon en tidlegare faktisk disponerer over vårt eige arvemateriale.

Franske Emanuelle Charpentier og amerikanske Jennifer Doudna fekk nobelprisen for kjemi i 2020 på bakgrunn oppdaginga av CRISPR-Cas9. I 2023 heldt Charpentier den årlege Kristine Bonnevie<sup>3</sup>-førelesinga ved Universitetet i Oslo. Det oppstod spontan applaus i salen då det blei fortald at den fyrste medisinske behandlinga basert på metoden, alt straks var klar for godkjenning på marknaden.<sup>4</sup> Trass i ei uvanleg rask utvikling, store medisinske framsteg, og tilhøyrande optimisme kring den vidare utviklinga blei det fleire gongar ytra både av Charpentier sjølv, og andre i salen at bruken av CRISPR-Cas9 på menneske reiser *filosofiske* spørsmål. Filosof Lars Fredrik Svendsen åtvare i si bok *Mennesket, moralen og genene – en kritikk av biologisme* (2002) sterkt mot å overlata moralske spørsmål til biologien: «Filosofien

---

<sup>1</sup> CRISPR er forkorting for Clustered Regularly Interspaced Short Palendromic Repeats. Cas9 er eitt av fleire protein som kan brukast til «å klippa» i genomet.

<sup>2</sup> Sjø Doudna og Sternberg, *A crack in creation*. Her finst også inngåande skildringar av korleis CRISPR-Cas9 fungerer.

<sup>3</sup> Kristine Bonnevie (1872-1942) var Noregs fyrste kvinnelege professor, og særleg kjent for sitt arbeid med arvelegheit og genetik.

<sup>4</sup> Behandlinga er no godkjent og viser gode resultat for dei to alvorlege monogenetiske sjukdommane sigdcelleanemi og betatalassemi, som bae rammar hemoglobin, og dermed blodets evne til å frakta oksygen rundt i kroppen. I behandlinga hentar ein ut stamceller frå beinmergen til pasienten redigerer dei ved hjelp av CRISPR-cas9, og plasserer dei inn att i kroppen. (Kjørstad, Elise. «Verdens første behandling med gen-saksen Crispr er godkjent». *Forskning.no*. 25.11. 2023. [<https://www.forskning.no/blod-genterapi-teknologi/verdens-forste-behandling-med-gen-saksen-crispr-er-godkjent/2285835>])

har i dag i stor grad mistet troen på seg selv og vender seg til naturvitenskapene – i dag særlig til biologien – som om det skulle være i stand til å gi oss noen løsning.»<sup>5</sup> No kan det sjå ut til at biologane sjølve kaster ballen attende til filosofane, men kva filosofiske spørsmål er det egentleg CRIPSR-Cas9 reiser?

Dei spørsmåla filosofane stort sett har vore opptekne av i samband med den nye bioteknologien er moralfilosofiske, og tilhøyrar det veksande fagfeltet bioetikk. Ein spør seg i kor stor grad og i kva høve det er forsvarleg å nytta den nye teknologien: Skal ein setja grensa ved terapeutisk bruk, og altså til heiling av sjukdom, eller kan ein også bruka genredigering til å forbetra menneske? Kanskje er ein til og med moralsk forplikta til å utføra slik forbetring om det er mogleg? Går det eit skilje mellom somatiske endringar som ikkje er arvelege og endringar i embryo som kan bli overført til neste generasjon?<sup>6</sup> Denne oppgåva tek som sitt utgangspunkt at det ikkje er slike moralske spørsmål åleine som oppstår med moglegheita for genredigering i menneske, og at vitskapsfilosof Ian Hacking hadde rett i at det er obligatorisk for oss å spørja oss sjølve korleis den nye bioteknologien endrar vår forståing av kva det er å vera eit menneske.<sup>7</sup> Om me ikkje stiller dette grunnleggjande spørsmålet, er eg redd me kan enda med ein bioetikk som fremjar ulike moralske standpunkt til fenomen, som ein når det kjem til stykke, forstår dårleg. Men er det for filosofien i dag i det heile mogleg å stilla det som blir kalla Kants fjerde spørsmål<sup>8</sup>, nemleg «kva er mennesket»?

Dei siste tiåra har samfunnsvitskapane og humaniora utforska moglegheitene for å skildra verda utan å fokusera på dette spørsmålet, eller meir presist utan å ha eit klassisk menneskeleg subjekt som sitt omdreingspunkt. Det er mange dømer å ta av, men ein kan blant anna trekka fram sosiolog Niklas Luhmanns systemteori. Då Luhmann skreiv nekrolog til sosiolog Helmuth Schelsky, nemnde han at Schelsky alltid spurde han «Men kor blir mennesket av hjå deg?»<sup>9</sup> Eit anna døme er aktørnettverkteorien (ANT) som var utvikla av Science and

---

<sup>5</sup> Svendsen, *Mennesket, moralen og genene*, 158

<sup>6</sup> Sjå blant anna Bioteknologirådet, «Genredigering i mennesker», Buchanan m.fl., *From chance to choice* og Harris, *Enhancing Evolution*

<sup>7</sup> Hacking, "The New Me: What Biotechnology may do to Personal Identity"

<sup>8</sup> I *Kritikk av den rene fornuft* oppsummerte Immanuel Kant fornuftas interesse i tre spørsmål: 1) Kva kan eg vita? 2) Kva kan eg gjera? 3) Kva kan eg vona? Når han seinare introdusererte «Kva er mennesket?» som det fjerde spørsmålet i logikkforelesingane, slår han samstundes fast at også dei tre fyrste spørsmåla alle må kunna reknast som antropologi, og difor er relatert til det fjerde. (Sjå Svendsen, «Innledning», 12)

<sup>9</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 259 Mi omsetjing, attgjeve hjå Heidegren på svensk: «Var tar människan vägen hos er?»

Technology Studies (STS)- teoretikarane Bruno Latour, Michel Callon, Madeleine Akrich med fleire. ANT bryt med ei antroposentrisk forståing der mennesket er det einaste som kan tilskrivast agens og vera ein aktør:

An “actor” in AT<sup>10</sup> is a semiotic definition -an actant-, that is, something that acts or to which activity is granted by others. It implies no special motivation of human individual actors, nor of humans in general. An actant can literally be anything provided it is granted to be the source of an action.<sup>11</sup>

Ein som også tilhøyrar denne sistnemnde retninga er biolog og filosof Donna Haraway, som har jobba med å utfordra og oppløysa grensene mellom natur og kultur, menneske og dyr, og menneske og maskin.<sup>12</sup> ANT og andre variantar av posthumanisme har hatt stor påverknad på mange fagfelt, men trass i dette har mennesket likevel ikkje forsvunne som vitengjenstand slik Michel Foucault såg det for seg då han i 1965 avslutta *Tingenes orden* med sitt kjente sitat: «At mennesket er en oppfinnelse av nyere dato demonstreres med letthet av en arkeologisk undersøkelse av vår tanke. Og kanskje også en som har en nær forestående slutt.»<sup>13</sup>

Den franske filosofen Francis Wolff skriv at Foucault tok feil då han trudde språket ville ta over staden «mennesket» hadde hatt.<sup>14</sup> For Foucault gav denne tesa meining i ljøs av den franske strukturalismen, der språket hadde ein svært sentral plass. Det blei ikkje lingvistikk som tok dei andre humanvitskapelege<sup>15</sup> faga opp i seg, men som Wolff viser, oppstod det snarare eit nytt paradigme utanfor humanvitskapen, drive fram av den store utviklinga i livsvitskapar som nevrovitskap, evolusjonsbiologi, primatologi, etologi, paleontologi, osv. Mennesket har ikkje forsvunne, eller med Foucaults ord blitt utviska som eit andlet i sanden<sup>16</sup>, men har blitt overlata til empiriske naturvitskapelege forklaringsmodellar. Det nye paradigmet for å forklara mennesket er ifølgje Wolff naturalistisk, og meir bestemt kognitivistisk, og har gjort seg gjeldande for dei andre menneskevitskapane som psykologi, lingvistikk, sosiolog og antropologi. Det har også generert nye menneskevitskapar som til dømes evolusjonistisk psykologi, og det Wolff kallar meir «polemiske» vitskapar som sosiobiologien. Wolff skildrar dette paradigmet som styrt av naturalistiske forklaring som sin metodologiske posisjon, og

---

<sup>10</sup> AT = Actor-Network Theory. I dag normalt forkorta til ANT.

<sup>11</sup> Latour, «On actor-network theory», 7

<sup>12</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 153

<sup>13</sup> Foucault, *Tingenes orden*, 114

<sup>14</sup> Wolff, «Det nevrone mennesket», 115

<sup>15</sup> Omsetjar Rangar Braastad Myklebust påpeiker at humanvitskap hjå Wolff ikkje samsvarar heilt med vår humaniora, men også vil inkludera fag me reknar til samfunnsvitskapane. (Wolff, «Det nevrone mennesket», 114 n1)

<sup>16</sup> Foucault, *Tingenes orden*, 114

materialistisk monisme som sin metafysiske føresetnad.<sup>17</sup> Det er ein ny menneskefigur som veks fram i dette paradigmet, og ifølgje Wolff er dette mennesket som «et helt ordinært levende vesen, produkt av evolusjonen og tilpasset sitt miljø».<sup>18</sup> Ein tenker ikkje lenger menneske som noko spesifikt, men som eit dyr blant dyra. Kulturen som før nettopp har hatt plassen som det som var spesifikt menneskeleg, blir også forstått som noko som kjem frå naturen: «Kort sagt, kulturen er naturens naturlig utvikling, allerede i en større eller mindre grad til stede i hele dyreriket.»<sup>19</sup> Kulturen er slik ikkje lenger noko som tilhøyrar humanvitskapane, men har blitt tatt over av naturvitskapen. I følgje Wolff er ikkje konsekvensen at me slepp unna eit antroposentrisk verdssyn. Om menneske ikkje skil seg frå naturen, og ikkje er anna enn eit ordinært levande vesen på lik linje med eitkvart dyr, kven driv då med den naturvitskapeleg aktivitet som kan koma med slike utsegn? Ein vitskap som ikkje kan svara på dette spørsmålet, vil tilskriva seg sjølv eit gudeliknande perspektiv. Som Wolffs sjølv formulerer det:

Gjennom å redusere mennesket, som man hevder å forklare, til kun å være et ordinært dyr, opphøyer man til gjengjeld makten til denne diskurs som er i stand til å forklare det på denne måten. Som Foucault forutså, er altså gjenstanden «menneske» helt riktig i ferd med å forsvinne fra vitenskapenes horisont – men dette er for å dukke opp igjen, mer mektig enn noe sinne, som det ubenevnte «subjektet» for disse samme vitenskapene. Gjennom å hevde at mennesket ikke skiller seg fra dyret i noe, drømmer man faktisk om en naturvitenskap som, overfor naturen, skulle være som blikket til den Gud som har trukket seg tilbake fra den.<sup>20</sup>

I 2000 innførte meteorolog Paul Crutzen termen antropocen på ei ny geologisk epoke, kjenneteikna ved at menneska (*antrophos*) har blitt til ei geokraft, fyrst og fremst gjennom å sleppa ut CO<sub>2</sub> i atmosfæren.<sup>21</sup> Om mennesket er å rekna som ei geologisk kraft som påverkar planeten på ein slike måte at det trugar livsforholda til arten sjølv, blir det vanskeleg å godta at denne *antrophos* ikkje skal vera noko spesifikt, noko anna enn andre dyr. Som filosof Vida Pavesich påpeiker har verken antihumansime eller posthumanisme klart å forvisa «mennesket», og med antropocene får mennesket sjølv hovudrollen i «an epic drama about the aggregated effect of their own successes and unpredictable planetary processes that are ‘profoundly indifferent’ to them».<sup>22</sup> Slik er det ifølgje Pavesich nettopp Kants fjerde spørsmål som ruver

---

<sup>17</sup> Wolff, «Det nevronale mennesket», 115

<sup>18</sup> Wolff, «Det nevronale mennesket», 116

<sup>19</sup> Wolff, «Det nevronale mennesket», 137

<sup>20</sup> Wolff, «Det nevronale mennesket», 138

<sup>21</sup> Hui og Lemmens, «Reframing the Technosphere», 26

<sup>22</sup> Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 98



over antropocene.<sup>23</sup> Mennesket har blitt kjent som eit vesen som har endra overflata til planeten, og samansetninga av atmosfæren, biomangfaldet og sjølv havet. Samstundes viser det seg at menneska er i stand til å endra det me kjenner som det inste og minste i levande organismar. Med genredigering ved hjelp av CRISPR ser me no menneskeskapt endringar i genetikken til mikroorganismar, dyr, plantar og sopp, og også menneska sjølv. Essayist Anders Dunker gjer eit poeng av at den store konferansen *The International Summit on Human Gene Editing* i Washington føregjekk samstundes som det meir kjente klimatoppmøtet i Paris, i 2015. Det var blant anna nobelprisvinnarane Doudna og Charpenier som sjølv stod bak konferansen. Dunker samanliknar dei spørsmåla antropocen reiser med spørsmåla som kjem til syne med den nye genteknologien:

Klimadebatten dreier seg stadig mer om begrepet 'antropocen' som betegner en «post-naturlig» geologisk epoke der den ytre naturens skjebne forstås som grunnleggende viklet inn i menneskenes sivilisasjon. Tilsvarende tvinger den siste utvikling innen genteknologien oss til å ta stilling til menneskenaturen – og i hvilken grad mennesket kan ses som naturlig i det hele tatt.<sup>24</sup>

Dunkers essay «Den vidunderlige nye eugenikken» som sitatet ovanfor er henta frå, stod fyrste gong på trykk i den nordiske utgåva av *Le Monde Diplomatique* i 2016. Dette essayet har vore viktig for oppgåva mi, blant anna fordi det minna meg på debatten som oppstod i Tyskland i 1999, på bakgrunn av den tyske filosofen Peter Sloterdijks føredrag *Regler for menneskeparken*. Fyrste gong eg vart kjent med dette offentlege ordskiftet var i studenttidskriftet *Replikk* våren 2009, der Eirik Leivestad og Johannes Servan, introduserte ordskiftet i Noreg nesten ti år etter at det fann stad. Ordskiftet dreidde seg om bioteknologi og involverte to som kan reknast til dei viktigaste nolevande tyske filosofane, Peter Sloterdijk og Jürgen Habermas. Dette ordskiftet resulterte i at Sloterdijk og Habermas gav ut kvar sin lengre tekst som drøftar temaet, og som blei utgangspunktet for denne masteroppgåva. *Den menneskelige naturs fremtid* (2003) [2001] av Jürgen Habermas og *Menneskedrivhuset* (2022) [2001] av Peter Sloterdijks tek opp sider ved den nye bioteknologien som eg hadde sakna i dei meir moralfilosofiske diskusjonane som eg viser til ovanfor. Her kjem dei filosofisk antropologiske spørsmåla til overflata, og desse tekstane var difor eit godt utgangspunkt for å undersøka korleis spørsmålet om kva mennesket er, igjen kjem til syne i møtet med moglegheitene for genredigering av det menneskelege arvematerialet.

---

<sup>23</sup> Pavesich, « Working on the Myth of the Anthropocene », 99

<sup>24</sup> Dunker, *Å tenke på planeten*, 32

## Jürgen Habermas og Peter Sloterdijk

Det er skrive ein god del om ordskiftet, og *Den menneskelige naturs fremtid (DMNF)* har blitt eit viktig verk i den bioetiske diskusjonen.<sup>25</sup> Det ser ut til at Habermas har fått rolla som ein av få som formulerer eit grunnleggjande kritisk og sekulært standpunkt til bruk av preimplantasjonsdiagnostikk (PID)<sup>26</sup>, forskning på embryo og den framtidige mogelegheita for forbeholdende genredigering i menneske. *DMNF* blir tatt imot som eit motargument mot ein utilitaristisk transhumanisme i eit pågåande moralfilosofisk ordskifte.<sup>27</sup> Samstundes blir Habermas noko motvillig nøydd til å tematisera antropologiske spørsmål for å grunngeva dei problematiske aspekta han ser med den nye bioteknologien. Teksten kan difor gi innsikt i kva forståing av menneske som ligg til grunn for hans diskursetikk. *Menneskedrivhuset* har i mindre grad inngått som del av eit filosofisk ordskifte kring bioteknologi. Fleire har derimot gjort lesingar av *Regler for menneskeparken* i etterkant av debatten, og som eg også gjer i mi lesing i kapittel 1, konkluderer med at skuldingane om at Sloterdijk tok til orde for ein oppdrett av overmenneske er grunnlause.<sup>28</sup>

Eg har funne lite litteratur som på ein inngåande måte filosofisk drøfter Sloterdijk og Habermas opp mot kvarandre.<sup>29</sup> Dei er å rekna som to svært ulike tenkarar i både innhald og form, og dessutan to filosofar med store filosofisk verke bak seg. Mi viktigaste avgrensing i oppgåva er at mitt fokus *ikkje* er på Habermas og Sloterdijk i den forstand at eg forsøker å forstå *DMNF* og *Menneskedrivhuset* i ljøs av heile deira filosofiske verke. Eg har ikkje inngåande kjennskap til verken Habermas eller Sloterdijk frå før, og eg gjer ei tematisk orientert lesing av akkurat desse to tekstane med fokus på genredigering i mennesket som fenomen, og på kva svar dei filosofiske antropologiske spørsmåla får hjå dei to filosofane i ljøs av nett dette fenomenet.

---

<sup>25</sup> Bioteknologirådet refererer til *DMNF* i si uttaling til Helse- og omsorgsdepartementet «Genredigering i mennesker» frå 2023.

<sup>26</sup> I dag kallar ein dette preimplanatsjonstesting (PGT), der G'en syner til genetisk. Forkortinga PGD har tidlegare vore vanleg som forkorting av preimplantasjons-genetisk diagnostikk. Me bruker her forkortinga som blir brukt i den norske omsetjinga av *DMNF*, og som har vore vanleg i Tyskland, PID. Alle nemningane viser til å i samband med assistert befruktning, testa befrukta egg for visse genetiske sjukdommar før ein avgjer om dei skal plasserast inn i livmora.

<sup>27</sup> For diskusjon av Habermas' argument i ein meir moralfilosofisk kontekst, sjå til dømes Prusak, «Rethinking 'Liberal Eugenics'», Pugh, «Autonomy, Natalty and Freedom», Harris, *Enhancing evolution* og Häyry, «Protecting humanity»

<sup>28</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 107 og Couture, *Sloterdijk*, 78

<sup>29</sup> Eit unntak er Schultz, «Between Continental-Analytic Philosophy and Tropological Thinking» som har tilløp til ei slik drøfting, og det finst nok fleire. Eg har til dømes ikkje oversikt over den tyske filosofiske litteraturen på området.

Eg opplever at *DMNF* og *Menneskedrivhuset* er to tekstar som er i dialog, eller kanskje heller ligg i polemisk debatt, med kvarandre. Dei kom begge ut i 2001, like i etterkant av det offentlege ordskiftet, og er utvilsamt meint som klargjerande og utdjupande innspel til det som utspelte seg. Ingen av dei to bøkene er svært omfangsrike, men båe er kompakte og opnar for ulike innfallsvinklar og lesingar. Eg forsøker å gi ei vektig lesing av båe to, og å gå bak den opphavlege polemikken. Drøftinga mi er meint som ei klargjeringa av kva som står på spel for ei filosofisk antropologisk tenking i møte med moglegheita for genredigering i menneske, gjennom å visa fram både ulikskapane, og dei meir overraskande likskapane mellom Sloterdijk og Habermas. Samstundes har drøftinga klargjort noko meir generelt om kva skiljelinjer som kjem til syne i det filosofiske landskapet, og korleis me ennå ikkje er ferdige med å drøfta skiljet mellom natur og kultur, og at den nye bioteknologien bringer det i framgrunnen. Det ser ut til at det kan vera klokt å vera merksam på korleis nettopp dette skiljet kjem til syne, endrar seg, forsvinn eller blir forsterka i tenking som på den eine eller andre måte har med seg antropologiske følgjer på lasset.

## Den filosofisk antropologien

Den filosofiske antropologien<sup>30</sup> som oppstod i Tyskland på 1920-talet<sup>31</sup>, er knytt til svært ulike og eigenarta tenkarar som Max Scheler, Hemluth Plessner, Arnold Gehlen, Paul Alsberg og Erich Rothacker<sup>32</sup>. Både Habermas og Sloterdijk vel å visa til desse tenkarane når dei skal handsama filosofiske antropologiske spørsmål i møte den nye bioetnologien, og eg vil difor presentera denne retninga kort i innleiinga. Eg har ikkje rom for å utlegga ulikskapane i det som på ingen måte var ei homogen gruppe filosofar, men vil berre kort introdusera dei fellestrekkene som kan seiast å utgjera definisjon av den tyske filosofiske antropologien som bløma i mellomkrigstida. Den filosofiske antropologien bygde på to sentrale element i tenkinga til filosof Johan Gottfried von Herder (1744–1803), både hans syn på filosofi og kjernen i hans antropologi. I 1772, same året som Kant heldt sine antropologi-førelsingar<sup>33</sup> gav Herder ut sitt hovudverk *Om sprogets opprinnelse*<sup>34</sup>. Herder var elev av Kant, men der

---

<sup>30</sup> Filosofisk antropologi kan brukast både generelt om den delen av filosofien som handsamar spørsmål knytt til menneske, og spesifikt om den retninga som er skildra her. I det følgjande brukar me det om det sistnemnde med mindre anna er spesifisert.

<sup>31</sup> I Noreg er blant anna filosof Hans Skjervheim inspirert av denne retninga. (Gilje, «Hans Skjervheim - Et intellektuelt portrett», 10)

<sup>32</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 19 og Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 103

<sup>33</sup> Kom på norsk under tittelen *Hva er mennesket? Antropologi i pragmatisk perspektiv* i 2002.

<sup>34</sup> *Om sprogets opprinnelse* kom i norsk omsetjing i 1992

Kant skil strengt mellom eit fysiologisk og pragmatisk perspektiv i antropologien prøver Herder å sameina desse. Det fysiologiske perspektivet dreier seg om kva *naturen* gjer ut av mennesket, og det pragmatiske om kva *mennesket* gjer ut av seg sjølv.<sup>35</sup> Når det gjaldt det fyrstnemnde vona nok Kant at den vidare utviklinga i naturvitskapen skulle gi svar<sup>36</sup>, noko ein på sett og vis kan seia at Charles Darwin nesten hundre år seinare gav med boka *On the Origin of Species* (1859). For Kant vil uansett ikkje den fysiologiske antropologien vera relevant når ein skal forklara menneskets handlingsliv, og den kan ikkje forklara verken menneskeleg åtferd eller menneskets vesen.<sup>37</sup> Lars Fredrik Svendsen påpeiker, i si innleiing til den norske omsetjinga av Kants antropologiske førelesingar, at Kant difor kan vera eit interessant alternativ til mange av dagens reduksjonistiske og materialistiske program, som forsøker å forklar heile mennesket ved hjelp av biologi åleine.<sup>38</sup>

Herder på si side ønsker ei holistisk tilnærming som utforder ein kartesiansk dualisme mellom kropp og sjel, og Kants skilje mellom natur og kultur. Herder var ein krass kritikarar av den abstrakte filosofiske skulen slik han kom til syne gjennom opplysningsfilosof Christian Wolffs følgjarar, og filosof Kristin Gjesdal skriv om Herder: “[...] he emphasizes that philosophy must turn away from what he sees as a culture of formal exercise and empty abstractions.”<sup>39</sup> Sjølv om Herder har blitt rekna som ein utløysande faktor for at antropologi etter kvart skulle skilja veg med filosofien, og bli eit eige fag, understrekar Gjesdal at Herder kritiserar ein rådande tendens i den tyske filosofien, ikkje filosofien i seg sjølv:<sup>40</sup>

Yet the point remains that Herder never denies the relevance of philosophy as such. Nor does he abandon philosophy in the name of empirical social science. Herder, rather seeks to question philosophy’s dominant self-understanding, in particular its view of itself as a metadiscipline capable of critiquing nonphilosophical uses of reason while itself remaining abstract, pure, and immune to criticism. He argues that philosophy is not a master science, but a science among others and, as such lives and thrives through ongoing reflection on its disciplinary strengths and boundaries. Hence, the young Herder’s call for an anthropological turn invokes no wish to abandon philosophy. At stake, rather, is an attempt to articulate, at the very beginning of his career, his hopes and aspirations for philosophy.<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup> Kant, *Hva er mennesket?*, 25

<sup>36</sup> Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 102

<sup>37</sup> Svendsen, «Innledning», 14

<sup>38</sup> Svendsen, «Innledning», 14

<sup>39</sup> Gjesdal, *Herder’s Hermeneutics*, 20

<sup>40</sup> Gjesdal, *Herder’s Hermeneutics*, 19 og Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 141

<sup>41</sup> Gjesdal, *Herder’s Hermeneutics*, 20–21

Herder ønska ikkje å overlata tenkinga om mennesket til dei empiriske vitenskapane, men ville at filosofien skulle ta opp i seg denne kunnskapen. Dette er nettopp utgangspunktet for den filosofiske antropologien som oppstod på Tyskland i mellomkrigstida. Både Helmut Plessner (1892-1982) og Max Scheler (1874-1928), som blir rekna som dei to viktigaste grunnleggjarane av retninga, var filosofar, men dei hadde i tillegg bakgrunn frå andre meir empiriske fag som humanbiologi, medisin og zoologi.<sup>42</sup> Dei braut med nykantianismens fokus på epistemologi, tok avstand frå eit medvitfilosofisk utgangspunkt og stod for ein grunnleggjande anti-cartesiansime som ikkje godtok eit dualistisk skilje mellom kropp og medvit.<sup>43</sup> Den filosofiske antropologien har blitt skildra som ein variant av den tidstypiske vendinga mot objektet<sup>44</sup>, og vidare som ei foreining av fenomenologi og empiriske vitenskapar<sup>45</sup>. Sosiolog og idehistorikar Carl-Göran Heidegren skildrar retninga slik:

Närmare bestemt kan den filosofiska antropologien karakteriseras som en *vändning till livsvärlden* vilken profilerar sig som en *vändning til naturen*, dvs. som en ansats som försmår historiefilosofiske utläggningar till förmån för naturfilosofiska, men inte i form av en spekulativ naturfilosofi utan genom att söka anslutning till den moderna naturvetenskapen, och då främst biologin. Frågan om människans *ställning* i världen och om hennes *särställning* bland de levande varlserna hamnar därmed i centrum för intresset.<sup>46</sup>

Kants pragmatiske antropologi spør kva mennesket kan gjera ut av seg sjølve, medan den filosofiske antropologien spør kva naturen har gjort mennesket til. Som den danske filosofien Kasper Lysemose påpeiker blir fokuset difor i større grad på det mennesket ikkje kan endra enn det som det disponerer over.<sup>47</sup> Den filosofiske antropologien spør ikkje som Kant: «Kva er mennesket?», men snarare «Korleis er den menneskelege eksistensen mogleg?». <sup>48</sup> Herders påverknad er sterk når Scheler, Plessner og seinare Gehlen utviklar si antropologiske tenking. Gehlen skriv til dømes i sitt hovudverk frå 1940 *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940):

---

<sup>42</sup> Hellesnes, *Maska bak andletet*, 145

<sup>43</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 19–20

<sup>44</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 19

<sup>45</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 147

<sup>46</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 19–20

<sup>47</sup> Lysemose, «The self-preservation of man», 40

<sup>48</sup> Lysemose, «The self-preservation of man», 129

Den filosofiska antropologien har sedan Herder inte tagit något steg framåt, och schematisk sett är det samma uppfattning som jag önskar utveckla med hjälp av den moderna vetenskapen. Den behöver heller inte ta något steg framåt, för detta är sanningen.<sup>49</sup>

Denne oppfatninga Gehlen her nemnar er det som blir kalla menneske som mangelvesen, og som tek utgangspunkt i at menneske i motsetnad til andre dyr ikkje er spesialisert, men snarare underutvikla. Herder skildrar dette i *Om sprogets opprinnelse*:

Som et nakent dyr uten instinkt betraktet er mennesket, det mest forkomne vesen. Det finnes ingen dunkel, medfødt drift som skulle lede mennesket til sitt element og sin virkekrets, til sitt underhold og gjøremål. Ingen luktesans og ingen sporsans skulle lede det til spiselige urter for at det skulle stille sin sult! Ingen blind, mekanisk læremester skulle bygge et rede for det! Svakt og underlegent, overlatt til elementenes strid, hunger, alle farer, alle sterkere dyrs klør, til dødens tusen skikkelser står mennesket der! Ensomt og alene! Uten sin skapers, naturens, umiddelbare undervisning og sikre ledelse, altså fortapt på alle kanter---<sup>50</sup>

Mennesket må kompensera for si manglande spesialisering ved å bli eit kulturelt og historisk vesen.<sup>51</sup> Det er ikkje eit ekstra instinkt som gjer at menneska utviklar språk og tenking, men svakheit og underutvikling.<sup>52</sup> Men ei slik mangel på særleg godt utvikla eigenskapar som vil vera definerande for kva ein er og korleis ein lever, kjem hand i hand med ei stor openheit. Sjølv om den filosofiske antropologien nyttar naturvitskapen, då særleg biologi og paleontologi, i å underbyggja sine antropologiske teoriar, er det ingen biologisk reduksjonisme han står for.<sup>53</sup> Darwin hadde lagt grunnlaget for å plassera mennesket mellom dei andre levande organismane, og evolusjonsteorien la slik grunnlaget for det paradigmet Wolff skildrar, som gjer mennesket til eit heilt vanleg dyr blant andre dyr. Den filosofiske antropologien forsøker å ta innover seg denne og andre innsikter ein kan henta frå empiriske vitskap, og samstundes seia noko om det som er spesifikt menneskelege, og slik skil seg frå alt anna.<sup>54</sup> Jon Hellesnes gjer oss merksame på at Plessner sjølv kalla den filosofiske antropologien for ein perifer disiplin både i høve til filosofien og til dei empiriske vitskapane. Trass i dette, eller nettopp på grunn av denne perifere plasseringa har den filosofiske antropologien ei oppgåve, med Hellesnes ord: «Det som gir spesialområdet sin eigenart, er at

---

<sup>49</sup> Sitert frå Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 54 n15

<sup>50</sup> Herder, *Om sprogets opprinnelse*, 117

<sup>51</sup> Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 103

<sup>52</sup> Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 143

<sup>53</sup> Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 103

<sup>54</sup> Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 147

det utgjør ein filosofisk reaksjon på dei empiriske granskingsresultata som utfordrar dei tradisjonelle førestillingane om kva eit menneske er». <sup>55</sup> Eg ser ein styrke i måten desse tenkarane ikkje tviheld på filosofien som det primære, utan at dei av den grunn plasserar dei empiriske vitenskapane på filosofiens tidlegare plass.

Utgangspunktet for å stilla spørsmålet om mennesket på nytt på 1920-talet var dei store og tunge dønningane etter Darwins evolusjonsteori. Korleis skulle ein no forstå mennesket, som var blitt til eit dyr blant dyra, og der det kom inn ei utvikling som var styrt verken av Gud eller menneska sjølv? I dag er det utviklinga i molekylærbiologien og den tilhøyrande genteknikken, og ein tilhøyrande potensiell moglegheit for å ta over roret å styra den vidare evolusjonen sjølv som påkallar Kants fjerde spørsmål. Denne oppgåva drøfter Habermas og Sloterdijks forståing av mennesket slik det kjem til syne i diskusjonen av den nye bioteknologien i *Den menneskelige naturs fremtid* og *Menneskedrivhuset*, og vil avslutningsvis ta opp tråden frå innleiinga og drøfta deira relasjon til den filosofiske antropologiens forståing av mennesket som mangelvezen.

## Oppsummering av kapitla

**Kapittel 1** er ein introduksjon til det offentlege ordskiftet mellom Habermas og Sloterdijk. Vidare set eg meg føre å gjera ei lesing av Sloterdijks *Regler for menneskeparken*, som viser at dette ikkje er eit kampskrift for ein bioteknologisk reform eller oppdrett av overmenneske, slik det har blitt skulda for å vera, men snarare ei kritisk drøfting av den humanistiske tradisjonen. Eg forsøker også å visa korleis Sloterdijks tenker i forlenginga av Heidegger, samstundes som han bryt mot Heideggers motstand mot empiri og antropologi, og opnar for ei historisk antropologisk utforsking av korleis menneske blei menneske, som blant anna bygg på paleontologi. Denne vegen utforskar han vidare i *Menneskedrivhuset* som eg tek for meg i kapittel 3.

**Kapittel 2** er ein gjennomgang av korleis Jürgen Habermas i *Den menneskelige naturs fremtid* argumenterer for at den nye genteknologien står i fare for å utviska skiljet mellom det frå naturen *framvaksne* og det *frambrakte*. Ei utvisking av dette skiljet vil i følgje Habermas truga vår artsetiske sjølvoppfatning som egalitære og autonome aktørar, og dermed grunnlaget for heile hans diskursetikk. Kapitelet avsluttar med ei drøfting av filosof Lenny Moss sin

---

<sup>55</sup> Hellesnes, *Maska bak andletet*, 148

kritikk av *DMNF*, der han hevder at Habermas utviser ei preformasjonistisk biologiforståing, og slik mislukkast i sitt bidrag til den bioteknologiske debatten.

**Kapittel 3** er ei lesing av *Menneskedrivhuset* der Sloterdijks vidareutviklar dei antropologiske og teknofilosofiske implikasjonane han gjorde i Regler for menneskeparken. Me gjennomgår korleis Sloterdijk gjennom empirisk antropologisk litteratur frå 1920-tallet skriv fram si antropogenese, og korleis me skal forstå hans omgrep antropoteknikk.

**Kapittel 4** er ei drøfting av Sloterdijk og Habermas si teknologiforståing generelt, og på kva måte denne er med på å forma deira syn på genteknologien spesielt. Drøftinga klargjer og vektlegg Sloterdijks skilje mellom alloteknologi og homeoteknologi, som han innfører i *Menneskedrivhuset*.

**Oppsummeringa** er ei drøfting av korleis forståinga av menneske som mangelvesen kjem til syne hjå Habermas og Sloterdijk, og kva som skjer når Sloterdijk tek avstand frå ideen om ein mangel og i staden definerer mennesket som eit luksusdyr. Denne drøftinga er samstundes ei oppsummering av dei antropologiske føringane i *DMNF* og *Menneskedrivhuset*. Heilt avslutningsvis peiker eg på kva retning det kan vera interessant å ta ei filosofisk antropologisk tenking vidare, og kva tenkarar det då kan vera aktuelt å sjå til.



# Kapittel 1

## Ein kamp om mennesket: Sloterdijks *Regler for menneskeparken*

I september 1999 blei det trykt ein artikkel i den tyske vekeavisa *Die Zeit* med underoverskrifta «filosofen Peter Sloterdijk krev ein genteknisk revisjon av menneskeheita»<sup>56</sup>. Eit par dagar seinare kunne ein under overskrifta “Oppdretter av overmenneske”<sup>57</sup> lesa følgjande ingress i magasinet *Die Spiegel*, her omsett til engelsk:

Philosopher Peter Sloterdijk advocates “prenatal selection” and “optional birth”: Genetics as applied social critique. His most recent talk about “human breeding” is akin to fascist rhetoric.<sup>58</sup>

Føredraget som journalisten Reinhard Mohr her nemnar, er publisert på norsk med tittelen *Regler for menneskeparken: Et svar på Heideggers «Brev om humanismen»*. Peter Sloterdijk hadde haldt det under ein konferanse som tok opp Emmanuel Levinas sin kritikk av den manglande etikken i filosofien til Martin Heidegger, på slottet Elmau i Bayern, eit par månadar før desse avisoverskriftene.<sup>59</sup> For Sloterdijk var det ombruk av eit føredrag om Heidegger og humanisme, som han hadde haldt to år tidlegare<sup>60</sup>, og han hadde neppe sett for seg at det skulle føra til ein langvarig debatt i tysk presse om grensene for bruk av ny bioteknologi. I dette kapittelet skal eg fyrst sjå på bakgrunnen for at føredraget utløyste denne debatten, for så å gjera ei lesing av *Regler for menneskeparken* der eg tilbakeviser skuldingar om at dette er eit politisk manifest for ein genteknisk reform, og vektlegg Sloterdijks undersøking av den klassiske humanismens utfordringar i møte med den nye bioteknologien.

Då *Regler for menneskeparken* blei omtala i media var føredraget ennå ikkje publisert, men det skal ha sirkulert piratkopiar som journalistane baserte seg på. Då Sloterdijk svara på dei ovannemnde artiklane i *Die Zeit*, kom han med sterke skuldingar retta mot filosofen Jürgen Habermas, som så langt ikkje hadde uttalt seg om saka offentleg. Sloterdijk hevda at Habermas har stått for produksjonen av piratkopiane og drive eit renkespel der han nytta si

---

<sup>56</sup>Mi omsetjing, originalt på tysk: «Der Philosoph Peter Sloterdijk fordret eine gentechnische Revision der Menschheit». Artikkelen var ført i pennen av Thomas Assheuer. Couture, *Sloterdijk*, 131 n15.

<sup>57</sup>Mi omsetjing, originalt på tysk: «Züchter des Übermensch». Couture, *Sloterdijk*, 131 n16.

<sup>58</sup>Couture, *Sloterdijk*, 79

<sup>59</sup>Schloss Elmau, «A German History»

<sup>60</sup>Couture, *Sloterdijk*, 78

innflyting for å sverte Sloterdijk. Habermas skal ifølgje Sloterdijk, også ha påverka journalistane til å opptre unødvendig alarmistisk. Han meinte at Habermas på denne måten undergrev sin eigen teori om open offentleg diskusjon. Når tittelen på dette motsvaret er «Den kritiske teorien er død», og brevet til Habermas avsluttar med ei gravskrift over den kritiske teorien, personifisert som «den sure gamle dame», er det ikkje vanskeleg å tenkja seg at debatten kanskje ikkje handlar om innhaldet i Elmau-føredraget åleine.<sup>61</sup>

Det var ganske sikkert fleire grunner til at det blei så høg temperatur og tabloide overskrifter. Det kan blant anna nemnast at Sloterdijk på dette tidspunktet nett hadde fått tilbod om ei viktig stilling som konsulent i forlaget Suhrkamp. Fleire var bekymra for kva dette vil gjera med både kvaliteten og forma på dei akademiske publikasjonane hjå det prestisjetunge forlagshuset.<sup>62</sup> Sloterdijk blei av fleire rekna som ein slags pop-filosof, som ikkje hadde den naudsynte faglege tyngda, og i tillegg vart det sett spørsmålsteikn med kor han stod politisk. Han kommenterte sjølv i sitt svar i *Die Zeit* at Habermas ynda å kalla han “ung konservativ”. I tillegg var det bekymring for at Sloterdijks eigen essayistiske stil skulle får forrang i framtidige publikasjonar hjå Suhrkamp.<sup>63</sup> Her ser ein konturane av ei meir grunnleggjande konflikt mellom Sloterdijks filosofiske form og metode, som i kreativitet og tone trekk tydelege inspirasjon frå Friederich Nietzsche, og Habermas som skriv meir stringent, med tru på dei rasjonelle argumentas styrke. Sloterdijk tenker like gjerne i metaforar som i omgrep, og er difor ikkje alltid lett å oppsummera, eller for den saks skuld å forstå, han fullt ut. Han nyttar dessutan i stor grad ironi og humor, som i mange høve lett fører til misforståingar.

Det finst ikkje grunnlag i føredraget for å gjera Sloterdijk til ein forkjempar for menneskeavl og oppdrett av overmenneske, og om desse skuldningane kjem av misforståingar, ein dårleg piratkopi eller ei lite velvillig lesing skal me ikkje spekulera i. I alle tilfelle finst det eit historisk bakteppe i Tyskland som gjer den tematikken han tek opp betent. Føredraget handsamar Friedrich Nietzsche og Martin Heidegger, som bae på ulikt vis har blitt knytte til nazismen. Utgangspunkt for føredraget er Martin Heidegger sin tekst *Brev om humanismen*, som han skreiv rett etter 2. verdskrig. Heidegger var medlem av Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterparti (NSDAP) frå 1933 til 1945, samstundes som hans elevar og kollegaar måtte flykta frå landet på grunn av den brutale forfølginga av jødane. Hans sympati for nazistisk ideologi, og sambandet mellom hans eigen filosofi og nazismen, er eit tema som

---

<sup>61</sup> Couture, *Sloterdijk*, 81–83

<sup>62</sup> Schultz, «The Controversy about Sloterdijk's 'Rules for the Human Zoo'», 224

<sup>63</sup> Couture, *Sloterdijk*, 76–77 og 81

ennå ikkje er ferdig diskutert.<sup>64</sup> Sjølv om Sloterdijk gjer ei kritisk lesing av Heidegger, er dette like fullt ein av dei filosofane som står han nærast, og dette vil for mange som tilhøyrar Frankfurter-skulen i seg sjølv vera kontroversielt.<sup>65</sup> Vidare bruker Sloterdijk utdrag frå Nietzsches *Slik talte Zarathustra*, og diskuterer hans omgrep overmenneske/*übermensch*.<sup>66</sup> Dette er ein kontroversiell del av Nietzsches filosofi, som av mange blir rekna som antidemokratisk, og etter hans død blei kopla til antisemittisme og nazistisk ideologi. Sloterdijk nyttar også nokre ord som i tysk samanheng er svært lada og direkte knyta til nazismen og konsentrasjonsleirane som *Züchtung* (oppdrett, kultivering) og *Selektion* (seleksjon).<sup>67</sup> Sjølv om det er forståeleg at dette vekka debatt, vil ein om ein går føredraget nærare i saumane, vanskeleg kunna forsvara dei overskriftene eg refererte til innleiingsvis. Dette er ikkje noko ny-fascistisk opprop for oppdrett av overmenneske, men snarare ein kritisk gjennomgang av 2000 års humanistisk tenking. Sloterdijk stiller spørsmålsteikn ved kva menneskesyn denne tenkinga er grunnlagt på, og om han har eit sjølvreflekterande og medvite forhold til sin eigen antropologi, og vidare om denne antropologien held mål i møte med den nye bioteknologien.

## Riktig lektyre gjer tam

Ifølgje Sloterdijk ser humanismen mennesket som eit dyr som stadig vert påverka av ulike krefter, og det føregår difor eit slag om mennesket i brytinga mellom bestialiserande og temmande påverknad.<sup>68</sup> For humanismen blir det viktig å underkasta mennesket den riktige forma for påverknad for å unngå forråing av menneska, og humanismens mål er slik Sloterdijk forstår det å temma mennesket. I Romerriket på Ciceros tid, var konflikten mellom desse to ulike formane for påverknad, som Sloterdijk også kallar dei to «danningsmaktene» manifestert gjennom ei mediekonflikt. På den eine sida hadde ein litteraturen og tekstane som var overlevert og omsett frå antikkens Hellas, og som skulle verka menneskeleggjerande og fremja tolmod og besinning. Det andre mediet var amfiteateret, med sine dyre- og gladiatorkampar som vekka og sette fri dei bestialske sidene i menneska. Den filosofiske

---

<sup>64</sup> Denne diskusjonen fekk nytt liv då Heideggers notabøker frå åra 1931 til 1938 blei publisert i 2014. Dei kom i norsk omsetjing i 2022. (Heidegger, *Overveielser* II–IV). Sjå blant anna Berdinesen og Torjussen, *Heideggers testament*, Meland, «Å lese Heidegger i dag» og Mitchell og Tawny, *Heidegger's Black Notebooks Responses to Anti-Semitism*.

<sup>65</sup> Couture, *Sloterdijk*, 32

<sup>66</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 25–28

<sup>67</sup> Fischer, «Flirting with fascism», 58

<sup>68</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 11

lektyren hadde ein temmande funksjon, og skulle halda uønskte impulsar og tendensar i sjakk.<sup>69</sup>

Humanismen har, slik Sloterdijk skriv fram idehistoria, haldt seg sterk og levande gjennom at tekstane blei skrivne og lesne som brev mellom venar. I dette ligg det at det har vore eit fellesskap for dei inneforståtte, og også eit fellesskap som har ekskludert dei som av ulike grunnar ikkje har vore mottakarar av desse breva. Dei kjedebrev som antikkens tekstar utgjer gjennom ei lang rekke omsetjingar og fortolkingar, verkar på tvers av tusenår nettopp gjennom deira evne til å stifta venskap gjennom skrift. Lenge var det slik at det å kunna lesa gav medlemskap i noko i nærleiken av ein løyndomsfull elite. Skrifta har hatt samband både med trolldom og mystisisme, men også med definisjonsmakt. Når ein les tidlegare skrifter som tjukke brev, kan ein også oppleva dei som invitasjonar inn i eit fellesskap der ein sjølv har ein plass og kan uttrykka seg. Sloterdijk meiner difor at all humanisme kan først attende til «modellen for det litteære selskap, der medlemmene oppdager sin felles kjærlyghet til kanonisk lesestoff,»<sup>70</sup> og vidare: «Forstår vi humanismen slik, oppdager vi en sekt- eller klikkfantasi i dens kjerne – drømmen om den skjebnebestemte solidariteten mellom de som er utvalgt til å kunne lese.»<sup>71</sup>

Ifølgje Sloterdijk utvikla humanismen seg etter den franske revolusjonen og gjennom det 19. og 20. hundreåret til å bli pragmatisk og programmatisk. Gjennom det han kallar gymansideologiane gjekk det frå å berre vera eit sektaktige fellesskap som meistra lesekunsten, til å bli ei allmenn leseplikt for heile befolkninga. Tekstkanonar spelte ei så viktig rolle i danninga av dei borgarlege nasjonalstatane, at Sloterdijk delvis ser på dei som litterære produkt. Ein fekk ein påverknadsrik stand av lærarar og filologar som lærde ungdommen opp i ein bestemt litterær kanon, og slik skapte ein nasjonalitteratur, som dei samstundes hevda var universell.<sup>72</sup> Teksten og bøkene er ikkje lenger like avgjerande i vår samfunnsstruktur. Massekulturens inntog gjennom massemedia radio og fjernsyn, og seinare Internett, førte til at litteraturen gjennom siste halvdel av førre hundreår mista sin posisjon, og har blitt eit marginalisert: «Moderne samfunn kan bare marginalt produsere sine politiske og kulturelle synteser gjennom litterære, epistolære og humanistiske medier.»<sup>73</sup> Me lever i den forstand i ei

---

<sup>69</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 10–11

<sup>70</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 5

<sup>71</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 5–6

<sup>72</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 7

<sup>73</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 8

post-litterær verd, og massemedia har tatt over amfiteaters, snarare enn dei filosofiske klassikaranes, rolle. Sloterdijk viser blant anna til den sjangeren med valdsfilmar som starta med *Motorsagsmassakren* (1974), og som han meiner bringer den moderne massekulturen på eit nivå som minner om antikkens bestialitetskonsum.<sup>74</sup> Dei tekstane som utgjorde humanismens grunnlag og kjerne har blitt til arkiverte objekt, eller til «post restante-brev som ingen lenger komme for å hente».<sup>75</sup> Spørsmåla Sloterdijk stiller i føredraget er om kva grep humanismen no tek for å fortsetja kampen mot barbariet, og temminga av menneskedyrets bestialske impulsar.

### **Kva er humanisme no?**

For å finna svar på spørsmålet om humanismens framtida vender Sloterdijk seg til Heideggers *Brev om humanismen*, der Heidegger svarer en franske filosofen Jean Beaufret som i skuggen av andre verdskrig og Holocaust i 1946 spør «Hvorledes igjen gi mening til ordet 'humanisme'?» Heideggers svar er om det i det heile er ønskeleg å halda fast på ordet 'humanisme'. Han ser humanismen som ein pådrivar for ei 2000-årig tenking, som ikkje har evna å stilla spørsmålet om kva mennesket er på rett måte. Når Heidegger frå og med sitt hovudverk *Væren og tid* har tenkt mot humanismen, er det ikkje fordi han meiner at humanismen har overvurdert mennesket, men fordi menneskets vesen ikkje har blitt verdsett høgt nok. Heidegger innfører i *Væren og tid* eit nytt vokabular for å frigjera seg frå den subjektorienterte tenkinga, og å tenka om menneskets vere i verda, utan å gjera det på ein antropologisk måte og for unngå ein tradisjonell kartesiansk forståing av mennesket som medvit eller isolert subjekt.<sup>76</sup> Nemninga 'mennesket' er slik Heidegger ser det for nært knytt til ei forståing av mennesket som eit fornuftvesen, eit *animal rationale*, og dette er ikkje for Heidegger ei adekvat forståing.<sup>77</sup> Heidegger introduserar difor nemninga *Dasein*, på nynorsk «dervere»: «Dette værende, som vi selv alltid er og som blant annet har det å spørre som værensmulighet, griper vi terminologisk som derværen.»<sup>78</sup> Dervere kan ikkje tenkast i biologiske eller zoologiske termar, og må ikkje bli forstått som eit dyr som har eit kulturelt eller metafysisk tillegg. Sloterdijk meiner at Heidegger nærast blir hysterisk i sitt forsøk på å

---

<sup>74</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 11 n3

<sup>75</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 18

<sup>76</sup> Deryfus, *Being-in-the-world*, 14

<sup>77</sup> Holm-Hansen, «Innledende essay», XVI

<sup>78</sup> Heidegger, *Væren og tid*, 10

skilja menneske frå dyr på eit ontologisk nivå, og som i det følgjande sitatet, forsøker å etablere ein større nærleik til det guddommelege enn til det dyriske<sup>79</sup>:

Av alt det værende som er, er formodentlig et levende vesen vanskeligst å tenke, fordi det på den ene siden er mest beslektet med oss, og på den annen er atskilt fra vårt ek-sisterende vesen med en avgrunn. Derimot kunne det synes som om det guddommelige vesen står oss nærmere enn det fremmede ved levende vesener, nemlig nærmer i en vesensfjernhet, som vårt eksisterende vesen likevel er mer fortrolig med en den nesten utenkelige avgrunn ved vårt legemlige slektskap med dyret.<sup>80</sup>

Det ontologiske skiljet mellom dyr og menneske heng for Heidegger saman med grunnleggande ulike måtar å vera på, med Sloterdijks ord: «mennesket har verden og er i verden, mens planter og dyr bare er spent fast i deres respektive omverdner.»<sup>81</sup> Dette botnar i at mennesket blir tiltalt av vere, og for Heidegger blir det vere, ikkje mennesket, som er det vesentlege. Heidegger kaller språket for verets hus, og mennesket for verets hyrde. Sloterdijk fortolkar dette som at mennesket er utpekt av vere sjølv til å vera ein vaktar av den opne omstenda der vere kan opna seg som det det er. Dette skjer på lysningen – det er staden kor vere opnar seg som det er.<sup>82</sup> Gjennom å ha språk blir mennesket satt til å svara til vere, og dette må skje gjennom ei tilbakehalden og lyttande innstilling. Den klassiske humanismen sendte kjedebrev som stifta venskap mellom visse utvalde, men i følgje Sloterdijk, opnar ikkje Heidegger opp for at lesaren sjølv skal kunna bli ein forfattar blant forfattarane. Snarare krev han ei svært omfattande form for tålmod og stilferdigheit av den som er satt til å vera verets vaktar:

Den heideggerske tilbaketrekingen til språkets hus er bestemt som en avventende lytting etter det som væren selv pålegger oss å si. Den besverger en lytting-i-det-nære, der mennesket må bli enda stillere og tammere enn humanisten foran klassikerne.<sup>83</sup>

Her blir det vere sjølv som sender breva, og det er slik Sloterdijk les Heidegger, ikkje mange som er verdige mottakarar. Som Sloterdijk sarkastisk poengeterar kan desse berre vera nokre få heldig utvalde, som forstår at vere sjølv snakkar gjennom Heidegger, og Heidegger gjer seg slik til «værens eneste forfatter av alle vesentlige brev og innsetter seg selv som dens aktuelle

---

<sup>79</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 15–17

<sup>80</sup> Heidegger, *Brev om humanismen*, 18

<sup>81</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 17

<sup>82</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 17–18

<sup>83</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 19

sekretær».<sup>84</sup> Sjølv om Sloterdijk tullar med det han kallar «Heideggers ontologiske hyrdespil, meiner han likevel at Heideggers tenking representerer noko nytt. Heidegger kritiserer humanismen for eit altfor sterkt fokus på ein antroposentrisk subjektivitet, og den lyttande haldninga han maner til er meint som eit alternativ til dette. Slik ser Sloterdijk Heidegger som den som for fyrste gong opna eit «transhumanistisk eller posthumanistisk tankerom, der den vesentlige del av den filosofiske tekningen om mennesket har utspilt seg siden».<sup>85</sup> Sloterdijk meiner Heidegger evner å stilla spørsmåla om mennesketemminga og menneskedanninga på nytt, og at dette er sjølve epokespørsmåla som me må finna svar på:<sup>86</sup>

Hva er det som fortsatt temmer mennesket, når humanismen feiler som skole for mennesketemming?  
Hva temmer mennesket, når alle anstrengelser på selvtemming hittil hovedsakelig har ført til  
bekmektigelse av alt værende? Hva temmer mennesket, når det etter alle eksperimentene med  
oppdragelse av menneskeslekten forblir uklar hvem eller hva oppdragerne oppdrar til? Eller lar ikke  
spørsmålet om røkt og forming av mennesket seg lenger stille på kompetent vis innenfor rammene av  
temmings- og oppdragelsesteoriene?<sup>87</sup>

Sjølv om Sloterdijk gir Heidegger æra for å ha opna døra til det nye tankerommet meiner han at Heidegger blir ståande att på dørterskelen, plassert midt i den humanistisk tenkinga han underlegg ein så sterk kritikk. Den avventande askesen han pålegg den som skal lytta til vere er ei radikaliserings av humanismens temmande forsøk, heller enn eit brot. Ifølgje Sloterdijk overser Heidegger den historiske bakgrunnen ein treng for å svara på desse spørsmåla. Sloterdijk vil ikkje stå lyttande på lysningen, men snarare spørja korleis den som er i stand til å lytta kunne oppstå. Kva føresetnadar var naudsynte for at eit vesen skulle bli klar over sin eigen eksistens? Kva historiske og biologiske føresetnadar gjorde mennesket moglege? Sloterdijk gjer slik opprør mot Heideggers totale motstand mot både empiri og antropologi, og vil undersøker desse spørsmåla gjennom ein form for empirisk og filosofisk antropologisk historie. Det er ikkje utan grunn at Sloterdijk skriv at han tenker med Heidegger mot Heidegger.<sup>88</sup> Bruno Latour gjer eit poeng av at når me med Heidegger seier at dervere er i verda, så overser me som oftast den vesle preposisjonen «i», men det gjer ikkje Sloterdijk, han spør straks «i kva og kor hen?»:

---

<sup>84</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 19

<sup>85</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 14

<sup>86</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 21

<sup>87</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 21–22

<sup>88</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 22 og Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 18

To try to philosophize about what it is to be “thrown into the world” without defining more precisely, more literally (Sloterdijk is first of all a literalist in his use of metaphors) the sort of envelopes into which humans are thrown, would be like trying to kick a cosmonaut into outer space without a spacesuit. Naked humans are as rare as naked cosmonauts. To define humans is to define the envelopes, the life support systems, the *Umwelt* that make it possible for them to breathe. This is exactly what humanism has always missed.<sup>89</sup>

Når Sloterdijk spør om *kor* dervere er, vil Heidegger kunna svara slik «Mennesket blir vesentlig ved at det er ‘Der’, det vi si i Værens lysning.<sup>90</sup>». Heideggers lysning blir difor ein viktig metafor for Sloterdijk, som han bruker aktiv i utviklinga av heile sitt omfattande filosofiske hovudverk, sfære-trilogien.<sup>91</sup> Heidegger sjølv gjer lysninga til eit ontologisk urforhold som ein ikkje kan undersøka vidare, og aller minst historiske og empirisk.<sup>92</sup> Men Sloterdijk vil nettopp gjera ei slik undersøking staden eller augneblinken der mennesket blir menneske, og gir seg i kast med er å skriva lysningas realhistorie, som på ein gong er ei naturhistorie og ei sosialhistorie:

For det første er det snakk om sindighetens naturhistorie, der mennesket maktet å bli et verdensåpent, verdensdyktig dyr. For det andre er det en temmingens sosialhistorie der menneskene opprinnelig erfarer seg selv som de vesenene som samler seg for å svare til helheten.<sup>93</sup>

Lysningas realhistorie, eller historia om korleis mennesket kom ut i lysninga blir for Sloterdijk forteljninga om korleis menneske blei menneske: «For så vidt er lysningen en hendelse på grensen mellom natur- og kulturhistorien, og den menneskelige kommen-til-verden tar tidlig preg av en kommen-til-språket.»<sup>94</sup> Det Sloterdijk kaller «antropogensesens eventyr»<sup>95</sup> er forteljninga om korleis mennesket som art oppstod. Denne arten kan skildrast «som det vesenet som har mislyktes i å forbli dyr».<sup>96</sup> Mennesket er rett og slett for tidleg født, og lever med ein kronisk umodenskap. Dette er bakgrunnen for at mennesket må tre inn i verda på ein annan måte enn det dyr gjer. Med seg på denne vegen får menneska språket, eller med Heideggers ord: dei flytter inn i verets hus.<sup>97</sup> For Sloterdijk er ikkje verets hus berre det

---

<sup>89</sup> Latour, «A Cautious Prometheus?», 158

<sup>90</sup> Heidegger, *Brev om humanismen*, 17

<sup>91</sup> Couture, *Sloterdijk*, 35. Sjå til dømes Sloterdijk, *Spheres: Volume I Bubbles*

<sup>92</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 22

<sup>93</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 22

<sup>94</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 23–24

<sup>95</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 22

<sup>96</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 23

<sup>97</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 23



metaforiske huset som språket utgjør ifølgje Heidegger. Vel så viktig i lysningens historie er dei faktiske fysiske husa. Sloterdijk tenker i sin antropogenese tilsidesett ikkje dei kroppselege behova, men ser dei som avgjerande for utviklinga av språk og eit symbolsk felt. Dei fortidleg fødte dyra treng vern, og dei lagar seg difor husliknande rom. Samstundes startar dei temminga av andre dyr, og slik oppstår ein parallell historie om husdyra.<sup>98</sup> Temminga, avlen og dressuren som husdyra blir utsett for, er også er noko menneske utsett menneske for. Huset er med på å temma eller domestisera menneska, og samstundes må menneska som bur i husa, avgjera kva som skal bli av dei, korleis dei skal leva, og slik avgjersler heng saman med utveljing av kva slags husbyggarar som skal bli dominerande. Dette blir eit spørsmål om politikk når menneska skal grunnleggja byar og riker.<sup>99</sup> For Sloterdijk blir lysningen «en kamplass og et avgjørelsens og utvalgets sted».<sup>100</sup>

Sloterdijk finn i Nietzsches *Slik talte Zarathustra* ei tydeleggjering av korleis mennesket er ei temmande og avlande makt. Sloterdijk siterer ein passasje frå bokas tredje del som har overskrifta «Om den forminskende dyd». Zarathustra har vendt attende over havet, frå sitt opphald på dei lukksalige øyer, og når han kjem på land vil han sjå om menneske har blitt større eller mindre medan han har vore vekke,. På vandringa si kjem Zarathustra til ei rekke med nye små hus, og blir forundra over storleiken, dei ser ut til å vera henta opp frå ein leikekasse, og det er så vidt mogleg å sjå menn gå ut og inn av dei. Zarathustra ser at han rett nok kunne kome seg inn dørene, men då måtte han ha bøya seg ned. Han utbryt «Alt har blitt mindre!». Det som har gjort folka, og då også husa, mindre er deira lære om lukke og dygd. Sloterdijk skriv at i Zarathustras auge er samtidas menneske framfor alt vellukka oppdrettarar, som ut av det ville mennesket har klart å skapa det siste mennesket.<sup>101</sup> Det siste mennesket blir i det fragmentariske klipp- og lim utdraget til Sloterdijk samanlikna med små sandkorn: «Runde, rettskafne og gode er de mot hverandre, slik som små sandkorn er runde, rettskafne og gode mot små sandkorn.»<sup>102</sup> I fortalen til *Slik talte Zarathustra* er bilete jordloppen:

Se! Jeg viser dere det siste mennesket. «Hva er kjærlighet? Hva er å skape? Hva er lengsel? Hva er stjerne?» - slik spur det siste mennesket og plirer.

Jorden er da blitt liten, og på den hopper det siste mennesket omkring og gjør alt smått. Dets slekt er uutryddelige som jordloppen; det siste mennesket lever lengst.

---

<sup>98</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 24

<sup>99</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 25

<sup>100</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 25

<sup>101</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 26

<sup>102</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 26

Zarathustra skildrar mennesket som ei line spent ut over ein avgrunn mellom dyr og overmenneske. Mennesket er ei bru, ikkje eit mål, og tanken om overmennesket heng for Nietzsche saman med mennesket sitt potensial til å finna meining utan Gud, og utan grunnlag i tenkemåtar og verdiar som høyrer til ein kristendom ingen eigentleg lenger trur på. Ein kan lesa ideen om overmennesket som ein vegvisar, ei oppmoding til å vera aktiv og vaken, og å våga seg ut på lina over avgrunnen, skapa meining der ein veit at det ikkje finst, forankra i jorda, ikkje i det hinsidige.<sup>103</sup> Alternativet er at mennesket, som me har sett, blir det siste mennesket, og slik gjer seg mindre enn det kunne vore, og blir nøgd med det middelmåtige, ein falsk tryggleik og misforstått godleik. Sloterdijk átvarar mot å forstå overmennesket om ein moglegheit for ei rask frigjering av dei bestialske kreftene, slik det han kallar dei «støvleklede og dårlige Nietzsche-leserne på 1930-tallet» gjorde. Det er heller ingen tanke om at mennesket skal tilbakeførast til noko meir opphavleg det var før det blei «hus- og kirkedyr»<sup>104</sup>. Det viktigaste Nietzsche gjer er for Sloterdijk å framvisa menneskeproduksjonen som har føregått, og der både avl og temming har vore i spel. Han ender Nietzsche-utdraget sitt med følgjande: «Dyd er for dem det som gjør beskjeden og tam: slik gjorde de ulven til hund og mennesket selv til menneskets beste husdyr.»<sup>105</sup>

Sloterdijk ser Zarathustra som vitne til ein vellukka og uomstridt avlspolitikk som ut av det ville mennesket har klart å skapa det siste mennesket:

Det forekommer ham at menneskene har klart å avle seg mindre ved hjelp av en dyktig sammenblanding av etikk og genetik. De har underkastet seg domestiseringen og drevet fram en avl i retning av husdyrisk omgjenglighet. Fra denne iaktakelsen springer Zarathustras eiendommelig humanismekritikk: en tilbakevisning av den falske harmløsheten som samtidens gode mennesker omgir seg med. Faktisk ville det ikke være harmløst om mennesket avlet mennesket i retning harmløshet. Nietzsches mistenksomhet overfor all humanistisk kultur insisterer på å løfte sløret av menneskehetens domestiseringshemmelighet.<sup>106</sup>

Å domestisera er å forandra ville dyr og plantar til husdyr og nytteplantar gjennom genetiske endringar.<sup>107</sup> Avl er utval og paring av husdyr for å forbetra husdyras eigenskapar i

---

<sup>103</sup> Christensen, «Etterord», 340

<sup>104</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 28

<sup>105</sup> Nietzsche, *Slik talte Zarathustra*, 167–170

<sup>106</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 27

<sup>107</sup> Store norske leksikon, «Domestisere», av Odd Vangen, 06.03.2023. <https://snl.no/domestisere>

etterfølgande generasjonar.<sup>108</sup> Sloterdijk kallar domestiseringa av menneska for det store utenkte som humanismen frå antikken og fram til i dag har lukka augo for. Genetiske endringar er ikkje noko som først kjem med den nye bioteknologien. Gjennom tusenvis av år har det føregått endringar av genetisk material gjennom avl og planlegging, både hjå nyttevekstar og husdyr, men også hjå menneska sjølv. Sloterdijk kritiserer Nietzsche for å i stor grad sjå for seg at kristendommen åleine har gjort husdyr av menneske. Både fordi det føreset ein altfor kortvarige avlsprosess, og fordi det plasserar ei «pastoral avlsforening» som ein planleggande aktør bak oppdrettet. Sloterdijk meiner at det snarare er snakk om «en oppdrett uten oppdrettere, altså en subjektsløs biokulturell drift.»<sup>109</sup> Samstundes ser Sloterdijk i humanismens lesing og opplysning også eit element av utveljing:

Leksjoner og seleksjoner, lesing og utvelgelse, har mer med hverandre å gjøre enn noen kulturhistoriker har vært villig og i stand til å forestille seg. Dersom det ennå virker umulig for oss å rekonstruere sammenhengen mellom lesing og utvelgelse tilstrekkelig presist, så er det likevel meir enn en uforpliktende anelse at denne forbindelsen er reel.<sup>110</sup>

Gjennom denne utveljinga har humanismen verka på måtar han sjølv ikkje vil innrømme. Det som skjer når me får ny teknikk som kan nyttast til å endra menneske er at me kjem meir over på den aktive sida i denne utveljinga, og Sloterdijk påpeiker at det er eit ubehag knytt til makta som ligg i rolla som utveljar. Dette ubehaget kan føra til at ein nektar å innsjå at ei slik utveljing finn stad, eller at ein vegrar seg mot å utøva makta ein har. Begge deler tek for Sloterdijk seg dårleg ut. Det fyrste fordi det er ei fornektning av realitetane, og det andre fordi ein då overfører denne makta til noko ein set som høgare makt og let handla i sin stad, om det så skal vera Gud, det vilkårlege eller «dei andre» som tek avgjerslene. Når det Sloterdijk kallar «vitensmakt»<sup>111</sup> er utvikla på eitt område er det ikkje eigentleg lenger eit val å ikkje inneha denne makta, også å fornekte makta eller å overføre makta til andre, vil vera former for maktutøving. Han meiner difor at «det i framtiden vil være maktpåliggende å ta aktivt del i spillet og formulere en kodeks for antropoteknikkene».<sup>112</sup> Kva denne kodeksen skal vera, og kva dei så kalla antropoteknikkane skal innebera går han ikkje vidare innpå i føredraget, men

---

<sup>108</sup> Store norske leksikon, «Avl», av John Henning Unsgård, Johan Christian Frøstrup og Odd Vangen. 06.03.2023. <https://snl.no/avl>

<sup>109</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 29

<sup>110</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 30

<sup>111</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 31

<sup>112</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 30–31

han slår fast at «de neste lange fasene for menneskeheten vil være perioder med artspolitiske avgjørelser»<sup>113</sup>.

Det Sloterdijk vil understreke er at det ikkje er noko nytt at me er i stand til å ta målretta val om kva type eigenskapar me skal forsterka i menneska, og han set seg føre å visa at heile den humanistiske tradisjonen baserer seg på ein underliggande diskurs om menneskerøkt og menneskeavl.<sup>114</sup> Eit startpunkt for denne diskursen finn Sloterdijk i Platons dialog *Statsmannen*. I denne dialogen samtalar ein ung Sokrates med ein framand om statsmannskunsten, og Sloterdijk påpeiker at dialogen fyrst og fremst høyrer ut som ein arbeidssamtale mellom oppdretterar, der statsmannskunsten blir skriven fram i hyrde- og flokkbilete.<sup>115</sup> Eit av dei kritiske spørsmåla viser seg å vera om det er ein faktisk skilnad på dei som vaktar og driv oppdrett i menneskeparken, og dei som blir vakta og avla. Om skilnaden ikkje hadde vore der ville dette teikna konturane av eit mogleg demokratisk styresett der ein byter på å vera den som styrer og den som blir leia, eller med Platons biletbuk, på å vera hyrde eller ein av flokken som skal gjetast. Men det er utenkeleg å sjå for seg at sauene den eine dag skal vera gjetar, og gjetaren sau. For Sloterdijk viser hyrde- og flokkbilete fram sanninga i ein diskusjon om statsmannskunst eller i politisk tenking:

Platons farlige sans for farlige temaer treffer det blinde punktet i all høykulturelle pedagogikker og politikker – menneskenes faktiske ulikhet overfor kunnskapen som gir makt. Gjennom en grotesk definisjonsøvelses logiske form utvikler dialogen innledning til en politisk antropoteknikk; her handler det ikke bare om den temmende styringen av den selvtemmede hjorden, men om en systematisk oppdrett av nye, forbilledlige menneskeeksemplarer.<sup>116</sup>

Denne praksisen med temming og oppdrett av menneske går altså frå Platon til den romerske resepsjonen av dei greske klassikaren, vidare gjennom heile den humanistiske tradisjonen til den fascistiske eugenikken og inn den opne og uvisse bioteknologiske æra.<sup>117</sup> Bodskapet i Elmau-talen viser seg slik å vera mindre kontroversiell, men samstundes meir radikal enn det skuldingane i pressa innleiingsvis kunne få ein til å tru.<sup>118</sup> *Regler for menneskeparken* er ikkje eit forsvar for genetisk forbedring for å skapa eit «overmenneske», men eit forsøk på å tenka

---

<sup>113</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 32

<sup>114</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 32

<sup>115</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 33

<sup>116</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 34

<sup>117</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 36–38

<sup>118</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 107

det utenkte i humanismen, og visa fram korleis seleksjon og oppdrett ikkje er eit brot med den humanistiske arva, men snarare ein viktig del av grunnlaget i denne tenkinga. Dette er avgjerande å ha med seg når me skal ta «artspolitiske avgjersler» i møte med den nye bioteknologien .

I *Den menneskelige naturs fremtid* som kom ut i etterkant av debatten, nemner Habermas aldri Sloterdijk med namn, men siterer fragment frå føredraget utan referanse, og viser i ein fotnote til debatten i *Die Zeit*. Han er ikkje i nådig i det som må kunne seiast å vera hans oppsummering av *Regler for menneskeparken*:

Heldigvis har ikke den elitære avskjeden med 'likhetsillusjon' og rettferdighetsdiskurs oppnådd noen ordentlig tiltrekningskraft. De nietzscheanske fantasiene hos egenregissører som i 'kampen mellom småoppdrettere og storoppdrettere av mennesket' ser 'all fremtids grunnkonflikt' og setter mot i de 'kulturelle hovedfraksjonene' som 'utøver den seleksjonsmakten som de faktisk har tilkjempet seg', rekker foreløpig bare til medieoppstyr.<sup>119</sup>

Dette er eit svært spekulativ samansetning av utdrag frå ulike stadar i føredraget, men det er fullt mogleg å lesa føredraget som eit angrep på blant andre Habermas. Med sin diskursetikk står han stødig som ein representant for ein humanistisk tradisjon, som har som ein avgjerande føresetnad at menneska er prinsipielt likestilte. *Den menneskelige naturs fremtid* kan lesast som eit svar på Sloterdijks kritikk av humanismen, og eit forsvar for likskapsprinsippet, men den er samstundes ei åtvaring om at dette prinsippet er truga i møte med moglegheita for forbetrande genredigering.

---

<sup>119</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 52–53

## Kapittel 2

### Utviskinga av skiljet mellom det frambrakte og framvaksne: Om Habermas' *Den menneskelige naturs fremtid*

Då Hannah Arendt gav ut *Vita Activa* i 1958 tok ho opp dei pågåande forsøka på å få til kunstig befruktning, og moglegheita for å endra eller eventuelt forbetra menneska som vil kome i forlenginga av dette. Ho skriv at eit slikt framtidig menneske produsert av vitskapen vil vera eit opprør mot denne menneskelege eksistensen slik han er gitt som ei gåve frå ingenstad. Denne gåva vil då bli bytta med vilkår me sjølv lagar. Arendt ser det ikkje som usannsynleg at me vil bli i stand til å utføra dette bytet, på same måte som det ikkje på tidspunktet ho skreiv lenger var tvil om at mennesket var i stand til å utsletta alt liv på Jorda. Spørsmålet som reiser seg er då om me ønsker å bruka vår vitskapelege og teknologiske kunnskap i denne retninga, og dette spørsmålet er for Arendt «et politisk spørsmål av første rang og kan derfor ikke overlates til fagfolkernes avgjørelser, hverken til vitenskapens eller politikkenes profesjonelle».<sup>120</sup> Det er nettopp dette spørsmålet filosof og sosiolog Jürgen Habermas set seg føre å drøfta i *Den menneskelige naturs fremtid*. Det blir klart for han at det ikkje er mogleg å ta opp dette spørsmålet utan å undersøka nokre spørsmål som han tidlegare har rekna som avleggs for den postmetafysiske tenkinga, nemleg dei filosofisk antropologiske spørsmåla om kva mennesket er, og kva som er naudsynte vilkår for den menneskelege natur.<sup>121</sup> Og som for Arendt er det heller ikkje for Habermas aktuelt å overlata desse spørsmåla til naturvitskapen sjølv:

Den nye teknologien påtvinger oss en offentlig diskurs om den riktige forståelsen av den kulturelle livsformen som sådan. Og filosofien har ikke lenger noen gode grunner til å overlata denne stridsgjenstanden til biovitenskapen og til ingeniører som er henført til science fiction.<sup>122</sup>

Habermas meiner at genetisk forskning og den gentekniske utviklinga ofte blir rettferdiggjort med å visa til det han kallar dei biopolitiske måla om ernæring, sunnheit og livsforlenging. Dette er mål som det er lett å få samfunnsmessig aksept for, men ved å einsidig fokusera på det positive potensialet i den nye teknologien ser ein vekk frå dei meir grunnleggande nye

---

<sup>120</sup> Arendt, *Vita Activa*, 23

<sup>121</sup> Vetlesen, «Innledning», 15

<sup>122</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 43

endringane han fører med seg.<sup>123</sup> Utgangspunktet for Habermas sin engasjerte tekst, er eit nærast fysisk ubehag ved tanken på dei nært føreståande moglegheitene for genredigering i mennesket. Han ønskjer å bidra til den diskursive klargjeringa av «våre oppjagede moralske følelser», og skildrar essayet som “et *forsøk* på å gjøre intuisjoner som ellers er vanskelige å klare opp i, noe mer gjennomsiklige”.<sup>124</sup> Desse oppjaga moralske kjenslene er det grunn til å sjå i samanheng med ordskiftet i *Die Zeit*, utløynt av Sloterdijk sitt foredrag, og utan å nemna Sloterdijk med namn syner Habermas i sine fotnotar til debatten, og han tek tydeleg avstand frå det han kallar Sloterdijks «nietzscheanske fantasier», og motiv som han kjenner att frå det han kallar ein «svært tysk ideologi». Sjølv ønsker han i motsetnad til dette, å ta utgangspunkt «i de tørre premissene for en forfatningsstat i et pluralistisk samfunn».<sup>125</sup>

I skildringa av dei praksisane og moglegheitene bioteknologien opnar for, nyttar Habermas fleire gongar eit sterkt negativt lada språk. Han omtalar tingleggjeringa av embryo som følgje av bruk i forskning, som obskøn, og skriv om den «pervers-tidsforskjøvede bruken av nedfrosne eggceller».<sup>126</sup> Avskyen som denne språkføringa avslører tematiserer han også eksplisitt, og viser til at det er vanskeleg å innføra grenser for bruk av bioteknologi, utan å enda opp med kunstige tabuskrankar og forsøk på ei tvilsam resakralisering og moralisering av den menneskelege naturen.<sup>127</sup> Habermas konkluderer likevel med at denne intuitive avskyen som ein kjenner ved tanken på genteknisk avla og kлона menneske og eksperimentel bruk av embryo, ikkje berre er arkaiske kjenslerestar som ein bør opplysa og overkoma, men eit teikn på at noko avgjerande står på spel.<sup>128</sup> For Habermas er moralske kjensler som indignasjon, sinne, skuldkjensle teikn på at me har brote med normer som ikkje berre gjeld for deg og meg, men som er «overpersonlege» og gjeld for alle menneske. Slike kjensler er for han eit prov på at me er moralske vesen.<sup>129</sup> Dei affektive reaksjonane som oppstår i diskusjonen kring forbruket av embryo til forskingsformål er likevel ikkje fyrst og fremst moralsk opprørtheit, men snarare avsky i møte med noko obskønt.<sup>130</sup> Bakgrunnen for avskyen er at bioteknologien kan koma til å rokka ved nokre trekk ved det å vera menneske som så

---

<sup>123</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 83

<sup>124</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 53

<sup>125</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 52 og 53

<sup>126</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 50 og 45

<sup>127</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 56–57

<sup>128</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 57

<sup>129</sup> Gelbe-Møller, «Indledning», 7

<sup>130</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 75

langt ikkje har vore oppe til diskusjon, og altså ikkje i det heile har vore ein del av noka moralsk vurdering:

Vi gripes av en følelse av svimmelhet når det underlaget vi står på, og som vi trodde var sikkert, sklir vekk under oss. Symptomatisk er vemmelsen ved synet av den kimæriske volden mot artsgrensen som vi naivt nok hadde trodd var “uforanderlige”. [...] Genteknologiens iaktatte og foruroliggende utviklinger angriper det bildet som vi hadde laget av oss av det kulturelle artsvesenet “menneske” - og som det ikke syntes å foreligge noe alternativ til.<sup>131</sup>

For Habermas er det eitt aspekt med den nye bioteknologien som er særleg foruroliggjande. Det er at han ser ut til å viska ut «grensen mellom den naturen som vi *er* og den organiske utrustningen som vi *gir* oss selv»<sup>132</sup>. Utgangspunktet vårt har så langt vore naturleg *framvakse*, i motsetnad til det me sjølv viljestyrt og målretta *frambringer*.<sup>133</sup> Me har hatt eit felles tilfeldig utgangspunkt som me ikkje har disponert over, og difor heller ikkje har kunna manipulert etter vår vilje. Dette har så langt har vore eit uuttalt og sjølv sagt grunnlag for det Habermas kallar vår *artsetiske sjølvforståing*, og som den moglege utviskinga av skiljet mellom det *framvaksne* og *frambrakte* no trugar med å endra for godt.<sup>134</sup> Av denne grunnen blir det normative spørsmålet om bruk av gendredigering i mennesket relevant for Habermas, som elles er ein forkjempar for at filosofien må vera avhalden, og late vera å ta stilling til spørsmål om kva som er det gode eller ikkje-forfeila livet.<sup>135</sup>

Habermas skil mellom etisk-eksistensielle spørsmål som er stilt og må svarast i fyrste-person-eintal og *moralske* spørsmål som handlar om kva *me* som fellesskap fornuftigvis kan villa.<sup>136</sup> *Etiske* spørsmål omhandlar korleis *eg*, eller eventuelt me som i ei gitt gruppe, bør innretta liva våre sånn at det blir eit «godt» liv, og *moralske* spørsmål omhandlar korleis *me* bør handla, viss alle skal vera inneforstått med, at dette er den rette handlinga eller den rette måten å handla på.<sup>137</sup> Habermas ser den politiske liberalismen til John Rawls som eit sluttpunkt for metafysikkens forsøk på å tilby livsmodellar for det «riktige» eller «gode» liv. «Det rettferdige samfunn» lét ifølgje Rawls det vera opp til *alle* personar å avgjera kva som for dei er den riktige livsmåten, og å utvikla si eiga etiske sjølvforståing. Dette «postmetafysiske

---

<sup>131</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 75

<sup>132</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 53

<sup>133</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 54

<sup>134</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 54

<sup>135</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 28–29

<sup>136</sup> Vetlesen, «Innledning», 9

<sup>137</sup> Glebe-Møller, «Indledning», 6



avhaldet» opnar for ein pluralisme i levemåtar, og rettferdsteoriane blir som følge av dette sårbare sidan dei er avhengige av det den enkelte vel å integrera dei i si etiske sjølvforståing. Alle må sjølv velja rettferd og likeverd som rettesnor, og moralfilosofien kan berre grunngeva kvifor rettferd er ei godt og naudsynt grunnlag for at ei norm skal ha universell gyldigheit, men blir svar skuldig på kvifor me i det heile skal handla moralsk. Dette er ei sårbarheit ein må leva med, når ein som Habermas vil skilja moralteorien frå etikkens arbeid med «den eksistensielle selvpoppfatningens former».<sup>138</sup> Habermas sitt skilje mellom moral og etikk er annleis enn eit meir gjengs skilje der etikk blir sett på som den overordna diskusjonen om moralske spørsmål medan moralfilosofien tek diskusjonen om kva som er det gode liv eller riktige handlingar. For Habermas skal moralteorien gi ei ramme for utarbeiding av normer som alle skal kunne vera inneforstått med, medan etikken opnar for eit mangfald av ulike versjonar og idear om det gode liv. Ifølgje dette skiljet burde diskursetikken eigentleg fått namnet *diskursmoralen* fordi hovudpoenget for Habermas sin teori er nettopp at dette er noko alle skal vera inneforstått med.<sup>139</sup>

I *DNMF* ender Habermas likevel noko uventa å gå inn på ein grunnlagsdebatt, og å ta stilling til om å ta i bruk genredigering til ein ny eugenisk praksis med formål om å forbetra menneske er rett eller galt. Dette har blitt lese som «et kierkegaardsk sprang ut i det substansielle»<sup>140</sup>, og eit brot med Habermas sin eigen formalisme i handsaminga av normative spørsmål.<sup>141</sup> Samstundes er målet til Habermas nettopp å redde denne formalismen, i møte med det trugsmålet ei endring av vår *artsetiske sjølvforståing* vil utgjera, og som vil rokka med sjølve moglegheita for å koma fram til eit slikt universaliseringsprinsipp som heile hans diskursetikk byggjer på. Som Habermas skriv: «I det øyeblikket den etiske selvførståelsen hos språk- og handlingsdyktige subjekter står på spill *i sin helhet*, kan filosofien ikke lenger undra seg å ta stilling i etiske enkeltspørsmål.»<sup>142</sup> Konsekvensane ved genredigering i menneske vil vera så store, at det ikkje lenger er å rekna som eit spørsmål som angår den enkelte. Når spørsmålet om genredigering av menneske blir eit artsetisk spørsmål, blir det for Habermas eit moralsk og ikkje etisk spørsmål. Spørsmålet handlar ikkje om kva den enkelte ønsker å gjera, sjølv om det kan sjå slik ut i fyrste omgang. Konsekvensane av desse vala blir så omveltande for korleis me som art forstår oss sjølve, og då også for den fornuftsmoralen som Habermas

---

<sup>138</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 30

<sup>139</sup> Glebe-Møller, «Indledning», 10

<sup>140</sup> Vetlesen, «Innledning», 7

<sup>141</sup> Kavoulakos, «Ruptured formalism», 38

<sup>142</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 40

sjølv er ein tilhengar til. Han held fram at sjølv om den allmenne gyldigheita til religiøse og metafysiske verdsbilete har falt bort, har det likevel ikkje resultert i ei kald verd utgjort av kalde kynikarar eller likesæle relativistar som ikkje tek moralske omsyn. Dei fleste av oss har *villa* haldt fast på «den binære koden for riktige og falske dommer».<sup>143</sup> Habermas fryktar at moglegheita for ei slik amoralsk verd kan stå framfor oss om dei nye bioteknologiske praksisane undergrev vår identitet som artsvesen.<sup>144</sup> Spørsmålet kan ikkje overlatast til dei enkelte foreldres vurdering, slik forsvarar av liberal eugenikk ser for seg, fordi denne radikale endringa i våre føresetnadar vil påverka nokre heilt grunnleggande aspekt med det me i dag tek som ganske sjølvstøtt ved å vera menneske. Sjølv vår oppleving av å vera prinsipielt likeverdige og autonome subjekt som kan velja å handla moralsk, er truga, og då står me framfor eit artsetisk spørsmål.<sup>145</sup> I diskusjonen rundt regulering og grensesetting i møte med den nye teknologien er det lett å bli skulda for ei i ei moralisering av menneskenaturen, men ei slik såkalla moralisering finn Habermas grunnlag for fordi han lyfter spørsmålet opp til eit artsetisk nivå, og kan slik sjå ut til å forlata «den deontologiske dydens sti».<sup>146</sup>

Då Habermas skreiv *DNMF* var ikkje CRISPR-cas9 og genredigering ennå oppdaga, , og sjølv om det var gjort forsøk på genredigering i menneske var teknologien for dårleg og usikker til at vidare utprøving blei sett på som forsvarleg. Habermas fokuserte difor på to praksisar det var rundt årtusenskiftet var konkrete diskusjonar om korleis ein skulle regulera juridisk. Den eine var preimplantasjonsdiagnostikk (PID) og den andre forskning på menneskelege embryo. Båe har opnar for ein ny og annleis omgang med befrukta egg og embryo.<sup>147</sup> PID tyder at ein ved prøverøyrbefruktning, utfører genetiske undersøking av det befrukta egget før ein set det inn i livmora. Ein kan slik velja vekk befrukta egg som ser ut til å vera berarar av genetiske sjukdommar. Ved forskning på embryo kan ein utføra eksperiment på embryoa i nokre dagar, stort sett opp til to veker, for så å destruera dei, og dei vil altså ikkje utvikla seg vidare til å bli foster og menneskeborn. Sjølv om Habermas i *DNMF* hovudsakleg tek utgangspunkt i PID og bruk av embryo peiker han gjennom heile teksten mot moglegheiter som ligg i den nye bioteknologien og som kan realiserast i framtida. Argumenta

---

<sup>143</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 116

<sup>144</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 115

<sup>145</sup> Vetlesen, «Innledning», 14-15

<sup>146</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 57 og 113, n72

<sup>147</sup> Sjå fotnote i innleiinga vedr. bruk av term og forkortinga PID. I 2001 var både PID og embryoforskning forbode i Tyskland, og det var berre på verdsbasis berre fødd 350 born etter bruk av PID (St.meld. nr. 14 (2001-2002), 39). I dag er det meir utbreidd, men framleis strengt regulert både i Noreg og internasjonalt. Det er framleis skilnad på lovgiving kring både PID og forskning på stamceller og embryo i ulike land.

hans i *DNMF* er ikkje berre like gyldige i møte med den nye CRISPR-Cas-teknologien, og den genredigering som med dette verktøyet no har blitt både mogleg og tilgjengeleg, men kanskje til og med meir relevante. Den nye teknologien mogleggjer ikkje berre ein seleksjon av kva genmateriell som skal vidareførast, men kan utføra faktisk endringar i vårt genmateriell.<sup>148</sup> Dette som var ein framtidig moglegheit for tjue år sidan er i dag realitet. Habermas ser utviklinga i molekylærbiologien og genteknikken som ei vidareføring av ein auka kontroll over den naturlege omverda, men samstundes merkar han seg at haldningane i forvaltninga er meir avventande når denne tekniseringa, som han kaller det, overskrider grensa mellom «ytre» og «indre» natur, Habermas tolkar skepsisen mot både PID og forskning på embryo i Tyskland som eit døme på dette.<sup>149</sup>

### Ein usjåeleg kontingens

Så kva er det avgjerande ved «vår identitet som artsvesen»? Habermas gir ingen definisjon eller utlegging av korleis han forstår «menneskenaturen» i essayet. Det næraste han kjem er å definera denne naturen som at me blir fødde, utan viljestyrt genetisk seleksjon eller det han kallar programmering av genar. For Habermas er ikkje den menneskeleg naturen nokre spesifikke eigenskapar som kan seiast å vera meir «naturlege» eller grunnleggande enn andre, men snarare sjølv utgangspunktet for korleis det eit individ måtte vera, har blitt til.<sup>150</sup> Vårt utgangspunkt er «framvakse» ikkje «frambrakt», og vårt framvakse utgangspunkt har så langt vore kontingent i ein naudsynt forstand. Me har ikkje kunna gjere nok til eller frå med den tilfeldige samansetjinga av to kromosompar ved befruktinga, og det DNA'et som så oppstår, har vore ein naudsynt tilfeldigheit som me sjølv me ikkje sjølv har tilgang til eller kontroll på kva blir. Den indisponible naturbasisen har så langt kome inn under det Kant har kalla «naudsynets rike», men no er han i ferd med å bli eit domene for valfridom der me vil kunna ta val etter våre preferansar.<sup>151</sup> Det som skjer er at dette elementet av kontingens som så langt ikkje har fått noko særleg merksemd, brått viser seg å vera av den aller største tyding:

Denne uanselige kontingensen synes imidlertid – i det øyeblikket den kan beherskes – å fremstå som en nødvendig forutsetning for det å kunne være et selv og for våre interpersonale relasjoners prinsipielt egalitære natur.<sup>152</sup>

---

<sup>148</sup> Wienmeister, «Rereading Habermas in Times of CRISPR-cas»,

<sup>149</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 55. Habermas set sjølv indre og ytre i hermeteikn.

<sup>150</sup> Wienmeister, «Rereading Habermas in Times of CRISPR-cas» og Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 41

<sup>151</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 60

<sup>152</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 41

Det kontingent framvaksne utgangspunktet viser seg for Habermas å vera heilt grunnleggande for to avgjerande premissar for hans diskursetikk: at me er likestilte medlemmar av det moralske fellesskap; og vår forståing som opphavsmenn til vår eige liv.<sup>153</sup>

Det at me ikkje er frambrakt med instrumentelle intensjonar, men vilkårleg framvaksne, gir oss eit heilt grunnleggande likt utgangspunkt som er felles for alle, og dette dannar grunnlaget for prinsipielt egalitære mellommenneskelege relasjonar. Trass i både fysisk og strukturell vald, og eit samfunn som er gjennomsyra av «tause represjoners mikromakt», er det at me evner å bli opprørt over at det er slik, for Habermas eit teikn på at «disse skammelige forholdene *også* kunne vært *annerledes*.»<sup>154</sup> Det er ikkje nokon prinsipiell hindring for en «egalitær orden i interpersonale relasjonar», og den univeralistiske retts- og moralforståing til Habermas, tek som utgangspunkt at alle personar har same normative status, og difor skylder kvarandre gjensidig-symmetrisk anerkjening.<sup>155</sup> Det som trugar denne premissen er at om ein ser for seg ein liberal eugenikk der foreldre står fritt til å ta visse val om sitt komande barns genetik etter eigne preferansar, så vil dette innebera ein form for relasjon ein før aldri har sett. Utgangspunktet for det egalitære prinsippet er at måten me er avhengige av kvarandre, alltid også kunne gått andre vegen. Alle mellommenneskelege relasjonar må ifølgje Habermas, vera grunnleggjande reversible.

No er det mogleg å sjå nettopp relasjonen mellom foreldre og born som det fremste dømet på at det allereie finst irreversible relasjonar. Habermas ser her to måtar born heilt rett ikkje er fristilte sine foreldre, den eine er den sosiale avhengigheita, men denne er nettopp reversibel i den forstand at barna blir vaksne og sjølvstendige, og etter kvart kan også foreldra bli avhengige av sine born. Den andre avhengigheita, nemleg den genealogiske, er ikkje omvendbar: «Foreldre avler barna sine; barna avler ikke sine foreldre»<sup>156</sup> Sjølv om mange foreldre har valt kven dei skal få barn med, så har likevel den genetiske samansettinga som så oppstår fram til no vore heilt tilfeldig, og difor blir det for Habermas, «merkverdig abstrakt»<sup>157</sup> å kritisera denne. Idet nokon, slik Habermas uttrykker det, har «programmert» det genetiske materialet til nokon andre, stiller det annleis:

---

<sup>153</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 78

<sup>154</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 104

<sup>155</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 104

<sup>156</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 104

<sup>157</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 105

Programplanleggeren disponerer ensidig, utan en begrunnet konsensforutsetning, over en annens genetiske anlegg i den paternalistiske hensikten å fastlegge premissene for de relevante delene av den avhengiges livshistorie.<sup>158</sup>

Habermas ønsker ikkje å via merksemd til kva denne programmeringa måtte bestå i, og om dei konkrete vala eventuelt avgrensar personens evne til å vera seg sjølv, og eller hans etiske fridom. Det er det asymmetriske med relasjonen som er det sentrale, og det radikalt nye, for Habermas: «[Den programmerte personen] har ingen mulighet til å bytte rolle med sin programmerer. Produktet kan, for å sette det på spissen, på sin side ikke utvikle en design for sin designer.»<sup>159</sup> Når foreldra tek på seg rolla som programmerar har dei i prosessen inga moglegheit for å kommunisera med den personen som skal bli til. Dei må difor «fatte beslutninger ut frå sine egne preferanser, som om de disponerte over ei sak», men då denne «saka» blir til ein person er denne inngripen likevel eigentleg ei kommunikativ handling, som ender med å bli fullstendig einvegs fordi den manglar «den kommunikative forståelsens gjensidighetsbetingelser».<sup>160</sup> Nokon blir underkasta nokon andre, og vårt prinsipielt likestilte utgangspunkt er øydelagt. Habermas siterar Hans Jonas sin dramatiske formulering om denne situasjonen som no ser dagens ljøs:

Men hvis makt er dette og over hvem og hva? Åpenbart er dette de nålevendes makt, og de fremtidige som er vergeløse objekter for avgjørelsene til dagens planleggere. Baksiden av dagen makt er senere levendes slaveri under døde.<sup>161</sup>

Habermas innrømmer at det finst situasjonar der ein kunne koma til å nytta genredigering, ikkje for å forbetrande inngrep, der ein ønsker å fremja visse eigenskapar etter egne preferansar, men snarare for å forhindra alvorleg sjukdom og liding. I slike tilfelle kan inngrepet bli gjort med ei klinisk innstilling der det er mogleg å sjå for seg eit tenkt samtykke hjå den framtidige personen. For Habermas, som forsvarar eit deontologisk perspektiv, vil ei slik heilande innstilling kunna gjera inngrepet moralsk forsvarleg. Sjølv om han ikkje avskriv at visse genetiske inngrep kan ha ei slik terapeutisk og klinisk innstilling, ser han det som utfordrande å teikna opp skilje mellom dette og dei reint forbetrande inngrepa, det er som Jonas skriv ofte ein «umerkelig overgang frå defensiv til fobedrende arvestrategi».<sup>162</sup>

---

<sup>158</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 105

<sup>159</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 105–106

<sup>160</sup> Habermas, *Den menneskelig naturs fremtid*, 88–89

<sup>161</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 85 og Jonas, *Teknikk, medisin og etikk*, 81

<sup>162</sup> Jonas, *Teknikk, medisin og etikk*, 88

Habermas ser hjå forkjemparar for ein liberal eugenikk som til dømes filosof og etikkprofessor Nicolas Agar, ei fullstendig oppheving av eit slikt skilje, og dette er forståeleg fordi som han skriv: «denne grensen av begrepsmessige og praktiske grunner er flytende»<sup>163</sup>. Habermas sjølv ønsker å skilja mellom negativ eugenikk og positiv eugenikk, for å kunna tematisera denne grensa. Det er vanleg å forstå negativ eugenikk som ulike metodar for å forhindra vidareføring av uønskte eigenskapar, og positiv eugenikk som ulike måtar å fremja vidareføringa av ønska eigenskapar.<sup>164</sup> Abort grunngeve med eugenisk indikasjon, steriliseringspraksisar, men også drapet på psykisk utviklingshemma i leirane under andre verdskrig, er alle døme på det som tradisjonelt blir forstått som negativ eugenikk. Forsøk på å fremja ekteskap mellom visse personar vil vera eit døme på positiv eugenikk. Habermas diskuterer særleg seleksjon av embryo som blir gjort ved bruk av preimplantasjonsdiagnostikk, og dette vil vera døme på negativ eugenikk. Habermas forstår negativ eller «terapeutisk» eugenikk som målretta genetisk intervensjon i kroppsceller med formål å forhindra bestemte arvelege sjukdommar. Han forstår positiv eller forbetningsretta eugenikk som inngrep der ein forsøker å endra samansetninga av genomet ut frå den intervenerande partens ønsker.<sup>165</sup> Når det blir gjort ein genetiske intervensjon i embryoet er det ikkje lenger endring av kroppsceller,<sup>166</sup> og for Habermas er det allereie ei form for forbetring av arvematerialet som fører oss over i den positive eugenikken. Når ein ikkje lenger berre selekterer vekk embryo, men kan gjera inngrep i gena vil ein automatisk i Habermas sin forstand gå frå negativ til positiv eugenikk:

En annen situasjon vil inntreffe når den gentekniske utviklingen en dag gjør det mulig å forbinde et genterapeutisk inngrep med diagnosen av alvorlige arvelige belastninger og der med gjøre en seleksjon overflødig. Da vil riktignok terskelen til den negative eugenikken bli overskredet.<sup>167</sup>

Sjølv ved bortseleksjon av nokre få tilfelle av monogenetisk betinga sjukdommar, ser Habermas det som problematisk at me for *den andre* tek «en følgerik sontring mellom liv

---

<sup>163</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 48.

<sup>164</sup> Dette er eit skilje som eugenikkens grunnleggjar Francis Galton også gjer. (Moore og Paul, «The Dawinian Context», 31.)

<sup>165</sup> Vetlesen, «Innledning», 8.

<sup>166</sup> Bioteknologirådet nemner to hovudskiljelinjer i den internasjonale debatten om regulering av genredigering. Det eine er skiljet mellom terapeutiske og forbetrande inngrep, og det andre er skiljet mellom somatisk redigering (genredigering av kroppsceller) og arveleg genredigering (genredigering av kjønnsceller og embryo). Det er i dag i stor grad internasjonal semje om å unngå arveleg genredigering, med unntak av i forskning der embryoa ikkje blir sett inn i ei livmor, men destruert etter eit par veker. Habermas vel eksplisitt å utelata problemstillingar knytt til konsekvensane av at inngrepa som blir gjort før fødselen vil vera arveleg. (Sjå Bioteknologirådet, «Genredigering i mennesker», 1 og Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 48)

<sup>167</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 111

som har og som ikke har livets rett». <sup>168</sup> Det er her svært vanskeleg for Habermas å avgjera om det i det heile er mogleg å ta slike avgjersler med ei klinisk innstilling der ein går ut frå at personen sjølv ville sagt nei til sin eksistens, eller om dette i alle tilfelle vil føra til ei instrumentaliserande innstilling. <sup>169</sup> Og sjølv om han ikkje konkluderer med det eine eller det andre, blir det i alle tilfelle allereie svært problematisk for Habermas, med alle slags forsøk og inngrep i embryoet, fordi det forutset ein «tingliggjørende omgang» med embryoet. <sup>170</sup> Habermas unngår å diskutera den moralske statusen til embryoet, og grunnen til dette er at abortdebatten har vist at det er umogleg å koma fram til ei felles livssynsmessig nøytral forståing av embryo og foster i tidlege stadium, som kan vera akseptabel for alle borgarar i eit sekulært samfunn. <sup>171</sup> Habermas si ettermetafysiske tenking som gir det rettferdige forrang framfor det gode, konkluderer slik med at abortspørsmålet fell innanfor det feltet der ein må akseptera eit mangfald av kulturelle versjonar av kva som er det riktige og gode livet. <sup>172</sup>

Habermas meiner abortdebatten skil seg frå debatten om bruk av PID fordi det der er ein kollisjon mellom den gravide sin sjølvavgjerslerett og embryoet sitt behov for vern. I tillegg set foreldra seg sjølve i situasjonen når dei brukar PID, dei hamnar ikkje uforvarande i henne. Når dei lét det bli tatt ein genetisk test av embryoet utset dei det for ein kvalitetskontroll, som igjen fører med seg eit nytt aspekt: «instrumentaliseringen av et under forbehold avlet menneskelig liv for Tredje personers preferanser og verdiorienteringer». <sup>173</sup> Ein slik instrumentell seleksjon basert på ei ønskverdig samansetting av genomet er langt frå det same som ei vurdering av svangerskapsavbrot. <sup>174</sup> Dei nye formane for omgangen med embryo rokkar ved føresetnaden om ein «felles etisk selvforståelse som deles av alle moralske personer», <sup>175</sup> og då også med grunnlaget for Habermas sin diskursetikken. Ved bruk i forskning, og også i det ein gjer målretta genetiske endringar i embryoet, må me handsama dei som eit objekt. Då fell den kliniske innstillinga som elles råder i medisinen vekk, og me står att med ei instrumental innstilling. Sjølv om Habermas ikkje kan tilskriva eit embryo eit vilkårslaut vern på same måte som ein person som har trådd inn i det kommunikative fellesskapet med fødselen, har han likevel ein intuisjon om at ein ikkje kan gjera dette

---

<sup>168</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 110

<sup>169</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid* 111

<sup>170</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 142

<sup>171</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 64

<sup>172</sup> Prusak, «Rethinking 'Liberal Eugenics'», 42 n62. Sjå Luc Boltanskis *The foetal condition* for ei grundig utgreiing av kva som gir dei tidlege foster ein paradoksal status.

<sup>173</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 64

<sup>174</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 64

<sup>175</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 76

byrjande livet disponibelt for konkurrerende gode.<sup>176</sup> Ein kan ikkje handsame det som éin ting blant ting, og avvega dess verdi mot til dømes forskingas fridom, eller velja det vekk basert på instrumentelle kriterium.<sup>177</sup> Kvifor er det slik når Habermas held fast på at embryoet ikkje er på linje med ein person, og slik i seg sjølv har grunnleggjande rettar? Ved bruk i forsking er det jo ikkje ein gong som ved genetiske inngrep snakk om ein potensiell Andre som etter sin fødsel kunne koma til å ha meiningar om inngrepet, og det er difor heller aldri snakk om ei mogleg klinisk eller terapeutisk innstilling. Grunnen er at Habermas tillegg dette livet som ennå ikkje er ein person, ei eiga vekt fordi måten me handsamar både det, og også måten me handsamar menneskekroppar etter døden, rører ved vår sjølvforståing som artsvesen.<sup>178</sup>

På dette punktet aktualisers det lenge forberedte argumentet at den gentekniske utviklingen med henblikk på den menneskelige naturen sløver de antropologisk dyptsittende kategoriale sonderingen mellom objektivt og subjektivt, fremvokst og frambrakt. Det er dermed en artsetisk selvforståelse som står på spill med instrumentaliseringen av det førpersonale livet, en selvforståelse som avgjør om vi fortsatt kan forstå oss selv som bedømmende og handlende vesener. Der vi mangler tvingende moralske grunner, må vi holde oss til den artsetiske veiviseren.

Her er me framme ved den andre premissen vårt kontingente framvaksne utgangspunkt har ivaretatt i det stille, og som utviskinga av det framvaksne og frambrakte vil øydeleggja. Saman med vårt prinsipielt egalitære utgangspunkt står vår oppfatning av oss sjølve som autonome subjekt. Det er slik Habermas ser det, sjølve grunnlaget for at me skal kunna vera i stand til å forholde oss til eit moralsk felt der me kan velja å handla på den eine eller den andre måten, etter den eine eller andre norma, som er eller ikkje er ifølgje med Habermas sin versjon av Kants kategoriske imperativ, universaliseringsprinsippet.<sup>179</sup> Denne premissen heng saman med den andre fordi vår oppleving av oss sjølve som autonome er avhengig av ei forståing av at «Vår livshistorie er gjort av et stoff som vi gjør ‘til vårt eget’ og i Kierkegaards forstand kan ‘overta ansvarlig».<sup>180</sup>

Om ein får vita at ein har blitt programmert etter sine foreldres eller andres personlege skjøn kan ein stilla andre til ansvar for følgjene av «deres livshistories organiske

---

<sup>176</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 79

<sup>177</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 109

<sup>178</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 108

<sup>179</sup> Habermas formulerer sitt universaliseringsprinsipp slik: «Enhver gyldig norm må opfylde den betingelse, at de følger og bivirkninger, der (antagelig) bliver resultatet ved den tilfrestillelse af hver enkelts interesse, hvis den følges generelt, kan accepteres af alle berørte parter (og foretrækkes fremfor følgene af de kendte alternative reguleringsmuligheder).» Habermas, *Diskursetik*, 52–53

<sup>180</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 41



utgangssituasjon».<sup>181</sup> Habermas forstår skiljet mellom natur- og sosialiseringsskjebne som sylskarpt<sup>182</sup>, og ovanfor sosialiseringsskjebnen har me alltid ein fridom. Gjennom sjølvrefleksjon og modning kan ein reversera asymmetrien i ansvaret som foreldra har for oppseding, og ein dag sjølv ta ansvaret for sin livshistorie.<sup>183</sup> Denne same symmetrien er ikkje mogleg oppretta i relasjon til ein som må bli forstått som ein programmerar eller ein designar. Dei liberale eugenikarane han går i dialog med i teksten samanstill det å gjera forbetrande endring i genetikken med til dømes å ta folat tidleg i svangerskapet for å unngå ryggmargsbrokk, eller å kjøpa ein god privatskuleplass til barnet sitt. Habermas siterer ein artikkel av tidlegare nemdne Agar som er ein velkjent forkjempar for liberal eugenikk:

If gene and environment are of parallel importance in accounting for the traits we currently possess, attempts to modify people by modifying either of them would seem to deserve similar scrutiny. [...] We should think of both types of modification in similar ways.<sup>184</sup>

Ei slik sidestilling av manipulering av samansetning av det menneskeleg genom med korleis omverda påverkar den tilveksande personen, redusere den eigne naturen til ei «indre omverd» for personen. Kroppen blir redusert til eit objekt som andre kan ha vore med å utforma, og ein mister kjensla av «å være hjemme i sitt eget legeme»<sup>185</sup>. Å identifisera seg med sin eigen kropp blir for Habermas avgjerande for å kunne ha ei oppleving av å vera seg sjølv, og ikkje sjå seg sjølv som eit objekt blant objekt, men som eit handlande subjekt.<sup>186</sup> Frå ein liberal ståstad vil dei genendrande inngrepa vera eit steg mot auka valfridom og dermed ein veg mot større personleg autonomi, men for Habermas vil me langs denne vegen undergrava «den normative selvforståelsen av personer som fører sitt eget liv og skjenker hverandre gjensidig aktelse.»<sup>187</sup> For å vera liberale må dei eugeniske inngrepa verken hindra moglegheitene for eit autonomt liv for personen, og heller ikkje hindra personen å leva med andre personar på eit egalitært grunnlag. Ein liberal eugenikk blir slik for Habermas direkte sjølvmotseiande, fordi ei kvar genetisk forbetring av menneske vil føra til ein grunnleggande autoritær relasjon som øydelegg for ei gjensidig kommunikativ relasjon.<sup>188</sup> Jonas ord heng tungt over ei slik framtid: dei levandes slaveri under dei døde.

---

<sup>181</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 42

<sup>182</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 125

<sup>183</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 43

<sup>184</sup> Agar sitert i Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 87

<sup>185</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 96

<sup>186</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 96

<sup>187</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 61

<sup>188</sup> Bennet, «Habermas's Interpretation of Arendt in The Future of Human Nature», 729

## Ein kritisk teori om menneskeleg natur

Habermas var klar på at han ikkje hadde fagleg kjennskap til bioetikfeltet då han skreiv boka, og at dette kan vera ein mangel<sup>189</sup>, men han problematiserer ikkje på same måte manglande kunnskap i molekylærbiologi og genetik. Eg meiner dette har to sider ved seg, ei positiv og ei meir negativ. Biokjemien og molekylærbiologien er avanserte fagfelt i rask utvikling, og har svært stor grad av spesialisering. Samtalen om bruken og konsekvensane av teknologien kan ikkje fyrst og fremst førast av dei same som utviklar og nytter han, og det tyder at mange både bør og må handsama tematikken utan eigentleg å forstå det biologifaglege området. Det er fyrst og fremst forfriskande at Habermas kaster seg ut i ein ukjent tematikk, og prøver å få grep om kva som står på spel. På den andre sida er «arvelegheit» og «gen» omgrep som har sine egne idehistoriske liv utanfor naturvitskapen og laboratoria, og om ein skal handsama dei filosofisk bør ein vera var dette. Ikkje minst med tanke på eugenikken som Habermas referer til, og som trass i kvasivitskapelege tendensar og sosialpolitiske formål, likevel har hatt stor påverknad både direkte politisk og på mange av 1900-talets forfattarar og tenkarar.<sup>190</sup> Ifølgje biokjemikar og filosofi Lenny Moss tok biologien ei preformasjonistisk vending frå siste halvdel av attenhundretalet.<sup>191</sup> Preformasjonisme var i utgangspunkt ein teori som oppstod på 1600-talet, som motsats til Aristoteles sin teori om epigenese. Der Aristoteles sin teori var at organismen gradvis blei forma gjennom fosterutviklinga, argumenterte den preformasjonistiske teorien for at individet låg ferdig i kjønncellene, og at fosterutviklinga berre dreidde seg om vekst.<sup>192</sup> Då ein fekk gode mikroskop på 1800-talet, som viste at dette ikkje stemte, endra teorien seg til ein meir abstrakt predeterminisme.<sup>193</sup> Preformasjonismen definerer og avgrensar det biologiske til det som kjem forut for ein kvar sosio-kulturell påverknad. Dette er ei forståing som ein blant anna finn att i den eugeniske rørsle, og som har levd vidare fram til vår tid.<sup>194</sup>

I artikkelen «Science, normativity and skill: reviewing and renewing the anthropological basis of Critical Theory» viser filosof Lenny Moss saman med filosof Vida Pavesich korleis

---

<sup>189</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 53

<sup>190</sup> Sjø til dømes Kevles, *In the Name of Eugenics*, Broberg og Roll-Hansen (red.), *Eugenics and the Welfare State*, Turda, *Modernism and Eugenics* og Child, *Modernism and Eugenics*

<sup>191</sup> Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 143

<sup>192</sup> Hansen, «Fra genotype til fenotype», 48

<sup>193</sup> Hansen, «Fra genotype til fenotype», 49

<sup>194</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 143

Horkheimer og det som blir kalla den kritiske teoriens fyrste generasjon<sup>195</sup> såg det som avgjerande at ein forstod forholdet mellom filosofi og naturvitskap som eit pågåande, sensitivt og dialektisk samspel, og at biologien i deira samtid var prega av ei performasjonistisk forståing som i seg sjølv avvisar eit kvart slikt samspel. Moss og Pavsich meiner også dette er grunnen til at den kritiske teorien på Horkheimers tid ikkje fann biologien som ei interessant kjelde for utviklinga av ein teori om menneskets indre natur.<sup>196</sup> Det var altså ikkje ein motstanden mot å nytta kunnskap frå naturvitskap eller biologi i seg sjølv, men mot eit biologifag som gjorde seg sjølv fullstendig uinteressant i sitt forenklande syn på natur/kultur-relasjonen.<sup>197</sup>

I artikkelen «Contra Habermas and Towards a Critical Theory of Human Nature and The Question of Genetic Enhancement» argumenterer Moss for at då Habermas for fyrste gong skulle handsama spørsmål knytt til bioteknologien, kunne han med fordel ha trekt veksler på potensialet i den kritiske teorien og dei antropologiske perspektiva i sine tidlegare arbeid. Den kritiske teorien utmerker seg ifølgje Moss, blant anna ved å forstå kunnskap som ei praktisk menneskeleg undersøking som ikkje gøymmer seg bak ein tilsynelatande nøytralitet, men er open om og forsvarar sine normative retningslinjer. Den kritiske teorien ser ikkje vitskapeleg kunnskap som eit nøytralt instrument, men er medviten om at denne kunnskapen anten er innvevd i den sosiale reproduksjonen av samfunnet, eller har moglegheit for å stå i ein kritisk og refleksiv relasjon til samfunnet han inngår i. Moss viser til Horkheimers formulering: «there is no formula that defines the relationships among individuals, society, and nature for all time».<sup>198</sup>

Moss kritiserer Habermas for å leggja ei performasjonistisk forståing til grunn for måten han omtalar gen. Slik ender han ifølgje Moss med ein lite overbevisande nykantiansk avhaldsetikk, som baserer seg på eit oppgulp av den populære og forenklande sjargongen rundt «genetisk programmering».<sup>199</sup> Utviklinga i molekylærbiologien i dag har gjort det tydeleg at

---

<sup>195</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer og Herbert Marcuse er nokre av dei fremste representantane for den fyrste generasjonen av kritisk teori eller Frankfurterskolen. Habermas sjølv blir rekna som den fremste representant for den andre generasjonen, og Axel Honneth for den tredje. (Pedersen, *Kritisk teori i dag*, 114)

<sup>196</sup> Det blei i staden Freuds drift-teori som blei avgjerande for den kritiske teoriens forståing av den indre naturen. (Moss og Pavsich, «Science, normativity and skill», 145)

<sup>197</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 143

<sup>198</sup> Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 140

<sup>199</sup> Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 139

den preformasjonistiske forståinga ikkje held mål, og gjer det naudsynt å forstå evolusjonær endring på ein anna måte som Moss kallar ein ny epigenese. Skilnadane på desse forståingane viser seg avgjerande for antropologisk tenking:

In fact, the biological ‘axis’ of preformation versus epigenesis – understood simply as the idea that biological form and attributes are largely pre-given at the time of conception versus the idea that form and features are acquired sequentially and contingently being open to and dependent upon the influence of developmental context – has defined much of the conceptual possibility space of contending anthropologies ever since the origins of anthropology as a discipline during the Enlightenment.<sup>200</sup>

Når Habermas problematiserer at ein kan bli programmert av nokon andre, og at det slik oppstår grunnleggjande asymmetriske relasjonar viser dette for Moss at han ukritisk omfamnar ein genetisk preformasjonisme. Både i at det skulle finnast ein urørt natur, som er naturen som me er frå fødselen, og at det er mogleg å «programmera» genetisk, og at ein føreset at bestemte genar skulle styra bestemte eigenskapar. Spørsmålet blir då korleis Habermas skal finna plass til sitt frie autonome subjekt:

[...] if we were to be convinced by Habermas and others that we were such ‘genetically programmed being’ we would sacrifice exactly that anthropological self-understanding that really is a prerequisite of mature moral subjectivity. Where on earth, one must wonder, does Habermas think this capacity for freedom would come from if our nature was one of preformationistic genetic programming (whether by nature or the IVF clinic)?<sup>201</sup>

Snarare enn den nye bioteknologien er det er Habermas sin eigen teoretiske innfallsvinkel som undergrev mennesket som eit autonomt subjekt som står fritt til å ta moralske val. I neste kapittel skal me sjå at Sloterdijk unngår ei tilsvarende preformasjonistisk felle, og på eit betre vis vidarefører den kritiske teoriens tidlege visjon om eit dialektisk og sensitivt samspel mellom filosofi og empiri i sis framskriving av korleis mennesket har blitt mennesket.

---

<sup>200</sup> Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 141

<sup>201</sup> Moss, «Contra Habermas and Towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 149

## Kapittel 3

### Korleis er mennesket mogleg? Om Sloterdijks *Menneskedrivhuset*

I møte med den nye bioteknologien gjer Habermas eit forsøk på å finna ut kor skiljelinja mellom det framvaksne og det frambrakte går, og gir vidare ei oppmoding til å respektera denne grensa. Habermas understrekar at han ikkje etablerer dette skiljet på eit ontologisk nivå, og at det må forklarast med våre praksisar, våre måtar å omgåast verda på. Han ser like fullt det frambrakte og det framvaksne som sylskarpe kategoriar i livsverda.<sup>202</sup> Skiljet mellom det frambrakte og det framvaksne, kan erstattast med skiljet mellom det kunstige og naturlege, og Habermas viser også til fødselen som eit «vannskille mellom natur og kultur».<sup>203</sup> Det er fyrst etter fødselen at kulturen gjer seg gjeldande, og fosteret er ein naturskapning. Genredigering i mennesket vil i følgje Habermas, gjera skiljet mellom desse kategoriane uklart, og som me har sett i førre kapittel, vil det ha store konsekvensar for vår moglegheit til å forstå oss sjølv som likestilte, autonome moralske aktørar. I motsetnad til Habermas ser Sloterdijk eit kvart forsøk på å etablera slike skilje mellom natur og kultur, eller kunstig og naturleg, som ei misforståing av både menneskets måte å vera på og teknologiens vesen. For Sloterdijk finst ikkje mennesket som noko framvakse, mennesket er «både som artsvesen og som et knutepunkt for individualiseringsmuligheter, en størrelse som ikke kan finnes i den blotte natur.»<sup>204</sup>

Den menneskelege tilstanden er eit resultat av prosessar og er underlagt vilkår og reglar som me framleis forstår for lite av.<sup>205</sup> Sloterdijk kallar si undersøking av desse vilkåra og reglane, og sitt forsøk på å rekonstruera evolusjonsproduktet «mennesket-i-historia», for «filosofisk fantasi».<sup>206</sup> Han er klar på faren ved slike evolusjonsforteljingar, og vil prøva å både unngå å føresetja det mennesket som skal forklarast, og å heilt gløyma det same mennesket i iveren etter å forklara.<sup>207</sup> Han brukar også ord som ‘myte’ og ‘roman’ for å skildra si evolusjonsforteljing, men det er ei empirisk fundert opphavsmyte han skriv fram. Samstundes

---

<sup>202</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 83

<sup>203</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 98

<sup>204</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 17

<sup>205</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 17–18

<sup>206</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 19

<sup>207</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 19

understrekar Sloterdijk at det ikkje er nok å la menneska stamma frå apane, eller å spora menneska attende til menneskeaper som ikkje lenger eksisterer. Han er tydeleg på at det er mindre problematisk å avvise all empiri, slik Heidegger gjer, enn å gå for ei positivistisk tilnærming «som vil definere ‘mennesket’ i beskrivelser som alltid gjør det mindre enn det er»<sup>208</sup>. For Sloterdijk er det ikkje interessant, men snarare skadeleg, med ei kvar evolusjonsbiologisk reduksjon av den typen me var inne på innleiinga, og som Wolff skildrar som eit paradigme der mennesket blir til eit ordinært dyr blant dyra.<sup>209</sup> Sloterdijk motset seg å måtta velja mellom på den eine sida Heideggers slutning om å avstå frå antropologiske undersøkingar som tek utgangspunkt i empiri, og i staden åleine lena oss på filosofisk kontemplasjon, eller på den andre sida positivistiske forklaringsmodellar som ikkje vil inkludera noko som ikkje kan førast attende til empiriske og naturvitskapelege fakta:

Jeg er imidlertid overbevist om at valgsituasjonen mellom meditasjon og teknokrati er ufullstendig; det er ikke slik at vi må velge mellom en uhyggens pietisme og en forglemmelse av det menneskelige i de manipuleringene som gjennomføres av en hverdagslig og strategisk forstand som er sløvet av sine egne verktøy.<sup>210</sup>

Sloterdijk vil i staden forfølgja vegen han peikte ut i *Regler for menneskeparken*. Den meir omfattande teksten *Menneskedrivhuset* er meint som ei utvikling av dei antropologiske og teknofilosofiske implikasjonane i føredraget.<sup>211</sup> I *Menneskedrivhuset* set han seg føre å gjera ei dobbel undersøking der han på same tid vil undersøka korleis menneska blei menneske, og korleis verda blei verda:

Det avgjørende i dette oppsettet består i at man bestemmer seg for å ikke under noen omstendighet å forutsette «mennesket», for deretter liksom å gjenfinne det i tidligere førmenneskelige stadier. Man kan heller ikke forutsette en verden som er åpen og innrettet for mennesket, som om vi måtte vente på at de tidlige apene ankom lysningens sentralbanestasjon.<sup>212</sup>

Han kallar det ei onto-antropologisk undersøking, som skal evna å spørja etter to ting på same tid, både den «den menneskelige ekstasen som heter væren-i-verden», og «det forhenværende dyret som gjennomgikk denne veien til det ekstastiske».<sup>213</sup> Sloterdijk lener seg på dei empiriske antropologiske arbeida til anatomikaren Louis Bolk, paleontologen Otto H.

---

<sup>208</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 20

<sup>209</sup> Wolff, «Det nevronale mennesket», 116

<sup>210</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 20

<sup>211</sup> Sloterdijk, *Not saved*, xii.

<sup>212</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 20

<sup>213</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 26

Schindewolf, zoologen Walter Garstang, og Paul Alsberg, som var både medisinar og antropolog. Sloterdijk meiner desse har kome med «fremragende bidrag til forståelsen av antropogenesen» som har fått for lite merksemd i ettertida.<sup>214</sup> Då Sloterdijk også uttrykker eit ønske om å vinna attende samanhengen mellom filosofi og dei empiriske kulturvitenskapane<sup>215</sup> har fleire med god grunn sett Sloterdijks antropologiske prosjekt som ei nytenking av arven etter den filosofiske antropologien.<sup>216</sup> Ein av dei er den danske filosofen Kasper Lysemose som drøftar bruken av paleoantropologi i nyare filosofisk antropologi. Paleoantropologi er ei grein av antropologien som undersøker menneskets utvikling basert på arkeologiske funn som fossil og beinrestar, og er ei kopling av paleontologi og fysisk antropologi. Lysemose ser eit slektskap mellom paleoantropologi og filosofi i at dei båe brukar scenario for å skriva fram ei evolusjonsforteljing som alltid også inneber strukturering av sjølvforståing.<sup>217</sup> Paleoantropologien baserer seg på sparsam empiri, og blir difor ein vitenskap prega av gjetting.<sup>218</sup> Med Sloterdijks ord: «Paleoantropologien er den mest krevende og ufullkomne vitenskapen som tenkes kan, etter som avstanden mellom dens funn og deres fortolkning, mellom knokkelrestene og ek-stasen er så enorm.»<sup>219</sup> Lysemose påpeiker at det er viktig å merka seg at Sloterdijks bruk av paleoantropologi ikkje handlar om å gi ei naturvitenskapeleg grunngeving og validering av sin filosofi.<sup>220</sup> Sloterdijk vel utdaterte bøker av gløynde paleoantropologar som sine kjelder, og Lysemose kommenterer direkte korleis Sloterdijk og også filosof Hans Blumenberg viser til Paul Alsbergs *Das Menschheiträtsel* (Menneskehetsmysteriet) (1922):

Sloterdijk and Blumenberg [...] find their primary source in an outdated book by a forgotten paleoanthropologist. This is hardly because they pretend to have discovered a theory deserving of recognition in terms of present standards for scientific validation. Their mode of philosophical anthropology is not designed to be true in a scientific sense, but significant in an existential sense.<sup>221</sup>

---

<sup>214</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 22

<sup>215</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 24–25

<sup>216</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 100 og Lysemose, «The self-preservation of man», 48

<sup>217</sup> Lysemose, «The Being, the Origin and the Becoming of Man», 128

<sup>218</sup> Lysemose, «The Being, the Origin and the Becoming of Man», 126

<sup>219</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 24

<sup>220</sup> Lysemose, «The Being, the Origin and the Becoming of Man», 126–127

<sup>221</sup> Lysemose, «The Being, the Origin and the Becoming of Man», 127

Lysemose understrekar at ut frå den filosofiske antropologien vil ei slik forteljing verken vera ute etter ein essens, og heller ikkje eit eigentleg opphav: «Man neither has a *being* nor an *origin*, but exists only in *becoming*.»<sup>222</sup>

## Lysningen, sfæren og drivhuset

Det har slik Sloterdijk legg det fram, vore to tendensar i forsøka på å forklara mennesket. Den fyrste er religiøs, og går ut frå at mennesket er eit ferdig produkt skapt av gud, og desse heilage forklaringane stoppa tenkinga og gjorde det umogleg å koma fram til alternative formuleringar. Den andre tendensen dukka opp då Gud forsvann som svar på kva mennesket var. Det kom då nye forklaringar som tok utgangspunkt i verdslege føresetnadar åleine. Desse forklaringsmodellane mister då av syne ein viktig dimensjon av mennesket, nemleg at mennesket er eit verdsskapande vesen.<sup>223</sup> For å famna om denne dimensjonen går Sloterdijk til Heidegger, og brukar Heideggers metafor «lysningen» om staden der mennesket bli menneske. Hjå Sloterdijk finn me altså eit forsøk på å fusjonera to særskilte, men historisk samtidige, forsøk på å forstå kva mennesket er; på eine sida den empiriske antropologien og paleontologien og på den andre Heideggers eksistensielle og fenomenologiske filosofi.

Som me såg i kapittel 1, finn Sloterdijk hjå Heidegger ei insistering på eit ontologisk skilje mellom menneske og dyr, der dyr berre lever i eit ontologiske bur, som me kallar «omverda»<sup>224</sup>, medan «menneskevesenet er eiendommelig på den måten at det bryter med omverdenen og dermed bryter gjennom til en ontologisk tilværelse utenfor buret».<sup>225</sup> Det menneske bryt ut i er det Heidegger kaller verda:

I betegnelsen «væren-i-verden» betyr «Verden» imidlertid på ingen måte det jordiske værende i motsetning til det himmelske, heller ikke det «verdslige» til forskjell fra det «åndelige». «Verden» betyr i denne bestemmelsen overhodet ikke et værende og intet område av det værende, men Værens åpenhet.<sup>226</sup>

I sitt brot med Heideggers innbitte motstand mot alle former for empirisk og filosofisk antropologi, set Sloterdijk seg føre å undersøka *korleis* menneske bryt ut i verda. Han følgjer

---

<sup>222</sup> Lysemose, «The Being, the Origin and the Becoming of Man», 129

<sup>223</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 23–24

<sup>224</sup> Sloterdijk viser til biologen Jakob von Uexküll som er opphavet til omgrepet «omverda». Dette omgrepet er i dag mykje brukt i ulike fagfelt (Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 26)

<sup>225</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 26

<sup>226</sup> Heidegger, *Brev om humanismen*, 41



Heidegger i å bruka lysningen som metafor for staden dette skjer. Men Sloterdijk forlèt Heidegger ved å ta den ontoantropologiske tilnærminga. Sloterdijk går ikkje med på at lysninga er noko som berre er der, men ser lysninga sjølv som eit resultat av historia: «Det er utenklig at mennesket, som om det gikk på tur i skogen, skulle komme frem til lysningen som så å si lå der og ventet.»<sup>227</sup> Menneska er i stand til å omdanna sitt miljø eller si omverd til ei verd. Dette skjer gjennom ei distansering frå det naturlege miljøet, og produksjonen av vilkår som gjer det mogleg å *bu*. Sloterdijk vrir på Heidegger ved å fokusera på rommet, i staden for tida. Det er ei vending Sloterdijk meiner at Heidegger sjølv legg til rette for i *Brev om humanismen*, der Heidegger har fleire romlege metaforar. I tillegg til lysninga, omtalar Heidegger her språket som «verets hus», og Sloterdijk finn utgangspunktet for ein «ikkje-trivielle romteori eller en dimensjonsteori» i Heideggers bruk av uttrykk som hus, nærleik, heimstad, å bu, opphald, dimensjon og plan.<sup>228</sup> Denne teorien utarbeider Sloterdijk i *Sfære-trilogien*, som er utgjort av tre bind på til saman over ca. 2500 sider<sup>229</sup>, og i det følgjande må me naturleg nok handsama sfære-omgrepet noko forenkla, og i den meir snevre samanhengen som er relevant for vår tematikk.

Sloterdijk etablerer sitt eige sfære-omgrep som ei oversett luke mellom omgrepa omverden og verda. I ein gjennomgang av Sloterdijks teknologifilosofi oppsummerer Barros m.fl.

Sloterdijks sfærologi slik« the spherological paradigm features a description of what are the enabling techno-anthropological mechanisms of the conformation of a world (*Welt*) from an environment (*Umwelt*)».<sup>230</sup> Dei sfæriske romma blir skildrar som «steder for inter-animalsk og interpersonal resonans, der levende veseners måte å være sammen på oppnår en plastisk kraft.»<sup>231</sup> Det er i denne luka ein må leita for å finna svar på korleis mennesket blei menneske, og korleis, som han skriv, «noe førmenneskelig åpner seg i retning av det menneskelige; at noe førverdenslig blir verdensdannende; at noe dyrisk har overlevd seg selv som dyr og blir hevet ut av dyriskheten til en rikholdig eksistering»<sup>232</sup>. Desse sfæriske romma som er med på å gjera menneske til menneske, er sjølv skapt av det som er i ferd med å bli menneske. Slik skapar mennesket både det rommet det sjølv kan overleva i, og samstundes seg sjølv, i éi

---

<sup>227</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 24

<sup>228</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 35–36

<sup>229</sup> Utgitt på tysk på Sührkamp: *Sphärhen: Mikrosphärologi band 1: Blasen* [Bobler] (1998), *Makrosphärologi band II: Globen* [Glober] (1999) og *Plurale Sphärologi: Schäume* [Skum]. (2004). Alle tre finst også i engelsk omsetjing på MIT Press.

<sup>230</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 116

<sup>231</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 38

<sup>232</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 24

rørsle. Dei nye romma som blir tilhaldsstaden til menneska er med på å endra sjølve fysiologien til menneska, og dette er det Sloterdijk kallar «menneskedrivhus»:

Disse sfæriske steder som opprinnelige bare var indre rom for dyregrupper, kan best sammenlignes med drivhus, der levende vesener utfolder seg og trives i spesielle klimatiske tilstander som de selv har frambrakt.<sup>233</sup>

Den primære veremåten for menneska er for Sloterdijk med-vere (*Mitsein*), som også er eit omgrep henta frå Heidegger. Rommet som desse fyrste gruppene bur i, er ikkje geometriens eller fysikken rom, men «an interior provided by 'walls and roofs of solidarity'». <sup>234</sup> Dette rommet blir skapt av ein mekanisme Sloterdijk kallar «isolering mot seleksjonspresset». Dette er den fyrste av fleire mekanismar han hentar frå den empiriske antropologien, og som Sloterdijk finn særleg avgjerande «for en inntreden i den menneskedannende situasjonen»<sup>235</sup>. Me skal gå kort inn på alle fire, og dei tre andre er kroppsutsjaltingsmekanismen, som dreier seg om å ta i bruk verktøy; pedomorfosen eller neotenin, som heng saman med ein tidleg fødsel, og barnleggjering av kroppen inn i vaksenlivet; og overføringsmekanismen, der det symbolske feltet og språket kjem inn. Sloterdijk understrekar at desse mekanismane verkar i eit samspel med tilbakeverkande kraft på kvarandre.<sup>236</sup>

«Isolering mot seleksjonspresset» skjer ved at eksemplar av arten som er i utkanten av sin eigen populasjon, skapar ein levande vegg som opprettar eit meir verna rom, for dei som er på innsida.<sup>237</sup> Her blir altså veggane og taket skapt av solidaritet. Dette kjem fyrst og fremst mødrene og avkoma deira til gode. I det skjerma rommet som oppstår er det mogleg for avkomma å bli noko anna enn berre avkom, nemleg til born. Det blir skapt eit tryggare mor-barn-rom der barndommen kan utfalda seg. Dette rommet opnar opp for ein auka varleik og meir kommunikativt samvær mellom dei som nyt godt av isolasjonen mot ytre farar. Borna blir avgjerande for den vidare utviklinga av den kulturelle åtferda til menneska.<sup>238</sup> Ein slik ustrakt barndom, der både kroppslege og mentale barnlege trekk også strekk seg inn i vaksenlivet er ei meir risikabel livsform enn om borna kort tid etter fødselen er relativt sjølvhjelpne. Denne utsette livsforma er mogleggjort av fellesskapets varme. I staden for å

---

<sup>233</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 38

<sup>234</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 106

<sup>235</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 41

<sup>236</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 41

<sup>237</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 42

<sup>238</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 43

veksa inn i og tilpassa seg éin bestemt økologiske nisje, kan denne høgare sosiale livsforma slik vera si eiga «omverd», og produsera og organisera det drivhuset ho oppheld seg i.<sup>239</sup>

Det som skjer i desse spontane verna romma er at det blir mogleg med ei langsam utforsking og utvikling, og her trer den neste mekanismen inn, som er bruken av verktøy. Sloterdijk kaller denne mekanismen for kroppsutsjalting. Han hentar omgrepet frå antropologen Paul Alsberg, og følgjer Alsberg i at kroppsutsjaltinga er den viktigaste mekanismen i antropogesen. For Sloterdijk blir det at den fyrste «savanne-åpen» greip en stein «en lysningens urscene»<sup>240</sup>. Steinen kan tvinga fenomena i omverda til å gi etter, anten ved at han blir brukt til å slå nokon innanfor armlengdes avstand eller at han blir kasta mot eit mål i det fjerne. Bruken av harde gjenstandar som verktøy, skapar i følgje Sloterdijk, ei ontologisk nisje for mennesket i naturen. Reiskapsbruk fører til innføringa av sanningsverdiar: «nemlig det å lykkes eller mislykkes i sine forsøk. De har derfor den egenskapen at de rommer en verden, og er dermed også med på å forme mennesket.»<sup>241</sup>

Gjennom å bruka steinen til å kasta, slå og skjera får dei blivande menneska ein måte å manipulera det nære gjennom slag og snitt, medan det også evnar å endra det som er lengre borte ved kastet. Steinen eller verktøyet utvidar og avlastar kroppen, og der flukta er ein negativ måte å sleppa vekk frå uvelkomen kroppskontakt blir steinteknikken ei omdanning av stress til suverenitet, og bryr fram eit positivt alternativ til den fluktbaserte avstanden. Kutta og kasta førar til ei endring av omverda som kan oppfattast som eins eige verk, og steinen blir etter kvart i form av skjerereiskap det fyrste produksjonsmiddelet. Med produksjonen oppstår produktet, og slik blir «resultatet» synleg. Sloterdijk meiner at resultatet av eigne handlingar er noko heilt anna enn tilsynekomsten av spirande plantar og dyr som blir født.<sup>242</sup> Her kan ein høyra gjenklangen av Habermas sitt skilje mellom det *framvakse* og det *frambrakte*, men det som er resultatet av at førmennesket tek i bruk steinen er at dei frambringer seg sjølve som menneske, og difor er ikkje mennesket hjå Sloterdijk noko framvakse. Gjennom å forma sine omgjevnadar med steinens kast og kutt, oppstår det ein «avgjørende feedback-mekanisme mellom førmenneskets egne kulturprestasjoner og kanaliseringen av *gene flows* i retning av

---

<sup>239</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 41–42

<sup>240</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 44–45

<sup>241</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 45

<sup>242</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 46–47

mennesket». <sup>243</sup> Sjøelve relasjonen mellom førmennesket og rommet blir påverka i det steinen blir tatt opp og brukt, og er slik med på å forma mennesket til det det blir. <sup>244</sup>

Mennesket stammer verken fra apene (*signe*), som de overivrige vulgærdarwinistene mente, eller fra tegnet (*signe*), som det het i de franske surrealistenes ordspill, men fra steinen, eller mer generelt fra det harde middelet, så sant vi har klart for oss at det var bruken av steiner som åpnet prototeknikkens horisont. <sup>245</sup>

Det som skjer er at før-sapiens-organismen kan forma sitt ytre livsmiljø, og førmenneska sine kroppar blir igjen påverka av det rommet dei skapar. Dei blir lukususprega: «de ‘humaniserer’ seg selv i den grad det er mulig for dem å avgi hardhet utover, samtidig som de driver innover i retning forfinelse, bortskjemthet og variasjon.» <sup>246</sup> Det verna rommet er paradoksalt nok førebuinga til menneskets verdsopenheit, og Sloterdijk skriv at:

Førmennesket måtte være huslig før det kunne bli ekstatisk. I den forstand betyr dets beboelse og det ekstase det samme, siden sfærens grunnfesting som muliggjør dets opphold ‘i verden’, også gjør det mulig å eksistere ‘for seg selv der ute’. <sup>247</sup>

Merk at dette for Sloterdijk ikkje handlar om tidspunktet då menneska gjekk frå å vera nomadar til bufaste, også nomadane er buande, i den forstand at dei skapar verbande «gruppehus». <sup>248</sup>

I drivhuset er det ikkje lenger dei som har best evne til å overleva omgjevnadens prøvingar som klarar seg best, men dei som er best til å utnytta det indre klimaet og dei moglegheitene som byr seg fram inn i drivhuset. Seleksjonen handlar ikkje om tilpassing til eit ytre miljø som yter press, men snarare om å meistra dei teknikkane som kan skapa auka avstand til dette miljøet, og slik bidra til å skapa og oppretthalda drivhuset. <sup>249</sup> Det som så skjer er at det oppstår ei evolusjonær belønning for tilvekst i intelligens, og blant anna av den grunn veks hjernen til desse førmenneska så raskt i svangerskapet, at det må fødest tidlegare enn hjå

---

<sup>243</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 51

<sup>244</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk’s Philosophy of Technology», 106

<sup>245</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 45

<sup>246</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 52

<sup>247</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 64

<sup>248</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 64

<sup>249</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 52–53

andre primatar. Sloterdijk viser til at om mennesket skulle nådd same stadiet av mogning før fødsel som ein ser hjå andre primatar måtte svangerskapet vart tjueein månadar. Samstundes blir hovudet så stort at menneskebarna ikkje kan bli født seinare enn etter ni månadar, om dei skal få plass gjennom bekkenopninga. Sjølv då er hovudet så stort at det gjer menneskefødsler risikable og traumatiserande.<sup>250</sup> Menneska blir av denne grunn for tidleg fødde, og dette er den tredje mekanismen Sloterdijk hentar frå paleontologien, og denne blir kalla pedomorfosen eller neoteninen. Dette er skildra av Louis Bolk som føtaliserings-teorien, og seinare modifisert av Adolf Portmann.<sup>251</sup> Hjå den moderne *homo sapiens* har både fødselstidspunktet og vaksenstadiet blitt utsett. Sidan borna blir så tidleg fødde blir det naudsynt med ein lang symbiotiske postnatale fase, men gruppedrivhuset fungerer som ei ekstern livmor mykje lenger enn denne fasen. I tillegg til den hjelpelause tilstanden menneskeborna er i etter fødselen, blir trekk frå fosterstadiet bevart vidare inn i vaksenlivet. Dømer på dette er blant anna menneskeandletet som mangler dyresnuten og den hårlause huda.<sup>252</sup>: «Det spesifikke stedet for det blivende mennesket innehar altså funksjonelt sett egenskapene til en teknisk innhegnet ekstern livmor, der de fødte fortsetter å nyte de ufødtes privilegier.»<sup>253</sup>

Sloterdijk kallar denne eksterne livmora også for inkubator og gruppedrivhus, og dette er eit rom for bortskjemming. Drivhusa eller inkubatorane som mogleggjer den luksusen er samtidig ein naudsynt føresetnad for dei utsette menneskekroppane. Å ta vare på desse inkubatorane, og å sikra deira eksistens for framtida blir altså ei hovudoppgåve for menneska, og dei er slik dømt til ei luksuriøs sjølvforsørging:

Bare et luksusdyr, et voksent foster, som lytter i savannenatten og undrende følger stjerneskudd med øynene, ender opp med dilemmaet der det blir en plikt å sikre muligheter til luksus også i framtiden.<sup>254</sup>

Sloterdijk hentar her nok eit uttrykk frå Heidegger, og skriv at: «Det Heidegger kaller omsorg (*Sorge*) er en selvsikring av tilstanden av bortskjemthet.»<sup>255</sup> Sloterdijk meiner Heideggers anti-antropologiske tendens gjorde det umogleg for han å sjå kor viktig det faktiske huslyet, det som utgjer det skånande rommet, er;

---

<sup>250</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 55

<sup>251</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 54

<sup>252</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 59

<sup>253</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 54

<sup>254</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 58

<sup>255</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 57

Omsorgen for huslyet og omsorgen for seg selv er umulig å skille fra hverandre allerede i utgangspunktet. Mens førmenneskenes kroppar blir til luksuskroppar – all luksus begynner med det å få lov til å være umoden og bevare og nyte godt av en barnlig fortid – må mennesket skjømte «seg selv» og enda mer ta vare på sine kulturelle inkubatorer, sine teknikk-, kultur- og tradisjons-drivhus.<sup>256</sup>

Det er det faktiske huslyet som er «verets hus», og språket kjem i andre rekke. For at språket skal oppstå må det skånande rommet eksistera. Det er med grove middel og distansering frå omgjevnadane at den utvending livmora eller drivhuset kan koma i stand, men for å klimatisera og møblera rommet trengst fintekniske middel som er kommunikative og symbolske.<sup>257</sup> Menneskehusa er skjøre byggverk som er truga frå alle kantar. Her kjem den fjerde mekanismen som blir kalla overføring i spel, for å handtera den lidinga menneskevesena opplever når deira stabile rom blir øydelagt.<sup>258</sup> Isoleringa som har blitt oppretta mot ytre farar, kan kollapsa i møte med naturkatastrofar eller inntrengande fiendar i form av dyr eller menneske. Etter slike samanbrot blir det avgjerande å oppretta ordenen att, og her dukkar det Sloterdijk kallar «ein symbolsk immunologi» opp.<sup>259</sup> Mennesket sin uttrede i verda kunne skapt psykotiske dyr, om det ikkje samstundes innebar ei innflytting i det Heidegger kalla verets hus, altså språket.<sup>260</sup>

Det viktige med språket er ikke bare at det tilegner seg den nære verden gjennom å gi ting, personer og egenskaper pålitelige navn og veve dem inn i fortellinger, sammenligninger og serier, men at det rykker det fremmede og uhyggelige nærmer, så det kan gjøres følelsesmessig tilgjengelige som del av en bebolig og forståelig sfære.<sup>261</sup>

For å verna seg mot alle former for risiko blir det utforma eit heilt inventar av sjølvformingsprosedyrar, og Sloterdijk meiner at det er dette me i dag diskuterer under samleomgrepet kultur. Desse ulike ordningane, teknikkane, rituala og sedvanane gjer det mogleg for menneska å ta vare på si eiga symbolske og disiplinære forming.

## **Antropoteknikk**

Dei setta med lover og reglar som gjeld i menneskedrivhusa, eller meir presist som *er* menneskedrivhusa, er det Sloterdijk kallar antropoteknikkar. Som me såg i kapittel 1 etterlyste

---

<sup>256</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 58

<sup>257</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 62

<sup>258</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 72

<sup>259</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 72

<sup>260</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 23

<sup>261</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 74

Sloterdijk ein kodeks for antropoteknikken i føredraget *Regler for menneskeparken*. Han definerte ikkje omgrepet antropoteknikk då, og omgrepet blei av den grunn misforstått i debatten som fylgde. Sloterdijk skriv slik om desse misforståingane i *Menneskedrivhuset*:

Dette begrepet [antropoteknikk] ble nylig i en omfattende debatt misforstått som et begrep for en gjennomgående egoistisk og strategisk planlagt humanbiopolitikk, en debatt som var like opphisset som om det skulle dreid seg om en religiøst motivert kamp om mennesket. I motsetning til dette så står uttrykket antropoteknikk for et klart opptegnet teorem for den historiske antropologien: Her anses mennesket grunnleggende sett som et produkt, og det kan innenfor grensen av den kunnskapen vi har så langt, bare forstås hvis man analytisk går menneskets produksjonsmåte og produksjons forhold nærmere etter sømmene.<sup>262</sup>

Sloterdijk har i etterkant av Menneskepark-føredraget utdjupa og klargjort kva han meiner med antropoteknikk, og då ikkje minst i den store boka som engelsk har fått tittelen *You must change your life: On anthropotechnics*. Her har han i innleiinga ein definisjon som også viser til debatten i 1999:

By this [the forms of anthropotechnics] I mean the methods of mental and physical practicing by which humans from the most diverse cultures have attempted to optimize their cosmic and immunological status in the face of vague risks of living and acute certainties of death. Only when these procedures have been grasped in a broad tableau of human «work on oneself» can we evaluate the newest experiments in genetic engineering, to which, in the current debate, many have reduced the term «anthropotechnics», reintroduced in 1997.<sup>263</sup>

‘1997’ viser her til fyrste gong føredraget blei haldt, som var to år før han heldt føredraget i Elmau, slik me alt har sett. Når han skriv ‘reintrodusert’, er det fordi det er eit omgrep som har vore i bruk tidlegare, kring den russiske revolusjonen. Dette er vilkårleg, og han har ikkje henta det derifrå, men det blir i 1926 nemnd i band 3 av *The Great Soviet Encyclopedia*, og referer då særleg til dei på det tidspunktet spekulativt forventa moglegheitene for bioteknologisk manipulering av menneskelege gen.<sup>264</sup> Sloterdijk tok det altså i bruk som eit nytt omgrep i *Regler for menneskeparken*, og *You must change your life* er i stor grad eit nesten fem hundre siders forsøk, på å fylla det med innhald. Sloterdijk vil med omgrepet setja saman to einskapar som ikkje kan skiljast, menneske og teknikken, og med det rører han også ved skiljet mellom natur og kultur.<sup>265</sup> Sloterdijk formulerer innsikta som er romma av

---

<sup>262</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 17

<sup>263</sup> Sloterdijk, *You must change your life*, 10

<sup>264</sup> Sloterdijk, *You must change your life*, 454, n11

<sup>265</sup> Couture, *Sloterdijk*, 31

omgrepet antropoteknikk slik: «the concept of antropotechincs designates nothing but that no *Homo sapiens* has yet fallen from the sky, that this creature is therefore attained only by means of technogenic effects, which react to their own evolutionary drift.»<sup>266</sup>

*You must change your life* set seg føre å finna det materialet som formane for antropoteknikk er utgjort av. I følge Sloterdijk er det ikkje berre eit biologisk immunsystem menneska har utvikla for å beskytta seg mot dei farane dei er usette for. Også to andre immunsystem har blitt utvikla for å førebygga skade, og dei fungerer i samspel med kvarandre. Det eine er det Sloterdijk kallar dei sosio-immunologiske metodane, der han meir spesifikt nemnar juridiske og solidariske, men også militære måtar å løysa konflikhtar som kan koma til å føra til skade. Dernest nemnar han dei symbolske eller psyko-immunologiske praksisane i form av «forhåpningsfulle fantasiar og mentale rustningar»<sup>267</sup> som menneska har brukt med varierende grad av suksess, for å handtera den sårbarheita me har blitt tildelt av skjebnen, inkludert dødelegheita.<sup>268</sup> Det er desse siste praksisane Sloterdijk oppsummerer i omgrepet antropoteknikk. Antropoteknikkane er mangfaldige og omfattande, og her inngår symbolske institusjonar som språk, grunnleggingshistorier, ekteskapsreglar, slektskapslogikkar, oppsedingsteknikkar, normer for kjønns- og aldersroller, og ikkje minst førebuingar til krig, samt kalenderen og arbeidsinndelinga. Alt som både tradisjonelt og i moderne tid har blitt skildra som oppseding, temming, disiplinering og danning er antropoteknikkar. Desse teknikkane føreset eit vesen som kan oppsedast, og tek sikte å forma menneska direkte, men er ikkje åleine nok til å frambringa menneske.<sup>269</sup> Det Sloterdijk kallar harde og primitive formane for antropogenetiske teknologiar, som bruken av stein til kast og kutt, har mogleggjort menneskas mjuke og meir avanserte kulturverksame formgivingsteknikkar. Det er eit samspel mellom dei som produserer mennesket, men Sloterdijk understrekar at det er ikkje som eit fastsett og endeleg produkt mennesket blir til:

Det må gjentas at disse teknologiene kun frambringer mennesket på en indirekte og fullstendig ubevisst måte, i den grad de åpner opp et rom der sapiens var i stand til å bli trukket inn i den genetiske driften mot sine anatomiske og nevrologisk-cerebrale luksusformer sammen med deres symbolske utvidelser.<sup>270</sup>

---

<sup>266</sup> Sitert i Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 107.

<sup>267</sup> Mi omsetjing. «På engelsk imaginary anticipations and mental armour». Sloterdijk, *You must change your life*, 9

<sup>268</sup> Sloterdijk, *You must change your life*, 9

<sup>269</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 66–67

<sup>270</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 67



Målretta genetisk redigering vil i følge Sloterdijk, ikkje utgjera nokon vesentlege genetiske endringar målt opp mot dei endringane alle formane for antropoteknikk har ført til.<sup>271</sup> Sloterdijk vil forstå den heideggerianske «menneskets stilling i verda» som ein *teknogen* situasjon, og det at teknologien er samanvevd med kva mennesket er og blir ikkje er noko nytt.<sup>272</sup> Når førmenneska distanserte seg frå omverda var dette allereie ein spontan genmanipulasjon, som har ført til at menneska blei menneske; fekk større hjerne som førte til tidlegare fødsel, samstundes som det var det beskyttande miljøet som kunne føra til at hjernen blei større og at det fanst eit rom, ei utvendig livmor eller eit drivhus, der mor og barn kunne vera beskytta den fyrste tida, og der barnet kunne bli barn og der nokre av dei barnlege, og delvis fosteraktige, trekka både fysisk og mentalt kunne strekka seg heilt inni vaksenlivet.<sup>273</sup> Her nemnar Sloterdijk blant anna at snuten forsvinn; «hvert menneskeansiktet er en snuteform som er brakt til opphør»,<sup>274</sup> at menneska får eit nakent andlete og ein hårlaus naken kropp. I tillegg «løper menneskehjernen løpsk», og i sin gåtefulle utvikling mot luksus bygger hjernen opp ei yteevne som går langt utover det som er påkravd. Årsaka er «en langvarig genetisk feedback med primitive kulturteknikker som belønner intelligens – i vår terminologi, gjennom menneskedrivhuseffekten.»<sup>275</sup> All teknikk er for Sloterdijk drivhusteknikk, og slik ein indirekte genteknikk.<sup>276</sup> At mennesket har tilgang til menneske er for Sloterdijk ikkje noko nytt som trer inn med den nye genteknologien, dette er nettopp eit kjenneteikn med det som er mennesket:

Derfor skjer det ingen ting nytt eller fremmed med menneskene når de utsetter seg for videre produksjon eller manipulasjon. De gjør ingenting perverst eller i strid med sin «natur» når de forandres seg selv auto-teknisk.<sup>277</sup>

Mennesket er ifølge Sloterdijk allereie i utgangspunktet og overalt ein hybrid,<sup>278</sup> Å teikna opp skiljet mellom det som med Habermas sin terminologi skulle vore framvakse eller frambrakt ser i Sloterdijks historiske antropologi ut til å bli eit meningslaust prosjekt.<sup>279</sup> Både Sloterdijk

---

<sup>271</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 67–68. Biokjemikar Jennifer Doudna ordlegg seg på liknande måte: «Any mutations that CRISPR might make – intentional or not – would almost certainly pale in comparison to the genetic storm that rages inside each of us from birth to death. As one writer put it, «Genetic editing would be a droplet in the maelstrom of naturally churning genomes.» (Doudna og Sternberg, *A crack in creation*, 223.)

<sup>272</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 18

<sup>273</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 55–60

<sup>274</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 59

<sup>275</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 63, n18

<sup>276</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 62

<sup>277</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 90

<sup>278</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 63

<sup>279</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 17

og Habermas ser på den nye genteknologien som ei potensiell oppheving av skiljet mellom det kunstige og det naturlege. Filosof Andrew Edgar har påpeikt eit liknande samanfall mellom Habermas og biolog og filosof Donna Haraway<sup>280</sup>. Han kunne like gjerne gjort det same poenegt om Habermas og Sloterdijk:

Crucially, both agree that the distinction between the made and the grown is under threat. Yet equally clearly, while Habermas sees this as a dangerous dedifferentiation, Haraway sees it as a liberating “transgression”.<sup>281</sup>

Habermas er som me har sett redd for oppløysinga av skiljet mellom det frambrakte og det framvaksne då dette undergrev opplevinga av oss sjøve som egalitære og autonome subjekt som kan handla moralsk, og då heile grunnlaget for diskursetikken. Sloterdijk ønsker denne oppløysinga velkomen fordi han meiner dette skiljet berre har ført til ei falsk forståing av relasjonane mellom menneska, ting, naturen og verda. Som me skal sjå nærare på i neste kapittel vitnar opphevinga av skiljet for han om moglegheiter for ei ny tenking og ein teknologi basert på samspel, samarbeid og kompleksitet framfor dominans og forenkling, medan det for Habermas berre vitnar om ei farleg utviding av ei teknisering og ei instrumentell innstilling, til ennå eit område.

---

<sup>280</sup> Haraway er blant anna kjent for *The cyborg manifesto* (1985) der ho utfordrar skilja mellom menneske og maskin, og natur og kultur. Eit utdrag finst omsett på norsk. Sjå Haraway, “Et manifest for kyborger”

<sup>281</sup> Edgar, «The hermeneutic challenge of genetic engineering», 165

## Kapittel 4

### Trugsmål eller moglegheit: Ei teknologifilosofisk drøfting

Når eg skal undersøka om ei bestemt form for bioteknologisk praksis kan endra vår forståing av mennesket, blir det relevant korleis teknologiforståing og antropologi heng saman. Eg skal difor via dette kapittelet til ei drøfting av korleis Sloterdijk og Habermas forstår teknologi, og meir spesifikt genteknologi.

#### Alloteknologi

Mennesket er ifølgje Sloterdijk eit grunnleggjande og ugjenkalleleg teknisk vesen.<sup>282</sup>

Mennesket står ikkje i lysninga med tomme hender, men er vilkårsbunde av kva som er for handa. Når Sloterdijk undersøker kva mennesket er, eller snarare korleis mennesket har blitt menneske, er det difor også ei teknologifilosofisk undersøking. Sloterdijk skriv at den teknologiske utviklinga har ført mennesket frå steinen til datamaskinen, frå handgrepets til tastanes tidsalder.<sup>283</sup> Dette fører til ei radikal endring av sjølv *vita activa*; korleis me lever og handlar. Uansett form på teknikken ligg det fast at teknikken er menneskets opphav, slik mennesket er teknikkens opphav:

Mennesket og menneskehetsinkubatorne blir frambrakt gjennom teknikkens harde midler og klimatisert med teknikkens myke midler. [...] Hvis «det» finnes mennesker, er det bare fordi det fantes en teknikk som frambrakte det med utgangspunkt i før-menneskeheten. Denne teknikken er det egentlige menneskeframbringende, eller det *planet* der setningen «det finnes mennesker» kan være sann.<sup>284</sup>

Dei harde midla, Sloterdijk her nemner, er forlengingane av dei fyrste kasta og kutta med steina. Dei mjuke er dei symbolske og sosiale operasjonane, som me i førre kapittel såg at Sloterdijk kallar antropoteknikk.<sup>285</sup>

I *Menneskedrivhuset* introduserer Sloterdijk eit skilje mellom to ulike former for teknologi som han kallar alloteknologi og homeoteknologi. Teknologien slik me kjenner han fram til nyare tid har, ifølgje Sloterdijk, ikkje lukkast ved å imitera naturen, men ved å bryta med han. Sjølv tidlege teknikkar som kuttet frå knivbladet, knuten på tauet eller krafta frå bogen som

---

<sup>282</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 85

<sup>283</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 90

<sup>284</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 90

<sup>285</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 67

skyt ut pila, syner fram rørsler og prinsipp som ein ikkje finn att i naturen. Naturen er framand for den reine roteringa til hjulet, før menneske tilfører det. På denne måten kan ein seia at teknologi så langt har framvist ein anti-naturleg tendens, i kraft av å realiserer ei radikal forenkling som ein ikkje finn i naturen.<sup>286</sup> Sloterdijk kallar den teknologiske praksisen som har prega den vestlege historia i fleire tuser år for alloteknologi. *Allo* kjem frå gamalgresk og tyder «annan» eller «framand». Alloteknologien er altså teknologien som *det andre*.

Men om teknologien tek form som *det andre*, og kan vera anti-naturleg, er det ikkje då også hjå Sloterdijk eit skilje mellom det med Habermas kan kalla det frambrakte og det framvaksne? Det verkar slik når Sloterdijk skriv: «From the first glance, we can see that allotekhnical machines are constructs and not the fruits of plants.»<sup>287</sup> Her er det tydeleg at den framvaksne frukta skil seg tydeleg frå den frambrakte maskinen. For Sloterdijk er det skilnad på alt det som veks fram utan at menneska har noko med det å gjera, og det som er resultat av menneskeleg teknologi. Men i motsetnad til Habermas meiner Sloterdijk ikkje at dette skiljet er overførbart til mennesket sjølv. Det er ikkje slik at mennesket på eine sida har ein kropp som er natur, og på andre sida har nokre ferdigheiter og evner ein kan kalla kultur. Som me såg i førre kapittel kan me verken forstå mennesket som noko som stammar frå aper eller frå teiknet. Ifølgje Sloterdijk stammar menneska frå teknologien, men «stamme frå» er inga god formulering. Menneska produserer seg sjølve gjennom at dei blir teknologiske vesen, og det er teknologien som skapar det drivhuset der menneska kan vera menneske. Bruken av dei fyrste prototeknikkane, i form av blant anna kutt og kast med steinen, gjer det mogleg å oppretthalda eit rom, ei sfære eller eit drivhus som tillèt mennesket å vera sårbart. I dette skjerma rommet kan barndommen vara lenge, og her har intelligensen gode vilkår for å utvikla seg. Slik blir det mogleg at det Sloterdijk forstår som antropoteknikk, kan oppstå. Resultatet blir blant anna utvikling av språk, lover, normer og kalendrar. Det menneska skapar påverkar det menneska blir, og det er her ikkje noko skilje mellom kroppen som natur og sinnet som kultur, for båe deler påverkar kvarandre gjensidig og eksisterer heller ikkje uavhengig av kvarandre. Nettopp dette skal omgrepet antropoteknikk famna. Inne i drivhusa gir det ikkje lenger meining å snakka om eit skilje mellom kultur og natur, men det tyder ikkje at eit hjul ikkje kan utgjera eit brot med det som før fanst.

---

<sup>286</sup> Heinrichs og Sloterdijk, *Neither sun nor death*, 326

<sup>287</sup> Heinrichs og Sloterdijk, *Neither sun nor death*, 135

Ifølgje Habermas og Jonas har naturen vore eit objekt for menneskesubjektet, som har brukt det «framvaksne» til å skapa det «frambrakte». Dette harmonerer med det Sloterdijk kallar alloteknologiens forståing og praksis av relasjonen mellom menneske og natur.

Alloteknologien har hatt eit oppsett med ein subjektivistisk meister som kan utøva makt over ein objektive materie som får rolla som tenar. Dette spegla politikken i den tida Sloterdijk kallar «den klassiske metafysikkens epoke», der det politiske nettopp var prega av eit slikt makforhold:

[...] at når den subjektivistiske herren brukte redskaper, slavebandt han objektet og var sjelden eller aldri rettferdig mot deres egen natur, spesielt når disse 'redskapene' selv var mennesker som burde være i stand til å gjøre krav på subjektivitet eller frihet overfor herrene.<sup>288</sup>

For Sloterdijk er forståinga av teknologien som eit herredømme-forhold mellom sjeler og materie problematisk på to måtar. For det fyrste hindrar ho oss frå å forstå ein ny teknologisk epoke som me no er på veg inn i, og som må bli forstått på andre måtar og ut frå andre prinsipp enn alloteknologien; for det andre hindrar ho oss frå å få ei adekvat oppfatning av alt det som ein med Habermas kan kalla «frambrakt», og utan det kan me heller ikkje forstå kva mennesket er.<sup>289</sup> Korleis kan me klara å overskrida denne innarbeidde og veletablerte dualistiske tankemåten? Her meiner Sloterdijk at nettopp genteknologien kan koma oss til unnsetning.

## Homeoteknologi

Den klassiske metafysikken har hatt sin epoke, og ifølgje Sloterdijk er det no på høg tid at denne tek slutt. Med den klassiske metafysikken forstår han ei tenking som kviler på ein univalent ontologi, som har som si grunntese at noko anten er eller ikkje er, eller formulert som at vere er og ikkje-vere er ikkje. Den univalente ontologien kjem saman med ein bivalent logikk som set opp omgrep i par som representerer motsetnadar.<sup>290</sup> Det er ein lang tradisjon i filosofien for å skilje mellom sjel og ting, ånd og materie, subjekt og objekt, fridom og mekanisme. Forståinga av desse skilja har vore avgjort av om ein har hatt ein idealistisk eller materialistisk synspunkt. Ifølgje Sloterdijk mister både idealismen og materialismen røynda av syne. Alt det me kallar «kulturelle fenomen» har alltid både ein fysisk «komponent» og ein åndeleg «komponent», og den eine er ikkje meir grunnleggande eller viktigare enn den

---

<sup>288</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 91

<sup>289</sup> Heinrichs og Sloterdijk, *Neither sun nor death*, 103

<sup>290</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 82

andre.<sup>291</sup> Han bruker hermeteikn rundt uttrykka «kulturell fenomen» og «komponent» fordi dei nettopp er uttrykk for å setja opp det åndelege og materielle som ein motsetnad, og det å skilja kulturelle fenomen på ein grunnleggjande måte frå andre fenomen. Alloteknologiens praksis har i stor grad påverka tenkinga, og ført til ei feilaktig oppfatning av det verande, som har prega heile vår filosofihistorie.

Slik Sloterdijk les den vestlege filosofien har han sidan sitt opphav i antikken vore forma av denne grunnleggjande tankefeilen, og den platonsk-aristoteliske arva er ikkje lett å rista av seg. Fleire tenkarar har, ifølgje Sloterdijk, gjennom det første hundreåret gjort ein innsats for å forsøka å overskrida den univalente ontologien og den bivalente logikken for å finna fram til ein to- eller fleirverdig ontologi og ein minst treverdig logikk. Det er svært ulike tenkarar Sloterdijk ramsar opp når han skal gi døme på kven som står bak desse forsøka, men det gir likevel meining å sjå på dei som eit slags fellesskap i møte med den klassiske metafysikken. Han nemnar blant anna Adorno, Bloch, Deleuze, Derrida og Luhmann. Og i nyare tid også Michel Serres og Bruno Latour. Det er då grunn til å leggja til Donna Haraway, Isabell Stengers og Jane Bennett.<sup>292</sup> Trass i at han nemner mange, og også held fram Deleuze som ein særst viktig tenkar i denne samanhengen, er det den tyske filosofen Gotthard Günther (1900–1984) Sloterdijk trekk fram som den som verkeleg har klart å visa at den klassiske metafysikkens ontologi og logikk er mogen for revisjon.<sup>293</sup>

Günther hadde som mål å byggja ei ny bru mellom naturvitskapen og filosofien. Medan koplinga mellom metafysikk og naturvitskap var sterk hjå til dømes Leibniz, Pascal, Descartes og Newton, har filosofien hatt ei ubetydeleg rolle i utviklinga av den moderne vitskapen, ifølgje Günther. Som døme viser han at då Kant kom med sine filosofiske spekulasjonar om den gjensidige avhengigheita mellom rom og geometri på eine sida, og tid og aritmetikk på den andre i *Kritikk av den rene fornuft*, var dette allereie motprova av viktige matematikarar og fysikarar.<sup>294</sup> Günther ser frå og med Kant ei felles framandgjerjing mellom filosofi og naturvitskapen, der filosofar som til dømes Hegel ikkje finn matematisk tenking relevant for filosofien, medan andre som Schopenhauer, syner mangel på grunnleggjande forståing når dei forsøker å skriva om naturvitskap. Hjå Heidegger finn Günther ein av dei

---

<sup>291</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 82

<sup>292</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 84, sjå blant anna, Bennet, *Vibrant Matter*, Haraway, *Primate Vision*, og Stengers *Thinking with Whitehead*,

<sup>293</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 82

<sup>294</sup> Günther, «Cybernetic Ontology and Transjunctive Operations»

mest grunnleggjande metafysiske undersøkingane i nyare tid, men han påpeiker at denne er heilt uforståeleg for naturvitskapsfolk og matematikarar. Denne tosidige framandgjeringa har ført til at naturvitskapen møter filosofien med likesæle. Samstundes viser dei vitskapelege funna i kvantemekanikken, og ikkje minst kybernetikken at me treng ein ny logikk som svarar til dei nye prinsippa som her har oppstått. Ein ny logikk vil også vera avhengig av eit nytt ontologisk fundament som overskrid objekt-subjekt-relasjonen. Det er eit slikt alternativ til ein toverdi-logikk, der p anten er eller ikkje er, eller ein «ikkje-aristoteleisk logikk», Günther forsøker å utvikla.<sup>295</sup>

Sloterdijk baserer seg på Günthers skilje mellom klassisk og trans-klassisk teknologi (der kybernetikken eit døme på sistnemnde) , når han skil mellom alloteknologi og homeoteknologi.<sup>296</sup> Alloteknologien har forma både verda og vår forståing av verda. Sjølv om denne teknologiske praksisen representerer eit faktisk forhold mellom menneske og natur som subjekt og objekt, tyder det verken at det gir ei ontologisk rett forståing eller er den einaste moglege måten å tenka og å leva på. Det som kan hjelpa oss på vegen vidare er at det har skjedd noko radikalt nytt i teknologien, og me ser starten på ein ny teknologisk praksis, som kan hjelpa oss å finna fram til ei tenking som kan endra måten ein ser på relasjonen mellom dei nemnde dualistiske para sjel og ting, ånd og materie, subjekt og objekt, fridom og mekanisme. Det vil igjen gjera det mogleg å forstå verktøy, teikn, kunstverk, lover, skikkar, bøker, maskinar og alle andre artefaktar på ein ontologisk passende måte.<sup>297</sup> Denne endringa har kome i gang gjennom at vitskapen byrjar å få større forståing og innsikt i felt som molekylærbiologi, genetik og kjemi. Felta byrjar å forstå og å læra frå naturens eigne prosessar og metodar, og teknologien kan då gå frå å vera brot med og forenkling av naturen til å røra seg inn i ein ny fase der ein baserer seg på å imitera naturens kompleksitet.

Nemninga biomimikk blir nytta på teknologi som på ulike måtar imiterer prosessar i naturen. I artikkelen «The homeotechnological turn: Sloterdijks response to the Ecological Crisis» har Sanne van Der Hout ei god oppsummering av kva som skil termen biomimikk frå Sloterdijks omgrep «homoetknologi». Biomimikk er definert ved at ein let seg inspirera av fenomen i naturen for å løysa teknologiske problem. Dette er ikkje noko nytt, og til dømes er utviklinga av flygemaskinen eit resultat av inspirasjon frå, og etterlikning av, fuglars flukt og anatomi.

---

<sup>295</sup> Günther, «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations»

<sup>296</sup> Hout, «The Homeotechnological Turn», 430

<sup>297</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 82 og Hout «The Homeotechnological Turn», 430

Sloterdijks homeoteknologi er ikkje berre som biomimikken ein praksis og bestemt måte å løysa problem på. Som filosofisk omgrep er det også eit forsøk på å forstå den nye teknologien på eit meir abstrakt plan. For det andre er homeoteknologi kontrastert mot alloteknologi, og Sloterdijk brukar skiljet mellom dei for å visa korleis den nye teknologien skil seg frå det me med Günther kan kalla klassisk teknologi. Ein tredje motivasjon til å ta i bruk homeoteknologi i staden for biomimikk, er at det er eit skilje mellom å på eine sida imitera og på andre sida inkorporera biologiske system i teknologien. I biomimikken er det vanleg å tenka at ein skal herma etter liv, ikkje reprodusera det, og når ein tek i bruk biologiske system i industrielle og vitskapelege prosessar som i bioteknologien, er dette noko meir enn biomimikk. For det fjerde referer Sloterdijks homeoteknologi spesifikt til imitering (eller inkorporering) av naturens molekylære og mikroskopiske prosessar, medan biomimikk kan vera alt frå å bli inspirert av termitter i korleis ein kan bygga berekraftige bygningar til å læra frå knølkvalen korleis ein kan laga effektiv vindkraft.<sup>298</sup>

Eit hovudpoeng for Sloterdijk når det gjeld skiljet mellom alloteknologi og homeoteknologi, er at der alloteknologien har kunna oppnå sine mål gjennom dominans, er ikkje det mogleg for homeoteknologien.

I call this traditional complex of power and simplification allotechnology, in order to underscore that by means of it, anti-natural, reductionist and authoritarian intentions are put to work, and I contrast it with homoetechnology, which can lead to successes to the extent that it proceeds in a fashion that is analogous to nature and without encroachments.<sup>299</sup>

Den homeoteknologiske tenkinga har så langt vore representert under namn som økologi og kompleksitetsvitskap. Sloterdijk ser i denne tenkinga eit potensial for ein relasjonell etikk utan fiendar og dominans:

Der de dominerende subjektene i den allotekniske verden råder over råmaterialer, vil det i den homeoteknologiske verden knapt være mulig for rå-herrer å utøve noe herredømme over fin-materier. Netteverksverdenens fortettede omstendigheter er ikke lenger mottagelige for dominerende input – her er det bare det som også tjener utallige andre, som lykkes i å spre seg.<sup>300</sup>

Vidare skriv Sloterdijk fram eit leikent, forfina og samarbeidsvillig subjekt, og ser her potensialet for ein humanisme etter humanismen, der dominansen gradvis må opphøyra, fordi

---

<sup>298</sup> Hout, «The Homeotechnological Turn», 432

<sup>299</sup> Heinrich og Sloterdijk, *Neither sun nor death*, 328

<sup>300</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 96



han i kraft av sin råskap umogleggjer seg sjølv, og der herrar og valdsmenn berre oppnår kortvarig suksess, medan dei som samarbeider, hjelper og berikar dannar fleire, meir adekvate og varige samband.<sup>301</sup> Sjølv om Sloterdijk har tru på at homeoteknologien kan vera ein veg vidare, så er det ikkje slik at han er det me kunne kalla ein teknologioptimist. Han ser ikkje homeoteknologien som fortsetjinga av eit stødig teknologisk framsteg, som vil forsetja også inn i framtida, men som eit radikalt brot med den alloteknologien som så langt har vore rådande. Han presenterer noko som *kan* vera ei løysing, men som vil krevja svært mykje av mennesket. Det vil krevja at me endrar oss, endrar vårt liv. På vegen er me nøydde til å bruka vår kreative intelligens, og Sloterdijk legg også til poetisk filosofi og den type tenking ein finn att i ulike former for kunst.<sup>302</sup>

Ein av tinga som stiller seg i vegen for denne utviklinga er ei godt grunngeven frykt for ny teknologi, basert på trauma menneska har opplevd på bakgrunn av alloteknologien, og då med atombomba som fremste døme. Sjølv om den totale atomkrigen så langt er unngått, blei atombomba tatt i bruk like etter at ho blei utvikla, og på den verst tenkelege måten. Sloterdijk kallar atombomba det mest allotekniske våpenet av alle, og skriv dette om følgjene av at dei amerikanske krigsherrane brukte bomba mot andre menneske:

Dermed leverte de et epokegjørende argument for den typiske moderne mistanken om en allianse mellom høyteknologi og vulgariet. På grunn av Hiroshimia og Nagasaki har mennesker verden over nok en sterk grunn til å anta at teknologiene prinsipielt sett er hemningsløse. I lys av det som skjedde føler de seg berrettiget i sin frykt for genetiske Oppenheim'ere og Truman'er.<sup>303</sup>

Genteknologien blir forstått som alloteknologi, og ein fryktar både: den potensielle katastrofen, med dystopiar der Hitler-liknade skikkelser sit med kontroll over bioteknologisk reiskapar dei kan bruka til å realisera fascistiske og nazistiske idear; og eit framtidig samfunn basert på genetiske utveljing som minner om det Aldous Huxley skildrar i *Brave new world*. Sloterdijk underkjenner ikkje ei slik frykt. Faren er at det homeoteknologiske potensialet får svært dårlege vilkår for å utvikla seg vidare, og at det difor ender med at «råmenneskers utøvelse av makt over råmaterialer»<sup>304</sup>, berre held fram. Eit genteknologisk kappløp prega av patenter, hemmelegald, økonomisk utbytting og avdemokratisering av kunnskap er eit

---

<sup>301</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 96

<sup>302</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 98 og Heinrich og Sloterdijk, *Neither Sun Nor Death*, 351

<sup>303</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 95

<sup>304</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 98

realistisk og mogleg scenario.<sup>305</sup> Men dei avanserte teknologikulturane med sine fortetta kontekstar vil ikkje kunna fungera med hemmeleg hald og ei mistenksam innstilling. Det er Ifølgje Sloterdijk treng me eit tillitsbasert samfunn der den kreative intelligensen har gode vilkår for å kunna forløysa potensialet i homeoteknologien.<sup>306</sup> Sloterdijk gjer det aldri klart korleis dette potensialet konkret skal realiserast, og kor vidt dei nye teknologiske praksisane *per se* vil føra til at me endrar oss og oppløysar dominans-relasjonane, eller om me må endra oss for å nytta godt av potensialet i homeoteknologien.<sup>307</sup> Som Hout påpeiker etterlèt Sloterdijks refleksjonar eit noko paradoksalt inntrykk: «We *need* homeotechnology in order to secure future human life on earth; we simply cannot *escape* homeotechnology.»<sup>308</sup>

Hout går konkret inn på nokre innvendingar mot det noko utopiske potensialet som ho meiner Sloterdijk tilskriv homeoteknologi. Ho stiller spørsmål om me verkeleg har forstått, og ikkje minst er i stand til å etterlikna det svært komplekse samspelet i biologiske prosessar, slik Sloterdijk ser ut til å meina. For det fyrste når me framleis berre fram til dei innsiktene me får gjennom å isolera ein del av systemet frå heilskapen, og analysera det på denne måten. Me må altså fyrst reprodusera naturen teknologisk, for så å kunna etterlikna han.<sup>309</sup> Hout viser til forsøk med metagenetikk der ein ser på DNA frå til dømes ein jordprøve, og finn genom frå svært mange ulike organismar. Ei teskei jord kan til dømes kan innehalda DNA frå om lag 200 soppar, 1000 bakteriar, 5000 virus, 50 virvellause dyr og 50 arker.<sup>310</sup> Metagenetikken er eit felt som forsøker å forstå heilskapen og samspelet mellom alle mikroorganismane som finst rundt oss og i oss. Forsøka viser likevel fyrst og fremst fram at me veit utruleg lite om alle desse mikroorganismane, og at ein står framfor eit enormt, uoversiktleg og ukjent felt.<sup>311</sup> Også den argentinske biologen Sandra Diaz som er ein av verdas fremste ekspertar på biologisk mangfald, understrekar at sjølv om me berre for få år sidan såg på mikrobar som ein fiende me måtte utrydda, veit me i dag at «vår egen overlevelse bokstavig talt er løselig knyttet til våre mikrobiota.»<sup>312</sup> Det blir difor ein farleg form for hybris å tru at me står like ved å fullt og heilt forstå det biologiske og økologiske samspelet, og ikkje minst at me i neste omgang skal vera i stand til å i kontrollerte former etterlikna det i teknologiske nyvinningar.<sup>313</sup>

---

<sup>305</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 98

<sup>306</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 98

<sup>307</sup> Hout, «The homeotechnological Turn», 434

<sup>308</sup> Hout, «The homeotechnological Turn», 434

<sup>309</sup> Hout, «The homeotechnological turn», 435

<sup>310</sup> Store norske leksikon, «Metagenom» av Lene Martinsen, 25.04.2024. <https://snl.no/metagenom>

<sup>311</sup> Hout, «The homeotechnological turn», 435

<sup>312</sup> Dunker, *Gjenoppdagelsen av jorden*, 152

<sup>313</sup> Hout, «The homeotechnological turn», 434–435

Hout problematiserer også at Sloterdijk meiner at alloteknologiens dominerande subjekt vil løysa seg opp, og poengterer at det på ingen måte er sikkert at den nye teknologien automatisk skapar ein dominerings-fri etikk. Teknologien kan like gjerne opna for meir radikale menneskeleg inntrenging i naturen, enn den som var oppnådd av den klassiske alloteknologien:

Whereas allotchnological interventions are in general rather flagrant and indelicate, and as such clearly visible to the eye, homeotechnology enables the domination of nature in more sophisticated, subtle and hence *concealed* ways. This invisibility is increased by the fact that homeotechnology obscures the traditional distinction between «biomachines» and «manmade machines».<sup>314</sup>

Hout skildrar her noko som minner om Habermas sitt skilje mellom det framvaksne og det frambrakte. I motsetnad til Sloterdijk argumenterer Hout for at homeoteknologien ikkje opphevar dette skiljet, men berre gjer det vanskelegare å få auge på det. Det kan sjå ut til at homeoteknologien spelar på lag med naturen, og i større grad enn den gamle alloteknologien opererer på same premissar. Men i følge Hout finn han snarare berre fram til meir raffinerte og skjulte former for utbytting. Det er gode grunnar til å vera samd med Hout både i at det ligg i ein hybris i å tru at me endeleg byrjar bli i stand til å fullt ut forstå ,og ikkje minst etterlikna, naturens egne komplekse prosessar. Det er ikkje gitt at teknologisk endring fører til betre og mindre dominerande og utnyttande praksisar. Sjølv om Sloterdijk overdriv «redningspotensialet» til homeoteknologien reknar Hout like fullt homeoteknologien som eit viktig bidrag til ei positiv forståing av kva teknologi kan tilby, gjennom ei godt gjennomtenkt forståing av teknologiens rolle i den menneskeleg naturen.<sup>315</sup> Det er likevel ikkje tvil om at Sloterdijks homeoteknologi kan framstå, slik Barros m.fl. karakteriserer han: «i overkant vag og overdrevent optimistisk».<sup>316</sup>

## Ein aristotelisk handlingslogikk

I samband med filosof Hebert Marcuse sin 70-årsdag i 1968 heldt Habermas eit føredrag med tittelen «Technology and Science as Ideology». Filosofane Lenny Moss og Vida Pavesich viser i artikkelen «Science normativity and skill: Reviewing and renewing the anthropological

---

<sup>314</sup> Hout, «The homeotechnological turn», 436

<sup>315</sup> Hout, «The homeotechnological Turn», 440

<sup>316</sup> Barros, Pavanini, Lemmens, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 116. Mi omsetjing, originalt: «overly vague and unduly optimistic»

basis of Critical Theory» korleis Habermas i dette føredraget utelukkar at det finst alternativ til moderne vitskap og teknologi. Sitatet dei trekk ut er retta mot Marcuse, som på eine sida forstår teknologien politisk, og meiner at han påtvingar eit naturforhold basert på dominans og utnytting, og på andre sida opnar for ein ny teknologien som dannar grunnlaget for ein radikalt annleis teknologi som anerkjenner naturen som eit subjekt.<sup>317</sup> Marcuse sine to former for teknologi minner heilt klart om Sloterdijks skilje mellom alloteknologi og homeoteknologi<sup>318</sup>, og sitatet frå Habermas si førelesing kunne like gjerne vore direkte mynta på Sloterdijks idé om homeoteknologi:

The alternative to existing technology, the project of nature as opposing partner instead of object, refers to an alternative structure of action: to symbolic interaction in distinction to purposive-rational action. This means, however, that the two projects are projections of work and of language, i.e. projects of the human species as a whole, and not of an individual epoch, a specific class, or a surpassable situation. The idea of a New Science will not stand up to logical scrutiny any more than that of a New Technology, if indeed science is to retain the meaning of modern science inherently oriented to possible technical control. For this function, as for scientific technical progress in general, there is no more 'humane' substitute.<sup>319</sup>

For Habermas er det berre symbolske interaksjon som mogleggjer ikkje-instrumentelle relasjonar, og dette tilhøyrar det kommunikative mellommenneskelege feltet.

Medan Marcuse ser teknologien som ideologisk, er han for Habermas av denne grunn politisk nøytral. Som teknologifilosof Andrew Feenberg skriv:

Habermas betrakter eksempelvis teknologien som en allmenn handlingstype overordnet enhver særskilt politisk interesse, selv om teknologien på det generiske plan er partisk. I seg selv er den dermed politisk nøytral. Verdikonflikter, og dermed politikk, hører til den kommunikative sfære som samfunnslivet er avhengig av. Teknologien blir først politisk partisk når den invaderer den kommunikative sfære. Det er dette som er «teknifisering av livsverden». Den kan reverseres ved å insistere på kommunikasjonens rolle.<sup>320</sup>

Feenberg meiner at Habermas i sine tidlege arbeid forstod teknisk handling som det same som teknologi, men seinare har han særleg fokusert på økonomiske og politiske former for resultatorientert handling. Han fortolkar gjennomgåande teknisk handling som

---

<sup>317</sup> Feenberg, *Teknikk og modernitet*, 19.

<sup>318</sup> Det ville vore interessant å gjera ei samanlikning av Sloterdijks homeoteknologi og den nye teknologien hjå Marcuse.

<sup>319</sup> Sitert frå Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 150–151

<sup>320</sup> Feenberg, *Teknikk og modernitet*, 19

instrumentalitet, og at han tilskriv denne instrumentaliteten ein politisk nøytralitet så lenge han held seg til sine områder. Det er fyrst når den formålsretta instrumentaliteten kjem inn i viktige livsverdsområder, som familien eller utdanning, og i vårt tilfelle medisinen, at problema oppstår.<sup>321</sup> Det er ikkje noko gale med ein kognitiv-instrumentell rasjonalitet så lenge han fokuserer på korleis ein skal oppnå mål ein har sett seg, men i det han går inn i område der desse måla i seg sjølv er oppe til diskusjon ser me det Habermas kallar «systemets kolonialisering av livsverden.»<sup>322</sup>

Habermas grunngir skiljet mellom det framvaksne og det frambrakte gjennom å visa til logikken i ulike handlingsformer, og vår kvardagslege måte å omgåast i verda på.<sup>323</sup> Han viser at det framleis er vanleg å utan ettertanke dela inn verda i tråd med aristoteliske kategoriar, som skilja mellom anorganisk og organisk natur, mellom plantar og dyr og mellom dyr og menneske, eller med Habermas sine eigne ord «den animalske naturen og den fornuftig-sosiale menneskenaturen»<sup>324</sup>. Desse inndelingane kan i den postmetafysiske tenkinga ikkje bli gjort på eit ontologisk nivå, men heng saman med ulike innstillingar me har i omgangen med verda.<sup>325</sup> Aristoteles skil mellom den observerande *teoretiske* innstillinga, den produserande og målretta *tekniske* innstillinga og den *praktiske* innstillinga til personar som handlar klokt eller sedeleg, og møter kvarande til samhandling i ulike situasjonar.<sup>326</sup> I tillegg kjem innstillingar til nokre praksisar som Habermas her er særleg opptekne av:

Bondens praksis når han steller med buskapen eller dyrker åkeren, legens praksis når han diagnostiserer sykdommer for å helbrede dem, avlerens praksis når han velger ut og forbedrer en populasjons arvelige egenskaper ut fra sine egne formål, krever atter andre innstillinger. Felles for disse klassiske pleie-, helbredelses- og avlspraktikkene er at de har aktelse for den selvregulerende naturens egendynamikk, som de kultiverende, terapeutiske eller selekterende inngrepene må orientere seg mot dersom de ikke skal slå feil.<sup>327</sup>

Sjølv om både helsevesenet og landbruket har blitt underlagt mekaniserte og industrielle tilnæringsmåtar, har dette ifølgje Habermas fyrst og fremst vist fram grensene for ei slik tilnærming og minna oss om grunnen til at både legen og bondens tilnærming er annleis.

---

<sup>321</sup> Feenberg, *Teknikk og modernitet*, 30

<sup>322</sup> Vetlesen, «Habermas' verk Theorie dese kommunikativen handelens», 208

<sup>323</sup> Henrich, «Human nature and autonomy», 253–254 og Habermas *Den menneskelige naturs fremtid*, 81

<sup>324</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 81

<sup>325</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 81

<sup>326</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 81

<sup>327</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 81–82

Gjennom vår eigen kroppslege varleik har me ein empati med eller som Habermas skriv «medsvingande forståing» for det organiske livets sårbarheit.<sup>328</sup> Gjennom å også ta med avl som ein eigen praksis, vil Habermas visa korleis den opphavlege avlspraktikken slik han har vore utført sidan menneska byrja dyrka jorda og halda husdyr, på grunnleggande måtar skil seg frå den nye genteknologien. Genredigering vil ikkje vera ei vidareføring den kliniske innstillinga bonden eller legen har hatt, og utgjer eit brot med den varleiken for naturens eigendynamikk som ein så langt har vist når ein har retta handlingane sine mot det organiske livet: «Det biotekniske inngrepet, som erstatter den kliniske behandlingen, avskjærer denne «korrespondansen» med andre levevesener.»<sup>329</sup>

Når Habermas skriv at dei klassiske pleie- og avlsteknikkane må orientera seg etter «den selvregulerende naturens egendynamikk» om dei ikkje skal slå feil, er det er grunn til å tolka det «å slå feil» her på same måte som når Sloterdijk skriv at homeoteknologien ikkje kan lukkast som ein dominerande praksis som tek materien som eit objekt, men må spela saman med dei prinsippa som naturen sjølv opererer etter. Sloterdijk tilskriv homeoteknologien den same «medsvingande forståinga» som Habermas tilskriv den praktiske omgangen med det levande. For Habermas vil innstillinga ein finn i tradisjonelt avl skilja seg frå ein avlspraksis der ein brukar genredigering for å oppnå forbetring, men Sloterdijk vil meina at det i molekylærbiologien og biokjemien, slik dei no har utvikla seg, nettopp i ennå større grad er naudsynt med «aktelse for den selvregulerende naturens egendynamikk»<sup>330</sup>. Denne usemja kjem tydeleg til uttrykk når bruken av bioteknologi gjeld mennesket.

For Habermas er det eit grunnleggjande skilje mellom den biotekniske handlingsmodusen som blir utøvd på levande material, og ingeniørens tekniske inngrep på passiv materie. Habermas hentar støtte for dette synet hjå Hans Jonas, og legg seg tett opp til Jonas sitt essay «La oss klonе et menneske: fra eugenikk til genteknologi» frå 1982. Sjølv om mennesket indirekte har kunna blitt objekt for bruk av teknologi, har det likevel vore eit tydeleg skilje mellom mennesket som subjekt, og «naturen».<sup>331</sup> Så lenge teknikken har hatt med livlause stoff å gjera var mennesket subjekt, og «naturen», i form av til dømes metall eller råolje, objektet for teknisk meistring. Når teknikkens objekt er levande artar, og til og med

---

<sup>328</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 82–83

<sup>329</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 83

<sup>330</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 82

<sup>331</sup> Jonas, *Teknikk, medisin og etikk*, 76. Jonas bruker sjølv hermeteikn kring naturen.

«mennesket kan være direkte objekt for sin egen byggekunst, og det i sin arvelige fysiske konstitusjon»,<sup>332</sup> er dette for Jonas noko radikalt nytt, og eit brot av «potensielt metafysisk betydning».<sup>333</sup> Om Habermas ikkje ville brukt ordet metafysisk her, er han i alle fall samd med Jonas om at dette er noko radikalt nytt, og fører til eit brot med korleis me forstår oss sjølve som artsvesen. Dette at mennesket på denne måten blir eit objekt for seg sjølv, og disponerer over sitt eige genetiske utgangspunkt vil som me har sett føra til utviskinga av skiljet mellom det *framvaksne* og det *frambrakte* men også då ei oppheving av skiljet mellom det *subjektive* og det *objektive*:

Manipulasjonen av sammensetningen av det stadig bedre forståtte menneskelige genom og forventningen blant mange genforskere om straks å kunne ta evolusjonen i sine egne hender, ryster like fullt den kategoriale inndelingen av det subjektive og det objektive, av det naturlige fremvokste og det frembrakte, i slike områder som hittil var undratt våre inngrep. Det dreier seg om den biotekniske avdifferansieringen av dypt rotfestede kategoriale inndelinger, som vi i våre selvbeskrivelser hittil har forutsatt som konstante størrelser. Dette kan forandre vår artsetiske selvforståelse på en slik måte at også den moralske bevisstheten blir påvirket – nemlig betingelser for det naturlig fremvokste, under hvilke vi utelukkende kan forstå oss som opphavsmenn til vårt eget liv og som likeberettigede medlemmer av det moralske fellesskap.<sup>334</sup>

For Habermas fører oppheving av desse inndelingane samstundes til ei avskjeringa frå det praktiske omsynet, eller den forma for respekt som så langt har prega vår omgang med det organiske livet, og som fram til no har oppretta ein hemningsterskel, som Habermas finn grunnlaget for i «det egne legemets følsomhet og i sontringen mellom en subjektivitet (uansett hvor rudimentær den måtte være) og en verden av manipulerbare objekter».<sup>335</sup> Men stemmer det, som Habermas hevdar, at dersom medisinen og landbruket legg seg til meir instrumentelle handlingsformer støyter dei raskt på si eiga grense? Er ikkje dagens industrielle dyrehald heilt klart høgst funksjonelt innanfor viss kriterium, sjølv om det til dømes i storskala produksjon av gris er lite «medsvingande forståing» å snakka om? Det ser ut til at det fungerer å strekke grensene for omgangen med andre levande skapningar så langt som mogleg for å oppnå dei måla ein ønsker seg, i dette høvet billeg og effektiv storskala kjøtproduksjon. Grensene eksisterer rett nok fordi det er levande skapningar ein har me å gjera, men handlingsmodusen må likevel seiast å vera det Habermas kallar instrumentell, og

---

<sup>332</sup> Jonas, *Teknikk, medisin og etikk*, 77

<sup>333</sup> Jonas, *Teknikk, medisin og etikk*, 77

<sup>334</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 78

<sup>335</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 83

prega av ein tydeleg subjekt/objekt-relasjon. Med Sloterdijk kan ein seia at handlingsmodusen tek form av ein relasjon mellom eit dominerande subjekt som jobbar med objektet som eit råstoff det kan ubytta og utnytta. For Sloterdijk er skiljet mellom subjekt og objekt eit mistak, og den praktiske bruken av dette skiljet er dominans. Det føreset at ein gir det som har med sjela, eg'et og det menneskeleg å gjera forrang framfor det ikkje-sjelelege og tinglege. Ifølgje Sloterdijk er denne klassifiseringa uhaldbar fordi ho

[...] tilskriver subjektet og sjelen et mangfold av egenskaper og evner som i virkeligheten hører hjemme hos mekanismene. Samtidig blir tingene eller materialene nektet en fylde av egenskaper som de ved nærmere ettersyn unektelig innehar. Hvis disse tradisjonelle feilskjærene på hver side blir rettet opp får vi en radikalt ny forståelse av kulturelle og naturlige objekter.<sup>336</sup>

Innanfor den klassiske metafysikken bivalente logikk og univalente ontologi er det ikkje mogleg å forstå det me kan kalla 'artefaktar' eller 'kulturobjekt' på ein adekvat måte. Om alt er anten ånd eller materie, subjekt eller objekt, mister me ifølgje Sloterdijk veremåten deira av syne og endar opp i «håpløse redusjonar og destruktive forenklingar».<sup>337</sup> Sloterdijk skriv at såkalla intelligente maskinar har pressa gjennom ei betre forståing av kulturskapande artefaktar generelt. Den ontologiske statusen til artefaktar kan setjast til «objektiv ånd», og her la allereie Hegel grunnlaget for ei slik forståing, der 'objektiv' tyder at dei verken er subjektive eller absolutte:

Dette storartede forslaget måtte på grunn av tidens ånds- og kulturteoretiske orientering forbli blokkert gjennom den 19. og brorparten av det 20. århundre, inntil endelig kybernetikken, som de intelligente maskinenes teori og praksis, og den moderene biologien som studiet av system-omverden-enheter, presset fram en ny beskrivelse både av det «kunstige» og det «naturlige».<sup>338</sup>

Ein kan skildra både maskinar og artefaktar som materialiserte eller objektiverte refleksjonar. Omgrepet om «objektiv ånd» blir i kybernetikken til informasjonsprinsippet, dette gir oss noko tredje som verken er ånd eller materie, tanke eller ting. Gjennom dei intelligente maskinane har det blitt mogleg å forstå at «ånda» eller refleksjonane eller tenkinga kan ta ei konkret form, og koma til syne som til dømes eit verktøy eller ein lov.<sup>339</sup> Desse artefaktene har dessutan slektskap med det me kallar personar: «De er lagringssteder for sine egne

---

<sup>336</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 85

<sup>337</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 83

<sup>338</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 83

<sup>339</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 82



produksjonshistorier, eller minner innskrevet i ting».<sup>340</sup> Slik kan me forstå personar og andre artefektar som likestilte, utan at dei eine er subjekt, og dei andre objekt.

Habermas ser ikkje den same kimen til auka forståing i tenkinga som har oppstått på bakgrunn av utvikling i til dømes nanoteknologi og informatikk. Han karikerer idear om «et legeme fullstappet av ytelesfremmende proteser, eller en engels intelligens fanget i harddisken»<sup>341</sup>. Habermas plasserer som me har sett, skiljet mellom det framvaksne og det frambrakte i det praktiske kvardagslivet. Samstundes ser han forsøk på å tenka det på andre måtar som direkte provoserande. Om me ikkje lenger kan forstå oss sjølv som prinsipielt egalitære og autonome vesen, dreg det teppet vekk under føtene på fundamentet i heile Habermas sin diskursetikk. Habermas og Sloterdijk observerer på sett og vis det same i møtet med molekylærbiologien og genteknikken. Med Habermas sine ord: «På den ene siden smelter det organisk fremvokste sammen med det teknisk frembrakte. På den andre siden avspaltes den menneskelige ånds produktivitet fra den opplevende subjektivitet.»<sup>342</sup> Men i dette ser Habermas berre:

[...] en teknisering av en menneskelige natur som fremprovoserer en endret artsetisk selvforståelse, som ikke lenger kan bringes i samklang med den normative selvforståelsen til personer som lever selvbestemt og handler ansvarlig.<sup>343</sup>

Sloterdijks forståing av teknologi, er at teknologiens essens ikkje er gitt ein gong for alle, men utviklar seg saman med den menneskelege livsforma, og difor gir rom for eit slikt nytt oppsett for teknologi og relasjonar som han skisserer med homeoteknologien.<sup>344</sup> Teknologifilosof Feenberg meiner at me Habermas har ei essensialistisk forståing av teknologi, og her er Habermas meir på linje med Heidegger enn med Sloterdijk.<sup>345</sup>

De [Habermas og Heidegger] synes å mene at teknisk handling besitter en form for enhet som trosser kompleksiteten og mangfoldet, den dyptgående sosikulturelle innleiring, som tjue år med stadig mer kritisk teknologishistorie og teknologisosiologi har avdekket i fenomenets ulike former.<sup>346</sup>

---

<sup>340</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 83

<sup>341</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 77

<sup>342</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 77

<sup>343</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 77

<sup>344</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 116

<sup>345</sup> Feenberg, *Teknikk og modernitet*, 29

<sup>346</sup> Feenberg, *Teknikk og modernitet*, 103

Habermas meiner den moderne teknologien trugar den sosiale røynda, og hjå Heidegger er det vere sjølv som er truga. I Heidegger sin seine teknologifilosofi, der den moderne teknologien tek form som *Gestell* (rammeverk) ser Heidegger det slik at alt teknologien rører ved blir til reint råmateriale, som han kallar ein ‘bestand’. På same måte som hjå Habermas står mennesket i fare for å sjølv bli ein del av bestanden.<sup>347</sup> Sloterdijk tek eit teknologifilosofiske oppgjer med både Heidegger og Habermas i *Menneskedrivhuset*. Han vrir Heideggers omgrep *Ge-stell* til *Ge-häuse*, for å visa at teknologien ikkje må bli forstått som eit «rammeverk» som trugar og utfordrar mennesket, men som eit «husrom» som har gjort det mogleg for menneska å bli til menneska.<sup>348</sup> Sloterdijk påpeiker sjølv likskapen mellom Habermas og Heidegger når han skriv: «Forholdet mellom husly (Ge-Häuse) og rammeverk (Ge-Stell) må tenkes på nytt fra grunnen av – men ganske sikkert ikke som et forhold mellom livsverden og system.»<sup>349</sup>

Moss og Pavesich meiner at det teknologisynet Habermas kom med i sin tale til Marcuse utgjorde eit vasskilje i den kritiske teoriens relasjon til naturvitskapane.<sup>350</sup> Gjennom å utelukka ikkje-instrumentelle relasjonar frå forståinga av teknologi avviser han: «the very possibility of any tranformation at the level of our embodied, embedded, material relations in the world that could be of any epistemic significance.»<sup>351</sup> Det er grunn til å tru at denne blokkeringa gjer det vanskeleg for Habermas å forstå ikkje berre genteknologien, men sjølve genetikken på ein adekvat måte. Sloterdijk skuldar Habermas for å representera ein primitiv biologisme,<sup>352</sup> og som me såg i kapittel 2 har også Lenny Moss kritisert Habermas for ein utdatert performasjonistisk forståing av genetikk.<sup>353</sup> Dette kjem til syne når Habermas uttrykker seg slik som dette:

Grensen mellom den naturen som vi “er”, og den organiske utrustningen som vi “gir” oss selv, viskes ut. For de bevirkende subjektene oppstår det dermed en ny type forhold til ens selv som går ned til dypet av det organiske substratet.<sup>354</sup>

---

<sup>347</sup> Feenberg, *Teknikk og modernitet*, 96 og Heidegger, «Spørsmålet om teknikken», 76

<sup>348</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk’s Philosophy of Technology», 116 og Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 54

<sup>349</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 77–78

<sup>350</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 150–151.

<sup>351</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 150

<sup>352</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 86

<sup>353</sup> Rose, *Livets politikk* og Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement»

<sup>354</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 40

Habermas sine formuleringar som «djupet av det organiske substratet», og ein annan stad «den fysiske basen ‘som vi er av naturen’»<sup>355</sup> kan lesast som ei mystifisering av gena. Rose les han slik, og skriv: «For nogle bioetikere, og for samfunnsfilosoffer som Habermas, er genomet blevet det sted, hvor vores menneskelige natur opbevares, og som vi løber en stor risiko ved at manipulere med.»<sup>356</sup> Filosof Daniel C. Henrich kritiserer Habermas for å enda opp med metafysiske implikasjonar, trass i at han hevder å unngå å gjera det. Henrich viser til det sentrale bioetiske verket av Allan Buchanan m.fl., *From Chance to Choice: Genetics and justice*, som også Habermas sjølv referer til, og siterer følgjande derifrå:

The idea seems to be that genetic interventions result in a different individual, whereas environmental interventions merely modify the same individual. These metaphysical metaphors are misleading. The relationship between genotype and phenotype cannot be reduced to any traditional metaphysical relationship, such as that between matter and form, or substance and attribute, or essence and accident.<sup>357</sup>

Henrich poengterer at sjølv om Habermas nektar for at hans argumentasjon mot den nye bioteknoloigen har ein ontologisk eller metafysisk dimensjon, argumenterer han for at genredigering er fundamentalt ulikt all anna påverknad eller avgjersler nokon kan ha eller ta overfor ein annan person.<sup>358</sup> Ifølgje Buchanan m.fl. er det berre mogleg å forstå genetisk redigering som ei heilt eiga form for påverknad, radikalt ulik til dømes utdanning, kosthald osv., om ein forstår genetikken gjennom eit forenkla forhold mellom genotype (informasjonen i gena) og fenotype (eigenskapane i organismen). Sloterdijk gjer som Buchanan m.fl. eit eksplisitt poeng av at gena nettopp unndreg seg den gamle stoff-ontologien. I det som er livets materielle grunnstruktur finst det knapt noko tingleg, «men heller en form som er redusert til sitt materielle minimum av informert og informerende informasjon. Gener er, som bioinformatikerne sier, intet annet enn «kommandoer» for syntesen av proteinmolekyler».<sup>359</sup> Her kollapsar ein tradisjonell forståing av *sjølvet* og *tinga*, og ein kan difor gi Habermas rett i at vår oppfatning av personen er truga, men ikkje av at me blir i stand til å redigera gena. Det dreier seg snarare om kva gena faktisk *er*. «Prinsippet om informasjon har sprunget over til naturens sfære»<sup>360</sup>, og dette mogleggjer for Sloterdijk, ei meir adekvat oppfatning av røynda:

---

<sup>355</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 60

<sup>356</sup> Rose, *Livets politik*, 139

<sup>357</sup> Buchanan, *From chance to choice*, 160 sitert av Henrich, «Human nature and autonomy», 253

<sup>358</sup> Henrich, «Human nature and autonomy», 253

<sup>359</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 87

<sup>360</sup> Merk at Sloterdijk her legg seg nært opp til den aller nyaste biologiske forskingslitteraturen. Informatikkens grunnleggjar Claude Shannons informasjonsteori var hovudsakeleg meint for å handsama kommunikasjon, men

På basis av disse framskrittene i begreper som er i stand til å gripe realiteten, falmer interessen for tradisjonelle teoretiske figurer som subjekt-objekt-relasjonen. Konstellasjonen av jeg og verden har mistet sin glans, for ikke å snakke om den fullstendig blasse polaritet mellom individ og samfunn. Det avgjørende er ideen om reelt eksisterende minner og selvorganiserende systemer gjør det metafysiske skillet mellom natur og kultur uholdbart, ettersom begge sidene av skillet bare er regionale tilstander med hensyn til informasjon og dens prosessering.<sup>361</sup>

For Sloterdijk kjem frykta for at ein med genteknikken skal gjera eit innbrot i «subjektet» eller «personen» frå ei feilaktig oppfatning av dette subjektet, og ikkje minst av det subjektive og det objektive.<sup>362</sup> Om ein gjer ei slik binær inndeling av det verande i eit sjølvreflektert subjekt og ei objektiv materiell verd, vil ein sjå genredigeringa som ein måte der subjektet blir til eit objekt for seg sjølv, og difor berre ein ting blant ting, og eit objekt blant objekt, og med Sloterdijks ord ser det då ut til at «selvet fullstendig drukner i tingligheten og utvendigheten og går til grunne der»<sup>363</sup>. Sloterdijk meiner at denne frykta berre er ein hysterisk illusjon, og ein konsekvens av den tradisjonelle metafysikkens binære inndeling av det verande:

Mennesket er ikke et vesen som må eller kan velge mellom å-være-helt-hos-seg-selv og å-være-helt-utenfor-seg selv; det kan i like liten grad velge mellom å gjennomskue seg selv totalt og fullstendig misforstå seg selv, som det kan velge mellom total samling eller fullstendig spredning. Mennesket er en regional mulighet for lysning og en lokal samlende kraft, et oppsamlingsted for sannhet og makt, men ingen all-samler.<sup>364</sup>

Jonas understrekar at dersom ein startar med genetisk redigering som er arveleg er dette ein ganske anna prosess enn utvikling av maskinar, fordi det hjå dei ikkje finst noko som kan samanliknast med forplanting og arv. Det blir ein indirekte veg til målet der ein ikkje kjenner konsekvensane, og heller ikkje kan styra eit direkte kausalforhold.<sup>365</sup> Habermas siterer han på at «'Fremstille' vil her si å slippe inn i strømmen av tilblivelse, hvor også fremstilleren driver»<sup>366</sup>. Denne setninga frå Jonas kunne ein sett for seg at var Sloterdijk sin, men utan at han ser dette som noko nytt som kjem inn med genredigering. Snarare er det eit grunntrekk

---

har det vist seg nyttig for å studera mange ulike komplekse system, og har i nyare tid blitt brukt i biologien til å kvantifisera og analysa nukleotider og aminosyrer, og også protein. Dette kan gjera informasjon til eit av det fundamentale aspekta i molekylærbiologien. (Hössjer og Thorvaldsen. «Estimating the information content of genetic sequence data»)

<sup>361</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 84

<sup>362</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 87

<sup>363</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 84

<sup>364</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 88

<sup>365</sup> I dag kan nok det same også gjeldande innan maskinlæring.

<sup>366</sup> Jonas, *Teknikk, medisin og etikk*, 80 og Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 84

ved det å vera menneske. Sloterdijk tek tydeleg avstand får ideen om at «'mennesket' i kraft av genteknologien for første gang kan bli herre over sin egen evolusjon». <sup>367</sup> Poenget hans er at posisjonane «herre» og «produsent» sluttar å gi meining når det er snakk om slike hyperkomplekse prosessar som bioteknologien i dag tek form av. Det er høgst sannsynleg at Habermas er ein av dei Sloterdijk har i tankane, når han skriv: «Man må stålsette seg for det faktum at denne innsikten vil falle tungt for intellektuelle som har levd av å stille naturen opp mot kulturen, og som nå plutselig befinner seg i en reaktiv posisjon.» <sup>368</sup>

Habermas siterer ein passasje i «La oss klone et menneske» der Jonas drøfter den kvalitative skilnaden på å jobba med dautt stoff og levande material <sup>369</sup>, men utelet nokre setningar av avsnittet. Her står det som Habermas utelet i *DNMF* i klammer:

Ved dødt stoff er fremstilleren den som alene handler overfor det passive materialet. Ved organismer møter virksomhet virksomhet: biologisk teknikk er kolloborativ med et aktivt “materials” egenvirksomhet, med det fra naturens side funksjonerende biologiske system, som en ny determinant skal inkorporeres i. [Denne blir påtvinget materialet, men også utlevert til det. Integreringen i helheten av opprinnelige determinanter er allerede en sak for systemet selv, et system som kan akseptere eller avvise tilføyelsen og selv vil gjøre det første på sin egen måte. Det gjøres bruk av dens autonomi som aktiv partner for å oppnå den ønskede modifikasjonen.] Den tekniske akt har form av intervensjon, ikke av bygging. <sup>370</sup>

I setningane Habermas ikkje tok med, kan ein høyra gjenklngen av Sloterdijks homeoteknologi, men hjå Sloterdijk ville nok den siste setninga vore: «Den tekniske akt har form av interaksjon, ikkje av bygging.» Der både Habermas og Jonas ser noko djupt problematisk med denne utviklinga, er det for Sloterdijk fyrst og fremst ein moglegheit både for auka forståing og innsikt, og for ein praksis som ikkje fungerer etter dominans-prinsippet. Habermas er oppteken av genteknologien som noko nytt som ikkje berre er ein kontinuitet av tidlegare praksisar for forbedring av menneske, medan Sloterdijk ser på denne teknologien som framhald av ein eksisterande praksis. Og i alle tilfelle vil ikkje den nye teknologien endra arvematerialet i nærleiken av så mykje som det som alt har føregått i menneskedrivhusa i over hundre tusen år. På andre sida er den nye teknologien i følge Habermas berre eit framhald av det me med Sloterdijk kan kalla ein alloteknologisk praksis, som berre utvidar sitt område til

---

<sup>367</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 34, n1

<sup>368</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 84

<sup>369</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 84

<sup>370</sup> Jonas, *Teknikk, medisin og etikk*, 78

også å gjelda mennesket sjølv, og slik underkastar eit kanskje siste felt, ei teknisk målretta innstilling. For Sloterdijk derimot opnar genteknologien for ei grunnleggjande ny måte å forholde seg til naturen på. Frå å vera i krig med naturen må me no gå i ein faktisk dialog med han, der me ikkje er eit subjekt som meistrar han som objekt. Me kan berre lukkast om me går inn på likefot, samarbeider, lyttar og respekter. Men det er ikkje lett å bryta ut av relasjonen mellom råsubjekt og råstoff, og det er ikkje gitt at den nye teknologien førar til ei frigjerande rørsle, og som me har sett gir heller ikkje Sloterdijk noko tydeleg svar på korleis dette skal gå føre seg. Habermas og Sloterdijk har grunnleggjande ulike oppfatningar av på kva genteknologi er ein kontinuitet av, og på kva han bryt med. Begge ser likevel den nye utviklinga i molekylærbiologien og koplinga til medisin og genredigering som relevant for ei filosofisk tenking om mennesket.

# Oppsummering

## Mangelvesen eller luksusdyr?

Det er tid for å henta fram att spørsmålet frå innleiinga: *Korleis skal me forstå mennesket i ljøs av at me no på ein direkte måte disponerer over vårt eige arvemateriale, og er i stand til å endra dette?* Det har vist seg å vera eit komplekst spørsmål, og eg har forsøkt å visa korleis Habermas og Sloterdijk ikkje er samde om kva det tyder å disponera over vårt eige arvemateriale, eller på kva måte dette er noko nytt. Når dei skal drøfta spørsmålet viser det seg at dei begge går attende til den filosofiske antropologiens forståing av mennesket som eit ubestemt vesen. Ved å sjå på korleis dei brukar dette på to ulike måtar vil eg vil oppsummera nokre poeng som har blitt synlege i mi drøfting. Fyrst skal eg visa korleis Habermas, på grunn av ei dårleg forståing av Helmuths Plessners teori om eksentrisk posisjonaltitet, går glipp av ein fruktbar teori om mennesket som eit kroppsleg vesen, som også kunne gitt grunnlag for ei betre forståing av teknologi. Etterpå vil eg visa korleis Sloterdijk eksplisitt omdefinierer mennesket frå mangelvesen til luksusdyr, og korleis dette gjer det mogleg for han å tenka ein koevolusjon av mennesket og teknologi.

### **Å vera ein lekam og å ha ein kropp**

*DMNF* gir oss ikkje noko eksplisitt antropologisk utlegning, men som me såg i kapittel 2 blir det sentralt for Habermas at alle menneske har ein kontingent framvaksen natur som eit felles utgangspunkt. Genredigering av mennesket står i fare for å endra på dette. Ved målretta endring av denne naturen vil han verken vera lik, framvaksen eller kontingent lenger. At det er noko me *ikkje* kan gjera målretta inngrep i, viser seg å vera av antropologisk tyding. Noko overraskande går Habermas til eit naturleg uforanderleg utgangspunkt, det framvaksne, når han skal forklara korleis den nye bioteknologien kan endra kva mennesket er. Habermas referer direkte til den filosofiske antropologiens forståing av mennesket som uferdig. Han fortolkar det som at mennesket ikkje kjem ferdig til verda, men blir til i møtet med omverda, og fyrst og fremst dei andre som det møter der:

For di mennesket i en biologisk forstand blir født «uferdig» og livet gjennom forblir henvist til de sosiale omgivelsenes hjelp, interesse og anerkjennelse, blir ufullstendigheten ved en individuering gjennom

DNA-sekvenser synlig i det øyeblikket da den samfunnsmessige individueringprosessen setter inn. Den livshistoriske individueringen fullbyrdes gjennom at man blir en del av samfunnet.<sup>371</sup>

I ein fotnote slår Habermas fast at «Denne grunninnsikten deler Helmuth Plessner og Arnold Gehlen med George Herbert Mead.»<sup>372</sup>, og han lagar slik ei bru mellom den tyske filosofiske antropologien, representert ved Plessner og Gehlen, og den amerikanske pragmatismen representert ved Mead.<sup>373</sup> Den sistnemnde tradisjonen har hatt ein meir eksplisitt og tydeleg påverknad på Habermas' seinare arbeid, noko som også blir synleg i måten han vektlegg den offentlege interaksjonssamanhengen når han forklarar korleis det uferdige naturvesenet som kjem frå morslivet blir til ein person.<sup>374</sup> Når Habermas også referer til den filosofiske antropologien kan han seiast å gå attende til røtene sine. Habermas har uttrykt at han opplevde ein irritasjon over nokre manglar i Frankfurterskulens kanon, då han møtte denne og Adorno i 1956. Han sakna blant anna dei filosofisk antropologiske tenkarane Max Scheler, Gehlen og Plessner.<sup>375</sup> Habermas hadde blitt introdusert for desse tenkarane då han i åra før studerte i Bonn, der Erich Rothacker, som sjølv blir rekna til den filosofiske antropologien, var lærar.<sup>376</sup> Habermas har i løpet av si teoriutvikling forlate dei antropologiske utgangspunktet som han starta frå. Slik den tyske filosofen Axel Honneth skildrar, går Habermas' undersøkingar av intersubjektivitetens grunnstrukturar i løpet av 1970-talet over til ein meir einseitig analyse av språkreglar, og det fører til at «det sociala handlandets kroppslige dimensjoner händanefter faller utanför blickfältet.»<sup>377</sup>

For Habermas har individet eller personen fyrst og fremst vore ein del av eit kommunikasjonsfellesskap, og han har slik definert mennesket som språkvesen, og kroppen har då hamna i andre rekke. Han har blitt kritisert for dette, og som følgje av kritikken har han også modifisert seg.<sup>378</sup> Blant anna har Martha Nussbaum vore med på å hjelpa han til å gradvis opna diskursetikken mot den utsette kroppslege dimensjonen ved det å vera mennesket. I *DMNF* viser han til Nussbaum når han slår fast følgjande:

---

<sup>371</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 68

<sup>372</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 68 n40

<sup>373</sup> Denne brua finst også i det at Gehlen var den som introduserte Mead til eit tysk publikum. (Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 48)

<sup>374</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 69

<sup>375</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 147

<sup>376</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 187

<sup>377</sup> Honneth sitert i Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 241

<sup>378</sup> Glebe-Møller, «Innledning» til Habermas, *Diskursetikk*, 18



I sin detranscendentaliserte utgave faller Kants «frie vilje» ikke lenger ned fra himmelen som en egenskap ved intelligible vesener. Autonomi er meget mer en usikker erobring hos endelige eksistenser, som bare kan oppnå noe slikt som «styrke» overhodet når de husker på sin fysiske sårbarhet og sosiale avhengighet.<sup>379</sup>

I etableringa av skiljet mellom det frambrakte og det framvaksne kjem likevel for fyrste gong den kroppslege dimensjonen ved mennesket i framgrunnen. Det Habermas er uroa for ved moglegheita for forbetrande genredigering er mennesket som «språk- og handlingsdyktige»<sup>380</sup> subjekt. Men det som trugar er ei endring som er forankra i den levande kroppen. For å få grep om denne kroppen som han ikkje har utvikla noko teoretisk rammeverk for, går han attende til den filosofiske antropologien og Helmuth Plessner.<sup>381</sup> Habermas har tidlegare kritisert Plessner for nettopp å ikkje gjera språket til det grunnleggande ved det som gjer oss til menneske.<sup>382</sup> Ifølgje Helmuth Plessner er språket berre eitt av fleire menneskelege kjenneteikn, som alle har sine utgangspunkt i den *eksentriske posisjonaltet*. Plessner skil levande vesen frå døde ting gjennom *posisjonaltet*. Posisjonalteten inneber at ein død gjenstands grense mot omverda berre blir etablert frå utsida av den som ser, medan levande vesen «konfronterear sin omgvinging. [...] Det oppfyller inte bare ett visst rum, utan det har en plats, mera precist: det hävder självt en plats, sin ‘naturliga plats’.»<sup>383</sup> Det som igjen skil menneska frå andre levande skapningar, og særleg dyra, er den refleksive måten menneska opplever seg sjølve. Dyr har ein sentrisk eksistens, der dei blir leia av instinkt. Plessner følgjer Herder i at menneska manglar slike instinkt, og slik er ubestemte.<sup>384</sup> Sosiolog og idehistorikar Carl-Göran Heidegren skildrar det slik: «Människan båda är sin kropp, i den dubbla betydelsen av att vara levande och at ha et inre liv, och förhåller sig til denna.»<sup>385</sup> Kort oppsummert er *eksentrisitsk posiosjonalitet* vår evne til å på same tid *vera* ein lekam (*Leib- Sein*) og å *ha* ein kropp (*Körper-Haben*),<sup>386</sup> eller kanskje rettare sagt våre manglande evne til å berre *vera* ein kropp.<sup>387</sup>

---

<sup>379</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 68

<sup>380</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 40

<sup>381</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 40 og 88

<sup>382</sup> Blant anna i eit brev til Helmuth Plessner i 1972. (Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 248)

<sup>383</sup> Plessner sitert i Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 20

<sup>384</sup> Pavesich, «Vulnerability, Power, and Gender», 11

<sup>385</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 20-21

<sup>386</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 248

<sup>387</sup> Plessner er ein forløpar for Maurice Merlau-Ponty som ofte blir tilskrive opphavet til skiljet mellom den levde kroppen (Leib) og den fysiske kroppen (Körper), men Merlau-Ponty viser til blant anna Plessner når han utviklar sin fenomenologiske kroppsfilosofi. (Krüger, «Persons and Their Bodies», 257)

Når bioteknologi mogleggjer målretta intervensjonar i den menneskelege organismane blir grensa mellom det framvaksne og frambrakte utviska, og Habermas ser då ein overraskande aktualitet i Plessners skilje mellom «å være legeme» og «ha kropp».<sup>388</sup> Habermas vil tolka Plessners skilje som skilnaden på den «naturen som vi ‘er’»<sup>389</sup>, altså kroppen som me *har*, og er gitt kontingent, og det me kan velja å gjera ut av den når me ansvarleg overtek han, og i kraft av vår fridom vel å *vera*. Ifølgje Lenny Moss misforstår Habermas Plessner, og innfører eit dualistisk skilje som Plessner nettopp er ute etter å unngå. Plessner er ikkje ute etter å skildra den organiske kroppen, men ein fenomenologiske ståstad.<sup>390</sup> Habermas meiner at det instrumentaliserande standpunktet som tilhøyrrer kroppen me *har* står i fare for å kolonisera kroppen som me *er*.<sup>391</sup> Ifølgje Plessner er det er vår kroppslege eksistens som gjer det mogleg både å *ha* og *vera* ein kropp, og det er også i denne vanskelege distansen til vår eigne direkte opplevingar, som oppstår her, at me blir sjølvrefleksive, og då også menneskelege. Fordi me har denne doble avstanden både til andre og oss sjølve, er me eit ope spørsmål for oss sjølve, men også heimlause. Menneska må skapa seg sjølve og sin eigen heimstad, og på den måten blir dei til kulturskapande vesen.<sup>392</sup> For å kompensera for mangelen på sterke instinkt å orientera etter, oppstår det sjølvmedvitne og språklege mennesket, som framfor alt evnar å uttrykka seg gjennom tale og gestar.<sup>393</sup> Talen og visse gestar er viljestyrte, og me er difor i stand til å disponera over kroppen for å uttrykka det me ønsker, men lekamen som me er kan også uttrykka seg sjølv gjennom til dømes raudning og skjelving. I til dømes latter og gråt kan ein observera meir tvitydige fenomen der det doble kroppsforholdet kjem til uttrykk.<sup>394</sup>

Habermas meiner at han unngår den genetiske determinismen, som me i kapittel 2 såg at Moss skulder han for, fordi han ikkje er oppteken av kva som faktisk skjer i kroppen.<sup>395</sup> Det som interesserer han er medvitsendringa som skjer om ein får vita at nokon har gjort eit inngrep i kroppen for å endra visse eigenskapar: «Forandringen vil finne sted i hodet».<sup>396</sup> For Habermas er det opplevinga av å *vera* ein lekam knytt til at me forstår dette utgangspunktet

---

<sup>388</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 40

<sup>389</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 40

<sup>390</sup> Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 148

<sup>391</sup> Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 148

<sup>392</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 21

<sup>393</sup> Pavesich, «Vulnerability, Power, and Gender», 12

<sup>394</sup> Moss, «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement», 147

<sup>395</sup> Habermas, *Den menneskelig naturs fremtid*, 91

<sup>396</sup> Habermas, *Den menneskelig naturs fremtid*, 92

som naturleg framvakse, og om me får vita at utgangspunktet likevel ikkje er kontingent og indisponibelt for målretta endring, vil det føra til ei objektiverande sjølvoppfatning der me sjølv er noko frambrakt: «Klargjøringa av den foregående programmeringa av de egne arveanleggene oppfordrer oss i en viss forstand eksistensielt til å betrakte det å være et legeme som etter- og underordnet det å ha en kropp.»<sup>397</sup> Ifølgje Habermas skjer dette heilt uavhengig av kor vidt «en genetisk programmering faktisk fastlegger den fremtidige personens egenskaper, disposisjoner og evner og faktisk determinerer dens adferd».<sup>398</sup> Måten Habermas skriv det fram baserer seg likevel i så stor grad på at ei slik «programmering» skal vera mogleg. Og dessutan på skiljet mellom det framvaksne og det frambrakte, som fram til no, har eksistert, ikkje berre i vår sjølvforståing, men også i vår faktiske omgang med våre egne kroppar. Eg meiner at det her blir tydeleg kor underordna kroppen framleis er ifølgje Habermas. Han kan velja å ikkje ta omsyn til den faktiske biologien i det heile, og det er ikkje viktig kva som faktisk skjer i kroppen. Det er berre viktig kva som skjer i hovudet.

For Habermas heng det som skjer i hovudet saman med den farlege opphevinga av skiljet mellom det framvaksne og det frambrakte, og då skiljet det subjektive og det objektive. Det som skjer er ei annullering av sonderinga mellom klinisk handling og teknisk framstilling.<sup>399</sup> Som me har sett kan ikkje Habermas fundamentera dette skiljet i noko anna enn den faktiske organiske kroppen, og når han ikkje tillèt seg sjølv å ta denne på alvor blir han ståande i ein uløseleg spagat. Som Moss og Pavesich påpeiker vil eit kvart forsøk på å forstå oss sjølve som biologiske skapningar, for Habermas, føra til at me må sjå oss sjølve med eit intstrumentaliserande blikk. Habermas diskvalifiserer både biologi og alle andre empiriske vitskapar som epistemologisk verdifulle for å forstå kva det vil seia å vera menneske. Om me skal unngå ei uhaldbar instrumentalisering av livsverda kan me berre forstå oss sjølve kommunikativt og språkleg. Habermas vel å einsidig fokusera på feltet for symbolsk sosial interaksjon, og å samstundes isolera dette feltet frå dei materielle behova.<sup>400</sup> På den måten mister Habermas moglegheita til å sjå samanhengen mellom dei materielle behova og meningsskapning, og her tek han ifølgje Moss og Pavesich eit avgjerande antropologisk val:

The 'anthropological' path not taken would have been to understand the genesis of a distinctively anthropoid existence as precisely one in which the pursuit of material need is never wholly separable

---

<sup>397</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 92

<sup>398</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 91

<sup>399</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 87

<sup>400</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 148

from the grounding, normalizing, meaning-giving, world disclosive dimensions of a particular form of life.<sup>401</sup>

For å forstå mennesket må me forstå teknologien, og for å forstå teknologien må me forstå mennesket, ikkje berre som eit språkleg vesen, men også som eit kroppsleg vesen med materielle behov som blir dekkja i ei samanvevd utveksling med omgjevnadane. I Sloterdijks skildring blir utviklinga av menneske og teknologi ein koevolusjon, der dei verken kan eksistera eller lata seg forstå kvar for seg. Dette opnar for nye måtar å forstå teknologi på, og det opnar også for å ta på alvor empirisk kunnskap frå biologien når ein skal prøva å forstå den nye bioteknologien. Det er ein klar mangel ved *DMNF* at Habermas ikkje tillét dette, som Moss og Pavesich påpeiker:

But what cannot be recovered is an understanding of embodied human practice, of how preconceptual involvement in the world constitutes world-disclosive horizons of possible understanding. We cannot be the embedded, embodied, situated, enactive beings for whom being is an issue, and, just when empirical biology has begun to disclose the kind of polyvalent flexibility that could make it eligible for participating in Horkheimer's dialectical dance, Habermas' transcendental standpoint has locked it out in the cold.<sup>402</sup>

### **Frå mangelvesen til luksusdyr**

Sloterdijk forstår ikkje mennesket som noko som fyrst er nakent, heim- og huslaus, for så å skapa seg ein heim. Det er som me har sett nettopp *gjennom* huset at menneske blir til menneske, utan hus ingen folk, og med hus bortskjemte folk [*Verwohnen*]: «Living in houses always leads to being spoiled: the theorem, according to which man is a laucnary creature, goes back to Herder and Gehlen and is a chipherd form of this idea.»<sup>403</sup> *Menneskedrivhuset* er eit forsøk på dekryptera ideen om mennesket som mangelvesen. Fleire element av Sloterdijks antropogenese er i fyrst omgang heilt i tråd med mennesket som mangelvesenet. Han skildrar også menneska som biologisk underutvikla, og dette fører igjen til at dei både er og blir fysisk sårbare og emosjonelt ustabile:

De er nødt til å forholde seg til sin høye grad av fysisk og emosjonell sårbarhet, sin emosjonelle ustabilitet, sitt internt frambrakte overskudd av drifter, sin gruppedynamiske irritabilitet som kan frigjøre paranoid, orgastisk og selvdestruktiv vold. Dermed blir det nødvendig med konvensjoner for å

---

<sup>401</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 148

<sup>402</sup> Moss og Pavesich, «Science, normativity and skill», 149

<sup>403</sup> Heinrichs og Sloterdijk, *Neither sun nor death*, 58

reduere sameksistens-risikoen i inkubatorlivet. Dette fenomenet har særlig Arnold Gehlen på sin svært tendensiøse måte gjort oss oppmerksomme på ved å gripe til Herders halvklare begrep om mennesket som et «mangelvesen». Fra innsikten i homo sapiens' labile og luksuspregede konstitusjon trakk han den ensidige konklusjon at mennesket stadig måtte støttes av institusjonenes sterke hånd.<sup>404</sup>

Det var Gehlen som verkeleg etablerte termen «mangelvesen» som ei vidareføring av Herder, og i Gehlens teori er mennesket avhengige av institusjonar for å finna den orienteringa som naturen ikkje har gitt det.<sup>405</sup> Sloterdijk definerer ikkje menneskets vesen negativt, ved at det ikkje har ei spesialisering. I si drøfting av antropogenesen kjem han fram til at menneskets vesen er å vera eit luksusdyr, som nettopp har blitt spesialisert i kombinasjonen av «bortskjemming og stressbeherskelse».<sup>406</sup> For Sloterdijk er det ikkje berre ei kompensasjon for manglande retning og stabilitet som driv menneske, det er også eit driv mot stadig auka luksus, overskot og bortskjemming. Dette er avgjerande for å forstå den samtidige utviklinga av både menneskas livsform og teknologiformane. Menneska strekk seg ikkje mot eit minimum, snarare er dei grenselause i si jakt på meir ein mindre motstandfull og meir luksuriøs tilvære. Sloterdijk tek utgangspunktet i det uferdige, eller hjå han mislukka dyret, som er for tidleg fødd, men han fortolkar dette heller som ei gåve enn ein mangel:

Gjennom sin mislykkethet som dyr styrter det ubestemte vesenet ut av sin omverden, og erverver seg dermed verden i ontologisk forstand. Denne ekstatiske kommen-til verden og overdragelsen til væren har mennesket fått i vuggegave som artshistorisk arv. Mennesket er i verden fordi det tilhører en bevegelse som bringer det til verden og utsetter det for verden. Det er resultatet av en hyperfødsel som skaper et verdensbarn av pattebarnet.<sup>407</sup>

Det er mogleg å tolka Herder i ei liknande retning når han tek til orde for at det ikkje gir meining å måla menneska og dyra mot kvarandre, slik ein gjer om ein snakkar om ein «mangel»:

Den instinktløse, elendige skapning, som kom så forlatt ut av naturens hånd, var nemlig fra første øyeblikk også den fritt virkende, fornuftige skapning som skulle hjelpe seg selv og ikke kunne annet. Alt det som hos mennesket var mangler og behov sammenlignet med dyrene, ble presserende grunner til av alle krefter å vise seg som menneske. Således utgjorde disse menneskehetens krefter ikke bare en svak erstatning for de større dyriske fullkommenheter som var nektet det (noe vår filosofi, dyrenes store

---

<sup>404</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 65

<sup>405</sup> Heidegren, *Antropologi, samhällsteori och politik*, 54 og 63

<sup>406</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 65

<sup>407</sup> Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 23

talsmann, vil ha det til), men uten sammenligning og uten egentlig å være målt mot hverandre, tvert imot selve menneskets vesen.<sup>408</sup>

Her er det mogleg å lesa Herder slik at mennesket ikkje manglar vesen, men har sitt vesen i kraft av sine manglar. Dette vesenet kan då til dømes vera den kombinasjonen av stressmestring og bortskjemming som Sloterdijk tilskriv luksusdyret. Når mennesket viser seg som menneske er det for Sloterdijk ikkje ein naken ape, altså ein ape som manglar pelsen sin. Mennesket er alltid allereie eit påkledd kulturvesen som bur i hus. Det er viktig poeng for Sloterdijk at mennesket ikkje tilpassar seg sine omgivningar gjennom å utvikla ein kultur, men skapar sine omgjevnadar sjølve. Eg meiner at det er nettopp dette poenget som gjer at Sloterdijk evnar å forstå teknologien på ein måte som framvisar korleis han har utvikla seg saman med mennesket, i ei utveksling som verken kan bli forstått som reint materiell eller reint idémessig. Ifølgje Sloterdijk er det inga automatikk i at teknologi må vera instrumentaliserande, og at teknologien må haldast vekke frå visse deler av livsverda. Teknologien er innvoven i alt menneska driv på med, i alle felt av livet. Vår biologi er snarare resultatet av vår teknologiske åtferd, enn årsaka hennar.<sup>409</sup> Latour har påpeikt at kjernen til konflikten mellom Habermas og Sloterdijk er grunnleggjande ulike syn på mennesket:

This is why Habermas became so cross at Sloterdijk and launched a very mean attack against him: naked humans on the one hand, fully equipped humans on life support on the other – of course there was no way for those two German thinkers to agree with one another.<sup>410</sup>

Sloterdijk forstår mennesket som eit produkt som kan betrast,<sup>411</sup> men han tek samstundes avstand frå ein forenkla tanke om betring, og «overspente forestillinger om optimering».<sup>412</sup> Når han drøftar ein framtidig moglegheit for «utføra direkte inngrep i individenes genetiske ‘tekst’»<sup>413</sup> er han tydeleg på at slike inngrep berre kan vera unntak, og berre kan rettferdiggjera om ein kan visa at dei er i tråd med det han kallar «innsiktsfulle og framsynte oppdateringar av inkubatorevolusjonen i tråd med målsetningar som er lokalt og muligens også universelt akseptable.»<sup>414</sup> Sloterdijk meiner det i kvart enkelt tilfelle er naudsynt med ei undersøking av både evolusjonære og kulturelle vilkår, som skal utførast av både samfunnet

---

<sup>408</sup> Herder, *Om sprogets opprinnelse*, 118

<sup>409</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 101

<sup>410</sup> Latour, «A Cautious Prometheus?», 158

<sup>411</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 33

<sup>412</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 67–68

<sup>413</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 68

<sup>414</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 68

og forskarfelleskapet. Sloterdijk tek i tillegg eit spesifikt oppgjer med den amerikanske transhumanismen som går inn for forbetring av mennesket.

Det man i amerikanske genteknikk-debatter betegner som *enhancing the human* i tråd med menneskets potensial, vil, hvis det noen gang blir satt ut i livet, ikke så mye utgjøre en forbedring av menneskets genetiske arv, som en oppgivelse av potensialet for morbiditet som i over hundre tusen år har blitt videreført i gen-poolen.<sup>415</sup>

Når Sloterdijk snakkar om forbetring er det ikkje ein utilitaristisk versjon der ein anten går inn for å minimera lidning, eller, som i dei meir ekstreme variantane, ønsker å utrydda både aldring og død. Sloterdijks er interessert i menneskets moglegheiter, og har vore oppteken av å undersøka figurar som representerer ekstremiteten i det menneskelege potensialet, til dømes Jesaja, Buddha og Kristus.<sup>416</sup> Han er oppteken av kva som er mogleg for mennesket å bli, men ikkje som eit kjent mål, der me har bestemt oss for eit resultat og *veit* kva som er å rekna som forbetrande. Det er ei rørsle mot det ukjente, men vel så mykje dreier det seg om å ha mot til å våga å strekka seg mot dette ukjente potensialet, mot framtida. Habermas vil nok for Sloterdijk representere ein reaksjonær klassisk humanisme som er prega av eit anti-teknologisk ressentiment, og ut frå dette berre klarar å protestera, og ikkje tenkja framover.<sup>417</sup> Som me har sett kan det vera noko i dette. Samstundes er det mogleg å sjå kor Habermas sin krasse kritikk av det han kallar «naturalistisk vridd posthumanisme» og «nietzscheanske fantasiar» kjem frå.<sup>418</sup> Draumen om at mennesket skal realisera sitt ytste potensial, og den form for «noble antropologi»<sup>419</sup> som Sloterdijk også tidlegare har vore oppteken av, kan lett enda med ein uoppnåeleg lengt etter *andre* menneske enn dei som faktisk er her. Habermas sitt eige utgangspunkt, som han skildrar som «de tørre premissene for en forfatningsstat i et pluralistisk samfunn»<sup>420</sup> kan vera eit viktig korrektiv.

Teknologifilosofen Yuk Hui har kome med ein annan kritisk merknad til Sloterdijk i eit intervju med Anders Dunker. Gjennom det noko utopiske potensialet Sloterdijk tilskriv homeoteknologien endar han med å oppretthalde ei tenking basert på skiljet mellom det vonde og det gode. Han skil rett og slett mellom ein god hometeknologi og ein farleg alloteknologi.

---

<sup>415</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 67–68

<sup>416</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 92

<sup>417</sup> Sloterdijk, «Wounded by Machines», 235

<sup>418</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 52

<sup>419</sup> Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 92

<sup>420</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 53

Dette er ein dikotomi som Sloterdijk prøver å kvitta seg med, men det viser seg å ikkje vera ei enkel oppgåve. Det kjem fram i spørsmålet han stiller i det siste avsnittet av *Menneskedrivhuset*: «Hvordan skulle vi kunne tenke en velsignelse som går hinsides den altfor enkle motsetningen mellom forbannelse og velsignelse?»<sup>421</sup> Hui meiner at me kan få ei betre forståing av teknologi gjennom å snakka om ein teknodiversitet på same måte som me snakkar om biodiversitet: «Biodiversity develops because of climatic variations, biological niches, and relations between particular plants, animals, and microorganisms. Something similar should hold for technologies.»<sup>422</sup> Hui motset seg ein ide om at det er mogleg å snakka om noko universelt vondt og godt, og understrekar at sjølv om det finst felles problem, som til dømes den økologiske krisa, finst det ikkje universelle løysingar.<sup>423</sup>

## Utsyn

Heilt til slutt vil eg peika på nokre element i Sloterdijks og Habermas' antropologiske tenking som dei sjølv ikkje går i djupna på. Eg meiner dette er spor som kan vera interessant å forfølgja vidare, og vil peika på tenkarar som kunne vore interessante i den samanheng. Då peiker eg samstundes ut og vidare forbi rammene for denne masteroppgåva.

## Medsvingande forståing

I kapittel 4 var me innom Habermas sitt uttrykk «medsvingande forståing», som eg meiner også kan vera ei passende skildring på måten Sloterdijk forstår det tette nettverkssamarbeidet i homeoteknologien. Habermas set «medsvingande forståing» i hermeteikn, men utan å referera til kor det er henta frå.<sup>424</sup> Hermeteikna til Habermas kan kanskje også tyda på at han ikkje er heilt sikker på korleis han skal skildra det fenomenet han er ute etter. Denne forståinga som oppstår i møte med andre levande vesen må vera før- eller ikkje-språkleg, og ha sitt utgangspunkt i den levande kroppen. Når Habermas skil mellom ulike handlingsformer, er han særleg oppteken av skiljet mellom den teknisk måten ein arbeidar med døde materiale på, og den «kultiverende eller terapeutiske» måten me omgåast organisk natur på. Habermas meiner at denne skånande handsaminga ikkje berre er kognitiv, men også viser eit praktisk

---

<sup>421</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 99

<sup>422</sup> Dunker, «On Technodiversity». Yuk Huis *Teknodiversitet* kom ut i norsk omsetjing i 2022.

<sup>423</sup> Dunker, «On Technodiversity»

<sup>424</sup> Sigurd Hverven gjorde meg merksam på at Hans Jonas skildrer noko som minner, når han i *The Phenomenon of Life* skriv om «communication between life and life». Hverven og Netland skriv meir om dette i «Projection or encounter?», 326.



omsyn – «det vil si en slags respekt».<sup>425</sup> Denne empatien som han også kallar det, blir tydelegare dess «nærmere den behandlede arten står oss», utan at han går nærare inn på kva som definerer ein slik nærleik.<sup>426</sup> Det praktiske omsynet me syner i møte med anna levande er grunnlagt i «det egne legemets følsomhet»<sup>427</sup>, og er altså ikkje mogleg utan at ein tek kroppen på alvor. Det ser her ut som at den kroppslege eksistensen også vil gi normativ føring i vår praktiske omgang med andre dyr, og då også med kvarandre, og kanskje til og med andre levande skapningar og det miljøet dei er avhengige av for å kunna leva.

Habermas brukar også hermeteikn rundt «korrespondanse» i følgjande sitat som me har gjengjeve tidlegare: «Det biotekniske inngrepet, som erstatter den kliniske behandlingen, avskjærer denne ‘korrespondansen’ med andre levevesener.»<sup>428</sup> Eg tek dette som eit teikn på at han her prøver seg fram. Han er ute etter å grunngi eit fundamentalt skilje i innstilling i vår omgang med organisk og anorganisk materiell, som kan forklara kvifor genredigering skil seg så grunnleggjande frå anna klinisk medisin. Men samstundes opnar han då døra på gløtt for å tenka nytt om vår relasjon til desse andre «levevesna», og det er ein veg eg meiner kan vera interessant for ei filosofisk antropologisk tenking. Vinciane Despret og Donna Haraway er filosofar som tenker relasjonar mellom menneske og dyr på overraskande og klargjerande måtar. I *Tenke som en rotte* spør Despret om det stemmer at det berre er mennesket som har ei verd, og at andre dyr berre har ei omverd. Hennar undersøking av rotter brukt i dyreforsøk tek eit oppgjør med rolla dyra har blitt tilskrivne i tenkingas historie.<sup>429</sup> Haraways bok *Primate Vision: Gender, Race and Nature in the World Science* frå 1989 var banebrytande i si undersøking av korleis ulike primatologars arbeid seier ein heil del meir om oss sjølve, enn om apane dei studerer. Seinare har ho også undersøkt den doble avhengigheita i relasjonen mellom menneske og dyr, då særleg hundar, i *The Companion Manifesto* og *Where Species Meet*.<sup>430</sup> Bård Hobæk og Naïd Mubalegh skriv i sitt etterord til den norske omsetjinga av Desprets *Tenke som en rotte* at både Haraway og Despret er å rekna som tenkarar som utfordrar den tradisjonelle humanismens måte å plassera den menneskelege natur og subjektivitet i ei særstilling. Dei høyrer begge til det tverrfaglege teoretiske landskapet som

---

<sup>425</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 83

<sup>426</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 83

<sup>427</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 83

<sup>428</sup> Habermas, *Den menneskelige naturs fremtid*, 83

<sup>429</sup> Despret, *Å tenke som en rotte*

<sup>430</sup> Sloterdijk etterlyser sjølv meir inngåande undersøkingar av samspelet mellom menneska og husdyra, og viser blant anna til Elisabeth de Fontenay som ei av dei som så langt har bidrege til dette (Sloterdijk, *Regler for menneskeparken*, 24)

har vakse ut frå vitskap- og teknologistudiar (STS).<sup>431</sup> Eg er samd med Hobæk og Mubalegh i at dette «posthumanistiske tankelandskapet» kan opna for nye undersøkingar av det menneskelege.<sup>432</sup> Kanskje kan det vera mogleg å tenka den antropologiske skilnadene utan å bli antroposentrisk? Å leita etter det som skil oss frå andre levande organismar, har ofte vore forsøk på å definera oss bort frå det eller dei andre me skil oss frå. Det er kanskje likevel mogleg å sjå for seg ein filosofisk antropologi som evnar å bruka det vesle som skil oss frå alt anna levande, til å også sjå alt det me har felles med både plantar, sopp og dyr.

### **Bereposeantropologi**

Haraway understrekar at Ursula K. Le Guins essay «The Carrier Bag Theory» frå 1986 har vore avgjerande for hennar måte å forstå narrativ i naturkulturhistorie.<sup>433</sup> Le Guin kan også gi oss eit korrektiv til den forteljninga Sloterdijk presenterer i *Menneskedrivhuset*. Sloterdijk startar drøftinga si av antropogenese i ei utvendig livmor, og er også andre stadar i sin filosofi opptatt av det innvendige fosterlivet som eit viktig utgangspunkt for å forstå mennesket<sup>434</sup>. Samstundes går han i *Menneskedrivhuset* raskt vidare frå bilete av det verna rommet til steinen, kastet og kuttet. Sloterdijk vier meir merksemd til opprettinga av distanse gjennom bruken av harde midlar, enn til rommet der nærleiken og omsorga er avgjerande. Ursula LeGuin utfordrar ideen om at dei fyrste teikna på kultur er dei harde reiskapane.<sup>435</sup> Ho held fram ilåta, det som ein kunne samla mat i, ein mottakar heller enn ein angripar, som den fyrste kulturelle ordninga:

Vi har hørt [historien], vi alle hørt alt om alle de kæppe og spyd og sværd, de ting man kan slå og pirke og banke med, de lange, hårde ting, men vi har ikke hørt om tingen at putte ting i, beholderen til den beholdte ting. Det er en ny historie. Det er nyt.

Og alligevel gammelt. Før – når først man tænker over det, uden tvivl længe før – våbnet, et sent luksuriøst, overflødig redskap; længe før den nyttige kniv og økse; samtidig med den uundværlige forhammer, kværn og graveskovl – for hvad nytter det at grave en masse kartofler op hvis man ikke har noget at slæbe dem man ikke kan spise, hjem i – samtidig med eller før redskabet der tvinger energi udad, lavede vi det redskap der bringer energi hjem.<sup>436</sup>

---

<sup>431</sup> Hobæk og Mubalegh, «Etterord» i Despent, *Tenke som en rotte*, 166

<sup>432</sup> Hobæk og Mubalegh, «Etterord» i Despent, *Tenke som en rotte*, 166

<sup>433</sup> Haraway, *Staying with the trouble*, 177, n7

<sup>434</sup> Sjø blant anna Sloterdijk, *Spheres: Volume I Bubbles* og Barros, Lemmens og Pavanini, «Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology», 92-93

<sup>435</sup> Le Guin, *Berepose teorien om fiktion*, 6

<sup>436</sup> Le Guin, *Berepose teorien om fiktion*, 7

Det me finn etter dei tidlege menneska eller før-menneska er det som ikkje rotnar, løyser seg opp og forsvinn. Dei tidlege ilåta i form av korgar vil alle vera borte, sjølv om ei fletta korg gjerne kan vera samtidig med eller før dei fyrste steinverktøya. Kva om det var som korgmakarar menneske blei menneske? Eller om ein i større grad vektlegg kombinasjonen av å oppretta ei distanse frå den farleg omverda, og grundigare undersøker alt som må til for å gjera menneskedrivhuset leveleg, ikkje berre symbolsk, men også reint fysisk og praktisk. Kva om det som opprettheld det verna rommet ikkje kan kallast harde midlar, men heller er ein form for mjuk prototeknikk? Kva om det er fletting, ikkje kast og kutt, det starta med? Eller om dei fyrste kutta blei uført for å sanka material til ei samlande ilåt? I alle tilfelle startar det med at nokon ber eit barn *i* magen, og sjølv er ein ilåt. Det har blitt via liten filosofisk merksemd til kva som skjer idet den svangre blir sjølvrefleksiv, og både er og har ein kropp, men også har ein kropp i seg som er og (kanskje også har) sin eigen kropp, samstundes som desse to kroppane ei stund også er kvarandre.

### **Det trøystande mennesket**

Filosof Hans Blumenberg spør som Sloterdijk kva som gjorde mennesket mogleg. Inspirert av Herder og den filosofiske antropologien, tek han som sitt utgangspunktet at mennesket er eit sårbart, biologisk ubestemt dyr som har tilpassa seg gjennom å bli «second-natured social and cultural being».<sup>437</sup> I sin artikkel om «Working on the myth of the Anthropocene: Blumenberg and the Need for Philosophical Anthropology» vektlegg Pavesich blant anna Blumenbergs forståing av at menneska er vesen som treng trøyst. Som Sloterdijk tek Blumenberg utgangspunkt i at mennesket i si utvikling av kognitiv kompleksitet også er blitt emosjonelt labile skapningar. Me vil stadig oppleve at kontinuitetar me stoler på fell saman, i alt frå i utviklingstrinn i barndommen, til naturkatastrofar, sjukdom, tap av familie og venar, undertrykkande situasjonar som skapar ei kjensle av maktesløyse eller som Pavesich avsluttar denne oppramsing med, ein kvar «disintegration of any taken-for-granted lifeworld formation».<sup>438</sup> Også Sloterdijk skildrar samanbrot av dei stabile romma, og korleis dei hyperkjensleware menneska her blir utleverte og lir i ekstrem grad. I slike situasjonar blir mennesket ifølgje Sloterdijk nakne. Det som reddar dei er det Sloterdijk kaller ein «symbolsk immunologi og regenereringens psykosemantikk», og Sloterdijk ser katastrofane som

---

<sup>437</sup> Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 99

<sup>438</sup> Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 113

utgangspunkt for religionane: «Deres kjerne er ritualer og psykiske aktiviteter som overfører opplevelsen av romlig integritet til tilstander etter at ulykken har inntruffet.»<sup>439</sup> Her meiner eg det er grunn til å også via merksemd til den relasjonelle trøysta me kan få frå nærleik, forståing og empati, og som ikkje ein gong treng vera språkleg. Desse hyperkjenslevare vesena som har utvikla seg i menneskedrivhusa, har ikkje berre blitt ekstra utsett for lidning. Dei har også utvikla ei empatisk innstilling som er grenser til å kunna lesa tankar og kjensler hos andre. Ei evne som mest sannsynleg har blitt til før språket.<sup>440</sup>

Trøysta kan ta mange former. Det kan vera gjennom historier og myter som kan bera vår smerte, noko Blumenberg vier mykje merksemd til, men også gjennom religiøse ritual som til dømes gravferder, og gjennom merksemd og forståing frå andre.<sup>441</sup> Trøyst blir ifølgje Blumenberg meiningsfullt fordi den menneskelege situasjonen i botn er utrøysteleg. Trøysta endrar ikkje situasjonen, men skjer i situasjonar der røynda nettopp *ikkje* kan endrast.<sup>442</sup> Ingenting tyder på at den nye bioteknologien kjem til å fjerna trongen til trøyst, verken gjennom å gi oss evig liv eller gjennom å skapa eit homeoteknologisk paradiso. Men det er på den andre sida ikkje sikkert at vår evne til å trøysta er noko me kan ta for gitt.<sup>443</sup> Det kan difor vera grunn til å retta meir merksemd mot kva som skjer i det verna rommet der denne evna har utvikla seg. Kanskje er evna til å forstå kva andre treng, til å gi emosjonell støtte, til å trøysta i alle dei mangfaldige uttrykka trøysta kan ha, når det kjem til stykket, ein like vesentleg ved det å vera menneske som det å trenga trøyst. Og kanskje er det heller ikkje ein mangel at me er vesen som treng trøyst så lenge me også er vesen som kan trøysta. Trøyst kan vera ein kreativ, opnande og verdsskapande aktivitet, fundamentert i ei kroppsleg medsvingande forståing.

Kanskje kan trøysta slik vera ein god vegvisar for ei vidare filosofiske antropologisk tenking? Eg håpar at denne oppgåva i alle fall har vist at filosofiske antropologiske undersøkingar ikkje treng å ha som sitt utgangspunkt at spørsmålet «Kva er mennesket?» kan svarast på ein gong for alle. Eg følgjer filosof Vida Pavesich i at «Philosophical anthropology is as much a stance from which to interrogate and clarify as it is a theory of human existence»<sup>444</sup> Det vil bli

---

<sup>439</sup> Sloterdijk, *Menneskedrivhuset*, 73

<sup>440</sup> Pavesich viser til korleis antropolog Sarah Blaffer Hrdy og primatolog Frans de Waal vektlegg emosjonell orientering, tilknytning og empati i antropogenesen. (Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 114)

<sup>441</sup> Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 114

<sup>442</sup> Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 114

<sup>443</sup> Hrdy ser på tilknytning, forståing og empati som avgjerande for menneskelege utvikling, men åttvarar også om at evna til empati står i fare for å forsvinna i den vidare utviklinga. Sjå Hrdy, *Mother and Others* (2009)

<sup>444</sup> Pavesich, «Working on the Myth of the Anthropocene», 120

forhandling i tida som kjem, der ein skal ta stilling til, og regulera den nye bioteknologien. Eg vonar at me då vil ta oss tid til å også klargjera *kva* me forhandlar om, og at filosofien i møte med denne oppgåva kan opna seg mot eit historisk og dialektisk samspel med biologifaget og menneskevitskapane utan å mista sin eigenart. Som Yuk Hui uttrykker det:

Art and philosophy can't choose science as their point of departure. If they do, they become footnotes to positivism. They should not abandon science either, but rather tend to it and show the way to other modes of understanding the world. To paraphrase Georges Canguilhem, we must return technology to life.<sup>445</sup>

---

<sup>445</sup> Dunker, «On Technodiversity»

# Litteraturliste

- Arendt, Hannah. *Vita Activa*. Oversatt av Christian Janss. Oslo: Pax Forlag, 1996
- de Barros, Matheus Ferreira, Pieter Lemmens og Marco Pavanini. “Peter Sloterdijk’s Philosophy of Technology: From Antropogenesis to the Antropocene” i *Technophany A Journal for Philosophy and Technology* 1, no. 2 (mai 2024): 84–123.  
DOI:10.54195/technophany.13602
- Bennet, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010
- Bennet, Michael J., “Habermas’s Interpretation of Arendt in *The Future of Human Nature: Communicative Reason, Power and natality*” i *Philosophy Today* 65, no. 3 (sommaren 2021): 727–745. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday2021524416>
- Berdinesen, Hein og Lars Petter Storm Torjussen (red.). *Heideggers testamente: Filosofien, nazismen og de svarte heftene*. Oslo: Dreyers forlag, 2019
- Bioteknologirådet, «Genredigering i mennesker». Uttaling til Helse og omsorgsdepartementet. 26.04.2023. URL:  
<https://www.bioteknologiradet.no/filarkiv/2023/04/Bioteknologiradets-uttalelse-om-genredigering-i-mennesker-UU.pdf>
- Boltanski, Luc. *The Foetal Condition: A sociology of engendering and abortion*. Omsett av Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, 2013
- Broberg, Gunnar og Nils Roll-Hansen (red). *Eugenics and the Welfare State: Norway, Sweden, Denmark, and Finland*. East Lansing: Michigan State University Press, 2005
- Buchanan, Allen og Dan We. Brock, Norman Daniels og Daniel Wikler (red). *From chance to choice: Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Childs, Donald J. *Modernism and Eugenics: Woolf, Eliot, Yeats, and the Culture of Degeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001
- Christensen, Jostein. «Etterord». I *Slik talte Zarhathustra* av Friedrich Nietzsche, 331–446. Oslo: Spartacus, 2011

- Couture, Jean-Pierre. *Sloterdijk*. Cambridge: Polity, 2016
- Crutzen, Paul. “Geology of mankind” i *Nature* 415, no. 23 (2002), DOI:  
<https://doi.org/10.1038/415023a>
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species*. New York: Sterling, 2008
- Despret, Vinciane. *Tenke som en rotte*. Omsett av Anders Fjeld og Mira Refseth Langeland.  
 Moss: H//O//F, 2022
- Doudna, Jennifer og Samuel H. Sternberg. *A crack in creation: Gene editing and the  
 unthinkable power to control evolution*. New York: Mariner Books, 2018
- Dreyfus, Hubert .L. *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger’s Being and Time,  
 Divison I*. Cambridge: The MIT Press, 1991
- Dunker, Anders. «On Technodiversity: A Conversation with Yuk Hui». *Los Angeles Review of  
 Books*. 09.06.2020.  
 [<https://lareviewofbooks.org/article/on-technodiversity-a-conversation-with-yuk-hui/>]
- Dunker, Anders. *Gjenopdagelsen av jorden: 10 samtaler om naturens fremtid*. Oslo.  
 Spartacus, 2019
- Dunker, Anders, *Å tenke på planeten: Essays om nåtid og framtid*. Oslo: Existenz forlag, 2022
- Edgar, Andrew. «The hermeneutic challenge of genetic engineering: Habermas and the  
 transhumanists». I *Med Health Care and Philos*, no. 12 (2009), 157–167. DOI:  
<https://doi.org/10.1007/s11019-009-9188-9>
- Feenberg, Andrew. *Teknikk og modernitet*. Omsett av Are Eriksen. Oslo: Universitetsforlaget,  
 1999
- Fischer, Andrew. «Flirting with fascism». I *Radical Philosophy* 099 (Januar/Februar 2000):  
 58–60. URL:  
<https://www.radicalphilosophy.com/news/flirting-with-fascism-the-sloterdijk-debate>
- Foucault, Michel. *Tingenes orden*. Omsett av Knut Ove Eliassen. Oslo: Spartacus, 2006
- Gilje, Nils og Harald Grimen. «Hans Skjervheim – et intellektuelt portrett». *Filosofi og  
 dømmekraft* av Hans Skjervheim, 7–24. Oslo: Universitetsforlaget, 1992

- Gjesdal, Kristin. *Herder's Hermeneutics: History, Poetry, Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017
- Glebe-Møller, Jens. «Indledning» i *Diskursetikk* av Jürgen Habermas. Frederiksberg: DET lille FORLAG, 1996
- Günther, Gotthard. «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations.» [www.vordenker.de](http://www.vordenker.de) Februar 2004. URL: [http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg\\_cyb\\_ontology.pdf](http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_cyb_ontology.pdf) (Først publisert i *Self-Organizing Systems*. Redigert av M. C. Yovits og G. T. Jacobi G. D. Goldstein, 313–392. Washington D. C: Spartan Books, 1962)
- Habermas, Jürgen. *Den menneskelig naturs fremtid: Bidrag til den etiske debatten om genteknologi*. Omsett av Lars Holm-Hansen og Øystein Skar. Oslo: N.W. Damm & Søn, 2003
- Habermas, Jürgen. *Diskursetikk*. Omsett av Henning Vangsgaard. Frederiksberg: DET lille FORLAG, 1996
- Hansen, Thomas F. «Fra genotype til fenotype: Forståelse og misforståelse av arvelighet gjennom historien». I *Mendels arv: Genetikkenes æra* redigert av Dag O. Hessen, Nils Chr. Stenseth og Thore Lie, 45–79. Oslo: Gyldendal, 2015
- Haraway, Donna. *Primate Vision: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.
- Haraway, Donna. «Et manifest for kyborger» utdrag omsett av Karin Nygård. I *Rett kopi dokumenterer fremtiden: manifest* redigert og utgitt av Ellef Prestsæter og Karin Nygård, 77–81. Oslo, 2007
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making kin in the Chthulucen*. Durham: Duke University Press, 2016
- Harris, John. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. New Jersey: Princeton University Press, 2007
- Heidegger, Martin. «Spørsmålet om teknikken» i *Oikos og Techne*. Omsett av Arnfinn Bø-Rygg. Oslo: Aschehoug, 1996



- Heidegger, Martin. *Brev om humanismen*. Omsett av Eivind Tjønneland. Oslo: J.W. Cappelens Forlag a.s, 2003
- Heidegger, Martin. *Væren og tid*. Omsett av Lars Holm-Hansen. Oslo: De norske bokklubbene, 2007
- Heidegger, Martin. *Overveielser II-VI: Svarte hefter 1931-1938*. Omsett av Lars Holm-Hansen. Oslo. Exiztens forlag, 2022
- Heidegren, Carl-Göran. *Antropologi, samhällsteori och politik: Radikalkonservtism och kritisk teori Gehlen – Schelsky – Habermas – Honneth – Joas*. Göteborg: Daidalos, 2002
- Henrich, Daniel C. «Human Nature and Autonomy: Jürgen Habermas’ Critique of Liberal Eugenics». I *Ethical Perspectives* 18, no. 2 (2011): 249–268.  
DOI:10.2143/EP.18.2.2116812
- Heinrichs, Hans-Jürgen og Peter Sloterdijk. *Neither sun nor death*. Omsett av Steve Corcoran. Los Angeles: Semiotext(e), 2011
- Hellesnes, Jon. *Maska bak andletet: Om veremåter, ideologi og filosofisk antropologi*. Oslo: Det Norske Samlaget, 2002
- Herder, Johann Gottfried, *Om sprogets opprinnelse*, omsett av Jan-E. Askerøy. Oslo Aschehoug og co, 1992
- Hobæk, Bård og Naïd Mubalegh. «Etterord». I *Tenke som en rotte* av Vinciane Despret, 157–169. Moss: H//O//F, 2002
- van der Hout, Sanne. «The homoetchnological Turn: Sloterdijk’s Responses to the Ecological Crisis» i *Environmentale Values* 23, no. 4 (august 2014): 423–442
- Hrdy, Sarah Blaffer. *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge, The Belknap press, 2009
- Hui, Yuk og Peter Lemmens. «Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler’s Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene». I *Krisis: Journal for contemporary philosophy*, no. 2 (2017): 25–40. URL:  
<https://archive.krisis.eu/reframing-the-technosphere-peter-sloterdijk-and-bernard-stieglers-anthropotechnologi-cal-diagnoses-of-the-anthropocene/>

- Hverven, Sigurd og Thomas Netland. «Projection or encounter? Investigating Hans Jonas' case for natural teleology». I *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 22, 313–338 (2003). DOI: <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09748-9>
- Hössjer, Ola og Steinar Throvaldensen. «Estimating the information content of genetic sequence data». I *Journal of the Royal Statistical Society Series C: Applied Statistics* 72, no. 5 (november 2023): 1310–1338. DOI: <https://doi.org/10.1093/jrsssc/qlad062>
- Häyry, Matti. «Protecting Humanity: Habermas and His Critics on the Ethics of Emerging Biotechnologies». I *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 21, no. 2, april 2012: 211–222. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0963180111000715>
- Jonas, Hans. *Teknikk, medisin og etikk: Ansvarsprinsippet i praksis*. Omsett av Sverre Dahl. Oslo: Cappelen Akademiske Forlag, 1997
- Kant, Immanuel. *Hva er mennesket? Antropologi i pragmatisk perspektiv*. Omsett av Øystein Skar. Oslo: Pax Forlag, 2002
- Kavoulakos, Konstantinos. «Ruptured formalism: The challenge of bioethics and the limits of moral formalism» i *Radical Philosophy* 125, (mai/juni) 2004: 37–45. URL: <https://www.radicalphilosophy.com/article/ruptured-formalism>
- Latour, Bruno. «A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk)». I *In Media Res* redigert av Willem Schinkel, Liesbeth Noordegraaf-Eelens, Lena Tsipouri og Vanja Stenius, 151–164. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012
- Latour, Bruno. «On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications». I *Soziale Welt*, vol. 47, (1996), 369–381, 1996. URL: <http://www.cours.fse.ulaval.ca/edc-65804/latourclarifications.pdf>
- Leivestad, Eirik og Johannes Servan. «Uro i menneskparken?: Tekst om 'Sloterdijk-skandalen'». I *Replikk*, no. 27 ( vår 2009): 27–34
- Le Guin, Ursula. *Bæreposeteorien om fiktion*. Omsett av Karsten Sand Iversen. København: Bestiarium, 2018
- Lysemose, Kasper. «A Presentation of Philosophical Anthropogenealogy and Some Ensuing Methodological Considerations». *Human Studies* 35, no.1 (2012): 115–130

- Lysemose, Kasper. «The self-preservation of man: Remarks on the relation between modernity and philosophical anthropology». I *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, redigert av Anantana Kumar Giri og John Clammar, 39–56. London: Anthem, 2013
- Kevles, Daniel J. *In the name of Eugenics: Genetics and the uses of human heredity*. London: Harvard University Press, 1995
- Krüger, Hans- Peter. «Persons and Their Bodies: The Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and Homo absconitus». I *The Journal of Speculative Philosophy* 24, no. 3 (2010): 256–274. DOI:10.1353/jsp.2010.0011
- Marcuse, Herbert. *Det endimensjonale mennesket*. Omsett av Thomas Krogh og Hans Petter Aastrop. Oslo: De norske Bokklubbene, 2004
- Meland, Ingmar. «Å lese Heidegger i dag». I *Vinduet* 71, no. 1 (2018): 4-23.
- Mitchell, Andrew J. og Peter Trawny (red.). *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism*. New York: Columbia University Press, 2017
- Moore, James og Diane B. Paul. «The Darwinian context: Evolution and inheritance». I *The Oxford handbook of The History of Eugenics*, redigert av Alison Bashford og Philippa Levine, 27–42. Oxford: Oxford University Press, 2010
- Moss, Lenny. «Contra Habermas and towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement». I *New Formations* 2006, no. 60, vår 2007, 139–149
- Moss, Lenny og Vida Pavesich, «Science, normativity and skill: Reviewing and renewing the anthropological basis of Critical Theory». I *Philosophy and Social Criticism* 37, no. 2, 2011, 139–165. DOI: 10.1177/0191453710387064
- Nietzsche, Friederich. *Slik talte Zarathustra*. Omsett av Bjørn Christian Grønner. Oslo: Spartacus, 2011
- Pavesich, Vida. «Vulnerability, Power, and Gender: An Anthropological Mediation Between Critical Theory and Poststructuralism». I *Essays in the Philosophy of Humanism* 22, no. 1 (2014): 3–34. DOI:10.1558/eph.v22i1.3

- Pavesich, Vida. «Working on the Myth of the Anthropocene: Bllumenberg and the need for philosophical anthropology». I *New German Critique* 145, vol. 49, no. 1 (februar 2022): 97–130. DOI 10.1215/0094033X-9439643
- Pedersen, Jørgen. «Kritisk teori i dag». I *Agora* 27, no. 4 (desember 2009), 114–139
- Prusak, Bernard G. “Rethinking ‘Liberal Eugenics’: Reflections and Questions on Habermas on Bioethics.” *The Hastings Center Report* 35, no. 6 (2005): 31–42.  
DOI: <https://doi.org/10.2307/3528563>.
- Pugh, Jonathan. “Autonomy, Natality and Freedom: A Liberal Re-examination of Habermas in the Enhancement Debate”. I *Bioethics* 29, no. 3 (mars 2015): 145–152,  
DOI: <https://doi.org/10.1111/bioe.12082>
- Rose, Nikolas. *Livets politik: biomedisin, magt og subjektivitet i det 21. århundre*. Omsett av Søren Søgaard. København: Dansk Psykologisk Forlag, 2009
- Schloss Elmau, «A German History», 06.03.2023. <https://www.schloss-elmau.de/en/history/>
- Schloßberger, Matthias. «Habermas’s New Turn towards Plessner’s Philosophical Anthropology» i *Plessner’s Philosophical Antropology*. Redigert av Jos de Mul, 301–317. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V, 2014
- Schultz, Norman. «The Controversy about Sloterdijk’s ‘Rules for the Human Zoo’: Between Continental-Analytic Philosophy and Tropological Thinking». I *Philosophy today* 64, no. 1, (2020): 221–238. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday2020413329>
- Skjervheim, Hans. *Filosofi og drømmekraft*. Oslo: Universitetsforlaget, 1992
- Sloterdijk, Peter. *Spheres. Volum 1: Bubbles*. Omsett av Wieland Hoben. Cambridge, Mass: Semiotext(e), 2011
- Sloterdijk, Peter. *You must change your life*. Omsett av Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press, 2013
- Sloterdijk, Peter. *Regler for menneskeparken: Et svar på Heideggers “Brev om humanismen”*. Omsett av Sigurd Tenningen. Kristiansand: Lord Jim Publishing, 2016.

- Sloterdijk, Peter. «Wounded by the machines». I *Not saved: Essays after Heidegger*. Omsett av Ian Alexander Moore og Christopher Turner. Cambridge: Polity Press, 2017
- Sloterdijk, Peter. *Menneskedrivhuset: Bidrag til en historisk og profetisk antropologi*. Omsett av Anders Dunker. Oslo: Existenz forlag, 2022
- Stengers, Isabelle. *Thinking with Whitehead - A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014
- St. meld. nr 14 (2001-2002). *Evaluering av lov om medisinsk bruk av bioteknologi*. Oslo: Helsedepartementet
- Store norske leksikon. «Domestisere». Odd Vangen. 06.03.2023. <https://snl.no/domestisere>
- Store norske leksikon. «Avl». John Henning Unsgård, Johan Christian Frøstrup og Odd Vangen. 27.01.2023. <https://snl.no/avl>
- Store norske leksikon, «Metagenom». Lene Martinsen. 25.10.2022. <https://snl.no/metagenom>
- Svendsen, Lars Fredrik. «Innledning». I *Hva er mennesket?: Antropologi i pragmatisk perspektiv* av Immanuel Kant, 9–24. Oslo: Pax Forlag, 2002
- Svendsen, Lars Fredrik. *Mennesket, moralen og genene: En kritikk av biologismen*. Oslo: Universitetsforlaget, 2001
- Turda, Marius. *Modernism and Eugenics*. Hampshire: Palgrave Macmillian, 2010
- Vetlesen, Arne Johan. «Habermas' verk Theorie des kommunikativen Handelns: En kritisk gjennomgang». I *Sosiologisk tidsskrift* 14, no. 3 (2006): 199–218
- Vetlesen, Arne Johan. «Innledning». I *Den menneskelig naturs fremtid: Bidrag til den etiske debatten om genteknologi* av Jürgen Habermas, 7–24. Oslo: N.W. Damm & Søn, 2003
- Wienmeister, Annett. «Rereading Habermas in Times CRISPR-cas: A Critique of and an Alternative to the Instrumentalist Interpretation of The Human Nature Argument” i *Journal of Bioethical Inquiry* 19, (2022): 545–556.  
DOI: <https://doi.org/10.1007/s11673-022-10206-7>

Wolff, Francis. «Det nevronale mennesket – et ‘helt ordinært dyr’». Omsett av Rangar Myklebust. *Agora* 31, no. 3–4, (2013): 114–138.

**Videopptak av foredrag**

Hacking, Ian. "The New Me: What Biotechnology may do to Personal Identity" foredrag holdt ved Huron University College, 24. oktober 2011. URL (15.04.24):  
[\[https://youtu.be/RGNfp8YXtS0?feature=shared\]](https://youtu.be/RGNfp8YXtS0?feature=shared)