

Βιοηθική: Όψεις του αγαθού και του ορθού

Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου

*Επίκουρος Καθηγητής της Φιλοσοφίας του Δικαίου
στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών*

1. Η σκοπιά της ηθικής

Ας αρχίσουμε με την ακόλουθη υπόθεση. Η ηθική καλείται στις μέρες μας να αξιολογήσει τις δυνατότητες, τους κινδύνους και τις προοπτικές της βιοτεχνολογικής επανάστασης. Από πού όμως αντλεί η ηθική αυτήν την αυθεντία; Σε τί διαφέρει η ηθική από την πολιτική, το δίκαιο, την εκκλησία, ή ακόμα τον κοινό νού; Δεν έχει η “ηθική” καταχρασθεί τόσες φορές την εξουσία της στο παρελθόν εις βάρος της αλήθειας, του ανθρωπισμού, του κοινού νού; Γιατί λοιπόν να τη νεκραναστήσουμε και να της αναγνωρίσουμε μια εξουσία που δεν την αξίζει;

Τα παραπάνω ερωτήματα όσο εύλογα και αν είναι, δεν αφορούν, πιστεύω, τη σημασία της ηθικής αξιολόγησης αυτή καθεαυτήν, αλλά ένα φαινόμενο που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε “εκμετάλλευση μιας ψευδοηθικής αυθεντίας”. Πράγματι, στο σημείο αυτό η “ηθική” δεν διαφέρει από άλλες μορφές εξουσίας, όπως η πολιτική, ή η θρησκευτική. Αντίθετα όμως απ’ ότι συμβαίνει με άλλες μορφές εξουσίας που επιδιώκουν να ελέγχουν και να καθοδηγούν τις πράξεις και τις συνειδήσεις των ανθρώπων, η ηθική υποβάλλει τις προτάσεις, τους κανόνες και τις αρχές της σε έναν ειδικό έλεγχο που μοιάζει να έχει τα εχέγγυα μιας αξιοθαύμαστης ανεξαρτησίας από ανέλεγκτες δυνάμεις, αυθαίρετες επιλογές, ή συγκυριακούς σχηματισμούς. Πρόκειται για την ανεξαρτησία στην κρίση και αξιολόγηση που μας χαρίζει ο ορθός λόγος και το ορθό μέτρο.

Βέβαια η σκοπιά της ηθικής αξιολόγησης δεν είναι η μόνη σκοπιά αξιολόγησης. Υπάρχουν στα ανθρώπινα πράγματα πολλά που ο πρακτικός λόγος της ηθικής δεν μπορεί και (ίσως δεν πρέπει να προσπαθεί) να συλλάβει, να εξηγήσει και να ρυθμίσει. Όμως όσο εύλογο και αν φαίνεται ότι υπάρχουν τομείς όπου η ηθική δεν μπορεί και δεν πρέπει να διεισδύει, άλλο τόσο φαίνεται εύλογο ότι η ανεξαρτησία τομέων και μορφών ανθρώπινης ζωής, όπως για παράδειγμα η θρησκευτική εμπειρία, ή οι ατομικές ή συλλογικές επιλογές ζωής, έχει ακριβώς ανάγκη από την εγγυητική παρουσία της ηθικής. Για να έχουμε το δικαίωμα πραγματικά ανεξάρτητων και ελεύθερων αξιολογήσεων, για να μπορούμε να δηνόμαστε με αυτό που μας είναι μονακριβο και αναντικατάστατο, πρέπει να δεχτούμε τον προστατευτικό και καθοδηγητικό ρόλο της ηθικής στα θεμελιώδη ζητήματα της ζωής μας, όποιοι και αν είμαστε και ό,τι και αν πιστεύουμε.

Είναι όμως σε θέση η ηθική να μας βοηθήσει στα μεγάλα ερωτήματα της εποχής μας και πώς; Όλοι βέβαια γνωρίζουμε ότι στη συγκρότηση αλλά και στην επίλυση των θεμελιωδών ηθικών ερωτη-

μάτων, όπως επίσης και στις άμεσες ηθικές μας αντιλήψεις, εκδηλώνονται διαφωνίες - καμιά φορά μάλιστα σοβαρές. Ανάλογα με το αν δεχόμαστε τη σχετικότητα ή την αντικειμενικότητα των ηθικών κρίσεων και αξιολογήσεων, την υποθετικότητα ή κατηγορικότητα των ηθικών κανόνων, την προτεραιότητα, όπως λέγεται, του ορθού έναντι του αγαθού (ή το αντίστροφο) κλπ., ανάλογη θα είναι συχνά (αλλά όπως θα δούμε στη συνέχεια όχι αναγκαστικά) και η μορφή των απαντήσεων που θα δώσουμε σε μια σειρά από κρίσιμα ηθικά θέματα. Συμβαίνει όμως να διαφωνούμε καμιά φορά χωρίς ουσιαστικό λόγο, είτε γιατί λέμε με διαφορετική γλώσσα τα ίδια πράγματα, είτε γιατί παράγοντες ανεξάρτητοι από τη δύναμη του ορθού λόγου (φόβος, χειραγώγηση από τρίτους κλπ.) επηρεάζουν την ορθή μας κρίση - αυτές οι αιτίες είναι μέχρι σ' ένα βαθμό θεραπεύσιμες. Ενδέχεται βέβαια η διαφωνία μας να είναι βαθύτερη και να οφείλεται στο ότι έχουμε κάποιους δικούς μας και αμετακίνητους λόγους να βλέπουμε τα πράγματα διαφορετικά. Πιστεύω ότι όπου και αν οφείλεται η διαφωνία, ακόμα και στην περίπτωση της βαθιάς διάστασης απόψεων, υπάρχει μέχρι σ' ένα βαθμό η δυνατότητα ανάδειξης κοινών αξιών και τρόπων κοινής δράσης. Η βιοτεχνολογία αποτελεί ένα τέτοιο αντικείμενο διαφωνίας (και με τις τρεις έννοιες) και η ηθική ανάλυσή της ένα εύλογο αντίδοτο.

2. Επικίνδυνοι φόβοι, επικίνδυνες ελπίδες

“Η γενετική”, γράφει ο Steve Jones, “έχει γίνει για τον κοινό νου ένα υποκατάστατο θρησκείας, ένα δόγμα πίστεως. Έτσι, ανάλογα με τις κλίσεις των εκάστοτε πιστών της παρουσιάζεται άλλοτε ως κατάρα και απειλή και άλλοτε ως επαγγελία και λύτρωση”.¹ Πράγματι, ο κίνδυνος ιδιαίτερα στην περίπτωση της βιοτεχνολογίας είναι μεγάλος να παρασυρθούμε είτε σε τελείως αυθαίρετες, ανορθολογικές και σε τελευταία ανάλυση ηθικιστικές (όχι ηθικές) κρίσεις και συμπεράσματα, είτε σε μια εργαλειοθήκη και κοντόφθαλμη αποτίμηση των πλεονεκτημάτων της νέας τεχνολογίας, είτε τέλος σε μια παραληρηματική αποθέωση και ταύτιση με την υποτιθέμενη αυταξία της τεχνολογικής ανάπτυξης και προόδου. Η βιοηθική ως κλάδος της ηθικής με μια συγκεκριμένη εφαρμογή, την αποτίμηση και ηθική αξιολόγηση δηλ. των πλεονεκτημάτων και επιπτώσεων της βιοτεχνολογίας στον άνθρωπο,² μπορεί πρώτα απ' όλα να συμβάλει στην άρση δύο σοβαρών παρεξηγήσεων:

1. Steve Jones, In the Genetic Toyshop, New York Review of Books, Vol. XLV, Number 7, 1998, σ. 14. Βλ. και το εξαιρετικά γλαφυρό και κατατοπιστικό βιβλίο του ίδιου, The Language of the Genes, London, 1993.

2. Ο όρος “βιοηθική” χρησιμοποιείται εδώ stricto sensu με την έννοια της ηθικής της βιοτεχνολογίας. Largo sensu ο όρος “βιοηθική” υποδηλώνει την ηθική ενασχόληση με όλα τα μεγάλα ερωτήματα που τίθενται κυρίως στην αρχή και το τέλος της ανθρώπινης ζωής και είναι συνώνυμος με τον όρο ιατρική ηθική ή βιοϊατρική ηθική. Βλ. χαρακτηριστικά T. L. Beauchamp/J. F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, 4th ed. Oxford 1994, Dan Brock, Quality of life Measures in Health Care and Medical Ethics, εις: M. Nussbaum/A. Sen (wd.), The Quality of Life, Oxford 1995, σ. 95επ. και D. Thomasma/Th. Kushner (ed.), Birth to Death, Science and Bioethics, Cambridge, 1996. Βλ. και την εισαγωγή μου στη σχετική θεματική στον τόμο A. Kaufmann/R. Merkel/K. Papageorgiou u.a. (Hrsg.), Moderne Medizin und Strafrecht, Heidelberg, 1989, σ. 1επ.

1. ότι ο φόβος ή η ελπίδα συνιστούν από μόνα τους επιχειρήματα για την υιοθέτηση ή απόρριψη μιας πολιτικής

2. ότι αρκεί η κατάδειξη ορισμένων πλεονεκτημάτων ή μειονεκτημάτων της νέας τεχνολογίας για κάποια ευρέως αποδεκτή κοινωνική ή οικονομική παράμετρο (πχ. δημόσια υγεία, οικονομική ανάπτυξη) για να νοιώθουμε πώς έχουμε κάθε λόγο με το μέρος μας να φοβόμαστε ή να ελπίζουμε και κατά συνέπεια να υιοθετήσουμε ή να απορρίψουμε μια συγκεκριμένη πολιτική.³

Εμφιλοχωρεί εδώ ένα είδος “τρισηνούς λογικής”. Υπάρχουν τα πράγματα που δεν κάνει καθόλου να κάνουμε (τρέμουμε μόνο με την ιδέα: ας πούμε να κατασκευάσουμε ανθρώπους κατ’ εικόνα και καθ’ ομοίωσή μας), τα πράγματα που θέλουμε πάρα πολύ να κάνουμε (να δημιουργήσουμε τις προϋποθέσεις της μακροβιότητας, αν όχι και της αιώνιας ζωής!), και τα πράγματα που θα πρέπει να σταθμίσουμε βάσει κάποιων συγκεκριμένων παραμέτρων (οικονομία, υγεία, απασχόληση κλπ). Κάνουμε σαν να είναι όλα αυτά σαφή εκ των προτέρων, σαν να έχουν ήδη διαγραφεί τα όρια και το μόνο που μας μένει είναι να τα διαπιστώσουμε. Κατά βάθος γνωρίζουμε πόσο εύθραυστη και αμφιλεγόμενη είναι η κρίση μας και αυτό μπορούμε να το παρατηρήσουμε στον επαμφοτερίζοντα τρόπο με τον οποίο ως κοινό εισπράττουμε τις “αησιχητικές” αλλά και τις “ανακουφιστικές” ειδήσεις περί τη βιοτεχνολογία. Στη σύγκυση όμως αγρεύει δυστυχώς η αυθαιρεσία - από και προς όλες τις κατευθύνσεις.

Η τελευταία αυτή παρατήρηση μας υποχρεώνει να σταθούμε πρώτ’ απ’ όλα σ’ ένα αξιοπρόσεκτο παγκόσμιο φαινόμενο που είναι, κατά τη γνώμη μου, η άλλη όψη του ιδίου νομίσματος, δηλ. της αδυναμίας ουσιαστικής κανονιστικής ανάλυσης και στάθμισης⁴ των ερωτημάτων που θέτουν οι νέες τεχνολογίες. Επαγγελματικές ομάδες και πολιτικοί με επιλεκτική, στην καλύτερη περίπτωση, σχέση με την ηθική σπεύδουν να εκπονήσουν κώδικες, θεωρίες και αρχές με στόχο τον “ηθικό εκπολιτισμό” αυτού του ανεξέλεγκτου χώρου δραστηριότητας περί τη γενετική μηχανική. Αυτή η σπουδή έχει κάτι το κωμικό. Το ότι κάποιοι αντιλαμβάνονται ακόμη τα πράγματα σαν να ζουν σε μια προκρατική μορφή κοινωνικής οργάνωσης, σε ένα είδος “φυσικής κατάστασης”, δεν μας υποχρεώνει εμάς τους υπολοίπους να τους παρακολουθήσουμε. Το λέω αυτό γιατί μερικές φορές μας κάνουν να πιστέψουμε ότι επέρχεται η συντέλεια του κόσμου⁵ και ότι θα πρέπει να ξεχάσουμε ό,τι πιστεύαμε μέχρι τώρα.

3. Η συλλογιστική αυτή θα μπορεί να ελεγχθεί ως κοινωνικός ή οικονομικός ανταγωνισμός δεδομένου ότι εκλαμβάνει την αξιακή βαρύτητα κοινωνικοοικονομικών παραμέτρων ως κάτι το αυταπόδεικτο. Για μια παραμφερή κριτική ενός άλλου είδους ανταγωνισμού, του βιολογικού βλ. Jurgen Habermas, Άλλο ηθική, άλλο βιολογία, Το Βήμα, 8 Μαρτίου 1998, σ. 88. Βλ. επίσης Bernard E. Rollin, The Frankenstein Syndrom, Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals, Cambridge, New York, Melbourne 1995, σ. 11επ.

4. Μια κανονιστική ανάλυση και στάθμιση ενός προβλήματος έχει ως αντικείμενο την ανάπτυξη και εφαρμογή θεωρίας με στόχο την εξεύρεση μεθόδων και αρχών για την καλύτερη δυνατή επίλυσή του. Η ηθική κανονιστική θεωρία προσβλέπει στη βέλτιστη λύση από ηθικής πλευράς.

5. Την ημέρα ακριβώς που παρουσιάστηκε η εισήγηση αυτή, μια αθηναϊκή εφημερίδα διαβεβαίωνε με πηχυσάους τίτλους ότι η κλωνοποίηση θα οδηγήσει σε “ανάσταση νεκρών”!

Η τεχνολογική επανάσταση δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην και επανάσταση στις ηθικές μας κατηγορίες (είναι άραγε οι ηθικές επαναστάσεις νοητές;). Η βιοτεχνολογία μπορεί να δημιουργεί πρωτόγνωρες καταστάσεις, δυνατότητες, ευκαιρίες και κινδύνους, αλλά υπό μια έννοια ενδέχεται όλα αυτά τα ζητήματα να έχουν τεθεί, σε διαφορετικές βέβαια συγκυρίες και περιστάσεις, και παλιότερα.

Ας μην μας θαμπώνει συνεπώς το τεχνολογικό θαύμα από μόνο του αλλά ας προσπαθήσουμε καλύτερα να δούμε μήπως οι μετατοπίσεις που επιφέρει η βιοτεχνολογία σε πρόσωπα, πράγματα και αξίες έχει κάποιο προηγούμενο. Προσωπικά πιστεύω ότι οι ευκαιρίες και δυνατότητες, όπως οι κίνδυνοι και φόβοι περί τη βιοτεχνολογία, όλα αυτά θίγουν μια οικεία σε μας ηθική βάση. Μπορούμε, με άλλα λόγια, να οργανώσουμε και να αξιολογήσουμε το αντικείμενό μας με βάση ηθικές αρχές και κατηγορίες που ήδη διαθέτουμε και έχουμε χρησιμοποιήσει για να αντιμετωπίσουμε ανάλογα προβλήματα με εκείνα που μας θέτουν οι γενετικές τεχνολογίες.

3. Το αγαθό και το ορθό

Για το λόγο αυτό επέλεξα να διαρθρώσω το θέμα μας με βάση μια θεμελιώδη διάκριση της ηθικής θεωρίας: το αγαθό και το ορθό.⁶ Η διάκριση αυτή μας κατευθύνει σε δύο θεμελιώδεις, διακριτές αλλά όχι ασύμβατες μεταξύ τους προσεγγίσεις στα ηθικά σημαντικά πράγματα. Η προσέγγιση του ηθικού δέοντος από τη σκοπιά του αγαθού σημαίνει ότι αποδίδουμε, σε μια ατομική ή συλλογική αντίληψη για την (ηθικά) βέλτιστη ζωή, ρυθμιστικό ρόλο. Το τί πρέπει να κάνουμε από ηθικής πλευράς (στην ουσία το πρόβλημα τίθεται εδώ ευρύτερα: τί είδους άνθρωποι πρέπει να είμαστε, τί ζωή πρέπει να ζούμε;) βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με θεμελιώδη ερωτήματα για το είδος της ζωής που θέλουμε και αξίζει να ζούμε. Η σκοπιά του αγαθού έχει βέβαια τις ρίζες της στην αρχαία ελληνική ηθική φιλοσοφία και θα μπορούσε κανείς να πει ότι η επιλογή της σκοπιάς του αγαθού ως αφετηριακού σημείου του ηθικού προβληματισμού συνδέεται και με τις περιστάσεις του πολιτικού βίου στην αρχαία κοινωνία. Η πολιτική ζωή στην αρχαία Αθήνα ήταν αγαθό, τρόπος του ευ ζην και όχι απλώς αρένα προαγωγής συμφερόντων ή διεκδίκησης δικαιωμάτων.

Κάνοντας τώρα ένα μεγάλο άλμα στην νεωτερικότητα μπορούμε να πούμε ότι το υπόβαθρο μιας τέτοιας προσέγγισης αρχίζει σιγά-σιγά να εκλείπει. Η έκλειψη μιας περιεκτικής κοινής αντίληψης του ευ ζην έδωσε σταδιακά τη θέση της σε πολλαπλά, συχνά κοσμοθεωρητικά ετερόκλητα, περιεχόμενα ζωής. Η μετατόπιση αυτή δεν ήταν χωρίς συνέπειες και για την ηθική. Εφόσον εξέλιπε το κοινό υπόβαθρο κοινού νοήματος ζωής, τότε είναι προφανές ότι το αγαθό δύσκολα πια θα μπορούσε να διαδραματίσει από μόνο του ηθικά ρυθμιστικό ρόλο. Ως μόνη εξαίρεση εδώ θα μπορούσαμε να διανοηθούμε μια εργαλειοκή, ωφελμιστική συγκρότηση του αγαθού, της επίτευξης φερεϊείν της μεγαλύτερης δυνατής κοινωνικής ωφελιμότητας, όπως την αντιλαμβάνεται ο ωφελμιστής φιλόσοφος

6. Για τη γενεαλογία αυτής της διάκρισης βλ. Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge 1996, σ. 19επ.

Bentham και οι επίγονοί του, αλλά και αυτή η αντίληψη πέρα από τις εσωτερικές της αντιφάσεις πάσχει με τη σειρά της ως προς τη βασιμότητα, πειστικότητα, σε τελευταία ανάλυση συναινεσιμότητα της αντίληψης του αγαθού από την οποία εκκινεί.

Η υποχώρηση της σκοπιάς του αγαθού ως ρυθμιστικής αρχής συμπίπτει με την ανάδειξη της σκοπιάς του ορθού και κατηγορικά δέοντος. Η διάσπαση και ο κατακεραμιτισμός της ενιαίας αντίληψης για το ποιά συστατικά συνθέτουν την καλή ηθικά ζωή δημιουργεί καινούργια ερωτήματα με ηθικές αλλά και πολιτικές προεκτάσεις. Φυσικό είναι, όταν ξεκινούμε από διαφορετικές κοσμοθεωρητικές υποθέσεις, πολιτισμικά δεδομένα, αντιλήψεις ζωής, να έχουμε και διαφορετική άποψη για το ποιά είναι η ορθότερη προς έτερον συμπεριφορά, όπως επίσης για το τί πρέπει να ρυθμίζει και από πού πρέπει να απέχει η κρατική εξουσία. Η ίδια η κοινωνική συμβίωση και η πολιτική μορφή θέτουν συνεπώς ένα θέμα συγκερασμού και αναζητούν έναν ελάχιστο κοινό παρονομαστή. Εδώ έχουν προταθεί σχετικά από φιλοσόφους και πολιτικούς στοχαστές διάφορες αρχές, θεσμοί και διαδικασίες (ο ωφελιμισμός που αναφέραμε πιο πάνω είναι ένα τέτοια μοντέλο). Όποιες όμως αρχές και όποιους τρόπους διευθέτησης αυτού του προβλήματος και αν επιλέξουμε, η “διανομή” είναι ενδεχόμενο να προκρίνει κάποιες μορφές ζωής περισσότερο από άλλες και αυτό είναι μοιραίο να έχει συνέπειες και για τα άτομα.

Εδώ ακριβώς θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε και τη γένεση της σκοπιάς του ορθού. Στη σύλληψη και διεκπεραίωση μιας αντίληψης του αγαθού κάποιοι θα βρεθούν σε δυσμενή, μειονεκτική, περιθωριακή θέση. Η σκοπιά αυτή συνδέεται συνεπώς με την ανάγκη δημιουργίας αναχωμάτων προστασίας που θα εμποδίσουν ή τουλάχιστον θα περιστείλουν τις συνέπειες που θα είχε για τα άτομα ή για επιμέρους κοινωνικές ομάδες η υιοθέτηση μιας γενικευμένης μεν, αλλά όχι κατ’ ανάγκην αντιπροσωπευτικής όλων αντίληψης του αγαθού. Για τη συγκρότηση της ηθικής αυτό σημαίνει ότι ο ρυθμιστικός της παλμός δεν μπορεί πλέον να απορρέει (ή τουλάχιστον δεν μπορεί να απορρέει αποκλειστικά) από μια αντίληψη του αγαθού, αλλά θα πρέπει να ορίζεται αυστηρά από τις επιταγές του ορθού και του δικαίου. Όπως και να θέλουμε ως άτομα και ως κοινωνία να ορίσουμε τη ζωή μας, ό,τι νόημα και κατεύθυνση και αν θέλουμε να της δώσουμε, η δεοντοκρατική προσέγγιση στην ηθική, η σκοπιά του ορθού, μας βάζει όρια και αυστηρούς περιορισμούς. Χαρακτηριστική εκδήλωση αυτής της συγκρότησης της ηθικής είναι τα θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα και κατ’ επέκταση τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα. Για μια δεοντοκρατική προσέγγιση το κριτήριο της ηθικότητας της ανθρώπινης συμπεριφοράς ή της πολιτικής πρακτικής είναι συνεπώς ο σεβασμός και η ανάδειξη των προτεραιοτήτων εκείνων που υπαγορεύονται από τη σκοπιά των δικαιωμάτων. Και η θεμελιωδέστερη ίσως ηθική κατηγορία, η δικαιοσύνη, αναλύεται σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή ως ακριβοδίκαιη μέθοδος κατανομής θεμελιωδών δικαιωμάτων.

4. Η ηθική σκοπιά: τί πρέπει να ρωτάμε, πώς πρέπει να απαντάμε

Πώς συνδέονται τώρα αυτές οι δύο προσεγγίσεις με τα θέματά μας; Πιστεύω ότι τόσο οι θετικές όσο και οι αρνητικές τοποθετήσεις απέναντι στις παρούσες ή μελλοντικές, πραγματικές ή πιθανολο-

γούμενες δυνατότητες και επιπτώσεις της βιοτεχνολογίας έχουν την επιχειρηματολογική βάση τους σε μια ρητή ή και σιωπηρή υπόθεση για τον αγαθό χαρακτήρα ή την ορθότητα χρησιμοποίησης ή απόρριψης της συγκεκριμένης τεχνολογίας. Για να πάρουμε το πλέον πολυσυζητημένο παράδειγμα των ημερών μας, οι υπέρμαχοι της κλωνοποίησης θα επικαλεσθούν πιθανότατα ένα θεμελιώδες δικαίωμα που μπορεί να αφορά την επιστημονική ελευθερία, αλλά και την ελευθερία αναπαραγωγής. Αντίθετα οι πολέμιοι της κλωνοποίησης μπορεί να επικαλεσθούν τις απαγορεύσεις που προκύπτουν από μια θρησκευτική ή γενικότερα κοσμοθεωρητική τους αντίληψη για τον άνθρωπο και τη δημιουργία, μια αντίληψη, δηλ. του αγαθού, όπως θα λέγαμε στη γλώσσα της ηθικής θεωρίας. Το ίδιο ισχύει για την επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία της (ομόλογης ή ετερόλογης) εξωσωματικής γονιμοποίησης, για τη διατήρηση κρυοσυντηρημένου σπέρματος ή εμβρύου, για τον πειραματισμό με γονιμοποιημένα ωάρια, για τη χαρτογράφηση του ανθρώπινου γονιδιώματος, για τη δημιουργία νέων ειδών, για τη χρησιμοποίηση ανθρώπινων γονιδίων σε ζώα και αντίστροφα, για τη θετική ή αρνητική ευγονική, για τη χρήση πληροφοριών σχετικά με τη γενετική επιβάρυνση κλπ.

Σε τί όμως μπορεί να μας βοηθήσει αυτή η στοιχειώδης ταξινόμηση; Τί διαφορά κάνει να πούμε ότι κάποια εφαρμογή της βιοτεχνολογίας έχει μια συγκεκριμένη αξία για τη ζωή μας, την ατομική και κοινωνική, από το να πούμε ότι η συγκεκριμένη εφαρμογή προάγει ή προσβάλλει κάποια θεμελιώδη δικαιώματα; Εκ πρώτης όψεως θάλεγα πως δεν κάνει καμία διαφορά και θα εξηγήσω αμέσως γιατί το λέω αυτό. Σημασία δεν έχει το να λές ότι έχεις κάποιους καλούς λόγους με το μέρος σου. Όλοι έχουν κάποιους περισσότερο ή λιγότερο καλούς λόγους να επικαλεσθούν. Το σημείο υπεροχής, ως το πούμε, των λόγων μας είναι ο τρόπος που οι λόγοι αυτοί μπορούν να συγκριθούν και να υπερισχύσουν έναντι άλλων λόγων κατά τρόπο που όλοι ή οι περισσότεροι θα μπορούμε να επιδοκιμάσουμε (ή τουλάχιστον να μην αποδοκιμάσουμε).⁷ Αν για παράδειγμα ένας τρελός επιστήμονας επικαλεσθεί την επιστημονική του ελευθερία να πειραματίζεται επαγαθώς της ανθρωπότητας, αυτός του ο ισχυρισμός θα πρέπει να συνεκτιμηθεί με τη σημασία ή και τις συνέπειες που μπορεί να έχει η δραστηριότητά του αυτή για κοινά αγαθά ή ατομικά δικαιώματα. Το θέμα λοιπόν δεν είναι να καταδείξουμε απλώς ότι η συγκεκριμένη εφαρμογή μιας τεχνολογίας είναι επωφελής (ή αντίστροφα επιβλαβής) για κάποια συλλογικά αγαθά ή πολιτικούς στόχους (πχ. με την ίδρυση νέου πεδίου οικονομικής δραστηριότητας ή με τη βελτίωση της δημόσιας υγείας), προάγει μια ιδέα του αγαθού (πχ. με τη δημιουργία ενός κόσμου απαλλαγμένου από γενετικές και κατά συνέπεια κοινωνικές ανισότητες), προστατεύει και προάγει θεμελιώδη ηθικοπολιτικά δικαιώματα (με την κατοχύρωση και διεύρυνση των δυνατοτήτων για ελευθερία αναπαραγωγής). Θα πρέπει παράλληλα να δείξουμε ότι η συγκεκριμένη εφαρμογή έχει με το μέρος της έναν ή περισσότερους λόγους και ότι οι λόγοι αυτοί (λόγοι του αγαθού ή/και του ορθού) κατισχύουν έναντι εκείνων που θα μπορούσαμε να επικαλεσθούμε για να την απορρίψουμε.

7. Για την κλασική πια αυτή εκδοχή συμβολαϊκής θεμελίωσης της ηθικής βλ. T. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, εις A. Sen/B. Williams (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge 1982, σ. 103επ.

Όμως πώς γίνονται, αλήθεια, αυτές οι σταθμίσεις; Όπως έχουμε ήδη υπαινιχθεί, οι τρόποι παραγωγής της ηθικής δέσμευσης ποικίλλουν. Στον Καντ, για παράδειγμα, όπως γενικότερα στις δεοντοκρατικές ηθικές, η δέσμευση απορρέει από την ιδέα του αυτόνομου ηθικά υποκειμένου, που διαμορφώνει τη ζωή του στη βάση καθολικά αποδεκτών κανόνων. Στους ωφελιμιστές η δέσμευση στηρίζεται σε μια αντίληψη γενικής ωφελιμότητας, υπό το πρίσμα της οποίας θα πρέπει να καθορίζονται οι υποχρεώσεις μας. Μια άλλη ηθική αντίληψη, πλησιέστερη ίσως προς τους αρχαίους, θα ανήγαγε σε αφετηριακό σημείο της ηθικής μας δέσμευσης τις κοινές αξίες και αντιλήψεις της κοινότητας. Οι διαφοροποιήσεις αυτές στον τρόπο συγκρότησης της ηθικής επιχειρηματολογίας δεν οδηγούν αναγκαστικά και σε διαφορετικές επιλογές και στάσεις σε συγκεκριμένα ηθικά προβλήματα. Ούτε πρόκειται όμως και για μια διαμάχη περί όνου σιάς. Η σημασία αυτών των διαφοροποιήσεων εντοπίζεται στην προσπάθεια της ακριβέστερης δυνατής ανακατασκευής του ηθικού επιχειρήματος. Όλοι λοιπόν (ή σχεδόν όλοι) θα συμφωνήσουν ότι υπάρχει ένα *minimum* συναντίληψης για το κοινό καλό, ότι υπάρχουν βασικά δικαιώματα που προστατεύουν τα άτομα από την ανεξέλεγκτη προαγωγή πολιτικής για το γενικό καλό, ότι ο αυτοκαθορισμός των ατόμων στις αποφάσεις που τους αφορούν είναι μια θεμελιώδης πολιτική, αλλά και ηθική αρχή, ότι δεν πρέπει κατά κανόνα να βλάπτεις και ζημιώνεις τρίτους, και ούτω καθεξής. Εφόσον όμως όλοι συμφωνούμε σε γενικές γραμμές ότι υπάρχουν ηθικές αρχές και κανόνες που δεσμεύουν συλλογικά (την κοινωνία, την πολιτεία) και ατομικά, τότε πρέπει να υπάρχει και ένας τρόπος εναρμόνισής τους. Όταν όλοι, για παράδειγμα, συμφωνούμε⁸ ότι στα τραγικά διλήμματα που προκύπτουν γύρω από το τέλος της ζωής του ανθρώπου εμπλέκονται αξίες, όπως η αυτονομία και μια εκτίμηση του ευ ζην του ίδιου του ασθενούς και όχι φερεϊπειν ένας συνυπολογισμός του κόστους διατήρησής του στη ζωή, τότε είναι προφανές ότι η συμφωνία αυτή βασίζεται σε ένα, ρητό ή σιωπηρό, κοινό τρόπο βασικής ιεράρχησης (έστω και αν αυτή η ιεράρχηση μπορεί να περιγραφεί με διαφορετικό τρόπο ανάλογα με τη γραμμή ηθικής επιχειρηματολογίας που υιοθετούμε). Για να το πούμε διαφορετικά: αν η ηθική αξιολόγηση των εφαρμογών της βιοτεχνολογίας προκύπτει αναγκαστικά από μια τοποθέτηση απέναντι σε ό,τι πιστεύουμε ότι έχει αξία στη ζωή, όπως επίσης και από μια αντίληψη θεμελιωδών δεσμεύσεων ορθότητας και δικαιοσύνης, τότε υπάρχουν οι προϋποθέσεις διαλεύκανσης και κατά προσέγγιση επίλυσης ενός μεγάλου ποσοστού από τα επίμαχα ζητήματα που εγείρουν οι νέες τεχνολογίες.

Τί μένει τότε να κάνουμε; Μένει ίσως η πιο δύσκολη δουλειά απ' όλες: **1.** Να υπαγάγουμε τις περισσότερες ή λιγότερες ανθόρμητες αντιδράσεις μας, στάσεις και εκτιμήσεις μας υπό το φως κάποιων κοινά αποδεκτών νομιμοποιητικών λόγων. Αυτό δε σημαίνει ότι οι φόβοι μας, οι ελπίδες μας, οι βαθύτερες πεποιθήσεις μας θα πρέπει να θυσιάσθούν στο βωμό μιας "ψυχρής υπολογιστικής ορθολογικότητας". Οι κοινωνικά και ψυχικά συγκροτούμενες αντιστάσεις σε μια νέα τεχνολογία μπορεί να υπαινίσσονται πιέσεις της πραγματικότητας στην ιδανικότητα, αυτό που λέμε ότι οι συνθήκες δεν είναι ώριμες ακόμη. Πρέπει όμως να κατανοήσουμε ότι το πρόβλημα αυτό δεν είναι απλώς ένα τεχνι-

8. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι διαμάχες για το ζήτημα της ευθανασίας δε βασίζονται τόσο πολύ σε θεωρητικές αντιπαραθέσεις, αλλά σε βαθύτερες κοσμοθεωρητικές πεποιθήσεις.

κό πρόβλημα που μπορεί να λυθεί διά της εξαναγκαστικής ή διαφημιστικής πειθούς. Δεν πρέπει εδώ να απωλέσουμε το ηθικό αλλά και το ανθρώπινο μέτρο. Οι άνθρωποι έχουν το δικαίωμα να αντιστέκονται σε ό,τι τους αφορά και αυτό αφήνει δύο (και καθόλα συμβατές μεταξύ τους) επιλογές ανοιχτές. Η μία είναι η ίδια η τεχνολογία να πείσει αργά και σταδιακά για τις δυνατότητές της, ή άλλη είναι εκείνοι που καλούνται να ρυθμίσουν τα της εφαρμογής της να αντλήσουν κάποια διδάγματα που χωρίς αυτές τις τριβές πιθανόν να διέφευγαν της αντίληψής τους. Αυτό το τελευταίο αποτελεί μια παραδειγματική εφαρμογή του αιτήματος μιας ακριβοδίκαιης προσέγγισης στον καθορισμό του κοινού αγαθού.

2. Να δούμε την πρόοδο της επιστήμης (γενετικής, μοριακής βιολογίας, βιοϊατρικής) και των εφαρμογών της όχι ως μια αναχρονιστική επιβεβαίωση του φανταστικού ανθρώπου (Σπένγκλερ), για την οποία νοιώθουμε ρίγος και θαυμασμό, αλλά σαν μια πρόκληση και ευκαιρία συμμετοχής σε ένα όραμα καλύτερης ζωής για όλους, σε ένα ηθικό, με αλλά λόγια, ιδανικό. Βέβαια εδώ θα πρέπει και εμείς που αναλύουμε και αξιολογούμε τη σημασία των εφαρμογών της νέας τεχνολογίας να αποφυγούμε την ύβρη: να νομίσουμε δηλ. ότι η εξέλιξη εξαρτάται από την αυστηρότητα της κρίσης μας. Νομίζω ότι πλησιάζοντας τα μεγάλα αυτά ερωτήματα από τη σκοπιά των κλασικών τόπων της ηθικής θεωρίας θα μπορέσουμε να αποφυγούμε και τους δύο τύπους ύβρεως - και εκείνη της παντοδυναμίας της επιστήμης, αλλά και εκείνη της ψευδοηθικής αυθεντίας.

Θα ήθελα στα πλαίσια του εναπομείναντος χρόνου να κάνω ορισμένες παρατηρήσεις σε ορισμένα κεφάλαια της βιοτεχνολογικής επικαιρότητας υπό το φως των προηγούμενων αναπτύξεων:

5. Το μαύρο πρόβατο: η κλωνοποίηση

Τί είναι άραγε αυτό που κάνει νά χύνεται ανούσια τόσο μελάνι και να αναλώνεται τόση πολιτική και νομοθετική ενέργεια για την κλωνοποίηση; Το ότι το ζήτημα αυτό προφανώς θίγει κάποια ευαίσθητη χορδή φαίνεται από το γεγονός ότι αποτελεί αντικείμενο συζήτησης εδώ και μια δεκαπενταετία τουλάχιστον (ουσιαστικά 37ετία από την πρώτη κλωνοποίηση βατράχου το 1965), πολύ προτού, δηλαδή, καταστεί ρεαλιστική η προοπτική κλωνοποίησης ανθρώπου. Η πιθανότητα δικαιολογημένη αναστάτωση που μας προκαλεί η απευκτέα προοπτική στηρίζεται κατά κανόνα σε πολύ θολούς λόγους. Μιλάμε για υποκατάσταση θεϊκών αρμοδιοτήτων από τον άνθρωπο, για στρατούς πανομοιότυπων ανθρώπων-υποχειρίων σε κάθε μορφής εκμετάλλευση και ούτω καθεξής.⁹ Όμως έτσι μας διαφεύγει η ουσία.

Πρώτα απ' όλα λησμονούμε τις ενδεχόμενες συνέπειες για τα ίδια τα άτομα που θα είναι ο καρπός αυτής της τεχνολογικής δυνατότητας. Όπως έχει προσφύως παρατηρηθεί,¹⁰ ο κλώνος του

9. Στην παγίδα της ηθικίζουσας υπερβολής πέφτει ακόμα και ένας φιλόσοφος του διαμετρήματος του Jurgen Habermas. Βλ. σχετικά το άρθρο του ίδιου: "Τα ηθικά όρια της κλωνοποίησης", ΤΟ ΒΗΜΑ, 8 Μαρτίου 1998, σ. β6.

10. Jonathan Glover, What Sort of People Should There Be?, Harmondsworth 1984, σ. 36.

Einstein μπορεί να εξελιχθεί σε καταθλιπτικό άτομο, αν δεν μπορέσει να ανταποκριθεί στις προσδοκίες, ενώ ο κλώνος της Mairilin Monroe μπορεί να υποφέρει από κρίσεις ταυτότητας λόγω του πανομοιότυπου της ομορφιάς και ελκυστικότητας με το πρωτότυπο (ψυχολογικά προβλήματα βέβαια ενδέχεται να παρουσιάζουν τα παιδιά κάθε επιφανούς). Η τελευταία αυτή κατηγορία αφορά μια αξιολόγηση από τη σκοπιά της ποιότητας της ζωής συγκεκριμένων ατόμων· η δημιουργία της ίδιας της ζωής δύσκολα πάντως μπορεί να στοιχειοθετήσει προσβολή δικαιώματος.

Μεγαλύτερη σημασία θα είχε η υπονόμηση της γενετικής ποικιλότητας (πολυμορφίας) του ανθρώπινου πληθυσμού. Η απαξία της κλωνοποίησης εξηγείται από τις συνέπειες που θα προκαλούσε η γενικευμένη της χρήση για την κοινωνία (γενετική κατάπτωση) και για τα ίδια τα άτομα (ασθένειες). Ο λόγος αυτός είναι τόσο σοβαρός, ώστε από μόνος του να δημιουργεί τις προϋποθέσεις ενός ταμπού. Ας λάβουμε όμως εδώ υπόψη μας ότι η γενετική ομοιομορφία δε συνεπάγεται και χαρακτηριστική ομοιομορφία ή ταυτότητα προσώπου. Αυτό το γνωρίζουμε από τους μονοζυγωτικούς διδύμους. Δεν μπορούμε συνεπώς να αποκλείσουμε ότι ο νομοθέτης του μέλλοντος θα επέτρεπε σε ειδικές περιπτώσεις αδυναμίας τεκνοποίησης τη χρήση αυτής της μεθόδου αναπαραγωγής. Αυτό θα προϋπέθετε όμως ένα τέτοιο στάδιο κοινωνικής ωρίμανσης που ίσως θα καθιστούσε την όλη ιδέα περιττή. Όταν οι άνθρωποι κατανοήσουν ότι οι δεσμοί της ψυχής έχουν μεγαλύτερη σημασία από τους δεσμούς αίματος, τότε η υιοθεσία ορφανών παιδιών να είναι η καλύτερη λύση: για όσους θέλουν να γίνουν γονείς και δεν μπορούν, για τα παιδιά που αναζητούν γονείς και τελικά για όλη την ανθρωπότητα.

6. Ευγονική και δικαιοσύνη

Ο όρος ευγονική είναι ιστορικά εξαιρετικά επιβεβαρημένος τόσο από τις θεωρίες του Francis Galton και των κοινωνικών δαρβινιστών μέχρι τις πρακτικές των εθνικοσοσιαλιστών.¹¹ Όμως δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι ο επηρεασμός δηλαδή, της γενετικής σύνθεσης των μελλοντικών γενεών, είναι μια αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα. Η ίδια η κοινωνική και οικονομική ανάπτυξη, η πρόοδος στην ιατρική, η πολιτική για την υγεία, αλλά και σε ατομικό επίπεδο οι δυνατότητες προγενετικού ελέγχου και αξιολόγησης των πιθανοτήτων γενετικής ανωμαλίας του κυοφορούμενου προάγουν ούτως ή άλλως διαδικασίες γενετικής επιλογής. Αυτό όμως που μοιάζει να αλλάζει τα δεδομένα είναι η διαφαινόμενη πλέον δυνατότητα γενετικής βελτίωσης του ανθρώπινου γενότυπου είτε υπό τη μορφή διόρθωσης συγκεκριμένου γενετικού ελαττώματος (αρνητική ευγονική), είτε υπό τη μορφή επέμβασης στο γενότυπο με στόχο τη βελτίωση παραμέτρων φυσικής και διανοητικής απόδοσης του ατόμου (θετική ευγονική). Αλλά και εδώ βέβαια προτρέχουμε και αφήνουμε τη φαντασία μας να εξάπτεται και την ψυχή μας να καταταλαιπωρείται από το ανούσιο ερώτημα αν επιτρέπεται να δημιουργήσουμε κοινωνίες υπερανθρώπων.

11. Βλ. σχετικά Steve Jones, όπ. παρ., σ. 1επ.

Θάλεγα πώς υπάρχει μια ηθική επιταγή ιεράρχησης των προτεραιοτήτων για την αντιμετώπιση των γενετικών εκείνων ανωμαλιών που προκαλούν σοβαρότατες βλάβες υγείας, διαρκή και έντονο πόνο και ανατρέπουν την ελπίδα ενός πλήρους νοήματος βίου για μια συγκεκριμένη κατηγορία απόμων. Νομίζω ότι όλοι θα συμφωνήσουν για την αναγκαιότητα εξάλειψης μοιραίων ασθενειών που οφείλονται σε γενετικό σφάλμα, όπως η Huntington chorea (προκαλεί σταδιακή καταστροφή νευρικών κυττάρων· πλήττει άτομα από 30 έως 50 χρόνων), Tay Sachs (προκαλεί κατάπτωση νευρικού συστήματος επιφέροντας το θάνατο το αργότερο μέχρι τα τέσσερα), το σύνδρομο Lesch-Nyhan (καθυστέρηση, αυτοακρωτηριασμός), η κυστική ίνωση, ή η φενυλκετονουρία. Το εντυπωσιακό εγχείρημα χαρτογράφησης του ανθρώπινου γονιδιώματος μας κάνει να φαίνεται ως ρεαλιστική προοπτική, όχι μόνο ο εντοπισμός του υπεύθυνου για τις παραπάνω ασθένειες γονιδίου, αλλά και η θεραπεία του [μέσω φαρμακευτικής αγωγής ή θεραπείας γονιδιακής αντικατάστασης (gene replacement therapy)], αντικατάσταση κυττάρου ή εισαγωγή γενετικά τροποποιημένου ιού). Ανάλογα ισχύουν και για άλλες σοβαρές ασθένειες για τις οποίες εικάζεται ότι υπάρχει τουλάχιστον γενετική προδιάθεση: καρκίνος, καρδιοπάθεια, διαβήτης, άσθμα, σχιζοφρένεια.

Αν και όλοι μας συμφωνούμε ως προς την ωφελιμότητα επίτευξης του γενικού στόχου (όσο το δυνατόν λιγότεροι άνθρωποι να πάσχουν από γενετικές ασθένειες), η αναγκαστική διαφοροποίηση στις μεθόδους φέρνει ενδεχομένως τον κατά τεκμήριο αγαθό στόχο σε αντιπαράθεση με θρησκευτικά/κοσμοθεωρητικά εμποδισμένες αντιλήψεις του αγαθού, ομάδες του πληθυσμού. Συγκεκριμένα, αν δεν κάνω λάθος καμία από τις γενετικές ασθένειες δεν αντιμετωπίζεται αυτή τη στιγμή με γενετική θεραπεία [σωματικών κυττάρων (somatic cell gene therapy)], ούτε συντρέχει πολύ περισσότερο η δυνατότητα πρόληψης με επέμβαση στα γονίδια των κυττάρων αναπαραγωγής (germ-line gene therapy). Και η πλήρης αποκάλυψη των γενετικών μας προσδιορισμών δεν θα αλλάξει τίποτε ως προς αυτό. Είναι αμφίβολο πότε και πώς και με πιο τίμημα (για τις μέλλουσες γενιές) θα μπορούμε να μιλάμε για γενετική θεραπεία ή προληπτική εξάλειψη των επιβεβαρωμένων γονιδίων. Αυτό σημαίνει ότι εκτός από τις γενετικές καθώς και στις γενετικά επηρεαζόμενες ασθένειες που επιδέχονται φαρμακευτική αγωγή και την αλλαγή των όρων διαβίωσης σε ένα σημαντικό φάσμα μοιραίων γενετικών ασθενειών δεν υπάρχει λύση παρά μόνον επίγνωση των συνεπειών μιας επιλογής. Βάσει ποίων αρχών λοιπόν θα πρέπει να διαχειρισθούμε τις δυνατότητες που μας διανοίγει η επίγνωση;

Για ορισμένους γονείς ενός γενετικά επιβεβαρωμένου εμβρύου η εναλλακτική δυνατότητα διακοπής της κήσεως ενδέχεται να μη συμβιβάζεται με τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Η διαχείριση αυτής της πληροφορίας δεν τίθεται για αυτούς ως ζήτημα άσκησης αυτονομίας ή ως αποφυγή της ζοφερής προοπτικής ζωής για ένα ανθρώπινο όν που θα κληθεί να πληρώσει τις συνέπειες του γενετικού λαχείου.¹² Η έννομη τάξη προφανώς δεν υιοθετεί εδώ τις κοσμοθεωρητικές αυτές επιφυλάξεις

12. Στη διεθνή συζήτηση η αξία της αυτονομίας της μητέρας έχει μεγαλύτερη βαρύτητα (όπως και ευρύτερο πεδίο αναφοράς) ως επιχείρημα υπέρ του ηθικά επιτρεπτού της αμβλώσεως έναντι των επιχειρημάτων από τη σκοπιά του γεννηθσομένου. Βλ. σχετικά Κ. Papageorgiou, *Interessen, moralische Berücksichtigung, und das "Lebensrecht des Nasciturus"*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 78 (1992), σ. 108επ. Για μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα επαναδιατύπωση των σχετικών επιχειρημάτων βλ. R. Dworkin, *Life's Dominion*, New York 1994.

και δίνει στους γονείς γενικά το δικαίωμα να αποφασίσουν αυτόνομα. Από την οπτική της ζοφερής προοπτικής ζωής ίσως και αυτό όμως να μην είναι επαρκές. Αν βλέπουμε τα πράγματα από τη σκοπιά ενός παιδιού που θα γεννηθεί με κάποια γενετική χρονοβόμβα που θα το πλήξει νωρίτερα ή αργότερα, θα μπορούσαμε μήπως να πούμε ότι θα ήταν καλύτερα να μη γενιόταν καθόλου; Για τους γονείς με εμπειωμένες κοσμοθεωρητικά, σχετικά με την αναπαραγωγή, αντιλήψεις (και όχι αναγκαστικά μόνο γι' αυτούς), η τοποθέτηση αυτή δεν θα ήταν καθόλου αποδεκτή. Αν λοιπόν από την πλευρά της δημόσιας ηθικής της κοινωνίας μας υπάρχουν λόγοι που επιβάλλουν το σεβασμό της θρησκευτικής συνείδησης (όπως υπάρχουν), ίσως η κανονιστικά σολομώντεια λύση θα επέβαλε την εξάντληση των δυνατοτήτων διαφώτισης, ενημέρωσης και συμβουλής των γονιών με την παράλληλη καθιέρωση υποχρεωτικού προγενετικού ελέγχου (ενός ελέγχου που δεν θα πάσχει από το στίγμα της επικινδυνότητας).

Η δυνατότητα διαπίστωσης γενετικών προδιαθέσεων δεν αφορά όμως μόνο το φορέα της γενετικής ανωμαλίας και τους οικειούς του. Το κόστος της πάθησης αφορά εκ πρώτης όψεως και ένα συλλογικό σύστημα απασχόλησης ή ασφάλισης στο οποίο θα επιδιώξει να συμμετάσχει ο δυνάμει ή ενεργεία ασθενής. Αν το σύστημα αυτό λειτουργεί με αυστηρά ιδιωτικοοικονομικά κριτήρια (δίχως τη διορθωτική συνδρομή ενός συμπληρωματικού συστήματος βασικής κάλυψης των "ατύχων" και ενδεών), τότε η τάση θα είναι η "ηθική ευθύνη" για το γενετικό σφάλμα να αποδοθεί στον ίδιο το φορέα του - όχι βέβαια με την έννοια ότι έφταιξε, αλλά με την έννοια ότι η ατυχία αυτή δεν αφορά και δεν μπορεί να επιβαρύνει όσους συγκροτούν το ασφαλιστικό ή το οποιοδήποτε άλλο σύστημα αμοιβαίας ωφέλειας στο οποίο θα συμμετείχε ο φορέας αν ήταν καλά. Είναι αυτό δίκαιο; Δεν υπάρχουν βέβαια εδώ απλές απαντήσεις και το ζήτημα είναι εξαιρετικά περίπλοκο.¹³ Θέλω μόνο να επισημάνω ότι η κανονιστική διευθέτηση ενός τέτοιου ζητήματος προϋποθέτει μια εξειδικευμένη θεωρία της δικαιοσύνης που θα μας βοηθήσει να ξεκαθαρίσουμε ηθικά, ποιές διαφορές στην ταυτότητά μας (σε αυτό που είμαστε και αυτό που μπορούμε να κάνουμε) δικαιολογούν διαφορετική μεταχείριση, αν και μέχρι σε ποιο βαθμό η κοινωνία (η πολιτεία) θα πρέπει να φέρει την ευθύνη της κοινωνικής και γενετικής ανισότητας και ούτω καθεξής.¹⁴

Οι σκέψεις αυτές για την ευθύνη της γενετικής ανισότητας μας οδηγούν τέλος και σε ένα άλλο μεγάλο ερώτημα-συνέπεια των διαγραφόμενων προοπτικών. Η μακρινή, πιστεύω, προοπτική θετικής ευγονικής θα μπορούσε να αφορά λιγότερο τη δημιουργία του λεγ. "βιονικού ανθρώπου" του μέλλοντος και περισσότερο μια αξίωση άρσης όχι απλώς των γενετικών ανωμαλιών, αλλά και βελτίωσης των γενετικών προϋποθέσεων φυσικής και διανοητικής απόδοσης κατά το μέτρο της ανάγκης του καθενός. Δεν γνωρίζω μέχρι ποιο βαθμό μπορεί να ικανοποιηθεί ένα τέτοιο αίτημα ισότητας.

13. Για μια αρκετά κατατοπιστική παρουσίαση και ανάλυση βλ. τις συμβολές των N. Daniels, L. Fleck και M. Lappe στον συλλογικό τόμο *Justice and the Human Genome Project* (ed. by T. F. Murphy and M. A. Lappe) Berkeley/Los Angeles 1994.

14. Για την πιο ολοκληρωμένη προσπάθεια διατύπωσης μιας τέτοιας θεωρίας βλ. το κλασικό πια έργο: John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971 (ελληνική μετάφραση υπό έκδοση στις εκδόσεις Πόλις). Βλ. σχετικά και το βιβλίο μου, *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης*, Συμβόλαιο και συναίνεση στον John Rawls, εκδ. νήσος, Αθήνα 1994.

Βλέπω όμως αμέσως δυσκολίες και πάλι από τη σκοπιά του αγαθού και του ορθού. Πρώτα απ' όλα το κόστος γενετικής προαγωγής μιας μορφής ικανότητας μπορεί να είναι τέτοιου μεγέθους ώστε να χρειάζεται τη συγκατάθεση των υπολοίπων πολιτών που είναι πολύ πιθανό να μη συμφωνούν με τη χρήση πόρων για την προαγωγή μιας συγκεκριμένης αντίληψης τελειότητας. Όμως υπάρχει και μια πιο άμεση επιφύλαξη από τη σκοπιά εκείνων που για χάριν της πραγμάτωσης μιας ίσως πολυτελούς αξίωσης ισότητας, υφίστανται άμεσα τις συνέπειες της κοινωνικής ανισότητας με τη μείωση του ενδιαφέροντος και των διαθέσιμων πόρων για την αντιμετώπιση σοβαρών και επώδυνων παθήσεων. Μια σολομώντεια απάντηση εδώ θα ήταν ίσως να πούμε ότι η πρόληψη και θεραπεία όλων των σοβαρών παθήσεων έχει άμεση και απόλυτη προτεραιότητα έναντι κάθε ιδέας για βελτίωση των παραμέτρων ατομικής απόδοσης.

7. Συμπέρασμα

Όπως είδαμε έτοιμες λύσεις δεν υπάρχουν στα μεγάλα ερωτήματα που θέτουν οι βιοτεχνολογικές εξελίξεις και φυσικά ούτε η ηθική έχει έτοιμες απαντήσεις. Η ηθική όμως μπορεί να μας προφυλάξει από τη σύγχυση, την άγνοια, την αδράνεια ή τον ακτιβισμό. Το πρόβλημα σήμερα δεν είναι η έλλειψη πληροφόρησης, αλλά η τυφλή υπερπληροφόρηση με τις γνωστές παρενέργειές της. Η ηθική μπορεί λοιπόν (μαζί με την υπεύθυνη πολιτική και την υπεύθυνη εκκλησία) πρώτα απ' όλα να μας βοηθήσει να διατηρήσουμε την ψυχραιμία μας. Η ηθικά συναφής γνώση, ευαισθησία και φαντασία μπορούν μάλιστα να συνδράμουν το νομοθέτη και το δικαστή, αλλά και όσους έχουν ειλικρινές ενδιαφέρον και λόγο να συμμετάσχουν στο διάλογο που έχει ήδη αρχίσει γύρω από τις προοπτικές και τους κινδύνους της βιοτεχνολογίας να βρουν ένα βασικό προσανατολισμό στα σχετικά ερωτήματα.

Η Ντόλυ μπορεί μεν να ανέβασε το θερμοόμετρο, όμως αυτά που έχουμε υποτίθεται λόγο να φοβόμαστε ή να προσδοκούμε θα αργήσουν πολύ ακόμα να έρθουν. Θα πρέπει συνεπώς να δεχθούμε την Ντόλυ σαν μια δημιουργική πρόκληση στις ηθικές μας δυνάμεις και όχι σαν προσβολή ενός ταμπού. Αυτό σημαίνει ότι η αναταραχή που προκάλεσε η προοπτική της κλωνοποίησης του ανθρώπου έχει μια ευρύτερη σημασία. Η Ντόλυ μπορεί να συμβάλει στη δημιουργία μιας άλλης, πιο κριτικής συνείδησης γύρω από ένα ευρύ φάσμα θεμάτων που τίθενται με τις νέες τεχνολογίες γιατί ακριβώς η υπόθεση της Ντόλυ μοιάζει να θέτει νέα ερωτήματα γύρω από μια πολιτισμικά εμπεδωμένη ιδέα ακεραιότητας του ανθρώπου και της ζωής, ερωτήματα που έχουν όμως και άλλες, σοβαρότερες ίσως αλλά σήμερα λιγότερο ορατές, εφαρμογές.

Βέβαια, όπως και σε άπειρα άλλα θέματα που έχουν να κάνουν με τα θεμέλια της ηθικής και πολιτικής ζωής, έτσι και στα ζητήματα που θέτει η βιοτεχνολογία δεν θα πάψουν να υπάρχουν διαφωνίες και διαφορετικές προσεγγίσεις. Ο ηθικός προβληματισμός και αναστοχασμός δεν θα λύσει μεν ως δια μαγείας τα προβλήματα, θα βελτιώσει ωστόσο τον τρόπο κρίσης και αξιολόγησης του αντικειμένου μας. Αν μη τι άλλο, θα είμαστε τουλάχιστον σε θέση να γνωρίζουμε ποιές διαφορές στις θεμελιώδεις μας αξιολογήσεις βραχυκυκλώνουν την ενότητα των πρακτικών μας συμπερασμάτων. Διαφωνώντας ωστόσο μέσα από τη διαδικασία του ηθικού αναστοχασμού προάγουμε μαζί και

ένα άλλο ανεκτίμητο αγαθό: τον κριτικό και δημιουργικό σεβασμό στην αξιακή ποικιλότητα του κοινωνικού, ηθικού και πολιτικού μας κόσμου. Αυτό το τελευταίο συμπέρασμα εμπεριέχει και έναν υπαινιγμό για τον ανυπόμονο για παρεμβατικές πρωτοβουλίες νομοθέτη. Είναι πολύ δύσκολο να περιγράψουμε τα κανονιστικά όρια της νομοθετικής εξουσίας μέσα σε μια φράση. Διαφαίνεται όμως ήδη μια κατεύθυνση. Ο νομοθέτης θα πρέπει να χρησιμοποιεί τη ρυθμιστική του εξουσία (ιδιαίτερα την ποινική) με εξαιρετική φειδώ εκεί που εκδηλώνονται θεμελιακές αξιακές διαφωνίες και οπωσδήποτε να απέχει από νομοθετικές πρωτοβουλίες που έχουν το χαρακτήρα “ηθικής εκστρατείας” εναντίον πραγματικών ή φανταστικών εχθρών. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο νομοθέτης πρέπει να είναι κοσμοθεωρητικά ουδέτερος και αξιακά άχρωμος. Σημαίνει απλώς ότι ο νομοθέτης πρέπει να διαμορφώνει τις νομοθετικές του επιλογές με γνώμονα τον κριτικό σεβασμό της αξιακής ποικιλότητας.