

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 «αξιοπέπεια του ανθρωπίνου 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 ανθρωπίνου προσώπου είναι ιδιαιτέρως αμφίσημη, γεγονός που αποδεικνύεται ξεκάθαρα από τα ηθικά ζητήματα που βρίσκονται στην επικαιρότητα. Θα αρκεστώ σε ένα παράδειγμα. Ο ψυχαναλυτής και ψυχίατρος Tony Lainé, που χάθηκε 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 πασιγνωστος 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 πρόγραμμα, 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 εξαρχής 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 διλημμα και να αποδεχτούμε ταυτόχρονα και τις δύο απαντήσεις. Υπό μία έννοια, αυτό είναι προφανές. Άλλα εκεί ακριβώς ανακύπτουν δισκολίες. Διότι, ενώ οι δύο παραδοχές τοτοθετούνται σε ξεκάθαρα αντικρούμενα 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 κίνλο με τη σκέψη μας.

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

Ο νομομαθής στον οποίο θα στραφούμε, εν συνεχείᾳ, θα μας διαβεβαιώσει ότι το πρόσωπο με το οποίο ασχολείται επαγγελματικά βρίσκεται πέραν κάθε εμπειρικής πραγματικότητας: συνιστά νομική μυθοπλασία. 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 ακινητης 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 καταλογιστέες», 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 αμφιβολη»⁵. Το γεγονός ότι τη θεωρούμε πραγματικά ενεργό παραπέμπει κατ' αυτόν μόνο σε ένα αξιώμα 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-

φιγούραφω εδώ. Αλλά ακριβώς επειδή δεν μετέχει στην τάξη της φυσικής αυτού της, εκφράζει την αξίωση να αντιμετωπίζεται οικουμενικά ως αυτοσκοπός – προνόμιο που εκτείνεται, όπως υπογραμμίζει ο Καντ, «σε όλη εν γένει τα ἔλλογα ὄντα»⁶, και άρα επίσης, ούμφωνα με τη σαφή παρατήρηση του, σε πιθανούς ἔλλογους κατοίκους άλλων κατοικούμενων πλανητών. Αυτό ακριβώς είναι το περιεχόμενο (κάθε άλλο πλανή αστραφές, παρό των ισχυρισμούς του νομομαθούς) της απόδοσης μιας αιδιατραγμάτεινης αξιοπρέπειας στο ανθρώπινο πρόσωπο. Ο Καντ επισημαίνει ακριβώς περί τίνος πρόκειται: «Κάθε πράγμα που έχει μια τιμή μπορεί να αντικατασταθεί από κάτι άλλο, ισοδίναμο. Τοιναντίον, αυτό που υπερβαίνει κάθε τιμή και δεν έχει επομένως ισοδίναμο είναι αυτό ακριβώς που διαθετεί 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 βάση το jus utendi et abutendi (από τις δούλικές υπηρεσίες μιας νεαρής Ινδονησίας μέχρι το σεληνιακό έδαφος, περνώντας από το πορτοκαλί χρώμα). Ο καντιανός στοχασμός για την ηθική, που ενίστε θεωρείται αταραχαιωμένος, συνιστά στην πραγματικότητα την πλέον κατηγορηματική ακύρωση αυτής της ταχύτατης μετατροπής του ανθρώπινου είδους σε εμπόρευμα, η οποία χαρακτηρίζει σήμερα περισσότερο από ποτέ την κατιταλιστική 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 κοινό βερμπατάλισμό, ενώ πρόκειται κυριολεκτικά για έναν αυστηρό εννοιολογικό προσδιορισμό.

Εντούτοις, η προαναφερθείσα εντυπωσιακή κατασκευή εμπεριέχει αρκετά εύθραιντα σημεία. Για λόγους συντομίας, θα περιοριστώ σε ένα. Είναι άραγε δινατόν να θεωρήσουμε το πρόσωπο ως κάτι οικουμενικό, με την καντιανή ηθικο-νομική έννοια του όρου; Πώς θα μπορύσαμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι σε μεγάλο βαθμό συνιστά περισσότερο μια πολύτιμη ιδιαίτεροτητα, τόσο ιστορική όσο και γεωγραφική; Σε μια διάσημη μελέτη για την ιδέα του προσώπου, ο κοινωνιολόγος Μαρσέλ Μως παρουσιάζει τις βαθιές φωγμές και τους εμφανείς περιορισμούς που εμπεριέχει η μορφή της, λόγω της ετερογένειας των ωιζών της και της ημιτελούς γέννησής της⁸. Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι καθαρά δυτική, αλλά πιστεύει άραγε κανείς ότι μπορεί να την εσωτερικεύει ένας Μελανήσιος, ξένος στον δικό μας τρόπο ήταν ξένης 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 αξιοσης 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 γεννόματός 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 εγκλήσεις) 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 έμβριο 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 αυτιστικός, 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 αμφισβήτησμος, αλλά και ανεφάρμοστος. Επομένως, δεν υπάρχει πρόσωπο *de jure* χωρίς πρόσωπο *de facto*. Οφείλουμε να αρχίσουμε πάλι την ανάλυση μας.

Ξεκινήσαμε από μια εντελώς παρακινδυνευμένη πεποίθηση: το πρόσωπο είναι αισώματο. 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 μυθοπλασίας. 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 ιατρικής 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 καθέξτης. 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 αναπλαστικών 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 ανθρώπινων 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 αξιοποίηση 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 ωκύτταρο από το οποίο έχει προηγουμένως αφαιρεθεί ο πυρήνας. Πού μπορούμε όμως να βρούμε ανθρώπινα ωκύτταρα; 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 Ντόλι, ενώ οι τεχνικές πρόοδοι δεν έχουν ακόμη καταφέρει να μειώσουν δραστικά αυτόν τον αριθμό). Από την άλλη, με βάση όσα γνωρίζουμε, η ποσότητα των ωκυττάρων που παράγει μια γηναίκα καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής της είναι μετρημένη και περιορισμένη. Ως εκ τούτου, αυτή η επιστημονική και ιατρική προσωπική που υπό μια έννοια είναι ιδιαιτέρως αξέπαινη, προμηνύει επίσης, αν τα πρόγραμμα μείνουν ως έχουν, τη δημιουργία μιας αγοράς ανθρώπινων ωκυττάρων η οποία θα αντιπροσωπεύει (πλάι στην ήδη υπάρχουσα αγορά οργάνων, ιστών, αλλά και εμβρύων) μια επιπρόσθετη τρομερή αλλοτρίωση με θύματα τις γηναίκες 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 σύλλογισμός 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 καθένας από εμάς γνωρίζει, χωρίς να ασχολείται με τη μεταφυσική, και για την οποία μιας πληροφορίαν λεπτομερέστερα οι βιολόγοι και οι ψυχολόγοι. Η ηθική θεωρεί ότι το πρόσωπο είναι ελεύθερο; Ασφαλώς, αλλά, από εμπειρικής απόψεως, όποιος μιλά για ελεύθερια 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 οφίζεται μέσω της αντοσυνειδησίας. Περάσαμε έτσι από τα ομιχλώδη τοπία του ηθικού ιδεαλισμού στην απτή πραγματικότητα της μετρήσιμης χρησιμότητας. Άλλα προσέξτε τότε την ακόλουθη συνέπεια: ο καθένας από εμάς θα θεωρείται πρόσωπο σε ανάλογια προς την αντοσυνειδησία που διαθέτει. Κατά συνέπεια, με βάση αυτήν την άποψη, η οποία βρίσκεται στους αντίποδες των καντινών κατηγορικών προσταγών, μπορούμε να θεωρούμαστε πρόσωπα σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, και επομένως περισσότερο ή λιγότερο αξιού 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 αυστηρότητα μπορεί να αρχεστεί στις λογικές της τρέχουσας κοινής γνώμης. Άλλα, 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 αντοσυνειδησία. 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 ανατηρία». 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 ψυχή λογική που υποστηρίζει ότι πρέπει να δίνουμε τέλος στη ζωή των ανάτηρων 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 χιματάζη». Εξάλλου δεν

πρόκειται για προσωπική άποψη του Peter Singer. Αναπτύσσεται στις ΗΠΑ ένα ολόκληρο φεύγοντας βιοηθικής σκέψης, απόλυτως ιφελιμιστικού και αιτομικιστικού 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 ανατηρίες, 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 σινηθισμένα πράγματα¹¹. Να που φτάνουμε στους αντίτοδες του Kant.

Αλλά μόνο του Kant; Ό,τι παρουσιάζεται εδώ ως έγκριτο φιλοσοφικό επιχείρημα μπορεί άραγε να απαλλαγεί σινειδητά 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 πουι αμερικανικές εταιρείες προσφέρουν σε υψηλές τιμές ωκυύταρα (τα ωκυύταρα ενός τοπ μόντελ μπορεί να αξίζουν 15.000 δολάρια και ακόμα περισσότερο) αλλά και βρέφη μέσω του Ιντερνετ; Γενικότερα, δεν είναι ανησυχητική, στη οίκα της, αυτή η ηθική στάση που παραδόξως μας επιβάλλει να σεβόμαστε ένα πρόσωπο το οποίο διαθέτει πλήρη σινειδηση 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 παραδείας, η γυναίκα με χαμηλό δείκτη νοημοσύνης που αυτομάτως προορίζεται για στείρωση, οι δίχως χαρτιά μετανάστες που εν αγονίᾳ 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 ανθρώπο, ένα αδιαπραγμάτευτο ηθικό αξίωμα;

Επιστρέφομε έτσι στο σημείο αφετηρίας του φαίλου 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 αποδιύπτοθετο χαρακτήρα της αξιοπρέπειάς του, δηλαδή την υποχρέωσή μας να το αντιμετωπίζουμε σε κάθε περίσταση ως αιτοσκοπό. 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. Άλλα η αφηημέ-

νη οικουμενικότητα που γαρακτηρίζει αυτήν την αντίληψη περί προσώπου εχει τα δικά της μειονεκτήματα. Ο σεβασμός του προσώπου υπό αυτήν την έννοια (σεβασμός κατηγορικός, καθόσον αντιτίθεται στον υποθετικό, και εκεί ακριβός βρίσκεται η ισχύς του) κινδυνεύει στην πραγματικότητα να είναι λιγότερο οικουμενικός απ' όσο διατίθεται και περισσότερο ιεροποιητικός απ' όσο αφιμόζει, αν φτάσει να καταγγέλλει αμετάκλητα ως επίθεση στην αξιοπρέπεια του προσώπου ηθικά θεμάτες πρακτικές όπως η εκουόσια διακοπή της κύησης σε νόμιμες σινθήκες, ή όπως ορισμένες συγκεκριμένες έρευνες πάνω στο έμβρυο. Πολλοί εναντιώνονται, και όχι αδικαιολόγητα, στον τυφλό ηθικισμό του τύπου «όλα απαγορεύνται». Άλλα επιπλέον, η πλήρης απουσία αναφοράς στο επίπεδο των συγκεκριμένων απόμων, στην οποία βασίζεται το εν λόγω εγγείωμα, αποδεικνύεται αφάσιμη όταν πέρα από το θεωρητικό ζήτημα «τι είναι πρόσωπο;», τα πρακτικά ζητήματα μας επιβάλλουν επίσης να ξεκαθαρίσουμε «ποιος είναι πρόσωπο;».

Να λοιπόν που αναγκαζόμαστε να αλλάξουμε πλήρως την οπτική μας γωνία σε σχέση με το πρόσωπο, για να το μελετήσουμε –πλησιάζοντας στην τρέχουσα κοινή αντίληψη– ως ανθρώπινο όν με σάρκα και οστά που διαθέτει αυτοσυνειδοσύνια. Μεμάς, οι γενικόλογες απαιτήσεις παραχωρούν τη θέση τους στην αναγκαία μελέτη κάθε συγκεκριμένης περιπτώσης, και η ηθική καθίσταται πρακτική, με την κινητολεξία του όρου. Γίνεται επομένως κατανοητό ότι μια τέτοια υφελιμοσική παιδεία μπορεί να θεωρηθεί πολύ πιο επαρκής από κάθε μεταφυσική των ηθών. Άλλα 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 αυτοσυνειδοσύνιας, αλλά επιπλέον ο ίδιος ο αποδιύπόθετος γαρακτήρας της υποχρέωσης στερεοίται πλέον κάθε θεμελίου. Η απόλυτη προσταγή σεβασμού της humankind κάθε ανθρώπινου όντος αντικαθίσταται από μια λογιστική πλεονεκτημάτων και κινδύνων, όπου η χειριστή επιλογή είναι οριακά δινατή. 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 ανάτηρων παιδιών (αλλά ποιος αποφασίζει που ξεκινά η βαριά ανατηρία; 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 αμφιβολή διαφένεια, και δη ποσοστά κερδοφορίας του ιδιωτικού κεφαλαίου που επενδύεται στο νοσοκομειακό σύστημα, θα μπορούσαν, με βάση μια τέτοια ηθική φιλοσοφία, να αιτιολογήσουν τη θανάτωση ανάτηρων παιδιών. Μοιάζει με άσχημο όνειρο.

Γίνεται κατανοητό ότι η ηθική διαμάχη –τονίζουστον 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 υφελιμοσιό που είναι άκους δραστικός σε διεθνές επίπεδο και τείνει να αντιμετωπίσει την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ως απαρχαιωμένη φιλοσοφίζουσα ιδέα, και αφετέρου η ενθουσιώδης επαναφορά μεταφισικών απολυτήτων, που δέχονται ωστόσο τα συνεχή ζητήματα κριτικών, καθώς θεωρούν ότι έτσι ο προστατεύονταν 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 είχονταν να βρουν κάποιον δρόμο που θα περνούσε ανάμεσα απ' τα δύο άκρα, αλλά δεν πιστεύω ότι αυτή η λογική ευηγή θα μπορέσει να ξεπεράσει τον εκλεκτισμό και να χαράξει με αισθεντικό τρόπο την αριστοτελική μέση οδό, που θυμίζει κορυφογραμμή.

Αυτή την άκρως ριψοκίνδυνη απότελεσμα 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 θεωριών σκέψης¹². Οι υποθέσεις εργασίας που εν συντομίᾳ 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 μιθοπλασία ή από αξίωμα της θηλικής 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 γνωνία 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 την υψηλή αξία του ανθρωπίνου στοιχείου. Η τάξη του προσώπου είναι ταυτοχρόνως το δικαίωμα του ανθρώπου και το κοινητήριο, 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 αντιφατοιστικοί νόμοι, το νόημα του λερού και ο εγκόσμιος κανόνας. Επιπλέον, υπάρχει ένας ολόκληρος κόσμος αντίστοιχων ψυχικών μορφών των ατόμων: το φρούδικό 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 «έαν απομείνει μόνο ένας, αυτός θα είμαι εγώ».

Η οικονομική σύγκριση είναι εν προκειμένω ιδιαιτέρως διαφωτιστική. Η αξία ενός αγαθού έχει βέβαια ένα αντικείμενο ως στήριγμα, αλλά δεν καθορίζεται από την υπόστασή του (γι' αυτό, με τη διαχύμανση 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 σινεχίως, παρά τις σινεγίες περί του αντιθέτου προσπάθειες της κυριαρχησης οικονομικής σκέψης, πως η αξία του εμπορεύματος προέρχεται αποκλειστικά από την κοινωνική εργασία που αποκρινούνται σε αυτό. Σινιστά, όπως λέει ο Μαρξ, μια «αισθητή υπεραισθητή πραγματικότητα». Αυτή η διάλεκτική εκφραση δεν είναι ακριβώς η χαρακτική φωτός που ψάχναμε για να λύσουμε το αίνιγμα της αξίας του προσώπου: Το πρόσωπο, όπως και μια φάρδος χρυσού, δεν έχει εκ φύσεως αξία, αλλά δεν προσλαμβάνει πολὺ 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 πάφουμε ποτέ να επιανάλαμβανούμε 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 εργαλεία 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 σημαίνει γεγονός, αυτό δεν σημαίνει κατά κανέναν τρόπο ότι το εν λόγω γεγονός είναι αφ' εαυτού δίκαιο: μένει να χρίνουμε αν το ανθρώπινο δεν είναι απάνθρωπο. Καθετί που υπάρχει έχει βέβαια ένα λόγο ύπαρξης, αλλά μόνον ο πλέον χονδροειδής κοινωνιολογικός θετικισμός συμπεριφέρει 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 ειθύνη της προσωπικής αξιολόγησης. Η προσωπική αξιολόγηση διαμεσολαβείται ωστόσο κοινωνικά, πολὺ περισσότερο απ' όσο σινηθών νομίζουμε, από έναν ολόκληρο κόσμο νομικών εννοιών και ηθικών αναταφαστάσεων. Επιχειρηματολογικών κανόνων και φιλοσοφικών εγγειοημάτων, από μια ολόκληρη παιδεία στο επίπεδο της οποίας η αντιταφάθεση των πρακτικών μπορεί να μετατραπεί σε αντιταφάθεση αξιών, και ενίοτε σε μια κοινή πεποίθηση που μπορεί να καταλήξει σε έναν σιωτήλο γνώμονα ή σε έναν ζητό νόμο. Η αξία του προσώπου δεν στέκεται επομένως, όπως είναι προφανές, ακίνητη στην επιβλητική εκβολή ενός μεγάλου γαλήνιου ποταμού. Σινιστά περισσότερο το διαρχώς στροβιλιζόμενο διακύβευμα των ελικοειδών γραμμών του και των ορμητικών του ρευμάτων. Είναι πολικότητα και βρίσκεται σε σινεχή σύνδεση με το αντίθετό της. Ο ανθρώπινος 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 δινατή 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 ταυτίζεται –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 αφελιμιστικούς περιορισμούς του σεβασμού που απαιτεί το πρόσωπο). Διότι το ιδιαίτερο γνωρισμα 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 καθαυτά —το έμβρυο μετά τον 3ο μήνα της κυησης, το νεογέννητο, ο αυτιστικός, ο παφάρων, το θύμα ατυχήματος που βρίσκεται σε εκτεταμένη κατάστασης φυτοζωίας, κ.λπ.

Αυτή η τελευταία περίπτωση είναι αρκετά διαφωτιστική σε σχέση με τη λογική που χαρακτηρίζει τη διαδικασία της εκπολιτιστικής προσωποποίησης. Μέχρι πρότινος, κατατάσσαμε 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 δεῖξει εδώ και καιρό ότι μπορεί κάποιος να εξέλθει με απρόβλεπτο τρόπο από ένα εκτεταμένο κώμα μετά από βδομάδες, μήνες, ενίστε μάλιστα και χρόνια. Ως εκ τούτου, έγινε φανερό ότι ελλείψει υπομονής, δηλαδή κατά βάθος ελλείψει ηθικής αξιώσης, είχαν θανατωθεί εν δυνάμει επιζώντες. Γεγονός που μας οδηγεί να εντάξουμε την εκτεταμένη φυτοζωία, το ηλεκτρογκεφαλογάφημα της οποίας δεν είναι επαναληπτικά επίπεδο. στην κατηγορία των καθαυτών προσώπων — μια έννοια την οποία αγνοούν εντελώς οι αφελιμιστές και που συνιστά ωστόσο μια πρωθημένη αυχμή της πολιτισμένης ανθρωπότητας. Επιπλέον, εδραιώνεται μια προσήκουσα απαίτηση σεβασμού, που αποκλείει κάθε μορφή εργαλειοποίησης σαν την εμπορική πραγμάτευση ή την κατοχύρωση ευρεσιτεγνίας, απέναντι σε αυτό που δίχως να είναι ένα πρόσωπο καθαυτό, 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 υπειθυνότητας εκτείνεται όλο και περισσότερο στα ζώα, που μπορούν όπως και εμείς να αισθανθούν πόνο. Η ανθρώπινη απαίτηση για αξιοπρέπεια, ακολουθώντας την ανηφορική της πορεία, χαρακτηρίζεται από μια εγγενή και απεριόριστη επεκτατικότητα.

Θα μπορούσαμε άραγε να αντιτείνουμε ότι αυτή η θεωρούμενη ως πρωτότυπη 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: αργούνται 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 θεση για τον Φόνερμπαχ προβάλλει στη φιλική κριτική της αντίληψης του Φόνερμπαχ που φυσικοποιεί την ανθρώπινη

ονσία, αντιτείνοντας ότι η εν λόγω ουσία «δεν είναι μια αφαιρέστη εγγενής στο απομονωμένο 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 Ντινζέμ. Υποστηρίζει ταυτόχρονα ότι από το αντικειμενικό σύνολο δεν είναι τίποτα άλλο από την ίδια την υποκειμενική *humanitas* των ανθρώπων η οποία αντικειμενοποιείται (εργάλεια, γλώσσες, κ.λπ., επίσης, και χωρίως, 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 πρόγμα: υπάρχει και από τις δύο πλευρές η ανθρωπότητα, υπό την απομική και τη συλλογική της μορφή, γεγονός που αλλάζει τα πάντα. Η εν λόγω υλιστική-ιστορική θεώρηση προχωρά επομένως πολύ πιο πέρα από έναν κοινωνιολογισμό των κοινωνικού εξαντρασμού. Παράγει μια εκ θεμελίων πρωτότυπη ανθρωπολογία απ' όπου μπορούμε επί παραδείγματι να συναγάγουμε, όπως το κάνει με εξόχο τρόπο ο Βιγκότσι, μια ιστορικο-πολιτισμική ψυχολογία που θα διασαφηνίσει επιτέλους τη γένεση των ανώτερων ψυχικών λειτουργιών¹⁴. Άλλα μπορούμε επίσης να εξαγάγουμε απ' αυτήν, αν τοινάχιστον τα ελάχιστα που έχω τη δινατότητα να υποστηρίξω εδώ έχουν μια πειστική αξία, μια νέα διασαφήνιση της τόσο αινιγματικής μέχρι τώρα έννοιας του ανθρωπίνου προσώπου.

Ταυτόχρονα, αναδεικνύεται μια μείζων διαφορά πρακτικής τάξης ανάμεσα στη μαρξική αντιληψη 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, κατέξοχην αντικείμενο κοινωνιολογικών ερειπίων και επεξηγήσεων, αλλά και από μια ανοιχτή ιστορία, μια ιστορία γεμάτη αντιφάσεις που επιθρεάζονται από αγώνες και επαναστατικούς μετασχηματισμούς οι οποίοι προκύπτουν από στοχεύσεις στα πλαίσια των οποίων η παρούσα κατάσταση πραγμάτων κρίνεται στο όνομα ανθρώπινων 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 περιέχουν να μην αποτελούν κατ' αυτήν παρά θηροκεντικά δόγματα που υπάγονται στην κατηγορία του ιδεολογικού συμπτώματος. Μια τέτοια στάση πραγματοποιεί την αξιολογική κρίση, και την οιδετεροποίει πορσό όφελος μιας γενικότερης σιντηρητικής στάσης. Αντιθέτως, η μαρξική στάση αποκαθιστά την πλήρη νομιμότητα της αξιολογικής κρίσης (την ίδια στιγμή που θεωρεί ως προαπαλτούμενό της την αινιστηρή μελέτη του πραγματικού), και θεμελιώνει το σχέδιο της στην εννόηση του αντικειμένου. Πρόκειται για σημαντικότατη απόκλιση αναφορικά με τόσο νευραλγικά ζητήματα όπως, επί παραδειγματικής, η εκτεταμένη διαδικασία που προωθεί σήμερα νέες μορφές εργαλειοποίησης του ανθρώπου, όπου δεν σταματά να καιδοφυλακτεί 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 αιτιοσκοπό της ιστορίας» (σύμφωνα με τη φράση που συχνά επαναλαμβάνει) σε αξιολογικό επίπεδο. Γεγονός που μας απομακρύνει κατά πολύ από κάθε κοινωνιολογισμό.

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

βασιζόταν στους αριθμούς πιωλήσεων 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 απαραίτητως 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 ακομής επίσης το Κεφάλαιο, θα μάθουμε καλύτερα από οποιδήποτε άλλον 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 φυσικές; Και ποιος διακρίνει στην «αξιοπρέπεια του ανθρώπινου προσώπου» τη σύμπτηξη μιας τεράστιας εκπολιτιστικής δραστηριότητας, η πιθανή υποχώρηση της οποίας εκφράζει αυτοστιγμέι την επιστροφή ενός είδους βαρβαρότητας; Εάν πραγματικά θέλετε να κατανοήσετε τη γενεαλογία της αξίας, μην διαβάζετε τον Μαρξ λιγότερο από τον Νίτσε – και θα έλεγα μάλιστα, από την πλευρά μου: να διαβάζετε 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 διαπιστωσης που μας θέτει άμεσα ενώπιον των ευθυνών μας. Αυτή η διάσταση ξεχνιέται σχεδόν πάντα στην κυριαρχη βιοηθική φιλολογία. Διαβάζοντάς την, αποκομίζει κανείς την εντύπωση ότι οι υπάρχοντες ηθικοί γνώμονες είναι προϊόντα 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 απειθαρχοί 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 μείζων 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 M. 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) μεταγγίσεων 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 διαπαιδαγωγήθει με τις παραδόσεις αλληλοφύγησης του συνεργατικού 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 απόλυτης θετικό τρόπο για αυτήν, ενώ στη γειτονιά μας, στη Γερμανία για παράδειγμα, το αίμα πωλείται στις βαθιές ζέζες της σε 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 είνηλωτα τα αιφανή μονοτάτια που παρέχουν στο πρόσωπο την αξιοπρέπειά 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 ίδια παράγοντα την ηθική –διότι παράγοντας επίσης την ανηθικότητα, όπως πολύ συχνά παρατηρούμε– αλλά ότι σε αυτά βρίσκεται το κέντρο παραγωγής της ηθικής, και χυρίως της πιο δημιουργικής της διάστασης. Δεν σκοπεύουμε επομένως να μειώσουμε τη σημασία που έχουν η απαιτητικότητα της έννοιας και η δραστικότητα του δικαίου στην από κοινού αναζήτηση του οφθότερου επιχειρήματος, και εν ολίγοις την ηθική διάσταση του «επικοινωνιακού πράττειν» σύμφωνα με την ορολογία των Χάμπερμας, αλλά να αναδείξουμε τον θεμέλιακό 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 ανθρώπων, που δημιουργούν σταδιακά, πολύ πριν τον κυριακάτικο ανθρωπιστικό λόγο, και οικικές φορές με τίμημα έναν ανώνυμο πρωισμό, δι. 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 φροτισμένες 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 περιέγραψα στην αρχή: Εσείς θα πρέπει να το κρίνετε. συνυπολογίζοντας ότι πρόκειται για μια εργασία με θρητά συναινετική στόχευση. Στην εργασία που επρόκειτο να επιχειρήσουμε στην ΕΣΕΗ, ήταν ξεκάθαρο από την αρχή ότι καθένας θα είχε μετά. όπως και πριν, το δικαίωμα να διατηρήσει την προσπλάση του στη δική του φιλοσοφική πεποίθηση ή θρησκευτικό πιστείω, εν προκειμένω. Σκοπός μας ήταν να αναζητήσουμε με ειλικρίνεια τις δινατότητες που είχαμε να ανταλλάξουμε απόφεις περι ηθικής και, εάν το καταφέρναμε επαρκώς, να ανοίξουμε το δρόμο για τη μετάβαση από το επίπεδο

της ηθικής στο επίπεδο των δικαίου, αποδεικνύοντας έτσι ότι μπορούν να υπάρχουν νόμοι της βιοηθικής (γεγονός που συγκεκριμένοτοι ήθηκε πρακτικά το 1994). Ως εκ τούτου, οφείλαμε να επεξεργαστούμε έναν κοινά αποδεκτό προσδιορισμό του προσώπου, που δεν θα αναγόταν ωστόσο σε κάποιον ισχνό κοινό παρονομαστή αλλά θα μπορούσε να αποτελέσει βάση για πραγματικά πλούσιες σε περιεχόμενο ηθικές συμπεψυφορές. Με άλλα λόγια, έπρεπε να ορίσουμε μια έννοια «δημοσίου συμφέροντος» για το πρόσωπο, η οποία δεν θα το εξομοίωνε ούτε με την απλή μιθοπλασία του νομικού υποκειμένου, ούτε με την απλή απομικότητα που διαδέτει αυτοσυνειδησία (αναπαραστάσεις 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 αρχίβεια 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 περιέγραψα: την έννοια του προσώπου ως μορφής-αξίας που είναι σύμφυτη σε κάθε άνθρωπο – και κατά συνέπεια συνολικά στην ανθρωπότητα – στο βαθμό που προορίζεται να μετάχει 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 αρχετά 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 απαραιτητή 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, ιδιαιτέρως κρίσιμη αλλά και ιδιαιτέρως περίπλοκη, θα ήθελα να κλείσω, εξετάζοντας εν συντομίᾳ το κομβικό σημείο των ξητημάτων 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 εξαυχής ότι ανάμεσα στα απόλυτα ποντικά που possuntus των επικεφαλής του καθολικισμού και τα κατηγορηματικά «πρέπει» των ερευνητών που ασχολούνται με τα έμβρυα δεν υπάρχει καμία ελπίδα συναίνεσης. Αυτό σημαίνει άραγε ότι πρέπει να παραιτηθούμε από κάθε προσπάθεια για ευρύτερες και αιθεντικές συμφωνίες, πέραν ενός εντελώς περιορισμένου αριθμού δύνακολων περιπτώσεων και ακραίων στάσεων: Έχουμε λοιπόν τη δυνατότητα να δοκιμάσουμε την ικανότητα της προαναφεύθείσας 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 Λαίδη Γουόρνοκ. 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 εγχέιρημα 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 στυγμή της ανάπτυξης του ζιγγίτη, με αποτέλεσμα να μην ευσταθεί ο ορισμός της 14ης ημέρας, ή όποιας άλλης, ως συνόδου που χωρίζει τις αποδεκτές από τις μη αποδεκτές έρευνες. 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 έρευνες πρέπει να απαγορευθούν για έμβρυα μικρότερα των 14 ημερών, ενώ ορισμένες άλλες αντιθέτως, μεγάλης γνωστικής και/ή θεραπευτικής σημασίας μπορούν να γίνονται αποδεκτές ακόμη και για έμβρυο μεγαλύτερο των 14 ημερών. Αυτή η φιλοξενία αλλαγή αντίληψης, και εξαιργής πειστική κατ' εμέ, παρείχε αρκετό ιώλικό για προβληματισμό. Το κριτήριο της ηθικότητας ή της ανθρικότητας δεν μπορούσε ασφαλώς να εδρεύει στο αντικείμενο, αλλά μόνον στο σχέδιο: άρχισε έτοι να αναδεικνύεται αυτό που πραγματικά συμβαίνει με τον σεβασμό του προσώπου.

Άρχετοι 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 προκάτοχοί μας μια θέση που θεωρούνταν αδιαμφισβήτητη και την οποία είχαν επεξεργαστεί κατά τη διάρκεια των διακριτικών συναντήσεων που είχαν με τον υπονομό έρευνας H. Curien και τον καρδινάλιο Lustiger: «το ανθρώπινο έμβρυο είναι εν δυνάμει πρόσωπο». Στις πρώτες της εκτιμήσεις η ΕΣΕΗ διατήρησε αυτήν την άποψη. Άλλα όταν ανέλαφα να οργανώσω μια ομάδα εργασίας για την έννοια του προσώπου, αποδείχθηκε πολύ γρηγόρα 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 συνιστά από καμία άποψη βιολογική έννοια. Είμαστε έτοιμοι, όπως και ο καθένας, να συμφωνήσουμε ότι δεν πρέπει να κάνουμε το οτιδήποτε με το έμβρυο, άλλα 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 Γουόρνον, και μιας οδηγίους μεμάς στην απόρριψη της αποδεκτής αντίληψης για την «ιψήλη αξιοπρέπεια του εμβρύου».

Άρχισαν έτοι να σκιαγραφούνται εν συντομίᾳ τα χαρακτηριστικά που έπρεπε να διαθέτει μια τέτοια έννοια του προσώπου, η οποία δεν θα μπορούσε να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Έπρεπε να απορρίψουμε ανεπιστρεπτή την εξαγωγή της οποιασδήποτε ηθικής προσταγής από τα ίδια τα πράγματα, η οποία θα τους απέδιδε θεωρητικά μια αξία που δεν απορρέει από αυτά. Άλλα έπρεπε επίσης να απομακρύνουμε με αποφασιστικότητα την τάση που μας οδεύει να αναγάγουμε την ηθική προσταγή σε μια πραγματιστική σύμβαση η οποία θα αναθεωρούνταν συνεχώς και θα είχε επομένως προσαριστικό χαρακτήρα, ή σε μια νομική μιθοπλασία που μπορεί μεν να διασφαλίζει το απαραβίαστο του νόμου μέσω της αποδεκτής αυθαιρεσίας της, αλλά αφανίζει καθ' ολοκληρώμα 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 ορτώς ηθική, και τη δινατότητα ύπαρξης του προσώπου, ή για να είμαι πιο ακριβής, του ανθρωπίνου όντος, ως έννοιας αμιγώς και ορτώς βιολογικής. Τότε, δεν θα πούμε ότι «το έμβρυο είναι εν δυνάμει πρόσωπο», έκφραση ασα-

φής όπου το φήμα είναι πραγμοποιεί 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 εγχειρηματικό ζάρωμας 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 εξαρχιβωθεί) 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 απέναντι του (όπως επί παραδείγματι στην περίπτωση της εκούσιας διακοπής της κύτησης, όπου προτάσσουμε τον σεβασμό προς το εν ενεργεία πρόσωπο, δηλαδή την έγκινο), 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 συναρπήσει της τωρινής του κατάστασης και περισσότερο συναρπήσει 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 ετούτη η άκρως εκκοσμικευμένη έννοια της αξιοπρέπειας του εμβρύου δεν μπορεί να εκανοποιήσει 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 ελαχιστό για τους μεν είναι ήδη υπερβολικό για τους δε, που δεν βλέπουν στο έμβρυο παρά μια απλή μάζα κυντάρων που μπορούμε να τη χρησιμοποιήσουμε κατά βούληση, με αποτέλεσμα να απορρίπτουν ως αβάσιμη κάθε συστολή στη χρήση της. Υπό αυτή την έννοια, η δοκιμασία στην οποία υποβάλλαμε την εν λόγω έννοια δείχνει ξεκάθαρα αυτό που, για να πούμε την αλήθεια, υποψιαζόμαστε από την αρχή: η ολοκληρωτική θεωρητική και πρακτική συναίνεση ως προς αυτήν την τάξη ξητημάτων είναι ασφαλώς χιμαιφική. Άλλα 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 εκκοσμικευμένη και ηθικά άκρως απατητική έννοια του προσώπου (έννοια που κατ' εμέ είναι απρόσιτη αν ξεχάσουμε αυτό που τη διαφοροποιεί κατά πλεονεκτικό τρόπο τόσο από τις ρεαλιστικές πραγμοποιήσεις όσο και από τις ιδεαλιστικές μυθοπλασίες), και αναφέρομαι στο ρίζωμα της αξίας στη σημαίνοντα αντικείμενικότητα της τάξης του προσώπου και στην υπεύθυνη επινοητικότητα των κοινωνικών πρακτικών.

Εν ολίγοις, νομίζω ότι η δοκιμασία με το έμβρυο αποδεικνύεται ξεκάθαρα ενοιούχη για την έννοια του προσώπου που περιέχει 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 αγονία μάλιστα των γυναικών που τα κνιοφορούν: 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

του εν ενεργεία προσώπου, δηλαδή της γυναικας;). Άλλα ταυτόχρονα απορρίπτουμε κατηγορηματικά την αναγωγή του ανθρώπινου εμβρύου σε μια μάζα κυττάφων, αφού μια τέτοια στάση περιφρονεί οδυνηρά την πολιτισμική διάσταση του προβλήματος και έχει ως τύμημα εξίσου σημαντικές ασυνέπειες, σαν την ακόλουθη: πώς γίνεται να εκθειάζουμε την ανθρωπιστική αξία της επιστήμης και ταυτόχρονα να της προσδίδουμε την εκφριστική μορφή μιας δραστηριότητας που αρνείται να συνιντολογίσει την *humanitas* που είναι ήδη δυνητικά πλαστό στο βιώσιμο έμβρυο, δηλαδή σε αυτό το υποψήφιο μέλος της ανθρωπότητας; Ενδεχομένως, μέσα από μια τέτοια εννοια του προσώπου βρίσκουμε σε κάλο 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, όλεινοντας, διό νέες πλευρές αυτού του θέματος, με τις οποίες ολοκληρώνεται και σιγκεκριμενοποιείται η δοκιμασία. Με βάση τη λογική που προσπάθησα να προσδιορίσω, η ΕΣΕΗ δεν χωρίστηκε σε αντιτιθέμενες απόψεις (όπως σινέβη σε άλλες περιπτώσεις) όταν επιχείρησε να προσεγγίσει τα εντελώς πρωτότυπα και επιφοβα έρωτήματα της κλωνοποίησης που τέθηκαν εν πρώτοις με τη γέννηση της προβατίνας Ντόλυ τον Φεβρουάριο του 1997. Σε ό,τι αφορά την ανθρώπινη κλωνοποίηση αναταραγγίλικού χαρακτήρα (με την οποία θα μπορούσε να γεννηθεί ένα παιδί με τρόπο καθ' ολοκληρών ξένο προς τη σεξουαλική αναταραγγή) υπήρξε εξαρχής ομοφωνία στη διζική ηθική καταδίκη της. Ας μην επεκταθούμε στον απίστευτα ανείθυντο χαρακτήρα ενός τέτοιου σχεδίου σε βιοϊατρικό επίπεδο, με βάση τις τωρινές μας γνώσεις (η πρωρη γήρανση της Ντόλυ, για παράδειγμα, που οδήγησε στην ευθανασία της, αποδεικνύει ότι προχωρούμε σε ένα ανεξερευνητό έδαφος, ενώ η κίνηση μάρκετινγκ της οργάνωσης του Ραέλ που εξήγειλε επίσημα τη γέννηση του πρώτου ανθρώπινου κλώνου για τις 25 Δεκεμβρίου αποκαλύψθηκε περίπτωση σκανδαλώδους απάτης). Άλλα από ένα ειδικά ηθικό πρόσιμα, 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 ακύρωντε τον πρωτίστως αισθάμητο χαρακτήρα της βιολογικής ταυτότητας (αφού για πρώτη φορά θα γεννιούταν ένα παιδί που θα ήταν ολόδιο με μια προκαθορισμένη οντότητα), και όλα αυτά για να ικανοποιηθούν οι αιτιατήσεις μιας ανησυγχριτικής ήλιθιότητας, αφού φαντασιωτικό κίνητρο των ευκατάστατων αιτούντων είναι να ξαναζήσει (όπως φαντάζονται) ένας νεκρός – λες και η ακοδιά εξωτερική ομοιότητα θα αναιρούνε το γεγονός ότι το κλωνοποιημένο παιδί θα ήταν ψυχικά ένα εντελώς διαφορετικό άτομο. Δίνουλα θα μπορούσαμε να διανοηθούμε πιο χονδροειδή τρόπο για να αρνηθούμε εκ των προτέρων το δικαίωμα ενός προσώπου να αντιμετωπίζεται ως αιτιοσκοτός, απ' το να φέρουμε στον κόσμο και υπό παράλογες συνθήκες ένα άτομο με το καθήκον να είναι κάπτοις άλλος...

Ασφαλώς, το πρόβλημα που τίθεται με την κλωνοποίηση θεραπευτικού χαρακτήρα (παραγωγή κυττάφων που προορίζονται για την ανάτλαση οργάνων, ιστών, ή λειτουργιών) είναι εντελώς διαφορετικό. Άλλα αν η στόχευση δεν μπορεί εν προκειμένῳ παρά να επικρατείται, ουκ ολίγα από τα χαρακτηριστικά της μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο πολύ σοβαρών ηθικών ενστάσεων (ανέφερα μία προηγούμενως επισημαίνοντας ότι υπάρχει μεγάλος κίνδυνος να αναπτυχθεί μια τεράστια αγορά ανθρώπινων ωκυττάφων). Σ' ένα πιο αμεσο επίπεδο, μπορούμε να ξεχωρίσουμε δύο ερευνητικές σφραγίδες: εκείνη που προτείνει να χρησι-

μιοποιήσουμε πλειοδιναμικά στελεχικά κύτταρα που προέρχονται από ενήλικες οργανισμούς (όπως το μαστικό κύτταρο από το οποίο αποκτήθηκε η Ντόλιν), 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 απαγορεύεται και από τη γαλλική νομοθεσία. Άλλα 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 θεωρούνται αρχαιόσμο 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 κατατιαστώ με μια ηθική στάση που ορισμένοι θεωρούν ότι ακυρώνει την ένταση που διατύπωσα προηγουμένως. Ασφαλώς, οι πάντες θα συμφωνήσουν ότι είναι ανήθικο να παράγονται 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 πυρηνία 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. Άλλα, 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 ανθρωπίνου όντος την οποία εμπεριέχει. Το αποτέλεσμα της πυρηνικής μεταφοράς έχει ή όχι τη δυνατότητα να οδηγήσει σε μια γέννηση αν εμφινετεί σε μια μήτρα: Την έχει. Κατά σινέπεια, οφείλουμε να το αντιμετωπίσουμε σαν να ήταν έμβρυο, υπό τη βιολογική έννοια του όρου. Σε αυτό το σημείο νομίζω ότι η δοκιμασία αποδεικνύεται ιδιαιτέρως ευνοϊκή για την προτεινόμενη έννοια του προσώπου: είναι δύσκολο να αποδεχτούμε ερευνητικές διαδικασίες στις οποίες καταλογίζεται ότι δεν είναι εντελώς αντίθετες με την εργαλειοποίηση του ανθρωπίνου στοιχείου, ενώ δεν παίρνουν απόσταση από αυτό.

Να ήμως που τώρα τελευταία επανήλθε το ξήτημα 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 σημερινών 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 πικνό κείμενο. Ας επισημάνουμε μόνο το εξής: είναι ανοιχτό το ερώτημα αν μόνο τα εμβρύϊκά στελεχικά κύτταρα είναι ολοδύναμα ή αν το ίδιο συμβαίνει και με τα στελεχικά κύτταρα που προέρχονται από ενήλικες, γεγονός που θα αθούσε ακόμη περισσότερο αυτήν την ερευνητική κατεύθυνση. Άλλα, 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 εμβλόμενού χωρίς να χρειάζεται καμία προσφινή στους γιαμέτες ή στα σιντατικά τους», γεγονός που θα έθετε «ακόμη πιο επίφοβα ηθικά προβλήματα». Οδηγείται έτσι, μαζί με τον συνάδελφό του φιλόσοφο, σε πολύ ενδιαφέροντα συμπτεράσματα. Εν πρώτοις, ότι η a priori απαγόρευση της έρευνας για γνωστικούς σκοπούς σε τέτοιους τομείς δεν είναι ενδεδειγμένη, γιατί όσο περισσότερα γνωρίζουμε τόσο καλύτερες είναι οι επιλογές μας. Εν συνεχείᾳ, ότι η άνθηση αυτής της γνωστικής έρευνας πρέπει να συνδιάζεται με μια διτλή εγγίτηση: τον αυστηρό ηθικό έλεγχο της «ίδιας της πράξης που μεταφέρει ένα έμβρινο σε μια μήτρα», που παραμένει «καθοριστική», και τη «σαφή διάκριση ανάμεσα σε γνωστικά διακιθεύματα και οικονομικά διακιθεύματα» – σε μια στιγμή, θα πρόσθετα αλλ' την πλευρά μου, που η πίεση των οικονομικών και χρηματιστικών συμφερόντων πρέπει να αποτελέσει το πρώτο ζήτημα ηθικής εγρήγορσης.

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

Αλλά αν είναι έτοι, θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε, χωρίς ίγνος ρητορικής, ότι είμαστε πραγματικά όλοι υπειθυνοί για την κατάσταση – όπως οι μισθωτοί της εποχής της Απελευθέρωσης που έφεραν στο φως, με τη δωρεάν αιμοδοσία, μια νέα διάσταση της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας. Κατά συνέπεια, οφείλουμε να σιναγάγουμε όλες τις σινέπειες σε σχέση με την αντίληψη που αντιστοιχεί στην βιοηθική διαστηριότητα. Ο λόγος που ιδρύθηκαν τόσες επιτροπές ηθικής, όπως οι εθνικές επιτροπές γενικών γιατρών σεν την ΕΣΕΗ, κατά τη δεκαετία του '70 και του '80, ήταν η εξόφθαλμη 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, πολλατλασίασε στο μέτρο του δινατού 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 έφθει σε αντίφαση με τον εαυτό της): άταξ και ξεκαθαρίστηκε η τοποθέτηση της – και από πολλές πλευρές μπροστάμε να θεωρήσουμε ότι αυτό επιτεύχθηκε, μια τέτοια επιτροπή γενικών γιατρών σε εθνικό επίπεδο όφειλε 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 κατεύθιση. Πολλαπλασιάστηκαν οι ομάδες των ειδικών που δουλεύουν σε πλήρη αδιαφάνεια στους διαδρόμους της εξουσίας, οι ειδικοί, ή οι υποτιθέμενοι ειδικοί, αμείβονται ενώπιον 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 λαμβάνονται τις αποφάσεις, απέκτησε επαγγελματικό χαρακτήρα η διάδοση των γνώσεων από τους λεγόμενους «βιοηθικούς», ενώ όλα αυτά καλύπτονται κάθε τόσο από επιτροπές εν ειδει G7 της βιοηθικής, όπου οι μεγάλες δινάμεις διαχειρίζονται την αλήθεια και η ανθρωπότητα απλώς τις παρακολούθει... Δεν υπάρχει πιο αποτελεσματικός τρόπος για να γνωρίσει κανείς την πλάτη του στις απαυτήσεις μιας δημοκρατίας που δεν θα έχει καταντήσει φράση άνευ περιεχομένου. Όμως θα το ξαναπάρ και θα επιμείνει: αυτό που διακυβεύεται εν προκειμένω είναι για σήμερα, και ακόμα περισσότερο για το πολύ χοντρό αύριο, ό,τι βαθύτερο χαρακτηρίζει την ανθρωπότητα, ό,τι ουσιαστικότερο εμπεριέχει ο πολιτισμένος κόσμος. Θα μας κατευθύνει και εδώ ο νόμος του κέρδους, που έχει ξεφύγει από κάθε λογική; Προέρχεται να του αντιτάξουμε ακόμη πιο αποφασιστικά το δικαιώμα 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, *Méta physique des mœurs*, σε *Œuvres philosophiques*, La Pléiade, τ. III, 1986, σσ. 457, 470, 475.
4. Bl., *Œuvres philosophiques*, La Pléiade, τ. II, 1985, σ. 334 (διατηρώντας 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. Bl., *Questions d'éthique pratique*, θ.π.
10. Bl., Peter Singer, Helga Kuhse, *Should The Baby Live?* Το παιδίθεμα εμφανίζεται σε ένα άρθρο του Nat Hentoff στην *Washington Post* που αναδημοσιεύτηκε στο *Le Courier international*, ω. 468, 21-27 Οκτωβρίου 1999, σ. 58.
11. Bl., τη μελέτη της Marie-Louise Laramé, «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 προφίληματισμού συνέταξα μια έκθεση της ΕΣΕΗ, με τίτλο *Bioéthique έφεινα και σεβασμός του ανθρωπίνου προσώπου*, που δημοσιεύτηκε, με πρόλογο του καθηγητή Jean Bernand, το 1988 (από το *La Documentation française*).
13. Ανέπτυξα εκτενός αυτά τα θέματα στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου μου *Pour une critique de la raison bioéthique*, Odile Jacob, 1994, σσ. 23-114.
14. Bl., κυρίως, Λ. Βιργκότοκι, *Σκέψη και γλώσσα*, Γνώση, 1988. Bl., επίσης, μετάξυ άλλων, τη συλλογή μελετών *Avec Vygotski*, επιμέλεια: Yves Clot, La Dispute, 2^η έκδοση, 2002.
15. Bl., L. Séve, *Penser avec Marx aujourd'hui - I. Marx et nous*, La Dispute, 2004, σσ. 20-24.
16. Για αυτήν την ιστορία, βλ. Marie-Angèle Hermite, *Le Sang et le droit*, Editions du Seuil, 1996, 2^η μέρος.
17. Μια επιχειρηματολογία αυτού του είδους αναπτύσσεται από τον Henri Atlan στο κειμενό του στο βιβλίο *Le Clonage humain*, Ed. du Seuil, 1999, σσ. 36-37. Αυτό με εξέπληξε καθίσ το Henri Atlan ήταν από εκείνα τα μέλη της ΕΣΕΗ που συνέβαλαν στον μέγιστο βαθμό στην επεξεργασία και αιτιολόγηση μιας αντύληψης για το σεβασμό του προσώπου, που εναντιώνεται σε κάθε πραγματοποιητικό ζεύγισμό.
18. Jean-Paul Renard και Jacques Bonniot de Ruisselet, «L'embryon humain face à la recherche», *Le Monde*, 8 Ιουλίου 2003, σ. 14.



Oskar Kokoschka, Αυτοπροσωπογραφία, 1918