

ΠΡΟ ΤΟΥ ΒΙΟΥ

1. Αμβλώσεις (α): Dworkin και Rawls

1.1 *Rawls και Dworkin*. Στη θεωρητική θεμελίωση των παραδόσεων εκτέθηκαν οι λόγοι που, ενώ κατά τον John Rawls ο δημόσιος λόγος, ως ένας οιονεί φύλακας εισόδου¹, εκ προοιμίου δεν επιτρέπει σε ιδιαίτερες ηθικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις να εισέλθουν στη σφαίρα της εν ευρεία εννοία πολιτικής (διαφυλάσσοντας έτσι την *ουδετερότητα* της, την αξία, δηλαδή, της *ανεκτικότητας* ως *αμοιβαιότητας*), ο Ronald Dworkin – αντιθέτως – υποστηρίζει την *κατ' αρχήν* συνέχεια της σφαίρας της ηθικής (περιλαμβανομένων αντιλήψεων του *αγαθού*, όπως των *θρησκευτικών*) με τη σφαίρα της πολιτικής². Εν τούτοις, ο ίδιος, στη μονογραφία του *Life's Dominion* (ή *Η επικράτεια της ζωής*)³, ισχυρίζεται – όπως αμέσως θα διαπιστώσουμε – ότι η αρχή της θρησκευτικής ελευθερίας δεν επιτρέπει στην κρατική εξουσία να επικαλείται ιδιαίτερες ηθικές ή θρησκευτικές πεποιθήσεις για τη ρύθμιση των νομοθετικών προβλημάτων των αμβλώσεων και της ευθανασίας.

Πώς το κατορθώνει αυτό (αν, βέβαια, το κατορθώνει) χωρίς να *αυτοαναίρεται*; Η επιχειρηματολογία του Dworkin έχει στο επίκεντρό της την *ερμηνεία* (αρχών) – και όχι την *κριαρχία*⁴. Το μόνο κρίσιμο ερώτημα έγκειται στο πώς είναι δυνατό να συμβιώσουμε υπό θεσμικές συνθήκες *αμοιβαίου σεβασμού*, δηλαδή ελευθερίας και ισότητας, *διαφωνώντας* εν τούτοις έντονα σε κείρια ηθικά και πολιτικά ζητήματα, όπως είναι τα ζητήματα του επιτρεπτού των αμβλώσεων και της ευθανασίας.

1.2 *Life's Dominion*. Ο Dworkin, στην εν λόγω μονογραφία του, ανέπτυξε μιά πολύ ενδιαφέρουσα μέθοδο, συνυφασμένη με ένα ιδιαίτερα πρωτότυπο επιχείρημα, για τη νομοθετική επίλυση των ζητημάτων των αμβλώσεων και της ευθανασίας. Η μέθοδός του απορρέει βέβαια από τη γενικότερη ηθική και πολιτική φιλοσοφία του (η οποία εξετάσθηκε στη

¹ Πρβλ. Stephen Holmes, «The Gatekeeper: John Rawls and the Limits of Tolerance», *New Republic*, Οκτώβριος 1993, 39 επ. Για κάποιες επαναλαμβανόμενες σχετικές παρανοήσεις της ρωσιστικής αντιλήψεως βλ. τη βιβλιοκρισία του Thomas Nagel, «Sandel and the Paradox of Liberalism», in *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays 2002 - 2008* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 109 επ.

² Βλ., π. χ., Ronald Dworkin, «Rawls and the Law», in *Justice in Robes* (Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 2006), 252 επ.

³ *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1993· ελληνική έκδοση, *Η επικράτεια της ζωής: αμβλώσεις, ευθανασία και ατομική ελευθερία* (Αθήνα: Εκδόσεις Αρσενίδη, 2013), σε μετάφραση και εισαγωγή του γράφοντος και επίμετρο του Παύλου Σούργα.

⁴ Πρβλ. την κριτική αντιδιαστολή του Roger Scruton, *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left* (London: Bloomsbury, 2015), 67.

θεωρητική θεμελίωση των παραδόσεων). Κατ' αρχάς, ο Dworkin, και στα προκείμενα ζητήματα, δεν θέτει στο περιθώριο, ούτε απαμβλύνει, αλλά αναδεικνύει με τον πλέον ανάγλυφο τρόπο τις υφιστάμενες ηθικές και πολιτικές διαφωνίες. Εν συνεχεία, μας δείχνει ότι οι ίδιες οι ουσιώδεις διαφωνίες μας στα ζητήματα αυτά δεν είναι ριζικές, αλλά διαμεσολαβούνται από *θεμελιώδεις κοινές παραδοχές*⁵. Ακολούθως, αναζητεί και εκθέτει ο ίδιος την καλύτερη δυνατή *ερμηνεία* αυτών των παραδοχών, η οποία να μη δύναται ευλόγως να απορριφθεί *επί της ουσίας* από αμφότερες τις πλευρές της αντιπαραθέσεως. Η μέθοδος και η επιχειρηματολογία του δεν κατατείνει ούτε αποβλέπει βέβαια στο να (κατα)πείσει οπωσδήποτε τους διαφωνούντες⁶, αλλά στο να τους στερήσει την *κανονιστική* δυνατότητα να αναβιώσουν τη διαμάχη τους με τους αρχικούς (αδιέξοδους, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια) όρους⁷.

⁵ Πρβλ., ως προς το προηγούμενο της *πολιτικής ανυπακοής*, του ίδιου, «Taking Rights Seriously», in *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, ανατ. 1978), 186 επ., και πιο πρόσφατα του ίδιου, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate* (Princeton: Princeton University Press, 2006), ιδίως 1 επ.

⁶ Βλ. τον πρόλογό του στη χαρτόδετη έκδοση της ίδιας μονογραφίας (New York: Vintage Books, 1994), x επ.

⁷ Η μονογραφία του Dworkin *Life's Dominion* είναι πρώτα από όλα ένα *σωκρατικό* έργο (έτσι τη χαρακτηρίζει στη σχετική βιβλιοκρισία του ο T. M. Scanlon, «Partisan for Life», in *New York Review of Books* της 15.7.1993, 45 επ.· βλ. και την εισαγωγή μου στην ελληνική έκδοση της μονογραφίας, *Η επικράτεια της ζωής*, 15 επ.). Στην ονομαστική αξία του ο χαρακτηρισμός *σωκρατικό* σημαίνει ότι αποτελεί ένα έργο *αποκλειστικά ηθικής*, και όχι θεωρητικής ή μεταφυσικής επιχειρηματολογίας. (Γιά τον Σωκράτη ως αποκλειστικά ηθικό φιλόσοφο βλ. ιδίως Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and moral philosopher* [Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1991]· ελληνική έκδοση: *Σωκράτης: Ειρηνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μετ. Παύλου Καλλιγιά [Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας Α. Ε., 1993], *passim*· βλ., επίσης, τις σχετικές αναπτύξεις της μονογραφίας μου, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 6.1 επ.). Όπως του Σωκράτη (τουλάχιστον όπως μας τον παρουσιάζει ο Πλάτων στους λεγόμενους *σωκρατικούς διαλόγους* του), έτσι και του Dworkin η επιχειρηματολογία επί των σοβαρών ηθικών διαφωνιών στα ζητήματα των αμβλώσεων και της ευθανασίας (η *μαιευτική* του) είναι καιρία και άμεση· δεν απορρέει, δηλαδή, ως «εφαρμοσμένη», από «ετοιμοπαράδοτες» ηθικές, πολιτικές ή μεταφυσικές Θεωρίες που απολαμβάνουν μιά ισχύος *ανεξάρτητης* προς την κρίσιμη ηθική αντιγνωμία (πρβλ. *Life's Dominion*, 29 επ.· πρβλ. την αφοπλιστική απάντηση του Bernard Williams, «The Uses of Philosophy», *The Center Magazine*, Νοέμβριος - Δεκέμβριος 1983, 40 επ.· επίσης, ως προς τα συναφή με τη θεματολογία μας ζητήματα της *ηθικής προσωπικότητας*, ο John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μετ. Βασιλή Βουτσάκη, Φιλήμονος Παιονίδη, Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, Νίκου Στυλιανίδη, Ανδρέα Τάκη και του γράφοντος [Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2001], 578, επισημαίνει ότι «είναι καλύτερο να συζητώνται ενόψει συγκεκριμένων ηθικών προβλημάτων»). Σε ένα τέτοιο πλαίσιο ηθικής και πολιτικής επιχειρηματολογίας, οι φιλοσοφικές θέσεις αναπτύσσονται από το *εσωτερικό* των ενεργών και αντιτιθέμενων πεποιθήσεων και ο ερμηνευτής τους καλείται, εν όψει των κρίσιμων *πρακτικών διλημμάτων*, να σεβασθεί τις πεποιθήσεις όλων των μερών της διαφωνίας, ως να λαμβάνει ο ίδιος – αναπόδραστα – μέρος σε αυτήν. Τούτο προϋποθέτει ότι θα πληρωθεί το αίτημα της εκθέσεως (και της κατανόησης) των επιχειρημάτων των διαφωνούντων (χωρίς οποιονδήποτε εκ προοιμίου αποκλεισμό) με τον *καλύτερο* δυνατό τρόπο, πράγμα που συνεπάγεται ότι και η ίδια η ηθική διαφωνία θα εξηγηθεί και θα δικαιολογηθεί ομοίως με τον ίδιο τρόπο (γιά τη διάκριση της εναρμονίσεως της ερμηνείας προς τα κρίσιμα δεδομένα (*«fit»*) από εκείνη τη καλύτερης *εναλλακτικής* δικαιολογήσεως της (*«justification»*) βλ. Ronald Dworkin, *Law's Empire* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986], 66), ότι θα εξαλειφθούν μεν οι τυχόν αντιφάσεις ή οι ασυνέπειες των *ουσιαστικών* επιχειρημάτων, αλλά και ότι κατά τον δυνατόν αυτά θα διασωθούν (έστω με το κόστος της *τροποποίησης* κάποιων *μη συστατικών* παραμέτρων τους). Ακολουθώντας, δηλαδή, την ερμηνευτική *αρχή της χάριτος* (§ 1.5), είναι εφικτή η εναρμόνιση των ενεργών επιχειρημάτων μας σε ένα ενιαίο

Στην παρούσα ενότητα θα παρουσιάσουμε (με κάποιες πρώτες κριτικές επισημάνσεις [ιδίως στην § 1.10 *in fine*] τη βασική ιδέα του Dworkin στο ζήτημα των αμβλώσεων (§§ 1.3 - 1.10, η οποία θα αναπτυχθεί πληρέστερα στην επόμενη ενότητα)⁸, ακολουθώντας τη δομή του *Life's Dominion* εν συνεχεία (§§ 1.11 επ.), θα εκθέσουμε μία διαφορετική μεθοδολογική προσέγγιση, εμπνευσμένη από τον πολιτικό φιλελευθερισμό του Rawls⁹, η οποία καταλήγει πάντως στο ίδιο κρίσιμο συμπέρασμα¹⁰: ότι ο ίδιος ο οφειλόμενος σεβασμός μας προς την εγγενή αξία της ανθρώπινης ζωής, άλλως προς τις διαφορετικές, αντίθετες ή και αντιφατικές *πεποιθήσεις* των κοινωνιών του δικαίου και συμπολιτών μας, επιτάσσει ότι, υπό κάποιες κρίσιμες προϋποθέσεις, κάθε ελεύθερο και ισότιμο πρόσωπο έχει την ελευθερία επιλογής σε τόσο θεμελιωδώς προσωπικά ζητήματα, όπως το να φέρει στον κόσμο ένα παιδί (κατά την

σύνολο, τόσο από τη σκοπιά του επιχειρηματολογούντος όσο και από διυποκειμενική σκοπιά, πράγμα που οδηγεί (αν, βέβαια, πράγματι οδηγήσει) σε μία γνήσια *συνανετική* απάμβλυνση, αν όχι άρση της ηθικής αντιγνωμίας. Ο σωκρατικός χαρακτήρας της μονογραφίας δεν σημαίνει όμως ότι ο Dworkin δεν λαμβάνει φιλοσοφική θέση ως προς το ζήτημα της *αντικειμενικότητας* της ηθικής (ή τη μεταηθική, την οποία, με τη συμβατική έννοια μιάς *μεταγλώσσας*, συλλαμβάνει πάντως ως προέκταση της ουσιαστικής ή πρωτοβάθμιας ηθικής [βλ. ιδίως το άρθρο του, «Αντικειμενικότητα και αλήθεια: καλύτερα να το πιστέψετε», μετ. Νάντιας Κανελλοπούλου, *Ισοπολιτεία* 1 (1997), 15 επ., και καλύτερα, μεταγενέστερα, του ίδιου, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 23 επ.]). Τουλάχιστον εμμέσως, από τις προκειμένες θέσεις, ανασκευάζονται *εμπράκτως* όσες θεωρίες (ή θεωρίες) αδυνατούν να αντιμετωπίσουν (να εξηγήσουν, δηλαδή, και να δικαιολογήσουν) τα φαινόμενα της σοβαρής ηθικής διαφωνίας, όπως, π. χ., ο ηθικός σχετικισμός και υποκειμενισμός, ή, χωρίς κατηγοριοποιήσεις, η αντίληψη της αντιγνωμίας ως απλώς *ιδεολογικής*.

⁸ Βλ. ιδίως *Life's Dominion*, 9 - 22, 30 - 34, 68 επ. και 168 - 170.

⁹ Κατά τον ύστερο Rawls (πρβλ., π. χ., *Political Liberalism* [New York: Columbia University Press, 1993], 216), οι κρίσιμες εν προκειμένω (ως προς τα ζητήματα των αμβλώσεων και της ευθανασίας) *οσιώδεις* ηθικές αξίες, όπως η πλήρης (*μεταφυσικού*) νοήματος αξία της ανθρώπινης ζωής, δεν δύνανται να αποτελέσουν *πολιτικές* αξίες. Συνεπώς, η επίλυση του πολιτικού προβλήματος των αμβλώσεων δεν (πρέπει να) εξαρτάται από την επίκληση των πιο σημαντικών συναφών αληθειών, π. χ. ως προς το αν το έμβρυο εμψυχούται από της συλλήψεώς του. Πρόκειται για ένα εκ πρώτης όψεως παράδοξο (για το συναφές ίσως παράδοξο των δικαιωμάτων βλ. Thomas Nagel, «The Value of Inviolability», in Paul Bloomfield (ed.), *Morality and Self-Interest* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 107). Το *θεσμικό* παράδοξο όμως είναι του ίδιου του πολιτικού φιλελευθερισμού: οι αρχές μιάς φιλελεύθερης δημοκρατίας εξ ορισμού δεν δύνανται να βασισθούν σε κοσμοθεωρίες και θρησκευτικά, πολιτικά κ. λπ. *περιεκτικά* δόγματα, τα οποία τελούν σε σχέσεις *ανταγωνισμού* ως προς το *αληθές* (βλ. Christine M. Korsgaard, «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», 112 επ.). Πάντως η *ad hoc* επιχειρηματολογία του Rawls, *ό. π.*, 243 επ. σημ. 32, ως προς την (εκάστοτε;) προσήκουσα (για την επίλυση του προβλήματος των αμβλώσεων) *στάθμιση* των πολιτικών (λήψη του ζητουμένου;) αξιών α) της ανθρώπινης ζωής, β) της αναπαραγωγής της πολιτικής κοινωνίας και γ) της ισότητας των γυναικών, δεν φαίνεται ότι αποτελεί την καλύτερη εφαρμογή της θεωρίας του για τη δικαιοσύνη (πρβλ. τις κριτικές επισημάνσεις του Dworkin, «Rawls and the Law», 253 επ., 256 επ., και του ίδιου, στη συνέντευξη του στη Herlinde Pauer - Studer, *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy* [Stanford: Stanford University Press, 2003], 146), ιδίως της μεθοδολογικής ιδέας του της *αναστοχαστικής ισορροπίας* (για την οποία βλ. κατωτέρω §§ 1.11 επ.). (Για μία υπεράσπιση της θέσης του Rawls, ιδίως ως προς την *πληρότητα* του δημοσίου λόγου, βλ. Samuel Freeman, «Public Reason and Political Justification», in *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy* [Oxford: Oxford University Press, 2007], ιδίως 246 επ.)

¹⁰ Βλ. και τη μονογραφία μου, *Ο Κλώνος του Ανθρώπου*, 148 - 152.

περίφημη αποστροφή του δικαστή του Ανωτάτου Δικαστηρίου των ΗΠΑ William Brennan¹¹).

1.3 *Υπέρ της ζωής ν. υπέρ της επιλογής.* Όπως είναι γνωστό, οι πλέον αφηρημένοι ισχυρισμοί στην αντιπαράθεση ως προς το επιτρεπτό ή μη των αμβλώσεων δικαιολογούν την (αντ)επιχειρηματολογία δύο αντιτιθέμενων ομάδων: οι μεν *υπέρ της ζωής* ισχυρίζονται ότι η άμβλωση ισοδυναμεί με *ανθρωποκτονία*, οι δε *υπέρ της επιλογής* ότι υφίσταται ένα θεμελιώδες (ηθικό και νομικό) δικαίωμα της γυναίκας να την επιλέξει. Είναι άραγε δυνατός ένας συμβιβασμός μεταξύ αυτών των δύο αντιλήψεων; Κάτι τέτοιο φαίνεται εις πρώτης όψεως μάλλον ουτοπικό. Αν το «έμβρυο»¹² είναι ένα *αγέννητο*, αδύναμο να *αυτοπροστατευθεί* παιδί με δικαιώματα και συμφέροντα, όπως ισχυρίζονται οι *υπέρ της ζωής*, το να επιτρέπει το κράτος τις αμβλώσεις ισοδυναμεί πράγματι με το να *μη* απαγορεύει με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο (όπως οφείλει) την ανθρωποκτονία. Δεν φαίνεται, λοιπόν, ότι είναι εφικτή κάποιοι είδους συνεννόηση, αν το ζήτημα ως προς το οντολογικό και ηθικό καθεστώς του ανθρώπινου εμβρύου τεθεί με τους όρους ενός πολεμικού διπολισμού· ότι το έμβρυο αποτελεί είτε ηθικό υποκείμενο από τη σύλληψή του είτε απλώς ένα σύνολο κυττάρων. (Όπως έχει προσφυώς λεχθεί, ένα γονιμοποιημένο αυγό δεν αποτελεί κοτόπουλο: όταν επιθυμείς ομελέτα, δεν παραγγέλνεις μιά μερίδα κοτόπουλο¹³!). Καμμία πλευρά, δηλαδή, δεν φαίνεται ότι έχει *λόγους* να δεχθεί το (αντ)επιχείρημα της άλλης.

Αν, ωστόσο, εξετάζοντας τις θέσεις αυτές από το *εσωτερικό* τους, ανακαλύψουμε κάποια *κρίσιμη* σύγχυση, τότε ίσως να είναι δυνατή μιά δικαιοκή (ή *δικαιική*¹⁴) ρύθμιση που να σέβεται και τις δύο πλευρές της αντιπαράθεσης την οποία, δηλαδή, αμφότερες να δύνανται να την αποδεχθούν για τους *ορθούς*

¹¹ Στην απόφαση *Eisenstadt v. Baird* 405 U. S. 438 (1972).

¹² Εφεξής χρησιμοποιείται ο όρος «έμβρυο» αδιακρίτως (αν και ανακριβώς) και με τη σημασία του «προεμβρύου», του «κνήματος» κ. λπ. (πρβλ. *Life's Dominion*, 5 σημ. *)· το ζήτημά μας είναι *πρακτικό* όχι *θεωρητικό* (δηλαδή των *επιστημών*· βλ. τη συμβολή μου, «Η ιδέα του πανεπιστημίου και η βιοηθική», 432 επ.

¹³ Το σχετικό ευφυολόγημα επικαλείται ο Bernard Williams, «Which Slopes Are Slippery?», in *Making Sense of Humanity: and Other Philosophical Papers 1982 - 1993* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 221.

¹⁴ Κατά τον Γεώργιο Μπαμπινιώτη, *Λεξικό των δυσκολιών και των λαθών στη χρήση της Ελληνικής* (Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2014), σ. 284, «[ο] σωστός τύπος του επιθέτου είναι *δικαιικός* (ήδη ελληνιστικό), αφού προέρχεται από το αρχ. *δίκαιον*... με παραγωγικό τέρμα *-ικός*. Με αυτόν τον τρόπο, η λέξη εντάσσεται στις παραγόμενες από επίθετα σε *-αιος* (π. χ. *αρχαίος* - *αρχαϊκός*...)... Εντούτοις, σε ορισμένους ομιλητές ο παραπάνω μηχανισμός δεν είναι πλέον διαφανής, με αποτέλεσμα να σχηματίζουν το επίθετο απευθείας από το θέμα *δικαι-* της λέξης *δίκαιο*, προσθέτοντας κατόπιν το παραγωγικό τέρμα *-ικός*, οπότε προκύπτει ο εσφαλμένος τύπος *δικαιικός*...». Πρβλ., ωστόσο, *Ιλιάς*, Ν', στ. 348-349: «οὔδέ τι πάμπαν / ἤθελε λαὸν ὀλέσθαι Ἀχαιῶν Ἰλιόθι πρό, / ἀλλὰ...», και Eustathii, *Commentarii ad Homeri Iliadem* (Lipsiae: Sumtibus Joann Aug. Gottl. Weigel, 1827), τ. 3ος, σ. 156: «Ἰστέον δὲ ὅτι κοινότερον μὲν οἱ ὕστερον ὡς ἀπὸ τῆς Ἀχαιῶν Ἀχαιῶν λέγουσιν. οἱ δὲ παλαιοὶ ῥήτορες Ἀχαιῶν δεῖν γράφειν διὰ τῶν δύο ἰ, ὡς καὶ ἀρχαϊκόν, φασι, καὶ γυναικόν καὶ δικαιοκόν».

λόγους, και όχι απλώς στα συμφραζόμενα ενός *modus vivendi*¹⁵. Διαφορετικά, ιδίως αν το ζήτημα είναι απροσδιόριστο¹⁶, γιατί να μη κληθεί να αποφασίσει η πολιτική δύναμη, στο δε θεσμικό πλαίσιο μιάς σύγχρονης κοινοβουλευτικής δημοκρατίας η (ελάχιστοτε) *πλειοψηφία*, εφ' όσον με τον τρόπο αυτό θα ικανοποιηθούν πάντως οι ελάχιστοτε (κάθε πότε;) περισσότεροι¹⁷; Αν η τελευταία λέξη στην αντιπαράθεση είναι απλώς περί του εμβρύου ως προσώπου, όπου οι μεν *υπέρ της ζωής* καταφάσκουν οι δε *υπέρ της επιλογής* αποφάσκουν, γιατί ο νομοθέτης και ο δικαστής να μη έχουν *διακριτική ευχέρεια*; (Προς αυτήν τη νομοθετική λύση συνηγορεί πάντως η *σκεπτικιστική* θέση ότι η επιλογή της αμβλώσεως δεν αποτελεί *ούτε αγαθό ούτε κακό*, αν δεν σημαίνει ότι *εξ αντικειμένου* είναι επιτρεπτή¹⁸.) Αν, ωστόσο, έχουμε την κανονιστική δυνατότητα να εμπλουτίσουμε ουσιωδώς τα επιχειρήματά μας, βάσιμα τότε προσδοκούμε, αν όχι τη *μία και μόνη ορθή* απάντηση, πάντως έναν δραστικό περιορισμό του εύρους της λεγόμενης διακριτικής ευχέρειας του νομοθέτη ή του δικαστή. Τούτο σημαίνει εν προκειμένω ότι η επιχειρηματολογία του Dworkin, παρ' ότι προϋποθέτει ότι το έμβρυο δεν αποτελεί πρόσωπο, *δεν* ανάγεται εν τούτοις στη λιτή *υπέρ της επιλογής* θέση. Συνοψίζοντας, υπάρχουν, όπως κατ' αναλογία και στα υπόλοιπα βιοηθικά ζητήματα, τρεις εναλλακτικές: η απόλυτη απαγόρευση των αμβλώσεων, το επιτρεπτόν τους υπό προϋποθέσεις (δηλαδή η *ρύθμισή* τους) και η απουσία κάθε νομοθετικής ρύθμισης (δηλαδή το επιτρεπτόν τους *χωρίς προϋποθέσεις*): ποιοί είναι οι *καλύτεροι* λόγοι που συνηγορούν υπέρ της μιάς εξ αυτών έναντι των υπολοίπων; (Η *σκεπτικιστική* στάση *δεν* αποτελεί τέταρτη εναλλακτική.)

1.4 *Παράγωγες και αυτοτελείς αντιρρήσεις*. Μιά κρίσιμη κατάταξη των αντιρρήσεων στην υποβολή της εγκύου σε άμβλωση συνυφίνεται με τη διάκριση εκείνων που είναι *παράγωγες* (*derivative*) από την ιδιότητα του εμβρύου ως *προσώπου*, συνεπώς ως υποκειμένου δικαιωμάτων και συμφερόντων, από εκείνες που είναι *ανεξάρτητες* από μιά τέτοια ιδιότητα, δηλαδή *αυτοτελείς* (*detached*). Αν οι αντιρρήσεις στην υποβολή σε άμβλωση είναι παράγωγες, έχουμε την κανονιστική ακολουθία: *επειδή* το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο (με δικαιώματα, συμφέροντα κ. λπ., μεταξύ των οποίων έχει και *δικαίωμα στη ζωή*), *γι' αυτό* υφίσταται μιά κατ' αρχήν *ανεξάρτητη* υποχρέωση προστασίας του εκ μέρους τού κράτους· επομένως, δικαιολογείται (καλύτερα, είναι *επιβεβλημένη*) η κατ' αρχήν *ανεπιφύλακτη* απαγόρευση των αμβλώσεων. Αν οι εν λόγω αντιρρήσεις είναι ανεξάρτητες από την ιδιότητα του εμβρύου ως προσώπου, έχουμε την κανονιστική ακολουθία: η ανθρώπινη ζωή (που αρχίζει με τη

¹⁵ Για τη σχετική ιδέα της πολιτικής σταθερότητας ως *επάλληλης συνανέσεως των εύλογων* κοσμοθεωρητικών δογμάτων βλ. John Rawls, π. χ., *Political Liberalism*, 144 επ.

¹⁶ Πρβλ. Derek Parfit, *On What Matters*, τ. 2^{ος} (Oxford: Oxford University Press, 2011), 560.

¹⁷ Βλ., ως προς τις σαθρές *σχετικιστικές* βάσεις της αρχής της πλειοψηφίας, το άρθρο μου, «Αρχή της πλειοψηφίας, ηθικός σχετικισμός και δημοκρατία», *Ισοπολιτεία* 9 (2005-6), 93 επ. (Για μιά πρόσφατη ενδιαφέρουσα υπεράσπιση του ηθικού σχετικισμού, ως αδυνατότητας πάντως ηθικής αντιεπιχειρηματολογίας, βλ. J. David Velleman, *Foundations for Moral Relativism* (διαθέσιμο στον διαδικτυακό ιστότοπο: <http://www.openbookpublishers.com/product/181>.)

¹⁸ Πρβλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 42 επ.

σύλληψη του εμβρύου) αποτελεί *αξία καθ' εαυτήν*. επομένως, υφίστανται *αντικειμενικοί* λόγοι για την κατ' αρχήν απαγόρευση των αμβλώσεων. Η θέση αυτή (για τη *ζητούμενη* αξία της ανθρώπινης ζωής) ανακαλεί στη μνήμη μας κάποιες χαρακτηριστικές αντιλήψεις για την αυτοκτονία και την ευθανασία (που θα εξετάσουμε στις ενότητες 10 επ.): ότι ο θνήσκων *οφείλει, ανεξαρτήτως των περιστάσεων*, να διατηρηθεί πάση θυσία στη ζωή, ακόμη και όταν αυτό δεν είναι ίσως προς το λεγόμενο *αληθές συμφέρον* του (όταν, π. χ., η φροντίδα που του παρέχεται είναι *ιατρικώς μάταιη*).

Αν η κανονιστική αφετηρία μας δεν είναι η ρήτρα *έμβρυο = πρόσωπο*, τότε, βεβαίως, οι αμβλώσεις αποτελούν *κακό, ανεξαρτήτως* του αν το ίδιο το έμβρυο αποτελεί ή δεν αποτελεί πρόσωπο, ανεξαρτήτως, δηλαδή, του αν υφίστανται ή μη προστατεύσιμα δικαιώματα και συμφέροντά του· δικαιολογείται όμως άραγε και μιά *απόλυτη* απαγόρευση των αμβλώσεων; Παρά την πολιτική ρητορική του ότι *έμβρυο = πρόσωπο*, η *ενεργός* αντιγνωμία φαίνεται ότι αφορά στην προστασία της *αξίας* της ανθρώπινης ζωής *καθ' εαυτήν*, ο δε Dworkin υιοθετεί αυτήν την ανορθόδοξη (όπως ο ίδιος την αποκαλεί¹⁹) οπτική γωνία και εξετάζει τις σημαντικές ηθικές, δικαιοτικές και πολιτικές συνέπειές της:

1.5 *Παράδοξα*. Σύμφωνα με τα ενδιαφέροντα ευρήματα χαρακτηριστικών δημοσκοπήσεων, υφίσταται ένα (αναλόγως της συγκυρίας μικρότερο ή μεγαλύτερο) $x\%$ που, αν και ισχυρίζεται ότι το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο, υποστηρίζει εν τούτοις, συγχρόνως, ότι οι αμβλώσεις είναι υπό κάποιες προϋποθέσεις *επιτρεπτές* (κυρίως για λόγους προστασίας της υγείας της κυοφόρου [«μητέρας»²⁰]), ή ακόμη και ότι κατ' αρχάς δεν πρέπει να απαγορεύονται. Επίσης, και πάλι σύμφωνα με τέτοιες δημοσκοπήσεις, με δεδομένο ένα $x\%$ υπέρ της προστασίας της ζωής του εμβρύου, υφίσταται ένα $x - a\%$ που τάσσεται υπέρ ενός *δικαιώματος* του εμβρύου στη ζωή, αλλά και

¹⁹ *Life's Dominion*, 13.

²⁰ Ο όρος «μητέρα» χρησιμοποιείται κατά συνεκδοχήν (πρβλ. τη σημ. 10). Εξετάζω τη μητρότητα και την πατρότητα ως ηθικές και νομικές (μη βιολογικές) κατηγορίες στη μονογραφία μου *Ο Κλώνος του Ανθρώπου*, 222 επ.· πρβλ. τη γλαφυρή έκθεση του Karl Engisch, *Εισαγωγή στη νομική σκέψη*, μετ. Διονυσίου Σπινέλλη (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1981), 23 επ., και κατωτέρω τις αναπτύξεις της ενότητας 3. Τη χρονολογικά πρώτη, αλλά και ριζικότερη από κάθε μεταγενέστερη υπονόμηση της πατρότητας και της μητρότητας ως βιολογικών κατηγοριών δικαιολογεί, ως γνωστόν, ο Πλάτων, προκαλώντας τη βάσιμη κριτική του Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1261a, 10 επ., στο E' βιβλίο της *Πολιτείας* του, ως προς την τάξη όμως *μόνο* των *φυλάκων*. Λαμβάνοντας ένα ακραίο παράδειγμα από τη σχετική επικαιρότητα (: http://blog.washingtonpost.com/offbeat/2008/03/will_thomas_beatie_be_the_firs.html), ο «νομικός» πατέρας ενός τέκνου ενδέχεται να είναι η «φυσική» μητέρα του, αν αυτή είχε προηγουμένως προβεί σε αλλαγή φύλου, χωρίς να αφαιρέσει τα γεννητικά όργανά της, και, εν συνεχεία, κατέστη έγκυος. Ιδού μιά συναφής *λήψη του ζητουμένου*: «πριν πέντε χρόνια στην Αμερική, μιά γυναίκα δέχτηκε να γίνει παρένθετη μητέρα για λογαριασμό της κόρης της – να διαθέσει την μήτρα της. Πήρε το παιδί της κόρης, το κυοφόρησε, το γέννησε, και μετά άρχισε να το ζητάει, ξύπνησε το μητρικό της ενδιαφέρον. Πήγαν ακόμη και στα δικαστήρια με την κόρη, για να βρουν σε ποιόν ανήκει το παιδί. Για να αποφασίσουν έγινε ολόκληρη δικαστική διαδικασία: γιατροί, δικαστές, νομικοί. Μου φαίνεται ότι τελικά το έδωσαν στην μητέρα του» (!) (Ματθαίος Γιωσαφάτ, *Μεγαλώνοντας μέσα στην ελληνική οικογένεια: Η ψυχοσεξουαλική ανάπτυξη του παιδιού και ο ρόλος των γονιών. Μιά ψυχαναλυτική προσέγγιση* [Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 2010], 44).

μόνον ένα $x - b$ %, όπου $b > a$, που τάσσεται υπέρ και της ποινικοποίησης των αμβλώσεων σε όλες τις περιστάσεις. Πρόκειται όμως, αν όχι για αντίφαση²¹, πάντως για σύγχυση (ή έστω για ένα σοβαρό έλλειμμα δικαιολόγησης) μόνον από την οπτική γωνία μιάς παράγωγης εναντιώσεως κατά των αμβλώσεων. Από τη σκοπιά μιάς ανεξάρτητης από την ηθική ιδιότητα του εμβρύου (ως προσώπου) εναντιώσεως δεν υφίσταται σύγχυση και οπωσδήποτε αντίφαση. Σύμφωνα με αυτή τη δεύτερη κατηγορία αντιρρήσεων, παρ' ότι οι αμβλώσεις αποτελούν κακό, δεν σημαίνει ότι πρέπει άνευ ετέρου και να ποινικοποιηθεί η διάπραξή τους. Αν όμως τω όντι το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο, δύναται άραγε να υποστηριχθεί η μη ποινικοποίηση των αμβλώσεων (ή να μη υποστηριχθεί η ποινικοποίησή τους²² ως ανθρωποκτονίας²³); Η εύλογη αναγκαιότητα να εναρμονισθούν τα εκ πρώτης όψεως αντιφατικά ευρήματα των δημοσκοπήσεων (σύμφωνα με την ερμηνευτική αρχή της χάριτος²⁴, η οποία μας καλεί να λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν μας όλους τους ισχυρισμούς των επιχειρηματολογούντων στην νομομαστική αξία τους) μας παρέχει έναν πρώτο λόγο απορρίψεως των

²¹ Η αντίφαση έγκειται στην εν προκειμένω άρνηση του δικαιώματος του εμβρύου στη ζωή, πράγμα που συνεπάγεται όμως αναγκαία η ιδιότητά του ως προσώπου. Εν πάση περιπτώσει, δεν πρόκειται μεν για αντίφαση, αν το δικαίωμα του εμβρύου στη ζωή θεωρηθεί ως ασθενέστερο του αντιστοίχου δικαιώματος της μητέρας στη ζωή (πρβλ. Eric Rakowski, «Reverence for Life and the Limits of State Power», in Justine Burley [ed.], *Dworkin and His Critics: With Replies by Dworkin* [Oxford: Blackwell Publishing, 2004], 248, με πτυχές της κριτικής του οποίου στην επιχειρηματολογία του Dworkin θα ασχοληθούμε στην επόμενη ενότητα [§ 2.8]· πρβλ. ομοίως Onora O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics* [Cambridge: Cambridge, Mass., 2002], 57), χρειάζεται, ωστόσο, μιá περαιτέρω ουσιαστική δικαιολογία για την ιεράρχηση των εν λόγω δικαιωμάτων, καθότι αυτή δεν δύναται να προκύψει από την εννοιολογική ανάλυσή τους. Ομοίως, την ίδια δικαιολογία θα απαιτούσε και η διάκριση της αμβλώσεως ως άδικης (*rechtswidrig*) μεν, πλην όμως (υπό περιστάσεις) μη αξιόποινης (*strafbar*) πράξης. Εν πάση περιπτώσει, σε ένα τέτοιο κανονιστικό ενδεχόμενο θα αδυνατούσαμε να υπερασπισθούμε ένα δικαίωμα στην άμβλωση ως συνταγματικό πρβλ. Ronald Dworkin, «Rawls and the Law», 293 επ., σημ. 18. Βλ., με επίκεντρο τη σχετική συζήτηση στη Γερμανία, βάσει της κρατούσας ερμηνείας του Συντάγματος (πρβλ. Ο Κλώνος του Ανθρώπου, 168 επ.) και των ρυθμίσεων του κοινού νόμου, Harald R. Wohlrapp, *The Concept of Argument: A Philosophical Foundation* (Dordrecht: Springer, 1993), 160 επ., 324 επ.

²² Για τους δύο μη ισοδύναμους τρόπους άρνήσεως των κανονιστικών προτάσεων (κατ' αντιδιαστολήν προς εκείνο των αποφαντικών) βλ. Παύλου Κ. Σούρλα, *Θεμελιώδη ζητήματα της μεθοδολογίας του δικαίου: α' θεωρητική στοιχείωση* (Αθήνα - Κομοτηνή: Έκδοση Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1986), 101.

²³ Ερωτάται: αν δεν υφίστατο ειδική πρόβλεψη περί του εγκλήματος της αμβλώσεως, θα ήταν νοητός ο κολασμός της ως ανθρωποκτονίας (πρβλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικόν Δίκαιον: Ειδικόν Μέρος* [Αθήνα - Κομοτηνή: Νομικά Έκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1974], 86 επ.);

²⁴ Βλ. ανωτέρω σημ. 5. Σύμφωνα με μια πρόσφατη δημοσκόπηση (βλ. *World Values Survey: Wave 7. Πανελλαδική έρευνα - έκθεση αποτελεσμάτων. Σεπτέμβριος 2018* [Αθήνα: διαΝΕΟσις, 2018], σ. 298), ενώ 91,7% των ερωτηθέντων πιστεύουν στην ύπαρξη του Θεού, εξ αυτών μόνο 47,7% πιστεύουν στη μετά θάνατον ζωή, 46,1% στον Παράδεισο και 44,3% στην Κόλαση. Κατά την ερμηνευτική αρχή της χάριτος, καλούμενος να διασώσω κατά το δυνατόν όλες τις σχετικές πεποιθήσεις, πρέπει κάποιιο πολλοί των ερωτηθέντων να πιστεύουν στην ύπαρξη Θεού, αλλά όχι στη μετά θάνατον ζωή, στον Παράδεισο ή την Κόλαση, δηλαδή να μη πιστεύουν στον Θεό, σύμφωνα, π. χ., με τη διδασκαλία της κρατούσας στη χώρα μας Εκκλησίας, άλλως είναι ασυνεπείς. Η αρχή της χάριτος έχει μεν επιστημολογική αξία, αλλά και ηθική: πρέπει να ερμηνεύουμε τους άλλους ως εάν να εκφράζουν ορθολογικές και συνεκτικές πεποιθήσεις· δεν τους σεβόμαστε δε, αν θεωρούμε τις πεποιθήσεις τους ανορθολογικές ή ασυνάρτητες. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι δεν υπάρχουν ανορθολογικοί. Πρέπει όμως προηγουμένως να εξαντλήσουμε την επιείκειά μας: εν προκειμένω, π. χ., 1,8% των ερωτηθέντων πιστεύει ότι όλοι μετά θάνατον πηγαίνουν στον παράδεισο...

παράγωγων αντιρρήσεων στην υποβολή σε άμβλωση. (Γα προκαταρκτικά και μεθοδολογικά ερώτηματά μας είναι: Η απλή υπέρ της ζωής θέση είναι ικανή να αποφύγει τις αντιφάσεις; Το λιτό υπέρ της επιλογής επιχείρημα είναι ικανό να συλλάβει και να δικαιολογήσει τον σχετικό με τις αμβλώσεις ενεργό ηθικό προβληματισμό μας; Το αίτημα της συνοχής και της πληρότητας της επιχειρηματολογίας μεταφράζεται στο ζήτημα των προκειμένων του επιχειρήματος: αν υφίστανται αντιφάσεις ή ανεπαρείς δικαιολογίες και η κρίσιμη πεποίθησή μας, το ζητούμενο ως συμπέρασμα, είναι εν τούτοις τουλάχιστον διαισθητικώς εύλογη, αν όχι έγκριτη (§ 1.11), δηλαδή κατ' αρχήν δεδομένη, τότε ίσως πρέπει να τροποποιηθούν οι προκειμένες του επιχειρήματος. Κατ' αντιδιαστολήν, πάντως, προς τους τυχόν αστρολογικούς ισχυρισμούς μας που θα αδυνατούσαμε να τους καταστήσουμε αξιόπιστους χωρίς να τους εναρμονίσουμε με την επιστημονική γνώση, π. χ. της φυσικής ή της ψυχολογίας²⁵, στο κανονιστικό πεδίο της ηθικής και πολιτικής επιχειρηματολογίας, μόνο με τη διεύρυνση – έστω προ κάποιων εμφανών αδιεξόδων – και την εμβάθυνσή της, χρησιμοποιώντας ακόμη και αναλογίες, καθιστούμε τις ηθικές και πολιτικές κρίσεις και αξιολογήσεις μας, εναρμονίζοντας τις, περισσότερο αξιόπιστες.)

Ειδικότερα, οι αυτοτελείς (με την προκειμένη έννοια) αντιρρήσεις στην υποβολή σε άμβλωση εναρμονίζονται (κατά τον Dworkin) με την αρχή της θρησκευτικής ανεκτικότητας (αν όχι του αμοιβαίου σεβασμού μεταξύ αλλοδόξων), καθώς και με τα ευρήματα της επιστήμης: ένας οργανισμός χωρίς την ικανότητα αισθήσεως – όπως το πρώιμο έμβρυο – έχει άραγε συμφέροντα (στην ίδια την ύπαρξή του – κατ' αντιδιαστολήν προς την υγεία του εν όψει της γεννήσεώς του (§ 15.6))²⁶; Πρέπει όμως, περαιτέρω, να διακρίνει κανείς σοβαρά την πολιτική ρητορική από το κρίσιμο περιεχόμενο των πεποιθήσεων για τις αμβλώσεις ως κακό²⁷. Η κανονιστική ρήτρα έμβρυο = πρόσωπο μάλλον αποτελεί έναν τρόπο εκφράσεως: τονίζει τη σοβαρότητα και το βάθος των πεποιθήσεων κατά των αμβλώσεων· π. χ., για να επικαλεσθούμε έναν πρόχειρο

²⁵ Πρβλ. T. M. Scanlon, «Rawls on Justification», in Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 146.

²⁶ Πρβλ. Ηλία Κούβελα, «Νευροηθική: περί τίνος πρόκειται», in Γιώργου Χ. Παπαδόπουλου και του ίδιου, *Το σύμπαν των εγκεφάλων* (Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2011), 170.

²⁷ Κάτι τέτοιο ισχύει ιδιαίτερα για τις ΗΠΑ: αν η πολιτική αποτελεί «συμπυκνωμένη οικονομία» (όπως ισχυρίζεται κάπου ο Λένιν – αν δεν με απατά η μνήμη μου), το ζήτημα των αμβλώσεων στις ΗΠΑ έχει καταστεί «συμπυκνωμένη πολιτική». (Δεν πρόκειται πάντως για μία έμμεση κριτική αξιολόγηση των θεσμών, όπως στην αριστουργηματική κινηματογραφική ταινία του Cristian Mungiu, «4 μήνες, 3 εβδομάδες και 2 μέρες», για την κατάσταση στην κομμουνιστική Ρουμανία.) Όπως είναι γνωστό, η υπέρ της ζωής και της επιλογής διαμάχη επηρεάζει εν πολλοίς τόσο την άσκηση της κυβερνητικής πολιτικής όσο και την ανάδειξη των κυβερνώντων και των ανώτατων δικαστών της χώρας. Αυτό συνδέεται βεβαίως και με τον θεσμικό τρόπο της αναγνωρίσεως (ή μήπως της καθιέρωσής) του δικαιώματος στην άμβλωση στις ΗΠΑ: όχι με την αναθεώρηση του Συντάγματος τους, ή διά της κοινής νομοθετικής οδού, αλλά με την περιώνυμη απόφαση του Ανωτάτου Δικαστηρίου *Roe*, στην οποία θα αναφερθούμε κατωτέρω (ιδίως § 1.10· βλ. αναλυτικά *Lifes's Dominion*, 102 επ., 125 επ.): για την ίσως απρόσμενη προϊστορία της βλ. Daniel K. Williams, *Defenders of the Unborn: the Pro-Life Movement Before Roe v. Wade* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

λόγο, απλουστεύοντας τα δεδομένα της επιστήμης της γενετικής, το έμβρυο, από τη στιγμή της σύλληψής του, έχει τα ίδια γενετικά χαρακτηριστικά που καθορίζουν και τη βιολογική μοναδικότητα του προσώπου στο οποίο θα αναπτυχθεί (αν δεν διακοπεί η κύησή του). Από αυτό όμως το – έστω – αδιαμφισβήτητο γεγονός γιατί κατ' ανάγκην συνέπεται ότι το έμβρυο έχει δικαιώματα και συμφέροντα (προστατέσιμα από το κράτος), ότι αποτελεί, δηλαδή, από τη σύλληψή του πρόσωπο; Για μιά τέτοια δικαιολόγηση χρειάζεται ασφαλώς κάτι περισσότερο: μιά ενδιάμεση κανονιστική προκειμένη (π. χ., γιά το άξιο προστασίας *δυνητικό* πρόσωπο²⁸, ή τη μέλλουσα αξία που στερεί η διάπραξη της αμβλώσεως²⁹ κ. τ. τ., αν και η έννοια της δυνητικότητας³⁰ δεν έχει την απλότητα ενός αναδρομικού διλήμματος³¹, όπως: – *Αν γνωρίζατε ότι μιά έγκυος στο ένατο παιδί της είχε ήδη τρία παιδιά κουφά, δύο τυφλά, ένα νοητικά καθυστερημένο και η ίδια έπασχε από σύφιλη, θα της συστήνατε να υποβληθεί σε άμβλωση; – Αν ναι, θα σκοτώνατε τον Beethoven!* – όπως πληροφορούμαστε σε μειωμένης αξιοπιστίας υπέρ της ζωής ιστοσελίδες του διαδικτύου.)

Πάντως, ακόμη και οι ενθέρμως στρατευμένοι υπέρ της ζωής, οι πιό συντηρητικοί (υπό τη συμβατική έννοια), αναγνωρίζουν, σε ένα πολύ υψηλό ποσοστό τους, κάποιες αξιοσημείωτες εξαιρέσεις στην απαγόρευση (ποινικοποίηση) των αμβλώσεων: π. χ., όταν η άμβλωση είναι αναγκαία γιά να σωθεί η ζωή της μητέρας, ή επειδή η σύλληψη του εμβρύου αποτελεί αποτέλεσμα βιασμού, αποπλανήσεως ανηλίκου ή αιμομιξίας³². Ωστόσο, οι εν λόγω εξαιρέσεις δύσκολα εναρμονίζονται με την πρωτεύουσα πεποίθηση ότι το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο³³. Εν προκειμένω, δεν πρόκειται γιά άμυνα: ποιός

²⁸ Πρβλ. F. M. Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 229 επ.

²⁹ Βλ., π. χ., το περιώνυμο άρθρο του Donald Marquis, «Why Abortion is Immoral», *The Journal of Philosophy* 86 (1989), 183 επ. (ανατυπωμένο σε πολλές σχετικές συλλογές). Επίσης, βλ. G. E. M. Anscombe, «The Early Embryo: Theoretical Doubts and Practical Certainties», in *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics* (United Kingdom: Imprint Academic Center, 2005), 214 επ.

³⁰ Γιά το ζήτημα βλ. όλως ενδεικτικώς Christopher Megone, «Δυνητικότητα και πρόσωπα: μιά αριστοτελική προοπτική», in Mark G. Kuczewski και Ronald Polansky (eds), *Βιοηθική: αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, μετ. Μιχάλη Κατσιμίτση (Αθήνα: Εκδοτικός Οίκος Ταυλός, 2007), 293 επ.

³¹ Το οποίο μάλλον προϋποθέτει ο R. M. Hare, «Abortion and the Golden Rule», και «A Kantian Approach to Abortion», in *Essays on Bioethics* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 152 επ., 168 επ., δικαιολογώντας την απαξία των αμβλώσεων και βάσει μιάς *ψευδοκαντιανής*, κατά τη γνώμη μου (§§ 3.4 επ.), αρχής καθολικευσιμότητας: εν πάση περιπτώσει, ο λεγόμενος *χρυσός κανόνας* («ὃ σὺ μισεῖς ἐτέρῳ μὴ ποιήσεις»: *Κατὰ Ματθαῖον* 7.12) προϋποθέτει την κανονιστική και πραγματική δυνατότητα βλάβης, δηλαδή την ύπαρξη του προσώπου: πρβλ. την καταλυτική κριτική της Suzan Feldman, «From Occupied Bodies to Pregnant Persons: How Kantian Ethics Should Treat Pregnancy and Abortion», in Jane Kneller και Sidney Axinn (eds), *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1998), 269 επ.

³² Πρβλ. τον ενδιαφέροντα ποινικολογικό προβληματισμό του Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικόν Δίκαιον*, 88 επ. (επί του προϊσχύσαντος δικαίου).

³³ Το 1974 η Εκκλησία της Κύπρου επέτρεψε, αν δεν ενθάρρυνε, τις αμβλώσεις στην περίπτωση των θυμάτων βιασμού από Τούρκους στρατιώτες (βλ., π. χ. Mary Layoun, «The Female Body and

είναι ο επιτιθέμενος; Ούτε, βέβαια, για τριτάμυνα: θυσιάζει άραγε ο τρίτος ιατρός το ανυπαίτιο έμβρυο για να σώσει τη ζωή της μητέρας; (Επίσης, δεν φαίνεται ότι συντρέχουν οι όροι της καταστάσεως ανάγκης που αίρει το άδικο, διότι ιδίως η βλάβη που προκαλείται στο έμβρυο δεν είναι, σύμφωνα με μιá αδιαφοροποίητη υπέρ της ζωής θέση, σημαντικά κατώτερη από τη βλάβη της μητέρας, η ζωή ή η υγεία της οποίας απειλείται εξ αιτίας της εγκυμοσύνης της³⁴.) Όσο περισσότερες, λοιπόν, είναι οι εξαιρέσεις που δέχεται κανείς, τόσο δυσχεραίνεται στο να προτάξει την κανονιστική ρήτρα *έμβρυο = πρόσωπο*.

Από την άλλη πλευρά, η θέση των στρατευμένων υπέρ της επιλογής, των φιλελευθέρων (*liberals*, όχι *libertarians*³⁵!), δεν δύναται να συναχθεί απλώς από τη μη αναγνώριση της ιδιότητας του προσώπου στο έμβρυο. (Η υπέρ της επιλογής θέση φαίνεται ότι είναι αρνητικά παράγωγη, ενώ η υπέρ της ζωής θετικά. Αν όμως αμφοτέρες ήταν πράγματι παράγωγες, τότε δεν θα υπήρχε κανονιστική δυνατότητα συνδιαλλαγής. Μόνον αν αναδιατυπωθούν ως *αυτοτελείς*, διανοίγεται μιá τέτοια δυνατότητα.) Η επιλογή υποβολής σε άμβλωση προϋποθέτει μιá σοβαρή ηθική απόφαση, διότι συνεπάγεται τη διακοπή μιáς ανθρώπινης ζωής που έχει ήδη αρχίσει, έναν πρόωρο θάνατο. Είναι άραγε επιτρεπτή η άμβλωση *χάρη* γούστου (π. χ., για να μη χάσει η μητέρα τις καλοκαιρινές διακοπές της ή επειδή το έμβρυο δεν έτυχε να είναι «αγόρι»); Από την ίδια τη φιλελεύθερη αντίληψη δικαιολογείται μόνο για την πρόληψη μιáς σοβαρής βλάβης, δηλαδή από *αποχρώντες λόγους*: όχι μόνο στις προκειμένες περιπτώσεις του κινδύνου για τη ζωή της μητέρας, του βιασμού, της αποπλανήσεως ανηλίκου ή της αιμομιξίας και των συναφών, αλλά και λόγω των γενετικών ανωμαλιών του εμβρύου, που, αν δεν διακοπεί η κύησή του, θα οδηγήσουν, π. χ., στη γέννηση ενός παιδιού με σύντομη και αφόρητη (λόγω του ακαταγώνιστου πόνου) ζωή. (Μήπως μάλιστα στην τελευταία περίπτωση η άμβλωση είναι ηθικά επιβεβλημένη;). Επίσης, από τους φιλελευθέρους,

‘Transnational’ Reproduction; or, Rape by Any Other Name?», in Inderpal Grewal και Caren Kaplan [eds], *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994], σ. 65). Δύο εκ προοιμίου παρατηρήσεις: Πρώτον, η άδειά της δεν θα ήταν νοητή, αν θεωρούσε πράγματι τα προς θάνατον έμβρυα «αγέννητα παιδιά». Δεύτερον, η εν λόγω εξαίρεση δεν δύναται ασφαλώς να δικαιολογηθεί από τις συντρέχουσες ιδιότητες των θυμάτων και των δραστών, αλλά επειδή η ίδια η σύλληψη αποτελεί εν προκειμένω (ηθικό) λόγο επιλογής της άμβλωσης. Κατά τις αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατίας, όπως θα δούμε στις επόμενες αναπτύξεις, η περίπτωση αυτή είναι απλώς *παραδειγματική*: το δικαιο της φιλελεύθερης και δημοκρατικής έννομης τάξης είναι ουσιαδώς *αναλογικό*.

³⁴ Ως προς το ζήτημα του αν πρόκειται για κατάσταση ανάγκης που αίρει τον καταλογισμό μιáς «ακτρικώς ενδεδειγμένης» διακοπής της κύησεως σε περίπτωση *νομοθετικού κενού* (χωρίς, ωστόσο, να ιδρύει σχετικό *δικαίωμα* της εγκύου) βλ. τη χαρακτηριστική περίπτωση που επικαλείται και σχολιάζει ο Karl Engisch, *Εισαγωγή στη νομική σκέψη*, 174 επ. Σημειωτέον, ωστόσο, ότι η εν λόγω άρση (κατά το άρθρο 32 του Ποινικού Κώδικα) ευνοεί μόνο τη μητέρα και τους οικείους της, όχι όμως και τον ιατρό που δεν είναι οικείος της· βλ. Νικόλαο Μπιτζιλέκη, «Άνθρωπος, έμβρυο, ανθρώπινη ζωή - Κανονιστικές αντιφάσεις και υπαρχιακά αδιέξοδα», in *Δίκαιο και θεωρία του δικαίου: Τιμητικός Τόμος Μαριάνου Δ. Καρασή* (Αθήνα - Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2014), 126

³⁵ Για τη διάκριση μεταξύ *liberalism* (φιλελευθερισμού) και *libertarianism* (ελευθεριοκρατίας) και την πολιτικά ύποπτη σύγχυσή τους βλ. τις επισημάνσεις του Παύλου Κ. Σούρλα, «Τι είναι τελικά ο φιλελευθερισμός», *Το Βήμα*, 15.9.1996, σς Β1 επ.· προβλ. και κατωτέρω § 4.7 σημ. 25.

δικαιολογείται η άμβλωση και στην περίπτωση που η γέννηση ενός παιδιού θα αποτελέσει ένα ηθικά αβάστακτο βάρος για τη μητέρα και ίσως την οικογένειά της (π. χ., αν δεν ήταν επιτρεπτές οι αμβλώσεις, θα έπρεπε μιιά 15ετής μητέρα να εγκαταλείψει το σχολείο, να απολέσει την ευκαιρία συμμετοχής σε έναν κρίσιμο για το μέλλον της διαγωνισμό κ. ο. κ.). Η επιλογή της αμβλώσεως σε αυτές τις περιπτώσεις δεν αξιολογείται ως εγωϊστική, αλλά ως ηθικά ορθή ενέργεια· η αντίθετη μάλλον θα αποτελούσε ηθικό σφάλμα.

Αν η φιλελεύθερη άποψη εξηγείται στη θέση ότι το έμβρυο δεν αποτελεί πρόσωπο, θα αδυνατούσε να εξηγήσει τη βαρύτητα της επιλογής της αμβλώσεως, καθώς και – στοιχειωδώς – τα ίδια τα ηθικά συναισθήματα, τους ηθικούς ενδοιασμούς και τον συναφή έντονο προβληματισμό της μητέρας. Οι αμβλώσεις δικαιολογημένα φαίνεται ότι δεν έχουν τη βαρύτητα της αμυγδαλεκτομής – και τούτο απαιτεί, βέβαια, προσεκτική (αντ)επιχειρηματολογία³⁶. ούτε αποτελούν όμως και μέθοδο αντισύλληψης³⁷. Και το να μη δικαιολογείται η εύλογη διάκριση της υποβολής σε άμβλωση από τη χρήση αντισυλληπτικών αποτελεί ένα σοβαρό έλλειμα τόσο για την υπέρ της επιλογής όσο και για την υπέρ της ζωής άποψη. (Υφίστανται βεβαίως μέθοδοι αντισύλληψης [;] που συνεπάγονται τη διακοπή της κύησης σε ένα εντελώς πρώιμο στάδιο της· κάτι τέτοιο, ωστόσο, δεν θέτει εν αμφιβόλω το εύλογον της διακρίσεως, αλλά υπονομεύει, αν τυχόν επιτρέπεται από το δίκαιο η χρήση εκτρωτικών αντισυλληπτικών, τη νομική αντίληψη του εμβρύου ως προσώπου από της συλλήψεώς του³⁸.)

1.6 Αποκλίσεις. Εκτός όμως από τα παραδόξα που εξετάσαμε, πρέπει να επισημάνει κανείς (κατά τον Dworkin) και κάποιες ενδιαφέρουσες αποκλίσεις στην επιχειρηματολογία κατά (ή υπέρ) των αμβλώσεων. Θρησκευτικά δόγματα, όπως ο Ιουδαϊσμός, υποστηρίζουν ότι, αν και το έμβρυο δεν αποτελεί πρόσωπο, εν τούτοις οι αμβλώσεις αποτελούν κακό. Συναφές είναι και το θεολογικό ζήτημα της εμφυχώσεως του εμβρύου³⁹. Κατά το θωμιστικό (του

³⁶ Πρβλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 95: «Μερικοί υποστηρίζουν ενίοτε ότι η άποψη που τυχαίνει να έχει κάποιος στο ζήτημα των αμβλώσεων εξαρτάται από το αν ο ίδιος βρίσκει την αναλογία ότι η άμβλωση αποτελεί ανθρωποκτονία ισχυρότερη από την ανταγωνιστική της αναλογία που παρομοιάζει την άμβλωση με μιιά εγχείρηση σκωληκοειδίτιδας. Πρόκειται για μιιά αβλαβή επισήμανση. Ωστόσο, πολλοί από αυτούς προσθέτουν, σαν να ήταν πρόδηλο, ότι καμμιά από τις δύο αναλογίες δεν είναι ισχυρότερη από την άλλη. Πώς όμως θα μπορούσε να υπερασπίσει κανείς αυτόν τον περαιτέρω ισχυρισμό;... Η απόλυτη αυτοπεποίθηση και βεβαιότητα αποτελούν προνόμιο των ανοήτων και των φανατικών. Οι υπόλοιποι πρέπει απλώς να επιδιώξουμε το καλύτερο δυνατό: πρέπει να επιλέξουμε από όλες τις διαθέσιμες ουσιαστικές αντιλήψεις εκείνη που δείχνει, μετά από έλεγχο και προσήκουσα εξέταση, περισσότερο εύλογη από ό,τι οι άλλες».

³⁷ Μιιά σχεδόν απίστευτη προσωπική ιστορία υποβολής σε 15 αμβλώσεις εντός 16 ετών (για «ψυχολογικούς» λόγους) εξιστορεί η Irene Vilar, *Impossible Motherhood: Testimony of an Abortion Addict* (New York: Other Press, 2009).

³⁸ Πρβλ. *Life's Dominion*, 107.

³⁹ Για ένα ενδιαφέρον ερμηνευτικό ζήτημα ως προς την εμφύχωση του εμβρύου κατά τας Γραφάς (την περιώνυμη αντιδιαστολή του βιβλίου της Εξόδου, 22 επ.: «ἐὰν... μάχωνται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσι γυναῖκα ἐν γαστρὶ ἔχουσαν καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξείκονισμένον, ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται: ... ἐὰν δὲ ἐξείκονισμένον ᾖ, δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς») βλ. Ο Κλώνος του Ανθρώπου,

Θωμά Ακινάτη) και αριστοτελικό δόγμα⁴⁰ (που αποτελεί την *αυθεντική* παράδοση του Καθολικισμού), το έμβρυο δεν αποτελεί πρόσωπο πριν από την (*μεταγενέστερη* της συλλήψεώς του) εμφύχωσή του. Αν γινόταν δεκτό ότι το έμβρυο εμφυχούται *κατά* τη στιγμή της συλλήψεώς του, εν όψει της πιθανότητας διαιρέσεώς του και της δημιουργίας διδύμων, τριδύμων κ. λπ. ή της συνενώσεως εμβρύων κατά τις πρώτες ημέρες της ζωής τους, τότε δεν θα έπρεπε, συγχρόνως, άραγε να αναθεωρηθεί το δόγμα (τόσο το θωμιστικό ή αριστοτελικό όσο και το αυγουστίνειο [του Ιερού Αυγουστίνου] ή πλατωνικό) για την *απλότητα* και την *ατομικότητα* της ψυχής⁴¹; Διαφορετικά, η θανάτωση ενός *μονωγενούς*⁴² διδύμου από τον αδελφό του γιατί δεν θα αποτελούσε *αυτοκτονία*; (Η μήπως το έμβρυο διαιρείται, ακριβώς επειδή είναι *δίψυχο*;) Εν τούτοις, και κατά το θωμιστικό δόγμα, οι αμβλώσεις αποτελούν (και *προ* της εμφυχώσεως του εμβρύου) *κακό*: η ανθρώπινη ζωή είναι δώρο του Θεού (χωρίς, βέβαια, υπαρκτό δωρεοδόχο!), ένα δημιούργημα Του. (Σημειωτέον ότι το έμβρυο, όπως έχουμε υπαινιχθεί, μόνο σε ένα ορισμένο στάδιο της κηρύσεως αποκτά, κατά την μάλλον αξιόπιστη επιστήμη της νευρολογίας, την ικανότητα αισθήσεως, και συνεπώς, από ηθική σκοπιά, γίνεται φορέας *συμφερόντων* όχι όμως, κατ' ανάγκην, και αντίστοιχων *δικαιωμάτων* ακόμη και επί τη βάση μιάς θεωρίας συμφερόντων ως δικαιολογητικών λόγων των δικαιωμάτων⁴³, η οποία πάντως δεν θα εναρμονιζόταν *κατ' αρχήν*, κατά τη γνώμη μου, με τον *αντιωφελισμό* του Dworkin: αντιλήψεις περί συμφερόντων αποτελούν ασθενείς λόγους, προκειμένου να δικαιολογήσουν τα δικαιώματα στην *ονομαστική αξία* τους, ως τίτλους άκαμπτους (*trumps*)⁴⁴, ιδίως έναντι του λεγόμενου *γενικού* κ. τ. τ. *συμφέροντος*.)

Τέλος, ενδιαφέρον παρουσιάζουν, κατά τον Dworkin, και κάποιες *φεμινιστικές*⁴⁵ απορρίψεις του δικαιώματος στον *ιδιωτικό βίο* (*privacy*), το οποίο επικαλείται η μείζων πρόταση της περιώνυμης αποφάσεως του Ανωτάτου Δικαστηρίου των ΗΠΑ *Roe v. Wade*, η οποία αναγνώρισε για πρώτη φορά, το έτος 1973, ένα *συνταγματικό* δικαίωμα στην άμβλωση⁴⁶. Σύμφωνα με αυτή την

123 σημ. 63, και, αναλυτικά, Σπύρου Ν. Τρωιάνου, «Το έμβρυο στο βυζαντινό δίκαιο», *Επετηρίς του Κέντρου Ερευνής της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου* 44 (2012-13), 144 επ.

⁴⁰ Για τη σχετική διδασκαλία του Θωμά Ακινάτη (με αναφορές στη σύγχρονη συζήτηση) βλ. Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, 1a 75-89* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 105 επ.

⁴¹ Βλ. την πολύ ωραία ανάπτυξη του David W. Shoemaker, «Embryos, Souls, and the Fourth Dimension», *Social Theory and Practice* 31 (2005), 51 επ., και την εκ του αντιθέτου επιχειρηματολογία του David S. Oderberg, «The Metaphysical Status of the Embryo: Some Arguments Revisited», *Journal of Applied Philosophy* 25 (2008), 263 επ.

⁴² Διορθώνω επί τη ευκαιρία ένα επαναλαμβανόμενο (βοηθούσης της τεχνολογίας) γραμματικό λάθος (-ω-, αντί του ορθού -ωο-) στο *Ο Κλώνος του Ανθρώπου*.

⁴³ Βλ. *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, π. χ., § 2.2.

⁴⁴ Προβλ., π. χ., Ronald Dworkin, «Rights as Trumps», in Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 153 επ.

⁴⁵ Βλ. *Life's Dominion*, 50 επ.

⁴⁶ Πάντως η *κρατούσα* νομολογιακή άποψη στις ΗΠΑ δεν βασίζεται τόσο στη *Roe v. Wade* όσο στην *Planned Parenthood v. Casey* του έτους 1992. Σύμφωνα με το σκεπτικό της τελευταίας, το κράτος έχει μεν νομιμοποιημένο ενδιαφέρον για τη ζωή του εμβρύου και την υγεία της μητέρας, η έγκυος έχει

αντεπιχειρηματολογία, η επίκληση του δικαιώματος στον ιδιωτικό βίο για τη δικαιολόγηση των αμβλώσεων είναι ένα *ιδεολόγημα* που συγκαλύπτει την *ανισότητα* των φύλων. (Με τη νομιμοποίηση των αμβλώσεων, οι κοινωνικά κυρίαρχοι άνδρες έχουν πλέον τη θεσμική ευχέρεια να αποκτούν όσα τέκνα και όποτε τα επιθυμούν με τη γυναίκα που προεπιλέγουν. Γι' αυτό – υποστηρίζουν – σε μία κοινωνία χωρίς διακρίσεις λόγω φύλου, το θεσμικό καθεστώς του εμβρύου θα ήταν διαφορετικό από το ισχύον⁴⁷!) Η φεμινιστική κριτική συγχέει, ωστόσο, κατά τον Dworkin, τις διαφορετικές βαρύνουσες σημασίες της *ιδιωτικότητας*: το δικαίωμα ιδιωτικού βίου περιχαράσσει μεν μία ιδιωτική σφαίρα και προστατεύει κάποια προσωπικά μας δεδομένα, μας εξοπλίζει όμως και με την *εξουσία* να ελέγχουμε τη ζωή μας, παρέχοντάς μας την αξίωση να γίνονται σεβαστές οι επιλογές που συγκροτούν την προσωπική ταυτότητά μας, τον εξατομικευμένο *βίο* μας. Το βάρος της φεμινιστικής αντεπιχειρηματολογίας (και η σημαντική, βεβαίως, συμβολή της στην προβληματική μας) έγκειται στο ιδιαίτερο νόημα που προσδίδει στην κήση: η μητέρα και το έμβρυο δεν αποτελούν δύο *ξένους* που απλώς έτυχε να συνδεθούν με δεσμούς ζωής (επιβίωσης) και βίου⁴⁸ (ούτε, πολύ περισσότερο, είναι *απόκοσμο* το – έστω ασχημάτιστο – έμβρυο⁴⁹). Στην κήση, η συμβολή της μητέρας είναι δημιουργική με έναν *ιδιάζοντα* τρόπο. Γι' αυτό η άμβλωση αποτελεί για αυτήν μία πράξη μερικής *αυτοκαταστροφής*. Κατά τη φεμινιστική κριτική, η φιλελεύθερη επιχειρηματολογία αποτυγχάνει ακριβώς να συλλάβει το ιδιαίτερο νόημα της κήσεως. Ένα *δικαίωμα* της μητέρας στην άμβλωση δύναται να συναχθεί μόνον από *γενικές και αφηρημένες* αρχές δικαιοσύνης: η ηθική του γυναικείου φύλου έγκειται όμως στην *ευθύνη* και τη *μέριμνά* του για

όμως δικαίωμα στην άμβλωση μέχρι να καταστεί το έμβρυο βιώσιμο, το δε κράτος οφείλει να μη επιβαρύνει υπέρμετρα την άσκηση του δικαιώματός της. Η πολύ μεταγενέστερη *Gonzales v. Carhard* του έτους 2007 φάνηκε προς στιγμήν (;) να προαναγγέλλει μία ριζική μεταβολή του πεδίου προς τη χωρίς όρια προστασία της ζωής του εμβρύου. Στην απόφαση αυτή το Ανώτατο Δικαστήριο έκρινε ως σύμφωνη προς το Σύνταγμα την απαγόρευση της κρानιοθρυψίας του εμβρύου (πρβλ. τον ενδιαφέροντα ποινολογικό προβληματισμό του Günther Jakobs, *Καταναγκασμός και πρόσωπο στο δίκαιο*, μετ. Κωνσταντίνου Ι. Βαθιώτη (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2011), 52 επ., ως προς τη θανάτωση του εμβρύου *κατά τη διάρκεια του τοκετού*), στο πλαίσιο μιάς μάλλον ανύπαρκτης ιατρικής διαμάχης ως προς την ενδεδειγμένη μέθοδο, επικαλούμενο *ανακριβώς* το ενδιαφέρον του κράτους για τη ζωή του εμβρύου (ενώ επρόκειτο, βέβαια, ακριβώς για την επιλογή *μεθόδου* θανατώσεώς του), καθώς και την ανάγκη προστασίας της ψυχικής υγείας της μητέρας, παραγνωρίζοντας βέβαια τη φιλελεύθερη αρχή ότι η επιλογή της εν λόγω μεθόδου είναι ζήτημα *προσωπικό* και όχι, βέβαια, νομοθετικό (εν όψει ακριβώς του ενδιαφέροντος της ίδιας της μητέρας πρωτίστως για τη δική της υγεία). Για το όλο ζήτημα βλ. την κριτική του Dworkin, «The Court and Abortion: Worse Than You Think», in *The Supreme Court Phalanx: The Court's New Right-Wing Bloc* (New York: The New York Review of Books, 2008), 37 επ.

⁴⁷ «Αν υπήρχε πραγματική ισότητα μεταξύ των φύλων [...], ίσως ακόμη και τότε να μη λογιζόταν μεν το έμβρυο ως πρόσωπο, ωστόσο, το ζήτημα του θεσμικού status του θα ήταν πολύ διαφορετικό»· Catharine A. MacKinnon, «Reflections on Sex Equality under Law», *The Yale Law Journal* 100 (1991), 1316.

⁴⁸ Βλ. Margaret Olivia Little, «Άμβλωση», μετ. Χριστόδουλου Κωνσταντίνου, *Cogito* 5 (2006), 35 επ.

⁴⁹ Πρβλ. την ωραία μεταφορά (από το κινηματογραφικό *Alien*) του Δημήτρη Τσαραπατσάνη, «Η άμβλωση και η ιερότητα της ζωής», *The Books' Journal* 33 (Ιούλιος 2013), 72 επ.

συγκεκριμένες ζωές, για τη ζωή και τον βίο των άλλων, των *εδώ και τώρα* (με σώρα και οστά) υπαρκτών προσώπων.

1.7 *Μιά παρέκβαση*. Η Judith Jarvis Thomson⁵⁰ χρησιμοποιεί ένα περιφημο νοητικό πείραμα, ως αντιπαράδειγμα, προκειμένου να μας δείξει ότι, ακόμη και αν το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο⁵¹, είναι εν τούτοις νοητό το επιτρεπτό της αμβλώσεως. Πρόκειται στην περίπτωση της για έναν διασωληνωμένο με το σώμα μιάς γυναίκας διάσημο βιολιστή («μόνο για 9 μήνες!»), *παρά τη θέλησή της* και χάριν της διασώσεως της ζωής του. Η γυναίκα, αναρωτιέται εύλογα η Thomson, δεν έχει άραγε στην περίπτωση αυτή το δικαίωμα να απαιτήσει να διακοπεί η διασωλήνωσή της; *Κατ' αναλογία*, ακόμη και αν το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο, η μητέρα δεν έχει άραγε δικαίωμα στην άμβλωση, το δικαίωμα να αποφασίζει για τη χρήση του σώματός της; Πράγματι, το δικαίωμα στη ζωή φαίνεται ότι είναι απλώς *αρνητικό* (επιτάσσει την μη πρόκληση σχετικής βλάβης, όχι τη συνδρομή μας στην *ευημερία* των ξένων) και το ζητούμενο καθεστώς του εμβρύου ως προσώπου δεν αποδεικνύεται εκ προοιμίου ως *άνευ ετέρου* κρίσιμο.

Το εν λόγω επιχείρημα όμως είναι άραγε καταλυτικό και για μιά *εκούσια* σύλληψη⁵²; Ποιά θα ήταν η προσήκουσα ετυμηγορία, αν είχα προηγουμένως *συναίνεσει* στο να συνδεθεί το σώμα μου με εκείνο του διάσημου βιολιστή;

1.8 *Εγγενείς αξίες και αξία της ανθρώπινης ζωής*. Ο Dworkin επισημαίνει⁵³ ότι, όπως πολλές φορές έχει συμβεί στην επιστήμη της αστρονομίας, όπου η κίνηση κάποιων πλανητών ήταν ανεξήγητη χωρίς την υπόθεση της υπάρξεως ενός *άγνωστου* πλανήτη που επηρεάζει την κίνησή τους, έτσι και οι *υπέρ της ζωής* και οι *υπέρ της επιλογής* θέσεις είναι και παραμένουν ανεξήγητες με τους όρους που τις συλλαμβάνει η πολιτική ρητορική: ότι, δηλαδή, το έμβρυο αποτελεί ή δεν αποτελεί πρόσωπο. Οι πεποιθήσεις μας (ως προς τις αμβλώσεις ως *κακό*) αντανακλούν μιά άλλη ιδέα (έναν «άγνωστο πλανήτη» στον ηθικό γαλαξία μας), η βαρύτητα της οποίας εξηγεί και δικαιολογεί *καλύτερα* τις πεποιθήσεις και τις διαφωνίες μας με τον συγκεκριμένο ακριβώς τρόπο που αυτές εκφράζονται (αλλά και καθιστά νοητή μιά γνήσια και άδολη *συναίνεση*

⁵⁰ Βλ. το περιώνυμο άρθρο της «A Defense of Abortion», π. χ., in Joel Feinberg, *The Problem of Abortion* (Belmont, CA: Wadsworth, 2^η έκδ. 1984), ιδίως 174, και από την πλούσια δευτερογενή βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά την έξοχη πραγμάτευση του Joel Feinberg, «Abortion», in Tom Regan (ed.), *Matters of Life and Death* (New York: McGraw-Hill, 3^η έκδ. 1993), 195 επ. Για μιά συνηγορία υπέρ της Thomson βλ. John Martin Fischer, «Abortion, Autonomy and Control Over One's Body», in Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr, και Jeffrey Paul (eds), *Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 286 επ., αλλά, συγχρόνως, και την κριτική του Πάνου Θεοδώρου, *Αντίληψη και θεωρία ως πρακτικές: φαινομενολογικές ασκήσεις στη συγκρότηση αντικειμενικότητας* (Αθήνα, 2004), 154 επ.

⁵¹ Πρβλ. Κωνσταντίνου Ι. Δεσποτόπουλου, «Η ελευθερία ως δικαίωμα του ανθρώπου», *Ισοπολιτεία* 6 (2002), 43: «[Ε]ίναι βαρύτερο σφάλμα να πιστευτεί, ότι αποτελεί κατάσταση απλώς του γυναικείου σώματος η εγκυμοσύνη και μέλος του απλώς το έμβρυο. Η αλήθεια είναι, ότι από τη σύλληψη και ύστερα, επί εννέα μήνες κανονικά, υπάρχουν δύο ανθρώπινα όντα, ενωμένα προσωρινά».

⁵² Πρβλ. Jeffrey Reiman, *Abortion and the Ways We Value Human Life* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999), 56.

⁵³ Βλ. *Life's Dominion*, 68 επ.

μας στην επίλυση του ζητήματος): η καταστροφή της ανθρώπινης ζωής, από τη στιγμή που αυτή αρχίζει, αποτελεί *εγγενές κακό*, ανεξαρτήτως του αν τυχαίνει να υπηρετεί καλύτερα τα συμφέροντα κάποιου προσώπου (όπως ίσως τυχαίνει να συμβαίνει και σε μιά περίπτωση *αυτοκτονίας* [§ 11.2 επ.]). Η διάπραξη της αμβλώσεως έχει, δηλαδή, *εγγενή* απαξία· η απαξία της δεν εξαρτάται από το αν το έμβρυο αποτελεί ή δεν αποτελεί *υποκείμενο* δικαιωμάτων και συμφερόντων. «Τουλάχιστον διαισθητικά»⁵⁴, η ζωή κάθε ανθρώπινου οργανισμού σε οποιοδήποτε στάδιο της εξελίξεώς του έχει *εγγενή* αξία· διαφορετικά, δεν είναι κατανοητές οι κρίσιμες αντιτιθέμενες πεποιθήσεις. (Θέτοντας το ζήτημα με *δικονομικούς* όρους: οι *υπέρ της ζωής v. της επιλογής* βρίσκονται ως *αντίδικοι* ενώπιον ενός δικαστηρίου, το οποίο οφείλει να εκδώσει την *ετυμηγορία* του ως προς το επιτρεπτόν ή μη των αμβλώσεων, μη δεσμευόμενο ασφαλώς από τους *νομικούς* ισχυρισμούς τους· αντιθέτως, οφείλει να τους αναδιατυπώσει με τον νομικώς ενδεδειγμένο τρόπο, δεχόμενο, π. χ., *επί ποινή παραδέκτου* των ενδίκων βοηθημάτων [ο ισχυρισμός *έμβρυο = πρόσωπο* αποδεικνύεται, όπως προαναφέραμε (§ 1.5), μάλλον ως *αντιφατικός*] ότι η δίκη αφορά στον καλύτερο τρόπο προστασίας της *αξίας* της ανθρώπινης ζωής, όχι στην ιδιότητα του εμβρύου ως προσώπου.)

Παρά τις πολύ γνωστές και δημοφιλείς *σκεπτικιστικές* αντιρρήσεις, οι οποίες δικαιολογούν μόνο την *εργαλειακή* φύση των αξιών, υφίσταται, κατά τον Dworkin, μιά οικεία και εύλογη αντίληψη των *αυταξιών* (των αξιών καθ' εαυτές) (§§ 2.3 επ.) – η οποία, θα προσθέταμε, ως επιχειρηματολογική *αναλογία*, διασκεδάζει, κατά τρόπο *σωκρατικό* (§ 1.11), τα αδιέξοδα των *παράγωγων* ισχυρισμών (§ 1.4). Τέτοιες *κατ' εξοχήν ιερές και απαραβίαστες* αξίες αποτελούν τα *είδη της φύσης* και τα *έργα τέχνης*. Τις εν λόγω αξίες δεν τις σεβόμαστε απλώς για τη χρησιμότητά τους ή για την απόλαυση και την ηδονή που μας προσφέρουν. Ένα έργο τέχνης δεν τυχαίνει να είναι ωραίο, διότι απλώς ικανοποιεί κάποιες προτιμήσεις μας. Ανησυχούμε μάλιστα για την τύχη του, ακόμη και όταν δεν υπάρχει ισχυρή πιθανότητα να το απολαύσουμε. Προβληματιζόμαστε, ομοίως, και για την τύχη ανθρώπινων δημιουργημάτων, όπως π. χ. της πρωτόγονης εποχής (που ίσως δεν είναι ωραία), αντιμετωπίζοντάς τα απλώς ως ανθρώπινα *επιτεύγματα*, *άξια* προστασίας (όπως ίσως – ενδεικτικά – και μερικά αρχιτεκτονικά *κακοτεχνήματα*, όπως τα αξιολογούμε, *εμβληματικά*, ωστόσο, μιάς ιστορικής περιόδου). Η αξία τους (η αξία, π. χ., μιάς απειλούμενης με εξαφάνιση γλώσσας ή διαλέκτου, όπως και μιάς παραδοσιακής τεχνουργίας) *έγκειται*, εν ολίγοις, *στην ίδια την ύπαρξή τους*. Η σωτηρία, επίσης, σπανίων ειδών του ζωϊκού βασιλείου φαίνεται ότι αποτελεί *καθήκον* μας, ανεξαρτήτως του κόστους που έχει η διάσωσή τους, ή του τυχόν οφέλους που θα είχε η εξαφάνισή τους⁵⁵, καθώς και της πιθανότητας να απολαύσουμε κάποτε τη θέα τους. Ωστόσο, ο πολλαπλασιασμός των ειδών της

⁵⁴ Ο. π., 69.

⁵⁵ Βλ. τη συμβολή μου, ««Βιοτεχνολογία, εγγενείς αξίες και κατηγορική προστακτική», 94 επ. Πρβλ., επίσης, Amartya Sen, *The Idea of Justice* (London: Penguin Books, 2009), 251.

φύσης, με τη δημιουργία *τεχνητών*, δεν έχει αυταξία. Σεβόμαστε, δηλαδή, τη φύση λόγω της ιστορικής διαδρομής της: των συναφών διεργασιών της και του διαρκούς αγώνα για την (ανα)δημιουργία, την εξέλιξη και την επιβίωση των ειδών της⁵⁶. Τα γενετικώς τροποποιημένα είδη, π. χ. τα φυτά των γενετικών καλλιεργειών, χρήσιμα και ίσως επιθυμητά από *εργαλειακή* άποψη, εκτιμάται ότι δεν διαθέτουν εγγενή ή άλλη *μη* οικονομική ή τεχνική αξία. Αντιθέτως, η καταστροφή ενός όντος που δημιουργήθηκε μέσα από μιά εξελικτική διαδικασία αιώνων, παρ' ότι η ύπαρξη περισσότερων ειδών από όσα γέννησε μέχρι σήμερα η ίδια η φύση δεν αξιολογείται ως αυτοτελώς σημαντική, αποτελεί *όνειδος* για την ανθρωπότητα⁵⁷.

Η αξία, τώρα, της ανθρώπινης ζωής, ως ιερής και απαραβίαστης, η *εγγενής* αξία της (§ 2.9 επ.), εξηγεί και δικαιολογεί καλύτερα (πάντοτε κατά τον Dworkin) τις διαφωνίες ως προς το επιτρεπτό ή μη των αμβλώσεων. Πρόκειται για διαφορετικές *ερμηνείες* μιάς *αφηρημένης* ιδέας: καθότι (οι πλείστοι) δεχόμαστε ότι – έστω – υπό κάποιες περιστάσεις η επιλογή της αμβλώσεως αποτελεί κακό. Το πρώτο ζήτημα (και πηγή διαφωνιών) έγκειται στο ποιές είναι αυτές οι περιστάσεις. Είναι άραγε αδιάφορο το χρονικό στάδιο της κύησης; Αν όχι, πώς και με ποιά κριτήρια θα το αξιολογήσουμε; Ποιά από τις εναλλακτικές αποφάσεις του ιατρού σέβεται την αξία της ανθρώπινης ζωής και γιατί; Τη σέβεται άραγε ο ιατρός που επιλέγει να θυσιάσει τη ζωή της μητέρας για να σώσει τη ζωή του εμβρύου; Αν υποθέσουμε ότι η κύηση είναι αποτέλεσμα βιασμού, ποιά απόφαση σέβεται περισσότερο την ανθρώπινη ζωή *ως αξία*: η διακοπή της κύησης ή η συνέχισή της; Αν το έμβρυο πάσχει από σοβαρές γενετικές ανωμαλίες, αφήνοντάς το να γεννηθεί, σεβόμαστε άραγε την *εγγενή* αξία της ανθρώπινης ζωής; Ποιά *ηθικά κριτήρια* οφείλουμε να χρησιμοποιήσουμε σε αυτές τις περιπτώσεις; Πάντως, η οποιαδήποτε απόφασή μας, όπως, π. χ., στην περίπτωση ενός γενετικά επιβαρυσμένου εμβρύου, φαίνεται ότι εξαρτάται από γενικότερους θρησκευτικούς και φιλοσοφικούς (§ 2.8) προσανατολισμούς, στους οποίους οφείλονται εν πολλοίς οι διαφορετικές και αντιτιθέμενες αξιολογήσεις των διαφωνούντων. Πρόκειται (όπως θα δούμε αναλυτικά στην επόμενη ενότητα), για ένα ζήτημα *ουσιαδώς* θρησκευτικών πεποιθήσεων· για ένα ζήτημα, δηλαδή, *θρησκευτικής ελευθερίας*.

⁵⁶ Πρβλ. τις σύμφωνες σκέψεις του Edward O. Wilson, *The Future of Life* (London: Little, Brown, 2002), ιδίως 129 επ., οι οποίες, κατά τη γνώμη μου, δεν εναρμονίζονται πάντως με την *κοινωνιοβιολογία* (§ 15.2) του.

⁵⁷ Μιά τέτοια *ευθύνη* του ανθρώπου απέναντι στον κόσμο προϋποθέτει, π. χ., η Ευρωπαϊκή σύμβαση για την προστασία των σπονδυλωτών ζώων κ. λπ., η οποία κυρώθηκε με τον νόμο 2015/1992. Στο προοίμιό της αναγνωρίζεται μεν «ότι ο άνθρωπος, στην προσπάθειά του για γνώση, υγεία και ασφάλεια, έχει ανάγκη να χρησιμοποιεί ζώα, όπως ακριβώς τα χρησιμοποιεί για τροφή, ντύσιμο και μεταφορές, εφ' όσον αναμένεται ότι αυτό θα συμβάλλει θετικά στην πρόοδο της γνώσης ή θα επιφέρει αποτελέσματα τα οποία σε γενικές γραμμές θα είναι χρήσιμα τόσο για τον άνθρωπο όσο και για τα ζώα», τονίζεται όμως και το ότι ο άνθρωπος έχει την *ηθική* υποχρέωση να σέβεται όλα τα ζώα και να λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν του ότι αυτά αισθάνονται πόνο και έχουν μνήμη. (Γιά τα καθήκοντά μας έναντι των ζώων βλ. κατωτέρω τις αναπτύξεις της ενότητας 9).

Η αφηρημένη ιδέα της εγγενούς αξίας της ανθρώπινης ζωής, όχι μόνον εξηγεί και δικαιολογεί καλύτερα την αντιγνώμια μας, τις διαφορετικές ερμηνείες μας, αλλά και δείχνει ότι η ίδια η διαφωνία μας προϋποθέτει μιιά θεμελιώδη *συμφωνία* (που την καθιστά *νοητή*): ότι η ανθρώπινη ζωή έχει *εγγενή* αξία και είναι *άξια προστασίας* εκ μέρους της πολιτείας. Δεν πρόκειται παρά για τον *ιερό* χαρακτήρα *κάθε* ανθρώπινης ζωής. Και αυτή η ιδέα έχει την πηγή της, όχι μόνο στη (μονοθεϊστική) *θρησκευτική* παράδοση, κατά την οποία ο άνθρωπος αποτελεί δημιούργημα του Θεού *κατ' εικόνα Του*, αλλά και στην (έστω δυτική) *εγκόσμια*, κατά την οποία ο άνθρωπος απλώς απολαύει του *προνομίου* να βρίσκεται *επί κεφαλής* των εμβίων όντων.

1.9 Εξ αντικειμένου και εξ υποκειμένου αξία της ανθρώπινης ζωής.

Συνοψίζοντας, όσοι προκρίνουν αδιακρίτως την προστασία της ζωής του εμβρύου αντιλαμβάνονται την *εγγενή* αξία της ανθρώπινης ζωής από μιιά εντελώς *αντικειμενική* σκοπιά (η οπτική γωνία της μητέρας, η ίδια η ζωή της, αλλά και η ζωή του παιδιού στο οποίο θα αναπτυχθεί αργότερα το έμβρυο, δεν βαρύνει ιδιαίτερα στις αξιολογήσεις τους). ενώ, κατ' αντιδιαστολήν, όσοι προκρίνουν αδιακρίτως την ικανοποίηση ενός *δικαιώματος* της μητέρας να διακόψει την κύηση αντιλαμβάνονται την *εγγενή* αξία της ανθρώπινης ζωής από μιιά εντελώς *υποκειμενική*. Βάσιμα δεν διαισθανόμαστε άραγε ότι, αν κατορθώσουμε να εξισορροπήσουμε και να εναρμονίσουμε αυτές τις δύο οπτικές γωνίες και τις κανονιστικές αξιώσεις τους *από το ίδιο το κρίσιμο περιεχόμενό τους*, το τελικό συμπέρασμά μας πρέπει να είναι ότι ο καλύτερος τρόπος προστασίας της *εγγενούς* αξίας της ανθρώπινης ζωής έγκειται στην κατοχύρωση, υπό κάποιες κρίσιμες προϋποθέσεις που να κατοχυρώνουν μιιά εύλογη προστασία της *εξ αντικειμένου* πτυχής της, ενός *δικαιώματος* διακοπής της κύησης που να προστατεύει ακριβώς την *εξ ίσου κρίσιμη εξ υποκειμένου* διάστασή της;

Ανιχνεύοντας την αξία της ανθρώπινης ζωής σε μιιά ανάπτυξη της *πληρέστερη* εκείνης της ζωής του εμβρύου, στον *βίο*, δηλαδή, του *προσώπου*⁵⁸, η *ακέραιη* ανθρώπινη ζωή διανύει (πάντοτε κατά τον Dworkin) μιιά φυσιολογική τροχιά, από την έναρξή της μέχρι τον θάνατο του φορέα της. Η καταστροφή της είναι σοβαρότερη όταν είναι *πρώρη*, προτού, π. χ., κάποιος πραγματώσει τα σχέδια της ζωής του, από ό,τι όταν έχει ουσιαστικά ολοκληρώσει τον *βίο* του. Γι' αυτό είναι κρίσιμο το *στάδιο* της ζωής, κατά το οποίο επέρχεται ο θάνατος. Τόσο οι *υπέρ της ζωής* όσο και οι *υπέρ της επιλογής* ευλόγως συμφωνούν στο ότι, αν και οι αμβλώσεις είναι πάντοτε προβληματικές ως *επιλογές*, είναι *χειρότερες* σε κάποιες περιστάσεις από ό,τι σε άλλες. Υπάρχουν, δηλαδή, *διαβαθμίσεις* στην απαξία που ενέχει η *καταστροφή* μιιάς ανθρώπινης ζωής. Η *εντονότερη* απαξία των αμβλώσεων σε ένα *ωριμότερο* στάδιο της κύησης δεν εξηγείται ούτε δικαιολογείται απλώς από τη βιολογική εξέλιξη του εμβρύου, αλλά από την καταστροφή μιιάς συνυφασμένης με την ανάπτυξή του

⁵⁸ Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 434d, 6 επ., ως προς την κατά *μεθοδολογική* προτεραιότητα ανίχνευση της δικαιοσύνης εντός της *πόλεως* αντί εντός (της ψυχής) του *ατόμου*.

φυσικής και ανθρώπινης δημιουργικής συμβολής. Εύλογα ανακύπτει, συνεπώς, το ζήτημα της ερμηνευτικής συνεξετάσεως και συσταθμίσεως των εν λόγω επενδύσεων σε ανθρώπινη ζωή. Η διαφωνία μας αφορά ακριβώς στο ποιές, οι φυσικές ή οι ανθρώπινες επενδύσεις στο έμβρυο, και υπό ποιές περιστάσεις είναι οι πιο σημαντικές και άξιες προστασίας (ζήτημα που θα εξετάσουμε εκτενέστερα στην επόμενη ενότητα).

1.10 *Νομολογία*. Σύμφωνα με την προαναφερθείσα απόφαση του Ανωτάτου Δικαστηρίου των ΗΠΑ *Roe v. Wade*, το κράτος έχει δικαιολογημένο ενδιαφέρον να ρυθμίσει τις αμβλώσεις, σεβόμενο όμως την ατομική ελευθερία αναπαραγωγής. Η συνταγματικότητα της κρατικής παρεμβάσεως εξαρτάται από τις αρμόζουσες στις περιστάσεις των αμβλώσεων ερμηνευτικές σταθμίσεις και αξιολογήσεις του νομοθέτη. Γι' αυτό, από την οπτική γωνία των ελευθεριών του ατόμου, κάθε απαγόρευση των αμβλώσεων κατά το πρώτο τρίμηνο της κύησης είναι *αντισυνταγματική*. Στο δεύτερο τρίμηνο το κράτος αποκτά την εξουσία να ρυθμίσει⁵⁹ τη διαδικασία επιλογής και υποβολής σε αμβλώση χάριν της προστασίας της υγείας της μητέρας και, τέλος, το κράτος επιτρέπεται (ή μήπως επιβάλλεται παρά την αρχή της ουδετερότητάς του [§ 1.1]⁶⁰;) να τις απαγορεύσει χάριν και της προστασίας της ζωής του βιώσιμου πλέον εμβρύου μόνο κατά το τελευταίο τρίμηνο της κύησης (όπου όμως πραγματοποιείται μόνον ένα εντελώς αμελητέο ποσοστό των αμβλώσεων για ιατρικούς λόγους που τις καθιστούν *μη* ενδεδειγμένες). Ερωτάται: Δικαιολογείται κατ' αρχάς και πώς η εν λόγω δικαστική απόφαση από την οπτική γωνία των ερμηνευτικών ιδεών του Dworkin;

Πράγματι, κατά την απόφαση, κρίσιμο δεν είναι το αν το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο, αλλά το αν το κράτος έχει δικαιολογημένο ενδιαφέρον να ρυθμίσει ή να απαγορεύσει τις αμβλώσεις (επιτάσσοντάς μας τον σεβασμό στην εγγενή αξία της ανθρώπινης ζωής). Η εν λόγω όμως διάκριση ανά τρίμηνο έχει αμφισβητηθεί ως αυθαίρετη⁶¹. Γιατί η βιωσιμότητα του εμβρύου να είναι κρίσιμη; Δηλαδή, το όριο της βιωσιμότητας αποτυπώνει πράγματι άραγε το συνταγματικώς ανεκτό πρωιμότερο στάδιο απαγορεύσεως των αμβλώσεων ή ο νομοθέτης έχει την εξουσία να θέσει και πιο νωρίς την απαγόρευση; Γιατί να μη τεθεί το όριο στον δεύτερο ή στον πρώτο μήνα της κύησης; Γιατί, με άλλα λόγια, η βιωσιμότητα του εμβρύου να αποτελεί, δηλαδή, το όριο της προστασίας του και από την άλλη πλευρά να θέτει ένα αποφασιστικό εμπόδιο στην άσκηση του συναφούς δικαιώματος της μητέρας στην άμβλωση; Αν το

⁵⁹ Για την κρίσιμη διάκριση στη συνταγματική θεωρία μεταξύ περιορισμού (απαγορεύσεως) και ρυθμίσεως μιιάς ατομικής ελευθερίας βλ. Αριστοβούλου Ι. Μάνεση, *Συνταγματικά Δικαιώματα: Ατομικές Ελευθερίες* (Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Σάκκουλα, 4^η έκδ. 1982), 75 επ.

⁶⁰ Βλ. Δημήτρη Κυρίτση, «Ντούορριν: Η επικράτεια της ζωής», *Κριτικά* (Ιούνιος 2013), βιβλιοκρισία διαθέσιμη στη διαδικτυακή ιστοσελίδα: <http://www.philosophica.gr/critica/2013-06.html> (και ήδη in *Κριτικά: φιλοσοφικές βιβλιοκρισίες 2013* [Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2014], 67 επ.)

⁶¹ Πρβλ. Ε. Συμεωνίδου - Καστανίδου, *Εγγλήματα κατά της ζωής* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2^η έκδ. 2001), 796: «Το γεγονός όμως ότι το όριο των 12 εβδομάδων είναι κατά βάση αυθαίρετο, και ότι θα μπορούσε να ήταν 11 ή 13 εβδομάδες, δε σημαίνει ότι το όριο αυτό δεν είναι θεμιτό» [δική μου η έμφραση].

κράτος δεν επιτρέπεται να παρέμβει πριν από, γιατί επιτρέπεται να παρέμβει μετά;

Το χρονικό όριο της βιωσιμότητας του εμβρύου αντιστοιχεί (κατά τον Dworkin) σε μιά κρίσιμη ανάπτυξη του εγκεφάλου του και στην απόκτηση μιάς πρωταρχικής ικανότητας αισθήσεως· εξ άλλου μέχρι τότε η μητέρα έχει, βάσει του δικαιώματός της στην άμβλωση, τη θεσμική δυνατότητα να λάβει τις αποφάσεις της. (Το κράτος, δηλαδή, δεν επιβαρύνει καθοριστικά την ευχέρειά της να επιλέξει την άμβλωση.) Στο ίδιο χρονικό σημείο υφίστανται πάντως ιδιαίτερα αυξημένες επενδύσεις στο έμβρυο, τόσο από τη φύση όσο και ανθρώπινες (π. χ., η έγκυος καλείται εν προκειμένω να αναπροσαρμόσει τον τρόπο και το σχέδιο του βίου της). Κυρίως όμως η κοινωνία – αποδέχεται εν κατακλείδι ο Dworkin⁶² – δηλαδή ο πολιτικά υπεύθυνος νομοθέτης, ο οποίος καλείται να βασίσει τις ρυθμίσεις και τις απαγορεύσεις του σε γνήσιες ηθικές πεποιθήσεις, προϊόν κριτικού αναστοχασμού, και όχι σε τυχαίες προκαταλήψεις⁶³, έχει την εξουσία να προστατεύσει τον πολιτισμό της από τη σκανδαλώδη αδιαφορία προς την εγγενή αξία της ανθρώπινης ζωής που θα εκδήλωνε η μητέρα που θα επέλεγε να υποβληθεί σε άμβλωση στο τρίτο τρίμηνο της εγκυμοσύνης της. Είναι άραγε ικανοποιητική η απάντησή του αυτή; (Ίσως πρόκειται για ένα ζήτημα προστασίας των καλώς εννοουμένων χρηστών ηθών [§§ 4.3, 4.11].)

Εν προκειμένω καλούμαστε να αξιολογήσουμε την ποινικοποίηση της υποβολής σε άμβλωση. Ο φιλελεύθερος και δημοκρατικός νομοθέτης δικαιούται να θεσπίσει μόνο τα αναγκαία εγκλήματα, ή, καλύτερα, επειδή η διατύπωση είναι μάλλον συνεπειολογική (αναγκαία για ποιόν εξωτερικό προς το ίδιο το έγκλημα σκοπό;), ο νομοθέτης δικαιούται να προβλέψει ποινές μόνο για τα εγκλήματα καθ' εαυτά⁶⁴. Γιατί η υποβολή σε άμβλωση — έστω μετά το χρονικό όριο της βιωσιμότητας του εμβρύου — να αποτελεί έγκλημα⁶⁵; Μήπως

⁶² *Life's Dominion*, 170.

⁶³ Βλ. Ronald Dworkin, «Liberty and Moralism», in *Taking Rights Seriously*, 254 επ.

⁶⁴ Για μιά μη συνεπειολογική δικαιολόγηση του ποινικού δικαίου βλ. Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα, §§ 6.6, 8.2.

⁶⁵ Αν οι αμβλώσεις δεν αποτελούν έγκλημα από μη συνεπειολογική σκοπιά, η ποινικοποίησή τους είναι πάγχατι αυθαίρετη. Όπως, επίσης, αν υφίσταται δικαίωμα στην ευθανασία, το να μη γίνεται εδώ και τώρα σεβαστό είναι ομοίως αυθαίρετο, όπως ορθώς στο σημείο αυτό επικρίνει ο Dworkin, «Rawls and the Law», 257, τον Rawls, ο οποίος παρά την επίκληση ενός δικαιώματος στην ευθανασία στην παρέμβαση ενώπιον του Ανωτάτου Δικαστηρίου των ΗΠΑ που ο ίδιος συνυπέγραψε (στην οποία θα αναφερθούμε στην § 11.6), εν τούτοις ο ίδιος, «Commonweal Interview with John Rawls», in *Collected Papers* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999), 618, μάλλον επιδοκιμάζει την πολιτική αυτοσυγκράτηση του Δικαστηρίου (στην απόφαση *Washington v. Glucksberg* του έτους 1997, ως προς την οποία βλ. τον σχολιασμό του Dworkin, *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000], 469 επ.). Εγγύτατα προς τις ύστερες αντιλήψεις του Rawls φαίνεται ότι είναι ο Cass R. Sunstein, *A Constitution of Many Minds: Why the Founding Document Doesn't Mean What it Meant Before* (Princeton: Princeton University Press, 2008)· πρβλ. όμως, και πάλι, τις κριτικές επισημάνσεις του Dworkin, *The New York Review of Books* της 30.4. - 13.5.2009, 29 επ. (Ως προς την ίσως συναφή συντηρητική ιδέα της χρονικότητας της ερμηνείας βλ. Παναγιώτη Αλ. Παπανικολάου, *Μεθοδολογία του ιδιωτικού δικαίου και ερμηνεία των δικαιωπραξιών* [Αθήνα - Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2000], 64 επ.).

η αναλογία μεταξύ της απαγορεύσεως των αμβλώσεων και της θεμελιώδους (για κάθε έννομη τάξη⁶⁶) ποινικοποίησεως της ανθρωποκτονίας⁶⁷ δικαιολογεί καλύτερα το κριτήριο της βιωσιμότητας του εμβρύου ως όρο ποινικοποίησης της διακοπής της κήσεως, δείχνοντάς μας, συγχρόνως, το όριο πέρα από το οποίο νομιμοποιημένα δεν γίνεται σεβαστή η άσκηση ενός δικαιώματος στην άμβλωση;

Το νομοθετικό ζήτημα (όπως και πάλι θα εξετάσουμε πιο αναλυτικά στην επόμενη ενότητα), έγκειται μεν στον καθορισμό ενός χρονικού ορίου ως προς την υποβολή σε άμβλωση, αλλά και στον σεβασμό μας προς τις εύλογες πεποιθήσεις των διαφωνούντων (ή στο πολιτικό αγαθό της ανεκτικότητας ως το καταβλητέο θεσμικό κόστος χάριν των ελευθεριών). Δικαιολογείται άραγε οποιοδήποτε χρονικό όριο στη νομιμοποιημένη υποβολή σε άμβλωση, αν δεν συντρέχουν, συγχρόνως, λόγοι προστασίας των συμφερόντων του εμβρύου; Όπως θα διαπιστώσουμε (§§ 2.5 επ.), ο ίδιος ο Dworkin⁶⁸ δέχεται ότι δεν είναι ανεκτή καμμία προστασία εγγενών αξιών, αν η προστασία τους προκαλεί βλάβη ή άλλως περιορίζει τις ελευθερίες των προσώπων. Αν η απάντησή μας στο αμέσως προηγούμενο ερώτημα είναι αρνητική, τότε προς τί η επίκληση της εγγενούς αξίας της ανθρώπινης ζωής;

Η επίκληση της ανθρωποκτονίας φαίνεται ότι είναι ισχυρότερη από ό,τι η επίκληση της εγγενούς αξίας της ανθρώπινης ζωής αδιακρίτως, αλλά και η προσήκουσα στα συμφραζόμενα των αμβλώσεων. Ωστόσο, η προκείμενη αναλογία είναι κρίσιμη, ακριβώς επειδή αφορά στην εγγενή αξία της ανθρώπινης ζωής⁶⁹: η βιολογική ομοιότητα του εμβρύου προς έναν ώριμο ανθρώπινο οργανισμό δεν είναι (άνευ ετέρου) ηθικώς κρίσιμη⁷⁰. Για να προβούμε όμως στον κρίσιμο αναλογικό συσχετισμό χρειαζόμαστε κάποια (ρωλασιανή) μέθοδο ερμηνευτικών συνεξετάσεων και συσταθμίσεων (όχι εμπειρικές, επιστημονικές ή κοινωνιολογικές, διαπιστώσεις)· συγκεκριμένα, όπως – τουλάχιστον – σε όλα τα βιοηθικά ζητήματα⁷¹, εκείνη της αναστοχαστικής ισορροπίας, τη «μόνη υποστηρίξιμη μέθοδο: φαινομενικά εναλλακτικές προς αυτήν είναι απατηλές»⁷².

1.11 *Αναστοχαστική ισορροπία*. «Δεν ισχυρίζομαι πουθενά», προαναγγέλει εμφανικά ο Rawls στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, «ότι οι εδώ προτεινόμενες αρχές δικαιοσύνης συνιστούν αναγκαίες αλήθειες... Μιά αντίληψη δικαιοσύνης δεν μπορεί να συνάγεται [απαγωγικά] από αυταπόδεικτες προκείμενες ή προϋποθέσεις· αντίθετα, η δικαιολόγησή της είναι ζήτημα αμοιβαίας υποστήριξης μεταξύ περισσοτέρων εκτιμήσεων και συναρμογής, εν τέλει, όλων

⁶⁶ Πρβλ. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 3^η έκδ. 2012), 194.

⁶⁷ «Πάντως το ολλανδικό δίκαιο... θεωρεί ως ανθρωποκτονία και τις περιπτώσεις θανάτωσης 'του εμβρύου που βάσιμα θα περίμενε κανείς ότι θα μπορούσε να ζήσει και εκτός του μητρικού σώματος'» (Νικόλαος Μπιτζιλέκης, «Ανθρωπος, έμβρυο, ανθρώπινη ζωή», 122).

⁶⁸ *Life's Dominion*, 157.

⁶⁹ Διευκρινίζω τον συναφή προβληματισμό μου, *Ο Κλώνος του Ανθρώπου*, 148 επ.

⁷⁰ *Life's Dominion*, 89.

⁷¹ John D. Arras, «The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics», in Bonnie Steinbock (ed.), *The Oxford Handbook of Bioethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 46 επ.

⁷² T. M. Scanlon, «Rawls on Justification», 149.

αυτών σε μιὰ ενιαία συνεκτική άποψη»⁷³. Σε γενικές γραμμές⁷⁴, η μέθοδος της αναστοχαστικής ισορροπίας ακολουθεί τα διανοητικά βήματα που έγκεινται: α) στην *προεπιλογή* των κρισιμών και διαισθητικώς περισσότερο βέβαιων ηθικοπολιτικών κρίσεων μας, των *έγκριτων* αξιολογήσεών μας (ένα ζήτημα περισσότερο *κριτικής ικανότητας* παρά γνώσεως⁷⁵ [§ 5.7])· π. χ., του ανεπιτρέπτου των βασανιστηρίων⁷⁶ για την απόσπαση της αλήθειας «από το στόμα του κατηγορουμένου» (αν και η γνώση, εν προκειμένω, π. χ., των θρησκευτικών διδασκαλιών [§ 1.6], επιτελεί μιὰ αναντικατάστατη *ανευρετική* λειτουργία)· β) στη μεθοδολογική *νομιμοποίηση* των κρίσεων αυτών με την επίκληση *αρχών* που τις δικαιολογούν *καλύτερα* από ό,τι άλλες· εν προκειμένω, ίσως της *απόλυτης* αρχής του σεβασμού προς την *ανθρώπινη αξιοπρέπεια*· γ) στην *εναρμόνιση* των αρχών αυτών και των διαισθητικώς βέβαιων κρίσεων μας από την οπτική γωνία της πλήρους αναπτύξεως του *κανονιστικού περιεχομένου* τους στην ονομαστική αξία του⁷⁷, των *λόγων ισχύος* τους, αφού ληφθούν υπ' όψιν *όλες* οι κρίσιμες αρχές και θεωρίες· εν προκειμένω, η σχέση μας προς τον εαυτό μας, ιδίως προς το *σώμα* μας, μάλλον αναδεικνύεται με τρόπο *κατηγορηματικό* ως *ιερή* και *απαραβίαστη* και, ακολούθως, δ) στη *διεύρυνση* της εφαρμογής των *εκλεπτυσμένων*, βάσει των προηγούμενων βημάτων, αρχών και κρίσεων μας στις παραμένουσες *κανονιστικά* αβέβαιες περιπτώσεις· π. χ., της *αυτοενοχοποιήσεως*

⁷³ John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 47.

⁷⁴ Πρβλ. John Rawls, *ό. π.*, ιδίως 78 επ., αλλά και 655 επ. Η καλύτερη συναφής συμβολή είναι – κατά τη γνώμη μου – η προαναφερθείσα του Scanlon, «Rawls on Justification», 139 επ. (Βλ., επίσης, Michael DePaul, «Methodological Issues: Reflective Equilibrium», in Christian Miller (ed.), *The Continuum Companion to Ethics* (New York: Continuum, 2011), lxxv επ. Μιὰ πολύ ενδιαφέρουσα εκδοχή της ίδιας μεθόδου αναπτύσσει, ιδίως σε ζητήματα *βιοηθικής*, η F. M. Kamm· βλ. το πράγματι σπουδαίο συγκεφαλαιωτικό έργο της, *Intricate Ethics*, 5, και τις εισαγωγές της στα βιβλία της *Creation and Abortion: A Study in Moral and Legal Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 3 επ., *Morality, Mortality I: Death and Whom to Save from It* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 5 επ., και *Morality Mortality II: Rights, Duties, and Status* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 8 επ. Ήδη κυκλοφόρησε η βιοηθικού ενδιαφέροντος ογκώδης συλλογή μελετών της ίδιας, *Bioethical Prescriptions: To Create, End, Choose, and Improve Lives* (Oxford: Oxford University Press, 2013), ως προς τις οποίες περιορίζομαι εδώ να παραπέμψω κατωτέρω § 9.1 στις *μεθοδολογικές* επιφυλάξεις μου, ως προς την προτεραιότητα της *αναστοχαστικότητας* εις βάρος της *ισορροπίας*, ή της *αναλογίας* έναντι της (γενικής) *θεωρίας*· βλ. *ό. π.*, 551 επ.· πρβλ. συναφώς από συνέντευξη της ίδιας στον Alex Voorhoeve [ed.], *Conversations on Ethics* [Oxford: Oxford University Press, 2009], 29: «... δεν είμαι καθόλου πρόθυμη να εγκαταλείψω τις διαισθήσεις μου σε συγκεκριμένες περιπτώσεις όπως μερικοί υποστηρικτές της μεθόδου της αναστοχαστικής ισορροπίας». Επισκοπώντας ο Rawls, *ό. π.*, 588, τις κρίσιμες έννοιες και αντιλήψεις της θεωρίας του, εκτιμά ότι «συμβάλλουν στην απλούστευση πολιτικών και κοινωνικών ζητημάτων, ούτως ώστε η ισορροπία της δικαιοσύνης, που θα προκύψει χάρη στην ευρύτερη συναίνεση, να βαρύνει πολύ περισσότερο από τις απώλειες οι οποίες θα προέλθουν από την παραγνώριση ορισμένων αποχρώσεων ηθικά αξιοπρόσεκτων περιπτώσεων, που ίσως να άξιζαν το ενδιαφέρον μας».

⁷⁵ Για τη διάκριση *γνώσεως* και *κρίσεως* βλ. Παύλου Κ. Σούρλα, *Justi atque injusti scientia: Μιά εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου* (Αθήνα - Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1995), 219 επ.

⁷⁶ Βλ. κατωτέρω τις αναπτύξεις της ενότητας 7.

⁷⁷ Πρβλ. τη μεθοδολογική εικόνα του *πέρα - δώθε του βλέμματος* του ερμηνευτή· Karl Engisch, *Logische Studien zur Gesetzesanwendung* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 2^η έκδ., 1960), 15.

ενός απλώς *υπόπτου* που καλείται να εξετασθεί ως *μάρτυς*⁷⁸. Σημειωτέον, βέβαια, ότι οι έγκριτες πεποιθήσεις μας δεν είναι άτρωτες στη δοκιμασία του *αναστοχασμού*: πολλές φορές τροποποιούνται (π. χ., η *επιλεκτική* σιωπή του κατηγορουμένου γιατί να μη αξιολογείται εις βάρος του;), ανταποκρινόμενες ακριβώς στην *εκλέπτυνση* του περιεχομένου των αρχών (κατά τις οποίες, π. χ., η θέση του *υπόπτου* είναι ανάλογη προς εκείνη του *κατηγορουμένου*, και όχι του *μάρτυρος* στη σχετική δίκη).

Στο ζήτημα των αμβλώσεων⁷⁹, ακολουθώντας την προσέγγιση του Dworkin⁸⁰, οι ιδιαίτερα ισχυρές ηθικές διαισθήσεις μας (α), π. χ. ως προς την *βαρύτερη* απαξία των ύστερων αμβλώσεων, ή την *ασυμμετρία* άμβλωσης και αντισύλληψης (§ 2.4), δικαιολογούνται μεν καλύτερα (β) από την αρχή της εγγενούς αξίας της ανθρώπινης ζωής (αναστοχαστική ισορροπία *εν στενή εννοία*⁸¹), οι σχετικές κρίσιμες πεποιθήσεις μας όμως, διαμεσολαβημένες από *κατάλληλες* ιδέες (εναρμονίσεως του περιεχομένου των *ηθικών εννοήσεων* μας με εκείνο των *αρχών*), όπως των *επενδύσεων* σε ανθρώπινη ζωή (αν για την απαγόρευση της ευθανασίας δεν είναι κρίσιμα τα συμφέροντα του ασθενούς στον *θάνατο*, γιατί για την απαγόρευση των αμβλώσεων να είναι κρίσιμα τα συμφέροντα του εμβρύου στη *ζωή*), δεν είναι εν τέλει παρά *ουσιωδώς θρησκευτικές* (§ 2.6)· ωστόσο, (γ) σε αντίθεση ίσως προς ό,τι αρχικώς θα ανέμενε κανείς, οι εν λόγω πεποιθήσεις αδυνατούν, βέβαια, να δικαιολογήσουν μιá κατηγορηματική απαγόρευση των αμβλώσεων (αναστοχαστική ισορροπία *εν ευρεία εννοία*). Ο έλεγχος, λοιπόν, της συνοχής των *έγκριτων*, λόγω του ίδιου του κανονιστικού περιεχομένου τους⁸², πεποιθήσεών μας, καθοδηγούμενος από το αίτημα της *επιβεβλημένης πληρότητάς* τους, μας οδηγεί (εφ' όσον, βέβαια, μας οδηγήσει) σε μιá επιχειρηματολογική ισορροπία, η οποία χαρακτηρίζεται πλέον από τον νομιμοποιημένο αποκλεισμό *κανονιστικών εκπλήξεων*⁸³. ουδείς δύναται, δηλαδή, να επικαλεσθεί πλέον *κρίσιμους* λόγους που δεν έχουν *ήδη* ληφθεί υπ' όψιν.

Η *ηθική και πολιτική* σημασία της μεθόδου της αναστοχαστικής ισορροπίας έγκειται, κατά βάση, στα εξής⁸⁴: Οι αρχές που διέπουν μιá εύτακτη

⁷⁸ Βλ. το άρθρο μου, «Σιέψεις για το δικαίωμα του υπόπτου στη μη αυτοενοχοποίησή του», *Ισοπολιτεία* 4 (2000), 99 επ.

⁷⁹ Ως προς τις δυσκολίες που αντιμετωπίζει η παραδοσιακή μεθοδολογία του δικαίου βλ. τις προκλητικές αναπτύξεις του Κωνσταντίνου Ν. Χριστοδούλου, «Τα όρια της ζωής στη μεθοδολογία του δικαίου», in Μαρίας Κανελλοπούλου-Μπότη Φερενίκη Παναγοπούλου-Κουτνατζή (eds), *Βιοηθικοί προβληματισμοί* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2014), 411 επ.

⁸⁰ Βλ. Βασίλη Βουτσάκη, «Στα θεμέλια της κοινής ζωής μας: η μέθοδος του Ρόναλντ Ντούροκιν», *The Books' Journal* 32 (Ιούνιος 2013), 42 επ.

⁸¹ Για τη σχετική διάκριση βλ. John Rawls, π. χ., *Political Liberalism*, 8 επ. σημ. 8.

⁸² Πρβλ. T. M. Scanlon, «The Appeal and Limits of Constructivism», in James Lenman και Yonatan Shemmer (eds), *Constructivism in Practical Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 239 επ.

⁸³ Βλ. προχείρως το σχετικό λήμμα (: *reflective equilibrium*) της έγκυρης ηλεκτρονικής *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (: <http://plato.stanford.edu>), γραμμένο από τον Norman Daniels· βλ. τη συλλογή των σχετικών μελετών του ίδιου, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

⁸⁴ Βλ. Ο *Κλώνος του Ανθρώπου*, 148 επ.

κοινωνία συνοψίζονται στην αναγνώριση του πρωταρχικού δικαιώματος κάθε προσώπου να αντιμετωπίζεται ως ελεύθερο και ισότιμο. Με το δικαίωμα αυτό συνυφαίνεται η αρχή της αμοιβαιότητας στη δημόσια χρήση του λόγου: οι μετέχοντες σε μιιά ελεύθερη δημοκρατική διαβούλευση καλούνται να δεσμευθούν μόνον από τις αναπόδραστες προϋποθέσεις της και τη συναινετική κατάληξή της. Καθένας, δηλαδή, που επιθυμεί να δεσμεύσει τους άλλους οφείλει (με γνήσια σωκρατικό τρόπο⁸⁵) να επικαλεσθεί λόγους που να είναι κατ' αρχήν παραδεκτοί, που θα μπορούσαν, δηλαδή, να γίνουν αβίαστα δεκτοί από τους άλλους⁸⁶. Με άλλα λόγια, αν κάποιος διαφωνεί εύλογα ως προς την ισχύ του προβαλλόμενου λόγου δεν μας επιτρέπεται να τον δεσμεύσουμε με μιιά κατά πλειοψηφίαν απόφαση· οφείλουμε να αναζητήσουμε έναν άλλον καλύτερο λόγο, ως προς τον οποίο να συναινεί ή να μη δύναται εύλογα⁸⁷ να διαφωνήσει⁸⁸. Η ένσταση επί της αρχής αποτελεί έναν ισχυρό (ισχυρότερο) τίτλο στο παίγνιο της λήψης συλλογικών αποφάσεων και δικαιολογεί την απόρριψη του προβαλλόμενου λόγου ως απαράδεκτου (όχι άνευ ετέρου ως αβάσιμου)⁸⁹. Με τα λόγια του ίδιου του Rawls

... η δικαιολόγηση απευθύνεται προς τους διαφωνούντες... Για να δικαιολογήσουμε τις πολιτικές κρίσεις μας ενώπιον των διαφωνούντων, πρέπει να τους πείσουμε μέσω του δημοσίου λόγου, δηλαδή με τρόπους επιχειρηματολογίας και συναγωγής που αρμόζουν στα θεμελιώδη πολιτικά ζητήματα, καθώς και με την επίκληση πεποιθήσεων, λόγων και πολιτικών αξιών που είναι εύλογο να αναγνωρίζουν και οι διαφωνούντες. Η δημόσια δικαιολόγηση έχει ως αφετηρία κάποια συναίνεση: προκειμένες που όλα τα μέρη της διχογνωμίας, τα οποία υποτίθεται ότι είναι ελεύθερα και ισότιμα και πλήρως ικανά για λογοδοσία, ευλόγως αναμένεται να συμμερισθούν και να συνομολογήσουν χωρίς την άσκηση εξαναγκασμού⁹⁰.

⁸⁵ Βλ., αναλυτικά, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, § 6.1.

⁸⁶ Ο Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001), 61, αναφέρεται σε ισχυρισμούς υπό αυστηρή έννοια ηθικούς (*moralische*) και – γι' αυτόν τον λόγο; – κοσμοθεωρητικά ουδέτερους.

⁸⁷ Πρβλ. T. M. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», in *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 132 επ.

⁸⁸ Η εν λόγω επιταγή αυτοπεριορισμού των διαφωνούντων συμπολιτών εκλαμβάνεται ως εκδήλωση σεβασμού προς την αξιοπρέπειά τους. Ο Gerald J. Postema, «Public Practical Reason: Political Practices», in Ian Shapiro και Judith Wagner DeCew (eds), *Theory and Practice* (New York: New York University Press, 1995), 375 επ., υποστηρίζει ότι, αντιθέτως προς την προκειμένη δημοφιλή αντίληψη, η αξιοπρέπεια των συμμετεχόντων στην πρακτική διαβούλευση επιτάσσει να προβάλλουν όλες τις αντιλήψεις τους· και εκείνες, δηλαδή, με τις οποίες τυχαίνει να διαφωνούν οι άλλοι· διαφορετικά, γιατί να μη προκαταλάβουμε ότι δεν τις υποστηρίζουν σοβαρά ή δεν έχουν την έλλογη επιθυμία να βασίσουν τον βίο τους σε αντιλήψεις αληθείς, βάσιμες και έγκυρες (πράγμα που θίγει ακριβώς την αξιοπρέπεια τους); Ωστόσο, το ίδιο άραγε δεν συμβαίνει όταν προβάλλουμε κατά πρόσωπο τη διαφωνία μας; Και στην περίπτωση αυτή εκ προοιμίου δεν λαμβάνουμε σοβαρά υπ' όψιν μας τη διαφωνία, τις διαφορετικές πεποιθήσεις των διαφωνούντων.

⁸⁹ Για τη σχετική ιδέα του κατὰ Kant δικαστηρίου του λόγου βλ. τη συμβολή μου, «Η ιδέα του πανεπιστημίου και η βιοηθική», 431 επ., καθώς και *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, § 6.1.

⁹⁰ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: The Bellknap Press of Harvard University Press, 2001), 27.

Βάσει των προκειμένων, μόνο στο κανονιστικό και μεθοδολογικό πλαίσιο της αναστοχαστικής ισορροπίας είμαστε νομιμοποιημένα σε θέση να προβούμε στην κρίσιμη δοκιμασία οποιουδήποτε κοσμοθεωρητικού δόγματος στο ζήτημα των αμβλώσεων. Π. χ., πολλοί χριστιανοί, ως γνωστόν, αν όχι οι πλείστοι των πιστών κάθε θρησκευτικού δόγματος, όπως και οι επίσημες Εκκλησίες, θεωρούν ότι οι αμβλώσεις πρέπει να απαγορεύονται (και να κολάζονται ποινικά). Η θέση τους αυτή απορρέει από την πίστη ότι ο άνθρωπος υφίσταται από τη στιγμή της συλλήψεώς του ως εμβρύου· επομένως, οι αμβλώσεις δεν αποτελούν παρά *ανθρωποκτονία*. Ωστόσο, για την ποινικοποίηση των αμβλώσεων, δεν αρκεί να επικαλεσθεί κανείς την πίστη περί της ενάρξεως της ζωής του προσώπου (η οποία ως προκειμένη ενός επιχειρήματος αποτελεί μάλλον λήψη του ζητούμενου – και δικαίως *σχολικό* επιχειρηματολογικό *σφάλμα*⁹¹). Κάλλιστα κάποιος, σε μία δημοκρατική κοινωνία που χαρακτηρίζεται από *πολυαρχία* αξιών και πεποιθήσεων⁹², ενδέχεται να διαφωνεί ως προς την έναρξη της ζωής του προσώπου· η δε διαφωνία του αποτελεί οιονεί τίτλο *αρησικυρίας* (η ίδια η παραδοσιακή διδασκαλία της Καθολικής Εκκλησίας διαφέρει στο ζήτημα αυτό⁹³). Οι διαφωνίες ως προς την έναρξη της ζωής του προσώπου είναι απολύτως θεμιτές και, αν λογίζονται ως *τίτλοι* υπό την προκειμένη έννοια, όπως είναι εύλογο, τότε η εν λόγω δικαιολογία της ποινικοποίησης των αμβλώσεων αποδεικνύεται ως *σαθρή*. Τα αντιστρόφως ανάλογα ισχύουν, ωστόσο, για την ποινικοποίηση της *ανθρωποκτονίας*. Δεν απαιτείται να είναι κάποιος χριστιανός για να εμφορείται από την πεποίθηση ότι η ανθρωποκτονία αποτελεί *το έγκλημα*: αν η ανθρωποκτονία επιτρέπεται, τότε *όλα* επιτρέπονται.

Το ζητούμενο για το δοκιμαζόμενο δόγμα έγκειται στο ότι, προκειμένου να δεσμεύσει τους άλλους, τους *διαφωνούντες*, είναι υποχρεωμένο να επιχειρηματολογήσει από μία οπτική γωνία που και οι ίδιοι, ή όλοι, *ευλόγως* να δύνανται να συμμερισθούν (και όχι απλώς να τυχαίνει να συμμερίζονται, όπως, π. χ., όλες σχεδόν οι πλευρές του πολιτικού φάσματος στα ζητήματα των αμβλώσεων και της ευγονικής κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου στην Ευρώπη⁹⁴). Και ως τέτοια αποδεικνύεται ασφαλώς η σκοπιά της *ανθρωποκτονίας*. (Γι' αυτό προφανώς ο Καθολικισμός μετέβαλε ιστορικά θέσεις και υιοθέτησε μία αμιγώς πολιτική γραμμή επιχειρηματολογίας, ταυτίζοντας την απαξία των αμβλώσεων με εκείνη της ανθρωποκτονίας⁹⁵). Ωστόσο, αδυνατούμε, στο πλαίσιο του οφειλόμενου *σεβασμού* μας προς τον *διαφωνούντα*, να του προβάλουμε έναν ισχυρισμό, π. χ. ότι *έμβρυο* = *πρόσωπο* [§ 1.2], που προϋποθέτει την αδιαφορία του έναντι της ανθρωποκτονίας, αν όχι την

⁹¹ Πρβλ. David Morrow και Anthony Weston, *A Workbook for Arguments: A Complete Course in Critical Thinking* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2011), 251.

⁹² Για το σχετικό θεσμικό *προδεδομένο* (*the fact of reasonable pluralism*) βλ. John Rawls, π. χ., *Political Liberalism*, 216 επ.

⁹³ Βλ. *Life's Dominion*, 39 επ.

⁹⁴ Βλ. Mark Mazower, *Σκοτεινή ήπειρος: ο ευρωπαϊκός εικαστός αιώνας*, μετ. Κ. Κουρεμένου (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2001), 93 επ., 100 επ.

⁹⁵ Πρβλ. *Life's Dominion*, 44 επ.

επιδοκιμασία της. Το *status* του εμβρύου είναι *ζητούμενο*· δηλαδή αντικείμενο *πορίσματος*. Αντιθέτως, η ψιλή χρήση της λέξης *άμβλωση*, όπως, π. χ., και σε μια κινηματογραφική ταινία που προβάλλεται κατά τη διάρκεια ενός αεροπορικού ταξιδιού⁹⁶, δεν προκαλεί βλάβη στον θεατή, ώστε να απαιτείται η ηχητική απάλειψή της. Οι λέξεις *δεν* έχουν τέτοια μαγική δύναμη [§ 2.10].) Το εν λόγω δόγμα δεν οφείλει πάντως να επιχειρηματολογήσει άμεσα ότι είναι δυνατόν να διαπράξουμε ανθρωποκτονία και πριν από τη στιγμή της γεννήσεως, θανατώνοντας το έμβρυο· αρκεί να θέσει σε *δημόσια* δοκιμασία την κρισιμότητα γεγονότων, όπως ο ίδιος ο τοκετός, ή η καθυστέρηση στον τοκετό, για την *αξιολόγηση* της ζωής του εμβρύου⁹⁷:

[τ]ο να σκοτώσεις ένα νεογνό συνιστά αδιαμφισβήτητο έγκλημα, κι ωστόσο αυτό το ίδιο νεογνό, πριν λίγες ώρες, βρισκόταν στην κοιλιά της μάνας του... Αφού, οργανικά, το έμβρυο των εννέα μηνών και το νεογνό απέχουν ελάχιστα, πώς μπορεί οι αντίστοιχες πράξεις βίας να χωρίζονται από τέτοιο χάσμα; ...[η] απάντηση φαίνεται εύλογη: *Δεν* θα 'πρεπε να υπάρχει χάσμα. Η βιαιοπραγία κατά του εμβρύου απέχει ηθικά από τη βιαιοπραγία κατά του νεογνού, *όσο* απέχει το έμβρυο από το νεογνό· μ' άλλα λόγια ελάχιστα. Συνεπώς, η άμβλωση, τουλάχιστον κατά τους τελευταίους μήνες της κύησης, συνιστά έγκλημα⁹⁸.

Ο ίδιος ο Dworkin παραδέχεται ότι:

Αποτελεί σχεδόν καθολική παραδοχή ότι η άμβλωση γίνεται όλο και περισσότερο προβληματική, καθώς το έμβρυο τείνει να καταστεί βρέφος, όπως, αντιστοίχως, η διαφορά μεταξύ κνήματος και βρέφους γίνεται όλο και περισσότερο ζήτημα που αφορά απλώς στη θέση που βρίσκονται παρά στο στάδιο της αναπτύξεώς τους⁹⁹.

Το όριο της απαγορεύσεως των αμβλώσεων *από τη σκοπιά αυτή* δεν δύναται παρά να είναι η γνωστή μας *βιωσιμότητα* του εμβρύου (γι' αυτό και η εν λόγω άποψη δεν είναι *συντηρητική* ούτε *προοδευτική*, ούτε *υπέρ της ζωής* ούτε *υπέρ της επιλογής*, όπως, βέβαια, και η πεποίθηση ως προς την εντονότερη απαξία των *ύστερων* αμβλώσεων¹⁰⁰). Επειδή μάλιστα αυτό το *δημόσιο* κριτήριο απλώς δικαιολογεί την άσκηση του κρατικού *εξαναγκασμού* σε μιά κοινωνία συνυπάρξεως *ελεύθερων* και *ισότιμων* προσώπων, δεν είναι κρισιμη η αντίρρηση¹⁰¹ ότι η ίδια η βιωσιμότητα του εμβρύου παραλλάσσει ανά κοινωνία και ιστορική εποχή, αναλόγως των ιατρικών εξελίξεων και των διαθέσιμων ιατρικών μέσων για την επιβίωσή του εκτός του σώματος της κυοφόρου. (Θα

⁹⁶ Αναφορά της Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997), 21.

⁹⁷ Πρβλ. Thomas Nagel, «Sandel and the Paradox of Liberalism», 110 επ., 118.

⁹⁸ Κωστής Μ. Κωβαίος, «Συνέχεια και συνέπεια στην ηθική», *in* Όλα κωφορούνται μες στη γλώσσα: δοκιμές στη φιλοσοφία του Wittgenstein (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1996), 217 (ο ίδιος χαρακτηρίζει τη θέση αυτή ως «συντηρητική», *ό. π.*, 225 σημ. 9 και 10).

⁹⁹ *Life's Dominion*, 170.

¹⁰⁰ *Ο. π.*, 31.

¹⁰¹ Βλ., π. χ., Jeffrey Reiman, *Abortion and the Ways We Value Human Life*, 54 και 56, και Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2η έκδ. 1993), 140.

μπορούσε κανείς να αντιτείνει το ελαχίστως προκλητικό¹⁰²: αν οι τεχνολογικές εξελίξεις οδηγήσουν στην εγγύτερη δυνατή προς τη σύλληψη βιωσιμότητα του εμβρύου, με μηχανική υποστήριξη της ζωής του, τότε γιατί, αντί να απαγορεύονται οι αμβλώσεις από αυτό το χρονικό σημείο και μετά, να μη επιτρέπονται αδιακρίτως; Γιατί η τεχνολογική εξέλιξη να μη έχει καταστήσει απλώς ανεφάρμοστο ένα κάποτε έγκριτο ηθικό κριτήριο;) Το κριτήριο της βιωσιμότητας δεν προσδιορίζει κατ' ανάγκην την ανθρώπινη ιδιότητα, αλλά απλώς το *επιτρεπτόν* ή μη των αμβλώσεων. Και ασφαλώς τούτο δεν αποτελεί λόγο για να *τροποποιήσουν* τις πεποιθήσεις τους οι πολέμιοί τους. Αποτελεί τον λόγο που δεν δικαιούνται *από την ίδια τη σκοπιά τους* να επιβάλλουν την ιδιαίτερη άποψή τους με τη χρήση των μηχανισμών της κρατικής εξουσίας, ασκώντας *δημόσια βία*¹⁰³ (μιά θεσμική κατάκτηση που – σημειωτέον – έχει την ιστορική πηγή της στην περίοδο των αιματηρών θρησκευτικών πολέμων στην Ευρώπη). (Το ζήτημα δεν είναι *θεωρητικό*, αλλά *πρακτικό*: δεν είναι, δηλαδή, κρίσιμη η βιωσιμότητα ως βιολογικής τάξεως γεγονός, αλλά οι αυξημένες φυσικές και ανθρώπινες επενδύσεις σε ανθρώπινη ζωή· π. χ, η ενδεχόμενη *τεχνική* δυνατότητα βιωσιμότητας του εμβρύου από τη 16^η ημέρα της κύησης αδυνατεί να της προσδώσει τη ζητούμενη *εγγενή αξία*.) Με άλλα λόγια, αρκεί το εν λόγω κριτήριο να είναι *επαρκές*· δεν απαιτείται, δηλαδή, στο πλαίσιο της ζητούμενης εύλογης βεβαιότητας, να είναι *αναγκαίο*.

Η προκείμενη *νομιμοποίηση* της *ρυθμίσεως* (όχι της κατ' αρχήν *απαγορεύσεως* των αμβλώσεων) εναρμονίζεται ίσως καλύτερα με τα κρίσιμα *αξιολογικά* δεδομένα που θέτει υπ' όψιν μας ο Dworkin, τα οποία σχετίζονται με το γεγονός της *εντονότερης* απαξίας των αμβλώσεων σε ωριμότερα στάδια της κύησης. Το στάδιο που έπεται της βιωσιμότητας του εμβρύου παρουσιάζει τέτοια *αξιακά* γνωρίσματα¹⁰⁴, ώστε οποιοσδήποτε επικαλείται την *απόλυτη* κατά περιεχόμενο απαξία της ανθρωποκτονίας δεν δύναται *ευλόγως* να τα παραβλέψει. Τούτο δεν σημαίνει, όπως προαναφέραμε, ότι το έμβρυο αποτελεί κατ' ανάγκην πρόσωπο και ότι έχει τα δικαιώματα κάθε ανθρώπου, μεταξύ αυτών και το δικαίωμα στη ζωή¹⁰⁵. Η *εμβρυοκτονία* δεν αποτελεί *ανθρωποκτονία*· όπως θα διαπιστώσουμε δε στην επόμενη ενότητα, κατά τον Dworkin, υφίστανται κρίσιμες *διαβαθμίσεις* στην αξία της ανθρώπινης ζωής. Η ρύθμιση, λοιπόν, που καθιερώνεται, π. χ., στο άρθρο 36 του Αστικού Κώδικα, κατά το οποίο «[ω]ς προς τα δικαιώματα που του επάγονται το κυοφορούμενο θεωρείται γεννημένο, αν γεννηθεί ζωντανό», αποτελεί ακριβώς, από την οπτική γωνία όμως μιάς *φυσικοϊστορικής* μεθόδου θεωρήσεως του δικαίου¹⁰⁶, *πλάσμα*:

¹⁰² Πρβλ. Tony Fitzpatrick, *Applied Ethics & Social Problems: Moral Questions of Birth, Society and Death* (Bristol: University of Bristol, 208), 166.

¹⁰³ Πρβλ. John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», in *Collected Papers*, 606.

¹⁰⁴ Πρβλ. Derek Parfit, *On What Matters*, τ. 2^{ος}, 555.

¹⁰⁵ Πρβλ. όμως κατωτέρω τις αναπτύξεις των ενότητων 13 και 14.

¹⁰⁶ Πρβλ. Γεωργίου Γ. Μητσοπούλου, *Το πρόβλημα της εννοίας του δικαίου πλάσματος* (Αθήνα - Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2η έκδ. 2003), 44 (και την εκεί παραπομπή στον Κωνσταντίνο Τσάτσο).

μιά εύλογη νομοθετική κατασκευή αντίθετη προς την πραγματικότητα του γεννημένου προσώπου (§ 3.7)¹⁰⁷, η οποία όμως, στα συγκείμενα μιάς θεσμικής κατασκευοκρατίας (*constructivism*)¹⁰⁸, καθιστά δυνατή τη συνύπαρξή μας, όχι ως *modus vivendi* (§ 1.3), αλλά υπό καθεστώς δικαίου (ελευθερίας και ισότητας), σεβασμού, δηλαδή, των πεποιθήσεων όλων. (Πρόκειται για τον σεβασμό προς το *status* του προσώπου, όχι προς τον χαρακτήρα ή τις αντιλήψεις του καθ' εαυτός¹⁰⁹.) Η αναγνώριση του προσώπου – θα λέγαμε – προϋποθέτει πάντοτε την εμφάνισή του στον χώρο της δικαιοκίνησης αμοιβαιότητας (§§ 3.4 επ.) και δημοσιότητας, δηλαδή τον τοκετό¹¹⁰. (Μιλώντας εγγειανά, το πρόσωπο εισέρχεται στη σφαίρα του δικαίου αποκτώντας το δικό του σώμα και, συγχρόνως, καταλαμβάνοντας τον εξωτερικό χώρο που του ανήκει βάσει των δικαιωμάτων της ίδιας της προσωπικότητας¹¹¹. Το σώμα των άλλων, επειδή δεν αποτελεί πράγμα (§§ 4.1 επ.), δεν δύναται να αποτελέσει κατοικία. (Το έμβρυο ως πρόσωπο [§ 1.7] θα δικαιολογούσε μια ανεπίτρεπτα μη ακριβοδίκαιη εγγυητική έναντι του θέσης της εγκύου. Από την εν λόγω οπτική γωνία το ζήτημα των αμβλώσεων θέτει και ζήτημα σωματικής ακεραιότητας, ακριβώς επειδή «λογίζεται μέρος του μητρικού σώματος»¹¹².) Η ευθύνη μας, δηλαδή, προς το έμβρυο, αν και όπου υφίσταται, είναι ευθύνη προς μέλλον πρόσωπο. Ωστόσο, ενώ συνηγορούν και επιτακτικοί λόγοι βεβαιότητας και ασφάλειας του δικαίου¹¹³ για την κρισιμότητα του τοκετού στο πεδίο του ιδιωτικού δικαίου, το ίδιο κριτήριο δεν φαίνεται ότι είναι ομοίως κανονιστικά πρόσφορο ή αναγκαίο στο πεδίο του ποινικού και του συνταγματικού δικαίου. Ειδικότερα, και πάλι μιλώντας εγγειανά [§ 8.8], κατ' αντιδιαστολήν προς το πεδίο των αδικιοπραξιών ως κατ' εξοχήν πεδίο της απροσεξίας και της απερισκεψίας, στο πλαίσιο του ποινικού δικαίου, το κατ' εξοχήν πεδίο του δόλου, περιλαμβανομένης της λεγόμενης ενσυνείδητης αμέλειας [δοθέντος ότι εδώ ο δράστης πιστεύει – δεν ελπίζει! – ότι θα αποφύγει να προξενήσει την κρίσιμη βλάβη· § 3.12], όπου μας ενδιαφέρει πρωτίστως ο σχηματισμός και η εξωτερίκευση μιάς βούλησης αντίθετης προς το δίκαιο καθ' εαυτό (τον δεοντοκρατικό πυρήνα του δικαίου), όπως πρωτίστως στην περίπτωση της ανθρωποκτονίας, η βιωσιμότητα του εμβρύου, και ίσως όχι του νεογνού, το οποίο πάντως πρέπει να είναι, κατά τη γνώμη μου, εξεικονισμένο,

¹⁰⁷ Πρβλ. όμως Κώστα Μπέη, *Εισαγωγή στη δικονομική σκέψη: γενικές αρχές της πολιτικής δικονομίας* (Αθήνα: Εκδοτικός Οίκος Αφοι Π. Σάκκουλα, 3^η έκδ. 1981), 245.

¹⁰⁸ Βλ. John Rawls, *Political Liberalism*, 89 επ., και, αναλυτικά, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 6.3 επ.

¹⁰⁹ Πρβλ. τη διάκριση του Steven Darwall, «Two Kinds of Respect», *Ethics* 88 (1977), 36 επ.

¹¹⁰ Πρβλ., από μία οντολογική οπτική γωνία, Χρήστου Γιανναρά, *Πτώση – Κρίση – Κόλαση ή η δικαιοκίνη υπονόμηση της οντολογίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Ίκαρος, 2017), 16: «Έμβρυο και βρέφος αντιπροσωπεύουν δυο ασύμπτωτους και ασύμβατους τρόπους ύπαρξης – ο ένας τρόπος αποκλείει τον άλλον».

¹¹¹ Βλ. *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 5.1 επ.

¹¹² Π. Παπαρηγόπουλος, *Γενικά αρχαί του εν Ελλάδι ισχύοντος αστικού δικαίου* (Εν Αθήναις: έκδ. 2^η 1881), 1999.

¹¹³ Ως προς τη βαρύνουσα σημασία της διακρίσεως βλ. τη διδακτορική διατριβή μου, *Βεβαιότητα και ασφάλεια του δικαίου* (Αθήνα - Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2004), ιδίως 1 επ., 13 επ., 151 επ.

όπως κατά τας Γραφάς¹¹⁴ και το ρωμαϊκό δίκαιο¹¹⁵ αποτελεί ένα ίσως επιβεβλημένο και πάντως θεμιτό νομοθετικό όριο ως προς το απώτατο χρονικό σημείο επιλογής της αμβλώσεως, ως στοιχείο ενός τύπου συμπεριφοράς που παρουσιάζει και ποινικό ενδιαφέρον – όχι πάντως ως ανθρωποκτονία.)

Το ζήτημα δεν είναι *συμβολικό*: να χαρακτηρίσουμε, δηλαδή, δικαίικα και το έμβρυο ως πρόσωπο, να απαγορεύσουμε απόλυτα τις αμβλώσεις και να αφήσουμε, κατά τα λοιπά, άθιχτη την έννομη τάξη: αν το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο, πρέπει να την *επαιδρύνουμε*, διαφορετικά απλώς ψηφιοθηρούμε (ή κάνουμε πολιτική με τις έννοιες). Βέβαια, και σε αυτό το μάλλον δυσεπίλυτο ζήτημα δεν είναι πάντοτε εφικτή η επιθυμητή θεμελίωση ούτε η αποφυγή κάποιων αξιοπρόσεχτων αντιπαραδειγμάτων: η θεωρία μας πάντως πρέπει να είναι *συνολικά* καλύτερη έναντι κάθε *υφιστάμενης* εναλλακτικής, ακόμη και αν είμαστε μερικές φορές υποχρεωμένοι να βασιστούμε στην ηθική μας διαίσθηση. Αν το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο (αν, δηλαδή, δεν παίζουμε με τις λέξεις), τότε, π. χ, το ότι η σύλληψή του είναι αποτέλεσμα βιασμού δεν δικαιολογεί τη θανάτωσή του. Αν δεν αποτελεί πρόσωπο, ο *τοκετός* δύναται να είναι κανονιστικά κρίσιμο γεγονός. Π. χ., αν ως ιατρός αντιμετωπίζω το υπαρξιακό δίλημμα να σώσω τη ζωή είτε του *A* (νεογνού) είτε της *B* (μητέρας του *A*) και οι πιθανότητες επιτυχίας είναι αντιστοίχως 99% προς 1%, τότε οφείλω να μη ενεργήσω κλήρωση (όπως στην περίπτωση που οι πιθανότητες είναι 50% προς 50%) και να σώσω τη ζωή του *A* (§§ 9.1 επ.). Πρόκειται για ένα ζήτημα πρωτίστως *διανεμητικής* δικαιοσύνης (περιορισμένων πόρων). Αν προ του τοκετού αντιμετωπίζω το ίδιο υπαρξιακό δίλημμα, να σώσω τη ζωή είτε του *a* (εμβρύου) είτε της *B* (εγκύου) με τις ίδιες πιθανότητες, οφείλω άραγε να σώσω τη ζωή του *a* (αν δε οι πιθανότητες είναι μοιρασμένες να ενεργήσω

¹¹⁴ «Υπάρχουν δυό σημασίες της ελληνικής λέξης *εικόνα*: μιὰ αρχαιοελληνική και μιὰ βιβλική - ιουδαιοχριστιανική. Η πρώτη είναι αναλογική... Η δεύτερη σημασία ξεκινάει με τους Εβδομήκοντα μεταφραστές της [Παλαιάς Διαθήκης], που απέδωσαν με την ελληνική λέξη *εικόνα* το εβραϊκό *tselém*, δηλαδή την έννοια της εμφάνισης, αντιπροσώπευσης, της ισοτιμίας ή του υποκατάστατου». Χρήστος Γιανναράς, *Χάϊντεγκερ και Αρεοπαγίτης: ή περί απουσίας και αγνωσίας του Θεού* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 1988), 77 σημ. 2.

¹¹⁵ Όπως προαναφέρθηκε (σημ. 38), στο βιβλίο της *Εξόδου* αντιδιαστέλλεται η βιαιοπραγία κατά εγκύου, που έχει ως αποτέλεσμα την αποβολή του εμβρύου, αναλόγως του αν το τελευταίο είναι εξεικονισμένο ή μη και μόνο στην πρώτη περίπτωση δικαιολογείται η ποινή της δόσεως ψυχής αντί ψυχής. Πρβλ. Γεωργίου Α. Πετροπούλου, *Ιστορία και εισηγήσεις του ρωμαϊκού δικαίου* (Αθήνα: Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, 2η έκδ. 1963), σ. 420 σημ. 2: «Ο Α. Κ. δεν απαιτεί όπως το νεογνόν είναι βιώσιμον. Abortus δε θεωρείται το προ της παρελεύσεως εξαμήνου κυήσεως γεννηθέν. Ως perfectus partus λογίζεται μόνον από του εβδόμου μηνός. Το επτάμηνον αποτελεί επομένως το ελάχιστον όριον κυήσεως το απαιτούμενον υπό του δικαίου, ίνα το νεογέννητον θεωρηθή υποκειμενον δικαίου». Περί της *πυθαγόρειας* ή *ιπποκράτειας* καταγωγής του σχετικού κανόνα, κατά τη μαρτυρία του σπουδαίου Ρωμαίου νομοδιδασκάλου Παύλου, βλ. Νικ. Π. Δημητρακοπούλου, «Ο αριθμός 3 εν τω δικαίω», *Εφημερίς της Ελληνικής και Γαλλικής Νομολογίας* 27 (1907), αν. 28 επ. Βλ. επίσης, αναλυτικά, Σπύρου Ν. Τρωιάνου, «Το έμβρυο στο βυζαντινό δίκαιο», 129 επ., ο οποίος επισημαίνει (130) ότι «[α]πό την παραβολή όλων των σχετικών χωρίων των πηγών αυτό που προκαλεί την προσοχή είναι ότι αποφεύγεται με επιμέλεια κάθε έκφραση που θα αναγνώριζε κάποιας μορφής προσωπικότητα στο έμβρυο, όπως π. χ. *infans conceptus*, δηλαδή παιδί σε κατάσταση σύλληψης».

κλήρωση); Εδώ δεν αντιμετωπίζω απλώς ένα ζήτημα διανεμητικής δικαιοσύνης.

1.12 *Αξία της ανθρώπινης ζωής και αναστοχαστική ισορροπία.* Στο πλαίσιο μιάς περισσότερο ευμενούς προς τους συμπολίτες χρήσεως του δημοσίου λόγου, όπως την επεξεργάστηκε ο Rawls στα εντελώς ύστερα γραπτά του¹¹⁶, ο πολίτης δύναται να υποστηρίξει, ως *δημοσίους*, τους ιδιαίτερους λόγους που ο ίδιος τυχαίνει να ασπάζεται ως *αληθείς*, λαμβάνοντας όμως υπ' όψιν του ότι οι λόγοι αυτοί απευθύνονται σε δυνάμει *διαφωνούντες*. Η αξία της ανθρώπινης ζωής, όπως ακριβώς τη συλλαμβάνει ο Dworkin, ως *αμφισβητούμενη* και κατά το περιεχόμενό της χρήζουσα *ερμηνείας* έννοια, ευχερώς υπερβαίνει τη ρωσικανή δοκιμασία του δημοσίου λόγου¹¹⁷:

Κατ' αρχάς, όπως υποστηρίζει ο Dworkin, *αμφότερες* οι πλευρές της αντιπαράθεσης, εν όψει των πλέον ισχυρών ηθικών ενοράσεων μας (π. χ., της *αύξουσας* απαξίας των ύστερων αμβλώσεων, της *κατηγορικής* διαφοράς των αμβλώσεων από τις μεθόδους αντισύλληψης και του *επιβεβλημένου* των εξαιρέσεων στις περιπτώσεις του βιασμού, της αιμομιξίας κ. τ. τ.), καλούνται να συμμερισθούν την αξία της ανθρώπινης ζωής, την οποία *ερμηνεύουν* όμως διαφορετικά. Η προσήκουσα διανοητική διαδικασία *επαπερμηνείας* της οδηγεί σε περισσότερο *εύλογες* αντιλήψεις της εν λόγω *κοινής* αξίας, πράγμα που σημαίνει ότι αυτές *νομιμοποιημένα* απευθύνονται πλέον προς τους διαφωνούντες. Τις αμβλώσεις, δηλαδή, *δεν* τις διαφοροποιεί από τις μεθόδους αντισύλληψης η παρουσία του εμβρύου ως προσώπου, αλλά η *αξία* της ανθρώπινης ζωής που τερματίζεται *πρόωρα*, η δε *αύξουσα* απαξία των ύστερων αμβλώσεων δεν είναι παράγωγη, αλλά *αυτοτελής*, συνυφασμένη με τις προκλήσεις που θέτει η *ένταση* των *επενδύσεων* σε ανθρώπινη ζωή.

Από την *καντιανή* οπτική γωνία της συμβιώσεώς μας υπό συνθήκες *ελευθερίας* και *ισότητας* που δικαιολογούν πλήρως την άσκηση *δημόσιου* *εξαναγκασμού*, οι *υπέρ* της ζωής δύνανται πράγματι να συμβιώσουν με τους *υπέρ* της *επιλογής* εντός της επικράτειας ενός *φιλελεύθερου* και *δημοκρατικού* κράτους, ακριβώς διότι δύνανται *αμοιβαίως* να απευθυνθούν προς τους *διαφωνούντες*: είναι η ίδια η αποδοχή, από τους *υπέρ* της ζωής, *εξαιρέσεων* στην απαγόρευση των αμβλώσεων, π. χ. στην περίπτωση της συλλήψεως εξ αιτίας βιασμού της μητέρας, που καθιστά τη θέση τους *έγκριτη*, όπως, αντιστοίχως, η ίδια η αποδοχή, από τους *υπέρ* της *επιλογής*, της *κατηγορικής* διαφοράς *άμβλωσης* και *αντισύλληψης*, η οποία δεν δικαιολογείται παρά από την παρουσία του εμβρύου. («Ο φανατικός δεν συζητάει καν»¹¹⁸.) Είναι, λοιπόν, αυτός που αξιώνει από την έγκυο θύμα του βιασμού να *κυοφορήσει* το προϊόν του,

¹¹⁶ Βλ. το άρθρο του, «The Idea of Public Reason Revisited», 573 επ.

¹¹⁷ Για τις ενδεχόμενες, ωστόσο, αντιρρήσεις του Dworkin σε μία μεθοδολογική διαπλοκή της θεωρίας του περί της *ενότητας* της αξίας με τη ρωσικανή αναστοχαστική ισορροπία, πρβλ. του ιδίου, *Justice for Hedgehogs*, 263 επ.· πρβλ., ωστόσο, και «Rawls and the Law», 293 σημ. 12. Βλ., για το ίδιο ζήτημα, τη συμβολή μου, «Η εγγενής αξία της ανθρώπινης ζωής κατά τον Ronald Dworkin: ένα υπόδειγμα αναστοχαστικής ισορροπίας», *Βιοηθικά* 1 (2) (2015), 4 επ.

¹¹⁸ Άμος Οζ, *Αγαπητοί ζηλωτές: τρεις στοχασμοί*, μετ. Λουίζας Μιζάν (Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 2017), 17.

περιάγοντας τον εαυτό της σε κατάσταση *μερικής δουλείας*, που δεν σέβεται την αρχή της *ισοπολιτείας*, και όχι οι συμπολίτες του που του ζητούν να εγκαταλείψει τις *ανεύλογες* πεποιθήσεις του περί της εν προκειμένω *πονηρίας της φύσεως* ως δήθεν επενδυτή (§§ 1.8, 2.3 επ.) σε ανθρώπινη ζωή, άλλως *νομιμοποιημένα* τον αγνοούν. Ενδέχεται, δηλαδή, η ίδια η επιλογή της αμβλώσεως να σέβεται την αξία της ανθρώπινης ζωής ή την αξία της συμβιώσεώς μας υπό όρους *αξιοπρέπειας*. Η αναστοχαστικότητα (επί των *εγκρίτων* πεποιθήσεών μας) χωρίς την *ισορροπία* (των *αρχών*) *δεν αρκεί*.

Τούτων δοθέντων, είναι φυσικό να αναμένει κανείς μιά μείωση της αποστάσεως που χωρίζει τα δύο στρατόπεδα, τους *υπέρ της ζωής* από τους *υπέρ της επιλογής*, πράγμα που αφήνει ανοικτό το πεδίο για μιά *συνανετική* κρατική παρέμβαση στο ζήτημα, όπως θα διαπιστώσουμε στην επόμενη ενότητα.