

JÜRGEN HABERMAS

ΤΟ ΜΕΛΛΟΝ  
ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΗΣ:  
ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΗ ΕΥΓΟΝΙΚΗ,  
ΚΑΙ  
ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ

Μετάφραση  
ΜΑΡΙΑ ΤΟΠΑΛΗ

Επιμέλεια  
ΓΙΩΡΓΟΣ ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ

Πρόλογος στην ελληνική έκδοση  
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ SCRIPTA  
ΑΘΗΝΑ 2004

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Πρόλογος στην ελληνική έκδοση	11
2. Πρόλογος του συγγραφέα	23
3. Δικαιολογημένη εγκράτεια. Υπάρχουν μετά το τέλος της μεταφυσικής απαντήσεις στο ερώτημα περί του «ορθού βίου»;	25
4. Βαδίζουμε προς μια φιλελεύθερη ευγονική; Η διαμάχη γύρω από την εθική αυτοκατανόηση του ανθρώπινου είδους	47
I. Τι σημαίνει ηθικοποίηση της ανθρώπινης φύσης;	58
II. Ανθρώπινη αξιοπρέπεια εναντίον αξιοπρέπειας της ανθρώπινης ζωής	67
III. Η ενσωμάτωση της ηθικής στο έθος του ανθρώπινου είδους	80
IV. Το αυτοφύες και το πεποιημένο	90
V. Απαγόρευση εργαλειοποίησης, γεννητικότητα και ικανότητα να είναι κανείς ο εαυτός του	102
VI. Τα ηθικά όρια της ευγονικής	113
VII. Σκαπανείς μιας αυτοεργαλειοποίησης του είδους;	122
5. Υστερόγραφο (στην αλλαγή του χρόνου 2001/2002)	133
Πίστη και Γνώση	167
Ευρετήριο ονομάτων	189

ΒΑΔΙΖΟΥΜΕ ΠΡΟΣ ΜΙΑ  
ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΗ ΕΥΓΟΝΙΚΗ;  
Η ΔΙΑΜΑΧΗ ΓΥΡΩ ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΘΙΚΗ  
ΑΥΤΟΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ ΕΙΔΟΥΣ

«Εφόσον οι μελλοντικοί γονείς διεκδικούν για τον εαυτό τους μιαν εκτεταμένη χρήση του δικαιώματος του καθορισμού, θα ήταν σωστό και δίκαιο να διασφαλιστεί και για το μελλοντικό παιδί η δυνατότητα να διαγάγει αυτόνομο βίο.»

ANDREAS KUHLMANN

Το έτος 1973 κατέστη δυνατός ο χωρισμός στοιχειωδών συστατικών μερών ενός γονιδιώματος και η εκ νέου σύζευξή τους. Μετά την τεχνητή αυτή επανασύζευξη γονιδίων, η γενετική τεχνολογία επιτάχυνε τις εξελίξεις ιδίως στην αναπαραγωγική ιατρική, που ξεκίνησαν στο πεδίο αυτό με τις μεθόδους της προγενετικής διαγνωστικής και, από το 1978, με την τεχνητή γονιμοποίηση. Η διαδικασία της σύζευξης ωαρίων και σπερματοζωαρίων «in vitro» καθιστά τα ανθρώπινα βλαστοκύτταρα προσβάσιμα σε ανθρωπογενετικές έρευνες και πειράματα εκτός του μητρικού σώματος. Η «ιατρικά υποβοηθούμενη αναπαραγωγή» οδηγούσε ήδη σε πρακτικές που επενέβαιναν με εντυπωσιακό τρόπο στην αλληλουχία των γενεών και στην πατροπαράδοτη σχέση κοινωνικής γονικής ιδιότητας και βιολογικής προέλευσης. Έχω κατά νου την παρένθετη μητρότητα και την ανώνυμη προσφορά σπέρματος, την προσφορά ωαρίων που επι-

τρέπει την εγκυμοσύνη μετά την εμμηνόπαυση ή τη διεστραμμένη χρονική μετάθεση της χρήσης κατεψυγμένων ωαρίων. Μόνον όμως το συναπάντημα αναπαραγωγικής ιατρικής και γενετικής τεχνολογίας οδήγησε στη μέθοδο της διαγνωστικής πριν από την εμφύτευση (ΠΕΔ), ανοίγοντας προοπτικές δημιουργίας οργάνων και γενετικά τροποποιητικών επεμβάσεων για θεραπευτικούς σκοπούς. Σήμερα και οι πολίτες του κράτους στο σύνολό τους έρχονται αντιμέτωποι με ερωτήματα, το ηθικό βάρος των οποίων υπερβαίνει κατά πολύ την ουσία των συνηθισμένων αντικειμένων της πολιτικής διαμάχης. Περί τίνος πρόκειται;

Η διαγνωστική πριν από την εμφύτευση μας επιτρέπει να υποβάλουμε σε προληπτικό γενετικό έλεγχο έμβρυα που βρίσκονται στο στάδιο των οκτώ κυττάρων. Η μέθοδος αυτή προσφέρεται καταρχάς σε γονείς που θέλουν να αποτρέψουν τον κίνδυνο μεταβίβασης κληρονομικών ασθενειών. Εν ανάγκη δεν επανεμφυτεύεται στη μητέρα το έμβρυο που έχει εξεταστεί στον δοκιμαστικό σωλήνα. Με τον τρόπο αυτό γλιτώνει την εκ των υστέρων διακοπή της κύησης, που πραγματοποιείται κατά τα λοιπά μετά από προγενετική διάγνωση. Το ίδιο και η έρευνα σε ολοδύναμα βλαστοκύτταρα κλίνει προς την ιατρική οπτική της προληπτικής υγιεινής. Η έρευνα, η φαρμακοβιομηχανία και η πολιτική διασφάλισης θέσεων εργασίας στο εσωτερικό της χώρας ομνούν στο όνομα των προοπτικών άμεσης υπέρβασης των στενωπών εφοδιασμού της μεταμοσχευτικής χειρουργικής μέσω της καλλιέργειας εξειδικευμένων ανά όργανο ιστών από εμβρυϊκά βλαστοκύτταρα και άρσης, στο απώτερο μέλλον, βαριών μονογονιδιακά καθορισμένων ασθενειών μέσω μιας διορθωτικής παρέμβασης στο γονιδίωμα. Η πίεση για αναθεώρηση του νόμου περί προστασίας του εμβρύου, που επί του παρόντος εξακολουθεί να ισχύει στη Γερμανία, αυξάνει. Επικαλούμενη τον υψηλό

στόχο και τη «ρεαλιστική ευκαιρία» για την ανάπτυξη νέων θεραπευτικών μεθόδων, η Γερμανική Ερευνητική Κοινότητα (ΓΕΚ) απαιτεί να αναγνωριστεί η υπεροχή της ερευνητικής ελευθερίας έναντι της προστασίας της ζωής του εμβρύου και «να χρησιμοποιηθεί η ανθρώπινη ζωή σε πρώιμο στάδιο για ερευνητικούς σκοπούς, χωρίς να γίνει βεβαίως αντικείμενο παραγωγής γι' αυτούς τους σκοπούς».

Βέβαια και οι ίδιοι οι συγγραφείς δεν εμπιστεύονται εντελώς τη βασιμότητα της αιτιολόγησης, την οποία συνάγουν από τη «λογική της θεραπείας». Αλλιώςτικα δεν θα εγκατέλειπαν την οπτική τού συμμετέχοντος στον κανονιστικό διάλογο για να καταφύγουν σ' εκείνην του παρατηρητή. Συγκεκριμένα, αναφέρονται στη μακρόχρονη διατήρηση τεχνητά γονιμοποιημένων ωαρίων, στο επιτρεπτό της χρήσης των αναστολέων εμφύτευσης (σπιράλ, που δεν εμποδίζουν τη σύλληψη αλλά την εγκατάσταση) και στην υφιστάμενη ρύθμιση της διακοπής της κύησης, για να προσθέσουν «ότι, ως προς το ερώτημα αυτό, έχουμε διαβεί τον Ρουβίκωνα με την εισαγωγή της τεχνητής γονιμοποίησης και δεν θα ήταν ρεαλιστικό να πιστεύουμε ότι, με δεδομένες τις ήδη υπάρχουσες αποφάσεις σχετικά με το δικαίωμα ζωής του εμβρύου, η κοινωνία μας θα μπορούσε να επιστρέψει στο *status quo ante*». Όλα τούτα μπορεί βέβαια να αποδειχθούν αληθή ως πρόβλεψη των κοινωνικών επισημών. Στο πλαίσιο όμως ενός ηθικά θεμελιωμένου νομικοπολιτικού συλλογισμού, η αναφορά στην κανονιστική δύναμη του γεγονικου απλώς στηρίζει τον φόβο της γεμάτης αμφιβολίες κοινής γνώμης ότι η συστημική δυναμική επιστήμης, τεχνικής και οικονομίας δημιουργεί *faits accomplis*, που δεν μπορούν πλέον να ανασχευαστούν κανονιστικά. Η μανούβρα, στην οποία με μισή καρδιά προχώρησε η ΓΕΚ, ακυρώνει τις ειρηνευτικές τοποθετήσεις από πλευράς ενός ερευνητικού τομέα που χρηματοδοτείται ήδη

σε μεγάλη έκταση από την κεφαλαιαγορά. Με τη βιογενετική έρευνα να έχει συμμαχήσει με τα επενδυτικά συμφέροντα, και με την πίεση των εθνικών κυβερνήσεων για επιτυχίες, οι βιοτεχνολογικές εξελίξεις παράγουν μια δυναμική που απειλεί να αλώσει τις μακρόπνοες κανονιστικές διαδικασίες διασάφησης που εκτυλίσσονται στον δημόσιο χώρο.<sup>1</sup>

Η έλλειψη προοπτικής συνιστά τον μεγαλύτερο κίνδυνο για πολιτικές διαδικασίες αυτοσυνεννόησης, που δικαίως απαιτούν χρόνο. Δεν τους επιτρέπεται να παραμείνουν αγκυλωμένες στο εκάστοτε επίπεδο της τεχνολογικής εξέλιξης και των ρυθμιστικών αναγκών, καθώς οφείλουν να στοχεύουν στο σύνολο της εξέλιξης. Ιδού ένα όχι απίθανο σενάριο των μεσοπρόθεσμων εξελίξεων: Σε πρώτη φάση καταφέρνει να επικρατήσει στον πληθυσμό, στην πολιτική δημόσια σφαίρα και στη Βουλή η άποψη ότι η χρήση της διαγνωστικής πριν από την εμφύτευση θεωρούμενη *αφ' εαυτής* είναι ηθικά επιτρεπτή ή θα έπρεπε να γίνει νομικά δεκτή, εφόσον η εφαρμογή της περιοριστεί σε λίγες, επακριβώς ορισμένες περιπτώσεις βαριών κληρονομικών ασθενειών, που δεν θα μπορούσε να αξιώσει κανείς ούτε και από τον ίδιο τον εν δυνάμει φορέα τους να τις υποστεί. Καθώς σημειώνονται βιοτεχνολογικές πρόοδοι και επιτυχίες της γενετικής θεραπευτικής, η άδεια επεκτείνεται αργότερα σε γενετικές επεμβάσεις επί σωματικών κυττάρων (ή ακόμη και σε ιδιοπλάσματα),<sup>2</sup> με σκοπό την πρόληψη τέ-

1. R. Kollek, I. Schneider, «Verschwiegene Interessen» («Αποσιωπημένα συμφέροντα»), *Süddeutsche Zeitung* της 5ης Ιουλίου 2001. Σχετικά με το υπόβαθρο της πολιτικής επικράτησης της έρευνας στα έμβρυα πρβλ. Chr. Schwägerl, «Die Geister, die sie riefen», *FAZ* της 16ης Ιουνίου 2001.

2. Δεν θέλω να υπεισέλθω στα ειδικά ερωτήματα περί ηθικής ευθύ-

τοιων (και παρόμοιων) κληρονομικών ασθeneιών. Με το δεύτερο αυτό βήμα, που σύμφωνα με τις προκείμενες της πρώτης απόφασης όχι μόνον δεν προκαλεί ενδοιασμούς αλλά είναι και επιβεβλημένο, ανακύπτει η αναγκαιότητα να χαραχθούν τα όρια ανάμεσα σε τούτη την (καθ' υπόθεση δικαιολογημένη) «αρνητική» ευγονική και την (καταρχάς θεωρούμενη ως αδικαιολόγητη) «θετική» ευγονική. Καθώς το όριο αυτό είναι για εννοιολογικούς και πρακτικούς λόγους ρευστό, η πρόθεσή μας να σταματήσουμε τις γενετικές επεμβάσεις στο όριο της βελτιωτικής των ανθρώπινων χαρακτηριστικών γενετικής τροποποίησης, μας φέρνει αντιμέτωπους με μια παράδοξη πρόκληση: Πρέπει να χαράξουμε και να εφαρμόσουμε εξαιρετικά ακριβή όρια σ' εκείνες ακριβώς τις διαστάσεις όπου τα όρια καθίστανται ρευστά. Το επιχείρημα αυτό χρησιμεύει σήμερα ήδη στην υπεράσπιση μιας φιλελεύθερης ευγονικής, που δεν αναγνωρίζει όρια μεταξύ θεραπευτικών και βελτιωτικών επεμβάσεων αλλά αφήνει την επιλογή των στόχων σχετικά με τροποποιητικές χαρακτηριστικών επεμβάσεις στις ατομικές προτιμήσεις των εταίρων της αγοράς.<sup>3</sup>

νης για τις μεγάλης εμβέλειας διαγενεακές συνέπειες, την οποία θα αναλαμβάναμε εφόσον προχωρούσαμε σε μια (μέχρι τούδε απαγορευμένη) θεραπεία ιδιοπλάσματος ή και μόνον εξαιτίας των δευτερευουσών συνεπειών της θεραπείας σωματικών κυττάρων σε σχέση με πιθανές μεταβολές του ιδιοπλάσματος. Πρβλ. σχετικά M. Lappé, «Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line», H. Kuhse και P. Singer (επιμ.) *Bioethics*, Λονδίνο (Blackwell), 2000, σ. 155-164. Στη συνέχεια γίνεται δίχως εξειδίκευση λόγος περί «γενετικών επεμβάσεων», που επιχειρούνται πριν από τη γέννηση.

3. N. Agar, «Liberal Eugenics», H. Kuhse, P. Singer (2000), σ. 173: «Οι φιλελεύθεροι αμφιβάλλουν για το κατά πόσον η ιδέα της ασθένειας είναι κατάλληλη για το ηθικό θεωρητικό καθήκον που απαιτεί από αυτήν η θεραπευτική / ευγονική διάκριση.»

Ένα τέτοιο σενάριο θα πρέπει να φανταζόταν ο Πρόεδρος της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας όταν, στην ομιλία του της 18ης Μαΐου, προειδοποιούσε: «Όποιος κάνει την αρχή με την εργαλειοποίηση<sup>4</sup> της ανθρώπινης ζωής, όποιος αρχίσει να διακρίνει μεταξύ άξιου και ανάξιου για ζωή, έχει μπει σε τροχιά που δεν ανακόπτεται.» Το «επιχείρημα της θραύσης του φράγματος» ηχεί λιγότερο σαν υπερβολικός συναγερμός, εάν σκεφτεί κανείς πώς οι ομάδες συμφερόντων της γενετικής τεχνολογίας έκαναν αναδρομική χρήση δεδικασμένων που κρίθηκαν δίχως περίσκεψη και πρακτικών που εμπεδώθηκαν δίχως να τραβήξουν την προσοχή (όπως π.χ. σήμερα η προγενετική διαγνωστική), για να παραμερίσουν ηθικούς ενδοιασμούς ανασηκώνοντας τους ώμους και δηλώνοντας «πολύ αργά». Η μεθοδολογικά ορθή χρήση του επιχειρήματος σημαίνει ότι καλά θα κάνουμε να ελέγχουμε την κανονιστική κρίση περί των τρεχουσών εξελίξεων με γνώμονα ερωτήματα, με τα οποία θα μπορούσαν πράγματι να μας φέρουν αντιμέτωπους μια μέρα κάποιες θεωρητικά δυνατές εξελίξεις της γενετικής τεχνολογίας (ακόμη κι αν οι ειδικοί μάς βεβαιώνουν ότι αυτές βρίσκονται σήμερα εντελώς έξω από οποιαδήποτε όρια στα οποία θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε).<sup>5</sup> Το αξίωμα

4. Johannes Rau, «Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution geworden» («Ο άνθρωπος έγινε συμπαίκτης της φυσικής εξέλιξης»), *FAZ* της 19ης Μαΐου 2001.

5. Συμμερίζομαι την άποψη κάποιων συναδέλφων που θεωρούν τις βιοεπιστήμες ικανές για ταχείες επιτυχίες, αξιοποιήσιμες και από τη βιοτεχνολογία: «Πολύ συχνά, η επιστήμη συγχέει τις καλύτερες προβλέψεις, οπότε δεν θα έπρεπε να ριψοκινδυνεύσουμε να βρεθούμε απροετοίμαστοι για μια Χιροσίμα στον χώρο της γενετικής μηχανικής. Καλύτερα να έχουμε αρχές που καλύπτουν απίθανες καταστάσεις, παρά να μην έχουμε αρχές για τυχόν απρόβλεπτες καταστάσεις.» N. Agar, «Liberal Eugenics», H. Kuhse και P. Singer (2000), σ. 171-181, edw σ. 172.

αυτό δεν θα πρέπει σε καμία περίπτωση να οδηγήσει σε δραματοποιήσεις. Εφόσον υπολογίσουμε έγκαιρα ότι κάποια όρια θα μπορούσαν ίσως να ξεπεραστούν την επαύριον με πιο δραματικό τρόπο, μπορούμε να αντιμετωπίζουμε με μεγαλύτερη ηρεμία τα προβλήματα του παρόντος, και να παραδεχτούμε με μεγαλύτερη άνεση ότι ενίοτε αντιδράσεις πανικού δεν είναι τόσο εύκολο να προκληθούν από πειστικά ηθικά επιχειρήματα. Υπό τον τελευταίο αυτό όρο εννοώ κοσμικά επιχειρήματα, που σε μια κοσμοθεωρητικά πλουραλιστική κοινωνία θα πρέπει λογικά να μπορεί κανείς να αναμένει ότι θα είναι αποδεκτά.

Με την εφαρμογή της προεμφυτευτικής τεχνικής συνδέεται το κανονιστικό ερώτημα «αν είναι συμβατό με την αξιοπρέπεια της ανθρώπινης ζωής να γεννιέται κανείς υπό όρους και να κρίνεται άξιος να υπάρξει και να αναπτυχθεί μόνον έπειτα από γενετική εξέταση».<sup>6</sup> Μπορούμε να διαθέτουμε ελεύθερα την ανθρώπινη ζωή για σκοπούς φυσικής επιλογής; Ένα παρόμοιο ερώτημα τίθεται και από τη σκοπιά της «ανάλωσης» εμβρύων χάριν της θολής προοπτικής να καλλιεργηθούν μια μέρα (και από κύτταρα του δικού μας σώματος) μεταμοσχεύσιμοι ιστοί και να μπορέσουν (δίχως το πρόβλημα της υπέρβασης των φραγμών που θέτει η άμυνα του ανοσοποιητικού εναντίον ξένων κυττάρων) να χρησιμοποιηθούν. Στον βαθμό που εξαπλώνονται και κανονικοποιούνται η παραγωγή και η χρησιμοποίηση εμβρύων για σκοπούς της ιατρικής έρευνας, μεταβάλλεται η πολιτισμική αντίληψη για την ανθρώπινη ζωή πριν από τον τοκετό, με συνέπεια να αμβλύνεται γενικότερα το ηθικό αισθητήριο περί των ορίων του υπολογισμού κόστους-ωφέλειας. Σήμερα αισθανόμαστε ακόμη την απρέπεια μιας

6. R. Kollek, *Präimplantationsdiagnostik* (διαγνωστική πριν από την εμφύτευση), Τυβίγγη και Βασιλεία (A. Francke), 2000, σ. 214.

τέτοιας πραγματοποιητικής πράξης, και αναρωτιόμαστε αν θέλουμε να ζούμε σε μια κοινωνία που θα εξαγοράζει τον ναρκισσιστικό σεβασμό των προτιμήσεων του καθενός με αναισθησία απέναντι στα κανονιστικά και φυσικά θεμέλια της ζωής.

Από τη σκοπιά της αυτοεργαλειοποίησης και της βελτιστοποίησης του εαυτού, με βάση την οποία ο άνθρωπος ετοιμάζεται να χειριστεί τα βιολογικά θεμέλια της ύπαρξής του, μετατοπίζονται στην ίδια συνάφεια τα δύο θέματα, η ΠΕΔ και η έρευνα των βλαστοκυττάρων. Από αυτό το σημείο φωτίζεται η αφανής κανονιστική συνέργεια ανάμεσα στο ηθικά επιβεβλημένο και δικαιοκράτορα διασφαλισμένο *απαρβίαστο* του προσώπου και στο *ανέλεγκτο* του αυτοφυούς τρόπου της σωματικής ενσάρκωσής του.

Με τη διαγνωστική πριν από την εμφύτευση είναι σήμερα ήδη δύσκολο να τηρηθούν τα όρια ανάμεσα στην απόρριψη ανεπιθύμητων και στη βελτιστοποίηση επιθυμητών κληρονομικών καταβολών. Όταν έχουμε στη διάθεσή μας περισσότερα από ένα εν δυνάμει «υπεράριθμα πολυκύτταρα», τότε η διαδικασία δεν μας θέτει πλέον ενώπιον μιας δυαδικής απόφασης του τύπου ναι-όχι. Το εννοιολογικό όριο ανάμεσα στην πρόληψη της γέννησης ενός παιδιού με βαριά ασθένεια και της βελτίωσης της κληρονομικότητας, δηλαδή μιας ευγονικής απόφασης, δεν μπορεί να διαχωριστεί με ευκρίνεια.<sup>7</sup> Αυτό θα αποκτήσει πρακτική σημασία αμέσως μόλις εκπληρωθεί η μεγαλύτερης εμβέλειας προσδοκία διορθωτικών επεμβάσεων στο ανθρώπινο γονιδίωμα και καταστεί δυνατή η πρόληψη μονογονιδιακά καθορισμένων ασθενειών. Τότε το εννοιολογικό πρόβλημα της χάραξης ορίων ανάμεσα στην πρόληψη και την ευγονική

7. A. Kuhlmann, *Politik des Lebens, Politik des Sterbens* (Πολιτική ζωής, πολιτική θανάτου), Βερολίνο 2001, σ. 104 κ.εξ.

θα γίνει υπόθεση της πολιτικής νομοθεσίας. Η προοπτική σύμφωνα με την οποία το ανθρώπινο είδος θα μπορέσει σύντομα να πάρει στα χέρια του τη φυσική του εξέλιξη κερδίζει έδαφος, εάν συνυπολογίσει κανείς και ότι κάποιοι περιθωριακοί της ιατρικής εργάζονται ήδη από σήμερα για την αναπαραγωγική κλωνοποίηση ανθρώπινων οργανισμών.<sup>8</sup> «Συμπαίχτες στην εξέλιξη του είδους» ή «Παίζοντας τον Θεό» είναι οι μεταφορικές εκφράσεις για έναν αυτομετασχηματισμό του είδους ο οποίος, κατά τα φαινόμενα, κοντεύει να καταστεί εφικτός.

Βέβαια δεν είναι η πρώτη φορά που οι υποβλητικές επιρροές μιας θεωρίας περί της φυσικής εξέλιξης που εισδύει στον βιόκοσμο συνθέτουν τον συνειρμικό ορίζοντα δημόσιων συζητήσεων. Το εκρηκτικό μείγμα δαρβινισμού και ιδεολογίας του ελεύθερου εμπορίου, που εξαπλώθηκε κατά τη μετάβαση από τον 19ο στον 20ό αιώνα υπό την προστατευτική ομπρέλα της Pax Britannica, μοιάζει να ανανεώνεται σήμερα στον αστερισμό του παγκοσμιοποιημένου νεοφιλελευθερισμού. Φυσικά δεν πρόκειται πλέον για την κοινωνιοδαρβινιστική υπεργενίκευση βιολογικών επιγνώσεων αλλά για τη θεμελιωμένη τόσο από ιατρική όσο και από οικονομική άποψη χαλάρωση των «κοινωνικοηθικών περιορισμών» της βιοτεχνολογικής προόδου. Σ' αυτό το μέτωπο συγκρούονται σήμερα μεταξύ τους οι απόψεις των Σρέντερ και Ράου, του κόμματος του FDP\* και των Πρασίνων.

8. James D. Watson, «Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen» («Η ηθική του γονιδιώματος. Γιατί δεν μας επιτρέπεται πλέον ν' αφήσουμε το μέλλον του ανθρώπου στα χέρια του Θεού»), FAZ της 26ης Σεπτεμβρίου 2000.

\* Κόμμα των Ελευθέρων Δημοκρατών (Φιλελεύθεροι). (Σ.τ.μ.)

Φυσικά δεν λείπουν και κάποιες εικονολογίες που έχουν ξεπεράσει κάθε όριο. Μια χούφτα διανοούμενοι, που έχουν εντελώς καβαλήσει το καλάμι, προσπαθεί να διαβάσει το μέλλον στο κατακάθι ενός φυσιοκρατικά προσανατολισμένου μεταουμανισμού, για να συνεχίσει απλώς και μόνον –«υπερνεωτερικότητα» εναντίον «υπερηθικής»– να υφαίναται εξαιρετικά γνωστά μοτίβα μιας πολύ γερμανικής ιδεολογίας στο υποτιθέμενο τείχος του χρόνου.<sup>9</sup> Είναι ευτύχημα που αυτή η ελιτίστικη απομάκρυνση από «περί ισότητας αυταπάτες» και από κάθε θεωρητικό περί δικαιοσύνης λόγο δεν είναι ακόμη μεταδοτική σε ευρεία κλίμακα. Οι νιτσεικές φαντασιώσεις των αυτοπροβαλλόμενων, που βλέπουν στον «αγώνα ανάμεσα στους μικρο- και μεγαλο-εκτροφείς ανθρώπων» τη «θεμελιώδη διαμάχη κάθε μελλοντικής εποχής» και ενθαρρύνουν τις «βασικότερες πολιτισμικές ομάδες» «να ασκήσουν σε ζητήματα φυσικής επιλογής την εξουσία την οποία έχουν κατακτήσει στην πράξη», επαρκούν προς το παρόν μόνο για την πρόκληση ζωηρών εντυπώσεων στα μέσα μαζικής ενημέρωσης.<sup>10</sup> Αντ' αυτού θα ήθελα, εκκινώντας από τις αυχμηρές προκείμενες του συνταγματικού κράτους σε μια πλουραλιστική κοινωνία,<sup>11</sup> να επιχειρήσω να συμβάλω στη διαλογική διασάφηση των εκφοβισμένων ηθικών συναισθημάτων μας.<sup>12</sup>

Ωστόσο, το δοκίμιο αυτό είναι στην κυριολεξία μια δο-

9. Πρβλ. σχετικά το διαφωτιστικό σχόλιο του Thomas Assheuer, «Der künstliche Mensch» [«Ο τεχνητός άνθρωπος»], *Die Zeit* της 15ης Μαρτίου 2001.

10. Πρβλ. *Zeit-Dokument* 2, 1999, σ. 4-15.

11. J. Habermas, *Faktizität und Geltung* (Γεγονικότητα και ι-σχύς), Φρανκφούρτη (Μάιν) 1992, του ίδιου *Die Einbeziehung des Anderen* (Η συμπερίληψη του Άλλου), Φρανκφούρτη (Μάιν) 1996.

12. Πρβλ. ως παράδειγμα τις συμβολές στη μεταξύ φιλοσόφων συζήτηση, *Die Zeit*, No 4 έως No 10, 2001.

κιμή να καταστήσω κάπως διαφανέστερες διαισθήσεις που είναι δύσκολο να τις ξεδιαλύνει κανείς. Εγώ ο ίδιος πόρρω απέχω από την πεποίθηση ότι πέτυχα έστω και το μισό από αυτό που επεδίωκα. Αλλά δεν βλέπω και να υπάρχουν πειστικότερες αναλύσεις.<sup>13</sup> Το ανησυχητικό φαινόμενο είναι η σύγχυση των ορίων ανάμεσα στη φύση που είμαστε και στον οργανικό εξοπλισμό που δίνουμε στον εαυτό μας. Το ερώτημα σχετικά με τη σημασία του ανέλεγκτου χαρακτήρα των γενετικών θεμελίων της σωματικής μας ύπαρξης για τον δικό μας τρόπο διαβίωσης και για την αυτοκατανόησή μας ως ηθικών όντων, διαμορφώνει την οπτική γωνία από την οποία εξετάζω την παροντική συζήτηση σχετικά με την ανάγκη ρύθμισης της γενετικής τεχνολογίας (I). Τα επιχειρήματα που προέρχονται από τη διένεξη σχετικά με την έκτρωση, τοποθετούν κατά τη γνώμη μου το θέμα σε λάθος βάση. Το δικαίωμα στη μη χειραγωγημένη γενετική κληρονομιά είναι ζήτημα διαφορετικό από τη ρύθμιση της διακοπής εγκυμοσύνης (II). Η χειραγωγή των γονιδίων αγγίζει ερωτήματα σχετικά με την ταυτότητα του ανθρώπινου είδους, ενώ η αυτοκατανόηση του ανθρώπου ως όντος που ανήκει σ' ένα είδος διαμορφώ-

13. Μεγάλη βοήθεια υπήρξε η έντονη ανταλλαγή απόψεων με τον Lutz Wingert και τον Rainer Forst. Ευχαριστώ επίσης τον Tilmann Habermas για τον λεπτομερή σχολιασμό του. Φυσικά, όλοι οι πιο πάνω, που με συμβούλευσαν, έχουν ο καθένας τις επιφυλάξεις του. Η δική μου επιφύλαξη έγκειται στο ότι πραγματεύομαι το θέμα αυτό δίχως να είμαι τώντι εξοικειωμένος με το πεδίο της βιοηθικής. Έτσι, λυπάμαι που μόνον μετά την παράδοση του χειρογράφου έπεσα πάνω στη μελέτη των Allen Buchanan, Daniel W. Brock, Norman Daniels και Daniel Wikler, *From Chance to Choice*, Cambridge UP, Καίμπριτζ, Μασσαχουσέτη, 2000. Συμμερίζομαι τη δεοντολογική οπτική της κρίσης. Τη διαφωνία που, παρά ταύτα, υπάρχει, μπορώ να την επισημάνω μονάχα σε λίγες υποσημειώσεις, που προστέθηκαν εκ των υστέρων.

νει και τα συμφραζόμενα της ενσωμάτωσης των δικαιικών και ηθικών παραστάσεων μας (III). Με ενδιαφέρει κυρίως το ερώτημα πώς η βιοτεχνολογική απάμβλυνση της διαφοράς ανάμεσα σε «αυτοφυές» και «πεποιημένο», υποκειμενικό και αντικειμενικό, μεταβάλλει τη μέχρι τώρα αυτοκατανόηση του έθνους του είδους μας (IV) και φτάνει μέχρι το εσωτερικό της αυτοκατανόησης ενός γενετικά προγραμματισμένου προσώπου (V). Δεν μπορούμε να αποκλείσουμε ότι η γνώση περί ευγονικού προγραμματισμού των δικών του κληρονομικών καταβολών περιορίζει την αυτόνομη διαμόρφωση της ζωής του επιμέρους ατόμου και υποσκάπτει τις κατ' αρχήν συμμετρικές σχέσεις ανάμεσα σε ελεύθερα και ίσα πρόσωπα (VI). Η αναλίσκουσα έμβρυα έρευνα και η προεμφυτευτική διαγνωστική πυροδοτούν ισχυρές αντιδράσεις, καθώς γίνονται αντιληπτές ως παραδείγματα που αναδεικνύουν τους κινδύνους μιας φιλελεύθερης ευγονικής που βρίσκεται επί θύραις (VII).

### I. Τι σημαίνει ηθικοποίηση της ανθρώπινης φύσης;

Ό,τι είμαστε «εκ φύσεως» έλκεται από τις θεαματικές προόδους της μοριακής γενετικής ολοένα και βαθύτερα στο πεδίο των βιοτεχνολογικών παρεμβάσεων. Από τη σκοπιά των πειραματικών φυσικών επιστημών η τεχνικοποίηση αυτή της ανθρώπινης φύσης συνιστά απλή συνέχεια της γνωστής τάσης μιας προοδευτικής αύξησης του ελέγχου πάνω στο φυσικό περιβάλλον. Από την οπτική του βιόκοσμου αλλάζει φυσικά η τοποθέτησή μας, αφ' ης στιγμής παραβιάζεται το όριο ανάμεσα σε «εξωτερική» και «εσωτερική» φύση. Στη Γερμανία ο νομοθέτης δεν απαγόρευσε μόνον την ΠΕΔ και την αναλίσκουσα έμβρυα έρευνα αλλά, ως πραγματικό του κανόνα δικαίου, και τις αλλού επιτρε-

πόμενες πρακτικές της θεραπευτικής κλωνοποίησης, της «παρένθετης μητρότητας» και της «ευθανασίας». Τεχνικές επεμβάσεις στο ιδιόπλασμα και κλωνοποίηση ανθρώπινων οργανισμών απαγορεύονται καταρχάς και μάλιστα σε παγκόσμιο επίπεδο, και αυτό προφανώς δεν οφείλεται μόνον στους κινδύνους που συνδέονται μ' αυτά. Μαζί με τον Wolfgang van den Daele μπορούμε να κάνουμε λόγο για «ηθικοποίηση» της ανθρώπινης φύσης: «Ό,τι με τη βοήθεια της επιστήμης ετέθη στη διάθεση της τεχνικής, θα πρέπει, επιτηρούμενο από την ηθική, να γίνει και πάλι κανονιστικά ανέλεγκτο.»<sup>14</sup>

Με τις νέες εξελίξεις της τεχνικής δημιουργείται ως επί το πλείστον μια νέα ανάγκη για ρύθμιση. Ως τώρα όμως οι κανονιστικές ρυθμίσεις έχουν προσαρμοστεί απλώς στις κοινωνικές ανατροπές. Τον δρόμο τον έδειχναν πάντοτε οι μεταβολές που προκλήθηκαν στην κοινωνία από τις καινοτομίες της τεχνικής στους τομείς της παραγωγής και της ανταλλαγής, της επικοινωνίας και της συγκοινωνίας, του στρατού και της υγείας. Η κλασική κοινωνική θεωρία εξακολούθησε να περιγράφει τις ίδιες τις μεταπαραδοσιακές δικαιοτικές και ηθικές παραστάσεις ως αποτέλεσμα του πολιτισμικού και κοινωνικού εκείνου εξορθολογισμού, που ολοκληρώθηκε σε σύμπνοια με τις προόδους της μοντέρνας επιστήμης και τεχνικής. Η θεσμοποιημένη έρευνα θεωρείται η ατμομηχανή αυτής της προόδου. Από τη σκοπιά του φιλελεύθερου συνταγματικού κράτους η αυτονομία της έρευνας αξίζει να προστατευτεί. Γιατί με την αύξουσα εμπειρία και την ακρίβεια του τεχνικού ελέγχου πάνω στη φύ-

14. W. van den Daele, «Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe» [«Η φυσικότητα του ανθρώπου ως κριτήριο και εμπόδιο τεχνικών επεμβάσεων»], *Wechsel/Wirkung*, Ιούνιος/Αύγουστος 2000, σ. 24-31.

ση συνδέονται τόσο η οικονομική υπόσχεση περί προόδου της παραγωγικότητας και περί αύξησης της ευημερίας όσο και η πολιτική προοπτική για διεύρυνση του περιθωρίου ατομικών αποφάσεων. Επειδή η διεύρυνση των ελευθεριών επιλογής προωθεί την ιδιωτική αυτονομία του ατόμου, επιστήμη και τεχνική τελούσαν μέχρι πρότινος σε μian αβίαστη συμμαχία με τη θεμελιώδη φιλελεύθερη αντίληψη, ότι όλοι οι πολίτες θα πρέπει να έχουν τις ίδιες ευκαιρίες αυτόνομης διαμόρφωσης της ζωής τους.

Από κοινωνιολογική σκοπιά, θα είναι δύσκολο και στο μέλλον να μειωθεί η κοινωνική αποδοχή, όσο τουλάχιστον η τεχνικοποίηση της ανθρώπινης φύσης μπορεί να αιτιολογηθεί ιατρικά με την προσδοκία υγιέστερου και μεγαλύτερου σε διάρκεια βίου. Η επιθυμία για αυτόνομο τρόπο διαβίωσης συνδέεται σταθερά με τους συλλογικούς στόχους για υγεία και επιμήκυνση του βίου. Γι' αυτό και η θεώρηση που υπαγορεύεται από την ιστορία της ιατρικής προειδοποιεί να είμαστε επιφυλακτικοί απέναντι σε προσπάθειες «ηθικοποίησης της ανθρώπινης φύσης»: «Από την έναρξη του εμβολιασμού και τις πρώτες εγχειρήσεις καρδιάς και εγκεφάλου, τις μεταμοσχεύσεις και τα τεχνητά όργανα, μέχρι τη γονιδιακή θεραπεία, υπήρχαν πάντοτε συζητήσεις σχετικά με το αν είχε ή όχι φτάσει κανείς σ' ένα όριο, πέραν του οποίου ούτε ιατρικοί σκοποί δεν θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν την περαιτέρω τεχνικοποίηση του ανθρώπου. Καμιά από τις συζητήσεις αυτές δεν εμπόδισε την πρόοδο της τεχνικής.»<sup>15</sup> Ίδωμένες από την εμπειρική αυτή σκοπιά που λειτουργεί απομυθοποιητικά, οι νομοθετικές επεμβάσεις στην ελευθερία της βιολογικής έρευνας και στην ανάπτυξη της γενετικής τεχνολογίας μοιάζουν μάταιες απόπειρες εναντίωσης στην κυρίαρχη τάση

15. Στο ίδιο, σ. 25.

για ελευθερία της κοινωνικής νεωτερικότητας.<sup>16</sup> Η ηθικοποίηση της ανθρώπινης φύσης για την οποία μιλάμε εδώ έχει την έννοια μιας αμφίβολης επανieroποίησης. Αφού η επιστήμη και η τεχνική διέδρυναν τα περιθώρια της ελευθερίας μας με αντίτιμο την αποκοινωνικοποίηση ή απομάγευση της εξωτερικής φύσης, η ασυγκράτητη αυτή τάση θα πρέπει, φαίνεται, να αναχαιτιστεί με τη δημιουργία τεχνητών περιοριστικών ταμπού, δηλαδή με μιαν αναμάγευση της εσωτερικής φύσης.

Η σιωπηρή υπόδειξη είναι ολοφάνερη: Θα ήταν καλύτερα να διαφωτιστούν τα αρχαϊκά εκείνα κατάλοιπα αισθημάτων, που εξακολουθούν ίσως να ενυπάρχουν στην αποστροφή που νιώθουμε για χίμαιρες της γενετικής τεχνολογίας, για εκτραφέντες και κλωνοποιημένους ανθρώπους και για έμβρυα που αναλίσκονται για πειραματικούς σκοπούς. Εντελώς διαφορετική εικόνα προκύπτει βέβαια εφόσον συλλάβει κανείς την «ηθικοποίηση της ανθρώπινης φύσης» υπό την έννοια της επιβεβαίωσης μιας αυτοκατανόησης η οποία σχετίζεται με το έθος του ανθρώπινου είδους και από την οποία εξαρτάται το αν θα συνεχίσουμε και στο μέλλον να κατανοούμε τους εαυτούς μας ως ακέραιους δημιουργούς της βιοϊστορίας μας και αν θα αλληλοαναγνωρίζομαστε ως πρόσωπα που δρουν αυτόνομα. Στην περίπτωση αυτή, η προσπάθεια πρόληψης με νομικά μέσα του υφέρποντος εθισμού σε μια φιλελεύθερη ευγονική και διασφάλισης κάποιου βαθμού τυχειότητας ή φυσικότητας στη σύλληψη, δηλαδή στη σύζευξη των γονεϊκών σειρών χρωμοσωμάτων,

16. W. van den Daele, «Die Moralisierung der menschlichen Natur und die Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen» («Η ηθικοποίηση της ανθρώπινης φύσης και οι φυσικές αναφορές σε κοινωνικούς θεσμούς»), *Krit. Vj. für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 2 (1987), σ. 351-366.

θα ήταν κάτι διαφορετικό από την έκφραση μιας πνιγηρής αντινεωτεριστικής αντίστασης. Αντίθετα, η προσπάθεια αυτή θα αποτελούσε καθ' εαυτή μάλλον μια πολιτική πράξη αυτοαναφορικής ηθικής δράσης, εφόσον εγγυάται τους όρους διατήρησης της πρακτικής αυτοκατανόησης της νεωτερικότητας. Η άποψη αυτή ταιριάζει βέβαια περισσότερο στην κοινωνιολογική εικόνα μιας νεωτερικότητας που έχει γίνει αναστοχαστική.<sup>17</sup>

Η αποδέσμευση των βιόκοσμων από τις παραδόσεις\* είναι μια σημαντική όψη του κοινωνικού εκσυγχρονισμού. Νοείται ως γνωσιακή προσαρμογή σε αντικειμενικές συνθήκες διαβίωσης, που επαναστατικοποιήθηκαν κατ' επανάληψιν εξαιτίας της χρήσης των επιστημονικοτεχνικών προόδων. Αφού όμως, στην πορεία των πολιτισμικών αυτών διεργασιών, αναλώθηκαν σχεδόν εξ ολοκλήρου τα αποθέματα της παράδοσης, οι νεωτερικές κοινωνίες υποχρεούνται να ανανεώσουν και τις ηθικές συνδετικές ενέργειές τους μέσα από τα δικά τους κοσμικά αποθέματα, δηλαδή μέσα από τους επικοινωνιακούς πόρους βιόκοσμων, που απέκτησαν συνείδηση της εμμένειας της αυτοκατασκευής τους. Η ηθικοποίηση της «εσωτερικής φύσης» εμφανίζεται από τη σκοπιά αυτή μάλλον ως σημάδι της «ακαμψίας» σχεδόν πλήρως εκσυγχρονισμένων βιόκοσμων που έχουν χάσει την κάλυψη μετακοινωνικών εγγυήσεων και δεν μπορούν πλέον να αντιδράσουν σε μια νέα απειλή κατά της κοινωνικοηθικής συνοχής με ωθήσεις περαιτέρω εκκοσμίκευσης

17. U. Beck, *Risikogesellschaft* [Κοινωνία διακινδύνευσης], Φρανκφούρτη (Μάιν) 1986· J. Habermas, «Konzeptionen der Moderne» [«Συλλήψεις της Νεωτερικότητας»], στου ιδίου, *Die Postnationale Konstellation*, Φρανκφούρτη (Μάιν) 1998, σ. 195-231 [Ελλην. μτφρ. *Ο μεταεθνικός αστερισμός*, Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2003].

\* Enttraditionalisierung στο πρωτότυπο. (Σ.τ.μ.)

ούτε, πολύ περισσότερο, με μια περαιτέρω ηθικογνωσιακή επεξεργασία θρησκευτικών παραδόσεων.

Η γενετική χειραγώγηση θα μπορούσε να μεταβάλλει την αυτοκατανόησή μας ως όντων που ανήκουν σ' ένα είδος με τρόπο ώστε, μέσω της επίθεσης εναντίον νεωτερικών δικαιοκινών και ηθικών παραστάσεων, να πληγούν ταυτοχρόνως κανονιστικά θεμέλια της κοινωνικής ολοκλήρωσης απαράβατα. Μια τέτοια μεταβολή μορφής στην κατ' αίσθηση αντίληψη των διαδικασιών εκσυγχρονισμού ρίχνει άλλο φως στο εγχείρημα «ηθικοποίησης», το οποίο αποσκοπεί στην προσαρμογή των βιοτεχνολογικών προόδων, από τη δική τους τώρα πλέον πλευρά, στις επικοινωνιακές δομές του βιόκοσμου που αναδύονται με διαφάνεια. Η πρόθεση αυτή δεν υπερασπίζεται κάποιαν αναμάγευση, αλλά την αναστοχαστικοποίηση μιας νεωτερικότητας που δια φωτίζεται για τα δικά της όρια.

Το θέμα περιορίζεται έτσι στο ερώτημα αν η προστασία της ακεραιότητας μη χειραγωγημένων γενετικά κληρονομικών καταβολών μπορεί να θεμελιωθεί στο ανέλεγκτο του βιολογικού υπόβαθρου της ταυτότητας του προσώπου. Η νομική προστασία θα μπορούσε να βρει έκφραση σε ένα «δικαίωμα για μια γενετική κληρονομιά στην οποία δεν έχουν γίνει τεχνητές παρεμβάσεις». Μ' ένα τέτοιο δικαίωμα, που στην εποχή του αποτέλεσε πρόκληση για την Κοινοβουλευτική Συνέλευση του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου, δεν θα ήταν προαποφασισμένο το ερώτημα αν είναι επιτρεπτή μια ιατρικά αιτιολογημένη αρνητική ευγονική. Αυτή θα μπορούσε ενδεχομένως να την περιορίσει νομοθετικά ένα θεμελιώδες δικαίωμα για μη χειραγωγημένες κληρονομικές καταβολές, υπό τον όρο ότι η ηθική στάθμιση και η δημοκρατική διαμόρφωση της βούλησης θα οδηγούσαν στο αποτέλεσμα αυτό.

Ο θεματικός περιορισμός σε τροποποιητικές γονιδίων ε-

πεμβάσεις αφήνει ανεξέταστα άλλα βιοπολιτικά θέματα. Από τη φιλελεύθερη σκοπιά, οι νέες αναπαραγωγικές τεχνικές, όπως και η αντικατάσταση οργάνων ή ο ιατρικά υποβοηθούμενος θάνατος, παρουσιάζονται ως αύξηση της προσωπικής αυτονομίας. Οι ενστάσεις των κριτικών στρέφονται ποικιλοτρόπως όχι εναντίον των φιλελεύθερων προκειμένων αλλά εναντίον ορισμένων μορφών εμφάνισης της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, εναντίον αμφισβητήσιμων πρακτικών διαπίστωσης του θανάτου και της λήψης οργάνων καθώς και εναντίον ανεπιθύμητων κοινωνικών δευτερογενών συνεπειών της νομικής οργάνωσης της ευθανασίας, που θα ήταν καλύτερα να επαφίεται στη ρυθμιζόμενη από τη δεοντολογία του κλάδου τους διακριτική ευχέρεια των επαγγελματιών. Υπάρχουν επιπλέον ισχυροί λόγοι που αμφισβητούν τη θεσμική χρήση γενετικών τεστ και την προσωπική αξιοποίηση της γνώσης την οποία προσφέρει η προγνωστική γενετική διαγνωστική.

Τα σημαντικά αυτά βιοεθικά ζητήματα συναρτώνται ασφαλώς με τη διεύρυνση της διαγνωστικής διείσδυσης και θεραπευτικής κυριαρχίας επί της ανθρώπινης φύσης. Όμως μόνο η γενετική τεχνολογία που στοχεύει στην επιλογή και την τροποποίηση χαρακτηριστικών καθώς και η απαραίτητη για τον σκοπό αυτό προσανατολισμένη σε μελλοντικές γενετικές θεραπείες έρευνα (που δύσκολα πλέον επιτρέπει τη διάκριση ανάμεσα σε βασική έρευνα και ιατρική εφαρμογή<sup>18</sup>) δημιουργούν προκλήσεις νέου είδους.<sup>19</sup> Καθι-

18. L. Honnefelder, «Die Herausforderung des Menschen durch Genomforschung und Gentechnik» [«Η πρόκληση του ανθρώπου μέσω της γονιδιακής έρευνας και της γενετικής τεχνολογίας»], *Forum (Info der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung)*, H. I, 2000, σ. 49.

19. Αφορμής δοθείσης επικεντρώνομαι στο βασικό ερώτημα αν μπο-

στούν διαθέσιμη τη φυσική εκείνη βάση «που είμαστε από τη φύση μας». Ότι ο Kant συμπεριλάμβανε ακόμη στο «βασιλείο της ανάγκης» μεταβλήθηκε υπό το πρίσμα της εξελικτικής θεωρίας σ' ένα «βασιλείο της τύχης». Η γενετική τεχνολογία μετατοπίζει τώρα το όριο ανάμεσα στην ανέλεγκτη αυτή φυσική βάση και στο «βασιλείο της ελευθερίας». Αυτό που κάνει τη «διεύρυνση της ενδεχομενικότητας» η οποία αφορά την «εσωτερική» φύση να ξεχωρίζει από παρόμοιες διευρύνσεις του περιθωρίου επιλογών μας, είναι το γεγονός ότι «μεταβάλλει τη συνολική δομή της ηθικής εμπειρίας μας».

Αυτό αιτιολογείται από τον Ronald Dworkin με την αλλαγή προοπτικής, που εισάγει η γενετική τεχνολογία για τους θεωρούμενους μέχρι τώρα ως αναλλοίωτους ισχύοντες όρους ηθικής κρίσης και πράξης: «Διακρίνουμε ανάμεσα σε ό,τι δημιούργησε η φύση, [...] περιλαμβάνοντας και την εξέλιξη του είδους, και στις αλλαγές που εμείς επιχειρούμε να επιφέρουμε στον κόσμο με τη βοήθεια αυτών των γονιδίων. Σε κάθε περίπτωση, η διάκριση αυτή χαράσσει ένα όριο ανάμεσα στο τι είμαστε και στο πώς πορευόμαστε με δική μας ευθύνη σε σχέση με την κληρονο-

---

ρούμε γενικότερα να επιθυμούμε να γίνουν βήματα στην κατεύθυνση μιας φιλελεύθερης ευγονικής που ξεπερνά τους στενά θεραπευτικούς σκοπούς. Δεν υπεισέρχομαι σε ερωτήματα περί δίκαιης εφαρμογής τέτοιων μεθόδων. Τα κανονιστικά αυτά προβλήματα, που ανακύπτουν ως συνέπεια μιας κατά βάσιν ευπρόσδεκτης ευγονικής τα πραγματοποιούνται, υπό το πρίσμα της περί δικαιοσύνης θεωρίας του Rawls, οι Buchanan et al. (2000), σ. 4: «Πρωταρχικός σκοπός αυτού του βιβλίου είναι [...] να απαντήσει σε ένα και μόνο ερώτημα: Ποιες είναι οι βασικότερες ηθικές αρχές που θα μπορούσαν να κατευθύνουν τη δημόσια πολιτική και την ατομική επιλογή ως προς τη χρήση γενετικών παρεμβάσεων σε μια δίκαιη και ανθρωπιστική κοινωνία, όπου οι δυνατότητες της γενετικής παρέμβασης θα είναι πολύ πιο ανεπτυγμένες από ό,τι σήμερα.»

μιά αυτή. Το κρίσιμο αυτό όριο μεταξύ τύχης και ελεύθερης απόφασης αποτελεί τη ραχοκοκαλιά της ηθικής μας. [...] Φοβόμαστε την προοπτική άνθρωποι να σχεδιάζουν άλλους ανθρώπους, καθώς η δυνατότητα αυτή μετατοπίζει το μεταξύ τύχης και απόφασης όριο, που βρίσκεται στη βάση των αξιολογικών κριτηρίων μας.»<sup>20</sup>

Ότι τροποποιητικές γονιδίων επεμβάσεις θα μπορούσαν να αλλάξουν τη συνολική δομή της ηθικής εμπειρίας μας, τούτο είναι μια ισχυρή θέση. Μπορεί να γίνει κατανοητή υπό την έννοια ότι η γενετική τεχνολογία, σε ορισμένες εκφάνσεις της, θα μας φέρει αντιμέτωπους με πρακτικά ερωτήματα που αφορούν προϋποθέσεις ηθικής κρίσης και δράσης. Η μετατόπιση του «ορίου μεταξύ τύχης και ελεύθερης απόφασης» επηρεάζει στο σύνολό της την αυτοκατανόηση προσώπων που ενεργούν ηθικά και μεριμνούν για την ύπαρξή τους. Μας καθιστά συνειδητές κάποιες αλληλουχίες ανάμεσα στην ηθική αυτοκατανόησή μας και σε ένα υπόβαθρο έθους του ανθρώπινου είδους. Το αν θεωρούμε εαυτούς ως υπεύθυνους δημιουργούς μιας δικής μας βιοιστορίας και μπορούμε να σεβόμαστε ο ένας τον άλλον ως «ισάξιους», τούτο εξαρτάται σε κάποιο βαθμό και από το πώς νοούμε τους εαυτούς μας ανθρωπολογικά, ως όντα που ανήκουν σ' ένα είδος. Μπορούμε άραγε να θεωρήσουμε τη γενετική αυτομεταμόρφωση του είδους ως οδό για την επίταση της αυτονομίας του ατόμου ή θα υπονομεύσουμε με τον τρόπο αυτό την κανονιστική αυτοκατανόηση προσώπων, που πορεύονται τη δική τους ζωή και αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλο με τον ίδιο σεβασμό;

---

20. R. Dworkin, «Die falsche Angst, Gott zu spielen» [«Ο εσφαλμένος φόβος να παίζει κανείς τον Θεό»], *Zeit-Dokument* (1999), σ. 39. Πρβλ. και: «Playing God. Genes, Clones, and Luck», του ίδιου, *Sovereign Virtue*, Καίμπριτζ 2000, σ. 427-452.

Εάν ευσταθεί η δεύτερη πιθανότητα, δεν ποριζόμαστε βέβαια άμεσα ένα καίριο ηθικό επιχείρημα αλλά έναν διαμεσολαβημένο από το έθος του ανθρώπινου είδους προσανατολισμό, που συμβουλεύει προσοχή και εγκράτεια. Προτού πιάσω αυτό το νήμα, θέλω να εξηγήσω γιατί είναι απαραίτητη τούτη η παράκαμψη. Το ηθικό (και από τη σκοπιά του συνταγματικού δικαίου αμφιλεγόμενο) επιχείρημα ότι το έμβρυο απολαύει «εξαρχής» ανθρώπινης αξιοπρέπειας και απόλυτης προστασίας της ζωής του διακόπτει τη συζήτηση την οποία δεν μπορούμε να αποφύγουμε, αν θέλουμε να συμφωνήσουμε πολιτικά για τα θεμελιώδη αυτά ερωτήματα, επιδεικνύοντας τον από την άποψη του συνταγματικού δικαίου επιβαλλόμενο σεβασμό στον κοσμοθεωρητικό πλουραλισμό της κοινωνίας μας.

## II. Ανθρώπινη αξιοπρέπεια εναντίον αξιοπρέπειας της ανθρώπινης ζωής

Η φιλοσοφική διαμάχη<sup>21</sup> σχετικά με το επιτρεπτό της ανα-

21. Παραβλέπω στο πλαίσιο της συζήτησής μας τη νομική έριδα σχετικά με τις εφαρμογές της μέχρι τώρα νομολογίας βάσει του άρθρ. 218 StGB (Γερμανικού Ποινικού Κώδικα). Το Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο έχει πάρει θέση ως προς την προστασία της αγέννητης ζωής από τη στιγμή της εγκατάστασης του ωαρίου στο ενδομήτριο. Αποτελεί αντικείμενο διαμάχης μεταξύ των νομικών και μου φαίνεται και μένα αμφισβητήσιμο το αν, όπως υποστηρίζουν οι Herta Däubler-Gmelin και Ernst Benda, η απόφαση αυτή μπορεί να επεκταθεί άνευ ετέρου σε μίαν απόλυτη αξία προστασίας της ανθρώπινης ζωής από τη στιγμή της γονιμοποίησης. Πρβλ. M. Pawlik, «Der Staat hat dem Embryo alle Trümpfe genommen» [«Το κράτος αφαιρέσε όλα τα ατού του εμβρύου»], FAZ της 27ης Ιουνίου 2001. Πληροφορίες ως προς το εύρος των νομικών καθορισμών παρέχονται στο R. Erlinger, «Von welchem Zeitpunkt an ist der Embryo juristisch geschützt?»

λίσκουσας έμβρυα έρευνας και της ΠΕΔ ακολουθεί ίσαμε τώρα την πορεία που χάραξε η συζήτηση για τις αμβλώσεις. Η τελευταία οδήγησε στη Γερμανία στη ρύθμιση σύμφωνα με την οποία η διακοπή της εγκυμοσύνης μέχρι τη 12η εβδομάδα θεωρείται παράνομη αλλά μη κολάσιμη πράξη: είναι νομικά επιτρεπτή μετά από ιατρική υπόδειξη η οποία λαμβάνει υπ' όψιν την πλευρά της μητέρας. Όπως και σε άλλες χώρες, το θέμα διαίρεσε τον πληθυσμό σε δύο στρατόπεδα. Στον βαθμό που η διαμάχη αυτή καθορίζει την παρούσα συζήτηση, η πόλωση ανάμεσα σε υπέρμαχους της «Pro Life» και της «Pro Choice» άποψης στρέφει την προσοχή στο ηθικό καθεστώς της αγέννητης ανθρώπινης ζωής. Η συντηρητική πλευρά ελπίζει ότι, επικαλούμενη μίαν απόλυτη προστασία ζωής του γονιμοποιημένου ωαρίου, θα μπορέσει να βάλει επιτέλους κάποιον φραγμό στις εξελίξεις της γενετικής τεχνολογίας. Αλλά οι υποτιθέμενες αναλογίες εξαπατούν. Από τις ίδιες κανονιστικές θεμελιώδεις πεποιθήσεις σε καμία περίπτωση δεν ανακύπτουν ως προς το επίκαιρο ερώτημα περί του επιτρεπτού της ΠΕΔ παρόμοιες τοποθετήσεις όπως στο ζήτημα της αμβλώσης. Σήμερα διασπάται το φιλελεύθερο στρατόπεδο αυτών που αναγνώρισαν το πρωτείο του δικαιώματος αυτοπροσδιορισμού της γυναίκας έναντι της προστασίας της ζωής του εμβρύου σε πρώιμο στάδιο. Όποιος αφήνεται να οδηγηθεί

[«Από ποιο χρονικό σημείο και έπειτα προστατεύεται νομικά το έμβρυο;»], *Süddeutsche Zeitung* της 4ης Ιουλίου 2001. Κατά τα λοιπά, η ερμηνεία του Συντάγματος είναι μια μακρόχρονη διαδικασία μάθησης, που κατ' επανάληψιν ώθησε τα ανώτατα δικαστήρια να διορθώσουν προηγούμενες δικές τους αποφάσεις. Όταν προκύψει περίπτωση κατά την οποία νέοι ηθικοί λόγοι συγκρούονται με κρατούσες δικαϊκές συνθήκες υπό το φως άλλων ιστορικών περιστάσεων, οι συνταγματικές αρχές – που και οι ίδιες άλλωστε θεμελιώνονται ηθικά (moralisch) – απαιτούν το δίκαιο να ακολουθήσει τις ηθικές αντιλήψεις.

από δεοντολογικές διαισθήσεις δεν θα μπορέσει να συνταχθεί ανεπιφύλακτα με τις ωφελιμιστικές βεβαιώσεις περί της απουσίας κινδύνου από την απελευθέρωση της εργαλειώδους χρήσης των εμβρύων.<sup>22</sup>

Η χρησιμοποίηση της διαγνωστικής πριν από την εμφύτευση, η οποία επιτρέπει την πρόληψη μιας πιθανής άμβλωσης μέσω της «απόρριψης» γενετικά επιβαρυσμένων εξωσωματικών βλαστοκυττάρων, διαφέρει σε σημαντικές όψεις από τη διακοπή της κύησης. Κατά την απόρριψη μιας αθέλητης εγκυμοσύνης το δικαίωμα αυτοπροσδιορισμού της γυναίκας συγκρούεται με την ανάγκη του εμβρύου για προστασία. Στην άλλη περίπτωση η προστασία του αγέννητου έρχεται σε σύγκρουση με μια στάθμιση αγαθών εκ μέρους των γονέων, οι οποίοι, ναι μεν επιθυμούν παιδί, θέλουν όμως να αρνηθούν την εμφύτευση, εφόσον το έμβryo δεν ανταποκρίνεται σε κάποια κριτήρια υγείας. Στη σύγκρουση αυτή οι γονείς δεν εμπλέκονται απρόοπτα. Αποδέχονται εξ αρχής την πιθανότητα της σύγκρουσης, αφού επιτρέπουν τη διεξαγωγή γενετικής έρευνας του εμβρύου.

Το είδος αυτό του προληπτικού ποιοτικού ελέγχου προσθέτει μια νέα όψη στο παιχνίδι, δηλαδή στην εργαλειοποίηση μιας ανθρώπινης ζωής που δημιουργήθηκε με επιφύλαξη, χάριν των προτιμήσεων και των αξιακών προσανατολισμών τρίτων. Η απόφαση της επιλογής προσανατολισμού λίζεται στην επιθυμητή σύνθεση του γονιδιώματος. Μια απόφαση περί ύπαρξης ή μη-ύπαρξης λαμβάνεται με βάση το δυνητικό ούτως είναι. Η υπαρξιακή απόφαση για τη

22. Πρβλ. R. Merkel, «Rechte für Embryonen?» [«Δικαιώματα για τα έμβρυα;»], *Die Zeit* της 25ης Ιανουαρίου 2001. U. Mueller, «Gebt uns die Lizenz zum Klonen!» [«Δώστε μας την άδεια για κλωνοποίηση!»] *FAZ* της 9ης Μαρτίου 2001.

διακοπή μιας κύησης έχει ελάχιστη σχέση με μια τέτοια προσανατολισμένη στα χαρακτηριστικά γνωρίσματα δυνατότητα ελέγχου, με ένα ξεδιάλεγμα της προγενετικής ζωής, όπως ελάχιστη σχέση έχει και με την ανάλωση της ζωής αυτής για ερευνητικούς σκοπούς.

Μολαταύτα μπορούμε να αντλήσουμε ένα δίδαγμα από τη διαμάχη γύρω από την άμβλωση, που επί δεκαετίες διεξάγεται με μεγάλη σοβαρότητα. Στο πλαίσιο της έριδας αυτής απέτυχε κάθε προσπάθεια να επιτευχθεί μια κοσμοθεωρητικά ουδέτερη και συνεπώς μη προδικάζουσα τις αποφάσεις περιγραφή του ηθικού καθεστώτος της πρώιμης ανθρώπινης ζωής, που θα ήταν αποδεκτή από όλους τους πολίτες μιας κοσμικής κοινωνίας.<sup>23</sup> Η μια πλευρά περιγράφει το έμβryo στο στάδιο της πρώιμης εξέλιξης ως έναν «σωρό από κύτταρα» και αντιπαραθέτει σ' αυτό το πρόσωπο του νεογέννητου, στο οποίο αρμόζει για πρώτη φορά ανθρώπινη αξιοπρέπεια με τη στενά ηθική έννοια. Η άλλη πλευρά θεωρεί τη γονιμοποίηση του ανθρώπινου ωαρίου ως τη σημαντική αρχή μιας ήδη εξατομικευμένης, αυτοκαθοδηγούμενης αναπτυξιακής διαδικασίας. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, κάθε βιολογικά προσδιορισμένο δείγμα του είδους θα πρέπει να ισχύει ήδη ως εν δυνάμει πρόσωπο και φορέας θεμελιωδών δικαιωμάτων. Και οι δύο πλευρές φαίνεται να παραβλέπουν ότι κάτι μπορεί να ισχύει ως «ανέλεγκτο» ακόμη και όταν δεν προσλαμβάνει το καθεστώς μιας νομικής προσωπικότητας, που είναι φορέας αναφαίρετων θεμελιωδών δικαιωμάτων σύμφωνα με το Σύνταγμα. «Ανέλεγκτο» δεν είναι μόνον ό,τι έχει ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Μπορεί κάτι να μην υπόκειται στον έλεγχό μας για σοβαρούς ηθικούς λόγους, δίχως να είναι «απαρραβίαστο» με την έννοια απεριόριστων ή απόλυτα ισχυόντων θεμελιωδών

23. R. Dworkin, *Life's Dominion*, Νέα Υόρκη, 1994.

δικαιωμάτων (που είναι συστατικά για την «ανθρώπινη αξιοπρέπεια» σύμφωνα με το άρθρο 1 του Συντάγματος).

Εάν η διαμάχη σχετικά με την απονομή της περιβεβλημένης με συνταγματικές εγγυήσεις «ανθρώπινης αξιοπρέπειας» έπρεπε να κριθεί στη βάση αδιάσειστων ηθικών επιχειρημάτων, τα από ανθρωπολογική σκοπιά σε βάθος κείμενα ερωτήματα της γενετικής τεχνολογίας δεν θα ξέφευγαν από το πεδίο των συνηθισμένων ηθικών ερωτημάτων. Τώρα όμως οι οντολογικές θεμελιώδεις παραδοχές της επιστημονιστικής φυσιοκρατίας, από τις οποίες η γέννηση προκύπτει ως σημαντική τομή, δεν είναι σε καμιά περίπτωση πιο κοινότοπες ή «επιστημονικότερες» από τις μεταφυσικές ή τις θρησκευτικές αφανείς παραδοχές, που μας οδηγούν στο αντίθετο συμπέρασμα. Και οι δύο πλευρές επικαλούνται ότι, σε κάθε προσπάθεια να τεθεί ένα ηθικά σημαντικό όριο ανάμεσα σε γονιμοποίηση ή ένωση των αναπαραγωγικών κυττάρων αφενός, γέννηση αφετέρου, ενυπάρχει κάτι το αυθαίρετο, αφού από τις οργανικές απαρχές αναπτύσσεται με αδιάσπαστη συνέχεια ζωή, η οποία αρχικά είναι σε θέση να νιώσει αισθήματα και κατόπιν να αποκτήσει προσωπικό χαρακτήρα. Πάντως, εάν το βλέπω σωστά, η θέση περί συνέχειας συνηγορεί μάλλον κατά και των δύο προσπαθειών να τεθεί με οντολογικές αποφάνσεις μια «απόλυτη» αρχή, που είναι δεσμευτική και από κανονιστική άποψη.

Άραγε δεν είναι τώρα πια αρκετά αυθαίρετο να επιλύουμε υπέρ της μιας ή της άλλης πλευράς, μέσω ηθικά απλουστευτικών συνομολογήσεων, τη δικαιωμένη από τα φαινόμενα αμφισημία των σταδιακά μεταβαλλόμενων αξιολογικών συναισθημάτων και διαισθήσεών μας απέναντι σε ένα έμβρυο σε πρώιμα και ενδιάμεσα, και σε ένα fetus σε οψιμότερα στάδια της εξέλιξης;<sup>24</sup> Μόνο στη βάση μιας κο-

24. Αυτό λαμβάνεται υπ' όψιν από την αριστοτελική-σχολαστική

σμοθεωρητικά εμποτισμένης περιγραφής πραγματικών περιστατικών, τα οποία στις πλουραλιστικές κοινωνίες παραμένουν ελλόγως αμφισβητούμενα, μπορεί να επιτευχθεί σαφής καθορισμός του ηθικού καθεστώτος – είτε με την έννοια της χριστιανικής μεταφυσικής είτε με την έννοια της φυσιοκρατίας. Κανείς δεν αμφιβάλλει για την εγγενή αξία της ανθρώπινης ζωής πριν από τη γέννηση, είτε την ονομάζει τώρα πλέον «ιερή» είτε απορρίπτει έναν τέτοιο «καθαγιασμό» του φέροντος την ιδιότητα του αυτοσκοπού. Η κανονιστική, ωστόσο, ουσία του γεγονότος ότι η προπροσωπική ανθρώπινη ζωή αξίζει να προστατευτεί δεν βρίσκει έκφραση ορθολογικά αποδεκτή από όλους τους πολίτες ούτε στην εξαντικειμενικευτική γλώσσα του εμπειρισμού ούτε στη γλώσσα της εκκλησίας.

Στην κανονιστική διαμάχη μιας δημοκρατικής δημόσιας σφαίρας μετρούν σε τελευταία ανάλυση μόνον ηθικές αποφάνσεις με την αυστηρή έννοια του όρου. Μόνον κοσμοθεωρητικά ουδέτερες αποφάνσεις σχετικά με το τι είναι εξίσου καλό για τον καθένα μπορούν να διατυπώσουν το αίτημα να γίνουν ευλόγως αποδεκτές από όλους. Η αξίωση για δυνατότητα ορθολογικής αποδοχής διαφοροποιεί αποφάνσεις περί της «δίκαιης» επίλυσης συγκρούσεων σχετικά με το πράττειν από αποφάνσεις σχετικά με το τι είναι «καλό» «για μένα» ή «για μας» μέσα στα συμφραζόμενα μιας βιοϊστορίας ή στα συμφραζόμενα μιας κοινής μορφής ζωής. Το ειδικό αυτό νόημα των περί δικαιοσύνης ερωτημάτων επιτρέπει ωστόσο τη συναγωγή ενός συμπεράσματος σχετικά με το «θεμέλιο της ηθικής». Θεωρώ τον «ορισμό» αυτό της ηθικής ως το κατάλληλο κλειδί για την απάντηση

θεωρία περί της σταδιακής εμφύχωσης, πρβλ. την επισκόπηση που παρέχει ο H. Schmoll, «Wann wird der Mensch ein Mensch?» [«Πότε γίνεται άνθρωπος ο άνθρωπος?»], FAZ της 31ης Μαΐου 2001.

στο ερώτημα του πώς μπορούμε –ανεξάρτητα από αμφισβητούμενους οντολογικούς προσδιορισμούς– να καθορίσουμε το σύμπαν των πιθανών φορέων ηθικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων.

Στη γλώσσα των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων η κοινότητα ηθικών όντων που θέτουν τα ίδια τους νόμους τους αναφέρεται σε όλες τις σχέσεις που χρειάζονται κανονιστική ρύθμιση. Μόνον όμως τα μέλη της κοινότητας αυτής μπορούν να δημιουργούν προς άλλα ηθικές υποχρεώσεις και να προσδοκούν το ένα από το άλλο συμπεριφορά σύμφωνη προς τις κανονιστικές αρχές. Τα ζώα φτάνουν στην απόλαυση των ηθικών υποχρεώσεων, τις οποίες εμείς οφείλουμε να σεβαστούμε για χάρη τους κατά τη συναναστροφή μας με πλάσματα που μπορούν να αισθανθούν πόνο. Δεν ανήκουν όμως στο σύμπαν των μελών, που απευθύνουν το ένα προς το άλλο διυποκειμενικά αναγνωρισμένες επιταγές και απαγορεύσεις. Όπως προτίθεται να δείξω, η «ανθρώπινη αξιοπρέπεια», νοούμενη με αυστηρά ηθική και νομική έννοια, συνδέεται μ' αυτή τη συμμετρία των σχέσεων. Δεν είναι μια ιδιότητα, την οποία μπορεί να «κατέχει» κανείς εκ φύσεως, όπως η ευφυΐα ή τα γαλάζια μάτια. Χαρακτηρίζει αντίθετα εκείνο το «απαρβίαστο», που μπορεί να έχει κάποιο νόημα μόνο στις διαπροσωπικές σχέσεις αμοιβαίας αναγνώρισης, στην ισότιμη συναναστροφή μεταξύ των προσώπων. Δεν χρησιμοποιώ το «απαρβίαστο» με την ίδια σημασία όπως το «ανέλεγκτο», γιατί μια μεταμεταφυσική απάντηση στο ερώτημα του πώς θα πρέπει να συμπεριφερθούμε απέναντι στην προπροσωπική ανθρώπινη ζωή δεν επιτρέπεται να εξαγοραστεί με τίμημα έναν αναγωγιστικό προσδιορισμό του ανθρώπου και της ηθικής.

Την ηθική συμπεριφορά την αντιλαμβάνομαι ως εποικοδομητική απάντηση σε κάθε είδους εξαρτήσεις, που έχουν

τα αίτιά τους στην ατέλεια του οργανικού εξοπλισμού και στη διαρκή ευπάθεια της σωματικής ύπαρξης (ιδιαίτερα ορατή σε φάσεις παιδικής ηλικίας, ασθένειας και γήρατος). Η κανονιστική ρύθμιση διαπροσωπικών σχέσεων είναι δυνατόν να κατανοηθεί ως πορώδες προστατευτικό κάλυμμα απέναντι σε ενδεχομενικότητες, στις οποίες βρίσκεται εκτεθειμένο το ευάλωτο σώμα και το πρόσωπο που ενσάρκωνεται σ' αυτό. Οι ηθικές τάξεις είναι εύθραυστες κατασκευές, που παρέχουν με ενιαίο τρόπο διπλή προστασία, του φυσικού σώματος απέναντι σε σωματικούς και του προσώπου απέναντι σε εσωτερικούς ή συμβολικούς τραυματισμούς. Γιατί η υποκειμενικότητα, που αυτή μόνον καθιστά το ανθρώπινο σώμα έμψυχο δοχείο του πνεύματος, πλάθεται μέσα από τις διυποκειμενικές σχέσεις προς άλλους. Ο ατομικός εαυτός δεν προκύπτει παρά διαμέσου της κοινωνικής οδού της εξωτερίκευσης και δεν μπορεί επίσης να σταθεροποιηθεί παρά μονάχα μέσα στο δίκτυο άθικτων σχέσεων αναγνώρισης.

Η εξάρτηση από τον άλλον εξηγεί το ευάλωτο του ενός μέσω του άλλου. Το πρόσωπο βρίσκεται, περισσότερο από ό,τι αλλού, εκτεθειμένο σε τραυματισμούς στις σχέσεις εκείνες από τις οποίες εξαρτά την ανάπτυξη της ταυτότητας και τη διατήρηση της ακεραιότητάς του, όπως π.χ. στις βαθύτατα προσωπικές σχέσεις της αφοσίωσης σ' έναν σύντροφο. Στην απο-υπερβατολογικοποιημένη εκδοχή της η «ελεύθερη βούληση» του Kant δεν πέφτει πλέον από τον ουρανό ως ιδιότητα νοητών όντων. Αντίθετα, η αυτονομία είναι επισφαλές επίτευγμα πεπερασμένων υπάρξεων, που αποκλειστικά και μόνον με την επίγνωση του τρωτού της φύσης τους και της κοινωνικής τους εξάρτησης μπορούν να κατακτήσουν κάποιο είδος «δύναμης».<sup>25</sup> Εάν αυτό είναι το

25. Η M. Nussbaum επικρίνει τη διάκριση του Kant ανάμεσα στη

«θεμέλιο» της ηθικής, εξηγούνται εξ αυτού και τα όριά της. Το σύμπαν των ενδεχόμενων διαπροσωπικών σχέσεων και διαδράσεων είναι εκείνο που έχει ανάγκη και επιδέχεται ηθικές ρυθμίσεις. Μονάχα μέσα σε τούτο το δίκτυο νόμιμα ρυθμισμένων σχέσεων αναγνώρισης μπορούν οι άνθρωποι να αναπτύξουν μια προσωπική ταυτότητα και να τη διατηρήσουν, ταυτοχρόνως με τη φυσική τους ακεραιότητα.

Επειδή ο άνθρωπος γεννιέται κατά μία βιολογική έννοια «ημιτελής» και παραμένει εφ' όρου ζωής εξαρτημένος από τη βοήθεια, την προσοχή, τη φροντίδα και την αναγνώριση του κοινωνικού του περίγυρου, η ελαττωματικότητα μιας εξατομίκευσης μέσω ακολουθιών DNA γίνεται ορατή με την έναρξη της διαδικασίας κοινωνικής εξατομίκευσης.<sup>26</sup> Η βιοϊστορική εξατομίκευση διεξάγεται και ολοκληρώνεται μέσω του εκκοινωνισμού. Αυτό που καθιστά τον οργανισμό για πρώτη φορά με τη γέννηση πρόσωπο με την πλήρη σημασία της λέξης, είναι η κοινωνικά εξατομιкуμένη πράξη της εισδοχής στη δημόσια αλληλουχία διαδράσεων ενός διυποκειμενικά κοινού βιόκοσμου.<sup>27</sup> Μόνον από τη στιγμή

νοητή και τη σωματική ύπαρξη του δρώντος: «Ποιο είναι το πρόβλημα με τη διάκριση του Kant; [...] Παραβλέπει το γεγονός ότι η αξιοπρέπειά μας είναι η αξιοπρέπεια ενός ζώου· μια αξιοπρέπεια την οποία δεν θα μπορούσε να διαθέτει ένα ον που δεν είναι θνητό και ευάλωτο, όπως ακριβώς ένα διαμάντι δεν θα μπορούσε να διαθέτει την ομορφιά μιας ανθισμένης κερασιάς». *Disabled Lives: Who Cares?*, αδημοσίευτο χειρόγραφο του 2001.

26. Τη θεμελιώδη αυτή αντίληψη τη μοιράζονται οι Helmuth Plessner και Arnold Gehlen με τον George Herbert Mead.

27. Η Hannah Arendt υπέδειξε την «πολλαπλότητα» ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης. Η ζωή του ανθρώπου ολοκληρώνεται μόνον υπό τον όρο της διάδρασης με άλλους ανθρώπους: «Για τον άνθρωπο, ζωή –όπως υπαγορεύει η λατινική, δηλαδή η γλώσσα του βαθύτερα ίσως πολιτικού από τους λαούς που είναι γνωστοί ανά-

της αποσύνδεσης από τη συμβίωση με τη μητέρα το παιδί εισέρχεται σε έναν κόσμο προσώπων που το συναντούν, που μπορούν να του απευθυνθούν και να μιλήσουν μαζί του. Το γενετικά εξατομιкуμένο ον στη μήτρα δεν είναι σε καμία περίπτωση, ως παράδειγμα μιας αναπαραγωγικής κοινότητας, «ήδη πάντοτε» πρόσωπο. Μόνο στη δημόσια σφαίρα μιας γλωσσικής κοινότητας το φυσικό ον γίνεται ταυτοχρόνως άτομο και προικισμένο με Λόγο πρόσωπο.<sup>28</sup>

Στο συμβολικό πλέγμα των αμοιβαίων σχέσεων αναγνώρισης επικοινωνιακά δρώντων προσώπων, το νεογέννητο ταυτοποιείται ως «ένας» ή «μία από μας» και μαθαίνει βαθμιαία να ταυτοποιεί το ίδιο τον εαυτό του, και μάλιστα ταυτοχρόνως ως πρόσωπο γενικά, ως τμήμα ή μέλος της (των) κοινωνικής(ών) του κοινότητας(ων) και

μεσά μας– σημαίνει “το να διαμένεις ανάμεσα σε ανθρώπους” (inter homines esse) και θάνατος σημαίνει “να σταματάς να διαμένεις ανάμεσα στους ανθρώπους” (desinere inter homines esse)» (ό.π., σ. 15).

28. Προικισμένο με Λόγο σημαίνει ότι η γέννηση, ως χρονικό σημείο της εισόδου στον κοινωνικό κόσμο, σηματοδοτεί ταυτοχρόνως το χρονικό σημείο από το οποίο και εφεξής μπορεί να πραγματοποιηθεί η καταβολή τού να είναι κανείς πρόσωπο, αδιάφορο με ποιες μορφές. Και ο ευρισκόμενος σε κωματώδη κατάσταση ασθενής έχει μερίδιο σε τούτη τη μορφή ζωής. Πρβλ. M. Seel, *Ethisch-ästhetische Studien [Ηθικοαισθητικές μελέτες]*, Φρανκφούρτη (Μάιν) 1996, σ. 215 κ.εξ.: «Γι' αυτό η ηθική αντιμετωπίζει όλους αυτούς που ανήκουν στο ανθρώπινο είδος ως όντα τα οποία επιθυμούν μια ζωή ως πρόσωπα, αδιάφορο σε ποιο βαθμό μπορούν να το βιώσουν ως γεγονός. [...] Ο σεβασμός της ακεραιότητας του άλλου, που εδραιώνεται στην αμοιβαία αναγνώριση προσώπων, πρέπει να ισχύει για όλους τους ανθρώπους ανεξαιρέτως. Όλοι αυτοί έχουν το ίδιο θεμελιώδες δικαίωμα συμμετοχής σε ζωή προσώπου, ανεξάρτητα του σε ποιον βαθμό διαθέτουν (γενικώς ή προσωρινά) την ικανότητα αυτοκαθοριζόμενης συμμετοχής. Ο πυρήνας της ηθικής μπορεί να συνίσταται μόνο στο απλούστατο γεγονός τού να αντιμετωπίζονται όλοι οι άνθρωποι ως άνθρωποι».

ως μοναδικό, απaráλλαχτο και συγχρόνως ηθικά μη αντιπροσωπεύσιμο άτομο.<sup>29</sup> Στη διαφοροποίηση αυτή της αυτοαναφοράς κατοπτρίζεται η δομή γλωσσικής επικοινωνίας. Μόνον εδώ, στο διαλογικά διανοιγόμενο *space of reasons* (Sellars) μπορεί η πολιτισμική ικανότητα για Λόγο που διαθέτει το ανθρώπινο είδος να αναπτύξει την ενοποιητική, συναινετική δύναμή της μέσα στη διαφορά των πολυποίκιλων απόψεων που έχει για τον εαυτό του και τον κόσμο.

Πριν από την είσοδο σε δημόσιες διαδραστικές αλληλουχίες, η ανθρώπινη ζωή ως σημείο αναφοράς των καθηκόντων μας απολαύει προστασίας, δίχως να είναι η ίδια υποκείμενο δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Δεν θα πρέπει να συνάγουμε εξ αυτού εσφαλμένα συμπεράσματα. Οι γονείς δεν μιλούν μονάχα για το παιδί που μεγαλώνει *in utero*, αλλά με κάποιον τρόπο επικοινωνούν κιόλας μαζί του. Δεν είναι η απεικόνιση των απαραγνώριστων ανθρωπινων χαρακτηριστικών του fetus στην οθόνη αυτή που καθιστά για πρώτη φορά το παιδί, που κινείται μέσα στη μήτρα, αποδέκτη μηνυμάτων υπό την έννοια μιας *anticipatory socialization*. Φυσικά και έχουμε απέναντί του ηθικά και νομικά καθήκοντα για χάρη αυτού του ιδίου. Επιπλέον, και η προπροσωπική ζωή διατηρεί, εντεύθεν του σταδίου εκείνου κατά το οποίο μπορεί κανείς να του απευθυνθεί αποδίδοντάς του τον ρόλο ενός δεύτερου προσώπου, μιαν ενιαία αξία για το όλον μιας εθικά συγκροτημένης μορφής ζωής. Από αυτή την άποψη ενδείκνυται η διάκριση ανάμεσα στην αξιοπρέπεια της ανθρώπινης ζωής και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια που το δίκαιο διασφαλίζει σε κάθε πρόσωπο, διάκριση που κατοπτρίζεται εξάλλου στη

29. L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral* [Κοινή αίσθηση και ηθική], Φρανκφούρτη (Μάιν) 1993.

φαινομενολογία του φορτισμένου συναισθηματικά τρόπου που αντιμετωπίζουμε τους νεκρούς.

Πρόσφατα πληροφορηθήκαμε για μιαν αλλαγή του νόμου περί ταφής του ομόσπονδου κρατιδίου της Βρέμης. Αναφέρεται σε γεννήσεις νεκρών βρεφών και σε πρόωρους τοκετούς, καθώς και σε κλινικές διακοπές της κύησης, και απαιτεί να δείχνει κανείς και κατά την αντιμετώπιση του fetus τον δέοντα σεβασμό στη νεκρή ζωή. Όπως αναφέρεται στη γλώσσα των γερμανικών αρχών, οι feti δεν θα πρέπει να απορρίπτονται πλέον ως «εθικό απόβλητο», αλλά να ενταφιάζονται ανώνυμα σ' ένα νεκροταφείο, σε συλλογικό τάφο. Ήδη η αντίδραση του αναγνώστη στην απαράδεκτη διατύπωση –για να μη μιλήσουμε καθόλου για την ίδια την επώδυνη πράξη– μαρτυρά, υπό το φως του νεκρού εμβρύου, το διαδεδομένο και βαθιά ριζωμένο δέος μπροστά στην ακεραιότητα της αναπτυσσόμενης ανθρώπινης ζωής, που καμιά πολιτισμένη ανθρώπινη κοινωνία δεν μπορεί να την αγγίζει άνευ ετέρου. Από την άλλη μεριά, το σχόλιο της εφημερίδας για την ανώνυμη συλλογική ταφή φωτίζει ταυτοχρόνως μια διαισθητική διάκριση που έχει για μένα καίριο ενδιαφέρον: «Οι πολίτες της Βρέμης είχαν επίσης συνείδηση ότι θα αποτελούσε υπερβολική απαίτηση –ίσως μάλιστα να ισοδυναμούσε με παθολογικό συλλογικό πένθος– εάν έμβρυα και feti έπρεπε να ενταφιάζονται σύμφωνα με τα ίδια κριτήρια, όπως και τα μετά τη γέννηση τεθνεώτα. [...] Η επιταγή του σεβασμού προς τον νεκρό άνθρωπο μπορεί να αποτυπωθεί με διάφορους τρόπους ενταφιασμού.»<sup>30</sup>

Πέραν των ορίων μιας αυστηρά εννοούμενης κοινότητας ηθικών προσώπων δεν εκτείνεται κάποια γκριζα ζώνη,

30. St. Rixen, «Totenwürde» [«Αξιοπρέπεια νεκρών»], FAZ της 13ης Μαρτίου 2001.

όπου μπορούμε να ενεργούμε αδιαφορώντας για κάθε κανονιστική αρχή και όπου μπορούμε να προβαίνουμε ανεμπόδιστοι σε κάθε είδους χειρισμούς. Από την άλλη πλευρά, όταν, αντίθετα προς τη διαίσθηση, διαστέλλονται υπερβολικά ηθικά κορεσμένοι νομικοί όροι, όπως «ανθρώπινο δικαίωμα» και «ανθρώπινη αξιοπρέπεια», χάνουν όχι μόνον την ακρίβεια της διάκρισης αλλά και το κριτικό τους δυναμικό. Παραβιάσεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν επιτρέπεται να εξισώνονται με προσβολές αξιακών αντιλήψεων.<sup>31</sup> Η διαφορά μεταξύ μη υποκειμένων σε στάθμιση δικαιωμάτων και, ανάλογα με την εκάστοτε στάθμιση, υπερ- ή υποκειμένων αγαθών, δεν θα έπρεπε να εξαλειφθεί.<sup>32</sup>

Κατά την αντιμετώπιση της ανθρώπινης ζωής πριν από τη γέννηση και μετά τον θάνατο είναι δύσκολο να ορίσει κανείς ανασταλτικά όρια· αυτό εξηγεί την επιλογή διατυπώσεων, η σημασία των οποίων μπορεί να διασταλεί. Η ανθρώπινη ζωή απολαύει «αξιοπρέπειας» και επιτάσσει «δέος» ακόμη και όταν είναι ανώνυμη. Η διατύπωση «αξιοπρέπεια» ενδείκνυται, γιατί καλύπτει ένα ευρύ φάσμα σημασιών και επιτρέπει στον ειδικότερο όρο «ανθρώπινη αξιοπρέπεια» απλώς να συνηχεί. Οι συνδηλώσεις που είναι προσαρτημένες στον όρο «τιμή» με πολύ σαφέστερο τρόπο από την ιστορία των προνεωτερικών τρόπων χρήσης του, άφησαν τα ίχνη τους και στη σημασία της «αξιοπρέπειας» –επί παραδείγματι η συνδηλώση ενός έθους εξαρτώμενου από το κοινωνικό status. Η αξιοπρέπεια του βασιλιά ενσαρκώθηκε στο ύφος σκέψης και συμπεριφοράς μιας μορ-

31. W. Kersting, «Menschenrechtsverletzung ist nicht Wertverletzung» [«Η προσβολή ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν είναι προσβολή αξιών»], FAZ της 17ης Μαρτίου 2001.

32. R. Dworkin, *Rechte ernstgenommen* [Παίρνοντας σοβαρά υπ' όψιν τα δικαιώματα], Φρανκφούρτη (Μάιν) 1984.

φής ζωής διαφορετικής από εκείνη της παντρεμένης γυναίκας, του εργένη, του χειρώνακτα, του δήμιου. Μόνο η οικουμενικά διευρυμένη «αξιοπρέπεια του ανθρώπου», που αρμόζει στο πρόσωπο ως τέτοιο, προβαίνει σε αφαίρεση από τις συγκεκριμένες μορφές μιας εκάστοτε καθορισμένης αξιοπρέπειας. Σχετικά πάλι με τούτο το βήμα αφαίρεσης, που οδηγεί στην «ανθρώπινη αξιοπρέπεια» και στο –μοναδικό κατά Kant– «ανθρώπινο δικαίωμα», δεν επιτρέπεται να λησμονούμε ότι ούτε η ηθική κοινότητα των ελεύθερων και ίσων υποκειμένων ανθρωπίνων δικαιωμάτων σχηματίζει κάποιο «βασιλείο των σκοπών» στο νοητό επέκεινα, αλλά παραμένει ενσωματωμένη σε συγκεκριμένες μορφές ζωής και στο δικό τους έθος.

### III. Η ενσωμάτωση της ηθικής στο έθος του ανθρώπινου είδους

Εφόσον η ηθική εδράζεται σε μια γλωσσικά δομημένη μορφή ζωής, η επίκαιρη διαμάχη σχετικά με το επιτρεπτό της αναλίσκουσας έμβρυα έρευνας και της ΠΕΔ δεν μπορεί να κριθεί με ένα και μοναδικό καταλυτικό επιχείρημα σχετικά με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και το καθεστώς των θεμελιωδών δικαιωμάτων του γονιμοποιημένου ωαρίου. Το κίνητρο με βάση το οποίο ευχαρίστως θα χρησιμοποιούσε κανείς ένα τέτοιο επιχείρημα δεν το κατανοώ απλώς, το συμμαρτίζω. Γιατί η περιοριστική χρήση του όρου τής ανθρώπινης αξιοπρέπειας εκθέτει την ανάγκη και την αξία του εμβρύου για προστασία σε μια στάθμιση αγαθών που ανοίγει μια χαραμάδα προς την εργαλειοποίηση της ανθρώπινης ζωής και την απίσχναση του κατηγορικού νοήματος ηθικών απαιτήσεων. Γίνεται έτσι ακόμη σημαντικότερη η αναζήτηση μιας πειστικής, κοσμοθεωρητικά ουδέ-

τερης λύσης, την οποία ούτως ή άλλως μας δεσμεύει να βρούμε η συνταγματικού δικαίου αρχή της ανοχής. Ακόμη κι αν η δική μου πρόταση σχετικά με το πώς θα έπρεπε να νοηθούν το θεμέλιο και τα όρια της ηθικής δεν ήταν σε θέση να ανταποκριθεί σε μια τέτοια αξίωση και ελεγχόταν ως μεταφυσική προκατάληψη, οι συνέπειες θα παρέμεναν ίδιες. Το κοσμοθεωρητικά ουδέτερο κράτος, εφόσον είναι δημοκρατικά συντεταγμένο και επιδιώκει να εγκλείει τους πάντες, δεν μπορεί να πάρει το μέρος του ενός ή του άλλου σε μian αμφιλεγόμενη «ως προς το έθος» επίκληση των άρθρων 1 και 2 του Θεμελιώδους Νόμου. Εάν το ερώτημα περί της αντιμετώπισης της αγέννητης ανθρώπινης ζωής έχει εθικό χαρακτήρα, τότε λογικά θα πρέπει να αναμένουμε την εμφάνιση μιας αιτιολογημένης διαφωνίας, όπως αυτή που διαγράφηκε στη διαμάχη που διεξήχθη στην Ομοσπονδιακή Βουλή την 31η Μαΐου 2001. Μ' αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφική συζήτηση μπορεί να απαλλαγεί από κοσμοθεωρητικά άγονες πολώσεις και να επικεντρωθεί στο ζήτημα της προσήκουσας ως προς το έθος αυτοκατανόησης του είδους.

Ας ξεκινήσουμε ωστόσο με μια παρατήρηση γύρω από τη χρήση της γλώσσας. «Ηθικά» αποκαλώ τα ερωτήματα περί της δίκαιης συμβίωσης. Για δρώντα πρόσωπα, που μπορούν να εμπλακούν σε σύγκρουση μεταξύ τους, τέτοια ερωτήματα τίθενται σε σχέση με την κανονιστική ανάγκη ρύθμισης κοινωνικών διαδράσεων. Υπάρχει η έλλογη προσδοκία ότι παρόμοιες συγκρούσεις μπορούν κατά βάσιν να κρίνονται ορθολογικά, ούτως ώστε να διασφαλίζονται με τρόπο σύμμετρο τα διαφέροντα του καθενός. Αντίθετα, τέτοια προσδοκία ορθολογικής αποδεκτότητας δεν υφίσταται, όταν ήδη η περιγραφή της συγκρουσιακής κατάστασης και η αιτιολόγηση των αρμόδιων κανονιστικών αρχών εξαρτώνται από τον προτιμώμενο τρόπο ζωής και την υπαρξιακή

αυτοκατανόηση, δηλαδή από το ερμηνευτικό σύστημα που συγκροτεί την ταυτότητα του ατόμου ή μιας ορισμένης ομάδας πολιτών. Τέτοιες λανθάνουσες συγκρούσεις άπτονται «εθικών» ζητημάτων.

Σε πρόσωπα και κοινότητες, η ύπαρξη των οποίων μπορεί να οδηγηθεί σε αποτυχία, τίθενται ερωτήματα για έναν όχι αποτυχημένο βίο σε σχέση με τον προσανατολισμό της ιστορίας της ζωής τους ή της μορφής της ζωής τους προς υποδειγματικές αξίες. Τέτοια ερωτήματα τίθενται ανάλογα με την οπτική όποιου ή όποιας θέλουν να γνωρίζουν ως τι θα πρέπει να κατανοούν τον εαυτό τους μέσα στα συμφραζόμενα του βίου τους και ποιες πρακτικές είναι γι' αυτούς οι καλύτερες, ιδωμένες από μια συνολική σκοπιά. Το ένα έθνος αντιμετωπίζει τα μαζικά εγκλήματα που διέπραξε ένα περασμένο καθεστώς του διαφορετικά από ό,τι ένα άλλο έθνος. Ανάλογα με την ιστορική εμπειρία και τη συλλογική αυτοκατανόηση αποφασίζουν είτε υπέρ μιας στρατηγικής της συγνώμης και της λήθης είτε υπέρ μιας διαδικασίας κολασμού και επανόρθωσης. Ο τρόπος με τον οποίο θα χειριστούν την ατομική ενέργεια θα εξαρτηθεί, μεταξύ άλλων, από την ιεραρχική θέση που επιφυλάσσουν στην ασφάλεια και την υγεία σε σχέση με την οικονομική ευημερία. Ως προς τέτοια εθικοπολιτικά ζητήματα ισχύει η φράση «άλλοι πολιτισμοί, άλλα ήθη».

Απεναντίας, η αντιμετώπιση της προπροσωπικής ανθρώπινης ζωής θέτει ερωτήματα εντελώς διαφορετικού διαμετρήματος. Δεν αφορούν τούτη ή εκείνη τη διαφορά στην πολλαπλότητα των πολιτισμικών μορφών ζωής αλλά διαισθητικές αυτοπεριγραφές, με βάση τις οποίες αυτοαναγνωρίζομαστε ως άνθρωποι και διακρινόμαστε από άλλα έμβια όντα, αφορούν δηλαδή την αυτοκατανόησή μας ως ειδολογικών όντων. Εδώ το ζήτημα δεν είναι ο πολιτισμός, ο οποίος είναι παντού διαφορετικός, αλλά η εικόνα, την οποία

διαμορφώνουν οι διαφορετικοί πολιτισμοί για «τον» άνθρωπο, ο οποίος είναι παντού –με ανθρωπολογική γενικότητα– ο ίδιος. Εάν εκτιμώ σωστά τη συζήτηση γύρω από την «κακή χρήση» εμβρύων για ερευνητικούς σκοπούς ή γύρω από τη «δημιουργία εμβρύων με επιφύλαξη», τότε οι θυμικές αντιδράσεις δεν εκφράζουν ηθική αγανάκτηση αλλά μάλλον απέχθεια για κάτι αισχρό. Πρόκειται για ιλιγγιώδη συναισθήματα, ανάλογα με εκείνα που μας καταλαμβάνουν όταν φεύγει κάτω απ' τα πόδια μας ένα έδαφος που το νομίζαμε σταθερό. Είναι χαρακτηριστική η αηδία που αισθανόμαστε στη θέα του χιμαιρικού τραυματισμού κάποιων ορίων του είδους, που είχαμε την αφέλεια να τα θεωρούμε «αμετακίνητα». Ο «εθικά νέος τόπος», τον οποίο ορθά υποδεικνύει ο Otfried Höffe,<sup>33</sup> συνίσταται στο ότι καθίσταται επισφαλής η ταυτότητα του ανθρώπινου είδους. Οι εξελίξεις της γενετικής τεχνολογίας, που έχουν γίνει αντιληπτές και προκαλούν φόβο, υποσκάπτουν την εικόνα που είχαμε διαμορφώσει οι ίδιοι για τον εαυτό μας ως το πολιτισμικό ον που ανήκει στο είδος «άνθρωπος», ως προς το οποίο δεν φαινόταν να υπάρχει κάποια εναλλακτική δυνατότητα.

Και αυτές οι εικόνες εμφανίζονται βέβαια στον πληθυντικό αριθμό. Στις πολιτισμικές μορφές ζωής ανήκουν ερμηνευτικά συστήματα, τα οποία αναφέρονται στη θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο και προσφέρουν ένα «πυκνό» ανθρωπολογικό πλαίσιο ενθυλάκωσης του εκάστοτε ισχύοντος ηθικού κώδικα. Σε πλουραλιστικές κοινωνίες υπάρχουν ισχυροί λόγοι που επιβάλλουν σε αυτές τις μεταφυσικές ή θρησκευτικές ερμηνείες του εαυτού και του κόσμου να υποτάσσονται στα ηθικά θεμέλια του κοσμοθεωρητικά ουδέτερου συνταγματικού κράτους και που τις υποχρεώνουν

33. O. Höffe, «Wessen Menschenwürde?» [«Τίνος η ανθρώπινη αξιοπρέπεια;»], *Die Zeit* της 1ης Φεβρουαρίου 2001.

να συνυπάρχουν ειρηνικά. Υπό όρους μεταμεταφυσικής σκέψης, επιχειρήματα που θα υποσκελίσουν τις αξιώσεις ισχύος μιας καθ' υπόθεσιν καθολικά έγκυρης ηθικής δεν μπορούν πλέον να συναχθούν ούτε από την εθική αυτοκατανόηση του ανθρώπινου είδους, η οποία είναι εγγεγραμμένη σε συγκεκριμένες παραδόσεις και μορφές ζωής. Αυτό όμως το «πρωτείο του δικαίου έναντι του αγαθού» δεν πρέπει να αποκρύπτει το γεγονός ότι με τη σειρά της η ίδια η αφηρημένη έλλογη ηθική των υποκειμένων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βρίσκει έρεισμα σε μια προτεραία εθική αυτοκατανόηση του ανθρώπινου είδους, την οποία μοιράζονται όλα τα ηθικά πρόσωπα.

Όπως οι μεγάλες παγκόσμιες θρησκείες, έτσι και οι μεταφυσικές διδασκαλίες και οι ανθρωπιστικές παραδόσεις συνιστούν πλαίσια, εντός των οποίων ενσωματώνεται η «συνολική δομή της ηθικής μας εμπειρίας». Αρθρώνουν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο μια ανθρωπολογική αυτοκατανόηση, η οποία ταιριάζει σε μια αυτόνομη ηθική. Οι υψηλού πολιτισμικού επιπέδου θρησκευτικές ερμηνείες του κόσμου και του εαυτού, που δημιουργήθηκαν στην Εποχή των Αξόνων,\* συγκλίνουν, θα έλεγε κανείς, σε μια στοιχειώδη συνυφασμένη με το έθος του ανθρώπινου είδους αυτοκατανόηση, η οποία στηρίζει μια τέτοια ηθική. Όσο το ένα εναρμονίζεται με το άλλο, το πρωτείο του δικαίου έναντι του αγαθού δεν δημιουργεί πρόβλημα.

\* Εποχή των Αξόνων (Achsenzeit) αποκαλεί ο Karl Jaspers την εποχή γύρω στο 600 π.Χ., όταν εμφανίστηκαν ταυτοχρόνως ως μεταρρυθμιστές των λαϊκών θρησκειών ο Ζαρατούστρα στην Περσία, ο Βούδας στην Ινδία, ο Κομφούκιος στην Κίνα, οι Προφήτες στους Εβραίους, οι πρώτοι φιλόσοφοι στην Ελλάδα. Πρόκειται για μια διαδικασία διαφοροποιημένης συνειδητοποίησης, κατά την οποία διαμορφώθηκαν οι βασικές κατηγορίες στις οποίες στηρίζεται η σύγχρονη σκέψη και τέθηκαν τα θεμέλια των σημερινών παγκόσμιων θρησκειών. (Σ.τ.μ.)

Από την οπτική αυτή τίθεται επιτακτικά το ερώτημα, μήπως η τεχνικοποίηση της ανθρώπινης φύσης μεταβάλλει την ηθική αυτοκατανόηση του ανθρώπινου είδους με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην μπορούμε πλέον να εννοήσουμε εαυτούς ως ηθικά ελεύθερα και ηθικά ίσα όντα τα οποία προσανατολίζονται σε κανονιστικές αρχές και έλλογα επιχειρήματα. Μόνο με την απρόβλεπτη εμφάνιση αναπάντεχων εναλλακτικών δυνατοτήτων κλονίζεται το αυτονόητο στοιχειωδών παραδοχών που βρίσκονται στο υπόβαθρο (έστω κι αν αυτό το καινούριο διαθέτει αρχαϊκούς προγόνους σε απαξιωμένες μυθικές εικόνες, όπως οι τεχνητές «χίμαιρες» των «εκφυλισμένων» γενετικά τροποποιημένων οργανισμών). Συγχύσεις του είδους αυτού προκαλούνται από εκείνα τα σενάρια, που στο μεταξύ μετοικούν από τη λογοτεχνία επιστημονικής φαντασίας στις επιστημονικές επιφυλλίδες των εφημερίδων. Έτσι πρόσφατα ιδιόρρυθμοι συγγραφείς εκλαϊκευτικών επιστημονικών βιβλίων μάς φέρνουν αντιμέτωπους με τη βελτίωση του ανθρώπου με εμφυτεύματα από τσιπ ή με τον παραμερισμό του ανθρώπου από ευφύστερα ρομπότ.

Για τις ανάγκες των τεχνικά υποστηριζόμενων βιοτικών διαδικασιών οι νανοτεχνολόγοι επινοούν την εικόνα μιας παραγωγικής κατασκευής, η οποία συντήκει άνθρωπο και μηχανή και η οποία υπόκειται σε μιαν αυτορρυθμιζόμενη επιτήρηση και ανανέωση, σε διαρκή επιδιόρθωση και βελτίωση. Σύμφωνα με αυτό το όραμα, τα μικροσκοπικά αυτοαναπαραγόμενα ρομπότ τριγυρνάνε μέσα στο ανθρώπινο σώμα και συνδέονται με τις οργανικές ουσίες ώστε να ανακόψουν π.χ. διαδικασίες γήρανσης ή να ενδυναμώσουν λειτουργίες των εγκεφαλικών ημισφαιρίων. Αλλά και οι μηχανολόγοι των ηλεκτρονικών υπολογιστών δεν είναι φυγόπονοι σε αυτό τον τομέα και με αφετηρία τα αυτονομημένα ρομπότ του μέλλοντος επινοούν την εικόνα μηχανών,

που καταδικάζουν τον άνθρωπο με σάρκα και οστά να φαίνεται παρωχημένο μοντέλο. Οι υπερέχουσες αυτές διάνοιες θεωρείται ότι θα έχουν διαβεί τις στενωπούς του ανθρώπινου hardware. Για το software που θα έχουν αντλήσει από τους εγκεφάλους μας ευαγγελίζονται όχι μόνον αθανασία αλλά και απεριόριστη τελειότητα.

Το κορμί που το έχουν στομπώσει με αυξητικά των επιδόσεων προσθέματα ή η εξορισμένη στον σκληρό δίσκο αγγελική νόηση είναι φανταστικές εικόνες. Καταλύουν οριοθετήσεις και συνάψεις που μέχρι τώρα στην καθημερινή δραστηριότητά μας φάνταζαν ως το δίχως άλλο υπερβατολογικά αναγκαίες. Από τη μια πλευρά συντήκεται το οργανικά φυόμενο με το τεχνητά πεπονημένο, από την άλλη πλευρά η παραγωγικότητα του ανθρώπινου πνεύματος αποκόπτεται από τη βιωματική υποκειμενικότητα. Ανεξάρτητα από το αν σε αυτές τις θεωρητικές εικοτολογίες αποτυπώνονται ανοησίες ή προγνώσεις οι οποίες θα πρέπει να ληφθούν σοβαρά υπ' όψιν, απωθημένες εσχατολογικές ανάγκες ή νέες παραλλαγές μιας Science-Fiction-Science, εμένα μου χρησιμεύουν μόνον ως παραδείγματα για μια τεχνικοποίηση της ανθρώπινης φύσης, την οποία προκαλεί μια τροποποιημένη ηθική αυτοκατανόηση του ανθρώπινου είδους, κατανόηση που δεν μπορεί πλέον να εναρμονιστεί με την κανονιστική αυτοκατανόηση προσώπων που ζουν αυτοπροσδιοριζόμενα και δρουν υπεύθυνα.

Δεν φτάνει τόσο μακριά η πρόκληση των εν τω μεταξύ συντελεσμένων ή ρεαλιστικά προσδοκώμενων βημάτων της γενετικής τεχνολογίας. Αλλά δεν μπορούμε να αποποιηθούμε την ύπαρξη αναλογιών.<sup>34</sup> Η χειραγώγηση της σύ-

34. Παραδείγματος χάριν οι Buchanan et al., σ. 177 κ.εξ., αναφέρουν το φρικιαστικό σενάριο ενός «Genetic Communitarianism» [γενετικού κοινοτισμού], σύμφωνα με το οποίο διάφορες υποκοουλτούρες προ-

στασης του προοδευτικά αποκρυπτογραφούμενου ανθρώπινου γονιδιώματος και η προσδοκία ορισμένων γενετιστών ερευνητών ότι σύντομα θα πάρουν την εξέλιξη του είδους στα χέρια τους κλονίζουν, ωστόσο, την κατηγοριακή διάκριση μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού, μεταξύ αυτοφούς και πεποιημένου, σε περιοχές που μέχρι τώρα ξέφευγαν από τον έλεγχό μας. Πρόκειται για τη βιοτεχνολογική διαδικασία άμβλυνσης βαθιά ριζωμένων κατηγοριακών διαφορών, τις οποίες στις μέχρι τώρα αυτοπεριγραφές μας τις προϋποθέταμε ως σταθερές και αμετάβλητες. Αυτό θα μπορούσε να μεταβάλει την εθική αυτοκατανόησή μας του ανθρώπινου είδους σε τέτοιο βαθμό, ώστε να επηρεαστεί απ' αυτό και η ηθική συνείδηση, δηλαδή κάποιοι όροι της αυτοφούς ανάπτυξης, κάτω από τους οποίους μονάχα μπορούμε να εννοήσουμε τους εαυτούς μας ως αυτοουργούς της ζωής μας και ως ισότιμα μέλη της ηθικής μας κοινότητας. Εικάζω ότι η γνώση του προγραμματισμού του ίδιου μας του γονιδιώματος θα μπορούσε να βλάψει το αυτονόητο ότι υπάρχουμε ως σώματα ή σε κάποιο βαθμό «είμαστε»

ωθούν την ευγονική αυτοβελτίωση του ανθρώπινου είδους σε ποικίλες κατευθύνσεις, με αποτέλεσμα να τίθεται εν αμφιβόλω η ενότητα της ανθρώπινης φύσης ως η βάση σύγκρισης, με την οποία όλοι οι άνθρωποι μπορούσαν μέχρι τώρα να νοούν και να αναγνωρίζουν αμοιβαία τους εαυτούς τους ως μέλη της ίδιας ηθικής κοινότητας: «Δεν μπορούμε πλέον να υποθέτουμε ότι θα υπάρξει ένας και μόνο διάδοχος της ανθρώπινης φύσης, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή μέχρι σήμερα. Θα πρέπει να σκεφτούμε την πιθανότητα ότι, κάποια στιγμή στο μέλλον, διάφορες ομάδες ανθρώπων μπορεί να ακολουθήσουν διαφορετικές οδούς ανάπτυξης μέσα από τη χρήση της γενετικής τεχνολογίας. Αν συμβεί κάτι τέτοιο, θα υπάρξουν διάφορες ομάδες όντων, καθένα με τη δική του φύση, τα οποία θα σχετίζονται μεταξύ τους μόνο λόγω ενός κοινού προγόνου (της ανθρώπινης φυλής), όπως ακριβώς υπάρχουν σήμερα είδη ζώων τα οποία εξελίχθηκαν από κοινούς προγόνους μέσα από τυχαία μετάλλαξη και φυσική επιλογή.»

το σώμα μας, κι ότι μ' αυτόν τον τρόπο θα προκύψει ένας νέος τύπος μιας ιδιόρρυθμη ασύμμετρης σχέσης μεταξύ προσώπων.

Ας βεβαιωθούμε για το πού μας έχουν οδηγήσει οι μέχρι τώρα συλλογισμοί. Από τη μια πλευρά δεν μπορούμε να παράσχουμε στο έμβρυο υπό συνθήκες κοσμοθεωρητικού πλουραλισμού «εξαρχής» την απόλυτη προστασία της ζωής, της οποίας απολαύουν τα πρόσωπα ως φορείς θεμελιωδών δικαιωμάτων. Από την άλλη πλευρά βρίσκεται η διαίσθηση ότι η προπροσωπική ανθρώπινη ζωή δεν επιτρέπεται να καταστεί απλώς διαθέσιμη σε χρήσεις με βάση ανταγωνιστικά αγαθά. Για να αποσαφηνίσω αυτή τη διαίσθηση επιλέγω την πλάγια οδό της μόλις σήμερα θεωρητικά δεδομένης δυνατότητας μιας φιλελεύθερης ευγονικής η οποία στις ΗΠΑ συζητείται ήδη διεξοδικά. Νοούμενη από αυτή την προκαταρκτικά διαμορφωμένη οπτική γωνία η παρούσα διαμάχη γύρω από τις δύο αυτές επίκαιρες περιπτώσεις θα αποκτήσει σαφέστερο περίγραμμα.

Ο κανονιστικός αυτοπεριορισμός κατά την αντιμετώπιση της εμβρυϊκής ζωής δεν μπορεί να στραφεί εναντίον επεμβάσεων της γενετικής τεχνολογίας ως τέτοιων. Το πρόβλημα δεν είναι φυσικά η γενετική τεχνολογία αλλά ο τρόπος και η εμβέλεια της χρησιμοποίησής της. Η έλλειψη ηθικών ενδοιασμών σχετικά με επεμβάσεις στον γενετικό εξοπλισμό εν δυνάμει μελών της ηθικής μας κοινότητας καθορίζεται με μέτρο τη στάση με την οποία πραγματοποιούνται. Έτσι, λοιπόν, η στάση μας σε περιπτώσεις θεραπευτικών γενετικών επεμβάσεων λαμβάνει υπ' όψιν και το έμβρυο ως το δεύτερο πρόσωπο, που μέλλει να γίνει κάποτε.<sup>35</sup> Η κλινική αυτή στάση έλκει τη νομιμοποιη-

35. Την αποφασιστική αυτή σκέψη τη χρωστάω σε μια συζήτηση με τον Lutz Wingert. Εποικοδομητική και η πρότασή του για εκπόνηση

τική της δύναμη από μίαν αιτιολογημένη αντιπραγματική προαπαίτηση μιας δυνατής συναίνεσης με έναν άλλο που μπορεί να πει Ναι ή Όχι. Μ' αυτό τον τρόπο το κανονιστικό βάρος της απόδειξης μετατοπίζεται στη δικαιολόγηση μιας προεξοφλούμενης συναίνεσης η οποία δεν μπορεί να δοθεί στο παρόν. Η τελευταία, σε περίπτωση μιας θεραπευτικής επέμβασης στο έμβρυο, θα μπορούσε στην καλύτερη περίπτωση να επιβεβαιωθεί αναδρομικά (και να μην επιβεβαιωθεί καθόλου στην περίπτωση της προληπτικής αποτροπής της γέννησης). Είναι καταρχάς ασαφές τι θα μπορούσε να σημαίνει μια τέτοια αναγκαιότητα για μια πρακτική, η οποία –όπως συμβαίνει με την ΠΕΔ και την εμβρυϊκή έρευνα– είτε δεν στοχεύει καθόλου σε μια μεταγενέστερη γέννηση είτε στοχεύει μόνον καθ' υπόθεσιν.

Σε κάθε περίπτωση, μια προεικαζόμενη συναίνεση δεν μπορεί να αναφέρεται παρά μόνο στην αποτροπή αδιαμφισβήτητα ακραίων δεινών, τα οποία, όπως μπορεί να προσδοκά κανείς, όλοι επιθυμούν να αποφύγουν. Θα πρέπει λοιπόν η ηθική κοινότητα, που στο κοσμικό πεδίο της πολιτικής καθημερινότητας προσλαμβάνει τη νηφάλια μορφή δημοκρατικά συντεταγμένων εθνών, αποτελούμενων από πολίτες κρατών, να θεωρήσει εντέλει τον εαυτό της ικανό να αναπτύσσει συνεχώς μέσα από τις αυθόρμητες πραγματώσεις του βίου μας επαρκώς πειστικά κριτήρια για μίαν ενσώματη ύπαρξη, που θεωρείται ασθενής ή υγιής. Αυτό που, όπως επιθυμώ να δείξω, μας προσδένει σταθερά στη «λογική της θεραπείας», είναι η ηθική οπτική μιας μη εργαλειακής αντιμετώπισης άλλων προσώπων, η οποία, με τον τρόπο αυτό, μας επιβαρύνει με τη χάραξη του ορίου

προγράμματος εκ μέρους του Ινστιτούτου Επιστημών του Πολιτισμού του Έσσεν: «Τι καθιστά ανθρώπινη μια μορφή ζωής; Ο πολιτισμός μας μεταξύ βιολογίας και ανθρωπισμού» (χειρόγραφο 2001).

ανάμεσα στην αρνητική και τη βελτιωτική ευγονική, σε αντίθεση με το ταχέως επεκτεινόμενο περιθώριο κινήσεων μιας φιλελεύθερης ευγονικής. Εάν το πρόγραμμα μιας φιλελεύθερης ευγονικής δεν λάβει σοβαρά υπ' όψιν τη βιοτεχνολογική απάμβλυνση των διαφορών μεταξύ μορφών δράσης, τότε θα εθελοτυφλεί απλώς σε σχέση με τα παραπάνω.

#### IV. Το αυτοφύες και το πεπονημένο

Ο βιόκοσμός μας είναι κατά μία έννοια «αριστοτελικά» συγκροτημένος. Στην καθημερινότητά μας διακρίνουμε χωρίς μεγάλη περίσκεψη την ανόργανη από την οργανική φύση, τα φυτά από τα ζώα και τη ζώδη φύση από την έλλογη-κοινωνική φύση του ανθρώπου. Η επιμονή της κατηγοριακής αυτής διάρθρωσης, με την οποία δεν συνδέεται πλέον καμιά οντολογική αξίωση, εξηγείται με βάση προοπτικές που διαπλέκονται με μορφές συσχετισμού με τον κόσμο. Αλλά κι αυτή η διαπλοκή μπορεί να αναλυθεί με οδηγητικό μίτο τις αριστοτελικές θεμελιώδεις έννοιες. Τη θεωρητική στάση του αδιάφορου παρατηρητή της φύσης τη διαχωρίζει ο Αριστοτέλης από δύο άλλες στάσεις. Τη διακρίνει αφενός από την τεχνική στάση του παραγωγικού και βάσει στόχων ενεργούντος υποκειμένου, που παρεμβαίνει στη φύση χρησιμοποιώντας μέσα και καταναλώνοντας υλικά. Τη διακρίνει, αφετέρου, από την πρακτική στάση των προσώπων που ενεργούν με φρόνηση ή με βάση τα χρηστά ήθη, και τα οποία απαντώνται σε διαδραστικές συνάψεις, είτε πρόκειται για την εξαντικειμενικευτική στάση ενός στρατηγικά δρώντος ατόμου, που κρίνει τις προεικαζόμενες αποφάσεις των αντιπάλων του από τη σκοπιά των δικών του προτιμήσεων, είτε πρόκειται για την επιτελεστική στάση ενός επικοινωνιακά δρώντος, που στο πλαίσιο ενός

διυποκειμενικά κοινού βιόκοσμου θέλει να συνεννοηθεί με ένα άλλο πρόσωπο για κάτι μέσα στον κόσμο. Άλλες πάλι στάσεις απαιτούν οι πρακτικές του αγρότη, που φροντίζει τα ζώα και καλλιεργεί τον αγρό, του γιατρού, που κάνει διάγνωση ασθενειών για να τις θεραπεύσει, του εκτροφέα, που ξεδιαλέγει και βελτιώνει τις κληρονομήσιμες ιδιότητες ενός πληθυσμού για δικούς του σκοπούς. Κοινό σημείο όλων αυτών των κλασικών πρακτικών φροντίδας, θεραπείας και εκτροφής αποτελεί ο σεβασμός της ιδιάζουσας δυναμικής μιας αυτορρυθμιζόμενης φύσης. Σε αυτή θα πρέπει να προσανατολίζονται οι επεμβάσεις που στοχεύουν στην καλλιέργεια, τη θεραπεία ή την επιλογή, αν δεν θέλουν να αποτύχουν.

Η «λογική» τέτοιων μορφών δράσης, που στον Αριστοτέλη ήταν ακόμη κομμένες και ραμμένες στα μέτρα ορισμένων περιοχών του όντος, απώλεσε την οντολογική αίγλη της διάνοιξης ενός εκάστοτε ειδικού τμήματος του κόσμου. Σημαντικό ρόλο παίζουν εδώ οι μοντέρνες εμπειρικές επιστήμες. Συνάρμοσαν την εξαντικειμενικευτική στάση του αδιάφορου παρατηρητή με την τεχνική στάση ενός παρεμβαίνοντος παρατηρητή που επιδιώκει την επίτευξη πειραματικών αποτελεσμάτων. Έτσι ο κόσμος έπαψε να είναι αντικείμενο της απλής ενατένισης και η νομιναλιστικά «απ-εμψυχωμένη» φύση υποτάχθηκε σε μίαν άλλου είδους εξαντικειμενικευση. Η μεταστροφή αυτή από την επιστήμη στον έλεγχο μέσω της τεχνικής της εξαντικειμενικευμένης φύσης είχε συνέπειες για τη διαδικασία του κοινωνικού εκσυγχρονισμού. Στην πορεία της επιστημονικοποίησής τους οι περισσότεροι τομείς της πράξης έχουν σφραγιστεί και αναδομηθεί από τη «λογική» της εφαρμογής επιστημονικών τεχνολογιών.

Η προσαρμογή των κοινωνικών μορφών παραγωγής και συναλλαγής στις επιστημονικοτεχνικές προόδους επέφερε

σαφώς την κυριαρχία του προτάγματος μιας και μοναδικής, εν προκειμένω της εργαλειακής μορφής δράσης. Μολαταύτα η ίδια η αρχιτεκτονική των μορφών δράσης παρέμεινε ανέπαφη. Σε σύνθετες κοινωνίες ηθική και δίκαιο διατηρούν μέχρι σήμερα τις κανονιστικές διευθυντικές λειτουργίες τους για την πράξη. Ο τεχνολογικός υπερεξοπλισμός ενός συστήματος υγείας εξαρτώμενου από τη φαρμακοβιομηχανία και την εκμηχανισμένη ιατρική οδήγησε φυσικά σε κρίσεις, ακριβώς όπως και η εκμηχάνιση της κεφαλαιοκρατικά εξορθολογισμένης αγροτικής οικονομίας. Όμως οι κρίσεις αυτές μάλλον ανακάλεσαν στη μνήμη παρά παραγκώνισαν τη λογική της ιατρικής δράσης ή της οικολογικής αντιμετώπισης της φύσης. Η νομιμοποιητική δύναμη των εν ευρυτάτη εννοία «κλινικών» μορφών δράσης αυξάνει όσο μειώνεται η κοινωνική τους σπουδαιότητα. Η γενετική έρευνα και η ανάπτυξη της γενετικής τεχνολογίας δικαιολογούνται σήμερα υπό το φως βιοπολιτικών στόχων σχετικών με τη διατροφή, την υγεία και την επιμήκυνση του βίου. Στα ζητήματα αυτά συχνά λησμονούμε ότι η επαναστατικοποίηση της ίδιας της πράξης της εκτροφής δεν υλοποιείται πλέον με τον κλινικό τρόπο της προσαρμογής στην ιδιάζουσα δυναμική της ίδιας της φύσης. Αντίθετα, υποβάλλει την απάμβλυνση μιας θεμελιώδους διάκρισης, που είναι συστατική και για την αυτοκατανόησή μας ως όντων που ανήκουν στο ανθρώπινο είδος.

Στο μέτρο που η διευθυνόμενη από τη σύμπτωση φυσική εξέλιξη των ειδών μετατοπίζεται στο πεδίο επέμβασης της γενετικής τεχνολογίας και συνεπώς της δραστηριότητας για την οποία φέρουμε εμείς ευθύνη, απαμβλύνονται οι διαφορές ανάμεσα στις κατηγορίες του παραχθέντος και του γεννημένου από τη φύση, που στον βιόκοσμο είναι πάντοτε διαχωρισμένες με ακρίβεια. Η αντίφαση αυτή είναι προφανής για μας εξαιτίας των οικείων μορφών δράσης της

τεχνικής επεξεργασίας υλικού αφενός, και της καλλιεργητικής ή θεραπευτικής αντιμετώπισης της οργανικής φύσης, αφετέρου. Η φειδωλή μεταχείριση συστημάτων που διαφυλάσσουν όρια, των οποίων τους μηχανισμούς αυτοδιεύθυνσης θα μπορούσαμε να βλάψουμε, δεν χαρακτηρίζεται μονάχα από το ότι λαμβάνει υπ' όψιν γνωσιακά την εγγενή δυναμική της ζωικής διαδικασίας. Όσο πιο κοντά μας βρίσκεται το υπό μεταχείριση είδος, τόσο σαφέστερα συνδέεται και με πρακτική εκτίμηση, δηλαδή με ένα είδος σεβασμού. Η εναίσθηση ή η «συμμετοχική κατανόηση» για το ευάλωτο της οργανικής ζωής, που στην πρακτική αντιμετώπισή της ορθώνει έναν ανασταλτικό φραγμό, θεμελιώνεται προφανώς στην ευαισθησία του δικού μας σώματος και στη διάκριση μιας εν πάση περιπτώσει υποτυπώδους υποκειμενικότητας από τον κόσμο χειραγωγήσιμων αντικειμένων.

Η παρέμβαση της βιοτεχνολογίας, που αντικαθιστά την κλινική θεραπεία, αποκόπτει αυτή την «αντιστοιχία» προς άλλα έμβια όντα. Αλλά ο βιοτεχνολογικός τρόπος δράσης διακρίνεται από την τεχνική επέμβαση του μηχανικού μέσω μιας σχέσης «συνεργασίας» με –ή «συναρμολόγησης»<sup>36</sup>

36. Είναι βέβαια άλλο πράγμα να ερμηνεύουμε σύμφωνα με το μοντέλο της συναρμολόγησης τις δικές μας βιοτεχνολογικές επεμβάσεις στη φύση, που λαμβάνουν χώρα σε εργαστηριακές συνθήκες, και άλλο, όπως π.χ. ο F. Jakob (*Das Spiel des Möglichen* [Το παιχνίδι του δυνατού να συμβεί], Μόναχο 1983), την εξέλιξη της φύσης καθ' εαυτήν. Η διαφορά αυτή καθίσταται σημαντική από κανονιστική άποψη, όταν το ένα συνδέεται νομιμοποιητικά με το άλλο, προκειμένου να επικρατήσει η φυσιοκρατική πλάνη ότι η βιοτεχνολογία συνεχίζει απλώς τη φυσική εξέλιξη με τα δικά της μέσα. Επ' αυτού στηρίζομαι σ' ένα χειρόγραφο των P. Janich και M. Weingarten, *Verantwortung ohne Verständnis. Wie die Ethikdebatte zur Gentechnik von deren Wissenschaftstheorie abhängt* [Ευθύνη δίχως κατανόηση. Πώς η ηθική διαμάχη για τη γενετική τεχνολογία εξαρτάται από την επιστημολογία της τελευταίας], Μάρμπουργκ 2001.

πάνω σε – μια φύση που έχει καταστεί ελέγξιμη: «Όταν πρόκειται για νεκρή ύλη, τότε ο παραγωγός είναι ο μόνος που δρα έναντι του παθητικού υλικού. Όταν πρόκειται για οργανισμούς, η δραστηριότητα συναντά μιαν άλλη δραστηριότητα: η βιοτεχνολογία τελεί σε συνεργασία με την αυτενέργεια ενός ενεργού υλικού, του εκ φύσεως λειτουργούντος βιολογικού συστήματος, στο οποίο θα πρέπει να ενσωματωθεί μια νέα ορίζουσα. [...] Η τεχνική πράξη έχει τη μορφή της παρέμβασης, όχι της οικοδόμησης.»<sup>37</sup> Από την περιγραφή αυτή ο Hans Jonas συνάγει την ιδιότυπη αυτοαναφορικότητα και τον αμετάκλητο χαρακτήρα της επέμβασης σ' ένα σύνθετο, αυτοδιευθυνόμενο γίγνεσθαι με ανεξέλεγκτες, σε μεγάλο βαθμό, συνέπειες: «“Παράγω” σημαίνει εδώ αφήνω κάτι να παρασυρθεί από τη ροή τού γίγνεσθαι, από την οποία άγεται και φέρεται και ο παραγωγός.»<sup>38</sup>

Όσο πιο άτεγκτη γίνεται λοιπόν η παρέμβαση στη σύνθεση του ανθρώπινου γονιδιώματος, τόσο περισσότερο το στυλ της κλινικής μεταχείρισης εξομοιώνεται προς το στυλ της βιοτεχνολογικής επέμβασης, συσκοτίζοντας έτσι τη διαισθητική διάκριση μεταξύ αυτοφυούς και πεπονημένου, υποκειμενικού και αντικειμενικού –αλλά και την αυτοαναφορική σχέση του προσώπου προς τη σωματική του ύπαρξη. Ο Jonas χαρακτηρίζει ως εξής το σημείο στο οποίο συγκλίνουν οι εξελίξεις αυτές: «Κυριαρχημένη από την τεχνική, η φύση εγκλείει τώρα και πάλι εντός της τον άνθρωπο, ο οποίος (ώς τώρα), χάρη στην τεχνική, την αντιμε-

37. H. Jonas, «Lasst uns einen Menschen klonieren» [«Ας κλωνοποιήσουμε έναν άνθρωπο»], στου ιδίου, *Technik, Medizin und Eugenik* [Τεχνική, ιατρική και ευγονική], Φρανκφούρτη (Μάιν), σ. 165.

38. Στο ίδιο, σ. 168. Το ανεξέλεγκτο αυξάνει με τις επεμβάσεις στο ιδιόπλασμα, βλ. υποσ. 2.

τώπιζε ως κυρίαρχος.» Με τις επεμβάσεις στον ανθρώπινο γενετικό κώδικα η κυριαρχηση της φύσης μετατρέπεται σε μια πράξη αυτοκυρίευσης, η οποία μεταβάλλει την εθική αυτοκατανόηση του ανθρώπινου είδους και θα μπορούσε να θίξει όρους απαραίτητους για έναν αυτόνομο τρόπο διαβίωσης και μιαν οικουμενιστική κατανόηση της ηθικής. Την ανησυχία αυτή ο Jonas την εκφράζει με το εξής ερώτημα: «Τίνος όμως είναι αυτή η εξουσία –και πάνω σε ποιον ή σε τι; Πρόκειται προφανώς για την εξουσία σημερινών επί επερχομένων γενεών, που συνιστούν τα ανίσχυρα αντικείμενα προειλημμένων αποφάσεων των σχεδιαστών του σήμερα. Η ανάποδη πλευρά της σημερινής εξουσίας είναι η μεταγενέστερη δουλεία των ζωντανών στους νεκρούς.»

Με τη δραματοποίηση αυτή ο Jonas μετατοπίζει τη γενετική τεχνολογία στη συνάφεια μιας αυτοκαταστροφικής διαλεκτικής του Διαφωτισμού, σύμφωνα με την οποία η κυριαρχηση της φύσης έχει ως αποτέλεσμα το να εκπέσει το ίδιο το είδος στο επίπεδο της φύσης.<sup>39</sup> Ο συλλογικός ενικός του «είδους» αποτελεί και το σημείο αναφοράς για την αναμέτρηση ανάμεσα στην τελεολογία της φύσης και τη φιλοσοφία της ιστορίας, ανάμεσα στον Jonas και τον Spaemann αφενός, τον Horkheimer και τον Adorno αφετέρου. Αλλά το επίπεδο αφαίρεσης, στο οποίο διεξάγεται αυτή η συζήτηση, είναι πολύ υψηλό. Πρέπει να διακρίνουμε με σαφήνεια ανάμεσα σε αυταρχικές και φιλελεύθερες παραλλαγές της ευγονικής. *For the time being*, η βιοπολιτική δεν στοχεύει σε μιαν –όπως κι αν την ορίσουμε– βελτίωση των γονιδίων του είδους εν γένει. Επί του παρόντος τα ηθικά αίτια που αποκλείουν την εργαλειοποίηση

39. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [Διαλεκτική του Διαφωτισμού], Άμστερνταμ 1947, σ. 54.

ατόμων ως ειδολογικών υποδειγμάτων γι' αυτόν τον κολεκτιβιστικό σκοπό, παραμένουν σταθερά αγκυρωμένα στις αρχές του Συντάγματος και της νομολογίας.

Σε κοινωνίες φιλελεύθερες, οι αγορές που διευθύνονται από κερδοσκοπικά συμφέροντα και προτιμήσεις ζήτησης θα ήταν εκείνες που θα έδιναν την πρωτοβουλία ευγονικών αποφάσεων στις ατομικές πράξεις επιλογής των γονέων, και γενικότερα στις αναρχικές επιθυμίες πελατών και αγοραστών: «Ενώ οι παραδοσιακοί αυταρχικοί ευγονιστές επεδίωκαν να δημιουργήσουν πολίτες με βάση έναν και μοναδικό τύπο, κεντρικά σχεδιασμένο, το διακριτικό γνώρισμα της νέας φιλελεύθερης ευγονικής είναι η κρατική ουδετερότητα. Η πρόσβαση σε πληροφορίες σχετικές με το πλήρες φάσμα της γενετικής θεραπείας θα επιτρέψει στους υποψήφιους γονείς να προσφύγουν στις δικές τους αξίες κατά την επιλογή βελτιώσεων για τα μελλοντικά τους παιδιά. Οι αυταρχικοί ευγονιστές θα προτιμούσαν να απαλλαγούν από τις συνήθειες δημιουργικές ελευθερίες. Οι φιλελεύθεροι, αντιθέτως, προτείνουν τη ριζοσπαστική επέκτασή τους.»<sup>40</sup> Ωστόσο, το πρόγραμμα αυτό θα ήταν συμβατό με τα θεμέλια του πολιτικού φιλελευθερισμού μόνον εφόσον θετικές ευγονικές επεμβάσεις στην πλευρά του προσώπου που υφίσταται γενετική θεραπεία δεν θα περιόριζαν ούτε τις δυνατότητες αυτόνομου τρόπου διαβίωσης ούτε τους όρους μιας εξισωτικής αντιμετώπισης άλλων προσώπων.

Για να δικαιολογήσουν το γεγονός ότι οι επεμβάσεις αυτές δεν λαμβάνουν υπ' όψιν τις κανονιστικές τους συνέπειες, οι υπερασπιστές της φιλελεύθερης ευγονικής επιχειρούν μια σύγκριση ανάμεσα στη γενετική τροποποίηση των γενετικών καταβολών και τη συντελούμενη διαμέσου της κοινωνικοποίησης τροποποίηση στάσεων και προσδοκιών.

40. N. Agar, H. Kuhse και P. Singer (2000), σ. 171.

Θέλουν να δείξουν ότι με βάση ηθικά κριτήρια δεν υφίσταται αξιόλογη διαφορά μεταξύ ευγονικής και διαπαιδαγωγικής: «Εφόσον οι ειδικοί παιδαγωγοί, τα στρατόπεδα, τα εκπαιδευτικά προγράμματα, αλλά ακόμη και η χορήγηση ορμονών ανάπτυξης για την αύξηση του ύψους κατά μερικά εκατοστά υπάγονται στην προαίρεση των γονέων, γιατί να είναι λιγότερο νόμιμη η γενετική παρέμβαση με σκοπό την ενίσχυση κάποιων φυσιολογικών χαρακτηριστικών των απογόνων;»<sup>41</sup> Το επιχείρημα αυτό αποσκοπεί να επεκτείνει την περιβεβλημένη με συνταγματικές εγγυήσεις γονική εξουσία στην ευγονική ελευθερία, που συνίσταται στη βελτίωση του γενετικού εξοπλισμού των παιδιών του καθενός.

Ωστόσο, η ευγονική ελευθερία των γονέων ισχύει υπό την επιφύλαξη ότι δεν επιτρέπεται να συγκρούεται με την εθική ελευθερία των παιδιών. Οι υπέρμαχοί της εφησυχάζουν με το επιχείρημα ότι γενετικές προδιαθέσεις επηρεάζονται με συμπτωματικό τρόπο από τη συνεχή αλληλεπίδρασή τους με το περιβάλλον και δεν μετατρέπονται γραμμικά σε ιδιότητες του φαινοτύπου. Για τον λόγο αυτό θεωρούν ότι και ένας γενετικός προγραμματισμός δεν θα σήμαινε κάποια ανεπίτρεπτη τροποποίηση των μελλοντικών σχεδίων ζωής του προγραμματισμένου ατόμου: «Η φιλελεύθερη σύνδεση της ευγονικής ελευθερίας με την προαίρεση των γονέων όσον αφορά τη βελτίωση διά εκπαιδευτικών ή διατροφικών μέσων αποδεικνύεται καθ' όλα λογική υπό το φως της σύγχρονης αυτής προϋπόθεσης. Αν τα γονίδια και το περιβάλλον είναι εξίσου σημαντικά για την εξήγηση των χαρακτηριστικών που έχουμε σήμερα, θα μπορούσε να πει κανείς ότι οι προσπάθειες τροποποίησης των ανθρώπων μέσα από την τροποποίηση είτε των γονι-

41. John Robertson, όπως παρατίθεται από τον N. Agar, H. Kuhse και P. Singer (2000), σ. 172.

δίων είτε του περιβάλλοντος χρειάζονται ανάλογη προσεκτική εξέταση [...] Θα πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τους δύο τύπους τροποποίησης από παρόμοιες απόψεις.»<sup>42</sup> Το επιχείρημα στέκει και καταπίπτει με έναν αμφισβητούμενο παραλληλισμό που στηρίζεται στην ισοπέδωση της διαφοράς ανάμεσα σε αυτοφυές και πεπονημένο, υποκειμενικό και αντικειμενικό.

Η χειραγώγηση που επεκτείνεται σε γενετικές καταβολές ακυρώνει, όπως είδαμε, τη διαφορά μεταξύ κλινικής δράσης και τεχνικής παραγωγής, αναφορικά με την εσωτερική φύση του καθενός. Για όποιον χειρίζεται ένα έμβρυο, η κατά κάποιον τρόπο υποκειμενική φύση του τελευταίου τείνει να αντιμετωπιστεί με βάση την ίδια οπτική, όπως και η εξωτερική, αντικειμενοποιημένη φύση. Η οπτική αυτή υποβάλλει την αντίληψη ότι η απόκτηση επιρροής επί της σύστασης ενός ανθρώπινου γονιδιώματος δεν διαφοροποιείται ουσιωδώς από την απόκτηση επιρροής επί του περιβάλλοντος ενός προσώπου που μεγαλώνει: Η ίδια του η φύση αποδίδεται στο πρόσωπο αυτό ως «εσωτερική φύση». Όμως η απόδοση αυτή, που πραγματοποιείται από τη σκοπιά του παρεμβαίνοντος, δεν συγκρούεται άραγε με τον τρόπο που προσλαμβάνει τον εαυτό του αυτός τον οποίο αφορά η παρέμβαση;

Ένα πρόσωπο «έχει» ή «κατέχει» το σώμα του μόνον όταν –κατά την πραγμάτωση του βίου του– «είναι» αυτό το σώμα. Εκκινώντας από τούτο το φαινόμενο του να είναι και να έχει κανείς ταυτοχρόνως ένα σώμα, ο Helmuth Plessner περιέγραψε και ανέλυσε, στον καιρό του, την «εκκεντρική θέση» του ανθρώπου.<sup>43</sup> Όπως δείχνει η γνω-

42. Στο ίδιο, σ. 173. Ο ίδιος παραλληλισμός σε Buchanan et al., σ. 156 κ.εξ.

43. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen* [*Η κλίμακα του ορ-*

σιακή εξελικτική ψυχολογία, το να έχει κανείς σώμα συμβαίνει το πρώτον στη νεαρή ηλικία, ως αποτέλεσμα μιας επίκτητης ικανότητας για αντικειμενοποιητική θεώρηση του προηγμένου ενσώματου είναι. Πρωταρχικός είναι ο τρόπος εμπειρίας του ενσώματου είναι, μέσα «από» το οποίο ζει και η υποκειμενικότητα του ανθρώπινου προσώπου.<sup>44</sup>

Η οπτική του μετέχοντος στον «βιωμένο βίο» συγκρούεται με την εξαντικειμενικευτική οπτική παραγωγών ή συναρμολογητών, στον βαθμό που και σε όποιον μεγαλώνει υποκειμένος σε ευγονική χειραγώγηση, το δικό του σώμα του αποκαλύπτεται ως κάτι πεποιημένο. Γιατί οι γονείς συνέδεσαν με την απόφαση περί του γενετικού προγράμματος του παιδιού προθέσεις που μετατρέπονται αργότερα σε προσδοκίες, δίχως ωστόσο να απονέμεται στους αποδέκτες η δυνατότητα μιας αναθεωρητικής στάσης. Οι προγραμματίζουσες προθέσεις φιλόδοξων γονέων που αγαπούν να πειραματίζονται ή και απλώς γονέων που νοιάζονται και μεριμνούν, έχουν το ιδιόρρυθμο status μιας μονόπλευρης και ανέκκλητης προσδοκίας. Οι προθέσεις μετασηματισμού εμφανίζονται στη βιοϊστορία του εμπλεκόμενου ως κανονικό συστατικό στοιχείο διαδράσεων και παρά ταύτα διαφεύγουν τους όρους αμοιβαιότητας της επικοινωνιακής συνεννόησης. Οι γονείς αποφάσισαν έτσι δίχως προαίτηση συναίνεσης, απλώς και μόνον βάσει των δικών τους προτιμήσεων, σαν να είχαν έλεγχο επί ενός πράγματος. Καθώς όμως το πράγμα μετατρέπεται σε πρόσωπο, η εγωκεντρική παρέμβαση προσλαμβάνει το νόημα μιας επι-

γανικού] (1927), *Gesammelte Schriften* [Άπαντα], τ. IV, Φρανκφούρτη (Μάιν) 1981.

44. Tilmann Habermas, «Die Entwicklung sozialen Urteilens bei jugendlichen Magersüchtigen» [«Η ανάπτυξη κοινωνικής κρίσης σε νεαρούς ανορεξικούς»], σε *Acta Paedo-psychiatrica*, 51, 1988, σ. 147-155.

κοινωνιακής δράσης, που θα μπορούσε να έχει υπαρξιακές συνέπειες γι' αυτόν που μεγαλώνει. Ωστόσο σε γενετικά καθορισμένες «προτροπές» δεν μπορεί να υπάρξει απάντηση με την καθαυτό έννοια του όρου. Γιατί οι γονείς, στον ρόλο τους ως προγραμματιστών, δεν είχαν ακόμη καμία πρόσβαση στη διάσταση της βιοϊστορίας μέσα στην οποία ως αυτουργοί των προτροπών θα συναντήσουν για πρώτη φορά το παιδί τους. Οι φιλελεύθεροι ευγονιστές απλοποιούν υπερβολικά τα πράγματα, παραλληλίζοντας το φυσικό πεπρωμένο με το πεπρωμένο του εκκοινωνισμού.

Η εξομείωση της κλινικής δράσης με παρεμβάσεις χειραγώγησης τους διευκολύνει και στο επόμενο βήμα, την ισοπέδωση της σημαντικής διαφοράς ανάμεσα σε αρνητική και θετική ευγονική. Είναι βέβαιο ότι εξαιρετικά γενικευμένοι στόχοι, όπως η ενίσχυση του ανοσοποιητικού συστήματος ή η επιμήκυνση του προσδόκιμου ζωής, συνιστούν θετικούς ορισμούς και εμπίπτουν εξίσου στην κατηγορία της κλινικής στοχοθεσίας. Όσο δύσκολο κι αν είναι να διακρίνει κανείς στη μεμονωμένη περίπτωση ανάμεσα σε θεραπευτικές, αποτρεπτικές δηλαδή δεινών, και σε βελτιωτικές ευγονικές επεμβάσεις, τόσο απλή είναι η ρυθμιστική ιδέα στην οποία υπακούουν οι επιδιωκόμενες οριοθετήσεις.<sup>45</sup> Όσο η ιατρική επέμβαση κατευθύνεται από τον

45. Buchanan et al. (2000): «Η ασθένεια και η εξασθένηση, σε επίπεδο τόσο σωματικό όσο και νοητικό, θεωρούνται αρνητικές αποκλίσεις ή αποδυναμώσεις της φυσιολογικής λειτουργικής οργάνωσης που χαρακτηρίζει συγκεκριμένα κάποια είδη... Η διαχωριστική γραμμή μεταξύ ασθένειας, εξασθένησης και φυσιολογικής λειτουργίας χαράσσεται, έτσι, μέσα στο σχετικά αντικειμενικό, μη υποθετικό πλαίσιο των βιοιατρικών επιστημών, κατά την ευρεία τους έννοια.» Οι συγγραφείς χρησιμοποιούν το «normal functioning» από κανονιστική σκοπιά, σε αναλογία προς τα θεμελιώδη κοινωνικά αγαθά που εισήγαγε ο Rawls ως «natural primary good».

κλινικό σκοπό της θεραπείας μιας ασθένειας ή της μέριμνας για μιαν υγιή ζωή, ο θεραπευτής μπορεί να θεωρήσει ως δεδομένη τη συναίνεση του –προληπτικά θεραπευόμενου– ασθενούς.<sup>46</sup> Η προεξόφληση της συναίνεσης μετακινεί προς την επικοινωνιακή δράση μιαν εγωκεντρικά καθοδηγούμενη συμπεριφορά. Όσο ο επεμβαίνων επιστήμονας της ανθρώπινης γενετικής θεωρεί τον εαυτό του γιατρό, δεν χρειάζεται, υιοθετώντας την αντικειμενοποιητική στάση του τεχνουργού, να αντιμετωπίζει το έμβρυο ως πράγμα το οποίο πρέπει να παραχθεί, να επιδιορθωθεί ή να αχθεί προς μιαν επιθυμητή κατεύθυνση. Μπορεί, μέσα από την επιτελεστική στάση ενός συμμετόχου διαδράσεων, να προεξοφλήσει ότι το μελλοντικό πρόσωπο θα κατέφασκε τον κατά βάση αμφισβητήσιμο στόχο της θεραπείας. Εξυπακούεται ότι και εδώ το ζήτημα δεν είναι ο οντολογικός καθορισμός του status, αλλά μόνο η κλινική στάση του πρώτου προσώπου προς κάποιον που, όπως και να 'χει το πράγμα, βρίσκεται δυνητικά «απέναντί» του και τον οποίο κάποια στιγμή θα τον συναντήσει στον ρόλο ενός δεύτερου προσώπου.

Ένας προληπτικά «θεραπευμένος» ασθενής μπορεί ως πρόσωπο να συμπεριφερθεί μελλοντικά προς μια τέτοια προγενετική επέμβαση διαφορετικά απ' ό,τι κάποιος που πληροφορείται ότι οι γενετικές καταβολές του προγραμματίστηκαν τρόπον τινά δίχως δυνητική συμφωνία του, μονάχα με βάση τις προτιμήσεις ενός τρίτου. Μόνο στην περίπτωση αυτή η γενετική επέμβαση προσλαμβάνει τη μορφή

46. J. Harris, *Is Gene Therapy a Form of Eugenics?*, H. Kuhse και P. Singer (2000), σ. 167: «Τούτο είναι σημαντικό, διότι χρειαζόμαστε μια εξήγηση της ανικανότητας που να μπορούμε να τη χρησιμοποιήσουμε για τους γαμέτες, τα έμβρυα και τα νεογνά που δύναμει έχουν αυτοσυνείδηση, καθώς και για όσα, προσωρινά, δεν έχουν εξήγηση, επίσης, η οποία να μη χρειάζεται την επικύρωση του υπό εξέταση ατόμου.»

μιας τεχνικοποίησης της ανθρώπινης φύσης. Τότε, διαφορετικά από ό,τι στην κλινική επέμβαση, το γενετικό υλικό χειραγωγείται με βάση την οπτική ενός δρώντος με εργαλειώδη τρόπο, που σύμφωνα με τη δική του στοχοθεσία επιφέρει «συνεργατικά» μιαν επιθυμητή κατάσταση στο πεδίο των αντικειμένων. Γενετικές επεμβάσεις που τροποποιούν χαρακτηριστικά πληρούν τις προϋποθέσεις της πραγματικής εμφάνισης της θετικής ευγονικής, όταν υπερβαίνουν τα όρια που έχουν τεθεί από τη «λογική της θεραπείας», δηλαδή της αποσόβησης δεινών, στην οποία η συναίνεση προεξοφλείται.

Η φιλελεύθερη ευγονική θα πρέπει να αναρωτηθεί αν, αναλόγως προς τις περιστάσεις, η συνειδητοποίηση της εξομοίωσης ανάμεσα σε αυτοφυές και πεποιημένο, υποκειμενικό και αντικειμενικό, θα μπορούσε να έχει συνέπειες για τον αυτόνομο τρόπο διαβίωσης και την ηθική αυτοκατανόηση του ίδιου του προγραμματισμένου προσώπου. Σε κάθε περίπτωση δεν μπορούμε να πραγματοποιήσουμε μια κανονιστική αξιολόγηση, αν δεν έχουμε προηγουμένως υιοθετήσει οι ίδιοι την οπτική των εμπλεκόμενων προσώπων.

## V. Απαγόρευση εργαλειοποίησης, γεννητικότητα και ικανότητα να είναι κανείς ο εαυτός του

Ό,τι στην ιδέα του ευγονικού προγραμματισμού προκαλεί σύγχυση στα ηθικά μας συναισθήματα, εκφράζεται νηφάλια από τον Andreas Kuhlmann με την εξής διατύπωση: «Όπως είναι φυσικό, ανέκαθεν οι γονείς είχαν φαντασιώσεις σχετικά με το τι θα ήταν μια μέρα οι απόγονοί τους. Είναι όμως άλλο πράγμα να έρχονται τα παιδιά αντιμέτωπα με προκατασκευασμένες παραστάσεις στις οποίες οφεί-

λουν σε τελευταία ανάλυση την ύπαρξή τους.»<sup>47</sup> Θα παρανοούσαμε τη διαίσθηση αυτή, αν τη συνδέαμε με έναν γενετικό ντετερμινισμό.<sup>48</sup> Γιατί, ανεξάρτητα από το σε ποιο βαθμό ένας γενετικός προγραμματισμός καθορίζει πράγματι τις ιδιότητες, προδιαθέσεις και ικανότητες του μελλοντικού προσώπου, η μεταγενέστερη γνώση της περίπτωσης αυτής θα μπορούσε να επηρεάσει καίρια την αυτοσχεσία του εμπλεκόμενου προσώπου προς τη σωματική και ψυχική του ύπαρξη. Η αλλαγή θα συνέβαινε μέσα στο κεφάλι του. Η συνειδησιακή μεταβολή θα ήταν αποτέλεσμα της αλλαγής οπτικής από την επιτελεστική στάση του βιωμένου βίου ενός πρώτου προσώπου στην οπτική εκείνη του παρατηρητή, μέσα από την οποία το ίδιο μας το σώμα κατέστη αντικείμενο επέμβασης πριν από τη γέννηση. Όταν αυτός που μεγαλώνει πληροφορηθεί τα σχετικά με το ντιζάιν, που κάποιος άλλος σχεδίασε για την τροποποιητική των χαρακτηριστικών επέμβαση στις δικές του γενετικές καταβολές, μπορεί τότε –με την υιοθέτηση της αντικειμενοποιητικής αυτοαντίληψης– η οπτική του παραχθέντος είναι του να υπερκαλύψει εκείνην του αυτόφυτου ενσώματου είναι του. Με τον τρόπο αυτό, η απάμβλυνση της διαφοράς ανάμεσα στο αυτοφύες και στο πεποιημένο φτάνει μέχρι το εσωτερικό του τρόπου ύπαρξης του καθενός. Θα μπορούσε να προκαλέσει την ιλιγγιώδη συνειδητοποίηση ότι η υποκειμενική φύση, την οποία έχουμε βιώσει ως μη υποκείμενη σε έλεγχο, έχει προκύψει από την εργαλειοποίηση ενός κομματιού εξωτερικής φύσης, ως συνέπεια μιας επέμβασης της γενετικής τεχνολογίας πριν από τη γέννησή μας. Η αναπαράσταση του συντελεσμένου στο παρελθόν προγραμματισμού δικών μας κληρονομικών κατα-

47. A. Kuhlmann (2001), σ. 17.

48. Buchanan et al. (2000), σ. 90 κ.εξ.

βολών, απαιτεί από εμάς τρόπον τινά υπαρξιακά να υπαγάγουμε ιεραρχικά και να υποτάξουμε το είναι-ως-σώμα στο έχειν-σάρκα.

Φυσικά, απέναντι σε μια φανταστική δραματοποίηση αυτής της κατάστασης πραγμάτων ενδείκνυται σκεπτικισμός. Ποιος γνωρίζει εκ των προτέρων αν η γνώση του γεγονότος ότι κάποιος άλλος σχεδίασε το ντιζάιν για τη σύσταση του γονιδιώματός μου πρέπει να έχει κάποια σημασία γενικά για τη ζωή μου; Είναι μάλλον απίθανο η προοπτική τού είναι-ως-σώμα να απολέσει την πρωτοκαθεδρία έναντι του έχειν μια γενετικά τροποποιημένη σάρκα. Η συμμετέχουσα προοπτική του βιωμένου σωματικού-είναι κατά διαλείμματα μόνο μπορεί να μετατοπιστεί προς την εξωτερική οπτική ενός (αυτο-)παρατηρητή. Η γνώση περί της χρονικής προτεραιότητας του παραχθέντος είναι δεν χρειάζεται να προκαλεί κατ' ανάγκη αυτοαποξένωση. Γιατί άραγε δεν θα έπρεπε να συνηθίσει και σ' αυτό ο άνθρωπος, ανασηκώνοντας τους ώμους μ' ένα «So what?» Μετά τα πλήγματα που κατέφεραν στον ναρκισσισμό μας ο Κοπέρνικος και ο Δαρβίνος, καταστρέφοντας το γεωκεντρικό και ανθρωποκεντρικό κοσμοειδώλο μας, ίσως ακολουθήσουμε με μεγαλύτερη αταραξία την τρίτη αυτή εκκέντρωση του κοσμοειδώλου μας, την καθυπόταξη σώματος και ζωής στη βιοτεχνολογία.

Ένας ευγονικά προγραμματισμένος άνθρωπος θα πρέπει να ζήσει με τη συνείδηση ότι οι γενετικές καταβολές του έχουν υποστεί χειραγώγηση προκειμένου να αποκτηθεί στοχευμένη επιρροή στη φαινοτυπική τους διάπλαση. Πριν διαμορφώσουμε οριστική κρίση σχετικά με μια κανονιστική αξιολόγηση αυτής της κατάστασης, θα πρέπει να αποσαφηνίσουμε τα ίδια τα μέτρα και σταθμά, που θα μπορούσαν να παραβιαστούν από μια τέτοια εργαλειοποίηση. Ηθικές πεποιθήσεις και κανονιστικές αρχές εδράζονται,

όπως είπαμε, σε μορφές ζωής, που αναπαράγονται μέσω της επικοινωνιακής δράσης των φορέων τους. Καθώς η εξατομίκευση ολοκληρώνεται με τη βοήθεια του κοινωνικοποιητικού μέσου πυκνής γλωσσικής επικοινωνίας, η ακεραιότητα των ατόμων εξαρτάται με έναν ιδιαίτερο τρόπο από το κατά πόσον η μεταξύ τους συναναστροφή και αλληλοαντιμετώπιση χαρακτηρίζεται από επιείκεια. Έτσι τουλάχιστον μπορεί να εννοήσει κανείς τις δύο διατυπώσεις που χρησιμοποιεί ο Kant για την ηθική αρχή.

Η βασιζόμενη στην έννοια του «σκοπού» διατύπωση της κατηγορικής προσταγής περιέχει την προτροπή να θεωρείται κάθε πρόσωπο «ανά πάσα στιγμή ταυτοχρόνως ως σκοπός αυτός καθ' εαυτόν» και να μη χρησιμοποιείται «ποτέ απλώς ως μέσον». Οι μετέχοντες θα πρέπει και σε περίπτωση σύγκρουσης να συνεχίζουν τη διάδρασή τους, υιοθετώντας τη στάση της επικοινωνιακής δράσης. Με αφετηρία τη συμμετοχική οπτική του πρώτου προσώπου θα πρέπει να τοποθετούνται απέναντι στον άλλον ως ένα δεύτερο πρόσωπο, με σκοπό να συνεννοηθούν μαζί του για κάτι, αντί να τον εξαντικειμενικεύουν με βάση την οπτική του παρατηρητή που υιοθετεί ένα τρίτο πρόσωπο και να τον χρησιμοποιούν εργαλειακά για δικούς τους σκοπούς. Το ηθικά σημαντικό όριο της εργαλειοποίησης χαρακτηρίζεται από ό,τι, κατά τη θεώρηση ενός δεύτερου προσώπου, εκφεύγει κατ' αναγκαιότητα από κάθε επέμβαση εκ μέρους του πρώτου προσώπου, στον βαθμό που παραμένει απρόσβλητη η επικοινωνιακή σχέση, συνεπώς η δυνατότητα απάντησης και τοποθέτησης –ό,τι δηλαδή με τη βοήθεια ή διαμέσου του οποίου ένα πρόσωπο είναι ο εαυτός του, καθώς δρα και λογοδοτεί σε όσους του ασκούν κριτική. Ο «εαυτός» του αυτοσκοπού, τον οποίο οφείλουμε να σεβόμαστε στο άλλο πρόσωπο, εκφράζεται ιδίως στην ιδιότητα του αυτοουργού ενός τρόπου διαβίωσης που προσανατολίζε-

ται στις εκάστοτε δικές του αξιώσεις. Ο καθένας ερμηνεύει τον κόσμο από τη δική του οπτική, δρα με βάση τα δικά του κίνητρα, εκπονεί δικά του σχέδια δράσης, επιδιώκει την εξυπηρέτηση δικών του διαφερόντων και προθέσεων, είναι η πηγή αυθεντικών αξιώσεων.

Τα δρώντα υποκείμενα δεν μπορούν βέβαια να ανταποκριθούν επαρκώς στην απαγόρευση της εργαλειοποίησης απλώς και μόνον ελέγχοντας για άλλη μια φορά την επιλογή των σκοπών τους (με την έννοια που το θέλει ο Harry Frankfurt) με γνώμονα δικούς τους και πάλι σκοπούς υψηλότερου βαθμού, δηλαδή γενικευμένες στοχοθεσίες, τουτέστιν αξίες. Η κατηγορική προσταγή απαιτεί από τον καθένα να εγκαταλείψει την οπτική του πρώτου προσώπου προς όφελος μιας διυποκειμενικά κοινής οπτικής-τού-εμείς, με αφετηρία την οποία μπορούμε όλοι από κοινού να επιτύχουμε γενικεύσιμους αξιακούς προσανατολισμούς. Η βασιζόμενη στην έννοια του σκοπού διατύπωση περιέχει ήδη τη γέφυρα προς τη βασιζόμενη στην έννοια του νόμου διατύπωση. Γιατί η ιδέα ότι έγκυρες κανονιστικές αρχές θα πρέπει να μπορούν να έχουν τη συγκατάθεση όλων, αρχίζει να γίνεται αισθητή με τον παράξενο ορισμό ότι οφείλουμε σε κάθε πρόσωπο, καθ' όσον το αντιμετωπίζουμε ως αυτοσκοπό, να σεβόμαστε την ανθρωπότητα: «Πράξε έτσι, ώστε κάθε στιγμή να αντιμετωπίζεις την ανθρωπότητα τόσο στο δικό σου πρόσωπο όσο και στο πρόσωπο του καθενός ταυτοχρόνως και ως σκοπό και ποτέ μονάχα ως μέσον.» Η ιδέα της ανθρωπότητας μας δεσμεύει να υιοθετήσουμε εκείνη την οπτική-τού-εμείς, με βάση την οποία αντιμετωπίζουμε αλλήλους ως μέλη μιας εγκλείουσας κοινωνίας, που δεν αποκλείει κανένα πρόσωπο.

Τον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατή μια κανονιστική συνεννόηση σε περιπτώσεις συγκρούσεων δηλώνει κατόπιν η βασιζόμενη στην έννοια του νόμου διατύπωση της κατη-

γορικής προσταγής, που προτρέπει να δεσμεύσουμε τη θέλησή μας σε εκείνους ακριβώς τους γνώμονες που ο καθένας μας δύναται να θέλει ως γενικό νόμο. Από εδώ προκύπτει ότι υποκείμενα που δρουν αυτόνομα θα πρέπει πάντοτε, όταν εμφανίζεται κάποια διαφωνία σχετικά με θεμελιώδεις αξιακούς προσανατολισμούς, να ανοίγονται στο διάλογο για να ανακαλύψουν ή να αναπτύξουν από κοινού τους κανόνες που αξίζουν την τεκμηριωμένη συγκατάθεση όλων σε σχέση με μια ρυθμιστέα ύλη. Και οι δύο διατυπώσεις εξηγούν από διαφορετικές σκοπιές την ίδια διαίσθηση. Πρόκειται, από τη μια πλευρά, για την «ιδιότητα του αυτοσκοπού» που ενυπάρχει στο πρόσωπο, το οποίο οφείλει να είναι σε θέση να μπορεί ως άτομο να διάγει μια δική του ζωή, στην οποία δεν μπορεί να υποκατασταθεί από άλλους, από την άλλη πλευρά για τον σύμμετρο σεβασμό που αρμόζει εν γένει σε κάθε πρόσωπο με βάση την ιδιότητά του ως προσώπου. Κατά συνέπεια, η καθολικότητα των ηθικών κανονιστικών αρχών, οι οποίες διασφαλίζουν την ίση μεταχείριση όλων, δεν επιτρέπεται να μείνει αφηρημένη. Θα πρέπει να παραμείνει ευαίσθητη ως προς τον προσεκτικό συνυπολογισμό των ατομικών βιοτικών καταστάσεων και σχεδίων όλων των επιμέρους ατόμων.

Αυτό λαμβάνει υπ' όψιν η έννοια μιας ηθικής που διαπλέκει την εξατομίκευση με τη γενίκευση. Η αυθεντία τού πρώτου προσώπου, που βρίσκει έκφραση στα δικά του βιώματα, στις αυθεντικές απαιτήσεις και πρωτοβουλίες για υπεύθυνη δράση, στην ιδιότητα εντέλει του δημιουργού τού δικού του τρόπου διαβίωσης, δεν επιτρέπεται να υπονομευτεί ούτε και κατά την αυτονομοθέτηση της ηθικής κοινότητας. Γιατί η ηθική τότε μόνο διασφαλίζει την ελευθερία του ατόμου να διάγει μια δική του ζωή, όταν η εφαρμογή γενικών κανόνων δεν περισφίγγει περισσότερο απ' όσο μπορεί εύλογα να αξιώσει κανείς τα περιθώρια διαμόρφω-

σης ατομικών σχεδίων ζωής. Στην ίδια την καθολικότητα έγκυρων κανονιστικών αρχών θα πρέπει να βρει έκφραση κάτι το μη αφομοιωτικά, αβίαστα διυποκειμενικά κοινό, που θα λαμβάνει υπ' όψιν όλο το εύρος της αιτιολογημένης διαφορετικότητας των διαφερόντων και ερμηνευτικών οπτικών, συνεπώς ούτε θα ισοπεδώνει και θα καταπιέζει ούτε θα περιθωριοποιεί ούτε θα αποκλείει τη φωνή των άλλων, των ξένων, των διαφωνούντων και των ανίσχυρων.

Αυτό τον όρο θα πρέπει να πληροί η στηριζόμενη σε ορθολογικά κίνητρα συγκατάθεση ανεξάρτητων υποκειμένων που μπορούν να πουν «όχι»: Κάθε διαλογικά αποσπώμενη συγκατάθεση έλκει τη δύναμη ισχύος της από τη διπλή άρνηση ενστάσεων που έχουν απορριφθεί αιτιολογημένα. Αλλά αυτή η επιτυγχανόμενη με τον πρακτικό διάλογο συμφωνία, τότε μόνον δεν αποτελεί συναίνεση που υποτάσσει, όταν αφομοιώνει όλη την πολυπλοκότητα των επεξεργασμένων ενστάσεων και την απεριόριστη ποικιλία των συνυπολογιζόμενων διαφερόντων και ερμηνευτικών οπτικών. Έτσι, η δυνατότητα να είναι ο εαυτός του είναι για το πρόσωπο που εκφέρει ηθική κρίση εξίσου σημαντική, όπως είναι για το πρόσωπο που δρα ηθικά η δυνατότητα του άλλου να είναι ο εαυτός του. Στη δυνατότητα του μετέχοντος στον διάλογο να λέει «όχι» θα πρέπει να βρίσκει γλωσσική έκφραση η αυθόρμητη κατανόηση του εαυτού και του κόσμου, την οποία διαθέτουν μη αντιπροσωπεύσιμα άτομα.

Όπως στη δράση, έτσι και στον διάλογο: το «ναι» και το «όχι» του μετρά επειδή είναι, και στον βαθμό που είναι, το ίδιο πρόσωπο αυτό που βρίσκεται πίσω από τις προθέσεις, τις πρωτοβουλίες και τις αξιώσεις του. Όταν αντιλαμβανόμαστε τους εαυτούς μας ως ηθικά πρόσωπα, εκκινούμε δαισθητικά από την αφετηρία ότι ενεργούμε και κρίνουμε χωρίς δυνατότητα αντιπροσώπευσης, *in propria persona* – ότι από μέσα μας δεν μιλά παρά η δική μας φω-

νή. Καταρχάς λοιπόν, σε σχέση με αυτή τη «δυνατότητα να είναι κανείς ο εαυτός του», θα μπορούσε να αποδειχθεί ως ανασταλτικός παράγοντας η «ξένη πρόθεση», που με το γενετικό πρόγραμμα φτάνει μέχρι το εσωτερικό της βιοϊστορίας μας. Για να μπορεί να είναι κανείς ο εαυτός του, είναι απαραίτητο να νιώθει μέσα στο σώμα του κατά κάποιον τρόπο σαν στο σπίτι του. Το σώμα αποτελεί μέσον ενσάρκωσης της προσωπικής ύπαρξης και μάλιστα με τρόπο ώστε, κατά την πραγμάτωση αυτής της ύπαρξης, κάθε εξαντικειμενικευτική αυτοαναφορά, παραδείγματος χάριν σε αποφάνσεις του πρώτου προσώπου, να είναι όχι μόνον άχρηστη αλλά και δίχως νόημα.<sup>49</sup> Με το σώμα συνδέεται το κατευθυντήριο νόημα του κέντρου και της περιφέρειας, του ιδίου και του ξένου. Η ενσάρκωση του προσώπου στο σώμα δεν επιτρέπει απλώς τη διάκριση ανάμεσα σε ενεργητικό και παθητικό, επίδραση και γεγονός, κατασκευή και εύρεση. Επιβάλλει μια διαφοροποίηση μεταξύ ενεργειών τις οποίες αποδίδουμε στους εαυτούς μας ή σε άλλους. Η σωματική ύπαρξη όμως επιτρέπει αυτές τις διακρίσεις οπτικής μόνον υπό τον όρο ότι το πρόσωπο ταυτίζεται με το σώμα του. Και φαίνεται ότι, για να μπορεί το πρόσωπο να νιώθει ένα με το σώμα του, θα πρέπει το τελευταίο να βιωθεί ως αυτοφυές, ως η συνέχιση της οργανικής, αυτοανανεύμενης ζωής, μέσα από την οποία έχει γεννηθεί το πρόσωπο.

Η δική μας ελευθερία βιώνεται με αναφορά σε κάτι εκ φύσεως ανέλεγκτο. Το πρόσωπο γνωρίζει τον εαυτό του,

49. E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* [Αυτοσυνείδηση και αυτοκαθορισμός], Φρανκφούρτη (Μάιν), 1979, σ. 68 κ.εξ. B. Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie* [Ο μακρύς αποχαιρετισμός από τη Φιλοσοφία της Συνείδησης], Φρανκφούρτη (Μάιν), 2000.

ανεξάρτητα από την περατότητά του, ως μη παρακάμφιμη πηγή των δικών του δράσεων και αξιώσεων. Χρειάζεται όμως άραγε για τον λόγο αυτό να αναγάγει τη δική του προέλευση σε μια μη υποκείμενη σε έλεγχο απαρχή, δηλαδή σε μιαν αφετηρία η οποία τότε μόνο δεν προδικάζει την ελευθερία του, όταν –όμοια όπως ο Θεός ή η Φύση– δεν υπόκειται στον έλεγχο άλλων προσώπων; Η φυσικότητα της γέννησης πληροί επίσης τον εννοιολογικά απαραίτητο ρόλο μιας τέτοιας ανέλεγκτης αφετηρίας. Η φιλοσοφία σπανίως έθεσε στο επίκεντρο αυτή την αλληλουχία. Στις εξαιρέσεις ανήκει η Hannah Arendt, που στο πλαίσιο της θεωρίας της περί δράσης εισάγει την έννοια της «γεννητικότητας».

Ξεκινά από την παρατήρηση ότι με τη γέννηση ενός παιδιού δεν αρχίζει μόνο μια άλλη αλλά και μια καινούρια βιοϊστορία. Συνδέει την εμφατική αυτή αρχή της ανθρωπίνης ζωής με την αυτοκατανόηση δρώντων υποκειμένων, σύμφωνα με την οποία αυτά μπορούν να πραγματοποιήσουν μια «νέα αρχή» με βάση την ελεύθερη βούλησή τους. Στην Arendt η βιβλική επαγγελία «Ἐγεννήθη ἡμῖν παιδίον» εξακολουθεί να ρίχνει μιαν εσχατολογική ανταύγεια σε κάθε γέννηση, με την οποία συνδέεται η ελπίδα ότι κάτι εντελώς άλλο θα σπάσει την αλυσίδα της αιώνιας επιστροφής. Το συγκινημένο βλέμμα όσων περιβάλλουν με περιέργεια την έλευση του νεογέννητου προδίδει την «προσδοκία του απροσδόκητου». Πάνω σε τούτη την αόριστη ελπίδα για το καινούριο θα πρέπει να συντριβεί η εξουσία του παρελθόντος επί του μέλλοντος. Με τον όρο της γεννητικότητας η Arendt υψώνει μια γέφυρα από την απαρχή τού όντος προς τη συνείδηση του ενήλικου υποκειμένου, ώστε να μπορεί να ορίζει αυτό το ίδιο την έναρξη νέων αλληλουχιών δράσης: «Η καινούρια αρχή, που έρχεται στον κόσμο με κάθε γέννηση, μπορεί να αποκτήσει

ισχύ στον κόσμο μόνο για τον λόγο ότι αναγνωρίζεται στον νεοαφιχθέντα η ικανότητα να κάνει ο ίδιος μια νέα αρχή, δηλαδή να δράσει. Στην έννοια της πρωτοβουλίας\* –το να θέτει κανείς μια πρώτη αρχή– κρύβεται ένα στοιχείο δραστηριοποίησης σε όλες τις ανθρώπινες δράσεις, κι αυτό δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά ότι οι δραστηριότητες αυτές ασκούνται ακριβώς από όντα που ήρθαν στον κόσμο μέσω της γέννησης και τελούν υπό τον όρο της γεννητικότητας.»<sup>50</sup>

Καθώς δρουν οι άνθρωποι αισθάνονται ελεύθεροι να ξεκινήσουν κάτι καινούριο, γιατί η γέννηση, σαν υδάτινο όριο ανάμεσα σε φύση και πολιτισμό, δηλώνει ήδη μια καινούρια αρχή.<sup>51</sup> Τη νύξη αυτή την καταλαβαίνω ως εξής: με τη γέννηση ξεκινά μια διαφοροποίηση ανάμεσα στο πεπρωμένο του εκκοινωνισμού ενός προσώπου και στο φυσικό πεπρωμένο του οργανισμού του. Μόνον η αναγωγή στη διαφορά αυτή ανάμεσα σε φύση και πολιτισμό, ανάμεσα σε ανέλεγκτες απαρχές και στην πλαστικότητα ιστορικών πρακτικών, επιτρέπει στον δρώντα τις επιτελεστικές αυτοαποδόσεις, δίχως τις οποίες δε θα μπορούσε να εννοεί εαυτόν ως πρωταρχικό υπεύθυνο των ενεργειών και των αξιώσεών του. Γιατί το να είναι ένα πρόσωπο ο εαυτός του απαιτεί ένα σημείο αναφοράς πέραν των δεσμών της παράδοσης και των διαδραστικών αλληλουχιών μιας μορφωτικής διαδικασίας, στο πλαίσιο της οποίας διαμορφώνεται για πρώτη φορά με βιοϊστορικούς όρους η προσωπική ταυτότητα.

Σίγουρα το πρόσωπο τότε μόνον μπορεί να δει τον εαυτό του ως αυτουργό καταλογιστέων ενεργειών και ως πη-

\* Initiative στο πρωτότυπο. (Σ.τ.μ.)

50. H. Arendt (1959), σ. 15 κ.εξ.

51. Στο ίδιο, σ. 243, πρβλ. επίσης σ. 164 κ.εξ.

γή αυθεντικών απαιτήσεων, όταν υποθέτει τη συνέχεια ενός εαυτού που διαμέσου της βιοϊστορίας παραμένει ο ίδιος με τον εαυτό του. Δίχως την προεικασία αυτή δεν θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε αναστοχαστικά το πεπρωμένο του εκκοινωνισμού μας και να διαμορφώσουμε μιαν αναθεωρητική αυτοκατανόηση. Η ενεργός συνείδηση του ότι είναι κανείς αυτουργός των δικών του δράσεων και αξιώσεων, είναι συνυφασμένη με τη διαίσθηση ότι είναι προορισμένος να ιδιοποιείται κριτικά τη βιοϊστορία του. Ένα πρόσωπο όμως που θα αποτελούσε αποκλειστικά το προϊόν ενός καθορίζοντος πεπρωμένου εκκοινωνισμού, το οποίο απλώς θα το υφίστατο παθητικά, θα ξεγλιστρούσε από «τον εαυτό» του μέσα στον ρου των εχόντων παιδευτική επίδραση συσχετισμών, σχέσεων και σπουδαιότητων. Η συνέχιση του να είμαστε ο εαυτός μας καθίσταται δυνατή μέσα στις μεταβολές της βιοϊστορίας μόνο για τον λόγο ότι μπορούμε να στερεώσουμε τη διαφορά ανάμεσα σε ό,τι είμαστε και σε ό,τι συμβαίνει μ' εμάς πάνω σε μιαν ενσώματη ύπαρξη που συνεχίζει ένα φυσικό πεπρωμένο το οποίο ανάγεται σε ένα στάδιο προγενέστερο της διαδικασίας εκκοινωνισμού. Ο ανέλεγκτος χαρακτήρας του κατά κάποιον τρόπο προπροηγούμενου πεπρωμένου της φύσης είναι ουσιώδης για τη συνείδηση ελευθερίας, ισχύει όμως άραγε το ίδιο και για τη δυνατότητα να είναι κανείς ο εαυτός του ως τέτοια;

Από την υποβλητική περιγραφή της Hannah Arendt δεν προκύπτει κιόλας ότι οι ανώνυμες αλληλουχίες δράσεων, που διατρέχουν τον γενετικά επεξεργασμένο οργανισμό, απαξιώνουν αναγκαστικά το δικό μας σώμα ως βάση καταλογισμού τού να είμαστε ο εαυτός μας. Άραγε, άπαξ και εμφιλοχωρήσουν στο γενετικό πρόγραμμα του δικού μας οργανισμού αναγνωρίσιμες ξένες προθέσεις, παύει πλέον η γέννηση να σηματοδοτεί μιαν αρχή που θα μπορούσε

να παράσχει στο δρων υποκείμενο τη συνείδηση ότι θα ήταν δυνατό κάθε στιγμή να πραγματοποιήσει το ίδιο μιαν αρχή; Σίγουρα όποιος συναντά ιζήματα ξένων προθέσεων στον πρωταρχικό σχηματισμό του οργανισμού του θα πρέπει να πάρει μια θέση απέναντι σ' αυτά. Το προγραμματισμένο άτομο δεν μπορεί να νοήσει τη διατρέχουσα το τροποποιημένο γονιδίωμα πρόθεση του προγραμματιστή ως φυσικό γεγονός, ως μια τυχαία συνθήκη που περιορίζει το πεδίο δράσης του. Αντίθετα, με την πρόθεσή του ο προγραμματιστής επεμβαίνει ως συμπαίκτης σε μια διάδραση, χωρίς να εμφανίζεται ως αντίπαλος παίκτης εντός του πεδίου δράσης του προγραμματισμένου. Σε τι συνίσταται όμως ο ηθικά αμφιλεγόμενος χαρακτήρας της ιδιότυπης αδυνατότητας να προσβληθεί η πρόθεση ενός ομότιμου άλλου, που μέσω της γενετικής τροποποίησης επεμβαίνει στη βιοϊστορία;

## VI. Τα ηθικά όρια της ευγονικής

Σε φιλελεύθερες κοινωνίες κάθε πολίτης έχει εξίσου το δικαίωμα να επιδιώκει την πραγματοποίηση των ατομικών του σχεδίων ζωής «ανάλογα με τις δυνάμεις του». Αυτό το εθικό περιθώριο ελευθερίας, που μας επιτρέπει να επιτύχουμε το καλύτερο δυνατό μέσα από μια ζωή η οποία είναι δυνατό να αποτύχει, προσδιορίζεται και από γενετικά καθορισμένες ικανότητες, προδιαθέσεις και ιδιότητες που τελούν υπό τη συνθήκη της γενετικής. Ως προς την εθική ελευθερία να διάγει κανείς τον βίο του υπό οργανικές αφετηριακές συνθήκες τις οποίες δεν έχει επιλέξει ο ίδιος, το προγραμματισμένο πρόσωπο βρίσκεται καταρχάς στην ίδια κατάσταση στην οποία βρίσκεται και το φυσιολογικά γεννημένο πρόσωπο. Ωστόσο, ένας ευγονικός προγραμματι-

σμός επιθυμητών ιδιοτήτων και προδιαθέσεων γεννά ηθικούς ενδοιασμούς όταν καθηλώνει το θιγόμενο πρόσωπο σ' ένα καθορισμένο σχέδιο ζωής, όταν εν πάση περιπτώσει το περιορίζει ειδικά ως προς την ελευθερία επιλογής μιας δικής του ζωής. Φυσικά, το παιδί που μεγαλώνει μπορεί να ιδιοποιηθεί την «ξένη» πρόθεση, την οποία κάποιοι προνοητικοί γονείς συνέδεσαν πριν από τη γέννηση με μια προδιάθεση προς συγκεκριμένες δεξιότητες, με τον ίδιο τρόπο που μπορεί να ιδιοποιηθεί π.χ. και την επαγγελματική παράδοση της οικογενειακής στέγης. Το αν τώρα το παιδί, καθώς μεγαλώνει, θα ανταποκριθεί στις προσδοκίες φιλόδοξων γονέων να επιτύχει κάτι με το μαθηματικό ή μουσικό ταλέντο του, αναστοχαζόμενο τον πυκνό ιστό της οικιακής κοινωνικοποίησης ή αναμετρώμενο μ' ένα γενετικό πρόγραμμα, δεν συνιστά ουσιώδη διαφορά από τη στιγμή που το εμπλεκόμενο πρόσωπο μετατρέπει τις προσδοκίες αυτές σε δικές του φιλοδοξίες και αντιλαμβάνεται το χαρακτηριστικό αναγνωρίσιμο ταλέντο του ως ευκαιρία και υποχρέωση για να μοχθήσει ο ίδιος.

Όταν «ιδιοποιείται» κανείς μια πρόθεση με τέτοιο τρόπο, δεν μπορεί να εμφανιστεί το φαινόμενο της αποξένωσης από τη δική του ψυχοσωματική ύπαρξη και κατ' αντιστοιχίαν ένας περιορισμός της εθικής ελευθερίας να διάγει τον «δικό του» βίο. Από την άλλη πλευρά δεν μπορούμε να αποκλείσουμε τη δυνατότητα περιπτώσεων ασυμφωνίας, εφόσον δεν επιτρέπεται να είμαστε σίγουροι ότι είναι εγγυημένη μια εναρμόνιση των δικών μας προθέσεων με τις ξένες. Συγκεκριμένα, σε περιπτώσεις ασύμφωνων προθέσεων γίνεται ορατή η διαφοροποίηση ανάμεσα σε φυσικό και κοινωνικοποιητικό πεπρωμένο από μια ηθικά σημαντική σκοπιά.<sup>52</sup> Διαδικασίες εκκοινωνισμού επιτελούνται μόνο μέ-

52. Buchanan et al. (2000), σ. 177 κ.εξ.: «Και αν ακόμη ένα άτομο

σω επικοινωνιακής δράσης και αναπτύσσουν τη διαπλαστική τους ισχύ μέσα στο πλαίσιο διαδικασιών συνεννόησης και αποφάσεων που, από πλευράς των ενήλικων προσώπων αναφοράς, είναι συνδεδεμένες με εσωτερικούς λόγους ακόμη και όταν το ίδιο το παιδί, σε δεδομένο στάδιο της νοητικής του ανάπτυξης, δεν έχει αποκτήσει ακόμη πρόσβαση στον «χώρο των έλλογων επιχειρημάτων». Η διαδραστική δομή εκπαιδευτικών διαδικασιών, κατά τις οποίες το παιδί παίρνει πάντοτε τον ρόλο ενός δεύτερου προσώπου, καθιστούν τις διαμορφωτικές του χαρακτήρα προσδοκίες των γονέων κατά βάση «αμφισβητήσιμες». Επειδή και μια ψυχικά καθηλωτική «επιτροπεία» των παιδιών μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο μέσα στο πλαίσιο των έλλογων επιχειρημάτων, τα παιδιά μεγαλώνοντας διατηρούν κατά βάση μια ευκαιρία να απαντήσουν και να απελευθερωθούν αναδραστικά από αυτήν.<sup>53</sup> Μπορούν να εξισορροπήσουν αναδρομικά την ασυμμετρία των παιδικών εξαρτήσεων και, διά της οδού μιας κριτικής επεξεργασίας της γέννησης, να ελευθερωθούν από περιοριστικές της ελευθερίας διαδικασίες εκκοινωνισμού. Ακόμη και νευρωτικές εμμονές μπορούν να ξεπεραστούν με τη βοήθεια της ανάλυσης, μέσω της κοπιώδους απόκτησης επιγνώσεων.

δεν είναι περισσότερο εγκλωβισμένο από τις επιπτώσεις μιας γονικής επιλογής από ό,τι θα ήταν σε περίπτωση της μη τροποποιημένης φύσης, οι πιο πολλοί από εμάς θα αντιμετωπίζαμε διαφορετικά την αποδοχή των αποτελεσμάτων μιας φυσικής «κλήρωσης» έναντι των επιβεβλημένων αξιών των γονέων μας. Η ένταση του αισθήματος εγκλωβισμού μπορεί σαφώς να διαφέρει από άνθρωπο σε άνθρωπο.» Κατά περίεργο τρόπο οι συγγραφείς αντιπαραθέτουν το επιχείρημα αυτό μόνον εναντίον αυτού που αποκαλούν «communitarian eugenics», όχι εναντίον της υποστηριζόμενης από αυτούς πρακτικής μιας εν γένει φιλελεύθερης ευγονικής.

53. Πρβλ. πιο πάνω τις παραπομπές στον Kierkegaard ως τον πρώτο νεωτερικό φιλόσοφο του έθνους.

Αυτή ακριβώς η ευκαιρία απουσιάζει στην περίπτωση ενός γενετικού προκαθορισμού τον οποίο πραγματοποίησαν οι γονείς με βάση τις δικές τους προτιμήσεις. Μια γενετική επέμβαση δεν παρέχει το επικοινωνιακό περιθώριο, εντός του οποίου μπορεί κανείς να απευθυνθεί στο σχεδιαζόμενο παιδί όπως σ' ένα δεύτερο πρόσωπο, και να το εντάξει σε μια διαδικασία συνεννόησης. Από την οπτική του παιδιού που μεγαλώνει, ένας εργαλειώδης καθορισμός δεν είναι δυνατό να αναθεωρηθεί διά της οδού της «κριτικής ιδιοποίησης», όπως τούτο συμβαίνει με μια παθολόγο διαδικασία εκκοινωνισμού. Δεν παρέχει στον έφηβο που επανεκτιμά αναδρομικά την προγεννητική επέμβαση τη δυνατότητα μιας αναθεωρητικής μαθησιακής διαδικασίας. Η εριστική αναμέτρηση με τη γενετικά προκαθορισμένη πρόθεση ενός τρίτου προσώπου είναι αδιέξοδη. Το γενετικό πρόγραμμα είναι βουβό γεγονός στο οποίο κατά μίαν ορισμένη έννοια δεν μπορεί κανείς να απαντήσει· διότι όποιος ερίζει με γενετικά προδιαμορφωμένες προθέσεις, δεν μπορεί να συμπεριφερθεί απέναντι στα ταλέντα του (και τις υστερήσεις του) με τρόπο που να οδηγεί στην αναθεώρηση της αυτοκατανόησής του και να του επιτρέπει να βρει μια παραγωγική απάντηση στην αφετηριακή του κατάσταση, όπως θα μπορούσε να το πράξει ένα με φυσικό τρόπο γεννημένο πρόσωπο στην πορεία μιας αναστοχαστικά ιδιοποιημένης βιοϊστορίας, την οποία ηθελήμενα συνέχισε. Παρεμπιπτόντως, η κατάσταση αυτή μοιάζει μ' εκείνην του κλώνου, που του στερούν τη δυνατότητα ενός απαρχάρακτα δικού του μέλλοντος μέσω της διαμορφωτικής θεώρησης του προσώπου και της βιοϊστορίας ενός ετεροχρονισμένου «διδύμου».<sup>54</sup>

54. Πρβλ. το επιχείρημα του Hans Jonas στο ίδιο (1985), σ. 190-193. Σχετικά K. Braun, *Menschenwürde und Biomedizin* [Ανθρώπινη

Βελτιωτικές ευγονικές επεμβάσεις βλάπτουν την εθική ελευθερία, στον βαθμό που εγκλωβίζουν το εμπλεκόμενο πρόσωπο σε προθέσεις τρίτων που έχουν απορριφθεί αλλά είναι αμετάκλητες, εμποδίζοντάς το έτσι να κατανοήσει απροκατάληπτα τον εαυτό του ως τον ενιαίο δημιουργό τής δικής του ζωής. Είναι ίσως ευκολότερο να ταυτίζεται κανείς με ικανότητες και δεξιότητες από ό,τι με προδιαθέσεις ή ακόμα και ιδιότητες αλλά για την ψυχική απήχηση στο εμπλεκόμενο πρόσωπο μετρά μονάχα η πρόθεση, η οποία είχε συνδεθεί με το σχέδιο του προγραμματισμού. Μόνο στην αρνητική περίπτωση της αποτροπής ακραίων και πολύ γενικευμένων δεινών μπορεί να υποθέσει κανείς δικαιολογημένα ότι το εμπλεκόμενο πρόσωπο θα παρείχε τη συναίνεσή του στην ευγονική στοχοθεσία.

Βέβαια μια φιλελεύθερη ευγονική δεν θα αφορούσε μονάχα την ανεμπόδιστη δυνατότητα του προγραμματισμένου προσώπου να είναι ο εαυτός του. Μια τέτοια πρακτική θα γεννούσε ταυτόχρονα μια διαπροσωπική σχέση, για την

αξιοπρέπεια και βιοϊατρική], Φρανκφούρτη (Μάιν) 2000, σ. 162-179. Οι Buchanan et. al. (2000) σέβονται βέβαια «το δικαίωμα του παιδιού σ' ένα ανοιχτό μέλλον» (το οποίο προώθησε ο Joel Feinberg σε μια διαφορετική αλληλουχία: «The Child's Right to an open Future», σε W. Aiken, H. LaFollette (Eds.), *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, Totowa, NJ, 1980). Είναι όμως της γνώμης ότι το δικαίωμα αυτό θα μπορούσε να παραβιαστεί μέσω του μοντέλου του προδρόμου ενός χρονικά μετατοπισμένου διδύμου μόνον υπό τις -εσφαλμένες- προκείμενες του γενετικού ντετερμινισμού. Παραβλέπουν ότι εδώ, όπως και στην περίπτωση της βελτιωτικής ευγονικής πράξης γενικότερα, μετρά κυρίως η πρόθεση με την οποία πραγματοποιείται μια γενετική επέμβαση. Όπως γνωρίζει το εμπλεκόμενο πρόσωπο, η χειραγώγηση επιχειρείται με αποκλειστική πρόθεση τον επηρεασμό της φαινοτυπικής διαμόρφωσης ενός συγκεκριμένου γενετικού προγράμματος, και τούτο βέβαια υπό την προϋπόθεση ότι θα έχουν δοκιμαστεί επιτυχώς οι απαραίτητες για τον σκοπό αυτό τεχνολογίες.

οποία δεν υπάρχει προηγούμενο. Με την αμετάκλητη απόφαση την οποία λαμβάνει ένα πρόσωπο σχετικά με την επιθυμητή γονιδιακή σύσταση ενός άλλου προσώπου, δημιουργείται ανάμεσά τους ένας τύπος σχέσης ο οποίος θέτει εν αμφιβόλω μιαν αυτονόητη μέχρι σήμερα προϋπόθεση της ηθικής αυτοκατανόησης προσώπων που δρουν και κρίνουν αυτόνομα. Μια οικουμενιστική δικαιοκρίτη και ηθική κατανόηση εκκινεί από την αφετηρία ότι δεν υπάρχει κατ' αρχήν εμπόδιο σε μια εξισωτική τάξη διαπροσωπικών σχέσεων. Φυσικά, οι κοινωνίες μας έχουν σφραγιστεί από εκδηλωμένη καθώς και από δομική βία. Είναι διαποτισμένες από τη μικροεξουσία αποσιωπημένων καταστολών, είναι παραμορφωμένες από δεσποτική καταπίεση, πολιτική στέρηση δικαιωμάτων, κοινωνική αποδυνάμωση και οικονομική εκμετάλλευση. Δεν θα μπορούσαμε να εξεγειρόμαστε ενάντια σ' όλα αυτά εάν δεν γνωρίζαμε ότι οι επαίσχυντες αυτές συνθήκες θα μπορούσαν να είναι κι αλλιώς. Η πεποίθηση ότι όλα τα πρόσωπα αποκτούν το ίδιο κανονιστικό status και οφείλουν προς αλλήλους αμοιβαία-συμμετρική αναγνώριση, προκύπτει από τον κατά βάση αντιστρέψιμο χαρακτήρα των διανθρώπινων σχέσεων. Κανείς δεν επιτρέπεται να εξαρτάται από τον άλλο με τρόπο κατ' αρχήν μη αντιστρέψιμο. Με τον γενετικό προγραμματισμό δημιουργείται ωστόσο μια ασύμμετρη από πολλές απόψεις σχέση, ένας ιδιότυπος πατερναλισμός.

Διαφορετικά απ' ό,τι συμβαίνει με την κοινωνική εξάρτηση της σχέσης γονέων-παιδιών, που στον κύκλο των γενεών καταλύεται κάθε φορά με την ενηλικίωση των παιδιών, μη αντιστρέψιμη είναι σίγουρα και η γενεαλογική εξάρτηση των παιδιών από τους γονείς. Οι γονείς γεννούν τα παιδιά τους, όχι τα παιδιά τους γονείς τους. Η εξάρτηση όμως αυτή δεν αφορά το ούτως-είναι των παιδιών, δηλαδή έναν οποιονδήποτε ποιοτικό καθορισμό της μελλοντι-

κής ζωής τους, αλλά μονάχα την ύπαρξή τους, στην οποία η επίρριψη ευθυνών παραμένει αξιοσημείωτα αφηρημένη. Βέβαια σε σύγκριση με την κοινωνική, η γενετική εξάρτηση του προγραμματισμένου από τον σχεδιαστή του κορυφώνεται σε μια μοναδική ενέργεια στην οποία είναι δυνατόν να καταλογιστούν ευθύνες. Στο πλαίσιο όμως μιας ευγονικής πρακτικής τέτοιες ενέργειες –τόσο πράξεις όσο και παραλείψεις– θεμελιώνουν μια κοινωνική σχέση που αίρει τη συνήθη «αμοιβαιότητα μεταξύ ισότιμων». <sup>55</sup> Ο σχεδιαστής του προγράμματος έχει κατά τρόπο μονόπλευρο υπό τον έλεγχό του τις γενετικές καταβολές ενός άλλου, δίχως αιτιολογημένη προεξόφληση της συναίνεσης, και τις χρησιμοποιεί με την πατερναλιστική πρόθεση να θέσει βάσεις σημαντικές για τη βιοϊστορία του εξαρτώμενου. Ο τελευταίος μπορεί να ερμηνεύσει, όχι όμως να αναθεωρήσει ή να ακυρώσει την πρόθεση αυτή. Οι συνέπειες είναι μη αντιστρέψιμες, καθώς η πατερναλιστική πρόθεση αποτυπώνεται σ' ένα αφοπλιστικό γενετικό πρόγραμμα και όχι σε μιαν επικοινωνιακά διαμεσολαβημένη κοινωνικοποιητική πρακτική που να μπορεί ο «γόνος» να την επεξεργαστεί.

Το μη αντιστρέψιμο των συνεπειών γενετικών χειραγωγήσεων που επιχειρήθηκαν μονόπλευρα υποδεικνύει μια προβληματική ευθύνη για όποιον επιτρέπει στον εαυτό του μια τέτοιαν απόφαση. Σημαίνει όμως άραγε *per se* αναγκαστικά περιορισμό της ηθικής αυτονομίας του εμπλεκόμενου προσώπου; Όλα τα πρόσωπα, και όσα γεννήθηκαν με φυσικό τρόπο, εξαρτώνται με τον έναν ή με τον άλλο τρόπο από το γενετικό τους πρόγραμμα. Η εξάρτηση από

55. Πρβλ. τις τρεις ανταπαντήσεις μου J. Habermas, *Die post-nationale Konstellation* [Ο μεταεθνικός αστερισμός], Φρανκφούρτη (Μάιν) 1989, σ. 243-256. Για την ελληνική έκδοση βλ. σ. 62, υποσ. αρ. 17.

ένα εκ προθέσεως καθορισμένο γενετικό πρόγραμμα καθίσταται για έναν άλλο λόγο σημαντική για την ηθική αυτοκατανόηση του προγραμματισμένου προσώπου. Το πρόσωπο αυτό στερείται κατ' αρχήν τη δυνατότητα ν' ανταλλάξει ρόλους με τους προγραμματιστές του. Για να το διατυπώσουμε με αιχμηρότερο τρόπο, το προϊόν δεν μπορεί απ' τη δική του πλευρά να σχεδιάσει ένα ντιζάιν για τον σχεδιαστή. Εδώ ο προγραμματισμός δεν μας ενδιαφέρει υπό το πρίσμα τού αν περιορίζει τη δυνατότητα κάποιου να είναι ο εαυτός του και την εθική ελευθερία ενός άλλου, αλλά υπό την έποψη του αν και με ποιον τρόπο εμποδίζει ενδεχομένως μια συμμετρική σχέση ανάμεσα στον προγραμματιστή και στο κατ' αυτόν τον τρόπο «σχεδιασμένο» προϊόν. Ο ευγονικός προγραμματισμός παγιώνει μιαν εξάρτηση ανάμεσα σε πρόσωπα τα οποία γνωρίζουν ότι αποκλείεται κατ' αρχήν να αλλάξουν τις κοινωνικές τους θέσεις. Μια τέτοια όμως κοινωνική εξάρτηση, που δεν είναι αντιστρέψιμη καθώς στηρίζεται σε απόδοση ευθυνών, αποτελεί ξένο σώμα στις αμοιβαία-συμμετρικές σχέσεις αναγνώρισης μιας ηθικής και δικαιοκούς κοινότητας ελεύθερων και ίσων προσώπων.

Σε κοινωνικές διαδράσεις συναντούσαμε μέχρι τώρα μόνο γεννημένα, όχι πεπονημένα πρόσωπα. Στο βιοπολιτικό μέλλον, το οποίο με εξαιρετικά παραστατικό τρόπο περιγράφουν οι φιλελεύθεροι ευγονιστές, στην οριζόντια αυτή συνάφεια θα επικαθόταν μια διαγενεακή αλληλουχία δράσεων και επικοινωνίας, που διατρέχει κάθετα το εμπρόθετα τροποποιημένο γονιδίωμα των επιγόνων.

Θα μπορούσε λοιπόν να φτάσει να σκεφτεί κανείς ότι ακριβώς η δημοκρατικά συντεταγμένη πολιτεία προσφέρει το κατάλληλο πλαίσιο και τα μέσα για να επιχειρηθεί, μέσω μιας δικαιοκούς θεσμοποίησης της διαδικασίας, η εξισορρόπηση της μεταξύ των γενεών ελλείπουσας αμοιβαιό-

τητας και η αποκατάσταση της διαταραγμένης συμμετρίας στο επίπεδο μιας γενικευτικής ρύθμισης. Δεν θα μπορούσε άραγε μια τέτοια ρύθμιση, θεμελιωμένη στην ευρύτητα ενός εθικοπολιτικού σχηματισμού βούλησης, να ελαφρώσει τους γονείς από την προβληματική ευθύνη μιας ατομικής απόφασης που ελήφθη μόνο με βάση δικές τους προτιμήσεις; Δεν θα μπορούσε η νομιμότητα μιας γενικής δημοκρατικής βούλησης να απαλλάξει από τον φόγο του πατερναλισμού τους γονείς που διαμορφώνουν το γενετικό πεπρωμένο των παιδιών τους σύμφωνα με τις προτιμήσεις τους, και να ξαναδώσει στα εμπλεκόμενα πρόσωπα ένα καθεστώς ισοτιμίας; Γιατί τότε δεν θα χρειαζόταν να αντιμετωπίζουν πλέον τον εαυτό τους αποκλειστικά και μόνον ως εξαρτημένο, από τη στιγμή που ως δημοκρατικοί συνδημιουργοί μιας νομικής ρύθμισης θα συμπεριλαμβάνονταν σε μια συναίνεση η οποία υπερβαίνει τις γενεές και η οποία, στο υψηλότερο επίπεδο της γενικής βούλησης, θα ήρε την αθεράπευτη στη μεμονωμένη περίπτωση ασυμμετρία.

Το νοητικό πείραμα δείχνει, ωστόσο, γιατί το επιδιορθωτικό αυτό εγχείρημα είναι καταδικασμένο να αποτύχει. Η απαραίτητη πολιτική συναίνεση θα ήταν είτε πολύ ισχυρή είτε πολύ αδύναμη. Πολύ ισχυρή, γιατί ένας δεσμευτικός καθορισμός συλλογικών στόχων, που θα έφταναν πέραν της συναινετικής κατάδειξης κάποιων δεινών, θα επε-νέβαινε κατά παράβαση του Συντάγματος στην ιδιωτική αυτονομία των πολιτών. Πολύ αδύναμη, γιατί η απλή άδεια χρήσης ευγονικών μεθόδων δεν θα μπορούσε να ελαφρώσει τους γονείς από την ηθική ευθύνη για την σε ύψιστο βαθμό προσωπική επιλογή ευγονικών στόχων, καθώς δεν μπορεί να αποκλειστεί η προβληματική συνέπεια ενός περιορισμού της εθικής ελευθερίας. Πρακτικές της βελτιωτικής ευγονικής δεν μπορούν με νόμιμο τρόπο να «κανονικοποιηθούν» στο πλαίσιο μιας δημοκρατικά συντεταγμένης

πλουραλιστικής κοινωνίας, που αναγνωρίζει σε κάθε πολίτη ίσα δικαιώματα ως προς έναν αυτόνομο τρόπο διαβίωσης, καθώς η επιλογή επιθυμητών προδιαθέσεων δεν μπορεί να απεμπλακεί a priori από την προεξόφληση συγκεκριμένων βιοτικών σχεδίων.

## VII. Σκαπανείς μιας αυτοεργαλειοποίησης του είδους;

Ποιες είναι οι συνέπειες της ανάλυσης αυτής για μια αποτίμηση της παροντικής διαμάχης για την έρευνα σε βλαστοκύτταρα και για την ΠΕΔ; Προσπάθησα καταρχάς στο δεύτερο κεφάλαιο να εξηγήσω γιατί είναι απατηλή η ελπίδα ότι η σύγκρουση αυτή θα μπορούσε να κριθεί με ένα και μοναδικό ατράνταχτο ηθικό επιχείρημα. Από φιλοσοφική σκοπιά δεν είναι καθόλου αναγκαστικό να επεκτείνουμε το επιχείρημα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στην ανθρώπινη ζωή «εξαρχής». Από την άλλη πλευρά η νομική διάκριση ανάμεσα στην απόλυτη ισχύ της ανθρώπινης αξιοπρέπειας του προσώπου και σε μια προστασία της ζωής του εμβρύου, της οποίας τα υπέρ και τα κατά είναι κατ' ουσίαν δυνατό να συγκριθούν με τα υπέρ και τα κατά άλλων εννόμων αγαθών, δεν ανοίγει σε καμιά περίπτωση τις πύλες για μίαν αδιέξοδη έριδα γύρω από εθικές συγκρούσεις περί στόχων. Γιατί η αξιολόγηση της προπροσωπικής ανθρώπινης ζωής δεν αφορά ένα «αγαθό» μεταξύ πολλών, όπως έδειξα στο κεφάλαιο III. Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζουμε την ανθρώπινη ζωή πριν από τη γέννηση (ή τους ανθρώπους μετά θάνατον) άπτεται της αυτοκατανόησής μας ως όντων που ανήκουν σ' ένα είδος. Και με τούτη την αυτοκατανόηση που αφορά το έθος του ανθρώπινου είδους συνυφαίνονται στενά οι παραστάσεις που, ως ηθικά πρόσωπα, έχουμε για τον εαυτό μας. Ο τρόπος με

τον οποίο μεταχειριζόμαστε την προπροσωπική ανθρώπινη ζωή και οι αντιλήψεις μας γι' αυτήν συγκροτούν, ούτως ειπείν, τα θεμέλια για ένα έθος του ανθρώπινου είδους που λειτουργεί ως σταθεροποιητικό περιβάλλον για την έλλογη ηθική των υποκειμένων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων – συγκροτούν δηλαδή ένα πλαίσιο ενσωμάτωσης που δεν επιτρέπεται να διαρραγεί, εάν δεν θέλουμε να βρεθεί σε ολισθηρό έδαφος η ίδια η ηθική.

Η εσωτερική αυτή αλληλουχία του έθους της προστασίας της ζωής με τον τρόπο με τον οποίο όλοι εμείς αυτοκατανοούμε ως αυτόνομα και ίσα όντα, που αντλούν τον προσανατολισμό τους από ηθικά έλλογα επιχειρήματα, αναδεικνύεται ευκρινέστερα με φόντο τη δυνατότητα μιας φιλελεύθερης ευγονικής. Τα ηθικά έλλογα επιχειρήματα, που καθ' υπόθεση μπορούν να αντιταχθούν σε μια τέτοια πρακτική, ρίχνουν τη σκιά τους και στις πρακτικές εκείνες που προλειαινούν απλώς το έδαφος για μια φιλελεύθερη ευγονική. Θα πρέπει σήμερα ν' αναρωτηθούμε αν κάποιες επόμενες γενιές θα μπορέσουν ενδεχομένως να συμβιβαστούν με την ιδέα ότι δεν θα εννοούν πλέον τους εαυτούς τους ως ενιαίους δημιουργούς του τρόπου διαβίωσής τους – και ότι επίσης δεν θα καλούνται πλέον να λογοδοτήσουν ως τέτοιοι. Θα συμβιβαστούν άραγε με μια διαπροσωπική σχέση που δεν συνάδει πλέον με τις εξισωτικές προϋποθέσεις της ηθικής και του δικαίου; Και δεν θα μεταβαλλόταν τότε εν όλω η γραμματική μορφή του ηθικού γλωσσικού μας παιχνιδιού – η κατανόηση υποκειμένων ικανών για ομιλία και δράση ως όντων για τα οποία οι κανονιστικοί λόγοι έχουν σημασία; Τα επιχειρήματα που παρουσίασα στα κεφάλαια IV έως VI ήθελαν να δείξουν πόσο εύλογα είναι τα ερωτήματα αυτά που μας τίθενται ήδη σήμερα, εν αναμονή των περαιτέρω εξελίξεων της γενετικής τεχνολογίας. Είναι ανησυχητική η προοπτική μιας

πρακτικής επεμβάσεων γενετικής τεχνολογίας που τροποποιούν χαρακτηριστικά, παραβιάζοντας τα όρια της κατ' ουσίαν επικοινωνιακής σχέσης μεταξύ γιατρού και ασθενούς, γονέων και παιδιών, και υποσκάπτοντας με τον ευγονικό αυτομετασχηματισμό τις κανονιστικά δομημένες μορφές ζωής μας.

Αυτή η ανησυχία εξηγεί μιαν εντύπωση που μπορεί κανείς ν' αποκομίσει από τη βιοηθική διαμάχη καθώς επίσης και από εκείνην που διεξάγεται στο Ομοσπονδιακό Κοινοβούλιο. Όποιος (όπως π.χ. οι βουλευτές του Κόμματος των Ελευθέρων Δημοκρατών) διεξάγει αυτόν τον διάλογο σαν να επρόκειτο για μια εντελώς συνηθισμένη στάθμιση των πλεονεκτημάτων και μειονεκτημάτων που παρουσιάζουν ανταγωνιστικά έννομα αγαθά, μοιάζει να βρίσκειται εκτός θέματος. Όχι ως εάν κάποιο υπαρξιακό απόλυτο τελούσε a priori εν δικαίω απέναντι σε εκτιμήσεις διαφερόντων. Όμως πολλοί από μας μοιάζει να ακολουθούν τη διαίσθηση ότι, ακόμη και στο πλέον πρώιμο στάδιο, δεν είναι επιθυμητό το *αντιστάθμισμα* της ανθρώπινης ζωής με το διάφρον της διασφάλισης θέσεων εργασίας εντός της εθνικής επικράτειας, ούτε και με την επιθυμία για ένα υγιές παιδί ούτε καν με την (*arguendo* αποδεκτή) προοπτική νέων μεθόδων θεραπείας βαριών γενετικών ασθενειών. Τι μπορεί να αποτυπώνεται στη διαίσθηση αυτή, εάν θεωρήσουμε ως αφετηρία ότι η ανθρώπινη ζωή δεν προστατεύεται εξαρχής με τον ίδιο απόλυτο τρόπο όπως η ζωή των προσώπων;

Οι ενδοιασμοί απέναντι στην ΠΕΔ μπορούν να θεμελιωθούν αμεσότερα απ' ό,τι οι συγκριτικά αρχαϊκές αναστολές εναντίον της αναλίσκουσας έμβρυα έρευνας. Δύο πράγματα μας αποτρέπουν ομού από μια νομιμοποίηση της ΠΕΔ: τόσο η δημιουργία εμβρύων με επιφύλαξη όσο και το είδος της ίδιας της επιφύλαξης. Η δημιουργία μιας κατάστασης κατά την οποία εν ανάγκη απορρίπτουμε ένα άρρωστο έμ-

βρυο είναι εξίσου αμφισβητήσιμη, όπως και η επιλογή σύμφωνα με μονομερώς καθορισμένα κριτήρια. Η επιλογή επιχειρείται υποχρεωτικά μονομερώς και κατά τούτο εργαλειοκά, γιατί δεν είναι δυνατό να προϋποθέσουμε μια προεξοφλούμενη συναίνεση, που θα μπορούσε να ελεγχθεί, έστω εκ των υστέρων, με βάση τοποθετήσεις των θεραπευθέντων ασθενών, όπως στην περίπτωση των επεμβάσεων της θεραπευτικής γενετικής: εδώ δεν δημιουργείται καν πρόσωπο. Ωστόσο, διαφορετικά από ό,τι στην περίπτωση της εμβρυϊκής έρευνας, μπορεί, στην περίπτωση αυτή, απέναντι στη δυνατότητα να απαιτήσει κανείς από ένα μελλοντικό πρόσωπο να υποστεί το ίδιο σοβαρές βλάβες, να βαρύνει μια ηθική στάθμιση.<sup>56</sup> Οι υποστηρικτές μιας ρύθμισης, που θα περιόριζε ενδεχομένως το επιτρεπτό της διαδικασίας σε λίγες, σαφώς ακραίες περιπτώσεις μονογονιδιακών κληρονομικών ασθενειών, μπορούν κατά της προστασίας της ζωής να επικαλεστούν πρωτίστως<sup>57</sup> το μέσω της δικανικής υπεράσπισης αντιληπτό διαφέρον του μελλοντικά εμπλεκόμενου προσώπου, προς αποτροπή μιας μελλοντικά αβάσταχτα περιορισμένης ζωής.

Και τότε όμως παραμένει ανησυχητικό το γεγονός ότι

56. Όσο στο οπτικό πεδίο των υποστηρικτών της ΠΕΔ αιωρείται ως μοντέλο η ισχύουσα για αμβλώσεις ιατρική ένδειξη, δεν επιτρέπουν στον εαυτό τους την αλλαγή οπτικής από τη βλαπτικότητα για τη μητέρα σε μια πιθανολογούμενη βλαπτικότητα για το παιδί.

57. Αν βέβαια παραβλέψει κανείς την εκ προθέσεως προκαλούμενη επιλογή, τότε μπορεί και σε αυτή τη διαδικασία να παίξει ρόλο ένας περαιτέρω παράγων, που στη διαφορετικής συγκρότησης περίπτωση της άμβλωσης καλύπτεται από το δικαίωμα αυτοκαθορισμού της γυναίκας: το τι μπορεί ν' αξιώσει κανείς από τους γονείς. Ακόμη και υπό δυσμενείς περιστάσεις θα πρέπει αυτοί να εμπιστεύονται στον εαυτό τους τη γεμάτη απαιτήσεις ευθύνη για ένα παιδί με το οποίο θα μοιράζονται στο εξής τη ζωή τους.

πραγματοποιούμε στη θέση άλλων μια πλούσια συνεπειών διάκριση ανάμεσα σε ζωή που αξίζει και σε ζωή που δεν αξίζει να τη ζήσουμε. Μήπως οι γονείς που αποφασίζουν να προχωρήσουν στη διαδικασία της επιλογής εν ονόματι της δικής τους επιθυμίας για την απόκτηση παιδιού αποτυγχάνουν να υιοθετήσουν μια κλινική στάση προσανατολισμένη στον στόχο της θεραπείας; Ή μήπως πράγματι, αν και κατά τρόπο νοερό που δεν επιδέχεται επαλήθευση, συμπεριφέρονται προς το αγέννητο παιδί όπως προς κάποιο δεύτερο πρόσωπο, θεωρώντας ότι και αυτό το ίδιο θα έλεγε όχι σε μια ύπαρξη με συγκεκριμένους περιορισμούς; Κι εγώ ο ίδιος είμαι αβέβαιος. Και τότε όμως η αντίπαλη πλευρά θα εξακολουθούσε να έχει ισχυρά επιχειρήματα, στον βαθμό που παραπέμπει (όπως τελευταία ο Πρόεδρος της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας) στις παρενέργειες των δυσμενών διακρίσεων και στις προβληματικές επιδράσεις εθισμού σε κάθε αξιολόγηση –ακόμη κι αν τούτη είναι περιορισμένης εμβέλειας– ενός δήθεν επιβαρυσμένου τρόπου ανθρώπινης ζωής.

Διαφορετική θα είναι η κατάσταση που θα προκύψει εάν η ανάπτυξη της γενετικής τεχνολογίας επιτρέψει κάποτε να συνοδεύεται η διάγνωση σοβαρών κληρονομικών επιβαρύνσεων από μια θεραπευτική γενετική επέμβαση, καθιστώντας έτσι περιττή την επιλογή. Με τον τρόπο αυτό θα είχε βεβαίως διαβεί κανείς το κατώφλι της αρνητικής ευγονικής. Θα μπορούσαν όμως πλέον να ισχύσουν οι προαναφερθέντες λόγοι υπέρ των γενετικά τροποποιητικών επεμβάσεων, των οποίων γίνεται ήδη σήμερα επίκληση υπέρ της ελευθερίας της ΠΕΔ, δίχως την ανάγκη στάθμισης ανάμεσα σε μιαν ανεπιθύμητη υστέρηση και στην προστασία της ζωής ενός «απορριφθέντος» εμβρύου. Μια (κατά προτίμηση σε σωματικά κύτταρα) επιχειρούμενη γονιδιακή τροποποίηση, που θα περιοριζόταν σε σαφώς θερα-

πυρηνικούς σκοπούς, μπορεί να συγκριθεί με την καταπολέμηση επιδημιών και πανδημιών. Το βάθος επέμβασης των επιχειρησιακών μέσων δεν δικαιολογεί απόρριψη της θεραπείας.

Πιο σύνθετη είναι η εξήγηση την οποία απαιτεί το αίσθημα αποστροφής προς τη σκέψη ότι η αναλίσκουσα έμβρυα έρευνα εργαλειοποιεί την ανθρώπινη ζωή χάριν του οφέλους (και του κέρδους) που θα προκύψει από την εκπλήρωση των προσδοκιών μιας επιστημονικής προόδου, που δεν μπορεί καν να προγνωσθεί με ασφάλεια. Εδώ γίνεται φανερό η στάση ότι «ένα έμβρυο, ακόμη κι όταν συλλαμβάνεται στον σωλήνα, είναι το μελλοντικό παιδί μελλοντικών γονιών και τίποτε παραπάνω. Δεν είναι διαθέσιμο για άλλους σκοπούς» (Margot von Renesse). Στον βαθμό που η στάση αυτή υφίσταται ανεξάρτητα από οντολογικές πεποιθήσεις σχετικά με την έναρξη της προσωπικής ζωής, δεν δικαιολογείται με βάση μια μεταφυσικά εννοούμενη ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Ως εξίσου ασθενές ελέγχεται ωστόσο και το ηθικό επιχείρημα, το οποίο χρησιμοποιήσα εναντίον της φιλελεύθερης ευγονικής, έστω και κατά έμμεσο τρόπο. Ασφαλώς το αίσθημα ότι δεν μπορούμε να εργαλειοποιούμε το έμβρυο ως πράγμα για την εξυπηρέτηση οποιωνδήποτε άλλων σκοπών, αποτυπώνεται στην απαίτηση να το μεταχειριζόμαστε σαν να ήταν ένα δεύτερο πρόσωπο, προεξοφλώντας τον προορισμό του σαν ένα πρόσωπο, που θα μπορούσε να τοποθετηθεί με συγκεκριμένο τρόπο προς τη μεταχείριση αυτή, εάν γεννιόταν. Όμως ο καθαρά πειραματικός ή «αναλίσκων» χειρισμός στο ερευνητικό εργαστήριο δεν στοχεύει καν σε γέννηση. Αλλά τότε με ποια έννοια θα μπορούσε να «αποτύχει» η κλινική στάση απέναντι σε ένα πλάσμα, του οποίου η συγκατάθεση, που πρέπει να δοθεί εκ των υστέρων, μπορεί, κατ' αρχήν τουλάχιστον, να προεξοφληθεί;

Η αναφορά στο συλλογικό αγαθό των θεραπευτικών μεθόδων, οι οποίες θα μπορούσαν ενδεχομένως να αναπτυχθούν, συσκοτίζει το γεγονός μιας εργαλειοποίησης ασύμβατης με την κλινική στάση. Η αναλίσκουσα έμβρυα έρευνα δεν μπορεί να δικαιολογηθεί με βάση την κλινική σκοπιά της θεραπείας, αφού η τελευταία είναι κομμένη και ραμμένη στα μέτρα της θεραπευτικής αντιμετώπισης δεύτερων προσώπων. Η ορθά κατανοημένη κλινική σκοπιά εξατομικεύει. Αλλά γιατί θα έπρεπε γενικότερα να κρίνουμε την εργαστηριακή έρευνα με τα μέτρα και τα σταθμά μιας δυνητικής σχέσης γιατρού-ασθενούς; Εάν αυτή η αντερώτηση δεν μας αναπέμπει στην ουσιοκρατική διαμάχη σχετικά με τον «αληθινό» προορισμό της εμβρυϊκής ζωής, φαίνεται ότι δεν απομένει εντέλει παρά μια στάθμιση αγαθών με ανοιχτή έκβαση. Το επίδικο αυτό ζήτημα τότε μόνο δεν καταλήγει σε μια συνηθισμένη διαδικασία στάθμισης, όταν η προπροσωπική ζωή διαθέτει, όπως επιχειρήσα να εξηγήσω στο κεφάλαιο III, ένα βάρος ιδιαίτερου είδους.

Στο σημείο αυτό φτάνει η στιγμή του διά μακρόν προετοιμασμένου επιχειρήματος, ότι δηλαδή η εξέλιξη της γενετικής τεχνολογίας ως προς την ανθρώπινη φύση καθιστά ασαφή τα όρια βαθιά εδραιωμένων από ανθρωπολογική άποψη κατηγοριακών διακρίσεων ανάμεσα σε υποκειμενικό και αντικειμενικό, αυτοφυές και πεποιημένο. Για τον λόγο αυτό η εργαλειοποίηση της προπροσωπικής ανθρώπινης ζωής θέτει υπό αμφισβήτηση μια σχετική με το έθος του ανθρώπινου είδους αυτοκατανόηση, η οποία αποφασίζει για το αν μπορούμε και μελλοντικά να συνεχίσουμε να αυτοκατανοούμαστε ως όντα με ηθική κρίση και δράση. Εκεί που μας λείπουν αμάχητα ηθικά επιχειρήματα θα πρέπει να πορευτούμε με γνώμονα το έθος του ανθρώπινου είδους.<sup>58</sup>

58. Με οξυδερκή επιχειρήματα ο Rainer Forst επιχειρήσε να με

Ας υποθέσουμε ότι με την αναλίσκουσα έμβρυα έρευνα καθιερώνεται μια πρακτική που μεταχειρίζεται την προστασία της προπροσωπικής ανθρώπινης ζωής ως υποδεέστερη έναντι «άλλων σκοπών», ακόμη και έναντι της προοπτικής ανάπτυξης ύψιστων συλλογικών αγαθών (π.χ. νέων θεραπευτικών μεθόδων). Η άμβλυνση της ευαισθησίας μας απέναντι στην ανθρώπινη φύση, που θα βιάδιζε χέρι με χέρι με τον εθισμό σε μια τέτοια πρακτική, θα προλείαινε το έδαφος για μια φιλελεύθερη ευγονική. Εδώ μπορούμε ήδη από σήμερα να αναγνωρίσουμε το *fait accompli* το οποίο στο μέλλον θα αποτελεί παρελθόν και το οποίο κάποτε θα επικαλούνται οι απολογητές ως τον Ρουβίκωνα, τον οποίο εμείς θα έχουμε διαβεί στην περίπτωση αυτή. Η θέαση ενός πιθανού μέλλοντος της ανθρώπινης φύσης μάς νουθετεί σχετικά με την ανάγκη που υπάρχει ήδη σήμερα για ρύθμιση. Κανονιστικοί περιορισμοί κατά την αντιμετώπιση των εμβρύων ανακύπτουν από τη σκοπιά μιας ηθικής κοινότητας προσώπων, που αποκρούει τους σκαπανείς μιας αυτοεργαλειοποίησης του ανθρώπινου είδους, έτσι ώστε –ας πούμε: μέσα στο πλαίσιο της από τη σκοπιά του έθους του ανθρώπινου είδους μέριμνας για τον εαυτό της– να διατηρήσει ακέραιη την επικοινωνιακά δομημένη μορφή ζωής της.

Η εμβρυϊκή έρευνα και η ΠΕΔ προκαλούν έντονα πάθη κυρίως για τον λόγο ότι επεξηγούν με παραδειγματικό τρόπο έναν κίνδυνο που συνδέεται με την προοπτική τής «εκτροφής ανθρώπων». Μαζί με την τυχειότητα της σύζευξης δύο εκάστοτε σειρών χρωμοσωμάτων η γενεακή αλληλουχία χάνει και τον αυτοφυή χαρακτήρα της, που ανήκε ως τώρα στο κοινό και τετριμμένο υπόβαθρο της σχέσης με το έθος του ανθρώπινου είδους αυτοκατανόησής

πίσει ότι με την πορεία αυτή αποκλίνω από το μονοπάτι της δεοντολογικής αρετής, χωρίς να υπάρχει ανάγκη για κάτι τέτοιο.

μας. Αν απαρνιόμασταν μια «ηθικοποίηση» της ανθρώπινης φύσης θα μπορούσε να δημιουργηθεί ένα πυκνό διαγενεακό νήμα δράσης που θα διαπερνούσε τα σύγχρονα δίκτυα διαδράσεων ακολουθώντας μονοσήμαντα κάθετη κατεύθυνση. Ενώ, όπως έχει δείξει ο Gadamer, η ιστορία των επιδράσεων των πολιτισμικών παραδόσεων και των εκπαιδευτικών διαδικασιών εκτυλίσσεται μέσω ερωτήσεων και απαντήσεων, τα γενετικά προγράμματα δεν θα επέτρεπαν στους μεταγενέστερους να πάρουν τον λόγο. Ο εθισμός στον καθοδηγούμενο από προτιμήσεις βιοτεχνολογικό έλεγχο της ανθρώπινης ζωής δεν μπορεί ν' αφήσει άθικτη την κανονιστική αυτοκατανόησή μας.

Με βάση τούτη την προοπτική και οι δύο αμφιλεγόμενες καινοτομίες καθιστούν ήδη στο αρχικό στάδιο οφθαλμοφανές το πώς θα μπορούσε να αλλάξει ο τρόπος της ζωής μας, εάν συνηθίζονταν τροποποιητικές χαρακτηριστικών επεμβάσεις της γενετικής τεχνολογίας, που θα χειραφετούνταν εντελώς από την αλληλουχία μιας απευθυνόμενης στον μεμονωμένο άνθρωπο θεραπευτικής δράσης. Δεν θα μπορεί τότε πλέον να αποκλειστεί ότι η βιοϊστορία των προγραμματισμένων προσώπων θα καταλαμβάνόταν από εκάστοτε «ξένες», και μάλιστα μέσω των βελτιωτικών ευγονικών επεμβάσεων γενετικά προσδιορισμένες προθέσεις. Σε τέτοιες εργαλειοκά υλοποιημένες προθέσεις δεν εξωτεριεύονται πρόσωπα, απέναντι στα οποία θα μπορούσαν να τοποθετηθούν οι θιγόμενοι ως προσαγορευόμενα πρόσωπα. Γι' αυτό μας ανησυχεί το ερώτημα αν και με ποιον τρόπο ένα τέτοιο πραγματοποιητικό ενέργημα επηρεάζει τη δυνατότητα να είμαστε ο εαυτός μας και τη σχέση μας προς άλλους. Θα εξακολουθήσουμε άραγε τότε να αυτοκατανοούμεστε ως πρόσωπα που θεωρούν τον εαυτό τους ενιαίο αυτουργό της ζωής τους και αντιμετωπίζουν όλους ανεξαιρέτως τους άλλους ως ισότιμα πρόσωπα; Με τον τρόπο αυ-

τό διακυβεύονται δύο ουσιώδεις από τη σκοπιά του έθους του ανθρώπινου είδους προϋποθέσεις της ηθικής αυτοκατανόησής μας.

Φυσικά, το γεγονός τούτο προσδίδει στην επίκαιρη αναμέτρηση την οξύτητά της μόνο στο μέτρο που ακόμη ενδιαφερόμαστε υπαρκτικά να ανήκουμε σε μια ηθική κοινότητα. Γιατί δεν είναι βέβαια αυτονόητο ότι επιθυμούμε να αποκτήσουμε το status του μέλους μιας κοινότητας, που απαιτεί ίδιο σεβασμό προς το καθένα και αλληλέγγυα ευθύνη προς όλα. Το γεγονός ότι θα έπρεπε να ενεργούμε ηθικά εμπερικλείεται στην ίδια την έννοια της (δεοντολογικά εννοούμενης) ηθικής. Όμως γιατί θα έπρεπε να θέλουμε να είμαστε ηθικοί, όταν η βιοτεχνολογία υποσκάπτει σιωπηρά την ταυτότητά μας; Μια αξιολόγηση της ηθικής στο σύνολό της δεν αποτελεί η ίδια ηθική αλλά εθική κρίση, δηλαδή κρίση από τη σκοπιά του έθους του ανθρώπινου είδους.

Δίχως τη συγκίνηση που προκαλούν τα ηθικά συναισθήματα του καθήκοντος και της ενοχής, της επιτίμησης και της σγνώμης, δίχως το απελευθερωτικό στοιχείο τού ηθικού σεβασμού, δίχως τη χαρά που προκαλεί η αλληλέγγυα υποστήριξη και δίχως τη θλίψη που προκαλεί η ηθική αποτυχία, δίχως τη «φιλικότητα» μιας πολιτισμένης αντιμετώπισης συγκρούσεων και αντιθέσεων –έτσι εξακολουθούμε να πιστεύουμε και σήμερα– το κατοικούμενο από ανθρώπους σύμπαν θα μας ήταν το δίχως άλλο αφόρητο. Η ζωή σε ηθικό κενό, σε μια μορφή ζωής που πλέον δεν θα γνώριζε ούτε καν τον ηθικό κυνισμό, δεν θα ήταν αξία να τη ζει κανείς. Η κρίση αυτή εκφράζει απλώς την «παρόρμηση» να προτιμηθεί μια αξία του ανθρώπου ύπαρξη, αντί της ψυχρότητας μιας μορφής ζωής που δεν θα διέπεται από ηθικές συνεκτιμήσεις. Από την ίδια παρόρμηση εξηγείται η ιστορική μετάβαση στο μεταπαραδοσιακό στάδιο

του ηθικού συνειδέαι, η οποία επαναλαμβάνεται στην οντογένεση.

Όταν οι θρησκευτικές και μεταφυσικές κοσμοεικόνες απώλεσαν την καθολική δεσμευτικότητά τους, δεν γίναμε (ή τουλάχιστον οι περισσότεροι από μας) μετά τη μετάβαση στον ανεκτό κοσμοθεωρητικό πλουραλισμό, ούτε ψυχροί κυνικοί ούτε αδιάφοροι σχετικιστές, γιατί εμμείναμε –και θέλαμε να εμμείνουμε– στον δυαδικό κώδικα ορθών και εσφαλμένων κρίσεων. Αναπροσαρμόσαμε τις πρακτικές τού βίοκοσμου και της πολιτικής κοινότητας στηρίζοντάς τες στις προκείμενες της έλλογης ηθικής και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, γιατί αυτές παρέχουν μια κοινή βάση για μια αξία του ανθρώπου ύπαρξη ανεξαρτήτως των κοσμοθεωρητικών διαφορών.<sup>59</sup> Η περιπαθής αντίσταση σε μια επίφοβη μεταβολή της ταυτότητας του ανθρώπινου είδους ίσως μπορεί σήμερα να εξηγηθεί –και να δικαιολογηθεί– με βάση παρόμοια κίνητρα.

59. J. Habermas, «Richtigkeit versus Wahrheit» [«Ορθότητα versus Αλήθεια»], στου ιδίου, *Wahrheit und Rechtfertigung* [Αλήθεια και Δικαιολόγηση], Φρανκφούρτη (Μάιν) 1999, σ. 271-318, εδώ σ. 313 κ.εξ.