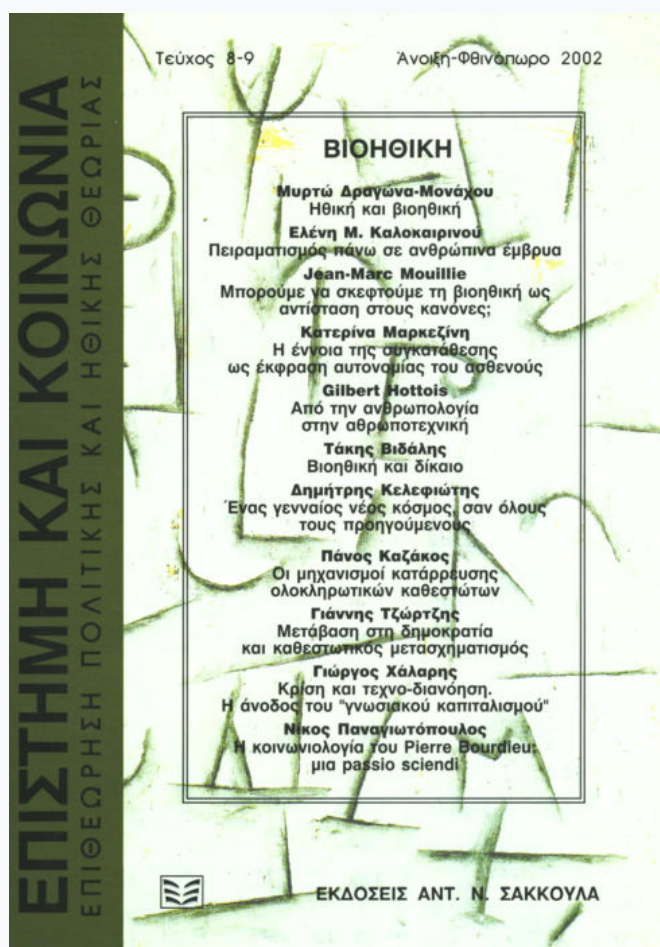


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 8 (2002)

Τόμ. 8-9 (2002): Βιοηθική



Ηθική και βιοηθική

Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου

doi: [10.12681/sas.715](https://doi.org/10.12681/sas.715)

Copyright © 2015, Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Δραγώνα-Μονάχου Μ. (2015). Ηθική και βιοηθική. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 8, 1-26. <https://doi.org/10.12681/sas.715>

Ηθική και βιοηθική

Μυρτώ Δραγώνα- Μονάχου*

Το εισαγωγικό αυτό άρθρο επιχειρεί να φωτίσει την έννοια της βιοηθικής ως διεπιστημονικού κλάδου της εφαρμοσμένης ηθικής, που τα τελευταία χρόνια βρίσκεται συνεχώς στο προσκήνιο, και να δείξει την εγγενή σχέση της με την ηθική φιλοσοφία και πρακτική και τη συνάφειά της με τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ως όρος η 'βιοηθική' επινοήθηκε πριν από τριάντα χρόνια, χρησιμοποιήθηκε αρχικά σε ευρεία έννοια –όπως συμβαίνει σπάνια και σήμερα– βαθμικώς συρρικνώθηκε ως μετεξέλιξη της ιατρικής ηθικής και στις μέρες μας κατέληξε αυτόνομη και σύνθετη ηθικο-κοινωνική οικονομική δραστηριότητα. Καίτοι καθιερώθηκε ως ο σημαντικότερος κλάδος της εφαρμοσμένης ηθικής και αποκρυσταλλώθηκε ως έρευνα των ηθικών προβλημάτων και διλημάτων που προκύπτουν από την ιλιγγιώδη ανάπτυξη των βιοεπιστημών και της βιοτεχνολογίας, συχνά αμφισβητείται η αρμοδιότητα και μεθοδολογία της γιατί δεν αντιμετωπίζεται πάντα ως εφαρμοσμένη φιλοσοφία. Η βιοηθική δεν εφαρμόζει ωστόσο γραμμικά στην πράξη καθιερωμένες και νεότερες ηθικές θεωρίες, ανάλει καταστάσεις με βάση οικονομικές αξίες, σέβεται την ελευθερία της έρευνας, παίρνει σοβαρά υπόψη της τα επιστημονικά δεδομένα για το καλό του ανθρώπου και στήνει έννοιες- γέφυρες ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη, όπως είναι η δικαιοσύνη και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Κατά βάση χρησιμοποιεί ως κριτήριο αξιολόγησης και έλεγχου των τεχνο- επιστημονικών επιτευγμάτων τον σεβασμό των ανθρώπινων δικαιωμάτων –που πιστεύεται ότι διακυβεύεται από τη βιοτεχνολογική επανάσταση– όπως προκύπτει και από την πρόταξη του σεβασμού τους στις πρόσφατες ευρωπαϊκές και διεθνείς σχετικές διακηρύξεις.

Έχουν περάσει τριάντα χρόνια από την ορολογισκή γέννηση της 'βιοηθικής'. Η βιοηθική ενηλικιώθηκε, καθιερώθηκε, ιδώθηκε ως ασφαλιστική δι-

* Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Αθηνών

κλείδα απέναντι στην ιλιγγιώδη τεχνο-επιστημονική πρόοδο, αλλά και ως τόπος συνάντησης και συμφιλίωσης επιστημονικής προόδου και αξιών. Το περιεχόμενο της ωστόσο εξακολουθεί να παραμένει για πολλούς αμφιλεγόμενο και αόριστο καθώς και η σχέση της με ό,τι γενικά και κοινότητα θεωρούμε ως ηθική. Ο συλλογικός και συναινετικός χαρακτήρας της και η διεπιστημονική υφή της εμφανίζονται κάπως αντιφατικά με το διαπροσωπικό αλλά εσωτέρα προσωπικό, καίτοι όχι ιδιωτικό, χαρακτήρα της ηθικής. Τα πρωτάκουστα, καινότροπα, και περιπτωσιακά τις περισσότερες φορές και σχεδόν πάντα συγκεκριμένα προβλήματα και διλήμματα που αντιμετωπίζει φαίνονται σε μερικούς να προσκρούουν στον δήθεν συντηρητικό, απολυτοκρατικό, γενικευτικό, μάλλον οικουμενικό, χαρακτήρα της ηθικής, ή έτσι δύσκολα να επιδέχονται 'ηθικολογικές' λύσεις ή έστω αναλύσεις. Η αοριστία του όρου είναι εμφανέστερη στη γλώσσα μας, όπου με τη λέξη 'ηθική', μερικές φορές εννοούμε αδιάκριτα αυτό που στις νεότερες γλώσσες αποδίδεται με δύο, κάποτε ευδιάκριτους καίτοι όχι πάντα μονοσήμαντους, όρους ως 'morals' και 'ethics' (Δραγώνα-Μονάχου 1995: 46-54). Οι όροι αυτοί κάποτε επικαλύπτονται ή χρησιμοποιούνται ιδιοσυγκρασιακά. Κατά βάση όμως διακρίνουν την ηθική (morals) ως κανονιστικό, πρακτικό λόγο, 'λόγο πρώτης τάξης', 'σύνολο θρησκευτικά και ιδεολογικά φορτισμένων κανόνων συλλογικής χρήσης', από την ηθική φιλοσοφία (ethics) ως 'επιστήμη της ηθικότητας', απότοκο ορθολογικότητας, 'στοχαστική, επιλεκτική, ανεκτική δραστηριότητα' (Gilly 2001: 10), ευρύτερο θεωρητικό λόγο, λογική, γλωσσική, εννοιολογική αλλά και ουσιαστική ανάλυση του ηθικού λόγου (discourse), των ηθικών εννοιών, κρίσεων και αρχών, σχεδόν συνώνυμη με τη 'μεταηθική' και τη 'μεταηθικότητα' (Δραγώνα-Μονάχου 1995: 56-57). Μην ξεχνάμε ότι, διαφορετικά από τον ελληνογενή όρο που συνδέεται με το 'έθος' και που πρωτοβρίσκουμε ως επίθετο στον Αριστοτέλη και ως ουσιαστικό στους Στωικούς και το λατινογενή με αφετηρία το κικερωνείο 'mores', ο όρος 'βιοηθική', αλλά και το πράγμα, ξεκίνησε και καθιερώθηκε στον αγγλόφωνο κόσμο ως 'bioethics'¹ και αποδόθηκε ανάλογα σ' όλες τις γλώσσες και στη δική μας μάλιστα χωρίς διάκριση ανάμεσα στον κανονιστικό-πρακτικό και τον θεωρητικό χαρακτήρα της. Η βιοηθική, εμφανίστηκε στον κόσμο των διανοουμένων, των πολιτικών και της κοινής γνώμης, όπως ειπώθηκε (Gilly 2001: 11-13, 123), για να κάνει ακόμη πιο περίπλοκες 'τις εύθραυστες σχέσεις ανάμεσα στις δύο αποδόσεις morale και ethique' ώστε, σύμφωνα με μια παράδοση γλωσσική αλχημεία, ενώ η λατινογενής λέξη morale

'εξαφανίστηκε από τη γαλλική γλώσσα και τους μαυροπίνακες των σχολείων

καταδικασμένη σε αχρηστία και παρελθοντισμό, η ελληνογενής λέξη *ethique* εμφανίζεται δυναμικά στολισμένη με το φως του μοντερνισμού, ενώ η ηθική είναι και πρέπει να μείνει προσωπική, 'βλέμμα ενός ανθρώπου προς τον εαυτό του και τις πράξεις του και όχι μιας μικρής ομάδας στην κοινωνία'.

Επισημαίνεται ακόμη ότι στις μέρες μας η ηθική έγινε βιοηθική ως 'ηθική του ανθρώπινου σώματος' και της προστασίας του από την ξέφρενη μεταχείριση της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας (Kemp 1998: 21).

Καίτοι η βιοηθική έχει πιά πολιτογραφηθεί διεθνώς ως ιδιαίτερα δημοφιλής διεπιστημονικός φιλοσοφικός λόγος και εισβάλλει στην επικαιρότητα κάθε φορά που ένα καινούργιο τεχνο-επιστημονικό επίτευγμα έρχεται να δημιουργήσει νέα ηθικά και κοινωνικά διλήμματα, όμως, όπως ήδη ειπώθηκε, έχει αρχίσει από μερικούς να αμφισβητείται ως λυδία λίθος της τεχνο-επιστημονικής προόδου, ώστε να γίνεται ακόμη λόγος για 'μύθο της βιοηθικής' με τη 'μία μοναδική σκέψη' (Boutin 1999: 9) ή για την υποκρισία και 'ιδεοληψία' της βιοηθικής στο όνομα 'της ηθικής των αληθινών' (Badiou 1998: 44-61). Εκτός από άλλες αμφισβητήσεις, της καταλογίζεται –οπωσδήποτε άκριτα και για την ίδια την ηθική απλοϊκά– ότι λ. χ.,

‘δεν είναι σοβαρή, καλοθεμελιωμένη ανθρωπιστική σπουδή, ότι δεν έχει καθορισμένη και σαφή μεθοδολογία, ότι της λείπει μια στέρεη εννοιολογική θεμελίωση και βασίζεται στην κινούμενη άμμο του ηθικού συναισθήματος, ότι είναι πολύ αφηρημένη και σε απόσταση από τις πραγματικές καταστάσεις της κλινικής πρακτικής για να την πάρει κανείς στα σοβαρά, ότι δεν διδάσκεται, γιατί η ηθικότητα εξαρτάται από τον χαρακτήρα περισσότερο παρά από τη διάνοια, ότι επιδιώκει απαντήσεις σε ερωτήματα που δεν επιδέχονται απάντηση, ότι η χρησιμότητά της δεν έχει αποδειχθεί, ότι απορροφά πολύτιμο χρόνο, αποσπώντας τους εντεταλμένους με την πρόνοια για την υγεία, αυτούς που χαράζουν την πολιτική στρατηγική και τους ερευνητές από την άμεση επίλυση των προβλημάτων τους, και ότι είναι από ηθική άποψη προβληματική γιατί είτε υπόρρητα πρεσβεύει παραδοσιακές αξίες που θα έπρεπε να αμφισβητηθούν, είτε υπονομεύει παραδοσιακές αξίες που θα έπρεπε να υιοθετηθούν και να προωθηθούν’ (Gorowitz 2001: 143).

Έτσι εξηγείται ο κάποτε απολογητικός και άλλοτε πολεμικός χαρακτήρας της βιοηθικής που αναπτύσσει ενδιαφέροντα θεωρητικό και πρακτικό λόγο ακριβώς για να αντιμετωπίσει παρόμοιες αμφισβητήσεις, για να δικαιολογήσει την αναγκαιότητά της και να περιχαράκώσει την περιοχή της που κυρίως αποσκοπεί στην ηθική ανάλυση των νέων καταστάσεων υπογραμμίζοντας τις επιπτώσεις για τον άνθρωπο της ανεξέλεκτης τεχνοεπιστημονικής έρευνας και πρακτικής.

Πολλές από τις αμφισβητήσεις αυτές και άλλες δεν αφορούν μόνο τη βιοηθική αλλά και την ίδια την ηθική από τις απαρχές της. Ήδη από την εποχή του Σωκράτη, που θεμελίωσε την ηθική προβληματική, τα ηθικά ερωτήματα αφθονούσαν, αλλά οι απαντήσεις δεν ήταν εύκολες και έπρεπε να είναι προσωπικές. Και κατά τον Αριστοτέλη, πατέρα της συστηματικής ηθικής, μόνο χονδρικά και σχηματικά θα μπορούσε να μιλήσει κανείς για την ηθική (και την αλήθεια της), που δεν αποσκοπούσε στη γνώση αλλά στη διαμόρφωση 'ηθικού' χαρακτήρα και στην πράξη (H.N. 1094b 19 - 1095a 6). Για τον Wittgenstein 'δεν μπορούν να υπάρχουν προτάσεις της ηθικής', γιατί το νόημα του κόσμου βρίσκεται έξω από τον κόσμο, ή έστω για την ηθική μπορεί κανείς να μιλήσει μόνο σε πρώτο πρόσωπο, γιατί η ηθική είναι υπερβατική (Δραγώνα-Μονάχου 1995: 153-180). Ύστερα από εικοσι-πέντε αιώνες ηθικού στοχασμού καμιά κανονιστική ηθική ή μεταηθική θεωρία, παρά την ικανοποίηση αρκετών εσωτερικών κριτηρίων, όπως είναι η συνέπεια, η συνεκτικότητα, η σαφήνεια, η οικονομία, η εναρμόνιση με κοινές ηθικές εννοήσεις, δεν κέρδισε ομόφωνη αποδοχή. Το πρόβλημα της αντικειμενικότητας της ηθικής εξακολουθεί να παραμένει ανοιχτό από την εποχή του πλατωνικού *Ευθύφρων* (10a) παρά την αναβίωση σοφιστικής κυρώς προέλευσης διυποκειμενικών και συναινεσιακών θεωριών συμβολαιοκρατικού χαρακτήρα ή ποικίλων εκδοχών πλατωνικο-αριστοτελικού τύπου ηθικού ρεαλισμού (Δραγώνα-Μονάχου 1995: 242-285). Η βιοηθική οπωσδήποτε δεν επαναπαύεται στα συναισθήματα ή τον χαρακτήρα, όπως της καταλογίζεται, γιατί τότε θα αρκούσε η έκκληση στη συνείδηση που επικαλούνται ερευνητές ή γιατροί ενάντια της και θα ήταν περιττή κάθε ανάλυση και επιχειρηματολογία με βάση δημόσια και κοινώς αποδεκτά κριτήρια. Όπως θα υποστηριχθεί εξάλλου στη συνέχεια, η βιοηθική δεν επιχειρεί να εφαρμόσει γραμμικά ηθικές θεωρίες και αρχές ερήμην των συγκεκριμένων καταστάσεων ενώ, παράλληλα με τις παραδοσιακές ηθικές θεωρίες, αρχίζουν να κερδίζουν έδαφος στην περιοχή της τόσο η αρεταϊκή, όσο και η 'αφηγηματική' ηθική, η ηθική του διαλόγου και του νεο-πραγματισμού, ακόμη και να αναβιώνει στη μελέτη των λεγόμενων 'δυσχερών καταστάσεων' (hard cases) η παλαιά 'καζουιστική', χωρίς να είναι γενικά απαραίτητη στην προβληματική της η εφαρμογή θεωριών. Η βιοηθική ψάχνει ακόμη να βρεί τον δρόμο της και να οριοθετήσει την εμβέλεια της, γιατί κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί την αδήριτη αναγκαιότητα κάποιας ηθικής αξιολόγησης της τεχνο-επιστημονικής έκρηξης και αναστολής των ακραίων φιλοδοξιών της.

Η βιοηθική οπωσδήποτε βρίσκεται τα τελευταία χρόνια στην επικαιρό-

τητα. Ωστόσο, μετά τη γενετική επανάσταση και ιδιαίτερα μετά την πρόσφατη ολοκλήρωση της χαρτογράφησης του ανθρώπινου γονιδιώματος και τις ασύλληπτες εφαρμογές της γενετικής μηχανικής στο νέο αυτό μικρόκοσμο του γονιδίου και τελευταία μετά τις δυνατότητες ελέγχου του εγκεφάλου από τη νευρο-τεχνολογία και κυρίως πάντα μπροστά στο φάσμα της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης ανθρώπου, η βιοηθική συχνά εισβάλλει ακάθεκτη στο προσκήνιο θετικά και αρνητικά. Αποτέλεσε και συνεχίζει να αποτελεί σχεδόν καθημερινό ανάγνωσμα στον ημερήσιο και περιοδικό Τύπο και κεντρικό θέμα σε διαλέξεις, συνέδρια και στρογγυλά τραπέζια, και όμως αρκετά ζητήματα παραμένουν ακόμη ασαφή, ανοικτά και αόριστα. Απόδειξη και όχι απλώς ένδειξη της επικαιρότητάς και αναγκαιότητάς της ως 'ηθικής δεοντολογίας' μπορεί να θεωρηθεί και το γεγονός ότι σχετικό με τις επιπτώσεις της μοριακής βιολογίας και της γενετικής κείμενο δόθηκε εφέτος (23.5.2002) ως θέμα στις πανελλήνιες εξετάσεις Γενικής Παιδείας στο μάθημα της Νεοελληνικής γλώσσας. Ζητήθηκε από τους μαθητές να υπογραμμίσουν τους φόβους που προέρχονται από την ανεξέλεκτη εφαρμογή των επιτευγμάτων της βιοτεχνολογίας, να προβληματιστούν με τον 'κίνδυνο δημιουργίας πανομοιότυπων οργανισμών' που εγκυμονεί η κλωνοποίηση και μ' ένα λόγο να στηλιτεύσουν στην περιοχή των βιοεπιστημών την αρχή 'η γνώση για τη γνώση'. Η βιοηθική έχει ήδη περιληφθεί στη θεματική των σχετικών σχολικών βιβλίων αλλά η πραγμάτευση ενός τόσο καιρίου και ακόμη ρευστού και καθημερινά εξελισσόμενου θέματος προϋποθέτει και απαιτεί ευρύτερη εξοικείωση των μαθητών με την προβληματική που κατακλύζει ακατάπαντα τον Τύπο, το διαδίκτυο, τις ειδικές εκδόσεις και μονογραφίες και προπαντός τα σχετικά επιστημονικά περιοδικά. Αξίζει να σημειωθεί ότι, όπως προκύπτει από πρόσφατο Διεθνές Στρογγυλό Τραπέζι με θέμα 'Βιοηθική-Διεθνείς Συνέπειες',² πολλές χώρες έχουν εισαγάγει κι άλλες προτίθενται να εισαγάγουν τη βιοηθική ως αυτόνομο μάθημα στα σχολεία και στα πανεπιστήμια. Είναι καιρός πια να συμβεί αυτό και στην Ελλάδα, ιδιαίτερα στις ιατρικές και φιλοσοφικές σχολές.

Σε μια περυσινή ενδιαφέρουσα δημόσια συζήτηση της Δελφικής Εταιρείας προβλήθηκαν μεταξύ άλλων ερωτήματα καταστατικά για την ίδια την ηθική. Ένας από τους ομιλητές διερωτήθηκε για ποια ηθική μιλάμε σχετικά με περίπλοκα βιοϊατρικά και τεchnο-επιστημονικά θέματα όπως η τεχνητή γονιμοποίηση, η καλλιέργεια και χρήση βλαστοκυττάρων, η υποκατάστατη μητρότητα, η χρήση και διαχείριση γενετικών δεδομένων, τα δικαιώματα ευρεσιτεχνίας γονιδιακών διαγνώσεων και παρεμβάσεων, τα μεταλλαγμένα

τρόφιμα, η θεραπευτική, αλλά ιδίως η αναπαραγωγική κλωνοποίηση, και άλλα συναφή. Τέθηκε το ζήτημα αν στη σφαίρα της γενετικής οι συμβατικοί κανόνες της ηθικής είναι ξεπερασμένοι και ακόμη 'μήπως χρειάζεται αναθεώρηση γενικά του κώδικα ηθικής'. Καίτοι δεν μπορούμε να μιλάμε για 'κώδικα ηθικής' γενικά, παρό μόνο σε συνάφεια με συγκεκριμένους επαγγελματικούς κλάδους, γιατί η ηθική είναι κατά πρώτο λόγο εσωτερική συνειδησιακή θωράκιση και αυτοπεριορισμός, έχει γίνει συνειδητό ότι, αν δεν είναι αναγκαίος, σκόπιμος αλλά και εφικτός ένας επανορισμός του ηθικού θεσμού της ζωής στο σύνολό του, χρειάζεται τουλάχιστον κάποια οριοθέτηση του πεδίου της βιοηθικής για τη δικαίωση της παρέμβασής της σε επιστημοτεχνολογικά επιτεύγματα που αφορούν τον άνθρωπο και την επιβίωσή του, που περιφρουρούν τη μοναδικότητα, την αυτονομία, την προσωπική ταυτότητα, την ηθική ισότητα, την αξιοπρέπεια και την ποιότητα της ζωής του και κατοχυρώνουν τον σεβασμό που του οφείλεται ως φορέα ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Έχουμε να κάνουμε πράγματι με 'αποτελέσματος της ηθικής' σε αντιδιαστολή με τις δραματικές αλλαγές στον κόσμο και τον άνθρωπο μετά τη βιολογική επανάσταση (Razis 1996: 18);

Μια σύντομη λοιπόν αναδρομή στη μικρή ιστορία της βιοηθικής, μια συνοπτική οριοθέτηση της εμβέλειας της θεματικής της και των κυριότερων προβλημάτων της, μια λακωνική συζήτηση για τη σχέση της με την ηθική θεωρία και πρακτική και μια σχηματική θεώρηση της συνάφειάς της με τα ανθρώπινα δικαιώματα για τα οποία εκφράζονται φόβοι ότι διακυβεύονται από την ανεξέλεκτη εξέλιξη της βιοτεχνολογίας και της γενετικής μηχανικής δεν θα ήταν ίσως άστοχη εισαγωγικά στα ειδικά άρθρα για συγκεκριμένα ηθικά προβλήματα και διλήμματα αυτού του τόμου.

Η βιοηθική και η ιστορία της

Διαφορετικά από την ιατρική ηθική που έχει πραγματική ζωή πολλών αιώνων ακόμη και πριν από τον *όρκο* του Ιπποκράτη και ορολογικά εμφανίζεται εδώ και δύο αιώνες με το έργο *Medical Ethics* του Thomas Percival (1803), η βιοηθική είναι όψιμος φιλοσοφικός κλάδος με πρόωρη ίσως ανάπτυξη. Η βιοηθική είναι ένας από τους κλάδους της εφαρμοσμένης φιλοσοφίας που γνωρίζει ιδιαίτερη άνθηση τα τελευταία τριάντα χρόνια μετά την έκλειψη της τεχνικής και ηθικά ουδέτερης μεταηθικής (Δραγώνα-Μονάχου 1995: 374-440). Η βιοηθική ιδιαίτερα, μαζί με την περιβαλλοντική, την επιχειρησιακή, την επαγγελματική, τη διαγενεακή, τη διαφυλική, τη δημόσια

ηθική, κ.λπ. και τις εξειδικεύσεις τους έδωσε νέα πνοή στην ηθική, την έφερε κοντά στους ανθρώπους και ξαναθύμισε σε πολλά και όχι μόνο μεθοδολογικά τον Σωκράτη, ο οποίος έπαιρνε γύρω τους πολιτικούς, ποιητές, 'επιστήμονες', ιερείς, τεχνίτες, και επαγγελματίες του καιρού του και εξέταζε τις συνειδήσεις τους. Γιατί γι' αυτόν 'ο ανεξέταστος βίος ου βιωτός ανθρώπων'. Καίτοι ως όρος επινοήθηκε εδώ και τρεις δεκαετίες και για ένα διάστημα υποκαταστάθηκε από την ιατρική ηθική, πιο πρόσφατα καθιερώθηκε ευρύτερα ως μετεξέλιξη μόνο εν μέρει της ιατρικής ηθικής. Η ιλιγγιώδης πρόοδος της βιο-τεχνολογίας προκάλεσε τόσα ηθικά διλήμματα και προβλήματα ώστε η βιοηθική σχεδόν αυτονομήθηκε από την εφαρμοσμένη φιλοσοφία και την πρακτική ηθική, ως ηθική των επιστημών, ή ως ηθική καλλίτερα των επιστημόνων της ζωής και αποτέλεσε ανεξάρτητο διεπιστημονικό κλάδο με παραθεώρηση κάποτε της φιλοσοφικής αφετηρίας της. Πρόκειται ουσιαστικά για ένα διεπιστημονικό λόγο και διάλογο (discourse), για μια δραστηριότητα και πρακτική που ερευνά και συζητεί τα προβλήματα και τα διλήμματα που αναφύονται από την πρόοδο της ιατρικής επιστήμης, της βιολογίας και της γενετικής μηχανικής και έχουν κυρίως να κάνουν με τις εφαρμογές της βιοτεχνολογίας στο γονότυπο του ανθρώπου και τις επιπτώσεις τους γενικότερα στον άνθρωπο από ηθική, θρησκευτική, κοινωνική, πολιτική και νομική σκοπιά και, πιο δραματικά, γενικώς με την ανθρωπίνη ως 'Ανθρώπινη' και όχι ως μετα-ανθρώπινη επιβίωση.

Δεν πρόκειται για μια νέα 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 1995: 49-55). Λόγω ακριβώς του διεπιστημονικού χαρακτήρα της, δεν γίνεται τόσο λόγος για ειδικούς της βιοηθικής γενικώς – πέρα από τη φιλοσοφική κατάρτιση και την ηθική ευαισθησία κάποιων επιστημόνων στο πλαίσιο του επιστημονικού πεδίου τους ή τον προβληματισμό κάποιων ηθικών φιλοσόφων, ύστερα από επαρκή πληροφόρηση, σε βιοϊατρικά θέματα όσο και επιτροπές και συμβούλια βιοηθικής. Ούτε αφθονούν σχετικές μονογραφίες, όπως συμβαίνει στην επιστήμη, τη φιλοσοφία και την ηθική – το κάθε θέμα της βιοηθικής χρειάζεται εξειδικευμένη γνώση και μελέτη συγκεκριμένων περιπτώσεων – όσο εκδόσεις άρθρων, συλλογικοί τόμοι και ανθολογίες με κείμενα συγγραφέων διαφόρων ειδικοτήτων. Για την οποιαδήποτε ευμηγορία και παρέμβασή της η βιοηθική πρέπει να λαμβάνει υπόψη της τα πραγματικά δεδομένα και τα πορίσματα πολλών και διαφορετικών

γνωστικών περιοχών των οποίων οι θέσεις και κυρίως οι εφαρμογές έχουν επιπτώσεις στην αξιοπρέπεια και τα θεμελιώδη δικαιώματα του ανθρώπου, στις πνευματικές πεποιθήσεις της κοινωνίας και γενικώς στην ηθική ευαισθησία της κοινής γνώμης. Πριν ακόμη το δίκαιο κωδικοποιηθεί σε γενικές γραμμές την προστασία του ατόμου από αθέμιτες τεχνο-επιστημονικές παρεμβάσεις, αλλά και παράλληλα προς αυτό, ως 'άγραφο νόμιμο' και μορφή αριστοτελικής 'φρόνησης' και 'επιείκειας', έρχεται η βιοηθική να προστατεύσει το άτομο από την αναγωγή στα γονίδια του και να κατοχυρώσει την αξιοπρέπεια, την ελευθερία, την πνευματικότητα και την αυτονομία του. Ο άνθρωπος δεν είναι απλά το σύνολο των γονιδίων του, καθορισμένος πριν γεννηθεί για τη ζωή και τον θάνατο, αλλά ήδη από την εποχή του Δημόκριτου, είναι και αυτό που γίνεται, αυτό που κάνει ο ίδιος με την παιδεία τον εαυτό του: 'Παραπλήσιον εστι η φύσις και η διδαχή και γαρ η διδαχή μεταρρυσμοί τον άνθρωπον, μεταρρυσμούσα δε φυσιοποιεί', μας είπε ο μεγάλος ατομικός φιλόσοφος (B33 DK).³

Η βιοηθική, παρά τη σημασιολογική της ενότητα, είναι αδύνατη και πολυσήμαντη δραστηριότητα. Είχε μάλιστα αρχικά, από τη στιγμή που καθιερώθηκε ορολογικά, ευρύτερη σημασία. Πρώτος έπλασε τον όρο το 1970 ο καρκιнологός Van Rensselaer Potter σε άρθρο του με τον χαρακτηριστικό τίτλο 'Βιοηθική: η επιστήμη της επιβίωσης' και τον σηματοδότησε πληρέστερα τον επόμενο χρόνο με το βιβλίο του *Βιοηθική: Γέφυρα προς το μέλλον*. Στα έργα αυτά τονιζόταν η ανάγκη μιας ηθικής

'που θα ενσωμάτωνε τις υποχρεώσεις μας όχι μόνο απέναντι στα άλλα ανθρώπινα όντα αλλά στη βιόσφαιρα στο σύνολό της',

με το πνεύμα περισσότερο μιας οικο-ηθικής παρά μιας βιοηθικής στη στενή έννοια ως μελέτης των προβλημάτων που προκύπτουν από τη βιοτεχνολογία και την ιατρική (Kuhse-Singer 1999: 1). Στη συνέχεια η βιοηθική, καίτοι για κάποιους διατηρεί το ευρύτερο νόημά της ως ηθική των επιστημών της ζωής (βιολογίας, βιοχημείας, γενετικής, ιατρικής, κ.λπ.), συρρικνώθηκε και συνέπεσε σχεδόν ως βιο-ιατρική με την ιατρική ηθική, όπως ήδη ανέφερα, όχι χωρίς κάποιες ιδεολογικές ενστάσεις, για να ανακηρύξει πιο πρόσφατα μια διαφορετική και πιο συγκεκριμένη διάσταση μετά την πρόοδο της μοριακής βιολογίας και της γενετικής μηχανικής και κυρίως μετά τα νέα προβλήματα που δημιουργήσαν οι εφαρμογές τους. Ορισμένες αρχές ωστόσο 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). Τα διλήμματα όμως είναι τώρα πιο περίπλοκα απ' ό,τι στην ιατρική ηθική, οι συγκρούσεις των αξιών και των δικαιωμάτων πολύ πιο βαθιές και οι κίνδυνοι κατάχρησης, αλλά και οικονομικής, πολιτικής και κοινωνικής εκμετάλλευσης των δεδομένων της βιοτεχνολογίας, πολύ πιο μεγάλοι. Αξίζει να σημειωθεί ότι η ανάγκη της βιοηθικής, καίτοι όχι ο όρος, είχε ήδη επισημανθεί από το 1969, όταν ο φιλόσοφος Daniel Callahan και ο ψυχίατρος Willard Gayling συγκρότησαν μια ομάδα επιστημόνων, ερευνητών και φιλοσόφων που είχαν δείξει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τις βιοιατρικές επιστήμες, κίνηση που οδήγησε στην ίδρυση του 'Ινστιτούτου της Κοινωνίας, της Ηθικής και των Επιστημών της Ζωής', του περίφημου αργότερα Hastings Center (Abel 1988: 13 επ.).

Στις μέρες μας, απαρχές ενός 'χρυσού αιώνα' της γενετικής για κάποιους υπεραισιόδοξους επιστήμονες, αρχίζει να συνδέεται πιο άμεσα η ηθική με τη γενετική, λόγω των ιδιότυπων ιδιοκτησιακών και διαχειριστικών προβλημάτων των γενετικών πληροφοριών, το ενδεχόμενο νέων γενετικών διακρίσεων που θα σήμαιναν κοινωνικό στιγματισμό και αποκλεισμό, αλλά και λόγω των κινδύνων της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης με ευγονικές συνιστώσες και με τον κίνδυνο σύγχυσης και μετάλλαξης των ειδών που εγκυμονεί. Πριν από την ολοκλήρωση της χαρτογράφησης του γονιδιώματος μάλιστα, γινόταν επίμονος λόγος για γενετικό ντετερμινισμό λόγω του αναμενόμενου μεγαλύτερου αριθμού γονιδίων στο ανθρώπινο DNA. Ευτυχώς μετά την ολοκλήρωση της χαρτογράφησης του ανθρώπινου γονιδιώματος, η θεωρία υποβαθμίστηκε, αναγνωρίστηκε η διαφορά ανάμεσα στο γονότυπο και το φαινότυπο, αποκαταστάθηκαν τα περιθώρια της ανθρώπινης δημιουργικότητας και ελευθερίας αλλά και απόνησαν οι προκαταλήψεις του ρατσισμού, αφού η αποκρυπτογράφηση έδειξε ότι η ελάχιστη βιοποικιλότητα δεν συνεπάγεται διαφορές που θα εγκυμονούσαν ή θα δικαιολογούσαν γενετικές διακρίσεις. Τα προβλήματα ωστόσο που αναφύονται με τη γενετική επανάσταση, περισσότερο ηθικά παρά θεολογικά –εφόσον η θρησκεία δεν είναι καταρχήν αντίθετη με την παρέμβαση του ανθρώπου στη φύση– οπωσδήποτε καλύπτονται από τη βιοηθική με το ορθόδοξο πια εστιακό νόημά της και δεν χρειάζεται μια πιο νέα 'γενετική ηθική'.

Προβλήματα και διλήμματα της βιοηθικής

Κάποιοι καθιερωμένοι –όχι ιδιοσυγκρασιακοί και ιδεολογικά φορτισμένοι– ορισμοί της βιοηθικής είναι εύγλωττοι για το αντικείμενο και τη θεματική της αλλά και ενδεικτικοί τόσο για τη ρευστότητα της προβληματικής της όσο και για την κάποια αποκραυστάλλωση του περιεχομένου της. Γύρω στα 1995 η βιοηθική οριζόταν ως

‘η συστηματική μελέτη της ηθικής διάστασης –συμπεριλαμβανομένων ενός ηθικού οράματος, αποφάσεων, συμπεριφορών και πολιτικής– των επιστημών της ζωής και της πρόνοιας για την υγεία που χρησιμοποιεί μια ποικιλία ηθικών μεθοδολογιών σ’ ένα διεπιστημονικό πλαίσιο’.⁴

Πριν τρία χρόνια η βιοηθική σε στενότερη έννοια οριζόταν λακωνικά ως ‘η μελέτη των ηθικών ζητημάτων που προκύπτουν από τις βιολογικές και ιατρικές επιστήμες’ (Kuhse-Singer 1999: 1). Από πέρυσι η βιοηθική ορίζεται ως μια ‘περίπλοκη περιοχή διερεύνησης, αντιπαράθεσης και λήψης αποφάσεων’ (Gorowitz 2001: 141). Και τον ίδιο χρόνο πληρέστερα και, κατά τη γνώμη μου, πιο ικανοποιητικά ως

‘σύνολο ερευνών, λόγων (discourse) 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 βιοιατρικών τεχνολογιών’ (Hottois 2001: 124).

Όπως επεξηγείται στη συνέχεια, η τεχνοεπιστημονική πρόοδος αφορά τη βιοηθική στο μέτρο που συνεπάγεται ασυνείδητη χειραγώγηση του ανθρώπου, όταν ο ηθικός λόγος έχει άμεση ή έμμεση πρακτική σημασία και τα προβλήματα επιδέχονται πολυφωνική αντιμετώπιση. Αξίζει να σημειωθεί ότι, καίτοι ο πρόεδρος της Επιτροπής Βιοηθικής της FISP αναγνωρίζει ότι λείπει στους σχετικούς λόγους και τις πρακτικές η ακρίβεια και η ομοφωνία που θα επιτύγχανε ένα απλό και μονοσήμαντο καθορισμό της βιοηθικής, δεν πιστεύει όμως ότι αυτό θα πρέπει να αποτελέσει

‘πρόσχημα για την απόρριψη της έννοιας ή την αποκήρυξή της ως τεχνητής και ιδεολογικής κατασκευής’.

Γιατί οι βιοηθικές ανησυχίες είναι παγκόσμιες και τις συμμερίζονται όλοι, ακόμη και ο ίδιος ο επιστημονικός κόσμος. Έτσι, δεν θεωρεί βλαπτική την έλλειψη ακρίβειας στη χρήση του όρου και επισημαίνει ‘οικογενειακές ομοιότητες’ που τελικά δίνουν μια ‘σημαιολογική ενότητα στη χρήση του’. Εξάλλου όλοι σχεδόν οι ειδικοί συμφωνούν σε γενικές γραμμές για τη θεμα-

τική της παρά τις διαφοροποιήσεις τους στις ιεραρχήσεις των επιμέρους θεμάτων και στις σχετικές προτεραιότητες αντιμετώπισής τους. Πράγματι, σε οποιαδήποτε σχετική μονογραφία, συλλογικό τόμο, ανθολόγιο, εγκυκλοπαίδεια, κ.λπ. κι αν κοιτάξει κανείς, θα βρεί περίπου την ίδια προβληματική. Πράγμα που σημαίνει ότι το αντικείμενο της βιοηθικής έχει σε γενικές γραμμές αποκρυσταλλωθεί αλλά είναι φυσικό και πρόπον να μένει το πεδίο ανοικτό για τα νέα προβλήματα που καθημερινά δημιουργούν τα καινούργια τεχνο-επιστημονικά επιτεύγματα. Την ώρα που γράφονται αυτές οι γραμμές επισημαίνεται στον Τύπο ο κίνδυνος απώλειας ελέγχου του εγκεφάλου μας από τη νευροτεχνολογία.⁵ Ο Hottois ομαδοποιεί επιγραμματικά τα ζητήματα της βιοηθικής με βάση τύπους προβληματικών παρεμβάσεων και πειραματισμών. Μιλά, λοιπόν, για παρεμβάσεις στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, στο ανθρώπινο γονιδίωμα, στα γηρατιά και το θάνατο καθώς και στον ανθρώπινο εγκέφαλο, με συνέπεια τη χειραγώγηση της προσωπικότητας, και για πειραματισμούς στα ανθρώπινα και τα λοιπά έμβια όντα (ό.π. 127).

Είναι πολύ γνωστά για αναφερθούν εδώ λεπτομερειακά τα ηθικά προβλήματα και διλήμματα που προκύπτουν από αυτές και άλλες παρεμβάσεις. Ενδεικτικά περιορίζομαι σε μερικά: Τεχνητή γονιμοποίηση, επιλογή φύλου, υποκατάστατη μητρότητα, προγεννητική διάγνωση, χρήση βλαστοκυττάρων, ευγονική, παθητική και ενεργητική ευθανασία, υποβοήθηση σε αυτοκτονία, μεταλλαγμένα τρόφιμα, κριτήρια διανεμητικής δικαιοσύνης κατά τη μεταμόσχευση οργάνων, διαχείριση γενετικών δεδομένων, δικαιώματα ευρεσιτεχνίας για γονιδιακές διαγνώσεις και θεραπευτικές παρεμβάσεις, θεραπευτική και προπαντός αναπαραγωγική κλωνοποίηση ανθρώπου, κ.λπ. Η προοπτική της αναπαραγωγικής ανθρώπινης κλωνοποίησης έδειξε πόση ευαισθησία επικρατεί όχι μόνο ανάμεσα στους ηθικούς φιλοσόφους, νομικούς, πολιτικούς, θεολόγους, κοινωνιολόγους, και άλλους θεράποντες ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, αλλά ακόμη και σε θετικούς επιστήμονες και τεχνολόγους και προπαντός στην κοινή γνώμη. Το φάσμα της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης είναι πολλαπλά ενδεικτικό για τα ηθικά προβλήματα που προκύπτουν από τη βιοτεχνολογία και έχει να αντιμετωπίσει η βιοηθική, για την ανάγκη κοινών αξιών στην εποχή της λεγόμενης 'παγκοσμιοποίησης' και διαπολιτισμικότητας και για την αναγκαιότητα μιας οικουμενικής βιοηθικής και όχι μόνο ηθικής (Δραγώνα- Μονάχου 1999). Παραδειγματικά για την ανάγκη αυτή και γενικώς για τον προβληματισμό της ηθικής φιλοσοφίας με τα βιοηθικά ζητήματα θα διατυπώσω κάποιες σχετικές με την κλωνοποίηση σκέψεις.

Όταν πριν μερικούς μήνες ο ιταλός Αντινόρι απειλούσε ότι θα πάει στην Αγγλία –όπου υπήρχε σχετικά κάποιο νομοθετικό κενό– για να προχωρήσει στην αναπαραγωγική κλωνοποίηση, όταν η Αμερικανική Εταιρεία της Προχωρημένης (advanced) Κυτταρικής Τεχνολογίας ανακοίνωνε ότι άνοιξε ο δρόμος για τη θεραπευτική κλωνοποίηση και πρόσφατα ο κυπριο-αμερικανός Ζαβός δεν αποκάλυπτε τη χώρα όπου διεξάγει τις έρευνές του για την πρώτη κλωνοποίηση ανθρώπου, η βιοηθική κλήθηκε και πάλι επιμηθεϊκά στο προσκήνιο να πει το δικό της λόγο (Δραγώνα-Μονάχου 2001β). Δεν θα σταθώ εδώ στη θεραπευτική κλωνοποίηση και τα ηθικά προβλήματα που εγείρει εφόσον ακόμη δεν είναι βέβαιο αν οι θεραπευτικοί σκοποί τους οποίους επιδιώκει –θεραπεία ανιάτων ασθενειών και ανακούφιση από τον πόνο, διασφάλιση ιστών και οργάνων συμβατών με το δότη, κ.λπ.– είναι τεχνοεπιστημονικά εφικτοί. Το σπουδαίο πράγματι αυτό επίτευγμα ως τεχνολογικό επίτευγμα, προκάλεσε, σαν το πρόσωπο του Ιανού, θετικές αλλά και αρνητικές αντιδράσεις. Εδώ το αποτρεπτικό επιχείρημα του ‘ολισθηρούς εδάφους’ (slippery slope), χωρίς ενιαία και ηθικά δικαιωμένη νομοθετική ρύθμιση, είναι πράγματι καταλυτικό. Το όλο ζήτημα συνδέεται με οντολογικές, μεταφυσικές, θεολογικές και ηθικές προκείμενες για την αρχή και την ιερότητα της ανθρώπινης ζωής, και κυρίως για τις ‘γκριζές ζώνες της ζωής’, όπως εύστοχα ειπώθηκε (Κουμάντος 2002), για τη μετάβαση από το ‘δυνάμει’ στο ‘ένεργεια’ (Megone 2000: 155-177)⁶ και για τη θεώρηση, ή όχι, του ανθρώπινου όντος σε προγεννητικό στάδιο ως προσώπου κι έτσι φορέα ανθρωπίνων δικαιωμάτων, σκεπτικό όχι άγνωστο από τη διαμάχη σχετικά με την άμβλωση (Βιδάλης 1999: 37-63).

Μερικοί όχι μόνο επιστήμονες αλλά και θεράποντες της βιοηθικής δεν είναι κατηγορηματικά απόλυτοι στην απαγόρευση της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης με κυριότερο επιχείρημα το θεμιτό της άσκησης του λεγόμενου ‘δικαιώματος αναπαραγωγής’ όταν όλες οι άλλες δυνατότητες των άτεκνων ζευγαριών είναι ατελέσφορες. Η άσκηση του νέου αυτού ‘δικαιώματος’ εκτός του ότι οπωσδήποτε θα προσκρούσει σε νέα δικαιώματα του παιδιού –που ήδη έχουν αρχίσει να ζητούν αναγνώριση μετά την τεχνητή γονιμοποίηση και την υποκατάστατη μητρότητα⁷– δεν είναι βέβαιο αν θα διασφαλίσει τη φυσική και ψυχοπνευματική ανάπτυξη του κλώνου, την αναπαραγωγική του ικανότητα και την ποιότητα της προσωπικής και κοινωνικής ζωής του. Και οπωσδήποτε, ως πιστό σε γενικές γραμμές αντίγραφο του δότη του, ο κλώνος θα νιώθει ελάχιστα ελεύθερος και ανεξάρτητος για τη διαμόρφωση της προσωπικότητάς του.

Ο κόσμος μας με τους ανθρώπους του, όπως τον βρήκαμε και τον ξέρουμε, μπορεί να μην είναι ο άριστος, ίσως ούτε ο καλλίτερος δυνατός. Έχει ειπωθεί πως οι φιλόσοφοι πρέπει να τον αλλάξουν. Να τον αλλάξουν ίσως ηθικά και κοινωνικά αυτό τον οικείο, τον γνώριμο κόσμο που παραλάβαμε για να κληροδοτήσουμε στα παιδιά μας. Ο κόσμος όμως που θα μπορούσε να προκύψει αν η αναπαραγωγική κλωνοποίηση και μάλιστα με γενετικές μεταλλάξεις και ευγονικά κριτήρια έμπαινε στη ζωή των παιδιών και των εγγονών μας θα ήταν ένας κόσμος ξένος και ανοίκειος ένας 'γενναίος καινούργιος κόσμος' έρμαιο σε αυθαίρετες ανθρώπινες επιλογές και φανταστικές τεχνογνωσιακές φιλοδοξίες. Η ευθύνη της γενιάς μας είναι τεράστια. Μπορεί ίσως να αποφασίζει κάποιος ακόμη και αυτοκαταστροφικά για τον εαυτό του, όχι όμως για την ανθρωπότητα και τις μελλοντικές γενιές. Η βιοηθική δεν λειτουργεί ως νέα Ιερά Εξέταση αλλά στο πρόβλημα αυτό ο ρόλος της είναι καταλυτικός. Η βιοηθική δεν αντιμάχεται την επιστημονική έρευνα. Παίρνει την επιστήμη πολύ στα σοβαρά. Στο όνομα όμως της ανθρωπίνης αξίας υψώνει ως ανάχωμα σε τυχόν αλαζονικά και αστόχαστα οράματα της γενετικής μηχανικής, της 'ανθρωπογονίας' και της 'ανθρωποτεχνικής' την 'αρχή της ευθύνης' (Jonas 1979).

Η βιοηθική λειτουργεί θεωρητικά και πρακτικά. Φωτίζει τα προβλήματα, φέρνει τον επιστήμονα και τεχνοκράτη ενώπιον των ευθυνών τους και δείχνει τί το πολύ ανθρώπινο διακυβεύεται με τις παρεμβάσεις τους, χαράζοντας ενίοτε κάποιες κατευθυντήριες γραμμές. Η βιοηθική επεμβαίνει μόνο όταν τα επιτεύγματα της επιστήμης και της τεχνολογίας απειλούν την ακεραιότητα και την αξιοπρέπεια του ανθρώπου, όταν παραβιάζονται θεμελιώδη δικαιώματά του και γενικά όταν απειλείται όχι μόνο η ποιότητα της ζωής αλλά και η ίδια η ζωή και μάλιστα και των μελλοντικών γενεών. Χωρίς να διαπνέεται από αντι-επιστημονικό και αντι-τεχνοκρατικό πνεύμα ή να αντιστρατεύεται από νοσηρή κινδουφοβία την ελευθερία της έρευνας, έρχεται η βιοηθική να θέσει ορισμένα όρια στην ανεξέλεκτη πορεία της βιοτεχνολογίας όπου αυτή δεν αποβαίνει τελικά προς όφελος του ανθρώπου ως ανθρώπου και όπου ο άνθρωπος δεν αντιμετωπίζεται ως αυτοσκοπός αλλά ως μέσον. Δεν έρχεται η βιοηθική να σταματήσει την πρόοδο, αλλά να υποδείξει τις ασφαλιστικές δικλίδες που θα διασφαλίσουν τον σεβασμό της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας, αυτονομίας και αξιοκρατικής συμβίωσης χωρίς να παραβλέπει τις θετικές ενέργειες των τεχνοεπιστημών για την άρση της γενετικής αδικίας.

Πολλές φορές, όταν κυρίως διαφαίνεται ότι η γενετική μηχανική έρχεται

να 'παίξει τον Θεό', να υποκαταστήσει τη φύση ή με τα επιτεύγματά της να θέσει σε κίνδυνο την ανθρώπινη φύση, δίνεται η εντύπωση ότι το ηθικό ανάγεται σε τελευταία ανάλυση στο φυσικό ή το φυσιολογικό (normal). Καταρχήν η γενετική μηχανική ακόμη και στη διαβόητη περίπτωση της κλωνοποίησης, δεν δημιουργεί ζωή από το μηδέν, απλώς ανασυνθέτει δεδομένο γενετικό υλικό. (Καλοκαιρινού 2001: 62-74). Η τερατογένεση της λογοτεχνίας είναι ίσως υπερβολικά αποτρεπτική, αλλά η 'θετική' ευγονική οπωσδήποτε δεν έχει επίγνωση ορίων. Ο ηθικός λόγος ωστόσο είναι λόγος κανονιστικός (normative), δεοντοκρατικός, και το μεγάλο πρόβλημα της ηθικής και της αξιολογίας είναι η μετάβαση από την περιγραφική γλώσσα στην κανονιστική, από τον κόσμο των γεγονότων, της γυμνής φύσης, στον κόσμο των αξιών, από το 'είναι' στο 'πρέπει'. Έτσι, δεν κηρύσσει η βιοηθική ως ηθική μια κάποια ρουσοϊκού ή ρομαντικού τύπου 'επιστροφή στη φύση', γιατί ο όρος φύση ήταν ήδη από την εποχή των προσωκρατικών φυσιολόγων αμφίσημος. Ο κόσμος της φύσης ως τυφλής δύναμης μπορεί ίσως να ενδιαφέρει την ηθολογία έστω και την κοινωνιοβιολογία αλλά όχι την ηθική καθαυτή ως απότοκο της ελευθερίας που αποβλέπει στο ευ ζην. Οτιδήποτε λοιπόν έρχεται να βελτιώσει την ανθρώπινη κατάσταση δεν είναι καταρχήν ύποπτο. Γίνεται ύποπτο από τις, έστω μακροπρόθεσμα, επιβλαβείς για τον άνθρωπο και το οικοσύστημα συνέπειές του. Ο άνθρωπος ως ελευθερία, ορθολογικότητα και δημιουργικότητα προχώρησε με την επιστήμη και την τεχνική πέρα από τη φύση στον πολιτισμό και στον 'ηθικό θεσμό της ζωής'. Μια έκκληση στη φύση λοιπόν κηρύσσει ίσως μια 'συμφωνία με τη φύση' στη στωική έννοια, όπου όμως το 'κατά φύσιν' ανάγεται στο 'κατά λόγον και κατ' αρετήν ζην'. Ακριβώς επειδή ο ηθικός θεσμός της ζωής επιβάλλει αυτοπεριορισμούς και ενδιαφέρει για τον άλλο, αναγνώριση της ανθρώπινης αξίας και σεβασμό των δικαιωμάτων του ατόμου στη ζωή και στο σώμα του, φέρνει η βιοηθική τους θεράποντες της επιστήμης και της τεχνολογίας ενώπιον των ευθυνών τους, απαιτεί ένα 'λόγον διδόναι' και τους κάνει να αναρωτηθούν όχι πια για τα μέσα αλλά για τους σκοπούς τους. Επιβάλλει τον αυτοέλεγχο στον προμηθεϊκό τους ενθουσιασμό ξαναθυμίζοντας τον άνθρωπο, αποδέκτη των επιστημο-τεχνικών επιτευγμάτων, ως 'μέτρον πάντων χρημάτων'.

Ηθική και βιοηθική

Καίτοι σε μεγάλη έκταση θεωρητική, δεν προτείνει η βιοηθική, ως πρακτική επίσης δραστηριότητα, την εφαρμογή συγκεκριμένων ηθικών θεωριών

στην πράξη, όπως ούτε η εφαρμοσμένη ηθική γενικώς (De Marco-Fox 1986: 17- 18). Και μάλιστα γιατί με βάση τις κυριότερες παραδοσιακές ηθικές θεωρίες, τη δεοντοκρατία και τον ωφελιμισμό, αλλά και άλλες νεότερες, όπως την ηθική των κανόνων, του ορθού, των σκοπών, των καθηκόντων και των δικαιωμάτων καθώς και την αρεταϊκή και 'αφηγηματική' (narrative) ηθική, πολλά ηθικά διλήμματα επιδέχονται διαφορετικές λύσεις (Δραγώνα-Μονάχου 1995: 359-366). Κατά τη λήψη πολιτικο-κοινωνικών αποφάσεων η συνεπειοκρατία διεκδικεί βέβαια κάποια προτεραιότητα γιατί οι συνέπειες στη δημόσια ηθική και πολιτική είναι ευρύτερες και σοβαρότερες από τις προθέσεις και τις προσωπικές επιλογές και ένας αρνητικός κανονολογικός ωφελιμισμός που αποσκοπεί στην απάλυνση του πόνου δεν φαίνεται καταρχήν ξένος στη σφαίρα της βιοηθικής. Η καθολικότητα των αρχών της δεοντοκρατίας ωστόσο, η αμεροληψία και η αντιμετώπιση του ανθρώπου ως αυτοσκοπού και ποτέ ως μέσου προσφέρονται επίσης για ένα οικουμενικό ηθικό κώδικα και πρόσφατα έχει και θεωρητικά επιτευχθεί μία κάποια σύγκλιση ανάμεσα στη δεοντοκρατία και τον ωφελιμισμό.⁸ Μια μορφή αρεταϊκής ηθικής επικαλούνται οι υπέρμαχοι της 'συνείδησης του γιατρού' και αντίμαχοι της βιοηθικής σε οριακές καταστάσεις, που όμως τελικά δεν είναι παρά μια ιδιωτική πηγή επιταγών, ενώ η ηθική έχει δημόσιο χαρακτήρα και, αν δεν επιτυγχάνει ομοφωνία και αντικειμενικότητα, μπορεί να είναι τουλάχιστον διυποκειμενική. Η 'ηθική του διαλόγου', ο νεο-πραγματισμός, η 'αφηγηματική ηθική', η 'ηθική της ακεραιότητας' αλλά και η φεμινιστική 'ηθική της φροντίδας' προσφέρονται επίσης για μερικούς ως θεωρητική υποδομή της βιοηθικής. Δεν λείπουν ακόμη και οι υποστηρικτές της συνάφειας της βιοηθικής με πιο τεχνικές θεωρίες της φιλοσοφίας της πράξης όπως η 'θεωρία των παιγνίων' (game theory), η 'θεωρία της κοινωνικής ευημερίας' (social welfare theory) ή η θεωρία της απόφασης (decision theory).

Η πλαίσιοκρατία (contextualism) ωστόσο με βάση τα πραγματικά δεδομένα (Winkler-Coombs 1993: 4-5), καίτοι χωρίς να ευτελίζεται σε περιπτώσιολογία-καζουιστική, και η 'στοχαστική ισορροπία' ανάμεσα σε κοινές ενοράσεις, σταθμισμένες κρίσεις και βασικές, κοινά αποδεκτές, ηθικές αρχές (Ρωλς 2001) αποτελούν χρήσιμο υποκατάστατο της γραμμικής εφαρμογής ηθικών θεωριών στην πράξη. Ανεξάρτητα από την ηθική θεωρία που μπορεί να αποτελεί τη θεωρητική υποδομή στις ετυμηγορίες της βιοηθικής, σημασία έχει η συνέπεια, η αμεροληψία και ο σεβασμός της ανθρώπινης αξίας και ζωής.⁹ Η θεωρία δεν είναι απαραίτητη και δεν λείπουν οι υποστηρικτές του αντι-θεωρητικού χαρακτήρα της ηθικής γενικότερα (Βιεβιδάκης

1994). Η βιοηθική στην κριτική της στάση απέναντι σε αθέμιτες εφαρμογές των τεχνο- επιστημονικών επιτευγμάτων καθώς και σε τυχόν οικονομική και πολιτική εκμετάλλευσή τους επιστρατεύει κυρίως ορισμένες έννοιες-γέφυρες ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη, όπως είναι η δικαιοσύνη και τα δικαιώματα, και ένα σύνολο καθολικών αξιών ευρέως αποδεκτών για το ευ ζην, ένα κοινό, δηλαδή, σε όλους τους ανθρώπους και τους λαούς 'πυρήνα της ηθικότητας'.

Ήδη από την περασμένη δεκαετία αρχίζουν να κερδίζουν έδαφος ηθικές θεωρίες που βασίζονται στα δικαιώματα. Τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν ήδη επιτύχει μια διαπολιτισμική συναίνεση και προωθούν με βάση την ορθολογικότητα και την καθολικευσιμότητα το σχέδιο του Διαφωτισμού για ένα οικουμενικό ηθικό θεσμό της ζωής (Δραγώνα-Μονάχου 1986). Εκτός από τις βασισμένες στα δικαιώματα ηθικές θεωρίες του David Gauthier και του Alan Gewirth, του Carlos Nino και άλλων, τα ανθρώπινα δικαιώματα κατέχουν σημαντική θέση στην ηθική θεωρία του Jürgen Habermas, στην ηθικο-πολιτική του John Rawls και του Ronald Dworkin και καίρια θέση με αξιωματική αναγνώρισή τους στην πολιτική θεωρία του Robert Nozick (Δραγώνα-Μονάχου 1995: 325-352). Ο Gewirth εξάλλου στα πιο πρόσφατα έργα του και κυρίως στο άρθρο 'Common Morality and the Community of Rights' και στη μονογραφία *The Community of Rights* (1993, 1996) θεωρεί τα δικαιώματα πυρηνικά στοιχεία μιας κοινής ηθικής. Βλέπει τον σεβασμό των ανθρώπινων δικαιωμάτων ως την εκλογικευμένη εκδοχή της παγκόσμιας ηθικής αρχής του χρυσού κανόνα (Δραγώνα-Μονάχου 1999: 153). Και ένας οικουμενικός πυρήνας είναι αναγκαίος στη βιοηθική, διαφορετικά ίσως από άλλους κλάδους της εφαρμοσμένης και επαγγελματικής ηθικής όπου επαρκεί η γενίκευση (Δραγώνα-Μονάχου 2000: 223-225).

Έτσι, περισσότερο ίσως από τις άλλες ηθικές έννοιες, κατηγορίες και επιταγές ο σεβασμός των ανθρώπινων δικαιωμάτων μπορεί να αποτελέσει τη θεωρητική υποδομή που ίσως είναι αναγκαία στη βιοηθική στα πλαίσια μάλιστα μιας οικουμενικής μινιμαλιστικής ηθικής. Μπορεί ακόμη η θεωρητική θεμελίωση των ανθρώπινων δικαιωμάτων, παρά τις σημαντικές φιλοσοφικές προσπάθειες τουλάχιστον μισού αιώνα, να είναι ακόμη προβληματική (Δραγώνα-Μονάχου 1986: 219-238), όμως τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν χαρακτηριστεί ως πολιτισμικά γεγονότα καθολικής αποδοχής που γεφυρώνουν το χάσμα 'από το είναι στο πρέπει' (Putnam 1980: 305). Έχουν ακόμη θεωρηθεί ως η σπουδαιότερη επινόηση του πολιτισμού μας, προϊόντα ανθρώπινης δημιουργικότητας και εργασία για την αποφυγή καταστροφών και, θα

πρόσθετα, ανθαιρεσίας, ώστε μία ηθική ανθρώπινων δικαιωμάτων να δημιουργεί με ορθολογική συζήτηση την ηθική συνείδηση της ανθρωπότητας που δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις ως οδόφραγμα απέναντι σε κάθε εχθρική της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ενέργεια, να μπορεί να αντισταθμίσει την έλλειψη νομικής κατοχύρωσης και να αντικρούσει όλες τις ιδεολογίες που τα αντιστρατεύονται (Nino 1993) αλλά και να υπερβεί τον ηθικό δογματισμό, σχετικισμό και σκεπτικισμό (Dragona-Monachou 1998, Nickel 1987: IX, 75). Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που η UNESCO έχει ξεκινήσει την τελευταία δεκαετία ένα φιλόδοξο αλλά αδήριτα αναγκαίο φιλοσοφικό κατά βάση αλλά και διεπιστημονικό πρόγραμμα για μια οικονομική μινιμαλιστική ηθική με κοινές αξίες και με βάση τα ανθρώπινα δικαιώματα που αποσκοπεί να υπερβεί τον πολιτισμικό σχετικισμό στηριγμένη στην αρχή του διαλόγου (Δραγώνα- Μονάχου 1999: 157-162). Τα μεγάλα προβλήματα και διλήμματα που αντιμετωπίζει η βιοηθική επιβάλλουν μια ενιαία ηθική πολιτική και υπογραμμίζουν την ηθική ευθύνη όλων όσοι διαχειρίζονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τις τύχες των ανθρώπων και τα κοινά. Πολύ περισσότερο που στις μέρες μας τα ανθρώπινα δικαιώματα και οι προϋποθέσεις τους φαίνεται να κινδυνεύουν από τις πρόσφατες συνταρακτικές εξελίξεις της βιοτεχνολογίας.

Βιοηθική και ανθρώπινα δικαιώματα

Ο κίνδυνος όχι απλώς περιπτώσιακής παραβίασης αλλά και κατάφωρης καταπάτησης των ατομικών, αλλά και γενικότερα των ανθρώπινων δικαιωμάτων, από ποικίλα κέντρα εξουσίας μετά την ιλιγγιώδη εξέλιξη της βιοτεχνολογίας και τις άπειρες δυνατότητες της γενετικής μηχανικής έχει τελευταία δραματικά επισημανθεί. Εντελώς πρόσφατα τα φαντάσματα της επιστημονικής και φιλοσοφικής φαντασίας ανασταίνονται στο τελευταίο βιβλίο του γνωστού για το 'τέλος της ιστορίας', μέλους της αμερικανικής Συμβουλευτικής Επιτροπής Βιοηθικής, που αναφέρεται στον πρόεδρο, Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (2002). Το μετα-ανθρώπινο μέλλον μας ανακαλεί στη μνήμη τα αρχετά προφητικά βιβλία των Orwell και Huxley. Η απήχηση του βιβλίου αυτού αμέσως μετά την έκδοσή του, ανάλογη ίσως με τη *Σύγκρουση των πολιτισμών* του Huntington πριν πέντε χρόνια (Δραγώνα-Μονάχου 1999: 145-147), εξηγεί οπωσδήποτε, αν δεν δικαιώνει, τη διάχυτη αγωνία για ενδεχόμενη αλλαγή της ανθρώπινης φύσης, εξαφάνιση των παραδοσιακών α-

ξιών και τουλάχιστον περιθωριοποίησης των ανθρώπινων δικαιωμάτων από τη βιοτεχνολογική επανάσταση που τείνει να οδηγήσει σε μια 'μετα-ανθρώπινη φάση της ιστορίας'. Μια μεταβολή αυτού που είμαστε, τονίζει ο Fukuyama,¹⁰ αλλαγή της άποψης για την 'ισότητα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας', διασάλευση της ιδέας της καθολικότητάς της και επικράτηση της 'γενετικής ανισότητας' κυριότατα από την ευγονική και τις παρενέργειές της χρήσης της, 'θα έχει πιθανότατα αρνητικές συνέπειες για τη φιλελεύθερη δημοκρατία και τη φύση της ίδιας της πολιτικής'. Ο συγγραφέας διερωτάται βέβαια αν υπάρχει μια δεδομένη ανθρώπινη φύση που κινδυνεύει αμετάκλητα από τη βιοτεχνολογία. Γιατί, διαφορετικά, δεν διακυβεύονται ηθικά δικαιώματα που δήθεν απορρέουν από της φύση μας. Ανασύροντας ωστόσο, όπως επισημαίνεται¹¹ 'ένα είδος αριστοτελικής σκέψης', ορίζει την ανθρώπινη φύση ως 'το σύνολο των συμπεριφορών και των χαρακτηριστικών που είναι τυπικά του ανθρώπινου είδους και προέρχονται περισσότερο από γενετικούς παρά από εξωγενείς παράγοντες'. Ο νιτσεικός εσχατολογικός χαρακτήρας της θεωρίας, το διακύβευμα του ανθρωπισμού, της ελευθερίας και των ανθρώπινων δικαιωμάτων έχει αρχίσει να σχολιάζεται καυστικά¹². Παρόμοιοι φόβοι για ενδεχόμενη μεταβολή της ανθρώπινης φύσης και διακίνηση της ιδέας της ισότητας ως αναγκαίων όρων των ανθρώπινων δικαιωμάτων είχαν εκφραστεί μετριοπαθέστερα και αρκετά εύστοχα και στη χώρα μας εδώ και δυο χρόνια.

Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς στο ενδιαφέρον άρθρο του 'Βιοτεχνολογία και ανθρώπινα δικαιώματα' (7.5.2000) παρατηρεί:

'Η ταχύτατη πρόοδος στην αποκρυπτογράφηση των ατομικών γενετικών κωδίκων τείνει να αποδυναμώσει και να αναστρέψει τις θεμελιώδεις παραστάσεις μας για τη φύση του ανθρώπου. Τόσο η αφετηριακή παραδοχή της ελευθερίας της βουλήσεως όσο και το αξίωμα της φυσικής ισότητας και ισοδυναμίας των ανθρώπων ενώπιον του νόμου και των θεσμών θα πρέπει να συμπληρωθούν και να αναθεωρηθούν σε πολλές από τις προεκτάσεις τους'.

Με τον άνθρωπο 'εγκλωβισμένο στην προεγγεγραμμένη διαφορά του' κι έτσι 'εγγενώς διαφορετικό' από τον συνάνθρωπο, επισημαίνει, 'οι αφετηρίες των θεμελιωδών δικαιωμάτων θα εμφανισθούν αίφνης ως ανεπαρκώς κατοχυρωμένες'. Βλέπει έτσι 'την αναγνώριση ίσων δικαιωμάτων πρακτικά αλυσιτελή και κανονιστικά αντινομική' και με δεδομένη την ανισότητα και την 'προϊεράρχηση' των ανθρώπων και θεωρώντας το αίτημα του εμπλουτισμού των δικαιωμάτων δευτερεύον, φαίνεται να έχει τη γνώμη ότι 'ολόκληρο το νοηματικό σύστημα των ανθρώπινων δικαιωμάτων θα πρέπει να μετασχημα-

τιστεί' και να 'αναδιατυπωθούν οι προϋποθέσεις και τα όρια των ατομικών διεκδικήσεων ενώπιον του 'βιολογικού δικαστή'', αλλά οι τυχόν γενετικές διαφορές δεν συνιστούν ηθική ανισότητα για να επηρεάσουν την ιδέα των δικαιωμάτων. Σωστά τον απασχολούν ενδεχόμενα 'δικαιώματα στη γενετική τελείωση' και η αντιμετώπιση των γενετικών ανισοτήτων. Χωρίς να συνιστά περιορισμό της επιστημονικής έρευνας επισημαίνει την ανάγκη

‘ενός γενικού προβληματισμού που άπτεται ευθέως τόσο της κλωνιζόμενης εικόνας μας για τη ‘φύση του ανθρώπου όσο και τα ανθρώπινα δικαιώματα που στηρίζονται σέ αυτή την εικόνα’.

Ο Τσουνκαλάς θεωρεί τα προβλήματα ‘που τίθενται στην ανθρωπότητα’ όχι απλώς ‘βιοηθικά’ αλλά και ‘εξοχήν ‘βιοπολιτικά’ και ‘βιοκοινωνικά’ και τα εντοπίζει ‘στη διατύπωση ‘νέων δικαιωμάτων’ ενός μεταβαλλόμενου ανθρώπου , δικαιωμάτων τα οποία δεν είναι δυνατόν ποτέ να απαγονται από τη ‘φύση’ του ανθρώπου, αλλά, αντίθετα , θεσπίζονται ενάντια και εις πείσμα της φύσης’. Τα δικαιώματα πράγματι δεν συνάγονται από τη βιολογική φύση του ανθρώπου αλλά από τη ‘φύση’ του στην εποικοδομητική της έννοια (Donnelly 1985: 6). Οποσδήποτε όμως αδικεί τη ‘σημερινή’ ηθική όταν τη χαρακτηρίζει ‘στενόκαρδη και ολοένα και πιο αναχρονιστική’, γιατί η ηθική σήμερα είναι πιο ανοιχτή από ποτέ άλλοτε και δεν περιφρουρεί απλώς τα ανθρώπινα δικαιώματα που εξάλλου αποτελούν την υποδομή της, αλλά ακριβώς ως βιοηθική τώρα προβάλλει τον σεβασμό των ανθρώπινων δικαιωμάτων ως ασπίδα ενάντια στη λαίλαπα της τεχνο-επιστημονικής προόδου.

Δεν θα συζητήσω εδώ¹³ αν υπάρχει ή όχι μια ανθρώπινη φύση και δεν είναι η έννοια αυτή ανθρώπινη κατασκευή (Rameix 1996: 53) ούτε αν ο άνθρωπος είναι ‘το σύνολο των γονιδίων του’. Ούτε πώς και κατά πόσον η ανθρώπινη φύση ως βιολογικό και όχι ως ηθικό δεδομένο, αποτελεί πηγή των ανθρώπινων δικαιωμάτων (Κιντή 2000), ή αν μια έννοια ‘φυσικής ισότητας’ αποτελεί προϋπόθεσή τους. Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι μεταξύ άλλων ‘αρχεία’ αποφάσεων του ανθρώπου με βάση τις ανάγκες και τις μετα-ανάγκες του (MacDonald 1947). Αξίζει να σημειωθεί, για τη συνάφεια βιοηθικής- δικαιωμάτων, ότι ένα χρόνο πριν από την Οικουμενική Διακήρυξη, ήδη το 1947, συγκροτήθηκε ο Κώδικας της Νυρεμβέργης για την προστασία της ελευθερίας και της αξιοπρέπειας του ατόμου από τις καταχρήσεις και τις διαστρεφές του βιο-ιατρικού πειραματισμού.

Παρόμοιες με τις παραπάνω ανησυχίες βρίσκουμε ωστόσο και σε πιο πρόσφατες από την Οικουμενική Διακήρυξη διακηρύξεις και σε άλλους στο-

χαστές. Ήδη το 1968 στη Διακήρυξη της Τεχεράνης με την ευκαιρία του Παγκόσμιου Συνεδρίου για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα διαβάζουμε:

‘Ενώ οι πρόσφατες επιστημονικές ανακαλύψεις και η τεχνολογική πρόοδος έχουν ανοίξει απέραντες προοπτικές για οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική πρόοδο, εξελίξεις αυτού του είδους ωστόσο θέτουν σε κίνδυνο τα δικαιώματα και τις ελευθερίες του ατόμου και θα απαιτήσουν συνεχή προσοχή’.

Και δεν λείπουν επιφυλάξεις σχετικά με την επικαιρότητα της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων. Ο Hottois λ.χ. παρατηρεί ότι ενώ η τεχνο-επιστημονική ανάπτυξη βοήθησε στα νεότερα χρόνια την υπόθεση των ανθρώπινων δικαιωμάτων απελευθερώνοντας τους ανθρώπους από την άγνοια, τα τελευταία πενήντα χρόνια, μέσω μιας αμοραλιστικής ‘τεχνικής προσαχής’ οι τεχνο-επιστήμες ‘ανέπτυξαν τη δυνατότητα να τροποποιήσουν τη φύση συμπεριλαμβανομένης και της ανθρώπινης φύσης κατά ένα τρόπο που τείνει να έλθει σε σύγκρουση με το πνεύμα των ανθρώπινων δικαιωμάτων’. Βλέπει πάντως στην Οικουμενική Διακήρυξη να λείπει η φυσιοκρατική διάσταση μιας προ-δαρβίνειας αντίληψης της φύσης των παλαιότερων Διακηρύξεων και επισημαίνει και αυτός ότι μια στερήη στήριξη της ισότητας των ανθρώπινων όντων ενάντια στις γενετικές διακρίσεις ‘που έχει επενδυθεί στην ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων’, πρέπει να συμπληρωθεί με μια έννοια ‘ακριβοδικίας’ (equité) και ότι αρκετά άρθρα της Διακήρυξης αυτής έχουν βιοηθική αναφορά. Καίτοι κάποιες αξίες της φαίνονται ασυμβίβαστες με σύγχρονες τεχνοεπιστημονικές δυνατότητες που αφορούν κυρίως ρύθμιση των νέων δυνατοτήτων αναπαραγωγής και του μεγάλου και αμφιλεγόμενου προβλήματος της ευθανασίας, αυτό που κυρίως χρειάζεται κατ’ αυτόν είναι είτε προσθήκη κάποιων νέων άρθρων είτε συμπλήρωσή της με νέες Διακηρύξεις που παίρνουν υπόψη τους τα νέα δεδομένα σύμφωνα με τις αρχές της βιοηθικής (Hottois 2001: 315-321). Κι αυτό έχει ήδη αρχίσει να γίνεται για την αποσόβηση κυρίως ενδεχόμενων γενετικών διακρίσεων σε πανευρωπαϊκή και διεθνή κλίμακα με πρωτοβουλία κυρίως των Επιτροπών Βιοηθικής και σύμφωνα με τις αρχές της.

Πενήντα περίπου χρόνια μετά την ‘Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων’, το 1997, το Συμβούλιο της Ευρώπης προχώρησε στη ‘Ευρωπαϊκή Σύμβαση για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα και τη Βιοϊατρική’. Διαβάζουμε στο άρθρο 1:

‘Τα συμβαλλόμενα μέρη αυτής της Σύμβασης θα προστατεύουν την αξιοπρέπεια και την ταυτότητα όλων των ανθρώπινων όντων και θα εγγυώνται σε όλους χωρίς

καμιά διάκριση σεβασμό της ακεραιότητάς τους και των άλλων δικαιωμάτων και θεμελιωδών ελευθεριών αναφορικά με την εφαρμογή στην πράξη της βιολογίας και της ιατρικής'.

Κατά το άρθρο 11

‘απαγορεύεται κάθε διάκριση με βάση τη γενετική κληρονομιά’

και κατά το άρθρο 13

‘μόνο προληπτικοί, διαγνωστικοί και θεραπευτικοί σκοποί δικαιολογούν παρέμβαση στο ανθρώπινο γονιδίωμα’.

Σαφέστερη για την ενότητα αλλά και τη διαφορετικότητα των ανθρώπων είναι η ‘Οικουμενική Διακήρυξη για το Ανθρώπινο Γονιδίωμα και τα Ανθρώπινα Δικαιώματα’ της UNESCO το 1999 στο πλαίσιο του παγκόσμιου προγράμματος για την προστασία του ανθρώπινου γονιδιώματος το οποίο αποτελεί τη βάση

‘της θεμελιώδους ενότητας όλων των μελών της ανθρώπινης οικογένειας’ και έτσι κοινή ‘κληρονομιά της ανθρωπότητας’.

Στο κείμενο αυτό διασφαλίζεται η ελευθερία της έρευνας

‘που αποτελεί μέρος της ελευθερίας της σκέψης’ αλλά και διακηρύσσεται ‘το δικαίωμα του σεβασμού της αξιοπρέπειας του ατόμου, ανεξάρτητα από τα γενετικά του χαρακτηριστικά στα οποία δεν είναι τελικά αναγώγιμο, καθώς και ο σεβασμός της μοναδικότητας και ποικιλίας του’ (άρθρο 2).

Απαγορεύεται η εμπορευματοποίηση του ανθρώπινου γονιδιώματος στη φυσική του κατάσταση, η οποιαδήποτε διάκριση με βάση γενετικά χαρακτηριστικά και απαιτούνται ελεύθερη και ενημερωμένη συγκατάθεση του ενδιαφερομένου και αυστηρές προδιαγραφές για οποιαδήποτε έρευνα, θεραπεία ή διάγνωση που επηρεάζει το γονιδίωμα του και πρέπει να συντείνει αποκλειστικά προς όφελος της υγείας του. Σε καμιά περίπτωση δεν νοείται στο πλαίσιο αυτό

‘παραβίαση των ανθρώπινων δικαιωμάτων, των θεμελιωδών ελευθεριών και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας’ (άρθρο 6).

Τονίζεται ακόμη ότι καμιά σχετική με το ανθρώπινο γονιδίωμα έρευνα δεν πρέπει να επικρατεί του σεβασμού των ανθρώπινων δικαιωμάτων (άρθρο 10) ενώ πρακτικές αντίθετες με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια όπως η αναπαραγωγική κλωνοποίηση ανθρώπου ‘δεν θα επιτραπούν’ (άρθρο 11). Τέλος, στη διακήρυξη αυτή γίνεται λόγος για

‘ανεξάρτητες, πολυ-επιστημονικές και πολυφωνικές επιτροπές ηθικής για την εκτίμηση των ηθικών, νομικών και κοινωνικών ζητημάτων που προκύπτουν από την έρευνα στο ανθρώπινο γονιδίωμα και τις εφαρμογές της’ (άρθρο 16).

Ο σεβασμός των ανθρώπινων δικαιωμάτων λοιπόν αποτελεί το κυριότε-

ρο κριτήριο αξιολόγησης της τεχνο-επιστημονικής προόδου από τη βιοηθική που πρέπει κατά πρώτο λόγο ως οικουμενική ηθική να νοείται ως 'ηθική βασισμένη στα δικαιώματα'.

Με βάση τις ασφαλιστικές δικλείδες που κατοχυρώνει ο σεβασμός των ανθρωπινων δικαιωμάτων, η 'θετική' γενετική με την καινούργια πολύτιμη γνώση και τις θεμιτές για θεραπευτικούς σκοπούς παρεμβάσεις της μπορεί να βελτιώσει την ανθρωπίνη κατάσταση και να περιορίσει την κοινωνική αδικία που προέρχεται από τη γενετική λοταρία. Η συμμετοχή στις επιτροπές βιοηθικής εξάλλου και εκπροσώπων των υπό ηθική εκτίμηση βιο- και τεχνο-επιστημών δεν αφήνει τις σχετικές επιστήμες και την τεχνολογία έκθετες σε δογματισμό και υπερσυντηρητισμό, σε θρησκευτικές προκαταλήψεις και σε ατέρμονη φιλοσοφική θεωρητικολογία. Η βιοηθική δεν καταργεί την καθιερωμένη ούτε κομίζει μια νέα ηθική. Η βιοηθική αποτελεί ίσως αναγέννηση και πλήρωμα της ηθικής. Σωστά τέθηκε το ερώτημα πώς '...η ιατρική έσωσε τη ζωή της ηθικής' (Toulmin 1986: 265-275) και ακόμη, 'αν η ηθική δεν μπορεί να βοηθήσει την ιατρική, πρέπει να κλείσει το μαγαζί της' (Hare 1993: 1). Ούτε ίσως χρειάζεται νέες αξίες. Ξαναθυμίζει απλώς ότι 'πάσα επιστήμη χωρίζομένη αρετής πανουργία και ου σοφία φαίνεται'.

Σημειώσεις

1. Είναι χαρακτηριστικό ότι το βιο- ως πρώτο συνθετικό έχει έκτοτε εισχωρήσει και κάποτε επικρατήσει σε πολλές περιοχές της επιστήμης και του δικαίου, όχι μόνο με αφετηρία τη βιολογία αλλά και το περιβάλλον. Συχνά γίνεται λόγος για βιοκεντρισμό, βιοποικιλότητα, βιοδίκαιο, βιονόμο, βιοπροστασία, βιοτρομοκρατία, βιο-επικινδυνότητα, βιοτράπεζες, κ.λπ. Μερικοί νεολογισμοί μάλιστα είναι και δύσκολο να αποδοθούν στα ελληνικά, όπως bioindustrie, bioengineering κ.λπ. Βλ. σχετικά στην πολύ καλή *Νέα Εγκυκλοπαίδεια Ηθικής* των Hottis-Missa 96-148. Μερικοί όροι έχουν πλέον ευρύτερα καθιερωθεί, όπως η 'βιο-οικονομία' και η 'βιοπολιτική', συνεπίκουρη της βιοηθικής, ως 'κοινωνική, εθνική και διεθνής διαχείριση και ρύθμιση των προβλημάτων που προκύπτουν από την εξέλιξη της βιοτεχνολογίας'.

2. Πρόκειται για το Στρογγυλό Τραπέζι Υπουργών Έρευνας και Τεχνολογίας που πραγματοποιήθηκε στις 23-28 Οκτωβρίου 2001 στο Παρίσι στο πλαίσιο της 31ης Γενικής Συνέλευσης της UNESCO 'με σκοπό την ανταλλαγή απόψεων πάνω στα θέματα δεοντολογίας που θα πρέπει να διέπουν τις εφαρμογές των νέων τεχνολογιών στον τομέα της βιο-ιατρικής'. Είναι χαρακτηριστικό ότι αναζητήθηκαν εκεί οι βασικές αρχές της βιοηθικής 'με άξονα το σεβασμό των ανθρωπινων δικαιωμάτων'.

3. Έχω συζητήσει εκτενώς το εξαιρετικά αυτό σημαντικό απόσπασμα σε εκδήλωση της Δελφικής Εταιρείας και σε πιο πρόσφατο Συνέδριο για την αρχαία φιλοσοφία. Το κείμενο

της ανακοίνωσής μου με τίτλο 'Democritus on the Transformation of Man' πρόκειται να δημοσιευθεί στο περιοδικό *Διοτίμα*.

4. Πρόκειται για τον ορισμό που βρίσκουμε στη δεύτερη έκδοση της *Εγκυκλοπαίδειας Βιοηθικής* (πρώτη έκδοση 1975) που αναφέρει ο Albert Jonsen στο λήμμα *Medical Ethics*, (historical) στην *Encyclopedia of Ethics* των Becker and Becker (2001: 1070).

5. Βλ. *Καθημερινή* 2.6.2002 άρθρο από τον *Economist* με τίτλο 'Χάνουμε τον έλεγχο του εγκεφάλου μας' από την πρόοδο της νευροτεχνολογίας. Είναι φυσικό ως μη ειδική στο τεχνο-επιστημονικό μέρος να αντλώ τις πληροφορίες μου για τα πολύ τελευταία δεδομένα και από τις εφημερίδες που μάλιστα δείχνουν μεγάλη ευαισθησία και ευαισθητοποιούν αποτελεσματικά την κοινή γνώμη στα ηθικά προβλήματα.

6. Με τη διάκριση ανάμεσα σε περισσότερα είδη του αριστοτελικού 'δυνάμει' ο συγγραφέας του δημοσιευμένου στην εξαιρετική συλλογή των Kuczewski και Polansky άρθρου του υποστηρίζει ότι κατά τον Αριστοτέλη το έμβρυο με βάση το 'ουσιώδες δυνάμει' του (essential or substantial potentiality) πρέπει να εκληφθεί ως ενεργεία ον. Ο Αριστοτέλης ωστόσο αγνοεί τη διάκριση ανθρώπινου όντος και ανθρώπινου προσώπου.

7. Έχω συζητήσει τα νέα αυτά δικαιώματα του παιδιού, λ.χ. το δικαίωμα της νομιμοποίησης, της αναγνώρισης και επικοινωνίας με βιολογικούς γονείς, κ.λπ. και θέματα προστασίας του εμβρύου στην υπό έκδοση εισήγηση 'Αξίες, παιδεία, δικαιώματα' σε εκδήλωση της Διεθνούς Αμνηστίας το 2002. Βλ. σχετικά Β.Μ. Knoppers - Μ. J. Bernardi, 'Droits de l' enfant' και N. Massager, 'Droits de l' embryo' στη *Nouvelle encyclopedie de bioethique*, 309-315 και 363-367.

8. Αυτό μπορεί κανείς να το διακρίνει ιδιαίτερα στο ύστερο έργο του R. Hare για την ουσιώδη (substantive) και την εφαρμοσμένη ηθική και όχι για το μεταηθικό 'επιτακτισμό' του (rational universal prescriptivism) με τον οποίο έγινε κυρίως γνωστός.

9. Υπόδειγμα συζήτησης υπό το πρίσμα της βιοηθικής με βασικό κριτήριο την προστασία της ανθρώπινης ζωής αποτελεί η 'Γνωμοδότηση για την εισαγωγή ανθρώπινων εμβρυϊκών βλαστοκυττάρων' του Εθνικού Συμβουλίου Ηθικής της Γερμανίας, του οποίου προεδρεύει ο καθηγητής Σπύρος Σημίτης, που συζητήθηκε πρόσφατα στο Ινστιτούτο Γκαίτε και δημοσιεύτηκε μαζί με την 'Εισήγηση για τη χρήση βλαστοκυττάρων στη Βιοϊατρική Έρευνα και την Κλινική Ιατρική' της ελληνικής Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής με τον τίτλο *Βιοηθική και Βιοπολιτική*. Αθήνα: Σάκκουλας 2002.

10. Τις πληροφορίες αυτές τις αντλώ απο απόσπασμα από το νέο βιβλίο του δημοσιευμένου στην εφημερίδα *The Guardian* και αναδημοσιευμένο στην *Καθημερινή* (19.5.2002).

11. Βλ. κριτική παρουσίαση του βιβλίου από τον Μανώλη Πιμπλή στην εφημερίδα *Τα Νέα* 18-19.5. 2000.

12. Κυρίως από τον Peter Conrad όπως σχολιάζεται σε άρθρο του *Observer* αναδημοσιευμένο στην *Καθημερινή* (23. 5.2002).

13. Έχω συζητήσει εκτενώς το ζήτημα αυτό σε ανακοίνωσή μου (υπό έκδοση στα Πρακτικά) με τίτλο 'The Similarity of Humans in the Past and Now: Biotechnology and Human Rights' στο πρόσφατο (Οκτώβριος 2001) Διεθνές Συνμπόσιο Φιλοσοφίας στη Λυών με θέμα 'La difference anthropologique a l' ere des biotechnologies'.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Abel, F. (1988). 'La bioéthique, origine et developpement'. Σε J.-F. Malherbe (επιμ.). *Debuts biologiques de la vie humaine*. Paris: L' Harmatan.
- Badiou, A. (1998). *Η ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του κακού [L'ethique: Essai sur la conscience du mal]*, 1993]. Μετάφρ. Β. Σκολίδη-Κ. Μπόμπα. Αθήνα: Scripta.
- Beauchamp, T. (1999). 'Ethical Theory and Bioethics'. Σε Beauchamp T. - Walters L.(επιμ.). *Contemporary Issues in Bioethics*. Belmont: Wadsworth.
- Becker, L.-Becker Ch. (2001). *Encyclopedia of Ethics*. London: Routledge.
- Βιδάλης, Τ. (1999). *Ζωή χωρίς πρόσωπο*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Βιρβιδάκης, Σ. (1994). 'Η αριστοτελική ηθική και σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας'. Σε Δ. Ανδριόπουλος (επιμ.). *Αριστοτέλης. Αφιέρωμα στον J. Anton*. Αθήνα: Εστία.
- Boutin, Ch. (1999). 'Bioéthique et pensee unique'. Σε *Le mythe bioéthique*. Israel, L.-Memeteau G. (επιμ.). Paris: Bassano.
- De Marco, J.-Fox, R. (1986). *New Directions in Ethics*. London: Routledge.
- Donnelly, J. (1985). *The Concept of Human Rights*. London: Groom- Helm.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1986). *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα*. Αθήνα: Παπαζήσης .
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1995). *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: Ο αγλόφωνος στοχασμός*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Dragona-Monachou, M. (1995a). 'The Realist - Antirealist Debate and Applied Ethics'. Σε *The Present Commitments of Ethics. Immamich.I.* (επιμ.). Tokyo: Centre International de Philosophie et d' Esthetique.
- Dragona-Monachou, M. (1998). 'Need Secular Global Ethics Conflict with Cultural Traditions?' Σε *Cultural Traditions and the Idea of Secularization*, B.Chandel (επιμ.). Delhi: Center for Studies in Civilizations.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1999). 'Ηθική και θρησκεία για μια παγκόσμια πολυπολιτισμική κοινωνία'. Σε *Επιστήμη και Κοινωνία* 2-3.
- Δραγώνα-Μονάχου Μ. (2000). 'Ηθική φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα'. Σε *Ισοπολιτεία IV*.
- Δραγώνα-Μονάχου Μ. (2001α). 'Στο προσκήνιο πάλι η βιοηθική'. *Καθημερινή* 28.7.
- Δραγώνα-Μονάχου Μ. (2001β). 'Κλωνοποίηση και ηθική'. *Βραδυνή* 3.12.
- Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnological Revolution*. New York: Farrar .

- Gewirth, A. (1993). 'Common Morality and the Community of Rights'. Σε Outka G-Reeder J. (1993). *Prospects for a Common Morality*. Princeton. P.U.P.
- Gewirth, A.(1996). *The Community of Rights*. Chicago: C. U.P.
- Gilly, F.-N. (2001). *Ethique et genetique*. Ed Paris: Ellipses.
- Gorowitz, S. (2001). 'Bioethics'. Σε Becker L.- Becker Ch. (επιμ.). *Encyclopedia of Ethics*. London: Routledge.
- Hare, R. (1993). 'Medical Ethics: Can the Philosopher Help'? Σε Hare R. *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon.
- Hottois, G. (1993). 'Bioethique'. Σε Hottois G. Parizeau H. (επιμ.). *Les mots de bioethique*. Bruxelles: De Boeck.
- Hottois, G. (2001). Bioethique. Σε Hottois, G.- Missa, J.N. *Nouvelle encyclopedie de bioethique*. Bruxelles: De Boeck.
- Hottois, G. (2001). 'Droits de l' homme'. Σε Hottois G- Missa J-N. ό.π.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*. New York: Simon-Schuster.
- Israel, L. - Memeteau, G.(1999). *Le mythe bioéthique*. (επιμ.). Paris: Bassano.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*.Frankfurt: Suhrkamp.
- Jonsen, A. (2001). Medical Ethics. Σε Becker and Becker ό.π.
- Καλοκαιρινού, Ε. (2001). 'Η κλωνοποίηση και το μέλλον της ανθρωπότητας'. Σε Π. Αντωνίου (επιμ.). *Η κλωνοποίηση και ο σύγχρονος άνθρωπος*. Λευκωσία.
- Kemp, P. (1998). Le tournant bioéthique. Σε *Ethics and Law* 7.
- Κιντή, Β. (2000). 'Η έννοια του ανθρώπου και τα ανθρωπina δικαιώματα'. Σε *Ισοπολιτεία* IV.
- Κουμάντος, Γ. (2002). 'Οι γκρίζες ζώνες της ζωής'. *Καθημερινή* 2.6.
- Kuhse, E. and Singer, P. (1999). *Bioethics. An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- MacDonald, M. (1947). 'Natural Rights. *PAS* (97).
- Megone, Ch. (2000). Potentiality and Persons'. Σε Kuczewski M. and Polansky R. (επιμ.) *Bioethics: Ancient Themes in Contemporary Issues*. Cambridge: MIT.
- Nickel, J. (1987). *Making Sense of Human Rights*. Berkeley: B.U.P
- Nino, C. (1993). *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Clarendon.
- Putnam, H. (1980). 'Fact and Value'. Σε Hanfling, O. (επιμ.). *Fundamental Problems of Philosophy*. Oxford: O.U.P.

- Rameix, S. (1996). *Fondements philosophiques de l' ethique medicale*. Paris: Ellipses.
- Ρωλς, Τζ. (2001). *Θεωρία της δικαιοσύνης [A Theory of Justice, 1971]*. Μετ. Φ. Βασιλογιάννης et al. Αθήνα: Πόλις.
- Razis, D. (1996). *The Human Predicament*. (επιμ.). New York: Prometheus.
- Toulmin, S.(1986). 'How Medicine Saved the Life of Ethics'. Σε De Marco, J-Fox, R. *New Directions in ethics*. London: Routledge.
- Τσουνκαλάς, Κ.(2000). 'Βιοτεχνολογία και ανθρώπινα δικαιώματα'. *Το Βήμα* 7.5.
- Winkler, E.-Coombs, J. (1993). *Applied Ethics: A Reader*. Oxford: Blackwell.