

ΦΙΛΗΜΩΝ ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ

ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΔΕΟΝΤΟΣ

Δοκίμια πρακτικής φιλοσοφίας

Εκκρεμές 2007

- 1. Φιλοσοφική ηθική και επιστήμη: βίοι τεμνόμενοι**
- 2. Η ηθική ευθύνη του επιστήμονα για τη χρήση του έργου του**

Φιλοσοφική ηθική και επιστήμη Βίοι τεμνόμενοι¹

Παρόλο που το ερώτημα εάν η φιλοσοφική ηθική αποτελεί επιστήμη με την πλέον αυστηρή σημασία του όρου είναι καθ' όλα νόμιμο και έχει μακρά ιστορία, θα υιοθετήσω για τους σκοπούς του παρόντος, χωρίς ιδιαίτερη επιχειρηματολογία, τη διαισθητικά εύλογη θέση ότι η ηθική -ιδωμένη ως κλάδος της φιλοσοφίας- και η επιστήμη αποτελούν διακριτούς και ετερογενείς τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας.² Εάν συμφωνήσουμε πρόχειρα ότι το κύριο χαρακτηριστικό της φιλοσοφικής ηθικής είναι η προτροπή να «σκέφτεσαι συγκροτημένα και να ενεργείς με συνέπεια και λαμβάνοντας πάντα υπόψη το καλό των άλλων», είναι προφανές στους περισσότερους ότι αυτός ο τρόπος σκέψης και δράσης δεν ταυτίζεται με τον τρόπο που σκέπτονται και ενεργούν οι επιστήμονες ως επιστήμονες. Αυτό δε σημαίνει ότι ο επιστημονικός και ο ηθικός τρόπος σκέψης δεν μπορούν να συνυπάρχουν στο ίδιο άτομο, αλλά ο καθένας από αυτούς τους τρόπους διατηρεί την ιδιαιτερότητά του, όσα και αν είναι τα κοινά σημεία που μπορεί να παρουσιάζουν. Η εμμονή μας σε αυτή τη διαισθητική προσέγγιση λειτουργεί ως αντίβαρο σε δύο επικίνδυνους πειρασμούς. Ο πρώτος είναι να θεωρήσουμε την επιστήμη ως μια τοπικά και χρονικά περιορισμένη, κοινωνικής προέλευσης «αφήγηση», η οποία δεν εγείρει καμία αξίωση εγκυρότητας, και το ίδιο να κάνουμε και για την ηθική (πράγμα μάλλον ευκολότερο). Ο δεύτερος είναι να πασχίζουμε να καταδείξουμε ότι η ηθική ανήκει στις θετικές επιστήμες προκειμένου να της προσδώσουμε το αδιαμφισβήτητο κύρος, την αξία και την αίγλη που διαθέτουν η τελευταίες, υπονοώντας παράλληλα ότι δεν υπάρχουν σημαντικές εξωεπιστημονικές πηγές αξιών. Αν αποφευχθούν αυτές οι ακραίες τοποθετήσεις, τότε το ζήτημα των σχέσεων ηθικής και επιστήμης μπορεί να τεθεί σε προσφορότερη βάση. Συγκεκριμένα, είναι εύλογο να θεωρήσουμε ότι ηθική και επιστήμη αποτελούν ξεχωριστές σφαίρες, οι οποίες αλληλοεπηρεάζονται με διαφορετικούς τρόπους. Έτσι, το ζητούμενο τώρα είναι αφενός να εντοπίσουν οι τρόποι με τους οποίους επιδρά η επιστήμη στην φιλοσοφική ηθική, αφετέρου να εξεταστεί πώς η φιλοσοφική ηθική, εννοούμενη ως τεκμηριωμένο σύνολο κανονιστικών θέσεων και μεθόδων λήψης αποφάσεων, παρεμβαίνει στην επιστημονική έρευνα. Με απλούστερα λόγια το ερώτημα είναι «τι σημαίνει η επιστήμη στην ηθική;» και τι σημαίνει «η ηθική στην επιστήμη;».

1. Η επιστήμη στην ηθική

Οι τρόποι με τους οποίους η επιστήμη κάνει αισθητή την παρουσία της στην ηθική είναι ποικίλοι, συχνά δυσδιάκριτοι ή υπόρρητοι και μπορεί να μεταβάλλονται ανάλογα με τις εξελίξεις και την εμφάνιση καινούργιων επιστημονικών πεδίων. Μια προφανής μορφή επίδρασης, η οποία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί *μηχανική* και *πρακτική*, λαμβάνει χώρα, όταν οι επιστημονικές και οι τεχνολογικές εξελίξεις

¹ Διάλεξη στο Τμήμα ΜΙΘΕ του Πανεπιστημίου Αθηνών, 21 Φεβρουαρίου 2006. Ευχαριστώ τους συναδέλφους Στέλιο Βιρβιδάκη και Στάθη Ψύλλο, καθώς και τα μέλη του ακροατηρίου για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους.

² Για μια σύνοψη των διαφορών που αναδεικνύουν την ασυνέχεια ηθικής και επιστήμης βλ. M. Pigliucci, «On the Relationship between Science and Ethics,» *Zygon* 38 (2003): 874-78.

καταργούν κάποια απτά ηθικά προβλήματα ή δημιουργούν καινούργια. Για παράδειγμα, η πρόοδος στην ιατρική έχει απαλλάξει τον ιατρό από πολλά ηθικά διλήμματα του παρελθόντος, ενώ το ενδεχόμενο συγκεκριμένες τεχνολογικές εφαρμογές να προκαλούν μακροπρόθεσμα μη αναστρέψιμες βλάβες στο περιβάλλον μάς οδηγεί στο να σκεφτούμε με εντελώς διαφορετικό τρόπο τις υποχρεώσεις μας προς τις μελλοντικές γενεές. Εδώ, όμως, θα με απασχολήσει μια περισσότερο συνειδητή επίδραση της επιστήμης, με την έννοια ότι επιλέγεται κάποιο στοιχείο της επιστημονικής δραστηριότητας και έρχεται σκόπιμα στο προσκήνιο λόγω της άμεσης σημασίας του για το φιλοσοφικό ηθικό στοχασμό. Θα επιχειρήσω να αναφερθώ, δίνοντας χαρακτηριστικά παραδείγματα,³ σε τρία βασικά πρότυπα επίδρασης: (α) η επιστήμη ως πηγή έμπνευσης, (β) η επιστήμη ως απειλητικός αντίπαλος, και (γ) η επιστήμη ως ισότιμος εταίρος. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η ταξινόμηση αυτή δεν εμφανίζεται ως οριστική και τελεσίδικη, αλλά νομίζω ότι μας προσφέρει μια ικανοποιητική σκιαγράφιση του πεδίου που αποκάλεσα «η επιστήμη στην ηθική». Ακόμα, είναι σημαντικό να αναφερθεί ότι δεν περιορίζομαι μόνο στο πώς οι ηθικοί φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται τη σημασία της επιστήμης και των επιτευγμάτων της για τις δικές τους στοχεύσεις, αλλά με ενδιαφέρει και το πώς συγκεκριμένοι επιστήμονες εννοούν τις επιπτώσεις του δικού τους αντικείμενου για την ηθική.

1.1. Η επιστήμη ως πηγή έμπνευσης

Ο όρος αυτός είναι εσκεμμένα ιδιαίτερα γενικός για να καλύψει μια πολλαπλότητα τρόπων διαμέσου των οποίων η επιστήμη λειτουργεί κινητοποιητικά και ως πηγή έμπνευσης και για τους ηθικούς φιλοσόφους. Κοινή συνισταμένη όλων αυτών των τρόπων είναι ότι ο φιλόσοφος θεωρεί πως η επιστήμη έχει να προσφέρει θετικά στοιχεία για το έργο του, -κυρίως έννοιες, στάσεις και μεθόδους- τα οποία μπορούν να τύχουν επεξεργασίας, ενδεχομένως να οριστούν εκ νέου και να ενσωματωθούν αρμονικά στη δική του συλλογιστική. Ωστόσο, πρεσβεύει ότι δεν είναι αναγκασμένος να αποδεχτεί ότι υπάρχουν συγκεκριμένα επιστημονικά πορίσματα τα οποία έχουν άμεσο και καταλυτικό αντίκτυπο στις φιλοσοφικές διαμάχες. Η ίδια η επιστήμη δεν *επιβάλλει* τίποτα στην ηθική φιλοσοφία, μπορεί όμως να προσαρμοστεί ποικιλότροπα σε αυτή, δίδοντας ώθηση στον κανονιστικό στοχασμό και υποδεικνύοντας νέους τρόπους θέασης παλαιών ηθικών και μεταηθικών προβλημάτων. Σε κάθε περίπτωση, όμως, ο ρόλος της επιστήμης παραμένει βοηθητικός και υποστηρικτικός μιας περικλειστής φιλοσοφικής ηθικής. Ας δούμε κάποια παραδείγματα που εντάσσονται σε αυτό το πρότυπο επίδρασης.

Πρώτον, δεν είναι σπάνιες οι περιπτώσεις όπου ο φιλόσοφος δείχνει γοητευμένος από το γενικότερο επιστημονικό πνεύμα που επικρατεί στην εποχή του και αισθάνεται την ανάγκη να μεταφέρει αδιαφοροποίητα ή με τις λιγότερες δυνατές διαφοροποιήσεις κάποιο από τα γνωρίσματά του στο αντικείμενο της έρευνάς του.⁴ Από τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν το επιστημονικό φαινόμενο μπορεί λ.χ. να επιλέξει την έμφαση στην πρόοδο, όπως κάνει ο Jeremy Bentham στην εναρκτήρια ενότητα του έργου του *Σπάραγμα περί κυβερνήσεως* (1776).

³ Σταχυολογώ τα παραδείγματά μου από τη νεότερη (από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα και εφεξής) και τη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία, καθώς κατά την περίοδο που αυτές καλύπτουν ολοκληρώνεται σταδιακά ο χωρισμός επιστήμης και φιλοσοφίας.

⁴ Ο Edel ομιλεί για «impact of the scientific temper in ethical theory». Βλ. A. Edel, *Science and the Structure of Ethics* (New Brunswick: Transaction, 1988), 6.

Ζούμε σε μια έντονη εποχή που η γνώση καλπάζει προς την τελειότητα. Στο φυσικό κόσμο ιδιαίτερα, αφθονούν οι ανακαλύψεις και οι βελτιώσεις. Και μόνο το γεγονός ότι και οι πλέον απόμακρες και αφανείς περιοχές της γης διασχίζονται και εξερευνώνται, -και ότι κάθε ζωογόνο και λεπτό στοιχείο του αέρα έχει πρόσφατα αναλυθεί και καταστεί γνωστό σε μας- αποτελεί ακλόνητη απόδειξη αυτής της ευχάριστης αλήθειας.

Στον ηθικό κόσμο η *αναμόρφωση* κατέχει θέση αντίστοιχη με τη θέση της *ανακάλυψης* και της *βελτίωσης* στο φυσικό. Ενδεχομένως, η διαδεδομένη αντίληψη ότι στον ηθικό κόσμο δεν υπάρχει πλέον χώρος για *ανακαλύψεις* να αληθεύει. Ίσως, όμως, και να μην αληθεύει. Ίσως μεταξύ των παρατηρήσεων που θα μπορούσαν να θεωρηθούν κατάλληλες για τη θεμελίωση της αναμόρφωσης να συγκαταλέγονται και κάποιες που αφορούν γεγονότα και είτε δεν έχουν ακόμα τύχει επαρκούς προσοχής, είτε, όταν διατυπώθηκαν, δεν εκρίθησαν άξιες του τίτλου της ανακάλυψης. Με τόσο λίγη μεθοδικότητα και ακρίβεια έχουν μελετηθεί μέχρι τώρα οι συνέπειες του θεμελιώδους αξιώματος ότι *το μέτρο του ορθού και του εσφαλμένου είναι ο μέγιστος βαθμός ευτυχίας για το μέγιστο αριθμό ανθρώπων*.⁵

Εδώ, βέβαια, η ηθική πρόοδος δε συνίσταται στην ανακάλυψη καινούργιων ηθικών αρχών, αλλά στην αναδιατύπωση και στην ανάδειξη γνωστών αρχών οι οποίες για διάφορους λόγους παρέμεναν στο περιθώριο. Υπάρχουν, όμως, και περιπτώσεις όπου ο φιλόσοφος αποφεύγει να δει την πρόοδο στην ηθική και την πρόοδο στην επιστήμη με διαφορετικούς όρους.⁶

Ένα άλλο στοιχείο που επιλέγεται από αυτό που αποκαλέσαμε επιστημονικό πνεύμα είναι η έμφαση στη χρήση τυποποιημένων και δοκιμασμένων μεθόδων. Για παράδειγμα, ο Hume (*Έρευνα σχετικά με τις αρχές της ηθικής*, 1751) δηλώνει ευθαρσώς ότι η επαγωγική μέθοδος αποτελεί το πλέον αρμόζον εργαλείο για την ηθική έρευνά του, ανεξάρτητα από το βαθμό που την εφαρμόζει στο έργο του.

Καθώς αυτό [δηλαδή η αναζήτηση των καθολικών αρχών από τις οποίες εκπορεύεται ο έπαινος και ο ψόγος] αποτελεί ζήτημα που αφορά τα γεγονότα και όχι την αφηρημένη επιστήμη, μπορούμε να αναμένουμε επιτυχία μόνο ακολουθώντας την πειραματική μέθοδο και συνάγοντας γενικά πορίσματα από τη σύγκριση παρόμοιων περιπτώσεων. Η άλλη επιστημονική μέθοδος, σύμφωνα με την οποία θεμελιώνεται πρώτα μια αφηρημένη αρχή και στη συνέχεια αυτή επιμερίζεται σε ένα πλήθος συναγωγών και συμπερασμάτων, μπορεί να είναι τελειότερη καθεαυτή, αλλά δεν αρμόζει στο ατελές της ανθρώπινης φύσης και έχει αποτελέσει πηγή ψευδαισθήσεων και πλάνης και εδώ και σε άλλα πεδία.⁷

⁵ Jeremy Bentham, *A Fragment on Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 3.

⁶ Ο J. J. C. Smart θεωρεί ότι υπάρχουν δύο μορφές επιστημονικής και ηθικής πρόοδου που βρίσκονται σε απόλυτη αντιστοιχία. Η επιστημονική πρόοδος ως επινόηση όλο και πληρέστερων και επαρκέστερων θεωριών αντιστοιχεί στην ηθική πρόοδο ως διατύπωση ενός διαρκώς τελειοποιούμενου συστήματος ηθικών γνωμόνων. Χαρακτηριστικά αναφέρει ως ένδειξη ηθικής πρόοδου την αναγνώριση του πόνου που αισθάνονται τα ζώα ως κανονιστικά ισότιμου με τον πόνο που αισθάνονται οι άνθρωποι. Επιπροσθέτως, η επιστημονική πρόοδος ως διαρκώς αυξανόμενη διάδοση του επιστημονικού τρόπου σκέψης στην κοινωνία αντιστοιχεί στην ηθική πρόοδο ως κίνηση προς τη συμμόρφωση ενός όλο και μεγαλύτερου τμήματος της ανθρωπότητας με συγκεκριμένους ηθικούς γνώμονες. J. J. C. Smart, *Ethics, Persuasion and Truth* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), κεφάλαιο οχτώ.

⁷ David Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, edited by T. L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1988), εν. 1, §10.

Δεύτερον, η επίκληση της επιστήμης ως μέσου κατανόησης ηθικών ζητημάτων υπήρξε ιδιαίτερα γόνιμη και προώθησε σημαντικά τη συζήτηση, αν και, όπως θα δούμε, η αναζήτηση ομοιοτήτων έχει τα όριά της. Δε χωρεί αμφιβολία ότι σε ορισμένες περιπτώσεις οι συγκρίσεις που γίνονται είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικές. Διαβάζει κανείς φερ' ειπείν σε ένα σύγχρονο εισαγωγικό εγχειρίδιο:

Η σχέση μεταξύ ηθικής θεωρίας και εφαρμοσμένης ηθικής ομοιάζει με τη σχέση που χαρακτηρίζει μια αμιγή επιστήμη (όπως η φυσική) και τη μηχανική. Όπως τα ζητήματα που απασχολούν τη μηχανική σχετίζονται με την εφαρμογή επιστημονικών αρχών σε πραγματικά προβλήματα και σχέδια, έτσι και τα ζητήματα που απασχολούν την εφαρμοσμένη ηθική συχνά γίνονται αντιληπτά ως εφαρμογή των αρχών μιας ηθικής θεωρίας σε πραγματικά ηθικά προβλήματα.⁸

Με αυτή την παρατήρηση οι περισσότεροι θα συμφωνούσαν, αλλά όταν προτείνονται εκλεπτυσμένες αναλογίες για να υποστηριχθούν επίμαχες ηθικές θέσεις, όπως η περίφημη αναλογία μεταξύ δευτερευουσών ιδιοτήτων και ηθικών αξιών, τα πράγματα περιπλέκονται. Ορισμένοι ηθικοί φιλόσοφοι βρίσκουν ότι υπάρχει σημαντική ομοιότητα μεταξύ δευτερευουσών ιδιοτήτων και αξιών, πράγμα που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τις δεύτερες με βάση τη στέρη επιστημονική γνώση που έχουμε για τις πρώτες.⁹ Δεν μπορώ να υπεισέλθω σε λεπτομέρειες, αλλά θα παραθέσω ένα πιθανό¹⁰ παράδειγμα αναλογικού συλλογισμού που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί από εκείνους που εναντιώνονται σε κάθε κατασκευαστική προσέγγιση των ηθικών αξιών:

α. Οι δευτερεύουσες ιδιότητες των αντικειμένων και των συμβάντων, και οι αξίες έχουν μία καίρια ομοιότητα. Ειδικότερα:

α'. Όπως οι δευτερεύουσες ιδιότητες των αντικειμένων και των συμβάντων μπορούν να δημιουργούν σε συνήθεις ανθρώπους και υπό κανονικές περιστάσεις μια συγκεκριμένη αισθητηριακή (χρωματική, ηχητική, οσφρητική κ.κ.) αντίληψη, έτσι και οι ηθικές αξίες μπορούν να δημιουργούν σε συνήθεις ανθρώπους και υπό κανονικές περιστάσεις την αίσθηση της ηθικής επιδοκimasίας.

β. Οι δευτερεύουσες ιδιότητες των αντικειμένων και των συμβάντων δεν αποτελούν κοινωνικές κατασκευές.

∴ Είναι πιθανό ότι οι αξίες δεν αποτελούν κοινωνικές κατασκευές.

Πόσο πιθανό, όμως, είναι αυτό το συμπέρασμα; Γνωρίζουμε ότι όσο περισσότερο οι ομοιότητες των συγκρινόμενων πραγμάτων υπερβαίνουν τις διαφορές τους, τόσο ισχυρότερη είναι μια αναλογία. Στον αναλογικό αυτό συλλογισμό εντοπίζεται μία μόνο ομοιότητα και από αυτή συνάγεται μία άλλη. Αυτό αποτελεί ένα ελάχιστο δείγμα. Επίσης, δεν είναι λίγοι εκείνοι που θα αμφισβητούσαν ακόμα και αυτή την ομοιότητα. Η οντολογική παραδοχή, η οποία υπονοείται με την προκείμενη α', ότι οι αξίες υπάρχουν ανεξάρτητα από εμάς και αποτελούν με κάποιο τρόπο μέρος της

⁸ M. Timmons, *Moral Theory: An Introduction* (Lanham MD: Rowman and Littlefield 2002), 17.

⁹ Για μια επισκόπηση βλ. S. Virvidakis, *La robustesse du bien: Essai sur le réalisme moral* (Nîmes: Chambon, 1996), 158-77 [Η μελέτη αυτή θα κυκλοφορήσει σύντομα στα Ελληνικά με τον τίτλο *Η ηθική πραγματικότητα* (Αθήνα: Leader Books).]

¹⁰ Για ένα υπαρκτό παράδειγμα αναλογικού συλλογισμού που τελικά αποτυγχάνει να θεμελιώσει την αντικειμενικότητα των αξιών βλ. J. O' Neill, «The Varieties of Intrinsic Value,» *The Monist* 75 (1992): 119-37.

εξωτερικής πραγματικότητας, καθώς και η επιστημολογική παραδοχή ότι οι αξίες μπορούν να γίνουν γνωστές μέσω κάποιας μορφής εμπειρικής παρατήρησης (και όχι διδαχής) αποτελούν αντικείμενο έντονων φιλοσοφικών διχογνωμιών, και προφανώς δε γίνονται αποδεκτές από τους υποστηρικτές κατασκευαστικών προσεγγίσεων. Ενδεχομένως, να υπάρχουν δυνατότητες να διατυπωθεί αυτή η αναλογία με πειστικότερο τρόπο, αλλά η εντύπωση ότι «τραβάμε τα πράγματα στα άκρα» παραμένει ισχυρή.

Τρίτον, μια άλλη περίπτωση όπου η επιστήμη λειτουργεί ως πηγή έμπνευσης για την ηθική είναι η υιοθέτηση, από πλευράς φιλοσόφων, επιστημονικών όρων στους οποίους, ωστόσο, προσδίδουν διαφορετικό νόημα από αυτό που έχουν στην επιστήμη. Είναι γνωστός ο τρόπος που ο John Stuart Mill πραγματεύεται την έννοια της απόδειξης στο εισαγωγικό κεφάλαιο του *Ωφελιμισμού* (1861). Θεωρεί ότι δεν μπορεί να δοθεί κάποια απόδειξη «με τη συνήθη έννοια» για το ότι η ηδονή είναι καλή, και με αυτό εννοεί ότι δεν μπορεί να δοθεί κάποια μαθηματική ή επιστημονική απόδειξη. Ωστόσο, συμπληρώνει ότι σε σχέση με τις ηθικές θεωρίες είναι δυνατό να «προσκομισθούν κάποια στοιχεία που θα οδηγήσουν τη διάνοια στην αποδοχή ή στην απόρριψη» τους και «αυτό ισοδυναμεί με απόδειξη».¹¹ Με παρόμοιο τρόπο, κατά τη γνώμη μας, κινείται στις μέρες μας ο Thomas Nagel σε σχέση με την έννοια της αντικειμενικότητας. Ξεκινάει με αυτό που αποκαλεί φυσική αντίληψη περί αντικειμενικότητας, την οποία αντιλαμβάνεται ως την κατανόηση του φυσικού κόσμου μόνο με βάση τις τυπικές και τις μαθηματικές ιδιότητές του, και χωρίς καμία αναφορά στην ιδιαίτερη αντιληπτική γωνία κάποιου παρατηρητή. Όταν μεταβαίνει στην ηθική, θεωρεί ότι εάν εδώ έχει κάποιο νόημα η αντικειμενικότητα, αυτό δεν είναι άλλο από την αναγνώριση «αξιών και λόγων που είναι ανεξάρτητοι από κάποια προσωπική οπτική γωνία και ισχύουν για οποιονδήποτε μπορεί να δει τον κόσμο απρόσωπα ως ένα χώρο του οποίου ο ίδιος αποτελεί περιεχόμενο».¹² Ο Mill και ο Nagel μπορεί να έχουν δίκαιο ή άδικο, αλλά το σημαντικό για το επιχείρημά μου είναι ότι αμφότεροι επιθυμούν διακαώς να υπάρχει κάποιο είδος απόδειξης και (αντίστοιχα) αντικειμενικότητας στην ηθική, γιατί χωρίς αυτές ο ηθικός στοχασμός θα ήταν φτωχότερος και ασθενέστερος. Και βέβαια, το αντίπαλο δέος για αυτούς δεν είναι παρά η επιστήμη όπου οι εν λόγω όροι βρίσκουν την πρωταρχική και παραδειγματική εφαρμογή τους.

Παρόλο που για ορισμένους ηθικούς φιλοσόφους (όπως για τους υπαρξιστές) η επιστήμη δεν αποτελεί ούτε καν πηγή έμπνευσης και κινητοποίησης, θα ισχυριζόμουν ότι οικειοποιήσεις επιστημονικών εννοιών, μεθόδων και χαρακτηριστικών, όπως αυτές που περιγράψαμε, απέβησαν μέχρι ενός σημείου γόνιμες για την ηθική φιλοσοφία, καθώς υπέδειξαν καινούργιες προοπτικές και κατευθύνσεις, και συνέβαλαν στον εμπλουτισμό του λεξιλογίου και του επιχειρηματολογικού οπλοστασίου της. Το ζήτημα είναι αν μπορεί η ηθική να περιοριστεί, χωρίς σημαντικές απώλειες για την αξιοπιστία της, μόνο σε αυτή τη χρήση της επιστήμης.

1.2 Η επιστήμη ως απειλητικός αντίπαλος

¹¹ John Stuart Mill, *Ωφελιμισμός*, εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός Φ. Παιονίδης (Αθήνα: Πόλις, 2002), 76.

¹² T. Nagel, *The View From Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), 13-17, 138-43 [*Η θέα από το πουθενά*, μετάφραση Χ. Σταματέλος, επιμέλεια Σ. Βιρβιδάκης (Αθήνα: Κριτική, 2000)].

Η επιστήμη, ωστόσο, ή ορθότερα ο τρόπος που χρησιμοποιήθηκε, δεν υπήρξε πάντα τόσο ευμενής για την ηθική. Υποστηρίχτηκε ότι η ηθική φιλοσοφία στερείται σημασίας ως ευρισκόμενη εκτός του πεδίου ισχύος του επιστημονικού λόγου. Παράλληλα, έχει γίνει και λόγος για την ανάγκη «επιστημονικοποίησης» της ηθικής, δηλαδή για την κατάργησή της και την αντικατάστασή της από τα αδιάσειστα εμπειρικά πορίσματα κάποιας επιστήμης. Και στις δύο περιπτώσεις η επιστήμη εμφανίζεται ως επικριτής του ηθικού λόγου στρεφόμενη όχι απλώς εναντίον συγκεκριμένων φιλοσοφικών θεωρήσεων, αλλά κατά της εγκυρότητας ή της νομιμότητας της ίδιας της ηθικής φιλοσοφίας αλλά και της κανονιστικής σκέψης εν γένει. Θα αναφερθώ σε δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα που εκφράζουν τις δύο προαναφερθείσες, απορριπτικές ως προς την ηθική στάσεις.

Τη δεκαετία του τριάντα ένας νεαρός φιλόσοφος, ο A. J. Ayer, δημοσίευσε ένα βιβλίο με τον τίτλο *Γλώσσα, αλήθεια και λογική*, που απετέλεσε το μανιφέστο του λογικού θετικισμού.¹³ Το έργο διαπνέεται από μια βαθιά πίστη στην αξία, την εγκυρότητα και τις απεριόριστες δυνατότητες της επιστημονικής σκέψης. «Δεν υπάρχει εμπειρικό πεδίο», γράφει χαρακτηριστικά, «που δεν μπορεί να οριστεί καταρχήν με τη βοήθεια ενός επιστημονικού νόμου, και καμιά θεωρητική γνώση για τον κόσμο δεν βρίσκεται καταρχήν πέρα από την εμβέλεια της επιστήμης» (39). Αυτό που καθιστά τις επιστημονικές προτάσεις τόσο σημαντικές είναι ότι είναι εμπειρικά επαληθεύσιμες, πράγμα το οποίο σχηματικά σημαίνει ότι υπάρχουν κάποιες παρατηρήσεις βάσει των οποίων μπορούν να αποδειχτούν αληθείς ή ψευδείς. Οι κανονιστικές δηλωτικές προτάσεις, είτε αφορούν γενικούς ηθικούς όρους είτε επιμέρους κρίσεις, δεν αποτελούν επιστημονικές προτάσεις, καθώς η κανονιστικότητά τους δεν είναι τίποτα άλλο παρά η ίδια η *έκφραση* ενός θετικού ή αρνητικού συναισθήματος (ούτε καν η *απόφανση* για την παρουσία του), το οποίο αισθάνεται ο ομιλητής για κάτι στο οποίο αναφέρεται. Έτσι, η δηλωτική πρόταση «δεν ήταν σωστό που έφαγες το φαγητό του μωρού» απλώς εκφράζει την αποδοκιμασία που αισθάνεται το υποκείμενο για το συγκεκριμένο αυτό γεγονός. Είναι ισοδύναμη με την πρόταση «έφαγες το φαγητό του μωρού», όταν εκφέρεται με ένα τόνο απέχθειας στη φωνή του ομιλητή, ή με το να γράψει κανείς την ίδια πρόταση προσθέτοντας τρία θαυμαστικά (116). Παράλληλα, και οι κανονιστικές προσταγές του τύπου «μην κάνεις στους άλλους αυτό που δεν θέλεις να κάνουν εκείνοι σε σένα» ανήκουν στην ίδια κατηγορία των μη επιστημονικών προτάσεων, αφού δεν έχουν τιμή αληθείας και επομένως δεν μπορούν να αποδειχθούν αληθείς ή ψευδείς. Τι απομένει από αυτή την αποδόμηση του ηθικού λόγου; Πρώτον, οι προτάσεις της περιγραφικής ηθικής, όπως «κάποιες φυλές Εσκιμών πρεσβεύουν ότι δεν έχουν υποχρέωση να φροντίζουν τους ηλικιωμένους», οι οποίες είναι εμπειρικά επαληθεύσιμες, και δεύτερον οι προτάσεις που εντάσσονται σε μια ψυχολογική ή κοινωνιολογική προσέγγιση του ηθικού φαινομένου. Με αυτό ο Ayer φαίνεται να εννοεί την προσπάθεια εξήγησης φιλοσοφικών ηθικών αρχών με όρους συλλογικών συναισθημάτων, όπως του φόβου της θείκης δυσαρέσκειας (123), καθώς και την ανάλυση των αιτιών που βρίσκονται πίσω από τη διαμόρφωση των ηθικών συναισθημάτων και της ηθικής εμπειρίας γενικότερα (112). Πάντως το γενικό συμπέρασμα είναι πως «δεν υπάρχει 'ηθική επιστήμη' με την έννοια της εκπόνησης ενός 'αληθούς' συστήματος αξιών...και δεν υπάρχει, επομένως, τρόπος να καθορίσουμε το κύρος οποιουδήποτε ηθικού συστήματος...» (122).

¹³ A. J. Ayer, *Γλώσσα, αλήθεια και λογική*, μετάφραση Λίζα Τάταρη-Ντουριέ (Αθήνα: Τροχαλία., 1994).

Ιστορικά, η κριτική που ασκήθηκε στον Ayer επικεντρώθηκε στο να αναδείξει την ένδεια και την ανεπάρκεια της ανάλυσής του, αλλά δε θα αναφερθούμε σε αυτόν τον ιδιαίτερα γόνιμο και μακροχρόνιο μεταθιτικό διάλογο¹⁴ που προκάλεσε η δημοσίευση του *Γλώσσα, Αλήθεια και Λογική*. Εκείνο που με ενδιαφέρει είναι μια λανθάνουσα προκείμενη του συνολικού επιχειρήματός του, η οποία είναι συζητήσιμη, ακόμα και αν υποθέσουμε ότι ο ηθικός λόγος δεν υπερβαίνει το επίπεδο έκφρασης συναισθημάτων. Η προκείμενη αυτή είναι ότι μόνο η επιστήμη αποτελεί πηγή κύρους στον κόσμο και πως ό,τι βρίσκεται εκτός αυτής στερείται αξίας και σημασίας. Γιατί, όμως, αυτή η αξιολογική κρίση να μην εκφράζει μόνο τα θετικά συναισθήματα του Ayer προς την επιστήμη; Κάποιος μπορεί να αναγνωρίζει ότι η ηθική δεν αποτελεί επιστήμη, με την έννοια ότι οι προτάσεις της μπορεί να μην είναι διαψεύσιμες ή επαληθεύσιμες, όπως οι επιστημονικές, αλλά να θεωρεί ότι ο ηθικός λόγος καθοδηγεί συνειδητά και νοηματοδοτεί τη ζωή του. Γιατί θα έπρεπε, για παράδειγμα, να με προβληματίζει ως δρώντα το ότι οι κατηγορικές προσταγές δεν έχουν τιμή αληθείας (ως προσταγές), αν είμαι απόλυτα πεπεισμένος ότι είναι ορθό να αντιμετωπίζω τους ανθρώπους ως σκοπούς και ποτέ μόνο ως μέσα, και πράττω ανάλογα; Ένα ζήτημα είναι εάν το χ μπορεί (ή δεν μπορεί) να διαψευστεί ή να επαληθευτεί, άλλο ζήτημα είναι εάν έχει (ή δεν έχει) αξία και κινητοποιητική δύναμη για μένα. Η σύνδεση αυτών των δύο δεν είναι ούτε λογικά αναγκαία ούτε εμπειρικά προφανής. Ο Ayer δείχνει σε κάποια σημεία του βιβλίου του (33-4) να αναγνωρίζει ότι και άλλα πράγματα είναι φορείς αξίας, εκτός των επιστημονικών έργων, αλλά, όταν αναφέρεται διεξοδικά στην ηθική, την υποβαθμίζει πλήρως. Αν δεν υπήρχε αυτή η εκ των προτέρων απαξιωτική στάση, θα μπορούσε να δει στην έκφραση των συναισθημάτων πολλά περισσότερα από μια υποκειμενική εκδήλωση προτιμήσεων, όπως ενδεχομένως τις προϋποθέσεις της ηθικότητας.

Πενήντα χρόνια αργότερα ο φιλόσοφος της βιολογίας Michael Ruse και ο κοινωνιοβιολόγος Edward O. Wilson (1986) δημοσίευσαν ένα άρθρο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Η ηθική φιλοσοφία ως εφαρμοσμένη επιστήμη» στο οποίο υποστήριξαν ότι η ηθική en bloc οφείλει να τεθεί σε μια αμιγώς επιστημονική βάση, η οποία θα συγκροτείται από τη γνώση που έχουμε για την εξελικτική βιολογία και άλλα συναφή πεδία. Βασική θέση τους είναι ότι η ηθική σκέψη αποτελεί προϊόν βιολογικής εξέλιξης του ανθρώπινου εγκεφάλου και, ειδικότερα, ότι απορρέει από το εμπειρικό γεγονός ότι υποκειμέθα σε ηθικά ενδιαφέροντες σωματικής φύσεως *επιγενετικούς* κανόνες. Οι κανόνες αυτοί που είναι άμεσα συνδεδεμένοι με τη γενετική ιστορία μας και αποτελούν προϊόν φυσικής επιλογής εννοούνται ως:

Γενετικά βασισμένες αναπτυξιακές διαδικασίες που προδιαθέτουν το άτομο να υιοθετήσει μία ή περισσότερες μορφές συμπεριφοράς σε αντίθεση με άλλες. Οι κανόνες αυτοί εδράζονται σε φυσιολογικές διαδικασίες που οδηγούν από τα γονίδια στη σκέψη και τη δράση. ...Μας προδιαθέτουν να θεωρούμε κάποιες μορφές δράσης ορθές και κάποιες εσφαλμένες. Οι κανόνες αυτοί δε δεσμεύουν τυφλά τους ανθρώπους σε κάποιες μορφές συμπεριφοράς. Ωστόσο, επειδή δίδουν μια αίσθηση ηθικής αντικειμενικότητας, υπερβαίνουν τις άμεσες επιθυμίες μας και μας οδηγούν σε ενέργειες που (εν αγνοία μας) εξυπηρετούν σε τελική ανάλυση τα καλύτερα γενετικά συμφέροντά μας.¹⁵

¹⁴ Βλ. σχετικές επισκοπήσεις σε R. N. Hancock, *Twentieth Century Ethics* (New York: Columbia University Press, 1974), Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: ο αγγλόφωνος στοχασμός* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995), και Virvidakis, *La robustesse*, ό. π.

¹⁵ Μ. Ruse and E. E. Wilson, «Moral Philosophy as Applied Science,» *Philosophy* 61 (1986): 180.

Ένα κατανοητό στον μη ειδικό παράδειγμα επιγενετικού κανόνα είναι οι φοβίες. Ο φόβος που νιώθουμε για τα φίδια, τις αράχνες και τους κλειστούς χώρους αποτελεί προϊόν φυσικής επιλογής καθώς όλα αυτά σχετίζονται με παλαιούς κινδύνους που αντιμετώπιζε ο άνθρωπος. Έτσι εξηγείται το γεγονός ότι δεν έχουμε κάποια εγγενή φοβία για τα αυτοκίνητα, μολονότι αυτά συνιστούν μεγαλύτερο κίνδυνο για τους περισσότερους από εμάς από ό,τι οι αράχνες. Στο ερώτημα, όμως, ποιοι είναι οι ηθικά ενδιαφέροντες επιγενετικοί κανόνες μάς δίδουν μόνο ένα παράδειγμα: την απαγόρευση της αιμομιξίας. Τα εξελικτικά μειονεκτήματα της αιμομιξίας υποδεικνύουν μια καθολικά απορριπτική στάση προς αυτή, ακόμα και σε κοινωνίες που δεν υπάρχει καμία επιστημονική γνώση αυτών των μειονεκτημάτων. Οι επιγενετικοί κανόνες αντικατοπτρίζονται στους κοινωνικούς κώδικες και λειτουργούν προς αμοιβαίο όφελος. Συνέπεια αυτής της προσέγγισης είναι ότι η ηθική δεν μπορεί να θεωρηθεί αντικειμενική με κάποιο τρόπο που δε συνδέεται με την εξελικτική ιστορία του ανθρώπου, η οποία θα μπορούσε να είναι εντελώς διαφορετική, αλλά και ότι ο σχετικισμός δεν είναι δυνατός, καθώς όλοι οι άνθρωποι μετέχουν στην ίδια γενετική βάση.

Ούτε και αυτή η θέση μπορεί να συζητηθεί εκτενώς¹⁶, θα περιοριστώ, ωστόσο, σε κάποιες κριτικές σκέψεις αναφορικά με τη θέση των Ruse και Wilson. Καταρχήν, όπως προανέφερα, το μόνο παράδειγμα ηθικού επιγενετικού κανόνα που παραθέτουν είναι η απαγόρευση της αιμομιξίας. Η απαγόρευση όμως αυτή ανήκει από τη σκοπιά της ηθικής φιλοσοφίας περισσότερο στην περιοχή του όντος και λιγότερο στην περιοχή του δέοντος. Δε γνωρίζω κάποια φιλοσοφική πραγματεία στην οποία να επιχειρείται να καταδειχτεί η ανηθικότητα της αιμομιξίας, προφανώς γιατί οι άνθρωποι ούτως ή άλλως την αποφεύγουν (εκτός ελάχιστων εξαιρέσεων) και υπάρχει κάποια ενστικτώδης καταδίκη της. Το να επιχειρηματολογείς κατά της αιμομιξίας είναι σαν να επιχειρηματολογείς υπέρ του μητρικού ενστίκτου. Δεν παρουσιάζει κανένα φιλοσοφικό ενδιαφέρον, παρόλο που η διάπραξη της επιφέρει επιβλαβείς συνέπειες.

Δεύτερον, ακόμα και αν δεχτούμε ότι υπάρχουν άλλοι ουσιαστικοί ηθικοί επιγενετικοί κανόνες, οι οποίοι κάποια στιγμή θα ανακαλυφθούν, νομιμοποιούμεστε να θέσουμε το ακόλουθο ερώτημα: αφού αυτοί οι κανόνες μας προδιαθέτουν προς συγκεκριμένες μορφές συμπεριφοράς και μας δίδουν μια «αίσθηση ηθικής αντικειμενικότητας», γιατί στην καθημερινή ηθική πρακτική βασανίζομαστε από συνεχείς διαφωνίες με τους άλλους, αναρίθμητα διλήμματα, ποικίλες εσωτερικές συγκρούσεις αξιών και από τόσο μεγάλη αβεβαιότητα ως προς την ορθότητα των επιλογών μας; Δε θα έπρεπε η ηθική διαγωγή μας να είναι περισσότερο ομοιογενής και ομαλοποιημένη, εάν, έστω και εν μέρει, μας επηρέαζαν οι εν λόγω κανόνες; Μήπως η λογική που διέπει τις γονιδιακές «επιδιώξεις», όποια και αν είναι αυτή, δεν εκβάλλει καθόλου στην καθημερινή πρακτική ενός συνήθους ηθικού υποκειμένου, με αποτέλεσμα το πεδίο εφαρμογής της φιλοσοφικής ηθικής να παραμένει εν πολλοίς ανεπηρέαστο από την εξελικτική ιστορία μας;

Τρίτον, από τη στιγμή που υποθετικά γίνουν γνωστοί όλοι οι ουσιαστικοί ηθικοί επιγενετικοί κανόνες, και με δεδομένο ότι υπάρχει και κάποια δυνατότητα μη συμμόρφωσης με αυτούς, ένα υποκείμενο μπορεί να αναρωτηθεί γιατί οφείλει να

¹⁶ Για μια γενικότερη κριτική της εξελικτικής ηθικής βλ. P. G. Woolcock, «The Case Against Evolutionary Ethics Today» στο *Biology and the Foundation of Ethics*, edited by J. Maienschein and M. Ruse (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

υπακούει σε αυτούς. Αυτό σημαίνει ότι χρειάζονται κάποια ανεξάρτητη «εξωσωματική» ηθική δικαιολόγηση, αφού το γεγονός ότι απλώς τους έχουμε κληρονομήσει γονιδιακά δεν επαρκεί. Οι Ruse και Wilson παραδέχονται ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο «είναι» και στο «πρέπει», αλλά διατείνονται ότι αυτό δεν επηρεάζει αρνητικά την εξελικτική προσέγγισή τους (190). Ο λόγος είναι, εάν δεν τους παρερμηνεύουμε, ότι οι επιγενετικοί κανόνες υπεισέρχονται στους διάφορους ηθικούς κοινωνικούς κώδικες, οι οποίοι διαθέτουν κανονιστικότητα, και κατά συνέπεια (υποθέτουμε) μπορούν να δικαιολογηθούν με ηθικούς όρους. Εάν όμως απογυμνωθούν αυτοί οι κανόνες από την όποια συμπλοκή τους με τους κοινωνικούς κώδικες, το ερώτημα «γιατί οφείλω να υπακούω στους επιγενετικούς κανόνες;» παραμένει ανοιχτό.

Στις δύο περιπτώσεις που αναφερθήκαμε η απειλή που συνιστά η επιστήμη για την ηθική είναι αντιμετώπισιμη, αλλά το γενικότερο ζήτημα παραμένει ανοιχτό. Θα μπορούσε μια επιστημονική θεωρία να αντικαταστήσει τον παραδοσιακό τρόπο ηθικής σκέψης των φιλοσόφων; Είναι πιθανό να υπάρξει ποτέ συμφωνία ως προς την επιτυχή αναγωγή των ηθικών αρχών σε επιστημονικές; Δε θα επιχειρήσω να δώσω κάποια απάντηση στο εν λόγω ερώτημα, αλλά θα υποστηρίξω ότι, ακόμα και αν η επιστήμη δεν μπορεί να την υποκαταστήσει τη φιλοσοφική ηθική, μπορεί να υποδείξει απαντήσεις στα ερωτήματα που θέτει η τελευταία. Μπορεί, δηλαδή, να λειτουργήσει ως ισότιμος εταίρος της φιλοσοφικής ηθικής.

1.1. Η επιστήμη ως ισότιμος εταίρος

Ίσως αυτή η συμβιωτική σχέση να είναι η πλέον ενοχλητική για τους φιλοσόφους, καθώς υποθέτουμε ότι δεν είναι πολλοί εκείνοι που πιστεύουν ότι στο άμεσο μέλλον θα επιτευχθεί η αναγωγή της ηθικής στην επιστήμη, ώστε να συντρέχουν λόγοι ανησυχίας. Το να θεωρηθεί, όμως, εδώ και τώρα η επιστήμη ισότιμος εταίρος της ηθικής σημαίνει, όπως τονίζουν οι Casebeer και Churchland, ότι «οι ηθικοί φιλόσοφοι θα χρειαστεί να σκεφτούν το αδιανόητο, δηλαδή ότι τα εμπειρικά αποτελέσματα των εξελικτικών και των νευρολογικών επιστημών έχουν αναπόφευκτο αντίκτυπο στην ηθική φιλοσοφία».¹⁷ Η λέξη κλειδί είναι «αναπόφευκτος αντίκτυπος» και με αυτό πρέπει να εννοήσουμε κάτι περισσότερο από την αποδοχή της θέσης ότι η ηθική σκέψη και συμπεριφορά έχουν νευροφυσιολογική βάση. Κάποιος θα μπορούσε να δεχτεί την ύπαρξη αυτής της νευροφυσιολογικής βάσης, αλλά να πρεσβεύει ότι αυτή δεν επηρεάζει ούτε στο ελάχιστο τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουμε και αντιμετωπίζουμε τα ηθικά ζητήματα τόσο σε πρακτικό όσο και σε θεωρητικό επίπεδο. Έτσι, ο «αναπόφευκτος αντίκτυπος» δεν μπορεί παρά να είναι η ανάγκη να γίνει αποδεκτό από την ηθική φιλοσοφία ότι η εμπειρική επιστημονική έρευνα έχει να συνεισφέρει στον παραδοσιακό φιλοσοφικό προβληματισμό επιβεβαιώνοντας ή απορρίπτοντας σχετικές παραδοχές του.

Βέβαια, θα ήταν περιττό να ειπωθεί ότι εδώ κινούμαστε σε ανεξερεύνητο έδαφος, ότι τα εμπειρικά στοιχεία είναι πολλές φορές λιγοστά ή ελάχιστα διαφωτιστικά, και ότι οι υποθέσεις περισσεύουν. Ωστόσο, τηρώντας τις αναγκαίες αποστάσεις, μπορούμε να δώσουμε ένα διαφωτιστικό παράδειγμα.

¹⁷ W. D. Casebeer and P. S. Churchland, «The Neural Mechanisms of Moral Cognition: A Multiple-Aspect Approach to Moral Judgment and Decision-Making,» *Biology and Philosophy* 18 (2003): 189.

Το 1991 οι Saver και Damasio δημοσίευσαν στο περιοδικό *Neuropsychologia* ένα άρθρο για τη συμπεριφορά ενός ασθενούς 35 ετών που είχε υποστεί βλάβη στη μεσοκοιλιακή περιοχή του προμετωπιαίου λοβού ύστερα από μια επιτυχή εγχείρηση για όγκο στον εγκέφαλο.¹⁸ Ο εν λόγω ασθενής μετά την επέμβαση άρχισε να παρουσιάζει αντικοινωνική συμπεριφορά, να λαμβάνει καταφανώς εσφαλμένες αποφάσεις και να διαλύει τις προσωπικές σχέσεις που είχε δημιουργήσει, με αποτέλεσμα να καταλήξει να εξαρτάται απόλυτα από τους άλλους. Οι συγγραφείς τον υπέβαλαν σε μια σειρά από δοκιμασίες, από τις οποίες εκείνη που μας ενδιαφέρει περισσότερο είναι η *Standard issue moral judgment interview*. Εδώ στόχος είναι να προσδιοριστεί το επίπεδο στο οποίο βρίσκεται η ηθική σκέψη του υποκειμένου με βάση την κλίμακα του Kohlberg.¹⁹ Είναι αξιοσημείωτο ότι οι επιδόσεις του εν λόγω ασθενούς τον κατέταξαν σε πολύ υψηλό επίπεδο -μεταξύ του τρίτου και του τετάρτου σταδίου-, πράγμα που σημαίνει ότι μπορούσε να αντιμετωπίσει το δίλημμα του Heinz μέσω γενικεύσεων, μέσω αναφορών στη χρησιμότητα των νόμων ή και διαμέσου αφηρημένων εννοιών όπως του κοινωνικού συμβολαίου. Το πρόβλημα, όμως, ήταν ότι, ενώ μπορούσε να σκεφτεί ηθικά και να κρίνει τεκμηριωμένα, από τη γενικότερη συμπεριφορά του προέκυπτε ότι δεν μπορούσε να κάνει πράξη τις επιλογές του. Φαινόταν να μη διαθέτει κανένα κίνητρο. Αυτή η συμπεριφορά οδήγησε τους συγγραφείς στο συμπέρασμα ότι «τα αποτελέσματα σαφώς ευνοούσαν την υπόθεση ότι τα προβλήματα σχετικά με τη λήψη αποφάσεων που αντιμετώπιζε δεν προέκυπταν από κάποια ελαττωματική παρουσία ή χειρισμό βασικής γνώσης [συμπεριλαμβανομένης της ηθικής γνώσης] ή από κάποιο πρόβλημα πρόσβασης σε αυτή. Έτσι, το μειονέκτημα εντοπίζεται στο επίπεδο της λήψης των αποφάσεων» (1247).²⁰

Τι σχέση έχει αυτό το εύρημα με την ηθική φιλοσοφία; Μια ιδιαίτερα διαδεδομένη θέση από την εποχή του Σωκράτη είναι ότι η αναγνώριση των ηθικών αξιών (που αφορά πεποιθήσεις και στάσεις) αποτελεί ταυτόχρονα και κίνητρο για την πραγματοποίησή τους. Το να πιστεύω ότι κάτι είναι ορθό σημαίνει ότι επιλέγω να ενεργώ σύμφωνα με αυτό, χωρίς να χρειάζεται να παρεμβληθεί κάτι άλλο που θα με κινητοποιούσε προς αυτή την κατεύθυνση. Αυτή η θέση συχνά περιγράφεται με τον όρο *internalism*, που θα μπορούσε να αποδοθεί περιφραστικά ως «*θεωρία της εσωτερικής κινητοποίησης*». Αν θα θέλαμε ένα παράδειγμα από τη νεότερη ηθική φιλοσοφία, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τον ισχυρισμό του Kant ότι ο ίδιος ο ηθικός νόμος αποτελεί και κίνητρο για να συμμορφωθούμε με τις επιταγές του.²¹ Στον αντίποδα αυτής της προσέγγισης βρίσκονται οι υποστηρικτές της «*θεωρίας της εξωτερικής κινητοποίησης*» (*externalism*), οι οποίοι πρεσβεύουν ότι η ίδια η αναγνώριση του ηθικά ορθού δεν αποτελεί και κίνητρο πραγματοποίησής του. Θα πρέπει να παρεμβληθεί ένα *διαφορετικό* ηθικό κίνητρο έτσι ώστε το υποκείμενο να

¹⁸ J. L. Saver and A. R. Damasio, «Preserved Access and Processing of Social Knowledge in a Patient with Acquired Sociopathy Due to Ventromedial Frontal Damage,» *Neuropsychologia* 29 (1991): 1241-49, και A. R. Damasio, *Το λάθος του Καρέσιου: συγκίνηση, λογική και ανθρώπινος εγκέφαλος*, μετάφραση Κ. Παπακωσταντίνου (Αθήνα: Σύνταγμα, 2000), κεφάλαιο τρία.

¹⁹ Για την κλίμακα του Kohlberg βλ. πρόχειρα Δ. Παπαδοπούλου και Δ. Μαρκουλής, *Θετικές και αρνητικές μορφές κοινωνικής συμπεριφοράς* (Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης, 1989), 120-34.

²⁰ Μεταγενέστερη έρευνα που έγινε σε δύο ενήλικες που είχαν υποστεί την ίδια βλάβη σε βρεφική ηλικία (πριν τους 16 μήνες) έδειξε ότι τα άτομα αυτά βρίσκονταν σε πολύ χαμηλότερο στάδιο ηθικής ανάπτυξης, και ειδικότερα στο προσυμβατικό. Δηλαδή, δεν μπορούσαν και να σκεφτούν ηθικά. S. Anderson et al., «Impairment of Social and Moral Behavior Related to Early Damage in Human Prefrontal Context,» *Nature Neuroscience* 2 (1999): 1032-37.

²¹ Immanuel Kant, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα Κ. Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: Εστία, 2004), 109-110.

πράξει ανάλογα. Εδώ θα μπορούσε να μνημονεύσει κανείς τον Mill, ο οποίος στον *Ωφελιμισμό* αναπτύσσει διαφορετική επιχειρηματολογία, για να δείξει ότι η μεγιστοποίηση της ωφέλειας αποτελεί την κύρια αρχή της ηθικής και για να δείξει τι κίνητρο έχουμε να ενεργούμε σύμφωνα με αυτή.²²

Τώρα η μελέτη του εγκεφάλου φαίνεται να δείχνει ότι η ηθική γνώση και η ηθική κινητοποίηση σχετίζονται με διαφορετικές εγκεφαλικές λειτουργίες. (Αν ήταν ενιαίες ο ασθενής του προηγούμενου παραδείγματος δεν θα μπορούσε να σκεφτεί ηθικά αλλά ούτε φυσικά και να πράξει ανάλογα.) Είναι σαφές ότι κάποιος μπορεί να αναγνωρίζει τι είναι ορθό, αλλά να μην αποφασίζει να το επιλέξει όχι γιατί δεν πιστεύει πραγματικά σε αυτό αλλά εξαιτίας κάποιας εγκεφαλικής βλάβης. Υπό κανονικές, ωστόσο, περιστάσεις για να έχουμε ορθοπραξία *θα πρέπει να διεγερθούν με εξωτερικά ερεθίσματα και οι διαδικασίες που σχετίζονται με την ηθική γνώση και οι διαφορετικές διαδικασίες που σχετίζονται με την ηθική κινητοποίηση*. Αυτό σημαίνει ότι χρειαζόμαστε και λόγους που θα στηρίζουν τα ηθικά «πιστεύω» μας και ηθικά κίνητρα (διαφορετικά από τις ίδιες τις πεποιθήσεις μας) για να πράξουμε ανάλογα. Με άλλα λόγια η μελέτη του εγκεφάλου δείχνει να δικαιώνει τη θεωρία της εξωτερικής κινητοποίησης και όχι τον Σωκράτη και τον Kant.

Αν και είναι πολύ νωρίς για να καταλήξουμε σε οριστικά συμπεράσματα, είναι πρόδηλο ότι έχει αρχίσει να συγκεντρώνεται ένας όγκος δεδομένων που προέρχεται από διαφορετικές επιστήμες, ο οποίος δεν πρέπει να αφήσει ανεπηρέαστη την εξέλιξη της κανονιστικής ηθικής και της μεταηθικής.²³ Τα δεδομένα που διαθέτουμε τη στιγμή αυτή δεν είναι πάντοτε συμβατά μεταξύ τους, ακόμα και αν προέρχονται από το ίδιο επιστημονικό πεδίο, και δεν πρέπει να παραγνωρίζουμε το γεγονός ότι ενίοτε διαφορετικές επιστήμες προβάλλουν αντικρουόμενα πορίσματα.²⁴ Σε αυτές τις δυσχέρειες πρέπει να προστεθούν και οι αναπόφευκτες δυσκολίες συσχέτισης των δεδομένων με τις διαμάχες και τα προβλήματα που απασχολούν την ηθική φιλοσοφία. Όταν όμως ξεκαθαρίσει το τοπίο, εάν και όταν συμβεί αυτό, είναι πολύ πιθανό να εγκαταλείψουμε κάποιες πρακτικές, όπως το να αναζητούμε ικανές και αναγκαίες συνθήκες για τους ηθικούς όρους που χρησιμοποιούμε,²⁵ ή να βρούμε οριστικές απαντήσεις σε σχέση με διαμάχες που μας απασχολούν από παλιά, όπως το αν η

²² Για λεπτομερείς συζητήσεις αυτών των δύο προσεγγίσεων βλ. M. Smith, *The Moral Problem* (Oxford: Blackwell, 1995), κεφάλαιο τρία, και D. O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), κεφάλαιο τρία και σποράδην. Από την ελληνική βιβλιογραφία βλ. Κ. Σαργέντης, «Μια καντιανή προσέγγιση της ηθικής ψυχολογίας του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* μέσα από το πρίσμα της μεταηθικής,» *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* 2 (2004): 215-45.

²³ Πρβλ. Pigliucci, ό. π.

²⁴ Για παράδειγμα οι Casebeer και Churchland ό. π. βασιζόμενοι σε νευροφυσιολογικά ευρήματα υποστηρίζουν ότι η «ηθική ψυχολογία των ανθρώπων και άλλων κοινωνικών όντων όπως οι χιμπατζήδες, οι μπαμπούνοι, τα κοράκια και οι λύκοι συνάδει περισσότερο με τις παραδοχές» των αρεταϊκών θεωριών από όσο με τις παραδοχές των δεοντοκρατικών και των συνευκροκρατικών θεωριών. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. W. D. Casebeer, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2003). Αντίθετα, ο Doris καταφέρεται κατά της αρεταϊκής ηθικής με αφετηρία δεδομένα της κοινωνικής ψυχολογίας. J. M. Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

²⁵ Ο Goldman υποστηρίζει με βάση ευρήματα της γνωστικής επιστήμης ότι δε σκεπτόμαστε με ικανές και αναγκαίες συνθήκες, αλλά με βάση τυπικά και αντιπροσωπευτικά δείγματα κάθε έννοιας. A. Goldman, *Γνωσιοεπιστήμη: φιλοσοφικές εφαρμογές*, μετάφραση Γ. Μαραγκός (Αθήνα: Οδυσσεάς, 1988), 156-61.

βάση της ηθικής είναι συναισθηματοκεντρική ή λογοκεντρική.²⁶ Ακόμα, θα είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε κάποιες διαδεδομένες μορφές ηθικής συμπεριφοράς, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι θα τις θεωρήσουμε και δικαιολογημένες.²⁷ Ούτως ή άλλως, το «φάντασμα» της επιστήμης, με την έννοια που προδιαγράφηκε, έχει αρχίσει ήδη να «πλανιέται» πάνω από την ηθική.

2. Η ηθική στην επιστήμη

Με τον όρο ηθική στην επιστήμη αντιλαμβάνομαι το εγχείρημα της ηθικής φιλοσοφίας να εντάξει στη δικαιοδοσία της το σύνολο των επιστημονικών δραστηριοτήτων, πράγμα το οποίο εξ ορισμού συνεπάγεται την απόρριψη της θέσης ότι η επιστήμη είναι αξιακά ουδέτερη ή αδιάφορη. Άπαξ και η επιστήμη μπορεί να ωφελήσει και να βλάψει, καθίσταται αντικείμενο ηθικού ενδιαφέροντος και προβληματισμού. Σε αυτό το πλαίσιο οι φιλόσοφοι θεωρούν ότι η καλλιέργεια και η άσκηση των επιστημών πρέπει να καθορίζεται και να περιορίζεται από αξίες,²⁸ αρχές και κανόνες που αποσκοπούν στην επίτευξη συγκεκριμένων ηθικά επιθυμητών στόχων. Το ζήτημα είναι πολύ μεγάλο για να συζητηθεί εδώ,²⁹ και για αυτό το λόγο θα περιοριστώ στη διατύπωση ενός γενικού εννοιολογικού πλαισίου μέσω του οποίου μπορούν να ταξινομηθούν, να αναδειχτούν και να αντιμετωπιστούν τα επιμέρους ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν.

²⁶ Προς τα παρόν τα στοιχεία ευνοούν μια συναισθηματοκεντρική προσέγγιση, καθώς σύμφωνα με έναν από τους πρωτοπόρους της γνωστικής νευροεπιστήμης, τον M. S. Gazzaniga, το καινούργιο στοιχείο είναι ότι «όταν κάποιος ετοιμάζεται να ενεργήσει με βάση μια ηθική πεποίθηση, αυτό συμβαίνει γιατί το συναισθηματικό τμήμα του εγκεφάλου του έχει διεγερθεί από την ενασχόλησή του με το ηθικό ζήτημα που αντιμετωπίζει». *The Ethical Brain: The Science of Our Moral Dilemmas* (New York: Harper, 2006), 167. Επίσης, από τα ηθικά συναισθήματα εκείνο που φαίνεται να παρουσιάζει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον αυτό της συμπάθειας. Σε άλλη μελέτη μου χρησιμοποίησα πειραματικές διαπιστώσεις της κοινωνικής ψυχολογίας προκειμένου να υποστηρίξω τη θέση ότι το έμφυτο και πρωτογενές αίσθημα της συμπάθειας είναι αυτό που μας δίδει τη δυνατότητα να υιοθετήσουμε την οπτική γωνία της ηθικής. Βλ. F. Peonidis, *Autonomy and Sympathy: A Post-Kantian Moral Image* (Lanham, MD.: University Press of America, 2005). Για μια βιολογική ανάλυση της συμπάθειας βλ. F. de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

²⁷ Βλ. για παράδειγμα την εξήγηση που δίνει ο Joshua Green για το γεγονός ότι οι περισσότεροι άνθρωποι συμφωνούν πως οφείλουν να βοηθήσουν ένα τραυματισμένο άνθρωπο που συναντούν στο δρόμο τους, αλλά όχι κάποιους άλλους που βρίσκονται στην ίδια κατάσταση σε μια μακρινή χώρα. Η εξήγηση αυτή συνδυάζει στοιχεία μελέτης της εγκεφαλικής λειτουργίας ανθρώπων που αντιμετωπίζουν τέτοιου είδους διλήμματα καθώς και εξελικτικής βιολογίας. Ωστόσο, ο Green επισημαίνει ότι δεν υπάρχει λόγος να συμφωνήσουμε ότι αυτό είναι ορθό επειδή οι περισσότεροι άνθρωποι το θεωρούν ορθό. «From Neural 'Is' to Moral 'Ought': What are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?», *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003): 846-50.

²⁸ Σημειωτέον ότι στην επιστήμη απαντούν «αξίες», «αρχές» και «αρετές» οι οποίες δεν έχουν ηθικό περιεχόμενο, αλλά σχετίζονται με την επίτευξη αμιγώς επιστημονικών στόχων όπως η εύρεση της αλήθειας. Ως παράδειγμα, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τις πέντε αρετές που σύμφωνα με τους Quine και Ullian οφείλουν να χαρακτηρίζουν μια επιστημονική υπόθεση προκειμένου να έχει πολλές πιθανότητες να αληθεύει: συντηρητισμό, μετριοπάθεια, απλότητα, γενικότητα, απορριψιμότητα. Βλ. W. V. Quine, and J. S. Ullian, *Ο ιστός της πεποίθησης*, απόδοση Ε. Αγαλοπούλου, επιστημονική επιμέλεια Σ. Ψύλλος (Αθήνα: Leader Books, 2002), κεφάλαιο πέντε. Οι αξίες αυτές μπορεί να συγκροούνται ή να είναι συμβατές με τις ηθικές αξίες που άπτονται της επιστήμης. Σε περιπτώσεις σύγκρουσης κατισχύουν οι ηθικές αξίες.

²⁹ Από τη πρόσφατη βιβλιογραφία βλ. τις περιεκτικές μονογραφίες των D. R. Resnik, *The Ethics of Science: An Introduction* (London: Routledge, 1998) και B. Rollin, *Science and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), καθώς και το άρθρο του M. Boylan, «The Ethical Limits of Science» στο *Ethical Issues for the Twenty-First Century*, edited by F. Adams (Charlottesville, VA: Philosophy Documentation Center, 2005), 15-26.

Μια έννοια κλειδί για την εφαρμογή της ηθικής στην επιστήμη είναι η έννοια της *ευθύνης*. Με αυτό εννοώ χονδρικά τι οφείλει ή δεν οφείλει να πράξει κανείς υπό την προϋπόθεση ότι ενεργεί αυτόβουλα, έλλογα και πληροφορημένα, και διαθέτει ικανοποιητικές επιλογές.³⁰ Μπορούμε να διακρίνουμε για μεθοδολογικούς λόγους τέσσερις βασικές σφαίρες ευθύνης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στην πράξη δεν επικοινωνούν ή δεν αλληλοκαλύπτονται.

Σφαίρα πρώτη: *Η ευθύνη του επιστήμονα για πράξεις ή παραλήψεις που τελούνται κατά τη διάρκεια της έρευνάς του και μέχρι την ολοκλήρωσή της*. Στη σφαίρα αυτή εντάσσονται ζητήματα όπως ο προβληματισμός σχετικά με τις μεθόδους και τα μέσα που είναι αποδεκτά στην επιστημονική έρευνα, όπως αναφορικά με το επιτρεπτό του πειραματισμού σε ανθρώπους και ζώα, η συζήτηση σχετικά με τον τρόπο αξιοποίησης και δημοσίευσης των επιστημονικών έργων και στοιχείων, η ανάδειξη και η προσπάθεια αποφυγής των ποικίλων προκαταλήψεων που διέπουν τον επιστημονικό κόσμο, ο προσδιορισμός των ορθών σχέσεων μεταξύ των μελών της επιστημονικής κοινότητας κ.ο.κ. Είναι πρόφανές ότι οι επιμέρους κανόνες που διατυπώνονται για την υλοποίηση της ευθύνης του ερευνητή μπορούν να μεταβάλλονται ανάλογα με το επιστημονικό αντικείμενο.

Σφαίρα δεύτερη: *Η ευθύνη του επιστήμονα για τη χρήση του τελικού προϊόντος της έρευνάς του από τρίτους*. Δεν είναι αυτονόητο ότι από τη στιγμή που ένας ερευνητής τηρήσει ευλαβικά την ηθική μεθοδολογία που διέπει το ερευνητικό αντικείμενό του απαλλάσσεται αυτόματα και από κάθε ευθύνη. Σε κάποιες περιπτώσεις, όπως όταν σχεδιάζονται και κατασκευάζονται όπλα μαζικής καταστροφής, το προϊόν της επιστημονικής έρευνας μπορεί να χρησιμοποιηθεί από τρίτους με τραγικά αποτελέσματα. Αυτό μας οδηγεί στο να συζητήσουμε σοβαρά τη θέση ότι και ο επιστήμονας φέρει κάποια ευθύνη γιατί εν γνώσει του έδωσε σε φορείς δημόσιας ή ιδιωτικής εξουσίας (που δεν μπορεί να ελέγξει) τη δυνατότητα να προβούν σε ιδιαζόντως ειδεχθείς ενέργειες, στις οποίες δε θα είχαν προβεί χωρίς τη συνεισφορά του ιδίου του επιστήμονα.³¹

Σφαίρα τρίτη: *Η ευθύνη του επιστήμονα ως επαγγελματία που προσφέρει άμεσα τις υπηρεσίες του στο κοινό*. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι μόνο ένα μικρό μέρος των επιστημόνων απασχολείται με την έρευνα. Οι περισσότεροι χρησιμοποιούν τις ειδικές γνώσεις τους για να προσφέρουν υπηρεσίες στο ευρύτερο κοινό ως ιατροί, μηχανικοί, δικηγόροι, δάσκαλοι ή με οποιαδήποτε άλλη επιστημονική ιδιότητα. Έτσι, πολλοί επιστημονικοί κλάδοι διέπονται από κανόνες επαγγελματικής δεοντολογίας που καθορίζουν τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματα των μελών τους. Εδώ δε θα επιθυμούσα να πω τίποτα περισσότερο παρά μόνο ότι οι επαγγελματικοί κώδικες δεοντολογίας θα πρέπει να αποτελούν αντικείμενο συμφωνίας μεταξύ των επιστημόνων και των «πελατών» τους με την ευρύτερη δυνατή σημασία της έννοιας, και να υπόκεινται σε συνεχή αναθεώρηση.

Σφαίρα τέταρτη: *Η ευθύνη της συντεταγμένης πολιτείας και των πολιτών γενικότερα για την κατάσταση και την πορεία της επιστήμης*. Θα ήταν σφάλμα να θεωρήσουμε ότι

³⁰ Ο καταλογισμός ηθικής ευθύνης είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τον καταλογισμό ποινικής ευθύνης, αλλά αυτό δεν ενδιαφέρει εκ πρώτης όψεως την ηθική.

³¹ Επ' αυτού βλ. το άρθρο μου «Η ηθική ευθύνη του επιστήμονα για τη χρήση του έργου του» που αναδημοσιεύεται στον παρόντα τόμο.

η πολιτεία είναι ηθικά αμέτοχη για το τι συμβαίνει στην επιστήμη. Οι εθνικές κυβερνήσεις στις αναπτυγμένες χώρες χρηματοδοτούν την έρευνα και τα πανεπιστήμια, θέτουν το νομοθετικό πλαίσιο άσκησης των επιστημονικών λειτουργημάτων, προωθούν την ανάπτυξη συγκεκριμένων τεχνολογιών εις βάρος άλλων, παραγγέλνουν καινούργια όπλα, απαγορεύουν την κλωνοποίηση, επιτρέπουν την υποβοηθούμενη τεχνητή αναπαραγωγή κ. ο. κ. Ακόμα σε πολλές περιπτώσεις οι δραστηριότητες αυτές λαμβάνουν χώρα σε επίπεδο υπερεθνικών σχηματισμών. Με ποια ηθικά κριτήρια λαμβάνονται αυτές οι αποφάσεις; Ποια είναι η σχέση εθνικού συμφέροντος και επιστημονικής πολιτικής; Μήπως η ισχυρότερη ομάδα πίεσης υπαγορεύει τη βούλησή της σε αυτά τα ζητήματα; Εδώ τα πράγματα περιπλέκονται καθώς μεταβαίνουμε από την επιστήμη στην πολιτική και κάθε γενικόλογη απάντηση θα ήταν παρακινδυνευμένη. Εκείνο, όμως, που είναι βέβαιο είναι η υποχρέωση του συνειδητοποιημένου δημοκρατικού πολίτη να προσπαθεί να εκφέρει κάποιο λόγο για αυτά τα ζητήματα, όσο μικρές και αν είναι οι πιθανότητες να επηρεάσει τη λήψη των σχετικών αποφάσεων.

Εντός αυτού του πλαισίου που καθορίζουν αυτές οι τέσσερις σφαίρες ευθύνης μπορούμε να πραγματευθούμε τα ποικίλα, περίπλοκα και δισεπίλυτα ζητήματα που σχετίζονται με την ηθική θεώρηση της επιστήμης, προσπαθώντας πάντα να εντοπίσουμε ποιος είναι υπεύθυνος και για τι ακριβώς είναι υπεύθυνος.

Υποστήριξα ότι η αλληλεπίδραση επιστήμης και ηθικής όπως περιγράφηκε με τους γενικούς όρους «η επιστήμη στην ηθική» και η «ηθική στην επιστήμη» είναι επιθυμητή για πολλούς και κατισχύοντες λόγους. Επειδή, όμως, δεν έχουμε καμία εγγύηση ότι αυτή η αλληλεπίδραση θα παγιωθεί στο μέλλον, θα επιθυμούσα καταλήγοντας, να αναρωτηθώ τι χάνουμε ως κοινωνικό σύνολο αν κάποια από αυτές τις δύο σχέσεις διαλυθεί. Εάν η ηθική φιλοσοφία πάψει να επηρεάζεται από την επιστήμη, τότε θα έχουμε μια προβληματική ηθική φιλοσοφία. Μικρό το κακό. Αν, όμως, η επιστήμη πάρει διαζύγιο από την ηθική, τότε έχουμε τον Δρα Mengele.

Υστερόγραφο

Με προβληματίσε ιδιαίτερα εάν στις σχέσεις που εντάσσονται στη γενικότερη ενότητα «η επιστήμη στην ηθική» είναι απαραίτητο να προστεθεί και μια τέταρτη σχέση που θα έφερε τον τίτλο «η επιστήμη ως παραγωγός ηθικών αξιών». Αφορμή για αυτό στάθηκε το πρόσφατο βιβλίο του Louis Caruana *Science and Virtue: An Essay on the Impact of Scientific Mentality on Moral Character* (Aldershot: Ashgate, 2006). Ο συγγραφέας εξετάζει το ζήτημα του τρόπου μέσω του οποίου η ενασχόληση με τις θετικές επιστήμες δημιουργεί ενάρετους χαρακτήρες. Εάν πράγματι μπορούσε να αποδειχτεί ότι η επιστημονική δραστηριότητα καλλιεργεί ειδικά ηθικά χαρακτηριστικά και στάσεις, τα οποία δεν απαντούν σε ανθρώπους που δε διαθέτουν επιστημονική παιδεία, αυτό θα αποτελούσε ξεχωριστή πηγή επίδρασης της επιστήμης στην ηθική, καθώς η τελευταία θα όφειλε να αναγνωρίσει την ίδια την επιστήμη ως συγγενές πεδίο παραγωγής και ανάδειξης ξεχωριστών ηθικών αξιών. Αυτή η θέση, ωστόσο, δεν προκύπτει από την ανάγνωση της ανωτέρω μελέτης. Ο Caruana υποστηρίζει ότι ο ενάρετος επιστήμων (τον οποίο αντιλαμβάνεται με όρους της αριστοτελικής παράδοσης) είναι αυτός που θα ακολουθήσει μια μέση οδό στα διλήμματα «επαγωγή ή διάψευση», «επιστημονική εικόνα ή προφανής εικόνα», «καθολική και αναγκαία γνώση ή γνώση του επιμέρους και του ενδεχόμενου»,

«εξήγηση που λαμβάνει υπόψη τα συμφραζόμενα εντός των οποίων συντελείται ή εξήγηση που αγνοεί τα συμφραζόμενα» καθώς και «ριζική ασυμμετρία των επιστημονικών παραδειγμάτων ή ενιαία και καθολική λογική της επιστημονικής έρευνας». Εάν επιλέξει να υποστηρίξει ένα από τα δύο κέρατα των ανωτέρω διλημμάτων θα σχηματίσει μια κατακερματισμένη προσωπικότητα που πόρρω απέχει από την ολοκληρωμένη προσωπικότητα που χαρακτηρίζει τον ενάρετο άνθρωπο. Σε αυτό θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς ότι είναι λάθος να αντιλαμβανόμαστε την μεσότητα ως μετριοπαθή συγκερασμό ακραίων αντιτιθέμενων θέσεων, αφού μεσότητα για τον Αριστοτέλη είναι να κάνεις αυτό που πρέπει όταν πρέπει και όπως πρέπει, και τίποτα περισσότερο ή λιγότερο από αυτό. Επίσης, ακόμα και αν δεχτεί κανείς ορισμένες από τις συζητήσιμες προϋποθέσεις του συγγραφέα, όπως ότι ο σκοπός της επιστημονικής έρευνας είναι η ευζωία του ερευνητή ή ότι κάποιες τοποθετήσεις του επιστήμονα σε ζητήματα ιστορίας και φιλοσοφίας των επιστημών μετατρέπονται σε πάγια στοιχεία του χαρακτήρα του που διαμορφώνουν το συνολικό βίο του, δεν είναι προφανές -τουλάχιστον σε μένα- ότι μπορούμε να θεωρήσουμε αξιωματικά ότι όσοι επιστήμονες υποστηρίζουν τις ανωτέρω «ακραίες» θέσεις θα παραμείνουν κατακερματισμένες και προβληματικές προσωπικότητες που δε θα κατακτήσουν ποτέ την ευζωία. Στην καλύτερη περίπτωση θα θεωρούσα ότι ο Caruana προσπαθεί να εφαρμόσει κάποιες ισχυρά διαμεσολαβημένες αριστοτελικές πρακτικές αντιλήψεις και έννοιες, όπως αυτή της φρόνησης, σε επιστημολογικής φύσεως ζητήματα.

Η ηθική ευθύνη του επιστήμονα για τη χρήση του έργου του³²

Οι συζητήσεις για την άρθρωση μιας ενιαίας ηθικής της επιστημονικής έρευνας στην πράξη αποδεικνύονται δυσκολότερες από όσο διαισθητικά θα ανέμενε κανείς. Οι λόγοι είναι πολλοί και ποικίλοι: η απροθυμία ορισμένων επιστημόνων να εμπλακούν σε τέτοιου είδους «πολυτελείς και ατελέσφορες» συζητήσεις, η τάση άλλων να θεωρούν τα ανακύπτοντα ζητήματα «εσωτερικά» και να διάκεινται αρνητικά σε κάθε «εξωτερική» παρέμβαση, τα διαφορετικού τύπου ηθικά προβλήματα που διέπουν κάθε επιστήμη, οι ασύμμετρες οπτικές γωνίες όσων θεωρούν ότι μπορούν να εκφέρουν κανονιστικό λόγο για αυτά τα θέματα, οι συγκρούσεις υποχρεώσεων προς την επιστήμη και προς τους χρηματοδότες τους που βιώνουν σήμερα πολλοί επιστήμονες, η δυσκολία στάθμισης των αξιών που διακυβεύονται, η έντονη αβεβαιότητα για τις συνέπειες και τη σημασία των επιστημονικών ανακαλύψεων και αρκετοί άλλοι.

Από την άλλη πλευρά, δεν μπορεί να αγνοηθεί ένα γενικότερο αίτημα κανονιστικής προσέγγισης και ρύθμισης της επιστημονικής έρευνας που κατά διαστήματα εκφράζεται με ιδιαίτερα επιτακτικό τρόπο, κυρίως όταν το ευρύτερο κοινό αρχίζει να θορυβείται από τα επιτεύγματα και τις δυνατότητες συγκεκριμένων επιστημονικών κλάδων που υποπίπτουν στην αντίληψή του. Πριν μερικές δεκαετίες το έναυσμα του σχετικού προβληματισμού το έδιναν οι πρωτόγονες και απειλητικές για την ανθρωπότητα εφαρμογές της πυρηνικής φυσικής, ενώ στις μέρες μας τη σκυτάλη έχουν λάβει οι βιολογικές επιστήμες. Δε χωρεί αμφιβολία ότι πολλές από τις ηθικές ανησυχίες που εκφράζονται από εμάς τους μη ειδικούς είναι αβάσιμες, αφού η γνώση που έχουμε για τις επιστημονικές εξελίξεις είναι έμμεση και ελλιπής, και τα ΜΜΕ που επιτελούν το ρόλο του βασικού διαμεσολαβητή μεταξύ ερευνητών και κοινωνίας δε διακρίνονται πάντα για την αμεροληψία και την ακρίβειά τους. Ωστόσο, ακόμα και αν ορισμένες κρίσεις για επιμέρους ζητήματα είναι άστοχες, το αίτημα κανονιστικής αξιολόγησης της επιστημονικής έρευνας -υπό την ευρύτερη δυνατή έννοια- διατηρεί αλώβητη την αξία του. Η επιστήμη μπορεί να ωφελεί ή να βλάπτει, και οτιδήποτε θεωρούμε ότι ωφελεί ή βλάπτει είναι ηθικά ενδιαφέρον. Αλλά, κάθε ανάλογη προσέγγιση και κάθε διατύπωση συγκεκριμένων αξιολογικών κρίσεων δεν μπορεί να πραγματοποιείται χωρίς καμία αναφορά σε πρωταρχικές και ευρύτερα δεσμευτικές ηθικές αξίες. Οι ηθικές αρχές που διέπουν την επιστημονική αναζήτηση δεν μπορεί να είναι διαφορετικές ή ασύμβατες με τις γενικότερες ηθικές αξίες που ενστερνιζόμαστε ή τουλάχιστον είμαστε διατεθειμένοι να ανεχτούμε. Εάν αυτή η προϋπόθεση αγνοηθεί, υπάρχει σαφής κίνδυνος να προκύψουν μόνο «εσωστρεφείς» κώδικες δεοντολογίας για κάθε επιστημονική ερευνητική δραστηριότητα (την επιτόπια έρευνα, την πειραματική έρευνα, την ιστορική έρευνα κ.ο.κ.), οι οποίοι ενδέχεται να προβάλλουν κατ' αποκλειστικότητα τις απόψεις και τις επιδιώξεις της εμπλεκόμενης επιστημονικής κοινότητας υποτιμώντας ή αγνοώντας κρίσιμα ηθικά προβλήματα που ενυπάρχουν.³³

³² Μια μορφή του κειμένου αυτού παρουσιάστηκε στην εκδήλωση *Ηθική των επιστημών*, που διεξήχθη στο Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών τη 16 Δεκεμβρίου 1999.

Αναμφίβολα, ένα κοινό στοιχείο στην ηθική διαφορετικών επιστημονικών κλάδων είναι η ηθική ευθύνη του ερευνητή. Η ευθύνη αυτή μπορεί να αφορά πράξεις ή παραλήψεις που τελούνται κατά τη διάρκεια της έρευνάς του και μέχρι την ολοκλήρωσή της. Έτσι, οι επιστήμονες θεωρούνται υπεύθυνοι και ελέγχονται για το είδος και τη μεθοδολογία των πειραμάτων τους, για τον τρόπο που χρησιμοποιούν τις πρωτογενείς και δευτερογενείς πηγές τους καθώς και για μια σειρά από άλλα συναφή ζητήματα. Εκτός όμως από το πεδίο της «εσωτερικής» ευθύνης υπάρχει και ένα άλλο πεδίο «εξωτερικής» θα έλεγα ευθύνης, η οποία αφορά τη χρήση του επιστημονικού έργου από τρίτους. Λ.χ. σήμερα πολλοί αναρωτιούνται εάν οι επιστήμονες φέρουν κάποια ευθύνη για μια ενδεχόμενη εκμετάλλευση της χαρτογράφησης του ανθρώπινου γονιδιώματος που πρόσφατα επέτυχαν, με στόχο την επιβολή διαφόρων τύπων διακρίσεων μεταξύ των πολιτών. Τα δύο πεδία βέβαια είναι αλληλένδετα, αφού ένας επιστήμονας μπορεί να κατευθύνει την έρευνά του με κριτήριο συγκεκριμένες χρήσεις των αποτελεσμάτων της που θα ήθελε να προβάλλει ή να αποτρέψει.

Στο κείμενο αυτό θα περιοριστώ στο πεδίο της «εξωτερικής» ευθύνης και θα προσπαθήσω με τη βοήθεια του εννοιολογικού και επιχειρηματολογικού οπλοστασίου της φιλοσοφικής ηθικής να προσεγγίσω κριτικά την ακόλουθη θέση: *ότι τόσο οι επιστήμονες που εμπλέκονται στη βασική και την εφαρμοσμένη έρευνα, όσο και εκείνοι που υπηρετούν τις ανθρωπιστικές και τις κοινωνικές επιστήμες δε φέρουν καμία ευθύνη για τον τρόπο που θα χρησιμοποιηθεί το τελικό προϊόν της έρευνάς τους από τρίτους.* Η χρήση του για καλούς ή κατακριτέους σκοπούς ή η παραγκώνισή του αποτελεί αυτόβουλη επιλογή εκείνων στους οποίους έχει περιέλθει το προϊόν, οι οποίοι σε ορισμένες περιπτώσεις υπήρξαν και οι (ιδιωτικής ή κρατικής προέλευσης) χρηματοδότες ολόκληρης της ερευνητικής προσπάθειας που προηγήθηκε. Ο επιστήμονας μπορεί να επιδοκιμάζει ή να αποδοκιμάζει κάποιες πρακτικές εφαρμογές του έργου του, αλλά σε καμία περίπτωση δε θεωρεί τον εαυτό υπεύθυνο για αυτές. Ο καθένας είναι υπεύθυνος για τις πράξεις και τις παραλήψεις του και όχι για το τι κάνουν οι άλλοι. Η απόφαση να χρησιμοποιηθούν ατομικά όπλα στο Β' παγκόσμιο πόλεμο και ασφυξιογόνα αέρια στον Α' ελήφθη από την πολιτική και τη στρατιωτική ηγεσία και όχι από τους επιστήμονες που τα παρήγαγαν. Οι τελευταίοι δε φέρουν καμία ευθύνη.

Ένας τρόπος για να αντικρούσει κανείς αυτή τη θέση είναι να δεχτεί ότι ο καθένας από μας και, κατά συνέπεια, και ο επιστήμονας είναι υπεύθυνος για τις πράξεις ή τις παραλείψεις των άλλων. Και βέβαια εδώ συμπεριλαμβάνονται οι πράξεις ή οι παραλείψεις των άλλων στις οποίες δε συνέβαλε με κάποιο σαφή και ευδιάκριτο τρόπο, όπως παρακινώντας τους ή διατάσσοντάς τους. Μπορούμε, ωστόσο, να επιχειρηματολογήσουμε πειστικά υπέρ μιας τέτοιας θέσης, η οποία δίσταται τόσο πολύ από την αντίληψη του κοινού νου περί ευθύνης; Ένας διακεκριμένος φιλόσοφος του εικοστού αιώνα, ο Karl Jaspers, έκανε λόγο για τη *μεταφυσική* ευθύνη, την οποία περιέγραψε ως εξής: «Υπάρχει μεταξύ των ανθρώπων, λόγω του γεγονότος ότι είναι άνθρωποι, μια αλληλεγγύη δύναμη της οποίας ο καθένας βρίσκεται συνυπεύθυνος για κάθε αδικία και κάθε κακό που συμβαίνει στον

³³ Για να δώσω για παράδειγμα εσωστρεφούς προσέγγισης, η ιατρική ηθική μέχρι πρότινος θεωρούνταν αποκλειστική αρμοδιότητα των ιατρών και σχεδόν εξαντλούνταν στην επανάληψη του Ιπποκρατικού όρκου και στην απαγόρευση της ιατρικής διαφήμισης, Μεταπολεμικά, ωστόσο, μεταμορφώθηκε ριζικά μέσω της αναγνώρισης μιας σειράς σημαντικών ηθικών ζητημάτων και της επί ίσοις όροις συζήτησής τους με άλλα ενδιαφερόμενα μέλη, όπως τους ασθενείς.

κόσμο, και ειδικότερα για τα εγκλήματα που διαπράττονται τη παρουσία του ή εν γνώσει του». ³⁴

Στο παράθεμα αυτό ο Jaspers φαίνεται να προβάλλει δύο διαφορετικούς ισχυρισμούς. Ο πρώτος είναι ότι είμαι συνυπεύθυνος για οτιδήποτε κακό συμβαίνει στον κόσμο, ακόμα και χωρίς να έχω επίγνωση ή εμπλοκή σε αυτό που κάνουν ή άλλοι. Εάν αυτή η θέση εκληφθεί κυριολεκτικά, σημαίνει ότι είμαι συνένοχος σε οποιαδήποτε άδικη πράξη, σημαντική ή ασήμαντη, συμβαίνει αυτή τη στιγμή σε οποιοδήποτε μέρος του κόσμου. Αυτή η θέση είναι δύσκολο να γίνει αποδεκτή και να χρησιμοποιηθεί εκτός ενός θεολογικού πλαισίου. Ο Jaspers, εάν δεν τον παρερμηνεύω, κάνει λόγο για ένα αίσθημα ενοχής που προκύπτει από το γεγονός της βλάβης που υφίσταται ένας συνάνθρωπος. Το γεγονός αυτό πλήττει την αλληλεγγύη που μας συνδέει προσωπικά με κάθε ανθρώπινο ον. Πρόκειται για ένα απόλυτα προσωπικό και μη άμεσα κοινοποιήσιμο αίσθημα που μπορεί να καταγραφεί μόνο σε φιλοσοφικά και ποιητικά έργα. Μόνος αρμόδιος κριτής είναι ο Θεός. Φοβάμαι, ωστόσο, ότι ο εσωτερικός και μη καταλογιστέος χαρακτήρας της μεταφυσικής ευθύνης αναιρεί κάθε δυνατότητα δημόσιας δικαιολόγησής της. Αυτό την καθιστά ανίσχυρο αντίπαλο της θέσης που επιχειρώ να αναιρέσω.

Ο δεύτερος ισχυρισμός είναι ότι είμαι υπεύθυνος για την παθητική στάση που επιδεικνύω σε σχέση με επιλήψιμες πράξεις ή παραλείψεις των οποίων έχω άμεση ή έμμεση αντίληψη. Η παραδοχή αυτή είναι ευρύτατα αποδεκτή σε βαθμό που σε ορισμένες περιπτώσεις αναγνωρίζουμε ακόμα και ποινική ευθύνη για την παράλειψη του δρώντος να αποτρέψει την τέλεση συγκεκριμένων αδικημάτων (Ποινικός Κώδικας, άρθρα 14.2, 15, 307, 411 κ. α.). Ωστόσο, νομίζω ότι και ο δεύτερος ισχυρισμός του Jaspers δεν επαρκεί για την αναίρεση της υπό εξέταση θέσης. Ένας επιστήμονας, όπως προείπα, μπορεί να θεωρεί ότι έχει ευθύνη να αντιδράσει σε κάθε χρήση του έργου του που θεωρεί επιλήψιμη. Αυτό, όμως, δε σημαίνει ότι αναγνωρίζει και κάποια προσωπική ευθύνη για τη χρήση που επιφύλαξαν κάποιοι άλλοι στο έργο του. Η ευθύνη που αποδέχεται είναι η κοινή σε κάθε ηθικό δρώντα ευθύνη να κινητοποιείται, με όποιο τρόπο επιβάλλουν οι περιστάσεις, κάθε φορά που καθίσταται αυτόπτης μάρτυρας ή γνώστης μιας ηθικά κατακριτέας ενέργειας.

Ίσως θα πρέπει να εγκαταλείψουμε τη μεταφυσική ευθύνη του Jaspers και να στραφούμε σε μια ευρύτερα αποδεκτή και δημόσια υπερασπίσιμη αντίληψη περί ηθικής, αυτή τη φορά, ευθύνης. Τι σημαίνει ότι θεωρώ ένα δρώντα ηθικά υπεύθυνο για μια χ πράξη ή παράλειψή του; Σημαίνει ότι νομιμοποιούμαι να τον επαινέσω ή να τον ψέξω για κάθε συγκεκριμένη πράξη ή παράλειψή του, η οποία πληροί τις ακόλουθες προϋποθέσεις:

α) Ο δρων θα πρέπει να αντιλαμβανόταν ότι είχε την *ουσιαστική* δυνατότητα να επιλέξει κάτι άλλο εκτός του χ, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι η επιλογή του δεν υπήρξε απόρροια καταναγκασμού. Ο όρος ουσιαστική δυνατότητα θα πρέπει να διαφοροποιηθεί από την απλή δυνατότητα. Το γεγονός ότι διέθετα απλώς και μια άλλη επιλογή ψ εκτός της χ δεν επαρκεί για να με καταστήσει υπεύθυνο για τη χ. Σε ορισμένες περιπτώσεις το κόστος όλων των άλλων επιλογών εκτός από αυτή που

³⁴ *La culpabilité allemande*, traduit de l' allemand par Jeanne Hersch, préface de Pierre Vidal-Naquet (Paris: Éditions de Minuit, 1990), 47. Μια παρόμοια αντίληψη απαντά στους *Αδελφούς Καραμαζόφ* του Ντοστογιέφσκι. Για μια φιλοσοφική προσέγγιση της τελευταίας βλ. J. Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth: Penguin, 1977), 104-6.

επέλεξε ο δρων είναι τόσο δυσβάστακτο, ώστε ακόμα και για έναν τρίτο παρατηρητή είναι σαν να μην υπάρχουν. Θεωρητικά, κάποιος έχει τη δυνατότητα να προτιμήσει να πεθάνει από το να δώσει στον ένοπλο ληστή, που τον απειλεί, το πορτοφόλι του, αλλά δε θα τον θεωρούσαμε ηθικά υπεύθυνο, επειδή του το έδωσε.

β) Θα πρέπει ο δρων να είχε την πρόθεση να επιτελέσει τη χ ή να αντιλαμβανόταν ότι υπό κανονικές συνθήκες και στη συγκεκριμένη περίπτωση η χ ήταν πολύ πιθανό να αποτελέσει αληθή περιγραφή της πράξεως που επιτέλεσε, ακόμα και αν δεν είχε την πρόθεση να την επιτελέσει. Για παράδειγμα, θεωρούμε κάποιον ηθικά υπεύθυνο γιατί εσκεμμένα αφαίρεσε τη ζωή ενός αθώου, αλλά και γιατί κυνηγούσε απρόσεκτα σε μια γεμάτη ανθρώπους περιοχή και προκάλεσε το ίδιο αποτέλεσμα. Το μόνο που μπορεί να διαφοροποιείται είναι η ένταση της επιτίμησης, αλλά όχι η απόδοση ευθύνης. Αντίθετα, εάν ξυπνήσω την κατάλληλη στιγμή για να ετοιμαστώ για μια σημαντική συνάντηση από μια κραυγή ενός ηθοποιού στην ανοικτή τηλεόραση μου, θα αισθανθώ ιδιαίτερη ικανοποίηση για αυτό το συμβάν, αλλά δε θα θεωρήσω τον κραυγάζοντα ηθοποιό ηθικά υπεύθυνο για την αφύπνισή μου.

γ) Θα πρέπει η πράξη ή η παράλειψη του δρώντος να συναρτάται άμεσα με ένα πλέγμα ηθικών αξιών, τις οποίες ενστερνίζεται το άτομο που καταλογίζει την ευθύνη. Αυτό σημαίνει ότι δε θα θεωρήσω κάποιον ηθικά υπεύθυνο για μια πράξη ή παράλειψή του που θεωρώ ότι δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ηθικά επιβεβλημένη ή καταδικαστέα. Για παράδειγμα, *ceteris paribus*, δε θα θεωρήσω κάποιον ηθικά υπεύθυνο γιατί μετακίνησε λίγα εκατοστά το ποτήρι του, αφού δε θεωρώ ότι αυτό ήταν κάτι που έπρεπε ή δεν έπρεπε να κάνει.

δ) Θα πρέπει ο δρων στον οποίο καταλογίζεται η ευθύνη να γνωρίζει τη σημασία των ηθικών αξιών τις οποίες θεωρούμε ότι παραβιάζει ή προάγει. Έτσι, δεν έχει νόημα να θεωρήσουμε ηθικά υπεύθυνους λαούς της αρχαιότητας για το θεσμό της δουλείας, αφού η απαξία της δεν ήταν σε αυτούς γνωστή. Ακόμα, δεν μπορώ να επαινέσω κάποιον για μια καλή του πράξη, που συνειδητά έκανε, εάν για κάποιο λόγο δεν αντιλαμβανόταν την ηθική σημασία της.

Αυτές οι τέσσερις συνθήκες πρέπει σε γενικές γραμμές να πληρούνται για να θεωρήσουμε κάποιον ηθικά υπεύθυνο για μια πράξη ή παράλειψή του.³⁵ Από εκεί και πέρα το μέγεθος και το είδος της αντίδρασής μας εξαρτάται από ποικίλους επιτόπιους παράγοντες, όπως το ηθικό βάρος και τις συνέπειες της πράξης ή της παράλειψης, άλλα δεδομένα που σχετίζονται με τον ίδιο τον δρώντα (κίνητρα, χαρακτήρας, επιρροές κλπ.), τη στάση μας ως προς αυτόν κ.ο.κ.

Θα θεωρήσω, χωρίς περαιτέρω συζήτηση, αυτό το πλαίσιο απόδοσης ηθικής ευθύνης ως εύλογο και θα επιχειρήσω σε αυτή τη βάση να διερευνήσω εάν οι επιστήμονες έχουν κάποιου είδους ευθύνη για τη χρήση στην οποία υπόκειται το έργο τους. Συγκεκριμένα, θα υποστηρίξω ότι *οι επιστήμονες είναι ηθικά υπεύθυνοι, όταν με το ερευνητικό έργο τους αυτόβουλα παρέχουν σε φορείς δημόσιας ή ιδιωτικής εξουσίας τη δυνατότητα να προβούν στην πρόκληση ηθικά επιλήψιμων αποτελεσμάτων, η οποία θα ήταν αδιανόητη χωρίς τη συνεισφορά των επιστημόνων*. Φυσικά η ευθύνη επεκτείνεται και στις δυνατότητες που παρέχουν να επέλθουν ηθικά επιθυμητά αποτελέσματα, αλλά για αυτή τη θέση δε νομίζω ότι θα εγείρονταν αντιρρήσεις.

³⁵ Αυτή βέβαια δεν είναι η μόνη περίπτωση, όπου επαινώ ή ψέγω κάποιον για κάτι το οποίο είναι υπαίτιος. Μπορώ να διαμαρτυρηθώ σε κάποιον για μια ζημία που μου προξένησε άθελά του ή δρώντας υπό του κράτος του καταναγκασμού. Στις περιπτώσεις αυτές, ωστόσο, δεν τον θεωρώ ηθικά υπεύθυνο. Αναγνωρίζω μόνο *αιτιακή* ευθύνη. Ακόμα, η ηθική ευθύνη θα πρέπει να διαφοροποιηθεί από την νομική ευθύνη, η οποία συνοδεύεται από την επιβολή κυρώσεων, ποινών και (σπανίως) αμοιβών.

Ποια είναι τα χαρακτηριστικά που συγκροτούν αυτή την ειδική «εξωτερική» ευθύνη των επιστημόνων;

α) Οι ενέργειές τους πρέπει να είναι αυτόβουλες. Επιστήμονες σε ολοκληρωτικά καθεστώτα, που αναγκάζονται διά της βίας ή με τη χρήση σοβαρών απειλών και άλλων παρόμοιων μεθοδεύσεων να συμμετάσχουν σε ερευνητικά προγράμματα, δεν μπορούν να θεωρηθούν ηθικά υπεύθυνοι για το έργο τους.

β) Δεν είναι απαραίτητο να έχουν την πρόθεση να παράσχουν τις εν λόγω δυνατότητες. Αρκεί να αντιλαμβάνονται ότι οι ενέργειές μπορούν να περιγραφούν ορθώς από κάποιον τρίτο ως παροχή αποκλειστικών δυνατοτήτων πρόκλησης ηθικά επιλήψιμων αποτελεσμάτων.

γ) Πρέπει να αντιλαμβάνονται την ηθική απαξία των ενεργειών στις οποίες τους καταλογίζεται ότι συνεισφέρουν με το επιστημονικό έργο τους. Αυτό είναι σχεδόν βέβαιο, δεδομένου ότι οι επιστήμονες είναι άτομα με ιδιαίτερες νοητικές ικανότητες και αυξημένη αντίληψη. Εκείνο που δεν είναι καθόλου βέβαιο είναι ότι θα αποδεχτούν και τον ψόγο των επικριτών, γιατί ενδέχεται να θεωρούν ότι η χρήση του έργου τους ήταν ηθικά επιβεβλημένη ή έστω επιτρεπτή. Στο σημείο αυτό ανακύπτει σύγκρουση αξιών ή εκτιμήσεων, αλλά αυτή η σύγκρουση μπορεί να προκύψει σε οποιαδήποτε περίπτωση απόδοσης ηθικής ευθύνης.

δ) Θα πρέπει με το έργο τους να παρέχουν σε τρίτους *αποκλειστικές* δυνατότητες για την πρόκληση επιλήψιμων και αποφευκτέων αποτελεσμάτων, δηλαδή να τους επιτρέπουν να κάνουν πράγματα τα οποία ήταν προηγουμένως ανέφικτα. Αυτή η επισήμανση είναι απαραίτητη γιατί διαφορετικά θα είχαμε το παράδοξο, όταν κάποιος σκοτώνει ένα συνάνθρωπό του χτυπώντας τον με ένα τηλεσκόπιο, να κατηγορούμε τους επιστήμονες που του έδωσαν αυτή τη δυνατότητα! Η δυνατότητα αφαίρεσης μιας ζωής προϋπήρχε της εφεύρεσης του τηλεσκοπίου. Αντίθετα, η δυνατότητα που διαθέτουμε να εξαλείψουμε κάθε μορφή ζωής από τον πλανήτη θα ήταν απροσπέλαστη, εάν οι επιστήμονες δεν είχαν κατασκευάσει τόσα ατομικά όπλα. Ο όρος να μην παρέχουν *αποκλειστικές* δυνατότητες και όχι απλώς δυνατότητες, πιστεύουμε ότι απαλλάσσει τους ηθικά ευαίσθητοποιημένους ερευνητές από πολλούς ενδοιασμούς, οι οποίοι μπορούν να αποτελέσουν (και έχουν συχνά αποτελέσει) τροχοπέδη στην πρόοδο της επιστημονικής έρευνας. Έτσι, μάλλον λύνει τα χέρια των επιστημόνων, αντί να τα δένει με κάποια κανονιστικά ασφυκτικά δεσμά. Θα αρκестώ σε δύο παραδείγματα, ένα από την περιοχή των ανθρωπιστικών επιστημών και ένα από το χώρο των θετικών επιστημών.

Πρώτον, η εθνική ιστοριογραφία διαφόρων χωρών βρίθει μονομερών προσεγγίσεων, ένοχων αποσιωπήσεων, ακόμα και διαστρεβλώσεων, γιατί οι θεράποντές της θεώρησαν πως αν δημοσίευαν αυτό που διαπίστωναν θα έδιναν λαβές σε όσους αντιστρατεύονταν τα συμφέροντα της πατρίδας τους. Δεν είναι λίγοι οι ιστορικοί που θεώρησαν πως είχαν ηθική υποχρέωση να θέσουν την επιστήμη τους στην υπηρεσία τρεχουσών εξωεπιστημονικών σκοπιμοτήτων και επιδιώξεων. Έγραφαν δηλαδή με στόχο όχι μία κατά το δυνατό ακριβή και έντιμη ανασυγκρότηση των συμβάντων του παρελθόντος, αλλά επηρεαζόμενοι από τις πιθανές επιθυμητές ή ανεπιθύμητες πολιτικές επιπτώσεις και χρήσεις της έρευνάς τους.³⁶ Ωστόσο, αυτή η αυτολογοκρισία, κατά τη γνώμη μου, αποδεικνύεται πλέον αλυσιτελής και για αυτό το λόγο δεν πρέπει να ασκούνται πιέσεις στους ιστορικούς προς αυτή την

³⁶ Για ένα παράδειγμα από την Ελληνική ιστοριογραφία βλ. Β. Gounaris, «Reassessing Ninety Years of Greek Historiography on the ‘Struggle for Macedonia’ (1904-1908),» *The Journal of Modern Greek Studies* 14 (1996): 237-51.

κατεύθυνση. Ακόμα και αν συμφωνούσε κανείς με αυτή τη λογική, η εμπειρία δείχνει ότι σήμερα τα ιστορικά επιχειρήματα δεν έχουν καμία ισχύ στη σύγχρονη διεθνή πολιτική σκηνή και, το χειρότερο, είναι πρόδηλο ότι μια ισχυρή χώρα μπορεί πάντα να επινοήσει οποιοδήποτε πρόσχημα για να προσβάλλει τα συμφέροντα μιας λιγότερο ισχυρής χώρας.

Δεύτερον, δεν είναι λίγοι εκείνοι που επικρίνουν τους επιστήμονες που ενδιαφέρονται για την αναπαραγωγική κλωνοποίηση ανθρώπων και ζητούν την απαγόρευση των σχετικών ερευνών επικαλούμενοι διάφορες ζοφερές καταστάσεις που θα προέκυπταν εάν οι εν λόγω έρευνες τελεσφορούσαν. Ορισμένοι από αυτούς επισημαίνουν τους κινδύνους που θα προέκυπταν από τη δημιουργία ενός στρατού πειθήνιων κλώνων που θα ελεγχόταν από κάποιον αδίστακτο και επιθετικό ηγέτη. Ωστόσο, δε βλέπω γιατί θα έπρεπε να ανησυχούμε περισσότερο για αυτό το ενδεχόμενο από όσο ανησυχούμε τώρα που η μέθοδος εφαρμόζεται με επιτυχία μόνο στα ζώα. Πολλές φορές στο παρελθόν δημιουργήθηκαν με σχετική ευκολία και σε σύντομο χρονικό διάστημα απόλυτα πειθαρχημένες, αποτελεσματικές και φονικές στρατιωτικές δυνάμεις. Γνωρίζουμε ότι η σκληρή εκπαίδευση, η εξάλειψη της ατομικότητας και της κριτικής σκέψης, η απόλυτη υποταγή στον ανώτερο, η εδραίωση μιας αίσθησης παντοδυναμίας, ανωτερότητας και ατιμωρησίας δύνανται να μετατρέψουν ένα συνονθύλευμα φιλήσυχων και διαφορετικών μεταξύ τους ανθρώπων σε ομοιογενές και συγκροτημένο σώμα αδίστακτων εγκληματιών. Η κλωνοποίηση δεν πρόκειται να προσφέρει καμία καινούργια και αποκλειστική δυνατότητα. Άλλοι πάλι θεωρούν ότι τα κλωνοποιημένα άτομα θα υφίστανται ποικίλες προσβολές της αξιοπρέπειάς τους και ότι θα προστεθεί μια νέα κατηγορία στα θύματα του ρατσισμού. Αυτό είναι πιθανό να συμβεί, αλλά δεν μπορούμε και εδώ να δεχτούμε ότι διά της κλωνοποίησης οι άνθρωποι αποκτούν τη δυνατότητα πρόκλησης ενός απορριπτέου αποτελέσματος (της ανάρμοστης και υποτιμητικής μεταχείρισης συνανθρώπων τους) που ήταν προηγουμένως ανέφικτο. Οι δυσμενείς διακρίσεις και η αναζήτηση αποδιοπομπαίων τράγων που θα συγκεντρώνουν την περιφρόνηση και την κατακραυγή των άλλων δεν αποτελούν άγνωστα ή σπάνια κοινωνικά φαινόμενα και η αντιμετώπιση τους αποτελεί καίρια πρόκληση για κάθε ευνομούμενη κοινωνία. Θα ήταν, ωστόσο, άστοχο να θεωρήσουμε τους επιστήμονες υπαίτιους για το ότι κάποιοι άλλοι ενδέχεται να αντιμετωπίζουν τα κλωνοποιημένα άτομα υποτιμητικά, τη στιγμή που οι ίδιοι οι επιστήμονες δεν ενθαρρύνουν μια τέτοια συμπεριφορά. Θα ήταν σαν να θεωρούσαμε τον κατασκευαστή ενός φαρμάκου υπεύθυνο για το θάνατο ενός ανθρώπου που πήρε σκόπιμα υπερβολική δόση από αυτό.³⁷

Τι είδους έρευνες είναι αυτές από τις οποίες οι επιστήμονες θα πρέπει να απέχουν προκειμένου να μην τους καταλογιστεί η αρνητικά αξιολογούμενη ευθύνη που προτείνω; Όσον αφορά τις θετικές επιστήμες, στην κατηγορία αυτή θα ενέτασσα έρευνες για πυρηνικά, βιολογικά, χημικά ή άλλα όπλα μαζικής καταστροφής, για την παρασκευή ιδιαίτερα επικίνδυνων ιών ή φαρμακευτικών ουσιών, για τη δημιουργία συστημάτων παρακολούθησης των επικοινωνιών σε παγκόσμιο επίπεδο, για την

³⁷ Για τα ζητήματα αυτά κάνω εκτενέστερα λόγο στο άρθρο μου «Κλωνισμός ή (κοινωνικός) κλωνισμός;» που περιέχεται στον ανά χείρας τόμο. Η τελική θέση μου είναι ότι οι έρευνες με στόχο την αναπαραγωγική κλωνοποίηση θα πρέπει προς το παρόν να απαγορευτούν, γιατί προϋποθέτουν πειράματα με ανθρώπινα έμβρυα που βρίσκονται στο τελικό στάδιο ανάπτυξής τους (εσωτερική ευθύνη) και όχι λόγω μια πιθανής σκαιάς αντιμετώπισης των κλωνοποιημένων ατόμων από πλευράς κοινωνίας (εξωτερική ευθύνη).

παρασκευή προϊόντων που προκαλούν μη αντιστρέψιμες βλάβες στο περιβάλλον κ.ο.κ. Όσον αφορά τις άλλες επιστήμες, είναι δυσκολότερο να φανταστούμε έρευνες που θα παρείχαν σε τρίτους αποκλειστικές δυνατότητες για την πρόκληση ηθικά επιλήψιμων καταστάσεων πραγμάτων. Ίσως, θα μπορούσε κανείς να εντάξει ψυχολογικές έρευνες που θα αποσκοπούσαν στη δημιουργία μεθόδων ελέγχου της βούλησης των ανθρώπων, ο οποίος μέχρι τότε ήταν ανέφικτος. Εάν αναλογιστούμε την πληθώρα και την πολυμορφία των επιστημονικών ενδιαφερόντων, οι περιορισμοί αυτοί δε δείχνουν ικανοί να αποτελέσουν πλήγμα για την εξέλιξη των επιστημών.

Η θέση, όμως, που υπερασπίζομαι δεν είναι άμοιρη αντιρρήσεων. Κάποιος θα μπορούσε να επισημάνει ότι απαιτούμε από τους ερευνητές να προβλέψουν κάθε πιθανή μελλοντική χρήση του έργου τους. Αυτό δεν είναι εφικτό, και σε αυτό συμβάλλει και το γεγονός ότι πολλοί επιστήμονες δε γνωρίζουν ούτε που εντάσσεται η επιμέρους έρευνα που τους έχει ανατεθεί. Ακόμα, σπάνια συμβαίνει μια επιστημονική ανακάλυψη να μπορεί να χρησιμοποιηθεί μόνο με ηθικά κατακριτέο τρόπο. Στις περισσότερες των περιπτώσεων θα πρέπει κανείς να προβεί σε μια στάθμιση των θετικών και των αρνητικών επιπτώσεων της χρήσης της με βάση σύνθετα κριτήρια, εγχείρημα ιδιαίτερα δύσκολο και ίσως πέραν των γνώσεων και των δυνατοτήτων των επιστημόνων.

Οι αντιρρήσεις αυτές δεν είναι αβάσιμες. Σήμερα διαπιστώνουμε ότι μέσω της τηλεόρασης η διαπόμπευση ενός πολίτη μπορεί να γίνει γνωστή με τέτοια ταχύτητα και σε τέτοια έκταση που είναι αδιανόητη για τα παραδοσιακά ΜΜΕ. Θα διστάζαμε, όμως, να κατηγορήσουμε τον John Logie Baird, που στη δεκαετία του είκοσι έβγαλε την τηλεόραση από το εργαστήριο, γιατί δεν προέβλεψε αυτή τη χρήση. Ακόμα, θα ήταν άδικο να περιμένουμε από τον Δρα. Wilmot να συλλάβει μόνος του, ως πρωτοπόρος στην τεχνική της κλωνοποίησης ζώων, κάθε πτυχή των περίπλοκων ηθικών και κοινωνικών παραμέτρων που εμπλέκονται στην κλωνοποίηση ανθρώπων. Το ίδιο ισχύει και για τη χαρτογράφηση του ανθρώπινου γονιδιώματος, οι επιτρεπτές και οι ανεπιτρεπτές χρήσεις της οποίας θα χρειαστούν πολύ χρόνο και συντονισμένες διεπιστημονικές προσπάθειες για να προσδιοριστούν και να ελεγχθούν.

Ωστόσο, δεν είναι άδικο να ζητάμε από επιστήμονες, που λόγω θέσης έχουν μια ευρύτερη εποπτεία ενός ερευνητικού προγράμματος, μια αυξημένη ευαισθησία ως προς τις προβλέψιμες χρήσεις του έργου που θα παραχθεί. Αυτή η ευαισθησία, σε περιπτώσεις όπου είναι πρόδηλο ότι το μόνο που θα προσφέρουν με το έργο τους είναι η δυνατότητα πρόκλησης απόλυτα απορριπτέων αποτελεσμάτων, θα πρέπει να μεταφράζεται σε άρνηση συμμετοχής στην έρευνα και σε στράτευση στην προσπάθεια απαγόρευσης ανάλογων εγχειρημάτων. Σε περιπτώσεις, όμως, όπου αντιλαμβάνονται ότι απαιτείται στάθμιση θετικών και αρνητικών επιπτώσεων οφείλουν να επιζητούν μια *δημόσια* συζήτηση για τις ηθικές επιπτώσεις της έρευνας, αίροντας ενίοτε και τον απόρρητο και μυστικό χαρακτήρα που τη διέπει. Η συζήτηση αυτή θα αφορά τις απαιτούμενες κοινωνικές και δικαιοκτικές ρυθμίσεις προκειμένου να αποτραπούν επιβλαβείς χρήσεις των επιστημονικών ευρημάτων, αλλά, σε ακραίες περιπτώσεις, θα μπορεί και να οδηγήσει στην απαγόρευση συγκεκριμένου τύπου ερευνών. Με αυτό τον τρόπο οι επιστήμονες αποσείουν από πάνω τους ένα δυσβάσταχτο ηθικό βάρος και το μεταθέτουν σε συγκεκριμένα συλλογικά σώματα, όπως κυβερνητικές επιτροπές ευρείας σύνθεσης, διεθνείς οργανισμούς ή νομοθετικά σώματα, τα οποία κατά κάποιο τρόπο νομιμοποιούνται να λαμβάνουν αποφάσεις που

αφορούν την ευζωία ευρύτερων ομάδων.³⁸ Βέβαια, η λειτουργία τέτοιων επιτροπών και σωμάτων δεν αποτελεί εγγύηση εύκολης και αποτελεσματικής αντιμετώπισης των ζητημάτων που εγείρονται, αφού πολλές φορές η σύγκλιση των διαφορετικών θρησκευτικών, επιστημονικών, πολιτικών και ηθικών απόψεων που κατατίθενται είναι αδύνατη. Ωστόσο, διαθέτουν το αναμφισβήτητο πλεονέκτημα της δημοσιοποίησης και της συζήτησης ενός ευρέως φάσματος σχετικών προβληματισμών, οι οποίοι διαφορετικά δε θα είχαν τεθεί.³⁹

Μια δεύτερη αντίρρηση που θα μπορούσε να προβληθεί είναι ότι μεταβιβάζεται με την πρότασή μου ένα μεγάλο μέρος της ευθύνης στους επιστήμονες και αντιμετωπίζονται οι υπόλοιποι σαν «παιδιά» που στερούνται κρίσης και δεν μπορούν να αναλάβουν την ευθύνη των πράξεών τους. Η απάντηση σε αυτή την κριτική είναι ότι γενικά θεωρούμε πως η πρόληψη κάποιων συλλογικά επιζήμιων καταστάσεων, για την απαξία των οποίων δεν υπάρχει καμία αμφισβήτηση, είναι επιβεβλημένη, ακόμα και εάν αυτό συνεπάγεται τη στέρηση ορισμένων επιλογών από αυτόνομους δράντες που δεν είναι άμεσα υπεύθυνοι για αυτές τις καταστάσεις. Με την ίδια λογική προτιμούμε να βεβαιωθούμε για την επέλευση κάποιου ιδιαίτερα σημαντικού και επωφελούς για όλους αποτελέσματος, έστω και με κάποιο (λογικό και υποφερτό) κόστος για ορισμένους, παρά να διακινδυνεύσουμε το ενδεχόμενο το αποτέλεσμα αυτό να μην επέλθει. Έτσι, με το να απαιτούμε από την αστυνομία να κάνει αισθητή την παρουσία της στους δρόμους στερούμε από πολλούς αστυνομικούς την ασφάλεια και τη θαλπωρή της παραμονής στο γραφείο. Πιστεύουμε, όμως, ότι αυτό είναι ηθικά ορθότερο από το να μη ζητάμε τίποτα από την αστυνομία και να υφιστάμεθα τις συνέπειες της εγληματικότητας. Επομένως, είναι προτιμότερο να επιβάλλουμε στους επιστήμονες να μην παρέχουν αποκλειστικές δυνατότητες σε τρίτους για την πρόκληση επιλήψιμων αποτελεσμάτων, παρά να υποφέρουμε από το τι επέτυχαν αυτόβουλα κάποιοι τρίτοι εκμεταλλευόμενοι αυτές τις δυνατότητες.

Αναμφίβολα, η απόφαση ενός επιστήμονα να απέχει από τέτοιου είδους έρευνες ή να τις καταγγείλει, ενέχει για τον ίδιο σημαντικό κόστος, ακόμα και σε μια φιλελεύθερη δημοκρατία. Μπορεί να διακινδυνεύσει τη σταδιοδρομία του, να κατηγορηθεί για παραβίαση υποχρεώσεων προς τους χρηματοδότες του ή να υποσκελισθεί από λιγότερο ευσυνείδητους ανταγωνιστές. Ο επιστήμονας είναι από αυτή την άποψη «ηθικά άτυχος», γιατί έχει να αντιμετωπίσει ένα δίλημμα που δεν πρόκειται να απασχολήσει τους συνανθρώπους του. Στο σημείο αυτό θα ήλπιζε κανείς στην εμφάνιση κοινωνικών αντιδράσεων ή, ακόμα καλύτερα, στην ύπαρξη θεσμικού χαρακτήρα ασφαλιστικών δικλίδων που θα στήριζαν και θα δικαίωναν τον κρούοντα τον κώδωνα του κινδύνου επιστήμονα. Οι αντιδράσεις αυτές, ωστόσο, μπορεί να μην υπάρξουν και το δικαίκο σύστημα ενδέχεται να μην προστατεύσει τελικά τον καταγγέλλοντα. Τότε δε μένει παρά να διαπιστώσουμε για ακόμα μια φορά ότι η τήρηση μιας αυστηρής ηθικής στάσης μπορεί να συνοδεύεται από ένα ιδιαίτερα οδυνηρό τίμημα. Αυτός, όμως, είναι ένας από τους λόγους που την καθιστούν τόσο δύσκολη, αξιοθαύμαστη και ξεχωριστή.

³⁸ Με αυτό τον τρόπο ο ΟΗΕ αποφάσισε την απαγόρευση των δοκιμών πυρηνικών όπλων στην ατμόσφαιρα. Πρβλ. και το σχετικό προβληματισμό της *Federation of American Scientists*, όπως εκτίθεται στο J. Orear, «Scientists and Ethics - A Case History» στο *Induction, Physics, and Ethics*, edited by P. Weingartner and G. Zecha (Dordrecht: Reidel, 1970), 356-8.

³⁹ Για διάφορες εκτιμήσεις του ρόλου των φιλοσόφων και της ηθικής φιλοσοφίας σε αυτές τις δημόσιες διαδικασίες βλ. A. J. Weisbard, «The Role of Philosophers in the Public Policy Process: A View from the President's Commission,» *Ethics* 97 (1987): 776-85 και W. Kymlicka, «Moral Philosophy and Public Policy: The Case of NRT's,» *Bioethics* 7 (1993): 1-26.

