

# Μέλλοντα πρόσωπα

Future Persons

Παύλος Κ. Σούρλας

## Περίληψη

Γύρω από τα μέλλοντα πρόσωπα εγείρονται σημαντικά ηθικά και νομικά ερωτήματα κατά δύο τρόπους: πρώτον, απροσώπως, ως τα κατ' αρχήν άδηλα υποκείμενα που προστατεύονται από το καθολικό καθήκον μας να μη βλάπτουμε κανένα, και, δεύτερον, προσωποπαγώς, ως κυοφορούμενα ανθρώπινα όντα, με ένα συγκεκριμένο προσδοκώμενο βίο που ως τέτοια ακριβώς αξιώνουν το σεβασμό μας. Οι τρόποι αυτοί στο συνδυασμό τους θέτουν διαφορετικού είδους ή έντασης προβλήματα για δύο τρέχουσες κατηγορίες ηθικών θεωριών: τις καντιανές και τις συνεπειοκρατικές. Οι καντιανές θεωρίες αντιμετωπίζουν λιγότερες δυσκολίες να εξηγήσουν το καθολικό καθήκον μας του μη βλάπτειν, ένα καθήκον προσωποπαγές για εμάς τους δρώντες, ωστόσο απρόσωπο από την πλευρά των εκτεθειμένων στη δράση μας. Οι συνεπειοκρατικές θεωρίες μπορούν και αυτές να θεμελιώσουν απρόσωπα καθήκοντα, δυσκολεύονται όμως να αποτιμήσουν τις αρνητικές επιπτώσεις μιας σημερινής συμπεριφοράς όταν αυτές εικάζεται ότι θα εμφανιστούν στο απώτερο μέλλον. Από την άλλη πλευρά, οι καντιανές θεωρίες, που συνδυάζονται κατά κανόνα με Καρτεσιανού τύπου αντιλήψεις περί του προσώπου, έχουν δυσκολίες να προσδιορίσουν πότε ακριβώς αρχίζει να υπάρχει ένα πρόσωπο. Το συνεπές αλλά όχι πολύ σύμφωνο με τις διαισθήσεις μας θα ήταν να γίνει δεκτό ότι το πρόσωπο αρχίζει μόλις αναπτύξει την ικανότητα να πράττει αυτόνομα και υπεύθυνα, ή πάλι να υποστηρίξουν, όπως κάνουν πολλοί, ότι η ιδιότητα του προσώπου αρχίζει ήδη από τη στιγμή της σύλληψης (πάντως σ' αυτό δεν βοηθάει, αντίθετα με όσα δέχονται πολλοί, η καντιανή έννοια της αξιοπρέπειας). Οι συνεπειοκρατικές εξ άλλου θεωρίες υιοθετούν αναγωγιστικές αντιλήψεις περί του προσώπου, αντιμετωπίζουν ωστόσο δυσχέρειες, με δεδομένη την ανάπτυξη του εμβρύου κατά ρευστά στάδια, στον καθορισμό της συγκεκριμένης χρονικής στιγμής όπου μια ορισμένη βιολογική εξελικτική βαθμίδα συνεπάγεται και την έναρξη του προσώπου. Το άρθρο υιοθετεί την καντιανή γραμμή, προτείνοντας ωστόσο μια τολμηρή αναλογία. Όπως κατά τον Kant στο πεδίο του θεωρητικού λόγου μεταξύ καθαρών εννοιών της διάνοιας και εμπειρικών φαινομένων μεσολαβεί το σχήμα, έτσι και στο πεδίο του πρακτικού λόγου θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι μεταξύ της υπερβατολογικής έννοιας του προσώπου και των μεμονωμένων εμπειρικών ανθρώπινων όντων μεσολαβεί η ανθρώπινη εικόνα, και έτσι η έννοια του προσώπου μπορεί να τύχει εφαρμογής σε επί μέρους όντα που έχουν επαρκώς αναπτύξει τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά.

## Abstract

There are two ways in which future persons can be morally relevant: impersonally, as beneficiaries of our universal duties not to cause harm to anyone, and personally, as concrete human beings (embryos and fetuses) expected to evolve to moral agents that are able to carry the full responsibility of their own lives and who deserve, in view of the life they are expected to live, our respect. The article explores the challenges this dual aspect of future persons poses for two widely accepted kinds of moral theory: Kantian and consequentialist. Kantian theories can better explain our duties not to cause harm, which are agent-centred from our point of view, but impersonal from the scope of the bearers of corresponding claims; whereas consequentialist theories can perfectly accommodate fully impersonal duties, they face the problem of how to calculate the temporally remote harm of future generations. On the other hand, Kantian theories, combined with a quasi-Cartesian approach of personhood, have difficulties when required to determine the beginning of personhood; a coherent but counter-intuitive position would be that personhood begins with the development of the capacity to be a responsible agent, or otherwise, as some authors contend, from the very moment of the conception (a view however, the article insists, that cannot derive from the Kantian concept of dignity). Consequentialist theories tend to embrace a reductionist approach of the person, but they have to indicate the empirical facts that are the basis of the beginning of personhood, a difficult task given the empirically gradual character of the development of the unborn. The article follows the Kantian approach, but proposes a bold analogy: in the domain of theoretical reason, Kant teaches that the scheme mediates between the pure concepts of reason (*Verstand*) and the empirical phenomena; in the domain of practical reason, one may think, an analogue could be admitted, namely the image of a human being. The development of distinctively

human traits could then be seen as the medium that facilitates the application of the transcendental concept of personhood on concrete (unborn) human beings.

## I

Μέχρι πριν λίγες δεκαετίες δεν αποδίδαμε μεγάλη σημασία στο γεγονός ότι οι ηθικές μας εκτιμήσεις και οι νομικές μας ρυθμίσεις αφορούν συχνά όχι μόνο ενεστώτα, εν ζωή ανθρώπινα υποκείμενα, αλλά και ανθρώπους που δεν έχουν ακόμη γεννηθεί, ίσως ούτε καν συλληφθεί – μέλλοντα πρόσωπα. Οι καθολικοί ηθικοί κανόνες και αρχές μας, γιά παράδειγμα, το ίδιο όπως και οι γενικές νομικές ρυθμίσεις μας, θεωρούμε ότι δεσμεύουν όχι μόνο εμάς τους ίδιους και όσους ζουν ταυτόχρονα με εμάς, αλλά, στην περίπτωση βέβαια του δικαίου με την επιφύλαξη κάποιων αναπόφευκτων νομοθετικών μεταβολών, και τις μελλοντικές γενιές, έστω και αν πρέπει να περιμένουμε πρώτα να υπάρξουν συγκεκριμένα πρόσωπα ώστε να κρίνουμε τις πράξεις τους ή να διεκδικήσουμε απέναντί τους δικαιώματά μας. Αλλά και τις δικές μας υποχρεώσεις απέναντι σε μέλλοντα πρόσωπα δεν θεωρούσαμε μέχρι πριν λίγα χρόνια προβληματικές, αφού και τα δικά μας καθολικά ηθικά και νομικά καθήκοντα αντιλαμβανόμαστε να ισχύουν έναντι παντός, έστω και αν κάποιος πρέπει πρώτα να υπάρξουν ώστε να απαιτήσουν την εκ μέρους μας τήρησή τους προς το πρόσωπό τους. Γιά παράδειγμα, ο κατασκευαστής ενός ελαττωματικού και ως εκ τούτου επικίνδυνου προϊόντος ευθύνεται γιά τη βλάβη που αυτό θα προκαλέσει ακόμη και σε πρόσωπα που δεν υπήρχαν κατά τη χρονική στιγμή της ελαττωματικής κατασκευής. Βέβαια ως ενεργούς και όχι απλώς δυνητικούς φορείς δικαιωμάτων και υποχρεώσεων αναγνωρίζαμε ανέκαθεν μόνο τα ενεστώτα πρόσωπα. Κανείς δεν θα μπορούσε να αξιώσει την τήρηση κάποιων κανόνων και να ζητήσει δικαστική προστασία εξ ονόματος μελλόντων προσώπων, τα οποία παραμένουν, μέχρι να γεννηθούν, άδηλα και ανώνυμα<sup>1</sup>. Από την πλευρά της, η διάκριση μεταξύ ενεστώτων και μελλόντων προσώπων θεωρούνταν απλή, αφού όλοι αποδέχονταν ως διαχωριστική μεταξύ τους γραμμή το χρονικό σημείο της γέννησης. Κατά το άρθρο 35 του Αστικού μας Κώδικα, που αποδίδει κοινές παραδοχές και απηχεί αντιλήψεις που φθάνουν ως το ρωμαϊκό δίκαιο<sup>2</sup>, το φυσικό πρόσωπο, ως φορέας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, αρχίζει να υπάρχει από τη στιγμή της γέννησης, επομένως πριν από αυτήν δεν υπάρχουν άλλα από μέλλοντα πρόσωπα.

Συνεπή εφαρμογή των αντιλήψεων αυτών, και όχι παρέκκλιση, αποτελεί και η ρύθμιση του άρθρου 36 ΑΚ, που επίσης απηχεί διδασκαλία πάγια ήδη

<sup>1</sup> Όπως επισημαίνει ο Κωνσταντίνος Κεραμεύς, *Αστικόν Δικονομικόν Δίκαιον* II (Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας), 1978, 26, σε μία δίκη διάδικοι μπορούν να είναι μόνο πρόσωπα εν ζωή.

<sup>2</sup> *Dig. 35, 2, 9* 1: «partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur». Η αρχή αυτή θεωρούνταν μέχρι πριν λίγα χρόνια αυτονόητη όχι μόνο γιά το ιδιωτικό αλλά και γιά το δημόσιο δίκαιο, σήμερα έχει όμως αρχίσει να αμφισβητείται ζωηρά σε σχέση με τα συνταγματικά δικαιώματα, αφού ορισμένοι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι κάποια από αυτά είναι υποστατά ήδη πριν από τη γέννηση, ίσως μάλιστα εξακολουθούν και μετά το θάνατο του δικαιούχου!

από την εποχή του ρωμαϊκού δικαίου<sup>3</sup>. Κατά τη διάταξη αυτή, ο κυοφορούμενος εξομοιώνεται με τον ήδη γεννηθέντα σε ό,τι αφορά την υπέρ αυτού γένεση δικαιωμάτων (όχι όμως και υποχρεώσεων!) με την προϋπόθεση ότι θα γεννηθεί ζων. Και εδώ, όπως και γενικά, χρονικό σημείο έναρξης της νομικής ιδιότητας του προσώπου, της ικανότητας δηλαδή του να είναι κάποιος υποκείμενο δικαιωμάτων (και υποχρεώσεων), είναι η γέννηση. Απλώς το γεγονός που σημαίνει τη δημιουργία του δικαιώματος μπορεί να είναι προγενέστερο της γέννησης – και αυτό σημαίνει μιά παρέκκλιση ως προς ορισμένα είδη δικαιωμάτων, όπως ιδίως τα κληρονομικά, που κατά κανόνα προϋποθέτουν, προκειμένου να αποκτήσουν νομική υπόσταση, ήδη γεννημένα και όχι απλώς προσδοκώμενα πρόσωπα. Εδώ δηλαδή η απόκλιση της αναδρομικότητας δεν αφορά το ποιός μπορεί να είναι φορέας δικαιωμάτων, αφού τέτοιος είναι πάντοτε ενεστώτα, ήδη γεννημένα υποκείμενα δικαίου, αλλά το πότε μπορεί να συντρέξει ο γενεσιουργός λόγος των δικαιωμάτων<sup>4</sup>. Η διαφορά από την περίπτωση της ευθύνης για ελαττωματικά προϊόντα είναι ότι εκεί ο κύκλος των μελλόντων προσώπων, απέναντι στα οποία υπάρχει το σχετικό νομικό καθήκον μη βλάβης, είναι απροσδιόριστος, ενώ εδώ το μελλοντικό πρόσωπο που, όταν γεννηθεί, θα γίνει ο φορέας του δικαιώματος είναι συγκεκριμένο εκ του γεγονότος ότι ήδη κυοφορείται. Πρόκειται για μία διαφορά, η μεγάλη σημασία της οποίας, που

<sup>3</sup> Πρβλ. *Βασιλικά* 4, 1, 21: «Ο κυοφορούμενος αντί τεχθέντος εστίν, εν οίς εαυτόν καί ουχ έτερον ωφελει».

<sup>4</sup> Η κρατούσα νομική φιλολογία δέχεται πάντως ότι η ρύθμιση του άρθρου 36 ΑΚ αποτελεί εξαίρεση εκείνης του άρθρου 35. Υπονοείται έτσι– διαφορετικά δεν θα ήταν αντιληπτό πού έγκειται η εξαίρεση – (ή και ενίοτε υποστηρίζεται ρητά) ότι ο κυοφορούμενος διαθέτει ήδη πριν από τη γέννηση κάτι νομικά υποστατό, έστω και ατελώς, ως προς τα δικαιώματα που επάγονται σ' αυτόν, το οποίο μετατρέπεται σε πλήρες αν και όταν γεννηθεί ζων, ενώ αν συμβεί το αντίθετο χάνεται και μάλιστα αναδρομικά. Μιά τέτοια παραδοχή, την οποία υποστηρίζει μεταξύ άλλων ο Ιωάννης Καρακατσάνης, σε Γεωργιάδη-Σταθόπουλο, *Αστικός Κώδιξ: Κατ' άρθρο ερμηνεία*, τόμ. Ι (Αθήνα: Αδελφοί Σάκκουλα), 1978, άρθρο 36, αριθ. 3, μου φαίνεται ωστόσο όχι μόνο αδικαιολόγητα περίπλοκη αλλά άστοχη. Πρόσωπο από νομική άποψη, έστω και μόνο ως φορέας δικαιωμάτων (και όχι και υποχρεώσεων), είναι αδιανόητο να υφίσταται πριν από τη γέννηση. Απλώς ο νόμος θεωρεί ότι ορισμένοι γενεσιουργοί λόγοι δικαιωμάτων μπορούν να συντρέξουν και πριν από τη γένεση, όπως και ότι («κατά πλάσμα δικαίου», όπως λέγεται συνήθως) ορισμένες νομικές συνέπειες, ιδίως η επαγωγή της κληρονομίας, μπορούν επίσης να ανατρέξουν και πριν από τη γέννηση. Αντίθετα όμως προς τα αποτελέσματά της, η αναδρομή καθαυτήν δεν λαμβάνει χώρα παρά ταυτόχρονα με τη γέννηση, ενώ πριν από αυτήν από τη σκοπιά του υποκειμένου δικαίου δεν υφίσταται απολύτως τίποτε το νομικά υποστατό (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν υποχρεώσεις άλλων, π.χ. μη βλάβης του εμβρύου ή μη προσβολής της κληρονομίας). Διαφορετικά θα έπρεπε να δεχθούμε κάτι που μου φαίνεται άτοπο, ότι δηλαδή ο κυοφορούμενος είναι πρόσωπο υπό αίρεση (κατά τί αλλάζει άραγε τα πράγματα η θολή κατασκευή της «αίρεσης δικαίου»;), ότι έχει συνεπώς μιά ενεστώσα προσδοκία ικανότητας δικαίου, ή ότι έχει την – επίσης ενεστώσα – περιορισμένη ικανότητα να αποκτά δικαιώματα προσδοκίας σε σχέση με τα δικαιώματα που πρόκειται να αποκτήσει πλήρως μετά τη γέννηση (κάτι παρόμοιο φαίνεται να υπονοεί ο Καρακατσάνης, ό.π., όταν υποστηρίζει ότι ο κυοφορούμενος διαθέτει «ατελή ικανότητα δικαίου»). Όλα αυτά αποτελούν, φρονώ, νομικά *impossibilia*, που κινδυνεύουν να παρασύρουν σε πολλές παρανοήσεις.

θα μας απασχολήσει στη συνέχεια, αναδείχθηκε μόλις τις τελευταίες δεκαετίες.

Η εποχή της ηθικοπολιτικής αθωότητας, των σαφών και γενικής αποδοχής ηθικών και νομικών αυτών εκτιμήσεων και ρυθμίσεων, επρόκειτο πράγματι να φτάσει στο τέρμα της προς το τέλος του 20ού αιώνα. Ο ραγδαίος πολλαπλασιασμός των δυνατοτήτων ανθρώπινης επέμβασης στη φύση επέφερε, μεταξύ άλλων, κάτι που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε επιτάχυνση του ηθικού μας χρόνου. Σημερινές αποφάσεις και πρακτικές μας έχουν τόσο απτές και τόσο σοβαρές επιπτώσεις στη ζωή μελλόντων ανθρώπων, ώστε αυξάνουν δραματικά τον χρονικό ορίζοντα της ηθικής μας μέριμνας και ευθύνης. Θα περιοριστώ σε δύο παραδείγματα, που είναι ίσως και τα πιο χτυπητά. Το πρώτο είναι οι δραματικές επιπτώσεις του σημερινού τρόπου ζωής μας στο φυσικό περιβάλλον. Ήδη το 1974, όταν η οικολογική συνείδηση είχε αρχίσει να εξαπλώνεται σε πολλές χώρες, ο μεγάλος ηθικός και πολιτικός φιλόσοφος John Rawls έθεσε το ζήτημα της συλλογικής μας ευθύνης για το φυσικό περιβάλλον υπό το θεωρητικό πρίσμα της δικαιοσύνης απέναντι στις μέλλουσες γενεές<sup>5</sup>. Το δεύτερο παράδειγμα είναι οι πρακτικές δυνατότητες επέμβασης στη βιολογική υπόσταση των ίδιων των ανθρώπων οι οποίες διανοίχτηκαν χάρις στην κατά τα τελευταία χρόνια εκρηκτική πρόοδο της βιοτεχνολογίας και της βιοϊατρικής. Οι νέες τεχνικές επέμβασης δεν αλλάζουν απλώς ποσοτικά τα πράγματα, πολλαπλασιάζοντας τις δυνατότητές μας να επηρεάσουμε, είτε θετικά είτε αρνητικά, τον οργανισμό και κατ' επέκταση τη ζωή ενεστώτων όσο και μελλοντικών ανθρώπων, κάτι που θα αρκούσαν ίσως τα παραδεδομένα αναλυτικά φιλοσοφικά εργαλεία και διακρίσεις να αντιμετωπίσουμε ηθικά και νομικά, αλλά και ποιοτικά φτάνουν στο σημείο να μας υποχρεώνουν να ξανασκεφθούμε τα ίδια αυτά αναλυτικά εργαλεία και υπό το πρίσμα ενδεχόμενων αναθεωρήσεών τους να επανεξετάσουμε τα ηθικά προβλήματα των σχέσεών μας προς μέλλοντα να υπάρξουν πρόσωπα και ίσως, ακόμη παραπέρα, των σχέσεών μας με τη φύση συνολικά.

Τα δύο αυτά παραδείγματα ότι θέτουν εν μέρει διαφορετικού τύπου ηθικοφιλοσοφικά ζητήματα, συνδεδεμένα με μία διάκριση που υπαινιχθήκαμε ήδη όταν κάναμε λόγο για τα δικαιώματα που επάγονται στο κυοφορούμενο. Στο πρώτο μας παράδειγμα η δικαιοσύνη, ή όποια άλλη ηθική μέριμνα απέναντι στις μέλλουσες γενεές απαιτείται ώστε να προσδιορίσουμε ακριβέστερα και να δικαιολογήσουμε καλύτερα τα οικολογικά μας καθήκοντα, αφορά έναν αππροσδιόριστο κύκλο μελλόντων προσώπων, τα οποία είμαστε μεν βέβαιοι ότι θα υπάρξουν εκτός αν καταστραφεί η ανθρώπινη ζωή γενικά, δεν μπορούμε ωστόσο αλλά και δεν μας ενδιαφέρει ηθικά να μάθουμε ποιά ακριβώς θα είναι αυτά ένα προς ένα και τί άλλο, πέρα από τη σχέση τους με το φυσικό περιβάλλον, θα συγκροτεί τον εαυτό τους και τη ζωή τους και τί θα τα απασχολεί και θα τα ενδιαφέρει στις βασικές βιοτικές και τις λοιπές

<sup>5</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press), 1971, 107-108, = *Θεωρία της δικαιοσύνης* (ελλην. μετάφραση από επιστημονική ομάδα με επιμέλεια Ανδρέα Τάκη και συντονισμό Κωνστ. Παπαγεωργίου – Αθήνα: Πόλις), 2001, 140-141.

πρακτικές επιλογές τους. Στο δεύτερο παράδειγμά μας αντίθετα, η επέμβαση στο ανθρώπινο γενετικό υλικό μπορεί να έχει – και έχει πράγματι κατά κανόνα – επιπτώσεις στον τρόπο με τον οποίο συγκεκριμένα πρόσωπα πρόκειται να διαμορφώνουν και βιώνουν τη ζωή τους, στοιχείο που παίζει σημαντικό ρόλο στην ηθική και πολιτική αξιολόγηση των συναφών αποφάσεών μας<sup>6</sup>. Αυτό είναι πρόδηλο στην περίπτωση επεμβάσεων σε συγκεκριμένα ζώντα πρόσωπα ή σε κυοφορούμενα έμβρυα (ή ακόμη και σε απλώς γονιμοποιημένα ωάρια) που έχουν ήδη ξεκινήσει τον βιολογικό τους κύκλο και γνωρίζουμε ή πάντως μπορούμε να εικάσουμε τις επιπτώσεις στον υφιστάμενο ή τον προσδοκώμενο τρόπο ζωής τους. Δεν είναι μόνο ότι οι σημερινές τεχνικές δυνατότητες έχουν επιφέρει σύγχυση των ορίων μεταξύ θεραπευτικών και βελτιωτικών επεμβάσεων στον ανθρώπινο οργανισμό<sup>7</sup>, ούτε ότι οι δυνατότητες αυτές τείνουν να εξισώσουν την ηθική βαρύτητα των θετικών επεμβάσεων με εκείνη των παραλείψεών μας<sup>8</sup>. Είναι ιδίως ότι οι γιά το προσεχές μέλλον αναμενόμενες εξελίξεις φαίνονται ικανές να επηρεάσουν ακόμη και τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε και διαμορφώνουμε τόσο την γενική εικόνα μας γιά το ανθρώπινο είδος όσο και την προσωπική μας ταυτότητα. Από την άλλη πλευρά βέβαια δεν έχουμε άλλον τρόπο να προσεγγίσουμε τα καινοφανή αυτά ηθικά ερωτήματα και τις θεσμικές τους προεκτάσεις παρά βασιζόμενοι στα αναλυτικά εργαλεία που ήδη διαθέτουμε, έστω και αν καθ' οδόν ίσως χρειαστεί να αναθεωρήσουμε κάποιες πτυχές τους

Οι σκέψεις που θα διατυπώσω στη συνέχεια δεν αφορούν όλα τα επί μέρους ηθικά και νομικά προβλήματα που δημιουργούνται στη σχέση μας με τα μέλλοντα πρόσωπα από τους δύο παράγοντες που προανέφερα ως παραδείγματα. Θα ήθελα, με αφετηρία τα ίδια αυτά παραδείγματα, να στραφώ προς κάτι πιά θεμελιώδες: το ερώτημα, ποιό είναι εκείνο το στοιχείο από τα μέλλοντα πρόσωπα που είναι από τώρα ηθικά ενεργό, αξιώνοντας το σεβασμό μας πριν ακόμη γεννηθούν τα πρόσωπα αυτά, μερικές φορές μάλιστα πριν καν αποκτήσουν βιολογική υπόσταση. Η αναζήτηση αφορά

---

<sup>6</sup> Παρόμοιες εμεβάσεις μπορούν πάντως να έχουν επιπτώσεις και σε απροσδιόριστο κύκλο μελλόντων ανθρώπων, εφόσον διενεργηθούν στα γενετικά κύτταρα και έτσι προκαλέσουν κληρονομητές μεταβολές.

<sup>7</sup> Η σύγχυση των ορίων αυτών οφείλεται κυρίως στις προόδους της προληπτικής ιατρικής: μιά βελτιωτική επέμβαση (enhancement) στον ανθρώπινο οργανισμό ώστε να τον καταστήσει πιά ανθεκτικό σε ορισμένα μικρόβια ή ιούς συνιστά άραγε ευγονική ή θεραπευτική επέμβαση;

<sup>8</sup> Γενικά γίνεται αποδεκτό ότι μεγαλύτερο ηθικό βάρος διαθέτει το να επιφέρω ένα βλαπτικό αποτέλεσμα με μιά θετική πράξη μου από το να αφήσω απλώς να συμβεί (από φυσικά αίτια ή πράξεις άλλων) παραλείποντας μιά αποτρεπτική μου παρέμβαση. Τα όρια αρχίζουν να συγχέονται όταν προσωπικά εγώ βαρύνομαι με ένα ειδικό καθήκον αποτροπής του βλαπτικού αποτελέσματος. Και το ερώτημα που στο εγγύς μέλλον θα τίθεται όλο και εντονότερα σε σχέση με βιοϊατρικές επεμβάσεις είναι αν ειδικά οι μέλλοντες γονείς, που μπορούν με απόφασή τους γιά προγεννητικό έλεγχο και ενδεχόμενη γονιδιακή ή άλλη θεραπεία να αποτρέψουν ένα γενετικά προκαθορισμένο ελάττωμα του κυοφορούμενου παιδιού τους, ευθύνονται γιά παράλειψή τους, αν δεν συναινέσουν στην επέμβαση, στον ίδιο βαθμό με το αν είχαν θετικά προκαλέσει το ελάττωμα.

δηλαδή το λόγο ο οποίος θα μπορούσε να δικαιολογήσει και ενδεχομένως να οριοθετήσει τον οφειλόμενο από εμάς σεβασμό προς τα μέλλοντα πρόσωπα και αυτός δεν μπορεί παρά να συνδέεται άμεσα με ένα στοιχείο του ηθικού πυρήνα όλων των προσώπων, ενεστώτων και μη, το οποίο να υπερβαίνει την εν χώρο και χρόνο σύμπτωση της ύπαρξής τους με τη δική μας.

## II

Ας ξεκινήσουμε από το παράδειγμα της οικολογίας και της δικαιοσύνης απέναντι στις μέλλουσες γενεές. Πέρα από το ερώτημα, σε τί ακριβώς συνίσταται η βλάβη, δική μας όσο και των μελλοντικών γενεών, από την καταστροφή του περιβάλλοντος, που επιδέχεται πολλές απαντήσεις, το καθήκον να μην αδικούμε ακόμη και μέλλοντες ανθρώπους δεν φαίνεται πάντως να είναι διαφορετικό στην περίπτωση της οικολογίας από την περίπτωση του κατασκευστή ελαττωματικών προϊόντων που προαναφέραμε. Ας πάρουμε το παράδειγμα των πυρηνικών αποβλήτων, που δεν αφήνει αμφιβολίες ως προς το είδος της βλάβης που προκαλείται από αυτά. Η εναπόθεση πυρηνικών αποβλήτων σε απόμακρα και βαθιά ορυχεία μπορεί προς το παρόν να αποτρέπει άμεσες βλάβες μας από την ακτινοβολία που εξακολουθούν να εκλύουν, γνωρίζουμε όμως ότι τα απόβλητα θα παραμένουν ραδιενεργά για πολλούς ακόμη αιώνες και αυτό ενέχει σοβαρότατους κινδύνους για την ανθρωπότητα και τον πλανήτη στο απώτερο μέλλον. Θα πρέπει άραγε το ενδεχόμενο πραγμάτωσης αυτών των κινδύνων να μας αφορά τόσο λιγότερο όσο με την πάροδο του χρόνου μειώνεται η πιθανότητα εκείνοι που θα υποστούν τις βλάβες να είναι σύγχρονοί μας; Η διαίσθησή μας μάς υποδεικνύει να απαντήσουμε αρνητικά, έστω και αν, όταν επέλθουν οι βλάβες, δεν θα είμαστε πιά στη ζωή ώστε εκείνοι που θα τις υποστούν να έχουν απέναντί μας νομικές αξιώσεις αποκατάστασης. Ποιές αρχές δικαιολογούν όμως τη διαίσθησή μας αυτή;

Στο ερώτημα αυτό όλες οι ηθικές θεωρίες δεν απαντούν εξ ίσου απροβλημάτιστα. Οι Καντιανού τύπου ηθικές θεωρίες αντιμετωπίζουν τις λιγότερες δυσκολίες. Γι' αυτές, το ηθικό και νομικό καθήκον μη βλάβης ισχύει υπέρ και έναντι παντός, εφόσον η βλάβη αφορά τα θεμελιώδη αγαθά που απορρέουν από την ιδιότητά μας ως ανθρώπινων όντων. Αρκεί μόνη η ανθρώπινη υπόσταση και ό,τι συνδέεται άρρηκτα με αυτήν, δηλαδή ό,τι απορρέει άμεσα από τις θεμελιώδεις φυσικο-βιολογικές όσο και ηθικές ιδιότητες του ανθρώπου γενικά – και σ' αυτά ανήκει πέρα από την παραμικρή αμφιβολία η ζωή και η υγεία –, και δεν χρειάζεται τίποτε περισσότερο ώστε να προσδιοριστεί όχι μόνο το τί είναι βλάβη, που οφείλουμε να αποφεύγουμε, αλλά και ποιό είναι το υποκείμενο, έναντι του οποίου έχουμε το καθήκον του μη βλάπτειν. Πρόκειται για ένα καθήκον σεβασμού προς τα θεμελιώδη αγαθά των άλλων, που μπορεί μεν να βαρύνει τον καθένα από

εμάς κατά τρόπο προσωποπαγή<sup>9</sup>, είναι όμως απρόσωπο ως προς τον φορέα της αξίωσης σεβασμού που αντιστοιχεί σ' αυτό, ένα καθήκον που ισχύει επομένως αφηρημένα έναντι παντός, αρκεί αυτός να φέρει την ανθρώπινη ιδιότητα, αδιάφορο αν τώρα ή στο απώτερο μέλλον. Ο τρόπος αυτός θεώρησης έχει άμεσα επηρεάσει και τη νομοθεσία μας και έτσι, για παράδειγμα, στον Ποινικό Κώδικα περιλαμβάνονται ως γνωστόν ορισμένα εγκλήματα που αποκαλούνται εγκλήματα αφηρημένης διακινδύνευσης, στα οποία τιμωρείται η τέλεση μιάς πράξης γενικά επικίνδυνης, πριν ήδη ο κίνδυνος πραγματωθεί και ανεξάρτητα από το ποιά θα είναι τα πρόσωπα που πρόκειται να εκτεθούν σ' αυτόν.

Μεγαλύτερες δυσκολίες αντιμετωπίζουν οι ωφελιμιστικές ηθικές θεωρίες. Για τις θεωρίες αυτές ηθικά ορθή είναι η τέλεση των πράξεων οι οποίες συνολικά στον κόσμο μεγιστοποιούν το παραγόμενο όφελος (ή ελαχιστοποιούν την προκύπτουσα βλάβη) σε σύγκριση με όσες προσφέρονται ως εναλλακτικά δυνατές και έτσι τίθεται ζήτημα υπολογισμού των παραγόμενων κάθε φορά θετικών και αρνητικών αποτελεσμάτων. Το καθήκον μιάς τέτοιας μεγιστοποίησης είναι βέβαια απρόσωπο, και μάλιστα τόσο από την πλευρά του δρώντος όσο και από την πλευρά του υφιστάμενου τις συνέπειες. Το ειδικότερο ερώτημα είναι ωστόσο στην περίπτωση μας ποιός ακριβώς είναι ο συνολικός κόσμος, το όφελος ή η βλάβη του οποίου θα ληφθεί υπ' όψη κατά τον υπολογισμό, αν δηλαδή πρέπει να ληφθεί υπ' όψη η κατάσταση του κόσμου κατά την ίδια χρονική στιγμή όπου λαμβάνει χώρα ο υπολογισμός και πρόκειται να τελεστεί η πράξη ή και η μελλοντική του κατάσταση και μέχρι ποιού χρονικού σημείου □ και, υπό την προϋπόθεση ότι ισχύει το δεύτερο, αν όλες οι μέλλουσες ωφέλειες και βλάβες, άρα και τα πρόσωπα που θα τις υποστούν, θα μετρήσουν ακριβώς το ίδιο με τις αμέσως προσεχείς. Το ερώτημα είναι, με άλλα λόγια, αν η μεγιστοποιητική μας μέριμνα πρέπει να συσχετισθεί με τον

---

<sup>9</sup> Το προσωποπαγές σημαίνει εδώ δύο πράγματα. Πρώτον, σημαίνει ότι, πριν επέλθει ο γενεσιουργός λόγος της ευθύνης μας, αυτή δεν εκχωρείται σε κανέναν άλλο, ενώ εξ άλλου, αφού επέλθει, ακόμη και εκεί όπου μπορεί να εκχωρηθεί και να γίνει αναδεκτή από κάποιον άλλο (π.χ. στο πεδίο της αστικής ευθύνης), δίνει λαβή σε αρνητικές αξιολογήσεις της συμπεριφοράς μας που μπορούν να φθάσουν έως τον προσωπικό μας ψόγο. Δεύτερον, σημαίνει ότι από ηθική σκοπιά είμαστε υποχρεωμένοι να μην επιφέρουμε εμείς οι ίδιοι τη βλάβη, έστω και αν το ίδιο βλαπτικό αποτέλεσμα δεν υπάρχει η παραμικρή αμφιβολία ότι πρόκειται πάντως να επέλθει από πράξεις άλλων, δηλαδή ανεξάρτητα από το τί ακριβώς θα πράξουμε εμείς («agent-centered reasons»).

συνολικό κόσμο στο διηνεκές ή αν πρέπει να συνδεθεί με μία χρονική μεταβλητή έτσι ώστε, όσο αυξάνεται η χρονική απόσταση, τόσο να μειώνεται ο συντελεστής βαρύτητας των προσδοκώμενων συνεπειών – ίσως επειδή διαπιστώνουμε εμπειρικά ότι οι επιπτώσεις στο όλο και απώτερο μέλλον ενδιαφέρουν με φθίνουσα ένταση τους κατοίκους του σημερινού κόσμου, κάτι που μπορούμε να αποδώσουμε στο ότι όλοι μας συνηθίζουμε να μεριμνούμε περισσότερο για τα συγκεκριμένα πρόσωπα που μας είναι γνωστά, κοντινά και οικεία και λιγότερο για όσους μας είναι άγνωστοι και μακρινοί.

Τη δεύτερη από τις δύο λύσεις υιοθετούν κατά κανόνα οι οικονομικές θεωρίες της λεγόμενης οικονομικής της ευημερίας (welfare economics)<sup>10</sup>, που αναπτύχθηκαν βασιζόμενες στην ωφελιμιστική διδασκαλία. Εφαρμοζόμενη στο παράδειγμά μας των πυρηνικών αποβλήτων, η λύση αυτή σημαίνει ότι, κατά τον υπολογισμό κόστους και οφέλους («cost-benefit analysis») που κατά τους οικονομολόγους αυτούς οφείλει να προηγείται κάθε απόφασης, το ενδεχόμενο διαρροής ραδιενέργειας πρέπει να υπολογιστεί στο σκέλος του κόστους με βάση ένα φθίνοντα χρονικό συντελεστή και έτσι, αν η πιθανότητα ατυχήματος είναι χρονικά πολύ απομακρυσμένη, δεν θα πρέπει ενδεχομένως να ληφθεί καθόλου υπ' όψη στην απόφασή μας αν θα εγκαταστήσουμε πυρηνικές μονάδες παραγωγής ενέργειας. Το συμπέρασμα αυτό έρχεται όμως σε σύγκρουση με τις ηθικές μας διαισθήσεις. Όπως υπογράμμισε ένας από τους σημαντικότερους ηθικούς φιλοσόφους της εποχής μας, ο Derek Parfit, ο οποίος σημειωτέον διάκειται ευμενώς προς ορισμένες εκδοχές του ωφελιμισμού, αν δεχθούμε ένα φθίνον ενδιαφέρον για τα μέλλοντα πρόσωπα λ.χ. της τάξης του 5% ετησίως, θα πρέπει να μας φαίνεται ηθικά αδιάφορο αν από τις σημερινές αποφάσεις μας προκληθεί σε 500 χρόνια ο θάνατος ενός δισεκατομμυρίου ανθρώπων, ιδέα με την οποία κανείς δεν θα μπορούσε ηθικά να συμφιλιωθεί<sup>11</sup>. Το ζήτημα δεν αφορά βέβαια απλώς την τεχνική του υπολογισμού του κόστους, αλλά είναι φλέγοντος ηθικού χαρακτήρα. Αν μία θεωρία μάς οδηγεί σε συμπεράσματα τόσο αντίθετα προς στέρεες ηθικές παραδοχές μας, έστω και διαισθητικές, δεν είναι οι παραδοχές μας εκείνο που θα πρέπει να αλλάξουμε, αλλά αντίθετα να αναρωτηθούμε πού ακριβώς η θεωρία μας είναι προβληματική και χρειάζεται επανεξέταση. Μιά ωφελιμιστική θεωρία του είδους που ακολουθεί αυτή η μερίδα των οικονομολόγων χρειάζεται λοιπόν ριζική αναθεώρηση. Το ζητούμενο είναι ωστόσο να βρούμε μία θεωρία ικανή να δικαιολογήσει τις παραδοχές μας *βάσει αρχών* και όχι απλώς να αναπροσαρμοστεί *ad hoc*<sup>12</sup>. Υπάρχει ένα βαθύτερο ηθικό ερώτημα για ποιο

<sup>10</sup> Για την οικονομική της ευημερίας βλ. εισαγωγικά Πέτρο Α. Γέμτο, *Οι κοινωνικές επιστήμες: Μια εισαγωγή* (Αθήνα: Δαρδανός), 1995, 216 επ.

<sup>11</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press), 1984, 357.

<sup>12</sup> Αυτό ακριβώς εκτιμά ότι είναι αδύνατο ο Robert Guay, «A Refutation of Consequentialism», *Metaphilosophy* 36 (2005), 348 επ., υποστηρίζοντας ότι όλες οι συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες προσκρούουν στο ότι δεν μπορούν να προσδιορίσουν, χωρίς να υπερβούν τον εαυτό τους, τον χρονικό ορίζοντα που καθορίζει τον κύκλο των



λόγο, από ορισμένες τουλάχιστον ηθικές απόψεις, τα μέλλοντα πρόσωπα είναι άξια ίσου σεβασμού με τα ενεστώτα και έτσι δεν αποτελεί λύση το να δεχθούμε απλώς αξιωματικά ότι κατά τον υπολογισμό της αξιακής τιμής κάποιων αποφάσεών μας το όφελος και η βλάβη των μελλόντων προσώπων πρέπει να μετρήσουν το ίδιο όπως εκείνα όσων ζουν τη στιγμή που διαμορφώνουμε τις αποφάσεις μας. Οι Καντιανές θεωρίες πάντως διαθέτουν πράγματι τέτοια αρχή, με τον τρόπο που, όπως είδαμε, ερμηνεύουν την παραδοσιακή ηθική και δικαϊκή επιταγή του μη βλάπτειν (*neminem laedere*).

Ενώ όμως ως εδώ τα πράγματα είναι ευνοϊκότερα για τις Καντιανού τύπου ηθικές θεωρίες σε σύγκριση με τις ωφελιμιστικές (ή ευρύτερα τις λεγόμενες συνεπειοκρατικές), δεν συμβαίνει το ίδιο σε σχέση και με άλλου τύπου ηθικές θεωρίες ούτε σε όλο το φάσμα των ηθικών ζητημάτων που σχετίζονται με τα μέλλοντα πρόσωπα. Ο Parfit επικαλείται το παράδειγμα ενός νεαρού κοριτσιού 14 ετών που μένει απρόβλεπτα έγκυο και αποφασίζει, παρ' ότι οι συνθήκες ζωής του δεν είναι καθόλου ευνοϊκές, να φέρει στον κόσμο το παιδί<sup>13</sup>. Αν τυχόν συμβουλευάμε το κορίτσι αυτό να διακόψει την κύηση, επειδή δεν έχει τη δυνατότητα να μεγαλώσει σωστά το παιδί, ενώ αν περιμένει λίγα χρόνια θα γίνει μιά πολύ καλύτερη μητέρα και το παιδί που θα γεννήσει τότε θα έχει πολύ περισσότερες πιθανότητες να μεγαλώσει σωστά, η διαίσθησή μας είναι ότι η συμβουλή μας θα ήταν απόλυτα εύλογη, αφού πράγματι οι συνθήκες της ανατροφής του υποθετικού μέλλοντος παιδιού θα είναι ασύγκριτα καλύτερες από εκείνες του τώρα κυοφορούμενου, κάτι που ηθικά δεν μπορεί να είναι αδιάφορο. Αν όμως η νεαρή γυναίκα αποφασίσει να αγνοήσει τη συμβουλή μας, μπορούμε άραγε να πούμε ότι με την απόφασή της αδικεί το κυοφορούμενο παιδί της; Ορθότερη φαίνεται η αρνητική απάντηση και έτσι η διαίσθησή μας εμφανίζει την επιλογή της υποψήφιας μητέρας εξ ίσου εύλογη με τη συμβουλή μας. Ανεξάρτητα από τα προβλήματα που κατά τα λοιπά θέτει η άμβλωση, κρίσιμη είναι η σκέψη ότι η σύγκριση που καλείται να καθορίσει την απόφαση της νεαρής γυναίκας δεν αφορά το ίδιο παιδί: το ήδη κυοφορούμενο μπορεί κάποιος να υποστηρίξει ότι ευνοείται πάντως από την απόφαση της εγκύου να το φέρει στον κόσμο και δεν μπορεί να βαρύνει ηθικά το ότι οι συνθήκες στις οποίες θα μεγαλώσει δεν είναι ιδανικές (άλλο βέβαια το αν είναι καταστροφικές) ή ότι πάντως είναι πολύ χειρότερες από εκείνες που θα συναντούσε ένα άλλο, μελλοντικό παιδί της ίδιας μητέρας στη θέση του. Με άλλα λόγια, ενώ το καθήκον μίας μητέρας να μεγαλώσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο το παιδί της είναι ασφαλώς προσωποπαγές ως προς την ίδια, δεν είναι, όπως δεχθήκαμε στην περίπτωση των πυρηνικών αποβλήτων, απρόσωπο από την πλευρά του φορέα της αντίστοιχης ηθικής αξίωσης, αλλά είναι ενδεχομένως και από την πλευρά αυτή προσωποπαγές και έτσι δεν νοείται προσωπική αξίωση

---

συνεπειών οι οποίες θα πρέπει να ληφθούν υπ' όψη και να εκτιμηθούν κατά την ηθική αξιολόγηση της υπό κρίση συμπεριφοράς και τη σύγκρισή της προς τις λοιπές εναλλακτικά δυνατές, ενώ αν πάλι υιοθετήσουν την οπτική της αιωνιότητας κάνουν πρακτικά αδύνατη οποιαδήποτε εδώ και τώρα αξιολόγηση και επιλογή.

<sup>13</sup> Parfit, *op. cit.*, 358 επ.

αναβολής της κυοφορίας σε αναμονή συνθηκών που θα απέβαιναν μεν ευμενέστερες αλλά για ένα άλλο, ακόμη άδηλο πρόσωπο στο μέλλον, ούτε βέβαια αναδρομική αξίωση του ίδιου του παιδιού, αφού γεννηθεί, προς τη μητέρα του να μη το είχε γεννήσει, γιατί τότε το ίδιο θα ήταν ανύπαρκτο και έτσι δεν διαθέτει ηθικό ή νομικό βάρος ως προς τη μέτρηση της βλάβης η σύγκριση με το υποθετικό εκείνο παιδί που θα είχε γεννηθεί αργότερα, το οποίο θα ήταν ένα άλλο, άσχετο πρόσωπο<sup>14</sup>.

Η εικόνα που οι διαφόρου τύπου ηθικές θεωρίες εμφανίζουν όταν βρεθούν αντιμέτωπες με το παράδειγμα αυτό είναι πίο πολύπλοκη. Αν το ζήτημα ετίθετο αφηρημένα και ανεξάρτητα από μία ήδη υφιστάμενη κύηση, δηλαδή πέρα από κάθε αμφιβολία αππροσώπως, μία Καντιανού τύπου ηθική θεωρία θα αναδείκνυε χωρίς καμία δυσκολία το εύλογο της συμβουλής για αναβολή της τεκνοποιίας, επικαλούμενη το καθολικό και κατηγορικό καθήκον μιάς μητέρας να ανατρέφει τα παιδιά της με τις καλύτερες δυνατές συνθήκες. Στο παράδειγμά μας αντιμετωπίζει ωστόσο δυσκολίες, επειδή με βάση καθολικά κατηγορικά καθήκοντα δεν μπορεί άνευ ετέρου να δικαιολογήσει κατά τρόπο ικανοποιητικό όσο και συνεπή το ότι, ενώ γενικά μιά μελλοντική κύηση θα έφερνε στον κόσμο, *ceteris paribus*, ένα παιδί με προοπτικές καλύτερης ζωής, εδώ υπάρχει ήδη ένα συγκεκριμένο κυοφορούμενο, ως προς το οποίο και μόνο τίθεται το ζήτημα αν πρέπει να γεννηθεί έστω και αν στη ζωή του θα αντιμετωπίσει σοβαρά προβλήματα λόγω των συνθηκών υπό τις οποίες το έφερε στη ζωή η μητέρα του. Η διαίσθησή μας είναι ότι, αν τα αναμενόμενα προβλήματα για το μέλλον να γεννηθεί παιδί είναι πολύ σοβαρά και αν η κύηση βρίσκεται ακόμη στην αρχή, η διακοπή της, έστω και

---

<sup>14</sup> Ο Parfit κάνει βέβαια τα πράγματα πίο πολύπλοκα από ό,τι μπορούμε εμείς εδώ να παρουσιάσουμε, θέτοντας επί πλέον το εξής ερώτημα: γιατί να μην ισχύει το ίδιο και στις περιπτώσεις που εκ πρώτης όψεως θα κατατάσσαμε μαζί με εκείνες του κατασκευαστή ελαττωματικών προϊόντων και των πυρηνικών αποβλήτων; Με δεδομένο ότι πολλές αποφάσεις και πράξεις μας μπορεί να έχουν σημαντικές επιπτώσεις όχι μόνο στον τρόπο ζωής και στην αυτοαντίληψη μελλόντων προσώπων, αλλά να επηρεάζουν ακόμη και το πόσους και ποιούς ακριβώς απογόνους θα έχουμε (αρκεί να σκεφθούμε λ.χ. ότι, αν δεν γινόταν ο Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος, το πίο πιθανό είναι εσείς ή εγώ να μη είχαμε γεννηθεί και να ζούσαν σήμερα εντελώς διαφορετικοί άνθρωποι στη θέση μας), ενδέχεται μιά τέτοια πράξη μας, π.χ. μιά προληπτική γονιδιακή επέμβαση σε ανθρώπινο γενετικό υλικό που αποφασίζουμε σήμερα και αποδεικνύεται εκ των υστέρων ότι είχε κληρονομητές επιβλαβείς παρενέργειες, να έχει τόσο σοβαρές συνέπειες ώστε να επιδρά ριζικά ακόμη και στην προσωπική ταυτότητα μελλόντων προσώπων. Στην περίπτωση αυτή το ερώτημα που τίθεται είναι το ακόλουθο: γιατί να μην υποστηρίξουμε εδώ ότι ναι μεν η απόφασή μας φαίνεται εξ ίσου κακή για μέλλοντα πρόσωπα όσο το να εγκαταστήσουμε πυρηνικές μονάδες παραγωγής ενέργειας, δεν υπάρχει ωστόσο κανείς που να βλάπτεται από αυτήν, αφού οι άνθρωποι που θα γεννηθούν θα είναι *άλλα πρόσωπα*, μη συγκρίσιμα με τα υποθετικά εκείνα που θα είχαν γεννηθεί χωρίς την παρέμβασή μας; Για την όλη προβληματική βλ. μεταξύ άλλων την εξαιρετική κριτική ανάλυση της θεωρίας του Parfit από τον William Grey, «Possible Persons and the Problems of Posterity», *Environmental Values* 5 (1996), 161 επ.

αν είναι αδιανόητη μιά κατηγορική προσταγή τέλεσής της<sup>15</sup>, δεν παύει να είναι ηθικά πέρα για πέρα συζητήσιμη ως τουλάχιστον κατ' εξαίρεσιν επιτρεπτή. Οι Καντιανής έμπνευσης σύγχρονες θεωρίες, τουλάχιστον όσες δεν συντάσσονται με μιά αντίληψη που υποστηρίζει την κατηγορική απαγόρευση διακοπής της κύησης, αναγκάζονται να προχωρήσουν σε πολύπλοκες και συχνά αναληθοφανείς κατασκευές που επί πλέον εμφανίζουν, όπως θα δούμε στη συνέχεια<sup>16</sup>, δυσκολίες εναρμόνισης προς τις λοιπές ηθικές παραδοχές τους ειδικά στο ζήτημα της άμβλωσης.

Διαφορετική είναι η εικόνα που παρουσιάζουν οι ωφελιμιστικές (συνεπειοκρατικές) θεωρίες. Οι θεωρίες αυτές βασίζονται στην ιδέα της στάθμισης και έτσι δεν προβληματίζονται εκεί όπου συναντούν δυσκολίες οι Καντιανές θεωρίες: από τη στιγμή που θα κατορθώσουν να πείσουν ότι για ένα παιδί αποτελεί γενικά ευεργέτημα το να του δοθεί ζωή από τους γονείς του<sup>17</sup>, μπορούν εύκολα να υποστηρίξουν ότι το δώρο της ζωής υπερिशύει κατ' αρχήν των δυσμενών αποτελεσμάτων που συνεπάγεται η ανωριμότητα και άλλες αντιξοότητες συνδεδόμενες με το πρόσωπο της μητέρας του, εκτός εάν πρόκειται για ασυνήθιστα μεγάλες δυσκολίες που εκτιμάται ότι θα του προκαλέσουν σοβαρά μειονεκτήματα στη ζωή του (το ζήτημα των επιπτώσεων στη ζωή της μητέρας αφήνεται εδώ ανεξέταστο). Παρ' όλα αυτά και οι ωφελιμιστικές θεωρίες δεν παύουν να αντιμετωπίζουν προβλήματα. Το κυριότερο πρόβλημα συνδέεται με το ότι στον ωφελιμιστικό υπολογισμό υπεισέρχεται αναγκαία ένα δυσυπολόγιστο προσωποπαγές στοιχείο. Αν το δώρο της ζωής είναι ένα θετικά αξιολογήσιμο αποτέλεσμα, κατά τη λήψη της απόφασης διακοπής ή μη της κύησης αυτό δεν μπορεί να αφορά (ή έστω να

<sup>15</sup> Επειδή και η απλή ζωή, και μάλιστα η ανθρώπινη, διαθέτει *ακόμη και απροσώπως* μιά εγγενή ηθική αξία. Πολύ πίο τολμηροί είναι πάντως στο σημείο αυτό οι Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels, & Daniel Wikler, *From Chance to Choice: Genetics and Justice* (Cambridge etc.: Cambridge University Press), 2000, 239 επ., που δέχονται ένα ηθικό καθήκον της κυοφορούσης να διακόψει την κύηση όταν δεν υπάρχει για το έμβρυο προοπτική ζωής αξίας να βιωθεί, προσθέτουν ωστόσο παρευθός ότι το καθήκον αυτό δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι και δικαϊκό (θεσμικά εξαναγκαστό). Το εντελώς άλλο άκρο υποστηρίζεται από τον μεγάλης επιρροής γερμανό συνταγματολόγο Josef Isensee, «Der grundrechtliche Status des Embryos», στον συλλογικό τόμο Otfried Höffe, Ludger Honnefelder, Josef Isensee, Paul Kirchhof, *Gentechnik und Menschenwürde* (Köln: DuMont), 2002, 51-53, που ισχυρίζεται ότι είμαστε αντιμετώπι με το δίλημμα είτε να δεχθούμε ότι το έμβρυο είναι πρόσωπο απολύτως απαραβίαστο και φορέας ενός δικαιώματος στη ζωή από τη στιγμή ήδη της σύλληψης είτε να μεταπέσουμε στην άποψη ότι το έμβρυο πριν από τη γέννηση είναι πράγμα, έκθετο στην ελεύθερη διάθεση των γεννητόρων του (ο ίδιος βέβαια τάσσεται αναφανδόν υπέρ της πρώτης δυνατότητας). Το δίλημμα που θέτει είναι όμως ψευδές, επειδή περιέργως αγνοεί την ενδιάμεση δυνατότητα το έμβρυο, μέχρις ενός τουλάχιστον σημείου, να μην είναι πρόσωπο και παρ' όλα αυτά να διαθέτει εγγενή αξία ως *απρόσωπος* φορέας ανθρώπινης ζωής, την οποία μπορούμε να θεωρούμε ακόμη και ιερή (όπως ακριβώς κάνει στο θεμελιώδους σημασίας βιβλίο του ο Ronald Dworkin, *Life's Dominion*, New York: Knopf, 1993, 81 επ.), έστω και αν δεν της αναγνωρίζουμε το απαραβίαστο στο βαθμό που το αναγνωρίζουμε ανεξαιρέτως και κατηγορικά σε κάθε γεννημένο άνθρωπο.

<sup>16</sup> Βλ. κατωτ., σημ. 22.

<sup>17</sup> Υπέρ της άποψης αυτής, με διεξοδικά επιχειρήματα, Parfit, *op. cit.*, 487 επ.

αφορά στον ίδιο βαθμό) γενικά και απρόσωπα οποιοδήποτε παιδί πρόκειται να γεννηθεί στο μέλλον, αλλά το συγκεκριμένο κυοφορούμενο. Διαφορετικά θα αποτελούσε άξιο ηθικής επικρότησης το να γεννώνται όσο γίνεται περισσότερα παιδιά στον κόσμο, πράγμα που κατά κανόνα θα έπρεπε να υπερισχύει, μεταξύ άλλων, και των ενδοιασμών μας λόγω των από ηθική σκοπιά κάθε άλλο παρά αμελητέων προβλημάτων που σύντομα θα προκαλούσε ο υπερπληθυσμός της γης – κάτι που οι περισσότεροι από εμάς, και μάλιστα οι εξ ημών ωφελιμιστές, δεν είμαστε πρόθυμοι να αποδεχθούμε<sup>18</sup>. Οι ωφελιμιστικές θεωρίες βαρύνονται έτσι και αυτές, όπως άλλωστε ασφαλώς και όσες Καντιανής εμπνεύσεως θεωρίες δεν θέλουν να υιοθετήσουν μιά κατηγορική απόρριψη κάθε διακοπής της κύησης, να καταδείξουν ποιό ακριβώς είναι και πότε αρχίζει να υφίσταται το στοιχείο που, σε ένα κυοφορούμενο (ή ενδεχομένως και σε ένα ήδη γεννημένο νήπιο<sup>19</sup>), στοιχειοθετεί την ιδιότητά του να είναι από ηθική άποψη πρόσωπο, έτσι ώστε να υπάρχει απέναντί του, πριν καν γεννηθεί, ένα ως προς αυτό προσωποπαγές καθήκον γέννησης και ανατροφής του υπό τις καλύτερες δυνατές γι' αυτό το ίδιο συνθήκες, ανεξάρτητα αν για κάποιο άλλο, μελλοντικό παιδί της ίδιας μητέρας οι συνθήκες θα ήσαν πολύ καλύτερες.

### III

Εξετάζοντας με την επιβαλλόμενη εδώ συντομία την έννοια του προσώπου, θα ήθελα να προτάξω μιά μεθοδολογική παρατήρηση. Η ανάλυση της έννοιας αυτής γίνεται προφανώς με πρακτικό σκοπό, προκειμένου δηλαδή να αντλήσουμε ει δυνατόν από αυτήν πληροφορίες για το πότε υφίσταται ένα πρόσωπο απέναντι στο οποίο να υπάρχει ένα προσωποπαγές ηθικό και νομικό καθήκον σεβασμού, ενδεχομένως ακόμη και πριν γεννηθεί, έστω και αν αντίστοιχο δικαίωμα, τουλάχιστον από νομική σκοπιά, μπορεί να αποκτήσει υπόσταση και να ασκηθεί μόνο αναδρομικά μετά τη γέννησή του. Ο κίνδυνος που ελλοχεύει είναι να υποπέσουμε στο σφάλμα της λήψης του ζητουμένου, να διαμορφώσουμε δηλαδή την έννοια κατά τρόπο ώστε να προκαταλαμβάνει μιά απάντηση στο πρακτικό ερώτημα που μας απασχολεί, την οποία θεωρούμε εκ των προτέρων δεδομένη και αδιαπραγμάτευτη. Στην περίπτωση αυτή βέβαια η εννοιολογική ανάλυση δεν προσφέρει τίποτε περισσότερο από ένα ψευδοεπιχείρημα. Γιά να προσφέρει κάτι πέρα από ταυτολογίες, πρέπει να εισάγει στη συζήτηση κάτι νέο είτε ως προς τα μεταφυσικά προαπαιτούμενα είτε ως προς το εμπειρικό υπόστρωμα της αναλυόμενης έννοιας είτε τέλος ως προς την ηθική της χρήση και

<sup>18</sup> Γιά τις επ' αυτού απόψεις του Parfit βλ. τη μελέτη του «Overpopulation and the Quality of Life», στον τόμο Peter Singer (ed.), *Applied Ethics* (Oxford: Oxford University Press), 1986, 145 επ.

<sup>19</sup> Κατά τον Konstantinos A. Papageorgiou, *Schaden und Strafe: Auf dem Weg zu einer Theorie der strafrechtlichen Moralität* (Baden-Baden: Nomos), 1994, 193, από ηθική σκοπιά ούτε τα νήπια αποτελούν κατά κυριολεξία πρόσωπα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν τους προσήκει η πλήρης προσωποπαγής προστασία την οποία δικαιούται ένα από κάθε άποψη ώριμο πρόσωπο.

λειτουργία. Στις δύο πρώτες περιπτώσεις πρέπει επί πλέον να δειχθεί για ποιο λόγο τα ειδικά μεταφυσικά προαπαιτούμενα ή το συγκεκριμένο εμπειρικό υπόστρωμα έχουν άμεσες ηθικές συνέπειες, ενώ στην τρίτη περίπτωση η ηθική χρήση πρέπει να αφορά ζητήματα μη απτόμενα ευθέως και αποκλειστικά του ειδικού πρακτικού ερωτήματος που μας απασχολεί. Τα συναφή με τις έννοιες φιλοσοφικά προβλήματα είναι εξαιρετικά πολύπλοκα και δεν έχω εδώ τη δυνατότητα ούτε καν να τα απαριθμήσω, από την άλλη πλευρά όμως δεν θα μπορούσα να συνεχίσω αφελώς, χωρίς να επισημάνω ή να παραδεχθώ ότι υπάρχουν.<sup>20</sup>

Με την επιφύλαξη αυτή θα προχωρήσω στην παρατήρηση ότι οι φιλοσοφικές θεωρίες περί προσώπου διακρίνονται σε δύο μεγάλες κατηγορίες: πρώτον, τις αναγωγιστικές (reductionist), που συνδέουν άμεσα την ιδιότητα του προσώπου με εμπειρικά δεδομένα, όπως είναι η βιολογική-γονιδιακή ταυτότητα σε συνδυασμό με τη συνέχεια και την αλληλουχία που υπάρχει ανέμεσα σε διαδοχικές ψυχικές επεξεργασίες συμβάντων, όπως είναι ιδίως η συνείδηση του πόνου, η μνήμη, η πρακτική εμπειρία κλίσεων, επιθυμιών και αξιών ως κινήτρων δράσης κ.ο.κ.□ και δεύτερον, τις Καρτεσιανές, που θεωρούν το πρόσωπο ως κάτι το εντελώς ανεξάρτητο από εμπειρικά δεδομένα, ως άμεσο απότοκο του αναστοχαζόμενου γινώσκοντος ή πράττοντος Εγώ<sup>21</sup>. Οι πρώτες από αυτές, στο ζήτημα που μας απασχολεί, εμπλέκονται σε θεμελιώδη μεταφυσικά ερωτήματα, όπως ιδίως το ερώτημα τί σημαίνει ακριβώς ο ισχυρισμός ότι οι ηθικές συνέπειες «επιγίνονται» των βιολογικών και ψυχολογικών δεδομένων ή το πρόβλημα των σχέσεων εμπειρίας και συνείδησης, αλλά και κρίσιμα εμπειρικά ερωτήματα, όπως ιδίως το ερώτημα πότε ακριβώς αρχίζει να υπάρχει το πρώτο ίχνος προσωπικής ταυτότητας, δηλαδή από ποιο χρονικό σημείο μετά τη σύλληψη αρχίζουν να αναπτύσσονται στοιχειωδώς στο έμβρυο τα βιοψυχικά γνωρίσματα που το καθιστούν συγκεκριμένο υπό διαμόρφωση πρόσωπο. Οι δεύτερες από αυτές, ενώ επιμένουν ότι το ζήτημα της έννοιας του

<sup>20</sup> Γιά τις παγίδες που κρύβει μία ιδίως νομική έννοια του προσώπου, λόγω των αμφισημιών του όρου και της πολλαπλότητας των χρήσεών του, αλλά και των συνήθως αξεκαθάριστων σχέσεών του προς τον αντίστοιχο φιλοσοφικό, βλ. τις σαφείς όσο και καίριες διευκρινίσεις και προειδοποιήσεις του R. Dworkin, *Life's Dominion*, 21 επ., τις οποίες δυστυχώς δεν λαμβάνει πάντα όσο θα έπρεπε υπ' όψη της η συναφής νομική φιλολογία.

<sup>21</sup> Γιά μία έξοχη όσο και ευσύνοπτη κριτική παρουσίαση της σύγχρονης φιλοσοφικής συζήτησης γύρω από το πρόσωπο και την ηθική του ταυτότητα βλ. David Shoemaker, λήμμα «Personal Identity and Ethics» (2005/2007), στην διαδικτυακή *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ένας εξέχων σήμερα υποστηρικτής των αναγωγιστικών θεωριών είναι ο Derek Parfit, ενώ στη χορεία των Καρτεσιανών θεωριών πρέπει να καταταχθούν και οι θεωρίες εκείνες που, ξεκινώντας από Καντιανές θέσεις (παρ' ότι ο ίδιος ο Kant έχει διαχωρίσει τη θέση του από τον Καρτέσιο επιμένοντας, όπως θα δούμε, σε μία υπερβατολογική σύλληψη του προσώπου), υπογραμμίζουν ότι η έννοια του προσώπου είναι καθαρά ηθική και συνδέεται με την ιδέα του δρώντος ανθρώπου ως αυτοργού της ζωής του – με χαρακτηριστικότερο ίσως εκπρόσωπο σήμερα την Christine Korsgaard, «Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit», *Philosophy & Public Affairs* 18 (1989), 101 επ., ανατυπ. στο βιβλίο της *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press), 1996, 363 επ.

προσώπου είναι αμιγώς ηθικό και δεν σχετίζεται ευθέως ούτε με μεταφυσικά ούτε με εμπειρικά ερωτήματα, φέρουν το βάρος να καταδείξουν αν οι ηθικές αρχές που επιτάσσουν τον προσωποπαγή σεβασμό προς τα ήδη γεννημένα πρόσωπα είναι οι ίδιες ακριβώς που διέπουν και τη σχέση μας προς τα ανθρώπινα έμβρυα ήδη από το στάδιο του ζυγώτη ή αν είναι διαφορετικές και πώς ακριβώς, αν δηλαδή γίνονται όλο και επιτακτικότερες ανάλογα με τα διάφορα στάδια της κύησης. Στην περίπτωση αυτή η διακρίβωση ενός σημείου έναρξης της προσωπικότητας αποτελεί τη *συνέπεια* και όχι, όπως κατά τις αναγωγιστικές θεωρίες, την εμπειρική αφετηρία και το θεμέλιο του επιδιωκόμενου προσδιορισμού.

Τα φιλοσοφικά ερωτήματα γύρω από την έννοια του προσώπου, που και αυτά σήμερα τίθενται εντονότερα παρά ποτέ, δεν μπορούν εδώ να μας απασχολήσουν σε βάθος. Οι καταληκτικές σκέψεις που ακολουθούν αφορούν κάτι πολύ πιο ειδικό και περιορισμένο. Αναφέρονται σε νεότερες διδασκαλίες, διαδεδομένες ιδίως στη Γερμανία, αλλά και στη χώρα μας, και μάλιστα κυρίως στη νομική φιλολογία, οι οποίες θεωρούν ότι μπορούν για το ζήτημα που μας απασχολεί, τουλάχιστον ως προς τη νομική του πλευρά, να αντλήσουν άμεσα επιχειρήματα από το Σύνταγμα (τόσο το γερμανικό όσο και το ελληνικό), το οποίο αναγορεύει την αξία ή αξιοπρέπεια του ανθρώπου σε ύπατη αρχή της έννομης τάξης. Οι διδασκαλίες αυτές ερμηνεύουν τη σχετική συνταγματική διάταξη επικαλούμενες συνήθως και κατά πρώτο λόγο τον Kant, ο οποίος αναφέρεται πράγματι στην αξιοπρέπεια ως ειδοποιό ηθικό γνώρισμα του ανθρώπου και ως τη μόνη αξία που είναι εγγενής και απόλυτη, και προχωρούν όχι μόνο στο να ταυτίσουν την έννοια του προσώπου με την έννοια του φορέα ανθρώπινης αξιοπρέπειας, αλλά και ταυτόχρονα υποστηρίζουν – εξαιρώντας συνήθως την περίπτωση της άμβλωσης<sup>22</sup> – ότι

<sup>22</sup> Οι θεωρίες αυτές, με το να εισάγουν την εξαίρεση της άμβλωσης, εμφανίζονται αθεράπευτα ασυνεπείς. Αν φορέας πλήρους και αδιαπραγμάτευτης ανθρώπινης αξιοπρέπειας είναι ήδη ο ζυγώτης, δεν νοείται ηθική αρχή, εξ ορισμού υποδεέστερη της αξίας του ανθρώπου, που να μπορεί να δικαιολογήσει τη διακοπή της κύησης. Το συνήθως προβαλλόμενο επιχειρήμα είναι ότι η ίδια η αρχή της αξιοπρέπειας, αυτή τη φορά όμως της μητέρας, που πρέπει να είναι ελεύθερη να διαθέτει το σώμα της και να μην υποχρεώνεται σε μιά μη ηθελημένη κυοφορία, είναι που δικαιολογεί την εξαίρεση. Βλ. για παράδειγμα Kathrin Braun, «Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde», στον τόμο Matthias Kettner (ed.), *Biomedizin und Menschenwürde* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp), 2004, 81 επ., (ιδίως 92 επ.). Πώς όμως, ανεξάρτητα από το ότι η συνέχιση ή διακοπή της κύησης δεν μπορεί να είναι ζήτημα της υποψήφιας μητέρας και μόνο και με πλήρη αποκλεισμό του υποψήφιου πατέρα (παρατήρηση που, μαζί με κάποιες άλλες, χρωστώ στον Κωνσταντίνο Παπαγεωργίου), είναι δυνατόν αυτή η πτυχή της αρχής της αξιοπρέπειας, που αφορά το ασφαλώς μερικότερο ζήτημα της διάθεσης του ίδιου σώματος, να υπερισχύει του σκληρού πυρήνα της, που υποτίθεται ότι είναι η προστασία της ανθρώπινης ζωής γενικά και κατηγορικά ήδη από τη στιγμή της σύλληψης; Η ίδια ασυνέπεια πρέπει να καταλογισθεί και στο Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο, που επιχειρηματολόγησε κατά παρόμοιο τρόπο στη βασική απόφασή του για την άμβλωση του 1993 (BVerfGE 88, 203 επ.), μετά την πρώτη που είχε εκδοθεί το 1975 (BVerfGE 39, 1 επ.), όπου μάλιστα, εκτός των άλλων, εισήγαγε στη συζήτηση ένα θολό και αμφιλεγόμενης ηθικής σημασίας και συνέπειας επιχειρήμα της μορφής ότι το έμβρυο συνιστά ταυτόχρονα πρόσωπο όσο και αναπόσπαστο κομμάτι του (σώματος και έτσι και του) προσώπου της ίδιας της μητέρας. Πειστικά κατά των επιχειρημάτων του Δικαστηρίου

από όλα αυτά συνάγεται ότι ως φορέας αξιοπρέπειας πρέπει, από συνταγματική άποψη, να θεωρηθεί ο άνθρωπος ήδη από τη στιγμή της έναρξης της βιολογικής του υπόστασης, δηλαδή της σύλληψης<sup>23</sup>. Θα υποστηρίξω ότι η διανοητική αυτή οδός φαίνεται μάλλον κυκλική (γεννά δηλαδή την υποψία λήψης του ζητουμένου) ή τουλάχιστον ότι ερμηνεύει τα άγνωστα διά των αγνώστων. Πώς θα ορίσουμε την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, ώστε από αυτήν να πληροφορηθούμε πότε αρχίζει να υφίσταται ένα πρόσωπο άξιο σεβασμού ίσου με τον οφειλόμενο προς το ήδη γεννημένο, αφού, αν μή τι άλλο, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια συνδέεται προφανώς με τον ηθικό σεβασμό (και τις νομικές του προεκτάξεις) που οφείλεται σε κάθε άνθρωπο λόγω της ανθρώπινης ιδιότητάς του και μόνο, ενώ εδώ το ζητούμενο είναι ακριβώς πότε ο βιολογικός άνθρωπος αρχίζει να συγκροτείται και ως ηθικός άνθρωπος, ως ηθικό και περαιτέρω ίσως και ως νομικό υποκείμενο<sup>24</sup> άξιο *προσωποπαγούς* σεβασμού;

---

Norbert Hoertser, *Ethik des Embryonenschutzes: Ein rechtsphilosophischer Essay* (Stuttgart: Reclam), 2002, 45 επ. Διαφορετικό, αλλά επίσης ανακόλουθο είναι το επιχείρημα του Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp), 2001, ιδίως 56 επ., σύμφωνα με το οποίο η ανθρώπινη αξιοπρέπεια απαγορεύει γονιδιακές επεμβάσεις ή και έλεγχο ακόμη και στο *in vitro* γονιμοποιημένο ωάριο και ότι η άμβλωση δεν προσφέρει αντεπιχείρημα, επειδή στη μεν άμβλωση οι γονείς οδηγούνται κατά κανόνα ακούσια σε ηθικό δίλημμα, ενώ στην περίπτωση του προεμφυτευτικού ελέγχου η πρόκληση του ηθικού διλήμματος διακοπής ή μη της κύησης οφείλεται σε ενσυνείδητη επιλογή τους. Το πώς όμως προέκυψε το δίλημμα δεν είναι αποφασιστικό για τον αντικειμενικά κρινόμενο άδικο ή μη χαρακτήρα της πράξης (το μόνο που μπορεί να αφορά είναι η υπαιτιότητα και το συγγνωστό) και έτσι και εδώ συνέπεια είναι το να απαγορεύεται το έλασσον και να επιτρέπεται το μείζον. Παραπλήσιο και εξ ίσου άστοχο με του Habermas είναι το επιχείρημα του Isensee, *ibid.*, 76, σε σχέση με τον προεμφυτευτικό έλεγχο. Ο Isensee ισχυρίζεται ότι, αντίθετα προς την άμβλωση, με την απόφαση τέλεσης προεμφυτευτικού ελέγχου οι γονείς περιάγονται εκουσίως στο δίλημμα τερματισμού της ζωής (μέσω της μη εμφύτευσης) του εξετασθέντος ζυγώτη, πράγμα που πρέπει να τους προσαφθεί, προσθέτοντας ότι οι γονείς δεν έχουν δικαίωμα γνώσης της γονιδιακής του ιδιοσυστασίας. Εδώ όμως δεν πρόκειται απλώς για άρνηση του δικαιώματος γνώσης, αλλά κυριολεκτικά για επιβολή ενός καθήκοντος άγνοιας!

<sup>23</sup> Χαρακτηριστικότερος ίσως εκπρόσωπος αυτής της τάσης είναι ο Christian Starck, στο συλλογικό έργο von Mangoldt–Klein–Starck, *Das Bonner Grundgesetz*, τόμ. 1, 4η έκδ. (München: Franz Vahlen), 1999, άρθρο 1, ιδίως αριθ. 5, 17 επ., 87 επ. (εφαρμογές σε θέματα βιοηθικού ενδιαφέροντος). Για μία φιλοσοφική επίκληση του Kant προς συναγωγή του ίδιου αυτού συμπεράσματος βλ. Ottfried Höffe, *Medizin ohne Ethik?* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp), 2002, 70 επ., επίσης τον ίδιο, «Menschenwürde als ethisches Prinzip», στον προαναφερθέντα τόμο Höffe, Honnfelder, Isensee, Kirchhof, *Gentechnik und Menschenwürde*, 111 επ. Πρβλ. επίσης Gerhard Luf, «Menschenwürde als Rechtsbegriff: Überlegungen zum Kant-Verständnis in der neueren deutschen Grundrechtstheorie», *Festschrift für E. A. Wolff* (Berlin etc.: Springer), 1998, 307 επ., ο οποίος δικαιολογημένα μέμφεται ορισμένους συνταγματολόγους που ισχυρίζονται ότι η κατά Kant έννοια της αξιοπρέπειας είναι καθαρά ηθική και στερείται εντελώς σημασίας για το δίκαιο, ταυτόχρονα ωστόσο, αντίθετα προς τα εδώ υποστηριζόμενα, είναι προφανώς της γνώμης ότι από την Καντιανή διδασκαλία μπορεί να συναχθεί η απόλυτη συνταγματική προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ήδη από τη στιγμή της σύλληψης.

<sup>24</sup> Στα επόμενα αναφέρομαι αποκλειστικά στην ηθική έννοια του προσώπου και

Ας στραφούμε στον ίδιο τον Kant, οι παρατηρήσεις του οποίου για την αξιοπρέπεια δεν φαίνονται πάντως να διατυπώθηκαν με αξιώσεις ορισμού της έννοιας του προσώπου ούτε ανάδειξής της ως ύπατης αρχής του ηθικού ή του δικαίου συστήματος, και ακόμη γότερο ενός ορισμού που να παρέχει και τα *κριτήρια υπαγωγής* μεμονωμένων περιπτώσεων στην οριζόμενη έννοια. Τα χωρία όπου μιλάει για αξιοπρέπεια στρέφονται όλα γύρω από τη βασική παρατήρησή του ότι πολλά πράγματα διαθέτουν αξία ή τιμή/τίμημα (Wert) αλλά μόνο ο άνθρωπος αξιοπρέπεια (Würde, μιά λέξη με πολλές συμπαραδηλώσεις, που θα μπορούσαμε ίσως να μεταφράσουμε ως το «αιδέσιμον», δηλαδή το άξιον ηθικού σεβασμού λόγω *του δικού του* ηθικού status και κύρους<sup>25</sup>). Ό,τι έχει αξία ή τιμή είναι αντικαταστατό, και μόνο ο άνθρωπος είναι αναντικατάστατος, υπό την έννοια ότι μόνο ο άνθρωπος γενικά, αλλά και ο κάθε άνθρωπος στην ατομικότητά του, αποτελεί αυτοσκοπό, επειδή είναι το μόνο από τα γνωστά σε εμάς όντα που διαθέτει το κύρος και την περιωπή του συννομοθέτη στο «βασιλείο των σκοπών» και συνεπώς έχει την ικανότητα να θέτει προς εαυτόν ηθικούς νόμους<sup>26</sup>. Η

---

αφήνω κατά μέρος το *πρόσθετο* ερώτημα αν η ηθική αυτή έννοια είναι είναι αυτοδικαίως και νομική, ερώτημα στο οποίο η καταφατική απάντηση, ακόμη και για κάποιον που υποστηρίζει ένα στενό σύνδεσμο δικαίου και ηθικής, δεν είναι επ' ουδενί αυτονόητη. Το κρίσιμο σημείο είναι ότι, από νομική άποψη, το πρόσωπο διαθέτει *νομικά δικαιώματα* και δεν μπορώ να φανταστώ, για παράδειγμα, ένα νομικό δικαίωμα του εμβρύου στη ζωή, αφού, αν τυχόν η κυοφορία για οποιονδήποτε λόγο δεν καταλήξει σε γέννηση ζώντος, δεν θα υπάρξει κανένας που, έστω μέσω αντιπροσώπου, να μπορεί να *αξιώσει νομικά* (δικαστικά) το σεβασμό του δικαιώματος αυτού – εκτός εάν δεχθούμε, προσφεύγοντας σε μιά μεταφορική χρήση του λόγου επ' ουδενί άμοιρη κινδύνων, ότι ο αντιπρόσωπος αυτός, για όλα συλλήβδην τα κυοφορούμενα «πρόσωπα», παρόντα και μέλλοντα, είναι η πολιτεία με τον μηχανισμό εξαναγκασμού. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι η ηθική σημασία του προσώπου δεν γεννά ορισμένα καθήκοντα του νομοθέτη, που όμως δεν είναι αναγκαίο να διαθέτουν την πλήρη εκείνη νομική βαρύτητα που θα διέθεταν αν αποτελούσαν την άλλη όψη νομικών δικαιωμάτων. Προς την ίδια κατεύθυνση βλ. Τάκη Κ. Βιδάλη, *Ζωή χωρίς πρόσωπο: Το Σύνταγμα και η χρήση του ανθρώπινου γενετικού υλικού* (Αθήνα-Κομοτηνή: Αντ. Ν. Σάκουλας), 1999, 63 επ., με περαιτέρω παραπομπές.

<sup>25</sup> Η λέξη «Würde» αποδίδει στα γερμανικά τη λατινική dignitas, που σημαίνει ταυτόχρονα τόσο την αξιότητα όσο και το (κατά κανόνα υψηλό) δημόσιο αξίωμα μαζί με τις αρμοδιότητες που απορρέουν από αυτό. Σε παραδοσιακές, ιεραρχικά διαρθρωμένες κοινωνίες η προσωπική αξία αλλά ταυτόχρονα και τα αξιώματα και οι αρμοδιότητες απονέμονται στα μέλη της κοινότητας ανάλογα με την κοινωνική τους θέση, το status τους, με την οποία είναι αλληλένδετα. Η επιλογή της ίδιας λέξης, αλλά βέβαια στο πλαίσιο της δικής του ηθικής και πολιτικής θεωρίας, είναι εκ μέρους του Kant απόλυτα ηθελημένη. Υπονοεί ότι, αντίθετα προς ό,τι δέχονταν οι παραδοσιακές κοινωνίες, το ηθικό και πολιτικό status των ανθρώπων είναι ένα και αδιαίρετο, ότι όλοι ανεξαιρέτως διαθέτουν, επειδή είναι άνθρωποι και μόνο, ίση αξιότητα ως φορείς ίσης αρμοδιότητας, και μάλιστα της αιδεσιμότητας όλων: εκείνης του νομοθέτη των ηθικών και πολιτικών νόμων που απευθύνονται προς τον ίδιο τους τον εαυτό.

<sup>26</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Akademie-Ausgabe) IV, 434-35: «Στο βασιλείο των σκοπών κάθε τι διαθέτει είτε αξία [τιμή, τίμημα] είτε αξιοπρέπεια. Ό,τι διαθέτει αξία, μπορεί στη θέση του να τοποθετηθεί κάτι άλλο, ως ισότιμο [ισάξιο]· ό,τι αντίθετα είναι υπεράνω οποιουδήποτε τιμήματος, και έτσι δεν επιδέχεται καμία ισοτιμία, αυτό διαθέτει αξιοπρέπεια». Και αμέσως μετά: «Ό,τι σχετίζεται με τις ανθρώπινες κλίσεις και ανάγκες, έχει αγοραία αξία[...] ό,τι όμως συνιστά την προϋπόθεση υπό την οποία και μόνο κάτι



αυτονομία και τίποτε άλλο παραμένει λοιπόν κατά τον Kant η βασική ηθική έννοια και αρχή, και η αξιοπρέπεια δεν είναι παρά ένας άλλος τρόπος να ονομάσουμε την αυτονομία του προσώπου ως το μόνο εγγενώς άξιο, το μόνο μη επιδεκτικό σταθμίσεων και συμψηφισμών ηθικό στοιχείο του ανθρώπου. Το ενδεχόμενο σύνθεσης μιάς έννοιας του προσώπου ορμώμενης από Καντιανές αρχές οφείλουμε λοιπόν, ξεκινώντας από τη σαφή εκ μέρους του ίδιου του Kant σύνδεση της αξιοπρέπειας και του προσώπου με την αυτονομία, να το επανεξετάσουμε υπό το φως και της σύγχρονης συζήτησης και υπό το πρίσμα του ερωτήματος αν η αρχή της αυτονομίας αρκεί ώστε να επιλύσει ηθικά ερωτήματα που στην πορεία του χρόνου απέκτησαν πολύ μεγαλύτερη ένταση.

Βέβαιο είναι πάντως ένα: ότι μία γνήσιας Καντιανής εμπνεύσεως θεωρία περί προσώπου, που να εμπλουτίζεται και από τα διδάγματα της σύγχρονης συζήτησης, δεν μπορεί να συμπλεύσει με μεταφυσικές αντιλήψεις περί «αντικειμενικής» αξίας ή αξιοπρέπειας του ανθρώπου ανεξάρτητες από ό,τι συγκροτεί ένα αυτόνομο σκεπτόμενο και δρων υποκείμενο<sup>27</sup>, ούτε πάλι με αναγωγιστικές-εμπειριοκρατικές αντιλήψεις που βλέπουν την ηθική διάσταση του προσώπου ως άμεση προέκταση του βιολογικά προσδιορισμένου γένους «άνθρωπος», αντιλήψεις από κοινού και εξ ίσου ξένες προς οποιοσδήποτε Καντιανές καταβολές. Οι πρώτες ανήκουν στη δογματική, προκριτική ηθική που ο Kant έχει καταδικάσει, παρομοιάζοντάς την προς τον (ηθικό) αυταρχισμό. Τις δεύτερες έχει ο ίδιος επίσης ρητά αποκρούσει, ακολουθώντας αταλάντευτα την κριτική θέση ότι η έννοια του προσώπου είναι υπερβατολογική, ενώ η εμπειρικά συγκροτούμενη παράσταση περί προσωπικής ταυτότητας είναι απλώς η εσωτερική καταγραφή της εν χρόνω συνέχειας του εγώ, η οποία όχι μόνο υπόκειται στους περιορισμούς κάθε εμπειρικής-επαγωγικής γνώσης αλλά και δεν οδηγεί σε κάτι επί πλέον και ηθικά αξιόλογο παρά μόνο στην εσωτερική παράσταση (όχι όμως και βέβαιη γνώση!) μιάς, στην πορεία της ζωής μας, αριθμητικής ισότητας προς τον εαυτό μας<sup>28</sup>. Εκείνο λοιπόν από το οποίο πρέπει να ξεκινήσουμε είναι ότι, με

---

μπορεί να αποτελεί σκοπό καθ' εαυτόν, δεν διαθέτει απλώς μία σχετική αξία, δηλαδή μία τιμή, αλλά μία εσωτερική αξία, δηλαδή αξιοπρέπεια. Η ηθικότητα είναι λοιπόν ακριβώς η προϋπόθεση υπό την οποία και μόνο ένα έλλογο ον δύναται να αποτελεί σκοπό καθ' εαυτόν, επειδή μόνο μέσω αυτής είναι δυνατό να αποτελέσει νομοθετούν μέλος στο βασίλειο των σκοπών». Η σύνδεση των αναλύσεων αυτών με την διατύπωση εκείνη της κατηγορικής προσταγής που είναι γνωστή ως «απαγόρευση της υποβάθμισης του ανθρώπου σε απλό μέσο» (Instrumentalisierungsverbot) είναι προφανής.

<sup>27</sup> Η συχνά ρητή, αλλά και φιλοσοφικά θολή επίκληση, εκ μέρους της κρατούσης ιδίως στη Γερμανία συνταγματικής θεωρίας και νομολογίας, της αξιοπρέπειας ως «αντικειμενικής αξίας» έχει φτάσει στο σημείο να χρησιμεύει ως επιχείρημα, Καντιανής δήθεν προελεύσεως, όχι υπέρ αλλά ακόμη και εναντίον της αυτονομίας! Βλ. επ' αυτού τη δικαιολογημένα οξεία κριτική του Ulfrid Neumann, «Die Menschenwürde als Menschenbürde – oder wie man ein Recht gegen den Berechtigten wendet», στον τόμο Matthias Kettner (ed.), *Biomedizin und Menschenwürde*, 42 επ.

<sup>28</sup> Τις διαφορές μιάς υπερβατολογικής σύλληψης του προσώπου, την οποία υποστηρίζει, από μία απλώς εμπειρική αντίληψη, την οποία αποκρούει επειδή απλώς θα μετέτρεπε το γινώσκον υποκείμενο σε ένα αντικείμενο της εμπειρίας όπως και όλα τα

Καντιανές αφετηρίες, δεν μπορούμε άνευ ετέρου να υποστηρίξουμε καμία από τις εξής δύο θέσεις: ούτε ότι ανθρώπινο πρόσωπο και αξιοπρέπεια αρχίζουν αυτοδικαίως με τη σύλληψη ούτε ότι αρχίζουν αργότερα, δηλαδή από το εμπειρικά προσδιορισμένο χρονικό εκείνο σημείο της κύησης όπου βιολογικά αναπτύσσονται κάποιες ικανότητες που θα επιτρέψουν εν καιρώ, μαζί με άλλες, το πράττειν υπό συνθήκες αυτοσυνειδησίας και αναστοχασμού (π.χ. αίσθηση του πόνου, μνήμη κ.ο.κ.).

Η απορία στην οποία μας αφήνει έτσι ο Kant μπορεί όμως ίσως να ξεπεραστεί αν επιτρέψουμε στον εαυτό μας να προσφύγει σε μιά αναλογία. Σε σχέση με τους υπερβατολογικούς όρους της δυνατότητας εμπειρικής γνώσης γνωρίζουμε ότι τον Kant απασχόλησε έντονα το πρόβλημα της εφαρμογής τους, της ικανότητάς τους δηλαδή να προσαρμόζονται προς τα δεδομένα της εμπειρίας ώστε να τα οργανώνουν σε βέβαιη γνώση και ότι γι' αυτό ακριβώς παρενέβαλε τη διδασκαλία περί του σχήματος, δηλαδή μιάς κατασκευαστικής μεθόδου που μεσολαβεί μεταξύ των καθαρών μορφών της διάνοιας αφ' ενός και της εμπειρίας αφ' ετέρου (π.χ. το σχήμα του τετραγώνου, ως γενική διαδικασία κατασκευής τετραγώνων, διευκολύνει την εφαρμογή της καθαρής μορφής του τετραγώνου σε μεμονωμένα, πραγματικά τετράγωνα). Παρ' ότι η διδασκαλία αυτή δεν αφορά ειμή τον θεωρητικό λόγο και δεν θα μπορούσε να έχει εφαρμογή και στον πρακτικό λόγο, ηθικό και πολιτικονομικό, μπορούμε στο θέμα μας να σκεφθούμε μιά αναλογία: ότι μεταξύ της υπερβατολογικής έννοιας του προσώπου και των μεμονωμένων, ατομικά προσδιορισμένων *homines phaenomena* μεσολαβεί, προκειμένου να εφαρμοστεί το ηθικό περιεχόμενο της αξιοπρέπειας ως αξίωσης σεβασμού της αυτονομίας, κάτι αντίστοιχο προς το σχήμα, η *ανθρώπινη εικόνα*<sup>29</sup>. Σε ήδη γεννημένους ανθρώπους μάς φαίνεται

---

άλλα, του οποίου η γνώση θα προϋπέθετε τον εαυτό της, έχει εκθέσει ο Kant ήδη από την πρώτη έκδοση της *Κριτικής του καθαρού λόγου* στο μέρος περί υπερβατολογικής διαλεκτικής και ειδικότερα σ' αυτό που αποκαλεί τρίτο παραλογισμό του καθαρού λόγου (*KrV*, A 361 επ.). Και στην *Μεταφυσική των ηθών* τονίζει: «Πρόσωπο είναι εκείνο το υποκείμενο, του οποίου οι πράξεις είναι επιδεκτικές καταλογισμού. Η ηθική προσωπικότητα δεν είναι λοιπόν τίποτε άλλο παρά η ελευθερία ενός έλλογου όντος υποκειμένου σε ηθικούς νόμους (ενώ η ψυχολογική [προσωπικότητα είναι] απλώς η ικανότητα να συνειδητοποιεί κανείς την ταυτότητα του εαυτού του στις διάφορες καταστάσεις της ύπαρξής του)· πράγμα από το οποίο έπεται ότι ένα πρόσωπο δεν υπόκειται σε άλλους νόμους από εκείνους, τους οποίους θέτει το ίδιο (είτε μόνο του είτε έστω μαζί με άλλους) στον εαυτό του» (*MdS*, Akad.-Ausg. VI, 223).

<sup>29</sup> Ο Gerhard Luf, *ibid.*, επισημαίνει εύστοχα τη μέριμνα του Kant για την εφαρμογή των αρχών του πρακτικού λόγου στην εμπειρική πραγματικότητα και ότι εδώ ακριβώς βρίσκεται το κλειδί για την κατανόηση των σχέσεων δικαίου και ηθικής. Επικαλείται επίσης επιτυχώς τις αναλύσεις του Kant στην *Κριτική της δύναμης της κρίσης* περί «τυπολογίας της κριτικής ικανότητας» και την επισήμανσή του ότι στο πεδίο του πρακτικού λόγου η μεσολάβηση μεταξύ του λόγου και της εμπειρίας γίνεται όχι μέσω σχημάτων (ή «τύπων») αλλά με αναλογίες και συμβολισμούς. Την Καντιανή αποστροφή περί του γενικού νόμου ως υποκαταστάτου του σχήματος ερμηνεύει ωστόσο κατά τρόπο που να ωθεί στα άκρα τον Καντιανό φορμαλισμό (με τις συνέπειες ως προς τη δικαϊκή προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που προαναφέραμε ανωτ. στη σημ. 23). Το σχετικό χωρίο από την *Κριτική του πρακτικού λόγου*, το οποίο επικαλείται (*KrV*, Analytik, 2. Hauptstück, A 120 επ.), θα έκλινα προς το να το ερμηνεύσω ως αναφερόμενο όχι στην καθολική μορφή

αδιανόητο να εξαρτήσουμε τον οφειλόμενο προς αυτούς σεβασμό από το αν είναι πράγματι σε θέση να δρουν αυτόνομα, διότι ακόμη και σε άτομα που πάσχουν από ανήκεστες δυσπλασίες και σωματικές ή πνευματικές αναπηρίες εντελώς απαξιωτικές της ζωής τους, και ματαιωτικές της ικανότητας να αποφασίζουν και να πράττουν το οτιδήποτε, αναγνωρίζουμε την ανθρώπινη ιδιότητα, σεβόμενοι στο πρόσωπό τους την έστω και σοβαρά αλλοιωμένη ανθρώπινη μορφή<sup>30</sup>. Ίσως δεν θα ήταν εντελώς ξένο προς Καντιανές ιδέες το να σκεφθούμε κάτι ανάλογο για τα ανθρώπινα έμβρυα<sup>31</sup>, παρά το ότι στον ίδιο τον Kant δεν απαντά ο παραμικρός υπαινιγμός αυτής της αναλογίας. Στοιχειώδη ανθρώπινη μορφή δεν διαθέτει ακόμη το κυοφορούμενο π.χ. των 6 εβδομάδων, ενώ ασφαλώς τη διαθέτει το κυοφορούμενο των 6 μηνών. Τα όρια είναι οπωσδήποτε ρευστά<sup>32</sup> και δεν υπάρχει σαφής *terminus post quem*. Το ζήτημα δεν είναι όμως εμπειρικό αλλά μάλλον, όπως και ο ίδιος ο Kant θα δεχόταν, συμβολικό, με όχι εντελώς δυσδιάκριτες ηθικές προεκτάσεις σε ένα πεδίο ούτως ή άλλως διάσπαρτο από ηθικά διλήμματα

---

της κατηγορικής προσταγής, η οποία έτσι θα γινόταν μεσολαβητής της εφαρμογής του εαυτού της, αλλά μάλλον στη γενικότητα της μορφής των υποδεέστερων και πίο εξειδικευμένων πρακτικών (και δικαϊκών!) κανόνων που συνάγονται από τις καθολικές αρχές που είναι άμεσες προεκτάσεις της – μιά διάκριση παράλληλη προς αυτήν που έγινε επίκαιρη στη σήμερα πολυσυζητημένη στη μεθοδολογία του δικαίου αντιδιαστολή μεταξύ αρχών (*principles*) και κανόνων (*rules*): η γενική μορφή των συναγόμενων επί μέρους κανόνων και όχι η καθολικότητα της ισχύος των κατηγορικών ηθικών αρχών είναι εκείνο που μεσολαβεί ανάμεσα στις επιταγές του πρακτικού λόγου και την εμπειρική πραγματικότητα στην οποία ζουν και την οποία αντιμετωπίζουν κάθε φορά οι εξατομικευμένοι δρώντες.

<sup>30</sup> Το ρωμαϊκό δίκαιο ήταν στο ζήτημα ίσως πίο αυστηρό και σκληρό. Απαιτούσε, προκειμένου να υπάρχει η ιδιότητα του προσώπου, το παιδί που γεννήθηκε να μην έχει εξωτερική μορφή *contra formam humani generis*, εφόσον, κατά τη διατύπωση των *Βασιλικών*, «ουκ εισί παιδες οι παρά τήν φύσιν τικτόμενοι τεράστιοι» (46, 1, 11).

<sup>31</sup> Είμαι της γνώμης ότι δεν ισχύουν ακριβώς τα ίδια και ως προς το τέρμα της ζωής, όπου έχουμε ενώπιόν μας όχι απλώς μιά ανθρώπινη εικόνα αλλά ένα ανθρώπινο υποκείμενο με μακρά προσωπική ιστορία.

<sup>32</sup> Τη βαθμιαία διαμόρφωση των βιολογικών και λοιπών προϋποθέσεων ώστε κάποιος να γίνει πρόσωπο υπό την ηθική σημασία του όρου υποστηρίζει επίσης εύγλωττα ο (μη Καντιανός) Robert Lane, “Why I Was Never a Zygote”, *The Southern Journal of Philosophy* 41 (2003), 63 επ.