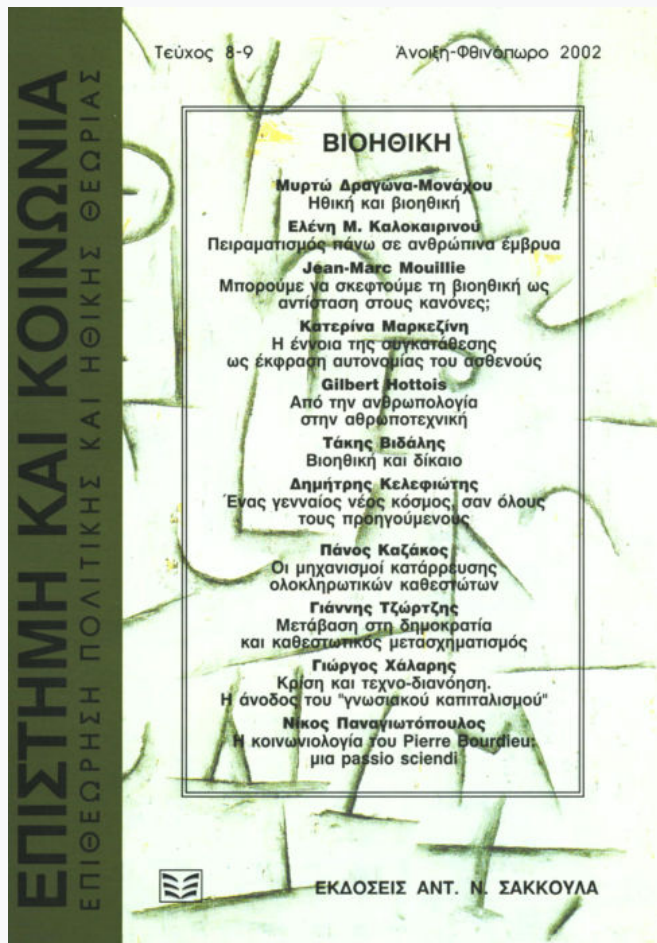


## Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 8 (2002)

Τόμ. 8-9 (2002): Βιοηθική



**Μπορούμε να σκεφτούμε τη βιοηθική ως αντίσταση στους κανόνες;**

*Jean-Marc Mouillie*

doi: [10.12681/sas.717](https://doi.org/10.12681/sas.717)

Copyright © 2015, Jean-Marc Mouillie



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

### Βιβλιογραφική αναφορά:

Mouillie, J.-M. (2015). Μπορούμε να σκεφτούμε τη βιοηθική ως αντίσταση στους κανόνες;. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 8, 45–61. <https://doi.org/10.12681/sas.717>

## Μπορούμε να σκεφτούμε τη βιοηθική ως αντίσταση στους κανόνες;

---

Jean-Marc Mouillie\*

Το ερώτημα αν η βιοηθική μπορεί να ιδωθεί ως αντίσταση σε κανόνες δεν συνεπάγεται αμφισβήτηση της βιοηθικής σκέψης και της ανάγκης κάποιας διεθνούς νομοθετικής ρύθμισης. Το ερώτημα εστιάζεται στην ιδιαιτερότητα της ηθικής στάσης απέναντι στα προβλήματα που γεννούν οι βιοιατρικές και βιοτεχνολογικές εξελίξεις. Η αναφορά σε κανόνες, σε υπερβατικές δηλαδή ή εμμενείς στη ζωή αξίες, συγκροτεί διττά (βολονταριστικά ή νατουραλιστικά ) τη σκέψη του γιατρού, του ερευνητή και του πολίτη για το τι πρέπει κάθε φορά να κάνει με βάση τον σεβασμό για τον άνθρωπο. Η ιατρική πρακτική, με τη διασάλευση των ορίων φυσικού-τεχνητού, δείχνει την αμηχανία που προκαλεί η προσαρμογή σε σαφείς νόρμες και συνιστά φρονησιακή στάση. Ο βιοηθικός στοχασμός δεν μπορεί να βασίζεται στη φύση. Η ηθική γεννιέται από την ηθική, σημαίνει ιδιοποίηση από τον άνθρωπο της ιδέας της κανονιστικότητας, γιατί ο άνθρωπος δεν είναι ένα απλό δεδομένο. Ο ηθικός στοχασμός αντιμετωπίζει τη φιλοσοφική δυσκολία της δικαίωσης των κανόνων και ο φιλόσοφος πρέπει να αδράξει το ηθικό πρόβλημα στη σχέση με τον άλλο κατά τη θεραπευτική και ερευνητική δραστηριότητα. Αν το δίκαιο και η δεοντολογία εξασφαλίζουν την κοινωνική μετάθεση του ερωτήματος, η ηθική πρέπει να ασκείται στο περιθώριο των κανόνων. Η βιοηθική πρέπει να τηρήσει ανεξαρτησία απέναντι στην ηθική των κανόνων ώστε αυτοί να είναι οδηγοί και όχι οδηγίες. Πρέπει να αντισταθεί στην απορρόφησή της από την ίδια της την κανονιστικότητα. Οι ηθικές αρχές βοηθούν την κατανόηση μιας κατάστασης, αποτελούν πυξίδα και εργαλεία αναφοράς αλλά όχι καταναγκασμό και εγγύηση ορθότητας των σχετικών αποφάσεων. Η απλή τήρηση αρχών δεν έχει τίποτα το ηθικό. Κάθε 'μηχανική αρχών' χωρίς θεμελίωση και θεώρηση της συγκε-

---

\* Καθηγήτης Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Angere.

κριμένης κατάστασης καταδικάζεται . Σημαντική είναι η ανάληψη ευθύνης από τα δρώ-  
ντα πρόσωπα. Από την κλινική ιατρική προκύπτει ότι η αντίσταση στους ηθικούς κανόνες  
για χάρη μιας ευελιξίας στις κρίσεις συντείνει στην αντιμετώπιση των συγκεκριμένων  
καταστάσεων, αλλά χωρίς κανόνες δεν νοείται ευελιξία. Η ιδέα της αντίστασης της  
βιοηθικής σε αρχές μπορεί να νοηθεί ως μη θεομοποίησή της. Η σιωπή του νομοθέτη δεν  
πρέπει να ερμηνεύεται πάντα ως νομοθετικό κενό αλλά ως συνειδητή αποχή όταν δεν  
έχει με δημόσιο διάλογο επιτευχθεί συναίνεση.

Δεν θα ήθελα να ξεκινήσω χωρίς να υπογραμμίσω την ανάγκη να είμαι  
διπλά συγκρατημένος. Από τη μια πλευρά, το ζήτημα του κανόνα (norme),  
που διατρέχει όλη τη σύγχρονη σκέψη, είναι ιδιαίτερα ευρύ και σύνθετο και  
θα ήταν αυταπάτη να πούμε ότι θα το εξαντήσουμε εδώ. Θα περιοριστώ  
λοιπόν σε έναν ορισμό που μου φαίνεται αρκετά κατάλληλος για την περι-  
πτωση, προτείνοντας να δεχτούμε ότι η νόρμα (norme) είναι ένας κανόνας  
(règle) που δομεί μια αξιολόγηση. Από την άλλη, δεν είμαι ούτε γιατρός ούτε  
επιστήμονας. Εντούτοις η φιλοσοφική σκέψη και έκφραση δεν πρέπει ποτέ  
να ξεχνά ότι, στην προσπάθειά της να θεματοποιήσει ορισμένα νοήματα, δεν  
μπορεί να θεμελιώσει την ορθότητά της ανεξάρτητα από επαγγελματικές  
σκέψεις και πρακτικές που δεν είναι δικές της και που έχουν τη δική τους  
δικαίωση. Γι' αυτόν τον λόγο, έστω και σύντομα, θα αντιπαραθέσουμε το  
εννοιολογικό πρόταγμα στον τρόπο με τον οποίο αυτές οι πρακτικές μπορούν  
ταυτόχρονα να το ενεργοποιήσουν και να το οικειοποιηθούν.

## I

Διερωτώμενοι αν η βιοηθική μπορεί να θεωρηθεί αντίσταση στους κανό-  
νες, δεν εννοούμε καθόλου ότι πρέπει να αμφισβητηθεί η χρησιμότητα της  
βιοηθικής σκέψης και ιδιαίτερα η ανάγκη ύπαρξης σχετικής νομοθεσίας σε  
διεθνές επίπεδο. Θέλουμε να προσδιορίσουμε και να σκεφτούμε την ιδιαι-  
τερότητα της ίδιας της ηθικής στάσης απέναντι στα προβλήματα που γεννούν  
οι βιοϊατρικές και βιοτεχνολογικές εξελίξεις. Έχοντας θέσει έτσι το ερώτη-  
μα, προσπαθούμε να τοποθετήσουμε τον ηθικό στοχασμό πέρα από την εν-  
ναλλακτική επιλογή μεταξύ βολонταρισμού και νατουραλισμού. Η αναφορά  
στον κανόνα, φυσικό και/ή λογικό, δομεί πράγματι διπλά τη σκέψη του για-  
τρού, του ερευνητή, του πολίτη, που αναρωτιούνται ποια είναι τα κατάλληλα  
σημεία αναφοράς, με βάση τα οποία μπορούμε να προσδιορίσουμε τι πρέπει  
και τι δεν πρέπει να κάνουμε, έχοντας κατά νου τον σεβασμό στον άνθρωπο.  
Ονομάζουμε *βολонταρισμό*, με την επιφύλαξη να δώσουμε αργότερα ορισμέ-

νες αποχρώσεις σε αυτόν τον ορισμό, τη στάση που υποστηρίζει την ανάγκη ύπαρξης υπερβατικών ως προς την τάξη των πραγμάτων αξιών, και νατουραλισμό την αντίληψη ότι αυτές οι αξίες είναι κατά κάποιον τρόπο εμμενείς στη ζωή. Για τον πρώτο, ο κανόνας διαμορφώνεται καταρχήν μέσα στην ορθολογικότητα, είτε πρόκειται για μια ηθική δεοντολογικού προσανατολισμού στην οποία ο πρακτικός λόγος αναγνωρίζει την καθολικότητα ενός 'πρέπει να είναι' ανεξάρτητου από οποιαδήποτε προϋπόθεση είτε πρόκειται για ηθική της διαβούλευσης, του διαλόγου, της διαπραγμάτευσης, σύμφωνα με την οποία ο λόγος προσπαθεί να είναι συναινετικός. Για τον δεύτερο, ο κανόνας υποδεικνύεται εκ των πραγμάτων μέσα και από τη φύση, που χρησιμεύει έτσι σαν λυδία λίθος σε ό,τι μας δεσμεύει, είτε πρόκειται για το συναίσθημα ότι παραβαίνουμε αδικαιολόγητα τη φυσική τάξη είτε για μια εξελικτιστική ερμηνεία των προκειμένων αξιών που προκύπτει από τις νέες επιστημονικές γνώσεις για τη φύση μας.

Καταρχάς, όταν κανείς ξεκινά να γνωρίσει τη σχετική με τη βιοηθική βιβλιογραφία, είναι αρκετά αφοπλιστική η διαπίστωση ότι αυτές οι δυο αντιλήψεις αλληλεπιδρούν συχνά άρρητα. Ας πάρουμε για παράδειγμα τον λόγο ενός αναγνωρισμένου επιστήμονα κι ενός αναγνωρισμένου φιλοσόφου, που εκφράζουν ο καθένας με τον τρόπο του την ύπαρξη κάποιας ασάφειας ανάμεσα στη φυσική και την πολιτισμική και λογική κανονιστικότητα.

‘Εγώ, “ερευνητής στον τομέα της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής”, αποφάσισα να σταματήσω. Όχι την έρευνα πάνω σ’ αυτό που κάνουμε ήδη, ώστε να το κάνουμε καλύτερα, αλλά την έρευνα που προωθεί μια ριζική αλλαγή του ανθρώπινου προσώπου, εκεί όπου η ιατρική της αναπαραγωγής συναντά την προληπτική ιατρική. Οι φανατικοί της τεχνολογίας ας μείνουν ήσυχοι, υπάρχουν πολλοί ερευνητές και έχω συνείδηση του ότι είμαι απομονωμένος σ’ αυτό το θέμα. Οι ανήσυχοι άνθρωποι, αυτοί τους οποίους ονόμαζαν ‘ουμανιστές’ και που σήμερα τους λένε ‘νοσταλγικούς’, ας αναρωτηθούν. Ας το κάνουν γρήγορα’ Jacques Testart, *L’oeuf transparent* (Το διάφανο αυγό), 1986: 33).

Αυτή η διακήρυξη είναι εντυπωσιακή κατά το ότι χρησιμοποιεί λαθραία μια νατουραλιστική προϋπόθεση για τον άνθρωπο, για να αμφισβητήσει τη σημασία της αναζήτησης καινούριων τεχνικών δυνατοτήτων. Η λεγόμενη ιατρική της αναπαραγωγής θα προωθούσε ‘μια ριζική αλλαγή του ανθρώπινου προσώπου’, σαν η μοίρα του προσώπου να εξαρτιόταν από τον φυσικό ή εν μέρει τεχνοποιημένο χαρακτήρα της βιολογικής διαδικασίας. Κανείς δεν αμφιβάλει ότι πρέπει να σκεφτούμε σχετικά με το τι μπορεί να κάνει ο άνθρωπος στον εαυτό του μέσω αυτών των νέων τεχνικών. Το ζήτημα είναι



αν αυτός ο προβληματισμός *προϋπόθετει ή ερρευνά* την έννοια του 'ανθρώπου'. Είναι αδύνατο να ξανανοιξουμε εδώ τις περιφημες συζητήσεις για την ανθρώπινη φύση, την ανθρώπινη κατάσταση, την ανθρώπινη πραγματικότητα, την ουσία ή την απουσία μιας ουσίας του ανθρώπου, για τη δομοστική, νατουραλιστική ή μεταφυσική διάλυση της ανθρώπινης ταυτότητας ή για την αποκατάστασή της υπό τη μορφή της υποκειμενικότητας, είτε πρόκειται για μια υπερβατική υποκειμενικότητα είτε για ένα είναι-στον-κόσμο ως υποκειμενικότητα ενσαρκωμένη, εξατομικευμένη, ηθική και φορέα δικαιωμάτων. Απομένει το συναίσθημα πως πηγαίνουμε πολύ μακριά ή πολύ γρήγορα, χωρίς να ξέρουμε τι κάνουμε στο βάθος, ένα συναίσθημα στο οποίο αναγνωρίζεται η ηθική ευαισθησία και που ζητεί να αποσαφηνιστεί με βάση το ενδιαφέρον για τον άνθρωπο, ο οποίος ερμηνεύεται με αφετηρία τη φυσικότητά του.

Στη συνέχεια αυτού του παραδείγματος, και για να μην υπερβάλουμε τη σημασία ενός παραθέματος, ας στραφούμε στην πρακτική του προγεννητικού διαγνωστικού ελέγχου κατά τον οποίο μια εξέταση, δυνατή πλέον τεχνικά, έρχεται αντιμέτωπη με την ιδέα μιας θεραπευτικής δικαίωσης. Αναγνωρίζει ότι υπάρχουν ιατρικές ενδείξεις που κάνουν ηθικά αποδεκτή ή και συνιστούν τη διακοπή της κύησης. Η λυδία λίθος είναι μια ιατρική πληροφορία που καθορίζει, που αξιολογεί, την υποτιθέμενη ποιότητα της εν λόγω ζωής. Γονείς και γιατροί συμφωνούν γενικά με την προοπτική μιας τεχνητής διακοπής της κύησης, όταν αυτή μοιάζει να παίρνει απλώς τη θέση ετυμηγορίας της φυσικής επιλογής στις περιπτώσεις σοβαρών αναπηριών. Αυτό που κάνει ο άνθρωπος με τα χέρια του, το να εξοντώσει δηλαδή ένα ον λίγο ή καθόλου βιώσιμο, θα το έκανε η φύση. Με άλλα λόγια ο άνθρωπος δεν αμφισβητείται πραγματικά στην προοπτική αυτή, αφού η πράξη του θεωρείται ότι βρίσκεται σε συμφωνία με τη φυσική κανονιστικότητα. Η δυσκολία γίνεται πιο εμφανής σε περιπτώσεις ανωμαλιών που δεν επηρεάζουν τη βιωσιμότητα, περιπτώσεις που η φυσική ρύθμιση δεν μπορεί πια να εμφανίζεται ότι καθοδηγεί την κοινωνική κανονιστικότητα και την ατομική ευευθυνότητα. Υπερισχίζει τότε μια στάση φρόνησης, σύμφωνα με την οποία η ηθική ευαισθησία απαιτεί να δεχτούμε ότι δεν υπάρχουν φυσικές αναπηρίες, ότι η αναπηρία γεννιέται από προκατάληψη στο πλαίσιο της κοινωνικής ένταξης, κι ότι η νομιμοποίηση μιας τεχνητής διακοπής της κύησης μετριέται ανάλογα με την προγνωσθείσα παρέκκλιση από τη βιολογική κανονικότητα. Προσπαθούμε δηλαδή να προφυλαχθούμε από μια ανθρωπότητα που θα επένδυε την επιθυμία της σε βιολογικά χαρακτηριστικά τα οποία θα μπορούσαν να αποκτηθούν με τεχνη-

τό τρόπο αντί να αποκτώνται τυχαία, μέσω της φυσικής οδού. Με άλλα λόγια, η μείωση του τυχαίου στο γεγονός της σύλληψης δεν θεωρείται η ίδια κανόνας που πρέπει να ακολουθήσουμε, και κάθε μορφή ελέγχου της αναπαραγωγής ενέχει έναν κίνδυνο περισσότερο ή λιγότερο εμφανή, τον κίνδυνο της ευγονικής (αρνητικής ή θετικής). Είναι σαφές πως αυτός είναι ο λόγος που οδηγεί τον Jacques Testard στην προσωπική του αναστολή.

Ας διαβάσουμε την έκθεση για την ηθική της Εθνικής Συμβουλευτικής Επιτροπής Ηθικής (CCNE) του 1986: το τυχαίο

‘είναι αυτό που διακρίνει θεμελιωδώς την αναπαραγωγή ενός ελεύθερου όντος και προσώπου από την παραγωγή ενός αντικειμένου σύμφωνου με έναν κανόνα και προορισμένου σε ιδιοποίηση.’

Εντούτοις είναι προφανές πρώτον, ότι ο σεβασμός του τυχαίου είναι ένας κανόνας δεύτερον, ότι αυτός ο κανόνας δεν προστατεύει περισσότερο το άτομο από την ιδιοποίηση (από μια λογική κατοχής του) και τρίτον, ότι η παρέμβαση της τεχνικής στην αναπαραγωγή δεν μεταμορφώνει το άτομο σε αντικείμενο ούτε και θέτει σε κίνδυνο την ταυτότητά του, σαν να προϋπήρχε η τελευταία της εξατομίκευσης (individuation), η οποία συντελείται κατά βάση κατά τη διάρκεια της ζωής μας ως πρόσωπα. Το παιδί του σωλήνα, σύμφωνα με την αλλόκοτη έκφραση που υπαινίσσεται μια βιοτεχνία του ανθρώπου, θα είναι άραγε πράγματι ένας άνθρωπος με διαφορετική ουσία; Αυτός ο λόγος και τα υπονοούμενά του δεν είναι άραγε αιχμάλωτος μιας παράξενης μεταφυσικής που αποδίδει στη γενετική την πηγή της ατομικής μοναδικότητας; Δεν πρέπει να τεθεί το ερώτημα για ποιο λόγο και μέχρι ποιο σημείο η παρέμβαση τεχνικών μέσων στη γέννηση ενός ανθρώπου αποτελεί πρόβλημα σχετικά με την ‘ανθρώπινη φύση’ του; Το ότι δικαιούμαστε να συζητήσουμε για το κριτήριο της αυτονομίας εκτιμώντας την ποιότητα της ζωής ή για τα προβλήματα που μπορεί να προκύψουν από τις τεχνικές γονιμοποιήσεις ως προς τη συγγένεια δεν πρέπει να αποκρύπτει το προβληματικό καθεστώς αυτού του νατουραλισμού που απαξιώνει τα τεχνικά μέσα απέναντι στα τυχαία φυσικά δεδομένα. Ένα παρόμοιο εγκώμιο του τυχαίου διαπνέει το κείμενο του 1997, γραμμένο σε δραματικό τόνο, στο οποίο η Εθνική Συμβουλευτική Επιτροπή Ηθικής καταδικάζει τον αναπαραγωγικό κλωνισμό. Σύμφωνα με το κείμενο αυτό η ανθρωπότητα θα έχανε το νόημά της, αν τα παιδιά της γίνονταν ένα αντικείμενο προσαρμοσμένο σε σαφείς επιθυμίες και κανόνες. Μα τι ρόλο μπορεί να παίξει η γενετική λοταρία στη συμβολική της μετάδοσης του καθεαυτού ανθρώπινου στοιχείου; Η αγάπη, για παράδειγμα, που έγινε το σημείο αναφοράς για τη νομιμοποίηση της σεξουαλικής

πραξης που οδηγεί στην τεκνοποίηση, δεν είναι ένα είδος αντίστασης στην τυχαία εγκυμοσύνη; Η διαχείριση της αναπαραγωγής οδηγεί άραγε, όπως λένε πολλές ψυχαναλυτικές απόψεις, δαίμονοποιώντας κάποτε την επιστημονική έρευνα, στην αποδόμηση της συμβολικής θέσμησης; Δεν είναι πιο εύλογο να σκεφτούμε ότι ο άνθρωπος δεν επηρεάζει καθόλου την ίδια τη συμβολική θέσμηση παρά μόνο τις μορφές στις οποίες αυτή ενσαρκώνεται; Είναι η 'φύση' αυτή που απειλείται ή μήπως κάποια συμβολικά σημεία αναφοράς και κάποιες κοινωνικές προκαταλήψεις ριζωμένες σε πολιτισμικές συνήθειες (*habitus*); Και για ποιο λόγο η ηθική πρέπει να υπακούσει σε αυτές; Τελικά, τι σημαίνει η υπερέτιμηση ή η προστασία του τυχαίου, δηλαδή της φυσικής αναγκαιότητας, στο πλαίσιο του προβληματισμού για το ίδιο του ανθρώπου και του σεβασμού σ' αυτόν;

Ένας δεύτερος αξιοσημείωτος, σχετικά με το θέμα, ηθικός λόγος εκφέρεται από τον Hans Jonas, ο οποίος ανακοινώνει την αδυναμία του ανθρώπου στην προοπτική μιας 'ευρετικής του φόβου' απέναντι στη βιοτεχνολογία. Η εξάλειψη των συνόρων ανάμεσα στο φυσικό και στο τεχνητό θεωρείται απειλή, ένα άνοιγμα με τεράστιο κίνδυνο. Και εδώ ακόμα, φαίνεται πως κυριαρχεί ο νατουραλιστικός κανόνας, και, πίσω από μια συνετή προνοητικότητα, που συνιστά να μην επιχειρούμε τίποτα πάνω στον άνθρωπο, οι συνέπειες του οποίου ακόμα κι οι πιο μακρινές για το είδος δεν είναι απόλυτα βεβαιωμένο ότι θα είναι για το καλό του, μπορούμε σαφώς να διαβάσουμε ότι 'δεν υπάρχει ανάγκη να βελτιώσουμε τον άνθρωπο' (Jonas 1991: 5-21) και ότι η ευθύνη μας απέναντί του είναι 'φυσική' επειδή η ίδια η φύση απαιτεί τον σεβασμό αυτού που είναι η ίδια, σαν σκοπό της [Στο: *Η αρχή της ευθύνης (Le principe responsabilité)*], IV & 4-5, σχολιασμένο επίσης από τον A. Fagot-Largeault, *Βιολογική κανονιστικότητα και κοινωνική κανονιστικότητα (Normativité biologique et normativité sociale)*, 1991: 191-225]. Ο βιοηθικός κανόνας θα έπρεπε λοιπόν να ρυθμιστεί με βάση την αντίληψη του φυσικού καλού. Εδώ είναι, κατά τη γνώμη μου, το σημείο που θα μπερδέψει οποιονδήποτε, ερευνητή, γιατρό και κάθε άλλο πολίτη, ο οποίος αρνείται ή αμφισβητεί τη δυνατότητα να βασιστούμε σε μια διαισθητική επιβεβαίωση από τη φύση για το τι επιτρέπεται να κάνουμε και τι όχι. Τα βιοηθικά ερωτήματα γεννιούνται ακριβώς από το αίσθημα αβεβαιότητας σχετικά με αυτό το θέμα. Αν το επίχειρημα της νατουραλιστικής ηθικής είναι τελικά ότι πρέπει να εμπιστευτούμε το συναίσθημα πως παραβιάζεται κάποια φυσική τάξη, (σαν να έδειχνε η φύση των πραγμάτων ποια είναι τα όρια που δεν πρέπει να περάσουμε), επιστρέφουμε σε έναν ψυχολογισμό παρ' όλο που η

ρητή πρόθεση του συγγραφέα είναι η αντικειμενική θεμελίωση των αξιών. Το πρόταγμα ευθύνης για το οποίο μιλά ο Jonas έχει βεβαίως μια άλλη πλευρά, πιο βαθιά, που φωτίζει την εύθραυστη φύση του ανθρώπου απέναντι στο αναπότρεπτο του βιοτεχνολογικού κινδύνου. Αλλά ίσως δεν είναι απαραίτητο να αποδώσουμε κάποιο σκοπό στη φύση, για να αναγνωρίσουμε ότι ο νατουραλισμός είναι ένας ενδεχόμενος κανόνας – *όχι γιατί θα ήταν αληθινός, αλλά επειδή θα ήταν ο προτιμητέος κανόνας* για μια κρίση φρονησιακού χαρακτήρα. Σε αυτήν την περίπτωση θα βρισκόμασταν μπροστά σε μια δικαιολογημένη άρνηση των τεχνικών μέσων. Μόνο που, στον λόγο του φιλοσόφου, όπως και στον λόγο του επιστήμονα, η αναγνώριση μιας νέας ή αυξανόμενης ευθύνης που συνδέεται με την ανάπτυξη των βιοτεχνολογιών και που ταυτίζεται με κάποιο ανθρώπινο πρόταγμα στέκεται διστακτική, καθώς ερμηνεύει αυτήν την ευθύνη σαν σεβασμό σε κάποια φυσική κατάσταση.

Οι βιοτεχνολογίες ανοίγουν χωρίς αμφιβολία τον δρόμο για μια άλλη σχέση με τη ζωή. Αν υιοθετήσουμε μια άποψη κοντινή με αυτήν του Canguilhem ή του Goldstein, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ικανότητα του ζώοντος να δημιουργεί νέους κανόνες, στην περίπτωση του ανθρώπου μεταμορφώνεται σε απορρύθμιση, έτσι ώστε οι νέες αυτές δυνάμεις πάνω στον άνθρωπο, που υποτίθεται ότι δημιουργεί καινούριους κανόνες για το είδος και για το περιβάλλον, καταλήγουν σε κρίση του νοήματος της ζωής και της ίδιας της κανονιστικής δυνατότητας. Ο John Rawls (Theorie de la justice 1992: 502-503) ανάγει έτσι την ηθικότητα στον εξελικτισμό:

‘Σύμφωνα με τη θεωρία της εξέλιξης, το αποτέλεσμα της φυσικής επιλογής είναι τούτο: το να είσαι ικανός να έχεις την έννοια της δικαιοσύνης και των ηθικών συναισθημάτων είναι ένας τρόπος, για την ανθρωπότητα, να προσαρμόζεται στη θέση της μέσα στη φύση.

Ο Rawls αντιμετωπίζει (τουλάχιστον σαν υπόθεση), τη διαλογική και θεσμική διαδικασία της ηθικής ρύθμισης ως μια διαδικασία ζωτικής προσαρμογής του είδους στο καινούριο περιβάλλον του, και άρα ως έναν τρόπο αυτορρύθμισης της φύσης μέσω των πολιτισμικών δημιουργιών του ανθρώπου. Μπορούμε ‘πάντα’ να θέσουμε τον άνθρωπο κάτω από φυσική παρατήρηση, να θεωρήσουμε τις πολιτιστικές μορφές ως ειδικές βιολογικές μορφές συμπεριφοράς, και να συλλάβουμε τη φύση με μη ‘νατουραλιστικό’ τρόπο. Αλλά πρόκειται για μια μεταφυσική υπόθεση, δηλαδή μια υπόθεση θεωρητικής υψής, στην οποία ο αναγωγισμός ξανασυνανά την φιλοσοφία της φύσης (βλέπε για παράδειγμα τους ανόητους παραλογισμούς με τους οποίους κλεί-



νει τον *Νευρωνικό άνθρωπο* (*L'homme neuronal*) ο J.-P. Changeux). Ο Rawls, στο τέλος του προηγούμενου παραθέματος, αναγνωρίζει ότι η φύση δεν μας δίνει ποτέ λόγους ύπαρξης. Το ερώτημα του τι συμβαίνει για τη φύση είναι λοιπόν ουδέτερο σε σχέση με το πρόταγμα της ηθικής αναγνώρισης του σεβασμού που οφείλουμε σε κάθε άνθρωπο: ο βιοηθικός στοχασμός που αναζητά κανόνες για να πλαισιώσει και να χαλιναγωγήσει τη βιοϊατρική δεν μπορεί να βασίζεται στη φύση. Είναι έργο του όντος εν ιστορία. Ας αλλάξουμε λοιπόν οπτική γωνία. Η ηθική γεννιέται από την ηθική, γιατί υφίσταται στο μέτρο που το προσπαθεί. Όχι από τη φύση, ούτε από τη βιολογία. Και ίσως ούτε από τον άνθρωπο με την έννοια ότι υπάρχει μια ηθική σημασία του 'ανθρώπου' που προέρχεται από την ίδια την ηθική: ο εξανθρωπισμός (*humanisation*) –σύμφωνα με τον οποίο ο 'άνθρωπος μπορεί να μην υπάρχει ακόμα'– υπερέχει της ανθρωποποίησης (*hominisation*) του *homo sapiens sapiens*.

Είναι αναμφισβήτητο ότι το κανονιστικό συναίσθημα θεμελιώνεται στην ιδέα του τι πρέπει να είναι ο άνθρωπος. Όπως λέει ο Goldstein στο τέλος του έργου του *Η δομή του οργανισμού* (*La structure de l'organisme*) (ιδιαίτερα στο VIII κεφάλαιο), υπάρχει πράγματι μια προσοδοία σχετικά με το τι πρέπει να είναι ένας φυσιολογικός άνθρωπος στην αντίληψή που έχουμε για την αναπηρία και τη δυσμορφία, αλλά αυτό δεν επιτρέπει σε κανένα ν'αποφασίσει ο,τιδήποτε σχετικά με την ιδεατή ουσία του ανθρώπου. Το πέρασμα από την ανωμαλία στο μη φυσιολογικό (*anormalité*), και κυρίως από το φυσιολογικό (*normal*) στο ιδεατό (*idéal*) δεν είναι ποτέ απαλλαγμένο από την αυθαιρεσία, επειδή η αρρώστια, η αναπηρία, το ελάττωμα αξιολογούνται ανάλογα με την ιδέα που έχουμε για το τι είναι φυσιολογικό και επιθυμητό, δηλαδή ανάλογα με τη συγκεκριμένη αντίληψη για τον άνθρωπο, η οποία εξαρτάται από τους κανόνες που οι ίδιοι οι άνθρωποι θεσπίζουν. Αν συγκρατήσουμε τον σχετικό και ιστορικό χαρακτήρα των κανόνων και αμφισβητήσουμε την άποψη που επιχειρεί να τους θεμελιώσει στη φυσική ιστορία, θα δούμε ότι μπορούμε να είμαστε καταρχήν δύσπιστοι απέναντι σε κάθε κανόνα με τον οποίο ο άνθρωπος θα ήθελε να ρυθμίσει την ουσία του, την ταυτότητά του, να οριοθετήσει εξαντλητικά τη συμπεριφορά του, αρνούμενος και μειώνοντας με αυτόν τον τρόπο την ίδια την κανονιστική του δύναμη. Θα συμφωνήσουμε λοιπόν με την αυστηρή άρνηση του Goldstein: κανείς δεν μπορεί να πει τι είναι σύμφωνο με την ουσία της ύπαρξης.

Το πρόβλημα θα είναι λοιπόν από εδώ και πέρα να αντιπαραθέσουμε την αυθόρμητη αξιολόγηση με μια κριτική αξιολόγηση: υπάρχον πάντοτε μέσα

στις κρίσεις μας κανονιστικές προϋποθέσεις, τις οποίες πρέπει να διευκρινίζουμε όσο είναι δυνατό. Αυτή η διαπίστωση φαίνεται να ανοίγει τη δυνατότητα για αυτό που θα αποκαλέσω *ηθική των κανόνων* (*normes*), η έννοια της οποίας δεν είναι τόσο η προώθηση μιας κανονιστικότητας ανάμεσα στις άλλες, όσο η διερεύνηση του κανόνα που ρυθμίζει κάθε φορά τις επιλογές και τις συμπεριφορές των οποίων είμαστε υποκείμενα και υπεύθυνοι.

Αν έργο της ηθικής είναι ο περιορισμός του αυθαίρετου των επιλογών μας και ο προσανατολισμός των πρακτικών μας, των βιοϊατρικών πρακτικών στην περίπτωση μας, φαίνεται πως έχει να αντιμετωπίσει μια δυσκολία φιλοσοφικής τάξης που διακυβεύει την πρόθεσή της για αλήθεια και μάλιστα για ορθότητα: πώς το εγχείρημα της ηθικής δικαιολόγησης θεμελιώνει τους κανόνες του; Η ερώτηση δείχνει από μόνη της ότι η ανησυχία και η αμηχανία που γεννιούνται γύρω από τις νέες δυνατότητες της ιατρικής και της βιολογίας συναντούν μια βαθιά θεωρητική αβεβαιότητα, για την οποία εντούτοις μπορούμε να σκεφτούμε ότι είναι ριζωμένη στη θεμελιακή μας κατάσταση να υπάρχουμε ως όντα που αναρωτιούνται για τον εαυτό τους. Η ηθική είναι δυνατή, επειδή ο άνθρωπος δεν είναι ποτέ ένα απλό δεδομένο. Η ηθική είναι αναγκαία, για να μην καταντήσει ποτέ ο άνθρωπος ένα απλό δεδομένο. Με την ηθική ο άνθρωπος προσπαθεί να πάρει στην κατοχή του την ίδια του την κανονιστικότητα. Αλλά το αν ο άνθρωπος είναι μια ζωντανή δικαιωμένη ύπαρξη είναι ένα ζήτημα άλλο.

Η μεταφυσική υπόθεση, που λέει ότι με την εποχή των βιοτεχνολογιών η ζωή του ανθρώπου έγινε απροσδιόριστη είναι επίσης δυνατή. Όμως, το να στοχαζόμαστε για τις νόρμες σαν να εμπεριέχονται στη ζωή είναι τελικά μια νατουραλιστική πράξη που, *όχι καθαυτή αλλά όσο παραμένει προ-υπόθεση*, αρνείται το ίδιο του ανθρώπου, το νόημα (*sens*), την ελευθερία. Κάθε νόημα που δίνουμε στην ύπαρξή μας, φυσικό, μη φυσικό ή άλλο, δεν είναι τίποτε παραπάνω από έναν τρόπο να επιλέγουμε την ταυτότητά μας, να προσανατολιζόμαστε την παρουσία μας στον κόσμο των ζωντανών όντων και των ανθρώπων.

Οι τεchnο-επιστημονικές δυνατότητες γίνονται συχνά αντιληπτές, περισσότερο ή λιγότερο, ως βία που ασκείται στο νόημα (*sens*), επειδή υπάρχει διστακτικότητα ως προς τη σημασία τους, αμφιβολία για την καταλληλότητά τους, και επειδή μας περιάγουν σε μια κατάσταση άγνοιας. Όμως αυτήν την ανησυχία είμαστε εμείς που τη δημιουργούμε. Περνάμε έτσι από μια 'φυσική' προοπτική, κατά την οποία θεωρούμε ορισμένα γεγονότα ως παρεκκλίσεις ή απειλητικά, σε μια φαινομενολογική προοπτική, όπου τα γεγονότα απο-

κτούν αξία μόνον υπό το πρίσμα των σκοπών που προβάλλουμε, είτε πρόκειται για σκοπούς θεματοποιημένους, εκφρασμένους είτε για μη θεματοποιημένους, που δεν έχουν διατυπωθεί, που είναι άρρητοι, κρυμμένοι μέσα στις διαδικασίες και στα γεγονότα. Μέσα στις ηθικές ανησυχίες του, ο άνθρωπος προβάλλει το ερώτημα για τον ίδιο τον εαυτό του, σαν να είναι ένα ον αναγκασμένο πάντοτε να προσδιορίζει τους σκοπούς του. Η αναζήτηση μιας σφαιρικής απάντησης για την αλήθεια του ανθρώπου θα ήταν λοιπόν αφελής. 'Ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, η τέταρτη καντιανή ερώτηση 'τι είναι ο άνθρωπος;' όπως και η σύγχρονη εκδοχή της 'ποιος είναι ο άνθρωπος;' είναι ταυτόχρονα και η απάντησή της.

Όμως ο φιλόσοφος οφείλει επίσης να κατανοήσει το ηθικό πρόταγμα που υπάρχει στην καρδιά της πραγματικής σχέσης με τον άλλο κατά τη θεραπευτική πρακτική και κατά την ερευνητική δραστηριότητα. Γι' αυτόν τον λόγο είναι δυνατό, ή μάλλον απαιτείται, να μεταφέρουμε τα συνολικά ερωτήματα της βιοηθικής στον χώρο της ιατρικής ηθικής. Έτσι περνάμε από τα μεταφυσικά ερωτήματα –που θεμελιώνονται σε θεωρητικές υποθέσεις– σχετικά με το αν ο άνθρωπος μπορεί και πρέπει να αρνηθεί τη φυσική του κατάσταση, στο πραγματιστικό ενδιαφέρον για συγκεκριμένες δυνατότητες φροντίδας που μας δεσμεύουν. Πρόκειται τελικά για το ίδιο ερώτημα γιατί, όπως γράφει ο J.-F. Malherbe, 'σε κάθε απόφαση κρίνεται το μέλλον της ανθρωπότητας, ακόμα και σε απειροελάχιστο βαθμό'. Σε κάθε πράξη του ο άνθρωπος προβάλλει συνέχεια την εικόνα αυτού που τον κάνει άνθρωπο, αποφασίζει συνέχεια για το τι είναι.

Ο γιατρός και ο ερευνητής προσπαθούν να καθορίσουν πώς θα ασκούν σωστά το επάγγελμά τους και εκείνο που ζητούν από τον ηθικό στοχασμό είναι κάποια βοήθεια στην απόφαση, ή τουλάχιστον στην επιλογή, πάνω στη βάση μιας καλύτερης κατανόησης των σχετικών διακυβευμάτων. Αν το δίκαιο, η δεοντολογία και οι πρακτικές εξασφαλίζουν την κοινωνική μετάθεση αυτών των ερωτημάτων, σ' αυτήν την περίπτωση εντούτοις πρέπει να σκεφτούμε ότι η ηθική σκέψη πρέπει να ασκείται αδιάκοπα στο περιθώριο των θεσμιζμένων κανόνων. Πράγματι, ο καθορισμός των σωστών πρακτικών και των συμπεριφορών που πρέπει να υιοθετούμε είναι μια αναγκαία επαγγελματική στάση, αλλά αυτοί οι τρόποι ρύθμισης ενεργοποιούν κανόνες που έχουμε την τάση να μην αναθεωρούμε και να τους θεωρούμε δεδομένους. Έτσι ο κανόνας 'φυσικοποιείται'. Γι' αυτόν τον λόγο η ηθική, περνώντας από την εξέταση των ρητών και άρρητων κανόνων, παραμένει μια προσπάθεια. Η πρόταση που κάνουμε είναι ότι, στο πλαίσιο της αναζήτησης των απαραί-

τητων στη βιοηθική και στην ιατρική ηθική κανόνων, επιβάλλεται από ηθική άποψη να τηρηθεί μια ανεξαρτησία απέναντί τους, γιατί είναι οδηγοί και όχι οδηγίες.

## II

Με ποιο τρόπο πρέπει να σκεφτούμε τι ακριβώς σημαίνει μια ηθική στάση αντίστασης στους κανόνες που αυτή χρησιμοποιεί; Στην πραγματικότητα η ερώτησή μας στηρίζεται στην εμπειρία που είναι και απάντησή της. Μου φαίνεται πράγματι ότι μια τέτοια στάση είναι μάλιστα ένας από τους τρόπους να κατανοήσουμε και να εφαρμόσουμε την ιατρική ηθική. Για να μην μακροηγορούμε, θα μιλήσω πολύ περιληπτικά.

Η ορθολογική σκέψη απαιτεί τη διατύπωση συγκεκριμένων αρχών ως προς τα θέματα που αφορούν τον σεβασμό του προσώπου, το οποίο αποτελεί από μόνο του το κέντρο βάρους της ηθικής. Κλασική αναφορά η έκθεση Belmont, στην οποία αναγνωρίζουμε 3 αρχές: *αυτονομία* (autonomie), *αγαθοεργία* (bienfaisance), *δικαιοσύνη* (équité), διευκρινίζοντας ταυτόχρονα, και αυτό μας φαίνεται καθοριστικό, ότι ο λόγος ύπαρξης μιας ηθικής αρχής είναι να προσφέρει στην πρακτική μια 'δομή ανάλυσης' των ερωτημάτων που αφορούν το νόημα και τις αξίες που εμπλέκονται σε αυτήν την πρακτική. Η αναφορά σε αρχές δεν μπορεί λοιπόν να εξυπηρετεί ρητορικές δικαιώσης, που βρίσκουν σε αυτές τις αρχές τη διασφάλισή τους (τότε η αυταρχική στάση θα επωφελείτο από την αρχή του αλτρονισμού, η αδιαφορία θα εξωραϊζόταν με τα χαρακτηριστικά της ισοκρατίας κ.λπ.). Με άλλα λόγια, *ο σεβασμός μιας ηθικής αρχής δεν σημαίνει να δρούμε σύμφωνα με τον κανόνα που αυτή η αρχή επιτάσσει. Σημαίνει να λαμβάνουμε υπόψη, όταν παίρνουμε μια απόφαση αυτό που η ηθική αρχή επιτρέπει να καταλάβουμε για την συγκεκριμένη κατάσταση.* Οι τρεις αρχές δεν προσφέρουν από μόνες τους καμιά εγγύηση για τη σωστή απόφαση σχετικά με οποιαδήποτε κατάσταση. Η τελευταία εμπειρέχει ένα άλμα που καμιά γενική θεωρητικοποίηση δεν θα μπορούσε να κάνει. Για την ηθική, το να λαμβάνει υπόψη τις αρχές σημαίνει να μπορεί να προσανατολίζεται, να είναι ικανή να διατυπώνει ερωτήματα, να δομεί τον προβληματισμό, να ιδιοποιείται τα σημεία αναφοράς που θα καθοδηγήσουν την απόφαση, που θα επιτρέψουν να αναλάβει την ευθύνη της, χωρίς να υποτάσσεται σε ακίνητους κανόνες. Έτσι διαθέτουμε μια πυξίδα, αλλά όχι ένα δρόμο χαραγμένο, τον οποίο δεν έχουμε παρά να ακολουθήσουμε.



Γι' αυτόν τον λόγο η ηθική δεν είναι 'νομιμόφρων', διαθέτει δηλαδή μια αυθεντικότητα που τη διακρίνει από τους νόμους και από τους κανόνες (règles). Η υπακοή ή μη σε αυτούς δεν έχει από μόνη της τίποτα το ηθικό. Επίσης, οι ηθικές νόρμες δεν είναι ποτέ αρκετές στον ηθικό προβληματισμό. Το να χρησιμοποιεί κανείς πίνακες ηθικής ανάλυσης (όπως γίνεται κατά την τυποποίηση της ανάλυσης μιας έρευνας) δεν κάνει κάτι ηθικό, δεν εγγυάται ότι η απόφαση που θα πάρουμε θα είναι ηθική. Παρομοίως, η γνώμη που διατυπώνει μια επιτροπή ηθικής δεν είναι από μόνη της ηθική. Τούτες οι παρατηρήσεις σημαίνουν ότι αυτό που ονομάζουμε ηθική κρίση, κρίση που ακολουθεί κανόνες και που είναι αντικείμενο κοινής επεξεργασίας, εξαρτάται ουσιαστικά από την ικανότητα σκέψης του καθένα, την οποία τίποτα (κώδικας, αρμοδιότητα των άλλων, προηγούμενες αποφάσεις κ.λπ.) δεν μπορεί να υποκαταστήσει.

Ας πάρουμε το παράδειγμα της συναίνεσης, στην οποία οι γαλλικοί νόμοι για θέματα βιοηθικής έδωσαν ιδιαίτερη σημασία. Καμιά εξωτερική νόρμα δεν θα μπορούσε να υποκαταστήσει την ενδόμυχη κατανόησή μας, την έννοια του χρέους που νιώθουμε ότι έχουμε και ό,τι αυτό συνεπάγεται κατά την εφαρμογή του. Στην περίπτωση που επιστήμονα που εκπληρώνει αυτή την υποχρέωση, με περισσότερο ή λιγότερο καλή θέληση, ώστε να συμμορφωθεί με το νόμο, και στην περίπτωση εκείνου που προβαίνει με τη συναίνεση του ασθενούς του σε μια πράξη που τον εμπλέκει προσωπικά, η ηθική γίνεται ή όχι πραγματικότητα, εκδηλώνεται δηλαδή στα γεγονότα. Η πρόθεση αλλάζει την πράξη. Θυμόμαστε ότι ο Καντ φανταζόταν τη δυνατότητα ύπαρξης μιας Πολιτείας δαιμόνων συμβατής εξωτερικά με την ηθικότητα. Η ηθική κοινωνικότητα δεν μπορεί να υποταχθεί σε μια τέτοια φανταστική κατάσταση: ο διάλογος, η σαφήνεια των επιλογών δίνει στην ηθική επικοινωνιακή και αλτρούιστική διάσταση. Ορίζουμε αυτόν τον αλτρούισμό ως την αναγνώριση της αξίας του νοήματος, στο οποίο συμμετέχουμε ρητά, και κατά συνέπεια ως την αναγνώριση της κοινότητας της λογικής που γίνεται με αυτόν τον τρόπο δυνατή. Η ηθική των κανόνων είναι αλτρούιστική, επειδή βασίζεται στο πρόταγμα ότι καμιά κανονιστικότητα δεν νοείται χωρίς τον σεβασμό του άλλου (χωρίς σεβασμό στην αυτονομία, στην αγαθοεργία, στη δικαιοσύνη). Πρέπει προοδευτικά να δίνεις 'λογαριασμό': (στον εαυτό σου όπως στον άλλο, στον άλλο όπως στους άλλους, στους άλλους όπως σε κάθε άλλον).

Οι αρχές είναι απαραίτητα στοιχεία για τον προσανατολισμό αυτού του στοχασμού, αλλά δεν είναι παρά στοιχεία. Πρέπει να καταδικάσουμε κάθε 'μηχανική των αρχών' που θα απαιτούσε τον σεβασμό μιας αρχής, χωρίς

σκέψη για το αν αυτή είναι σωστά θεμελιωμένη και για τα όριά της, υπό το πρίσμα της υπό εξέταση κατάστασης. Το αντίθετο χρειάζεται να κάνουμε: να ελέγχουμε μέχρι ποιο σημείο η κάθε κατάσταση επιτρέπει τον σεβασμό της κάθε αρχής. Το να διακρίνουμε τι είναι προτιμητέο σημαίνει έτσι να εναρμονίσουμε τον σεβασμό των αναπαλλοτριωτών δικαιωμάτων του προσώπου και των προσώπων με μια φρονησιακή κρίση· σύμφωνα με την οποία μπορεί, ανάλογα με την περίπτωση, να προτιμάται ένα ψέμα στο πλαίσιο του σεβασμού της αυτονομίας (βλ. για παράδειγμα το νόμιμο ψεύδος του Jonas), να είναι αποδεκτός ο πειραματισμός πάνω σε ένα πρόσωπο, χωρίς να είναι βέβαιο ότι θα υπάρξει άμεσο όφελος από αυτόν, στο πλαίσιο του σεβασμού της αγαθοεργίας, ή η επιλογή ανάμεσα σε περισσότερες ζωές στο πλαίσιο του σεβασμού της δικαιοσύνης. Στην ηθική δεν υπάρχει ακρίβεια αλλά ερμηνεία μιας κατάστασης που πρέπει να αποβλέπει όσο το δυνατόν περισσότερο στη συμφωνία των συνειδήσεων στο πλαίσιο του σεβασμού του προσώπου, πέρα από τον 'ετερόνομο' σεβασμό των επαγγελματικών, διοικητικών, νομικών, κοινωνικών και προσωπικών κανόνων. Ειδικά οι κλινικές περιπτώσεις (κάθε βιοηθική δεν θα έπρεπε να αναφέρεται σε αυτές;) μας βοηθούν να αντιληφθούμε ότι η *αντίσταση στους ηθικούς κανόνες για χάρη κάποιας ευελιξίας της κρίσης είναι παραδόξως ένας τρόπος να αντιλαμβανόμαστε το ηθικό πρόταγμα*. Τούτη η προσέγγιση φαίνεται τουλάχιστον η πιο πειστική υπό το πρίσμα της πραγματικής ιατρικής φροντίδας που προσφέρεται στην περίπτωση μιας ασθένειας ή μιας αδυναμίας· περιπτώσεις που η τεχνική υποστήριξη του ανθρώπινου σώματος είναι ορισμένες φορές δικαιολογημένη.

Η σχέση της ηθικής με τους κανόνες θα διατηρηθεί λοιπόν, αλλά δεν θα πρόκειται για σχέση υπακοής και εφαρμογής, συμμόρφωσης με ορισμένους προκαθορισμένους κανόνες. Ο κανόνας δεν θα είναι παρά ένα εργαλείο αναφοράς, κάτι που προϋποθέτει ότι πρέπει να συνειδητοποιήσουμε στο μεγαλύτερο βαθμό ποιους κανόνες χρησιμοποιούμε. Αντίθετα από ό,τι φαίνεται να επαγγέλλεται η σύγχρονη αγγλο-σαξονική τάση της ιατρικής, η οποία βασίζεται περισσότερο στις αποδείξεις παρά στην εξατομικευμένη φροντίδα των προσώπων, ο κανόνας δεν αποτελεί καταναγκασμό. Φαίνεται πιο φρόνιμο να αντιστρέψουμε την πρόταση και να καταλάβουμε ότι η ευελιξία δεν είναι δυνατή αν δεν υπάρχουν κανόνες. Η αυθεντικότητα της βιοϊατρικής έγκειται σε αυτό το σημείο, αφού, φέρνοντας αντιμετώπισης κοινωνικούς, ηθικούς, επιστημολογικούς κανόνες καθώς και κανόνες που αφορούν τα έμβια όντα, πειραματίζεται και θυμίζει πως ο άνθρωπος δεν είναι

εξολοκλήρου υποκείμενος στους δικούς του κανόνες. Εκεί όπου οι κανόνες κινδυνεύουν να διαλύσουν τον άνθρωπο και την υποκειμενικότητα, το βλέμμα της ηθικής βλέπει την ύπαρξη αντιμέτωπη με μια κατάσταση στην οποία η γνώση και η τεχνική μπορούν να παρεμβούν.

Με άλλα λόγια, η ηθική πρέπει να αντισταθεί στο να απορροφηθεί από την ίδια της την κανονιστικότητα. Η προγραμματισμένη επανεξέταση των νόμων της βιοηθικής παίρνει έτσι άλλο νόημα, και δεν αρκείται να παρακολουθεί από κοντά τις τεχνοεπιστημονικές ανακαλύψεις και τις κοινωνικές επιλογές ώστε να μην 'μένει πίσω': μπορεί να ασχοληθεί με την έρευνα των σημασιών, να ανιχνεύσει τον δρόμο που έχουν ανοίξει αυτές οι ανακαλύψεις. Η ιδέα της αντίστασης μπορεί να νοηθεί ως φροντίδα να αποφευχθεί η θεσμοποίηση της ηθικής υπό μορφή κειμένων, διαταγμάτων, μοντέλων ανάλυσης τα οποία, πέρα από το ότι είναι απαραίτητα, δεν είναι παρά σημεία αναφοράς στο πλαίσιο της εξωτερίκευσης και της δημοσιοποίησης των ζητημάτων με στόχο την επικοινωνία. Αν η ηθική συνείδηση κατανοήσει ότι δεν είναι αναγώγιμη σε καμιά κανονιστικότητα, τότε ο δημόσιος χώρος θα είναι ο χώρος αν όχι της λύσης αυτών των προβλημάτων, τουλάχιστον της συζήτησής τους. Η έννοια της αντίστασης στην υπακοή που καλλιεργείται από την καθιέρωση των κανόνων, εγγράφεται λοιπόν στο πλαίσιο της προσπάθειας ώστε η κοινωνική ρύθμιση να πραγματοποιείται με δημοκρατικό τρόπο.

Στα γαλλικά Λύκεια τα ερωτήματα της βιοηθικής εντάσσονται εξάλλου στο πρόγραμμα της νέας αγωγής του πολίτη. Με αυτή την αφορμή μπορούμε να διερωτηθούμε αν υπάρχουν ειδικοί της ηθικής που θα μπορούσαν να σπετεριστούν τις αντιπαραθέσεις. Όπως ο στόχος μας κάνει να αποφεύγουμε την δυστυχώς, παγιωμένη, έκφραση 'εφαρμοσμένη ηθική', έτσι αρνούμαστε και την ιδέα ότι υπάρχουν 'ειδικοί της ηθικής' (éthiciens). Εξάλλου η αντίφαση που υπάρχει στην πρώτη έκφραση χρησιμεύει ως διασφάλιση της απάτης των δευτέρων. Η μαθητεία του ηθικού προβληματισμού στον τομέα της ιατρικής είναι μια εκπαίδευση στη σκέψη, η οποία δεν τρέφεται με γνώσεις παρά μόνο τις χρησιμοποιεί ως μέσα. Χαρακτηριστικό του είναι να ψηλαφεί μέσα στο τυχαίο των καταστάσεων και να ζει σεβόμενος τις ελεύθερες διαφορετικότητες. Για να το πούμε διαφορετικά, δεν υπάρχει ηθική μεγαλοφυΐα (θα μπορούσε να είναι ένας κίνδυνος που θα άνοιγε η κριτική της κανονιστικής τάξης): η ηθική τέχνη είναι κοπιαστική, αβέβαιη και ανοιχτή στη μη ιδιοποιησιμη ατομική ελευθερία του άλλου. Όταν η ηθική δεν θέτει πια προβλήματα και επιδεικνύει την αρμοδιότητά της, δεν είναι πια ούτε αλτρούιστική ούτε σοχαστική, και το περιεχόμενό της εξαφανίζεται.

Είναι κεφαλαϊώδους σημασίας (ιδιαίτερα στην παιδαγωγική) να υπογραμμίσουμε ότι ο προβληματισμός πάνω στην ιδέα του κανόνα μας οδηγεί, έτσι ώστε η έκκληση στην ανάληψη ευθύνης από τον καθένα μας να μην ερμηνευτεί ως απειλή σφάλματος (κάτι που θα μας οδηγούσε πάλι πίσω στην ηθική), σαν κάποιος να μας έλεγε δηλαδή: ‘αποφύγετε να κάνετε κάτι κακό’ (σαν να προϋπήρχε της περίπτωσης η σωστή απάντηση σε αυτήν και σαν να έπρεπε να τη βρούμε ώστε να μην κατηγορηθούμε για ‘ηθική ανικανότητα’). Ενώ η οπτική της ηθικής ελευθερίας είναι να γνωρίζουμε τι πρέπει να κάνουμε για να ξεπεράσουμε τη δοκιμασία και να ξεφύγουμε από την απειλή της αποτυχίας, το ηθικό διάβημα θέτει την ελευθερία στο πλαίσιο της άσκησης της υπευθυνότητας, η οποία δεν είναι καταρχήν ποτέ σύγρουση για τον εαυτό της. Ενεργοποιεί μια διορατικότητα η οποία δεν είναι γνώση ελεγχόμενης και συγκροτούμενης υπό τη μορφή επιστήμης. Αντί να λυπούμαστε για μια κατάσταση ανοιχτή στην αβεβαιότητα της σωστής επιλογής, πρέπει να θεωρήσουμε ότι η συζήτηση που επιτρέπει στην αβεβαιότητα αυτή να αποκαλυφθεί δημιουργεί και προστατεύει την ποιότητα της συμβίωσης, εφόσον καθένας έχει μπορέσει να εκφραστεί, να ακουστεί και να ακούσει τους άλλους. Η ηθική θα ήταν έτσι όχι τόσο ο κανόνας (*règle*) του χρέους, όσο η τέχνη της καλύτερης συνύπαρξης, για την οποία θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε την εξής παράδοση φράση: να ξέρεις να συννεοίσαι με τον άλλο ακόμα κι όταν δεν συννεοίσαι, ή, ακόμα καλύτερα: να βρίσκεις σημεία συμφωνίας και να προσδιορίζεις κοινή δράση είτε είναι δυνατή η συμφωνία είτε όχι. Να με τι θα μπορούσαμε να αντικαταστήσουμε την καντιανή εναλλακτική επιλογή (και τις σύγχρονες αποδόσεις της) ανάμεσα στην ακοινωνική κοινωνικότητα (*insociable sociabilité*) και στην Πολιτεία των σκοπών (*Cité des fins*): μια συμβίωση που αναγνωρίζει το εύθραυστό της. Ο κίνδυνος αυτής της θέωσης είναι αναμφίβολα εκείνο που ορισμένοι κοινωνιολόγοι ονομάζουν ‘ομαδική σκέψη’, μια άλλη καταπιεστική μορφή του κανόνα:

‘η τάση των ανθρώπων να συμφωνούν σε μια λύση που τους φαίνεται αποδεκτή, από τη στιγμή που τους επιτρέπει να αποφύγουν τις συζητήσεις και να διατηρήσουν την συνοχή της ομάδας’ [*Moscovici, Dissensus et consensus 1992: 20*].

Η ηθική αντίθετα αναζητά την ανάληψη ευθύνης των δρώντων προσώπων.

Θα δώσουμε ένα τελευταίο παράδειγμα ηθικής αντίστασης στην κανονιστικότητα από την έννομη τάξη. Πράγματι, δεν πρέπει να συγχέουμε τη σιωπή του νομοθέτη με τη διαπίστωση ύπαρξης ενός νομικού κενού απέναντι σε κάποια βιοτεχνολογική καινοτομία, το οποίο η αναθεώρηση της νομοθεσίας θα έπρεπε διαρκώς να προσπαθεί να καλύψει. Όταν δεν υπάρχει



σαφής συναίνεση ή δεν φαίνεται να είναι επιθυμητή, το περιεχόμενο του κανόνα (norme) μπορεί να παραμείνει ανοιχτό. Η έκκληση στην κανονιστικότητα δεν γίνεται λοιπόν αντιληπτή ως εφαρμογή κανόνων (règles), στον αντίποδα της οποίας θα βρισκόταν το βασίλειο της κατεστημένης πραγματικότητας, του συσχετισμού δυνάμεων, του ανεξέλεγκτου: δεν θέλουμε να νομοθετούμε για οποιαδήποτε κατάσταση. Ο ηθικός στοχασμός είναι έτσι περισσότερο περιζήτητος, γιατί ό,τι δεν απαγορεύεται από τον νόμο δεν είναι και επιτρεπτό (προτιμητέο). Άρα για την περίπτωση κατά την οποία φαίνεται να απουσιάζει ο κανόνας (σύμφωνα με την άποψη σχετικά με το νομικό κενό, το οποίο θα οδηγούσε σε α-φύσικες συμπεριφορές) φαίνεται πιο σωστό να πούμε ότι παραμένει η δυνατότητα να τον διατυπώσουμε αλλά απέχουμε, για λόγους επιλογής κι όχι για λόγους αδυναμίας, από το να προκαλέσουμε 'νομιμόφρονες' συμπεριφορές (όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της ευθανασίας ή του καταλόγου ζυριθρίων για την τεχνητή διακοπή της εγκυμοσύνης). Κι αυτός που θα συμπεράινε ότι η σιωπή του νόμου ή η απουσία κανόνα σημαίνει ότι επιτρέπεται να κάνουμε ό,τι θέλουμε κινδυνεύει να προκαλέσει την παραγωγή ενός κανόνα εκεί που δεν φαίνεται να είναι επιθυμητός. Συμβαίνει όμως επίσης ο νομοθέτης να πάρει την πρωτοβουλία ενός νόμου ή μιας νομολογίας, η κανονιστική κατεύθυνση της οποίας να συσκοτίζει τον ηθικό στοχασμό (τέτοια φαίνεται πως είναι η περίπτωση της απόφασης Perruche).

Με αυτή τη σύντομη διαδρομή προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι ο βιοηθικός στοχασμός για τον άνθρωπο, δύσκολος εξ ορισμού, δεν μπορεί να βασίζεται σε μια ανθρωπολογική προϋπόθεση, την οποία πρέπει αντίθετα να προσπαθεί να αμφισβητεί, ιδιαίτερα κάθε φορά που ο άνθρωπος φτιάχνει κανόνες για τον άνθρωπο. Ίσως το φιλοσοφικό πρόταγμα συνίσταται στην ιδέα ότι ο άνθρωπος δεν σχεδιάζει πρώτα μια καθορισμένη πραγματικότητα την οποία θα έπρεπε να γνωρίζουμε, ώστε να γνωρίσουμε και ποια είναι τα καθήκοντά μας σε αυτήν (η επανένταξη του ηθικού λόγου στις φυσικές επιστήμες είναι ένας παραλογισμός που έχει κατακριθεί συχνά): ο άνθρωπος είναι ένα ον που δίνει στον εαυτό του τη δυνατότητα να υπάρξει και που δεν έχει, εξ ορισμού, τη δυνατότητα να ξεφύγει από αυτό, δηλαδή να συλλάβει τον εαυτό του θετικά σαν ένα γεγονός, αποφεύγοντας έτσι την ευθύνη απέναντι στον εαυτό του και στους άλλους. Με άλλα λόγια, η επεξεργασία της βιοηθικής σκέψης δεν είναι ένα επιστημονικό σχέδιο, ούτε όμως αυτή η σκέψη είναι καταδικασμένη σε άσκοπη περιπλάνηση. Είναι ένας από τους τύπους, όπου ο άνθρωπος οφείλει τον εαυτό του και η ανασφάλεια που

παραζινεί τον βιοηθικό στοχασμό είναι η ανασφάλεια της ελευθερίας. Το γεγονός ότι η ηθική γεννιέται από την ηθική, το ότι δεν υπάρχει ούτε βρίσκει το νόημά της παρά αναλόγως με το πρόταγμα που η ίδια ορίζει, την αφήνει στην καλή θέληση και την εξαρτά από την αποτελεσματικότητα της τελευταίας. Η μέριμνα για το προτιμητέο, με την οποία ταυτίσαμε συγκεκριμένα αυτό το πρόταγμα, πρέπει λοιπόν να εκφράζεται αδιάκοπα, για να αποσαφηνίζεται και να γίνεται κατανοητή ως μια έρευνα που πρέπει να τη μοιραζόμαστε, από λόγο σε λόγο (parole), από πράξη σε πράξη, κι ο κάθε άνθρωπος να είναι το παράδειγμα της ανθρωπότητας για τους άλλους. Αυτή η κατάσταση μπορεί να μοιάζει πιο ασταθής από τις κατασκευές που είναι χτισμένες πάνω στη 'φύση' και τον 'λόγο'. Είναι όμως ίσως η μόνη που έχει κάποιο νόημα αν η υπευθυνότητά μας δεν μπορεί να πάρει στα σοβαρά τον εαυτό της, χωρίς να αρνηθεί την ιδέα της υπόστασης της φύσης και του λόγου και την ιεροποίησή τους. Η καλή θέληση παραζινείται λοιπόν από την ίδια την αδυναμία της, αφού η μοίρα του ελεύθερου όντος είναι είτε να αρνηθεί έτσι εχθρός του εαυτού του είτε να προβαίνει με έλλογη αγωνία και μέσω της ορθολογικής επικοινωνίας στην ηθική μέριμνα γι' αυτήν την ευθύνη, ως ον ικανό σεβασμού, και γι' αυτό ως ον που έχει χρέος απέναντι στον εαυτό του.

Μετάφραση: Μανουέλα Κατρονάκη