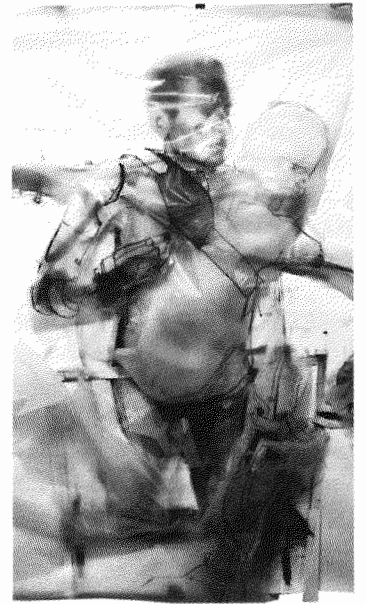




εφαρμοσμένη
ΗΘΙΚΗ

Επιμέλεια Αφιερώματος
Στέλιος Βιρβιδάκης
Επιμέλεια Εικαστικών
Ελένη Φιλιππάκη



Στέλιος Βιρβιδάκης

Είναι γενικά παραδεκτό πως η ενασχόληση με την ηθική φιλοσοφία έχει τελικά πρακτικούς στόχους.

Η μελέτη ηθικών αξιών, αρχών και κανόνων που ρυθμίζουν τη συμπεριφορά μας, και ειδικότερα τις σχέσεις μας με τους άλλους ανθρώπους, δεν γίνεται μόνο από θεωρητικό ενδιαφέρον.

Πολλοί φιλόσοφοι από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα φαίνεται να πιστεύουν ότι θα μπορούσαν να καταλήξουν σε γενικά κριτήρια του ορθού και του εσφαλμένου τα οποία θα κατευθύνουν τις αποφάσεις μας περί του πρακτέου σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Ελπίζουν πως οι εννοιολογικές αναλύσεις τους και οι θεωρίες τους για το ορθό και το αγαθό θα χρησιμεύσουν κατά την αντιμετώπιση σοβαρών ηθικών προβλημάτων του ιδιωτικού και του δημόσιου βίου. Μιλώντας για *εφαρμοσμένη ηθική* αναφερόμαστε στο ευρύ πεδίο των σχετικών συζητήσεων πρακτικού ενδιαφέροντος, το οποίο έχει αναπτυχθεί ραγδαία από τη δεκαετία του '70 και οι διάφοροι τομείς του έχουν γίνει αντικείμενο συστηματικής έρευνας στον ακαδημαϊκό χώρο. Ωστόσο πρέπει να τονιστεί ότι το πεδίο αυτό δεν διερευνάται μόνο από φιλοσόφους αλλά αποτελεί τόπο διεπιστημονικής συνάντησης ειδικών διαφόρων κλάδων: βιολόγων, γιατρών, ψυχολόγων, θεολόγων, οικολόγων, νομικών κ.λπ.

Σε κάθε περίπτωση, ο στοχασμός όλων των ενδιαφερομένων για τα εξεταζόμενα ζητήματα έχει κανονιστικό χαρακτήρα, αφορά όχι το τι συμβαίνει, αλλά το τι θα έπρεπε να συμβαίνει – και υπ' αυτή την έννοια απασχολεί κατ' εξοχήν τους φιλοσόφους.

Είναι πολλοί οι παράγοντες που συνέβαλαν στη διαμόρφωση της εφαρμοσμένης ηθικής όπως παρουσιάζεται σήμερα. Πρώτα απ' όλα, οι εντυπωσιακές εξελίξεις της σύγχρονης τεχνολογίας, ιδιαίτερα της ιατρικής τεχνολο-

γίας και της βιοτεχνολογίας, αλλά όχι μόνον αυτές. Οι νέες δυνατότητες παράτασης της ζωής, διάγνωσης ή και πρόωπης πρόγνωσης ασθενειών, μεταμοσχεύσεων, επεμβάσεων στο γονιδίωμα, δημιουργίας γενετικά τροποποιημένων οργανισμών, παρεμβάσεων στο φυσικό περιβάλλον, αλλά και οι ενδεχόμενοι κίνδυνοι που εγκυμονούν ορισμένες από αυτές τις δυνατότητες, δημιουργούν νέους προβληματισμούς και ηθικά διλήμματα που αποτελούν προκλήσεις για τη φιλοσοφική

σκέψη. Η διευκόλυνση της ανθρώπινης επικοινωνίας, πέρα από τα εθνικά σύνορα, και οι νέες συνθήκες της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας και των διεθνών σχέσεων, μετά από το τέλος του Ψυχρού Πολέμου και την κατάρρευση των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού, αποτελούν αφορμές για την επανεξέταση των προοπτικών μιας αποτελεσματικής οικουμενικής ηθικής. Δυστυχώς δεν έχει επιτευχθεί ουσιαστική πρόοδος στην αντιμετώπιση προβλημάτων όπως η πείνα και

η εκμετάλλευση του Τρίτου Κόσμου, οι πολεμικές συγκρούσεις, ο φανατισμός και η τρομοκρατία, η ανεπαρκής προστασία των ατομικών δικαιωμάτων σε πολλές χώρες. Εδώ η ηθική φιλοσοφία επαναβεβαιώνει τους παραδοσιακούς δεσμούς της με την πολιτική φιλοσοφία και τη φιλοσοφία του δικαίου και επιδιώκει τελικά να συνεισφέρει στην προσπάθεια κριτικής και βελτίωσης της λειτουργίας βασικών θεσμών των σύγχρονων κοινωνιών.

Είναι πολύ δύσκολο να αποπειραθεί κανείς να περιγράψει συστηματικά τις ποικίλες και πολύμορφες διαστάσεις των συζητήσεων που θεωρείται ότι εμπίπτουν στην έκταση της έννοιας της εφαρμοσμένης ηθικής, από διαμάχες οι οποίες αφορούν την ευθανασία και τη θανατική ποινή, μέχρι διαβουλεύσεις για την κατάρτιση και την ηθική δικαιολόγηση κωδίκων επαγγελματικής δεοντολογίας, δημοσιογράφων, δικηγόρων, κτλ. και τη συγκρότηση εθνικών επιτροπών βιοηθικής. Στο σύντομο αφιέρωμα του *Cogito* προσπαθήσαμε να δώσουμε ένα μικρό δείγμα αυτών των συζητήσεων με σκοπό όχι τόσο τη λεπτομερή ενημέρωση, όσο την ευαισθητοποίηση του αναγνώστη απέναντι σε ορισμένες βασικές πτυχές τους. Τα κείμενα που επιλέχθηκαν, τα περισσότερα από τα οποία ετοιμάστηκαν ειδικά για το περιοδικό μας από ειδικούς επιστήμονες, ποικίλλουν στο ύψος και στις τελικές τοποθετήσεις. Οι συγγραφείς καταθέτουν την πείρα τους όχι μόνο από την ακαδημαϊκή έρευνα και διδασκαλία τους, αλλά και από τη συμμετοχή τους σε ειδικές διεπιστημονικές και πολιτικές επιτροπές και σε μη κυβερνητικές οργανώσεις, και από τη γενικότερη κοινωνική δραστηριότητά τους. Εδώ αξίζει να σημειωθούν ορισμένα κοινά γνωρίσματα των θέσεων και της επιχειρηματολογίας τους που είναι και ενδεικτικά των μεθόδων οι οποίες υιοθετούνται κατά κανόνα από τους μελετητές της εφαρμοσμένης ηθικής:

α Εξετάζεται η δυνατότητα χρησιμοποίησης ορισμένων από τις βασικότερες κανονιστικές ηθικές θεωρίες για την αντιμετώπιση δυσεπίλυτων προβλημάτων. Στις θεωρίες αυτές περιλαμβάνονται οι συνεπειοκρατικές, που εντοπίζουν το κριτήριο της ηθικής ορθότητας στις συνέπειες μιας πράξης, ή της υιοθέτησης ενός κανόνα για πράξη, όπως ο ωφελισμός, κατά τον οποίο σημασία έχει η μεγιστοποίηση της ωφέλειας για τον μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων· οι δεοντοκρατικές που δίνουν έμφαση στα εγγενή χαρακτηριστικά μιας πράξης ή ενός κανόνα, ανεξάρτητα από τα αποτελέσματα ή τους σκοπούς τους, όπως η καντιανή θεωρία η οποία επιμένει στην ορθολογικότητα και την αυτονομία που εκφράζει ο γνώμονας μιας πράξης· και οι αρετολογικές, οι οποίες εστιάζουν την προσοχή τους στον χαρακτήρα του δράντος υποκειμένου και στις θετικές ή αρνητικές ιδιότητες αυτού του χαρακτήρα. Κάποιοι από τους συγγραφείς προτείνουν ρητά ή σιωπηρά, μετά από συγκριτική εξέταση, την προτίμηση μιας από αυτές τις κανονιστικές θεωρίες. Για άλλους όμως τα ζητήματα που μας απασχολούν είναι τόσο περίπλοκα που είναι αδύνατο να επιδιώξουμε την εφαρμογή

γενικών θεωριών. Στην καλύτερη περίπτωση, πετυχαίνουμε να αξιοποιήσουμε κάποιες βοηθητικές, «ενδιάμεσες» και ειδικότερες αρχές, που ταιριάζουν στην περιοχή που μας απασχολεί και οι οποίες ενδεχομένως απορρέουν από μια ή περισσότερες θεωρίες. Η προσέγγισή μας δεν θα κινείται αποκλειστικά ούτε «από τα πάνω προς τα κάτω», ούτε «από τα κάτω προς τα πάνω», δηλαδή από γενικές αρχές σε επί μέρους εφαρμογές τους, ή, αντίστροφα, από ένα πλήθος ειδικών περιπτώσεων σε κάποια γενίκευση, αλλά θα στηρίζεται μάλλον σε αυτό που ο αμερικανός φιλόσοφος Τζων Ρωλς έχει αποκαλέσει «αναστοχαστική ισορροπία» γενικών αρχών και καλά σταθμισμένων πεποιθήσεων που εκφράζουν και τις διαισθήσεις του κοινού ανθρώπου.

β Όλοι όσοι καταπιάνονται με τα θέματα «ζωής και θανάτου» –και όχι μόνο– που απαιτούν ηθική αντιμετώπιση ξεκινούν πάντα με προσπάθειες σαφούς κατανόησης των εμπλεκόμενων εννοιών και εποπτείας των σχετικών πραγματικών δεδομένων και γεγονότων, όπως φωτίζονται από την επιστημονική, εμπειρική έρευνα και την κοινωνική πρακτική. Χωρίς έλεγχο των χρησιμοποιούμενων όρων, των σημασιών και των υποδηλώσεών τους και χωρίς γνώση του τι όντως συμβαίνει κατά την άσκηση μιας ιατρικής παρέμβασης, ή τη λειτουργία μιας επιχείρησης, ή τη διεξαγωγή ενός πολέμου, η συζήτηση δεν μπορεί να προχωρήσει στο ηθικό επίπεδο. Τέλος, εκείνο στο οποίο τελικά θα επικεντρώσουμε την ανάλυσή μας είναι τα συγκεκριμένα υπαρκτά παραδείγματα. Βέβαια η επιχειρηματολογία μας μπορεί να «αντλήσει» διαισθητικές αντιδράσεις μέσω της χρήσης υποθετικών και φανταστικών παραδειγμάτων, συνήθως από τη λογοτεχνία ή τον κινηματογράφο.

γ Τελικά, καθίσταται προφανές ότι στο πεδίο της εφαρμοσμένης ηθικής, όπως είχε παρατηρήσει ο Αριστοτέλης για τη φύση του ηθικού στοχασμού, δεν μπορούμε να προσδοκούμε αυστηρή ακρίβεια και είναι αναπόφευκτο να αποδεχόμαστε ένα σημαντικό βαθμό αοριστίας. Γι' αυτό, παρόλο που τα κείμενα που δημοσιεύονται στη συνέχεια υποστηρίζουν στις περισσότερες περιπτώσεις τη μια ή την άλλη λύση, και δεν υιοθετούν κάποια καθαρά σχετικιστική ή υποκειμενιστική θεώρηση που θα αμφισβητούσε την ίδια τη διάκριση ηθικά ορθού και εσφαλμένου, οι συγγραφείς τους δε διστάζουν να επισημάνουν αμφισβησίες και αποχρώσεις και διατυπώνουν τα συμπεράσματά τους με τη δέουσα επιφυλακτικότητα.

Το αφιέρωμα ξεκινά με συνέντευξη της Μυρτώς Δραγώνα-Μονάχου, η οποία έχει συμβάλει αποφασιστικά στην ανάπτυξη της εφαρμοσμένης ηθικής στον τόπο μας, και που το βιβλίο της *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: Ο αγγλόφωνος στοχασμός* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998) παρέχει μια πρώτη διεξοδική εισαγωγή για τα σχετικά ζητήματα στις κυριότερες περιοχές. Η συνέντευξη δίνει στον αναγνώστη πολύτιμες πληροφορίες και εκτιμήσεις που τον βοηθούν να κατανοήσει καλύτερα τα κείμενα που ακολουθούν και το

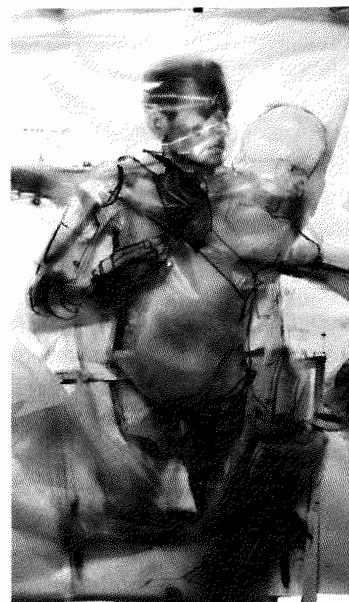
πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται το καθένα. Στη συνέχεια, μετά από ένα σύντομο απόσπασμα σημαντικού παλαιότερου άρθρου του Παύλου Σούρλα, που προσδιορίζει με σαφήνεια τον κριτικό ρόλο της ηθικής φιλοσοφίας, παρατίθεται μετάφραση εκτενούς μέρους του πρόσφατα δημοσιευμένου άρθρου της Margaret Olivia Little για την ηθική αντιμετώπιση των αμβλώσεων. Η Little ασκεί κριτική σε προγενέστερες προσεγγίσεις, φωτίζοντας την περιπλοκότητα του προβλήματος και αναδεικνύοντας τις διαφορετικές οπτικές γωνίες μέσα από τις οποίες οφείλουμε να αποτιμούμε τις προτεινόμενες αντίθετες λύσεις.

Μετά το κείμενο της Little, ο αναγνώστης έχει την ευκαιρία να εξοικειωθεί με τους προβληματισμούς της ιατρικής ηθικής και της βιοηθικής. Εισαγωγικό είναι το κείμενο της Βούλας Τσινόρεμα, το οποίο αναφέρεται στα ζητήματα που απασχολούν τη σύγχρονη βιοηθική, παρέχοντας χρήσιμες πληροφορίες για την ιστορία της, και στο σχετικό μεταπτυχιακό πρόγραμμα του Πανεπιστημίου Κρήτης. Ο Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου εστιάζει την ανάλυσή του στους μύθους και τους φόβους που προβάλλονται συχνά για να δικαιολογήσουν τις επιφυλάξεις για την ενδεχόμενη κλωνοποίηση ανθρώπων, ενώ βέβαια δεν υφίσταται ακόμη η αναγκαία γενετική μηχανική. Στο άρθρο της Ελένης Καλοκαιρινού εξετάζεται το ερώτημα αν οι προγεννητικές διαγνώσεις αποτελούν μορφές επικίνδυνης και ηθικά προβληματικής ευγονικής και περιγράφονται διλήμματα σχετικά με την προεμφυτευτική διάγνωση και λύσεις που υιοθετήθηκαν από την Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής της Κύπρου. Ο Γιώργος Χαραλάμπους διερευνά την ενδεχόμενη ηθική δικαιολόγηση μορφών ιατρικής συνδρομής σε αυτοκτονία από τη σκοπιά της καντιανής ηθικής και επιχειρεί συγκριτική αποτίμηση επιχειρημάτων που επικαλούνται την αυτονομία και την αξιοπρέπεια του ασθενούς.

Ο πόλεμος κατά της τρομοκρατίας είναι το θεματικό πλαίσιο της εργασίας της Ιωάννας Λεκέα, η οποία ξεκινώντας από τις αρχές ορθής διεξαγωγής ενός πολέμου, σύμφωνα με τη θεωρία του δικαίου πολέμου, επιχειρεί την ηθική αποτίμηση της επιλεκτικής θανάτωσης ατόμων που εκλαμβάνονται ως στόχοι στον αγώνα κατά της τρομοκρατίας. Ο Σταύρος Καραγεωργάκης περιγράφει την προβληματική της περιβαλλοντικής ηθικής και τη σχέση της με την πολιτική οικολογία αναδεικνύοντας τα ζητήματα του αξιολογικού υποβάθρου της ευαισθητοποίησης απέναντι στο φυσικό περιβάλλον και της διασφάλισης της προστασίας του. Τα κριτήρια και τα όρια της δεοντολογικής ρύθμισης των ΜΜΕ σε μια φιλελεύθερη πολιτεία απασχολούν τον Φιλήμονα Παιονίδη στο κείμενό του το οποίο στηρίζεται στη μελέτη που προετοίμασε για το Εθνικό Συμβούλιο Ραδιοτηλεόρασης. Τέλος η Ιωάννα Πατσιώτη-Τσακουνίδου σκιαγραφεί τις κεντρικές κατευθύνσεις της σύγχρονης ηθικής των επιχειρήσεων και αξιολογεί συγκριτικά διάφορα κανονιστικά πρότυπα για την καλύτερη συγκρότησή της.

συνέντευξη της Μυρτώσ Δραγώνα- Μονάχου

στον Στέλιο Βιρβιδάκη



Σ.Β.: Εκτός από τη σημαντική συνεισφορά σας στον χώρο της μεταθικής, έχετε συμβάλει αποφασιστικά στη μελέτη και στη διάδοση στη χώρα μας και της προβληματικής της εφαρμοσμένης ηθικής. Ποια πιστεύετε πως είναι σήμερα η σχέση μεταξύ εφαρμοσμένης ηθικής και ηθικής φιλοσοφίας; Μπορεί η εφαρμοσμένη ηθική να επιτρέψει τη δοκιμή και τον έλεγχο κανονιστικών ή ακόμη και μεταθικών θεωριών; Μπορεί τέλος η εφαρμοσμένη ηθική να αποτελέσει τη βάση για μια γενικότερη εισαγωγή στη φιλοσοφία;

Μ.Δ.Μ.: Έχει περάσει περισσότερο από μια δεκαετία από τότε που μελετούσα, δίδασκα και έγραφα για την εφαρμοσμένη ηθική. Έκτοτε επικέντρωσα το ενδιαφέρον μου στη βιοηθική, είχα όμως την ευκαιρία να μιλήσω και για την εφαρμοσμένη ηθική γενικότερα σε διάφορες ανακοινώσεις σε συνέδρια και στο πλαίσιο της γενικότερης ενασχόλησής μου με την ηθική. Σε ανακοίνωσή μου μάλιστα στο συνέδριο του Κυότο, το 1994, με θέμα «Η διαμάχη μεταξύ ρεαλισμού-αντιρεαλισμού και η εφαρμοσμένη ηθική» είχα ακριβώς αντιμετωπίσει το ερώτημα που αφορά τη σχέση ηθικής φιλοσοφίας και εφαρμοσμένης ηθικής. Είχα εκεί υποστηρίξει ότι, για να μην είναι η εφαρμοσμένη ηθική απλή περιπτώσιολογία, η θεωρητική ηθική φιλοσοφία είναι απαραίτητη ως βάση. Τα περισσότερα πάντως εγχειρίδια σχετικά με την επιχειρηματολογία για τη λήψη αποφάσεων στον χώρο της εφαρμοσμένης ηθικής πραγματεύονται ένα είδος «κριτικής σκέψης» ή «πρακτικής επιχειρηματολογίας», με αναφορά στην κλασική λογική και τις καθιερωμένες κανονιστικές θεωρίες, και προωθούν μια άσκηση δεξιοτήτων χωρίς να καταλήγουν πάντα σε γενικά αποδεκτές αποφάσεις, φωτίζοντας απλώς τη διαδικασία λήψης αποφάσεων σε περίπλοκες δύσκολες καταστάσεις.

Σήμερα η εφαρμοσμένη ηθική έχει διακλαδωθεί υπέρμετρα, συνδέεται με την πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία και την ιστορία ιδεών και η σχέση της με την ηθική φιλοσοφία γίνεται ολοένα και πιο περίπλοκη. Ενώ η εφαρμοσμένη ηθική ξεκίνησε στη δεκαετία του '70 με ορισμένους κλάδους, όπως η ιατρική ηθική, η περιβαλλοντική

ηθική, η ηθική του πολέμου και της ειρήνης, η ηθική του επιχειρηματικού κόσμου, και γενικότερα η ηθική των διαφόρων επαγγελμάτων, ή ακόμη και η φεμινιστική ηθική με έμφαση στην έννοια της φροντίδας (care ethics), η ηθική της διακυβέρνησης (ethics in government), κτλ., στις μέρες μας συγκεκριμενοποιείται περαιτέρω και γίνεται πλέον λόγος για ηθική της έρευνας, για ηθική της επιστήμης, για ηθική της τεχνολογίας, για κλινική ηθική, για διαπολιτισμική ηθική, για ηθική των υπολογιστών, για ηθική της σχέσης των γενεών, των φύλων, της λήψης αποφάσεων, για ακαδημαϊκή ηθική, για γεωργική ηθική (agricultural ethics) –το γνωστό πρόβλημα των γενετικά τροποποιημένων οργανισμών σε σχέση με τη δημόσια υγεία–, για αγροτικο-επιχειρησιακή ηθική (agribusiness), για ηθική των ομοφυλοφύλων (gay ethics), για ηθική της δημοσιογραφίας (ethics in journalism), για ηθική των μέσων μαζικής ενημέρωσης (media ethics), για ηθική της διαφήμισης (advertisement ethics), για οργανωσιακή ηθική με στόχο το ευ ζην (organizational ethics), για πυρηνική ηθική (nuclear ethics), αρκετά επίκαιρη σήμερα, κτλ. Μερικοί από τους κλάδους αυτούς υποκαθιστούν επί το θεωρητικότερο και κανονιστικότερο τους κώδικες επαγγελματικής δεοντολογίας με βάση το δημόσιο συμφέρον και σύμφωνα με αρχές μάλλον δεοντοκρατικές παρά ωφελμιστικές. Στις περιοχές αυτές η σχέση της εφαρμοσμένης ηθικής με την ηθική φιλοσοφία χρειάζεται υποστήριξη γιατί πολλές φορές οι ειδικοί στο συγκεκριμένο πεδίο λησμονούν ότι η εφαρμοσμένη ηθική είναι σύγχρονος, διεπιστημονικός οπωσδήποτε, αλλά στον πυρήνα του φιλοσοφικός κλάδος, και η επιχειρηματολογία τους είναι περισσότερο επιστημονική, πολιτική και κοινωνιολογική και όχι φιλοσοφική. Η ηθική φιλοσοφία ωστόσο προσφέρει την απαιτούμενη δικαιολόγηση μιας απόφασης με βάση αρχές και κανόνες που αποσκοπούν στο ευ ζην με την αρχαία σημασία του όρου. Αυτονομημένη από την ηθική φιλοσοφία, η εφαρμοσμένη ηθική μετατρέπεται σε αδικαίωτη πραγματιστική πολιτική (policy). Ωστόσο, πολλές νέες ανθολογίες με φιλοσοφικά δοκίμια, η ειδική

φιλοσοφική εγκυκλοπαίδεια για τη βιοηθική και ενδιαφέρουσες σύγχρονες μελέτες για τη θεωρητική υποδομή της, σχετικά με την ανάγκη θεωρητικής στήριξης, δείχνουν ότι, χωρίς την υποδομή, την επιχειρηματολογία και το κριτικό πνεύμα της ηθικής φιλοσοφίας, αυτός ο «πανθητικισμός» κινδυνεύει να εξελιχθεί σε ρηχή ηθικολογία. Το ενορατικό επίπεδο για να θυμηθούμε τον Hare πρέπει να διηθηθεί και να συμπληρωθεί με το κριτικό επίπεδο, κι αυτό αποτελεί δικαιοδοσία της ηθικής φιλοσοφίας.

Οι περισσότεροι καταφεύγουν στις λεγόμενες «έννοιες-γέφυρες» ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη, όπως είναι η δικαιοσύνη ή/και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Το πρόβλημα είναι να μην περιοριστεί η εφαρμοσμένη ηθική σε απλή περιπτώσιολογία (case study/casualty), γιατί τότε δεν σημειώνεται πρόοδος σε σχέση με την παλαιότερη έκκληση στη συνείδηση. Μια ενδιαφέρουσα πρόταση (Knut Reyter) σχετικά με τη βιοηθική, που ισχύει και για την εφαρμοσμένη ηθική γενικότερα, είναι η αντικατάσταση του λεγόμενου «μοντέλου του αερόστατου» από το «μοντέλο του ποδηλάτου». Ενώ το μοντέλο του αερόστατου αντιπροσωπεύει την τάση που βλέπει την ηθική ως ευδιάκριτη και συστηματική θεωρία η οποία διαμορφώνεται μακριά από το έδαφος της πρακτικής και μπορεί μετά να εφαρμοστεί στην ακατάστατη πραγματικότητα, το μοντέλο του ποδηλάτου αντιμετωπίζει τη βιοηθική/εφαρμοσμένη ηθική ως ανάλογη με την τέχνη. Αντί να είναι συνδεδεμένη με αρχές, που συλλαμβάνονται αφ' υψηλού, όπως το αερόστατο που συνδέεται με το έδαφος μόνο με κάποιο λεπτό νήμα, και να είναι έτσι αφρημένη και υποθετική, η εφαρμοσμένη ηθική μπορεί να ασκεί άμεσα την επιδεξιότητα και τη δυναμική της για τη λήψη αποφάσεων σε προβλήματα της καθημερινής ζωής. Αυτό δεν ακυρώνει αναπόφευκτα τη σχέση της με την ηθική φιλοσοφία αλλά εισηγείται ίσως μια νέα, φιλοσοφική στον πυρήνα της, στρατηγική.

Όσον αφορά το ερώτημα αν μπορεί η εφαρμοσμένη ηθική να επιτρέψει τη δοκιμή και τον έλεγχο κανονιστικών ή ακόμη και μεταθικών

θεωριών, η απάντηση είναι καταφατική, ιδιαίτερα για τις κανονιστικές θεωρίες. Αυτό που έλεγε ο Stephen Toulmin ότι η ιατρική έσωσε τη ζωή της ηθικής μπορεί να ειπωθεί για την εφαρμοσμένη ηθική γενικότερα. Αυτό για το οποίο κατηγορήσε ο G.J. Warnock και άλλοι τη μεταηθική αλλά και την αναλυτική φιλοσοφία γενικότερα στη δεκαετία του '70, ότι δηλαδή ακονίζει ένα εργαλείο με το οποίο δεν έχει να κόψει τίποτα, δεν ισχύει για την εφαρμοσμένη ηθική που επιστρατεύει τη στρατηγική της για να απαντήσει σε καίρια ηθικά, κοινωνικά και παγκόσμια ερωτήματα και δοκιμάζεται στην αντίστασή τους. Η εφαρμοσμένη ηθική αποτελεί αναπόφευκτο κριτήριο για την ανθεκτικότητα και ακόμη τη βιωσιμότητα μιας ηθικής θεωρίας, ή κάνει επιτακτική την ανάγκη επινόησης νέων θεωριών, αν όχι μιας νέας ηθικής, όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο Peter Singer.

Καταφατική είναι και η απάντηση σχετικά με το τρίτο υποερώτημά σας, αν μπορεί η εφαρμοσμένη ηθική να αποτελέσει τη βάση για μια γενικότερη εισαγωγή στη φιλοσοφία. Μια εισαγωγή στη φιλοσοφία με βάση προβλήματα για τα οποία καλείται κανείς να προτείνει λύσεις είναι πιο εποικοδομητική αλλά οπωσδήποτε πιο δύσκολη και απαιτητική, απ' όση μια ιστορικού ή συστηματικού τύπου θεωρητική εισαγωγή.

Σ.Β.: Έχουν τελικά πρακτικό αντίκρισμα οι συζητήσεις στον χώρο της εφαρμοσμένης ηθικής; Ποιες είναι οι σχέσεις της με το δίκαιο, την πολιτική φιλοσοφία, ή και την ίδια την πολιτική πράξη; Σε ποιον βαθμό και με ποιον τρόπο μπορούν οι ιδέες που αναπτύσσονται σε αυτό τον χώρο να επηρεάσουν τις ευρύτερες κοινωνικές αντιλήψεις;

Σε ποιους τομείς ιδιαίτερα μπορεί να καταγραφεί μια τέτοια επίδραση ή να ελπίσουμε ότι θα υπάρξει μια τέτοια επίδραση; Μπορείτε να δώσετε συγκεκριμένα παραδείγματα;

Μ.Δ.Μ.: Οπωσδήποτε έχουν πρακτικό αντίκρισμα οι συζητήσεις αυτές, γιατί ποτέ άλλοτε δεν γίνονταν στο όνομα της ηθικής τόσες δημόσιες συζητήσεις, τόσες καταγγελίες σκανδάλων και δεν προτεινόταν μεταρρυθμιστικά προγράμματα. Ποτέ άλλοτε δεν πραγματώθηκαν αντιπολεμικά, αντιρατσιστικά και άλλα κινήματα, λ.χ. για το περιβάλλον, για την κοινωνική δικαιοσύνη, την ανεργία, την καταστολή της βίας, την παγκοσμιοποίηση, την τρομοκρατία κτλ., με σημαία, ή έστω προπέτασμα, την ηθική και τον σεβασμό των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Πολλοί ακτιβιστές επικαλούνται την ηθική γιατί μετά τον John Rawls, στο θέμα της κοινωνικής ή παγκόσμιας δικαιοσύνης, και μετά τους Ronald Dworkin, Alan Gewirth και άλλους σχετικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα, υποστηρίζεται σαφώς πως ηθική και πολιτική θα έπρεπε να συμπορεύονται. Δεν είναι τυχαίο ότι θέμα του τελευταίου παγκόσμιου συνεδρίου φιλοσοφίας στην Κωνσταντινούπολη ήταν «Η φιλοσοφία ενώπιον των παγκόσμιων προβλημάτων» με πολλές ανακοινώσεις γύρω από την εφαρμοσμένη ηθική, και το πρόσφατο διεθνές συνέδριο στην Κρήτη επικεντρώθηκε στο θέμα «ηθική και πολιτική». Στο κλίμα που δημιούργησε η πρωτοφανής ανάπτυξη της εφαρμοσμένης ηθικής δεν θα λέγαμε ίσως ότι οι άνθρωποι έγιναν πιο «ηθικοί», οπωσδήποτε όμως έγιναν περισσότερο ευαίσθητοι απέναντι

σε ηθικά ζητήματα. Είναι χαρακτηριστικό ότι και η αρχαία ελληνική ηθική διαβάζεται από μερικούς και ως συμβολή και στην εφαρμοσμένη ηθική. Ο Σωκράτης και ιδιαίτερα ο Αριστοτέλης εμφανίζονται ως πρωτοπόροι της ηθικής των επιχειρήσεων, ο Πλάτων, και προπαντός οι Στωικοί, ως αντίδοτα στις εποχές των νευρικών κρίσεων. Η πρόσφατη οικουμενική σχεδόν απαξίωση της αμερικανικής ηγεσίας και της στρατηγικής της έχει ηθική περισσότερο παρά ιδεολογική, πολιτική ή οικονομική βάση. Η τρομοκρατία, οι κίνδυνοι για τη δημόσια υγεία, η παιδική βία, κτλ., αποτελούν κατά πρώτο λόγο ηθικά και κατά δεύτερο κοινωνικά, πολιτικά ή ιδεολογικά προβλήματα. Και η συχνή επίκληση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως έννοιας-γέφυρας ανάμεσα στη θεωρία και στην πράξη δεν είναι άσχετη με τον προβληματισμό που δημιούργησε η εφαρμοσμένη ηθική. Ο σεβασμός πάντως των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έγινε ο σύγχρονος «χρυσός κανόνας» και η τρέχουσα «κατηγορική προσταγή» γιατί πολλά καίρια ηθικά διλήμματα σε όλους τους χώρους της εφαρμοσμένης ηθικής αντιμετωπίζονται με όρους δικαιοσύνης και δικαιωμάτων, όσο κι αν κάποτε γίνεται κατάχρηση αναφορών σε αυτά.

Ο τομέας στον οποίο μπορεί να επενδυθεί ό,τι κερδήθηκε με την πρακτική στροφή της ηθικής είναι η παιδεία. Είναι ενδεικτική η παιδική και εφηβική αγανάκτηση για το άδικο και η συναισθηματική ευαισθητοποίηση στον ανθρώπινο πόνο. Το σχολείο θα πρέπει να ασκήσει το παιδί να αντιμετωπίζει με την τεχνική της εφαρμοσμένης ηθικής το κάθε δίλημμα στον χώρο του, καλλιεργώντας όχι μόνο τη λογική επιχειρηματολογία του αλλά και το συναίσθημα. Στην πρόσφατη διαμάχη αν για τα ηθικά προβλήματα τον πρώτο λόγο τον έχει ο Λόγος, ή το συναίσθημα, δεν θα υποβαθμίζαμε το συναίσθημα για την εφηβική ηλικία, φιλτραρισμένο στο κριτικό επίπεδο από τον Λόγο.

Σ.Β.: Ποιοι τομείς της εφαρμοσμένης ηθικής παρουσιάζουν κατά τη γνώμη σας μεγαλύτερη ανάπτυξη, δυναμική και ενδιαφέρον στις μέρες μας; Ποιοι τομείς δεν έχουν ίσως μελετηθεί και εξελιχθεί επαρκώς;

Μ.Δ.Μ.: Το μεγαλύτερο ενδιαφέρον επικεντρώνεται στη βιοηθική, όπως προκύπτει από τις τρεις σχετικές διεθνείς και οικουμενικές Διακηρύξεις για το ανθρώπινο γονιδίωμα, για τα γενετικά δεδομένα και για τις αρχές της βιοηθικής της Ουνέσκο, αλλά και από την τεράστια για τόσο σύντομο σχετικά διάστημα βιβλιογραφία και τον αριθμό και την ποιότητα των σχετικών συνεδρίων. Αυτό βέβαια οφείλεται στη ραγδαία εξέλιξη των βιοϊατρικών επιστημών, της γενετικής και της βιοτεχνολογίας, στην πρόσφατη σχετικά αποκρυπτογράφηση του ανθρώπινου γονιδιώματος, στη διακρίβωση του γονιδιακού χαρακτήρα πολλών ασθενειών και στις ελπίδες που παρέχει η γονιδιακή θεραπεία για μεγαλύτερο προσδόκιμο ζωής, στις συνέπειες στην «ανθρώπινη φύση» της θρυλούμενης αναπαραγωγικής κλωνοποίησης, στο πρόβλημα της ευθανασίας που έχει λάβει τεράστιες διαστάσεις με τη δυνατότητα μακράς τεχνητής παράτασης της ζωής σε μη αναστρέψιμες καταστάσεις, στην ιατρικά υποβοηθούμενη αναπαραγωγή και τα καίρια ηθικά της προβλήματα ιδιαίτερα για την τύχη των υπεράριθμων εμβρύων, στη δομή της φυσικής

οικογένειας και τις επιπτώσεις στην ψυχολογία του παιδιού, κτλ., κτλ. Η βιοηθική δεν έχει πια μόνο ακαδημαϊκό ενδιαφέρον, αλλά ενδιαφέρον πανανθρώπινο και πρακτικό και σωστά χαρακτηρίζεται «κοινωνικό φαινόμενο», ενώ το ενδιαφέρον αυτό τροφοδοτείται συχνά από τον Τύπο και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, καίτοι κάποτε παραπλανητικά. Αν και μια οικουμενική ηθική (universal ethics) αποτελεί ακόμη ζητούμενο, με δεδομένη την έμφαση στις επιμέρους αντιλήψεις και τις τοπικές παραδόσεις, χάρη στις προσπάθειες της Ουνέσκο και πολλών ηθικών φιλοσόφων, η βιοηθική έχει γίνει κατά ένα τρόπο παγκόσμια. Πάντως, η βιοηθική, παρά την ιλιγγιώδη εξέλιξή της, πάσχει ακόμη θεωρητικά και είναι πολύ ευχάριστη η διαπίστωση ότι πρόσφατα αυξήθηκε το ενδιαφέρον για τη μεταβιοηθική.

Η περιβαλλοντική ηθική έχει επίσης αρκετά αναπτυχθεί κυρίως ως οικολογία και «ηθική της διατήρησης» (conservation ethics) της γης στη φυσική της κατάσταση και ως αμφισβήτηση του ακραίου ανθρωποκεντρισμού, στο όνομα του «βιοκεντρισμού», του σεβασμού στη βιοποικιλότητα και στην ευημερία ή στο συμφέρον, αν όχι στα «δικαιώματα», των ζώων, ή ακόμη και ενός ευρύτερου «οικοκεντρισμού». Η αυτονόμηση της οικολογίας από τη φιλοσοφία είναι ενδεικτική για την εξέλιξή της. Η μόλυνση του περιβάλλοντος, η ρύπανση του νερού, η οικοπεδοποίηση του πράσινου, η καταστροφή των δασών, η εξαφάνιση ορισμένων ειδών ζώων, η αλόγιστη χρήση τους ως πειραματόζων και πολλά άλλα παρόμοια προβλήματα έχουν ιδιαίτερα ευαισθητοποιήσει την κοινή γνώμη και προσφέρει μια καλή σημαία σε σχετικά πολιτικά κόμματα. Δεν νομίζω όμως ότι σημειώθηκε μεγάλη πρόοδος στη θεώρησή της ως κλάδου της εφαρμοσμένης ηθικής και στη φιλοσοφική της έκφραση.

Η ηθική των επιχειρήσεων έχει εμπλουτισθεί με αρκετές ενδιαφέρουσες μονογραφίες τα τελευταία χρόνια κι αυτό ήταν αναμενόμενο με την έκρηξη της λεγόμενης «παγκοσμιοποίησης», με την ανάπτυξη των πολυεθνικών εταιρειών και την αλματώδη εξέλιξη τόσο της μικρο- όσο και κυρίως της μακρο-οικονομίας, της οικονομίας γενικότερα ως επιστήμης και πρακτικής. Οι πιο σημαντικές από τις πραγματείες αυτές κατά τη γνώμη μου αφορούν το θέμα της συλλογικής ευθύνης, σχεδόν ταυτόσημης με την επιχειρησιακή ηθική, και της εναρμόνισης των δικαιωμάτων των εργαζομένων, των καταναλωτών, των μετόχων και της χώρας στην οποία εδρεύει η επιχείρηση, τον διεθνή ανταγωνισμό, το πρόβλημα της εκμετάλλευσης της φθηνής εργασίας, κτλ. Ιδιαίτερα συζητείται το θέμα της ευθύνης, ατομικής και συλλογικής, η ηθικότητα των οργανισμών σε σχέση με την ατομική ηθικότητα και η ύπαρξη συλλογικών δικαιωμάτων σε σχέση, αλλά και κάποτε σε αντιπαράθεση, με τα ατομικά, η ομαδική συνείδηση και οι σχετικές αξίες, ώστε η ηθική αξιολόγηση να είναι πολυ-επίπεδη. Ενώ έχει ωριμάσει ακαδημαϊκά ο κλάδος αυτός της εφαρμοσμένης ηθικής και έχει επωφεληθεί από την ηθική σοφία της Ανατολής, δεν έχει αποκρυσταλλώσει ικανοποιητικά το θέμα της ευθύνης, που μετά τον Hans Jonas (Prinzip Verantwortung) αποτελεί θεμελιώδη κατηγορία της ηθικής, ούτε

έχει πείσει την κοινή γνώμη για τη συμμόρφωση του επιχειρηματικού κόσμου με ηθικές αρχές και αξίες. Εκτός από τα συνήθη κινήματα των καταναλωτών και τις συνεχείς διαμαρτυρίες για το θέμα της ακρίβειας, αλλά και την ικανοποίηση από τα πορίσματα των αγορανομικών ελέγχων, που ευτυχώς έχουν ενταθεί τον τελευταίο καιρό, η ευαισθητοποίηση του κοινού για την ανάγκη συμμόρφωσης των επιχειρήσεων με τις αρχές της επιχειρησιακής ηθικής είναι μικρότερη απ' ό,τι σε άλλους βασικούς κλάδους της εφαρμοσμένης ηθικής.

Σ.Β.: Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι η εφαρμοσμένη ηθική εκφράζει κατά κανόνα συντηρητικές τάσεις και απόψεις (π.χ. όσον αφορά την ηθική των επιχειρήσεων) και ότι αντιστρατεύεται τις προοδευτικές πολιτικές θεωρίες που επαγγέλλονται την αλλαγή της κοινωνίας. Πιστεύετε πως κάτι τέτοιο αληθεύει σε κάποιο βαθμό, ή η κριτική αυτή είναι άδικη;

Μ.Δ.Μ.: Δεν ξέρω πώς εννοείτε ότι η εφαρμοσμένη ηθική εκφράζει συντηρητικές τάσεις ειδικότερα στον χώρο της ηθικής των επιχειρήσεων. Αν εννοείτε ότι στον χώρο αυτό η ηθική και η δέθεν συμμόρφωση με αξίες που προωθούν το γενικό καλό αποτελεί πρόσχημα για την αύξηση του κέρδους, επομένως και για την τροφοδότηση των ανισοτήτων που ορισμένες πολιτικές θεωρίες και ιδεολογικά συστήματα αποσκοπούσαν να καταλύσουν, ή έστω να απαλύνουν, θα συμφωνούσα ότι μερικές φορές η ηθική γίνεται προκάλυμμα υποκρισίας. Όμως η ιστορία έδειξε ότι πέρα από την ισότητα στη μίζερια, οι ανισότητες μάλλον οξύνθηκαν από κάποια οράματα αλλαγής της κοινωνίας. Εξάλλου, η ηθική των επιχειρήσεων αφορά κυρίως τον χώρο της ελεύθερης αγοράς, λειτουργεί κυρίως στο πλαίσιο του οικονομικού φιλελευθερισμού κι εκεί η ανάγκη συνειδητοποίησης της ηθικής ευθύνης και τήρησης ηθικών αρχών υπέρ των λιγότερο προνομιούχων δεν νοείται τόσο με όρους συντηρητισμού και προοδευτικότητας όσο με όρους δικαιοσύνης. Έχει εξάλλου σημασία να διευκρινισθεί πώς εννοεί κανείς τον συντηρητισμό και τον εκσυγχρονισμό. Κι αυτό αφορά και την περιβαλλοντική ηθική. Η αποψίλωση μιας δασικής έκτασης για την κατασκευή ενός εργοστασίου που θα δώσει δουλειά σε πολλούς ανέργους, σημαίνει για μερικούς εκσυγχρονισμό, ενώ η διατήρηση του πράσινου συντήρηση. Η ηθική της γης (land ethics), μια πρώτη εκδοχή περιβαλλοντικής ηθικής, με τον κάπως ανιμιστικό σεβασμό για τη φύση και την ακεραιότητά της, φαντάζει συντηρητική και ρομαντική, ενώ η εκμετάλλευσή της είναι προσοδοφόρα εφόσον ο άνθρωπος προχώρησε πέρα από τη φύση και δημιούργησε τον πολιτισμό. Τέτοιου είδους κριτική για συντηρητικότητα αντιμετωπίζει και η βιοηθική και μάλιστα από κάποιους εκπροσώπους της. Μερικοί δηλαδή αποδέχονται και ένα είδος «αγοράς οργάνων» από ζώντες για μεταμόσχευση, υποστηρίζοντας ότι με μια τέτοια άποψη θα συμφωνούσε η κοινή γνώμη, χαρακτηρίζοντας συντηρητική τη βιοηθική που θα δεχόταν κάτι τέτοιο μόνο ως δωρεά με πνεύμα αυτοθυσίας, ή τη βιοηθική που αποκρούει τη γενετική παρέμβαση για λόγους βελτιωτικούς, και

όχι απλώς θεραπευτικούς, για να μη μιλήσουμε για κάποιους, ευτυχώς ελάχιστους, υπέρμαχους της κλωνοποίησης, που «παίζουν τον θεό», ή της νομοθετικής ρύθμισης της ευθανασίας, και για όσους τονίζουν την ανάγκη μιας «νέας ηθικής» με έμβλημα την ποιότητα και όχι την αξία της ζωής γενικώς. Αρκετές εκκλησιαστικές θέσεις, από την άλλη μεριά, και ιδιαίτερα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, θεωρούν τη βιοηθική υπερβολικά «προοδευτική» σε θέματα όπως η τεχνητή γονιμοποίηση με δωρητές σπέρματος και παρένθετη μητρότητα –εφόσον ανάγουν τις απαρχές της ηθικής αξίας της ζωής στη σύλληψη–, η ευθανασία, ο εγκεφαλικός θάνατος, και άλλα. Οι κατηγορίες «συντηρητικός», «προοδευτικός» είναι στον χώρο αυτό υποκειμενικές και σχετικές.

Σ.Β.: Είστε μέλος της ελληνικής Επιτροπής Βιοηθικής. Μπορείτε να μας περιγράψετε συνοπτικά την εμπειρία σας από τη συνεργασία με συναδέλφους άλλων επιστημών; Ποια πιστεύετε πως μπορεί να είναι η συμβολή του φιλοσόφου ειδικότερα σε αυτό τον τομέα, αλλά και σε άλλους τομείς της εφαρμοσμένης ηθικής; Πώς τον αντιμετωπίζουν οι άλλοι συνάδελφοι;

Μ.Δ.Μ.: Έχω πράγματι την τιμή και τη χαρά να είμαι μέλος της Ελληνικής Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής εδώ και οκτώ περίπου χρόνια καθώς και της Ανεξάρτητης Αρχής της Ιατρικής Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής εδώ και έξι μήνες. Η εμπειρία μου από τη συνεργασία με συναδέλφους άλλων επιστημών είναι πολύτιμη, γιατί κατά το διάστημα αυτό έμαθα πάρα πολλά που είναι εντελώς απαραίτητα για να πάρει κάποιος έστω μια θέση, αν όχι να δώσει λύση, στα τόσο περίπλοκα διεπιστημονικά ζητήματα της βιοηθικής. Δεν είναι τυχαίο που οι μονογραφίες σχετικά με τη βιοηθική ως ενιαίο γνωστικό αντικείμενο είναι ελάχιστες και σε περιορισμένα θέματα, ενώ αφθονούν οι ανθολογίες και οι συλλογικοί τόμοι. Η αντιμετώπιση κάθε προβλήματος είναι τόσο σφαιρική ώστε ελάχιστοι επιστήμονες ενός μόνο πεδίου να μπορούν να θεωρηθούν ειδικοί στη βιοηθική. Η συνεργασία και η ανταλλαγή απόψεων είναι αναγκαία για την επίτευξη κάποιας συναίνεσης, καιίτοι στα θέματα αυτά ελάχιστα έγκυρη μπορεί να είναι η αρχή της πλειοψηφίας γιατί σε τελική ανάλυση οι απαντήσεις στα πιο ευαίσθητα ζητήματα είναι αυστηρά προσωπικές. Η συμβολή του φιλοσόφου έγκειται ιδεωδώς στην εννοιολογική ανάλυση και διασάφηση, στην άρθρωση της επιχειρηματολογίας και στη διακρίβωση της εγκυρότητας των λόγων που τη στηρίζουν, στη δοκιμασία της αποτελεσματικότητας ή μη της εφαρμογής κανονιστικών θεωριών, στον έλεγχο της λογικής συνέπειας, ή τουλάχιστον της μη ασυμβατότητας μεταξύ των ηθικών αρχών που εφαρμόζονται στη δεδομένη περίπτωση και στην ακριβόλογη διατύπωση προτάσεων και συμπερασμάτων, αφού έχουν εξαντλητικά εξετασθεί τα πραγματολογικά, κοινωνικά και τεχνικά δεδομένα από τους ειδικούς των θετικών και κοινωνικών επιστημών που μετέχουν στην Επιτροπή και έχει προηγηθεί εμπειριστατωμένη έκθεση του θέματος από τους εξαιρέτους επιστημονικούς συνεργάτες της Επιτροπής. Ίσως είμαι πολύ τυχερή γιατί στην Επιτροπή Βιοηθικής, όλοι οι συνάδελφοι είναι κορυφαίοι επιστήμονες και

φιλοσοφημένοι άνθρωποι, με σπάνιο ήθος και προπαντός με απόλυτο σεβασμό των αντίθετων απόψεων, εφόσον η γνώμη όσων διαφωνούν στις εκάστοτε αποφάσεις της Επιτροπής σημειώνεται ως μειοψηφία σε κάθε εισήγηση και απόφαση. Η κάθε συνεδρία, σε μεγάλο βαθμό χάρη στον πρόεδρο της Επιτροπής, καθηγητή κ. Γεώργιο Κουμάντο, με τη σοφία, τη μαεστρία, την ευρύτητα και το χιούμορ του, είναι αποτελεσματική αλλά και συναρπαστική. Κι αυτό ισχύει και για την Ι.Υ.Α. στην οποία μετέχουν σπουδαίοι νομικοί και αρκετοί νέοι, απόλυτα καταρτισμένοι στον νεότευκτο τομέα της τεχνητής αναπαραγωγής και ακαταπόνητοι επιστήμονες. Βέβαια, η συμβολή της φιλοσοφίας στις Επιτροπές αυτές, όσο εποικοδομητική κι αν είναι, είναι εκ των πραγμάτων χαμηλόφωνη και μινιμαλιστική και για τούτο ίσως ευμενώς αποδεκτή.

Σ.Β.: Ποιες πιστεύετε πως είναι τελικά οι σημαντικές προοπτικές για την περαιτέρω εξέλιξη της εφαρμοσμένης ηθικής; Σε ποιες κατευθύνσεις κινείται η σύγχρονη έρευνα;

Μ.Δ.Μ.: Πιστεύω ότι η εφαρμοσμένη ηθική έχει κατορθώσει να φέρει τη φιλοσοφία στην καθημερινότητα και να κάνει τον κάθε άνθρωπο να αντιμετωπίζει τα πρακτικά προβλήματα που τον απασχολούν και με όρους ηθικής ορθότητας. Κι αυτό είναι μια κατάκτηση της ηθικής φιλοσοφίας που μερικές δεκαετίες πριν ήταν απρόσιτη στο μη ειδικό κοινό, αλλά και δυσπρόσιτη, λόγω του τεχνικού χαρακτήρα και των εξειδικεύσεών της και σε αρκετούς ειδικούς. Η εφαρμοσμένη ηθική δεν είναι εκ πρώτης όψεως αυστηρή αναστοχαστική φιλοσοφία. Στους περισσότερους κλάδους της είναι και παραμένει κανονιστικός λόγος «πρώτης τάξης». Με τη «μετα-βιοηθική» ωστόσο άρχισε να εξελίσσεται και σε λόγο «δεύτερης τάξης» και ίσως το ίδιο ισχύει και για τη φιλοσοφία του περιβάλλοντος και της οικονομίας. Αν αναπτυχθεί φιλοσοφικά η εφαρμοσμένη ηθική και δεν παραμείνει κριτικός απλώς και πρακτικός στοχασμός δοκιμαστικού χαρακτήρα, θα είναι συνεπέστερη στο φιλοσοφικό ήθος και ύφος αλλά ενδεχομένως και πιο αποτελεσματική στη λύση αδιεξόδων. Είναι καιρός πλέον να μην αρκείται στην ανάλυση των ηθικών προβλημάτων και διλημμάτων και στην επεξεργασία τεκμηριωμένων εναλλακτικών λύσεων, αλλά να ακονίσει τα εργαλεία της για συγκεκριμένες λύσεις, γενικότερα αποδεκτές. Με δεδομένο ότι τα περισσότερα προβλήματά της συνδέονται με την ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας πρέπει να δει πολλά από τα επιτεύγματα αυτά θετικά αλλά να είναι υπεύθυνα επιφυλακτική μπροστά στο άγνωστο που επιφυλάσσουν. Και πρέπει να εμπλουτίσει τη φιλοσοφική εμπειρία της Δυτικής παράδοσης με τη σοφία και τις αξίες των άλλων πολιτισμών αλλά και να ενισχύσει την ιδέα της οικουμενικότητας με τη νέα κανονιστική τάση της ηθικής της αλληλεγγύης (ethics of solidarity).

φιλοσοφία και βιοηθική*

Παύλος Κ. Σούρλας

Η εφαρμοσμένη ηθική, όπως και η ηθική γενικότερα, αποτελεί ανέκαθεν κλάδο της φιλοσοφίας και αυτή η κατανομή αρμοδιοτήτων, σύμφυτη με το πρόβλημα των σχέσεων θεωρίας και πράξης, δημιουργεί εντάσεις και είναι και πάλι έργο της φιλοσοφίας να τις εξομαλύνει.

Πριν ασχοληθώ λοιπόν με το κυρίως αντικείμενό μου, είμαι υποχρεωμένος να προτάξω ορισμένες διευκρινήσεις. Ποιες είναι οι δυνατότητες της φιλοσοφίας να εισφέρει κάτι χρήσιμο στη συζήτηση θεμάτων όπως αυτά της ηθικής γενικά και της βιοηθικής ειδικότερα; Οι δυνατότητες αυτές έχουν πολύ συχνά αμφισβητηθεί, ιδίως κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα, και ο ηθικός σκεπτικισμός, δηλαδή η ριζική αμφισβήτηση ότι μπορεί να υπάρξει στέρεη ηθική γνώση ή ότι μπορεί η φιλοσοφία να μιλήσει με αξίωση κύρους για θέματα ηθικά, είναι ένα ρεύμα που έχει κατά καιρούς ασκήσει έντονη γοητεία.¹ Ο ηθικός σκεπτικισμός αποτέλεσε βέβαια αντίδραση σε έναν ηθικό δογματισμό, που ήταν για πολλά χρόνια διάχυτος και στη χώρα μας, με τις ευλογίες της επίσημης παιδείας και των κατά καιρούς συμμάχων της. Ο δογματισμός αυτός χειραγώγησε και –ας μου επιτραπεί να πω– διαστρέβλωσε από την παιδική μας σχεδόν ηλικία την εικόνα μας για την ηθική, ενώ επιπλέον, μην ανεχόμενος τον κριτικό διάλογο, προκάλεσε αντιδράσεις, ακόμη και τις πιο ακραίες, όπως ο ριζικός σκεπτικισμός, προς βλάβη βέβαια εκείνου που υποτίθεται ότι ήθελε να εμπεδώσει: της ίδιας της ηθικής γνώσης, συνειδησης και στάσης ζωής.

Έτσι, όποιος στις μέρες μας επιχειρεί να μιλήσει δημόσια για ζητήματα ηθικού χαρακτήρα αντιμετωπίζεται με μεγάλη δυσπιστία: από άλλους μεν, τους ίσως σήμερα πια κάπως μεγαλύτερους που δέχθηκαν εκείνη την επίσημη παιδεία και υποβλήθηκαν στη δογματική διαπαιδαγώγηση που τη χαρακτήριζε, γιατί το μόνο που νομίζουν ότι μπορούν να προσδοκούν είναι η άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο στομφώδης διατύπωση πατερναλιστικών παραινέσεων, που εκφράζουν μια αμφίβολης ηθικής πειστικότητας διδακτική πρόθεση και δεν συνοδεύονται από κανενός είδους επιχειρήματα και θεμελιώσεις από άλλους δε, γιατί, ενώ δεν αμφιβάλλουν εκ προοιμίου για τη σεμνότητα και αυτοσυγκράτηση του ομιλούντος, ερμηνεύουν τα λεγόμενά του ως έκφραση υποκειμενικών απόψεων, προτιμήσεων ή και μαχητικών στρατεύσεών του, που αφορούν όμως μόνο αυτόν τον ίδιο, ενώ για εμάς τους υπόλοιπους δεν διαθέτουν δεσμευτικότητα και δεν μπορούν να παρουσιάζουν παρά βιογραφικό ενδιαφέρον.

Και όμως από τις απαρχές της ηθικής φιλοσοφίας είχε χαράξει ένα δρόμο που έδειχνε να ξεφεύγει και από τα δύο αυτά είδη δυσπιστίας. Από τον ιδρυτή της ηθικής φιλοσοφίας, τον αρχαίο συμπολίτη μας Σωκράτη, έχουμε κληρονομήσει δύο βασικές διδαχές. Η πρώτη αφορά τον ορισμό της ηθικής: «Αυτό για το οποίο διαλεγόμαστε», λέει ο Σωκράτης στον Πλατωνικό διάλογο *Πολιτεία*, «δεν είναι κάτι τυχαίο, αλλά το ερώτημα: πώς πρέπει να ζούμε».² Η δεύτερη σωκρατική διδαχή αφορά τη μέθοδο με την οποία

μπορούμε να προσπαθήσουμε να δώσουμε απάντηση στο γενικότατο αυτό ερώτημα και σε όλα τα ειδικότερα που περικλείονται από αυτό. Είναι γνωστό στην ιστορία της φιλοσοφίας αυτό που αποκαλείται σωκρατικό αίνιγμα. Ο Σωκράτης, όταν του ζητούσαν να μιλήσει για τον ορθό βίο γενικά ή για κάποια επιμέρους αρετή ειδικότερα, δήλωνε αποφασιστικά την άγνοιά του: «ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει».³ Από την άλλη πλευρά ωστόσο αφιέρωσε –κυριολεκτικά θυσίασε– ολόκληρη τη ζωή του προς χάριν της συζήτησης αυτών ακριβώς των ερωτημάτων και μόνο. Και μπορεί μεν να τα συζητούσε αρνούμενος να δώσει ο ίδιος ρητές και ξεκάθαρες απαντήσεις, αφιέρωνε όμως πολλή διανοητική προσπάθεια για να αναλύσει τις τρέχουσες και ακόμη ανεπεξέργαστες ηθικές αντιλήψεις μας, τις ηθικές μας διαισθήσεις, όπως λέγεται στη σύγχρονη φιλοσοφική γλώσσα, ή και τα ηθικά μας συναισθήματα, προσπαθώντας να καταδείξει ότι αυτές μας οδηγούν συχνά σε αντιφάσεις και διλήμματα, που θα μπορούσαμε αλλά και θα έπρεπε να αποφυγούμε, προσδίδοντας συνοχή στις αντιλήψεις μας και ανάγοντας έτσι τις διαισθήσεις σε πεποιθήσεις και τα συναισθήματα σε έλλογο τρόπο ζωής.

Και σήμερα ακόμη η σωκρατική μέθοδος θεωρείται από τους περισσότερους φιλοσόφους η πιο πρόσφορη για την κατάκτηση ηθικής γνώσης. Αυτό που έχει έκτοτε προστεθεί στην αναζήτηση συνοχής των ηθικών μας πεποιθήσεων είναι η παραδοχή ότι τη συνοχή αυτή, που αποτελεί ταυτόχρονα μεθοδολογικό αλλά και ηθικό αίτημα, μπορεί να εξασφαλίσει μόνο η εντόπιση των βασικών ηθικών αρχών που κρύβονται πίσω από τις επιμέρους ηθικές μας διαισθήσεις και τις δικαιολογούν και η προσπάθεια της εναρμόνισής τους με τη βοήθεια μιας όσο γίνεται πιο ολοκληρωμένης ηθικής θεωρίας.⁴ Όσο περισσότερο προσεγγίζουμε την εναρμόνιση αυτή, τόσο συχνότερα βλέπουμε πολλά ηθικά μας διλήμματα (αν και, βέβαια, όχι όλα) να χάνουν την έντασή τους και πολλές ηθικές διαφωνίες μας να αποδεικνύονται αθώότερες από ό,τι είχαμε αρχικά νομίσει. Αλλά και πολλές νέες περιπτώσεις ηθικών προβλημάτων μπορούν ευκολότερα να αντιμετωπιστούν, εφόσον κατορθώσουμε να συλλάβουμε τις ηθικά κρίσιμες ομοιότητες και διαφορές τους σε σχέση με άλλες ήδη γνωστές, για τις οποίες έχουμε διαλευκάνει τις ηθικές αρχές που τις διέπουν. Η χρησιμότητα της ηθικής φιλοσοφίας έγκειται ακριβώς στη βοήθεια που μας προσφέρει κατά την προσπάθειά μας να αποκτήσουμε μεγαλύτερη διαφάνεια των ηθικών μας αρχών και περαιτέρω, χάρις σ' αυτήν, συνεκτικές ηθικές πεποιθήσεις – μια βοήθεια όχι αναγκαία (αφού πολλοί άνθρωποι το επιτυγχάνουν χωρίς να διαθέτουν γνώσεις φιλοσοφίας) ούτε πατερναλιστική, αλλά πάντως, όπως νομίζω, ευπρόσδεκτη για τον καθένα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

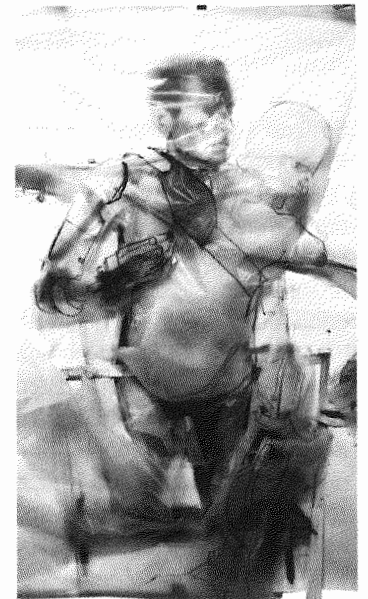
* Απόσπασμα από το άρθρο "Τα βλαστοκύτταρα στη βιοιατρική έρευνα: βασικά ηθικά προβλήματα", *Ισοπολιτεία*, Τόμος V, τεύχος 2, Οκτώβριος 2001, 207-229, 210-211.

¹ Χαρακτηριστική για μεγάλο μέρος του 20ού αιώνα είναι η αποστροφή του Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), αρ. 6.42 και 6.421 ότι δεν υπάρχουν ηθικές προτάσεις, γιατί για την ηθική δεν μπορεί να μιλήσει κανείς όπως μιλάει για τον κόσμο ως το σύνολο των συμβαινόντων. Ο σκεπτικισμός αυτός του Wittgenstein αφορά βέβαια τον ηθικό λόγο, όχι και την ίδια την ηθική, η οποία έχει κατ' αυτόν, τουλάχιστον σύμφωνα με το ίδιο αυτό πρώιμο έργο του, κάτι το ριζικά προσωπικό, δηλαδή χαρακτήρα μυστικό και συνεπώς μη ανακοινώσιμο (πρβλ. αρ. 6.522).

² Πλάτων, *Πολιτεία* 352 d: «οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆι ζῆν».

³ Βλ. π.χ. Πλάτων, *Γοργίας*, 509 a. Για την εκ μέρους του Σωκράτη άρνηση ότι ο ίδιος κατέχει κάποια (ηθική) γνώση βλ. προ παντός άλλου, Gregory Vlastos, «Socrates' Disavowal of Knowledge», στον ίδιο, *Socratic Studies*, εκδ. Myles Burnyeat (Cambridge etc., Cambridge University Press, 1994), 39 επ.

⁴ Ο Ronald Dworkin, που έχει αφιερώσει πολλή πνευματική προσπάθεια για να καταδείξει την ηθική σημασία της επίτευξης συνοχής και ολοκλήρωσης των ηθικών και πολιτικών μας αντιλήψεων, παρομοιάζει την εντόπιση μιας γενικής ηθικής αρχής, η οποία δικαιολογεί ένα μέρος των ηθικών μας αντιλήψεων που άλλες αρχές, ήδη παραδεκτές, δεν εξηγούν επαρκώς, με την ανακάλυψη ενός νέου πλανήτη στο ηλιακό σύστημα, του οποίου την ύπαρξη υποθέτουμε εκ του ότι οι σχέσεις βαρύτητας, που εικάζεται από τις κινήσεις των ήδη γνωστών πλανητών ότι διέπουν το σύστημα συνολικά, δεν εξηγούνται ικανοποιητικά χωρίς την προσθήκη και του ως τώρα άγνωστου σε εμάς πλανήτη. Έτσι και η παραδοχή μιας ηθικής αρχής επιφέρει ισορροπία μεταξύ των ήδη υφιστάμενων επιμέρους ηθικών αντιλήψεών μας (που, στη μεταφορική αυτή εικόνα, είναι κάτι το ανάλογο προς τις επιμέρους εμπειρικές παρατηρήσεις της κίνησης των πλανητών). Βλ. Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia* (New York, Alfred A. Knopf, 1993), 68 επ. Δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι η βασική διδασκαλία του Dworkin για τη συνοχή των ηθικών μας αντιλήψεων και την ανύψωσή της σε ηθική ολοκλήρωση (integrity) αποτελεί προχώρημα και εμπόνηση της μεθόδου της «αναστοχαστικής ισορροπίας» του John Rawls.



Margaret Olivia Little,

στο R.G. Grey & C.H. Wellman (eds), *Applied Ethics*, Oxford, Blackwell, 2003, σσ. 313-326

μετάφραση: Χριστόδουλος Κωνσταντίνου

επιμέλεια: Στέλιος Βιρβιδάκης

ΑΜΒΛΩΣΗ

Έχει συχνά παρατηρηθεί ότι η δημόσια συζήτηση σχετικά με το ηθικό status της άμβλωσης είναι απογοητευτικά χονδροειδής. Οι θέσεις που προβάλλονται και η συλλογιστική που αναπτύσσεται φαίνεται να ανταποκρίνονται στο ελάχιστο στην περιπλοκότητα και τις αποχρώσεις (για να μην πω την αμφισημία του ζητήματος), και εκφράζουν περισσότερο προσωπικές αντιλήψεις. Παρόλες τις προσπάθειες από πολλές πλευρές για να βρεθεί ένα κοινό έδαφος, η διαμάχη παραμένει σε μεγάλο βαθμό πολωμένη: στην πιο δραματική της μορφή, με τους ακραίους συντηρητικούς να ισχυρίζονται ότι η άμβλωση ισοδυναμεί σε ηθικό επίπεδο με φόνο, τη στιγμή που οι ακραίοι φιλελεύθεροι θεωρούν ότι στερείται ηθικής σημασίας.

Ως ένα βαθμό, αυτή η πόλωση οφείλεται στη νομική αντιπαράθεση, η οποία συνεχίζει να επισκιάζει τις ηθικές συζητήσεις. Εκφράζεται ο φόβος πως η αποδοχή ενός ηθικού τόνου θα λειτουργήσει ως παρακώρυψη όσον αφορά το επίμαχο ζήτημα κατά πόσον η άμβλωση πρέπει να αποτελεί μια συνταγματικώς θεσμοθετημένη επιλογή για τις γυναίκες. Αλλά, ως ένα βαθμό, μομφή για τη συνεχιζόμενη απλοϊκότητα της συζήτησης θα μπορούσε να αποδοθεί στην ίδια την ηθική θεωρία.

Η φιλοσοφική βιβλιογραφία σχετικά με την ηθική αντιμετώπιση της άμβλωσης έχει επικεντρωθεί σχεδόν αποκλειστικά στην ιδιαίτερα ισχυρή ηθική ανάλυση του κατά πόσον και πότε η άμβλωση είναι «ηθικά επιτρεπτή». Αυτά τα ερωτήματα είναι, φυσικά, καίρια και συνειδητοποιείται συχνά η επιτακτική ανάγκη απάντησής τους. Ωστόσο πολλοί από τους βαθύτερους προβληματισμούς μας για την ηθικότητα της άμβλωσης έχουν να κάνουν με περισσότερο λεπτά ζητήματα σχετικά με τη θέση της στις κλίμακες της *ευπρέπειας*, του *σεβασμού* και της *υπευθυνότητας*. Είναι ένα πράγμα το να αποφανθείς ότι μια άμβλωση είναι επιτρεπτή και αρκετά διαφορετικό πράγμα το να κρίνεις ότι μια τέτοια πράξη περιποιεί τιμή· ένα πράγμα το να υποστηρίξεις ότι μια άμβλωση δεν ήταν επιτρεπτή και αρκετά διαφορετικό πράγμα το να την χαρακτηρίσεις τερατώδη πράξη. Είναι αυτές, οι τελευταίες κατηγορίες, που καθορίζουν το τι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε μεστή ηθική ερμηνεία της πράξης και, μαζί μ' αυτήν, τη σημασία της με την οποία μια γυναίκα είναι υποχρεωμένη να ζήσει, καθώς και τις αντιδράσεις όπως η απηλία, η απαντοχή, ή ο θαυμασμός, που η ίδια και κάποιοι άλλοι πιστεύουν ότι αρμόζουν στη συγκεκριμένη πράξη. Μια θεωρία η οποία προχωρεί πολύ γρήγορα ή επικεντρώνεται αποκλειστικά στην έννοια του ηθικά επιτρεπτού δεν μπορεί να αντιμετωπίσει αυτά τα καίρια ζητήματα.

Επιπλέον, τα εργαλεία που η κυρίαρχη ηθική θεωρία έχει χρησιμοποιήσει για να αναλύσει το θέμα της άμβλωσης αποδεικνύονται ανεπαρκή. Πολλές προσεγγίσεις αναλύουν την άμβλωση με τους ίδιους όρους που χρησιμοποιούν για να εκτιμήσουν πότε ένας πόλεμος είναι δικαιολογημένος, ή μέχρι πού φτάνουν οι υποχρεώσεις μας απέναντι σε ξένους που βρίσκονται σε ανάγκη, ή ποια προστασία οφείλεται στα έργα του Leonardo da Vinci. Παρόλα τα κοινά στοιχεία ανάμεσα στην αντιμετώπιση αυτών των ζητημάτων και σε εκείνη της άμβλωσης, τέτοιου είδους προσεγγίσεις καταλήγουν να παραμερίζουν πολλά από τα πιο σημαντικά σημεία σχετικά με την ηθική της κυοφορίας: τι σημαίνει να έχεις ρόλο στη *δημιουργία* ενός ατόμου· πώς αποτιμάς τις ευθύνες που προκύπτουν από το να *μοιράζεσαι*, όχι απλώς να διακινδυνεύεις, το σώμα και τη ζωή κάποιου ανθρώπου· ποιες είναι οι συνέπειες από το γεγονός ότι η οντότητα υπό συζήτηση είναι ή θα μπορούσε να είναι το *παιδί σου*. Και οι αδυναμίες αυτές δεν είναι τυχαίες παραλείψεις. Θεωρητικοί όπως η Catharine Mackinnon (1991) και η Robin West (1993) έχουν τονίσει ότι οι ηθικές και πολιτικές θεωρίες μας έχουν σε γενικές γραμμές σχεδια-

στεί για να πραγματεύονται τις αλληλεπιδράσεις μεταξύ αγνώστων νοούμενων ως ανεξάρτητων και σχετικά ίσων ατόμων. Ωστόσο, όσο καλά και να μπορεί να εφαρμοστεί μια τέτοια θεωρία στην περίπτωση του στρατιωτικού ηρωισμού και των καθγάδων των θαμώνων ενός μπαρ (κάτι που βέβαια θα άξιζε να διερευνηθεί), ίσως να μην μπορεί να ανταποκριθεί ικανοποιητικά στην περίπτωση ζητημάτων που αφορούν το είδος της επίμαχης αμοιβαίας εμπλοκής η οποία επέρχεται κατά την εγκυμοσύνη.

Αν κάτι τέτοιο αληθεύει, συνεπάγεται πως είναι ιδιαίτερα σημαντικό να μην επικεντρώσουμε όλη μας την προσοχή, όπως συνηθίζουν να κάνουν πολλές προσεγγίσεις, στη διευθέτηση του ζητήματος της προσωπικότητας του εμβρύου. Βέβαια πρόκειται για ένα πρόβλημα που δεν μπορούμε να αγνοήσουμε· το ηθικό περίγραμμα της άμβλωσης, [...] διαφοροποιείται κατά πολύ ανάλογα με την τοποθέτησή μας.

Το ζήτημα είναι, επιπλέον, εξαιρετικά περίπλοκο και έχει να κάνει ουσιαστικά με το σε ποιο βαθμό το ηθικό *status* είναι συνάρτηση του είδους του όντος που ήδη υπάρχει, όπως κρίνεται από τις ιδιότητες που ήδη διαθέτει, και του είδους του όντος που θα μπορούσε να γίνει αν αναπτυσσόταν. (Η δική μου άποψη, την οποία δεν θα υπερασπιστώ εδώ, είναι ότι το πλήρες ηθικό *status* είναι κάτι που εν μέρει προϋπάρχει και κάτι που εν μέρει θα μπορούσε να πραγματωθεί· το ηθικό *status* του εμβρύου αποκτά προοδευτικά μεγαλύτερη σημασία καθώς εξελίσσεται η εγκυμοσύνη. [...]) Ωστόσο, όσο περίπλοκο και να είναι το ζήτημα της προσωπικότητας ο πειρασμός να νομίσουμε ότι τα ερωτήματα που μας απασχολούν θα μπορούσε να απαντηθούν απλώς και μόνο αν διευθετούσαμε αυτό το ζήτημα –σαν να προσδιοριζόταν άμεσα το ηθικό *status* της άμβλωσης από το ηθικό *status* του εμβρύου– έχει οδηγήσει τους φιλοσόφους που στηρίζονται στις ηθικές θεωρίες να παραγνωρίσουν την πολυμορφία και το βάθος των σχετικών ηθικών ζητημάτων. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι τα ζητήματα αυτά εγείρονται από τη μάλλον ιδιαίτερη θέση που κατέχει το έμβρυο.

Για να επιτευχθεί πρόοδος όσον αφορά την αποτίμηση του ηθικού *status* της άμβλωσης, φαίνεται να χρειάζεται όχι απλώς να επιλύσουμε ήδη γνωστές αντιπαράθεσεις στον χώρο της μεταφυσικής και της ηθικής, αλλά να εστιάσουμε την προσοχή μας σε ξεχωριστές πλευρές της εγκυμοσύνης που συχνά παραμένουν στο περιθώριο. Θέλω να υποστηρίξω ότι αν αναγνωρίσουμε την κυοφορία ως μια *ενδόμυχη εμπειρία*, τη μητρότητα ως *σχέση* και τη δημιουργία ως *διαδικασία*, θα είμαστε σε πολύ ευνοϊκότερη θέση για να εκτιμήσουμε τις διάφορες ηθικές πτυχές της άμβλωσης.

Η ιερότητα της ζωής: επανεξέταση του σεβασμού

Όπως δεν θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι η άμβλωση είναι τερατώδης πράξη αν τα έμβρυα είναι πρόσωπα, κατά τον ίδιο τρόπο δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι απουσιάζει από την άμβλωση οποιαδήποτε ηθική σημασία, αν

όντως δεν είναι. Δεδομένης της ποσότητας μελανιού που έχει χυθεί προκειμένου να διευθετηθεί το ζήτημα της προσωπικότητας του εμβρύου, θα μπορούσαμε να καταλάβουμε κάποιον που θα σκεφτόταν ως εξής: σύμφωνα με ορισμένες εκτιμήσεις, οι αποφάσεις σχετικά με το κατά πόσον θα πρέπει να συνεχίσουμε ή να διακόψουμε την εγκυμοσύνη είναι στην πραγματικότητα, από τη σκοπιά της ηθικής, ισοδύναμες με αποφάσεις για το αν κανείς θα έπρεπε να κόψει τα μαλλιά του.

Αλλά όπως έχει τονίσει ο Ronald Dworkin (1993), για να θεωρεί κανείς ότι η άμβλωση έχει βαρύνουσα ηθική σημασία δεν είναι αναγκαία η υπόθεση ότι το έμβρυο είναι πρόσωπο, ή έστω μια οντότητα την οποία θα ωφελοόσε η συνέχιση της ζωής. Η καταστροφή ενός πίνακα του Da Vinci, παρατηρεί, δεν είναι κάτι επιβλαβές για τον πίνακα, ο πίνακας δεν έχει καθόλου συμφέροντα. Αντίθετα, πρόκειται για θλιβερό γεγονός εξαιτίας της μεγάλης αξίας του. Υιοθετώντας ανάλογη συλλογιστική, θα λέγαμε ότι ένας από τους λόγους για τους οποίους θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την άμβλωση βαρύνουσα ηθικής σημασίας δεν έχει να κάνει με το ότι είναι κάτι κακό για το έμβρυο –πλήγμα στα συμφέροντά του– γιατί ίσως να μην ικανοποιούνται τα κριτήρια για να έχει το έμβρυο κάποια συμφέροντα. Η άμβλωση αντιθέτως θα μπορούσε να έχει κάποια βαρύνουσα σημασία, επειδή υπάρχει κάτι πολύτιμο και σημαντικό στη δημιουργία ανθρώπινης ζωής· το γεγονός αυτό απαιτεί τον βαθύ σεβασμό μας. Έτσι, σύμφωνα με την ανάλυση του Dworkin, τα ζητήματα που αφορούν την άμβλωση εμπίπτουν σε μια διαφορετική σφαίρα των ηθικών μας δεσμεύσεων: δηλαδή, σε εκείνες που αναφέρονται στην αντιμετώπιση πραγμάτων που έχουν αξία. Το ότι ένας οργανισμός είναι δυνάμει πρόσωπο, ίσως να μην είναι αρκετό για να τον καταστήσει φορέα κάποιων δικαιωμάτων· ωστόσο αυτό σημαίνει ότι διαθέτει μια μορφή ηθικής ποιότητας στην οποία αρμόζει σεβασμός.

Αυτή τη διαίσθηση, η οποία απορρίπτεται από μερικούς σαν ένα είδος συναισθηματισμού, θεωρώ και σημαντική και γενικά αποδεκτή. Πολύ λίγοι άνθρωποι θεωρούν την άμβλωση ως ηθικά ισοδύναμη με την αντισύλληψη. Οι περισσότεροι θεωρούν την κοινωνία ηθικά καλύτερη –όχι απλώς καλύτερη με τα μέτρα της δημοσίας υγείας– εφόσον εκλαμβάνει την άμβλωση ως τρόπο διόρθωσης της αστοχίας στην αντισύλληψη και όχι ως ένα συνηθισμένο μέσο ελέγχου των γεννήσεων. Οι λόγοι που κρίνονται επαρκείς για την αντισύλληψη δεν μεταφράζονται ακριβώς σε λόγους επαρκείς για άμβλωση. Πράγματι, υπάρχει μια εύγλωττη διαφορά στο τι είναι έτοιμος να υποθέσει κανείς στις δύο περιπτώσεις: για την πλειονότητα των ανθρώπων, δεν χρειάζεται κανένας λόγος για να δικαιολογηθεί η αντισύλληψη· χρειάζεται όμως *κάποιος* λόγος για να δικαιολογηθεί η διακοπή της εγκυμοσύνης. Το ότι μια ανθρώπινη ζωή έχει ήδη αρχίσει έχει ηθική σημασία.

Η ανθρώπινη ζωή που ετοιμάζεται να ανθίσει, για να το θέσουμε έτσι, είναι *άξια σε-*

βασμού. Και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο μας απασχολεί όχι μόνον το κατά πόσον, αλλά και το πώς, γίνεται η άμβλωση –συνοδευόμενη από χυδαία ανέκδοτα ή με σοβαρότητα– και το γιατί μας απασχολεί το πώς αντιμετωπίζονται τα απομεινάρια του εμβρύου. Είναι γι' αυτό τον λόγο που η σκέψη ότι κάποια γυναίκα μπορεί να κάνει άμβλωση για πραγματικά ασήμαντους λόγους –π.χ. για να της ταιριάζει το αγαπημένο της φόρεμα– μας προκαλεί ηθική ναυτία. Σε ένα βασικότερο επίπεδο η σκέψη ότι η άμβλωση μπορεί να γίνει με επιπόλαιη αδιαφορία μάς δημιουργεί πολλές επιφυλάξεις. Η άμβλωση συνεπάγεται απώλεια. Όχι απλώς απώλεια της ελπίδας στην οποία ίσως να έχουν επενδύσει οι ενδιαφερόμενοι, αλλά την απώλεια κάποιου πράγματος στο οποίο αρμόζει καθαυτό κάποια αξία. Το να σέβεσαι κάτι σημαίνει να εκτιμάς πλήρως την αξία του και να αναγνωρίζεις τι απαιτεί από εμάς αυτή η αξία· όποιος προβαίνει σε άμβλωση χωρίς καθόλου δεύτερες σκέψεις δεν δείχνει καμιά πραγματική εκτίμηση για την αξία και το ηθικό *status* εκείνου που χάνεται.

Ωστόσο, ακόμη και αν πολλοί συμμαρτυρούνται τη διαίσθηση ότι η πρώιμη ανθρώπινη ζωή έχει αξία στην οποία αρμόζει σεβασμός, υπάρχει έντονη διαφωνία σχετικά με το είδος αυτού του σεβασμού: υπάρχει έντονη αντιπαλότητα, όσον αφορά το πώς οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε μια υπό εκκόλαψη ανθρώπινη ζωή. Φυσικά, αυτό οφείλεται εν μέρει στη διαφωνία σχετικά με τον *βαθμό της αξίας* που θα πρέπει να αποδοθεί σε μια τέτοια ζωή: εκείνοι για τους οποίους η αξία αυτή είναι σαφώς μικρή θα έχουν πολύ διαφορετικές απόψεις για διάφορα ζητήματα, από την άμβλωση μέχρι την έρευνα με βλαστοκύτταρα, από αυτούς για τους οποίους η συγκεκριμένη αξία έχει υπερβατικό χαρακτήρα. Πρόκειται όμως μόνο για ένα μέρος του ζητήματος. Αναλογίες όπως αυτή με τα έργα του Da Vinci συσκοτίζουν μερικές από τις πιο σημαντικές αιτίες της διαμάχης, οι οποίες, ειδικά για τους περισσότερους από τη μεγάλη κατηγορία των μετριοπαθών, συνυπάρχουν με μια γενική συμφωνία για τον «βαθμό» της ηθικής αξίας του εμβρύου. Αν δώσουμε προσοχή στους ίδιους τους αγώνες των γυναικών σχετικά με το πότε είναι ηθικά σωστό να δώσουμε τέλος στην εγκυμοσύνη, θα ακούσουμε να μιλούν για τη *μητρότητα* και τον *σεβασμό της δημιουργίας*. Υποστηρίζω πως τα θέματα αυτά είναι εξαιρετικά περίπλοκα, εφόσον παρέχουν επιχειρήματα και για τα δύο στρατόπεδα: για μερικές γυναίκες, ως λόγοι συνέχισης της εγκυμοσύνης, και για άλλες, ως λόγοι διακοπής της. Ας αρχίσουμε με τη μητρότητα.

Για πολλές γυναίκες που σκέπτονται την άμβλωση, η επιθυμία για διακοπή της εγκυμοσύνης δεν είναι, ή δεν είναι τουλάχιστον κυρίαρχη, επιθυμία να αποφύγουν τους εννιά μήνες της εγκυμοσύνης· είναι επιθυμία να αποφύγουν εκείνο που βρίσκεται στο απώτερο τέλος αυτών των μηνών, δηλαδή τη μητρότητα. Αν η κυοφορία ήταν απλώς ένα ζήτημα χορήγησης, ας πούμε, κατά κάποιο τρόπο μιας βοήθειας με μεγάλο βαθμό επικινδυνότητας προς

την προκείμενη ανθρώπινη ζωή που βρίσκεται υπό εκκόλαψη –αν κατά κάποιο τρόπο οι γυναίκες θα μπορούσαν να προσφέρουν αυτή τη βοήθεια χωρίς όμως να προσθέσουν ένα μέλος στην οικογένειά τους– το δίλημά τους θα ήταν πολύ πιο διαφορετικό. Αλλά η κυοφορία δεν δίνει απλώς τη δυνατότητα στα κύτταρα να εξελιχθούν σε πρόσωπα· μετατρέπει ένα άτομο σε μητέρα.

Μια από τις πιο συνήθεις δικαιολογίες που οι γυναίκες προβάλλουν για το γιατί θέλουν να κάνουν άμβλωση είναι το ότι δεν θέλουν να γίνουν μητέρες – τώρα, ποτέ, ξανά, μ' αυτόν τον σύντροφο, ή επειδή δεν υπάρχει καθόλου αξιόπιστος σύντροφος, με αυτούς τους λίγους πόρους, ή με αυτούς τους λίγους που έχουμε τώρα, μετά από τόσα χρόνια μητρότητας, διαθέσει για κάποιον άλλο σκοπό (Hursthouse, 1987, κεφ. 8.4). Και ούτε η υιοθεσία αποτελεί μια καθολική λύση. Το να δώσουν το παιδί τους για υιοθεσία θα μπορούσε να είναι για πολλές γυναίκες μια τραυματική εμπειρία που θα σμάδευε τη ζωή τους· άλλες, που βρίσκονται σε καλύτερες συνθήκες, ίσως θα θεωρούσαν πως είναι αδικαιολόγητο να δώσουν σε κάποιον τρίτο το παιδί τους για να το αναθρέψει. Ή πάλι –κάτι που συμβαίνει συχνότερα– μια γυναίκα μπορεί μεν να μη θέλει να αναθρέψει ένα παιδί τώρα, αλλά ξέρεi ότι αν ολοκλήρωνε την εγκυμοσύνη, δεν θα ήθελε να δώσει το παιδί της για υιοθεσία. Γνωρίζει πως η κυοφορία είναι πιθανό να επαναδιαμορφώσει την καρδιά και την ψυχή της, μετατρέποντάς την σε μητέρα συναισθηματικά, όχι απλά τυπικά· και ακριβώς αυτή τη μεταμόρφωση δεν θέλει να υποστεί. Επειδή η συνέχιση της εγκυμοσύνης πιθανόν να επιφέρει αυτή τη νέα ταυτότητα και, μαζί της, τη συγκεκριμένη σχέση, πολλές γυναίκες νιώθουν ότι έχουν το δικαίωμα να την αρνηθούν.

Όμως, η σχέση της εγκυμοσύνης με τη μητρότητα υπεισέρχεται στη φαινομενολογία της άμβλωσης και στην αντίθετη κατεύθυνση. Για μερικές γυναίκες, το ότι πρόκειται για το παιδί τους είναι ακριβώς ο λόγος που αισθάνονται ότι θα πρέπει να συνεχίσουν την εγκυμοσύνη, ακόμη και αν η μητρότητα δεν είναι εκείνο που επιθυμούσαν. Το να βρίσκονται σε κατάσταση εγκυμοσύνης είναι σαν να έχουν ένα εν δυνάμει παιδί να κτυπά την πόρτα τους· και με την άμβλωση, είναι σαν να του γυρνάς την πλάτη, μια σπύση που πολλές γυναίκες ισχυρίζονται ότι θα τους καταδικάσει για πάντα. Σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, η επιθυμία για αποφυγή της εγκυμοσύνης, που αποτελεί ένα τόσο πειστικό λόγο για αντισύλληψη, είναι μάλλον ανεπαρκής λόγος για άμβλωση: από τη στιγμή που ένα έμβρυο βρίσκεται εν εξελίξει το ζήτημα δεν είναι η αποφυγή της μητρότητας, αλλά η απόρριψη του παιδιού σου. Φυσικά, όχι στην κυριολεξία, αφού δεν πρόκειται ακόμη για κάποιο υπαρκτό παιδί που γίνεται το αντικείμενο απόρριψης. Πάντως, η στάση απέναντι στην εγκυμοσύνη, επιδιωκόμενη ή όχι, που πρέπει να υιοθετηθεί, είναι εκείνη της αποδοχής: από τη στιγμή που κάποιο εν δυνάμει μέλος της οικογένειάς σου κτυπά την πόρτα, θα πρέπει

να σηκωθείς, να κάνεις χώρο και να το καλωσορίσεις στο σπίτι σου.

Αυτές οι δύο στάσεις που εκφράζουν διαισθητικές αντιδράσεις αντιπροσωπεύουν ακριβώς δύο πολύ διαφορετικούς τρόπους σύλληψης του ζητήματος της διακοπής της εγκυμοσύνης. Σύμφωνα με την πρώτη άποψη, η άμβλωση βρίσκεται εγγύτερα στην αντισύλληψη: δεν είναι βέβαια ισοδύναμη με αυτήν, επειδή σημαίνει την απόρριψη ενός πράγματος που διαθέτει αξία. Ωστόσο, η επιθυμία της αποφυγής του εγχειρήματος και της ταυτότητας της μητρότητας είναι κατανοητός και αξιοπρεπής λόγος για την απόφαση διακοπής της εγκυμοσύνης. Δεδομένου του ότι δεν έχει ακόμη εμφανιστεί κάποιο παιδί στο προσκήνιο, δεν οφείλει κανείς να είναι ανοικτός στην αποδοχή της σχέσης που βρίσκεται στο τέλος της πορείας της εγκυμοσύνης. Σύμφωνα με τη δεύτερη άποψη, η άμβλωση βρίσκεται εγγύτερα στην έξοδο από μια γονεϊκή σχέση· δεν είναι βέβαια ισοδύναμη με αυτήν, από τη στιγμή που ένα από τα βασικά μέλη της σχέσης δεν έχει ακόμη αναπτυχθεί πλήρως. Ωστόσο, αισθάνεται κανείς πως η απόφαση κάποιας γυναίκας για το αν θα δεχτεί να συνεχίσει την εγκυμοσύνη υπόκειται ήδη σε ειδικούς περιορισμούς· το γεγονός ότι κανείς θα μπορούσε να σχετίζεται με το πρόσωπο που θα προκύψει, ασκεί τώρα μια ηθική πίεση. Θα χρειάζονταν ιδιαίτερα σοβαροί λόγοι για να αρνηθεί τη βοήθειά του σ' αυτή την περίπτωση, από τη στιγμή που οι κανονιστικές αρχές της γονεϊκής σχέσης έχουν ήδη εφαρμογή. Η αποτίμηση του ηθικού *status* της άμβλωσης φαίνεται, έτσι, ότι δεν συνιστά απλώς αποτίμηση της μορφής του γενικού σεβασμού που οφείλουμε στην υπό εκκόλαψη ανθρώπινη ζωή, πρόκειται για την αποτίμηση της σημασίας μιας *επικείμενης σχέσης* και αυτό είναι ένα ζήτημα που αντιμετωπίζεται με διαφορετικούς τρόπους από διαφορετικές γυναίκες· και, κάποτε, ακόμη και από μια συγκεκριμένη γυναίκα.

Η δική μου άποψη είναι, πως πριν το έμβρυο γίνει πρόσωπο, θα πρέπει, κρίνοντας από ηθική σκοπιά, να αναγνωρίσουμε το προνόμιο να μην αποδεχτούμε τη γονεϊκή σχέση και να διακόψουμε την εγκυμοσύνη. Όχι επειδή η μητρότητα είναι αναγκαστικά ένα βάρος, παρόλο που μπορεί και να είναι, αλλά γιατί επιδρά κατά τρόπο που μεταβάλλει εντελώς εκείνο το οποίο θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως θεμελιώδη *πρακτική ταυτότητα* ενός ατόμου. Η εμπειρία της μητρότητας ανασυνγκροτεί τον εαυτό μας, αλλάζει το «σχήμα της καρδιάς μας», τις πρωταρχικές δεσμεύσεις με τις οποίες ζει κανείς τη ζωή του, τους όρους με τους οποίους αξιολογεί κανείς τη ζωή του ως επιτυχημένη ή ως αποτυχημένη. Αν το όλο εγχείρημα δεν είναι επιθυμητό και αποφασίσει μια γυναίκα να δώσει το παιδί της σε κάποιον άλλο, η ταυτότητα της μητέρας συνεχίζει να επηρεάζει τα κανονιστικά γεγονότα τα οποία ισχύουν γι' αυτήν, από τη στιγμή που υπάρχει κάποιο πρόσωπο αναφορικά με το οποίο πράττει ή δεν πράττει σωστά (βλ. Ross, 1992). Και κατά ανάλογο τρόπο –είτε κάποια γυναίκα

αναθρέψει το παιδί είτε το εγκαταλείπει— η συνέχιση της εγκυμοσύνης σημαίνει ότι ένα μέρος της καρδιάς της, κατά την παροιμιώδη έκφραση, θα κινείται για πάντα μακριά από το σώμα της. Όσο βαθύς και αν πρέπει να είναι ο σεβασμός για την υπό εκκόλαψη ζωή, άλλο τόσο θα πρέπει να αναγνωρίσουμε το ηθικό πρόνομο της επιλογής όσον αφορά δεσμεύσεις που διαμορφώνουν την ταυτότητά μας και εγχειρήματα με υπαρξιακό βάθος, όπως αυτό της μητρότητας.

Είτε κανείς συμφωνεί με αυτή την προσέγγιση είτε όχι, υπάρχει, σε κάθε περίπτωση, ένα άλλο επίπεδο στο ηθικό ζήτημα υπό εξέταση. Το ότι οι γυναίκες καταλήγουν να συλλαμβάνουν με διαφορετικούς τρόπους τη μελλοντική σχέση που συνεπάγεται η εγκυμοσύνη οφείλονται εν μέρει στις διαφορετικές τους ταυτότητες, δεσμεύσεις και αντιλήψεις, με τις οποίες τέμνεται μια τέτοια προοπτική· δεσμεύσεις οι οποίες, παρ' όλο που επιτρέπεται να ποικίλλουν ανάλογα με την ιδιαίτερη ιδιοσυγκρασία της καθεμιάς, τους επιβάλλουν ηθικούς περιορισμούς. Αν μια γυναίκα αισθάνεται ότι δεσμεύεται ήδη από τις κανονιστικές αρχές της γονεϊκής σχέσης να αναθρέψει αυτό το πλάσμα, για παράδειγμα, αυτό θα μπορούσε να συμβαίνει για τον πολύ καλό λόγο ότι, υπό μια προσωπική έννοια, είναι ήδη η μητέρα του. Ανακαλύπτει η ίδια (ίσως και με δική της έκκληση) μια μητρική δέσμευση προς αυτό το πλάσμα. Όμως το να αποδέχεται την ταυτότητα της μητέρας απέναντι σε κάποιο ον σημαίνει ακριβώς να αποδέχεται συγκεκριμένες προσταγές όσον αφορά την ευημερία του ως κατηγορικές. Το έργο της είναι επομένως σαφές: έγκειται στο να βοηθήσει αυτό το πλάσμα να φτάσει στο ύψιστο σημείο της πραγμάτωσης των δυνατοτήτων του. Για κάποια άλλη γυναίκα, αντίθετα, η ταυτότητα της μητέρας δεν έχει ακόμη αναληφθεί· δοκιμάζεται και είναι ενδεχόμενο να γίνει αποδεκτή, αλλά και να απορριφθεί—σε τέτοια περίπτωση οφείλονται η απόδοση σεβασμού, αλλά η αγάπη διαφυλάσσεται, ή επιβεβαιώνεται, για άλλους— άλλες σχέσεις, άλλα σχέδια, και άλλες επιθυμίες.

Και πάλι, αν μια γυναίκα αισθάνεται ότι οφείλει μια στάση καλωσορίσματος της υπό εκκόλαψη ανθρώπινης ζωής, η οποία εμφανίζεται στον δρόμο της, αυτό μπορεί να συμβαίνει όχι γιατί θεωρεί μια τέτοια στάση υποχρεωτική για όλες τις γυναίκες, αλλά εξαιτίας των αρετών μέσα από τις οποίες προσανατολίζεται πλέον η πρακτική της ταυτότητα: για παράδειγμα, της δεκτικότητας απέναντι στις απαιτήσεις της νέας ζωής, ή της φροντίδας απέναντι σε κάτι ευάλωτο στον ύψιστο βαθμό. Για κάποια άλλη γυναίκα, οι αρετές που θα 'πρεπε να επιδειχθούν θα μπορούσαν να μας τραβήξουν στην ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση: αφοσίωση στα πιο πολύτιμα σχέδια μιας ζωής, η δέσμευση πως η ίδια και όχι οι βιολογικές συμπτώσεις θα πρέπει να καθορίσει την πορεία της ζωής της, υποστηρίζοντας την αυτόνομη κατεύθυνση του εαυτού της μετά από μια ζωή που για μεγάλο χρονικό διάστημα κυβερνούσαν το τυχαίο και η μοίρα.

Η απόφαση για το πότε είναι ηθικά σωστό να διακόψει κάποια γυναίκα μια εγκυμοσύνη φαίνεται πως προκύπτει από την ανάμιξη απρόσωπων και καθολικά επιτακτικών ηθικών απαιτήσεων και της ανακάλυψης και διευθέτησης—μερικές φορές έπειτα από αγωνιώδη διαβούλευση, μερικές φορές έπειτα από επιλογή που δεν παύει να είναι βαθιά επειδή είναι άμεση— των προσωπικών δεσμεύσεων, της ταυτότητας και των καθοριστικών αρετών της.

Εξίσου περίπλοκη είναι η ανάλυση που χρειάζεται και όταν στραφούμε στο δεύτερο ζήτημα. Ένα άλλο νήμα που εμφανίζεται σε πολλές αφηγήσεις γυναικών απέναντι στην προοπτική της μη επιδιωκόμενης εγκυμοσύνης αναδεικνύει τον σεβασμό για τις βαρύνουσες σημασίες υποχρεώσεις που συνεπάγεται η δημιουργία ανθρώπινης ζωής. Για ακόμη μια φορά, πρόκειται για ένα ζήτημα η αντιμετώπιση του οποίου μας τραβά σε διαφορετικές κατευθύνσεις.

Στην πιο οικεία κατεύθυνση, το πρόβλημα εμφανίζεται σε πολλές περιπτώσεις όπου δικαιολογείται η συνέχιση μιας μη επιδιωκόμενης εγκυμοσύνης. Πολλοί άνθρωποι θεωρούν ότι η υποχρέωση κάποιου να βοηθήσει μια νέα ζωή να αναπτυχθεί εντείνεται σημαντικά αν αυτός είναι υπεύθυνος για την ύπαρξή της κατά πρώτο λόγο. Το τι ακριβώς σημαίνει να είσαι υπεύθυνος εδώ είναι κάτι ως προς το οποίο οι απόψεις διίστανται (κατά πόσο η εκούσια σεξουαλική πράξη με τη χρήση αντισύλληψης είναι κάτι διαφορετικό από τη σεξουαλική πράξη χωρίς οποιαδήποτε προφύλαξη, ή ακόμη από τη συνειδητή απόφαση κάποιου να τεκνοποιήσει σε μια κλινική τεχνητής γονιμοποίησης). Όμως, αισθάνεται κανείς πως η ενεργοποίηση του κριτηρίου της ευθύνης για τη δημιουργία μιας ζωής συνεπιφέρει και υψηλή ευθύνη για ανατροφή, και ότι αποτελεί ένδειξη έλλειψης σεβασμού το να δημιουργήσει μια ανθρώπινη ζωή και να την αφήσει να μαραθθεί. Για να το θέσω αυστηρότερα, κάποιοι που φέρει ευθύνη για τη δημιουργία ενός πλάσματος με εγγενή αξία, εξαιτίας της δυνατότητάς του να γίνει πρόσωπο, έχει ιδιαίτερη ευθύνη να το καταστήσει ικανό να φτάσει στο τελικό στάδιο της ανάπτυξής του.

Ωστόσο, αν και αυτό δεν αναγνωρίζεται τόσο συχνά, η ιδέα του σεβασμού απέναντι στη δημιουργία ζωής είναι ταυτόχρονα πολλές φορές ο λόγος για τον οποίο οι γυναίκες οδηγούνται στο να διακόψουν την εγκυμοσύνη. Όπως έχει γράψει η Barbara Katz Rothman (1989), οι αποφάσεις υπέρ μιας άμβλωσης συχνά αντιπροσωπεύουν, όχι μια απόφαση να καταστρέψεις κάτι, αλλά μια άρνηση να δημιουργήσεις κάτι. Πολλοί άνθρωποι έχουν έντονες απόψεις σχετικά με τις συνθήκες υπό τις οποίες θα ήταν ορθό γι' αυτούς να φέρουν ένα παιδί στον κόσμο. Θα μπορούσε να γεννηθεί σ' ένα δίκαιο κόσμο, μέσα σε μια ασφαλή οικογένεια, σε μια κοινωνία που θα μπορούσε να σεβαστεί στο ελάχιστο τις δυνατότητές του ως δρώντος υποκειμένου; Αυτές οι σκέψεις θα μπορούσαν να εξακολουθούν να μας απασχολούν ακόμη και μετά τη σύλληψη, αφού παρόλο που το *έμβρυο* έχει ήδη δημιουργηθεί,

δεν συμβαίνει το ίδιο με το πρόσωπο. Έτσι, μερικές γυναίκες αποφασίζουν να διακόψουν την εγκυμοσύνη όχι εξαιτίας του ότι δεν θα ήθελαν το παιδί που θα προκύψει—στην πραγματικότητα, ίσως να το λαχταρούν όσο τίποτα άλλο, και απεγνωσμένα να εύχονται οι συνθήκες να ήταν διαφορετικές— αλλά επειδή πιστεύουν ότι το να φέρουν ένα παιδί στον κόσμο δεν είναι αυτό που πρέπει να κάνουν.

Αυτές είναι αμβλώσεις οι οποίες περιγράφονται με χαρακτηριστική ηθική γλώσσα. Μια γυναίκα θέλει να κάνει άμβλωση επειδή γνωρίζει ότι δεν θα μπορούσε να δώσει ένα παιδί για υιοθεσία αλλά και αισθάνεται ότι δεν θα μπορούσε να προσφέρει στο παιδί της το είδος της ζωής, ή να είναι ο γονιός, που πιστεύει ότι του αξίζει· μια γυναίκα που θα χρειαστεί να αποχωριστεί το παιδί της θεωρεί ότι δεν θα ήταν *δίκαιο* να φέρει ένα παιδί στον κόσμο που ήδη φέρει το βάρος της απόρριψης, ακόμη κι όταν έχει σοβαρούς λόγους για κάτι τέτοιο· μια γυναίκα που ζει σε μια χώρα όπου κυριαρχεί η φτώχεια και ένα καθεστώς διάκρισης μεταξύ των φύλων, θα θέλει να κάνει άμβλωση γιατί πιστεύει ότι θα ήταν *λάθος* της να γεννήσει μια κόρη της οποίας η ζωή, όπως και της ίδιας, θα σηματοδοτούν από τόση αδικία και δυσκολίες.

Μερικές γυναίκες εκτιμούν ότι τέτοιες αποφάσεις φανερώνουν μια απλή πλάνη: εκτός και αν η ζωή του παιδιού επρόκειτο, στην κυριολεξία να ήταν χειρότερη από τη μη ύπαρξή του, πώς θα μπορούσε κανείς να διακόψει την κυοφορία χωρίς καμιά έγνοια για το μελλοντικό παιδί; Όμως, η ανησυχία σ' αυτήν την περίπτωση δεν είναι ότι πιθανόν θα προξενούσε κανείς *βλάβη* στο παιδί με το να το φέρει στη ζωή (σαν να συνέβαινε τα παιδιά που μεγαλώνουν υπό τις συνθήκες οι οποίες προαναφέρθηκαν να ζουν ζωές που δεν αξίζουν). Οι γυναίκες αυτές αισθάνονται ότι το να φέρουν στη ζωή ένα παιδί υπό αυτές τις συνθήκες θα πρόδινε τα ιδανικά τους για τη δημιουργία και τη γονεϊκή σχέση. Γι' αυτό δεν θα ήθελαν να φέρουν στη ζωή μια κόρη που δεν θα μπορούσαν να αγαπήσουν και να φροντίσουν, δεν θα ήθελαν να φέρουν στη ζωή ένα άτομο του οποίου η ζωή θα σηματοδοτούν από έλλειψη σεβασμού ή απόρριψη.

Βεβαίως, ο ισχυρισμός αυτός δεν συνεπάγεται κριτική για τις γυναίκες που συνεχίζουν την εγκυμοσύνη υπό παρόμοιες συνθήκες—σαν να υπήρχε σ' αυτή την περίπτωση μια υποχρέωση για άμβλωση. Οι υπό συζήτηση κανονιστικές αρχές, και πάλι, δεν είναι αναγκαίο να έχουν έναν απρόσωπο, εξαναγκαστικό ηθικό χαρακτήρα. Όπως και τα ιδεώδη της σωστής γονεϊκής σχέσης, οι αρχές αυτές φανερώνουν θεωρήσεις απέναντι στις οποίες ίσως όλοι οφείλουν να είναι ευαίσθητοι. Όμως, εξίσου ορθολογικοί άνθρωποι θα μπορούσαν να ακολουθήσουν διαφορετικές παραλλαγές και σταθμίσεις των δεδομένων κατά την ερμηνεία τους. Σε κάθε περίπτωση, οι συγκεκριμένες θεωρήσεις διαθέτουν κανονιστική ισχύ για εκείνους που τις κατανοούν· τα ιδεώδη που δέχεται κανείς χαρακτηρίζονται από ένα είδος κατηγορικότητας που πηγαινει πολύ πέρα από την έκφραση απλών

ζητημάτων γούστου, εκφράζουν προσαγές των οποίων το κύρος δεν ανάγεται στην απλή επιθυμία. Αυτά είναι κατ' ουσίαν ζητήματα σχετικά με την *ακεραιότητα*, και τη σημασία της διατήρησης της ακεραιότητας, κατά τη συμμετοχή στη διαδικασία της κυοφορίας και της τεκνοποίησης, ακριβώς γιατί η διαδικασία αυτή είναι τόσο κανονιστικά βαρύνουσα.

Αυτό που συνήθως τονίζεται, όσον αφορά την ηθικότητα της άμβλωσης, είναι η ηθική διάσταση που αναφέρεται σε κάποια καταστροφή, αλλά παρόλ' αυτά υπάρχει η εξισοροποιητική ηθική διάσταση που αναφέρεται σε κάποια δημιουργία. Και για πολλά άτομα, η διαμάχη σχετικά με την άμβλωση είναι μια διαμάχη εντός αυτής της ηθικής της δημιουργίας. Από τη μια πλευρά, τώρα έχουμε μπροστά μας μια οντότητα η οποία αποτιμάται με ένα μέτρο ιερότητας: το γεγονός ότι έχει ήδη αρχίσει να υπάρχει αποτελεί λόγο για να τη βοηθήσουμε να συνεχίσει, ιδιαίτερα ίσως αν έχουμε δραματίσει κάποιο ρόλο στη γένεσή της, και αυτός είναι ο λόγος που η άμβλωση ακόμη και σε πολύ πρώιμα στάδια δεν είναι κανονιστικά ισοδύναμη με την αντισύλληψη. Από την άλλη,

το να μη διακόψουμε μια εγκυμοσύνη σημαίνει ότι κάνουμε κάτι άλλο, δηλαδή συνεχίζουμε τη διαδικασία δημιουργίας ενός προσώπου, και, για μερικές γυναίκες, η εγκυμοσύνη προκύπτει σε περιστάσεις υπό τις οποίες δεν θα μπορούσαν να αποδεχτούν ένα τέτοιο εγχείρημα. Για κάποιες, η ιερότητα της ανάπτυξης της ανθρώπινης ζωής είναι αρκετά ισχυρή για να γείρει την πλάστιγγα προς τη συνέχιση της κυοφορίας: για άλλες οι αρχές τους σχετικά με το τι απαιτείται για μια δημιουργία που χαρακτηρίζεται από σεβασμό για την ανθρώπινη ζωή θα αποβούν καθοριστικές. Για εκείνες οι οποίες πιστεύουν ότι οι αρχές που υπαγορεύουν το πώς δημιουργείται ένα πρόσωπο είναι ελάχιστονος σημασίας, συγκρινόμενες με τον κανονιστικό στόχο της ζωής του εμβρύου, το να είσαι υπεύθυνος δημιουργός, επιβάλλει να συνεχίσεις την κυοφορία και να κάνεις ό,τι μπορείς για να διαμορφώσεις τις συνθήκες υπό τις οποίες η συγκεκριμένη δημιουργία θα αντιμετωπίζεται με τον απαιτούμενο σεβασμό. Για άλλες, αντίθετα, η κανονιστικότητα του στόχου της επιβίωσης και ανάπτυξης του εμβρύου είναι ασθενής ενώ τα κριτήριά τους για μια

δημιουργία χαρακτηριζόμενη από σεβασμό ισχυρά και μας διδάσκουν το αντίθετο μάθημα: αποτελεί ένδειξη σεβασμού η μη συνέχιση της δημιουργίας όταν δεν υφίστανται συγκεκριμένες συνθήκες, όπως μια αγαπημένη οικογένεια ή επαρκείς οικονομικοί πόροι.

Όπως και να πιστεύει κανείς ότι θα διευθετηθούν αυτά τα ζητήματα, δεν θα διευθετηθούν από τον αυστηρό στοχασμό σχετικά με την αξία της ανθρώπινης ζωής. Επιβάλλουν βαθιά ενασχόληση με το πολυσήμαντο περιεχόμενο της δημιουργίας, της ευθύνης και της συγγένειας. Και τα ζητήματα αυτά, όπως υποστήριξα, είναι ζητήματα σχετικά τόσο με την ακεραιότητά μας όσο και με τις απρόσωπες υποχρεώσεις που θα αναγνωρίσουμε. Σε πολλές αναλύσεις της άμβλωσης, το κατά πόσον θα πρέπει να συνεχιστεί ή όχι η εγκυμοσύνη είναι κάτι που εξαντλείται, αφενός σε προσωπικές επιλογές, και απ' ετέρου σε καθολικά δεσμευτικές ηθικές απαιτήσεις: ωστόσο, ένα μέρος από το σημαντικότερο πεδίο του σχετικού στοχασμού βρίσκεται στο ενδιάμεσο αυτών των θεωρήσεων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ▶ Bolton, M.B. (1979) "Responsible Women and Abortion Decisions". In O.O'Neill and W.Ruddick (eds), *Having Children*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- ▶ Brody, B. (1975) *Abortion and the Sanctity of Life*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- ▶ Dworkin, R. (1993) *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- ▶ Dwyer, S. and Feinberg, J. (eds.) (1997) *The Problem of Abortion*, 3η έκδ. Belmont, CA: Wadsworth.
- ▶ Finnis, J. (1973) "The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson". *Philosophy and Public Affairs*, 2: 117-45.
- ▶ Harman, E. (2000) "Creation Ethics: The Moral Status of Early Fetuses and the Ethics of Abortion". *Philosophy and Public Affairs*, 28:310-24.
- ▶ Hursthouse, R. (1987) *Beginning Lives*. Oxford: Open University Press.
- ▶ Kamm, F.M. (1992) *Creation and Abortion: A Study in Moral and Legal Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- ▶ MacKinnon, C.A. (1991) "Reflections on Sex Equality Under Law". *The Yale Law Journal*, 100 (5): 1281-328.
- ▶ Marquis, D. (1989) "Why Abortion Is Immoral". *The Journal of Philosophy*, 76: 183-202.
- ▶ McDonough, E. (1996) *Breaking the Abortion Deadlock: From Choice to Consent*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- ▶ Noonan, Jr. J.T. (1970) "An Almost Absolute Value in History". In J.T.Noonan, Jr. (ed.). *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, 1-59. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- ▶ Quinn, W. (1993) "Abortion, Identity and Loss". In *Morality and Action*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- ▶ Ross, S.L. (1993) "Abortion and the Death of the Fetus". *Philosophy and Public Affairs*, 11: 232-45.
- ▶ Rothman, B.K. (1989) *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. New York: Norton.
- ▶ Silverstein, H.S. (1987) "On a Woman's 'Responsibility' for the Fetus". *Social Theory and Practice*, 13: 103-19.
- ▶ Steinbrock, B. (1992) *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- ▶ Thomson, J.J. (1971) "A Defense of Abortion". *Philosophy and Public Affairs*, 1: 47-66.
- ▶ Wertheimer, R. (1974) "Understanding the Abortion Argument". In M.Cohen, T. Nagel and T.Scanlon (eds), *Rights and Wrongs of Abortion*, 23-51. Princeton: Princeton University Press.
- ▶ West, R. (1993) "Jurisprudence and Gender". In D. Kelly Weisberg (ed.). *Feminist Legal Theory Foundations*, 75-98. Philadelphia: Temple University Press.

ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η βιοηθική;

Σταυρούλα Τσινόρεμα

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ ΣΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

Ύστερα από μερικές δεκαετίες ζωής, η βιοηθική, από πολυσυλλεκτικό πεδίο εφαρμογής άλλων κλάδων, έχει επιτύχει να μετεξελιχθεί σταδιακά σε διακριτό κλάδο με τη δική του προβληματοθεσία, αποτέλεσμα της συνάντησης παραδοσιακά διχοτομημένων περιοχών, της φιλοσοφίας και των ανθρωπιστικών επιστημών, αφενός, και των φυσικών επιστημών, αφετέρου.

Εάν θεωρήσουμε ότι αντικείμενό της αποτελεί η προσέγγιση των ηθικών ζητημάτων που προκύπτουν από, ή σχετίζονται με, τις επιστήμες της ζωής και τη βιοτεχνολογία, τις ιατρικές εφαρμογές τους και, ευρύτερα, τις κοινωνικές και περιβαλλοντικές επιπτώσεις τους, η πρόκληση για την ίδια είναι η αποσαφήνιση του πεδίου της με μεθοδολογικά συνεκτικό τρόπο. Προκειμένου να προσδιορισθεί η ιδιαίτερη προβληματική της είναι χρήσιμο να προσεγγισθούν οι όροι μέσω των οποίων συγκροτήθηκε, και να διερευνηθεί το ερώτημα σε ποια αιτήματα ανέλαβε να απαντήσει.

Η βιοηθική προέκυψε ως εγχείρημα αντιμετώπισης μιας δέσμης προκλήσεων, που έχουν να κάνουν με τις εξελίξεις στις σύγχρονες επιστήμες, τους προσανατολισμούς της επιστημονικής και τεχνολογικής ανάπτυξης, την κοινωνική λειτουργία και αξιοποίησή τους. Μια πρώτη δέσμη προκλήσεων που συνέβαλαν στη γένεσή της βρίσκεται στη συζήτηση γύρω από τον ανθρωπινό πειραματισμό στο πλαίσιο της βιοϊατρικής έρευνας. Συγκεκριμένα, οι ηθικές καταχρήσεις σε βάρος ανθρώπων στη βιοϊατρική έρευνα, από τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας στην περίπτωση των αποτρόπαιων βιοϊατρικών πειραματισμών και της ευγονικής στη Γερμανία του εθνικοσοσιαλισμού, μέχρι το φάσμα των ανεξέλεγκτων πειραμάτων, μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, που διεξάγονταν επί σειρά ετών μακριά από το φως της δημοσιότητας σε δημοκρατικά κράτη όπως οι ΗΠΑ, δημιούργησαν μια ισχυρή απαίτηση για δημόσιο έλεγχο και λογοδοσία από την πλευρά της ιατρικής και επιστημονικής πρακτικής, πέραν των ορίων της εσωτερικής αυτορρύθμισης και των κανόνων δεοντολογίας των συναφών ιατρικών-επιστημονικών κοινοτήτων.

Μια από τις ιστορικές συνιστώσες της βιοηθικής βρίσκεται στη συζήτηση που πυροδοτήθηκε με τη δίκη των γιατρών-συνεργατών των ναζι, στη Νυρεμβέργη 1946-47, και η οποία κατέληξε

στη διατύπωση των δέκα αρχών του «Κώδικα της Νυρεμβέργης».¹ Η δίκη της Νυρεμβέργης, αφενός, ανέδειξε ως αδιαπραγμάτευτες ηθικές αρχές την αυτονομία του προσώπου, την ανθρωπινή αξιοπρέπεια, την ηθική και σωματική ακεραιότητα του ανθρώπου απέναντι σε καταχρήσεις, και, αφετέρου, εξέφρασε ένα αίτημα διεύρυνσης της ηθικής προβληματικής, σε σχέση με την επιστημονική έρευνα, με κοινωνικές, πολιτικές και δικαιοδικές διαστάσεις, με όρους, δηλαδή, ευρύτερους από την επιχειρηματολογία της κλασικής ιατρικής ηθικής και τη δεοντολογία των ιατρικο-επιστημονικών κοινοτήτων.

Επιπλέον, και συναφώς, από την άλλη πλευρά του Ατλαντικού, η ανάπτυξη της βιοηθικής συνδυάστηκε με μια ευρεία δημόσια αντίδραση απέναντι σε τρομακτικά νοσοκομειακά σκάνδαλα, που συντάραξαν την κοινή γνώμη. Ανάμεσά τους περιβόητες είναι: η περίπτωση Willowbrook, που ονομάστηκε έτσι από το ομώνυμο νοσοκομείο της Πολιτείας της Νέας Υόρκης, όπου παιδιά με νοητική καθυστέρηση μολύνονταν επίτηδες με τον ιό της ηπατίτιδας, προκειμένου να μελετηθεί η πορεία της νόσου και να ανακαλυφθεί αποτελεσματικό εμβόλιο, καθώς και η περίπτωση Tuskegee, σύμφωνα με την οποία μαύροι Αμερικανοί από το Tuskegee, Alabama, που υπέφεραν από σύφιλη, παρακολουθούνταν επί σαράντα χρόνια χωρίς θεραπεία, προκειμένου να μελετηθεί η εξέλιξη της νόσου.²

Μια δεύτερη δέσμη προκλήσεων αφορά τις επιπτώσεις που προκύπτουν από τη δυναμική των εφαρμογών των βιοϊατρικών επιστημών και της βιοτεχνολογίας στην ατομική και κοινωνική ζωή. Οι γενετικές επεμβάσεις και οι πιθανές γενετικές προβλέψεις, η διαχείριση των γενετικών πληροφοριών και η προνομιακή εκμετάλλευσή τους από τρίτους, η τεχνητή γονιμοποίηση, η φιλοξενία σε ξένη μήτρα, η δημιουργία γαμετών (σπέρματος) από βλαστικά κύτταρα στο εργαστήριο (παιδιών με «τεχνητό σπέρμα»), ο έλεγχος του φυσικού ορίου του θανάτου μέσω του ελέγχου της γήρανσης, η δημιουργία ζωής από νεκρό άνθρωπο, ή ακόμα η υποψία παραγωγής ανθρώπων-κλώνων που θα μπορούσαν να χρησιμοποιούνται ως μέλη για μεταμόσχευση, ή για τη θεραπεία άλλων ανθρώπων, διεκδικούν το πεδίο του ηθικού προβληματισμού πέραν των ορίων της κλασικής ηθικής θεώρησης.

Τέλος, μια τρίτη δέσμη προκλήσεων αφορά, ευρύτερα, την ανάπτυξη νέων πεδίων ηθικοπολιτικής και κοινωνικής προβληματικής, όπως η οικολογία, η δημογραφική ανάπτυξη, η βιώσιμη ανάπτυξη και η παγκόσμια οικονομική δικαιοσύνη, εις απάντηση μιας σειράς πιεστικών κοινωνικών προβλημάτων που αναδύονται από τη δυναμική της χειραγώγησης των τεχνο-επιστημονικών επιτευγμάτων, όπως η χρήση της πυρηνικής ενέργειας και η ατομική βόμβα, η διογκούμενη απειλή μη αναστρέψιμων καταστροφών σε βάρος της βιόσφαιρας. Η επιστημονική αβεβαιότητα όσον αφορά τους κινδύνους από τις εφαρμογές των νέων επιστημονικών ανακαλύψεων στον ιδιωτικό και τον κοινωνικό βίο, οι αβεβαιότητες της «κοινωνίας της διακινδύνευσης», συνέτειναν στη διαμόρφωση ενός αιτήματος υπέρ μιας κανονιστικής προσέγγισης περισσότερο κοινωνικά ευαίσθητοποιημένης, καθ' υπέρβαση της μέχρι τη δεκαετία του '60 δεσποζουσας μεταηθικής. Η τελευταία περιοριζόταν στη «λογική ανάλυση» του νοήματος του ηθικού λόγου και παρέμενε κανονιστικά σκεπτικιστική και κοινωνικά αδιάφορη.

Από μεθοδολογική άποψη, εντός της βιοηθικής, η ηθικοπρακτική συζήτηση διαμορφώνεται μέσα από μια σειρά αντίστοιχων μετατοπίσεων. Κατά πρώτο λόγο, η αύξουσα γνώση των μοριακών μηχανισμών που συγκροτούν το υπόβαθρο της ανάπτυξης των οργανισμών, συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου, και η αξιοποίησή της για τη χειραγώγηση των διαδικασιών ανάπτυξης των οργανισμών, διεκδικούν τη σφαίρα επιρροής της ανθρωπίνης πράξης σε πεδία πρωτόγνωρα. Το προγεννητικό στάδιο της ανθρωπογένεσης, η εξέλιξη του εμβρύου και η συνύπαρξή του με το σώμα της μητέρας, το ίδιο το φυσικό όριο του θανάτου, η ανάπτυξη και εξέλιξη άλλων βιολογικών ειδών, με τη συμβολή της βιοτεχνολογίας γίνονται αντικείμενα αποτελεσματικού μανάτζμεντ. Το γεγονός αυτό καθιστά τα νέα πεδία της ανθρωπίνης παρέμβασης «ηθικό θέμα», αντικείμενα δηλαδή του ηθικού προβληματισμού μας.

Κατά δεύτερο λόγο, η βιοηθική καλείται να στοχαστεί και να δικαιολογήσει κριτήρια για την αξιολόγηση της πράξης σε συνθήκες αβεβαιότητας και διακινδύνευσης. Υπάρχει δυσχέρεια κατανόησης και εκτίμησης των συνεπειών της

κάθε επιλογής γύρω από τις προοπτικές που ανοίγονται από τις εφαρμογές της βιοτεχνολογίας. Κρίσιμες αποφάσεις πρέπει να λαμβάνονται, των οποίων όμως τις συνέπειες ούτε γνωρίζουμε πλήρως ούτε ελέγχουμε, και οι οποίες πρόκειται να επηρεάσουν καθοριστικά τη ζωή των πολιτών όπως και το μέλλον του πλανήτη. Η βιοηθική καλείται να αντιμετωπίσει αυτές τις προκλήσεις, που σχετίζονται με αλλαγές στο χαρακτήρα και τη δομή της πράξης, όπως αυτή διαμορφώνεται με την αρωγή της σύγχρονης επιστήμης και βιοτεχνολογίας.

Κατά τρίτο λόγο, τα προβλήματα της βιοηθικής δεν μπορούν να απομονωθούν από το ευρύτερο πλαίσιο σχέσεων μέσα στο οποίο αναδύονται. Αρκεί να αναλογισθούμε το πόσο μεγάλα και πολλαπλά είναι τα συμφέροντα που εκτρέφονται από τις προοπτικές των σύγχρονων βιοεπιστημονικών και τεχνολογικών εξελίξεων, αρκεί να αναφέρουμε το ύψος των πιστώσεων που προορίζονται για την επιστημονική έρευνα σε θέματα επιστημών της ζωής, και το ύψος των κερδών που θα μπορούσαν να αναμένονται από την αξιοποίησή τους (λ.χ. από την κατοχύρωση, με διπλώματα ευρεσιτεχνίας, εφευρέσεων που αξιοποιούν βιολογικές ανακαλύψεις), ώστε να συνειδητοποιήσουμε τις ευρύτερες διαστάσεις του ηθικού προβληματισμού σε αυτό το πεδίο. Αν σε αυτό προστεθεί η διαπίστωση ότι στις κοινωνίες μας υπάρχει ένας πλουραλισμός αξιών και αντιλήψεων περί του αγαθού που δύσκολα ενοποιούνται και πολύ λιγότερο ιεραρχούνται, και όπου συγκρούονται ποικίλες κανονιστικές οπτικές, τότε διαφαίνεται ευκρινέστερα το μέγεθος της πρόκλησης για τη βιοηθική, ως το πεδίο μιας κριτικής επεξεργασίας και επαναθεώρησης αρχών και κριτηρίων της πράξης στην εποχή της βιοτεχνολογίας.

Η βιοηθική καλείται να επεξεργασθεί μια κριτική θεώρηση της σχέσης επιστήμης και ηθικής σήμερα, από τη σκοπιά όχι απλώς μιας ηθικής της επιστήμης και της τεχνολογίας, αλλά μιας *κοινωνικής και πολιτικής ηθικής*. Στο βαθμό που παραμένει *κανονιστική* διερεύνηση των ηθικών ζητημάτων που απορρέουν από τις βιοϊατρικές καινοτομίες και τις εφαρμογές τους, η μέθοδός της έλκεται από τους μεθοδολογικούς προβληματισμούς της ηθικής φιλοσοφίας. Αναμφιβόλως, η ίδια μπολιάζεται από τα πολυ-επιστημονικά πορίσματα πολλών κλάδων – της βιολογίας, της γενετικής, της ιατρικής, των κοινωνικών επιστημών, των επιστημών του δικαίου, των επιστημών του περιβάλλοντος. Αλλά η μεθοδολογία της, στο βαθμό που θέτει ζητήματα μιας αναστοχαστικής ανασυγκρότησης και δικαιολόγησης της ηθικής επιχειρηματολογίας, παραμένει κριτική, κανονιστική-φιλοσοφική. Και σε αυτήν την περίπτωση οι κλασικοί τόποι της ηθικής φιλοσοφίας αποτελούν αναπόδραστη αφετηρία.

Η ακαδημαϊκή εκπαίδευση στη Βιοηθική. Μεταπτυχιακές Σπουδές στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

Ο σύνθετος μεθοδολογικός κι επιστημολογικός προβληματισμός της βιοηθικής δεν άργησε να αποτυπωθεί στα ακαδημαϊκά προγράμματα σπουδών. Από την Ασία μέχρι την Αμερική, κατά τις τέσσερις τελευταίες δεκαετίες, πανεπιστημι-

κά ιδρύματα αναμορφώνουν τα προγράμματα σπουδών τους ώστε να συμπεριλάβουν το νέο αντικείμενο, δίνοντας έμφαση άλλοτε στα φιλοσοφικά θεμέλια του, άλλοτε στις ιατρικές ή περιβαλλοντικές εφαρμογές του, άλλοτε στις νομικές και κοινωνικές διαστάσεις του. Ιδρύονται Τμήματα Βιοηθικής, ή, συχνά, Τμήματα συνεργάζονται για την προώθηση διατμηματικών προγραμμάτων σπουδών. Ιδιαίτερα δυναμική εμφανίζεται η θεσμική ενσωμάτωσή της στο επίπεδο των μεταπτυχιακών σπουδών.

Στη χώρα μας, το πρώτο και μοναδικό ακαδημαϊκό μεταπτυχιακό πρόγραμμα είναι εκείνο του Πανεπιστημίου Κρήτης, το οποίο λειτουργεί από το 2003. Είναι αποτέλεσμα της εκπαιδευτικής συνεργασίας των Τμημάτων: Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, Ιατρικής, Βιολογίας και Κοινωνιολογίας. Συνιστά εκπαιδευτική καινοτομία, καθώς για πρώτη φορά δημιουργείται στη χώρα μας ένα πλέγμα Πανεπιστημιακών Τμημάτων με αντικείμενο έναν κλάδο «αιχμής», που γνωρίζει ιδιαίτερη άνθιση διεθνώς.

Το Πρόγραμμα έχει στο δυναμικό του πάνω από τριάντα πέντε διδάσκοντες από το Πανεπιστήμιο Κρήτης και άλλα Πανεπιστήμια της χώρας και της αλλοδαπής. Κατά την τριετή μέχρι σήμερα λειτουργία του, έχει εγκαινιάσει ένα μοναδικό δίκτυο διαπανεπιστημιακής συνεργασίας με σχεδόν όλα τα πανεπιστήμια της χώρας και συναφή κέντρα, επιτυγχάνοντας τη μέγιστη ενότητα που μπορεί να επιτευχθεί. Έχει εξασφαλίσει διεθνή αναγνώριση, όπως τεκμαίρεται από τη σταθερή συνεργασία του με κορυφαίους καθηγητές ερευνητικών Πανεπιστημίων του εξωτερικού.

Περιλαμβάνει δύο κύκλους σπουδών: Ο πρώτος κύκλος είναι τουλάχιστον διετής, συνδυάζει την επιτυχή παρακολούθηση μαθημάτων και την εκπόνηση ερευνητικής μεταπτυχιακής εργασίας και οδηγεί στην απόκτηση Μεταπτυχιακού Διπλώματος Ειδίκευσης. Ο δεύτερος κύκλος είναι τουλάχιστον τριετής, πρωτίστως ερευνητικός και οδηγεί στην απόκτηση Διδακτορικού Διπλώματος.

Οι φοιτητές προέρχονται από ποικίλες επιστημονικές κατευθύνσεις (τη φιλοσοφία και τις ανθρωπιστικές σπουδές, τη βιολογία, τις επιστήμες της υγείας, τη νομική, τις κοινωνικές επιστήμες). Το πρόγραμμα σπουδών απευθύνεται τόσο σε βασικούς επιστήμονες όσο και σε εκείνους που ασκούν συμβουλευτικό, διαγνωστικό και θεραπευτικό έργο στο ιατρικό περιβάλλον (ιατρούς, γενετιστές, βιολόγους, βιοχημικούς, νοσηλευτές, ψυχολόγους, κοινωνικούς λειτουργούς), σε αυτούς που σχεδιάζουν πολιτικές (στελέχη της Σχολής Δημόσιας Υγείας και της Σχολής Δημόσιας Διοίκησης), σε αυτούς που εφαρμόζουν ή επεξεργάζονται ρυθμίσεις και κανόνες (δικαστικό σώμα, νομοπαρασκευαστικές και συμβουλευτικές επιτροπές, επιτροπές ελέγχου).

Η δομή του είναι διεπιστημονική. Έμφαση δίνεται στα φιλοσοφικά θεμέλια της βιοηθικής, σε επιστημολογικά και μεθοδολογικά ζητήματα που συστήνουν την προβληματική της, στο επιστημονικό-βιολογικό υπόβαθρό της, τις κοινωνιολογικές, δικαιοτικές και πολιτικές διαστάσεις της. Σημαντικό μέρος της εκπαίδευσης των φοι-

τητών αφορά την εξοικείωσή τους με βασικές μεθόδους της ηθικής επιχειρηματολογίας για την αντιμετώπιση προβλημάτων στο πεδίο της κλινικής πρακτικής και της περίθαλψης. Διδάσκονται, επίσης, στοιχεία σύγχρονης βιολογίας, γενετικής και νευροβιολογίας, απαραίτητα μεν αλλά ελάχιστα οικεία στους αποφοίτους των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών.

Από την έναρξη της λειτουργίας του, και κατόπιν αξιολόγησής του, ενισχύεται οικονομικά από ευρωπαϊκούς κοινοτικούς και εθνικούς πόρους, γεγονός που του επιτρέπει να ισχυροποιείται σε υποδομές και ανθρώπινο δυναμικό, να χορηγεί ικανό αριθμό υποτροφιών στους πρωτεύοντες φοιτητές κατ'έτος, να διοργανώνει διεθνείς επιστημονικές συναντήσεις, να εδραιώνεται ακαδημαϊκά.

Μέσα από υψηλής ποιότητας εντατική εκπαίδευση έχει επιτύχει να εφοδιάσει τους φοιτητές του μ'ένα μοναδικό τίτλο «προσिθέμενης αξίας», με την έννοια ότι παρέχει σε πτυχιούχους διαφόρων ειδικοτήτων τη δυνατότητα να διευρύνουν τις επαγγελματικές επιλογές τους σε μια σειρά από πεδία, όπως να στελεχώσουν επιτροπές Ηθικής και Δεοντολογίας σε χώρους όπου ήδη απασχολούνται, ή εν γένει να προσφέρουν έργο συμβούλου σε τομείς που αφορούν την εκπαίδευση, τη διαμόρφωση και τον έλεγχο πολιτικών, για θέματα Βιοηθικής.

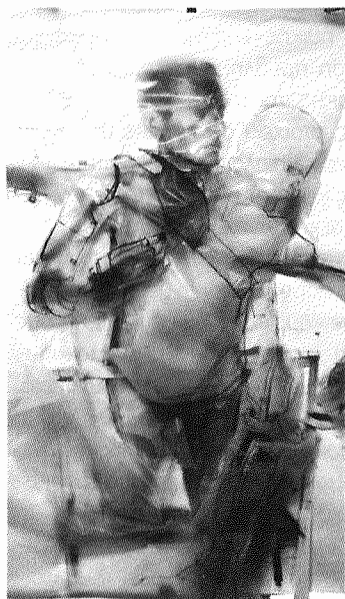
Ασφαλώς πολλά χρειάζεται ακόμα να γίνουν. Η πρόκληση για τη μεταπτυχιακή εκπαίδευση στη βιοηθική είναι όχι μόνον η διαρκής ανανέωση και ο εμπλουτισμός του προγράμματος σπουδών ενός ραγδαία εξελισσόμενου κλάδου, αλλά και η επίμονη προσπάθεια για το συνεκτικό συνδυασμό και την εξισορρόπηση των μεθόδων της φιλοσοφίας, των προσεγγίσεων του δικαίου και της κοινωνικής επιστήμης με μια ορισμένη κλινική, ιατρική και βιο-επιστημονική γνώση.

Καθώς τα εκπαιδευτικά προγράμματα πληθαίνουν διεθνώς, η συζήτηση για το curriculum καθίσταται αναντικατάστατος καμβάς πάνω στον οποίο εκτυλίσσεται ένας γόνιμος επιστημονικός διάλογος γύρω από τον επιστημολογικό πυρήνα της βιοηθικής και τις ερευνητικές συνθέσεις που αρμόζουν στην προβληματική της. Σε αυτή τη διεθνή συζήτηση, η επιστημονική κοινότητα της χώρας έχει να παρουσιάσει ουσιαστική συμβολή.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Βλ. G. J. Annas and M. Grodin (eds.), *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code: Human Rights in Human Experimentation*, Oxford University Press, 1992.

² Η υπόθεση ανακαλύφθηκε στον τύπο το 1972. Βλ. Jean Heller, "Syphilis victims in U.S. study went untreated for 40 years", *New York Times*, July 26, 1972. Βλ. επίσης, *Final Report of the Tuskegee Syphilis Study Ad hoc Advisory Panel*, Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1973.



ΚΛΩΝΟΠΟΙΗΣΗ

από τον μύθο στον λόγο

Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου

η ειρωνεία της ανασφαλούς ταυτότητας

Όπως υπάρχουν εμμονές που μας καθλώνουν σε μια ανισόρροπη συσχέτιση με το παρελθόν, άλλο τόσο υπάρχουν φοβίες που υπονομεύουν τη σχέση μας με το μέλλον. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση το αποτέλεσμα είναι η διαταραχή της φυσιολογικής ενστένισης της ζωής μας όπως αυτή εκτυλίσσεται στο παρόν, με όλες τις πρακτικές δυσχέρειες αλλά και τον νοηματικό πλούτο που τη συνοδεύουν. Στην πρώτη περίπτωση καθήλωσης μπορούμε να κατατάξουμε την εθνικιστική υπερανάπληρωση του παρόντος μέσα από μια διαρκή φαντασική ανατροφοδότηση από κάποιο δήθεν προγονικό και ηρωικό παρελθόν με το οποίο συνδεόμαστε βάσει κληρονομικού, υποτίθεται, δικαιώματος. Στην άλλη όψη του ίδιου νομίσματος αναγνωρίζουμε τη φοβική αντίσταση στον ρυθμό της εξέλιξης γενικά αλλά και μια καχυποψία απέναντι στην επιστήμη και την τεχνολογία ειδικότερα. Οι όροι αυτού του "διπλού φαινομένου" σχετίζονται βέβαια με μια γενικότερη δυσθυμία και δυσκολία προσαρμογής απέναντι στη νεωτερικότητα και δεν συνιστούν αποκλειστικά ελληνικό φαινόμενο.

Η περίπτωση της κλωνοποίησης αποτελεί όμως μια ιδιαίτερη υποκατηγορία που, αν η υπόθεση του "διπλού φαινομένου" –προσθήωση στο κληρονομικό δικαίωμα, φόβος έναντι των μεταρρυθμίσεων– έχει ένα βαθμό ευλογοφάνειας, γίνεται το επίκεντρο μιας εγγενούς ειρωνείας. Γιατί, αν είμαστε τόσο ερωτευμένοι με τους εαυτούς μας και το παρελθόν μας –και αυτήν την υπόθεση δικαιούμαστε να την κάνουμε για ορισμένους εκπροσώπους της εκκλησίας της Ελλάδος που στερεότυπα κηρύσσουν τον εθνοφυλετισμό–, τότε γιατί άραγε να μην αξιοποιήσουμε τις δυνατότητες της βιοτεχνολογίας για να απαθανάτισουμε το παρελθόν διαιωνίζοντάς το γενετικά στο μέλλον; Αν το να είσαι Έλληνας είναι γραμμένο στα γονίδια μας, όπως ισχυρίζεται ένας ρατσιστικός εθνικιστικός λόγος, αν πρέπει να κοιτάζουμε συνεχώς (και μόνον) προς τα πίσω προκειμένου να μείνουμε ακραιφνείς Έλληνες, τότε ίσως η πιο ασφαλής λύση να βρίσκεται στη συλλογική κλωνοποίηση της εθνοφυλετικής μας κοινότητας. Δυστυχώς όμως το πάθος της ανασφαλούς ταυτότητας εκπέμπει αντιφατικά σήματα και δεν αντιλαμβάνεται την εγγενή εδώ ειρωνεία· ενώ μας κάνει από τη μια να εναγκαλιζόμαστε άγονα με

το παρελθόν, δεν συνειδητοποιεί την ευκαιρία που του προσφέρεται είτε, αντιλαμβανόμενο τον όλο παραλογισμό, να απαγκιστρωθεί από αυτό μια για πάντα είτε να το κατοχυρώσει σε αιώνια, υποτίθεται, ζωή.

μύθοι και φόβοι σε αναστοχαστική ισορροπία

Φυσικά η ως άνω αντινομία δεν έχει ευτυχώς καμία πρακτική συνέπεια για τον πραγματικό κόσμο, εκθέτει απλώς το παράλογο ή την αντιφατικότητα κάποιων παραδοχών. Μας δείχνει όμως, πιστεύω, και κάτι παραπάνω. Ο τρόπος που αξιολογούμε ορισμένα ζητήματα, εδώ τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα μιας διαγραφόμενης τεχνολογικής δυνατότητας όπως η κλωνοποίηση, διαπλέκεται με το τι πιστεύουμε σε μια σειρά από άλλα ζητήματα, όπως η αντίληψη του εαυτού, η αξιολόγηση και νοηματοδότηση της ζωής, οι υποχρεώσεις προς τους άλλους, η αποτίμηση και ο επιμερισμός του συγκυριακού κτλ. Όταν αυτή η αξιολόγηση δεν έχει στέρεα θεμέλια, τότε είναι επόμενο το προϊόν της να είναι ανασφαλές. Όταν πιστεύουμε (αν το πιστεύουμε) ότι η ζωή μας μόνο ως υποτιθέμενη αναπαραγωγή και συνέχιση του παρελθόντος έχει βαθύτερο νόημα, τότε είναι



2

προφανές ότι υιοθετούμε μια μηχανιστική και παθητική αντίληψη ζωής και αναγνωρίζουμε ελάχιστα περιθώριο δημιουργικής σύνθεσης στους ανθρώπους του σήμερα, είτε ως άτομα είτε ως σύνολο. Κατ' ουσίαν πιστεύουμε ότι η εισαγωγή νέων τεχνολογιών θα διαταράξει την ισορροπία μιας χρυσής εποχής – που βέβαια υπάρχει μόνο στη φαντασία μας. Ο φόβος μπροστά στην ελευθερία της αναθεώρησης κάποιων δεδομένων υπερνικά ακόμα και την εικαζόμενη βαθύτερη επιθυμία για διαιώνιση μιας ένδοξης ταυτότητας που θα θέλαμε να μείνει αιώνια κλειδωμένη και ως έχει, άθικτη και αμόλυντη από το παρόν.

Δεν είναι συνεπώς απορίας άξιο ότι οι νέες τεχνολογίες ενσπείρουν περισσότερο φόβο παρά δημιουργούν ελπίδα. Μια εξήγηση μας παρέχει η υπόθεση της ανασφαλούς ταυτότητας. Μια άλλη εξήγηση, όχι απαραίτητα άσχετη με την προηγούμενη, θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε στη νοηματική κένωση και τον "εκδημοκρατισμό του μύθου": αυτό που λειτουργούσε κάποτε ως μυθικό αρχέτυπο ή προϊόν ρομαντικής ποιητικής φαντασίας γίνεται σήμερα πεζή καθημερινή πραγματικότητα και θεωρητική δυνατότητα για όλους. Αυτό σημαίνει ότι επέρχεται και μια μετατόπιση του

κέντρου βάρους από το ερώτημα του τι θέλουν να πουν οι μύθοι ή τι βαθύτερο εκφράζουν στο ερώτημα πώς πρέπει να δράσουμε και ποιος και με ποιο τρόπο θα ρυθμίσει τη δράση μας. Δυστυχώς όμως η αυθόρμητη και συνειρμική αντίδρασή μας στις δυνατότητες της βιοτεχνολογίας μάς σπρώχνει –συνεπικουρούντων και των ΜΜΕ– προς τα πίσω, προς μια ανάγνωση των νέων τεχνολογιών εγγύτερα προς τον μύθο και ιδιαίτερα προς τη σκοτεινή και εκφοβιστική του ενέργεια παρά προς μια καθαρή καταγραφή και ορθολογική αποτίμηση των επιδράσεών τους. Αν επιθυμούμε συνεπώς μια πιο ψύχραιμη και ισορροπημένη ματιά, θα πρέπει να κοιτάξουμε αλλού, και κυρίως να τοποθετήσουμε τους φόβους μας και τις ελπίδες μας στη σωστή τους διάσταση. Η ηθική και ειδικότερα η βιοηθική ως εφαρμοσμένος της κλάδος μπορούν να καθοδηγήσουν τη σκέψη μας στη διαμόρφωση μιας πιο ψύχραιμης κρίσης και στάσης απέναντι στα επίμαχα αυτά ζητήματα. Υπάρχουν βέβαια διαφορετικές ηθικές παραδόσεις και κανονιστικά πλαίσια (δεοντοκρατία, ωφελιμισμός, αρεταϊκή ηθική) για την αξιολόγηση ηθικά επίμαχων ζητημάτων, και δεν αποκλείεται (χωρίς ωστόσο να είναι αναγκαίο) τα συμπεράσματα στα οποία

θα αχθούμε να διαφέρουν κάπως ανάλογα με την οπτική μας. Ακόμα και έτσι όμως, η ηθική ανάλυση έχει οδηγήσει στη διαμόρφωση ορισμένων εννοιολογικών σταθερών και κυρίως μιας δομής σκέψης για το πώς θα πρέπει να προσεγγίζουμε αυτά τα ζητήματα.

ηθική και πολιτική νομιμοποίηση

Για να δούμε ποιο είναι το διακύβευμα στη συζήτηση περί βιοτεχνολογίας και ειδικότερα στη θεωρητική ακόμα περίπτωση ανθρωπίνης κλωνοποίησης θα πρέπει πρώτα να διευκρινήσουμε την οπτική γωνία και την πρακτική σκοπιμότητα του ηθικού μας ενδιαφέροντος. Από ποια σκοπιά μιλάμε και για ποιο λόγο ενδιαφερόμαστε; Νομίζω ότι η διάκριση αυτή έχει σημασία για να διαλευκάνουμε πρώτα απ' όλα αν η συζήτηση γίνεται για τη διαμόρφωση της ηθικής μας άποψης και στάσης ως ατόμων ή/και ως πολιτών: εμείς πώς θα αποφασίζαμε απέναντι στο ενδεχόμενο και τι θα συνιστούσαμε στους άλλους συνανθρώπους μας; Αν φερ' ειπείν, η κλωνοποίηση παρουσιαζόταν ως η μόνη εφικτή για μας μέθοδος απόκτησης παιδιού και η επιθυμία μας για ένα παιδί ήταν σφοδρή πώς θα έπρεπε να σκεφθούμε; Κι αν το ίδιο πρόβλημα είχε ένας συνάνθρωπός μας,

τι θα τον συμβουλευάμε και πώς; Τι θα πρέπει να λάβουμε υπόψη στην κρίση μας και γιατί;

Οι κανονιστικές θεωρίες μάς παρέχουν έναν καθοδηγητικό μίτο για να αντιληφθούμε το πρόβλημα και να βασίσουμε την απόφασή μας σε ορθές αρχές και εύλογα κριτήρια. Ένα άλλο όμως, *δεύτερο* θέμα –που συνεχεται με το πρώτο αλλά δεν ταυτίζεται με αυτό– είναι πως θα πρέπει να σκεφθούμε ως μέλη μιας κοινής πολιτείας στην οποία υπάρχουν διαφορετικές απόψεις για τα ζητήματα αυτά. Ίσως είναι εύκολο να διαμορφώσουμε μια καθαρή και υπεύθυνη άποψη εμείς οι ίδιοι όταν είμαστε “μεταξύ μας” και έχουμε κοινή εννοιολογική και αξιακή αφετηρία, αλλά δεν είναι το ίδιο εύκολο να συνδιαμορφώσουμε μια κοινή άποψη με τους άλλους, που έρχονται από διαφορετικές κατευθύνσεις και παραδοχές. Το πρόβλημα δεν είναι απλώς ψυχολογικό ή πληροφοριακό ή απλώς πρακτικό. Στην ισοπολιτεία όλοι έχουν το ίδιο δικαίωμα να μιλήσουν και να επηρεάσουν τις αποφάσεις ισότιμα, και καμιά φορά υπάρχει πολύ σοβαρός λόγος να λαμβάνονται αποφάσεις –ακόμα και αν είναι επίμαχες– παρά να μη λαμβάνονται καθόλου. Πώς λοιπόν θα πρέπει να αποφασίσουμε από κοινού για κοινά και σοβαρά ζητήματα, όπως είναι η κλωνοποίηση, όταν κάποιος τη βλέπουν σαν ευκαιρία και άλλοι σαν τρομακτική απειλή; Είναι προφανές ότι μια ηθική θεωρία που κατασκευάζεται με σκοπό να μας υποδείξει την ορθότερη στάση σε ένα ζήτημα *άσχετα με τη γνώμη των άλλων* έχει ένα διαφορετικό κανονιστικό πρόγραμμα να επιλύσει από μια θεωρία που καλείται να κατασκευάσει ένα σύστημα κρίσης και απόφασης που θα είναι κοινό και αναγκαίο για όλους και θα πρέπει κατά κάποιο τρόπο να λαμβάνει υπόψη τη γνώμη όλων. Θέματα που άπτονται

των συνταγματικών θεμελίων, θέματα που εγείρονται στο πλαίσιο ενός κοινού πολιτικού εγχειρήματος σαν αυτό στο οποίο συμμετέχουμε όλοι ως πολίτες μιας κοινής πολιτείας είναι θέματα για τα οποία κατά κάποιο τρόπο θα πρέπει να βρεθεί μια κοινή γλώσσα, στην οποία θα εκφράζεται σε ικανοποιητικό βαθμό το δικαίωμα συμμετοχής στον διάλογο και συναπόφασης απόψεων που ενδέχεται να αποκλίνουν ριζικά από τις δικές μας. Με άλλα λόγια, ακόμα και αν έχουμε πεποίθηση για την ηθική ορθότητα των απόψεών μας μπορούν να υπάρχουν και άλλες απόψεις που, αν και ασύμμετρες με τις δικές μας, δεν παύουν να αποτελούν εύλογες και υποστηρίξιμες προσεγγίσεις που κάποιοι έχουν με τη σειρά τους κάποιους λόγους να τις υιοθετούν. Πρέπει συνεπώς να υπάρχει ένας τρόπος να πούμε ότι αν ζούμε μαζί με άλλους σε ένα κοινό πολιτικό εγχείρημα πρέπει να ζούμε σε ένα βαθμό και υπό προϋποθέσεις με τις κρίσεις τους. Αν θέλουμε να κάνουμε λοιπόν μια σύντομη καταγραφή των ενδεικνυόμενων για την περίπτωση εννοιολογήσεων, θα πρέπει να λάβουμε συνάμα υπόψη μας ότι κάποιες από αυτές ίσως θα πρέπει να αναπροσαρμοσθούν όσο περισσότερο απομακρυνόμαστε από το πεδίο της προσωπικής ηθικής αξιολόγησης και όσο περισσότερο υιοθετούμε την οπτική του κοινού πολιτικού εγχειρήματος.

πώς να σκεφθούμε, πώς να κρίνουμε, πώς να αποφασίσουμε;

Επειδή ο πιο αυθόρμητος συνειρμός που κάνουμε όταν ακούμε για κλωνοποίηση είναι αρνητικός (τουλάχιστον για τη δική μας κουλτούρα) και αφορά ενδεχόμενους κινδύνους, είναι απαραίτητο να διευκρινίσουμε τι είδους κίνδυνοι είναι αυτοί, ποια είναι η ηθική τους

βαρύτητα, ποιον αφορούν και πώς θα τους σταθμίσουμε. Στην ηθική θεωρία τα ερωτήματα αυτά αντιμετωπίζονται στο κεφάλαιο “*βλάβες*”. Η υπόθεση που κάνουμε είναι ότι μια πράξη, μια πρακτική, ή μια πολιτική ενδέχεται να πλήξει ένα συμφέρον που κατέχει μια κεντρική θέση στην οργάνωση της ζωής ενός ατόμου. Φυσικά ο ηθικός έλεγχος θα πρέπει να λάβει υπόψη του και την κατάσταση στην οποία μας αφήνει η εναλλακτική δυνατότητα της απραξίας, της αποχής από την επιλογή της προσφερόμενης δυνατότητας. Τέλος θα πρέπει να βρούμε τις βαθύτερες αξίες που κρύβονται πίσω από τις πιο αυθόρμητες στάσεις και αξιολογήσεις μας, να καταλάβουμε τι θέλουν ακριβώς να μας πουν και να ζυγίσουμε με προσοχή σε κάθε περίπτωση τη ρυθμιστική τους ισχύ.

α. Ποιους αφορά;

Το ερώτημα αυτό είναι κάπως πιο περίπλοκο απ’ ό,τι μοιάζει. Η αντιπολίτευση απέναντι στη γενετική τεχνολογία ορμάται συνήθως από μια πολύ θολή προσέγγιση στο ερώτημα αυτό υπονοώντας ότι αφορά τον “*άνθρωπο γενικά*”, ότι κάτι κακό θα μας βρει κάποια στιγμή όλους. Αν και δεν μπορούμε να αποκλείσουμε ότι κάποιες πράξεις μας ενδέχεται να προσβάλλουν πραγματικά απρόσωπες αξίες (στην επιχειρηματολογία των δικαστηρίων γίνεται συχνά λόγος για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια *γενικά* ως αξία που πρέπει να προστατεύεται ως τέτοια) και όχι προσωποπαγή ηθικά συμφέροντα, είναι για πολλούς λόγους προτιμότερο να εξειδικεύουμε εξ αρχής την κρίση της προσβολής και να αρχίζουμε από το συγκεκριμένο. Εδώ θα πρέπει να σταθούμε πρώτιστα στο συμφέρον του ενδιαφερόμενου να κλωνοποιηθεί καθώς και του ίδιου του κλώνου.



β. Ποια είναι η βλάβη;

Φυσικά ο νους μας πάει πρώτα απ' όλα στην υγεία και τη σωματική ακεραιότητα των ενεχομένων. Η εφαρμογή μιας νέας τεχνολογίας στον άνθρωπο που δεν έχει καλά-καλά δοκιμαστεί, μπορεί αναμφίβολα να ενέχει πραγματικούς κινδύνους για τη φυσική και ψυχική υγεία του κλώνου και δευτερευόντως του δότη του γενετικού υλικού ή της υποκατάστατης μητέρας. Όμως παράλληλα μπορούμε να φανταστούμε και άλλου είδους βλάβες που δεν έχουν λειτουργικές συνέπειες, αλλά προσβάλλουν ένα ηθικά κρίσιμο δικαίωμα και σε αυτό έγκειται η απαξία τους. Για παράδειγμα, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η κλωνοποίηση υπονομεύει το "δικαίωμα του κλώνου σε ένα ανοικτό μέλλον". Το επιχείρημα αυτό βασίζεται στην υπόθεση ότι το άτομο που γεννιέται από κλωνοποίηση δεν διαθέτει τις γενετικές, ψυχικές και νοητικές προϋποθέσεις μιας ανεξάρτητης προσωπικότητας, ικανής να διαμορφώσει κατά βούληση και επιθυμία ένα ίδιο περιεχόμενο ζωής. Ο κλώνος παρουσιάζεται έτσι ως προϊόν γενετικού ντετερμινισμού. Απλώς επαναλαμβάνεται μια προσωπικότητα που έχει ήδη εκμετρήσει ένα σχέδιο ζωής, και αυτό που μένει στον κλώνο να κάνει είναι να "αντιγράψει" εξ αρχής τη ζωή του πρωτοτύπου. Φυσικά η αντίληψη αυτή βασίζεται σε μια παρεξήγηση γιατί παραγνωρίζει ότι η ζωή των ανθρώπων δεν είναι μονοαπειρώδως αποτέλεσμα της γενετικής τους ταυτότητας. Όπως γνωρίζουμε άλλωστε και από την έρευνα σχετικά με τους μονοωικούς διδύμους, η ζωή πλάθει διαφορετικές προσωπικότητες ή, καλύτερα, διαφορετικές προσωπικότητες, ακόμα κι αν έχουν την ίδια γενετική σφραγίδα, πλάθουν διαφορετικές ζωές. Η σχέση του κλώνου με τον δότη είναι ανάλογη με εκείνη μεταξύ μονοωικών διδύμων με τη μόνη διαφορά, ότι η ζωή των τελευταίων είναι χρονικά παράλληλη, ενώ του κλώνου προς τον δότη διαδοχική. Η διαφορά αυτή μπορεί να δημιουργεί την εντύπωση ενός προκαθορισμού ισχυρότερου από εκείνον που επιφυλάσσει στον καθένα το γονιδιωματό του, αλλά στην πραγματικότητα δεν υφίσταται κανένας λόγος να θεωρούμε ότι το μοντέλο ζωής του δότη θα υπερκαθορίσει τη ζωή του κλώνου περισσότερο απ' ό,τι το μοντέλο ζωής του φυσικού γονέα θα υπερκαθορίσει τη ζωή του φυσικού τέκνου. Όσο κριτική απόσταση μπορούμε να έχουμε από τη ζωή των γονέων μας, άλλο τόσο μπορεί να έχει και ο κλώνος από τον δότη.

γ. Ποιες είναι οι ανάγκες;

Ο κλώνος δεν έχει ανάγκες παρά απ' ης στιγμής αρχίζει να υπάρχει. Όμως πολλοί άνθρωποι για διάφορους λόγους μπορεί να έχουν ανάγκη την κλωνοποίηση ως μοναδικό τρόπο να αποκτήσουν ένα παιδί που θα είναι γενετικά δικό τους. Στην κατηγορία αυτοί βρίσκονται ζευγάρια που δεν μπορούν να τεκνοποιήσουν είτε λόγω ασπερμίας, είτε λόγω ανωορρηξίας είτε για κάποιον τρίτο λόγο (γονείς ανίκανοι πλέον για τεκνοποιία, ομοφυλόφυλα ζευγάρια), και η αδυναμία τους αυτή δεν μπορεί να αντιμετωπισθεί με ιατρικά υποβοηθούμενη

αναπαραγωγή. Φυσικά η ανάγκη δεν στοιχειοθετείται απλώς από την αδυναμία φυσικής αναπαραγωγής. Πόσο πρέπει να μετράει τελικά η επιθυμία των ζευγαριών να αποκτήσουν ένα γενετικά "δικό τους" παιδί (επηρεάζεται άραγε η αναγνώριση αυτής της ανάγκης από την ύπαρξη μεγάλου αριθμού παιδιών που είναι ορφανά); Μπορεί ο κλώνος να αναβιώσει συμβολικά ένα χαμένο παιδί και να επουλώσει το τραύμα της απώλειας για τους τραγικούς γονείς; Στις ανάγκες συγκαταλέγονται τέλος πιο "απρόσωποι" σκοποί, όπως η επιστημονική έρευνα ή πιο προσωπικοί που σχετίζονται με τη λεγόμενη θεραπευτική κλωνοποίηση.

δ. Ποιες είναι οι αξίες;

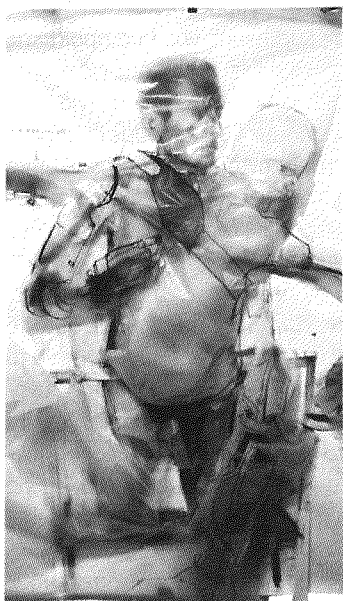
Η αδρή μέχρι τούδε χαρτογράφηση δεν εμπεριέχει τις ρυθμιστικές της αρχές. Στα ερωτήματα μπορούμε να απαντήσουμε με διαφορετικό τρόπο, ανάλογα με το πώς τα συλλαμβάνουμε και τις αξίες που προκρίνουμε ως αποφασιστικές. Αλλιώς θα τα διάβαζε, υποπτεύομαι, η δημόσια κουλτούρα μιας τεχνολογικά προηγμένης κοινωνίας, και αλλιώς εκείνη μιας τεχνολογικά ανυποψίαστης, "θεοκρατικής" κοινωνίας. Τα όρια βέβαια δεν είναι ευκρινή και δεν θα πρέπει ούτως ή άλλως να τα υπερτιμούμε. Δεν θα πρέπει να γινόμαστε θύματα ηθελμένων απλουστεύσεων. Εξηγητικά είναι ίσως χρήσιμο να δούμε για ποιο λόγο η μια κοινωνία προκρίνει άκριτα την εφαρμογή βιοτεχνολογίας για το "συνολικό όφελος", μια άλλη την απορρίπτει συλλήβδην γιατί θεωρεί ότι αλλοτριώνει και υπονομεύει έναν κατασταλαγμένο "φυσικό" ή θεόπνευστο τρόπο ζωής, ενώ μια άλλη θεωρεί ότι τα άτομα δικαιούνται να κάνουν χρήση οποιουδήποτε μέσου διατίθεται στην αγορά προκειμένου να "βελτιώσουν" τη θέση τους. Αλλά τελικά θα πρέπει να δούμε ποιες βαθύτερες αξιολογήσεις εμπεριέχονται σε αυτές τις κουλτούρες και ποια είναι η φέρουσα δομή για αυτές τις αξιολογήσεις.

Μπορούν αυτοί οι γενικοί αξιακοί προσανατολισμοί να εκφραστούν μέσα από κάποιες θεμελιώδεις αξίες και μπορούν αυτές οι αξίες να συγκροτηθούν με έναν τρόπο που να είναι εύλογος και νόμιμος για όλους μας; Κανένας φερ' ειπείν δεν μπορεί να παραγνωρίσει ότι τα επιχειρήματα της ανάγκης και της βλάβης έχουν κάποια βάση, αλλά ποια είναι αυτή; Αν πούμε ότι η κοινωνία έχει "δικαίωμα" να αναπαράγεται ως σύνολο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο απορρίπτοντας τα δυσλειτουργικά της στοιχεία ή το γενετικά "ανώμαλο" υλικό, αν αυτός ο στόχος τεθεί ως μονοαξιακή βάση των συλλογισμών μας, τότε κινδυνεύουμε να επιστρέψουμε στις περιόδους εκείνης ακριβώς της ευγονικής μονοκαλλιέργειας που στιγμάτισε, ως γνωστόν, ηθικά την ευρωπαϊκή πολιτική ιστορία του Μεσοπολέμου και εκτός ναζιστικής Γερμανίας. Αν από την άλλη πούμε ότι η βελτίωση δεν νοείται ως πολιτική δημόσιας υγείας αλλά ως "δικαίωμα" και προσωπική υπόθεση του καθενός, όπως το ποιο αυτοκίνητο θα διαλέξει και πού θα πάει διακοπές, τότε παραβλέπουμε τον χαρακτήρα και τις ενδεχόμενες συνέπειες μιας αναπαραγωγικής τεχνολογίας.

Μπορεί η δεδομένη εφαρμογή, και μάλιστα ως προοπτική μιας ευρύτερης νόμιμης πρακτικής αναπαραγωγής, να ενέχει κινδύνους για άτομα, για τους δότες και τους κλώνους τους (για τους οποίους δεν μπορούμε να εικάσουμε ότι συναινούν πάντα), αλλά πάνω απ' όλα ενδέχεται να δημιουργήσει συνθήκες μη συγγνωστής ανισότητας και ανελευθερίας έναντι εκείνων που δεν είχαν την ευκαιρία επιλογής.

Ακόμα και αν δεν ξέρουμε πώς θα πρέπει να σταθμίσουμε ή να αντιμετωπίσουμε αυτό το πρόβλημα, βέβαιο είναι ότι δεν μπορούμε να το αγνοήσουμε. Η ευαισθησία απέναντι στις συνέπειες και τους κινδύνους δεν πρέπει ωστόσο να μας καταστήσει μωπικούς έναντι των πραγματικών, ηθικά κατοχυρωμένων αναγκών για αναπαραγωγή ή θεραπεία. Έχουν οι άνθρωποι το δικαίωμα να καθορίζουν τα της ζωής τους, να έχουν απογόνους, να επεκτείνουν σε αυτούς ένα όραμα αγάπης και δημιουργίας, αν και εφόσον το επιθυμούν; Πρέπει να προστατεύονται οι άνθρωποι από σοβαρές βλάβες που ενδέχεται να τους προκαλέσει η συμπεριφορά τρίτων; Έχουν οι άνθρωποι λόγο να αντιμετωπίζονται στα βασικά τους συμφέροντα με έναν τρόπο που δεν θα τους περιάγει σε μειονεκτική θέση; Οι προβληματισμοί αυτοί βασίζονται στις θεμελιώδεις φιλελεύθερες αξίες της αυτονομίας, της ασφάλειας και της ισότητας. Αν θεωρούμε τις αξίες αυτές πειστικές και ικανές να μας καθοδηγήσουν στην ηθικά διαφέρουσα συμπεριφορά μας, θα πρέπει να βρούμε τον τρόπο να δείξουμε ότι οι πεποιθήσεις, αλλά και τα κατασταλαγμένα συναισθήματα όλων (ή τουλάχιστον των περισσότερων στοιχειωδώς λογικών και καλοπροαίρετων) ανθρώπων διαπνέονται κατά βάθος και οφείλουν να διαπνέονται από τις αξίες αυτές.





είναι τελικά οι προγεννητικές διαγνώσεις μορφές ευγονικής;

Ελένη Καλοκαιρινού

α **Ερώτηση:** Ποια είναι η γνώμη της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής Κύπρου για την εφαρμογή της Προεμφυτευτικής γενετικής διάγνωσης στην περίπτωση που η διάγνωση αυτή γίνεται για σκοπούς επιλογής εμβρύου ιστοσυμβατού με το αδελφάκι του που πάσχει από ασθένεια της οποίας η θεραπεία απαιτεί μεταμόσχευση ομφαλιοπλακουντικού μοσχεύματος;¹

β Η Lila Guterman στο άρθρο της "Choosing Eugenics. How far will nations go to eliminate a genetic disease?" συζητά τις μεθόδους οι οποίες χρησιμοποιήθηκαν για τον έλεγχο και την πρόληψη της κληρονομικής, γενετικής ασθένειας β-θαλασσαιμίας, η οποία έπληξε την Κύπρο τις δεκαετίες του 1950 και 1960.² Η αρθρογράφος αναγνωρίζει ότι επρόκειτο για μια θανατηφόρα ασθένεια αλλά δεν μπορεί να οδηγηθεί σε σαφή άποψη όσον αφορά το εάν το πρόγραμμα που εφαρμόστηκε και το οποίο περιελάμβανε μεταξύ άλλων την Προγεννητική διάγνωση (στο εξής ΠΔ) και την Προεμφυτευτική γενετική διάγνωση (στο εξής ΠΓΔ) ήταν αποδεκτό. Το συμπέρασμα στο οποίο τελικά καταλήγει είναι ότι οι μέθοδοι οι οποίες χρησιμοποιήθηκαν για τον έλεγχο της ασθένειας θα μπορούσαν πολύ εύκολα να χαρακτηρισθούν ως μορφές ευγονικής.

Δεν έχει για τη συζήτησή μας ιδιαίτερη σημασία ποια ήταν η γνώμη της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής Κύπρου στο συγκεκριμένο ερώτημα που της τέθηκε ανωτέρω. Ούτε έχει μεγάλη σημασία το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε η Lila Guterman στο άρθρο που έγραψε για το πρόβλημα της β-θαλασσαιμίας. Είναι προφανές ότι η απάντηση στο ερώτημα που μας απασχολεί δεν μπορεί να είναι τόσο απλή. Ο σκοπός των δύο ανωτέρω παραδειγμάτων είναι ακριβώς να φέρει στο φως μια παράμετρο η οποία αγνοείται όταν συζητάμε την εφαρμογή ή, ακόμα καλύτερα, όταν εφαρμόζουμε τις δύο αυτές διαγνωστικές μεθόδους. Διότι τόσο η ΠΔ όσο και η ΠΓΔ μπορούν να εφαρμόζονται είτε σε μεμονωμένες συγκεκριμένες περιπτώσεις είτε σε περιπτώσεις κατά τις οποίες υπάρχει κίνδυνος για τη διάδοση μιας σοβαρής κληρονομικής γενετικής ασθένειας στην κοινωνία. Είναι αυτό το δεύτερο είδος εφαρμογής

της ΠΓΔ – η χρήση που στοχεύει στον έλεγχο και την εξάλειψη κάποιου θανατηφόρου γονιδίου από το γονιμοποιημένο in vitro ωάριο το οποίο θα εμφυτευθεί στη γυναικεία μήτρα – που έχει οδηγήσει πολλούς φιλοσόφους και επιστήμονες στο να τη θεωρήσουν ως ένα είδος ευγονικής. Κι αυτό διότι, αντί να θεραπεύσει ή να εξαλείψει μια σοβαρή γενετική ασθένεια, στην πραγματικότητα τερματίζει τη ζωή του εμβρύου που θα έχει πιθανότητα την ασθένεια. Αυτός είναι ένας ιδιαίτερος τρόπος παρεμπόδισης της ασθένειας ή της ανικανότητας που αυτή προκαλεί, όταν μαζί με την ασθένεια πρέπει να εξαλειφθεί και ο φορέας της, δηλαδή ο άνθρωπος, και δεν έχει μεγάλη διαφορά αν πρόκειται για έμβρυο ή για γονιμοποιημένο ωάριο.

Οιακβιστές και υποστηρικτές των δικαιωμάτων των ατόμων με ειδικές ανάγκες καταδικάζουν τις τεχνολογίες αυτές. Κατά τη γνώμη τους, η εφαρμογή της ΠΔ και της ΠΓΔ συνεπάγεται λογικά ότι οι υπόλοιποι άνθρωποι και η κοινωνία θεωρούν πως θα ήταν καλύτερα τα άτομα με ειδικές ανάγκες να μην είχαν γεννηθεί. Και γι' αυτό ακριβώς θέλουν να απαλλαγούν από αυτά, διότι επιθυμούν να ζουν σ' έναν κόσμο με τέλεια έμβρυα και τέλειους ανθρώπους. Αντίθετα, υποστηρίζουν ότι οι ασθένειες και οι ανικανότητες είναι κοινωνικές κατασκευές και για τον λόγο αυτό, αντί να προσπαθούμε να απαλλαγούμε από τα άτομα με ειδικές ανάγκες, θα πρέπει να προσπαθήσουμε να αλλάξουμε τον κόσμο έτσι ώστε να τον κάνουμε να τους αποδεχθεί. Θα πρέπει να δεχθούμε τα άτομα με ειδικές ανάγκες στην κοινωνία και να τα συμπεριλάβουμε στην καθημερινή ζωή και τις ασχολίες μας παρά να τα περιθωριοποιήσουμε και να τα αποφεύγουμε.

Όπως όμως καθίσταται εύκολα σαφές, υπάρχει κάτι το ασυνάρτητο στο επιχείρημα το οποίο προβάλλουν οι υποστηρικτές των δικαιωμάτων των ατόμων με ειδικές ανάγκες. Εάν το μήνυμα το οποίο λαμβάνουν τα εν λόγω άτομα από την ανάπτυξη και την εφαρμογή των γενετικών τεχνολογιών είναι ότι θέλουμε να απαλλαγούμε από τα άτομα με ειδικές ανάγκες, ή ότι τα άτομα αυτά

είναι ανεπιθύμητα, τότε απλώς κάνουν λάθος. Οι άνθρωποι και οι επιστήμονες που ενθαρρύνουν τις συγκεκριμένες τεχνολογίες και προτείνουν να τις χρησιμοποιούμε ως μεθόδους για την πρόληψη μοιραίων γενετικών ασθενειών, όπως είναι, για παράδειγμα, η κυστική ίνωση και η θαλασσαιμία, δεν υπαινίσσονται διόλου ότι δεν θα ήθελαν τα άτομα με ειδικές ανάγκες να υπάρχουν, ή ότι έχουν κάτι εναντίον τους. Αντίθετα, ακριβώς επειδή σεβόμαστε και αποδίδουμε μεγαλύτερη αξία στα άτομα με ειδικές ανάγκες για τα πράγματα που δεν μπορούν να έχουν και τα οποία θα είχαν και θα απολάμβαναν, εάν ήταν υγιείς, για τον λόγο αυτό προσπαθούμε να αυξήσουμε την ιατρική φροντίδα γι' αυτά, να καταπραΰνουμε τον πόνο που η περιορισμένη και στερημένη ζωή τους προξενεί και, βέβαια, να εφαρμόσουμε τις ιατρικές τεχνολογίες έτσι ώστε να διασφαλίσουμε ότι δεν θα γεννιούνται περισσότερα άτομα με ειδικές ανάγκες και, επομένως, περισσότερες στερημένες και δυστυχισμένες ζωές. Ο γενετιστής που υποστηρίζει την εφαρμογή των τεχνολογιών αυτών για την παρεμπόδιση ορισμένων σοβαρών γενετικών ασθενειών παράλληλα με την ανάπτυξη της ιατρικής φροντίδας και την ηθική και κοινωνική υποστήριξη των ατόμων με ειδικές ανάγκες δεν είναι διόλου εναντίον των ατόμων αυτών. Ο John Harris υποστηρίζει έντονα τη συγκεκριμένη θέση όταν ισχυρίζεται ότι το να αποκαταστήσουμε το σπασμένο πόδι ενός θύματος αυτοκινητιστικού ατυχήματος, που έχει χάσει τις αισθήσεις του και δεν μπορεί να συναινέσει, δεν συνιστά επίθεση εναντίον όλων αυτών που είναι καθηλωμένοι στην αναπηρική καρέκλα. Παρομοίως, εάν μια έγκυος μητέρα μπορεί να λάβει τα κατάλληλα μέτρα για να θεραπεύσει μια ανικανότητα που επηρεάζει το έμβρυό της, θα πρέπει σίγουρα να το κάνει. Διότι εάν δεν το κάνει, τότε εσκεμμένα έχει καταστήσει το παιδί της ανίκανο. Προφανώς, η μητέρα αυτή δεν λέει ότι προτιμά ως πρόσωπα τα άτομα χωρίς ειδικές ανάγκες όταν λέει ότι θα προτιμούσε ένα παιδί χωρίς ανικανότητα.³

Επιπλέον, οι υποστηρικτές των δικαιωμάτων των ανθρώπων με ειδικές ανάγκες έχουν μια εσφαλμένη αντίληψη για τη σχέση που

υπάρχει μεταξύ ασθένειας από τη μια πλευρά και ανικανότητας από την άλλη. Είναι αλήθεια ότι η ανικανότητα είναι το μειονέκτημα ή ο περιορισμός τον οποίο η κοινωνική οργάνωση επιβάλλει πάνω στα άτομα που έχουν φυσικές ή νοητικές βλάβες ή ασθένειες. Οι ασθένειες όμως ορίζονται σε συνάρτηση με το σώμα και τον οργανισμό και δεν έχουν καμία σχέση με το κοινωνικό περιβάλλον. Επομένως, οι ασθένειες δεν είναι κοινωνικές κατασκευές, αλλά έχουν μια πιο αντικειμενική βάση.

Ο Richard Hare συζητά το θέμα της ασθένειας προσεκτικά σε μια προσπάθεια που κάνει να διακρίνει όχι μόνο μεταξύ της φυσικής και της ψυχικής νόσου αλλά, επίσης, μεταξύ της ασθένειας από τη μια πλευρά και της σεξουαλικής ιδιαιτερότητας, όπως η ομοφυλοφιλία, και της πολιτικής παρέκκλισης από την άλλη.⁴ Κατά τη γνώμη του, εκείνο που διακρίνει το παθολογικό από το μη παθολογικό είναι ότι το πρώτο είναι, ενώ το δεύτερο δεν είναι, κακό για το πρόσωπο που το έχει (γι' αυτόν που υποφέρει ή για τον ασθενή). Επιπλέον, το ουσιαστικό σημείο στο επιχείρημά του είναι ότι δεν είναι αρκετό πως οι άλλοι άνθρωποι στην κοινωνία του, ιατροί και άλλοι, θεωρούν την κατάστασή κάποιου ως ασθένεια και, κατά συνέπεια, ως κάτι κακό γι' αυτόν. Απαιτείται εξίσου και ο ίδιος να θεωρεί την κατάστασή του ως κακή, να την αξιολογεί ως ασθένεια και επομένως να επιζητά θεραπεία από τους ειδικούς. Για τον Hare είναι σημαντικό, όταν αξιολογούμε κατά πόσον μια κατάσταση είναι ασθένεια, να λαμβάνεται υπόψη και η γνώμη εκείνου που θεωρείται πως πάσχει. Διότι έτσι μπορούμε να πούμε ότι η πολιτική διαφοροποίηση και πολύ πιθανόν η ομοφυλοφιλία δεν είναι ασθένειες, ενώ η ελονοσία και η κατάθλιψη είναι.

Στον ανωτέρω ορισμό της "υγείας" ο Hare έχει καταφέρει επιτυχώς να υποδείξει την αξιολογική σημασία του όρου, δηλαδή το ότι μια σοβαρή ασθένεια ή ένα κλινικό πρόβλημα συνδέεται λογικά με την αποτυχία να είναι κανείς ευτυχής και απαλλαγμένος από τον πόνο και τη συμφορά.⁵ Σημαίνει επίσης ότι μια σοβαρή γενετική ασθένεια επαναπροσανατολίζει τη ζωή μας στην κοινωνία, μας στιγματίζει βαριά και επιβάλλει οι άλλοι άνθρωποι, φίλοι, συγγενείς και επαγγελματίες να μας βλέπουν ως δυστυχείς ανθρώπους που έχουν αποτύχει ως προς ορισμένες απόψεις. Εάν έτσι κατανοούμε την ασθένεια, μπορούμε τώρα να θέσουμε το ερώτημα: είναι η ΠΔ και η ΠΓΔ, κυρίως όταν στοχεύουν στον έλεγχο ενός θανατηφόρου γονιδίου που μεταδίδεται κληρονομικά, όπως είναι η θαλασσαιμία, μορφές ευγονικής;⁶

Νομίζω ότι θα πρέπει να τραβήξουμε πολύ τη σημασία της λέξης "ευγονική", εάν θα θέλαμε

να χαρακτηρίσουμε την εφαρμογή της ΠΔ και της ΠΓΔ σε αυτό το είδος της περίπτωσης ως ευγονική. Το να εφαρμόσουμε τις δύο αυτές μεθόδους προκειμένου να ελέγξουμε τον αριθμό και να παρεμποδίσουμε τη γέννηση των παιδιών για τα οποία είμαστε απόλυτα σίγουροι ότι θα ζήσουν για πολύ λίγους μήνες ή χρόνια και ότι η ζωή τους θα είναι πολύ στερημένη από πλευράς ευτυχίας και αυτονομίας, όπως εξηγήσαμε παραπάνω, δεν συνιστά ευγονική. Αυτός είναι ένας τρόπος ελέγχου της ασθένειας, αφού δεν υπάρχει καμία μέθοδος θεραπείας της. Μπορούμε να αναγνωρίσουμε ότι η ΠΔ και η ΠΓΔ δεν αποτελούν μορφές θεραπείας. Καθώς γνωρίζουμε, στις περιπτώσεις των μοιραίων ασθενειών στις οποίες αναφερόμαστε δεν υπάρχει θεραπεία. Γι' αυτό τον λόγο στρεφόμεστε στη δεύτερη επιλογή που έχουμε, στην πρόληψη. Το να ισχυριζόμαστε ότι το να παρεμποδίσουμε τη γέννηση ενός παιδιού το οποίο έχει ευρεθεί πως πάσχει από μια σοβαρή γενετική ασθένεια είναι ένα είδος ηθικά προβληματικής ευγονικής, είναι σαν να ενθαρρύνουμε κατά κάποιον τρόπο τη γέννηση παιδιών τα οποία, γνωρίζουμε πολύ καλά, ότι δεν πρόκειται ποτέ να ζήσουν μια ζωή που θα έχει τις ίδιες δυνατότητες με τη ζωή που ζούμε εμείς. Σύμφωνα με την ορολογία του Τάκη Βιδάλη, αυτά τα όντα θα είναι καταδικασμένα να είναι "αντικείμενα" κατά τη διάρκεια των λίγων, δυστυχισμένων χρόνων που πρόκειται να ζήσουν.⁷

Επομένως, θα ισχυριζόμουν ότι οι δύο αυτές τεχνολογίες δεν μπορούν να θεωρηθούν μορφές ευγονικής, όταν χρησιμοποιούνται για να εξασφαλίσουν την υγεία των μελλοντικών γενεών. Διότι αν μην ξεχνάμε ότι έχουμε καθήκοντα απέναντι στις μελλοντικές γενεές. Χρησιμοποιούμενες με ορθό τρόπο, με αυτό το σκεπτικό, στο είδος των περιπτώσεων που αναφέραμε, οι συγκεκριμένες τεχνολογίες απέχουν πολύ από το να είναι μορφές ευγονικής. Αντίθετα, ευρίσκονται πολύ κοντά στην ιδέα της θεραπείας και της πρόληψης. Όταν εφαρμόζεται η ΠΔ, για παράδειγμα, αφού πρώτα έχουν παρασχεθεί στους γονείς πολλές συνεδρίες συμβουλευτικής από τους ειδικούς συμβούλους και ιατρούς και αφού οι γονείς έχουν αφιερώσει μόνοι τους να αποφασίσουν, σε τέτοιες περιπτώσεις δεν μπορεί να γίνεται λόγος για ευγονική. Η μη καθοδηγητική συμβουλευτική στο είδος της περίπτωσης που έχουμε αναφέρει εγγυάται ότι οι δύο αυτές τεχνολογίες δεν συνιστούν μορφές ευγονικής.

Αντίθετα, θα αποτελούσαν μορφές ευγονικής στις περιπτώσεις εκείνες κατά τις οποίες η συμβουλευτική θα απουσίαζε, ή οι τεχνολογίες θα επιβάλλονταν για κάποιο λόγο υποχρεωτικά. Επιπλέον, θα αποτελούσαν μορφές ευγονικής,

εάν δεν χρησιμοποιούνταν απλώς για να διασφαλίσουν την υγεία του εμβρύου, αλλά, ακόμα κι αν αυτή ήταν εγγυημένη, για να εμπλουτίσουν κάποια χαρακτηριστικά του εμβρύου. Το να δημιουργούμε το είδος του εμβρύου που επιθυμούμε, ακόμα κι όταν μας έχουν διαβεβαιώσει ότι πρόκειται να γεννηθεί ένα υγιές μωρό χωρίς καμία παρέμβαση, αυτό συνιστά ευγονική. Και θα πρέπει να τονίσω ότι δεν θα συμφωνούσα με κάτι τέτοιο διότι αποτελεί μια αχρείαστη παρέμβαση στο γενετικό υλικό, την ελευθερία ανάπτυξης και την ευημερία του μωρού που θα γεννηθεί.

Υπολείπονται οι μεμονωμένες εκείνες περιπτώσεις κατά τις οποίες η επιλογή ενός εμβρύου ιστοσυμβατού με ήδη υπάρχον αδελφάκι του γίνεται για λόγους καθαρά θεραπευτικούς, όπως ήδη αναφέρθηκε. Στόχος της εφαρμογής της τεχνολογίας εν προκειμένω είναι, παραμερίζοντας τα άλλα υγιή γονιμοποιημένα ωάρια που θα δημιουργηθούν, τα οποία κατά πάσα πιθανότητα θα καταψυχθούν και στη συνέχεια θα καταστραφούν, να επιλέξει το ωάριο εκείνο που έχει το συμβατό μόσχευμα με το υπάρχον ασθενές παιδί ώστε να καταστεί δυνατή η θεραπεία του τελευταίου. Εάν στην περίπτωση της β-θαλασσαιμίας με την ΠΔ έχουμε απώλεια ενός εμβρύου που είναι φορέας μιας κληρονομικής γενετικής ασθένειας, με την ΠΓΔ έχουμε απώλεια ενός μεγαλύτερου αριθμού γονιμοποιημένων ωαρίων – "προγεννητική ζωή" τα ονομάζουν μερικοί –, αφού στόχος μας είναι να επιλέξουμε μόνο το υγιές, και από την άποψη αυτή θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι η ΠΓΔ είναι χειρότερη από την ΠΔ. Ακόμα χειρότερα, εάν η ΠΓΔ διεξάγεται με στόχο την εξεύρεση ιστοσυμβατού ωαρίου, τότε έχουμε απώλεια ακόμη μεγαλύτερου αριθμού υγιών γονιμοποιημένων ωαρίων, επειδή δεν είναι ιστοσυμβατά με το άτομο που θέλουμε να θεραπεύσουμε, κι αυτό για πολλούς, ανεξάρτητα αν το αποκαλούν ευγονική ή όχι, είναι ηθικά καταδικαστέο. Η Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής Κύπρου είχε να πάρει μια από τις πιο δύσκολες αποφάσεις της όταν εκλήθη να απαντήσει στο ερώτημα αυτό. Η γνώμη την οποία εξέφρασε είναι ότι θα πρέπει να δοθεί η δέουσα προτεραιότητα στην προστασία του εμβρύου in vitro, και να το αφήσουμε να αναπτυχθεί χωρίς να ελέγξουμε την ιστοσυμβατότητά του, έστω κι αν αυτό συνεπάγεται ότι ενδεχομένως θα αφήσουμε να χαθεί η μόνη ελπίδα θεραπείας που υπήρχε για το ασθενές μικρό παιδί. Το εάν έπραξε ορθά είναι ένα μεγάλο θέμα που δεν είναι της παρούσας στιγμής να εξετάσουμε. Το βέβαιο πάντως είναι ότι σε παρόμοιες περιπτώσεις ο ηθικός φιλόσοφος δοκιμάζεται, διότι αισθάνεται ότι, ό,τι κι αν αποφασίσει, ό,τι κι αν πράξει, δεν έχει κάνει αυτό που έπρεπε. ●

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Γνώμη της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής Κύπρου για την Προεμφυτευτική γενετική διάγνωση εμβρύου, Λευκωσία, 20/10/2003.

² Lila Guterman, "Choosing Eugenics: How far will nations go to eliminate a genetic disease?", *The Chronicle of Higher Education*, 05/02/2003, A 22.

³ John Harris, "Is gene therapy a form of eugenics;" στο Helga Kuhse και Peter Singer (eds), *Bioethics: An Anthology*, Oxford: Blackwell, (1999) 2003, 167.

⁴ R.M Hare, "Health" στο Hare R. M., *Essays on Bioethics*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 31-49.

⁵ Ενώ ο Hare αναλύει την ασθένεια σε αναφορά με την ευτυχία/δυστυχία του πάσχοντα, σύμφωνα με άλλους φιλοσόφους η ασθένεια συνδέεται λογικά με την αυτονομία/στέρση της αυτονομίας του ασθενή. Βλ. σχετικά, Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο. Το σύνταγμα και η χρήση του ανθρώπινου γενετικού υλικού*, Αθήνα - Κομοτηνή, Σάκκουλας, 2003.

⁶ Για μια εκτενή έκθεση του προβλήματος της β-θαλασσαιμίας και του προγράμματος ελέγχου που εφαρμόστηκε στην Κύπρο για την εξάλειψή της, βλ. Eleni Kalokairinou, "The experience of β-thalassaemia and its prevention in Cyprus", υπό δημοσίευση. Επίσης, M. Angastiniotis, "Management of thalassaemia in Cyprus", *Birth Defects* 28 (1992): 38-44, M. Kleantous, "Προγεννητική διάγνωση στην Κύπρο" στο M. Χατζημννάς (επιμ.), *Κύπρος και θαλασσαιμία*, Λευκωσία 2004, σσ. 249-267.

⁷ Βιδάλης, ό.π., σ. 135.



Γιώργος Χαραλάμπους

ιατρική συνδρομή στην αυτοκτονία: **ΜΙΑ ΗΘΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ**

Ένα από τα πεδία αναζωπύρωσης του επιστημονικού, νομικού και γενικότερου κοινωνικού ενδιαφέροντος τα τελευταία χρόνια, λόγω κυρίως των αναπτυσσόμενων ιατρικών πρακτικών και επιστημονικών εξελίξεων, αποτελεί η ιατρική που σχετίζεται με αποφάσεις «τέλους της ζωής». Με τον όρο αυτό εννοούμε όλες τις πιθανές πρακτικές δράσης ή παράλειψης, που αναλαμβάνονται από τους γιατρούς και το νοσηλευτικό προσωπικό στο τέλος της ζωής ενός ασθενούς και που μπορεί να βασίζονται στη συγκατάθεσή του.

Τα νέα επιστημονικά δεδομένα δίνουν πια δυνατότητα παράτασης της ζωής¹ (τουλάχιστον για μερικές μέρες), ή, αντίθετα, επίσηψης του θανάτου στην πλειονότητα των περιπτώσεων, με αποτέλεσμα το βάρος της επιλογής του τρόπου και του χρόνου τερματισμού της ζωής του κάθε ατόμου να βρίσκεται στα ίδια τα χέρια του.² Η αφύπνιση του ενδιαφέροντος για τέτοια ζητήματα γίνεται φανερή μέσα από τις απαραίτητες πια νομοθετικές ρυθμίσεις, που είτε επιτρέπουν υπό όρους μορφές ευθανασίας (πολιτεία Όρεγκον, Ολλανδία) είτε όχι, από τα διάφορα σχετικά κινήματα που εμφανίζονται ("δικαίωμα στον θάνατο"), από τη συχνότερη εμφάνιση άρθρων στον Τύπο και δημόσιες συζητήσεις ειδικών, ακόμα και από τις πρόσφατες σχετικές ταινίες (*Η θάλασσα μέσα μου*, *Η επέλαση των Βαρβάρων*).

Θεωρούμενες συνοπτικά, οι πιο συνήθεις πρακτικές τέλους της ζωής είναι η εκούσια ή ακούσια διακοπή λήψης τροφής και υγρών, η «Καταστολή μέχρι θανάτου ασθενών τελικού σταδίου» («Terminal Sedation»), η διακοπή μηχανικής υποστήριξης, ή η χορήγηση θανατηφόρας δόσης μορφίνης. Μια εκ των διαδικασιών αυτών αποτελεί και η Ιατρική Συνδρομή στην Αυτοκτονία. Αν και, συχνά λανθασμένα, όλες οι διαδικασίες τέλους της ζωής αναφέρονται και ως ευθανασία³ (εκούσια, μη εκούσια, ενεργητική ή παθητική), η Ιατρική Συνδρομή στην Αυτοκτονία αποτελεί μια από τις μεθόδους οι οποίες δεν υπάγονται στην ερμηνεία που έχει δοθεί για τον όρο ευθανασία.⁴ Η κυριότερη διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι στην Ιατρική Συνδρομή στην Αυτοκτονία ο ασθενής έχει όχι μόνο συνείδηση, αλλά και δυνατότητα να τερματίσει ο ίδιος τη ζωή του.

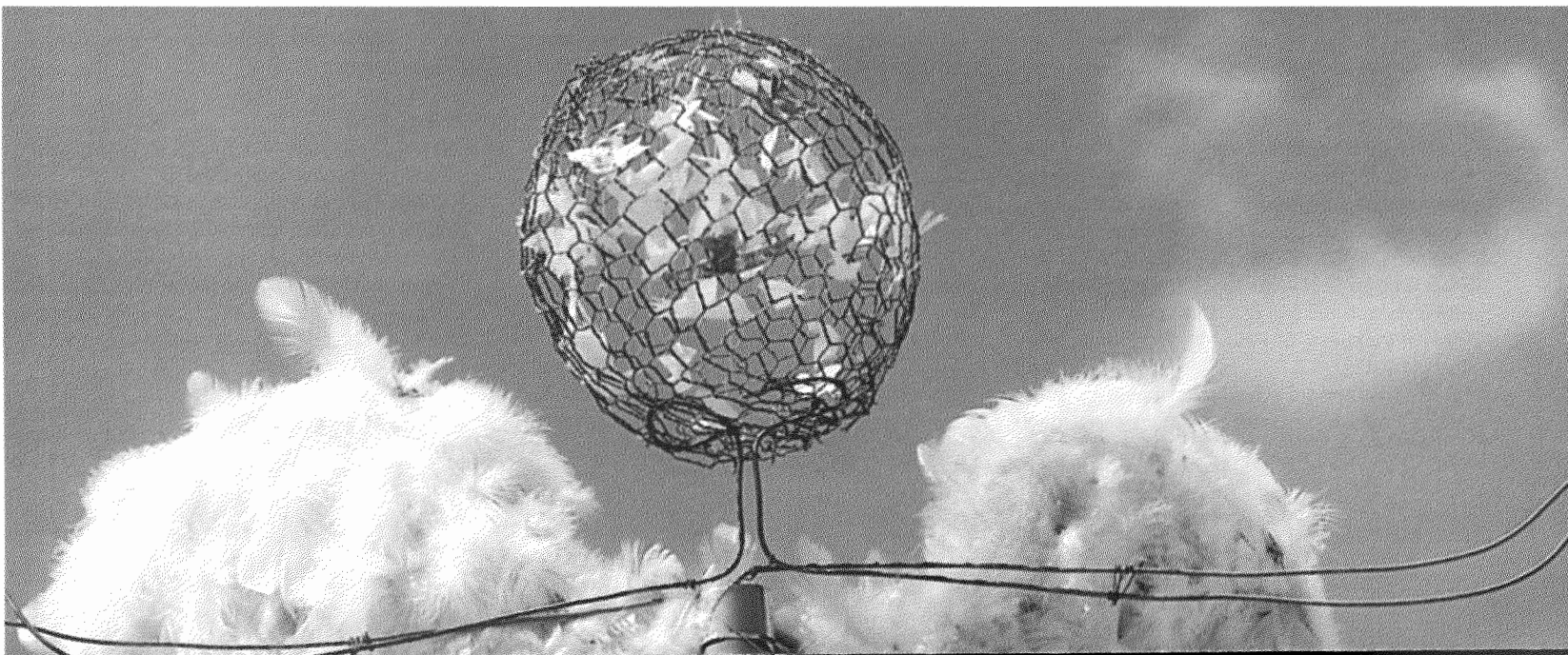
Η Ιατρική Συνδρομή στην Αυτοκτονία αναφέρεται συνήθως σε περιπτώσεις ατόμων που πάσχουν από ανίατη ασθένεια τελικού σταδίου, υποφέρουν από δυσβάστακτους πόνους, έχουν περιέλθει σε μεγάλη εξάρτηση από τρίτους ακόμα και στις βασικότερες λειτουργίες τους και είναι αυτοί οι ίδιοι που ζητούν βοήθεια για να τερματίσουν τη ζωή τους. Η συνδρομή του γιατρού στην εν λόγω διαδικασία συνίσταται απλώς και μόνο σε συμβουλευτική παρέμβαση ή χορήγηση συνταγής και όχι ενεργό συμμετοχή με τη χορήγηση θανατηφόρας δόσης.

Το κείμενο ερώτημα που τίθεται σε παρόμοια ζητήματα είναι αν μπορεί να θεμελιωθεί ως ηθικά αποδεκτή ιατρική πρακτική η συνδρομή στην αυτοκτονία. Ο πρώτος πιθανώς σοβαρός λόγος αποδοχής της πρακτικής αυτής που μας έρχεται στο μυαλό είναι η απαλλαγή από δυσβάστακτο μη αντιμετωπίσιμο πόνο. Πράγματι ο πόνος αποτελεί ένα καθοριστικό κριτήριο για την αποδοχή (ή μη) της ιατρικής συνδρομής στην αυτοκτονία. Άλλωστε, η αντιμετώπιση του πόνου είναι αδιαμφισβήτητα ένα από τα βασικότερα καθήκοντα του ιατρού. Είναι αλήθεια ότι κάποιοι ασθενείς σε τελικό στάδιο υποφέρουν από αφόρητους «μη εξαλείψιμους»⁵ πόνους, που συνήθως αποτελούν και τον λόγο της απαίτησής τους για τον τερματισμό της ζωής τους. [Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν τα άτομα που πάσχουν από καρκίνο τελικού σταδίου και βιώνουν εξαιρετικό πόνο ακόμα και στις πιο βασικές λειτουργίες τους, όπως όταν βήχουν, όταν καταπίνουν ή ακόμα και όταν χασμουριούνται, χωρίς να υπάρχει δυνατότητα ικανοποιητικής αντιμετώπισης του πόνου με αναλγητική θεραπεία και ταυτόχρονα διατήρηση των αισθήσεων]. Όμως η προϋπόθεση αυτή, θεωρούμενη ως πρωταρχικό κριτήριο αποδοχής ή μη της ιατρικής συνδρομής στην αυτοκτονία, αποτελεί ένα ισχυρό θεωρητικό κριτήριο. Διότι το κριτήριο του πόνου φαίνεται να ακολουθεί μία προοπτική παρόμοια με εκείνη που ο Thomas Hill ονομάζει «*Οπτική του Καταναλωτή*» (*Consumer Perspective*),⁶ με βάση την οποία στη ζωή μας τείνουμε να σταθμίζουμε συγκριτικά την ικανοποίηση από τη μία και τον πόνο από την άλλη. Η αξία της ζωής του κάθε ατόμου μετρείται ανάλογα με το πόσο η ικανοποίηση υπερτερεί του πόνου. Αν οι χαρές της ζωής υπερνικούν τον πόνο, τότε η ζωή είναι αξία να τη ζεις, αν επρόκειτο όμως κάποιος να συναντήσει περισσότερο πόνο παρά χαρά τότε η ζωή του δεν είναι αξία να την ζήσει. Προφανώς, θεωρούμενη από μία ηθική σκοπιά η οπτική αυτή του καταναλωτή είναι αρκετά προβληματική. Χαρακτηριστική είναι η φράση του Hill: «*Τι θα κερδίσω' και όχι 'Τι μπορώ να αποκομίσω από την εμπειρία μου*».⁷

Η έννοια βέβαια που χρησιμοποιείται πιο συχνά από τους υπέρμαχους της συγκεκριμένης ιατρικής πρακτικής είναι η αυτονομία του

ασθενούς. Η αυτονομία δεν αποτελεί όμως για όλους μία ευκρινώς προσδιορισμένη έννοια. Η αντίληψη που έχει για την αυτονομία ο καθένας διαφέρει σε τέτοιο βαθμό που να καθιστά επιτακτική ανάγκη τη θεωρητική της οριοθέτηση.⁸ Στη Βιοηθική, όπως μας υπενθυμίζει η Nora O'Neill, όταν κάνουμε λόγο για αυτονομία συνήθως έχουμε στο μυαλό μας μια απλή διατύπωση της αυτονομίας ως ανεξαρτησία, δηλαδή ότι έχουμε την ικανότητα για ανεξάρτητες επιλογές και πράξεις, που δεν εμποδίζονται από την παρέμβαση κάποιου τρίτου. Η ερμηνεία όμως αυτή της αυτονομίας ως αρνητικής ελευθερίας και δικαιώματος δεν αρκεί, και η αυτονομία υπό αυτή τη μορφή «μπορεί να παίξει μικρό ρόλο σε μια ευρύτερη ερμηνεία ηθικών κανόνων».⁹ Το ερώτημα που τίθεται εδώ δεν είναι αν επιτρέπεται να παρέμβουμε σε μία πράξη (όπως η αυτοκτονία), που πιθανώς να μην επηρεάζει τα συμφέροντα άλλων ατόμων πέρα από το ίδιο το υποκείμενο, αλλά αν μπορούμε, στηριζόμενοι στην αυτονομία, να αναγνωρίσουμε την επιθυμία κάποιου να τερματίσει τη ζωή του ως κίνηση που αναγνωρίζει την αξία της ανθρώπινης ύπαρξης και όχι ως εκδήλωση απαξίας που αρνείται, για παράδειγμα, την ιερότητά της. Πράγματι, εκείνος που επιθυμεί να αυτοκτονήσει με τη συνδρομή του γιατρού εν γνώσει της κοινωνίας μάλλον επιθυμεί ουσιαστικά να αναγνωριστεί η «ακραία» αυτή απόφασή του όχι μόνο ως μία πράξη που βρίσκεται εκτός κρατικής δικαιοδοσίας (όπως η αυτοκτονία ως πράξη αυτοπροσβολής) και να εκληφθεί όχι ως παραίτηση από τη ζωή, αλλά αντιθέτως ως μια έλλογη απόφαση αναγνώρισης της αξίας της.

Έτσι, θα ήταν ορθότερο να επιδιώξουμε μία καντιανού τύπου αυτονομία νοούμενη ως θετική ελευθερία. Μια αυτονομία τέτοιου δεσμευτικού τύπου θέτει ως κύριο περιορισμό όχι μόνο να πράττει κανείς με ένα συγκεκριμένο τρόπο, αλλά να έχει ως αρχή του να μπορεί η πράξη του να γίνει αποδεκτή ως καθολικός νόμος, όχι εξαιτίας μίας τάχα αυτοτελούς αξιακής ύπαρξης, αλλά επειδή επιλέγεται συνειδητά μέσα από τον έλλογο αναστοχασμό (reflective endorsement).¹⁰ Και ο αναστοχασμός αυτός πάνω στη συγκρότηση της ίδιας μας της ταυτότητας συνιστά ουσιαστικές



γνώρισμα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Μία αρνητική μορφή αυτονομίας μπορεί να γίνει αποδεκτή απλώς και μόνο ως προϋπόθεση για μία πράξη με λογική συνέπεια. Αντιθέτως η προτεινόμενη θετική μορφή της αυτονομίας ως θεμελίου της αξιοπρέπειας και ως πηγή της ηθικότητας δεσμεύει τόσο τον εαυτό μας, όσο και τα υπόλοιπα έλλογα όντα, αναδεικνύοντας την ανθρωπότητα ως αυτοσκοπό.

Και στην περίπτωση της υποβοηθούμενης αυτοκτονίας, η αυτονομία του ατόμου αποκτά τη μορφή δικαιώματος, δηλαδή λόγου που επιβάλλει υποχρεώσεις, μόνο αν παρουσιαστεί ως μία μορφή έκφρασης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η ηθική απαιτεί από εμάς να σεβαστούμε την αξιοπρέπεια του κάθε ατόμου ακόμη κι όταν εκδηλώνει την αυτονομία του με την πράξη της αυτοκτονίας.

Οπότε στο ζήτημα της υποβοηθούμενης αυτοκτονίας, είμαστε υποχρεωμένοι να αναγνωρίσουμε την κανονιστική λειτουργία ενός ανθρώπου που επιθυμεί να διατηρήσει μια συγκεκριμένη ταυτότητα, συγκεκριμένα «πιστεύω» και αρχές. Για λόγους αξιοπρέπειας, δηλαδή για λόγους συνειδητής διατήρησης μιας ιδιαίτερης ταυτότητας, οφείλουμε πιθανώς όχι μόνο να σεβαστούμε, αλλά και να δεχτούμε την επιλογή ενός ασθενούς τελικού σταδίου που πάσχει από αφόρητους πόνους να τερματίσει τη ζωή του ως μια ηθικά αποδεκτή επιλογή, δίνοντας βάση όχι τόσο στο περιεχόμενο της ζωής που ζει κανείς, αλλά στην αναγνώριση από τον ίδιο τον δρώντα της αξίας της. Η αναγνώριση της αξίας της ανθρώπινης ζωής καθεαυτήν δεν υποδηλώνει, όπως συχνά υποστηρίζεται, ότι κάποιος έχει πάντοτε την υποχρέωση να ζει, αλλά προϋποθέτει την αντιμετώπιση της ζωής με τον απαιτούμενο σεβασμό, που μπορεί να συνεπάγεται και την επιθυμία τερματισμού της.

Έτσι, ο μόνος λόγος που πιθανώς θα δικαιολογούσε ηθικά τον εκούσιο τερματισμό της ζωής είναι η αδυναμία διατήρησης της αξιοπρέπειας. Μόνο τότε μπορεί η αυτοκτονία να συνιστά έκφραση σεβασμού προς ένα πρόσωπο. Όταν δηλαδή για παράδειγμα «η ζωή σχετίζεται με τέτοιο αφόρητο πόνο, ούτως ώστε όλη η ζωή κάποιου να επικεντρώνεται στον πόνο».¹¹ Ορισμένοι άνθρωποι για λόγους αξιοπρέπειας θα προτιμούσαν να πεθάνουν παρά να αλλοιωθεί τελείως η προσωπικότητά τους μέσα από τη φθορά στον χρόνο που προκαλούν οι σοβαρές ασθένειες, η αναπηρία και ο πόνος.

Η ιατρική συνδρομή στην αυτοκτονία αποτελεί ένα τόσο λεπτό ζήτημα, διότι στην ουσία δεν σχετίζεται, όπως ορθώς αναφέρει ο Hill, με ανθρώπινα δικαιώματα ή υποχρεώσεις αλλά κυρίως με συμπεριφορές που δεν ανταποκρίνονται σε ένα ιδανικό. Συνήθως υποστηρίζεται ότι με τη νομιμοποίηση της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αυτοκτονίας η οπτική μας για τον θάνατο θα αλλάξει δραστικά. Εκφράζεται ο φόβος πως οι πεποιθήσεις μας για το «τι θεωρείται πρόπον, ηθικό, η ακόμα συνετό, θα μεταβληθούν αν νομιμοποιηθεί η υποβοηθούμενη αυτοκτονία».¹² Δεν είναι όμως απαραίτητο να συμβεί μία τέτοιου είδους δραστική αλλαγή. Με το να επιτραπεί σε ορισμένες ακραίες περιπτώσεις η ιατρική υποβοήθηση στην αυτοκτονία υπό το πρίσμα της αξιοπρέπειας δεν βλέπω γιατί θα έπρεπε να συμβεί κάτι τέτοιο.

Πράγματι η αυτοκτονία που απορρίπτει κάθε αξία επιφέρει τέτοιους κινδύνους. Θα μπορούσαμε όμως να υποστηρίξουμε ότι η αυτοκτονία για τη διατήρηση μίας συγκεκριμένης ταυτότητας, η οποία γίνεται τελικά για την προάσπιση της αξιοπρέπειας υπάγεται στην ίδια κατηγορία; Μάλλον όχι. Σίγουρα με

το να νομιμοποιήσουμε την υποβοηθούμενη αυτοκτονία, θα προκύψουν αναπόφευκτα μία σειρά από νέες σχέσεις, σχέσεις που απαιτούν και την ανάλογη ρύθμιση. Όμως η «απορία» του θανάτου θα παραμείνει, και ακόμα και σε αυτή την ακραία περίπτωση, μπορούμε κάλλιστα να δεχθούμε ότι ένας ηθικά ιδανικός άνθρωπος θα εκτιμούσε τη ζωή καθεαυτή, ως λογικό, αυτόνομο δρων υποκείμενο, αποδεχόμενος ότι υπό ορισμένες συνθήκες πιθανώς ο τερματισμός της να μην αποτελεί μία ηθικά απορριπτέα επιλογή.

Σε κάθε περίπτωση οφείλουμε να σεβαστούμε το γεγονός ότι κάθε άνθρωπος είναι κατά κάποιον τρόπο «συγγραφέας» (author) της δικής του ζωής και ως συγγραφέας μόνο αυτός έχει τη δικαιοδοσία να καθορίζει τόσο την πλοκή και το περιεχόμενο, όσο και το τέλος του έργου του (δηλαδή της ζωής του). Αλλά, αν και η ζωή αποτελεί δικό του συγγραφικό δικαίωμα, και πάλι θεωρούμε ότι θα ήταν ατυχές να αφήσει μία βιογραφία που να εκφράζει απάθεια ή παραίτηση. Ίσως θα ήταν ιδανικότερο από ηθική σκοπιά να έχει το συγγραφικό αυτό έργο συνοχή και να εκφράζει τις δικές του αντιλήψεις και ιδανικά. «Καθότι η αξία της ζωής του ως συγγραφέα δεν προέρχεται βεβαίως τόσο από το τελικό αποτέλεσμα του έργου του ή από τα συναισθήματα που βίωσε κατά τη διάρκειά του, αλλά από την εμπειρία του συγγραφέα ως δημιουργού της δικής του ζωής, δηλαδή ως κάποιου που λαμβάνει σημαντικές αποφάσεις, αποφασίζει τι έχει νόημα και τι όχι και συνάμα εκφράζουν οι αποφάσεις του ένα σύνολο με συνέπεια και συνοχή».¹³

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Κομβικό σημείο υπήρξε η χρήση μηχανημάτων τεχνητής αναπνοής στις μονάδες εντατικής θεραπείας, κυρίως μετά το 1940.

² «Σύμφωνα με σχετική περιληπτική αναφορά που υποβλήθηκε στην υπόθεση *Cruzan v. Director, Missouri Department of Health*, 497 U.S. 261] από την American Hospital Association, το 70% από τα 1,3 εκατομμύρια άτομα που αποβιώνουν ετησίως στα νοσοκομεία στις Ηνωμένες Πολιτείες πεθαίνουν από κάποια απόφαση η οποία σχετίζεται με μη χρήση ή διακοπή ιατρικής παρέμβασης που συμβάλλει στη διατήρηση της ζωής. Το Ανώτατο Δικαστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών αναγνώρισε με την απόφαση αυτή το συνταγματικό δικαίωμα του ασθενούς στη διακοπή εγκατεστημένης ιατρικής υποστήριξης, ακόμα κι αν έτσι προκληθεί ο θάνατός του». [Stell, Lance K., "Physician-Assisted Suicide", 225. Παρατίθεται στο National Center for State Courts, *Guidelines for State Court Decision Making in Authorizing or Withholding Life-Sustaining Medical Treatment*, St. Paul, MN: West Publishing Company, 1991, 13].

³ Ο όρος ευθανασία εīθισται να χρησιμοποιείται μόνο για ηθελημένες πράξεις ή παραλείψεις από

τρίτο πρόσωπο που στοχεύουν στην επιτάχυνση ή στον τερματισμό της ζωής ενός ασθενούς συνήθως τερματικού σταδίου. Η τελευταία πράξη θανάτου πρέπει να γίνεται απαραίτητως από ένα τρίτο πρόσωπο και επιπλέον να υπάρχει πρόθεση πρόκλησης θανάτου.

⁴ Δεν υπάρχει ευθανασία αν δεν υπάρχει εσκεμμένη πρόκληση θανάτου με πράξη ή παράλειψη. Έτσι, κάποιες ιατρικές πρακτικές που ονομάζονται συχνά παθητική ευθανασία, δεν αποτελούν μορφή ευθανασίας, από τη στιγμή που δεν είναι εμφανής η πρόθεση τερματισμού μίας ζωής. Στις πράξεις αυτές συμπεριλαμβάνονται η μη έναρξη θεραπείας που δεν θα παρέχει κανένα όφελος για τον ασθενή, ο τερματισμός μιας θεραπείας που φαίνεται να είναι αναποτελεσματική, πολύ επαχθής ή μη επιθυμητή, και η χορήγηση μεγάλων δόσεων μορφίνης που μπορεί να θέσουν σε κίνδυνο τη ζωή κάποιου, όταν κάτι τέτοιο είναι απαραίτητο.

⁵ Μη εξαλείψιμους με την έννοια της αντιμετώπισης του πόνου και ταυτόχρονα διατήρησης των αισθήσεων.

⁶ Thomas E. Hill Jr., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 98.

⁷ Στο ίδιο, 100, "The pertinent question is, 'What

will I get,' not 'What can I make of it;'"

⁸ Χαρακτηριστικά ο Gerald Dworkin αναφέρει ότι η αυτονομία ταυτίζεται συχνά με την «ελευθερία... την αξιοπρέπεια, την ακεραιότητα, την ατομικότητα, την ανεξαρτησία, την υπευθυνότητα και την αυτογνωσία... την αυτοεπιβεβαίωση... τον κριτικό αναστοχασμό... την ελευθερία από τις υποχρεώσεις... την απουσία εξωτερικών πιέσεων (external causation)... και τη γνώση των προσωπικών μας συμφερόντων».

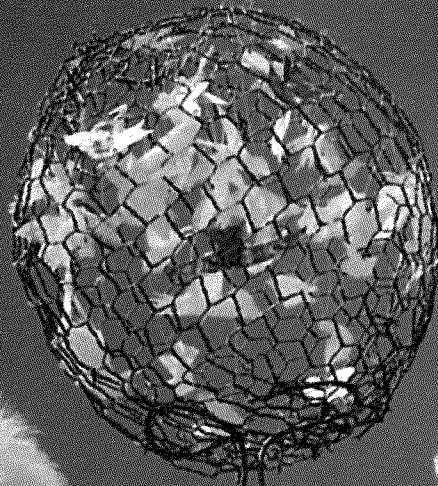
⁹ Onora, O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 23.

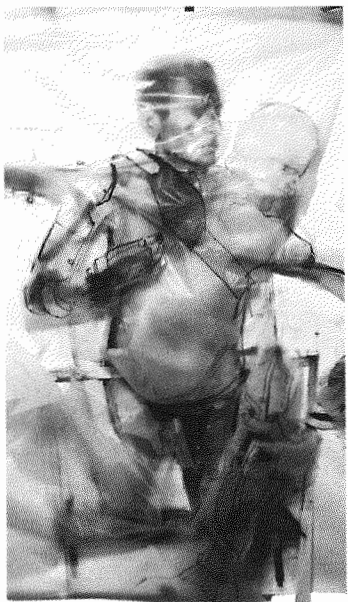
¹⁰ Βλ. Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

¹¹ David J. Velleman, "A Right of Self-Termination", *Ethics*, 109/3 (Απρίλιος 1999): 618.

¹² Cheryl, Mwaria, "Physician Assisted Suicide: An Anthropological Perspective", *Fordham Urban Law Journal* (υπό έκδοση).

¹³ Βλ. Hill, *Autonomy and Self-Respect*, ό.π., 98-99. Βλ. και Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Alfred Knopf, 1993, 205 κ.ε.





ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

Σταύρος Καραγεωργάκης

Η περιβαλλοντική φιλοσοφία είναι ένας σχετικά νέος κλάδος της φιλοσοφίας ο οποίος εξετάζει τη σχέση μεταξύ του ανθρώπου και του μη ανθρώπινου περιβάλλοντος. Το πρώτο από τα δύο βασικά πεδία της περιβαλλοντικής φιλοσοφίας είναι η περιβαλλοντική ηθική (το δεύτερο η πολιτική οικολογία). Η περιβαλλοντική ηθική εστιάζει στην ηθική σχέση του ανθρώπου με τον περιβάλλοντα χώρο και προτείνει κανόνες για την ηθική συμπεριφορά.

Η περιβαλλοντική ηθική καθιερώθηκε ως φιλοσοφικός κλάδος της εφαρμοσμένης ηθικής στα τέλη της δεκαετίας του 1970. Το 1979 άρχισε η έκδοση του περιοδικού *Environmental Ethics* (*Περιβαλλοντική Ηθική*)¹ με διευθυντή τον Eugene C. Hargrove και ακολούθησε η ίδρυση οργανισμών για την περιβαλλοντική ηθική με πιο γνωστούς τη *Διεθνή Εταιρεία για την Περιβαλλοντική Ηθική* (International Society for Environmental Ethics) και τη *Διεθνή Ένωση για την Περιβαλλοντική Φιλοσοφία* (International Association for Environmental Philosophy). Είχε προηγηθεί η έκδοση βιβλίων και άρθρων που προμήνυαν τη σύσταση του νέου αυτού φιλοσοφικού κλάδου. Ενδεικτικά αναφέρω το *A Sand County Almanac* του Aldo Leopold² και το *Animal Liberation* του Peter Singer.³ Σήμερα, λειτουργούν πανεπιστημιακά τμήματα που προσφέρουν μεταπτυχιακούς τίτλους στην περιβαλλοντική ηθική και κυκλοφορούν συνολικά τρία ακαδημαϊκά φιλοσοφικά περιοδικά (*Environmental Ethics*, *Environmental Values*, *Ethics and the Environment*) που είναι εστιασμένα αποκλειστικά σ' αυτό το πεδίο.

Η εμφάνιση της περιβαλλοντικής ηθικής έγινε μετά την ανάδειξη των μεγάλων περιβαλλοντικών προβλημάτων στον πλανήτη. Τότε έγινε κοινή αντίληψη ότι για να αντιμετωπίσουμε τα προβλήματα που δημιουργήσαμε οι άνθρωποι, θα έπρεπε πρώτα να προσδιορίσουμε εκ νέου τη σχέση μας με το περιβάλλον. Ως κύρια αιτία των περιβαλλοντικών προβλημάτων αναδείχτηκε η ανθρωποκεντρική αντίληψη, η άποψη δηλαδή σύμφωνα με την οποία ο πλανήτης Γη αποτελεί κτήμα του ανθρώπου. Η ανθρωποκεντρική αντίληψη που διαπερνά τη σκέψη του Αριστοτέλη, την ιουδαιοχριστιανική παράδοση, τη φιλοσοφία του Francis Bacon και παγιώνεται με τον Διαφωτισμό, έγινε ένα από τα πρώτα αντικείμενα συζήτησης στον χώρο της περιβαλλοντικής ηθικής. Στον αντίποδα της ανθρωποκεντρικής παράδοσης διατυπώθηκαν οικοκεντρικές (ecocentric) θε-

ωρίες, όπως αυτή του Paul Taylor, η «Ηθική της Γης» (Land Ethic) του Aldo Leopold, και του συνεχιστή του, Baird Callicott, και η «Βαθιά οικολογία» (Deep Ecology) του Νορβηγού φιλοσόφου Arne Naess.

Ο Taylor, στην παράδοση του πολυπράγμονα νομπελίστα Albert Schweitzer (υπήρξε γιατρός, μουσικός, θεολόγος και φιλόσοφος) που έκανε λόγο για ευλάβεια προς κάθε μορφή ζωής, εισήχθη μια θεωρία με το γενικό μόντο: «Σεβασμός προς τη φύση». Για τον Taylor, κάθε ζωντανός οργανισμός είναι ένα «τελεολογικό κέντρο ζωής» (teleological center of life) το οποίο οφείλουμε να σεβόμαστε.⁴ Ο Leopold υποστήριξε ότι οι άνθρωποι, οι υπόλοιποι έμβιοι οργανισμοί και γενικά το φυσικό περιβάλλον συνιστούν την κοινότητα της Γης. Ο άνθρωπος δεν είναι κατακτητής, αλλά μέλος αυτής της κοινότητας. Εφόσον είναι μέλος της κοινότητας, ο άνθρωπος οφείλει να σέβεται τόσο τα άλλα μέλη, όσο και την κοινότητα ως σύνολο.⁵ Ο Naess διατύπωσε την περισσότερο δημοφιλή θεωρία στον χώρο της περιβαλλοντικής ηθικής. Η «βαθιά οικολογία» ονομάστηκε έτσι από τον Naess, για να αντιπαρατεθεί στη «ρηχή οικολογία», που κατά τη γνώμη του είναι οι διάφορες εκφάνσεις του περιβαλλοντισμού έτσι όπως εκφράζονται μέχρι σήμερα από το περιβαλλοντικό κίνημα.⁶ Τόσο ο Leopold, όσο και ο Naess, αποδέχονται την εγγενή αξία (intrinsic value) του μη ανθρωπίνου κόσμου. Η συζήτηση για την εγγενή αξία της φύσης συνιστά ίσως τον πιο κεντρικό άξονα φιλοσοφικού προβληματισμού για την περιβαλλοντική ηθική.⁷ Η αποδοχή της εγγενούς αξίας της φύσης ως όλου, αλλά και των μερών της, συνεπάγεται υποχρεώσεις του ανθρώπου απέναντί της.⁸ Άλλα θέματα που απασχολούν τους φιλοσόφους της περιβαλλοντικής ηθικής είναι το ενδιαφέρον για την ποιότητα ζωής των μελλοντικών γενεών των ανθρώπων, η διαμάχη ολισμού - ατομισμού (αν έχουμε υποχρεώσεις απέναντι στα είδη ή τα άτομα των ειδών), η σχέση φεμινισμού και οικολογίας (οικοφεμινισμός) και η αισθητική αξία της φύσης.

Μια πιο μετριοπαθή θεωρία για τις υποχρεώσεις του ανθρώπου απέναντι σε άλλες μορφές ζωής διατύπωσε ο Αυστραλός φιλόσοφος Peter Singer. Ο Singer, μη αποδεχόμενος την εγγενή αξία της φύσης εν γένει, έτσι όπως υποστηρίχτηκε από τους βαθείς οικολόγους,⁹ περιορίστηκε στην υπεράσπιση των ηθικών υποχρεώσεών μας απέναντι στα άλλα ζώα. Ο Singer καταδίκασε τον ρατσισμό που επιδεικνύουν οι άνθρωποι απέναντι στα άλλα είδη ζώων, τον οποίο και ονόμασε «ειδισμό» (speciesism). Υποστήριξε ότι πρέπει να διευρύνουμε τα όρια της ηθικής μας κοινότητας, δηλαδή των ατόμων που οφείλουμε να αντιμετωπίζουμε με ηθικά κριτήρια, με το να συμπεριλάβουμε σ' αυτήν και άτομα άλλων ειδών. Στην παράδοση του ωφελιμισμού έθεσε ως κριτήριο για τη συμμετοχή στην ηθική κοινότητα εκείνο του «αισθάνεσθαι» (sentience), πιο συγκεκριμένα την ικανότητα που έχει κάποιο ον να νιώθει πόνο ή ευχαρίστηση.¹⁰

Οι αντιδράσεις από τις οικοκεντρικές θεωρίες, που θεωρούσαν τον άνθρωπο ίσο ανάμεσα στα άλλα μέλη του οικοσυστήματος, υπήρξαν ποικίλες. Έτσι, δεν άργησε η διατύπωση ηπιότερων θεωριών που προέβλεπαν τη φροντίδα για τον πλανήτη και τους κατοίκους του, με γνώμονα όμως την ευημερία του ανθρώπου. Ο καθηγητής περιβαλλοντικής πολιτικής Bryan G. Norton υποστήριξε έναν «ασθενή ανθρωποκεντισμό» (weak anthropocentrism),¹¹ ενώ ο βοτανολόγος William H. Murdy, μεταφράζοντας το φιλοσοφικό πρόβλημα του ανθρωποκεντισμού με βιολογικούς όρους, υποστήριξε ότι είναι λογικό για το κάθε είδος να θεωρεί προτεραιότητα την επιβίωσή του.¹² Ενώ λοιπόν οι πρώτες θεωρίες περιβαλλοντικής ηθικής είχαν ως κοινό στόχο την απόρριψη της ανθρωποκεντρικής αντίληψης για τον κόσμο, οι νεότερες προσανατολίστηκαν ως επί το πλείστον στην ευημερία του ίδιου του ανθρώπου. Για τον λόγο αυτό, ο Elliot τις κατατάσσει στις ηθικές θεωρίες που είναι επικεντρωμένες στον άνθρωπο (human-centred ethics).¹³ Οι τελευταίες ασχολούνται με τη διάσωση των





ειδών, τα δικαιώματα των μελλοντικών γενεών των ανθρώπων και τη διασφάλιση της οικολογικής ισορροπίας για λόγους αισθητικής και για την ευζωία των ανθρώπων.

Η συζήτηση για τις υποχρεώσεις που έχουμε απέναντι στα άλλα ζώα, που ξεκίνησε κυρίως μετά τη δημοσίευση του βιβλίου του Singer, προκάλεσε μεγάλη αίσθηση όχι μόνο στον φιλοσοφικό κόσμο, αλλά κυρίως στο ευρύ κοινό. Η θεωρία του Singer επηρέασε σε τέτοιο βαθμό τους πολίτες διαφόρων χωρών, ώστε δημιουργήθηκε ένα διεθνές κίνημα χορτοφάγων, του οποίου οι συμμετέχοντες απείχαν από τη βρώση κρέατος όχι για λόγους υγείας ή θρησκείας, αλλά για ηθικούς λόγους. Επίσης ιδρύθηκαν αρκετές οργανώσεις για την ηθική αντιμετώπιση των άλλων ζώων με πιο γνωστές την «Ανθρωποι για την Ηθική Αντιμετώπιση των Ζώων» (Peta, People for the Ethical Treatment of Animals) και την

ακτιβιστική «Μέτωπο για την Απελευθέρωση των Ζώων» (ALF, Animal Liberation Front). Αντίστοιχα, η φιλοσοφία του Naess αποτέλεσε τη θεωρητική βάση για την ακτιβιστική δράση της οργάνωσης *Πρώτα η Γη!* (Earth First!).

Το πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής προκάλεσε ένα ρήγμα στην ηθική φιλοσοφία, όπως την ξέραμε μέχρι την εμφάνισή του. Αυτός ήταν ο λόγος που ο Tom Sorell ενέταξε την περιβαλλοντική ηθική στις ηθικές θεωρίες που προκαλούν ανωμαλία στην ηθική φιλοσοφία.¹⁴ Συγκεκριμένα, η προβληματική που έθεσε ο νέος αυτός κλάδος της ηθικής φιλοσοφίας κλόνισε την πεποίθηση ότι μόνο ο άνθρωπος μπορεί να γίνει αντικείμενο ηθικού ενδιαφέροντος, προκαλώντας ταυτόχρονα και συζήτηση για τις υποχρεώσεις του απέναντι σε άλλες μορφές ζωής ή στο οικοσύστημα.

Οι φιλόσοφοι που ασχολούνται με την περιβαλλοντική ηθική, στο πλαίσιο της εφαρμο-

σμένης ηθικής, παράγουν θεωρία με γνώμονα την ανάδειξη αξιών και κανόνων που μπορούν να εφαρμοστούν στην πράξη προκειμένου να ευημερεί ο άνθρωπος και οι άλλες μορφές ζωής σε ένα περιβάλλον που βρίσκεται σε ισορροπία. Από την άποψη αυτή, η χρησιμότητα του συγκεκριμένου φιλοσοφικού πεδίου είναι αναμφισβήτητη. Επιπλέον, η συνεχής επιδείνωση των περιβαλλοντικών προβλημάτων καθιστούν επιτακτική την ανάγκη για επαναπροσδιορισμό των σχέσεων του ανθρώπου με το περιβάλλον του. Έτσι, αναγκάζομαστε να ξαναθυμηθούμε την ενδέκατη θέση του Μαρξ για τον Φόουερμπαχ, στην οποία διακήρυσε ότι οι φιλόσοφοι συνηθίζουν να ερμηνεύουν τον κόσμο, αλλά έχει έρθει η ώρα να προσπαθήσουν να τον αλλάξουν. ☐

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

- ▶ Botzler, Richard G. & Armstrong, Suzan J. (eds.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York, McGraw-Hill, 1993.
- ▶ Sterba, James P. (ed.), *Earth Ethics, Environmental Ethics, Animal Rights and Practical Applications*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1995.
- ▶ Zimmerman, Michael E. (ed.), *Environmental Philosophy, From Animals Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1993.
- ▶ Des Jardins, Joseph R., *Environmental Ethics, An Introduction to Environmental Philosophy*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1997.

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΑ ΒΙΒΛΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

- ▶ Γεωργόπουλος, Αλέξανδρος, *Περιβαλλοντική Ηθική*, Αθήνα, Gutenberg, 2002.
- ▶ Nash, Roderick Frazier, *Τα Δικαιώματα της Φύσης, Ιστορία της Περιβαλλοντικής Ηθικής*, μτφρ. Γιώργος Πολίτης, Αθήνα, Θυμέλη, 1995.
- ▶ Λαρρέρ, Κατρίν, *Η Φιλοσοφία του Περιβάλλοντος*, μτφρ. Ελίνα Γούναρη, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη, 1999.
- ▶ Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος Δ., *Οικολογική Ηθική*, Αθήνα-Κομοτηνή, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2005.

ΔΙΚΤΥΑΚΟΙ ΤΟΠΟΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

- ▶ <http://www.cer.unt.edu/> Από το πανεπιστήμιο του North Texas στις Η.Π.Α. ο πιο καλά ενημερωμένος δικτυακός τόπος που είναι αφιερωμένος αποκλειστικά στην περιβαλλοντική ηθική.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- ¹ *Environmental Ethics, An Interdisciplinary Journal Dedicated to the Philosophical Aspects of Environmental Problems*.
- ² Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac, and Sketches here and there*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1968.
- ³ Singer, Peter, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975.
- ⁴ Taylor, Paul, *Respect for Nature, A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- ⁵ Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac*, ό.π., σ. 204.
- ⁶ Naess, Arne, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary", *Inquiry*, v. 16, 1973, σσ. 95-100.
- ⁷ Εξαιρετικό το αφιέρωμα του περιοδικού *Monist* (τόμος 75, τεύχος 2, Απρίλιος 1992) για το ζήτημα της εγγενούς αξίας στην περιβαλλοντική ηθική. Στο

συγκεκριμένο τεύχος φιλοξενούνται άρθρα κάποιων από τους σημαντικότερους εκπροσώπους του πεδίου της περιβαλλοντικής ηθικής, όπως του Holmes Rolston III, του Eugene C. Hargrove, του Tom Regan και του Robert Elliot.

⁸ Για μια ολοκληρωμένη υποστήριξη αυτής της θέσης βλέπε: Rolston, Holmes, III, *Environmental Ethics, Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press, 1988.

⁹ Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, σ. 284.

¹⁰ Singer, Peter, *Animal Liberation*, ό.π., σ. 7.

¹¹ Norton, Bryan G., "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", στο R.G. Botzler, & S.J. Armstrong (eds.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York: McGraw-Hill 1993, σσ.312-313.

¹² Murdy, William H., "Anthropocentrism: A Modern Version", στο R.G. Botzler, & S.J. Armstrong (eds.), *Environmental Ethics*, ό.π., σσ. 316-323.

¹³ Elliot, Robert, "Environmental Ethics", στο Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell 1993, σσ. 285-286.

¹⁴ Sorell, Tom, *Moral Theory and Anomaly*, Blackwell, Oxford & Massachusetts, 2000.

Ιωάννα Κ. Λεκέα

ΗΘΙΚΟΣ προβληματισμός

σχετικά με τη διεξαγωγή του πολέμου κατά της τρομοκρατίας: η επιλεκτική θανάτωση συγκεκριμένων ατόμων

1 Εισαγωγή

Κεντρικός πυρήνας της εργασίας αυτής είναι η διερεύνηση του κατά πόσο και πώς ο σχεδιασμός και η διεξαγωγή των επιχειρήσεων στον πόλεμο εναντίον της τρομοκρατίας λαμβάνει υπόψη τις ηθικές και νομικές παραμέτρους του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Στο επίκεντρο του σχολιασμού σε σχέση με τις στρατιωτικές επιχειρήσεις τοποθετείται η τακτική της επιλεκτικής θανάτωσης συγκεκριμένων ατόμων (targeted killing), τακτική την οποία αρχικά εφάρμοσε το Ισραήλ ενάντια στους Παλαιστίνιους, ενώ προσφάτως φαίνεται πως

υιοθέτησαν και οι αμερικανικές δυνάμεις. Σε αυτό το πλαίσιο θα αναφερθούμε σε δύο σημαντικές επιχειρήσεις αυτού του τύπου, την επίθεση εναντίον έξι υπόπτων τρομοκρατών στην Υεμένη τον Νοέμβριο του 2002 που σηματοδότησε την έναρξη των σχετικών συζητήσεων, καθώς και την επίθεση που πραγματοποιήθηκε τον Ιούλιο του 2006 και οδήγησε στη θανάτωση του Abu Musab al-Zarqawi.

Θα πρέπει να τονισθεί στο σημείο αυτό ότι υπάρχουν πολλές προσεγγίσεις του φαινομένου της βίας στον πόλεμο: επί παραδείγματι, μία ρεαλιστική προσέγγιση υπαγορεύει ότι,

εφόσον οι τρομοκράτες δεν δεσμεύονται από το δικαίκο πλαίσιο που καθορίζει τη διεξαγωγή του πολέμου, ενώ επίσης δεν διακρίνονται από ηθικές αναστολές σχετικά με τη σκόπιμη πρόκληση βλάβης και θανάτου στους αμάχους, τότε ούτε και οι στρατιώτες είναι υποχρεωμένοι να τηρήσουν τους κανόνες του Διεθνούς Δικαίου. Στην εργασία αυτή επελέγη ο σχολιασμός της διεξαγωγής του πολέμου εναντίον της τρομοκρατίας από τη σκοπιά της θεωρίας του δικαίου πολέμου. Η επιλογή αυτή βασίστηκε στο γεγονός ότι η θεωρία αυτή είναι στενά συνδεδεμένη με το ισχύον Διεθνές Δίκαιο, ενώ παράλληλα οι



αρχές που πρεσβεύει έχουν πίσω τους παράδοση αιώνων, αντικατοπτρίζοντας έτσι τους αντίστοιχους ηθικούς κανόνες που σχετίζονται με τη διεξαγωγή του πολέμου πριν από τη θεμελίωση του Διεθνούς Δικαίου.

2 Jus in bello:

η δίκαιη διεξαγωγή του πολέμου

Βάσει της θεωρίας του δικαίου πολέμου, στην κατηγορία του *jus in bello*¹ ανήκουν οι εξής δύο αρχές:

2α Η αρχή της διάκρισης

Σύμφωνα με αυτήν οι εμπόλεμοι μπορούν να στραφούν μόνον εναντίον του προσωπικού της αντίπαλης χώρας που έχει ενεργή συμμετοχή στις εχθροπραξίες. Έτσι δικαιολογείται μεν η επίθεση στο στρατιωτικό προσωπικό της αντίπαλης χώρας προκειμένου να διορθωθούν ή να προληφθούν άδικες πράξεις, όμως παράλληλα προστατεύονται οι πολίτες, αφού η προσβολή τους δεν μπορεί να δικαιολογηθεί νομικά ή ηθικά. Οι άμαχοι πολίτες απαγορεύεται να αποτελέσουν στόχο, ακόμα κι αν υποστηρίξει κανείς ότι βοηθούν στη διατήρηση του ηθικού των στρατιωτών, ή ότι ευθύνονται για τον πόλεμο επειδή υποστηρίζουν την κυβέρνησή τους. Η προστασία τους δικαιολογείται από το γεγονός ότι είναι άοπλοι και δεν μετέχουν ενεργά στις εχθροπραξίες. Αν κάποιος πολίτης ή κάποια ομάδα πολιτών εμπλακεί άμεσα στις εχθροπραξίες ή δημιουργηθεί αντιστασιακή ομάδα, τότε η προστασία αίρεται.²

Βέβαια, όταν το στρατιωτικό προσωπικό παραδοθεί, συλληφθεί ή αφοβιστεί και δεν έχει τη δυνατότητα να βλάψει, παύει να αποτελεί στόχο επίθεσης ή κακοποίησης. Το Διεθνές Δίκαιο ορίζει ότι οι αιχμάλωτοι πολέμου που δεν μπορούν να αντισταθούν δεν πρέπει να φονεύονται ή να κακοποιούνται, κάτι που διατυπώνεται σαφώς στη Σύμβαση της Γενεύης που υπεγράφη τη 12η Αυγούστου 1949, (*Περί μεταχείρισης των αιχμαλώτων πολέμου*, Άρθρα 13, 14, 19, 20). Αποκλείονται επίσης ως στόχοι οι ιατροί, τα οχήματα και οι πάσης φύσεως υγειονομικές εγκαταστάσεις.³

Από όσα προηγήθηκαν φαίνεται πόσο σημαντική είναι η αρχή της διάκρισης σε μάχιμους και άμαχους. Πριν από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο ήταν εύκολο να διακρίνει κανείς τις δύο αυτές κατηγορίες. Ο πόλεμος όμως στις μέρες μας διεξάγεται συχνά μέσα στις πόλεις και συνεπώς αφορά ένα μεγάλο τμήμα του άμαχου πληθυσμού, οπότε και η παραπάνω διάκριση φαίνεται να μην ισχύει πλέον καθολικά. Βέβαια, λόγω της προστασίας που, όπως διαπιστώσαμε, παρέχει το διεθνές δίκαιο στους άμαχους, αλλά και λόγω της ηθικής διάστασης της απαγόρευσης προσβολής των πολιτών, πρέπει να καταβάλλεται κάθε δυνατή προσπάθεια ούτως ώστε να τηρείται η αρχή της διάκρισης. Αυτή δεν επιτρέπεται να παραβιάζεται παρά μόνο όταν συντρέχουν συγκεκριμένες και ειδικές συνθήκες, που η επικινδυνότητα των συνεπειών τους μπορεί ίσως να επιτρέψει μία εξαίρεση, υπό την προϋπόθεση ότι θα γίνει η μέγιστη προσπάθεια να περιοριστούν οι δυσμενείς συνέπειές της. Για παράδειγμα, όταν η επίθεση εναντίον πολιτών μπορεί να οδηγήσει μακροπρόθεσμα στη διάσωση περισσότερων

ζώνων, και στην περίπτωση που άλλη λύση δεν είναι εφικτή ή εξίσου αποτελεσματική: με αυτό τον τρόπο άλλωστε επιχειρήθηκε να δικαιολογηθεί ηθικά η χρήση πυρηνικών όπλων στο Ναγκασόκι και στη Χιροσίμα, καθώς και ο βομβαρδισμός μεγάλων γερμανικών πόλεων κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, αν και στις συγκεκριμένες περιπτώσεις οι προσπάθειες δικαιολόγησης ήταν μάλλον ανεπιτυχείς.⁴ Ένας άλλος λόγος παραβίασης της αρχής αυτής υπάρχει, όταν η επίθεση κατά των αμάχων γίνεται χωρίς να υπάρχει πρόθεση, αλλά για κάποιο λόγο στην υπό επίθεση περιοχή βρέθηκαν άμαχοι χωρίς αυτό να ήταν αναμενόμενο. Τέλος, πολλές φορές για να δικαιολογηθεί η παραβίαση της αρχής γίνεται επίκληση στη στρατιωτική αναγκαιότητα⁵ και στην αρχή του διπλού αποτελέσματος. Σύμφωνα με την αρχή του διπλού αποτελέσματος, που χρησιμοποιείται ευρύτερα στον χώρο της εφαρμοσμένης ηθικής, όταν εκτελείται μια πράξη, ο δρων ευθύνεται όχι μόνον για τις σκοπούμενες συνέπειες, αλλά και για τις προβλέψιμες παράπλευρες συνέπειες της πράξης του. Για τον λόγο αυτό πρέπει να ικανοποιούνται κάποιοι όροι: πρώτον, η ίδια η πράξη πρέπει να είναι τουλάχιστον ηθικά ουδέτερη και οπωσδήποτε να μην είναι ηθικά απαράδεκτη· δεύτερον, αυτός που αποφασίζει και εκτελεί την πράξη πρέπει να επιθυμεί τα ηθικά αποδεκτά αποτελέσματα (να μην επιδιώκει τις άσχημες συνέπειες που δεν μπορούν να αιτιολογηθούν ηθικά)· τρίτον, πρέπει να μην χρησιμοποιούνται ηθικώς απαράδεκτα μέσα προκειμένου να επιτευχθεί το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα, ακόμα κι αν αυτό είναι καλό: οι κακές συνέπειες μιας ενέργειας να μην χρησιμοποιούνται ως μέσο για την επίτευξη του καλού αποτελέσματος και τέταρτον, το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα πρέπει να έχει τουλάχιστον ίση ή και μεγαλύτερη αξία από τις αντίθετες με τις ηθικά προβληματικές συνέπειες μιας ενέργειας.⁶ Έτσι, όταν πλήττεται ένας στόχος, ως επακόλουθο μπορεί να σκοτωθούν αθώοι χωρίς ωστόσο αυτό να ήταν πρόθεση του επιτιθέμενου.

Στο σημείο αυτό πρέπει να τονιστεί το γεγονός ότι η αρχή της διάκρισης απαιτεί από τους εμπόλεμους να σταθμίσουν προσεκτικά τα υπέρ και τα κατά των ενεργειών τους. Οι συνέπειες μια πράξης στους άμαχους πρέπει να υπολογίζονται με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια και υπευθυνότητα. Αν η στρατιωτική ηγεσία αποφασίζει επίθεση χωρίς να υπολογίζει τις συνέπειες στον άμαχο πληθυσμό (είτε συνειδητά είτε από αμέλεια), τότε παραβιάζει την αρχή της διάκρισης και επέρχονται οι ίδιες συνέπειες με το να είχε επιτεθεί στους άμαχους εκ προθέσεως.

2β. Η αρχή της αναλογικότητας

Εφαρμόζεται στην περίπτωση που τα επακόλουθα της προσβολής στρατιωτικών και νόμιμων στόχων επεκτείνονται στον άμαχο πληθυσμό.

Σύμφωνα με την αρχή της αναλογικότητας, η οποία συνοψίζεται στη διατύπωση του τέταρτου όρου της αρχής του διπλού αποτελέσματος, το κακό που προκαλείται από την επίτευξη ενός επιθυμητού στρατιωτικού στόχου δεν μπορεί να είναι δυσανάλογα μεγάλο σε σχέση με το προκαλούμενο καλό. Για παράδειγμα, ακόμη και η επιτυχής αντιμετώπιση μιας άδικης επίθεσης

δεν δικαιολογεί την ολοκληρωτική ισοπέδωση των πόλεων του αντιπάλου.

Βέβαια, οι εξελίξεις στην τεχνολογία των όπλων με τον υψηλό βαθμό καταστροφών που μπορούν να επιφέρουν δημιουργούν προβλήματα στη λειτουργία της αρχής της αναλογικότητας. Κριτικοί του πολέμου του Κόλπου αναφέρουν πως οι βομβαρδισμοί του Ιράκ είχαν δυσανάλογα μικρά οφέλη σε σχέση με τις συμφορές που προκάλεσαν (θάνατο αμάχων, οικολογική καταστροφή που θα ασκεί επίδραση για μεγάλο χρονικό διάστημα κτλ.). Προβλήματα με την αρχή της αναλογικότητας εγείρει και ο παράτυπος πόλεμος που δημιουργούν οργανωμένες επαναστατικές ομάδες, καθώς και οι τρομοκρατικές οργανώσεις. Κι αυτό γιατί οι δραστηριότητες των ομάδων αυτών στη συντριπτική τους πλειοψηφία (π.χ. η ενεργοποίηση βόμβας από τρομοκρατικές οργανώσεις σε πολυσύχναστα μέρη με αποκλειστικό σκοπό τον θάνατο όσο περισσότερων αθώων γίνεται) σχεδόν πάντα καταλήγουν στην πρόκληση απώλειας της ζωής πολλών πολιτών. Αντίθετα, στον συμβατικό πόλεμο, ακόμα και στην περίπτωση της στρατιωτικής αναγκαιότητας, λαμβάνονται όλα τα δυνατά μέτρα προκειμένου να περιοριστούν στο ελάχιστο οι απώλειες σε ανθρώπινες ζωές, ιδίως εκείνων που δεν έχουν ανάμιξη στον πόλεμο.

Η αρχή της αναλογικότητας σχετίζεται τελικά με τη λήψη αποφάσεων επί ουσιαστικών θεμάτων της στρατιωτικής πρακτικής. Αυτό συμβαίνει επειδή η αρχή αυτή καθορίζει πότε, εάν και μέχρι ποίων ορίων μπορεί να γίνει καταφυγή στα όπλα και τη βία. Η αρχή αυτή θέτει ερωτήματα όπως: Πόσο σημαντικός είναι ο Χ στρατιωτικός στόχος; Πόσες απώλειες αθώων μπορεί να προκαλέσει ο βομβαρδισμός του Χ στρατιωτικού στόχου; Με ποια όπλα και με ποιον τρόπο μπορούν οι απώλειες αυτές να ελαχιστοποιηθούν;⁷ Αν και οι εμπόλεμοι δεν είναι δυνατό να φτάσουν σε απολύτως βέβαια συμπεράσματα από τέτοιους υποθετικούς συλλογισμούς, ωστόσο οφείλουν να υπολογίζουν τις συνέπειες των πράξεών τους όσο καλύτερα και ακριβέστερα μπορούν και ανάλογα με τα συμπεράσματά τους να ενεργούν προσπαθώντας να πετύχουν αυτό που επιδιώκουν με τις λιγότερες δυνατές άσχημες ή επιβλαβείς συνέπειες.

3 Η τακτική της επιλεκτικής θανάτωσης συγκεκριμένων ατόμων: ηθικά και νομικά διλήμματα

Η επίθεση στην Υεμένη το 2002, κατά την οποία με τη χρήση πυραύλου που εκτοξεύτηκε από μη επανδρωμένο αεροσκάφος θανατώθηκαν έξι άτομα ύποπτα για τρομοκρατικές ενέργειες, σηματοδότησε την έναρξη μίας συζήτησης σχετικά με το κατά πόσο οι κανόνες και το ηθικό και δικαιοκ πλαίσιο που καθορίζει τη διεξαγωγή του πολέμου μπορούν να ισχύσουν και στον πόλεμο εναντίον της τρομοκρατίας. Παρόμοιου τύπου επίθεση προσφάτως είχε ως αποτέλεσμα τη θανάτωση του Abu Musab al-Zarqawi.

Η τακτική της θανάτωσης συγκεκριμένων ατόμων τη στιγμή που δεν αποτελούν άμεση απειλή μοιάζει με την τακτική που εφαρμόζει εδώ και χρόνια το Ισραήλ εναντίον των Παλαιστινίων. Η αμερικανική πολιτική και στρατιωτική ηγεσία,

ενώ αρχικά δεν συμφωνούσε με την τακτική αυτή, φαίνεται ότι έχει αρχίσει να την εφαρμόζει και η ίδια με τη δικαιολογία της προληπτικής εξουδετέρωσης υπόπτων.⁸ Ο χαρακτήρας των επιθέσεων εναντίον συγκεκριμένων στόχων έχει καθαρώς προληπτικό χαρακτήρα, καθώς ο κύριος σκοπός των επιχειρήσεων αυτών είναι να θανατωθούν υψηλόβαθμα στελέχη της Al Qaeda προκειμένου να προληφθούν, να αποτραπούν ή τουλάχιστον να περιοριστούν μελλοντικά τρομοκρατικά κτυπήματα· επιπλέον, οι επιθέσεις αυτού του τύπου έχουν ως αντικειμενικό στόχο όχι μόνο την εξουδετέρωση των ίδιων των τρομοκρατών, αλλά και όλων εκείνων που τους παρέχουν επιχειρησιακή ή άλλη βοήθεια και στρατιωτική υποστήριξη.

Υπάρχουν τρεις τρόποι να αντιμετωπίσει κανείς την επιλογή ως στόχων και τη θανάτωση των υπόπτων τρομοκρατίας:

- ως μία νόμιμη και ηθικώς αποδεκτή επίθεση⁹
- ως μία πράξη που παραβιάζει θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα και που μπορεί να δικαιολογηθεί μόνο κάτω από πολύ αυστηρά κριτήρια και σε συγκεκριμένες περιπτώσεις,¹⁰ και
- ως μία πράξη ηθικώς απαράδεκτη, καθώς κάθε είδους βία, ακόμη και στον πόλεμο, είναι καταδικαστέα. Αυτή η θέση υιοθετείται από τους οπαδούς του ειρηνισμού¹¹ και την αναφέρω στο σημείο αυτό για σκοπούς πληρότητας της παρουσίασης. Καθώς δεν θεωρώ ότι είναι ρεαλιστικό να αναμένει κανείς ότι θα υπάρξει πόλεμος δίχως απώλειες ή ότι στο μέλλον θα παύσουν να διεξάγονται πολεμικές επιχειρήσεις, δεν θα επιμείνω στην ανάλυση της συγκεκριμένης τοποθέτησης.

Σύμφωνα με την πρώτη άποψη, οι τρομοκράτες πρέπει να αντιμετωπίζονται ως εχθροί, οι οποίοι, αν και δεν φορούν στολές ούτε φέρουν διακριτικά σήματα, είναι άμεσα αναμειγμένοι στις στρατιωτικές επιχειρήσεις. Σε σχέση με την αρχή της διάκρισης λοιπόν, η περίπτωση των τρομοκρατών αποδεικνύεται ιδιαίτερα προβληματική, καθώς είναι δύσκολο να θεωρηθεί ότι ανήκουν στον άμαχο πληθυσμό, εφόσον φέρουν όπλα και εκτελούν επιθετικές ή αμυντικές πράξεις, χωρίς ωστόσο να φέρουν διακριτικά σήματα που να υποδηλώνουν την ιδιότητά τους ως ενόπλων. Εξίσου προβληματική ωστόσο είναι και η κατάταξη τους στους νόμιμους μαχητές, εφόσον δεν έχουν πάντα διακριτικά εμβλήματα μόνιμα και διακρινόμενα από απόσταση, ούτε φέρουν τα όπλα τους φανερά, όπως ο νόμιμος μαχητής. Το Διεθνές Δίκαιο ορίζει ότι πρέπει να τους παρέχεται προστασία όταν έχουν επικεφαλής τους πρόσωπο υπεύθυνο για τις πράξεις των υφιστάμενων του, όταν έχουν διακριτικό σήμα μόνιμο και δυνατό να αναγνωρισθεί εξ αποστάσεως, όταν οπλοφορούν αναφανδόν και εφόσον κατά τις επιχειρήσεις τους συμμορφώνονται με τους Νόμους και τα έθιμα του πολέμου.¹²

Σε κάθε περίπτωση πάντως, εφόσον επιχειρούν σχεδιασμένες και συντονισμένες επιθέσεις εναντίον στρατιωτικών και πολιτικών στόχων, είναι απολύτως δικαιολογημένο να αντιμετωπίζονται ως νόμιμοι στρατιωτικοί στόχοι. Και στα δύο παραδείγματα που αναφέραμε οι επιθέσεις

μπορούν να δικαιολογηθούν ως εξής: υπήρχαν ελεγχμένες πληροφορίες για τους επικείμενους ύποπτους στόχους, οι επιθέσεις έγιναν σε περιοχές και με τη χρήση όπλων που θα ελαχιστοποιούσαν τυχόν παράπλευρες απώλειες, ενώ και στις δύο περιπτώσεις επιτεύχθηκε η θανάτωση δύο υψηλόβαθμων στελεχών της Al Qaeda. Η νίκη επήλθε χωρίς απώλειες για τους Αμερικανούς, ενώ τα οφέλη στην περίπτωση της Υεμένης ήταν σημαντικά (θανατώθηκε ο al-Harithi, σχεδιαστής πολλών επιθέσεων της Al Qaeda) και το ίδιο αναμένονται να είναι και στην περίπτωση του Abu Musab al-Zarqawi.

Γενικώς, τα κτυπήματα αυτού του είδους σκοπεύουν να αποδυναμώσουν τις τρομοκρατικές οργανώσεις, να περιορίσουν τις κινήσεις τους και να εμποδίσουν όσους ανήκουν σε αυτές να επιχειρήσουν νέες τρομοκρατικές επιθέσεις μεγαλύτερης δυναμικότητας. Εάν μάλιστα εξετάσει κανείς την τακτική προσβολής και θανάτωσης συγκεκριμένων στόχων με ωφελιμιστικά κριτήρια θα διαπιστώσει ότι σε σχέση με άλλες επιλογές (π.χ. τη χρήση πεζοπόρων τμημάτων για συμπλοκή εκ του σύνεγγυς με τους τρομοκράτες ή τις συνδυσασμένες επιχειρήσεις πεζοπόρων τμημάτων με αεροπορική υποστήριξη) υπερτερεί, καθώς δεν επιφέρει εκτεταμένες δυσμενείς συνέπειες στον άμαχο πληθυσμό, ενώ παράλληλα προστατεύει και τους στρατιώτες από συμπλοκές που μπορούν να αποφευχθούν, γεγονός που μειώνει το κόστος των επιχειρήσεων όχι μόνο σε οικονομικούς όρους, αλλά και σε όρους ανθρώπινων ζωών.¹³ Η προσέγγιση αυτή πράγματι είναι άκρως ρεαλιστική: *inter arma silent leges* (στον πόλεμο ο νόμος σιωπά). Οι αντίπαλοι οργανώνουν τη στρατηγική τους και αποφασίζουν τις τακτικές τους ενέργειες με τρόπο ώστε να νικήσουν στον πόλεμο με τις λιγότερες δυνατές αρνητικές συνέπειες.

Ωστόσο, αναλύοντας τις επιθέσεις αυτού του τύπου, μπορεί κάποιος να υποστηρίξει ότι θίγονται βασικά ανθρώπινα δικαιώματα. Συγκεκριμένα, βάσει του κοινού Άρθρου 3 των Συμβάσεων της Γενεύης του 1949, οι εκτελέσεις που λαμβάνουν χώρα χωρίς προηγούμενη απόφαση δικαστηρίου είναι παράνομες. Εκτός αυτού, έχουν σημειωθεί και πολλές επιθέσεις *targeted killing*, όπου τα θύματα τελικώς δεν ταυτοποιήθηκαν ως τρομοκράτες, ενώ συχνά είναι και τα περιστατικά λανθασμένων πληροφοριών που οδήγησαν σε βομβαρδισμούς οικιών και στη θανάτωση αμάχων.¹⁴ Πέραν δηλαδή των επιτυχημένων επιχειρήσεων κατά τις οποίες οι ύποπτοι αποδεικνύεται ότι πράγματι είχαν συμμετοχή σε συγκεκριμένες τρομοκρατικές επιχειρήσεις, πολλές επιθέσεις έχουν στραφεί εναντίον πολιτών και έχουν στοιχίσει τη ζωή ανθρώπων που δεν αποδείχθηκε ποτέ η σχέση τους με τρομοκρατικές οργανώσεις.

Στην περίπτωση της Υεμένης, αξίζει να σημειωθεί ότι η Διεθνής Αμνηστία απέστειλε επιστολή στον πρόεδρο των Ηνωμένων Πολιτειών George Bush προκειμένου να διερευνήσει εάν πριν από την επίθεση είχαν προηγηθεί προσπάθειες σύλληψης των υπόπτων, εάν η κυβέρνηση της Υεμένης συνεργάστηκε στην επίθεση και εάν η συγκεκριμένη επιχείρηση αποτελούσε μέρος

σχεδίου με σκοπό τη θανάτωση υπόπτων παρά την προσπάθεια σύλληψής τους. Και στις δύο περιπτώσεις οι ύποπτοι δεν αποτελούσαν άμεση απειλή και οι εκτελέσεις αυτού του είδους χωρίς προηγούμενη απόφαση δικαστικής αρχής αποτελούν παραβίαση του Διεθνούς Ανθρωπιστικού Δικαίου.¹⁵ Στη βάση αυτού του σκεπτικού αναπτύχθηκε η δεύτερη προσέγγιση που υποστηρίζει ότι ανεξάρτητα από τα οφέλη των επιθέσεων για τη θανάτωση συγκεκριμένων ατόμων που επιλέγονται ως στόχοι, οι παρακάτω συνέπειες πρέπει να λαμβάνονται σοβαρά υπόψη:

- παραβιάζεται το δικαίωμα των υπόπτων να έχουν μία δίκαιη δίκη και καταστρατηγείται η αρχή της αθωότητας μέχρι αποδείξεως του εναντίου.¹⁶ οιοσδήποτε κατηγορείται ως ύποπτος τρομοκρατίας, ακόμη και εάν είχε συμμετοχή σε τρομοκρατικές επιχειρήσεις, θα πρέπει να διατηρεί το δικαίωμά του για δίκαιη δίκη, όπου θα αποφασιστεί και η ποινή για τις ενέργειές του.

- καταστρατηγείται η απαγόρευση ενάντια στην αυθαίρετη αφαίρεση ανθρώπινης ζωής· το δικαίωμα στη ζωή όμως ανήκει στα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα και δεν πρέπει να θίγεται σε καμία περίπτωση, ούτε και σε καταστάσεις εκτάκτου εθνικής ανάγκης.

- υπάρχει σοβαρό ενδεχόμενο να δημιουργηθεί ένας φαύλος κύκλος βίας και μία αλυσίδα επερχόμενων τρομοκρατικών επιθέσεων.¹⁷

Το εύλογο ερώτημα λοιπόν είναι το εξής: κάτω από ποιες προϋποθέσεις μπορεί να δικαιολογηθεί η προσβολή και θανάτωση συγκεκριμένων ατόμων; Νομίζω ότι θα πρέπει να ισχύσει ότι και για την προληπτική επίθεση, δηλαδή να είναι εξακριβωμένο και απολύτως βέβαιο ότι ο συγκεκριμένος ύποπτος-στόχος πρόκειται άμεσα να επιχειρήσει τρομοκρατική επίθεση εναντίον αμάχων, όταν δεν υπάρχει κανένας άλλος τρόπος να εμποδιστεί από τον σκοπό του και όταν όλες οι υπόλοιπες δυνατότητες αντιμετώπισης και σύλληψής του έχουν δοκιμαστεί και αποτύχει.¹⁸

Ολοκληρώνοντας την παρούσα ενότητα, σε σχέση με τις τρεις προσεγγίσεις που δόθηκαν πιο πάνω, πιστεύω ότι η δεύτερη είναι εκείνη που «φωτίζει» καλύτερα την πολιτική του *targeted killing*. Ούτε θεωρεί ότι η τακτική αυτή προσφέρει λύση σε όλα τα προβλήματα που χαρακτηρίζουν τον πόλεμο εναντίον της τρομοκρατίας, ούτε και την απορρίπτει σε όλες τις περιπτώσεις, αλλά αντίθετα λαμβάνει υπόψη όλες τις ιδιαίτερες παραμέτρους που χαρακτηρίζουν κάθε επιχείρηση ξεχωριστά.

Κατ' αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι σε κάθε περίπτωση οι ύποπτοι τρομοκρατίας επιτρέπεται ή και δικαιολογείται ακόμη να αποτελούν στόχους και να θανατώνονται, καθώς μία τέτοια παραδοχή θα σήμαινε ότι προκειμένου να καταπολεμήσουμε την τρομοκρατία είμαστε έτοιμοι να δεχθούμε σοβαρές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αυτό όμως θα ισοδυναμούσε με μία πολιτική του τύπου «στοχεύω αμέσως και διερευνώ την υπόθεση αργότερα», δηλαδή σαφή επιβεβαίωση ότι προτιμούμε να θανατώνουμε επί τόπου κάθε ύποπτο, παρά να τον συλλαμβάνουμε και να ακολουθεί μία

δικαιη δίκη του, κάτι που αποτελεί στοιχειώδες δικαίωμα του κάθε ανθρώπου, ένοχου ή αθώου.¹⁹ Δεν πρέπει να λησμονούμε ωστόσο ότι ο πόλεμος εναντίον της τρομοκρατίας αποτελεί στην ουσία μία μάχη για την πρόσπιση των δικαιωμάτων των αθών που πλήττονται από τις τρομοκρατικές ενέργειες. Οι Αμερικανοί λοιπόν και οι σύμμαχοί τους στον πόλεμο αυτό οφείλουν να είναι οι πρώτοι που θα δείξουν ότι σέβονται τα ανθρώπινα δικαιώματα.

4. Συμπεράσματα: νέος πόλεμος, διαφορετικά ήθη, απαρχαιωμένοι κανόνες συμπεριφοράς;

Συνοψίζοντας, αξίζει να αναρωτηθεί κανείς εάν με τις τακτικές που έχουν αποδεχθεί και εφαρμόζουν οι Αμερικανοί ουσιαστικά καταργούν τις ηθικές παραμέτρους και τους δικαιοκούς κανόνες που χαρακτήριζαν τις έως τώρα ένοπλες συρράξεις. Προβάλλεται έντονα η άποψη που υποστηρίζει ότι εφόσον οι τρομοκράτες αρνούνται να σεβαστούν την ανθρώπινη ζωή και πλήττουν αμάχους, αφού δεν δεσμεύονται από ηθικούς και νομικούς κανόνες, τότε αντίστοιχη θα πρέπει να είναι η συμπεριφορά εκείνων που κλήθηκαν να τους αντιμετωπίσουν.²⁰ Επειδή οι τρομοκράτες με τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου ευθύνονται για την έναρξη του πολέμου, εκείνοι είναι υπόλογοι για όλες τις καταστροφές και τους θανάτους που έχουν προκληθεί,²¹ ενώ τα στρατεύματα που έχουν σταλεί να τους αντιμετωπίσουν μπορούν να εφαρμόσουν και απαγορευμένες ή «ανορθόδοξες» τακτικές (όπως το targeted killing) προκειμένου να τους επιβληθούν.

Ωστόσο, οι παραπάνω σκέψεις είναι σαφώς προβληματικές τόσο από πλευράς ηθικής τεκμηρίωσης, όσο και από πλευράς δικαίου. Εμμέσως υπαινίσσονται ότι οι κανόνες πολέμου και οι σχετικές ηθικές αρχές που έχουν πίσω τους ιστορία αιώνων μπορούν να τηρούνται ή όχι ανάλογα με το ποιον έχουμε να αντιμετωπίσουμε. Οι διεθνείς συμβάσεις και συνθήκες που έχουν υπογραφεί όμως είναι υποχρεω-

τικές στην εφαρμογή τους ανεξαρτήτως του αντιπάλου, ακόμα και εάν αυτός δεν τις έχει επικυρώσει και δεν τηρεί τους κανόνες. Στην προκειμένη περίπτωση οι Αμερικανοί και οι σύμμαχοί τους δεν πρέπει να επικαλούνται τις τακτικές επιλογές των τρομοκρατών ως δικαιολογία για να παραβιάζουν και εκείνοι με τη σειρά τους το ηθικό και νομικό πλαίσιο του πολέμου, διότι τελικώς και εκείνοι καταλήγουν να κάνουν αυτό που υποτίθεται ότι προσπαθούν να καταπολεμήσουν: εφαρμόζουν μεθόδους εκτός δικαιοκούς πλαισίου και παραβιάζουν θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα.

Πέραν όμως των οποιωνδήποτε συνεπειών σε επίπεδο δικαίου υπάρχει ένα ακόμη σημαντικό θέμα: κατά πόσο η θεωρία του δικαίου πολέμου μπορεί να ανταποκριθεί στις νέες απειλές και τις μεθόδους της τρομοκρατίας; Κατά πόσο οι αρχές της διάκρισης και της αναλογικότητας μπορούν να αποτελέσουν αξιόπιστο οδηγό στις δύσκολες τακτικές επιλογές στο πεδίο της μάχης; Εφόσον οι τρομοκράτες αναμινύονται σκοπίμως με τους πολίτες, τότε οι αρχές αυτές είναι σχεδόν ακατόρθωτο να εφαρμοστούν και κάθε προσπάθεια να αποφευχθούν παράπλευρες απώλειες στον άμαχο πληθυσμό είναι μάταιη, ενώ το μόνο που επιτυγχάνεται είναι οι εχθροπραξίες να διαρκούν περισσότερο προκαλώντας παράλληλα και περισσότερες δυσμενείς συνέπειες.²²

Εδώ όμως πρέπει να τονισθεί ότι η θεωρία του δικαίου πολέμου έχει εξελιχθεί μέσα στον χρόνο και πάντοτε σε συνάρτηση με τις εξελίξεις στην τεχνολογία πολέμου που σε σημαντικό βαθμό καθορίζουν τον τρόπο διεξαγωγής των εχθροπραξιών. Ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Κικέρωνας, ο Ιερός Αυγουστίνος και ο Hugo Grotius είναι κάποιιοι από τους πιο σημαντικούς στοχαστές που αποδέσμευσαν τους αμάχους από την τιμωρία του θανάτου. Και στην περίπτωση του πολέμου εναντίον των τρομοκρατών η σύγχρονη εκδοχή της θεωρίας αυτής μπορεί να μας δώσει πολύτιμες κατευθύνσεις και

κυρίως να μας υπενθυμίσει την αξία και τον σεβασμό προς την ανθρώπινη ζωή. Κάθε νέα πρόκληση άλλωστε δεν χρειάζεται να μας οδηγήσει σε παραίτηση ή σε τροποποίηση των ηθικών αρχών μας. Αντιθέτως, αντί να παραμερίζουμε τις αξίες μας, θα πρέπει να αναζητούμε νέους τρόπους να επιτυγχάνουμε τους στόχους μας χωρίς να χρειάζεται να εφαρμόσουμε ανήθικες και παράνομες τακτικές. Η εξέλιξη της στρατιωτικής τεχνολογίας ίσως καταφέρει να μας δώσει τη δυνατότητα να είμαστε αποτελεσματικοί στη διεξαγωγή των επιχειρήσεων και στους στόχους μας, ικανοποιώντας όμως και τις ηθικές και δικαιοκούς μας υποχρεώσεις.

Αυτό που οπωσδήποτε δεν πρέπει να λησμονούμε είναι ότι ο τρόπος που μαχόμαστε καθορίζει σε απόλυτο βαθμό και το είδος της ειρήνης που θα επακολουθήσει μετά τον πόλεμο. Ο σεβασμός στα θεμελιώδη δικαιώματα του αντιπάλου και η δικαιοκούς διεξαγωγή των εχθροπραξιών μπορεί να λειτουργήσει ως υπόδειγμα για το είδος της ειρήνης που ευελπιστούμε ότι θα πετύχουμε. Και επειδή η ειρήνη πρέπει να αποτελεί τον απώτερο στόχο κάθε πολέμου, οφείλουμε να καταβάλουμε κάθε δυνατή προσπάθεια ώστε να μην την υποσκιάσουμε με απαράδεκτες και παράνομες τακτικές στο πεδίο της μάχης. Άλλωστε, ειδικά στην περίπτωση του πολέμου εναντίον της τρομοκρατίας, κρίνεται ιδιαίτερα σημαντικό να αποδειχθεί εμπράκτως ότι υπάρχει σεβασμός στην ανθρώπινη ζωή και στα δικαιώματα του ατόμου, διαφορετικά ο πόλεμος αυτός θα έχει χάσει την ηθική δικαιολογησή του πριν ακόμη ολοκληρωθεί.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Το *ius in bello* (δικαίο εν πολέμω) διακρίνεται από το *ius ad bellum* (δικαίο για πόλεμο), που αφορά την ηθική δικαιολογήση της απόφασης να ξεκινήσει ένας πόλεμος.

² Σύμβαση της Γενεύης της 12ης Αυγούστου 1949 *Περί προστασίας των πολιτών εν καιρώ πολέμου*, Άρθρο 5.

³ Ο.π., *Περί βελτιώσεως της τύχης των τραυματιών και των ασθενών εις τας εν εκστρατεία ενόπλους δυνάμεις*, Άρθρα 19-21, 24, 35, 36, 38. Βλέπε ο.π., *Περί βελτιώσεως της τύχης των τραυματιών, ασθενών και ναυαγών των κατά θάλασσαν ενόπλων δυνάμεων*, ιδίως τα Άρθρα 22-45, όπως και το *Πρόσθετο Πρωτόκολλο I* ο.π., Άρθρα 12-31, καθώς και το *Πρόσθετο Πρωτόκολλο II* ο.π., Άρθρα 9-12.

⁴ Βλέπε σχετικές, Anscombe, Elizabeth, 1979. "War and Murder", στο Wakin, Malham M. (ed.), 1979. *War, Morality and the Military Profession*. Colorado: Westview Press, σσ.285-298, καθώς και Anscombe, Elizabeth, 1981. "Mr. Truman's Dergee", στο *Collected Philosophical Papers: Ethics, Religion and Politics*, Vol.3. Minneapolis: University of Minnesota Press, σσ.51-71. Τέλος, Rawls, John, 1997. "Can the August 6, 1945 bombing of Hiroshima by the United States be justified?" *Esprit* 2 (Feb. 1997): 119-128 και Rawls, John, 2001. "Fifty Years after Hiroshima", στο Rawls, John/Freeman, Samuel (ed.), 2001. *Collected Papers*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, σσ.565-572.

⁵ Christopher, Paul, 1999. *The Ethics of War and Peace: an Introduction to Legal and Moral Issues*, Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall Inc., σσ.157-178.

⁶ Walzer Michael, 1984. *Just and Unjust Wars, A Moral Argument with Historical Illustration*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, σσ.151-159.

⁷ Greenwood, Christopher, 1993. *Command and the Laws of Armed Conflict*. United Kingdom: Strategic & Combat

Studies Institute, Number 4, σσ. 22-31.

⁸ Ben-Naftali, Orna/ Michaeli, Keren R., 2003. "Justice-Ability: A Critique of the Alleged Non-Justiciability of Israel's Policy of Targeted Killings". *Journal of International Criminal Justice* 1(2):368-405, καθώς και Fitzpatrick, Joan, 2003. "Speaking Law to Power: The War against Terrorism and Human Rights". *European Journal of International Law* 2:241-264.

⁹ Addicott, Jeffrey, 2002. "The Yemen Attack: Illegal Assassination or Lawful Killing?", άρθρο διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://jurist.law.pitt.edu/forum/forumnew68.php>.

¹⁰ Patterson, Eric/Casale, Teresa, 2005. "Targeting Terror: The Ethical and Practical Implications of Targeted Killing". *International Journal of Intelligence and Counterintelligence* 18(4): 638-652.

¹¹ Regan, Richard J., 1996. *Just War, Principles and Cases*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, σ. 4.

¹² Ο.π., *Περί βελτιώσεως της τύχης των τραυματιών, ασθενών και ναυαγών των κατά θάλασσαν ενόπλων δυνάμεων*, Άρθρο 13. Ανάλογες προβλέψεις υπάρχουν ο.π., *Περί βελτιώσεως της τύχης των τραυματιών και ασθενών εις τας εν εκστρατεία ενόπλων δυνάμεις*, Άρθρο 13 και ο.π., *Περί μεταχειρίσεως των αιχμαλώτων πολέμου*, Άρθρο 4.

¹³ Gross, Emanuel, 2002. "Self-defense against Terrorism-What Does It Mean? The Israeli Perspective". *Journal of Military Ethics* (2002) 1(2):96-97. Ακόμη, Statman, Daniel, 2005. "Targeted Killing", άρθρο που έχει δημοσιευτεί στο Βιβλίο *Philosophy 9/11. Thinking about the War on Terrorism* (edited by Timothy Shanahan), Chicago: Open Court Publishing Company, σσ.183-202.

¹⁴ Pfaff, Tony, 2003. "Non-Combatant Immunity and

the War on Terrorism", ανακοίνωση που έγινε στο *Joint Services Conference on Professional Ethics* τον Ιανουάριο του 2003.

¹⁵ Amnesty International, 2002. "Yemen/USA: Government Must Not Sanction Extra-Judicial Executions", άρθρο διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://web.amnesty.org/library/index/EN-GAMR511682002>.

¹⁶ Schorlemer, Sabine von, 2003. "Human Rights: Substantive and Institutional Implications of the War against Terrorism". *European Journal of International Law* 2:265-282.

¹⁷ Statman, Daniel, 2005. "Targeted Killing", άρθρο που έχει δημοσιευτεί στο Βιβλίο *Philosophy 9/11. Thinking about the War on Terrorism* (edited by Timothy Shanahan), Chicago: Open Court Publishing Company, σσ.183-202.

¹⁸ Gross, Emanuel, 2002. "Self-defense against Terrorism-What Does It Mean? The Israeli Perspective". *Journal of Military Ethics* (2002) 1(2):96-97, καθώς και Kretzmer, David, 2005. "Targeted Killing of Suspected Terrorists: Extra-Judicial Executions or Legitimate Means of Defence?". *European Journal of International Law* 16(2): 171-212.

¹⁹ Downes, Chris, 2004. "Targeted killings' in an age of terror: the legality of the Yemen strike". *Journal of Conflict and Security Law* 9(2):277-294.

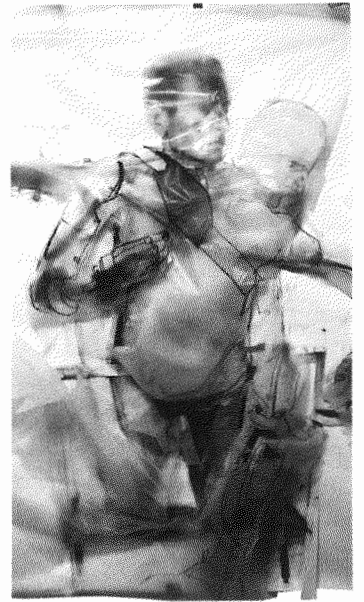
²⁰ Klabbbers, Ian, 2003. "Rebel with a Cause? Terrorists and Humanitarian Law". *European Journal of International Law* 2:299-312.

²¹ Roberts, Adam, 2002. "Counter-terrorism, Armed Force and the Laws of War", *Survival* 44(1): 7-32.

²² Zupan, Daniel S. 2003. "Just War Theory, Law Enforcement and Terrorism: a Reflective Equilibrium", ανακοίνωση που έγινε στο *Joint Services Conference on Professional Ethics* τον Ιανουάριο του 2003.

μια προσπάθεια φιλελεύθερης δεοντολογικής ρύθμισης των ηλεκτρονικών ΜΜΕ¹

Φιλήμων Παιονίδης



Για έναν σημαίνοντα φιλελεύθερο στοχαστή που έγραφε πριν από δύο περίπου αιώνες, τον Wilhelm von Humboldt (*Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 1791), οι υποχρεώσεις του κράτους προς τους πολίτες εξαντλούνταν στη διασφάλιση ενός minimum ασφαλείας για όλους, στην προστασία από εξωτερικούς εχθρούς και στη μέριμνα για τους ανηλίκους, όταν οι κηδεμόνες τους αποδεικνύονταν ακατάλληλοι. Σήμερα για πολλούς θεωρητικούς του φιλελευθερισμού οι υποχρεώσεις της πολιτείας πρέπει να είναι πολύ περισσότερες.

Ωστόσο, ο εν λόγω πλουραλισμός των κρατικών υποχρεώσεων δεν εντοπίζεται μόνο στο επίπεδο των θεωρητικών συζητήσεων και των πολιτικών αξιώσεων, καθώς μια πρόχειρη ματιά στις συνταγματικές διατάξεις φιλελεύθερων δημοκρατιών αρκεί για να επιβεβαιώσει ότι αποτελεί πλέον συστατικό του νομικού πολιτισμού μας. Το πάγιο όμως πρόβλημα που ανακύπτει στο πλαίσιο μιας σύγχρονης φιλελεύθερης προβληματικής είναι εάν οι αυξημένες κρατικές υποχρεώσεις, η εκτέλεση των οποίων συνιστά αναμφίβολα παρέμβαση στην ελευθερία κάποιων πολιτών, συμβιβάζεται ή όχι με το πρωταρχικό ιδεώδες του φιλελευθερισμού – που δεν είναι άλλο από την ελεύθερη και απρόσκοπτη ανάπτυξη της προσωπικότητας, των δυνατοτήτων και των σχεδίων όλων των μελών του κοινωνικού σώματος που εκλαμβάνονται ως ελεύθερα και ισότιμα πρόσωπα.

Υπό αυτή την προοπτική η κρατική ρύθμιση των ηλεκτρονικών ΜΜΕ αποτελεί ένα άνευ ιστορικού προηγούμενου πεδίο δοκιμασίας για τη φιλελεύθερη οπτική γωνία. Οι παλαιότεροι φιλελεύθεροι, που εκ των πραγμάτων περιορίζονταν στη σημασία και τις επιπτώσεις του γραπτού (βιβλία, φυλλάδια, εφημερίδες) και του προφορικού λόγου ίσως να μην είναι σε θέση να μας βοηθήσουν ιδιαίτερα, δεδομένου ότι η ιδέα μιας τεχνολογίας μετάδοσης «νοημάτων» που να ασκεί καταλυτική και διαρκή επιρροή σε τόσες πολλές όψεις της ζωής της πλειονότητας των κατοίκων

του πλανήτη, ανεξαρτήτως ηλικίας, φύλου και κοινωνικοοικονομικού επιπέδου, δεν τους ήταν οικεία.² Επομένως, είναι αναγκαίο το «καινούργιο κρασί» να μπει σε «καινούργια βαρέλια».

Η κριτική που συνήθως ασκείται –στο όνομα του φιλελευθερισμού– ενάντια στη ρύθμιση των ηλεκτρονικών ΜΜΕ μέσω κωδίκων δεοντολογίας από μία κρατική αρχή, και στη συνακόλουθη επιβολή κυρώσεων σε περίπτωση μη τήρησής τους, εστιάζεται κυρίως σε τρία σημεία. (α) Στο ότι αυτή η ρύθμιση παραβιάζει την ελευθερία έκφρασης των εκπροσώπων των ραδιοηλεκτρονικών σταθμών. (β) Στο ότι επιβάλλει διά του νόμου τις ηθικές αξίες και τις προτιμήσεις των κυβερνώντων στην κοινωνία. Και (γ) στο ότι δεν αντιμετωπίζει τους πολίτες ως έλλογα και ελεύθερα άτομα, αφού με το φιλτράρισμα των πηγών επιρροής τους τούς ποδηγετεί αποτρέποντας την άσκηση των κριτικών ικανοτήτων τους. Η βασική παραδοχή που υπόκειται αυτών των ενστάσεων είναι ότι η λειτουργία των σταθμών αποτελεί μια συνήθη οικονομική δραστηριότητα υπό συνθήκες ελεύθερου ανταγωνισμού. Οι σταθμοί ανταγωνίζονται απλώς για την εύνοια του ραδιοηλεκτρονικού κοινού που επιλέγει αυτόβουλα μεταξύ των προσφερόμενων προγραμμάτων με το ίδιο τρόπο που θα επέλεγε οποιοδήποτε προϊόν.

Αν η δεοντολογική ρύθμιση είχε τις επιπτώσεις που τις καταλογίζονται, θα ήταν πράγματι ασύμβατη με κάθε εκδοχή φιλελευθερισμού. Εντούτοις, η

πραγματική εικόνα του ρόλου των ηλεκτρονικών ΜΜΕ συμβαίνει να είναι περισσότερο σύνθετη και ο αντίλογος σε αυτή την κριτική ιδιαίτερα ισχυρός. Απαντώντας συνοπτικά στον καθένα από τους τρεις προαναφερθέντες ισχυρισμούς, θα υποστηρίζαμε ότι (α) εκ προοιμίου η ελευθερία της έκφρασης δεν είναι απόλυτη και ότι η νομοθεσία προβλέπει περιπτώσεις δικαιολογημένου περιορισμού της. Επομένως, το ζήτημα είναι οι περιορισμοί που επιβάλλονται να είναι απόλυτα αναγκαίοι και δικαιολογημένοι. (β) Τα φιλελεύθερα δημοκρατικά συντάγματα επιβάλλουν την προστασία συγκεκριμένων αξιών που τείνουν να έχουν την αποδοχή ευρύτερων κοινωνικών στρωμάτων. Αυτό σημαίνει ότι η κινητοποίηση της πολιτείας προς την κατεύθυνση της εξασφάλισης αυτών των αρχών δεν μπορεί να αντιμετωπίζεται ως προσπάθεια των αρχόντων να επιβάλλουν το δικό τους πλέγμα αξιών. (γ) Όσον αφορά τη μομφή ότι δεν αφήνονται οι πολίτες να αντιδράσουν θετικά ή αρνητικά σε ό,τι τους προσφέρεται, θα λέγαμε ότι προκειμένου η αντίδραση αυτή να είναι ουσιαστική και αποτελεσματική θα πρέπει να εξασφαλιστεί μια στοιχειώδης *ισότητα όπλων* (ή έστω να μειωθεί η τρέχουσα ανισότητα) μεταξύ ηλεκτρονικών ΜΜΕ και απλού πολίτη, καθώς και οι *συνθήκες* εκείνες που θα επέτρεπαν τη διατύπωση γνήσιων κρίσεων και αξιολογήσεων από την πλευρά του κοινού. Τέλος, το πρότυπο που προβάλλει μόνο την επιχειρηματική διάσταση των ραδιοηλεκτρονικών



σταθμών αγνοεί τον ουσιαστικό ρόλο που έχει η ειδησεογραφία για την εύρυθμη λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Το ζητούμενο, επομένως, είναι η σύνταξη κωδίκων δεοντολογίας που θα επισημαίνουν και θα ελαχιστοποιούν τις σοβαρότερες από τις αρνητικές επιπτώσεις των ραδιοηλεκτρονικών εκπομπών, χωρίς να υποπίπτουν στα ολισθήματα που ανησυχούν τους (ανυστερόβουλους) πολέμιους της ρύθμισης. Θα υποστηρίξω με βάση συγκεκριμένους κώδικες ότι αυτό είναι σε μεγάλο βαθμό εφικτό.

Στις αρχές του 1999 συγκροτήθηκε από το Εθνικό Συμβούλιο Ραδιοηλεκτρονικής μια επιτροπή, στην οποία προΐστατο ο τότε πρόεδρος καθηγητής Παύλος Σούρλας και συμμετείχαν η επ. καθηγήτρια Βάσω Κιντή και ο γράφων. Ως έργο της είχε την κατάστρωση προσχεδίων τριών κωδίκων δεοντολογίας των ραδιοηλεκτρονικών εκπομπών. Επρόκειτο για τους Κώδικες ειδησεογραφικών και άλλων πολιτικών εκπομπών (εφεξής ΚΑ), ψυχαγωγικών και επιμορφωτικών εκπομπών (εφεξής ΚΒ), και διαφημίσεων (εφεξής ΚΓ) που προβλέπονταν από το Ν. 2328/95. Κατά τη διαδικασία σύνταξης των προσχεδίων, η οποία ολοκληρώθηκε ένα χρόνο αργότερα, ελήφθησαν υπόψη οι προηγούμενοι κώδικες που έχει συντάξει το ΕΣΡ, οι σχετικές κοινοτικές οδηγίες, η κείμενη ελληνική νομοθεσία, οι κώδικες και οι δεοντολογικές ρυθμίσεις άλλων χωρών και επαγγελματικών οργανώσεων, καθώς και η αρνητική εμπειρία που συσσωρευόταν κυρίως από τη λειτουργία των ιδιωτικών ραδιοηλεκτρονικών σταθμών κατά τη δεκαετία του '90.³

Ξεκινώντας από αυτά τα προσχέδια θα ήθελα να αναφερθώ σε τέσσερις γενικότερες ηθικοπολιτικές δέσμες αξιών που αποτελούν κομβικά σημεία του ιδεολογικού οπλισμού μιας φιλελεύθερης πολιτείας. Σημειώτεον ότι η κανονιστική ερμηνεία των προσχεδίων που ακολουθεί έχει προσωπικό χαρακτήρα και δεν εκφράζει κατ' ανάγκη τις απόψεις των υπολοίπων μελών της επιτροπής.

[α] Η προστασία και η προαγωγή του δημοκρατικού πολιτεύματος και των βασικών θεσμών του

Αποτελεί κοινό τόπο από την εποχή των πρώτων βημάτων της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας ότι η επαρκής και αξιόπιστη πληροφόρηση πολιτών και κυβέρνησης είναι απόλυτα αναγκαία για τη λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος. Για αυτό τον λόγο στο πρώτο κίβλας άρθρο του πρώτου κώδικα δηλώνεται ότι:

Η ελεύθερη, ακριβής, αμερόληπτη, πολυμερής, κατά το δυνατόν πλήρης και υπεύθυνη ενημέρωση των πολιτών αποτελεί πρωταρχική υποχρέωση των ραδιοηλεκτρονικών σταθμών στις ειδησεογραφικές και άλλες πολιτικές εκπομπές τους, η οποία κατισχύει κάθε επιχειρηματικής ή εμπορευματικής επιδίωξης.

Σε άλλα άρθρα γίνεται προσπάθεια να προσδιοριστούν ειδικότερα οι ιδιότητες της ζητούμενης ενημέρωσης, όπως σε εκείνα που αναφέρονται στην υποχρέωση έγκαιρης και ισότιμης παρουσίασης των αντιμαχόμενων απόψεων (ΚΑ, 2§1), την επανόρθωση λαθών και ανακρίβειών (ΚΑ, 3) ή τη διάκριση μεταξύ είδησης και σχολίου (ΚΑ, 12)

Ακόμα, επειδή η διάκριση των εξουσιών σε μια δημοκρατία πρέπει να παραμένει σαφής και τα ηλεκτρονικά ΜΜΕ δείχνουν να θέλγονται ιδιαίτερα από τον ρόλο της δικαστικής εξουσίας κρίθηκε αναγκαίο να επισημανθεί ότι:

Οι ειδησεογραφικές εκπομπές οφείλουν να μην παρεμποδίζουν ή υπονομεύουν το έργο αστυνομικών, δικαστικών και άλλων κρατικών αρχών, ούτε και να σφετερίζονται αρμοδιότητες που ανήκουν αποκλειστικά σε αυτές τις αρχές... (ΚΑ, 5)

[β] Η αποφυγή δυσμενών διακρίσεων μεταξύ κατηγοριών πολιτών

Τα ηλεκτρονικά ΜΜΕ μπορούν πολύ εύκολα, ακόμα και αν δεν υπάρχει συγκεκριμένη πρόθεση από την πλευρά των εκπροσώπων τους, να κατασκευάζουν ή να υιοθετούν και να διαδίδουν

αρνητικές εικόνες για συγκεκριμένες ευπαθείς ομάδες πολιτών ή γενικότερα κατοίκων της χώρας. Οι εικόνες αυτές συνιστούν δυσμενή διάκριση και με δεδομένη την επιρροή των ηλεκτρονικών ΜΜΕ και τη ροπή τους προς την προβολή στερεοτύπων μπορεί να έχουν ιδιαίτερα επιβλαβείς επιπτώσεις για τους θιγομένους. Αυτός ο κίνδυνος υπαγόρευσε το άρθρο 2§1 του δεύτερου κώδικα.

Ιδιαίτερη προσπάθεια πρέπει να καταβάλλεται από την πλευρά των συντελεστών των ραδιοηλεκτρονικών μη μυθοπλαστικών εκπομπών, ώστε να αποφεύγεται η έστω και μη ηθελημένη θετική προβολή ρατσιστικών, σεξιστικών και μισαλλόδοξων μνυμάτων και χαρακτηρισμών, καθώς και απόψεων και εικόνων που θίγουν τις εθντικές και θρησκευτικές μειονότητες και άλλες ευάλωτες ή ανίσχυρες πληθυσμιακές ομάδες, όπως τους μετανάστες, τα άτομα με ειδικές ανάγκες και τα άτομα με σεξουαλικές ιδιαιτερότητες...

Επιπροσθέτως, η διαρκής και άκριτη ενοχοποίηση των οικονομικών μεταναστών από την Αλβανία και άλλες χώρες για ποικίλες αξιόποινες πράξεις, μας οδήγησε να ορίσουμε στο άρθρο 2§5 του πρώτου κώδικα που καλύπτει την παρουσίαση ειδήσεων σχετικά με την τέλεση εγκλημάτων ότι:

Γενικά πρέπει να αποφεύγεται η αναφορά στην εθνότητα καταγωγή ή το θρήσκευμα υπόπτων για αξιόποινες πράξεις, εκτός εάν υπάρχουν βάσιμες σχετικές ενδείξεις οι οποίες δηλώνονται στην είδηση.

[γ] Η προστασία της αξίας κάθε ανθρώπου ως ανθρώπου

Κάθε προσπάθεια εξαπάτησης και εσκεμμένης παραπληροφόρησης του κοινού, ακόμα και αν δεν έχει καμία οικονομική ή άλλη συνέπεια για τα θύματά της, σημαίνει την αυθαίρετη χειραγώγηση των άλλων και κατά συνέπεια την υποβάθμιση της αξίας που έχουν ως ελεύθερα και ισότιμα όντα. Και στα τρία προσχέδια κατεβλήθη ιδιαίτερη προσπάθεια να επισημανθούν και να απαγορευτούν πιθανοί τρόποι εξαπάτησης ή παραπλάνησης τόσο του κοινού (με ιδιαίτερη μέριμνα στην παραπλάνηση που συντελείται μέσω της διαφήμισης και της τηλεαγοράς) όσο και των εμφανιζόμενων στις ραδιοηλεκτρονικές εκπομπές (ΚΑ, 14, 15, 17, 22§1, ΚΒ, 3, 4§3, 5, 6, ΚΓ, 1§3, 2§2 κ. α.)

Ακόμα θεωρήθηκε ότι συστατικά στοιχεία της αξίας κάθε ανθρώπου αποτελούν η προσωπικότητα, η τιμή, η αξιοπρέπεια, ο ιδιωτικός και ο οικογενειακός βίος του, η επαγγελματική δραστηριότητά του καθώς και το δικαίωμα έκφρασης. Η προστασία αυτών λογίζεται τόσο κρίσιμη, ώστε ζητείται από τους παρουσιαστές των εκπομπών όχι μόνο να μην προβαίνουν σε προσβολές τους –χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν μπορούν να επικρίνουν και να σατιρίζουν, έστω και υπέρ το δέον, συγκεκριμένα άτομα που λόγω θέσης, ιδιότητας ή προσωπικής επιδίωξης απολαμβάνουν μεγάλη δημοσιότητα– αλλά και «να στιγματίζουν οποιαδήποτε προσβολή των ανωτέρω αγαθών διαπράττεται από τους συνομιλητές τους» (ΚΒ, 1§1). Επίσης, ο απόλυτος χαρακτήρας της αξίας του ανθρώπου μάς ανάγκασε να διευκρινίσουμε ότι «σε περιπτώσεις βαριάς προσβολής της αξι-

οπρέπειας η τυχόν ρητή ή σιωπηρή συναίνεση του παθόντος δεν αίρει τον παράνομο χαρακτήρα της προσβολής» (ΚΑ, 19§4, ΚΒ, 1§4).

Αλλά η ύπαρξη απλώς μίας γενικής διάταξης για την προστασία των στοιχείων που προσδίδουν αξία σε κάθε άνθρωπο δεν κρίθηκε αρκετή. Απαιτείται, όπως φάνηκε και από διάφορα περιστατικά (λ.χ. υπόθεση Κορκολή), να κατονομαστούν και να απαγορευτούν συγκεκριμένοι τρόποι με τους οποίους αυτά καταλύονται. Με αυτό το πνεύμα σε δύο τουλάχιστον άρθρα του πρώτου κώδικα έγινε ειδική αναφορά στο πώς εννοείται η προστασία του ιδιωτικού βίου.

Δεν πρέπει να καταγράφονται και να δημοσιοποιούνται ιδιωτικές στιγμές ή συνομιλίες πολιτών χωρίς την άδειά τους. Το ίδιο ισχύει και για την με οποιονδήποτε τρόπο και χωρίς τη συγκατάθεσή τους απεικόνιση ιδιωτικών στιγμών σε υλικό φορέα εικόνας ή ήχου. Εξαιρέσεις επιτρέπονται μόνον εάν οι συγκεκριμένες πληροφορίες ή εικόνες πρέπει να γίνουν γνωστές στο κοινό για λόγους επιτακτικού και σαφώς κατονομαζόμενου δημοσίου συμφέροντος και στο μέτρο που είναι οι μόνες διαθέσιμες. Η απλή περιέργεια ή το ενδιαφέρον του κοινού για τον ιδιωτικό βίο συγκεκριμένων προσώπων δεν λογίζεται ως δημόσιο συμφέρον (ΚΑ, 20). Και:

Αποφεύγεται κάθε παρουσίαση ατόμων σε στιγμές πένθους, πόνου, οδύνης και απόγνωσης. Όταν η παρουσίαση αυτή επιβάλλεται για λόγους δημοσίου συμφέροντος, που υπερβαίνει στη συγκεκριμένη περίπτωση το συμφέρον σεβασμού της ιδιωτικής ζωής, πρέπει να γίνεται με συμπάθεια, διακριτικότητα και να περιορίζεται στο ελάχιστο δυνατό (ΚΑ, 21).

[δ] Η προστασία των ανηλίκων

Διατάξεις που αναφέρονται στην προαγωγή της σωματικής, πνευματικής και ηθικής ανάπτυξης των ανηλίκων –αξία αποδεκτή και από τους ακραίους πολέμιους του κρατικού παρεμβατισμού– υπάρχουν και στους τρεις κώδικες (ΚΑ 23, ΚΒ 7,8, ΚΓ 3, 4). Θα αναφερθούμε ενδεικτικά σε δύο από αυτές που δεν είναι συνηθισμένες σε ανάλογους κώδικες Η πρώτη διάταξη (ΚΑ 23) αποσκοπεί στο να αποφευχθούν οι βλαπτικές συνέπειες της παρουσίας ανηλίκων σε ειδησεογραφικές εκπομπές.

Δεν επιτρέπεται η παρουσίαση ανηλίκων, δραστηνών, μαρτύρων ή θυμάτων εγκληματικών ενεργειών ή δυστυχημάτων, στις ραδιοηλεκτρικές ειδησεογραφικές εκπομπές ακόμη και

με τη συναίνεση των γονέων ή των κηδεμόνων τους. Σε κάθε άλλη περίπτωση η παρουσίαση ανηλίκων σε ειδησεογραφικές εκπομπές επιτρέπεται μόνο εάν γίνεται με τη συναίνεση των γονέων τους ή άλλου ενήλικου υπεύθυνου για αυτούς και με τρόπο που συμβάλλει στη σωματική, πνευματική ή ηθική ανάπτυξή τους. Η με οποιονδήποτε τρόπο παρουσίαση ανηλίκων σε ειδησεογραφικές εκπομπές για ζητήματα που άπτονται του αστυνομικού ρεπορτάζ ή της οικογενειακής τους κατάστασης λογίζεται σε κάθε περίπτωση ως επιβλαβής για αυτούς. Ως παρουσίαση νοείται οποιαδήποτε ραδιοηλεκτρική εμφάνισή τους ή άλλη σχετική εμπλοκή τους, ακόμη κι αν καλύπτονται τα πρόσωπα ή δεν αναφέρεται το όνομά τους.

Η δεύτερη (ΚΒ, 8) αναφέρεται στο περιεχόμενο των παιδικών εκπομπών και ορίζει ότι αυτές «δεν πρέπει απλώς να αποσκοπούν στο να γίνουν δημοφιλείς μεταξύ των ανηλίκων, αλλά, στον βαθμό του εφικτού και κατά περίπτωση, να προωθούν ... στόχους και αξίες» όπως την ειρηνική επίλυση των διαφορών, την υπευθυνότητα, τον αμοιβαίο σεβασμό μεταξύ των δύο φύλων, την καταδίκη του ρατσισμού και της μισαλλοδοξίας, την οικογενειακή ζωή, τον σεβασμό προς το περιβάλλον, τον υγιεινό τρόπο διαβίωσης κ.ο.κ. Η επιβολή παρόμοιων ρυθμίσεων ως προς τη θεματολογία εκπομπών που απευθύνονται σε ενήλικους θα συνιστούσε προσβολή της ελευθερίας της έκφρασης, αλλά η εξάρτηση των παιδιών, το ευάλωτο του χαρακτήρα τους και οι υποχρεώσεις διαπαιδαγωγικής τους δεν μας επιτρέπουν να μεταδώσουμε σε αυτά οποιοδήποτε μήνυμα θα εξυπηρετούσε τα συμφέροντα ή τις προτιμήσεις μας.⁴

Τελειώνω με την επισήμανση ότι η θέσπιση των διατάξεων ενός κώδικα δεοντολογίας ίσως να παρουσιάζει μικρότερες δυσκολίες από τον καθορισμό των διαφορετικού χαρακτήρα κυρώσεων που συνεπάγεται, αν συνεπάγεται, η παραβίασή τους. Το τελευταίο ζήτημα απαιτεί την ιεράρχηση της βαρύτητας των βλαβών που προκαλούνται και τη στάθμισή τους με άλλες αξίες, όπως την ελευθερία της έκφρασης. Για παράδειγμα, πιστεύουμε ότι σε πολλές περιπτώσεις, όπως όταν παρατηρούνται σφάλματα γλωσσικής διατύπωσης των ειδησεογραφικών εκπομπών (ΚΑ, 9), μόνο υποδείξεις θα μπορούσαν να γίνουν. Πρόκειται για ένα κρίσιμο και περίπλοκο ζήτημα στο οποίο δεν μπορεί να υπεισέλθω. Έτσι, θα αρκασθώ στην

παρατήρηση ότι οι ανωτέρω δέσμες αξιών –δημοκρατία, ίση μεταχείριση των ομάδων, σεβασμός της αξίας του ανθρώπου, προστασία και μέριμνα για τους ανηλίκους– όχι μόνο δεν συγκρούονται με το φιλελεύθερο ιδεώδες της απρόσκοπτης ατομικής ανάπτυξης, αλλά κατοχυρώνουν τις προϋποθέσεις άσκησης του.

Επειδή, όμως, στην πολιτική θεωρία δεν είναι σκόπιμο να τρέφουμε αυταπάτες, δεν θα πρέπει να δημιουργηθεί η εντύπωση ότι ακόμα και η ευλαβική τήρηση των κωδικών δεοντολογίας διασφαλίζει την προαναφερθείσα ισότητα όπλων μεταξύ ηλεκτρονικών ΜΜΕ και μελών ή ομάδων του κοινωνικού σώματος. Το μόνο που επιτυγχάνεται στην καλύτερη περίπτωση είναι η αποτροπή κάποιων σοβαρών βλαβών που μπορεί να υποστεί το ραδιοηλεκτρικό κοινό εξαιτίας αυτής της ανισότητας. Η δυνατότητα των ηλεκτρονικών ΜΜΕ να επιβάλλουν πρότυπα και αξίες, ή απλώς να μας κάνουν να ασχολούμαστε με ό,τι συμφέρει σε μια χούφτα ανθρώπων να ασχολούμαστε, παραμένει εκ των πραγμάτων αλώβητη. Το μόνο αντίδοτο σε αυτή την παντοδυναμία είναι η συνειδητοποιημένη αποστασιοποίηση του κοινού από την πλειονότητα των προϊόντων που του προσφέρουν, κυρίως οι εμπορικοί ραδιοηλεκτρικοί σταθμοί, και η κριτική και διαμεσολαβημένη αντιμετώπιση των προϊόντων που απομένουν. Ως προς αυτό, τα προ τεσσαρακονταετίας σχόλια του Παύλου Ζάννα για τον μελλοντικό ρόλο της τότε νεότευκτης ελληνικής τηλεόρασης δεν έχουν χάσει τίποτα από την αξία και την επικαιρότητά τους: «Η τηλεόραση μπορεί να βοηθήσει τη διαπαιδαγώγηση του μεγάλου κοινού, μπορεί να εξυπηρετήσει τη δημοκρατική παιδεία. Όμως για να το κατορθώσει αυτό, χρειάζεται και το κοινό μια ειδική «ηλεκτρονική» διαπαιδαγώγηση και μια γενικότερη διαπαιδαγώγηση για να αντιμετωπίσει τα μέσα λαϊκής επικοινωνίας που το περικυκλώνουν... Όταν το κοινό θα μπορεί να παρακολουθεί τις εικόνες που του προσφέρονται με διακριτικό μάτι, με προσεκτικό αυτί, τότε θα είναι δυνατή η αξιοποίηση των μέσων της λαϊκής επικοινωνίας, τότε θα γίνουν δυνατές και οι "διαφοροποιήσεις" που θα αντισταθμίζουν την ισοπέδωση και την ομοιομορφία».⁵

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Μια πρώτη μορφή αυτού του άρθρου ανακοινώθηκε στο συμπόσιο *Ηλεκτρονικά ΜΜΕ και δημοκρατία* που οργανώθηκε από το Ινστιτούτο Goethe και το Πανεπιστήμιο Αθηνών, τον Οκτώβριο του 2000.

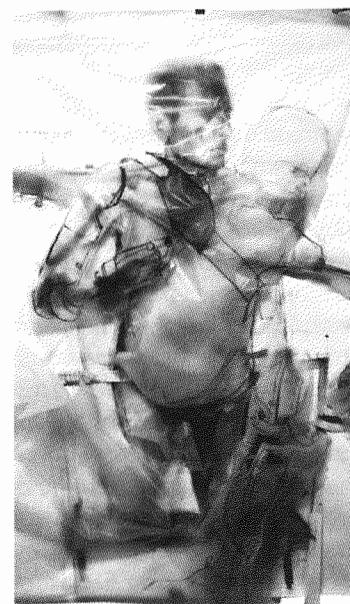
² Λέω «ίσως» γιατί πιστεύω ότι η «ηθική της συζήτησης» που αναπτύσσεται στο δεύτερο κεφάλαιο του *Περί ελευθερίας* του John Stuart Mill μπορεί να αποτελέσει πηγή έμπνευσης σύγχρονων ρυθμιστικών προσπαθειών. Βλ. Φιλήμων Παιονίδης, «Ο Mill και τα ηλεκτρονικά ΜΜΕ», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* τ. 3 (2005): 253-66.

³ Για την ιστορία αναφέρω ότι πολλές από τις θέσεις που αναφέρονται στο προσχέδιο του ΚΑ ελήφθησαν υπόψη στο τελικό κείμενο που εγκρίθηκε από το ΕΣΡ και δημοσιεύτηκε με τη μορφή προεδρικού διατάγματος [Π.Δ. 77/2003, Φ.Ε.Κ. Α 75 (28/3/2003)].

⁴ Σχηματικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι η παιδαγωγική φιλοσοφία του φιλελευθερισμού –ιδωμένου ως ηθικοπολιτική θεωρία– συνοψίζεται στη θέση ότι ο μόνος λόγος καταναγκασμού των παιδιών είναι η εδραίωση της μελλοντικής ελευθερίας και αυτονομίας τους. Για μια κλασική διατύπωση βλ. Immanuel Kant, *Περί Παιδαγωγικής*, μετάφραση Παρασκευή Σιδερά-Λύτρα (Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης, 2004), 37-9, και για μια σύγχρονη Amy Gutmann, «Children, Paternalism, and Education: A Liberal Argument», *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980): 338-58.

⁵ Π. Α. Ζάννας, *Πετροκαλαμηθρες. Δοκίμια και Άλλα 1960-1989* (Αθήνα: Διάπτυν, 1990), 116-7.

η ηθική των επιχειρήσεων στον σύγχρονο κόσμο



Ιωάννα Πατσιώτη-Τσακπουνίδη

Κατά τον 5ο αιώνα π.Χ., ο Χείλων, ένας προφανώς διακεκριμένος έμπορος με αρκετή επιχειρηματική πείρα μέσα στο πλαίσιο των εμπορικών δραστηριοτήτων της εποχής εκείνης, φέρεται να έχει πει ότι είναι προτιμότερο για κάποιον να υποστεί προσωρινά μερικές οικονομικές απώλειες παρά να προβεί σε άτιμες πράξεις που θα του επιφέρουν πολλά κέρδη. Η αιτία για την παραδοχή αυτή έγκειται στο ότι οι απώλειες αυτές μπορεί να είναι προσωρινές, η ζημιά όμως που θα υποστεί, εάν οι πράξεις του αποκαλυφθούν, θα είναι πολύ πιο επώδυνη, μακρόχρονη και πιθανόν ανεπανόρθωτη, καθόσον θα έχει αποδειχθεί επιχειρηματικά αναξιόπιστος.

Όλα αυτά τα στοιχεία που συνθέτουν την έννοια του ορθού επιχειρηματικού πράττειν έρχεται να εξεταστεί και να κατανοηθεί ο τομέας της εφαρμοσμένης ηθικής των επιχειρήσεων (ή επιχειρησιακής ηθικής). Ο τομέας αυτός, γνωστός και ως 'business ethics' αποτελεί έναν σχετικά καινούργιο και ενδιαφέροντα χώρο στη σύγχρονη προβληματική της ηθικής. Είναι ένα νεοσύστατο πεδίο που εντάσσεται στον ευρύτερο χώρο της εφαρμοσμένης ηθικής. Η ανάπτυξη του τομέα αυτού σχετίζεται με τις γενικότερες ριζοσπαστικές αλλαγές, οι οποίες πραγματοποιήθηκαν κατά τις δεκαετίες του '60 και '70, όταν διάφορα κινήματα δραστηριοποιήθηκαν υπέρ της αναγνώρισης και κατοχύρωσης των εργασιακών τους δικαιωμάτων, καλύτερων συνθηκών εργασίας, ενώ εναντιώνονταν σε οποιαδήποτε μορφή διακρίσεων στον εργασιακό χώρο. Έτσι δημιουργήθηκε η ανάγκη να συσταθεί ο συγκεκριμένος τομέας. Βεβαίως, όπως προαναφέραμε, προϋπήρχε ήδη η αντίληψη της ορθής ή εσφαλμένης επιχειρησιακής διαγωγής, καθόσον από την αρχαιότητα ακόμη είχαν εγερθεί τέτοια ζητήματα ιδίως αναφορικά με τον τρόπο διεξαγωγής των εμπορικών συναλλαγών και την ύπαρξη διαφόρων κανόνων που να τις διέπουν. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Αριστοτέλης προβαίνει στον διαχωρισμό μεταξύ

της οικονομίας και της χρηματιστικής, αποδίδοντας στη δεύτερη μια πιο παρασιτική μορφή άσκησης της οικονομικής τέχνης, καθόσον απέβλεπε στην εξασφάλιση κέρδους ανεξαρτήτως των μέσων που τυχόν χρησιμοποιήθηκαν για την επίτευξή του.¹ Σίγουρα, όμως, την εποχή εκείνη, ή και μετέπειτα, δεν είχε δημιουργηθεί ένας ξεχωριστός τομέας εργασιακής ηθικής και οποιαδήποτε πράξη στον επιχειρησιακό χώρο εντασσόταν σε ένα ευρύτερο ηθικό πλαίσιο θεώρησης της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Ωστόσο, πέρα από τις κοινωνικοπολιτικές ανακατατάξεις που πραγματοποιήθηκαν κατά το δεύτερο ήμισυ του 20ού αιώνα και οι οποίες συντέλεσαν στην αφύπνιση των συνειδήσεων για την κατοχύρωση των εργασιακών δικαιωμάτων και την προώθηση της αρχής της προστασίας του καταναλωτικού κοινού, σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του τομέα της ηθικής των επιχειρήσεων έπαιξαν και δύο άλλοι βασικοί παράγοντες: (α) η ανάπτυξη μεγάλων επιχειρηματικών ομίλων με πολλές θυγατρικές εταιρείες (δηλαδή η ύπαρξη των εταιρικών οργανισμών), και (β) η σταδιακή παγκοσμιοποίηση της αγοράς που επέφερε τη λειτουργία πολλών επιχειρήσεων εντός και εκτός της έδρας τους. Οι νέοι αυτοί εταιρικοί οργανισμοί, συχνά με παραρτήματα σε ξένα πολιτισμικά

περιβάλλοντα και χώρες, αναγνώρισαν την ανάγκη σύστασης κάποιων κριτηρίων, τα οποία θα έπρεπε να διέπουν την ορθή λειτουργία τους στον συγκεκριμένο χώρο αγοράς, εντός του οποίου κινούνταν, και να διασφαλίζουν τις σχέσεις τους με τους εργαζομένους και το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο, ούτως ώστε να επιτυγχάνουν καλύτερα τον βασικό σκοπό ύπαρξής τους, δηλαδή τη μεγιστοποίηση του κέρδους.

Αμοραλισμός και επιχειρήσεις

Βεβαίως, εξαιτίας αυτού του σκοπού καθώς και των ανήθικων πρακτικών ορισμένων οργανισμών, δημιουργήθηκε η αντίληψη ότι στον χώρο των επιχειρήσεων δεν υφίσταται ηθική θεώρηση, ή ότι ο όρος επιχειρησιακή ηθική αποτελεί ένα οξύμωρο σχήμα. Η άποψη αυτή ενισχύθηκε από την κλασική θέση του Bernard Mandeville, η οποία χρησιμοποιήθηκε για να στηρίξει την ιδέα του αμοραλισμού των επιχειρήσεων ('*amoral business*').² Ο Mandeville θεωρούσε ότι πρέπει να υπάρξει ένας διαχωρισμός μεταξύ της έννοιας της αρετής και αυτής του εμπορίου υποστηρίζοντας ότι η παραδοσιακή χριστιανική ηθική, η οποία εδράζεται στην εγκράτεια, την αγαθοεργία και τον αλτρουισμό, θα αποτελούσε εμπόδιο στην ανάπτυξη του εμπορίου. Κατά την άποψή του,

η προέκταση του καταμερισμού εργασίας, το άνοιγμα της αγοράς και η ανάπτυξη του διεθνούς εμπορίου προϋπέθεταν την ενίσχυση κατώτερων ηθικών στάσεων, ή, τέλος πάντων, την άμβλυση των ηθικών αντιστάσεων, πράγμα όμως που αντιτίθεται στην έννοια του ενάρετου ανθρώπου. Έτσι, σιγά-σιγά δημιουργήθηκε η εντύπωση ότι για να μπορέσει ένας εταιρικός οργανισμός να πετύχει τους απώτερους στόχους του θα πρέπει να υιοθετήσει τρόπους και πρακτικές, οι οποίες δεν συνάδουν ακριβώς με την έννοια της ηθικής.

Την άποψη αυτή ήρθε να αποδεχθεί –κατά ένα τρόπο– και η παραδοσιακή πλευρά του τομέα της διοίκησης των επιχειρήσεων (γνωστού ως 'management'), ενώ ένθερμος υποστηρικτής της αναδείχθηκε και ο γνωστός οικονομολόγος Milton Friedman.³ Συγκεκριμένα, ο Friedman αποδέχεται ότι στον τομέα των επιχειρήσεων και εταιρικών οργανισμών θεωρείται απαράδεκτη η προώθηση μιας «αρετολογικής» στάσης, η οποία ξεπερνά τα όρια του νόμιμου και εν γένει επιχειρηματικά ορθού, καθόσον μια τέτοια στάση αντίκειται στους κανόνες που διέπουν τις εταιρικές σχέσεις και κυρίως τις συμβάσεις που υφίστανται μεταξύ της διοίκησης μιας εταιρείας και των μετόχων της. Αυτό προσδίδει μια μορφή 'εταιρικής κοινωνικής ευθύνης' στον εκάστοτε εταιρικό οργανισμό, η οποία όμως, κατά τον Friedman, συνάδει μόνο στους οργανισμούς εκείνους που λειτουργούν ως φιλανθρωπικές οργανώσεις, ή κοινωφελή ιδρύματα, και όχι σε αυτούς των οποίων σκοπός είναι η μεγιστοποίηση του κέρδους για την ικανοποίηση των μετόχων. Αυτό το οποίο θεωρείται 'κανονικό' είναι ακριβώς η εξυπηρέτηση των εταιρικών συμφερόντων και η απόλυτη προσήλωση στην επίτευξή τους. Σύμφωνα με τη θέση αυτή,⁴ οποιαδήποτε ενέργεια ή πρακτική ενός διευθυντικού στελέχους, η οποία χρησιμοποιεί το εταιρικό καταπίστευμα για την επίτευξη μη οικονομικών στόχων, είναι κατ' ουσία 'αντικανονική' και ως εκ τούτου μη ορθή.

Εντούτοις, όπως θα αναφέρουμε και παρακάτω, η επιχειρηματική πραγματικότητα καθεαυτή έρχεται σήμερα να αναθεωρήσει την κλασική άποψη του παραπάνω κανονικού προτύπου και να αποδεχθεί ως αναγκαία για τη διατήρηση ενός εταιρικού οργανισμού την παράλληλη υιοθέτηση μερικών μη οικονομικών στόχων, οι οποίοι θα αφορούν την προώθηση του κοινωνικού χαρακτήρα του εκάστοτε οργανισμού. Η αναθεώρηση αυτή έγκειται στην παραδοχή ότι ένας οργανισμός αποτελεί μεν αυτοτελές διοικητικό σώμα με συγκεκριμένους οικονομικούς στόχους, είναι δε αναπόσπαστο μέρος της κοινωνίας, καθόσον λειτουργεί εντός του κοινωνικού πλαισίου και αποτελείται από φυσικά πρόσωπα. Μπορεί δηλαδή ο οργανισμός ως όλον να είναι ένα τεχνητό πρόσωπο και να στερείται των ηθικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων ενός πλήρους προσώπου, δεν είναι ωστόσο ένα απρόσωπο πλέγμα σχέσεων, καθόσον αποτελείται από πρόσωπα που υπόκεινται σε ηθικούς κανόνες και προβαίνουν σε ηθικές επιλογές, οι οποίες επιδρούν άμεσα στο κοινωνικό σύνολο. Άρα, ο εταιρικός οργανισμός αλλά και κάθε επαγγελματίας που λειτουργεί και

συναλλάσσεται μέσα στην κοινωνία φέρει ηθική ευθύνη για τον τρόπο που διευθετεί τις σχέσεις του με τους εργαζομένους και τους καταναλωτές και για τις επιλογές στις οποίες προβαίνει.

Επομένως, είναι εξ ορισμού αναγκαία η παραδοχή της 'εταιρικής κοινωνικής ευθύνης' και η υιοθέτηση μη οικονομικών στόχων για έναν οργανισμό. Η στάση αυτή μπορεί να εκδηλωθεί με διάφορους τρόπους. Επί παραδείγματι, μια εταιρεία που αναγκάζεται να προβεί σε μείωση του εργατικού δυναμικού της για να μην οδηγηθεί στην πτώχευση επιλέγει να απολύσει τους νεότερους αντί για τους μεγαλύτερους σε ηλικία εργαζομένους, αν και αυτοί της κοστίζουν περισσότερο, διότι κατανοεί τα μέγιστα κοινωνικά, οικονομικά και ηθικά προβλήματα που οι μεγαλύτεροι εργαζόμενοι θα έχουν να αντιμετωπίσουν με την απώλεια της εργασίας τους. Ως άλλο παράδειγμα εκδήλωσης κοινωνικής ευθύνης θα αναφέραμε την περίπτωση μιας εταιρείας με χημικά εργοστάσια, η οποία χρησιμοποιεί με δικά της έξοδα προηγμένες μεθόδους καθαρισμού των τοξικών αποβλήτων αποφεύγοντας τη μόλυνση του υδροφόρου ορίζοντα της παραπλήσιας κατοικημένης περιοχής και γενικότερα του περιβάλλοντος. Κατά τον ίδιο τρόπο, μπορούμε επίσης να αναφέρουμε την περίπτωση άλλης εταιρείας, που αναλαμβάνει να εξοπλίσει ένα νοσοκομείο με ιατρικά μηχανήματα μεγάλης χρηματικής αξίας, τα οποία θα βοηθήσουν στη διάγνωση ή πρόληψη σοβαρών ασθενειών. Όλες αυτές οι περιπτώσεις αφορούν την 'εταιρική κοινωνική ευθύνη', η οποία αποτελεί πλέον όχι μόνο την εκδήλωση ορθής ηθικής στάσης αλλά και συνεισφορά στην επαύξηση και διατήρηση της καλής εικόνας μιας εταιρείας εντός της αγοράς στην οποία κινείται και του ευρύτερου κοινωνικού συνόλου γενικότερα. Αυτή δε η νέα στάση αντικατοπτρίζεται και στη σύνταξη του λεγόμενου 'Καταλόγου Εταιρικής Ευθύνης',⁵ μέσα στον οποίο καταχωρίζονται ιεραρχικά τουλάχιστον εκατό βρετανικές εταιρείες, πολλές εκ των οποίων με παγκόσμια εμβέλεια, με βάση τις πρακτικές τους, τον τρόπο διαχείρισης και τον κώδικα ηθικής συμπεριφοράς τους αναφορικά με την κοινωνία, το περιβάλλον, το καταναλωτικό κοινό και τους εργαζομένους τους. Η σύνταξη του Καταλόγου αυτού γίνεται τα τελευταία τέσσερα χρόνια και αποσκοπεί όχι απλώς στην εναρμόνιση των εταιρειών με την έννοια της κοινωνικής ευθύνης αλλά και στον συνεχή αυτοέλεγχο, ούτως ώστε να βελτιωθεί η ποιότητα των υπηρεσιών τους εντός της κοινωνίας.

Πώς λειτουργεί η ηθική στον χώρο των επιχειρήσεων

Ας εξετάσουμε, όμως, πώς ακριβώς λειτουργεί η ηθική στον χώρο των επιχειρήσεων με αναφορά στους επιμέρους τομείς της, όπως η συμπεριφορά των διευθυντικών στελεχών, οι σχέσεις μεταξύ εργοδοτών και εργαζομένων, και οι σχέσεις μεταξύ παραγωγών και καταναλωτών. Αναφορικά με τις ικανότητες ενός μάνατζερ, μερικοί υιοθετούν την αναλογία του πόκερ.⁶ Θεωρούν δηλαδή ότι, όπως ακριβώς συμβαίνει με έναν παίκτη του πόκερ, ένα διευθυντικό στέλεχος θα πρέπει να έχει αυξημένη διαισθητική αντίληψη της όλης κατάστασης, να διαθέτει εμπειρία, να προβαίνει

στην κατάλληλη κίνηση την κατάλληλη στιγμή επιδεικνύοντας κάποιο ρίσκο, να γνωρίζει καλά τους κανόνες της αγοράς και τους ανταγωνιστές του, να αποκρύπτει τα συναισθήματά του, ίσως και να μπλοφάρει για τις επόμενες κινήσεις του, ή τέλος πάντων να είναι τίμιος και φιλαλήθης χωρίς όμως να προδίδει τους επιχειρηματικούς του στόχους και συλλογισμούς. Ασχέτως εάν θα αποδεχθούμε την αναλογία αυτή ή όχι, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι για να κατανοήσουμε την ηθική συμπεριφορά του μάνατζερ μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε διάφορα ηθικά πρότυπα, όπως το κανονικό, στο οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως, το εγωϊστικό, το ωφελιμιστικό, και το αρετολογικό.

Το εγωϊστικό πρότυπο

Σύμφωνα με το πρότυπο του ηθικού εγωϊσμού, ένα διευθυντικό στέλεχος θα πρέπει να προβεί στην επιλογή εκείνη που θα προωθήσει πρωτίστως τα προσωπικά του συμφέροντα και κατ' επέκταση αυτά της εταιρείας. Αυτό βεβαίως μπορεί μεν να επιφέρει κάποια καλά αποτελέσματα για τον εταιρικό οργανισμό, σε περίπτωση όμως σύγκρουσης μεταξύ του εταιρικού και του προσωπικού συμφέροντος, ένας τέτοιος μάνατζερ μπορεί να αποβεί μοιραίος για την εταιρεία. Ως τέτοιο παράδειγμα στάσης ηθικού εγωϊσμού θα μπορούσαμε να αναφέρουμε εκείνο δύο διευθυντικών στελεχών της εταιρείας Beech-Nut, θυγατρική της Nestlé της Μεγάλης Βρετανίας, οι οποίοι στην προσπάθειά τους να μεγιστοποιήσουν τα κέρδη της εταιρείας για να ικανοποιήσουν τους μετόχους αλλά να έχουν και οι ίδιοι χρηματικά και διοικητικά οφέλη στην ιεραρχία της Nestlé, προέβησαν σε εξαπάτηση του καταναλωτικού κοινού σε κάποια προϊόντα τους αλλάζοντας και τους προμηθευτές τους.⁷ Συγκεκριμένα, παρουσίαζαν (στη διαφήμιση και στη συσκευασία) ένα προϊόν που απευθυνόταν σε βρέφη σαν αγνό χυμό μήλου, ενώ τα πραγματικά συστατικά του ήταν νερό, τεχνητή γεύση μήλου, συντηρητικά και χρωστικές ουσίες. Όταν η εξαπάτηση αυτή αποκαλύφθηκε, δημιούργησε μια μεγάλη διαχειριστική κρίση στην εταιρεία ('crisis management'), η οποία της επέφερε μεγάλη οικονομική ζημία, αφού έχασε την εμπιστοσύνη των καταναλωτών, ενώ τα δύο στελέχη κατέληξαν στη φυλακή και πλήρωσαν μεγάλα χρηματικά πρόστιμα.

Το ωφελιμιστικό πρότυπο

Το ωφελιμιστικό πρότυπο αναμένει από το διευθυντικό στέλεχος τη λήψη αποφάσεων και την υιοθέτηση πρακτικών που προωθούν το γενικότερο εταιρικό, αλλά και κοινωνικό, συμφέρον ανεξαρτήτως των αποτελεσμάτων που αυτές μπορεί να έχουν στο πρόσωπό του ή σε οποιονδήποτε άλλο συγκεκριμένο εργαζόμενο. Βεβαίως, ο ωφελιμισμός διαχωρίζεται σε αυτούς που δεν αποδέχονται κάποιον γενικό κώδικα εταιρικής συμπεριφοράς και εξετάζουν την ορθότητα μιας πράξης από τα αποτελέσματα και μόνον που αυτή έχει για την εταιρεία (Πραξιολογικός ωφελιμισμός – Act-Utilitarianism), και στην περίπτωση αυτών οι οποίοι δέχονται γενικούς κανόνες ηθικής συμπεριφοράς που

μεγιστοποιούν το γενικό συμφέρον (*Κανονολογικός Ωφελιμισμός – Rule-Utilitarianism*), και οι οποίοι δεν εξετάζουν απλώς το αποτέλεσμα κάθε μεμονωμένης πράξης αλλά κυρίως εάν αυτή συμφωνεί με αυτούς τους κανόνες. Π.χ., δύο διευθυντικά στελέχη που υιοθετούν αυτούς τους δύο τύπους ωφελιμισμού, στην περίπτωση οικονομικής δυσπραγίας, θα λειτουργούσαν και οι δύο ωφελιμιστικά και θα αποφάσιζαν να απολύσουν προσωπικό με σκοπό την επιβράδυνση ή και αποτροπή της πτώχευσης. Και οι δύο δηλαδή θα αποφάσιζαν να θυσιάσουν μέρος του προσωπικού για να διατηρήσουν την εταιρεία και όσα αυτή προσφέρει στην κοινωνία, αποβλέποντας έτσι στη μεγιστοποίηση της ωφέλειας του συνόλου. Θα διαφοροποιούνταν όμως στον τρόπο που οι απολύσεις αυτές θα γίνονταν. Οι πρώτοι θα ενδιαφέρονταν απλώς να αποφύγουν περαιτέρω ζημιά για την εταιρεία, γι' αυτό και θα απέλυαν τους μεγαλύτερους σε ηλικία εργαζομένους, ενώ οι δεύτεροι θα λάμβαναν υπόψη τους και τις μακροπρόθεσμες επιδράσεις μιας τέτοιας απόφασης στο κοινωνικό σύνολο, οπότε θα προτιμούσαν να απολύσουν και μερικούς από τους νεότερους εργαζομένους. Θα συμμορφώνονταν δηλαδή με ένα κανόνα ισότιμης αντιμετώπισης όλων των εργαζομένων, επειδή θα πίστευαν ότι η μεγιστοποίηση της ωφέλειας επιτυγχάνεται καλύτερα όταν υιοθετούμε κάποιες αρχές δικαιοσύνης.

Το αρετολογικό πρότυπο

Σύμφωνα με το αρετολογικό ηθικό πρότυπο, το βασικό χαρακτηριστικό είναι η έμφαση που δίνεται στην ποιότητα του χαρακτήρα ενός προσώπου και όχι απλώς και μόνον στην ορθότητα των πράξεών του. Εξετάζει δηλαδή ποιες είναι οι χαρακτηριστικές εκείνες ιδιότητες που συνιστούν την ποιότητα του προσώπου και σχετίζονται άμεσα με την αρμονική συνύπαρξή του με άλλους ανθρώπους εντός του κοινωνικού συνόλου. Το αρετολογικό ηθικό πρότυπο χωρίς να αναιρεί τη σημασία της ορθότητας μιας πράξης προσδίδει μια πιο εξατομικευμένη χροιά σε αυτή, καθόσον τη συσχετίζει με στοιχεία του χαρακτήρα του ίδιου του προσώπου. Οι επιλογές είναι προσωπικές υπό τη στενή έννοια του όρου, αφού το πρόσωπο προβαίνει σε αυτές μέσα από μια βαθύτερη διαδικασία, στην οποία συνυπάρχουν το λογικό του υπόβαθρο και οι ιδιότητες που συνθέτουν την ηθική του οντότητα, δηλαδή οι αρετές του. Η δε ευελιξία που παρέχει με την εξέταση κάθε κατάστασης ξεχωριστά αποφεύγει και την απόλυτη, δεοντοκρατική στάση ενός προτύπου καντιανής μορφής, το οποίο παρά την αξία που προσδίδει στην ανθρώπινη βούληση, δεν μπορεί να εφαρμοσθεί στον ιδιόμορφο και πολύπλοκο χώρο των επιχειρήσεων.

Οι σχέσεις μεταξύ εργοδοτών και εργαζομένων

Αναφορικά τώρα με την άλλη υποενότητα της ηθικής των επιχειρήσεων, δηλαδή τις σχέσεις μεταξύ εργοδοτών και εργαζομένων, το κύριο στοιχείο που επικρατεί είναι η ύπαρξη διαφόρων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και των δύο πλευρών για την καλύτερη διεξαγωγή της

καθημερινής εργασιακής ενασχόλησης. Συγκεκριμένα, οι εργοδότες οφείλουν να σέβονται ορισμένα κατοχυρωμένα πλέον δικαιώματα των εργαζομένων, όπως αυτό της δίκαιης και ίσης μεταχείρισης στον εργασιακό χώρο, της ύπαρξης συμβολαίου που να εκθέτει τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματα κάθε εργαζόμενου, της εκδήλωσης παραπόνων, της αυτόνομης βούλησης, της συμμετοχής σε σωματείο, του σεβασμού της προσωπικότητάς του και του ιδιωτικού του βίου, της απεργίας, και άλλων. Κατά τον ίδιο τρόπο, οι εργαζόμενοι οφείλουν να σέβονται τον χώρο εργασίας, να μην συγχέουν τον ιδιωτικό με τον εργασιακό τους βίο, να επιδεικνύουν προσήλωση στα καθήκοντά τους και γενικώς να σέβονται τους κανόνες που ορίζει ο εργοδότης.⁸ Ως παράδειγμα ορθής αντιμετώπισης της σχέσης εργοδότη-εργαζομένου, μπορούμε να αναφέρουμε την περίπτωση που ένας εργοδότης πρέπει να επιλέξει έναν από τους δύο εργαζομένους για μια προαγωγή. Από τους εργαζομένους αυτούς, ο πρώτος έχει εργασθεί σκληρά και έχει επιδείξει ιδιαίτερο ζήλο και προσήλωση κάνοντας οικειοθελώς και αρκετές υπερωρίες, και γενικά έχει προσφέρει τα μέγιστα στον χώρο εργασίας. Ο δεύτερος έχει απλώς πράξει αυτό το οποίο του απαιτείται ως προς τη θέση που έχει. Και οι δύο έχουν περίπου τα ίδια προσόντα και συναφή εργασιακή πείρα. Στην προκειμένη περίπτωση είναι δίκαιο να δοθεί η εν λόγω προαγωγή στον πρώτο, επειδή ακριβώς του αξίζει. Είναι δίκαιο να του αποδοθούν όσα του αρμόζουν, καθόσον έχει παρουσιάσει καλύτερο έργο.⁹ Με αυτό τον τρόπο ο εργοδότης αναγνωρίζει την προσφορά του και του δίνει ένα μεγαλύτερο κίνητρο καλής αποδοτικότητας.

Οι σχέσεις παραγωγών-καταναλωτών

Όσο για τις σχέσεις παραγωγών-καταναλωτών η ηθική των επιχειρήσεων εστιάζει στην ορθή μεταχείριση του καταναλωτή μέσω του σεβασμού των βασικών του δικαιωμάτων, όπως αυτό της πληροφόρησης, της ελεύθερης επιλογής, της προστασίας της ζωής του, της προστασίας του περιβάλλοντος, της συμμετοχής του σε ενώσεις καταναλωτών, και της επιμόρφωσής του. Τα δικαιώματα αυτά μπορούν να παραβιαστούν με ποικίλους τρόπους. Συγκεκριμένα, πολύ έντονη είναι η επίδραση που ασκούν οι διαφημιστικές τεχνικές των διαφόρων εταιρειών. Γενικά, είναι αποδεκτό μια διαφήμιση να εμπεριέχει το στοιχείο της υπερβολής, αφού σκοπός της είναι να προσελκύσει τον καταναλωτή με σκοπό να του αποσπάσει την προτίμηση για την αγορά του εν λόγω προϊόντος. Αυτό, όμως, που δεν είναι αποδεκτό είναι η εξαπάτηση ή παραπλάνηση του καταναλωτή με την παραποίηση των στοιχείων που τυχόν ένα προϊόν να εμπεριέχει, ή που μια υπηρεσία να προσφέρει. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της καπνοβιομηχανίας R.J. Reynolds,¹⁰ η οποία χρησιμοποιούσε τη μορφή μιας καμήλας, το γνωστό καρτούν, να φοράει T-shirt, να παίζει ηλεκτρική κιθάρα ή να φορά καπέλο του μπέιζμπολ, για να προωθήσει την πώληση τσιγάρων σε ανηλίκους γνωρίζοντας τη μεγάλη διάδοση που αυτά έχουν στις ηλικίες

12-18 ετών, καθιστώντας έτσι ελκυστικό στους νέους ένα προϊόν σαφώς επικίνδυνο για την υγεία. Άλλος τρόπος παραβίασης δικαιωμάτων των καταναλωτών είναι μέσω ενός ελαττωματικού προϊόντος, που μια εταιρεία μπορεί να διακινεί με άμεσο κίνδυνο της ζωής τους, ή πώλησης προϊόντος με ελλείψεις οδηγίες ως προς τον τρόπο χρήσης του. Ως παράδειγμα αναφέρουμε αυτό μιας αυτοκινητοβιομηχανίας οχημάτων πολυτελείας, η οποία δημιούργησε και ένα πιο οικονομικό μοντέλο που θέλησε να προωθήσει στην αγορά. Παρά τη συνεχή άρνηση της υπεύθυνης μηχανικού να μην προχωρήσουν στην πώληση του μοντέλου αυτού, διότι παρουσίαζε κάποια σοβαρά μηχανικά προβλήματα, και να καθυστερήσουν την εισαγωγή του στην αγορά με σκοπό να το βελτιώσουν, η διοίκηση θεώρησε ότι έπρεπε να προλάβουν την εισαγωγή άλλων παρόμοιων μοντέλων από τους ανταγωνιστές τους, με αποτέλεσμα να επισυμβούν στη συνέχεια ατυχήματα και να αναγκαστούν να το αποσύρουν από την αγορά. Όλα αυτά θα μπορούσαν να είχαν αποφευχθεί με μια καλύτερη εταιρική συμπεριφορά.

Ηθική και διεθνές εμπόριο

Σημαντική είναι επίσης η σημασία της ηθικής των επιχειρήσεων στον χώρο του διεθνούς εμπορίου. Το μεγαλύτερο πρόβλημα που αντιμετωπίζεται εκεί είναι οι πολιτισμικές διαφορές μεταξύ της χώρας απ' όπου προέρχεται ένας οργανισμός και αυτής στην οποία εγκαθίσταται, ή ανοίγει κάποιο παράρτημα. Στην περίπτωση αυτή κρίνεται ορθό ένας οργανισμός να συνεχίσει να ακολουθεί τον εταιρικό κώδικα συμπεριφοράς, για να μην αποκλίνει από τις βασικές του αρχές, αλλά και να υιοθετήσει εκείνες τις πρακτικές της φιλοξενούσας χώρας, οι οποίες αποτελούν έθιμα, παραδόσεις ή νόμιμες πράξεις, και δεν προσβάλλουν την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, την προστασία της ζωής ή το γενικό αίσθημα δικαίου. Μια τέτοια περίπτωση είναι αυτή της παιδικής εργασίας, η οποία θεωρείται ανήθικη αλλά και παράνομη στις περισσότερες χώρες, αποτελεί όμως συνήθεια κοινωνικώς αποδεκτή από μερικές αναπτυσσόμενες χώρες του τρίτου κόσμου, καθόσον τα παιδιά αυτά συμβάλλουν στο πενιχρότατο οικογενειακό εισόδημα.¹¹ Αυτό δεν σημαίνει, βεβαίως, ότι θα πρέπει ένας οργανισμός να υιοθετεί την πρακτική αυτή. Μπορεί να δέχεται μερικά από τα μεγαλύτερα παιδιά για εργασίες συναφείς με την ηλικία τους και για λίγες μόνο ώρες και να τους παρέχει συνάμα τη δυνατότητα να παρακολουθούν σχολικά μαθήματα. Έτσι, συμβάλλει στην ελάττωση της οικονομικής ανέχειας των γονέων τους και επιτελεί εξίσου ένα απώτερο κοινωνικό έργο αποφεύγοντας τη σκληρή εκμετάλλευση των ανηλίκων, εφόσον γίνονται σεβαστά τα δικαιώματά τους και τους παρέχεται δίκαιη αμοιβή.

Συμπεράσματα – Η χρησιμότητα του αρετολογικού προτύπου

Μέσα από τη σύντομη αυτή παρουσίαση του τομέα της ηθικής των επιχειρήσεων, μπορούμε να συναγάγουμε τα εξής συμπεράσματα: Εντός του σύγχρονου κόσμου των επιχειρήσεων, όπου

τα υπερμεγέθη κέρδη και η βιωσιμότητα της αξιοπιστίας ονομάτων διακυβεύονται καθημερινά, η έννοια του δίκαιου παιχνιδιού (*fair play*) θα πρέπει να διέπεται από κάποιες αρχές και κανόνες επιχειρησιακής ή επαγγελματικής δεοντολογίας. Η αγορά, της οποίας η ελεύθερη λειτουργία θεωρείται αναγκαία στις φιλελεύθερες κοινωνίες μας, δεν μπορεί να υποκαταστήσει ή να αντιγράψει την ηθική, πρέπει όμως να συμμορφώνεται με αυτή για την ορθή ρύθμισή της. Γι' αυτό και είναι απαραίτητη η αποδοχή κάποιων ελάχιστων κριτηρίων ηθικής ορθότητας, τα οποία θα βασίζονται στην τιμιότητα, τη φιλαλήθεια, τον δίκαιο ανταγωνισμό και την ορθή συνεκτίμηση καταστάσεων, και τα οποία θα εξασφαλίζουν την αποδοτικότητα της αγοράς, καθορίζοντας τη δίκαιη και ισότιμη διεκδίκηση του κέρδους που θα εξυπηρετεί το γενικότερο κοινωνικό όφελος. Για τον σκοπό αυτό θεωρούμε ότι η υιοθέτηση του αρετολογικού προτύπου μπορεί να αποβεί αρκετά χρήσιμη, εφόσον δύναται να ερμηνεύσει με σαφήνεια και επάρκεια τους στόχους του επιχειρηματικού πεδίου και γενικότερα του εργασιακού χώρου και να παράσχει τα μέσα για την προώθησή τους κατά τρόπο ηθικά ορθό και επιχειρησιακά εφαρμόσιμο.

Ένα τέτοιο πρότυπο μας παρέχει η αριστοτελική ηθική, η οποία μέσω των εννοιών της αρετής ως *μεσότητας*, της *προαιρέσεως*, της *προνήσεως*, και των διαφόρων αρετών, οι οποί-

ες αφορούν την επιχειρησιακή συμπεριφορά, όπως ανδρεία, δικαιοσύνη, φιλαλήθεια, τιμιότητα, μπορεί να χρησιμοποιηθεί στη σύγχρονη διοίκηση των επιχειρήσεων.¹² Συγκεκριμένα, η έννοια της μεσότητας προσδίδει στον διευθύνοντα σύμβουλο την αίσθηση του μέτρου και την αποφυγή οποιουδήποτε υπέρμετρου ρίσκου, η *προαίρεση* δηλώνει τη συνύπαρξη των διανοητικών και των ηθικών αρετών του ανθρώπου για την ορθή επιλογή πράξεως στο επιχειρησιακό πεδίο, ενώ η *φρόνηση*, ως η πλέον απαραίτητη ικανότητα ορθού επιχειρηματικού πράττειν, είναι αυτή που καθιστά τον διευθύνοντα σύμβουλο και κάθε εργαζόμενο ικανό όχι μόνο να προδιαγράφει τους εταιρικούς στόχους αλλά και να επιλέγει τα κατάλληλα μέσα για την επίτευξή τους. Πρέπει, επίσης, να σημειώσουμε ότι το πρότυπο αυτό είναι επαρκές, διότι δεν αφορά μόνο τη σύσταση κάποιων χαρακτηριστικών ιδιοτήτων αλλά γενικότερα τον τρόπο που αυτές συσχετίζονται με την ανθρώπινη πράξη. Δίνει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να εξυπηρετήσει τους απαιτητικούς στόχους κάθε εργασιακού χώρου και να εξισορροπήσει αμφίρροπα συμφέροντα χωρίς να προβαίνει σε ηθικές εκπώσεις και παραβιάσεις βασικών ηθικών αρχών. Είναι σε θέση, επίσης, να δώσει απάντηση στο ερώτημα κατά πόσο ένας οργανισμός που αποτελεί μια σπρόσωπη οντότητα, μπορεί να θεωρηθεί ως πρόσωπο με την ευρύτερη έννοια του όρου

συγκροτώντας, έτσι, την έννοια της συλλογικής ευθύνης ενός οργανισμού. Περαιτέρω, με το πρότυπο αυτό εξυψώνεται ο εργαζόμενος και αποκτά υπόσταση στον χώρο εργασίας έχοντας πλήρη γνώση των υποχρεώσεων και δικαιωμάτων του, καθώς και του βαθμού προσήλωσης στον εργοδότη, που δεν πρέπει να παραβιάζει τις αρχές της συνειδησής του, διότι του δίνει το δικαίωμα να στραφεί εναντίον του μέσω της πρακτικής της αποκάλυψης εταιρικών απορρήτων (γνωστή ως *'whistle-blowing'*).¹³ Εκ παραλλήλου, ο κάθε καταναλωτής μαθαίνει να αναγνωρίζει μέρος της ευθύνης απέναντι στις επιλογές αγοράς, καθόσον καλείται και ο ίδιος να προστατεύει τον εαυτό του μέσω μιας καλής έρευνας, επιμόρφωσης και αποφυγής επηρεασμού από τη συναισθηματική έξαρση της διαφήμισης, και όχι να επαφίεται μόνο στην προστασία των κρατικών οργανισμών ή στην καλή προαίρεση των παραγωγών. Γενικά, πιστεύουμε ότι κατά την περίοδο αυτή που ζούμε, στην οποία τα οικονομικά κριτήρια επηρεάζουν κατά πολύ την ανθρώπινη βούληση, μια τέτοια προσέγγιση στην ηθική των επιχειρήσεων προσφέρει ένα στέρεο πρότυπο δίκαιων συναλλαγών και ανταγωνισμού, εφόσον στηρίζεται στον συνδυασμό της ατομικής ακεραιότητας και του αγαθού εταιρικού στόχου, ο οποίος εν τέλει υπηρετεί το ευρύτερο κοινωνικό συμφέρον.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Βλ. Πατσιώτη-Τσακουνίδη, Ιωάννα, «Η αριστοτελική ηθική και ο σύγχρονος κόσμος των επιχειρήσεων», στην έκδοση Δ. Κούτρα, *Εργασία και Επάγγελμα* (Οψείες θεωρητικής και εφηρμοσμένης ηθικής), Αθήνα, 2002, σσ. 248-256.

² Mandeville, B., *The Fable of the Bees*. Τόμος 1ος, έκδ. FB. Kaye, Oxford: Oxford University Press, 1924, σ. 365.

³ Ο Milton Friedman είναι ένας νομπελίστας οικονομολόγος, οι απόψεις του οποίου περί επιχειρησιακής ηθικής παρατίθενται σε δημοσίευση άρθρου του από την *New York Times*, 1970. Το άρθρο με τον τίτλο «The Social Responsibility of Business is to increase its Profits», έχει αναδημοσιευθεί στην έκδοση των DM. Adams & EW. Maine, *Business Ethics for the 21st century*. U.S.A.: Mayfield Publishing Co., 1998, σσ. 41-45.

⁴ Γνωστή ως 'Canonical View of Business Social Responsibility', βλ. Adams & Maine, ό.π., σσ. 28-40.

⁵ Corporate Responsibility Index. Για περαιτέρω αναφορά στα κριτήρια συντάξεως του καταλόγου αυτού, βλ. *Sunday Times*, 7 Μαΐου, 2006.

⁶ Βλ. Andrews, K.R & David, D.K, *Ethics in practice: managing the moral corporation*. Harvard Business School, 1985, σσ. 99-109.

⁷ Traub, J., «Into the mouth of babies», στην έκδοση των T. Donaldson & A. Gini, *Case Studies in Business Ethics*. U.S.A: Prentice-Hall, 1996, σσ. 22-29.

⁸ Για περαιτέρω πληροφορίες αναφορικά με τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματα εργαζομένων και εργοδοτών, βλ. Green, R.M, *The Ethical Manager* (A new method for Business Ethics). New York: Macmillan Publishing Co., 1993, σσ.160-195.

⁹ Βλ. Πατσιώτη-Τσακουνίδη, Ιωάννα, «The Aristotelian Business Ethics and the notion of Equality: Would Aristotle be an Equal Opportunities Employer?», στην έκδοση Δ. Κούτρα, *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας* (Political Equality and Justice in Aristotle and the problems of contemporary society). Αθήνα, 2000, σσ. 374-385.

¹⁰ Το συγκεκριμένο παράδειγμα αναφέρεται στην έκδοση Adams & Maine, ό.π., σ. 408.

¹¹ Συναφές παράδειγμα αναφέρεται στο σενάριο με τίτλο "Labor Conditions, the Third World, and Profitability", το οποίο δημοσιεύεται στην έκδοση Adams & Maine, ό.π. σσ. 107-108.

¹² Τη σημασία της αριστοτελικής ηθικής στον χώρο των επιχειρήσεων επισημαίνει και ο Χαρίδημος Κ. Τσούκας στο βιβλίο του: *Αν ο Αριστοτέλης ήταν διευθύνων σύμβουλος* (Δοκίμια για την ηγεσία και τη διοίκηση), Αθήνα, 2004, σσ. 19-42.

¹³ Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της καταγγελίας της καπνοβιομηχανίας η οποία ήθελε να συγκαλύψει τους κινδύνους από τη χρήση εθιστικών χημικών στα προϊόντα της, που παρουσιάζεται στην ταινία του Michael Mann *The Insider* (με πρωταγωνιστή τον Russell Crow), και βασίζεται σε πραγματικά γεγονότα.

Τα έργα του αφιερώματος παραχωρήθηκαν ευγενικά από το Ίδρυμα Ευάγγελου Αβέρωφ-Τοσίτσα και προέρχονται από την έκθεση με τίτλο "Το Σκιάχτρο", που πραγματοποιήθηκε στην Πινακοθήκη Ε. Αβέρωφ, Μέτσοβο - Αμπελώνες Μονής Αγίου Νικολάου, από 1η Ιουλίου έως 17 Σεπτεμβρίου 2006.

1
Ξενοφών Μπήτσικας, ΗΜ, 2006. Μικτή τεχνική σε χαρτί και ριζόχαρτο, 163 x 114 εκ.

2
Thomas Eller, ΤΟ Αυτό (trans) α, β, γ, 2006. Μελάνι ultrachrome σε πλαστικό dibond, 150 εκ. Παραχώρηση του καλλιτέχνη.

3
Χριστίνα Αντωνοπούλου, ΘΕΛΩ ΝΑ ΠΕΤΑΞΩ, 2006. Φτερά, χαρτί, σύρμα, αλουμίνιο, 60 x 80 x 20 εκ. Φωτογραφία: Πάνος Κοκκινιάς.

4
Δανάη Στράτου, INTROSPEC, 2006. Εκσκαφή, κληματόβεργες, καθρέπτης, 1500 x 55 x 200 εκ. Φωτογραφία: Πάνος Κοκκινιάς.

5
Πάνος Χαράλαμπος, ΠΑΓΙΔΑ, 2006. Γυάλινα μπουκάλια, διαστάσεις μεταβλητές. Φωτογραφία: Πάνος Κοκκινιάς.

6
Elwin Reynolds, ΠΟΛΙΤΙΚΗ, ΠΟΙΟΣ ΝΟΙΑΖΕΤΑΙ; ΠΛΑΙΣΙΟ 1, 2005. Στυλό και μελάνι σε χαρτί, 8,5 x 11,14 εκ. Παραχώρηση του καλλιτέχνη.