

Onora O'Neill

ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ
ΚΑΙ ΕΜΠΙΣΤΟΣΥΝΗ
ΣΤΗ ΒΙΟΗΘΙΚΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
Θοδωρής Δρίτσας

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
Αντώνης Χατζημουσής

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΡΣΕΝΙΔΗ
ΑΘΗΝΑ

Οφείλω πολλά στους συναδέλφους μου από το Καίμπριτζ, με τους οποίους συζήτησα για πολλά χρόνια πολλά από τα θέματα που πραγματεύτηκα εδώ. Συγκεκριμένα ευχαριστώ τους Martin Bobrow, Peter Lipton, Martin Richards και Marilyn Strathern. Μετά την παράδοση των διαλέξεων οι Stephen Buckle, Derek Burke, Norman Daniels, Peter Furness, Nicholas Harman, Patricia Hodgson, Andy Kuper και Tom Murray με βοήθησαν με διάφορους τρόπους. Είναι περιττό, νομίζω, να πω ότι τα λάθη και οι παραλείψεις βαρύνουν αποκλειστικά εμένα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Κερδίζοντας σε αυτονομία και χάνοντας σε εμπιστοσύνη;

1.1 ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΒΙΟΗΘΙΚΗ

Η βιοηθική δεν συνιστά ξεχωριστό επιστημονικό κλάδο, δεν αποτελεί καν ένα νέο επιστημονικό κλάδο. Αμφιβάλλω μάλιστα αν θα θεωρηθεί κάποτε αυτοτελής επιστημονικός κλάδος. Η βιοηθική έχει καταστεί πεδίο συνάντησης πολλών επιστημονικών κλάδων αντικειμένων, δημοσίων λόγων (discourses) και φορέων, που ασχολούνται με τα ηθικά, νομικά και κοινωνικά ερωτήματα, τα οποία εγείρονται από τις εξελίξεις στην ιατρική, την επιστήμη και τη βιοτεχνολογία. Στους πρωταγωνιστές που συνδιαλέγονται και αντιλογούν επί του πεδίου αυτού, συγκαταλέγονται ασθενείς και περιβαλλοντολόγοι, επιστήμονες και δημοσιογράφοι, πολιτικοί, εκπρόσωποι ομάδων πίεσης και αντιπρόσωποι αστικών και επιχειρηματικών συμφερόντων, επαγγελματιών και ακαδημαϊκών κλάδων. Μεγάλο μέρος της συζήτησης έχει καινούριο και προκλητικό περιεχόμενο και χαρακτήρα. Ορισμένα σημεία της επισημαίνουν πιθανούς κινδύνους ενώ κάποια άλλα λειτουργούν παραπλανητικά.

Η πρώτη φορά που θυμάμαι να γίνεται λόγος για βιοηθική — δεν χρησιμοποιούσαμε τότε τη συγκεκριμένη λέξη, μολοντί είχε ήδη προταθεί¹ — ήταν στα μέσα της δεκαετίας του '70 σε μια συνάντηση φιλοσόφων, επιστημόνων και γιατρών στη Νέα Υόρκη. Συζητούσαμε τότε το ζήτημα των γενετικά μεταλλαγμένων (ΓΜ) οργανισμών: ένα θέμα εκπληκτικού ενδιαφέροντος, το οποίο βρισκόταν ήδη στα πρωτοσέλιδα των

1. Το Ινστιτούτο Kennedy στην Ουάσινγκτον ιδρύθηκε το 1971 και το πλήρες όνομά του ήταν «The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics». Βλ. W. T. Reich, «The Word "Bioethics": Its Birth and the Legacies of Those Who Shaped It», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4, 1994, σσ. 319-35.

εφημερίδων. Προς το τέλος της βραδιάς ένας ηλικιωμένος γιατρός παρατήρησε, με έναν ήπιο νοσταλγικό τόνο, πως όταν ο ίδιος μελετούσε ιατρική ηθική ως φοιτητής, τα πράγματα ήταν απλούστερα: το πρόγραμμα του μαθήματος περιελάμβανε το ζήτημα των ιατρικών αναφορών, του ιατρικού απορρήτου — και των ιατρικών αμοιβών. Αυτή η απλούστερη εποχή φαντάζει σήμερα πολύ μακρινή.

Στα χρόνια που πέρασαν κανένα θέμα δεν ήταν πιο κεντρικό για το μεγαλύτερο μέρος της βιοηθικής, και ειδικά για την ιατρική ηθική, από τη σημασία του σεβασμού των ατομικών δικαιωμάτων και της ατομικής αυτονομίας. Αυτές είναι τώρα οι κυρίαρχες ηθικές ιδέες σε πολλές συζητήσεις γύρω από θέματα που καλύπτουν το πεδίο από τις γενετικές δοκιμές μέχρι τη γηριατρική, από την ψυχιατρική μέχρι την εξωσωματική γονιμοποίηση, από προβλήματα της αρχής της ζωής μέχρι προβλήματα του τέλους της ζωής, από τις ιατρικές καινοτομίες μέχρι την ανώφελη θεραπεία, από την ηρωική ιατρική μέχρι τα άσυλα ανιάτων. Γράφοντας γι' αυτά και για πολλά άλλα θέματα, πολύς χρόνος και προσπάθεια επενδύθηκε στη διαμόρφωση και επεξεργασία διάφορων θεωρήσεων για την έννοια του σεβασμού των προσώπων, και επομένως των ασθενών, οι οποίες επικεντρώνονται στη διασφάλιση του σεβασμού των δικαιωμάτων και της αυτονομίας τους. Ο σεβασμός της αυτονομίας και των δικαιωμάτων ταυτίζεται συχνά με εκείνη την ιατρική πρακτική που επιζητεί την ατομική ενήμερη συγκατάθεση για κάθε ιατρική θεραπεία, για κάθε ιατρική έρευνα ή αποκάλυψη προσωπικών πληροφοριών, και επομένως σχετίζεται με μείζονες αλλαγές στις σχέσεις που θεωρούνται αποδεκτές ανάμεσα στους επαγγελματίες και τους ασθενείς. Η ιατρική πρακτική έχει απομακρυνθεί από την πατερναλιστική παράδοση, σύμφωνα με την οποία οι επαγγελματίες θεωρούνταν οι αρμόδιοι κριτές του συμφέροντος των ασθενών. Η αυξημένη αναγνώριση και ο σεβασμός των δικαιωμάτων των ασθενών, καθώς και η έμφαση που αποδίδεται στην ηθική σημασία της συγκατάθεσής τους, θεωρούνται πλέον καθιερωμένοι και υποχρεωτικοί τρόποι για τη διασφάλιση του σεβασμού της αυτονομίας των ασθενών.²

2. Για μια εξαιρετικά ενημερωτική έκθεση των αλλαγών αυτών, που εστιάζει μεν στην περίπτωση των Η.Π.Α. αλλά που περιέχει πολλά στοιχεία με ευρύτερη σημασία, βλ. Ruth Faden και Tom Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, 1986. Για μια κοινωνιολογική οπτική, βλ. Paul Root Wolpe, «The Triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View», στο Raymond DeVries και Janardan Subedi, επιμ., *Bioethics and Society: Constructing the Ethical Enterprise*, Prentice-Hall, 1998, σσ. 38-59.

Τα δικαιώματα και η αυτονομία διαδραματίζουν μικρότερο, αλλά παρ' όλα αυτά σημαντικό ρόλο και σε άλλες περιοχές της βιοηθικής, περιλαμβανομένης ακόμα και της περιβαλλοντικής ηθικής. Για παράδειγμα, μπορεί κανείς να επικαλεστεί τα δικαιώματα σε συζητήσεις για την απαγόρευση αγοραπωλησίας τροφίμων που περιέχουν χημικά πρόσθετα χωρίς τις ανάλογες ενδείξεις, ή Γενετικά Μεταλλαγμένων καλλιεργειών, ή για την προσθήκη χημικών στα αποθέματα νερού, με το σκεπτικό ότι, όταν τα άτομα δεν μπορούν να αρνηθούν, ούτε επομένως να επιλέξουν, καθώς δεν λαμβάνουν επαρκή πληροφόρηση ή δεν είναι σε θέση να απέχουν από την κατανάλωση, τότε θίγονται τα δικαιώματά τους. Οι κρατικές ρυθμίσεις για τη γεωργία έχουν επικριθεί, με το σκεπτικό ότι παραβιάζουν ή αδυνατούν να υπερασπιστούν τα δικαιώματα των ζώων, ή το δικαίωμα των καλλιεργητών να επιλέξουν πώς θα καλλιεργήσουν τη γη τους. Οι έλεγχοι της ρύπανσης έχουν υποστεί επιθέσεις με το σκεπτικό ότι παραβιάζουν το αναγνωρισμένο δικαίωμα των ατόμων να ρυθμίζουν τη ζωή και την εργασία τους όπως αυτά κρίνουν σκόπιμο.

Μπορεί να υποθέσει κανείς ότι η αυξημένη προσοχή που δίνεται στα ατομικά δικαιώματα και στην αυτονομία έχει αυξήσει και τη δημόσια εμπιστοσύνη στους τρόπους με τους οποίους ασκείται και ρυθμίζεται η ιατρική, η επιστήμη και η βιοτεχνολογία. Περισσότερα δικαιώματα και μεγαλύτερη αυτονομία συνεπάγονται μεγαλύτερο έλεγχο από τα άτομα επί του τρόπου ζωής τους και αύξηση της δυνατότητάς τους να αντιστέκονται στις επιταγές των άλλων και στις θεσμικές πιέσεις. Παρ' όλες όμως τις σθεναρές προσπάθειες από πολλές πλευρές για το σεβασμό των προσώπων και της αυτονομίας τους, και παρά τη βελτίωση των ρυθμιστικών δομών, η δημόσια εμπιστοσύνη στην ιατρική, την επιστήμη και τη βιοτεχνολογία έχει, κατά τα φαινόμενα, μειωθεί. Η απώλεια εμπιστοσύνης είναι μια μόνιμη επωδός των αιτημάτων των ομάδων πίεσης και του τύπου. Σε πολλές ανεπτυγμένες χώρες, και ειδικά στο Ηνωμένο Βασίλειο, υπάρχουν ενδείξεις ότι είναι αρκετά διαδεδομένη η δυσπιστία απέναντι σε διάφορα επαγγέλματα, απέναντι στους ειδικούς και τις δημόσιες αρχές.³

Αυτή η απώλεια εμπιστοσύνης αποδίδεται συχνά στην υποτιθέμενη αναξιопιστία των επιστημόνων και των βιοτεχνολόγων, ακόμα και των

3. Η ιστοσελίδα των δημοσκοπήσεων MORI περιέχει αναφορές πολυάριθμων δημοσκοπήσεων που τεκμηριώνουν την έλλειψη ή την απώλεια δημόσιας εμπιστοσύνης. Βλ. Βιβλιογραφία II.

γιατρών, καθώς και των δημόσιων λειτουργών που νομοθετούν και ρυθμίζουν τις πράξεις τους. Ακούγεται συχνά ο ισχυρισμός ότι οι επαγγελματίες της ιατρικής και αυτοί που είναι υπεύθυνοι για τις ρυθμίσεις, οι πολιτικοί και οι δημόσιοι υπάλληλοι, οι εταιρείες βιοτεχνολογίας και οι επιστήμονες επιδιώκουν το δικό τους συμφέρον και όχι το συμφέρον των ασθενών ή του κοινού. Οι ισχυρισμοί αυτοί υπαινίσσονται ότι τα μέτρα που έχουν εισαχθεί (εν μέρει) για να διευρύνουν την ατομική αυτονομία και να διασφαλίσουν ότι η θεραπεία και η έρευνα θα πραγματοποιούνται μόνο στη βάση της ενήμερης συγκατάθεσης, δεν έχουν πετύχει να εξασφαλίσουν την εμπιστοσύνη, και μάλιστα πιθανόν να την έχουν πλήξει. Ενδεχομένως αυτό δεν θα έπρεπε να μας εκπλήσσει: η αύξηση της ατομικής αυτονομίας μπορεί να οδηγήσει στην αύξηση της αυτονομίας εκείνων που κατέχουν θέσεις εξουσίας, ενισχύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη δυνατότητά τους να δρουν χωρίς αξιοπιστία και αυξάνοντας τους λόγους που έχουν οι υπόλοιποι να μην τους εμπιστεύονται. Ίσως θα μπορούσε κανείς να αποκαταστήσει την εμπιστοσύνη μειώνοντας την αυτονομία των φορέων και των θεσμών εκείνων που θα μπορούσαν να δράσουν με αναξιόπιστο τρόπο. Αποτελεί η απώλεια της αξιοπιστίας και της εμπιστοσύνης ένα αποδεκτό τίμημα για την επίτευξη μεγαλύτερου σεβασμού της αυτονομίας; Πρέπει να επιλέξουμε ανάμεσα στο σεβασμό για την ατομική αυτονομία και τις σχέσεις εμπιστοσύνης; Καμία από αυτές τις προοπτικές δεν είναι ιδιαίτερα ευπρόσδεκτη από μόνη της: αποδίδουμε αξία τόσο στην αυτονομία όσο και στην εμπιστοσύνη. Μπορούμε όμως να έχουμε και τα δύο;

1.2 ΙΑΤΡΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

Τα δύο κύρια πεδία της βιοηθικής είναι η ιατρική ηθική (με την ευρύτερη ερμηνεία που περιλαμβάνει την ηθική της βιοϊατρικής έρευνας) και η περιβαλλοντική ηθική. Οι έννοιες της αυτονομίας και της εμπιστοσύνης έχουν διαδραματίσει αρκετά διαφορετικούς ρόλους σε αυτές τις δύο περιοχές. Οι λόγοι αυτής διαφοράς μπορούν να μας διδάξουν πολλά.

Μεγάλο μέρος της ιατρικής ηθικής έχει επικεντρωθεί στον μεμονωμένο ασθενή, όπως επίσης και στις έννοιες των δικαιωμάτων και της αυτονομίας: έχει γίνει μόνιμη επωδός η αξίωση του σεβασμού της αυτονομίας και των δικαιωμάτων από τους επαγγελματίες της ιατρικής. Το υπονοούμενο πλαίσιο όλων σχεδόν των εργασιών σε αυτό το πεδίο είναι το

ιατρικό σύστημα μιας ανεπτυγμένης κοινωνίας με έμφαση στη νοσοκομειακή περίθαλψη. Προβλήματα όπως η δίκαιη κατανομή της ιατρικής περίθαλψης εντός του πλαισίου αυτών των ιατρικών συστημάτων, το ζήτημα της δημόσιας υγείας και της παγκόσμιας κατανομής των υπηρεσιών υγείας θεωρούνται περιθωριακά σε μεγάλο μέρος της βιοηθικής σκέψης.⁴ Ίσως τα θέματα αυτά έχουν περιθωριοποιηθεί ακριβώς επειδή η έννοια της ατομικής αυτονομίας θεωρείται τόσο κεντρική για την ιατρική ηθική.

Τα κείμενα περί περιβαλλοντικής ηθικής εστιάζουν τις περισσότερες φορές στα προβλήματα δημοσίου συμφέροντος. Στο πεδίο αυτό, η ατομική αυτονομία θεωρείται αρκετά συχνά αιτία κακών, τονίζεται επομένως όλο και πιο εμφαντικά η ανάγκη περιορισμού της. Τα καθιερωμένα παραδείγματα τέτοιου είδους ελέγχων είναι οι απαγορεύσεις στη ρύψη βιοθρολυμάτων ή τοξικών χημικών, η θέσπιση προτύπων για τις εκπομπές καυσαερίων, για τις μονώσεις των κτηρίων ή για τα υψηλά επίπεδα ασφαλείας στη βιοτεχνολογία. Στις σύγχρονες συζητήσεις στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής, οι αυτόνομες επιλογές «τρόπου ζωής» των ατόμων πολύ σπάνια θεωρούνται επαρκής όρος για την προστασία του περιβάλλοντος. Στις συζητήσεις αυτές τονίζεται η σημασία της υπεύθυνης διαχείρισης του περιβάλλοντος και υποστηρίζεται ότι για το σκοπό αυτό απαιτείται η επιβολή ρυθμίσεων σε κρατικό, και μερικές φορές μάλιστα σε διακρατικό, επίπεδο.

Υπάρχουν όμως και άλλοι, ίσως βαθύτεροι, λόγοι για τους οποίους η ατομική αυτονομία δεν ήταν το ίδιο σημαντική στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής σε σχέση με το πεδίο της ιατρικής ηθικής. Η περιβαλλοντική ηθική ασχολείται κατά βάση με τη μεταχείριση μορφών ζωής (κατά κύριο λόγο των ζώων και των φυτών), ομάδων και συστημάτων μορφών ζωής (όπως οικοσυστήματα και πληθυσμοί), και με τη σημασία πιο αφηρημένων περιβαλλοντικών ζητημάτων, όπως η εξαφάνιση ειδών του ζωικού βασιλείου και η τρύπα του όζοντος, οι κλιματολογικές αλλα-

4. Υπάρχουν βεβαίως σημαντικές εξαιρέσεις. Για ένα πρώιμο παράδειγμα βλ. Norman Daniels, *Just Health Care*, Cambridge University Press, 1985· αναμένεται μια αναθεωρημένη έκδοση με τον τίτλο *Just Health*: βλ. επίσης Thomas W. Pogge, «Relational Conceptions of Justice: Responsibilities for Health Outcomes», στο Sudhir Anand, Fabienne Peter και Amartya Sen, επιμ., *Health, Ethics, and Equity*, Clarendon Press, υπό έκδοση. Ερωτήματα σχετικά με τις έννοιες της ισότητας και της ισονομίας διαδραματίζουν μεγαλύτερο ρόλο στις εργασίες που καταλαμβάνονται με τα ζητήματα της κοινωνικής πρόνοιας, της δημόσιας υγείας και των οικονομικών της υγείας παρά στις εργασίες για τη βιοηθική.

γές και η ρύπανση. Εν γένει, τα κείμενα για την περιβαλλοντική ηθική προσπαθούν να δώσουν έμφαση στη συνέχεια μεταξύ των ανθρώπινων και των μη ανθρώπινων μερών του φυσικού κόσμου, και να αξιολογήσουν για τα δεύτερα κάποιου είδους σεβασμό και ενδιαφέρον σαν αυτόν που παραδοσιακά θεωρούσαμε σημαντικό για τον άνθρωπο. Οι θεωρητικοί της περιβαλλοντικής ηθικής ισχυρίζονται ότι οφείλουμε σεβασμό και μέριμνα για το φυσικό κόσμο, αλλά δεν θεωρούν ότι ο κόσμος ή όσοι κατοικούν σε αυτόν είναι φορείς δικαιωμάτων και ότι πρέπει να διαφυλαχθεί η αυτονομία τους ή να εξασφαλιστεί η συγκατάθεσή τους για τις δραστηριότητες στις οποίες εμπλέκονται. Η ηθική συζήτηση όσων ασχολούνται με την περιβαλλοντική ηθική δεν επικεντρώνεται στις έννοιες των δρώντων υποκειμένων και της αυτονομίας, στις έννοιες της συγκατάθεσης και του αντιπατερναλισμού· ο στόχος της είναι μάλλον να απεμπλέξει έννοιες όπως τα δικαιώματα, ο σεβασμός και η μέριμνα από την ιστορική τους σχέση με έννοιες όπως τα πρόσωπα και η αυτονομία.

Το χάσμα ανάμεσα σε αυτούς τους δύο κλάδους της βιοηθικής έχει αρχίσει τώρα να γεφυρώνεται. Εν μέρει, αυτό συμβαίνει επειδή πολλά θέματα που συνδέουν τη μέριμνα για την υγεία και τη μέριμνα για το περιβάλλον έχουν αποκτήσει επείγοντα χαρακτηριστικά. Στις συζητήσεις για τα ΓΜ προϊόντα, την ασφάλεια των τροφίμων, τη ρύπανση και τη μέριμνα για τα ζώα, τα ιατρικά ζητήματα συνδέονται συχνά με περιβαλλοντικά ζητήματα. Η εμφάνιση βακτηριδίων που είναι ανθεκτικά στα αντιβιοτικά είναι ένα ιατρικό πρόβλημα, για το οποίο ενδέχεται εν μέρει να ευθύνονται και οι κακές πρακτικές καλλιέργειας. Τα μείζονα περιβαλλοντικά προβλήματα, όπως η ερημοποίηση, οι ελλείψεις νερού και η ρύπανση της ατμόσφαιρας, έχουν πολύ σοβαρές ιατρικές συνέπειες.

Σε κάθε περίπτωση, υπάρχουν πολύ περισσότερα κοινά θεωρητικά θεμέλια στους δύο κλάδους της βιοηθικής από ό,τι φαντάζονται ορισμένοι. Η περιβαλλοντική ηθική απευθύνεται αναγκαστικά στους ανθρώπινους δρώντες: αυτοί αποτελούν τους μόνους δυνατούς αποδέκτες των επιταγών και των επιχειρημάτων της. Οφείλει επομένως να οικοδομήσει τα επιχειρήματά της στις ίδιες παραδοχές για την ανθρώπινη ικανότητα για πράξη με εκείνες της ιατρικής ηθικής. Μολονότι η περιβαλλοντική ηθική έχει πολύ συχνά αποκηρύξει τις «διακρίσεις λόγω είδους» (speciesism – ειδισμός), και μαζί με αυτές τη μη συμπεριληψη των διεκδικήσεων — ή, σύμφωνα με ορισμένους, των δικαιωμάτων — των μη ανθρώπινων μερών της φύσης, παραμένει παρ' όλα αυτά όσον αφορά το

κοινό στο οποίο απευθύνεται, τόσο ανθρωποκεντρική όσο και κάθε άλλος κλάδος της ηθικής.⁵

Δεν πρέπει να μας εκπλήσσει λοιπόν που η ιατρική και η περιβαλλοντική ηθική έχουν βρει, εστιάζοντας στα δικαιώματα, μια κοινή γλώσσα. Η γλώσσα των δικαιωμάτων επιτρέπει τη σύγκλιση ανάμεσα στο λεξιλόγιο της ιατρικής και της περιβαλλοντικής ηθικής παραμερίζοντας πολλά ερωτήματα σχετικά με την ικανότητα δράσης και τις υποχρεώσεις, αποδίδοντας έμφαση στις έννοιες του αποδέκτη (recipience) και του δικαιούχου (entitlement). Από τη σκοπιά της ιατρικής ηθικής θεωρείται ότι η έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων, συμπεριλαμβανομένων και των δικαιωμάτων των ασθενών, εξασφαλίζει το σεβασμό για τα δρώντα υποκειμένα και την αυτονομία τους. Οι ειδικοί στην περιβαλλοντική ηθική θεωρούν ότι η έννοια των δικαιωμάτων των ζώων, αλλά και εκείνη των δικαιωμάτων άλλων μερών του φυσικού κόσμου, όπως τα δικαιώματα των φυτών ή των γεωγραφικών περιοχών, εξασφαλίζει την προστασία και το σεβασμό απέναντι στο μη ανθρώπινο κόσμο.

Η θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στα δύο μέρη της βιοηθικής δεν είναι ότι στο ένα η ικανότητα για δράση θεωρείται σημαντική ενώ στο άλλο όχι, αλλά εντοπίζεται στη διαφορά του αντικειμένου της ηθικής μέριμνας, στις διαφορετικές αξιώσεις που εγείρουν προς τα δρώντα υποκειμένα και στο διαφορετικό ρόλο που διαδραματίζουν οι σχέσεις μεταξύ ατόμων στις δύο περιοχές. Στο πεδίο της ιατρικής ηθικής, συνήθως τονίζεται η *ιδιαιτερότητα* της ικανότητας του ανθρώπου να πράττει ελεύθερα και η δυνατότητά του να επιλέγει αυτόνομα: έτσι, δίνεται έμφαση στην ειδική ηθική μέριμνα και στο σεβασμό που πρέπει να αποδίδονται στα πρόσωπα, συμπεριλαμβανομένων των ασθενών, καθώς και στην ειδική σημασία των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής, τονίζονται αντιθέτως οι *ομοιότητες* ανάμεσα στα ανθρώπινα και στα μη ανθρώπινα μέρη της φύσης: έχει επιχειρηθεί η σύγκριση, ή ακόμα και η εξίσωση των κανονιστικών αξιώσεων — αν όχι των δικαιωμάτων — των ανθρώπων και των λοιπών ανώτερων θηλαστικών,⁶

5. Βλ. Peter Singer, *Animal Liberation*, Jonathan Cape, 1976, για μια κριτική του ειδισμού για τη σχέση του ανθρωποκεντρισμού με τον ειδισμό, βλ. Tim Hayward, «Anthropocentrism: A Misunderstood Problem», *Environmental Values*, 6, 1997, σσ. 49-63 και Onora O'Neill, «Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism», *Environmental Values*, 6, 1997a, σσ. 127-42.

6. Βλ. Paola Cavalieri και Peter Singer, *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*, Fourth Estate, 1993.

των ανθρώπων και όλων των ζώων εν γένει,⁷ ακόμα και των ανθρώπων και όλων των μη ανθρωπίνων οργανισμών. Το μεγαλύτερο μέρος της ιατρικής ηθικής είναι ξεκάθαρα ανθρωπιστικό (humanistic), ενώ οι ειδικοί στην περιβαλλοντική ηθική θεωρούν ότι ο ανθρωπισμός είναι μια απαράδεκτη, από ηθική άποψη, διάκριση μεταξύ των ειδών (speciesism – ειδισμός). Θεωρούν ότι ακόμα και η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, πόσο μάλλον της ανθρώπινης αυτονομίας, είναι μια προβληματική αιτία πρόκλησης βλάβης ή αδιαφορίας απέναντι στα άλλα ζωντανά όντα ή απέναντι στο περιβάλλον. Στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής, ο ανθρωπισμός θεωρείται μέρος του *προβλήματος* παρά μέρος της *λύσης*. Παρ' όλα αυτά τόσο η ιατρική όσο και η περιβαλλοντική ηθική απευθύνονται μόνο σε όντα που μπορούν να σκεφτούν, να αποφασίσουν και να πράξουν· πρέπει και στα δύο πεδία συζήτησης να πάρουμε στα σοβαρά την έννοια της ικανότητας προς πράξη.

Δεδομένου ότι η έννοια της αυτονομίας έχει διαδραματίσει πολύ μεγαλύτερο ρόλο στην ιατρική από ό,τι στην περιβαλλοντική ηθική, θα επιλέξω τα παραδείγματά μου κατά κύριο λόγο από τη συζήτηση της ιατρικής ηθικής. Εισάγω παρ' όλα αυτά και ένα περιορισμένο πεδίο παραδειγμάτων από την περιβαλλοντική ηθική, με σκοπό να φωτίσω τους λόγους για τους οποίους τα δύο μέρη της βιοηθικής αποκλίνουν μεταξύ τους, και να επισημάνω τους τρόπους με τους οποίους τα ζητήματα δημόσιας υγείας έχουν περιθωριοποιηθεί στην ιατρική ηθική.

1.3 Η ΕΜΠΙΣΤΟΣΥΝΗ ΕΝΤΟΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΤΟΥ ΚΙΝΔΥΝΟΥ

Μολονότι οι συζητήσεις στο πεδίο της ιατρικής ηθικής και στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής αποκλίνουν σε πολλά ζητήματα, εντούτοις αμφότερες αντιμετώπισαν προσφάτως μια παρόμοια κρίση. Και στα δύο πεδία, οι φορείς και οι οργανισμοί δυσκολεύονται να εξασφαλίσουν και να διατηρήσουν τη δημόσια εμπιστοσύνη στις πράξεις και στις πολιτικές τους. Η κρίση υπήρξε ιδιαίτερα εμφανής στο Ηνωμένο Βασίλειο, αλλά είναι ορατή και σε πολλές άλλες πλούσιες και τεχνολογικά ανεπτυγμένες κοινωνίες.

7. Το πιο γνωστό έργο παραμένει το Singer, *Animal Liberation*: βλ. επίσης το Stephen R.I. Clarke, *The Moral Status of Animals*, Oxford University Press, 1977· Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Clarendon, 1981.

Κατά τη διάρκεια των τελευταίων τριάντα ετών η δημόσια δυσπιστία έχει συζητηθεί ευρέως, τόσο σε κοινωνιολογικές συζητήσεις για το ζήτημα της «κοινωνίας του κινδύνου»⁸ όσο και στα μέσα επικοινωνίας. Κορυφαίοι κοινωνιολόγοι έχουν παρατηρήσει ότι πολλές από τις τεχνικές και κοινωνικές πρακτικές —κατά κύριο λόγο η ιατρική, η επιστήμη και η βιοτεχνολογία— έχουν διευρυνθεί, έχουν γίνει πιο απόμακρες και θεωρούνται βεβαρημένες με πολλούς κρυφούς κινδύνους, ενώ με την παγκοσμιοποίηση των οικονομικών και τεχνικών διαδικασιών έχουν απλασιαστεί οι φόβοι γ' αυτές τις διαδικασίες. Οι φόβοι και οι αγωνίες των «κοινωνιών του κινδύνου» στρέφονται κατά κύριο λόγο στους κινδύνους που προκαλούνται (ή υποτίθεται ότι προκαλούνται) από την ιατρική υψηλής τεχνολογίας και τις γενετικές τεχνολογίες, από τις πυρηνικές εγκαταστάσεις και τη χρήση αγροχημικών, από την επεξεργασία των τροφίμων και τις επιθετικές τεχνολογίες της πληροφορίας.

Είναι όμως μάλλον αμφίβολο αν η πλειοψηφία των ανθρώπων στις πλουσιότερες περιοχές του κόσμου απειλείται από κινδύνους τους οποίους έχει όντως λιγότερες δυνατότητες να ελέγξει σε σύγκριση με τις προηγούμενες γενιές και τους κινδύνους που απειλούσαν εκείνες. Οι παραδοσιακές απειλές, όπως η ενδημική φυματίωση ή τα μολυσμένα αποθέματα νερού, οι ελλείψεις σε τρόφιμα και η ένδεια σε καύσιμα στο πρόσφατο παρελθόν, δεν ήταν ούτε αμελητέες ούτε ελέγξιμες από αυτούς που απειλούνταν, όπως δεν θεωρούνται αμελητέες ή ελέγξιμες από όσους ζουν σε φτωχότερες κοινωνίες και απειλούνται σήμερα.⁹ Ο ισχυρισμός ότι οι πλουσιότερες κοινωνίες έχουν γίνει «κοινωνίες του κινδύνου» δεν είναι ένας ισχυρισμός σχετικά με τα επίπεδα του κινδύνου, αλλά αφορά τις μεταβολές στην *αντίληψη του κινδύνου*, ή τουλάχιστον τις μεταβολές της αναφερόμενης αντίληψης του κινδύνου. Πρόκειται για έναν ισχυρισμό που αφορά την υποτιθέμενη ευρεία απώλεια εμπιστοσύνης στη δυνατότητα της ιατρικής, της επιστημονικής και της τεχνικής

8. Ulrich Beck, *Risk Society*, Sage, 1986· Piotr Sztompka, *Trust: A Sociological Theory*, Cambridge University Press, 1999.

9. Άλλοι συγγραφείς απορρίπτουν την καταστροφολογική άποψη ότι οι νέες τεχνολογίες έχουν αυξήσει τους κινδύνους. Βλ. Aaron Wildavsky, *Searching for Safety*, Transitions: Oxford University Press, 1988· βλ. επίσης το κείμενό του «If Claims of Harm from Technology are False, mostly False or Unproven What Does That Tell Us about Science?», κεφάλαιο 10 στο Peter Berger κ.ά., επιμ., *Health, Lifestyle and Environment*, Social Affairs Unit. Βλ. επίσης το John Adams, *Risk*, UCL Press, ειδ. σσ. 179-80, και πολλά από τα κείμενα στο Julian Morris, επιμ., *Rethinking Risk and the Precautionary Principle*, Butterworth Heinemann, 2000.

προόδου να επιλύσει προβλήματα και την αντίστοιχη αύξηση του φόβου και της δυσπιστίας. Αυτές οι αντιλήψεις είναι διαδεδομένες σε πληθυσμούς που ζουν στην πραγματικότητα περισσότερο και υγιέστερα σε σχέση με παλαιότερες γενιές. Παρ' όλα αυτά ο ισχυρισμός σχετικά με τις αντιλήψεις αυτές είναι ακριβής. Στο Ηνωμένο Βασίλειο, για παράδειγμα, οι δημοσκοπήσεις της εταιρείας MORI επιβεβαιώνουν ότι μεγάλο μέρος του κοινού δεν πιστεύει ότι πολυάριθμες ομάδες και επαγγελματίες λένε την αλήθεια για ιατρικά, επιστημονικά και περιβαλλοντολογικά ζητήματα.¹⁰

Σύμφωνα με τις εκτιμήσεις των μέσων ενημέρωσης στο Ηνωμένο Βασίλειο για αυτές τις έρευνες και τη στάση του κοινού που καταγράφεται σε αυτές, το κοινό δεν εμπιστεύεται την επιστήμη, τη βιομηχανία ή τους πολιτικούς. Υπάρχουν επίσης κάποιες ενδείξεις ότι αυτή η έλλειψη εμπιστοσύνης εκφράζεται ορισμένες φορές και με πράξεις: πραγματοποιούνται σποραδικά διαμαρτυρίες και διαδηλώσεις, υπάρχει μια ευρέως διαδεδομένη άρνηση του κοινού να αγοράσει γενετικά μεταλλαγμένα τρόφιμα, ενώ αρκετοί καταναλωτές στρέφονται προς τα «εναλλακτικά» ιάματα (παρά το γεγονός ότι τα περισσότερα από αυτά δεν έχουν ελεγχθεί ούτε για την ασφάλεια ούτε για την αποτελεσματικότητά τους). Υπάρχουν όμως επίσης ενδείξεις ότι το κοινό στρέφεται σε ενέργειες που δεν φανερώνουν κάποια αυξημένη δυσπιστία απέναντι στους επιστήμονες, τη βιομηχανία ή τους πολιτικούς, και ότι (κατά το μεγαλύτερο μέρος του) το κοινό δεν αποσύρει συνολικά την εμπιστοσύνη του από επαγγέλματα ή από κλάδους της βιομηχανίας όταν διαπιστώνει αναξιόπιστη συμπεριφορά από ορισμένα μέλη τους.¹¹ Μολονότι υπήρξαν κάποιες περιπτώ-

10. Για τα αποτελέσματα των δημοσκοπήσεων MORI για το ζήτημα των ΓΜΟ, βλ. Βιβλιογραφία Η. Άλλες μελέτες έχουν καταγράψει ελαφρώς διαφορετικά νούμερα: βλ. L.J. Frewer, C. Howard, D. Hedderley και R. Shepherd, «What Determines Trust in Information about Food-Related Risks? Underlying Social Constructs», στο Ragnar Löfstedt και Lynn Frewer, *Risk and Modern Society*, Earth Scan, 1998, σσ. 193-212, βλ. ειδικά τον πίνακα στη σ. 198, στον οποίο καταγράφεται ότι οι λιγότερο αξιόπιστες πηγές πληροφοριών είναι με τη σειρά, οι εφημερίδες tabloid, τα μέλη του κοινοβουλίου, οι υπουργοί, τα υπουργεία και οι προσωπικοί φίλοι (!) ενώ περισσότερο αξιόπιστοι θεωρούνται οι επιστήμονες των πανεπιστημίων, οι ιατρικοί επιστήμονες, οι οργανώσεις καταναλωτών, τα ντοκιμαντέρ της τηλεόρασης και οι επιστήμονες που συνεργάζονται με την κυβέρνηση.

11. Στο Ηνωμένο Βασίλειο, οι περιπτώσεις ανησυχίας για την αποτυχημένη έκβαση ιατρικών περιστατικών καταγράφονται στο 2001 Redfern Report για τα συμβάντα στο Νοσοκομείο του Alder Hey, και στο 1995 Kennedy Report για τα συμβάντα στη Μονάδα Καρδιολογίας του Νοσοκομείου Bristol. Έπεται από την δημοσίευση του Redfern Report, η Βρετα-

σεις επαγγελματικών αστοχιών ή και εγκλημάτων που έλαβαν ευρεία δημοσιότητα, υπάρχουν αρκετές ενδείξεις ότι το κοινό εξακολουθεί να εμπιστεύεται όχι μόνο τους γιατρούς, αλλά επίσης και τους επιστήμονες που εργάζονται στη δημιουργία νέων φαρμάκων, τις βιομηχανίες που τα παράγουν και τους ελεγκτές που διασφαλίζουν την εφαρμογή των προτύπων ασφαλείας. Από ό,τι φαίνεται αυτοί που αναφέρουν ότι έχουν χάσει την εμπιστοσύνη τους, είναι οι ίδιοι άνθρωποι που εξακολουθούν να εμπιστεύονται τους άλλους: η αναφερόμενη αίσθηση περί εμπιστοσύνης δεν εκδηλώνεται και στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι δίνουν στην πραγματικότητα την εμπιστοσύνη τους.

Παρ' όλα αυτά οι ισχυρισμοί περί δυσπιστίας και περί των πρακτικών της συνεπειών καταλαμβάνουν εξέχουσα θέση στη δημόσια συζήτηση. Υπάρχουν φωνές με μεγάλη επιρροή, που εκθέτουν ορισμένες πολύ ισχυρές, αν και ελάχιστα συνεκτικές, ερμηνείες περί της περιφρημής (όσο και απατηλής) προληπτικής αρχής. Εισηγούνται, για παράδειγμα, την απαγόρευση όλων των καινοτομιών που ενδέχεται να βλάψουν το περιβάλλον, ανεξάρτητα από την πιθανή ωφέλεια: όμως για πολύ λίγες αλλαγές μπορούμε να εγγυηθούμε ότι δεν θα έχουν *απολύτως καμία* κακή επίπτωση και για ακόμα λιγότερες μπορούμε να εγγυηθούμε εκ των προτέρων ότι θα είναι αβλαβείς: ακόμα και το status-quo (συνεχίζουν οι ίδιοι) μπορεί να έχει κακές επιπτώσεις — και με αυτήν τη συλλογιστική ούτε αυτό θα έπρεπε να διατηρηθεί.¹² Τι μπορεί να είναι αυτό που επιτάσσει η προληπτική αρχή αν τόσο η αλλαγή όσο και το status-quo κρίνονται ως εσφαλμένα; Ακούγονται επίσης αιτήματα να διασφαλιστούν επίπεδα ασφαλείας και επιτυχίας που είναι ανέφικτα στην ιατρική πρακτική και στα περιβαλλοντικά ζητήματα, όπως ο ισχυρισμός ότι ο καθένας θα πρέπει να λαμβάνει τη «βέλτιστη» θεραπεία: κάτι τέτοιο όμως είναι εφικτό μόνο όταν είναι βέβαιο ότι δεν υπάρχουν ισοδύναμες εναλλακτικές θεραπείες. Υπάρχει η αιτίαση να μην επιτρέπεται να υπάρχουν

νική Ιατρική Εταιρεία (BMA) ανέθεσε στην εταιρεία MORI μια δημοσκόπηση, η οποία έδειξε ότι το κοινό συνεχίζει ακόμη να εμπιστεύεται τους γιατρούς περισσότερο από κάθε άλλη επαγγελματική ομάδα. Βλ. την σχετική βιβλιογραφία για τα *Κείμενα των οργανισμών*, και ιδιαίτερα το τμήμα MORI/BMA 2001 στον ιστότοπο της MORI.

12. Για μια εξέταση των ισχυρότερων και των ασθενέστερων ερμηνειών της αρχής βλ. Julian Morris, «Defining the Precautionary Principle» στο Julian Morris, επιμ., *Rethinking Risk and the Precautionary Principle*, Butterworth Heinemann, 2000, σσ. 1-21 και Aaron Wildavsky, «Trial and Error versus Trial without Error», στο Morris, επιμ., *Rethinking Risk and the Precautionary Principle*, Butterworth Heinemann, Oxford, 2000, σσ. 22-45.

βλαβερές ουσίες σε μεγάλες ποσότητες στο νερό ή στα τρόφιμα (όπως το αλάτι).¹³ Εγείρεται μάλιστα κατά καιρούς η αξίωση ενός υποτιθέμενου (αλλά αν θέλουμε να μιλήσουμε κυριολεκτικά, ασυνάρτητου) «δικαιώματος στην υγεία», μιας φαντασίωσης που παραγνωρίζει το γεγονός ότι καμία ανθρώπινη ενέργεια δεν μπορεί να εξασφαλίσει υγεία για όλους, και ως εκ τούτου δεν μπορεί να υπάρξει καμία υποχρέωση προς τούτο, άρα και κανένα δικαίωμα στην υγεία. Αυτές οι υπερβολικές και αστόχαστες αξιώσεις αποτελούν ενδείξεις μιας κουλτούρας στην οποία η εμπιστοσύνη βρίσκεται υπό διωγμό. Οι συζητήσεις φτάνουν συχνά σε ακρότητες και υπερβολές. Η νοοτροπία της απόδοσης ευθυνών και κατηγοριών είναι ευρέως διαδεδομένη, τόσο στα μέσα μαζικής ενημέρωσης όσο και στα κείμενα των ομάδων πίεσης, που στοχοποιούν την κυβέρνηση, τους επιστήμονες και τις επιχειρήσεις.¹⁴

Αυτή η περιρρέουσα ατμόσφαιρα δυσπιστίας έχει δημιουργηθεί και συνυπάρχει με μεγάλες και πολυδιαφημισμένες εξελίξεις στην ιατρική και τις επιστήμες της ζωής, στη βιοτεχνολογία και την προστασία του περιβάλλοντος. Οι επιστημονικές επιτυχίες και η μείωση των κινδύνων για τη ζωή, την υγεία και το περιβάλλον είναι εμφανείς, όχι μόνο σε ερευνητικό επίπεδο, αλλά και στην εφαρμογή των αποτελεσμάτων της έρευνας στην ιατρική πρακτική και στην προστασία του περιβάλλοντος. Το προσδόκιμο όριο ζωής έχει αυξηθεί, και στις πλουσιότερες χώρες, αλλά και σε μεγάλο ποσοστό των φτωχότερων χωρών (αν και όχι σε όλες) εξακολουθεί να αυξάνεται. Η ιατρική φροντίδα έχει βελτιωθεί και πολλά από τα πιο σοβαρά προβλήματα υγείας αποτελούν ευθύνη των ίδιων των ατόμων, και σχετίζονται με το κάπνισμα και τη λήψη φαρμάκων, ή με την απώλεια σωματικού βάρους και την αύξηση της φυσικής άσκησης. Ακόμα και το Εθνικό Σύστημα Υγείας (National Health Service – NHS) στο οποίο — μολονότι είναι ιδιαίτερα αγαπητό — έχει ασκηθεί σφοδρή κριτική, έχει προοδεύσει προς μια ιατρική πρακτική που στηρίζεται στα τεκμήρια. Ομοίως και σε περιβαλλοντικά ζητήματα, στο Ηνωμένο Βασίλειο αλλά και σε άλλες πλουσιότερες χώρες, ο αέρας και το νερό γίνονται κα-

13. Βλ. για παράδειγμα το πιο πρόσφατο κείμενο της World Medical Association, τη διακήρυξη του Ελσίνκι, όπου το μέτρο για την ιατρική έρευνα τίθεται με αναφορά στη «βέλτιστη» θεραπεία: βλ. Βιβλιογραφία II.

14. Για μια χρήσιμη ανάλυση μιας συγκεκριμένης περίπτωσης βλ. το Parliamentary Office of Science and Technology (POST), *The «Great GM Food Debate»: A survey of Media Coverage in the First Half of 1999*, Report 138, Μάιος 2000· για χαρακτηριστικά παραδείγματα βλ. Richard North, «Science and the Campaigners», *Economic Affairs*, 2000, σσ. 27-34.

θαρότερα· επιδιώκεται η χρήση φιλικότερων προς το περιβάλλον τεχνολογιών και η εξοικονόμηση ενέργειας· έχουν μειωθεί οι μέθοδοι καλλιέργειας που προκαλούν βλάβη στο περιβάλλον· παρακολουθείται η βιοποικιλότητα και τα νέα σχετικά με τη βιοποικιλότητα και την άγρια ζωή είναι αρκετά συχνά πολύ ενθαρρυντικά.¹⁵ Υπάρχει ακόμα και μια αυξανόμενη αναγνώριση από το κοινό ότι τα περιβαλλοντικά πρότυπα (standards) έχουν σημασία και πρέπει να χρηματοδοτούνται. Εν ολίγοις η δημόσια εμπιστοσύνη στην επιστήμη και την ιατρική έχει εξασθενήσει παρά τις επιτυχίες, παρά την αυξανόμενη προσπάθεια σεβασμού των προσώπων και των δικαιωμάτων τους, παρά τις αυστηρότερες ρυθμίσεις για την προστασία του περιβάλλοντος, και παρά το γεγονός ότι η μέριμνα για το περιβάλλον εξετάζεται πολύ πιο σοβαρά σε σχέση με λίγα χρόνια πριν.

Η αναντιστοιχία ανάμεσα στην ενίσχυση των προσώπων ασφαλείας και τη μέριμνα για το περιβάλλον από τη μία και τη φθίνουσα δημόσια εμπιστοσύνη από την άλλη είναι, εκ πρώτης όψεως, περίεργη. Γιατί θα πρέπει να μειώνεται η εμπιστοσύνη τη στιγμή που αυξάνονται οι λόγοι ενίσχυσής της; Θα μπορούσαν να υπάρχουν πολλές καλές εξηγήσεις του παρόμοιου αυτού φαινομένου. Ορισμένοι, για παράδειγμα, εξηγούν την τρέχουσα κουλτούρα δυσπιστίας με βάση την απουσία επιστημονικής εκπαίδευσης του κοινού (αντίδοτο: η βελτίωση της κατανόησης της επιστήμης από το κοινό), ενώ άλλοι αναφέρονται στις ανεπαρκείς επικοινωνιακές ικανότητες των γιατρών και των επιστημόνων (αντίδοτο: να διδάξουμε τους γιατρούς και τους επιστήμονες πώς να επικοινωνούν καλύτερα με το κοινό), ή σε μια βαθύτερη και επίμονη σύγκρουση συμφερόντων. Σε επόμενα κεφάλαια θα σχολιάσω ορισμένες από αυτές τις γνώμες. Προς το παρόν, θα ήθελα πρώτα να εξετάσω τη θεμελιώδη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στο να θεωρεί κανείς τους άλλους αξιόπιστους και στο να τους εμπιστεύεται με ενεργό τρόπο.

1.4 Η ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΦΕΡΕΓΓΥΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΑΠΟΔΟΣΗ ΕΜΠΙΣΤΟΣΥΝΗΣ

Η απώλεια εμπιστοσύνης έχει αναχθεί σε μείζον ζήτημα της δημόσιας συζήτησης, αλλά η συζήτηση περί εμπιστοσύνης και περί απώλειας εμπι-

15. Tony Gilland, «Precaution, GM Crops and Farmland Birds», στο Julian Morris, επιμ., *Rethinking Risk and the Precautionary Principle*, Butterworth Heinemann, 2000, σσ. 60-83.

Αυτές οι νέες σχέσεις θα δικαιώσουν τις προσδοκίες μας μόνο αν αντικαταστήσουν τις παραδοσιακές μορφές εμπιστοσύνης με μια νέα και καλύτερη βάση για την εμπιστοσύνη. Οι νέες δομές μπορεί να παρέχουν λόγους στους ασθενείς να εμπιστεύονται ακόμα και αν δεν γνωρίζουν προσωπικά τους γιατρούς τους, ακόμα και αν δεν κατανοούν τις λεπτομέρειες των κανόνων και των κωδίκων που διέπουν τις ενέργειες των γιατρών. Υποτίθεται πως οι ασθενείς μπορούν να νιώθουν σίγουροι ότι η δύναμη των γιατρών ελέγχεται και περιορίζεται, ότι οι γιατροί θα ενεργήσουν με τον οφειλόμενο σεβασμό και ότι, σε περίπτωση αποτυχίας, δικαιούνται να ζητήσουν αποζημίωση. Μολονότι η παραδοσιακή εμπιστοσύνη, καθώς και το πλαίσιο εντός του οποίου αναδύθηκε, έχει πλέον χαθεί, εντούτοις έχει δημιουργηθεί μια περισσότερο αποδεκτή βάση για την έλλογη εμπιστοσύνη, μια βάση που τη συνδέει με το σεβασμό των δικαιωμάτων των ασθενών από τους επαγγελματίες. Υποτίθεται ότι το ιδεώδες της εμπιστοσύνης και το ιδεώδες της αυτονομίας έχουν πλέον μεταμορφωθεί και είναι συμβατά μεταξύ τους.

1.6 ΠΑΡΑΛΛΑΓΕΣ ΤΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Για να κρίνει κανείς αν οι έννοιες της αυτονομίας και της εμπιστοσύνης, όπως ερμηνεύονται στις μέρες μας, είναι πραγματικά συμβατές μεταξύ τους, οφείλουμε να διαμορφώσουμε μια καθαρότερη άποψη για την αυτονομία. Κάτι τέτοιο δεν αποκτάται εύκολο. Ο Gerald Dworkin ξεκίνησε ένα βιβλίο για την αυτονομία, αναφέροντας περίπου δώδεκα διαφορετικές ερμηνείες αυτής της έννοιας. Έγραφε ότι η αυτονομία έχει κατά καιρούς ταυτιστεί με

την ελευθερία (θετική ή αρνητική)... την αξιοπρέπεια, την ακεραιότητα, την ατομικότητα, την ανεξαρτησία, την υπευθυνότητα και την αυτογνωσία... την αυτοκατάφαση ... τον κριτικό αναστοχασμό ... την ελευθερία από υποχρέωση ... την απουσία εξωτερικών αιτίων ... και τη γνώση των πραγματικών μας συμφερόντων.²⁶

26. Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, 1988, 6. Βλ. επίσης το κείμενό του, «The Concept of Autonomy», στο John Christman, επιμ., *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, Oxford University Press, 1989, σσ. 54-76, ειδ. σ. 54, και Thomas E. Hill Jr., «The Kantian Conception of Autonomy», στο βιβλίο του, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, 1992, σσ. 76-96, το οποίο ξεκινά με την παρατήρηση: «Η αυτονομία είναι μια κεντρική έννοια στις σύγχρονες

Η Ruth Faden και ο Thomas Beauchamp γράφουν, στο πολύ ενδιαφέρον και πολύ χρήσιμο βιβλίο τους για την ενήμερη συγκατάθεση, ότι η έννοια της αυτονομία ταυτίζεται επίσης με

την ιδιωτικότητα, το εκούσιο, την αυτοκυριαρχία, την ελεύθερη επιλογή, την επιλογή ηθικής θέσης και την αποδοχή της ευθύνης για τις επιλογές που κάνουμε.²⁷

Δεν γνωρίζω αν αυτός ο κατάλογος περιλαμβάνει όλες τις εναλλακτικές, αλλά υποψιάζομαι πως όχι: μπορούμε, για παράδειγμα, να προσθέσουμε τους όρους «αυτοέλεγχος» και «αυτοκαθορισμός».

Ο Dworkin πιστεύει ότι

τα μόνα στοιχεία που παραμένουν σταθερά από συγγραφέα σε συγγραφέα είναι ότι η αυτονομία αποτελεί ένα χαρακτηριστικό που αποδίδεται σε πρόσωπα και ότι είναι μια επιθυμητή ποιότητα.²⁸

Αυτός δεν είναι κανένας ιδιαίτερα αυστηρός ισχυρισμός, παρ' όλα αυτά αμφιβάλλω αν αληθεύει είτε ως προς το ένα είτε ως προς το άλλο σημείο του. Υπάρχουν πολλοί συγγραφείς — στους οποίους συγκαταλέγονται και πολλοί που ασχολούνται με το φεμινισμό, την ηθική των αρετών και τον κοινοτισμό — που αμφισβητούν την άποψη ότι η αυτονομία αποτελεί πάντοτε αξία. Υπάρχουν άλλοι, περιλαμβανομένων πολλών αιτιολογητών, συμπεριφοριστών και δομιστών, που πιστεύουν ότι είναι μια υπατάξη. Υπάρχουν επίσης υποστηρικτές της μίας ή της άλλης σύλληψης της αυτονομίας που δεν πιστεύουν ότι είναι μια ιδιότητα των προσώπων, είτε επειδή πιστεύουν ότι αποτελεί ιδιότητα κάποιων αλλά όχι όλων των προσώπων είτε επειδή πιστεύουν ότι δεν προσήκει σε πρόσωπα αλλά (για παράδειγμα) στη βούληση, ή σε κάποιες πράξεις, ή σε κάποιες αρχές.²⁹ Παρ' όλα αυτά ο κατάλογος του Dworkin μας παρέχει ένα πολύ χρήσιμο σημείο εκκίνησης για να στοχαστούμε γύρω από την έννοια της αυτονομίας στη βιοηθική, επειδή μας δείχνει πόσες πολλές και διαφορετικές σημασίες μπορεί να εννοούνται και πόσο πολλαπλοί και αμφίβολοι

ηθικές συζητήσεις όπως και στη συζήτηση για τη φιλοσοφία του Kant: αλλά το μόνο που είναι απόλυτα σαφές για την αυτονομία σε αυτά τα πλαίσια είναι ότι σημαίνει διαφορετικά πράγματα για διαφορετικούς συγγραφείς.»

27. Faden and Beauchamp, *The History and Theory of Informed Consent*, σ. 7.

28. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, σ. 6.

29. Ο Thomas E. Hill, Jr., επισμαίνει στο «The Kantian Conception of Autonomy» ότι ο Kant δεν συνδέει ποτέ την αυτονομία με πρόσωπα αλλά μόνο με αρχές και βουλήσεις: ο Mill αποδίδει την αυτονομία σε κράτη αλλά όχι σε πρόσωπα. Βλ. και κεφάλαιο 2.

ισχυρισμοί είναι δυνατόν να διαπιπωθούν σχετικά με την αξία της αυτονομίας.

Παρά την πληθώρα συλλήψεων για την αυτονομία, στο πεδίο της σύγχρονης βιοηθικής υπάρχει μάλλον περισσότερη ομοφωνία από οπουδήποτε αλλού. Στη βιοηθική, και ειδικά στην ιατρική ηθική, η αυτονομία τις περισσότερες φορές γίνεται κατανοητή ως ιδιότητα των επιμέρους ατόμων. Θεωρείται γενικά ως ένα ζήτημα *ανεξαρτησίας*, ή τουλάχιστον ως η *ικανότητα για ανεξάρτητες αποφάσεις και ενέργειες*. Σύμφωνα με αυτή τη σύλληψη η αυτονομία θεωρείται *σχεσιακή*: η αυτονομία είναι πάντοτε αυτονομία από κάτι· θεωρείται επίσης *επιλεκτική*: τα άτομα μπορεί να είναι ανεξάρτητα σε ορισμένα ζητήματα αλλά όχι σε άλλα· και θεωρείται επίσης *επιδεκτική βαθμού*: κάποια άτομα μπορεί να έχουν μεγαλύτερο και κάποια μικρότερο βαθμό ανεξαρτησίας.

Μολονότι πολλοί από τους πρωταγωνιστές στη συζήτηση περί αυτονομίας στη βιοηθική ισχυρίζονται ότι ανατρέχουν στον Mill ή στον Kant (στα κεφάλαια 2 και 4 θα εξετάσω αυτές τις κοινές σκέψεις σχετικά με την καταγωγή των σύγχρονων επιχειρημάτων), εντούτοις μου φαίνεται πιθανό ότι οι κυρίαρχες θεωρήσεις της αυτονομίας ως ανεξαρτησίας οφείλουν εξίσου πολλά, ή και περισσότερα, στις συλλήψεις του εικοστού αιώνα περί χαρακτήρα και περί ατομικής ψυχολογίας, καθώς και στις μελέτες για την ηθική ανάπτυξη, παρά στις παλαιότερες παραδόσεις ηθικής φιλοσοφίας. Αν εξετάσουμε την περίοδο που ακολούθησε τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, θα διαπιστώσουμε το ζωηρό ενδιαφέρον που αποδίδεται στο γεγονός ότι, μετά την καταστροφή, κάποιοι άνθρωποι απέκτησαν μεγαλύτερη ανεξαρτησία από άλλους. Σε έναν κόσμο στον οποίο είχε τεράστια σημασία η συνεργασία ή η αντίσταση απέναντι στο κακό, απέκτησαν επίσης πολύ μεγάλη σημασία οι ψυχολογικές διαφορές ανάμεσα σε εκείνους που συνεργάστηκαν και συμμορφώθηκαν και σε εκείνους που αντιστάθηκαν. Το θέμα αυτό ήταν θεμελιώδες στο έργο του Adorno, *Η αυταρχική προσωπικότητα*,³⁰ όπου τονιζόταν η διαφορά ανάμεσα στην υπακοή που επέδειξαν όσοι είχαν αυταρχική προσωπικότητα, και στην ανεξαρτησία που επέδειξαν όσοι είχαν δημοκρατική προσωπικότητα. Παρόμοιες σκέψεις κυριαρχούσαν στα κείμενα περί θυτών και περί θυμάτων των στρατοπέδων συγκέντρωσης, στο έργο για παράδειγμα του Bruno Bettelheim και του Primo Levi. Εκεί παρουσιάζονται η αντίθεση ανάμεσα σε αυτούς των οποίων η ικανότητα για αυτόνομη και

30. Theodore W. Adorno, *The Authoritarian Personality*, Harper & Bros, 1950.

ηθική δράση κατέρρεε μέσα στα στρατόπεδα θανάτου, και σε εκείνους που επιβίωσαν ως πρόσωπα. Η αντίθεση αυτή ήταν επίσης κεντρική στα περίφημα πειράματα Milgram, στα οποία οι εθελοντές είχαν την ελευθερία να τιμωρήσουν με ηλεκτροσόκ όσους συμμετέχοντες δεν μπόρούσαν να εκτελέσουν ορθά κάποιες απλές πράξεις. Όπως αποδείχτηκε, ορισμένοι εξαιρετικά πειθαρχικοί συμμετέχοντες ήταν πρόθυμοι να επιβάλλουν υψηλά επίπεδα πόνου (αυτό δεν συνέβαινε στην πραγματικότητα, αφού τους τιμωρούμενους τους υποδύονταν ηθοποιοί) απλά και μόνο επειδή έτσι τους είπαν να κάνουν.³¹

Πολλές μελέτες του εικοστού αιώνα για την ηθική ανάπτυξη του παιδιού εστίασαν επίσης το ενδιαφέρον τους στη σύλληψη της αυτονομίας ως ανεξαρτησίας. Στο πρωτοπόρο έργο της δεκαετίας του '30, *Η Ηθική Κρίση του Παιδιού*,³² ο Piaget διέκρινε ανάμεσα στην ανωριμότητα των παιδιών εκείνων που θεωρούσαν τις ηθικές απαιτήσεις ως ένα ζήτημα υπακοής σε αναλλοίωτους κανόνες, και τη μεγαλύτερη ωριμότητα εκείνων των παιδιών που αναθεωρούσαν και επανεξέταζαν τους κανόνες. Παρόμοιες διακρίσεις ήταν κεντρικές για τις διαπολιτισμικές μελέτες περί ηθικής ανάπτυξης του Lawrence Kohlberg, ο οποίος επίσης ταύτιζε την ηθική ωριμότητα με την ατομική αυτονομία κατά την επιλογή και την κριτική των κανόνων.³³

Δεν αποτελεί, κατά τη γνώμη μου, κανένα μεγάλο μυστήριο ότι, εντός του πλαισίου της βιοηθικής αλλά και πέρα από αυτό, η αυτονομία κατανοήθηκε ως ένα ζήτημα ατομικής ανεξαρτησίας. Αν όμως η αυτονομία είναι ένα ζήτημα ανεξαρτησίας, τότε είναι πολύ εύκολο να δούμε γιατί συνταιριάζεται τόσο δύσκολα με σχέσεις εμπιστοσύνης. Οι ανεξάρτητοι άνθρωποι μπορεί να είναι εγωκεντρικοί, εγωιστές, να υστερούν σε συντροφικά ή αλληλέγγυα αισθήματα για τους άλλους — κοντολογίς, είναι ακριβώς ο τύπος του ανθρώπου, τον οποίο δεν υπάρχει κανένας λόγος να εμπιστευτεί και ο οποίος συμβάλλει σε μια κουλτούρα δυσπιστίας. Ο

31. Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Tavistock Publications, 1974.

32. Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child*, Penguin, 1977.

33. Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, 1981. Στον Kohlberg ακολούθησε έντονη κριτική τις δεκαετίες του '80 και του '90 από την Carole Gilligan, με το σκεπτικό ότι θεωρούσε περισσότερο ώριμους ηθικά εκείνους που κατασκευάζουν αυτόνομα κανόνες και όχι αυτούς που οικοδομούν σχέσεις με τους άλλους, και ότι έτσι παραδέχεται, με ένα μη-κριτικό τρόπο, μια «αντρική» οπτική του τι είναι σημαντικό από ηθική άποψη· βλ. Carole Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Dependence*, Harvard University Press, 1982· 2η έκδοση, 1993.

Αλκιβιάδης ήταν εντυπωσιακά αυτόνομος, και πρόδωσε όλη την εμπιστοσύνη που του είχαν. Αν ερμηνεύσουμε την αυτονομία απλά ως ανεξαρτησία από τους άλλους, ή από τις απόψεις και τις προτιμήσεις των άλλων, τότε δεν πρέπει να μας εκπλήσσει η ένταση που δημιουργείται ανάμεσα στην αυτονομία και την εμπιστοσύνη. Εμπιστευόμαστε ευκολότερα τους ανθρώπους στους οποίους στηρίζομαστε για να διαφυλάττουν τα συμφέροντά μας, για να εκπληρώνουν τους ρόλους τους, για να τηρούν το δικό τους μέρος της συμφωνίας. Η ατομική αυτονομία εκδηλώνεται πιο εύκολα όταν δεν υποχρεωνόμαστε από τους άλλους και από τις προσδοκίες τους. Η εμπιστοσύνη ευδοκίμει ανάμεσα σε εκείνους που είναι συνδεδεμένοι μεταξύ τους· η ατομική αυτονομία ευδοκίμει όταν ο καθένας έχει «χώρο» για να κάνει αυτό που θέλει.³⁴ Η εμπιστοσύνη προσήκει στις σχέσεις και στις (αμοιβαίες) υποχρεώσεις· η ατομική αυτονομία στα δικαιώματα και στις αντιτιθέμενες αξιώσεις.

Αν ανησυχούμε για την απώλεια της εμπιστοσύνης, οφείλουμε να αναρωτηθούμε γιατί η ατομική αυτονομία απολαμβάνει τέτοια εκτίμηση στις μέρες μας. Σίγουρα η ανεξαρτησία αποτελεί μια θαυμαστή ιδιότητα σε-ορισμένες περιπτώσεις και εντός ορισμένων πλαισίων, αλλά ισχύει αυτό παντού και πάντοτε; Μια φοιτήτριά μου μου πρόσφερε ένα αρκετά καλό και ζωντανό παράδειγμα του ερωτήματος αυτού, την περίοδο περίπου που είχα την πρώτη μου επαφή με τη βιοηθική.

Υποδέχτηκε την άνοιξη στην πόλη της Νέας Υόρκης μαζί με μια ομάδα αργένων φοιτητών, και με τον ιδιαίτερο τρόπο που συνηθίζουν. Η φοιτητική εφημερίδα του Πανεπιστημίου Columbia δημοσίευσε τη φωτογραφία τους ενώ περπατούσαν στο Broadway. Τη ρώτησα γιατί το έκανε, και μου απάντησε ότι ένιωθε πως απέδειξε τελικά την αυτονομία της. Είναι ακριβώς φανερό ότι η πράξη της ήταν ανεξάρτητη κατά μία έννοια, αν και όχι από κάθε άποψη (δεν ακολούθησε άραγε με αυτόν τον τρόπο μια πρωτοβουλία των αγοριών;). Μπορεί να σκέφτηκε ότι απέδειξε την ανεξαρτησία της από τους γονείς της ή την αποδέσμευσή της από τις κοινωνικές συμβάσεις. Παρ' όλα αυτά τέτοιου είδους ανεξαρτησία δεν είναι πάντοτε αξιόπαινη. Η αυτόνομη δράση μπορεί να είναι σημαντική, μπορεί όμως να είναι και κοινότοπη, μπορεί να είναι ηρωική ή βάνανση, χρήσιμη ή εγωιστική, να προξενεί το θαυμασμό ή τη δυσαρέσκεια των άλλων. Αν θεωρήσουμε την ατομική αυτονομία ως απλή ανεξαρτησία, τότε η αξία της είναι εξαιρετικά αμφίβολη. Για να

34. Βλ. Thomas H. Murray, *The Worth of a Child*, University of California Press, 1996.

εξηγήσουμε γιατί η ατομική αυτονομία είναι σημαντική από ηθική άποψη, χρειαζόμαστε κάποιους βαθύτερους λόγους, ή μια βαθύτερη σύλληψη της αυτονομίας. Το γεγονός ότι η ατομική ανεξαρτησία απέναντι στο κακό, ή στον πειρασμό, είναι αξιοθαύμαστη, δεν αποδεικνύει ότι η ατομική ανεξαρτησία έναντι των αναγκών των άλλων, ή εντός του πλαισίου της οικογένειας ή των επαγγελματικών σχέσεων, είναι καλή ή δίκαιη. Επομένως, στη σύγχρονη βιοηθική, αυτό που καθιστά την επίκληση για ατομική αυτονομία τόσο ελκυστική και διαδεδομένη, θα πρέπει να είναι κάτι πάνω και πέραν της απλής ανεξαρτησίας.

Ορισμένοι κοινωνιολόγοι της ιατρικής έχουν προτείνει ότι η έλλξη της αυτονομίας, με την έννοια της ατομικής ανεξαρτησίας, στην ιατρική ηθική οφείλεται στο ότι δίνει μόνο την *ψευδαίσθηση* του ελέγχου της επαγγελματικής αυθεντίας, ενώ στην *πραγματικότητα* αφήνει άθικτη αυτή την αυθεντία σε μεγάλο βαθμό. Δεν θα επιτραπεί στην πραγματικότητα στον αυτόνομο ασθενή να καθορίσει τη θεραπεία του. Θα του επιτραπεί μόνο να αποδεχτεί ή να αρνηθεί τη θεραπεία που του προτείνουν οι επαγγελματίες· η πραγματική αξία αυτού που καλείται «αυτονομία του ασθενούς» είναι το δικαίωμα να αρνηθεί την προσφερόμενη θεραπεία, δικαίωμα που είναι δύσκολο να ασκήσει κανείς, όταν υπάρχουν πολύ λίγες ή και καμία εναλλακτική θεραπεία.³⁵ Αναμφίβολα, αυτού του είδους τα δικαιώματα έχουν μεγάλη αξία: χάρη σε αυτά, οι ασθενείς μπορούν να αρνηθούν την εξαναγκαστική νοσηλεία, και υπάρχουν φυσικά πολύ σοβαροί λόγοι να εξετάσουμε σοβαρά το ζήτημα αυτό. Παρ' όλα αυτά το δικαίωμα αυτό δεν εξασφαλίζει κάποια ιδιαίτερη ατομική αυτονομία ή ανεξαρτησία. Οποιοσδήποτε αμφιβάλλει περί τούτου δεν έχει παρά να αναλογιστεί τι θα συμβεί αν ένας ασθενής ζητήσει μια θεραπεία που δεν είναι διαθέσιμη. Ένα περιορισμένο δικαίωμα άρνησης δεν απαιτεί τη δυνατότητα ανεξάρτητης, αναστοχαστικής επιλογής, αλλά μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να μεταφερθεί η τυπική ευθύνη επιλογής θεραπείας (ή ακόμα και η ευθύνη για την αποτυχία της θεραπείας) στους ασθενείς — οι οποίοι ενδεχομένως να εξακολουθούν να νιώθουν ανίσχυροι. Τα παράπονα των ασθενών μπορούν να αγνοηθούν με βάση τον ισχυρισμό πως *volenti non fit iniuria*, ενώ η ισχύς των συστημάτων υγείας και των

35. Ένα εμπορικό ιατρικό σύστημα, όπως το σύστημα των ΗΠΑ, ενδέχεται να προσφέρει περισσότερες επιλογές σε γιατρούς. Παρ' όλα αυτά οι εναλλακτικές λύσεις παραμένουν περιορισμένες, επειδή δεν εναπόκειται στην ελεύθερη βούληση των ασθενών να καταφεύγουν ή όχι σε άλλους γιατρούς, καθώς και εξαιτίας των τυπικών οικονομικών περιορισμών, που επιβάλλονται από τα συστήματα της «διαχείρισης της ιατρικής περιθαλψής».

επαγγελματιών δεν θα μειωθεί αισθητά, αφού θα διατηρούν πάντοτε τον έλεγχο της ατζέντας, καθορίζοντας ποιες είναι οι διαθέσιμες υπηρεσίες. Από αυτή την οπτική γωνία, αυτό που παραπλανητικά ονομάζουμε «αυτονομία των ασθενών» καλύπτει στην πραγματικότητα το γεγονός ότι ο ρόλος του ασθενούς είναι μόνο να λέει «ναι» — ή αλλιώς να μη λαμβάνει καμία θεραπεία.

Συνοψίζοντας αυτές τις σκέψεις σε μια τελική ερμηνεία της εικόνας που βρίσκεται στην προμετωπίδα του βιβλίου, μπορούμε να φτάσουμε σε μια πιο υποψιασμένη ερμηνεία του «σύγχρονου κλινικού τελετουργικού της εμπιστοσύνης». Σύμφωνα με αυτή την τέταρτη ερμηνεία, η γιατρός έχει προδιαγράψει τις επιλογές, και λέει αυτή τη στιγμή στον ασθενή να υπογράψει, και πού ακριβώς πρέπει να υπογράψει. Κοιτάξτε το τενωμένο δάκτυλο! Στον ασθενή είπαν ότι είναι αυτόνομος, ότι είναι ένας ίσος εταίρος στη θεραπεία και ότι πρόκειται να δώσει την ελεύθερη συγκατάθεσή του: αλλά, όπως φαίνεται από την έκφραση της δυσανεμίας του, η πραγματικότητα είναι αρκετά διαφορετική. Στη σκηνή αυτή δεν απεικονίζεται ούτε η παραδοσιακή αξιοπιστία και εμπιστοσύνη, ή η αποτυχία τους, ούτε ένας νέος τύπος εμπιστοσύνης, που συνδυάζεται με το σεβασμό και την αυτονομία: απεικονίζεται αντιθέτως μια επίφαση αυτονομίας — και μια επίφαση εμπιστοσύνης, όπως το τακτοποιημένο γραφείο με τα ράφια γεμάτα αδιάβαστους χρυσόδεντους τόμους (αγορασμένους προφανώς με το κιλό!) απεικονίζει το κακό αντίγραφο ενός πραγματικού επαγγελματικού περιβάλλοντος.

Δεν θέλω φυσικά να ισχυριστώ ότι το δικαίωμα των ασθενών να αρνηθούν δεν είναι σημαντικό. Αλλά, όταν οι επιλογές είναι λίγες, όταν η δυνατότητα γνώσης και λήψης αποφάσεων είναι περιορισμένη, τότε η διαδικασία της ενήμερης συγκατάθεσης μπορεί να γίνει απλώς ένα βάρος, ή ένα κενό τελετουργικό, και οι ιδέες περί της «αυτονομίας των ασθενών» μπορεί να γίνουν κενός βερμπάλισμός και να χάσουν την απελευθερωτική τους διάσταση. Αν η αυτονομία είναι στ' αλήθεια θεμελιώδης για τη βιοηθική, τότε έχουμε ανάγκη από μια ικανοποιητικότερη θεώρηση της αυτονομίας. Ελπίζω, στα επόμενα κεφάλαια, να προσφέρω μια τέτοια θεώρηση.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Αυτονομία, ατομικότητα και συγκατάθεση

2.1 Η ΚΑΤΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΑΤΟΜΙΚΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Οι περισσότερες σύγχρονες ερμηνείες της αυτονομίας την εξετάζουν σαν μια μορφή ανεξαρτησίας. Η ανεξαρτησία είναι σχεσιακή: είναι ανεξαρτησία από κάτι. Μπορούμε λοιπόν εύλογα να ρωτήσουμε από τι είναι ανεξάρτητα τα αυτόνομα άτομα και οι αυτόνομες πράξεις. Πολλά είδη πράξης είναι ανεξάρτητα κατά μία έννοια και εξαρτώμενα κατά άλλες, ενώ κάποια είδη ανεξαρτησίας δεν συνδέονται απαραίτητα με δίκαιες ή αξιες πράξεις. Κάποιες ανεξάρτητες πράξεις είναι αυθόρμητες, πειθαρχημένες, αλτρουιστικές ή ακόμα και ηρωικές· κάποιες άλλες είναι εγωκεντρικές και αποτέλεσμα του πείσματος, της τύχης, της άγνοιας ή της παρόρμησης· ως εκ τούτου είναι καταδικαστές και απαράδεκτες, για αυτούς αλλά και για πολλούς άλλους λόγους.

Η συνηθισμένη απόκριση σε αυτό το σκεπτικό είναι να εξετάζεται η αυτόνομη επιλογή ως ανεξάρτητη κατά έναν ειδικό και συγκεκριμένο τρόπο. Η ατομική αυτονομία δεν έγκειται στην απλή ανεξαρτησία, του τύπου που υμνείται από τους υπαρκτιστές του συρμού, ή σαν αυτή που προσδοκούσε η φοιτήτριά μου όταν συμμετείχε στο δημοσιο ξεγύμνωμα. Ό,τι άλλο και αν πιστεύουν οι άνθρωποι για την ατομική ή την προσωπική αυτονομία, δεν την ταυτίζουν με την απλή επιλογή.³⁶ Παρ' όλα αυτά είναι εντυπωσιακό το πόσο διαφωνούν σχετικά με το τι καθιστά μια επι-

36. Βλ. τα κείμενα στο John Christman, *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, Oxford University Press, 1989· Ruth Faden και Thomas Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, 1986, σ. 8· Douglas Husak, «Liberal Neutrality, Autonomy and Drug Prohibition», *Philosophy and Public Affairs*, 29, 2000, σσ. 43-80, ο οποίος λέει ρητά πως η «επιλογή είναι αξία και αξία σεβασμού όταν είναι αυτόνομη, αλλά όχι αντιστρόφως», σ. 62.

λογή αυτόνομη, ή περισσότερο ή λιγότερο αυτόνομη από άλλες επιλογές. Αν ριξουμε μια ματιά σε ορισμένες τρέχουσες θεωρήσεις της ατομικής αυτονομίας, που επηρέασαν τη συζήτηση στη βιοηθική αλλά και αλλού, θα δούμε ότι αποδίδεται υπερβολική σημασία σε κάποιες ασθeneίες ή και αστήρικτες συλλήψεις της ατομικής αυτονομίας.

2.2 Η ΑΤΟΜΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΣΕ ΦΥΣΙΟΚΡΑΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ: MILL

Μολονότι η έννοια της αυτονομίας υπάρχει ήδη από την αρχαιότητα, η σύλληψη της *ατομικής αυτονομίας* δεν είναι τόσο παλιά. Στην αρχαιότητα, ο όρος *αυτονομία* δεν αναφερόταν σε άτομα, αλλά στις πόλεις εκείνες που είχαν τους δικούς τους νόμους. Μια αυτόνομη πόλη αντιδιαστέλλεται σε μια αποικία, στην οποία οι νόμοι δίνονται, ή μάλλον επιβάλλονται, από τη μητρόπολη. Ο όρος *αυτονομία* απέκτησε μια καινούρια αλλά παρ' όλα αυτά περιορισμένη πολιτική χρήση στην πρώτη νεωτερικότητα, ενώ ο τεράστιος αντίκτυπός της στη σύγχρονη φιλοσοφική και πολιτική σκέψη οφείλεται κατά πολλούς στον κεντρικό ρόλο που της απέδωσε ο Kant στην ηθική του φιλοσοφία. Ο Kant, όπως είναι γνωστό, θεωρούσε ότι η αυτονομία είναι θεμελιώδης για την ηθικότητα.

Στις σύγχρονες εργασίες, η αυτονομία θεωρείται θεμελιώδης για τους ατομικούς δρώντες και όχι για την ηθικότητα,³⁷ ενώ η ιδέα πως η αυτονομία είναι θεμελιώδης για την ηθικότητα εισάγεται σε δεύτερο επίπεδο, με βάση τη σημασία της προστασίας, του σεβασμού και της ενίσχυσης της ατομικής αυτονομίας. Η ατομική αυτονομία παρουσιάζεται σε γενικές γραμμές σαν μια ικανότητα ή ένα γνώρισμα, το οποίο χαρακτηρίζει τα υποκείμενα σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, και το οποίο θα εκδηλώσουν ενεργώντας ανεξάρτητα, με τον ορθό και κατάλληλο τρόπο.

Η κεντρική δυσκολία πολλών σύγχρονων ερμηνειών της ατομικής αυτονομίας είναι ότι οι εκφραστές τους έχουν εν γένει μια φυσιοκρατική οπτική για την ανθρώπινη δράση. Ο John Stuart Mill ήταν ο πρώτος που επιχειρήσε το δύσκολο από φιλοσοφική άποψη έργο να ενσωματώσει μια θεώρηση της ατομικής αυτονομίας σε ένα φυσιοκρατικό πλαίσιο. Σε πολλά κείμενά του, και ειδικά στο *Περί Ελευθερίας*³⁸, επιχειρεί την

37. Βλ. κεφάλαιο 4.

38. John Stuart Mill, *On Liberty* (1863), στο *Utilitarianism, On Liberty and other Essays*, επιμ. Mary Warnock, Fontana, 1962.

πρώτη και πιο διάσημη απόπειρα, να θέσει μια σύλληψη της ατομικής αυτονομίας μέσα σε ένα φυσιοκρατικό πλαίσιο, προσπάθεια που βρήκε πολλούς μιμητές. Ο θαυμασμός που στις μέρες μας αποδίδεται στην ατομική ή προσωπική αυτονομία οφείλεται, κατά τη γνώμη μου, πολύ περισσότερο στον Mill παρά στον Kant: μολονότι πολλοί από τους οπαδούς του επικαλούνται ή θέλουν να έχουν τη στήριξη του Kant, εντούτοις, κατά κύριο λόγο, επιζητούν μια σύλληψη της ατομικής αυτονομίας που θα ταίριαζε σε μια φυσιοκρατική θεώρηση της ανθρώπινης δράσης.

Οι φυσιοκράτες εξετάζουν τις ανθρώπινες δράσεις, όπως αυτές προκαλούνται από τις φυσικές καταστάσεις και τα γεγονότα και συγκεκριμένα από τις επιθυμίες και τις πεποιθήσεις. Αν επιθυμούν να εντάξουν μια σύλληψη της αυτονομίας εντός του φυσιοκρατικού πλαισίου δράσης, τότε πρέπει να δείξουν τι τύπου γεγονότα επιτρέπουν σε μια πράξη να θεωρείται ανεξάρτητη, και εν ολίγοις (και μάλλον παραδόξως) ποια είδη εξάρτησης καθιστούν μια πράξη αυτόνομη. Μόλις όμως γίνει αποδεκτή μια φυσιοκρατική ερμηνεία της ανθρώπινης δράσης, τότε γίνεται προβληματική η άποψη σύμφωνα με την οποία οι επιλογές ή η δράση είναι ανεξάρτητες κατά έναν ηθικά σημαίνοντα τρόπο, απλά και μόνο επειδή έχουν κάποια ιδιαίτερη προέλευση ή αιτία. Για ποιο λόγο, μπορεί να ρωτήσει κανείς, δικαιούται ο φυσιοκράτης να πιστεύει ότι η πράξη που είναι αποτέλεσμα της μίας και όχι της άλλης αιτιακής αλυσίδας, καθίσταται περισσότερο ανεξάρτητη ή έχει περισσότερη αξία από ό,τι αν είχε προκύψει ως αποτέλεσμα μιας άλλης αιτιακής αλυσίδας; Για την εξέταση του ερωτήματος αυτού, το καλύτερο που έχουμε να κάνουμε είναι να στραφούμε εν συντομία στον ίδιο τον John Stuart Mill, του οποίου τα κείμενα θεωρώ πως περιέχουν την πιο εμβριθή απόπειρα κατανόησης της αυτονομίας εντός ενός φυσιοκρατικού πλαισίου ανθρώπινης δράσης.³⁹

Ο Mill δεν χρησιμοποιεί σχεδόν ποτέ τη λέξη *αυτονομία*. Στα κείμενά του έχω συναντήσει μόνο μία σύντομη αναφορά στην αυτονομία των κρατών, αλλά καμία στην αυτονομία των *ατόμων*. Υποψιάζομαι ότι ο όρος αυτονομία ήταν για τον Mill πολύ στενά συνδεδεμένος με τη μη-φυσιοκρατική θεώρηση περί ελευθερίας και περί λόγου του Kant, την οποία και απορρίπτει εμφρατικά. Μολονότι ο ίδιος ο Mill δεν χρησιμοποιεί τον όρο αυτονομία, ούτε τον σφτερίζεται για να υπηρετήσει νέους

39. Για μια διεισδυτική ερμηνεία της προσέγγισης του Mill σε αυτό το ζήτημα, βλ. John Skotrupski, *John Stuart Mill*, Routledge, 1989.

στόχους, πολλοί από τους πιο πρόσφατους ερμηνευτές χρησιμοποιούν τον όρο αυτό ελεύθερα όταν ερμηνεύουν τη σκέψη του.⁴⁰

Ο ίδιος ο Mill υποστηρίζει πως η «Πολιτική ή Κοινωνική Ελευθερία»⁴¹ είναι ο μόνος τρόπος εξασφάλισης της ανάπτυξης και της καλλιέργειας «προσώπων με ατομικότητα και χαρακτήρα», δηλαδή προσώπων με αυτό (κατά μία ειδική εκδοχή) που σήμερα ονομάζουμε προσωπική ή ατομική αυτονομία. Ο Mill υποστηρίζει πως αυτά τα πρόσωπα μπορούν να αναπτυχθούν όταν απολαμβάνουν όχι μόνο την προστασία ενάντια στην «τυραννία των αρχόντων» — την τυραννία δηλαδή των δεσποτών και των δικτατόρων — αλλά και όταν είναι προστατευμένα από τη λιγότερο φανερή «τυραννία της πλειοψηφίας» και την «τυραννία της κοινωνίας».⁴² Επομένως, ο Mill εναντιώνεται

στην τάση της κοινωνίας να επιβάλλει τις ιδέες και τις πρακτικές της σαν κανόνες συμπεριφοράς σε όσους διαφωνούν με αυτές, με άλλες μεθόδους και όχι μέσω ποινών: να εμποδίζει, και όποτε μπορεί να αποτρέψει τη δημιουργία ατομικότητων που δεν εναρμονίζονται με τις πρακτικές της.⁴³

Στην εκδοχή του Mill για την αυτονομία εντός του φυσιοκρατικού πλαισίου, τα άτομα δεν θεωρείται ότι απλά επιλέγουν να ακολουθήσουν όποιες επιθυμίες έχουν σε μια δεδομένη στιγμή, αλλά ότι αναλαμβάνουν τον έλεγχο αυτών των επιθυμιών, ότι αναστοχάζονται και ότι επιλέγουν ανάμεσα στις επιθυμίες τους με ξεχωριστούς τρόπους:

Λέμε ότι ένα πρόσωπο με δικές του επιθυμίες και ορμές — οι οποίες αποτελούν έκφραση της φύσης του, όπως αναπτύχθηκε και τροποποιήθηκε χάρη στη δική του καλλιέργεια — έχει χαρακτήρα. Όποιος δεν έχει δικές του επιθυμίες και ορμές, δεν έχει και χαρακτήρα, κατά τον ίδιο τρόπο που μια δεν έχει χαρακτήρα μια ατμομηχανή.⁴⁴

Για τον Mill η απλή επιλογή, δηλαδή η απλή δράση σύμφωνα με τις επιθυμίες που τυχαίνει να έχει κάποιος σε μια δεδομένη στιγμή, δεν αποτελεί εκδήλωση ατομικότητας ή χαρακτήρα. Ο χαρακτήρας και η ατομικότητα προϋποθέτουν ότι τα πρόσωπα «κατέχουν» ή ταυτίζονται με ορι-

40. Για παράδειγμα ο John Skorupski γράφει πως «...η φυσιοκρατία και ... η έλλογη αυτονομία αποτελούν τις δύο βαθύτερες πεποιθήσεις της φιλοσοφίας του Mill, και ο ίδιος παραδέχεται ότι μπορούν να εναρμονιστούν», *John Stuart Mill*, σ. 43.

41. Mill, *On Liberty*, σ. 126.

42. Mill, *On Liberty*, σσ. 129-30.

43. Mill, *On Liberty*, σ. 130.

44. Mill, *On Liberty*, σ. 189: cf. Skorupski, *John Stuart Mill*, σ. 348: επίσης σ. 43.

σμένες επιθυμίες, ότι καλλιεργούν ορισμένα αισθήματα και ορμές εις βάρος άλλων, και ότι κατ' αυτόν τον τρόπο γίνονται ανεπτυγμένα ανθρώπινα όντα.⁴⁵ Σε μια φυσιοκρατική θεωρία για τη δράση οι διαδικασίες αυτές θα πρέπει, φυσικά, να προκύπτουν από τα φυσικά χαρακτηριστικά των δρώντων.

Ο Mill χρησιμοποιεί αυτή τη σύλληψη περί δημιουργίας του χαρακτήρα ως βάση σημαντικών κανονιστικών αξιώσεων. Υποστηρίζει ότι πρόσωπα με ξεχωριστό χαρακτήρα ή ατομικότητα συνεισφέρουν τα μέγιστα στην ευημερία της ανθρωπότητας, και καθιστά «την ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας ... ένα από τα απαραίτητα στοιχεία της ευημερίας»,⁴⁶ η οποία μάλιστα εν γένει «σχετίζεται με τα πάγια συμφέροντα του ανθρώπου εννοούμενου ως όντος που προοδεύει».⁴⁷ Υιοθετώντας αυτή την ιδιαίτερη άποψη για την πηγή της ωφέλειας ή της ευημερίας, ο Mill μπορεί εύλογα να υποστηρίξει πως η ατομικότητα και η ελευθερία που την προστατεύει είναι απαραίτητες για την ωφελιμότητα και πιο συγκεκριμένα, μπορεί να υποστηρίξει πως η ελευθερία είναι απαραίτητη στον καθένα για την ανάπτυξη της ατομικότητας και του χαρακτήρα του, και συμβάλλει κατ' αυτόν τον τρόπο στην ατομική αλλά και στην κοινωνική ευημερία. Από εκεί συνάγεται η περίφημη και σταθερή πεποίθηση του Mill πως «υπάρχει ένα όριο στη νόμιμη παρέμβαση της συλλογικής γνώμης στην ατομική ανεξαρτησία»,⁴⁸ και πως η ελευθερία είναι «η μόνη ανεξάντλητη και σταθερή πηγή βελτίωσης».⁴⁹ Το συμπέρασμά του, παρ' ό,τι φαίνεται αρχικά, είναι ότι οι συλλογισμοί του Ωφελιμισμού θα καταδείξουν την ηθική αναγκαιότητα για έναν εκτεταμένο σεβασμό της ατομικής ελευθερίας, και ότι μάλιστα «ο μόνος σκοπός, για τον οποίο η ανθρωπότητα δικαιολογείται, ατομικά ή συλλογικά, να παρεμβαίνει στην ελευθερία δράσης των άλλων, είναι η αυτοπροστασία».⁵⁰

Οι λόγοι για τους οποίους ο Mill αξιώνει εκτεταμένη ελευθερία για τα άτομα είναι επομένως πολύ ισχυρότεροι από τους λόγους που θα επι-

45. Mill, *On Liberty*, σ. 193.

46. Mill, *On Liberty*, σ. 185.

47. Mill, *On Liberty*, σ. 136.

48. Ο John Skorupski αποδίδει την άποψη του Mill ως εξής: «Η αυτονομία — δηλαδή η ελευθερία να λαμβάνει κανείς τις προσωπικές του αποφάσεις εντός του προσωπικού του πεδίου — είναι από μόνη της ένας κατηγορικός ανθρώπινος σκοπός, ένα από τα απαραίτητα στοιχεία μιας ζωής που αξίζει να τη ζήσει κανείς», *John Stuart Mill*, σ. 21.

49. Mill, *On Liberty*, σ. 200.

50. Mill, *On Liberty*, σ. 135.

καλεστεί ένας απλός ωφελιστής, ο οποίος αποδίδει αξία στην ικανοποίηση όλων των ατόμων και όλων των επιθυμιών τους, ο οποίος απλώς ελπίζει ότι σε τελική ανάλυση κάποιες από τις ειδικές επιθυμίες θα υποσκελιστούν και ο οποίος οφείλει να αποδεχθεί ότι η αξία της ελευθερίας εξαρτάται από τη σύνθεση των επιθυμιών που επιτυγχάνεται στην πραγματικότητα. Ένας απλούστερος ωφελιστής είναι υποχρεωμένος να παραδεχτεί ότι η ικανοποίηση σαδιστικών ή εγωιστικών επιθυμιών έχει σημαντική βαρύτητα για την ευημερία, ενώ είναι υποχρεωμένος να υποβαθμίσει τη σημασία των επιθυμιών που είτε αμβλύνονται από τις κακές περιστάσεις είτε προσαρμόζονται σε αυτές.⁵¹ Ένας απλούστερος ωφελιστής μπορεί κάλλιστα να υποστηρίξει έναν εκτεταμένο πατερναλισμό, τέτοιον που να περιλαμβάνει πολύ ισχυρούς κοινωνικούς και νομικούς ελέγχους, και μπορεί μάλιστα να λαμβάνει σοβαρά υπόψη του τη διαδεδομένη επιθυμία απαγόρευσης της έκφρασης μη δημοφιλών απόψεων ή δράσης σύμφωνα με αυτές. Αν οι απλούστεροι ωφελιστές δεν υποστηρίζουν μια ισχυρή (και ίσως αστήρικτη) εκδοχή της άποψης ότι οι αλτρουιστικές ή κοινωνικές επιθυμίες υποσκελίζουν πάντοτε τις εχθρικές ή ανταγωνιστικές επιθυμίες, καταλήγοντας με αυτόν τον τρόπο, από ένα διαφορετικό δρόμο, στα συμπεράσματα του Mill, τότε πιθανότατα καταλήγουν σε μια εξαιρετικά χλιαρή άποψη για την αξία της ελευθερίας.

Τα κανονιστικά επιχειρήματα του Mill είναι εντυπωσιακά. Καθώς εξοικειωνόμαστε όμως με τα συμπεράσματά του, είναι εύκολο να παραβλέψουμε ότι για να καταλήξει σε αυτά οφείλει να δείξει με ποιο τρόπο η εικόνα της αυτοκυριαρχίας και της ανάπτυξης του χαρακτήρα και της ατομικότητας — η εκδοχή του δηλαδή για την ατομική αυτονομία — εντάσσεται στη φυσιοκρατική περιγραφή της ανθρώπινης δράσης. Υπάρχουν κάποιοι που πιστεύουν ότι επιτυγχάνει σε αυτό του το στόχο, ότι είναι δηλαδή σε θέση «να διατηρήσει τη βαθιά φιλελεύθερη εκτίμηση πως η ελευθερία έγκειται στην έλλογη αυτονομία, χωρίς όμως να κάνει παραδεκτό τον καντιανό υπερβατολογισμό».⁵² Άλλοι

51. Για μια συζήτηση των προσαρμοστικών προτιμήσεων και των συνεπειών τους στην ωφελιστική σκέψη βλ. Jon Elster, «Sour Grapes — Utilitarianism and the Genesis of Wants», στο Amartya Sen και Bernard Williams, επιμ., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982, σσ. 219-38, ανατυπωμένο στο Christman, *The Inner Citadel*, σσ. 170-88· Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, 1983· και Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000.

52. Skorupski, *John Stuart Mill*, σ. 254· βλ. επίσης σ. 43.

αμφισβητούν την πραγματική ή δυνητική αποτελεσματικότητα του επιχειρήματος αυτού.

Πολλοί συγγραφείς, τις τελευταίες δεκαετίες, έχουν προτείνει ή υιοθετήσει αντίστοιχες θεωρήσεις της έννοιας της ατομικής ή προσωπικής αυτονομίας. Πιστεύουν, όπως ο Mill, ότι είναι δυνατόν να υπάρξει μια φυσιοκρατική περιγραφή της ανθρώπινης δράσης, και συγκεκριμένα ισχυρίζονται ότι κάθε δράση οφείλεται, ανάμεσα στα άλλα, σε πεποιθήσεις και επιθυμίες. Και όπως ο Mill, πιστεύουν παρ' όλα αυτά ότι μια δράση είναι αυτόνομη όταν προκύπτει από επιθυμίες ενός συγκεκριμένου είδους. Οι σύγχρονες αναφορές στην ατομική αυτονομία είναι ποικίλες, σύνθετες και ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες. Πολλοί συγγραφείς υποστηρίζουν ότι οι αυτόνομες επιλογές είναι αποτέλεσμα επιθυμιών που το δρών υποκειμένο ελέγξει, ή μετρίασε, ή επικύρωσε με βάση άλλες επιθυμίες ή πεποιθήσεις. Οι αυτόνομες επιλογές διακρίνονται από τις απλές επιλογές με βάση το αν προκύπτουν ή αν αντανακλούν μεγαλύτερο βαθμό αυτογνωσίας, ή αυτοελέγχου, ή ικανότητας ελέγχου, επανεξέτασης και αποδοχής άλλων επιθυμιών. Σε μεγάλο μέρος της σύγχρονης συζήτησης για την ανθρώπινη ελευθερία και την ηθική μπορεί κανείς να συναντήσει διάφορες εκδοχές αυτών των σκέψεων σχετικά με το τι είναι αυτό που καθιστά την αυτόνομη επιλογή πραγματικά ανεξάρτητη. Οι σκέψεις αυτές επαναλαμβάνονται και τυγχάνουν περαιτέρω επεξεργασίας στα κείμενα για τη βιοηθική.⁵³

Ορισμένες σημαντικές σύγχρονες θεωρίες ταυτίζουν την ατομική αυτονομία με μια τυπική ιεράρχηση των επιθυμιών: η επιλογή είναι αυτόνομη όταν οι επιθυμίες πρώτης τάξης τις οποίες ικανοποιεί, υποστηρίζονται από επιθυμίες δεύτερης τάξης (την επιθυμία να έχω τις επιθυμίες πρώτης τάξης).⁵⁴ Άλλες θεωρίες επικαλούνται την ιδέα των επιθυμιών που απομένουν μετά από μια αναστοχαστική εξέτασή τους· ή των επιθυμιών εκείνων που έχουν πλήρως ταυτιστεί και ενσωματωθεί στο χαρακτήρα του δρώντος υποκειμένου. Όπως είναι φυσικό, μέσα σε ένα φυσιοκρατικό πλαίσιο, καθεμιά από αυτές τις νεομιλλιανές διαδικασίες

53. Στο John Christman, «Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy», *Ethics*, 99, 1988, σσ. 109-24 παρουσιάζονται πολλές εκδοχές της έννοιας της αυτονομίας εντός ενός φυσιοκρατικού πλαισίου δράσης· ορισμένα σημαντικά κείμενα έχουν ανατυπωθεί στο Christman, *The Inner Citadel*· βλ. επίσης Faden και Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*.

54. Harry Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, 68, 1971, σσ. 5-20· ανατυπώθηκε στο Christman, *The Inner Citadel*, σσ. 63-90.

επικύρωσης δεύτερης τάξης, ή αναστοχαστικής εξέτασης, ή συνταύτισης της επιλογής με την αυθεντική έκφραση του εαυτού ή της ατομικότητας ενός προσώπου, πρέπει να θεωρείται ότι προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας φυσικής διαδικασίας. Δεν είναι καθόλου αυτονόητο γιατί αυτές οι σύνθετες αιτιακές διαδικασίες εξασφαλίζουν κάποια μορφή ανεξαρτησίας, που δεν μπορεί να εξασφαλιστεί από την απλώς αυθόρμητη, μη αναστοχαστική επιλογή. Ούτε επίσης είναι φανερό γιατί οι επιλογές στις οποίες οδηγούμαστε με βάση αυτές θα πρέπει να έχουν πάντοτε (ή γενικά) περισσότερη αξία.

2.3 Ο ΘΡΙΑΜΒΟΣ ΤΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Παρά τις ανεπίλυτες δυσκολίες στην περιγραφή της ατομικής ή της προσωπικής αυτονομίας, η επίκληση της ατομικής αυτονομίας απέκτησε τεράστια επίδραση στη βιοηθική. Η έννοια της αυτονομίας απέκτησε την κεντρική θέση που έχει στο πεδίο της βιοηθικής, εν μέρει λόγω της ευρείας επιρροής του βιβλίου των Thomas Beauchamp και James Childress, *Principles of Biomedical Ethics (Αρχές της Βιοϊατρικής Ηθικής)*, το οποίο έκανε πολλές εκδόσεις και χρησιμοποιήθηκε ευρέως ως εγχειρίδιο διδασκαλίας.⁵⁵ Στο βιβλίο αυτό, οι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι τέσσερις είναι οι βασικές αρχές της βιοηθικής: οι αρχές της προσφοράς (beneficence), της μη-βλάβης (non-maleficence), της αυτονομίας (autonomy) και της δικαιοσύνης (justice). Οι τέσσερις αυτές αρχές και η ερμηνεία που πρέπει να τους δοθεί έχουν, όπως είναι φυσικό, συζητηθεί πολύ. Δεν περιλαμβάνεται η αρχή της μη-βλάβης στην αρχή της προσφοράς, καθιστώντας έτσι περιττή τη μία από τις τέσσερις αρχές; Ή εναλλακτικά, αν η αρχή της μη-βλάβης — η υπτοκρατική αρχή — ερμηνευθεί ως ανεξάρτητη αρχή, πώς θα θέσει περιορισμούς στις υπόλοιπες αρχές και ειδικά στην αρχή της προσφοράς; Είναι πάντοτε λάθος να κάνουμε κακό χάριν ενός μεγαλύτερου καλού; Πώς δικαιολογούνται οι αρχές; Πώς θα χειριστούμε τις συγκρούσεις μεταξύ τους; Δεν είναι η αρχή της δικαιοσύνης διαφορετικού τύπου από τις υπόλοιπες; Δεν σχετίζεται περισσότερο με την πολιτική για την υγεία και τα συστήματα υγείας παρά με τις κλινικές αποφάσεις και τις σχέσεις γιατρών-ασθενών; Πώς θα μεταβούμε στις συγκεκριμένες περιπτώσεις από τις αρχές στην πράξη;

55. Thomas L. Beauchamp και James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 1984· 4η έκδοση, 1994.

Μέσα σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα η αρχή της αυτονομίας απέκτησε μεγάλη υποστήριξη, προσελκύοντας όμως επίσης μεγάλο μέρος της κριτικής. Στην έκδοση του εγχειριδίου τους του 1994, οι Beauchamp και Childress αναγνώρισαν ότι η αρχή της αυτονομίας εκλαμβάνόταν μερικές φορές στη βιοϊατρική ηθική ως περισσότερο σημαντική ακόμα και από την αρχή της προσφοράς:

Κεντρική σημασία για τη βιοϊατρική ηθική έχει αποκτήσει το ερώτημα αν θα πρέπει να αποδοθεί προτεραιότητα στην έννοια της αυτονομίας των ασθενών έναντι της επαγγελματικής προσφοράς. Για τους υποστηρικτές του δικαιώματος των ασθενών στην αυτονομία, η υποχρέωση του γιατρού έναντι των ασθενών να παρουσιάζει την αλήθεια, να επιζητεί τη συγκατάθεσή τους, να λειτουργεί με εμπιστευτικότητα και διακριτικότητα θεμελιώνεται κατά κύριο λόγο (ή ενδεχομένως αποκλειστικά) στην αρχή του σεβασμού της αυτονομίας. Άλλοι, αντιθέτως, θεμελιώνουν αυτές τις υποχρεώσεις στην υποχρέωση προσφοράς εκ μέρους των επαγγελματιών. Η κύρια υποχρέωση του θεραπευτή είναι να ενεργεί με γνώμονα την ιατρική ωφέλεια των ασθενών και όχι την αυτόνομη λήψη αποφάσεων. Παρ' όλα αυτά το δικαίωμα στην αυτονομία έχει αποκτήσει τόσο μεγάλη επιρροή, που σήμερα είναι πια δύσκολο να συναντήσει κανείς μια ξεκάθαρη θέση υπέρ των παραδοσιακών μοντέλων ιατρικής προσφοράς.⁵⁶

Ορισμένοι σχολιαστές θεώρησαν ότι αυτή η έμφαση στην ατομική αυτονομία θα ήταν παροδική και ότι θα υποχωρούσε μετά τη μεταρρύθμιση των πατερναλιστικών ιατρικών πρακτικών.⁵⁷ Ορισμένοι μάλιστα εξέφραζαν την απογοήτευσή τους για τη σημασία που αποδίδεται στην έννοια της αυτονομίας στο πεδίο της βιοηθικής, ειδικά στις ΗΠΑ. Ο Daniel Callahan για παράδειγμα, όταν αποσύρθηκε από διευθυντής του Κέντρου Hastings έγραψε:⁵⁸ «Τίποτα δεν με εξοργίζει τόσο πολύ όσο ο σε-

56. Beauchamp και Childress, *Principles*, σ. 272· για μια ιστορική παρουσίαση της κεντρικής σημασίας που απέκτησε η έννοια της προσφοράς (και της μη-βλάβης) στην πρώιμη ιατρική ηθική και της ανόδου της έννοιας της αυτονομίας εις βάρος της έννοιας της προσφοράς στο τέλος του εικοστού αιώνα, βλ. επίσης Faden και Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*, κεφάλαιο 3.

57. Robert M. Veatch, «Autonomy's Temporary Triumph», *Hastings Center Report*, 14, 1984, σσ. 38-40.

58. Το Κέντρο Hastings είναι ένα από τα πρωτοπόρα ιδρύματα για τη μελέτη της βιοηθικής. Είναι ένας «μη κερδοσκοπικός, μη κομματικός οργανισμός, που αναλαμβάνει εκπαιδευτικά και ερευνητικά προγράμματα σχετικά με ηθικά ζητήματα στην ιατρική, τις επιστήμες της ζωής και στα επαγγέλματα»· ιδρύθηκε το 1969 και βρίσκεται στο Hastings-on-Hudson, New York· βλ. Βιβλιογραφία II.

βασμός, που αποδίδεται εντός του πεδίου της βιοηθικής, στην αρχή της αυτονομίας».⁵⁹ Η φωνή του, καθώς και οι φωνές πολλών άλλων είχαν πολύ μικρή επίδραση. Όπως μάλιστα έλεγε πιο πρόσφατα ένας σχολιαστής:

Καλώς ή κακώς (και σε αντίθεση προς το μοντέλο των Beauchamp και Childress) η έννοια της αυτονομίας έχει γίνει η πιο ισχυρή αρχή στην αμερικανική βιοηθική, η βάση πολλών θεωρητικών αναπτύξεων και πολλών ρυθμίσεων, και έχει μάλιστα καταστεί η «προοδευμένη» αρχή... Αναμφισβήτητα... η αυτονομία των ασθενών είναι η πιο ισχυρή αρχή για τις ιατρικές αποφάσεις στην αμερικανική ιατρική.⁶⁰

Δεν νομίζω ότι κάτι αντίστοιχο ισχύει στον ίδιο βαθμό στις συζητήσεις που γίνονται στην άλλη μεριά του Ατλαντικού. Ακόμα όμως και εκτός των ΗΠΑ, έχουν γίνει πολλές αλλαγές στην ιατρική πρακτική, ακριβώς επειδή έγινε αποδεκτό ότι συνέβαλαν στην αυτονομία των ασθενών. Οι αλλαγές αυτές εκτείνονται από τον περιορισμό του καταναγκαστικού εγκλεισμού των διανοητικά διαταραγμένων μέχρι την αυξημένη έμφαση που αποδίδεται στις τυποποιημένες διαδικασίες συγκατάθεσης των ασθενών, όχι μόνο για τη συμμετοχή τους στην έρευνα αλλά και για τη θεραπεία τους: αφορούν το αίτημα διεύρυνσης των επιλογών των ασθενών μέχρι την απαίτηση κάθε συμβουλή ή παραίνεση να αφήνει κάποιο περιθώριο ελευθερίας. Όπως θα δούμε, η επίκληση της ατομικής αυτονομίας έχει αποκτήσει ιδιαίτερη βαρύτητα σε ορισμένες συζητήσεις που αφορούν τις νέες αναπαραγωγικές και γενετικές τεχνολογίες.

2.4 Ο ΘΡΙΑΜΒΟΣ ΤΗΣ ΕΝΗΜΕΡΗΣ ΣΥΓΚΑΤΑΘΕΣΗΣ

Τι συνεπάγεται όμως για την ιατρική ηθική αυτός ο υποτιθέμενος θρίαμβος της αυτονομίας; Αναμφίβολα, πολλοί από όσους δίνουν έμφαση στη σημασία της, έχουν στο μυαλό τους ως υπόβαθρο μια φυσιοκρατική περιγραφή της ανθρώπινης δράσης. Αναμφίβολα πολλοί από αυτούς θα

59. Daniel Callahan, «Can the Moral Commons Survive Autonomy?», *Hastings Center Report*, 26, 1996, σσ. 41-2. Βλ. επίσης του ίδιου «Autonomy: A Moral Good not a Moral Obsession», *Hastings Center Report*, 14, 1984, σσ. 40-2.

60. Paul Root Wolpe, «The Triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View», στο Raymond DeVries and Janardan Subedi, επιμ., *Bioethics and Society: Constructing the Ethical Enterprise*, Prentice-Hall, 1998, 38-59, σ. 43.

έχουν επίσης κατά νου κάποια εκδοχή των επιχειρημάτων του Mill για τη σημασία της ατομικότητας και του χαρακτήρα, ή κάποια νεομилιανία επιχειρήματα για την επικύρωση δεύτερης τάξης ή για την αναστοχαστική επιλογή (αν και θα πρέπει να πούμε ότι εν γένει αυτές οι σκέψεις διατηρούνται αποκλειστικά στο υπόβαθρο των συλλογισμών τους). Είναι αυτές οι διαδικασίες και όχι η απλή επιλογή που κάνουν την ατομική αυτονομία να φαίνεται σημαντική και επιθυμητή. Οι πρακτικές όμως που έχουν προταθεί για την εξασφάλιση ή το σεβασμό της αυτονομίας εντός του ιατρικού πλαισίου είναι εν γένει μόνο η απαίτηση της ενήμερης συγκατάθεσης.

Επιμένοντας στη σημασία της ενήμερης συγκατάθεσης, καθιστούμε δυνατή την αυτόνομη επιλογή των υποκειμένων, ανεξάρτητα του πώς αυτή συγκροτείται. Δεν εξασφαλίζουμε όμως με κανένα τρόπο ούτε αξιόνομη τα υποκείμενα να επιλέγουν όντως αυτόνομα. Αυτοί που επιμένουν στη σημασία της ενήμερης συγκατάθεσης για την ιατρική πρακτική, συνήθως δεν λένε τίποτα για την ατομικότητα ή το χαρακτήρα, για την αυτοκυριαρχία, ή την αναστοχαστική επιλογή, ή τον αυτοέλεγχο, ή τον έλλογο αναστοχασμό, ή τις επιθυμίες δεύτερης τάξης, ή για οποιονδήποτε άλλο τρόπο με τον οποίο οι αυτόνομες επιλογές υποτίθεται ότι διακρίνονται από τις άλλες, τις απλές επιλογές.

Εν συντομία, οι συζητήσεις περί αυτονομίας στη βιοηθική δεν εστιάζουν στην αυτονομία των ασθενών ή σε κάποια ιδιαίτερη μορφή ατομικής αυτονομίας. Αυτό που μεγαλοπρεπώς ονομάζεται «αυτονομία του ασθενούς» ισοδυναμεί πολύ συχνά με το δικαίωμα απλώς να αποδεχτώ ή να αρνηθώ μια προσφερόμενη θεραπεία, καθώς και με τη συνεπαγόμενη υποχρέωση των θεραπειών να μη συνεχίσουν τη θεραπεία χωρίς τη συγκατάθεση των ασθενών. Μπορεί φυσικά ορισμένοι ασθενείς να κάνουν χρήση αυτής της ελευθερίας αποδοχής ή άρνησης της θεραπείας με μεγάλο βαθμό αναστοχασμού και έχοντας συνείδηση της ελεύθερης ατομικής τους επιλογής, κατέχοντας επομένως (κατά μία ορισμένη έννοια) ένα μεγάλο βαθμό ατομικής ή προσωπικής αυτονομίας. Αλλά αυτό δεν είναι ισχύει πάντοτε. Οι απαιτήσεις για ενήμερη συγκατάθεση σχετίζονται με την αυτόνομη επιλογή απλά και μόνο επειδή σχετίζονται με κάθε είδους επιλογή. Αυτό που κατανοείται στην ιατρική πρακτική ως αυτονομία των ασθενών λαμβάνει διαδικαστικό χαρακτήρα στις πρακτικές της ενήμερης συγκατάθεσης: ο πολυσυζητημένος θρίαμβος της αυτονομίας είναι, κατά κύριο λόγο, ο θρίαμβος των απαιτήσεων για ενήμερη συγκατάθεση.

Αυτή η μιμησιατική ερμηνεία της ατομικής ή προσωπικής αυτονομίας στην ιατρική ηθική ταιριάζει μάλιστα αρκετά καλά με την ιατρική πρακτική. Όταν είμαστε ασθενείς ή βαριά τραυματισμένοι είναι δύσκολο να επιτύχουμε κάποια ικανοποιητική εκδοχή ατομικής αυτονομίας. Έχουμε πλήρη συνείδηση της ανάγκης και της άγνοιάς μας, και συγκεκριμένα γνωρίζουμε ότι χρειαζόμαστε βοήθεια από άλλους, από ανθρώπους των οποίων η ειδική γνώση, η ικανότητα και η επιθυμία να προσφέρουν δεν είναι εγγυημένες εκ των προτέρων. Ο ασθενής ή ο τραυματίας είναι εξαιρετικά ευάλωτος και εξαρτάται απόλυτα από τις πράξεις και τις ικανότητες των άλλων. Μια ισχυρή σύλληψη περί αυτονομίας φαντάζει σαν πρόσθετη επιβάρυνση για τους ασθενείς και είναι μάλλον τελείως ανέφικτη· ακόμα και η απλή επιλογή μπορεί στις περιπτώσεις αυτές να είναι αρκετά δύσκολη. Στην πραγματικότητα οι επιλογές για τις οποίες καλούνται να αποφασίσουν οι ασθενείς είναι αρκετά περιορισμένες. Οι γιατροί δεν τους προσφέρουν μια ολόκληρη παλέτα δυνατών θεραπειών και παρεμβάσεων, ούτε ένα σύνθετο μενού φροντίδας και θεραπείας. Μετά τη διάγνωση έρχεται τυπικά μια ένδειξη για την πρόγνωση και μια εισήγηση για την ενδεδειγμένη θεραπεία. Οι ασθενείς καλούνται τυπικά να επιλέξουν από έναν εξαιρετικά μικρό κατάλογο — πολύ συχνά έναν κατάλογο με μονάχα ένα αντικείμενο —, που άλλοι έχουν συνθέσει και περιγράψει με απλοποιημένους όρους. Αυτό μπορεί να μας βολεύει όταν είμαστε ασθενείς, αλλά απέχει πολύ από το να αποτελεί επακριβή άσκηση της ατομικής μας αυτονομίας.

Για πολλούς ασθενείς, το γεγονός πως δεν καλούνται να κάνουν πολλά, όπως επιτάσσει το αίτημα της ατομικής αυτονομίας, αποτελεί μάλλον σημαντική ανακούφιση. Όταν είμαστε ασθενείς ή τραυματισμένοι, δεν έχουμε την ικανότητα ή την ενεργητικότητα που απαιτείται για επακριβείς διανοητικές διεργασίες. Η ύψιστη προτεραιότητά μας είναι να λάβουμε βοήθεια από τους άλλους, ιδίως από εκείνους που έχουν τις κατάλληλες ικανότητες και γνώσεις. Η παραδοσιακή συγκρότηση της σχέσης γιατρού-ασθενούς ως σχέσης εμπιστοσύνης, ως οιονει προσωπική, ως καθοδηγούμενης από τη μέριμνα του επαγγελματία για το βέλτιστο συμφέρον του ασθενούς, φαίνεται απολύτως λογική σε πολλούς ασθενείς γιατί (όταν επιτευχθεί) εξασφαλίζει αυτό που χρειάζονται περισσότερο από όλα. Το σκεπτικό του παλαιότερου μοντέλου για τη σχέση γιατρού-ασθενούς, που είχε ως επίκεντρο την εμπιστοσύνη, δεν είναι καθόλου δυσνόητο.

Παρ' όλα αυτά, όταν οι πραγματικές σχέσεις μεταξύ ασθενών και

γιατρών δεν είναι πια προσωπικές σχέσεις, ούτε καν σχέσεις ένας προς έναν, αλλά έχουν μετατραπεί σε σχέσεις ανάμεσα σε ασθενείς και σε σύνθετους οργανισμούς, που στελεχώνονται από πολλούς επαγγελματίες, το παλαιότερο, προσωπικό μοντέλο για τη σχέση γιατρού-ασθενούς, που είχε ως θεμέλιο την εμπιστοσύνη, δείχνει ολοένα και πιο απαρχαιωμένο. Οι σύγχρονες σχέσεις μεταξύ επαγγελματιών και ασθενών είναι ελεγχόμενες, τυποποιημένες και ρυθμισμένες κατά πολλούς τρόπους, και το γεγονός αυτό μπορεί να υπονομεύσει την εμπιστοσύνη των ασθενών. Για παράδειγμα, ακόμα και η απαίτηση καταγραφής και αρχειοθέτησης των ιατρικών πληροφοριών, παρά το ότι στοχεύει στη διαχείριση των πληροφοριών και την προστασία των ασθενών, μπορεί να σταθεί εμπόδιο στην ελεύθερη επικοινωνία των γιατρών με τους ασθενείς. Οι γιατροί, όπως και πολλοί άλλοι επαγγελματίες, δέχονται πίεση να καταγράφουν τις ενεργειές τους και όχι να επικοινωνούν, να συμμορφώνονται με τους κανονισμούς και όχι να δημιουργούν σχέσεις εμπιστοσύνης. Καθώς προστίθενται στρώματα κανονισμών και ελέγχου με σκοπό την προστασία των εξαρτώμενων, αδρών και ευάλωτων ασθενών, καθώς οι επαγγελματίες ελέγχονται από πολλαπλά συστήματα επιμερισμού των ευθυνών που υποστηρίζονται από την απειλή προσφυγών λόγω επαγγελματικής αμέλειας σε περίπτωση που δεν ικανοποιηθούν αυτές οι απαιτήσεις, οι σχέσεις μεταξύ ασθενών και επαγγελματιών αναπόφευκτα αναμορφώνονται. Πολλά πρέπει να γίνουν ώστε οι απαιτήσεις για ενήμερη συγκατάθεση να υποκαταστήσουν τις μορφές εμπιστοσύνης που δεν είναι πλέον εφικτές (ή που δεν είχαν επιτευχθεί ποτέ ευρέως και που σε κάθε περίπτωση δεν ήταν ποτέ εγγυημένες), προκειμένου να εξασφαλιστεί το συμφέρον των ασθενών, που βρίσκουν ξένους στο προσκεφάλι τους.

Αν κοιτάξουμε προς τα πίσω, θα διαπιστώσουμε ότι πολλά από τα μέτρα που πάρθηκαν για την προστασία των ασθενών από την κατάχρηση εμπιστοσύνης δεν στόχευαν αρχικά στην ενίσχυση του σεβασμού της αυτονομίας των ασθενών. Οι απαιτήσεις για ενήμερη συγκατάθεση είναι από μόνες τους σημαντικές και χρήσιμες, ανεξάρτητα από τη μέριμνα για την αυτονομία των ασθενών. Και το ίδιο ισχύει για τις απαιτήσεις επαγγελματικής εκπαίδευσης και πιστοποίησης, το δικαίωμα στη δεύτερη γνώμη, την απαίτηση επαγγελματικής αποζημίωσης και των ορθά σχεδιασμένων διαδικασιών παραπόνων. Όλα αυτά αποτελούν μέτρα που μπορούν να ωφελήσουν τους ασθενείς, να προστατέψουν τους επαγγελματίες από τις αντιδικίες και να συμβάλουν στη δημιουργία ενός κλί-

ματος εμπιστοσύνης μέσα στο νέο πλαίσιο της ιατρικής, που είναι προσανατολισμένο στην περιθάλψη στο νοσοκομείο.

2.5 ΜΕΙΩΜΕΝΕΣ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΕΣ ΣΥΓΚΑΤΑΘΕΣΗΣ

Οι απαιτήσεις για ενήμερη συγκατάθεση έχουν μακρά ιστορία και μεγάλη επίδραση πέραν της βιοηθικής, ή και γενικότερα πέραν της ιατρικής. Θεωρείται γενικά ότι παρέχουν ένα μέρος τουλάχιστον των ηθικών θεμελίων για πάρα πολλούς θεσμούς και πρακτικές: για τη διακυβέρνηση και τα συμβόλαια, για τις αγορές και το εμπόριο, για το γάμο και την απασχόληση. Είναι προφανές γιατί αυτός ο περιορισμός ενσωματώθηκε στην ιατρική πρακτική και γιατί η συζήτηση περί της ενήμερης συγκατάθεσης βρίσκεται στην ημερήσια διάταξη των συζητήσεων για τη βιοηθική.

Παρ' όλα αυτά, εξαιτίας της ευπάθειας και της αδυναμίας των ασθενών, ακόμα και οι διαδικασίες για την εξασφάλιση ενήμερης συγκατάθεσης (πόσο μάλλον οι περισσότεροι ισχυρές συλλήψεις περί ατομικής αυτονομίας) μπορεί να είναι οι πλέον ακατάλληλες και οι λιγότερο ρεαλιστικές στην ιατρική πρακτική από ό,τι σε κάθε άλλον τομέα της ζωής. Οι συζητήσεις για τη σημασία της ενήμερης συγκατάθεσης σε άλλους τομείς της ζωής προϋποθέτουν εν γένει ότι έχουμε να κάνουμε με ανθρώπους που βρίσκονται (χρησιμοποιώντας την περίφημη φράση του Mill) «στην ωριμότητα των ικανοτήτων τους».⁶¹ Στην ιατρική πρακτική, η παραδοχή αυτή σε πάρα πολλές περιπτώσεις δεν ισχύει. Συγκατάθεση δεν μπορεί να δοθεί από τα παιδιά, ή τουλάχιστον τα μικρότερα εξ αυτών: δεν μπορεί να δοθεί από ασθενείς που έχουν σοβαρές διαταραχές (έστω και παροδικές): δεν μπορεί να δοθεί από όσους έχουν σοβαρές δυσκολίες αντίληψης και κατανόησης: δεν μπορεί να δοθεί από παράφρονες: δεν μπορεί να δοθεί από τραυματίες ή αναίσθητους ασθενείς: πολύ συχνά δεν μπορεί να δοθεί σε επείγουσες περιπτώσεις. Θα μπορούσε να προσθέσει κανείς ότι οι περισσότεροι από μας (ακόμα και στην ωριμότητα των ικανοτήτων μας) δυσκολευόμαστε να εκφράσουμε τον ατομικό μας χαρακτήρα ή την ανεξαρτησία μας, και ακόμα να συγκεντρωθούμε ώστε να συγκατατεθούμε ενήμερα, όταν είμαστε ασθενείς. Δεδομένου ότι η ενήμερη συγκατάθεση είναι προβληματική για τόσους πολλούς

61. Mill, *On Liberty*, σ. 135.

ασθενείς, δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί απαραίτητη για την ιατρική θεραπεία.

Δεν είναι επομένως άξιο απορίας, γιατί μεγάλο μέρος των προσπαθειών στο πεδίο της βιοηθικής έχει επικεντρωθεί στη μελέτη της σωστής θεραπείας γι' αυτούς που δεν είναι, ή είναι μόνο εν μέρει, ικανοί να συγκατατεθούν. Έχει δημιουργηθεί μια πραγματικά τεράστια φιλολογία, τόσο επαγγελματική όσο και φιλοσοφική, που ερευνά τις δύσκολες περιπτώσεις για την απαίτηση ενήμερης συγκατάθεσης. Τα ερωτήματα είναι σύνθετα και χωρίς τέλος. Ποια είναι τα όρια εντός των οποίων μπορούμε να στηριζόμαστε στην πληρεξούσια συγκατάθεση που δίνεται από τους γονείς για τη θεραπεία των παιδιών τους; Πότε δικαιούνται τα δικαστήρια να παρεμβούν εκ μέρους ενός παιδιού, του οποίου οι γονείς τείνουν να λαμβάνουν αποφάσεις ενάντιες προς τις απόψεις των επαγγελματιών; Σε ποια ηλικία πρέπει να επιζητούμε τη συγκατάθεση των μεγαλύτερων παιδιών και για ποιου είδους θεραπείες; Δικαιούνται οι γονείς να καθορίζουν αν οι έφηβοι — που ονομάζονται και *ώριμοι ανήλικοι* — θα κάνουν χρήση αντισυλληπτικών μέσων; Πότε δικαιούνται οι γονείς να αποφασίσουν αν ένα παιδί θα υποστεί ελέγχους ή εξετάσεις προς όφελος ενός αδερφού του; Επαρκεί η γονική συγκατάθεση για τη διενέργεια εξετάσεων αίματος ή γενετικών ελέγχων ή για τη «δωρεά» νεφρού από ένα παιδί στον αδερφό ή την αδερφή του; Θα μπορούσε να επαρκεί η γονική συγκατάθεση για τη «δωρεά» ενός νεφρού; Είναι σε κάποιες περιπτώσεις αποδεκτή η μη θεραπευτική έρευνα στα παιδιά;⁶²

Εξίσου δύσκολα ερωτήματα ανακύπτουν και σε πολλές περιπτώσεις ενηλίκων. Υπό ποιες συνθήκες είναι δυνατό να υποβάλλουμε ενήλικες σε θεραπεία, ενάντια στην επιθυμία που εκφράζουν εκείνη τη στιγμή (για παράδειγμα, λόγω διανοητικών διαταραχών) ή ενάντια στην εκπνευμένη στο παρελθόν επιθυμία τους (όπως αυτή διατυπώθηκε σε «διαθήκες για τη ζωή» ή σε άλλες διακηρύξεις); Σε ποιο βαθμό θα πρέπει να ερωτώνται οι ενήλικες με μαθησιακές δυσκολίες σχετικά με τη θεραπεία τους, και τι πρέπει να γίνεται όταν δεν είναι σε θέση να αποκριθούν ή όταν αρνούνται να υποβληθούν στη θεραπεία; Ποια είναι η θέση των στενών συγγενών, ή των κηδεμόνων, ή των φίλων όταν ένας ενήλικας ασθενής δεν είναι σε θέση να παρέχει τη συγκατάθεσή του λόγω ασθένειας ή ανικανότητας;

62. Βλ. Thomas H. Murray, *The Worth of a Child*, University of California Press, 1996, κεφάλαιο 4.

Πέρα από το πεδίο των αποφάσεων σχετικά με την ιατρική θεραπεία, ανοίγεται ένα ολόκληρο πεδίο ερωτημάτων σχετικά με τις αποφάσεις στον τομέα της αναπαραγωγής και της αναζήτησης γενετικών πληροφοριών. Πότε μπορούν οι γονείς, ή οι κηδεμόνες, ή οι επαγγελματίες να συγκατατίθενται εκ μέρους ενηλίκων που δεν είναι οι ίδιοι σε θέση να συγκατατεθούν σχετικά με παρεμβάσεις όπως η αντισύλληψη, η άμβλωση ή η στειρώση; Πότε μπορούν οι γονείς, ή οι κηδεμόνες, ή οι επαγγελματίες να ελέγχουν γενετικές πληροφορίες σχετικά με αυτούς που δεν είναι ικανοί να συγκατατεθούν για την παροχή αυτών των πληροφοριών;

Πέρα από όλα αυτά τα κλινικά ερωτήματα, υπάρχουν και οι δυσκολίες που ανακύπτουν όταν η συγκατάθεση ζητείται για την έρευνα. Όταν ο σχεδιασμός ενός πειράματος απαιτεί οι συμμετέχοντες να μη γνωρίζουν αν το χάπι που λαμβάνουν είναι placebo ή ενδεχομένως δραστικό, τότε επαρκεί η ενήμερη συγκατάθεση που δίνουν οι εθελοντές στις κλινικές δοκιμές; Είναι σωστό να επιτρέπεται η συμμετοχή ευπαθών ατόμων — κρατουμένων, πνευματικά διαταραγμένων και αδύναμων ηλικιωμένων — στην έρευνα, ή μήπως η κατάσταση τους επηρεάζει και την ποιότητα της συγκατάθεσής τους; Πώς πρέπει να διενεργούνται οι κλινικές δοκιμές για φάρμακα που έχουν σχεδιαστεί προκειμένου να αντιμετωπίσουν καταστάσεις που παρεμβάλλουν εμπόδια στη συγκατάθεση (όπως οι ασθένειες Alzheimer και Parkinson); Ποια επίπεδα ασφαλείας πρέπει να διατηρήσουν οι φαρμακευτικές εταιρείες πλουσιότερων χωρών, όταν επιζητούν την ενήμερη συγκατάθεση συμμετεχόντων στην έρευνα από φτωχές χώρες; Ποιες απαιτήσεις συγκατάθεσης είναι απαραίτητες για τη δευτερεύουσα ανάλυση ιατρικών δεδομένων, που έχουν συλλεχθεί κατά τη θεραπεία, χωρίς τη ρητή συγκατάθεση των ασθενών;⁶³

Αυτά και πολλά παρόμοια ερωτήματα είναι κεντρικά στις καθημερινές συζητήσεις στο πεδίο της ιατρικής ηθικής. Ουσιαστικά κατανοούνται ως ερωτήματα για τις *οριακές περιπτώσεις*. Όσοι τα συζητούν, υποθέτουν ότι στην *κανονική περίπτωση*, των ενηλίκων που βρίσκονται «στην ωριμότητα των ικανοτήτων τους», η διαδικασία της ενήμερης συγκατάθεσης προστατεύει στ' αλήθεια τους ασθενείς και επιτρέπει κάποια,

63. House of Lords, Select Committee on Science and Technology IIa, *Report on Human Genetic Databases: Challenges and Opportunities*, HL 57, 2001· γραπτά τευχάρια, HL 115, 2000· βλ. Βιβλιογραφία II.

έστω και ασθενή, μορφή ατομικής αυτονομίας, όταν οι ασθενείς μπορούν να ελέγξουν τις διανοητικές τους δυνάμεις. Υποτίθεται ότι η κύρια δυσκολία είναι ο σχεδιασμός διαδικασιών που θα παρέχουν ισοδύναμη προστασία σε όσους δεν βρίσκονται στην ωριμότητα των ικανοτήτων τους. Αυτή όμως η περιορισμένη οπτική γωνία, που εξετάζει μόνο τις περιπτώσεις όπου οι διαδικασίες για τη λήψη ενήμερης συγκατάθεσης καθίστανται προβληματικές, μου φαίνεται ότι παραγνωρίζει σημαντικότερες δυσκολίες.

2.6 ΣΥΓΚΑΤΑΘΕΣΗ ΚΑΙ ΑΔΙΑΦΑΝΕΙΑ

Πιστεύω ότι οι διαδικασίες ενήμερης συγκατάθεσης διαδραματίζουν πολύ πιο περιορισμένο ρόλο στην προστασία της αυτονομίας και της ευημερίας των ασθενών, από ό,τι φαίνεται αν επικεντρωθούμε σε αυτές τις δύσκολες περιπτώσεις. Αυτό δεν συμβαίνει επειδή οι διαδικασίες ενήμερης συγκατάθεσης αποτυγχάνουν να διασφαλίσουν με ισχυρό ή ιδιαίτερο κάθε φορά τρόπο την ατομική αυτονομία στην επιλογή ιατρικής θεραπείας. Υστερούν για ένα βασικό λόγο που είναι κοινός σε κάθε περίπτωση που στηριζόμαστε στις διαδικασίες ενήμερης συγκατάθεσης, περιλαμβανομένων και των διαδικασιών που λαμβάνουν χώρα στη μικρές συναλλαγές τις καθημερινής ζωής, όπως τα ψώνια και η παραγγελία ενός γεύματος, η χρήση των μέσων μεταφοράς και ο ανεφοδιασμός του αυτοκινήτου με καύσιμα. Οι απαιτήσεις για ενήμερη συγκατάθεση προστατεύουν εξίσου τις συνηθισμένες, καθημερινές επιλογές όσο και τις επιλογές που σχετίζονται με περισσότερο ισχυρές μορφές ατομικής αυτονομίας. Η επιλογή των καταναλωτών προστατεύεται και δομείται από τις απαιτήσεις για ενήμερη συγκατάθεση, παρά το γεγονός ότι πολλές από τις επιλογές τους δεν έχουν κάποιοι ιδιαίτερα αυτόνομο χαρακτήρα. Μπορεί να είμαι ένας ικανός καταναλωτής ακόμα και αν είμαι υπόδουλος στη μόδα. Παρομοίως, όταν οι ασθενείς επιλέγουν με βάση τις συμβουλές των γιατρών και χωρίς δική τους σκέψη, και έτσι από πολλές απόψεις η επιλογή τους πρέπει να θεωρηθεί ετερόνομη, οι απαιτήσεις για ενήμερη συγκατάθεση εξακολουθούν παρ' όλα αυτά να προστατεύουν αυτή την περιορισμένη άσκηση της ελευθερίας επιλογής.

Το πρόβλημα είναι μάλλον ότι, είτε η επιλογή είναι συνηθισμένη είτε εμπεριέχει μεγάλο βαθμό ανεξαρτησίας, υπάρχουν πάντοτε κάποιοι συ-

3.6 ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΙΚΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Το γεγονός ότι η οικογενειακή ζωή απαιτεί να περιορίσουμε την ατομική μας αυτονομία αποτελεί αυτονόητη αλήθεια. Επομένως, *εκ πρώτης όψεως* δεν μπορεί να ευσταθεί η προσέγγιση στην ηθική της αναπαραγωγής που επικεντρώνεται ως επί το πλείστον σε μια θεώρηση της ατομικής αυτονομίας. Οι πρόσφατες διαμάχες για την αναπαραγωγική ή την τεκνοποιητική αυτονομία δεν έχουν καταδείξει ότι η ατομική ή προσωπική αυτονομία μπορεί να αποτελέσει το μοναδικό, ή το βασικό, ηθικό κριτήριο σε αναπαραγωγικές αποφάσεις.

Η αναπαραγωγή είναι εγγενώς μια μη-ατομική υπόθεση. Σχεδόν πάντα ξεκινά από μία σχέση — συχνά ατελή, ορισμένες φορές σύντομη, ή ακόμη και εκμεταλλευτική — ανάμεσα σε έναν άντρα και μια γυναίκα. Όταν η διαδικασία είναι επιτυχής, τότε απαιτεί μακροχρόνιες σχέσεις (βιολογικές ή άλλες), προκειμένου να παρασχεθεί φροντίδα και προστασία στο παιδί που ήρθε στον κόσμο. Η έννοια της ατομικής αυτονομίας βρέθηκε στο επίκεντρο της συζήτησης στις διαμάχες των αρχών και των μέσων του εικοστού αιώνα σχετικά με τον περιορισμό της γονιμότητας και της αναπαραγωγής (αν και στην περίπτωση αυτή γινόταν επίκληση της αυτονομίας σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής και όχι αυστηρά της αναπαραγωγικής αυτονομίας). Στις περιπτώσεις αυτές το δικαίωμα της επιλογής λειτουργεί υποστηρικτικά προς τις υπεύθυνες αναπαραγωγικές αποφάσεις — η απόφαση για παράδειγμα να μην κάνει κανείς παιδιά, ή να κάνει λιγότερα παιδιά, ή σε καταλληλότερες χρονικές στιγμές. Ακόμα όμως και σε αυτό το πλαίσιο η σκέψη ότι η ατομική αυτονομία είναι σημαντική για τις αναπαραγωγικές αποφάσεις δεν είναι ισοδύναμη με τη σκέψη ότι υπάρχει ένα είδος αυτονομίας, συγκεκριμένα η αναπαραγωγική ή τεκνοποιητική αυτονομία, που έχει ιδιαίτερη σπουδαιότητα.

Οι θεωρήσεις της αναπαραγωγικής αυτονομίας που προσέλκυσαν τόσο μεγάλο ενδιαφέρον στις πρόσφατες συζητήσεις δεν είναι ούτε πειστικές ούτε ελκυστικές, γιατί παραδέχονται λανθασμένα ότι το να αποκτήσει κανείς παιδιά αποτελεί μορφή αυτοέκφρασης που στηρίζεται στην ατομική αυτονομία. Ο περιορισμός της γέννησης παιδιών μπορεί να προωθήσει την ατομική αυτονομία, η γέννηση όμως παιδιών σε γενικές γραμμές την περιορίζει.⁹¹ Όταν η επίκληση της ατομικής αυτονομίας

91. Εξαιρουμένης της περίπτωσης όπου ο γονέας θεωρεί ότι μια μεγάλη οικογένεια αποτελεί εγγύηση μελλοντικής ευδαιμονίας και ισχύος. Πολλοί μπορεί να πιστεύουν παραδείγμα-

κατέχει σημαντική ή αποφασιστική θέση στο δίλημμα απόκτησης παιδιών, τότε τα συμφέροντα των αδυνάτων και των ευάλωτων θα υποταχθούν στην αυτοέκφραση και τις προτιμήσεις των σχετικά ισχυρών. Εξ αυτού, όπως πιστεύω, προκύπτει ότι η επίκληση της ατομικής αυτονομίας δεν μπορεί να υποστηρίξει απεριόριστα αναπαραγωγικά δικαιώματα.

Οι υποστηρικτές της αναπαραγωγικής αυτονομίας απαντούν σε αυτή τη συλλογιστική ανατρέχοντας σε κάποια εκδοχή των κλασικών απόψεων του Mill σχετικά με τους περιορισμούς της ατομικής ελευθερίας, τούτέστιν ότι «ο μοναδικός λόγος για τον οποίο επιτρέπεται στους ανθρώπους να επεμβαίνουν, ατομικά ή συλλογικά, στην ελευθερία δράσης οποιωνδήποτε άλλων ανθρώπων, είναι η αυτοπροστασία».⁹² Παραδέχονται ότι μπορούν να επιβληθούν περιορισμοί στην αυτονομία, ακόμα και στην αναπαραγωγική αυτονομία, προκειμένου να αποτραπεί κάθε βλάβη που μπορεί να προκληθεί σε άλλους (στην περίπτωση αυτή περιλαμβάνεται και η βλάβη στα παιδιά που πρόκειται να γεννηθούν). Παρ' όλα αυτά η πρόληψη ή η αποφυγή της βλάβης δεν επαρκεί για την περίπτωση που μιλάμε. Το πρώτο χρέος των γονέων είναι πράγματι το να μην προξενούν βλάβη: οι γονείς (και οι άλλοι) δεν πρέπει να κακομεταχειρίζονται ή να παραμελούν ένα παιδί που βρίσκεται υπό την προστασία τους. Αλλά η μη κακομεταχείριση ή και η μη παραμέληση των παιδιών δεν μπορούν να θεωρηθούν παρά το ελάχιστο κριτήριο για τους γονείς, των οποίων κύρια αποστολή είναι η φροντίδα και η ανατροφή του παιδιού.⁹³ Η αποφυγή της βλάβης δεν αποτελεί επαρκώς ισχυρό περιορισμό της ατομικής αυτονομίας, όταν πρόκειται για ζητήματα αναπαραγωγής. Το ερώτημα δεν είναι αν η αναπαραγωγή υπό ορισμένες περιστάσεις, ή με τη χρήση μιας συγκεκριμένης τεχνολογίας, μπορεί ορισμένες φορές να λάβει χώρα χωρίς να προκληθεί βλάβη. Το ερώτημα είναι αν υπάρχουν επαρκείς λόγοι για να πιστέψουμε ότι ένα παιδί που έρχεται στον κόσμο πρόκειται να έχει τουλάχιστον ικανοποιητικές προοπτικές, να είναι προστατευμένο από μια «επαρκώς καλή» οικογένεια (είτε βιολογική

τος χάριν ότι το να αποκτήσουν πολλά παιδιά θα τους προσφέρει περισσότερα εργατικά χέρια, ή θα συνεχίσει τη δυναστεία τους και την ισχύ της.

92. John Stuart Mill, *On Liberty* (1863), στο *Utilitarianism, On Liberty and other Essays*, επιμ., Mary Warnock, Fontana, 1962.

93. Thomas H. Murray, *The Worth of a Child*, University of California Press, Berkeley, Cal., 1996· David Archard, *Children: Rights and Childhood*, Routledge, 1993· Deech, «Cloning and Public Policy», σσ. 95-100· Onora O'Neill, «Children's Rights and Children's Lives», *Ethics*, 98, 1988, σσ. 445-63.

είτε όχι), η οποία θα είναι ενεργή και θα σταθεί δίπλα του για μεγάλο χρονικό διάστημα.

Ορισμένες πρακτικές αναπαραγωγής που έχουν θεωρηθεί αποδεκτές εκφράσεις ατομικής αυτονομίας «υπό τον όρο ότι δεν προκαλούν βλάβη» αφήνουν σαφώς ανοικτό το περιθώριο, τα παιδιά που θα γεννηθούν να τύχουν ανεπαρκούς ανατροφής και φροντίδας. Το να βοηθηθούν, για παράδειγμα, ηλικιωμένες γυναίκες να αποκτήσουν παιδιά, γυναίκες που είναι μάλλον απίθανο να έχουν την υγεία και να ζήσουν τόσο ώστε να φροντίσουν τα παιδιά, εγνωσμένα ενέχει τον κίνδυνο να προκαλέσει σοβαρά προβλήματα στο παιδί.⁹⁴ Το γεγονός ότι και άλλα παιδιά με νεότερες μητέρες ενδέχεται να χάσουν τη μητέρα τους πολύ νωρίς στη ζωή δεν αποτελεί επαρκές επιχείρημα για να επιλέγει κανείς να αποκτήσει παιδιά πολύ αργά στη ζωή του: μια τέτοια απώλεια προκαλεί μεγάλη δυστυχία, και δεν μπορεί να αποτελέσει κάτι που θα ήθελε να σχεδιάσει ένας, έστω και ελάχιστα υπεύθυνος, επίδοξος γονέας.

Η, για παράδειγμα, η αναπαραγωγή με κλωνοποίηση, την οποία ο Harris θεωρεί απολύτως αποδεκτή υπό τον όρο να γίνεται με ασφάλεια, μου φαίνεται κάτι που κανένας υπεύθυνος πατέρας δεν θα σχεδίαζε, ακόμα και αν είχαν επιλυθεί ζητήματα ασφαλείας (κάτι από το οποίο απέχουμε πολύ). Η περίπτωση αυτή δεν είναι ανάλογη με τις θεραπευτικές γονιμότητας, μέσω των οποίων επιτυγχάνεται η τεκνοποίηση των βιολογικών γονέων με θεραπεύσιμα προβλήματα υπογονιμότητας. Στην περίπτωση αυτή οι δυσκολίες που επιλύθηκαν δεν έχουν ιδιαίτερη σημασία από τη σκοπιά του παιδιού.

Οι επίδοξοι γονείς που καταφεύγουν στη μέθοδο της κλωνοποίησης χρησιμοποιώντας αναπαραγωγικό ιστό και γενετικό υλικό, τόσο από τους ίδιους όσο και από τους συγγενείς τους, στοχεύουν στη γέννηση ενός παιδιού με *συγκεκριμένες και αμφίβολες* οικογενειακές σχέσεις. Οι οικογενειακές σχέσεις συγγένονται όταν *πολλά άτομα έχουν τον ρόλο ενός*: είναι αμφίβολες όταν *ένα άτομο έχει πολλούς ρόλους*. Το τι λογίζεται ως «συγκεκριμένο» και τι ως «αμφίβολο» θα διαφέρει βέβαια ανάλογα με τα συστήματα συγγένειας. Στις δυτικές κοινωνίες φερ' ειπείν το πρότυπο είναι να έχει κανείς μόνο μία μητέρα, και επομένως μπορεί να

94. Σύγκρισε το κείμενο του Harris, «Rights and Reproductive Choice», με το κείμενο της Inez de Beaufort, «Letter from a Postmenopausal Mother», στο John Harris και Søren Holm, επιμ., *The Future of Human Reproduction: Ethics, Choice and Regulation*, Clarendon Press, 1998, σσ. 238-47.

δημιουργηθεί σύγχυση για το παιδί όταν περισσότερα του ενός άτομα ισχυρίζονται ότι κατέχουν αυτή τη θέση (π.χ. μητρίες, θετές μητέρες). Σε ορισμένες φυλετικές κοινωνίες είναι σύνηθες για ένα παιδί να έχει πολλές (κοινωνικές) μητέρες, χωρίς αυτό να αποτελεί απαραίτητα πηγή σύγχυσης. Η ύπαρξη συγκεκριμένων σχέσεων δεν είναι οπωσδήποτε κακή, αλλά αναγνωρίζεται γενικώς ότι δημιουργεί δυσκολίες τόσο στα παιδιά όσο και στους άλλους. Όταν τα παιδιά αποκτούν συγκεκριμένες σχέσεις, είτε μέσω υιοθεσίας, είτε λόγω του χωρισμού και της συναψης νέων σχέσεων των γονέων τους, θεωρούμε ότι η κατάσταση, αν και αναπόφευκτη, είναι λυπηρή και προσπαθούμε συνήθως να παρέχουμε σε αυτά τα παιδιά πρόσθετη νομική και κοινωνική προστασία. Πιθανότατα το ίδιο φορτίο θα εναποθέσουν στα παιδιά και οι συγκεκριμένες σχέσεις που θα δημιουργηθούν με την κλωνοποίηση (ή με άλλες παρόμοιες τεχνολογίες): είναι δυνατόν υπεύθυνοι γονείς να επιθυμούν από την αρχή για τα παιδιά τους την ύπαρξη συγκεκριμένων σχέσεων;

Η ύπαρξη *αμφίβολων* οικογενειακών σχέσεων είναι λιγότερο συνήθης και προκύπτει συνήθως από το γάμο μεταξύ κοντινών συγγενών, από αιμομικτικές σχέσεις ή από τη μέθοδο της κλωνοποίησης. Σε αυτές τις περιπτώσεις ο παππούς μπορεί να είναι και πατέρας, η θεία μπορεί να είναι και αδερφή του παιδιού. Η διαδικασία της κλωνοποίησης από το μελλοντικό πατέρα δημιουργεί μεγαλύτερη σύγχυση λόγω αιμομιξίας στο πλαίσιο της πυρηνικής οικογένειας. Και στην περίπτωση αυτή, δεν είναι δυνατόν υπεύθυνοι γονείς να επιθυμούν το παιδί τους να έχει αμφίβολες σχέσεις. Ακόμα λιγότερο θα μπορούσε κανείς να σχεδιάσει την απόκτηση ενός παιδιού που θα έχει και *συγκεκριμένες και αμφίβολες* σχέσεις.

Ο μόνος τρόπος κλωνοποίησης που δεν οδηγεί στη δημιουργία συγκεκριμένων και αμφίβολων σχέσεων είναι η κλωνοποίηση από το γενετικό υλικό ενός παιδιού, είτε νεκρού είτε ζωντανού, του ίδιου ζεύγους: οι υπεύθυνοι επίδοξοι γονείς όμως θα είχαν βάσιμες επιφυλάξεις απέναντι και στις δύο εναλλακτικές. Επομένως, δεν είναι ιδιαίτερα πιθανό να βρεθούν υπεύθυνοι επίδοξοι γονείς που να επιθυμούν την κλωνοποίηση με λήψη δείγματος από τους ίδιους ή από συγγενικά τους πρόσωπα: αν η διαδικασία αυτή δεν είναι ασφαλής, τότε θα αποτύχει ή θα αφήσει ανοικτό το ενδεχόμενο δημιουργίας παιδιών με γενετικές διαταραχές. Αν η διαδικασία καταστεί ασφαλής, τότε θα δημιουργήσει παιδιά με συγκεκριμένη και αμφίβολη αίσθηση καταγωγής και γενεαλογίας.

Τα προβλήματα των συγκεκριμένων και αμφίβολων σχέσεων θα μπο-

ρούσαν να αποφευχθούν αν οι επίδοξοι γονείς επέλεγαν να χρησιμοποιηθούν ωάρια και γενετικό υλικό αγνώστων, δημιουργώντας έτσι παιδιά χωρίς οποιαδήποτε γενετική σχέση με τους ίδιους. Στην περίπτωση όμως αυτή μπορούν, υιοθετώντας ένα παιδί, να επιτύχουν το ίδιο αποτέλεσμα χωρίς να καταφύγουν σε σύνθετες ή επικίνδυνες αναπαραγωγικές τεχνολογίες (δεν εξετάζω τη λαϊκή φαντασίωση της κλωνοποίησης με χρήση γενετικού υλικού πλουσίων ή διασήμων). Δεν είναι εύκολο βέβαια να γίνει κανείς γονιός μέσω υιοθεσίας, αλλά πρόκειται για μια δοκιμασμένη επιλογή, που είναι κοινωνικά αποδεκτή και γενικά υπόκειται σε κάποιες ρυθμίσεις που στοχεύουν στην υποστήριξη των γονέων και στην αποτροπή ή την ορθή διαχείριση των δυσκολιών. Η δυσκολία της υιοθεσίας δεν οφείλεται, όπως λέγεται συχνά, στην έλλειψη παιδιών, αλλά περισσότερο στους νομικούς περιορισμούς που επιβάλλονται στην υιοθεσία παιδιών από άλλες χώρες: ο κόσμος είναι γεμάτος παιδιά κάθε ηλικίας που χρειάζονται απεγνωσμένα μια οικογένεια που θα τα αγαπά.

Δεν νομίζω ότι τα νομικά και ρυθμιστικά πρότυπα που επιβάλλονται στους θετούς γονείς αντιπροσωπεύουν απαράδεκτους περιορισμούς επί των αναπαραγωγικών αποφάσεων ή των αναπαραγωγικών δικαιωμάτων τους: αποτελούν μάλλον μια λογική προσπάθεια διασφάλισης των αναγκών των παιδιών για ένα επαρκές επίπεδο (και προτιμότερο να είναι κάτι περισσότερο από επαρκές) φροντίδας και ανατροφής. Όταν η αξίωση της «αναπαραγωγικής αυτονομίας» αποκτήσει την πραγματική σημασία που της αναλογεί, τότε θα υπάρχουν και οι λόγοι για την επιβολή ρυθμίσεων στη χρήση των τεχνολογιών υποβοηθούμενης αναπαραγωγής.⁹⁵

Μεταξύ των αναπαραγωγικών τεχνολογιών που δεν έχουν κανένα αντίκτυπο στα παιδιά και εκείνων των οποίων η χρήση ενδέχεται να τους δημιουργήσει δυσκολίες, υπάρχουν και εκείνες που μπορεί να δημιουργήσουν συγκεχυμένες, αν και όχι πάντοτε αμφίβολες, οικογενειακές σχέ-

95. Η *Human Fertilisation and Embryology Authority* (Αρχή για την Ανθρώπινη Γονιμότητα και Εμβρυολογία), η οποία από τη σύστασή της το 1990 είναι αρμόδια για την επιβολή ρυθμίσεων στην υποβοηθούμενη αναπαραγωγή στο ΗΒ, έχει κερδίσει το σεβασμό ανθρώπων που έχουν διαφορετικές θεωρήσεις, λόγω του ότι τήρησε πάντα μια προσεκτική στάση και δεν επέβαλε περιορισμούς στην προσφορά θεραπείας σε έναν μόνο τύπο οικογένειας. Δεν επέτρεψε, για παράδειγμα, τη χρήση τεχνολογιών PID για την επιλογή φύλου (παρά μόνο για την πρόληψη γενετικών ασθενειών) και έχει καταστήσει σαφές ότι θα αντισταθεί στην αναπαραγωγική κλωνοποίηση.

σεις.⁹⁶ Οι αναπαραγωγικές τεχνολογίες που χρησιμοποιούν σπερματοζωάρια ή ωάρια τρίτων, ή καταφεύγουν στη διαδικασία της παρένθετης μητέρας, εγείρουν έναν προβληματισμό, γιατί δημιουργούν οικογένειες στις οποίες οι βιολογικοί ρόλοι δεν αντιστοιχούν στους κοινωνικούς ρόλους. Προς το παρόν δεν έχουμε τόσο επαρκή γνώση της επίδρασης που μπορεί να έχει η διάκριση των βιολογικών από τους κοινωνικούς ρόλους μέσω της χρήσης αυτών των αναπαραγωγικών τεχνολογιών. Σύμφωνα με ορισμένα εμπειρικά ευρήματα, τα παιδιά που έχουν γεννηθεί μέσω της δωρεάς γαμετών (σπερματοζωαρίων ή ωαρίων) ή μέσω της διαδικασίας της παρένθετης μητέρας μπορούν να ευημερήσουν, στον ίδιο βαθμό που αυτό είναι δυνατό και για τα υιοθετημένα παιδιά, εντούτοις εξακολουθούν να υπάρχουν λόγοι για να είμαστε προσεκτικοί.⁹⁷ Ένας από τους λόγους για τους οποίους οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί είναι ότι τα περισσότερα παιδιά που γεννήθηκαν από δωρεά ωαρίων ή σπερματοζωαρίων δεν το γνωρίζουν. Όπως ξέρουμε όλοι, τα οικογενειακά μυστικά μπορεί να έχουν μεγάλο κόστος — και ακόμα περισσότερο η αποκάλυψή τους. Όταν, και αν, αυτά τα παιδιά μάθουν την αλήθεια σχετικά με την καταγωγή τους, μπορεί να δυσκολευτούν να το αντιμετωπίσουν και να πληγωθούν. Η κατάσταση ενδεχομένως να δημιουργήσει περισσότερα προβλήματα απ' ό,τι στην περίπτωση παιδιών υιοθετημένων ή που ζουν με πατριό ή μητέρα, όπου όλοι οι εμπλεκόμενοι έχουν πλήρη γνώση της αναδιάταξης των γονεϊκών ρόλων και όπου τα παιδιά υφίστανται τα δεινά της διάλυσης των οικογενειών.

Μπορούμε να συνάγουμε ορισμένες ενδείξεις για τις συνέπειες από την όψιμη ανακάλυψη της καταγωγής, όταν αυτή δεν σχετίζεται με τη διάλυση μιας οικογένειας, από την απερίσκεπτη αποκάλυψη αποτελεσμάτων από εξετάσεις DNA που διενεργήθηκαν για να διαλευκανθούν υποψίες σχετικά με την πατρότητα. Όμως και στις περιπτώσεις δωρεάς σπερματοζωαρίων ή ωαρίων, η πλήρης διαφάνεια από την αρχή μπορεί να ενέχει κινδύνους. Μια συνέπεια θα ήταν ότι θα πρέπει να λέμε στα παιδιά ότι έχουν ένα γονέα που δεν θέλει να έχει καμία επαφή μαζί τους και να μην τους δείχνει το παραμικρό ενδιαφέρον — ή θα σήμαινε ότι οι δωρητές ή οι πωλητές γαμετών θα αναλάμβαναν έναν οιονεί-γονεϊκό

96. Αμφίβολες οικογενειακές σχέσεις μπορεί να προκύψουν και από το δωρητή σπέρματος ή ωαρίων εντός του πλαισίου της οικογένειας.

97. Βλ. Rachel Cook, «Donating Parenthood: Perspectives from Surrogacy and Gamete Donation», στο Andrew Bainham, Shelley Day Sclater και Martin Richards, επιμ., *What is a Parent? A Socio-Legal Analysis*, Hart Publishing, 1999, σσ. 121-41.

ρόλο. Ίσως μπορούμε να φανταστούμε μια κοινωνία στην οποία θα ακολουθείται η μία από τις δύο αυτές εναλλακτικές χωρίς να προκαλείται βλάβη στα παιδιά: στην Καλιφόρνια περίπου τώρα ενηλικιώνονται τα πρώτα παιδιά που δικαιούνται να ζητήσουν (αν τους έχουν πει ότι έτσι πραγματοποιήθηκε η σύλληψή τους) να έρθουν σε επαφή με αυτούς που πώλησαν το σπέρμα τους στις μητέρες τους.

3.7 ΓΕΝΕΤΙΚΗ ΤΗΣ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ

Παρά την αρχική του έλξη, το αίτημα της αναπαραγωγικής αυτονομίας δεν μπορεί να λειτουργήσει πειστικά μέσα στο πλαίσιο των πραγματικών ανθρωπίνων σχέσεων, όπου τα παιδιά είναι εκτεθειμένα στην ατομική αυτονομία των ενηλίκων. Ωστόσο η πιο εντυπωσιακή μορφή αναπαραγωγικής αυτονομίας δεν είναι αυτή που σχετίζεται με την υποβολή ή την αποτροπή της αναπαραγωγής, αλλά εκείνη που σχετίζεται με τη χρήση γενετικών αναπαραγωγικών τεχνολογιών για τη δημιουργία γονιδιακά βελτιωμένων παιδιών: τα αποκαλούμενα «μωρά κατά παραγγελία» για τα οποία ακούμε σε τόσες πολλές δημοσιογραφικές «αποκαλυπτικές ιστορίες».

Οι γενετικές τεχνολογίες μπορούν να συμβάλουν στην ατομική αυτονομία με τουλάχιστον τρεις ουσιαστικούς τρόπους. Πρώτον, οι γονιδιακές θεραπείες μπορούν να ενισχύσουν την ατομική αυτονομία, καταστέλλοντας τα συμπτώματα ή θεραπεύοντας οδυνηρές ή καλπάζουσες γενετικές ασθένειες. Παρότι πολλές ελπίδες έχουν επενδυθεί στην ανάπτυξη θεραπευτικών μεθόδων για τη θεραπεία των γενετικών ασθενειών, μέχρι στιγμής λίγες είναι οι αποδεδειγμένες αποτελεσματικές γονιδιακές θεραπείες. Με την πάροδο του χρόνου και την ανάπτυξη νέων γονιδιακών θεραπειών, η εισαγωγή και η χρήση τους θα εγείρει από ό,τι πιστεύω παρόμοια ερωτήματα με αυτά που εγέρθηκαν από την εισαγωγή άλλων καινοτόμων θεραπειών. Η συμβολή των νέων θεραπειών στην ατομική αυτονομία δεν θα διαφέρει (πιστεύω) σε είδος από τη συμβολή άλλων θεραπειών που στόχευαν στη θεραπεία μη γενετικών ασθενειών. (Η γονιδιακή θεραπεία μέσω γαμετικής σειράς ενδέχεται να εγείρει ορισμένα ξεχωριστά ερωτήματα: προς το παρόν δεν είναι νόμιμη στο Ηνωμένο Βασίλειο και σε κάποια άλλα κράτη.)

Ένας δεύτερος και πολυσυζητημένος τρόπος, με τον οποίο η γενετι-

κή τεχνολογία ενδέχεται να συμβάλει στην ενίσχυση της ανθρώπινης αυτονομίας, θα μπορούσε να είναι η γενετική βελτίωση, δηλαδή οι γονιδιακές τροποποιήσεις που στοχεύουν στη δημιουργία ανθρώπων με διαφορετικές και, υποτίθεται, βελτιωμένες ικανότητες, όπου περιλαμβάνονται και μεγαλύτερες ικανότητες ατομικής αυτονομίας. Αν και ο ενθουσιασμός ενόψει αυτής της προοπτικής ποικίλλει, υπάρχει ήδη αρκετά μεγάλη συζήτηση σχετικά με τα ηθικά ζητήματα που συνδέονται με τη δημιουργία γενετικά βελτιωμένων παιδιών. Η στάση απέναντι σε αυτήν την προσπάθεια κυμαίνεται από την άποψη ότι η γενετική βελτίωση αποτελεί μια έκφανση της αναπαραγωγικής αυτονομίας των γονέων, αντίστοιχη με την προσπάθεια που καταβάλλουν οι γονείς να παρέχουν καλή εκπαίδευση στα παιδιά τους,⁹⁸ μέχρι την άποψη ότι μπορεί να γίνει αποδεκτή υπό τον όρο να μην οδηγεί σε ανισότητα και αδικία,⁹⁹ ή την άποψη ότι αποτελεί μια βάρβαρη επιστροφή στην παλιά ευγονική. Αν μέσω της γενετικής βελτίωσης γινόταν δυνατό να επιλέγουμε παιδιά με προκαθορισμένα συναισθηματικά ή διανοητικά χαρακτηριστικά, τότε θα ήταν επείγουσα η διενέργεια μιας σχετικής συζήτησης. Αυτό ισχύει εν μέρει λόγω του γεγονότος ότι οι τεχνολογίες γενετικής βελτίωσης ενδέχεται να χρησιμοποιηθούν με τρόπους που να υποστηρίζουν ή να υπονομεύουν την ατομική αυτονομία: δεν έχουμε παρά να θυμηθούμε το *Θαυμαστό Καινούργιο Κόσμο* του Aldus Huxley για να διαπιστώσουμε ότι υπάρχουν και άλλα ενδεχόμενα εκτός από την ενίσχυση της ατομικής αυτονομίας.

Παρ' όλα αυτά η μεγαλύτερη συμβολή που μπορεί να έχει στην παρούσα φάση η γενετική στην ανθρώπινη ατομική αυτονομία είναι ενός τρίτου είδους. Οι γενετικές πληροφορίες μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την καλύτερη ενημέρωσή μας σε ό,τι αφορά τις αναπαραγωγικές μας επιλογές, συμβάλλοντας έτσι στη μείωση των γεννήσεων παιδιών με σοβαρές γενετικές ασθένειες. Αυτού του είδους η πρόληψη δεν ενισχύει με άμεσο τρόπο την ατομική αυτονομία οποιουδήποτε: όσοι δεν γεννιούνται ποτέ δεν κερδίζουν σε ατομική αυτονομία. Παρ' όλα αυτά η αξιοποίηση γενετικών πληροφοριών για την καλύτερη ενημέρωση σε ό,τι αφορά τις αναπαραγωγικές μας αποφάσεις μπορεί να αναστείλει την

98. Harris, *Clones, Genes and Immortality*; Philip Kitcher, *Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities*, Simon & Schuster, 1996; Lee M. Silver, *Remaking Eden: Cloning, Genetic Engineering and the Future of Humankind?*, Weidenfeld and Nicolson, 1998.

99. Buchanan, Brock, Daniels and Wikler, *From Chance to Choice*.

υπονόμευση της αυτονομίας εκείνων που, σε διαφορετική περίπτωση, θα όφειλαν να φροντίζουν παιδιά με σοβαρές ασθένειες, και μπορεί να οδηγήσει στη μείωση του αριθμού των παιδιών που δεν έχουν τη δυνατότητα να αποκτήσουν ούτε και τον ελάχιστο βαθμό ατομικής αυτονομίας. Μόλις ένα ζευγάρι μάθει ότι ενδέχεται να αποκτήσει ένα παιδί με σοβαρές γενετικές ασθένειες, έχει τη δυνατότητα να αποτρέψει αυτό το ενδεχόμενο με διάφορες μεθόδους: μπορεί να επιλέξει να μην κάνει παιδιά ή να υποβληθεί στους κατάλληλους προγεννητικούς ελέγχους προκειμένου να τερματίσει τις κηήσεις εκείνες που έχουν προσβληθεί από τις διαταραχές ή να χρησιμοποιήσει σπερματοζωάρια ή ωάρια τρίτων προσώπων ή να χρησιμοποιήσει IVF με PID. Όλες αυτές οι μέθοδοι μπορούν να αποτρέψουν τη γέννηση παιδιών που έχουν μεγάλη πιθανότητα να προσβληθούν από πολύ σοβαρές ασθένειες. Το ίδιο μπορεί να γίνει με τη χρήση κοινωνικών πολιτικών — προγραμμαία συμβουλευτική, προσχεδιασμένοι γάμοι — που στοχεύουν στην αποτροπή της ένωσης ανθρώπων για τους οποίους είναι γνωστό ότι έχουν υπολειπόμενα γονίδια για την ίδια σοβαρή γονιδιακή διαταραχή.¹⁰⁰

Όσοι καταφεύγουν επί του παρόντος στη χρήση των διαθέσιμων γενετικών τεχνολογιών για αναπαραγωγικούς σκοπούς πιθανότατα δεν θεωρούν ότι οι μέθοδοι αυτές στοχεύουν στην ενίσχυση της ατομικής τους αυτονομίας ή της ατομικής αυτονομίας των παιδιών τους. Κατά πάσα πιθανότητα θεωρούν ότι είναι χρήσιμες προκειμένου να διασφαλιστεί ότι τα παιδιά τους δεν θα πάσχουν από σοβαρές γενετικές ασθένειες και ότι επομένως, με αυτό τον τρόπο, θα έχουν τις συνήθειες ικανότητες για ατομική αυτονομία, όπως και αν αυτή κατανοείται. Όπως όμως και οι υπόλοιποι γονείς, έτσι και αυτοί θα συνειδητοποιήσουν ότι το να είναι κανείς γονιός μάλλον περιορίζει και περιστελλει την ατομική του αυτονομία. Οι διαδικασίες ενημέρης συγκατάθεσης είναι εξίσου σημαντικές στην ιατρική της αναπαραγωγής όπως και στις άλλες περιοχές της ιατρικής: οι πιο σύνθετες όμως και απαιτητικές θεωρήσεις της ατομικής αυτονομίας φαίνεται να μην είναι ιδιαίτερα συναφείς.

100. Nuffield Council on Bioethics, *Genetic Screening: Ethical Issues*, 1993, βλ. Βιβλιογραφία II: Andrew Bainham, Shelley Day Sclater και Martin Richards, επιμ., *What is a Parent? A Socio-Legal Analysis*, Hart Publishing, 1999, σσ. 121-41: Onora O'Neill, «The «Good Enough» Parent in the Age of the New Reproductive Technologies», στο Hille Haker και Deryck Beylveveld, επιμ., *The Ethics of Genetics in Human Procreation*, Athenaeum Press, 2000, σσ. 33-48.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Αυτονομία βάσει αρχών

4.1 ΟΙ ΔΥΝΑΜΙΕΣ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΑΤΟΜΙΚΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Τις τελευταίες δεκαετίες ακούγεται συνεχώς, στο πεδίο της βιοηθικής, η επίκληση της ατομικής αυτονομίας, και ειδικά της αυτονομίας των ασθενών και της αναπαραγωγικής αυτονομίας. Υποστήριξα πως οι αντιλήψεις περί ατομικής αυτονομίας, από μόνες τους, δεν μπορούν να μας προσφέρουν ένα επαρκές και πειστικό σημείο εκκίνησης για τη βιοηθική, ή για την ιατρική ηθική. Μέσω των αντιλήψεων αυτών μπορεί να ενθαρρύνονται μορφές ατομικισμού ή αυτοέκφρασης που είναι προβληματικές από ηθική άποψη, και να ενισχύεται, αντί να μειώνεται, η δυσπιστία του κοινού απέναντι στην ιατρική, την επιστήμη και τη βιοτεχνολογία. Η ατομική αυτονομία (όπου με τον όρο αυτό εννοούν απλώς την απαίτηση για ενημέρη συγκατάθεση) μπορεί, στην καλύτερη περίπτωση, να διαδραματίσει έναν ελάσσονα ρόλο εντός μιας ευρύτερης θεώρησης για τα ηθικά πρότυπα.

Τα προβλήματα παραμένουν, ακόμα και όταν η έννοια της ατομικής αυτονομίας συνδυαστεί με άλλα ηθικά πρότυπα. Τις περισσότερες φορές συνδυάζεται με τη μιλλιανή αρχή αποφυγής της βλάβης. Αυτό δεν είναι ικανοποιητικό. Αν δεχτούμε μια πλήρως ωφελμιστική θεώρηση για τη μεγιστοποίηση της ευτυχίας, τότε θέτουμε στο περιθώριο και υποβιβάζουμε την ίδια την ατομική αυτονομία: αν όχι, τότε το όριο ανάμεσα στις βλαβερές και τις μη βλαβερές επιλογές και πολιτικές θα είναι συχνά ασαφές. Έτσι, συμπεραίνο πως ο υποτιθέμενος θρίαμβος της ατομικής αυτονομίας έναντι των άλλων αρχών στη βιοηθική δεν είναι παρά μια αστήρικτη ψευδαίσθηση.

Εξακολουθούμε να έχουμε πολύ σημαντικό και δύσκολο έργο.

Οφείλουμε να βρούμε πειστικότερα υποδείγματα ηθικού στοχασμού και πειστικότερους τρόπους για την επιλογή της πολιτικής και της δράσης σε ό,τι αφορά την ιατρική πρακτική και την αντιμετώπιση των εξελίξεων στις επιστήμες της ζωής και στη βιοτεχνολογία. Σε αυτό το κεφάλαιο θα υποστηρίξω ότι μια διαφορετική και παλαιότερη θεώρηση της αυτονομίας, που υποστηρίζει μια πειστικότερη προσέγγιση στην ηθική, αλλά και στη βιοηθική. Αυτή είναι η θεώρηση της αυτονομίας που έχει παρουσιαστεί στα κείμενα του Kant. Ίσως να φαίνεται παράδοξο που τα κείμενα αυτά μπορούν να μας προσφέρουν μια περισσότερο πειστική προσέγγιση στη βιοηθική. Πολλοί διακεκριμένοι συγγραφείς κατηγορούν τον Kant ότι εισηγήθηκε μια μη πειστική σύλληψη για την ατομική αυτονομία, και δίνουν έμφαση στις αδυναμίες και τα ελαττώματά της.¹⁰¹ Ο Kant κατηγορείται ότι ταύτισε την αυτονομία με τον αυτοέλεγχο και την ανεξαρτησία, με έναν ακραίο ατομικισμό και με μια αδιαφορία για την ηθική σημασία των συναισθημάτων και των θεσμών. Τα καντιανά κείμενα, στα οποία στηρίζονται οι αναγνώσεις αυτές της καντιανής αυτονομίας, είναι πολύ γνωστά: εδώ θα αντλήσω υλικό από ένα ευρύτερο σύνολο κειμένων, δεν θα εκθέσω όμως όλο το σύνολο των ερμηνευτικών ζητημάτων που με οδήγησαν στη θέση που θα παρουσιάσω. Στο παρόν κεφάλαιο θα υποστηρίξω ότι η ξεχωριστή καντιανή σύλληψη περί αυτονομίας είναι αρκετά διαφορετική από τις ανεπαρκείς, από ηθική άποψη, αντιλήψεις περί ατομικής αυτονομίας που του αποδίδονται συνήθως: θα υποστηρίξω επίσης ότι οι δεσμοί ανάμεσα στην καντιανή αυτονομία και τον πρακτικό λόγο είναι ιδιαίτερα ισχυροί: και ότι οι ηθικές της συνέπειες αναδεικνύουν τη σημασία της εμπιστοσύνης. Οι παραπάνω θέσεις ίσως να μοιάζουν παράδοξες, επομένως, προτού ξεκινήσω, θα σκιαγραφήσω κάποιες άλλες προσεγγίσεις, θα επισημάνω κάποια προβλήματα που σχετίζονται με αυτές και θα υποστηρίξω ότι αξίζει τον κόπο να πάρουμε στα σοβαρά την αυθεντική καντιανή προσέγγιση στην αυτονομία.

101. Οι κατηγορίες είναι πολυάριθμοι και διακεκριμένοι στοχαστές. Σε αυτούς συγκαταλέγονται η Iris Murdoch, *The Sovereignty of the Good*, Routledge & Kegan Paul, 1970· ο Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, 1985 και ο Simon Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, 1998.

4.2 ΤΑ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΩΣ ΒΑΣΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ;

Πολλοί είναι αυτοί που θεωρούν ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να μας παράσχουν ένα γόνιμο πλαίσιο για τη βιοηθική. Υποτίθεται ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα μας δίνουν λόγους τόσο για να σεβόμαστε την ατομική αυτονομία, όσο και για να εφαρμόζουμε περιορισμούς σε αυτές τις χρήσεις της ατομικής αυτονομίας που παραβιάζουν τα δικαιώματα των άλλων. Η προσέγγιση αυτή είναι ελπιδοφόρα, αν μπορέσει να βρεθεί κάποιος τρόπος για την αναγνώριση και τη δικαιολόγηση των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Υπάρχουν κάποιιοι που, όταν επιθυμούν να δικαιολογήσουν τα δικαιώματα, περιορίζονται απλώς στο να επικαλούνται τους μεγάλους καταστατικούς χάρτες και τις μεγάλες διακηρύξεις, ειδικότερα την Παγκόσμια Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων των Ηνωμένων Εθνών του 1948.¹⁰² Οι επικλήσεις αυτές δεν είναι ιδιαίτερα σημαντικές από φιλοσοφική άποψη, καθώς αποτελούν περιπτώσεις επιχειρημάτων που επικαλούνται μια αυθεντία, ωστόσο διατυπώνονται και γίνονται ευρέως αποδεκτές. Ορισμένες φορές στηρίζονται στον ισχυρισμό ότι τα έγγραφα των ΗΕ, μολονότι ήταν αρχικά απλές διακηρύξεις, είναι πλέον νομιμοποιημένα χάρη στην επακόλουθη επικύρωσή τους από τα κράτη μέλη και από τις διακρατικές συμφωνίες.¹⁰³ Υποστηρίζεται ότι τα δικαιώματα που διακηρύχθηκαν το 1948, και επαναδιατυπώθηκαν και επεκτάθηκαν σε κατοπινά έγγραφα των ΗΕ αλλά και άλλων οργανισμών, έχουν νομιμοποιηθεί από την επικύρωσή τους στη συνέχεια από πολλές κυβερνήσεις. Αυτή η σκέψη αποτελεί μεν ένα καλό, ή τουλάχιστον μέτριο, επιχειρημα για να δειχθεί ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα που διακηρύχθηκαν στα έγγραφα των ΗΕ έχουν λάβει πολιτική νομιμοποίηση, αλλά είναι τελείως αποτυχημένο ως επιχειρημα για την ηθική δικαιολόγηση αυτών των δικαιωμάτων. Και η επανάληψη, η επαναδιατύπωση και η επέκταση αυτών των δικαιωμάτων σε κατοπινά έγγραφα του ίδιου τύπου — όπως η Ευρωπαϊκή Σύνοδος για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα και τη Βιοϊατρική¹⁰⁴ — δεν προσθέτουν το παραμικρό σε ό,τι αφορά τη ηθική τους δι-

102. *Universal Declaration of Human Rights*, ανατυπώθηκε στο Ian Brownlie, επιμ., *Basic Documents on Human Rights*, Clarendon, 1981, σσ. 21-7.

103. Philip Alston, «International Law and the Human Right to Food», στο Philip Alston και K. Tomaševski, επιμ., *The Right to Food*, Nijhoff, 1984, σσ. 9-68.

104. *Convention for the Protection of Human Rights and of the Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine*, Council of Europe, DIR/JUR (96) 14,

καιολόγηση. Μπορεί κανείς να εξετάσει το ζήτημα και από την άλλη του όψη, επισημαίνοντας ότι πρόκειται για ένα επιχείρημα που στηρίζεται σε μια διαδικασία: συνθήκες και άλλες διατάξεις με αποκρουστικό ηθικό περιεχόμενο μπορεί να επικυρώνονται από διάφορα κράτη και να αποκτούν πολιτική νομιμοποίηση, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι γίνονται και ηθικά αποδεκτές, πόσο μάλλον ηθικά απαιτούμενες. Μια παραλλαγή του ίδιου επιχειρήματος δείχνει να υπόσχεται περισσότερο, πρόκειται όμως για ένα κυκλικό επιχείρημα: με δεδομένη την ύπαρξη κρατών και δημοκρατικών κυβερνήσεων, που από μόνες τους είναι ηθικά δικαιολογημένες, η επικύρωση θα μπορούσε (ίσως) να παρέχει ηθική δικαιολόγηση του περιεχομένου των επικυρωμένων εγγράφων. Αλλά είναι γνωστό πως κάθε νομιμοποίηση των κρατικών δομών και της δημοκρατικής διακυβέρνησης είναι δύσκολη, αν όχι αδύνατη, αν δεν στηρίζεται σε μια αντίληψη περί δικαιοσύνης, που ενσωματώνει συνήθως και μια αναφορά στα ανθρώπινα δικαιώματα. Οι υποστηρικτές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν δέχονται ότι τα κράτη ή οι κυβερνήσεις είναι αδιακρίτως δίκαιες ή νομιμοποιημένες. Το ίδιο σκέφτονταν και οι περισσότεροι από όσους στοχάστηκαν περί δικαιοσύνης από το δέκατο έβδομο αιώνα και μετά. Αλλά αν η δικαιοσύνη και η νομιμοποίηση των κρατών και των δημοκρατικών κυβερνήσεων προϋποθέτει τη δικαιολόγηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τότε τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν μπορούν να δικαιολογηθούν με το επιχείρημα ότι έχουν επικυρωθεί από τα κράτη ή μέσω (κάποιων στοιχείων) δημοκρατικών διαδικασιών. Αυτά για τη φαντασίωση περί της δημιουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από το μηδέν.

Η βιοηθική δεν είναι ένας αιωρούμενος επιστημονικός κλάδος: δεν είναι δυνατόν να δικαιολογηθούν οι αρχές και τα πρότυπά της από ένα «γεννηθήτω» ή με μια απλή αναγγελία, και ούτε είναι δυνατόν να θεμελιωθεί μια θεώρηση για τα ανθρώπινα δικαιώματα με μια απλή επίκληση διακηρύξεων και καταστατικών χαρτών, όσο περίοπτοι και αν είναι αυτοί. Οι διαδικασίες επικύρωσης (από τα δημοκρατικά κράτη) μπορεί να παρέχουν (κάποια) δημοκρατική νομιμοποίηση: δεν μπορούν όμως να θεωρηθούν καν επαρκείς για την ηθική δικαιολόγηση των αρχών. Αυτή η βιαστική και χαλαρή «δικαιολόγηση» των ανθρωπίνων δικαιωμά-

1998· βλ. Βιβλιογραφία II. Αν οι επικυρώσεις παρείχαν δικαιολόγηση των δικαιωμάτων, τότε πολλά κίβδηλα και αυθαίρετα «δικαιώματα», όπως το *ius primae noctis* και τα υποτιθέμενα δικαιώματα των δουλοκτητών, θα μπορούσαν να δικαιολογηθούν.

των είναι αποτυχημένη και είναι απαραίτητη μια περισσότερο εμπειριστατωμένη προσέγγιση.

Πρέπει να σκεφτούμε πιο προσεκτικά πώς θα δικαιολογήσουμε ορισμένες βασικές αρχές, και οφείλουμε να βρούμε ασφαλή επιχειρήματα για τούτο. Είναι εξαιρετικά εύλογο να υποθέσουμε ότι κάθε ευρύτερη θεώρηση της ηθικής δικαιολόγησης, ακόμα και αν δεν μπορεί να εκκινεί από τα ανθρώπινα δικαιώματα, θα πρέπει να διατηρεί κάποιες επαρκείς αξιώσεις σχετικά με κάποια ανθρώπινα δικαιώματα. Πιστεύω πως, σε γενικές γραμμές, υπάρχουν δύο οδοί, από τις οποίες μπορούμε να πετύχουμε κάτι τέτοιο.

4.3 Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΣΤΟ ΑΓΑΘΟ

Ο πρώτος και δημοφιλέστερος τρόπος για τη σύνδεση των αξιώσεων για τα ανθρώπινα δικαιώματα με την ηθική είναι η αναζήτηση μιας πειστικής θεώρησης για το αγαθό, το αγαθό για τον άνθρωπο ή τα ανθρώπινα συμφέροντα, και εξ αυτής η συναγωγή μιας θεώρησης για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Αυτός ο τρόπος εξέτασης του ζητήματος είναι αρκετά διαδεδομένος αλλά ενέχει δυσκολίες. Ακόμα και αν μπορούσαμε να συμφωνήσουμε σε ορισμένα σημεία σχετικά με το τι αποτελεί αγαθό — για παράδειγμα, να συμφωνήσουμε για ορισμένες βασικές ανθρώπινες ανάγκες — έχει αποδειχθεί ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο να καταλήξουμε σε συμφωνία σχετικά με μια ευρύτερη θεώρηση του αγαθού, που να είναι τόσο ισχυρή, ώστε να μπορεί να υποστηρίξει μια συστηματική θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.¹⁰⁵

Αυτές οι διαφωνίες θα μπορούσαν να επιλυθούν αν διαθέταμε μια πειστική θεώρηση όλης της κλίμακας των ανθρωπίνων αγαθών, όπως είναι η αριστοτελική θεώρηση του αγαθού για τον άνθρωπο, ή η νεο-αριστοτελική θεώρηση όλων των πολύτιμων λειτουργιών στον ανθρώπινο βίο.¹⁰⁶ Δεν θα αναφερθώ στην ιδέα ότι μπορούμε να καταλήξουμε σε μια μονιστική θεώρηση του αγαθού, ή σε ένα παγκόσμιο μέτρο για όλα τα

105. Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Human Reasoning*, Cambridge University Press, 1996b.

106. Για μια πρόσφατη και πολύ φιλόδοξη νεο-αριστοτελική θεώρηση των πολλαπλών στοιχείων του ανθρωπίνου αγαθού βλ. Marta Nussbaum, *Women and Human Development: A Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000.

αγαθά, τέτοιο που να μπορεί να αποτελέσει κάποια μορφή ή κάτι ανάλογο των ωφελμιστικών υπολογισμών. Αυτή η φαντασίωση μου φαίνεται υπερβολικά φιλόδοξη. Η δυσκολία έγκειται στο να βρει κανείς οποιοδήποτε πειστικό επιχειρήμα. Πόση αριστοτελική, ή άλλου τύπου, μεταφυσική χρειαζόμαστε για να διαμορφώσουμε μια πειστική, όσο και πλουραλιστική, θεώρηση του ανθρωπίνου αγαθού; Πόσο πετυχημένες είναι οι προσεγγίσεις εκείνες που επιχειρούν να μας παράσχουν μια ημι-αριστοτελική θεώρηση του ανθρωπίνου αγαθού (ή αγαθών), χωρίς όμως να στηρίζονται στα παραδοσιακά μεταφυσικά επιχειρήματα;

Ακόμα και αν υποθεθεί ότι μπορούσαμε να συμφωνήσουμε σχετικά με τα πολλά στοιχεία που συνθέτουν το αγαθό για τον άνθρωπο, πώς θα μπορούσαμε να προχωρήσουμε από εκείνο το σημείο σε μια θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων; Οι αξιώσεις για τα δικαιώματα είναι συστηματικές με έναν τρόπο που δεν μπορούν να είναι οι αξιώσεις για τα αγαθά: μια πλουραλιστική θεώρηση για ό,τι είναι αγαθό για τον άνθρωπο δεν μπορεί να αποτελέσει την κατάλληλη βάση για μια κανονιστική και συνεκτική θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Όπως μια λίστα για ψώνια δεν περιλαμβάνει, από μόνη της, την πληροφορία αν θα πρέπει να δοθεί προτεραιότητα σε ορισμένες αγορές έναντι άλλων, έτσι και μια πλουραλιστική θεώρηση του αγαθού για τον άνθρωπο δεν μπορεί από μόνη της να εξασφαλίσει το σεβασμό ορισμένων αγαθών εις βάρος άλλων. Επομένως, δεν μπορεί να μας παράσχει κάποιο σίγουρο στήριγμα για τα δικαιώματα. Αντί να ξεκινάμε με μεγαλόπνοα σχέδια, αναζητώντας επιχειρήματα για το πλήρες ανθρωπινό αγαθό και μετά για την προτεραιότητα που πρέπει να αποδοθεί στα συστατικά του μέρη, πιστεύω πως, μέσω της θεώρησης των ανθρωπίνων υποχρεώσεων, θα φτάσουμε πιο άμεσα σε μια πειστική θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

4.4 Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΣΤΙΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΕΣ ΥΠΟΧΡΕΩΣΕΙΣ

Θεωρώ πως υπάρχουν πολλά πλεονεκτήματα στη στήριξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε μια θεώρηση των *ανθρωπίνων υποχρεώσεων* (ή των *ανθρωπίνων καθηκόντων*) αντί σε μια θεώρηση του *αγαθού για τον άνθρωπο*.

Το πρώτο πλεονέκτημα είναι ότι οι υποχρεώσεις συνδέονται δομικά με τα δικαιώματα: το δεύτερο ότι είναι δυνατόν να διατυπωθεί με σαφή-

νεια η διασύνδεσή τους με την πράξη: το τρίτο και παρεπόμενο πλεονέκτημα, ότι οι υποχρεώσεις διακρίνονται και επιμερίζονται ευκολότερα από τα δικαιώματα: το τέταρτο, ότι η προσέγγιση αυτή είναι λιγότερο ατομικιστική σε σύγκριση με τις προσεγγίσεις που στηρίζονται στα δικαιώματα. Τέλος πιστεύω ότι μπορούμε να βρούμε καλύτερους τρόπους για τη δικαιολόγηση των υποχρεώσεων, και μέσω αυτής των δικαιωμάτων, από ό,τι μπορούμε να βρούμε για τη δικαιολόγηση των δικαιωμάτων, και μέσω αυτής των υποχρεώσεων.

Το πρώτο πλεονέκτημα καθίσταται σαφές αν θέσουμε ως θεμέλιο είτε τις υποχρεώσεις είτε τα δικαιώματα. Σε αντίθεση με τα αγαθά, τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις αποτελούν απαιτήσεις, που εξετάζονται αντίστοιχα από την οπτική γωνία εκείνων που είναι να *λάβουν* και εκείνων που είναι να *δράσουν*. Αυτή η δομή των απαιτήσεων συνδέει τα δικαιώματα με τις αντίστοιχες τους υποχρεώσεις¹⁰⁷: πρόκειται για εναλλακτικούς τρόπους εξέτασης των ίδιων απαιτήσεων. Κάθε ανθρωπινό δικαίωμα πρέπει να έχει το αντίστοιχό του σε μία υποχρέωση: ένα δικαίωμα που δεν είναι απαραίτητο να γίνεται σεβαστό από κανένα, απλούστατα δεν αποτελεί δικαίωμα. Όπως είναι φυσικό, πολύ συχνά βρίσκουμε πως απουσιάζει, ή πως είναι ελλιπής, η θεσμική βάση ορισμένων υποχρεώσεων, καθώς και των δικαιωμάτων που αντιστοιχούν σε αυτές. Όταν συμβαίνει αυτό, τότε ενδέχεται να διατυπώνουμε αξιώσεις για δικαιώματα (ή και για υποχρεώσεις) προτρέχοντας της ασφαλούς δυνατότητας ικανοποίησής τους. Μια προληπτική ρητορική των δικαιωμάτων (ή και των υποχρεώσεων) μπορεί να είναι πολύτιμη από πολιτική άποψη: όταν διεκδικούμε δικαιώματα που δεν διασφαλίζονται επί του παρόντος, όταν διατυπώνουμε ισχυρισμούς σχετικά με τις υποχρεώσεις που πρέπει να διασφαλιστούν, υποδηλώνεται τουλάχιστον η ανάγκη διασφάλισής τους.

Παρ' όλα αυτά η προληπτική ρητορική έχει τους κινδύνους της, γιατί είναι εύκολο, εξαιρετικά εύκολο, να διακηρύσσουμε ανύπαρκτα δικαιώματα (ο πειρασμός να διακηρύξει κανείς ανύπαρκτες υποχρεώσεις είναι μάλλον μικρότερος, και έτσι η προληπτική ρητορική των υποχρεώσεων είναι λιγότερο προβληματική).¹⁰⁸ Μια δυσάρεστη συνέπεια της ευκολίας

107. Αυτό βέβαια δεν αποκλείει τη δυνατότητα να υπάρχουν υποχρεώσεις χωρίς αντίστοιχα δικαιώματα. Βλ. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*.

108. Ο πειρασμός είναι μικρότερος αλλά όχι ανύπαρκτος. Ορισμένοι συγγραφείς ισχυρίζονται ότι οι ανθρωπίνες υποχρεώσεις είναι στο επίπεδο των αρχών ή στην πράξη ατελείωτες. Τα πιο προφανή παραδείγματα συναντώνται στην Ωφελμιστική σκέψη: βλ. Peter Singer,

με την οποία διακηρύσσονται δικαιώματα είναι η λαχτάρα για δικαιώματα απολύτως αδύνατα, ή ξεκάθαρα ασύμβατα με άλλα, περισσότερα θεμελιώδη, δικαιώματα και υποχρεώσεις. Έχω ακούσει ορισμένες φορές να διακηρύσσεται ένα δικαίωμα που θα ήταν θεμελιώδες για τη βιοηθική, αν δεν ήταν απλά ασυνάρτητο: σε μία συνάντηση της Παγκόσμιας Οργάνωσης Υγείας (WHO) με αποδοκίμασαν επειδή αμφισβήτησα το υποτιθέμενο «δικαίωμα στην υγεία».¹⁰⁹ Είχα διατυπώσει την σκέψη ότι, αφού δεν θα είναι ποτέ δυνατό να εξασφαλίσουμε υγεία για όλους, δεν μπορεί να συναχθεί και καμία υποχρέωση προς τούτο, και εξ αυτού είχα συμπεράνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει και κάποιο δικαίωμα στην υγεία. Μπορούμε το πολύ πολύ να κάνουμε λόγο για ένα δικαίωμα στην ιατρική περίθαλψη κάποιου επιπέδου, και από εκεί να συναγάγουμε τις αντίστοιχες υποχρεώσεις παροχής αυτής της ιατρικής περίθαλψης. Ο επικριτής μου επέμενε ότι η υγεία είναι τόσο σημαντική για τα ανθρώπινα όντα — και όντως είναι — που δεν θα έπρεπε ποτέ να αμφιβάλλουμε για το δικαίωμα στην υγεία! Προφανώς αυτός — όπως και πολλοί άλλοι — δεν εξέταζε τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις ως απαιτήσεις, αλλά ως ιδανικά ή προσδοκίες. Κατά τη γνώμη μου, αυτή η επανεργμηνεία, όσο καλές προθέσεις και αν την υπαγορεύουν, εξασθενίζει δραματικά το νόημα και το σκοπό τού να μιλάμε για δικαιώματα ή για υποχρεώσεις, καθώς δεν τα ερμηνεύει ως συνδεδεμένα με την πράξη: αυτό αποτελεί καταστροφή ικανή να διαβρώσει και να εξασθενήσει όλους τους ισχυρισμούς περί δικαιωμάτων και υποχρεώσεων.

Κατά δεύτερο λόγο, η εκτέλεση των καθηκόντων αποτελεί την αιχμή του δόρατος των ηθικών απαιτήσεων, γιατί είναι στενότερα και σαφέστερα συνδεδεμένα με την πράξη. Η Simone Weil υποστήριξε την ισχυρή άποψη ότι οι υποχρεώσεις — τα καθήκοντα — προηγούνται των δικαιωμάτων, όταν ξεκίνησε το βιβλίο της *Need for Roots* με τα λόγια:

Η έννοια των υποχρεώσεων προηγείται αυτής των δικαιωμάτων, η οποία είναι υποκείμενη και εξαρτημένη από την πρώτη. Ένα δικαίωμα δεν είναι από μόνο του επαρκές, παρά μόνο σε σχέση με την υποχρέωση προς την

«Famine, Affluence and Morality», αρχικά στο *Philosophy and Public Affairs*, I, 1972, σσ. 229-43, έπειτα ανατυπώθηκε πολλές φορές, και James Fishkin, *The Limits of Obligation*, Yale University Press, 1982. Είναι από ηθική άποψη σοβαρός ο ισχυρισμός ότι οι υποχρεώσεις είναι, στο επίπεδο των αρχών, άπειρες — ή μήπως όχι;

109. Από τότε το σύνθημα *δικαίωμα στην υγεία* χρησιμοποιείται ευρέως (προκαλώντας όμως και σύγχυση), με τρόπο που σημαίνει *δικαιώματα ιατρικής περίθαλψης*, ή *δικαιώματα ιατρικής περίθαλψης ενός συγκεκριμένου επιπέδου*.

οποία αντιστοιχεί, καθώς η ενεργός άσκηση ενός δικαιώματος δεν εξαρτάται από το άτομο που το κατέχει, αλλά από όσους θεωρούν ότι υπόκεινται σε μια συγκεκριμένη υποχρέωση απέναντί του.¹¹⁰

Ο ισχυρισμός αυτός, για την προτεραιότητα των υποχρεώσεων, μπορεί κάλλιστα να είναι ορθός. Οι θεωρίες για την υποχρέωση προηγούνται ιστορικά των θεωριών για τα δικαιώματα: μέχρι πρόσφατα, οι θεωρίες για τα δικαιώματα δεν μπορούσαν παρά να εξετάσουν και το ζήτημα των υποχρεώσεων, ενώ κάποιες παλαιότερες θεωρίες για τις υποχρεώσεις δεν αναφέρονταν ιδιαίτερος στα δικαιώματα. Παρ' όλα αυτά για τους σκοπούς της παρούσας εξέτασης, δεν θα ισχυριστώ ότι οι υποχρεώσεις προηγούνται των δικαιωμάτων, αλλά θα είμαι περισσότερο προσεκτική και θα πω μόνο ότι δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε τα δικαιώματα από τις αξιώσιμες υποχρεώσεις: είναι οι δύο όψεις ενός και του αυτού ηθικού προτύπου, δύο οπτικές γωνίες μίας και μόνης ενότητας όρων. Εδώ θα μπορούσε να μας βοηθήσει μια αναλογία. Μπορούμε να περιγράψουμε μια σκακιέρα σαν μια λευκή επιφάνεια που περιέχει μαύρα τετράγωνα, ή σαν μια μαύρη επιφάνεια που περιέχει λευκά τετράγωνα. Ούτε τα άσπρα, ούτε τα μαύρα τετράγωνα είναι περισσότερο βασικά για το σχέδιο μιας σκακιέρας. Η μία ομάδα σχηματίζει, περιορίζει, συγκροτεί την άλλη. Θα ήταν παράλογο να ρωτήσουμε αν είναι περισσότερο βασικά τα μαύρα ή τα άσπρα τετράγωνα μιας σκακιέρας. Όπως το πλέγμα των μεν καθορίζει τα όρια των δε, έτσι και τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις αλληλοκαθορίζονται. Από αυτό συνεπάγεται ότι, όπου δεν υπάρχουν υποχρεώσεις, εκεί δεν υπάρχουν και δικαιώματα.¹¹¹ Αυτός δεν είναι βέβαια κανένας πρωτότυπος ισχυρισμός. Τα τελευταία όμως πενήντα χρόνια, αυτό το στοιχειώδες επιχείρημα έχει δυστυχώς καταπνιγεί από το φρενήρη ενθουσιασμό μιας ασυνάρτητης ρητορικής των δικαιωμάτων, που δεν αναγνωρίζει τη βλάβη η οποία προκαλείται στα δικαιώματα από τη μη αναγνώριση της εγγενούς σύνδεσής τους με τις υποχρεώσεις.

110. Simone Weil, *The Need for Roots: A Prelude to a Declaration of Duties toward Mankind* (1949), μτφρ. A. F. Wills, Routledge & Kegan Paul, 1952, σ. 3.

111. Το σημείο αυτό δεν είναι το ίδιο με το σημείο που αποτελεί αντικείμενο συζήτησης ανάμεσα σε αυτούς που πιστεύουν ότι τα δικαιώματα συνοδεύονται από ευθύνες και σε αυτούς που διαφωνούν. Η σκέψη πως όταν ο Α έχει δικαιώματα τότε θα έχει και ορισμένες ευθύνες είναι εύλογη: αλλά δεν αποτελεί νοητική αλήθεια. Είναι απολύτως λογικό ορισμένοι άνθρωποι να έχουν μόνο δικαιώματα και καθόλου ευθύνες (π.χ. τα μικρά παιδιά, οι άνθρωποι με νοητικές διαταραχές). Δεν είναι όμως καθόλου λογικό να σκεφτόμαστε ότι μπορεί κάποιος να έχει δικαιώματα, όταν κανείς δεν έχει την υποχρέωση να τα σεβαστεί.

Το τρίτο πλεονέκτημα οφείλεται στο γεγονός ότι αναφερόμαστε στις υποχρεώσεις χρησιμοποιώντας τη γλώσσα της πράξης, και έτσι μπορούμε ευκολότερα να επιμερίσουμε και να διακρίνουμε τις υποχρεώσεις από τα δικαιώματα. Μια υποχρέωση είναι υποχρέωση να *πράττω* ή να *παραιτούμαι*, να *μετέχω* ή να *απέχω* από τη δράση με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, υπό αυτές ή εκείνες τις συνθήκες, προς αυτούς ή εκείνους. Αντιθέτως πολύ συχνά αναφερόμαστε στα δικαιώματα χρησιμοποιώντας ένα ονομαστικό λεξιλόγιο: γίνεται λόγος για *δικαίωμα στη ζωή*, ή για *δικαίωμα στην υγειονομική περίθαλψη* (ή *στην υγεία!*), ή για *δικαίωμα στην τροφή*, ή για *δικαίωμα στην ιδιωτικότητα*, ή για *δικαίωμα επιλογής*, λες και είναι καλύτερο να σκεφτόμαστε τα δικαιώματα σε αφαίρεση από την πράξη, ως αξιώσεις σε οντότητες ή αγαθά του ενός ή του άλλου είδους. Αυτού του είδους η ρητορική έχει τη χρησιμότητά της — συχνά για πολιτικούς σκοπούς — αλλά καλύπτει τα πραγματικά και πρακτικά ερωτήματα αντί να τα δια φωτίζει. Αυτά τα δικαιώματα μπορούν να είναι σεβαστά και διασφαλισμένα, μόνο αν κάποιοι, ή πολλοί, δρώντες υποχρεούνται να φερθούν με συγκεκριμένους τρόπους απέναντι στους άλλους: για παράδειγμα, μόνο αν κάποιοι δρώντες υποχρεούνται να *παρέχουν* (να *οργανώνουν*, να *πληρώνουν* ή να *προσφέρουν*) συγκεκριμένα είδη υγειονομικής περίθαλψης σε κάποιους άλλους δρώντες, ή να *παρέχουν* (να *καλλιεργούν*, να *πληρώνουν*, να *προσφέρουν*) συγκεκριμένα είδη τροφής ή κονδύλια στα άτομα που στερούνται τροφής, ή να *προσφέρουν*, να *χρηματοδοτούν*, να *διανέμουν* ή να *ορίζουν* υπηρεσίες αντισύλληψης για συγκεκριμένα άτομα.

Το πρόβλημα περιπλέκεται από το γεγονός ότι, όταν χρησιμοποιούμε αυτή την ονομαστική ρητορική των δικαιωμάτων, είναι πολύ φυσικό να γίνεται σύγχυση ανάμεσα στα διακριτά δικαιώματα, ενώ είναι λιγότερο πιθανό να συμβεί κάτι τέτοιο όταν χρησιμοποιούμε το, ενεργητικότερο, λεξιλόγιο των υποχρεώσεων. Για παράδειγμα, το σύνθημα *δικαίωμα στη ζωή*, πέρα από το ρόλο του στη συζήτηση περί αμβλώσεων, έχει χρησιμοποιηθεί για τα πάντα, από την υποχρέωση να μη σκοτώνουμε τους άλλους χωρίς λόγο (και σε αυτή την υποχρέωση υπάγεται το αίτημα του δικαίου πολέμου, η προστασία των αθώων, η αυτοάμυνα και, σύμφωνα με ορισμένους, η θανατική ποινή) μέχρι την υποχρέωση να παρέχουμε τα αναγκαία για τη ζωή σε αυτούς που τα στερούνται. Το σύνθημα *δικαίωμα στην εργασία* έχει ταυτιστεί με το δικαίωμα αναζήτησης εργασίας χωρίς αποκλεισμούς, μέχρι και το δικαίωμα σε μια δουλειά. Τρέμω και μόνο στην ιδέα να απαριθμήσω πόσες ερμηνείες έχουν προταθεί για το δι-

καίωμα σε ίσες ευκαιρίες. Για να επιτευχθεί σαφήνεια στη συζήτηση περί δικαιωμάτων, είναι σχεδόν πάντα χρήσιμη η μετάβαση στο λεξιλόγιο της πράξης, ενώ διατηρείται το κανονιστικό λεξιλόγιο των απαιτήσεων. Όταν συμβαίνει αυτό, τότε χρησιμοποιούμε το λεξιλόγιο των υποχρεώσεων.

Μολονότι στις μέρες μας η ρητορική των δικαιωμάτων κυριαρχεί στη δημόσια ζωή, πιστεύω πως δεν θα πάρουμε ποτέ τα δικαιώματα στα σοβαρά, αν δεν συνδέσουμε πρώτα τις αξιώσεις των δικαιωμάτων με μια σαφή συλλογιστική για τις υποχρεώσεις, για τις πρακτικές και για τις δυνατότητες που πρέπει να έχουν οι δρώντες και οι θεσμοί, ώστε να εκπληρώνουν τις υποχρεώσεις τους, και αμοιβαία να σέβονται, με τον τρόπο αυτό, τα δικαιώματα των άλλων. Αν σκεφτόμαστε αφηρημένα τα δικαιώματα, καταλήγουμε απλώς να υποδεικνύουμε κάποια υποτιθέμενα δικαιώματα, αναφέροντας αόριστες ενδείξεις του τι θα προστατευόταν μέσω αυτών των δικαιωμάτων, χωρίς να υποδεικνύουμε τις πράξεις που είναι αναγκαίες για το σεβασμό τους. Με αυτή τη νωθρή προσέγγιση, όλο το εγχείρημα στο οποίο στηρίζεται το κίνημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κινδυνεύει να περιπέσει σε ανυποληψία.

Τέταρτον, όταν κάνουμε λόγο για τις υποχρεώσεις, απομακρυνόμαστε από έναν τρόπο σκέψης που συχνά θεωρείται (τόσο από τους υποστηρικτές όσο και από τους αντιπάλους του) ατομικιστικός και προσεγγίζουμε έναν τρόπο σκέψης που θεωρεί κεντρικές τις σχέσεις ανάμεσα στους φορείς των υποχρεώσεων και τους κατόχους των δικαιωμάτων, σχέσεις που μπορεί να είναι και θεσμικά καθορισμένες. Είναι πολύ εύκολο, όταν μιλάμε για δικαιώματα και μάλιστα με ονομαστικό τρόπο, να φανταστούμε ότι μιλάμε για άτομα: στο πλαίσιο εισέρχεται μόνο ο διεκδικητής του δικαιώματος, ο οποίος επικαλείται το δικαίωμά του ενώπιον κάποιου απροσδιόριστου άλλου, ή ενώπιον του κόσμου στο σύνολό του. Η ατομική αυτονομία συνάδει ευχάριστα με την άποψη που αποδίδει προτεραιότητα στα δικαιώματα, και ορισμένοι ευελπιστούν να δικαιολογήσουν τα δικαιώματα αποκλειστικά ή κατά κύριο λόγο με βάση την υποτιθέμενη συνεισφορά τους στην ατομική αυτονομία. Όταν όμως γίνεται λόγος περί υποχρεώσεων, τότε πρέπει να εστιάσουμε στις σχέσεις ανάμεσα στους φορείς των υποχρεώσεων και τους κατόχους των δικαιωμάτων, ανάμεσα δηλαδή στους φορείς των υποχρεώσεων και τους «λαμβάνοντας ωφελεία». Δεν γνωρίζουμε ποιες είναι οι υποχρεώσεις μας, αν δεν διευκρινίσουμε σε ποιους τις οφείλουμε (ή, στην περίπτωση των υποχρεώσεων χωρίς συγκεκριμένους αποδέκτες, τι τύπου πράξεις είναι

απαραίτητες προκειμένου να εκπληρωθούν ορθά). Οι δρώντες ενδέχεται να δεσμεύονται: από υποχρεώσεις απέναντι σε όλους τους άλλους ανθρώπους, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της υποχρέωσης να μη βασανίσω ή να μην υποδουλώσω άλλους ανθρώπους· από άλλες υποχρεώσεις απέναντι σε επιμέρους πρόσωπα, όπως η υποχρέωση τήρησης των υποσχέσεων απέναντι σε αυτούς στους οποίους έγιναν· και από άλλες υποχρεώσεις απέναντι σε μη συγκεκριμένα πρόσωπα, που απλώς εμπίπτουν σε μια ενιαία κατηγορία — για παράδειγμα απέναντι στους άλλους οδηγούς, ή σε αυτούς που βρίσκονται κοντά μας την ώρα του κινδύνου, στους γείτονες ή στους συναδέλφους. Αν αποδώσουμε έμφαση στα δικαιώματα, σε βάρος των υποχρεώσεων, τότε οι διακρίσεις αυτές τίθενται εντός παρενθέσεων και εν τέλει εξαλείφονται.

4.5 Ο ΚΑΝΤ ΚΑΙ Η ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΒΑΣΕΙ ΑΡΧΩΝ

Τα πλεονεκτήματα της θεμελίωσης των δικαιωμάτων στις υποχρεώσεις μπορούν να διασφαλιστούν μόνο αν βρεθούν καλά επιχειρήματα που να υποστηρίζουν τις κεντρικές ανθρώπινες υποχρεώσεις. Αυτή ήταν η κοινή φιλοδοξία ενός μεγάλου τμήματος της νεότερης εκδοχής της παράδοσης του Φυσικού Δικαίου και των σύγχρονων απογόνων της, που διερευνούν μια θεώρηση της δικαιοσύνης η οποία εκκινεί από τις υποχρεώσεις. Στο πλαίσιο αυτού του εγχειρήματος, το έργο του Kant παραμένει το σημαντικότερο· και είναι επίσης σημαντικό να παρατηρήσει κανείς τον κεντρικό ρόλο που αποδίδεται από τον Kant στην αυτονομία. Η άποψή του για τη σημασία που έχει η αυτονομία για την ηθικότητα είναι ισχυρή και αδιάλλακτη. Γράφει για παράδειγμα ότι «...η αυτονομία της βούλησης είναι η μοναδική αρχή όλων των ηθικών νόμων και των συμφώνων με αυτούς καθηκόντων».¹¹² Αν ο Kant αποδεχόταν τη αντίληψη περί ατομικής αυτονομίας, που απολαμβάνει τέτοια επιτυχία ειδικά στη βιοηθική τις τελευταίες δεκαετίες, και η οποία αποδίδεται σε αυτόν, τότε ο ανωτέρω ισχυρισμός θα ακουγόταν τελειώς απίθανος. Αλλά ο Kant δεν αποδεχόταν μια τέτοια αντίληψη.

Είναι εύκολο να συλλέξουμε τα τεκμήρια που αποδεικνύουν ότι η

112. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1785), μτφρ. Mary J. Gregor, στο Kant, *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996, τόμ. 5, σ. 33, σσ. 19-16 [Κριτική του πρακτικού Λόγου, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα, 2004]. Η έμφαση στις παραπομπές από κείμενα του Kant βρίσκεται στο πρωτότυπο.

Καντιανή θεώρηση της αυτονομίας δεν είναι μια αντίληψη περί ατομικής αυτονομίας.¹¹³ Ο Kant ποτέ δεν ομιλεί περί ενός *αυτόνομου εαυτού*, ή περί *αυτόνομων προσώπων* ή *αυτόνομων ατόμων*, αλλά αναφέρεται πάντοτε στην *αυτονομία του λόγου*, στην *αυτονομία της ηθικής*, στην *αυτονομία των αρχών* και στην *αυτονομία του βούλσθαι*. Δεν θεωρεί ότι η αυτονομία είναι κάτι που κάποια άτομα έχουν σε μεγαλύτερο και κάποια σε μικρότερο βαθμό, και δεν την εξομοιώνει με κάποια συγκεκριμένη μορφή προσωπικής ανεξαρτησίας ή αυτοέκφρασης, πόσο μάλλον με το πράττειν σύμφωνα με κάποιες και όχι με άλλες προτιμήσεις. Η καντιανή αυτονομία εκδηλώνεται στο βίο εκείνο που είναι σύμφωνος με τα καθήκοντα, στον οποίο υπάρχει σεβασμός των άλλων και των δικαιωμάτων τους, και όχι στο βίο που είναι απελευθερωμένος από όλους τους δεσμούς. Για τον Kant η αυτονομία *δεν είναι σχεσιακή*, *δεν έχει διαβαθμίσεις*, *ούτε αποτελεί μορφή αυτοέκφρασης*· αφορά το πράττειν βάσει ενός συγκεκριμένου είδους αρχών, και, ειδικότερα, βάσει αρχών υποχρέωσης. Από την οπτική γωνία των συγχρόνων οπαδών της ατομικής αυτονομίας, από το έργο των οποίων έχει σχεδόν εξαλειφθεί η παλαιότερη, καντιανή σύλληψη της αυτονομίας, η θέση αυτή πρέπει να φαίνεται παραβηγμένη. Είναι όμως:

Ο J.B. Schneewind έχει υποστηρίξει πως «ο Kant επινόησε τη σύλληψη της ηθικότητας ως αυτονομίας», επινόησε δηλαδή τον ισχυρισμό ότι «εμείς οι ίδιοι θέτουμε τον ηθικό νόμο».¹¹⁴ Ο Kant εξέφρασε τη θέση αυτή στην επονομαζόμενη Διατύπωση της Αυτονομίας, που αποτελεί μία από τις πολλές εκδοχές της Κατηγορικής Προστακτικής, με τα λόγια: «πράττε έτσι ώστε η θέλησή σου μέσω του γνώμονά της να μπορεί να θεωρεί τον εαυτό της ταυτόχρονα ως καθολικό νομοθέτη».¹¹⁵ Όσο οι-

113. Ο Thomas E. Hill, Jr., «The Kantian Conception of Autonomy» στο Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, 1992, σσ. 76-96, εξετάζει με ποious τρόπους οι σύγχρονες συλλήψεις της αυτονομίας έχουν «αποκοπεί από τις καντιανές τους ρίζες», σ. 77. Βλ. επίσης Onora O'Neill, «Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft*», 30-41», στο Otfried Höffe, επιμ., *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, υπό έκδοση· «Kant's Conception of Public Reason», στο *Proceedings of the IX Kant Kongress*, de Gruyter, Berlin, υπό έκδοση.

114. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1998, σσ. 3, 6.

115. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), μτφρ. Mary J. Gregor, στο Kant, *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996, 4, σ. 440. [στα ελληνικά βλ.: *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρα, Δωδώνη, σ. 88]. Για μια παρουσίαση όλων των εκδοχών της Διατύπωσης της Αυτονομίας βλ. Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999, σσ. 163-4.

κείος και αν μας είναι ο τρόπος έκφρασης του Kant, ο ισχυρισμός αυτός ακούγεται παράδοξος. Τι στο καλό μπορεί να εννοούσε ο Kant αναφερόμενος εδώ, αλλά και αλλού, στη «βούληση κάθε ελλόγου όντος ως μια βούληση που δίνει οικουμενικούς νόμους»; Είναι λογικό να ομιλούμε για τον καθένα από ένα πλήθος ατόμων που μοιράζονται τον ίδιο κόσμο ως «οικουμενικό νομοθέτη»; Η ιδέα της νομοθεσίας δεν αποτελεί μια μεταφορά, που συνδέεται με την εικόνα ενός ατομικού νομοθέτη ή ενός και μόνου νομοθετικού σώματος, δηλαδή με *μία και μόνη* αυθεντία, η οποία, με μια ολοκληρωμένη διαδικασία λήψης αποφάσεων, θέτει *ένα και μόνο* σύστημα νόμων, για να ρυθμίσει τις ζωές μιας *πληθώρας* υποκειμένων εντός μιας σφαιράς;

Πιστεύω ότι ο Kant κατανοούσε την «επινόηση» της αυτονομίας ως οικουμενικής αυτονομοθεσίας, με έναν τρόπο που επιλύει αυτό το γρίφο. Δεν εστίασε σε κάποιο ξεχωριστό είδος επιλογής, διά της οποίας ο καθένας θα επέλεγε *πραγματικά* τους νόμους και τις αρχές για όλους τους άλλους, αλλά σε έναν ιδιαίτερο περιορισμό ή απαίτηση, έναν έλεγχο που μας υποδεικνύει ποιες αρχές για την πράξη *θα μπορούσαν* να επιλεγούν από όλους, δηλαδή ποιες αρχές είναι *καθολικεύσιμες*, ή *κατάλληλες να γίνουν οικουμενικοί νόμοι*. Σύμφωνα με τη θεώρηση του Kant, τα άτομα μπορούν να επιλέξουν για την πράξη τους, αρχές που να ικανοποιούν ή όχι τους περιορισμούς που τίθενται από την αρχή της αυτονομίας, αλλά έχουν λόγους να πράττουν μόνο βάσει αρχών που ικανοποιούν αυτούς τους περιορισμούς.

Αυτή η τροπική σύλληψη της πράξης βάσει αυτόνομων αρχών, διαφέρει ξεκάθαρα από όλες τις σύγχρονες αντιλήψεις περί της ατομικής αυτονομίας. Το δρων υποκείμενο που πράττει σύμφωνα με την αυτονομία βάσει αρχών πρέπει να είναι πράγματι ελεύθερο για να δράσει, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι πρέπει να έχει, ή να επιδεικνύει, κάποιον ασυνήθιστα μεγάλο βαθμό ψυχολογικής ανεξαρτησίας. Υπό δελεαστικές και δύσκολες περιστάσεις, ένας μικρός βαθμός ατομικής αυτονομίας μπορεί να είναι χρήσιμος για να πράττει κανείς με αυτονομία βάσει αρχών — μεγάλες όμως δόσεις ατομικής αυτονομίας ενδέχεται να οδηγήσουν τους δρώντες στην περιφρόνηση της αυτονομίας βάσει αρχών. Και αυτοί που δρουν σε συμφωνία με την αυτονομία βάσει αρχών δεν δεσμεύονται από κάποια ιδιαίτερη μορφή ατομικισμού: η αυτονομία βάσει αρχών εκφράζεται σε εκείνη την πράξη της οποίας η αρχή *θα μπορούσε να υιοθετηθεί και από όλους τους άλλους*. Κάθε αντίληψη που εκλαμβάνει την αυτονομία ως έκφραση της ατομικότητας — πόσο μάλλον της εκ-

κεντρικότητας — ή ως την περιχάραξη ενός ιδιαίτερα ανεξάρτητου και διακριτού πεδίου εντός του κόσμου, αναφέρεται στην ατομική αυτονομία και όχι στην αυτονομία βάσει αρχών.

Εντούτοις, από μια άλλη οπτική, η αυτονομία βάσει αρχών εγείρει περισσότερες απαιτήσεις από την ατομική αυτονομία. Πιστεύω πως για τον Kant ο όρος *αυτονομία* ή *αυτονομοθεσία* (*Selbstgesetzgebung*) δεν πρέπει να νοείται ως η νομοθεσία ενός ατομικού δρώντα ή ενός επιμέρους προσώπου, ιδέα που εκφράζει μια ακραία (και ίσως ασυνάρτητη) εκδοχή της ατομικής αυτονομίας. Μια καλύτερη ανάγνωση της Καντιανής ιδέας της αυτονομοθεσίας θα εξέταζε το πρόθεμα «αυτο-» απλά ως αναστοχαστικό όρο. Αυτονομοθεσία είναι η νομοθεσία εκείνη που δεν αναφέρεται ούτε συνάγεται από οτιδήποτε άλλο· είναι μια *μη παράγωγη νομοθεσία*. Κάθε νομοθεσία και αρχή που παράγεται από κάτι άλλο — για παράδειγμα, από το διάταγμα ενός δικτάτορα ή την επιθυμία ενός ατόμου — στερείται δικαιολόγησης, εκτός αν αυτό από το οποίο παράγεται είναι το ίδιο δικαιολογημένο. Σύμφωνα με τη θεώρηση του Kant, οι θεμελιώδεις ηθικές αρχές θα έπρεπε να προϋποθέτουν απλώς αυτό που χρειάζεται για να αποτελούν αρχές. Ο Kant επομένως στηρίζει τον ηθικό στοχασμό στο ιδεώδες μιας ζωής σύμφωνα με αρχές τέτοιες, που *θα μπορούσαν* να συνιστούν αρχές ή νόμους για όλους, σύμφωνα δηλαδή με αρχές που *έχουν τη μορφή νόμου*. Η αυτονομία βάσει αρχών δεν σχετίζεται κατά κανένα τρόπο με σπουδαία ή εξαιρετικά άτομα, που νομοθετούν για όλους· σχετίζεται με εξαιρετικά σημαντικές αρχές ή «νόμους» που *μπορούν* να υιοθετηθούν από τον οποιονδήποτε, επομένως από όλους τους συνηθισμένους δρώντες. Το ενδιαφέρον του Kant δεν στρέφεται προς *κάποιον εαυτό*, που νομοθετεί στην πραγματικότητα για όλους, αλλά προς αρχές *κατάλληλες να αποτελέσουν νόμους για όλους*. Η έμφαση που αποδίδει στον όρο αυτονομοθεσία αποδίδεται στην έννοια της νομοθεσίας: οι υποστηρικτές της ατομικής αυτονομίας αποδίδουν αντιθέτως την έμφαση στο πρόθεμα «αυτο-» και δεν έχουν και πολλά να πουν για κάποια αντίληψη περί της (ηθικής) νομοθεσίας.

4.6 ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΒΑΣΕΙ ΑΡΧΩΝ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΕΣ ΥΠΟΧΡΕΩΣΕΙΣ

Όπως είναι εύκολο να φανταστούμε, η αυτονομία βάσει αρχών παρέχει μόνο έναν τετριμμένο περιορισμό. Προφανώς, αν μια αρχή μπορεί να υιοθετηθεί από έναν δρώντα, τότε μπορεί να υιοθετηθεί από οποιονδήποτε.

ποτε, και άρα από όλους; (Το ζήτημα εν τέλει δεν είναι να βρεθούν αρχές με βάση τις οποίες θα πράττουν όλοι ανεξαιρέτως, και σε κάθε περίπτωση — συννηθισμένη παρερμηνεία της θεώρησης του Kant — αλλά να εντοπιστούν αρχές που να μπορούν να υιοθετηθούν από όλους, αρχές δηλαδή, τις οποίες κάθε δρων να μπορεί να «θέλει ως καθολικό νόμο».) Τα επιχειρήματα του Kant είναι σχεδιασμένα έτσι ώστε να δείξουν ακριβώς ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει, καταδεικνύοντας ότι πάρα πολλές θεμελιώδεις αρχές δεν μπορούν να καταστούν καθολικός νόμος: όσοι τις υιοθετούν διαπιστώνουν ότι δεν μπορούν, με λογική συνέπεια, να θέλουν (ακόμα και υποθετικά) να τις υιοθετούν και όλοι οι άλλοι.

Η απαίτηση να δρούμε μόνο βάσει αρχών, που να μπορούμε να θεωρήσουμε αρχές για όλους, αποτελεί τη βάση για μια πλούσια και ισχυρή θεώρηση των ηθικών απαιτήσεων. Ο Kant επεξεργάζεται αυτές τις απαιτήσεις, εξετάζοντας ποιες αρχές δεν μπορούν να υιοθετηθούν από όλους, των οποίων επομένως η απόρριψη είναι υποχρεωτική για όλους. Αυτό θα ήταν μια τετριμμένη διαδικασία, αν κάθε αρχή που μπορούν να θελήσουν οι δρώντες, μπορούσε να υιοθετηθεί από τους πάντες. Εντούτοις, ο Kant τονίζει ότι η θέληση δεν είναι απλή επιθυμία, και επομένως, η θέληση ενός οικουμενικού νόμου δεν σχετίζεται απλά με τη διατύπωση μιας καθολικής αρχής, που να έχει το ίδιο περιεχόμενο με την πρόταση κάποιου για το πώς θα πράξει. Όταν θέλουμε μια αρχή για την πράξη, τότε δεσμευόμαστε να λάβουμε όλα τα αναγκαία, και ορισμένα πρόσθετα, μέτρα, λαμβάνοντας υπόψη όλες τις προβλέψιμες συνέπειες της πράξης. Συνεπώς, ένα ευρύ φάσμα αρχών δεν μπορούν «να καταστούν καθολικός νόμος»: η απόρριψή τους βάσει αρχών καθορίζει τις κεντρικές ηθικές υποχρεώσεις, όπως επίσης και τις κεντρικές υποχρεώσεις για τη βιοηθική.

Για παράδειγμα, ένα δρων υποκείμενο που υιοθετεί μια αρχή καταναγκασμού, θα πρέπει να θέλει επίσης και κάποια επαρκή μέσα καταναγκασμού (βία, εκφοβισμός, ή οτιδήποτε άλλο μπορεί να έχει αποτελεσμα). Έτσι, ένα δρων υποκείμενο που (υποθετικά) θέλει μια καταναγκαστική αρχή ως οικουμενικό νόμο, θα πρέπει επίσης (υποθετικά) να θέλει να διαθέτουν όλοι κάποια επαρκή μέσα καταναγκασμού. Παρ' όλα αυτά σε έναν κόσμο όπου όλοι υιοθετούν μια καταναγκαστική αρχή, θα λαμβάνουν χώρα τουλάχιστον κάποιες καταναγκαστικές πράξεις, και έτσι, ορισμένοι τουλάχιστον άνθρωποι δεν θα είναι σε θέση να υιοθετήσουν μια αρχή καταναγκασμού, γιατί οι ικανότητές τους για πράξη έχουν ακυρωθεί ή υπονομευθεί ή παρακαμφθεί από τις καταναγκαστι-

κές πράξεις των υπολοίπων. Το λογικά προβλέψιμο αποτέλεσμα οποιασδήποτε στάσης που προσεγγίζει την υιοθέτηση μιας οικουμενικής δέσμευσης σε αρχές καταναγκασμού είναι ότι δεν μπορούν να υπάρξουν επαρκή μέσα καταναγκασμού σε οικουμενικό επίπεδο: ο καθολικός καταναγκασμός αποτελεί επομένως ένα ασυνάρτητο σχέδιο. Ο καταναγκασμός είναι απαραίτητα απασχόληση μιας μειοψηφίας και ο καθολικός καταναγκασμός δεν μπορεί να υιοθετηθεί χωρίς εσωτερική αντίφαση.

Επομένως, όσοι ασκούν τον καταναγκασμό δεν θεωρούν ότι ο καθολικός καταναγκασμός θα ήταν λογικά συνεπής, αλλά, όπως επισημαίνει ο Kant, κάνουν μια εξαίρεση για τον εαυτό τους:

Αν τώρα εξετάσουμε τον εαυτό μας σε κάθε παράβαση του καθήκοντός μας, θα δούμε ότι πράγματι δεν θέλουμε να γίνει ο γνώμονάς μας καθολικός νόμος, και μάλιστα θέλουμε να παραμείνει καθολικός νόμος το αντίθετο του γνώμονά μας. Κατά τη στιγμή της παράβασης εκμεταλλευόμαστε απλά την ελευθερία τού να κάνουμε μια εξαίρεση για τον εαυτό μας (ή τουλάχιστον μόνο για αυτή τη φορά), για να ικανοποιηθεί η ροπή μας.¹¹⁶

Συνεπάγεται ότι αν δεσμευόμαστε να υιοθετήσουμε κάποιες βασικές αρχές, τις οποίες θα θέλαμε να υιοθετήσουν και όλοι οι άλλοι, τότε έχουμε λόγους να απορρίψουμε κάθε αρχή καταναγκασμού. Αυτό δεν συνεπάγεται ότι κάθε καταναγκασμός είναι αδικαιολόγητος, αφού, ακόμα και αν απορρίπτουμε τον καταναγκασμό, όσο είναι αυτό δυνατό, ενδέχεται να εξακολουθούμε να χρειαζόμαστε κάποιους θεσμούς, που κάνουν χρήση μιας συγκεκριμένης, περιορισμένης και ρυθμισμένης μορφής καταναγκασμού — για παράδειγμα ενός αστυνομικού σώματος, ενός συστήματος φορολόγησης. Αλλά αυτές οι συγκεκριμένες, περιορισμένες και ρυθμισμένες χρήσεις του καταναγκασμού είναι δικαιολογημένες μόνο στο βαθμό που αποτελούν απαραίτητα στοιχεία ενός υποκείμενου σχεδίου για την απόρριψη του καταναγκασμού και για το σεβασμό άλλων, εξίσου θεμελιωδών, υποχρεώσεων.

Υπάρχουν και πολλές άλλες αρχές για την πράξη που δεν μπορούν να ισχύσουν ως καθολικοί νόμοι. Ο φόνος και ο καταναγκασμός, η πρόκληση βλάβης και η βία, ο χειρισμός και η εξαπάτηση, ο βασανισμός και ο εκφοβισμός, η υποδούλωση και η καταναγκαστική εργασία, είναι όλες τους αρχές που δεν μπορούμε να θελήσουμε ως καθολικούς νόμους:

116. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, τόμ. 4, σ. 424. [Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών, μτφρ. Γ. Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα, σ. 75].

όσοι επιχειρούν να πράττουν σύμφωνα με αυτές τις αρχές δεν μπορούν λογικά να θέλουν για όλους το ίδιο.¹¹⁷ Για να θέσουμε το ζήτημα γενικότερα, δεν θα θέλαμε ως καθολικό νόμο καμία αρχή δράσης, η γενικευμένη αποδοχή της οποίας θα είχε ως αποτέλεσμα την ακύρωση, τον περιορισμό ή την υπονόμευση της ικανότητας δράσης μερικών ή πολλών ανθρώπων. Σύμφωνα με τη θεώρηση του Kant, η απόρριψη των αρχών εκείνων που δεν μπορούν να ισχύσουν ως αρχές για όλους αποτελεί τη βάση του ανθρώπινου καθήκοντος.

Ως εδώ, το επιχείρημα δείχνει να υποστηρίζει ότι η καντιανή αυτονομία απορρίπτει μόνο εκείνες τις αρχές που ακυρώνουν, περιορίζουν ή υπονομεύουν την ικανότητα των άλλων να δράσουν, καθώς και τις πολιτικές, τους θεσμούς και τις πράξεις εκείνες που εκφράζουν τέτοιου είδους αρχές. Αν είναι έτσι, τότε τα επιχειρήματα του Kant υποστηρίζουν μόνο τις υποχρεώσεις εκείνες που αντιστοιχούν (σε γενικές γραμμές) στα δικαιώματα της ελευθερίας. Παρ' όλα αυτά ο Kant πιστεύει ότι μια παραλλαγή της ίδιας γραμμής επιχειρηματολογίας μπορεί να δικαιολογήσει και τις απαιτήσεις για υποστήριξη και βοήθεια των άλλων. Δεν είναι δυνατόν ένας ευάλωτος δρων — και όλοι οι άνθρωποι δρώντες είναι ευάλωτοι — να θέλει, η αδιαφορία απέναντι στους άλλους να ισχύει ως καθολικός νόμος, διότι ο καθένας κάνει πάντα σχέδια και θέτει στόχους που δεν είναι δυνατόν να επιτευχθούν χωρίς τη στήριξη των άλλων. Το να θέλει κανείς να γίνει η αδιαφορία καθολική αρχή, σημαίνει ότι θέλει (με τρόπο ασυνάρτητο) να υπονομεύσει τη βοήθεια που μπορεί να είναι απαραίτητη για την πραγματοποίηση των σχεδίων και την υλοποίηση των στόχων των άλλων, αλλά και των στόχων του ίδιου του εαυτού του. Αν (*per impossibile*) προσπαθήσουμε να καταστήσουμε την αδιαφορία καθολική αρχή, τότε συνηγορούμε σε τρόπους δράσης και ζωής, στους οποίους διακυβεύεται η ίδια η επιβίωση και η ποιότητα της ζωής όλων μας. Εφόσον η καθολική αδιαφορία επαρκεί για την ακύρωση, τον περιορισμό ή την υπονόμευση της ικανότητας του πράττειν για πολλούς, το να θέλει κανείς την αρχή της αδιαφορίας ως καθολικό νόμο είναι ασύμβατο με τη δέσμευση να επιζητούμε επαρκή μέσα για όλους τους στόχους που θέτουμε.

Η απόρριψη της αδιαφορίας εγείρει πολλές απαιτήσεις. Μολονότι δεν συνεπάγεται ότι ένα άτομο οφείλει να προσφέρει *όλη* τη βοήθεια

117. Στο κεφάλαιο 5 θα εξετάσω τη συναγωγή της υποχρέωσης να απορρίπτουμε την εξαπάτηση, τη σημασία της για την αξιοπιστία και τη συνέφειά της με την εμπιστοσύνη.

που απαιτείται σε *όλους* τους άλλους και σε *όλες* τις περιστάσεις (αυτό δεν είναι δυνατό), εντούτοις συνεπάγεται πολύ περισσότερα από την ευκαιριακή κάλυψη των αναγκών των άλλων, όπως συμβαίνει για παράδειγμα με τις μη συστηματικές φιλανθρωπικές δωρεές ή με την έκτακτη βοήθεια σε περίπτωση ανάγκης. Όπως είναι γνωστό, η δυνατότητα για δράση όσων εξαρτώνται από αυτή την ελάχιστη και ακανόνιστη πηγή υποστήριξης τίθεται συνεχώς εν κινδύνω, θίγεται ουσιαστικά και πολύ συχνά ακυρώνεται τελείως. Όσοι απορρίπτουν την αδιαφορία αντιλαμβάνονται ότι, στις περισσότερες περιπτώσεις, η δέσμευσή τους εκφράζεται κατά τον καλύτερο τρόπο μέσω της υποστήριξης κοινωνικών και πολιτικών θεσμών και πρακτικών, που μειώνουν και περιορίζουν με αξιοπιστο τρόπο την ευάλωτη θέση όσων έχουν ανάγκη, παρέχοντας επαρκή βαθμό ασφαλείας και συντήρησης για όλους. Αυτό γίνεται, για παράδειγμα, μέσω ρυθμίσεων που καθιστούν την τροφή και την υγεία οικονομικά προσιτές για όλους, ή που διατηρούν το περιβάλλον ασφαλές.

Αυτά τα βασικά καντιανά επιχειρήματα δείχνουν ότι, μέσω της αυτονομίας βάσει αρχών, μπορούν να προσδιοριστούν κάποιες ουσιαστικές και βασικές ηθικές απαιτήσεις. Αλλά δεν μας δείχνουν ούτε γιατί πρέπει να παίρνουμε την αυτονομία βάσει αρχών στα σοβαρά, ούτε ποια είναι τα συγκεκριμένα δικαιώματα και υποχρεώσεις ή τα είδη θεσμών που απαιτούνται για κάτι τέτοιο. Πρέπει να επεκτείνουμε το επιχείρημα και προς τις δύο κατευθύνσεις, πέρα από τη γνώριμη, κεντρική περιοχή της καντιανής ηθικής. Θα ξεκινήσω με μια σύντομη παρουσίαση της αυθεντίας της αυτονομίας βάσει αρχών. Μολονότι η παρουσίαση αυτή είναι περισσότερο απαιτητική, από φιλοσοφικής άποψης, σε σχέση με τα άλλα μέρη του βιβλίου, εντούτοις δεν θα αντίκειται στην κοινή αίσθηση. Στα τελευταία κεφάλαια θα εξετάσω τι μπορεί να συνεισφέρει η αυτονομία βάσει αρχών, στον επαναπροσανατολισμό της βιοηθικής και στην ανάπτυξη μιας εύλογης θεώρησης για την εμπιστοσύνη.

4.7 ΠΑΙΡΝΟΝΤΑΣ ΣΤΑ ΣΟΒΑΡΑ ΤΗΝ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΒΑΣΕΙ ΑΡΧΩΝ

Γιατί θα πρέπει να πάρουμε στα σοβαρά την αυτονομία βάσει αρχών, την ιδέα δηλαδή ότι πρέπει να δρούμε σύμφωνα με αρχές που να θέλουμε να ισχύουν ως καθολικοί νόμοι; Ο Allen Wood, στο έργο του *Kant's Ethical Thought*, θέτει επί τάπητος το ερώτημα αυτό. Ισχυρίζεται ότι η

ιδέα πως η καντιανή αυτονομία παρέχει τη βάση και τη δικαιολόγηση της ηθικής υποχρέωσης αποτυγχάνει αν ακολουθήσουμε μία εκ των ακόλουθων δύο, ελκυστικών ερμηνειών. Γράφει:

Η θεμελίωση της ηθικής υποχρέωσης στην αυτονομία της θέλησης είναι πιθανόν η πιο πρωτότυπη ηθική ανακάλυψη (ή επινόηση) του Kant. Είναι όμως επίσης εύκολο να θεωρήσει κανείς ασυνάρτητη ή και οπατηλή την Καντιανή σύλληψη της αυτονομίας. Όταν η ίδια μου η θέληση μου υπαγορεύει τις υποχρεώσεις μου, τότε τόσο το περιεχόμενο όσο και η δεσμευτικότητα τους εναπόκεινται στην κρίση μου, γεγονός που αντιφάσκει προς την ιδέα ότι είμαι υποχρεωμένος ως προς αυτές. Αν απαντήσουμε σε αυτή την ένσταση, τονίζοντας ότι αυτό που με δεσμεύει είναι η *ορθολογικότητα* αυτών των νόμων, η πηγή της υποχρέωσης δείχνει να μεταφέρεται από τη θέλησή μου στους κανόνες της ορθολογικότητας. Η έννοια της *αυτό-νομοθεσίας* γίνεται τότε μια ψευδαίσθηση, ή (στην καλύτερη περίπτωση) ένας ευφημισμός.¹¹⁸

Οι υποστηρικτές της ατομικής αυτονομίας επιλέγουν την πρώτη λύση του διλήμματος του Wood. Το σχόλιο όμως του Wood καθιστά εναργή τα μειονεκτήματά της: «Όταν η ίδια μου η θέληση μου υπαγορεύει τις υποχρεώσεις μου, τότε τόσο το περιεχόμενο όσο και η δεσμευτικότητά τους εναπόκεινται στην κρίση μου». Οι συλλήψεις της ατομικής αυτονομίας, είτε εννοούμενης βουλευσιαρχικά, ως απλής επιδίωξης των προτιμήσεων, είτε περισσότερο προσεκτικά, ως επιδίωξης των σωστών προτιμήσεων (των προτιμήσεων εκείνων που είναι δεύτερης τάξης, ή που υιοθετούνται κατόπιν αναστοχασμού), υποκαθιστούν την ηθική υποχρέωση με την αυτοέκφραση. Μπορεί να είναι λίγο βιαστικό να χαρακτηρίσει κανείς αυτή την πηγή των υποχρεώσεων ασυνάρτητη, όπως κάνει ο Wood: σε κάθε περίπτωση όμως, η ατομική αυτονομία (όπως και αν ερμηνευτεί) είναι ιδιαίτερος ακατάλληλη για να παράσχει τη βάση οποιασδήποτε θεώρησης των υποχρεώσεων. Όμως και η δεύτερη λύση του διλήμματος του Wood δείχνει εξίσου ατελέσφορη: «τονίζοντας ότι αυτό που με δεσμεύει είναι η *ορθολογικότητα* αυτών των νόμων, η πηγή της υποχρέωσης δείχνει να μεταφέρεται από τη θέλησή μου στους κανόνες της ορθολογικότητας. Η έννοια της *αυτό-νομοθεσίας* γίνεται τότε μια ψευδαίσθηση, ή (στην καλύτερη περίπτωση) ένας ευφημισμός». Αν ο Kant συνάγει τη σημασία της οικουμενικής νομοθεσίας από «τους κανόνες του ορθού Λόγου», τότε υποχωρεί (σύμφωνα με τον Wood) σε μια μορφή διανοητι-

118. Wood, *Kant's Ethical Thought*, σ. 156, η έμφαση στο πρωτότυπο.

σμού ή τελειομανίας: στηρίζει την ηθικότητα, όχι στην αυτονομία βάσει αρχών, αλλά σε μια προοδεδομένη αντίληψη για το αγαθό ή για το Λόγο.

Ο Kant αντιμετώπισε αυτή τη σκέψη με τον αξιοσημείωτο ισχυρισμό ότι *η ίδια η αυτονομία* (η αυτονομία βάσει αρχών!) *είναι η θεμελιώδης αρχή του Λόγου*. Ενίοτε παρουσιάζει αυτή την εντυπωσιακή σκέψη πολύ ανοικτά:

Η ικανότητα να κρίνω αυτόνομα — δηλαδή ελεύθερα (σύμφωνα με αρχές της σκέψης εν γένει) — ονομάζεται Λόγος.¹¹⁹

Ο Kant αποφεύγει το δεύτερο σκόπελο του διλήμματος του Wood, ισχυριζόμενος ότι δεν είναι δυνατόν να υποχωρήσουμε σε προοδεδομένους κανόνες του λόγου. Δεν επιζητεί τη συναγωγή της αυτονομίας βάσει αρχών από δεδομένα πρότυπα του λόγου, *επειδή ισχυρίζεται ότι δεν γνωρίζουμε τέτοια πρότυπα*. (Οι τίτλοι των έργων του, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* αποτελούν επαρκή προειδοποίηση!) Το σχέδιο της συναγωγής της ηθικότητας από εκ των προτέρων δεδομένα πρότυπα του Λόγου είναι ανέφικτο σύμφωνα με τον Kant: όπως έχει πει, ο Λόγος «δεν έχει δεσποτική αυθεντία». ¹²⁰ Δεν μπορούμε να επικαλεστούμε κάποια αυθεντία για να ανακαλύψουμε τα θεμέλια της ηθικότητας. Αν επιχειρήσουμε κάτι τέτοιο, τότε καταλήγουμε σε ένα απατηλό ομοίωμα της ηθικότητας, που την υποτάσσει σε κάτι άλλο, καταδεικνύοντας έτσι τους αναπόφευκτους περιορισμούς των εξ αυθεντίας επιχειρημάτων.

Παρά τη μεγάλη φήμη του Kant, παρά τη ρητή δέσμευσή του σε μια κριτική θεώρηση του Λόγου, δεν έχει δοθεί η πρέπουσα σημασία στα κείμενά του για την αυθεντία του Λόγου. Μπορούμε να προσεγγίσουμε το ζήτημα με διαισθητικό τρόπο, ρωτώντας γιατί οιοδήποτε συγκεκριμένοι τρόποι σκέψης και πράξης θα πρέπει να έχουν μια γενική αυθεντία, που μας οδηγεί να τους ονομάζουμε έλλογους, ενώ άλλοι όχι. Η θεμελιώδης σκέψη του Kant είναι αρκετά απλή: οι λόγοι είναι πράγματα που δίνουμε και λαμβάνουμε, ανταλλάσσουμε και αρνούμαστε. Αν κάτι θεω-

119. Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties* (1798), μτφρ. Mary J. Gregor και Robert Anchor, στο *Kant, Religion and Rational Theology*, επιμ. Allen W. Wood και George di Giovanni, Cambridge University Press, 1996, τόμ. 7, σ. 27. [*Η Διένεξη των Σχολών*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, 2004]

120. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1781), μτφρ. Paul Guyer και Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998, A738/B766 [*Κριτική του Καθαρού Λόγου*, μτφρ. Α. Γιαννοράς (Παπαζήσης, Αθήνα) και Μ. Δημητράκοπουλος (ιδιωτική έκδοση)]

ρείται έλλογο, τότε πρέπει να είναι *προσβάσιμο γι' αυτούς που είναι οι αποδέκτες του συλλογισμού*. Είναι απαραίτητο οι άλλοι να μπορούν να παρακολουθούν, δηλαδή να κατανοούν, την ομιλία ή το κείμενο που θεωρείται ότι παρέχει λόγους για το τι σκεπτόμαστε ή πιστεύουμε· προκειμένου να μπορεί να θεωρηθεί ότι οι προτάσεις για πράξη που γίνονται στους άλλους, τους προσφέρουν λόγους, είναι απαραίτητο οι άλλοι να μπορούν να τις υιοθετήσουν. Όταν επικοινωνούμε με τους άλλους με τρόπους που γνωρίζουμε ότι είναι ακατανόητοι για αυτούς, τότε δεν τους προσφέρουμε λόγους για το τι να πιστέψουν· όταν κάνουμε στους άλλους προτάσεις για πράξη, που γνωρίζουμε ότι δεν μπορούν να υιοθετηθούν από αυτούς, τότε δεν τους δίνουμε κάποιο λόγο να πράξουν. Για να καταστήσουμε τη σκέψη μας ή τις προτάσεις μας για πράξη κατανοησιμες από τους άλλους, οφείλουμε να τους προσδώσουμε μια δομή: πρέπει οι βασικές αρχές επικοινωνίας και οι προτάσεις μας για πράξη να έχουν τη μορφή νόμου ή να δομούνται βάσει αρχών· αν δεν συμβαίνει αυτό, τότε δεν προσφέρουμε στους άλλους λόγους για το πώς να σκεφτούν ή για το πώς να πράξουν.

Για τον Kant το θεμελιώδες πρόβλημα για μια θεώρηση του λόγου είναι ότι δεν βρίσκουμε τους κανόνες του Λόγου εγγεγραμμένους εκ των προτέρων στο μυαλό μας. Ο Λόγος δεν είναι σύμφωνα με τον Kant, όπως υπέθετε ο Descartes, «πλήρης και εντελής σε καθέναν από μας»¹²¹ και δεν θεμελιώνεται σε θεολογικά ή μεταφυσικά επιχειρήματα. Επομένως οι θεμελιώδεις απαιτήσεις του δεν είναι πλέον οι απαραίτητες συνθήκες που πρέπει να υιοθετήσει όποιος θέλει να συλλογιστεί μαζί με τους άλλους. Σύμφωνα με τον Kant, η αυτονομία βάσει αρχών δεν είναι τίποτα περισσότερο — αλλά και τίποτα λιγότερο — από μια διατύπωση αυτών των βασιικών απαιτήσεων που διέπουν κάθε συλλογισμό. Η ένταση της σκέψης του έγκειται στο ότι οι απαιτήσεις του Λόγου στη θεωρία και την πράξη, στη σκέψη και τη βούληση, βαίνουν παράλληλα. Και στα δύο πεδία, οι απαιτήσεις του Λόγου συντίθενται ή συγκροτούνται από τη συγκεκριμένη, όσο και ελάχιστη δομή που πρέπει να επιβληθεί στη σκέψη και την πράξη από κάθε μέλος ενός πλήθους δρώντων, που είναι σε θέση να κατανοήσουν τη σκέψη των άλλων και τους λόγους για τους οποίους

121. René Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences, Philosophical Writings of Descartes* (1637), vol. I, μτφρ. John Cottingham, Robert Stoothof και Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, σ. 112.

οι άλλοι πράττουν όπως πράττουν. Στην Κατηγορική Προστακτική, σε όλες της τις μορφές, συμπεριλαμβανομένης και της διατύπωσης της Αυτονομίας, εκφράζεται αυτή η διπλή τροπική δομή της ανωτάτης αρχής του Λόγου για το πεδίο της πράξης: *οφείλουμε* να δρούμε σύμφωνα με αρχές που *μπορούν* να ακολουθηθούν και από τους άλλους. Έτσι δεν υπάρχει κανένα χάσμα ανάμεσα στο Λόγο και την αυτονομία βάσει αρχών, και συγκεκριμένα, δεν υπάρχει κανένα χάσμα ανάμεσα στον πρακτικό Λόγο και την αυτονομία της βούλησης βάσει αρχών.

Μολονότι αυτός ο εντυπωσιακός ισχυρισμός ενδέχεται αρχικά να φαίνεται ασπήςικτος, ο Kant πίστευε ότι μπορούσε να τον παρουσιάσει με τρόπο που να είναι τόσο κατανοητός όσο και πειστικός. Η αντίληψή του για την αυτονομία βάσει αρχών συνδυάζει δύο σημεία. Πρώτον, χρειάζεται να δείξει ότι η έλλογη σκέψη (reasoning) δεν μπορεί να αποτελεί ζήτημα *συμμόρφωσης* με δεδομένα εκ των προτέρων πρότυπα (κάποιος υποτιθέμενης αλλά αδικαιώτης αυθεντίας). Δεύτερον, είναι απαραίτητο να δείξει ότι η έλλογη σκέψη δεν μπορεί να σχετίζεται με την απουσία οποιουδήποτε προτύπου, δηλαδή με μια κατάσταση *ανομίας*. Έτσι, εύκολα φτάνει κανείς στο συμπέρασμα ότι η έλλογη σκέψη σχετίζεται μόνο με τη συμφωνία με μη-παράγωγα πρότυπα, επομένως μόνο με τις αναγκαίες απαιτήσεις που συνάγονται από το αίτημα να είναι προσβάσιμος στους άλλους.

Στα δημοφιλή κείμενα των μέσων της δεκαετίας του 1780, *Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός; και Τι σημαίνει, προσανατολιζομαι στη σκέψη*, μπορεί να βρει κανείς μια απλή και διαισθητική παρουσίαση των τριών αυτών βημάτων.¹²² Κάθε κείμενο περιέχει μια *reductio ad absurdum* της άποψης ότι τα πρότυπα του Λόγου είναι δεδομένα εκ των προτέρων και ότι χρειάζεται απλώς η υποταγή μας και η υπακοή μας σε μια υποτιθέμενη αυθεντία. Ο Kant (εύλογα) επισημαίνει ότι η έλλογη σκέψη δεν μπορεί να σχετίζεται με τη συμμόρφωση στις πολιτειακές, τις

122. Immanuel Kant, *What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?* (1786), μτφρ. Allen W. Wood και George di Giovanni στο Kant, *Religion and Rational Theology*, Cambridge University Press, 1996, τόμ. 8, σσ. 133-46 [«Τι σημαίνει: Προσανατολιζομαι στη σκέψη», μτφρ. Ευ. Παπανούτσος, στο *Δοκίμια*, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σσ. 71-89]. Immanuel Kant, *What is Enlightenment?* (1784), μτφρ. Mary J. Gregor, στο Kant, *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996, τόμ. 8, σσ. 35-42 [«Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός», μτφρ. Ευ. Παπανούτσος, στο *Δοκίμια*, Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σσ. 42-51]. Το κείμενο του Kant, *The Conflict of the Faculties*, τόμ. 7, σσ. 5-116, είναι επίσης σχετικό με αυτή τη θεματική. [Βλ. *Η Διένεξη των Σχολών*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, 2004]

εκκλησιαστικές ή τις λαϊκές απόψεις (ή, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, με την κοινή γνώμη, τις πρακτικές διαλόγου που επικρατούν ευρέως ή τα λαϊκά δικαστήρια). Κάθε μορφή γνωσιακής συμμόρφωσης δεν στηρίζεται παρά μόνο σε ένα επιχείρημα εξ υποτιθέμενης αυθεντίας. Οι μορφές αυτές είναι δικαιολογημένες μόνο στο βαθμό που υπάρχουν ανεξάρτητοι λόγοι για την αποδοχή αυτής της υποτιθέμενης αυθεντίας.

Στο δεύτερο κείμενο — *Τι σημαίνει, προσανατολιζομαι στη σκέψη;* — η θεώρηση του Λόγου επεκτείνεται, με το επιχείρημα ότι ο Λόγος δεν σχετίζεται μόνο με τη μη συμμόρφωση. Κάθε χρήση των γνωστικών μας ικανοτήτων που δεν είναι δομημένη ή πειθαρχημένη, κάθε χρήση που δεν διέπεται από πρότυπα ή αρχές και η οποία είναι ως εκ τούτου κυριολεκτικά «άνομη», κάθε τέτοια χρήση είναι αποτυχημένη, διότι δεν προσφέρει στους άλλους τίποτα προκειμένου να γίνετα κατανοητή. Οι δρώντες εκείνοι που αδιαφορούν για κάθε πρότυπο ή περιορισμό, των οποίων η σκέψη και η δράση στερείται δομής, είναι κυριολεκτικά ακατανόητοι για τους άλλους, ή ίσως ακόμα και για τον εαυτό τους. Ενδεχομένως να μην συμμορφώνονται με τυχαία πρότυπα, αλλά η επικοινωνία τους έχει παραλύσει λόγω έλλειψης δομής. Αυτοί οι δρώντες απλά αποτυγχάνουν να προσφέρουν ο ένας στον άλλο λόγους για τη σκέψη ή την πράξη. Η διαδικασία σκέψης που υποτίθεται ότι ακολουθούν και οι λόγοι που υποτίθεται ότι τους ωθούν στην πράξη δεν διέπονται από κάποιο νόμο και δεν προσφέρουν ως εκ τούτου στους άλλους τη δυνατότητα να τους κατανοήσουν. (Ο Kant καταδικάζει ως «άνομο» αυτό που αποκαλούν σήμερα μετα-μοντερνισμό, ένα είδος σκέψης που δεν είναι απελευθερωτικό αλλά καθηλωτικό, μια αυτόρρονη φαντασίωση σχετικά με τη μη αναγκαιότητα κανενός προτύπου ή αρχής για τη σκέψη και τη δράση. Αυτού του είδους η «άνομη» σκέψη δεν οδηγεί στην ελευθερία της σκέψης, δεν οδηγεί στην απελευθέρωση ή στην ελεύθερη κίνηση του πνεύματος — όπως φαντασιώνονται οι διάφοροι υποστηρικτές της — αλλά εν τέλει στην ασυναρτησία και την απομόνωση.¹²³)

Αν συνθέσουμε τα δύο βήματα του επιχειρήματος του Kant, τότε εύκολα μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι βασικές απαιτήσεις της έλλογης σκέψης σχετικά με το πώς να σκεφτόμαστε ή να πράττουμε δεν μπορούν να συναχθούν από οπουδήποτε αλλού, πρέπει όμως να υποβάλλουν μια

123. Immanuel Kant, *What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?*, τόμ. 8, σσ. 146-7. [*Τι σημαίνει προσανατολιζομαι στη σκέψη*, περιλαμβάνεται στο *Δοκίμια*, μτφρ. Ευ. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα, σσ. 85-88]

δομή. Όταν αναπτύσσουμε επιχειρήματα, πρέπει να σκεφτόμαστε και να πράττουμε σύμφωνα με την αυτονομία βάσει αρχών και όχι σύμφωνα με την αρχή της υπακοής ή της τυχαιότητας. Σε όποια συγκεκριμένα συμπεράσματα ή επιχειρήματα και αν καταλήξουμε, αυτή η βασική απαίτηση δεν μπορεί να παρακαμφθεί ή να απορριφθεί. Το να αποκλίνουμε από τις απαιτήσεις της αυτονομίας βάσει αρχών ισοδυναμεί με την «υπεράσπιση» των ισχυρισμών μας διά της εισαγωγής αυθαίρετων προϋποθέσεων — προς τις οποίες θα έπρεπε να σχετικοποιούνται όλα τα συμπεράσματά μας — ή με την απόρριψη κάθε σύλληψης του Λόγου. Σε κάθε περίπτωση, κάτι τέτοιο συνεπάγεται την απώλεια κάθε προοπτικής προσφοράς λόγων στους άλλους.

Έτσι, η έλλογη σκέψη, σύμφωνα με τη θεώρηση του Kant, έγκειται απλά στην προσπάθεια πραγμάτωσης της αυτονομίας βάσει αρχών στη σφαίρα της σκέψης και της πράξης. Η αυτονομία της σκέψης δεν είναι τίποτα περισσότερο — αλλά και τίποτα λιγότερο — από την απόπειρα να σκεφτούμε (να μιλήσουμε, να γράψουμε) σύμφωνα με αρχές που θα μπορούσαν να διέπουν τη σκέψη (την ομιλία, τα κείμενα) όλων αυτών στους οποίους απευθυνόμαστε. Η αυτονομία στην πράξη δεν είναι τίποτα περισσότερο — αλλά και τίποτα λιγότερο — από την απόπειρα να ενεργούμε σύμφωνα με αρχές που θα μπορούσαν να διέπουν τις πράξεις όλων των υπολοίπων.¹²⁴ Το δίλημμα του Wood αποφεύγεται, γιατί η καντιανή αυτονομία δεν συνάγεται ούτε από μια εκ των προτέρων δεδομένη και μη δικαιολογημένη (επομένως μη έλλογη) θεώρηση του Λόγου, ούτε στερείται δομής (οπότε θα ήταν βουλευσιοκρατική και αυθαίρετη): η αυτονομία βάσει αρχών παρέχει η ίδια τις βασικές δομές της έλλογης σκέψης.

Έτσι, η «αυτονομοθεσία» δεν είναι μια μυστηριώδης φράση, που χρησιμοποιούμε για να περιγράψουμε τους απλά αυθαίρετους τρόπους με τους οποίους ένα ελεύθερο άτομο ενδέχεται να δράσει ή όχι. Είναι το

124. «Η ελευθερία της σκέψης σημαίνει επίσης τη μη υποταγή του Λόγου σε άλλον νόμο παρά μόνο σε εκείνον που ο ίδιος θέτει στον εαυτό του» αντίθετός της είναι ο κανόνας μιας άνομης χρήσης του Λόγου [...] όταν ο Λόγος δεν θέλει να υποταχτεί στον νόμο που ο ίδιος θέτει στον εαυτό του, αναγκάζεται να σκύψει τον τράχηλο στο ζυγό των νόμων που του θέτει ένας άλλος: γιατί χωρίς κανένα νόμο τίποτα, ακόμα και η μεγαλύτερη μορσία, δεν μπορεί να παίξει πολύ καιρό το παιχνίδι της. Επομένως, η αναπόφευκτη συνέπεια της δηλωμένης ανομίας στη σκέψη (μιας απελευθέρωσης από τους περιορισμούς του Λόγου) είναι ότι η ελευθερία της σκέψης ζημιώνεται ... και τελικά χάνεται», Kant, *What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking*, τόμ. 8, σσ. 303-4, [*Τι σημαίνει προσανατολιζομαι στη σκέψη*], *Δοκίμια*, δ.π., σ. 86].

βασικό χαρακτηριστικό του τρόπου που λειτουργεί η σκέψη ή η βούληση εκείνη που διέπεται από επαρκή πειθαρχία ώστε να μπορεί να είναι κατανοητή και προσιτή στους άλλους. Αυτός ο τρόπος σκέψης και δράσης πρέπει να είναι σύννομος και όχι άνομος, όντας κατ' αυτόν τον τρόπο κατανοητός από τους άλλους, και επομένως ανοικτός στην κριτική τους, στην απόρριψη ή την έλλογη συμφωνία τους.

4.8 ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΒΑΣΕΙ ΑΡΧΩΝ, ΥΠΟΧΡΕΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

Αυτή η πρόχειρη παρουσίαση των λόγων, που ο Kant αξιοποίησε για να δείξει ότι η αυτονομία βάσει αρχών είναι μια μη-παράγωγη, θεμελιώδης απαίτηση της σκέψης και της πράξης, μας δίνει πολλούς λόγους για να εξετάσουμε σοβαρά τις ηθικές αρχές που συνάγονται από αυτές. Αν αποδώσουμε τη δέουσα σημασία σε αυτές τις βασικές αρχές της ηθικότητας — για παράδειγμα, στην απόρριψη της πρόκλησης βλάβης, του κατανάγκασμού, της υποδούλωσης, της αδιαφορίας — τότε θα πρέπει να βρούμε πώς θα μπορέσουν οι άνθρωποι να ζήσουν σύμφωνα με αυτές. Δεν νομίζω ότι θα πρέπει να περιμένουμε πως θα βρούμε κάποια άχρονη θεώρηση των συγκεκριμένων ανθρωπίνων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, στην οποία να εκφράζονται και να βρίσκουν εφαρμογή οι αρχές αυτές, ή των συγκεκριμένων θεσμικών δομών, οι οποίες είναι απαραίτητες για την πραγμάτωση των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων αυτών σε κάθε εποχή και σε κάθε τόπο. Και ούτε χρειάζεται να κάνουμε κάτι τέτοιο. Το έργο μας είναι μάλλον να βρούμε τον τρόπο να δρούμε σε συμφωνία με αυτές τις αρχές σε πραγματικές περιστάσεις, εντός ενός ενδεχομενικού και ιστορικού, αλλά και συγκεκριμένου πλαισίου ανθρωπίνων και τεχνικών δυνατοτήτων, υλικών αποθεμάτων και περιβαλλοντικών περιορισμών. Ομοίως και στη βιοηθική, το έργο μας είναι να βρούμε τον τρόπο να δρούμε σε συμφωνία με αυτές τις αρχές σε πραγματικές περιστάσεις, εντός ενός τυχαίου και ιστορικού, αλλά και συγκεκριμένου πλαισίου ιατρικών, επιστημονικών και βιοτεχνολογικών δυνατοτήτων και περιβαλλοντικών περιορισμών. Στα επόμενα κεφάλαια θα σκιαγραφήσω ορισμένες από τις συνέπειες της θέσης αυτής, ξεκινώντας με μια σημαντική, από ηθική άποψη, σύλληψη της αυτονομίας βάσει αρχών.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η αυτονομία βάσει αρχών και οι γενετικές τεχνολογίες

5.1 ΠΕΡΑΝ ΤΗΣ ΑΤΟΜΙΚΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Όπως είδαμε στα κεφάλαια 2 και 3, η έννοια της ατομικής αυτονομίας δεν προσφέρει ικανοποιητική προσέγγιση πολλών από τα ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν στην ιατρική, την επιστήμη και τη βιοτεχνολογία. Η μινιμαλιστική ερμηνεία της ατομικής αυτονομίας, εννοούμενης ως ενήμερης συγκατάθεσης, μας παρέχει κάποια εύλογη αλλά εξαιρετικά ανεπαρκή ηθική καθοδήγηση· πιο ισχυρές ερμηνείες της ατομικής αυτονομίας προσφέρουν περισσότερο πλήρη αλλά εξαιρετικά αμφίβολη ηθική καθοδήγηση. Και, όπως μας διδάσκουν οι έριδες σχετικά με την «αναπαραγωγική αυτονομία», τα ηθικά ζητήματα δεν μπορούν να επιλυθούν πραγματικά, επιβάλλοντας απλά στην ατομική αυτονομία τον περιορισμό να μην προκαλεί βλάβη.

Είναι όμως περισσότερο εύλογα και πλήρη τα ηθικά επιχειρήματα που σχετίζονται με την αυτονομία βάσει αρχών και όχι με την ατομική αυτονομία; Υπάρχουν σίγουρα κάποιοι λόγοι να το ελπίζουμε. Η αυτονομία βάσει αρχών απαιτεί να ενεργούμε σύμφωνα με αρχές που μπορούν να ισχύσουν ως αρχές για όλους· μας παρέχει μια βάση για τις αρχές που υπόκεινται των καθολικών υποχρεώσεων και δικαιωμάτων, που μπορούν να διέπουν τις σχέσεις ανάμεσα στους δρώντες.

Το γεγονός ότι όσοι τάσσονται υπέρ της αυτονομίας βάσει αρχών εστιάζουν το ενδιαφέρον τους κατά κύριο λόγο στις αλληλεπιδράσεις και τις σχέσεις, τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματα, δεν τους αποτρέπει από το να αποδίδουν την πρέπουσα βαρύτητα — αλλά όχι περισσότερο από αυτό — και στην ατομική αυτονομία. Χωρίς κάποιες ικανότητες ατομικής αυτονομίας, και χωρίς την άσκηση ατομικής αυτονομίας (όπως και

8.3 ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗ ΣΤΗ ΒΙΟΗΘΙΚΗ

Κάθε απόπειρα συμπλήρωσης της ηθικής δικαιολόγησης με (πρόσθετη) δημοκρατική νομιμοποίηση οφείλει να αναγνωρίσει ότι η δημοκρατική νομιμοποίηση δεν πρέπει να ευνοήσει συγκεκριμένες πολιτικές για την υγεία, την επιστήμη και το περιβάλλον. Τα βασικά μέτρα ασφαλείας και οι παροχές για την ιατρική περίθαλψη θα λάβουν κατά πάσα πιθανότητα μεγάλη υποστήριξη από το κοινό: αλλά αυτές είναι ακριβώς οι πολιτικές που δικαιολογούνται σε κάθε περίπτωση βάσει των θεμελιωδών υποχρεώσεων και των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Ακόμα και αν δεν είχαν δημοκρατική υποστήριξη, οι αξιώσεις που συνάγονται εξ αυτών θα διατηρούσαν την ισχύ τους. Οι πολιτικές, αντίθετα, που συντείνουν στον περιορισμό των επιλογών των καταναλωτών ή που απαιτούν επιπλέον φορολογία, στοχεύοντας παράλληλα σε ηθικά μη αναγκαίους στόχους για την υγεία ή το περιβάλλον, λαμβάνουν περιορισμένη υποστήριξη από το κοινό, και έτσι ενδεχομένως δεν δικαιολογούνται ηθικά ούτε νομιμοποιούνται πολιτικά.

Η δημοκρατική νομιμοποίηση είναι ηθικά αναξιόπιστο κριτήριο. Ενδέχεται να μην οδηγήσει σε επιλογές που είναι ηθικά αναγκαίες, ή σημαντικές για τις μειονότητες, ή προστατευτικές του περιβάλλοντος, της δημόσιας υγείας ή της δημόσιας ασφάλειας. Και μπορεί να οδηγήσει σε πράξεις που να είναι απαράδεκτες ή επικίνδυνες από πολλές απόψεις. Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα αυτών των προβλημάτων, στο πεδίο της βιοηθικής, ανέκυψε σε μια δημοσκόπηση στην πολιτεία του Όρεγκον, που είχε ως αντικείμενο την επικύρωση της ορθής κατανομής των κονδυλίων που επρόκειτο να διατεθούν για τη δημόσια υγεία. Μεγάλη μερίδα του κοινού απέδωσε πολύ χαμηλή προτεραιότητα στη χρηματοδότηση της θεραπείας σοβαρών αλλά ιδιαίτερων ασθενειών, όπως οι διανοητικές διαταραχές ή το HIV/AIDS, που κατά τη γνώμη τους συνδέονταν με συγκεκριμένους, καταδικαστέους τρόπους ζωής.²⁰⁶ Στην περίπτωση αυτή, η δημοκρατική νομιμοποίηση ήταν αντίθετη προς τις βασικές αρχές ισότητας στην παροχή ιατρικής περίθαλψης.

206. Bλ. Martin Strasbourg, Joshua Wiener, Robert Baker, και I. Alan Fein, επιμ., *Rationing America's Medical Care: The Oregon Plan and Beyond*, Brookings Institution, 1992. Για μια επανεκτίμηση του τι πραγματικά συνέβη στο Oregon, βλ. Lawrence Jacobs, Theodore Marmor και Jonathan Oberlander, «The Oregon Health Plan and the Political Paradox of Rationing: What Advocates and Critics Have Claimed and What Oregon Did», *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 24 (1), 1999, σσ. 161-80.

Η δημοκρατική νομιμοποίηση αντίκειται σταθερά και σε άλλες, ηθικά σημαντικές, αρχές και στόχους. Οι δημοκρατικές διαδικασίες δεν στηρίζουν αναγκαία τις βασικές θέσεις για το περιβάλλον: στον κόσμο αρέσει το φτηνό φαγητό παρά τις συνέπειες που έχει η επιλογή αυτή για το περιβάλλον και για τις συνθήκες διαβίωσης των ζώων. Δεν στηρίζουν ούτε τις βασικές θέσεις για την οικολογία: ο κόσμος θέλει το αυτοκίνητό του. Δεν στηρίζουν ούτε τις βασικές θέσεις για την υγεία: ο κόσμος τρώει τα πατατάκια του και καπνίζει τα τσιγάρα του. Δεν υπάρχει κανένας αναγκαίος δεσμός ανάμεσα στις πολιτικές που λαμβάνουν δημοκρατική νομιμοποίηση και τους όρους που τίθενται από τη ηθική, τις βασικές θέσεις για το περιβάλλον ή για τη δημόσια υγεία. Η δημοκρατική νομιμοποίηση μπορεί παρ' όλα αυτά να ενισχύει τη δημόσια εμπιστοσύνη.

Πώς μπορεί όμως να το επιτυγχάνει αυτό; Μια σκέψη είναι ότι η δημοκρατική νομιμοποίηση έχει ένα ρόλο αντίστοιχο με αυτόν της ενήμερης συγκατάθεσης: η διαφορά τους είναι απλά ότι η τελευταία σχετίζεται με την οικοδόμηση εμπιστοσύνης όταν η ανάληψη δράσης αφορά μεμονωμένα άτομα. Ίσως ο επιπλέον δημόσιος διάλογος, με διαδικασίες συγκατάθεσης και δημόσιας υποστήριξης πολιτικών που δεν είναι ηθικά αναγκαίες, μπορεί να τις νομιμοποιήσει, με τον ίδιο τρόπο που η ατομική ενήμερη συγκατάθεση μπορεί να νομιμοποιήσει τις αποφάσεις που αφορούν μεμονωμένα άτομα. Έτσι το κοινό δεν θα απορρίπτει κάποιες πολιτικές απλώς και μόνο επειδή υποστηρίζονται από την κυβέρνηση, ή από ειδικούς, ή από ομάδες πίεσης, ή από άλλους τους οποίους δεν εμπιστεύεται. Οι δύο περιπτώσεις όμως δεν είναι πλήρως αντίστοιχες. Με τις διαδικασίες ενήμερης συγκατάθεσης διασφαλίζεται ότι ακούγονται οι γνώμες όλων με τη δημοκρατική νομιμοποίηση των αποφάσεων, αντίθετως, αποκλείονται αναγκαστικά οι μειοψηφικές απόψεις, ορισμένες φορές μάλιστα, δεν επιτρέπεται καν στις μειοψηφίες να διατυπώσουν τις διαφωνίες τους. Οι μειοψηφίες αυτές ενδέχεται να εξακολουθούν να θεωρούν απαράδεκτες τις πολιτικές που υποστηρίχθηκαν από την πλειοψηφία, και επίσης να θεωρούν ότι όσοι τις σχεδίασαν, τις υπερασπίστηκαν ή τις εφαρμόζουν πλανώνται και είναι αναξιόπιστοι.

Αν εξετάσουμε ορισμένες τρέχουσες προτάσεις για τη διασφάλιση ενός αυξημένου επιπέδου δημοκρατικής νομιμοποίησης, θα δούμε ότι ανακύπτουν και πολλά άλλα προβλήματα. Παρουσιάζω εν είδει παραδείγματος, ορισμένες δυνατότητες και τα αντίστοιχα προβλήματα: ο κατάλογος φυσικά δεν είναι πλήρης. Ορισμένες προτάσεις στοχεύουν σε μια (βελτιωμένη και ενισχυμένη) χρήση των σφυγμομετρήσεων της κοι-

νής γνώμης, χωρίς πρόσθετη δημόσια διαβούλευση, ενώ άλλες προβλέπουν ενισχυμένες ή νέες μορφές δημόσιας διαβούλευσης.

Μια κλασική μορφή εμπλοκής του κοινού αξιοποιεί τις δημοσκοπήσεις και τις συμβουλευτικές γνωμοδοτήσεις του κοινού για να καταγράψει ποιες είναι, σε κάθε χρονική στιγμή, οι απόψεις του κόσμου για διάφορα θέματα. Τα αποτελέσματα μπορούν να αξιοποιηθούν για τη διαμόρφωση της πολιτικής, ακόμα και όταν δεν συνοδεύονται από δημόσιο διάλογο, ακόμα και όταν οι ερωτήσεις τίθενται σε απλοποιημένη μορφή, ακόμα και όταν συνοδεύονται από περιορισμένη ποσότητα πληροφοριών. Για παράδειγμα, η Επιτροπή για την Ανθρώπινη Γενετική διενήργησε το 2001 μια συμβουλευτική σφυγμομέτρηση, με θέμα τις απόψεις του κόσμου σχετικά με το πώς μπορούν και πώς θα πρέπει να αξιοποιούνται οι γενετικές πληροφορίες. Η σφυγμομέτρηση αποκάλυψε ότι η συντριπτική πλειοψηφία του κόσμου γνώριζε ότι οι ασφαλιστικές εταιρείες είναι σε θέση να χρησιμοποιήσουν τα γενετικά δεδομένα, αλλά αποκάλυψε επίσης ότι πολύ λίγοι, και ακόμα λιγότεροι ανάμεσα σε αυτούς που είχαν καλύτερη ενημέρωση για τα ζητήματα της γενετικής, πίστευαν ότι έτσι θα έπρεπε να είναι τα πράγματα: αυτή είναι αναμφίβολα μια χρήσιμη πληροφορία σχετικά με τις απόψεις του κοινού και τον βαθμό κατανόησης των ζητημάτων από τον κόσμο.²⁰⁷ αλλά μας προσφέρει απλώς πληροφορίες και δεν μπορεί να νομιμοποιήσει κάποια πολιτική.

Ένας άλλος τύπος σφυγμομέτρησης απευθύνεται μόνο σε όσους σχετίζονται άμεσα με το ζήτημα, ή στους σχετικούς οργανισμούς, και λαμβάνει υπόψη τη γνώμη τους για τη διαμόρφωση της πολιτικής. Η μέθοδος αυτή χρησιμοποιείται ευρέως, αν και ορισμένες φορές με υπεραπλουστευμένο τρόπο. Ακόμα και όταν συμβάλλει στη διαμόρφωση της πολιτικής, εντούτοις δεν μπορεί να συμβάλει ιδιαίτερα στη δημοκρατική νομιμοποίηση. Για παράδειγμα, το καλοκαίρι του 1999, το Τμήμα Εσωτερικών Υποθέσεων της Βρετανικής Κυβέρνησης (Home Office) απευθύνθηκε σε στενό κύκλο επαγγελματιών και επισήμων προκειμένου να λάβει τη γνώμη τους για μια σειρά θεμάτων, τα οποία ομαδοποίησε υπό τον

207. Βλ. τις αναφορές στο κεφάλαιο 5 και τη Βιβλιογραφία II. Σύμφωνα με την έρευνα της Επιτροπής για την Ανθρώπινη Γενετική, σχετικά με τη στάση του κοινού απέναντι στην γενετική που διενεργήθηκε το 2001, τέσσερις στους πέντε πολίτες πιστεύουν ότι οι ασφαλιστικές εταιρείες δεν θα έπρεπε να χρησιμοποιούν τα γενετικά δεδομένα για τον καθορισμό του ύψους των ασφαλιστρών. Οι ακριβείς αριθμοί διαφέρουν ανάλογα με τον τύπο της ασφάλισης.

αν μη τι άλλο ενδιαφέροντα τίτλο «Δακτυλικά Αποτυπώματα, Αποτυπώματα Ποδιών και Δείγματα DNA».²⁰⁸ Από τότε, η εθνική βάση γενετικών δεδομένων για την αντιμετώπιση του εγκλήματος διογκώθηκε με γοργούς ρυθμούς.²⁰⁹ Ο ισχυρισμός όμως, ότι η πρακτική αυτή έλαβε κάποια δημοκρατική νομιμοποίηση από αυτή την επιλεκτική και αιφνίδια σφυγμομέτρηση, στερείται ερείσματος. Μέχρι τώρα η αξιοποίηση των γενετικών πληροφοριών για τη διαλεύκανση εγκληματικών ενεργειών έχει αποδειχθεί δημοφιλής, κυρίως επειδή πιστεύεται ότι συμβάλλει στην αύξηση των καταδικαστικών αποφάσεων σε περιπτώσεις σοβαρών εγκλημάτων. Όταν όμως ληφθούν δείγματα από μεγαλύτερο ποσοστό του πληθυσμού, τότε ενδεχομένως να χάσει μέρος της δημοτικότητάς της, ειδικά μάλιστα αν γίνει αποδεκτό ότι θα διατηρούνται και τα δείγματα από όσους απαλλάσσονται από τις κατηγορίες.²¹⁰

Ακόμα και όταν αυτές οι σφυγμομετρήσεις λαμβάνουν υπόψη τους μεγαλύτερο δείγμα απόψεων, η νομιμοποίησή που προσφέρουν είναι περιορισμένη. Εν γένει, μικρό μόνο μέρος των πολιτών ανταποκρίνεται στις σφυγμομετρήσεις: οι απαντήσεις αντανακλούν σε δυσανάλογο βαθμό τις απόψεις του κατεστημένου και των ιδρυμάτων και η διαμορφούμενη πολιτική εξαρτάται αναγκαστικά από τους επισήμους και τους ειδικούς. Οπωσδήποτε το να λένε οι πολίτες τη γνώμη τους είναι καλύτερο από το να μην ακούγεται καθόλου η γνώμη τους, αλλά δεν προσθέτει παρά ελάχιστη δημοκρατική νομιμοποίηση στις ακολουθούμενες πολιτικές.

Μια πιο άμεση, και ενδεχομένως πιο ελπιδοφόρα, προσέγγιση στη δημοκρατική νομιμοποίηση αξιοποιεί ένα σώμα ενόρκων αποτελούμενο από πολίτες, για να διαμορφώσει έτσι ένα ολοκληρωμένο και αντιπροσωπευτικό δείγμα των απόψεων του κόσμου. Στα σώματα ενόρκων πολιτών μετέχουν μικρές ομάδες πολιτών που υποτίθεται ότι εκπροσωπούν το γενικό κοινό. Τα άτομα αυτά

συναντώνται προκειμένου να διαβουλευτούν επί ζητημάτων ακολουθούμενης πολιτικής ... ενημερώνονται γι' αυτά τα ζητήματα, χρησιμοποιώντας ως

208. Home Office, «Fingerprints, Footprints and DNA Samples», 1999· βλ. Βιβλιογραφία II.

209. House of Lords, Select Committee on Science and Technology II, *Report on Human Genetic Databases: Challenges and Opportunities*, HL 57, 2001· βλ. Βιβλιογραφία II. Βλ. επίσης τα γραπτά τεκμήρια, HL 115, 2000· βλ. Βιβλιογραφία II.

210. Για τις τελευταίες πληροφορίες σε ό,τι αφορά τη βάση δεδομένων του ΗΒ για την καταπολέμηση του εγκλήματος (UK Forensic Database) βλ. Βιβλιογραφία II· βλ. επίσης κεφάλαιο 5.

τεκμήρια καταθέσεις μαρτύρων και αφού τις διασταυρώσουν ... στη συνέχεια συζητούν το ζήτημα προκειμένου να καταλήξουν σε μια απόφαση.²¹¹

Αν οργανωθούν σωστά, τα σώματα ενόρκων πολιτών μπορούν να συμβάλουν σε μια διαφωτιστική ανταλλαγή απόψεων. Αλλά ανάμεσα στην ανταλλαγή απόψεων και τη δημοκρατική νομιμοποίηση των πορισμάτων που προκύπτουν από αυτά τα σώματα, υπάρχει μεγάλο χάσμα. Ορισμένα σώματα ενόρκων πολιτών καταλήγουν μόνο σε ανώδυνα συμπεράσματα, επειδή δεν έχουν οργανωθεί με τρόπο κατάλληλο ώστε να παρέχουν εστιασμένες και συγκεκριμένες απαντήσεις.²¹² Σε άλλες περιπτώσεις, τα σώματα ενόρκων πολιτών δεν συμβάλλουν ιδιαίτερα στη δημοκρατική νομιμοποίηση, διότι οι εταιρείες ή οι εμπορικοί συνεταιρισμοί και οργανισμοί χρηματοδοτούν την έρευνα, θέτουν το πλαίσιο των ερωτημάτων, επιλέγουν τους «ενόρκους», ελέγχουν τις πληροφορίες που φτάνουν σε αυτούς και στο τέλος κοινοποιούν (ορισμένα από!) τα «ευρήματα». Έτσι, διαδικασίες που υποτίθεται ότι είχαν ξεκινήσει με στόχο να βελτιώσουν το βαθμό κατανόησης των ζητημάτων από το κοινό και να συμβάλουν κατ' αυτόν τον τρόπο στην αύξηση της εμπλοκής των πολιτών και στη δημόσια συμμετοχή διαστρεβλώνονται, προκειμένου να εξυπηρετήσουν τις ανάγκες δημοσίων σχέσεων κάποιου οργανισμού ή κάποιας ομάδας. Η αξιοποίηση των συμβουλευτικών διαδικασιών δημόσιας διαβούλευσης με παραπλανητικό τρόπο υπονομεύει κάθε προσπάθεια ενίσχυσης της δημόσιας εμπιστοσύνης και δεν συντείνει στην ενίσχυσή της. Υπονομεύει μάλιστα την εμπιστοσύνη των πολιτών στις διαδικασίες συμβουλευτικής γνωμοδότησης του κοινού και στα σώματα ενόρκων πολιτών. Αλλά ακόμα και όταν δεν υπάρχει κανένα κρυφό πρόγραμμα και καμία εμφανής χειραγώγηση, τα σώματα ενόρκων πολιτών αποτελούν μία ιδιαίτερα δαπανηρή μέθοδο, που επιτρέπει σε μια μικρή μερίδα του κοινού να αποκτήσει πρόσβαση σε πληροφορίες και να διαβουλευτεί. Συμβάλλουν περισσότερο στην ευαισθητοποίηση αυτής της μικρής ομάδας σε ζητήματα υγείας, επιστήμης και περιβάλλοντος και στις ακολουθούμενες πολιτικές στα

211. John Stewart, Elizabeth Kendall και Anna Coote, *Citizens' Juries*, IPPR, 1994, iii.

212. Βλ. το έγγραφο: *Report of the Citizens' Jury on Genetic Testing for Common Disorders*, Welsh Institute for Health and Social Care, University of Glamorgan, Pontypridd, 1998, στο οποίο εγείρεται το ερώτημα: «Ποιοι είναι οι όροι που θα πρέπει να πληρούνται, προκειμένου να διατίθεται από το Εθνικό Σύστημα Υγείας η δυνατότητα διενέργειας γενετικών εξετάσεων για τον έλεγχο της πιθανότητας εμφάνισης κοινών ασθενειών»; βλ. Βιβλιογραφία II.

ζητήματα αυτά ή και σε άλλα ζητήματα, και λιγότερο στη δημοκρατική νομιμοποίηση των αποφάσεων.

Το ίδιο θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς και για τα μεγαλύτερης κλίμακας *fora πολιτών*, καθώς και για τις *διασκέψεις για την επίτευξη συγκατάθεσης*. Ακόμα και όσοι διετέλεσαν μέλη των σωμάτων ενόρκων, συμμετείχαν σε ομάδες διαβούλευσης ή ήταν μέλη διασκέψεων δεν πείθονται να συμμορφωθούν με τις προτάσεις τους, ή να λάβουν την όλη διαδικασία υπόψη τους για την απόδοση εμπιστοσύνης. Όσοι δεν συμμετείχαν ποτέ σε αυτές τις διαδικασίες νιώθουν (και πολλές φορές δικαιολογημένα) ότι όσοι συμμετείχαν καπελώθηκαν από τους κατόχους δημοσίων αξιωμάτων, τους ειδικούς, τις βιομηχανίες και τις ομάδες πίεσης, από αυτούς δηλαδή ακριβώς τους οποίους δυσκολεύονται να εμπιστευτούν. Συνήθως θεωρούν ότι η όλη διαδικασία έγινε για την ενίσχυση μιας ατζέντας δημοσίων σχέσεων και δεν έχουν πάντα άδικο να το πιστεύουν.

Τέλος θα μπορούσε να σκεφτεί κανείς ότι θα ήταν δυνατό να επιτευχθεί κάποια, πιο παραδοσιακή, μορφή δημοκρατικής νομιμοποίησης χρησιμοποιώντας περισσότερο τα δημοψηφίσματα. Στην περίπτωση αυτή οι δυσκολίες είναι διαφορετικού τύπου. Αφού δεν είναι εφικτός ένας πραγματικός δημόσιος διάλογος όλων των πολιτών, το αποτέλεσμα των δημοψηφισμάτων — ακόμα και όταν τα ερωτήματα που τίθενται ελέγχονται λεπτομερώς και οι παρεχόμενες πληροφορίες διατίθενται με προσοχή — μπορεί να μην είναι συμβατό με άλλες αναγκαιότητες ή επιθυμητές πολιτικές, ή με το σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τις συμβατικές υποχρεώσεις των κρατών, τους ισχύοντες νόμους ή τα διαθέσιμα κονδύλια. Ακόμα, αν τα ερωτήματα ελέγχονται πολύ προσεκτικά και η θεματολογία καθορίζεται με αυστηρότητα, τότε ενδέχεται ο βαθμός της δημοκρατικής νομιμοποίησης να είναι μικρός.

Καθεμιά από τις παραπάνω απόπειρες να επιτευχθεί δημοκρατική νομιμοποίηση μπορεί να ενισχύσει τη δημόσια εμπιστοσύνη, εφόσον εφαρμοστεί σωστά. Δυστυχώς όμως μπορούν όλες να συμβάλουν και στη δημιουργία ενός κλίματος δυσπιστίας του κοινού, καθώς για παράδειγμα μεγάλη μερίδα του κόσμου μπορεί να μη συμμετέχει στις προσπάθειες αυτές και να μη θεωρεί ότι πρέπει να εμπιστεύεται όσους επιλέγουν να συμμετάσχουν. Εν τω μεταξύ, οι επαγγελματίες και όσοι διαμορφώνουν τις πολιτικές, οι εταιρείες και οι οργανισμοί θα διστάζουν πάντα να αποδώσουν κάποιο συστηματικό ρόλο στα αποτελέσματα αυτών των διαδικασιών. Πάντα θα επισημαίνουν τα ουσιώδη μειονεκτήματα

τα αυτών των υποτιθέμενων εκφράσεων της άποψης της κοινής γνώμης, στο βαθμό που οι διαδικασίες διενεργούνται υπό αυτές τις περιοριστικές συνθήκες. Δεν θα βλέπουν την αναλογία ανάμεσα στις αναλυτικές διαδικασίες εξασφάλισης της ενήμερης συγκατάθεσης από μεμονωμένα άτομα, που είναι σε θέση να αρνηθούν να συμμετάσχουν, και τις διαδικασίες πολιτικής νομιμοποίησης, στις οποίες στοχεύουν αυτές οι διαδικασίες συμβουλευτικής γνωμοδότησης και δημόσιας διαβούλευσης.

Αυτά τα αρνητικά χαρακτηριστικά των διαφόρων προσεγγίσεων στη δημοκρατική νομιμοποίηση οφείλονται στην απουσία επαρκώς τεκμηριωμένης συζήτησης, στην ελλιπή εστίαση του ενδιαφέροντος στις ρεαλιστικές εναλλακτικές λύσεις, στην ελλιπή εκπροσώπηση ή, τέλος, σε ένα συνδυασμό όλων των παραπάνω ελλείψεων. Δεν μου φαίνεται ιδιαίτερα πιθανό να διασφαλιστεί η πολιτική νομιμοποίηση με κάποια από τις προαναφερθείσες μεθόδους. Από τη σκοπιά της μεγαλύτερης μερίδας των πολιτών, αυτές οι υποτιθέμενες διαδικασίες νομιμοποίησης εγγείρουν απλά το ερώτημα: θα πρέπει να εμπιστευόμαστε τα συμπεράσματα στα οποία έχουν καταλήξει όσοι ερωτήθηκαν ή συμμετείχαν στις διαβουλεύσεις;²¹³

8.4 Η ΒΙΟΘΕΙΚΗ ΚΑΙ ΤΑ ΜΕΣΑ ΜΑΖΙΚΗΣ ΕΝΗΜΕΡΩΣΗΣ

Μια εναλλακτική προσέγγιση για την ενίσχυση της δημόσιας εμπιστοσύνη στην ιατρική, την επιστήμη και τη βιοτεχνολογία, θα μπορούσε να εκκινεί από τη σκέψη ότι διαθέτουμε στην πραγματικότητα ένα συγκροτημένο και ιδιαίτερος προσβάσιμο forum, όπου συζητούνται τα θέματα αυτά. Τόσο στον Τύπο όσο και στα άλλα μέσα ενημέρωσης λαμβάνει χώρα διαρκώς μια σύνθετη και πολύπλευρη συζήτηση επί πολλών ζητημάτων, που σχετίζονται με τη βιοηθική. Δεν μπορεί η συζήτηση αυτή να συμβάλει στην αποκατάσταση της δημόσιας εμπιστοσύνη ή ίσως ακόμα και στη διαμόρφωση της δημόσιας πολιτικής; Δεν μπορεί η συζήτηση που λαμβάνει χώρα στα μέσα μαζικής ενημέρωσης να συμβάλει σε κάποια μορφή δημοκρατικής νομιμοποίησης;

Ένας βασικός λόγος για τον οποίο η συζήτηση αυτή, με τον τρόπο

213. Για την επισήμανση των περιορισμών των εξεταστικών δημοκρατικών διαδικασιών βλ. Robert Goodin, «Democratic Deliberation Within», *Philosophy and Public Affairs*, 29, 2000, σσ. 81-109.

που διενεργείται στην παρούσα φάση, δεν μπορεί να συμβάλει στην αποκατάσταση της δημόσιας εμπιστοσύνη είναι ότι οι πολίτες δεν εμπιστεύονται ούτε τα μέσα ενημέρωσης. Ο βαθμός της εμπιστοσύνης απέναντι στους δημοσιογράφους των εφημερίδων είναι εν γένει πολύ χαμηλότερος από το βαθμό εμπιστοσύνης απέναντι στους κατόχους δημοσίων αξιωμάτων, στους επαγγελματίες, στους επιστήμονες και στους παντοειδείς ειδικούς — χαμηλότερος ακόμα και από την εμπιστοσύνη που αποδίδεται στους πολιτικούς.²¹⁴ Για ποιο λόγο λοιπόν θα έπρεπε οι πολίτες να εμπιστεύονται όσα λένε οι δημοσιογράφοι; (Και ειδικά, γιατί θα έπρεπε να εμπιστεύονται τις αναφορές τους σχετικά με την αξιοπιστία των άλλων;) Μολονότι, σύμφωνα με τις αναφορές, ο βαθμός εμπιστοσύνης στους τηλεοπτικούς παρουσιαστές των ειδήσεων είναι υψηλότερος (και εν γένει υψηλότερος από το βαθμό εμπιστοσύνης στους πολιτικούς), εντούτοις δεν φαίνεται άμεσα λογική η σκέψη ότι τα μέσα μαζικής ενημέρωσης θα μπορούσαν να συμβάλουν στην αποκατάσταση της εμπιστοσύνης. Στη συγκεκριμένη περίπτωση θα έλεγε κανείς ότι οι πολίτες ευλόγως δυσπιστούν. Σε αντίθεση με τους πολιτικούς, τους δημοσίους υπαλλήλους και όσους εργάζονται στους οργανισμούς του δημοσίου, που ασκούν ή επιβάλλουν ρυθμίσεις στην άσκηση της ιατρικής, της επιστήμης και της βιοτεχνολογίας, τα έντυπα μέσα ενημέρωσης υποβάλλονται σε σχεδόν μηδενικό έλεγχο και επιτήρηση (πέραν της οικονομικής επιτήρησης), ενώ και οι δημοσιογράφοι της τηλεόρασης ελέγχονται ελάχιστα.

Όπως έχουμε δει, μολονότι δεν υπάρχει καμία εγγύηση, υπάρχουν αρκετά ισχυροί λόγοι, βάσει των οποίων μπορούμε να ελπίζουμε ότι οι γιατροί, οι επιστήμονες και οι δημόσιοι υπάλληλοι θα είναι αξιόπιστοι:

214. Για κάποια χρήσιμα τεκμήρια και επιλεγμένες στατιστικές βλ. House of Lords, Select Committee on Science and Technology, *Report on Science and Society*, HL 38, 2000· βλ. Βιβλιογραφία II. Στο παράρτημα του εγγράφου αυτού περιέχονται πολλά στατιστικά τεκμήρια για την εμπιστοσύνη που αποδίδεται στα διάφορα επαγγέλματα, όπου φαίνεται ότι οι δημοσιογράφοι των εφημερίδων κατατάσσονται συστηματικά πολύ πιο κάτω από τα υπόλοιπα επαγγέλματα. Για παράδειγμα, σε μια δημοσκόπηση το 1999 σχετικά με την άποψη του κοινού για την ασφάλεια των τροφίμων, μόνο το 0,4% των ερωτηθέντων θεωρούσε ότι οι δημοσιογράφοι των εφημερίδων αποτελούσαν την καλύτερη πηγή πληροφόρησης, ενώ το 26,7% απάντησε ότι θα εμπιστευόταν περισσότερο τους επιστήμονες που απασχολούνται ... στη βιομηχανία κρέατος! (Η εμπιστοσύνη που αποδίδεται στους επιστήμονες που απασχολούνται σε άλλους τομείς ήταν σε κάποιες περιπτώσεις μεγαλύτερη και σε άλλες χαμηλότερη: ο βαθμός της εμπιστοσύνης ήταν όμως πάντοτε εντυπωσιακά υψηλότερος από την εμπιστοσύνη απέναντι στους δημοσιογράφους των εφημερίδων.)