

Πανεπιστήμιο Κρήτης
Διατμηματικό Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Βιοηθική»

Μαρίνα Γκούβερη

Η σύνδεση της αλληλεγγύης με την αυτονομία και την ισότητα στη βιοηθική

Διπλωματική εργασία

Τριμελής Επιτροπή:
Μαρία Κούση (επόπτρια)
Λούης Κίτσος
Κωνσταντίνος Κουκουζέλης

Αθήνα Ιούνιος 2016

Ευχαριστίες

Στην κ. Μαρία Κούση, για την ακούραστη και επίμονη επίβλεψη της παρούσας διπλωματικής εργασίας, την εμπιστοσύνη που μου έδειξε κατά τη διάρκεια των σπουδών μου, μα κυρίως για την παρότρυνση τις κρίσιμες εκείνες στιγμές που χρειαζόμουν κάποιον να πιστέψει σε εμένα.

Στον κ. Κίτσο Λούη για την κριτική ματιά του και τις εύστοχες παρατηρήσεις, με ενάργεια και σοφία.

Στον κ. Κωνσταντίνο Κουκουζέλη, τις φιλοσοφικές του παρατηρήσεις.

Στον Αποστόλη για την αγαπητική παρότρυνσή του, να εμπλακώ ξανά με μεταπτυχιακές σπουδές.

Στα αδέρφια μου, Αθανασία-Βασιλεία και Παναγιώτη που στάθηκαν συνεργοί στο παρόν έργο.

Στον πατέρα μου Βαγγέλη, που μου έμαθε να κοιτάω ανάμεσα από τις γραμμές.

Και τέλος, μα πριν από όλους, στη μάνα μου Μάγδα, που μου δίδαξε σιωπηλά την αλληλεγγύη, από όταν με έφερε στη ζωή.

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες	2	
Περίληψη	4	
Πρώτο Κεφάλαιο:		
Η αλληλεγγύη ως έννοια		
1.α. Πρώτες σημαντικές αναφορές του όρου Αλληλεγγύη	9	
1.β. Διάκριση σχετικών όρων	13	
1.γ. Αιτίες απουσίας της έννοιας της αλληλεγγύης από τη Βιοηθική.....	15	
Δεύτερο Κεφάλαιο:		
Διεύρυνση της θεματολογίας της Βιοηθικής βάσει της αλληλεγγύης.....		17
2.α. Ο κίνδυνος του ατομοκεντρισμού της Βιοηθικής	18	
2.β. Περιορισμός του πεδίου της Βιοηθικής.....	19	
2.γ. Η Κοινωνιολογία ως συνομιλήτης της Βιοηθικής	21	
2.δ. Βιοηθική Φαντασία.....	24	
Τρίτο Κεφάλαιο:		
Ένα Βλέμμα στη Βιοηθική της Λατινικής Αμερικής		
Τόπος ανάδειξης της Αλληλεγγύης		28
3.α. Ιστορικές αναφορές σχετικές με τη Βιοηθική στη Λατινική Αμερική.	29	
3.β. Βιοηθικός αποικισμός στη Λατινικής Αμερική	31	
3.γ. Το Κουβανικό Μοντέλο Βιοηθικής: Η Δικαιοσύνη και η Αλληλεγγύη ως βασικές αρχές.....	33	
3.δ. Η Μεγάλη Έξοδος των Λατινοαμερικάνων στην Αλληλεγγύη.....	36	
Τέταρτο Κεφάλαιο:		
Προσεγγίσεις της αλληλεγγύης στη Βιοηθική.....		39
4.α. Η αλληλεγγύη ως συναίσθημα.....	39	
4.β. Εγκάρσια Αλληλεγγύη	39	
4.γ. Η ορθολογική και καταστατική αλληλεγγύη.....	41	
4.δ. Η αλληλεγγύη ως πρακτική	41	
4.ε. Η αλληλεγγύη ως σχεσιακός όρος	42	
4.στ. Προ- αλληλεγγύη και αλληλεγγύη	43	
4.ζ. Η αλληλεγγύη ως καθήκον	45	
Πέμπτο Κεφάλαιο:		
Η έννοια της αλληλεγγύης στο ζήτημα του υπερπληθυσμού, από τη σκοπιά της βιοηθικής. ...		47
5.α. Η Μαλθουσιανή Θεωρία	48	
5.β. Το παράδειγμα της Γενοκτονίας στη Ρουάντα.....	49	
5.γ. <i>Ingando Project</i> : Ένα camp αλληλεγγύης στη μετά-γενοκτονική Ρουάντα	52	
5.δ. Ερμηνείες που δόθηκαν στη γενοκτονία.....	54	
5.ε. Η Ηθική της Σωσίβιας Λέμβου στην περίπτωση της γενοκτονίας στη Ρουάντα.....	56	
Αντί Επιλόγου.....	61	
Βιβλιογραφία.....	62	



Αφίσα από League for Industrial Democracy, σχέδιο της Anita References Willcox, κατά τη διάρκεια της Μεγάλης Ύφεσης (Great Depression), όπου προβάλλεται η αλληλεγγύη των εργατών με τους φτωχούς της Αμερικής.

Περίληψη

Μελετώντας, ως μεταπτυχιακή φοιτήτρια, ζητήματα που άπτονται της βιοηθικής, διαπίστωσα πως προβλήματα που απασχολούν τα κατώτερα κοινωνικά και οικονομικά στρώματα του κοινωνικού ιστού με άξονα την Υγεία, το Βίο και το Περιβάλλον, σπάνια προσεγγίζονταν από τους θεωρητικούς της Βιοηθικής. Όποτε τελικά γινόταν αυτό, ήταν με ένα τρόπο βαθιά ενοχικό, με όρους που δεν ακουμπούν στην πραγματικότητα των προσώπων και των κοινοτήτων που τελικά αφορούν. Η αλληλεγγύη, η παραγκωνισμένη αυτή αρχή της βιοηθικής, άνοιξε για εμένα ένα παράθυρο, στο διεπιστημονικό πεδίο που μας απασχόλησε. στα πλαίσια αυτού του μεταπτυχιακού προγράμματος, του οποίου τα όρια ευελπιστώ να διευρύνω. Μέσα από αυτό, θα μπορώ να επανεξετάσω τη σημασία και την αξία της βιοηθικής, ως κλάδο που δύναται να αγγίζει θέματα μικρο και μακρο κοινωνιολογικής φύσης, προβλήματα που δυσκολεύουν τη ζωή των φτωχών αυτού του κόσμου. Σκοπός μας λοιπόν είναι η εννοιολόγηση και η ανάδειξη της αρχής αυτής, ώστε τελικά να δοθεί μια νέα κατεύθυνση τόσο στην ανάλυση των κυρίαρχων θεμάτων μέχρι σήμερα όσο και στο φανταστικό της βιοηθικής.

Στόχος της εν εξελίξει διπλωματικής εργασίας είναι η προσέγγιση και ανάδειξη της έννοιας της αλληλεγγύης, ως αρχής για την επιστήμη της Βιοηθικής. Στο πρώτο πρώτο κεφάλαιο, μέσα από την περιγραφή σχετιζόμενων με την προς μελέτη έννοια, όρων, τις θεωρητικές προσεγγίσεις του όρου από την σκοπιά της κοινωνιολογίας και των επιστημών υγείας και Βίου αλλά και τις αναφορές της στη Βιοηθική, θα προσπαθήσουμε να πλαισιώσουμε την έννοια της αλληλεγγύης τελικά για τη Βιοηθική. Η ανάλυση των αιτιών απουσίας ή ελλιπούς παρουσίας της σχετικά με άλλες σημαντικές αρχές, θα καταδείξει την ανάγκη της έννοιας, ως βασικό όρο προς αναζήτηση λύσεων, τόσο για το κάθε πρόσωπο ξεχωριστά, όσο και για τις ευάλωτες κοινωνικά ομάδες ή ακόμα και για τις χώρες που μαστίζονται από φτώχεια μακριά από την εσπερία.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, θα επιδιώξουμε να διευρύνουμε τη θεματολογία της βιοηθικής, με όρους αλληλεγγύης, εξασκώντας την βιοηθική μας φαντασία με τελικό στόχο, από τη μία τον επαναπροσδιορισμό του ρόλου της επιστήμης της Βιοηθικής και από την άλλη την αναπλαισίωση των κυρίαρχων αρχών της, βάσει της αλληλεγγύης, ως αρχής δικαιοσύνης. Στην προσπάθειά μας αυτή σύμμαχό μας θα θέσουμε την κοινωνιολογία ως συνομιλήτή της Βιοηθικής και αντίπαλό μας τον κίνδυνο του ατομοκεντρισμού της Βιοηθικής με όρους ακραίας αυτονομίας.

Στο επόμενο κεφάλαιο, θα συμβουλευτούμε τις προσεγγίσεις των θεωρητικών της Βιοηθικής στη Λατινική Αμερική, όπου εκεί. η αρχή που προτείνουμε, έχει κυρίαρχη σημασία όχι μόνο στην ανάπτυξη θεωρητικών μοντέλων αλλά και στην πρακτική της Βιοηθικής. Με τη βοήθεια των χωρών της Νοτίου Αμερικής, θα προσεγγίσουμε την αλληλεγγύη και την ισότητα ως αρχές που δύνανται να υποστηρίξουν το πεδίο της βιοηθικής εν τοις πράγμασι. Παρακάτω, στο τέταρτο κεφάλαιο, μέσα από την αναφορά μας σε θεωρητικούς που ενδιαφέρονται για την αλληλεγγύη, θα

εστιάσουμε σε βασικές προσεγγίσεις της έννοιας, με κύριο στόχο να φανερωθεί όχι μόνο η πολυπλοκότητα του θέματος που μας απασχολεί αλλά και η αναγκαιότητα να τεθεί ως κατευθυντήρια γραμμή για τις επιστήμες του Βίου.

Τέλος στο πέμπτο κεφάλαιο θα αναλύσουμε το ζήτημα του υπερπληθυσμού, έχοντας ως άξονα την έννοια της αλληλεγγύης και της ισότητας από τη σκοπιά της βιοηθικής. Θα καταδείξουμε τους κινδύνους της έλλειψης των αρχών αυτών, μέσα από το παράδειγμα της γενοκτονίας στη Ρουάντα. Η ερμηνεία της γενοκτονίας στη Ρουάντα, ενός από τα σκληρότερα διεθνή εγκλήματα που αναγνωρίστηκε από τη διεθνή έννομη τάξη, ως απότοκο περιβαλλοντικής κρίσης στη συγκεκριμένη περιοχή και η σύνδεσή του με τη μαλθουσιανή θεωρία του Hardin, θα μας οδηγήσει τελικά στη δική μας πρόταση, η οποία περιλαμβάνει, την ανάγκη ισχυροποίησης της αρχής της αλληλεγγύης, σε ότι αφορά ζητήματα Βίου.

Summary

While studying, as a postgraduate student, issues having something to do with bioethics, I discovered that problems that concern the lower social and economic classes of the social web revolving around Health, Bios and the Environment, were rarely approached by the theorists of Bioethics. Whenever this eventually occurred, it was in a manner full of serious guilt, in terms that do not concern the reality of the persons and the communities that they actually involve. Solidarity, this supplanted principle of bioethics, opened for me a window, in the inter-scientific field that preoccupied us, in the framework of this postgraduate program, the boundaries of which I wish to expand. Through it, I will be able to review the significance and the value of bioethics, as a branch that is able to touch issues of micro and macro sociological nature, problems that make the life of this world's poor more difficult. So our goal is the conceptualization and the promotion of this principle, so that eventually to give a new direction both to the analysis of dominant issues until today and to the imaginary of bioethics.

The aim of this ongoing dissertation is to approach and promote the concept of solidarity, as a principle for the science of Bioethics. In the first chapter, through the description of terms related to the concept to be studied, the theoretical approaches of the term from the point of view of sociology and the health sciences and Bios, but also its references to Bioethics, we will finally try to frame the concept of solidarity for Bioethics. The analysis of the reasons of absence or poor presence related to other important principles, will demonstrate the need of the concept, as a basic term in search of solutions, both for every person separately, as well as for the vulnerable social groups or even for the countries that are devastated by poverty far away from Western Europe.

In the second chapter, we will seek to expand the themes of bioethics, in terms of solidarity, by exercising our bioethical imagination with an objective, from one hand to re-identify the role of science of Bioethics and from the other hand to reframe its dominant principles, based on the solidarity, as a principle of justice. In this effort of ours, we will place sociology as an ally as an interlocutor of Bioethics and the risk of centering to the individual of Bioethics in terms of extreme autonomy as a rival.

In the next chapter, we will consult the approaches of the Bioethics theorists in Latin America, where the principle that we suggest, has a predominant significance not only in the development of theoretical models but also in the practice of Bioethics. With the help of the countries of Latin America, we will approach solidarity and equality as principles that can support the field of bioethics in practice. Next, in the fourth chapter, by referring to the theorists that are interested in solidarity, we will focus on basic approaches of the concept, with primary goal to reveal not only the complexity of the issue concerning us but also the need to set as a guideline for the sciences of Bios.

Finally, in the fifth chapter we will analyze the issue of overpopulation, having as a pivot the concept of solidarity and equality from the bioethics point of view. We will demonstrate the risks of lacking these principles, through the example of the genocide of Rwanda. The interpretation of the Rwanda genocide, one of the cruelest international crimes that was recognized by the international legal order, as a result of environmental crisis in the specific region and its connection to the Malthusian theory of Hardin, will eventually lead us to our own proposal, which includes the need to strengthen the principle of solidarity in terms of Bios issues.

Πρώτο Κεφάλαιο

1.α. Πρώτες σημαντικές αναφορές του όρου Αλληλεγγύη

Οι ορισμοί που έχουν δοθεί στην έννοια της αλληλεγγύης από την σκοπιά της κοινωνιολογίας, θα μας απασχολήσουν στο πρώτο μέρος της μελέτης μας. Η παρουσίαση αυτών στοχεύει στην τόσο στην αποσαφήνιση του όρου, όσο και στην ανάδειξη εκείνων των σημείων που είναι σημαντική για το χώρο που δύναται να καταλάβει η αλληλεγγύη στη βιοηθική.

Ως προάγγελος της αλληλεγγύης, από αναλυτική και εμπειρική άποψη, αναφέρεται η έννοια της αδελφοσύνης (fraternité) τόσο με τη χριστιανική της σημασία, όσο και με αυτή που της αποδόθηκε στη Γαλλική Επανάσταση.

Στην πρώτη περίπτωση, η χριστιανική αδερφοσύνη στοχεύει να καλύψει, την ανεπαρκή κρατική λειτουργία αναδιανομής των πόρων, για την μείωση των κοινωνικών ανισοτήτων, συχνά παραβιάζοντας τα όρια της αποδιδομένης από τους ανθρώπους κυριαρχία της, αλλά και από την άλλη, με θετικό πρόσημο κάποιες άλλες φορές στην μετέπειτα αξιολόγηση. Ριζοσπαστικοί θεολόγοι (θεολογία της απελευθέρωσης), επισημαίνουν πως η χριστιανική πίστη δεν μπορεί να αγνοεί την ανάγκη για τη δικαιοσύνη σε παγκόσμιο επίπεδο ως θεϊκή βούληση. Το ελάχιστο που πρέπει να κάνουν οι πιστοί, σύμφωνα με το αίτημα της βασικής χριστιανικής προσευχής «ελθέτω η Βασιλεία σου ... ως εν ουρανών και επί γης», είναι να εργάζονται για την προώθηση της δίκαιης κατανομής των πόρων και της εξουσίας, ως απαραίτητη προϋπόθεση, αν τελικά προσεγγίσουμε το ζήτημα της αδελφοσύνης με όρους δικαιοσύνης και ισότητας

Από την άλλη πλευρά ωστόσο, οι φορείς εξουσίας της χριστιανικής εκκλησίας, μέσα από συστήματα φιλανθρωπίας, ιεραρχικών και πατερναλιστικών δομών, προσπάθησαν να καλύψουν τις ανάγκες των απόρων, αφού πρώτα τους αναγνωρίσουν, ως «εν χριστού αδελφούς», ασπαζόμενοι ως καθολική αρχή, την ομοιότητα όλων των ανθρώπων μπροστά στον Θεό. Ενώ το παραπάνω πατερναλιστικό μοντέλο φροντίδας των αδυνάτων αδελφών, έδειχνε επαρκές, η εν δυνάμει παντοτινή υιοθέτησή του ως τρόπο αντιμετώπισης των δεινών των αδύναμων Άλλων, οδήγησε σε σχέσεις ανισότιμης εξάρτησης, σε διαπλοκή προς όφελος των ισχυρών και τελικά αδυναμία χειραφέτησης των.

Η χριστιανική παράδοση συνδέεται με την αλληλεγγύη λόγω του χριστιανικού ιδεώδους αδελφοσύνης, μιας συντροφικότητας μεταξύ ίσων απέναντι στο Θεό και τους συνανθρώπους ως αδελφούς, τέκνα του ίδιου Θεού. Ο εγωισμός ως αμαρτωλό συναίσθημα ή ακόμα και ως στάση δίπλα στον αδελφό σου, θα έχει συνέπειες μετά το θάνατο, επομένως η δεσμευτικότητα για έναν αλληλέγγυο βίο. έγκειται στην προσδοκία σωτηρίας μετά το τέλος της επί γης ζωής σου.

Η λέξη που χρησιμοποιείται κατά κόρον σήμερα σε άλλες γλώσσες, πηγάζουν από το λατινικό «solidum» που σημαίνει «το όλον» ή «το σύνολο». Είναι προφανές λοιπόν, ότι η Ελληνική

μετάφραση του ξένου όρου ως "αλληλεγγύη" που βασίζεται στην λέξη «εγγύηση» και σημαίνει κατά λέξη «αμοιβαία εγγύηση», δεν συνάδει τουλάχιστον εννοιολογικά με την λέξη όπως χρησιμοποιήθηκε από τα διάφορα κινήματα ιστορικά. Ο όρος αλληλεγγύη προέρχεται από το Ρωμαϊκό Δίκαιο. Η από κοινού, *in solidum*, ευθύνη ήταν και το βασικό χαρακτηριστικό του όρου της αλληλεγγύης στο ρωμαϊκό δίκαιο, το οποίο αποτελεί τη γενεαλογική αφετηρία της σύγχρονης αντίληψης της έννοιας. Ο νομικός χαρακτήρας της ερμηνείας της αλληλεγγύης, που έχει τις ρίζες του στο ρωμαϊκό δίκαιο και συναντάται το 1835 στο «Λεξικό της Γαλλικής Ακαδημίας», ως τεχνική ορολογία της νομικής, όπου νοείται ως αμοιβαία εγγύηση απέναντι σε νομικές υποχρεώσεις που κατοχυρώνονται με συμβόλαια, αντιπροσωπεύει την κεντρική αντίληψη περί αλληλεγγύης ως τα τέλη του 19^{ου} αιώνα. (Zoll R.,2003: 19). Η χρήση του όρου *solidarite* στη Γαλλική Επανάσταση, κυρίως ως λύση, αντίδοτο σε μια αυξανόμενη εξατομίκευση της κοινωνίας, με κύρια στόχευση στην ευημερία του συνόλου, αποτελεί ιστορική βάση μαζί με την προηγούμενη αναφορά. Η "Solidité" αναφέρεται σε μια δέσμευση ή υποχρέωση στην πράξη, απέναντι σε διάφορους οφειλέτες, όπου κάθε ένας πρέπει να πληρώσει για τα υπόλοιπα ολόκληρο το ποσό που οφείλουν από κοινού "(Γαλλική Ακαδημία 1694, 485).

Η έννοια της αλληλεγγύης ξεκίνησε να αποδεσμεύεται από το καθαρά νομικό πλαίσιο και απέκτησε ισχυρή πολιτική σημασία στον απόηχο της Γαλλικής Επανάστασης. Η στενή σχέση της με την ιδέα της αδελφότητας είναι εμφανής σε πολλά από τα πρώτα έγγραφα του κινήματος της εργατικής τάξης, όπως το «Provisional Constitution of the International Workers Association» (1864), που διακηρύσσει την «Αλληλεγγύη μεταξύ των εργατών διαφόρων επαγγελματιών στη γη, και μεταξύ αδελφών ενώσεων εργαζομένων σε διαφορετικές χώρες » (Schieder, παρατίθεται Stoop, 2014:44). Στη Γαλλική Επανάσταση η αδελφότητα εμφανίζεται στις τρεις λέξεις-κλειδιά που χαρακτηρίζουν τον αγώνα της Επανάστασης, *Liberté, Egalité, Fraternité*.

Η αλληλεγγύη ως κοινωνιολογικός όρος εμφανίζεται στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, με την έννοια που του έχουμε δώσει από τον διαφωτισμό μέχρι και σήμερα. Οι προσεγγίσεις του Durkheim και του Bourgeois, παρουσιάζουν την καθοριστική σημασία της αλληλεγγύης για την επίτευξη της κοινωνικής ολοκλήρωσης, ως έννοια που σε πολλές περιπτώσεις ταυτίζεται με την κοινωνική συνοχή. Ο Auguste Comte, ένας από τους «ιδρυτές» της σύγχρονης κοινωνιολογίας, χρησιμοποίησε τον όρο για να περιγράψει την αλληλεγγύη της συνεκτικότητας των κοινωνικών ομάδων (Αντωνοπούλου, 2008). Η προσέγγισή του υιοθετήθηκε και επεκτάθηκε από τον Emile Durkheim. Το 1893, στο έργο του «Η Κατανομή της Εργασίας στην Κοινωνία» (*The Division of Labour in Society*), ο Durkheim, μελέτησε το πώς διατηρείται η κοινωνική τάξη σε διαφορετικές μορφές κοινωνιών. Εστίασε την προσοχή του στην κατανομή της εργασίας και ερεύνησε τον τρόπο με τον οποίο διαφοροποιείται στις παραδοσιακές και τις μοντέρνες κοινωνίες. Δεν ασχολήθηκε μόνο με το σε τι συνίστατο η κατανομή της εργασίας αλλά και το πώς η παραπάνω κατανομή επηρέαζε την

συνύπαρξη των ατόμων και τις σχέσεις που αναπτύσσονταν μεταξύ τους. Υποστήριζε ότι οι παραδοσιακές κοινωνίες ήταν «μηχανικές» και αυτό που τις κρατούσε ενωμένες ήταν το γεγονός ότι τα μέλη της είχαν πολλά κοινά στοιχεία.

Στις κοινωνίες αυτές το συλλογικό πνεύμα κάλυπτε το ατομικό, οι κοινωνικοί κανόνες ήταν ισχυροί και η κοινωνική συμπεριφορά ρυθμιζονταν επαρκώς από αυτούς. Επικρατούσε η λεγόμενη «Μηχανική Αλληλεγγύη», δηλαδή η κοινωνική συνοχή που προέρχονταν από τις ομοιότητες των μελών της κοινωνίας και εξαρτώταν σε μεγάλο βαθμό από τις κοινές τελετές και συνήθειες. Στις μοντέρνες βιομηχανικές κοινωνίες, όπου η κατανομή της εργασίας αυξάνεται, διαμορφώνεται μία νέα μορφή κοινωνίας, η «οργανική». Η κοινωνική συνοχή στηρίζεται στην αλληλεξάρτηση των ατόμων. Κατά τον Durkheim, η κατανομή της εργασίας δεν διαταράσσει την κοινωνική τάξη. Απλώς διαμορφώνει ένα νέο είδος αλληλεγγύης, την «Οργανική Αλληλεγγύη», η οποία βασίζεται στην αλληλεξάρτηση των ατόμων μιας κοινωνίας. Οι διάφορες εξειδικεύσεις στα επαγγέλματα και τους κοινωνικούς ρόλους δημιουργούν εξαρτήσεις που δένουν τα άτομα μεταξύ τους από τη στιγμή που δεν μπορούν να καλύψουν από μόνα τους τις ανάγκες τους (Durkheim, 2014).

Η δεσμευτικότητα λοιπόν επέρχεται από την συνειδητοποίηση των ομοιοτήτων και τελικά την ανάγκη. Πώς είναι δυνατόν να συμφιλιώσεις την ατομική ελευθερία με τα συλλογικά καθήκοντα; Η αλληλεγγύη ερμηνεύεται από τον Durkheim, ως μια αμοιβαία υποχρέωση μεταξύ ίσων. Αλλά ως εκ τούτου, παράγει, επίσης, κατ' ανάγκην επιπτώσεις εξαναγκασμού προς τα μέλη της ομάδας αλληλεγγύης και αποκλεισμούς προς εκείνους που δεν περιλαμβάνονται ως ίσοι (Stoop, 2014:44). Ο Durkheim λοιπόν διατυπώνει ρητά ένα πρόβλημα που εξακολουθεί να βρίσκεται στο επίκεντρο κάθε συζήτησης σχετικά με την αλληλεγγύη, και θα μας απασχολήσει παρακάτω από τη σκοπιά της ηθικής.

Η έννοια της αλληλεγγύης έχει συνδεθεί με διάφορες πλευρές της συζήτησης όσον αφορά το σύγχρονο κράτος πρόνοιας. Το κράτος πρόνοιας είναι ένας γεμάτος ένταση συνδυασμός των δύο τάσεων του σοσιαλισμού για τις οποίες μίλησε ο Durkheim, κατά τις οποίες ο σχεδιασμός της οικονομίας θα πρέπει να συνδυαστεί με την προστασία των μη προνομιούχων. Όσο οι παγκόσμιες οικονομικές συγκυρίες έκαναν δυνατό το συνδυασμό αυτό, το κράτος πρόνοιας ευδοκίμωσε. Σήμερα όμως οι συνθήκες έχουν ριζικά μεταβληθεί. Δεν μπορούμε πια να περιμένουμε από την κοινωνική πολιτική να προωθήσει την αλληλεγγύη. Για τον Durkheim, η αναβίωση της αλληλεγγύης μέσα στην κοινότητα ίσως μπορούσε να συμβεί μέσα στις εργατικές-συνδικαλιστικές ενώσεις. Δεν μπορεί όμως παρά να είναι περιορισμένης κλίμακας και πάντως όχι όπως γινόταν κατανοητή από τον Marx, δηλαδή σε συνδυασμό με την προτεραιότητα της παραγωγής και της οικονομίας και την εν τέλει ακύρωση κάθε έννοιας της πολιτικής.

Ο Leon Bourgeois, πολιτικός και αρχηγός του κόμματος των Ριζοσπαστικών-Δημοκρατικών, υπήρξε στην Γαλλία ο πρώτος Πρόεδρος του Συμβουλίου των Υπουργών της αριστεράς, το 1895

στο συνασπισμό των σοσιαλιστών. Διακρίνεται για την προσπάθεια του να υποδείξει πώς μπορεί να πραγματοποιηθεί η κοινωνική αλληλεγγύη μέσω της κοινωνικής πολιτικής. Η βασική θεωρία του Bourgeois μετατρέπει την έννοια της αλληλεγγύης από μια κοινωνική συνθήκη σε δικαίωμα νομικά κατοχυρωμένο. Μέσα σε μια κοινωνική πραγματικότητα ανισότητας της κατανομής των πόρων και συσσώρευσης κεφαλαίου ή αγαθών αυτός που έχει καταφέρει να συσσωρεύσει κεφάλαιο ή αγαθά είναι υποχρεωμένος να βοηθήσει αυτόν που δεν είχε την ίδια τύχη. Η υποχρέωση αυτή έγκειται στην κοινωνική αλληλεγγύη, όχι μόνο σε μια βάση ηθικής ευθύνης αλλά και νομικής υποχρέωσης (Baldwin, 1990, Wilde, 2007).

Σε πλήρη αντίθεση με την κρατική λογική του Bourgeois αλλά σε συμφωνία με τη διάσταση της κοινωνικής συνοχής που δίνει στην αλληλεγγύη και στη καθοριστική της σημασία για την κοινωνική ολοκλήρωση βρίσκεται ο Kropotkin. Όπως αναφέρει ο ίδιος δεν είναι ούτε αγάπη, ούτε συμπάθεια αυτό στο οποίο θεμελιώνεται η ανθρώπινη κοινωνία. Είναι η συνειδητοποίηση – ή η εξέλιξη ενός ενστίκτου – της ανθρώπινης αλληλεγγύης (Bayertz, 1999).

Οι μαρξιστικές θεωρίες εστιάζουν στον κοινωνικό δεσμό που προκύπτει λόγω της κοινής θέσεις που καταλαμβάνουν όσοι ανήκουν στην εργατική τάξη, έναντι ενός καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, αρχικά τουλάχιστον. Το μοίρασμα κοινών συμφερόντων και οφελών οδηγεί σε αμοιβαία υποστήριξη, αρχικά ως προς τους συντρόφους και μετέπειτα στους συμμετέχοντες συνδικάτων αλλά φυσικά και κινημάτων ακόμα και διεθνούς χαρακτήρα (Stjernø 2009) Ο κοινοτισμός από τη δική του πλευρά στην αρχή του 20ου αιώνα προτάσσει το κοινό καλό, το οποίο δύναται να επιτευχθεί κυρίως μέσα από όρους αλληλεγγύης και βέλτιστου οφέλους για την κοινότητα. Η κύρια συμβολή του αφορά την αμφισβήτηση της ιεραρχίας των αξιών στην ηθική, με πρώτη την αυτονομία.

Η αλληλεγγύη ως “αρχή της κοινότητας” έχει προταθεί να ενσωματωθεί στο πάνθεον των βασικών αρχών της βιοηθικής.

Έχει συγκροτηθεί κατά τους Kössler και Melber (2007: 32). από:

- «Ταυτότητα», που σημαίνει κοινά συμφέροντα, όπως αυτά εκπροσωπούνται στο παράδειγμα του εργατικού κινήματος.
- «Υποκατάσταση», δηλαδή η δέσμευση και δράση για λογαριασμό εκείνων που δεν μπορούν να προστατεύσουν τον εαυτό τους ή να αντισταθούν (αυτό το είδος της υποστήριξης περιλαμβάνει τις μορφές της φιλανθρωπίας και συνεργασίας για την ανάπτυξη)
- «Συμπληρωματικότητα», που σημαίνει ότι η ανταλλαγή εμπειριών και τη συνδρομή των διαφορετικών και ποικίλων μορφών.
- «Αμοιβαιότητα», δηλαδή την ανταλλαγή ίσης ή παρόμοιας μορφής των εμπειριών και βοήθειας

- «Συγγένεια», που σημαίνει κοινές αξίες, συναισθήματα, ιδέες, προβληματισμούς.
- «Επανάρθωση», που σημαίνει την αναγνώριση της ιστορικής αδικίας ως βάση για δράση

Η παραπάνω θεωρητική ιστορική αναφορά μας φανερώνει όχι μόνο τη συνθετότητα της έννοιας της αλληλεγγύης αλλά ταυτόχρονα τον ενδιαφέρον που παρουσιάζει το νιάξιμο του ανθρώπου για τον άνθρωπο. Ωστόσο η διευκρίνιση του όρου και η διάκρισή του από άλλους συναφείς θα μας βοηθήσει στα παρακάτω θέματα που θα πραγματευτούμε.

1.β. Διάκριση σχετικών όρων

Η έννοια της φιλανθρωπίας συχνά σχετίζεται με την χριστιανική ηθική και επιταγές της. Ετυμολογικά ο όρος φιλανθρωπία σημαίνει αγάπη προ το συνάνθρωπο. (Τσάκουρης, 1995). Μια κατηγορία ατομικών ή συλλογικών δραστηριοτήτων που εντάσσονται στο χώρο της ιδιωτικής πρωτοβουλίας και έχουν ως αποστολή την προσφορά προς τα ασθενέστερα κοινωνικά στρώματα. Πρέπει να αγαπάς τον πλησίον σου όπως τον εαυτό σου, μας προτρέπει ο Ματθαίος (Ματθαίος 22:39). Χωρίς ανταλλάγματα ή υποχρεώσεις από μέρους σου. Με τον τρόπο αυτό η σχέση καταχωρείται ως ασύμμετρη, και έρχεται στην επιφάνεια το ζήτημα της ιεραρχίας, μεταξύ αυτού που έχει θέλει και προσφέρει και του συνανθρώπου που ζητά το έλεος σου. Οι προνομιούχοι παρέχουν και ευάλωτοι δέχονται, και οι δύο ταπεινοί, ως χριστιανοί, χωρίς ωστόσο οι δεύτεροι να ενεργοποιούνται, και τελικά να διεκδικούν. Η αλληλεγγύη διαφοροποιείται σε πολλά με κύριο το ζήτημα της απαίτησης. Οι ομάδες που βρίσκονται σε δυσμενέστερη θέση εφορμούσες από την ηθική απαίτηση που ενέχει η αλληλεγγύη, αγωνίζονται για τα δικαιώματά τους.

Το περιεχόμενο της έννοιας φιλανθρωπία, μεταβάλλεται στο πέρασμα των αιώνων ανάλογα με την ιστορική εποχή, το πολιτικό πλαίσιο, την ιδεολογία, τις προϋποθέσεις όπως και τις ομολογημένες και ανομολόγητες επιδιώξεις αυτών που την ασκούν. Σαν πρακτική είναι πρόσφατη, δεν έχει σχέση με τα έμφυτα συναισθήματα αλληλεγγύης που μας προσδιόριζαν σα γένος πριν ακόμα εξελίξουμε το λόγο αλλά και από τα κοινωνικά συναισθήματα που προϋπήρξαν της ύστερης βιομηχανικής επανάστασης.

Στο μεσαίωνα το ανιδιοτελές συναίσθημα της φιλανθρωπίας συνιστούσε θρησκευτικό καθήκον και είχε αναχθεί σε υπέρτατη αξία. (Τσάκουρης, 1995) Με τη διάδοση της μανιφακτούρας και το τέλος του μεσαίωνα παύει να γίνεται αποδεκτή η φτώχεια και μάλιστα θεσπίζονται και νόμοι εναντίον των φτωχών. Το διαφορετικό στοιχείο αυτής της περιόδου είναι η εμφάνιση της προτεσταντικής ηθικής λόγω της αυξανόμενης ζήτησης για εργατικά χέρια στα πλαίσια της παραγωγικής ανάπτυξης και της σημασίας που άρχισε να αποδίδεται στην εργασία.

Το παρακάτω παράδειγμα μας κάνει ακόμα πιο σαφή τη διάκριση των όρων. Σε μία σειρά από συνεντεύξεις των ανθρώπων που δραστηριοποιούνται στα πρώην αντι-απαρτχάντ κινήματα στη Σουηδία, ο Thörn (παρατίθεται Roosvall, 2009:165) ανακάλυψε ότι σχεδόν όλοι τους όταν τους ζητήθηκε να καθορίσουν την αλληλεγγύη την διαχώρισαν από τη φιλανθρωπία. Οι περισσότεροι από αυτούς που συνδύασαν τη φιλανθρωπία με άνισες σχέσεις και το χριστιανισμό. Επισημάνθηκε επίσης στους ορισμούς της αλληλεγγύης η αμοιβαία προσδοκία. Ενώ η φιλανθρωπία λειτουργεί μονόπλευρα, η αλληλεγγύη περιλαμβάνει πολλές προσδοκίες από τα άτομα ότι οι Άλλοι είναι σε θέση να συνεισφέρουν κάτι που θα ήταν ενδιαφέρον για τον “εαυτό”.

Η φιλανθρωπία αποτελώντας διακριτική, αυτοπροαίρετη πράξη ή σύνολο πράξεων γενναιοδωρίας, από οίκτο ή ακόμα και από αγάπη, κοινωνικά ιεραρχημένη, για τον επαίτη της βοήθειας πλουσίων κυριών μέχρι και κρατών, στέκεται περήφανη αυτάρεσκα πάνω από τις ηθικές και κανονιστικές αρχές ως οφειλές προς με συνέπειες και επιπτώσεις εντός της όποιας δομημένης κοινότητας. Η φιλανθρωπία παρασιτώντας εντός του φιλελεύθερου ιδεώδους που ενισχύει την ανισότητα μέσω της θεσμικά αναδυόμενης ιεραρχίας, βρίσκεται πολύ μακριά από την αλληλεγγύη.

Μία άλλη έννοια που σχετιζόμενη με την αλληλεγγύη είναι αυτή του αλτρουισμού. Αποτελεί τον αντίποδα του εγωισμού, ως έγνοια ανησυχία για τον συνάνθρωπο. Αντιστέκεται απέναντι σε λογικές ατομοκεντρισμού και συναισθήματα εγωκεντρισμού. Αποτελεί συναίσθημα και όχι όμως πρακτική που δύναται να γενικευτεί ως τέτοιο. Αφορά προσωπικά τον καθένα και όχι μία δομή ή ένα κρατικό ίδρυμα (Prainsack & Buyx, 2011: xiii). Επίσης, ένας άλλος όρος κοντά στην αλληλεγγύη είναι αυτός της αμοιβαιότητας αφορά κυρίως ένα δούνα και λαβείν, δίνεις περιμένοντας μια άμεση παροχή, από το ίδιο πρόσωπο που έδωσες, αποκλειστικά βάσει των ατομικών σου αναγκών.

Στο σημείο αυτό κρίνουμε σημαντική την αναφορά στον όρο ενσυναίσθηση, έναν όρο που έχει κατά κόρον πραγματευθεί η επιστήμη της ψυχολογίας και της κοινωνικής εργασίας. Μία δεξιότητα απαραίτητη για τους επαγγελματίες ψυχικής υγείας, ώστε να μπορέσουν να υποστηρίξουν και να ενδυναμώσουν τον εξυπηρετούμενός τους. Η σχέση της με την αλληλεγγύη έρχεται ως συναισθηματική προϋπόθεση για την επίτευξής της. Αν δεν καταβάλεις συνειδητή προσπάθεια να κατανοήσεις, να καταλάβεις τον Άλλον ως εταίρο αλληλεγγύης, σχεδόν πάντα η προσφορά σου θα είναι στη λάθος κατεύθυνση. Για το λόγο αυτό είναι πάντα σημαντική τόσο ερευνητικά όσο και εν γένει εμπειρικά η καταγραφή του Λόγου των πασχόντων, των φτωχών, των κατοίκων υποβαθμισμένων περιβαλλοντικά περιοχών κλπ. Η ενσυναίσθηση έχει τη θέση της πυξίδας αλλά από μόνη της δεν παύει να είναι ένα συναίσθημα. Το οποίο να μεν μπορεί να σε κινητοποιήσει αλλά δεν αρκεί για να αποκτήσει η αλληλεγγύη ουσιαστικό περιεχόμενο.

1.γ. Αιτίες απουσίας της έννοιας της αλληλεγγύης από τη Βιοηθική

Μέχρι και σήμερα η αδελφοσύνη, ως η τρίτη αρχή του γαλλικού επαναστατικού τρίπτυχου “ελευθερία-ισότητα-αδελφοσύνη” παραμένει στο περιθώριο. Ενώ η ελευθερία και η ισότητα βρήκαν σχετικά γρήγορα τη θέση που τους αξίζει τόσο στην έννομη τάξη όσο και στα αιτήματα κινημάτων, η αδελφοσύνη ακόμα διακρίνεται από το χαρακτήρα της απλής διακήρυξης και ενός μη δεσμευτικού θεσμικά προτάγματος.

Η αδυναμία αυτή της αδελφοσύνης να λάβει τη προσοχή που έχουν πάρει οι άλλες δύο αρχές δύναται να δικαιολογηθεί από της ευρύτητα του περιεχομένου και των τρόπων επίτευξης της. Η θέαση της έννοιας της αλληλεγγύης από τη σκοπιά των συναισθημάτων καθοδηγεί την παραίτηση από την παραμικρή συνέπεια, ηθική και νομική, εις βάρος όσων δεν ενεργούν καθοδηγούμενοι από αυτό το συναίσθημα, αυτή την ευγενική τάση.

Οι Dawson και Jennings (2013), αναγνωρίζοντας την απουσία της αλληλεγγύης στην ηθική της επιστήμης της Δημόσιας Υγείας, επισημαίνουν τρεις βασικές αιτίες για αυτό. Πρώτον, πολλοί τη θεωρούν μία περιττή έννοια, δεύτερον, ενδεχομένως από άλλους απορρίπτεται γιατί δεν είναι σαφές τι εννοούμε όταν λέμε αλληλεγγύη σε θέματα υγείας και βίου, και τρίτο και πιο πιθανό να αποτελεί μία σιωπηλή έννοια γιατί ποτέ δε δόθηκε η επαρκής προσοχή ώστε να γίνει κομμάτι των συζητήσεων στα κανονιστικά πλαίσια της Ηθικής, Βιοηθικής και Δημόσιας Υγείας. Οι τέσσερις βασικές αρχές της βιοηθικής, αυτονομία, ευεργεσία, μη βλάβη, και δικαιοσύνη φαίνεται πως απολαμβάνουν τόσο θεωρητικά όσο και στην πράξη ιδιαίτερου χώρου και προσοχής. Ακόμα και σε μελέτες σχετικές με την κοινωνική δικαιοσύνη δε γίνεται καμία αναφορά στην αλληλεγγύη (Powers & Faden, 2010).

Πολλοί θεωρούν ότι είναι μια περιττή έννοια, δυσκολεύονται να κατανοήσουν τα περιεχόμενά της, τους είναι ασαφές τι σημαίνει αλληλεγγύη για της επιστήμες του βίου. Όπως αναφέρεται από τις Dawson και Jennings (2013), η κύρια αιτία για την απουσία της αλληλεγγύης ως αξία της βιοηθικής, είναι πως υπήρξε μία σιωπηλή αξία, δε δόθηκε η επαρκής προσοχή τα προηγούμενα χρόνια γιατί δεν υπήρξε μέρος των συζητήσεων στα κανονιστικά πλαίσια της ηθικής, της βιοηθικής και της Δημόσιας Υγείας.

Η έννοια της αλληλεγγύης είναι από τη μία φιλόδοξη και από την άλλη θεωρητικά μη προσδιορισμένη. Ο Bayertz (1999), περιγράφει το φαινόμενο της αλληλεγγύης σαν έναν ακανόνιστο ογκόλιθο στο ηθικό τοπίο της νεωτερικότητας. Ενώ η καθημερινή χρήση της έννοιας είναι καθιερωμένη, παραμένει ξένο σώμα. Εξαιτίας του τεράστιου εύρους της σημασίας της οι ερμηνείες και προσεγγίσεις της είναι πολλές, χωρίς αυτό απαραίτητα να αξιολογείται αρνητικά, μιας και όσο πιο νεφελώδεις είναι οι παραδοχές της τόσο πιο εύκολα αυξάνεται η δημοτικότητά και η χρήση της. Αποτελώντας τελικά κίνδυνο για τις φιλελεύθερες πολιτικές.

Η αλληλεγγύη, ως αξία, ειδικά όταν αφορά τους επίσημους κρατικούς φορείς, θεσμούς και νομικά υποκείμενα, απειλεί το σύστημα όπως είναι δομημένο στη φιλελεύθερη οικονομία της Δύσης. Η υπευθυνοποίηση του προσώπου, έμμεσα από την σκοπιά της αρχής της αυτονομίας, αποτελεί όρο του συστήματος όπως το έχουμε αποδεχθεί ως ευνομούμενη δυτική κοινωνία. Η αναδιανομή των πόρων με στόχο την κοινωνική δικαιοσύνη με όρους βιοτικής αυτοτέλειας για τον κάθε πολίτη, ασχέτως της συνθήκης που θα βρεθεί, απειλεί κυρίαρχα συμφέροντα πολύ πιο ισχυρά από όσα υπερασπιζόμαστε όταν κάνουμε λόγο για το βέλτιστο συμφέρον του προσώπου, του έλλογου όντος. Η αλληλεγγύη μιας και όπως θα δούμε παρακάτω δεν αποτελεί απλά έναν τρόπο παροχής βοήθειας στον αδύναμο, αλλά και εν δυνάμει όρο χειραφέτησής του, ή τουλάχιστον ένας κύριος στόχος της είναι και αυτός, δεν προωθείται ως αρχή δικαιοσύνης, ως τρόπος σκέψης και δράσης. Η πολιτική φόρτιση της έννοιας της αλληλεγγύης την κρατά σε απόσταση από τον ακαδημαϊκό λόγο, ειδικά στις ΗΠΑ και μετά στην Ευρώπη. Τα μακρο-κοινωνιολογικά ζητήματα που απορρέουν από αυτή την προσέγγιση θα εξεταστούν παρακάτω.

Η αλληλεγγύη δεν έχει προσεγγισθεί ως βασική αρχή της βιοηθικής από τους θεωρητικούς τις επιστήμης, δεν έχει λάβει το βάρος που της αντιστοιχεί. Πλαισιώνει πολλά από τα ζητήματα που μελετά η βιοηθική σε κατώτερο επίπεδο, αναφορικά με την υπεράσπισή της, σε σχέση με την ελευθερία, την ευεργεσία, την ισότητα, και σίγουρα την αυτονομία. Αποτελεί έναν παράγοντα για τη λήψη αποφάσεων, όχι όμως αρχή. Μας κρατά το χέρι όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με σημαντικά ερωτήματα βίου, αλλά σίγουρα δε μας επιβάλλεται τίποτα σε σχέση με αυτήν.

Δεύτερο Κεφάλαιο

Διεύρυνση της θεματολογίας της Βιοηθικής βάσει της αλληλεγγύης

Όταν μιλάμε για Βιοηθική, καταλαβαίνουμε πως πρόκειται για μια νέα εμπειρική επιστήμη ή για μια νέα ηθική. Η αναγκαιότητα της βιοηθικής προκύπτει από το πάντρεμα αλλά και από την αντιπαράθεση των βιοιατρικών τεχνοεπιστημών με τις επιστήμες του ανθρώπου, όπως είναι η ψυχολογία, η κοινωνιολογία, η πολιτική επιστήμη, η ηθική, το δίκαιο και η θεολογία (Hottois, παρατίθεται Δραγώνα, 2002). Ορισμένες αρχές της παραδοσιακής ιατρικής ηθικής και δεοντολογίας, όπως η αυτονομία, η αγαθοεργία, η εχεμύθεια, η πληροφόρηση, η συναίνεση, η δικαιοσύνη και άλλες, μερικές έγκυρες ήδη από την εποχή του Ιπποκράτη, εξακολουθούν να παραμένουν σταθερές και στην πιο πρόσφατη εκδοχή της ως βιοηθικής (Beauchamp 1999: 18-23).

Μία σειρά από άλλες αρχές της βιοηθικής που συναντούμε σε επίσημα έγγραφα και πρακτικές λήψης αποφάσεων είναι ο σεβασμός της γνώσης, η άρνηση της κερδοσκοπίας και η συναίσθηση της ευθύνης εκ μέρους των ερευνητών, ο σεβασμός της ζωής ως ύπαρξη και συνύπαρξη με το υπόλοιπο περιβάλλον, ο σεβασμός της γενετικής ακεραιότητας, η ελευθερία της έρευνας, η αρχή της ισότητας, η αρχή της φιλαλληλίας, η αρχή της διαφάνειας στην έρευνα, τις αποφάσεις σχετικά με την έρευνα και τη διαδικασία υιοθέτησης των εφαρμογών της, η αρχή της εγγύησης με πρόβλεψη μέτρων αντιμετώπισης κρίσεων και η αλληλεγγύη με ασθενή άτομα και άλλα έθνη, ο σεβασμός του χρόνου, το βάθος του οποίου κατέχει την ολοκληρωμένη γνώση και μπορεί να αναδείξει και να προστατέψει από την αμάθεια ή ημιμάθεια, η ευθύνη έναντι των μελλοντικών γενεών, ο σεβασμός της δύναμης των νέων βιοϊατρικών πρακτικών και της βιοτεχνολογίας, η προσεκτική ακρόαση των αναγκών όσων εμπλέκονται σε βιοηθικά προβληματικές καταστάσεις, η ειλικρινής και απροκατάληπτη ενημέρωση και εκπαίδευση του κόσμου σχετικά με βιοηθικά θέματα, η προστασία των προσωπικών δεδομένων καθώς και των ατομικών δικαιωμάτων, η διατήρηση της βιοποικιλότητας, ο σεβασμός των πειραματόζωων και όλων των ζωντανών οργανισμών, η αξιοπρέπεια, η ακεραιότητα, η εντιμότητα, η ευπάθεια.

Η πιθανή αδυναμία των τεσσάρων βασικών αρχών της Βιοηθικής (αυτονομία, δικαιοσύνη, ευεργεσία, μη βλάβη) να πλαισιώσουν ζητήματα έξω από τα κυρίαρχα θέματα της βιοηθικής του 21ου αιώνα (εξωσωματική γονιμοποίηση, υποβοηθούμενη αναπαραγωγή, κλωνοποίηση, ευγονισμός, ενήμερη συγκατάθεση), φανερώνει τον κίνδυνο της απομόνωσης, για την ίδια την επιστήμη της βιοηθικής. Είναι κρίσιμη η διεύρυνση της δεσμευτικότητας κι άλλων αρχών, όπως η δικαιοσύνη, η ισότητα και στην προκειμένη η αλληλεγγύη, με στόχο την πλαισίωση άλλων ζητημάτων που παραδοσιακά αφορούν τη Δημόσια Υγεία, ζητήματα που παλιότερα έδειχνε να απασχολούν μόνο τις αναπτυσσόμενες χώρες αλλά μετά την οικονομική κρίση το 2008 στη Δύση. Ζητήματα όπως η φτώχεια, οικονομική κρίση, η αποδόμηση και υποστελέχωση των

κοινωνικοπρονοιακών δομών, τοξικοεξάρτηση, έχουν αγγίξει την επιστημονική κοινότητα της Ευρώπης, μιας και η εκδήλωσή τους είναι εμφανής στον Ευρωπαϊκό Νότο (Stuckler et al. 2009, Hadjimichalis 2011, Kentikelenis et al. 2011, Matsaganis 2011, Karanikolos et al. 2013, Kondilis et al. 2013, Mackenbach et al. 2013). Υποστηρίζουμε πως προβλήματα που φέρνει στην επιφάνεια μία οικονομική κρίση, και συνδέονται άμεσα με συνθήκες φτώχειας και ακραίας ανισότητας, περιλαμβάνονται στον τόπο σκέψης και δράσης της Βιοηθικής, ως επιστήμης του Βίου, ενός βίου σε συνθήκες δικαιοσύνης και βιοτικής αυτοτέλειας, όπου οι κύριες αρχές της βιοηθικής είναι τελικά η αλληλεγγύη και η ισότητα.

2.α. Ο κίνδυνος του ατομοκεντρισμού της Βιοηθικής

Η βιοηθική μοιάζει κάποιες φορές επιστήμη εκτός της σκληρής πραγματικότητας. Ποια τελικά είναι εκείνα τα θέματα που οδήγησαν το περιθώριο τις σημαντικές κοινωνιολογικές, ρεαλιστικές προεκτάσεις βιοηθικών ζητημάτων δημόσιας υγείας και γιατί; Ο Hedgesoe (2004) διαπιστώνει πως, η ακαδημαϊκή βιοηθική άκμασε ασχολούμενη με επιστημονικά θεωρητικά ζητήματα, και φάνηκε να χάνει την επαφή της με την πραγματικότητα και να καθίσταται άσχετη με τις ανάγκες και τις ανησυχίες των βιοιατρικών πρακτικών που αναμένονταν να μελετήσει. Η εστίαση στη “ραφινάρισμα” έννοια της αυτονομίας, ως γνήσιο τέκνο της νεωτερικότητας, έχτισε σταθερά θεμέλια για την βιοηθική, αλλά καλλιέργησε σταδιακά, σε μία κοινωνία καθοδηγούμενη από τις αγορές, τον κίνδυνο της ατομικής ευθύνης του ασθενούς. Οδηγήθηκε από την υπευθυνοποίηση του προσώπου στη βολική άρνηση των κρατικών ευθυνών. Έννοιες όπως κράτος πρόνοιας και δικαιοσύνη άργησαν να απασχολήσουν τη βιοηθική. Ο Kottow (2011), παρατηρώντας την γενική τάση να μειωθεί η ευθύνη του κράτους σε θέματα δημόσιας υγείας, επισημαίνει το σχετικό επακόλουθο, δηλαδή την αραίωση τελικά των πόρων στον προϋπολογισμό των κρατών σε σχετικούς τομείς. Η αυτο-φροντίδα (self care), αποτέλεσε τελικά το προπύργιο της αύξησης της ευπάθειας των οικονομικά ευάλωτων πολιτών, οι οποίοι δεν μπορούν πλέον να βρουν καταφύγιο στην ολοκληρωμένη προστασία του κράτους.

Στον δυτικό κόσμο του 21ου αιώνα, μία στενή, διαστρευλωμένη ερμηνεία της αυτονομίας μοιάζει να ταιριάζει με το προφίλ των αποφασισμένων μεσοαστών να ζήσουν περισσότερο και με τους καλύτερους δυνατούς όρους. Ποιος όμως θα διαμορφώσει τους ευνοϊκούς, δίκαιους όρους για τους πολίτες και τις χώρες του “υπογείου”; Η ευρωστία (*Healthiness*) έχει αντικαταστήσει την Αγιότητα (*Godiness*), ως γνώμονα ολοκληρωμένου και ορθού βίου (Lopez, 2004:378) και η διαρκής αυτοπραγμάτωση με εγωκεντρικούς όρους, έχει αντικαταστήσει με τη σειρά της την αλληλεγγύη. Η *ελίτ* της μεσαίας τάξης στέκει στο βάθρο της έχοντας όλες εκείνες τις μοναδικές δυνατότητες, ευκαιρίες και επιλογές, να *παίζει* με τους προβληματισμούς της βιοηθικής: Να έχει - με τον όποιο

τρόπο - υγιή παιδιά, να μπορεί να προβλέψει γονιδιακά ασθένειες. Ο περιορισμός της έννοιας της αυτονομίας, ως προσωπικής επιλογής με όρους υπευθυνopoίησης του προσώπου, σε έναν κόσμο “καθαρό” για τους λίγους, την κάνει να φαίνεται το λιγότερο ελλειμματική έως γελοία αναδεικνύοντας τον εξαιρετική ανάγκη του εξανθρωπισμού της βιοηθικής από τις κοινωνικές επιστήμες.

2.β. Περιορισμός του πεδίου της Βιοηθικής

Η κίνδυνος περιορισμού του πεδίου της Βιοηθικής έχει καταδειχθεί από τον Turner (2005) στο άρθρο του “*Bioethics, Social Class, and the Sociological Imagination*”. Επισημαίνει πως αν η εστίαση είναι στραμμένη κυρίως με δεοντολογικούς όρους σε ζητήματα όπως η γενετική και η βιοτεχνολογία και δε λάβει σοβαρά υπόψη θέματα που σχετίζονται με σημαντικά ηθικές, νομικές και κυρίως κοινωνικές μεταβλητές, η βιοηθική δύναται να καθηλωθεί. Προσδοκούμε λοιπόν να στείλουμε ένα ηχηρό σχόλιο στον εσωσρεφή εαυτό της φιλοσοφικοκεντρικής βάσης της βιοηθικής, που οδηγεί τελικά στην αδιαφορία για προβλήματα που αγγίζουν την καθημερινότητα όσων δεν ανήκουν στις ελίτ του δυτικού κόσμου.

Ο Turner (2004) αναλογιζόμενος αυτόν τον κίνδυνο, εκφράζει την ανάγκη η Βιοηθική να επαναδιαπραγματευτεί τη θεματολογία της. Η ευλαβική σχεδόν προσήλωση σε εκείνα τα “sexy” όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, σημαντικά θέματα, (π.χ κλωνοποίηση, εμβρυικά βλαστοκύτταρα, νέοι τρόποι αναπαραγωγής) οδηγούν στο να αγνοηθούν αναπόφευκτα καθολικά προβλήματα όπως η αστική φτώχεια, η βία στο κέντρο των πόλεων και τα ζητήματα υγείας που εγείρονται από αυτά. Διαπιστώνοντας ο συγγραφέας την παραπάνω παράλειψη - ή ακόμα και αδιαφορία - να μελετηθούν κοινωνικά προβλήματα στα θέματα που προσεγγίζουν οι βιοηθικιστές, συνδέει την ανάπτυξη της ατζέντας της βιοηθικής με την προώθηση και απορρόφηση κονδυλίων σε θέματα που σχετίζονται την νευροηθική και τις νέες γενετικές τεχνολογίες. Τα ανωτέρω θέματα απασχολούν ερευνητές οι οποίοι αναζητούν υστεροφημικά το επόμενο μεγάλο θέμα -next best thing -.

Τούτη η τάση, της αμερικανικής κυρίως βιοηθικής, αποτυπώνεται ως ανησυχία για το αυξανόμενο πρόβλημα αξιοπιστίας των αποτελεσμάτων της βιοηθικής επιστήμης. Ο Elliot (2005) παρατηρεί σχετικά: “η καλλιέργεια δεσμών με την ιδιωτική βιομηχανία, ώθησε πολλούς να αμφισβητήσουν την αμεροληψία των ακαδημαϊκών βιοηθικολόγων, οι οποίοι λαμβάνουν οικονομική στήριξη από κερδοσκοπικές εταιρίες, με αντάλλαγμα υπηρεσίες και έρευνες σχετιζόμενες με την ηθική” (παρατίθεται Shrap et. al. 2008:54). Πάραυτα, η προβληματική αυτή διάσταση της βιοηθικής έρευνας, αμφισβητείται από τον Sharp και τους συνεργάτες του, μετά από έρευνα που διεξήγαγαν. Χαρακτηριστικά αναφέρουν πως οι ανησυχίες για την επίδραση της χρηματοδότησης των επιχειρήσεων που υποστηρίζουν την έρευνα της βιοηθικής, μπορεί να έχει υπερεκτιμηθεί σε μεγάλο

βαθμό” (2008:57).

Ακόμα όμως κι αν έχει δοθεί περισσή προσοχή στο ζήτημα της ανεξαρτησίας της έρευνας στη βιοηθική, αυτό δε σημαίνει ότι δεν είναι μια ρεαλιστική ανησυχία. Η απάντηση σε αυτήν δύναται να δοθεί πάλι από ένα άρθρο του Turner, ο οποίος μας προτείνει να εξετάζουμε ποιες από τις πηγές χρηματοδότησης είναι αποδεκτές και ποιες πρέπει να αποφεύγονται, έχοντας ως μέσο επίτευξης αυτού τη δημόσια διαβούλευση τέτοιων θεμάτων. Αναγνωρίζοντας πρώτον πως οι περισσότερες έρευνες δεν χρειάζονται χρηματοδότηση και δεύτερον ακόμα κι αν κάποιες έρευνες ή η διδασκαλία της βιοηθικής έχουν ανάγκη την ιδιωτική χρηματοδότηση, δεν πρέπει να γίνουν αποδεκτές όλες οι πηγές εσόδων. Τονίζει χαρακτηριστικά: *“θα ήταν πράγματι τραγικό αν οι βιοηθικολόγοι χάσουν την ικανότητά τους για κοινωνικοί κριτική και γίνουν υπάλληλοι των τμημάτων δημοσίων σχέσεων εταιριών” (1998:328).*

Ο Turner (2004) αναγνωρίζοντας τον κίνδυνο η βιοηθική να γίνει απλά μία πηγή ψυχαγωγίας, επιχειρηματολογεί επισημαίνοντας πως οι βιοηθικολόγοι συνήθως αντιμετωπίζουν θέματα που προκύπτουν στις ανεπτυγμένες χώρες και τείνουν να μην πιστεύουν σε αναλύσεις διακρατικού επιπέδου. Περαιτέρω υποστηρίζει ότι συνεχίζουν να εθελουφλούν και να μην θεωρούν πως εμπίπτουν στο πεδίο της βιοηθικής θέματα μακρο-κοινωνιολογικής οικονομίας, ασθένειας και υγείας, όπως ηθικά ζητήματα αναφορικά με συστήματα υγείας, κοινωνικούς θεσμούς, και οικονομικές πολιτικές, τα οποία συνδέονται με τις παγκόσμιες αγορές και τα χρηματοπιστωτικά ιδρύματα. Καταλήγει τονίζοντας πως μερικά από τα αγαπημένα θέματα της βιοηθικής δείχνουν ασήμαντα μπροστά σε εκείνα που αντιμετωπίζουν άνθρωποι που ζουν σε φτωχές χώρες.

Η Macklin (2011) προσδοκώντας την αποφυγή ενός πιθανολογούμενου επερχόμενου θανάτου της Βιοηθικής, προειδοποιεί προβάλλοντας ένα υποθετικό σενάριο βιοηθικής φαντασίας στο μέλλον της επιστήμης το 2050. Σύμφωνα με αυτό το σενάριο όλα τα προηγούμενα χρόνια το πεδίο της έχει κατακερματιστεί και έχει περιοριστεί λόγω μιας γραφειοκρατικής λογικής. Στην εναρκτήρια ομιλία της εορτής του θανάτου της Βιοηθικής, ένας διακεκριμένος επιστήμονας εξιστορεί τα γεγονότα και τους λόγους που οδήγησαν στην κατάρρευση ενός άλλοτε ακμάζοντα τομέα. Κύριοι λόγοι η υπερεξειδίκευση των ακαδημαϊκών μελετών σε συνδυασμό με την αυξανόμενη τάση για μεταβιοηθική της βιοηθικής και ο ολοένα και εχθρικότερος τόνος των δημοσιεύσεων από κακοποιητικούς τελικά συγγραφείς και επιστημονικούς χώρους, χάνοντας τελικά η βιοηθικής την διεπιστημονικότητα και τον ολιστικό της χαρακτήρα. Παράλληλα τονίζει την κυριαρχία της «Δυτικής Βιοηθικής» προς τους επιστήμονες, τις προσεγγίσεις και αξίες της Ασίας και του Νότου, με κύρια αυτή της αλληλεγγύης έναντι της αυτονομίας.

Την αναβίωση της Βιοηθικής γεννά το 2060 μία μικρή ομάδα ριζοσπαστικών επιστημόνων οι οποίοι ενώνονται με σημαντικούς υπερασπιστές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Διαπιστώνοντας το πρόβλημα της διανομής των πόρων σε παγκόσμια κλίμακα, που σχετίζονται με ζητήματα υγείας τον

21ο αιώνα, με σημείο επιδείνωσης την κρίση του 2008-9, προβάλλουν ως κύριο αίτημά τους την προώθηση της κοινωνικής δικαιοσύνης στην κατανομή των πόρων, καλούν τις κυβερνήσεις να επιβάλλουν δραστική μείωση των τιμών των φαρμάκων και των δαπανών νοσηλείας, απαιτούν το γκρέμισμα των εμποδίων για κατασκευή και εξαγωγή γενοσήμων από τον Παγκόσμιο Οργανισμό Εμπορίου και πνευματικής ιδιοκτησίας και τελικά καλούν την Ύπατη Αρμοστεία του ΟΗΕ να διασφαλίσουν το δικαίωμα στην Υγεία άμεσα, με την επιβολή ποινών. Η σπίθα ελπίδας το 2060 χτίζεται για τη Βιοηθική μέσα από τα θεμέλια της αλληλεγγύης και της ισότητας, εστιάζοντας για πρώτη φορά στο δικαίωμα στην υγεία και την ανάγκη για παγκόσμια δικαιοσύνη.

Ο κίνδυνος έκπτωσης της Βιοηθικής ως βιοδίκαιο και τελικά η εξάλειψή της ως κάτι άχρηστο για τα σημαντικά προβλήματα που δημιουργεί ο καπιταλισμός και η οικονομική παγκοσμιοποίηση, είναι παρόν. Η ανάδειξη σημαντικών αξιών όπως η αλληλεγγύη, η ισότητα και η δικαιοσύνη όχι μόνο μπορούν να αναπλαισιώσουν τους προβληματισμούς για τα μέχρι σήμερα κυρίαρχα θέματα της βιοηθικής, αλλά - κυρίως - να αγκαλιάσουν κι άλλα σημαντικά προβλήματα που μέχρι σήμερα ήταν στο περιθώριο. Πρώτος συνομιλητής της Βιοηθικής ώστε να αναλογιστεί ποια είναι αυτά, να τα κατανοήσει σε βάθος και να τα προσεγγίσει με στόχο την επίλυσή τους, είναι επιστήμη της Κοινωνιολογίας.

2.γ. Η Κοινωνιολογία ως συνομιλητής της Βιοηθικής

Η παγκοσμιοποίηση της φτώχειας στον 21ο αιώνα δεν έχει ιστορικό προηγούμενο. Αυτή η φτώχεια δεν είναι συνέπεια της σπανιότητας των πόρων, αλλά το αποτέλεσμα ενός συστήματος πλεονάζουσας προσφοράς που βασίζεται στην ανεργία και στην ελαχιστοποίηση του εργασιακού κόστους. Ο Χιλιανός ερευνητής Jaime Estay επισημαίνει:

“Η επιστημονικοτεχνική πρόοδος και αληθινές επαναστάσεις που έχουν πραγματοποιηθεί σε πεδία όπως η μικροηλεκτρονική, η αυτοματοποίηση, οι νέες ύλες, η βιοτεχνολογία, οι τηλεπικοινωνίες και η πληροφορική, αντί να οδηγήσουν σε μεγαλύτερη προσοχή όσον αφορά τις ανθρώπινες ανάγκες και τη γενικευμένη αύξηση της ευημερίας όπως θα αναμένονταν από αυτές, συνοδεύονται από τον τονισμό των βαθμών συγκέντρωσης του πλούτου και του εισοδήματος και από αύξηση των ενδοεθνικών και διεθνικών ανισοτήτων” (παρατίθεται: Harnecker, 2007:217).

Η εστίαση της Βιοηθικής σε ζητήματα που λύνονται ορθολογικά, ως ηθικά διλήμματα, με τη βοήθεια της αυτονομίας όχι μόνο ξεχνά εκατομμύρια φτωχών, αλλά αμφισβητεί το ρόλο της σε ζητήματα Βίου. Καθίσταται έτσι το επιστημονικό πεδίο ανίκανο να αντιμετωπίσει την κριτική που κάνει λόγο για ελιτισμό και τελικά εξαφάνιση και αντικατάστασή του από το Βιοδίκαιο.

Η βιοηθική αποκόπτεται από κοινωνιολογικές προεκτάσεις ακόμα και στα θέματα που συνηθίζει να προσεγγίζει. Η ανάγκη της κοινωνιολογικής εισόδου σε θέματα βιοηθικής, καταδεικνύεται και από τα ευρήματα των Swazey και Fox, οι οποίοι επικρίνουν την υπερβολική αξία στις έννοιες του ατομικισμού και του του ορθολογικού υπολογισμού, και της καθολικής εφαρμογής τους. Εστιάζουν στη απώλεια θέασης της σπουδαιότητας των ομάδων και των κοινοτήτων στις οποίες ανήκει το πρόσωπο, και των αρχών της ευθύνης, της δέσμευσης και της αμοιβαίας υποχρέωσης (παρατίθεται Borry et. al 2005:53). Κρίνουμε πως η ενσωμάτωση του προσώπου - ως εταίρο αλληλεγγύης μέτοχου στο κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο - αν και για πολλούς φιλοσόφους ελοχεύει τον κίνδυνο του ηθικού σχετικισμού και της περιπτωσιολογίας, δύναται να γειώσει την αιωρούμενη βιοηθική των ακαδημαϊκών αιθέρων.

Επηρεασμένος ο Turner από τις συνθήκες ζωής που παρατήρησε, βίωσε και μελέτησε στα φοιτητικά του χρόνια, ως κάτοικος μίας εκ των φτωχότερων και πιο υποβιβασμένων περιοχών του LA, διαμορφώνει το κύριο ερώτημα που προσεγγίζει από το 1997: Γιατί οι βιοηθικολόγοι δίνουν σχετικά μικρή σημασία στις κοινωνικές ανισότητες, την αστική φτώχεια την έλλειψη στέγης, τη βία που σχετίζεται με τα πυροβόλα όπλα, και τη διάλυση στα κέντρα των πόλεων σε σχέση με ζητήματα υγείας και ηθικές εμπειρίες που προκύπτουν από αυτά, σε αντίθεση με άλλους κλάδους όπως οι ανθρωπολόγοι, οι κοινωνιολόγοι οι πολιτισμικοί γεωγράφοι οι οποίοι τα προσεγγίζουν εδώ και αρκετό καιρό;

Το φυσικό όριο μεταξύ βιοηθικής και κοινωνικών επιστημών έχει δημιουργηθεί από τη μεταθητική διάκριση αυτού που “είναι” και αυτού που “θα έπρεπε” να είναι, επισημαίνει ο Borry (2005:54). Η δύναμη της πανταχού παρούσας φυσιοκρατικής πλάνης, κινδυνολογεί καταφέροντας ίσως, για κάποιους, να μειώσει τελικά τη σημασία σύνδεσης της εμπειρικής έρευνας με τη θεωρία της βιοηθικής. Η αλληλεπίδραση όμως και η ανταλλαγή μεταξύ των κοινωνικών επιστημών και της βιοηθικής είναι δυνατή, επισημαίνει ο Zussman, τονίζοντας τη θετική αξία της ενσωμάτωσης εμπειρικών δεδομένων στον ηθικό προβληματισμό (παρατίθεται Borry et. al. 2005:70). Για να επιτευχθεί όμως αυτή η ανταλλαγή επιστημονικών δυνάμεων προς όφελος της βιοηθικής, κρίνουμε πως είναι απαραίτητο να βγουν στην “ακαδημαϊκή επιφάνεια”, οι δυνατότητες της κοινωνιολογίας για επικοινωνία. Να κάνουν τη γενναία έξοδο, να βγουν από το περιθώριο, στο οποίο τους βλέπει ο De Vries (2006: 676), το οποίο δίνει την ασφάλεια για κριτική και απόδοση ευθυνών, αλλά τελικά αποτρέπει τους βιοηθικολόγους να τους αποδεχθούν ως ικανό και συνεργάσιμο συνομιλητή.

Περιγράφοντας ο Turner (2005) τις συνθήκες σε νοσοκομεία που εξυπηρετούν γειτονιές χαμηλού εισοδήματος, καταλήγει πως η φτώχεια, η κακή υγεία, η ανεργία, ο κίνδυνος βίας λόγω συχνής επαφής με εγκληματικές ομάδες, η έλλειψη οικονομικών ευκαιριών και η περιορισμένη πρόσβαση σε υγειονομική περίθαλψη και βασικές κοινωνικές υπηρεσίες δεν αποτελούν προσωρινά προβλήματα για τα άτομα που ζουν στα αστικά κέντρα της Αμερικής, αλλά αποτελούν κυρίαρχα

χαρακτηριστικά της κοινωνικής ζωής και καθημερινής εμπειρίας τους. Στο σημείο αυτό διαπιστώνεται η αδυναμία του συγγραφέα να κάνει τη σύνδεση μεταξύ δημόσιας υγείας και βιοηθικής. Αν και δεν είναι το βασικό θέμα που επιδιώκει να αναλύσει, θεωρούμε πως η έλλειψη βιβλιογραφίας για αυτό μειώνει την τεκμηρίωση του προβαλλόμενου και φανερώνει ένα άλμα στην ανάλυση του. Τα προβλήματα που διαπιστώνονται σε περιοχές χαμηλού κοινωνικού και οικονομικού ζην και οι κοινωνικές προεκτάσεις τους στην υγεία και στο σύστημα που την πραγματώνει, χρειάζονται μία ερμηνευτική γέφυρα για να φτάσουν στην είσοδο της βιοηθικής. Κρίνουμε πως μία ολοκληρωμένη απάντηση σε αυτό δίνεται από την προσέγγιση του Kottow.

Ο Turner (2005) αναλογίζεται σχετικά με το *Ποια είναι τα συγκεκριμένα εκείνα τα προβλήματα δημόσιας υγείας που σχετίζονται με την υγεία*. Ο ίδιος αναφέρεται στους προκλητικούς ασθενείς και τα περιβάλλοντα εργασίας, τους φρουρούς οι οποίοι περιπολούν σε διαδρόμους νοσοκομείων και ανιχνευτές μετάλλων στην είσοδο αυτών. Δωμάτια εντατικής συνεχώς υπερπλήρη. Ιατρικά προβλήματα με κοινωνικοοικονομικές διαστάσεις. Ψυχιατρικοί ασθενείς που ζούσαν άστεγοι και έφταναν αργά στα επείγοντα με πολλαπλές χρόνιες ασθένειες που απειλούσαν τη ζωή τους άμεσα. Άτομα χωρίς ασφάλεια. Έλλειψη επιλογών. Εγκυμονούσες γυναίκες εξαρτημένες από κρακ. Τραυματισμοί από πυροβόλα όπλα και μαχαίρια. Συγκλονισμένοι κοινωνικοί λειτουργοί να κάνουν τους ταχυδακτυλουργούς ώστε να ανταπεξέλθουν στον ανεξέλεγκτο φόρτο εργασίας.

Παρατηρώντας λοιπόν τα παραπάνω σε μια από τις φτωχότερες κοινότητες των ΗΠΑ, διαπιστώνει πως η βιβλιογραφία της βιοηθικής φαίνεται να κυριαρχείται από φόβους και ανησυχίες της μεσαίας τάξης. Γράφοντας το συγκεκριμένο άρθρο - ζώντας τώρα πια στο Πρίνστον, την πλουσιότερη πολιτεία των ΗΠΑ ως αναπληρωτής καθηγητής - ενώ αναγνωρίζει ως κοινές πολλές από τις ανησυχίες των εύπορων φοιτητών/τριών του, τονίζει πως πολλές φορές όταν εξετάζουμε επιλογές και ευκαιρίες της μεσαίας τάξης εύκολα ξεχνάμε ότι άτομα σε άλλα μέρη ζουν σε πολύ διαφορετικούς κοινωνικούς κόσμους. Επισημαίνει πως η βιβλιογραφία της βιοηθικής τα τελευταία χρόνια δίνει τεράστια έμφαση σε θέματα ηθικής του τέλους ζωής, μεταμόσχευσης οργάνων και σε θέματα ιατρικών παρεμβάσεων υψηλής τεχνολογίας, προσκολλημένη σε ένα παράξενο τσίρκο δραματικών θεμάτων αιχμής, παραμελώντας τα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά πλαίσια μέσα στα οποία ξετυλίγονται αυτά τα θέματα.

Η μετατόπιση των θεμάτων της βιοηθικής τα τελευταία χρόνια από την ηθική του τέλους ζωής σε ηθικά νομικά και κοινωνικά θέματα γενετικής και βιοτεχνολογίας οφείλεται σε σημαντικές πρωτοβουλίες χρηματοδότησης σε ΗΠΑ, Καναδά και Ηνωμένο Βασίλειο. Αυτές προσφέρουν ισχυρά επαγγελματικά κίνητρα για ερευνητικά έργα, και συχνά δύναται αυτό να οδηγήσει σε παραμέληση άλλων σημαντικών θεμάτων που οφείλουν να απασχολούν τη βιοηθική. Αν και αναγνωρίζει τις μεγάλες αλλαγές στις βιοεπιστήμες και την αξία προσεκτικής ανάλυσης πριν προκύψουν συγκεκριμένες τεχνολογίες, θα έστεκε πιο ευνοϊκά προς τη μελέτη αυτών των νέων

τεχνολογικών επιτευγμάτων και την ενίσχυση των προσπαθειών να κάνουν τους ανθρώπους «καλύτερους από το κανονικό», αν γνώριζε πως η ομάδα αυτών που επιλέγουν τη θεματολογία, επιλέγει και το κάνει τελικά, να ασχοληθεί με προβλήματα που αντιμετωπίζουν 42 εκατομμύρια Αμερικανοί που δεν έχουν ασφάλιση σήμερα. Σε περίπτωση απουσίας τέτοιου προβληματισμού, παραμελούνται μερικά από τα πιο σημαντικά προβλήματα που σχετίζονται με την υγεία και την ασθένεια. Η βιοηθική ως επιστημονικός κλάδος θα παραμείνει σημαντική και θα αντεπεξέλθει στις επικρίσεις ανθρωπολόγων, κοινωνιολόγων, επιστημών δημόσιας υγείας, κοινωνικών ακτιβιστών, οι οποίοι διαπιστώνουν την εμμονή της για τις ανησυχίες της μεσαίας τάξης, εύπορων και συχνά ναρκισσιστικών ατόμων, αν δώσει προσοχή σε ευρύτερα κοινωνικά ζητήματα, μας παροτρύνει ο Turner (2005).

2.δ. Βιοηθική Φαντασία

Η ανάδειξη της αλληλεγγύης κατά τον Turner (2005) δεν υιοθετεί τον ισχυρισμό ότι η ηθική δεν είναι τίποτα παραπάνω από “ηθική στο προσκέφαλο του ασθενούς” (ethics at the bedside), ή ηθική σε κλινικές συνθήκες, μιας και αναγνωρίζει πλέον σε σύγχρονους βιοηθικολόγους τη μελέτη βασικών θεμάτων κοινωνικών ανισοτήτων και κοινωνικής δικαιοσύνης. Η ηθική ανάλυση στη βιοηθική για τον συγγραφέα εντάσσεται σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, αλλά συχνά αυτό το πλαίσιο κατέχεται από εύπορους και προνομιούχους. Αν όμως οι βιοηθικολόγοι δεν μπορούν να προσφέρουν απαντήσεις πειστικές και προσεκτικές, σε θέματα εξουσίας, νομιμότητας και αξιοπιστίας αναφορικά με τους ισχυρισμούς της. Ίσως ανακαλύψουμε πως η επεκτατική περίοδος της βιοηθικής αντικαταστάθηκε από την εποχή της λιτότητας και της παρακμής (Turner, 2008: 779).

Προβάλλοντας εν τέλει το παράδειγμα επιστημών δημόσιας υγείας και κοινωνικής ιατρικής - οι οποίοι εξάσκησαν αυτό που ο Mills ονομάζει κοινωνιολογική φαντασία στο ζήτημα της βίας των όπλων - εξετάζοντας κοινωνικούς προσδιοριστικούς παράγοντες, αναδεικνύει για μια ακόμη φορά την ανάγκη διεύρυνσης των θεμάτων που προσεγγίζει η βιοηθική. Ο κίνδυνος του περιορισμού του πεδίου ανάλυσης και εφαρμογής της βιοηθικής και η παράλειψη σημαντικών ηθικών νομικών και κοινωνικών θεμάτων που χρήζουν κρίσιμου προβληματισμού, είναι για τον συγγραφέα παρόν. Εάν αυτή η παραίτηση είναι αποτέλεσμα της αναγνώρισης της τεράστιας πολυπλοκότητας των προαναφερθέντων θεμάτων και της ανεπάρκειας των βιοηθικολόγων στην αντιμετώπιση τόσο πολυδιάστατων θεμάτων, είναι απολύτως κατανοητή. Είναι όμως αυτός ο λόγος; Αν αυτά τα προβλήματα εξακολουθούν να αντιμετωπίζονται σα να αφορούν μόνο οικονομολόγους, λειτουργούς δημόσιας υγείας, κοινωνιολόγους και τελικά δεν έχουν καμία πρακτική σημασία για την επιστήμη της βιοηθικής, τότε η υπόσχεση της βιοηθικής έχει μεγεθυνθεί για τον Turner, και

εμείς θα αποτύχουμε να παλέψουμε με τα πιο σημαντικά ηθικά και κοινωνικά θέματα που αντιμετωπίζουν οι περισσότεροι .

Ο Turner (2008) προσεγγίζοντας τη θεματολογία της Βιοηθικής μέσα από μία δομική ερμηνεία των ανισοτήτων στην υγεία, μας προτρέπει τελικά να διευρύνουμε τους πνευματικούς μας ορίζοντες σχετικά με τα θέματα που αγγίζουμε, με επιχειρηματολογία του, η οποία επικαλείται όχι μόνο την έλλογη φύση μας αλλά και το συναίσθημα που προκαλείται στον αναγνώστη/στριά του από εικόνες ρεαλιστικές και τελικά τη δυνατότητα που έχουμε ως κοινωνικοί επιστήμονες να παρατηρήσουμε, αλλά και να φανταστούμε με κοινωνικούς όρους τι άλλο εκτός από τα παγιωμένα μπορεί να μας απασχολήσει. Η γλώσσα του ατομικισμού πρέπει να εξισορροπείται από μεγαλύτερη ανησυχία για το κοινό καλό.

Ένας από τους σημαντικότερους Αμερικανούς κοινωνιολόγους του 20ου αιώνα, τον C. Wright Mills θα μας βοηθήσει να ξεπεράσουμε έξυπνα τους κινδύνους που περιγράψαμε παραπάνω. Σύμφωνα με τον Mills (1985) αυτό που ο μέσος άνθρωπος συνειδητοποιεί άμεσα, κι αυτό που προσπαθεί να κάνει δεν μπορεί να ξεφύγει από την σφαίρα της ιδιωτικής του ζωής. Η δράση του και οι δυνάμεις του περιορίζονται στις σκηνές «πρώτου πλάνου» (γειτονιά, οικογένεια, δουλεία). Οι σκηνές πρώτου πλάνου - για τον βιοηθικολόγο μιας ανεπτυγμένης υπερφίαλα δύσης ο οποίος, τις περισσότερες φορές, ζει, σκέπτεται και λειτουργεί με όρους μεσαίας τάξης - περιστρέφονται γύρω από το ιερό μάντρα, όπως πολύ εύστοχα αναφέρει και ο Turner, της αρχής της αυτονομίας. Ξεχνώντας πολλές φορές να παρατηρήσει με προσοχή και αλληλεγγύη τη γειτονιά, την κοινότητα την πόλη του, έναν κόσμο έξω από αυτόν και τις ανησυχίες του. Εξασκώντας την κοινωνιολογική φαντασία, αποκτά κανείς την ικανότητα να συλλάβει το νόημα που έχει η μεγάλη ιστορική πορεία για την εσωτερική ζωή και για τη σταδιοδρομία των ανθρώπων, υποστηρίζει ο Mills. Η πολιτική αποστολή του κοινωνιολόγου καθώς και κάθε ουμανιστή ανθρωπιστή -πιθανόν και κάθε βιοηθικολόγου προσθέτω - είναι να προσπαθεί ακατάπαυστα να μεταφράζει τα προσωπικά προβλήματα σε κοινωνικά προβλήματα και να ανακαλύπτει το ανθρώπινο νόημα αυτών, για το κάθε άτομο ξεχωριστά. (Mills 1985)

Όντως οι νέες τεχνολογίες των βιοεπιστημών, οι δυνατότητες που μας προσφέρουν τα επιτεύγματα της γενετικής και τα ερωτήματα αναφορικά με την αρχή της αυτονομίας και ειδικά της ενήμερης συγκατάθεσης, οφείλουμε να προσπαθήσουμε να τα απαντήσουμε. Φτάνει όμως αυτό, και πόσους αφορά; Η διαχείριση της γνώσης και συγκεκριμένα της θεματολογίας που θα προσεγγίζουμε, μέσα και σε ένα ακαδημαϊκό πρόγραμμα σπουδών βιοηθικής μας αφορά άμεσα, και διαμορφώνει σταδιακά κυρίαρχες και κυριαρχικές τάσεις. Τα κοινωνικά προβλήματα που προκύπτουν από την φτωχοποίηση ολόκληρων χωρών και η συνέπεια αυτού στην υγεία ποιος από εμάς θα τα αναδείξει; Η ανεργία, η φτώχεια, η έλλειψη πρόσβασης στην υγεία, οι άστεγοι, η κατάρρευση του κράτους πρόνοιας είναι προβλήματα που μας πλησιάζουν είτε άμεσα είτε τους περισσότερους έμμεσα, όχι

μόνο ως παρατηρητές αλλά και ως ερευνητές. Δεν αφορούν ξεχωριστά άτομα ή ιδιαίτερες συνθήκες στα πλαίσια μιας προσωπικής λάθος επιλογής, αλλά αποτελούν πλέον κοινωνικό πρόβλημα. Η εξάσκηση της κοινωνιολογικής μας φαντασίας με όρους βιοηθικής, ενδυναμώνοντας και πλουτίζοντας το βιοηθικό μας φαντασιακό, ίσως βοηθήσει στην ουσιαστική τους ανάδειξη με τη δύναμη που προσφέρει η επιστημονική τεκμηρίωση.

Ο Turner αποζητά να δημιουργηθεί μια πιο προσεκτική κοινωνική ηθική, σε αντίθεση με την ατομικίστικη ηθική, η οποία βασίζεται σε μία ταξική προκατάληψη και τυφλώνει τους επαγγελματίες απέναντι σε βαθιές κοινωνικές ανισότητες (1997:47). Η κοινωνική ηθική δύναται να αποκτήσει νόημα και “σώμα”, αν ενσωματωθεί το πρόσωπο στον χωροχρόνο. Ο Fletcher επισημαίνει την ανάγκη κοινωνικής και πολιτιστικής εδραίωσης της ηθικής. Υποστηρίζει πως δεν υπάρχουν σταθερές αρχές και κανόνες με τους οποίους μπορεί κανείς να κρίνει ατομικές ενέργειες, αλλά αντίθετα υπάρχουν άτομα που ενεργούν με ένα συγκεκριμένο τρόπο σε συγκεκριμένο πλαίσιο. Για να κρίνουμε μία πράξη πρέπει να κρίνουμε την κατάσταση κατά την οποία αυτή συνέβη (παρατίθεται Pascal et. al. 2005:66).

Η επιστήμη της κοινωνιολογίας - κυρίως με τις δυνατότητες, που προσφέρει η εμπειρική έρευνα - κρίνουμε πως είναι το κλειδί στην ανάδειξη της προαναφερθείσας ανάγκης. Οι κοινωνιολόγοι έχουν εργαλεία να αναγνωρίσουν τον τρόπο με τον οποίο εκείνες οι ανησυχίες δύναται να δομήσουν βιοηθικά ερωτήματα από την ιστορία, την κοινωνική οργάνωση και τον πολιτισμό. Οι δυσχέρειες στην αποδοχή αυτών των εργαλείων και του Λόγου της επιστήμης της κοινωνιολογίας θα είναι υπαρκτές. “*Διαφορετικοί κλάδοι, έχουν διαφορετικούς τρόπους να φαντάζονται τον κόσμο. Αυτές οι διαφορετικές φαντασίες δημιουργούν το πρόβλημα του Πύργου της Βαβέλ στην ακαδημαϊκή κοινότητα*” εύστοχα αναφέρουν ο DeVries και οι συνεργάτες του (2006:676). Η κοινωνιολογική φαντασία μπορεί και πρέπει να προσφέρει ένα πλαίσιο για την κατανόηση και την αντιμετώπιση ηθικών διλημμάτων, σε έναν κόσμο για όλους. Ο Jonsen διερωτούμενος γιατί η βιοηθική έγινε τόσο βαρετή, καταλήγει να τονίσει, πως δεν χρειάζεται να γίνουν σύγχρονοι ήρωες και ατρόμητοι ναυτικοί σε θυελλώδεις πνευματικές θάλασσες:

Μπορούμε να αναζητήσουμε σε κλάδους, έξω από την ηθική γειτονιά, για συνδέσμους μεταξύ ηθικών συλλογισμών και εμπειρικών ισχυρισμών και να βρούμε στην αμερικανική ηθική την επίμονη προσήλωση στις αξίες, τις επιτυχίες και αποτυχίες της ιστορικής μας εμπειρίας, οι οποίες μπορούν να αποκαλύψουν πως και γιατί προσεγγίζουμε ηθικά ζητήματα με τρόπους που μπορούν να συγκρίνουν και να αντιπαραβάλλουν άλλους χρόνους και τόπους (Jonsen, 2000:698).

Το εξωστρεφές ταξίδι της βιοηθικής, με την αλληλεγγύη για πυξίδα στον κόσμο της ηθικής του βίου, μπορεί να είναι ενδιαφέρον και ουσιαστικό αν έχει κλείσει εισιτήρια και στους

κοινωνιολόγους, υποστηρίζουμε σθεναρά. Αν παραμείνει καθηλωμένη στο στάδιο του στοχασμού και μόνο, η κριτική του Turner με τη μορφή ρητορικού ερωτήματος θα την καταδιώκει. Μπορεί να υπάρξει ως κάτι άλλο, πέραν μιας χαλαρής συνάθροισης συγκρουσιακών θεωρητικών λόγων αναφορικά με κανόνες, αρχές, πρακτικές και πολιτικές (Turner, 2008:779). Οι βιοηθικολόγοι της Λατινικής Αμερικής δίνουν την απάντησή τους στις ανησυχίες των Turner, Macklin και Hedgesoe, μέσα από την ανάδειξη της αλληλεγγύης ως κυρίαρχης αξίας βάσει της θεματολογίας που τους απασχολεί, προβλήματα που πλέον είναι παρόντα και στην Ελλάδα της οικονομικής κρίσης.

Τρίτο Κεφάλαιο

Ένα Βλέμμα στη Βιοηθική της Λατινικής Αμερικής

Τόπος ανάδειξης της Αλληλεγγύης

Σε αντίθεση με τη Βιοηθική των ΗΠΑ και της Ευρώπης, η οποία θεμελιώνεται κυρίως στη βάση της αναλυτικής φιλοσοφίας, στα πλαίσια ενός ακαδημαϊσμού, οι Βιοηθικολόγοι της Λατινικής Αμερικής αντιμετωπίζουν τη Βιοηθική σαν πολιτικό κίνημα, ή κίνημα κοινωνικής μεταρρύθμισης (Guillén, 2010). Μελετούν τον ανθρώπινο Βίο και το κοινοτικό ήθος, εστιάζοντας σε ζητήματα όπως δικαιοσύνη, αναδιανομή πόρων, ισότητα, και καθολική υγειονομική περίθαλψη, μέσα από ηθικούς όρους, ξεφεύγοντας από τις κυρίαρχες θέσεις της Βιοηθικής. Όσο κεντρικό ρόλο παίζει η αυτονομία για τη Βόρεια Αμερική τόση σημασία έχει για τους Λατινοαμερικάνους η αλληλεγγύη και η δικαιοσύνη, ως κατευθυντήριες αρχές. Βιοηθικές προσεγγίσεις όπως Hard Bioethics, Critical Bioethics, Radical Bioethics, Global Bioethics έχουν γεννηθεί ή υποστηριχθεί σθεναρά στο Νότο (Mainetti, 2010). Προτείνουν ένα νέο μοντέλο σκέψης, μια εναλλακτική ηθική, ρίχνοντας φως σε ζητήματα που η Εσπερία έχει καταχωνιάσει, είτε λόγω ενοχών, είτε γιατί απλά ξεχνά ή κρύβει τους δικούς της φτωχούς και ευάλωτους πληθυσμούς, προστατεύοντας τον τρόπο ζωής των ανωτέρων μεσαίων τάξεων.

Οι οργανώσεις αλληλεγγύης, για μια σειρά χώρες της Λατινικής Αμερικής, είναι μια από τις πιο διαδεδομένες μορφές καθημερινής οργάνωσης και εμπειρία ζωής για μεγάλο μέρος του πληθυσμού, που προσπαθεί να αντισταθεί στον καπιταλισμό. Οι οργανώσεις που λειτουργούν στη βάση της αμοιβαιότητας, της ισότητας και της αλληλεγγύης περιγράφονται ως «νησιά σ'ένα πέλαγος που κυριαρχείται από το κεφάλαιο»(Zibechi, 2010) Βασικό στοιχείο των κινημάτων της Λατινικής Αμερικής, είναι ότι αναπτύσσονται σε δικούς τους χώρους και όχι σε χώρους που έχει διαμορφώσει το σύστημα του καπιταλισμού καθώς θεωρούν ότι με αυτό τον τρόπο απεγκλωβίζονται από τις ροές του κεφαλαίου και του καταμερισμού της εργασίας. Επιπλέον θεωρούν ότι μ'αυτό τον τρόπο διαμορφώνουν όρους αποδοχής της ετερογένειας, που καπιταλισμός με την παγκόσμια επικράτησή του είχε συνθλίψει.(Zibechi, 2010). Οδηγούνται στην επίλυση σημαντικών προβλημάτων επιβίωσης μέσα από ένα πρόταγμα αυτοκαθορισμού των αναγκών και αξιακών όρων. Αναφέρει χαρακτηριστικά ο Zibechi

Τα κινήματα της Λατινικής Αμερικής αποτελούσαν ανέκαθεν σημεία αναφοράς για τον υπόλοιπο κόσμο καθώς συνιστούν ελπιδοφόρα εργαστήρια συλλογικής δράσης, αντιστάσεων, εγχειρημάτων αυτοοργάνωση και θεωρητικών αναζητήσεων. Μέσα από διαδικασίες και μορφές οργάνωσης μεριμνούν για την ικανοποίηση των αναγκών τους: από τη στέγαση, την εκπαίδευση, την ιατρική περίθαλψη, την παραγωγή και διακίνηση προϊόντων

ως τα μέσα ενημέρωσης και τις πολιτισμικές εκφράσεις (Zibechi,2010).

3.α. Ιστορικές αναφορές σχετικές με τη Βιοηθική στη Λατινική Αμερική.

Η ασθένεια για στη Νότια Αμερική δεν έχει τις ίδιες σημειολογικές και ιστορικές αναφορές όπως στον Δυτικό Πολιτισμό. Η διαλεκτική δώρου – χρέους της νόσου στις χώρες της Λατινικής Αμερικής, στα όρια μιας θεολογίας - θεογονίας, αποτελεί κομμάτι μιας προ-εθνοκεντρικής κουλτούρας που επηρεάζει την πραγματικότητα των λαών αυτών, τα προτάγματα τους, τις προτεραιότητες τους, και τελικά το πώς αντιμετωπίζουν στη ζωή τους την ασθένεια και τον πόνο. Η προσέγγιση αυτή συνδυάστηκε και με τις σχετικές θρησκευτικές πεποιθήσεις των Ισπανών αποικιοκρατών, με τον ερχομό τους το 1492 (Guillén, 2010). Οι Ισπανοί αισθανόμενοι εξαρτημένοι από τη Θεία Πρόνοια τοποθετούσαν την ασθένεια σε αυτό το πλαίσιο, στις αποφάσεις του Θεού.

Αποικώντας οι Ισπανοί σε έναν τόπο παρθένο, όπου αρχικά απέκτησε μυθολογικά στοιχεία παραδείσου και με αναπαράσταση του αυτόχθονα κάτοικου ως «ευγενή άγριο», έδωσαν νόημα σε αυτό που αποκάλεσαν αργότερα οι φιλόσοφοι της Δύσης «κατάσταση της φύσης» σε αντίθεση με την κατάσταση του αστικού κράτους, φτάνοντας τελικά μέσα από τη διάκριση αυτή στα χαρακτηριστικά του κοινωνικού συμβολαίου (Douchet, παρατίθεται Guillén, 2010). Αντιλαμβανόμενοι τον πλούτο των πόρων των περιοχών που κατέλαβαν οι Ισπανοί, πέρασαν στο στάδιο της άμετρης εκμετάλλευσης των αποικιών τους. Η ειρηνική συνύπαρξη και η ελευθερία, ή τα ψήγματα αυτών στον αρχικό στάδιο, έδωσαν τη θέση τους στο δεσποτισμό και την τυραννία. Η ηθική του δώρου παραγνωρίστηκε από τους Ισπανούς και αντικαταστάθηκε από την βίαιη υφαρπαγή των κεκτημένων από πάντα πόρων των αυτοχθόνων πληθυσμών.

Σημαντικό σημείο για τη γέννηση της Βιοηθικής στη Λατινική Αμερική, απετέλεσε ο ξεριζωμός των ανθρώπων από τη γη τους, με στόχο την εκμετάλλευσή των πόρων της από του αποίκους. Αυτό στη συνέχεια οδήγησε σε άμετρη έλλειψη σεβασμού της φύσης και τελικά τη δημιουργία ψευδών αναγκών για τεχνητά αγαθά του Δυτικού κόσμου από τους ντόπιους πληθυσμούς. Λόγω αυτής της διαδικασίας οι άνθρωποι μεταναστεύουν, αποτελώντας απειλή για τους επόμενους πληθυσμούς που θα τους δεχθούν, διατηρώντας τελικά μία μόνιμη σύγκρουση μεταξύ ομάδων, αισθήματα και συμπεριφορές ξеноφοβίας και ρατσισμού, περιθωριοποίησης και ευγονισμού (Eduardo 2010). Οι συγκρούσεις αυτές όχι μόνο δεν επιτρέπουν την αποδοχή κοινών αρχών και κανόνων σε ζητήματα Βίου, αλλά οδηγούν είτε σε υποταγή και υποτέλεια είτε σε δράσεις κινητικού χαρακτήρα με στόχο την χειραφέτηση και απελευθέρωση.

Στα μέσα της δεκαετίας του 1960 ξεπρόβαλαν στη Λατινική Αμερική η Θεολογία της Απελευθέρωσης και οι Χριστιανικές Κοινότητες Βάσης. Πρώτος ο περουβιανός θεολόγος Gustavo Gutierrez διατύπωσε το πρόταγμα του θεολογικού στοχασμού της αριστερής χριστιανικής αυτής

σκέψης, όπου η αναζήτηση του Θεού έρχεται για όσους ταλαιπωρούνται από τα βάσανα της άδικης φτώχειας, συνοδοιπορώντας με τη χειραφέτηση και τον ξεσηκωμό ενός λαού ώστε να αγωνιστεί για τη λευτεριά του (Harnecker, 2007). Αναφορικά με το χαρακτήρα των κινημάτων βάσης κρίνουμε σημαντική την προσέγγιση του διαπρεπή Βραζιλιάνου θεολόγου Leonardo Boff, ο οποίος επισημαίνει τη σημασία του πρακτικού αποτελέσματος της ένταξης του χριστιανού σε ένα κίνημα, μια ένωση για την υπεράσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με στόχο όχι το θεολογικό στοχασμό, αλλά την απελευθέρωση των φτωχών (ο.π). Η σύνδεση λοιπόν των αριστερών κινημάτων απελευθέρωσης των καταπιεσμένων στη Λατινική Αμερική είναι άμεση και δυναμική με την Καθολική Εκκλησία, ιδίως το πιο προοδευτικό κομμάτι αυτής. Οι ενορίες και οι κοινότητες βάσεις απετέλεσαν τον κυριότερο χώρο συγκρότησης και σύναξης επαναστατών (ο.π). Από τα παραπάνω γίνεται φανερή η σημασία της Καθολικής Εκκλησίας για τους φτωχούς και καταπιεσμένους, ως θεσμός διαπραγμάτευσης των όρων της αλληλέγγυας δράσης.

Η ιστορία της Βιοηθικής γράφηκε από διαφορετικούς ανθρώπους σε διαφορετικές στιγμές (James Drane, Pedro Laín Entralgo, Diego Gráacia, Alfonso Llano, José A. Mainetti, and Fernando Lolas κ.α), αρχικά επηρεασμένη από τις τέσσερις παραδοσιακές αρχές τη Βιοηθικής. Αποδεχόμενη άκριτα την αρχή της αυτονομίας, ως κυρίαρχη αξία για τις ΗΠΑ και την Ευρώπη και μετέπειτα παλεύοντας να αποδεσμευτεί από τον πατερναλισμό της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, αλλά και του σωτηριολογικού χαρακτήρα που είχαν αρκετές από τις υποσχέσεις των πολιτικών της ηγετών, φαίνεται πόσο σημαντική ήταν η επίδραση συντηρητικών στοιχείων στην αρχή της Βιοηθικής στο Νότο. Ακόμα δεν έχουν εκτιμηθεί όσο θα περίμενε κανείς, οι πολιτισμικές παραδόσεις σε σχέση με ζητήματα υγείας και Βίου των αυτοχθόνων πληθυσμών στη Λατινική Αμερική (Legarda, 2010), ωστόσο είναι κάτι που για να συμβεί χρειάζεται να δοθεί χώρος και λόγος στους ίδιους τους ντόπιους να αφηγηθούν την ιστορία τους, ώστε να διαφανεί η σημασία του Λόγου τους στη Βιοηθική.

Σημαντικό θέμα στη Βιοηθική του Νότου, σε αντίθεση με την εστίαση του Βορρά, αποτέλεσαν τα περιβαλλοντικά προβλήματα, μιας και οι κυρίαρχες Κεντρικές χώρες επί χρόνια εκμεταλλεύονται ανεξέλεγκτα τους πόρους και τη γη των περιφερειακών χωρών. Για το λόγο αυτό πολλά κινήματα αλληλεγγύης έχουν ξεκινήσει με στόχο την προστασία των φυσικών πόρων στη Λατινική Αμερική. Η απειλή των πλούσιων χωρών με στόχο να παραμείνουν πλούσιες χωρίς περιβαλλοντικό κόστος για τις ίδιες, αποτελεί κίνητρο για την υπεράσπιση των κεκτημένων τους με τη μορφή δυναμικών συλλογικοτήτων. Ο Eduardo (2010) επισημαίνει πως η ανικανότητα των παγκόσμιων ηγετών να εναντιωθούν στη διαφθορά, στις αδικίες, στις παγκόσμιες μεταβολές απαιτούν εξέταση νέων μορφών πολιτικής συμπεριφοράς με μεγαλύτερη δέσμευση και συμμετοχή των πολιτών, στα πλαίσια αλληλέγγυας δράσης. Αναδεικνύεται με αυτή την πρόταση η ανάγκη δυναμικής χειραφέτησης από την πλευρά των πολιτών, συγκρουόμενων με την εξουσία, με στόχο την

ανάδειξη των δικών τους συμφερόντων και όχι αυτών της κυρίαρχης τάξης.

Έχοντας αυτό το παρελθόν, οι περιοχές της Λατινικής Αμερικής, αναλογίζονται πάντα στο δικό τους συλλογικό ιστορικά ασυνείδητο, τη θέση και τη στάση των Δυτικών θεωρητικών αναφορικά με ζητήματα ηθικής και τρόπου να ορίζεις το καλό και το κακό. Δεν αποφεύγονται όμως τα σημάδια την επιρροής της Δύσης και στο πεδίο της Βιοηθικής.

Η αναγνώριση της ύπαρξης της δυσοίωσης επιρροής από την κουλτούρα που κατασκευάζουν οι ΗΠΑ και μεταφέρεται με τη βοήθεια της τεχνολογίας της επικοινωνίας, είναι το θεμελιακό σημείο αντιμετώπισης της άοπλης εισβολής. Μια εισβολή πιο επικίνδυνη από οποιαδήποτε ένοπλη, γιατί ως δούρειος ίππος εισδύσει μέσα στις χώρες μας, χτυπά τις ρίζες μας, την εθνική μας ταυτότητα, τις ανθρωπιστικές μας αξίες, τις αξίες αλληλεγγύης (Harnecker, 2007:226).

3. β. Βιοηθικός αποικισμός στη Λατινική Αμερική

Αρκετοί θεωρητικοί αρνούνται τη δυνατότητα καθολικότητας των ηθικών νόμων και αρχών στα ζητήματα βίου, επισημαίνοντας την απουσία κοινού ηθικού οράματος (Madison & Schimdt 2006, Bayerts 2006, Engelhardt 2006, Petroni 2006). Ο Engelhardt (2006), εναντιώνεται στους ισχυρισμούς για μια υπερεθνική παγκόσμια ηθική, όχι επειδή οι ηθικές διαφωνίες που διαφαίνονται, δεν είναι απλά αποτελέσματα μιας ανεπαρκούς συζήτησης ή διαφορετικών ερμηνειών κανόνων που δίνονται, αλλά διότι υπάρχουν ριζικά διαφορετικές ηθικές βάσεις στους πολιτισμούς που προσπαθεί η Δυτική αναλυτική φιλοσοφία ορίζοντας τις κατευθυντήριες γραμμές. Οι διαφωνίες αυτές αφορούν τόσο τις βασικές αρχές των χωρών όσο και τα πρακτικά ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν στη Βιοηθική.

Οι Engelhardt (2006), Capaldi (2006) και Wildes (2006), υπερβαίνοντας μια εύλογη κριτική για ηθικό σχετικισμό, προτείνουν να καθιερωθούν κάποιοι βασικοί διαδικαστικοί μηχανισμοί με στόχο την αλληλεπίδραση με άλλους ανθρώπους σε άλλους πολιτισμούς από το Δυτικό, για ζητήματα που τους αφορούν. Ο ηθικός σχετικισμός υποστηρίζει ότι δεν υπάρχουν καθολικοί ηθικοί κανόνες για το σωστό και το λάθος. Οι παραπάνω συγγραφείς επισημαίνουν πως δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τα παγκόσμια πρότυπα ηθικής, μόνο μέσω των ορθολογικών θεωρητικών ισχυρισμών που τελικά θέλουμε να επιβάλλουμε στους άλλους. Η επιβολή κανόνων και όχι η δυνατότητα να έχουν όλοι οι λαοί Λόγο, επίσημο και κυρίαρχο όσο ο Δυτικός ακαδημαϊκός Λόγος, οδηγεί στην αμφισβήτηση των υπαρχουσών αρχών έστω και αντανάκλαστικά.

Ο Solomon (2006), θέτει το ζήτημα στην αρχή του, υποστηρίζοντας πως αν θέλουμε να κατανοήσουμε και να εξετάσουμε τη δυνατότητα υιοθέτησης από κοινού ηθικών αρχών και κανόνων σε απομακρυσμένες για εμάς κουλτούρες, πρέπει πρώτα να καταλάβουμε αν μπορούμε να

περιμένουμε να έχουμε κοινή ηθική. Πολλοί σε αυτό απαντούν με παραδείγματα επιτυχών εξαγωγών αξιών και τρόπων σε άλλους πολιτισμούς. Επιτυχών όμως από την σκοπιά των αποίκων και όχι των ευάλωτων στην επιβολή. Ο Solomon απαντά πως είναι αδύνατο τα προγράμματα για παγκόσμια Βιοηθική που περιέχουν ουσιαστικές αρχές και στόχους, να διακηρυχτούν ως μοντέλα για όλη την ανθρωπότητα στις σημερινές συνθήκες βαθιάς και ασύμβατης διαφωνίας μεταξύ ηθικών αντιλήψεων στο σύγχρονο άνθρωπο ανά τον πλανήτη.

Οι αποικίες για να είναι επιτυχείς για τον αποικιοκράτη πρέπει να περιέχουν το στοιχείο της εξουσίας του ισχυρού απέναντι στον καταπιεσμένο πληθυσμό. Οι αρχές που επιβάλλονταν ωφελούσαν τον άποικο και όχι τον αυτόχθονα, και πήγαζαν από τα βιώματα και τις αξίες του πρώτου. Με τον ίδιο τρόπο οι ηθικοί αποικιοκράτες της Δύσης, όσο κι αν προσπαθούν να δικαιολογήσουν ορθολογικά, σημαντικές και αυτονόητες κατά τα άλλα αρχές, δεν θα καταφέρουν ποτέ να δουν αποτελέσματα αν δε συνομιλήσουν με τον πολιτισμό κάθε χώρας επί ίσοις όροις.

Η Βιοηθική για τους Νότιους Αμερικανούς μοιάζει να είναι ένα αμερικανικό παράγωγο μιας τυποποιημένης για τις ανάγκες τους ηθικής. Διαπιστώνεται ξεκάθαρα από τους ίδιους τους Λατινοαμερικανούς θεωρητικούς, η αδυναμία εφαρμογής αυτών καθεαυτών των αμερικανικών αρχών σε διαφορετικές κουλτούρες όπως η δική τους. Οι Pessini και Paul επισημαίνουν:

Είναι ανάγκη να καλλιεργηθεί μια σοφία ικανή να αμφισβητήσει προφητικά τον ηθικό ιμπεριαλισμό εκείνων που θεωρούν την αλήθεια τους ως μία και μοναδική, σε συνδυασμό με τον ηθικό φονταμενταλισμό εκείνων που αρνούνται να συμμετάσχουν σε έναν ανοιχτό και γνήσιο διάλογο με τους άλλους σε ένα πλουραλιστικό και κοσμικό διάλογο (2010: 374).

Η ανάγκη να αποκτήσουν λόγο οι χώρες του Νότου στον επίσημο διάλογο της Βιοηθικής όχι μόνο δε θα ζημιώσει τα υπάρχοντα θεσμικά όργανα του Βορρά, αλλά θα τα βοηθήσει να διευρύνουν τα μετα-βιοηθικά τους όρια με πιο ανθρώπινους όρους και αναφορές.

Ο Βραζιλιάνος Jose Eduardo de Siqueira (2010), υποστηρίζει πως η Οικουμενική Διακήρυξη για τη Βιοηθική και τα Ανθρώπινα Δικαιώματα εξυπηρετεί τα συμφέροντα των αναπτυσσόμενων χωρών, καθώς επικεντρώνεται στο άτομο μόνο και δεν λειτουργεί καθόλου σε επίπεδο κοινότητας και ζητήματα περιβάλλοντος. Διατηρεί έναν ακαδημαϊκό χαρακτήρα ο οποίος έχει ελάχιστο κοινωνικό αντίκτυπο, για προβλήματα που απασχολούν τις φτωχές χώρες του Νότου, αλλά και τις κατώτερες τάξεις του Βορρά. Οι κατευθυντήριες γραμμές της Δυτικής Βιοηθικής, χαρακτηρίζονται από τον συγγραφέα ως εντυπωσιακά ατομικιστικές και επηρεάζονται από τις τέσσερις παραδοσιακές αρχές των Tom Beauchamp και James Childress. Προβλήματα υγιεινής, ανισοτήτων στην υγεία, περιβαλλοντικά που επηρεάζουν τους ευάλωτους πληθυσμούς, δεν μπορούν να προσεγγίζονται ολοκληρωμένα μόνο βάσει των αρχών αυτών. Η αλληλεγγύη και η ισότητα όχι μόνο είναι παρούσα στις Βιοηθικές θεωρητικές προσεγγίσεις του Νότου ως αρχή, αλλά και ως αναγκαίο πρόταγμα.

Ο αναστοχασμός για αυτά τα ζητήματα φέρνει στην επιφάνεια σημαντικές ανισότητες, ατομοκεντρικές λογικές υπευθυνοποίησης του προσώπου για τη θέση που βρίσκεται και πολιτικές αποφάσεις έναντι των χαμηλών στρωμάτων και υπέρ του κεφαλαίου. Κάποιοι απέναντι σε αυτές τις προβληματικές προτείνουν ως λύση την τεχνολογία. Από μόνα τους ωστόσο τα επιτεύγματα της τεχνολογίας δεν μπορούν να έχουν θετικό ή αρνητικό πρόσημο, μπορούν να λειτουργήσουν και ως εργαλείο ενός αέναου τροχού παραγωγής με αποτέλεσμα τελικά την αύξηση των ανισοτήτων και την αποσταση μεταξύ φτωχών και εύπορων πληθυσμών, αλλά και ως βοήθημα σε πολιτικές υπέρ των χαμηλών στρωμάτων.

Η πραγματικότητα ωστόσο γέρνει επικίνδυνα τη ζυγαριά στην πρώτη περίπτωση. Ο Χιλανός ερευνητής Jaime Estay επισημαίνει πως η επιστημονικοτεχνική πρόοδος και αληθινές επαναστάσεις που έχουν πραγματοποιηθεί σε πεδία όπως η μικροηλεκτρονική, η αυτοματοποίηση, οι νέες ύλες, η βιοτεχνολογία, οι τηλεπικοινωνίες και η πληροφορική, αντί να οδηγήσουν σε μεγαλύτερη προσοχή όσον αφορά τις ανθρώπινες ανάγκες και τη γενικευμένη αύξηση της ευημερίας όπως θα αναμενόταν από αυτές, συνοδεύονται από τον τονισμό των βαθμών συγκέντρωσης του πλούτου και του εισοδήματος και από αύξηση των ενδοεθνικών και διεθνικών ανισοτήτων (παρατίθεται: Harnecker, 2007:217).

Οι τεχνολογικές εξελίξεις αποτελούν πλεονέκτημα των Δυτικών έναντι των φτωχών χωρών του Νότου. Ο αγώνας δρόμου για την κατάκτηση όλου και πιο υψηλών τεχνολογικών επιτευγμάτων δείχνει να αφορά τους λίγους και προνομιούχους. Για τον Eduardo (2010), παρέχουν οικονομικό προνόμιο σε όσους μπορούν να τις υποστηρίξουν, προλαμβάνουν τις κοινωνικές εξελίξεις και επιδεινώνουν τους παράγοντες υποταγής και εξάρτησης στη σύγχρονη κοινωνία που «φετιχοποιεί» ανθρώπους και «θυσιάζει» πράγματα, με ανησυχητικές εκδηλώσεις απανθρωποίησης, ηδονισμού και εγωισμού. Ο άνθρωπος σε τέτοιες συνθήκες συσπειρώνεται στο ναρκισσιστικό Εγώ του, ξεχνά τη θέση του ως κοινωνικό Ον και οδηγείται σε επιλογές με μόνο γνώμονα το ατομικό όφελος εδώ και τώρα. Η καθήλωση στις τέσσερις κυρίαρχες αρχές της Βιοηθικής, ενισχύει αυτού του είδους τις ατομοκεντρικές δυναμικές των ανισοτήτων, αδιαφορώντας για τις πραγματικές ανάγκες εκατομμυρίων ανθρώπων που δεν έχουν εξασφαλίσει την κάλυψη των πρώτων αναγκών τους.

3.γ. Το Κουβανικό Μοντέλο Βιοηθικής: Η Δικαιοσύνη και η Αλληλεγγύη ως βασικές αρχές

Η Κούβα αποτελεί ξεχωριστό παράδειγμα στη Λατινική Αμερική γιατί το κοινωνικό σχέδιο αναφορικά με την υγεία βασίστηκε στις ιδέες του Μαρξιστικού σοσιαλισμού και στις αρχές του κουβανού θεωρητικού José Martí. Η υγεία θεωρήθηκε δικαίωμα των πολιτών και υποχρέωση του

κράτους. Προωθήθηκαν κυρίως ζητήματα πρόσβασης σε ιατρικές υπηρεσίες, ενισχύοντας το ενιαίο δημόσιο εθνικό σύστημα υγείας στο τέλος του 1960, με τη δημιουργία κατάλληλων συνθηκών μέσω κοινωνικών δημοκρατικών κριτηρίων, ώστε να ξεπεραστεί το ζήτημα των ανισοτήτων. Παραφράζοντας ο Sarrago (2010) τον Rawls υποστηρίζει ότι αυτό που έγινε στην Κούβα ήταν μια άνιση μεταχείριση άνισων ατόμων με σκοπό τη δημιουργία ίσων ευκαιριών. Αυτό δε σημαίνει ότι δεν απασχόλησαν τους Κουβανούς θεωρητικούς και ζητήματα ενήμερης συγκατάθεσης, σχέσης ασθενούς-ιατρού, αυτονομίας, ενημέρωσης και ευεργεσίας, ειδικά την δεκαετία του 1990 (Borrotto & Aneiros-Riba 1997, Núñez de Villavicencio 1997, παρατίθονται Sarrago 2010), όλοι όμως οι προβληματισμοί εντάσσονταν στο πλαίσιο της κοινότητας. Ακόμα και αν όλοι οι συγγραφείς απομακρύνθηκαν από το πατερναλιστικό μοντέλο φροντίδας «δεν έπεσαν στην αγκαλιά της αυτονομίας», αντιπρότειναν ένα εναλλακτικό μοντέλο βάσει του οποίου η ευημερία του ασθενούς επιτυγχάνεται με τη βοήθεια των πράξεων με υπευθυνότητα από τους επαγγελματίες υγείας και την αμοιβαία εμπιστοσύνη μεταξύ τους (Sarrago, 2010)

Η αποστολή του Κουβανικού Μοντέλου έθεσε σα πρώτο στόχο την προσφορά μέγιστων τεχνολογικών και ανθρώπινων πόρων, διασφαλίζοντας παράλληλα νομικές, οικονομικές, γεωγραφικές και πολιτιστικές δυνατότητες πρόσβασης για όλους. Για αυτό, σε μία χώρα τόσο απομονωμένη και φτωχή όσο η Κούβα, χρειάστηκε ισχυρή πολιτική βούληση για κάλυψη των πρώτων αναγκών (ίση πρόσβαση σε υγεία εκπαίδευση και εργασία), να εδραιωθεί ένα ευρύ δίκτυο πρωτοβάθμιων μονάδων περίθαλψης και φροντίδας σε συνδυασμό με την ενεργή συμμετοχή του πληθυσμού για βελτίωση και συντήρηση των δομών υγείας.

Ο Sarrago (2010), τονίζει ότι στις περισσότερες χώρες τα τεχνητά όρια της αγοράς, που έχουν επιβληθεί ως αποτέλεσμα οικονομικών συμφερόντων και η αδυναμία αλληλεγγυών δράσεων, προκαλούν την ταλαιπωρία και το θάνατο εκατομμυρίων ανθρώπων. Η αρχή της δικαιοσύνης βρήκε στην Κούβα εκφραστή της την αλληλεγγύη. Η κουβανική Βιοηθική δεν υιοθέτησε τυφλά τις τέσσερις παραδοσιακές αρχές της Βιοηθικής, το χαρακτηριστικό της ευθύνης με την οποία πρέπει να ασκηθεί η ευεργεσία, αλλά δίνει έμφαση στην αλληλεγγύη ως τη μέγιστη και πληρέστερη πραγμάτωση της δικαιοσύνης. Η κοινωνική ευθύνη που αισθάνονται οι επαγγελματίες υγείας, τους οδηγεί να ενεργούν με σκοπό την ευεργεσία ικανοποιώντας όλες τις σχετικές με την υγεία ανάγκες του ασθενή, και όχι μόνο τις βιολογικές, προωθώντας μια ολιστική αντιμετώπιση του ανθρώπου.

Κατανοώντας την κουβανική πραγματικότητα ο Rafael Araujo González προτείνει ένα εναλλακτικό σύστημα ηθικών αρχών από εκείνες που εγκρίθηκαν από το Kennedy Institute of Ethics at Georgetown University: προσβασιμότητα, ισότητα και συμμετοχή, ως πιο κατάλληλες (Araujo, παρατίθεται Sarrago 2010: 127). Αυτή η οπτική αποδεχόμενη την περιθωριοποίηση της χώρας από τον ανεπτυγμένο Βορρά, αντιστοιχεί με τις γενικές αρχές της Κουβανικής Δημόσιας Υγείας όπου - όπως τονίζει ο Sarrago (2010: 127) - ανιδιοτελείς διακρατικές συνεργασίες διαδραμάτισαν

σημαντικό ρόλο. (π.χ. παροχή Κουβανικής ιατρικής βοήθειας προς τη Χιλή το 1960 και την Αλγερία το 1963, προσφορά έκτακτης βοήθειας στα θύματα των φυσικών καταστροφών το 2005 στο Πακιστάν και την Ινδονησία το 2006). Τα παραπάνω παραδείγματα όχι μόνο αναδεικνύουν την σημασία της αρχής της αλληλεγγύης, αλλά μας δείχνουν ότι μπορεί να γίνει πράξη για τη Βιοηθική.

Ο Κουβανός συγγραφέας Acosta (παρατίθεται Sariego 2010: 134), μελετώντας το θέμα των γενετικά τροποποιημένων οργανισμών, φανερώνει τη σημασία των αρχών της ευθύνης και δικαιοσύνης για τη Βιοηθική, ως απαραίτητες αρχές (συγκεκριμένα σε περιπτώσεις τεχνολογικών επιτευγμάτων, όπου πρέπει τελικά να λειτουργούν προς όφελος της κοινωνίας και όχι ως εργαλείο άσκησης ελέγχου από το Βορρά προς το Νότο). Η αρχή της δικαιοσύνης και της ευθύνης θα είναι αποτελεσματική αναφορικά με τη χρήση και έρευνα για τους γενετικά τροποποιημένους οργανισμούς (ΓΤΟ), όταν κατανέμονται ίσα τα οφέλη, αξιολογούνται και αντιμετωπίζονται δίκαια πιθανοί κίνδυνοι και εξασφαλίζεται ίση πρόσβαση σε γενετικές πληροφορίες. Ο σκοπός αυτός μπορεί να επιτευχθεί μόνο αν ξεπεραστεί η άδικη νεο-φιλελεύθερη αντίληψη περί δικαιοσύνης μόνο υπέρ τους. Συμπληρώνουμε ότι η αλληλεγγύη ως έκφραση της δικαιοσύνης, έστω και αντανακλαστικά, μπορεί να οδηγήσει σε ισχυροποίηση των δύο άλλων αρχών, σε ζητήματα που αφορούν διακρατικά προβλήματα και ευκαιρίες. Στην περίπτωση των ΓΤΟ η διάθεση από την πλευρά των ισχυρών κρατών να μοιραστούν το κόστος με τις φτωχές χώρες, στοχεύοντας τελικά στη συνολική ευημερία των κατοίκων της γης, είναι κάτι που μπορεί να γίνει αν η πολιτική βούληση είναι ισχυρή και η αρχή της αλληλεγγύης παρούσα στα πλαίσια μιας Παγκόσμιας Βιοηθικής.

Μια ολιστική θέαση της Βιοηθικής είναι για τους Λατινοαμερικάνους συγγραφείς ,απαραίτητη αν θέλουμε καταπολεμήσουμε τις αδικίες που δημιουργεί ο νεο-φιλελεύθερος καπιταλισμός. Ο Martínez αναφερόμενος στη δυνατότητα μιας Παγκόσμιας Βιοηθικής και ο Freyre μελετώντας τις δυναμικές της Βιοηθικής στα περιβαλλοντικά προβλήματα, επισημαίνουν τη σημασία των αρχών της αλληλεγγύης και τη ευθύνης (παρατίθεται Sariego 2010:137). Η Κούβα, μία χώρα αποκλεισμένη από το Δυτικό Πολιτισμό, πραγματώνοντας τις μαρξιστικές θεωρίες, άλλοτε με επιτυχία άλλοτε όχι, μας φανερώνει σημαντικές ξεχασμένες ή παραγκωνισμένες αξίες της Βιοηθικής, όχι μόνο θεωρητικά αλλά και στην πράξη. Μια χώρα όπου οι πρώτες ανάγκες που διαμορφώνουν συνθήκες αξιοπρέπειας για τα άτομα, καλύπτονται με ένα τρόπο καθολικό, μας αποδεικνύει ότι αυτό δεν μπορεί να γίνει χωρίς αλληλέγγυα δράση. Η ευεργεσία ως ευθύνη και η δικαιοσύνη ως αλληλεγγύη είναι οι κύριες κατευθυντήριες γραμμές που προσφέρει ως παρακαταθήκη το κουβανικό μοντέλο Βιοηθικής.

3.δ.Η Μεγάλη Έξοδος των Λατινοαμερικάνων στην Αλληλεγγύη

Η αυτονομία, ως το ιερό δισκοπότηρο της Βιοηθικής, κρατά τον πρώτο λόγο στις προσεγγίσεις των Αγγλοσαξονικών συγγραφέων. Από την έναρξη του επίσημου Λόγου της Βιοηθικής μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, έχουν γραφτεί χιλιάδες άρθρα προς υποστήριξη της ιδέας της αυτονομίας, με στόχο την προστασία τελικά του προσώπου από ενέργειες κατά του αυτοπροσδιορισμού και της αξιοπρέπειάς του. Από αυτήν γεννήθηκε η ενήμερη συγκατάθεση, η δυνατότητα της γυναίκας να αποφασίζει για το σώμα της, τα δικαιώματα των ψυχικά και νοητικά ανάπηρων. Η σημασία της για την ανθρωπότητα είναι αναμφισβήτητη. Η δυνατότητα να σκεφτούμε για τα έλλογα όντα με όρους αυτονομίας ωστόσο ατομοκεντρικοποίησε τις δυνατότητες της Βιοηθικής και τελικά στένεψε τα περιθώρια της θεματολογίας της, καθιλώνοντας αυτήν σε ένα σημείο για λίγους και εκλεκτούς.

Έξοδο από αυτή την εστίαση ήρθε να δώσει η Βιοηθική προσέγγιση των Νότιων φτωχών χωρών, υιοθετώντας μια πιο κοινοτιστική προσέγγιση όπου το δικαίωμα του προσώπου δεν είναι το μόνο ούτε το κύριο. Αναδεικνύοντας τη συμμετοχή της οικογένειας, της κοινότητας, της θρησκείας ως σημαντικούς Άλλους για τη λήψη αποφάσεων που αφορούν τον ασθενή, επισημαίνεται η σημασία της αλληλεγγύης που αποσκοπεί στην ενότητα της κοινωνίας. Η οικογένεια αναγνωρίζεται από τον Bulcock (2010), ως μία σημαντική συνισταμένη με ακεραιότητα και αρμοδιότητα, για να ληφθεί η απόφαση προς όφελος τους ασθενούς.

Ο Gracia επισημαίνει τη δυσκολία των Λατινοαμερικάνων να σκέπτονται και να λειτουργούν με όρους σωστού και λάθους, και όχι καλού και κακού. Προτιμούν την καλοσύνη από τη δικαιοσύνη, τη φιλία από τον αμοιβαίο σεβασμό, την αριστεία από τα δικαιώματα (παρατίθεται Pessini και Paul, 2010:374). Λειτουργούν με αιρετικούς όρους, στα όρια της κοινότητας τους, βιώνοντας της έννοιας της ζωής και της υγείας συχνά μέσα από το πρίσμα της θρησκείας. Διαπιστώνοντας πως τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν δεν είναι ίδια με αυτά των ΗΠΑ, οι Λατινοαμερικάνοι συγγραφείς αντιλήφθηκαν ότι το μοντέλο της Βόρειας Αμερικής δεν είναι το ενδεδειγμένο για αυτούς. Οι Βορειοαμερικανικοί συγγραφείς δεύτερης γενιάς ωστόσο, βλέπουν και μιλούν για ζητήματα ανισοτήτων στην υγεία, τις νέες τεχνολογίες, τους πόρους, αλλά ακόμα δεν είναι σε θέση να ερμηνεύσουν με τις αρχές που προτείνει ο Νότος αυτά τα καίρια για τους περισσότερους προβλήματα, κι έτσι καθιλώνονται αυτιστικά στην ασφάλεια της αυτονομία, χωρίς ωστόσο να μπορούν να δώσουν αποτελεσματική απάντηση.

Σε αντίθεση με τον ακαδημαϊσμό της Δυτικής Βιοηθικής, η Βιοηθική για τους Νότιους είναι συχνά συνυφασμένη με έναν πιο κινηματικά πολιτικό χαρακτήρα, ως όχημα για κοινωνική αλλαγή. Η μικρο-επίπεδη προσέγγιση της Αγγλοσαξονική προσέγγισης, με κύριες έννοιες την ιδιωτικότητα, τη συναίνεση, την αυτονομία, στο πεδίο της κλινικής ηθικής, με θέματα σχετικά με το ατομικό ήθος και τον τεχνολογικό Βίο, έρχονται σε αντίθεση με το μακρο-ανθρωποστικό Βίο, το κοινοτικό ήθος και τις αρχές της αλληλεγγύης, ισότητας και δικαιοσύνης της Ιβηροαμερικανικής προσέγγισης

(παρατίθεται Pessini και Paul, 2010:374). Η τελευταία προσφέρει στη Βιοηθική μια ξεχωριστή οπτική χάρη των ανθρωπιστικών παραδόσεων και της σημασίας που έχει δοθεί ιστορικά και κοινωνικά στις συλλογικότητες και στην έννοια της κοινότητας.

Η έννοια της δικαιοσύνης, ως αρχής της Βιοηθικής, από πολλούς υιοθετήθηκε ως βασικό πρόταγμα της Λατινοαμερικάνικης προσέγγισης. Ωστόσο όπως επισημαίνει ο Legarda (2010), δε φτάνει μόνο η προσφυγή σε ηθικά ιδεώδη, όπως η δικαιοσύνη ή η αμεροληψία, δεν αποτελεί από μόνη της ικανή συνθήκη για κατανόηση της πραγματικότητας και αλλαγή. Η επίκληση βαρύγδουπων αρχών και η υποκατάσταση μιας αυστηρά ηθικο-πολιτικής ανάλυσης από διακήρυξη ιδανικών και αρχών, δεν είναι αποτελεσματική για το συγγραφέα. Η επανάληψη στο λόγο μας ιδανικών και αιτημάτων, χωρίς τη βοήθεια που μπορεί να μας δώσει ο ηθικός αναστοχασμός και οι κοινωνικές επιστήμες, ώστε να δούμε για παράδειγμα το πρόβλημα των ανισοτήτων, μπορεί να οδηγήσει στη διαιώνισή τους τελικά. Ιδίως αν περιγράψουμε αενάως την σημασία της ισότητας και της ελευθερίας ως αρχές, χωρίς να εμβαθύνουμε στους παράγοντες που οδηγούν του ανθρώπους στη φτώχεια και την εκμετάλλευσή. Ακριβώς εκείνοι οι διανοητές που υποστηρίζουν την κοινωνική αλλαγή, είναι αυτοί που συνήθως θεωρούν τον κόσμο παθητικό δέκτη της ιδεολογικής χειραγώγησης απορρίπτοντας εκ των πραγμάτων τις έννοιες των κοινωνικών κινημάτων και της κοινωνικής αλλαγής, εκτός αν πρόκειται για εξαιρετικά και μεμονωμένα γεγονότα που γεννιούνται εκτός συστήματος, επισημαίνει ο Castells (παρατίθεται Harnecjer, 2007: 224). Για το λόγο αυτό ο Legarda (2010) αναφερόμενος στην κατανόηση της δικαιοσύνης, επισημαίνει ότι η δικαιοσύνη πρέπει να ξεπερνά τις διανεμητικές της λειτουργίες και να αναγνωρίζει τις επανορθωτικές της ικανότητες για πολίτες ιδίως σε περιοχές ένοπλων συρράξεων και ανθρώπους που έχουν πέσει θύματα βίας. Η ανησυχία έχει λόγο όταν οι αρχές έχουν μόνο τη μορφή συνθημάτων.

Μια πρώτη απάντηση στην παραπάνω ανησυχία είναι η έννοια της αλληλεγγύης. Ακόμα κι αν δεν γίνεται πράξη, η σημασία που έχει για τους συγγραφείς στην Λατινική Αμερική θα δώσει τους καρπούς της έστω και στο Βιοηθικό φαντασιακό συν τω χρόνω, όπως έδωσε η αυτονομία στη Δύση. Όσο παραγκωνίζονται οι δυνατότητες των συλλογικοτήτων μέσα από όρους αλληλεγγύης, τόσο θα μένουν στην αφάνεια του επιστημονικού λόγου, ευάλωτοι πληθυσμοί, όχι μόνο στις αναπτυσσόμενες, αλλά και στις αναπτυγμένες χώρες. Οι Ισπανόφωνοι της Ιβηροαμερικανικής έχουν μια λέξη για την ένωση του Εγώ με τον Άλλον, για τη δημιουργία ενός εμείς δια μέσω αλληλοπεριχώρησης, *nostridad*, η Βιοηθική της We-Relationship. Η προσέγγιση αυτή δημιουργεί ένα πλαίσιο μιας προσωπικής ηθικής, βασισμένης στην ηθική της αλληλεγγύης και τη φιλοσοφία της *nostridad*. Αντιστέκεται στη Βιοηθική των ΗΠΑ και χρησιμεύει ως αντίβαρο της Ευρωπαϊκής (Eduardo, 2010:82). Στηρίζει αξίες και αρχές ηθικές σε ένα ενιαίο όραμα για τον άνθρωπο ως ψυχοσωματικό ον, που ωθείται σε υπέρβαση προκειμένου να επιτευχθεί το ανθρωπολογικό *εμείς*. Μέσα από την οπτική αυτή επαναδιατυπώνονται οι αρχές της βιοηθικής με κύρια αυτή της

αλληλεγγύης, χωρίς ωστόσο να θεμελιώνονται ορθολογικά αλλά περισσότερο με τη βοήθεια θεολογικών όρων.

Το ερώτημα που τίθεται αναπόφευκτα στο τέλος του κεφαλαίου αυτού, είναι τι τελικά έχει να προσφέρει στη Βιοηθική η εμπειρία και ο επίσημος λόγος των Λατινοαμερικάνικων; Οι ίδιοι απαντούν (Eduardo, 2010), κληρονομιά του παγκόσμιου πολιτισμού, το μεγαλύτερο φυσικό πλούτο, βιοποικιλότητα και οικολογική ποικιλότητα, παραδοσιακές αξίες όπως οικογένεια, ζεστές σχέσεις, κοινοτικές δράσεις. Εκφράσεις ευαισθησίας, με ατομικές και κοινωνικές διαστάσεις. Εμείς ωστόσο θα εστιάσουμε στη δυνατότητα μιας αναπτυσσόμενης περιοχής, να μας δίνει ακόμα τον παλμό των αδικημένων και περιθωριοποιημένων πληθυσμών, χωρίς να ξεχνούν τις δυνατότητες απελευθέρωσης και χειραφέτησης τους μέσα από δράσεις και κινήματα αλληλεγγύης, χτίζοντας τις βάσεις για ένα άλλο βιοηθικό φαντασιακό για εμάς στην Εσπερία.

Τέταρτο Κεφάλαιο

Προσεγγίσεις της αλληλεγγύης στη Βιοηθική

Στο τέταρτο κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να αναφερθούμε στις βασικότερες προσεγγίσεις της έννοιας της αλληλεγγύης που είτε προέρχονται από θεωρητικούς της βιοηθικής είτε δύναται να απασχολήσουν τη βιοηθική.

4.α. Η αλληλεγγύη ως συναίσθημα

Ο Moreno (2010), αμφισβητεί τα κριτήρια θεμελίωσης της αλληλεγγύης ως αρχή της βιοηθικής. Υποστηρίζει πως ανήκει στην κατηγορία των συναισθημάτων, που ως τέτοιο μπορεί να βοηθήσει στην ανάλυση περιπτώσεων που απασχολούν την κλινική βιοηθική. Όπως στις περιπτώσεις ασθενών στην εντατική, οι οποίοι δεν είναι πλέον σε θέση να εκφράσουν τη βούλησή τους αναφορικά με ζητήματα τέλους ζωής (ευθανασία, δωρεά οργάνων κ.α), και ούτε έχει καταγραφεί ο από τους οικείους παλαιότερα, μας είναι δηλαδή ηθικά άγνωστοι (moral stranger).

Η αυτονομία τονίζει ο Moreno, στην προκειμένη δεν έχει θέση στη λήψη αποφάσεων, μιας και ο μόνος τρόπος να δοθεί απάντηση στα κρίσιμα ερωτήματα που προκύπτουν είναι, αν εφαρμοστεί η αρχή του βέλτιστου συμφέροντος, ή ακόμα μέσα από το reasonable person test. Αμφισβητούμε την παραπάνω ανάλυση, μιας και οι καντιανοί θεωρητικοί μας έχουν δώσει απάντηση αναφορικά με την αυτονομία σε περιπτώσεις όπως η προηγούμενη, επιστημαίνοντας ότι η αυτονομία δεν αφορά το ηθικώς πράττειν εμπειρικά. Επίσης τίθεται το ερώτημα, αναφορικά με τη χρησιμότητα της αλληλεγγύης ως συναίσθημα, απέναντι σε ποιον θα νιώσουμε αλληλέγγυοι σε περιπτώσεις όπως οι παραπάνω, τον ασθενή, τον εξαντλημένο συγγενή, τον υπερφορτωμένο επαγγελματία υγείας λόγω υποστελέχωσης, τη νοσοκομειακή δομή, τα ασφαλιστικά ταμεία, το κοινωνικό σύνολο; Η αλληλεγγύη ως συναίσθημα που μας καθοδηγεί στη λήψη αποφάσεων, δεν διακρίνεται μόνο από αδυναμία δέσμευσης του προσώπου αλλά και από τα προβλήματα που συχνά έρχονται στην επιφάνεια από τις ερμηνείες που δίνουν οι ωφελμιστές.

4.β. Εγκάρσια Αλληλεγγύη

Με τον όρο Εγκάρσια αλληλεγγύη (Transverse Solidarity) ο Raman (2010) περιγράφει τη δράση ενός συλλογικού οργανισμού υπό το κοινωνικό πεδίο αναφορών που λειτουργεί μέσα από αλυσίδες ισοδυναμίας, και συνεπάγεται την ισοδυναμία μεταξύ διαφορετικών θέσεων των υποκειμένων με βάση τον κοινό ανταγωνισμό στη διαμόρφωση της πολιτικής και οικονομικής εξουσίας. Είναι μία

μετασχηματιστική διαδικασία που επηρεάζει τα πολλαπλά σημεία της εξουσίας και ως εκ τούτου το κράτος και την κοινωνία των πολιτών. Συχνά αφορά μια κινηματική δράση η οποία παρεμβάλλεται μεταξύ της επίσημης κυβέρνησης και του αστικού τρόπου ζωής.

Τον Μάιο του 2000 η πολυεθνική εταιρεία Coca Cola, δια μέσω της ινδικής θυγατρικής της “Hindustan Coca Cola Beverages Private Limited” εγκαινίασε ένα εργοστάσιο παραγωγής και εμφιάλωσης αναψυκτικών στην περιοχή της Plachimada (νότια περιοχή της Kerala). Τα αμέσως επόμενα έτη η περιοχή πέριξ του εργοστασίου άρχισε να βιώνει τα πρώτα σημάδια της καταστροφικής εργοστασιακής παρέμβασης: Μείωση των αποθεμάτων νερού στις λίμνες και το έδαφος, και μόλυνση των υδάτων. Ακολούθησε μια πολυετή διαμάχη/αγώνας της τοπικής κοινωνίας ενάντια στην πολυεθνική η οποία τελικά κατέληξε στο κλείσιμο του εργοστασίου. Στην πορεία ενεπλάκησαν, με τη μορφή χιονοστιβάδας, μη κυβερνητικές οργανώσεις, έτερες ακτιβιστικές ομάδες, η περιφερειακή και κεντρική κυβέρνηση και φυσικά δαιδαλώδη δικαστήρια.

Χρησιμοποιεί το παρακάτω παράδειγμα που διαδραματίστηκε στην Ινδία, που μας δείχνει να αφορά ζητήματα περιβαλλοντικής ηθικής. Το παραπάνω παράδειγμα αλληλεγγύης κινηματικού χαρακτήρα μας φέρνει στο νου το παράδειγμα της διεκδίκησης των κατοίκων των Σκουριών Χαλκιδική έναντι της ανώνυμης εταιρίας Ελληνικός Χρυσός. Οι κάτοικοι της Pachimada ασχολούνται κυρίως με τη γεωργία. Η εγκατάσταση ενός εργοστασίου ήταν μια πρόταση της “αριστερής κυβέρνησης” ώστε να ενταχθεί η περιοχή σε ένα αναπτυξιακό πλαίσιο το οποίο θα τους εξασφάλιζε μισθωτή εργασία και προοπτική μιας αστικής ζωής. Ωστόσο οι ίδιοι οι κάτοικοι δεν επιθυμούσαν την αποξένωσή τους από τον τρόπο ζωής τους (έστω κι αν αυτός φαινόταν οπισθοδρομικός), ενώ παράλληλα ήταν βαθιά ενάντια στην εκμετάλλευση των αποθεμάτων νερού. Παρότι το κίνημα στην αρχή ήταν “απλοϊκό” και δεν φαινόταν να έχει προοπτική στην πορεία λειτούργησε ως πόλος ακτιβιστικής έλξης. Οργάνωσαν καταλήψεις της περιοχής πέριξ του εργοστασίου, διαμαρτυρίες, υπήρξαν συλλήψεις από την αστυνομία κτλ.. Η κίνηση των “χωρικών” προσέλκυσε το ενδιαφέρον έτερων οργανώσεων οι οποίες παρότι δεν είχαν κοινές ιδεολογίες και συμφέροντα είχαν έναν κοινό εχθρό: Την πολυεθνική κουλτούρα της Coca Cola.

Η κυβέρνηση αρχικά εναντιώθηκε σε όποια αντίδραση την οποία προσπάθησε να πατάξει κατασταλτικά ωστόσο στο πέρας του χρόνου παραδέχθηκε το “δίκαιο αίτημα” της τοπικής κοινωνίας και δεν ενέκρινε περαιτέρω αδειοδότηση του εργοστασίου. Οι χωρικοί από του πουθενά, διεκδικούν το δικαίωμα στον δικό τους τρόπο ζωής και το δικαίωμα στην αναπαραγωγή της δικής τους κουλτούρας η οποία δεν είναι στα πρότυπα της αστικής.

Αντίστοιχες περιπτώσεις κινηματικές δράσης (ειδικά με αφορμή την προστασία του νερού) έχουν παρατηρηθεί και σε άλλες περιοχές ωστόσο στο ινδικό παράδειγμα η ουσία της αντίστασης δεν βρίσκεται πρωτίστως στην προστασία του περιβάλλοντος (νερού) αλλά στην προστασία του δικαιώματος να “ζω όπως ξέρω να ζω, ως αγρότης”. Επιπλέον το ιδιαίτερο της περίπτωσης έγκειται

στο γεγονός ότι ένα αγροτικό κίνημα λειτούργησε ως κεντρομόλος δύναμη για τον σχηματισμό μιας πανεθνικής κουλτούρας αντίστασης στην οποία συντάχθηκαν ετερόκλητες δυνάμεις.

4.γ. Η ορθολογική και καταστατική αλληλεγγύη

Οι Dawson και Verweij (2012), προτείνουν το μοντέλο της ορθολογικής καταστατικής αλληλεγγύης, στη βάση της ιδέας ότι οι άνθρωποι έχουν συχνά καλούς λόγους για να ενώσουν τις δυνάμεις τους προς το συμφέρον όλων, ωφελμιστικά λοιπόν η συλλογική δράση μπορεί να οδηγήσει σε καλύτερα αποτελέσματα για κάθε μέλος μεμονωμένα.

Επικαλούμαστε την ορθολογική (rational) αλληλεγγύη όταν μία ομάδα ή μια κοινωνία αναγνωρίζει μία κοινή απειλή και χρειάζεται ο ένας να συμπαρασταθεί στον άλλον ως το καλύτερο μέσο για αποφυγή της βλάβης. Μια τέτοια προσέγγιση προϋποθέτει προγραμματισμό, συναίνεση και επικεντρώνεται στα καλύτερα μέσα για επίτευξη του επιθυμητού αποτελέσματος, από τα πάνω προς τα κάτω. Η βούληση επικεντρώνεται στην υποκίνηση ή προώθηση της αλληλεγγύης μέσω έκκλησης για παροχές προς ιδιώτες και ομάδες. Μπορεί να απαιτηθεί η αναίρεση των συμφερόντων τους βραχυπρόθεσμα για μακροπρόθεσμα αποτελέσματα μεμονωμένα ή συλλογικά οφέλη (πχ πανδημίες, πολιτικές ασφάλισης για την υγεία).

Η καταστατική (constitutive) αλληλεγγύη είναι αναδυόμενη από τα άτομα ως μέλη της ομάδας. Αποτελεί κοινωνική ιδέα, μια λειτουργία από κοινές αξίες και νοήματα, έννοιες και ταυτότητες. Περιγράφει ένα σύνολο κανόνων για το πώς συμπεριφερόμαστε ο ένας στον άλλον στις κοινωνικές ομάδες. Η ύπαρξή της δεν εξαρτάται από της συναίνεση για κάθε οιονεί σύμβαση ή αίσθηση αμοιβαιότητας, γιατί προϋπάρχει των ατόμων και θα υπάρχει και μετά από αυτά. Είναι συχνά αόρατη, λόγω του ότι εστιάζει στο μέσο- επίπεδο μεταξύ ατόμου και κοινωνίας (πχ αναζήτηση χαμένου παιδιού, απαίτηση για καλύτερα γεύματα στο σχολείο). Αυτή η συμπεριφορά λοιπόν δεν προκύπτει από την ανάλυση κόστους οφέλους αλλά υπάρχει ως ισχυρή αίσθηση κοινής ευθύνης πέρα από ορθολογικά και οικονομικά συμφέροντα.

4.δ. Η αλληλεγγύη ως πρακτική

Οι Prainsack και Buyx (2011, 2012 a,b, 2013) προτείνουν μία νέα προσέγγιση για την κατανόηση της αλληλεγγύης ως πρακτική, και όχι ως συναίσθημα ή αφηρημένη αξία. Σηματοδοτούν κάποιες κοινές πρακτικές που αντικατοπτρίζουν μια συλλογική δέσμευση για ανάληψη του βάρους του κόστους (οικονομικό, ηθικό, συναισθηματικό ή άλλο), ώστε να υποστηριχθούν οι άλλοι. Είναι η αλληλεγγύη που απαιτεί δράση και κόστος για τον συμβαλλόμενο (χρόνο, προσπάθεια,

συναισθηματική επένδυση, χρόνο). Δεν αποκλείει να ωφεληθούν άλλα δεν αποτελεί προϋπόθεση, το ίδιο και για τα συναισθήματα που μπορεί να αισθάνονται είτε από τη μία είτε από την άλλη πλευρά.

Στόχος των συγγραφέων είναι, όχι η δικαιολόγηση της αλληλεγγύης ως αρχής ή ηθικής αξίας αλλά να δοθεί σαφήνεια στις συζητήσεις σχετικά με το θέμα. Είναι σε μεγάλο βαθμό περιγραφική αλλά έχει κανονιστικές επιπτώσεις.

Οι βαθμίδες επίτευξης της είναι οι τρεις παρακάτω:

A. Σε επίπεδο ατόμων. Το πρόσωπο αναγνωρίζει ομοιότητα, περιλαμβάνονται εκδηλώσεις αναφορικά με το μοίρασμα του κόστους με άλλους με σκοπό να βοηθηθούν. Αναφορικά με την έννοια της ομοιότητας αναφερόμαστε στην επίγνωση ότι είμαστε συνδεδεμένοι είτε από επιλογή είτε λόγω τύχης ή μοίρας. Η αναγνώριση της ομοιότητας δεν φτάνει αν δεν ακολουθείται από πράξεις (π. χ. Δωρεά οργάνων).

B. Πρακτικές ομάδες. Σε περιπτώσεις στις οποίες μία συγκεκριμένη αλληλέγγυα πρακτική, σε ενδο-προσωπικό επίπεδο γίνεται τόσο φυσιολογική ώστε να μπορεί να παγιωθεί με τη θεσμοποιημένη της μορφή. (π.χ ομάδες αυτοβοήθειας ασθενών με πάρκινσον).

Γ. Θεσμικές νομικές εκφάνσεις. Όταν η εκδήλωση της αλληλέγγυας πράξης γίνεται μέσω προϋπάρχουσας θέσπισης. (κράτος πρόνοιας, συμφωνίες επιμερισμού ευθυνών για πανδημίες). Οι πολιτικές που αντανάκλουν την προθυμία των ανθρώπων να αναλάβουν το κόστος για υποστήριξη των άλλων είναι προτιμότερες από αυτές που δεν λαμβάνουν καθόλου υπόψιν την αλληλεγγύη. Οι πολιτικές αλληλεγγύης οδηγούν σε πιο ευτυχισμένους ανθρώπους και ακμάζουσες κοινωνίες.

Τα χαμηλότερα επίπεδα μπορούν να υπάρξουν και χωρίς τα υψηλότερα το αντίθετο δεν μπορεί να γίνει.

4.ε. Η αλληλεγγύη ως σχεσιακός όρος

Οι Jennings και Dawson (2012,2015) προσεγγίζουν την αλληλεγγύη ως σχεσιακή έννοια, αναγνωρίζοντας την πολυπλοκότητα της σημειολογίας της αλληλεγγύης, και προτείνουν το παρακάτω μοντέλο ανάλυσης της έννοιας προκειμένου να πλησιάσουν τις διαπιστώσεις της. Υπάρχουν τρεις διαφορετικοί τρόποι να εκφραστεί αυτή η σχεσιακή πτυχή της έννοιας:

1) *Standing up for*: εκπροσωπώ κάποιον, υπερασπίζομαι για αυτόν, μιλάω εξ ονόματος του Άλλου, σε ευάλωτη θέση, όταν δε μπορεί να εκφράσει τις ανάγκες του, με στόχο την επιστροφή στην πρότερη κατάσταση όπου πολύ το άτομο να εκτυλίσσει το πλήρες δυναμικό του.

2) *Standing up with*: υπερασπίζομαι μαζί με τον Άλλον, αναδεικνύοντας την έννοια της ισότητας μεταξύ των συμβαλλόμενων μερών μέσω αμοιβαιότητας.

3) *Standing up as*: αυτή η διάσταση περιέχει τον ισχυρότερο δεσμό με τον Άλλον, χωρίς να απαιτείται απάλειψη ατομικότητας και διαφορετικότητας. Λαμβάνοντας μέρος σε μία κοινή πολιτική έναν κοινό πολιτισμό, που απαιτεί δέσμευση από κοινού, διαμορφώνουμε ένα κοινό χώρο όπου η αλληλεγγύη τελικά αφορά όσους ακούν και μαθαίνουν ο ένας από τον άλλον, και όχι όσους απλά απευθύνουν μονόπλευρα τη βοήθειά τους σε άλλους.

Από τα παραπάνω γίνεται σαφές πως για τους συγγραφείς, η αλληλεγγύη αποτελεί συστατική έννοια για τις κοινωνικές σχέσεις και σχηματίζεται με το συνδυασμό γνωστικής και συναισθηματικής αναγνώρισης της αλληλεξάρτησής μας. Ωστόσο ούτε για αυτούς επιβάλλει άμεσες υποχρεώσεις στα πρόσωπα. Είναι περισσότερο ένα κριτήριο για ηθική συμπεριφορά, και μια προοπτική που προσφέρει βαθύτερες ερμηνείες στις κυρίαρχες αρχές της βιοηθικής. Δεν μπορούν δηλαδή να διακρίνουν στην αλληλεγγύη εκείνα τα στοιχεία που θα της επιτρέψουν να υπάρξει αυτόφωτη, χωρίς εργαλειακό περιεχόμενο στη βάση άλλων αρχών. Δύναται να λειτουργήσει ως φραγμός στην αυξανόμενη ατομεκτροποίηση του σύγχρονου κράτος πρόνοιας στη Δύση, με κύριο στόχο τελικά την κοινωνική συνοχή. Από τα παραπάνω γίνεται ολοφάνερο πόσο δύσκολο είναι να δικαιολογηθεί η αλληλεγγύη ως αρχή για τη βιοηθική, τόσο θεωρητικά όσο και εμπειρικά.

4.στ. Προ- αλληλεγγύη και αλληλεγγύη

Ο Τσουκαλάς (1998) αναφερόμενος στην έννοια της αλληλεγγύης, επιμένει πως δεν είναι αφηρημένη ηθική έννοια αλλά πολιτική, οικονομική. Αναφέρεται στη θεσμική της ευθύνη του Όλου- Πολιτείας για κάποιου τύπου και βαθμού συνδρομή στις υλικές ανάγκες των ατόμων, για τα μέλη εκείνα της κοινωνίας που είναι ήδη σε μειονεκτική θέση και επομένως οι πόροι έχουν κατανομηθεί άνισα εξ αρχής. Επισημαίνει δηλαδή ότι η αλληλεγγύη τίθεται ως ένα ζήτημα κατ' επιταγή και κατ' ανάγκη ανακατανομής μετά την πρώτη άνιση διανομή. Αναφέρει πως έχουμε ταυτόχρονα μια "προ-αλληλέγγυα" διανομή πόρων που συνοδεύεται σε δεύτερο χρόνο, από μία "αλληλέγγυα" διανομή αυτών. Μια διανομή διορθωτική του απόλυτου φιλελεύθερου ιδεώδους και της άτεγκτης ατομιστικής δικαιοκρατίας. Αμήχανα και αντιφατικά συνυπάρχουν λοιπόν δύο συστήματα σημασιών που οριοθετούν το προαιώνιο ζήτημα πως θα μοιράζονται οι πόροι ανάμεσα στους κοινωνούς. Η αγορά ως το προ-αλληλέγγυο σύστημα κατανομής και η πολιτεία ως αλληλέγγυο μετά-αγοραίο σύστημα κατανομής πόρων... Είμαστε και αυτοσημαινόμαστε ως κοινωνίες ολίγον αλληλέγγυες ή σχετικά αλληλέγγυες και κατά κανέναν τρόπο καταστατικά αλληλέγγυες.

Το μεγάλο ερώτημα της βιοηθικής από την πλευρά των περιβαλλοντικών προβλημάτων που την απασχολούν και συγκεκριμένα της ισότητας των πόρων με στόχο τελικά μια κοινωνία δικαιοσύνης,

δεν δύναται να απαντηθεί κατά τη θεωρία του Τσουκαλά, ως ένα ζήτημα ηθικό αλλά πολιτικό. Ένα πρόβλημα που μπορεί μόνο διορθωτικά να υποστηριχθεί από την έννοια της αλληλεγγύης ως όρο τελικά του φιλελεύθερου οικονομικού συστήματος.

Η απόφαση της κοινωνίας ότι η μεθόδευση των αιτιωδών και αυτόνομων παραγόντων που ενεργοποιούν την κοινωνική «πρόοδο» βρίσκεται έξω από το πεδίο της πολιτικής, τελικά την θεοποιεί αφήνοντάς την ανεξέλεγκτη από δημοκρατικό και πολιτικό έλεγχο. Η οικονομία η επιστήμη η τεχνική θεωρούνται αξιωματικά «αυτόνομες» και τελικά σε σχέση με την πρόοδο και ανεύθυνες. Οι δυνάμεις που μετασχηματίζουν τον κόσμο λοιπόν για τον Τσουκαλά είναι ελεύθερες από έλεγχο, εκ των προτέρων. Καταλήγει τελικά η πολιτική να μεταμορφώνεται σε διαχειριστή της προόδου χωρίς ουσιαστικό κοινωνικό ρόλο, παραιτούμενη από το δικαίωμα στην κοινωνική αυτοθέσμιση μέσω του λόγου. Κατά τον ίδιο τρόπο ερήμην της πολιτικής και του λόγου διαμορφώνονται οι αναπαραστάσεις και τα νοήματα της κοινωνικής αλληλεγγύης.

Οι λέξεις ευελιξία και ανταποδοτικότητα επικαθορίζουν για τον Τσουκαλά το σύγχρονο νόημα της κοινωνικής αλληλεγγύης, οριοθετούν εν τέλει τον τρόπο που υποτίθεται πρέπει να μοιράζονται οι περιορισμένοι πόροι ανάμεσα στους ανθρώπους. Η εργασία και η επιβίωση συνάπτονται μεταξύ τους στο πλαίσιο τους συστήματος αναγκαίων ορθολογικών επιλογών του ατόμου που ενεργεί για να αποκτήσει όσα επιθυμεί και έχει ανάγκη. Ταυτίζεται λοιπόν η επιβίωση με τη δυνατότητα στην πράξη για συμβολή στην παραγωγή μέσα στο φιλελεύθερο καπιταλιστικό σύστημα. Κανείς δε χρωστά σε κανέναν και κανείς δε λαμβάνει αν δεν έχει συνεισφέρει με όρους ελεύθερης αγοράς. Η ψευδαίσθηση κατανομής των πόρων ανάλογα με το αν και κατά πόσο έχεις συνεισφέρει ξεγυμνώνεται από την ανισότητα που φανερώνεται από το ακραίο παράδειγμα ενός αγρότη στη Νότια Κρήτη και ενός εφοπλιστή στην Αττική, και τον κόπο που έχει καταβάλει ο καθένας αναλογικά με τους πόρους και τελικά τις ανάγκες που θα καλύψει.

Όσο η πολιτική έχει διαχειριστικό χαρακτήρα και δεν τολμά να πάρει θέση και να λάβει δράση με όσα τώρα της απαγορεύονται τόσο και η αλληλεγγύη θα είναι επικουρική και θα λειτουργεί ως άλλοθι για την πολιτική ως εργαλείο της αγοράς. Το ζήτημα «ασότητα αλληλεγγύη δικαιοσύνη» δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως επικουρικό αξιακό το οποίο θα συζητηθεί μόνο στο μέτρο που δε συγκρούεται με την αποδοτικότητα και αποτελεσματικότητα. Αλληλεγγύη τονίζει ο Τσουκαλάς, εμφανίζεται όσο εξαφανίζεται το αίτημα για αναδιανομή, η οποία είναι εκ των πραγμάτων συγκρουσιακή, δε λύνεται με συναίνεση παρά μόνο με σύγκρουση.

Η καραμέλα της αλληλεγγύης είναι κατά τούτο αποπροσανατολιστική, κατά τη γνώμη μου: διότι θέτει το θέμα απλώς στο πλαίσιο μιας ευρύτερης ηθικολογικής προσπάθειας, του να εξωραϊστούν τα πραγματικά συγκρουσιακά διακυβεύματα τα οποία σε όλες τις κοινωνίες, αλλά κυρίως τις καπιταλιστικές κοινωνίες, γεννούν ακριβώς την πολιτική και την ανάγκη της » (1998: 240).

Μέσα από την ατομικοποίηση, μέσα από την κατασκευή και επιβολή του ιδεολογήματος του *homo economicus*, όλες οι προκαπιταλιστικές, πανάρχαιες εκκλησιαστικές ανθρώπινες τάσεις για αλληλέγγυα και μη αυστηρά αμοιβαιότητα στις σχέσεις των ανθρώπων έχουν σαφώς αποδυναμωθεί. Δεν μπορεί να υπάρξει κριτήριο ορθολογικό για το πόση αλληλεγγύη θέλουμε και πρέπει να έχουμε. Προσπάθησε ο Rawls στο επίπεδο της κοινωνικής φιλοσοφίας αλλά το σύστημα του καταρρέει αν δε δεχτείς τρεις βασικές αρχές. Μόνο η σύγκρουση του αδυνάτου που βλέπεται και του δυνατού που επωφελείται αποτελεί παράγοντα αποτελεσμάτων.

4.ζ. Η αλληλεγγύη ως καθήκον

Αν στόχος μας ήταν να μελετήσουμε τον άνθρωπο ως μέλος του ζωικού βασιλείου, η αναζήτηση των όρων της αλληλεγγύης θα αναζητιόνταν στους αιτιακούς συσχετισμούς και σε στατιστικά δεδομένα άλλων έμβιων μελών του, όπου το ένα αναγκαστικά υποστηρίζει το άλλο, προσδοκώντας το μέγιστο όφελος, αυτό της επιβίωσης. Η πρακτική φιλοσοφία όμως δεν μας αφήνει τέτοια περιθώρια, μας καθοδηγεί σε εννοιολόγηση της αλληλεγγύης με βάση την ελευθερία του προσώπου και όχι τις ενστικτώδεις ορμές.

Η αλληλεγγύη δεν αξιώνεται από τα συναισθήματα φιλανθρωπίας, οικειότητας, αγάπης ή φιλευσπλαχνίας. Της δίνεται ο χώρος για να αποκτήσει χαρακτήρα επιταγής αν και εφόσον μεταμορφωθεί σε καθαρό καθήκον, ηθικό. Η καντιανή πράξη καθήκοντος έρχεται σε αντιπαράθεση με εκείνη που υποκινείται από τα συναισθήματα. Αυτό δε σημαίνει πως θα εξαναγκαστούμε σε μια ρομποτική αλληλέγγυα στάση απέναντι στον συνάνθρωπό μας, ώστε να οδηγηθούμε σε μια ηθική πρακτική, αλλά πως απλώς τα ευγενή φιλάνθρωπο συναισθήματα δεν αποτελούν γνώμονα για ορθή πράξη. Αν μόνο κίνητρό μας για το καθήκον απέναντι στον διπλανό μας είναι τα συμπαθητικά αισθήματα, καταλήγουμε έρμια των ροπών μας, κι επομένως όποτε αυτά αλλάζουν ή μεταλλάσσονται, την ίδια ώρα εγκαταλείπουμε το προηγούμενο πρόσωπο που δεχόταν τα αποτελέσματα της αλληλέγγυας δράσης μας. Η έννοια της αλληλεγγύης ως καθήκον θα προσεγγιστεί με τη βοήθεια των καντιανών όρων της αυτονομίας και ελεύθερης βούλησης, μιας και ο ίδιος ο Γερμανός φιλόσοφος ήταν εκείνος ο οποίος έφερε στο προσκήνιο την έννοια της ανθρωπότητας σε σχέση με το καθήκον και τα έλλογα όντα ως φορείς δικαιωμάτων αλλά και υποχρεώσεων.

Καθιστώντας την αυτονομία ως το θεμέλιο της αξιοπρέπειας ενός ανθρώπου (Kant, ΘΜΗ: 91) και ταυτόχρονα την αυτονομία ως την εν δυνάμει ιδιότητα όλων των ανθρώπων, γίνεται επιτακτική η ανάγκη της αναγνώρισης της αξιοπρέπειας στο πρόσωπο όλων. Καθένας οφείλει να παρέχει και ταυτόχρονα να του παρέχεται ο σεβασμός ως ένας άνθρωπος με αξιοπρέπεια ακριβώς διότι στο πρόσωπο του αναγνωρίζεται αυτή του η ιδιότητα ως ενός αυτόνομου όντος. Στην αντίθετη

περίπτωση, στην περίπτωση όπου η βούληση του κάθε ανθρώπου δεν νοείται ως να έχει αυτήν την ιδιότητα της αυτονομίας, μπορούν να δικαιολογηθούν τακτικές οι οποίες δεν σέβονται είτε τον ίδιο τον εαυτό κάποιου είτε τους άλλους ανθρώπους. Τέτοιες τακτικές, όμως, έρχονται σε αντίθεση με την προσταγή που μας καλεί να σεβόμαστε την ανθρωπότητα ως έναν καθεαυτό σκοπό.

Η αυτονομία είναι το μόνο εγγενές δικαίωμα, το οποίο φέρει κάθε άνθρωπος, είτε νοούμενος ως φυσικό είτε ως ηθικό ον, και ανήκει στον καθένα πριν ακόμα σχηματιστεί η όποια κοινωνία, με όρους πολιτειακούς ή ακόμα και συμβολαιικούς. Ο άνθρωπος μετέχει στην αυτονομία ως μέλος της ανθρώπινης κοινότητας, μιας κοινότητας που έχει κι άλλα έλλογα όντα που μετέχουν και αλληλοεπιδρούν ως τέτοια. Το εύθραυστο στοιχείο του ανθρώπου δύναται να συμβαδίζει με την αντιμετώπιση του ανθρώπου ο φορέα αυταξίας, και κατά αυτό τον τρόπο να φανερώνει ένα λευκό σημείο, ώστε να αναπτυχθεί η αλληλεγγύη, ως όρος για μια αυτονομία για όλους. Η αναπόφευκτη αλληλεπίδραση των έλλογων όντων μεταξύ τους, μιας και κανείς δεν είναι τέλειος, αυτάρκης, και πως η χίμαιρες μοιράζονται προς όλες τις κατευθύνσεις του πλανήτη, οδηγεί στη διαπίστωση των εμποδίων και των υπαρκτών περιορισμών που θέτει η θνησιμότητα του ίδιου του είδους μας, και τελικά στην ανάγκη συνδιαχείρισης των δεινών με όρους αυτονομίας.

Η αλληλεγγύη συνεπώς μπορεί να προσεγγιστεί ως θετική διάσταση της κατηγορικής προσταγής, να υποστηρίζει δηλαδή ο ένας τον άλλον, στη διαχείριση των δεινών του, προκειμένου όλοι τελικά να μπορούμε να είμαστε από κοινού φορείς ανθρωπίνης αυταξίας.

Πέμπτο Κεφάλαιο

Η έννοια της αλληλεγγύης στο ζήτημα του υπερπληθυσμού, από τη σκοπιά της βιοηθικής.

Στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας διπλωματικής, θα διαπραγματευτούμε το ζήτημα του υπερπληθυσμού, φέρνοντας το σε σχέση με την έννοια της αλληλεγγύης και της ισότητας, με βιοηθικούς όρους. Η έκταση του πλανήτη γη και οι πόροι του είναι αναπόφευκτα περιορισμένοι. Όσο σθεναρά κι αν εθελουφλεί, ο μετα-νεωτερικιστικός τύπος ανθρώπου, φοβούμενος το θάνατο, θεωρώντας πως όλα θα συνεχίσουν να υπάρχουν για να καλύπτονται οι ανάγκες του, χωρίς όρια, η πραγματικότητα του 21ου αιώνα στέκει όσο ποτέ άλλοτε παρούσα, έτοιμη να του καταδείξει πως αυτό, δεν μπορεί να ισχύει πλέον. Οι αρχές της αλληλοβοήθειας, της ισότητας, της αλληλεγγύης, της δικαιοσύνης, φανερώνουν τη σημασία τους, μπροστά σε ένα παρελθόν περιθωριοποίησής τους, με τα αποτελέσματα των ανισοτήτων να κρούουν τώρα τον κώδωνα του κινδύνου, στην πόρτα του ανεπτυγμένου κόσμου.

Τα περιβαλλοντικά προβλήματα του αιώνας μας, σχετίζονται και με κακοδιαχείριση παλαιότερων χρόνων από πληθυσμούς αναπτυσσόμενων περιοχών της γης, και από παρεμβάσεις για οικονομικούς και πολιτικούς λόγους, με κύριο στόχο την καταλήστευση των πόρων αδύναμων πολιτικά περιοχών. Ένα από τα ζητήματα που απασχόλησε τους θεωρητικούς αναφορικά με τα ευρύτερα προβλήματα περιβαλλοντικής δικαιοσύνης αλλά και πολιτικής είναι το ζήτημα της ισότητας των πόρων και του υπερπληθυσμού. Σε συνέχεια αυτού θα προσπαθήσουμε να φανερώσουμε τη σημασία της αρχής της ισότητας και της αλληλεγγύης, μέσα από το παράδειγμα της γενοκτονίας στη Ρουάντα. Η συσχέτιση με το θέμα μας, θα γίνει αρχικά μέσα από τις ερμηνείες που δόθηκαν ως αιτίες της, με κυρίαρχη αυτή του υπερπληθυσμού και της ανεπάρκειας πόρων.

Η πιθανότητα να υπερ-κατοικηθεί η εύπορη Δύση, από οικονομικούς ή περιβαλλοντικούς μετανάστες ή ακόμα και από πρόσφυγες, προβάλλεται ως πρόβλημα, άνευ κοινωνιολογικής ανάλυσης για πολλές δεκαετίες. Ωστόσο στην στις μέρες μας, χώρες-μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης, κλείνουν τα σύνορά τους, βάζουν ρήτρες και στέκονται ιδιαίτερος φοβικά, στην είσοδο προσφύγων από χώρες που βρίσκονται σε εμπόλεμη κατάσταση. Το «πληθυσμιακό πρόβλημα» παραλληλίζεται από τον Bookchin, με Φοίνικα που αναγεννάτε από τις στάχτες του σε κάθε γενιά αλλά και δεκαετία (Bookchin, 1997:10). Οι δυστοπικές προφητείες ακουμπούν πάνω σε μία καλά αρθρωμένη κινδυνολογία, αναφορές για πρωτοφανείς αριθμούς ανθρώπων, που σαν ακρίδες λυμαίνονται τελικά τους πόρους των χωρών της εσπερίας, στέκουν θεμελιωμένες γερά στη συνείδηση των Ευρωπαίων, απέναντι στην ανημποριά της κοινωνιολογίας, μέχρι και σήμερα, να αντιταχθεί θαρραλέα σε τέτοιες προσεγγίσεις.

Εκφράζοντας τις ανησυχίες μας αναφορικά με τις αναλύσεις, για το ζήτημα του υπερπληθυσμού, θα προσπαθήσουμε να το προσεγγίσουμε τελικά ως έναν «τόπο» εφαρμογής της αλληλεγγύης ως αρχής επιτεύξιμης, στον τομέα της βιοηθικής. Εστιάζοντας στον κύριο εκφραστή, Thomas Malthus, του ζητήματος του υπερπληθυσμού, ως μέγα πρόβλημα και στον συνεχιστή του, Garrett Gardin, θα προσπαθήσουμε περιγράψουμε και να σταθούμε κριτικά στις βασικές κατευθύνσεις τους. Αναδεικνύοντας τον τρόπο που ερμηνεύτηκε η γενοκτονία στη Ρουάντα, θα καταδείξουμε τους κινδύνους ανάλυσης του ζητήματος του υπερπληθυσμού με όρους οικοφασισμού, αντιπαραθέτοντας την αλληλεγγύη και την ισότητα ως ασφαλείς οδούς προσέγγισης του ζητήματος.

5.a. Η Μαλθουσιανή Θεωρία

Ο κύριος εκφραστής της θεωρίας του προβλήματος του υπερπληθυσμού, ο Άγγλος εφημέριος, Thomas Malthus. Εν μέσω Βιομηχανικής επανάστασης διατυπώνει το «Νόμο του πληθυσμού» στην μελέτη του το 1798 (Malthus, 1798), υποστηρίζοντας ότι το αποθέματα των τροφίμων αυξάνονται με αριθμητική πρόοδο ενώ ο πληθυσμός με γεωμετρική. Το βιβλίο του Malthus συγκρουόταν μετωπικά με την αισιόδοξη οπτική του κλασικού φιλελευθερισμού. Ο προφήτης του τελευταίου, Ανταμ Σμιθ, έγραψε το περίφημο έργο για τον «Έρευνα για τη φύση και τα αίτια του πλούτου των εθνών» (1999), πιστεύοντας ότι η βιομηχανική επανάσταση και το ελεύθερο εμπόριο εγγυώνται ένα μέλλον ευημερίας παρά τις αναπόφευκτες αναταράξεις της μετάβασης.

Ο Malthus ισχυρίζονταν ότι αν ο πληθυσμός αφήνονταν να αυξάνεται ανεξέλεγκτα, σύντομα ο πληθυσμός θα εξαντλούσε τις διαθέσιμες πηγές τροφίμων με αποτέλεσμα την αύξηση της εξαθλίωσης, της φτώχειας και του αγώνα για την επιβίωση. Τα παραπάνω σύμφωνα με τον Μάλθους δύναται να αποφευχθούν από δύο μεγάλες κατηγορίες παραγόντων, τις οποίες ονόμασε προληπτικές και θετικές. Οι προληπτικοί έλεγχοι αναφέρονται σε τρόπους που περιορίζουν την αναπαραγωγή όπως αγαμία, η χρήση αντισυλληπτικών κλπ. Οι θετικοί έλεγχοι αναφέρονται σε περιστατικά που αυξάνουν τους θανάτους των ατόμων, πριν εισέλθουν σε αναπαραγωγική ηλικία ή σε επιδημίες που αφανίζουν μεγάλο τμήμα του πληθυσμού προκαλώντας μείωση του συνολικού πληθυσμού όπως πόλεμοι, επιδημίες, λιμοί (Malthus, 1798).

Ο Bookchin (1997) ερμηνεύοντας τη θεωρία του Malthus, τοποθετώντας την χρονική περίοδο που αυτή εκφράζεται και γίνεται τελικά εξαιρετικά δημοφιλής, επισημαίνει πως με τον τρόπο αυτό ο Άγγλος θεωρητικός αντιτάσσεται στις πολιτικές απάλυνσης της φτώχειας, επειδή αυτές μέσω της αύξησης του μέσου όρου ζωής των αποκλεισμένων από τους πόρους, θα καταργούσαν τα όρια που είχαν επιβληθεί στην «πληθυσμιακή αύξηση». Η συσχέτιση της μαλθουσιανής θεωρίας με αυτή του

κοινωνικού δαρβινισμού αργότερα, τόσο στις ΗΠΑ όσο και στην Αγγλία, όπου η κοινωνία προβάλλονταν ως ζούγκλα και οι άνθρωποι ως εν δυνάμει θηρία προς αναζήτηση τρόπων επιβίωσης με ανταγωνιστικούς όρους, μας φέρνει αντιμέτωπους με το ζήτημα της επιβίωσης του ισχυρότερου έναντι εκείνου που δεν μπορεί να έχει πρόσβαση όχι μόνο στα μέσα παραγωγής αλλά και σε βασικά δικαιώματα, που σχετίζονται με τις πρώτες ανάγκες του ανθρώπινου όντος. Η εναργής ερμηνεία του Αμερικανού αναρχικού του παραπάνω θεωρητικού κατασκευάσματος, μιλάει τελικά για ένα βάνανσο ταξικό σύστημα, που επικαλείται το «φυσικό δίκαιο» για να δικαιολογήσει τον πλούτο που απολαμβάνουν οι λίγοι κυβερνώντες και την πείνα από την οποία μαστίζονται οι πολλοί κυβερνώμενοι (ο.π. σ: 11).

Η Μαλθουσιανή θεωρία βρήκε εκφραστές τον 20ο αιώνα, τον αιώνα των δύο παγκοσμίων πολέμων, τον αιώνα που κυοφόρησε τις συνθήκες που μας δίνουν σήμερα τη λάθος, ευκαιρία να ακούμε να αναφέρονται σήμερα σε προσφυγικούς πληθυσμούς, που απειλούν την καθαρότητα των Ευρωπαίων πολιτών. Όταν οι άνθρωποι μετατρέπονται σε αριθμούς, με την ευκολία που οι χρηματιστές αναφέρονται στο νερό ως προϊόν και όχι κοινό αγαθό, μπορεί να εξισωθούν με ζώφια και ο συνολικός αριθμός τους εν τέλει να συσχετιστεί με αποθέματα τροφίμων, ξεχνώντας τελικά τις κοινωνικές ρίζες της πείνας εξαιτίας αυτής της αριθμοκρατούμενης νοοτροπίας.

Η έννοια της αλληλεγγύης, της δικαιοσύνης και της ισότητας, ως βασικές αρχές, σε προβλήματα που ανακύπτουν από την παντοδυναμία του καπιταλιστικού συστήματος, δύνανται να θέσουν εξ αρχής τα θεμέλια για μια ερμηνεία με όρους έξω από την αρχή του ανταγωνισμού και της ατομοκεντροποιημένης ευτυχίας και τελικά της υπευθυνοποίησης του φτωχού για στα δεινά του.

5.β. Το παράδειγμα της Γενοκτονίας στη Ρουάντα

Μέσα από το παράδειγμα της γενοκτονίας στη Ρουάντα, και τις ερμηνείες που δόθηκαν ,βάσει του μαλθουσιανισμού, γενάτε η πρόκληση μιας κριτικής βιοηθικής που στέκεται μπροστά στο δυισμό, φύση-πολιτισμός. Πως τελικά επιλέγουμε ως ανθρώπινη γενικά και πιο ειδικά ακαδημαϊκή κοινότητα να αιτιολογήσουμε κτηνώδεις ιστορίες της ανθρωπότητας και να πάρουμε αποφάσεις προς όφελός της ευημερίας μας, ως υγιείς εύποροι δυτικοί; Ποιους τελικά και με ποιο τρόπο δε θα πάρουμε μαζί μας στη σωσίβια λέμβο μας; Με ποιους όρους τελικά θα αποφασίσουμε με ποιους θα ζήσουμε ισότιμα;

Κρίνουμε απαραίτητη μια ανασκόπηση στο τι είναι και πως προκύπτει το έγκλημα της γενοκτονίας, ως εισαγωγή στο δεύτερο μέρος του πέμπτου κεφαλαίου. Διεθνή εγκλήματα είναι τα εγκλήματα πολέμου, η γενοκτονία, τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας και το έγκλημα της επίθεσης. Τα

εγκλήματα αυτά, τα οποία απορρέουν από τη διδαχή της Νυρεμβέργης, συνθέτουν τον σκληρό πυρήνα των διεθνών εγκλημάτων (αποκαλούνται και εγκλήματα-πυρήνες, core crimes) και σύμφωνα με το Καταστατικό της Ρώμης (1998) αποτελούν «τα σοβαρότερα εγκλήματα που ενδιαφέρουν τη διεθνή κοινότητα στο σύνολό της» ή «τα σοβαρότερα εγκλήματα διεθνούς ενδιαφέροντος». Τα εγκλήματα αυτά είναι τα μόνα ως προς τα οποία αναγνωρίζεται, τουλάχιστον μέχρι σήμερα, η δικαιοδοσία διεθνών ποινικών δικαιοδοτικών οργάνων. Σήμερα πλέον αποτυπώνονται και στο καταστατικό της Ρώμης, το οποίο αποτελεί την πρώτη ολοκληρωμένη προσπάθεια κωδικοποίησης των διεθνών εγκλημάτων.

Το έγκλημα της γενοκτονίας έχει χαρακτηριστεί ως το «έγκλημα των εγκλημάτων» (Prosecutor v. Akayesu, Απόφαση 2-9-1998, παρ. 16). Ο όρος επινοήθηκε από τον R. Lemkin το 1944, για να χαρακτηρίσει τις πράξεις που αποσκοπούν στην εξόντωση εθνικών, φυλετικών ή άλλων ομάδων με σκοπό την εξαφάνισή τους (Lemkin, 1944: 79). Σύμφωνα με το άρθρο II της Σύμβασης του 1948 των ΗΕ, ως γενοκτονία ορίζεται «οποιαδήποτε από τις ακόλουθες πράξεις, ενεργούμενη με την πρόθεση ολικής ή μερικής καταστροφής ομάδας εθνικής, εθνοτικής, φυλετικής ή θρησκευτικής, ως τέτοιας:

- α) φόνος των μελών ομάδας
- β) πρόκληση σοβαρής βλάβης κατά της σωματικής ή διανοητικής ακεραιότητας μελών της ομάδας
- γ) εκ προθέσεως υποβολή της ομάδας σε συνθήκες διαβίωσης δυνάμενες να επιφέρουν την πλήρη ή μερική σωματική καταστροφή αυτής
- δ) επιβολή μέτρων αποβλεπόντων στην παρεμπόδιση των γεννήσεων στους κόλπους ορισμένης ομάδας
- ε) αναγκαστική μεταφορά παιδιών μιας ομάδας σε άλλη ομάδα»

Το άρθρο III της Σύμβασης του 1948 των Ηνωμένων Εθνών απαριθμεί και τις πράξεις οι οποίες τιμωρούνται και συγκεκριμένα, τη γενοκτονία, τη συνεννόηση προς διενέργεια γενοκτονίας, την άμεση και δημόσια προτροπή προς διενέργεια γενοκτονίας, την απόπειρα γενοκτονίας και τη συνέργεια στη γενοκτονία. Σημαντική εξέλιξη αποτελεί και η αναγνώριση από το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο που στήθηκε για τη γενοκτονία στη Ρουάντα, ότι ο βιασμός και άλλες μορφές σεξουαλικής βίας μπορούν να στοιχειοθετήσουν το έγκλημα της γενοκτονίας, στο μέτρο που επιφέρουν σοβαρή βλάβη στη σωματική αλλά και διανοητική ακεραιότητα. Στο κατάλογο των πράξεων ωστόσο δεν συμπεριλαμβάνεται η εθνοκάθαρση, δηλαδή η βίαιη έξωση αμάχων που ανήκουν σε μία συγκεκριμένη ομάδα από μία περιοχή (Cassese, 2003:338).

Κύριο συστατικό του εγκλήματος της γενοκτονίας είναι ότι τα θύματα έχουν επιλεγεί επειδή ανήκουν σε μία συγκεκριμένη ομάδα. Πρέπει παράλληλα να υπάρχει και ειδική πρόθεση, *dolus specialis*, κατά την τέλεση της πράξης. Εάν δεν υπάρχει ειδικός δόλος που μπορεί να αποδειχθεί

επαρκώς ή πέραν πάσης αμφιβολίας, τότε ενδεχομένως, η πράξη να θεωρηθεί έγκλημα κατά της ανθρωπότητας όπως έγινε με την υπόθεση Jelisic. Τέλος, αναφορικά με την πρόθεση «ολικής ή μερικής» καταστροφής εισάγεται ένα ποσοτικό στοιχείο το οποίο οδηγεί σύμφωνα με την κρατούσα άποψη στο ότι η εξόντωση πρέπει να αφορά ένα σημαντικό αριθμό μελών της ομάδας αλλά όχι απαραίτητα το σύνολο των μελών της. Περισσότερη σημασία έχει η συνέπεια που έχει η εξόντωση σε σχέση με την επιβίωση της ομάδας.

Το Διεθνές Έγκλημα του τελέστηκε στη Ρουάντα, αποτελεί ίσως τη πιο αποτρόπαια από τις άλλες δύο γενοκτονίες του 20ου αιώνα, τη σφαγή των Αρμενίων από τους Νεότουρκους και την εξόντωση των Εβραίων από τους Ναζί. Δεν είναι μόνο ο αριθμός των θυμάτων (800.000 νεκροί σε έναν πληθυσμό 8.500.000), στο κράτος της κεντρικής Αφρικής. Είναι περισσότερο, η μαζική συμμετοχή του συνόλου του πληθυσμού και ο τρόπος που πραγματοποιήθηκαν οι εκτελέσεις. Δεν χρησιμοποιήθηκαν ούτε θάλαμοι αερίων, ούτε πολυβόλα σε μεγάλο βαθμό. Τα θύματα της γενοκτονίας (Τούτσι και μετριοπαθείς Χούτου) εκτελέστηκαν με μανσέτες και γκλομπς. Αυτό που κάνει αυτή τη γενοκτονία τρομακτικά απίστευτη είναι το μικρό χρονικό διάστημα στο οποίο διαπράχθηκε, μέσα σε 100 ημέρες σφαγιάστηκε το 10% του πληθυσμού της χώρας. (Barnett, 2003). Η γενοκτονία δεν χαρακτηρίζονταν από την τυφλή και άναρχη βία, που θα περίμενε κανείς από την εικόνα της “πρωτόγονης” Αφρικής που δίνεται στα δυτικά ΜΜΕ. Η σφαγή σχεδιάστηκε και εκτελέστηκε με τρόπο οργανωμένο. Διαπράχθηκε στο μεγαλύτερο βαθμό από πολιτοφύλακες, που αρχικά ήταν οργανωμένοι σε νεολαίες πολιτικών κομμάτων των Χούτου, και είχαν εκπαιδευτεί και εξοπλιστεί από το στρατό της Ρουάντα με τη βοήθεια των Γάλλων αποβλέποντας στην τρομοκράτηση των Τούτσι. Εντούτοις, το μεγαλύτερο μέρος των σφαγέων ήταν απλοί αγρότες επηρεασμένοι από την προπαγάνδα. Η οποία γινόταν από το σημαντικότερο μέσο ενημέρωσης στις περισσότερες χώρες της Αφρικής, το ραδιόφωνο. Τα μηνύματα μίσους έπαιζαν παντού και συνέχεια. Το ad hoc Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο, δημιουργήθηκε με ψήφισμα του Συμβουλίου Ασφαλείας για να εκδικάσει τα εγκλήματα που διαπράχθηκαν στη Ρουάντα κατά τη διάρκεια της γενοκτονίας περίπου 800.000 ανθρώπων το καλοκαίρι του 1994 . Και το 2003 οι δίκες επεκτάθηκαν και στους υπευθύνους των λεγόμενων «ΜΜΕ του Μίσους» (Biju-Duval, 2007) δηλαδή των μέσων ενημέρωσης της χώρας που στην ουσία προέτρεψαν και καθοδήγησαν την εξόντωση περίπου του 10% του πληθυσμού της Ρουάντα μόλις μέσα σε 100 μέρες.

5.γ. Ingando Project: Ένα camp αλληλεγγύης στη μετά-γενοκτονική Ρουάντα

Στο παρόν κεφάλαιο θα προσεγγίσουμε την έννοια της αλληλεγγύης ως πρακτική, μετά το τέλος της γενοκτονίας στη Ρουάντα, ως κυβερνητική πρακτική με στόχο την συμφιλίωση αλλά τελικά την ισχυροποίηση της τότε κυβέρνησης με τη λειτουργία καταυλισμών αλληλεγγύης στις οποίες προωθούνταν και οι πολιτικές της.

Το 1996, το *ingando* ξεκίνησε να λειτουργεί ως πρόγραμμα του Υπουργείου Νεολαίας, Πολιτισμού και Αθλημάτων, με κύριο στόχο στα πρώτα στάδιά του την ενσωμάτωση των Τούτσι που επιστρέφον στην πατρίδα τους με τη διαδικασία του επαναπατρισμού. Η κυβέρνηση σκέφτηκε την υλοποίηση ενός τέτοιου προγράμματος προκειμένου να ενισχύσει την αίσθηση του εθνικισμού ανάμεσα στους πληθυσμούς που επιστρέφουν από τις χώρες του Κονγκό, Μπουρούντι, Ουγκάντα, την Ευρώπη και αλλού. Προσδοκούσε παράλληλα οι επαναπατρισμένοι να υιοθετήσουν μια προσφιλή στάση απέναντι στην ιδεολογία του κόμματος που ήρθε στην εξουσία μετά το τέλος της γενοκτονίας το 1994, δηλαδή το Rwandan Patriotic Front, με τελικό στόχο τη νομιμοποίηση της πολιτικής τους εξουσίας (Mgbako, 2005:211). Η παραπάνω πρακτική αλληλεγγύης που εφαρμόστηκε στη Ρουάντα ως επίσημη κυβερνητική πολιτική συμφιλίωσης, μοιάζει να εργαλειοποιεί την ανάγκη για αλληλέγγυα δράση, για δικούς της πολιτικούς σκοπούς, όπως θα δούμε παρακάτω. Η εγκαθίδρυση και ίσως η ανάκτηση της εμπιστοσύνης των Χούτου απέναντι στους Τούτσι και το αντίθετο, χρειάζεται χρόνο, τριβή, δημιουργία σχέσεων και όχι δομημένες κατ' επιβολήν, σχεδόν διαδικασίες, από τα πάνω. Η ζωή «πέρα από την ενοχή και την εξιλέωση» θυμούμενοι το Jean Amery, δεν στήνεται με ανθρώπους-μαριονέτες, αλλά χτίζεται με κόπο σε βάθος χρόνου.

Το 1999, η NURC (National Unity and Reconciliation Commission) ανέλαβε τη διαχείριση των καταυλισμών αλληλεγγύης (*solidarity camps*) σε όλη τη χώρα, ως κύρια πρακτική εντός Εθνικού Σχεδίου δράσης με στόχο τη συμφιλίωση δια μέσου της αλληλεγγύης. Δημιουργήθηκαν ξεχωριστοί καταυλισμοί από αυτοί των επαναπατρισμένων Τούτσι με ομάδες στόχου πολιτικούς, κοινοτικούς και εκκλησιαστικούς ηγέτες, πρώην πολεμιστές, πρώην στρατιώτες, φοιτητές, πόρνες, δικαστές και ενώσεις γυναικών, με στόχο κάθε πολίτης της Ρουάντα να συμμετάσχει σε ένα *ingando*, σε κάποιο σημείο κατά τη διάρκεια της ζωής του, για κάποιες ημέρες ή ακόμα και αρκετούς μήνες. Η διδακτέα ύλη ήταν προσαρμοσμένη ανάλογα με την ομάδα των συμμετεχόντων, ωστόσο διακρίνονται ομοιότητες σε όλη τη διδακτέα ύλη όλων των *ingandos*, συμπεριλαμβανομένων μαθημάτων για την ενότητα και συμφιλίωση, μαθήματα ιστορίας που αναδεικνύουν τις βλάβες του

γενοκτονικού καθεστώτος, καθώς και μαθήματα σε σχέση τις πολιτικές της τότε παρούσας κυβέρνησης (Mgbako, 2005:211). Μαθήματα αλληλεγγύης και εθνικής συμφιλίωσης με μαθητές θύματα και θύτες της πιο χυδαία βίαιης γενοκτονίας, λάμβαναν χώρα στη μεταγενοκτονική Ρουάντα.

Παράλληλα οι παραπάνω δομές χρησίμευαν ως μέσο για τη διαδικασία αποστράτευσης των μαχητών που πολέμησαν στο Κονγκό και έπειτα πήραν τη θέση των παλλινοστούντων εντός της Ρουάντα, καθώς η κυβέρνηση ενθάρρυνε την επιστροφή τους. Προσφέροντας την ευκαιρία για επανένταξη και ταυτόχρονα οικονομική βοήθεια σε όλους τους επαναστάτες, η κυβέρνηση φανέρωνε τον έκδηλο φόβο της πως αν δεν βοηθήσει αυτούς τους αντάρτες στην ειρηνική επανεγκατάσταση του θα αναζωογονηθεί η εξέγερση (Mgbako, 2005:212). Διαφαίνεται από το παραπάνω η εκμετάλλευση της αλληλεγγύης, ως μέσο εκπλήρωσης πολιτικών στόχων, και τελικά πιο συγκεκριμένα ως μέτρο ισχυροποίησης της πολιτικής εξουσίας της τότε κυβέρνησης.

Τα θέματα που πραγματεύτηκαν εντός των καταυλισμών αφορούσαν την αγωγή του πολίτη, αξίες ενότητας και της συμφιλίωσης, κυβερνητικά προγράμματα, προγράμματα ψυχολογικής αποστρατιωτικοποίησης, την επανένταξη στην πολιτική ζωή, και το HIV / AIDS (Mgbako, 2005:213). Σκεπτόμενοι την έννοια της αποτελεσματικότητας δύνανται οι υποστηρικτικές παρεμβάσεις να ωφελούσαν τους ανθρώπους που απευθύνοντας, ωστόσο δεν παύουν να τίθενται ηθικά ερωτήματα.

Ένα πρώτο αφορά τη χρηματοδότηση αυτών των προγραμμάτων, καθώς ένα 47% καλύπτονταν από την Παγκόσμια Τράπεζα και στο σημείο αυτό έρχεται στο προσκήνιο το ερώτημα, γιατί ένα διεθνής οργανισμός συμβάλλει μετά το τέλος ενός διεθνούς εγκλήματος και όχι πριν από αυτό; Η απάντηση σε αυτό δεν είναι εύκολη και δεν δυνάμεθα να την δώσουμε εντός των ορίων της εργασίας μας. Ωστόσο κρίνουμε σημαντικό να αναζητηθούν πιθανές ταυτίσεις με τη σημερινή προσφυγική κρίση. Χίλιοι τετρακόσιοι ασυνόδευτοι ανήλικοι (στοιχεία τα οποία επιβεβαιώνονται προφορικά από ελληνικές ΜΚΟ πχ. ΜΕΤΑδραση και ΠΡΑΞΙΣ), περιμένουν εντός της ελληνικής επικράτειας να ενταχθούν σε μεταβατικές δομές φιλοξενίας ή σε ανάδοχες οικογένειες. Χίλιοι τετρακόσιοι ανήλικοι, σε καταυλισμούς, στους δρόμους, θύματα σωματεμπορίας, θύματα παιδικής εργασίας, θύματα πολέμου, περιμένουν η Ε.Ε, οι κυβερνήσεις της Δύσης, οι ΜΚΟ να τους βρουν ένα σπίτι, να του εξασφαλίσουν το βέλτιστο συμφέρον τους. Ποιοι είναι όμως οι παραπάνω, με ποιο ρόλο, γιατί χρειάζεται να τους βοηθήσουν, χωρίς τελικά και τους ακούσουν και ποιος εν τέλει ο ρόλος τους πριν τα παιδιά αυτά φτάσουν στη χώρα μας; Οι απαντήσεις σε αυτό και πάλι πολύπλοκες και τελικά ανήθικες, αν δοθούν για μια ακόμη φορά από τα πάνω και από εμάς τους δυτικούς, ως προνομιούχους αυτού το πλανήτη. Το παραπάνω επισημαίνεται με στόχο να δοθεί έμφαση στην ανάγκη να πάρουν το λόγο οι ευάλωτες ομάδες αναφορικά με αποφάσεις για τις δικές τους ζωές.

Ήδη το γραφείο της Ύπατης Αρμοστείας στην Ελλάδα βρίσκεται στη διαδικασία οργάνωσης προγραμμάτων με βασικούς μετόχους ανθρώπους που βάζονται από την προσφυγική κρίση (Community based protection), με στόχο τη συνομιλία με τους πρόσφυγες και τελικά τη συμμετοχή τους στη λήψη αποφάσεων.

5. δ. Ερμηνείες που δόθηκαν στη γενοκτονία

Η πρώτη ερμηνεία που δόθηκε στη γενοκτονία στη Ρουάντα ήταν το εθνοτικό μίσος. Αυτό υποστηρίχθηκε από δυτικούς μελετητές αλλά και από τα διεθνή ΜΜΕ (Gibbs, 1994), ψάχνοντας μία “εξωτική”, απόκοσμη για το πολιτισμένο μας Υπερεγώ ερμηνεία, ξεχνώντας την ηθική και πολιτική ευθύνη των Ευρωπαίων αποικιοκρατών στη Ρουάντα. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτού, η απαίτηση των Βέλγων για καθολική καταγραφή βάσει φυλής σε επίσημο δελτίο ταυτότητας από το 1926, μεγαλώνοντας από τη μία την εθνοτική διάκριση, δίνοντας από την άλλη, ένα εργαλείο διευκόλυνσης θανάτωσης των Τούτσι. Παράλληλα οι ιεραπόστολοι ευαγγελιστές σε συνεργασία με τους Βέλγους ήδη από το 1908, χώριζαν τους μαθητές ανάλογα με την εθνότητα και δομούσαν το πρόγραμμα σπουδών με τέτοιο τρόπο ώστε να ενισχυθούν οι διακριτοί ρόλοι των ομάδων, κυρίαρχοι οι Τούτσι και υποταγμένοι οι Χούτου. Μία γενοκτονία όμως απαιτεί μία κινητήρια δύναμη πέραν του εθνοτικού μίσους και εκεί πέσαμε στην παγίδα του Μάλθους, 160 χρόνια μετά το θάνατό του.

Η επόμενη και κυρίαρχη θεωρία που επικράτησε ως βασική για ερμηνεία της γενοκτονίας, ήταν ο Μαλθουσιανισμός. Ότι δηλαδή, η περιβαλλοντική σπανιότητα σε πόρους (λόγω αριθμητικής μόνο αύξησης των αποθεμάτων τροφής) και η γεωμετρική αύξηση του πληθυσμού, είναι η κύρια αιτία των συγκρούσεων. Η σύνδεση της δημογραφικής πίεσης με την γενοκτονία στη Ρουάντα, βρήκε αρκετούς υποστηρικτές (Prunier, Andre, Platteau κ.α παρατίθεται: Diamond 2005).

Ο Kaplan χαρακτηριστικά αναφέρει πως είτε μας αρέσει είτε όχι, οι κρίσεις σε πολλές χώρες στο προβλέψιμο μέλλον θα είναι χομπσιανές και μαλθουσιανές. Η βία και ο πόλεμος υποστηρίζει ο ίδιος, είναι σαφείς αποδείξεις για την περιβαλλοντική κρίση στη Αφρική. Η υπόθεση ενός νεοβαρβαρισμού, βασίστηκε στην ιδέα ότι ο νέοι άνθρωποι στην Αφρική οδηγούνται στη βία από την πληθυσμιακή πίεση και την οικολογική κατάρρευση, με την σπανιότητα των πόρων σαν *arriori* πιθανή σκανδάλη για βίαιες συγκρούσεις.

Η κριτική αυτής της ερμηνείας υπήρξε άμεση από πολλούς ερευνητές. Ριζοσπαστικές Ποσοτικές έρευνες *cross country* στην υποσαχάρια Αφρική δείχνουν ότι η αφθονία των πόρων αντιθέτως, μπορεί να οδηγήσει σε συγκρούσεις. Επίσης οι Bogale και Korf (2007) απέδειξαν ότι η σπανιότητα

των πόρων μπορεί να προσφέρει ευκαιρίες για επωφελείς συμφωνίες, αλληλέγγυου μοιράσματος, μεταξύ φτωχών και πλουσίων αγροτών, παρέχοντας κίνητρα για συνεργατικές λύσεις. Δυνητικά οι παγίδα του Μαλθουσιανισμού μπορεί να σπάσει, αν οι τοπικοί θεσμοί παρέχουν οικονομικά κίνητρα για ευνοϊκές συνεργασίες, μιας και η χρήση των πόρων δεν είναι κάτι φυσικό και αυτόματο αλλά μια κοινωνική διαδικασία με δυνατότητες τόσο για συνεργασία όσο και για συγκρούσεις.

Η κριτική συνεχίστηκε από τους υποστηρικτές ενός soft Μαλθουσιανισμού. Ο Homer Dixon (1999) προτείνει ένα μοντέλο όπου η περιβαλλοντική σπανιότητα προκαλείται από 3 παράγοντες: α. Υποβάθμιση Πόρων, β. Αύξηση πληθυσμού, γ. Άνιση κατανομή πόρων. Προτείνει μια υπόθεση προσαρμοστικότητας σύμφωνα με την οποία οι αδυναμίες της αγοράς, οι διανεμητικές ανισότητες και η έλλειψη κεφαλαίου, σε συνδυασμό με την περιβαλλοντική ανασφάλεια μπορεί να αυξήσει τη βία. Φτάνει όμως αυτή η οικολογική περιθωριοποίηση να οδηγήσει στη σφαγή 800.000 ανθρώπων; Οι παραπάνω ερμηνείες μοιάζουν να αποστασιοποιούνται από ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον όπου τα ζητήματα περιβαλλοντικής δικαιοσύνης μας χτυπούν την καμπάνα. Ο Dalby (2000), επισημαίνει ότι η πτώση στην ποιότητα ή ποσότητα ενός ανανεώσιμου πόρου αλληλοεπιδρά με την αύξηση του πληθυσμού, ενθαρρύνοντας τις ισχυρές ομάδες εντός του κοινωνικού ιστού να μετατοπίσουν τη διανομή των πόρων προς όφελός τους. Η οικονομική παγκοσμιοποίηση είναι ζωτικής σημασίας για τα σύγχρονα περιβαλλοντικά προβλήματα, μιας και ο ανταγωνισμός των μεγάλων εταιριών αποτελεί κινητήριο δύναμη για πρακτικές αλλαγές στη χρήση της γης. Ο Bachler (1995) τονίζει ότι ο μετασχηματισμός του περιβάλλοντος από την ανθρώπινη δράση σε μεγάλη κλίμακα, αποτελεί σημαντικό παράγοντα και όχι απλά από μόνης της η υποβάθμιση του περιβάλλοντος. Οι αστικοποιημένες ανεπτυγμένες χώρες δεν εξαρτώνται άμεσα από το φυσικό κεφάλαιο όπως απαιτείται στους αγροτικούς τομείς και επομένως το περιβάλλον είναι σημαντικός παράγοντας στις φτωχές χώρες, στις οποίες διαπιστώνονται διακρίσεις αναφορικά με τη γη και την ιδιοκτησία. Πάραυτα ο Dalby (ο.π.) επισημαίνει ότι οι περιβαλλοντικοί παράγοντες δεν ήταν η κρίσιμη αιτία για τη βία στη δεκαετία του 90ς στη Ρουάντα. Οι διακρίσεις στον αγροτικό τομέα υπερκαλύφθηκαν από τις ισχυρές εθνοπολιτικές ρήξεις που επιστρατεύτηκαν από τις ελίτ σε μία απελπισμένη γενοκτονική προσπάθεια να διατηρήσουν την εξουσία.

Το ισχυρό ερμηνευτικό μοντέλο της γενοκτονικής διαδικασίας του Standon (1998), δίνει μία ξεκάθαρη εικόνα στα πώς και στα γιατί στην περίπτωση της Ρουάντα, μέσα από τις 8 φάσεις αυτής, αναδεικνύοντας την πολυπλοκότητα των αιτιακών παραγόντων.

- Κατάταξη και ταξινόμηση των κοινωνικών ομάδων “εμείς εναντίων αυτών”. Αυτό ενισχύθηκε από τους Βέλγους, δίνοντας προτεραιότητα σε παροχές στους Τούτσι με τα “λευκά” χαρακτηριστικά, συνεργαζόμενοι μαζί τους, επιδεινώνοντας τις παραδοσιακές διαιρέσεις.
- Συμβολοποίηση. Κατηγοριοποίηση των προσώπων ανάλογα τη φυλή νομιμοποιώντας αυτό

μέσω ταυτοτήτων.

- Απανθρωποίηση. Η ομάδα των θυμάτων απανθρωποιείται, παρομοιάζονται με ζώα στα ΜΜΕ, επιδιώκοντας την ιδεολογική δικαιολόγηση αυτών που υλοποιούν την γενοκτονία, ισχυριζόμενοι πως καθαρίζουν την κοινωνία. Υπερνικώντας τελικά την φυσιολογική αποστροφή των ανθρώπων για τις δολοφονίες.
- Οργάνωση. Ομάδες μίσους οργανώνονται, οι πολιτοφύλακες εξοπλίζονται και εκπαιδεύονται. Τα ΜΜΕ Χρηματοδοτούνται.
- Πόλωση. Οι μετριοπαθείς στοχοποιούνται ή δολοφονούνται. Όσοι προσπαθούν να διαπραγματευτούν την ειρήνη καταγγέλλονται ως προδότες. Η προπαγάνδα του μίσους έχει ως άξονα των συνθημάτων της αν δεν είστε μαζί μας είστε εναντίων μας.
- Προετοιμασία. Λίστες θανάτου καταρτίζονται. Δοκιμαστικές Σφαγές πραγματοποιούνται. Ατιμωρησία σε παγκόσμιο επίπεδο παρά πράσινο φως για ολοκλήρωση της γενοκτονίας. Σημαντικό στο σημείο αυτό να αναφέρουμε μέχρι το 1994 σφαγιάζονταν Τούτσι και Χούτου αλλά κανένας διεθνείς οργανισμός δεν παρενέβει ενώ γνώριζαν.
- Εξόντωση. Μετά την κατάρριψη του αεροπλάνου του Προέδρου Habyarimana, η σφαγή ξεκίνησε αμέσως λόγω εξαιρετικής προετοιμασίας.
- Άρνηση. Άρνηση βιαιοτήτων και απεικόνιση των δολοφονιών ως δικαιολογημένη θανάτωση σε πόλεμο ή σε πόλεμο κατά της τρομοκρατίας.

Οι διεθνείς οργανισμοί αν και γνώριζαν, δεν σταμάτησαν τη γενοκτονία. Παρότι οι ΗΠΑ και το ΗΒ ήταν πρόθυμο να δεσμεύσει δισεκατομμύρια για να σωθούν οι άνθρωποι στη Βοσνία, όπου ήταν λευκοί και ο πόλεμος κοντά στα συμφέροντα της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ήταν απρόθυμοι στην περίπτωση της Ρουάντα σε μία χώρα Μαύρων και με μηδέν στρατηγικά και οικονομικά συμφέροντα. Αυτό το ρατσιστικά διπλό πρότυπο, μας οδηγεί στη διαπίστωση ότι η ηθική μας αδιαφορία για αποκλεισμένους ανθρώπους άλλης φυλής σε μία μακρινή Ήπειρο, έθαψε την κοινή μας ανθρωπιά. Η αλληλεγγύη απέκτησε μία χροιά ιδιοκτησιακού προϊόντος, που πωλείται όποτε συμφέρει εμάς ως χορτασμένους δυτικούς, ανάλογα με τα ανταλλάγματα με όρους αγοράς.

5.ε. Η Ηθική της Σωσίβιας Λέμβου στην περίπτωση της γενοκτονίας στη Ρουάντα.

Ο Polanyi (2007), ασκώντας κριτική στο μαλθουσιανισμό, τονίζει πως για τον Malthus, η κατάργηση της κοινωνικής αρωγής προς τους φτωχούς, ήταν η μόνη δυνατή, σκληρότατη σωτηρία της ανθρωπότητας από τον ίδιο της τον εαυτό, με όρους οικονομικού φιλελευθερισμού. Για τον Malthus, τίποτα δεν ήταν πιο πραγματικό από τα υλικά αγαθά. Για αυτόν οι Νόμοι τις αγοράς

αποτελούσαν τα όρια των ανθρωπίνων δυνατοτήτων. Με τη θεωρία του, η οικονομική κοινωνία διαχωρίστηκε από το πολιτικό κράτος, κατέστησε τη γονιμότητα της γης και του ανθρώπου θεμελιώδες συστατικό της νέας αποκαλυφθείσας πραγματικότητας. Ο Garrett Hardin με τη μαλθουσιανή θεωρία του, “Ηθική της Σωσίβιας Λέμβου”, προφανώς και δεν θα άπλωνε κανένα αλληλέγγυο χέρι στους πολίτες της Ρουάντα.

Ο Hardin (1974), διαχωρίζει την ηθικής του διαστημόπλοιου και την ηθικής της σωσίβιας λέμβου. Η πρώτη υποστηρίζει πως αφού μοιραζόμαστε τη ζωή σε αυτόν τον πλανήτη, κάθε άνθρωπος ή φορέας ξεχωριστά, δεν έχει το δικαίωμα να καταστρέφει ή να σπαταλά περισσότερο από το δίκαιο μερίδιο που του αντιστοιχεί. Ο Hardin χαρακτηρίζει την παραπάνω προσέγγιση, επικίνδυνη και προς δικαιολόγηση αυτοκτονικών πολιτικών όταν πραγματώνεται από μη συνετούς ιδεαλιστές, μιας και το διαστημόπλοιο γη για τον συγγραφέα δεν έχει καπετάνιο. Μία τέτοια ενθουσιώδης αλλά μη ρεαλιστική γενναιοδωρία οδηγεί αναπόφευκτα στην ηθική της σωσίβιας λέμβου, μιας ηθικής που κρίνει ότι μπορεί να δώσει απαντήσεις σε ζητήματα υπερπληθυσμού και πείνας.

Παρακολουθεί λοιπόν μια βάρκα ακυβέρνητη σε μια ηθική θάλασσα με 50 άτομα – οι πλούσιες χώρες- και άλλα 100 να κολυμπούν γύρω της ζητώντας βοήθεια – οι φτωχές χώρες. Η σωσίβια λέμβος έχει περιορισμένη ικανότητα εισροής ατόμων, όπως και ο πλανήτης μας. Αν και η βάρκα μπορεί να δεχθεί άλλα 10 άτομα αυτό θα διακινδύνευε την ασφάλεια των ήδη σωσμένων. Η επιλογή του χριστιανικού φιλόanthρωπου ιδεώδους, ως φύλακες του αδελφού μας ή αυτή του μαρξιστικού αλληλέγγυου ιδεώδους δεν κρίνονται εφικτές, χωρίς να έχουν τίμημα τα πλούσια έθνη. Η πλήρης δικαιοσύνη τονίζει ο Hardin οδηγεί σε πλήρη καταστροφή.

Ο Hardin επισημαίνει πως αν οι φτωχές χώρες ήταν οι ίδιες υπεύθυνες για την ευημερία τους, κάποια στιγμή θα μάθαιναν με τον δύσκολο και σκληρό τρόπο, δηλαδή την εμπειρία μιας κρίσης, όπως η γενοκτονία στην περίπτωση της Ρουάντα. Τονίζει πως όσο αυξάνεται ο πληθυσμός, τόσο θα αυξάνονται προοδευτικά οι καταστάσεις έκτακτης ανάγκης, αναγνωρίζοντας σαφέστατα μια αιτιακή σχέση μεταξύ αυτών των δύο μεταβλητών. Στην περίπτωση λοιπόν που δεν θα προσέφεραν βοήθεια οι πλούσιες χώρες ο πληθυσμός θα ελέγχονταν από τις περιβαλλοντικές κακοτυχίες και τις συνέπειες αυτών. Όπως έγινε στη Ρουάντα βάσει αυτής της πεσιμιστικής ερμηνείας. Ο προτεινόμενος σκληρός τρόπος, που ακολουθεί της εκμετάλλευσης και έπειτα εγκατάλειψης αυτών των προσώπων, κλονίζει την πρώτιστη και διαισθητικά πιο άμεση κανονιστική αξία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που έγκειται στο ότι οφείλουμε να μην συμπεριφερόμαστε στους άλλους με σκληρότητα (Βασιλόγιαννης, 2013: 174).

Τα μέρη που κρίνει πως μπορούν να σωθούν από περιβαλλοντικές καταστροφές είναι λίγα και εκλεκτά. Για τον Τεξανό οικολόγο τελικά, χωρίς παγκόσμια κυβέρνηση που θα ελέγχει την αναπαραγωγή και τη χρήση των διαθέσιμων πόρων, η μόνη ηθική που θα φέρει ικανοποίηση στις

επόμενες γενεές είναι η ηθική της σωσίβιας λέμβου. Μια ηθική, σκληρή, για όλους τους άλλους και βολική για Εμάς. Μια ηθική που θα καθοδηγεί ίσως πολιτικές κυβερνήσεις στην αποσιώπηση γενοκτονιών, με στόχο τη δική τους τελικά προστασία. Τα σημάδια του οικοφασισμού διαφαίνονται σε ένα πρώτο επίπεδο, πράγμα το οποίο επιδιώκει προκλητικά να μας προβάλλει ο Hardin. Δεν είναι όμως ο οικοφασισμός αυτό που μας προβληματίζει στην ηθική προσέγγιση του των Hardin & Malthus. Αλλά ο φασισμός, χωρίς το μεταμοντέρνο εύηχο πρόθεμα οίκο-. Η κινδυνολογική και ενίοτε τρομοκρατική προσέγγιση του θέματος του υπερπληθυσμού, υπερτονίζεται με απλοϊκά επιχειρήματα, με στόχο τον διαχωρισμό των κατοίκων αυτού του πλανήτη, σε ικανούς μορφωμένους δυτικούς, κυρίαρχους πολιτισμικά και τεχνολογικά και καρκινώματα υποανάπτυκτους, με ακατανόητες πολιτισμικές εκφάνσεις, παραδόσεις, και εθνοτικές συγκρούσεις. Για αυτό και κάθε μαλθουσιανή ερμηνεία βίαιων κρίσεων μας βρίσκει εξαιρετικά σκεπτικούς.

Διαφαίνεται πως ο Hardin αποπειράται να προσδώσει στην οικολογία έναν συντηρητικό, φιλοκαπιταλιστικό, εσωτερικής κατανάλωσης, και όχι επαναστατικό χαρακτήρα. Χωρίς να υποτιμάμε το πρόβλημα του υπερπληθυσμού κρίνουμε πως η αδυναμία στη προσέγγισή του θέματος είναι δομική. Αρνείται την δικαιοσύνη και την ισότητα ως ουτοπικές και τελικά καταστροφικές, εθελουφλώντας απέναντι σε άλλους σημαντικούς παράγοντες και εστιάζοντας στο δίπολο φτωχές και πλούσιες χώρες. Το πρόβλημα του υπερπληθυσμού, υποστηρίζουν οι Taylor και Garcia Barrios, δεν χρειάζεται να είναι το επίκεντρο σε κάθε ανάλυση των αιτιών ή της τυποποίησης των απαντήσεων της οικονομικής δυσχέρειας ή περιβαλλοντικής υποβάθμισης. Οι δομικές συνθήκες τονίζουν, παράγουν θεσμική ανεπάρκεια και συνεχιζόμενη εξαθλίωση (1999:6) και στην περίπτωση της Ρουάντα τελικά μια γενοκτονία. Όπως έχει αποδείξει ο Sen (1994) ένας λιμός για παράδειγμα οφείλεται στα άνισα δικαιώματα που χαρακτηρίζουν εγγενώς την καπιταλιστική κοινωνία. Ή ακόμα οι απειλές για τη βιόσφαιρα προέρχονται όχι από περιοχές με υψηλότερο ρυθμό πληθυσμιακής αύξησης αλλά από τις περιοχές του κόσμου με τη μεγαλύτερη συσσώρευση κεφαλαίου και οικολογικών αποβλήτων.

Η συγκυρία για τον Hardin γίνεται επίτευγμα και λόγος διαφύλαξης των κεκτημένων, από τη θέση που βρίσκεται, ως λευκός μορφωμένος οικογενειάρχης, καθηγητής πανεπιστημίου των ΗΠΑ. Θα είχε την ίδια ηθική προσέγγιση αν κανείς δεν του διαφύλασσε τη θέση αυτή, καλύπτοντας τον με ένα πέπλο άγνοιας και βάζοντάς τον στη θέση ενός Τούτσι; Ο Nagel (2011) υποστηρίζει πως το αποτέλεσμα των πράξεων μας μεταβάλλεται ανάλογα με το περιβάλλον στο οποίο εντασσόμαστε και μεταλλασσόμαστε ανάλογα με τη θέση μας σε αυτό. Η δημιουργία ενός περιβάλλοντος στο οποίο θα είναι δυνατόν για τον καθένα από εμάς να ζούμε έναν αξιοπρεπή και ολοκληρωμένο βίο, δεν μπορεί να αφορά τις επιδιώξεις και τον τρόπο ζωής μας αλλά πρέπει να μας εγγυάται με αμεροληψία ότι είμαστε σε θέση να επιλέξουμε και να ακολουθήσουμε ότι επιλέξαμε, έχοντας όλοι

ίση αξία, εγγενή αξία.

Η αλληλεγγύη προτάσσεται, ως θετική αναδιατύπωση της κατηγορικής προσταγής του Καντ, ως σεβασμός τελικά της αυταξίας όλων όσων ζουν στο περιθώριο του μοιράσματος των πόρων, όσων είναι σε μειονεκτική θέση, συμπράττοντας στην ανακούφιση τους, προκειμένου να γίνουμε από κοινού φορείς της αξίας μας. Περιπτώσεις όπως η γενοκτονία δύο φυλών στο ίδιο χωρικό περιβάλλον, κάνουν απαραίτητη τη σύνδεση και την αλληλεπίδρασή του βίου, ειδικά αναφορικά και τα δεινά, των οποίων οι συνέπειες δεν ακούμπησαν με κανένα τρόπο τη παραβιαστικό Βέλγιο τότε, αλλά σήμερα οι απολήξεις της αποικιοκρατίας φαίνεται τους επηρεάζουν άμεσα με τον χειρότερο τρόπο.

Υποστηρίζουμε πως αυτό δύναται να επιτευχθεί με την ισότητα των πόρων, ως ατομικό δικαίωμα και όχι ως ζήτημα που αφορά την κατάσταση μίας ομάδας. Ο Dworkin (2006) υποστηρίζει, ότι η ισότητα κρίνεται με βάση τους πόρους που έχει κάθε πρόσωπο στη διάθεσή του και όχι με το μέγεθος της ευτυχίας που κατορθώνει. Δεν πρέπει να παλεύουμε για να κάνουμε τους ανθρώπους εξίσου ευτυχείς, αλλά για να εξασφαλίζουμε στον καθένα ίσους πόρους, ώστε να επιδιώκει τους δικούς του σκοπούς και να αναζητάει τον δικό του δρόμο προς την ευτυχία. Η διαφύλαξη της ισότητας των πόρων μεταμορφώνει το ζήτημα της δίκαιης διανομής συστατικό και του ευ ζην, μέσα από το δικό μας υπευθύνως ζην, απορρίπτοντας κάθε ετεροκαθορισμό αλλά παίρνοντας στα σοβαρά τα δικαιώματά του κάθε ατόμου αλλά και κράτους ξεχωριστά. Ο προτεινόμενος από εμάς τρόπος, στοχεύει σε μία ελεύθερη δημοκρατική διαβούλευση των κρατών, με τη μέθοδο της αναστοχαστικής ισορροπίας, για να ξεκινήσει τουλάχιστον μια συζήτηση ορθολογικών ηθικών επιχειρημάτων.

Αν δεν προσπαθήσουμε να χτίσουμε ιδανικά που να βασίζονται σε μία οικουμενοποίηση της ηθικής, διευρύνοντας τον κύκλο της ηθικής συνάφειας, το αποτέλεσμα αναπόφευκτα θα το γευτούμε και οι ίδιοι. Η Γη μας χτυπά την καμπάνα δυνατά, υπενθυμίζοντας την αλληλεξάρτησή μας. *Το κοινό μέλλον συνδέεται με την κοινή ελευθερία μας σε έναν πλανήτη που μοιραζόμαστε* (Koukouzelis, 2012: 179), αναπτύσσοντας μια σχέση μεταξύ αειφόρου ανάπτυξης και κοινωνικής δικαιοσύνης κανονιστική και όχι εμπειρική, όπως προτείνεται από τον προαναφερθέντα συγγραφέα. Η συνειδητοποίηση μιας κοινής μοίρας, ως μέλη κοινοτήτων, ως έλλοντα όντα με ελεύθερη βούληση, ίσως μας οδηγήσει σε βιώσιμες πολιτικές που συμπεριλαμβάνουν την ανάπτυξη με όρους ισότητας,ελευθερίας, όχι όμως ως πρωταρχικό στόχο αλλά ως αποτέλεσμα ενός αλληλέγγυου δίκαιου σχεσιακού κοσμοσυστήματος, που μεριμνά και φροντίζει το σήμερα χωρίς να ξεχνάει το αύριο και λαμβάνοντας υπόψη την ιερή και απαραβίαστη αλλά όχι αυξητικά πολύτιμη αξία την ανθρώπινης ζωής. Και ναι μπορούμε να το πετύχουμε και οφείλουμε να το πράξουμε.

Όπως επισημαίνει ο Rorty (2000), δεν είναι εύκολο να εγκαταλείψουμε την ιδέα της αιωνιότητας

και να αντικαταστήσουμε τη γνώση του προϋπάρχοντος πραγματικού με την ελπίδα ενός ενδεχόμενου μέλλοντος. Ο καλλιεργημένος αλαζονικά εαυτός του ενταγμένου, θέλοντας ή μη, πολίτη σε συνθήκες ανταγωνισμού, μοιάζει να μη μπορεί να τον αφήσει να συνέλθει από το ναρκισσιστική πλήγμα της συνειδητοποίησης ότι δεν είναι ο μόνος και δεν είναι μόνος στο πλανήτη. Η άμεση πληροφόρηση των δεινών των όποιων άλλων σε όποιο χώρο, εγγύτερο ή όχι, ακόμα και τις φορές που προέρχεται από τις οικονομικές ελίτ, ακόμα κι όταν δεν υπάρχει αντίλογος, δεν αφήνει, πιστεύουμε σθεναρά κανέναν ανέπαφο. Η κινδυνολογία, αναφορικά με τη διατήρηση της καθαρότητας των ευρωπαϊκών αξιών ή ακόμα και βιολογικών γενεών, δείχνει να φτάνει στα όριά της, μιας και οι αλληλέγγυες δράσεις είναι περισσότερες, από τα κάτω, και μπορούν να χτίσουν τα θεμέλια για μια άλλη κοινωνία. Το μόνο που απομένει είναι η συνειδητή σύνδεση αυτών που επιλέγουν να είναι εκεί ο ένας για τον άλλον και η τελική απόφαση του καθενός απέναντι σε ένα καθήκον αλληλεγγύης για ισότητα.

Αντί Επιλόγου

Ο Camus στο έργο του «Πανούκλα» (1990), μιλάει για την έννοια που μας απασχόλησε στις προηγούμενες σελίδες και μήνες, ως αλληλεγγύη των πολιορκημένων. Οι χτυπημένοι αιφνίδια από μια αρρώστια που όσο τους αφορά όλους και όλες μέσα στα περιορισμένα όρια μιας πόλης, τόσο τους αποκλείει από τον έξω κόσμο, προσδίδουν κατ'εμάς μία ξεκάθαρη εικόνα για το καθήκον αλληλεγγύης. Όση βοήθεια κι αν δίδεται από τους έξω αυτής της παγωμένα απομονωμένης από την επιδημία πόλη, δεν παύουν οι μέσα να τη βρίσκουν ειλικρινή αλλά απόμακρη.

«Και κάθε φορά, ο γιατρός έχανε την υπομονή του με τις υμνολογίες και τις εποποιίες. Ήξερε βέβαια πως η συμπαράσταση ήταν ειλικρινής, αλλά δεν μπορούσε να εκφραστεί παρά μέσα από το συμβατικό λεξιλόγιο που χρησιμοποιούσαν οι άνθρωποι για να δηλώσουν αυτό που τους συνδέει με την ανθρωπότητα. Κι ένα τέτοιο λεξιλόγιο δε θα μπορούσε να καλύψει τις μικρές, καθημερινές ανάγκες του Γκραν, ούτε να λογαριάσει τι σήμαινε ο Γκραν μέσα στην πανούκλα» (Camus, 1990:130)

Τα προβλήματα που τσακίζουν τους αδικημένους αυτού του κόσμου, οι μικρές καθημερινές ανάγκες όσων τα βιώνουν, δεν μπορούν να κατανοηθούν από απόσταση. Η βοήθεια δύναται να είναι ειλικρινής, και να μας φέρει κοντά σε ότι μας κάνει ανθρώπους, τον καθένα ξεχωριστά και ανθρωπότητα στο σύνολό μας, αλλά ποτέ δε θα είναι η ίδια, όπως η εν τω βάθει ουσιαστική υποστήριξη όσων ζουν σε αντίστοιχες συνθήκες, με τον εκάστοτε πολιορκημένο. Ο Ταρού, ένας ξένος που ξέμεινε στην χτυπημένη από την πανούκλα πόλη, μένει και αποφασιστικά επιλέγει να βοηθήσει, επικαλούμενος την αρχή της κατανόησης (ο.π. σ:123). Δεοντολογικά λοιπόν, ο Ταρού στέκει αλληλέγγυος εντός της πόλης, κατανοώντας ρισκάρει με τη ζωή του και γίνεται μέλος των πολιορκημένων. Η Πανούκλα του Camus, μας διδάσκει πως αν δεν κατανοείς δεν μπορείς να σταθείς αλληλέγγυος, και για να κατανοήσεις οφείλεις να έχεις κάνει προηγουμένως την επιλογή να μείνεις, πλάι στον άλλον.

Βιβλιογραφία

- Αντωνοπούλου, Μ. Ν. (2008). Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας: κοινωνική θεωρία και νεότερη κοινωνία.
- Bächler, G. (1995). The Anthropogenic Transformation of the Environment: A Source of War? Historical Background, Typology and Conclusions. *Environment and Conflicts Project (ENCOP)*, 11.
- Barnett, M. N. (2002). [Book review] eyewitness to a genocide, the united nations and rwanda.
- Βασιλόγιαννης Φ. (2013). Πανεπιστημιακές σημειώσεις για το μάθημα: Δίκαιο, Ηθική και Βιοηθική.
- Baldwin, P. (1990). *The politics of social solidarity: class bases of the European welfare state, 1875-1975*. Cambridge University Press.
- Bayertz, K. (Ed.). (1999). *Solidarity* (Vol. 5). Springer Science & Business Media.
- Bayertz, K. (1999). Four uses of “solidarity”. In *Solidarity* (pp. 3-28). Springer Netherlands.
- Bayertz, K. (2006). Struggling for Consensus and Living Without It. *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*, 207-237.
- BEAUCHAMP, T. (1999). 1. Ethical Theory and Bioethics.
- Belmont Report (1979), Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research. The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research.
- Bernard, A. B., & Durlauf, S. N. (1996). Interpreting tests of the convergence hypothesis. *Journal of econometrics*, 71(1), 161-173.
- Biju-Duval J. (2007), Hate Media – Crimes Against Humanity and Genocide: Opportunities Missed by the International Criminal Tribunal for Rwanda, στο Allan Thompson (eds), *The Media and the Rwanda Genocide*, Ottawa: International Development Research Centre, (<https://www.idrc.ca/sites/default/files/openebooks/338-0/index.html> The Media and the Rwanda Genocide τελευταία πρόσβαση στις 22/04/2016)
- Bogale, A., & Korf, B. (2007). To share or not to share?(non-) violence, scarcity and resource access in Somali Region, Ethiopia. *Journal of Development Studies*, 43(4), 743-765.
- Bookchin M. (1997), *Ο Μύθος του Υπερπληθισμού*, Ελεύθερος τύπος, Αθήνα
- Borry, P., Schotsmans, P., & Dierickx, K. (2005). The birth of the empirical turn in bioethics. *Bioethics*, 19(1), 49-71.
- Bulcock, J. A. (2010). The many beginnings of bioethics: a comparison of American and

Ibero-American bioethics and the possibility of a global bioethics. In *Ibero-American Bioethics* (pp. 379-386). Springer Netherlands.

- Camus A. (1990), Η Πανούκλα, Αθήνα: Πατάκη
- Capaldi, N. (2006). Manifesto: Moral Diversity in Health Care Ethics. *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*, 300-334.
- Cassese, A., Gaeta, P., Baig, L., Fan, M., & Gosnell, C. (2013). *Cassese's international criminal law*. Oxford University Press.
- Chiarello, L. A., Palisano, R. J., Bartlett, D. J., & McCoy, S. W. (2011). A multivariate model of determinants of change in gross-motor abilities and engagement in self-care and play of young children with cerebral palsy. *Physical & occupational therapy in pediatrics*, 31(2), 150-168.
- Dalby, S. (2000). Jousting with Malthus' ghost: Environment and conflict after the cold war. *Geopolitics*, 5(1), 165-175.
- Dawson, A., & Verweij, M. (2012). Solidarity: a moral concept in need of clarification. *Public Health Ethics*, 5(1), 1-5.
- De Vries R., Turner L., Orfali K., Bosk C. (2006), Social science and bioethics: the way forward. . *Sociology of Health & Illness*, 28: 665–677.
- Diamond J. (2005), *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York: Penguin Group (τελευταία πρόσβαση στις 22/04/2016)
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (2015). Ηθική και βιοηθική. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 8, 1-26.
- Durkheim, E. (2014). *The division of labor in society*. Simon and Schuster.
- Dworkin R. (2006), Ισότητα. *Ισότητα ενημερίας, ισότητα των πόρων*, Αθήνα: Πόλις.
- Eduardo, J. L. O. (2010). Bioethics in Bolivia: Antecedents and Projections. In *Ibero-American Bioethics* (pp. 71-87). Springer Netherlands.
- Dawson, A., & Verweij, M. (2012). Solidarity: a moral concept in need of clarification. *Public Health Ethics*, 5(1), 1-5.
- Engelhardt, H. T. (2006). Global bioethics: The collapse of consensus.
- Engelhardt Jr, H. T. (2006). The search for a global morality: Bioethics, the culture wars, and moral diversity.
- Faden, R., & Shebaya, S. (2010). Public health ethics.
- Gaztambide-Fernández, R. A. (2012). Decolonization and the pedagogy of

solidarity. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1).

- Gibbs N. (1994) Why? the Killing Fields of Rwanda, TIME, (http://www.hhsrobinson.org/HHSRobinson/Culture_files/There%20are%20no%20devils%20left%20in%20Hell.pdf τελευταία πρόσβαση 18/05/2016)
- Guillén, D. G. (2010). The Historical Setting of Latin American Bioethics. In *Ibero-American Bioethics* (pp. 3-19). Springer Netherlands.
- Habermas J. (2004), Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης. Πίστη και Γνώση. Αθήνα: Scripta.
- Hadjimichalis, C. (2011). Uneven geographical development and socio-spatial justice and solidarity: European regions after the 2009 financial crisis. *European Urban and Regional Studies*, 18(3), 254-274
- Harnecker M. (2007), Πραγματοποιώντας το αδύνατο. Η αριστερά στο κατώφλι του 21ου Αιώνα, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Hardin, G. (2009). The Tragedy of the Commons* . *Journal of Natural Resources Policy Research*, 1(3), 243-253.
- Hardin, G. (1996). Lifeboat ethics: the case against helping the poor. *World Hunger and Morality second edition (New Jersey: Prentice Hall)*, 5-15.
- Hedgcoe, A. M. (2004). Critical bioethics: beyond the social science critique of applied ethics. *Bioethics*, 18(2), 120-143.
- Homer-Dixon, T. F. (2010). *Environment, scarcity, and violence*. Princeton University Press.
- Jennings, B. & Dawson, A.(2012). The place of solidarity in public health ethics. *Public Health Reviews*, 34(1), 65.
- Jennings, B., & Dawson, A. (2015). Solidarity in the moral imagination of bioethics. *Hastings Center Report*, 45(5), 31-38.
- Jonsen R., A. (2000), “Why Has Bioethics Become So Boring?”, *Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 25 (6): 689-699.
- Karanikolos, M., Mladovsky, P., Cylus, J., Thomson, S., Basu, S., Stuckler, D., ... & McKee, M. (2013). Financial crisis, austerity, and health in Europe. *The Lancet*, 381(9874), 1323-1331.
- Kaplan, R. D. (1994). The coming anarchy: How scarcity, crime, overpopulation, and disease are rapidly destroying the social fabric of our planet (pp. 44–76). *Atlantic Monthly*, February.
- Kentikelenis, A., Karanikolos, M., Papanicolas, I., Basu, S., McKee, M., & Stuckler, D.

(2011). Health effects of financial crisis: omens of a Greek tragedy. *The Lancet*, 378(9801), 1457-1458.

- Kondilis, E., Giannakopoulos, S., Gavana, M., Ierodiakonou, I., Waitzkin, H., & Benos, A. (2013). Economic crisis, restrictive policies, and the population's health and health care: the Greek case. *American journal of public health*, 103(6), 973-979.
- Koukouzelis, K. (2012). Sustainable Development, Liberty, and Global Social Justice. *Public Reason*, 4(1-2), 165-181.
- Kottow M. (2011), "Public Health Bioethics", στο Chiarelli (eds), *Global Bioethics - Perspective for Human Survival*, σ: 51-80, ISBN: 978-953-307-537-2, ηλεκτρονικά διαθέσιμο: <http://www.intechopen.com/books/global-bioethics-perspective-for-human-survival/public-health-bioethics>
- Köbller, R., & Melber, H. (2007). International civil society and the challenge for global solidarity. *Development Dialogue*, 49, 29-39.
- Legarda, G. C. (2010). A Critical Reading of Latin American Bioethics. In *Ibero-American Bioethics* (pp. 359-368). Springer Netherlands.
- Lemkin, R. (1946). Genocide. *The American Scholar*, 227-230.
- López, J. (2004). How sociology can save bioethics... maybe. *Sociology of Health & illness*, 26(7), 875-896.
- Mackenbach, J. P., Karanikolos, M., & McKee, M. (2013). The unequal health of Europeans: successes and failures of policies. *The Lancet*, 381(9872), 1125-1134.
- Macklin, R. (2010). The death of bioethics (as we once knew it). *Bioethics*, 24(5), 211-217.
- Macklin, R. (2003). Bioethics, vulnerability, and protection. *Bioethics*, 17(5- 6), 472-486.
- Madison, R. L., & Schmidt, J. J. (2006). Survey of time devoted to ethics in accountancy programs in North American colleges and universities. *Issues in Accounting Education*, 21(2), 99-109.
- Mainetti, J. A. (2010). The Discourses of Bioethics in Latin America. In *Ibero-American Bioethics* (pp. 21-27). Springer Netherlands.
- Malthus, T. An Essay on the Principle of Population, London Printed for J. Johnson in St. Paul's Church-Yard, 1798. *NATURAL SELECTION AND ECONOMIC GROWTH*, 1191.
- Ματθαίος (2005), *Καινή Διαθήκη*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία.

- Mgbako, C. (2005). Ingando solidarity camps: Reconciliation and political indoctrination in post-genocide Rwanda. *Harv. Hum Rts. J.*, 18, 201.
- Moreno, L. (2010). Families, Ageing and Social Policy: Intergenerational Solidarity in European Welfare States.
- Matsaganis, M., & Leventi, C. (2011). The distributional impact of the crisis in Greece. *The Greek crisis in focus: Austerity, Recession and paths to Recovery, Hellenic Observatory, LSE.*
- Mills C., W. (1985), Η Κοινωνιολογική Φαντασία, Αθήνα: Παπαζήση.
- Nagel T. (2011), Ισότητα και μεροληψία, Αθήνα: Εκκρεμές
- Faden, R., & Shebaya, S. (2010). Public health ethics.
- Pessini, L., & de Barchifontaine, C. D. P. (2010). What Kind of Future Awaits Us? Some Challenging Questions for the Future of Bioethics in Ibero-America. In *Ibero-American Bioethics* (pp. 369-375). Springer Netherlands.
- Polanyi K. (2007), Ο Μεγάλος Μετασχηματισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας, Αθήνα: Νησίδες
- Prainsack, B., & Buyx, A. (2011). *Solidarity: Reflections on an emerging concept in bioethics*. London: Nuffield Council on Bioethics.
- Prainsack, B., & Buyx, A. (2012). Understanding Solidarity (With a little help from your friends) Response to Dawson and Verweij. *Public Health Ethics*, phs018.
- Prainsack, B., & Buyx, A. (2012). Solidarity in contemporary bioethics—towards a new approach. *Bioethics*, 26(7), 343-350.
- Prainsack, B., & Buyx, A. (2013). A solidarity-based approach to the governance of research biobanks. *Medical Law Review*, 21(1), 71-91.
- Roosvall, A. (2009). Global Divides in Cosmographic Genres.: Charity, Solidarity and Different Explanations of Difference. *Nordicom Review*, 30(jubilee issue), 163-174.
- Sariago, J. R. A. (2010). Bioethics in Cuba: Responsibility and Solidarity. In *Ibero-American Bioethics* (pp. 125-139). Springer Netherlands.
- Raman, K. R. (2010). Transverse solidarity: Water, power, and resistance. *Review of Radical Political Economics*, 42(2), 251-268.
- Sen, A. (1994). *Population: delusion and reality*. na.

- Sharp, R. R., Scott, A. L., Landy, D. C., & Kicklighter, L. A. (2008). Who is buying bioethics research?. *The American Journal of Bioethics*, 8(8), 54-58.
- Schmidt, L. (2010). Bioethics in Venezuela: First Pathways. In *Ibero-American Bioethics* (pp. 261-281). Springer Netherlands.
- Smith A. (1999), Έρευνα για τη φύση και τα αίτια του πλούτου των εθνών, Παπαζήση, Αθήνα
- Solomon, D. (2006). Domestic disarray and imperial ambition: contemporary applied ethics and the prospects for global bioethics.
- Stoop D. C. Difference, solidarity and the Non -identity: A negative dialectical approach towards solidarity, Cultural Difference and Social Solidarity *Solidarities and Social Function*, Boyd S. H., Walter M. A (επιμ.)
- Stjernø, S. (2009). *Solidarity in Europe: The history of an idea*. Cambridge University Press.
- Stuckler, D., Basu, S., Suhrcke, M., Coutts, A., & McKee, M. (2009). The public health effect of economic crises and alternative policy responses in Europe: an empirical analysis. *The Lancet*, 374(9686), 315-323.
- Σύμβαση για την Πρόληψη και Καταστολή του Εγκλήματος της Γενοκτονίας. Ηνωμένα Έθνη, Συλλογή Συμβάσεων No. 1021, Τόμος 78, Σελ. 177
- Taylor, P., & Garcia-Barrios, R. (1999). The dynamics of socio-environmental change and the limits of neo-Malthusian environmentalism. *Global environmental politics: Equity and the limits to markets*, 139-167.
- Tietenberg T. & Lewis L. (2010). Οικονομική Περιβάλλοντος και Φυσικών Πόρων, Αθήνα: Δαρδανός
- Τσάκουρης, Κ. (1995), Η φιλανθρωπία στην Ελλάδα του 19ου αιώνα: Η συγκρότηση και λειτουργία. Η περίπτωση της Αθήνας και του Πειραιά, (Δημοσιευμένη Διδακτορική Διατριβή), Τμήμα Νομικής. Σχολή Νομικών και Πολιτικών Επιστημών, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (ΑΠΘ).
- Turner L. (2004), “Bioethics needs to rethink the agenda”, *British Medical Journal*, σ:328:175.
- Turner L. (2005), “ Bioethics, Social Class and the Sociological Imagination”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 14: 374–378.
- Turner L. (2009), “Does Bioethics exist?. *J. Med Ethics*”, 35: 778-780.
- Universal Declaration on Bioethics and Human Rights, United Nations

<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180e.pdf>, τελευταία επίσκεψη: 18/2/2014

- Wildes, K. W. (2006). Global and particular bioethics.
- Wilde, L. (2007). The concept of solidarity: Emerging from the theoretical shadows?. *The British Journal of Politics and International Relations*, 9(1), 171-181.
- Zibechi, R. (2010). *Dispersing power: Social movements as anti-state forces*. AK Press.
- Zoll, R. (2003). *La solidarietà: eguaglianza e differenza*. Mulino.
- <http://www.genocidewatch.org/genocide/8stagesofgenocide.html>

<https://justiceforgreece.wordpress.com/2014/01/05/%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%B1%CF%83%CF%84%CE%B1%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CF%81%CF%8E%CE%BC%CE%B7%CF%82-%CF%84%CE%BF%CF%85-%CE%B4%CE%B9%CE%B5%CE%B8%CE%BD%CE%BF%CF%8D%CF%82-%CF%80%CE%BF-2/>

- <http://www.icty.org/case/jelusic/4>
- <http://www.un.org/en/preventgenocide/rwanda/pdf/AKAYESU%20-%20JUDGEMENT.pdf>
- <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=4cb2fb692>