



Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων
Σχολή Επιστημών της Αγωγής
Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
«Επιστήμες της Αγωγής»
Κατεύθυνση: «Ανθρωπιστικές Επιστήμες στην Εκπαίδευση»

Θέμα:

Ζητήματα Βιοηθικής.
Μια φιλοσοφική επανεξέταση

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

Ελένη Θεοφυλακτίδου
(Αρ. Μητρώου 354)

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:

Επιβλέπουσα: Μαρία Πουρνάρη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Π.Τ.Δ.Ε.

Μέλη: Σταμάτης Πορτελάνος, Επίκουρος Καθηγητής Π.Τ.Δ.Ε.
Κωνσταντίνος Ράντης, Επίκουρος Καθηγητής Τ.Φ.Π.Ψ.

Ιωάννινα 2016

**Ζητήματα Βιοηθικής.
Μια φιλοσοφική επανεξέταση**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία επανεξετάζει ορισμένα ζητήματα της ηθικής των Βιοεπιστημών από φιλοσοφική σκοπιά. Η Βιοηθική δημιουργήθηκε ως αναγκαιότητα και κλήθηκε να συγκροτηθεί ως ένας κλάδος που θα όριζε τους ηθικούς κανόνες της πρακτικής των Βιοεπιστημών και των τεχνολογιών τους στη νέα εποχή της τεχνοεπιστήμης. Διαμορφώθηκε ως διακλαδική έρευνα αποτελούμενη από τα επιστημονικά πεδία της Βιολογίας, της Ιατρικής, της Νομικής, της Κοινωνιολογίας, της Ιστορίας, της Θεολογίας και της Φιλοσοφίας. Εντούτοις, δεν αποτέλεσε απλώς μια μορφή πολυσυλλεκτικότητας, αλλά επιδιώκοντας τη διαμόρφωση ενός ενιαίου διεπιστημονικού πεδίου αναζήτησε κοινούς κανόνες ηθικής δεοντολογίας.

Η μεθοδολογία που ακολούθησε η Βιοηθική για τη συγκρότησή της ως κλάδου συνάδει με τη διαδικασία διαμόρφωσης μιας *πειθαρχίας* (discipline), εφόσον τα ζητήματά της καθορίστηκαν με αναφορά σε κοινά αποδεκτές αρχές μιας, κατά το δυνατόν, ενοποιημένης θεωρίας, ενώ κρίθηκε αναγκαία η σύνθεση διαφορετικών μεθόδων που να επιτρέπουν τη μετάβαση από τα προβλήματα στις λύσεις τους. Η Βιοηθική στηρίζεται κυρίως σε κανονιστικές θεωρίες, οι οποίες δομούν το πλαίσιο λήψης μιας ηθικής απόφασης, και κυρίως στη θεωρία του ωφελιμισμού και της δεοντοκρατίας. Ωστόσο, η ηθική ζωή ποικίλει σε τέτοιο βαθμό που καμία θεωρία δεν μπορεί να σταθεί επάξια των απαιτήσεών της. Προκειμένου οι άνθρωποι να μπορούν να συμμετέχουν σε μια κοινή ηθική αναγνωρίζονται τέσσερις βασικές αξίες, οι οποίες αποτελούν το θεμέλιο της Βιοηθικής. Πρόκειται για την αξία της αυτονομίας, της αβλάβειας, της ωφέλειας και της δικαιοσύνης. Για να βρίσκουν μια συνεκτική εννοιολόγηση αυτές οι αρχές θα πρέπει πρώτα να οριστούν τα οντολογικά όρια του ατόμου και του ηθικού προσώπου και, στη συνέχεια, να διασαφηνιστούν τα ηθικά όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου βίου.

ABSTRACT

The current project reviews some ethical issues of Bioscience from a philosophical point of view. Bioethics was created because of a necessity and it was asked to set up a special field that would determine the ethical rules of practicing Bioethics and their technologies in the new technoscientific era. It was also formed as an interdisciplinary research which consisted of the above scientific fields: Biology, Medicine, Law, Sociology, History, Theology and Philosophy. However, it was not just a form of inclusiveness but by seeking the formation of a united interdisciplinary field, it sought common ethical rules.

Bioethics followed a methodology for the constitution of a field which is consistent with the process of formation a discipline as long as the issues were defined according to the commonly accepted principles and under a unified theory as far as possible. Therefore, it was absolutely necessary to combine different methods which allow the transition from the problems to their solutions. Bioethics is mainly based on normative theories which construct the frame of making an ethical decision and on the utilitarian and deontological theory. However, moral life varies to such an extent that no theory can support these claims. If we really want people to join common ethics, we must acknowledge the four basic values which consists the foundation of Bioethics. These are the value of autonomy, the value of no harm, the value of utility and the value of justice. In order for these meanings to have coherence, we must firstly define the ontological limits of a human person and then to clarify the ethical limits between the private and public life.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	7
Κεφάλαιο 1: Η Βιοηθική ως διακλαδική έρευνα.....	12
1.1 Η αρχική συγκρότηση του κλάδου της Βιοηθικής.....	12
1.2 Η Βιοηθική ως πειθαρχία.....	15
1.3 Αναγκαιότητα και σκοπός της Βιοηθικής.....	20
1.4 Προβλήματα Βιοηθικής.....	24
Κεφάλαιο 2: Θεωρίες ηθικής φιλοσοφίας.....	29
2.1 Κανονιστική ηθική.....	29
2.2 Θεμέλια της Βιοηθικής.....	45
2.3 Μεταηθικά ζητήματα.....	49
Κεφάλαιο 3: Αξίες της Βιοηθικής.....	54
3.1 Η αξία της αυτονομίας.....	54
3.1.1 Αυτονομία και ενήμερη συγκατάθεση.....	57
3.2 Η αρχή της αβλάβειας.....	59
3.2.1 Ωφέλεια και ευημερία.....	61
3.3 Η αξία της δικαιοσύνης.....	63
3.3.1 Βιοηθική και Βιοδίκαιο.....	66
Κεφάλαιο 4: Οριακά προβλήματα.....	72
4.1 Η έννοια του ατόμου.....	72
4.2 Τα όρια του ηθικού προσώπου: Η περίπτωση του εμβρύου.....	75
4.3 Η ηθική της δημόσιας υγείας.....	82
4.4 Τα όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου βίου.....	85
Συμπεράσματα.....	89
Βιβλιογραφία.....	93

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα εργασία έχει ως στόχο να επανεξετάσει ορισμένα ζητήματα της Βιοηθικής υπό το πρίσμα της φιλοσοφικής προσέγγισης, διασαφηνίζοντας τον ίδιο τον χαρακτήρα του κλάδου της Βιοηθικής, καθώς και τις βασικές έννοιες και αρχές με βάση τις οποίες συγκροτείται η ίδια και διατυπώνει τα συναφή ερωτήματά της.

Η Βιοηθική ως ένας σχετικά νέος επιστημονικός κλάδος, εφόσον εμφανίστηκε μετά το Β΄ παγκόσμιο πόλεμο, και παρόλη την κριτική που δέχτηκε αρχικά, ήδη σήμερα, απολαμβάνει μιας ιδιαίτερα σημαντικής γενικής αποδοχής. Η δημιουργία της ήταν αποτέλεσμα της αδήριτης ανάγκης για τη συγκρότηση ενός κλάδου που θα μπορούσε να προσδιορίζει τους ηθικούς κανόνες της πρακτικής των Βιοεπιστημών στην εποχή της τεχνοεπιστήμης. Στον βαθμό που τα ζητήματα της Βιοηθικής αφορούν περιστάσεις, οι οποίες απαιτούν ορθοπραξία, διαφάνηκε η ανάγκη για επανεξέταση των ηθικών αξιών που την καθορίζουν. Η Βιοηθική προσπαθεί να προσθέσει την ηθική εξέταση των ζητημάτων με τρόπο ώστε να λαμβάνονται οι δέουσες αποφάσεις σε τομείς που συνδέονται με την υγεία και τη ζωή. Αποσκοπεί, όχι μόνο στο να ορίσει αρχές, αλλά και να επαναθεμελιώσει αξίες της νεοτερικότητας μέσα από την κατανόησή τους, φτάνοντας έτσι στη χάραξη ηθικών ορίων στα ηθικοπρακτικά θέματα που την αφορούν. Στην εργασία αυτή εξετάζεται το περιεχόμενο των ηθικών αξιών που φορτίζουν τη Βιοηθική, καθώς και τα χαρακτηριστικά των οριακών θεμάτων που ανακύπτουν κατά την επίλυση των βιοηθικών πρακτικών προβλημάτων.

Για τους παραπάνω σκοπούς, εξετάζονται οι βασικές ηθικές θεωρίες που θέτουν τα πλαίσια για την ανάπτυξη των επιχειρημάτων της Βιοηθικής. Ο κανονιστικός χαρακτήρας του κλάδου συνδέεται, ορισμένες φορές, με τις αρχές που πρέπει να διέπουν τη βιοεπιστημονική έρευνα, ενώ άλλες αναφέρεται στις κατάλληλες χαρακτηρολογικές αρετές του δρώντος. Οι διαφορές των δύο προσεγγίσεων, της ηθικής των αρχών και της ηθικής των αρετών, συστήνουν έναν έντονο φιλοσοφικό διάλογο, ο οποίος παρουσιάζεται, αναπτύσσοντας τα σχετικά επιχειρήματα, καθώς και την κριτική τους. Συνάγεται ότι η Βιοηθική κρίνει τις επιστημονικές πρακτικές άλλοτε με κριτήριο τις συνέπειές τους και

άλλοτε με κριτήριο τα εγγενή χαρακτηριστικά τους. Το ιδιαίτερο θέμα που απασχολεί την εργασία είναι η δυνατότητα αξιοποίησης των σχετικών αξιώσεων για τη δικαιολόγηση των βιοηθικών κρίσεων, ώστε να αποτελούν εγγύηση της επίλυσης των νέων προβλημάτων που αφορούν στη Βιοηθική.

Επομένως, η ανάλυση έρχεται αντιμέτωπη με τα ηθικά διλήμματα της Βιοηθικής, η εξέταση των οποίων αποκαλύπτει τον οριακό τους χαρακτήρα ως προς τις σημασίες των σχετικών εννοιών αλλά και των δυνατών λύσεων που δίνονται. Εφόσον η ικανότητά μας να χειραγωγούμε τα ανθρώπινα βιολογικά χαρακτηριστικά αυξάνεται με γοργούς ρυθμούς και δημιουργεί νέες μορφές διαπροσωπικών σχέσεων, απαιτείται μια επαναθεώρηση των ηθικών διαστάσεων της πρακτικής δυνατότητας του υποκειμένου, και ίσως επανεξέταση της ίδιας της έννοιας της υποκειμενικότητας στη σχέση της με την ηθική. Συγκεκριμένα, η οριακή φύση του εμβρύου ή η ηθική της έκτρωσης αξιώνουν περαιτέρω εμβάθυνση της σχετικής φιλοσοφικής έρευνας. Ακόμη, ιδιαίτερο ενδιαφέρον εντοπίζεται και γύρω από τα όρια που διαχωρίζουν τον ιδιωτικό από τον δημόσιο χώρο, καθώς ορισμένες εφαρμογές της βιοτεχνολογίας παραβιάζουν την αυτονομία του ατόμου. Τέλος, οι τρόποι με τους οποίους η Βιοηθική συλλαμβάνει τα παραπάνω ζητήματα και οι ηθικές αντιμαχίες που αναπτύσσονται στους κόλπους της έχουν ως συνέπεια τον μετασχηματισμό του ίδιου του κλάδου.

Η εργασία δομείται από τέσσερα κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζεται η πορεία της αρχικής συγκρότησης του κλάδου της Βιοηθικής και εξετάζονται οι λόγοι που συνέβαλαν στη συνεργασία, σε ιστορικό, κοινωνικό και φιλοσοφικό επίπεδο. Εξετάζεται ο τρόπος με τον οποίο ελέγχονται τα ηθικά προβλήματα της βιοεπιστημονικής πράξης, ώστε να τεθούν οι όροι διαφάνειας καθώς και λογοδοσίας στις εφαρμογές της επιστημονικής έρευνας, που άπτονται των θεμελιωδών ανθρώπινων δικαιωμάτων όπως η ατομική ελευθερία. Στη συνέχεια, διερευνάται αν η Βιοηθική μέσα από την πορεία διαμόρφωσής της κατάφερε να αποτελέσει μια μορφή *πειθαρχίας* (discipline), αν δηλαδή τα ζητήματά της καθορίζονται με αναφορά σε κοινά αποδεκτές αρχές, οι οποίες στηρίζονται στη βάση μιας, σε έναν βαθμό, ενοποιημένης θεωρίας, και αν χρησιμοποιείται μια σύνθεση μεθόδων για να επιτευχθεί η μετάβαση από τα προβλήματα στις λύσεις τους. Έπειτα, παρουσιάζονται οι λόγοι που καθιστούν τη Βιοηθική αναγκαία, ο σκοπός που αυτή πρεσβεύει και οι δεσμεύσεις που

πρέπει να τηρεί για την εύρυθμη ανάπτυξη του κλάδου. Ακόμη, γίνεται αναφορά στην ηθική διάσταση των προβλημάτων της Βιοηθικής και στις συνέπειές τους, οι οποίες επιδρούν στον ανθρώπινο πολιτισμό στο σύνολό του και στην ανθρώπινη ιστορική εξέλιξη. Παράγονται νέα κρίσιμα ερωτήματα σχετικά με πολλές πλευρές της ζωής, τα οποία με βάση την παραδοσιακή ηθική θεώρηση δεν εντάσσονταν στο πεδίο του ηθικού προβληματισμού. Πώς μπορεί να διασφαλιστεί η δημόσια ηθική λογοδοσία της βιοεπιστημονικής έρευνας και των τεχνολογιών της απέναντι στους αποδέκτες της; Τι είδους σχέση πρέπει να έχει ένας γιατρός με τον ασθενή του; Είναι θεμιτός ο πειραματισμός πάνω σε ανθρώπινα έμβια όντα, συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπινων εμβρύων; Είναι θεμιτή η χρησιμοποίηση των ζώων ή ακόμη και των άβιων οντοτήτων στην έρευνα; Πότε επιτρέπεται η θεραπευτική και πότε η αναπαραγωγική κλωνοποίηση; Κάτω από ποιες συνθήκες πραγματοποιείται η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή; Είναι αναγκαία η προγεννητική εξέταση; Ποιοι είναι οι κανόνες που πρέπει να διέπουν την μεταμόσχευση των ανθρώπινων οργάνων; Πώς σχετίζεται η ευθανασία με την αυτονομία;

Στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζονται οι θεωρίες της κανονιστικής ηθικής που πλαισιώνουν τα ηθικά διλήμματα στον κλάδο της Βιοηθικής. Αρχικά, τίθεται το ερώτημα αν οι θεωρίες που δομούν το πλαίσιο για να χαρακτηριστεί μια πράξη ορθή ή μη ορθή πρέπει να εστιάζουν στις πράξεις, δηλαδή στις αρχές, ή στον εξατομικευμένο χαρακτήρα, δηλαδή στις αρετές. Παρατίθενται τα επιχειρήματα των δύο αντίστοιχων θεωριών, πρώτον της θεωρίας των αρχών και δεύτερον της αρετιακής θεωρίας, και προτείνονται ενδεχόμενες λύσεις για την άρση της σύγκρουσης μεταξύ των αρχών ή μεταξύ των αρετών. Επίσης, εξετάζεται η δυνατότητα σύνθεσης αυτών των δύο θεωριών, όσον αφορά το ποια βρίσκεται σε θέση υπεροχής έναντι της άλλης και το σε ποια βάση πρέπει να δικαιολογούνται οι ηθικές κρίσεις. Στη συνέχεια, εφόσον επιχειρηματολογηθεί ότι η Βιοηθική επικεντρώνεται κυρίως στις πράξεις, το ερώτημα που προκύπτει είναι αν μια πράξη θα πρέπει να κρίνεται ηθικά με βάση τις συνέπειές της ή με βάση τα εγγενή της χαρακτηριστικά. Οι θεωρίες που αντιμάχονται και πλαισιώνουν τα αντίστοιχα ερωτήματα στον κλάδο της Βιοηθικής είναι η θεωρία του ωφελιμισμού και η θεωρία της δεοντοκρατίας. Ως πιθανή απάντηση προτείνεται να αναζητηθεί μια ισορροπία ανάμεσα στις διαφορετικές θεωρίες, αναγνωρίζοντας ότι όλες έχουν δυνατά σημεία και αδυναμίες. Επιπλέον,

εξετάζεται σε ποιο βαθμό η Βιοηθική συμπεριλαμβάνει κανόνες και αναλύσεις μεταηθικής δικαιολόγησης των προϋποθέσεων που καθορίζουν τους σχετικούς κανόνες και τις αρχές ως όρους δυνατότητάς της.

Στο τρίτο κεφάλαιο αναλύονται οι βασικές αξίες με βάση τις οποίες διατυπώνονται τα ηθικά προβλήματα στη Βιοηθική. Πρόκειται για την αξία της αυτονομίας, την αξία της αβλάβειας, την αξία της ωφέλειας και την αξία της δικαιοσύνης. Από την όσμωση της συνεξέτασης των ηθικών προβλημάτων των Βιοεπιστημών και από σκοπιά φιλοσοφική, η Βιοηθική εξελίχθηκε σε ένα υπόδειγμα αναστοχαστικής ανάλυσης που επιτρέπει στο υποκείμενο την αυτόνομη και συνειδητή επιλογή της απόφασής του να δεχτεί φροντίδα. Αρχικά, αναλύονται οι διαφορετικές φιλοσοφικές πραγματεύσεις της έννοιας αυτονομία, οι οποίες αναδεικνύουν τις επίμαχες προϋποθέσεις στις οποίες στηρίζονται και, συναφώς, δικαιολογούν την κρισιμότητα που αποκτά η έννοια της ατομικής αυτονομίας, στο πλαίσιο της σύγχρονης συζήτησης στον κλάδο της Βιοηθικής. Αυτή η ανάλυση αποτελεί το βασικό στοιχείο για την κατανόηση της σχέσης μεταξύ αυτονομίας και ενήμερης συγκατάθεσης. Μια σειρά παραδειγμάτων, όπως οι αποφάσεις που σχετίζονται με την αναπαραγωγή, καταδεικνύουν ότι η ταύτιση της αυτονομίας με την ενήμερη συγκατάθεση οδηγεί σε πρακτική απροσδιοριστία κατά τη λήψη ηθικών αποφάσεων. Και τούτο διότι, σε πολλές περιπτώσεις, οι δρώντες αποφασίζουν ατομικά όχι όμως και αυτόνομα. Έπειτα, αναζητούνται τα όρια που διακρίνουν την αρχή της μη βλάβης από την αρχή της ωφέλειας, καθώς, όταν γίνεται λόγος για ηθική στο πλαίσιο των ζητημάτων που απασχολούν τη Βιοηθική, δεν αρκεί απλώς να διασφαλίζεται ότι ένα άτομο αντιμετωπίζεται με σεβασμό της αυτονομίας του και ότι δεν του προκαλείται καμία βλάβη, αλλά και ότι προωθείται η ευημερία του. Η τέταρτη αρχή που αναλύεται είναι η αρχή της δικαιοσύνης, καθώς αποτελεί το θεμέλιο λίθο για την επίτευξη της κοινωνικής συνοχής. Τέλος, εξετάζεται αν ο καθορισμός των αρχών που διέπουν την ηθική σκέψη στη Βιοηθική είναι επαρκής συνθήκη για τον καθορισμό της λήψης ηθικών αποφάσεων ή αν θα πρέπει να δημιουργηθεί και ένα ανοικτό θεσμικό πλαίσιο που δεν θα κατευθύνει, αλλά θα καθορίζει της ηθικές αποφάσεις, και αν δημιουργηθεί κατά πόσο θα είναι αποτελεσματικό.

Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο εντοπίζονται τα διλήμματα και τεκμαίρονται τα χαρακτηριστικά που κάνουν την εφαρμογή των αξιών να θέτει όρια. Αρχικά, διερευνάται το πώς ορίζεται το άτομο, ώστε οι ηθικές αρχές να

βρίσκουν μια συνεκτική εννοιολόγηση πάνω σε αυτό και το κατά πόσο έχουν όλα τα άτομα τα ίδια ηθικά χαρακτηριστικά ή αντιθέτως η προσωπικότητα είναι ζήτημα βαθμού. Στη συνέχεια εννοιολογείται το ηθικό πρόσωπο καθώς αποτελεί προϋπόθεση για την περίπτωση του εμβρύου και των δικαιωμάτων του. Το ερώτημα που εξετάζεται υπό το πρίσμα της αριστοτελικής θεώρησης είναι εάν το έμβρυο αξίζει να έχει την ίδια ηθική μεταχείριση που αξίζει να έχει ένα πιο αναπτυγμένο ανθρώπινο ον. Ακολούθως, εξετάζεται ποιοι λόγοι δικαιολογούν την παρέμβαση της δημόσιας υγείας, ποιες είναι οι υποχρεώσεις των επαγγελματιών της υγείας όταν πρέπει να παρέμβουν και για ποιον οφείλουν να το κάνουν. Το τελευταίο ζήτημα που εξετάζεται είναι ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο η Βιοηθική έχει συλλάβει τη διαφορά μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού, καθώς και τα ηθικά διλήμματα που προέκυψαν από αυτόν τον διαχωρισμό δημόσιου και ιδιωτικού βίου στα ζητήματα που έχουν να κάνουν με την ενημέρωση των ασθενών.

Η θέση που υποστηρίζει η παρούσα εργασία είναι ότι ο κλάδος της Βιοηθικής συστήνεται εγγενώς με βάση το ηθικό ερώτημα περί του πρακτέου. Εφόσον οι Βιοεπιστήμες, όπως και όλες οι επιστήμες, δεν είναι αξιακά ουδέτερες, το ηθικό περιεχόμενο των επιταγών και των κανόνων με βάση τους οποίους πραγματοποιούνται οι βιοεπισημονικές εφαρμογές καθορίζει όχι μόνο τις πρακτικές επιλογές, αλλά και την εκ των υστέρων αξιολόγηση των συνεπειών τους.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Η ΒΙΟΗΘΙΚΗ ΩΣ ΔΙΑΚΛΑΔΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ

1.1 Η αρχική συγκρότηση του κλάδου της Βιοηθικής

Τα επιτεύγματα των σύγχρονων Βιοεπιστημών και της Βιοτεχνολογίας, τα οποία επέφεραν ισχυρή επίδραση στις σύνθετες σχέσεις επιστήμης και κοινωνίας, κατέστησαν αδήριτη ανάγκη τη συγκρότηση ενός κλάδου που θα μπορούσε να προσδιορίζει τις ηθικές διαστάσεις της πρακτικής των επιστημών αυτών στην εποχή της τεχνοεπιστήμης. Η απάντηση σε αυτό το αίτημα ήρθε με τη γένεση της Βιοηθικής, η οποία κατ' αρχάς συγκροτήθηκε στο πλαίσιο της επιστημονικής συζήτησης για την ηθικοπολιτική της επιστήμης και την ευθύνη των επιστημόνων. Τα ειδεχθή πειράματα, που είχαν ήδη γίνει πάνω σε ανθρώπινα υποκείμενα στη βιοϊατρική έρευνα, από τις αρχές της δεκαετίας του '30 και συνεχίστηκαν για πολλά χρόνια μετέπειτα, οδήγησαν στο αίτημα για δημόσιο έλεγχο και ηθική λογοδοσία από την πλευρά της επιστήμης.

Ορόσημο για τη συγκρότηση του κλάδου της Βιοηθικής αποτέλεσε η δίκη της Νυρεμβέργης 1946–47, στην οποία δικάστηκαν οι γιατροί που είχαν συνεργαστεί με τους Ναζί ως υπεύθυνοι για μια σειρά από απάνθρωπα πειράματα ευγονικής πάνω σε ανθρώπους, την περίοδο του ναζισμού στη Γερμανία. Καρπός της δίκης αυτής ήταν η διατύπωση δέκα αρχών, δεσμευτικών για κάθε έρευνα που διεξάγεται μέσω πειραμάτων και χρησιμοποιεί ανθρώπινα υποκείμενα, αναδεικνύοντας ως απαραβίαστη την αρχή της αξιοπρέπειας και της αυτονομίας του προσώπου. Επομένως, από αυτή τη δίκη δόθηκε το έναυσμα για να ανοίξει ένας δημόσιος διάλογος σχετικά με την ηθική προβληματική που διέπει την επιστημονική έρευνα, σε συνάρτηση, ασφαλώς, με τις αντίστοιχες βιολογικές, οικονομικές, κοινωνικές και ιστορικές διαστάσεις. Η έντονη δημόσια συζήτηση που αναπτύχθηκε είχε ως αντικείμενο έναν μακρύ κατάλογο ηθικά απαράδεκτων πειραμάτων που διεξάγονταν πάνω σε ανυποψίαστους και συνήθως κοινωνικά υστερημένους πολίτες. Τώρα, η εμπιστοσύνη των πολιτών απέναντι στις ελπιδοφόρες, κατά τα λεγόμενα τους, δυνατότητες των ιατρικών και επιστημονικών κοινοτήτων άρχισε να κλονίζεται ανεπανόρθωτα. Κοινωνικά κινήματα, όπως για παράδειγμα κινήματα κατά ή υπέρ της έκτρωσης συνέβαλαν

στη διαμάχη με τη δράση τους στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, ασκώντας οξεία κριτική στον τρόπο με τον οποίο έβρισκαν εφαρμογή τα ιατρικά επιτεύγματα τα οποία οδηγούσαν στον κοινωνικό έλεγχο και στη χειραγώγηση του βίου των πολιτών. (Θεοφυλακτίδου, 2014)

Ο νέος ηθικοπρακτικός προβληματισμός που γεννήθηκε ως προανάκρουσμα της συγκρότησης της Βιοηθικής ως κλάδου, διατύπωσε το αίτημα για την αναγκαιότητα ύπαρξης δεοντολογίας στην ιατρική, δηλαδή για τον καθορισμό των κριτηρίων και των προϋποθέσεων της σχετικής έρευνας, την οποία είχε ιδιοποιηθεί ο ιατρικός πατερναλισμός που κυριαρχούσε εκείνη την περίοδο. Ακολούθως, οι ραγδαίες εξελίξεις στη Βιοϊατρική και τη Βιοτεχνολογία απαίτησαν νέους όρους προσέγγισης των ερευνών, για να διαπιστωθεί εάν αυτές συγκρούονταν με τις ισχύουσες αρχές της έρευνας. Εντοπίστηκαν ζητήματα, π.χ. σχετικά με την ευθανασία ή τη σύλληψη ενός εμβρύου, τα οποία, ενώ προηγουμένως τα καθόριζε η τυχαιότητα της φύσης, τώρα είχαν αρχίσει να μετασχηματίζονται σε θέματα επιλογής της ανθρώπινης παρέμβασης. Συνεπώς, η εξέλιξη αυτή, ανέδειξε την ανάγκη για διασάφηση των ηθικών εννοιών και κριτηρίων αξιολόγησης των σχετικών θεωρήσεων και των συνεπειών από την εφαρμογή των οικείων επιστημονικών και των τεχνολογικών επιτευγμάτων, οδηγώντας στην καίρια συμβολή της Βιοηθικής. (Τσινόρεμα, 2006)

Πώς διαμορφώθηκε ο χαρακτήρας της Βιοηθικής ως κλάδου; Σε ποιο βαθμό η Βιοηθική συμπεριέλαβε τη φιλοσοφική ανάλυση εννοιών, κανόνων και της δικαιολόγησης των προϋποθέσεων που θεμελιώνουν τις σχετικές αρχές της ως όρους δυνατότητας μιας ηθικής των Βιοεπιστημών;

Η ηθική και μεταηθική υπό το πρίσμα του Λογικού Θετικισμού είχαν εστιάσει τη συζήτηση απλώς στη λογική ανάλυση του νοήματος των ηθικών όρων και στη λογική αποσαφήνιση των ηθικών προτάσεων, κρατώντας απόσταση από την ηθική κανονιστικότητα της επιστημονικής έρευνας και αφήνοντας την ηθική, και εν προκειμένω τη Βιοηθική, στην αρμοδιότητα των εμπειρικών επιστημών και μόνο. Έχοντας, όμως, η θετικιστική Βιοηθική αποφύγει οποιαδήποτε κανονιστική παραδοχή για τα καίρια κοινωνικά προβλήματα, παρέμενε μεθοδολογικά σκεπτικιστική ως προς τη δυνατότητα θεμελίωσης ηθικών αρχών της επιστημονικής πράξης. (Τσινόρεμα, 2006)

Χρειάζεται η Βιοηθική μια απάντηση στο αίτημα για μια ηθικοπρακτική προσέγγιση που θα μπορούσε να ανταποκριθεί ηθικά στις νέες αλλαγές του

επιστημονικού υποδείγματος; Πώς θα ελεγχθούν τα όρια της βιοεπιστημονικής πράξης, ώστε να τεθούν όροι διαφάνειας καθώς και λογοδοσίας στις εφαρμογές της επιστήμης αλλά και της πρακτικής της επιστημονικής έρευνας που αφορούν τα θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα όπως η ατομική ελευθερία και θα ρίχνει φως σε ζητήματα προσωπικής και δημόσιας ευθύνης; Η εναλλακτική πρόταση για μια ηθικά δεσμευμένη Βιοεπιστήμη θα υποστηρίξει ότι «η ανάδυση της Βιοηθικής μπορεί να κατανοηθεί εντός του πλαισίου μιας δημόσιας απαίτησης για μια κοινωνικά εμπλουτισμένη κανονιστική ηθική στην εποχή της (βιο)τεχνοεπιστημονικής επανάστασης». (Τσινόρεμα, 2006: 226)

Η Βιοηθική, κινούμενη ανάμεσα στη φύση, την επιστήμη και την κοινωνία, καλείται, τώρα, να διευρύνει τον φιλοσοφικό προβληματισμό της ηθικής αξιολόγησης ώστε να στοχαστεί ουσιαστικές παραμέτρους, που αφορούν τη σχέση επιστήμης, τεχνολογίας, κράτους, οικονομίας και κοινωνίας. Η Βιοηθική διαμορφώνεται ως διεπιστημονικός κλάδος με τα επιστημονικά πεδία της Βιολογίας, της Ιατρικής, της Φιλοσοφίας, της Νομικής, της Θεολογίας, της Κοινωνιολογίας, και της Ιστορίας. Εντούτοις, δεν πρόκειται απλώς για μια μορφή πολυσυλλεκτικότητας, αλλά για ένα διεπιστημονικό πεδίο που εμπεριέχει την ηθική θεωρία. Η επανεξέταση του χαρακτήρα της Βιοηθικής, αν και άργησε να έρθει, βρήκε έρεισμα στη συνειδητοποίηση των πολιτών και του επιστημονικού κόσμου ως προς τη διαφύλαξη και προάσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και στην κριτική που ασκήθηκε για τις αυθαιρεσίες της επιστήμης που δεν δεσμεύεται ηθικά.

Σχετικά με το όνομα της Βιοηθικής και τον τρόπο με τον οποίο πρωτοσυστάθηκε ως διακριτός κλάδος, σημαντικό ρόλο έπαιξε το έργο του αγγλοσάξωνα ογκολόγου Van Rensselaer Potter. Ο Potter στα 1971, στο βιβλίο του *Bioethics. Bridge to the future*, έκανε λόγο για το είδος της κανονιστικής ηθικής που θα λάμβανε υπόψη της τις βιολογικές βάσεις των ανθρώπων και παράλληλα θα σεβόταν το περιβάλλον. Η μορφή της Βιοηθικής όπως ορίστηκε από τον Potter είχε το χαρακτήρα μιας οικολογικής ηθικής, καθώς αυτή διατύπωνε υποχρεώσεις του ανθρώπου όχι μόνο προς τον άνθρωπο, αλλά και προς τα υπόλοιπα έμβια όντα.

Ασφαλώς, η Βιοιατρική Ηθική δεν εξαντλείται στη Βιοηθική, όπως επίσης, οι Βιοεπιστήμες δεν εξαντλούνται στη Βιοιατρική. Η Βιοιατρική Ηθική αναφέρεται στην πρόοδο και στις εφαρμογές της Ιατρικής, ενώ η Βιοηθική, ως

ευρύτερος κλάδος, αναφέρεται στο σύνολο των θεματικών περί του πρακτέου όλων των Βιοεπιστημών, ανάμεσα στις οποίες δεσπόζουν η θεωρία και οι εφαρμογές της Ιατρικής, της Βιολογίας και της τεχνολογίας τους. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε η Βιοηθική αρχίζει να διαμορφώνεται με τη συνεργασία πολλών επιστημονικών και γνωστικών πεδίων, καθώς και της ηθικής φιλοσοφίας, εντός της οποίας είναι δυνατός ο κριτικός έλεγχος των επίμαχων δεοντολογικών κρίσεων και εννοιών. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο ανοικτής συνεξέτασης εντάσσεται και ο ισχυρός αντίλογος του φεμινιστικού κινήματος το οποίο διεκδικεί έναν εναλλακτικό λόγο στα βιοηθικά ζητήματα, μια διαφορετική προσέγγιση της Βιοηθικής, ιδίως σχετικά με τα νέα επιτεύγματα της Βιοϊατρικής. (Νικολαΐδης, 2006)

Εν τούτοις, μέχρι σήμερα, αρκετά χρόνια μετά την καθιέρωση του κλάδου, και παρά την εκτεταμένη σχετική βιβλιογραφία, ο κλάδος της Βιοηθικής χαρακτηρίζεται από ασάφειες ή αμφισημίες. Όπως θα καταδειχθεί πάντως, στον πυρήνα του δεν μπορεί παρά να εγγράφεται εγγενώς η φιλοσοφική ζητητική, εφόσον και η ιατρική ηθική, από την οποία προήλθε η Βιοηθική, θεωρείται κλάδος της εφαρμοσμένης ηθικής. (Δραγώνα, 2007/2008)

1.2 Η Βιοηθική ως πειθαρχία

Ανάμεσα στα βασικά ερωτήματα ως προς τον χαρακτήρα της Βιοηθικής ως κλάδου ξεχωρίζει το ερώτημα αν η Βιοηθική αποτελεί μια μορφή πειθαρχίας (discipline), ως «γνωστική περιοχή ή τάξη, προϊόν μιας ταξινόμησης του κόσμου της γνώσης, καθώς και ως πρακτική παραγωγής και αναπαραγωγής γνώσης, ασκούμενη μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο, η οποία υπακούει σε συγκεκριμένους κανόνες ή αρχές και υπόκειται σε ρυθμισμένες διαδικασίες και σχέσεις». (Σολομών, 1994: 7)

Ο Callahan, στο βιβλίο του *Bioethics as a Discipline* (1973), επισήμανε ότι η Βιοηθική δεν χαρακτηρίζεται ως μορφή απόλυτης πειθαρχίας, γιατί υπολείπεται μιας γενικής αποδοχής πειθαρχικών θέσεων, παιδαγωγικών και αξιολογικών κανόνων. Ωστόσο, αυτό το έλλειμμα πειθαρχίας προσέφερε στη Βιοηθική την ευκαιρία να επανακαθορίσει τον εαυτό της. Χρειαζόταν να

οριοθετήσει τα ζητήματα της αρμοδιότητάς της, ώστε να συλλάβει επαρκώς τα επίμαχα ηθικά διλήμματα. Συνεπώς, έπρεπε να αναπτύξει μεθόδους σύμφωνα με τις οποίες θα ανέλυε τα συγκεκριμένα ερωτήματα και οι οποίες θα στηρίζονταν στη βάση της φιλοσοφικής ανάλυσης, επιδιώκοντας δηλαδή την ορθολογική δικαιολόγηση των ηθικών κρίσεων, την ακριβή χρήση των όρων και τη συνέπεια των συμπερασμάτων. Παράλληλα όφειλε να δείξει ευαισθησία απέναντι στα συναισθήματα των υποκειμένων και στις πολιτικές και κοινωνικές επιρροές που δέχεται η συμπεριφορά τους. Ακόμα, η Βιοηθική ως κανονιστική πειθαρχία έπρεπε να προσφέρει τη διαδικασία που θα οδηγούσε στη δικαιολογημένη, εμπειριστατωμένη και ορθή λήψη της απόφασης, εφόσον επετύγχανε τον ορισμό των ζητημάτων, τις μεθοδολογικές στρατηγικές και τις διαδικασίες για τη λήψη αποφάσεων. (Callahan, 1973)

Το *Λεξικό της Οξφόρδης* (2010) περιγράφει την πειθαρχία ως «έναν κλάδο οδηγιών ή μάθησης» και κατονομάζει ως αντικειμενικές πειθαρχίες τη Θεολογία, τη Νομική, την Ιατρική και τη Φιλοσοφία. Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό η πειθαρχία οργανώνει τις πληροφορίες σε τμήματα με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι κατάλληλος να διδαχτεί σε αυτούς που επιθυμούν να τον μάθουν. Ο τρόπος με τον οποίο οι αντικειμενικές πειθαρχίες έχουν οργανώσει τις πληροφορίες τους συνεχίζει να υπάρχει στον ακαδημαϊκό χώρο με εκτενείς τροποποιήσεις και αρκετές προσθήκες.

Ωστόσο, η αρχική ιδέα της πειθαρχίας δύσκολα ικανοποιείται, αν σκεφτεί κανείς την περίπτωση ερευνητών ινστιτούτων και καθηγητών πανεπιστημίου που ενώ συμμετέχουν στην ίδια πειθαρχία έχουν λίγες κοινές θέσεις. Η διαφοροποίηση αυτή συμβαίνει και λόγω της συγχώνευσης των παλιών πειθαρχιών στις νέες, αλλά και της ασάφειας που παράγεται στα όρια της διεπιφάνειάς τους. Για παράδειγμα, η Χημεία και η Βιολογία συγχωνεύτηκαν στην επιστήμη της Βιοχημείας. Εντούτοις, οι μέθοδοι σε κάθε επιστήμη πολλαπλασιάστηκαν, ώστε οι υποστηρικτές του κλασικού, του μοντέρνου και του μεταμοντέρνου άρχισαν να αμφισβητούν ακόμα και την αναγκαιότητα ύπαρξης της πειθαρχίας. (Jonsen, 2004)

Σε μια προσπάθεια να συζητηθούν τα ηθικά, κοινωνικά και νομικά ερωτήματα που προέρχονταν από τις εξελίξεις στον κλάδο της Βιολογίας και της Ιατρικής, ο Callahan ίδρυσε το 1970 το Ινστιτούτο για την Κοινωνία, την Ηθική και τις Επιστήμες της Ζωής. Φιλόσοφοι, όπως ο ίδιος, θεολόγοι, υπότροφοι της

Νομικής, γιατροί και επιστήμονες της Βιοϊατρικής και της Κοινωνιολογίας συμμετείχαν σε μια διεπιστημονική συζήτηση για να δώσουν απαντήσεις στα νέα ζητήματα που είχαν προκύψει. Όλοι οι συμμετέχοντες της συζήτησαν διαπίστωναν με τον καιρό ότι δεν μοιράζονται την ίδια μέθοδο πειθαρχίας, ώστε να οδηγήσουν την έρευνα τους σε συγκρίσιμα συμπεράσματα. Απόρροια αυτής της ανεπιτυχούς σύγκλισης ήταν η απαίτηση για μια πειθαρχία, για μια κοινή μέθοδο που θα καθόριζε τα ζητήματα, θα παρέθετε τα δεδομένα αλλά και τις διαφωνίες και θα οδηγούσε σε κοινά συμπεράσματα. Αυτή την απαίτηση αναγνώρισε ο Callahan στο έργο του *Bioethics as a Discipline* (1973).

Οι δυσκολίες για τη δημιουργία μιας νέας πειθαρχίας στον κλάδο της Βιοηθικής δεν αποθάρρυναν όσους συμμετείχαν στην προσπάθεια να τη συγκροτήσουν. Παρόλο που εκπροσωπούσαν διαφορετικές πειθαρχικές βάσεις και δεν μπορούσαν εύκολα να αποχωριστούν τις παραδεδομένες τους συνήθειες, οι εταίροι της Βιοηθικής προσπάθησαν να αποβάλουν τις πιο δογματικές από αυτές. Για παράδειγμα, οι φιλόσοφοι εστίασαν το ενδιαφέρον τους στα ζητήματα της μεταηθικής έρευνας, που ήταν πιο απρόσιτη από όσους δεν ασχολούνταν με την εννοιολογική ανάλυση, χωρίς να μένουν προσκολλημένοι σε δεοντολογικά και σε τελεολογικά δόγματα. Ακόμη και οι θεολόγοι περιόρισαν τις βιβλικές και τις δογματικές αναφορές και προσπάθησαν να προσδώσουν στα διδάγματα αυτών των πηγών μια πιο κοσμική μορφή. Αυτά τα πρώτα βήματα καλής θέλησης και συνεργασίας, πέραν της καθιερωμένης πειθαρχίας, οδήγησαν στην εξέλιξη που είχε υποδείξει ο Callahan, δηλαδή στη θεωρητική ευρετική, τη διατύπωση αρχών και τη διαμόρφωση μεθόδων για τη λήψη αποφάσεων. (Jonsen, 1989)

Οι κλάδοι που κατά κύριο λόγο εισηγήθηκαν τις πειθαρχικές μεθόδους, που χρησιμοποιήθηκαν για την ανάλυση των ηθικών ζητημάτων, ήταν η Φιλοσοφία, αλλά και η Θεολογία. Ωστόσο, φιλόσοφοι και θεολόγοι που ασχολήθηκαν με την έρευνα της ηθικής θεωρίας παρά τον ενθουσιασμό τους για τον εμπλουτισμό της συζήτησης με τα νέα ερωτήματα που έθεταν οι Βιοεπιστήμες, δεν μπορούσαν ακόμα να διαχειριστούν με όρους πειθαρχίας την πραγματέυση αυτών των ζητημάτων.

Η ηθική φιλοσοφία, έχοντας ως βάση, κυρίως, τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* (1785) του Immanuel Kant και το *Ωφελιμισμός* (1861) του John S. Mill είχε αναδείξει βασικές ηθικές

έννοιες, αλλά και ηθικά προτάγματα. Αργότερα, όμως, το έργο του George E. Moore (1903) *Principia Ethica*, αμφισβητώντας τη βασική αρχή της ηθικής δικαιολόγησης των αρχών, όπως αυτή είχε υιοθετηθεί από τη δυτική φιλοσοφική παράδοση, υποστήριξε ότι έννοιες όπως το καλό ή το κακό δεν μπορεί να οριστούν με αναφορά σε φυσικές ιδιότητες. Η αναμενόμενη συνέπεια της θέσης του Moore, σχετικά με τον μη φυσικό χαρακτήρα των ηθικών κατηγορημάτων, οδήγησε στην αμφισβήτηση της ορθολογικής δικαιολόγησης της ορθότητας των ηθικών ισχυρισμών. Ακολουθώντας ο Λογικός Θετικισμός υποστήριξε ότι οι ηθικοί ισχυρισμοί αποτελούν απλώς εκφράσεις των προσωπικών κινήτρων. Έτσι, φάνηκε ότι η ηθική φιλοσοφία έπρεπε να περιοριστεί στην μεταηθική, ως λογική ανάλυση των ηθικών εννοιών, υιοθετώντας ουδέτερη στάση ως προς την ανάλυση συγκεκριμένων ηθικών προβλημάτων και προτάσεων περί του πρακτέου.

Ωστόσο, η μεταηθική δεν έθεσε στο περιθώριο την κανονιστική ηθική, ούτε την ενσωμάτωσε στο πεδίο της, καθώς η κανονιστική ηθική συνέχισε την ανάλυση των συγκεκριμένων ηθικών κανόνων, αντλώντας από την ηθική θεωρία του ωφελιμισμού, η οποία ήταν ευρέως αποδεκτή στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και συστήθηκε ως το αντίπαλο δέος στην κατηγορική προσταγή του Kant και την έννοια του καθήκοντος. Πάντως, οι διάφορες μορφές των επιχειρημάτων σχετικά με το ηθικό κριτήριο «καθήκον» μπορούν να επιμεριστούν σε δεοντολογικές και συνεπειοκρατικές, αποτελώντας σαφή διάκριση στην κανονιστική ηθική.

Ορισμένα πολιτικά και κοινωνικά γεγονότα γύρω στο 1960, όπως οι διαμαρτυρίες για τα κοινωνικά δικαιώματα ή για την ορθότητα ή όχι του πολέμου, προκάλεσαν νέα ηθικά διλήμματα και δελέασαν τους φιλόσοφους να αναμειχθούν στη θύελλα της δημόσιας συζήτησης που είχε ξεσπάσει. Τα βιοηθικά ζητήματα δεν παρουσιάζονταν τόσο επείγοντα όσο ο ρατσισμός ή η στρατιωτική βία, όμως ήταν αντικείμενο διάχυτης σκέψης και προβληματισμού. Έτσι, ενώ το ενδιαφέρον της κανονιστικής ηθικής είχε στραφεί στα τρέχοντα δημόσια προβλήματα, ένας συγκεκριμένος τομέας άρχισε να παίρνει μια μορφή πειθαρχίας.

Ορισμένοι ηθικοί φιλόσοφοι εντάχθηκαν στον χώρο των Βιοεπιστημών και προσπάθησαν να εφαρμόσουν τις πειθαρχικές αρετές τους στα ερωτήματα που ζητούσαν απάντηση. Αυτές οι διανοητικές αρετές αφορούσαν τη δικαιολόγηση των ισχυρισμών, τη σαφήνεια των εννοιών και τον έλεγχο της

ορθότητας των επιχειρημάτων, αποτελώντας το κοινό εργαλείο για την οικοδόμηση της πειθαρχίας. Συναφώς, τα κριτήρια αυτά συνέβαλαν στον καθορισμό ορισμένων ζητημάτων μέσα από την επικύρωση των κατάλληλων θεωριών και τη δικαιολόγηση των κοινών αρχών και στην ανάπτυξη των κατάλληλων μεθόδων που θα οδηγούσαν σε συμπεράσματα.

Αναπόδραστα, η Βιοηθική εισήχθη γρήγορα στις αίθουσες διδασκαλίας τόσο των ιατρικών σχολών όσο και των φιλοσοφικών τμημάτων. Η διδασκαλία της Βιοηθικής απαιτούσε ασφαλώς την οργάνωση του εκπαιδευτικού υλικού με πειθαρχημένο τρόπο. Το πρώτο οργανωμένο εγχειρίδιο που συσχέτισε τη φιλοσοφία με τα ηθικά προβλήματα στην ιατρική ήταν το *Moral Problems in Medicine*. (Gorovitz, et al., 1976) Το περιεχόμενο του βιβλίου περιείχε άρθρα που αναφέρονταν σε εφαρμοσμένα ηθικά ζητήματα και στηρίζονταν στα έργα κλασικών φιλοσόφων. Για παράδειγμα δημοσιεύτηκαν άρθρα που περιέγραφαν τη δυσκολία του γιατρού να πει την αλήθεια σε έναν ασθενή με καρκίνο και στηρίζονταν στη θεωρία του Kant σχετικά με τη δεοντολογική φύση του να λέει κάποιος την αλήθεια. Το πρώτο βήμα για την πειθαρχημένη οργάνωση της Βιοηθικής είχε επιτευχθεί.

Η διδασκαλία της Βιοηθικής δεν γινόταν να μείνει μόνο στις αίθουσες διδασκαλίας. Την ίδια εποχή, το αμερικάνικο Κογκρέσο ίδρυσε την Εθνική Επιτροπή για την Προστασία των Ανθρώπινων Υποκειμένων από τη Βιοϊατρική Έρευνα και την Έρευνα Συμπεριφοράς το 1974. Στόχος της Επιτροπής ήταν να καθορίσει τις αρχές που θα έπρεπε να διέπουν τη βιοϊατρική έρευνα και την έρευνα της συμπεριφοράς των ασθενών και να ορίσει τις κατευθυντήριες γραμμές που θα έπρεπε να ακολουθούνται στην έρευνα. Στο έργο αυτό συνέβαλε και η έρευνα πολλών θεολόγων και φιλοσόφων, που ανέλαβαν να εξηγήσουν τι σημαίνει ο καθορισμός των ηθικών αρχών και να προτείνουν ποιες αρχές θα ήταν κατάλληλες για την έρευνα. Οι ηθικές αρχές φάνηκε να είναι ο ασφαλής δρόμος που οδηγεί από το ηθικό ερώτημα στην ηθική απάντηση, η διαδικασία δηλαδή για τη λήψη απόφασης, όπως είχε επισημάνει ο Callahan. Η συνολική δουλειά όλων των συμμετεχόντων μαζί με τις αποφάσεις της Επιτροπής οδήγησαν στην *Αναφορά του Belmont*, η οποία όριζε ως αρχές το σεβασμό των ατόμων, την ωφέλεια, και τη δικαιοσύνη, και ενέταξαν σε αυτές τρία πρακτικά προτάγματα, την ενήμερη συγκατάθεση, την εκτίμηση οφέλους και βλάβης και τη δίκαιη επιλογή του υποκειμένου. Στη συνέχεια, αυτές οι αρχές τέθηκαν υπό

επεξεργασία και καθορίστηκαν πλήρως από τον θεολόγο James Childress και τον φιλόσοφο Tom Beauchamp στο μεγάλης επιρροής βιβλίο τους *Principles of Biomedical Ethics*. (Beauchamp και Childress, 1979)

Ανάμεσα στα στοιχεία που χαρακτηρίζουν την πειθαρχία και απαρτίζουν τη σημασία της ως κλάδου είναι η θεωρία, δηλαδή οι θέσεις που εξηγούν πώς πρέπει να συντεθούν και να αξιολογηθούν τα δεδομένα με τα οποία ασχολείται η πειθαρχία. Την περίοδο που η Βιοηθική έκανε τα πρώτα της βήματα, ως οργανωμένη πειθαρχία που αναζητούσε τις μεθόδους της, είχε δημοσιευτεί το έργο του John Rawls, *Theory of Justice* (Rawls, 1971). Πάνω σε αυτό το έργο στηρίχτηκε το βιβλίο του Robert Veatch, *Theory of Medical Ethics* (Veatch, 1984), ενώ το βιβλίο της Tristram Engelhardt, *Foundations of Bioethics*, ανασκεύασε τη θέση του Kant για την αυτονομία στην ηθική ζωή. (Engelhardt, 1986) Και τα δύο αυτά βιβλία αποτέλεσαν σημαντικούς τόπους για τη διαμόρφωση της φύσης της Βιοηθικής ως πειθαρχίας. Ωστόσο, αρκετοί ηθικοί φιλόσοφοι επιχειρηματολόγησαν εναντίον των θέσεων που προωθούσαν αυτά τα έργα. Ακόμα, όμως, και η επίθεση μιας αυστηρής κριτικής απέναντι σε μια άρτια δομημένη θεωρία αποτελεί στοιχείο πειθαρχίας, καθώς συμβάλλει στη συγκρότηση μιας ακόμη πιο άρτιας θεωρίας.

Εν κατακλείδι, η συζήτηση για τα επίμαχα κλαδικά προβλήματα της Βιοηθικής βρίσκεται σε εξέλιξη. Τα νέα ζητήματα που ανακύπτουν διαρκώς εγείρουν νέους προβληματισμούς και προκαλούν νέες αντιπαραθέσεις. Η βιβλιογραφία αυξάνεται με ταχείς ρυθμούς και πολλές σχολές προσφέρουν αντίστοιχα επικαιροποιημένα μαθήματα. Καθίσταται, ωστόσο, σαφές ότι η διαδικασία που ακολούθησε η Βιοηθική για τη συγκρότησή της ως κλάδου συνάδει με τη διαδικασία διαμόρφωσης μιας πειθαρχίας, εφόσον τα ζητήματά της καθορίζονται με αναφορά σε κοινά αποδεκτές αρχές, οι οποίες στηρίζονται στη βάση μιας, σε έναν βαθμό, ενοποιημένης θεωρίας, ενώ χρησιμοποιείται μια σύνθεση μεθόδων για να επιτευχθεί η μετάβαση από τα προβλήματα στις λύσεις τους.

1.3 Αναγκαιότητα και σκοπός της Βιοηθικής

Λόγω των ραγδαίων τεχνολογικών εξελίξεων, οι σημερινές κοινωνίες απαιτούν περισσότερο από κάθε άλλη φορά τον καθορισμό ηθικών κανόνων και ορίων

των Βιοεπιστημών. Η Βιοηθική προσπαθεί να προσθέσει την ηθική εξέταση των ζητημάτων με τρόπο ώστε να λαμβάνονται οι δέουσες αποφάσεις σε τομείς που συνδέονται με την υγεία και τη ζωή. Αποσκοπεί, όχι μόνο στο να ορίσει αρχές, αλλά και να επαναθεμελιώσει αξίες της νεοτερικότητας μέσα από την κατανόησή τους, φτάνοντας έτσι στη χάραξη ηθικών ορίων στα ηθικοπρακτικά θέματα που την αφορούν.

Κύριος σκοπός της Βιοηθικής είναι η ανάλυση και η κριτική των νέων προϋποθέσεων που επιβάλλουν οι βιοεπιστημονικές και οι πολιτικές αποφάσεις και η προσπάθεια δημιουργίας μιας γλώσσας συναινετικού διαλόγου, ώστε να ακούγονται όλες οι πλευρές που συμμετέχουν ή που επηρεάζονται από αυτές τις αποφάσεις. Διαπιστώνεται ότι η ηθικά ανέλεγκτη δραστηριότητα των Βιοεπιστημών, που στηρίζεται βέβαια στη σχετική τεχνολογία, έφερε ριζικές αλλαγές στα βασικά επιστημονικά δεδομένα, ιδιαίτερα στους τομείς της Ιατρικής και της Βιολογίας. Μπορεί αυτές οι αλλαγές να ευαγγελίζονται ελπίδα, όμως πάντοτε συνοδεύονται και από πολλά ερωτήματα ή και αρνητικές επιπτώσεις που προβληματίζουν όταν δεν ανησυχούν τις κοινωνίες. Και αυτό γιατί πλέον η Ιατρική δεν περιορίζεται απλώς στη διερεύνηση και τη θεραπεία των ασθενειών της ζωής, αλλά προβαίνει και στην ένσκηνη δημιουργική παρέμβαση.

Επομένως, υπό αυτές τις συνθήκες η γένεση της Βιοηθικής ήρθε ως επιβεβλημένη αναγκαιότητα. Η Βιοηθική παρουσιάζεται ως προϋπόθεση αντιμετώπισης των απειλών που προέρχονται από τις αυθαιρεσίες των σύγχρονων Βιοεπιστημών και από την άλογη χρήση των ευρημάτων της, η οποία μπορεί να έχει καταστροφικές συνέπειες τόσο για το άτομο όσο και για την κοινωνία. Η Βιοηθική βρίσκεται στο κέντρο των νέων πεδίων, των διάφορων θεσμών, των συζητήσεων περί δικαιωμάτων και αξιών και προσπαθεί να διατηρήσει μια ισορροπία ανάμεσα στην επιστημονική, φυσική και κοινωνική γνώση, αλλά και τις ανθρωπιστικές αξίες. Σκοπός είναι να ληφθούν ορισμένα μέτρα ασφαλείας για να διαβιούν όλοι οι άνθρωποι με υπεύθυνο τρόπο απέναντι στην ίδια τη ζωή τους, όπως και στη ζωή των άλλων. Αυτός είναι και ο λόγος που η Βιοηθική με βάση την επιστήμη της ζωής και της κοινωνίας, έχει στραμμένη την προσοχή της και στον ηθικό αναστοχασμό της έρευνας. Χωρίς να ανταγωνίζεται το έργο της επιστήμης, θέτει ερωτήματα και βρίσκει τις διεξόδους όπου υπάρχουν.

Εφόσον το έργο της Βιοηθικής αναδεικνύεται ως τόσο σημαντικό, όλοι έχουν υψηλές προσδοκίες από την επίτευξη των στόχων της. Η αποτυχία της θα οδηγούσε σε μία ακόμη πιο έντονη αμφισβήτηση όχι μόνο απέναντι στην ίδια αλλά και στην ηθική γενικότερα. Έτσι, για την εύρυθμη ανάπτυξη του κλάδου, προτείνεται η Βιοηθική να τηρεί ορισμένες δεσμεύσεις.

Σύμφωνα με τον Νικολαΐδη (2006), αρχικά πρέπει να αποφευχθεί ο μείζον κίνδυνος να θεωρήσει η Βιοηθική την εξειδίκευση ως αυτοσκοπό, να περιοριστεί δηλαδή στην ενασχόληση μόνο με τη ζωή καθεαυτή, παραβλέποντας πολλές άλλες πλευρές του ανθρώπινου βίου και της κοινωνίας. Επίσης, οφείλει να αποφεύγει την κινδυνολογία. Οι αποφάνσεις της και τα επιχειρήματά της προκειμένου να έχουν απήχηση και να πείθουν δεν πρέπει να στηρίζονται σε κινδύνους και πιθανότητες αλλά στα έγκυρα επιστημονικά δεδομένα. Επιπλέον, συνίσταται να αποφεύγεται η στείρα και μονότονη ηθικολογία, αλλά να στοχεύει σε ουσιαστική εμβάθυνση του θέματος και ενασχόληση με τα ζητήματα που προκύπτουν από αυτό. Σε καμία περίπτωση η Βιοηθική δεν μπορεί να χαρακτηρίζεται από μονομέρεια και δογματισμό. Άλλωστε, «η ηθική γίνεται ηθικισμός, όταν απολυτοποιείται, γίνεται αυτοσκοπός, απομονώνεται και ταυτίζεται με την αυστηρή τήρηση κανόνων μέσω λογοκρισίας και άλλων μέτρων». (Πορτελάνος, 2013: 20) Η Βιοηθική συνίσταται σε ηθικό προβληματισμό, ο οποίος οδηγεί στην ορθή κρίση στο πνεύμα της ελευθερίας και του σεβασμού των απόψεων όσων αυτή αφορά, αποφεύγοντας τις δογματικές απαγορεύσεις.

Πολύ σημαντική είναι η διάκριση της κριτικής από τις μεταφυσικές θεμελιώσεις. Σε αυτές τις περιπτώσεις η Βιοηθική αρθρώνεται με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορεί να αναμετριέται και να διακρίνει την κριτική κανονιστική ηθική από τις δογματικές υπερφυσικές αντιλήψεις.

Επιπροσθέτως, χαρακτηρίζεται ως αδυναμία η λειτουργία της Βιοηθικής να αντιμετωπίζει εκ των υστέρων τα βιοεπιστημονικά επιτεύγματα, διαπιστώνοντας ουσιαστικά τετελεσμένα γεγονότα. Βέβαια η αδυναμία αυτή μετριάζεται όταν η Βιοηθική δεν μένει απλώς θεατής των εξελίξεων, αλλά με βάση τις ηθικές αρχές που πρεσβεύει αξιοποιεί τη θεσμική δυνατότητα να αναζητά λύσεις στα προβλήματα που παρουσιάζονται. Άλλωστε, η Βιοηθική δεν είναι ένας κλάδος που χαρακτηρίζεται από στατικότητα, αλλά βρίσκεται σε

διαρκή ανανέωση ώστε να ανταπεξέρχεται στα νέα ζητήματα που παρουσιάζονται στην εξέλιξη.

Βασικός στόχος της Βιοηθικής είναι η προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας απέναντι στις επιλογές των φορέων των Βιοεπιστημών οι οποίοι ορισμένες φορές παρεκκλίνουν από την αποδεκτή δεοντολογία και κατευθύνονται από συγκεκριμένα ιδεολογικά, κοινωνικά, πολιτικά, και οικονομικά συμφέροντα. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια αποτελεί αυταξία που δεν μπορεί να υποβαθμιστεί αντικαθιστάμενη από καμία άλλη, γι' αυτό στη Βιοηθική αποκτά μεγάλη βαρύτητα και αναβιβάζεται σε ανώτατη θέση σε σχέση με γενικεύσεις εμπειρικού χαρακτήρα. Δεν σχετικοποιείται με βάση ατομικά ή κοινωνικά χαρακτηριστικά, αλλά ορίζεται σε συνέπεια προς την αρχή της ισότητας όλων των ανθρώπων, ανεξάρτητα από τη σωματική διάπλαση, την κοινωνική θέση ή τον κοινωνικό ρόλο των ατόμων ή την οικονομική κατάστασή τους. Η αξιοπρέπεια δίνει στο άτομο τη δυνατότητα να είναι αυτόνομο, να ακολουθεί τον δικό του ηθικό νόμο, και σύμφωνα με αυτόν, να παίρνει τις ηθικές αποφάσεις για τα θέματα που το απασχολούν. Βέβαια, ο τρόπος που ορίζεται η αξιοπρέπεια υπολαμβάνει μέσα του τόσο το ατομικό δικαίωμα όσο και το δικαίωμα του άλλου. Γιατί η αξιοπρέπεια ενός ατόμου κρίνεται και σε σχέση προς το σεβασμό της αξιοπρέπειας του άλλου.

Επιπλέον, η Βιοηθική δεν απαντά μόνο σε ερωτήματα που θέτει κάποιος για τον εαυτό του, δηλαδή που έχουν αυτοαναφορικό περιεχόμενο. Αφορά κυρίως αποφάσεις που παίρνει κάποιος για λογαριασμό άλλων, είτε ατομικά είτε συλλογικά, συμμετέχοντας σε συλλογικές αποφάσεις ομάδων ειδικών, όπως είναι οι επιτροπές Βιοηθικής. Πολλές φορές μάλιστα η αξιοπρέπεια δεν αναφέρεται ως μια εξατομικευμένη αξία, αλλά ως υπεραξία που αποτελεί καθολικό κανόνα της ανθρωπότητας και έτσι το άτομο πρέπει να είναι έτοιμο να υπαγάγει τα ατομικά του δικαιώματα στο όνομα ανώτερων κοινωνικών σκοπών. Ηθικά διλήμματα που άπτονται της αξίας της αξιοπρέπειας σχετίζονται κυρίως με οριακά συμβάντα της ζωής, τη γέννηση και τον θάνατο. Ποια είναι η δέουσα στάση ενόψει τερατογένεσης όταν τα σχετικά χαρακτηριστικά ακυρώνουν το δικαίωμα στην αξιοπρέπεια ή ποιο το νόημα της παράτασης της ζωής ενός ατόμου που έχει απολέσει παντελώς, για παράδειγμα, τη μνήμη του ή υποφέρει από φρικτούς πόνους;

Η Βιοηθική αποσκοπεί στην προστασία της αξιοπρέπειας και παράλληλα στο σεβασμό της ζωής. Αποφαινεται για περιπτώσεις που τα επιτεύγματα της επιστήμης και της τεχνολογίας απειλούν την αξιοπρέπεια και την ακεραιότητα του ανθρώπου και, σε κάθε περίπτωση, όταν απειλείται η ζωή του, αλλά και η ζωή των μελλοντικών γενεών. (Δράγωνα – Μονάχου, 2002) Επομένως, απαντά σε ερωτήματα, όπως τι μας επιτρέπεται ηθικά και τι οφείλουμε να αποφασίζουμε στο πλαίσιο των νέων επιστημονικών και τεχνολογικών δυνατοτήτων που προσφέρονται στον άνθρωπο. Η Βιοηθική αποσκοπεί να χτίσει μια γέφυρα μεταξύ του βιοεπιστήμονα και του ασθενούς ή αποδέκτη των υπηρεσιών της τεχνολογίας, καθώς βρίσκεται στην υπηρεσία της κοινωνίας, αλλά και μετέχει στην ευρύτερη επιστημονική κοινότητα. Επεκτείνει δε τον στοχασμό της με προβληματισμούς που αφορούν το φυσικό περιβάλλον, καθώς οι βιοεπιστημονικές πρακτικές αποτελούν βασικές διαστάσεις για την προστασία της ζωής, όχι μόνο της ανθρώπινης, αλλά και του οικοσυστήματος εν συνόλω.

1.4 Προβλήματα Βιοηθικής

Στις μέρες μας γίνεται συχνά λόγος για τη δεύτερη μεγαλύτερη επιστημονική επανάσταση στην ιστορία της επιστήμης. Οι λόγοι που χαρακτηρίζουν αυτή την ιστορική περίοδο ως επιστημονική επανάσταση είναι ότι η γνώση του ανθρώπου σε σχέση με τους μοριακούς μηχανισμούς που συγκροτούν το υπόβαθρο της ανάπτυξης των οργανισμών, έχει αυξηθεί σε τέτοιο βαθμό που του επιτρέπει βιολογικές παρεμβάσεις με πρωτόγνωρες εφαρμογές. Εύλογα, ο προβληματισμός που συνοδεύει τις νέες δυνατότητες της Βιοεπιστήμης δεν αφορά απλώς στη διάγνωση, την πρόληψη και τη θεραπεία, αλλά επεκτείνεται και σε εφαρμογές που μετασχηματίζουν σε πολύ μεγάλο βαθμό και, ίσως ανεπανόρθωτα, πλευρές της προσωπικής και κοινωνικής ζωής.

Τα θέματα στα οποία οι νέες τεχνολογίες έχουν δώσει νέα μορφή και παράδοξες δυνατότητες είναι αυτά της έναρξης και του τέλους της ανθρώπινης ζωής. Συγκεκριμένα, η δυναμική της παρέμβασης των βιοεπιστημονικών εφαρμογών μπορεί πλέον να προκαλεί δραστικές αλλαγές στη διαδικασία της ανθρώπινης αναπαραγωγής, στην ανάπτυξη του εμβρύου, στην εξέλιξη των φυσικών και διανοητικών λειτουργιών του ανθρώπου και στο φυσικό όριο του

θανάτου. Επιπλέον, η πρόοδος των βιοϊατρικών επιστημών και συγκεκριμένα της γενετικής επιτρέπει την ανθρώπινη παρέμβαση τόσο στην εξωτερική φύση, δηλαδή την εμφάνιση, όσο και στην εσωτερική φύση του σώματός μας. Παραδείγματα τέτοιων εφαρμογών αποτελούν η καλλιέργεια οργάνων με προοπτική μεταμόσχευσης, ο έλεγχος της αναπαραγωγής με στόχο την προκαθορισμένη τροποποίηση των μελλοντικών γενεών, καθώς και η προοπτική της γενετικής τροποποίησης του ανθρώπου. Πάντως, απώτερη απόβλεψη των παραπάνω παρεμβάσεων είναι να καταφέρει ο άνθρωπος να αποφασίζει ο ίδιος για τη βιολογική του εξέλιξη, ώστε να εφοδιαστεί με υπέρμετρες διανοητικές ικανότητες και πρόσθετες φυσικές δυνάμεις για να μπορεί να αντιμετωπίζει όλες τις ασθένειες και να επεκτείνει τα όρια του τέλους της ζωής του.

Εξετάζοντας από επιστημολογική άποψη τόσο τις θετικές, και πολλά υποσχόμενες, παρεμβάσεις των βιοϊατρικών επιστημών που θα λύσουν όλα τα προβλήματα του ατομικού και κοινωνικού βίου, όσο και τις αρνητικές συνέπειες που αυτές οι εξελίξεις εγκυμονούν, μπορούμε να επισημάνουμε ότι και οι θετικές και οι αρνητικές ουτοπίες διαπνέονται από την ιδέα αμφισβήτησης του γενετικού ντετερμινισμού. (Τσινόρεμα, 2006)

Ωστόσο, οι συνέπειες αυτής της τεχνολογικής επανάστασης χρειάζονται ηθικό αναστοχασμό για τον επαναπροσδιορισμό των ορίων μεταξύ «φυσικού» και «τεχνικού», ο οποίος «μπορεί να αποτελέσει μέρος μιας μακράς διαλεκτικής ανάπτυξης που χαρακτηρίζει τον ανθρώπινο πολιτισμό στο σύνολό του και αποτελεί μέρος της ανθρώπινης ιστορικής εξέλιξης». (Τσινόρεμα, 2006: 215) Η διαμεσολάβηση φύσης και τέχνης που αποτελεί μέρος και συνέχιση της ιστορικής πορείας του ανθρώπου απαιτεί πλέον την εκ νέου κατανόησή της, διότι η σχέση ανάμεσα σε αυτό που θεωρείται δεδομένο, ως οργανική φύση, και σε αυτό που είναι τεχνητό, ως προϊόν της ανθρώπινης δραστηριότητας, χαρακτηρίζεται από παρεμβάσεις που στοχεύουν στον πλήρη έλεγχο του πρώτου από το δεύτερο. Όλο και μεγαλύτερο μέρος της οργανικής φύσης μετατοπίζεται στη δικαιοδοσία της ανθρώπινης δραστηριότητας. Αποτέλεσμα αυτής της μετατόπισης από το φυσικό-νοητικό στο τεχνητό είναι η παραβίαση, των ορίων της αυτοκατανόησης των ηθικών δρώντων και η διαταραχή του τρόπου με τον οποίο διαμορφώνεται ο χαρακτήρας και ορίζεται η αυτοκατανόηση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας.

Οι νέες αυτές εννοιολογήσεις παράγουν κρίσιμα ερωτήματα σχετικά με πολλές πλευρές της ζωής, που με βάση την παραδοσιακή ηθική θεώρηση δεν εντάσσονταν στο πεδίο του ηθικού προβληματισμού. Μέχρι πρότινος, ενώ θέματα που αφορούσαν την τυχειότητα και την παντοδυναμία της φύσης, όπως το προεμβρυακό γενετικό στάδιο της ανθρώπινης γέννησης, δεν αποτελούσαν ηθικά ζητήματα, σήμερα, λόγω της διεύρυνσης της σφαίρας της ανθρώπινης παρέμβασης καθίστανται κρίσιμα ηθικά ερωτήματα με ανάγκη άμεσης διερεύνησης. Πώς μπορεί να διασφαλιστεί η δημόσια ηθική λογοδοσία της βιοεπιστημονικής έρευνας και των τεχνολογιών της απέναντι στους αποδέκτες της; Τι είδους σχέση πρέπει να έχει ένας γιατρός με τον ασθενή του; Είναι θεμιτός ο πειραματισμός πάνω σε ανθρώπινα έμβια όντα, συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπινων εμβρύων; Είναι θεμιτή η χρησιμοποίηση των ζώων ή ακόμη και των άβιων οντοτήτων στην έρευνα; Πότε επιτρέπεται η θεραπευτική και πότε η αναπαραγωγική κλωνοποίηση; Κάτω από ποιες συνθήκες πραγματοποιείται η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή; Είναι αναγκαία η προγεννητική εξέταση; Ποιοι είναι οι κανόνες που πρέπει να διέπουν την μεταμόσχευση των ανθρώπινων οργάνων; Πώς σχετίζεται η ευθανασία με την αυτονομία;

Ακόμη, παρατηρείται η σταδιακή μεταλλαγή του ιδιωτικού χώρου σε δημόσιο, καθώς το σώμα της εγκύου μεταβάλλεται σε «δημόσιο χώρο» και το έμβρυο σε «δημόσιο θέαμα» και μπορεί να παρακολουθείται συνεχώς και να δέχεται αποτελεσματικές παρεμβάσεις. Εξαιτίας των νέων γενετικών και αναπαραγωγικών τεχνολογιών, όπως η εξωσωματική γονιμοποίηση, η δωρεά ωαρίου και σπέρματος, ο δανεισμός μήτρας για κυοφορία, η μετά θάνατον πατρότητα, η δημιουργία σπέρματος στο εργαστήριο, ακόμη και ο προ καθορισμός των χαρακτηριστικών των εμβρύων, δημιουργούν ασάφεια στον τρόπο που εννοούνται οι οικογενειακές και συγγενικές σχέσεις, εφόσον οι δυνατότητες επέμβασης των νέων τεχνολογιών αλλάζουν τους κανόνες σχετικά με αυτές τις σχέσεις, καθώς και τις σχέσεις των γενεών μεταξύ τους.

Επιπρόσθετα, ιδιαίτερο ηθικό πρόβλημα επιφέρει η κατάχρηση των προσωπικών δεδομένων ως η παραβίαση του ιδιωτικού χώρου των πολιτών. Η διάδοση της εφαρμογής των τεχνολογιών της πληροφορικής και οι εξελίξεις των τηλεπικοινωνιών μέσω των οποίων μπορεί να συμβάλλουν στην απειλή των σχετικών δικαιωμάτων, ακριβώς επειδή η χωρίς όρους χρήση των νέων τεχνολογιών καθιστούν ευκολότερη την απόκτηση και ανταλλαγή πληροφοριών και

δημιουργούν νέες μορφές επικοινωνιακών και οικονομικών σχέσεων. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με τις τράπεζες γενετικού υλικού που συγκεντρώνουν και αποθηκεύουν ανθρώπινο γενετικό υλικό με στόχο κλινικές και ιατρικές χρήσεις, όπως για παράδειγμα η διάγνωση ασθενειών. Αν και ορισμένα αποτελέσματα αυτών των ερευνών θεωρούνται θετικά, ο σκοπός και συγκεκριμένες συνέπειες των ερευνών δεν παύουν να γεννούν πλήθος ηθικών και κοινωνικών παρενεργειών σχετικά με τον έλεγχο, τη χρήση και την ιδιοκτησία των γενετικών δεδομένων, ερωτήματα που συνδέονται με την ιδιωτικότητα και τον προσωπικό χώρο.

Επιπλέον, ο τομέας της κλινικής γενετικής, της ανανεωτικής ιατρικής και της πλαστικής χειρουργικής πλαισιώνονται από πολυδιάστατα ηθικά ερωτήματα. Όταν ο άνθρωπος μπορεί να επεμβαίνει σε τέτοιο βαθμό στην εμφάνισή του που φτάνει, για παράδειγμα, να ελέγχει ακόμα και την ταχύτητα της γήρανσης, τότε εγκυμονεί ο κίνδυνος εμφάνισης ενός τελευταίου ηλικιακού σταδίου δυσανάλογου των προηγούμενων. Μήπως η επιλογή αυτή επηρεάζει την εμπειρία του χρόνου ζωής των ατόμων, τις σχέσεις τους με τους άλλους και τη σχέση όλων με τις επόμενες γενιές, εγείροντας παράλληλα προβλήματα δικαιοσύνης;

Παρόλο που η ανθρώπινη γενετική μηχανική βρίσκεται ακόμα σε εξέλιξη, ήδη διαφαίνεται ο κυοφορούμενος κίνδυνος από τις εφαρμογές της. Ο βασικός κίνδυνος αφορά τη δυνατότητα γενετικών παρεμβάσεων που με στόχο την «τελειοποίηση» του ανθρώπου ανακινούν τον φόβο των ευγονικών οραμάτων και των αποτρόπαιων αποτελεσμάτων που αυτά είχαν κατά τον περασμένο αιώνα. Η διεξαγωγή ειδεχθών πειραμάτων σε βάρος των ανθρώπων, όπως έχει αποδειχθεί και στο παρελθόν θα οδηγούσε σε καταπάτηση της ηθικής αξίας της ανθρώπινης ζωής και του σεβασμού της προσωπικότητας και της ακεραιότητάς της. Η ένσταση που εκφράζεται αφορά στο πεδίο του ελέγχου και στη δύναμη αυτού που τον ασκεί. Άραγε, είναι ηθικά επιλήψιμος ο καθορισμός ευγονικών στόχων μόνον όταν γίνεται από μια κεντρική πολιτική εξουσία, ενώ αν αφηθεί στα άτομα και στις προτιμήσεις τους τότε παύει, να δημιουργεί ηθικούς ενδιασμούς; Σε κάθε περίπτωση, εφόσον η ικανότητά μας να χειραγωγούμε τα ανθρώπινα βιολογικά χαρακτηριστικά αυξάνεται με γοργούς ρυθμούς και δημιουργεί νέες μορφές διαπροσωπικών σχέσεων, απαιτείται μια επαναθεώρηση των ηθικών διαστάσεων της πρακτικής δυνατότητας του

υποκειμένου, και ίσως επανεξέταση της ίδιας της έννοιας της υποκειμενικότητας στη σχέση της με την ηθική.

Κεφάλαιο 2: ΘΕΩΡΙΕΣ ΗΘΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

2.1 Κανονιστική ηθική

Ο κλάδος της ηθικής φιλοσοφίας που εξετάζει εάν συγκεκριμένες πράξεις είναι ηθικά ορθές ή μη ορθές, υποχρεωτικές ή απαγορευτικές, και παρέχει την αναγκαία δικαιολόγηση των σχετικών ηθικών κρίσεων ονομάζεται κανονιστική ηθική (Frankena, 1973). Οι προτάσεις στις οποίες προβαίνει αφορούν κυρίως τους κανόνες που διέπουν την ηθική πράξη, τις ηθικές αρχές δεοντολογίας, τους όρους θεμελίωσής τους, καθώς και τις συναφείς αξίες που πρέπει να διέπουν τους κοινωνικούς θεσμούς. (Κουτσελίνης, 1999)

Οι προσεγγίσεις που δομούν το ηθικό πλαίσιο για τη δικαιολόγηση των ηθικών κρίσεων διαφοροποιούνται ανάλογα με το αντικείμενο που θεωρούν ως επίδικο. Είναι οι πράξεις ή οι επιμέρους δρώντες που κρίνονται πρωτευόντως ως προς την ηθική τους; Όταν χαρακτηριστεί μια πράξη ορθή ή μη ορθή, τότε επικαλείται την εφαρμογή ή την παραβίαση μιας ηθικής αρχής του πράττειν. Όταν η ηθική κρίση χαρακτηρίζει τον εξατομικευμένο δρώντα, τότε κρίνει με βάση τις χαρακτηριστικές αρετές ή τα ελαττώματά του. Οι δύο αντίστοιχες θεωρίες είναι, πρώτον, η θεωρία που στηρίζεται σε *αρχές* και, δεύτερον, η θεωρία που στηρίζεται στις *αρετές*.

Όσον αφορά τις αρχές, πρόκειται για θεμελιώδη πρότυπα κανόνων στα οποία βρίσκουν έρεισμα και άλλα υπαγόμενα πρότυπα ή συγκεκριμένες κρίσεις. Οι αρχές και οι σχετικοί με αυτές κανόνες είναι δεσμευτικοί, εκτός αν έρθουν σε σύγκρουση με άλλες αρχές ή κανόνες. Όταν δύο ή περισσότερες αρχές έρχονται σε σύγκρουση, απαιτείται να αξιοποιηθεί η σύνθεση ή η υπέρβαση της αντίθεσης με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, ειδάλλως μια αρχή θα επικρατήσει κυριαρχώντας στις άλλες. Όμως αυτός ο τρόπος ελέγχου των αρχών που βρίσκονται σε σύγκρουση, δεν θεωρείται, από πολλούς σχολιαστές, ως εφικτός, γιατί φαίνεται να διαμεσολαβείται από την προσωπική κρίση του κάθε ατόμου. Υπό αυτό το πρίσμα, διαπιστώνονται ανυπέρβλητα ηθικά διλήμματα, περίπλοκες αντιφατικές αποβλέψεις ή ανταγωνιστικές προσεγγίσεις. (Καραφύλλης, 1998)

Υπάρχει λύση σε αυτό το φαινομενικό, για ορισμένους, αδιέξοδο; Η εναλλακτική αναζητείται στο ενδεχόμενο να διακριθούν οι αρχές στις απόλυτες και στις ευέλικτες. Μια εκδοχή αυτής της προσέγγισης είναι να ταξινομηθούν δύο ή περισσότερες θεμελιώδεις αρχές και να τοποθετηθούν σε ιεραρχική σειρά, ώστε οι συγκρούσεις που θα προκύψουν να λυθούν με ανάλογο τρόπο. Ωστόσο, καμία ηθική θεωρία μέχρι στιγμής δεν έχει προτείνει με επιτυχία μια τέτοιου τύπου ιεράρχηση αρχών. (Beauchamp και DeGrazia, 2004)

Μια άλλη εκδοχή ορίζει ότι οι ηθικές αρχές πρέπει να εξειδικεύονται ή να βρίσκονται σε ισορροπία όταν πρόκειται να χρησιμοποιηθούν. Μπορούμε να αντιμετωπίσουμε κριτικά τα προβλήματά μας όταν χρησιμοποιούμε δημιουργικά τις αρχές, παρά όταν βρίσκουμε λύσεις εφαρμόζοντας απλώς μια αρχή. Ωστόσο, υπάρχουν περιπτώσεις όπου οι γενικές αρχές δεν καθορίζουν πλήρως τις ηθικές κρίσεις, διότι το περιεχόμενό τους είναι μη επαρκές και μπορεί να υποδεικνύουν ως ορθή την αντίθετη κατεύθυνση.

Πώς γίνεται κάποιος να συμπληρώσει το κενό που υπάρχει μεταξύ των γενικών αρχών και των συγκεκριμένων κρίσεων, ώστε να είναι ικανοποιητικός ο τρόπος με τον οποίο θα λάβει μια ηθική απόφαση; Ο Henry Richardson επισημαίνει ότι το πρώτο βήμα για να λυθεί οποιαδήποτε σύγκρουση ανάμεσα σε αρχές είναι να οριστούν λεπτομερώς οι συναφείς κανόνες που απορρέουν από αυτές. Αν και ορισμένοι κανόνες έχουν ήδη οριστεί λεπτομερώς ίσως χρειαστεί να οριστούν με ακόμη περισσότερη λεπτομέρεια για να διαχειριστούν νέες καταστάσεις συγκρούσεων. Ο σταδιακός όλο και πιο λεπτομερής καθορισμός των αρχών, υποστηρίζεται, μπορεί να περιορίσει βαθμιαία τις περιπτώσεις συγκρούσεων σε πιο διαχειρίσιμες καταστάσεις. Για παράδειγμα οι δύο παρακάτω κανόνες έρχονται σε σύγκρουση. Ο πρώτος ορίζει ότι είναι ηθικά απαγορευμένο να αφήσεις έναν ασθενή να πεθάνει, όταν η κατάσταση που απειλεί τη ζωή του μπορεί να θεραπευτεί. Ο δεύτερος ορίζει ότι είναι ηθικά απαγορευμένο να μην σέβεσαι την άρνηση των γονιών για θεραπεία. Σε κάποιες περιπτώσεις οι γονείς αρνούνται την επεμβατική θεραπεία των νεογέννητων, γιατί πιστεύουν ότι έτσι προασπίζεται το καλύτερο συμφέρον του παιδιού. Για να αντιμετωπιστεί λοιπόν αυτή η σύγκρουση, ο δεύτερος κανόνας μπορεί να οριστεί με περισσότερη λεπτομέρεια ως εξής: Είναι ηθικά απαγορευμένο να μην σέβεσαι την άρνηση των γονιών για θεραπεία, εκτός και αν η άρνηση αποτελεί κακοποίηση του παιδιού ή καταπατά τα δικαιώματα του παιδιού. Φυσικά αυτός ο

κανόνας δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε όλες τις περιπτώσεις και μπορεί να χρειαστεί ακόμα περισσότερη εξειδίκευση, όμως καταδεικνύει ότι υπάρχει η προοπτική για μια προσπάθεια επίλυσης της αρχικής σύγκρουσης των αρχών. (Richardson, 1990)

Ένα ακόμα παράδειγμα που ενισχύει την ανάγκη για να καθοριστούν οι αρχές με περισσότερη σαφήνεια είναι αυτό της σχέσης ψυχιάτρου και ασθενούς. Ο κανόνας ορίζει ότι αυτή η σχέση πρέπει να διέπεται από εμπιστοσύνη, ώστε ό,τι προσωπικό δεδομένο μοιράζεται ο ασθενής με τον γιατρό του κατά τη διάρκεια της συνεδρίας να μην γνωστοποιείται σε τρίτους χωρίς τη συγκατάθεση του ασθενούς. Τι θα συμβεί όμως στην περίπτωση που ο ασθενής ενημερώσει τον γιατρό του ότι πρόκειται να διαπράξει έναν φόνο σε βάρος ενός τρίτου προσώπου; Ένας ακόμα κανόνας ορίζει ότι ο καθένας είναι υποχρεωμένος να αποτρέψει το κακό σε βάρος κάποιου άλλου, όταν οι συνθήκες του το επιτρέπουν. Επομένως, παρουσιάζεται μια σύγκρουση αρχών, γιατί για να διατηρηθεί η εμπιστοσύνη καταπατάται η αρχή της πρόληψης της βλάβης απέναντι σε ένα τρίτο πρόσωπο και το αντίστροφο.

Πώς μπορεί να διαχειριστεί κάποιος ηθικές συγκρούσεις αυτού του είδους; Συνήθως εκτιμάται ότι η αρχή της εμπιστευτικότητας μπορεί να δεχτεί μια εξαίρεση προκειμένου να αποφευχθεί η απειλή ενός σωματικού τραυματισμού ενός τρίτου ατόμου. Οι προσπάθειες να εξισορροπηθούν οι δύο αρχές δείχνουν ότι η βοήθεια προς ένα άτομο που μπορεί να κινδυνεύει υπερισχύει. Εφόσον η εξισορρόπηση των αρχών εκλαμβάνεται ως μια κρίση που υποστηρίζεται επαρκώς από δικαιολογημένους λόγους, φαίνεται ότι ταιριάζει με την ιδέα του να ορίζονται οι αρχές με περισσότερη λεπτομέρεια. Ο λόγος που δικαιολογεί τη λύση μπορεί να ενσωματωθεί σε έναν πιο λεπτομερή ορισμό των αρχών. Δηλαδή, ο αρχικός κανόνας μπορούσε να εξειδικευτεί ως εξής: Οι πληροφορίες που μοιράζεται ο ασθενής με τον ψυχίατρό του δεν πρέπει να γνωστοποιούνται σε τρίτους χωρίς τη συγκατάθεση του ασθενούς, εκτός αν ο ασθενής εκφράσει την επιθυμία να προκαλέσει κακό σε ένα συγκεκριμένο τρίτο άτομο. Αυτή η εξειδίκευση του κανόνα εξαλείφει το δίλημμα που είχε προκαλέσει η αρχική σύγκρουση αρχών.

Επομένως, υπό αυτό το πρίσμα, οι αρχές δεν πρέπει να κατανοούνται ως απαρέγκλιτες οδηγίες, αλλά κυρίως ως κατευθυντήριες γραμμές που λειτουργούν ρυθμιστικά και αναφέρονται στις κατάλληλες συνθήκες και σε ορισμένα θέματα.

Το πλεονέκτημα αυτής της προσέγγισης είναι ότι βοηθάει στην αξιολόγηση των υποχρεώσεων και στη διαστολή τους, ώστε να δομηθεί ένα σύνολο ηθικών κατευθυντήριων γραμμών που θα χαρακτηρίζεται από περισσότερη συνοχή. Ο κλάδος της Βιοηθικής ακολουθεί αυτή τη στρατηγική όταν το απαιτούν οι ανάγκες ορισμένων περιπτώσεων. Ωστόσο, πόσο αποτελεσματική μπορεί να είναι αυτή η στρατηγική εφόσον είναι δυνατό να εξειδικεύσουμε μία αρχή σε περισσότερες από μία φορές και εφόσον μπορούν να εξειδικευτούν παραπάνω από μία αρχές στην ίδια συγκεκριμένη σύγκρουση; (Beauchamp και DeGrazia, 2004)

Η κριτική απέναντι στη θεωρία που στηρίζεται στις αρχές προέρχεται κυρίως από τη θεωρία που στηρίζεται στις αρετές. Ενώ οι αρχές δίνουν έμφαση στην ηθική αξιολόγηση της πράξης, η αρετιακή θεωρία θέτει τον χαρακτήρα σε κυρίαρχη θέση. Οι ηθικές αρετές κατανοούνται ως ηθικώς αξιόπαινα στοιχεία του χαρακτήρα, όπως για παράδειγμα το θάρρος ή η αξιοπιστία. Δίνεται έμφαση στο ποιόν του ατόμου, δηλαδή στον χαρακτήρα του, και όχι στην πράξη του και στο πλαίσιο τέλεσής του. Επομένως, από την πλευρά της αρετιακής ηθικής φαίνεται ότι η θεωρία των αρχών είναι στραμμένη προς λάθος κατεύθυνση.

Για ποιόν λόγο θεωρούνται οι αρετές τόσο σημαντικές; Πράγματι, συχνά οι άνθρωποι αξιολογούνται κυρίως από το χαρακτήρα και τα κίνητρά τους, παρά από τις πράξεις τους. Ακόμα και σε περιπτώσεις που μια συγκεκριμένη πράξη μπορεί να μην λαμβάνει χώρα, αξιολογούμε τις προδιαθεσιακές αντιδράσεις ενός ατόμου, καθώς αυτές αντανακλούν τον χαρακτήρα του. Για παράδειγμα, μπορεί να θαυμάσουμε την αληθινή θλίψη ενός κοινωνικού λειτουργού για την αυτοκτονία του ασθενούς ενός συναδέλφου του. Η θλίψη του δείχνει τη φροντίδα και τη συμπάθεια που νιώθει.

Άλλοτε, στην πράξη, οι αρετές μπορεί να θεωρηθούν εξίσου σημαντικές με τις αρχές και τους κανόνες. Για παράδειγμα, το να είναι κάποιος πρόθυμος, αυθεντικός και συμπονετικός ίσως αποτελεί πιο αξιόπιστη βάση για επιτυχημένη ιατρική πράξη, από ότι το να γνωρίζει τις αρχές και τους κανόνες που διέπουν τη Βιοηθική. (Beauchamp και DeGrazia, 2004)

Η αρετιακή ηθική μπορεί να ενταχθεί στη Βιοηθική με πολλούς τρόπους. Ο πιο συνήθης τρόπος είναι η προσπάθεια να περιγραφεί ο ενάρετος επαγγελματίας της υγείας ως αυτός τον οποίο μπορούν να εμπιστευτούν οι ασθενείς και ο οποίος αποτελεί το σωστό πρότυπο για τους μαθητές και τους

εκπαιδευόμενους. Η ανάδειξη ενός ορθού προτύπου αποδεικνύεται πολύ βοηθητική στην πράξη και σχετίζεται με την επαγγελματική εκπαίδευση. Διότι το άρρητο πρόγραμμα, όπως η πίεση από τους ομότιμους και από τα πρότυπα πρακτικής που προωθούν οι ωριμότεροι επαγγελματίες, φαίνεται να έχει μεγαλύτερη επίδραση από όση έχουν τα επαγγελματικά ιδεώδη που διακηρύσσονται στις διαλέξεις. Ο θαυμασμός και η μίμηση αυτών των προτύπων των επαγγελματιών εγκυμονεί τον κίνδυνο να τεθούν οι επαγγελματίες πάνω από το λαϊκό κοινό αίσθημα, σαν να κατέχουν την ηγεμονία των ηθικών ιδανικών.

Από την άλλη πλευρά, πρέπει να αποσαφηνιστεί η σημασία του ενάρτετο ασθενούς. Από την πλευρά των επαγγελματιών ενάρτετος θεωρείται ο ασθενής που δεν παραπονιέται, δεν αμφισβητεί τις ιατρικές αποφάσεις και υπακούει στην αγωγή ή τη θεραπεία. Από την πλευρά της αρετιακής ηθικής οι ασθενείς αντιμετωπίζονται ως ηθικοί δάσκαλοι για αυτούς που τους φροντίζουν, γιατί δείχνουν πώς αντιμετωπίζουν τις δοκιμασίες της αρρώστιας τους και τον φόβο ενός επικείμενου θανάτου. Η ψυχική δύναμη των ασθενών μπορεί να αναδείξει ευκρινέστερα τι σημαίνει να είσαι άνθρωπος σε σύγκριση με τον ιατρικό ηρωισμό των επαγγελματιών υγείας. (Campbell, 2013)

Θα μπορούσε να υπάρξει η πιθανότητα σύνθεσης μεταξύ της αρετιακής ηθικής και της θεωρίας των αρχών; Σε μια τέτοια προοπτική οι υποστηρικτές της πρώτης θεωρούν ότι οι αρετές θα βρίσκονται σε πρωτεύουσα θέση. Επιμένουν ότι ακόμα και η φύση της ηθικώς κατάλληλης συμπεριφοράς, και όχι μόνο η εφαρμογή της στην πράξη, απαιτεί την αναφορά στις αρετές για να προσδιοριστεί. Είναι πιθανό κάποιος να κάνει τη σωστή πράξη, χωρίς όμως να έχει την πρόθεση. Για παράδειγμα μπορεί κάποιος να επιστρέψει τα χρήματα σε αυτόν που του τα είχε δανείσει, όμως να το κάνει με τρόπο εξαναγκαστικό. Αυτό συμβαίνει γιατί ο τρόπος με τον οποίο εκφράζουμε το χαρακτήρα και τις στάσεις μας δεν είναι υποδεέστερος ηθικά από τον τρόπο με τον οποίο εκτελούμε μια πράξη. Ίσως η ηθικώς κατάλληλη πράξη δεν αφορά μόνο ορθές πράξεις, αλλά επίσης αφορά και την προδιάθεση του χαρακτήρα με τέτοιο τρόπο που να εκφράζει κατάλληλες στάσεις και κίνητρα.

Οι παραπάνω απόψεις υποστηρίζουν τη δυνατότητα εναρμόνισης της ηθικής που στηρίζεται στις πράξεις και της αρετιακής ηθικής. Πάντως όσοι συγγραφείς υπερτονίζουν τα πλεονεκτήματα της ηθικής δικαιολόγησης με βάση τις αρετές τοποθετούν τη σημασία του χαρακτήρα στο κέντρο της ηθικής και

στην πιο ακραία μορφή αυτής της προσέγγισης επιλέγεται η περιθωριοποίηση των αρχών. (Garcia, 1990) Ενώ θεωρείται ότι η σημασία των αρετών εγγυάται τη συνεκτική σχέση αρχών και αρετών, δεν είναι δεδομένο ότι σε μια διαφωνία τα επιχειρήματα θα δικαιολογούσαν την προτεραιότητα των αρετών σε σχέση με τις αρχές. Ασφαλώς, η αξιολόγηση της πράξης θεωρείται τόσο σημαντική στην ηθική ζωή όσο και η αξιολόγηση του χαρακτήρα. Με βάση όλα τα προηγούμενα, έχουν παρουσιαστεί λόγοι για τους οποίους η καθοδήγηση των πράξεων με βάση τις αρετές τίθεται υπό αμφισβήτηση.

Οι αρετές μπορούν να γίνουν επαρκώς αντιληπτές χωρίς να υπάρχουν στο υπόβαθρο παραδοχές που να στηρίζονται στις αρχές και στην ορθή πράξη. Για παράδειγμα είναι δυνατόν να διαχωριστεί η αλήθεια ως αρετή από την αλήθεια ως καθήκον πρωταρχικής σημασίας; Οι αρχές αποτελούν το κέντρο της ηθικής σκέψης και είναι απαραίτητες για αυτή. (Beauchamp και DeGrazia, 2004)

Πώς όμως πρέπει να αντιμετωπίζεται η σχέση μεταξύ των αρχών, των κανόνων, των *περιπτωσιολογικών* κρίσεων και των αρετών; Και πώς δικαιολογείται η επιλογή της μιας αρχής απέναντι στις άλλες όταν υπάρχει σύγκρουση αρχών; Καταρχάς, όπως οι αρχές είναι απαραίτητες στην ηθική και κατέχουν κεντρικό ρόλο, έτσι είναι απαραίτητοι και οι κανόνες και οι περιπτωσιολογικές κρίσεις και οι αρετές. Αυτό είναι δυνατό, καθώς μια προσέγγιση που στηρίζεται στις αρχές, ξεκινάει από τις αρχές και κινείται από τα πάνω προς τα κάτω για να δικαιολογήσει τις κρίσεις συγκεκριμένων περιπτώσεων.

Ωστόσο η καθοδική πορεία από τις αρχές στις επιμέρους περιπτώσεις επιδοκιμάζεται. Μια προσέγγιση που στηρίζεται στις αρχές παρουσιάζει με κύρος αρχές που εμπλέκονται σταθερά στο οικοδόμημα της ηθικής. Παρόλα αυτά, δεν είναι απαραίτητο όλες οι δικαιολογήσεις να κινούνται κάθετα. Ο αναστοχασμός πάνω σε συγκεκριμένες περιπτώσεις μπορεί να αποτελέσει αξιόλογη πηγή ηθικής γνώσης. Συχνά δείχνουμε περισσότερη εμπιστοσύνη στις αποκρίσεις που έχουμε σε συγκεκριμένες περιπτώσεις παρά σε μία αρχή ή έναν κανόνα, ο οποίος μας φαίνεται ασαφής για να μας καθοδηγήσει στη συγκεκριμένη περίπτωση. Όπως και στο παράδειγμα που προαναφέρθηκε με τον ασθενή που εξέφρασε στον ψυχίατρό του την επιθυμία να σκοτώσει ένα άλλο άτομο, η αντίδραση που αναμένεται να έχει ο ψυχίατρος αποτελεί εξαίρεση στον κανόνα της εμπιστευτικότητας. Η χρήση μιας περιπτωσιολογικής κρίσης με

σκοπό την αλλαγή ενός κανόνα ή μιας αρχής αποτελεί ανοδική κίνηση στην πορεία της ηθικής δικαιολόγησης, όμως τέτοιου είδους δικαιολόγηση δεν αποτελεί πρόβλημα όταν πραγματοποιείται η εξειδίκευση αρχών.

Η θεωρία των αρχών, όπως έχει οριστεί μέχρι αυτό το σημείο, θα πρέπει να προχωρήσει ένα βήμα πέρα από τον λεπτομερή ορισμό των αρχών στο υπόδειγμα της ηθικής δικαιολόγησης, που είναι γνωστό ως *υπόδειγμα στοχαστικής ισορροπίας ή συνοχής*. Εδώ κανένα επίπεδο ηθικής δικαιολόγησης δεν θεωρείται ότι έχει προτεραιότητα ή ότι λειτουργεί ως βάση για τα άλλα επίπεδα. Σε αυτό το πλαίσιο η θεωρία των αρχών και η θεωρία που στηρίζεται στις περιπτώσεις βρίσκονται σε αρμονία μεταξύ τους. Επίσης, οι κανόνες εντάσσονται με ομαλό τρόπο στη συνολική εικόνα της ηθικής δικαιολόγησης. Το ίδιο μπορεί να ισχύσει και για τις θεωρήσεις που στηρίζονται στις αρετές.

Έτσι, η θεωρία των αρχών δεν αντιμετωπίζει τις αρχές ως βάση από την οποία προκύπτει με κάθετο τρόπο κάθε ηθική δικαιολόγηση. Αν όμως μια θεωρία που στηρίζεται στις αρχές δεν κινείται κάθετα, τότε ποιος ο λόγος να εξειδικεύονται οι αρχές; Εξάλλου η εξειδίκευση κινείται από το γενικό προς το ειδικό.

Καταρχάς, επειδή είμαστε ηθικά πεπεισμένοι για ορισμένες ηθικές αρχές, τις θεωρούμε κοινούς τόπους για να ξεκινήσουμε τη δικαιολόγηση. Καθώς η ανάπτυξη της ηθικής δικαιολόγησης προχωράει, οι ιδέες που σχηματίζονται δομούν ένα σύνολο αρχών που έχουν εξειδικευτεί, ώστε αν κάποιος ξεκινήσει την ηθική δικαιολόγηση από άλλο τόπο, για παράδειγμα από περιπτώσεις, πάλι θα οδηγηθεί στο τέλος σε δικαίωση των θεμελιωδών αρχών.

Κατά δεύτερον, η ιδέα της εξειδίκευσης των θεμελιωδών αρχών σχετίζεται με τον ισχυρισμό ότι η ηθική δικαιολόγηση μπορεί να συμβεί σε οποιοδήποτε επίπεδο γενικότητας και να κατευθύνει την ηθική σκέψη είτε προς τα κάτω είτε προς τα πάνω. Όπως φάνηκε και στο παράδειγμα με την ψυχοθεραπεία, ανακύπτει η απαίτηση να οριστεί με περισσότερη λεπτομέρεια ο γενικός κανόνας που είχε κεντρικό ρόλο στην αρχική σύγκρουση. Συνεπώς, ακόμα και όταν η ηθική δικαιολόγηση ξεκινάει από τις περιπτώσεις και κινείται προς τις αρχές, η δικαιολόγηση περιλαμβάνει μέχρι έναν βαθμό μια γενική μορφή των ειδικευμένων κανόνων.

Πώς δικαιολογούνται επομένως οι εξειδικευμένες αρχές όταν σχετίζονται και με άλλες εξειδικευμένες αρχές που τις ανταγωνίζονται; Στο παράδειγμα με

τον πιθανό φόνο που αποκάλυψε ο ασθενής στην ψυχοθεραπεία, η λύση δόθηκε με την πρόβλεψη της εξαίρεσης στον κανόνα της εμπιστευτικότητας. Θα μπορούσε όμως να δοθεί και μια άλλη λύση μέσα από την εξειδίκευση, δηλαδή να διατηρηθεί η εμπιστευτικότητα ως απόλυτος κανόνας και να αναθεωρηθούν οι άλλοι κανόνες. Για παράδειγμα ο αναθεωρημένος κανόνας θα όριζε ότι ο καθένας πρέπει να κάνει όποιες λογικές ενέργειες μπορεί, ώστε να αποτρέψει ένα μεγάλο κακό απέναντι σε κάποιον άλλο άνθρωπο, εκτός και αν οι υποχρεώσεις του επαγγέλματός του απαγορεύουν τη μόνη ενέργεια με την οποία μπορεί να το κάνει. Για ποιο λόγο όμως είναι δικαιολογημένη η λύση στα πλαίσια της αποκάλυψης σε ένα άτομο από ότι η ανταγωνιστική εξειδικευμένη αρχή της μη αποκάλυψης;

Μια συγκεκριμένη εξειδίκευση ή οποιαδήποτε αναθεώρηση στην ηθική σκέψη φαίνεται να δικαιολογείται αν μεγιστοποιεί τη συνοχή του συνόλου των κρίσεων που γίνονται αποδεκτές από τον συλλογισμό. Αυτή είναι μια πολύ αφηρημένη θέση και η συνεργασία των κριτηρίων που δομούν τη συνοχή αποτελεί μια λεπτή και δυσεπίλυτη υπόθεση. Υπάρχουν βέβαια ορισμένα κριτήρια συνοχής που είναι αποδεκτά από όσους προβαίνουν σε ηθικούς συλλογισμούς, όπως είναι η λογική συνέπεια, η απλότητα, η περιεκτικότητα κ. α.

Με βάση τέτοιου είδους κριτήρια, η αποκάλυψη, στο παράδειγμα με την ψυχοθεραπεία, δικαιολογείται, γιατί εύλογα οι πιθανότητες να επιτραπεί μια εξαίρεση είναι περισσότερες από τις πιθανότητες να διατηρηθεί σιωπή. Η εφαρμογή του κανόνα χωρίς καμία εξαίρεση εμπεριέχει τον κίνδυνο να πάθει κακό ένας αθώος άνθρωπος. Παρά το γεγονός ότι η διατήρηση της εμπιστοσύνης στη θεραπευτική διαδικασία έχει ζωτική σημασία, μια εξαίρεση που θα επιτρέψει την αποκάλυψη δεν θα αποτελέσει τροχοπέδη στην επιδιωκόμενη διατήρηση της εμπιστευτικότητας.

Εφόσον, όπως αναλύθηκε παραπάνω, η Βιοηθική δεν μπορεί παρά να επικεντρώνεται στις πράξεις, το ερώτημα που προκύπτει είναι αν θα πρέπει να κρίνει ηθικά μια πράξη με βάση τις *συνέπειές* της ή με βάση τα *εγγενή* της χαρακτηριστικά. Η κλασική διαμάχη των θεωριών που πλαισιώνουν τα αντίστοιχα ερωτήματα στον κλάδο της Βιοηθικής είναι μεταξύ του *ωφελιμισμού* και της *δεοντοκρατίας*. Ο ωφελιμισμός ανήκει στις θεωρίες ηθικής που κρίνουν την αξία της πράξης με βάση το αποτέλεσμα ή τις συνέπειές της. Κύριοι εκπρόσωποι αυτής της θεωρίας είναι ο Jeremy Bentham (1879) και ο John

Stuart Mill (1861). Ο όρος ωφελμισμός ορίζεται με σημασιολογικές διαφοροποιήσεις αλλά η επιταγή που χρησιμοποιείται κυρίως για να αποδώσει τη σημασία του είναι ότι οφείλουμε να προωθούμε το μεγαλύτερο καλό για τον μεγαλύτερο αριθμό ατόμων.

Στη Βιοηθική ο όρος ωφελμισμός αποδίδεται κατά τους Beauchamp και Childress (1983), στην ηθική θεωρία που στηρίζεται σε μία και μόνη αρχή, την αρχή της ωφέλειας. Σύμφωνα με αυτή την αρχή οφείλουμε, σε όλες τις περιπτώσεις, να παράγουμε τη μεγαλύτερη δυνατή ισορροπία ανάμεσα σε κάτι που είναι καλό ως αξία και σε κάτι που είναι κακό ως απαξία, για όλα τα πρόσωπα που αφορά.

Παρά το γεγονός ότι το κριτήριο της ωφέλειας αφορά τη συνέπεια μιας πράξης, το ζήτημα της φύσης της αξίας είναι αμφιλεγόμενο. Ορισμένοι εκπρόσωποι του ωφελμισμού υποστηρίζουν ότι πρέπει να προωθείται ό,τι έχει αξία εγγενώς και όχι εξωγενώς. Αυτό σημαίνει ότι κάτι δεν μπορεί να θεωρηθεί εγγενώς καλό ως αυταξία ή ως αυτοσκοπός, όταν αποτελεί το μέσο για την επίτευξη ενός άλλου σκοπού. Για παράδειγμα κανείς δεν θα υποστηρίξει ποτέ ότι η έκτρωση είναι μια πράξη με εγγενή αξία. Όμως, είναι αρκετοί εκείνοι που ενώ τη θεωρούν μέσο που θα οδηγήσει σε ένα καλό αποτέλεσμα, όπως η διασφάλιση της υγείας της γυναίκας που κυοφορεί, θα της προσδώσουν τον χαρακτήρα της αυταξίας, παρότι είναι αξία λόγω των συνεπειών της.

Οι ωφελμιστές που προωθούν την αναζήτηση εμπειριών και καταστάσεων που να είναι εγγενώς καλές, υποστηρίζουν ότι αφορούν πράξεις που συνιστούν οι ίδιες καλό σκοπό, χωρίς να αποβλέπουν σε απώτερες άλλες συνέπειες. Ο κανόνας εδώ ορίζει ότι όλες οι πράξεις πρέπει να καθοδηγούνται από αξίες αυτού του εγγενούς χαρακτήρα. Ανάμεσα σε αυτές τις αξίες συμπεριλαμβάνονται και η υγεία καθώς και η αποφυγή του πόνου. Μια εγγενής αξία λοιπόν είναι αξία καθεαυτή που θα θέλαμε να κατέχουμε και να απολαμβάνουμε απλώς και μόνο για τις ιδιότητές της και όχι για κάτι άλλο που μπορεί να επιφέρει. Υπάρχουν βέβαια και περιπτώσεις όπου η αξία ενός είδους μπορεί να έχει και εγγενή αλλά και εξωγενή χαρακτηριστικά. Όπως για παράδειγμα η υγεία όταν αναγνωρίζεται ως μέσο που οδηγεί σε μια δημιουργική και αξιοβίωτη ζωή.

Όταν οι ωφελμιστικές θεωρίες αποδίδουν εγγενή χαρακτηριστικά στις αξίες, τότε στηρίζονται σε εγγενείς αξίες, κατά τους Beauchamp και Childress

(1983), και διακρίνονται στον ηδονιστικό ωφελιμισμό και στον πλουραλιστικό ωφελιμισμό. Οι Bentham και Mill αποτελούν εκπροσώπους του πρώτου είδους, καθώς συλλαμβάνουν την έννοια της ωφέλειας με τους όρους της ευτυχίας ή της ευχαρίστησης. Για τον Bentham, ωφέλεια είναι ό,τι έχει ως σκοπό να προκαλέσει διάφορες μορφές ευχαρίστησης, όπως το κέρδος, το καλό, το πλεονέκτημα και η αποφυγή του πόνου. Για τον Mill, ευτυχία είναι οι στιγμές ευχαρίστησης που υπάρχουν στη ζωή, είτε με τη μορφή της ηρεμίας είτε με τη μορφή του ενθουσιασμού. Τόσο για τον Bentham όσο και για τον Mill, η αρχή της ωφέλειας απαιτεί να γίνονται πράξεις που να στοχεύουν στη μεγαλύτερη δυνατή ευτυχία για όλα τα εμπλεκόμενα άτομα, με την ευρύτερη έννοια του όρου όπως περιγράφηκε πιο πάνω.

Γνωρίζοντας ότι πολλές από τις πράξεις των ανθρώπων δεν γίνονται απλώς για την πρόκληση ευτυχίας, όπως για παράδειγμα η ανακάλυψη ενός καινοτόμου φαρμάκου για λογαριασμό της φαρμακοβιομηχανίας, πώς θα μπορούσε να χαρακτηριστεί η αξία του κέρδους στο οποίο αυτή θα στόχευε; Μια δυνατή απάντηση του ωφελιμισμού θα ήταν ότι η ευτυχία και η ευχαρίστηση αποτελούν μορφές μιας πρωτογενούς εγγενούς αξίας του οφέλους, η οποία μπορεί να απαντά σε διαφορετικούς τύπους. Ωστόσο αυτή η μονιστική αντίληψη για το χαρακτήρα της εγγενούς αξίας δεν βρίσκει σύμφωνους όλους τους υποστηρικτές του ωφελιμισμού. Θα υποστηριχθεί ότι υπάρχουν και άλλες αξίες πέρα από την ευτυχία που συνιστούν εγγενή αξία, όπως για παράδειγμα: η φιλία, η γνώση, το κουράγιο κ.α. Το μεγαλύτερο δυνατό καλό επιτυγχάνεται μέσα από ένα ευρύ φάσμα εγγενών αξιών που λαμβάνουν χώρα με την πράξη.

Ωστόσο, στη νεώτερη φιλοσοφία ούτε η ηδονιστική ούτε η πλουραλιστική προσέγγιση του ωφελιμισμού δεν φάνηκε να κερδίζει πολλούς θιασώτες. Η επικρατέστερη εναλλακτική προσέγγιση έκλινε προς τις ιδιωτικές προτιμήσεις. Σε αυτή την περίπτωση η αξία της ωφέλειας δεν αναφέρεται σε πράξεις αλλά στις πραγματικές προτιμήσεις που έχει το κάθε επιμέρους άτομο, όπως κατανοούνται από τη συμπεριφορά του. Μάλιστα, για τη μεγιστοποίηση της ωφέλειας πρέπει να εξασφαλίζεται ότι το άτομο έχει επιλέξει ανάμεσα από όλες τις δυνατές εναλλακτικές επιλογές που του δίνονται. Επομένως, αυτό που έχει εγγενή αξία είναι αυτό που το κάθε άτομο επιθυμεί να αποκτήσει και η ωφέλεια εκφράζεται μέσα από την ψυχική ικανοποίηση που λαμβάνουν τα άτομα όταν πραγματοποιούν τις επιθυμίες που θέλουν.

Το προφανές πρόβλημα αυτής της προσέγγισης εμφανίζεται όταν οι προτιμήσεις των ατόμων είναι ηθικά μη αποδεκτές. Για παράδειγμα η προτίμηση ενός ερευνητή μπορεί να είναι να προκαλεί πόνο σε ανθρώπους, πρόθεση ηθικά απαράδεκτη. Η θεωρία του ωφελιμισμού που στηρίζεται στις υποκειμενικές προτιμήσεις των ατόμων μπορεί να γίνει αποδεκτή μόνο εάν διατυπωθεί ένα κριτήριο που να ορίζει ποιες είναι αποδεκτές προτιμήσεις, αλλά αυτό αποτελεί ένα πολύ δύσκολο εγχείρημα, και ίσως περιοριστικό ως προς τον χαρακτήρα των προτιμήσεων και την αναγκαιότητα της σχέσης τους με τις ηθικές αξίες.

Η απάντηση των ωφελιμιστών είναι ότι οι μη αποδεκτές επιθυμίες είναι δυνατόν να αποκλειστούν. Διότι, με βάση την εμπειρία, μπορεί να γίνει διαχωρισμός των επιθυμιών που υπονομεύουν τους στόχους του ωφελιμισμού και δημιουργούν δυσμενές περιβάλλον για την προάσπιση των ανθρώπινων αξιών. Αυτές οι επιθυμίες θα έπρεπε να μην συμπεριλαμβάνονται στη θεωρία του ωφελιμισμού. Και πάλι, παρά τις όποιες κατηγοριοποιήσεις προτιμήσεων, η προσέγγιση που τις υποστηρίζει θεωρείται αμφισβητήσιμη. Ενώ πρέπει συνεχώς να υπολογίζουμε και να εκτιμούμε σωστά τις προτιμήσεις των δρώντων, είναι πολύ δύσκολο να συμβεί κάτι τέτοιο γιατί έχουμε ελάχιστη γνώση των προθέσεων, αλλά και των συνεπειών των πράξεών τους σε εύθετο χρόνο.

Μια περαιτέρω διάκριση που προτείνεται είναι ανάμεσα στον ωφελιμισμό της πράξης και τον ωφελιμισμό του κανόνα. Πάντως, για όλους τους ωφελιμιστές διατηρείται η αρχή της ωφέλειας που είναι η βάση πάνω στην οποία ορίζουν πότε μια πράξη είναι ηθικά ορθή ή όχι. Η διάκριση ορίζεται από το αν η αρχή της ωφέλειας εφαρμόζεται σε συγκεκριμένες πράξεις για την κατανόηση του ηθικά σωστού ή λάθους ή αν εφαρμόζεται σε κανόνες, που καθορίζουν ποιες πράξεις είναι σωστές και ποιες λάθος. Οι ωφελιμιστές της πράξης εφαρμόζουν την αρχή της ωφέλειας σε ενδεχόμενες πράξεις ώστε να αποφασίσουν ποια θα προκαλούσε το μεγαλύτερο καλό για το μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων και έτσι να την πραγματοποιήσουν. Για την ακρίβεια, αυτή η πράξη, πέρα από το ότι θεωρείται ορθή, θεωρείται και υποχρεωτική. Οι ωφελιμιστές της πράξης μπορεί να αντιμετωπίζουν προβλήματα σχετικά με το ποια πράξη ικανοποιεί καλύτερα την αρχή της ωφέλειας, όμως δεν έρχονται αντιμέτωποι με ηθικά διλήμματα που προέρχονται από αντικρουόμενες αρχές. Αυτό συμβαίνει γιατί αναγνωρίζουν ως υπέρτατη την αρχή της ωφέλειας, ενώ οι

άλλοι κανόνες λειτουργούν συμπληρωματικά ώστε να επιτευχθεί αυτή η πρώτη αρχή. (Childress, 2007)

Η αρχή της ωφέλειας δεσμεύει μια πράξη, ενώ οι υπόλοιπες αρχές ή οι κανόνες είναι ενδεχόμενοι και στηρίζονται στην εμπειρία, συνεισφέροντας στην ηθική κρίση. Μάλιστα για τους ωφελμιστές της πράξης τόσο οι ωφελμιστές του κανόνα όσο και οι δεοντοκράτες του κανόνα μοιάζουν αρκετά μεταξύ τους, γιατί εστιάζουν κυρίως στις αρχές και στους κανόνες και πολύ λιγότερο στις ίδιες τις ενδεχόμενες συνέπειες των πράξεων. Για τον λόγο αυτό συχνά οι ωφελμιστές της πράξης μάχονται υπέρ της αλλαγής ενός νόμου, όπως για παράδειγμα η εθελοντική ευθανασία, γιατί αυτό θα μπορούσε να απαλλάξει ορισμένους ασθενείς από τον πόνο που βιώνουν.

Η κριτική ενάντια στον ωφελμισμό της πράξης επικεντρώνεται στην αδυναμία που έχει αυτή η προσέγγιση να λύσει ή έστω να μειώσει το πρόβλημα συντονισμού, συνεργασίας, αλληλεπίδρασης και εμπιστοσύνης μεταξύ των επιμέρους δρώντων. Αυτή η αδυναμία φαίνεται στο εξής παράδειγμα: Ένας γιατρός ο οποίος είναι οπαδός του ωφελμισμού της πράξης θα πρέπει πάντα να λειτουργεί με γνώμονα το μέγιστο καλό για το μέγιστο αριθμό ατόμων. Έτσι, ακόμα και αν αυτός ο γιατρός υποσχεθεί στον ασθενή του ότι θα κάνει ό,τι καλύτερο μπορεί για να τον γιατρέψει δεν μπορούμε ποτέ να είμαστε σίγουροι ότι θα λειτουργήσει έτσι, καθώς αν υπάρξει κάποια άλλη εναλλακτική πράξη που να έχει ως αποτέλεσμα ένα γενικότερο καλό ο γιατρός μπορεί να επιλέξει εκείνη. Τέτοια προβλήματα εμπιστοσύνης οδηγούν πολλούς ωφελμιστές στην ανάδειξη του χαρακτήρα των κανόνων.

Σύμφωνα με την προσέγγιση του ωφελμισμού των κανόνων οι πράξεις των δρώντων πρέπει να στηρίζονται σε κανόνες, οι οποίοι δικαιολογούνται με αμερόληπτο τρόπο και οι οποίοι προάγουν σε μεγαλύτερο βαθμό την αξία της ωφέλειας από οποιονδήποτε άλλον κανόνα. Χρησιμοποιούνται δηλαδή κανόνες που δικαιολογούνται από τις αναμενόμενες συνέπειές τους, αν εφαρμοστούν στην πράξη.

Σε αντίθεση με τον ωφελμισμό της πράξης, ο ωφελμισμός του κανόνα στοχεύει στη δικαιολόγηση των κανόνων, παρά στην εκτίμηση της συνολικής μεγιστοποίησης του καλού, και υποστηρίζουν ότι οι κανόνες πρέπει να είναι δομημένοι με τέτοιο τρόπο ώστε να ικανοποιούν αυτό τον όρο. Το ερώτημα που προκύπτει από αυτή την προσέγγιση είναι εάν μπορεί να γίνει ορθή επιλογή

ανάμεσα στους πραγματικούς κανόνες που λειτουργούν ήδη καλά και σε πιθανούς κανόνες για τους οποίους δεν μπορεί να υπάρξει ακριβής πρόβλεψη των συνεπειών τους. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της δημιουργίας ενός κανόνα που θα επιτρέπει την ευθανασία κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις. Σίγουρα είναι σημαντικό ότι ένας τέτοιος κανόνας θα δίνει στο άτομο τη δυνατότητα να αποφασίζει αυτόνομα και πιθανώς να τον ανακουφίζει από τον πόνο. Πώς όμως μπορεί να προβλεφθεί ότι μια τέτοια πράξη θα προωθούσε το μέγιστο δυνατό καλό για τον μέγιστο αριθμό ατόμων; (Childress, 2007)

Συνεπώς, ο ωφελμισμός χαρακτηρίζεται από μια αβεβαιότητα όσον αφορά την πρόβλεψη των συνεπειών μιας πράξης. Η αβεβαιότητα των συνεπειών είναι επίσης ένα χαρακτηριστικό των επαγγελματιών υγείας. Επειδή είναι προφανώς δύσκολο να προβλεφθούν όλες οι πιθανές συνέπειες μιας πράξης, ως λύση παρουσιάζεται η υιοθέτηση των κανόνων που έχουν παγιωθεί μέσα από τα χρόνια της ανθρώπινης εμπειρίας και συνήθως προωθούν τις καλύτερες δυνατές συνέπειες, όχι όμως απαραίτητα σε κάθε περίπτωση.

Ακόμα και αν ακολουθούνται οι κανόνες που θα οδηγήσουν στις καλύτερες συνέπειες, πώς μπορούμε να καθορίσουμε τις καλές και τις κακές συνέπειες; Ο Bentham πρότεινε τη δημιουργία ενός συστήματος που θα εκτιμούσε την ποσότητα, την ένταση και τη διάρκεια του πόνου και της ευχαρίστησης μιας πράξης, και έτσι να αναδειχτούν οι πράξεις με το μεγαλύτερο σκορ. Ο Mill προσπάθησε αργότερα να εφαρμόσει αυτή τη μέθοδο, όμως δεν κατάφερε να συλλάβει τα στοιχεία που συναπαρτίζουν την ανθρώπινη ευτυχία και την ολοκλήρωση. Ο Mill διαχώρισε τις πιο υψηλές σε βαθμολογία απολαύσεις από τις πιο χαμηλές και διαπίστωσε ότι υπήρχαν ορισμένα αγαθά που δεν γινόταν να είναι μειωμένα στον υπολογισμό του ποσού της ευχαρίστησης, γιατί είχαν αξία ως αυτοσκοποί, για παράδειγμα το αγαθό της ελευθερίας ή της ομορφιάς.

Ο καθορισμός των καλών και των κακών συνεπειών, αποτελεί δύσκολο εγχείρημα για τη Βιοηθική. Ασφαλώς μερικές φορές οι θετικές συνέπειες στην ιατρική πράξη και στη φροντίδα της υγείας είναι προφανείς, όμως η υγεία δεν είναι απλώς «η απουσία ασθένειας ή αναπηρίας». (Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας, 1948) Ένα άτομο μπορεί να είναι υγιές σωματικά, όμως να είναι πνευματικά και συναισθηματικά δυσαρεστημένο. Τίθεται επομένως το ζήτημα μεταξύ ποιότητας και ποσότητας ζωής. (Campbell, 2013)

Σε αντίθεση με τη θεωρία του ωφελιμισμού που έχει ως κριτήριο τις συνέπειες των πράξεων, ένας ωφελιμισμός δεοντοκρατικού χαρακτήρα θα υποστηρίξει ότι οι πράξεις αξιολογούνται με βάση ορισμένα χαρακτηριστικά τους και αυτά τις καθιστούν ορθές ή μη ορθές και όχι οι συνέπειές τους. (Beauchamp και Childress, 1983) Επιπλέον, η έννοια της ορθότητας ή του καθήκοντος δεν πηγάζει απαραίτητα από την έννοια του καλού. Υπάρχουν διάφορες αξίες, όπως η τήρηση των υποσχέσεων, η φιλαλήθεια και η δικαιοσύνη που καθορίζουν τις ορθές πράξεις και τα καθήκοντα.

Η δεοντοκρατία εκφράζεται από πολλές επιμέρους αντιμαχόμενες δεοντοκρατικές θεωρίες που όμως όλες τους συμφωνούν ως προς την αντίθεσή τους με τις συνεπειοκρατικές ωφελιμιστικές θεωρίες. Αυτές οι θεωρίες μπορούν να αναλυθούν μέσα από διάφορες οπτικές. Καταρχάς όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο οι δεοντοκράτες υπερασπίζονται ότι ορισμένες πράξεις είναι ορθές ή μη ορθές, κάποιοι τις αποδίδουν στη θεϊκή αποκάλυψη, ενώ κάποιοι άλλοι τις αποδίδουν στο νόμο της φύσης.

Επιπλέον, υπάρχει η διάκριση ανάμεσα σε μονιστικές και πλουραλιστικές θεωρίες. Σύμφωνα με τη μονιστική δεοντοκρατική θεωρία υπάρχει μόνο μία αρχή ή κανόνας που καθορίζει το καθήκον και την ορθότητα ή μη της πράξης, ενώ οι υπόλοιποι κανόνες απορρέουν από αυτόν. Αυτό ορίζει και η κατηγορική προσταγή του Kant σύμφωνα με την οποία ο καθένας πρέπει να πράττει με έναν τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου να μπορεί ταυτόχρονα να θέλει να γίνει αυτός ο γνώμονας καθολικός νόμος. (Kant, 1984) Αν δεν μπορεί να γίνει κατανοητός ως ένας καθολικός νόμος, τότε έρχεται σε αντίθεση με τον ίδιο τον εαυτό του. Βέβαια σε ορισμένες περιπτώσεις συμβαίνει κάποιοι κανόνες να μην υιοθετούνται από όλους χωρίς να υπάρξουν αντιλογίες. Για παράδειγμα αν ένας ευκατάστατος άνθρωπος αρνείται να βοηθήσει κάποιους που αγωνίζονται για το δίκιο τους, δεν υπάρχει περίπτωση να θέλει να ισχύσει αυτή του η στάση ως καθολικός νόμος. Κάποια στιγμή μπορεί και ο ίδιος να χρειαστεί τη βοήθεια των άλλων και τότε θα παγιδευτεί στον ίδιο του το νόμο που δεν θα επιτρέψει στους άλλους να τον βοηθήσουν.

Η καθολικότητα ενός κανόνα θεωρείται από τον Kant αναγκαία και επαρκής συνθήκη για να γίνει αποδεκτός. Αν και λίγοι φιλόσοφοι συμφωνούν με αυτή τη θέση του Kant, ωστόσο συμφωνούν ότι η καθολικότητα είναι απαραίτητη συνθήκη για την εγκυρότητα των ηθικών κρίσεων, των κανόνων και

των αρχών. Ούτε ο Kant όμως ούτε οι υπόλοιποι φιλόσοφοι που είναι υποστηρικτές της μονιστικής θεωρίας δεν έχουν διασαφηνίσει ποια θα είναι αυτή η μία αρχή που καθορίζει τις πράξεις. Από την άλλη οι πλουραλιστικές θεωρίες υπερασπίζονται ότι υπάρχουν περισσότερες από μία αρχές που καθορίζουν τις πράξεις. Ο W. D. Ross όρισε ανάμεσά τους την πιστότητα, την ωφέλεια και τη δικαιοσύνη. Παρόλο που αυτή η θεωρία φαίνεται εκ πρώτης όψεως πιο εύκολο να εφαρμοστεί από ότι η μονιστική θεωρία, παρουσιάζει κάποια τρωτά σημεία. Το κυριότερο είναι το τι συμβαίνει όταν αυτές οι αρχές έρχονται σε σύγκρουση μεταξύ τους. Για το λόγο αυτό δομήθηκε η ιεράρχηση ορισμένων αξιών στην οποία η μη πρόκληση βλάβης βρίσκεται σε ανώτερη θέση από την ωφέλεια. Επειδή όμως δεν υπάρχει ένα εγχειρίδιο που να έχει ιεραρχημένες όλες τις αξίες, παρά μόνο μια μικρή καθοδήγηση στις πολύ δύσκολες αποφάσεις, ο καθένας πρέπει να μπορεί να βρίσκει και να κρατά την καλύτερη ισορροπία ανάμεσα στο καλό και στο κακό.

Τέλος, όπως οι ωφελιμιστές της πράξης και οι ωφελιμιστές του κανόνα, έτσι και οι δεοντοκράτες δίνουν περισσότερη έμφαση είτε στην πράξη είτε στον κανόνα. Λίγοι φιλόσοφοι τάσσονται υπέρ της δεοντοκρατίας της πράξης γιατί εμφανίζει πολλά προβλήματα όπως το ότι δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για τη διαίσθηση ή τη συνείδηση κάποιου, ακόμη και για τη δική μας, ή την πίστη ότι θα αντιλαμβάνεται το σωστό και το λάθος στις διαφορετικές καταστάσεις. Επιπλέον, για να κρίνουμε ότι μια πράξη είναι λάθος πρέπει να κάνουμε έκκληση σε έναν κανόνα, δηλαδή αν διαπιστώσουμε μια φορά ότι μια κατάσταση είναι λάθος τότε θα θεωρούμε οποιαδήποτε παρόμοια κατάσταση λάθος. Αυτή η πεποίθηση όμως αποτελεί από μόνη της έναν πρώιμο κανόνα. Οι δεοντοκράτες της πράξης δέχονται την ύπαρξη κάποιων κανόνων, όμως για αυτούς ο κανόνας αντιπροσωπεύει κάτι που προτείνεται από την παρελθοντική εμπειρία και προειδοποιεί για πιθανές συνέπειες. Ωστόσο, δεν αποτελεί δέσμευση καθώς η διαίσθηση, η συνείδηση ή ο Θεός μπορούν να οδηγήσουν σε νέες αποφάσεις. Στη δεοντοκρατία της πράξης ο πυρήνας της ηθικής είναι ένα σύνολο κανόνων και αρχών που κατατάσσουν τις πράξεις σε σωστές, λάθος, υποχρεωτικές ή απαγορευμένες. Στη Βιοηθική η δεοντοκρατία της πράξης βρίσκει ευρεία εφαρμογή καθώς αναζητούνται οι αρχές και οι κανόνες που καθορίζουν το σωστό και το λάθος της πράξης.

Υπάρχουν ορισμένα χαρακτηριστικά και ορισμένες αδυναμίες και πλεονεκτήματα που διακρίνουν τη δεοντοκρατία από τον ωφελιμισμό. (Beauchamp και Childress, 1983) Καταρχάς, οι ωφελμιστές υποστηρίζουν ότι υπάρχει μία μόνο βασική ηθική σχέση μεταξύ δύο προσώπων, η οποία υπακούει στο σχήμα ωφελητής – ωφελούμενος και όλες οι υπόλοιπες σχέσεις προκύπτουν από αυτήν. Από την άλλη, οι δεοντοκράτες θεωρούν ότι μπορούν να υπάρξουν διάφορες μορφές σχέσεων μεταξύ των ατόμων, οι οποίες να στηρίζονται σε ισάξια βάση. Για παράδειγμα ένας γιατρός δεν μπορεί να έχει την ίδια σχέση με έναν ασθενή τον οποίο γνωρίζει από παλιά με έναν που έρχεται για πρώτη φορά στο ιατρείο του. Συνδεόμαστε λοιπόν με τους συνανθρώπους μας με διάφορους τρόπους που μπορεί να στηρίζονται στις προηγούμενες δικές τους ή δικές μας πράξεις.

Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό προκύπτει από τον ρόλο που έχουν οι παρελθοντικές πράξεις στις ηθικές εκτιμήσεις. Οι ωφελμιστές δεν δίνουν ιδιαίτερη σημασία στο παρελθόν και το λαμβάνουν υπόψη τους απλώς γιατί μπορεί να φανεί σημαντικό για συνέπειες του παρόντος ή του μέλλοντος. Για τους δεοντοκράτες όμως η επιλογή μιας πράξης κατά το παρελθόν δηλώνει και υποχρέωση για το μέλλον, ανεξάρτητα από τις συνέπειες που έχει στις ανθρώπινες σχέσεις. Για παράδειγμα όταν δίνουμε μια υπόσχεση είμαστε υποχρεωμένοι να την τηρήσουμε πέρα από τις συνέπειες που θα φέρει.

Τρίτον, οι ωφελμιστές δικαιολογούν την ηθική ζωή στο πλαίσιο ενός σκοπού. Αντίθετα, οι δεοντοκράτες θεωρούν ότι είναι λάθος να κατανοούμε την ηθική ζωή με όρους τελεολογικούς και ότι υπάρχουν κάποια στάνταρ που είναι ανεξάρτητα από σκοπούς. Επίσης, οι δεοντοκράτες τονίζουν ότι αυτή η ωφελμιστική προσέγγιση που στοχεύει σε ένα καλό τέλος ουσιαστικά καταστρέφει την ηθική ζωή. Γιατί είναι πολύ δύσκολο να βρει κάποιος το καθήκον του, όμως είναι πιο σύνηθες να συναντά αξιώσεις και να αποφεύγει τις κακοτοπιές.

Τέταρτον, βασική παραδοχή της δεοντοκρατίας είναι ότι ο ωφελιμισμός μπορεί να οδηγήσει σε μη ηθικά αποδεκτά συμπεράσματα. Ένας ωφελμιστής γιατρός για παράδειγμα θα έλεγε ψέματα σε έναν ασθενή του προκειμένου να έχει περισσότερες πιθανότητες επιτυχίας, ενώ ένας γιατρός που προασπίζεται τη δεοντοκρατία δεν θα το έκανε σε καμία περίπτωση.

Ακόμα και αν επιλεγεί η θεωρία που θεωρείται πιο ικανοποιητική, αυτή δεν θα μπορεί να είναι το ίδιο ικανοποιητική σε όλες τις περιπτώσεις. Παρά τις πολλές διαφορές τους, πολλές μορφές του ωφελιμισμού του κανόνα και της δεοντοκρατίας του κανόνα οδηγούν στις ίδιες αρχές, όπως για παράδειγμα η εμπιστευτικότητα ή η φιλαλήθεια. Η βασική τους διαφορά όμως παραμένει. Ο ωφελιμισμός του κανόνα θεωρεί πως η αρχή της ωφέλειας δικαιολογεί όλες τις υπόλοιπες αρχές και τους κανόνες, καθώς αυτές αιτιολογούνται μόνο εφόσον μπορεί να προβλεφτεί ότι θα μεγιστοποιήσουν την ωφέλεια στο πέρασμα του χρόνου. Αντίθετα, η δεοντοκρατία της πράξης υποστηρίζει ότι ορισμένες αρχές και κανόνες μπορούν να δικαιολογηθούν αυτόνομα από την αρχή της ωφέλειας και μπορούν να είναι δεσμευτικοί ακόμα και αν δεν μπορεί να προβλεφτεί με σιγουριά ότι θα μεγιστοποιήσουν την ωφέλεια. Δεν είναι δυνατό να καθοριστούν οι κανόνες που πρέπει να έχουμε μόνο αναλογιζόμενοι την ωφέλειά τους.

Αυτές οι διαφορές γεννούν ένα πλήθος απόψεων πρακτικής σημασίας. Για παράδειγμα, ο ωφελιμισμός τάσσεται υπέρ της έρευνας που περιλαμβάνει ανθρώπινα υποκείμενα, για χάρη του κοινωνικού οφέλους στην έρευνα. Η δεοντοκρατία από την άλλη, διότι προάγει ως αρχή το σεβασμό της αυτονομίας του άλλου, εκφράζει σκεπτικισμό απέναντι σε αυτού του είδους την έρευνα, καθώς αναλογίζεται την ενδεχόμενη ακύρωση της αρχής της αυτονομίας και του σεβασμού απέναντι στα άτομα. Η ηθική ζωή εξελίσσεται ιστορικά και μετασχηματίζεται σε τέτοιο βαθμό που καμία θεωρία ως έχει δεν μοιάζει να μπορεί να συλλάβει με επάρκεια την ενδεχομενικότητα της πράξης. Ωστόσο, οι ηθικές θεωρίες συγκροτούν το ανοικτό πεδίο για μια κανονιστική και γόνιμη έρευνα των ηθικών ερωτημάτων, η οποία συνεχίζεται διατυπώνοντας νέα ερωτήματα από καλύτερες θέσεις.

2.2 Θεμέλια της Βιοηθικής

Ακριβώς επειδή η αξιολόγηση των εφαρμογών των βιοϊατρικών επιστημών έχει πλέον ενσωματωθεί μέσα στη διαδικασία της παραγωγής επιστημονικής γνώσης, η πρακτική αυτή επέβαλε εν πολλοίς την ιδέα της αναγωγής της ηθικής σφαίρας στην επιστημονική δικαιοδοσία, εξομοιώνοντας το γνωσιακό σθένος με την ηθική αξιολόγηση και νομιμοποίηση του δέοντος. Όμως, αυτή η τάση για

αναγωγή του δέοντος στο είναι τίθεται υπό αμφισβήτηση όσον αφορά τον επιστημολογικό της χαρακτήρα και, επιπλέον, θεωρείται ηθικά και κοινωνικά επισφαλής. Η Βιοηθική δεν μπορεί παρά να προσπορίζεται την ηθική κανονιστικότητά της από τη φιλοσοφική πραγμάτευση της ηθικής. Μέσω της ηθικής φιλοσοφίας η Βιοηθική αποφεύγει τον κίνδυνο να υιοθετήσει μια περιγραφική δεοντολογία, επιλογή που θα την ανήγαγε σε μια εμπειρική προβληματική, είτε μιας εξελικτικής ηθικής στη βάση της Βιολογίας, είτε μιας σχετικιστικής ηθικής στη βάση της Κοινωνιολογίας.

Επιπλέον, αν η ανάλυση της ηθικής πράξης στηριχθεί στα παραπάνω εμπειρικά προγράμματα, είτε στο πλαίσιο φυσιοκρατικών μηχανισμών, είτε στο πλαίσιο κοινωνιολογικών μηχανισμών, ελλοχεύει ο κίνδυνος να χαθεί ο κριτικός χαρακτήρας των κανονιστικών ερωτημάτων. Λογική συνέπεια ενός τέτοιου αναγωγισμού θα ήταν η αδυναμία να αποδοθεί στην ηθική ο αξιολογικός της χαρακτήρας, δηλαδή να θεωρηθεί, όπως είναι, κριτική δραστηριότητα αξιολόγησης των γεγονότων που λαμβάνουν χώρα. (Τσινόρεμα, 2006)

Η γλώσσα της ηθικής είναι κατά βάση κανονιστική, ενώ η γλώσσα της επιστήμης είναι συνήθως περιγραφική. Γι' αυτό δεν γίνεται να ταυτίζεται ούτε η ισχύς της γνώσης με τη νομιμοποίηση της ηθικής, ούτε τα κριτήρια με τα οποία αξιολογούμε τη γνώση με τα κριτήρια που αξιολογούμε την ηθική. Δυστυχώς, η αρχή αυτή συχνά παραβλέπεται και επικρατεί η τάση να θεωρείται ότι οι πιο κατάλληλοι για να αναλάβουν τον δικαιολογητικό έλεγχο γύρω από τα θέματα της Βιοηθικής είναι μόνο οι ειδικοί των επιστημονικών κοινοτήτων. Όμως, η επιστήμη περιγράφει και εξηγεί, ενώ η ηθική προτρέπει και αξιολογεί και έτσι δεν δύναται να υπάρξουν σχέσεις λογικής ταύτισης. Αν και η επιστήμη αποδίδει τις αιτίες που προκαλούν μια πράξη, η ηθική θεωρία επιδιώκει να αξιολογήσει κριτικά και να δικαιολογήσει τη θεμελίωση των αξιών και των κανόνων αυτής της πράξης.

Εξάλλου, η σφαιρική εξέταση των ερωτημάτων της ηθικής όχι απλώς δεν αναιρεί, αλλά προϋποθέτει την επαρκή και τεκμηριωμένη γνώση των επιστημονικών κεκτημένων. Όμως, δεν αρκεί η επιστημονική γνώση για την εξέταση κανονιστικών θεμάτων, αλλά απαιτείται η συσχέτισή τους με κανονιστικές θέσεις. Αυτό που αποκαλείται *αυτονομία της ηθικής* σημαίνει ότι δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από τις ηθικές σκέψεις που καθοδηγούν τις δράσεις μας, όσο και αν έχει προχωρήσει η επιστήμη. Μπορεί να είναι δύσκολο

να βρούμε τις ηθικά ορθές απαντήσεις στα πολλαπλασιαζόμενα ερωτήματα των επιστημονικών εξελίξεων, όμως η επιστήμη από μόνη της δεν μπορεί να μας τις δώσει.

Απαιτείται λοιπόν αναζήτηση του πλαισίου, το οποίο μπορεί να διατυπώσει κατάλληλα τα βιοηθικά διλήμματα που προκύπτουν από τις ραγδαίες εξελίξεις των επιστημών στον τομέα της ιατρικής και της βιοτεχνολογίας, ώστε να γίνει δυνατή η αντιμετώπισή τους. Η Βιοηθική απευθύνεται σε δρώντες και αξιολογεί την ανθρώπινη δραστηριότητα. Στηρίζεται στον πρακτικό συλλογισμό, καθώς δεν εξηγεί απλώς τη δράση αλλά τη ρυθμίζει.

Η λογική των πρακτικών συλλογισμών έχει υποθετικό χαρακτήρα, όταν προϋποθέτει έναν στοχασμό στον οποίο εκτιμώνται τα κατάλληλα μέσα για την επίτευξη ενός σκοπού. Ο συλλογισμός τότε έχει τη μορφή «εάν-τότε», ως προστακτική, και συχνά προσδιορίζεται ως επιταγή της φρόνησης. Υπεισέρχεται έτσι στον υποκειμενικό χαρακτήρα της φρόνησης για το ποια θα είναι τα μέσα που θα χρησιμοποιηθούν για την επίτευξη του εκάστοτε στόχου. Επομένως, επαφίεται στην επιδεξιότητα που έχει κάθε δρων υποκείμενο να επιλέγει τα κατάλληλα μέσα ώστε να πετυχαίνει τους στόχους του και να μεγιστοποιεί το όφελός του. Οι υποκειμενικοί κανόνες της φρόνησης όμως που προσανατολίζονται προς την προσωπική ευημερία και καθορίζουν το πράττειν μπορεί να αποκτήσουν πραγματιστικό χαρακτήρα. Ωστόσο, ο πραγματιστικός χαρακτήρας της φρόνησης δεν οδηγεί με αναγκαιότητα σε ηθικές δράσεις. Αυτό δείχνει γιατί ο υποθετικός πραγματιστικός συλλογισμός προτρέπει και καθορίζει τη δράση, όμως δεν εγγυάται ότι ο σκοπός της δράσης είναι και έλλογος.

Όμως, για να χαρακτηριστούν οι σκοποί και οι λόγοι μιας δράσης ορθοί, δεν αρκεί να είναι λογικά συνεπείς μεταξύ τους, όπως άλλωστε ορίζει ο υποθετικός συλλογισμός της φρόνησης. Απαιτείται επιπλέον η συνθήκη που θα μπορεί να μετατρέπει το υποκειμενικό πράττειν σε ηθικό πράττειν. Καθώς δεν μπορεί να τεθεί ένα κοινό μέτρο και μια ιεράρχηση για όλα τα ανθρώπινα αγαθά, είναι δύσκολο να προσδιοριστούν με δεσμευτικό τρόπο τα περιεχόμενα των σκοπών που καθορίζουν όλες τις πράξεις μας σε κάθε συνθήκη.

Ορισμένοι θεωρούν ότι το θεμέλιο του πρακτικού συλλογισμού είναι οι ηθικές αρχές που υιοθετούνται στην εκάστοτε κοινωνία, καθώς αυτές επικαλούνται τους βασικούς κανόνες που ενστερνίζεται η κοινωνία. Η άποψη αυτή είναι ηθικά αμφιλεγόμενη, διότι αν οι ηθικές αρχές θεωρηθούν μόνο ως

αποδεκτοί τρόποι συμπεριφοράς κάθε κοινωνίας, τότε η ηθική θα αποτελούσε απλώς ένα κεφάλαιο της κοινωνιολογίας που θα περιέγραφε το σύστημα των ηθικών πεποιθήσεων σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο ή θεσμό και για μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Υπό αυτή τη συλλογιστική το ηθικά δέον θα ταυτιζόταν με το κοινωνικώς αποδεκτό.

Η θέση αυτή καλείται ηθικός σχετικισμός και σημαίνει ότι υπάρχουν και πρέπει να υπάρχουν ασύμμετρες διαφορές ανάμεσα στα ηθικά πρότυπα διαφορετικών κοινοτήτων. Το πρόβλημα που υπάρχει με αυτή τη θέση είναι ότι ενώ αυτός ο κανονιστικός ισχυρισμός ισχύει για όλες τις κοινωνίες και σε όλες τις εποχές, ταυτόχρονα αξιώνει να μην ισχύουν οι κανονιστικοί τύποι ισχυρισμοί για όλες τις κοινωνίες και σε όλες τις εποχές. Στην πράξη, δηλαδή, υπονομεύονται οι ίδιοι οι όροι της εγκυρότητας του σχετικισμού. Η λύση σε αυτό το πρόβλημα είναι να βρεθεί μια προσέγγιση του πρακτικού λόγου της ηθικής που να διακρίνει ανάμεσα σε είδη πράξεων και να μην επισημαίνει απλώς τους καθιερωμένους κανόνες. Πρόκειται ουσιαστικά για μία κριτική προσέγγιση. Και επειδή η κριτική προσέγγιση δεν είναι δυνατό να ανακαλυφθεί από την ίδια τη σύστασή της, «θα πρέπει να προσανατολίζεται από την ετερονομία των μεταφυσικών θεμελίων και πάσης φύσεως συμβατιστικών ηθικών δεδομένων, στην εξέταση των όρων της ίδιας της ηθικής πράξης». (Τσινόρεμα, 2006: 229) Η μεθοδολογική προσέγγιση θέσης προϋποθέσεων της ηθικής αξιολόγησης θα πρέπει να ορίζεται ως εξής: «εάν πρόκειται να σκεφτούμε ηθικά στην πράξη, θα πρέπει να ανασυστήσουμε τις δεσμεύσεις που απορρέουν από τους όρους που την καθιστούν δυνατή». (Τσινόρεμα, 2006: 229)

Όσον αφορά την ανθρώπινη πράξη, ένα χαρακτηριστικό της είναι ότι εμπερικλείει την εξαίρεση και τη δυνατότητα ανυπακοής. Ο δρών μπορεί δηλαδή, στηριζόμενος σε μια αξία, να διακόψει μια αλυσίδα αιτιακών καθορισμών και να ξεκινήσει μια άλλη. Αυτή η δυνατότητα γίνεται αντιληπτή ως ελευθερία. Η ελευθερία αποτελεί θεμελιώδες συστατικό της ανθρώπινης πράξης και πηγή της ηθικής αξιολόγησής της. Επιπρόσθετα, η ελευθερία ως κοινή αξία σε όλους τους ανθρώπους είναι η δύναμη που έχουν να θέτουν στόχους και να προσπαθούν να τους πραγματοποιήσουν. Επειδή όμως η ηθική προκύπτει από μια δέσμευση πάνω στην πράξη, υποβάλλει την ελευθερία του δρώντος στην αρχή της καθολίκευσης. Η αρχή της καθολίκευσης, η οποία έχει συνδεθεί από τον Καντ με την αυτοκατανόηση της νεωτερικής ηθικής

συνείδησης, επιβάλλει ότι ένας πρακτικός λόγος είναι ηθικός όχι όταν ισχύει για έναν, αλλά όταν μπορεί να ισχύσει για όλους. Σε αντίθεση λοιπόν με τον πραγματιστικό συλλογισμό της φρόνησης που προαναφέρθηκε, με βάση την αρχή της καθολίκευσης το ηθικό είναι άνευ όρων και κατηγορικό, όχι υποθετικό.

Εν κατακλείδι, η ηθική αξιολόγηση έχει ορισμένα ιδιαίζοντα χαρακτηριστικά. Καταρχάς, εκφράζεται μέσα από κρίσεις που διαφοροποιούν ανάμεσα σε είδη πράξεων, επιβάλλοντας κάποια και απορρίπτοντας κάποια άλλα. Επίσης, οι ηθικές κρίσεις έχουν πρακτικό χαρακτήρα, δηλαδή προτρέπουν ή αποτρέπουν από τη διενέργεια μιας πράξης. Αυτό το χαρακτηριστικό βέβαια το διαθέτουν και οι προστακτικές της φρόνησης. Όταν, οι επιταγές της ηθικής πράξης υπάγονται στην αρχή της καθολίκευσης, η καθολίκευση, ως πυρήνας της ηθικής, εκφράζει αυτό που πρέπει να γίνει, ως άρνηση αυτού που εμείς δεν θα μπορούσαμε να θέλουμε να ισχύει ως καθολικός τρόπος πράξης. Το ηθικά δέον που ορίζει η αρχή της καθολίκευσης βρίσκεται στους κόλπους της αμοιβαιότητας που διέπουν τις κοινωνικές σχέσεις και σηματοδοτεί αυτό που δεν μπορούμε να απορρίψουμε στη σχέση μας μεταξύ μας, γιατί ειδάλλως θα είχαμε αισθήματα ενοχής. (Τσινόρεμα, 2006)

Οι ηθικές αρχές δεν μπορεί παρά να προκύπτουν από έλλογες ιδέες που επιτρέπουν την ανασυγκρότηση των περιεχομένων της παραδοσιακής ηθικής με τρόπο που να είναι αποδεκτός από την έλλογη κριτική, με βάση την αρχή της καθολίκευσης. Προκειμένου όμως να θεμελιωθούν τα κριτήρια της ηθικής αξιολόγησης του πράττειν που θα είναι σύμφυτα με τους καθολικούς ηθικούς κανόνες, απαιτείται η προϋπόθεση μιας κοινωνίας στην οποία να είναι δυνατή η καθολική εφαρμογή των αρχών και να έχουν απονομιμοποιηθεί τα ιεραρχικά προνόμια των παραδοσιακών κοινωνιών. Με δυο λόγια χρειάζεται να συνυπολογιστεί το ιστορικό πλαίσιο των νεότερων κοινωνιών.

2.2 Μεταηθικά ζητήματα

Οι ηθικές κρίσεις, δηλαδή οι δηλώσεις που δείχνουν πότε μια ενέργεια θεωρείται ορθή ή μη ορθή, καλή ή κακή, αποτελούν αναγκαιότητα του καθημερινού βίου και δεν είναι έργο μόνο των φιλοσόφων. Καθώς τα περισσότερα ερωτήματα που παράγει η Βιοηθική έχουν γίνει πλέον κοινός τόπος συζήτησης και δεδομένου ότι ο τόπος αυτών των ερωτημάτων είναι φιλοσοφικός, ανάλογα οι ηθικές

κρίσεις συστήνονται σε κάθε συζήτηση που αφορά την ορθότητα ή μη των σύγχρονων βιοϊατρικών επιτευγμάτων και πρακτικών. Η διατύπωση των συγκεκριμένων κανόνων που καθορίζουν την ηθικότητα ανήκει στον τομέα της κανονιστικής ηθικής, ενώ η συζήτηση για τις επίμαχες έννοιες και τη δικαιολόγηση των κριτηρίων που θεμελιώνουν τις κανονιστικές επιταγές συγκροτούν τον τομέα της μεταηθικής.

Το βασικό ερώτημα της μεταηθικής αφορά τον χαρακτήρα της ίδιας της ηθικότητας. (Chrisman και Pritchard, 2014) Μια σημαντική διάκριση που απαιτείται έγκειται ανάμεσα, αφενός, στις εμπειρικές κρίσεις, που εκφράζουν το πώς είναι τα πράγματα στον κόσμο και, αφετέρου, στις ηθικές κρίσεις που εκφράζουν τους λόγους για τους οποίους επιτελούνται οι πράξεις ως ηθικά ορθές ή λανθασμένες και τους κανόνες για την καλή πράξη. Ένα παράδειγμα εμπειρικής κρίσης είναι ότι η γη περιστρέφεται γύρω από τον ήλιο. Ένα παράδειγμα ηθικής κρίσης είναι ότι δεν είναι σωστό να επιβάλουν οι δάσκαλοι τιμωρίες.

Ο χαρακτήρας που έχουν είτε οι εμπειρικές είτε οι ηθικές κρίσεις μπορεί να εξεταστεί μέσα από τις απαντήσεις των τριών παρακάτω ερωτημάτων: Πρώτον, αν οι κρίσεις μπορούν να θεωρηθούν αληθείς ή ψευδείς, ή είναι απλώς γνώμες. Δεύτερον, αν οι κρίσεις μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς, τότε τι είναι αυτό που τις κάνει να είναι αληθείς και το αντίστοιχο για τις ψευδείς. Τρίτον αν οι αληθείς κρίσεις είναι αντικειμενικά αληθείς.

Η βασική διαφορά των εμπειρικών κρίσεων από τις ηθικές κρίσεις είναι ότι οι εμπειρικές μπορούν να είναι αντικειμενικά αληθείς ή ψευδείς, ενώ οι ηθικές κρίσεις δεν μπορούν να είναι αντικειμενικά αληθείς ή ψευδείς, αλλά μόνο αληθείς ή ψευδείς με βάση το ηθικό σύστημα αξιών που έχει ο καθένας. Δηλαδή αν είναι ορθές ή μη ορθές.

Το καθεστώς της ηθικής κατανοείται καταλληλότερα κατά τους Chrisman και Pritchard (2014) μέσα από την ανάλυση των τριών προσεγγίσεων της μεταηθικής, τον αντικειμενισμό, τον σχετικισμό και τη συγκινησιοκρατία. Η βασική ιδέα του αντικειμενισμού είναι ότι οι ηθικές μας απόψεις μπορεί να είναι αληθείς ή ψευδείς και αυτό που τις κάνει αληθείς ή ψευδείς είναι τα αντικειμενικά ηθικά κριτήρια, που είναι ανεξάρτητα από το ποιοι είμαστε ή σε ποια πολιτισμική ομάδα ανήκουμε.

Η προσέγγιση του σχετικισμού υποστηρίζει ότι οι ηθικές μας κρίσεις μπορεί να είναι αληθείς ή ψευδείς μόνο όμως σε σχέση προς κάτι που μπορεί να διαφέρει από άνθρωπο σε άνθρωπο. Με αυτό τον τρόπο ηθικές κρίσεις που μπορεί να είναι αληθείς για κάποιον, μπορεί να είναι ψευδείς για κάποιον άλλο. Η απάντηση για το πώς αυτό μπορεί να είναι δυνατό δίνεται από τη μορφή του σχετικισμού που ονομάζεται υποκειμενισμός.

Ο υποκειμενισμός υποστηρίζει ότι οι ηθικές μας απόψεις σχετίζονται με τις υποκειμενικές μας στάσεις. Αυτή η θέση εξηγεί γιατί οι ηθικές απόψεις μας είναι προσωπικές και γιατί συνδέονται στενά με το κίνητρο μιας πράξης. Βέβαια, αρκετοί φιλόσοφοι αποδίδουν αυτή τη διαφορετικότητα ηθικών κρίσεων στον πολιτισμό και, γι' αυτό κάνουν λόγο, υποστηρίζουν τον πολιτισμικό σχετικισμό.

Η τρίτη προσέγγιση της μεταηθικής ονομάζεται συγκινησιοκρατία. Σύμφωνα με την συγκινησιοκρατία, οι ηθικές κρίσεις δεν είναι ούτε δηλώσεις της αντικειμενικότητας ούτε εκφράσεις που στηρίζονται στην υποκειμενικότητα ή τις παραδοχές του εκάστοτε πολιτισμού, αλλά αποτελούν εκφράσεις των συγκινησιακών μας εκφράσεων. Όπως δηλαδή μπορούμε να έχουμε διαφωνίες σε αυτά που πιστεύουμε, μπορούμε να έχουμε διαφωνίες και στις συγκινησιακές στάσεις μας.

Ωστόσο, εκφράζονται ορισμένες ενστάσεις σε αυτές τις προσεγγίσεις, που όμως συμβάλλουν στην καλύτερη κατανόησή τους. Όσον αφορά τον αντικειμενισμό, η ένσταση που διατυπώνεται υποδεικνύει ότι ενώ ο αντικειμενικός ορισμός του αληθούς και του ψευδούς μπορεί να συμβάλλει στη σαφή διάκριση των εμπειρικών κρίσεων, ωστόσο δεν μπορεί να δώσει τιμή αλήθειας σε διαφωνίες σχετικά με ηθικές κρίσεις. Ίσως φαίνεται εκ πρώτης όψεως ότι ο σχετικισμός μπορεί να δώσει λύση στα αδιέξοδα του αντικειμενισμού εφόσον δεν απαιτεί τη μοναδικότητα αλήθειας μιας μόνο ηθικής κρίσης, αλλά δέχεται εκδοχές αλήθειας διαφορετικών ηθικών κρίσεων αποδίδοντάς την στην διαφορετική πολιτισμικότητά τους. Όμως αν η ηθική σχετίζεται με τον πολιτισμό τότε είναι δύσκολο να γίνει κατανοητή η αίσθηση της ηθικής προόδου. Για παράδειγμα, αρκετοί πολιτισμοί στο παρελθόν συγχωρούσαν την σκλαβιά, αλλά πλέον η σκλαβιά θεωρείται ηθικά μη επιτρεπτή. Αν δεχτούμε τον σχετικισμό τότε η άποψη για τη σκλαβιά δεν αντιπροσωπεύει την πρόοδο από μια μη ισχύουσα σε μια ισχύουσα άποψη. Ο σχετικισμός υποστηρίζει ότι κάθε ηθική άποψη είναι αληθής ή μη, ανάλογα με

τον πολιτισμό στον οποίο καλλιεργείται. Η ιδέα της διανοητικής προόδου εμφανίζεται ως κοινό σημείο της ηθικής και της επιστήμης, την οποία ο σχετικισμός δεν δικαιολογεί με λογική συνέπεια.

Η ένσταση στην προσέγγιση της συγκινησιοκρατίας που υποστηρίζει ότι οι ηθικές μας κρίσεις είναι αποτέλεσμα των συγκινησιακών μας αντιδράσεων είναι ότι είναι δύσκολο με βάση αυτή να προσδιορίσουμε την πιθανότητα επαρκούς εξήγησης της σχέσης του με τις ηθικές κρίσεις. Ακόμα και αν ισχύει ότι οι συναισθηματικές μας αντιδράσεις καθορίζουν κάποιες από τις ηθικές μας κρίσεις, φαίνεται ότι δεν μπορούμε να δικαιολογήσουμε με αυτό τον τρόπο, όλες τις ηθικές μας κρίσεις. Άλλωστε, συχνά παρουσιάζεται το φαινόμενο να πιστεύουμε σε κάτι, όμως τα συναισθήματά μας να εκφράζουν διαφορετική νοητική κατάσταση. Οι ηθικές κρίσεις για την συγκινησιοκρατία αποτελούν απλώς συναισθήματα και όχι πεποιθησιακές καταστάσεις.

Και οι τρεις αυτές προσεγγίσεις δίνουν ορισμένες απαντήσεις στην κριτική που τους ασκείται και, ασφαλώς, οι απαντήσεις αυτές επιδέχονται νέα κριτική κ. ο. κ.. Με αυτόν τον τρόπο αναπτύσσεται κάθε φορά ένας νέος κύκλος κριτικής που μπορεί να οδηγήσει πάλι σε μια νέου τύπου απάντηση. Ωστόσο, αυτή η δημόσια διαμάχη απόψεων συμβάλλει στη διασάφηση των πλεονεκτημάτων και των μειονεκτημάτων των προσεγγίσεων της μεταηθικής και μας οδηγεί σε μια βαθύτερη κατανόηση του χαρακτήρα της ηθικής.

Με ποιον τρόπο πρέπει να εφαρμόσουμε τις θεωρίες και τις προσεγγίσεις που αναλύθηκαν στο παρόν κεφάλαιο, ώστε να μας βοηθήσουν με τα προβλήματα που εξετάζονται στη Βιοηθική; Μια πιθανή απάντηση θα ήταν να αναζητηθεί μια ισορροπία ανάμεσα στις διαφορετικές προσεγγίσεις που παρουσιάστηκαν, αναγνωρίζοντας ότι όλες έχουν δυνατά σημεία και αδυναμίες. Αυτή την οπτική υιοθέτησαν οι Beauchamp και Childress στο έργο τους *Principles of Biomedical Ethics* (1983). Υποστήριξαν ότι είναι δυνατό να αναγνωριστεί μια κοινή ηθική για όλες τις κουλτούρες, στην οποία όλοι οι άνθρωποι μπορούν να συμμετέχουν και σε αυτή την κοινή ηθική μπορούμε να αναγνωρίσουμε τέσσερις βασικές αξίες, οι οποίες αποτελούν το κατάλληλο σημείο έναρξης για τη Βιοηθική. Πρόκειται για την αξία της αυτονομίας, της αβλάβειας, της ωφέλειας και της δικαιοσύνης. Όπως ξεκαθαρίζουν οι συγγραφείς, οι αξίες αυτές δεν αποτελούν ένα είδος συνταγής για την επίλυση κάθε ηθικού προβλήματος. Δείχνουν απλώς τον δρόμο για τη δόμηση των ειδών

των ερωτήσεων που πρέπει να αντιμετωπιστούν μέσω των ηθικών προβλημάτων στη Βιοηθική.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΑΞΙΕΣ ΤΗΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ

3.1 Η αξία της αυτονομίας

Όπως αναφέρθηκε πιο πάνω (κεφ. 1) η περιοριστική συγκρότηση της Βιοηθικής ως επιστημονικού κλάδου φέρει τα χαρακτηριστικά του ηγεμονικού επιστημονισμού της φροντίδας, παρότι ευαγγελίζεται το όφελος του ασθενή. Αργότερα, από την όσμωση της συνεξέτασης των ηθικών προβλημάτων των Βιοεπιστημών και από σκοπιά φιλοσοφική, η Βιοηθική εξελίσσεται, σε ένα υπόδειγμα αναστοχαστικής ανάλυσης που επιτρέπει στο υποκείμενο την αυτόνομη και συνειδητή επιλογή της απόφασής του να δεχτεί φροντίδα.

Η αρχή της αυτονομίας εδραιώθηκε στη Βιοηθική έπειτα από επαναλαμβανόμενες παραβιάσεις της αξίας της αυτονομίας στο πλαίσιο πειραμάτων και κατοχυρώθηκε από τον Κώδικα της Νυρεμβέργης (1947) ως «η πλήρης ικανότητα του υποκειμένου να ασκεί ελεύθερη δύναμη επιλογής, ενήμερη και περιεκτική».

Η έννοια της αυτονομίας συνδέθηκε ακόμα με την έννοια της αυτοκυριαρχίας, δηλαδή με το να μην περιορίζεται κανείς από τις πράξεις των άλλων ή από ψυχολογικούς ή υλικούς περιορισμούς, αλλά να αποφασίζει με βάση τα δικά του προσωπικά κριτήρια. Αντίθετα, ένα άτομο που δεν είναι αυτόνομο, τότε ελέγχεται και εξαρτάται από άλλους και σε καμία περίπτωση δεν δύναται να κρίνει και να πάρει μόνο του αποφάσεις όμως, όταν ένα άτομο θεωρείται αυτόνομο σημαίνει ότι είναι ανεξάρτητο από εξωτερικούς παράγοντες, με συνέπεια να είναι ικανό για αυτόνομη απόφαση και δράση και αυτή είναι αξιακά φορτισμένη, είτε θετικά είτε αρνητικά. (Beauchamp και Childress, 1983)

Όμως, όταν κάποιος σκέπτεται και πράττει αυτόνομα αυτό σημαίνει ότι οι πράξεις του είναι κατ' ανάγκην ηθικές; Η έννοια αυτονομία είναι πολύ ευρεία και μπορεί να αναφέρεται στην αυτονομία του προσώπου, στην αυτονομία της βούλησης ή ακόμα στην αυτονομία της πράξης μέσα στην κοινωνία. Υπάρχουν τόσο εσωτερικοί, όσο και εξωτερικοί παράγοντες που μπορούν να περιορίσουν την αυτονομία ή και να την εξαλείψουν, η προϋπόθεση των οποίων μπορεί να αποδώσει μια καλύτερη ορισμένη σημασία της.

Στον σαφέστερο ορισμό της έννοιας αυτονομία έχουν συμβάλει δύο κυρίαρχες θεωρίες: του Kant, όπως αυτή εκφράζεται στο έργο του *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών* (1984) και του Mill, όπως εκφράζεται στο έργο του *Περί Ελευθερίας* (1983). Σύμφωνα με την Τσινόρεμα, (2006: 236) «ο Kant συνέλαβε την αυτονομία ως τη δυνατότητα ηθικής αυτονομοθεσίας». Με την καντιανή διατύπωση «Το αξίωμα της αυτονομίας είναι το εξής: να μην εκλέγω άλλους γνώμονες, από εκείνους οι οποίοι μπορούν ταυτόχρονα να ισχύσουν μέσα στη θέλησή μου ως καθολικός νόμος». (Kant, 1984: 97)

Για τον Kant, η ελευθερία της βούλησης του δρώντος υποκειμένου δεν εξαρτάται από τις ατομικές αισθητικές κλίσεις του ατόμου και τις συγκυρίες, αλλά καθορίζεται από έναν έλλογο πρακτικό λόγο που είναι καθολικεύσιμος και με αυτή την έννοια αντικειμενικός κανόνας. Η αυτονομία έχει ως προϋπόθεση την ελευθερία, για να μπορεί να εκφράσει τον ηθικό κανόνα. Από αυτή την ηθική της διάσταση απορρέουν και οι υποχρεώσεις του δρώντος υποκειμένου προς την ανθρωπότητα, δηλαδή η ηθική του υποχρέωση που υποχρεώνει τον εαυτό του απέναντι στους άλλους. Για τούτο «Το αξίωμα της αυτονομίας είναι το μοναδικό αξίωμα της ηθικότητας, που μπορεί ναδειχτεί με απλή ανάλυση των ηθικών εννοιών». (Kant, 1984: 98) Το αξίωμα της ηθικότητας στον Kant είναι μια κατηγορική προσταγή που στην ουσία προστάζει την αυτονομία. Ο ηθικός δρών είναι αυτόνομος γιατί μπορεί να ορίζει τον ηθικό νόμο, παράλληλα, όμως, είναι και δεσμευμένος από τον καθολικό νόμο, που ο ίδιος έχει ορίσει. Στον Kant γίνεται λόγος για αυτονομοθεσία. Επομένως, τα άτομα είναι αυτόνομα όταν λειτουργούν ως συννομοθέτες, δηλαδή έχουν την ικανότητα να νομοθετούν νόμους, οι οποίοι θα ισχύουν μέσα στη θέλησή τους ως καθολικός νόμος. Γι' αυτό οι ηθικοί δρώντες πρέπει να αντιμετωπίζονται πάντοτε ως σκοποί και ποτέ ως μέσα για την επίτευξη σκοπών. Εξυπακούεται ότι εφόσον η αρχή της αυτονομίας ισχύει για όλους τους ανθρώπους, μέσα από τον καθολικευτικό ηθικό χαρακτήρα της αρχής της αυτονομίας διασφαλίζεται η αρχή της ισότητας.

Συνεπώς, στον Kant η έννοια της αυτονομίας δεν νοείται ως ατομική ελεύθερη έκφραση, αλλά σχετίζεται με την ηθική υποχρέωση. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, η αυτονομία της βούλησης είναι η ικανότητα του ατόμου να συμμορφώνεται με ορισμένες ηθικές αρχές, οι οποίες είναι καθολικεύσιμες και έχουν δεσμευτικό χαρακτήρα. «Η αυτονομία της βούλησης εκφράζει ένα αίτημα συντονισμού της πράξης μεταξύ δρώντων που έχουν τη δύναμη να θέτουν και να

πραγματώνουν σκοπούς και που κινητοποιούνται από διαφορετικούς σκοπούς». (Τσινόρεμα, 2006: 283)

Το συμπέρασμα που συνάγεται είναι ότι η αυτονομία, η οποία σχετίζεται με την ηθικότητα, αποτελεί όρο της πράξης και όχι της εμπειρίας. Όταν ο κανόνας μιας πράξης μπορεί να θεωρηθεί καθολικός νόμος και να υιοθετηθεί από άλλους, τότε συνίσταται η αυτονομία. Η αρχή της αυτονομίας όπως ορίζεται στον Kant αποτελεί κανονιστική βάση για τη Βιοηθική, πάνω στη οποία μπορούν να θεμελιωθούν και άλλες βασικές ηθικές αρχές υποχρέωσης.

Εξάλλου, η αρχή της αυτονομίας αποτελεί, επίσης, θεμελιακή έννοια για την απόρριψη του εξαναγκασμού και της εξαπάτησης. Ο εξαναγκασμός δεν μπορεί να γενικευθεί και να αποτελέσει καθολικό νόμο, διότι τα άτομα που θα υιοθετήσουν αυτή την αξίωση δεν μπορεί να θέλουν αυτή να υιοθετηθεί και από όλους τους άλλους. Αν όλοι δεσμεύονταν από την αρχή του εξαναγκασμού, αυτό θα σήμαινε ότι ορισμένοι δεν θα ήταν σε θέση να την εφαρμόσουν, καθώς οι ενδεχόμενες πράξεις τους θα δεσμεύονταν από την εξαναγκαστική πράξη των άλλων. Συνεπώς, η υιοθέτηση της αρχής του εξαναγκασμού ως καθολικού νόμου συγκρούεται με τις ίδιες τις προϋποθέσεις της. Όποιος στην πράξη χρησιμοποιεί τον εξαναγκασμό δεν επιδιώκει την υιοθέτηση μιας ηθικής αρχής, απλώς κάνει μια εξαίρεση για τον εαυτό του. (Τσινόρεμα, 2006)

Ανάλογα, δεν μπορεί να ισχύει και η αρχή της εξαπάτησης ως καθολικός νόμος, γιατί αυτός που εξαπατά δεν θα ήθελε σε καμία περίπτωση να εξαπατάται ο ίδιος από όλους τους άλλους. Αν η εξαπάτηση ίσχυε ως καθολικός νόμος, τότε κανείς δεν θα πίστευε σε υποσχέσεις και συμφωνίες, όσο ειλικρινείς και αν ήταν, υπονομεύοντας έτσι την ομαλή λειτουργία της κοινωνίας. Ο εξαπατών θα επέτρεπε στον εαυτό του να εξαπατήσει, όμως θα ήθελε ταυτόχρονα να απαγορεύεται η εξαπάτηση ως καθολικός νόμος. Όπως λοιπόν και στον εξαναγκασμό, η εξαπάτηση ως καθολική αρχή συγκρούεται με τις προϋποθέσεις της και όποιος στην πράξη θέλει να εξαπατά κάνει μια εξαίρεση για τον εαυτό του. Η απόρριψη του εξαναγκασμού και της εξαπάτησης αποτελούν θεμέλιο λίθο για τη Βιοηθική, καθώς σχετίζονται με τον σεβασμό της προσωπικότητας και την προώθηση της εμπιστοσύνης μεταξύ των ατόμων.

Μια διαφορετική ερμηνεία της ατομικής αυτονομίας προέρχεται από το έργο του Mill (1983). Ο Mill προσεγγίζει την αυτονομία μέσα από ένα φυσιοκρατικό πλαίσιο, δίνοντας δηλαδή έμφαση στα γεγονότα, τις επιθυμίες και

τις πεποιθήσεις που προκαλούν μια πράξη. Συγκεκριμένα, εξετάζοντας την αυτονομία φυσιοκρατικά, σημαίνει ότι δείχνει τα γεγονότα που επιτρέπουν σε μια πράξη να είναι ανεξάρτητη.

Ο Mill δεν χρησιμοποιεί τον όρο αυτονομία, αλλά κυρίως τον όρο ελευθερία. Η πιθανή ερμηνεία είναι ότι ο όρος αυτονομία είναι, για τον Mill, συνδεδεμένος με μια μη φυσιοκρατική θεώρηση της ελευθερίας, που ανταπαντά στο έργο του Kant, την οποία ο Mill απορρίπτει καταφανώς. «Στην εκδοχή του Mill για την αυτονομία εντός του φυσιοκρατικού πλαισίου, τα άτομα δεν θεωρείται ότι επιλέγουν, απλώς, να ακολουθήσουν όποιες επιθυμίες έχουν σε μια δεδομένη στιγμή, αλλά ότι αναλαμβάνουν τον έλεγχο αυτών των επιθυμιών, ότι αναστοχάζονται και ότι επιλέγουν ανάμεσα στις επιθυμίες τους με ξεχωριστούς τρόπους». (O' Neill, 2011: 48)

Σε αντίθεση λοιπόν με τη θεωρία του Kant, η πράξη του δρώντος υποκειμένου σε μια δεδομένη στιγμή δεν αποτελεί για τον Mill εκδήλωση της προσωπικότητάς του. Για να αναπτυχθεί η ατομικότητα ενός προσώπου θα πρέπει αυτό να ταυτίζεται με ορισμένες επιθυμίες του και να τις επιδιώκει ακόμα και σε βάρος των άλλων ατόμων. Ο Mill, μάλιστα, στηριζόμενος σε σημαντικές κανονιστικές αξιώσεις, θεωρεί πως αυτή η ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας αποτελεί βασικό στοιχείο για την ευημερία και την ωφελιμότητα. Μόνο μέσα από την ατομική ευημερία επιτυγχάνεται και η κοινωνική ευημερία.

Οι διαφορετικές φιλοσοφικές πραγματεύσεις της έννοιας αυτονομία, αναδεικνύουν τις επίμαχες προϋποθέσεις στις οποίες στηρίζονται και, συναφώς, δικαιολογούν την κρισιμότητα που αποκτά η έννοια της ατομικής αυτονομίας, στο πλαίσιο της σύγχρονης συζήτησης στον χώρο της Βιοηθικής.

3.1.1 Αυτονομία και ενήμερη συγκατάθεση

Εφόσον, η αλματώδης πρόοδος της βιοτεχνολογίας είχε ως αποτέλεσμα τη δυνατότητα επέμβασης στην ανθρώπινη φύση, τόσο πριν τη γέννηση όσο και μετά τον θάνατο, δόθηκε στους δρώντες η δυνατότητα να διευρύνουν απεριόριστα τις ατομικές τους επιλογές. Η εκτίμηση των συνεπειών αυτών των επιλογών, θετικών ή αρνητικών, δεν πρέπει να προϋποθέτει μια σημασία της υποκειμενικότητας που περιορίζεται στο αίτημα της ελευθερίας ως έκφρασης της

ατομικής επιλογής, δηλαδή ως ικανοποίηση των ατομικών προτιμήσεων. (Τσινόρεμα, 2006) Η απεριόριστη δυνατότητα των ατόμων για επιλογή συνδέεται με την έννοια της ενήμερης συγκατάθεσης, η οποία στη Βιοηθική νοηματοδοτεί ένα ευρύ φάσμα ζητημάτων, από την παροχή ιατρικής φροντίδας ως τη χρησιμοποίηση ανθρώπων στην έρευνα.

Ο εξαναγκασμός και η εξαπάτηση απορρίπτονται από μια δεοντοκρατική ηθική προσέγγιση και διότι συγκρούονται με την αξία της ελεύθερης και ενήμερης συγκατάθεσης. Η ενήμερη συγκατάθεση προϋποθέτει ένα κανονιστικό πλαίσιο από ηθικές πρακτικές αρχές που πρέπει να συνέχονται μεταξύ τους. Η πληροφόρηση του ατόμου που πρόκειται να δώσει τη συγκατάθεσή του προϋποθέτει την αξία της ελευθερίας του λόγου, του σεβασμού της ελεύθερης και της αβίαστης επικοινωνίας και δημοσιότητας.

Εντούτοις, στο πλαίσιο αρκετών σύγχρονων ηθικών προσεγγίσεων, συχνά κατανοείται η ενήμερη συγκατάθεση με βάση μια συγκεκριμένη έννοια της αυτονομίας. Η ενήμερη συγκατάθεση συλλαμβάνεται ως ατομικό δικαίωμα να επιλέγει το άτομο τις ιατρικές πράξεις που το αφορούν και τους θεράποντες να είναι υποχρεωμένοι να υπακούσουν σε αυτή την επιθυμία. Όμως, οι προσεγγίσεις αυτές που συρρικνώνουν την αυτονομία σε απλή ατομική επιλογή, της αφαιρούν το κανονιστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα και αποτυγχάνουν να επιλύσουν συγκρούσεις και διλήμματα μεταξύ διαφορετικών αρχών αξιολόγησης μιας πράξης.

Μια σειρά παραδειγμάτων, όπως οι αποφάσεις που σχετίζονται με την αναπαραγωγή, καταδεικνύουν ότι η ταύτιση της αυτονομίας με την ενήμερη συγκατάθεση οδηγεί σε πρακτική απροσδιοριστία κατά τη λήψη ηθικών αποφάσεων. Και τούτο διότι, σε πολλές περιπτώσεις οι δρώντες αποφασίζουν ατομικά όχι όμως και αυτόνομα.

Με αυτή την άποψη συμφωνεί και η O' Neill (2011), η οποία τονίζει πως αυτό που ονομάζουμε κάθε φορά αυτονομία του ασθενούς είναι ουσιαστικά η επιλογή που έχει να δεχτεί ή όχι την προτεινόμενη θεραπεία. Ισχύει βέβαια ότι κάποιοι ασθενείς παίρνουν συνειδητά αυτή την απόφαση δείχνοντας πως κατέχουν έναν μεγάλο βαθμό ατομικής ή προσωπικής αυτονομίας, χωρίς αυτό να ισχύει πάντοτε. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η ενήμερη συγκατάθεση σχετίζεται με την αυτόνομη επιλογή υπό την έννοια ότι σχετίζεται, αδιαφοροποίητα, με κάθε είδους επιλογή.

Επομένως, η ατομική συγκατάθεση δεν μπορεί παρά να κατοχυρώνεται μέσα σε ένα κανονιστικό πλαίσιο δομημένο με τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας των δρώντων. «Συμπερασματικά, όσον αφορά τη σχέση αυτονομίας και συγκατάθεσης, η ηθικά συναφής έννοια της αυτονομίας αφορά το ποιες πλευρές της πράξης μπορούν να εξασφαλίσουν τη συγκατάθεση εάν πρόκειται κανείς να χρησιμοποιηθεί ή να αντιμετωπισθεί ως κάτι λιγότερο από πρόσωπο». (Τσινόρεμα, 2006: 244) Η αυτονομία λοιπόν δεν είναι θέμα ατομικής αυτοέκφρασης ή αποδέσμευσης από εξωτερικές πιέσεις, αλλά είναι η δυνατότητα του κάθε ατόμου να πράττει με βάση τις αρχές που θα μπορούσαν να αποτελούν καθολικό νόμο για όλους μέσα σε πλαίσιο αμοιβαίας αναγνώρισης των προσώπων. Δηλαδή ο καθένας πρέπει να δείχνει σεβασμό στην ιδιαιτερότητα και αλληλεγγύη σε όσους είναι διαφορετικοί.

3.2 Η αρχή της αβλάβειας

Στα ζητήματα που αφορούν την ηθική και ειδικά στη Βιοηθική θεωρείται δύσκολο να αποσυνδέσουμε την αρχή της αβλάβειας από την αρχή της ωφελιμότητας. Η πιο διακριτή διαφορά τους που γίνεται γρήγορα αντιληπτή από τον καθένα είναι ότι η ωφελιμότητα απαιτεί να γίνουν ορισμένα θετικά βήματα για να ωφεληθεί το άλλο άτομο, ενώ στην περίπτωση της αβλάβειας αρκεί απλώς να μην προκληθεί βλάβη. Αν και ο όρος βλάβη μπορεί να αναφέρεται σε βλάβη που αφορά την ελευθερία, την περιουσία ή την ιδιωτικότητα, οι περισσότεροι φιλόσοφοι χρησιμοποιούν τον όρο για να αναφερθούν στη σωματική και στην πνευματική βλάβη. Στη Βιοηθική ο όρος βλάβη αναφέρεται στη σωματική κυρίως βλάβη που μπορεί να προκαλέσει ένα άτομο σε ένα άλλο. (Beauchamp και Childress, 1983)

Εξαιτίας όμως αυτού του εύρους των ειδών βλάβης που μπορούν να προκληθούν, συνεπάγονται και πλήθος κανόνων οι οποίοι απαγορεύουν την πρόκληση βλάβης. Τέτοιοι κανόνες, σύμφωνα με τον Bernard Gert (1973), είναι οι ακόλουθοι: «Μην σκοτώσεις», «Μην προκαλέσεις πόνο», «Μην καταστήσεις κάποιον ανίκανο», «Μην στερήσεις την ελευθερία ή την ευκαιρία» και «Μην στερήσεις την απόλαυση». (Gert, 1973: 125) Ωστόσο ούτε αυτοί οι κανόνες,

ούτε η αρχή της αβλάβειας δεν μπορούν να είναι απόλυτοι, ώστε να έχουν καθολική εφαρμογή.

Επίσης, πέρα από τη διχογνωμία σχετικά με τον ακριβή ορισμό του όρου βλάβη, ανακύπτει και πολύ μεγάλη συζήτηση σχετικά με το εύρος των όντων στα οποία αυτή η μη βλάβη ως αρχή αναφέρεται και τα οποία μπορεί να προστατεύει. Η δυσκολία αυτή οφείλεται στην ασυμφωνία για το πότε γεννιέται η ζωή και άρα προβλέπεται η προστασία των όντων.

Ακόμα, η αρχή της αβλάβειας περικλείει όχι μόνο την πραγματική βλάβη αλλά και τον κίνδυνο της πρόκλησης βλάβης. Συνήθως, ο υπαίτιος της βλάβης δεν προκαλεί κακό μόνο στον εαυτό του, αλλά και σε άλλους. Πολλές φορές μάλιστα δεν χρειάζεται κάποιος να κάνει κακό για να το θεωρήσουμε βλάβη, αλλά αρκεί και μόνο να είναι απρόσεκτος. Η απροσεξία μπορεί να οδηγήσει σε αρνητικά αποτελέσματα ακόμα και αν ο υπαίτιος δεν είχε σκοπό να προκαλέσει βλάβη ή ενδεχόμενη βλάβη. Σύμφωνα με τον Hare (2006), πιστεύεται ότι όταν ένα άτομο πραγματοποιεί μια ενέργεια, προκαλεί και μια αλλαγή στον κόσμο, ενώ όταν δεν προκαλεί αλλαγή, θεωρείται πως δεν έχει κάνει καμία ενέργεια. Όμως, σε πολλές περιπτώσεις ακόμα και αν δεν κάνουμε τίποτα, ουσιαστικά έχουμε κάνει μια ενέργεια, επειδή έχουμε παραλείψει να κάνουμε κάτι. Για παράδειγμα αν κάποιος δει κάποιον να πνίγεται και ο ίδιος δεν κάνει τίποτα για να τον βοηθήσει, τότε θα έχει επιτρέψει τον θάνατο από πνιγμό. Ο θάνατος ενός ατόμου φυσικά και αποτελεί μια αλλαγή στον κόσμο. Άρα, η παράλειψη οποιασδήποτε ενέργειας για να σωθεί αποτελεί επίσης μια ενέργεια αμέλειας. (Beauchamp και Childress, 1983)

Επιπλέον, μια πράξη μπορεί να έχει κακό αποτέλεσμα, χωρίς όμως να υφίσταται απόλυτα ηθικές κυρώσεις. Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση της αρχής του διπλού αποτελέσματος. Πρόκειται ουσιαστικά για πράξεις που είχαν θετική πρόθεση όμως από αυτές προέκυψε παράλληλα και ένα αρνητικό αποτέλεσμα. Η κακή ενέργεια δεν αποτελεί μέσο για την επίτευξη της θετικής ενέργειας και υπάρχει μια επιθυμητή ισορροπία ανάμεσά τους. Η αρχή του διπλού αποτελέσματος χρησιμοποιείται συχνά σε στρατιωτικές επιδρομές, οι οποίες γίνονται για να σωθούν αθώες ζωές που βρίσκονται σε κίνδυνο. Σε αυτή την περίπτωση αν οι αθώες ζωές σωθούν, οι σκοτωμοί που θα έχουν διαπράξει οι στρατιώτες δεν θα θεωρηθούν φόντοι. Γενικά, όταν υπάρχει σύγκρουση ανάμεσα σε υποχρεώσεις και αξίες και δεν δύναται να εφαρμοστούν όλες ταυτόχρονα,

τότε γίνεται επίκληση της αρχής του διπλού αποτελέσματος. Παρόλα αυτά πολλοί είναι οι επικριτές αυτής της αρχής. Το βασικό σημείο της κριτικής τους είναι ότι το αποτέλεσμα της πράξης παραμένει το ίδιο, για παράδειγμα αρνητικό, είτε προκαλείται μαζί με αυτό και ένα ακόμη θετικό αποτέλεσμα είτε όχι. Επίσης, όποιο και αν είναι το αποτέλεσμα η πρόθεση του υπαίτιου παραμένει άγνωστη.

Για τον περιορισμό των αμφιβολιών σχετικά με οποιαδήποτε ιατρική ή μη απόφαση που έχει ληφθεί για τη φροντίδα ενός προσώπου, δημιουργήθηκε το πληρεξούσιο λήψης απόφασης. Αφορά τα άτομα τα οποία δεν είναι σε θέση να πάρουν μια απόφαση για τον εαυτό τους και, με βάση την αρχή της αβλάβειας, οι αποφάσεις που θα ληφθούν θα πρέπει να προστατεύουν το συμφέρον τους και να μην το υπονομεύουν ή το στερούν. Είναι λογικό ότι η επίτευξη των συμφερόντων των ατόμων που δεν είναι σε θέση να πάρουν μια απόφαση δεν μπορεί να γίνει πάντοτε στον απόλυτο βαθμό και γι' αυτό το λόγο προτείνονται οι κατάλληλες κατευθυντήριες οδηγίες, ώστε οι υπεύθυνοι για τη λήψη αποφάσεων να λαμβάνουν όσο το δυνατό ορθολογικότερες και πιο αντικειμενικές κρίσεις, με σκοπό να περιορίζεται το ενδεχόμενο πρόκλησης βλάβης. Τα πρόσωπα που είναι υπεύθυνα να λάβουν αυτές τις αποφάσεις είναι συνήθως μέλη της οικογένειας, γιατροί, επιτροπές και δικαστήρια.

3.2.1 Ωφέλεια και ευημερία

Όταν κάνουμε λόγο για ηθική στο πλαίσιο των ζητημάτων που απασχολούν τη Βιοηθική, δεν αρκεί απλώς να διασφαλίζεται ότι ένα άτομο αντιμετωπίζεται με σεβασμό της αυτονομίας του και ότι δεν του προκαλείται καμία βλάβη, αλλά και ότι προωθείται η ευημερία του. Σύμφωνα με την αρχή της ωφέλειας, τα άτομα πρέπει να προάγουν την ευημερία μέσα από τις πράξεις τους.

Σύμφωνα με τους Beauchamp και Childress (1983), τα όρια που διαχωρίζουν την αρχή της αβλάβειας από την αρχή της ωφέλειας δεν είναι ευδιάκριτα, όμως η ωφέλεια επιτυγχάνεται πιο δύσκολα, καθώς απαιτείται η διενέργεια θετικών βημάτων όταν θέλουμε να βοηθήσουμε κάποιον άλλο. Ωστόσο, ακόμα και όταν γίνεται αναφορά σε πρόληψη ή απομάκρυνση βλάβης, και τότε απαιτούνται ορισμένες θετικές ενέργειες. Επομένως, η ωφέλεια

χρησιμοποιείται ευρύτερα ως όρος για ενέργειες που περιλαμβάνουν πρόληψη ή απομάκρυνση της βλάβης και προώθηση της ωφέλειας, ενώ ο όρος μη βλάβη περιορίζεται στην περιγραφή ενεργειών που αφορούν την μη πρόκληση βλάβης. Η ωφέλεια αναγνωρίζεται ως ένα καθήκον από τη μία να παρέχονται οφέλη και να προλαμβάνονται και να απομακρύνονται οι βλάβες και από την άλλη ως καθήκον να διατηρείται μια ισορροπία ανάμεσα στα πιθανά καλά και στα πιθανά κακά αποτελέσματα μιας πράξης. (Beauchamp και Childress, 1983)

Επομένως, όταν ένα άτομο είναι σε θέση να ωφελήσει ένα άλλο και όμως δεν το κάνει, τότε παραβιάζει τα κοινωνικά του καθήκοντα. Πολλοί φιλόσοφοι διαφωνούν με αυτή την άποψη καθώς θεωρούν ότι η πρόκληση ωφέλειας δεν αποτελεί ηθικό καθήκον, αλλά μια ενάρετη πράξη. Στηρίζουν την άποψή τους με το επιχείρημα ότι οι πράξεις ωφέλειας είναι αξιέπαινες, όμως όταν κάποιος δεν καταφέρει να τις πραγματοποιήσει δεν πρέπει να χαρακτηρίζεται ανήθικος και να του καταλογίζεται κάποια κύρωση. Άρα, εφόσον δεν υπάρχει κύρωση δεν υπάρχει καθήκον και η πράξη που προάγει την ωφέλεια θεωρείται προσωπικό ιδανικό του καθενός και δεν επιβάλλεται από καμία υποχρέωση.

Όσον αφορά όμως τη Βιοηθική, η αρχή της ωφέλειας δεν μπορεί παρά να απαιτείται από το σύνολο των κοινωνικών διευθετήσεων. Οι Beauchamp και Childress (1983: 153) ενισχύουν αυτή την άποψη ορίζοντας πέντε συνθήκες κάτω από τις οποίες ο X έχει καθήκον να ωφελήσει τον Y: «πρώτον, όταν ο Y βρίσκεται σε ρίσκο σημαντικής απώλειας ή ζημιάς, δεύτερον, όταν η πράξη του X είναι απαραίτητη για να προληφθεί αυτή η απώλεια, τρίτον, όταν η πράξη του X πιθανότατα θα αποτρέψει την απώλεια, τέταρτον, όταν η πράξη του X δεν θα προκαλέσει σημαντικό ρίσκο στον X και πέμπτον, όταν το όφελος που θα αποκομίσει ο Y υπερβαίνει οποιοδήποτε κακό είναι πιθανό να συμβεί στον X.».

Παρά τις αμφιβολίες σχετικά με το αν η αρχή της ωφέλειας αποτελεί καθήκον και αν η διάκρισή της από την αρχή της αβλάβειας δεν γίνεται σαφής, το σημαντικό είναι ότι αυτή η διάκριση υφίσταται. Το θεμιτό είναι να διακρίνουμε το όφελος από τη βλάβη και να προσπαθούμε να μεγιστοποιήσουμε τα οφέλη και να ελαττώσουμε το ρίσκο μιας ενδεχόμενης βλάβης.

Επίσης, στην αρχή της ωφέλειας στηρίζονται πολλά ερωτήματα σχετικά με το κόστος και το όφελος μιας πράξης. Όταν γίνεται αναφορά στον όρο κόστος στη Βιοηθική εννοείται οποιοδήποτε αρνητικό αποτέλεσμα για την υγεία ενός ατόμου και για την ευημερία του. Επειδή όμως ο όρος κόστος χρησιμοποιείται

κυρίως στον οικονομικό τομέα, αντί αυτού στη Βιοηθική χρησιμοποιείται ο όρος κίνδυνος σε αντιδιαστολή με τον όρο όφελος. Μάλιστα, ο κίνδυνος εμπεριέχει και τη σημασία της πιθανότητας μιας βλάβης, ενώ το όφελος δεν υπονοεί σε καμία περίπτωση την πιθανότητα ενός ενδεχόμενου οφέλους. Συχνά για τη λήψη μιας απόφασης γίνεται ανάλυση των κινδύνων και των οφελών που μπορεί να προκύψουν. Τις περισσότερες φορές τα όρια ανάμεσα στον κίνδυνο και στο όφελος είναι ευδιάκριτα, υπάρχουν όμως και περιπτώσεις που είναι δύσκολο για ένα άτομο να διακρίνει αν τα οφέλη υπερβαίνουν τους κινδύνους. Ακόμα όμως και όταν οι κίνδυνοι και τα οφέλη μπορούν να αναγνωριστούν και να μετρηθούν, δεν μπορούν να οδηγήσουν με αναγκαιότητα στη λήψη μιας απόφασης. Ορισμένα κριτήρια που αφορούν τον κίνδυνο είναι ανεξάρτητα από αυτή την ανάλυση και τη σύγκριση με τα οφέλη. Για παράδειγμα αν έχουμε το ίδιο επίπεδο κινδύνου και οφέλους, ο κίνδυνος μπορεί να γίνει αποδεκτός, αν προκύψει βέβαια, από τα άτομα που θα επωμιστούν τα οφέλη, όμως να μην γίνει αποδεκτός από τα άτομα που θα υποστούν τον κίνδυνο. Ένας σημαντικός παράγοντας λοιπόν στην αποδοχή του κινδύνου είναι η παρουσία ή η μέριμνα για το άτομο που το αφορά η απόφαση που θα ληφθεί. Συνεπώς, η ανάλυση κινδύνου και οφέλους δεν αφορά μόνο το ίδιο το άτομο, αλλά και την κοινωνία, καθώς πρέπει να υπάρχει μια ισορροπία ανάμεσα στην προστασία των ατόμων και της κοινωνίας από πιθανούς κινδύνους και στην ευημερία τους μέσα από οφέλη. (Beauchamp και Childress, 1983)

3.3 Η αξία της δικαιοσύνης

Αδιαμφισβήτητα κάθε πολιτισμένη κοινωνία στηρίζεται σε ορισμένες αρχές προκειμένου να διασφαλίσει την ομαλή λειτουργία της. Οι αρχές της αυτονομίας και της ωφελιμότητας δεν μπορούν να παραλείπονται από αυτό το οικοδόμημα της κοινωνικής τάξης. Όσον αφορά όμως την κοινωνική συνοχή και συνεργασία, υπάρχει μια αρχή, η οποία αποτελεί το θεμέλιο λίθο για την επίτευξη αυτών των δύο χαρακτηριστικών. Πρόκειται για την αρχή της δικαιοσύνης, η οποία αποτελεί την τρίτη βασική αξία στον χώρο της Βιοηθικής. Σύμφωνα με τους Beauchamp και Childress (1983: 184): «ένα άτομο λειτουργεί δίκαια απέναντι σε ένα άλλο άτομο όταν σε αυτό το άτομο προσφέρεται ό,τι του οφείλεται ή ό,τι του

ανήκει και επιπλέον ό,τι του αξίζει και μπορεί να αποδειχθεί νόμιμα». Για παράδειγμα αν κάποιος αξίζει να λάβει έναν τιμητικό τίτλο, τότε η δικαιοσύνη απονέμεται αν αυτός όντως λάβει τον τιμητικό τίτλο. Ωστόσο, για να κριθεί τι αξίζει ο καθένας πρέπει να λαμβάνονται υπόψη οι ηθικές αξίες που κατέχει και με βάση της οποίες συμπεριφέρεται. Θεωρείται λάθος λοιπόν στο πλαίσιο της δικαιοσύνης να ανταμειφθεί κάποιος χωρίς να κατέχει την αντίστοιχη ηθική αξία.

Ένα από τα θέματα που συζητείται πολύ και σχετίζεται με τη διανεμητική δικαιοσύνη είναι αυτό της άνισης κατανομής του πλούτου μέσα στην κοινωνία. Συγκεκριμένα γίνεται λόγος για άνισα εισοδήματα μεταξύ διαφορετικών κοινωνικών τάξεων και αντίστοιχα για άδικες φορολογικές επιβαρύνσεις σε ορισμένες κοινωνικές τάξεις. Η εφαρμογή της διανεμητικής δικαιοσύνης εγείρει διάφορες δυσκολίες, όσον αφορά τη δίκαιη κατανομή ιατρικής φροντίδας σε όλα τα μέλη της κοινωνίας, οι οποίες οφείλονται στα κριτήρια με τα οποία γίνεται αυτή η κατανομή. Η έννοια *διανεμητική δικαιοσύνη*, χρησιμοποιείται για να περιγράψει τη δίκαιη διανομή αγαθών και επιβαρύνσεων μέσα σε μια κοινωνία. Η διανομή αυτή στηρίζεται σε δικαιολογημένους κανόνες που δομούν ένα μέρος της κοινωνικής συνεργασίας. Αναφέρεται τόσο σε βασικά κοινωνικά αγαθά, όπως θεμελιώδη πολιτικά δικαιώματα, όσο και σε κοινωνικές υπηρεσίες, όπως η κοινωνική ασφάλιση για την υγεία. (Beauchamp και Walters, 2003)

Στη Βιοηθική, ένα από τα ερωτήματα που θα μπορούσε να διατυπωθεί είναι το εξής: οφείλουν οι γιατροί να προσφέρουν την ίδια ιατρική περίθαλψη σε έναν εγκληματία που σε όλη του τη ζωή δρούσε παράνομα και την ίδια σε έναν πολίτη που σε όλη του τη ζωή δρούσε τηρώντας τις ηθικές αρχές; Ωστόσο, η δικαιοσύνη δεν χαρακτηρίζεται ως συγκριτική, επιβάλλοντας έτσι τη δημιουργία κριτηρίων για τη δίκαιη κατανομή των αγαθών. Η μόνη περίπτωση στην οποία η δικαιοσύνη λειτουργεί συγκριτικά είναι όταν υπάρχει έλλειψη σε κάποιο αγαθό. Τότε αναγκαστικά εγείρεται η ανάγκη δημιουργίας αρχών και κανόνων, οι οποίοι επιχειρούν μια ισορροπία ανάμεσα στις αντιφατικές απαιτήσεις.

Οι αρχές της δικαιοσύνης που διατηρούν την ισορροπία στις απαιτήσεις της κοινωνίας στηρίζονται στη θεωρία του Αριστοτέλη (Ross, 2010), σύμφωνα με την οποία οι ίσοι πρέπει να αντιμετωπίζονται ισάξια και οι άνισοι άνισα. Όμως, οι τυπικές αρχές δεν διασαφηνίζουν με ποιον τρόπο αναγνωρίζεται η

ισότητα ή η ανισότητα δύο ατόμων ώστε να αποτελέσουν έναν οδηγό που θα μας κατευθύνει προς την απόδοση δικαιοσύνης.

Για τον λόγο αυτό έχουν ορισθεί οι υλικές αρχές, οι οποίες θέτουν ένα πιο ουσιώδες περιεχόμενο στη διανεμητική δικαιοσύνη. Πρόκειται για τις εξής έξι αρχές: «Πρώτο, στο κάθε άτομο ισάξιο μερίδιο, δεύτερο, στο κάθε άτομο σύμφωνα με τις προσωπικές του ανάγκες, τρίτο, στο κάθε άτομο σύμφωνα με το απόκτημα σε μια ελεύθερη αγορά, τέταρτο, στο κάθε άτομο σύμφωνα με την ατομική προσπάθεια, πέμπτο, στο κάθε άτομο σύμφωνα με την κοινωνική συνεισφορά και έκτο, στο κάθε άτομο ανάλογα με την αξία». (Beauchamp και Walters, 2003: 25) Οι αρχές αυτές μπορούν να χρησιμοποιηθούν είτε μεμονωμένα είτε όλες μαζί, όμως η αξία τους εκτιμάται ανεξάρτητα σε κάθε περίπτωση και σε κάθε κοινωνικό πλαίσιο. Παράλληλα, οι ηθικές θεωρίες στρέφουν το ενδιαφέρον τους σε διαφορετικές ηθικές αρχές για τη διανομή της δικαιοσύνης, ανάλογα με το αγαθό που θέτουν ως προτεραιότητα.

Επιπρόσθετα, όλες οι πολιτικές της κοινωνίας και όλες οι ιδιότητες που αρμόζουν σε ένα άτομο για να είναι δίκαιο απορρέουν κατά βάση από την αρχή της ανάγκης, η οποία ξεκαθαρίζει ότι η κατανομή είναι δίκαιη όταν βασίζεται στις ανάγκες του καθενός. Μάλιστα, χωρίς αυτή το άτομο επηρεάζεται αρνητικά ή υπόκειται σε βλάβη. Φυσικά γίνεται λόγος για θεμελιώδεις ανάγκες, όπως η υγεία, η σίτιση και η εκπαίδευση, καθώς η έλλειψή τους έχει αρνητικές επιπτώσεις στο άτομο. Όσο λοιπόν γίνονται πιο συγκεκριμένες οι θεμελιώδεις ανάγκες που χρήζουν δίκαιης αντιμετώπισης, τόσο διασαφηνίζονται και οι σχετικές ιδιότητες που θα έχει το άτομο το οποίο θα αντιμετωπίζει αυτή τη θεμελιώδη ανάγκη.

Συνεπώς, αναγνωρίζοντας πρώτα ποια είναι θεμελιώδης ανάγκη και ποια όχι και στη συνέχεια διακρίνοντας τις ιδιότητες των ατόμων που έχουν αυτή την ανάγκη μπορεί να διαμορφωθεί μια αποτελεσματική κρατική πολιτική που να αφορά τη διανεμητική δικαιοσύνη σε διάφορους τομείς, όπως αυτός της υγείας. Παρόλα αυτά υπάρχουν φορές που οι ηθικές αρχές συγκρούονται ή ακόμα καταπατούνται καθώς δεν έχει ακόμα διαμορφωθεί το κατάλληλο σύστημα ηθικών αρχών που να επιλύει την πολυπλοκότητα της ηθικής ζωής.

3.3.1 Βιοηθική και Βιοδίκαιο

Οι ταχύτερες εξελίξεις της βιοτεχνολογίας και τα επιτεύγματά της μέσα από τις επεμβάσεις τους στη ζωή του ανθρώπου λύνουν πολλά από τα προβλήματά του, όμως εγείρουν ακόμα πιο πολλά ερωτήματα για το τι πρέπει να γίνει σε κάθε περίπτωση και τι όχι. Οι λύσεις σε αυτά τα ερωτήματα αναζητούνται μέσα στο σύστημα των κανόνων συμπεριφοράς, δηλαδή στην ηθική. Ωστόσο, η ηθική σε αντίθεση με την επιστήμη του δικαίου δεν έχει εξαναγκαστικό χαρακτήρα, ούτε επιβάλλει κυρώσεις σε οποιαδήποτε παραβίαση των κανόνων της. Η επίδραση των ηθικών κρίσεων σε κάποιον που πράττει ανήθικα είναι η ενδεχόμενη κοινωνική αποδοκιμασία ή οι ενδεχόμενες τύψεις της συνείδησής του. Επομένως, η ηθική δεν είναι σύστημα κύρωσης αλλά ανοιχτή στοχαστική έρευνα με πορίσματα που αποφαινόνται για ζητήματα αρχών, εννοιολογικής ανάλυσης καθώς και οριακών προβλημάτων και κανόνων. (Κουμάντος, 2003)

Ενδεχομένως κάθε άτομο να διαμορφώνει με δική του ευθύνη το δικό του σύστημα ηθικών κανόνων και να θέτει τα όρια των πράξεών του με βάση την προσωπικότητά του. Φυσικά επηρεάζεται και από τις αρχές που επικρατούν στον κοινωνικό του περίγυρο, όμως διαθέτει την αυτονομία να καθορίσει την τελική του κρίση, η οποία επηρεάζεται συνήθως από την ηθική αίσθηση και την ευαισθησία του. Συνεπώς, αυτή η διαφοροποίηση των ηθικών κανόνων οδηγεί στην ανάγκη δημιουργίας κανόνων δικαίου, οι οποίοι να είναι ακριβείς και σαφείς και να συνοδεύονται από κυρώσεις σε κάθε παραβίασή τους. (Κουμάντος, 2013)

Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην ηθική και στον νόμο όσον αφορά τον κλάδο της Βιοηθικής; Η ηθική επηρεάζει τον νόμο με πολλούς τρόπους. Οι ηθικές απόψεις σε θέματα όπως η έκτρωση για παράδειγμα, συχνά αντανακλούνται στη νομοθεσία ή στις δικαστικές αποφάσεις. Η επόμενη ερώτηση που προκύπτει είναι το πότε θεωρείται δικαιολογημένο να μεταμορφώνεται η ηθική σε νόμο ή τουλάχιστον να έχει επίδραση σε αυτόν. Η απάντηση αυτού του ζητήματος δίνεται μέσα από την εξέταση τριών παραγόντων.

Καταρχάς, πρέπει να λαμβάνεται υπόψη η ακεραιότητα του νόμου μαζί με την ειδική λειτουργία και τον χαρακτήρα του. Για παράδειγμα, όταν γίνεται λόγος για την ευθανασία αναγνωρίζεται ότι παρουσιάζονται προβλήματα

επιβολής και πειστικότητας του νόμου, όπως επίσης αναγνωρίζεται ότι ο νόμος πρέπει να είναι γενικός. Φαίνεται πιο πιθανό να δημιουργηθούν γενικοί νόμοι που να καλύπτουν πλήρως τις ηθικά αποδεκτές περιπτώσεις της ευθανασίας και να τεθούν τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά πειστικότητας, που θα συναντώνται μόνο στις αποδεκτές περιπτώσεις. Αυτό υπονοεί ότι ακόμα και αν πρέπει να νομιμοποιηθούν ορισμένες μορφές ευθανασίας, θα υπάρξει η ανάγκη να επιδιώκονται ορισμένες ηθικά αποδεκτές περιπτώσεις, ώστε να αποφεύγονται οι μη αποδεκτές περιπτώσεις.

Επιπλέον, πρέπει να υπολογίζονται τόσο τα σκόπιμα αποτελέσματα όσο και οι μη επιθυμητές παρενέργειες. Οι προσδοκίες σχετικά με τα σκόπιμα αποτελέσματα οφείλουν να είναι ρεαλιστικές, διότι η νομοθεσία δεν λειτουργεί πάντα αποτελεσματικά στην επιρροή της συμπεριφοράς των ανθρώπων. Κάποιες φορές οι απρόβλεπτες και ανεπιθύμητες παρενέργειες υπερτερούν των θετικών αποτελεσμάτων. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η αυστηρή απαγόρευση της έκτρωσης, η οποία έχει συνήθως ανεπιθύμητες συνέπειες, όπως ο θάνατος των γυναικών μετά από παράνομη έκτρωση.

Οι παρενέργειες ενός νόμου μπορεί να εγείρουν επιχειρήματα τόσο υπέρ όσο και κατά της νομιμοποίησης μιας πρακτικής. Για παράδειγμα, ο νόμος κατά της ευθανασίας μπορεί να οδηγήσει σε μια εντελώς μη ελεγχόμενη ιατρική πρακτική ευθανασίας. Ενώ ο νόμος υπέρ της ευθανασίας μπορεί να οδηγήσει ορισμένους γηραιότερους ανθρώπους να νιώσουν ότι η κοινωνία τους πιέζει να επιζητήσουν μόνοι τους την ευθανασία.

Ο τρίτος παράγοντας αναφέρεται στην κανονιστικότητα. Σύμφωνα με τις περισσότερες κανονιστικές πολιτικές θεωρίες, οι τύποι της συμπεριφοράς που θεωρούνται ηθικά μη ορθοί, δεν θα πρέπει να υπόκεινται σε νομικές απαγορεύσεις. Ωστόσο, αυτή η θέση είναι αρκετά διφορούμενη. Ορισμένες θεωρίες δομούν την ηθική σφαίρα με τέτοιο τρόπο που θέτουν τον νόμο έξω από αυτή, στηριζόμενες στην προστασία της ιδιωτικής ηθικής σφαίρας ή των ατομικών θεμελιωδών δικαιωμάτων. Στις εκσυγχρονισμένες κοινωνίες όμως αυτή η θέση δεν βρίσκει έρεισμα, καθώς η πολιτεία έχει ενεργό ρόλο στις ζωές των πολιτών και ο νόμος είναι το μέσο για την επίτευξη των σκοπών της πολιτείας.

Επιπλέον, αυτές οι θεωρίες αναφέρονται συνήθως σε νόμους που αφορούν εγκλήματα, ενώ άλλες μορφές νόμων ίσως είναι πιο σημαντικές. Η

κακή ιατρική πρακτική σπάνια οδηγεί σε εγκληματικές υποθέσεις, η απειλή όμως μιας ιδιωτικής αγωγής ίσως είναι πιο ουσιαστική. Για παράδειγμα η πρακτική της παρένθετης εγκυμοσύνης. Ο νόμος μπορεί να διαχειριστεί την παρένθετη μητρότητα με πολλούς τρόπους, παρά με μια πλήρης απαγόρευση. Μπορεί να θεσπίσει τα κληρονομικά δικαιώματα είτε ανάμεσα στο παιδί και στην παρένθετη μητέρα, είτε ανάμεσα στο παιδί και στο ζευγάρι που ζήτησε την παρένθετη εγκυμοσύνη. Μπορεί επίσης να δώσει ή να παρακρατήσει ορισμένα νομικά προνόμια στο συμφωνητικό της παρένθετης μητέρας. Στις εκσυγχρονισμένες κοινωνίες, πολλά ηθικά ευαίσθητα ζητήματα αφορούν τους νόμους που ασχολούνται με συμβάσεις ή διοικητικά θέματα παρά με εγκληματικά θέματα. Αυτή η ποικιλομορφία καθιστά αδύνατο τον ορισμό συγκεκριμένων κριτηρίων σχετικά με το ποιο τμήμα της ηθικής μπορεί να ρυθμιστεί με νόμο ή τον ορισμό του τρόπου με τον οποίο αυτό μπορεί να γίνει εφικτό. (VanderBurg, 2001)

Ακόμα και αν οι νόμοι αυτοί θεσπιστούν από τα αρμόδια όργανα της πολιτείας, δεν αρκεί μόνο η θέσπιση και η επιβολή τους. Για να περάσουν τα άτομα ομαλά από την ελεύθερη επιλογή της συνείδησής τους στην υιοθέτηση των εξαναγκαστικών κανόνων δικαίου απαιτείται αρχικά η ωρίμανση της συνείδησής τους προς ορισμένη κατεύθυνση, ώστε όταν δοθεί λύση από τον νόμο να έχει ήδη γίνει σωστή επεξεργασία στη συνείδηση και να υιοθετηθεί ομαλά ο νόμος. Ένας ακόμα λόγος που οδηγεί στην καθυστέρηση της νομοθετικής ρύθμισης αποτελεί το γεγονός των ταχύτατων εξελίξεων πάνω στην έρευνα, οι οποίες δυσκολεύουν τους νομοθέτες να βρουν λύση για όλα τα προβλήματα. Ακόμα και αν γινόταν προσπάθεια να συνταχτούν νέοι νόμοι οι οποίοι θα μπορούσαν να συναχθούν από τους ισχύοντες κανόνες και αρχές του δικαίου με αναλογική εφαρμογή, θα προέκυπτε πάλι πρόβλημα, καθώς θα υπήρχε διαφοροποίηση στην εφαρμογή των κανόνων λόγω των αντιλήψεων κάθε ατόμου.

Η δεκαετία του '90, φαίνεται ότι αποτελεί το σημείο εκκίνησης για το πέρασμα από τη Βιοηθική στο Βιοδίκαιο. Τα νέα ιατρικά και τεχνολογικά επιτεύγματα δημιούργησαν νέα ηθικά και κατ' επέκταση νομικά ερωτήματα που ζητούσαν απάντηση και διαμόρφωσαν νέες αντιλήψεις για έννοιες όπως το άτομο, η ζωή, ο θάνατος, η αναπαραγωγή κ.α. Το ερώτημα είναι αν οι νέοι θεσμοί που δημιουργήθηκαν έλαβαν υπόψη τους τις αποφάσεις των πολιτών. Αν

και η κοινή γνώμη θεωρεί ότι υπεύθυνοι για τα θέματα της Βιοηθικής είναι οι επιστήμονες και οι εμπειρογνώμονες, κάνει πολύ μεγάλο λάθος γιατί αποτελεί ιδιότητα του πολίτη να συμμετέχει ενεργά στις συζητήσεις για τα δημόσια θέματα και τα κοινωνικά ζητήματα. Έτσι, δημιουργήθηκαν οι Εθνικές Επιτροπές Βιοηθικής, ώστε να βοηθήσουν τους πολίτες να συνειδητοποιήσουν τις ραγδαίες εξελίξεις, να προωθήσουν το δημόσιο διάλογο και συμβάλλουν στο να βρεθεί από κοινού μια συναινετική λύση. (Μητροσύλη, 2008)

Το ερώτημα που δημιουργείται όμως από αυτή την προσπάθεια της επιστήμης δικαίου να ρυθμίσει τα θέματα της Βιοηθικής είναι αν μπορούν όντως αυτά τα θέματα να δεχτούν οποιαδήποτε μορφή ρύθμισης και στη συνέχεια αν δεχτούν αυτή τη ρύθμιση κατά πόσο θα είναι αποτελεσματική. Κατά τον Βιδάλη (2002), είναι πολύ δύσκολο να επέλθει μια τέτοια ρύθμιση. Αν τα ζητήματα της Βιοηθικής ανάγονται στη σφαίρα της προσωπικής συνείδησης και στηρίζονται στις αξίες και τις πεποιθήσεις του κάθε ατόμου όπως αυτές διαμορφώθηκαν από την στιγμή που άρχισε να συνειδητοποιεί τη θέση του στον κόσμο, τότε εντάσσονται στον εσωτερικό κόσμο της αυτόνομης προσωπικότητάς του.

Από την άλλη πλευρά, υποστηρίζεται ότι η ρύθμιση αυτών των θεμάτων από δημόσιους φορείς ή και από το σύνολο των πολιτών στο πλαίσιο της δημοκρατίας θα αποτελούσε διείσδυση της δημόσιας σφαίρας στην ιδιωτική, με κίνδυνο να καταργηθεί η προσωπική αυτονομία κάθε πολίτη που κατακτήθηκε με πολύ κόπο στον πέρασμα των αιώνων. Για τον λόγο αυτό η ρύθμιση των θεμάτων της Βιοηθικής δεν θα έπρεπε να στοχεύει στο να επιβάλλει ή να απαγορεύσει συγκεκριμένες συμπεριφορές μέσα από την επιβολή κυρώσεων, καθώς τότε δεν θα γινόταν καθόλου λόγος για την ελεύθερη συνείδηση του ατόμου και την εκδήλωσή της. Οι ρυθμίσεις αυτές αναγνωρίζουν και δέχονται την ελεύθερη συνείδηση, όμως η κάθε επιλογή που θα κάνει το άτομο συνοδεύεται από ορισμένους όρους και περιορισμούς που θα πρέπει να ακολουθήσει. Αυτές οι ρυθμίσεις χαρακτηρίζονται ως επιτρεπτοί κανόνες γιατί ακόμη και στα πιο ευαίσθητα ζητήματα αφήνουν ένα περιθώριο ευελιξίας στην ελεύθερη έκφραση και στην προσωπική συνείδηση.

Ωστόσο, υπάρχουν ορισμένες επιφυλάξεις σχετικά με την αποτελεσματικότητα αυτών των ρυθμίσεων. Αρχικά, διευκρινίζεται ότι είναι δύσκολο να εξασφαλισθεί εκούσια αποδοχή των κανόνων που θα θέτουν περιοριστικά μέτρα σε θέματα της Βιοηθικής που αφορούν τόσο σημαντικές

αποφάσεις για τη ζωή. Επιπλέον, η βιοτεχνολογική έρευνα διεξάγεται στα εργαστήρια μακριά από το φως της δημοσιότητας και είναι παγκόσμια, χωρίς να μπορεί έτσι να ελεγχθεί η υπαγωγή της σε κανονιστικά συστήματα κανόνων. Παρόλα αυτά, τα προβλήματα αυτά φαίνεται πως αίρονται, αν δοθεί έμφαση στη φύση της ρύθμισης και όχι στη φύση του αντικειμένου. (Βιδάλης, 2002)

Ένας ακόμη λόγος που αποτελεί τροχοπέδη για την εφαρμογή των ρυθμίσεων είναι η μεγάλη συνεισφορά της βιοτεχνολογίας στον οικονομικό τομέα. Οι πολλά υποσχόμενες εφαρμογές της αποτελούν έναν ισχυρό πόλο έλξης για επιχειρηματικές επενδύσεις, γεγονός που λειτουργεί προς αντίθετη κατεύθυνση από αυτή των προβλεπόμενων ρυθμίσεων και πιθανότατα σε αποτυχία των τελευταίων. Θα έπρεπε, συνεπώς, να υπάρξει μια συνειδητή ρύθμιση με αμοιβαία αποδοχή ενός κανόνα περιορισμού, ώστε να επιτευχθεί ισορροπία ανάμεσα στην οικονομική ελευθερία και στην ελευθερία στην έρευνα.

Συμπερασματικά, κρίνεται αναγκαία η νομική ρύθμιση των ζητημάτων της Βιοηθικής για να καταστεί αποτελεσματική η κοινωνική ζωή. Οι κανόνες αυτοί ενδιαφέρονται, όμως, κυρίως να διαμορφώσουν την εξωτερική συμπεριφορά του ανθρώπου όπως αυτή εκδηλώνεται μέσα στην κοινωνία και όχι τις προσωπικές τους πεποιθήσεις. Δηλαδή το δίκαιο στηρίζεται σε στοιχειώδεις ηθικές παραδοχές οι οποίες αποτελούν την αφετηρία για τη ρύθμιση της εξωτερικής συμπεριφοράς. Αν και η ποικιλομορφία των ηθικών αντιλήψεων καθιστά δύσκολη την εύρεση κοινών ηθικών παραδοχών που να οδηγούν σε συμφωνία «οι πιο σημαντικές σταθερές, τις οποίες προϋποθέτουν όλες οι άλλες, είναι εκείνες που αφορούν τη θέση του κάθε πολίτη, αλλά και του ανθρώπου στην κοινωνική ζωή». (Βιδάλης, 2002: 113) Αυτές μπορούν να αποτελούν την κανονιστική αφετηρία από όπου συγκροτείται η ίδια η συλλογικότητα και να διαμορφώνουν μια γλώσσα–εργαλείο για τις κοινωνικές σχέσεις που δημιουργεί τις κατάλληλες προϋποθέσεις για έναν δημόσιο διάλογο σε πολλούς τομείς. Εφόσον τα ζητήματα της Βιοηθικής που μας απασχολούν στηρίζονται στις επιπτώσεις που έχουν οι εξωτερικές συμπεριφορές μας προς στους άλλους, τότε η νομική ρύθμιση αυτών των θεμάτων φαίνεται πως θα έχει αποτελεσματικότητα. (Βιδάλης, 2002)

Εν κατακλείδι αυτού του κεφαλαίου, μπορούν οι τέσσερις αξίες που παρουσιάστηκαν να μας βοηθήσουν να βρούμε τον δρόμο για να αντιμετωπίσουμε τα διλήμματα της Βιοηθικής; Πιθανότατα να μπορούν, αρκεί

να κατανοηθούν με τον κατάλληλο τρόπο. Μπορούν εύκολα να παρερμηνευτούν και να χρησιμοποιηθούν με λάθος τρόπο. Οι αξίες μπορούν να συμβάλουν στη διαμόρφωση των σχετικών ερωτήσεων, αλλά δεν παρέχουν τις απαντήσεις για συγκεκριμένα διλήμματα. Για να βρεθεί η απάντηση θα πρέπει να είμαστε ενήμεροι για τα ηθικά θέματα που διακυβεύονται σε κάθε περίπτωση και στη συνέχεια να τα πλαισιώσουμε με την πληθώρα των ηθικών θεωριών που μας είναι διαθέσιμες. (Πουρνάρη, 2005) Χρειάζεται να κάνουμε ερωτήσεις όπως, ποιο είναι το καθήκον μας σε αυτή την περίπτωση και πώς συνδέεται με τις θεμελιώδεις αρχές της κοινωνίας μας, όπως ο σεβασμός των δικαιωμάτων όλων των ανθρώπων; Ίσως αυτός ο τρόπος εφαρμογής της ηθικής να δείχνει αβέβαιος, όμως τουλάχιστον δεν υπάρχει ο κίνδυνος που διατρέχουν όσοι δεν γνωρίζουν ποτέ ότι βρίσκονται σε αβεβαιότητα. (Campbell, 2013)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΟΡΙΑΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

4.1 Η έννοια του ατόμου

Έχει γίνει ήδη λόγος (κεφ. 3) για τον τρόπο με τον οποίο ορίζονται οι αρχές που κατευθύνουν τις ηθικές αποφάσεις στον κλάδο της Βιοηθικής. Πώς όμως ορίζεται το άτομο, ώστε οι ηθικές αρχές που διέπουν την ύπαρξή του να βρίσκουν μια συνεκτική εννοιολόγηση; Ο όρος άτομο χρησιμοποιείται σε δύο διαφορετικές περιπτώσεις και έχει καθαρά βιολογικό περιεχόμενο, όταν αναφέρεται στα μέλη που ανήκουν στο ανθρώπινο είδος ως βιολογική κατηγορία.

Αυτή η ιδέα άρχισε κατέχει κεντρικό ρόλο στην ηθική, καθώς ένα πλήθος ισχυρισμών υποστηρίζει ότι η σημασία του ατόμου είναι πολύ σημαντική για τη διαμόρφωση βασικών ηθικών αξιών, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που αφορούν την ηθικότητα των βιολογικών παρεμβάσεων. Αναφέρονται δύο περιπτώσεις που μπορεί να συμβούν.

Στην πρώτη κάποιος πεθαίνει, ενώ στη δεύτερη, αν και καταστρέφεται εντελώς το άνω τμήμα του εγκεφάλου του, το κάτω τμήμα του εγκεφάλου παραμένει άθικτο. Εφόσον το άνω τμήμα αποτελείται από τα εγκεφαλικά ημισφαίρια, περιέχει τη νευροφυσιολογική βάση όχι μόνο για τις ανώτερες πνευματικές λειτουργίες, όπως η σκέψη και η μνήμη, αλλά επίσης ευθύνεται για τη συνείδηση, αλλά και για τις πιο στοιχειώδεις λειτουργίες, η καταστροφή του σημαίνει την καταστροφή της ικανότητας για οποιοδήποτε είδος πνευματικής δραστηριότητας. Επιπλέον, το άνω τμήμα του εγκεφάλου περιέχει τη βάση από συγκεκριμένες αναμνήσεις, απόψεις, στάσεις και χαρακτηριστικά της προσωπικότητας, που κάνουν τον καθένα ξεχωριστό άτομο. Συνεπώς, η καταστροφή του άνω τμήματος του εγκεφάλου συνεπάγεται όχι μόνο την καταστροφή συγκεκριμένων γενικών ικανοτήτων, αλλά της συνολικής λειτουργίας, καθορίζοντας την ατομική ταυτότητα ως οντότητα.

Όμως, δεδομένου ότι το κάτω τμήμα του εγκεφάλου δεν έχει καταστραφεί, σημαίνει ότι είναι δυνατή η ύπαρξη ενός ζωντανού μέλους του ανθρώπινου είδους, στο οποίο λειτουργεί η αναπνοή του. Αντίθετα, στην

περίπτωση που κάποιος είναι νεκρός, παύει να εντάσσεται στην κατηγορία των έμβιων όντων.

Μια δεύτερη περίπτωση, σχετική με την πρώτη, περιέχει την ιδέα του τεχνητού επαναπρογραμματισμού του ατόμου. Παρουσιάζεται η υπόθεση ότι κάποιος υπόκειται σε έναν ολικό επαναπρογραμματισμό, κατά τον οποίο όλες του οι αναμνήσεις, οι πεποιθήσεις, οι στάσεις, οι προτιμήσεις και τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητάς του καταστρέφονται και αντικαθίστανται από διαφορετικές τεχνητές αναμνήσεις, πεποιθήσεις, στάσεις, προτιμήσεις και χαρακτηριστικά της προσωπικότητας. Στην περίπτωση αυτή, το άτομο ως οντότητα θα συνέχιζε να υπάρχει και θα ήταν όχι μόνο ένα ζωντανό μέλος του ανθρώπινου είδους, αλλά και ένας νοήμων άνθρωπος. Όμως μια τέτοια πράξη θα ήταν λιγότερο ανήθικη από τον φόνο ή την πρόκληση βλάβης στο άνω μέρος του εγκεφάλου όπως στην προηγούμενη περίπτωση;

Μια τρίτη περίπτωση υποθέτει ότι αφού κάποιος καταστρέψει το άνω τμήμα του εγκεφάλου ενός ατόμου, ένας δεύτερος, γνωρίζοντας τι έχει συμβεί ήδη, καταστρέφει και το κάτω τμήμα του εγκεφάλου. Θα είναι το άτομο αυτό που υπέστη την καταστροφή σε χειρότερη κατάσταση μετά από τη δεύτερη ενέργεια και αυτός που έκανε τη δεύτερη πράξη βρίσκεται ηθικά στο ίδιο επίπεδο με αυτόν που έκανε την πρώτη πράξη; Για να υποστηριχτεί ότι το άτομο υπέστη μεγαλύτερη βλάβη μετά από τη δεύτερη καταστροφή, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι αυτή η τελική καταστροφή του εγκεφάλου είναι ηθικά πιο επιλήψιμη από την καταστροφή μόνο του άνω τμήματος του, μολονότι η παραδοχή αυτή μοιάζει εύλογη. Μπορεί κάποιος να συναγάγει το συμπέρασμα ότι παρόλο που η δεύτερη πράξη σηματοδοτεί το φόνο ενός ζωντανού μέλους του ανθρώπινου είδους, εκείνη που θεωρείται αυστηρώς μη ορθή και υπεύθυνη της πρόκλησης θανάτου είναι η πρώτη.

Για να γίνουν δεκτές οι παραπάνω νοηματοδοτήσεις του ατόμου θα πρέπει κάποιος να δεχτεί, πρώτον, ως βασική ηθική αρχή ότι η όποια καταστροφή ενός ατόμου είναι μη ορθή. Και δεύτερον ότι η μη ορθότητα του φόνου ενός ανθρώπινου όντως πηγάζει από την προϋπόθεση ότι ο φόνος σε τέτοιες περιπτώσεις εννοείται ως καταστροφή ενός ατόμου. Όταν υιοθετείται αυτή η άποψη, σημαίνει ότι οι τρεις οριακές περιπτώσεις καταστροφής, που αναφέρθηκαν, ισοδυναμούν ηθικά με φόνο, ανεξαρτήτως από τον βαθμό της καταστροφής ενός ατόμου. (Tooley, 2009)

Ο δεύτερος τρόπος σημασιολόγησης του ατόμου αναφέρεται στη σημασία της προσωπικότητας και εξετάζει εάν αυτή είναι ζήτημα βαθμού. Ένας τρόπος σκέψης, εφόσον δεν υπάρχει ηθική θεωρία, είναι ο ακόλουθος. Η μη ορθότητα της καταστροφής ενός ατόμου συνδέεται, με κάποιον τρόπο, με την αξία που έχει, ή ενδεχομένως θα έχει η ζωή ενός ατόμου για το ίδιο το άτομο; Υπάρχουν ιδιότητες που συγκροτούν την προσωπικότητα, ώστε ο βαθμός στον οποίο κάποιος τις έχει να συνεπάγεται κρίσιμη διαφορά στην αξία που έχει η ζωή του για τον ίδιο; Αν η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι καταφατική, τότε κάποιος θα μπορούσε να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι η προσωπικότητα είναι θέμα βαθμού. Πρόκειται για ένα ζήτημα που είναι δύσκολο να αποσαφηνιστεί χωρίς την οπτική της ηθικής θεωρίας.

Διατυπώνεται η υπόθεση ότι η ικανότητα να θυμάται κάποιος τις πράξεις του παρελθόντος του και τις πνευματικές του καταστάσεις, η ικανότητα να οραματίζεται το μέλλον του και να επιδιώκει στόχους συνιστούν ιδιότητες που συγκροτούν την προσωπικότητα. Οι οργανισμοί μπορεί να ποικίλουν πολύ ως προς τον βαθμό στον οποίο έχουν αυτές τις ιδιότητες. Τι θα άλλαζε τότε αν κάποιος είχε αυτές τις ιδιότητες σε έναν πολύ περιορισμένο βαθμό, σε σημείο που να μην μπορεί να θυμάται ούτε ένα λεπτό από το παρελθόν του και να μην μπορεί να οραματίζεται ούτε μια στιγμή πέρα από το παρόν του; Θα υπήρχε κάποια διαφορά στην αξία που θα είχε η ζωή αυτού του ατόμου για το ίδιο το άτομο; Αν η απάντηση είναι ότι η αξία θα μειωνόταν σημαντικά και, αν η μη ορθότητα της καταστροφής ενός ατόμου συνδέεται με την αξία της ζωής του, τότε η καταστροφή ενός ατόμου με περιορισμένες ικανότητες να θυμηθεί το παρελθόν και να οραματιστεί το μέλλον δεν θα ήταν τόσο λάθος όσο η καταστροφή ενός ατόμου που θα είχε τις λιγότερο δυνατόν περιορισμένες ιδιότητες ενός ανθρώπινου όντος. Συνεπώς, δεν θα είχαν όλα τα άτομα τα ίδια ηθικά χαρακτηριστικά.

Αν αυτό το συμπέρασμα ισχύει τότε υπάρχουν ορισμένες σημαντικές συνέπειες. Πρώτα από όλα, η παραδοχή ότι ένα ζώο ανήκει σε ένα διαφορετικό από το ανθρώπινο είδος και έχει μόνο ορισμένα σημαντικά χαρακτηριστικά σε μικρότερο βαθμό από ότι τα ανθρώπινα όντα, δεν σημαίνει ότι τα ζώα δεν έχουν εντελώς ηθικό χαρακτήρα. Εξάλλου, στο ανθρώπινο είδος ο σχηματισμός της προσωπικότητας μπορεί να αποτελέσει μια σταδιακή διαδικασία, το ίδιο και η

απώλειά της, που σε μερικές περιπτώσεις, όπως στη νόσο του Αλτσχάιμερ, καταλήγει τελικά σε ένα μόνιμο στάδιο. (Tooley, 2009)

4.2 Τα όρια του ηθικού προσώπου: Η περίπτωση του εμβρύου

Η Βιοηθική πραγματεύεται θέματα όπως η άμβλωση, η ευθανασία, η τεχνητή διατήρηση στη ζωή κ. α. τα οποία νοηματοδοτούνται με βάση τις έννοιες άτομο και πρόσωπο. Ιδιαίτερα στην περίπτωση του εμβρύου και των δικαιωμάτων του, προϋποτίθεται η αναφορά στον ρόλο του ηθικού προσώπου. Υπάρχουν πολλές αντικρουόμενες απόψεις ως προς τη φύση του ηθικού προσώπου και τους τρόπους ορισμού του.

Ήδη στο έργο του John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) επισημάνθηκε η διάκριση ανάμεσα στην έννοια άνθρωπος και στην έννοια πρόσωπο. Ο Lock διαχώρισε τη βιολογική από την ατομική υπόσταση και ανέδειξε τη σημασία της συνείδησης και της ηθικής στη σημασιολόγηση της υποκειμενικότητας. Αργότερα, για τον Kant στο έργο του *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* (1797) η ηθικότητα του προσώπου συνδέθηκε με την αυτονομία της θέλησης. Όταν μια πράξη ακολουθεί τους νόμους της αυτονομίας της θέλησης, τότε επιτρέπεται, ενώ όταν δεν εναρμονίζεται με αυτούς, απαγορεύεται. Η αυτονομία της θέλησης ορίζει ότι έχει την ιδιότητα να είναι η ίδια νόμος για τον εαυτό της. Η ηθικότητα του προσώπου ορίζεται, τώρα, ως η ελευθερία που έχει το έλλογο υποκείμενο να θεσπίσει τους νόμους, οι οποίοι ισχύουν ταυτόχρονα ως καθολικός νόμος και για την ίδια τη θέλησή του. Πρόκειται για την κατηγορική προστακτική, η οποία προστάζει ακριβώς αυτή την αυτονομία.

Οι βασικές προσεγγίσεις που ορίζουν τις έννοιες πρόσωπο και άνθρωπος, ώστε να χρησιμοποιηθούν στο πλαίσιο της Βιοηθικής είναι δύο. Σύμφωνα με την πρώτη, όλα τα άτομα είναι ανθρώπινα όντα και το αντίστροφο. Επομένως, όλα τα ανθρώπινα όντα έχουν ηθικές υποχρεώσεις και δικαιώματα. Πρόκειται για την θεολογική-χριστιανική προσέγγιση κατά την οποία το ότι ένα ον είναι άνθρωπος σημαίνει ότι κατέχει και ηθικά δικαιώματα. Σύμφωνα με τη δεύτερη κατεύθυνση, ο άνθρωπος και το άτομο θεωρούνται δύο διαφορετικές έννοιες. Απορρίπτεται η αυτονόητη συσχέτιση μεταξύ ατόμου και ηθικών δικαιωμάτων

όταν αυτή δεν συνοδεύεται από κανονιστικά στοιχεία. Δηλαδή, ένα ον περιγράφεται ως άτομο όταν έχει εξ ορισμού κάποιες ηθικές αρχές. Στον τομέα της Βιοηθικής η έννοια του ατόμου έχει κανονιστικό περιεχόμενο γιατί αναφέρεται σε αυτή ως μια έννοια με ηθικό φορτίο και συνδέεται με την έννοια του βίου.

Η οριακή φύση του εμβρύου και η ηθική της έκτρωσης εγείρουν έντονη φιλοσοφική συζήτηση. Το κεντρικό ερώτημα της συζήτησης είναι αν το έμβρυο αξίζει να έχει την ίδια ηθική μεταχείριση που αξίζει να έχει ένα πιο αναπτυγμένο ανθρώπινο ον, όπως ένας ενήλικος. (Megone, 1988) Σύμφωνα με τον Harris (1985), η ηθική σημαντική διάκριση βρίσκεται μεταξύ της έννοιας άνθρωπος και της έννοιας πρόσωπο. Η πρώτη αφορά ένα βιολογικό είδος, ενώ η δεύτερη δεν αναφέρεται ειδικά στο είδος, αλλά μπορεί να αναφέρεται και σε ένα μέλος οποιουδήποτε έμβριου είδους που έχει ορισμένα χαρακτηριστικά. Σε αυτά τα χαρακτηριστικά ανήκουν η ικανότητα για πόνο και ηδονή, η αίσθηση του εαυτού, η αίσθηση του χρόνου και η λογικότητα. Με βάση αυτή τη θεώρηση, τα έμβρυα ανήκουν στην κατηγορία ανθρώπινο ον και όχι στην κατηγορία του προσώπου, γιατί η έννοια του προσώπου αποτελεί ηθικώς σημαντική κατηγορία. Αντίθετα, τα πιο αναπτυγμένα παιδιά και οι ενήλικοι θεωρούνται πρόσωπα. Αυτό το σκεπτικό ωθεί ορισμένους να αντιμετωπίζουν τα έμβρυα διαφορετικά από τα πιο αναπτυγμένα πρόσωπα.

Μια άλλη οπτική εισάγει την έννοια της δυνάμει ύπαρξης του εμβρύου και τα επιχειρήματά της μπορούν να αναπτυχθούν είτε εάν το έμβρυο θεωρείται ανθρώπινο ον, είτε αν θεωρείται πρόσωπο. Εφόσον το γονιμοποιημένο ωάριο θεωρείται δυνάμει ανθρώπινο ον, τότε και το έμβρυο είναι δυνάμει ανθρώπινο ον ή δυνάμει πρόσωπο που έχει συγκεκριμένα δικαιώματα, τα οποία στηρίζονται στην προϋπόθεση ότι θα γίνει ανθρώπινο ον ή πρόσωπο.

Όμως, διαπιστώνονται δύο σημαντικά αντεπιχειρήματα με τα οποία επιχειρείται η απόρριψη αυτής της θεώρησης. Καταρχάς, το γεγονός ότι το έμβρυο θα γίνει ανθρώπινο ον δεν είναι λόγος να το αντιμετωπίζουμε ως εάν να είναι ήδη. Κατά δεύτερον, το μη γονιμοποιημένο ωάριο και το σπέρμα θα μπορούσαν επίσης να θεωρηθούν δυνάμει ανθρώπινα όντα, όμως δεν γίνεται καμία προσπάθεια ώστε να τους αποδοθούν τα δικαιώματα που έχουν τα ανθρώπινα όντα. Για αυτούς τους λόγους η δυνητικότητα του εμβρύου δεν

συνιστά κρίσιμο ηθικό παράγοντα για να αντιμετωπίζεται αυτό ως πρόσωπο. (Harris, 1985)

Ο Megone (1988) επανεξετάζει το ζήτημα της δυνητικότητας του εμβρύου μέσα από μια αριστοτελική προοπτική. Αρχικά, παρουσιάζει την αριστοτελική έννοια της ειδικής ή ουσιώδους δυνητικότητας, όπως διερευνήθηκε από τον Αριστοτέλη στο έργο *Φυσικής ακροάσεως* II 1 και τον τρόπο με τον οποίο αυτή έχει εφαρμογή στην περίπτωση του ανθρώπου, ώστε να γίνουν αρκετές σημαντικές επισημάνσεις. Καθώς ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που εξέτασε ενδελεχώς τις έννοιες δυνάμει και ενεργεία, το έργο του αποτελεί βάση για τη διεξαγωγή γόνιμης συζήτησης πάνω στη διαδεδομένη σύγχρονη άποψη για τη δυνητικότητα του εμβρύου.

Αφετηρία της συζήτησης αποτελεί το έργο του Αριστοτέλη, *Φυσικής ακροάσεως* II για τα φυσικά είδη, στο οποίο αναφέρει ότι μια φυσική ουσία διακρίνεται ως φυσική επειδή έχει μια φύση και αυτή η φύση είναι μια εσωτερική πηγή αλλαγής. Επιπλέον, μια φυσική ουσία αποτελείται από την ύλη και τη μορφή, όμως η μορφή έχει ισχυρότερη αξίωση. Για τον Αριστοτέλη, η φύση είναι μορφή και η μορφή ουσία, άρα η φύση είναι ουσία. Ακόμα, οι εσωτερικές αλλαγές που υφίσταται έχουν τελεολογική ερμηνεία, δηλαδή είναι αλλαγές τις οποίες υφίσταται ένα καλό μέλος ενός είδους. Επιπλέον, το γεγονός ότι η φύση ταυτίζεται με την ουσία σημαίνει ότι η φύση μιας φυσικής ουσίας την κάνει ό,τι είναι. (Μετά τα Φυσικά A 993a) Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι οι ουσιώδεις ιδιότητες ενός πράγματος αποτελούν τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά με τα οποία ξεχωρίζουμε το είδος στο οποίο ανήκει. Άρα, όταν κατηγοριοποιούμε μια φυσική ουσία, επιλέγουμε και το είδος στο οποίο ανήκει. Η φύση ενός πράγματος, πέρα από τον επεξηγηματικό της χαρακτήρα έχει και ταξινομητικό ρόλο, δυνάμει του ότι ορίζει το είδος του. Συνεπώς, η ταξινόμηση και ο προσδιορισμός των φυσικών ουσιών συνδέονται με τα χαρακτηριστικά που τα καλά μέλη του είδους, αναλογιζόμενοι τον τελεολογικό τους χαρακτήρα, μπορούν να έχουν.

Στη συνέχεια ο Αριστοτέλης, αφού ορίζει τα δύο θεμελιώδη χαρακτηριστικά της φύσης μιας φυσικής ουσίας, προσπαθεί να την χαρακτηρίσει με όρους δυνητικότητας. Θεωρεί ότι μια μορφή δυνητικότητας είναι η δυνητικότητα να αλλάξει κάτι σε κάτι άλλο ή να υποστεί αλλαγή από κάτι άλλο. Μια ενεργητική ή παθητική δυνητικότητα δηλαδή για αλλαγή. Ο Αριστοτέλης

τοποθετεί τη φύση ενός αντικειμένου στο ίδιο γένος με τη δυνητικότητα, επειδή είναι μια αρχή της αλλαγής. Τα μέλη των φυσικών ειδών έχουν τη δυνητικότητα να αλλάξουν τους εαυτούς τους με συγκεκριμένους τρόπους, εάν τίποτα εξωτερικό δεν τους εμποδίσει. Όταν το πράγμα αλλάζει καθεαυτό, η αλλαγή ερμηνεύεται με αναφορά σε ό,τι είναι το πράγμα. Η δυνητικότητα αυτή είναι μια ειδική δυνητικότητα. Συνοψίζοντας, οι ειδικές ή ουσιώδεις δυνητικότητες για τον Αριστοτέλη, είναι αυτές που αποτελούν τη φύση ενός φυσικού είδους. Καθιστούν ένα μέλος ενός είδους το πράγμα που είναι και ερμηνεύονται τελεολογικά καθώς πραγματώνονται από ένα καλό μέλος του είδους.

Ο Megone (1988), με βάση την ειδική δυνητικότητα του Αριστοτέλη επανέρχεται στην εξέταση της δυνητικότητας του εμβρύου. Το έμβryo, είναι ένα μέλος ενός φυσικού είδους και επειδή έχει μια φύση είναι το πράγμα το οποίο είναι, επί τη βάση του ότι αποτελείται από ειδικές δυνητικότητες που ερμηνεύονται τελεολογικά, καθώς θα πραγματωθούν στη ζωή ενός ανθρώπινου όντος. Το ίδιο όμως συμβαίνει και με ένα παιδί ή ένα ενήλικο ανθρώπινο ον που είναι το πράγμα που είναι επί τη βάση του ότι έχει μια φύση, η οποία αποτελεί παράδειγμα του σχετικού συνόλου των ειδικών δυνητικοτήτων που έχουν τελεολογική ερμηνεία. Ως προς αυτό, το έμβryo δεν διαφέρει από ένα παιδί ή έναν ενήλικο. Το έμβryo δεν είναι έτσι δυνάμει ανθρώπινο ον, αλλά πραγματικό ον επί τη βάση των δυνητικοτήτων του. Συνεπώς, δεν υπάρχει κάποιος λόγος ώστε να αντιμετωπίζεται το έμβryo διαφορετικά από οποιοδήποτε άλλο μέλος του είδους του. Δίνεται έτσι απάντηση στην αντίρρηση που είχε διατυπωθεί στην αρχή και υποστήριζε ότι επειδή το έμβryo προκύπτει να γίνει ανθρώπινο ον δεν είναι λόγος να το αντιμετωπίζουμε σαν να είναι ήδη.

Παρακάτω εξετάζεται από τον Megone (1988), η δεύτερη αντίρρηση που είχε διατυπωθεί και υποστήριζε ότι το μη γονιμοποιημένο ωάριο και το σπέρμα είναι επίσης δυνάμει ανθρώπινα όντα, όμως δεν τους αποδίδονται τα δικαιώματα που έχουν τα ανθρώπινα όντα. Η απάντηση σε αυτό το επιχείρημα έρχεται μέσα από μια δεύτερη έννοια την οποία εισάγει ο Αριστοτέλης για τη δυνητικότητα. Πρόκειται για την έννοια της υλικής δυνητικότητας, την οποία έχει μια ουσία όταν λαμβάνεται υπόψη μόνο ως ύλη. Ενώ η πραγμάτωση της ειδικής δυνητικότητας αποτελεί την ύπαρξη μιας φυσικής ουσίας, η πραγμάτωση της υλικής δυνητικότητας συμβαίνει συνήθως όταν αυτή η ουσία έχει πάψει να υπάρχει. Με αυτή τη έννοια ένα μη γονιμοποιημένο ωάριο έχει την υλική

δυναμικότητα να γίνει άνθρωπος, όμως όταν πραγματωθεί αυτή η υλική δυναμικότητα το ωάριο θα πάψει να υπάρχει.

Μέχρι στιγμής έχει καταδειχθεί ότι το έμβρυο όπως και ο ενήλικος είναι ανθρώπινα όντα βάσει του ότι αποτελούν παραδείγματα ενός συγκεκριμένου συνόλου ειδικών δυναμικότητων. Όσον αφορά όμως την ηθική της έκτρωσης, αυτό που έχει σημασία είναι η διάκριση μεταξύ ανθρώπινου όντος και προσώπου, λαμβάνοντας υπόψη ως πρόσωπο αυτό που έχει ηθική σημασία και διακρίνεται από το είδος της συμπεριφοράς. Εγείρεται λοιπόν η αντίρρηση κατά την οποία υποστηρίζεται πως ενώ τα έμβρυα και τα ανθρώπινα όντα αποτελούν παραδείγματα ενός συνόλου ειδικών δυναμικότητων, δεν είναι δυνατό να διακρίνουμε αυτά τα ανθρώπινα όντα, τα οποία έχουν πραγματώσει κάποιες από τις ειδικές δυναμικότητές τους με εκείνα των οποίων οι ειδικές δυναμικότητες παραμένουν απραγματοποίητες. Τα ανθρώπινα όντα που έχουν πραγματώσει ορισμένες από τις δυναμικότητές τους, είναι πρόσωπα και έχουν σημασία από ηθική άποψη γιατί έχουν συνείδηση, λογική κ.α.

Η απάντηση σε αυτή την αντίρρηση δίνεται μέσα από την εξέταση της υποτιθέμενης διάκρισης ανθρώπου και προσώπου στο πλαίσιο της αριστοτελικής συζήτησης για τη δυναμικότητα. Αρχικά, όταν γίνεται συζήτηση για την μεταχείριση ενός πλάσματος με την επίκληση του είδους του, γίνεται λόγος για ειδητισμό, κάτι ανάλογο με τον ρατσισμό ή τον σεξισμό. Όμως, το είδος από μόνο του δεν αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα με ηθική σημασία. Αντίθετα, αυτό που είναι ουσιώδες είναι οι ηθικώς σημαντικές ιδιότητες που κατέχει μια οντότητα. Επομένως, η έννοια ενός προσώπου αναφέρεται σε ηθικώς σημαντικές ποιότητες, ενώ η επίκληση μιας οντότητας με τον όρο άνθρωπος εγγράφεται στο πλαίσιο του ειδητισμού.

Όσον αφορά την άποψη ότι τα χαρακτηριστικά των προσώπων είναι διακεκριμένα ηθικώς χαρακτηριστικά, ο Peter Singer (1993) στο επιχειρήμά του επικαλείται μια ικανότητα που δεν είναι αποκλειστικά ανθρώπινη. Πρόκειται για την ικανότητα για πόνο και απόλαυση πραγμάτων. Για να εισάγει την έννοια του προσώπου θα επισημάνει τη διαφορά μεταξύ τού να είναι κανείς εκείνο που έχει οποιαδήποτε ενδιαφέροντα και να είναι το είδος εκείνο του οποίου η ζωή είναι πολύτιμη. Το πρόσωπο, σε αντίθεση με ένα μέλος του ανθρώπινου είδους, έχει ορισμένα χαρακτηριστικά που το κάνουν να έχει ορισμένα ενδιαφέροντα, τα οποία επηρεάζονται με άσχημο τρόπο αν σκοτωθεί. Για το λόγο αυτό η ζωή ενός

προσώπου είναι πολύτιμη, ενώ η ζωή ενός ανθρώπινου όντος δεν είναι. Για τον Singer (1993), τα βασικά χαρακτηριστικά του προσώπου είναι η αυτοσυνειδησία και η λογικότητα, αν και επισημαίνει και άλλα χαρακτηριστικά που κατά βάση απορρέουν από αυτά.

Ωστόσο, οι αντιρρήσεις στη θεωρία του Singer οδήγησαν στην πρόταση μιας άλλης θεωρίας, αυτής της Hursthouse (1987), στην οποία απορρίπτει ότι τα πρόσωπα έχουν μια ειδική ηθική σημασία. Η θεωρία της αναπτύσσεται από τον Megone (1988) στο πλαίσιο της αριστοτελικής συζήτησης της δυνητικότητας. Αυτή η ανάπτυξη περιλαμβάνει την επίκληση μιας τρίτης αριστοτελικής έννοιας της δυνητικότητας, την καταστασιακή δυνητικότητα. Πρόκειται για τη δυνητικότητα μιας κατάστασης, μια καταστασιακή δυνητικότητα. Η ουσία βρίσκεται μέσα σε αυτή την κατάσταση, η οποία της παρέχει τη δυνητικότητα να υφίσταται με συγκεκριμένους τρόπους. Για παράδειγμα, ένα φυτό μπορεί να έχει την καταστασιακή δυνητικότητα να φωτοσυνθέτει, δηλαδή όταν πέφτει επάνω του φως μπορεί να βρίσκεται στην κατάσταση της φωτοσύνθεσης. Αντίθετα, την ειδική δυνητικότητα στην φωτοσύνθεση την έχουν όλα τα μέλη αυτού του είδους φυτών, επί τη βάση του ότι ανήκουν σε αυτό το συγκεκριμένο είδος. Επομένως, ένας άνθρωπος μπορεί να έχει και μια ειδική δυνητικότητα για λογική και μια καταστασιακή δυνητικότητα για λογική. Την ειδική δυνητικότητα την έχει λόγω του ότι είναι άνθρωπος και την καταστασιακή δυνητικότητα θα την αποκτήσει αν η ανάπτυξή του είναι φυσιολογική. Δεδομένου αυτής της διάκρισης, τα χαρακτηριστικά που χρησιμοποιεί ο Singer, η λογικότητα και η αυτογνωσία, για να προσδιορίζει τα πρόσωπα, είναι καταστασιακές δυνητικότητες.

Ο Singer δέχεται κριτική για τον τρόπο που χρησιμοποιεί την έννοια πρόσωπο στην ηθική. Έχει υποστηρίξει ότι η έννοια του προσώπου αναφέρεται σε ένα είδος που μπορεί να βρεθεί σε διαφορετικά είδη. Ανεξάρτητα από το ποιο είναι το είδος στο οποίο ανήκει, αυτό το είδος πραγμάτων έχει ορισμένα ηθικώς σημαντικά χαρακτηριστικά που καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να αντιμετωπίζεται. Κατά τον Singer, είναι δυνατό να προσδιοριστεί ένα τέτοιο είδος με αναφορά στις καταστασιακές δυνητικότητες της αυτογνωσίας και της λογικότητας. Όμως, με βάση την αριστοτελική οπτική έχει καταδειχθεί ότι οι ειδικές δυνητικότητες είναι αυτές που συνιστούν τις συνθήκες ταυτότητας για τα είδη και τα μέλη τους και όχι οι καταστασιακές δυνητικότητες. Ένα έμβρυο και ένας ενήλικος είναι αυτό που είναι επί τη βάση των παραδειγμάτων ενός

συνόλου ειδικών δυνητικότητων. Ενώ οι καταστασιακές δυνητικότητες τους δεν αποτελούν συνθήκες της ταυτότητάς τους. Οι συνθήκες ταυτότητας εξαρτώνται από τον κανονικό κύκλο των δυνητικότητων, τις οποίες η ουσία προσπαθεί να πραγματοποιήσει, καθώς και από τις καταστασιακές δυνητικότητες που έχουν ήδη επιδειχτεί. Επομένως, οι καταστασιακές δυνητικότητες που γίνονται φανερές σε μια συγκεκριμένη περίοδο, δεν γίνεται να αποτελέσουν τις συνθήκες που προσδιορίζουν την ταυτότητα της ουσίας.

Επιπρόσθετα, το γεγονός ότι τα πρόσωπα χαρακτηρίζονται από τις καταστασιακές δυνητικότητες, εξηγεί γιατί δεν είναι δυνατό να δηλώσει κανείς ποια θα πρέπει να είναι η ηθικώς κατάλληλη αντιμετώπιση για αυτά. Διότι, το πράγμα πραγματοποιεί τις ειδικές δυνητικότητες του μόνο όταν πρόκειται να είναι ένα καλό μέλος του είδους του. Και η κατάλληλη ηθική συμπεριφορά καθορίζεται με βάση αυτές τις ειδικές δυνητικότητες. Έτσι, όταν μια οντότητα επιδεικνύει τις καταστασιακές δυνητικότητες της λογικότητας και της αυτογνωσίας και δεν είναι γνωστό ποιος κύκλος ειδικών δυνητικότητων προσπαθεί να πραγματοποιήσει, δεν γίνεται να καθοριστεί η κατάλληλη ηθική αντιμετώπιση για αυτό το πλάσμα.

Οι αντιρρήσεις που εγέρθηκαν φαίνεται ότι συγκλίνουν με την αριστοτελική άποψη ότι οι ειδικές δυνητικότητες και όχι οι καταστασιακές δυνητικότητες είναι ηθικώς σημαντικές. Δύο παραδείγματα ενισχύουν αυτή την άποψη. Πρώτον, είναι καλό να μορφώνει κανείς τους ανθρώπους από μια μικρή ηλικία, διότι οι ειδικές δυνητικότητες είναι αυτές που καθορίζουν τα συμφέροντα ενός παιδιού και όχι οι καταστασιακές δυνητικότητες τις οποίες επιδεικνύει όταν είναι πέντε ετών. Δεύτερον, η ζωή κάποιου που βρίσκεται σε κώμα είναι πολύτιμη και αξίζει κάθε ιατρικής φροντίδας. Αυτή η άποψη δεν γίνεται να εξηγηθεί με όρους καταστασιακής δυνητικότητας, της δεδομένης στιγμής, αλλά εξηγείται με όρους ειδικών δυνητικότητων, καθώς η καλή ιατρική περίθαλψη θα βοηθήσει τα άτομα να συνεχίσουν να πραγματοποιούν τις ειδικές δυνητικότητες τους.

Συνοψίζοντας, η αριστοτελική συζήτηση για τη δυνητικότητα επηρεάζει σημαντικά τη Βιοηθική, καθώς φανερώνει μια έννοια σύμφωνα με την οποία η δυνητικότητα του εμβρύου είναι ηθικώς σημαντική. Σύμφωνα με την αριστοτελική ανάλυση, η δυνητικότητα παρουσιάζει τρεις διαφορετικές έννοιες, την ειδική δυνητικότητα, την υλική δυνητικότητα και την καταστασιακή

δυναμικότητα. Υπό το πρίσμα αυτής της θεωρίας, δεν υποστηρίζεται ότι το έμβρυο είναι ένας δυναμικός ενήλικος και ότι για αυτόν τον λόγο είναι ηθικώς σημαντικό. Το επιχείρημα του Αριστοτέλη είναι ότι το έμβρυο επιδεικνύει τις ίδιες ειδικές δυναμικότητες με τον ενήλικο και αυτές οι ειδικές δυναμικότητες είναι που έχουν ηθική σημασία.

Αντιθέτως, η υλική δυναμικότητα ενός μη γονιμοποιημένου ωαρίου να γίνει άνθρωπος και οι καταστασιακές δυναμικότητες που χρησιμοποιούνται για να χαρακτηρίσουν ένα πρόσωπο, στερούνται ηθικής σημασίας. Η θεωρία του Αριστοτέλη, προσφέρει ένα γόνιμο πλαίσιο με όρους δυναμικότητας για να εξεταστούν ορισμένα ζητήματα της Βιοηθικής όπως η περίπτωση του εμβρύου, η ευθανασία και η μεταχείριση των ζώων. Παρόλο που οι καταστασιακές δυναμικότητες απορρίπτονται ως κριτήρια ηθικώς σημαντικά, δημιουργούν ένα πλαίσιο το οποίο υποδεικνύει ότι είναι κατάλληλη η διαφορετική ηθική αντιμετώπιση για τα διαφορετικά στάδια ανάπτυξης ενός ανθρώπινου όντος. Η οριακή αυτή θέση δεν αντιστρατεύεται την άποψη ότι οι καθοριστικοί παράγοντες της ηθικώς κατάλληλης συμπεριφοράς επιδεικνύονται από όλα τα μέλη του ανθρώπινου είδους από το έμβρυο και μετά.

4.3 Η ηθική της Δημόσιας Υγείας

Όσον αφορά τη δημόσια υγεία, ποιοι λόγοι δικαιολογούν την παρέμβασή της και ποιες είναι οι υποχρεώσεις των επαγγελματιών της υγείας όταν πρέπει να παρέμβουν και για ποιον οφείλουν να το κάνουν; Η ερώτηση που αφορά την παρέμβαση της δημόσιας υγείας είναι καίρια όχι μόνο γιατί βρίσκεται στο κέντρο πολλών συζητήσεων, αλλά και γιατί αυτή η παρέμβαση μπορεί τελικά να περιορίσει την αυτονομία των ατόμων. Επίσης, η παρέμβαση μπορεί να επιφέρει διακεκριμένα οφέλη όπως και βλάβες, διότι εφαρμόζεται συχνά σε κοινωνίες που τα μέλη τους δεν ασθενούν ή κάποιοι μπορεί και να μην αρρωστήσουν ποτέ. Επιπλέον, οι παρεμβάσεις της δημόσιας υγείας στο κοινωνικό επίπεδο ίσως εμπερικλείουν αξιοσημείωτες βλάβες για την ίδια την κοινωνία. Πηγαίνοντας ένα βήμα παρακάτω αυτό σημαίνει ότι η παρέμβαση της δημόσιας υγείας σχετίζεται με τις αρχές της Βιοηθικής, την αυτονομία, την αβλάβεια, την ωφέλεια και τη δικαιοσύνη.

Αυτές οι τέσσερις αξιακές αρχές αποτελούν το βασικό ηθικό πλαίσιο στο οποίο στηρίζονται οι επαγγελματίες της υγείας, ωστόσο η αναφορά σε αυτές δεν εξαντλεί όλες τις δυνατές προσεγγίσεις. Η θεωρία των αρετών και η θεωρία των περιπτώσεων συνδέονται αρκετά συχνά με τον τρόπο που γίνεται η λήψη αποφάσεων στη δημόσια υγεία. Αν και αυτές η θεωρίες ή οι μέθοδοι μπορούν να αποτελέσουν ένα μέτρο σύγκρισης για τη φιλοσοφία της δημόσιας υγείας, αμφισβητείται αν μια πειστική θεώρηση θα μπορούσε να αποκλείσει τη μελέτη άλλων προσεγγίσεων. Μια συμπληρωματική προσέγγιση των αρχών, εισάγει μια λίστα ηθικών κανόνων, που μπορούν να θεωρηθούν ένας τύπος κοινής συναίνεσης. Χωρίς να αποτελεί έκπληξη, μέσα στη λίστα εμφανίζονται αναφορές σχετικές με την αυτονομία, με την προώθηση του καλού και την πρόληψη του κακού ή με τη δικαιοσύνη. (Weed, 1999)

Διατρέχοντας τη βιβλιογραφία πάνω στην ηθική της δημόσιας υγείας, διαπιστώνεται μια σημαντική ανησυχία σχετικά με τη δικαιολόγηση των παρεμβάσεων, καθώς αυτές συχνά προσκρούουν στα δικαιώματα των ατόμων και προωθούν την επιβολή της κηδεμονίας τους. Επίσης, υπάρχει ανησυχία γιατί το κοινό δεν είναι ενημερωμένο για τα πιθανά οφέλη ή για τις πιθανές βλάβες των παρεμβάσεων. Απαιτείται προσεκτική ηθική ανάλυση των θεμάτων που αφορούν οι παρεμβάσεις, με πρωταρχική ανησυχία αν το κοινό καλό προωθείται από αυτές, ώστε να δικαιολογείται η κατάργηση των ατομικών ελευθεριών. Απαιτείται όμως πρώτα να οριστεί ακριβώς η έννοια του κοινού καλού, γιατί είναι πολύ σημαντικό για την εκτίμηση της ηθικής των παρεμβάσεων που στηρίζονται πάνω σε αξιώσεις της ατομικής αυτονομίας.

Για τον Cole (1995) κάποιοι κανονισμοί θεωρούνται αποτέλεσμα της αποτυχίας, από μέρους της πολιτείας, να πείσει το κοινό με λιγότερο πειστικά μέσα, όπως η παιδεία, ότι οι παρεμβάσεις είναι ωφέλιμες. Πιστεύει ότι η εκπαίδευση αποτελεί μια διαφανή ηθική βάση, καθώς στόχος της είναι να ενισχύσει τη θέληση του ατόμου και δεν επιβάλλει κυρώσεις σε όσους δεν θα ακολουθήσουν αυτή την πορεία. Βέβαια, κάποιος θα μπορούσε να επισημάνει ότι αυτή η ηθική βάση της παιδείας προέρχεται από την οπτική του ατόμου και όχι από της κοινωνίας. Αν η αυτονομία του ατόμου με την ορθή της σημασιολόγηση είναι κυρίαρχη, τότε η μόνη παρέμβαση που δικαιολογείται είναι αυτή της εκπαίδευσης, γιατί δεν μπορεί να έχει αρνητικές συνέπειες.

Ακόμα, οι επιστημολογικές δεσμεύσεις συνεισφέρουν στην εκτίμηση της ηθικής των παρεμβάσεων. Αυτό μπορεί να καταδειχτεί αν υποθεθεί ότι οι παρεμβάσεις της δημόσιας υγείας έχουν και οφέλη και βλάβες. Το όφελος αναφέρεται εδώ στη μείωση του κινδύνου για ένα άσχημο γεγονός, συνήθως ασθένεια, σε ατομικό επίπεδο και στη μείωση του βαθμού της ασθένειας, σε επίπεδο πληθυσμού ή κοινωνίας. Η βλάβη αφορά την αύξηση της πιθανότητας μιας παρενέργειας, που μπορεί να είναι βιολογική, οικονομική και κοινωνική. Ο χαρακτηρισμός της αναλογίας οφέλους-βλάβης από τις ενδεχόμενες παρεμβάσεις της δημόσιας υγείας, αποτελεί περίπλοκη υπόθεση, καθώς περιλαμβάνει εκτιμήσεις της επιστημονικής απόδειξης, που μπορεί να είναι τόσο ποιοτικές όσο και ποσοτικές και τόσο υποκειμενικές όσο και αντικειμενικές.

Ορισμένες παρεμβάσεις, ειδικά αυτές που περιλαμβάνουν πρόωρη ανίχνευση κάποιας ασθένειας, επιφέρουν συγκεκριμένες ηθικές ανησυχίες. Διότι μπορεί να εφαρμοστούν σε άτομα που έχουν αξιοσημείωτα χαμηλό ρίσκο να νοσήσουν και θα αποκομίσουν ελάχιστο ή καθόλου όφελος από αυτή την παρέμβαση και επιπλέον θα εκτεθούν στο ρίσκο που περιλαμβάνει μια τέτοια παρέμβαση. Σε επίπεδο κοινωνίας, οι παρεμβάσεις που γίνονται με σκοπό την ανίχνευση πρόωρης ασθένειας, ώστε αυτή να θεραπευτεί, μπορεί να προκαλέσουν περισσότερες βλάβες παρά οφέλη σε συγκεκριμένες ομάδες ατόμων. Πέρα από τη δυσκολία στην εκτίμηση του οφέλους και της βλάβης και τη βεβαιότητα με την οποία μπορούν να περιγραφούν, το πρόβλημα της έκθεσης ατόμων ή κοινωνιών που ειδάλλως θα θεωρούνταν υγιείς σε ενδεχόμενες επιβλαβείς παρεμβάσεις, χρήζει ειδικής αναφοράς. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο εμβολιασμός των γυναικών που δεν έχουν νοσήσει από τον καρκίνο του τραχήλου της μήτρας με εμβόλιο που περιέχει το αντιγόνο του ιού, με στόχο την πρόληψη. (Weed, 2004)

Όσοι συμμετέχουν στη σύγχρονη πράξη της δημόσιας υγείας βρίσκονται αντιμέτωποι με το ερώτημα του ποιος θα είναι ο ρόλος τους στη λήψη της απόφασης και στη διεκπεραίωση των παρεμβάσεων. Ποια είναι δηλαδή η σχέση μεταξύ των επαγγελματιών της υγείας και των αποδεκτών αυτής της πρακτικής; Και ποιες είναι οι ηθικές διαστάσεις αυτής της σχέσης;

Το πρόβλημα οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην απροσδιοριστία που υπάρχει για το ποιος είναι υπεύθυνος για τις ποικίλες παρεμβάσεις της δημόσιας υγείας, που μπορεί να απειλούν την ατομική αυτονομία και να περιλαμβάνουν

βλάβες τόσο για το άτομο όσο και για την κοινωνία. Η έλλειψη της διαύγειας αποδίδεται, έως έναν βαθμό, στο γεγονός ότι υπάρχουν πολλά διαφορετικά είδη παρέμβασης της δημόσιας υγείας, που εκτείνονται στα άτομα και στις κοινωνίες με διαφορετικούς τρόπους.

Για μερικές πειθαρχίες της δημόσιας υγείας, ειδικά για την επιδημιολογία, αυτό το θέμα αποτελεί σημαντικό σημείο αναφοράς. Ορισμένοι επιδημιολόγοι δεν δείχνουν ενδιαφέρον προς οποιαδήποτε δραστηριότητα υπερβαίνει την παραδοσιακή επιστημονική έρευνα. Για αυτούς η πρακτική της δημόσιας υγείας είναι είτε πολύ περίπλοκη είτε πολύ διαποτισμένη με την ακαταλληλότητα της συνηγορίας, ώστε να τη δεχτούν. Από την άλλη πλευρά υπάρχουν αυτοί που μνημονεύουν ιστορικά κεκτημένα για τη συμμετοχή στη δημόσια υγεία. Για αυτούς οι επιδημιολόγοι ξεκινούν την έρευνα για την αιτία επειδή χρειάζονται πληροφορίες για να υποστηρίξουν και να συμμετάσχουν άμεσα στις παρεμβάσεις. Συνεπώς, οι επιδημιολόγοι κατέχουν έναν ενεργό ρόλο και στην επιστημονική έρευνα και στις παρεμβάσεις της δημόσιας υγείας, στηριζόμενοι τελικά στην ιδέα ότι το να είσαι επαγγελματίας σημαίνει να υπόσχεται κάτι σε κάποιον άλλο. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, υπόσχονται στο κοινό την πρόληψη της ασθένειας. (Weed, 1994)

Οι επιδημιολόγοι που προβαίνουν σε τέτοιες διακηρύξεις, μπορούν να συμμετάσχουν στην πρακτική της δημόσιας υγείας μαζί με τους ψυχιάτρους και άλλους γιατρούς, ιδιωτικές επιχειρήσεις, μη κερδοσκοπικούς οργανισμούς και νομοθετικούς φορείς. Ακόμα και έτσι, η σχέση των επαγγελματιών με την κοινωνία παραμένει ένα άπιαστο σενάριο. Πράγματι, προτείνεται ότι η δημόσια υγεία έχει και παραδοσιακή σύσταση, καθώς αντιπροσωπεύει προληπτικές παρεμβάσεις, καθιερωμένες από ανώτερους κυβερνητικούς και κοινωνικούς οργανισμούς, αλλά έχει και μια εναλλακτική σύσταση, εκπροσωπώντας την προσπάθεια της κοινωνίας να αποτρέψει τις ασθένειες και να προωθήσει την υγεία με τους δικούς της όρους. (Weed, 2004)

4.4 Τα όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου.

Ο τρόπος με τον οποίο η Βιοηθική έχει συλλάβει τη διαφορά μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού έχει προκαλέσει μια σειρά ηθικών αντιμαχιών που χρειάζονται

περαιτέρω ανάλυση. Σύμφωνα με την Parker (2002), ο τρόπος με τον οποίο η Βιοηθική αντιμετωπίζει τη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα έχει ενισχύσει μια περιοριστική αντίληψη σχετικά με τη σφαίρα επιρροής της Βιοηθικής. Συγκεκριμένα, η μεροληπτική προσέγγιση της Βιοηθικής να αντιμετωπίζει τα θέματά της, σε μεγάλο βαθμό, από την οπτική των επαγγελματιών της υγείας, αποφεύγει να αναλύσει τα προβλήματα υγείας και ενημέρωσης υγείας που αντιμετωπίζουν οι συγγενείς και οι οικείοι τους πέρα από τις επαγγελματικές σχέσεις. Για τον λόγο αυτό σημειώνεται μια ασαφής οριοθέτηση του δημόσιου από το ιδιωτικό, η οποία συσκοτίζει ορισμένα τυφλά σημεία του κλάδου της Βιοηθικής που αφορούν τον τρόπο με τον οποίο διανέμονται οι πληροφορίες και οικοδομείται η εμπιστοσύνη μεταξύ γιατρού και ασθενή.

Καταρχάς, όσον αφορά την εμπιστοσύνη, αναγνωρίζεται ότι το ενδεχόμενο τού να μοιράζονται πληροφορίες μέσα σε ένα πλαίσιο προστατευμένο από τον δημόσιο εξονυχιστικό έλεγχο θεωρείται απαραίτητο για την ομαλή σχέση γιατρού και ασθενούς. Αυτό το μοίρασμα πληροφοριών ενισχύεται μέσα από τη σχέση γιατρού ασθενούς, όταν στους ασθενείς παρέχεται ένας ιδιωτικός χώρος, τόσο με τη φυσική όσο και με την πνευματική έννοια. Η διασφάλιση της ιδιωτικότητας, όπου οι ασθενείς θα εμπιστεύονται τις προσωπικές τους πληροφορίες στους γιατρούς τους, είναι τόσο σημαντική όσο το να δημιουργηθεί ένα περιβάλλον σωματικής ιδιωτικότητας.

Ωστόσο, το σύγχρονο σύστημα υγείας μοιάζει να υπονομεύει την όποια εμπιστοσύνη των ασθενών προς τους γιατρούς είχε κατακτηθεί πριν από τις τελευταίες εξελίξεις στις Βιοεπιστήμες και τη νέα τεχνολογία τους. Η προηγούμενη διαχείριση δημοσιότητας των πληροφοριών σχετικά με την κατάσταση ενός ασθενούς γινόταν απλώς και μόνο για να υπάρχει μια βάση πάνω στην οποία να γνωρίζουν πώς να κινηθούν όσοι συμμετείχαν στη θεραπεία του, γιατί αυτό απέβαινε για το συμφέρον του ασθενούς.

Στις μέρες μας, πέρα από αυτές τις παραμέτρους που φυσικά συνεχίζουν να διατηρούν την αναγκαιότητά τους, οι πληροφορίες του ασθενούς αξιοποιούνται για τη βελτίωση της κλινικής πράξης, αλλά επιπλέον συλλέγονται, αποθηκεύονται και αναλύονται πάντα με προφανή σκοπό το όφελος περισσότερων ασθενών. Σε αυτές τις αναλύσεις η ιδιωτικότητα των ασθενών οριοθετείται ως διάκριση των προσωπικών δεδομένων από τα ιατρικά δεδομένα. Παρόλα αυτά, η προστασία της εμπιστοσύνης κινδυνεύει να πληγεί από αυτή τη

ρουτίνα που χρησιμοποιεί τις πληροφορίες των ασθενών στο σύστημα της περίθαλψης, καθώς οι ασθενείς έχουν χάσει πλέον τον έλεγχο των ίδιων τους των πληροφοριών. Μπορεί πλέον οι ασθενείς να μην υφίστανται ταπείνωση ή απώλεια χρημάτων, καθώς οι πληροφορίες για την αντιμετώπιση της ασθένειάς τους βρίσκονται αποθηκευμένες σε ηλεκτρονικές βάσεις δεδομένων και συνεχώς αναλύονται για να ωφελήσουν και άλλους ανθρώπους, όμως οι ασθενείς έχουν χάσει την ευκαιρία να ελέγχουν τη συνεισφορά των πληροφοριών τους σε αυτή την επιχείρηση. Προφανώς, οι ασθενείς δεν είχαν ποτέ τον απόλυτο έλεγχο αυτών των πληροφοριών. Αυτό που έχασαν είναι η ψευδαίσθηση ότι είχαν τον έλεγχο των προσωπικών τους πληροφοριών όταν τις αποκάλυπταν εμπιστευτικά στον γιατρό τους.

Στη συνέχεια, καθώς το δικαίωμα των ασθενών στην ιατρική περίθαλψη άρχισε να μετασχηματίζεται σε δικαίωμα της συγκατάθεσής τους για τη θεραπεία τους, το οποίο στη συνέχεια εξελίχτηκε στο δικαίωμα για γραπτή ενήμερη συγκατάθεση, το μοίρασμα των πληροφοριών προσδιορίστηκε από τον κανόνα της αμοιβαιότητας. Έτσι, το προνόμιο των γιατρών να αποφασίζουν μόνοι τους και να σχεδιάζουν τη θεραπεία υποχώρησε μπροστά στην υποχρέωσή τους να λένε πάντα όλη την αλήθεια σχετικά με τη διάγνωση και τα θεραπευτικά τους σχέδια. Η σχέση θεραπευτή ασθενούς δομήθηκε εν μέρει με τη διαδικασία της ενήμερης συγκατάθεσης. Οι ασθενείς μπορούσαν πλέον να διεκδικήσουν τις αξίες τους κάτω από την αρχή της ενήμερης συγκατάθεσης και μέσα σε ένα πλαίσιο αμοιβαίας λήψης της απόφασης, σε αντίθεση με το παρελθόν όταν οι αποφάσεις παίρνονταν στο όνομα ενός ιατρικού πατερναλισμού. Από αυτή τη νέα συνθήκη ωφελήθηκαν όσοι ασθενείς είχαν την ικανότητα να πάρουν αποφάσεις που να αντιπροσωπεύουν τις αξίες τους, αλλά, επιπλέον, μπορούσαν να κάνουν αυτές τις επιλογές αποτελεσματικές.

Επειδή η εμπιστοσύνη στη σχέση γιατρού-ασθενούς ενίσχυε την αντίληψη ότι αυτή η σχέση ήταν αποκλειστικά ιδιωτική, η Βιοηθική πρόσφατα άρχισε να εκτιμά τη δυναμική αυτής της σχέσης με τρόπους που ήταν συγκρατημένοι ως προς τις δημόσιες σχέσεις. Αυτό περιλαμβάνει την εξέταση της σχέσης με σεβασμό τόσο στις απαιτήσεις της δημόσιας δικαιοσύνης όσο και στην επιρροή του φύλου, τις φυλές ή της τάξης.

Στην πυραμίδα της γνώσης, οι γιατροί κατέχουν την κορυφή της επιστημονικής πληροφορίας. Αντίθετα, οι ασθενείς χαρακτηρίζονται μόνο ως

προς τις αξίες τους και την όποια σχετική εμπειρία έχουν. Ό,τι γνωρίζουν οι ασθενείς προέρχεται κυρίως από το αίσθημά τους και θεωρείται ιδιωτικό και σίγουρα μη επιστημονικό. Αυτού του είδους η πληροφορία που διαθέτουν οι ασθενείς όμως, θεωρείται δημόσια γνώμη και βρίσκεται αντιμέτωπη με την επιστημονική γνώση. Η ιατρική γνώση είναι επιστημονική, ως εκ τούτου και δημόσια. Επομένως, στην ιεραρχία της πληροφορίας, οι πληροφορίες των ασθενών αντιμετωπίζονται ως κατώτερες από αυτές των γιατρών. Για τον λόγο αυτό η Βιοηθική προσπαθεί να ανορθώσει το κύρος των αξιών των ασθενών και να αναβιβάσει τη βαρύτητα των απόψεών τους και να επαναθεμελιώσει τη θέση τους απέναντι στους επαγγελματίες των Βιοεπιστημών. Απαιτείται ακόμη πολλή δουλειά για να επιτευχθεί αυτός ο στόχος, η οποία προϋποθέτει πάντως τον επαναπροσδιορισμό μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού με σεβασμό και στα δύο μέλη της σχέσης θεραπευτή και ασθενούς.

Παρόλο που η Βιοηθική προσπάθησε να στοχαστεί εκ νέου την οπτική και τις αξίες των ασθενών στον τομέα της φροντίδας της υγείας και της λήψης αποφάσεων, η δομική της συγκρότηση διαμορφώθηκε κυρίως από την οπτική της ιατρικής για ό,τι αυτή θεωρεί σημαντικό, κατά τρόπο που να αμβλύνει τις συγκρούσεις μεταξύ των επαγγελματιών υγείας και των ασθενών ή των συγγενών τους.

Εκφράστηκε, ωστόσο, η ιδέα ότι η Βιοηθική θα έπρεπε να αναλάβει τον κανονιστικό της ρόλο και για ηθικά ζητήματα που αφορούν όχι μόνο επαγγελματικές σχέσεις, αλλά και φιλικές ή άλλες ιδιωτικές ή προσωπικές σχέσεις. Εύλογα αυτή η ιδέα διαφάνηκε ότι ανακινεί νέα ζητήματα, καθώς τα όρια της ιδιωτικής σφαίρας θα γίνουν ακόμη πιο επισφαλή, εγείροντας τον κίνδυνο του δογματισμού. Ίσως, υπάρξουν άλλοι τρόποι με τους οποίους η Βιοηθική μπορεί να ενεργήσει χωρίς δογματισμούς, προσφέροντας ουσιώδεις ανταγωνιστικές ηθικές απόψεις ή βοηθώντας να εξασκήσει ο καθένας ως πρόσωπο ευθύνης τις δικές του κριτικές ικανότητες ώστε να διατηρήσει την ανεκτικότητα απέναντι στις διαφορετικές ηθικές απόψεις. Μια τέτοια στάση θεωρείται απαραίτητη σε μια κοινωνία που χαρακτηρίζεται από πλουραλισμό αξιών αλλά και έλλογο στοχασμό.

Συμπεράσματα

Η Βιοηθική συγκροτήθηκε ως φιλοσοφικός κλάδος με σκοπό να επαναθεωρήσει τις ηθικές διαστάσεις της πράξης στην εποχή της τεχνοεπιστήμης. Με τη γέννησή της δόθηκε το έναυσμα για να ανοίξει ένας δημόσιος διάλογος σχετικά με την ηθική προβληματική που διέπει την επιστημονική έρευνα, σε συνάρτηση ασφαλώς με βιολογικές, οικονομικές, κοινωνικές και ιστορικές διαστάσεις. Εντούτοις, δεν διαμορφώθηκε απλώς ως μια μορφή πολυσυλλεκτικότητας, αλλά ως ένα διεπιστημονικό πεδίο που προϋποθέτει τον στοχασμό των ηθικών κρίσεων για κάθε πράξη της αρμοδιότητάς του. Με αυτή την παραδοχή, η Βιοηθική προσπάθησε να διαμορφώσει τον χαρακτήρα της ως μορφή πειθαρχίας, και η μεθοδολογία που ακολούθησε για τη συγκρότησή της συνέβαλε στη διαμόρφωσή της ως πειθαρχίας, καθώς όρισε τα ζητήματα με τα οποία θα ασχοληθεί, ανέπτυξε τις μεθόδους με τις οποίες θα ανέλυε τα ζητήματά της και καθόρισε τους κανόνες δικαιολόγησης των ηθικών κρίσεων για τη λήψη ορθών αποφάσεων. Γι' αυτό και η εργασία αυτή, επανεξετάζοντας το χαρακτήρα της Βιοηθικής, ανέδειξε την αρμοδιότητα της φιλοσοφικής ανάλυσης των επίμαχων εννοιών ηθικής και οντολογίας.

Σχετικά με το εάν οι θεωρίες που δομούν το πρακτικό πλαίσιο, για να χαρακτηριστεί μια πράξη ορθή ή μη ορθή, πρέπει να εστιάζουν στις πράξεις, δηλαδή στις ηθικές αρχές, ή στον εξατομικευμένο χαρακτήρα του δρώντος, δηλαδή στις αρετές του, η εργασία αυτή προτείνει ότι οι όποιες αρχές δεν μπορούν να συλλαμβάνονται απόλυτα, ως εκτός χώρου και χρόνου αρχές, αλλά ως ρυθμιστικές αρχές δέοντος, κατευθυντήριες οδηγούς που λειτουργούν αξιολογικά για τις κατάλληλες συνθήκες σε ορισμένα θέματα. Για να δοθεί λύση στα ηθικά διλήμματα και στο επίμαχο ζήτημα της σύγκρουσης των διαφορετικών αρχών, προτείνεται η εξειδίκευσή τους, δηλαδή ο πιο λεπτομερής ορισμός του αρχικού κανόνα, ανάλογα με την περίπτωση. Με αυτή την ερμηνευτική στόχευση, θα μπορούσε ίσως να υπάρξει κατάλληλη σύνθεση μεταξύ της θεωρίας των αρχών και της θεωρίας των αρετών, χωρίς όμως οι αρχές να χάνουν το δικαιολογητικό ηθικό τους πρόσημο.

Εφόσον η Βιοηθική κρίνει σε κάθε περίπτωση τις πράξεις, το ζήτημα που τίθεται είναι αν θα πρέπει να κρίνει ηθικά μια πράξη με βάση τις συνέπειές της ή με βάση τα εγγενή της χαρακτηριστικά. Οι δύο διαφορετικές θεωρίες που

τροφοδοτούν τη βιοηθική σκέψη είναι η θεωρία του ωφελιμισμού και η θεωρία της δεοντοκρατίας. Για τον ωφελιμισμό οι πράξεις των δρώντων πρέπει να στηρίζονται σε κανόνες, οι οποίοι δικαιολογούνται με αμερόληπτο τρόπο και προάγουν στον μεγαλύτερο βαθμό την αξία της ωφέλειας από οποιονδήποτε άλλον κανόνα. Η κριτική ενάντια σε αυτή τη θεωρία επικεντρώνεται, κυρίως, στην αβεβαιότητα που διέπει την πρόβλεψη των συνεπειών μιας πράξης και στην αδυναμία που έχει ως θεωρία να λύσει, ή έστω να μειώσει, το πρόβλημα της έλλειψης συντονισμού, συνεργασίας, αλληλεπίδρασης και εμπιστοσύνης μεταξύ των επιμέρους δρώντων, όταν αυτοί δεν δεσμεύονται σε μια έννοια καθήκοντος. Αντίθετα, η δεοντοκρατία στηρίζει την ορθότητα μιας πράξης στον κανόνα που προτάσσει το κριτήριο του καθήκοντος. Η κριτική στη δεοντοκρατία έγκειται στο γεγονός ότι οι κανόνες μπορεί να έρθουν σε σύγκρουση μεταξύ τους, όταν η δικαιολόγηση αυτών των κανόνων παράγεται αυτόνομα από το κάθε άτομο. Η ηθική ζωή εξελίσσεται σε τέτοιο βαθμό ενδεχομενικότητας, ώστε καμία θεωρία εκτός ιστορικού πλαισίου δεν μπορεί να σταθεί επάξια των απαιτήσεων της εκάστοτε συγκυρίας. Ωστόσο, η εν λόγω αντιπαράθεση των ηθικών θεωριών συστήνει το εύρος αλλά και το βάθος μιας αναγκαίας οπτικής μέσα από την οποία μπορούμε να εξετάσουμε τα ηθικά και τα μεταηθικά ζητήματα. Διαπιστώνεται ότι ο χαρακτήρας της Βιοηθικής είναι κανονιστικός στη διερεύνηση των ηθικών ζητημάτων, και ότι αυτός έλκεται από τις μεθοδολογικές προϋποθέσεις της ηθικής φιλοσοφίας.

Προκειμένου να αναγνωριστεί μια κοινή ηθική, στην οποία όλοι οι άνθρωποι μπορούν να δεσμεύονται, η Βιοηθική αναγνωρίζει τέσσερις βασικές αξίες, οι οποίες αποτελούν το κατάλληλο θεμέλιο για την επίτευξη της κοινής ηθικής πράξης. Πρόκειται για την αξία της αυτονομίας, της αβλάβειας, της ωφέλειας και της δικαιοσύνης. Οι αξίες αυτές ως αρχές αυτές μπορούν να συμβάλλουν στη διατύπωση γόνιμων ερωτημάτων και στον εντοπισμό συγκεκριμένων διλημμάτων κατά την έρευνα των βιοεπιστημών και των εφαρμογών τους. Αναγκαίο για αυτές τις απαντήσεις είναι να είμαστε ενήμεροι για τα ηθικά θέματα που διακυβεύονται σε κάθε περίπτωση και με τρόπο ανοικτό και κριτικό απέναντι στις ηθικές θεωρίες που μας είναι διαθέσιμες. Ιδιαίτερη εξέταση χρειάζεται ως προς τη σχέση της Βιοηθικής με τον νόμο, καθώς φαίνεται αρκετά δύσκολο να οριστούν πάντα νομικά κριτήρια, ηθικά δικαιώματα

σχετικά με καθαρά προσωπικές επιλογές ή να οριστεί ο τρόπος με τον οποίο αυτές μπορεί να γίνει εφικτές.

Τέλος, για την αποσαφήνιση οριακών προβλημάτων της Βιοηθικής χρειάζεται να εξεταστεί η οντολογική σημασία της έννοιας «άτομο» και «ηθικό πρόσωπο», ώστε να διασαφηνιστεί σε ποια όντα μπορούν να αναφέρονται οι ηθικές αρχές ως κατευθυντήριες γραμμές στη λήψη των ηθικών τους αποφάσεων. Πάντως, η έννοια του ατόμου θεωρείται άρρηκτα συνδεδεμένη και με την προσωπικότητά του όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο αυτή δημιουργείται, αναπτύσσεται και καταστρέφεται στο ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο. Η έννοια του ηθικού προσώπου ορίζεται με προϋπόθεση την αυτονομία της θέλησης και της ειδικής δυναμικότητας που αυτή έχει στην περίπτωση της εννοιολόγησης του εμβρύου. Ο ορισμός του ατόμου και του ηθικού προσώπου δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει αναγκαία την αρχή της αυτονομίας. Ακόμα, ο τρόπος με τον οποίο η Βιοηθική έχει συλλάβει τη διαφορά μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού έχει προκαλέσει μια σειρά ηθικών αντιμαχιών που χρειάζονται περαιτέρω ανάλυση. Εκφράστηκε η ιδέα ότι η Βιοηθική θα έπρεπε να αναλάβει τον κανονιστικό της ρόλο και για ηθικά ζητήματα που αφορούν όχι μόνο επαγγελματικές σχέσεις, αλλά και φιλικές ή άλλες ιδιωτικές ή προσωπικές σχέσεις. Εύλογα αυτή η ιδέα διαφάνηκε ότι ανακινεί νέα ζητήματα, καθώς τα όρια της ιδιωτικής σφαίρας θα γίνουν ακόμη πιο επισφαλή, εγείροντας τον κίνδυνο του δογματισμού. Ίσως, υπάρξουν άλλοι τρόποι με τους οποίους η Βιοηθική μπορεί να ενεργήσει χωρίς δογματισμούς, προσφέροντας ουσιώδεις ανταγωνιστικές ηθικές απόψεις ή βοηθώντας να εξασκήσει ο καθένας ως πρόσωπο ευθύνης τις δικές του κριτικές ικανότητες ώστε να διατηρήσει την ανεκτικότητα απέναντι στις διαφορετικές ηθικές απόψεις. Μια τέτοια στάση θεωρείται απαραίτητη σε μια κοινωνία που χαρακτηρίζεται από πλουραλισμό αξιών αλλά και έλλογο στοχασμό.

Εν κατακλείδι, η εργασία προτείνει την επανεξέταση των ζητημάτων της Βιοηθικής και αναδεικνύει τον μετασχηματισμό του αρχικού χαρακτήρα της από επιστημονικό κλάδο σε έναν κλάδο διεπιστημονικό που προϋποθέτει τη φιλοσοφική εξέταση των ερωτημάτων που την αφορούν. Η Βιοηθική, ως κλάδος με κανονιστικό χαρακτήρα, δεν μπορεί να συνάγει τη συγκρότηση των κανόνων της απλώς από την περιγραφή της επιστημονικής δραστηριότητας, αλλά χρειάζεται έλλογη δικαιολόγηση των ηθικών κρίσεων της. Για τη δικαιολόγηση

των κανόνων της προτείνεται μια συνθετική αξιοποίηση δεοντοκρατικών και συνεπειοκρατικών κριτηρίων, ώστε να είναι εφικτή η εφαρμογή τους στις συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις.

Επομένως, η θέση που υποστηρίζει η παρούσα εργασία είναι ότι ο κλάδος της Βιοηθικής συστήνεται εγγενώς με βάση το ηθικό ερώτημα περί του πρακτέου. Εφόσον οι βιοεπιστήμες, όπως και όλες οι επιστήμες, δεν είναι αξιακά ουδέτερες, το ηθικό περιεχόμενο των επιταγών και των κανόνων με βάση τους οποίους πραγματοποιούνται οι βιοεπισημονικές εφαρμογές καθορίζει αφενός τις πρακτικές επιλογές, αφετέρου την εκ των υστέρων αξιολόγηση των συνεπειών τους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης. *Μετά τα Φυσικά*. Β. Κάλφας. (μτφρ). (2009). Αθήνα: Πόλις
- Βιδάλης, Τάκης, Κ. (2002). Βιοηθική και δίκαιο. Το πρόβλημα της ρύθμισης. *Επιστήμη και κοινωνία*, 8 – 9.
- Beauchamp, L. Tom, Childress, F. James. (1983). *Principles of Biomedical ethics*. 2nd ed.). New York: Oxford University Press.
- Beauchamp, L. Tom, Walters, L. (2003). *Contemporary issues in Bioethics*. USA: Wadsworth – Thomson Learning.
- Beauchamp, L. Tom and DeGrazia, David. (2004). Principles and Principlism. In G. Khushf (ed.), *Handbook of Bioethics*. (55–74). Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Bentham, Jeremy. (1879). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: The Clarendon Press.
- Callahan, Daniel. (1973). Bioethics as a discipline. *The Hastings Center Studies*, Vol. 1, NO. 1, 66 – 73.
- Campbell, V. Alastair. (2013). *Bioethics. The Basics*. New York: Routledge.
- Chadwick, Ruth. (1998). *Encyclopedia of Applied Ethics*. USA: Academic Press.
- Childress, F. James. (2007). Methods in Bioethics. In B. Steinbock (ed.), *The Oxford Handbook of Bioethics* (15 – 45). New York: Oxford University Press.
- Chrisman, Matthew. & Pritchard, Duncan.(2014). *Philosophy for Everyone*. London: Routledge.
- Clouser, K. Danner. (1993). Bioethics and Philosophy, *Hastings Center Report*, 23 (6), 10-11.
- Cole, Peter. (1995). The moral bases for public health intervention. *Epidemiology*, Vol. 6, 78 – 83.
- Δράγωνα – Μονάχου, Μυρτώ. (Φθινόπωρο 2007/Χειμώνας 2008). Η Βιοηθική και η Διδακτική της. *Επιθεώρηση Βιοηθικής*, Τόμος Ι, 38 – 47.
- Δράγωνα – Μονάχου, Μ. (2002). Ηθική και Βιοηθική. *Επιστήμη και κοινωνία*, 8 – 9.
- Franken, P. Ellen, Miller, F. D. & Paul, Jeffrey.(2002). *Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankena, K. William. (1973). *Ethics*, (2nd ed.). New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Garcia, Jorge. (1990). The Primacy of the Virtuous. *Philosophia*, Vol. 20, 69-91
- Gert, Bernard. (1973). *The Moral Rules*. New York: Harper and Row.

- Gorovitz, Samuel, Jameton, Andrew. J. and Macklin, Ruth. (1976). *Moral Problems in Medicine*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice – Hall.
- Hare, R. Mervyn. (2006). The Abnormal Child: Moral Dilemmas of Doctors and Patients. In H. Kuhse and P. Singer (ed.), *Bioethics. An Anthology*. (329 -333). Oxford: Blackwell Publishing.
- Harris, John. (1985). *The value of life*. Oxford: London.
- Harris, John. (1999). The Concept of the Person and the Value of Life. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 9, 293–308.
- Hursthouse, Rosalind. (1987). *Beginning Lives*. Oxford: Blackwell.
- Θεοφυλακτίδου, Ελένη. (2014). Η Βιοηθική και τα Νέα Ηθικά Διλήμματα. ΠΤΔΕ. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης
- Jonsen, R. Albert. (1989). *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University press.
- Jonsen, R. Albert. (2004). The History of Bioethics as a Discipline. In G. Khushf (ed.), *Handbook of Bioethics* (31-51). Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Καλοκαιρινού, Ελένη. (Επιμ.) (2007). *Βιοηθική. Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*. Αθήνα: Τραυλός.
- Καραφύλλης, Γρηγόρης. (1998). Ηθικά διλήμματα για την ανθρώπινη φύση και την ανθρώπινη πράξη στον αιώνα που έρχεται. Στο: Πρακτικά Συνεδρίου. *Φιλοσοφία, Επιστήμες και Πολιτική*, Ιωάννινα, (σελ. 97-116).
- Κουμάντος, Γιώργος. (2003). *Προβλήματα Βιοηθικής*. Αθήνα: Πόλις.
- Κουμάντος, Γιώργος. (2013). Βιοηθική και Βιοδίκαιο. Στο Σ. Τσινόρεμα και Κ. Λούης (επ.). *Θέματα Βιοηθικής. Η ζωή, η Κοινωνία και η Φύση μπροστά στις προκλήσεις των Βιοεπισημόνων*. (σελ. 167–170). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Κουσελίνης, Σ. Αντώνιος. (1999). *Βασικές αρχές βιοηθικής, ιατρικής δεοντολογίας και ιατρικής ευθύνης*. Αθήνα: Παρισσιάνου Γρ. Μαρία
- Kant, Immanuel. (1984). *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*. Αθήνα – Γιάννινα: Δωδώνη.
- Khushf, George. (2004). *Handbook of Bioethics. Taking Stock of the Field from a Philosophical Perspective*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers.
- Kuhse, Helga. & Singer, Peter. (1999). *Bioethics. An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Kuhse, Helga & Siger, Peter. (2009). *A Companion to Bioethics* (2nded.). Wiley – Blackwell.
- Locke, John. (1979). *An Essay Concerning Human Understanding*. In Peter H. Nidditch (ed.). New York: Oxford University Press.

- Μητροσύλη, Μαρία. (2008). Η Μετάβαση από τη Βιοηθική στο Βιοδίκαιο. *Επιστήμη και κοινωνία*, 20, 171 – 197.
- Megone, Christopher. (1988). Physics II: 1, Aristotle on Essentialism and Natural Kinds. *Revue de Philosophie Ancienne*. Vol. 6, 185 – 212.
- Mill, John. S. (1983). *Περί Ελευθερίας*. Ν. Μπαλής (μτφ). Αθήνα: Επίκουρος.
- Mill, John. S. (1861). *Ωφελιμισμός*. Μετάφραση: Φ. Παιονίδης. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.
- Moore, George. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouillie, Jean - Marc. (2002). Μπορούμε να σκεφτούμε τη Βιοηθική ως αντίσταση στους κανόνες;. *Επιστήμη και Κοινωνία*, 8-9, 45 – 61.
- Νικολαΐδης, Απόστολος. Β. (2006). *Από τη Γένεση στη γενετική: Εγχειρίδιο Βιοηθικής*. Αθήνα: Σάκκουλας Αντ. Ν.
- Ο' Neill, Onora. (2011). *Αυτονομία και Εμπιστοσύνη στη Βιοηθική*. Θ. Δρίτσας (μτφ), Α. Χατζημωυσής (επιμέλεια), Αθήνα: Αρσενίδης.
- Παπαδοπούλου, Θεοδώρα. (2015). *Ειδικά θέματα Βιοηθικής*. Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα.
- Πορτελάνος, Σταμάτης. (2013). *Ηθική και Παιδεία. Σύγχρονες Προκλήσεις*. Αθήνα: Έννοια
- Πουρνάρη, Μαρία. (2005). Κανόνες και αξίες στις Φυσικές Επιστήμες. στο Κ. Σκορδούλης και Ευθ. Νικολαΐδης (επιμ.). *Ιστορία, Φιλοσοφία και Διδασκαλία των Φυσικών Επιστημών*. Πρακτικά 3^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σελ. 91-96.
- Parker, Lisa. (2002). Information(al) matters: Bioethics and the Boundaries of public and the private. In E. Frankel, F. Miller and P. Jeffrey (ed). *Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Potter, Van Rensselaer. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice – Hall.
- Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. New York: Oxford University Press.
- Richardson, Henry. S. (1990). Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, 279 – 310.
- Ross, William. D. (2010). *Αριστοτέλης*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Σολομών, Ιωσήφ, Κουζέλης, Γεράσιμος, (επιμ.). (1994). *Πειθαρχία και Γνώση*. Αθήνα: Ε.Μ.Ε.Α.
- Singer, Peter. (1993). *Practical Ethics*. (2nded.). Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, Peter and Viens, M. Adrian. (2008). *The Cambridge Textbook of Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Τσινόρεμα, Σταυρούλα. (2006). Η Βιοηθική και η σύγχρονη κριτική της πράξης. Η Ηθική στην εποχή της βιοτεχνολογίας. *Δευκαλίων*, 24/2, Δεκ. Στιγμή, Αθήνα, 213-250.

Τσινόρεμα, Σταυρούλα και Λούης, Κίτσος. (επιμ.). (2013). *Θέματα Βιοηθικής*. Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.

Tooley, Michael. (2009). Personhood. In H. Kuhse and P. Singer (ed.), *A Companion to Bioethics* (2nded.). (129 – 139). Oxford: Wiley – Blackwell.

Tristram, H. Engelhardt. (1986). *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press.

VanderBurg, Wibren. (2001). The Expressive and Communicative Functions of Law, Especially with Regard to Moral Issues. *Law and Philosophy*, Vol. 20, No. 1, 31 – 59.

Veatch, Robert. (1984). *Theory of Medical Ethics*. New York: Basic Books

Weed, Douglas. L. (1994). Science, Ethics Guidelines and Advocacy. *Annals of Epidemiology*, Vol. 4, 166 – 171.

Weed, Douglas. L. (1999). Towards a philosophy of public health. *Journal of Epidemiology and Community Health*, Vol. 53, 99 – 104.

Weed, Douglas. L. (2004). Ethics and Philosophy of Public Health. In G. Khushf (ed.), *Handbook of Bioethics*. (525 – 547). Netherlands: Kluwer Academic Publishers.