
ΒΙΟ-ΗΘΙΚΑ ΔΙΛΗΜΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Πώς προσεγγίζεται σήμερα η καντιανή θέση της «διάκρισης των τριών σφαιρών» και η ανάγκη «κοινής τους θεμελίωσης» και γιατί διαπιστώνεται η «επιστροφή» στην ιδέα του «πρακτικού Λόγου»; Ποιες είναι οι εσωτερικές διασυνδέσεις ανάμεσα στην ηθική, την επιστήμη και την αισθητική;

Πρόκειται για μια απλή επιστροφή ή για μια ριζική ανακατασκευή και μια κριτική επανατοποθέτηση¹ πάνω στο ζήτημα ενός «πρακτικού Λόγου» —που φιλοδοξεί να απαντήσει και σε έναν σύγχρονο επιστημονικισμό ή ακόμη και σε έναν αισθητικό ανταγωνισμό— ως λογικά ικανού να μας προσανατολίσει πρακτικά σε ένα «σκοπό»;

Γιατί απασχολούν την κριτική σκέψη προβλήματα σχετικά με μια τυπολογία των ειδών του Λόγου και της αποτελεσματικότητας μιας ορθολογικής επιχειρηματολογίας και πώς αυτή αντιμετωπίζεται μέσα από την ανάγκη καθιέρωσης μιας ύστατης ηθικής, ιδιαίτερα σήμερα, που η αξίωση για αλήθεια και δικαιοσύνη καθίσταται προβληματική και που η συνακόλουθη επιδιωκόμενη καθολική συναίνεση δεν προβάλλει αναγκαστικά ως ο τελικός σκοπός των επιχειρηματολογιών και των λόγων;

Σκοπός αυτού του άρθρου είναι να καταγραφούν οι απαντήσεις που έχουν δοθεί στα ερωτήματα αυτά επιχειρώντας τη διασύνδεση της «προβληματοποίησης»² που εμφανίζεται γύρω από την ηθική με το γεγονός της αλληλοδιαπλοκής της επιστήμης και της τεχνικής, με τέτοιο τρόπο, ώστε τα πρα-

1. Εκτός από την ανακατασκευή του καντιανού κριτικισμού από τη θεωρία της «επικοινωνιακής ορθολογικότητας» του Γ. Χάμπερμας, θα πρέπει να σημειωθεί και η αναφορά του Μ. Φουκώ σε μια κριτική επανατοποθέτηση η οποία δεν ασκείται πλέον «για την έρευνα τυπικών δομών με καθολική αξία», αλλά λειτουργεί μάλλον «ως ιστορική διερεύνηση γεγονότων», δηλαδή ως μια «γενεαλογία» η οποία οδηγεί σε μια «ιστορική οντολογία του εαυτού» που απομακρύνεται «απ' όλα τα σχέδια που ισχυρίζονται ότι είναι καθολικά ή ριζοσπαστικά». Βλ. Μ. Φουκώ, *Τι είναι ο Διαφωτισμός;*, έκδ. Έρασμος, 1988, σ. 24-25.

2. Μ. Φουκώ, *Εξουσία, γνώση και ηθική —Πολεμική, πολιτική και προβληματοποιήσεις*, εκδ. Ύψιλον, 1987, σ. 131-140.

κτικά, βιοτικά ζητήματα (όπως το πρόβλημα της υγείας και της ασθένειας) να επαφίενται παθητικά στην ορθολογικά διατυπωμένη και αποτελεσματικά εννοημένη επιστημονικο-τεχνοκρατική συνείδηση. Θα συμφωνούσαμε με τον «νέο»³ Χάμπερμας στο ότι η επιστημονικο-τεχνική πρόοδος έχοντας μετατραπεί η ίδια σε παραγωγική δύναμη, αποτελεί και τη βάση νομιμοποίησης για τον τεχνικό έλεγχο του θεσμικού πλαισίου συγκαλύπτοντας τα πρακτικά προβλήματα και επιλύοντάς τα υπό την επίφαση μιας «αυτονομίας» της επιστημονικο-τεχνικής λογικής προς «όφελος» του ανθρώπινου συμφέροντος. Και θα είμαστε, κατά συνέπεια, υποχρεωμένοι να παρακολουθήσουμε τον γερμανό φιλόσοφο στην τελευταία περίοδό του όπου το θεσμικό πλαίσιο οργανώνεται γύρω από τα πρακτικά προβλήματα μέσω όχι πλέον της ορθολογικοποιημένης, επιστημονικίζουσας τεχνικής, αλλά της ορθολογικής επικοινωνίας και της «αρχής της οικουμενοποίησης»: της «μόνης δυνατής να καταστήσει εφικτή μια αμοιβαία συνεννόηση διά της επιχειρηματολογίας»⁴ θεμελιωμένης ταυτόχρονα στον ορθό Λόγο και στην Ηθική.

Τέλος, θα πρέπει να γίνει αντιληπτό ότι μια ηθική κρίση που προκύπτει από την ιδιάζουσα σχέση Κράτους προνοίας και κοινωνίας είναι αποτέλεσμα των ιδίων των φιλελεύθερων αρχών που αυτονομούνται από τους ηθικούς και δεοντολογικούς κανόνες τους οποίους είχαν αποδεχθεί ως καταστατική τους προϋπόθεση.

Είναι αυτονόητο ότι σ' αυτή την περίπτωση η ηθική κρίση που προκύπτει από το οικονομικό δέλεαρ και τα συμφέροντά ενισχύεται από το γεγονός ότι η επιστήμη διοχετεύεται σε πολιτικούς στόχους. Στο σημείο αυτό, θα ενδιέφερε ο εντοπισμός εκείνων των πολιτικών στόχων που τίθενται σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή εξαιτίας της πίεσως να λυθούν μια σειρά ηθικών προβλημάτων που άλλοτε δεν είχαν αντιμετωπιστεί από την πολιτική. Τα νέα αυτά προβλήματα, τα οποία ζητούν άμεση ικανοποίηση και πολιτική λύση, απορρέουν από τον τρόπο που αντιμετωπίζει η αλληλοκάλυψη της γνώσης και της τεχνολογίας την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη ως ηθική οντότητα.

Έχοντας ήδη επισημάνει τις δυσκολίες που ανακύπτουν στην αντιμετώπιση των πρακτικών προβλημάτων σύμφωνα με τα κριτήρια αποτελεσματικότητας και ορθολογικότητας που παρέχει η αλληλοκάλυψη της επιστήμης και της τεχνικής και διαπιστώνοντας την ηθική κρίση που ξεσπά στους κόλπους του Κράτους προνοίας εξαιτίας των «ανήθικων» και «δεδεαστικών» συμφωνιών που απειλούν την ίδια τη ζωή και που συνάπτονται ανάμεσα

3. J. Habermas, *La technique et la science comme «idéologie»*, éd. Gallimard, 1973, σ. 43-44.

4. J. Habermas, *Morale et communication*, éd. Cerf, 1986, σ. 65.

στον ιδιωτικό και τον δημόσιο τομέα με μοναδικό σκοπό τη διαχείριση από τα οργανωμένα ολιγοπώλια και με συνέπεια την όσμωση της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας, θα αναπτύξουμε τις παραμέτρους εκείνες που οδηγούν σ' αυτή την «προβληματοποίηση» της ηθικής. Ο ευαίσθητος χώρος της ιατρικής επιστήμης ως γνωστικής περιοχής που συνδυάζει την επιστημονικο-τεχνολογική θεραπευτική ή ερευνητική διάσταση με δεοντολογικά και κανονιστικά ζητήματα ηθικής τάξης, αποτελεί το κατεξοχήν παράδειγμα συγκρότησης και αλληλοδιαπλοκής της γνώσης, της εξουσίας και της ηθικής. Τέλος, θα γίνει αναφορά στις δύο σημαντικότερες θέσεις που απαντούν με διαφορετικές επιχειρηματολογίες στο βασικό θέμα της ηθικής θεωρούμενης άλλοτε ως πραγματικο-υπερβατικής προϋπόθεσης της λογικής και συνεπώς της επιστήμης θεμελιωμένης στο *a priori* της επικοινωνιακής κοινότητας (Κ.Ο. Άπελ⁵) και άλλοτε ως τεχνική διακυβέρνησης του εαυτού και των άλλων, σκιαγραφώντας μέσα σε μια γενεαλογική προοπτική τη συγκρότηση του σύγχρονου υποκειμένου (Μ. Φουκώ⁶).

Οι θέσεις αυτές εξάλλου προοιωνίζονται και τη σημερινή ευρύτερη διάμαχη πάνω:

- α. στην κατάσταση της γνώσης στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες,
- β. στον τρόπο της εξουσίας στις κοινωνίες της «εξομάλυνσης» και της «πειθαρχίας»,
- γ. στην ορθολογικοποίηση της ηθικής μέσω μιας «επικοινωνιακής» δράσης, και τέλος,
- δ. στην «παραγωγή της αλήθειας» μέσω μιας «διαλογικής θεωρίας» (Χάμπερμας) ή μέσω της σχέσης της με τα «συστήματα εξουσίας» που την αναδεικνύουν (Φουκώ).

Ήδη, από τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο η επιστήμη έθεσε ζητήματα που δεν αφορούσαν αποκλειστικά τη γνώση στο βαθμό που προσέλαβε τη διάσταση «πολιτικής απειλής». «Μετά το Άουσβιτς», θα γράψει επιγραμματικά ο Αντόρνο, ανακοινώνοντας στην «Αρνητική Διαλεκτική» του «την υποχρέωση της σκέψης να σκέπτεται επίσης και εναντίον του εαυτού της, «ο θάνατος σημαίνει να φοβόμαστε κάτι χειρότερο από τον θάνατο.» Εάν, συνεπώς, θα έπρεπε «να σκεφτόμαστε και να δρούμε ώστε το Άουσβιτς να μην επαναληφθεί πια», τότε θα έπρεπε να διερωτηθούμε αν ο καντιανός κριτικισμός τόσο ως προς μια θεωρία της γνώσης όσο και ως προς μια ηθική πρακτική είναι ακόμη δυνατός. Γιατί αποσιωπήθηκε η ηθική κρίση την οποία

5. K.O. Apel, *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, éd. Presses Universitaires de Lille, 1987.

6. M. Foucault, *Histoire de la sexualité — L'usage des plaisirs*, τ. 2, éd. Gallimard, 1984. M. Foucault, *Histoire de la sexualité — Le souci de soi*, éd. Gallimard, 1984.

7. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, éd. Payot, 1978, σ. 290.

προκάλεσε η συμβολή της επιστήμης στη στήριξη του ναζισμού κατά την άνοδό του; Η καταναγκαστική εργασία στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, οι «εγκαταστάσεις ευθανασίας εξοπλισμένες με κατάλληλα αέρια για να τακτοποιούνται με τρόπο ανθρώπινο και οικονομικό οι εγκληματίες» ή «η εξόντωση των ανωμάλων»⁸ όπως «προφητικά» προέβλεπε το «genie» του Ch. Richet από το 1919, δεν αποτέλεσαν τεχνικές και επιστημονικές παρακαταθήκες για το ναζισμό και δεν συνεχίζουν άραγε να «εμπνέουν» τις σημερινές τεχνολογικές και επιστημονικές «ανακαλύψεις»; Τι μαρτυρεί η υπόθεση Poitiers σχετικά με το πείραμα του καθηγητή A. Milhaud πάνω σε έναν άρρωστο σε βαθύ κόμα, ο οποίος χρησιμοποιήθηκε «ως αντικείμενο πειραματισμού για σκοπούς μίτη θεραπευτικούς μήτε επιστημονικούς αλλά ιατρικο-δικαστικούς».⁹ (Αυτός ο πειραματισμός στόχευε στο να αναπαράγει τις αναισθητικές συνθήκες που προηγήθηκαν του θανάτου της N. Berneron πάνω στο σώμα ενός αρρώστου σε βαθύ κόμα για να διαπιστωθεί έτσι η ευθύνη των αναισθησιολόγων που κατηγορήθηκαν για το θάνατό της).¹⁰

Και τι σημαίνει για την κριτική σκέψη η πρόταξη ορθολογικών κριτηρίων που προβάλλει η επιστήμη για να υποστηρίξει την ερευνητική πρόοδο των σύγχρονων εργαστηρίων (laboratoires) εις βάρος μιας ηθικής στάσης;

Από την πειθαρχία των στρατοπέδων συγκέντρωσης στην πειθαρχία των εργαστηρίων, των νοσοκομείων, των ψυχιατρείων, η εξουσία και η επιστήμη ως τεχνικές πειθαρχικού καταναγκασμού ασκούνται στο σώμα του καθεστώτος που εκλαμβάνεται ως «ατομική περίπτωση». Σήμερα, η εγκληματικότητα του ανθρώπου προς τον άνθρωπο δεν συμπυκνώνεται στη λέξη «μουςουλμάνος» (χαρακτηρισμός που δόθηκε στους κρατούμενους των στρατοπέδων συγκέντρωσης κατά τη δεύτερη φάση της ασιτίας, όταν πια ο οργανισμός είχε καταναλώσει τα αποθέματα λίπους και κάλυπτε το έλλειμμα των θερμίδων του καταναλώνοντας τις πρωτεΐνες) — αλλά έχει πάρει ένα άλλο όνομα: τα «ανθρώπινα πειραματόζωα», οι «άνθρωποι-φυτά»: αυτά «τα σχεδόν τέλεια ανθρώπινα μοντέλα που συνιστούν ενδιάμεσα ανάμεσα στο ζώο και τον άνθρωπο».¹¹

8. Ch. Richet, *La Selection Humaine*, 1919.

9. Εφ. *Le Monde*, Πέμπτη 25 Φεβρουαρίου 1988.

10. Είναι κοινώς αποδεκτό ότι η έννοια «βαθύ κόμα» ανταποκρίνεται από το 1976 στον νομικό ορισμό του θανάτου, ούτως ώστε με τη διαπίστωσή του να γίνεται δυνατή η αφαίρεση οργάνων (νεφρών, καρδιάς, συκωτιού κ.λπ.). Η συναίνεση πάνω στη νομιμότητα των μεταμοσχεύσεων έγκειται στο ότι τα όργανα αυτά σώζουν έναν άρρωστο. Ωστόσο, ποτέ άλλοτε δεν έγινε ένα πείραμα με σκοπό την ενίσχυση των επιχειρημάτων της μιας ή της άλλης παράταξης σε μία αντιδικία με ιατροδικαστική διαφορά.

11. Ο καθηγητής A. Milhaud ήταν ο πρώτος στον κόσμο που απαίτησε το 1985 τη νομιμότητα του πειραματισμού που πραγματοποιήθηκε για επιστημονικούς σκοπούς πάνω σε αρρώστους σε χρόνια κατάσταση φυτού. Η περίπτωση του ασθενούς που περιέρχεται σε χρόνια

Οι προβληματισμοί μετατοπίζονται συνεπώς μετά τον πόλεμο, από τη φυσική επιστήμη στη βιολογία, ως τον κατεξοχήν προνομιούχο τόπο παραγωγής εξουσίας και ηθικής προβληματικής. Τα ζωτικά ζητήματα που απασχολούν την επιστήμη με άμεσο τρόπο, εφόσον αγγίζουν τη ζωή και το θάνατο, γίνονται και το αντικείμενο των προαναφερθέντων πολιτικών στόχων καθόσον το Κράτος εφαρμόζει μια πολιτική ορθολογικότητα (βιοπολιτική) που στοχεύει στο να εισάγει στη ζωή και τους μηχανισμούς της στο χώρο των ανοιχτών σχεδιασμών, και που κάνει την εξουσία-γνώση όργανο μεταμόρφωσης της ανθρώπινης ζωής». ¹²

Είναι λοιπόν γεγονός ότι, από μια ορισμένη στιγμή κι έπειτα, το Κράτος προνοίας αναγκάζεται να περιβάλει μέσα σ' αυτούς τους στόχους —εξαιτίας της ανάγκης να διατηρήσει την εγκαθιδρυμένη συναίνεση— τη λύση πρακτικών προβλημάτων που αφορούν τα συλλογικά δικαιώματα θεωρούμενα όχι πια μόνο ως οικονομικά, αλλά και ως κατ' επίφαση ζωτικά. Η νέα αυτή κατάσταση πραγμάτων που οδηγεί στην ανάγκη επίλυσης ζωτικών προβλημάτων, θα παραπέμψει σε μια μερφή «πολέμου», όπου το Κράτος, ως τόπος διεξαγωγής του, θα φροντίζει για μια εκ νέου αντιμετώπισή τους ως προβλημάτων οικονομικών και, συνεπώς, επιλύσιμων σύμφωνα με αντικειμενοποιημένους κανόνες που αναδύονται από την ορθολογικότητα των επιδιωκόμενων σκοπών και οι οποίοι στοχεύονται, με βάση την πολιτική και οικονομική τους διάσταση.

Αν θα έπρεπε να διευκρινιστεί περισσότερο αυτή η «προβληματοποίηση» της ηθικής μέσα από μιαν ιστορική ανασκόπηση, θα καθίστατο προφανές ότι ο φιλελευθερισμός που ιδιωτικοποίησε την ηθική, πρόβαλε μια μορφή Κράτους διαμέσου του οποίου οι πολιτικές αποφάσεις — απόρροιες της κρατικής λογικής— είναι ηθικά ουδέτερες. Αυτός ο διαχωρισμός μιας ιδιωτικής,

κατάσταση φυτού και που διατηρεί ένα μικρό μέρος της εγκεφαλικής του λειτουργίας κρίνεται ολωσδιόλου διαφορετική από το βαθύ κόμα που είναι η απώλεια όλων των λειτουργιών του συνόλου του εγκεφάλου. Η απάντηση που δόθηκε από την Comité Consultatif National d'Ethique όσον αφορά την περίπτωση που της υποβλήθηκε μετά την πραγματοποίηση του πειράματος από τον καθηγητή Milhaud (23 Απριλίου 1985), είναι η ακόλουθη: «Σε ό,τι αφορά τις θεραπευτικές προσπάθειες γενικά πάνω στους αρρώστους που βρίσκονται σε χρόνια κατάσταση φυτού, διαπιστωμένη και μόνιμη, η Επιτροπή δηλώνει την απόλυτη αντίθεση της στις διατυπώσεις του καθηγητή Milhaud, σύμφωνα με τις οποίες αυτοί οι αρρώστοι θα ήταν “σχεδόν τέλεια ανθρώπινα μοντέλα” και θα συνιστούσαν “ενδιάμεσα ανάμεσα στο ζώο και τον άνθρωπο”». (Η Επιτροπή υποστηρίζει αντίθετα ότι αυτοί) είναι ανθρώπινες υπάρξεις που έχουν τόσο περισσότερο δικαίωμα σεβασμού οφειλόμενο στην ανθρώπινη προσωπικότητα, καθόσον βρίσκονται σε κατάσταση μεγάλης ευπάθειας. Δεν θα έπρεπε να χρησιμοποιηθούν ως μέσο επισημονικής προόδου οποιοδήποτε κι αν ήταν το ενδιαφέρον ή η σπουδαιότητα του πειραματισμού που δεν έχει ως αντικείμενο την καλύτερευση της κατάστασής τους».

12. Μ. Φουκώ, *Ιστορία της σεξουαλικότητας — Η δίψα της γνώσης*, τ. 1, εκδ. Ράππα, 1978, σ. 175.

ανορθόλογης και μιας δημόσιας, αξιολογικά ουδέτερης, ηθικής ζωής εξακολουθεί να ισχύει παρά την ανάληψη εκ μέρους του Κράτους ενός μέρους της ανθρώπινης πρακτικής που συσχετίζεται με την ικανοποίηση των συλλογικών δικαιωμάτων τα οποία, εξαιτίας της δημόσιας διαμόρφωσης των αποφάσεων της ηθικής συνείδησης των ατόμων, εμφανίζονται ως ηθικές επιταγές, ενώ, σε τελευταία ανάλυση, αποτελούν τη βάση μιας εμπειρικής μεσολάβησης διατομικών συμφερόντων, κατ' ουσίαν οικονομικών. Το Κράτος, δηλαδή, εμφανίζεται σήμερα ως ο ηθικά ουδέτερος τόπος επίλυσης ενός μέρους της ανθρώπινης πρακτικής και μάλιστα των αντικειμενοποιημένων πρακτικών προβλημάτων, ενώ το ίδιο, όπως ήδη σημειώθηκε, με το να αποτελεί το πεδίο ανταγωνισμού ατομικών συμφερόντων, οδηγείται στη λήψη *ad hoc* αποφάσεων που θα επιτρέψουν το διπλό όφελος του κέρδους και της διαιώνισης της εξουσίας, δημιουργώντας ταυτόχρονα στους κόλπους του μιαν ηθική κρίση, την οποία το ίδιο καλείται παράδοξα να επιλύσει.

Δεν είναι, λοιπόν, μόνον η επιστήμη (βιολογία) —ως εφαρμογή της τεχνικής στην έρευνα—, αλλά και η τεχνική της διακυβέρνησης —ως εφαρμογή της «αξιολογικά ουδέτερης» επιστήμης—, ο διαμορφωτικός τόπος μιας «πολιτικής της αλήθειας», τόσο για την επιστήμη όσο και για την τεχνική που γεννά την ηθική κρίση.

Πώς παρεμβαίνει η κοινωνία σ' αυτή τη φαύλη κυκλωτική και «κυκλωματική» κίνηση εμπαιγμού όσον αφορά την επίλυση των πρακτικών ζητημάτων της καθημερινής ζωής; Η κοινωνική πίεση που ασκείται για την εκπλήρωση των κοινωνικών αιτημάτων που ενσωματώνονται στους πολιτικούς στόχους ενός Κράτους, αντιστοιχεί σε μιαν άμεση χρονικότητα, σ' ένα «τώρα» και σε μιαν απαίτηση ολοκληρωτικής ικανοποίησης των αναγκών, έτσι ώστε η έννοια του κοινωνικού δικαιώματος να αποκαθίσταται από την άμεση ατομική διεκδίκηση, εφόσον η θέληση για απολαβές δεν υπόκειται σε κανέναν χρονικό διακανονισμό μακροπρόθεσμου προγραμματισμού και, συνεπώς, δεν περιλαμβάνει καμία επικοινωνιακή κοινότητα δρώντων υποκειμένων που θα δημιουργούσαν τις κατάλληλες συνθήκες για την επίτευξη μιας ισόρροπης ικανοποιητικής λύσης. Επιπλέον, η απαίτηση της άμεσης εκπλήρωσης αυτού που, δικαιωματικά, «μου ανήκει» συνοδεύεται με την παράλογη λογική ενός «όλα ή τίποτα», περιλαμβάνοντας σ' αυτό το «τίποτα» την ίδια την ανθρώπινη ζωή που ως τέτοια εκτίθεται στο θάνατο. Η αξιοποίηση του χρονικού προσδιορισμού ενός «πριν», στο «τώρα» και όχι στο «μετά», λαμβάνει γενικευμένη μορφή, εφόσον εγκαταλείπεται η ιδέα ενός μέλλοντος απροσδιόριστου και, συνεπώς, υποκείμενου στο σχεδιασμό ενός «δέοντος» και εφόσον αμφισβητείται το παρόν ως μία μόνο χρονική στιγμή (αιωνιοποιείται). Ο χρόνος ακινητοποιείται στο ζωντανό σώμα των ανθρώπων για να εξουσιαστεί από τη γνώση και την *άμεση ορθολογική και αποτελεσματική*

παρέμβαση. Η εμπορευματοποίησή του είναι τότε εφικτή: σώμα — γνώση — και ορθολογική σκοπιμότητα επενδύονται «προγραμματικά» και ανάγονται χρονικά σε ένα «μοναδικό πρόγραμμα ζωής “πριν”» έτσι ώστε η ασφάλιση ζωής να προπληρώνεται με τη διάγνωση.¹³

Ιδού ένα πρώτο συμπέρασμα: δεν πρέπει να εννοούμε τις σχέσεις επιστήμης και ηθικής ως προβληματική που αναπτύσσεται με κέντρο το Κράτος, αλλά να διερευνήσουμε εκείνους τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς που ασκούνται στο ίδιο το ανθρώπινο σώμα, από την τεχνολογία, τη γνώση. Οι μηχανισμοί αυτοί εμφανίζονται όχι πλέον με τη συναινεσιακή μορφή ενός επικοινωνιακού διαλόγου, αλλά μέσα από ρήξεις και ασυνέχειες που επιβάλλει η ίδια η φύση της αρρώστιας ως διαταραχής τόσο της σχέσης του ανθρώπου με τη βιολογική του υπόσταση όσο και των διυποκειμενικών του σχέσεων. Θα διερευνηθεί, συνεπώς, ο τρόπος με τον οποίο συγκρούονται η πολιτική, η ηθική και η γνώση στη διαμόρφωση μιας επιστημονικής περιοχής —συγκεκριμένα της ιατρικής— που συνιστά τον κατεξοχήν τόπο πολιτικής οργάνωσης και ηθικού κύρους των «αληθινών» της αποφάσεων, με αξίωση εγκυρότητας. Εξάλλου, η ιατρική πρακτική συνδέεται άμεσα με οικονομικούς θεσμούς και θεσμούς κοινωνικής ρύθμισης και πρόνοιας ώστε τόσο η πολιτική της ιατρικής όσο και η ιατρική ως πολιτική να αποτελούν δύο πόλους που αλληλοπροσδιορίζονται και μεταλλάσσονται αμοιβαία. Για να ενισχυθεί η παραπάνω υπόθεση, δηλαδή η αμοιβαία σχέση ιατρικής και πολιτικής (ή γνώσης-εξουσίας) θα πρέπει να μελετηθούν τα πλαίσια των πολιτικών θεσμών στα οποία εντάσσεται η ιατρική πρακτική, όχι με την έννοια ενός άμεσου νομοτελειακού επηρεασμού ως προς τη συγκρότηση των γνωστικών της αντικειμένων, αλλά με την έννοια της υιοθέτησης μιας πολιτικής ορθολογικότητας και μιας ηθικής αποτελεσματικότητας που της επιβάλλεται «εξωτερικά». Και το αντίστροφο: θα ήταν δυνατό να διαπιστώσουμε ότι η πολιτική δομή και η ηθική πρακτική που φαίνεται να προϋποτίθενται για τη γνωσιολογική διαμόρφωση της ιατρικής καθώς εξελίσσονται, λόγω της πολυπλοκότητας των ιδίων των αντικειμένων της ιατρικής επιστήμης, υποχρεώνουν σε μετατόπιση τα ίδια τα πλαίσια των πολιτικών θεσμών. Η πολιτική και η ηθική σημασία της ιατρικής, τότε, εμφανίζεται ως προϋπόθεση της κρατικής πολιτικής για την ιατρική.

Γίνεται έτσι προφανές ότι η ειδική δραστηριότητα του επιστήμονα και

13. Στη διαφήμιση των ασφαλίσεων ζωής «Metrolife», «η ζωή δεν σταματάει με ένα έμπραγμα», «η ασφάλιση ζωής πληρώνεται με τη διάγνωση», «πριν από τη λήξη του ασφαλιστηρίου, πριν από πιθανή ανικανότητα για εργασία, πριν από την καταβολή δαπανών για νοσοκομειακή και ιατροφαρμακευτική περίθαλψη», αξιοποιώντας όχι μόνον το «πριν» του ασφαλιζόμενου τώρα, αλλά και το «τόρα» της ασφαλιστικής εταιρείας πριν (βλ. *Ελευθεροτυπία*, 31 Οκτωβρίου 1988).

μάλιστα του γιατρού, που απορρέει από την κατοχή εξειδικευμένης γνώσης όσον αφορά ζητήματα ζωής και θανάτου και, συνεπώς, που εντοπίζεται και σε μια πολιτική της ηθικής, παρέχει έρεισμα για πολιτική συνδιαλλαγή, δηλαδή για ενδογενείς συμβιβασμούς που οδηγούν σε μια επιστημονική, ηθική και πολιτική αναγωγιμότητα. Οι επιστήμονες —γιατροί στην υπηρεσία ή στην καταπολέμηση της κρατικής πολιτικής— ανάλογα με τις συνθήκες εργασίας (Ε.Σ.Υ. ή ελεύθερη άσκηση ιατρικού επαγγέλματος) ή την ιεραρχική τους θέση αποτελούν σημαντικό ολιγοπώλιο στα πεδία των σχέσεων εξουσίας. Η πολιτικοποίησή τους και οι αγώνες τους είναι διεκδίκηση άμεσων οικονομικών αιτημάτων —επαγγελματισμός που κινείται από τους μηχανισμούς των κομμάτων και των συνδικάτων— με ευαισθητοποιημένο το δείκτη της σπουδαιότητάς τους για την πολιτική ζωή, εξαιτίας της τοπικής θέσης εξουσίας που κατέχουν. Ο επιστημονικός τους λόγος —θεσμικά οργανωμένος— ταυτίζεται με την αλήθεια που παράγει για τη ζωή και το θάνατο, γι' αυτό και απαιτεί οικονομική ενίσχυση, ενώ, ταυτόχρονα, δίνει στην πολιτική εξουσία την ευκαιρία για πολιτικές, εφικτές ή ανέφικτες ως επί το πλείστον, υποσχέσεις που σκοπεύουν στην απόσπαση συναίνεσης. Ο ειδικού τύπου εξουσιαστικός αυτός λόγος καταναλώνεται από τα μέσα μαζικής επικοινωνίας και το εμπόριο (στην Ιαπωνία καθιερώνεται ως τόπος αναψυχής και διασκέδασης ένα νέου τύπου μπαρ υγείας στο οποίο προσφέρεται όχι ποτό, αλλά οξυγόνο) και παράγεται υπό τον έλεγχο πολιτικών και οικονομικών συμφερόντων, αναδεικνύοντας την άμεση σχέση του με την πολιτική εξουσία και την οικονομική της ανακύκλωση στο σχήμα της «αυτοτροφοδοτούμενης συσσώρευσης»¹⁴ και στο δυσδιάκριτο όριο μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής της λειτουργίας.

Η ιατρική μετατρέπεται σε εμπορεύσιμη αξία από αυτούς που καθορίζουν την οικονομική και πολιτική της σημασία, με αποτέλεσμα κυκλώματα κέρδους πολυεθνικών εταιρειών φαρμάκων και υψηλής τεχνολογίας να συνδέονται με «πειραματισμούς» πάνω στο ανθρώπινο σώμα και την ανταγωνιστικότητα στις εργαστηριακές ανακαλύψεις.

Ποιο είναι όμως αυτό το καθεστώς της αλήθειας που αναπαράγεται σήμερα μέσα από τον επιστημονικό λόγο για τη ζωή και το θάνατο;

Και ποιες οι συνέπειές του για τη διαμόρφωση μιας κρατικής πολιτικής για την υγεία;

Τέλος, τι νέες κανονιστικές ρυθμίσεις επιβάλλει στο δικαιοκώ σύστημα (ποινικός κώδικας, διεθνείς συμβάσεις κ.λπ.);

Για την ανάλυση του καθεστώτος αλήθειας του ιατρικού λόγου, είναι απαραίτητη η αναφορά μας στην έννοια της περατότητας ως αναλυτικής μή-

14. Βλ. πιο πάνω, σ. 2, υπ. 3.

τρας του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου από τα τέλη του 18ου αιώνα. Αντίθετα με την εποχή του Λεονάρντο ντα Βίντσι και του Βεζάλ,¹⁵ όπου η αντίληψη¹⁶ του ανθρώπινου σώματος στηρίχτηκε πάνω στο μηχανικό μοντέλο, η γνωσιολογική προσέγγισή του από το Διαφωτισμό —και κατά συνέπεια τη νεοτερικότητα— με την αναλυτική της περατότητας, προσδιορίζεται μέσω της κατηγορίας του χρόνου. Ο χρόνος δεν παραπέμπει στη μηχανική αντίληψη της Αναγέννησης, αλλά στη γνωσιολογική κατηγορία της περατότητας,¹⁷ όπως εκτίθεται στον Καντ, στα τέλη του 18ου αιώνα. Η περατότητα, συνεπώς, θα πρέπει να κατανοηθεί όχι μόνο ως διαδικασία που κυφορεί το θάνατο, θεμελιωτή της παροδικότητάς μας, αλλά και ως υποδοχή διαφορετικών χρόνων που συνιστούν τα δεδομένα μιας περατής γνώσης έτσι ώστε να επιβεβαιώνεται «το ατελεύτητο παιχνίδι μιας αναδιπλασιασμένης αναφοράς», όπου «αν η γνώση του ανθρώπου είναι περατή», είναι γιατί συνδέεται με τη ζωή και αντίστροφα, αν η ζωή δίνεται μέσα στη «θετικότητα» της, «αυτό συμβαίνει γιατί η γνώση έχει περατές μορφές».¹⁸ Ο χρόνος τότε δεν συμπίπτει με τη μετατόπιση, αλλά με τη γνωσιολογική ακινητοποίησή του, την εξέτασή του και την απογύμνωσή του μέσα από το λόγο (επιστήμη) και την τεχνική παρέμβαση (τεχνολογία). Η κατασκευή του ανθρώπινου σώματος είναι τεχνουργία, κατεργασία και παραγωγή, είναι το αντικείμενο και το υποκείμενο των βιοϊατρικών θεσμών. Η επιστημονικοτεχνική παραγωγή του σώματος

15. A. Vésale, *La fabrique du corps humain*, Actes Sud, INSERN.

16. Ο Ζ. Κανγκίλμ παρατηρεί ότι στο έργο του Βεζάλ που προαναφέραμε «ο άνθρωπος... ζει σ' έναν εξανθρωπισμένο κόσμο που του αποστέλλει τα σημεία της δράσης του. Είναι ο άνθρωπος της ενέργειάς και της εργασίας, ο άνθρωπος της αξιοποίησης και της μεταλλαγής της φύσης, ο μηχανικός της Αναγέννησης προς αναζήτηση νόμων κίνησης και χρησιμοποίησης κινούμενων δυνάμεων». Σε αντίθεση με το Μεσαίωνα, ο άνθρωπος της Αναγέννησης δεν είναι δημιουργία και πλάση, δεν αποτελεί τμήμα της παγκόσμιας τάξης. Είναι κατασκευή, επινόηση, εφεύρεση. Ο άνθρωπος του Βεζάλ και η «λεπτομερής περιγραφή των εργαλείων και των τεχνικών της ανατομίας...» δεν σημαίνει να αντιλαμβανόμαστε τη γνώση ως εγχείρημα και όχι πια ως «θεωρία» (contemplation), να διαγράψουμε το αξιολογικό όριο που διεχώριζε τη θεωρία από την πράξη» (βλ. G. Canguilhem, «L'homme de Vésale dans le monde de Copernic» 1543. Extrait du recueil Commémoration solennelle du quatrième Centenaire de la mort d'André Vésale (19-24 Oct. 1964. Académie Royale de Médecine de Belgique) στο *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Librairie philosophique, J. Vrin 1968).

17. Ο Μ. Φουκό σε ειδικό κεφάλαιο με τίτλο: «Αναλυτική της περατότητας», στο βιβλίο του *Οι λέξεις και τα πράγματα*, σημειώνει ότι η περατότητα του ανθρώπου αναγγέλλεται όταν «...ο άνθρωπος εμφανίζεται με την αμφίλογη θέση του ως αντικείμενου που πρέπει να γνωριστεί και ως υποκείμενου που γνωρίζει», μέσα στη θετικότητα της γνώσης. «Αναγγελμένη μέσα στη θετικότητα», συνεχίζει ο Φουκό, «η περατότητα του ανθρώπου προβάλλει με την παράδοση τη μορφή του απροσδιόριστου· υποδειχνει όχι τόσο την αυστηρότητα του ορίου, όσο τη μονοτονία μιας διαδρομής που αναμφίβολα δεν έχει όρια, αλλά ίσως δεν είναι ανέλπιδη». (βλ. Μ. Φουκό, *Οι λέξεις και τα πράγματα — Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, εκδ. Γνώση, 1986, σ. 429 και 431-432).

18. Μ. Φουκό, ό.π., σ. 435.

πριν από τη γέννηση και τη στιγμή του θανάτου (αντίληψη του *in vitro*, διατήρηση στη ζωή των δωρητών οργάνων) συνιστά εξουσία πάνω στην εξουσία της ίδιας της περατότητας. Αυτή «η θέση θνησιμότητας» που προβάλλει την περατότητα ως προϋπόθεση νοήματος και ως το ενιαίο *a priori* της ζωής, παραπέμπει σε μια γενική, ρυθμιστική αρχή όλων των κατακερματισμένων νοημάτων, η οποία ωστόσο οδηγείται μονίμως στο αδιέξοδο της αδύνατης οικουμενοποίησής τους. Αν η νεοτερικότητα, όπως θα δούμε, παραμένει ανολοκλήρωτη, είναι γιατί, ως γενική αρχή της επιδιωκόμενης καθολικότητας, θέτει ένα κατηγορήμα διαλυτικό: την περατότητα.¹⁹

Η αξία που προσλαμβάνει η ζωή και ο θάνατος στη νεοτερική κοινωνία, προσδιορίζεται από την αξία που προσδίδεται στην ιατρική και τη βιολογία ως επιστήμες που μιλούν για τους ζωντανούς με μια γλώσσα που δεν έχει να κάνει με τη ζωή και τη δημιουργία, αλλά με φυσικοχημικές διαδικασίες και τη θέασή τους μέσα από την αρρώστια και το θάνατο, δηλαδή με τη δημιουργία της «ύλης». Κατά συνέπεια, το ζητούμενο των γιατρών δεν σκοπεύει προς τα δημιουργικά έργα της ζωής, αλλά προς την υλική διάσταση της κατασκευής της, *in vitro*. Αν υπάρχει λοιπόν «ιατρική νέμεσις»²⁰ κι αν διαπιστώνεται ένας ανταγωνισμός —που συχνά αγγίζει τα όρια της περιφρόνησης— από τη μεριά της «τεχνο-επιστήμης» προς την «ποίηση», δηλαδή προς τη δημιουργία, είναι διότι ο επιστήμων-γιατρός όχι μόνο διαθέτει εξουσία ζωής και θανάτου, αλλά τοποθετεί τον εαυτό του στη θέση του θεού ως δημιουργού «ύλης». Το πρόβλημα βεβαίως δεν βρίσκεται εκεί, αλλά και από εκεί αρχίζουν όλα τα προβλήματα. Το νεκρό ή ζωντανό σώμα γίνεται το αντικείμενο προβλέψεων, προγνωστικών και προγραμματισμών ώστε η κυριαρχία στο χρόνο να συνεπάγεται την ταυτόχρονη κυριαρχία στον ζωντανό και τον νεκρό, στη ζωή και το θάνατο. Γίνεται, ακόμη περισσότερο, πρόκληση προς τον επιστήμονα-θεό για «δημιουργία». Η ζωή ως χειραγωγήσιμος χρόνος πρέπει να διατηρηθεί με κάθε τρόπο, να μη σπαταληθεί με το θάνατο, εφόσον μπορεί να υπάρξει νέα μορφή ζωής όπου το ζωντανό σώμα μπορεί να αποχωριστεί την ατομικότητα στην οποία δεν επιτρέπεται η αποβίωση (οι ζωντανοί δωρη-

19. Ο Κ. Καστοριάδης ωστόσο θα διαφωνήσει αντιλαμβανόμενος την περατότητα ως κατηγορία η οποία «δεν αποκτά νόημα παρά σε αναφορά και σε αντίθεση με το θεολογικό φάντασμα και τη μετάφρασή του σε φιλοσοφική θέση για το άπειρον του θεού». Ο καντιανός και ο χαϊντεγκεριανός προσδιορισμός του ανθρώπου ως «πεπερασμένου όντος» εξαιτίας της θνητής του υπόστασης, δεν έχει κανένα νόημα για τον Κ. Καστοριάδη, στο βαθμό που ο άνθρωπος δημιουργεί «εκ του μηδενός». Τι άλλο είναι η δημιουργία, σημειώνει ο Καστοριάδης, των θεσμών, της ποίησης, της μουσικής, των εργαλείων και των γλωσσών και τι σημασία έχει το ότι ο άνθρωπος αδυνατεί «να δημιουργήσει ένα χιλιοστόγραμμα ύλης» το οποίο αυτοί «οι μη υλιστές φιλόσοφοι» το θεωρούν ως μόνη πραγματικότητα; (Βλ. Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέαση της κοινωνίας*, εκδ. Ράππα, 1981, σ. 291).

20. I. Illich, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, éd. Seuil, 1975.

τές σε κόμα). Το σώμα καθίσταται έτσι μια ζωντανή «αποθήκη» στην οποία η επιστήμη στοιβάζει τα δημιουργικά κατάλοιπα της ατομικότητας. Η επιστήμη δεν εμποδίζει μονάχα την ολοκλήρωση αυτού του ανεπίστρεπτου χρόνου που οδηγεί (ευτυχώς) στο θάνατο, αλλά επεκτείνει την κυριαρχία της σε έναν καταγωγικό χρόνο που ενυπάρχει στον άνθρωπο, σ' ένα απόθεμα «δυνατοτήτων»,²¹ που είναι η ίδια η ουσία της ζωής, δημιουργική διαδικασία, ασταμάτητη ροή ενός αθάνατου γενότυπου από τον οποίο αναδύεται ένας νέος μοναδικός χρόνος (ατομικότητα) μέσα από την περατότητα, που τη φορά αυτή είναι προϋπόθεση δημιουργίας. Σ' αυτήν την απεραντοσύνη του χρόνου, των συνεχών αναγεννήσεων, των οποίων μόνο ο θεός διαχειριζόταν τις δυνατότητες, τώρα οι επιστήμονες στη θέση του θεού δημιουργούν μιαν άλλη πραγματικότητα απ' αυτήν που μέχρι τώρα γνωρίζαμε. Γνωρίζω πλέον, σημαίνει υπεισέρχομαι στα πεδία ενός υπνώττοντος δυναμικού, μιας κρυμμένης συνέχειας του «είναι» και αποφασίζω για την ανασύστασή της στον χρονικό δεσμό των περατών ατομικότητων. Ότι αυτή η απόφαση σχετίζεται με τον κίνδυνο τέλειας ρύθμισης των δυνατοτήτων ώστε να υπάρχει κίνδυνος εκμηδενισμού αυτών καθ' εαυτές των δυνατοτήτων, σημαίνει και την ανάγκη σύλληψης μιας νέας πραγματικότητας μέσα στην οποία η ταυτότητα της μητέρας και του πατέρα εξαφανίζονται ώστε το ανθρώπινο πεπρωμένο να ορίζεται από τις «επιστήμες της ζωής».

Η ευχή: η φύση να κυριαρχηθεί από τον άνθρωπο, διατυπωμένη από τον Καρτέσιο —ο οποίος διεχώρισε το ηθικό από το γνωστικό υποκείμενο υποστηρίζοντας ότι η γνώση ξεκινά από την προφάνεια καθαρών και διακριτών ιδεών²² που το οποιοδήποτε υποκείμενο (ηθικό ή ανήθικο) μπορεί να γνωρίσει την αλήθειά τους—, σήμερα έχει εκπληρωθεί. Ωστόσο, στην εποχή του Καρτέσιου, η (πολιτική) κυριαρχία πάνω στην ανθρώπινη φύση σήμαινε καταδίκη σε θάνατο. Σήμερα, αντίθετα, όχι μόνο καταδικάζουμε την ανθρώπινη φύση σε ζωή (βιο-εξουσία), αλλά κρατούμε την ίδια τη δυνατότητα παραγωγής ζωής στα χέρια μας. Αν η πολιτική εξουσία επιβίωνε βίαια μέσα από τις θανατικές καταδίκες, σήμερα, η πολιτική της επιστήμης αβίαστα μπορεί να αποφασίσει την καταδίκη πριν από την επιβίωση. Εδώ, συνεπώς, αμφισβητούνται όχι τόσο τα αποτελέσματα της εφαρμογής της γνώσης στην πρακτική, αλλά η ίδια η ηθική της γνώσης, εφόσον το να γνωρίζω συνεπάγεται ταυτόχρονα την αλλαγή του κόσμου. Η απαίτηση του Χιούμ να μην εξάγεται καμία προστακτική απόφαση και κανένα αξιολογικό κριτήριο από ορι-

21. Μ. Serres, πρόλογος στο βιβλίο του J. Testart, *L'œuf transparent*, éd. Flammarion, 1986, σ. 5-19.

22. Ντεκάρτ, *Λόγος περί της μεθόδου*, Collection de l'Institut Français d'Athènes, Αθήνα 1948.

στικές προτάσεις, καταρρέει, γιατί η ίδια η επιστήμη οδηγείται στον καθορισμό ενός απροσδιόριστου μέλλοντος και στην ανάγκη εισαγωγής ενός προσδιορισμένου πρέπει. Ο γιατρός τότε μεταβάλλεται σε ηθικολόγο για τον οποίο η γνώση ισοδυναμεί με την επιλογή ανάμεσα στο δεοντολογικά προσδιορισμένο και στο ερευνητικά απροσδιόριστο. Η ηθική προβληματοποιείται και προβληματοποιεί.

Πρόκειται για μια νέα σχέση του υποκειμένου της ηθικής με το υποκείμενο της γνώσης; Ήδη, από την εποχή του Διαφωτισμού, ο Καντ επανασυνέδεσε την ηθική με την ιδέα ότι ο Καθαρός Λόγος μπορεί να απαιτήσει τη δικαιοσύνη. Σήμερα μπορούμε άραγε να αρκεστούμε σ' αυτήν την *a priori* ορθολογική δικαιοσύνη ή πρέπει να υιοθετούμε κριτήρια που μας δίνονται κάθε φορά, σε κάθε επιστημονικό «βήμα»; Η κρίση της ιατρικής ηθικής που απορρέει από το διαχωρισμό της ιατρικής πράξης σε πειραματική και θεραπευτική ιατρική και η εξέλιξη των νέων επιστημών της κληρονομικότητας και της ευγονικής, θα πρέπει να συνδεθεί με την κρίση των σύγχρονων δημοκρατιών. Ηθικοπολιτιστικά προβλήματα απασχολούν τους γιατρούς, τους φιλοσόφους, τους πολιτικούς, τους δικηγόρους, τις οικογενειακές ενώσεις από διαφορετικές οπτικές γωνίες, ανάλογες με τα διαφορετικά παιχνίδια εξουσιών.

Θα περιοριστώ εδώ στη σύντομη παρουσίαση δύο «παραδειγμάτων» που συνιστούν και διαφορετικούς τρόπους θεώρησης των προβλημάτων τα οποία τίθενται στη νεοτερικότητα αντιπαραθέτοντας:

α) τον υπερβατικό πραγματισμό του Κ.Ο. Άπελ που συνδιαλέγεται με τον Καντ με διάθεση ανακατασκευής της έννοιας του Λόγου και που προτείνει να δούμε την ηθική ως πολιτική μέσα από τη δέσμευση του Λόγου στην επικοινωνιακή κοινότητα.

β) τη γενεαλογία του Μ. Φουκώ, ο οποίος, μέσα από τις ιστορικές ασυνέχειες, αναπτύσσει όλες τις διαφορετικές μορφές της σχέσης επιστήμης και ηθικής για να μπορέσει να αναλύσει το παρόν. Όχι για να ασκήσει κριτική ή να προτείνει λύση στο πολιτικό επίπεδο, αλλά για να συνδέσει την ηθική και κυρίως τη σχέση μας με τον εαυτό με ό,τι ονομάζει ιστορική οντολογία του εαυτού, η οποία και παραπέμπει με αναγωγική διάθεση και στην αισθητική σφαίρα.

Στο βιβλίο του Κ.Ο. Άπελ *Μετασχηματισμός της Φιλοσοφίας*, που κυκλοφόρησε σε δύο τόμους το 1973, στο τελευταίο του άρθρο με τίτλο «Η ηθική στην εποχή της επιστήμης»,²³ τίθεται το πρόβλημα της αναζήτησης μιας

23. Η αναφορά μου στο κείμενο του Κ.Ο. Άπελ «L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique» (βλ. πιο πάνω, σ. 4) και όχι στο μεταγενέστερο κείμενο «Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de

θεμελιωτικής αρχής της ηθικής. Αφού η μόνη συναίνεση που μπορεί να προϋποθέτει σήμερα η ζωή είναι η προστασία της από την απειλή της επιστημονικο-τεχνικής προόδου, καθίσταται αναγκαία η θεμελιωτική αρχή μιας παγκόσμιας, δηλαδή διυποκειμενικά έγκυρης, ηθικής της υπευθυνότητας. Ωστόσο, η ίδια η σχέση της επιστήμης και της ηθικής, όπως έχει δημιουργηθεί σήμερα, διαμορφώνει μια παράδοξη κατάσταση που εντοπίζεται από τον Άπελ στον ανταγωνισμό δύο φιλοσοφικών τάσεων: του μαρξισμού από τη μία, της αναλυτικής φιλοσοφίας και του υπαρξισμού από την άλλη.

Η μαρξιστική θεώρηση της σχέσης επιστήμης και ηθικής εμφανίζεται να απορρίπτει τη διάκριση ανάμεσα στα γεγονότα που μπορούμε να γνωρίσουμε επιστημονικά και τους κανόνες που θέτουμε υποκειμενικά. Ως διαλεκτική φιλοσοφία ο μαρξισμός μεταλλάσσοντας την εγγελιανή κατανόηση της ιστορικής πραγματικότητας ως ορθολογικής και του ορθολογικού στοιχείου ως πραγματικού σε μια «ιστορικοδιαλεκτική ενότητα της ορθολογικής πραγματικότητας» επιδεκτικής «επιστημονικής ανάλυσης που προσχωρεί σ' έναν αντικειμενικό υλισμό» θα ισχυριστεί ότι το μέλλον «εγκαθιδρύει δίκαιο». Αυτός ο «ηθικός φουτουρισμός» κατακρίθηκε από τον Άπελ μέσα από τη μνημόνευση του έργου *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της* του Κ. Πόππερ, γνωστού πολέμιου κάθε ιστορικιστικής ηθικής θεωρίας: «Αν ένας ηθικός φουτουριστής ασκεί κριτική στη δειλία του ηθικού συντηρητικού ο οποίος τάσσεται στο πλευρό των δυνάμεων που υπάρχουν τώρα, τότε ο δεύτερος μπορεί να αναταποδώσει τη μομφή, μπορεί να πει πως ο ηθικός φουτουριστής είναι δειλός αφού τάσσεται με το μέρος των δυνάμεων που θα υπάρξουν, με τους ηγέτες δηλαδή του αύριο».²⁴

Εναντίον της μαρξιστικής θεώρησης μιας διαλεκτικής μεσολάβησης θεωρίας και πράξης καταφέρεται η αναλυτική φιλοσοφία και ο υπαρξισμός: δύο φιλοσοφικά ρεύματα που θα αντιμετωπίσουν με αλληλυσυμπληρωματικό τρόπο τη σχέση επιστήμης και ηθικής εφόσον, σύμφωνα με τον Άπελ, η μεν πρώτη πιστεύει στην αξιολογικά ουδέτερη αντικειμενικότητα της επιστήμης, ο δε δεύτερος στον υποκειμενισμό των πράξεων της θρησκευτικής πίστης και των ηθικών αποφάσεων. Το αδιέξοδο εξάλλου που δημιουργείται στην προσπάθεια επίλυσης των πρακτικών προβλημάτων στο πλαίσιο της

la discussion» του Γ. Χάμπερμας (*Morale et communication*, éd. Cerf, 1986) τονίζει τη σημασία που ο ίδιος ο Χάμπερμας αποδίδει στην καθοριστική συμβολή της σκέψης του Κ.Ο. Άπελ για την «καθοδήγηση και της δικής του σκέψης». Εξάλλου, ο Άπελ στο πρόσφατο κείμενό του («La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendante» στο *Critique, La philosophie comme elle continue...*, Ιούλιος-Ιούλιος 1988, τ. 493-494, σ. 579-603) επισημαίνει τους δεσμούς μεταξύ της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης του Γ. Χάμπερμας και της δικής του πραγματικο-υπερβατικής θεωρίας της επιχειρηματολογίας.

24. Κ. Πόππερ, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τ. 2, εκδ. Δωδώνη, 1980.

αξιολογικά ουδέτερης ορθολογικότητας (αναλυτική φιλοσοφία) και στην ως εκ τούτου μετάθεσή τους στην ιδιωτική σφαίρα των υποκειμενικών στόχων της ανθρώπινης συνείδησης (υπαρξισμός), ενισχύεται από τον «μεθοδολογικό σολιψισμό» που καταμαρτυρεί ο Άπελ α) στον Βιτγκενστάιν που δεν μπόρεσε να διαχειριστεί το πρόβλημα «της αυτο-αναφερόμενης προθεσιακότητας», β) στον Ντιούι και τον αμερικανικό εργαλειακό πραγματισμό ως δημόσια λειτουργική εφαρμογή της αντικειμενοποίησης ενός μέρους της ανθρώπινης πρακτικής σύμφωνα με το μοντέλο της αξιολογικά ουδέτερης επιστήμης, γ) στον Πόππερ που οδηγήθηκε με τον κριτικό του συμβατικισμό στο δυϊσμό αποφάσεων που δηλώνουν γεγονότα και εισηγήσεων που προτείνουν πολιτικές, περιορίζοντας έτσι τα κριτήρια που υπάγονται στη δικαιοδοσία της ηθικής. Ο Άπελ θα ταχθεί ακόμη και εναντίον του «ντεσιζιονισμού» και της δημόσιας διαμόρφωσης της θέλησης με συμφωνία, επικρίνοντας όλες τις φιλελεύθερες θεωρίες του συμβολαίου, δικαιοκού ή ηθικού, που αξιώνουν να θεμελιώσουν τη διυποκειμενική εγκυρότητα των κανόνων στη βάση μιας εμπειρικής μεσολάβησης ατομικών συμφερόντων.

Για να μπορέσει μάλιστα να αποφύγει το αδιέξοδο των τάσεων που χαρακτηρίζουν τη μοντέρνα φιλοσοφία της δυτικής παράδοσης της φιλελεύθερης δημοκρατίας θα ανακαλύψει δύο δρόμους, εκ των οποίων θα απορρίψει τον έναν για να οδηγηθεί στην υιοθέτηση της τελικής λύσης. Είναι σκόπιμο να εντοπιστούν εδώ οι δύο δυνατότητες που διανοίγονται για την αντιμετώπιση του σημερινού αδιεξόδου στη θεμελίωση μιας «ύστατης αρχής της ηθικής». Ο Άπελ αμφισβητώντας τη διάκριση του Χιούμ, καταλήγει να υποθέσει ότι ακόμη και αν δεν είναι λογικά δυνατό να εξάγουμε κανονιστικές προτάσεις από οριστικές προτάσεις, μπορούμε να αμφιβάλλουμε στο κατά πόσον όλες οι επιστήμες με εμπειρικό περιεχόμενο είναι ουδέτερες και πέρα από κάθε αξιολογική εκτίμηση, επιφυλασσόμενος ειδικότερα ως προς τη σύσταση των αντικειμένων των επιστημών του ανθρώπου. Η αντικειμενικότητα καθίσταται δύσκολο εγχείρημα στις επιστήμες του ανθρώπου καθόσον ο επιστήμονας δεν χειραφετείται από τις αξίες του κοινωνικού στρώματος στο οποίο ανήκει και προσχωρεί σε μίαν εκτιμητική οπτική προκρίσεως του γνωστικού αντικειμένου, ενώ, την ίδια στιγμή, είναι αναγκασμένος να ρίχνει φως σ' αυτή τη μη αντικειμενοποιήσιμη διαμόρφωση ως αξιολογική κρίση. Σύμφωνα με τον Άπελ, αυτός ο ερμηνευτικός κύκλος ανάμεσα στην κατανόηση και την εκτίμηση, που ωστόσο πρέπει να ενσωματώνει ταυτόχρονα μια κανονιστική ορθολογικότητα, δεν μπορεί να αναλάβει τη θεμελίωση της ηθικής εφόσον, αφενός μεν η ίδια η ερμηνευτική οδήγησε σε έναν ιστορικο-ανθρωπολογικό σχετικισμό και μια παραλυσία της ηθικής κριτηριολογίας, αφετέρου η κατανοητότητα των βιωμένων καταστάσεων που απαιτεί την τοποθέτηση του επιστήμονα στη θέση του αντικειμένου που ερευνά, δεν είναι

ικανή να προμηθεύσει τα προϋποτιθέμενα μιας ηθικής αποτίμησης των δράσεων που υιοθετήθηκαν σε δεδομένες περιπτώσεις. Εξάλλου, θα υποστηρίξει ο συγγραφέας, για να σημειωθεί πρόοδος κανονιστικά σημαίνουσα της αλληλοκατανόησης πρέπει να προϋποτεθεί και μια πρόοδος ηθικά σημαντική μέσα στην κοινωνική διαμόρφωση της ανθρωπότητας θεωρούμενης ως «κοινότητας ερμηνείας και αλληλόδρασης». Αν η προϋπόθεση της χιουμικής διάκρισης γεγονότων και κανόνων δεν εξηγεί τη σύσταση των αντικειμένων των ερμηνευτικών επιστημών του ανθρώπου, ωστόσο η αξιολογικά ουδέτερη σχέση του γνωστικού υποκειμένου και του αντικειμένου κρίνεται απαραίτητη για τη δικαιολόγηση της εγκυρότητας των αποφάσεων, τόσο της επιστήμης όσο και της ηθικής μέσα από τη δυνατότητα της αποστασιοποίησης από τον ανθρώπινο λόγο ως προϋπόθεση αμφισβήτησης της εγκυρότητας των αποφάσεων. Η αποστασιοποίηση από το «σύμπαν του ανθρώπινου λόγου» ως σκέψη και επιχειρηματολογία αναλαμβάνεται από το υπερβατικό γλωσσικό παιχνίδι που προϋποτίθεται στον θεωρητικό λόγο και που συνεπάγεται έτσι την άμεση κατάργηση του επιχειρηματολογικού «εγώ», ώστε μέσα στο πλαίσιο του γλωσσικού παιχνιδιού να εμφανίζεται και η δυνατότητα της πραγματικής αμφιβολίας και αμφισβήτησης. Μια υπερβατική κριτική του νοήματος θέλει να καταδείξει ότι προϋπόθεση της εγκυρότητας των ηθικών κανόνων είναι η συνθήκη δυνατότητας ενός γλωσσικού παιχνιδιού, ικανού για τη δικαιολόγησή της. «Η υπερβατική αρμοδιότητα του αζεπέραστου χαρακτήρα της σκέψης δεν είναι μια απλή νοητική λειτουργία του *ego cogito*, εννοημένη ως προ-γλωσσική και προ-επικοινωνιακή αξίωση για διυποκειμενική εγκυρότητα. Εδρεύει περισσότερο μέσα στην επιχειρηματολογική λειτουργία που γίνεται αντιληπτή ως δημόσια αξίωση για εγκυρότητα, ως αξίωση που είναι ήδη πάντα εφικτή από το γεγονός ότι διαμοιράζουμε τη γλωσσική σημασία και ότι συμμετέχουμε σε ένα γλωσσικό παιχνίδι και αυτό παρά την ιδιαιτερότητα και την αυτο-αναφορικότητα των “δικών μου” προθέσεων σημασίας».²⁵ Τη θέση αυτή για τις οικουμενικές προϋποθέσεις της επικοινωνίας, δηλαδή του υπερβατικού γλωσσικού παιχνιδιού ως συνθήκης των κριτηρίων ελέγχου και κάθε επιχειρηματολογίας, τη στηρίζει στη ριζοσπαστικοποίηση της σκέψης του Λ. Βετγκενστάιν: «Δεν είναι δυνατό να υπήρξε μόνο μία περίπτωση όπου ένας άνθρωπος ακολούθησε τον κανόνα. Δεν είναι δυνατό να υπήρξε μόνο μία περίπτωση όπου έγινε μια επικοινωνία, δόθηκε ή κατανόηθηκε μια προσταγή κτλ. Το να ακολουθείς έναν κανόνα, το να επικοινωνείς, το να δίνεις μια προσταγή, το να παίζεις μια παρτίδα σκάκι είναι συ-

25. K.O. Apel, «La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale» στο *Critique, La philosophie comme elle continue...*, Ιούλιος-Ιούλιος 1988, τ. 493-494, σ. 579-603.

νήθειες (χρήσεις, θεσμοί)».²⁶ Με ποιο τρόπο θα συναγάγει απ' αυτές τις προϋποθέσεις του θεωρητικού λόγου όσον αφορά την εγκυρότητα των κανόνων έναν θεμελιωτικό ηθικό κανόνα; Την απάντηση στο ερώτημα αυτό θα πρέπει να την αναζητήσουμε στις πραγματικο-υπερβατικές συνθήκες της δυνατότητας της λογικής και συνεπώς της επιστήμης, δηλαδή στο *a priori* της επικοινωνιακής κοινότητας. Αντικρούοντας κάθε επιστημονικισμό, ο Άπελ προβάλλει το επιχείρημα ότι η αντικειμενικότητα της αξιολογικά ουδέτερης επιστήμης προϋποθέτει τη διυποκειμενική εγκυρότητα των ηθικών κανόνων εφόσον η λογική εγκυρότητα των επιχειρημάτων δεν μπορεί να ελεγχθεί χωρίς την προϋπόθεση μιας κοινότητας στοχαστών, ικανών να φτάσουν σε διυποκειμενική κατανόηση και στη διαμόρφωση ενός *consensus*. Τόσο η αυτοκατανόηση όσο και η αλληλοκατανόηση προϋποθέτουν συνεπώς μια αποτελεσματική κοινότητα επιχειρήματος που υποτάσσεται σε έναν θεμελιακό ηθικό κανόνα: ότι «όλες οι ανθρώπινες ανάγκες που εναρμονίζονται μέσα από το δρόμο του επιχειρήματος με αυτές όλων των άλλων ανθρώπων, πρέπει να γίνουν το αντικείμενο, ως αυτοδύναμες αξιώσεις, της ενασχόλησης της επικοινωνιακής κοινότητας».²⁷

Θεώρησα σκόπιμη την αναφορά στην ηθική αυτή αρχή η οποία θα μπορούσε να αποτελέσει το στήριγμα για μια ηθική πολιτική της σημερινής πραγματικής επικοινωνιακής κοινότητας εφόσον οι συμμετέχοντες προϋποθέτουν την ιδανική κοινότητα ως δυνατότητα της πραγματικής κοινωνίας. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο θα πρέπει νομίζω να ενσωματώνεται και η προσπάθεια των πάσης επιστημονικής προελεύσεως μελών που απαρτίζουν μια εθνική επιτροπή ηθικής, για θέματα υγείας, όσο και του κοινού που συμμετέχει περισσότερο ή λιγότερο ενεργητικά στις συζητήσεις της, με στόχο τη διαμόρφωση μιας παγκόσμιας συναίνεσης που θα αποτελεί έτσι απάντηση της βιο-ηθικής ενάντια στη βιο-εξουσία. Η βιο-ηθική εμφανίζεται τότε ως δημοκρατική απαίτηση μιας ηθικής που δεν ανήκει αποκλειστικά στους γιατρούς (επιστήμονες) αλλά στην κοινότητα των γυνών, η οποία με τη σειρά της ανάγεται στην αιτούμενη καθολική ομοφωνία. Και κατ' αυτό τον τρόπο, τα βιο-ηθικά διλήμματα στην επιστήμη τα επιλύει η κοινότητα της επικοινωνίας και όχι μόνο οι ειδικοί.

Μήπως όμως αυτή η επικοινωνία του ανθρώπου όχι με τον εαυτό του (Φουκώ) αλλά με τον Άλλον (Άπελ) δεν ικανοποιεί την ανάγκη μιας αλληλοκατανοητικής δραστηριότητας με σκοπό τη διυποκειμενική αναγνώριση ορισμένων έγκυρων αποφάσεων που ανανεώνουν τον βιωμένο κόσμο, αλλά επιβάλλεται ως προβολή του «μονήρους πυρήνα του πρωταρχικού υποκειμέ-

26. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, εκδ. Παπαζήση, 1977, σ. 111.

27. K.O. Apel, *ό.π.*, σ. 126.

νου»; Μήπως δηλαδή η ίδια η κοινωνική του ένταξη και η επικοινωνιακή του αλληλόδραση οφείλει να αναδεικνύει πρωτίστως τον «τρόπο του είναι της ψυχής» στον οποίο βρίσκεται και «η πρώτη μήτρα του νοήματος»;²⁸ Εν ολίγοις, στην επικοινωνία υπάρχει ή όχι μοιραία διάσταση ατομικού και κοινωνικού υποκειμένου ώστε η επικοινωνιακή κοινότητα να είναι αδύνατη; Είναι εύλογο να διερωτηθούμε, αν η κοινότητα αυτή που στηρίζεται στην ιδέα μιας ηθικής θεμελιωτικής αρχής και που τουλάχιστον σήμερα δεν υπάρχει, αποτελεί ή όχι έναν παρηγορητικό λόγο που διαμορφώνει το σύστημα για την αποτελεσματικότερη λειτουργία του. Και ακόμη, να υποθέσουμε ότι, στις σύγχρονες σύνθετες κοινωνίες όπου το πολιτιστικό σύστημα θεμελιώνεται και διατηρείται με τη συναίνεση, η νομιμότητά του δεν μπορεί παρά να κρίνεται ως «ελλειμματική» εξαιτίας της «θεσμικής υποκρισίας»²⁹ με την οποία η συναίνεση αυτή αποσπάται και επιτυγχάνεται. Βέβαιο είναι ότι «δεν είναι δυνατό να ακολουθείς ένα κανόνα “ιδιωτικά”»³⁰ και ότι το επικοινωνιακό *a priori* προϋποτίθεται σε μιαν ανθρώπινη κοινότητα. Ωστόσο, μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτό το κανονιστικό γλωσσικό παιχνίδι μεταξύ κοινωνικών υποκειμένων μπορεί να καταργηθεί με το θάνατο, αν μάλιστα υποτεθεί ότι ο τελευταίος ως αποκλειστικά ατομική δυνατότητα καταργεί οποιαδήποτε έννοια συμμετοχής και διαρρηγγύνει τον συνδετικό κοινωνικό ιστό και την προηγούμενη έννοια της επικοινωνιακής κοινότητας. Η ύστατη στιγμή της αποβίωσης αποτελεί, λοιπόν, την ακραία εκείνη επικοινωνιακή κατάσταση, όπου η απελπισμένη παρανόηση και όχι η ελπιδοφόρα αλληλοκατανόηση, τείνει να δημιουργήσει έναν άλλου τύπου κοινωνικό δεσμό που δεν θεμελιώνεται πουθενά εκτός από ένα «βασικό φάντασμα», μια «πρώτη σημασία και πυρήνα μεταγενέστερων σημασιών»,³¹ μια ακοινωνήτη κατάσταση όπου η «αρχή της ηδονής» μοιάζει να είναι στην υπηρεσία των ενορμήσεων του θανάτου όπως θα αναγνώριζε ο Σ. Φρόντ στο *Πέρα από την αρχή της ηδονής*.

Η απομάκρυνση, συνεπώς, διά του θανάτου από κάθε έρεισμα ορθολογικού επικοινωνιακού δεσμού, δημιουργεί το δεσμό μιας «ανομολόγητης κοινότητας»:³² μιας κοινότητας «αυτών που δεν έχουν κοινότητα».³³ Η δεδομένη θνητότητα των μελών της κοινότητας ως περατότητα και όχι η επικοινωνία, μοιάζει να συνιστά την ίδια της την ουσία: η κοινότητα, η από κοινού θέληση να είμαστε μαζί σε μια διατομική ενότητα με λειτουργία ενός σώμα-

28. Κ. Καστοριάδης, *ό.π.*, σ. 414 και 421.

29. D. Zolo, «Συνθετότητα και δημοκρατία. Η συστημική-κυβερνητική ανάλυση του Welfare State» στο περ. *Λεβιάθαν*, τ. 2, β' περίοδος 1988, σ. 108.

30. L. Wittgenstein, *ό.π.*, σ. 112.

31. Κ. Καστοριάδης, *ό.π.*, σ. 212.

32. M. Blanchot, «La communauté inavouable», éd. Minuit, 1983.

33. Ρήση του Ζ. Μπατάγ την οποία θέτει ο Μ. Μπλανσό στην αρχή του έργου του.

τος, φαίνεται να επιδιώκει την επικάλυψη της πραγματικότητας του θανάτου ως εξωτερικότητας πάντα πρότερης οποιασδήποτε θεματοποίησης, και ως απώλειας οιασδήποτε θεμελίου, πλην ίσως του «θεμελίου» της αθεμελίωσης επιθυμίας.

Μέσα σε αυτή την ψυχαναλυτική προοπτική, μπορούμε άραγε να επικαλεσθούμε ένα «εμείς» ως συναίνεση και να προσδιορίσουμε έτσι τις συνθήκες κάτω από τις οποίες αυτή επικυρώθηκε και επιτεύχθηκε, να προϋποθέτουμε δηλαδή την ηθική ως *a priori* της επικοινωνιακής κοινότητας ή αντίθετα μήπως έχοντας αφετηρία μας το θάνατο, μπορούμε να ασκηθούμε σε μια ηθική μέσα από την πρακτική της διακυβέρνησης του εαυτού από τον εαυτό και των άλλων ως καθαρά αισθητική ενασχόληση, εφόσον η ψυχή βρίσκεται σε αντίθεση με την κοινωνία; Μπορούμε, τέλος, να προβούμε σε μια «επιμέλεια εαυτού» στην οποία κυρίως συμπεριλαμβάνεται και ο τρόπος του θνήσκειν; Ο Μ. Φουκώ συνεχίζοντας τη λεγόμενη «ιρασιοναλιστική παράδοση» του Ζ. Μπαταίγ και θεωρώντας το κενό (το θάνατο) ως τόπο όπου συνίσταται το υποκείμενο σύμφωνα με τη «σκέψη του εκτός»³⁴ του Μ. Μπλανσό και, τέλος, αποβάλλοντας την επαχθή ταυτότητα που θα τον παρέπεμπε σε μια «ληξιαρχική ηθική η οποία διέπει τα δημόσια έγγραφα μας»,³⁵ ανέλυσε όλες τις περίπλοκες συναρμογές που ονόμασε μηχανισμούς της εξουσίας, της αλήθειας και της ηθικής. Μέσα σ' αυτές τις συναρμογές, οι εστίες ολοποίησης και υποκειμενοποίησης είναι πάντα σχετικές και πάντα προς κατάρρευση και ανακατασκευή. Ο Φουκώ δεν απαντά αναφερόμενος στο πολιτικό επίπεδο μέσω μιας ορθολογικής, επικοινωνιακής δραστηριότητας και δεν αντικαθιστά έναν κώδικα με έναν άλλο για να πραγματοποιήσει ένα καθορισμένο πολιτικό σχέδιο, αλλά καταγράφει τα σημερινά προβλήματα που αναδεικνύονται στο χώρο της πολιτικής προτείνοντας περισσότερο μια προβληματοποίηση παρά μια θεραπεία. Ο θάνατος, η αρρώστια, η τρέλα είναι τα ερωτήματα που τίθενται στην ιστορική, ηθική και πολιτική τους διάσταση. Θα συμφωνήσει με τον Άπελ στο ότι η προσπάθεια θεμελίωσης της ηθικής στην επιστήμη οδήγησε σε αδιέξοδο, εφόσον η ίδια η επιστημονική γνώση προσπαθεί απεγνωσμένα να βρει ένα ηθικό θεμέλιο στήριξής της. Ωστόσο ο Φουκώ δεν θα αποταθεί ούτε στη γνώση (επιστήμη) ούτε σε καθολικούς συναινετικούς κανόνες, αλλά στη δημιουργία του εαυτού ως ηθικο-αισθητική επιλογή, εμμένοντας στην υπόθεση μιας «κοινότητας αυτών που δεν έχουν κοινότητα». Και θα αποδεχτεί τη συναίνεση, όχι όμως ως «ρυθμιστική αρχή», αλλά ως «κριτική ιδέα»,³⁶ με την έννοια ότι εκείνοι που καταφέρονται εναντίον της χρησιμο-

34. M. Foucault, *La pensée du dehors*, éd. Fata Morgana, 1986.

35. Μ. Φουκώ, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, 1987, σ. 31.

36. Μ. Φουκώ, *Εξουσία, γνώση και ηθική - Πολιτική και ηθική*, εκδ. Ψυλόν, 1987, σ.

ποιούν την «πολεμική»³⁷ ως καταλυτική μέθοδο οποιασδήποτε συζήτησης διεκδικώντας τη νομιμότητά τους μέσα από την αυθεντία τους. Αυτή η διεκδίκηση καθίσταται σαφής στην περίπτωση του αυστηρού επαγγελματισμού των γιατρών που απαιτούν την ολοκληρωτική διαχείριση των προβλημάτων τα οποία ανακύπτουν κατά τη διάρκεια της έρευνας, προβάλλοντας ως «επιχείρημα» την «αλήθεια» και την «αθωότητα» του επιστημονικού τους λόγου, δηλαδή την αυθεντία τους. Αντίθετα, η συναινετική πολιτική ως κριτική αρχή δεν συνεπάγεται πάντα, κατά τον Φουκώ, την απόλειψη των προβλημάτων των σχέσεων εξουσίας. Σύμφωνα με τη θέση αυτή, θα ήταν δυνατό να υποστηριχθεί ότι μια «Εθνική Επιτροπή Ηθικής» πρέπει να προϋποθέτει τη δημόσια συζήτηση εφόσον υπάρχει κίνδυνος οι απελευθερωτικές της προθέσεις να μη συμπίπτουν με την ανθρώπινη, πρακτικά εννοημένη ελευθερία.

Ερωτάται λοιπόν αν τα πρότυπα νοσοκομεία που ιδρύθηκαν με αφορμή τη νέα εννοιολόγηση ενός «ευπρεπούς θανάτου» ως «απελευθερωτικοί χώροι», συγκλίνουν στην αρχική ιδέα ίδρυσής τους, δηλαδή σε μια νέα ηθική ανάλυση του θανάτου ή μήπως μέσα από μια καθημερινή πρακτική διαδικασιών που αφορούν τον καταμερισμό της εργασίας, την επιλεκτική διανομή του χρόνου της δουλειάς κλπ. εμπίπτουν σε μια νέου τύπου παραγωγή εξουσιαστικών αποτελεσμάτων; Στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας*³⁸ ο Μ. Φουκώ θα εξετάσει τις «τεχνικές διακυβέρνησης» των ανθρώπων, επιχειρώντας μια ιστορία της ηθικής όχι προς όφελος μιας επιστροφής στο παρελθόν που θα το ανακαλέσουμε για να λύσει τα προβλήματα του παρόντος, αλλά που θα μας βοηθήσει να «σκεφτούμε διαφορετικά». Για να διεκπεραιώσει το έργο του, θα επιχειρήσει καταρχάς τη διάκριση μεταξύ πραγματικής συμπεριφοράς των ανθρώπων, του ηθικού κώδικα που τους επιβάλλεται, καθώς επίσης και του είδους της «σχέσης» που έχουν με «τον εαυτό τους» («rapport à soi»). Η σχέση με τον εαυτό έχει, σύμφωνα με το γάλλο φιλόσοφο, τέσσερις πλευρές: α) την «ηθική ουσία» («substance éthique»), δηλαδή «το μέρος των εαυτών μας ή της συμπεριφοράς μας που είναι ουσιαστικό για την ηθική κρίση», β) τον «τρόπο υποταγής» («mode d'assujettissement»), «δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι καλούνται ή παροτρύνονται να αναγνωρίσουν τις ηθικές υποχρεώσεις τους», γ) «την αυτοδιαμορφωτική δραστηριότητα» («pratique de soi» ή «ascétisme») που αφορά «τα μέσα με τα οποία μπορούμε να αλλάξουμε τους εαυτούς μας προκειμένου να γίνουμε ηθικά υποκείμενα», και δ) το «τέλος» («teleologie») ανάλογα με το «ποιο είδος του είναι επιδιώκουμε όταν συμπεριφερόμαστε με ηθικό τρόπο».³⁹

37. Μ. Φουκώ, *ό.π.*, σ. 131.

38. M. Foucault, *Histoire de la sexualité – L'usage des plaisirs*, éd. Gallimard, 1984· M. Foucault, *Histoire de la sexualité – Le souci de soi*, éd. Gallimard, 1984.

39. Μ. Φουκώ, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, εκδ. Ύψιλον, 1987, σ. 100 και 102.

Ο Φουκώ εξετάζοντας τέσσερις μεγάλες ιστορικές περιόδους, την κλασική αρχαιότητα, τον ύστερο στωικισμό, το χριστιανισμό και την εποχή μετά το Διαφωτισμό, θα εντοπίσει τις μεταλλαγές που συντελούνται και που αφορούν όχι τόσο τον κώδικα με τις τρεις μεγάλες απαγορεύσεις που συνεπάγεται (υγεία — όχι συχνή ερωτική επαφή, πιστότητα στο γάμο, απαγόρευση της ομοφυλοφιλίας), αλλά τη σχέση με τον εαυτό. Η σχέση με τον εαυτό υπονοεί ένα είδος ηθικής στάσης που χρησιμοποιεί τη γνώση και την τεχνική, αλλά που, ωστόσο, η εφαρμογή τους διαφέρει σε κάθε διακριτή ιστορική περίοδο καθώς μεταλλάσσεται η τεχνολογία συγκρότησης του εαυτού. Ο μελετητής που θα επιχειρούσε να καταγράψει τη σημερινή κατάσταση της ύπαρξης μέσα από το μοντέλο των τεσσάρων πλευρών του εαυτού που μας προτείνει ο Μ. Φουκώ, θα κατέληγε στο ακόλουθο σχήμα:

«Ηθική ουσία» της νεοτερικής εποχής επικεντρωμένη στην περατότητα ως θεμελίωση της γνώσης με αφετηρία τον εαυτό της, καθιστά το θάνατο το «κακό» εκείνο που πρέπει να απαλειφθεί μέσα από την ενσωμάτωσή του στην απεριόριστη δυνατότητα της επιστήμης και της τεχνολογίας.

Η «μορφή υποταγής» δεν επιβάλλεται πια από τον θείο νόμο, αλλά αντλείται από ένα νόμο γενικευμένο, την ορθολογικότητα και την αποτελεσματικότητα («ορθολογιστική θεοδικία») που είναι συγχρόνως και η θέληση ενός προσωπικού θεού (ο άνθρωπος στη θέση του θεού — ο γιατρός ορίζει το πεπρωμένο).

Η «αυτοδιαμορφωτική δραστηριότητα» δεν αποκτάται με ένα είδος άσκησης πάνω σε μία τέχνη (τη δημιουργία του εαυτού) και η «τέχνη του σώματος» εγκαταλείπεται προς όφελος μιας «πειθαρχικής τεχνολογίας» (βιο-εξουσία) που το χειραγωγεί και το καθιστά «πειθήνιο» όργανο.

Όσον δε αφορά το «τέλος», αυτό δεν ορίζεται ούτε ως εφαρμογή αισθητικών επιλογών στη ζωή ούτε ως αυτοαποκρυπτογράφηση με σκοπό την κατάκτηση της αιωνιότητας, αλλά χαρακτηρίζεται από μίαν εγκατάλειψη του εαυτού σε μια δράση για αποτελέσματα στο χρηστικό πεδίο της γνώσης, όπου συλλαμβάνεται η ζωή ενόψει της βουλιμίας μας να τη διασώσουμε από την καταστροφή της (το θάνατο) με κάθε αντίτιμο, αποστρέφοντας την προσοχή μας από έναν «καιρό του αποθανείν». Ό,τι μας προσφέρει αυτή η γενεαλογική προσέγγιση της σχέσης γνώσης και ηθικής μέσα από τη σχέση με τον εαυτό και με τους άλλους, δεν είναι η αναζήτηση μιας λύσης στην πολιτική μέσω ενός γενικευμένου consensus, αλλά η κατάδειξη της επιτακτικής ανάγκης μιας «αναδίπλωσης του εαυτού στον εαυτό, αλλά και έξω από τον εαυτό» (le plissement de soi sur soi et hors de soi) ως κυριαρχία που θα με οδηγήσει στη μορφοποίηση ενός δικού μου τέλους όχι «παραμένοντας ένα εγώ έως και μέσα στο θάνατο, αλλά προεκτείνοντας αυτό το εγώ έως το θάνατο».⁴⁰ Η

40. Μ. Μπλανσό, *Ο χώρος της λογοτεχνίας*, εκδ. Εξάντας, 1970, σ. 176.

εξουσία που διαχειρίζεται τη ζωή σαν αντικείμενο γνώσης και πολιτικής δύναμης, την ίδια στιγμή παράγει μια ζωή που στρεφόμενη στον εαυτό της ως αναδίπλωση δεν διέπεται από μιαν αρχή καθολική και διαφωτιστική (a priori επικοινωνιακής κοινότητας, επιστημονική πρόοδος κ.λπ.), αλλά εμπεριέχει την εξωτερικότητα που αλλάζει διαρκώς ονόματα: ο θάνατος, η σχέση με τον Άλλο, η δημιουργία του εαυτού ως αναδίπλωση μέσα από έναν ηθικό και συγχρόνως αισθητικό διαφοροποιημένο και διαφοροποιητικό λόγο που δεν μπορεί ποτέ να εξασφαλίσει τη συναινεσιakότητα των μελών μιας κοινότητας, αλλά την ανομολόγητη συμβίωσή τους στον «βιωμένο κόσμο» που αντιστέκεται.