

2. Αμβλώσεις (β): Dworkin

2.1 *Προδιάθεση*. Όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, αν τυχόν προκρίναμε λόγους παράγωγους από την (ευλόγως αμφισβητούμενη) ιδιότητα του εμβρύου ως προσώπου, ως υποκειμένου δικαιωμάτων και συμφερόντων, αν πράγματι το έμβρυο ήταν πρόσωπο, τότε η απαγόρευση των αμβλώσεων θα έπρεπε να είναι *απόλυτη*. Ωστόσο, μάλλον δεν ισχύει, αντιστρόφως, το άνευ ετέρου επιτρεπτόν των αμβλώσεων, επειδή το έμβρυο δεν αποτελεί πρόσωπο· το έμβρυο δεν (πρέπει να) έχει το θεσμικό καθεστώς του *πράγματος*¹. (Ο ίδιος ο δυϊσμός είτε πρόσωπο είτε πράγμα μάλλον αποβαίνει εν προκειμένω κανονιστικά άγονος². Η διάκριση προσώπου και πράγματος είναι, ωστόσο, *κατηγορική*, δηλαδή *καντιανή*³: αν και ως πρόσωπο στο ανταγωνιστικό πεδίο της ελευθερίας δικαιούμαι, υπό όρους αμοιβαιότητας, να κατέχω [όχι όμως και να χρησιμοποιώ] πρόσωπα ως οιονεί πράγματα. Πρόκειται, όπως θα διαπιστώσουμε, για τα *οικογενειακά* δικαιώματα ως *εμπραγμάτω τω τρόπω* προσωπικά [§§ 3.4, 3.7]. Το καθεστώς του εμβρύου, λοιπόν, δεν φαίνεται ότι εξαρτάται από μία *εκ φύσεως* ιδιότητά του να *μη* αποτελεί πράγμα, αλλά, όπως και του τελευταίου⁴, από τις έννομες σχέσεις που υπό θεσμικές συνθήκες ελευθερίας και ισότητας⁵ δύνανται να συνάψουν τα πρόσωπα μεταξύ τους ως προς τη μεταχείρισή του.) *Παράγωγοι* λόγοι (§ 1.4) οδηγούν την απλή *υπέρ της ζωής* θέση μάλλον σε αντιφάσεις (όχι πάντως λογικές) και αφήνουν τη λιτή *υπέρ της επιλογής* θέση με ένα αξιοσημείωτο έλλειμμα *νομιμοποίησης*. Περαιτέρω, οι

¹ Πρβλ. Josef Isensee, «Der grundrechtliche Status des Embryos», in Otfried, Höffe, Ludger Honnefelder, του ίδιου και Paul Kirchhof (eds), *Gentechnik und Menschenwürde: An den Grenzen von Ethik und Recht* (Köln: Du Mont Literatur und Kunst Verlag, 2002), 51 επ.

² Πρβλ. Michael J. Sandel, *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 126· βλ., αναλυτικά επί του ζητήματος της *πραγμοποίησης* ή *προσωποποίησης* του εμβρύου, τη διδακτορική διατριβή του Dimitrios Tsarapatsanis, *Les fondements éthiques des discours juridiques sur le statut de la vie humaine anténatale* (Paris : Presses Universitaires de Paris Quest, 2010).

³ Πρβλ., ωστόσο, ειδικά ως προς το *status* των ζώων (περί του οποίου βλ. κατωτέρω §§ 10.1 επ.), Christine M Korsgaard, «Kantian Ethics, Animals, and the Law», *Oxford Journal of Legal Studies* 33 (2013), 1 επ.

⁴ Βλ. τη μονογραφία μου *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, π. χ. § 9.4.

⁵ Πρβλ. την ωραία διατύπωση του Νικολάου Ι. Σαριπόλου, *Πραγματεία του Συνταγματικού Δικαίου* (Αθήνησι: Τύποις Χ. Νικολαΐδου Φιλαδελφείας, 1851), σ. 17: "... και το της ιδιοκτησίας δικαίον, ο παράγεται εκ της επί της ύλης ενεργείας της ελευθερίας..., έχει απόλυτον της ισότητος ανάγκην εις τας ανθρώπου προς άνθρωπον σχέσεις, διότι ναί μεν την ελευθερίαν έχει βάσιν η ιδιοκτησία, αλλ' η ισότης μόνη καθίστησιν αυτήν ιεράν" (σ. 17).

ίδιοι λόγοι αδυνατούν να δικαιολογήσουν τη βαρύνουσα σημασία του ζητήματος των αμβλώσεων στη δημόσια (αντ)επιχειρηματολογία, όπως ιδίως αυτή διεξάγεται παραδειγματικά στις ΗΠΑ. Αν το ζήτημα αφορούσε απλώς και μόνο στο έμβρυο ως υποκείμενο δικαίου, δεν θα κατόρθωνε να συμπυκνώνει με αυτόν τον πράγματι αξιοσημείωτο τρόπο τις ηθικές, πολιτικές και ιδεολογικές αντιπαραθέσεις και διαμάχες.

Κατά τον Dworkin, η έννοια της εγγενούς αξίας της ανθρώπινης ζωής, ως κοινή προκειμένη της *αντιγνωμίας* ως προς τις αμβλώσεις, εξηγεί και δικαιολογεί *καλύτερα* τις εκατέρωθεν θέσεις, συνεπώς και την κρίσιμη διαφωνία στην ονομαστική αξία της· καθιστά όμως νοητή και αναμενόμενη μιά γνήσια συναίνεση στη *νομοθετική* επίλυση του ζητήματος. Δεν πρόκειται για μιά αυθαίρετη, εξωτερική προς τις κρίσιμες πεποιθήσεις και την ίδια την αντιπαράθεση, επίκληση μιάς άσχετης προς αυτές αξίας: τουλάχιστον οι ευρέως διαδεδομένες πεποιθήσεις ως προς την ανθρώπινη ζωή ως δώρο του Θεού είναι *ήδη* παρούσες στις θρησκευτικές αντιρρήσεις, όπως και εκείνες ως προς την *αυταξία* της στις απόψεις που εκφράζουν οι πρωτίστως ενδιαφερόμενες έγκυοι⁶. Περαιτέρω, από τις αναπτύξεις της προηγούμενης ενότητας, διαφάνηκε ότι, πρώτον, πρέπει να απαλλαγούμε από μιά μάλλον επιπόλαιη δυσπιστία μας έναντι των *αξιών*, για τους ευνόητους λόγους που δεν μας ικανοποιεί η *σκεπτικιστική* θέση ως προς τον συλλήβδην εργαλειώδη χαρακτήρα τους: π. χ., τα κίνητρά μας για τη διάσωση των *ειδών της φύσης* δεν βασίζονται στην οποιαδήποτε χρησιμότητά τους· επί πλέον – διαφάνηκε επίσης ότι – δεύτερον, πρέπει να απορρίψουμε και την ομοίως επιφανειακή και πρόχειρη μομφή του συντηρητισμού ή της χειραγωγήσεως, άλλως της λεγόμενης *τυραννίας* των *αξιών*⁷: οι *εγγενείς* αξίες μάς είναι αβίαστα *οικείες*, η δε εξοικείωσή μας με αυτές εκδηλώνεται στις ελεύθερες από κηδεμόνευση αξιολογήσεις και αξιώσεις μας ως προς την προστασία των *έργων τέχνης*. Είναι όμως άραγε αβάσιμη και η συναφής πολιτική μομφή της ελλείπουσας *νομιμοποίησης*, ότι, δηλαδή, το κράτος, κατά την παραδοσιακή φιλελεύθερη (και δημοκρατική) ιδεολογία (π. χ. του John Stuart Mill⁸), πρέπει να περιορίζεται στην άσκηση της *δοτής* εξουσίας του να προστατεύει ατομικά ή συλλογικά *συμφέροντα* (ή δικαιώματα ως αξιώσεις προστασίας ορισμένων συμφερόντων, πρωτίστως δε των *θεμελιωδών*), και όχι (τις) *αξίες* (των «άλλων»)⁹; Σε αντίθεση πάντως προς τον παραδοσιακό φιλελευθερισμό, ένα σύγχρονό μας φιλελεύθερο και δημοκρατικό κράτος, προστατεύοντας *πεποιθήσεις* περί (των) *αξιών*, όπως είναι κατ' εξοχήν οι *θρησκευτικές*, καλείται εμμέσως μεν, αλλά κατά *νομιμοποιημένο* τρόπο

⁶ Βλ. τη λαμπρή κοινωνιολογική έρευνα της Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 6^η έκδ. 1993), π. χ., 88 (μελέτη που επικαλείται και σχολιάζει κριτικά ο Dworkin, *Life's Dominion*, 58 επ.).

⁷ Πρβλ. Carl Schmitt, «Die Tyrannei der Werte», in *Säkularisation und Utopie: Festschrift für Ernst Forsthoff* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1967), 37 επ.· βλ., επίσης, Γρηγόρη Ανανιάδη, *Ιδέα, απόφαση πολιτική: τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt* (Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, 2006), 123 επ.

⁸ Βλ. *On Liberty*, in *Collected Works*, τ. 18ος (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), 276 επ.

⁹ Πρβλ. τον προβληματισμό του Κώστα Κουκουζέλη στη σχετική βιβλιοκρισία του, *Επιστήμη και κοινωνία* 33 (2015), 229 επ

(αποφεύγοντας, δηλαδή, την ολισθηρότητα των *τελειοκρατικών αρχών*¹⁰), να προστατεύσει, συγχρόνως, και τις ίδιες τις αξίες (§§ 2.10., 14.4), προσδίδοντας θεσμικό βάρος στις εν λόγω πεποιθήσεις¹¹. (Ο σκεπτικισμός ως προς την *ισχύ* των αξιών δεν είναι εν προκειμένω κρίσιμος: εν πρώτοις, τα άτομα, ακριβώς επειδή έχουν δικαιώματα και αμοιβαία καθήκοντα *σεβασμού* (§ 1.11), έχουν και την αξίωση να λαμβάνουμε σοβαρά υπ' όψιν μας τις πεποιθήσεις τους. Και η αξίωσή τους αυτή απορρέει από το *απαραβίαστο της προσωπικότητάς τους*¹², το οποίο καθιστά εντελώς μη κρίσιμες οποιεσδήποτε *μη* εγγενείς προς τα δικαιώματά τους αξιολογήσεις.)

Γιὰ να εκπληρώσει όμως η αξία της ανθρώπινης ζωής (εν *ευρεία* έννοια, περιλαμβανομένης, δηλαδή, εκείνης του *βίου*) τα κανονιστικά ζητούμενά μας, πρέπει, πρώτον, να έχει υψηλή κανονιστική *πυκνότητα*, που να δικαιολογεί, π. χ., τη βαρύνουσα σημασία του ζητήματος των αμβλώσεων στην πολιτική αντιπαράθεση, και, δεύτερον, να είναι ευαίσθητη σε *αποχρώσεις*: να εξηγεί, δηλαδή, και να δικαιολογεί την εκπληκτική πολλαπλότητα των γνώμων και των απόψεων ως προς τις αμβλώσεις (και την ευθανασία), ώστε, π. χ., ιδεολογικά συντηρητικοί να υποστηρίζουν *ευπρεπώς* (χωρίς, δηλαδή, να αυτοαναιρούνται) θέσεις *κατά* της απαγορεύσεως των αμβλώσεων, ιδεολογικά δε φιλελεύθεροι να υποστηρίζουν *ομοίως* ευπρεπώς θέσεις *υπέρ* της ποινικοποίησής τους (υπό κάποιες κρίσιμες, βέβαια, προϋποθέσεις: τον σεβασμό των δικαιωμάτων *όλων*, αλλά και *όλων* των δικαιωμάτων, ατομικών και πολιτικών).

2.2 *Ηθική του ορθού και ηθική του αγαθού*. Ο Dworkin δεν αντιδιαστέλλει εν προκειμένω την ηθική του *ορθού* ως κατηγορικά διακριτή από την ηθική του *αγαθού*. Όπως είδαμε στη θεωρητική θεμελίωση των παραδόσεων, καθώς και στην προηγούμενη ενότητα, ο Dworkin, σε αντίθεση προς τον Rawls, μάλλον θεωρεί την ηθική του ορθού ως *κανονιστική συνέχεια* της ηθικής του αγαθού, υπό τη συγκεκριμένη όμως έννοια ότι μόνον η καλύτερη *περιεκτική* ηθική και πολιτική θεωρία είναι ικανή εν τέλει να δικαιολογήσει πλήρως το δίκαιο, δηλαδή τον κρατικό *εξαναγκασμό*¹³. Ο ίδιος διακρίνει προσφυώς τα ζητήματα *δικαιοσύνης* από τα ζητήματα του *εγγενούς αγαθού ή κακού* ορισμένων συμβάντων ή καταστάσεων, άλλως προστασίας (*ψιλών*) εγγενών αξιών (όπου δεν τίθεται πρωταρχικώς ζήτημα προστασίας συμφερόντων ή δικαιωμάτων των προσώπων). Μιά συναφής διάκριση του Dworkin (περισσότερο *κρίσιμη* στο ζήτημα της ευθανασίας [§ 12.6]) είναι εκείνη μεταξύ του *εν ζην* (*living well*) και του *ευδαίμονος* ή *αγαθού βίου* (*good life*) (ή της *ευδαιμονίας* ως επιτεύγματος του *εν ζην*¹⁴, διακριτού από τον αντίκτυπό του στον κόσμο και την ανθρώπινη ιστορία): η *βλάβη* του τελευταίου (π. χ. της προσβολής ενός *νεκρού* – η νεωτερική ηθική μάλλον αδυνατεί να συλλάβει την εγγενή απαξία της

¹⁰ Πρβλ. John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 379 επ.

¹¹ Πρβλ. τη μονογραφία μου, *Ο Κλώνος του Ανθρώπου*, 172 επ.

¹² Γιὰ τη γενικότερη προβληματική βλ. F. M. Kamm, *Intricate Ethics*, 237 επ., Thomas Nagel, «The Value of Inviolability», 102 επ., και Paul Sourlas, *Rechtsprinzipien als Handlungsgründe: Studien zur Normativität des Rechts* (Baden - Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2011), ιδίως σς 49 επ., 144 επ.

¹³ Βλ. Ronald Dworkin, «Rawls and the Law», 241 επ.

¹⁴ Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 195 επ.

νεκροφιλίας) είναι ευκόλως νοητή χωρίς να συντρέχει μιά αντίστοιχη προς αυτήν αποτυχία ως προς το *εν ζην*.

Κατά τον Dworkin, όσοι προσπαθούν να συλλάβουν το ζήτημα των αμβλώσεων πρωτίστως ως ζήτημα δικαιοσύνης, δηλαδή συμφερόντων και δικαιωμάτων του *εμβρύου*, ματαιοπονούν και οδηγούνται στα γνωστά μας επιχειρηματολογικά αδιέξοδα: η υποβολή σε άμβλωση (τουλάχιστον σε ένα πρώιμο στάδιο της κυήσεως) δεν βλάπτει συμφέροντα (ή δικαιώματα) του εμβρύου, όπως, κατ' αναλογία, η μόλυνση του περιβάλλοντος ή η αύξηση του δημοσίου χρέους της χώρας δεν βλάπτει τις μέλλουσες γενεές υπό την έννοια ότι γεννούνται σχετικές αξιώσεις *εξατομικευμένων* προσώπων, *απευθυντέων* εναντίον μας (το ζήτημα της λεγόμενης δικαιοσύνης μεταξύ των *γενεών* δεν ανάγεται κατ' αρχήν σε *ατομοκεντρικές* σχέσεις [§§ 15.6 επ.]). Τούτο δεν σημαίνει όμως ότι οι αμβλώσεις δεν θέτουν *και* ζήτημα δικαιοσύνης, τουλάχιστον ως προς τα δικαιώματα και τα συμφέροντα της *μητέρας*, ως ελεύθερου και ισότιμου προσώπου. Το *νομοθετικό* πρόβλημα, δηλαδή, των αμβλώσεων δεν δύναται να επιλυθεί εκ προοιμίου, χωρίς λήψη του ζητούμενου, χωρίς να εξετασθεί εν τω βάθει του ως ηθικό, ως ζήτημα της ηθικής του *αγαθού* (και στην ορολογία του Dworkin, ως ζήτημα του *εγγενούς* αγαθού ή κακού των συνυφασμένων με τις αμβλώσεις συμβάντων και καταστάσεων)¹⁵. Ένας κρίσιμος λόγος είναι από την οπτική γωνία των παραδόσεών μας προφανής *και επαρκής*: πρέπει να εξετάσουμε *από το εσωτερικό* τού προβλήματος το κανονιστικό περιεχόμενο και τα όριά του ως ζητήματος της ηθικής του *αγαθού* (που καλείται να *πλαισιωθεί* από την ηθική του *ορθού*), καθότι από τη σκοπιά αυτή ακριβώς αναδεικνύεται ως ζήτημα *ουσιωδώς* θρησκευτικών πεποιθήσεων, δηλαδή *θρησκευτικής ελευθερίας*. (Το ζητούμενο έγκειται ακριβώς στη θεμελίωση ενός *δικαιώματος* στην άμβλωση, η δε νομική αδυναμία του κράτους να επέμβει σε ζητήματα θρησκευτικών πεποιθήσεων σημαίνει ότι το υποκείμενο ως αυτουργός είναι εξοπλισμένο με μιά αντίστοιχη *ασυλία*, δηλαδή με ένα *συνταγματικό* δικαίωμα¹⁶. Εν πάση περιπτώσει, το ζήτημά μας έγκειται στη θεμελίωση – έστω – μιάς οιονεί *ατελούς* αξιώσεως υποβολής σε άμβλωση, καθ' όσον αυτή, δηλαδή, δεν αντιστοιχεί σε *υποχρέωση* του *ιατρού* να την εκπληρώσει¹⁷, εφ' όσον προβάλλει *εύλογες* αντιρρήσεις συνειδήσεως¹⁸, τις

¹⁵ Πρβλ. Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing To Do?* (London: Allen Lane, 2009), 251 επ., και, πρωτίστως, την κριτική του John Finnis, «The Rights and Wrongs of Abortion», in Ronald Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 129 επ.

¹⁶ Πρβλ. την κλασική τυπολογία του Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (Aldershot: Ashgate, 2001), 11 επ.· ως προς την αμφιλεγόμενη σχέση του κλασικού ωφελιμισμού *ειδικώς* με τις *ασυλίες* βλ. κατωτέρω § 7.3 τελική σημ. *.

¹⁷ Πρβλ. Laurence C. Becker, *Property Rights: Philosophical Foundations* (Boston, Mass.: Routledge & Kegan Paul, 1977), 14 επ.

¹⁸ Βλ. όμως τον αντίλογο της Βάσως Κιντή, «Conscientious Objection in Professional Contexts», *Skepsis* 16 - 17 (2006), 97 επ., και πρόσφατα της ίδιας, «Η επίκληση της συνείδησης», in Σταύρου Ζουμπουλάκη (ed.), *Η επιστροφή της ηθικής: παλαιά και νέα ερωτήματα* (Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2013), 438 επ., και τον σχετικό διάλογό της με τον Παύλο Σούρλα, *ό. π.*, 499 επ. Ο τελευταίος ορθά, κατά τη γνώμη μου, επισημαίνει ότι: «[Τ]ο επιχείρημα εκείνου που επικαλείται τη συνείδηση δεν είναι μιά κραυγή ή μιά εξ ουρανού επιλογή... Έχει το νόημα όχι ότι σε αυτά τα ζητήματα δεν μπορούμε να

οποίες δεν δικαιούνται, βέβαια να προβάλλει, αν η άμβλωση ενδείκνυται *ιατρικώς* για την προστασία της *υγείας* ή της *ζωής* της μητέρας – όπως και στην περίπτωση, κατά τη γνώμη μου, αγνοώντας τον ισχύοντα *ελλιπή Κώδικα Ιατρικής Δεοντολογίας* (§ 5.3), που η σύλληψη είναι αποτέλεσμα *βιασμού* ή σε παρεμφερείς· ακόμη και στη περίπτωση, π. χ., που το έμβρυο παρουσιάζει σοβαρές γενετικές κ. λπ. ανωμαλίες. Στην τελευταία, η *ηθική αδυναμία* του ιατρού δεν υπερβαίνει τη δοκιμασία του *ευλόγου*. Προς τούτο συνηγορεί, βέβαια, και η κοινή πείρα: ουδείς ιατρός προβάλλει στις προαναφερθείσες περιπτώσεις λόγους ηθικής αδυναμίας¹⁹. [Στο πλαίσιο των σχέσεων αμοιβαιότητας που συνδέουν τον ιατρό με την έγκυο πρέπει, κατ' αρχήν, να συντρέχει μία κρίσιμη *ομοείδεια λόγων*. Αυτό σημαίνει ότι ο ιατρός που επικαλείται λόγους συνείδησης *συναφείς* με το *ηθικό* ζήτημα της άμβλωσης πλεονεκτεί έναντι της εγκύου που αρκείται στην προβολή των ελευθεριών της που βασίζονται στο δικαίωμα της *σωματικής της ακεραιότητας*.] Ωστόσο, στην περίπτωση της *ευθανασίας*, που θα εξετάσουμε, στο Δ' Μέρος των παραδόσεων, ο ιατρός δικαιούται άραγε να επικαλεσθεί τέτοιους λόγους, προκειμένου να *μη* συμπράξει στην εκπλήρωση της επιθυμίας του θνήσκοντος ασθενούς;

Κρίσιμη είναι εν προκειμένω και η διάκριση μεταξύ ζητημάτων διανεμητικής και *μη* διανεμητικής [ή διορθωτικής, κατά την παραδοσιακή ορολογία] δικαιοσύνης [§ 3.10], η οποία διέπει ιδεοτυπικά τις σχέσεις *ιδιωτικού δικαίου*, δηλαδή στην περίπτωση μας ιατρού και εγκύου [- ασθενούς] – σκοπιά μάλλον αγνοημένη στη σχετική (συνταγματοκεντρική) βιβλιογραφία²⁰. Πρώτον, ζήτημα *συγκρούσεως δικαιωμάτων* δεν υφίσταται: η έγκυος, επιλέγοντας *μη* ιατρικώς ενδεδειγμένη άμβλωση, ασκεί *ελευθερία* και ο ιατρός λειτουργεί εντός του πλαισίου μεν σχετικής *αδείας*, καθορίζοντας ελεύθερα, π. χ., το ωράριο εργασίας του, οι λόγοι συνείδησης όμως που δύναται *βάσιμα* να επικαλεσθεί εγγυώνται *σχετική ασυλία* του. Δεν πρόκειται, δηλαδή, ούτε ειδικώς

επιχειρηματολογούμε και να ασκούμε κριτική, αλλά ότι στα ζητήματα αυτά δεν σας επιτρέπεται να μου ασκήσετε κριτική. Περιχαράκωνει δηλαδή... μιά σφαίρα απολύτως προσωπική... Η καλύτερη δυνατή δικαιολόγηση [του νόμου για το επιτρεπτό των αμβλώσεων] είναι ακριβώς ότι σε οριακές περιπτώσεις τίθενται θέματα ακραίων διλημάτων που έχουν να κάνουν με τις βαθύτατες προσωπικές πεποιθήσεις... [και] το κράτος κρίνει ότι δεν πρέπει να επεμβαίνει. Όμως, από την άλλη, δικαιολογώντας έτσι το επιτρεπτό των αμβλώσεων δεν μπορούμε ταυτόχρονα παρά να υποστηρίξουμε και το επιτρεπτό του γιατρού να αρνηθεί». Για τη συναφή διάκριση της *πολιτικής ανυπακοής* από την *αντίρρηση συνείδησης* βλ. John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 432 επ., 439 επ.

¹⁹ Μια κατατοπιστική έγκυρη περιγραφή ενός πολύ κακού μεν προηγούμενου, αλλά χαρακτηριστικού και για την, ούτως ειπείν, *ιατρική οικονομία* (κατά το πρότυπο ίσως της εκκλησιαστικής), αποτελεί το από 31.8.2017 πόρισμα του Συνηγόρου του Πολίτη, «Άρνηση αναισθησιολόγων του Γενικού Νοσοκομείου Σάμου να συμμετέχουν σε επεμβάσεις τεχνητής διακοπής κύησης», διαθέσιμο ηλεκτρονικά: <https://tinyurl.com/y4s7dsan>. (Προχώρησε άραγε η πειθαρχική διαδικασία;) Και ένα σχετικό παράδειγμα προς αποφυγήν, η μειοψηφούσα γνώμη του Μητροπολίτη Σάμου κ. λπ. Ευσεβίου (που ίσως είναι τόσο προσωπική όσο και μειοψηφούσα...) στην από 13.6.2017 σύσταση της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής, «Τεχνητή διακοπή της εγκυμοσύνης, όταν δεν υπάρχει κίνδυνος για τη ζωή ή την υγεία της γυναίκας», διαθέσιμη ομοίως: <https://tinyurl.com/yxszlb7n>. (Η υφέρπουσα θεσμική συγγένεια Εκκλησίας, δηλαδή των φορέων της πλέον επιτυχημένης θεωρίας συνωμοσίας, και Ιατρικής ίσως αποβαίνει πολύ πιο επικίνδυνη και από εκείνη της Ψυχιατρικής με τον Ολοκληρωτισμό του παρελθόντος [§ 19.7].)

²⁰ Για τον σχετικό προβληματισμό βλ. τη μονογραφία μου, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα, passim*.

γιά σύγκρουση *ελευθεριών*. [Στην ιατρικώς ενδεδειγμένη άμβλωση, π. χ. χάριν της υγείας της εγκύου, η τελευταία ασκεί *αξίωση* στην οποία αντιστοιχεί σχετική *καθηκοντολογική υποχρέωση* του ιατρού²¹, ασχέτως, δηλαδή, της συνάψεως συμβάσεως (§§ 5.5 επ.).] Δεύτερον, αν δεν υφίσταται διαθέσιμος ιατρός, ένα Εθνικό Σύστημα Υγείας (§ 16.4) οφείλει ίσως να παράσχει σχετικές υπηρεσίες, σε έσχατη ανάγκη και μέσω *επιτάξεως προσωπικών υπηρεσιών* [αμφιβάλλω ως προς τη συνταγματικότητα ενός τέτοιου μέτρου, αν η έννομη τάξη σέβεται τη *θεμελιώδη* απαγόρευση της *αναγκαστικής εργασίας*...]. Τρίτον, στην τελευταία εκδοχή, ωστόσο, η σχέση παύει να είναι της *μη* διανεμητικής δικαιοσύνης: η έγκυος δεν συνδέεται με τον ιατρό ούτε βάσει *διαπροσωπικού* καθήκοντος αλληλεγγύης ούτε βάσει σχετικής συμβάσεως. Είναι δε φρόνιμο, χάριν της αποτροπής δυσάρεστων συνεπειών, – σημείο στο οποίο αρκείται μια *συνεπειοκρατική* δικαιολόγηση της ιατρικής αρνήσεως– η επίταξη προσωπικών υπηρεσιών να επιβληθεί εις βάρος ιατρού *άσχετου* με την εν λόγω διαφορά..., πράγμα που επιβεβαιώνει τον *διανεμητικό* χαρακτήρα της κρατικής επεμβάσεως. Αφήνω κατά μέρος την υπονομευτική για τις σχέσεις ελεύθερων και ίσων προσώπων [§ 1.11] διδασκαλία περί *τριτενέργειας* των συνταγματικών δικαιωμάτων²².

Συνοψίζοντας, *σε μια φιλελεύθερη δημοκρατία*, ο ιατρός δεν δύναται να επικαλεσθεί (χωρίς τον κίνδυνο διοικητικής ανακλήσεως της άδειας του...) λόγους συνειδήσεως, όταν κινδυνεύει η ζωή ή η υγεία της εγκύου, ή η σύλληψη είναι, π. χ., αποτέλεσμα βιασμού ή αιμομιξίας (όπου η άμβλωση δεν είναι, κατά την παράδοση, *ιατρικώς ενδεδειγμένη*) ή το έμβρυο έχει σοβαρές γενετικές ανωμαλίες (και εδώ, ομοίως, η άμβλωση μάλλον δεν είναι ιατρικώς ενδεδειγμένη), καθώς και σε *ανάλογες* περιπτώσεις, π. χ. της ανήλικης (και ανώριμης) εγκύου. Κατά τα λοιπά, η έγκυος έχει *ελευθερία* υποβολής σε άμβλωση, όχι άνευ ετέρου *αξίωση* στην οποία αντιστοιχεί *υποχρέωση* του ιατρού (παρά τους λόγους συνειδήσεως που επικαλείται. Οι *διανεμητικές* ρήτρες του τύπου «αρκεί να εξασφαλισθεί η πρόσβαση της εγκύου σε άλλον ιατρό του συστήματος υγείας» θολώνουν το κανονιστικό *διαπροσωπικό* ζήτημα. Το εδώ ζήτημά μας δεν είναι της *διανεμητικής* δικαιοσύνης. Ας εξετάσουμε την «άλλη περίπτωση» του βιασμού. Ο ιατρός πρέπει να είναι σε θέση να επικαλεσθεί την ηθική του ακεραιότητα [§§ 18.1 επ.] έναντι του θύματος του βιασμού *ενώπιος ενωπίω*. Θα την επικαλεσθεί άραγε χωρίς αιδώ; Διαφορετικά, ο ιατρός δεν έχει επίγνωση των στοιχειωδών, δηλαδή των *θεμελιωδών*, και εν προκειμένω του (έσχατου) *κακού* του βιασμού, που η υποχρεωτική κήση του θύματος το επιτείνει. [Ας θυμηθούμε μια σχετική ιστορία από το αριστουργηματικό *Καος* των αδελφών Paolo και Vittorio Taviani ...] Αν θεωρηθεί την άμβλωση χειρότερο κακό από τον βιασμό και τα επακόλουθά του, και πάλι σε μια φιλελεύθερη δημοκρατία, πρέπει να ανακαλείται η άδειά του: διότι αποτελεί κίνδυνο για τις πελάτισσές του. Αν το έμβρυο αποτελούσε πρόσωπο, θα είχε

²¹ Βλ. ό. π. σημ. 16.

²² Βλ. Βασίλη Βουτσάκη, «Ιδιωτικός βίος και ιδιωτικό δίκαιο», *Το Σύνταγμα* 3-4/2016, 661 επ.

δικαίωμα στη ζωή, και επομένως δεν θα ήταν καν νοητές οι εξαιρέσεις στην προστασία του [§ 1.4]. Η επίκληση λόγων συνειδήσεως στην περίπτωση του βιασμού σημαίνει κανονιστικά, στο πλαίσιο της κρίσιμης *διαπροσωπικής* σχέσης, τον εξαναγκασμό του θύματος του βιασμού, λόγω της ιατρικής άρνησης, να γεννήσει το παιδί του βιαστή της ή να το δεχθεί ως δικό της παιδί²³. Ο εν λόγω ιατρός άραγε δεν προβαίνει ούτε σε συνήθειες πλέον, αλλά «μη ιατρικώς ενδεδειγμένες» [κατά τη φρασεολογία του] εξετάσεις *προγεννητικού* ελέγχου;

Περαιτέρω, ο ιατρός που, ενώ θεωρεί το έμβρυο ως πρόσωπο, το θυσιάζει χάριν της υγείας της εγκύου, είναι απλώς ασυνεπής. [Ποιός λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν του έναν ασυνεπή σε ζητήματα τέτοιας τάξεως;] Οι αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατίας δεν επιτρέπουν στον φανατικό να γίνει ιατρός. Αν το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο, η ζητούμενη, π. χ., *προτεραιότητα* της ζωής της εγκύου δεν συνάγεται αβίαστα. Ναι, λοιπόν, στην ιατρική αντίρρηση συνείδησης, όχι όμως στις *ιατρικώς ενδεδειγμένες* περιπτώσεις [κοινός τόπος που όμως αντίκειται στην παραδοχή ότι *έμβρυο = πρόσωπο*], καθώς και στις *μη* ιατρικώς ενδεδειγμένες, κατά τις παραδοσιακές αντιλήψεις, περιπτώσεις του βιασμού, της αιμομιξίας και των γενετικών ανωμαλιών του εμβρύου ή σε *ανάλογες* περιπτώσεις. Στην *ελευθερία* υποβολής σε αμβλώση δεν αντιστοιχεί *υποχρέωση* [του ιατρού που επικαλείται συνειδησιακούς λόγους]· η τελευταία αντιστοιχεί σε *αξίωση* υποβολής σε αμβλώση [όπου οι τυχόν λόγοι συνείδησης είναι κανονιστικά ασήμαντοι]. Δυστυχώς, στη σχετική συζήτηση, λόγω των ιδεολογικών κ. λπ. προκαταλήψεων, επικρατεί μεγάλη σύγχυση και, βέβαια, κακοπιστία. Ο ιατρός πάντως δεν δύναται να επικαλεσθεί *συλλήβδην*, χωρίς να εναρμονίσει, δηλαδή, το *κανονιστικό* περιεχόμενό του με τις θεμελιώδεις αρχές *δικαιοσύνης* που διέπουν τη σχέση του με τον ασθενή [§§ 5.1 επ., 6.1 επ.], τον λεγόμενο Όρκο του Ιπποκράτους ως λόγο αντίρρησης συνείδησης.)

Και εντός, λοιπόν, του ζητήματος των αμβλώσεων πρέπει να προβούμε στη διάκριση του *δικαίου* από μιά *στενή* και αυστηρή έννοια *ηθικής*, όπου δεν επιτρέπεται *ηθικώς* η άσκηση κρατικού *εξαναγκασμού*. (Είχαμε αφήσει εκκρεμείς τις σχετικές αναπτύξεις μας στην § 1.9 και καλούμαστε να ακολουθήσουμε το αυτό οδηγητικό νήμα, την επιχειρηματολογία του ιδίου του Dworkin:)

2.3 *Και πάλι για την αξία της ανθρώπινης ζωής*. Ο πυρήνας της ερμηνευτικής καινοτομίας που υποστηρίζει ο Dworkin έγκειται στην ευρηματική επιχειρηματολογική ανάπτυξη της εύλογης ιδέας ότι «είναι εγγενώς λυπηρό να τερματίζεται πρόωρα η ανθρώπινη ζωή»²⁴. Η ιδέα αυτή κάθε άλλο παρά αντίκειται στις ηθικές διαισθήσεις μας: πράγματι, γιατί δεν μας προβληματίζει ηθικά η χρήση αντισυλληπτικών όσο η τεχνητή διακοπή της κήσεως; (Στοχαζόμενοι το ζήτημα από την οπτική γωνία των *ηθικών συναισθημάτων*²⁵: η διάπραξη της αμβλώσεως προκαλεί άραγε πράγματι συναισθήματα *αγανακτήσεως* ή *δυσαρέσκειας*; Τα πρώτα, όπως και το συναφές

²³ Και όμως, βλ. Francis J. Beckwith, *Defending Life: A Moral and Legal Case Against Abortion Choice* (New York: Cambridge University Press, 2007), 106.

²⁴ Βλ. *Life's Dominion*, 69 επ.

²⁵ Πρβλ. τις διακρίσεις και αναπτύξεις του John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, 518 επ.

συναίσθημα της *ενοχής*, θέτουν ζητήματα δικαίου ή ορθού, δηλαδή *αδικίας*, και εν προκειμένω *ανθρωποκτονίας*, τα δεύτερα, όπως και το συναφές συναίσθημα της *αιδούς*, θέτουν ζητήματα αγαθού, δηλαδή *αριστείας*, και εν προκειμένω της *αποτυχίας* του αυτουργού να ανταποκριθεί προσηκόντως στις απαιτήσεις του ρόλου, π. χ. του γονέως ή του συντρόφου, που επιζητεί. Βέβαια, ο εγωιστής δεν δύναται να αισθάνεται αγανάκτηση ή δυσαρέσκεια²⁶. Ωστόσο, ο εγωισμός αποτελεί το σημείο της *μη συμφωνίας*, όπως, κατά σύστοιχο τρόπο, ο *υποκειμενισμός* αποτελεί το σημείο της αδυναμίας επιχειρηματολογίας. Αμφότερα είναι τα σημεία που θα παραμέναμε καθηλωμένοι, αδυνατώντας να έλθουμε σε συνεννόηση²⁷. Περαιτέρω, εκμεταλλευόμενοι κάποιες καίριες αναλογίες, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, εγγενώς λυπηρό είναι και το γεγονός της πρόωρης διακοπής μιάς *καλλιτεχνικής* δημιουργίας. Βέβαια, σε αντίθεση προς τις ανά πάσα στιγμή ανιαρώς και ιλιγγιωδώς επαναλαμβανόμενες συλλήψεις και αναπτύξεις ανθρώπινων εμβρύων, η καλλιτεχνική δημιουργία διακρίνεται από την *πρωτοτυπία* της. Ωστόσο, τούτο δεν είναι απαραίτητο στα πρώτα στάδιά της – εδώ κρίσιμα είναι τα *συμφραζόμενα* και οι *προσδοκίες* μας – είναι δε ενδεχόμενο η πρόωρη διακοπή της να εξυπηρετεί την επένδυση του δημιουργού σε μιά διαφορετική καλλιτεχνική προσπάθεια.) Όπως και στα πρώιμα στάδια της κυήσεως, δεν υφίστανται (απρόσωπα) συμφέροντα του (μη γονιμοποιημένου) ωαρίου ή του σπέρματος στη ζωή, δηλαδή στη *γονιμοποίηση* του ωαρίου. Ωστόσο, όπως στην ευθανασία, και στις αμβλώσεις αντιμετωπίζουμε έναν *πρόωρο* θάνατο. Στις αμβλώσεις, για να επικαλεσθούμε τον πρόχειρο λόγο που ήδη προβάλαμε (§ 1.5), και μόνη η καταστροφή ενός *γονιμοποιημένου* ωαρίου φαίνεται ότι ενέχει (κάποια) ηθική σημασία: ένα γονιμοποιημένο ωάριο έχει, π. χ., *γενετική ταυτότητα* (πλήρως διακριτή από τη γενετική ταυτότητα των προγόνων του), την ίδια που θα έχει και ως πλήρως ανεπτυγμένος οργανισμός (αν δεν διακοπεί *βίαια* η εξέλιξή του)· αποτελεί, από τη σκοπιά της αξίας της ανθρώπινης ζωής, ένα προείκασμα του *προσώπου*, στο οποίο, από τη σκοπιά του *βίου*, το ίδιο καλείται *δυννητικά* να εξελιχθεί²⁸. (Το ζήτημα της προστασίας της γενετικής ταυτότητας και του εμβρύου θα το εξετάσουμε πάντως στην ενότητα 14.)

Αν υποθεθεί ότι οι ενεργοί πεποιθήσεις μας βασίζονται πράγματι σε αυτή τη γενική ιδέα, τότε ένα εύλογο ερώτημα αναδύεται: πρέπει άραγε να υπάρχει, κατά συνέπειαν, στη Γη όσο το δυνατόν περισσότερη ανθρώπινη ζωή; Από την άποψη της *ποιότητας* της επί της Γης ανθρώπινης ζωής, ωστόσο, μάλλον το αντίθετο είναι κατ' αρχήν επιβεβλημένο και προτιμότερο. Πρέπει, λοιπόν, να διακρίνουμε, κατά τον Dworkin, δύο κατηγορίες εγγενών αξιών: α) τις *αυξητικώς* πολύτιμες (από τις οποίες όσο περισσότερη ποσότητα έχουμε,

²⁶ Βλ. John Rawls, *ό. π.*, 555.

²⁷ Βλ. John Rawls, *ό. π.*, 173.

²⁸ Πρβλ. όμως Derek Parfit, π. χ., «Persons, Bodies, and Human Beings», in Dean Zimmerman, Theodore Sider και John Hawthorne (eds), *Contemporary Debates in Metaphysics* (Oxford: Blackwell, 2008), ιδίως 204 επ., κατά τον οποίο, βέβαια, η *προσωπική ταυτότητα* καθ' εαυτήν δεν είναι κρίσιμη· βλ., αναλυτικά, του ιδίου, Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 199 επ., 209 επ., 245 επ.

τόσο το καλύτερο, όπως είναι η γνώση, η οποία δεν χαρακτηρίζεται από το γνώρισμα του κορεσμού ή της οριακής χρησιμότητάς της²⁹, όπως το παντός σκοπού χρήμα³⁰), και β) τις *ιερές* ή *απαραβίαστες*. Ο Dworkin³¹ διακρίνει, περαιτέρω, σε αξίες εργαλειακές, απλώς υποκειμενικές και εγγενείς. Οι *εργαλειακές*, όπως, και πάλι, το χρήμα ή η υγεία, αποτελούν μέσα για την επίτευξη επιθυμητών σκοπών. (Η αξιολόγησή τους ως αγαθών καθ' εαυτά αποτελεί ασφαλώς ηθικό σφάλμα ή εκδήλωση κακού χαρακτήρα³²). Ως προς τις απλώς υποκειμενικές αξίες, ορθώς δεν μας καταλογίζεται κάποιο (ηθικό) σφάλμα στην αξιολόγηση ενός είδους φαγητού ή ποτού, η μιάς ψυχαγωγικής δραστηριότητας, αν τυχαίνει να μη μας προκαλούν ευχαρίστηση (όπως, π. χ., η παρακολούθηση ενός τηλεοπτικού διαγωνισμού). Εν προκειμένω, δεν αποτυγχάνουμε να επιδείξουμε τον πρόποντα σεβασμό (αν αυτός είναι νοητός) προς *προσωποπαγή* αγαθά. (Ένα έργο μουσικής ενδέχεται απλώς, κατά το κοινώς λεγόμενο, να μας *εκφράζει*.) Και, τέλος, οι *εγγενείς* αξίες είναι αυτοτελείς, ανεξάρτητες, δηλαδή, από το τι επιθυμεί κάποιος ή τυχαίνει να τον ευχαριστεί ή να τον συμφέρει, όπως τα έργα τέχνης για τις σύμφυτες με αυτά ιδιότητές τους (ως έργων τέχνης). Τα έργα τέχνης μάς ευχαριστούν, *επειδή* είναι ωραία: ένα έργο μουσικής δεν είναι ωραίο, επειδή τυχαίνει να μας ευχαριστεί (ή απλώς να μας «εκφράζει» ή να μας συμφέρει, όπως η λεγόμενη *στρατευμένη* τέχνη)³³. (Ενδέχεται να μη μας αρέσει η όπερα και να προτιμάμε ένα ελαφρό

²⁹ Πρβλ. Παύλου Κ. Σούρα, «Τα βλαστοκύτταρα στη βιοϊατρική έρευνα», 227 επ. Ως προς το ζήτημα της *εγγενούς* αξίας της γνώσης πρβλ. όμως Elisabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1993), 26 επ.

³⁰ Η *φθίνουσα* οριακή χρησιμότητα του χρήματος θέτει ζητήματα *αρχής* (ως προς τη *σταθερότητα* της χρησιμότητάς του) μόνο στο πλαίσιο (ανα)διανεμητικών αξιολογήσεων· πρβλ. Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 237 επ.· Harry G. Frankfurt, *On Inequality* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 17 επ. Βλ. όμως και την αιρετική έκθεση του Thorstein Veblen, «The Limits of Marginal Utility», in *The place of science in modern civilisation: and other essays* (New York: B. W. Huebsch, 1919), 231 επ., ως προς την ηδονιστική *χρηματοθηρία*, η οποία, ως ζήτημα ισχύος, κοινωνικού αντικτύπου και υπεροχής, όχι απλώς δεν γνωρίζει καταναλωτικά όρια, αλλά προϋποθέτει τη ριζική υπέρβασή τους.

³¹ *Life's Dominion*, 70 επ.

³² Πρβλ. ως προς την (ηθική) αδυνατότητα απολάυσεως του χρήματος καθ' εαυτό (παρά την πρώτιστη χρησιμότητά του) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, τ. 6^{ος} (Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902 -), 287. Επίσης του ίδιου, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *ό. π.*, τ. 6^{ος}, 168 σημ. *, 170 (μετ. Κώστα Ανδρουλιδάκη [Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2007], 307, 312): «... υπάρχει η *φιλάργυρη* ψευδαίσθηση, να θεωρεί [κάνεις] την αντίληψη πως μπορεί κάποτε, αν το ήθελε, να χρησιμοποιήσει τα πλούτη του, ως επαρκές υποκατάστατο για το γεγονός ότι δεν τα χρησιμοποιεί ποτέ... η ψευδαίσθηση... δεν είναι απλώς και μόνο μιά μη εκ προθέσεως πλάνη, αλλά είναι επιπλέον ένας γνώμονας, να αποδοθεί στο μέσον, αντί του σκοπού, μιά αξία καθ' εαυτήν...».

³³ Πρβλ. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, τ. 5^{ος}, 212 επ.: «Ως προς το ευχάριστο ισχύει... η αρχή: ο καθένας έχει τη δική του *καλαισθησία* (των αισθήσεων)... Ως προς το ωραίο, τα πράγματα είναι τελείως διαφορετικά. Θα ήταν (το εντελώς αντίστροφο) γελοίο, εάν κάποιος που φαντάζεται ότι έχει καλαισθησία σκεφτόταν να δικαιολογηθεί λέγοντας: το αντικείμενο τούτο... είναι ωραίο για μένα. Διότι δεν πρέπει να το ονομάσει ωραίο, εάν απλώς του αρέσει. Πολλά πράγματα μπορεί να είναι γι' αυτόν ελκυστικά και άνετα, για τούτο δεν νοιάζεται κανείς: όταν όμως θεωρεί κάτι ωραίο, απαιτεί την ίδια αρέσκεια και από άλλους· κρίνει όχι απλώς για τον εαυτό του αλλά για τον καθένα και μιλά τότε για την ομορφιά, ως εάν ήταν μιά ιδιότητα των πραγμάτων. Για

τραγουδάει από μια άρια· ωστόσο, τούτη η εργαλειακή ή απλώς υποκειμενικής τάξεως προτίμησή μας δεν δικαιολογεί την κατώτερη ιεραρχική κατάταξη της όπερας ως *καλλιτεχνικού επιτεύγματος*, συνυφασμένου με την *αισθητικής* τάξεως ανταπόκριση σε μια καλλιτεχνική πρόκληση.)

Η *ανθρώπινη ζωή*, τώρα, έχει μεν *εργαλειακή* σημασία (π. χ., η ζωή ενός σπουδαίου επιστήμονα, *ευεργέτη* της ανθρωπότητας) και ασφαλώς *απλώς υποκειμενική* ή *προσωπική* (π. χ., χάνει ίσως την αξία της για τον πάσχοντα και θνήσκοντα από τη νόσο του Alzheimer, όπως θα διαπιστώσουμε στην ενότητα 11 ως προς την *ευθανασία*)· ακριβώς διότι αποτελεί το *αναντικατάστατο* αγαθό τού με σάρκα και οστά *προσώπου* (όχι όμως και του εμβρύου). Αν η ανθρώπινη ζωή είχε μόνο προσωπική αξία, τότε δεν θα ετίθετο ιδιαίτερο ηθικό ζήτημα στις αμβλώσεις (ούτε, βέβαια, και στην αυτοκτονία ή την ευθανασία [§§ 11.1 επ.]). *Επειδή* έχει όμως (και) *εγγενή* αξία, γι' αυτό η υποβολή σε αμβλώση, η αυτοκτονία και η ευθανασία αποτελούν ηθικώς προβληματικά ενεργήματα και θέτουν *δυσεπίλυτα* ζητήματα. Η ανθρώπινη ζωή, κατά τις πλέον *έγκριτες* αξιολογήσεις μας (§ 1.11), δεν είναι βέβαια, όπως επισημάναμε, *αυξητικώς* πολύτιμη: σε αντίθεση προς την αξία της γνώσης, η αξία της είναι ανεξάρτητη από τη διαθέσιμη ποσότητά της. Η ανθρώπινη ζωή είναι απλώς *ιερή* (ή *απαραβίαστη*). Αποτελεί αξία, επειδή απλώς και μόνο υπάρχει· λόγω της ιδιότητάς της, όπως θα διαπιστώσουμε, να *αναπαριστά* και να *ενσωματώνει* κρίσιμες διεργασίες (ήδη συντελεσμένες ή σε εξέλιξη). Δεν είναι, συνεπώς, ηθικά επιδοκιμαστέα η *δημογραφική* αύξηση καθ' εαυτήν (αν και μερικοί με μάλλον ανεξέταστες διαθέσεις θα θεωρούσαν την απαγόρευση των αμβλώσεων ως κατάλληλο θεσμικό μέσον για την αντιμετώπιση του προβλήματος της υπογεννητικότητας)· ωστόσο, όταν αρχίσει η ανθρώπινη ζωή είναι *κατ' αρχήν* ηθικά επιβεβλημένο να ανθίσει και να μη εκμηδενισθεί. (Η δημογραφική μείωση αποτελεί, θα λέγαμε, *στατιστική*, ενώ ο πρόωρος θάνατος *τραγωδία*.) Δεν πρέπει, τέλος, να συγχέουμε την *προσωπική* με την *εγγενή* αξία της ζωής³⁴: η ζωή μου, ως Φ. Β., είναι απλώς υποκειμενικά αναντικατάστατη, πολυτιμότερη και σημαντικότερη από κάθε άλλο αγαθό, όχι όμως και εγγενώς!

Τέλος, η ανθρώπινη ζωή δεν είναι *συμβολικώς* ιερή (και *άξια σεβασμού*³⁵), όπως, π. χ., η εθνική σημαία ή ο εθνικός ύμνος. Η κατάσταση του *εμβρύου* ως *συμβόλου* της ανθρώπινης ζωής δεν θα υπεδείκνυε παρά την κρουοσυντήρησή του³⁶! Η ανθρώπινη ζωή *γίνεται* ιερή μέσω της διαδρομής της, όπως τα (ανθρώπινα) έργα τέχνης και τα είδη της φύσης. Ένα ακριβές αντίγραφο (έννας

τούτο λέγει: το *πράγμα* είναι ωραίο· και υπολογίζει ότι οι άλλοι θα συναινέσουν στην κρίση του περί της αρέσκειας, όχι επειδή, λ. χ., διεπίστωσε ότι πολλές φορές συμφωνούσαν οι κρίσεις τους, αλλά το *απαιτεί* από εκείνους. Τους ψέγει, όταν κρίνουν διαφορετικά και τους αρνείται την καλαισθησία, την οποία ωστόσο απαιτεί ότι πρέπει να την έχουν· και κατά τούτο δεν μπορεί να πει κανείς: ο καθένας έχει την ιδιαίτερη καλαισθησία του. Τούτο θα ήταν ταυτόσημο με το ότι δεν υπάρχει καθόλου καλαισθησία, δηλαδή, μια αισθητική κρίση, η οποία θα μπορούσε να προβάλλει νόμιμη αξίωση για τη συμφωνία του καθενός» (μετ. Κώστα Ανδρουλιδάκη [Αθήνα: Ιδεόγραμμα, 2002], 123).

³⁴ Βλ. *Life's Dominion*, 81 επ.

³⁵ Πρβλ. Derek Parfit, *On What Matters*, τ. 1^{ος}, 237 επ.

³⁶ Πρβλ. F. M. Kamm, *Intricate Ethics*, 256.

κλώνος) ενός έργου τέχνης δεν έχει *εγγενή αξία* (§ 2.8). Ένας κλώνος του εμβρύου δεν είναι το ίδιο το έμβρυο (αυτό δεν αποτελεί, βέβαια, όπως θα διαπιστώσουμε στην § 13.3, σοβαρό λόγο που θα συνηγορούσε αυτοτελώς υπέρ του *επιτρεπτού* της ανθρωπίνης κλωνοποίησης). Η αξία της ανθρωπίνης ζωής έγκειται μεν στην ίδια την ύπαρξή της, ως απότοκης όμως μιάς *διεργασίας*, συνυφασμένης με την ίδια την ισχύ της ως αξίας (όχι αξιολογούμενης αυτοτελώς). Η κρίσιμη διεργασία, η διαδρομή της δημιουργίας της (θεϊκή ή / και ανθρωπίνη) έχει *κανονιστική* σημασία για μας, ιδιότητα που δεν έχουν, ως αντιπαράδειγμα, οι γενετικώς τροποποιημένοι οργανισμοί (§ 1.8).

Σκεπτόμενοι με αναλογίες, η ίδια η Φύση (ως υπερυποκειμένο – με τη σημασία της στωϊκής φιλοσοφίας, δηλαδή ως Θεός³⁷) ενεργεί στην περίπτωσή μας ως ιδιαίτερα δημιουργικός καλλιτέχνης. Σε συνάφεια προς την ιδέα αυτή υφίστανται *διαβαθμίσεις*, ιεραρχίες του ιερού, όπως ακριβώς και του ωραίου. Επί πλέον όμως, οι πεποιθήσεις μας ως προς την ιερότητα είναι *εκλεκτικές* (ο ιός του AIDS, παρ' ότι μοναδικός, δεν είναι ιερός και απαράβιαστος – ούτε η εξάλειψη, π. χ., του ιού της ευλογιάς υποβιβάζει τη φύση³⁸). Αλλά και ο ίδιος ο βίος του ανθρώπου δύναται να συλληφθεί ως καλλιτεχνική (αυτο)δημιουργία, ως *πρόκληση* καλλιτεχνικού είδους. Πρόκειται, βέβαια, για μιά *ρομαντική* ιδέα, την οποία (τον βίο ως καλλιτεχνικό *επίτευγμα*) πρέπει να τη χρησιμοποιήσουμε με αυστηρότητα· δηλαδή απλώς και μόνο *κατ' αναλογία*³⁹.

Δύο είναι, κατά τον Dworkin, τα θεμέλια της ιερότητας της ανθρωπίνης ζωής: η θεϊκή (ή φυσική) και η ανθρωπίνη δημιουργικότητα. Πρόκειται για την ιδιαίτερη, όλως *δεσπόζουσα* θέση της δημιουργίας επί του υλικού (όπως και στην τέχνη). Σύμφωνα με την ιδέα αυτή, κάθε ανεπτυγμένο ανθρώπινο ον αποτελεί μεν ένα δημιούργημα της φύσης, αλλά και κάποιων ιδιαίτερων ανθρωπίνων ικανοτήτων (οι οποίες *συνεπενδύονται* στη φυσική διεργασία): λόγου, επιθυμιών, βουλήσεως, σχεδιασμού του βίου (μιάς ζωής *εξ υποκειμένου* [§ 1.9] αξίας να τη ζει κανείς) κ. λπ. Κατά τις πλέον έγκριτες αξιολογήσεις μας (§ 1.11), *κάθε* ανθρωπίνη ζωή είναι ιερή, *κάθε* ανθρώπινο ον έχει, δηλαδή, *εγγενή αξία* ως *άτομο*, και όχι ως μέλος ενός είδους, όπως στην *κατ' αρχήν* διακριτή (§§ 10.6 επ.) περίπτωση της προστασίας των ζώων: τα ζώα προστατεύονται μεν ως απειλούμενα είδη, όχι όμως ατομικά (ή πάντως η εξατομικευμένη προστασία τους δικαιολογείται *εξ αντανάκλασεως*: όταν η απειλή που αντιμετωπίζει η ζωή

³⁷ Βλ. Παύλου Κ. Σούρα, *Φιλοσοφία του Δικαίου: μιά ιστορική εισαγωγή* (Αθήνα - Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2000), 153 επ.

³⁸ Πρβλ. Amartya Sen, *The Idea of Justice*, 287.

³⁹ Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 197. Η ιδέα του βίου ως έργου τέχνης, ακόμη και αν δεν θέτει ένα ζήτημα δικαιοσύνης (συνήθως ως προς την διακριτική μεταχείριση των μη αυθεντικών...), αλλά ένα ζήτημα μιάς μάλλον *αισθητικής* τάξεως συμβολής στην αναπαραγωγή της *κοινότητας*, στην οποία *οργανικά* ανήκουμε, αντιμετωπίζει ένα πρακτικό και ίσως εννοιολογικό πρόβλημα: η ίδια η αισθητική *καινοτομία* δεν υπονομεύει άραγε την *παράδοση*, ως συστατική της κοινότητας (πρβλ. Charles Larmore, *Η ρομαντική κληρονομιά*, μετ. Στέφανου Ροζάνη [Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 1998], 96 επ.); Η αποτυχία μιάς πρωτότυπης συμβολής μας στην αναπαραγωγή της κοινότητας δεν είναι όπως η φοροδιαφυγή, ακριβώς επειδή η ζητούμενη καινοτομία δεν αποτελεί φόρο· ο ανάξιος ενός βίου ως έργου τέχνης μάλλον μας προδίδει, όπως η ερωμένη, ο γονιός ή το τέκνο μας που αυτοκτονεί.

τους θέτει σε κίνδυνο την επιβίωση του *είδους* τους). Το ανθρώπινο *έμβryo*, τώρα, είναι προϊόν της εν λόγω ιδιαίτερης δημιουργικής διεργασίας, έχει τη μοναδικότητά του, την (γενετική) ταυτότητά του, και η δημιουργία του αποτελεί, ούτως ειπείν, ένα *ηθικής τάξεως* μυστήριο· μυστήριο, στο οποίο καλούμαστε να μετάσχουμε *ψυχή τε και σώματι*.

2.4 *Η μέτρηση της απαξίας*. Είδαμε, σε γενικές γραμμές, σε τί έγκειται η ηθική σημασία της διακρίσεως των αμβλώσεων από τις μεθόδους *αντισύλληψης*. Η *αύξουσα απαξία* των ύστερων αμβλώσεων σε τί έγκειται και πώς αξιολογείται; Όπως προαναφέραμε, συντηρητικοί (υπό τη συμβατική έννοια) και φιλελεύθεροι (§ 1.5) συμφωνούν στο ότι υπάρχουν διαβαθμίσεις ως προς την απαξία της καταστροφής ανθρώπινης ζωής: αν και η αμβλώση είναι *πάντοτε* μιá επιλογή ηθικά προβληματική, είναι *χειρότερη* σε κάποιες περιστάσεις από ό,τι σε άλλες. Με ποιό κριτήριο τις διακρίνουμε και τις αξιολογούμε;

Στις περιπτώσεις απώλειας ανθρώπινης ζωής εν γένει (ή ανθρώπινων ζώων) πρέπει και πάλι να αντιδιαστείλουμε, κατά τον Dworkin⁴⁰, τα ζητήματα *δικαιοσύνης* από εκείνα της *εγγενούς αξίας* ή *απαξίας* ορισμένων συμβάντων ή καταστάσεων. (Όπως επισημάνθηκε [§ 2.2], οι αμβλώσεις, ως *ηθικό ζήτημα*, δεν δύνανται εκ προοιμίου να συλληφθούν ως πρόβλημα *δικαιοσύνης*.) Υφίσταται, κατ' αρχήν, μιá *ασυμμετρία* μεταξύ της ηθικής του *αγαθού* και της ηθικής του *ορθού* στην ίδια την αξιολόγηση της ανθρώπινης ζωής: η ηθική παραδοχή ότι ο πρόωρος θάνατος ενός νέου είναι τραγικότερος σε σχέση με την αποβίωση ενός ηλικιωμένου *πλήρους ημερών*, δεν σημαίνει ότι δεν θα προκαλούσαμε *βλάβη* στον δεύτερο, αν του αρνούμαστε την παροχή *οποιασδήποτε* ιατρικής περιθάλψεως, ακριβώς για να παράσχουμε την *καλύτερη δυνατή* περίθαλψη στον πρώτο· αν και το ζήτημα περιπλέκεται, π. χ., ως προς τη διάθεση των απαραίτητων ιατρικών μέσων υπό συνθήκες *σπανιότητάς*, ο ηλικιωμένος (παρά την ηλικία του...) δεν παύει, βέβαια, από ένα χρονικό σημείο και ύστερα να έχει *δικαίωμα* στη ζωή και την υγεία, καθώς και αξιώσεις ιατρικής περιθάλψεως. Ωστόσο, δεν μας προβληματίζουν εν προκειμένω ζητήματα δικαιοσύνης ή *ακριβοδικίας* (*fairness*), αλλά η *τραγικότητα* της απώλειας μιáς ανθρώπινης ζωής: πώς οφείλουμε να την αξιολογήσουμε ως προς την ιερότητά της σε κρίσιμα διαφορετικές περιστάσεις; Με ποιá και τί είδους *κριτήρια*; Πώς πράγματι υπολογίζουμε την απαξία της απώλειάς της; Π. χ., σε ένα αεροπορικό δυστύχημα πράγματι ο θάνατος ενός νέου ανθρώπου θεωρείται *βαρύτερο κακό* από τον θάνατο ενός ηλικιωμένου. Υπολογίζουμε κατ' αρχάς (αλλά *επιόλαια*) με μέτρο την προσδοκώμενη διάρκεια του υπολοίπου της ζωής (όπως η φορολογική νομοθεσία υπολογίζει την αξία της παρακρατούμενης από τους γονείς επικαρπίας: αναλόγως της ηλικίας τους...). Ενδέχεται, ωστόσο, να αποκτά άλλες φορές βαρύνουσα σημασία στις εκτιμήσεις μας και η ποιότητα του *βίου*, η προοπτική μιáς παρατεταμένης μίζερης ζωής *χωρίς βίο*, ή η αξία του φορέα της για τους άλλους (όπως στην περίπτωση της απώλειας ενός ιδιοφυούς καλλιτέχνη). Και όμως, ως προς το προσδόκιμό της, η ζωή (του ηλικιωμένου)

⁴⁰ Βλ. *Life's Dominion*, 84 επ.

δεν έχει λιγότερη *εγγενή αξία*: ως προς την ποιότητά της, όπως, π. χ., στην περίπτωση που ο θάνατος είναι *προτιμότερος* από την επιβίωση σε ένα δυστύχημα που θα έχει ως συνέπεια μιιά ανυπέρβλητη διαρκή και καιρία βλάβη της υγείας και της σωματικής ακεραιότητας, η ζωή – και πάλι – έχει μεν λιγότερη αξία, αλλά *προσωπική*: ως προς τις δυσμενείς συνέπειές της προς τους άλλους, τέλος, όπως, π. χ., στην περίπτωση του θανάτου ενός γονιού, ενός επιφανούς επιχειρηματία ή ενός ιδιοφυούς καλλιτέχνη, η ζωή (τους) έχει μεν *συγκριτικά* μεγαλύτερη, αλλά *εργαλειακή*, όχι *εγγενή*⁴¹ αξία.

Τα προκείμενα κριτήρια είναι πάντως ακατάλληλα για την αξιολόγηση της τεχνητής διακοπής της κυήσεως για έναν ιδιαίτερα ισχυρό λόγο: δεν (εναρμονίζονται ούτε) δικαιολογούν την κρίσιμη *έγκριτη* παραδοχή (§§ 1.11 επ.) ότι οι *ύστερες* αμβλώσεις ενέχουν μεγαλύτερη απαξία από ό,τι οι πρώιμες (ή πρωιμότερες). Η κρίσιμη *αύξουσα* απαξία, ωστόσο, δεν φαίνεται ότι εξαρτάται από κριτήρια απλώς χρονολογικά, ποιοτικά ή (μόνο) εργαλειακά⁴². Αν υπολογίζαμε την απαξία των αμβλώσεων χρονολογικά, τότε αυτές, σε ένα πρωιμότερο στάδιο της κυήσεως, θα ενείχαν μεγαλύτερη απαξία συγκριτικά προς ένα ωριμότερο στάδιό της. Ούτε η εντονότερη απαξία των αμβλώσεων στα ύστερα στάδια της κυήσεως φαίνεται ότι εξαρτάται απλώς από την *ποιότητα* της αναλισκόμενης ζωής ή την αξία του φορέα της (του ιδίου του εμβρύου) για τους άλλους. (Ούτε, επίσης, η τυχόν υψηλότερη πιθανότητα αποβολής του εμβρύου κατά τα πρώτα στάδια της κυήσεως φαίνεται ότι είναι ηθικά κρίσιμη, ώστε ένα μέρος των αμβλώσεων απλώς να αποτελείται από, ούτως ειπείν, *εξ αντικειμένου* πρόωρες διακοπές της κυήσεως.) Εν προκειμένω, μάλλον δεν προβληματιζόμαστε για το μέλλον, για τις απλώς συνυφασμένες με αυτό *προσδοκίες*, αλλά για το *παρελθόν* (ή για τις δυνατότητες που έχουν ήδη διανοιγεί⁴³):

Δεν νοείται, κατά τον Dworkin, καταστροφή ανθρώπινης ζωής, αν δεν προηγείται δημιουργική *επένδυση* σε ανθρώπινη ζωή. (Στην περίπτωση της *αντισύλληψης* απλώς *απουσιάζει* η ανθρώπινη ζωή: η αντεπιχειρηματολογία επικαλείται τη δυνατότητα μιιάς *μελλοντικής* ανθρώπινης ζωής, ενώ η τραγικότητα της απώλειας της αφορά στο *παρελθόν*.) Η απώλεια της ζωής ενός εφήβου είναι μάλλον τραγικότερη από εκείνη ενός νηπίου, διότι ο θάνατος του πρώτου καταστρέφει μεν πρόωρα έναν μοναδικό και ανεπανάληπτο *βίο*, αναιρεί όμως και τις *επενδύσεις* (και αυτήν τη μεταφορική ιδέα της επενδύσεως πρέπει να τη λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν μας⁴⁴) που ο ίδιος και τρίτοι έχουν *ήδη* πραγματοποιήσει σε αυτόν και *ματαιώνει* την *εκπλήρωσή* τους: αποτελεί τραγικότερο γεγονός, ακριβώς διότι ο πλήρης και ακέραιος ανθρώπινος βίος

⁴¹ Πρβλ., ωστόσο, Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 178 επ.

⁴² Πρβλ. F. M. Kamm, *Intricate Ethics*, 229.

⁴³ Βλ. Philip Kitcher, *The Lives to Come: the Genetic Revolution and Human Possibilities* (New York: Touchstone, 1997), 229 επ.

⁴⁴ Για μιιά σύλληψη της εν λόγω επενδύσεως στην ονομαστική αξία της βλ. την (εσωτερική προς το *Life's Dominion*) κριτική του John Tomasi, «Liberalism, Sanctity, and the Prohibition of Abortion», *The Journal of Philosophy* 94 (1997), 491 επ.

διανύει τη φυσιολογική τροχιά που επικαλεστήκαμε στην προηγούμενη ενότητα (§ 1.9): η βαρύτητα της καταστροφής της ανθρώπινης ζωής συνυφαίνεται με το *στάδιό* της, ιδίως ως προσωπικού επιτεύγματος (§ 2.2): ως αυτοπραγματώσεως, δηλαδή, του υποκειμένου στον *βίο* που το ίδιο καλείται να διαπλάσει.

Αν η κοινή προκειμένη των κρίσιμων πεποιθήσεών μας έγκειται στην ιδέα της θείας (ή φυσικής) και της ανθρώπινης δημιουργικότητας, ποιά είναι η πηγή της διαφωνίας μας ως προς το επιτρεπτό των αμβλώσεων; Διακρίνουμε και αξιολογούμε, ως προς την κρίσιμότητα των λόγων που προκαλούν την απώλεια ανθρώπινης ζωής ή ζών και παρεμποδίζουν την άνθισή τους, τον *πρόωρο* θάνατο από την *κακοτυχία* ή τις δυσμενείς οικονομικές και κοινωνικές *συνθήκες*. Π. χ., ως προς τα γενετικώς πάσχοντα έμβρυα, τί αποτελεί σοβαρότερη καταστροφή ανθρώπινης ζωής: η *διακοπή* της κησσεώς τους, ο *πρόωρος* θάνατός τους, ή ο ίδιος ο *ερχομός* τους στον κόσμο, η *κακοτυχία* τους (ακόμη και αν δεν υφίσταται εναλλακτική δυνατότητα υπάρξεώς τους [§§ 3.7, 14.4, 15.7]); Γιατί η θανάτωση ενός *νεογνού*, πάσχοντος από σοβαρό γενετικό νόσημα, εφ' όσον συντρέχουν οι λόγοι που θα δικαιολογούσαν την έκτρωσή του ως εμβρύου, να μη αποτελεί, ούτως ειπείν, *άμβλωση μετά τον τοκετό*⁴⁵; Η διαφωνία μας ανακύπτει ακριβώς ως προς το ποιά είναι η *καλύτερη* απάντηση που *οφείλουμε* να δώσουμε σε τέτοιου είδους ερωτήματα.

Μιά *ακραία υπέρ της ζωής* θέση είναι ευνόητο να καταδικάζει *απολύτως* την υποβολή σε *άμβλωση* και μιά *ακραία υπέρ της επιλογής* να την εγκρίνει *άνευ* *ετέρου*, χωρίς – αμφότερες – να προϋποθέτουν απαραίτητως οποιεσδήποτε *πρωταρχικές* πεποιθήσεις περί της ιδιότητας του εμβρύου ως προσώπου⁴⁶. Οι λόγοι που επικαλούνται είναι, εν τούτοις, ιδιαίτερα σοβαροί και μάλλον, όπως θα διαπιστώσουμε, *ουσιωδώς θρησκευτικοί*. Αν υφίστανται δύο ειδών ηθικός κρίσιμες δημιουργικές επενδύσεις στην ανθρώπινη ζωή, οι φυσικές και οι ανθρώπινες, η διαφωνία μας έγκειται εν προκειμένω στις διαφορετικές αξιολογήσεις της *βαρύτητάς* τους. Π. χ., για κάποιους, οι φυσικές επενδύσεις είναι *υπερβατικώς* σημαντικές: το δώρο της ανθρώπινης ζωής είναι για αυτούς απείρως σημαντικότερο από ο,τιδήποτε τυχαίνει να επιφυλάσσει κανείς στη ζωή του (όποιος, δηλαδή, επιλέγει την αυτοκτονία διαπράττει *πάντοτε* ηθικό σφάλμα [§§ 11.1 επ.] – όχι όμως απαραίτητως και *αδικία*, προξενώντας *βλάβη*, σαν να στερεί από τον λαό μιά αναντικατάστατη ποσότητα κυριαρχίας⁴⁷...): συνεπώς, μιά *ακραία υπέρ της ζωής* θέση δεν χρειάζεται τη συνηγορία της ρήτρας του εμβρύου ως προσώπου (ως υποκειμένου δικαιωμάτων και συμφερόντων) για να υποστηρίξει ευπρεπώς την *απόλυτη* απαξία των αμβλώσεων. Η ιδέα της εγγενούς αξίας της ανθρώπινης ζωής μάς διανοίγει όμως και τη δυνατότητα

⁴⁵ Βλ. το πολύχροτο άρθρο των Alberto Giubilini και Francesca Minerva, «After-Birth Abortion: Why Should the Baby Live?», *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), 261 επ.

⁴⁶ Βλ. *Life's Dominion*, 94 επ., 97 επ.

⁴⁷ Εξ άλλου, «[α]πό τον συνυπολογισμό στη λαϊκή θέληση αποκλείονται οι καλούμενες ανεξάρτητες γνώμες» (Ανδρέας Δημητρόπουλος, *Σύστημα συνταγματικού δικαίου* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2^η έκδ. 2011, 642)!

ερμηνευτικών σταθμίσεων μεταξύ αυτών των δύο άκρων (οι οποίες και πάλι δεν συναρτώνται με δικαιώματα ή συμφέροντα του εμβρύου): ότι, δηλαδή, *μόνον* οι φυσικές ή *μόνον* οι ανθρωπίνες δημιουργικές επενδύσεις στη ζωή του εμβρύου έχουν βαρύνουσα σημασία και, συνεπώς, απόλυτη προτεραιότητα. Διανοίγεται, δηλαδή, η δυνατότητα μιάς έγκυρης περιπτωσιολογίας⁴⁸.

Σε ένα επόμενο μεθοδολογικό βήμα, λοιπόν, η *υπέρ της ζωής* θεώρηση επιτρέπει ευνόητες εξαιρέσεις σε μιά *κατ' αρχήν* απαγόρευση των αμβλώσεων. Οι εξαιρέσεις αυτές (καθ' οδόν – θα λέγαμε – προς την επίτευξη μιάς *δυσποκειμενικής* αναστοχαστικής ισορροπίας [§ 1.12]) βασιζονται ακριβώς σε μιά *επαναξιολόγηση* της φυσικής συμβολής στην ανθρώπινη ζωή, ποικίλλουν δε ως προς το αν δικαιολογείται η ίδια η καταστροφή της, προκειμένου να αποτραπούν *ανθρώπινες* επενδύσεις σε αυτή. Ενώ είναι νοητό κάποιιο συντηρητικοί να αρνηθούν κατηγορηματικά μιά τέτοια ερμηνευτική συνεξέταση, αντιμετωπίζοντας, ωστόσο, τον κίνδυνο της *πολιτικής ιδιωτείας*⁴⁹, είναι ομοίως νοητό κάποιιο άλλοι, από τον ίδιο κοσμοθεωρητικό χώρο, να αποδεχθούν ευλόγως μιά εξαίρεση, αν πρόκειται να σωθεί η *ζωή* της μητέρας. Η εξαίρεση αυτή όμως θα ήταν μάλλον απαράδεκτη, όπως είδαμε (§ 1.5), αν το έμβρυο αποτελούσε πρόσωπο, σε κάθε δε περίπτωση η επέμβαση της αμβλώσεως θα ήταν ανεπίτρεπτη στον *ιατρό* (εκτός ίσως αν ταυτιζόταν με το πρόσωπο της μητέρας: σε περίπτωση κινδύνου για τη ζωή της δεν δικαιούται άραγε να επικαλεσθεί τον *επιτρεπτικό* κανόνα της *αυτοσυντηρήσεως*;). Ωστόσο, αν η *νομοθετική* επιλογή είναι μεταξύ της καταστροφής δύο ειδών επενδύσεων στην ανθρώπινη ζωή, των φυσικών και των ανθρωπίνων, τότε *κατ' αρχήν*, εν όψει του *επαχθούς βάρους* που καλείται να αναλάβει η μητέρα, μάλλον δεν πρέπει να απαγορεύονται *απολύτως* οι αμβλώσεις.

Κάποιοι συντηρητικοί προσθέτουν μιά ακόμη εξαίρεση και στην περίπτωση της συλλήψεως ως αποτελέσματος *βιασμού*. Ούτε όμως και αυτή θα ήταν δικαιολογημένη, αν το έμβρυο αποτελούσε πρόσωπο (η ζωή του νεογνού δεν αντισταθμίζεται, π. χ., με την τιμή της μητέρας του [§ 3.6] που υπέστη τον αιτιώδη για την ίδια την ύπαρξή του βιασμό). Δικαιολογείται *μόνον*, αν *συσταθμίζεται* ερμηνευτικά η ανθρώπινη έναντι της φυσικής συμβολής στην ανάπτυξη του εμβρύου, εν προκειμένω δε η οποιαδήποτε αξία της ανθρώπινης συμβολής φαίνεται ότι αναιρείται εντελώς από την *απόλυτη* απαξία του βιασμού: η εγκυμοσύνη στην περίπτωση αυτή, αποτελώντας συνέχεια του βιασμού και

⁴⁸ «[E]νας φιλόσοφος τόσο αυστηρός, όπως ο Ζακ Μαριταίν, πριν από την παπική εγκύκλιο *Humanae vitae* [για την οποία εξέφρασε αμέσως μετά «την ‘οδύνη’ του και την ‘απογοήτευσή’ του], πήρε θέση, με κάποιους όρους, υπέρ του χαπιού της επόμενης μέρας... [και] σε ένα από τα τελευταία του κείμενα, λίγο πριν από το θάνατό του..., τονίζει ότι ‘πρέπει να πούμε: μια πράξη που είναι κακό, *αν την δούμε σε επίπεδο αφρημένης και γενικής ιδέας*, μπορεί να πάψει να είναι κακό, *αν την δούμε στο επίπεδο των συγκεκριμένων συνθηκών στις οποίες βρισκόμαστε*’. [Γούτο ε]φαρμόζεται στην περίπτωση: χρήση ενός μέσου που εμποδίζει την αναπαραγωγική πράξη να φτάσει στο αποτέλεσμα της(γέννηση)» Paul Valadier, *Αδιάλλακτη ηθική εναντίον ηθικής ελευθερίας: Οι Επαρχιακές Επιστολές του Πασκάλ ή γιατί η πολεμική κατά των Ιησουιτών παραμένει επίκαιρη*, μετ. Θεοδώρου Κοντίδη (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2017), 84 επ. και σημ. 2, 93 και σημ. 8.

⁴⁹ Πρβλ. Ο *Κλώνος του Ανθρώπου*, 112 επ.

επιτείνοντας τις συνέπειές του, δεν θα αποτελούσε άραγε μορφή *μερικής δουλείας* και πάντως *αναγκαστικής εργασίας*; (Η αξία της ανθρωπίνης συμβολής δεν είναι *απρόσωπη*: δεν πρόκειται, ωστόσο, άραγε για μία *εννοιολογική* διαπλοκή των ζητημάτων *δικαιοσύνης* με εκείνα της *εγγενούς αξίας* [§ 2.2];)

Αναρωτιέται όμως, περαιτέρω, κανείς: σε τί έγκειται το (εγγενές) κακό της ίδιας της συλλήψεως ως αποτελέσματος βιασμού; Δεν έγκειται άραγε και στο γεγονός της *ακούσιας* συλλήψεως, ιδίως αν αυτή είναι σκιαπούμενη⁵⁰, *αυτοτελώς* αξιολογούμενο ως ένα *πρόσθετο* εγγενές κακό; Αν δεχθούμε κάτι τέτοιο, γιατί να μη επεκτείνουμε την αξιολόγησή μας και στις άλλες περιπτώσεις της (*εκ των προτέρων*) *ανεπιθύμητης* κήσεως; Διαφορετικά, μάλλον καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε τις γενετήσιες σχέσεις, χωρίς την επιθυμία αποκτήσεως τέκνου, ως αμάρτημα (πράγμα που δεν δύναται να αποτελέσει βέβαια, υπό καθεστώς ελευθερίας και ισότητας, *συνταγματικό* λόγο απαγορεύσεως των αμβλώσεων – ή μιάς άνευ ετέρου *θεμελιώσεως* της έννομης σχέσης της *μητρότητας*, αλλά και της *πατρότητας*, τις οποίες θα εξετάσουμε στην επόμενη ενότητα).

Κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο, από την *υπέρ της επιλογής* θεώρηση, είναι ευνόητο (πάντοτε κατά τον Dworkin) το επιτρεπτόν των αμβλώσεων στις περιπτώσεις που συναρτώνται με τις δυσμενείς *συνέπειες* που ενέχει μία *ακούσια* κήση στις ζωές *υπαρκτών* προσώπων· π. χ., ένα επί πλέον μέλος σε μία οικογένεια ενδέχεται να εξαντλήσει τους διαθέσιμους πόρους της προς *βλάβη* των λοιπών μελών της. (Η κρίσιμη πάντως παράμετρος είναι η *βούληση* αποκτήσεως τέκνου και όχι οι τυχόν δυσμενείς *συνέπειές* της, καθότι η πρώτη είναι πάντοτε σεβαστή, ανεξαρτήτως του αν, από μία *απρόσωπη* σκοπιά, συντρέχουν οι τελευταίες ή όχι.) Επίσης, οι αμβλώσεις δικαιολογούνται, κατά τους φιλελευθέρους, όταν, υπό κάποιες κρίσιμες προϋποθέσεις, πέρα από το να επιβαρύνεται η ποιότητα της ζωής της μητέρας και της οικογενείας της, το ίδιο το παιδί, με τον ερχομό του στη ζωή, θα υποχρεωθεί να ζήσει υπό άκρωσ δυσμενείς συνθήκες (για την ομαλή σωματική και ψυχική ανάπτυξή του). Δεν πρόκειται πάντως και πάλι για το συμφέρον του συγκεκριμένου παιδιού στην *ανυπαρξία*, αλλά για μία *απρόσωπη* αξιολόγηση. Δεν πρόκειται όμως ούτε για *ευγονική* (με τη σημασία των ηθικώς *ανεπίτρεπτων* διακρίσεων [§ 14.1]): εν προκειμένω, το επιτρεπτόν των αμβλώσεων δεν σημαίνει την *περιστολή* δικαιωμάτων ή *άνιση μεταχείριση*, αλλά συνυφαίνεται με το εγγενές κακό ή αγαθό ορισμένων συμβάντων και καταστάσεων. Οι φιλελεύθεροι δεν δικαιολογούν ασφαλώς την εξόντωση των προσώπων που πάσχουν από σοβαρά γενετικά νοσήματα· το αντίθετο: από την ίδια τη φιλελεύθερη σκοπιά (§ 1.5) μας επιβάλλεται το καθήκον μιάς *ειδικής* μέριμνας για τη ζωή και τον βίο των *αδυνάτων*, ώστε αυτοί να κατορθώσουν να διαμορφώσουν και να πραγματώσουν κατά το δυνατόν *σχέδια ζωής*. Η *υπέρ της επιλογής* θέση δεν αφορά, επίσης, στον πάση θυσία ευδαίμονα βίο, αλλά στην εύλογη προστασία υφιστάμενων *επενδύσεων* σε ανθρώπινες ζωές. Η ίδια η επιβάρυνση του βίου της μητέρας

⁵⁰ Για την κοινή φύση του βιασμού και των βασανιστηρίων βλ. κατωτέρω τις αναπτύξεις της § 7.4.

μοιραία δεν επιβαρύνει άραγε και τη ζωή του τέκνου; Ο Dworkin μας προειδοποιεί⁵¹ ότι δεν πρόκειται για έναν αλγόριθμο, αλλά για ένα σχήμα κατανόησης του προβλήματος· ούτε, βέβαια, για μια απλώς *σημασιολογική* ανάλυση των κρίσιμων εννοιών (όπως θα το ήθελε ένας υποστηρικτής της *νομικής εννοιοκρατίας*, ερμηνεύοντας, π. χ., τη διάταξη του άρθρου 2 § 1 του Συντάγματος περί της απόλυτης προστασίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, εν όψει της τυχόν εφαρμογής της *υπέρ της ζωής του εμβρύου* στο ζήτημα των αμβλώσεων⁵²), αλλά για την *ηθική βαρύτητα* της ανθρώπινης ζωής. (Κατά την καλύτερη *μεθοδολογία του δικαίου*, η μέθοδός μας δεν πρέπει να προϋποθέτει ούτε απλώς να επιβεβαιώνει *τετριμμένες* αλήθειες, π. χ., περί της βιολογικής αναπτύξεως του εμβρύου.) Το αίτημα της βεβαιότητας πρέπει να είναι *ηθικό*: μια αξίωση απόλυτης ή *αποδεικτικής* βεβαιότητας στο πεδίο του *πρακτέου* είναι ανεύλογη, διότι μας καταδικάζει στην *αδράνεια* προ της αναμονής μιάς καλύτερης επιλογής.

2.5 *Το συνταγματικό ζήτημα*. Η ερμηνευτική καινοτομία του Dworkin έχει καίριες συνέπειες για την πολιτική ηθική και το συνταγματικό δίκαιο, αναδεικνύει δε συγχρόνως τις πολιτικές και τις ιστορικές παραμέτρους που νομιμοποίησαν στις ΗΠΑ ένα *συνταγματικό* δικαίωμα στην άμβλωση, αλλά και αποικρυσταλλώνει τη λαμπρή *συνταγματική θεωρία* του ίδιου – η σημασία της οποίας και η επιρροή της υπερβαίνουν ασφαλώς την έννομη τάξη των ΗΠΑ (όπως εκτίθεται, ως προς τη χώρα μας, στην, δίχην παραρτήματος, τελική σημείωση [*]). Το ευλόγως αναμενόμενο συνταγματικό επιχείρημα του Dworkin ως προς τις αμβλώσεις έχει ως εξής:

Το ζήτημα των αμβλώσεων είναι πρωτίστως *θεσμικό* (και σε αυτήν τη διάστασή του θα περιορισθούμε): έχει άραγε το κράτος την εξουσία (ή την υποχρέωση) να προστατεύει τις εγγενείς αξίες, όπως αναμφίλεκτα (πρέπει να) προστατεύει τα συμφέροντα και τα δικαιώματα των προσώπων; Ήδη επισημάνσαμε (§ 2.1) ότι η παραδοσιακή φιλελεύθερη θέση (π. χ., του Mill) αποφαίνεται στο σημείο αυτό αρνητικά. Ωστόσο, τα πολιτισμικά επιτεύγματα, τα ζωικά είδη ή οι μέλλουσες γενεές αποτελούν αντικείμενο συνταγματικής μέριμνας, παρ' ότι τα αντικείμενα της προστασίας της δεν είναι φορείς δικαιωμάτων ή υποχρεώσεων, δηλαδή (*υπαρκτά*) πρόσωπα. (Μιά πρόχειρη ανταπάντηση: και αυτές οι κρατικές υποχρεώσεις αποτελούν αντικείμενο *πολιτικών* δικαιωμάτων ή *έμμεσων* καθηκόντων μας προς υπαρκτά πρόσωπα ή *δυννητικά*· γιατί όχι; – το όλο ζήτημα, όπως εξ άλλου δέχεται και ο ίδιος ο Dworkin, είναι *πρακτικό*, όχι *θεωρητικό*⁵³.)

Πράγματι, η επιλογή της υποβολής σε άμβλωση δεν αφορά μόνο στη μητέρα: η ίδια η άμβλωση, ως γεγονός με ηθική σημασία, θίγει *κοινές* αξίες, και

⁵¹ *Life's Dominion*, 100.

⁵² Πρβλ. Ο Κλώνος του Ανθρώπου, 168 επ.

⁵³ Πρβλ. *Life's Dominion*, 22 επ. Μεταφράζοντας τη θέση του Dworkin σε *καντιανούς* όρους, η προστασία εγγενών αξιών (και στο ζήτημα των αμβλώσεων) αποτελεί αντικείμενο *έμμεσων* καθηκόντων μας προς τους άλλους (§§ 10.3, 10.8). Ωστόσο, η *δικαιική* φύση αυτών των έμμεσων καθηκόντων χρειάζεται μια *ειδική* θεμελίωση (§§ 2.9 επ.).

ιδίως την αξία της ανθρώπινης ζωής. Γι' αυτό πρέπει να συντρέχουν ιδιαίζοντες λόγοι στην περίπτωση της, ώστε αυτή, εν τούτοις, να επιτρέπεται (υπό κάποιες κρίσιμες προϋποθέσεις), εφ' όσον δεν απαγορεύεται γενικώς στο κράτος να προστατεύει ψιλές εγγενείς αξίες. Ποιά είναι, λοιπόν, η συνταγματική δικαιολογία ενός δικαιώματος στην άμβλωση;

Κάθε συνταγματική θεωρία διακρίνει μεταξύ του συνταγματικού δικαιώματος (ή της *ατομικής ελευθερίας*) και του αποχρώντος λόγου που πρέπει να συντρέχει για τον *περιορισμό* του (οι ελευθερίες είναι *κατ' αρχήν* απεριόριστες, ενώ η κρατική εξουσία *κατ' αρχήν* περιορισμένη⁵⁴). Εν προκειμένω, η κρίσιμη διάκριση είναι εκείνη μεταξύ *ατομικής* ελευθερίας και *κρατικής* ευθύνης ως προς τη διασφάλιση ενός *δημόσιου ηθικού περιβάλλοντος*, το οποίο να επιτρέπει, υπό όρους ασκήσεως *δημόσιας βίας*, τη δημιουργική και αρμονική συμβίωσή μας ως ελεύθερων και ισότιμων προσώπων. Συναφώς, κατά τον Dworkin⁵⁵, πρέπει, περαιτέρω, να διακρίνουμε τον δημόσιο σκοπό της ευθύνης (*responsibility*), καθώς και της υπευθυνότητας, από τον συναφή του εξαναγκασμού (*coercion*), της αναγκαστικής συμμορφώσεως και ομοιομορφίας. Σύμφωνα με τον πρώτο σκοπό, το κράτος δύναται (και ίσως *οφείλει*) να μεριμνά, ώστε οι πολίτες, έχοντας την *αυτοπεποίθηση* ελεύθερων και ισότιμων προσώπων, να *αναστοχάζονται* την ηθική σημασία μιάς προσωπικής επιλογής τους που θίγει κοινές αξίες, όπως η επιλογή της υποβολής σε άμβλωση. Σύμφωνα με τον δεύτερο σκοπό, η *μειοψηφία* απλώς οφείλει να ακολουθεί την άποψη της *πλειοψηφίας* (κάποιοι από τους ελεύθερους και ισότιμους πολίτες εν προκειμένω επιτρεπτός *ετεροκαθορίζονται*, όπως σε ζητήματα *συντονισμού*, π. χ. *φορολογίας* – έστω ως δεύτερη καλύτερη λύση, εν προκειμένω, βέβαια, ως προς το ζήτημά μας, *ανομομοποίητη*⁵⁶). Υφίσταται, συνεπώς, *ανταγωνιστικότητα* μεταξύ αυτών των δύο σκοπών. Όπως είναι φανερό, η υφιστάμενη διαμάχη για το έμβρυο ως πρόσωπο αγνοεί τη διάκριση – *ακριβέστερα οφείλει να την αγνοήσει*· η απαγόρευση της *ανθρωποκτονίας* νομιμοποιεί την *αστυνόμευση!* – ενώ η ερμηνευτική καινοτομία του Dworkin εισάγει τη διάκριση στην πρώτη γραμμή της επιχειρηματολογίας:

Η αξία της ανθρώπινης ζωής υπόκειται, όπως είδαμε, σε πολλαπλές (και *ανταγωνιστικές*) ερμηνείες. Πώς την προστατεύει καλύτερα το κράτος; Αποδεχόμενο άραγε την εμμενή στο ζήτημα αντιγωνμία, ανταποκρινόμενο, δηλαδή, προς τον σκοπό της ευθύνης και της υπευθυνότητας, ή αποφασίζοντας οριστικά μέσω μιάς πολιτικής διαδικασίας, προκρίνοντας, δηλαδή, τον σκοπό της συμμορφώσεως προς τις αποφάσεις της *πλειοψηφίας*; Πάντως, ένα είναι βέβαιο: το κράτος δεν δύναται να επιτύχει και τους δύο ανταγωνιστικούς στόχους συγχρόνως.

⁵⁴ Προβλ. Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (Berlin: Duncker & Humblot, 5η έκδ., 1970), 126. Επίσης, ως προς τη συναφή αντίληψη του Mill περί ελευθερίας, βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 345 επ.

⁵⁵ Βλ. *Life's Dominion*, 151 επ.

⁵⁶ Προβλ. Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 154 επ.

2.6 *Ευθύνη (και υπευθυνότητα) και εξαναγκασμός*. Ως προς την αρχή της *ευθύνης* (και της υπευθυνότητας), ο Dworkin⁵⁷ διακρίνει μεταξύ της *προαγωγής* αυτού του κρατικού σκοπού και της *επιβολής* στους πολίτες μιάς οριστικής αποφάσεως – έστω της ορθότερης ηθικής επιλογής. Η διάκριση είναι κρίσιμη ως προς τη ρύθμιση των τυπικών και ουσιαστικών προϋποθέσεων για την άσκηση του δικαιώματος στην άμβλωση (όπως και εκείνου στην ευθανασία, αν υφίσταται). Τέτοιες θεσμικές προϋποθέσεις αποτελούν, π. χ., η τήρηση μιάς ορισμένης προθεσμίας πριν από την ιατρική επέμβαση, η καθιέρωση διαδικασιών παροχής συμβουλών προς τη μητέρα, η πρόβλεψη οικονομικής ενισχύσεως για την κάλυψη των σχετικών νοσηλείων κ. λπ.⁵⁸ Αν η απόφαση *Roe* (ή γενικότερα μιλώντας, το ζήτημα των αμβλώσεων) αφορούσε στην ιδιότητα του εμβρύου ως προσώπου (όπως οι πολλοί ισχυρίζονται), τότε θα ήταν αδύνατη η διάκριση μεταξύ ευθύνης (και υπευθυνότητας) και εξαναγκασμού. Αν το έμβρυο ήταν πρόσωπο, το κράτος δεν θα είχε την ευχέρεια ερμηνευτικών σταθμίσεων και εναλλακτικών επιλογών (§ 2.5). Ωστόσο, συνεπές προς την υποστηριζόμενη από τον Dworkin αντίληψη είναι να *μη* έχει το κράτος την εξουσία να επιβάλλει μιά συγκεκριμένη κοσμοθεωρία (ούτε να θέτει επαχθείς περιορισμούς και βάρη στη μητέρα, προσδιορίζοντας εμμέσως πλην καθοριστικά την επιλογή της) και, συγχρόνως, να έχει την εξουσία να ενθαρρύνει και να παροτρύνει τους πολίτες να αντιμετωπίζουν το ζήτημα των αμβλώσεων *σοβαρά*⁵⁹.

Περαιτέρω, ως προς την αρχή του *εξαναγκασμού*, τί το ιδιαίτερο έχει η υποβολή σε άμβλωση (σε σύγκριση, π. χ., με τη φορολογία, και ειδικότερα με την *πλειοψηφικώς* επιβολή φόρου για *μη* υποστηριζόμενους από *όλους* τους πολίτες σκοπούς⁶⁰), ώστε να μη επιτρέπεται να ασκηθεί στην περίπτωση της εξαναγκασμός, να αποτελεί, δηλαδή, η προσωπική επιλογή της αμβλώσεως άσκηση συνταγματικού *δικαιώματος*; Στις αμβλώσεις – απαντά πειστικά, κατά τη γνώμη μου, ο Dworkin – οι συνέπειες του εξαναγκασμού είναι καίριες, οι δε συναφείς προς αυτήν *πεποιθήσεις* μας (ως προς την αξία της ανθρώπινης ζωής) είναι *συστατικές* της *προσωπικής ταυτότητάς* μας στην ονομαστική αξία της: αφ' ενός αφορούν σε όλα τα ζητήματα ζωής και θανάτου, από τις αμβλώσεις μέχρι τις αντιρρήσεις συνειδήσεως κατά *όλων* των πολέμων (και όχι, βέβαια, ενός *συγκεκριμένου* πολέμου για λόγους *συγκυριακούς* ή απλώς κομματικής στρατεύσεως), αφ' ετέρου επιδρούν και συγκαθορίζουν κάθε επιλογή μας ως το

⁵⁷ Ό. π.

⁵⁸ Σημειωτέον ότι το Ανώτατο Δικαστήριο των ΗΠΑ έκρινε ως αντισυνταγματικά τα νομοθετικά προαπαιτούμενα τόσο της *συνανέσεως* του συζύγου (*Planned Parenthood of Central Missouri v. Danforth*, 428 U. S. 52 [1976]) όσο και της *προηγούμενης* ειδοποίησής του (*Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey*, 505 U. S. 833 [1992]).

⁵⁹ Πρβλ., στο ίδιο πνεύμα, το άρθρο 305 του Ποινικού Κώδικα, το οποίο ποινικοποιεί μεν τη διαφήμιση μέσων τεχνητής διακοπής της εγκυμοσύνης (§ 1), ωστόσο, ορίζει (§ 2) ότι δεν αποτελεί άδικη πράξη «η ενημέρωση ή υγειονομική διαφώτιση σχετικά με την τεχνητή διακοπή της εγκυμοσύνης που γίνεται από τα κέντρα οικογενειακού προγραμματισμού, καθώς και η ενημέρωση των γιατρών» κ. λπ.

⁶⁰ Πρβλ. την επισήμανση του Dworkin, στην κριτική του Mathew Clayton, in Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, 358.

πώς πρέπει να ζούμε. Πρόκειται για *ουσιωδώς θρησκευτικές πεποιθήσεις*, τουλάχιστον με τη *συνταγματική* έννοια: πεποιθήσεις ιστορικά και πολιτικά εξοπλισμένες με το πιο ισχυρό συνταγματικό προνόμιο και προστατευτές ακόμη και για έναν *άθεο*⁶¹ (ή *μη* μονοθεϊστή)⁶². (Για τη θεσμική έκφραση του απαιτούμενου σεβασμού αρκεί ότι *κάποιοι* πιστεύουν στον Θεό, και όχι βέβαια *αναγκαίο* να πιστεύουν *όλοι*, δεδομένης της *ιδιαίτερης* σημασίας της θρησκευτικής πίστεως ως αγαθού.) Οι πεποιθήσεις αυτές χαρακτηρίζονται ως θρησκευτικές μόνον από την άποψη του *περιεχομένου* τους στην ονομαστική αξία του: ότι, δηλαδή, η αξία της ανθρώπινης ζωής *υπερβαίνει* την αξία των φορέων της· ότι είναι *αντικειμενικά* και *απρόσωπα* πολύτιμη⁶³. Οι πεποιθήσεις αυτές διαφέρουν από τις πεποιθήσεις μας ως προς το τί επιτάσσει η ακριβοδικία και η δικαιοσύνη. Αφορούν *υπαρξιακά* ζητήματα, με την έννοια που η θρησκεία συνδέει την εμπειρική ζωή μας με *απρόσωπες* αξίες και τον ίδιο τον Θεό. Γι' αυτό η αρχή της *υπερβατικής* (ή *εγγενούς*) αξία της ανθρώπινης ζωής χαρακτηρίζεται από τον Dworkin ως *μιά κατ' ουσίαν* θρησκευτική ιδέα⁶⁴. Η κρίσιμη δοκιμασία που αφορά στο *περιεχόμενο* των σχετικών πεποιθήσεων δεν εξαρτάται από την *υποκειμενική* αξία που αυτές έχουν για τον ελάχιστο φορέα τους (καλύτερα ίσως: που τυχάνει να *μη* έχουν, καθότι η επιχειρηματολογία μας απευθύνεται *και* – ή *πρωτίστως* [§ 1.11] – προς τους *διαφωνούντες* *σκεπτικιστές*). Το θέμα έγκειται στο αν συρρέουν *αντικειμενικοί* λόγοι, συστατικοί μιάς *σφαίρας* ελευθερίας και προσωπικής ευθύνης ως προς την αντιμετώπιση των ζητημάτων του *νοήματος της ζωής* που θέτουν οι αμβλώσεις, ως οιονεί θρησκευτικών, και όχι στον εξ άλλου ανεπίτρεπτο έλεγχο του *ενστερνισμού* των λόγων αυτών από το υποκείμενο του δικαιώματος ως *τίτλου*. (Η ιδέα των *ουσιωδώς* θρησκευτικών πεποιθήσεων δεν βασιζείται στο επιχείρημα ότι η απαγόρευση των αμβλώσεων αντίκειται στη *θρησκευτική ελευθερία*, διότι, π. χ., αποτελούν *κατά* την Εκκλησία *αμάρτημα*. Αμάρτημα αποτελεί, ωστόσο, *κατά* την Εκκλησία, *και* η ανθρωποκτονία! Συνταγματικώς *ανάλογες* προς τις *ουσιωδώς* θρησκευτικές πεποιθήσεις είναι ιδίως, από την προκείμενη σκοπιά της συμβιώσεώς μας υπό *συνθήκες* ελευθερίας και *ισότητας*, οι πεποιθήσεις ενός *αθέου*. Από την οπτική γωνία του *ψιλού εξαναγκασμού* θα ήταν πλήρως νομιμοποιημένη στο ζήτημα των αμβλώσεων η *διακριτική ευχέρεια* του

⁶¹ Πρβλ. τις αναπτύξεις του Thomas Nagel, «Public Education and Intelligent Design», in *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, 41 επ.

⁶² Δικαιολογώντας τις πεποιθήσεις για τις αμβλώσεις ως ουσιωδώς θρησκευτικές, ο Dworkin ανανέωσε μία εγκαταλελειμμένη συνταγματική θεωρία, η οποία, ωστόσο, είχε αποτύχει να αναδείξει το ζήτημα της προστασίας των κρίσιμων *πεποιθήσεων* ως *ουσιωδώς θρησκευτικών*, εμμένοντας σε μία παραδοσιακή ερμηνεία της ουδετερότητας του κράτους ως αποχής του, *κατά* βάση, από την προαγωγή σκοπών που επιδιώκει και η Εκκλησία· πρβλ. τη χαρακτηριστική μεταστροφή του Laurence Tribe, *American Constitutional Law* (New York: The Foundation Press, Inc., 1988), 1349 επ.

⁶³ Πρβλ. Ronald Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 101.

⁶⁴ Βλ., αναλυτικά, τις τελευταίες διαλέξεις του, *Religion Without God* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013).

νομοθέτη· ωστόσο, από εκείνη της *ευθύνης* [και της υπευθυνότητας] δικαιολογείται πρωτίστως ένα *δικαίωμα* στην άμβλωση.)

2.7 Η *φιλελεύθερη* (ή *συνταγματική*) *προκειμένη*. Το κράτος, σύμφωνα με τον Dworkin⁶⁵, δεν έχει την εξουσία να περιορίζει την ελευθερία, προκειμένου να προστατεύσει μία εγγενή αξία, όταν οι συνέπειες του περιορισμού είναι ιδιαίτερα δυσμενείς για ένα πρόσωπο ή μία ομάδα προσώπων, η πολιτική κοινότητα είναι *διχασμένη* στο ζήτημα αυτό και οι κρίσιμες πεποιθήσεις των πολιτών είναι ουσιαδώς θρησκευτικές, θεμελιώδεις, δηλαδή, για την ηθική προσωπικότητά τους. Στο ζήτημα των αμβλώσεων η αρχή αυτή θεμελιώνει την *αυτονομία στην αναπαραγωγή*. Οι *ατομικές* επιλογές ως προς την τεκνοποιία αποτελούν, ως ουσιαδώς θρησκευτικές, αντικείμενο δικαιώματος, κατισχύουν δε για τον ίδιο ακριβώς λόγο που το κράτος *δεν* έχει την εξουσία να *διατάξει* την υποβολή σε άμβλωση. Πρόκειται, για να χρησιμοποιήσουμε μία περισσότερο οικεία στην ηπειρωτική Ευρώπη έκφραση, για ένα ζήτημα *αξιοπρέπειας* (της *εξ υποκειμένου* εκφάνσεως της αξίας του ανθρώπου⁶⁶) ή *ηθικής αυτοτέλειας*, υπό συνθήκες ελευθερίας και ισότητας (που δεν επιτρέπουν ακριβώς την καθιέρωση, π. χ., επίσημης θρησκείας με την επίκληση ενός ειδικού δικαιώματος θρησκευτικής ελευθερίας⁶⁷): καθένας έχει την ελευθερία (και την *ευθύνη* που αυτή συνεπάγεται) να αντιμετωπίζει *κατά πρόσωπο* τα ζητήματα του νοήματος της ανθρώπινης ζωής και του βίου. Τούτο δεν προϋποθέτει τον ηθικό *εγωισμό*, αλλά το ακριβώς αντίθετο: μόνον επιλογές *ελεύθερων* (*υπεύθυνων*) και *ισότιμων* πολιτών δημιουργούν το (γνήσιο) ηθικό περιβάλλον στο οποίο καλούμαστε να συμβιώσουμε υπό όρους *αμοιβαιότητας*⁶⁸. Η θρησκευτική *ανεκτικότητα* είναι το εύλογο θεσμικό κόστος της συνυπάρξεώς μας υπό καθεστώς ελευθερίας και ισότητας.

Όπως είδαμε (§ 1.10), η ιδέα αυτή εναρμονίζεται κατά τον Dworkin με τα θεσμικά δεδομένα των αμβλώσεων (στις ΗΠΑ): εφ' όσον το έμβρυο δεν αποτελεί πρόσωπο, οι αμβλώσεις δεν δύναται να απαγορευθούν κατά το πρώτο τρίμηνο της κύησης. Το κράτος όμως έχει νομιμοποιημένο συμφέρον ή ενδιαφέρον να *ρυθμίσει* τις αμβλώσεις κατά το δεύτερο τρίμηνο και να τις *απαγορεύσει* μόνο στο τρίτο. Το γεγονός της *βιωσιμότητας* του εμβρύου *συνηγορεί* υπέρ της απαγορεύσεως, διότι, υφίστανται τότε προστατευτέα *συμφέροντά* του· ιδίως όμως, πρώτον, έχουν δοθεί προηγουμένως επαρκείς θεσμικές *ενκαιρίες* στην έγκυο να επιλέξει την υποβολή σε άμβλωση, και, δεύτερον, ως προς τους τρίτους, προστατεύεται το ηθικό περιβάλλον της συμβιώσεώς τους από μία *κυνική* και *σκανδαλωδώς* αδιάφορη προς την ηθική αξία της ανθρώπινης ζωής επιλογή (όπως ακριβώς προστατεύεται το ίδιο περιβάλλον από τη *δημόσια* και *εξυβριστική* βλασφημία [§ 2.10]). Είναι, ωστόσο, και πάλι νοητή η έγερση του ζητήματος ως προς το αν, *εν όψει της βιωσιμότητας*

⁶⁵ Βλ. *Life's Dominion*, 157.

⁶⁶ Βλ. τη συμβολή μου, «Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως εξ υποκειμένου δίκαιο», 133 επ..

⁶⁷ Αυτή η καντιανή ιδέα υπόκειται, κατά τη γνώμη μου, στις συναφείς αναπτύξεις του Ronald Dworkin, *Religion Without God*, 129 επ.

⁶⁸ Βλ. κατωτέρω την τελική σημ. * *in fine*.

του εμβρύου και της προστασίας των συμφερόντων του, η ευθύνη του κράτους είναι μάλλον παράγωγη, ιδίως δε το ερωτήματος: αν υποθεθεί ότι υφίσταται χρονικό όριο στις αμβλώσεις, επειδή συρρέουν συμφέροντα του εμβρύου, τότε προς τι η πρόσθετη *αυτοτελής* επίκληση της εγγενούς αξίας της ζωής; Το ερώτημα αυτό όμως απλώς θέτει το ζήτημα μιάς ηθικής συλλήψεως του συμφέροντος (όπως και της βλάβης και της ελευθερίας). Είναι όμως δυνατή μιά ηθική αντίληψή του χωρίς την επίκληση της εγγενούς αξίας της ανθρώπινης ζωής; (Και πάλι [§ 2.4], δεν πρόκειται άραγε για εννοιολογική διαπλοκή των ζητημάτων *δικαιοσύνης* με εκείνα της εγγενούς αξίας; Η συναφής κανονιστική αδυνατότητα, ως προς την εγγενή αξία του βίου, θα εξετασθεί στις ενότητες του Κεφαλαίου Δ', που είναι αφιερωμένες στο ζήτημα της *ευθανασίας*).

2.8 Δύο επικριτές του Dworkin. Στη συνέχεια, μόνο χάριν μιάς εναργέστερης θέσεως των ζητημάτων (καθ' οδόν προς την ανάδειξη της κρίσιμης – κατά τη γνώμη μου – διαστάσεώς τους [§§ 2.9 επ.]), θα εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας σε ορισμένα ερωτήματα που εγείρει η θεωρία του Dworkin, λαμβάνοντας απλώς ως αφορμή και αναδιατυπώνοντας, χωρίς βιβλιογραφική αυστηρότητα, τις κριτικές ενστάσεις δύο φιλοσόφων, της Francis Kamm και του Eric Rakowski, στις οποίες έτυχε να απαντήσει ο ίδιος (και το γεγονός αυτό αποτελεί ασφαλώς έναν πρόσθετο λόγο για την προεπιλογή τους). Η κριτική της Kamm⁶⁹ περιστρέφεται, κατά βάση, γύρω από τα εξής γενικά ερωτήματα: α) αν η αξία της ανθρώπινης ζωής είναι πράγματι *εγγενής*, β) αν αρκεί η επίκληση της αξίας αυτής για να θεμελιωθεί ένα *δικαίωμα* στην άμβλωση (ή αν η κρίσιμη εν προκειμένω αξία είναι μόνον η *προσωπική αυτονομία* της εγκύου) και γ) αν τα ζητήματα του νοήματος της ανθρώπινης ζωής και του βίου είναι πράγματι *ουσιωδώς θρησκευτικά*.

Κατ' αρχάς, η Kamm αναρωτιέται ως προς το αν η αξία της ανθρώπινης ζωής, όπως τη συλλαμβάνει ο Dworkin, ανταποκρίνεται σε *επενδύσεις* σε ανθρώπινη ζωή (§§ 1.9, 2.3 επ.). Η ίδια θέτει ένα *εννοιολογικό* ζήτημα. Διακρίνει, ακολουθώντας την Christine Korsgaard⁷⁰, μεταξύ αξιών *εγγενών* και *εξωγενών* (ως προς την *πηγή* της αξίας τους) και μεταξύ αξιών ως *μέσων* και ως *σκοπών*. Σύμφωνα με την Kamm, η θεωρία του Dworkin για την αξία της ανθρώπινης ζωής αφορά στην *εξωγενή, μη εργαλειακή* αξία της. Ωστόσο – επισημαίνει η ίδια – τα *πρόσωπα* αποκτούν αξία *ανεξαρτήτως* της ιστορικής προελεύσεως και διαδρομής τους, όπως στην περίπτωση της γεννήσεως ενός παιδιού το οποίο είχε συλληφθεί ως έμβρυο κατά τον *βιασμό* της μητέρας του ή με *κλωνοποίηση*. Ένας ζωγραφικός πίνακας που έχει δημιουργηθεί με την άσκηση βίας κατά του δημιουργού του (όπως και ένα θαυμαστό καλλιτεχνικό επίτευγμα της αρχαιότητας με την εκμετάλλευση χιλιάδων δούλων) δεν έχει για

⁶⁹ Βλ. F. M. Kamm, «Ronald Dworkin's Views on Abortion and Assisted Suicide», in Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, 218 επ. (ομοίως της ίδιας, «Ronald Dworkin on Abortion and Assisted Suicide», *Journal of Ethics* 5 (2001), 221 επ., όπου και η απάντηση του Dworkin, 265 επ.)· βλ. μεταγενέστερα της ίδιας, *Intricate Ethics*, 228 επ., και ήδη της ίδιας, *Bioethical Prescriptions*, 165 επ.

⁷⁰ Βλ. Christine Korsgaard, «Two distinctions in goodness», in *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 250 επ.

αυτόν τον λόγο μικρότερη αισθητική αξία, όπως έχει, ωστόσο, ένα απολύτως ακριβές φωτοαντίγραφο του. Και όμως, ο ανθρώπινος κλώνος αποτελεί, ούτως ειπείν, ακριβές αντίγραφο ενός πρωτοτύπου, του δότη του σωματικού κυττάρου (§ 14.2). (Ωστόσο, το ζήτημα μάλλον έγκειται στο τί δύναται να εννοηθεί ως καλλιτεχνικό επίτευγμα, δεδομένων των αισθητικής τάξεως προκλήσεων· γι' αυτό και οι εμπειρικές περιστάσεις της δημιουργίας του δεν είναι κρίσιμες.)

Στην απάντησή του ο Dworkin⁷¹, αφού επισημάνει ότι η κρίσιμη διάκρισή του είναι εκείνη μεταξύ των *παράγωγων* και των *μη παράγωγων* από δικαιώματα και συμφέροντα ηθικών αξιολογήσεων, αφήνει να εννοηθεί ότι ο ανθρώπινος κλώνος ίσως είναι υπό μιά κάποια κρίσιμη έννοια *συνέχεια* του ίδιου προσώπου (γι' αυτό και έχει *εγγενή* αξία). Η κρίσιμη πάντως περίπτωση, κατ' αυτόν, είναι η αποκλειστικά *τεχνητή* δημιουργία ενός ανθρώπινου εμβρύου, ενός μηχανικού αντιγράφου του πρωτοτύπου (έστω ως επιστημονική φαντασία). Το αντίγραφο δεν έχει εγγενή αξία *εξ υπαρχής* και επιτρέπεται να καταστραφεί εν τη γενέσει του χωρίς ηθικούς ενδοιασμούς. Επί πλέον, στην περίπτωση της καλλιτεχνικής δημιουργίας, πρέπει να διακρίνουμε την *αντικειμενική* αξία του πρωτοτύπου (συνυφασμένη με τη *διαπλαστική* αξία της δημιουργίας του) από την *υποκειμενική* του πιστού αντιγράφου⁷². Μεταξύ ταυτόσημων φυσικών αντικειμένων, λοιπόν, το ένα εκ των δύο ή των πολλών - όπως δέχεται και η Kamm - ενδέχεται να αποτελεί έργο τέχνης (και το δεύτερο, ή τα υπόλοιπα, αντίγραφο του). Και τούτο εξαρτάται από το παρελθόν τους, από τη διεργασία της προελεύσεώς τους⁷³.

⁷¹ In Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, 370 επ.

⁷² Βλ., επίσης, Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 197 επ., 241 επ.

⁷³ Πρβλ. Jorge Luis Borges, «Πιέρ Μενάρ, συγγραφέας του *Λον Κιχώτη*», in *Άπαντα Πεζά*, μετ. Αχιλλέα Κυριακίδη (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2005), 128:

Η σύγκριση του *Λον Κιχώτη* του Μενάρ μ' εκείνον του Θερβάντες είναι αποκαλυπτική. Ο δεύτερος φερ' ειπείν γράφει (*Λον Κιχώτης*, Πρώτο Μέρος, ένατο κεφάλαιο):

... η αλήθεια, που μητέρα της είναι η Ιστορία, η ανταγωνίστρια του Χρόνου, η παρακαταθήκη των πεπραγμένων, ο μάρτυς για το παρελθόν, το παράδειγμα και η συμβουλή για το παρόν, η προειδοποίηση για το μέλλον.

Γραμμένη τον 17^ο αιώνα, γραμμένη από τον Θερβάντες, την «αστοιχείωτη μεγαλοφύια», η απαρίθμηση αυτή δε συνιστά παρά ένα ρητορικό εγκώμιο της Ιστορίας. Ο Μενάρ, απεναντίας, γράφει:

... η αλήθεια, που μητέρα της είναι η Ιστορία, η ανταγωνίστρια του Χρόνου, η παρακαταθήκη των πεπραγμένων, ο μάρτυς για το παρελθόν, το παράδειγμα και η συμβουλή για το παρόν, η προειδοποίηση για το μέλλον.

Η Ιστορία, *μητέρα* της αλήθειας! Η ιδέα είναι εκπληκτική. Ο Μενάρ, σύγχρονος του Ουίλιαμ Τζέιμς, δεν ορίζει την Ιστορία ως αναζήτηση της πραγματικότητας, αλλά ως καταγωγή της. Η ιστορική αλήθεια, κατά τον Μενάρ, δεν είναι αυτό που συνέβη· είναι αυτό που *κρίνουμε* ότι συνέβη...

Ας εμπνευσθούμε ένα νοητικό πείραμα από την περιφημη *Βιβλιοθήκη του Borges*⁷⁴: είναι δυνατό με έναν ιλιγγιώδη μεν, αλλά τυχαίο μηχανικό συνδυασμό ενός *πεπερασμένου* συνόλου γραμμάτων και άλλων κρίσιμων συμβόλων να αποκτήσουμε ένα έργο ταυτόσημο προς την *Ιλιάδα* (ο ίδιος ο Borges, βέβαια, ορθά επισημαίνει ότι στη *Βιβλιοθήκη* «δεν υπάρχουν δύο βιβλία πανομοιότυπα»⁷⁵). Ωστόσο, έργο τέχνης αποτελεί μόνον η *Ιλιάδα* του Ομήρου (ή του αγνώστου [-ων] δημιουργού [-ών] της). (Η Kamm ίσως συγχέει – χωρίς αυτό να αποτελεί κατ' ανάγκην *μεθοδολογικό* ελάττωμα – δύο διακριτά ερωτήματα: το ερώτημα: *τί είναι οι εγγενείς αξίες;*, ως ζήτημα *ερμηνείας* των συναφών αρχών, με το ερώτημα: *ποιός έχει εγγενή αξία;*, ως ζήτημα *εφαρμογής* τους και πρωτίστως *κρίσεως* [§ 5.7]).

Συναφώς, η Kamm αναρωτιέται ως προς το αν είναι ορθές οι αξιολογήσεις του Dworkin εν σχέσει προς τη *ματαίωση* των επενδύσεων σε ανθρώπινη ζωή. Η ίδια διακρίνει μεταξύ *διαδικασίας* (επενδύσεων) και *αποτελέσματος* (προϊόντος). Το ίδιο προϊόν ενδέχεται, και πάντως είναι νοητό, να προκύψει με περισσότερο ή λιγότερο δαπανηρές (π. χ. χρονοβόρες) επενδύσεις, ή διαφορετικής αξίας προϊόντα να προκύψουν από ισάξιες επενδύσεις. Το ποιά καταστροφή προϊόντος είναι χειρότερη εξαρτάται μάλλον από την *ποιότητά* του, αξιολογουμένης *αυτοτελώς*, και όχι από την *ένταση* της επενδύσεως. Στο ζήτημα των αμβλώσεων, ποιά *άμβλωση* από τις ακόλουθες ενέχει μεγαλύτερη απαξία: αυτή που η *αντίστοιχη* κύηση του εμβρύου διήρκησε (καθ' υπόθεσιν) 2 έτη ή αυτή που διήρκησε 9 μήνες; Είναι άραγε τραγικότερη η διακοπή της κύσεως για ένα έμβρυο 3 μηνών, που έχει όμως (καθ' υπόθεσιν) ιδιότητες εμβρύου 6 μηνών, ή για το τελευταίο; Τέλος, ποιά κύηση για ποιά έγκυο από τις ακόλουθες είναι κρισιμότερη: η κύηση που επιβαρύνει τον βίο μιάς εγκύου που βιώνει μιά ζωή φτωχή σε επενδύσεις, π. χ. κάτω από το όριο της φτώχειας, ή αυτή που εμποδίζει την πλήρη ανθοφορία μιάς σπουδαίας επαγγελματικής σταδιοδρομίας, την πλούσια σε επενδύσεις ζωή μιάς άλλης εγκύου; Κατά την Kamm, θα επρόκειτο για μιά μάλλον *ανήθικη* επιλογή, αν προκρίναμε την προστασία του βίου της δεύτερης.

Κατά τον Dworkin, ωστόσο, το ζήτημα (το *ερμηνευτικό*) έγκκειται στο αν μας είναι απαραίτητη μιά κάποια γνώση του *παρελθόντος*, ανεξάρτητη από τις νυν ιδιότητες του αντικειμένου της αξιολογήσεώς μας, προκειμένου να συλλάβουμε την αξία του καθ' εαυτήν. Η αποτίμηση μιάς επενδύσεως συναρτάται ασφαλώς, όχι με τον *χρόνο* παραγωγής του προϊόντος, αλλά (και) από τον σύνθετο χαρακτήρα του αποτελέσματος⁷⁶. Από τούτο δεν έπεται όμως

Εξίσου έντονη είναι και η διαφορά των δύο *στιλ*. Το αρχαϊζόν *στιλ* του Μενάρ (πολύ φυσικό, αφού του είναι ξένο) πάσχει από μια ελαφριά επιτήδευση. Δε συμβαίνει το ίδιο με τον πρόδρομό του, που χειρίζεται με άνεση την καθομιλουμένη της εποχής του...

⁷⁴ Βλ. του ίδιου, «Η βιβλιοθήκη της Βαβέλ», *in* *ό. π.*, 149 επ.

⁷⁵ *Ο. π.*, 152.

⁷⁶ Ένα παραπλήσιο ζήτημα αντιμετωπίζουν οι λεγόμενες εργασιακές θεωρίες της (οικονομικής) αξίας, όπως η μαρξική (βλ. *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, § 10.3). Αν αλήθευαν – ισχυρίζονται, εν ολίγοις, οι επικριτές τους – αν η αξία του εμπορεύματος καθοριζόταν από τον πράγματι απαιτηθέντα

ότι η αξία του προϊόντος είναι ανεξάρτητη από τη *διεργασία* της παραγωγής του. Ένα ακριβές αντίγραφο ενός *σχεδίου* του Picasso έχει την ωραιότητα του πρωτοτύπου· και το τελευταίο έχει αξία λόγω της ωραιότητάς του, όχι εξ αιτίας του χρόνου που δαπάνησε ο ζωγράφος για να το δημιουργήσει. Δεν έπεται όμως ότι το σχέδιο έχει την αξία του *ολοκληρωμένου* έργου (ή – ίσως – ήδη, εν όψει της *ολοκληρώσεώς* του, κατά την καλλιτεχνική έμπνευση, εγγενή αξία). Χρειαζόμαστε, λοιπόν, την κρίσιμη (ζητούμενη) ιστορική γνώση, προκειμένου να το *διακρίνουμε* και να το αξιολογήσουμε καθ' εαυτό. Τέλος, κατά τον Dworkin, είναι μεν δυσχερές, αλλά, από τη σκοπιά του, *περιττό* να αποφανθούμε ποιά από τις δύο γυναίκες του αντιπαραδείγματος της Kamm έχει *ισχυρότερους* λόγους να προβεί στη διακοπή της εγκυμοσύνης της. Θα λέγαμε ότι, όπως τουλάχιστον θέτει το πρόβλημα η Kamm, απλώς δεν τίθεται ζήτημα *διαπροσωπικής* συγκρίσεως, δηλαδή, ζήτημα *δικαιοσύνης*. (Εφ' όσον αμφοτέρωτα τα συγκρινόμενα και μη κρίσιμωσ σχετιζόμενα μεταξύ τους μέρη έχουν το ίδιο *αρνητικό* δικαίωμα [§ 13.6], δεν τίθεται ζήτημα εξισώσεώς τους προς τα κάτω ή προς τα πάνω, δηλαδή ως προς την *ευημερία* τους.)

Περαιτέρω, η Kamm θέτει το ερώτημα του αν είναι κρίσιμη ως προς το επιτρεπτόν των αμβλώσεων η σύλληψη του Dworkin περί της συνυπόρξεως φορέων εγγενούς αξίας (με ή χωρίς δικαιώματα και συμφέροντα): γιατί δεν πρόκειται για μιὰ *υπαρξιακή* σύγκρουση μεταξύ εμβρύου και μητέρας και για ένα πρακτικό δίλημμα που για την επίλυσή του πρέπει να διακρίνουμε το (*αρνητικό*) καθήκον της μη προκλήσεως βλάβης από το (*θετικό*) καθήκον βοήθειας; Αν η μη πρόκληση βλάβης στο έμβρυο ήταν πιό σημαντική από την αλληλεγγύη μας προς τη μητέρα, τότε η αμβλώση δεν θα ήταν επιτρεπτή, ακόμη και αν η έγκυος έχει υψηλότερη *εγγενή* αξία. Γι' αυτό, αν η κύηση λάμβανε εξ υπαρχής χώρα εκτός της μήτρας, τότε πράγματι θα υφίσταντο *ισχυρότερες* αντιρρήσεις κατά της διακοπής της. Εξ άλλου, ακόμη και αν το έμβρυο έχει συμφέροντα και, *προοπτικώς* (§ 15.6), δικαιώματα, είναι νοητό το επιτρεπτόν της αμβλώσεως, άλλως το μη επιτρεπτόν της *αναγκαστικής* κυήσεως ή της *αναγκαστικής* πατρότητας (§§ 3.5 επ., 3.9 επ.) ή μητρότητας. Η Thomson, όπως είδαμε (§ 1.7), έδειξε ότι είναι επιτρεπτή η πρόκληση του θανάτου ενός *αθώου*. Το έμβρυο, ωστόσο, *δεν* αποτελεί πρόσωπο, ακόμη δε και αν έχει *συμφέροντα*, αυτά δεν αρκούν για να του προσδώσουν *δικαιώματα*. Επομένως – καταλήγει η ίδια η Kamm – το κρίσιμο ηθικό γεγονός είναι η συνένωση του

για την παραγωγή του χρόνου εργασίας, τότε κάθε κεφαλαιοκράτης δεν θα είχε άραγε συμφέρον να τον επιμηκύνει; Ο Marx επιλύει το παράδοξο με την αναγωγή του πράγματι δαπανηθέντος στον *κοινωνικά αναγκαίο* χρόνο εργασίας. Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», *in Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, μετ. Ζήση Σαρίκα [Αθήνα: Ύψιλον, 1991], 311 σημ. 8, παραθέτει από το *Κεφάλαιο*: «... ένα μέρος των εμπορευμάτων παράγονται πάντοτε υπό μη φυσιολογικές συνθήκες και οφείλει να πωλείται κάτω από την ατομική αξία του» και εύλογα παρατηρεί: «'Ατομική αξία του' είναι μιὰ έκφραση στερούμενη νοήματος – εκτός αν κάποιος σιέφτεται ότι η αξία αυτή καθορίζεται από την πραγματική εργασία και όχι από την 'κοινωνικά αναγκαία' εργασία».

εμβρύου με το σώμα της μητέρας (επί του οποίου αυτή δικαιούται, ωστόσο, να ασκεί πρωτογενή έλεγχο)⁷⁷.

Κατά τον Dworkin, πάντως, το δικαίωμα στην άμβλωση δεν απορρέει από τον (άμεσο) σεβασμό μας προς την εγγενή αξία της ζωής της μητέρας, για την εκπλήρωση του οποίου μάλιστα θυσιάζουμε την εγγενή αξία της ζωής του εμβρύου, αλλά από τον σεβασμό μας προς τις ελευθερίες της· ούτε βέβαια, επειδή οι επιλογές της (ή οι σταθμίσεις της) τεκμαίρονται ως εκ προοιμίου *ορθές*. Αν το έμβρυο είχε δικαιώματα, τότε η μητέρα, λόγω της *εγγυητικής* θέσεώς της (§ 13.3), μάλλον θα υπείχε *αντίστοιχες* υποχρεώσεις προς αυτό (που δεν έχει, π. χ., προς *τρίτους*). Ο Dworkin επισημαίνει ότι, σύμφωνα με μιá εκδοχή της *υπέρ της ζωής* θεωρήσεως, το έμβρυο έχει *μη* παράγωγα (από συμφέροντα) δικαιώματα. (Αν πάντως *έχει* ισχυρά συμφέροντα, τότε η αξιολόγηση ότι *δεν* είναι πρόσωπο δεν αποτελεί *άραγε λήψη του ζητουμένου*;) Συνεπώς, εν προκειμένω, πώς νοείται το επιτρεπτό των αμβλώσεων; Πάντως όχι ως αποτέλεσμα *σταθμίσεως αξιών*. (Γιατί όμως να μη διακρίνουμε και αξιολογήσουμε *αυτοτελώς* τις επενδύσεις στη *ζωή* του εμβρύου από τις επενδύσεις στον *βίο* της μητέρας;)

Τέλος, η Kamm αμφισβητεί την κανονιστική εμβέλεια των *ουσιωδώς θρησκευτικών ζητημάτων*. Κατά την ίδια, υφίστανται, π. χ., φιλοσοφικές αντιλήψεις, αντίθετες μάλιστα προς *θρησκευτικές*, στο ζήτημα του νοήματος της ζωής, οι δε σκεπτικιστές θεωρούν ότι η ίδια η ανθρώπινη ζωή δεν έχει εγγενή αξία· πώς είναι, συνεπώς, συνταγματικώς θεμιτό να *υποχρεωθούν* οι εν λόγω φιλόσοφοι να αναστοχασθούν την ιερότητά της; Ωστόσο, υφίσταται *άραγε συνταγματικό* προνόμιο των φιλοσοφικών ιδεών, ακριβώς ως *φιλοσοφικών* (*μη ουσιωδώς θρησκευτικών*;) ως προς την εγγενή αξία της ανθρώπινης ζωής; Εξ άλλου, υιοθετώντας τες το κράτος, δεν θα παραβίαζε *άραγε κατ' ουσίαν* τη συνταγματική απαγόρευση καθιερώσεως επισήμου θρησκείας; Το θεσμικό ζήτημα έγκειται στη συμβίωσή μας υπό συνθήκες ελευθερίας και ισότητας, ως προς αυτό δε οι σκεπτικιστές φιλόσοφοι δεν απολαμβάνουν της θεσμικής ευχέρειας να μη απευθυνθούν σε δυνάμει διαφωνούντες (§ 1.11), προκειμένου να δικαιολογήσουν πλήρως την άσκηση κρατικού εξαναγκασμού· η ενδεχόμενη πνευματική υπεροχή τους, λόγω της παιδείας τους⁷⁸, δεν τους χορηγεί τίτλους απαλλαγής από τα καθήκοντα ισοπολιτείας. (Κατά τον Dworkin, τα ουσιωδώς θρησκευτικά ζητήματα αντιδιαστέλλονται ακριβώς από τα ζητήματα *δικαιοσύνης* που επικαλείται η Kamm]. Βέβαια, *και* οι πεποιθήσεις όσων *δεν* πιστεύουν στην ύπαρξη ή ισχύ των αξιών είναι *ουσιωδώς* θρησκευτικές, όπως του *αθέου* [§ 2.10). Ωστόσο, αν ένα έργο τέχνης έχει συνενωθεί με το σώμα μου, υποχρεούμαι *άραγε* να αναστοχασθώ ειδικά επ' αυτού (στο θεσμικό πλαίσιο μιáς προθεσμίας) πριν το απομακρύνω, *καταστρέφοντάς* το; Η *ενσωμάτωση* όμως του

⁷⁷ Βλ. την αναλυτική επιχειρηματολογία της ίδιας στη μονογραφία της *Creation and Abortion* (ό. π., § 1.11 σημ. 63) και ήδη, εν συνόψει, της ίδιας *Bioethical Prescriptions*, 184 επ.

⁷⁸ Πρβλ. την απάντηση της Kamm στη συνέντευξή της στον Alex Voorhove (ed.), *Conversations on Ethics*, 20.

έργου τέχνης, παρά τη βούληση του προσώπου, δεν είναι άραγε *ανάλογη* της συλλήψεως κατόπιν *βιασμού*;

Ο Rakowski⁷⁹, από την άλλη πλευρά, εστιάζει την κριτική του ιδίως στις αμφιλεγόμενες σχέσεις μεταξύ *φιλελευθερισμού* και *εγγενών αξιών* (§ 2.1). Αναρωτιέται, κατ' αρχάς, ως προς το γιατί ο σεβασμός στην εγγενή αξία της ανθρώπινης ζωής να δικαιολογεί ένα *δικαίωμα* στην άμβλωση (ή στην ευθανασία [§§ 12.5 επ.]) και, συγχρόνως, να νομιμοποιεί *περιορισμούς* στην ατομική ελευθερία. Ο ίδιος διαβλέπει στην αντίληψη του Dworkin δύο (εν συγχύσει) επιχειρήματα: το μεν πρώτο ως προς τη θρησκευτική ανεκτικότητα είναι πρωτότυπο, αλλά ασθενές, το δε δεύτερο ως προς τη μη προστασία *ψιλών* εγγενών αξιών (εις βάρος συμφερόντων και δικαιωμάτων) είναι μεν ορθό, αλλά δεν δικαιολογεί, κατά τα κοινώς παραδεδεγμένα, *κατηγορηματικές* νομοθετικές λύσεις.

Ως προς τη θρησκευτική ανεκτικότητα, ο Rakowski επισημαίνει ότι, αν όντως οι αμβλώσεις έθεταν θρησκευτικό ζήτημα, τότε ορθώς δεν θα επιτρεπόταν η άσκηση δημόσιας βίας, αλλά μόνον η χρήση της πειθούς, για τον ίδιο λόγο που οι *υπέρ της ζωής* δεν δικαιούνται να σφραγίσουν τις θύρες ενός ναού. Πράγματι, υφίστανται ισχυροί λόγοι αποχής από κρατικές επεμβάσεις σε πρακτικές κινούμενες από θρησκευτικά *ελατήρια*. (Η θρησκευτική *πίστη* δεν δύναται ίσως *εκ της φύσεώς της* να διωχθεί⁸⁰. Οι εναντίον της διώξεις, και, πάντως, οι διώξεις κατά της *χριστιανικής*, μάλλον την ενδυναμώνουν! Τα ζητήματα πίστεως ευλόγως, και για λόγους *φρονήσεως*, δεν ανήκουν στην αρμοδιότητα της ποινικής νομοθεσίας.) Οι λόγοι όμως αυτοί δεν συρρέουν στην περίπτωση των αμβλώσεων (και της ευθανασίας). Ουδεμία (το πιθανότερο) επιλέγει να υποβληθεί σε άμβλωση (και ουδείς επιλέγει την ευθανασία) από θρησκευτικό καθήκον, αν και πολλοί *δεν* την επιλέγουν κινούμενοι ακριβώς από το εν λόγω καθήκον. Ακόμη και αν οι αμβλώσεις (και η ευθανασία) συνδέονται με τη θρησκεία, όχι κατά την παραδοσιακή, αλλά υπό μία ευρεία έννοια, και πάλι τα ζητήματα που τίθενται δεν είναι κατά περιεχόμενο *αναγκαίως* θρησκευτικά. Όπως υφίστανται *ειλεκτικιστές αντιρρήσεις συνείδησης* (π. χ., αναλόγως της κομματικής εντάξεώς τους και της ιδεολογικής τοποθετήσεώς τους έναντι ενός *συγκεκριμένου* πολέμου [§ 2.6]), των οποίων οι αντιρρήσεις (ως εν *στενή* έννοια πολιτικές) δεν προστατεύονται συνταγματικώς, κατά τον ίδιο τρόπο υφίστανται και αμβλώσεις βασιζόμενες σε μη θρησκευτικούς, αλλά απλώς ηθικούς ή άλλους λόγους (π. χ., συμφέροντος ή ευημερίας). Τα αξιοσημείωτα ζητήματα που τίθενται δεν είναι *ουσιωδώς θρησκευτικά*, αλλά *αμιγώς ηθικά*: π. χ., ως προς την εγγενή αξία του βίου ενός πάσχοντος από τη νόσο του Alzheimer, το μόνο ηθικώς ενδιαφέρον ζήτημα είναι εκείνο της *προσωπικής ταυτότητας* (§ 12.8).

Ο Dworkin ευλόγως επισημαίνει πάντως στην απάντησή του⁸¹ ότι οι λόγοι του συνταγματικώς επιτρεπτού των αμβλώσεων δεν είναι οι ίδιοι οι λόγοι

⁷⁹ Βλ. Eric Rakowski, «Reverence for Life and the Limits of State Power», 241 επ.

⁸⁰ Προβλ. κατωτέρω τις αναπτύξεις της § 15.2 σημ. 26.

⁸¹ In Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, 373 επ.

που απαγορεύουν να σφραγισθεί ένας ναός. Δεν πρόκειται απλώς για την προστασία της *δημοσίας τάξεως* (μιά θεσμική εκδήλωση της συνταγματικής απαγορεύσεως να καθιερωθεί *επίσημη θρησκεία*⁸², αν και η υιοθέτηση από το κράτος μιάς αμιγώς *υπέρ της ζωής* θέσεως την παραβιάζει), αλλά κυρίως για την προστασία του αυτοσεβασμού και της αξιοπρέπειας του προσώπου, εν προκειμένω τη συνταγματική *ελευθερία* (θρησκευτικής) συνειδήσεως.

Ως προς την προστασία *ψιλών* αξιών, ο Rakowski διακρίνει τη νομιμοποιημένη κρατική παρέμβαση για την προστασία *συμφερόντων* ή *δικαιωμάτων* από εκείνη για την προστασία *εγγενών αξιών*. Αν απλώς συρρέουν (όπως, π. χ., στην περίπτωση του *εγκλήματος* της ανθρωποκτονίας), δεν τίθεται ασφαλώς ζήτημα. Είναι όμως *ισόκυρες*; Κατά τη φιλελεύθερη προκειμένη (που υπερασπίζεται ο Dworkin), η προσωπική αυτονομία κατισχύει πάντοτε της προστασίας *ψιλών* αξιών. Γιατί να μη οδηγηθούμε στο ίδιο συμπέρασμα όμως, ακόμη και αν δεχθούμε ότι το έμβρυο έχει δικαιώματα και συμφέροντα; Στην τελευταία περίπτωση θα ευρισκόμεθα *προ* της (οικείας στους νομικούς) *συγκρούσεως* συμφερόντων ή δικαιωμάτων: δεν θα προκρίναμε, ασφαλώς, τα ασθενέστερα δικαιώματα και τα υποδεέστερα συμφέροντα, και, συνεπώς, δεν θα υφίστατο ζήτημα ασυνέπειας. Σε αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο, η εντονότερη απαξία των ύστερων αμβλώσεων εξηγείται επαρκώς από το ασθενές *μεν*, αλλά *σταδιακώς* ενισχυόμενο δικαίωμα του εμβρύου στη ζωή (§ 15.5). Γιατί, λοιπόν, να προηγείται πάντοτε η προστασία *ορισμένων* συμφερόντων ή δικαιωμάτων και να μη σταθμίζει πρωτίστως ο νομοθέτης και δευτερευόντως ο δικαστής *κατά περίπτωση*;

Ωστόσο, ακόμη και σε ένα τέτοιο *αξιολογικό* πλαίσιο (όπως και στο ποινικό δίκαιο ως προς την εντελώς διαφορετική ποινική αξιολόγηση της ανθρωποκτονίας και των αμβλώσεων⁸³) υφίσταται η ανάγκη να διακρίνουμε και να δικαιολογήσουμε τα ισχυρότερα και σημαντικότερα δικαιώματα και συμφέροντα έναντι των ασθενεστέρων και υποδεεστέρων στην *ονομαστική αξία* τους. Και ο στόχος αυτός δεν φαίνεται ότι επιτυγχάνεται χωρίς την επίκληση και ερμηνεία ηθικών *αξιών*, στη δε περίπτωση των αμβλώσεων (και της ευθανασίας) της *εγγενούς* αξίας της ανθρώπινης ζωής.

Ο Rakowski θέτει, περαιτέρω, και το ριζικό ερώτημα (του οποίου την απάντηση μάλλον *προϋποθέτει* ο Dworkin) του πώς νοείται να προστατεύουμε αξίες που δεν υπηρετούν τα συμφέροντά μας ή – ακόμη χειρότερα – προς ζημίαν των συμφερόντων μας. Συναφώς προς το ερώτημα αυτό, γιατί το κράτος να δικαιούται να επιβάλλει τον ηθικό αναστοχασμό μόνο στις αμβλώσεις (ή στην ευθανασία); Γιατί, π. χ., όχι και *προ* της συνάψεως γάμου ή της αναγνώσεως πορνογραφημάτων; Το δίκαιο, πάντως, δεν μας επιβάλλει, πριν προβούμε στην καταστροφή ενός έργου τέχνης, να αναστοχασθούμε τις κακές προθέσεις μας· απλώς την απαγορεύει (και την ποινικοποιεί). Γιατί να μη ρυθμίζει και τις αμβλώσεις (ή την ευθανασία) *κατά* τον ίδιο τρόπο; Εξ άλλου, η

⁸² Πρβλ. Ronald Dworkin, *Religion Without God*, 129.

⁸³ Πρβλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο: Γενικό Μέρος I* (Αθήνα: Π. Ν. Σάκκουλας, 2006), 431.

επιλογή της τεχνητής διακοπής της κύησης μετά το στάδιο της βιωσιμότητας του εμβρύου δεν είναι *εξ ορισμού* αδιάφορη προς την αξία της ανθρώπινης ζωής (ενδέχεται η έγκυος να μη είχε πράγματι, λόγω, π. χ., κοινωνικών ή οικογενειακών συνθηκών, την ευκαιρία να λάβει σχετική απόφαση· γιατί, λοιπόν, εν προκειμένω να μη της επιτρέπεται να επιλέξει την υποβολή σε άμβλωση;) Η *κοινώς παραδεδεγμένη* λύση στα διλήμματα αυτά είναι, κατά τον Rakowski, μάλλον καλύτερη και απλούστερη: δεν δικαιολογείται η προστασία *φιλών* εγγενών αξιών, αλλά μόνον η *κατά περίπτωση* προστασία συμφερόντων. (Ερωτάται: Η συνταγματική προστασία *πεποιθήσεων* αποτελεί κατά περίπτωση προστασία *συμφερόντων*, δηλαδή οι *έγκριτες* αξιολογήσεις μας δεν ανάγονται παρά σε *προτιμήσεις* μας [§§ 2.9 επ.];) Αν, π. χ., δεν συνέτρεχαν *συμφέροντα* του εμβρύου, θα καθοριζόταν άραγε με τον ίδιο οιονεί *κατηγορηματικό* τρόπο το χρονικό όριο υποβολής σε άμβλωση; (Γι' αυτό το κράτος μάλλον *οφείλει* να απαγορεύει τις αμβλώσεις μετά το στάδιο της βιωσιμότητας του εμβρύου.)

Ωστόσο, οποιαδήποτε συνταγματική ερμηνεία, αλλά και οποιαδήποτε περιπτωσιολογική κρίση, χωρίς την επίκληση *αρχών* (που να καθιστούν δικαιολογημένη τη διάκριση των υπό κρίση περιπτώσεων), μάλλον αποτυγχάνει να αντιμετωπίσει τα κρίσιμα ζητήματα στην *ονομαστική αξία* τους. Ο Dworkin πράγματι έδειξε ότι το κράτος δεν δύναται να επιβάλει την προστασία της εγγενούς αξίας της ανθρώπινης ζωής *συλλήβδην*, αγνοώντας τον *προσωποπαγή* χαρακτήρα της επιλογής υποβολής σε άμβλωση. Η μεν παράδοση δεν είναι άνευ ετέρου κρίσιμη, αλλά *επανερμηνεύσιμη*, οι δε αρχές (*φρονήσεως*) που φαίνεται ότι προϋποθέτει ο Rakowski δεν είναι μάλλον οι καλύτερες εναλλακτικές:

2.9 *Νομιμοποίηση*. Ανακεφαλαιώνοντας, το πρόβλημά μας αποτελεί – εξακολουθεί να αποτελεί – η *ενεργός ηθική διαφωνία* μας ως προς τις αμβλώσεις. Ο Dworkin ευλόγως επιδιώκει να αναδιατυπώσει το πρόβλημα στην *καλύτερη* εκδοχή του, ώστε να αποκτά πλήρες νόημα η *αντιγνωμία*. Δεν έχουμε, λοιπόν, *εκ προοιμίου* την ευχέρεια να προσαρμόσουμε τους όρους του νομοθετικού προβλήματος σε μία ανεξάρτητη προς αυτό και *προσφορότερη* αντιπαράθεση· στερούμαστε, δηλαδή, από τη δυνατότητα να *προεπιλέξουμε* τις κρίσιμες πεποιθήσεις (και ο ίδιος ο Rakowski δεν φαίνεται ότι διαφωνεί στην *περιγραφή* της ηθικής διαφωνίας). Αν μόνο *συμφέροντα* ήταν *άξια* προστασίας και η έννοια του *συμφέροντος* ήταν *μη* ηθική, οι απαντήσεις μας μάλλον θα ήταν εξαιρετικά εύκολες (ακόμη και αν ήταν απροσδιόριστες: η επιλογή μας θα μπορούσε να αποτελεί ζήτημα λαχνού· στην § 12.5 θα εξετάσουμε μία κρίσιμη συναφή διάκριση του Dworkin μεταξύ *απλώς βιοματικών* και *κριτικών* συμφερόντων.) Ωστόσο, τί είδους *άξια λόγου* *συμφέροντα* προστατεύει το κράτος, όταν *νομιμοποιημένα* (κατά τα *κοινώς παραδεδεγμένα*) θέτει σοβαρούς περιορισμούς στη βιομηχανική ανάπτυξη μιάς περιοχής χάριν της προστασίας ενός σπάνιου φυτού, η καταστροφή του οποίου δεν θα είχε αξιοσημείωτες συνέπειες στη ζωή κανενός είτε στο παρόν είτε στο προβλεπτό μέλλον; Ή, περαιτέρω, ποιά (ενεστώτα) *συμφέροντα* προστατεύει το κράτος, όταν απαγορεύει την καταστροφή έργων τέχνης που κατέχουν ιδιώτες, τους οποίους, εν τούτοις, δεν

δικαιούται να τους υποχρεώσει να τα εκθέσουν *δημοσίως*; Ή, συναφώς, γιατί να μη έχει το κράτος την εξουσία, υπό περιστάσεις (ας ασκήσουμε τη νομική φαντασία μας!), να υποχρεώσει έναν καλλιτέχνη να αναστοχασθεί την πρόθεσή του να καταστρέψει ένα έργο του, παρ' ότι *δεν* δύναται εν τέλει να του το απαγορεύσει; (Π. χ., ας υποθέσουμε ότι το κράτος έχει ιδρύσει ένα νομικό πρόσωπο για τη διαφύλαξη έργων τέχνης που του εμπιστεύονται, ως *κύριοί* τους, αυτοκαταστροφικοί καλλιτέχνες). Ή, τέλος, η πεποίθηση ότι ο άνθρωπος δεν δικαιούται να καταστρέψει ο,τιδήποτε ο ίδιος δεν δύναται εκ του μηδενός να δημιουργήσει μεταβάλλεται άραγε σε θρησκευτική (με τη *συνταγματική* έννοια), εφ' όσον ο *άθεος* φορέας της μεταστραφεί και πιστεύσει σε έναν ύψιστο Δημιουργό;

Από την οπτική γωνία που εξετάζουμε τα ζητήματα, από την άποψη της νομιμότητας του ίδιου του *συνταγματικού* νομοθέτη, η κρατική εξουσία δεν διαθέτει *αυθεντία* έναντι των ενεργών πεποιθήσεων των πολιτών του. Εξ υπαρχής μάλιστα καλείται να λάβει υπ' όψιν του τις *σκεπτικιστικές* πεποιθήσεις που αμφισβητούν την ύπαρξη εγγενών αξιών (§ 1.11), ώστε η μομφή ότι το κράτος δεν τις προστατεύει, ως ώφειλε (εν όψει όμως της κρίσιμης *πολυφωνίας*), δεν ευσταθεί. Εν πρώτοις, πρέπει να διευκρινίσει κανείς ότι οι εγγενείς αξίες (όπως οι πολιτικές και ηθικές αξίες, π. χ. της ισότητας, των ελευθεριών και της αξιοπρέπειας) δεν υφίστανται, όπως ίσως ο εξωτερικός κόσμος, ανεξαρτήτως του λόγου μας, της κριτικής ικανότητάς μας ως ελλόγων όντων (ή, πάντως, δεν υφίστανται ως αντικείμενο των *επιστημών της φύσεως*⁸⁴). Ωστόσο, *έργα τέχνης* υφίστανται – υφίστανται *κανονιστικά*. Ο σκεπτικισμός ως προς την ύπαρξη εγγενών αξιών φαίνεται ότι αναιρείται *εμπράκτως*: αν ισχύει έστω και μία εγγενής αξία, το *έργο τέχνης*, τότε η κατασκευή των σκεπτικιστικών ενστάσεων καταρρέει, καθότι, ως προς την ανθρώπινη ζωή, η αξία της τέχνης συνιστά μεν μία αναλογία, όχι όμως οποιαδήποτε. (Το αντεπιχείρημα του Rakowski [§ 2.8] μάλλον προϋποθέτει ότι *δεν* υφίστανται εγγενείς αξίες.) Η αναλογία μεταξύ των αξιών της ανθρώπινης ζωής και των έργων τέχνης κάθε άλλο παρά ασήμαντη είναι, καθότι *νομιμοποιεί* ευλόγως *απευθυντές* πεποιθήσεις⁸⁵ των ελεύθερων και ισότιμων πολιτών, τις οποίες καλείται να σεβαστεί και να προστατεύσει το κράτος (§ 1.11· εξ άλλου, η ρήτρα του Dworkin περί της *διχασμένης* πολιτικής κοινότητας κ. λπ. [§ 2.7] ευσταθεί μόνον από τη σκοπιά της εν λόγω νομιμοποίησεως των κρίσιμων πεποιθήσεων). Η αισθητική αξία των έργων τέχνης, ωστόσο, δεν βασίζεται σε *μη* αισθητικής τάξεως ενδιαφέροντά μας, ή συμφέροντα, βεβαίως, του ιδίου του προστατευτέου έργου, ούτε σε δικαιώματά μας *επ' αυτού*: το αντίθετο, πάντως, δεν προϋποτίθεται, όταν τυχαίνει να διαφωνούμε ως προς την αξία του. Η αναλογία φαίνεται ότι πράγματι αποδυναμώνει τον παραδοσιακό φιλελεύθερο *σκεπτικισμό* έναντι των αξιών.

⁸⁴ Για τη διάκριση μεταξύ των *επιστημών της φύσεως* (*Naturwissenschaften*) και των *επιστημών του πνεύματος* (*Geisteswissenschaften*) βλ. Παύλου Κ. Σούρλα, *Θεμελιώδη ζητήματα της μεθοδολογίας του δικαίου*, σς 39 επ.

⁸⁵ Πρβλ. T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998), 218 επ.

2.10 *Εγγενείς αξίες και (ηθική και δικαιοτική) νομοθεσία.* Εξακολουθεί όμως να προβάλλει αντίσταση ένα *κανονιστικό* ζήτημα ως προς τις εγγενείς αξίες και τις εν γένει πολιτικές αξίες (και όχι μόνο τις εγγενείς): α) Γιατί να έχουμε *καθήκον* σεβασμού και προστασίας τους; β) Αποτελούν άραγε (εγγενείς) αξίες *προ* και ανεξαρτήτως της *αξιολογήσεώς* μας; γ) Από μόνο το γεγονός ότι αποτελούν (εγγενείς) αξίες προκύπτει μήπως με τρόπο *άμεσο* το προκείμενο *καθήκον* μας⁸⁶; *Ποιός, πώς και γιατί* δεσμεύεται στον σεβασμό τους⁸⁷; Τα καθήκοντά μας, *ως* καθήκοντα στην ονομαστική αξία τους, δεν φαίνεται ότι αποτελούν παρά ζήτημα ηθικής (και περαιτέρω δικαιοτικής) *νομοθεσίας*. Γι' αυτό – είμαι της γνώμης⁸⁸ – ότι η θεωρία του Dworkin χρειάζεται να μεταστραφεί (κατά τον κοπερνίκειο τρόπο του Kant⁸⁹) από το *αντικείμενο* της μέριμνας και του σεβασμού μας προς το ίδιο το *υποκείμενό* τους, προς την *πηγή* και τον *αποδέκτη* της ηθικής υποχρεώσεως⁹⁰.

Έστω ότι η ύπαρξη του Θεού αποτελεί *την* αξία – από την οποία αντλεί το νόημά της η ύπαρξή μας, ο ενεργός βίος μας κ. λπ. Παρά ταύτα, υφίσταται *θρησκευτική ελευθερία*, η οποία προστατεύει και τις πεποιθήσεις ενός *αθέου*. Περαιτέρω, ο Θεός είναι απρόσβλητος από την *κακία* μας (το αντίθετο μάλλον αποτελεί βλασφημία!). Η βλασφημία είναι απαγορευμένη, *μόνον επειδή και εφ' όσον* αντίκειται στη συνύπαρξη των πολιτών υπό καθεστώς ελευθερίας και ισότητας, *επειδή και εφ' όσον* άμεσα ή έμμεσα τους προκαλεί *βλάβη*⁹¹ – το

⁸⁶ Πρβλ. τις αναπτύξεις του Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, Fontana Press, 1985), 94 επ., κατά της ενορασιοκρατίας (*intuitionism*).

⁸⁷ Πρβλ. John Tomasi, «Liberalism, Sanctity, and the Prohibition of Abortion», 491 επ., και, ως προς το πρόβλημα μιάς *μη* προσωποκεντρικής συλλήψεως των αξιών, Govert den Hartogh, «The Values of Life», *Bioethics* 11 (1997), 43 επ.

⁸⁸ Την οποία εκθέτω στη συμβολή μου, «Βιοτεχνολογία, εγγενείς αξίες και κατηγορική προστακτική», 94 επ.· βλ. προς την ίδια κατά βάση κατεύθυνση Gerald F. Gaus, «Respect for Persons and Environmental Values», in Jane Kneller και Sidney Axinn (eds), *Autonomy and Community*, 239 επ.

⁸⁹ Πρβλ. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, σ. Β xxii σημ. *.

⁹⁰ Πρβλ., από μάλλον *αρετολογική* σκοπιά, Thomas E. Hill, «Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments», in *Autonomy and Self-Respect* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 104 επ.· υπερασπιζομαι μιά παράλληλη, αλλά αμιγώς *καθηκοντολογική* σκοπιά στη συμβολή μου, «Βιοτεχνολογία, εγγενείς αξίες και κατηγορική προστακτική», 94 επ.. (Σημειωτέον, πάντως, ότι ο Hill είναι ένας έγκριτος ερμηνευτής της *καντιανής* ηθικής· βλ. εκτός της προαναφερθείσας και τη συλλογή δοκιμίων του ίδιου *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives* [Oxford: Oxford University Press, 2000].)

⁹¹ Ως προς την *ελευθερία λόγου*, δύο είναι τα *εγγενή* όριά της (όχι εξωγενή εμπόδια, όπως στη δικαιολογημένη περίπτωση, π. χ., της αποκαλύψεως κρατικών μυστικών): η *εξύβριση* και η *δυσφήμιση*. Τα όριά της αυτά, ως μόνα αδικήματα, συνυφασμένα με θεμελιώδη καθήκοντα αμοιβαίου σεβασμού των προσώπων, είναι *καντιανής* υφής: εγγυώνται τη συμβίωσή μας *ως κοινωνών του δικαίου*, η οποία δεν υπονομεύεται, κατά τη γνώμη μου, από την ψιλή βλασφημία ή την ψιλή (κακόβουλη) άρνηση του Ολοκαυτώματος. (Η *ελευθερία λόγου* δεν αποτελεί απλώς θεσμική προϋπόθεση της δημοκρατικής *νομιμοποίησης* [βλ., π. χ., Ronald Dworkin, «The Right to Ridicule», *New York Review of Books* 53/5 (23.3.2006), 44]: η *(αυτο)λογοκρισία* πλήττει τον *αυτοσεβασμό* μας και υπονομεύει το *status* μας ως ελεύθερων και ίσων προσώπων.) Μόνο λαμβάνοντας σοβαρά υπ' όψιν αυτό το δεοντοκρατικό επίκεντρο, η επιχειρηματολογία μας δύναται να αντιμετωπίσει τις *ανάλογες* περιπτώσεις *μισαλλόδοξου* λόγου· πρβλ., προς μιά τέτοια ίσως κατεύθυνση, Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012), αλλά και, ως προς τις επιφυλάξεις του John

σχετικό έβδομο κεφάλαιο του ισχύοντος Ποινικού Κώδικα έχει ως τίτλο *επιβουλή της θρησκευτικής ειρήνης*⁹². Γι' αυτό η βλασφημία, η οποία, π. χ., εκφράζεται με ένα έργο τέχνης δεν προσβάλλει – από την οπτική γωνία του δικαίου – *κατ' αρχήν κανέναν*⁹³. Ό,τι, λοιπόν, αδυνατούμε να συναγάγουμε κανονιστικά από την ύπαρξη του Θεού⁹⁴, θα το νομιμοποιήσουμε μέσω της

Rawls για το επιτρεπτό, π. χ., της προκλητικής παρελάσεως νεοναζιστών σε περιοχή που κατοικούν κυρίως επιζώντες του Ολοκαυτώματος (πρόκειται για την περιώνυμη υπόθεση *Slovakie*), την προσωπική μαρτυρία του Samuel Freeman, *Rawls* (London: Routledge, 2007), 490 σημ. 22 (την οποία – σημειωτέον – αγνοεί ο Waldron). Η *ασυλία* του θύματος του μισαλλόδοξου λόγου εν προκειμένω παύει και το ίδιο καλείται να *προστατεύσει* το ίδιο του τον εαυτό, με ενέργεια ή παράλειψή του: να *αμνησθεί* ωστόσο, όπως στην *εξύβριση*, η δυνατότητα ή η ικανότητα του θύματος να ανταποδώσει το κακό με κακό, στο πλαίσιο μιάς, ούτως ειπείν, *ελευθερίας ανταλλαγής ύβρεων*, δεν είναι κρίσιμη. Άλλως, ζήτημα *περιορισμού* του δικαιώματος τίθεται μόνο για λόγους *μη* δεοντοκρατικούς, κατά τις υποδείξεις της σαθρής μεθοδολογίας των *σταθμίσεων*: βλ. την περιώνυμη μελέτη του Ronald Dworkin, που έδωσε τον τίτλο της σχετικής συλλογής του, *in Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 2^η έκδ. 1977), 184 επ. Δεν υφίσταται, λοιπόν, καμία (φιλελεύθερη) επιφύλαξη ως προς τη νομοθετική πρόβλεψη ενός εγκλήματος *δημοσίας τάξεως*, και μάλιστα, τεχνικά μιλώντας, *αφηρημένης διακινδύνευσης*, που θα περιόριζε (απλώς για συμβολικούς λόγους [§ 4.3]) την (κατά Hobbes) *ασυδοσία* λόγου *κρατικών* λειτουργιών (ως *κατάχρηση*, π. χ. εγκλημασιαστικού αξιώματος: γι' αυτό *δεν* συμφέρει την Εκκλησία *ούτε* ένα σύστημα μεταξύ της *νόμου κρατούσης Πολιτείας* και της *συναλληλίας*...). Το αντίθετο: οι ίδιες οι αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατίας επιτάσσουν, κατά τη γνώμη μου, την εν λόγω ποινικοποίηση.

⁹² Πρβλ. την ιστορικοσυγκριτική αξιολόγηση του Μιχάλη Τσαπόγα, «Οι παραδοσιακές συνταγές της μισαλλοδοξίας», *in* Δημήτρη Χριστόπουλου (ed.), *Ο Θεός δεν έχει ανάγκη εισαγγελέα* (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2013), 65 (και την εκεί παραπομπή στο εγχειρίδιο ποινικού δικαίου του σπουδαίου Ludwig Feuerbach: «ο Θεός δεν είναι δυνατό να προσβληθεί· και αν προσβαλλόταν, δεν θα υπήρχε περίπτωση να επιθυμεί την τιμωρία των υβριστών του»). Επίσης, ως προς τη σχετική νομοθετική και νομολογική *ασυνέπεια*, του ίδιου, «Βλασφημία», *in* Πηνελόπης Πετσίνη και Δημήτρη Χριστόπουλου, *Λεξικό λογοκρισίας στην Ελλάδα: καχεκτική δημοκρατία, δικτατορία, μεταπολίτευση* (Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 2018), 173 επ.

⁹³ Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Ανδρέας Τάκης, *Γιά την ελευθερία της τέχνης: δοκίμιο πολιτικής και συνταγματικής θεωρίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2008), 172, το σύνθημα που συνοδεύει τις αντιδράσεις κατά των βλάσφημων έργων τέχνης «δεν είναι απλώς να τιμωρηθεί με παραδειγματική αυστηρότητα ο προσβλητικός ή βλάσφημος καλλιτέχνης αλλά να καταστραφεί το αντικείμενο που ενσαρκώνει τη βεβήλωση των ιερών συμβόλων... Αυτό όμως ταυτόχρονα αποκαλύπτει ότι για τους αντιδρώντες η προσβολή που φέρονται να έχουν υποστεί δεν απορρέει από το ότι οι ίδιοι εξετέθησαν προσωπικά στη βλαπτική ή μειωτική του προσώπου τους επιρροή του έργου, αλλά από το ότι το έργο αυτό απλώς υπάρχει...».

⁹⁴ Παρ' ότι συμερίζομαι τις δικαιοπολιτικές ανησυχίες που εκφράζουν οι Βαγγέλης Μάλλιος και Κλειώ Παπαντολέων, «Σάτιρα και βλασφημία: οι περιπέτειες ενός δικαιώματος», *in* Δημήτρη Χριστόπουλου (ed.), *Ο Θεός δεν έχει ανάγκη εισαγγελέα*, σς 17 επ., δεν συμφωνώ με την ερμηνεία τους, ό. π., σ. 21, ότι το άρθρο 198 του Ποινικού Κώδικα (που τιμωρεί όποιον «δημόσια και κακόβουλα βρίζει με οποιονδήποτε τρόπο το Θεό») «αναγορεύει σε έννομο αγαθό την προστασία του Θεού, καταφάσκοντας την ύπαρξή του, οπότε το υπερβατικό αυτό στοιχείο ενσωματώνεται στην έννομη τάξη και μετατρέπεται σε κρατική αξία»: βλ., ωστόσο, ήδη Ιωάννη Μανωλεδάκη, *Το έννομο αγαθό ως βασική έννοια του ποινικού δικαίου* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκουλα, 1998), σς 203 επ. (κατά την αντίληψη του οποίου, ο ποινικός νομοθέτης παρέχει στον Θεό μικρότερη προστασία από τον Αρχηγό του Κράτους και τους αρχηγούς των άλλων κρατών και ίση προς εκείνη των διπλωματικών αντιπροσώπων...). Πρβλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, «Η επιταγή της αναλογικότητας», *The Art of Crime* 2 (Μάιος 2017), <https://tinyurl.com/ybkoe8e4>: «έννομο αγαθό'... δεν υφίσταται – εκτός κι εάν ήμασταν διατεθειμένοι να δεχτούμε κυκλικούς συλλογισμούς... Αναφορικά μάλιστα με το αδίκημα της προσβολής της μνήμης νεκρού... και την νομιμοποίηση αυτού ως εγκλήματος, ο ν. Hirsch προφέρει τα εξής κρίσιμα, κατά την άποψή μου, λόγια: 'Το ζήτημα αυτό θα έπρεπε να

ισχύος των αξιών; Και οι αξίες – περιλαμβανομένης εκείνης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας⁹⁵ – είναι αδύνατον να θιγούν καθ' εαυτές. Μόνον πρόσωπα δύνανται να υποστούν βλάβη από πράξεις (ενέργειες ή παραλείψεις) άλλων προσώπων. Σεβασμός προς την ανθρώπινη ζωή σημαίνει πρωτίστως τον σεβασμό προς το πρόσωπο που το ίδιο βιώνει τη ζωή του⁹⁶. Διαφορετικά δεν πρόκειται παρά για την *τυραννία των αξιών* (§ 2.1)), περιλαμβανομένης της αξίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας⁹⁷.

Γιατί, λοιπόν, να είναι ηθικά προβληματικός, π. χ., ο βανδαλισμός; Μήπως απλώς ως βάρβαρη καταστροφή ενός έργου τέχνης; Κάτι τέτοιο μάλλον αποτελεί *λήψη του ζητουμένου*. Αν κανείς δεν είναι ήδη ηθικά υποχρεωμένος να σέβεται το έργο τέχνης, απλώς δεν υφίσταται κανονιστικά η κρίσιμη απαξία. Έστω ότι ένας δημιουργός, στα συγκείμενα ενός καλλιτεχνικού συμβάντος, οργανωμένου από τον ίδιο, καταστρέφει με τρόπο βάρβαρο ένα προηγούμενο έργο του, ισάξιο – καθ' υπόθεσιν – της *Mona Lisa*. (Η κρίσιμη καταστροφή προσθέτει αξία στην εγγενή αξία του εφήμερου συμβάντος.) Αποτελεί άραγε κάτι τέτοιο βανδαλισμός; Αν ο ίδιος, περαιτέρω, στο ίδιο πλαίσιο (του καλλιτεχνικού συμβάντος), έχει τη βούληση να καταστρέψει τη *Mona Lisa*, γιατί η τελευταία είναι αξία προστάσιας; Το ζήτημα έγκειται ακριβώς στη θεμελίωση της σχετικής υποχρεώσεως⁹⁸.

Μιά πρώτη πρόχειρη *καντιανή* θέση (όχι απαραίτητως και του Kant – «το επίθετο 'καντιανή' εκφράζει αναλογία και όχι ταυτότητα»⁹⁹) θα είχε ως εξής (αγνοώντας κατ' αρχάς τα ζητήματα *δικαιικής* νομοθεσίας – τα οποία θα αντιμετωπίσουμε πάντως στα επόμενα κεφάλαια πρωτίστως από *καντιανή* σκοπιά – ιδίως, εν προκειμένω, εκείνο μιάς ηθικής αντίληψης της βλάβης¹⁰⁰, κατ' αναλογία προς την ηθική αντίληψη του *συμφέροντος* που υπαινιχθήκαμε προηγουμένως [§ 2.8]¹⁰¹): κάθε πρόσωπο φέρει την (*πρακτική*)¹⁰² ταυτότητα του

εξεταστεί ευθέως και όχι να μένει καλυμμένο πίσω από την εφεύρεση των οιωνδήποτε ενόμων αγαθών'. Αυτή η προτροπή θα έπρεπε, θεωρώ, να γενικευτεί. Είναι καιρός πλέον να αποφύγουμε τις πλαγιοδρομήσεις μέσω του σκιάδους κατασκευάσματος ενός 'κριτικού ενόμου αγαθού', ή άλλων αντίστοιχων υποστάσεων... Η υπερβατική [*transzendent*, όχι *transzendentia!*] έννοια του ενόμου αγαθού δεν μπορεί... να 'αναγεννηθεί' ούτε ως σημείο αναφοράς του εγκλήματος, σύμφωνο με την αρχή της αναλογικότητας – ήταν ούτως [ή] άλλως ως τέτοια εξ αρχής άχρηστη και κενή περιεχομένου».

⁹⁵ Βλ., και πάλι, «Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως εξ υποκειμένου δίκαιο», ιδίως 141 επ..

⁹⁶ Βλ. Derek Parfit, *On What Matters*, τ. 1^{ος}, 239, και T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 103 επ.

⁹⁷ Βλ., αναλυτικά, τη μονογραφία του Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity* (Berlin: De Gruyter, 2011).

⁹⁸ Βελτιώνω μιά πρόχειρη πραγμάτευσή μου στο *Ο Κλώνος του Ανθρώπου*, 174.

⁹⁹ John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», in *Collected Papers*, 304.

¹⁰⁰ Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 285 επ. Για το συναφές ζήτημα των λόγων της ποινικοποίησης βλ. Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, «Ποινικοποίηση και ηθική», *Ισοπολιτεία* 5 (2001), 130 επ.

¹⁰¹ Σημειωτέον ότι το έργο τέχνης, κατά μιά εύλογη σύλληψη του δικαίου της πνευματικής ιδιοκτησίας, καθίσταται μετά την πάροδο ενός ευλόγου χρόνου κοινό κτήμα *es aet* – πρβλ. Ιωάννου Π. Αραβαντινού, *Εισαγωγή στην Επιστήμη του Δικαίου* (Αθήνα: Έκδοση Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2η έκδ. 1983), 68. Συνεπώς, ο βανδαλισμός θέτει ζήτημα *δικαιοσύνης*, το οποίο πρέπει ασφαλώς να συνεκτιμηθεί.

δημιουργού. Η εκ προθέσεως καταστροφή οποιουδήποτε δημιουργήματος (με ή χωρίς Δημιουργό) μάλλον *αντίκειται* κατ' αρχήν προς αυτή την ταυτότητά του. Από την *εξ υποκειμένου* άποψη της πρακτικής ταυτότητας του δημιουργού έχουμε, συνεπώς, την κανονιστική δυνατότητα να διακρίνουμε μεταξύ μιάς γνήσιας και μιάς καταχρηστικής έννοιας της καταστροφής ή να *ιεραρχήσουμε* καταστροφές αντικειμένων, *ανεξαρτήτως* του ίδιου του αντικειμένου τους. Η ύπαρξη των δημιουργημάτων ως (εγγενών ή μη) αξιών δεν είναι *ιερή* και *απαραβίαστη* ανεξαρτήτως της ασκήσεως της ηθικής αξιολογήσεώς μας. (Κατά τον Kant, δεν υφίστανται αξίες μη *προσωποκεντρικές*· ωστόσο, ως προς τις *προϋποθέσεις* της αξίας τους δύνανται, βέβαια, να διακριθούν σε εγγενείς και εξωγενείς). Η αισθητική καταστροφή χάριν της καλλιτεχνικής δημιουργίας (όπως και της *αυτοσυντηρήσεως*¹⁰³) δεν είναι *παρά επιτρεπτή*. Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι όλες οι αξίες είναι *εξωγενείς*, παρά μόνο με μιά μη κρίσιμη ως προς τα εδώ συμφραζόμενα έννοια: αν το πρόσωπο δεν έχει *θεμελιωδώς* εγγενή αξία, τότε πώς ο,τιδήποτε άλλο δύναται να αποκτήσει αξία; Ακόμη και αν υφίστανται, δηλαδή, *εξ αντικειμένου* αξίες, η δεσμευτικότητά τους ως προς το ηθικό πρόσωπο πρέπει πάντοτε να δικαιολογείται *εξ υποκειμένου*¹⁰⁴. Διαφορετικά, η αντίστοιχη αξίωση *συμμορφώσεώς* του δεν ισχύει παρά μόνον ως προσβολή της ίδιας της αξιοπρέπειάς του¹⁰⁵, της *αυτονομίας* του¹⁰⁶, εντός δε της εννόμου τάξεως ως υποβιβασμός του από την κατηγορία του *πολίτη*.

Η καντιανή θέση είναι ακριβώς *κριτική*: παραφράζοντας μιά χαρακτηριστική αντιδιαστολή του Thomas Nagel¹⁰⁷, ένας πίνακας ζωγραφικής δεν θα είχε αξία, αν ήταν *αδύνατο* να τον συλλάβει ένα πρόσωπο¹⁰⁸, ωστόσο, τούτο δεν σημαίνει ότι η αξία του αποτελεί συνάρτηση του αριθμού των προσώπων που τον απολαμβάνουν ή της απλώς υποκειμενικής αξιολογήσεως του ίδιου του δημιουργού του. Με τα λόγια του ίδιου του (*μη κατασκευοκράτη* [*constructivist*] *μη* *ενορασιοκράτη* [*intuitionist*]¹⁰⁹) Kant,

¹⁰² Για την έννοια βλ. Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1996), 100 επ.

¹⁰³ Η οποία αποτελεί και αυτή αντικείμενο κατηγορικής προστακτικής· βλ. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, τ. 4^{ος}, 408.

¹⁰⁴ Πρβλ. Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 28 επ.

¹⁰⁵ Πρβλ. Robert Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 50 επ.

¹⁰⁶ Πρβλ. David Sussman, «The Authority of Humanity», *Ethics* 113 (2003), 350 επ.

¹⁰⁷ Βλ., π. χ., *Equality and Partiality*, 132.

¹⁰⁸ Βλ. και Derek Parfit, *On What Matters*, 237.

¹⁰⁹ Βλ. *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 6.3 επ. Αναπτύσσω, εκτενέστερα, τα σχετικά ζητήματα στην υπό εκπόνηση μονογραφία μου, *Intuitions and Constructions: Methods and Methodology in Law*· βλ., προς το παρόν, τη μελέτη μου, «Ηθική γνωσιοκρατία και κανονιστικότητα», διαθέσιμη στον διαδικτυακό ιστότοπο: <http://eclass.uoa.gr/modules/document/document.php?course=LAW198&openDir=/52cf09c7a5ca>, ιδίως 11 επ. (του χειρογράφου), καθώς και τη συναφή, «Ηθικές ενοράσεις», διαθέσιμη στην προσωπική διαδικτυακή ιστοσελίδα μου: <http://users.uoa.gr/~pvassil/Vassiloyannis.html>. Από τη σχετική βιβλιογραφία βλ. τις αναπτύξεις του John Skorupski, *The Domain of Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 373 επ., ειδικά δε ως προς τη δοκιμασία της ενορασιοκρατίας στο ζήτημα της παρακινήσεως (*motivation*) του αυτοργού βλ. τις καίριες επισημάνσεις του Stephen

[ε]νας (ηθικά πρακτικός) νόμος αποτελεί μία πρόταση που εμπεριέχει μία κατηγορική προστακτική (μιά προσταγή). Αυτός που προστάζει (*imperans*) μέσω του νόμου είναι νομοθέτης (*legislator*). Αποτελεί τον δημιουργό (*autor*) της υποχρέωσης σύμφωνα με τον νόμο, όχι όμως πάντοτε και τον δημιουργό του νόμου. Στην τελευταία περίπτωση ο νόμος θα ήταν θετικός (τυχαίος) και αυθαίρετος. Ένας νόμος που μας δεσμεύει *a priori* και απροϋπόθετα από τον ίδιο μας τον λόγο δύναται επίσης να διατυπωθεί ως να απορρέει από τη βούληση ενός ανώτατου νομοθέτη, δηλαδή κάποιου που έχει μόνο δικαιώματα και καμμία υποχρέωση (π. χ., από τη θεία βούληση): ωστόσο, τούτο σημαίνει μόνο την ιδέα ενός ηθικού όντος του οποίου η βούληση αποτελεί νόμο για όλους, χωρίς το ίδιο να εκλαμβάνεται ως δημιουργός του νόμου¹¹⁰.

Η εν λόγω νομοθεσία, δηλαδή, επί των *θεμελιωδών* ζητημάτων αρχής, δεν έχει *διαπλαστική*, αλλά *αναγνωριστική* ισχύ, συνυφασμένη με την ίδια την *εξ υποκειμένου υποχρεωτικότητα* των λόγων (και όχι με το *εξ αντικειμένου* περιεχόμενό τους).

(*) Το ερμηνευτικό ζήτημά μας έχει ως εξής: το Σύνταγμα των ΗΠΑ, όπως και της Ελλάδος – και, υποθέτω, όπως τα πλείστα – δεν κατοχυρώνουν *ρητός* ένα δικαίωμα στην άμβλωση (ούτε στην ευθανασία): πώς, λοιπόν, δύναται να γίνει λόγος για *συνταγματικό* δικαίωμα στην άμβλωση (ή στην ευθανασία); (Για την απάντησή μας καλούμαστε να επαναξιολογήσουμε και επιβεβαιώσουμε τις σχέσεις δικαίου και ηθικής, ατομικών δικαιωμάτων και δημοκρατίας, καθώς και της ηθικής του ορθού και του αγαθού, που έτυχαν εκτενούς πραγματεύσεως κατά τη θεωρητική θεμελίωση των παραδόσεων.)

Η απόφαση *Roe* (§ 1.10) έγινε ίσως διάσημη, κατά τον Dworkin, περισσότερο εξ αιτίας της κριτικής που της ασκήθηκε παρά για το αληθές περιεχόμενό της (βλ. *Life's Dominion*, 102 επ.): η απόφαση επιτρέπει μεν την ανθρωποκτονία κατά τους *υπέρ της ζωής*, όμως κατά τους πολλούς πολεμίους της είναι μία πολιτικά *ανομοιοποίητη* απόφαση, που, αντί να ληφθεί από εκλεγμένους αντιπροσώπους του λαού, ελήφθη από ένα μη αιρετό δικαστικό σώμα (έστω και αν πρόκειται για [το] ανώτατο δικαστήριο· πρβλ. Νίκου Κ. Αλιβιζάτου, *Το Σύνταγμα και οι εχθροί του στη νεοελληνική ιστορία: 1800 – 2010* [Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2011], 601). Για τους υποστηρικτές της αποφάσεως, η ποινικοποίηση της υποβολής σε άμβλωση αναιρεί μία θεμελιώδη πτυχή της ελευθερίας: η υποχρεωτική κύηση αποτελεί για τη μητέρα μία μορφή *μερικής δουλείας*, μία περίπτωση ίσως της συνταγματικά απαγορευμένης *αναγκαστικής εργασίας* (§ 2.4). Ο Dworkin μας υπενθυμίζει (*ό. π.*, 104 επ.) ότι το Σύνταγμα των ΗΠΑ, όπως παγιώς ερμηνεύεται, περιορίζει την εξουσία του κράτους να επιβάλλει βάρη στους πολίτες διτώς: αφ' ενός μέσω της ρήτηρας της προσήκουσας έννομης διαδικασίας (της περίφημης *due process of law*), αφ' ετέρου μέσω των συνταγματικών δικαιωμάτων. Ως προς τη ρήτηρα της προσήκουσας διαδικασίας (που δεν είχαν – σημειωτέον – λόγο να μη επικαλεσθούν οι διαφωνούντες με την απόφαση *Roe*, όπως και η μειοψηφία της), αυτή θέτει στο κράτος την υποχρέωση να δρα *ορθολογικά*, όταν περιορίζει την ελευθερία των ατόμων. Τα άτομα, δηλαδή, έχουν *συμφέροντα* ελευθερίας. (Πρόκειται στα καθ' ημάς για την *αρχή της αναλογικότητας*: ότι, δηλαδή, οι περιορισμοί της λεγόμενης *γενικής ελευθερίας* των ατόμων πρέπει να είναι πρόσφοροι, αναγκαίοι και κατά το δυνατόν ελαχίστως επαχθείς για την επίτευξη του νομοθετικού σκοπού· πρβλ. Π. Δ. Δαγτόγλου, *Ατομικά Δικαιώματα* [Αθήνα - Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2^η έκδ. 2005], 211 επ. *Και όμως*: ένας πανοπτικός ηλεκτρονικός έλεγχος του ιδιωτικού βίου ή μία απαγόρευση συγκεντρώσεως άνω των τριών ατόμων ή η διάθεση δύο αστυνομικών για τη διαρκή παρακολούθηση εκάστου εξ ημών θα παραβίαζε άραγε, εν όψει της πλέον επιτυχούς αντιμετώπισεως της εγκληματικότητας, απλώς την αρχή της αναλογικότητας; Ή μήπως απλώς *δεν* τίθεται θέμα αναλογιζόμενης;). Όπως επισημαίνει ο Dworkin, η προστασία της ελευθερίας που διασφαλίζει η

Darwall, «Ethical Intuitionism and the Motivation Problem», in Philip Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 248 επ, ιδίως 267 επ.

¹¹⁰ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, 227.

αντίληψη αυτή είναι πολύ ασθενής: πάντοτε υπάρχουν νομοθετικοί σκοποί (π. χ., δημοσίας τάξεως και ασφαλείας, δημοσίας υγείας [πρβλ. από την επικαιρότητα Τάκη Παναγιωτόπουλου, «Μιά επικίνδυνη 'αρχή της αναλογικότητας', *Η Καθημερινή*, 4.5.2012, 6, εν όψει της αποκαλύψεως της προσωπικής ταυτότητας φορέων του ιού του AIDS] ή αποτελεσματικής εθνικής οικονομίας) που κατισχύουν των συμφερόντων ελευθερίας (πρβλ. την καταλυτική κριτική του Stavros Tsakyrakis, «Proportionality: An Assault on Human Rights?», *International Journal of Constitutional Law* 7 [2009], 468 επ., ιδίως δε του ίδιου, «Total Freedom: the Morality of Proportionality» [διαθέσιμο στο ιστολόγιο του ίδιου: <http://tsakyrakis.wordpress.com/2012/11/12/total-freedom-the-morality-of-proportionality>]). Το κράτος, ωστόσο, γιά να περιορίσει νομιμοποιημένα ένα συνταγματικό δικαίωμα, *μιά ατομική ελευθερία*, οφείλει να επικαλεσθεί σοβαρούς, *επιτακτικούς* (καθώς λέγεται) λόγους (έναν *πρόδηλο και ενεστώτα κίνδυνο*). Η πλειοψηφία στην απόφαση *Roe* επικαλέσθηκε, όπως είδαμε, το συνταγματικό δικαίωμα *ιδιωτικού βίου*. Η ποινικοποίηση των αμβλώσεων, εν όψει του δικαιώματος αυτού, δεν φαίνεται ότι δικαιολογείται από επιτακτικούς λόγους. Αν όμως οι αμβλώσεις έθεταν απλώς ζήτημα συμφερόντων ελευθερίας, τότε η ποινικοποίησή τους *δεν* θα ήταν ανορθολογική (δεν θα προσέβαλε στα καθ' ημάς την αρχή της αναλογικότητας· ωστόσο, η εφαρμογή της αρχής προϋποθέτει ότι το έμβρυο *δεν* αποτελεί πρόσωπο· πρβλ. *Life's Dominion*, 67).

Οι πολέμιοι, λοιπόν, της αποφάσεως *Roe* υποστηρίζουν ακριβώς ότι το Σύνταγμα των ΗΠΑ δεν κατοχυρώνει ένα δικαίωμα στην άμβλωση και ότι η νομολογία, αντί να το ανακαλύψει (στο *κείμενο* του Συντάγματος, μέσω της γραμματικής ερμηνείας, ή στις *προθέσεις* των συντακτών του, μέσω της ιστορικής ή υποκειμενικής ερμηνείας – γιά το σχετικό *μεθοδολογικό* ζήτημα βλ. κατωτέρω τις αναπτύξεις των §§ 6.2 επ.), απλώς το *εφηύρε*. Ο Dworkin επισημαίνει εξ αρχής ότι το Ανώτατο Δικαστήριο, ως θεσμός έννομης προστασίας, οφείλει, κατά την *αρχή της* (νομολογιακής) *ακεραιότητας* (*integrity*), να λαμβάνει αποφάσεις συνεπείς προς τη συνταγματική παράδοση και τα νομολογημένα. Και το Δικαστήριο είχε προ πολλού κρίνει (στην περιώνυμη υπόθεση *Griswold v. Connecticut* του έτους 1965), επικαλούμενο το δικαίωμα ιδιωτικού βίου, ως αντισυνταγματική την ποινικοποίηση της *χρήσεως αντισυλληπτικών*. Αν δικαιολογείται η αντισυνταγματικότητα ενός νόμου που τιμωρεί τη χρήση αντισυλληπτικών, πώς είναι δυνατό να ευσταθεί η συνταγματικότητα της ποινικοποίησης των αμβλώσεων; Η επιλογή της υποβολής σε άμβλωση, ως ζήτημα *σωματικής ακεραιότητας*, είναι κατά πολύ *σοβαρότερη* από την επιλογή της χρήσεως αντισυλληπτικών. Και πάλι όμως, οι πολέμιοι της αποφάσεως *Roe* θα είχαν να προτείνουν, ως επιτακτικό, έναν λόγο γιά την απαγόρευση των αμβλώσεων: την προστασία της ανθρώπινης ζωής ως *συνταγματικής αξίας*. Όμως και εδώ (στο συνταγματικό επιχείρημα) εμφολωρεί η ίδια σύγχυση που διαπιστώσαμε στο ηθικό επιχείρημα: η σύγχυση μεταξύ *παράγωγης* και *αυτοτελούς* υποχρεώσεως του κράτους ως προς την προστασία της ανθρώπινης ζωής (§§ 1.3 επ.). Ωστόσο, το έμβρυο δεν αποτελεί *ούτε* από συνταγματική άποψη πρόσωπο. (Αυτό στα καθ' ημάς δεν φαίνεται να το αρνείται ούτε ο πιά ριζικός υποστηρικτής της αντισυνταγματικότητας του άρθρου 304 § 4 του Ποινικού Κώδικα, που επιτρέπει υπό προϋποθέσεις την υποβολή σε άμβλωση, Αθανάσιος Ράϊκος, *Συνταγματικό Δίκαιο: Θεμελιώδη Δικαιώματα* [Αθήνα - Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2002], 517 επ., σύμφωνα δε με το άρθρο 35 του Αστικού Κώδικα «[τ]ο πρόσωπο αρχίζει να υπάρχει μόλις γεννηθεί ζωντανό». Η ρύθμιση αυτή της διατάξεως αποτελεί *μιά έγκριτη* (§ 1.11) συνταγματική αξιολόγηση (όχι απλώς *μιά* νομοθετική γλωσσική σύμβαση· πρβλ., ωστόσο, John Finnis, «The Priority of Persons», in Jeremy Horder, *Oxford Essays in Jurisprudence: Fourth Series* [Oxford: Oxford University Press, 2000], 8).

(Η διάταξη του άρθρου 304 § 4 του Ποινικού Κώδικα έχει ως εξής: «Δεν είναι άδικη πράξη η τεχνητή διακοπή της εγκυμοσύνης που ενεργείται με τη συναίνεση της εγκύου από γιατρό μαιευτήρα - γυναικολόγο με τη συμμετοχή αναισθησιολόγου, σε οργανωμένη νοσηλευτική μονάδα, αν συντρέχει μία από τις ακόλουθες περιπτώσεις: α) Δεν έχουν συμπληρωθεί δώδεκα εβδομάδες εγκυμοσύνης. β) Έχουν διαπιστωθεί, με τα σύγχρονα μέσα προγεννητικής διάγνωσης, ενδείξεις σοβαρής ανωμαλίας του εμβρύου που επάγονται τη γέννηση παθολογικού νεογνού και η εγκυμοσύνη δεν έχει διάρκεια περισσότερο από είκοσι τέσσερις εβδομάδες. γ) Υπάρχει αναπότρεπτος κίνδυνος γιά τη ζωή της εγκύου ή κίνδυνος σοβαρής και διαρκούς βλάβης της σωματικής ή ψυχικής υγείας της. Στην περίπτωση αυτή απαιτείται σχετική βεβαίωση και του κατά περίπτωση αρμόδιου γιατρού. δ) Η εγκυμοσύνη είναι αποτέλεσμα βιασμού, αποπλάνησης ανήλικης, αιμομιξίας ή κατάχρησης γυναικας ανίκανης να αντισταθεί και εφόσον δεν έχουν συμπληρωθεί δεκαενέα εβδομάδες εγκυμοσύνης.». Ειδικά ως προς το ζήτημα της *συναίνεσεως ανήλικου* βλ. Καλλιόπη Χριστακάκου - Φωτιάδη, «Άμβλωση στις ανήλικες κυοφόρους και ιδιωτική αυτονομία», in Μαρίας Κανελλοπούλου -

Μπότη, Ευαγγέλου Πρωτοπαπαδάκη και Φερενίκη Παναγοπούλου - Κουντατζή [eds], *Βιοηθικοί προβληματισμοί III: Το παιδί* [Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση, 2018], 207 επ.· επίσης §§ 5.1 επ.· πρβλ. τον γενικότερο προβληματισμό του Κωνσταντίνου Ν. Χριστοδούλου, «Συγκρατάθεση ανηλίκου προς επεξεργασία των προσωπικών δεδομένων του», in Λεωνίδα Κοτσαλή και Κωνσταντίνου Μενουδάκου [eds], *Γενικός Κανονισμός για την Προστασία των Προσωπικών Δεδομένων (GDPR): Νομική διάσταση και πρακτική εφαρμογή* [Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη, 2018], 61 επ.)

Συναφώς, το άρθρο 304^A του Ποινικού Κώδικα (περί σωματικής βλάβης εμβρύου ή νεογνού) δεν ποινικοποιεί ειδικά τη *θανάτωση* του εμβρύου, κατόπιν «παράνομης επενέργειας στην έγκυο». Η, ούτως ειπείν, προσωποποίηση του εμβρύου δεν εναρμονίζεται με τη συνταγματική παράδοση και τη δικαιοκή πρακτική τόσο των ΗΠΑ όσο και της Ελλάδας (ωστόσο, πρβλ. την απόφαση της υπ' αριθ. 439/2005 αποφάσεως του Εφετείου Ιωαννίνων, κατά την οποία «δικαίωμα χρηματικής ικανοποίησης, λόγω ψυχικής οδύνης... υφίσταται και υπέρ της εγκύου, εκ του ότι αυτή έχασε το κυοφορούμενο συνεπεία αδικοπραξίας, καθώς επίσης και υπέρ του συζύγου αυτής. Και τούτο, διότι η διαδικασία δημιουργίας του ανθρώπου και, επομένως, η ύπαρξη του, ως ζωντανού οργανισμού, αρχίζει με τη σύλληψη»· για την ίδια αξιολόγηση του ρωμαϊκού δικαίου βλ. Γεωργίου Α. Πετροπούλου, *Ιστορία και Εισηγήσεις του Ρωμαϊκού Δικαίου ως εισαγωγή εις τον Αστικόν Κώδικα και εις προϊήσαν αυτού αστικόν δίκαιον* (Αθήνα: Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, 2^η έκδ. 1963), 421. (Ίδου όμως η ακόλουθη αληθινή περίπτωση: σε μία δίδυμη κύηση διαγνώσθηκε ότι το ένα εκ των εμβρύων έπασχε από σοβαρή εγκεφαλοπάθεια και η πιθανότητα επιβιώσεώς του χωρίς μηχανική υποστήριξη ήταν μηδενική. Οι ιατροί, με τη σύμφωνη γνώμη των γονέων, αποφάσισαν να μη διακόψουν την κύηση και άφησαν το μη υγιές νεογνό, όταν γεννήθηκε, χωρίς μηχανική υποστήριξη με αποτέλεσμα τον άμεσο θάνατό του. Εναλλακτική λύση να διακόψουν την κύηση μόνο ως προς το μη υγιές έμβρυο δεν υφίστατο. Πρόκειται εν προκειμένω για ανθρωποκτονία ή για *ετεροχρονισμένη* άμβλωση (πρβλ. ανωτέρω σημ. 30); Σε τί διαφέρει η περίπτωση αυτή από τον διαχωρισμό σωματίων, κατά τον οποίο μόνον ο ένας εκ των δύο αδελφών θα επιβιώσει;). Η αντίθετη προς τα κοινώς παραδεδομένα ερμηνεία, ότι, δηλαδή, το έμβρυο αποτελεί πρόσωπο, δεν θα υπερέβαινε τη δοκιμασία της *εναρμονισέως* της προς τα θεσμικά δεδομένα της έννομης τάξης. Κατά τον Dworkin, η *καλύτερη* συνταγματική ερμηνεία *εναρμονίζεται* με το ισχύον σύνταγμα και το *δικαιολογεί*, ως αφηρημένο ηθικό και πολιτικό ιδανικό, καλύτερα από κάθε άλλη εναλλακτική. Η προσωποποίηση του εμβρύου θέτει τα ίδια ζητήματα διανεμητικής και ιδίως *μη* διανεμητικής *δικαιοσύνης* (για τη διάκριση βλ. κατωτέρω τις αναπτύξεις της § 3.8 και αναλυτικά *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 1.1 επ. και 4.1 επ.) που θα έθετε και η προσωποποίηση των ζώων και των φυτών. Ο πολλαπλασιασμός των υποκειμένων των δικαιωμάτων (όπως και των ίδιων των δικαιωμάτων διά της προσθέσεως *νεαρών* [§ 14.1]), ένας συνταγματικός υπερπληθυσμός, π. χ. με τη χορήγηση δικαιώματος πολιτικής ψήφου και στα λεγόμενα νομικά πρόσωπα (π. χ. σε εμπορικές εταιρείες), περιορίζει τα δικαιώματα των νυν αναγνωριζομένων ως (φυσικών) προσώπων. Επομένως, οι πολέμιοι του συνταγματικού δικαιώματος στην άμβλωση πρέπει να επικαλεσθούν έναν *αυτοτελή* (μη παράγωγο) *επιτακτικό* λόγο για την απαγόρευσή της, κάτι τέτοιο δε είναι αδύνατο χωρίς (την καλύτερη) συνταγματική *θεωρία*:

Όπως προαναφέραμε, το Σύνταγμα (των ΗΠΑ όπως και της Ελλάδος) δεν κατοχυρώνει *ρητά* ένα δικαίωμα στην άμβλωση. Αυτό το θεσμικό γεγονός, ωστόσο, θα σήμαινε ότι πράγματι δεν κατοχυρώνει δικαίωμα στην άμβλωση, μόνον αν επρόκειτο για ένα ζήτημα ιστορικής ή γλωσσολογικής *διαπιστώσεως*. Και πράγματι, όλως παραδόξως, σε μία τέτοια κατασκευή έχουν οδηγηθεί οι πύο ριζικοί πολέμιοι της αποφάσεως *Roe*. Ο Dworkin (*Life's Dominion*, 119 επ.) διακρίνει μεταξύ δύο ερμηνευτικών αντιλήψεων του συντάγματος: αφ' ενός ως (ενιαίου) συντάγματος *αρχών* και αφ' ετέρου ως συντάγματος *μεμονωμένων* ή *περιπτώσιολογικών* ρυθμίσεων. Ο ίδιος, αφού μας υπενθυμίσει τις βασικές *οργανωτικές* αρχές που διέπουν το αμερικανικό πολίτευμα (της λαϊκής κυριαρχίας και της διακρίσεως των εξουσιών) επισημαίνει ότι ως προς το ποιά δικαιώματα έχουν τα άτομα και το κατ' *ιδίαν* προστατευτικό πεδίο τους τον τελευταίο λόγο *δικαίως* τον έχουν τα δικαστήρια, και όχι οι αντιπρόσωποι του λαού, δηλαδή η *εκάστοτε* πλειοψηφία. Ένα σύνταγμα αρχών, εγγυημένο ως τέτοιο από ανεξάρτητους δικαστές, όχι μόνο δεν είναι αντιδημοκρατικό, αλλά αποτελεί *προϋπόθεση* της δημοκρατίας. Η εξουσία που δεν σέβεται τα ατομικά δικαιώματα είναι *δημοκρατικά* ανομιμοποίητη. Τι σημαίνει όμως σύνταγμα αρχών;

Το αμερικανικό σύνταγμα (όπως και το ελληνικό) περιέχει ορισμένες θεμελιώδεις διατάξεις, οι οποίες διατυπώνονται με πολύ αφηρημένες λέξεις, όπως *αξιοπρέπεια*, *ελευθερία* και *ισότητα*. Όπως

είναι εύλογο, υφίστανται διαφορετικές αντιλήψεις (*conceptions*) αυτών των αφηρημένων ηθικών εννοιών (*concepts*) (για τη διάκριση βλ. John Rawls, π. χ., *Political Liberalism*, σ. 14 σημ. 15). Οι πολέμιοι της αποφάσεως *Roe* υποστηρίζουν, εν ολίγοις, ότι κρίσιμες και νομικά δεσμευτικές για τον δικαστή είναι, κατά βάση, οι αντιλήψεις των *συντακτών* του συντάγματος (και όχι των εκάστοτε δικαστών). (Για αυτή τη θεωρητική σύλληψη, γνωστή ως *originalism* ή περί του πρωταρχικού νόηματος του συντάγματος [της *πρωτογενείας* του], το οποίο – συλλαμβανόμενο προφανώς βάσει του πλέον έγκριτου λεξικού κατά τον χρόνο *θεσίσεως* του συντάγματος – είναι ευάλωτο στη λεγόμενη *δυναμική ερμηνεία* του [περί της οποίας βλ. Σπύρου Βλαχόπουλου, *Η δυναμική ερμηνεία του Συντάγματος: η προσαρμογή του συνταγματικού κειμένου στις μεταβαλλόμενες συνθήκες* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2014), *passim*], σε αντίθεση προς τον *interpretivism* [ερμηνευτισμό], βλ. Νίκου Σταυρόπουλου, «Ερμηνευτικές θεωρίες του δικαίου», μετ. Δημήτρη Κυρίτση, *Ισοπολιτεία* 6 [2002], 173 επ.) Ωστόσο, στο σημείο αυτό εγείρονται σοβαρά μεθοδολογικά, αλλά και ηθικά ζητήματα: α) Η αντίληψη *ποιών* εκ των συντακτών του συντάγματος ή άλλων αξιωματούχων του κράτους ή πολιτικών παραγόντων είναι κρίσιμη; β) Αν αυτοί *διαφωνούσαν* μεταξύ τους ή αν δεν εκφράστηκαν ρητά, π. χ. ως προς το αν η αρχή της ισότητας κατοχυρώνει και το δικαίωμα ψήφου των γυναικών, *ποιά* αντίληψη (δεδομένης όμως της συμφωνίας τους σε επίπεδο *αρχών*) είναι δεσμευτική για τον δικαστή; γ) Αν υποθέσουμε ότι ο δικαστής στην περίπτωση αυτή θα αποφασίσει ως (συντακτικός εν προκειμένω) νομοθέτης, πώς *οφείλει* να αποφασίσει; Το ζήτημα καθίσταται πλέον *αξιολογικό*. Εφ' όσον διακρίνουμε μεταξύ της *έννοιας* (π. χ., ότι δικαιοσύνη, το *πρακτικό* αίτημα της δικαιοσύνης, σημαίνει να αποδίδεις στον καθένα το προσήκον) και των *αντιλήψεών* της (π. χ., ως προς τί σημαίνει *καθένας* και *προσήκον* και ως προς *τί* συγκεκριμένα αποδίδει στον καθένα το επιβεβλημένο), προφανώς είναι εύλογο οι συντάκτες του συντάγματος να συμφωνούσαν στην αναγνώριση της θεμελιώδους σημασίας της αρχής της ισότητας, *παρ' ό*τι την ερμήνευαν διαφορετικά. Τούτων δοθέντων, αφ' ενός μεν οι ιδιαίτερες προθέσεις τους δεν βοηθούν τον δικαστή στο έργο του, καθότι αυτός καλείται να ερμηνεύσει αφηρημένες αρχές ως ηθικές, αφ' ετέρου, συνεπώς, ο δικαστής δεν δεσμεύεται από τις *εσφαλμένες* αντιλήψεις τους για την αρχή της ισότητας (π. χ., ότι οι γυναίκες δεν είναι ικανές να μετέχουν στην πολιτική ζωή), αλλά από την *καλύτερη* (ηθική) ερμηνεία της. Οι εσφαλμένες δικαστικές αποφάσεις βασίζονται, λοιπόν, μόνο σε εσφαλμένα (ηθικά) επιχειρήματα, και δεν σφάλουν, διότι δήθεν παραβιάζουν γλωσσικές συνθήκες ή δεν σέβονται ιστορικά συμβάντα. Οι αμβλώσεις, ως ζήτημα *ουσιασώς θρησκευτικών πεποιθήσεων*, όπως θα δούμε στη συνέχεια του κυρίως κειμένου (§ 2.6), απαιτούν την *καλύτερη* ερμηνεία της *θρησκευτικής ελευθερίας*, εν όψει της νοηματικής *ενότητας* και *ακεραιότητας* του συντάγματος (*Life's Dominion*, 158 επ.), όπως τη συνέχει στο ισχύον σύνταγμα η αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η ιστορική ερμηνεία αφήνει τον δικαστή *αβοήθητο*: οι συντάκτες του Συντάγματος καθιέρωσαν ακριβώς την *απόλυτη* προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και όχι τις ιδιαίτερες αντιλήψεις τους (π. χ., ότι δικαιολογεί ένα δικαίωμα του *εμβρύου* στη ζωή), εκτός και αν υπήρξαν, π. χ., τόσο *κακοί* χειριστές της Ελληνικής ή υποκριτές (πρβλ. *Life's Dominion*, 132 επ.).

Η *απόλυτη* προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας αποτελεί ασφαλώς την πλέον θεμελιώδη αρχή του Συντάγματός μας (βλ. *Ο Κλώνος του Ανθρώπου*, 180 επ., και τις αναπτύξεις της συμβολής μου, «Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως εξ υποκειμένου δικαίου»), 135 επ.). Το ίδιο ισχύει, κατά τον Dworkin, και για το σύνταγμα των ΗΠΑ. Παρουσιάζει, συνεπώς, ιδιαίτερο ενδιαφέρον το πώς ερμηνεύει ο ίδιος τη σχέση *θρησκείας* και *συνταγματικού κράτους* υπό το φως αυτής της αρχής. (Στη συνέχεια ακολουθούμε τις μεταγενέστερες του *Life's Dominion* αναπτύξεις του εις *Is Democracy Possible Here?*, ιδίως 52 επ.: πρβλ., επίσης, του ίδιου, *Religion without God*, ιδίως 105 επ.). Κατά τον Dworkin, λοιπόν, η αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας εκφράζεται σε δύο υποαρχές (§ 16.3): στην αρχή της *εργενούς* αξίας της ανθρώπινης ζωής ως δυνατότητας (ή αρχή της *ισότητας*) και στην αρχή της *προσωπικής ευθύνης* (ή αρχή της *ελευθερίας*: ως προς την τελευταία, η άσκηση κρατικού *εξαναγκασμός* καθιστά *αδύνατη* μία πρακτική με αμιγώς θρησκευτικό νόημα και σημασία). Η ίδια η αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας αποτελεί κοινή παραδοχή στην πολιτική αντιπαράθεση στις ΗΠΑ και την *προϋποθέτουν* όσοι συνηγορούν, διαφωνώντας μεταξύ τους (§ 1.2), υπέρ των δύο αντίθετων προτύπων των σχέσεων συνταγματικού κράτους και θρησκείας (που ο ίδιος διακρίνει): του *ανεκτικού θρησκευτικού* κράτους και του *ανεκτικού κοσμικού*. Σύμφωνα με το πρώτο πρότυπο (του *ανεκτικού θρησκευτικού* κράτους), το ζήτημα της τυχόν έμμεσης καταπίεσεως, π. χ., των θρησκευτικών μειονοτήτων από την υποχρεωτική τέλεση πρωϊνής προσευχής στα δημόσια σχολεία (ή στη χώρα μας (πρβλ. Αριστοβούλου Μάνεση, «Αντιφώνηση», *Το Σύνταγμα* 27 [2001], 41 επ.) και από την ισοδυναμία θρησκευτικού και πολιτικού γάμου, αν και ο δεύτερος έχει ήδη υποσκελίσει τον πρώτο·

βλ., π. χ., της Ελληνικής Στατιστικής Αρχής, *Συνθήκες διαβίωσης στην Ελλάδα*, 4.1.2013 [http://www.statistics.gr/portal/page/portal/ESYE/PAGE-livingcond/content/LivingConditionsInGreece_0113.pdf], 16 επ.) είναι απλώς *εμπειρικό*.

(Μιά αρχή ανεκτικού θρησκευτικού κράτους φαίνεται ότι αποτελεί την καλύτερη δικαιολογία, εν όψει της ρήτηρας του Συντάγματός μας περί *επικρατούσης θρησκείας*, της παγίας ή ευκαιριακής νομολογίας του Αρείου Πάγου σε ζητήματα προσηλυτισμού, αναγνωρίσεως νομικής προσωπικότητας σε άλλες πλην της Ορθοδόξου εκκλησίες, ναοδομίας, ορκοδοσίας κ. λπ. Αν η εν λόγω νομολογία ήταν σύμφωνη με το Σύνταγμα, τότε η Ελλάδα δεν θα αποτελούσε μιὰ φιλελεύθερη και δημοκρατική πολιτεία, αλλά μάλλον μιὰ απλώς ευπρεπή [*decent*] μεν, αλλά *άξια σεβασμού*. βλ. την τυπολογία του John Rawls, *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999], 59 επ. Ούτε η τελευταία, ωστόσο, αξιολόγηση θα ήταν δικαιολογημένη, αν συνέτρεχαν όσα υποστηρίζει σε μιὰ εντυπωσιακά *κακόπιστη* ερμηνεία του ο πρώην Πρόεδρος του Αρείου Πάγου Βασίλειος Νικόπουλος, *Αγαπημένο μου Σύνταγμα: ή αντισυνταγματικοί παραλογισμοί* [Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 2014], π. χ., 35, 47 επ., 73 επ., 83 επ., 85 επ., 88 επ., 99, 185, 186 επ.: «... [Τ]ο Σύνταγμα είναι το πολιτειακό ευαγγέλιο!... Όσο και αν φαίνεται εκ πρώτης όψεως παράξενο στους πολλούς και προκλητικό σε λιγότερους, στους οποίους δυστυχώς εντάσσονται και οι περισσότεροι, αν όχι όλοι, από τους συνταγματολόγους, το Σύνταγμα της Ελλάδας είναι 'χριστιανικό', καθόσον έχει έντονα χριστιανικό και ειδικότερα Ορθόδοξο χαρακτήρα!... Τούτο προκύπτει κατά τρόπο αναντίρρητο [;] κυρίως και πρωτίστως από το 'προοίμιόν' του. Πράγματι... [σ]το Όνομα της Αγίας Τριάδος είναι ψηφισμένο το Ελληνικό Σύνταγμα! Επομένως [;], κατά νομική αναγκαιότητα, η οποία συνεπικουρείται και από τη λογική της συνέπειας [!], δεν μπορεί παρά και ο χαρακτήρας του όλος να είναι χριστιανικό! Διότι θα συνιστούσε την παραδοξότερη νομική αντινομία υπό την μορφή και της κραυγαλέας λογικής πλέον αντίφασης [!], το μεν προοίμιο του Συντάγματος να είναι ακραιφνώς χριστιανικό, ο χαρακτήρας του όμως να είναι ουδέτερος ή αντιχριστιανικός. Συνιστά λοιπόν αναγκαία νομική συνέπεια [!] ο χριστιανικός χαρακτήρας του Συντάγματος, ο οποίος έχει την αναφορά του στο υπερκείμενο προοίμιο αυτού. Αυτής της συνέπειας εκδήλωση συνιστούν και ορισμένες διατάξεις του Συντάγματος... Ειδικότερα από το περιεχόμενο... του προοιμίου προκύπτει αναντιρρήτως [;] ότι η υπερτάτη αρχή του ελληνικού Συντάγματος είναι ο Τριαδικός Θεός [!], όπως Τον πιστεύει και Τον διδάσκει η Ορθόδοξη του Χριστού Εκκλησία... Το προοίμιο... αποτελεί την θεμελιώδη αρχή... Κείται υπεράνω όλων των επί μέρους διατάξεών του και αποτελεί την 'βάση' του δημοκρατικού μας πολιτεύματος... Εφόσον [;] λοιπόν το προοίμιο του Συντάγματος ανάγει την ύπαρξή του σε σπουδαίο και αναγκαίο εθνικό και θρησκευτικό λόγο... δύσκολα μπορεί να υποστηριχθεί με σοβαρότητα ότι παρ' όλα αυτά... στερείται οποιασδήποτε νομικής ισχύος. Μιά τέτοια άποψη θα οδηγούσε σε κραυγαλέα λογική [!] και νομική βεβαίως ανακολουθία, η οποία, σε τελευταία ανάλυση, θα εξέθετε πλέον το Σύνταγμα σε ανυποληψία!... Ορισμένες, οι κυριώτερες ίσως, από τις νομικές συνέπειες της εκ του Συντάγματος πλέον επιβαλλόμενης συμμόρφωσης του Ελληνικού Κράτους προς το προοίμιο αυτού [!] είναι οι ακόλουθες:... 1) *Πολιτεία θρησκευόουσα*... Όλα αυτά και πολλά άλλα... είναι πορίσματα της γραμματικής, ιστορικής και τελεολογικής ερμηνείας του Συντάγματος [!]... Συνταγματική φαίνεται εκ πρώτης όψεως η καθιέρωση του πολιτικού γάμου. Αλλά μόνο εκ πρώτης όψεως... Αξίζει... στο σημείο αυτό να παραθέσω τη φωνή του έθνους μας... όπως την αποτύπωσε... ο... Γεώργιος Μπαλής...: 'Η αντίρρησης ότι ενδέχεται να ευρεθί και εις άθεος, ηναγκασμένος παρά την συνείδησίν του να υποστή καταθλιπτικώς την ιερολογία, δεν είναι αξία προσοχής [!], διότι αφετηρία των κανόνων δικαίου είναι ουχί αι μεμονωμένα και εξαιρετικά περιπτώσεις, αλλά το γενικώς και κατά το πλείστον συμβαίνον [!]...». Ο «τελευταίος λόγος» ναί μεν πρέπει να ανήκει στον δικαστή, ωστόσο, αυτός δεν πρέπει άραγε να είναι πτυχιούχος Νομικής; Τί θεσμικό κύρος διαθέτει άραγε ένας ανώτατος δικαστής που διορίζεται χωρίς δημόσια δοκιμασία; Βλ. Ronald Dworkin, «Η Υπόθεση Bork: Αρχική Πρόθεση, Αντικειμενική Ερμηνεία και Πολιτικός Καιροσκοπισμός στο Συνταγματικό Δίκαιο», μετ. Γεωργίου Τράντα, *Το Σύνταγμα* 14 [1988], 266 επ.

Στη μελέτη μου «Περί αντισυνταγματικών κανόνων του Συντάγματος», *in Χαρμόσυνο Αριστοβούλου Μάνεση* [Αθήνα - Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα], σ. 11 σημ. 41, όπως εκ των υστέρων διαπίστωση [αλλά κατόπιν της εκτυπώσεως του τόμου...], έχω διαπράξει ένα πραγματολογικό σφάλμα, υποθέτοντας ότι το λεγόμενο προοίμιο του Συντάγματος, δηλαδή η επίκληση της Αγίας Τριάδος, είχε ψηφισθεί *και* από μουςουλμάνους [τουρκογενείς] βουλευτές. Χωρίς να ασει επίρροή στην επί της ουσίας επιχειρηματολογία μου, λαμβανομένων, βέβαια, υπ' όψιν και

των συνταγματικών αναθεωρήσεων που μεσολάβησαν, τούτο δεν αληθεύει: στη Βουλή που προέκυψε από τις βουλευτικές εκλογές της 17.11.1974 εξελέγησαν 2 μουσουλμάνοι βουλευτές με το κόμμα της τότε Ενώσεως Κέντρου, το οποίο είχε αποχωρήσει από τις σχετικές εργασίες της Ολομελείας της Βουλής, όπως όλη η αντιπολίτευση, πριν από την ψήφιση του Συντάγματος στη συνεδρίαση της 7.6.1975. Εν πάση περιπτώσει (συμπληρωματικά προς τα υποστηριζόμενα στη μελέτη μου), και η υπερψήφιση της επικλήσεως από χριστιανούς βουλευτές, θεολογικώς νοουμένης, παραβιάζει την ηθική και πολιτική αρχή της αντιπροσωπεύσεως: οι υποψήφιοι βουλευτές δεν έχουν ασφαλώς τη διακριτική ευχέρεια να επιλέγουν ψηφοφόρους... Αναφερόμενος ο Kant στη ρήτρα της *ελέω Θεού εξουσίας* διευκρινίζει ότι «δεν αποτελεί ισχυρισμό περί της ιστορικής βάσεως του πολιτικού συντάγματος, αλλά εκθέτει μιά ιδέα ως πρακτική αρχή του λόγου: ότι, δηλαδή, η υφιστάμενη νομοθετική εξουσία πρέπει να γίνεται σεβαστή, ανεξαρτήτως της καταγωγής της» βλ. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, σ. 319).

Ωστόσο, σύμφωνα με το δεύτερο πρότυπο (του ανεκτικού *κοσμικού* κράτους) το ίδιο θεσμικό θέμα αποτελεί ζήτημα *αρχής*. Ως προς το νομοθετικό πρόβλημα των αμβλώσεων, αν η θρησκευτική ελευθερία έγκειτο στην όλως ιδιαίτερη *υποκειμενική* σημασία της θρησκευτικής πίστης για τον ανθρώπινο βίο – και δεν πήγαζε από ένα γενικότερο δικαίωμα (ή αρχή) – η απαγόρευσή τους (όπως ομοίως της ευθανασίας) δεν θα την παραβίαζε. Αν όμως το κράτος δεν παρέχει προστασία σε όλες ανεξαιρέτως τις *ουσιωδώς θρησκευτικές πεποιθήσεις* για τις αμβλώσεις (και την ευθανασία), τότε αντιμετωπίζει *άνισα* τα άτομα και, ασκώντας δημόσια βία, παραβιάζει τη θεμελιώδη αρχή της *προσωπικής ευθύνης*. (Μιά ρωσιανή διάκριση θρησκευτικών και πολιτικών πεποιθήσεων είναι, κατά τον Dworkin, μάλλον σαθρή: υφίστανται ασφαλώς θρησκευτικές ως προς το περιεχόμενό τους πεποιθήσεις απευθυντές ακριβώς ως πολιτικές [§ 1.12].) Αν οι ΗΠΑ (ή η Ελλάδα) είναι πράγματι *ουδέτερο* προς τη θρησκεία κράτος, τούτο κρίνεται από τον σεβασμό που επιδεικνύει στην αρχή της προσωπικής ευθύνης. Διακρίνουμε, λοιπόν, κατά τον Dworkin, τις *προσωπικές* από τις *απρόσωπες* αξιολογήσεις, το αγαθό ή το κακό για αυτούς που βιώνουν τη ζωή τους από το αγαθό ή το κακό *απρόσωπων* πραγμάτων ή καταστάσεων. Οι αμβλώσεις (όπως και η ευθανασία) θέτουν (πριν από το στάδιο της βιωσιμότητας του εμβρύου) ζητήματα *προσωπικών* αξιολογήσεων. Γι' αυτό η ποινικοποίηση των αμβλώσεων δεν είναι συμβατή με την αρχή της προσωπικής ευθύνης. Ούτε όμως η ίδια αρχή είναι συμβατή με την άνευ ετέρου επίκληση παγιωμένων (μάλλον θρησκευτικών) πολιτισμικών αντιλήψεων για την επιβολή απαγορεύσεων σε ζητήματα (προσωπικών) ηθικών αξιολογήσεων. Το κρίσιμο ερώτημα είναι: πώς πρέπει να (ανα)δημιουργείται το πολιτισμικό περιβάλλον; Μήπως όπως και η λεγόμενη *στρατευμένη τέχνη* (§ 2.3); Πάντως, η συντηρητική (υπό τη συμβατική έννοια) πλευρά των *υπέρ της ζωής* μάλλον δεν είναι υπέρ μιάς *στρατευμένης οικονομίας* (πρβλ. Ronald Dworkin, *ό. π.*, 77) (!): η άξια προστασίας εθνική οικονομία πράγματι αναπτύσσεται με *ατομικές* αποφάσεις, προτιμήσεις και επιλογές *ελεύθερων και ισότιμων* προσώπων (βλ. *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, §§ 11.5 επ. και 11.1 επ.). Το ίδιο ισχύει και ως προς το άξιο προστασίας πολιτισμικό περιβάλλον: *ούτε* αυτό δημιουργείται από τη *στρατευμένη τέχνη*.

Επικαλούμενος ο Dworkin τις περιώνυμες συνθήκες αβεβαιότητας της ρωσιανής «αρχικής θέσης», δηλαδή της επιλογής αρχών δικαιοσύνης υπό προϋποθέσεις *πλήρους αμεροληψίας* και *εργλειαικής ορθολογικότητας* (§§ 10.5, 16.6), προβαίνει στο ακόλουθο νοητικό πείραμα: «Ας υποθέσουμε ότι οι αντιπρόσωποι στην 'αρχική θέση'... καλούνται να επιλέξουν, εκτός από γενικές αρχές δικαιοσύνης, μιά αντίληψη νομιμότητας... [Α]ς υποθέσουμε ότι τους προσφέρονται μόνο δύο επιλογές. Μπορούν να επιλέξουν μιά απλουστευμένη θετικιστική αντίληψη της νομιμότητας... ή μιά απλουστευμένη ερμηνευτική μη θετικιστική αντίληψη... Η αξιακή συνοχή παρέχει την καλύτερη προστασία ενάντια στις αυθαίρετες διακρίσεις... Οι πολίτες προστατεύονται με τον καλύτερο τρόπο από την αυθαιρεσία και τις διακρίσεις όταν οι δικαστές που έχουν επιφορτισθεί να ερμηνεύουν το δίκαιο και να το αναπτύσσουν στις δύσκολες υποθέσεις έχουν την ευθύνη να διασφαλίζουν τη συνοχή όχι με μεμονωμένες δογματικές κατασκευές που ισχύουν εδώ κι εκεί, αλλά, στο βαθμό που είναι εφικτό, με αρχές που διατρέχουν το όλο οικοδόμημα του δικαίου» (Ronald Dworkin, «Ο Rawls και το δίκαιο», 84 επ., 88 και 89). Επεκτείνοντας την ίδια συλλογιστική, λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι σε ένα μεθοδολογικά και κανονιστικά *επόμενο* στάδιο της «αρχικής θέσης», η κρίσιμη αβεβαιότητα *αίρεται μερικώς* και οι αντιπρόσωποι των πολιτών (ο *συντακτικός* και, εν συνεχεία, ο *κοινός* νομοθέτης) αποκτούν γνώση των κρίσιμων *γενικών* γνωρισμάτων της κοινωνίας, της ιστορικής συγκυρίας κ. λπ., ώστε, βάσει αυτής της ιδέας, να είναι δυνατή η υιοθέτηση δικαίων και αποτελεσματικών *δικαίων συστημάτων*: Αν δεν (πρέπει να) είναι διαθέσιμη στον *ιδεώδη* συντακτικό νομοθέτη η κρίσιμη

πληροφορία, αυτός αδυνατεί να καθιερώσει «επικρατούσα θρησκεία». Έστω ότι η εν λόγω πληροφορία (πρέπει να) είναι διαθέσιμη στον κοινό νομοθέτη. Η νομοθετική καθιέρωση της «επικρατούσας θρησκείας» πρέπει, ωστόσο, να είναι *σύμφωνη με το σύνταγμα*. Αν, επομένως, διάταξη περί «επικρατούσας θρησκείας» περιλαμβάνεται σε ένα (ατελές) ισχύον Σύνταγμα, τούτο σημαίνει αφ' ενός ότι αυτή *δεν* είναι θεμελιώδης, αφ' ετέρου ότι πρέπει να ερμηνεύεται σύμφωνα με τις *πράγματι θεμελιώδεις* συνταγματικές αρχές, όπως είναι η αρχή της ελευθερίας θρησκευτικής συνειδήσεως. Ή ως προς τη δυστυχώς πάντοτε επίκαιρη συζήτηση περί ευθύνης υπουργών: Έστω ότι το Σύνταγμα απλώς αναγνώριζε, ως θεμελιώδη συνταγματική αρχή, την ποινική ευθύνη υπουργών, παραπέμποντας κατά τα λοιπά στον νόμο. Έστω ότι ο νόμος προέβλεπε ό,τι ειδικότερα προβλέπει σήμερα το άρθρο 86 του Συντάγματος. Πώς θα αξιολογούσαμε τότε τη συμφωνία του νόμου με το Σύνταγμα και πώς θα τον ερμηνεύαμε σε συμφωνία προς το Σύνταγμα; Έστω, τώρα, η ισχύουσα ρύθμιση του άρθρου 86 του Συντάγματος: πώς πρέπει να την ερμηνεύσουμε στο φως της ανωτέρω θεμελιώδους αρχής που ασφαλώς προϋποθέτει, ότι, δηλαδή, δεν νοείται άσκηση πολιτικής εξουσίας χωρίς ποινική ευθύνη; Η συνήθης παραδοσιακή άποψη περί της τυπικής ισοδυναμίας όλων των διατάξεων του Σ. δεν είναι κρίσιμη: τυπική ισοδυναμία δεν σημαίνει και επιχειρηματολογική ισουκρία (πρβλ. Ιωάννου Π. Αραβαντινού, *Εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου* [Αθήνα: Έκδοση Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2^η έκδ. 1983], 93). (Το ότι μια διάταξη είναι θεμελιώδης σημαίνει ότι δεν αποτελεί νομοθετική επινόηση που απλώς θέτει εμπόδια στη μελλοντική τροποποίησή της.) Έστω ότι η εν λόγω τυπική ισοδυναμία είναι επιχειρηματολογικά κρίσιμη: ότι, δηλαδή, ο ερμηνευτής του Συντάγματος δεν διαπράττει εν προκειμένω λήψη του ζητουμένου: πώς οφείλουμε να αξιολογήσουμε τον *κακόπιστο* συνταγματικό νομοθέτη που εντάσσει στο Σύνταγμα ρυθμίσεις του κοινού νόμου περί ευθύνης υπουργών, ακριβώς για να αποφύγει τον συναφή δικαστικό έλεγχο συνταγματικότητας; (Μιά ανάλογη περίπτωση αποτελεί η θέσπιση διοικητικής πράξεως με νόμο (βλ., π. χ., την υπ' αριθ. 376/2014 απόφαση της Ολομελείας του Συμβουλίου της Επικρατείας).