

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ Η ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΤΗ ΒΙΟΗΘΙΚΗ

Σταυρούλα Τσινόρεμα
Καθηγήτρια Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης

Κομβική ιδέα στην ηθική θεώρηση και τον χαρακτηρισμό των ηθικών μας σχέσεων αποτελεί το πρόσωπο. Δηλώνει εκείνο το ον που έχει ηθική αξία και αξίζει σεβασμό. Η έννοια του προσώπου είναι συνυφασμένη με εκείνη της προσωπικότητας. Εάν το πρόσωπο θεωρηθεί πως σηματοδοτεί την αφηρημένη σύλληψη του πράττοντος υποκειμένου το οποίο, ως φορέας ηθικού αυτοπροσδιορισμού, φέρει υποχρεώσεις και δικαιώματα, η προσωπικότητα παραπέμπει στη συγκεκριμένη οντότητα κάθε ανθρώπινου υποκειμένου το οποίο έχει τα παραπάνω χαρακτηριστικά. Από ηθική (και νομική) σκοπιά, κάθε πράκτορ υποκείμενο έχει προσωπικότητα, η ελεύθερη ανάπτυξη της οποίας πρέπει να προστατεύεται.

Η έννοια του προσώπου έχει βαρύνουσα σημασία στην νεότερη ηθική φιλοσοφία, ιδιαίτερωσ δε στη σύγχρονη βιοηθική. Με την ραγδαία ανάπτυξη των βιοεπιστημών και της βιοτεχνολογίας, καθώς διευρύνονται οι δυνατότητες παρέμβασής μας στην ανθρώπινη φύση, εγείρονται ερωτήματα γύρω από τα ηθικά όρια αυτών

των παρεμβάσεων, από τη σκοπιά του σεβασμού της αξίας του προσώπου, των ελευθεριών και δικαιωμάτων που συνδέουμε με την προσωπικότητα. Τίθενται εννοιολογικά, επιστημολογικά και κανονιστικά ερωτήματα γύρω από το τι είναι το πρόσωπο, πώς συνδέεται με το βιολογικό ον άνθρωπος, πότε αρχίζει και πότε τελειώνει η ανθρώπινη ζωή, και πώς η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα επηρεάζει τις ηθικές αξιολογήσεις μας και γιατί. Υπάρχουν σήμερα έντονες συζητήσεις στην κλινική και περιβαλλοντική βιοηθική σχετικά με τον χαρακτήρα και την υπεράσπιση της συσχέτισης μεταξύ βιολογικής υπόστασης, προσωπικότητας και ηθικής ιδιότητας. Ορισμένοι αξιώνουν την αποκοπή κανονιστικών εννοιών, όπως ο σεβασμός, η ηθική μέριμνα ή τα δικαιώματα, από την ιστορική σύνδεσή τους με τις κατηγορίες του προσώπου και της προσωπικότητας, ώστε να συμπεριλάβουν έμβια όντα που δεν είναι πρόσωπα, ακόμα και αφηρημένα χαρακτηριστικά του φυσικού κόσμου, όπως τα είδη ή η βιοποικιλότητα.

Επιστημολογικά και κανονιστικά ερωτήματα συμπλέκονται με πρακτικά ζητήματα γύρω από το εύρος εφαρμογής της έννοιας. Αφορούν αποφάσεις στα «άκρα» της ανθρώπινης ζωής, στο πολύ πρώιμο στάδιο της γένεσης και το έσχατο στάδιο του τέλους της. Ερωτήματα περί του θεμιτού των αμβλώσεων ή ορισμένων νέων πρακτικών που καθίστανται εφικτές μέσω της χρήσης των τεχνολογιών της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής (ΥΑ), όπως ο προγεννητικός βιοϊατρικός έλεγχος και η προεμφυτευτική επιλογή εμβρύων, οι γονιδιακές επεμβάσεις, ή η χρήση εμβρύων για ερευνητικούς σκοπούς, συνδέονται με το κανονιστικό ζήτημα κατά πόσον θίγονται ή όχι ανθρώπινα πρόσωπα, κατά πόσον ο οφειλόμενος σεβασμός και η προστασία προς τα πρόσωπα περιλαμβάνει μέλλοντα πρόσωπα ή δυνάμει πρόσωπα, κοκ.

Δραματικά ηθικά διλήμματα εγείρονται επίσης σε σχέση με αποφάσεις που αφορούν το τέλος της ζωής του προσώπου. Ειδι-

κά, με την ανάπτυξη νέων ιατρικών τεχνολογιών, οι οποίες προσφέρουν τη δυνατότητα τεχνητής παράτασης βασικών βιολογικών λειτουργιών του οργανισμού με μηχανικά μέσα ακόμα και χωρίς προσδοκία ιατρικού οφέλους, τίθενται επιτακτικά ερωτήματα σχετικά με την αφαίρεση και τη διατήρηση της ανθρώπινης ζωής, τη βασική αρχή η οποία επιτρέπει ή απαγορεύει σε κάποιον να αφαιρέσει μια ζωή (δική του ή κάποιου άλλου): ποια οφείλει να είναι η μεταχείριση ατόμων που έχουν απολέσει στοιχειώδεις ικανότητες για κάθε δραστηριότητα ακόμα και την αίσθηση κάθε εμπειρίας, και άρα δύσκολα μπορεί να τους αποδοθεί η ιδιότητα της αυτουργίας ακόμα και υποκειμενικότητα, γνωρίσματα τα οποία συνδέουμε με το ανθρώπινο πρόσωπο.

I. Πρόσωπο, προσωπική ταυτότητα, συνείδηση

Το πρόσωπο αποτελεί βασική κατηγορία του ηθικού και νομικού λόγου. Σημαίνει ον με ηθική υπόσταση, εξαιτίας της οποίας είναι φορέας υποχρεώσεων και δικαιωμάτων. Υπόβαθρο αυτού του χαρακτηρισμού είναι ορισμένες ικανότητες που διαθέτει. Το πρόσωπο έχει αίσθηση εαυτού, εννόηση του παρελθόντος και του μέλλοντος, είναι φορέας αξιών και αρχών, προβαίνει σε επιλογές για τις οποίες μπορεί να λογοδοτεί, διαμορφώνει σχέδια για την πορεία του βίου του. Το πρόσωπο είναι εκείνο το ον το οποίο δύναται να έχει αυτές τις ικανότητες, όσο κι αν στην πράξη μπορεί να τις διαθέτει εν μέρει, ή και να τις έχει απολέσει περιστασιακά ή ακόμα και δια παντός (όπως είναι περιπτώσεις ατόμων σε μόνιμη κωματώδη κατάσταση).

Εντός της νεότερης φιλοσοφίας, διαμορφώνονται, από τον 17ο αιώνα και εξής, δυο μεγάλες παραδόσεις που θεματοποιούν την υπό εξέταση έννοια σε δυο διαφορετικά σχήματα σκέψης. Η μια

έχει ως επίκεντρο την επιστημονική εξήγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ενώ η άλλη έχει ως σημείο εκκίνησης τις κοινές πρακτικές μέριμνες του ανθρώπινου βίου και θέτει αυτοτελώς τον καλονιστικό προβληματισμό πώς οφείλουμε να πράττουμε και να ζούμε. Η πρώτη παράδοση έχει τις ρίζες της στις επιστημολογικές αναζητήσεις του 17ου αιώνα, στο πλαίσιο ενός εγχειρήματος θεμελίωσης μιας φιλοσοφίας του υποκειμένου. Εντός αυτής, το πρόσωπο εκλαμβάνεται ως ον με συνείδηση, ενώ η συνείδηση κατανοείται ως η δύναμη της διαμόρφωσης παραστάσεων των πραγμάτων. Η συνείδηση εξασφαλίζει τη διαφάνεια των γνωστικών περιεχομένων, η δε συνειδησιακή διαφάνεια προσπορίζει τη βέβαιη γνώση, η οποία με τη σειρά της εγγυάται την αλήθεια. Η συνείδηση εξασφαλίζει τη συνέχεια του υποκειμένου στον χρόνο και έτσι εγγυάται την προσωπική ταυτότητα. Σύρει επίσης το όριο ανάμεσα στα πρόσωπα και τα υπόλοιπα ζώα.

Ο Descartes¹ αποτελεί εμβληματικό εκπρόσωπο αυτής της παράδοσης, ο οποίος εντάσσει την κατανόηση της ενσυνείδητης υποκειμενικότητας στην προβληματική της υπόστασης (substantia). Διατυπώνει μια μεταφυσική διστακτική εκδοχή, η οποία συνδέει τη συνείδηση με μια οντολογική σταθερά (res cogitans), και σύμφωνα με την οποία η προσωπική ταυτότητα οφείλεται στη συνέχεια αυτής της υπόστασης μέσα στον χρόνο. Το πρόσωπο αποτελεί οντότητα ουσιαστικά μη εξαρτημένη από εμπειρικά δεδομένα. Είναι πρωτίστως παράγωγο του αυτοσυνείδητου, γνωρίζοντος ή πράττοντος Εγώ.

Η καρτεσιανή προσέγγιση όμως εμπλέκεται σε ανυπέροβλητα μεταφυσικά, γνωσιοθεωρητικά και μεθοδολογικά προβλήματα. Γεννά το παράδοξο του σκεπτικισμού για την ύπαρξη άλλων συ-

1. Βλ. R. DESCARTES, *Meditations on First Philosophy (Meditationes de prima philosophia*, 1641/1642), George Heffernan (μτφ., με λατινικό πρωτότυπο), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.

νειδήσεων, προβλήματα σύνδεσης της συνείδησης και της εμπειρίας του υποκειμένου, της σχέσης μεταξύ υποκειμενικού νου και κόσμου. Προκαλεί το ερώτημα πώς, εάν υφίσταται κάποια καθαρή νοητική και αυτοσυνείδητη υπόσταση (*res cogitans*), αυτή μπορεί να σχετίζεται με την υλική υπόσταση (*res extensa*, σώμα), καθώς και με ποιο τρόπο μπορεί η ύπαρξή της να κάνει διαφορά στα πρακτικά προβλήματα και τις ηθικές μέριμνες του βίου μας. Πώς η οντολογική εξήγηση μπορεί να συνδέεται επαρκώς με την κανονιστική ηθική θεωρία;

Μια δεύτερη εκδοχή εντός της ίδιας παράδοσης αναδύεται ως απάντηση στα προβλήματα που κληροδοτεί η καρτεσιανή μεταφυσική. Είναι αντι-ουσιολογική και εμπειριοκρατική. Ο εμπειρισμός συνδέει την ιδιότητα του προσώπου με εμπειρικά-ψυχολογικά δεδομένα γύρω από το ανθρώπινο ον. Ορόσημο αποτελούν οι αναλύσεις του John Locke, ο οποίος θέτει τις βάσεις για την ενσωμάτωση της ανακλαστικής συνείδησης εντός της θεωρίας της προσωπικής ταυτότητας, καθώς αποσυνδέει ταυτοχρόνως τη συνείδηση από την οντολογική υποστασιακή αντίληψη. Αντιδιαστέλλει το πρόσωπο προς τον άνθρωπο ως ζωντανό ον, και ελλαμβάνει το πρώτο ως το ευφρές σκεπτόμενο ον το οποίο μπορεί να έχει συνείδηση του εαυτού του ως το ίδιο σκεπτόμενο ον σε διαφορετικούς χρόνους και τόπους.

Η συνειδησιακή συνέχεια αποδίδεται σχεσιακά. Ένα πρόσωπο Y σε χρόνο X_2 είναι ταυτόσημο με ένα πρόσωπο X σε χρόνο X_1 , εάν και μόνον εάν η συνείδηση του Y «μπορεί να επεκταθεί προς τα πίσω»² στο X , πράγμα που σημαίνει ότι ο Y θυμάται τις σκέψεις και τις εμπειρίες του X . Η ταυτότητα μεταξύ δυο προσωπικών σταδίων διατηρείται στη βάση μιας ψυχολογικής σχέσης μεταξύ τους, και

2. J. LOCKE, “Of Identity and Diversity,” στο *Essay Concerning Human Understanding* (1694 2η έκδ.), Book II, ch. XXVII, ανατύπωση στο JOHN PERRY (ed.), *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, 1975, pp. 33-52 (39).

όχι στη βάση του γεγονότος ότι συνίστανται σε μια και την αυτήν υπόσταση, όπως θα υποστήριζε ένας καρτεσιανός. Η συνειδησιακή συνέχεια στον χρόνο αποτελεί όρο της προσωπικής ταυτότητας και η τελευταία όρο της ηθικής ευθύνης.

Ο Locke αποκαλεί το «πρόσωπο» έναν «δικαιονικό όρο», που «οικειοποιείται πράξεις και την αξία τους· και έτσι ανήκει μόνο σε ευνή πράττοντα υποκείμενα ικανά να υπόκεινται σε νόμο και να νιώθουν ευτυχία και δυστυχία»³. Η σχέση προσωπικής ταυτότητας είναι στην πραγματικότητα μια σχέση λογοδοσίας. Αυτό που καθιστά ένα άτομο Y σε χρόνο X_2 το ίδιο πρόσωπο με το X σε χρόνο X_1 είναι ακριβώς αυτό που καθιστά τον Y υπόλογο, δηλ. ηθικά υπεύθυνο, για τις πράξεις του X . Κάποιος είναι υπεύθυνος μόνο για τις δικές του πράξεις, και δεν μπορεί να καταλογιστεί για τις πράξεις κάποιου άλλου (εξαιρώντας παράγοντες που αδρανοποιούν την ευθύνη, όπως η νάρκωση ή η πλύση εγκεφάλου). Η ανάληψη ευθύνης είναι αυτή που συνδέει την προσωπική ταυτότητα και την ηθική, καθώς κάποιος κρίνεται υπόλογος μόνο για εκείνες τις πράξεις που έχουν επιτελεσθεί από ένα εγώ μέχρι το οποίο «εκτείνεται» η παρούσα συνειδησή του. Με άλλα λόγια, είναι ηθικά υπεύθυνος μόνον για εκείνες τις πράξεις τις οποίες θυμάται να επιτέλεσε. Αυτό που έχει σημασία είναι η ψυχολογική σχέση ταυτότητας, η οποία ενοποιεί χρονικά διαφορετικά προσωπικά στάδια μέσω της συνειδησης. Η μνήμη παρέχει το κριτήριο της ταυτότητας.

Προκύπτουν όμως επιστημολογικά προβλήματα. Όπως επισήμαναν πολύ νωρίς αντίπαλοι του Locke, όπως ο Joseph Butler⁴, η μνήμη δεν μπορεί να αποτελέσει συστατικό χαρακτηριστικό της ταυτότητας, καθώς η ενάσκησή της προϋποθέτει την προσωπική

3. LOCKE, *op. cit.*, pp. 50-51.

4. J. BUTLER, “Of Personal Identity” στο *The Analogy of Religion*, 1736, αναδημ. στο Perry, *op. cit.*, pp. 99-105 (100).

ταυτότητα. Δεν μπορεί, λοιπόν, να την ορίσει. Συγκεκριμένα, μπορώ να θυμάμαι μεν μόνο τις δικές μου εμπειρίες, αλλά δεν είναι η ανάμνηση κάποιας εμπειρίας που την καθιστά δική μου. Αντιθέτως την ανακαλώ στη μνήμη μου μόνο και μόνο επειδή είναι δική μου. Η μνήμη μπορεί να αποκαλύψει την ταυτότητά μου με κάποιο υποκείμενο εμπειρίας στο παρελθόν, αλλά δεν είναι αυτή που καθιστά εκείνο το υποκείμενο δικό μου εαυτό.

Άλλωστε, η προσωπική ταυτότητα μπορεί να διατηρείται ακόμα και μετά την απώλεια μνήμης. Κάποιες πράξεις μπορεί να είναι δικές μου ακόμα κι αν δεν θυμάμαι πως τις έκανα - πιθανόν επειδή ήμουν υπό την επήρεια μέθης, κατάθλιψης ή άλλου ψυχικού καταναγκασμού. Αντιστρόφως, εάν κάποιου άλλου ατόμου η ανάμνηση ότι έκανε κάτι ηθικά απαράδεκτο εμφυτευόταν στον εγκέφαλό μου (έτσι ώστε να είχα «ανάμνηση» της πράξης του άλλου προσώπου), αυτή και μόνον η ανάμνηση δεν θα μπορούσε να συγκροτήσει κριτήριο ότι η πράξη ήταν δική μου ώστε να μου αποδοθεί ευθύνη· ή ότι, κατά κάποιο μυστηριώδη τρόπο, θα ήμουν ταυτόσημη με το πρόσωπο που έκανε εκείνη την πράξη. Η μνήμη δεν είναι ούτε αναγκαία ούτε επαρκής συνθήκη για την απόδοση μιας πράξης και άρα της ευθύνης που απορρέει από την ανάληψη της επιτέλεσής της⁵.

Στο σύγχρονο φιλοσοφικό τοπίο, την πλέον συζητημένη εκδοχή μιας νεο-λοικιανής σχεσιακής προσέγγισης έχει προτείνει ο Derek Parfit. Ως κριτήριο για την απόδοση προσωπικής ταυτότητας στον χρόνο εκλαμβάνει την ψυχολογική συσχέτιση και/ή την ψυχολογική συνέχεια. Η συσχέτιση λαμβάνει χώρα όταν ένα ψυχολογικό συμβάν σε έναν συγκεκριμένο χρόνο συνδέεται αιτιακά, με τον κατάλληλο τρόπο, με ένα ψυχολογικό συμβάν σε προγενέστερο χρόνο (Σχέση-σ). Η θέση του είναι αναγωγιστική, κατά το ότι η

5. Βλ. M. SCHEHTMAN, "Personal Identity and the Past", *Philosophy and Psychiatry*, 2005, 12: 9-22.

ύπαρξη ενός προσώπου ειλαμβάνεται πως «συνίσταται στην ύπαρξη ενός εγκειφάλου και ενός σώματος, και στην ύπαρξη μιας σειράς αλληλένδετων φυσικών και νοητικών συμβάντων»⁶.

Μια κρίσιμη υποδήλωση της θέσης του Parfit είναι ότι η προσωπική ταυτότητα δεν είναι πάντοτε καθορισμένη· δεν υφίσταται ένα συνεχές υποκείμενο εμπειριών. Η Σχέση-σ δεν εγκαθιδρύει καμιά ειδική σύνδεση μεταξύ του εαυτού μου και του υποκειμένου εμπειριών που θα καταλάβει το σώμα μου στο μέλλον. Επομένως, μπορεί να υπάρξουν αλλαγές στις απόψεις μας για το ηθικά αξιόλογο κάθε φορά που αυτές οι απόψεις εξαρτώνται από την προσωπική ταυτότητα κάποιου. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με το σχήμα του, η ψυχολογική συσχέτιση και η συνέχεια μεταξύ διαφορετικών σταδίων στη ζωή ενός προσώπου μπορεί να ελαττωθεί, και αυτή η ελάττωση μπορεί να μειώσει τη δύναμη των πρακτικών δεσμεύσεων του ή της ηθικής ευθύνης του. Στην περίπτωση μεγάλων ψυχολογικών αλλαγών μεταξύ του προγενέστερου και του μεταγενέστερου εαυτού ενός ανοϊκού ατόμου, πχ., μπορούμε να πούμε πως πρόκειται για δυο διαφορετικά πρόσωπα. Άρα οι αποφάσεις του πρώτου, όπως μπορεί να εκφράζονται μέσω προγενέστερων οδηγιών ή διαθηκών ζωής, δεν μπορούν να θεωρηθούν δεσμευτικές για το τι πρέπει να συμβεί σε ένα άτομο που δεν μπορεί πλέον να αποφασίσει για τον εαυτό του. Όμως η κατανόηση της υποκειμενικότητας με όρους ψυχολογικής συνέχειας του εγώ προσορούει σε επιστημολογικές δυσκολίες αντίστοιχες με εκείνες της λοιπιανής προβληματικής. Η σύνδεση του υποκειμένου ψυχολογικών εμπειριών με την ηθική παραμένει πρόβλημα και για τη θεώρηση του Parfit⁷.

6. DEREK PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 211, 216-217.

7. Για μια ενδελεχή κριτική, βλ. C. KORSGAARD, “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, *Philosophy and Public Affairs*, 1989, 18/2: 101-132· επίσης S. SCHEFFLER, “Eth-

Στο πλαίσιο της ίδιας επιστημολογικής παράδοσης, ορισμένα σύγχρονα εγχειρήματα, εμπνεόμενα από τις εξελίξεις στη γενετική και τη νέα βιολογία, προτείνουν το βιολογικό κριτήριο ως καθοριστικό για την προσωπική ταυτότητα. Πρόκειται στην πραγματικότητα για επαναφορά της (καρτεσιανής) προβληματικής της υπόστασης, την οποία όμως τα νέα αυτά εγχειρήματα επιχειρούν να θέσουν με ανανεωμένους, επιστημονικούς, και όχι μεταφυσικούς όρους. Σύμφωνα με το βιολογικό κριτήριο, εάν X είναι ένα πρόσωπο που υπάρχει σε χρόνο X_1 και Y ένα πρόσωπο που υπάρχει σε κάποιο άλλο χρόνο X_2 , τότε X ταυτίζεται με Y , εάν και μόνον εάν ο βιολογικός οργανισμός του Y είναι συνεχής με τον βιολογικό οργανισμό του X ⁸. Κυριολεκτικά μιλώντας, πρόκειται για μια συζήτηση περί της ανθρώπινης παρά της προσωπικής ταυτότητας. Όμως και αυτές οι προσεγγίσεις αντιμετωπίζουν το πρόβλημα πώς μπορεί να συνδέεται η εξήγηση της βιολογικής υπόστασης του ανθρώπου με την ηθική κατηγορηση, πώς η βιολογική εξήγηση μπορεί να έχει συνέπειες για την κανονιστική ηθική θεωρία.

Συμπερασματικά, οι εμπειριοκρατικές-φυσιοκρατικές προσεγγίσεις του προσώπου, κλασιές και σύγχρονες, δυσκολεύονται να εξηγήσουν πώς οι ηθικοί χαρακτηρισμοί στους οποίους προβαίνουμε προκύπτουν (και πρέπει να προκύπτουν) από βιολογικά ή/και ψυχολογικά γεγονότα· πώς σχετίζεται η συνείδηση με γεγονότα γύρω από εγκεφαλικές λειτουργίες, και ποιές οι κανονιστικές συνέπειες μια τέτοιας συσχέτισης· πότε ακριβώς αρχίζει να υπάρχει ίχνος προσωπικής ταυτότητας, και πώς κάνει διαφορά στις πρακτικές αξιολογήσεις μας. Ούτε η μεταφυσική ούτε η ψυχολογία ή η

ics, Personal Identity, and Ideals of the Person”, *Canadian Journal of Philosophy*, 1982, 12: 229-246.

8. Βλ. E. T. OLSON, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1997· D. DeGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

βιολογία μπορούν να αποτελέσουν από μόνες τους την κανονιστική βάση για τις ηθικές αποδόσεις.

II. Το πρόσωπο στην κανονιστική προβληματική της πράξης

Αυτουργία και εμπειρία

Η δεύτερη μεγάλη παράδοση εντός της νεότερης φιλοσοφίας, η οποία αναφέρθηκε στην αρχή, εκκινεί από την προβληματική της πράξης, από την ίδια την πρακτική σκοπιά. Δεν επιδιώκει την επιστημονική εξήγηση της συμπεριφοράς, αλλά υπογραμμίζει την αναστοχαστική σκοπιά του πράττοντος υποκειμένου. Επιχειρεί να εξαγάγει συμπεράσματα μέσα από την ανάλυση των δομικών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης πράξης ή των συνεπειών της. Σταθμό για τη γένεση της νεοτερικής έννοιας του προσώπου ως ηθικο-πρακτικής (και όχι μεταφυσικής ή ψυχολογικής) έννοιας αποτελούν οι αναλύσεις του διαφωτιστή φιλοσόφου του 18^{ου} αιώνα Immanuel Kant. Ο τελευταίος συναρτά την έννοια του προσώπου με την προβληματική της αυτουργίας, της ελευθερίας και της έλλογης αναστοχαστικής ικανότητας, και επιχειρεί να αναδείξει τις υποδηλώσεις αυτής της συσχέτισης όσον αφορά την κατανόηση των ηθικών μας σχέσεων. Μια διαφορετική προσέγγιση της πράξης, εντός της κανονιστικής προβληματικής, δίνει έμφαση όχι στα δομικά χαρακτηριστικά της αλλά τις συνέπειές της. Έχει συνδεθεί με τα ονόματα των Jeremy Bentham και John Stuart Mill⁹.

9. Βλ. J. S. MILL and J. BENTHAM, *Utilitarianism and Other Essays*, editor & introduction Alan Ryan, London, Penguin Classics, 1987.

Οι δυο μεγάλες κατευθύνσεις που ιδρύουν ο Kant, από το ένα μέρος, και οι Bentham και Mill, από το άλλο, διαφοροποιούνται μεταξύ τους αναλόγως της έμφασης που δίνουν σε μια από τις δυο συστατικές διαστάσεις της έννοιας του προσώπου, μιας ενεργητικής και μιας παθητικής. Το πρόσωπο είναι ταυτοχρόνως δρων υποκείμενο και υποκείμενο εμπειριών. Είναι φορέας πράξεων όσο και αποδέκτης πράξεων άλλων. Οι δυο αυτές διαστάσεις αφενός αλληλοσυμπληρώνονται, καθώς αποδίδουν πώς τα ανθρώπινα όντα πρέπει να αντιμετωπίζονται και αφετέρου πώς πρέπει να πράττουν. Εντός της κανονιστικής ηθικής θεωρίας της νεότερης φιλοσοφίας, η διαφορετική έμφαση σε αυτές τις δυο διαστάσεις έχει διαμορφώσει δυο μεγάλα ρεύματα σκέψης: τον καντιανισμό, ο οποίος υπογραμμίζει την αυτουργία και εστιάζει στο τι πράττουν τα υποκείμενα και τον ωφελιμισμό, ο οποίος υπογραμμίζει την παθητική πλευρά της φύσης μας και την ικανότητα των υποκειμένων να αισθανόμαστε ευχαρίστηση (και πόνο) με βάση αυτό που τους συμβαίνει.

Ο ωφελιμισμός αποτελεί μεν ρεύμα του 19^{ου} αιώνα, αλλά αντλεί στοιχεία από την κλασική εμπειριοκρατική παράδοση του Locke και του Hume και αντιμετωπίζει την πράξη πρωτίστως ως μια μορφή εμπειρίας. Ασφαλώς οι ίδιοι οι οπαδοί του θα ισχυρίζονταν πως η θεωρία τους λαμβάνει υπόψη τη σημασία της πράξης και της αυτουργίας. Ο John Stuart Mill¹⁰, συγκεκριμένα, έχει emphatically υποστηρίξει πως τα πρόσωπα πρέπει να αφήνονται ανεμπόδιστα να λαμβάνουν τις δικές τους αποφάσεις, καθώς η ανάπτυξη της ατομικότητάς τους συμβάλλει στην ευτυχία και την ευημερία τους. Όμως η ατομικότητα, η ίδια η αυτουργία εκλαμβάνονται ως μια εξέχουσα μορφή εμπειρίας. Οι δραστηριότητες των δρώντων υπο-

10. J. S. MILL, *On Liberty*, London, Penguin Classics, 1982, ch. 3. MILL, *Περί Ελευθερίας*, Αθήνα, Επίκουρος, 1983, κεφ. 3.

κειμένων συμπεριλαμβάνονται στα γεγονότα που τους συμβαίνουν και μπορούν να τους προξενούν ευχαρίστηση ή πόνο.

Ασφαλώς η ενεργητικότητα και η παθητικότητα ανήκουν στην ανθρώπινη φύση. Όμως η συρρίκνωση της ικανότητας για πράξη σε μια μορφή εμπειρίας αλλοιώνει ένα ουσιώδες γνώρισμά της, το οποίο συνδέεται με την ενεργητική δράση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας και το οποίο συμπυκνώνει χαρακτηριστικά η έννοια του προσώπου. Η αντίληψή μας για το τι είναι πρόσωπο εξαρτάται από τη σύλληψη του εαυτού μας ως πράττοντος υποκειμένου. Από την πρακτική σκοπιά, η σχέση μας με τις πράξεις μας δεν είναι απλώς θέμα της θέσης όπου λαμβάνουν χώρα κάποια εμπειρικά συμβάντα με τα οποία σχετιζόμαστε άμεσα και αριθμητικά. Η σύλληψη του εαυτού μας ως αυτουργού είναι συστατική της σκοπιότητας από την οποία *αναλαμβάνουμε* τις επιλογές μας. Από αυτήν ακριβώς την σκοπιά εγείρουμε ηθικά ερωτήματα και αναζητούμε τη διευθέτησή τους. Από αυτήν την οπτική της λογοδοσίας διαμορφώνονται οι ηθικές έννοιες και οι ηθικές σκέψεις μας.

Ο Kant έθεσε το ζήτημα με διεισδυτικό τρόπο. Ως έλλογα όντα, είναι δυνατόν να εννοιολογήσουμε τους εαυτούς μας με δυο τρόπους, από δυο διαφορετικές σκοπιές. Έχουμε τη δυνατότητα να αντιμετωπίζουμε τους εαυτούς μας ως αντικείμενα θεωρητικής κατανόησης, ως φυσικά φαινόμενα των οποίων η συμπεριφορά μπορεί να εξηγηθεί αιτιακά (φυσικά και ψυχολογικά) και να προβλεφθεί, όπως εκείνη κάθε άλλου φυσικού φαινομένου. Είμαστε όμως επίσης σε θέση να αντιμετωπίζουμε τους εαυτούς μας ως σιεπτόμενα και πράττοντα υποκείμενα, ως φορείς των σκέψεων και ως δημιουργούς των πράξεων. Αυτές οι δυο οπτικές δεν μπορούν να ταυτισθούν πλήρως μεταξύ τους. Μας φαίνονται μάλιστα αταίριαστες¹¹.

11. Ακολουθώ εν προκειμένω την ερμηνευτική ανάλυση της KORSGAARD, στην παραπάνω αναφερθείσα μελέτη της, "Personal

Ως αντικείμενα της θεωρητικής έρευνας, συλλαμβάνουμε τους εαυτούς μας ως καθορισμένους από φυσικές αιτίες, ως όντα που υπόκεινται σε ορισμένες εμπειρίες. Ως δρώντα υποκείμενα, βλέπουμε τους εαυτούς μας ως ελεύθερα όντα, υπεύθυνους για τον βίο μας. Οι δυο αυτές οπτικές πηγάζουν από δυο διαφορετικές σχέσεις που έχουμε με τις πράξεις μας, και οι οποίες μπορούν να εναρμονισθούν. Όταν αντιμετωπίζουμε τις πράξεις μας από θεωρητική σκοπιά, επιδιώκουμε να τις εξηγήσουμε και να τις προβλέψουμε, αποδίδοντας τις αιτίες τους. Όταν τις αντιμετωπίζουμε από την πρακτική σκοπιά (πώς να προσανατολισθούμε στον κόσμο), επιδιώκουμε να κάνουμε επιλογές και να τις δικαιολογήσουμε. Αυτές οι δυο μορφές σχέσης με τις πράξεις μας είναι εξίσου καθοριστικές για μας και, μολονότι διακριτές, προκύπτουν από την έλλογη ικανότητά μας.

Ο Kant υπογραμμίζει ότι δεν είναι θέμα γνώσης, ούτε αποτελεί θεωρητικό γεγονός ότι είμαστε δρώντα υποκείμενα. Συλλαμβάνουμε αναπόδραστα τον εαυτό μας με αυτόν τον τρόπο όταν αποφασίζουμε τι να πράξουμε. Αυτό συνδέεται με το ότι δεν μπορεί παρά να βλέπουμε τους εαυτούς μας ως αιτίες των πραγμάτων τα οποία επιδιώκουμε, όταν καταλαμβάνουμε την πρακτική σκοπιά. Αυτή η θεμελιώδης στάση προκύπτει για μας από την (πρακτική) αναγκαιότητα να κάνουμε επιλογές, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε επιστημονικά ή μεταφυσικά γεγονότα.

Η σκοπιά της ηθικής απευθύνεται σε πράττοντα υποκείμενα, επομένως προβαίνει σε ένα είδος θεώρησης της ανθρώπινης πράξης. Ο στοχασμός που κάνουμε για αυτήν είναι καταρχάς πρακτικός, δηλαδή συλλογισμός που εμείς και οι άλλοι αξιοποιούμε όχι μόνο για να περιγράψουμε τι συμβαίνει, όχι μόνο για να εξηγήσου-

με τι έχει συμβεί, αλλά για να καθοδηγήσουμε τη δραστηριότητά μας. Μέσω του πρακτικού συλλογισμού, ανιχνεύουμε τρόπους καθοδήγησης της ανθρώπινης δράσης, οι οποίοι την ενεργοποιούν και εξοπλίζουν έτσι τους δρώντες με την ικανότητα να ζήσουν κά-νοντας σχέδια για τον βίο τους.

Ορισμένες δραστηριότητες και πρακτικές μας τις αναλαμβάνου-με μόνον υποθετικά, μόνον υπό όρους. Τις εκφράζουμε χα-ρακτηριστικά μέσω υποθετικών προστακτικών της μορφής «εάν-τότε» («εάν θέλεις χ, τότε πράξε ψ»). Πρόκειται για επιταγές της φρόνησης, που έχουν τεχνικό ή εργαλειικό χαρακτήρα («ορ-θολογικότητα κατά τον σκοπό»): ο σκοπός είναι δεδομένος και καλούμαστε να αποφασίσουμε ποια μέσα τον επιτυγχάνουν κα-λύτερα ή αποτελεσματικότερα. Στην ηθική σφαίρα όμως, απαι-τείται να αποφασίσουμε ποιοι σκοποί είναι ορθοί και ποιοι όχι. Εδώ υπεισέρχονται στον συλλογισμό μας ιδιαίτεροι κανονιστι-κοί λόγοι.

Πώς αυτοί οι λόγοι είναι θεμιτοί και πού εδράζεται η δικαι-ολόγησή τους; Εάν πρόκειται να σκεφθούμε ηθικά την πράξη, χρειάζεται να αναζητήσουμε τις δεσμεύσεις που απορρέουν από τους όρους που την καθιστούν δυνατή. Είμαστε σε θέση να θέ-τουμε σκοπούς και με βάση αυτούς, να διακόπτουμε μια αλυσί-δα αιτιακών καθορισμών στον κόσμο και να δημιουργούμε μια νέα. Αυτή η ικανότητά μας συλλαμβάνεται ως ελευθερία. Απο-τελεί συστατικό όρο της ανθρώπινης πράξης και πηγή των ηθι-κών αξιολογήσεών μας. Η πράξη πραγματώνει τη δυνατότητα της ελευθερίας. Η ηθική, συγκεκριμένα, απορρέει από μια δέ-σμευση πάνω στην πράξη, η οποία υποβάλλει την ελευθερία των δρώντων στην αρχή της καθολίκευσης. Ο Kant αποδίδει αυτό το δομικό χαρακτηριστικό της ηθικής σκέψης ως «κατηγορική προσταγή» και το διατυπώνει ως εξής: «Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα [υποκειμενική αρχή], μέσω του οποίου

μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος»¹².

Η ελευθερία, σύμφωνα με τις καντιανές αναλύσεις, είναι ένα είδος αιτιότητας. Καθώς δε κάθε αιτιότητα συνδέεται με νόμους οι οποίοι προσδιορίζουν τη σχέση αιτίας και αποτελέσματος (η σύλληψη του είναι αυτή της νομολογικής αιτιότητας), στην περίπτωση της ελευθερίας, ο νόμος της δεν μπορεί να είναι εξωγενής προς τη βούλησή μας. Εάν μπορούσε, ένας εξωτερικός νόμος θα υπονόμει την ίδια την ελευθερία της βούλησης αυτής. Καθώς, λοιπόν, η ελευθερία είναι ένα είδος αιτιότητας, ο νόμος της πρέπει να είναι εσωτερικός και αυτο-επιβαλλόμενος: ένας νόμος που η βούλησή μας θέτει στον εαυτό της. Ο νόμος της ηθικής είναι συστατικός της ελευθερίας: «Μια ελεύθερη θέληση και μια θέληση κάτω από ηθικούς νόμους είναι ένα και το αυτό»¹³.

Αυτονομία, ανθρωπότητα, προσωπικότητα

Ο νομολογικός χαρακτήρας της ηθικής ελευθερίας οδηγεί τον Kant στη σύλληψη της ηθικής ως αυτονομίας. Η αυτονομία δεν σηματοδοτεί απλώς την αρνητική ελευθερία, ως ελευθερία από εξωτερικούς ή εσωτερικούς καταναγκασμούς πάνω στη βούλησή μας, αλλά προσδιορίζεται επιπλέον ως θετική ελευθερία, δηλαδή

12. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1785, το οποίο περιλαμβάνεται στο *Kant's Gesammelte Schriften*, Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (κατόπιν, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin, W. de Gruyter, 1903- , vol. 4: 407 [στο εξής GMS, με αναφορά στον τόμο και τη σελίδα της έκδοσης της Πρωσικής Ακαδημίας]· ελλην. έκδ. KANT, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* [στο εξής ΘΜΗ], μτφ. Γ. Τζαβάρα, Αθήνα, Δωδώνη, 1984, σ. 71.

13. GMS 4: 447· ΘΜΗ σ. 107.

ως κανονιστική αυτο-νομοθεσία. Όπως εμβληματικά το θέτει ο ίδιος: «Αυτονομία της θέλησης είναι ιδιότητα της θέλησης να είναι η ίδια νόμος για τον εαυτό της»¹⁴. Δηλώνει εκείνη την ικανότητα επιλογής πρακτικών αρχών σύμφωνα με τους δικούς μας νόμους. Είναι ακριβώς αυτή που ορίζει την ανθρώπινη ιδιότητά μας: είναι η θετική ικανότητα της βούλησής μας ελεύθερα και αυτόνομα να θέτει σκοπούς οι οποίοι υπόκεινται σε αρχές που η ίδια θεσπίζει και είναι τέτοιες ώστε να μπορούν να ισχύουν από τη σκοπιά όλων. Πρόκειται για αρχές προς τις οποίες οι άλλοι μπορούν να εκφράσουν τη συναίνεσή τους (ή να αποσύρουν τη συναίνεσή τους), και οι οποίες ως εκ τούτου καθιστούν τη δική τους ελευθερία δυνατή.

Χρειάζεται να επισημανθεί πως η καντιανή αυτονομία, ως έλλογος αυτοπροσδιορισμός της βούλησης, δεν είναι απλώς μια ικανότητα των ανθρώπινων όντων, αλλά έχει επιπροσθέτως κανονιστικό σθένος. Αποτελεί ταυτοχρόνως μια ηθική απαίτηση. Διατυπώνεται με τη μορφή μιας ηθικής επιταγής η οποία απευθύνεται σε κάθε έλλογο ον: «[...] να πράττει μόνο έτσι, ώστε η θέλησή του μέσω του γνώμονά της να μπορεί να θεωρεί τον εαυτό της ταυτόχρονα ως καθολικό νομοθέτη»¹⁵. Στην κανονιστική διάστασή της, η αυτονομία δείχνει πώς η ηθική μπορεί να μας υποχρεώνει κατηγορικά, χωρίς όρους (απολύτως). Η έμφαση του Kant είναι στην ατομική επιλογή αλλά στη νομολογική μορφή και το καθολικό εύρος της (ηθικής) αυτο-νομοθεσίας.

Η αυτονομία, ως εκ τούτου, δεν αποτελεί ατομικό δικαίωμα αλλά χαρακτηριστικό της ηθικής αυτοουργίας, που προϋποτίθεται από όλα τα καθήκοντα, τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματά. Παρέχει το πλαίσιο για την ηθική κατηγορήση, από το οποίο μπορούμε να προσδιορίσουμε και να δικαιολογήσουμε τις κανονιστικές έννοιες του δικαιώματος, της ηθικής αναστοχαστικής ικα-

14. GMS 4: 439, επίσης 446-447· ΘΜΗ σ. 97, επίσης σσ. 106-107.

15. GMS 4: 434· ΘΜΗ σ. 88.

νότητας, της δύναμης άσκησης ελέγχου, λογοδοσίας και καταλογισμού, που περιλαμβάνονται στις σύγχρονες εννοιολογήσεις της ηθικής ευθύνης.

Η αυτονομία, ως συστατική αρχή του ηθικώς σκέπτεσθαι, οδηγεί τον Kant στον χαρακτηρισμό των ατόμων που αποτελούν φορείς της ως «αυτοσκοπών». Το στάτους του αυτοσκοπού διαθέτουν μόνον όντα με ηθική αυτονομία. Όντα με τη δύναμη της έλλογης βούλησης (ικανά για ηθική πράξη) χαρακτηρίζονται ως αυτοσκοποί. Ο ίδιος αποδίδει αυτό το αίτημα ως εξής:

Ισχυρίζομαι λοιπόν ότι: ο άνθρωπος και γενικά κάθε έλλογο ον υπάρχει ως αυτοσκοπός, όχι απλά ως μέσο για την αυθαίρετη χρήση της τάδε ή της δεινά θέλησης· ο άνθρωπος πρέπει να θεωρείται πάντα συνάμα σαν σκοπός σε όλες τις πράξεις του, είτε αυτές στρέφονται προς τον εαυτό του είτε προς άλλα έλλογα όντα... Άρα η πρακτική προστακτική θα διατυπωθεί ως εξής:

Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο¹⁶.

Πρόκειται για την αποκαλούμενη «διατύπωση της ανθρωπότητας», η οποία αποτελεί εκδοχή της θεμελιώδους αρχής της ηθικής, δηλαδή της κατηγορικής προσταγής. Κάθε δράση η οποία επηρεάζει ένα ον με ικανότητα αυτοπροσδιορισμού, υπογραμμίζει, «[...] περιορίζεται υπό τον όρο της συμφωνίας με την αυτονομία του έλλογου όντος, δηλαδή να μην το υποτάσσει σε καμία πρόθεση που δεν είναι δυνατή σύμφωνα με ένα νόμο ο οποίος θα μπορούσε να πηγάζει από τη θέληση του ιδίου του υποκειμένου που υφίσταται τη δράση· συνεπώς ουδέποτε να το χρησιμοποιεί απλώς ως μέσον,

16. GMS 4: 428-429· ΘΜΗ σσ. 80-81.

αλλά συγχρόνως αυτό το ίδιο ως σκοπό»¹⁷. Η μεταχείριση αυτοπροσδιοριζόμενων υποκειμένων πρέπει να υπόκειται σε αρχές που θα μπορούσαν να προκύψουν από τη δική τους βούληση, όπου το μέτρο για το τι θα μπορούσε να προκύψει από τη δική τους βούληση είναι ο όρος της καθολικής εγκυρότητας. Ηθική υπόσταση διαθέτουν όντα τα οποία μπορούν να πράττουν ελεύθερα και έλλογα, δηλαδή στη βάση αρχών για τις οποίες δύνανται να εκφράζουν τη συναίνεσή τους οι άλλοι, και κατά τούτο έγκυρων από τη σκοπιά όλων. Όντα με ηθική υπόσταση χαρακτηρίζονται ως πρόσωπα. Συμπυκνώνοντας την ανάλυση, ο Kant υπογραμμίζει:

Πρόσωπο είναι εκείνο το υποκείμενο, του οποίου οι πράξεις είναι επιδεικτικές καταλογισμού. Συνεπώς η ηθική προσωπικότητα δεν είναι τίποτε άλλο από την ελευθερία ενός έλλογου όντος υπό ηθικούς νόμους (ενώ το ψυχολογικό πρόσωπο είναι απλώς η ικανότητα να αποκτά κάποιος συνείδηση της ταυτότητας του εαυτού του στις διάφορες καταστάσεις της ύπαρξής του)· από τούτα συνάγεται ότι ένα πρόσωπο δεν υπάρχει σε άλλους νόμους παρά μόνο σε εκείνους που θέτει το ίδιο στον εαυτό του (είτε μόνο του είτε τουλάχιστον συγχρόνως από κοινού με άλλα)¹⁸.

Το πρόσωπο φέρει ηθική ευθύνη για τις πράξεις του και την πορεία του βίου που χαράσσει. Αντιδιαστέλλεται προς την έννοια του πράγματος (*sache ist ein Ding*), το οποίο δεν είναι επιδεικτικό καταλογισμού: «Για τούτο, κάθε αντικείμενο της ελευθέρης προαίρε-

17. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), έκδ. Πρωσ. Ακαδ., 1908, 5: 87· ελλην. έκδ. KANT, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφ., σχόλια, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Εστία, 2004, σ. 130.

18. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797) [στο εξής MS], έκδ. Πρωσ. Ακαδ., 1907, 6:223· ελλην. έκδ. KANT, *Μεταφυσική των Ηθών* [στο εξής MH], μτφ., σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Σμίλη, 2013, σ. 41.

σης [λατ. arbitum, ικανότητας επιλογής], που το ίδιο στερείται την ελευθερία λέγεται πράγμα (res corporalis [σωματικό πράγμα])»¹⁹. Ορισμένοι σκοποί – τα απλά πράγματα (sachen) – μπορεί να αποτελέσουν απλά μέσα για την επιτέλεση περαιτέρω σκοπών. Αλλά οι «σκοποί καθ' εαυτοί», που ακριβώς αποκαλούνται πρόσωπα (personen), δεν μπορούν να τύχουν τέτοιας μεταχείρισης που να τα εργαλειοποιεί.

Η «ανθρωπότητα» και η «προσωπικότητα» είναι, στις καντιανές επεξεργασίες, όροι με κανονιστικό περιεχόμενο. Δεν σηματοδοτούν κάποια εμπειρική ιδιότητα που κατέχουν τα μέλη του βιολογικού είδους άνθρωπος, ούτε συνιστούν απλώς γενικές ή αφηρημένες ιδιότητες. Η ανθρωπότητα, η προσωπικότητα, ο λόγος συνδέονται με τα πρόσωπα τα οποία χαρακτηρίζουν. Η ανθρωπότητα αναφέρεται σε εκείνην την πλευρά της έλλογης φύσης μας η οποία είναι υπεύθυνη για την κανονιστική αυτο-κυβέρνησή μας. Είναι αυτή η οποία μας καθιστά ικανούς να θέτουμε σκοπούς και να τους συνδέουμε με μια σύλληψη της ευτυχίας μας ως τα συγκεκριμένα άτομα που είμαστε. Η ανθρωπότητα, με αυτήν την έννοια, δηλώνει την κατοχή έλλογων ικανοτήτων από τον καθένα μας. Η προσωπικότητα σηματοδοτεί επιπλέον την ιδιότητά μας ως φορέων ηθικότητας. Η προσωπικότητα εδράζεται στην ικανότητα να προσδιορίζουμε τη ζωή μας έλλογα με μια ευρύτερη έννοια, δηλαδή όχι μόνον κατά τον σκοπό ορθολογικά (εργαλειακά), αλλά και με την έννοια της ικανότητας να θέτουμε και να υπακούμε σε ηθικές αρχές. Συνδέεται με την ηθική αυτο-νομοθεσία. Η θεμελιώδης ηθική ιδέα είναι η ανθρωπότητα *στο πρόσωπο* κάποιου. Η ανθρωπότητα *στο πρόσωπο* κάποιου δηλώνει ακριβώς την ταυτότητά του με την έλλογη φύση του, η οποία περιλαμβάνει την ικανότητα του συγκεκριμένου προσώπου για έλλογη (ηθική) αυτοουργία.

19. Ibid.

Ο δε καθολικευτικός αναστοχαστικός λόγος ισοδυναμεί με εκείνες τις ικανότητες που επιτρέπουν στον καθένα από μας να διαμορφώνει μια πρακτική σκοπιά, να συγκροτεί τον εαυτό του ως πρόσωπο, ικανό να θέτει αξιώσεις προς τον ίδιο του τον εαυτό και τους άλλους στη βάση επιχειρημάτων. Αποτελεί, ως εκ τούτου, εσφαλμένη αντίληψη να υποθέτουμε πως μπορούμε να διακρίνουμε, ή ότι πρέπει να διακρίνουμε (και να επιλέγουμε) ανάμεσα στον σεβασμό προς την ανθρωπότητα ή την έλλογη φύση γενικά, και τον σεβασμό των συγκεκριμένων προσώπων που τη φέρουν ειδικά.

Από το άλλο μέρος, είναι επίσης απαραίτητο να υπογραμμίσουμε πως η ικανότητα για καθολικευτικό αναστοχαστικό λόγο είναι αυτή που μπορεί να συγκροτήσει κάθε συγκεκριμένη ατομική προσωπικότητα, καθώς ο καθολικευτικός λόγος (πηγή αρχών έγκυρων από τη σκοπιά όλων) είναι εκείνος που μπορεί να καταστήσει την ατομική μας σκοπιά ικανή να απευθυνθεί προς τους άλλους με όρους αιτημάτων και επιχειρημάτων που οι άλλοι καλούνται να αναγνωρίσουν - δηλαδή με όρους αιτημάτων, που μπορούν να τους υποχρεώνουν. Η ανθρωπότητα, η προσωπικότητα, η έλλογη αναστοχαστική ικανότητα και η ηθική ιδιότητα είναι ιδέες αλληλένδετες.

Ο Kant διατυπώνει ένα εννοιολογικο-κανονιστικό επιχείρημα, του οποίου ο πυρήνας είναι πως, ενώ πολλά πράγματα διαθέτουν αξία ή τιμή, με βάση την οποία μπορεί να ανταλλάσσονται, ο άνθρωπος, ως έλλογο υποκείμενο που πράττει ελεύθερα και φέρει ευθύνη για τις πράξεις του, έχει αξιοπρέπεια (würde). Η τελευταία χαρακτηρίζει κάθε ανθρώπινο ον λόγω της ανθρωπίνης (ηθικής) ιδιότητάς του, δηλαδή της ιδιότητας να θέτει σκοπούς και να υποβάλει αυτούς στον έλεγχο καθολικών νόμων. Αυτό που αποδίδει αξιοπρέπεια σε ένα ον είναι η έλλογη ικανότητα (fähigkeit) για αυτονομία (ηθική αυτονομοθεσία), μια ροπή (anlage) προς την προ-

σωπικότητα²⁰, ως την ικανότητα να (συν)νομοθετεί τον ηθικό νόμο και να πράττει από σεβασμό προς αυτόν.

Η αξιοπρέπεια αποτελεί ειδοποιό ηθικό γνώρισμα του ανθρώπου και τη μόνη αξία που είναι άνευ όρων (απόλυτη), εγγενής και αυτοτελής (δεν θεμελιώνεται σε κανένα εξωτερικό θεμέλιο). Κάθε ανθρώπινο ον είναι άξιο σεβασμού λόγω του ίδιου του ηθικού του στάτους. Το δε ηθικό στάτους των ανθρώπων είναι ενιαίο και αδιαίρετο. Το διαθέτουν όλοι ανεξαιρέτως οι άνθρωποι ως υποκείμενα ικανά για ηθική πράξη.

Οι καντιανές αναλύσεις μετασχηματίζουν ριζικά το περιεχόμενο της μεσαιωνικής *dignitas*, ως της ιδιότητας εκείνης που καθιστά τον φορέα της άξιο σεβασμού εκ μέρους των άλλων. Η *dignitas* αφορούσε κάποιο υψηλό αξίωμα, το οποίο διέκρινε τους κατόχους του (ευγενείς) από τους κοινούς ανθρώπους. Με τον Kant, το στάτους αυτό διευρύνεται ώστε να συμπεριλάβει ολόκληρη την ανθρωπότητα: Κάθε χωριστό και συγκεκριμένο ανθρώπινο ον, απλώς και μόνον εξαιτίας της ανθρωπίνης ιδιότητάς του (της ικανότητάς του να πράττει ηθικά, εάν θέλει), έχει απαραβίαστη αξία. Όλοι οι άνθρωποι, επειδή και μόνον επειδή είναι άνθρωποι (με την ηθική έννοια του ελεύθερου έλλογου υποκειμένου πράξης), είναι φορείς ίσης αρμοδιότητας ως συννομοθέτες των αρχών (νόμων) που απευθύνονται στον ίδιο τους τον εαυτό. Η αξιοπρέπεια είναι η άλλη όψη της (ηθικής) αυτονομίας, ως το μη επιδεικτικό σταθμίσεων ηθικό χαρακτηριστικό του πράττοντος υποκειμένου.

Συνδέεται δε άρρηκτα με την έννοια του σεβασμού. Το να αντιμετωπίζεται ένα αυτο-κυβερνώμενο ανθρώπινο ον με σεβασμό ση-

20. Βλ. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Α εκδ. 1793, Β εκδ. 1794), έκδοση Πρωσικής Ακαδημίας, 1907, 6: 26-27· ελλην. έκδ. KANT, *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφ., σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Πόλις, 2007, σσ 53ff.

μαίνει να εκλαμβάνεται η σκοπιά του ως αυτοτελής και μη αντικαταστάσιμη, παράλληλα και συγχρόνως με εκείνη των άλλων. Με αυτήν την έννοια, σημαίνει πως όλα τα έλλογα όντα πρέπει να τυγχάνουν μεταχείρισης ως ίσα. Καθώς η αξιοπρέπεια είναι απόλυτη και μη συγκρίσιμη ή σταθμίσιμη με οτιδήποτε άλλο, κανένα ανθρώπινο όν δεν μπορεί να κρίνεται ή να αντιμετωπίζεται ως κατώτερο ή ανώτερο από οποιοδήποτε άλλο.

«Ποτέ μόνον ως μέσο...»

Εν κατακλείδι, η έννοια του προσώπου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με εκείνες της αυτονομίας, της αξιοπρέπειας και του σεβασμού. Δεν είναι ούτε μεταφυσική/οντολογική ούτε εμπειρική (ψυχολογική ή βιολογική), αλλά κανονιστική-πρακτική έννοια: Προϋποθέτει την πρακτική σκοπιά του ενεργού υποκειμένου. Η κανονιστική-πρακτική έννοια του προσώπου διαφέρει από την εμπειρικά συγκροτούμενη παράσταση περί προσωπικής ταυτότητας, την εσωτερική καταγραφή της χρονικής συνέχειας του εγώ. Η τελευταία, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, δεν μπορεί να οδηγήσει στο κανονιστικά και ηθικά συναφές. Η εσωτερική παράσταση μιας εμπειρικής συσχέτισης και αριθμητικής ταυτότητας με τον εαυτό μας δεν παράγει κανονιστικές συνέπειες. Στο πλαίσιο αυτής της σύλληψης παραμένει ανοιχτό το πώς από το «είναι» μεταβαίνουμε στο «δέον».

Η προσωπικότητα είναι η «εσωτερική σκοπιά» κάθε συγκεκριμένου υποκειμένου, η πρωτο-πρόσωπη οπτική, από την οποία πράττει και αποδίδει λόγους για τις πράξεις του στη βάση νόμων (αρχών) που το ίδιο συννομοθετεί. Είναι η προσωποπαγής σκοπιά του πράττοντος υποκειμένου, που δεν μπορεί να αναχθεί σε εκείνη του παρατηρητή, ο οποίος παρακολουθεί και γνωρίζει τον κόσμο. Συστατικό χαρακτηριστικό της προσωπικότητας είναι η ιδέα

ότι εγώ και μόνον εγώ είμαι φορέας των πράξεών μου. Κρίνουμε και πράττουμε με τη «δική μας φωνή». Με αυτήν την έννοια, ζούμε τη ζωή μας «από τα μέσα», θέτοντας σκοπούς και πραγματοποιώντας σχέδια και αξίες.

Ο σεβασμός της ανθρώπινης προσωπικότητας συγκροτεί τον πυρήνα των ηθικών υποχρεώσεών μας και αφετηρία κάθε προβληματισμού για τη δικαιολόγηση επιμέρους ηθικών κρίσεων και πρακτικών σε συγκεκριμένα πεδία και σφαίρες δραστηριότητας. Εδράζεται στην απαράγραπτη «εγγενή αξία» του ανθρώπου ως ηθικού όντος, προϋποθέτει την αυτονομία του και περιλαμβάνει την ισότητα όλων των ανθρώπινων όντων. Η ηθική υποχρέωση της μεταχείρισης του ανθρώπου ως «αυτοσκοπού», ως όντος με αξιοπρέπεια, έπεται κατ' ανάγκη. Αυτό σημαίνει ότι ποτέ ένας άνθρωπος δεν πρέπει να τυγχάνει μεταχείρισης που τον μετατρέπει σε απλό μέσο ή εργαλείο για την εξυπηρέτηση αλλότριων σκοπών. Τα ανθρώπινα όντα, ως πρόσωπα, αξίζουν σεβασμό στη μοναδικότητά και διακριτότητά τους. Η φυσική και ψυχολογική ακεραιότητά τους πρέπει, ως εκ τούτου, να προστατεύεται με κάθε τρόπο.

Τα ανθρώπινα υποκείμενα, για τους παραπάνω λόγους, δεν μπορεί να ανάγονται στα βιολογικά ή γενετικά χαρακτηριστικά τους, ούτε να υφίστανται διακρίσεις στη βάση της γενετικής/ βιολογικής ή και της κοινωνικής ή πολιτισμικής κληρονομιάς τους. Η διατύπωση των θεμελιωδών ελευθεριών και δικαιωμάτων του ανθρώπου, ως απαράγραπτων ηθικών ορίων στη μεταχείριση προσώπων, έπεται από τους παραπάνω ηθικούς προβληματισμούς, και δεσμεύει κάθε μορφής επιστημονική έρευνα που εμπλέκει ανθρώπινα υποκείμενα και κάθε μορφής ιατρική/κλινική επέμβαση πάνω τους.

Η αρχή του σεβασμού της ανθρώπινης αξιοπρέπειας αποκλείει εξ ορισμού κάθε μορφή εξαπάτησης ή εξαναγκασμού των ανθρώπινων υποκειμένων. Πράξεις οι οποίες επιτελούνται στη βάση υποκειμενικών αρχών που απαιτούν εξαπάτηση άλλων ή τον εξαναγκασμό

τους, έτσι ώστε αυτοί να μην μπορούν να εκφράσουν τη συναίνεση ή τη διαφωνία τους (καθώς όσοι εξαναγκάζονται ή εξαπατώνται ακριβώς στερούνται της δυνατότητας να συναινούν ή να διαφωνούν) είναι ηθικά απαράδεκτες. Η απαίτηση για τη συγκατάθεση ενός δότη βιολογικού δείγματος, λ.χ., κατόπιν εξαπάτησής του ή απόκρυψης στοιχείων από τον ίδιο, προσβάλλει ευθέως την ανθρώπινη αξία του, καθώς αποτελεί μορφή ετεροκαθορισμού του και μετατροπή του σε «αντικείμενο» από υποκείμενο της κοινωνικής συμβίωσης. Έτοιμα απαίτηση συγκατάθεσης είναι ηθικά αθέμιτη.

III. Στα «όρια» της προσωπικότητας

Σύμφωνα με την ανάλυση που προηγήθηκε, διαχωρίζουμε την έννοια βιολογικός άνθρωπος από την έννοια πρόσωπο. Στα πρόσωπα ο οφειλόμενος σεβασμός δεν εξαρτάται από οποιαδήποτε εμπειρικά γνωρίσματά τους – ακόμα και σε άτομα με σωματικές ή διανοητικές αναπηρίες, που ματαιώνουν κάθε εμπειρική ικανότητά τους να αποφασίζουν και να πράττουν, αναγνωρίζουμε την ανθρώπινη αξία τους, σεβόμενοι στο πρόσωπό τους την «ανθρώπινη μορφή» (την ηθική υπόστασή τους). Σεβασμός προς την ανθρώπινη μορφή εδώ σημαίνει αναγνώριση του εαυτού του άλλου ως ηθικού όντος, με τον οποίο ταυτιζόμαστε διότι μοιραζόμαστε την ανθρώπινη ιδιότητα. Αναγνωρίζουμε τους άλλους ως υποκείμενα, παρά ως αντικείμενα της κοινωνικής συμβίωσής μας.

Ο άλλος είναι «σημείο» κανονιστικού προσδιορισμού, και το σώμα του είναι «τόπος» αυτοουργίας. Αποκτά αξία, λοιπόν, το σώμα του μέσω της σύνδεσής του με την ανθρώπινη αξία. Ένας βαρέως πάσχων, που έχει απώλεια συνείδησης ή βαριά διανοητική υστέρηση, δεν μετασχηματίζεται σε κάτι άλλο μόλις χάσει τη συνείδησή του ή τις διανοητικές του δυνάμεις. Ακριβώς για αυτόν τον λόγο,

επειδή δηλαδή φέρει την ανθρώπινη ιδιότητα, η κατάστασή του γίνεται τραγική. Όλοι οι άνθρωποι, ως μέλη της ηθικής κοινότητας, έχουν την ίδια θεμελιώδη αξίωση συμμετοχής στη ζωή ως πρόσωπα, ανεξάρτητα από τον βαθμό κατά τον οποίο έχουν, από εμπειρική άποψη, καθ' ολοκληρίαν ή εν μέρει ή προσωρινά απολέσει την ικανότητα της αυτοπροσδιοριζόμενης συμμετοχής σε αυτήν την κοινότητα - δηλαδή, ανεξάρτητα από το εάν είναι διανοητικά υστερημένοι ή σε κωματώδη κατάσταση ή ακόμα παιδιά.

Ο σεβασμός της προσωπικότητας απαιτεί μέριμνα και για τις συνθήκες ύπαρξής της, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται η ζωική φύση του ανθρώπινου όντος. Ο σεβασμός της ηθικής φύσης (προσωπικότητας) απαιτεί μέριμνα και για τη φυσική κατάσταση και την καταλληλότητα των ζωικών ορμών και κλίσεων του ανθρώπινου όντος, την «αρμοστικότητα» της ζωικής φύσης ως υποστηρικτικής της ηθικής φύσης του. Το πώς ένα άτομο μεταχειρίζεται το σώμα του αποκαλύπτει το πώς βλέπει και αποτιμά, πώς δίνει αξία, στον εαυτό του ως έλλογο υποκείμενο. Η ζωή, το σώμα του είναι αναπόσπαστα μέρη της προσωπικότητάς του.

Ο παραπάνω προβληματισμός σχετικά με την ηθική μεταχείριση της ανθρώπινης βιολογικής ζωής έχει υποδηλώσεις και σε σχέση με την αρχόμενη βιολογική ζωή, εκείνη του εμβρύου. Οι αποφάσεις μιας κυοφορούσας γυναίκας για το πώς θα χρησιμοποιήσει το σώμα της καθοδηγούνται εν μέρει από την αναγνώριση του διαχωριστού της ιδιότητάς της να είναι πρόσωπο από τον φυσικό της εαυτό. Το έμβρυο, ως μέρος της κυοφορούσας γυναίκας, με την οποία είναι οργανικά συνδεδεμένο, δεν αποτελεί πρόσωπο το ίδιο, ως εκ τούτου δεν αποτελεί φορέα υποχρεώσεων και δικαιωμάτων σε σχέση με την φέρουσα γυναίκα. Δεν δικαιούται σεβασμού ούτε προστασίας αντίστοιχης με αυτή που οφείλεται σε πρόσωπα. Ηθικά μιλώντας όμως, η αντιμετώπισή του δεν μπορεί να είναι αυτή του «απλού μέσου», του απλού αντικειμένου, π.χ. ως εργαστηριακού αποβλήτου,

στην περίπτωση των πλεοναζόντων εμβρύων μετά από ΠΥΑ. Η μεταχείρισή του αξιολογείται ηθικά με κριτήριο τη μέριμνα που αρμόζει ως προς μια αξία συνδεδεμένη με το ανθρωπινό πρόσωπο.

Η κυοφορούσα γυναίκα δεν συνδέεται με το έμβρυο με σχέση απλού πράγματος, με σχέση εξουσίας ή ιδιοκτησίας, όπως συνδέεται με τα υποδήματά της ή το αυτοκίνητό της. Πρόκειται για σχέση προσώπου προς στοιχεία της προσωπικότητάς της, τα οποία ορίζει ασφαλώς η ίδια, αλλά όχι με τη μορφή του εμπορεύσιμου ή ανταλλάξιμου είδους. Ούτε η ίδια ενεργεί ως απλός βιολογικός οργανισμός. Όταν αποφασίζει να διακόψει ή να μην διακόψει την κύηση, αποφασίζει να πράξει. Πράττει δε ως πρόσωπο που έχει τη δυνατότητα και αναλαμβάνει την ευθύνη να γίνει (ή να απορρίψει να γίνει) μητέρα. Η απόφασή της για άμβλωση, ή την αποφυγή της, σχετίζεται με τη συνειδητή απόφασή της να αναλάβει μια πρακτική ευθύνη, εκείνη της μητρότητας ή της αποποίησης της. Αυτή η απόφαση, ακριβώς εξαιτίας των παραπάνω χαρακτηριστικών της, υπόκειται σε ηθική λογοδοσία. Είναι ηθικά απαράδεκτο μια γυναίκα να αποφασίσει να διακόψει την εγκυμοσύνη της για να μη μεγαλώσει η μέση της ή να μην χαλαρώσουν οι κοιλιακοί μύες της. Αυτό ο Kant θα το αποκαλούσε απόφαση που βασίζεται σε κριτικά ανεπεξέργαστες και απερίσκεπτες προτιμήσεις ή ροπές. Ως τέτοια, είναι απόφαση ηθικά αθέμιτη.

Η κυοφορούσα όμως δεν έχει καθήκοντα προς το έμβρυο, το έμβρυο δεν μπορεί να την υποχρεώνει. Έχει καθήκοντα σε σχέση με το έμβρυο. Αυτά τα καθήκοντα θεμελιώνονται στην ηθική χρησιμότητα ορισμένων συναισθημάτων (αγάπης, φροντίδας, στοργής, συμπάθειας), εξαιτίας του ρόλου και της συμβολής που έχουν στην καλλιέργεια της ηθικής προσωπικότητας. Αποτελούν μέρος της ζωικής φύσης, η οποία υποστηρίζει την έλλογη (ηθική) φύση μας. Η καλλιέργεια των συναισθημάτων αγάπης, προστασίας και φροντίδας προς τη μη έλλογη έμβια φύση (το έμβρυο) συμβάλλει στην

ηθική ανάπτυξη της προσωπικότητας. Η καλλιέργεια της αισθητικής φύσης μας υποβασιάζει τις κοινωνικές σχέσεις μας. Το κοινό συναίσθημα της συμπάθειας (Teilnehmung)²¹ συνδέεται με την κοινωνικότητά μας. Η καλλιέργειά του ενισχύει την ικανότητά μας να επικοινωνούμε καθολικά, να μοιραζόμαστε τη θέση των άλλων βλέποντας τα πράγματα από τη δική τους σκοπιά.

Αυτό όμως δεν σημαίνει πως κάποιες φορές τα πρόσωπα (οι γυναίκες) δεν είναι θεμιτό να επιλέξουν την έκτρωση. Η αρχή κατά της έκτρωσης (ως μέριμνα για τη βιολογική υπόσταση της ζωής) μπορεί να υπερικερασθεί από περαιτέρω αξιολογήσεις που σχετίζονται με τον σεβασμό προς την έλλογη (ηθική) φύση στο πρόσωπο κάποιου. Μπορεί, σε ορισμένες περιπτώσεις, η άμβλωση να είναι ηθικά επιτρεπτή ή ακόμα και ηθικά επιβεβλημένη (πχ. προκειμένου να σωθεί η ζωή της κυοφορούσας γυναίκας). Εάν λάβουμε υπόψη τους τρόπους με τους οποίους η εγκυμοσύνη μπορεί να απειλήσει, ή να συμβάλει αρνητικά, ή να προσβάλλει την αυτοργία μιας γυναίκας και άρα την προσωπικότητά της, μπορεί ορισμένες φορές κάποιες γυναίκες να έχουν λόγους να προβούν σε άμβλωση, λόγους επαρκώς δεσμευτικούς ώστε να δικαιολογήσουν την πράξη κατά εικείνων των ροπών προς τη συμπάθεια γενικά ή την προστασία του εμβρύου ειδικά. Αλλά όμως, επειδή ακριβώς αναγνωρίζουμε την αξία των φυσικών, ζωικών ροπών μας να προστατεύουμε το έμβρυο (μέριμνα για την αρχόμενη βιολογική υπόσταση της ανθρώπινης ζωής) και να φροντίζουμε όντα που μοιράζονται τη ζωική μας φύση, ταυτοχρόνως, από το άλλο μέρος, αντιμετωπίζουμε την έκτρωση ως κάτι ηθικά προβληματικό, που απαιτεί δικαιολόγηση, και όχι ως κάτι τετριμμένο ή ηθικά αδιάφορο.

Αυτή η προσέγγιση, η οποία εμπνέεται από την ηθική της προσωπικότητας, λαμβάνει υπόψη της τον λόγο και τα συναίσθημα-

21. KANT, MS 6: 456–457· MH σσ. 318–319.

τα της γυναίκας ως ηθικά σημαίνοντα, καθώς αναγνωρίζει πως για μας, τα ανθρώπινα πρόσωπα, οι συγκινησιακές προδιαθέσεις μας συγκροτούν μέρος της ηθικής υπόστασής μας, αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της ηθικής ποιότητας του χαρακτήρα μας. Η καλλιέργεια ηθικά αξιόλογων συναισθημάτων πρέπει να ενθαρρύνεται.

Υπογραμμίζουμε όμως, για μια ακόμα φορά, ανακεφαλαιώνοντας, πως ο άνθρωπος ως πρόσωπο, και άρα ηθικό υποκείμενο, δεν ταυτίζεται με τη βιολογική υπόστασή του. Η ζωή του δεν είναι ποτέ «γυμνή ζωή» ή βιολογική ζωή απλώς, αλλά είναι αδιαχώριστη από την ελευθερία του και άρα την ηθική του ιδιότητα. Λέγοντας το ίδιο με άλλα λόγια, το αίτημα του σεβασμού της αξίας του ανθρώπου ως προσώπου δεν ανάγεται απλώς ούτε εξαντλείται στη βιολογική υπόστασή του. Κρίνουμε ηθικά τα ανθρώπινα όντα ως πρόσωπα που πράττουν και συνάπτουν σχέσεις μέσα στην κοινωνική ζωή. Τα πρόσωπα περιορίζουν τις επιλογές των άλλων. Μέσω της πρακτικής ιδιότητάς τους, μπορούν να υποχρεώνουν το ένα το άλλο. Απευθυνόμαστε στον άνθρωπο ως κοινωνικό και κατά τούτο ηθικό ον, και όχι ως βιολογική ζωή απλώς. Ασφαλώς η βιολογική φύση μάς ενδιαφέρει ηθικά ως αναπόσπαστο μέρος της προσωπικότητας, αλλά η έννοια της προσωπικότητας δεν είναι βιολογική, περιγραφική-εξηγητική αλλά κανονιστική, ηθικο-πρακτική.

Το ηθικό όριο οποιασδήποτε μορφής επέμβασης στον άνθρωπο βρίσκεται στην αξίωση του σεβασμού και της προστασίας του προσώπου, του απαραβίαστου της ακεραιότητάς του. Ο σεβασμός της ακεραιότητας του άλλου θεμελιώνεται στην αμοιβαία αναγνώριση των προσώπων, αφορά δε και απευθύνεται προς όλα τα ανθρώπινα όντα ως θέμα αρχής. Εάν επιδιώκουμε να βλέπουμε τους εαυτούς μας ως υπόλογους σε ηθικές κρίσεις, ως όντα που διαθέτουν την ικανότητα του ηθικού αυτοπροσδιορισμού και ως υπεύθυνους για τις πράξεις μας, κατά τη συνεχή διεύρυνση της γνώσης και την ανασύνταξη της πράξης σήμερα όπως ενισχύεται από τη σύγ-

χρονη βιοτεχνολογία, το ηθικό όριο των επεμβάσεών μας και όσον αφορά την κοινωνική αξιοποίηση των συγχρόνων βιο-επιστημονικών επιτευγμάτων είναι ο σεβασμός του ηθικού status των προσώπων. Το όριο βρίσκεται στη διαφύλαξη εκείνου του πλαισίου των σχέσεων αμοιβαίας αναγνώρισης και σεβασμού μεταξύ προσώπων και του πλέγματος των κανονιστικών αιτημάτων που συναρτώνται με αυτό: των ελευθεριών και δικαιωμάτων της προσωπικότητας, της ισότητας, της δικαιοσύνης, της αλληλεγγύης, ό,τι συμπυκνώνει ο σεβασμός της ανθρωπίνης αξίας.

