

Φίλιππος Κ. Βασιλόγιαννης

Η ΒΑΡΥΝΟΥΣΑ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

το ψυχολογικό πρόσωπο είναι απλώς η
ικανότητα να αποκτά κάποιος συνείδηση της
ταυτότητας του εαυτού του στις διάφορες
καταστάσεις της ύπαρξής του

Immanuel Kant¹

Κατά τον Derek Parfit², τα δικαϊκά ζητήματα της προσωπικής ταυτότητας, αν και, κατ' αντιδιαστολήν προς τα εν στενή εννοία ηθικά και μεταφυσικά, μάλλον έχουν κάποιο αυτοτελές ενδιαφέρον, δεν αποτελούν εν τούτοις αντικείμενο γνώσεως, αλλά αποφάσεως. Υπάρχουν, ωστόσο, άραγε καλύτερες και χειρότερες νομικές αποφάσεις στα ζητήματα αυτά³; Αν ναι — όπως θα υποστηρίξω, οι σχετικές διαφωνίες μας δεν είναι απλώς λεκτικές ή εννοιολογικές, παρ' ότι δεν αφορούν την εμπειρική πραγματικότητα — τότε ο λεγόμενος (κανονιστικός) ρεαλισμός του Parfit ως προς το ασήμαντον της προσωπικής ταυτότητας είναι ηθικά μάλλον αβάσιμος· ο δε περιώνυμος μεταφυσικός αναγωγισμός του παραπλανητικά αγνοεί τις κρίσιμες περιστάσεις της ανθρώπινης αυτοουργίας (*agency*)⁴: ειδικότερα αγνοεί, όπως κατά βάση και

¹ *Μεταφυσική των ηθών*, μετ. Κώστα Ανδρουλιδάκη (Αθήνα: Σμίλη, 2013), σ. 41.

² Βλ. Derek Parfit, «The Unimportance of Identity», in Henry Harris (ed.), *Identity: Essays Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford* (Oxford: Clarendon Press, 1995), σς 25 επ., 27, 30, του ιδίου, «Is Personal Identity What Matters?» (από 31.12.2007 χειρόγραφο), σς 11 επ., 13, 33 επ., 52.

³ Βλ., αναλυτικά, Charles Foster και Jonathan Herring, *Identity, Personhood and the Law* (Cham, Switzerland: Springer, 2017).

⁴ Κατά την καθιερωμένη από τον Παύλο Σούρλα απόδοση του όρου.

⁵ Δανείζομαι την ιδέα, μέσω του Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife* (Oxford: Oxford University Press, 2016), σ. 99, των ρωσισιανών περιστάσεων της δικαιοσύνης· βλ. John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μετ. Βασίλη Βουτσάκη, Φιλήμονος Παιονίδη, Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, Νίκου Στυλιανίδη, Ανδρέα Τάκη και του γράφοντος (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2001), σς 162 επ. Ο Parfit, «The Unimportance of Identity», σς 11 επ., 13, αναλυτικότερα, υποστηρίζει τρεις συναφείς θέσεις:

(1) «[Ο]φείλουμε να εκλάβουμε ως εντελώς αδιάφορο το ζήτημα του αν θα εξακολουθούσα να υπάρχω, εάν αντικαθίστατο συγχρόνως το ήμισυ του εγκεφάλου και του σώματός μου. Τέτοια ερωτήματα είναι, ως προς την πραγματικότητα, εντελώς κενά. Ούτε, ως εννοιολογικά ερωτήματα, απαιτούν απαντήσεις... [Η] ύπαρξη ενός προσώπου απλώς συνεπάγεται την ύπαρξη ενός σώματος και τη συνδρομή μιας σειράς συνδεδεμένων νοητικών και φυσικών συμβάντων... Μας φαίνεται, ωστόσο, ότι συντρέχει ένα επί πλέον γεγονός, βαθύτερης και λιπής μορφής: ένα πράγμα που, σε κάθε περίπτωση, πρέπει να είναι είτε εντελώς παρόν είτε εντελώς απόν. Δεν συντρέχει τέτοιο γεγονός. Αυτός είναι ο πλέον σημαντικός μεταφυσικός ισχυρισμός μου»

(2) «Ενδεχομένως χρειαζόμαστε, για νομικούς λόγους, να δώσουμε απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα»

(3) «Ωστόσο, αυτές [οι απαντήσεις] αποτελούν...απλές αποφάσεις»

Οι προκείμενες θέσεις, κατά τη γνώμη που αναπτύσσω στο κυρίως κείμενο, βρίσκονται σε ένταση: Δεδομένου ότι δέχομαι την (2), εάν η (3) είναι εσφαλμένη, τότε και η (1) είναι, στον πυρήνα της, μάλλον αβάσιμη. Δέχομαι επίσης ότι τα πρόσωπα δεν αποτελούν καρτεσιανά Εγώ. Ωστόσο, ο πλέον ισχυρός μεταφυσικός ισχυρισμός μου αφορά πράγματι το θεμελιώδες γεγονός της ηθικής: τη μη ταυτότητα διαφορετικών προσώπων (πρβλ. Derek Parfit, *ό. π.*, σ. 28). (Τούτο εκφράζεται, π. χ.,

όλη η σχετική συζήτηση, μια κρίσιμη *εγγενή ασυμμετρία* μεταξύ ταυτότητας του προσώπου, εφεξής απλώς ταυτοπροσωπίας, και προσωπικής ταυτότητας υπό την φιλοσοφικά τεχνική έννοια της σωματικής ή/και ψυχολογικής συνέχειας του προσώπου: «τα πρόσωπα δεν αποτελούν διαδικασίες»⁶, συναφώς δε, «ό,τι ενδιαφέρει στην επιβίωση είναι η επιβίωση»⁷. Η προσωπική ταυτότητα, υπό κανονικές συνθήκες, δεν αποτελεί παρά, όπως και τα δακτυλικά μας αποτυπώματα, αποδεικτικό μέσο της ταυτοπροσωπίας μας⁸, η οποία διακρίνεται για την κανονιστική *ακαμψία* της. Και η τελευταία, συνυφασμένη με την άσκηση της *αυθεντίας* μας και *επί* της προσωπικής μας ταυτότητας, αποτελεί, περαιτέρω, κανονιστική προϋπόθεση της *βιογραφίας* μας.

I.

Γιατί, λοιπόν, τα εν στενή έννοια ηθικά ζητήματα της προσωπικής ταυτότητας δεν δύνανται να έχουν, κατά τον Parfit, αυτοτελές κανονιστικό ενδιαφέρον;

Η αρνητική του απάντηση συνυφαίνεται με τον περιώνυμο *συστασιακό αναγωγισμό* (*constitutive reductionism*) του, κατά τον οποίο το πρόσωπο, αν και ασφαλώς υπάρχει, δεν αποτελείται παρά από τη σωματική ή/και ψυχολογική συνέχειά του· όπως, δηλαδή, ένα άγαλμα δεν έχει αυτοτελή ύπαρξη εν σχέσει προς την ύλη από την οποία είναι κατασκευασμένο. Μπορούμε, βέβαια, να το *αντιγράψουμε*⁹. (Υπάρχουν, ωστόσο, άραγε καλύτερα και χειρότερα αγάλματα από καθαρά αισθητική άποψη; Αν ναι, πρέπει κανείς να διακρίνει αυστηρά, κατά την παραδοσιακή ορολογία, τα ζητήματα της *μορφής*¹⁰, της δημιουργικής

στην κοινώς παραδεγμένη αρχή ότι ουδείς, εδώ και τώρα, ανεξαρτήτως εθνικότητας, χαρακτήρα, εισοδήματος, αναγκών κ. λπ. δύναται, κατ' αρχήν, να αξιώσει δικαίκα οτιδήποτε από οποιονδήποτε άλλον, *πρόσωπο προς πρόσωπο*, εκτός και αν βασιζεί την αξίωσή του, ιδεοτυπικά μιλώντας, σε εκπλήρωση συμβάσεως ή αδικοπραξία. *Δεν έχουμε την ευχέρεια επιλογής εναγομένων*. βλ., αναλυτικά, την υπό έκδοση μονογραφία μου, *Ολιγονομία: συγκριτική φιλοσοφία του κοινοδικαίου*. Δεν πρόκειται παρά για το *απαραβίαστον του προσώπου* (βλ. F. M. Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm* [Oxford: Oxford University Press, 2007], σς 237 επ., Thomas Nagel, «The Value of Inviolability», in Paul Bloomfield (ed.), *Morality and Self-Interest* [Oxford: Oxford University Press, 2008], σς 102 επ., και Paul Sourlas, *Rechtssprinzipien als Handlungsgründe: Studien zur Normativität des Rechts* [Baden - Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2011], ιδίως σς 49 επ., 144 επ.), συνυφασμένο με το *status* του ως υποκειμένου *δικαιωμάτων* που του χορηγεί σχετική *ασυλία*. Το κατά Parfit ασημαντόν της προσωπικής ταυτότητας δεν υπονομεύει το εν λόγω *απαραβίαστον*. Περαιτέρω – ισχυρίζομαι ότι – και οι *θεσμοί* μας αποτελούν μέρος της πραγματικότητας. Συνεπώς, οι σχετικές ως προς την προσωπική ταυτότητα διαφωνίες μας την αφορούν.)

⁶ John Perry, «The Problem of Personal Identity», in του ιδίου (ed.), *Personal Identity* (Berkeley: University of California Press, 1975), σ. 10.

⁷ David Lewis, «Survival and Identity», in Raymond Martin και John Barresi (eds), *Personal Identity* (Oxford: Blackwell, 2003), σ. 145. (Η απάντηση του Derek Parfit, «Lewis, Perry and What Matters», in Amélie Oksenberg Rorty, *The Identities of Persons* [Berkeley: University of California Press, 1976], σς 91 επ.)

⁸ Από τη σχετική βιβλιογραφία προβλ., ενδεικτικά, E. J. Lowe, «The Probable Simplicity of Personal Identity», in G. Georg Gasser και M. Matthias Stefan (eds), *Personal Identity: Simple or Complex?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), σς 137 επ.

⁹ Προβλ. Derek Parfit, «Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes», *Philosophical Topics* 26 (1999), 268 σημ. 8 (η αναλογία του Sydney Shoemaker).

¹⁰ Προβλ. Bernard Williams, «Identity and Identities», in Henry Harris (ed.), *Identity*, σς 4 επ.

ανταποκρίσεως, δηλαδή, του γλύπτη σε μια εξ αντικειμένου καλλιτεχνική πρόκληση, από εκείνα της τυχόν αδιάφορης, καθότι ευτελούς, ύλης. Εν προκειμένω φαίνεται ότι τα θεμελιώδη ζητήματα της προσωπικής ταυτότητας είναι μάλλον μορφικά.) Ο μεταφυσικός ισχυρισμός του Parfit έγκειται, λοιπόν, στο ότι δεν συντελούνται (πρόσθετα) γεγονότα άλλα από εκείνα που αφορούν τη σωματική ή/και ψυχολογική συνέχεια που αποτελεί το πρόσωπο (ή την προσωπική ταυτότητά του): συνεπώς, ό,τι ενδιαφέρει, ως προς την πραγματικότητα, δεν δύναται να αφορά πρωτογενώς την προσωπική ταυτότητα. Αυτό – υποτίθεται ότι – καθίσταται σαφές στην περίπτωση της φρονησιακής μέριμνας ή του ενδιαφέροντός μας για επιβίωση: στην περίπτωση, π. χ., της μόνης δυνατότητας συνέχειάς μου μέσω της δημιουργίας ενός αντιγράφου μου, το αν θα παραμείνω ή όχι το ίδιο πρόσωπο, το αν θα διατηρήσω, δηλαδή, κατά τα ανωτέρω, την προσωπική μου ταυτότητα, δεν αποτελεί παρά απλώς ένα ασήμαντο εννοιολογικό ζήτημα ή ένα ζήτημα γνώσης, άλλως χρήσης της γλώσσας μας ή απλής (ανα)περιγραφής της πραγματικότητας: όχι όμως γνώσης της πραγματικότητας καθ' εαυτήν ή διεύρυνσης της γνώσης μας. Οι σχετικές διαφωνίες μας είναι απλώς λεκτικές: το αν διατηρώ ή μη την προσωπική μου ταυτότητα στην προκειμένη περίπτωση της αντιγραφής μου είναι καθ' εαυτό ασήμαντο: αν έχω, π. χ., ως μόνο όνειρο ζωής να βαδίσω στον Άρη, δεν είναι καθ' εαυτό σημαντικό το αν βαδίσουν σε αυτόν ανθεκτικά αντίγραφα μου που θα δημιουργηθούν, για αυτόν ακριβώς τον σκοπό, διά του αναπότρεπτου θανάτου μου – τον οποίο μάλιστα πρέπει, εν όψει της επιτεύξεως του στόχου «μου», ίσως να επιδιώξω.

Βέβαια, στην περίπτωση που επιβιώνω της αντιγραφής μου αδυνατώ να ταυτιστώ με το αντίγραφο μου: εν προκειμένω, μετά την αντιγραφή μου, υφίστανται πλέον στον κόσμο δύο πανομοιότυπα πρόσωπα, εγώ και το αντίγραφο μου, και όχι μόνο το τελευταίο, όπως στην αντίθετη περίπτωση που δεν επιβιώνω της αντιγραφής μου. Πρέπει, συνεπώς, να διακρίνουμε την αριθμητική από την ποιοτική προσωπική ταυτότητα. Ο αυτούσιος κλώνος μου διακρίνεται αριθμητικά από εμένα, ακόμη και αν κατά τα λοιπά είμαστε ταυτόσημοι. (Κατά την καντιανή αντίληψη, ωστόσο, υπέρ της οποίας, αν και ίσως μη ορθόδοξα, θα επιχειρηματολογήσω στη συνέχεια, με τον αυτούσιο κλώνο μου δεν διακρίνομαι απλώς και μόνον αριθμητικά, επειδή, δηλαδή, καταλαμβάνουμε διαφορετικά χωροχρονικά τμήματα του κόσμου: η κατηγορηματική μη ταυτότητά μας προϋποθέτει τις ήδη εξ υποκειμένου συνθήκες της αυτουργίας: το ότι αμφότεροι καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε τον κόσμο σε πρώτο πρόσωπο, απλώς και μόνο από την ψιλή δυνατότητά μας να αρθρώνουμε τη λέξη Εγώ. Δεν υπάρχει ομαλή ψυχολογική μετάβαση από το τρίτο στο πρώτο πρόσωπο.) Νομικά, ωστόσο, κατά τον Parfit, έχει ευλόγως σημασία το αν διατηρώ την προσωπική μου ταυτότητα διά της αντιγραφής μου, δηλαδή την ταυτοπροσωπία μου, π. χ., για λόγους φορολογικούς ή κληρονομικούς: τούτο αποτελεί όμως, όπως προαναφέρθηκε, ζήτημα αποφάσεως: τα μόνα κρίσιμα δεδομένα, της αντιγραφής, π. χ., των κυττάρων μου, του περιεχομένου της μνήμης μου κ. λπ., είναι τα εξ άλλου μη αμφισβητούμενα εμπειρικά. Δεν λαμβάνουν χώρα κανονιστικώς αυτοτελή γεγονότα προσωπικής ταυτότητας.

Μεταξύ πάντως και των αναγωγιστών είναι, ως γνωστόν, δυνατή μια αξιοσημείωτη διάσπαση, αναλόγως του αν το αποφασιστικό κριτήριο της

προσωπικής ταυτότητας είναι η σωματική (περιλαμβανομένου του εγκεφάλου) ή η ψυχολογική συνέχεια και σε ποιο βαθμό· καθότι τα ζητήματα της σωματικής ή/και ψυχολογικής συνέχειας, κατ' αντιδιαστολήν προς τα κατηγορηματικά (ναι/όχι...) ζητήματα της πάντοτε μεταβιβαστής, σε διαφορετικές χωροχρονικές στιγμές, προσωπικής ταυτότητας (κατά τις παραδοχές μου: ταυτοπροσωπίας), είναι ζητήματα βαθμού (περισσότερο/λιγότερο...). Αφήνοντας για αργότερα τις βιβλιογραφικά διάσημες περιπτώσεις των σχετικών νοητικών πειραμάτων (επιστημονικής φαντασίας¹¹), η κρίσιμη σωματική και ψυχολογική συνέχεια στην περίπτωση του Μαθουσάλα¹² είναι ασφαλώς εμπειρικά ζήτημα βαθμού.

II.

Υπάρχουν, άραγε, καλύτερες και χειρότερες αποφάσεις στο δικαϊκό πλαίσιο της προσωπικής ταυτότητας, εν προκειμένω ως προς την επιβίωση του προσώπου διά της σωματικής ή/και ψυχολογικής συνέχειάς του, και γιατί αυτές είναι κανονιστικά δυνατές ακριβώς ως καλύτερες ή χειρότερες; Προηγουμένως, εισαγωγικά, ας εξετάσουμε τη συναφή αποτυχία – κατά τη γνώμη μου – του παράλληλου θετικιστικού αναγωγισμού του Hans Kelsen.

Ήδη στο πλαίσιο της μεταφυσικής και ηθικής συζήτησης των προβλημάτων της προσωπικής ταυτότητας έχει προβληθεί (μάλλον επιτυχώς) κατά του Parfit, η αντίρρηση ότι ο αναγωγισμός του δεν πρέπει να του επιτρέπεται να χρησιμοποιεί την κρίσιμη έννοια του προσώπου και, συνεπώς, ο ίδιος πρέπει να συλλαμβάνει τον ηθικό μας κόσμο, στην ονομαστική του αξία, ως πράγματι απρόσωπο¹³. Ο Parfit¹⁴, μάλλον αδικαιολόγητα αισιόδοξος (σαν να πρόκειται απλώς για ένα ζήτημα μετάφρασης), θεωρεί ότι θα ήταν δυνατόν να διδάξουμε την έννοια του προσώπου σε όντα που ήδη κατέχουν μια απρόσωπη οπτική γωνία, διότι η εν λόγω έννοια δεν σημαίνει παρά απρόσωπα στοιχεία¹⁵. (Η πρόκληση έγκειται, ωστόσο, μάλλον στο να υιοθετήσουμε, χωρίς απώλειες, μια τριτοπρόσωπη οπτική γωνία προβλέποντας αντί διαπλάθοντας – εν μέρει βέβαια – την προσωπική μας ταυτότητα.) Συναφώς, ο Mark Johnston¹⁶ αναρωτιέται γιατί η σωματική ή/και ψυχολογική συνέχεια, ως στοιχειώδες, να μη αποκτά βαρύνουσα σημασία ακριβώς ως στοιχείο της προσωπικής ταυτότητας· και θέτει

¹¹ Βλ., γενικότερα, την εξαιρετική συλλογή της Susan Schneider (ed.), *Science Fiction and Philosophy: from Time Travel to Superintelligence* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009).

¹² Βλ. David Lewis, «Survival and Identity», σς 155 επ.

¹³ Πρβλ. John McDowell, «Reductionism and the First Person», in Jonathan Dancy (ed.), *Reading Parfit* (Oxford: Blackwell, 1997), σς 230 επ.

¹⁴ Βλ. Derek Parfit, «Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes», σ. 222.

¹⁵ Ο Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, τ. 7ος (Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1902 -), σ. 127, είναι εν προκειμένω δικαιολογημένα απαισιόδοξος: «[E]ίναι αξιοσημείωτο ότι το παιδί που ήδη μιλάει με ευχέρεια αρχίζει, ωστόσο, να χρησιμοποιεί το 'εγώ' αρκετά αργότερα...· εν τω μεταξύ αναφέρεται στον εαυτό του σε τρίτο πρόσωπο... Όταν αρχίζει να χρησιμοποιεί το 'εγώ' ένα φως φαίνεται να ακτινοβολεί μέσα του, και από εκείνη την ημέρα δεν επιστρέφει ποτέ στον προηγούμενο τρόπο ομιλίας... Η εξήγηση αυτού του φαινομένου μάλλον δυσκολεύει τον ανθρωπολόγο» (η έμφαση δική μου).

¹⁶ Βλ. Mark Johnston, «Human Concerns without Superlative Selves», in Jonathan Dancy (ed.), *Reading Parfit*, σς 149 επ.

το περαιτέρω ζήτημα του γιατί να παύσουμε την αναγωγή μας στα εν λόγω απρόσωπα (υπό την έννοια ότι δεν ενδιαφέρει αν ανήκουν στον Α ή τον Β, αλλά καθ' εαυτά) στοιχεία. Γιατί, εν ολίγοις, να μη αντιμετωπίσουμε τον κίνδυνο του (έστω μεταθητικού) μηδενισμού, συνεχίζοντας την αναγωγή μας, π. χ. προς ένα, ούτως ειπείν, «απρόσωπο και προατομικό υπερβατολογικό πεδίο... 'το τέταρτο πρόσωπο'»¹⁷;

Κατά τον Kelsen¹⁸, η έννοια του προσώπου, ως (ανιμιστική) κατασκευή της επιστήμης του δικαίου, έχει δευτερεύουσα ή παράγωγη σημασία, είναι απλώς επιβοηθητική και μάλλον θεραπεύει μια πρωτόγονη ανάγκη της ίδιας επιστήμης να προσδώσει προσωποποιημένη ενότητα σε ένα σύνολο κανόνων· εν προκειμένω των κανόνων που, κατά το περιεχόμενό τους, απονέμουν δικαιώματα και υποχρεώσεις στα λεγόμενα φυσικά πρόσωπα. Κατά τον ίδιο, όπως το υποκείμενο της γραμματικής δεν υφίσταται οντολογικά ανεξαρτήτως των κατηγορημάτων του, έτσι και το πρόσωπο, το οποίο κατηγορικά δεν ταυτίζεται με τον άνθρωπο (που αποτελεί πρωτίστως αντικείμενο των φυσικών επιστημών), δεν έχει, αλλά αποτελείται από δικαιώματα και υποχρεώσεις· κανόνες που ρυθμίζουν πλευρές της ανθρώπινης συμπεριφοράς: ο ισχυρισμός ότι ένα πρόσωπο έχει δικαιώματα και υποχρεώσεις δεν αποτελεί παρά ταυτολογία· δεν έχει νόημα, δηλαδή, να αναφερόμαστε σε δικαιώματα και υποχρεώσεις που απονέμονται σε ήδη πρόσωπα. Ο δούλος – ισχυρίζεται ο Kelsen – απλώς δεν αποτελεί πρόσωπο. Το ζήτημα, ωστόσο, έγκειται στο ότι, αντιστρόφως, ο δούλος, σε ένα καθεστώς δικαίου που βασίζεται στο ότι η δουλεία είναι ακριβώς το αντίθετο της προσωπικότητας¹⁹, δεν αποτελεί απλώς άνθρωπο, αλλά καθίσταται δούλος, ακριβώς επειδή στερείται δικαιωμάτων και υποχρεώσεων – και όχι απλώς επειδή εξαιρείται από την εφαρμογή κάποιων κανόνων ρυθμιστικών της συμπεριφοράς.

Θεωρώ ότι ο θετικιστικός αναγωγισμός του Kelsen αποτυγχάνει να περιγράψει, χωρίς σοβαρές απώλειες, την έννομη τάξη (έστω του σύγχρονου ρωμαϊκού δικαίου), ακριβώς επειδή δεν μας επιτρέπει να συλλάβουμε το θεμελιώδες της έννοιας του προσώπου, αν και, συμφωνώντας μαζί του, η τελευταία δεν (δύναται να είναι) σημασιολογικά εύρωστη: το πρόσωπο δεν είναι παρά υποκείμενο δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, δηλαδή απαραβίαστο. Οι κανόνες, ωστόσο, των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων έχουν επιχειρηματολογικά βαρύνουσα (ερμηνευτική) σημασία κατά το περιεχόμενό τους (και δεν αποτελούν κανόνες κυκλοφορίας), ακριβώς επειδή το πρόσωπο (πρέπει να) είναι (δικαίω) απαραβίαστο. Αδυνατούμε, δηλαδή, να εκμάθουμε πλήρως την έννοια του προσώπου, τις επιτυχείς χρήσεις της, μαθαίνοντας

¹⁷ Πρβλ. Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Les Éditions de Minuit: 1969), σς 124, 141, 175: «Επιδιώκουμε να καθορίσουμε ένα απρόσωπο και προατομικό υπερβατολογικό πεδίο... 'το τέταρτο πρόσωπο'... Στην πραγματικότητα, το πρόσωπο είναι Οδυσσέας, κατ' ακριβολογία κανείς... Και το άτομο είναι πάντοτε οποιοδήποτε, γεννημένο, όπως η Εύα από την πλευρά του Αδάμ, από μια ενικότητα... Αυτό που είναι πράγματι ανήθικο είναι η χρήση ηθικών εννοιών: δίκαιο, άδικο, ανταμοιβή, ευθύνη».

¹⁸ Βλ. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, μετ. Anders Wedberg (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949), σς 93 επ.

¹⁹ Πρβλ. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts: oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in *Werke*, τ. 7ος (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), σ. 31: «Στο ρωμαϊκό δίκαιο... ουδείς ορισμός του ανθρώπου θα ήταν δυνατός, διότι ο δούλος δεν θα υπήγεται σε αυτόν, εφ' όσον το ίδιο το *status* του μάλλον παραβιάζει την εν λόγω έννοια». *Omnis definitio in iure civili periculosa...*

κανόνες απλής συμπεριφοράς ως προς το τι περιπτώσιολογικά μας επιτρέπεται, απαγορεύεται ή επιτάσσεται· αντιθέτως, η επιτυχής χρήση των εν λόγω κανόνων κατά τις προσήκουσες στο δικαϊκό πρόβλημα δεοντικές τιμές, η εκάστοτε, δηλαδή, ερμηνευτική σύλληψη του κανονιστικού τους περιεχομένου, προϋποθέτει μια ηθικοπολιτική αντίληψη (*conception*) της λιτής έννοιας (*concept*)²⁰ του προσώπου ως απαραβιάστου (καθότι πρέπει να καθίσταται κανονιστικά πάντοτε δυνατή η διαφωνία), επιχειρηματολογικά ως λόγου που δεν μας επιτρέπει να καταστήσουμε τον κόσμο καλύτερο (το πρόσωπο δεν είναι παρά υποκείμενο δικαιωμάτων και όχι απλώς συμφερόντων ευημερίας), αξιολογώντας τον από μια απρόσωπη οπτική γωνία. Ερωτάται: γιατί άραγε να μη αναγάγουμε και τους κανόνες συμπεριφοράς σε κάτι στοιχειωδέστερο – π. χ., στην κύρωση ή την ίδια την ετυμηγορία του δικαστή, με την έννοια ότι αυτό που εν τέλει ενδιαφέρει δεν είναι οι νεκρές λέξεις του κανόνα²¹, αλλά η απόφαση²²; Τον κίνδυνο του αντίστοιχου (έστω μετανομικού) μηδενισμού τον αντιμετωπίζουμε στο δίκαιο, όπως δείχνει η περίπτωση της δουλείας, ήδη από την αναγωγή της έννοιας του προσώπου σε ένα διακριτό κατά το περιεχόμενό τους σύνολο εξ αντικειμένου δικαϊκών κανόνων συμπεριφοράς.

III.

Όπως προανέφερα, συμμερίζομαι την κελσενική αντίληψη ότι σημασιολογικά η έννοια του προσώπου είναι ταυτολογική, αν και για εντελώς διαφορετικούς λόγους: επειδή είναι θεμελιώδης ή πρωτογενής. Στη συνέχεια μάλιστα, θα υποστηρίξω ότι η ίδια η πρωτογένειά της θεμελιώνει και μια κρίσιμη ασυμμετρία μεταξύ προσώπου, ή ταυτοπροσωπίας (ως ταυτότητας, δηλαδή, του προσώπου), και προσωπικής ταυτότητας (υπό την προαναφερθείσα τεχνική έννοια): η έννοια του προσώπου ή της ταυτοπροσωπίας διαθέτει κανονιστική ακαμψία και δεν επιβαρύνεται με κριτήρια (προσωπικής ταυτότητας): είναι, δηλαδή, καθαρά τυπολογική²³. Η πραγματέυσή μου, ωστόσο, δεν συμμερίζεται έναν καρτεσιανό μη αναγωγισμό (θεωρώ, όπως ο Parfit, απίθανο να υπάρχουν καρτεσιανά Εγώ, ή ψυχή χωρίς σώμα), αλλά μια καντιανή σύλληψη, ήδη εκφρασμένη στη θεωρητική φιλοσοφία του Immanuel Kant, στους περιώνυμους παραλογισμούς. Όπως συμπυκνώνει ωραία ο Peter Strawson²⁴, «[ο]

²⁰ Για τη μεθοδολογική σημασία της διάκρισης βλ. John Rawls, *Political Liberalism: With a New Introduction and the 'Reply to Habermas'* (New York: Columbia University Press, 1996), σ. 14 σημ. 15.

²¹ Προβλ. ήδη Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, σ. 154: «Τα δικαστήρια εμφυσούν ζωή στις νεκρές λέξεις του νόμου» [John Chipman Gray]. Είναι δύσκολο να κατανοήσει κανείς γιατί οι λέξεις του νόμου, οι οποίες, σύμφωνα με το νόημά τους, καλούνται να δεσμεύσουν τα δικαστήρια, πρέπει να είναι νεκρές, ενώ οι λέξεις της δικαστικής αποφάσεως, οι οποίες, σύμφωνα με το νόημά τους, καλούνται να δεσμεύσουν τους διαδίκους, πρέπει να είναι ζωντανές».

²² Προβλ. Gilles Deleuze - Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie* (Paris: Les Éditions de Minuit: 1972/1973), σ. 251: «Το μανιακό καταθλιπτικό γνώρισμα (μεταφορά), κατά το οποίο ο νόμος δεν κοινοποιεί τίποτε και δεν έχει αντικείμενο δεκτικό γνώσεως, η ετυμηγορία δεν προϋπάρχει της κυρώσεως και η εξαγγελία του νόμου δεν προϋπάρχει της ετυμηγορίας».

²³ Προβλ., αντί πολλών, τη σχετικά πρόσφατη (ο χρόνος στη φιλοσοφία κυλάει αργά, όπως και στην επιστήμη του δικαίου...) διδακτορική διατριβή της Fauve Lybaert, *Personal Identity and the Formal Self* (KU Leuven, Doctoral School: 2013, αδημοσίευτη).

²⁴ Βλ. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Methuen, 1966), σ. 162.

καρτεσιανός φιλόσοφος της ψυχής... συγχέει την ενότητα των εμπειριών με την εμπειρία της ενότητας». Ωστόσο, ο αναγωγισμός, ακριβώς επειδή αγνοεί τα κρίσιμα *συγκείμενα*²⁵ της υποκειμενικής σκοπιάς, ιδίως την παρουσία των άλλων προσώπων στην ίδια σκηνή του δράματος, μάλλον αποτελεί περίπτωση ενός *απογοητευμένου καρτεσιανισμού*. Π. χ., ως προς την ηθική (χρειάζεται – θεωρώ – αυτή η λέξη εδώ) ψευδαίσθηση του χωροχρόνου, ο ίδιος ο Parfit ισχυρίζεται ότι δεν «έχουμε λόγους να μεριμνούμε περισσότερο για το μέλλον από ό,τι για το παρελθόν... Αν και οι άνθρωποι που έχουν πεθάνει δεν υπάρχουν τώρα, το γεγονός αυτό είναι σαν των ανθρώπων που ζουν αλλού και όχι εδώ»²⁶. Όπως θα επιχειρηματολογήσω στη συνέχεια, η ταυτοπροσωπία (όχι η προσωπική ταυτότητα), παρά την αντίθετη ορθοδοξία, δεν αποτελεί, από μια καντιανή οπτική γωνία, πρωτίστως ζήτημα *ενότητας της αντουργίας*²⁷: απλώς την καθιστά *κανονιστικά δυνατή*: η ταυτότητα του προσώπου δεν δύναται, δηλαδή, παρά να είναι *ριζικά θεμελιωδέστερη* (αν και όχι *υπαρξιακή*). (Κατ' αντιδιαστολήν προς την αναλογία του Parfit μεταξύ προσώπου και έθνους, καθότι η ύπαρξη του έθνους δεν σημαίνει παρά την ύπαρξη των μελών του, η Korsgaard υποβάλλει την αναλογία του προσώπου προς το κράτος, καθότι το κράτος προσδίδει *ενότητα* στον πληθυσμό που καταλαμβάνει τμήμα του εδάφους. Θεωρώ ότι επιτυχέστερη, για τις εδώ αναπτύξεις, είναι η αναλογία του προσώπου προς τη *φιλελεύθερη δημοκρατία*: μια φιλελεύθερη δημοκρατία δύναται να αλλάξει *ριζικά κρατούσα γλώσσα, θρησκεία, νοοτροπία και εθνικότητα* και, εν τούτοις, να μη αλλάξει την ταυτότητά της ως κράτος.) Η *δικανική*²⁸ έννοια του προσώπου δεν λειτουργεί κανονιστικά *μυστηριωδώς*, αλλά όπως ο θεσμός της *υπόσχεσης*²⁹.

Θα αναπτύξω αυτή τη *μη αναγωγιστική* ιδέα στο κανονιστικό πεδίο του δικαίου, αγνοώντας προς το παρόν την πρακτική φιλοσοφία του Kant, ιδίως την *αρετολογία* του (θεωρώ, δηλαδή, ότι έχουμε σοβαρούς ηθικούς λόγους να μη ενδώσουμε στον πειρασμό ενός επιστημονικού πειραματισμού με την προσωπική μας ταυτότητα, αν και η αντίστοιχη ηθική *παρανομία* μας, όπως και στην περίπτωση της συλλήψεως τέκνου με βιασμό, είναι αδιάφορη για το *status* μας ως προσώπων), εκθέτοντας κατ' αρχήν την, ούτως ειπείν, *αρχή της εξωτερικότητας του προσώπου* (ως θεσμική εκδήλωση της *απλότητας* της έννοιάς του ή της *λιτής ταυτότητάς* του). Σύμφωνα με την αρχή αυτή, το πρόσωπο πρέπει *σωματικά* να καταλάβει μια *χωροχρονική* θέση στον κόσμο (αγνώω προς το παρόν και την *τετραδιάστατη σύλληψη* της προσωπικής ταυτότητας, αρκούμενος, προς το τέλος των σκέψεών μου, στη διασκέδαση κάποιων μεταφυσικών ανησυχιών), ή με άλλη διατύπωση, η παρουσία των άλλων προσώπων, καθότι «για να υπάρξ[ει] *άνθρωπ[ος]* γενικά, πρέπει [οι άνθρωποι] να είναι περισσότεροι του ενός»³⁰, σημαίνει ότι κάποιες χωροχρονικές θέσεις δεν μου είναι διαθέσιμες παρά μόνον αν *μετακινήσω* κάποιους: αυτό, βέβαια, αν το

²⁵ Πρβλ. John McDowell, «Reductionism and the First Person», π. χ., σ. 235.

²⁶ Derek Parfit, *On What Matters II* (Oxford: Oxford University Press, 2011), σ. 427.

²⁷ Βλ. κυρίως Christine Korsgaard, «Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit», in Raymond Martin και John Barresi (eds), *Personal Identity*, σς 168.

²⁸ Βλ. John Locke, «Of Identity and Diversity» [1694], in John Perry (ed.), *Personal Identity*, σς 50 επ.

²⁹ Πρβλ. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin Books, 1977), σ. 78.

³⁰ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, in Werke*, τ. 3^{ος} (Berlin: de Gruyter, 1971), σ. 39.

πράξω χωρίς τη συναίνεσή τους, αποτελεί, δικαϊκά βλάβη. Τούτο σημαίνει ότι η σχέση του προσώπου με το σώμα του είναι, κατά τη γέννηση του προσώπου (μια ιδέα πρακτική – μας προειδοποιεί ο Kant³¹), έμφυτη. Το πρόσωπο δεν αποκτά σώμα ως στοιχείο της ταυτότητάς του· δεν το καταλαμβάνει, όπως τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου που του είναι διαθέσιμα ακριβώς ως ήδη πρόσωπο. (Δεν τίθεται, δηλαδή, δικαϊκά ζήτημα εμψυχώσεως.)

Περαιτέρω, για να έλθουμε σε ένα δημοφιλές, καθότι – υποτίθεται – ηθικά ελκυστικό, παράδειγμα των αναγωγιστών, την άμβλωση (εφ' όσον, αναγωγιστικά μιλώντας, το έμβρυο ουδέποτε εμψυχούται και μάλλον δεν διαθέτει αξία λόγου προσωπική ταυτότητα, αδυνατεί να θέσει εμπόδια στην εξουσία της εγκύου επί του σώματός της)³²: το σώμα των άλλων – και εν προκειμένω της εγκύου – δεν δύναται να αποτελέσει δικαϊκά κατοικία. Ωστόσο, το θνησιγενές νεογνό, το χωρίς, π. χ., δεύτερη ψυχολογική στιγμή (κάποιο κριτήριο πρέπει ασφαλώς να διαθέτουν οι αναγωγιστές μας για τις κρίσιμες κατά χρόνο συνάψεις διακριτών ψυχολογικών καταστάσεων), συνεπώς, χωρίς προσωπική (ψυχολογική) ταυτότητα, αποτελεί δικαϊκά (ζήτημα αρχής!) πρόσωπο (η αρχή της δημοσιότητας ως αρχή βεβαιότητας δικαίου δικαιολογεί ως αποφασιστικό το κριτήριο του τοκετού): όχι, όμως και το έμβρυο (και πάλι ως ζήτημα αρχής, διότι σχέσεις μεταξύ ήδη ελεύθερων και ισότιμων προσώπων καλούνται να προσδιορίσουν το *status* του³³), το οποίο δύναμαι, π. χ. για θεραπευτικούς λόγους, να το κλωνοποιήσω, χωρίς να τίθεται ηθικό ζήτημα συνέχειας διά της αντιγραφής του – εν προκειμένω, η κλωνοποίησή του είναι συγχρόνως αναπαραγωγική (κατ' αρχήν απαγορευμένη) και θεραπευτική (κατ' αρχήν επιτρεπτή)³⁴.

Αρχή της εξωτερικότητας σημαίνει, λοιπόν, ότι είναι κανονιστικά δυνατό (συνήθως, επιβεβλημένο) να εξακολουθώ να διατηρώ την ταυτοπροσωπία μου, ανεξαρτήτως, π. χ., της ψυχολογικής συνέχειάς μου ως κριτηρίου της προσωπικής μου ταυτότητας. Γι' αυτό, π. χ., ο Μαθουσάλας, όπως και το θύμα της νόσου του Alzheimer κ. λπ., δεν μπορούσε να απαλλαγεί από τις δανειακές του υποχρεώσεις...

Ας έλθουμε τώρα στο άλλο άκρο της ζωής, την ευθανασία (και αυτό, για τους ίδιους λόγους· η ευθανασία πρέπει να αποτελεί δημοφιλές παράδειγμα των αναγωγιστών ως – υποτίθεται – ηθικά ελκυστικό, διότι και εκεί δεν τίθεται ευλόγως ζήτημα παρατάσεως της ζωής πέρα από το όριο του βίου): ορισμένα μελλοντικά γεγονότα αποτελούν αντικείμενο προσωπικής μέριμνάς μου, ακόμη και αν δεν εντάσσονται στο οσοδήποτε χαλαρό φάσμα τής, π. χ., ψυχολογικής συνέχειάς μου, όπως στην περίπτωση της σοβαρής άνοιας, ακριβώς επειδή

³¹ Βλ. Immanuel Kant, *Μεταφυσική των ηθών*, σ. 109.

³² Βλ. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), σ. 347.

³³ Βλ. τις μελέτες μου, «Αμβλώσεις (α): Dworkin και Rawls», «Αμβλώσεις (β): Dworkin» και «Μητρότητα και ακούσια πατρότητα» *in* Δίκαιο, ηθική και βιοηθική: πρακτικά διλήμματα (υπό έκδοση) – το χειρόγραφο διαθέσιμο στην ιστοσελίδα μου, <http://users.uoa.gr/~pvassil/Vassiloyannis.html> στις προδημοσιεύσεις· επίσης, συνοπτικά, το άρθρο μου, «4 μήνες, 3 εβδομάδες και 2 ημέρες': ένα φιλοσοφικό σχόλιο» – διαθέσιμο ό. π., στα υπό εκπόνηση.

³⁴ Το αντιπαράδειγμα από τη μελέτη μου, «Η αναπαραγωγική κλωνοποίηση ως θεραπευτική», *in* Δίκαιο, ηθική και βιοηθική.

αφορούν εμένα και όχι κάποιον τρίτο ή κανέναν. (Πρόκειται, δηλαδή, για ένα ζήτημα αυτονομίας, όχι αγαθοπραξίας³⁵.) Στην περίπτωση αυτή, δηλαδή, δεν παύω να αποτελώ πρόσωπο, αλλά, αντιθέτως, δύναμαι δικαίκα να υποστώ βλάβη, αν οι ιατροί ή οι συγγενείς μου δεν σεβαστούν τις προηγούμενες οδηγίες μου για την επίσπευση, π. χ., της ώρας του θανάτου μου³⁶.

Κατά τους αναγωγιστές, δεν είναι θα ήταν μεν ανορθολογικό να δείξω ενδιαφέρον στην περίπτωση αυτή³⁷, θα ήταν όμως ανορθολογικό, δεδομένης της ελλείψεως βιωματικών συμφερόντων, κατά την ορολογία του Dworkin³⁸, να προσδώσω βαρύνουσα σημασία στην αθέτηση της λεγόμενης διαθήκης μου ζωής. Τούτο όμως είναι ένα γνησίως ηθικό, όχι ένα μεταφυσικό επιχείρημα (ο νεκρός Έκτωρ δεν υπέστη άραγε βλάβη από την κακοποίηση του πτώματός του;), και αν δεν ευσταθεί ήδη υπονομεύει την αναγωγιστική προσέγγιση. Η τελευταία αποτυγχάνει ιδίως να συλλάβει την προσωπική μας αυθεντία, δηλαδή την εξουσία διαθέσεως μελλοντικών γεγονότων. Τούτη όμως, καθιστά κανονιστικά δυνατή, αν και όχι κατηγορηματική ή αναγκαία, όχι μόνο τη μέριμνά μας για το τι θα συμβεί στο σώμα μας ανεξαρτήτως της ψυχολογικής συνέχειάς μας, όπως στην περίπτωση, π. χ., του βασανισμού μας μετά από μεταμόσχευση εγκεφάλου³⁹, αλλά και τη βιογραφία, τον βίο μας· το να γίνουμε, δηλαδή, οι συγγραφείς της ζωής μας (στο μικρό μέτρο, βέβαια, του εφικτού). Αν ο βίος είναι κανονιστικά δυνατός, τότε, αν και η μη αναγωγιστική σύλληψη δεν είναι ουσιοκρατική, είναι εν τούτοις σε θέση να συλλάβει τα δικαίκα ζητήματα αγαθοπραξίας ως ζητήματα ουσίας. (Εδώ απαιτείται, κατά τη γνώμη μου, η ανάπτυξη και κάποιας καντιανής περιπτωσιολογίας⁴⁰.)

IV.

Οι πιο ενδιαφέρουσες, ωστόσο, περιπτώσεις φαίνεται ότι είναι οι προβληματικές της επιστημονικής φαντασίας: μεταμόσχευση εγκεφάλων, διαίρεση ενός προσώπου σε περισσότερα ή σύντηξη περισσότερων σε ένα, αυτούσια κλωνοποίηση ή αντιγραφή, σώματα χωρίς εγκέφαλο, εγκέφαλοι χωρίς σώματα, πολλαπλές προσωπικές ταυτότητες, κ. τ. τ. Κατά τον Parfit, ιδίως στις περιπτώσεις βαθμού ή φάσματος (π. χ., αν χρησιμοποιώ το κριτήριο της σωματικής συνέχειας, μετά από πόσα ξένα κύτταρα παύω να είμαι το ίδιο πρόσωπο;), κάποια ερωτήματά μας είναι κενά ή απλώς χωρίς απάντηση, δηλαδή

³⁵ Για τη διάκριση βλ. Ronald Dworkin, *Η επικράτεια της ζωής: αμβλώσεις, ευθανασία και ατομική ελευθερία*, μετ. του γράφοντος (Αθήνα: Εκδόσεις Αρσενίδη, 2013), σς 317 επ.

³⁶ Για τα σχετικά ζητήματα αρχής βλ. τις μελέτες μου, «Αυτοκτονία και ευθανασία» και «Ευθανασία: Dworkin», in *Δίκαιο, ηθική και βιοηθική*· επίσης, συνοπτικά, το άρθρο μου, «Ευθανασία και εγγενής αξία της ανθρώπινης ζωής» – διαθέσιμο ό. π., στα υπό εκπόνηση.

³⁷ Πρβλ. Derek Parfit, "Is Personal Identity What Matters?", σ. 34.

³⁸ Βλ. Ronald Dworkin, *Η επικράτεια της ζωής*, σς 201 επ.

³⁹ Πρβλ. Bernard Williams, «The Self and the Future», in Raymond Martin και John Barresi (eds), *Personal Identity*, σς 75 επ.

⁴⁰ Βλ. το σχετικό δοκίμιό μου, «Αυτοκτονία και ευθανασία: η πρόκληση της καντιανής περιπτωσιολογίας» – διαθέσιμο ό. π., στα υπό εκπόνηση.

απροσδιόριστα⁴¹. Πώς (πρέπει να) απαντά το δίκαιο σε αυτές τις περιπτώσεις; Εν προκειμένω, φαίνεται ότι υφίσταται πρωτίστως σύγκρουση προσωπικών ταυτοτήτων.

⁴¹ Πρβλ. τον ακόλουθο σημαντικά ελλιπή πίνακα του ίδιου του Parfit, «Persons, Bodies, and Human Beings», in John Hawthorne, Dean Zimmerman και Theodore Sider (eds), *Contemporary Debates in Metaphysics* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), σ. 182:

	This person is, according to:				
	Thomson's Bodily Criterion	My view	The Brain Criterion	The Narrow Psychological Criterion	The Wide Psychological Criterion
<i>If some future person will have:</i>					
(1) My brain and psychology, but Thomson's body	Thomson	Me	Me	Me	Me
(2) My brain and psychology, but a new body	A new person	Me	Me	Me	Me
(3) My body, but a new brain and psychology	Me	A new person	A new person	A new person	A new person
(4) My body, but Thomson's brain and Williams's psychology	Me	Not Me	Thomson	A new person	Williams
(5) My body, but Thomson's brain and a new psychology	Me	Not Me	Thomson	A new person	A new person
(6) My body, but a new brain and Thomson's psychology	Me	Not Me	A new person	A new person	Thomson
(7) A new body, but my brain and Thomson's psychology	A new person	—	Me	A new person	Thomson
(8) My body and brain, but Thomson's psychology	Me	—	Me	A new person	Thomson
(9) My body and brain, but a new psychology	Me	—	Me	A new person	A new person
(10) A new body and brain, but my psychology	A new person	—	A new person	A new person	Me
(11) My brain, but Thomson's body and psychology	Thomson	—	Me	A new person	Thomson
(12) My brain, but a new body and psychology	A new person	—	Me	A new person	A new person
(13) A new brain, but my body and psychology	Me	—	A new person	A new person	Me

Αν υποθέσουμε ότι η παραδειγματική περίπτωση είναι η *Head Transplant* και ότι για την επιβίωσή μου τα κρίσιμα στοιχεία είναι τρία: σώμα, εγκέφαλος και ψυχοσύνθεση, το *Wide Psychological Criterion* επιτάσσει ψυχολογική συνέχεια, το *Brain Criterion* τον ίδιο εγκέφαλο και το *Narrow Psychological Criterion* τόσο ψυχολογική συνέχεια όσο και τον ίδιο εγκέφαλο. Είναι ενδιαφέρον ότι ο ίδιος ο Parfit βρίσκει τις απαντήσεις του καλύτερες από εκείνες της Judith Thomson (και του Bernard Williams) και ότι αφήνει αναπάντητα, ως κενά και απροσδιόριστα, τα ερωτήματα (7) - (13). Θεωρώ ότι και στις περιπτώσεις αυτές νομικά (πρέπει να) υπάρχει μία μόνη ορθή απάντηση – έστω: *A new person*. Αν αυτή είναι νομικά η μία μόνη ορθή απάντηση, γιατί όχι και ηθικά; Επειδή η γνώμη που αναπτύσσω στο κυρίως κείμενο είναι ριζική, αγνοώ τις λεπτομέρειες, δηλαδή τη σχετική ογκώδη βιβλιογραφία. Ενδεικτικά, πέρα από τις προαναφερθείσες κατατοπιστικές συλλογές των Harris, Martin και Baressi, Perry, Oksenberg Rorty, Gasser και Stefan, βλ., ειδικά, Quassim Cassam, *Self and World* (Oxford: Oxford University Press, 1997), Mark Johnston, *Surviving Death* (Princeton: Princeton University Press, 2010), ιδίως σς 164 επ., Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), Béatrice Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again* (Oxford: Oxford University Press, 2017), ιδίως σς 140 επ., Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), ιδίως σς 43 επ., Harold W. Noonan, *Personal Identity* (London: Routledge, 1989), ιδίως σς 165 επ., Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981), σς 27 επ., Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 1997), του ίδιου, *What Are We? A Study in Personal Ontology* (Oxford: Oxford University Press, 2007), Paul Ricoeur, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, μετ. Βίκυς Ιακώβου (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008), ιδίως σς 155 επ., Sydney Shoemaker και Richard Swinburne, *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), Galen Strawson, *Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment* (Princeton: Princeton University Press, 2^η έκδ. 2014), Charles Taylor, *Πηγές του εαυτού: Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, μετ. Ξενοφώντος Κομνηνού (Αθήνα: Ίνδικτος, 2007), ιδίως σς 263 επ., Peter Unger, *Empty Ideas: A Critique of Analytic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2014), ιδίως σς 187 επ., και J. David Velleman, «The Self as Narrator», in του ίδιου, *Self to Self: Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), σς 203. Εξαιρετική είναι η εισαγωγή (στην όλη προβληματική) του David Shoemaker, *Personal Identity*

Υπερακοντίζοντας εν πολλοίς την εν λόγω δοκιμασία, υποστηρίζω μια ριζική ιδέα που καθιστά, κατά τη γνώμη μου, άνευ (τουλάχιστον ιδιαίτερου δικαϊκού) ενδιαφέροντος τα εν λόγω περιώνυμα πειράματα: δύναμαι, λοιπόν, δικαϊκά να αποκτήσω καθ' ολοκληρίαν ξένο σώμα, περιλαμβανομένου του εγκεφάλου, δηλαδή καθ' ολοκληρίαν ξένη μνήμη, αναμνήσεις κ. λπ., να τροποποιήσω, δηλαδή, καθ' ολοκληρίαν την προσωπική μου ταυτότητα, και να παραμείνω (ίσως ευτυχώς για τους δανειστές μου...) το ίδιο πρόσωπο, το πρόσωπο με το κύριο όνομα Φ. Β. Αδυνατώ, δηλαδή, να αυτοκτονήσω, να απαλλαγώ από τις υποχρεώσεις μου⁴², τροποποιώντας καθ' ολοκληρίαν την προσωπική μου ταυτότητα: το σώμα ή/και τη μνήμη μου. (Η άνοια ήδη δεν δημιουργεί νέο πρόσωπο.) Δεν θεωρώ τη θέση μου εξωφρενική (και οπωσδήποτε όχι περισσότερο εξωφρενική από εκείνη των προαναφερθέντων αντίθετων προς την πραγματικότητα παραδειγμάτων): οι γνωστές υποθέσεις της ταυτότητας φύλου θα έπρεπε να μας είχαν προβληματίσει περισσότερο προς την κατεύθυνση αυτή. Ιδού η αναμενόμενη αντίρρηση: μα, πώς είναι δυνατόν να συλλάβουμε ότι ένα πρόσωπο παραμένει το ίδιο, ως γεγονός του κόσμου μας, χωρίς να διατηρείται έστω κάποιο ελάχιστο τμήμα της σωματικής ή/και ψυχολογικής συνέχειάς του στον χωροχρόνο; Η αναμενόμενη αντίρρηση απλά θέτει το ζήτημά μας ως γνησίως πρωτοπρόσωπο: πώς δύναμαι να συλλάβω τον ίδιο μου τον εαυτό, έχοντας προηγουμένως επιλέξει να αποκτήσει καθ' ολοκληρίαν άλλη προσωπική ταυτότητα – αν θέλετε την προσωπική ταυτότητα ενός άλλου – και υποβληθεί επιτυχώς στην αντίστοιχη επεμβατική διαδικασία; (Χωρίς καμμία ιδιαίτερη μεταφυσική ανησυχία, όπως θα εξηγήσω στις καταληκτικές σκέψεις μου, μάλλον εισερχόμαστε στον κόσμο των καντιανών νοουμένων από μια φιλοσοφικά πρακτική σκοπιά.) Εξηγούμαι:

Πρόσωπο χωρίς προσωπική ταυτότητα ασφαλώς δικαϊκά δεν υφίσταται. (Η σχέση του προσώπου με το σώμα του, όπως προαναφέραμε, είναι έμφυτη.) Ωστόσο, για να παραμείνω το ίδιο πρόσωπο δεν απαιτείται να διαθέτω την ίδια προσωπική ταυτότητα υπό την έννοια της σωματικής ή/και ψυχολογικής συνέχειας: ναι μεν, δηλαδή, απαιτείται κάποια προσωπική ταυτότητα, όχι όμως (μία και) συγκεκριμένη προσωπική ταυτότητα. Περαιτέρω, στην περίπτωση της ηθελημένης αντικατάστασης της προσωπικής μου ταυτότητας, για να λάβει πράγματι αυτή χώρα, δεν αρκεί, π. χ., η συμφωνία μου με τη Σ. Α. να ανταλλάξουμε προσωπική ταυτότητα (και χωρίς, βέβαια, να βρεθούμε εις

and Ethics: A Brief Introduction (Ontario: Broadview, 2009). Από την ειδική αρθρογραφία του Parfit, εκτός των προαναφερθέντων, βλ. του ιδίου, «Comments», *Ethics* 96 (1986), σς 832 επ., «The Indeterminacy of Identity: A Reply to Brueckner», *Philosophical Studies* 70 (1993), σς 23 επ., και «We Are Not Human Beings», *Philosophy* 87 (2012), σς 5 επ., καθώς και τη συνέντευξή του in Andrew Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews* (London: Routledge, 1999), σς 179 επ. Από τις κριτικές στον ίδιο, εκτός από τα προαναφερθέντα, βλ. Bernard Williams, «Reasons and Persons, by Derek Parfit», in του ιδίου, *Essays and Reviews: 1959 - 2002* (Princeton: Princeton University Press, 2015), ιδίως σς 221 επ., και Suzan Wolf, «Self-Interest and Interest in Selves», *Ethics* 96 (1986), σς 704 επ. Ειδικά για τις ρωλσιανές επιφυλάξεις βλ. John Rawls, «The Independence of Moral Theory», in του ιδίου, *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), σς 295 επ., και σχετικώς Samuel Scheffler, «Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person», *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982), σς 229 επ. Από την ελληνική βιβλιογραφία βλ. Θεοδοσίου Ν. Πελεγρίνη, *Η ανθρώπινη ύπαρξη: θεωρήσεις - αναθεωρήσεις* (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1985), σς 72 επ.

⁴² Πρβλ. Immanuel Kant, *Μεταφυσική των ηθών*, σ. 277.

σάρκαν μίαν...). Η ανταλλαγή προσωπικών ταυτοτήτων δεν δύναται δικαϊκά (και ηθικά) να είναι απλώς νοητή: πρέπει να λάβει χώρα στον χωροχρόνο του κόσμου μας.

Για να αντιμετωπίσω το πλέον ισχυρό αντιπαράδειγμα, έστω ότι αντικαθιστώ επιτυχώς, ούτως ειπείν, *κύτταρο προς κύτταρο*, το σώμα μου με το σώμα της Σ. Α.: αυτό συνέβη, δηλαδή, χωροχρονικά· το νομίμως ή παρανόμως (μάλλον θα έκλινα υπέρ της απαγόρευσης...) δεν ενδιαφέρει. Είμαι, τώρα, κατά τις παραδοχές μου, ο Φ. Β., χωρίς την προηγούμενη προσωπική ταυτότητά μου, αλλά με εκείνη της Σ. Α. Δεν έχω, βέβαια, πρόσβαση στο προηγούμενο σώμα μου ούτε στις αναμνήσεις μου: με τη βοήθεια τρίτων προσώπων (μαρτύρων) ή αντικειμενικών στοιχείων (ίσως η μαγνητοσκοπημένη επέμβαση...) θα μπορούσα να αποκτήσω *οιονεί μνήμη* (όπως εξ άλλου μου έχει ήδη συμβεί και για άλλες στιγμές της ζωής μου που ξέχασα, ήταν αδύνατο να εγγράψω στη μνήμη μου, π. χ. ως νεογνό, ή έχω απωθήσει...). (Ενδεχομένως θα με βοηθούσε το να είχα κάποια εμπειρία – ποιος το γνωρίζει; – της κρίσιμης ανταλλαγής προσωπικών ταυτοτήτων, καταγεγραμμένη κατά κάποιο τρόπο στην καινούργια μου προσωπική ταυτότητα...) Προσπαθώ, λοιπόν, να αντιμετωπίσω μια εξ *αντικειμένου* πρόκληση, όπως ένας συγγραφέας· να συγγράψω, δηλαδή, το επόμενο κεφάλαιο της ζωής μου που να αποτελεί *συνέχεια* των προηγούμενων. Θα το επιτύχω; Ή είμαι καταδικασμένος άραγε σε αποτυχία ή διανοητική διαταραχή; (Ο διανοητικά διαταραγμένος δεν παύει, ωστόσο, να αποτελεί το ίδιο πρόσωπο, ανεξαρτήτως των διαταραχών της προσωπικότητάς του⁴³.) Δεν το γνωρίζω μεν – ποιος το γνωρίζει; – δύναμαι πάντως να το *συλλάβω* ως δυνατόν· να το *αναστοχασθώ* (πράγμα που για τον αναγωγισμό είναι μάλλον αδύνατο.) Οι περιπτώσεις πάντως της μερικής αντικατάστασης της προσωπικής μου ταυτότητας δεν φαντάζουν άραγε τρομακτικά *ευχερέστερες*;

Το ζήτημα που μας τίθεται εν προκειμένω είναι *πρωτοπρόσωπο*. Αφήνει άραγε η αναγωγιστική προσέγγιση εύρωστη κανονιστική δυνατότητα για αυτήν την οπτική; Η διατήρηση του εγκεφάλου, της μνήμης ή του σώματός μας δεν φαίνεται ότι αποτελούν, από πρωτοπρόσωπη οπτική γωνία, ούτε αναγκαίες ούτε επαρκείς συνθήκες της *ταυτοπροσωπίας* μας. Ήδη, π. χ., το ελληνικό σύνταγμα καθιερώνει ένα δικαίωμα στη *γενετική ταυτότητα*: αν η ταυτοπροσωπία μας αναγόταν στη γενετική μας ταυτότητα⁴⁴, τότε το δικαίωμά μας αυτό, πώς θα μπορούσε να ασκηθεί στην περίπτωση της *ακούσιας καθ' ολοκληρίαν* αντικατάστασής της, ως *αξίωση* π. χ. *αποζημίωσης* ή χρηματικής ικανοποίησης για ηθική βλάβη;

Εν συνόψει, το δικαϊκό κανονιστικό πεδίο που διανοίγεται εμπρός μας καθορίζεται από την αρχή της *απλότητας* του προσώπου, τη διάκριση μεταξύ *εκούσιας* (κατόπιν αποφάσεως, συναινέσεως ή εγκρίσεώς μας) και *ακούσιας* (με μονομερή επέμβαση τρίτων) αλλαγής προσωπικής ταυτότητας, ως θεσμική

⁴³ «όντας σε αντίφαση προς τον εαυτό του με το να γνωρίζει οτιδήποτε και να υπάρχει οπουδήποτε, δηλαδή να μην είναι παρά τίποτε»· Søren Kierkegaard, «The Present Age», in *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review* μετ. Howard V. Hong και Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1978), σ. 97.

⁴⁴ Για τον σχετικό προβληματισμό βλ. τη μελέτη μου, «Ένα ατομικό δικαίωμα γενετικής ταυτότητας», in *Δίκαιο, ηθική και βιοηθική*

έκφραση της άσκησης της *αυθεντίας* του προσώπου και επί της προσωπικής του ταυτότητας, που αποτελεί το θεμέλιο της σχετικής *εγγενούς κανονιστικής ασυμμετρίας* (ένα, ούτως ειπείν, *factum* του δικαίου: *sic volo sic jubeo*⁴⁵), ιδίως την πρόβλεψη *διαδοχής* του προσώπου και, βέβαια, την αρχή της δημοσιότητας ή, γενικότερα, της *βεβαιότητας του δικαίου*: η τροποποίηση της προσωπικής μου ταυτότητας, δηλαδή, δεν αποτελεί θεσμικά απλώς ένα ζήτημα *σχέσεως με τον εαυτό μου*, αλλά μάλλον ιδρύει *λόγους διαζυγίου*⁴⁶ ή απώλειας, αν όχι της *πατρότητας*, της *γονικής εξουσίας* κ. λπ., *λόγους διαδοχής* του προσώπου ή *συνεχιάς* του κατόπιν *δηλώσεως* του (δηλαδή *βουλήσεως* του) κ. λπ. (Στην περίπτωση του *επαπειλούμενου βασιανισμού* του αντιγράφου μου, δεν δικαιούμαι μεν να ζητήσω δικαστική προστασία στο δικό μου όνομα, αλλά ίσως χάριν του αντιγράφου μου, έχοντας προς τούτο *ειδικό έννομο*, καθώς λέγεται, *συμφέρον*.) Εν προκειμένω, ο γάμος, π. χ., δεν πρέπει άραγε να *λυθεί*, και όχι να *αναγνωρισθεί ως ανυπόστατος* λόγω της *καθ' ολοκληρίαν απώλειας* της προσωπικής ταυτότητας του συζύγου; Τα ζητήματα δεν δύνανται να είναι εντός της επικράτειας του δικαίου *απροσδιόριστα*, αλλά είναι *ασφαλώς δυσεπίλυτα* τόσο για τον δικαστή όσο και για τον νομοθέτη. (Γιατί όχι και για τον δικαστή και τον νομοθέτη της *ηθικής*;) Η μεταλλαγή της ψυχολογικής μου ταυτότητας, π. χ., ναι μεν στο *αστικό δίκαιο* δεν με *απαλλάσσει* των *ανειλημμένων υποχρεώσεων* μου, στο *ποινικό δίκαιο*, ωστόσο, *ενδέχεται* εξ αιτίας της να *αδυνατώ να αναλάβω* τις *ποινικές μου ευθύνες*, ακριβώς επειδή δεν δύναμαι να *αποτελέσω υποκείμενο* της δίκης. Τα ζητήματα δεν είναι *απροσδιόριστα*, αλλά *δυσεπίλυτα*, διότι θέτουν *ζητήματα αρχής*, πρωτίστως βάσει του *κανονιστικού πλαισίου* που θέλει ακριβώς να *υπονομεύσει* ο *αναγωγισμός*: της *διακριτότητας* των *προσώπων* και των *συναφών αρχών δικαιοσύνης*, όπως, π. χ., στην *καταβολή αποζημίωσης* σε ένα πρόσωπο με *επιγενόμενη εντελώς διαφορετική προσωπική ταυτότητα* εξ αιτίας της *ένδικης αδικοπραξίας*.

Στο *κανονιστικό πεδίο* του δικαίου, όχι μόνο δεν είναι *ασυνεπές*, αλλά είναι *μάλλον επιβεβλημένο να μη ταυτίζομαι* με το *αντίγραφο* μου, εφ' όσον *επιβιώνω* της *αντιγραφής* μου, όπως και να δύναμαι να *ταξιδεύσω* στον Άρη με τη *δημιουργία αντιγράφου* μου σε αυτόν (το ζήτημα δεν είναι *οντολογικό*⁴⁷), χωρίς, βέβαια, να *επιβιώνω* της *αντιγραφής* μου, όχι όμως και με τη *δημιουργία δύο αντιγράφων* μου κ. λπ. Η *διαδοχή* μου *επιτάσσεται* εν προκειμένω από *αρχές* τόσο *διανεμητικής* όσο και *μη διανεμητικής* (ή *διορθωτικής*) *δικαιοσύνης*: ένας

⁴⁵ Για τη σχετική αναλογία πρβλ. Immanuel Kant, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, μετ. Κώστα Ανδρουλιδάκη (Αθήνα: Εστία, 2004), σ. 54.

⁴⁶ Έστω ότι ο μόνος τρόπος *επιβιώσεως* του *A* *διά* της *ψυχολογικής προσωπικής* του ταυτότητας είναι η *μεταμόσχευση* του *εγκεφάλου* του στο *σώμα* χωρίς *εγκέφαλο* του *B*, η οποία με τη *συναίνεσή* του (και εν *αγνοία* της *συζύγου* του) *λαμβάνει χώρα* *επιτυχώς*. Εμφανίζεται, λοιπόν, κάποιαν ημέρα στη *συζυγική κρεβατοκάμαρα*, *απευθυνόμενος* στην *κατάπληκτη σύζυγό* του με το *φλέγμα* του *αναγωγιστή*: «μα, γιατί δεν μου *κάνεις ερωτήσεις*; Τα *θυμάμαι όλα*. *Επομένως, πώς* δεν *είμαι εγώ*;». (Το πιθανότερο, βέβαια, είναι, αν *προσαχθεί* ως *κατηγορούμενος* με τη *σωματική προσωπική ταυτότητα* του *B* *ενώπιον δικαστηρίου*, η *φλεγματική αμφισβήτηση* της *ταυτοπροσωπίας* του να *θεωρηθεί ως ασέβεια προς το δικαστήριο*...)

⁴⁷ Πρβλ., ωστόσο, Michael Otsuka, «Personal Identity, Substantial Change, and the Significance of Becoming», *Erkenntnis* (υπό έκδοση).

(πρέπει να) μετράει ακριβώς για έναν και δύο για δύο. Ανακεφαλαιώνοντας, αυτό που αγνοεί η αναγωγιστική σύλληψη είναι οι *περιστάσεις της ανθρωπίνης αυτουργίας*: υποκειμενικές και αντικειμενικές.

V.

Αν υφίσταται κανονιστικά η κρίσιμη, εγγενής ασυμμετρία μεταξύ του *status* του προσώπου και των *περιστάσεων* (ή των κριτηρίων) της προσωπικής ταυτότητας υπό την εδώ τεχνική έννοια της σωματικής ή /και ψυχολογικής συνέχειας, τότε, επειδή η δικαϊκή αυθεντία του προσώπου που ασκείται επί της προσωπικής του ταυτότητας (ή, καλύτερα, επί των προσωπικών του ταυτοτήτων) δεν είναι παρά ηθική εξουσία, η εν λόγω ασυμμετρία πρέπει να βρίσκεται στο επίκεντρο και των εν ευρεία έννοια ηθικών προβλημάτων της προσωπικής ταυτότητας. Και τα αντίστοιχα ηθικά προβλήματα πρέπει να αποτελούν, δηλαδή, προβλήματα *αυτουργίας*, συνάψεως σχέσεων αμοιβαίου σεβασμού με τους άλλους και *ακεραιότητας* του βίου, αναιρώντας την μάλλον κρατούσα αντίληψη ότι τα ζητήματα αυτά είναι ψυχολογικά, όπου η προσωπική ταυτότητα καθ' εαυτήν είναι εν τέλει ηθικά πράγματι ασήμαντη. Το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας, κατά την κρατούσα αντίληψη, είναι μάλλον εμπειρικό και, κατά το κανονιστικό περιεχόμενό του, *συνεπειοκρατικό*, ενώ το ζήτημα του *status* του προσώπου δεν είναι ούτε εμπειρικό ούτε συνεπειοκρατικό. Με άλλα λόγια, τίθεται και ηθικά ζήτημα *σεβασμού* της ταυτοπροσωπίας μας, π. χ. ως ακεραιότητας του βίου, ακόμη και αν δεν υφίσταται η κρίσιμη προσωπική ταυτότητα. Κατά τον Parfit⁴⁸, επικεντρώνοντας το κανονιστικό ενδιαφέρον μας, όχι στην προσωπική ταυτότητα καθ' εαυτήν, αλλά στα μόνα κρίσιμα στοιχεία της συνέχειας και του συνδέσμου κατ' αρχήν *αυτοτελών επεισοδίων* της ζωής, μάλλον *απελευθερωνόμαστε* από την τυραννική δέσμευσή μας στην (εγωκεντρική) προσωπική ταυτότητα. Η ιδέα του Parfit φαίνεται ότι είναι, λοιπόν, *χειραφετησιακή* κατά το περιεχόμενό της. Δυστυχώς, όμως, όπως μας υποδεικνύουν οι καλύτερες δικαϊκές ρυθμίσεις, για να πραγματοποιηθεί η ιδέα αυτή απαιτούνται πρόσωπα με *εξουσία διαθέσεως* της προσωπικής τους ταυτότητας: ούτε η προσωπική ταυτότητα είναι *μάννα εξ ουρανού*. Η ύπαρξη άλλων προσώπων στην ίδια σκηνή δεν μας επιτρέπει να αποκτήσουμε οποιαδήποτε προσωπική ταυτότητα επιθυμούμε. Δύναται άραγε κάποιος να διαμορφώσει *προσωπική ταυτότητα*, επικαλούμενος απλώς τη μνήμη του; Το ότι εδώ και τώρα έχω τη μνήμη, ακόμη και – μυστηριωδώς – το σώμα του *Μεγάλου Ναπολέοντος* δεν με καθιστά *Μέγα Ναπολέοντα*! Η ταυτοπροσωπία μου δεν αποτελεί ζήτημα *ιδιωτικό*, αλλά *δημόσιο*: προϋποθέτει ένα *οιονεί βάπτισμα*⁴⁹ – τα πρόσωπα έχουν *κύρια ονόματα*, όχι αριθμό⁵⁰.

Για να κερδίσω χρόνο, θα θέσω το ίδιο ζήτημα με τους όρους του *Γερμανικού Ιδεαλισμού*. Πρόκειται για μια *οιονεί καντιανή* ή – αν θέλετε – *οιονεί εγελιανή* (ή/και *φίχτιανή*) ιδέα. Η ζωή μου, κατά τον αναγωγισμό,

⁴⁸ Πρβλ. Derek Parfit, π. χ., *Reasons and Persons*, σ. 346 επ.

⁴⁹ Όπως, κατ' αναλογία, η σημασιολογική λειτουργία των *κυρίων ονομάτων*. βλ. Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell Publishing, 1980), σς 96 επ.

⁵⁰ Βλ. Cora Diamond, «The Importance of Being Human», *Royal Institute of Philosophy Supplement* 29 (1991), σ. 62.

αναπαρίσταται ως ένα φάσμα διαφορετικών επεισοδίων. Αυτά, ωστόσο, τα επεισόδια δεν είναι ομοιογενή. Υπάρχουν στιγμές που κάποιο ασκεί την *αυθεντία* του επί των λοιπών· γι' αυτό είναι δυνατή η ζωή μου ως *αφήγημα*, ως *βίος*. Η προσωπική μου ταυτότητα δεν έχει μόνο *μέλλον*, αλλά και *παρελθόν*: συνυφαίνεται, δηλαδή, με *επενδύσεις* σε ανθρώπινη ζωή, κατά την προσφυή επιχειρηματολογία του Dworkin⁵¹, τις οποίες καλούμαι να σεβαστώ, ώστε αυτές να μη ματαιωθούν. Έχω, δηλαδή, την *εκ των περιστάσεων της αυτουργίας* περιορισμένη εξουσία να αποσυνδέσω ή να συνδέσω επεισόδια της ζωής μου, ή να μη τα αναγνωρίσω, όπως ο συγγραφέας αποκηρύσσει προηγούμενα έργα του, που δεν παύουν για αυτόν τον λόγο, βέβαια, να είναι δικά του έργα. Αν και ο μη συνεκτικός βίος είναι *κανονιστικά* δυνατός, ακριβώς επειδή εγγράφεται στην ίδια *εγγενή ασυμμετρία* ταυτοπροσωπίας και προσωπικής ταυτότητας, ουδείς δύναται να συγγράψει τη βιογραφία του όπως το επιθυμεί. *Αυθεντία* μεν, αλλά και *εγγενή όρια* (όχι εμπόδια): στο μεταφυσικά ριψοκίνδυνο εγχείρημά μου να διατηρήσω την ταυτοπροσωπία μου παρά την καθ' ολοκληρίαν τροποποίηση της προσωπικής μου ταυτότητας, το κρίσιμο *εγγενές όριο* (και, συγχρόνως, *όρος*) είναι η *αναγκαία* παρουσία και άλλων προσώπων στην ίδια σκηνή (όπως προανέφερα, τα στοιχεία της προσωπικής ταυτότητας δεν είναι *μάννα* εξ ουρανού):

Η ριζική τροποποίηση της προσωπικής μου ταυτότητας, η *αντικατάστασή* της, δεν πρέπει να αποτελεί *αυτοκτονία* – και μάλλον αυτοκτονώ, αν αποκτήσω, π. χ., την προσωπική ταυτότητα (γιατί όχι;) ενός ζώου. Η επιβίωσή μου, δηλαδή, μέσω της *αντικατάστασης* της προσωπικής μου ταυτότητας είναι εφικτή, μόνον αν υπάρχουν άλλα πρόσωπα ή διαθέσιμες προσωπικές ταυτότητες (σωματικές ή ψυχολογικές) άλλων προσώπων. Αφοριστικά μιλώντας, η *αθανασία* μου ως προσώπου εξαρτάται από την παρουσία άλλων προσώπων. Γι' αυτό όμως, το να αποκτήσω ξένα στοιχεία προσωπικής ταυτότητας από *φιλαυτία* είναι καθ' εαυτό ηθικά πράγματι επιπόλαιο. Διαθέτουμε, επομένως, ως πρόσωπα, μια εξ υποκειμένου *δομή*, για να *οικειοποιηθούμε* τους άλλους: πρόσωπα, ανθρώπους και ζώα, την ίδια την *ανθρώπινη ιστορία*. Η λιτή έννοια του προσώπου, ως κανονιστικό γεγονός, αποτελεί προϋπόθεση του βίου και, συνεπώς, του *νοήματος*, ακριβώς επειδή, διατηρώντας την ταυτοπροσωπία μας με τιν τροποποιήσεις των προσωπικών μας ταυτοτήτων, *μετατιθέμεθα* στη σκοπιά των άλλων, διευρύνοντας έτσι τον *ορίζοντά* μας⁵². («Η τέχνη αποτελεί την υψηλότερη μορφή ελπίδας», κατά τον σπουδαίο Gerhard Richter...)

VI.

Τα νοητικά πειράματα δοκιμάζουν άραγε χωρίς νομιμοποίηση τις έννοιές μας; Τι μας νομιμοποιεί να χρησιμοποιούμε την ίδια έννοια του προσώπου, τροποποιώντας τόσο ριζικά τις προηγούμενες περιστάσεις της χρήσης της⁵³; Ο

⁵¹ Βλ. Ronald Dworkin, *Η επικράτεια της ζωής*, σς 104 επ.

⁵² Πρβλ. Immanuel Kant, *Η κριτική της κριτικής δύναμης*, μετ. Κώστα Ανδρουλιδάκη (Αθήνα: Ιδέογραμμα, 2002), σς 224 επ.

⁵³ Βλ. W. V. Quine, *Journal of Philosophy* 69 (1972), σ. 490.

Parfit⁵⁴ μάλλον δικαιολογημένα απαντά στην ένσταση ότι η χρήση μας νομιμοποιείται, εφ' όσον κατορθώνει να διευρύνει τη γνώση μας. Πρέπει πάντως να λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν μας μια καίρια μεθοδολογική παρατήρηση του John Rawls:

Ενστάσεις που στηρίζονται σε παραδείγματα περί του αντιθέτου θα πρέπει να διατυπώνονται με προσοχή, γιατί ενδεχομένως μας λένε μονάχα κάτι που ήδη ξέρουμε, ότι δηλαδή η θεωρία μας κάπου σφάλλει. Το ουσιώδες όμως εδώ είναι να βρούμε πόσο συχνά και μέχρι ποιου βαθμού σφάλλει. Όλες οι θεωρίες σφάλλουν κάπου, κατά τεκμήριο. Το αληθινό, ανά πάσα στιγμή, ερώτημα είναι ποια από τις απόψεις, που έχουν ήδη προταθεί, αποτελεί την καλύτερη προσέγγιση συνολικά⁵⁵.

Θεωρώ ότι οι προηγούμενες σκέψεις συμβάλλουν στη διεύρυνση των γνώσεών μας στο θέμα της προσωπικής ταυτότητας, επιχειρώντας, όπως αντιλαμβάνεται ο ενημερωμένος αναγνώστης, μια σύνθεση, όχι μόνο με αναστοχαστικότητα, αλλά και ισορροπία, των κύριων συναφών ανταγωνιστικών θεωριών. Επιτυγχάνει μάλιστα – θεωρώ – να ανιχνεύσει το μεταφυσικά ολισθηρό πεδίο της αθανασίας της ψυχής ως ζήτημα εν τέλει φιλοσοφίας της ανθρώπινης ιστορίας: εν ολίγοις, η ανθρώπινη ιστορία δεν φαίνεται ότι είναι η δεύτερη καλύτερη λύση μετά την αθανασία των προσώπων ή τη μετεμψύχωση ή μετενσάρκωσή τους⁵⁶. Έχει, λοιπόν, εν κατακλείδι ιδιαίτερη σημασία να αντιμετωπιστούν κάποιες μεταφυσικές ανησυχίες: μήπως η πραγμάτευσή μας είναι εν τέλει οιονεί καρτεσιανή – συνυφαίνεται, δηλαδή, με κάποια ιδέα ψυχής; Αντιθέτως – θεωρώ ότι – η εδώ πραγμάτευση μάλλον συμβάλλει καίρια στην επιθυμητή μεταφυσική αταραξία μας:

Η πραγμάτευσή μας προϋποθέτει ότι υπάρχουν πρόσωπα ή ότι υπάρχουν είδη (εμείς οι άνθρωποι) που έχουν το *status* (του) προσώπου. Ωστόσο, το ζήτημα της ύπαρξης του προσώπου (προσώπων...) ή του *status* του δεν είναι επιστημονικό – δηλαδή, αντικείμενο μιας ψυχολογίας ή κοινωνιολογίας του προσώπου – ούτε μεταφυσικό, αλλά ένα ζήτημα αποκλειστικά ηθικό (και πολιτικό). Γιατί; (Ήδη πάντως, προϋποθέτοντας ότι ως άνθρωποι είμαστε πρόσωπα, διαφωνούμε ως προς το αν κάθε άνθρωπος είναι πρόσωπο, αν όλοι, δηλαδή, οι άνθρωποι είμαστε πρόσωπα, υποστηρίζοντας, π. χ., μορφές δουλείας, ή αν υπάρχει ιεραρχία μεταξύ των προσώπων ως προς το *status* τους ή διακρίσεις, κατά τη διάρκεια της ζωής του ίδιου προσώπου, ως προς την ικανότητά του να λαμβάνει αποφάσεις, διαφωνώντας, π. χ., ως προς το *status* των παιδιών κ. λπ.)

Προϋποθέτω, λοιπόν, τον κόσμο, όπως αυτός πρωτίστως συλλαμβάνεται μέσω των επιστημών, περιλαμβανομένων των λεγομένων ανθρωπιστικών – δηλαδή, δεν δέχομαι ότι υπάρχουν αξιόπιστες εναλλακτικές μέθοδοι, ικανές να διευρύνουν την εν στενή εννοία γνώση μας – και δευτερευόντως μέσω των συνυφασμένων με τις επιστήμες μεταφυσικών ερευνών, π. χ., ως προς την

⁵⁴ Λαμβάνοντας υπ' όψιν του και μια συναφή παρατήρηση του Ludwig Wittgenstein· βλ. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, σ. 200.

⁵⁵ John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, σ. 83.

⁵⁶ Πρβλ. Bernard Williams, «The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality», in του ίδιου *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), σς 82 επ.

ύπαρξη ή μη όλων των δυνατών κόσμων στο σύμπαν⁵⁷, οι οποίες έχουν σημαντική επιστημική αξία, ακόμη και αν, ως απλώς θεωρησιακές, δεν διευρύνουν αποφασιστικά τη γνώση μας, ενώ, ηθικά μιλώντας, συμβάλλουν στη μεταφυσική αταραξία μας. Επίσης, προϋποθέτω ότι η εν λόγω επιστημονικοί και μεταφυσικοί κλάδοι δεν απαντούν στο ηθικό ερώτημα του αν μεταξύ των κατοίκων του κόσμου μας υπάρχουν πρόσωπα. Δεδομένων αυτών των – θεωρώ εύλογων – παραδοχών, ερωτάται: ο κόσμος μας, ο υφιστάμενος, όχι ο επιθυμητός, όπως αυτός συλλαμβάνεται κατά τις προκειμένες υποθέσεις, αποτελεί έναν (από τους δυνατούς) κόσμο πραγμάτων, περιλαμβανομένων των απρόσωπων καταστάσεων, ή (ομοίως) έναν κόσμο που στην επικράτειά του κατοικούν πρόσωπα; Οφείλουμε, δηλαδή, ηθικά να τιμήσουμε τον κόσμο που ακριβώς μας έτυχε.

Το ανωτέρω ερώτημα δεν είναι αυθαίρετο ούτε φέρει ιδιαίτερο μεταφυσικό βάρος: πράγματι, η ύπαρξη των προσώπων αποτελεί μια πλήρως νομιμοποιημένη δυνατότητα. Όπως διευκρινίζει ο Kant ήδη στην *Κριτική του καθαρού λόγου*⁵⁸, δύναμαι να νοήσω οτιδήποτε, εφ' όσον δεν αυτοαναιρούμαι, υποθέτοντας δε τη δυνατότητα του κόσμου μας ως κατοικημένου από πρόσωπα δεν αυτοαναιρούμαι (η πρωτοπρόσωπη οπτική γωνία με ενισχύει), αντιθέτως η ίδια η υπόθεσή μου φαίνεται ότι συνηγορεί υπέρ της εν λόγω δυνατότητας ως δυνατότητας του πραγματικού κόσμου. Κατά τον Kant, βέβαια, η απλώς θεωρησιακή δυνατότητα δεν προδικάζει την πραγματική – ο κόσμος μας όμως ήδη κατοικείται από ανθρώπους – ωστόσο, η αμφισβητούμενη δυνατότητα ενδέχεται να αποτελεί ζήτημα πρακτικό ή ηθικό. Η πραγμάτευσή μας δεν προϋποθέτει, επίσης, την απάντηση στο δυσαπάντητο ερώτημα ως προς την πράγματι μικρή πιθανότητα να υπάρξει ένας τόσο παράξενος κόσμος, όπως είναι ίσως ο κόσμος μας, με τις πολύ ιδιαίτερες ιδιότητές του: την πολυσύνθετη οργανική ζωή, η οποία κάποτε πρέπει να προήλθε, κατά την επιστημονική κοσμολογία, από ανόργανη ύλη, η οποία κατέστησε δυνατόν, εντός της χαώδους επικρατείας του, να κατοικηθεί ένας μοναχικός πλανήτης από όντα με αυτοσυνείδηση και ικανότητα λόγου. Τούτων δοθέντων, ο κόσμος μας, ως ήδη κατοικημένος από ανθρώπους, είτε δύναται να είναι (δηλαδή είναι) είτε αδυνατεί να είναι (δηλαδή δεν είναι) κόσμος φιλικός για την ύπαρξη προσώπων. (Έχουμε τη δυνατότητα, δηλαδή, να παρακάμψουμε ως ηθικά ασήμαντο το ερώτημα γιατί ο κόσμος μας έχει τις ιδιότητες που έχει, αναγκαίες για να κατοικηθεί από πρόσωπα: π. χ., σε έναν κόσμο που όντα κατά τα λοιπά σαν εμάς δεν αισθάνονται πόνο, τα βασανιστήρια δεν θα αποτελούσαν το διαβολικό κακό⁵⁹ που αποτελούν στον κόσμο μας.)

Δεδομένου του κόσμου μας εντός του σύμπαντος των δυνατών κόσμων (πολλών ή όλων), όπως τον γνωρίζουμε διά των επιστημών, η ανωτέρω αντιδιαστολή είναι λογικά αποκλειστική. Αποτελείται, λοιπόν, ο κόσμος μας μόνον από πράγματα, περιλαμβανομένων των απρόσωπων καταστάσεων, ή και

⁵⁷ Βλ. Derek Parfit, *On What Matters*, σς 623 επ.

⁵⁸ Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, τ. 1^{ος}, μετ. Αναστασίου Γιανναρά (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, χ. χρ.), σ. 53 σημ. *.

⁵⁹ Βλ. τη μελέτη μου, «Το ανεπίτρεπτον των βασανιστηρίων», in *Δίκαιο, ηθική και βιοηθική*.

από πρόσωπα; Υπάρχουν μόνο δύο εναλλακτικές απαντήσεις. Την πρώτη θα μπορούσε να την υποστηρίξει ο αναγωγισμός⁶⁰.

⁶⁰ Αναπτύσσω λεπτομερώς το θέμα στο πρώτο μέρος της υπό εκπόνηση μονογραφίας μου, *Person's Dominion: Inviolability, Method, and Value*.