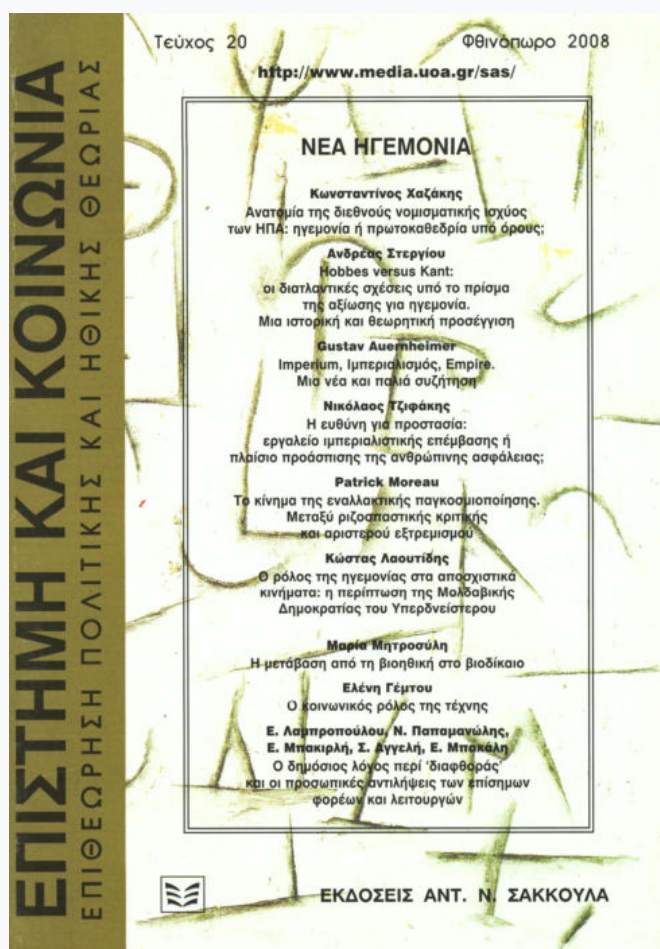


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 20 (2008)

Νέα ηγεμονία



Η μετάβαση από τη βιοηθική στο βιοδίκαιο

Μαρία Μητροσύλη

doi: [10.12681/sas.524](https://doi.org/10.12681/sas.524)

Copyright © 2015



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Μητροσύλη Μ. (2015). Η μετάβαση από τη βιοηθική στο βιοδίκαιο. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 20, 171–197. <https://doi.org/10.12681/sas.524>

Η μετάβαση από τη βιοηθική στο βιοδίκαιο

Μαρία Μητροσύλη*

Τα αποτελέσματα των εφαρμογών της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας επηρεάζουν τις κοινωνικές σχέσεις και επιδρούν στη διαμόρφωση νέων κοινωνικών θεσμών, μεταβάλλοντας τις αναπαραστάσεις και τις κοινωνικές σημασίες για το άτομο και τη συγγένεια, την αρρώστια και τη θεραπεία, τη ζωή και τον θάνατο. Η αναπαραγωγή της κοινωνικής ομάδας –και όχι μόνο του ατόμου– απασχολούσε ανέκαθεν τις κοινωνίες οι οποίες επινόησαν τρόπους για την εξασφάλιση της βιολογικής και κοινωνικής τους συνέχειας και υιοθέτησαν όλες, κατά την αντιμετώπιση των προβλημάτων ‘βιολογικής δυστυχίας’ του ανθρώπου, την πρωτοκαθεδρία του κοινωνικού και της νομικής ρύθμισης επί του βιολογικού δίνοντας πολυάριθμες λύσεις με μοναδική εξαίρεση την αναπαραγωγική κλωνοποίηση. Η κοινωνία τροποποιεί και μεταβάλλει τους κοινωνικούς θεσμούς. Η διαμόρφωση όμως νέων θεσμών, ηθικών επιταγών και νομικών κανόνων δεν είναι απόλυτα προϊόν συμμετοχής των πολιτών σε επιλογές και αποφάσεις για θεμελιώδη ζητήματα, όπως η ανθρώπινη αναπαραγωγή και η κλωνοποίηση. Οι Ανεξάρητες Επιτροπές και Αρχές δεν μπορούν να αναπληρώσουν τη συμμετοχή των πολιτών στις διαδικασίες μιας δημοκρατικής κοινωνίας. Η δημόσια συζήτηση ως προς τα βιοηθικά ερωτήματα που θέτουν οι εφαρμογές της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας άνοιξε υπό την πίεση των γεγονότων και των νέων πρακτικών με αποτέλεσμα να διατυπωθούν αντικρουόμενες απόψεις μεταξύ ‘τεχνοφίλων’ και ‘τεχνοφόβων’ που οδήγησαν στην αναζήτηση πλαισίου αναφοράς, αρχικά κανόνων ηθικής και στη συνέχεια κανόνων δικαίου. Τα προβλήματα από τις παραπάνω εφαρμογές που συσσωρεύονται σταδιακά απαιτούν μια συνολική και ανοικτή αντιμετώπιση. Η δεκαετία του 1990 αποτελεί κρίσιμο χρονικό διάστημα. Με σημείο εκκίνησης το ζήτημα του επιτρεπτού η όχι της κλωνοποίησης, φαίνεται να γίνεται το πέρασμα από τη βιοηθική στο βιοδίκαιο, καθώς και από διατάξεις ελαστικού σε διατάξεις ανστηρίου δικαίου τόσο στις εθνικές όσο και στη διεθνή έννομη τάξη. Αποτέλεσμα είναι η απαγόρευση της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης από το σύνολο των νομοθεσιών.

* Διδάκτωρ Νομικής, Δικηγόρος, Κοινωνιολόγος του Δικαίου.

Καθένας γνωρίζει και αποδέχεται σήμερα ότι οι βιοτεχνολογίες και οι νανοτεχνολογίες έφεραν επαναστατικές μεταβολές στην ιατρική, στη γεωργία, στην κτηνοτροφία καθώς και στην παραγωγή τροφής και ενέργειας. Αυτά τα αναμφισβήτητα επιτεύγματα των θετικών επιστημών, αποτέλεσμα σωρευτικής γνώσης και συστηματικής έρευνας, δεν ήταν άμοιρα επιπτώσεων στην καθημερινή ζωή και στις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων. Δημιούργησαν νέα προβλήματα προς επίλυση σε διεθνές και εθνικό επίπεδο, τα οποία με τη σειρά τους έθεσαν –μεταξύ άλλων– ηθικά και νομικά ερωτήματα, ενώ συν τω χρόνω γεννήθηκαν από τον ίδιο τον κοινωνικό κόσμο καινούργιες φαντασιακές σημασίες¹ για το άτομο, τη συγγένεια, την οικογένεια, την αναπαραγωγή, τη θεραπεία, τη ζωή και τον θάνατο οι οποίες επέφεραν αξιοσημείωτες μεταρρυθμίσεις στους κοινωνικούς θεσμούς. Οι παραπάνω σημασίες άρχισαν να επιδρούν σταδιακά στην κοινωνία με την εμφάνιση των νέων τεχνικών, να επηρεάζουν τις αλλαγές ή τις σταθερότητες των κοινωνικών σχέσεων και να καθορίζουν τις ανατροπές ή και τις επαναλήψεις στη διαμόρφωση των θεσμών.

Η κοινωνική σημασία της συγγένειας και της αναπαραγωγής

Είναι γνωστό ότι η συγγένεια θεωρείται από τον κοινωνικό κόσμο θεμελιώδης τρόπος κοινωνικής οργάνωσης και γι' αυτόν τον λόγο προστατεύεται.

Η σημασία της αναπαραγωγής της κοινωνικής ομάδας –και όχι μόνον του ατόμου– εκλαμβάνεται σαν βιολογική και κοινωνική συνέχεια και επιδρά στην υιοθέτηση κανόνων συγγένειας, στους τρόπους τεκνοποίησης, στη θεμελίωση της ταυτότητας του προσώπου και στην ένταξή του σε μια οικογένεια. Σε περίπτωση που η υπ' αυτήν την έννοια βιολογική και κοινωνική συνέχεια δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί ή παύει να υπάρχει για διάφορους λόγους (στεριότητα, ανικανότητα, αρρώστια, θάνατος), τότε προτείνονται συγκεκριμένες κοινωνικές λύσεις ή, ιδίως σήμερα, ιατρικές μέθοδοι θεραπείας τους.

Οι κοινωνίες ανέκαθεν ήρθαν αντιμέτωπες με τη στεριότητα των γυναικών, την ανικανότητα των ανδρών, τη νηπιακή θνησιμότητα και τον πρόωγο θάνατο των ενηλίκων. Γι' αυτά τα προβλήματα 'βιολογικής δυστυχίας' έλαβαν μέτρα και δημιούργησαν θεσμούς για να αμβλύνουν την ανθρώπινη κακοδαιμονία. Επινόησαν μη τεχνικές, κοινωνικές λύσεις, φαινόμενο που

μας φαίνεται αδιανόητο σήμερα, αφού φανταζόμαστε και ταυτίζουμε την εντυπωσιακή πρόοδο της επιστημονικής γνώσης και της τεχνολογίας με τη -για πρώτη φορά- έξοδο του ατόμου από τα παραπάνω προβλήματα και την καλλιέργεια ενός κοινωνικού φαντασιακού για την απελευθέρωσή του από την ανθρώπινη κατάσταση.

Τα ερωτήματα ένταξης στην έννομη τάξη και στην κοινωνική πρακτική των νέων μεθόδων υποβοηθούμενης αναπαραγωγής και γενετικής, οι οποίες συνδέθηκαν τις τελευταίες δεκαετίες με τη σημασία της ανάπτυξης της επιστημονικής γνώσης και της τεχνικής, κατανοούνται και ρυθμίζονται καλύτερα όταν γνωρίζουμε ότι θέματα που μας προβληματίζουν σήμερα, απασχόλησαν με παραλλαγές όλες τις κοινωνίες. Μορφές αναπαραγωγής και συγγένειας, τις οποίες θεωρούμε νέες, είναι δυνατές κοινωνικά και έχουν εφαρμοστεί σε άλλες κοινωνίες. Χωρίς να υπάρχει κανενός τύπου υπαινιγμός για οπισθοδρόμηση στην παράδοση ή για μεταφορά 'πρωχρημένων' μοντέλων ή ακόμη για θέση εμποδίων στην εφαρμογή των νέων τεχνικών, οι αναλύσεις της κοινωνικής ανθρωπολογίας μπορούν να φωτίσουν την πολλαπλότητα των τρόπων αντιμετώπισης της στεριότητας και των άλλων μορφών 'βιολογικής δυστυχίας' στις ιστορικές ή 'πρωτόγονες' κοινωνίες με στόχο να βοηθήσουν τον διάλογο, να συνεισφέρουν στην απομυθοποίηση και στη συνειδητοποίηση των ανθρώπων, αλλά και στην προβληματική μιας δημόσιας πολιτικής κατά τη διαμόρφωση νομοθετικών ρυθμίσεων. Επίσης, μπορούν να δώσουν τη διάσταση της πραγματικότητας στο αίσθημα ανθρώπινης παντοδυναμίας επιστημόνων, εμπειρογνομόνων και πολιτών που παραγνωρίζουν εντελώς το κοινωνικό, όπως επίσης και αντίθετα μπορούν να επαναπροσδιορίσουν τη σχέση κοινωνικού, πραγματικότητας και βιοτεχνολογικών εργαλείων χωρίς δογματισμούς και προκαταλήψεις.

Αυτό αποδεικνύεται και από τη στάση του κοινωνικού κόσμου απέναντι στη φυσική αναπαραγωγή που στηρίζεται στη διαφορά των δύο φύλων και στη σεξουαλική επαφή, καθώς και απέναντι σε θεσμούς καθορισμένους με κοινωνικά κριτήρια, όπως η εξ αίματος και εξ αγχιστείας συγγένεια, οι διάφορες παραδοσιακές ή σύγχρονες μορφές οικογένειας (πχ. έγγαμος οικογένεια, μόνη άγαμη μητέρα, οικογένεια ομοφυλόφιλων), τα συγγενικά συστήματα ένωσης προσώπων και περιουσίας και τα ποικίλα μέτρα επίλυσης της στεριότητας.

Η διάχυτη άποψη ότι το κοινωνικό τοποθετείται από την πλευρά της τεχνητής και αυθαίρετης κατασκευής και το βιολογικό από την πλευρά της φύσης δεν έχει ιδιαίτερη σημασία στην προβληματική μας, καθώς δεν υπάρχει ανθρώπινη κοινωνία που λαμβάνει υπόψη της μόνο τη βιολογική γέννηση ή δεν αναγνωρίζει σε αυτήν την τελευταία την ίδια εμβέλεια με την κοινωνικά ορισμένη κατ' ευθεία γραμμή συγγενική σχέση. Όλες δίνουν την επί του βιολογικού πρωτοκαθεδρία του κοινωνικού και της νομικής ρύθμισης. Η κατ' ευθεία γραμμή συγγενική σχέση δεν είναι ποτέ μια απλή απόκλιση της γέννησης. Φυσικά, η παραπάνω διαπίστωση δεν σημαίνει ότι η διάκριση μεταξύ γέννησης και συγγενικής σχέσης κατ' ευθεία γραμμή² αγνοεί ή υποτιμά τον ρόλο της σεξουαλικής πράξης στην αναπαραγωγή (Héritier-Augé 1985: 240-241). Όμως λαμβάνει περισσότερο υπόψη τις φαινομενικές σημασίες και τις αναπαραστάσεις για τη θέση του παιδιού σε κάθε κοινωνία, την κοινωνική του ταυτότητα μέσα από το όνομα, τα δικαιώματά του κ.ά.

Οι Samo, όπως αναφέρει η ανθρωπολόγος Héritier-Augé, λένε επί λέξει: 'ο λόγος είναι που ιδρύει την κατ' ευθεία γραμμή συγγενική σχέση με τον πατέρα [filiation], ο λόγος είναι που την αποσύρει'. Άλλωστε και στη δική μας κοινωνία, όταν δεν γνωρίζαμε επιστημονικά τι συμβαίνει με την ένωση των γαμετών, νομίζαμε ότι 'το σπέρμα φέρει το αίμα' και οι άνδρες μπορούσαν νομικά να διεκδικούν την πατρότητα των 'έξ αίματος' παιδιών τους. Είχαν πειστεί ότι τα αγαπούσαν περισσότερο, καθώς πρόβαλλαν μια ναρκισσιστική ταύτιση: Είναι αίμα μου, είμαι εγώ (Derrida 2001: 79, Freud 1914: 234-235). Το παιδί, *His Majesty the Baby*, υπάρχει σε σχέση με τους κοινωνικούς του γονείς που, στην πλειοψηφία των περιπτώσεων, συμβαίνει να είναι και οι βιολογικοί του γονείς.

Οι ανθρώπινες κοινωνίες είχαν επινοήσει θεσμούς κατά της στειρότητας, σύμφωνα με τους οποίους η θεσμική της αντιμετώπιση είχε σχέση πάντοτε με τη 'δωρεά' παιδιών. Η υιοθεσία στη ρωμαϊκή και στη δυτική κοινωνία αποτελεί ένα παράδειγμα. Η προγαμιαία γονιμοποίηση, εγκυμοσύνη και τεκνοποίηση της γυναίκας στους Samo από άνδρα υποχρεωτικά άλλον από τον σύζυγό της και κοινωνικό πατέρα του παιδιού, θυμίζει σήμερα τη γονιμοποίηση με δότη σπέρματος. Επίσης στους Chagga, η γέννηση παιδιού το οποίο προέρχεται από τη μετά από γάμο γονιμοποίηση της χήρας από τον πατέρα ή τον μεγάλο αδελφό του άτεκνου αποθανόντα, μας παραπέ-

μπει στην *post mortem* υποβοηθούμενη αναπαραγωγή. Ακόμη και η περίπτωση φέρουσας μητέρας επ' αμοιβή στους Haya έχει τα στοιχεία παρένθετης μητρότητας. Υπάρχουν πολλές θεσμικές παραλλαγές ως προς την εγκαθίδρυση της συγγένειας και την τεκνοποίηση. Δεν συναντούμε, βεβαίως, τη δωρεά ωαρίων ή εμβρύων, επειδή αυτή έχει άμεση σχέση με την ανάπτυξη της βιοϊατρικής τεχνολογίας (Héritier-Augé 1985: 242-249).

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι το κοινωνικό δεν περιορίζεται στο βιολογικό και κατά μείζονα λόγο στο γενετικό, εξ ου και η κοινωνία μπορεί να τροποποιήσει τις ισχύουσες μορφές αναπαραγωγής, συγγένειας και τεκνοποίησης, υπό την προϋπόθεση μεταβολής των φαντασιακών σημασιών που μέχρι τότε την καθόριζαν. Η μοναδική εξαίρεση των πολυάριθμων κοινωνικών λύσεων τις οποίες φαντάστηκαν και σηματοδότησαν θεσμικά οι 'πρωτόγονες', οι ιστορικές κοινωνίες, καθώς και μέχρι σήμερα οι ανεπτυγμένες τεχνολογικά κοινωνίες αφορά αποκλειστικά την αναπαραγωγική κλωνοποίηση. Στην υποθετική καθαρά περίπτωση αναπαραγωγικής κλωνοποίησης, όπου πολυάριθμα παιδιά-κλώνοι μεγαλώνουν σε ιδρύματα, παιδιά κάποιας σέκτας ή εξουσίας, στα οποία απαγορεύουν τις λέξεις πατέρα και μητέρα, την ταυτότητα του ατόμου, τη χρήση ονόματος, την ανάπτυξη συναισθηματικών δεσμών και σχέσεων με υποκατάστατα των γονιών πρόσωπα, εγκυμονεί ο κίνδυνος της αποδόμησης των κοινωνικών σημασιών πατέρα και μητέρα, της γενεαλογικής τάξης και του υποκειμένου με συνέπειες που δεν μπορούμε να συλλάβουμε σήμερα.

Ο P. Legendre, στο βιβλίο του *Το ανεκτίμητο αντικείμενο της μετάδοσης. Μελέτη της γενεαλογικής αρχής στη Δύση*, γράφει ότι η ζωή δεν μπορεί να μην είναι 'θεσμισμένη', αν ενδιαφέρει την κοινωνία μας η γέννηση ενός υποκειμένου. Η θέσμιση της ζωής αφορά τη θέση ορίων στην εξουσία του ανθρώπου να αυτοκαθορίζεται απόλυτος άρχων του κόσμου, τόσο στο επίπεδο του πραγματικού όσο και του συμβολικού. Η γενεαλογική τάξη και οι θεμελιώδεις απαγορεύσεις αποτελούν συστατικά στοιχεία της δόμησης της ταυτότητας του υποκειμένου τα οποία εύκολα εκμηδενίζονται από την επιθυμία χωρίς όρια και την εξιδανίκευση της αρχής της αγαθοεργίας (Legendre 1985: 10, 74-75, 123). Το υποκείμενο έχει ασφαλώς ένα σώμα, αλλά ένα 'σώμα μιλημένο' το οποίο περιέχεται μέσα στις γλώσσες και στα λόγια αυτών που το βοηθούν να γεννηθεί και που σταδιακά το εισάγουν στη σημασία του νοήματος, της γλώσσας και του πολιτισμού για να μπορέσει να

κατοικήσει την 'άβυσσο της ανθρώπινης ύπαρξης' (Legendre 1996: 11-13). Τα παραπάνω επιχειρήματα νοσηματοδοτούνται, κατά τη γνώμη μας, εφόσον λάβουν υπόψη τους το πρόταγμα μιας ανοικτής δημοκρατικής κοινωνίας, όπου το επιτρεπτό ή η απαγόρευση αφορούν περισσότερο την πλευρά της κοινωνικής παρά της βιολογικής τάξης.

Δημοκρατικές διαδικασίες και συμμετοχή των πολιτών

Η *θεσμιζουσα κοινωνία* παρενέβη στον δυτικό κόσμο για να τροποποιήσει τις ήδη *θεσμισμένες* κοινωνικές σχέσεις με σκοπό τον έλεγχο των κοινωνικών και πολιτιστικών αντιφάσεων και συγκρούσεων και την οριοθέτηση του τεχνολογικού 'ηδονισμού'. Ωστόσο παραμένει ανοικτό προς συζήτηση το ζήτημα αν ή σε ποιον βαθμό η διαμόρφωση των νέων θεσμών, των ηθικών επιταγών και των κανόνων δικαίου ήταν προϊόν ετερόνομων ή άμεσων δημοκρατικών διαδικασιών (δημοκρατικών forum, διαβουλεύσεων και δημοψηφισμάτων) υπό την έννοια της συνειδητής ή μη συμμετοχής και απόφασης των πολιτών.

Το παραπάνω ερώτημα αποκτά μεγαλύτερη σημασία υπό την επίδραση απόψεων που θεωρούν ότι τα προβλήματα που ανακύπτουν από την ανάπτυξη της βιοτεχνολογίας είναι πρωτίστως *βιοπολιτικά* και δευτερευόντως ηθικά και νομικά (Castoriadis 1993: 210, Τσουνκαλάς 2000).³

Οι πολίτες μένουν σε μεγάλο βαθμό απαθείς και εναποθέτουν την κριτική τους λειτουργία στους επιστήμονες και στους εμπειρογνώμονες. Τα δημόσια, όμως, θέματα και κοινωνικά ζητήματα δεν αφορούν μόνο τους επαγγελματίες και τους εμπειρογνώμονες, αλλά και τους ίδιους τους πολίτες (Arendt 1958: 251-259). Η ιδιότητα του πολίτη αποκτά νόημα όταν οι πολίτες μπορούν ενεργά να δώσουν την άποψή τους σε επιλογές και αποφάσεις για θεμελιώδη κοινωνικά θέματα, όπως η ανθρώπινη αναπαραγωγή και η κλωνοποίηση. Μάλιστα αυτή η ιδιότητα είναι περισσότερο αυθεντική, αν είναι ικανή να ανανεώνει το *κοινωνικό φαντασιακό* και αν δεν διαχωρίζεται από την υπευθυνότητα ως προς τις συνέπειες της επιλογής των πολιτών τόσο για τον εαυτό τους όσο και για την κοινωνική ομάδα (Castoriadis 1999: 42).

Οι οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών έδειξαν έντονη κινητικότητα για το θέμα της άμβλωσης που έφερε αντιμέτωπες τις οργανώσεις 'pro-life' και 'pro-choice', καθώς το θέμα συνδέθηκε άμεσα με το πολιτικό ζήτημα της

ισότητας ανδρών και γυναικών και παλαιού τύπου διεκδικήσεις. Αντίθετα, οι σύγχρονες έννοιες της ιατρικής αναπαραγωγής και της τυχόν γενετικής 'χειραγώγησης' δεν κινητοποίησαν πολύ τους πολίτες και δεν τους έκαναν συμμετοχους στον βιοηθικό διάλογο. Στην Ιταλία, για παράδειγμα, η οποία αποτελεί χώρα όπου αναπτύχθηκαν προωθημένες πρακτικές αναπαραγωγής χωρίς κανένα έλεγχο μέχρι την ψήφιση του σχετικού νόμου για την υποβοηθούμενη αναπαραγωγή το 2003 -ενός εκ των αυστηρότερων στην Ευρώπη μαζί με εκείνον της Γερμανίας-, οι πολίτες όταν ερωτήθηκαν και κλήθηκαν να ψηφίσουν με δημοψήφισμα, απείχαν σε πολύ υψηλό ποσοστό (76%) υπό την πίεση της καθολικής εκκλησίας με αποτέλεσμα το δημοψήφισμα να θεωρηθεί άκυρο.⁴ Αυτή η στάση των πολιτών αποδεικνύει αφενός απάθεια απέναντι σε σοβαρά κοινωνικά ζητήματα και αφετέρου προσκόλληση στην παράδοση. Η αρνητική πλευρά, όμως, του παραδείγματος της Ιταλίας δεν οδηγεί στο συμπέρασμα ότι τα *forum* και τα δημοψηφίσματα για πολύ σημαντικά θέματα είναι ανέφικτα. Αντίθετα είναι διαδικασίες μιας ανοικτής δημοκρατικής κοινωνίας οι οποίες αναδεικνύουν παράλληλα το σοβαρό θέμα της αναγκαιότητας ενημέρωσης και διαφώτισης των πολιτών.

Γενικά, οι πολίτες φαίνεται ότι μετατοπίστηκαν σήμερα από την επιθυμία παιδιού στον προγραμματισμό παιδιού με οποιοδήποτε κόστος, προσωπικό ή οικονομικό, χωρίς να πάρουν θέση στη λήψη των αποφάσεων σε επίπεδο δημοκρατικής κοινωνίας. Το ενδιαφέρον τους επικεντρώθηκε στη βιολογική κληρονομιά. Έτσι, η θεσμοθέτηση επιτροπών κρίθηκε επιβεβλημένη, ως μια αρχή που η μοναδική της εξουσία αντλείται από την ενδεχόμενη *σοφία* [*sagesse*] των γνωμοδοτήσεών της (Bernard 1990: 263). Τι σημαίνει όμως *σοφία* και επιτροπές *σοφών*; Έχει την αρχαιοελληνική έννοια του φρόνιμος ή την έννοια του εμπειρογνώμονα; Κατά τον Ferry, αποστολή μιας τέτοιας εθνικής επιτροπής είναι να διαφωτίσει σε βάθος τον λαό και τους αντιπροσώπους του σχετικά με τη σκέψη όλων των *μοντέλων επιχειρηματολογίας*⁵ ώστε να μπορέσουν να επιλέξουν πλήρως ενήμεροι. Ο Ferry δεν συμφωνεί με τη λογική των μετρήσεων ούτε και με την προσφυγή σε δημοψηφίσματα. Παράλληλα όμως θεωρεί ότι δεν υπάρχουν σοφοί ή εμπειρογνώμονες που γνωρίζουν τι πρέπει να κάνουμε, καθώς το ζήτημα δεν είναι τεχνικό και προτείνει οι εθνικές επιτροπές βιοηθικής να αποκαλού-

νται 'επιτροπές ηθικής διάσκεψης' (Ferry 1991: 16-17, 20-21) και να είναι διευρυμένες.

Ο ρόλος των εθνικών επιτροπών βιοηθικής -ως έναν βαθμό και των επιτροπών ηθικής ή και δεοντολογίας που προηγήθηκαν ιστορικά, αρχικά στις ΗΠΑ, καθώς και της πληθώρας ειδικών επιτροπών στα νοσοκομεία ή ερευνητικά κέντρα που θεσπίστηκαν σε εθνικό ή περιφερειακό επίπεδο γενικότερα στον δυτικό κόσμο για θέματα ζωής και υγείας-, είναι να συμβάλλουν, κατά τη γνώμη μας, στη συνειδητοποίηση των πολιτών για τα πραγματικά και συμβολικά κοινωνικά διακυβεύματα, στην προώθηση του δημόσιου διαλόγου και στη μεσολάβηση για την εξεύρεση μιας συναινετικής λύσης μέσα από τη δημοσιοποίηση της γνώμης τους. Ωστόσο, κάποιες επιτροπές, εκτός από γνωμοδοτικές-συμβουλευτικές, έχουν και ελεγκτικές αρμοδιότητες. Συναντάται ιδεατά η δημοκρατική απαίτηση μιας ηθικής όλων των πολιτών και όχι μόνο των επαγγελματιών υγείας, των ερευνητών και των εμπειρογνομόνων. Αναμφισβήτητα, το έργο των επιτροπών είναι πολύ σημαντικό και αξιόλογο για τη σύγχρονη κοινωνία, όμως η επινόηση και η λειτουργία τους ενέχει πολλά παράδοξα και αντιφάσεις, όπως άλλωστε και των ανεξάρτητων αρχών, τα οποία αξίζει να μας προβληματίσουν.

Η Εθνική Συμβουλευτική Επιτροπή της Γαλλίας για τις Επιστήμες της Ζωής και της Υγείας (CCNE), που είναι η αρχαιότερη σε ευρωπαϊκό τουλάχιστον επίπεδο (1983) ανέλαβε εξ αρχής την αποστολή της μετάδοσης της βιοηθικής μέσα από διαδικασίες α) υποστήριξης άλλων επιτροπών, κέντρων και προγραμμάτων, β) πληροφόρησης με δημοσιεύσεις, καθώς και με ημερίδες σε εθνικό και τοπικό επίπεδο και γ) διδασκαλίας στη δευτεροβάθμια και τριτοβάθμια εκπαίδευση. Το προεδρικό διάταγμα (83-132/23-2-1983) βάσει του οποίου συστάθηκε, πρόβλεπε την υποχρεωτική οργάνωση κάθε χρόνο δημόσιων ημερίδων αναστοχασμού των δραστηριοτήτων της και των γνωμοδοτήσεών της.

Στην Ελλάδα, με τον νόμο 2667/1998 θεσπίστηκε, παρά το πρωθυπουργώ, η Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής η οποία έχει ως αποστολή τη διαρκή παρακολούθηση των θεμάτων που αφορούν τις εφαρμογές των βιολογικών επιστημών καθώς και τη διερεύνηση των ηθικών, κοινωνικών και νομικών διαστάσεων και επιπτώσεών τους. Επίσης, στόχος της είναι τόσο η έγκυρη ενημέρωση των πολιτών όσο και η υποστήριξη των κρατικών πολιτικών. Αποτελείται από 12 μέλη και η σύνθεσή της είναι επιστήμονες από τις επι-

στήμες της ζωής και της υγείας καθώς και από τον χώρο της νομικής, της θεολογίας και της κοινωνιολογίας. Πρόσφατα σχετικά, με τον νόμο 3305/2005 συστάθηκε και η Εθνική Αρχή για την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, κατά το πρότυπο της πρώτης σχετικής ανεξάρτητης αρχής, της Human Fertility Embryology Authority της Μ. Βρετανίας,⁶ με αρμοδιότητα τον έλεγχο της εφαρμογής της νομοθεσίας για την ιατρικά και τεχνολογικά υποστηριζόμενη αναπαραγωγή (νόμοι 3089/2002 και 3305/2005). Η Εθνική Αρχή για την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή στηρίζεται ως προς τη σύνθεση των μελών της στους επιστήμονες και εμπειρογνώμονες, ενώ, αντίθετα, η Human Fertility Embryology Authority της Μ. Βρετανίας κρατά μεγαλύτερες αποστάσεις απέναντι στους ειδικούς, εξασφαλίζοντας περισσότερη ουδετερότητα.

Η ρύθμιση των κοινωνικών επιπτώσεων των βιοϊατρικών εφαρμογών

Ο αναστοχασμός της συλλογικότητας και η δημοκρατική έκφρασή της σε κρίσιμα θέματα που την αφορούν, είναι βασικό προαπαιτούμενο πριν από οιαδήποτε θέσπιση νόμου που μπορεί να προλαμβάνει την αυθαιρεσία αλλά και να μην κλείνει την πόρτα στο μέλλον. Αυτή η διαδικασία είναι πολύ σημαντική στον βαθμό που η *ιατρικοποίηση* της σύγχρονης κοινωνίας έχει εγκαθιδρυθεί με τη γέννηση της κλινικής και τη διάχυση μηχανισμών *μικρο-εξουσίας* με στόχο τη διαχείριση των ανθρωπίνων σωμάτων αλλά και των πτωμάτων, και έχει γίνει αποδεκτή από τους πολίτες ήδη από τον 19^ο αιώνα.

Η *βιοεξουσία* ήρθε σε ρήξη με τις παλαιότερες πειθαρχικές τεχνολογίες του 17^{ου} αιώνα και με την εξουσία στον 18^ο αιώνα κατασκευής σωμάτων τιθασειμένων και υποταγμένων (βλ. Foucault 1975, 1976). Η θέληση του ελέγχου των σωμάτων τα οποία θεωρούνται ως *βίος*, με βασική αιχμή την ενασχόληση της καλής λειτουργίας των οργάνων αποτελεί ουσιαστικό στοιχείο της δημόσιας πολιτικής για την υγεία και τη ζωή. Η έννοια της *βιοεξουσίας* που ανέπτυξε ο Μ. Foucault στο βιβλίο του *Η θέληση της γνώσης* (1976: 177-191) προσδιορίζεται ως μια εξουσία που ασκείται θετικά πάνω στη ζωή την οποία αναλαμβάνει να διαχειριστεί, να υπερτιμήσει, να πολλαπλασιάσει, να της ασκήσει συγκεκριμένους ελέγχους και κανονικότητες του συνόλου. Ο Foucault αποδίδει τελικά σ' αυτόν τον όρο διπλή σημασία. Μια ανατομο-πολιτική που μεταχειρίζεται τα ανθρώπινα σώματα σαν μη-

χανή, καθώς και μια βιοπολιτική του πληθυσμού που ενδιαφέρεται για το σώμα του ανθρώπου ως είδος: 'έλεγχος του ατόμου και του είδους αναπαραγωγής' στοιχεία για την ανάπτυξη του καπιταλισμού'. Στην εποχή μας 'η υγεία αντικατέστησε τη σωτηρία' και η βιοϊατρική τεχνολογία και η γενετική αύξησαν τις δυνατότητες διαχείρισης του βίου, διεισδύοντας στην προσωπική και οικογενειακή ιδιωτική ζωή.

Στα πρώτα στάδια εφαρμογής των νέων τεχνικών, ξευγάρια που συναντούσαν πρόβλημα τεκνοποίησης επισκέπτονταν τον γιατρό τους, ο οποίος συχνά τους πρότεινε μια θεραπεία κατά της στειρότητας με τη μέθοδο της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής. Δεν υπήρχε κανένας συνειδητός προβληματισμός για τη σημασία αυτή της πράξης σε πολιτικό, ηθικό ή νομικό επίπεδο. Δεν προϋπήρχε καμία συζήτηση για το επιτρεπτό ή μη και τις συνέπειές της. Η συζήτηση μεταξύ γιατρού και ξευγαριού επικεντρωνόταν στη νέα ανατρεπτική και αποτελεσματική θεραπεία που θα έδινε λύση στο πρόβλημά τους.

Όμως, το βίωμά τους απόκτησε νόημα περισσότερο εκ των υστέρων μέσα από τη σημασία που δόθηκε δημόσια στα επιτεύγματα των θετικών επιστημών και των εφαρμογών τους στην ιατρική. Έτσι, εγκαταστάθηκε σταδιακά μια *κοινοτυπία* των ιατρικών επεμβάσεων που διέφεραν από τις μέχρι τότε παραδοσιακά εφαρμοζόμενες πρακτικές. Οι εμπειρίες υποβοηθούμενης αναπαραγωγής πολλαπλασιάστηκαν και η κρυσστάνιση πλεοναζόντων γαμιτών και εμβρύων ήταν γεγονός που έθετε πρόσθετα κανονιστικά ζητήματα και ούτω καθεξής.

Η σημασία της πρακτικής της υποκατάστατης ή παρένυκτης μητέρας, για παράδειγμα στη Γαλλία, ανακοινώθηκε δημόσια και συγκίνησε το κοινό, δημιουργώντας παραστάσεις και κρίσεις για την υποδοχή της νέας πρακτικής. Άλλοι εξέτασαν σφαιρικά το ζήτημα από ηθική άποψη για τις εφαρμογές της τεχνικής στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, άλλοι είχαν ευνοϊκή στάση, άλλοι επιχειρηματολόγησαν για τα ρίσκα του εγχειρήματος και άλλοι πρότειναν τη νομική του ρύθμιση. Ωστόσο, το κοινό ευαισθητοποιήθηκε μόνο σε σχέση με την έντονη επιθυμία απόκτησης παιδιού και το δράμα της στέρησης απογόνων. Δύο διαδοχικές μετρήσεις της κοινής γνώμης την εμφάνισαν διχασμένη. Η καθολική εκκλησία ήταν εχθρική, τα κόμματα μετριοπαθή, ο επιστημονικός κόσμος διστακτικός και η Εθνική Επιτροπή Ηθικής τοποθετήθηκε προσεκτικά, έχοντας όμως ανοικτό προσανατολισμό.

Η πρακτική έλαβε χώρα και η κριτική περιστράφηκε στην καθυστέρηση αντιμετώπισής της από την ηθική και το δίκαιο καθώς και στη μη έγκαιρη λήψη μέτρων για αποτροπή μιας αλά ΗΠΑ πραγματικής 'βιομηχανίας' παραγωγής παιδιών από υποκατάστατες μητέρες: σύμφωνα με το 'εμπορικό' πρότυπο, ως πρακτική συμφωνία μεταξύ ιδιωτών [gentleman's agreement] η οποία περιλαμβάνει πολλά στοιχεία, όπως ανωνυμία, ενδιάμεσο, χρηματική ικανοποίηση κ.ά. (Isambert 1985: 302). Σε τελευταία ανάλυση, η κοινή γνώμη χειραγωγήθηκε και κατέληξε να είναι μάλλον συναινετική.

Τα προβλήματα και τα ερωτήματα που ανέκυψαν από την πρόοδο της βιοϊατρικής τεχνολογίας ανέδειξαν τα αδιέξοδα της επιστήμης, της ηθικής και του δικαίου, αλλά επίσης, του πολιτικο-οικονομικού συστήματος και του πολιτισμού. Για αυτόν τον λόγο η διεθνής κοινότητα, τα κράτη, οι μη κυβερνητικές οργανώσεις και τα άτομα προσπάθησαν να αναστοχαστούν πάνω στις παγκόσμιες αξίες της ανθρωπότητας και του ανθρώπου. Ασφαλώς, οι Διεθνείς Διακηρύξεις, κυρίως του Συμβουλίου της Ευρώπης, αποτέλεσαν αφετηριακό σημείο γιατί περιείχαν σημαντικές ηθικές αρχές, όπως είναι ο σεβασμός της αξιοπρέπειας του ανθρώπου, ο σεβασμός της ελευθερίας, το δικαίωμα στη ζωή κ.ά. Η διαδικασία αναστοχασμού που ακολουθήθηκε από τη διεθνή κοινότητα ή που θα πρέπει να υιοθετείται κατά τη συγκρότηση και λειτουργία κάθε δημοκρατικής κοινωνίας συνετέλεσε στη δημόσια συζήτηση που, ούτως ή άλλως, άνοιξε υπό την πίεση των γεγονότων.

Εξαρχής όμως φάνηκαν να ξεχωρίζουν διαφορετικές δημοκρατικές παραδόσεις και λειτουργίες του κράτους δικαίου. Για την αγγλοσαξονική παράδοση όπου οι διαφορές επιλύονται χάρη στη διαπλαστική ικανότητα της νομολογίας ή για χώρες που είναι πιο κοντά σε ένα 'δεοντολογικής φύσης' δίκαιο, τα ηθικά και νομικά κενά δεν προξένησαν ανησυχία. Για τα κράτη, μεταξύ των οποίων και η Ελλάδα, του γραπτού δικαίου όπου ο νόμος έχει όχι μόνο συμβολική αλλά και πραγματική σημασία, γιατί με τη θέσπισή του εξασφαλίζονται έννομες συνέπειες, τα νομικά κενά και η απουσία νομοθετικής ρύθμισης δημιουργούν ίσως μεγαλύτερη ανασφάλεια στους πολίτες, ειδικά για τόσο σοβαρά ζητήματα επέμβασης σε θέματα εξέλιξης του ανθρώπου και των άλλων έμβιων όντων.

Όμως, παρά τον σεβασμό στην κουλτούρα κάθε δημοκρατικής κοινωνίας, η ηθική δεν μπορεί να περιορίζεται στο εσωτερικό των εθνικών κρα-

τών, αλλά έχει οικουμενικό χαρακτήρα σχετικά με θέματα που αφορούν τη ζωή και τον θάνατο του ανθρώπου, για να αποφευχθεί το ενδεχόμενο η αγορά να καθορίζει τους ηθικούς κανόνες στην εποχή της παγκοσμιοποίησης και η επιστροφή στην παράδοση 'νεο-συντηρητικών απόψεων' στο εσωτερικό των εθνικών κρατών να θέτει όρια στη δημοκρατική κοινωνία.

Σ' αυτή τη διεργασία αναδείχθηκαν αμφιλεγόμενα διακυβεύματα και διατυπώθηκαν αντικρουόμενες απόψεις καθώς και αντίθετα επιχειρήματα μεταξύ 'τεχνοφίλων' και 'τεχνοφόβων' ως προς τις σταθμίσεις αγαθών και αξιών, που οδήγησαν τον κοινωνικό κόσμο στην αναζήτηση κανόνων, ικανών να 'συν-κρατούν' την κοινωνία. Εκεί που υπήρχε η παλιά νόρμα πρέπει να τεθεί η καινούργια. Ωστόσο το σημαντικό δίλημμα που απασχόλησε εξαρχής ήταν αν η *θεσμίζουσα κοινωνία* θα παράγει κανόνες ηθικής ή κανόνες δικαίου για να επιλύσει τα νέα κοινωνικά προβλήματα. Επίσης, αναδύθηκαν τα ερωτήματα κατά πόσο η Βουλή μπορεί να επεξεργαστεί νόρμες βάσει ηθικής τάξης, αφού θεσμικά έχει κατά βάση αρμοδιότητα να νομοθετεί κανόνες θετικού δικαίου, και κατά πόσο η προοπτική ότι όλα επιλύονται με τη νομοθετική οδό δεν έχει δείξει πλέον τα όριά της (μη εφαρμογή των νόμων, νομικός πληθωρισμός κ.ά.). Ποιος δύναται και νομιμοποιείται να αποφασίσει και πώς; Με ποιον τρόπο μπορεί να εναρμονιστεί το συλλογικό συμφέρον με τις ατομικές επιθυμίες;

Η απάντηση προήλθε καταρχάς από τον επιστημονικό και ερευνητικό κόσμο που αναζήτησε τη λύση μέσα από την ιστορία και εμπειρία του κλάδου: την ιατρική ηθική. Τόσο σε διεθνές όσο και εθνικό επίπεδο, η ιατρική πρακτική από τον Ιπποκράτη και ύστερα ήταν τα αναφυόμενα διλήμματα να επιλύονται με τους επαγγελματικούς κώδικες δεοντολογίας που εξασφάλιζαν πρωτογενώς τη συνοχή του επαγγέλματος και δευτερογενώς το δημόσιο συμφέρον. Οι συγκεκριμένοι κώδικες περιλάμβαναν κανόνες αυτοπεριορισμού της συμπεριφοράς των γιατρών και ερευνητών που επιβάλλονταν από τους ίδιους τους επαγγελματίες προς εξυπηρέτηση ουσιαστικά του σκοπού της έρευνας και της θεραπείας.

Βασική ρωγή στο σύστημα αυτοπεριορισμού αποτελεί η καταδικαστική απόφαση του δικαστηρίου της Νυρεμβέργης (1947) των γιατρών ναζί, επειδή μεταχειρίστηκαν ως πειραματόζωα τους έγκλειστους σε στρατόπεδα συγκέντρωσης. Η απόφαση αυτή έθεσε για πρώτη φορά την αρχή της ενή-

μερης συναίνεσης που είναι βασική για τη συμμετοχή των προσώπων σε οποιαδήποτε έρευνα.

Μετά το 1970, το ζήτημα της εξουσίας επέμβασης στη ζωή απασχόλησε βιολόγους και γενετιστές. Για λόγους ασφαλείας μια ομάδα γνωστών επιστημόνων δημιούργησε ένα μορατόριουμ (Καλιφόρνια, 1974), ύστερα από αίτημα της Εθνικής Ακαδημίας Επιστημών των ΗΠΑ [National Academy of Sciences] με στόχο την προσωρινή τουλάχιστον αναστολή πειραματικά γενετικών χειραγωγήσεων. Το μορατόριουμ κατέληξε στη Σύσκεψη του Asilomar, όπου συμφωνήθηκε η άρση του και η εγκαθίδρυση κανόνων ασφαλείας. Σ' αυτή τη διαδικασία έκανε την εμφάνισή της η αρχή της προφύλαξης η οποία διακρίνει μεταξύ της ανάπτυξης της έρευνας και των εν δυνάμει κινδύνων από την εφαρμογή της, ιδίως όταν είναι ακόμη πρόωρο να εκτιμηθούν οι συνέπειές της. Υπάρχει μια εξέλιξη, θα λέγαμε, των αρχών της φρόνησης και της πρόληψης. Έτσι, η επίκληση της αρχής της προφύλαξης που στηρίζεται στη λογική της εκ των προτέρων προστασίας της συλλογικότητας απέναντι σε έναν σοβαρό κίνδυνο από συμβάν προβλεπόμενο ή πιθανολογούμενο και το οποίο μπορεί να επιφέρει μη αναστρέψιμη βλάβη στην υγεία ή στην ασφάλεια των σύγχρονων ή μελλοντικών γενεών, αποτελεί μια τεχνική διαχείρισης των 'ρίσκων' απέναντι στην αβεβαιότητα της επιστήμης. Η αναλογικότητα παίζει ρόλο μέτρησης και ισοζυγίου των κινδύνων, εφόσον η επιστημονική αβεβαιότητα δεν δύναται να εμποδίσει την πράξη. Πολλοί επιστήμονες θα συμφωνήσουν για την αναγκαιότητα της αρχής της προφύλαξης σχετικά με το περιβάλλον, ενώ άλλοι θα προβληματιστούν σοβαρά για την εφαρμογή της στο δίκαιο της υγείας.

Η ανάπτυξη της βιοηθικής

Το 1970 επινοήθηκε από τον αμερικανό ογκολόγο Van Potter ο όρος βιοηθική [bioethics] με στόχο τη δημιουργία ενός τομέα που θα συνδύαζε τις βιολογικές γνώσεις με τις ανθρωπιστικές επιστήμες (Αλαχιώτης 2004: 68), δηλαδή τον καθορισμό μιας κοινής βάσης προβληματισμού ως προς τα διλήμματα που γεννιούνται από την εξουσία του ανθρώπου να τροποποιήσει τα έμβια όντα. Ο Potter προτείνει μια ευρεία διεπιστημονική προσέγγιση της βιοηθικής, ως μιας ηθικής της ζωής και του έμβιου όντος που καλύπτει ακόμη και την οικολογία, τη φτώχεια, τα ζητήματα του υπερπληθυσμού και την επιβίωση του ανθρώπινου είδους και ολόκληρου του πλανήτη (Pot-

ter 1970: 127-153, 1972: 200-205). Ουσιαστικά επιχειρεί τον διάλογο της ιατρικής ηθικής με τη φιλοσοφική ηθική και θέτει το ζήτημα της κοινωνικής ευθύνης των ερευνητών, επιθυμώντας μια συστημική-κυβερνητική προσέγγιση. Καλεί τον επιστημονικό κόσμο να δημιουργήσει την επιστήμη της επιβίωσης που θα αναπτυχθεί από την ένωση της βιολογικής [bio-] και της ηθικής γνώσης [-ethics] των ανθρωπιστικών επιστημών. Ο όρος αυτός υιοθετήθηκε άμεσα από πολλούς συγγραφείς στις ΗΠΑ. Ο A. Hellegers, ολλανδός γυναικολόγος ο οποίος ίδρυσε το Kennedy Institute of Ethics (1971) και συνεργάστηκε άμεσα με τον καθολικό θεολόγο R. McCormick, αποδέχτηκε τον όρο βιοηθική, περιορίζοντας ωστόσο την ευρεία έννοια του ορισμού του Potter στα θέματα του βιοϊατρικού πεδίου (Reich 1994: 319-335) και χαρακτηρίζοντάς την *εφαρμοσμένη ηθική*. Επίσης, ο καθολικός φιλόσοφος D. Callahan και ο ψυχίατρος W. Gaylin που σύστησαν το Hastings Center Studies (1969) έκαναν χρήση του όρου βιοηθική, κατανοώντας την ως κλάδο της ηθικής φιλοσοφίας και συνεισέφεραν στην ενσωμάτωσή του στο ταξινόμητικό σύστημα της βιβλιοθήκης του Κογκρέσου (1974).

Σε αυτό λοιπόν το στάδιο εξέλιξης, οι Beauchamp και Childress, με το βιβλίο τους *Principles of Biomedical Ethics* –που αποτελεί κλασική αναφορά–, προτείνουν μια ‘α-θεωρητική’ βιοηθική (Lajeunesse & Sosoe 1996: 105). Εισήγαγαν την έννοια των principles (αλλά και των rules) και ανέπτυξαν το ρεύμα του principlism που στηρίζεται στις αρχές της αυτονομίας, αγαθοεργίας και διανεμητικής δικαιοσύνης. Στο βιβλίο τους οριοθετούν το αντικείμενό της βιοηθικής στην εξέταση περιπτώσεων κατά την κλινική πρακτική, στην παροχή φροντίδας υγείας, στην έρευνα και στη δημόσια πολιτική (‘it is essential to examine a wide variety of cases involving medical practice, health care delivery, research and public policy’, Beauchamp και Childress 1979: ix-x). Η βιοηθική καλύπτει λοιπόν τρεις βασικούς τομείς του πεδίου της υγείας: την κλινική, την έρευνα και τις πολιτικές υγείας. Υπάρχουν συγγραφείς που υπογραμμίζουν ότι ορισμένες αρχές της παραδοσιακής ιατρικής ηθικής και της ιατρικής δεοντολογίας, όπως η αυτονομία, η αγαθοεργία, η εχεμύθεια, η πληροφόρηση, η συναίνεση, η δικαιοσύνη και άλλες, μερικές γνωστές ήδη από τον όρκο του Ιπποκράτη, εξακολουθούν να παραμένουν σταθερές και εγγράφονται στη βιοηθική (Beauchamp 1999: 18-23, Roy 1979: 85 και 95). Άλλοι θεωρούν ότι η βιοηθική, παρά τη νέα ορολογία, είναι ο ‘νέος’ αναστοχασμός που διαρκεί πά-

νω από χίλια χρόνια και είναι 'αμάγαλμα' του παλιού και του καινούργιου. Άποψη που τεκμηριώνεται και από τον Paul Ricoeur, ο οποίος υποστηρίζει ότι αυτός ο τομέας διαρθρώνεται γύρω από το δίπολο παράδοση-ανανέωση που βρίσκει έρεισμα στην ηθική (Ricoeur 1996: 20 υποσ. 8, 10).

Εκτός από τον παραπάνω ορισμό διατυπώθηκαν και άλλοι. Έτσι η βιοηθική ορίζεται ως 'η επιστήμη που ασχολείται με την αξιολόγηση της συμπεριφοράς και των πράξεων του ανθρώπου προς την κατεύθυνση να μην εμποδίζονται οι ευεργετικές εφαρμογές της νέας γνώσης και να περιορίζονται οι κίνδυνοι από τις βλαβερές συνέπειές της' (Αλαχιώτης 2004: 68). Υπ' αυτήν την έννοια οι όροι βιοηθική και ηθική τείνουν να θεωρούνται σχεδόν συνώνυμοι.

Όμως το λανθάνον ερώτημα -αν η βιοηθική είναι εφαρμοσμένη ηθική ή νέα ηθική, επιστημονική πειθαρχία ή διεπιστημονική προσέγγιση, επιστήμη ή (ανα)στοχασμός ή ακόμη και δημοκρατικός πολιτικός τόπος ή διαδικασία κοινωνικής ρύθμισης- δεν έχει πλήρως απαντηθεί, κατά τη γνώμη μας, μέχρι σήμερα, όπως φαίνεται και από την αντιπαράθεση των διαφόρων ορισμών. Ο Hottois υποστηρίζει ότι η βιοηθική δεν είναι μια νέα επιστήμη ή μια νέα ηθική, αλλά ότι η αναγκαιότητα της βιοηθικής προκύπτει από το πάντρεμα και την αντιπαράθεση των βιοϊατρικών τεχνοεπιστημών με τις επιστήμες του ανθρώπου, όπως είναι η ψυχολογία, η κοινωνιολογία, η πολιτική επιστήμη, η ηθική, το δίκαιο και η θεολογία. Ένα νήμα, ως προς το εύρος έκτασης του πεδίου, τον συνδέει με τον Potter, αφού εντάσσει στη βιοηθική και το περιβάλλον. Την ορίζει ως σύνολο ερευνών, λόγων και πρακτικών, γενικά διεπιστημονικών που έχει ως αντικείμενο να αποσαφηνίσει ή και να λύσει ζητήματα που έχουν ηθική σπουδαιότητα και προκύπτουν από την πρόοδο και την εφαρμογή των βιοϊατρικών τεχνοεπιστημών. Με τις έρευνες αναφέρεται σε ιστορικές, κοινωνιολογικές έρευνες, με τους λόγους σε συζητήσεις και δημοσιεύσεις με στόχο τη διαμόρφωση 'μιας βιοηθικής γνώσης' και τέλος με τις πρακτικές στις δραστηριότητες των απόρων, των διαφόρων δημόσιων επιτροπών, των υπηρεσιών υγείας και των κέντρων έρευνας (Hottois 2001: 124, 1993: 49-54, 1990: 182-183). Ο Hottois ανήκει στο ρεύμα του *πραγματισμού* που αναπτύχθηκε ιδιαίτερα στις ΗΠΑ και δίνει έμφαση στην πρακτική ρύθμιση. Ο ίδιος χαρακτηρίζει την προβληματική του ως *μεθοδολογικό υλισμό*. Ασκει κριτική σε κάθε οντολογία, μεταφυσική και τελολογία, υποστηρίζοντας τη φρόνιμη και πρό-

σκαιρη πρακτική επίλυση των βιοηθικών ζητημάτων. Θεωρεί τελικά ότι δεν υπάρχουν λέξεις και σύμβολα που έχουν ακόμη επαρκή βαρύτητα για να αποτελέσουν αντίβαρο και να εμποδίσουν την εξέλιξη της τεχνοεπιστήμης. Επίσης υπογραμμίζει ότι καμία θεμελίωση –μεταφυσική, ανθρωπιστική, φυσική, επιστημονική– δεν είναι αρκετή για να απαντήσει στο ερώτημα τι οφείλουμε να κάνουμε σε σχέση με τον άνθρωπο. Τόσο η θρησκεία όσο και η μεταφυσική είναι κατ’ αυτόν φονταμενταλισμοί με τους οποίους η σύγχρονη επιστήμη βρίσκεται σε σύγκρουση και επιδιώκει την κρίση των ερεισμάτων της βιοηθικής που αποκαλύπτει την άβυσσο της ελευθερίας (Hottois 1988: 101-109). Καταλήγει δε στην πρόταση μιας ‘ανοικτής κοινωνίας’ επικοινωνίας.

Ωστόσο, τα κείμενα της βιοηθικής δεν έχουν ενιαία καταγωγή, εφόσον ανατρέχουν ή και θεμελιώνονται πολύ συχνά στη θεωρητική σκέψη αντιτιθέμενων πολλές φορές ρευμάτων που διακρίνονται *grosso modo* σε τελολογικά και δεοντολογικά ή ακόμη σε ωφελιμιστικά και δεοντολογικά. Στο εσωτερικό τους ασφαλώς υπεισέρχονται πολλές σχολές και θεωρίες. Πιο συγκεκριμένα θέσεις φιλοσόφων, όπως του Rousseau, του Kant, αλλά και του Heidegger, του Nietzsche, καθώς και θεωρίες συγχρόνων φιλοσόφων, όπως των Ricoeur, Apel, Habermas, Rawls, Popper κ.ά. επηρέασαν αναμφισβήτητα την ανάπτυξη της βιοηθικής, προσδίδοντάς της πλουραλιστικό χαρακτήρα και καθορίζοντας διαφορετικές παραδόσεις και μοντέλα: βορειοαμερικανικά-ευρωπαϊκά, αγγλοσαξονικά-πρωτοκλασικά ευρωπαϊκά, αγγλόφωνα-φραγκόφωνα. Για παράδειγμα το ερώτημα που τίθεται συχνά στη Γαλλία στον χώρο της βιοηθικής είναι ‘τι ανθρωπότητα θέλουμε;’, ενώ στις ΗΠΑ ‘αυτή ή εκείνη η τεχνολογική ή επιστημονική ανάπτυξη σέβεται τα δικαιώματα του ατόμου;’ (Doucet 1998: 43).

Η βιοηθική καταλαμβάνει πλέον ένα ευρύ πεδίο που έχει ως αντικείμενο να κατευθύνει ή να απαντήσει σε ερωτήσεις ηθικού ενδιαφέροντος οι οποίες ανακύπτουν από την πρόοδο και την εφαρμογή της βιοτεχνολογίας και της βιοϊατρικής. Συγκροτείται στη βάση κατευθυντήριων αρχών και μη δεσμευτικών κανόνων. Αναπτύσσεται ως ένας αναστοχασμός με συγκεκριμένο προσανατολισμό. Δεν την ενδιαφέρει άμεσα η έρευνα του καλού και του κακού, όπως συμβαίνει με την ηθική [*morale*]⁷ αλλά την αφορά τόσο η αφηρημένη κριτική θεώρηση για το μέλλον της ανθρωπότητας σε σχέση με τις εξελίξεις της επιστήμης και της τεχνολογίας όσο και η ανάπτυξη δημό-

σιον διεπιστημονικού διαλόγου για τα συγκεκριμένα θέματα. Στον βαθμό που την ενδιαφέρει η ανάπτυξη κριτικής στάσης του πολίτη απέναντι στα άλματα της τεχνο-επιστήμης, η βιοηθική μπορεί να συγκροτείται σε άμεση σχέση με τη φιλοσοφία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, εξου και περιέχει τα στοιχεία της οικουμενικότητας και της ατομικότητας (βλ. Δραγώνα-Μονάχου 2002: 1-26)

Οι αρχές της βιοηθικής που στηρίζεται στα δικαιώματα του ανθρώπου, στο σύνολο οικουμενικών δικαιωμάτων που κάθε άτομο μπορεί να επικαλεστεί εκ του γεγονότος ότι ανήκει στο ανθρώπινο γένος, θεμελιώνονται στις αρχές της ανθρώπινης αξίας/αξιοπρέπειας και της ελευθερίας του ατόμου. Η ανθρώπινη αξία/αξιοπρέπεια του ανθρώπου αποτελεί θεμελιώδη αξία λόγω ακριβώς της φύσης του. Βασικός της στόχος είναι να εγγυηθεί το προβάδισμα του προσώπου. Με βάση αυτή την αρχή ο άνθρωπος δεν νοείται ως αντικαταστατό μέγεθος. Η σύγχρονη αντίληψη των δικαιωμάτων του ανθρώπου αφορά, όχι μόνο στην προστασία της ελευθερίας δια του νόμου, αλλά εν ανάγκη και αντίθετα στον νόμο, αφού κατά την Delmas-Marty, τα δικαιώματα του ανθρώπου επανεισάγουν 'το ερώτημα του δικαίου στο επίκεντρο του θετικισμού' στοχεύοντας όχι το περιεχόμενο του κανόνα δικαίου, αλλά 'le droit du droit' (Delmas-Marty 1988: 315, Ewald 1986: 39-42). Μέχρι ποίου σημείου όμως ο άνθρωπος είναι ελεύθερος; Είναι ελεύθερος μέχρι του σημείου να μην προξενήσει βλάβη στον άλλο. Το όριο του είναι ο άλλος. Από την αρχή της ανθρώπινης αξίας/αξιοπρέπειας, επίσης, απορρέουν το δικαίωμα στη ζωή, η μη εμπορευσιμότητα του ανθρώπινου σώματος και των προϊόντων του κ.ά., καθώς η ρητή εφαρμογή της στη χρήση και στις συνέπειες των βιοϊατρικών δραστηριοτήτων.

Η ανάδυση του βιοδικαίου

Η πρώτη περίοδος της αυτορρύθμισης των εφαρμογών της βιοτεχνολογίας και της βιοϊατρικής με εύκαμπτους δεοντολογικούς κανόνες ή της συμφωνίας με συμβατικές πρακτικές, καθώς και η εποχή αναμονής του νομοθέτη, εν όψει των εξελίξεων έχει περάσει οριστικά. Τα προβλήματα που συσσωρεύτηκαν κατά καιρούς απαιτούν μια συνολική και ανοικτή αντιμετώπιση.⁸ Τα υπεράριθμα έμβρυα, η κυοφορούσα γυναίκα, το γεννητικό υλικό νεκρού δότη για αναπαραγωγή μπορεί να εγείρουν ηθικά ερωτήματα το 1980 και να διευθετούνται με ηθικές επιταγές από τις επιτροπές βιοηθι-

κής και δεοντολογίας. Όμως από το 1985 και ύστερα απαιτούν την παρέμβαση του νομοθέτη. Έτσι εμφανίζονται μια σειρά από νομοθετικές ρυθμίσεις στο εσωτερικό πολλών εθνικών κρατών, καθώς και σε διεθνές επίπεδο, που ορίζουν τα όρια του επιτρεπτού και ρυθμίζουν τις νέες οικογενειακές και κοινωνικές σχέσεις με ββαιότητα και ασφάλεια δικαίου. Το χέρι του νομοθέτη δεν θα πρέπει να τρέμει όταν νομοθετεί, γράφει ο J. Carbonnier, επ' ευκαιρία της συζήτησης για την καινοφανή πρόβλεψη διάταξης αναθεώρησης ανά πενταετία του πρώτου γαλλικού νόμου βιοηθικής, εν όψει των ερευνητικών εξελίξεων. Στην Ελλάδα, στη συνέχεια του νόμου 3089/2002 που επιλύει ζητήματα οικογενειακού δικαίου σε σχέση με την τεκνοποίηση με μεθόδους υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, ο νόμος 3305/2005, από τους πλέον φιλελεύθερους σε ευρωπαϊκό επίπεδο, ρύθμιζε θέματα που αφορούν στην εφαρμογή της ιατρικώς υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, προβλέποντας μάλιστα τη θεσμοθέτηση ανεξάρτητης αρχής στο πλαίσιο του διοικητικού ελέγχου, κατά το πρότυπο της Human Fertility Authority της Μ. Βρετανίας.

Μετά την κλωνοποίηση της Dolly, το 1996, με μεταφορά από κύτταρο ενήλικο σε ωάριο (Wilmut et al. 1997: 810-813) και τα προβλήματα υγείας που αντιμετώπισε στη συνέχεια, την ανακοίνωση, μολονότι ανεπιβεβαιώθη, της γέννησης δύο παιδιών κλώνων, ως αποτέλεσμα των δραστηριοτήτων της σέκτας Rael και την πρόταση, το 2001, των Zavos et Antinori να κλωνοποιήσουν ανθρώπους για αναπαραγωγή, παρατηρείται μια γενική κινητοποίηση για παραγωγή κανόνων δικαίου τόσο από τα διεθνή όργανα όσο και τις εσωτερικές έννομες τάξεις, ως αντίσταση στον φόβο για το μέλλον της ανθρωπότητας και της πολιτιστικής κληρονομιάς, καθώς και ως αντίβαρο στην προσβολή της αξίας του ανθρώπου και της ανθρωπότητας γενικότερα. Έτσι ψηφίζονται διεθνή κείμενα με ηθικο-νομικές επιταγές: η Σύμβαση για τη Βιοϊατρική και τα Δικαιώματα του Ανθρώπου του Συμβουλίου της Ευρώπης (Oviedo, 1997), συμπεριλαμβανομένων και των Πρόσθετων Πρωτοκόλλων της (για την απαγόρευση της κλωνοποίησης το 1998, για τις μεταμοσχεύσεις ιστών και οργάνων το 2002, για τη βιοϊατρική έρευνα το 2005), καθώς και οι Παγκόσμιες Διακηρύξεις για την Κλωνοποίηση του ΟΗΕ (2005) και της Ουνέσκο για το Ανθρώπινο Γονιδίωμα και τα Δικαιώματα του Ανθρώπου (1997) και για τα Γενετικά Δεδομένα (2003).⁹ Παράλληλα ψηφίζονται νόμοι με απαγορευτικές διατάξεις στις περισσότε-

ρες χώρες ως προς την ανθρώπινη αναπαραγωγή με κλωνοποίηση ή τη δημιουργία χμαιρών και υβριδίων –σε ορισμένες δε περιπτώσεις η απαγόρευση φτάνει στο σημείο να περιλαμβάνει και τις έρευνες κλωνοποίησης με θεραπευτικό σκοπό (Tardu 2002: 154).

Η δεκαετία του 1990 είναι κρίσιμη εποχή, με αφετηριακό σημείο κυρίως το ζήτημα του επιτρεπτού ή όχι της κλωνοποίησης τότε γίνεται το πέρασμα από τη βιοηθική στο βιοδίκαιο, καθώς και από διατάξεις ελαστικού δικαίου [soft law] σε διατάξεις αυστηρού δικαίου [hard law] τόσο στην εθνική όσο και στη διεθνή έννομη τάξη. Ο προσανατολισμός της διεθνούς πολιτικής αποβλέπει σήμερα στη θέσπιση απαγορευτικών κανόνων δικαίου σε διεθνές επίπεδο που θα εφαρμόζονται από τις διεθνείς ποινικές δικαστικές αρχές ως έγκλημα κατά της ανθρωπότητας με τὸ ίδιο σκεπτικό που απαγορεύεται η ευγονική ή η γενοκτονία. Η απαγόρευση αυτή θα πρέπει να είναι κατηγορηματική τουλάχιστον ως προς τη 'σκόπιμη και ομαδική κλωνοποίηση σύμφωνα με προσχεδιασμένο και συνδυασμένο σχέδιο' (Μανιτάκης 2003: 78).

Κατά συνέπεια, διαμορφώνεται σταδιακά ένα νέο δίκαιο με τη θετικοποίηση των κανόνων της βιοηθικής σε κανόνες δικαίου. Δεν είναι καθόλου τυχαίο, άλλωστε, ότι οι νόμοι για την υποβοηθούμενη αναπαραγωγή στη Γαλλία ονομάζονται νόμοι βιοηθικής. Μπορεί τα όρια μεταξύ ηθικής και δικαίου στο πεδίο της βιοτεχνολογίας να μην είναι πάντοτε ευδιάκριτα, όμως η βιοηθική σήμερα θεωρείται η σημαντικότερη πηγή του δικαίου από την οποία το βιοδίκαιο αντλεί ηθικοπολιτικές αρχές και αξίες για τη θεμελίωση και την εφαρμογή του. Συμπληρωματικό ρόλο παίζει και η δεοντολογία που διέπει με συγκεκριμένους κανόνες την πρακτική των επαγγελματιών, η νομολογία των δικαστηρίων καθώς και οι γνωμοδοτήσεις, οι συστάσεις και αποφάσεις των επιτροπών και ανεξάρτητων αρχών βιοηθικής και δεοντολογίας.

Με τον όρο βιοδίκαιο¹⁰ ή βιοϊατρικό δίκαιο [biodroit/biolaw ή droit biomedical], υποδηλώνεται η δικαιοπολιτική θεώρηση καθώς και η νομοθετική και νομολογιακή δραστηριότητα σχετικά με ζητήματα που εμπíπτουν στο πεδίο της βιοηθικής. Στην Ελλάδα έχουν καταγραφεί επίσης οι όροι βιονομοθεσία (Βιδάλης 2002) και βιονομία (Καράσης 2003). Ο μεν πρώτος αναφέρεται αποκλειστικά στους ειδικούς νόμους για την ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή, περιλαμβάνοντας *stricto sensu* το θετικό δίκαιο

σχετικά με τα ζητήματα τεχνητής γονιμοποίησης. Ο δε δεύτερος φαίνεται να ορίζεται ως ένας νέος αυτόνομος κλάδος δικαίου που έχει επίκεντρο 'το πρόσωπο'. Η έννοια του 'προσώπου' κατά αυτή τη συγκεκριμένη άποψη υπερβαίνει την αντίληψη του σύγχρονου θετικού δικαίου για το υποκείμενο δικαίου καθώς και το περιεχόμενο των κατευθυντήριων αρχών στα διεθνή κείμενα και στις συνταγματικές τάξεις εθνικών κρατών σχετικά με την αξία του ανθρώπου, την αξιοπρέπεια του προσώπου και την προστασία της προσωπικότητας. Αντίθετα θεμελιώνεται στη θεολογική άποψη της ορθόδοξης πατερικής διδασκαλίας. Κατά την άποψη αυτή οποιαδήποτε σχεδόν παρέμβαση υποβοηθούμενης αναπαραγωγής καθώς και αναπαραγωγικής και θεραπευτικής κλωνοποίησης είναι καταδικαστέα, εκτός της ομολογίας γονιμοποίησης με γεννητικό υλικό των συζύγων (Καράσης 2003: 122-127).

Ένας πλήρης ορισμός του βιοδικαίου είναι εξαιρετικά δυσχερές, ιδιαίτερα αν λάβουμε υπόψη μας τη δυσκολία ορισμού του δικαίου κάτω από την επίδραση διαφορετικών θεωριών ή και αντιθέτων απόψεων σχολών δικαίου. Η δυσχέρεια των ορισμών είναι ασφαλώς ένα ευρύτερο ζήτημα που απασχολεί τους επιστήμονες, στον βαθμό που 'η εύρεση ορίων του αντικειμένου' προκύπτει από την αναφορά στο αμέσως γενικότερο γένος όπου εντάσσεται και στο στοιχείο που τα διαφοροποιεί από τα άλλα αντικείμενα που συναποτελούν το γένος (Σούρλας 1992: 27 κ.ε.). Οι περισσότεροι ορισμοί για το δίκαιο, εφόσον αφαιρεθούν τα ειδικότερα χαρακτηριστικά τους στοιχεία, συμπίπτουν στο ότι το δίκαιο είναι σύνολο κανόνων που ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμβίωση (Παπαντωνίου 1983: 17), εφόσον ήδη από τον Αριστοτέλη γίνεται αποδεκτό ότι η κοινωνική συμβίωση σε μεγάλο βαθμό δεν είναι ανεξέλεγκτη, αλλά υπόκειται σε ρύθμιση (Σούρλας 1992: 20).

Ένας πλήρης ορισμός του δικαίου όμως δεν μπορεί παρά να λάβει υπόψη του τόσο τη σχέση του δικαίου με την πολιτική όσο και τη σχέση του με την ηθική. Υπ' αυτή την οπτική, δίκαιο είναι σύνολο κανόνων στηριζόμενων σε ηθικοπολιτικές αρχές δικαιοσύνης, οι οποίοι θεσπίζονται ώστε να ρυθμίζουν κατά τρόπο εξαναγκαστό τις σχέσεις των ανθρώπων που συμβιών σε μια κοινωνία οργανωμένη σε κράτος (Σούρλας 1992: 66).

Αν επιχειρήσουμε έναν ατελή ορισμό του βιοδικαίου που να περιλαμβάνει μόνο μερικά ειδικά χαρακτηριστικά, θα μπορούσε να οριστεί ως το

σύνολο κανόνων δικαίου που έχουν αντικείμενο τη ρύθμιση κοινωνικών σχέσεων που παράγονται από τα αποτελέσματα και τις εφαρμογές της βιοϊατρικής, βιογενετικής και της βιοτεχνολογίας στον άνθρωπο και κατ' επέκταση σε κάθε έμβιο ον (ζώα ή φυτά). Τα προστατευόμενα έννομα αγαθά κατά το βιοδίκαιο είναι η ζωή,¹¹ αλλά κατά τη γνώμη μας και η υγεία, καθώς το δικαίωμα στην υγεία ταυτίζεται σε πολλές περιπτώσεις και δύσκολα διακρίνεται από το έννομο αγαθό της ζωής. Όμως το βιοδίκαιο δεν αποβλέπει μόνο στη ρύθμιση, αλλά και στην ανάπτυξη νομικής σκέψης για τον άνθρωπο και τα έμβια όντα σε σχέση με τη βιοϊατρική, βιογενετική και τη βιοτεχνολογία. Τα θέματα που καλείται να ρυθμίσει δεν εντάσσονται από άποψη συστηματικής κατάταξης αποκλειστικά σε ένα μόνο κλάδο του δικαίου, ενώ ταυτόχρονα η θεωρητική τους ανάπτυξη απαιτεί ενιαία διερεύνηση και αντιμετώπιση.

Φαίνεται να εξελίσσεται σε σύνθετο διακλαδικό δίκαιο, όπως συμβαίνει και με άλλους σύγχρονους κλάδους του δικαίου –το δίκαιο της πληροφορικής ή το δίκαιο του περιβάλλοντος–, ενώ τα όριά του δεν είναι διακριτά από το ιατρικό δίκαιο ή το δίκαιο της υγείας καθώς και από την ιατρική δεοντολογία, τουλάχιστον ως προς ορισμένες θεματικές οι οποίες αποτελούν κοινούς τόπους, όπως είναι η συναίνεση στην ιατρική πράξη.

Το βιοδίκαιο διαμορφώνεται κάτω από τις επιδράσεις των δύο μεγάλων παραδόσεων του δικαίου, του αγγλοσαξονικού και του ηπειρωτικού ευρωπαϊκού, που συγκλίνουν εν πολλοίς στα σχετικά ζητήματα, στον βαθμό που και τα δύο προέρχονται τρόπον τινά από τη θετικοποίηση των κανόνων της βιοηθικής και από τη διάπλαση κανόνων μέσα από τη νομολογία των δικαστηρίων και τις αποφάσεις των εθνικών επιτροπών και αρχών βιοηθικής και δεοντολογίας. (Lavialle 1994: 17-19, Meulders-Klein 1994: 30, 43 κ.ε., Touraine-Moulin 2001: 116-117).

Το βιοδίκαιο στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει μια σειρά από περιplexοκα και ιδιόμορφα σύγχρονα προβλήματα, όπως το νομικό καθεστώς της ζωής, ιδίως του εμβρύου, τα κριτήρια του τέλους της ζωής, την ευθανασία, τις γενετικές εξετάσεις και γονιδιακές θεραπείες, την κλωνοποίηση, τα μεταλλαγμένα τρόφιμα κ.λπ., ανέτρεξε στις θεμελιώδεις κατευθυντήριες αρχές, του σεβασμού της ανθρώπινης αξίας/αξιοπρέπειας και της αυτονομίας του προσώπου, από τις οποίες πηγάζουν δευτερογενώς ορισμένα δικαιώματα του ανθρώπου. Περαιτέρω για την οριοθέτηση του πλαισίου

ανάπτυξης της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας στηρίχτηκε σε παρεπόμενες αρχές όπως είναι: α) το απαραβίαστο του ανθρώπινου σώματος και της ακεραιότητάς του· β) η προηγούμενη συναίνεση του προσώπου σε κάθε ιατρική, θεραπευτική και ερευνητική επέμβαση· γ) η μη εμπορευσιμότητα του ανθρώπινου σώματος, η ανωνυμία του δότη και η ‘ακεραιότητα’ του ανθρώπινου είδους.

Ανεξάρτητα από τις αντικρουόμενες θέσεις που έχουν διατυπωθεί σχετικά με το βιοδίκαιο –είτε είναι ένα εργαλείο που μπορεί να αντιμετωπίσει και να διαχειριστεί τις κοινωνικές συνέπειες των βιοτεχνολογικών επιτευγμάτων είτε υποστηρίζει την αυτονομία του δικαίου σε σχέση με την τεχνολογική τάξη–, αυτό ενσωματώνοντας τα επιστημονικά επιτεύγματα της βιοϊατρικής τεχνολογίας, μπορεί να θέσει ταυτόχρονα εμπόδια διατηρώντας τις θεμελιώδεις ηθικές αρχές και κατευθυντήριες αρχές δικαίου. Επίσης μπορεί να συμβάλει στη διαμόρφωση νέων κανόνων και δικαιωμάτων ικανών να εξασφαλίσουν την πρωτοκαθεδρία του ανθρώπου, ακρογωνιαίο λίθο του νομικού μας πολιτισμού απέναντι σε κάθε μειωτική άποψη που οδηγεί στην απώλεια της.

Με αυτή τη σύντομη ανάπτυξη επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι τα επαναστατικά επιτεύγματα της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας είχαν επιπτώσεις στις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων. Ήγειραν ηθικά και νομικά ερωτήματα, θέτοντας υπό αμφισβήτηση καθιερωμένους κοινωνικούς θεσμούς σε εθνικό και διεθνές επίπεδο. Όμως, τα προβλήματα που αφορούν τη ζωή και τον θάνατο του ανθρώπου και της κοινωνικής ομάδας δεν είναι πρωτόγνωρα στις κοινωνίες. Οι επιστήμες του ανθρώπου έχουν πολυάριθμα παραδείγματα να προσκομίσουν σχετικά με την επινόηση θεσμών και τη λήψη κοινωνικών και νομικών μέτρων που έλαβαν οι κοινωνίες για να βελτιώσουν την ανθρώπινη κατάσταση. Αυτό ίσως που είναι καινούργιο είναι η καλλιέργεια ενός κοινωνικού φαντασιακού για την έξοδο του ατόμου και την απελευθέρωσή του από τη ‘φύση’ του. Κατεξοχήν παράδειγμα αποτελούν οι αντικρουόμενες απόψεις κατά τη συζήτηση για το ζήτημα της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης. Ο επαναπροσδιορισμός τελικά της σχέσης πραγματικότητας, κοινωνικού και βιοτεχνολογικών εφαρμογών χωρίς προκαταλήψεις και δογματισμούς θα επιτρέψει την περαιτέρω ανάπτυξη του διαλόγου για την εξεύρεση λύσεων κατά τη διαμόρφωση δημόσιας πολιτικής και την επιλογή νομοθετικών ρυθμίσεων, εφόσον δεχτούμε εκ προ-

οιμίου ότι το επιτρεπτό ή η απαγόρευση αφορούν περισσότερο την πλευρά της κοινωνικής παρά βιολογικής τάξης. Στη λήψη αποφάσεων, πρωτεύοντα και καθοριστικό ρόλο έχει σημασία να διαδραματίσουν οι ίδιοι οι πολίτες, οι οποίοι μέσα από δημοκρατικές διαδικασίες θα μπορούν να επιλέγουν και να αποφασίζουν ενσυνείδητα για θεμελιώδη κοινωνικά θέματα που τους αφορούν. Οι εθνικές επιτροπές βιοηθικής και οι ανεξάρτητες αρχές στην Ελλάδα αλλά και σε άλλες χώρες έχουν αναμφισβήτητα σημαντικό έργο να επιδειξουν. Δρουν παράλληλα με την κοινωνία των πολιτών, αλλά δεν μπορούν να υποκαταστήσουν αυτή καθεαυτή τη συμμετοχή των ίδιων πολιτών.

Με την ανάπτυξη της βιοηθικής συγκροτήθηκε σταδιακά ένα πλαίσιο αναφοράς ηθικών αρχών ως απάντηση στα νέα αναφύμενα διλήμματα που προέκυψαν από την εξέλιξη των εφαρμογών της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας και δόθηκε η δυνατότητα ενός ανοικτού συναινετικού λόγου. Όμως, την τελευταία εικοσαετία αναδύεται ένας νέος όρος, το βιοδίκαιο, ο οποίος περιλαμβάνει ένα σύνολο κανόνων δικαίου με τη θετικοποίηση των κανόνων της βιοηθικής υποδηλώνοντας τη δικαιιοπολιτική θεώρηση, καθώς και τη νομοθετική και νομολογιακή δραστηριότητα σχετικά με ζητήματα που εμπίπτουν στο πεδίο της βιοηθικής. Αφετηρία του αποτελούν οι συζητήσεις και οι αντιπαραθέσεις για το επιτρεπτό ή όχι της κλωνοποίησης. Από το σημείο αυτό πραγματοποιείται οριστικά μια μετάβαση από τη βιοηθική στο βιοδίκαιο, καθώς και από διατάξεις ελαστικού δικαίου σε διατάξεις αυστηρού δικαίου σε εθνικό και διεθνές επίπεδο.

Σημειώσεις

1. Οι έννοιες 'φαντασιακές σημασίες', 'θεσμιζουσα' και 'θεσμισμένη' κοινωνία χρησιμοποιούνται με τη σημασία που τις ανέπτυξε συστηματικά στο έργο του ο Κ. Καστοριάδης. Βλ. 1975/1981, 476 κ.ε., 499 κ.ε., 511 κ.ε.

2. Η F. Héritier-Augé χρησιμοποιεί τον όρο *filiation* που αναφέρεται στην κατ' ευθεία γραμμή συγγενική σχέση με τον πατέρα.

3. Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης και η θέση του Foucault που, ενώ χρησιμοποιεί τον όρο *βιοπολιτική*, υπό την έννοια, τουλάχιστον στο ύστερο έργο του, της υπέρβασης της πα-
ραδοσιακής διχοτόμησης κράτους/κοινωνίας προς όφελος μιας πολιτικής οικονομίας της ζωής

στη γενικότητά της, θεωρεί τη βιοπολιτική σαν τη στιγμή του περάσματος από την πολιτική στην ηθική' βλ. Foucault 1976, 1979 και 1982.

4. Η προσέλευση ήταν 24% και απαιτείτο ποσοστό τουλάχιστον 50%. Βλ. Γ. Γαβριίδου 2005: 44 και υποσημ. 44 με παραπομπή στο 'Poor turnout for Italy's fertility referendum', 13.6.2005, <http://www.bionews.org.uk>

5. Οι Apel, Habermas, Rawls, Mac Intyre ασχολούνται σε κείμενά τους με τη διαδικασία της επιχειρηματολογίας στον χώρο της ηθικής.

6. Για παράδειγμα, στις αρχές της δεκαετίας του 1990 καταγράφονται 11 εθνικές επιτροπές βιοηθικής στην Ευρώπη. Στις χώρες αυτές δεν περιλαμβάνεται η Μ. Βρετανία, όπου το ίδρυμα NUFFIELD, για να καλύψει το κενό, δημιούργησε το 1988 σε ιδιωτικό επίπεδο ένα Συμβούλιο Βιοηθικής.

7. Σχετικά με τους όρους, βλ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου 2002: 1-4, Μ. Σαρής 2001: 355-357, Μ. Μητροσύλη 1999: 187 και Downie R. S. & Calman K. C. 1997: 5-7

8. Ο Βιδάλης υποστηρίζει την άποψη της ρύθμισης ζητημάτων που προέκυψαν από την εφαρμογή της βιοϊατρικής τεχνολογίας υπό ορισμένες προϋποθέσεις. Επικαλείται την 'ελάχιστη ηθική' του δικαίου ως γνώμονα για τη ρύθμιση των 'επιπτώσεων στους άλλους', βλ. Βιδάλης 2002: 113-116.

9. Ασφαλώς έχουν θεσπιστεί και άλλα σημαντικά διεθνή κείμενα, ιδίως αυτά για τη βιοποικιλότητα και βιοασφάλεια, καθώς και κανονισμοί και οδηγίες της Ευρωπαϊκής Ένωσης που αφορούν θέματα του βιοδικαίου στα οποία δεν αναφερόμαστε διεξοδικά.

10. Γενικά ο όρος βιοδίκαιο είναι σχετικά πρόσφατος και όχι ευρέως διαδεδομένος στην Ελλάδα. Γίνεται χρήση ή αναφορά στον όρο από τους Βιδάλη, Κουμάντο, Μητροσύλη και Πέτρου. Διεθνώς το βιοδίκαιο αναφέρεται και ως δίκαιο της βιοηθικής ή βιοϊατρικής ηθικής.

11. Βλ. την άποψη και τα επιχειρήματα του Βιδάλη 2007: 6-7.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Αλαχιώτης, Σ. (2004). *Βιοηθική. Αναφορά στους γενετικούς και τεχνολογικούς νεωτερισμούς*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Arendt, H. (1958/1994). *Condition de l'homme moderne*. Paris: Agora.

Bernard, J. (1990). *De la biologie à l'éthique*. Paris: Buchet/Chastel.

Βιδάλης, Τ. (2002). 'Βιοηθική και δίκαιο: Το πρόβλημα της ρύθμισης', *Επιστήμη και Κοινωνία*, 8-9.

Βιδάλης, Τ. (2007). *Βιοδίκαιο*, τόμος α': *Το πρόσωπο*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Σάκκουλας.

Beauchamp, T. L. (1999). 'Ethical theory and bioethics', σε T. L. Beauchamp & L. Walters, επιμ., *Contemporary Issues in Bioethics*. Belmont: Wadsworth.

- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (1979/1983). *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Castoriadis, C. (1993/1996). 'La cache-misère de l'éthique', σε C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, les carrefours du labyrinthe*, iv. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (1999). *Dialogue*. Paris: Editions de l'Aube.
- Γαβρίδου, Γ. (αδημοσίευτη εργασία). *Η Ιατρικά Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή ως πεδίο δημόσιας πολιτικής: Νομοθεσία και Έλεγχος*, τελική Εργασία στην ΕΣΔΔ.
- Delmas-Marty, M. (1988). 'Un nouvel usage des droits de l'homme', σε C. Ambroselli, M. Melot, & A. Spire, *Ethique Médicale et Droits de l'Homme*. Paris: Actes Sud.
- Derrida, J. & Roudinesco, E. (2001). *De quoi demain...Dialogue*. Paris: Fayard-Galilee.
- Doucet, H. (1998). 'La bioéthique: sens et limite d'un mouvement socioculturel', *Ethica*, 10/1.
- Downie, R. S., & Calman, K. C. (1997). *Υγιής σεβασμός. Η ηθική στη φροντίδα υγείας*, μτφρ. Γ. Παπαγούνος, Α. Παπαϊκονόμου-Αποστολοπούλου. Αθήνα: Ιατρικές Εκδόσεις Λίτσαζ.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (2002), 'Ηθική και βιοηθική', *Επιστήμη και Κοινωνία*, 8-9.
- Ewald, F. (1986). *L'Etat providence*. Paris: Grasset.
- Ferry, L. (1991). 'Tradition ou argumentation? Des comités de 'sages' aux comités de délibération', *Pouvoirs*, 56.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1979/2001) 'Naissance de la biopolitique', σε του ιδίου, *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1982/2001). 'Le sujet et le pouvoir', σε του ιδίου, *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1914/2005). *Oeuvres complètes. Psychanalyse XII, 1913-1914*. Paris: PUF.

- Héritier-Augé, F. (1985). 'Don et utilisation de sperme et d'ovocytes mères de substitution. Un point de vue fondé sur l'anthropologie sociale', σε *Génétiq̃ue, Procréation et Droit*. Paris: Actes Sud.
- Hottois, G. (1988). 'Bioéthique: du problème de fondements à la question de la régulation', σε *Bioéthique et libre examen*. Bruxelles: Editions de l'Univers.
- Hottois, G. (1990). *Le paradigme bioéthique*. Bruxelles/Montréal: De Boeck/ERPI.
- Hottois, G. (1993). 'Droits de l'homme', σε G. Hottois & M. H. Parizeau, επιμ., *Les mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*. Bruxelles/Montréal: De Boeck-Wesmael/ERPI.
- Hottois, G. (2001). 'Bioéthique', σε G. Hottois, & J. N. Missa, *Nouvelle encyclopédie de la bioéthique*. Bruxelles: De Boeck.
- Isambert, F. (1985). 'Nouvelles parentés. Point de vue d'un sociologue', σε *Génétiq̃ue, Procréation et Droit*. Paris: Actes Sud.
- Καράσης, Μ. (2003), 'Η ανθρωπολογική διάσταση του δικαίου της βιοτεχνολογίας', σε Ε. Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη (επιμ.). *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Γενετική Τεχνολογία*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα. Εταιρεία Νομικών Βορείου Ελλάδος, 48.
- Καστοριάδης, Κ. (1975/1981) *Η Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μεταφ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη και Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.
- Κουμάντος, Γ. (2001), 'Βιολογία και Δίκαιο', *Ίνδικτος*, 14.
- Lajeunesse, Y. & Sosoe, L. (1996). *Bioéthique & culture démocratique*. Montréal: Harmattan Inc.
- Lavialle, C. (1994). 'Introduction', σε Neirincq, C., επιμ., *De la bioéthique au bio-droit*. Paris: L.G.D.J.
- Legendre, P. (1985). *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard.
- Legendre, P. (1996). *La fabrique de l'homme occidental*. Paris: Arte Mille et une nuits.
- Μανιτάκης, Α. (2003). 'Η νομοθετική απαγόρευση της κλωνοποίησης και το δικαίωμα στην αναπαραγωγή', σε Ε. Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, επιμ., *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Γενετική Τεχνολογία*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα. Εταιρεία Νομικών Βορείου Ελλάδος, 48.

- Meulders-Klein, M.-T. (1994), 'La production des normes', σε Neirinck, C., επιμ., *De la bioéthique au bio-droit*. Paris: L.G.D.J.
- Μητροσύλη, Μ. (1999), 'Ηθικές και δεοντολογικές διαστάσεις της υγείας', σε Δ. Αγραφιώτης, επιμ., *Υπηρεσίες Υγείας/Νοσοκομείο Ιδιοφυπείες και Προκλήσεις*, τ. Γ. Πάτρα: Εκδόσεις Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου.
- Παπαντωνίου, Ν. (1983). *Γενικές Αρχές του αστικού δικαίου*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλας.
- Potter, V. R. (1970). 'Bioethics, the Science of Survival', *Perspectives in Biology and Medicine*, 14.
- Potter, V. R., (1972). 'Bioethics for whom?', *Annals of the New York Academy of Sciences*, 196.
- Reich, W. T. (1994). 'The Word 'Bioethics': its birth and the legacies of those who shaped it', *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4.
- Ricœur, P. (1996). 'Les trois niveaux du jugement médical', *Esprit*, 28.
- Roy, D. J. (1979). 'La bioéthique et les pounoirs nouveaux', *La bioéthique (Cahiers de bioéthique)*. Québec, PUL.
- Σαρκής, Μ. (2001). *Κοινωνιολογία και ποιότητα ζωής*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Σούρλας, Π. (1992). *Εισαγωγή στην Επιστήμη του δικαίου*. Αθήνα: Σ. Αθανασόπουλος-Σ. Παπαδάμης & Σία.
- Tardu, M. (2002). 'Le droit face au clonage', σε McLaren A., επιμ., *Le clonage*, Εκδόσεις Συμβουλίου της Ευρώπης.
- Touraine-Moulin, F. (2001). 'De la bioéthique au biodroit dans les biotechnologies de la santé, Exemple de la France', *SAS*, 5.
- Τσουκαλάς, Κ. (2000), 'Βιοτεχνολογία και ανθρώπινα δικαιώματα', *Το Βήμα* 07.05.
- Wilmot et al. (1997) 'Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells', *Nature*, 385.