

# Η ηθική των γενετικών παρεμβάσεων: Μια πρώτη προσέγγιση<sup>1</sup>

The ethics of genetic intervention:  
Some preliminary remarks

Φιλήμων Παιονίδης

## Περίληψη

Τα περίπλοκα ηθικά ζητήματα που σχετίζονται με τις ραγδαίες εξελίξεις της γενετικής και της βιοτεχνολογίας δεν αντιμετωπίζονται πάντοτε με τη δέουσα διανοητική σοβαρότητα και ψυχραιμία. Η σύγχυση που συχνά επικρατεί καθιστά ιδιαίτερα χρήσιμη την προσέγγιση αυτών των ζητημάτων από τη νηφάλια και περισσότερο ορθολογική οπτική γωνία της φιλοσοφικής ηθικής. Με αυτό το πνεύμα συζητείται η κανονιστική διάσταση τριών υπαρκτών ή εικαζόμενων μορφών γενετικής παρέμβασης: (α) της θεραπευτικής-προληπτικής που αποσκοπεί στην καταπολέμηση συγκεκριμένων γενετικής φύσεως ασθενειών, (β) της τελειοποιητικής που αποβλέπει στην ενίσχυση ή την επιλογή χαρακτηριστικών η κατοχή των οποίων θεωρείται συμφέρουσα για την κοινωνική ζωή και τη σταδιοδρομία ενός ατόμου, και (γ) της ηθικής που επιδιώκει να προκαθορίσει ηθικά επιθυμητές μορφές συμπεριφοράς. Το συμπέρασμα που εκ πρώτης όψεως προκύπτει είναι ότι, υπό την προϋπόθεση ότι οι εν λόγω επεμβάσεις θα αποδειχτούν ασφαλείς, οι περιπτώσεις όπου θα έπρεπε να απαγορεύονται για ηθικούς λόγους είναι λιγότερες από όσο φαντάζονται σήμερα πολλοί άνθρωποι.

## Abstract

The complicated moral issues related to recent spectacular developments in genetics and biotechnology are not always addressed in a rational and disinterested manner. The emerging confusion could perhaps be mitigated through the use of the methods and concepts of philosophical ethics. Along these lines I discuss normative aspects of three real or possible types of genetic intervention: (a) the therapeutic-preventive which aims at combating certain genetic diseases, (b) the perfectionist which focuses on the enhancement or the selection of genetic traits that are regarded as assets in someone's social and professional life, and finally (c) the moral intervention which endeavors to genetically predetermine certain morally praiseworthy forms of behavior. A tentative conclusion of the ensuing discussion is that the decisive normative objections against these types of genetic intervention are less than most people now think on condition that they will be safely administered in the future.

---

## 1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Όπως ευφυώς παρατηρεί ο Bernard E. Rollin, στο χώρο της γενετικής ηθικής φαίνεται να επικρατεί σήμερα κάτι αντίστοιχο με το νόμο του Gresham στα οικονομικά: «η κακή ηθική θέτει την καλή ηθική εκτός κυκλοφορίας». <sup>2</sup> Με αυτό εννοεί ότι οι ραγδαίες εξελίξεις στον τομέα της γενετικής προσφέρουν γόνιμο έδαφος για την ανάπτυξη μιας σημαντικών διαστάσεων ηθικιστικής φιλοσοφίας, όπου κυριαρχούν ο εντυπωσιασμός, η κινδυνολογία, οι διαστρεβλώσεις, η εννοιολογική ανακρίβεια, οι λογικές

---

<sup>1</sup> Το κείμενο αυτό αποτελεί επεξεργασμένη και αναπτυγμένη μορφή διάλεξης που δόθηκε τον Μάιο του 2007 στο ΠΜΣ Βιοηθική του Πανεπιστημίου Κρήτης. Οφείλω ευχαριστίες στην Σταυρούλα Τσινόρεμα, την Αγγελική Κερασίδου, τον Νίκο Μελισσίδη και τους παρευρισκομένους για τα σχόλια και τις παρατηρήσεις τους.

<sup>2</sup> Bernard E. Rollin, *Science and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 129 κ.ε.

πλάνες, ο συναισθηματισμός και ο δογματισμός εις βάρος όλων των αρχών και των κανόνων που διέπουν την έλλογη ηθική επιχειρηματολογία. Η κατάσταση επιδεινώνεται από την απλουστευτική και συνθηματολογική προσέγγιση την οποία συχνά υιοθετούν πολλά ΜΜΕ, την ανεύθυνη στάση ελάχιστων ειδικών, αλλά και την απροθυμία πολλών πρωτοπόρων επιστημόνων να συζητήσουν τις ηθικές διαστάσεις της έρευνάς τους. Δεν είμαι ιδιαίτερα αισιόδοξος ως προς τις δυνατότητες ανατροπής αυτής της κατάστασης, η οποία τείνει να οδηγήσει στη θέσπιση συντηρητικών και περιοριστικών νομοθετικών μέτρων σε κρατικό και διακρατικό επίπεδο, αλλά από την οπτική γωνία της ηθικής φιλοσοφίας επιβάλλεται μια νηφάλια και επιχειρηματολογικά αυστηρή συζήτηση των σχετικών ζητημάτων, η οποία όχι μόνο θα αξιολογεί τη σημερινή κατάσταση στη γενετική έρευνα αλλά θα επιχειρεί να διερευνήσει και την ηθική διάσταση πιθανών εξελίξεων πριν ακόμα συμβούν. Βέβαια, οι εύκολες ή οι αδιαμφισβήτητες απαντήσεις σπανίζουν σε αυτό το χώρο, αλλά τουλάχιστον η εξοικείωση με τα καινοφανή ηθικά προβλήματα που θέτει η γενετική τεχνολογία (ή η επανερμηνεία τους με όρους γνωστών κανονιστικών αντιπαραθέσεων) απομακρύνει ως ένα σημείο ένα συνήθη λόγο της συλλήβδην απόρριψής της, το φόβο του άγνωστου και του ανοίκειου, ειδικά όταν σχετίζεται με την εφαρμογή μιας ειδικής τεχνογνωσίας που υπερβαίνει ακόμα και τη φαντασία του μέσου ανθρώπου. Με αυτό το πνεύμα πρέπει να εκληφθούν οι προκαταρκτικές σκέψεις που ακολουθούν.

Ως γενετική παρέμβαση (genetic intervention εφεξής ΓΠ) αντιλαμβάνομαι την εσκεμμένη και προμελετημένη επέμβαση στον ανθρώπινο γονότυπο με σκοπό την εξάλειψη, την επιλογή, την απόρριψη ή τη βελτίωση συγκεκριμένων βιολογικών χαρακτηριστικών του. Ο τρόπος με την οποίο συντελείται αυτή η παρέμβαση, όπως λ.χ. με την επιλογή εμβρύων ή με την μεταβολή των γονιδίων ενός συγκεκριμένου εμβρύου δεν είναι ηθικά αδιάφορος, αλλά δεν θα αναφερθώ σε αυτό το ζήτημα.<sup>3</sup> Υποθέτω επίσης ότι στο μέλλον οι πρόοδοι της γενετικής μηχανικής θα έχουν καταστήσει τις μορφές ΓΠ για τις οποίες θα κάνω λόγο όχι μόνο εφικτές, αλλά ασφαλείς και ανώδυνες. Με αυτό εννοώ ότι οι τεχνικές που χρησιμοποιούνται δεν θα έχουν αρνητικές συνέπειες για το συγκεκριμένο οργανισμό που υφίσταται την παρέμβαση, για τους απογόνους τους ή (σε περιπτώσεις γενικευμένων ομοειδών ΓΠ) για το ανθρώπινο είδος, όπως λ.χ. τη μείωση της γενετικής ποικιλομορφίας μας.<sup>4</sup> Τέλος, η κλωνοποίηση αποτελεί ξεχωριστή περίπτωση ΓΠ που δεν

<sup>3</sup> Για την ηθική σημασία αυτής της διάκρισης βλ. Julian Savulescu, Melanie Hemsley, Ainsley Newson and Bennett Foddy, «Behavioural Genetics: Why Eugenic Selection is Preferable to Enhancement» *Journal of Applied Philosophy* 23 (2006): 157-71.

<sup>4</sup> Σημειωτέον ότι οι αρνητικές συνέπειες για την υγεία (σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο) δεν αποτελούν απαρεγκλίτως λόγο ηθικής καταδίκης των ΓΠ, αφού σε κάποιες περιπτώσεις το όφελος ενδέχεται να κατισχύει των βλαβών που προκαλούνται. Απλώς, θα περιοριστώ σε περιπτώσεις που υποθετικά δεν υπάρχουν τέτοιου είδους αρνητικές επιπτώσεις.

θα συζητηθεί σε αυτό το άρθρο, αλλά κάποια από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται εδώ βρίσκουν εφαρμογή και στην κλωνοποίηση.<sup>5</sup>

Στις μέρες μας ένα μεγάλο μέρος της διεθνούς κοινότητας θεωρεί ότι οι ΓΠ –με κάποιες εξαιρέσεις– έχουν τέτοια ηθική απαξία ώστε να απαγορεύονται δια νόμου. Σύμφωνα με το άρθρο 13 της Σύμβασης του Οβιέδο που κυρώθηκε με το νόμο 2619/1998 της Ελληνικής πολιτείας «[κ]άθε επέμβαση που αποσκοπεί στην τροποποίηση του ανθρώπινου γονιδιώματος είναι επιτρεπτή μόνο για προληπτικούς, διαγνωστικούς ή θεραπευτικούς σκοπούς και μόνον εφόσον δεν αποσκοπεί στο να εισαγάγει οποιαδήποτε τροποποίηση στο γονιδίωμα τυχόν απογόνων».<sup>6</sup> Η διάταξη αυτή θέτει ένα σαφές όριο που έχουμε νομική υποχρέωση να σεβαστούμε, αλλά αυτό δεν εμποδίζει περαιτέρω προβληματισμούς. Μήπως ακόμα και κάποιες επιτρεπτές ΓΠ είναι ηθικά επιλήψιμες; Εάν αυτό δεν ισχύει, θα πρέπει να σταματήσουμε στις παρεμβάσεις για προληπτικούς ή θεραπευτικούς σκοπούς, ακόμα και αν στο μέλλον υπάρχει η δυνατότητα και άλλου είδους παρεμβάσεων που θα είναι απαλλαγμένες από παρενέργειες; Τι το ανήθικο ενυπάρχει στην αλλαγή του γονιδιώματος των απογόνων;

Πριν γίνει λόγος για την ηθική διάσταση των ασφαλών ΓΠ σε συνάρτηση με τη δικαιολόγηση της νομοθετικής απαγόρευσής τους είναι χρήσιμο να θυγεί το ζήτημα των ψυχολογικών ορίων τους. Σύμφωνα με τον Heyd «[τ]α όρια της γενετικής μηχανικής δεν βρίσκονται...σε κάποιον επιστημονικά ή μεταφυσικά οριζόμενο πυρήνα της ανθρώπινης φύσης, αλλά στο σημείο όπου θα σταματούσαμε να αντιμετωπίζουμε κάποιον ως απόγονό μας».<sup>7</sup> Ποιο είναι αυτό το σημείο δεν είναι απόλυτα σαφές, αλλά κατά τα φαινόμενα μπορούμε να φανταστούμε ως απόγονό μας ένα άτομο που θα είναι ευφυέστερο και θα έχει μεγαλύτερη διάρκεια ζωής από εμάς. Αντίθετα, μάλλον δεν θα θεωρούσαμε ως απόγονό μας έναν κένταυρο ή μια γοργόνα, εάν υποθετικά μπορούσαμε μέσω διασταυρώσεων του γενετικού υλικού μας να δημιουργήσουμε τέτοια πλάσματα. Έχει κάποια σημασία αυτή η παρατήρηση για την ηθική των ΓΠ; Ενδεχομένως να μας υποδεικνύει ότι δεν πρέπει να ανησυχούμε ιδιαίτερα για το επιτρεπτό ή όχι εξελίξεων στη γενετική, η επιδίωξη των οποίων είναι (ψυχολογικά) ανέφικτη. Ως γνωστόν, «το πρέπει προϋποθέτει το μπορώ». Από την άλλη πλευρά, η παρατήρηση αυτή μπορεί μεν να απηχεί τις διαισθήσεις των περισσοτέρων, αλλά δεν

---

<sup>5</sup> Την κλωνοποίηση τη συζητώ στο *Υπέρ του δέοντος: Δοκίμια πρακτικής φιλοσοφίας* (Αθήνα: Εκκρεμές, 2007), κεφάλαιο τέσσερα. Επίσης, δεν θα με απασχολήσουν τα σημαντικά ηθικά προβλήματα που προκύπτουν μόνο από τη δυνατότητα διάγνωσης γενετικών ασθενειών ή κάποιας σχετικής προδιάθεσης, εάν η διάγνωση αυτή δεν συνοδεύεται από κάποια ΓΠ.

<sup>6</sup> Βλ. το διαφωτιστικό σχολιασμό από τον Τάκη Κ. Βιδάλη στο *Βιοδίκαιο, Πρώτος Τόμος: Το Πρόσωπο* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2007), 254-63.

<sup>7</sup> Heyd, David. *Genethics: Moral Issues in the Creation of People* (Berkeley: California University Press, 1984), 174-5.

μπορεί να αποκλειστεί το ενδεχόμενο κάποιιοι να μην αισθάνονται τέτοιου είδους ψυχολογικές δεσμεύσεις και να έχουν μια ιδιαίτερα διευρυμένη αντίληψη για το τι θα μπορούσε να αποτελέσει απόγονό τους. Αν μάλιστα αυτοί οι ολίγοι συμβεί να είναι γενετιστές που διαθέτουν πρωτοποριακή τεχνογνωσία, η κατάσταση περιπλέκεται επικίνδυνα. Έτσι, είναι προτιμότερο να θέσουμε άμεσα το ερώτημα για τα ηθικά όρια των ασφαλών ΓΠ, παραμερίζοντας ως αποπροσανατολιστική τη συζήτηση για τα ψυχολογικά όριά τους.

Τέλος, επιβάλλεται κάποιο σχόλιο για δύο παραδόσεις που ρίχνουν τη βαριά αρνητική σκιά τους σε κάθε προσπάθεια θετικής αντιμετώπισης των ΓΠ. Πρόκειται για τη ναζιστική ευγονική που υποκινούνταν από ρατσιστικά κίνητρα, εφαρμόστηκε με έλλειψη σεβασμού προς στοιχειώδεις κανόνες ιατρικής δεοντολογίας και οδήγησε σε αποτρόπαια αποτελέσματα, και την επιστημονική φαντασία που μας παρουσιάζει κατά κανόνα τις πλέον αποκρουστικές και καταδικαστέες από τις δυνατές εφαρμογές της γενετικής τεχνολογίας. Και οι δύο αυτές παραδόσεις δεν μπορούν να αγνοούνται στις σχετικές συζητήσεις. Η συνεισφορά τους, όμως, συνίσταται, κατά τη γνώμη μου, στο ότι μας υποδεικνύουν τι πρέπει να *αποφεύγουμε* και όχι την απόλυτη απόρριψη κάθε μορφής ΓΠ στον άνθρωπο. Τα κίνητρα, οι επιδιώξεις και οι μέθοδοι που χρησιμοποιούνται, καθώς και οι εικαζόμενες ή αποδεδειγμένες συνέπειες, επιτελούν καταλυτικό ρόλο κατά την αξιολόγηση κάθε είδους ΓΠ. Το ζητούμενο για μας είναι να σκεφτούμε τι θα ήταν ορθό και τι επιλήψιμο στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας και των αρχών που υπόκεινται των βασικών θεσμών της.<sup>8</sup> Εάν οι κοινωνίες μας στρέφονταν μελλοντικά προς τον ολοκληρωτισμό ή τον απροκάλυπτο ρατσισμό, οι χρήσεις της γενετικής τεχνολογίας θα ήταν το λιγότερο που θα έπρεπε να μας ανησυχεί.

## 2. Θεραπευτική-Προληπτική ΓΠ

Την αντιλαμβάνομαι ως παρέμβαση σε έναν ανθρώπινο γονότυπο προκειμένου να απαλλάξουμε τον ίδιο ή κάποιον άλλο γονότυπο από γενετικής προέλευσης ασθένειες ή από παράγοντες που θα επιβαρύνουν μελλοντικά την υγεία του. Αυτό μπορεί να περικλείει την άμεση παρέμβαση στο γενετικό υλικό ενός εμβρύου προκειμένου να

<sup>8</sup> Ο John Alan Cohan (και όχι μόνο) χρησιμοποιεί τον όρο *αναπαραγωγγενετική* (reprogenetics) για να περιγράψει μια προσπάθεια που δεν επιβάλλεται από κυβερνήσεις και αποσκοπεί «στη διεύρυνση της αναπαραγωγικής ελευθερίας καθώς και στο να προσφέρει στους ανθρώπους τη δυνατότητα να έχουν υγιεινότερα, ευτυχέστερα και περισσότερα αξιαγάπητα παιδιά». Βλ. «Ethics of Genetic Enhancement of Aptitudes and Personality Traits» στο *Ethical Issues for the Twenty-First Century*, edited by Frederick Adams (Charlottesville: Philosophy Documentation Center, 2005), 33. Δεν θεωρώ, όμως, όπως θα φανεί στη συνέχεια, ότι η φιλελεύθερη δημοκρατική πολιτεία θα πρέπει να αποποιηθεί κάθε έλεγχο επί αυτών των ζητημάτων εξαιτίας του φρικτού προηγουμένου της άνωθεν επιβεβλημένης ναζιστικής ευγονικής.

αποκαταστήσουμε μια βλάβη ή, εάν αυτό δεν είναι εφικτό, την καταστροφή του ίδιου του εμβρύου. Ακόμα στην περίπτωση των βλαστοκυττάρων η ΓΠ συνίσταται στην αφαίρεση αυτών των κυττάρων, με αποτέλεσμα τον τερματισμό της ζωής του εμβρύου, προκειμένου να καλλιεργηθούν ιστοί που δυνητικά θα χρησιμοποιηθούν για τη θεραπεία ιδιαίτερα σοβαρών παθήσεων.<sup>9</sup> Στην τελευταία περίπτωση θα λέγαμε σχηματικά ότι θυσιάζουμε έναν γονότυπο για να σώσουμε κάποιον άλλο.

Τι είδους αντιρρήσεις θα μπορούσαν εδώ να διατυπωθούν; Συχνά ακούμε ότι κάθε ΓΠ συνιστά παραβίαση ενός ακραίου ορίου, ενός «αβάτου» η βεβήλωση του οποίου θα αποβεί καταστροφική για τον άνθρωπο. Σύμφωνα με τον Αρχιεπίσκοπο Χριστόδουλο «τρέμουμε στην ιδέα πως είναι ποτέ δυνατόν οι εφαρμογές της γενετικής αυτής επανάστασης να ξεπεράσουν τα όρια του σεβασμού προς την αρχή της ζωής και να εξελιχθούν σε «ύβριν» κατά του Δημιουργού και της φύσεως, η οποία εκδικείται τους θρασεείς περιφρονητές των αιώνιων και διαχρονικών της νόμων».<sup>10</sup> Εδώ μπορεί να διακρίνει κανείς τρεις διαφορετικές προσεγγίσεις. Πρώτον, τη διατύπωση απόλυτα δικαιολογημένων επιφυλάξεων ως προς το ενδεχόμενο η χρήση των νέων τεχνολογιών να οδηγήσει σε καταστρατηγήσεις της αξίας της ανθρώπινης ζωής. Δεύτερον, την παραδοχή ότι η γενετική μηχανική αντίκειται στο θέλημα του Θεού. Στο βαθμό που η θέση αυτή δεν συνάγεται αυθαίρετα αλλά τεκμηριώνεται μέσα από ιερά κείμενα, είναι απόλυτα σεβαστή, αλλά μόνο στο θρησκευτικό πλαίσιο εντός του οποίου εκφέρεται. Εκτός αυτού δεν μπορεί να ισχύει, παρά μόνο εάν εκφραστεί με ευρύτερα αποδεκτούς μη θρησκευτικούς όρους. Κάτι τέτοιο φαίνεται να επιδιώκει η τρίτη προσέγγιση, η οποία κάνει λόγο για μια εκδικητική φύση που τιμωρεί όσους παραβιάζουν τους «διαχρονικούς» νόμους της. Η ιδέα αυτή μπορεί να ασκεί σε κάποιους μια ξεχωριστή γοητεία, αλλά δεν φαίνεται να αντέχει στη βάσανο της φιλοσοφικής κριτικής. Αποτελεί κατηγορικό λάθος να αποδίδουμε στη φύση εν γένει αυτοσυνειδησία και προθέσεις –χωρίς την παρουσία των οποίων δεν νοείται τιμωρία–, δηλαδή νοητικά χαρακτηριστικά που απαντούν στους ανθρώπους και ίσως σε ορισμένα ανώτερα θηλαστικά, ενώ αποτελεί επιστημονικό λάθος να χαρακτηρίζουμε τις σχετικές με την αναπαραγωγή βιολογικές διαδικασίες «αιώνιους φυσικούς νόμους», καθώς τα είδη και οι βιολογικές διαδικασίες που τα διέπουν εξελίσσονται διαρκώς. Ακόμα, εάν κάποιος δεν πείθεται από αυτές τις επιστημάνσεις, θα μπορούσε να αναρωτηθεί γιατί η φύση να μην βλέπει θετικά τις προσπάθειες ενός τόσο δραστήριου στοιχείου της, του ανθρώπου, να ανταποκριθεί στις προκλήσεις που

---

<sup>9</sup> Παύλος Κ. Σούρλας, «Τα βλαστοκύτταρα στη βιοϊατρική έρευνα: Βασικά ηθικά προβλήματα,» *Ισοπολιτεία* 5 (2001): 207-31.

<sup>10</sup> Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος, «Γενετική μηχανική και κλωνοποίηση στην υπηρεσία της ζωής ή του ολέθρου;» [http://www.ecclesia.gr/greek/archbishop/default.asp?id=124&what\\_main=1&what\\_sub=6&lang=gr&archbishop\\_heading=Κοινωνία](http://www.ecclesia.gr/greek/archbishop/default.asp?id=124&what_main=1&what_sub=6&lang=gr&archbishop_heading=Κοινωνία)

συνιστούν για αυτόν τα φυσικά δεδομένα υπερβαίνοντάς τα. Η συζήτηση αυτή είναι αδιέξοδη και έτσι μπορούμε να περιοριστούμε στο ρητορικό ερώτημα πως «από τη στιγμή που προσπαθούμε να θεραπεύσουμε τώρα μια γενετικής προέλευσης ασθένεια με τη χορήγηση φαρμάκων ή με άλλες ιατρικές πράξεις, γιατί να μην την εξαλείψουμε *ceteris paribus* εκ των προτέρων μέσω ασφαλών ΓΠ;».<sup>11</sup>

Ωστόσο, είναι ενδεχόμενο άτομα που τώρα πάσχουν από ασθένειες που η παρέμβασή μας επιχειρεί να εξαλείψει να αντιδράσουν με το σκεπτικό ότι αυτό το εγχείρημα τα απαξιώνει ηθικά. Ο Glover θεωρεί ότι «με δεδομένη την ύπαρξη κάποιων απεχθών στάσεων προς τα άτομα με αναπηρία, η ανησυχία μήπως οι γενετικές επιλογές που στρέφονται κατά της αναπηρίας αποτελούν έκφραση αυτών των στάσεων είναι δικαιολογημένη. Ποιον αντίκτυπο έχει στον τρόπο που βιώνει στην κοινωνία του την ισότητα σεβασμού ένα άτομο με αναπηρία, εάν σχεδιάζονται προγράμματα που αποσκοπούν στη γέννηση ανθρώπων που δεν θα έχουν αυτή την αναπηρία;»<sup>12</sup>

Είναι πράγματι πολύ πιθανό κάποια άτομα να αισθάνονται πικρία ή οργή εξαιτίας αυτών των προγραμμάτων, και δεν υπάρχει φυσικά καμία αμφιβολία ότι πολλοί άνθρωποι που πάσχουν από τις εν λόγω ασθένειες διάγουν έναν πλήρη νοήματος βίο. Ωστόσο, είναι δύσκολο να δεχτώ ότι βλάπτονται από τη ΓΠ που εξετάζεται εδώ. Τα προγράμματα αυτά δεν στρέφονται εναντίον τους, αλλά αποσκοπούν να μην έρχονται στον κόσμο άτομα με το ίδιο πρόβλημα. Για να χρησιμοποιήσω μια αναλογία, κανείς δεν αντιτάχθηκε στα προγράμματα αύξησης του αλφαριθμητισμού με το σκεπτικό ότι δεν δείχνουν σεβασμό για τους αναλφάβητους, η ζωή των οποίων μπορεί να είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα. Η απάντηση σε αυτή την ένσταση θα ήταν να συνδράμουμε αυτά τα άτομα προκειμένου να μην αισθάνονται μειονεκτικά, όχι να επιτρέπουμε τη διαιώνιση των ασθενειών από τις οποίες πάσχουν.<sup>13</sup>

Το ζητούμενο είναι η θεραπευτική-προληπτική ΓΠ να προσφέρεται με ευθύνη της πολιτείας σε όλους ώστε να αποφεύγονται ηθικά επιλήψιμες ανισότητες ως προς την υγεία του πληθυσμού. Το ιδεώδες θα ήταν να αντικαταστήσει τα σημερινά εμβόλια.

<sup>11</sup> Είναι ενδιαφέρον ότι ακόμα και υποστηρικτές σύγχρονων εκδοχών της θεωρίας του φυσικού δικαίου, οι οποίοι εκκινούν από μεταφυσικές και θείστικες προκείμενες, δέχονται υπό κάποιες προϋποθέσεις τη θεραπευτική-προληπτική ΓΠ. Βλ. David S Oderberg, «Towards a Natural Law Critique of Genetic Engineering» στο *Philosophical Reflection on Medical Ethics*, edited by Nafsika Athanassoulis (Houndmills: Palgrave, 2005).

<sup>12</sup> Jonathan Glover, *Choosing Children: The Ethical Dilemmas of Genetic Intervention* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 33.

<sup>13</sup> Επ' αυτού βλ. και Ελένη Καλοκαιρινού, «Είναι τελικά οι προγεννητικές διαγνώσεις μορφές ευγονικής;» *Cogito* τευχ. 5 (2006): 44.

Υπάρχει, όμως, ένας προβληματισμός που, ενώ εθίγη, δεν εξετάστηκε διεξοδικότερα. Πολλοί πιστεύουν ότι οι θεραπευτικές ΓΠ που σχετίζονται με την μελέτη των εμβρυικών βλαστοκυττάρων είναι απόλυτα καταδικαστέες, όπως και η έκτρωση, καθώς θεωρούν ότι η ζωή ενός εμβρύου ολίγων ημερών και ενός νεογέννητου βρέφους έχουν την ίδια ηθική αξία. Οι λόγοι που προβάλλονται μπορεί να είναι θρησκευτικοί ή φιλοσοφικοί αλλά η κατακλείδα είναι ότι η αναπόφευκτη καταστροφή των εμβρύων ισοδυναμεί με δολοφονία. Για τα ζητήματα αυτά έχουν γραφεί τόσα πολλά ώστε η διαμάχη να καθίσταται πλέον κουραστική και απωθητική, αλλά επειδή πρόκειται για μια ιδιαίτερα κρίσιμη αντίρρηση, είναι αναγκαίο να επιχειρηθεί μια σύντομη αναίρεσή της.

Όταν γεννιέται ένα παιδί, τίθεται από την πλευρά μας σε λειτουργία ένα περίπλοκο, εκτεταμένο όχι απόλυτα προσδιορισμένο πλέγμα στάσεων και πρακτικών που θα μπορούσαν να συνοψιστούν με την πρόταση ότι «αρχίζουμε να το αντιλαμβανόμαστε και να το αντιμετωπίζουμε ως άνθρωπο». Δεν ξεκινάμε από κάποια αντίληψη περί προσώπου ή αξιοπρέπειας, την οποία κανείς δεν μπορεί να ορίσει με την απαιτούμενη εννοιολογική ακρίβεια, ούτε διαπιστώνουμε ότι το νεογέννητο υπάγεται πλέον στο προστατευτικό πλέγμα της αρχής της αυτονομίας, τη στιγμή που παραμένει από κάθε σημαίνουσα άποψη ετερόνομο. Αντίθετα, ξεκινάμε με βάση το προαναφερθέν πρότυπο και το εφαρμόζουμε *mutatis mutandis* (και ενίοτε με κάποιες εξαιρέσεις)<sup>14</sup> στο νεογέννητο, γιατί, σε αντίθεση με το έμβρυο, *μπορούμε να το κάνουμε*. Στο σύνθετο αυτό πρότυπο συμπλέκονται εμπειρικά δεδομένα, αξιακές πεποιθήσεις, συναισθήματα, καθώς και μια μεγάλη ποικιλία κυρίαρχων κοινωνικών αντιλήψεων, συνηθειών και πρακτικών που ως προς τις λεπτομέρειές τους μπορεί να διαφοροποιούνται από κοινωνία σε κοινωνία. Για παράδειγμα, βλέπουμε ιδίως όμμασι και όχι μέσω της διαμεσολάβησης ενός ειδικού μηχανήματος ότι το βρέφος έχει το σχήμα ενός ανθρώπου σε μικρογραφία· ή επισκεπτόμαστε το βρέφος, του μιλάμε και του φέρνουμε δώρα, ενώ αντίθετα θα ήταν από παράξενο έως προσβλητικό να πλησιάσουμε μια έγκυο γυναίκα λέγοντάς της σοβαρά ότι

---

<sup>14</sup> Ένα ηθικά ενδιαφέρον ερώτημα είναι τι γίνεται όταν υπάρχει δυσκολία να αναγνωριστεί το νεογέννητο ως άνθρωπος, όπως σε μια περίπτωση τερατογέννησης, ή αν υπάρχει διαφωνία ως προς το αν αναγνωρίζεται ως άνθρωπος. Εδώ τα πράγματα περιπλέκονται, αλλά θα πρέπει να επισημάνουμε ότι το να αναγνωρίζουμε και να αντιμετωπίζουμε κάποιον ως άνθρωπο είναι έννοια ευρύτερη του να αναγνωρίζουμε και να αντιμετωπίζουμε κάποιον ως *υγιή* άνθρωπο. Αυτό ανοίγει τον δρόμο για την αποδοχή νεογέννητων που πάσχουν από διάφορα σοβαρά σύνδρομα και παθήσεις, τα οποία δεν μπορούν να αποφευχθούν μέσω ΓΠ, μόνο που για αυτό χρειάζεται κάποιες φορές συνειδητή προσπάθεια και έντονη εσωτερική πάλη. Ο Καιάδας ως σύλληψη είναι απολύτως απορριπτός. Υπάρχουν βέβαια και ακραίες περιπτώσεις όπου η επιβίωση του νεογέννητου καθίσταται ιδιαίτερα βασανιστική για το ίδιο χωρίς καμία δυνατότητα βελτίωσης. Εδώ οι αποφάσεις είναι δύσκολες, και είναι πολλοί οι παράγοντες που χρειάζεται να ληφθούν υπόψη, αλλά πρέπει να γίνει κατανοητό ότι έχουμε μια περίπτωση ευθανασίας που προϋποθέτει ότι αναγνωρίζουμε και αντιμετωπίζουμε το νεογέννητο ως άνθρωπο.

θέλουμε να επισκεφτούμε το έμβρυο που κυοφορεί. Είναι βέβαια πολύ δύσκολο να απαριθμήσει κανείς το σύνολο των μορφών συμπεριφοράς, των συναισθημάτων και των πεπιοθήσεων που συνδέονται με αυτό το πρότυπο –και αυτό ίσως καθιστά το προτεινόμενο κριτήριο νομικά προβληματικό–, αλλά είναι προφανές ότι στα στοιχεία του συγκαταλέγονται όχι μόνο η παραδοχή της αξίας της ζωής του νεογέννητου, αλλά και η αναγνώριση ειδικών σχετικών υποχρεώσεων που κατά κανόνα δεν αναγνωρίζονται στους ενηλίκους. Έτσι, είναι λάθος να αναρωτιόμαστε πότε ένα ον με ανθρώπινη γενετική ταυτότητα γίνεται πρόσωπο ή αποκτά αυτονομία ή αξιοπρέπεια προκειμένου να του προσδώσουμε το ειδικό καθεστώς προστασίας που στερείται η συντριπτική πλειοψηφία των άλλων έμβριων όντων. Το ορθό ερώτημα είναι πότε αρχίζουμε να αντιλαμβανόμαστε αυτό το ον ως άνθρωπο και να το αντιμετωπίζουμε ανάλογα, και η απάντηση είναι πολύ απλή: όταν έρχεται στον κόσμο.<sup>15</sup> Νομίζω ότι η κοινή πρακτική μας υποδεικνύει προσφορότερες λύσεις σε αυτό το ακανθώδες ζήτημα από ό,τι η φιλοσοφία ή η θεολογία.

Βέβαια, από το γεγονός ότι δεν αναγνωρίζουμε το έμβρυο ως άνθρωπο δεν συνάγεται ότι είμαστε εντελώς αδιάφοροι για αυτό. Αυτό θα ήταν παράλογο για τον απλό λόγο ότι δεν μπορούμε να θέλουμε καινούργιους ανθρώπους, χωρίς να διασφαλίσουμε όλες τις φυσικές προϋποθέσεις επιτυχούς έλευσής τους στον κόσμο μας. Ωστόσο, υπάρχει ένα μεγαλύτερο εύρος λόγων που θα δικαιολογούσαν τη διακοπή της ζωής ενός εμβρύου από εκείνους που θα δικαιολογούσαν τη διακοπή της ζωής ενός νεογέννητου ή ενός ενηλίκου. Μια προσπάθεια προσδιορισμού τους θα μας έβγαζε από το θέμα μας και για αυτό θα περιοριστούμε στα βλαστοκύτταρα.<sup>16</sup>

Ως γνωστόν τα βλαστοκύτταρα λαμβάνονται από ένα *in vitro* γονιμοποιημένο ωάριο τις πρώτες δεκατέσσερις ημέρες. Νομίζω ότι έχουμε κάθε λόγο να μην αναγνωρίζουμε και να μην αντιμετωπίζουμε το γονιμοποιημένο ωάριο ως άνθρωπο. Δεν μοιάζει ούτε κατά διάνοια με άνθρωπο, δεν μπορούμε να το ντύσουμε, να το αγκαλιάσουμε, να το ταΐσουμε κ.ο.κ. Δεν νοιώθει ούτε πόνο. Αν τώρα η καταστροφή ενός

<sup>15</sup> Το ίδιο ισχύει και για την υποθετική περίπτωση όπου ένα έμβρυο θα κυοφορούνταν σε μια τεχνητή μήτρα. Θα το αναγνωρίζαμε ως άνθρωπο τη στιγμή που θα ερχόταν στην ίδια κατάσταση με ένα βρέφος που θα γεννιόταν με φυσιολογικό τοκετό.

<sup>16</sup> Βέβαια, το ζήτημα δεν επιλύεται μέσα σε δύο παραγράφους, αλλά νομίζω πως μια *κατασκευαστική* προσέγγιση στο πρόβλημα «πότε ένα ον με ανθρώπινη γενετική ταυτότητα αρχίζει να θεωρείται φορέας της ηθικής αξίας που θα διαθέτει κατά τη διάρκεια της υπόλοιπης ζωής του;» είναι ανοιχτή σε λιγότερες αντιρρήσεις από μια *ουσιοκρατική* προσέγγιση που θα προσδιόριζε ένα όριο όπου το ον αυτό θα αποκτούσε, ψυχή, αυτονομία, αξιοπρέπεια ή κάποιο άλλο χαρακτηριστικό. Εκείνο που έχει σημασία για την κατασκευαστική προσέγγιση είναι η πράξη της αναγνώρισης της αξίας του από τους άλλους, και αυτή κατά την μέχρι τώρα πορεία του ανθρώπου συμπίπτει με τη γέννηση.



τέτοιου ωαρίου αποτελεί το μοναδικό τρόπο για να σωθεί μια ανθρώπινη ζωή, τότε έχουμε πολύ σοβαρούς λόγους να ανεχτούμε την καταστροφή του θεωρώντας ότι αυτή είναι η λιγότερο ηθικά επιλήψιμη απόφαση. Ο Reinhard Merkel θεωρεί ότι αυτή η στάθμιση βρίσκεται σε συμφωνία με τις ηθικές διαισθήσεις μας καθώς εκτιμά ότι εάν είχαμε να επιλέξουμε μεταξύ του να σώσουμε από ένα φλεγόμενο κτήριο εκατό γονιμοποιημένα ωάρια *in vitro* ή ένα νεογέννητο, θα συμφωνούσαμε πως οφείλουμε να σώσουμε το δεύτερο.<sup>17</sup>

Με την ίδια λογική μπορούμε να δικαιολογήσουμε και την επιλογή γονιμοποιημένων ωαρίων προκειμένου να εμφυτευτούν στη μήτρα στις περιπτώσεις υποβοηθούμενης τεχνητής αναπαραγωγής ή κάποιες αμβλώσεις όπου διαπιστώνεται μέσω προγεννητικού ελέγχου ότι το έμβρυο πάσχει από σοβαρές παθήσεις για τις οποίες δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτα. Εφόσον, δεν αναγνωρίζουμε το έμβρυο ως άνθρωπο, παρόλο που είναι σαφές ότι βιολογικά ανήκει στο ανθρώπινο είδος, και εφόσον δεν μπορούμε να επέμβουμε θεραπευτικά ή προληπτικά σε αυτό, η αφαίρεση της ζωής του είναι επιτρεπτή.<sup>18</sup> Το να θέλουμε να έρχονται στον κόσμο υγιείς άνθρωποι είναι ένας απόλυτα θεμιτός στόχος η επίτευξη του οποίου μπορεί υπό αυστηρές προϋποθέσεις να δικαιολογεί και την καταστροφή οντοτήτων που μπορεί να ανήκουν βιολογικά στο είδος μας, αλλά δεν έχουν φτάσει στο εξελικτικό στάδιο όπου θα αναγνωρίζονται και θα αντιμετωπίζονται ως άνθρωποι.

### 3. Τελειοποιητική ΓΠ

Με τον όρο αυτό εννοώ την επέμβαση στο γονότυπο ενός υγιούς ανθρώπινου οργανισμού με στόχο την ενίσχυση (*genetic enhancement*) ή την επιλογή κάποιου φυσικού χαρακτηριστικού του, η κατοχή του οποίου θεωρείται πλεονεκτική και συμφέρουσα για τη μετέπειτα ζωή του. Τα χαρακτηριστικά αυτά σύμφωνα με τις τρέχουσες εκτιμήσεις μπορεί να είναι το ύψος, το χρώμα των ματιών, η μυϊκή δύναμη, η ευφυΐα, η μνήμη ή το φύλο.<sup>19</sup> Η ηθική, ωστόσο, αποτίμηση αυτής της μορφής παρέμβασης εξαρτάται από το κατά πόσο ο ενισχυμένος γονότυπος θα αντιστοιχεί στο φαινότυπο του ατόμου. Είναι προφανές ότι σε πολλές περιπτώσεις ορατά αποτελέσματα μπορούν να υπάρξουν μόνο ύστερα από συνεχή άσκηση του υποκειμένου και την κατάλληλη υποστήριξη από το περιβάλλον του.

---

<sup>17</sup> Παρατίθεται από τον Σούρλα, ό. π., 217. Νομίζω ότι το παράδειγμα αυτό επινοήθηκε αρχικά από τον George Annas.

<sup>18</sup> Λέω επιτρεπτή και όχι επιβεβλημένη, καθώς στην περίπτωση της αμβλώσης η απόφαση της μητέρας ή των γονέων να φέρουν στον κόσμο ένα παιδί γνωρίζοντας ότι θα πάσχει από μια βαρύτατη γενετική ασθένεια δεν μπορεί να αγνοηθεί.

<sup>19</sup> Δεν θα πρέπει να δημιουργηθεί η εντύπωση ότι ζητήματα σχετικά με το βαθμό ευφυΐας ή το είδος μνήμης κ.ο.κ. που θα δοθούν σε κάποιον μέσω ΓΠ είναι άμοιρα ηθικού προβληματισμού. Απλώς στο πλαίσιο αυτού του άρθρου περιορίζομαι στη συζήτηση του πρωταρχικού ερωτήματος εάν αυτού του είδους οι παρεμβάσεις είναι συλλήβδην απορριπτέες ή όχι.

Τα γαλάζια μάτια τα έχουμε ή δεν τα έχουμε, αλλά κάποιος που θα περνάει τη μέρα του τρώγοντας στο κρεβάτι δεν θα μπορεί κατά τα φαινόμενα να έχει πρωταθλητικές επιδόσεις στα σπρίντ, όσο και εάν έχει ενισχυθεί γενετικά η μυϊκή δύναμή του.

Οι αντιρρήσεις που διατυπώνονται κατά των τελειοποιητικών παρεμβάσεων είναι διαφορετικού τύπου, και, όπως είναι αναμενόμενο, η δυσπιστία ως προς την ορθότητά τους είναι πολύ πιο έντονη. Θα πρέπει να επισημανθεί, ωστόσο, ότι η όποια απαγόρευσή τους πρέπει να εδράζεται στις ιδιαίτερα αρνητικές συνέπειές τους και όχι στην ανυπαρξία ωφελημάτων.<sup>20</sup> Ο φιλελεύθερος νομοθέτης απαγορεύει κάτι που είναι συλλογικά επιβλαβές και όχι απλώς ανώφελο. Για αυτό το λόγο θα περιοριστώ στην κωδικοποίηση και στην επιγραμματική συζήτηση των πλέον συνηθισμένων ενστάσεων.

α. *Οι τελειοποιητικές ΓΠ παραβιάζουν την αυτονομία των υποκειμένων που τις έχουν υποστεί.* Σύμφωνα με τον Habermas «πρόσωπα που έχουν προγραμματιστεί δεν αντιμετωπίζουν πλέον τους εαυτούς τους ως ακέραιους αυτοουργούς της ίδιας της βιοϊστορίας τους».<sup>21</sup> Η θέση αυτή φαίνεται να εξαρτά την αυτονομία αποκλειστικά από το αν κάποια χαρακτηριστικά μας υπήρξαν αντικείμενο τελειοποιητικής ή άλλης ΓΠ και όχι από τη μορφή αυτών των χαρακτηριστικών. Ωστόσο, μια εύλογη αντίρρηση είναι πως σύμφωνα με αυτή την αντίληψη κανένας δεν μπορεί να είναι πραγματικά αυτόνομος, αφού ακόμα και αν δεν είχε υπάρξει κάποια ΓΠ, πάλι δεν θα ήταν ο δημιουργός της βιοϊστορίας του.<sup>22</sup> Εάν όμως δούμε την αυτονομία ως την ικανότητα να σχηματίζει κανείς πεπειθήσεις και να λαμβάνει αποφάσεις που τις εγκρίνει αναστοχαστικά, εκμεταλλευόμενος τις ικανότητες που διαθέτει και τις ευκαιρίες που του παρέχονται, τότε η κατάσταση διαφοροποιείται σημαντικά.<sup>23</sup> Προφανώς κάποιες ΓΠ μειώνουν τη δυνατότητα λήψης αυτόνομων αποφάσεων του ατόμου ή «καθιστούν τα παιδιά ικανά μόνο για ένα περιορισμένο εύρος τρόπων ζωής παραβιάζοντας έτσι το δικαίωμα τους στο ανοιχτό

<sup>20</sup> Για μια ένθερμη υπεράσπιση των προσπαθειών βελτίωσης των ανθρώπινων δυνατοτήτων μέσω ΓΠ βλ. ενδεικτικά Nick Bostrom, «Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective,» *The Journal of Value Inquiry* 37 (2003): 493-506.

<sup>21</sup> Jürgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης. Πίστη και γνώση*, μετάφραση Μαρία Τόπαλη, πρόλογος Κωνσταντίνος Καβουλάκος (Αθήνα: Scripta, 2004), 138.

<sup>22</sup> Michael J. Sandel, *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2007), 7-8.

<sup>23</sup> Η αντίληψη αυτή περί αυτονομίας είναι ευρύτερη αλλά όχι ασύμβατη με την καντιανή προέλευση αντίληψη περί ηθικής αυτονομίας που βλέπει το υποκείμενο ταυτόχρονα ως νομοθέτη και υποκείμενο καθολικών ηθικών νόμων. Κάποιος μπορεί να είναι αυτόνομος (σύμφωνα με την αντίληψη που αποδέχομαι) και καντιανά αυτόνομος, χωρίς, ωστόσο, αυτό να είναι αναγκαίο. Για μια προσέγγιση κάποιων προβλημάτων που εξετάζονται εδώ με βάση την καντιανή αυτονομία βλ. Σταυρούλα Τσινόρεμα, «Η βιοηθική και η σύγχρονη κριτική της πράξης: Η ηθική στην εποχή της βιοτεχνολογίας,» *Δευκαλίων* 24 (2006): 213-50.

μέλλον». <sup>24</sup> Φανταστείτε μια οικογένεια επαγγελματιών ζητιάνων, σαν και αυτές που περιδιαβαίνουν τα Βαλκάνια, η οποία θα επιδίωκε να φέρει στον κόσμο μέσω ΓΠ παιδιά χωρίς πόδια με το σκεπτικό ότι έτσι θα βελτιώνονταν οι επαγγελματικές προοπτικές τους! Δεν χωρεί αμφιβολία ότι κάτι τέτοιο συνιστά σοβαρή προσβολή της αυτονομίας τους και θα πρέπει να απαγορεύεται. Αντίθετα εκ πρώτης όψεως δεν βλέπω το λόγο να απαγορεύονται παρεμβάσεις που ενισχύουν τις ικανότητες για αυτόνομη σκέψη και δράση, όπως αυτές που θα ενίσχυαν την ευφυΐα ενός ατόμου ή θα διευκόλυναν την εκμάθηση ξένων γλωσσών (αν υποθέσουμε ότι αυτή η ικανότητα βρίσκεται στα γονίδια μας). Επομένως, το ζήτημα της προσβολής της αυτονομίας συναρτάται κάθε φορά από το είδος της τελειοποιητικής ΓΠ που θα πραγματοποιηθεί και δεν μπορεί να αντιμετωπίζεται γενικά και αφηρημένα.

β. *Οι τελειοποιητικές ΓΠ προκαλούν άλλου είδους ηθικές βλάβες στα υποκείμενα που τις έχουν υποστεί.* Συνήθως οι υποστηρικτές αυτής της αντίρρησης αναφέρονται στο ενδεχόμενο τα άτομα να τρέφουν ιδιαίτερα αρνητικά συναισθήματα προς τους γονείς τους, γιατί τα «φόρτωσαν» με κάποιο φυσικό χαρακτηριστικό το οποίο δεν τους αρέσει, χωρίς ωστόσο να θεωρούν ότι προσβάλλει την αυτονομία τους, <sup>25</sup> ή γιατί δεν ενίσχυαν κάποιο άλλο χαρακτηριστικό τους. Αυτό πράγματι μπορεί να συμβεί. Τα συναισθήματα όμως αυτά δεν διαφέρουν από τα αρνητικά συναισθήματα που μπορεί σήμερα κάθε παιδί να τρέφει προς τους γονείς του αναφορικά με πράξεις ή παραλείψεις τους σχετικά με την ανατροφή και τη μόρφωση του, τις οποίες θεωρεί ατυχείς. <sup>26</sup> Επίσης τα εν λόγω συναισθήματα μπορεί να μετριάζονται από τη γνώση ότι οι γονείς ενεργούσαν για τα καλό του παιδιού. Το να εξασφαλίσουμε ότι κάθε παιδί θα είναι απόλυτα ικανοποιημένο από τις επιλογές των γονέων του είναι έργο ανέφικτο, και επομένως δεν μπορεί να αποτελεί ηθικό στόχο.

---

<sup>24</sup> D. Mameli, «Reproductive Cloning, Genetic Engineering and the Autonomy of the Child: The Moral Agent and the Open Future,» *Journal of Medical Ethics* 33 (2007): 90.

<sup>25</sup> Η παρουσία αρνητικών ή δυσάρεστων συναισθημάτων είναι γενικά συμβατή με την αυτόνομη σκέψη και δράση, όπως ορίστηκε εδώ, εκτός από περιπτώσεις όπου παρατηρούνται πρόσκαιρες ή μονιμότερες συναισθηματικές διαταραχές (πανικός, κατάθλιψη κ.κ.), οι οποίες αναγκάζουν το υποκείμενο να χάσει τον έλεγχο των σκέψεων και των πράξεών του. Η αυτονομία διαφέρει από την ευτυχία ή την ευζωία. Εάν θεωρήσουμε ότι η ικανότητα αυτόνομης σκέψης και δράσης συνδέεται αναγκαστικά με την ύπαρξη θετικών και ευχάριστων συναισθημάτων, τότε η αυτονομία καθίσταται ένα ιδιαίτερα δυσεπίτευκτο ιδεώδες και ευτελίζεται η χρηστική αξία της.

<sup>26</sup> Εδώ διατυπώνεται η εύλογη αντίρρηση ότι δεν μπορούμε να συγκρίνουμε τη τελειοποιητική ΓΠ με τη διαπαιδαγώγηση, αφού η τελευταία είναι «ελέγξιμη από το υποκείμενο, ενώ η πρώτη θέτει ανυπερέβλητους φραγμούς» (Βιδάλης, ό. π., 259). Ωστόσο, υπάρχει σημαντικός αντίλογος. Σύμφωνα με την Mameli (ό. π. 88 και βιβλιογραφία) «οι βιολόγοι και οι ψυχολόγοι έχουν δείξει ότι πολλές περιβαλλοντικές επιδράσεις στην ψυχολογική ανάπτυξη είναι μη αντιστρέψιμες –και αυτό αφορά σε μεγάλο βαθμό, αλλά όχι αποκλειστικά, επιδράσεις που ασκούνται στην πρώιμη παιδική ηλικία– καθώς και ότι πολλές γενετικές επιδράσεις στην ψυχολογική ανάπτυξη είναι αντιστρέψιμες».

γ. Οι τελειοποιητικές ΓΠ θα ενισχύσουν τις υπάρχουσες κοινωνικές αδικίες και ανισότητες. Εδώ θα μπορούσε να διακρίνει κανείς δύο σενάρια. Σύμφωνα με το πλέον δυσοίωνα θα δημιουργηθεί μια ελίτ γενετικά ενισχυμένων ατόμων που θα υπερτερεί επί των υπολοίπων σε τέτοιο βαθμό ώστε να τους θέσει υπό τον απόλυτο έλεγχό της. Η ιδέα αυτή μπορεί να χρησιμοποιήθηκε με τον πλέον παραστατικό τρόπο από τη λογοτεχνία και τον κινηματογράφο, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είναι εύκολο να υλοποιηθεί υπό τις παρούσες περιστάσεις. Και σήμερα οι άνθρωποι διαφοροποιούνται ως προς τα πέντε πρώτα από τα προαναφερθέντα γενετικά τροποποιήσιμα χαρακτηριστικά, αλλά δεν θα λέγαμε ότι ο κόσμος «κυβερνάται» από ανθρώπους που υπερτερούν ως προς κάποιο από αυτά. Οι κυριαρχούσες ελίτ φαίνεται να είναι πολιτικές, στρατιωτικές, οικονομικές ή κοινωνικές, δηλαδή να διαφοροποιούνται από τους υπόλοιπους ανθρώπους διαμέσου μη βιολογικών χαρακτηριστικών. Μοναδική εξαίρεση είναι η συνεχιζόμενη κυριαρχία των ανδρών σε πολλούς καίριους τομείς, αλλά και εδώ τα αίτια δείχνουν να είναι περισσότερο κοινωνικά παρά βιολογικά. Για να πραγματοποιηθεί το εφιαλτικό σενάριο που επισημαίνει η αντίρρηση, δεν αρκεί η νομιμοποίηση των τελειοποιητικών ΓΠ. Θα πρέπει να συνεργήσουν και άλλοι παράγοντες που έχουν μεγαλύτερη βαρύτητα. Η κατοχή της σχετικής τεχνογνωσίας δεν μπορεί από μόνη της να είναι κοινωνικά επιβλαβής, εάν η χρήση δεν συνδυαστεί με την αποποίηση του σεβασμού που οφείλουμε σε κάθε άνθρωπο και στα καθολικά δικαιώματα που τον περιβάλλουν. Αλλά, όπως υπαινίχθηκα, η εξασθένηση αυτού του σεβασμού επαρκεί για να μας κινητοποιήσει, είτε διαθέτουμε προηγμένη γενετική τεχνολογία είτε όχι.

Σύμφωνα με το λιγότερο δυσοίωνα αλλά περισσότερο πιθανό σενάριο οι «έχοντες και οι κατέχοντες» θα εκμεταλλευτούν κατά αποκλειστικότητα τη δυνατότητα τελειοποιητικών ΓΠ με αποτέλεσμα να αυξηθούν ακόμα περισσότερο οι υπάρχουσες κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες, χωρίς ωστόσο να οδηγηθούμε σε μια δικτατορία των γενετικά τροποποιημένων ατόμων. Το επιχείρημα αυτό βασίζεται στην υπόθεση ότι οι τελειοποιητικές ΓΠ θα είναι δυσπρόσιτες για τα ασθενέστερα οικονομικά στρώματα, κάτι που δεν είναι βέβαιο.<sup>27</sup> Ακόμα όμως και αν αυτή η υπόθεση αληθεύει, η ανωτέρω δυσάρεστη εξέλιξη θα μπορούσε να αποφευχθεί με τρόπους που δεν είναι ως προς τους προβληματισμούς περί κοινωνικής δικαιοσύνης που εκφράζονται σήμερα, τουλάχιστον στο πλαίσιο της πολιτικής φιλοσοφίας. Η αρχή της διαφοράς του Rawls θα μπορούσε, για παράδειγμα, να τροποποιηθεί έτσι ώστε να πρεσβεύει (και) ότι οι ανισότητες που δημιουργούνται λόγω τελειοποιητικών ΓΠ πρέπει να είναι αποδεκτές μόνο όταν αποβαίνουν προς το μέγιστο όφελος των λιγότερο ευνοημένων μελών της κοινωνίας. Έτσι κάποια

<sup>27</sup> Ήδη το κόστος αποκωδικοποίησης του ανθρώπινου γονιδιώματος ακολουθεί θεαματικά πτωτική πορεία.

άτομα που διαθέτουν ιδιαίτερα υψηλή ευφυΐα λόγω ΓΠ θα μπορούσαν να υποχρεωθούν να πληρώνουν ειδικό φόρο ή να προσφέρουν για κάποιο διάστημα κοινωφελείς υπηρεσίες. Το ζήτημα απαιτεί ξεχωριστή μελέτη, αλλά δεν βλέπω εδώ κάποιο ακαταμάχητο επιχείρημα υπέρ της απόλυτης απαγόρευσης των τελειοποιητικών ΓΠ.<sup>28</sup>

Ωστόσο, κατά τη γνώμη μου, υπάρχει ένα χαρακτηριστικό το οποίο ποτέ δεν πρέπει να αποτελεί αντικείμενο τελειοποιητικής ΓΠ: το φύλο του ατόμου. Ο λόγος είναι ότι εάν μια φιλελεύθερη και δημοκρατική πολιτεία επέτρεπε τον καθορισμό του φύλου σε αυτό το πλαίσιο θα ήταν σαν να αποδεχόταν ότι το να είναι κανείς άνδρας ή γυναίκα αποτελεί *κοινωνικό πλεονέκτημα* ή *μειονέκτημα*, κάτι που σαφώς προσβάλλει τη θεσμοθετημένη και θεμελιακή αρχή της ισότητας των φύλων. Σκοπός της πολιτείας οφείλει να είναι να μην αποτελεί το φύλο *per se* στοιχείο ευζωίας ή δυστυχίας. Η αντίρρηση αυτή είναι κατά πολύ σημαντικότερη από εκείνη που επικαλείται τον κίνδυνο σοβαρής ανισοκατανομής ανδρών/γυναικών. Πιστεύω ότι ακόμα και αν οι γονείς επιθυμούσαν να καθορίσουν το φύλο του παιδιού κινούμενοι από άλλα ελατήρια, αυτά θα μπορούσαν να ληφθούν υπόψη μόνο εάν αρθούν οι διακρίσεις που συνεχίζουν να υπάρχουν εις βάρος των γυναικών.<sup>29</sup>

δ. *Οι τελειοποιητικές ΓΠ θα έχουν αρνητικές επιπτώσεις για τους γονείς που τις παρέχουν στα παιδιά τους.* Εκφράζεται ο φόβος ότι οι γονείς, ενώ παλαιότερα αγαπούσαν τα παιδιά τους ως είχαν, τώρα θα πάψουν να τα αγαπούν και θα αρχίζουν να τα αντιμετωπίζουν ως «εμπορεύματα». Αυτό δεν είναι προφανές ότι θα συμβεί. Θα μπορούσε μάλιστα να ειπωθεί ότι αν σήμερα υπάρχουν κάποιοι γονείς που δεν αντιμετωπίζουν με τη δέουσα στοργή τα παιδιά τους, γιατί «δεν είναι όπως τα είχαν φανταστεί» (ό,τι και αν σημαίνει αυτό), ο αριθμός τους ενδέχεται μελλοντικά να μειωθεί καθώς οι δυνατότητες των γονέων να επιδράσουν στα παιδιά τους με τον τρόπο που επιθυμούν θα αυξηθούν σημαντικά. Εκείνο που κατά τα φαινόμενα θα συμβεί είναι ότι οι γονείς θα φορτωθούν με επιπλέον άγχος, καθώς θα πρέπει να αποφασίσουν τι είδους βιολογικά χαρακτηριστικά θα δώσουν στα παιδιά τους. Η ύπαρξη όλο και περισσότερων επιλογών δεν είναι πάντα ευεργετική για τον επιλέγοντα. Αυτό όμως δεν φαίνεται να αποτελεί λόγο που καθιστά αναγκαία την απόλυτη απαγόρευση των τελειοποιητικών ΓΠ.

---

<sup>28</sup> Η σχέση κοινωνικής δικαιοσύνης και γενετικών παρεμβάσεων συζητείται διεξοδικά στο σχετικό αφιέρωμα του *Kennedy Institute of Ethics Journal* [τεύχος 1, τόμος 15 (2005), άρθρα Mwase, Lindsay, Allhoff, Loftis]. Φρονώ ότι αυτή η αντίρρηση δεν θα διατυπωνόταν στην περίπτωση των θεραπευτικών-προληπτικών ΓΠ για το λόγο ότι οι περισσότεροι άνθρωποι θα συμφωνούσαν ως προς την εφαρμογή θεραπειών που είναι προσιτές μόνο στους οικονομικά ισχυρούς με την ελπίδα ότι κάποτε θα γίνουν προσιτές σε όλους.

<sup>29</sup> Ενδεχομένως μια εξαίρεση που θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή θα ήταν η επιλογή φύλου για λόγους επίτευξης έμφυλης ισορροπίας μεταξύ των παιδιών της οικογένειας.

Σε παρόμοιο μήκος κύματος κινείται και η ανησυχία ότι οι άνθρωποι θα γίνουν περισσότερο αλαζονικοί καθώς θα μπορούν πλέον να καθορίσουν κάποια χαρακτηριστικά των απογόνων τους, ενώ μέχρι τώρα δεν είχαν άλλη επιλογή από το να τα αποδεχτούν ως δεδομένα.<sup>30</sup> Μια πρώτη απάντηση είναι ότι οι άνθρωποι ανέκαθεν προσπαθούν να καθορίσουν ως ένα βαθμό τα χαρακτηριστικά των απογόνων τους επιλέγοντας το σύντροφο με τον οποίο θα κάνουν παιδιά. Αλλά ακόμα και αν συμφωνήσουμε με το συμπέρασμα του επιχειρήματος, δεν είναι πρόδηλο ότι αυτό συνηγορεί υπέρ της απόλυτης απαγόρευσης των τελειοποιητικών ΓΠ. Η ιδέα να προσφύγουμε σε ποινικές και άλλες κυρώσεις για να κάνουμε τους πολίτες φιλελεύθερων δημοκρατιών λιγότερο αλαζονικούς δεν μπορεί να είναι καλοδεχούμενη. Θα είχε θέση μόνο σε ένα ολοκληρωτικό ή θεοκρατικό καθεστώς όπου σκοπός των αρχών θα ήταν επιβάλλουν στους πολίτες συγκεκριμένες αρετές. Ξεφυλλίζοντας κανείς τον ποινικό κώδικα μιας φιλελεύθερης πολιτείας δεν συναντά διατάξεις που αποσκοπούν στο να τιθασεύσουν την αλαζονεία και να καλλιεργήσουν την ταπεινοφροσύνη. Αυτό είναι έργο άλλων θεσμών. Γιατί στην περίπτωση των τελειοποιητικών ΓΠ να δεχτούμε κάποια εξαίρεση;

ε. *Οι τελειοποιητικές ΓΠ θα καταργήσουν το αθλητικό πνεύμα όπως το εννοούμε σήμερα.* Υπάρχει στις μέρες μας μια έντονη διαμάχη σχετικά με το αν θα πρέπει να επιτραπεί στο μέλλον η συμμετοχή σε ατομικά ή ομαδικά αθλήματα ατόμων που έχουν υποστεί τελειοποιητικές ΓΠ προκειμένου να βελτιώσουν τις αγωνιστικές επιδόσεις τους. Κάποιοι θεωρούν ότι το αθλητικό πνεύμα θα πληγεί ανεπανόρθωτα, αφού τα αθλήματα θα καταντήσουν θεάματα όπως οι κοκορομαχίες, όπου το μόνο που έχει σημασία είναι βιολογικά χαρακτηριστικά όπως η δύναμη ή η ταχύτητα.<sup>31</sup> Σε αυτό άλλοι αντιτείνουν ότι ήδη βρισκόμαστε σε έναν αγώνα συνεχούς βελτίωσης των αθλητικών επιδόσεων και η χρήση της γενετικής μηχανικής για αυτό το σκοπό δεν είναι τίποτα άλλο από τη συνέχιση της ίδιας πορείας με άλλα μέσα. Μόνη προϋπόθεση θα ήταν οι σχετικές ΓΠ να γίνουν προσιτές σε όλους.<sup>32</sup> Η αντιπαράθεση αυτή είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, αλλά δεν σχετίζεται άμεσα με το ζήτημα που με απασχολεί. Ο λόγος είναι ότι ακόμα και αν απαγορευτεί η συμμετοχή σε αγώνες αθλητών που θα έχουν υποστεί τελειοποιητικές ΓΠ, αυτό δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να απαγορευτούν οι τελειοποιητικές ΓΠ εν γένει. Πρόκειται για δύο ξεχωριστά ζητήματα.

<sup>30</sup> Sandel, ό.π., κεφάλαιο τρία και σποράδην. Για μια κριτική σε παλαιότερη διατύπωση των θέσεων του Sandel βλ. Frances M. Kamm, «Is There a Problem with Enhancement?» *The American Journal of Bioethics* 5 (2005): 5-14.

<sup>31</sup> Sandel, *αυτ.*, 25 κ.ε.

<sup>32</sup> Julian Savulescu, «Justice, Fairness and Enhancement,» *Annals of the New York Academy of Sciences* 1093 (2006): 328-31.

Από τη μέχρι τώρα συζήτηση, η οποία φυσικά δεν διεκδικεί αξιώσεις πληρότητας, προκύπτει το συμπέρασμα ότι μόνο κάποιες μορφές τελειοποιητικών ΓΠ έχουν τέτοια ηθική απαξία ώστε να πρέπει να απαγορευτούν. Κάποιες άλλες μπορεί να έχουν ορισμένες αρνητικές επιπτώσεις, αλλά αυτές φαίνονται ιδιαίτερα τετριμμένες και νομοθετικά ανεκτές, ειδικά όταν προέρχονται από άλλες αιτίες. Θα ήταν λάθος η γενετική μηχανική να καταστεί ο αποδιοπομπαίος τράγος για όλα τα δεινά που ενυπάρχουν στις κοινωνίες μας. Από την άλλη πλευρά, κάποιες επιφυλάξεις είναι απολύτως αναγκαίες, καθώς η όλη συζήτηση έχει υποθετικό χαρακτήρα. Ορισμένες συνέπειες μπορεί τελικά να είναι βαρύτερες από όσο φανταζόμαστε, ενώ μπορεί να υπάρξουν και αρνητικές επιπτώσεις που αδυνατούμε τώρα να συλλάβουμε. Μια πολιτική περιορισμένων «δοκιμών και λαθών» φαίνεται να είναι η ενδεδειγμένη σε ένα πρώτο στάδιο. Ωστόσο, αν επιτραπούν τελικά κάποιες μορφές τελειοποιητικών ΓΠ, οι σχετικές αποφάσεις είναι καλό να λαμβάνονται από τους γονείς και να έχουν την έγκριση της πολιτείας. Ο ρόλος της πολιτείας θα είναι να διασφαλίσει ότι οι εν λόγω παρεμβάσεις δεν θα είναι καταφανώς βλαπτικές για τα παιδιά και να φροντίσει να αντισταθμίζονται τυχόν κοινωνικές αδικίες που θα δημιουργούνται. Εάν τις αφήναμε μόνο στη διακριτική ευχέρεια των γονέων, θα ήταν σαν να δεχόμασταν ότι ένας γονέας δικαιούται να δώσει στους απογόνους του οποιοδήποτε φυσικό χαρακτηριστικό θεωρεί καλό, αδιαφορώντας για τις συνέπειες αυτής της πράξης του· εάν τις αφήναμε μόνο στην πολιτεία (η οποία θα εφάρμοζε υποχρεωτικά σε όλους τις ίδιες τελειοποιητικές ΓΠ) δεν θα μπορούσε να αποκλειστεί το ενδεχόμενο να χαθεί η ανθρωπινή ποικιλομορφία ή να καταστούν οι άνθρωποι υποχείρια της πολιτικής εξουσίας, όπως είχε προειδοποιήσει από παλιά ο Bernard Russell.<sup>33</sup>

#### 4. Ηθική ΓΠ

Εδώ πρέπει να ειπωθεί εξ αρχής ότι βρισκόμαστε σε ακόμα πιο ανεξερευνήτο έδαφος. Με τον όρο ηθική ΓΠ εννοώ την επέμβαση στον ανθρώπινο γονότυπο με στόχο την ενίσχυση εγγενών μορφών συμπεριφοράς που κρίνονται ηθικά επιθυμητές στο πλαίσιο μιας ηθικής θεωρίας ή θεώρησης. Η παρέμβαση αυτή προϋποθέτει την αποδοχή της θέσης ότι συγκεκριμένες μορφές ηθικά ενδιαφέρουσας συμπεριφοράς έχουν βιολογική βάση (χωρίς αυτό βέβαια να αποκλείει την επίδραση της ηθικής αγωγής στην τελική διαμόρφωσή τους), κάτι που σήμερα αποτελεί αντικείμενο έντονων αντιπαραθέσεων.<sup>34</sup> Επίσης σε αντίθεση με ό,τι ισχύει

---

<sup>33</sup> Diane B. Paul, «Genetic Engineering and Eugenics: The Uses of History,» στο *Is Human Nature Obsolete?: Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, edited by Harold W. Baillie and Timothy K. Casey (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2005), 131 κ.ε. Το άρθρο αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό, καθώς μας προσφέρει μια σύνοψη της φιλοσοφικής διαμάχης περί γενετικής μηχανικής από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα μέχρι σήμερα.

<sup>34</sup> Για μια εξαιρετική σύνοψη του τι γνωρίζουμε μέχρι τώρα βλ. Giovanni Boniolo and Paolo Vezzoni, «Genetic Influences on Moral Capacity: What Genetic Mutants Can

στην περίπτωση των τελειοποιητικών ΓΠ, όσοι θεωρούν αναγκαία κάποια μορφή ηθικής ΓΠ δεν θα την προορίζουν μόνο για τα παιδιά τους, αλλά θα επιθυμούν την καθολική εφαρμογή της, καθώς αυτό επιβάλλεται από τον κανονιστικό προσανατολισμό τους. Μια τέτοια προσέγγιση, όμως, θα δημιουργήσει αναπόφευκτα συγκρούσεις ως προς το ποιες μορφές ηθικής ΓΠ πρέπει να καθιερωθούν, καθώς οι άνθρωποι εμφορούνται από διαφορετικές και συχνά αντικρουόμενες αντιλήψεις περί του ορθού και του αγαθού.<sup>35</sup>

Ας δούμε δύο σενάρια. Σύμφωνα με το πρώτο και περισσότερο υποθετικό, ανακαλύπτουμε ότι το γεγονός πως κάποιοι άνθρωποι είναι ιδιαίτερα αναξιόπιστοι (άλλα λένε και άλλα κάνουν, δεν τηρούν τις υποσχέσεις τους, ψεύδονται ασύστολα κ.ο.κ.) οφείλεται σε κάποιο γονίδιο. Υποθέστε ότι μέσω γενετικής παρέμβασης μπορούμε να κάνουμε αυτούς τους ανθρώπους να είναι αναγκαστικά αξιόπιστοι με την έννοια ότι δεν θα μπορούν να πουν ψέματα ή να αθετήσουν μια υπόσχεση. Σύμφωνα με το δεύτερο και λιγότερο υποθετικό σενάριο, γνωρίζοντας ότι τα συναισθήματα έχουν βιολογική βάση δημιουργούμε έναν «βιολογικό θερμοστάτη» που θα αποτρέπει τους ανθρώπους από το να οργίζονται υπερβολικά. Αυτό το κάνουμε με το σκεπτικό ότι η ανεξέλεγκτη οργή αποτελεί την αιτία πολλών δεινών. Είναι επιτρεπτό να προχωρήσουμε σε αυτές τις παρεμβάσεις;

Θα μπορούσε κάποιος να απαντήσει αρνητικά με το επιχείρημα ότι η ηθική συμπεριφορά έχει αξία, μόνο όταν επιλέγεται αυτόβουλα και όχι όταν προκαθορίζεται γενετικά. Αυτό είναι σωστό, αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι και τώρα επιβάλλουμε ή απαγορεύουμε συγκεκριμένες μορφές συμπεριφοράς, αν αυτό θεωρείται απολύτως απαραίτητο για να προστατευτούν θεμελιώδεις αξίες. Αυτός είναι ο λόγος που περιορίζουμε έναν επικίνδυνο κακοποιό στη φυλακή. Γιατί λοιπόν να μην ακολουθήσουμε λιγότερο επώδυνες και πολυέξοδες μεθόδους

---

Teach Us» στο *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, edited by Giovanni Boniolo and Gabriele De Anna (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). Οι συγγραφείς είναι ιδιαίτερα επιφυλακτικοί ως προς τη συναγωγή συμπερασμάτων, αλλά εκείνο που φαίνεται να προκύπτει από την μέχρι τώρα έρευνα είναι ότι στους ανθρώπους κάποιες μονογονιδιακές (monogenic) γενετικές ασθένειες (σύνδρομο Gilles de la Tourette, σύνδρομο Brunner) έχουν ως αποτέλεσμα την υπονόμηση της ηθικής ικανότητας, την οποία αντιλαμβάνονται «ως την ικανότητα να διατυπώνουμε ηθικές κρίσεις για θέματα συμπεριφοράς.. και να συμπεριφερόμαστε ανάλογα» (78). Όσον αφορά τα ζώα, υπάρχουν ενδείξεις ότι μπορούμε να αλλάξουμε μορφές συμπεριφορά τους, οι οποίες διαθέτουν ηθική βαρύτητα όταν εκδηλώνονται από τους ανθρώπους. Για παράδειγμα, οι επιστήμονες ισχυρίζονται ότι κατόρθωσαν να μετατρέψουν ένα μονογαμικό είδος τρωκτικού σε πολυγαμικό (84). Αυτό δεν σημαίνει ότι και οι άνθρωποι θα μπορούσαν να υποστούν μια τέτοια ΓΠ, αλλά και μόνο ως νοητικό πείραμα το εγχείρημά αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον.

<sup>35</sup> Το πρόβλημα αυτό ετέθη από τον H. Tristram Engelhardt, Jr, στο «Germ-line Genetic Engineering and Moral Diversity: Moral Controversies in a Post-Christian World,» *Social Philosophy and Policy* 13 (1996): 47-62.



εξαλείφοντας εξαρχής κάποιες ηθικά επιλήψιμες και δυνητικά επικίνδυνες μορφές συμπεριφοράς;

Η απάντηση είναι αρνητική για έναν απλό λόγο: δεν είμαστε σε θέση να υποστηρίξουμε με βεβαιότητα ότι, αν δημιουργήσουμε ανθρώπους που δεν θα ψεύδονται και δεν θα οργίζονται, θα διασφαλίσουμε μια ηθική τάξη πραγμάτων που θα είναι καλύτερη από την τρέχουσα, αφού είναι για τους περισσότερους προφανές ότι υπάρχουν περιπτώσεις όπου *οφείλουμε* να πούμε ψέματα και όπου η υπερβολική οργή μπορεί να έχει ηθικά *ευεργετικά* αποτελέσματα. Με δεδομένη την ποικιλομορφία, τη συνθετότητα, την πολλαπλότητα και την περιπλοκότητα των ηθικά ενδιαφερουσών καταστάσεων που αντιμετωπίζουμε και ενδέχεται να αντιμετωπίσουμε, συνεπειοκρατικοί υπολογισμοί τέτοιας κλίμακας και δυσκολίας υπερβαίνουν σαφώς τις δυνατότητές μας. Εδώ η δημοφιλής έκφραση «we are playing God», εννοούμενη ως επίδειξη ασύγγνωστης διανοητικής αλαζονείας εκ μέρους μας, αποκτά νόημα.

Μπορούμε, ωστόσο, να φανταστούμε κάποιες περιπτώσεις ηθικών ΓΠ που θα τις αντιμετωπίζαμε περισσότερο θετικά; Ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι η αδυναμία των ψυχοπαθών να διακρίνουν μεταξύ παραβάσεων που αφορούν ηθικούς κανόνες («μην προκαλείς πόνο στους άλλους») και παραβάσεων που αφορούν συμβατικούς κανόνες («μην πίνεις τη σούπα από το πιάτο») οφείλεται στην αδυναμία τους να ανταποκριθούν συναισθηματικά στον πόνο των άλλων.<sup>36</sup> Εάν αποδειχτεί μελλοντικά ότι μπορούμε να διαγνώσουμε και να θεραπεύσουμε μέσω κάποιας παρέμβασης στο γονιδίωμα ενός ατόμου αυτή τη συναισθηματική ανεπάρκεια, γιατί να μην το κάνουμε;<sup>37</sup> Θα το καθιστούσαμε ικανό για ηθική σκέψη και δράση, και θα διευκολύναμε το έργο της ηθικής αγωγής, χωρίς να του επιβάλουμε κάποια συγκεκριμένη μορφή ηθικής συμπεριφοράς. Επιπλέον, αυτή η μορφή ηθικής ΓΠ θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή από ανθρώπους που εμφορούνται από διαφορετικές ηθικές αντιλήψεις και έτσι θα αποφεύγαμε και τις ατέρμονες αντιπαραθέσεις σχετικά με το πρότυπο ηθικής συμπεριφοράς που πρέπει να «ενσωματώσουμε» στους ανθρώπους. Καταλήγοντας θα έλεγα ότι, άπαξ και οι γενετικές επεμβάσεις καταστούν στο μέλλον ασφαλείς, δεν φαίνεται, με τα στοιχεία που διαθέτουμε σήμερα, να υπάρχουν άλλοι κατασχύοντες ηθικοί λόγοι που να δικαιολογούν τόσες απαγορεύσεις όσες δεχόμαστε σήμερα.

---

<sup>36</sup> Βλ. σχετικά Shaun Nichols, «How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: Is it Irrational to be Amoral?» *The Monist* 85 (2002): 285-303 και *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

<sup>37</sup> Το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί και για τις εξακριβωμένες πλέον περιπτώσεις των συνδρόμων που αναφέρονται στη σημείωση 33.