

Τι είναι το ανθρώπινο πρόσωπο;

Ηθικές αξίες και κοινωνικές πρακτικές

Ενας διαπρεπής νομικός υποστήριξε, σε ένα άρθρο του στη *Monde*, ότι «δεν υπάρχει πιο ασαφής έννοια» από την «αξιοπρέπεια του ανθρώπινου προσώπου», αφού δεν είναι παρά μια «μαγική φόρμουλα, που συνοδεύει τελετουργικά τη θέσπιση κάθε νόμου, προκειμένου να θεμελιώσει συμβολικά την εξουσία του, χάρη στη μαγική δύναμη της ιερής μορφής της»¹. Ακόμα και αν ο συγγραφέας υπερβάλλει κάπως, οφείλουμε να συμφωνήσουμε ότι η έννοια του ανθρώπινου προσώπου είναι ιδιαίτερος αμφίσημη, γεγονός που αποδεικνύεται ξεκάθαρα από τα ηθικά ζητήματα που βρίσκονται στην επικαιρότητα. Θα αρκεστώ σε ένα παράδειγμα. Ο ψυχανάλιτης και ψυχίατρος Tony Lainé, που γάθηζε τόσο πρόωρα, είχε την επιμέλεια μιας εξαιρετικής σειράς τηλεοπτικών εκπομπών με γενικό τίτλο «το βρέφος είναι πρόσωπο». Από την πλευρά του, ωστόσο, ο Peter Singer, ο πασίγνωστος καθηγητής βιοηθικής του Πρίνστον, δηλώνει κατηγορηματικά, στη μελέτη του που μεταφράστηκε στα γαλλικά υπό τον τίτλο *Ζητήματα ηθικής πρακτικής*², ότι «τα ανθρώπινα βρέφη δεν μπορούν να θεωρηθούν πρόσωπα». Όπως είναι προφανές, οι δύο συγγραφείς δεν αναφέρονται στο ίδιο πράγμα, μολονότι χρησιμοποιούν την ίδια ακριβώς λέξη. Πώς γίνεται αυτό; Αντικείμενο των σκέψεων που θα ακολουθήσουν είναι αυτή ακριβώς η εκπληκτική πολλαπλότητα των αντικρουόμενων σημασιών της έννοιας του προσώπου, με την ελπίδα ότι θα συμβάλω κάπως να ξεκαθαριστεί το αίνιγμα.

Για να εστιάσουμε εξ αρχής την προσοχή μας στον τόπο της αμφισημίας, μπορούμε να θέσουμε το ακόλουθο ερώτημα: το ανθρώπινο πρόσωπο για το οποίο μιλάμε, εγγράφεται στην τάξη του γεγονότος ή στην τάξη της αξίας; Έχουμε στο νου μας τη σωματική υπόσταση ενός όντος με αισθήσεις και βούληση, ή ένα ασώματο υποκείμενο δικαιωμάτων και υποχρεώσεων που οφείλουμε να σεβόμαστε; Μπορούμε βέβαια να απορρίψουμε το δίλημμα και να αποδεχτούμε ταυτόχρονα και τις δύο απαντήσεις. Υπό μία έννοια, αυτό είναι προφανές. Αλλά εκεί ακριβώς ανακύπτουν δυσκολίες. Διότι, ενώ οι δύο παραδοχές τοποθετούνται σε ξεκάθαρα αντικρουόμενα επίπεδα, διαπιστώνουμε ότι καθεμιά τους παρατέμπει αναγκαστικά σε εκείνη που αρνείται, με αποτέλεσμα η λογικο-φιλοσοφική κατάσταση που προκύπτει να μας εγκλείει σε ό,τι ονομάζεται απορία. Προτείνω να αρχίσουμε διατρέχοντας αυτό τον παράξενο φαύλο κύκλο με τη σκέψη μας.

Ο Lucien Sève είναι φιλόσοφος.

Πώς ορίζεται το πρόσωπο; Αν θεωρήσουμε ότι είναι λογικό να ρωτήσουμε αρχικά έναν βιολόγο, αυτός θα μας πει ότι κακώς τον ρωτάμε. αφού στην επιστημονική εργασία που επιτελεί κάτω από τον φακό του μικροσκοπίου δεν συναντά ποτέ το πρόσωπο. Γνωρίζει μόνον το άτομο, είτε ως σφαιρική συγκεκριμένη πραγματικότητα, είτε με βάση τα συστατικά του στοιχεία – ιστούς, όργανα, κύτταρα, μόρια κ.λπ. Θα συμπεράνει ότι το πρόσωπο δεν συνιστά βιολογική έννοια, και θα μας προτρέψει να απευθυνθούμε σε έναν νομομαθή ή έναν ηθικολόγο. Δεν επινόησα εγώ ο ίδιος την απάντηση. Την άκουγα συνεχώς από διατρεπείς βιολόγους τους οποίους συναναστρεφόμουν χρόνια στην Εθνική Συμβουλευτική Επιτροπή Ηθικής (ΕΣΕΗ), όταν επί παραδείγματι προέκυπτε το ερώτημα αν μπορούμε να θεωρούμε το έμβρυο ως πρόσωπο, και αν ναι σε ποιο βαθμό.

Ο νομομαθής στον οποίο θα στραφούμε, εν συνεχεία, θα μας διαβεβαιώσει ότι το πρόσωπο με το οποίο ασχολείται επαγγελματικά βρίσκεται πέραν κάθε εμπειρικής πραγματικότητας: συνιστά νομική μυθολογία. Πρόσωπο είναι, με βάση έναν ορισμό που περισσότερο περιγράφει παρά προδιαγράφει, το υποκείμενο που διαθέτει δικαιώματα και υποχρεώσεις και το οποίο δεν απορρέει από φυσικά δεδομένα αλλά από ιστορικούς θεσμούς. Το πρόσωπο υπό τη νομική έννοια του όρου έχει τόσο λίγη σχέση με την τάξη των απτών γεγονότων που, όπως θα σημειώσει ο νομομαθής, *στερείται σώματος*. Γι' αυτό ακριβώς, και σε αντίθεση με ό,τι πιστεύουμε συνήθως, η έκφραση *ανθρώπινο πρόσωπο* ουδόλως συνιστά πλεονασμό, αφού υπάρχουν νομικά πρόσωπα που δεν ταυτίζονται με ανθρώπινα πρόσωπα (οντότητες όπως το κράτος, συλλογικοί οργανισμοί όπως τα συνδικάτα, αλλά και είδη ακίνητης περιουσίας όπως τα ιδρύματα), πρόσωπα τα οποία ονομάζουμε ηθικά προκειμένου να τα διαχωρίσουμε από τα φυσικά.

Αξιοσημείωτο γεγονός: εάν περάσουμε από το δίκαιο στη μεγάλη παράδοση της ηθικής φιλοσοφίας, θα συναντήσουμε μια εντελώς ανάλογη γλώσσα. «Το πρόσωπο», γράφει ο Καντ στη *Μεταφυσική των ηθών*, «είναι εκείνο το υποκείμενο οι πράξεις του οποίου είναι *καταλογιστές*», γεγονός που σημαίνει ότι μπορεί να αντιμετωπιστεί όχι ως παθητική αιτία αλλά ως ενεργητικός παράγοντας, υπεύθυνος καθότι ελεύθερος, ικανός να δρα με βάση ηθικές παραστάσεις που είναι ανεξάρτητες από κάθε αισθητό καθορισμό. Με άλλα λόγια, λέει ο Καντ, «το πρόσωπο δεν είναι τίποτα άλλο από την ελευθερία ενός έλλογου όντος»³. Προέχει να κατανοήσουμε ότι η εν λόγω ελευθερία δεν συνιστά απλώς εμπειρικό γνώρισμα του ανθρώπινου ατόμου. Διασαφηνίζεται τόσο λίγο από την ψυχολογία, που ο Καντ δεν διστάζει να τη χαρακτηρίσει ανεξήγητη, ως ικανότητα παραβίασης της τάξης που διέπει τη φυσική αιτιότητα: στο τέλος των *Θεμελίων της μεταφυσικής των ηθών* υποστηρίζει μάλιστα ότι «κάθε προσπάθεια, κάθε εργασία που επιχειρούν να την εξηγήσουν είναι τελείως ανώφελες»⁴. Η ελευθερία «είναι μια επινόηση, η αντικειμενική πραγματικότητα της οποίας είναι καθαυτή αμφίβολη»⁵. Το γεγονός ότι τη θεωρούμε πραγματικά ενεργό παραπέμπει κατ' αυτόν μόνο σε ένα αξίωμα του πρακτικού λόγου, διότι, αν δεν υπήρχε ελευθερία, δεν θα μπορούσε να υπάρχει ούτε ηθική.

Μπορούμε επομένως να κατανοήσουμε σε ποιο βαθμό το πρόσωπο ως υποκείμενο αξιών δεν μπορεί να θεωρηθεί φυσικό δεδομένο, με βάση την παραδοχή που εν συντομία πε-

εργράφω εδώ. Αλλά ακριβώς επειδή δεν μετέχει στην τάξη της φυσικής αιτιότητας, εκφράζει την αξίωση να αντιμετωπίζεται οικουμενικά ως αιτοσκοπός – πρόνομο που εκτείνεται, όπως υπογραμμίζει ο Καντ, «σε όλα εν γένει τα έλλαγα όντα»⁶, και άρα επίσης, σύμφωνα με τη σαφή παρατήρησή του, σε πιθανούς έλλογους κατοίκους άλλων κατοικούμενων πλανητών. Αυτό ακριβώς είναι το περιεχόμενο (κάθε άλλο παρά ασαφές, παρά τους ισχυρισμούς του νομομαθούς) της απόδοσης μιας αδιαπραγμάτευτης αξιοπρέπειας στο ανθρώπινο πρόσωπο. Ο Καντ επισημαίνει ακριβώς περί τίνος πρόκειται: «Κάθε πράγμα που έχει μια τιμή μπορεί να αντικατασταθεί από κάτι άλλο, ισοδύναμο. Τουναντίον, αυτό που υπερβαίνει κάθε τιμή και δεν έχει επομένως ισοδύναμο είναι αυτό ακριβώς που διαθέτει αξιοπρέπεια»⁷. Η συγκεκριμένη παρατήρηση έχει ιδιαίτερη σημασία για την εποχή μας, όπου τα πάντα παρουσιάζονται με ανενδοίαστο τρόπο, μέσα από μια οικουμενική και άνευ φραγμών διαδικασία εμπορευματοποίησης, ως αντικείμενα που μπορεί κανείς να τα αποκτήσει με βίαιη το *jus utendi et abutendi* (από τις δουλικές υπηρεσίες μιας νεαρής Ινδονήσιας μέχρι το σεληνιακό έδαφος, περνώντας από το πορτοκαλί χρώμα). Ο καντιανός στοχασμός για την ηθική, που ενίοτε θεωρείται απαρχαιωμένος, συνιστά στην πραγματικότητα την πλέον κατηγορηματική ακύρωση αυτής της ταχύτατης μετατροπής του ανθρώπινου είδους σε εμπόρευμα, η οποία χαρακτηρίζει σήμερα περισσότερο από ποτέ την καπιταλιστική οικονομία. Είναι άραγε ασαφής η έννοια της αξιοπρέπειας; Μόνο αν έχουμε την εντύπωση, λόγω έλλειψης φιλοσοφικής παιδείας, πως η αναφορά στην *άνευ τιμής αξιοπρέπεια* εκφράζει έναν κούφιο βερμπαλισμό, ενώ πρόκειται κυριολεκτικά για έναν αυστηρό εννοιολογικό προσδιορισμό.

Εντούτοις, η προαναφερθείσα εντυπωσιακή κατασκευή εμπεριέχει αρκετά εύθραιστα σημεία. Για λόγους συντομίας, θα περιοριστώ σε ένα. Είναι άραγε δυνατόν να θεωρήσουμε το πρόσωπο ως κάτι οικουμενικό, με την καντιανή ηθικο-νομική έννοια του όρου; Πώς θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι σε μεγάλο βαθμό συνιστά περισσότερο μια πολιτισμική ιδιαιτερότητα, τόσο ιστορική όσο και γεωγραφική; Σε μια διάσημη μελέτη για την ιδέα του προσώπου, ο κοινωνιολόγος Μαρσέλ Μωσ παρουσίαζε τις βαθιές ρωγμές και τους εμφανείς περιορισμούς που εμπεριέχει η μορφή της, λόγω της ετερογένειας των ριζών της και της ημιτελούς γέννησής της⁸. Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι καθαρά δυτική, αλλά πιστεύει άραγε κανείς ότι μπορεί να την εσωτερικεύσει ένας Μελανήσιος, ξένος στον δικό μας τρόπο ύπαρξης του ατόμου, ένας γιαπωνέζος σιντοϊστής, ολοκληρωτικά αντίθετος στις δικές μας παραστάσεις για τη ζωή και τον θάνατο, η ένας ινδουιστής, που έχει ανατραφεί θεωρώντας τη μετεμψύχωση ως κάτι προφανές; Ιδού όμως το παράδοξο: απέναντι στον τόσο σχετικό και συνεπώς τόσο προβληματικό χαρακτήρα αυτής της ηθικής αξίωσης για οικουμενικότητα, ο ρόλος της βιολογίας δεν είναι ακριβώς να θέσει εκτός αμφισβήτησης τη φυσική ταυτότητα όλων των ανθρώπων, που εγγράφεται στα κοινά γνωρίσματα του γένωμάτος τους;

Υπάρχει όμως κάτι ακόμα πιο σημαντικό. Αν δεχτούμε ότι απαντήσαμε επαρκώς στο ερώτημα «τι είναι πρόσωπο;», τότε το πρόβλημα μετατοπίζεται (επί παραδείγματι απέναντι στις βιοηθικές εγχλήσεις) στην απάντηση που θα δώσουμε στο ακόλουθο ερώτημα «ποιος είναι πρόσωπο;». Αν δεν απαντήσουμε, δεν θα γνωρίζουμε ποια όντα αφορά και ποια όχι η αξιοπρέπεια του προσώπου που οφείλουμε να σεβαστούμε (για παράδειγμα, τι ισχύει με ένα έμβρυο των οκτώ ημερών;). Αλλά η κατεύθυνση που έχουμε ακολουθήσει δεν είναι σε θέση να απαντήσει, δεδομένου ότι, για να αναφερθεί στο πρόσωπο, αναγκάζεται να παραμερίσει κάθε

συγκεκριμένη βιο-ψυχική διάσταση. Πώς μπορούμε τότε να προσδιορίσουμε τα κριτήρια απόδοσης σεβασμού; Ωστόσο, δεν είναι δυνατόν το πρόσωπο να είναι μια οντότητα τόσο αφηρημένη, που στερείται αρχής και τέλους στο χρόνο: σε ποιες στιγμές της ατομικής ζωής πρέπει να τοποθετήσουμε την αρχή και το τέλος; Όσο ιδεατή και αν είναι, δεν μπορεί να μην έχει διαβαθμίσεις: θα πρέπει άραγε να συμβουλευτούμε το δίκαιο ή την ηθική για να φανταστούμε πόσο λογικός είναι ένας παράφρων, πόσο ελεύθερος ένας αντιστικός, και ποια διάσταση υποκειμενικότητας υπάρχει σε κάποιον που βρίσκεται σε κωματώδη κατάσταση; Πρέπει να επιστρέψουμε στο προφανές: το πρόσωπο δεν συνιστά αξία παρά αν αξιοδοτεί πραγματικά όντα. Ως εκ τούτου, ο αποκλεισμός των πραγματικών όντων από το πεδίο του προσώπου δεν είναι μόνο αμφισβητήσιμος, αλλά και ανεφάρμοστος. Επομένως, δεν υπάρχει πρόσωπο *de jure* χωρίς πρόσωπο *de facto*. Οφείλουμε να αρχίσουμε πάλι την ανάλυσή μας.

Ξεκινήσαμε από μια εντελώς παρακινδυνευμένη πεποίθηση: το πρόσωπο είναι ασώματο. Ας προχωρήσουμε τώρα με βάση την αντίθετη παραδοχή: το πρόσωπο είναι το σαρκικό ον. Οφείλουμε να σεβαστούμε τη δική του αξιοπρέπεια, και όχι την αξιοπρέπεια κάποιας μυθολογίας. Γεγονός που σημαίνει ότι πρέπει να στραφούμε τώρα στις επιστήμες του ανθρώπου. Θέλουμε, για παράδειγμα, να προσεγγίσουμε από ένα ηθικό πρίσμα τα προβλήματα που θέτει η ιατρικώς υποβοηθούμενη τεκνοποίηση ή η θεραπευτική κλωνοποίηση; Ας μάθουμε πρώτα με τη βοήθεια της βιοϊατρικής τι συμβαίνει με τις υπερπολύπλοκες διαδικασίες της σεξουαλικής αναπαραγωγής, με το ζυγωτό, με το μορίδιο και τη βλαστοκύστη, το έμβρυο κατά τους τρεις πρώτους μήνες της κύησης και κατά τους επόμενους, προκειμένου να κατανοήσουμε όλες τις ιδιαιτερότητες αυτών των διαδοχικών σταδίων, τη διαφορά μεταξύ μερικώς δυναμικών και ολοδύναμων κυττάρων, και ούτω καθεξής. Ο μη ειδήμονας θα εκπλαγεί τότε διαπιστώνοντας ότι αυτή η άκρως περίπλοκη γνώση του στοιχειώδους επιπέδου μάς βοηθά πολλές φορές να προχωρήσουμε περισσότερο στη μελέτη του πραγματικού ανθρώπου, παρά ολόκληρη η φιλολογία που αναφέρεται στην ύψιστη αξιοπρέπεια του. Επιτρέψτε μου να περιοριστώ σε ένα παράδειγμα.

Οι έρευνες για τη θεραπευτική κλωνοποίηση παραγωγή αναπλάστικων κυττάρων που αντιστοιχούν σε βασικά όργανα και λειτουργίες, και τα οποία προέρχονται από πυρηνική μεταφορά) θεωρούνται σε μεγάλο βαθμό αξιέπαινες, εν αντιθέσει προς τις έρευνες για την αναπαραγωγική κλωνοποίηση (γέννηση παιδιών σε άκρως απαράδεκτες συνθήκες). Βέβαια, μια από τις προοπτικές που κρίνονται ελπιδοφόρες βασίζεται στη χρησιμοποίηση ανθρωπινων εμβρύων που καταψύχονται ως πλεονάζοντα (έμβρυα που έχουν παραχθεί και δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν για τη γονιμοποίηση *in vitro*, και έτσι αποθηκεύονται κατά δεκάδες χιλιάδες), αλλά, αφού ούτως ή άλλως θα καταστραφούν, δεν συνάδει άραγε με την ηθική η αξιοποίησή τους προς όφελος των προσώπων; Ο μη ειδήμονας είναι εν γένει έτοιμος να συναινέσει. Αλλά η βιοϊατρική επισημαίνει ένα άλλο γεγονός, κρίσιμης ηθικής σημασίας. Για να αποκτήσουμε τα κύτταρα που θέλουμε, πρέπει να μεταβιβάσουμε τον πυρήνα του επιλεγμένου εμβρύου σε ένα ωοκύτταρο από το οποίο έχει προηγουμένως αφαιρεθεί ο πυρήνας. Πού μπορούμε όμως να βρούμε ανθρώπινα ωοκύτταρα; Προφανώς, σε γυναίκες που θα δεχτούν να τα παραχωρήσουν. Πρέπει ωστόσο να έχουμε υπόψη μας ότι ο αριθμός που απαιτείται για την ανάπτυξη των ερευνών σε μεγάλη κλίμακα, και δεδομένης της προβλεπόμενης προόδου της αναπλαστικής ιατρικής, είναι τεράστιος (χρειάστηκαν 272 από-

πειρες μόνο και μόνο για να επιτευχθεί η γέννηση της προβατίνας Ντόλυ, ενώ οι τεχνικές πρόοδοι δεν έχουν ακόμη καταφέρει να μειώσουν δραστικά αυτόν τον αριθμό). Από την άλλη, με βάση όσα γνωρίζουμε, η ποσότητα των ωοκυττάρων που παράγει μια γυναίκα καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής της είναι μετρημένη και περιορισμένη. Ως εκ τούτου, αυτή η επιστημονική και ιατρική προοπτική που υπό μια έννοια είναι ιδιαιτέρως αξιέπαινη, προμηνύει επίσης, αν τα πράγματα μείνουν ως έχουν, τη δημιουργία μιας αγοράς ανθρώπινων ωοκυττάρων η οποία θα αντιπροσωπεύει (πλάι στην ήδη υπάρχουσα αγορά οργάνων, ιστών, αλλά και εμβρύων) μια επιπρόσθετη τρομερή αλλοτρίωση με θύματα τις γυναίκες και γενικότερα ένα ακόμα βήμα προς την ήδη προχωρημένη μετατροπή του ανθρώπινου είδους σε εμπόρευμα. Αυτό είναι, κατ' εμέ, ένα πειστικό παράδειγμα της αναγκαίας επιστημονικής προϋπόθεσης: ποιος ηθικός συλλογισμός μπορεί εντέλει να είναι έγκυρος αν βασίζεται σε μια τυχαία και μερική πληροφόρηση;

Θα αναφερθούμε, κατά συνέπεια, στο πρόσωπο υπό την έννοια της πραγματικότητας που καθénas από εμάς γνωρίζει, χωρίς να ασχολείται με τη μεταφυσική, και για την οποία μας πληροφορούν λεπτομερέστερα οι βιολόγοι και οι ψυχολόγοι. Η ηθική θεωρεί ότι το πρόσωπο είναι ελεύθερο; Ασφαλώς, αλλά, από εμπειρικής απόψεως, όποιος μιλά για ελευθερία μιλά επίσης για συνείδηση. Γεγονός που μας επαναφέρει στην παλαιά αγγλική παράδοση που σφραγίζεται από το έργο του Λοκ, σύμφωνα με την οποία το πρόσωπο ορίζεται μέσω της αυτοσυνειδήσιας. Περάσαμε έτσι από τα ομιχλώδη τοπία του ηθικού ιδεαλισμού στην απτή πραγματικότητα της μετρούσιμης χρησιμότητας. Αλλά προσέξτε τότε την ακόλουθη συνέπεια: ο καθénas από εμάς θα θεωρείται πρόσωπο σε αναλογία προς την αυτοσυνειδήσια που διαθέτει. Κατά συνέπεια, με βάση αυτήν την άποψη, η οποία βρίσκεται στους αντίποδες των καντιανών κατηγορικών προταγών, μπορούμε να θεωρούμαστε πρόσωπα σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, και επομένως περισσότερο ή λιγότερο άξιοι σεβασμού; Αυτό ακριβώς προκύπτει. Και εξάλλου αυτό δεν υπονοεί η τρέχουσα γλώσσα όταν αναφέρεται σε μια «μεγάλη προσωπικότητα» ή σε ένα «αξιόπιστο πρόσωπο»; Μένει να δούμε αν η ηθική ανστηρότητα μπορεί να αρخεστεί στις λογικές της τρέχουσας κοινής γνώμης. Αλλά, εδώ ακριβώς εμφανίζεται ο κίνδυνος μιας φοβερής ασάφειας. Εάν παραιτηθούμε από τον άνευ όρων ολοκληρωτικό σεβασμό του προσώπου, θεωρώντας ότι διαβαθμίζεται σε αντιστοιχία με τη συνείδηση, δεν θα έχουμε ήδη προχωρήσει σε μια μη αποδεκτή κατεύθυνση;

Για να διασαφηνίσω τις σκέψεις μου, θα παραθέσω τη γνώμη του αμερικανού καθηγητή βιοηθικής που ανέφερα προηγουμένως, του Peter Singer. Κατ' αυτόν, τα βρέφη δεν συνιστούν πρόσωπα για τον απλούστατο λόγο ότι «δεν γεννιούνται με αυτοσυνειδήσια, ούτε μπορούν να κατανοήσουν ότι υπάρχουν στον χρόνο»⁹. Γι' αυτό, επί παραδείγματι, δεν κρίνει ότι πρέπει «να επιβαρύνουμε περαιτέρω την παρακέντηση σε διάφορους περιορισμένους πόρους, αυξάνοντας έτσι τον αριθμό των παιδιών με βαριά αναπηρία». Προτείνει μάλιστα σε μια άλλη εργασία να «αφήνουμε να περάσει μια περίοδος 28 ημερών μετά τη γέννηση, προτού αποδεχτούμε ότι ένα παιδί έχει το ίδιο δικαίωμα στη ζωή με οποιοδήποτε άλλο»¹⁰. Ετούτη η ψυχρή λογική που υποστηρίζει ότι πρέπει να δίνουμε τέλος στη ζωή των ανάπηρων παιδιών φαίνεται πέρα για πέρα φυσιολογική στον διαπρεπή καθηγητή του Πρίνστον, διότι, όπως υποστηρίζει στην πραγματεία ηθικής πρακτικής που έχει γράψει, «η ζωή ενός νεογέννητου έχει μικρότερη αξία από τη ζωή ενός χοίρου, ενός σκύλου ή ενός χιμπατζή». Εξάλλου δεν

πρόκειται για προσωπική άποψη του Peter Singer. Αναπτύσσεται στις ΗΠΑ ένα ολόκληρο ρεύμα βιοηθικής σκέψης, απολύτως ωφελμιστικού και ατομικιστικού χαρακτήρα, που προχωρά σε αυτήν την κατεύθυνση, και του οποίου ένας άλλος πασίγνωστος εκπρόσωπος είναι ο τεξανός Engelhardt, συγγραφέας ενός ογκώδους έργου για τα *Θεμέλια της βιοηθικής*, όπου υποστηρίζει απ' την πρώτη μέχρι την τελευταία σελίδα ότι πολλά ανθρώπινα όντα (από τα νεογέννητα μέχρι αυτούς που πάσχουν από σοβαρές διανοητικές αναπηρίες, περνώντας από αυτούς που έχουν πέσει σε βαθύ κώμα) είναι «μη πρόσωπα», ή επίσης ότι τίποτε δεν απαγορεύει να κατασκευάζονται, να πωλούνται και να αγοράζονται οι ανθρώπινοι ζυγώτες σαν να ήταν συνθηθισμένα πράγματα¹¹. Να που φτάνουμε στους αντίποδες του Καντ.

Αλλά μόνο του Καντ; Ό,τι παρουσιάζεται εδώ ως έγκριτο φιλοσοφικό επιχείρημα μπορεί άραγε να απαλλαγεί συνειδητά από κάθε ευθύνη για την εξοικείωση ορισμένων με τον εμπορικό κυνισμό, ο οποίος φτάνει μέχρι την αρπαγή παιδιών από την Κεντρική Αμερική προκειμένου να αποκομίσει τεράστια κέρδη από τα νεφρά και τα μάτια τους; Μπορούμε άραγε να γράφουμε ότι η ζωή ενός νεογέννητου έχει μικρότερη αξία από τη ζωή ενός χοίρου, αδιαφορώντας επιδεικτικά για τις χειρότερες πρακτικές εκφράσεις αυτού του αφορισμού, τη στιγμή που αμερικάνικες εταιρείες προσφέρουν σε υψηλές τιμές ωοκύτταρα (τα ωοκύτταρα ενός τοπ μόντελ μπορεί να αξίζουν 15.000 δολάρια και ακόμα περισσότερο) αλλά και βρέφη μέσω του Ίντερνετ; Γενικότερα, δεν είναι ανησυχητική, στη ρίζα της, αυτή η ηθική στάση που παραδόξως μας επιβάλλει να σεβόμαστε ένα πρόσωπο το οποίο διαθέτει πλήρη συνείδηση και δεν μας χρειάζεται για να φροντίζει να γίνονται σεβαστά τα δικαιώματά του, αλλά δεν μας προτρέπει να κάνουμε το ίδιο με όσες και όσους δεν μπορούν να το πετύχουν αυτό από μόνοι τους και χρειάζονται, επομένως, σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό να το φροντίζουμε εμείς για λογαριασμό τους, όπως είναι τα έμβρυα, τα νεογέννητα, οι διανοητικά καθυστερημένοι, αυτοί που έχουν πέσει σε κωματώδη κατάσταση – και γιατί όχι επίσης, εδώ που φτάσαμε, και με βάση όσα συμβαίνουν πολλές φορές σε χώρες παρόμοιας ηθικής παιδείας, η γυναίκα με χαμηλό δείκτη νοημοσύνης που αυτομάτως προορίζεται για στείρωση, οι δίχως χαρτιά μετανάστες που εν αγνοία τους χρησιμοποιούνται ως πειραματόζωα για βιοϊατρικά πειράματα και άλλες φρικτές καταστάσεις; Πώς θα μπορούσαμε τότε να αρνηθούμε ότι υπάρχει στην ιδέα της άνευ όρων αξιοπρέπειας, η οποία είναι εγγενής σε κάθε άνθρωπο, ένα αδιαπραγμάτευστο ηθικό αξίωμα;

Επιστρέφουμε έτσι στο σημείο αφετηρίας του φαύλου κύκλου. Ξεκινήσαμε με μια σαφή διαπίστωση: εάν προχωρήσουμε πέρα από τις αμφισημίες της τρέχουσας γλώσσας (όπως στην έκφραση «τα παρόντα πρόσωπα»), η λέξη πρόσωπο δεν είναι ένας όρος που περιγράφει το υπάρχον άτομο, αλλά μια προδιαγραφική έννοια ηθικο-νομικής τάξης. Αυτή ακριβώς η κανονιστική διάσταση θεμελιώνει τον απροϋπόθετο χαρακτήρα της αξιοπρέπειάς του, δηλαδή την υποχρέωσή μας να το αντιμετωπίζουμε σε κάθε περίπτωση ως αυτοσκοπό. Δεν είναι τυχαίο που ο ανθρωπιστής νομομαθής και ο καντιανός ηθικολόγος υποστηρίζουν κατά βάθος την ίδια άποψη: ακριβώς επειδή τοποθετούμαστε στο έδαφος όπου έχουν θεμελιωθεί εδώ και πάνω από δύο αιώνες τα δικαιώματα του ανθρώπου. Αλλά η αφηρημέ-

νη οικουμενικότητα που χαρακτηρίζει αυτήν την αντίληψη περί προσώπου έχει τα δικά της μειονεκτήματα. Ο σεβασμός του προσώπου υπό αυτήν την έννοια (σεβασμός κατηγορικός, καθόσον αντιτίθεται στον υποθετικό, και εκεί ακριβώς βρίσκεται η ισχύς του) κινδυνεύει στην πραγματικότητα να είναι λιγότερο οικουμενικός απ' όσο διατείνεται και περισσότερο ιεροποιητικός απ' όσο αρμόζει, αν φτάσει να καταγγέλλει αμετάκλητα ως επίθεση στην αξιοπρέπεια του προσώπου ηθικά θεμιτές πρακτικές όπως η εκούσια διακοπή της κύησης σε νόμιμες συνθήκες, ή όπως ορισμένες συγκεκριμένες έρευνες πάνω στο έμβρυο. Πολλοί εναντιώνονται, και όχι αδικαιολόγητα, στον τυφλό ηθικισμό του τύπου «όλα απαγορεύονται». Αλλά επιπλέον, η πλήρης απουσία αναφοράς στο επίπεδο των συγκεκριμένων απόψεων, στην οποία βασίζεται το εν λόγω εγχείρημα, αποδεικνύεται αφάσιμη όταν πέρα από το θεωρητικό ζήτημα «τι είναι πρόσωπο;», τα πρακτικά ζητήματα μας επβάλλουν επίσης να ξεκαθαρίσουμε «ποιος είναι πρόσωπο;».

Να λοιπόν που αναγκάζομαστε να αλλάξουμε πλήρως την οπτική μας γωνία σε σχέση με το πρόσωπο, για να το μελετήσουμε –πλησιάζοντας στην τρέχουσα κοινή αντίληψη– ως ανθρώπινο ον με σάρκα και οστά που διαθέτει αυτοσυνειδησία. Μεμιάς, οι γενικόλογες απαιτήσεις παραχωρούν τη θέση τους στην αναγκαία μελέτη κάθε συγκεκριμένης περίπτωσης, και η ηθική καθίσταται *πρακτική*, με την κυριολεξία του όρου. Γίνεται επομένως κατανοητό ότι μια τέτοια ωφελμιστική παιδεία μπορεί να θεωρηθεί πολύ πιο επαρκής από κάθε μεταφυσική των ηθών. Αλλά το τίμημα που πρέπει να πληρώσουμε για αυτήν την υποτιθέμενη επιστροφή στο συγκεκριμένο δεν σταματά να μεγαλώνει όσο διερευνούμε τις συνέπειες που έχει και οι οποίες την καθιστούν σε πολλές περιπτώσεις απαγορευτική. Όχι μόνο το πεδίο του ανθρώπινου σεβασμού τείνει να περιοριστεί δραστικά στο βαθμό που υπάρχει μια τεράστια απόσταση μεταξύ της συμμετοχής στο ανθρώπινο είδος και της αυτοσυνειδησίας, αλλά επιπλέον ο ίδιος ο απροϋπόθετος χαρακτήρας της υποχρέωσης στερείται πλέον κάθε θεμελίου. Η απόλυτη προσταγή σεβασμού της *humanitas* κάθε ανθρώπινου όντος αντικαθίσταται από μια λογιστική πλεονεκτημάτων και κινδύνων, όπου η χειριστη επιλογή είναι οριακά δυνατή. Θα σημειώσατε προφανώς, στις δηλώσεις του Peter Singer που παρέθεσα προηγουμένως, την αξιοσημείωτη πληροφορία που δίνεται για να δικαιολογήσει τη διακοπή της ζωής (όπως λέγεται με σεμνότητα) των βαριά ανάπηρων παιδιών (αλλά ποιος αποφασίζει που ξεκινά η βαριά αναπηρία; περιλαμβάνεται η λαγωχειλία;): καλό είναι, λέει, «να μην επιβαρύνουμε περαιτέρω την παρακέντηση σε ορισμένους περιορισμένους πόρους». Ως εκ τούτου, διάφορες εισηγητικές εκθέσεις προϋπολογισμών με εν γένει εξαιρετικά αμφίβολη διαφάνεια, και δη ποσοστά κερδοφορίας του ιδιωτικού κεφαλαίου που επενδύεται στο νοσοκομειακό σύστημα, θα μπορούσαν, με βάση μια τέτοια ηθική φιλοσοφία, να αιτιολογήσουν τη θανάτωση ανάπηρων παιδιών. Μοιάζει με άσχημο όνειρο.

Γίνεται κατανοητό ότι η ηθική διαμάχη –τουλάχιστον όπως εγώ τη βίωσα από τον προνομιακό τόπο της ΕΣΕΗ– τείνει εν μέρει να εγκλωβιστεί σε ένα αδιέξοδο δίλημμα: αφενός, η πειθήνια συγκατάθεση σε έναν ωφελμισμό που είναι άκρως δραστικός σε διεθνές επίπεδο και τείνει να αντιμετωπίσει την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ως απαρχαιωμένη φιλοσοφίζουσα ιδέα, και αφετέρου η ενθουσιώδης επαναφορά μεταφυσικών απολυτοτήτων, που δέχονται ωστόσο τα συνεχή χτυπήματα κριτικών, καθώς θεωρούν ότι έτσι προστατεύουν μια ανθρώπινη αξιοπρέπεια που κινδυνεύει να αφανισθεί. Από τη μια πλευρά,

υπάρχει μια καζουιστική του τύπου «όλα επιτρέπονται», που σχεδόν αδιαφορεί για ό,τι συγκαλύπτει, και από την άλλη μια θεωρία του τύπου «όλα απαγορεύονται» που απορρίπτει επίμονα και αυτά ακόμα που θα μπορούσαν να συζητηθούν, την ίδια στιγμή που κάθε άλλο παρά μας προφυλάσσει από τα χειρότερα. Βεβαίως, πολλοί θα είχαν να βρουν κάποιον δρόμο που θα περνούσε ανάμεσα απ' τα δύο άκρα, αλλά δεν πιστεύω ότι αυτή η λογική ευχή θα μπορούσε να ξεπεράσει τον εκλεκτισμό και να χαράξει με αυθεντικό τρόπο την αριστοτελική μέση οδό, που θνιμίζει κορυφογραμμή.

Αυτή την άκρως ριψοκίνδυνη απόπειρα αναγκάστηκα να ακολουθήσω με βάση τις δραστηριότητες μιας ομάδας προβληματισμού της ΕΣΕΗ με θέμα το πρόσωπο, στα πλαίσια ενός διαλόγου με συναδέλφους βιολόγους, γιατρούς, νομικούς ή θεολόγους των πλέον διαφορετικών ρευμάτων σκέψης¹². Οι υποθέσεις εργασίας που εν συντομία θα σας υποβάλω οφείλουν πολλά σε αυτήν την εκτενή συζήτηση, και μόνον χάρη σ' αυτήν μπόρεσαν να αποτελέσουν αντικείμενο μιας συναίνεσης και βάση συνεννόησης για περισσότερα θέματα. Ταυτόχρονα, οφείλω να πω ευθέως ότι φέρουν το αποτύπωμα της μαρξιστικής μου παιδείας. Για εμένα ήταν μια πολύ σημαντική εμπειρία να διαπιστώσω ότι μπορούσα να εξαγάγω όχι βέβαια μια κοινή φιλοσοφία αλλά μια αποδεκτή από όλους έννοια για το ανθρώπινο πρόσωπο, όχι θέτοντας εντός παρενθέσεων ό,τι νομίζω πως έμαθα από τον Μαρξ, αλλά αποδίδοντάς του αυτά που νομίζω ότι του οφείλουμε όλοι.

Η θέση που θα προσπαθήσουμε να επεξεργαστούμε βασίζεται στην ακόλουθη ιδέα: το πρόσωπο είναι κάτι πολύ παραπάνω από νομική μυθοπλασία ή από αξίωμα της ηθικής λογικής: είναι *πραγματικό* ον. Αλλά αυτή η πραγματικότητα (και ασφαλώς καθένας είναι ελεύθερος να πιστεύει ή να μην πιστεύει ότι κρύβει κάτι υπερφυσικό) είναι από μια καθαρά κοσμική οπτική γωνία απολύτως μη αναγώγιμη στην πραγματικότητα μιας βιο-ψυχικής ατομικότητας, αφού διαθέτει μια *ιστορικο-κοινωνική* ουσία. Ως εκ τούτου, η εν λόγω πραγματικότητα υπερβαίνει, υπό μία ολοκληρωτικά κοσμική έννοια, τη φυσική πραγματικότητα, καθώς απορρέει από ένα πολιτισμικό κεκτημένο που την ξεπερνά κατά πολύ και μπορεί να περιγραφεί ως *τάξη του προσώπου*. Η τάξη του προσώπου είναι το ιστορικά μεταβλητό σύνολο των κοινωνικών μορφών όπου αντικειμενοποιείται σταδιακά, και με βάση τις οποίες υποκειμενοποιείται στον καθένα η υψηλή *αξία του ανθρώπινου στοιχείου*. Η τάξη του προσώπου είναι ταυτόχρονα το δικαίωμα του ανθρώπου και το κοιμητήριο, το συμβόλαιο και ο σεβασμός της υπογραφής, το ποινικό δίκαιο και η αγόρευση, η αιρετή εντολή και οι πολιτειακές αρετές, η δημόσια μεγαλοψυχία και οι αντιρατσιστικοί νόμοι, το νόημα του ιερού και ο εγκόσμιος κανόνας. Επιπλέον, υπάρχει ένας ολόκληρος κόσμος αντίστοιχων ψυχικών μορφών των ατόμων: το φροϊδικό υπερεγώ και η καντιανή καλή θέληση, η αυτοεκτίμηση και η μέριμνα για τους άλλους, η ανάληψη των ευθυνών και η συνειδητή αντίρρηση, η παράκληση και το προσωπικό ημερολόγιο, η αγανάκτηση και ο ενδοιασμός, η πειθαρχία και η εξέγερση, η αλληλεγγύη και η αδιαλλαξία, η κίνηση που μας πηγαίνει από τον «ορίζοντα του καθενός στον κοινό ορίζοντα» και η διαβεβαίωση ότι «εάν απομείνει μόνο ένας, αυτός θα είμαι εγώ».

Η οικονομική σύγκριση είναι εν προκειμένω ιδιαίτερος διαφωτιστική. Η αξία ενός αγαθού έχει βέβαια ένα αντικείμενο ως στήριγμα, αλλά δεν καθορίζεται από την υπόστασή του (γι' αυτό, με τη διακύμανση των τιμών, η αξία ενός προϊόντος μπορεί να αλλάξει ολοκληρωτικά αν αλλάξουν οι συνθήκες παραγωγής του, όπως συμβαίνει για παράδειγμα με τη μα-

ζική απαξίωση των πληροφορικών αγαθών). Η πεισματάρα πραγματικότητα μας υπενθυμίζει συνεχώς, παρά τις συνεχείς περὶ του αντιθέτου προσπάθειες της κυρίαρχης οικονομικής σκέψης, πως η αξία του εμπορεύματος προέρχεται αποκλειστικά από την κοινωνική εργασία που αποκρισταλλώνεται σε αυτό. Συνιστά, όπως λέει ο Μαρξ, μια «αισθητή υπεραισθητή πραγματικότητα». Αυτή η διαλεκτική έκφραση δεν είναι ακριβώς η χαράμαδα φωτός που ψάχναμε για να λύσουμε το αίνιγμα της αξίας του προσώπου. Το πρόσωπο, όπως και μια ράβδος χρυσού, δεν έχει εκ φύσεως αξία, αλλά δεν προσλαμβάνει πολύ περισσότερο αξία μέσω υποκειμενικής απόδοσης. Η αξία του προέρχεται από τον τεράστιο αντικειμενικό πολιτισμικό μόχθο της εντόνως συντεταγμένης και εντόνως συντακτικής ανθρωπότητας (χωρίς να παραβλέπουμε την ύπαρξη των ανταγωνισμών): από εκεί παράγεται το πρόσωπο και εκεί καθίσταται μέτοχος. Δεν θα πάψουμε ποτέ να επαναλαμβάνουμε την παλαιά φιλοσοφική θέση πως δεν υπάρχει μετάβαση από την τάξη του γεγονότος στην τάξη του δικαίου. Αλλά αν στραφούμε προς τον πραγματικό κόσμο θα παρατηρήσουμε ότι αυτή η μετάβαση είναι διαρκές γεγονός. Η ανθρωπότητα παράγει τόσο εργασία και σημεία, όσο επίσης γνώμονες κι αξίες. Η αξιοπρέπεια του προσώπου απορρέει σε μεγάλο βαθμό από αυτά τα ιστορικά παράγωγα, ακόμα και αν συνιστά μια από τις πλέον σύνθετες υπεραισθητές μορφές τους.

Θα απομακρύνω ευθύς αμέσως μια πιθανή παρανόηση. Αν η μετάβαση από την τάξη του γεγονότος στην τάξη του δικαίου συνιστά γεγονός, αυτό δεν σημαίνει κατά κανέναν τρόπο ότι το εν λόγω γεγονός είναι αφ' εαυτού δίκαιο: μένει να κρίνουμε αν το ανθρώπινο δεν είναι απάνθρωπο. Καθετί που υπάρχει έχει βέβαια ένα λόγο ύπαρξης, αλλά μόνον ο πλέον χονδροειδής κοινωνιολογικός θετικισμός συμπεραίνει πως καθετί που υπάρχει αξίζει να υπάρχει. Μπορεί να κατανοώ από ένα εθνολογικό πρίσμα την πρακτική της εκτομής, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι θα την αποδεχτώ ηθικά: η αντικειμενικότητα μιας κοινωνικής πρακτικής ουδόλως με απαλλάσσει από την ευθύνη της προσωπικής αξιολόγησης. Η προσωπική αξιολόγηση διαμεσολαβείται ωστόσο κοινωνικά, πολύ περισσότερο απ' όσο συνήθως νομίζουμε, από έναν ολόκληρο κόσμο νομικών εννοιών και ηθικών αναπαράστασεων, επιχειρηματολογικών κανόνων και φιλοσοφικών εγχειρημάτων, από μια ολόκληρη παιδεία στο επίπεδο της οποίας η αντιπαράθεση των πρακτικών μπορεί να μετατραπεί σε αντιπαράθεση αξιών, και ενίοτε σε μια κοινή λεποίτηση που μπορεί να καταλήξει σε έναν σιωπηλό γνώμονα ή σε έναν ρητό νόμο. Η αξία του προσώπου δεν στέχεται επομένως, όπως είναι προφανές, ακίνητη στην επιβλητική εκβολή ενός μεγάλου γαλήνιου ποταμού. Συνιστά περισσότερο το διαρκώς στροβιλιζόμενο διακύβευμα των ελικοειδών γραμμών του και των ορμητικών του ρευμάτων. Είναι πολικότητα και βρίσκεται σε συνεχή σύνδεση με το αντίθετό της. Ο ανθρωπίνος κόσμος επιβεβαιώνει την αξιοπρέπεια του προσώπου και ο ίδιος αυτός κόσμος την αρνείται. Ως εκ τούτου, κανείς δεν μπορεί να μας απαγορεύσει να κοπιάζουμε, από τη δική μας προσωπική κλίμακα μέχρι την κλίμακα στην οποία οργανώνονται τα κοινωνικά κινήματα και η πολιτική δράση (με τη μέγιστη δυνατή εμβέλεια του όρου), προκειμένου να κυριαρχήσει η κατάφαση επί της άρνησης. Η αξία του προσώπου δεν απαιτεί μόνο τη συζήτηση αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις και τη διαμάχη¹³.

Συμπέρασμα: το πρόσωπο είναι η *μορφή-αξία* που είναι σύμφυτη σε κάθε άνθρωπο, ανεξαρτήτως της κατάστασής του, διότι ως άνθρωπος μπορεί να θεωρηθεί μέτοχος της *εκπολιτισμένης τάξης του προσώπου*. Ως εκ τούτου, μπορεί να ταιριάζει –σε πλήρη αντίθε-

ση με κάθε νομική μυθοπλασία ή ηθική απαίτηση— με τον *πραγματικό άνθρωπο* (γεγονός που προσδίδει μια εντελώς διαφορετική αποτελεσματικότητα στις αξιώσεις που ορίζει η αναγνώριση της αξιοπρέπειάς του), και εντούτοις να μην υποδουλώνεται ποτέ στις *εμπειρικές περατότητες της αυτοσυνειδησίας* (γεγονός που επί της ουσίας θέτει τέλος στους θλιβερούς ωφελιμιστικούς περιορισμούς του σεβασμού που απαιτεί το πρόσωπο). Διότι το ιδιαίτερο γνώρισμα της εκπολιτιστικής διαδικασίας στην οποία βασίζεται είναι ότι μπορεί να επεκτείνει ασταμάτητα, μέσω ενός συνεχούς ηθικού πειραματισμού, το πεδίο αυτού του σεβασμού: αρχής γενομένης από την πρωταρχική επέκταση που εκφράζεται με τον προγονικό σεβασμό στους νεκρούς, περιελήφθη —με το πέρασμα των αιώνων— σε αυτό το πεδίο, το οποίο είχε επικεντρωθεί στο συνειδητό άτομο που μπορούμε να χαρακτηρίσουμε *πρόσωπο δι' εαυτόν*, μια εύπλαστη αξιοπρέπεια όσων οφείλουμε να ονομάσουμε *πρόσωπα καθ'αυτά* — το έμβρυο μετά τον 3ο μήνα της κύησης, το νεογέννητο, ο αυτιστικός, ο παράφρων, το θύμα ατυχήματος που βρίσκεται σε εκτεταμένη κατάσταση φυτοζωίας, κ.λπ.

Αυτή η τελευταία περίπτωση είναι αρκετά διαφωτιστική σε σχέση με τη λογική που χαρακτηρίζει τη διαδικασία της εκπολιτιστικής προσωποποίησης. Μέχρι πρότινος, κατατάσαμε όλες τις φυτοζωικές καταστάσεις στην κατηγορία του ολικού κώματος, και εν ολίγοις του μη αναστρέψιμου εγκεφαλικού θανάτου, ο οποίος δεν αφήνει άλλα περιθώρια από την αποσύνδεση του ασθενούς. Ωστόσο, ορισμένες θεαματικές περιπτώσεις έχουν δείξει εδώ και καιρό ότι μπορεί κάποιος να εξέλθει με απρόβλεπτο τρόπο από ένα εκτεταμένο κώμα μετά από βδομάδες, μήνες, ενίοτε μάλιστα και χρόνια. Ως εκ τούτου, έγινε φανερό ότι ελλείπει υπομονής, δηλαδή κατά βάθος ελλείπει ηθικής αξίωσης, είχαν θανατωθεί εν δυνάμει επιζώντες. Γεγονός που μας οδηγεί να εντάξουμε την εκτεταμένη φυτοζωία, το ηλεκτροεγκεφαλογράφημα της οποίας δεν είναι επαναληπτικά επίπεδο, στην κατηγορία των καθαντών προσώπων — μια έννοια την οποία αγνοούν εντελώς οι ωφελιμιστές και που συνιστά ωστόσο μια προωθημένη αιχμή της πολιτισμένης ανθρωπότητας. Επιπλέον, εδραιώνεται μια προσήκουσα απαίτηση σεβασμού, που αποκλείει κάθε μορφή εργαλειοποίησης σαν την εμπορική πραγμάτευση ή την κατοχύρωση ευρεσιτεχνίας, απέναντι σε αυτό που δίχως να είναι ένα πρόσωπο καθ'αυτό, μετέχει στο πρόσωπο ή επηρεάζει εμμέσως τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται το πρόσωπο — όπως είναι το έμβρυο στα πρώτα του στάδια, το όργανο, ο ιστός, το ανθρώπινο κύτταρο, η γενετική ακολουθία. Η μέριμνα της υπευθυνότητας εκτείνεται όλο και περισσότερο στα ζώα, που μπορούν όπως και εμείς να αισθανθούν πόνο. Η ανθρωπινή απαίτηση για αξιοπρέπεια, ακολουθώντας την ανηφορική της πορεία, χαρακτηρίζεται από μια εγγενή και ατεριόριστη επεκτατικότητα.

Θα μπορούσαμε άραγε να αντιτείνουμε ότι αυτή η θεωρούμενη ως πρωτοτυπή αντίληψη για το πρόσωπο επαναλαμβάνει απλώς τις πιο κλασικές κοινωνιολογικές θεωρίες; Βέβαια, τόσο αυτή όσο και η κοινωνιολογική προσέγγιση έχουν, εκ πρώτης όψεως, ένα κοινό σημείο: αρνούνται να αντιμετωπίσουν το πρόσωπο ως αφηρημένη μυθοπλασία ή φυσικό δεδομένο, και το εντάσσουν στην τάξη των *ιστορικο-κοινωνικών παραγώγων*. Πιστεύω όμως ότι θα υποτιμούσαμε κατά πολύ την πρωτότυπη συμβολή της, κυρίως σε δύο κομβικά σημεία, αν την αναγάγαμε σε μια κοινωνιολογική θεώρηση.

Εν πρώτοις, ένα θεωρητικό σημείο. Όταν ο Μαρξ, στην έκτη θέση για τον Φόουερμπαχ, προβαίνει στη ριζική κριτική της αντίληψης του Φόουερμπαχ που φυσικοποιεί την ανθρωπινή

ουσία, αντιτείνοντας ότι η εν λόγω ουσία «δεν είναι μια αφαίρεση εγγενής στο ατομονομημένο άτομο, αλλά είναι, στην πραγματικότητά της, το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων», δεν αναφέρεται απλώς στην καθοριστική αντικειμενικότητα αυτών των κοινωνικών σχέσεων νοούμενων ως πραγμάτων, όπως θα κάνει αργότερα ο Ντινκέμ. Υποστηρίζει ταιυτόχρονα ότι αυτό το αντικειμενικό σύνολο δεν είναι τίποτα άλλο από την ίδια την υποκειμενική *humanitas* των ανθρώπων η οποία αντικειμενοποιείται (εργασία, γλώσσες, κ.λπ., επίσης, και κυρίως, τάξη του προσώπου) μέσα από τη βιογραφική ιδιοποίηση του στοιχείου που ανθρωποποιεί ενδόμυχα κάθε άτομο. Κατά συνέπεια, δεν υπάρχει από τη μία πλευρά ο άνθρωπος και από την άλλη το κοινωνικό πράγμα: υπάρχει και από τις δύο πλευρές η ανθρωπότητα, υπό την ατομική και τη συλλογική της μορφή, γεγονός που αλλάζει τα πάντα. Η εν λόγω υλιστική-ιστορική θεώρηση προχωρά επομένως πολύ πιο πέρα από έναν κοινωνιολογισμό του κοινωνικού εξαναγκασμού. Παράγει μια εκ θεμελίων πρωτότυπη ανθρωπολογία απ' όπου μπορούμε επί παραδείγματι να συναγάγουμε, όπως το κάνει με έξοχο τρόπο ο Βινγκότσι, μια ιστορικο-πολιτισμική ψυχολογία που θα διασαφηνίσει επιτέλους τη γένεση των ανώτερων ψυχικών λειτουργιών¹⁴. Αλλά μπορούμε επίσης να εξαγάγουμε απ' αυτήν, αν τοιιάχιστον τα ελάχιστα που έχω τη δυνατότητα να υποστηρίξω εδώ έχουν μια πειστική αξία, μια νέα διασαφήνιση της τόσο αινιγματικής μέχρι τώρα έννοιας του ανθρωπίνου προσώπου.

Ταιυτόχρονα, αναδεικνύεται μια μείζον διαφορά πρακτικής τάξης ανάμεσα στη μαρξική αντίληψη και σε κάθε κοινωνιολογία με την τρέχουσα έννοια του όρου. Ο «κόσμος του ανθρώπου» που αναλύει ο Μαρξ δεν χαρακτηρίζεται μόνον από έναν επαναληπτικό τρόπο λειτουργίας, κατεξοχήν αντικείμενο κοινωνιολογικών ερευνών και επεξηγήσεων, αλλά και από μια ανοιχτή ιστορία, μια ιστορία γεμάτη αντιφάσεις που επηρεάζονται από αγώνες και επαναστατικούς μετασχηματισμούς οι οποίοι προκύπτουν από στοχεύσεις στα πλαίσια των οποίων η παρούσα κατάσταση πραγμάτων κρίνεται στο όνομα ανθρωπίνων αξιών. Περισσότερο οικουμενικών από αυτήν την ίδια. Μια κοινωνιολογία της λειτουργίας τείνει βέβαια να ασχολείται με κοινωνικές διευθετήσεις, αλλά τις περισσότερες φορές περιορίζεται κατά βάθος σε μια θετικιστική αποδοχή της υπάρχουσας τάξης, με αποτέλεσμα οι στοχεύσεις που μόλις τώρα περιέγραψα να μην αποτελούν κατ' αυτήν παρά θρησκευτικά δόγματα που υπάγονται στην κατηγορία του ιδεολογικού συμπτώματος. Μια τέτοια στάση πραγματοποιεί την αξιολογική κρίση, και την οιδετροποιεί προς όφελος μιας γενικότερης συντηρητικής στάσης. Αντιθέτως, η μαρξική στάση αποκαθιστά την πλήρη νομιμότητα της αξιολογικής κρίσης (την ίδια στιγμή που θεωρεί ως προαπαιτούμενό της την ανστηρή μελέτη του πραγματικού), και θεμελιώνει το σχέδιό της στην εννόηση του αντικειμένου. Πρόκειται για σημαντικότερη απόκλιση αναφορικά με τόσο νευραλγικά ζητήματα όπως, επί παραδείγματι, η εκτεταμένη διαδικασία που προωθεί σήμερα νέες μορφές εργαλειοποίησης του ανθρώπου, όπου δεν σταματά να καιροφυλακτεί ο κίνδυνος της αποανθρωποποίησης. Ο Μαρξ, εκτός από πεπεισμένος υποστηρικτής μιας υλιστικής προσέγγισης της ιστορίας σε αιτιακό επίπεδο, θέτει εξίσου αποφασιστικά την *humanitas* των ανθρώπων ως «μοναδικό αυτοσκοπό της ιστορίας» (σύμφωνα με τη φράση που συχνά επαναλαμβάνει) σε αξιολογικό επίπεδο. Γεγονός που μας ατομακρύνει κατά πολύ από κάθε κοινωνιολογισμό.

Μπορούμε τότε να δεχτούμε χωρίς καμιά έκπληξη το γεγονός ότι η σύγχρονη γαλλική ηθική σκέψη εκτιμά τόσο λίγο αυτή τη συμβολή; Όπως τόνισα σε μια πρόσφατη εργασία που

βασίζοταν στους αριθμούς πωλήσεων των βιβλίων, σήμερα στη Γαλλία διαβάζεται, για παράδειγμα, ο Νίτσε εκατό φορές περισσότερο από τον Μαρξ¹⁵. Όποιος θέλει να καλλιεργήσει τους ηθικούς προβληματισμούς του θα θεωρήσει ότι πρέπει απαραίτητα να έχει διαβάσει για παράδειγμα τη *Γενεαλογία της ηθικής* ή το *Πέραν του καλού και του κακού*, αλλά πόσοι και πόσες κρίνουν εξίσου απαραίτητο να γνωρίζουν τη *Γερμανική ιδεολογία*, για να μην πούμε τίποτα για το *Κεφάλαιο*; Και ωστόσο, αν διαβάσουμε τον Μαρξ, και ακριβώς επίσης το *Κεφάλαιο*, θα μάθουμε καλύτερα από οπουδήποτε αλλού πού βρίσκεται το μυστικό της αξίας, αυτής της «αισθητής υπεραισθητής» πραγματικότητας, όπως λέει, όπου προβάλλεται δίχως εμφανές ίχνος, η *Tätigkeit*, η ανθρώπινη πρακτική δραστηριότητα που μόνον αυτή μπορεί να γεννήσει την αξία και συνεχίζει αδιαλείπτως να συνιστά το αθέατο στήριγμά της – διότι ποιος διακρίνει στο τραπεζογραμμάτιο την κοινωνική εργασία, χωρίς την οποία δεν είναι παρά ένα χαρτί δίχως αξία, όπως αποδεικνύεται κάθε τόσο όταν σκάνε οι κερδοσκοπικές χρηματιστικές φούσκες; Και ποιος διακρίνει στην «αξιοπρέπεια του ανθρώπινου προσώπου» τη σύμπτυξη μιας τεράστιας εκπολιτιστικής δραστηριότητας, η πιθανή υποχώρηση της οποίας εκφράζει αυτοστιγμεί την επιστροφή ενός είδους βαρβαρότητας; Εάν πραγματικά θέλετε να κατανοήσετε τη γενεαλογία της αξίας, μην διαβάσετε τον Μαρξ λιγότερο από τον Νίτσε – και θα έλεγα μάλιστα, από την πλευρά μου: να διαβάσετε πολύ περισσότερο τον Μαρξ.

Πόσο μάλλον που η συμβολή του Μαρξ στον ηθικό στοχασμό δεν περιορίζεται σε όσα μόλις τώρα υπέδειξα. Ο ρόλος της ανθρώπινης κοινωνικής δραστηριότητας στον σχηματισμό των αξιών κάθε τάξης δεν συνιστά μόνο μια βάση θεωρητικής κατανόησης, αλλά και μια πρακτική διαπίστωση που μας θέτει άμεσα ενώπιον των ευθυνών μας. Αυτή η διάσταση ξεχνιέται σχεδόν πάντα στην κυρίαρχη βιοηθική φιλολογία. Διαβάζοντάς την, αποκομίζει κανείς την εντύπωση ότι οι υπάρχοντες ηθικοί γνώμονες είναι προϊόν υψηλού επιπέδου δραστηριοτήτων, όπως οι στοχασμοί των φιλοσόφων και των θεολόγων, οι επινοήσεις των νομικών και των πολιτικών, οι δεοντολογικές πρωτοβουλίες των γιατρών και των ερευνητών – που αποτελούν βέβαια πλευρές της πραγματικότητας τις οποίες δεν θα πρέπει να υποτιμούμε, αλλά δίνεται η αίσθηση ότι οι απλοί άνθρωποι δεν είναι εν προκειμένω παρά παθητικοί θεατές, και δη απείθαρχοι μαθητές. Η σύνθεση των επιτροπών ηθικής εκφράζει σε θεσμικό επίπεδο αυτόν τον έκδηλο ιδεαλισμό: συναθροίζονται εκεί ειδικότητες, ή θεωρούμενες ειδικότητες, και δη κορυφαίες προσωπικότητες, αλλά σχεδόν καθόλου – ή εντελώς καθόλου – ανώνυμοι πολίτες.

Ωστόσο, η αμερόληπτη μελέτη της πραγματικής ιστορίας μάς διδάσκει κάτι τελείως διαφορετικό. Θα πάρω ένα πολύ σημαντικό παράδειγμα από την εξέλιξη της βιοϊατρικής. Μια μειζων ηθική επινόηση που επέκτεινε σε μεγάλο βαθμό το πεδίο σεβασμού του ανθρώπινου προσώπου ήταν η δωρεάν αιμοδοσία, η οποία έδωσε μεγάλη ώθηση στη διαδικασία που έθεσε το ανθρώπινο σώμα εκτός των εμπορικών πλαισίων. Πριν από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, στη Γαλλία και αλλού, ο δότης πουλούσε το αίμα του (όπως κάνει για παράδειγμα ο χαρακτήρας που υποδύεται ο Μπερνάρ Μπλιέ στην ταινία του Μ. Καρνέ *Το ξενοδοχείο του Βορρά*) και υπήρχαν μάλιστα και απεργιακά κινήματα που ζητούσαν την ανατίμηση του αίματος. Κατά την Απελευθέρωση, όμως, τα πάντα αλλάζουν. Υπό την ώθηση των δωρεάν (προφανώς) μεταγίσεων από χέρι σε χέρι μεταξύ των συντρόφων της Αντίστασης, και με πρωτοβουλία ανθρωπιστών γιατρών, στην πρώτη γραμμή των οποίων βρισκόταν ο Arnault

Tzanck, αλλά επίσης με την αποφασιστική στήριξη δεκάδων και μετά εκατοντάδων χιλιάδων εργαζομένων που είχαν διαπαιδαγωγηθεί με τις παραδόσεις αλληλοβοήθειας του σινεργατικού και συνδικαλιστικού κινήματος, αρχίζει να παίρνει σάρκα και οστά ένα δίκτυο εθελοντών αιμοδοτών που δίνει ζωή στην πρωτότυπη αρχή της δωρεάν αιμοδοσίας¹⁶. Ο νόμος της 21ης Ιουλίου 1952 οργάνωσε το σύστημα μετάγγισης που προέκυψε από την κοινωνική πρωτοβουλία, χωρίς μάλιστα να αναφέρεται στην αρχή της δωρεάν προσφοράς που είναι η ουσία της. Πώς να μην αναγνωρίσουμε ότι η διατήρηση αυτής της αρχής στον τόπο μας (περισσότερο από το 80% των Γάλλων εκφράζονται σήμερα με απολύτως θετικό τρόπο για αυτήν, ενώ στη γειτονιά μας, στη Γερμανία για παράδειγμα, το αίμα πωλείται) οφείλεται στις βαθιές ρίζες της σε έναν έντονα δημοκρατικό λαϊκό ανθρωπισμό, που είναι πάντα ενεργός ακόμα κι αν επηρεάζεται εδώ και καιρό από τις πολλαπλές πιέσεις της αγοράς.

Νομίζω ότι το προηγούμενο παράδειγμα (που θα μπορούσαμε να το συνδέσουμε με άλλα πιο πρόσφατα, τα οποία αφορούν πολλά ζητήματα της κοινωνικής ζωής, από την αυξανόμενη απαίτηση για ισότητα των φύλων σε όλους τους τομείς μέχρι την αυξανόμενη άρνηση της ομοφοβίας) καταδεικνύει εύγλωττα τα αφανή μονοπάτια που παρέχουν στο πρόσωπο την αξιοπρέπεία του, η οποία κωδικοποιείται σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό από διαδικασίες κορυφής. Για μια ακόμα φορά, πρέπει να αποφύγουμε κάθε παρανόηση. Το συμπέρασμα που προκύπτει δεν είναι ότι τα ήθη παράγουν την ηθική –διότι παράγουν επίσης την ανηθικότητα, όπως πολύ συχνά παρατηρούμε– αλλά ότι σε αυτά βρίσκεται το κέντρο παραγωγής της ηθικής, και κυρίως της πιο δημιουργικής της διάστασης. Δεν σκοπεύουμε επομένως να μειώσουμε τη σημασία που έχουν η απαιτητικότητα της έννοιας και η δραστητικότητα του δικαίου στην από κοινού αναζήτηση του ορθότερου επιχειρήματος, και εν ολίγοις την ηθική διάσταση του «επικοινωνιακού πράττειν» σύμφωνα με την ορολογία του Χάμπερμας, αλλά να αναδειξουμε τον θεμελιακό μα και υποτιμημένο ρόλο αυτού που θα ονόμαζα από την πλευρά μου «πολιτισμικό πράττειν»: την καθημερινή δράση της μεγάλης μάζας των ξεχασμένων από την αριστοκρατική ηθική ανθρωπών, που δημιουργούν σταδιακά, πολύ πριν τον κυριακάτικο ανθρωπιστικό λόγο, και οκν ολίγες φορές με τίμημα έναν ανώνυμο ηρωισμό, ό,τι ωθεί ασταμάτητα την κοινωνική ζωή να ξεφύγει από το επίπεδο της καθαρής ζούγκλας. Να σκεφτούμε την ηθική μαζί με τον Μαρξ σημαίνει να αποδώσουμε τη μεγαλύτερη δυνατή σημασία σε αυτές τις νοηματικά φορτισμένες πρακτικές, όπου επιτελείται μια πραγματικά ανεκτίμητη ανθρωποποίηση.

Η άποψη που μόλις τώρα σκιαγράφησα επιλύει άραγε το αίνιγμα της έννοιας του προσώπου, τον φαύλο κύκλο της οποίας περιέγραφα στην αρχή. Εσείς θα πρέπει να το κρίνετε, συνυπολογίζοντας ότι πρόκειται για μια εργασία με ρητά σιναινετική στόχευση. Στην εργασία που επρόκειτο να επιχειρήσουμε στην ΕΣΕΗ, ήταν ξεκάθαρο από την αρχή ότι καθέννας θα είχε μετά, όπως και πριν, το δικαίωμα να διατηρήσει την προσήλωσή του στη δική του φιλοσοφική πεποίθηση ή θρησκευτικό πιστεύω, εν προκειμένω. Σκοπός μας ήταν να αναζητήσουμε με ειλικρίνεια τις δυνατότητες που είχαμε να ανταλλάξουμε απόψεις περί ηθικής και, εάν το καταφέραμε επαρκώς, να ανοίξουμε το δρόμο για τη μετάβαση από το επίπεδο

της ηθικής στο επίπεδο του δικαίου, αποδεικνύοντας έτσι ότι μπορούν να υπάρχουν νόμοι της βιοηθικής (γεγονός που συγκεκριμενοποιήθηκε πρακτικά το 1994). Ως εκ τούτου, οφείλαμε να επεξεργαστούμε έναν κοινά αποδεκτό προσδιορισμό του προσώπου, που δεν θα αναγόταν ωστόσο σε κάποιο ισχύον κοινό παρονομαστή αλλά θα μπορούσε να αποτελέσει βάση για πραγματικά πλούσιες σε περιεχόμενο ηθικές συμπεριφορές. Με άλλα λόγια, έπρεπε να ορίσουμε μια έννοια «δημοσίου συμφέροντος» για το πρόσωπο, η οποία δεν θα το εξομοίωνε ούτε με την απλή μυθολασία του νομικού υποκειμένου, ούτε με την απλή ατομικότητα που διαθέτει αυτοσυνειδησία (αναπαράστασεις που είναι ασφαλώς θεμιτές αλλά έκδηλα ανεπαρκείς για το θέμα μας), και η οποία, χωρίς να επικαλείται κανένα υπερχόσμιο στοιχείο, θα προσέδιδε αναμφισβήτητη ισχύ και καθορισμένη ακρίβεια στις εγκόσμιες αξιώσεις σεβασμού του προσώπου. Θα πρέπει να έχουμε ως μέτρο σύγκρισης αυτό ακριβώς το καθήκον, το οποίο θεωρούνταν εν γένει ανέφικτο όταν ξεκινούσαμε τις εργασίες μας, για να αξιολογήσουμε την έννοια που συνοπτικά περιέγραφα: την έννοια του προσώπου ως *μορφής-αξίας που είναι σύμφυτη σε κάθε άνθρωπο* –και κατά συνέπεια συνολικά στην ανθρωπότητα– *στο βαθμό που προορίζεται να μετάσχει στην εκπολιτισμένη τάξη του προσώπου*.

Όπως είναι προφανές, μια τέτοια έννοια πρέπει να συζητηθεί στο θεωρητικό επίπεδο – και ως προς αυτό θέλω να σημειώσω ότι έγινε αρκετά ευνοϊκά αποδεκτή από τους θεολόγους του Centre Sèvres, χωρίς ωστόσο να επεκταθεί η σχετική συζήτηση, ενώ δεν γνωρίζω αν υπάρχουν άλλες τέτοιου διαμετρήματος τοποθετήσεις αποδοχής. Ωστόσο, όσο απαραίτητη και αν είναι η θεωρητική κριτική μιας τέτοιας αναπαράστασης, δεν υπάρχει προφανώς τίποτα πιο διαφωτιστικό για την ενδεχόμενη ορθότητά της από τη δοκιμασία της στο πεδίο των σύγχρονων ηθικών προβλημάτων. Με μια τέτοια δοκιμασία, ιδιαίτερος κρίσιμη αλλά και ιδιαιτέρως περίπλοκη, θα ήθελα να κλείσω, εξετάζοντας εν συντομία το κομβικό σημείο των ζητημάτων που εξελίσσονται σήμερα ασταμάτητα και σχετίζονται με το ηθικό status του ανθρώπινου εμβρύου.

Αν υπάρχει ένα ζήτημα όπου θεωρείται εκ των προτέρων βέβαιο ότι δεν θα μπορέσει να υπάρξει καμία ηθική συμφωνία ανάμεσά μας, είναι αυτό ακριβώς. Ας πούμε εξ αρχής ότι ανάμεσα στα απόλυτα non possumus των επικεφαλής του καθολικισμού και τα κατηγορηματικά «πρέπει» των ερευνητών που ασχολούνται με τα έμβρυα δεν υπάρχει καμία ελπίδα συναινέσης. Αυτό σημαίνει άραγε ότι πρέπει να παραιτηθούμε από κάθε προσπάθεια για ευρύτερες και αυθεντικές συμφωνίες, πέραν ενός εντελώς περιορισμένου αριθμού δύσκολων περιπτώσεων και ακραίων στάσεων; Έχουμε λοιπόν τη δυνατότητα να δοκιμάσουμε την ικανότητα της προαναφερθείσας έννοιας του προσώπου στην υιοθέτηση κοινών θέσεων στα πλαίσια διαφορετικών στοχεύσεων.

Όταν ιδρύθηκε η ΕΣΕΗ το 1983, το πρώτο θέμα για το οποίο έπρεπε να αποφανθεί αφορούσε κυρίως την έρευνα για το έμβρυο. Φαινόταν ότι ο δρόμος είχε ήδη ανοιχτεί μέσα από μια σημαντική έκθεση που προερχόταν από μια επιτροπή της Μεγάλης Βρετανίας με πρόεδρο τη Λαϊδή Γουόρντ. Η εν λόγω έκθεση κατέληγε στο συμπέρασμα ότι κάθε έρευνα με αντικείμενο το ανθρώπινο έμβρυο είναι ηθικά θεμιτή μέχρι την 14η μέρα της ανάπτυξής του, και όχι μετά απ' αυτήν, συμπέρασμα που προέκυπτε από τις βιολογικές παρατηρήσεις των σημαντικών μετασχηματισμών που επιτελούνται σε αυτό το στάδιο. Το εγχείρημα της γαλλικής Επιτροπής Ηθικής υπήρξε, μετά από ανταλλαγές απόψεων που φάνηκαν συναρ-

παστικές σε έναν εντελώς ανίδεο σαν κι εμένα, εντελώς διαφορετικό. Οι ερευνητές έδειξαν ότι επέρχονται σημαντικοί μετασχηματισμοί σε κάθε στιγμή της ανάπτυξης του ζιγώτη, με αποτέλεσμα να μην ευσταθεί ο ορισμός της 14ης ημέρας, ή όποιας άλλης, ως συνόρου που χωρίζει τις αποδεκτές από τις μη αποδεκτές έρυνες. Αντιθέτως, το σωστό ηθικό ερώτημα που έπρεπε να τεθεί ήταν άλλης τάξεως: *όχι μέχρι ποιου σημείου της ανάπτυξης του εμβρύου, αλλά με ποιο σκοπό*. Πολλές έρυνες πρέπει να απαγορευθούν για έμβρυα μικρότερα των 14 ημερών, ενώ ορισμένες άλλες αντιθέτως, μεγάλης γνωστικής και/ή θεραπευτικής σημασίας μπορούν να γίνουν αποδεκτές ακόμη και για έμβρυο μεγαλύτερο των 14 ημερών. Αυτή η ριζική αλλαγή αντίληψης, και εξαρχής πειστική κατ' εμέ, παρείχε αρκετό υλικό για προβληματισμό. Το κριτήριο της ηθικότητας ή της ανηθικότητας δεν μπορούσε ασφαλώς να εδρεύει στο αντικείμενο, αλλά μόνον στο σχέδιο: άρχισε έτσι να αναδεικνύεται αυτό που πραγματικά συμβαίνει με τον σεβασμό του προσώπου.

Αρκετοί φάκελοι που έπρεπε να μελετήσει στη συνέχεια η ΕΣΕΗ αφορούσαν τις ιατρικώς υποβοηθούμενες τεκνοποιήσεις. Για μια ακόμη φορά, βρήκαμε σε αυτά που μας είχαν κληροδοτήσει οι προκατόχοί μας μια θέση που θεωρούνταν αδιαμφισβήτητη και την οποία είχαν επεξεργαστεί κατά τη διάρκεια των διακριτικών συναντήσεων που είχαν με τον υπουργό έρυνας Η. Curien και τον καρδινάλιο Lustiger: «το ανθρώπινο έμβρυο είναι εν δυνάμει πρόσωπο». Στις πρώτες της εκτιμήσεις η ΕΣΕΗ διατήρησε αυτήν την άποψη. Αλλά όταν ανέλαβα να οργανώσω μια ομάδα εργασίας για την έννοια του προσώπου, αποδείχθηκε πολύ γρήγορα ότι οι περισσότεροι βιολόγοι και γιατροί που μετείχαν σε αυτήν, συμπεριλαμβανομένων των πιστών, δεν αποδέχονταν ούτε στο ελάχιστο αυτή τη θέση. Τόνιζαν ότι δεν έχει κανένα νόημα να διαβεβαιώνουμε ότι το έμβρυο είναι πρόσωπο, εν δυνάμει ή όχι, για τον απλούστατο λόγο ότι το πρόσωπο δεν σινιστά από καμία άποψη βιολογική έννοια. Είμαστε έτοιμοι, όπως και ο καθένας, να συμφωνήσουμε ότι δεν πρέπει να κάνουμε το οτιδήποτε με το έμβρυο, αλλά δεν μπορούμε να δεχτούμε να θεμελιωθεί μια ηθική προσταγή στον υποτιθέμενο προσδιορισμό ενός γεγονότος, που στερείται νοήματος από βιολογικής απόψεως. Γεγονός το οποίο ενίσχυε τα κριτικά διδάγματα που είχαμε αντλήσει από την έκθεση Γουόρνολ, και μας οδηγούσε μεμιάς στην απόρριψη της αποδεκτής αντίληψης για την «υψηλή αξιοπρέπεια του εμβρύου».

Άρχισαν έτσι να σκιαγραφούνται εν συντομία τα χαρακτηριστικά που έπρεπε να διαθέτει μια τέτοια έννοια του προσώπου, η οποία δεν θα μπορούσε να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Έπρεπε να απορρίψουμε ανεπιστρεπτί την εξαγωγή της οποιασδήποτε ηθικής προσταγής από τα ίδια τα πράγματα, η οποία θα τους απέδιδε θεωρητικά μια αξία που δεν απορρέει από αυτά. Αλλά έπρεπε επίσης να απομακρύνουμε με αποφασιστικότητα την τάση που μας ωθεί να αναγάγουμε την ηθική προσταγή σε μια πραγματιστική σύμβαση η οποία θα αναθεωρούνταν συνεχώς και θα είχε επομένως προαιρετικό χαρακτήρα, ή σε μια νομική μυθολογία που μπορεί μεν να διασφαλίζει το απαραβίαστο του νόμου μέσω της αποδεκτής αιθιρεσίας της, αλλά αφανίζει καθ' ολοκληρίαν τον απροϋπόθετο χαρακτήρα της ηθικής. Γι' αυτό πρότεινα στους συναδέλφους μου να διακρίνουμε με σαφήνεια δύο έννοιες που είναι φαινομενικά παρόμοιες, αλλά είναι εντελώς ετερογενείς ως προς την ουσία τους: το *εν δυνάμει πρόσωπο* ως έννοια αμιγώς και ρητώς ηθική, και τη *δυνατότητα ύπαρξης του προσώπου*, ή για να είμαι πιο ακριβής, του *ανθρώπινου όντος*, ως έννοιας αμιγώς και ρητώς βιολογικής. Τότε, δεν θα πούμε ότι «το έμβρυο είναι εν δυνάμει πρόσωπο», έκφραση ασα-

φής όπου το ρήμα *είναι* πραγματοποιεί την αξία με τρόπο μη αποδεκτό, αλλά ότι «εμπεριέχει τη δυνατότητα ύπαρξης ανθρωπίνου όντος», θέση βιοϊατρικά προφανής με την οποία κανείς δεν διαφωνεί. Με βάση αυτό ακριβώς το αναμφισβήτητο βιολογικό γεγονός μπορούμε να επικυρώσουμε το ηθικό εγχείρημα χάραξης ορίων στις εξουσίες που διαθέτουμε επί του εμβρύου, στο βαθμό που αυτή η απλή δυνατότητα ύπαρξης μάς επιτάσσει να αναγνωρίσουμε ήδη σε αυτό (σε ένα μέτρο που πρέπει να εξακριβωθεί) τον μελλοντικό μέτοχο της τάξης του προσώπου. Αποδίδοντάς του τον ηθικό τίτλο του *εν δυνάμει* προσώπου, δηλώνουμε δύο σημαντικά πράγματα: πρώτον, ότι δεν είναι *εν ενεργεία* πρόσωπο, γεγονός που μας επιτρέπει να περιορίσουμε τις απαγορεύσεις που μας επιβάλλει ο σεβασμός απέναντί του (όπως επί παραδείγματι στην περίπτωση της εκούσιας διακοπής της κύησης, όπου προτάσσουμε τον σεβασμό προς το *εν ενεργεία* πρόσωπο, δηλαδή την έγκυο), και αντιστρόφως, τα καθήκοντα που λόγω αυτού του σεβασμού είμαστε υποχρεωμένοι να αναλάβουμε συνειδητά στη θέση του. Δεύτερον, η αναφορά στο *εν δυνάμει* πρόσωπο σημαίνει ότι τα συμφέροντα του εμβρύου πρέπει να προσδιορισθούν λιγότερο συναρτήσει της τωρινής του κατάστασης και περισσότερο συναρτήσει του ανθρώπινου μέλλοντός του, γεγονός που μπορεί να μας οδηγήσει, όταν η ιατρική πρόγνωση είναι εντελώς αρνητική, να αποφασίσουμε να το απαλλάξουμε από αυτό το μέλλον.

Είναι αυτονόητο ότι ετοιμή η άκρως εκκοσμιευμένη έννοια της αξιοπρέπειας του εμβρύου δεν μπορεί να ικανοποιήσει πλήρως έναν πιστό που πιστεύει ακράδαντα στον υπερφυσικό χαρακτήρα του ανθρώπου και αντιμετωπίζει με επιφύλαξη το ενδεχόμενο περιορισμού των αυστηρών υποχρεώσεων που έχουμε απέναντι στο έμβρυο. Αυτό που είναι ελάχιστο για τους μεν είναι ήδη υπερβολικό για τους δε, που δεν βλέπουν στο έμβρυο παρά μια απλή μάζα κυττάρων που μπορούμε να τη χρησιμοποιήσουμε κατά βούληση, με αποτέλεσμα να απορρίπτονται ως αβάσιμη κάθε συστολή στη χρήση της. Υπό αυτή την έννοια, η δοκιμασία στην οποία υποβάλαμε την *εν λόγω* έννοια δείχνει ξεκάθαρα αυτό που, για να πούμε την αλήθεια, υποψιάζομαστε από την αρχή: η ολοκληρωτική θεωρητική και πρακτική συναίνεση ως προς αυτήν την τάξη ζητημάτων είναι ασφαλώς χιμαίρική. Αλλά αυτό που πολύ περισσότερο προκύπτει, αν δεν λαθεύω, είναι η ευρύτητα των απαντήσεων που μπορούν να δοθούν σε ένα πλήθος ερωτημάτων, τα οποία προκύπτουν από μια αμιγώς εκκοσμιευμένη και ηθικά άκρως απαιτητική έννοια του προσώπου (έννοια που κατ' εμέ είναι απρόσιτη αν ξεχάσουμε αυτό που τη διαφοροποιεί κατά πλεονεκτικό τρόπο τόσο από τις ρεαλιστικές πραγματοποιήσεις όσο και από τις ιδεαλιστικές μυθοπλασίες), και αναφέρομαι στο ριζωμα της αξίας στη σημαίνουσα αντικειμενικότητα της τάξης του προσώπου και στην υπεύθυνη επινοητικότητα των κοινωνικών πρακτικών.

Εν ολίγοις, νομίζω ότι η δοκιμασία με το έμβρυο αποδεικνύεται ξεκάθαρα ευνοϊκή για την έννοια του προσώπου που περιέγραψα προηγουμένως. Μας οδηγεί να απορρίψουμε την ιεροποίηση, πράγμα που ασφαλώς κάποιοι θα το αρνηθούν με αποτέλεσμα να καταλήξουν σε ιδιαιτέρως σοβαρές θεωρητικές ασυνέπειες (για παράδειγμα, η μεγάλη πλειοψηφία των εμβρύων που συλλαμβάνονται αποδεικνύονται μη βιώσιμα και αυτομάτως αποβάλλονται εν αγνοία μάλιστα των γυναικών που τα κυοφορούν: τι γίνεται τότε ο ιερός χαρακτήρας τους;), και σε εξίσου σοβαρές πρακτικές ασυνέπειες (αν αρνηθούμε το δικαίωμα στην άμβλωση, ακόμη κι όταν έχει προηγηθεί βιασμός, τι συνέπειες θα υπάρξουν για το σεβασμό

τον εν ενεργεία προσώπου, δηλαδή της γυναίκας;). Αλλά ταυτόχρονα απορρίπτουμε κατηγορηματικά την αναγωγή του ανθρωπίνου εμβρύου σε μια μάζα κυττάρων, αφού μια τέτοια στάση περιφρονεί οδυνηρά την πολιτισμική διάσταση του προβλήματος και έχει ως τίμημα εξίσου σημαντικές ασυνέπειες, σαν την ακόλουθη: πώς γίνεται να εκθειάζουμε την ανθρωπιστική αξία της επιστήμης και ταυτόχρονα να της προσδίδουμε την εκφοβιστική μορφή μιας δραστηριότητας που αρνείται να συννιτολογίσει την *humanitas* που είναι ήδη δυνητικά παρούσα στο βιώσιμο έμβρυο, δηλαδή σε αυτό το υποψήφιο μέλος της ανθρωπότητας; Ενδεχομένως, μέσα από μια τέτοια έννοια του προσώπου βρισκόμαστε σε καλό δρόμο, προς εκείνη τη μεσότητα που κατά τον Αριστοτέλη συνιστά *ακρότητα*.

Ας μην σπεύσουμε όμως να βγάλουμε τα συμπεράσματά μας σε ένα θέμα που αλλάζει τόσο γρήγορα. Θα ήθελα να επισημάνω, κλείνοντας, δύο νέες πλευρές αυτού του θεματος, με τις οποίες ολοκληρώνεται και συγκεκριμενοποιείται η δοκιμασία. Με βάση τη λογική που προσπάθησα να προσδιορίσω, η ΕΣΕΗ δεν χωρίστηκε σε αντιτιθέμενες απόψεις (όπως συνέβη σε άλλες περιπτώσεις) όταν επιχείρησε να προσεγγίσει τα εντελώς πρωτότυπα και επίφοβα ερωτήματα της κλωνοποίησης που τέθηκαν εν πρώτοις με τη γέννηση της προβατίνας Ντόλυ τον Φεβρουάριο του 1997. Σε ό,τι αφορά την ανθρώπινη κλωνοποίηση αναπαράγωγικού χαρακτήρα (με την οποία θα μπορούσε να γεννηθεί ένα παιδί με τρόπο καθ' ολοκληρίαν ξένο προς τη σεξουαλική αναπαράγωγή) υπήρξε εξαιρετική ομοφωνία στη ριζική ηθική καταδίκη της. Ας μην επεκταθούμε στον απίστευτα ανεύθυνο χαρακτήρα ενός τέτοιου σχεδίου σε βιοϊατρικό επίπεδο, με βάση τις τωρινές μας γνώσεις (η πρόωση γήρανση της Ντόλυ, για παράδειγμα, που οδήγησε στην ευθανασία της, αποδεικνύει ότι προχωρούμε σε ένα ανεξερεύνητο έδαφος, ενώ η κίνηση μάρκετινγκ της οργάνωσης του Ραέλ που εξήγγειλε επίσημα τη γέννηση του πρώτου ανθρωπίνου κλώνου για τις 25 Δεκεμβρίου αποκαλύφθηκε περίπτωση σκανδαλώδους απάτης). Αλλά από ένα ειδικά ηθικό πρίσμα, ένα τέτοιο ενδεχόμενο θα επέφερε μια τεράστια ανατροπή των γονεϊκών σχέσεων (διότι το κλωνοποιημένο παιδί θα ήταν πράγματι ένα είδος δίδυμου σε σχέση με τον υποτιθέμενο πατέρα του ή την υποτιθέμενη μητέρα του), θα ακύρωνε τον πρωτίστως αστάθμητο χαρακτήρα της βιολογικής ταυτότητας (αφού για πρώτη φορά θα γεννιόταν ένα παιδί που θα ήταν ολόιδιο με μια προκαθορισμένη οντότητα), και όλα αυτά για να ικανοποιηθούν οι απαιτήσεις μιας ανησυχητικής ηλιθιότητας, αφού φαντασιωτικό κίνητρο των εγκατάστατων αιτούντων είναι να ξαναζήσει (όπως φαντάζονται) ένας νεκρός – λες και η ακραία εξωτερική ομοιότητα θα αναιρούσε το γεγονός ότι το κλωνοποιημένο παιδί θα ήταν ψυχικά ένα εντελώς διαφορετικό άτομο. Δύσκολα θα μπορούσαμε να διανοηθούμε πιο χονδροειδή τρόπο για να αρνηθούμε εκ των προτέρων το δικαίωμα ενός προσώπου να αντιμετωπίζεται ως αυτοσκόπος, απ' το να φέρουμε στον κόσμο και υπό παράλογες συνθήκες ένα άτομο με το καθήκον να είναι κάποιος άλλος...

Ασφαλώς, το πρόβλημα που τίθεται με την κλωνοποίηση θεραπευτικού χαρακτήρα (παράγωγη κυττάρων που προορίζονται για την ανάπτυξη οργάνων, ιστών, ή λειτουργιών) είναι εντελώς διαφορετικό. Αλλά αν η στόχευση δεν μπορεί εν προκειμένω παρά να επικροτείται, οικολίγα από τα χαρακτηριστικά της μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο πολύ σοβαρών ηθικών ενστάσεων (ανέφερα μία προηγουμένως επισημαίνοντας ότι υπάρχει μεγάλος κίνδυνος να αναπτυχθεί μια τεράστια αγορά ανθρωπίνων ωοκυττάρων). Σ' ένα πιο άμεσο επίπεδο, μπορούμε να ξεχωρίσουμε δύο ερευνητικές στρατηγικές: εκείνη που προτείνει να χρησι-

μπουήσουμε πλειοδυναμικά στελεχικά κύτταρα που προέρχονται από ενήλικες οργανισμούς (όπως το μαστικό κύτταρο από το οποίο αποκτήθηκε η Ντόλυ), και εκείνη που θέλει να χρησιμοποιήσει ολοδύναμα στελεχικά κύτταρα που προέρχονται από έμβρυα που κλωνοποιήθηκαν γι' αυτόν τον σκοπό. Η δεύτερη κατεύθυνση δημιουργεί ασφαλώς ηθικό πρόβλημα, και πρωτίστως διότι αναπαράγει in vitro ανθρώπινα έμβρυα με μοναδικό σκοπό να τα εκμεταλλευτεί θεραπευτικά και στη συνέχεια να τα καταστρέψει. Γι' αυτό ακριβώς η ΕΣΕΗ τάχθηκε μέχρι τα τελευταία της χρόνια ενάντια σε αυτήν την κατεύθυνση, η οποία εξάλλου απαγορευόταν και από τη γαλλική νομοθεσία. Αλλά τα παραδείγματα που προέρχονται από την εφαρμογή της σε άλλες χώρες όπου επιτρέπεται, κυρίως στη Μεγάλη Βρετανία, και η έντονη επιμονή ορισμένων γαλλικών ερευνητικών ομάδων που θεωρούσαν αρχαϊσμό την ηθική εναντίωση από θέσεις αρχών, είχαν ως αποτέλεσμα να ανατραπούν αυτοί οι φραγμοί.

Δεν θα επιχειρήσω να ορίσω και να αιτιολογήσω μια συγκεκριμένη οπτική γωνία ως προς αυτό το θέμα, αλλά θα ήθελα να καταπιαστώ με μια ηθική στάση που ορισμένοι θεωρούν ότι ακυρώνει την ένσταση που διατύπωσα προηγουμένως. Ασφαλώς, οι πάντες θα συμφωνήσουν ότι είναι ανήθικο να παράγουμε ανθρώπινα έμβρυα με μοναδικό σκοπό να τα καταστρέψουμε στη συνέχεια, και συνεπώς να τα χρησιμοποιήσουμε ως απλό πειραματικό υλικό ή θεραπευτική πρώτη ύλη. Όμως, το αποτέλεσμα της πυρηνικής μεταφοράς, δηλαδή το ολοδύναμο κύτταρο που παράγεται με μεταφορά του πυρήνα και όχι από ένωση των γαμετών όπως γίνεται στην γονιμοποίηση, *δεν είναι έμβρυο*, από βιολογικής απόψεως, και ως εκ τούτου, λένε ορισμένοι, δεν χρειάζεται να το σεβαστούμε υπό την έννοια που σεβόμαστε ένα έμβρυο. Διαπιστώνουμε, κατά περίεργο τρόπο, ότι επανακάμπτει εκείνη η αντίληψη που προσδίδει οντολογική υπόσταση στην αξία: το αποτέλεσμα της πυρηνικής μεταφοράς *δεν είναι έμβρυο*, και συνεπώς *δεν απαιτεί* τον σεβασμό μας¹⁷. Αλλά, νομίζω ότι, όπως απέδειξα προηγουμένως, είναι αναγκαίο να σεβόμαστε το έμβρυο όχι για αυτό που είναι από υλικής απόψεως, αλλά στο όνομα της δυνατότητας του ανθρώπινου όντος την οποία εμπεριέχει. Το αποτέλεσμα της πυρηνικής μεταφοράς έχει ή όχι τη δυνατότητα να οδηγήσει σε μια γέννηση αν εμφανιστεί σε μια μήτρα; Την έχει. Κατά συνέπεια, οφείλουμε να το αντιμετωπίσουμε σαν να ήταν έμβρυο, υπό τη βιολογική έννοια του όρου. Σε αυτό το σημείο νομίζω ότι η δοκιμασία αποδεικνύεται ιδιαίτερος εינוϊκή για την προτεινόμενη έννοια του προσώπου: είναι δύσκολο να αποδεχτούμε ερευνητικές διαδικασίες στις οποίες καταλογίζεται ότι δεν είναι εντελώς αντίθετες με την εργαλειοποίηση του ανθρώπινου στοιχείου, ενώ δεν παίρνουν απόσταση από αυτό.

Να όμως που τώρα τελευταία επανήλθε το ζήτημα του σεβασμού του εμβρύου. Σε ένα άρθρο στην εφημερίδα *Monde*¹⁸, ένας από τους πιο ειδικευμένους Γάλλους στην κλωνοποίηση, ο Jean-Paul Renard, τονίζει ότι η μεγάλη «έκταση των σημεινών αλλαγών που αφορούν τα βιολογικά δεδομένα για τις πρώτες στιγμές της ζωής» ανατρέπει και ωθεί εκ νέου την ηθική σκέψη που αναφέρεται σε αυτές. Δεν μπορούμε να ανακεφαλαιώσουμε εδώ ένα τόσο πυκνό κείμενο. Ας επισημάνουμε μόνο το εξής: είναι ανοιχτό το ερώτημα αν μόνο τα εμβρυϊκά στελεχικά κύτταρα είναι ολοδύναμα ή αν το ίδιο συμβαίνει και με τα στελεχικά κύτταρα που προέρχονται από ενήλικες, γεγονός που θα ωθούσε ακόμη περισσότερο αυτήν την ερευνητική κατεύθυνση. Αλλά, όπως προσθέτει ο Jean-Paul Renard, σε αυτήν την περίπτωση «δεν θα μπορούσαμε να αποκλείσουμε ότι θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν μια

μέρα για να πραγματοποιήσουν ένα είδος “μόσχευσης”, που θα χρησιμεύει στην κατασκευή ενός εμβρύου χωρίς να χρειάζεται καμία προσφυγή στους γαμέτες ή στα συστατικά τους», γεγονός που θα έθετε «ακόμη πιο επίφοβα ηθικά προβλήματα». Οδηγείται έτσι, μαζί με τον συνάδελφό του φιλόσοφο, σε πολύ ενδιαφέροντα συμπεράσματα. Εν πρώτοις, ότι η α priori απαγόρευση της έρευνας για γνωστικούς σκοπούς σε τέτοιους τομείς δεν είναι ενδεδειγμένη, γιατί όσο περισσότερα γνωρίζουμε τόσο καλύτερες είναι οι επιλογές μας. Εν συνεχεία, ότι η άνθηση αυτής της γνωστικής έρευνας πρέπει να συνδυάζεται με μια διπλή εγγύηση: τον αυστηρό ηθικό έλεγχο της «ιδίας της πράξης που μεταφέρει ένα έμβριο σε μια μήτρα», που παραμένει «καθοριστική», και τη «σαφή διάκριση ανάμεσα σε γνωστικά διακιβεύματα και οικονομικά διακιβεύματα» – σε μια στιγμή, θα πρόσθετα απ’ την πλευρά μου, που η πίεση των οικονομικών και χρηματιστικών συμφερόντων πρέπει να αποτελέσει το πρώτο ζήτημα ηθικής εγγύησης.

Οι προβληματισμοί του Jean-Paul Renard, ενός επιστήμονα στο πλευρό του οποίου έμαθα πολλά, θέτουν κατ’ εμέ τα προβλήματα στη σωστή τους βάση: όχι στη βάση μιας βιολογικής ή νομικής φетиχοποίησης, αλλά στη βάση των πολιτισμένων αξιών, χωρίς τον απαιτητικό σεβασμό των οποίων κινδυνεύουμε να υποχωρήσουμε σε μια σύγχρονη μορφή βαρβαρότητας. Η τρομερή άνθηση των βιοϊατρικών γνώσεων και δυνατοτήτων μάς θέτει ενώπιον μιας άνευ προηγουμένου ερώτησης: *τι είδους ανθρωπότητα θέλουμε να είμαστε*. Ο ορισμός του προσώπου δεν είναι επομένως κατά κανέναν τρόπο ένα απλό πραγματικό ή νομικό δεδομένο: είναι ένα ατελείωτο συλλογικό καθήκον που περισσότερο από ποτέ βρίζεται μπροστά μας.

Αλλά αν είναι έτσι, θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε, χωρίς ίχνος ρητορικής, ότι είμαστε πραγματικά όλοι υπεύθυνοι γι’ αυτήν την κατάσταση – όπως οι μισθωτοί της εποχής της Απελευθέρωσης που έφεραν στο φως, με τη δωρεάν αιμοδοσία, μια νέα διάσταση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Κατά συνέπεια, οφείλουμε να συναγάγουμε όλες τις συνέπειες σε σχέση με την αντίληψη που αντιστοιχεί στην βιοηθική δραστηριότητα. Ο λόγος που ιδρύθηκαν τόσες επιτροπές ηθικής, όπως οι εθνικές επιτροπές γενικών γιατρών σαν την ΕΣΕΗ, κατά τη δεκαετία του ’70 και του ’80, ήταν η εξοφθαλμη δημοκρατική ανάγκη να μεταδοθούν στο σύνολο του κοινού γνώσεις και εμπειρίες που ήταν πρωτόγνωρες, ώστε να μπορεί από μόνο του να κρίνει. Το ίδιο επιχείρησε να κάνει σε ένα ευρύ πλαίσιο η ΕΣΕΗ, παρά τα ελάχιστα μέσα που της χορηγήθηκαν. Μέσα από μια αποκλειστικά εθελοντική εργασία, πολλαπλασίασε στο μέτρο του δυνατού τις δημόσιες αλλά και αντιφατικές εκθέσεις των εργασιών της, τις ανακοινώσεις πληροφοριακού χαρακτήρα μπροστά σε πολλών ειδών ακροατήρια, όπως επίσης στη μαθητική νεολαία. Αλλά μια τέτοια αποστολή δεν μπορεί να είναι παρά μεταβατική (διαφορετικά θα έρθει σε αντίφαση με τον εαυτό της): άταξ και ξεκαθαρίστηκε η τοποθέτησή της –και από πολλές πλευρές μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αυτό επιτεύχθηκε–, μια τέτοια επιτροπή γενικών γιατρών σε εθνικό επίπεδο οφείλει να διαλυθεί, εκτός αν σκόπευε να μετατραπεί σε κέντρο κατάσχεσης ηθικών κρίσεων.

Όμως είναι προφανές ότι ο βιοηθικός θεσμός έχει σταδιακά οικοδομηθεί διεθνώς σε μια εντελώς διαφορετική κατεύθυνση. Πολλαπλασιάστηκαν οι ομάδες των ειδικών που δουλεύουν σε πλήρη αδιαφάνεια στους διαδρόμους της εξουσίας, οι ειδικοί, ή οι υποτιθέμενοι ειδικοί, αμείβονται ενίοτε από ιδιωτικές εταιρείες, γενικεύτηκε το lobbying των μεγάλων φαρμακευτικών εταιρειών ή των start up με τα κοφτερά δόντια που στέκονται πλάι

στις θεσμικές βαθμίδες που λαμβάνουν τις αποφάσεις, απέκτησε επαγγελματικό χαρακτήρα η διάδοση των γνώσεων από τους λεγόμενους «βιοηθικούς», ενώ όλα αυτά καλύπτονται κάθε τόσο από επιτροπές εν είδει G7 της βιοηθικής, όπου οι μεγάλες δυνάμεις διαχειρίζονται την αλήθεια και η ανθρωπότητα απλώς τις παρακολουθεί... Δεν υπάρχει πιο αποτελεσματικός τρόπος για να γυρίσει κανείς την πλάτη του στις απαιτήσεις μιας δημοκρατίας που δεν θα έχει καταντήσει φράση άνευ περιεχομένου. Όμως θα το ξαναπώ και θα επιμείνω: αυτό που διακυβεύεται εν προκειμένω είναι για σήμερα, και ακόμα περισσότερο για το πολύ κοντινό αύριο, ό,τι βαθύτερο χαρακτηρίζει την ανθρωπότητα, ό,τι ουσιαστικότερο εμπεριέχει ο πολιτισμένος κόσμος. Θα μας κατευθίνει και εδώ ο νόμος του κέρδους, που έχει ξεφύγει από κάθε λογική. Προέχει να του αντιτάξουμε ακόμη πιο αποφασιστικά το δικαίωμά μας στον έλεγχο και στην πρωτοβουλία των πολιτών.

Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος

Σημειώσεις

1. Olivier Cayla, Διευθυντής ερευνών στο EHESS, «Dignité humaine : le plus flou de tous les concepts», *Le Monde*, 31/1/2003.
2. *Questions d'éthique pratique*, Éditions Bayard, 1997.
3. Kant, *Métaphysique des mœurs*, σε *Œuvres philosophiques*, La Pléiade, τ. III, 1986, σσ. 457, 470, 475.
4. Βλ. *Œuvres philosophiques*, La Pléiade, τ. II, 1985, σ. 334 (διατηρώ εν μέρει τη μετάφραση του Victor Delbos, εκδόσεις Delagrave, 1952, σ. 206).
5. Στο ίδιο, σ. 327.
6. Στο ίδιο, σ. 297.
7. Στο ίδιο, σ. 301.
8. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1991, σσ. 333-362.
9. Βλ. *Questions d'éthique pratique*, ό.π.
10. Βλ. Peter Singer, Helga Kuhse, *Should The Baby Live?*. Το παράθεμα εμφανίζεται σε ένα άρθρο του Nat Hentoff στην *Washington Post* που αναδημοσιεύτηκε στο *Le Courier international*, αφ. 468, 21-27 Οκτωβρίου 1999, σ. 58.
11. Βλ. τη μελέτη της Marie-Louise Lamau, «Sur le concept de personne chez T. Engelhardt», *Laënnec*, επιθεώρηση του Centre Sèvres, ειδικό τεύχος με θέμα «Αξιοπρέπεια και απώλεια της αξιοπρέπειας», Μάρτιος 1993, σσ. 16-19.
12. Με βάση την εκτενή εργασία αυτής της ομάδας προβληματισμού συντάξα μια έκθεση της ΕΣΕΗ, με τίτλο *Βιοϊατρική έρευνα και σεβασμός του ανθρώπινου προσώπου*, που δημοσιεύτηκε, με πρόλογο του καθηγητή Jean Berman, το 1988 από το *La Documentation française*.
13. Ανέπτυξα εκτενώς αυτά τα θέματα στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου μου *Pour une critique de la raison bioéthique*, Odile Jacob, 1994, σσ. 23-114.
14. Βλ. κυρίως, Α. Βυγκότσκι, *Σκέψη και γλώσσα*, Γνώση, 1988. Βλ. επίσης, μεταξύ άλλων, τη συλλογή μελετών *Avec Vygotski*, επιμέλεια: Yves Clot, La Dispute, 2^η έκδοση, 2002.
15. Βλ. L. Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui – I. Marx et nous*, La Dispute, 2004, σσ. 20-24.
16. Για αυτήν την ιστορία, βλ. Marie-Angèle Hermitte, *Le Sang et le droit*, Editions du Seuil, 1996, 2^ο μέρος.
17. Μια επιχειρηματολογία αυτού του είδους αναπτύσσεται από τον Henri Atlan στο κείμενό του στο βιβλίο *Le Clonage humain*, Ed. du Seuil, 1999, σσ. 36-37. Αυτό με εξέπληξε καθώς ο Henri Atlan ήταν από εκείνα τα μέλη της ΕΣΕΗ που συνέβαλαν στον μέγιστο βαθμό στην επεξεργασία και αιτιολόγηση μιας αντίληψης για το σεβασμό του προσώπου, που εναντιώνεται σε κάθε πραγματοποιητικό ρεαλισμό.
18. Jean-Paul Renard και Jacques Bonniot de Ruisseau, «L'embryon humain face à la recherche», *Le Monde*, 8 Ιουλίου 2003, σ. 14.



Oskar Kokoschka, Αυτοπροσωπογραφία, 1918