

ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ

ΣΧΟΛΗ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ & ΦΥΣΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ, ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ & ΔΙΚΑΙΟΥ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΑΛΑΝΤΖΗΣ

Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια και Μετα-ανθρωπισμός

Διδακτορική Διατριβή

Επιβλέπων Καθηγητής: Βύρων Καλδής

Αθήνα 2023

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή

Βύρων Καλδής, καθηγητής ΣΕΜΦΕ, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Κωνσταντίνος Θεολόγου, αναπληρωτής καθηγητής ΣΕΜΦΕ, Εθνικό Μετσόβιο  
Πολυτεχνείο

Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, αναπληρωτής καθηγητής τμήματος Φιλοσοφίας,  
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

## Ευχαριστίες

Ευχαριστώ θερμά τον καθηγητή μου κο Βύρωνα Καλδή για την υποστήριξη και την καθοδήγησή του όλα αυτά τα χρόνια.

Ευχαριστώ θερμά επίσης τα μέλη της τριμελούς εξεταστικής επιτροπής, Κους Κ. Θεολόγου (ΑΚΕΔ – ΕΜΠ) και Ε. Πρωτοπαπαδάκη (ΕΚΠΑ).

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	1
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1. ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑΣ.....	10
1. Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΑΘΗΝΑ ΤΟΥ 4 <sup>ΟΥ</sup> Π.Χ. ΑΙΩΝΑ.....	12
2. Η ΡΩΜΑΪΚΗ DIGNITAS ΚΑΙ Ο ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ.....	18
3. Η ΙΟΥΔΑΙΟ-ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ.....	24
4. Ο ΙΜΜΑΝΟΥΕΛ ΚΑΝΤ.....	39
5. ΟΡΙΣΜΕΝΕΣ ΜΕΤΑ-ΚΑΝΤΙΑΝΕΣ ΤΟΠΟΘΕΤΗΣΕΙΣ.....	45
i. FRIEDRICH SCHILLER.....	46
ii. Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ JOHN STUART MILL.....	50
6. ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ.....	55
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΞΙΑΣ.....	65
1. ΕΓΓΕΝΗΣ ΚΑΙ ΤΕΛΙΚΗ ΑΞΙΑ.....	65
2. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ “ΑΡΜΟΖΟΥΣΑΣ ΑΠΟΚΡΙΣΗΣ”.....	73
3. ΦΟΡΕΙΣ ΑΞΙΑΣ.....	84
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3. ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗ ΚΙ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ.....	91
1. Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ J. G. FICHTE.....	91
2. Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ G. W. F. HEGEL.....	100
3. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗΣ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΣΚΕΨΗ.....	108

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ: Ο ΖΗΤΟΥΜΕΝΟΣ ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΥΠΛΑΣΤΗ, ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΚΑ ΔΙΑΠΟΤΙΣΜΕΝΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ.....	126
--	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5. Ο ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΣ ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑΣ ΣΤΗ ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΠΕΡΙ ΜΕΤΑ-ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΥ: ΠΛΑΙΣΙΟ ΕΜΠΛΟΚΗΣ, ΑΡΕΤΗ ΚΙ ΕΠΙΒΑΛΛΟΜΕΝΗ ΑΞΙΑ.....	148
--	-----

1. ΜΠΟΡΟΥΜΕ ΝΑ ΟΡΑΜΑΤΙΣΤΟΥΜΕ ΕΠΑΡΚΩΣ ΤΗ ΜΕΤΑ-ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ;.....	152
--	-----

2. ΕΙΝΑΙ Η ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ ΠΑΡΩΧΗΜΕΝΗ ΕΝΝΟΙΑ;.....	160
--	-----

3. ΜΠΟΡΕΙ ΜΙΑ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ ΝΑ ΕΦΑΡΜΟΣΤΕΙ ΣΤΟΥΣ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΥΣ ΠΕΡΙ ΜΕΤΑ-ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΥ;.....	169
---	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6. Η ΔΙΑΜΑΧΗ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΕΤΑ-ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΓΙΑ ΤΗ ΒΕΛΤΙΣΤΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ ΡΟΛΟΥ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΜΙΑΣ ΕΥΡΩΣΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ.....	175
---	-----

1. ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΔΙΑΜΑΧΗΣ.....	175
---------------------------------	-----

2. ΥΠΑΡΞΙΣΤΙΚΕΣ ΣΥΝΙΣΤΩΣΕΣ ΣΤΗΝ ΕΠΙΔΙΩΞΗ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ ΚΑΙ Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΑΝΕΠΑΡΚΟΥΣ ΑΝΤΑΠΟΚΡΙΣΗΣ.....	193
--	-----

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ.....	203
-----------------	-----

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	211
-------------------	-----

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η αντίληψη περί **ανθρώπινης αξιοπρέπειας**<sup>1</sup> και το σημασιολογικό φορτίο που αυτή φέρει έχει μακρά ιστορία, με πολλαπλές ερμηνείες. Μέσα στην τεχνολογικά διαποτισμένη πραγματικότητα είναι αναμενόμενο ότι οι μετασχηματισμοί που επιφέρει η τεχνολογία συμπεριλαμβάνουν και την ίδια την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ως εγγενής και αναλλοίωτη αξία που χαρακτηρίζει κάθε άνθρωπο και που εγείρει ηθικής φύσης απαιτήσεις ως αποτέλεσμα της αναγνώρισής της. Τα ερωτήματα που τίθενται και που καλείται να ερευνήσει η παρούσα διατριβή αφορούν το κατά πόσο το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης<sup>2</sup> και η μετα-ανθρώπινη κατάσταση<sup>3</sup> στην οποία αυτό λογικά θα οδηγήσει επηρεάζει θετικά ή αρνητικά την αναγνώριση της αξιοπρέπειας και συγκεκριμένα τη βέλτιστη δυνατή αντίληψη αυτής. Η τοποθέτηση επάνω στο συγκεκριμένο ερώτημα και η κριτική προς το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης θα λάβει χώρα μέσα από ένα αρεταϊκό και υπαρξιστικό πρίσμα, σύμφωνα με τα οποία η άκρατη εφαρμογή των τεχνολογικών μέσων για ανθρώπινη βελτίωση, με έμφαση στην ηθική βελτίωση, ενδέχεται, με τα εννοιολογικά εργαλεία των άνωθι σχολών σκέψης, να οδηγήσει σε μία αδύναμη και ρευστή αντίληψη της ταυτότητας του ατόμου και κατά συνέπεια -δεδομένης της σύνδεσης της ατομικής ταυτότητας με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια- σε αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που υπολείπεται της βέλτιστης κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις, οι οποίες θα αναλυθούν στις αντίστοιχες ενότητες της διατριβής.

---

<sup>1</sup> Η παρούσα διατριβή δεν θα σχολιάσει ζητήματα που άπτονται της αξιοπρέπειας των ζώων, χωρίς να αμφισβητεί τη σημασία της θεματικής αυτής, αλλά θα παραμείνει εστιασμένη στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια εν γένει, ως καθολικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης. Επιμέρους ζητήματα που αφορούν στους φορείς αξίας και σε μια αυστηρά ουσιοκρατική προσέγγιση θα σχολιαστούν στις σχετικές ενότητες.

<sup>2</sup> Ως “ανθρώπινη βελτίωση” αποδίδεται ο αγγλικός όρος “human enhancement.” Αντίστοιχα, η έννοια της “βελτίωσης” και των σχετικών ετυμολογικά όρων όπου απαντά στο κείμενο σε σχετικό πλαίσιο, αντιστοιχεί στον αγγλικό όρο “enhancement” και τους συναφείς όρους.

<sup>3</sup> Στη διατριβή αποδίδεται ως “μετα-ανθρωπισμός” ο όρος “transhumanism” και τα παράγωγά του, ελλείψει καλύτερης απόδοσης στα ελληνικά από τους αντίστοιχους αγγλικούς όρους. Ο όρος δεν πρέπει να συγχέεται με την έννοια “post-humanism,” η οποία, παρά τη συνάφειά της με τον υπό διερεύνηση όρο, αποτελεί διακριτό ερευνητικό πεδίο.

Η *ανθρώπινη βελτίωση* αφορά στην ωφέλιμη μεταβολή των ανθρώπινων γνωρισμάτων, με στόχο τη διεύρυνση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων, διαμέσου τεχνολογιών ενός εύρους που εκτείνεται από παραδοσιακές ιατρο-φαρμακευτικές τεχνολογίες, όπως αυτή των εμβολίων, έως τεχνολογίες του πεδίου της γενετικής μηχανικής, της πληροφορικής ή της τεχνητής νοημοσύνης. Ως μία εκ των βασικών προκειμένων του προγράμματος της ανθρώπινης βελτίωσης και του συναφούς όρου του *μετα-ανθρωπισμού* θεωρείται η άποψη ότι η ανθρώπινη φύση είναι θεμελιωδώς ευμετάβλητη ή εύπλαστη (Daniels, 2009), και ως τέτοια, είναι συμβατή με την επέμβαση των άνω μορφών τεχνολογίας, με απώτατο στόχο τον αυξημένο έλεγχό μας επάνω στα ανθρώπινα χαρακτηριστικά -κι εφόσον το επιθυμούμε, τη διεύρυνση ή ενίσχυσή τους- συμπεριλαμβανομένων των σωματικών, ψυχολογικών και ηθικών δυνατοτήτων του ανθρώπου, με την παρούσα διατριβή να δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην τελευταία κατηγορία της *ηθικής βελτίωσης*. Για τους υπέρμαχους του προγράμματος της ανθρώπινης βελτίωσης, η διαδικασία της βελτίωσης υπήρξε ανέκαθεν παρούσα στα διάφορα στάδια της ανθρώπινης ιστορίας, είτε ως κοινωνικά, είτε ως τεχνολογικά διαμεσολαβούμενη, και η πλαστικότητα της ανθρώπινης φύσης, σε αντιπαράθεση με απόψεις που υποστηρίζουν τον στατικό χαρακτήρα αυτής, ωθεί κάποιον στο συμπέρασμα ότι πλέον μπορεί ή οφείλει να λάβει χώρα (Persson & Savulescu, 2012) με συντεταγμένο και θεσμοθετημένο τρόπο, ώστε το ανθρώπινο γένος να εξασφαλίσει όσα οφέλη απορρέουν από την *ανθρώπινη βελτίωση*. Οι προεκτάσεις που αποκτά το υπό εξέταση ζήτημα είναι ηθικές, οικονομικές, πολιτικές και προφανώς μεταφυσικές, με τους πολέμιους της ανθρώπινης βελτίωσης να εκφράζουν αντιρρήσεις επάνω σε θεμέλια που σχετίζονται με κάποιον από αυτούς τους τομείς, και τα οποία η παρούσα διατριβή θα εξετάσει στις αντίστοιχες ενότητες, μαζί με τα επιχειρήματα και τις φιλοσοφικές προκείμενες των υπέρμαχων. Οι προοπτικές που ανοίγει η τεχνολογική πρόοδος σε όλους τους τομείς και η ολοένα πληρέστερη κατανόηση της ανθρώπινης φυσιολογίας και ψυχολογίας καθιστούν τη συζήτηση περί ανθρώπινης βελτίωσης ιδιαίτερα σύγχρονη και γόνιμη, με ολοένα και περισσότερες ερευνητικές κατευθύνσεις να δημιουργούνται καθημερινά.

Κατόπιν των παραπάνω, η παρούσα διατριβή στο Κεφάλαιο 1 προχωρά σε μία ιστορική αναδρομή της έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, καθώς και μία επισκόπηση της σύγχρονης συζήτησης επάνω στο περιεχόμενο και τη χρησιμότητα της παρούσας έννοιας. Η αναδρομή έχει ως αφετηρία της την Αθήνα του 4<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα και τη σύγκριση μεταξύ των ομηρικών και μετα-ομηρικών προτύπων, καθώς λαμβάνει χώρα η μετάβαση από την αξιοκρατική ομηρική αντίληψη στο ήθος του πολίτη μέσα στο πλαίσιο της πόλης. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στη φιλοσοφία των Στωικών και την ιδιαίτερη επίδραση που αυτή άσκησε -καθώς έθεσε μαζί με τα ιουδαιο-χριστιανικά πρότυπα τα θεμέλια για μία αντίληψη περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας, η οποία απηχεί έως σήμερα- με την ιεραρχική της αντίληψη περί της δομής του σύμπαντος και τη θέση του ανθρώπου ως έλλογου όντος σε αυτή. Η ιουδαιο-χριστιανική παράδοση, με έμφαση σε δυτικούς εκφραστές αυτής, εδράζει την εγγενή αξία του ανθρώπου στο *imago dei*, στο γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει πλαστεί κατ' εικόνα του Θεού σύμφωνα με τις ιουδαιο-χριστιανικές Γραφές, γεγονός που εγείρει ερωτήματα σχετικά με την ιδιότητα ή τις ιδιότητες που συνοδεύουν το *imago dei* στις οποίες είναι θεμελιωμένη η ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Τμήμα του κεφαλαίου αφορά την καντιανή προσέγγιση στην εγγενή αξία του ανθρώπου ως όντος αυτο-νομοθετούμενου, με ταυτόχρονη συζήτηση επάνω στα αδιέξοδα ή την ωφέλεια της υιοθέτησης της καντιανής θέσης. Οι μετα-καντιανές θέσεις αφορούν στη διάκριση μεταξύ *χάρης* και *αξιοπρέπειας* του F. Schiller και την αξιοπρέπεια του ατόμου όπως εκφράστηκε στη σκέψη του John S. Mill, και τη δική του εκδοχή του ωφελιμισμού, σε αντιπαράθεση με αυτή του J. Bentham. Το κεφάλαιο κλείνει με μία επισκόπηση της σύγχρονης συζήτησης επάνω στη χρησιμότητα του όρου της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας* και, εφόσον κάποιος/α υποθέσει ότι ο όρος είναι δόκιμος, στις έννοιες εκείνες επάνω στις οποίες εδράζεται η αξιοπρέπεια, καθώς αυτές τροφοδοτούνται από τις εξελίξεις στη φιλοσοφική έρευνα. Η άνωθεν έρευνα έχει ως στόχο να καταδείξει ορισμένες επιδραστικές αντιλήψεις περί *ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, καθώς και τις διαισθήσεις περί αυτής που παραμένουν διαχρονικά. Η εγγενής αξία ως χαρακτηριστικό του ανθρώπου οδηγεί την παρούσα διατριβή στη θέασή της μέσα από το πρίσμα της θεωρίας της αξίας, με σκοπό την πληρέστερη



διερεύνηση και κατανόησή της, πριν την εφαρμογή των συμπερασμάτων στο πεδίο του *μετα-ανθρωπισμού* και της *ανθρώπινης βελτίωσης*.

Το Κεφάλαιο 2 αφορά τη θεωρία περί αξίας, δεδομένης της έμφασης της διατριβής στην εγγενή ανθρώπινη αξία, με έμφαση στη σημασία του όρου “εγγενής αξία,” στην θεωρία της “αρμόζουσας απόκρισης” του Franz Brentano και στο ερώτημα που αφορά τους φορείς της αξίας. Στο κεφάλαιο επιχειρείται μία διάκριση μεταξύ των όρων *εγγενής αξία* και *τελική αξία*, όπως για παράδειγμα αυτή λαμβάνει χώρα στο έργο της Christine Korsgaard, αναδεικνύοντας ταυτόχρονα πτυχές της συζήτησης που αφορούν στο πώς οι δύο αυτές έννοιες αλληλεπιδρούν ή συνδυάζονται σε καταστάσεις που εγείρουν ερωτηματικά σχετικά με την αξία πραγμάτων ή καταστάσεων εν γένει. Στο κεφάλαιο ασκείται κριτική στον *οντολογικό απομονωτισμό* του G. E. Moore και τίθενται οι βάσεις για την εξέταση της διυποκειμενικής φύσης της αντίληψης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η αξιοπρέπεια ως υποκινητής ταιριαστών σε αυτή αποκρίσεων εξετάζεται μέσα από τη θέαση του Franz Brentano και της *θεωρίας της αρμόζουσας απόκρισης* που εκείνος υποστήριξε, σε συνδυασμό με την άποψη σύγχρονων φιλοσόφων όπως ο Noah Lemos, με τη διυποκειμενική διάσταση της αντίληψης της εγγενούς αξίας του ατόμου να ενισχύεται από την άποψη περί *προσωπικής αξίας* του Toni Rønnow Rasmussen. Τέλος, το κεφάλαιο υιοθετεί μία πλουραλιστική προσέγγιση όσον αφορά τους φορείς αξίας, υποστηρίζοντας ότι τόσο μεμονωμένα άτομα/πράγματα όσο και καταστάσεις πραγμάτων μπορούν να φέρουν εγγενή ή/και τελική αξία. Η έμφαση στη διυποκειμενική διάσταση της αντίληψης της αξίας οδηγεί σε διερεύνηση της έννοιας της *αναγνώρισης*, με σκοπό την πληρέστερη κατανόηση των μηχανισμών και των προϋποθέσεων δια των οποίων λαμβάνει χώρα η αντίληψη της εγγενούς αξίας του ανθρώπου.

Το Κεφάλαιο 3, με αφετηρία τις θέσεις των Fichte και Hegel, δίνει έμφαση στον *Lebenswelt*<sup>4</sup> και ερευνά το πώς η διυποκειμενικότητα με τις έννοιες που τη συνοδεύουν αποτελεί προϋπόθεση για την αντίληψη της αξίας του άλλου προσώπου

---

<sup>4</sup> Η ελληνική απόδοση του όρου είναι “ο-κόσμος-όπως-βιώνεται.” Στην παρούσα διατριβή θα διατηρηθεί η απόδοση του όρου στα γερμανικά ως τελεσφότερη.

μέσα στα πλαίσια μίας κοινότητας που μοιράζεται μία κοινή θέαση της πραγματικότητας, γεγονός που συνδέεται άρρηκτα με την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Με αφετηρία τη σκέψη των άνωθι φιλοσόφων και κατόπιν της εξέτασης της *θεωρίας της αρμόζουσας απόκρισης* και της θέσης περί *προσωπικής αξίας*, το κεφάλαιο εξετάζει τη σημασία των θέσεων των Fichte και Hegel καθώς αναδύονται από τις καντιανές ελλείψεις και οδηγούν τελικά στη σημασία της *Anerkennung* ως έννοια θεμελιακή για την αντίληψη της αξιοπρέπειας του ατόμου από το ίδιο και από αυτούς από τους οποίους αναγνωρίζεται ως τέτοιο. Η εξέταση της *αναγνώρισης* λαμβάνει επιπλέον χώρα μέσα από τη θέαση σύγχρονων φιλοσόφων όπως οι Paul Ricoeur, Axel Honneth, Stephen Darwall, με ιδιαίτερη έμφαση στην αντίληψη του τελευταίου περί της *θέασης του β' προσώπου*, καθώς αποκτά ιδιαίτερη σημασία η αξιοπρέπεια ως *διεκδίκηση ή επιβολή*.<sup>5</sup> Η *ενσυναίσθηση* ως μηχανισμός αντίληψης της αξιοπρέπειας του άλλου προσώπου προσεγγίζεται μέσα από τη θέαση των Paul Ricoeur και Edith Stein, και μαζί με την κοινοτιστική,<sup>6</sup> συμβολική και γλωσσική διάσταση αποτελεί έναν από τους παράγοντες εκείνους που καθιστούν την αντίληψη της αξιοπρέπειας του άλλου προσώπου εφικτή. Κατόπιν της διερεύνησης της έννοιας της *αναγνώρισης* η διατριβή στρέφεται στις επιπτώσεις που έχει η ευρεία εφαρμογή των τεχνολογιών, με έμφαση στις τεχνολογίες της ανθρώπινης βελτίωσης (ιατρο-φαρμακευτικές τεχνολογίες, τεχνητή νοημοσύνη, γενετική μηχανική) και στα συναφή ερωτηματικά που αναδεικνύονται, με σκοπό την κατάδειξη της σημασίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας μέσα στην τεχνολογικά διαποτισμένη πραγματικότητα.

Κατόπιν της διερεύνησης της διυποκειμενικής φύσης της αντίληψης της αξίας του ανθρώπου, το Κεφάλαιο 4 θίγει ζητήματα που άπτονται της φιλοσοφίας της τεχνολογίας, εστιάζοντας στο ρόλο που καλείται να διαδραματίσει η ανθρώπινη αρετή στο σχεδιασμό των νέων τεχνολογιών και στην πρόβλεψη των κατευθύνσεων και των συνεπειών της τεχνολογίας στο μέλλον, συμπεριλαμβανομένων των συνεπειών που αφορούν στην αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Τα

---

<sup>5</sup> Αποδίδεται ως *επιβολή* ο αγγλικός όρος *commanding/command*, κάτι που θα σχολιαστεί στα κεφάλαια 5 και 6, όσον αφορά τις θέσεις του Albert Borgmann.

<sup>6</sup> Στην παρούσα διατριβή ως “κοινοτιστικός/ή” αποδίδεται ο αγγλικός όρος “communitarian.”

*τεχνουργήματα*, σύμφωνα με τη θέση του Bruno Latour, έχουν ενεργό ρόλο στην κοινότητα βάσει του *σεναρίου* επάνω στο οποίο δημιουργήθηκαν και βάσει του οποίου λειτουργούν, γεγονός που οδηγεί σε τεχνολογικά διαποτισμένη αντίληψη της πραγματικότητας, μία θέση που εκφράζεται μέσα από τις *μετα-φαινομενολογικές* προκείμενες του Peter Paul Verbeek. Η μεταβλητότητα της χρήσης των τεχνολογικών μέσων οδηγεί σε ολοένα και μεταβαλλόμενη αντίληψη του κόσμου, γεγονός που οδηγεί στη δυσκολία της πρόβλεψης των μελλοντικών χρήσεων της τεχνολογίας και κατά συνέπεια στην πρόβλεψη των μελλοντικών αντιλήψεων που απορρέουν. Το κεφάλαιο θα θίξει την πρόταση φιλοσόφων όπως η Katinka Waelbers και Mark Coeckelbergh, σύμφωνα με την οποία η *αρετή* μπορεί να αποτελέσει οδηγό στο σχεδιασμό νέων τεχνουργημάτων και σε συνδυασμό με την *ηθική φαντασία*, η οποία κάτω από προϋποθέσεις μπορεί να καθοδηγήσει τις τεχνολογικές εξελίξεις και να προβλέψει ωφέλιμες ή καταστροφικές καταστάσεις. Η σύνδεση μεταξύ *αρετής* και *αξιοπρέπειας* θέτει το ερώτημα αν η ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορεί να αποτελέσει παράγοντα που θα καθοδηγήσει τις τεχνολογικές εξελίξεις. Τα επόμενα δύο κεφάλαια καλούνται να απαντήσουν καταφατικά στο άνωθεν ερώτημα και να εξηγήσουν τους λόγους για τους οποίους είναι απαραίτητη η βέλτιστη δυνατή αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Δεδομένης της επίδρασης της τεχνολογίας στην αντίληψη της εγγενούς αξίας του ανθρώπου, το Κεφάλαιο 5 ασχολείται με το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης και του ρόλου που μπορεί να διαδραματίσει η επίκληση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στη συζήτηση περί μετα-ανθρωπισμού, ως έννοια εύρωστη και όχι παρωχημένη. Κατόπιν της συζήτησης περί τεχνολογίας και μετα-φαινομενολογίας, η διατριβή εστιάζει στις εφαρμογές των ιατρο-τεχνολογικών μέσων επάνω στην ανθρώπινη βελτίωση, με έμφαση στην *ηθική βελτίωση*. Στο παρόν κεφάλαιο εξετάζονται οι απόψεις υπερμάχων της ανθρώπινης βελτίωσης όπως οι Nick Bostrom, Allen Buchanan και Julian Savulescu, και χαρτογραφούνται οι φιλοσοφικές προκείμενες που οδηγούν τη συζήτηση επάνω στην ωφέλεια του μετα-ανθρωπιστικού προγράμματος. Η αδυναμία οραματισμού των μελλοντικών καταστάσεων και των μετα-ανθρώπινων μορφών ζωής που ίσως προκύψουν

σχολιάζεται μέσα από τη θέαση της Martha Nussbaum και άλλων, σε συνδυασμό με τους ενδοιασμούς του Alasdair MacIntyre, με τρόπο που εγείρει ερωτηματικά όσον αφορά το σχολιασμό της αξιοπρέπειας των μετα-ανθρώπινων όντων. Η διατριβή υιοθετεί επίσης μία πλουραλιστική αντίληψη περί της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, σε αντιπαράθεση με τις αναγωγιστικές προσεγγίσεις σε αυτή, υποστηρίζοντας ότι οι διάφορες εκφάνσεις διαχρονικά της εγγενούς αξίας του ανθρώπου θα ήταν ωφέλιμο να υιοθετηθούν ολιστικά, και ολιστικά να καθορίσουν το αν ένα εγχείρημα όπως η ανθρώπινη βελτίωση δυνητικά απειλή την αντίληψη της εγγενούς αξίας στον άνθρωπο. Έμφαση δίνεται στα πλαίσια εμπλοκής του Borgmann, στα οποία επιτυγχάνεται η βέλτιστη δυνατή αντίληψη της αξιοπρέπειας του ανθρώπου.

Τέλος, το Κεφάλαιο 6 συνδυάζει τα πορίσματα της έρευνας που προηγήθηκε και περιλαμβάνει μία επισκόπηση της διαμάχης επάνω στην ανθρώπινη βελτίωση μέσα από μία αρεταϊκή θέαση με υπαρξιστικά στοιχεία προερχόμενα κυρίως από τον Σαίρεν Κίρκεγκωρ.<sup>7</sup> Συμπερασματικά, η αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και μία εύρωστη<sup>8</sup> αντίληψη της ατομικής ταυτότητας μέσα από τις προκείμενες του ανθρωπιστικού προγράμματος υπολείπονται της βέλτιστης, συγκρινόμενες με τις προκείμενες και την αντίληψη περί αξιοπρέπειας και ταυτότητας που ανακλά η αρεταϊκή - υπαρξιστική θέση. Με διαφορετική διατύπωση, η παρούσα διατριβή υποστηρίζει την πρωτότυπη θέση ότι μέσα από την αρεταϊκή και υπαρξιστική θέαση η ανθρώπινη βελτίωση και ιδιαίτερα η ηθική βελτίωση ενδέχεται να οδηγήσει σε ελλιπή αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, καθώς το ενισχυμένο άτομο δεν δύναται να βιώσει στον μέγιστο δυνατό βαθμό τις ηθικές απαιτήσεις ενός καλού - συμπεριλαμβανομένης της αξιοπρέπειας του άλλου προσώπου- και κατά συνέπεια την προσωπική του ανεπάρκεια να ανταποκριθεί επαρκώς, γεγονός που έχει επιπτώσεις όχι μόνο στην αντίληψη της αξιοπρέπειας αυτής καθ' εαυτής, αλλά και στην διαμόρφωση μίας εύρωστης αίσθησης ταυτότητας. Ο ρόλος της αρετής που θα

---

<sup>7</sup> Στα πλαίσια της διατριβής γίνεται αναφορά σε φιλοσόφους της νεο-Αριστοτελικής ή νεο-αρεταϊκής παράδοσης, όπως η Martha Nussbaum ή ο Alasdair MacIntyre. Η παρούσα μελέτη θα λάβει υπόψη της τις αρεταϊκές προσεγγίσεις στην ηθική, αλλά λόγω περιορισμών στην έκταση και όσον αφορά τη θεματολογία της διατριβής, δεν θα λάβει χώρα μία εις βάθος αναδρομή κι εξέταση στην αρεταϊκή ηθική προσέγγιση.

<sup>8</sup> Ως "εύρωστη" αποδίδεται ο αγγλικός όρος "robust."

αναδυθεί σε σχέση με το σχεδιασμό των τεχνολογικών μέσων και την πρόβλεψη των μελλοντικών επιδράσεων της τεχνολογίας συνδέεται με το ρόλο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, με τρόπο που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η ηθική απαίτηση που συνοδεύει την αναγνώριση της αξίας του άλλου προσώπου και η αρετή ως γνώρισμα του ατόμου που αποκρίνεται στην εγγενή αξία του ανθρώπου οφείλει να διατηρήσει τη βαρύτητά της, μαζί με την αίσθηση ανεπάρκειας που συνοδεύει τις ηθικές απαιτήσεις. Από τα άνωθι αναδύεται η θέση ότι η χρήση των ιατρο-φαρμακευτικών τεχνολογιών, της τεχνητής νοημοσύνης και της γενετικής μηχανικής για το σχεδιασμό ηθικά ευαίσθητων ανθρώπων δυνητικά στερεί από την ηθική απαίτηση την ισχύ της και από τα άτομα την αίσθηση ανεπάρκειας στην απαίτηση αυτή, γεγονός που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι δυνητικά, το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης και ειδικά της ηθικής βελτίωσης έχει αρνητικές επιπτώσεις στη βέλτιστη δυνατή αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και στο σχηματισμό εύρωστης αίσθησης ταυτότητας.

Η παρούσα διατριβή με πρωτότυπο τρόπο αναδεικνύει τις αρεταϊκές και υπαρξιστικές συνιστώσες που συνοδεύουν τον προβληματισμό περί της *ανθρώπινης βελτίωσης* και της άμεσης επίδρασης των σχετικών τεχνολογιών στην ανθρώπινη φυσιολογία. Δεδομένου του ενεργού ρόλου που διαδραματίζουν τα τεχνολογικά δρώμενα στην αντίληψη του ανθρώπου περί της ταυτότητάς του και της φύσης της πραγματικότητας, αναμένουμε την τεχνολογία και τις εφαρμογές αυτής να επηρεάσουν την αντίληψη περί *ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, μέσα στα διαδοχικά φιλοσοφικά παραδείγματα που καλούνται να διαμεσολαβήσουν μεταξύ του ατόμου και του κόσμου μέσα στον οποίο αυτό ζει. Θέση της παρούσας διατριβής είναι ότι η πληρέστερη δυνατή αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας μπορεί να απαντήσει στα ερωτηματικά που θέτει η φιλοσοφία της τεχνολογίας, να ορίσει μελλοντικές ερευνητικές κατευθύνσεις και να οριοθετήσει την εφαρμογή των ιατρο-τεχνολογικών μέσων. Για να καταστεί αυτό εφικτό απαιτείται διερεύνηση των ερωτηματικών που αναδύονται μέσα από τη φιλοσοφία της τεχνολογίας και των κινδύνων που συνοδεύουν το εγχείρημα της ανθρώπινης βελτίωσης. Εν όψει των προκλήσεων που θέτει η τεχνολογική πρόοδος, η διατριβή υποστηρίζει ότι η βέλτιστη δυνατή αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας είναι απαραίτητη ως κριτήριο περί της ορθότητας της εφαρμογής των αναδυόμενων τεχνολογιών, προσφέροντας ταυτόχρονα ισχυρά

υπαρξιστικά ερείσματα και μία ισχυρή αίσθηση ταυτότητας σε ένα ολοένα μεταβαλλόμενο εννοιολογικό τοπίο.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

### Μία ιστορική προσέγγιση στην έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας

Είναι γεγονός ότι η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας έχει οριστεί και προσδιορίζεται διαφορετικά μέσα στα διάφορα φιλοσοφικά και πολιτικά παραδείγματα σκέψης ανά τους αιώνες, με λιγότερο ή περισσότερο συστηματοποιημένη μορφή. Η ερώτηση περί του όντος του ανθρώπου ή της φύσης του “προσώπου” έλαβε διαφορετικές διατυπώσεις και απαντήσεις από την ομηρική έως και τη σύγχρονη εποχή, με την έννοια της “αξιοπρέπειας” να παρακολουθεί αδιάλειπτα τις εκάστοτε εξελίξεις και μεταμορφώσεις των εννοιών στα διάφορα πλαίσια. Από την αρχή η συγκεκριμένη διατριβή υποστηρίζει ότι η διαρκής αναφορά σε κάποιου είδους αξιοπρέπειας του ανθρώπου δεν μας επιτρέπει να δεχτούμε ότι η υπό εξέταση έννοια αποτελεί φιλοσοφική χίμαιρα ή, όπως υποστήριξε ο Παναγιώτης Κονδύλης, “ένας κενός τόπος μεταξύ άλλων” (Κονδύλης, 2002, σ. 82), δεδομένου του ρόλου που διαδραματίζει στο υπό εξέταση θέμα του μετα-ανθρωπισμού -όπως θα υποστηριχθεί στη συνέχεια- εξ’ ου και η αναζήτηση ενός θεωρητικού πλαισίου που θα την ορίζει ικανοποιητικά, κάτι που διαισθητικά. Η ενασχόλησή με την ιστορία της εν λόγω έννοιας αποκαλύπτει ορισμένα στοιχεία, τα οποία είναι σημαντικά για την παρούσα διατριβή:

α) Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι μία φιλοσοφικά φορτισμένη έννοια, η οποία απασχόλησε πολυάριθμες φιλοσοφικές και θρησκευτικές παραδόσεις, πολλές μάλιστα –αν όχι όλες- από τις οποίες την τοποθέτησαν σε τόσο διαφορετικό θεωρητικό πλαίσιο, ώστε αυτή να αποκτήσει τελικά και διαφορετικό περιεχόμενο. Με άλλα λόγια, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια “προϋποθέτει μία συγκεκριμένη ανθρωπολογία” (Imbach, 2014, σ. 64).

β) Η καθημερινή χρήση της έννοιας, γεγονός που αποκαλύπτει –όπως προαναφέραμε- την αξία που της προσδίδεται διαισθητικά και που επίσης αποκαλύπτει ότι σε αυτή την περίπτωση υπάρχει ισχυρή σύνδεση μεταξύ του φιλοσοφικού στοχασμού και των καθημερινών μας διαισθήσεων και όχι ένας

ανησυχητικός διαχωρισμός αυτών που ίσως προσέδιδε στη φιλοσοφία το χαρακτήρα της απόκοσμης ή ανώφελης και ανούσιας θεωρητικής δραστηριότητας.

γ) Ο αριθμός των εννοιών που συνδέονται με αυτή και που η καθεμία θέτει με τη σειρά της καινούριους φιλοσοφικούς γρίφους, όπως στη συζήτηση περί σύνδεσης ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή στη βιοηθική (Δραγώνα-Μονάχου, 1995).

δ) Το ότι υπάρχει διχογνωμία μεταξύ πολλών φιλοσόφων όσον αφορά είτε τη χρησιμότητα της ύπαρξης μίας έννοιας όπως η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, είτε την ύπαρξη κοινώς αποδεκτού ορισμού αυτής, είτε, τέλος, την ανάγκη για τη χρήση του όρου “αξιοπρέπεια,” μία τοποθέτηση που δεν συνάδει με την τοποθέτηση της παρούσας διατριβής, για λόγους θα φανούν μέσα στην έκτασή της.

Σε ένα οριζόντιο χρονολογικό επίπεδο θα η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας θα προσεγγιστεί από το σημείο της δημοκρατικής Αθήνας του 4<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα, σύμφωνα με τις απόψεις που εξέφρασε ο Δημοσθένης έως και την αντίληψη περί αξιοπρέπειας που αναδύεται από τη σκέψη του John Stuart Mill, μία διαδρομή που θα περιλαμβάνει παρεκκλίσεις, αφού π.χ. η σκέψη του Gabriel Marcel θα περιληφθεί στην ενότητα της χριστιανικής αντίληψης. Σε ένα “κάθετο” επίπεδο θα αναφερθούν οι άξονες γύρω από τους οποίους περιστρέφεται η αξιοπρέπεια, ως τους παράγοντες εκείνους που καθιστούν αναγκαία και που εξηγούν την ύπαρξή της, όπως π.χ. ένα ιδιαίτερο οντολογικό status του ανθρώπου σε σχέση με τον υπόλοιπο άβιο και έμβιο κόσμο. Μπορεί ορισμένες έννοιες να επαναλαμβάνονται, αλλά το όλο θεωρητικό πλαίσιο, δηλαδή το εκάστοτε παράδειγμα να είναι τόσο διαφορετικό κάθε φορά ώστε αναπόφευκτα η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας να “χρωματίζεται” διαφορετικά.



## 1. Η δημοκρατική Αθήνα του 4<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα

Στα γραπτά του ρήτορα Δημοσθένη και ιδιαίτερα στο “Κατὰ Μειδίου περί τοῦ Κονδύλου”<sup>9</sup> απαντά μία πηγή πληροφοριών γύρω από την αποκαλούμενη “Πολιτική Αξιοπρέπεια,” όπως αυτή χαρακτήριζε τις σχέσεις των πολιτών στην Αθήνα του 4<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα και όπως τις οριοθετούσε και προσδιόριζε με κανονιστικό τρόπο. Υπάρχει η άποψη ότι η πολιτική αυτή αξιοπρέπεια, η αξιοπρέπεια του πολίτη μέσα στα πλαίσια της Αθηναϊκής πόλεως αποτελεί ένα ενδιάμεσο στάδιο στα στάδια της εξέλιξης του όρου “αξιοπρέπεια” μεταξύ της αξιοκρατικής έννοιας, όπως αυτή απαντά στην ομηρική ανθρωπολογία, και της κοσμοπολίτικης διάστασης που αυτή αποκτά στη στωική φιλοσοφία. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Josiah Ober κάνει λόγο για τρία είδη αξιοπρέπειας (Ober, 2009) αναφερόμενος φυσικά στην αξιοκρατική, αριστοκρατική αντίληψη, στην πολιτική αντίληψη όπως εκφράζεται από το Δημοσθένη, και τέλος στη στωική αντίληψη. Αν ξεκινήσει κάποιος/α από την αξιοπρέπεια, όπως αυτή εκφράζεται στην Ιλιάδα<sup>10</sup> για παράδειγμα και όπως φαίνεται μέσα από τη μελέτη του Gregory Nagy (1986), αυτή έχει να κάνει με μία ιεραρχία αξίας, η κορυφή της οποίας από τη μία πλευρά απαιτεί την αναγνώριση των υπόλοιπων, και από την άλλη δε φαίνεται να διαθέτει ιδιαίτερα πολύ χώρο για τους διεκδικητές αυτής. Ο άξιος κερδίζει τη θέση του στην κορυφή της ιεραρχίας και της αναγνώρισης (μία έννοια, η οποία βρίσκεται στην καρδιά της “αξιοπρέπειας”, σε όποιο πλαίσιο κι αν ανήκει αυτή) και τη διατηρεί με τη βοήθεια των οικείων του, όπως δείχνει για παράδειγμα η υποστήριξη του Αχιλλέα από τους Μυρμιδόνες του. Ιδιαίτερη συζήτηση γίνεται για τη φράση “τίς τ’ ἄρ τῶν ὄχ’ ἄριστος ἔην” (II 761) ως ενδεικτικής της αντίληψης που διατρέχει τα Ομηρικά κείμενα και την ανθρωπολογία πίσω από αυτά, και η επιδερμική έστω γνωριμία με το κείμενο επιτρέπει την αναγνώριση της αρχής πίσω από τη διαμάχη μεταξύ Αχιλλέα και Αγαμέμνονα. Οι

---

<sup>9</sup> Τα αποσπάσματα που θα χρησιμοποιηθούν στη διατριβή είναι από το <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0073%3Aspeech%3D21%3Asection%3D12>.

<sup>10</sup> Τα αποσπάσματα από την Ιλιάδα είναι από το <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D2%3Acard%3D734>.

ερωτήσεις που διαδέχονται η μία την άλλη στο Ομηρικό κείμενο σχετικά με τον “άριστο” των Αχαιών είναι πολυάριθμες και όσον αφορά τη διαμάχη μεταξύ Αγαμέμνονα και Αχιλλέα είναι χαρακτηριστικές οι φράσεις “ὅς μὲν ἄριστος Ἀχαιῶν εὐχεται εἶναι” (II 82) και “οὐνεκ’ ἄριστος ἔην, πολὺ δὲ πλείστους ἄγε λαούς” (II 580) όσον αφορά τον πρώτο και “ὁ γὰρ πολὺ φέρτατος ἦεν” (II 769) όσον αφορά το δεύτερο, γεγονός ενδεικτικό της κεντρικής θέσης της αξιοκρατίας στην Ομηρική αντίληψη αλλά και των λόγων για τους οποίους κάποιος/α μπορεί να θεωρείται “άξιος/α,” όπως το πόσους λαούς έχει υπό τις διαταγές της κάποια ηγετική μορφή, σύμφωνα με το σχετικό απόσπασμα παραπάνω. Η παραμονή στην κορυφαία θέση της αναγνώρισης από τους/τις άλλους/ες, πέρα από την υποταγή στην ηθική που απαιτεί η συγκεκριμένη ανθρωπολογία, όπως π.χ. η ανδρεία στη μάχη, περιλάμβανε φυσικά μονομαχίες αλλά και ρητορικά τεχνάσματα, όπως προφορικές προκλήσεις (Martin, 1989).

Το πέρασμα από την αξιοκρατική στην πολιτική αντίληψη, από την Ομηρική στη μετα-Ομηρική εποχή απαιτεί μετασχηματισμούς σε βασικές έννοιες ως ενδεικτικών των μετασχηματισμών που έλαβαν χώρα στην αντίληψη περί του ηθικού σύμπαντος και της θέσης του ανθρώπου σε αυτό, οι οποίοι και θα ήταν χρήσιμο να αναφερθούν πριν την έρευνα που αφορά στον Δημοσθένη. Ο Alasdair MacIntyre, ερευνώντας τη σημασία του όρου “δίκη” στα Ομηρικά έπη καταλήγει στο συμπέρασμα ότι

η χρήση του όρου “δίκη,” τόσο από τον Όμηρο, όσο και από αυτούς που ο ίδιος περιέγραψε, προϋποθέτει ότι το σύμπαν έχει μία ενιαία θεμελιακή δομή, μία δομή που διαμορφώνει τόσο τη φύση όσο και την κοινωνία, έτσι ώστε η διάκριση που κάνουμε μεταξύ του φυσικού και του κοινωνικού να μην μπορεί ακόμη να εκφραστεί. Το να είσαι “δίκαιος” σημαίνει ότι καθοδηγείς τις πράξεις σου και τις υποθέσεις σου σύμφωνα με αυτή την τάξη (MacIntyre, 1988, σ. 14).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Η μετάφραση αποσπασμάτων από αγγλόφωνες εκδόσεις είναι του υπογράφοντος.

Συνεπώς, η ιεραρχική δομή του Ομηρικού σύμπαντος απαιτεί ιεραρχία και στην κοινωνία, και η ιεραρχία είναι που καθοδηγεί τις επιλογές του “άξιου” ώστε αυτός να θεωρηθεί τελικά “αγαθός.”

Το να κάνω αυτό που απαιτεί ο ρόλος μου, το να χρησιμοποιήσω τις ικανότητές μου ώστε να δώσω αυτό που κάποιος με το δικό μου ρόλο χρωστά στους άλλους ανθρώπους, σημαίνει ότι είμαι “αγαθός”... Αφού ο πρωταρχικός, ο πιο σημαντικός ρόλος είναι αυτός του πολεμιστή-βασιλιά, δεν μας εκπλήσσει το γεγονός ότι η “αρετή” αρχικά αφορά την υπεροχή ενός τέτοιου βασιλιά. (MacIntyre, 1988, σ. 15)

Κατά το πέρασμα στην μετα-Ομηρική εποχή διατηρήθηκαν προφανώς οι έννοιες της υπεροχής, της δικαιοσύνης και της αρετής, αλλά η αλλαγή του πλαισίου, η οποία σηματοδοτεί αλλαγή στην εικόνα του σύμπαντος μέσα στο οποίο τοποθετείται πλέον το άτομο, δίνει στις παραπάνω έννοιες διαφορετικό περιεχόμενο. Μέσα στο περιβάλλον της πόλεως πλέον, η *ευδαιμονία* του συνόλου καθίσταται κυρίαρχος στόχος, γεγονός που οδηγεί σε αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο αναγνωρίζεται η υπεροχή, αλλά και ο τρόπος με τον οποίο κάποιος/α καθιστά τις ικανότητές του/της διαθέσιμες. Πλέον εισάγεται η έννοια της *έλλογης δράσης* ως το μέσο εκείνο που θα διακρίνει μέσα στην πόλη τα αγαθά καθ’ εαυτά από τα αγαθά ως μέσα για το κοινό καλό, και που μέσα σε ένα θεσμοθετημένο πλαίσιο καλείται να εξισορροπήσει την ατομική τιμή και υπεροχή με την αποτελεσματικότητα, με τρόπο όμως που η πρώτη να μην καθίσταται τυραννική, ώστε τελικά να παραπέμπει στα αξιοκρατικά πρότυπα της ομηρικής εποχής (MacIntyre, 1988). Στο πολιτικό πεδίο πλέον αναδύεται μία μορφή αξιοπρέπειας, η οποία, όπως υποστηρίζει ο Josiah Ober (2009), διευρύνει τα όρια της αξίας πέρα από την υπεροχή των λίγων και είναι ταυτόχρονα πιο “συμπαγής” σε σχέση με την καθολική (σ.σ. Αγγλ.: universal) αξιοπρέπεια του Στωικού ή του καντιανού προτύπου, μία τρίτη μορφή αξιοπρέπειας, μεταξύ πολιτών που δε συνδέονται απαραίτητα με συγγενικούς ή φιλικούς δεσμούς, ή ακόμη μέσα από ένα κοινό οικονομικό status. Καθήκον κάθε μέλους της κοινότητας αυτής ήταν η αναγνώριση αλλά και προστασία της αξιοπρέπειας του άλλου προσώπου, βάσει ενός κοινά αποδεκτού ηθικού κώδικα αυτοσυγκράτησης

(σωφροσύνης) καθώς και μέσα από την έλλογη δράση που προαναφέραμε, με τρόπο κατά τον οποίο υπήρχε έπαινος για κάθε έναν που φερόταν ενάρετα (π.χ. προσφέροντας αυτόβουλα για το κοινό καλό περισσότερο από όσα ο νόμος όριζε) και ποινές για όσους δεν σέβονταν τον κοινά αποδεκτό νόμο. Η αξιοπρέπεια αυτή ορίζεται από τον Josiah Ober (2009) ως εξής: “μη-εξευτελισμός” και “μη-νηπιοποίηση” (σ.σ. non-humiliation, non-infantilization στο πρωτότυπο). Ο Αθηναίος πολίτης ήταν σημαντικό, λοιπόν, να διατηρήσει την ελευθερία του κατά τη λήψη αποφάσεων και κατά τη δράση του, χωρίς να δέχεται πατερναλιστικές επιδράσεις τρίτων, τη στιγμή που το περιβάλλον ήταν τέτοιο που διασφάλιζε μέσα από τη δράση όλων των πολιτών την προστασία του από επιθέσεις ενάντια στην τιμή και την αξία του. Οι αρχές της δημοκρατικής αυτής κοινωνίας μπορούν να φανούν –όπως προαναφέραμε- μέσα από το λόγο “Κατὰ Μειδίου περί τοῦ Κονδύλου” του Δημοσθένη, μερικά αποσπάσματα του οποίου έχουν ιδιαίτερη σημασία. Στο 21.221 του συγκεκριμένου λόγου παρατηρούμε την υπεράσπιση της ‘βεβαιότητας’ που πρέπει να απολαμβάνει κάθε πολίτης:

...ὄρατε δέ: αὐτίκα δὴ μάλα, ἐπειδὴν ἀναστῆ τὸ δικαστήριον, εἷς ἕκαστος ὑμῶν,

ὁμὲν θᾶπτον ἴσως, ὁ δὲ σχολαίτερον, οἴκαδ’ ἄπεισιν οὐδὲν φροντίζων οὐδὲ εταστρεφόμενος οὐδὲ φοβούμενος, οὔτ’ εἰ φίλος οὔτ’ εἰ μὴ φίλος αὐτῶ συντεύξεταί τις, οὐδέ γ’ εἰ μέγας ἢ μικρός, ἢ ἰσχυρὸς ἢ ἀσθενής, οὐδὲ τῶν τοιούτων

οὐδέν. τί δήποτε; ὅτι τῆ ψυχῆ τοῦτ’ οἶδε καὶ θαρρεῖ καὶ πεπίστευκε τῆ πολιτεία, μηδέν’ ἔλξειν μηδ’ ὑβριεῖν μηδὲ τυπτήσιν.

Η διασφάλιση αυτής της κατάστασης οφειλόταν στο δημοκρατικό πολίτευμα και στη νομοθεσία της πόλεως, η οποία έπρεπε να συνοδεύεται από το αντίστοιχο ήθος στους πολίτες, ώστε να ανταποκρίνονται στο καθήκον τους για το κοινό καλό:

καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτ’ εἰ θέλοιτε σκοπεῖν καὶ ζητεῖν, τῷ ποτ’ εἰσὶν ὑμῶν οἱ ἀεὶ δικάζοντες ἰσχυροὶ καὶ κύριοι τῶν ἐν τῇ πόλει πάντων, ἐάν τε διακοσίους ἐάν τε χιλίους ἐάν θ’ ὅποσουσοῦν ἡ πόλις καθίσῃ, οὔτε τῷ μεθ’ ὄπλων εἶναι συντεταγμένοι μόνοι τῶν ἄλλων πολιτῶν, εὔροισι’ ἂν, οὔτε τῷ τὰ σώματ’ ἄρι-

στ' ἔχειν καὶ μάλιστα ἰσχύειν τοὺς δικάζοντας, οὔτε τῷ τὴν ἡλικίαν εἶναι νεώ-  
τατοι, οὔτε τῶν τοιούτων οὐδενί, ἀλλὰ τῷ τοὺς νόμους ἰσχύειν (21.223).

ἢ δὲ τῶν νόμων ἰσχύς τίς ἐστίν; ἄρ' ἐάν τις ὑμῶν ἀδικούμενος ἀνακράγη,  
προσδραμοῦνται καὶ παρέσονται βοηθοῦντες; οὐ: γράμματα γὰρ γεγραμμέν'  
ἐστί, καὶ

οὐχὶ δύναιτ' ἂν τοῦτο ποιῆσαι. τίς οὖν ἡ δύναμις αὐτῶν ἐστίν; ὑμεῖς ἐὰν  
βεβαιῶτ' αὐτοὺς καὶ παρέχητε κυρίου ἀεὶ τῷ δεομένῳ. οὐκοῦν οἱ νόμοι θ'  
ὑμῖν εἰσὶν ἰσχυροὶ καὶ ὑμεῖς τοῖς νόμοις (21.224).

δεῖ τοίνυν τούτοις βοηθεῖν ὁμοίως ὥσπερ ἂν αὐτῷ τις ἀδικουμένῳ, καὶ τὰ τῶ  
ν νόμων ἀδικήματα κοινὰ νομίζειν, ἐφ' ὅτου περ ἂν λαμβάνηται, καὶ μήτε  
λητουργίας μήτ' ἔλεον μήτ' ἄνδρα μηδένα μήτε τέχνην μηδεμίαν εὐρῆσθαι,  
δι' ὅτου παραβάς τις τοὺς νόμους οὐ δώσει δίκην (21.225).

Μία ιδιαίτερη πτυχή του πολιτεύματος, ὅπως εκφράζεται ἀπὸ το Δημοσθένη,  
εἶναι ὅτι δεν αφήνει περιθώρια νὰ κατηγορηθεῖ ὡς μία διευρυμένη μορφή  
αριστοκρατίας, ἀφοῦ υπάρχουν διατάξεις που προστατεύουν καὶ τοὺς μη-πολίτες,  
ὅπως παιδιὰ, γυναῖκες, ἐλεύθερους ἢ δούλους:

ἀκούετ', ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῦ νόμου τῆς φιλανθρωπίας, ὃς οὐδὲ τοὺς  
δούλους ὑβρίζεσθαι ἀξιοῖ. τί οὖν πρὸς θεῶν; εἴ τις εἰς τοὺς βαρβάρους  
ἐνεγκῶν τὸν νόμον τοῦτον, παρ' ὧν τὰ ἀνδράποδ' εἰς τοὺς Ἕλληνας  
κομίζεται, ἐπαινῶν ὑμᾶς καὶ διειξιῶν περὶ τῆς πόλεως εἶποι πρὸς αὐτοὺς ὅτι  
(21.48)

ἔεισιν Ἕλληνές τινες ἄνθρωποι οὕτως ἡμεροὶ καὶ φιλάνθρωποι τοὺς τρόπους  
ὥστε πόλλ' ὑφ' ὑμῶν ἠδικημένοι, καὶ φύσει τῆς πρὸς ὑμᾶς ἔχθρας αὐτοῖς  
ὑπαρχούσης πατρικῆς, ὅμως οὐδ' ὅσων ἂν τιμὴν καταθέντες δούλους κτή-  
σωνται, οὐδὲ τούτους ὑβρίζειν ἀξιοῦσιν, ἀλλὰ νόμον δημοσίᾳ τὸν ταῦτα κω-  
λύσοντα

τέθεινται τουτονὶ καὶ πολλοὺς ἤδη παραβάντας τὸν νόμον τοῦτον ἐζημιώκα-  
σιν θανάτῳ,' (21.49)

εἰ ταῦτ' ἀκούσειαν καὶ συνεῖεν οἱ βάρβαροι, οὐκ ἂν οἴεσθε δημοσίᾳ πάντας ὑμᾶς προξένους αὐτῶν ποιήσασθαι; τὸν τοίνυν οὐ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν μόνον εὐδοκιμοῦντα νόμον, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς βαρβάροις εὖ δόξαντ' ἂν ἔχειν, σκοπεῖσθ' ὃ παραβὰς ἦντινα δοὺς δίκην ἀξίαν ἔσται δεδωκώς (21.50).

Σε κάποιο άλλο σημείο ο Josiah Ober μας υπενθυμίζει ότι δεν μπορεί να καταστεί σαφές το αν η δημοκρατική Αθήνα ενέπνευσε με κάποιον τρόπο το Ζήνωνα από το Κίτιο και τους μεταγενέστερους Στωικούς να αναπτύξουν τη δική τους άποψη περί αξιοπρέπειας του ανθρώπου μέσα στα πλαίσια της φιλοσοφίας τους, όπως επίσης το ότι τόσο ο Αθηναϊκός, όπως και ο Ρωμαϊκός πολιτισμός δεν προσέφεραν κάποια συστηματοποιημένη αντίληψη περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας, με τρόπο, για παράδειγμα που να αποτελεί το θεμέλιο λίθο για μία συζήτηση περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων (Ober, 2014, σ. 62). Το γεγονός αυτό ίσως προδιαθέτει κάποιον να σκεφτεί ότι η προσέγγιση στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια στην κλασική Αθήνα λαμβάνει χώρα αναχρονιστικά, κάνοντας χρήση του όρου “αξιοπρέπεια” χωρίς να το επιτρέπει το θεωρητικό πλαίσιο της δημοκρατίας στην αρχαία Ελλάδα, βλέποντάς την ίσως μέσα από το πρίσμα της σύγχρονης εποχής, όπως διαμορφώθηκε μέσα από την επίδραση της χριστιανικής ή καντιανής κοσμοθεωρίας. Αν και σίγουρα υπήρχε υπολανθάνουσα η αντίληψη περί αξίας του ατόμου στην κλασική δημοκρατία, όπως εκφράζεται μέσα από τους νόμους της, δεν είχε αναπτυχθεί ακόμη το πλαίσιο που θα επέτρεπε χωρίς ενδοιασμούς να γίνει λόγος για αυτή ως τμήμα της τότε αντίληψης. Με άλλα λόγια, στην ερώτηση: “υπήρχε έννοια της ‘ανθρώπινης αξιοπρέπειας’ τότε;” η απάντησή θα μπορούσε να είναι ότι προφανώς δεν υπήρχε κάποιος ορισμός της έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, καθώς δεν φαίνεται να υπήρχαν ακόμη οι συνθήκες που θα ευνοούσαν το στοχασμό επάνω στην έννοια και την ύπαρξη ενός θεωρητικού πλαισίου για να αναπτυχθεί κάτι τέτοιο.

## 2. Η ρωμαϊκή Dignitas και ο Στωικισμός

Σύμφωνα με το Oxford Latin Dictionary ('Dignitas', 1968), η Dignitas, μία από τις κύριες ρωμαϊκές αρετές ερμηνεύεται ως εξής:

α) καταλληλότητα για ένα έργο, β) η ιδιότητα του να είναι κάποιος άξιος, υπεροχή, γ) ομορφιά, δ) κοινωνική τάξη, status, ε) αξίωμα, στ) κατοχή σημαντικού ρόλου, ζ) κατάσταση κατά την οποία κάποιος απολαμβάνει την εκτίμηση και την τιμή των άλλων.

Ετυμολογικά προέρχεται από την λατινική λέξη Dignus, η οποία βάσει του ίδιου λεξικού ερμηνεύεται ως "α) κατάλληλος, άξιος, β) αξιέπαινος." Όπως σχολιάζει ο Michael Rosen, "η 'dignitas' εμφανίστηκε σαν ένας όρος που δήλωνε το υψηλό κοινωνικό status, τις τιμές και το σεβασμό που οφείλεται σε κάποιον που κατέχει αυτή τη θέση" (Rosen, 2012, σ. 11). Είναι αναμενόμενο το ότι η έμφαση που δινόταν στην *res publica* κατά την αρχαία ρωμαϊκή περίοδο έδινε στο πολιτικό πρόσωπο, το οποίο είχε και αριστοκρατική καταγωγή, ιδιαίτερο κύρος και status, πράγμα και με το οποίο συνδεόταν η *dignitas* σε ένα πρώτο επίπεδο. Είναι επίσης αναμενόμενο ότι μία πρώτη σκέψη είναι αρνητικά προδιατεθειμένη απέναντι σε μία τέτοια ιδέα που αντιτίθεται στη δημοκρατική "égalité" ή τη χριστιανική ταπεινοφροσύνη και στο ρόλο που αυτές οι έννοιες διαδραμάτισαν στο σχηματισμό της σύγχρονης αντίληψης περί αξιοπρέπειας, αλλά ο Victor Röschl (2002) μάς προσφέρει μία διάσταση της πολιτικής ζωής κατά την αρχαία Ρώμη, ώστε να μας εξηγήσει ότι η κατάσταση δεν ήταν ακριβώς έτσι. Διότι η δέσμευση απέναντι στη *res publica* δε σήμαινε απλώς κοινωνική αίγλη και προνόμια, αλλά συνοδευόταν επιπλέον από ηθικές επιταγές και απαιτήσεις, οι οποίες ήταν αναπόσπαστο τμήμα της αξιοπρέπειας του πολιτικού προσώπου. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι μία από τις "αδελφές αρετές" κατά την αρχαία Ρώμη ήταν η *fides*, η πίστη και η υποχρέωση στο καθήκον. Συνεπώς, για το πολιτικό πρόσωπο η *αξιοπρέπεια* αποκτά ήδη από την αρχαία Ρώμη μία διάσταση, η οποία σχετίζεται αρχικά με την πολιτική προσφορά, με την ενασχόληση με την πολιτική, αφ' ενός, αλλά και γενικά με την αποδεδειγμένη αφοσίωση και υπηρεσία στην *πολιτεία*. Αν και η έννοια της αξιοπρέπειας δεν είχε κάνει την εμφάνισή της στη φιλοσοφία των

κλασικών χρόνων, εν τούτοις, η άνωθι τοποθέτηση απέναντι στην πολιτεία δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε ότι απηχεί στοιχεία από την *Πολιτεία* του Πλάτωνα όσο και από τα πρότυπα στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, με την πολιτεία στο κέντρο και το άτομο να ξεδιπλώνει τις αρετές του μέσα στο πλαίσιο αυτής. Και πράγματι, η *αξιοπρέπεια* αρχικά είχε ιεραρχικό χαρακτήρα μέσα στο πλαίσιο της ρωμαϊκής πολιτείας, αλλά συνοδευόταν από μία διάσταση –πέρα από αυτή της *πιστότητας* και της *αφοσίωσης*- η οποία χρωματίζει διαφορετικά την έννοια της ρωμαϊκής *dignitas*. Όπως και πάλι μας εξηγεί ο Victor Röschl,

η αξιοπρέπεια για τον ελεύθερο και αριστοκράτη Ρωμαίο πολίτη οφείλει να συνοδεύεται από χαρακτηριστικά όπως αυτοπειθαρχία, γενναιοδωρία, πραότητα, σεβασμός απέναντι στη ζωή (Röschl, 2002, σ. 12-13).

γεγονός που αποδεικνύει για ακόμη μία φορά τον ηθικά έντονα χρωματισμένο χαρακτήρα της *dignitas*. Ο αξιοπρεπής άντρας όφειλε να επιβάλλεται στις συναισθηματικές τάσεις και τις σωματικές του ορμές, όφειλε να πειθαρχεί ώστε να ξεδιπλώνει τη βούλησή του για το καλό της πολιτείας ενδεχομένως ενάντια στις τάσεις του, έπρεπε να επιδεικνύει ήρεμο χαρακτήρα ώστε να μπορεί να λάβει με νηφαλιότητα τις σωστές αποφάσεις, χωρίς να αφήνει την οργή να τον καταλάβει και να τον επηρεάσει. Τέλος, ακόμη και η επιβολή θανάτου από κάποιον Ρωμαίο πολίτη θεωρούταν ως κάτι που αντιτίθεται στην αξιοπρέπειά του, κάτι που μας δείχνει τις τάσεις που είχαν αρχίσει να διαφαίνονται στη ρωμαϊκή κοινωνία εκείνης της εποχής.

Από τα προαναφερθέντα, είναι σαφές ότι σε μία πρώτη προσέγγιση, η ρωμαϊκή *dignitas* έχει σαν περιεχόμενο κάποιο είδος *status*, αναμφισβήτητα ηθικά φορτισμένου, το οποίο έχει να κάνει με τον Ρωμαίο πολίτη και τη διαγωγή αυτού μέσα στη ρωμαϊκή πολιτεία. Παρόλα αυτά, όσα γράφτηκαν πιο πάνω έχουν σαν στόχο να εισάγουν κάποιον στο φιλοσοφικό ρεύμα το οποίο άσκησε ιδιαίτερη επίδραση στη ρωμαϊκή σκέψη, και το οποίο δεν είναι άλλο από αυτό των Στωικών φιλοσόφων. Υπό την επίδραση μάλιστα της συγκεκριμένης σχολής παρατηρήθηκε μία πολύ ενδιαφέρουσα μεταβολή στο περιεχόμενο του *status* στο οποίο εντοπίζεται η αξιοπρέπεια, αλλαγή η οποία επηρεάζει ακόμη και τη σημερινή μας αντίληψη περί αξιοπρέπειας. Πριν φτάσουμε όμως εκεί, ας σημειωθεί ότι ο απόηχος της Στωικής



φιλοσοφίας όχι μόνο αγγίζει το σύγχρονο άνθρωπο, αλλά επηρέασε –εκτός από την αρχαία ρωμαϊκή κοινωνία- και ιδιαίτερα επιδραστικούς φιλοσόφους της ύστερης Δυτικής διανόησης.<sup>12</sup> Όσον αφορά την αλληλεπίδραση μεταξύ ρωμαϊκής κοινωνίας και Στωικισμού, ο Mario Vegetti (2003) προσφέρει μία ενδιαφέρουσα τοποθέτηση. Ουσιαστικά, για να επιτύχει ο Στωικισμός την επιθυμητή επιρροή στη ρωμαϊκή κοινωνία, όφειλε να προσαρμοστεί στις ανάγκες της, να αποκτήσει μία πιο εκλαϊκευμένη μορφή. Όπως μας εξηγεί, οι ελεύθεροι Ρωμαίοι, ευγενείς, οικογενειάρχες και γαιοκτήμονες, δεν είχαν την ευχέρεια να ασχοληθούν εις βάθος με ένα φιλοσοφικό σύστημα τόσο “συμπαγές” όσο αυτό των Στωικών. Αυτό που χρειαζόνταν ήταν γενικές αρχές που να μπορούν να ακολουθήσουν στις σφαίρες των δραστηριοτήτων τους ώστε τα φαινόμενα και οι καταστάσεις της ζωής να αποκτούν νόημα. Οι αρχές αυτές

θα διακρίνουν τους μορφωμένους και τους ελεύθερους, θα αποτελούν τη βάση της επικοινωνίας των πολιτών μεταξύ τους και θα τους βοηθούν να ενταχθούν σε ένα πλαίσιο κοινών αξιών (Vegetti, 2003, σ. 302-303).

Κατ’ αυτό τον τρόπο, ο Στωικισμός –ιδιαίτερα η ηθική του- καταφέρνει να εισέλθει στην καθημερινότητα της Αρχαίας Ρώμης, γεγονός που οδηγεί σε εσωτερικές ανακατατάξεις, τόσο στον ίδιο όσο και στην κοινωνία. Αν και είναι δύσκολο - σύμφωνα με τον Vegetti (2003)- να διακρίνει κάποιος/α το πώς μπορεί να διαχωριστεί η επιρροή της κοινωνίας επάνω στο Στωικισμό ή η επιρροή των Στωικών στην κοινωνία, η συγκεκριμένη τοποθέτηση είναι αρκετά ενδιαφέρουσα, και ίσως συνδέεται με την άποψη των Στωικών περί της ανθρώπινης αξιοπρέπειας καθώς και με τη διάδοσή της στη συνέχεια.

Ήδη από τον 1ο αιώνα π.Χ. έκανε την εμφάνισή του, μέσα από τα γραπτά του Κικέρωνα, μία ενδιαφέρουσα τοποθέτηση, η οποία σηματοδοτεί και μία πολύ ενδιαφέρουσα μετάβαση. Στο *De Officiis* του Κικέρωνα λοιπόν, απαντά το εξής απόσπασμα:

---

<sup>12</sup> Ο Charles Foster μάλιστα ισχυρίζεται –με αξιοθαύμαστη βεβαιότητα- ότι “μέσα από τα σκοτεινά χρόνια, το Μεσαίωνα, την Αναγέννηση και το Διαφωτισμό, ποτέ δεν εγκαταλείψαμε το Στωικισμό.” (Foster, 2011, σ. 37).

Είναι απαραίτητο για κάθε έρευνα περί του καθήκοντος να προσέξουμε το πόσο ανώτερος είναι ο άνθρωπος από τη φύση του σε σχέση με τα βοοειδή και τα άλλα ζώα: αυτά δεν σκέφτονται, παρά μόνο για τη σωματική τους ευχαρίστηση, και τα ένστικτά τους είναι που τα παροτρύνουν να την επιζητούν. Αλλά ο νους του ανθρώπου τρέφεται από τη μελέτη και το στοχασμό. Αυτός, πάντα θα ερευνά ή θα πράττει, και μαγεύεται από την ευχαρίστηση του να βλέπει και να ακούει. Όχι, ακόμη κι αν ο άνθρωπος έλκεται από τις σωματικές ηδονές, δεδομένου ότι ποτέ δεν μπορεί να είναι στο ίδιο επίπεδο με τα ζώα του αγρού (διότι ορισμένοι άνθρωποι είναι άνθρωποι κατ' όνομα, όχι στην πραγματικότητα) – έλκεται από τις ηδονές αλλά το κρύβει, όσο κι αν είναι παγιδευμένος στα θέλγητρά τους, και λόγω της ντροπής κρύβει τις ορέξεις του. Από αυτό μπορούμε να δούμε ότι η ηδονή είναι ανάξια της αξιοπρέπειας του ανθρώπου...<sup>13</sup> Και αν έχουμε κατά νου την ανωτερότητα και αξιοπρέπεια της φύσης μας, θα συνειδητοποιήσουμε πόσο λάθος είναι να αφηνόμαστε στις καταχρήσεις και στις πολυτέλειες και στις ηδονές, και πόσο σωστό είναι να ζούμε λιτά, με αυταπάρνηση, απλότητα και νηφαλιότητα (Cicero, 1928, σ. 106-109).

Τα παραπάνω σηματοδοτούν την μετάβαση από το status σε ένα ιεραρχικά δομημένο κοινωνικό σύστημα προς την αξία του status του ανθρώπου μέσα στο ιεραρχικά δομημένο κοσμικό σύστημα των Στωικών, κάτι που ουσιαστικά σημαίνει ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν αξία αφού μοιράζονται την προνομιακή θέση του έλλογου όντος μέσα στο Στωικό σύμπαν, καθώς και ότι η αξία αυτή συνοδεύεται από ηθικές απαιτήσεις. Βέβαια, για την περαιτέρω κατανόηση αυτής της θέσης –καθώς και τον προσδιορισμό του στοιχείου εκείνου στο οποίο εντοπίζεται η ανθρώπινη αξιοπρέπεια- απαιτείται μία προσέγγιση στο όλο φυσικό-λογικό-ηθικό σύστημα της Στωικής φιλοσοφίας.

Οι τρεις αυτές συνιστώσες της Στωικής φιλοσοφίας αποτελούν τρία στοιχεία τα οποία συνδυάζονται με πλήρη συνοχή, αλληλεπιδρώντας και καθορίζοντας όλο το

---

<sup>13</sup> Ο όρος στα Λατινικά είναι *dignam hominis*.

φιλοσοφικό πλαίσιο των Στωικών. Για τους Στωικούς, ο Θεός<sup>14</sup> ταυτίζεται με το σύμπαν, είναι απόλυτα λογικός και καθορίζει τόσο τις γνωσιολογικές παραμέτρους στο λογικά προσπελάσιμο σύμπαν όσο και τις ηθικές απαιτήσεις. Η ηθική και η ανθρώπινη αξιοπρέπεια έχουν μεταφυσικά θεμέλια. Ο άνθρωπος, σαν λογικό ον, κατέχει σε αυτό το σύμπαν (και στα σχέδια και πρόνοια του Θεού) ιδιαίτερη θέση όπως διαβάζουμε στα λόγια του Επίκτητου:

Έτσι σε αυτά (σ.σ. τα ζώα) αρκεί το να τρώνε, να πίνουν, να αναπαύονται και να αναπαράγονται... ενώ για μας, στους οποίους έδωσε ο Θεός την ικανότητα της κατανόησης, αυτά δεν είναι πια αρκετά. Αν δεν ενεργούμε σωστά και μεθοδικά, και καθένας σύμφωνα με τη φύση και την κατασκευή του, δεν θα επιτύχουμε πια τους σκοπούς μας... Ο Θεός εισήγαγε τον άνθρωπο ως θεατή του εαυτού του και των έργων του, και όχι απλώς ως θεατή αλλά και ερμηνευτή τους... (Long, 2002, σ. 277).

Η αναφορά του Επίκτητου στη φύση μόνο τυχαία δεν είναι, αφού μία πάγια θέση των Στωικών όσον αφορά την ηθική πράξη ήταν αυτή να γίνεται σύμφωνα με τη φύση. Η συγκεκριμένη τοποθέτηση έχει απασχολήσει πολλούς σχολιαστές όσον αφορά την ερμηνεία της, αλλά μία χρήσιμη άποψη μας προσφέρει πάλι ο Α.Α. Long (2001, σ. 134). Σύμφωνα με αυτή, λοιπόν, ο όρος “φυσικός” όσον αφορά την ηθική στάση σχετίζεται με την ορθότητα του χαρακτήρα μίας πράξης, ορθότητα που είναι απαραίτητη για την αρετή και την ευδαιμονία. Εφόσον το σύμπαν είναι διαποτισμένο από Λόγο, η ηθική που είναι “σύμφωνη με τη φύση” είναι αυτή που εναρμονίζεται τόσο με την πρόνοια του Θεού όσο και με τη λογική δομή του κόσμου. Η Στωική ηθική αφορά πάντα ένα λογικό πλαίσιο κρίσεων, αυτό που συνάδει με το λογικό σύμπαν. Βέβαια, σε αυτό το σημείο κάποιος/α έρχεται αντιμέτωπος/η με το πρόβλημα του “πώς η στωική *Ειμαρμένη* μπορεί να συνυπάρχει με τη βούληση του δρώντος υποκειμένου,”<sup>15</sup> και φαίνεται ότι σε μία πρώτη προσέγγιση η απάντηση –καθόλου ικανοποιητική– είναι ότι ο άνθρωπος οφείλει να επιλέγει αυτό που βούλεται η *φύση*, και το οποίο συμφωνεί με το Λόγο. (Long, 2001, σ. 211) Κατ’ αυτό τον τρόπο, “το να

---

<sup>14</sup> Άλλες έννοιες που χρησιμοποιούνται είναι *Φύση, Λόγος, Καθολικός Νόμος ή Δίας*. (Long, 2003).

<sup>15</sup> Ο όρος που απαντά στα γραπτά του Επίκτητου είναι *προαίρεσις*.

πράττει κάποιος/α σύμφωνα με το Λόγο, την αρετή και την ανθρώπινη φύση φαίνεται να είναι μία ηθική προσταγή, μία εντολή της Φύσης (ή του Θεού)”. (Long, 2001, σ. 145) Η Στωική ηθική είναι δεοντοκρατική και δίνει έμφαση στην υποταγή του υποκειμένου σε έναν καθολικό νόμο, γεγονός που όπως θα δούμε έχει επιπτώσεις στην ύστερη διανόηση.

Τα όσα ειπώθηκαν μέχρι αυτό το σημείο μπορούν να χρησιμεύσουν σαν πλαίσιο ώστε να προσδιοριστεί σαφέστερα η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στο φιλοσοφικό πλαίσιο των Στωικών. Σύμφωνα με τον Philip Mitsis “οι Στωικοί παρέχουν την κατάλληλη αφετηρία για τη μελέτη της προέλευσης των θεωριών των φυσικών δικαιωμάτων” (Mitsis, 2004, σ. 153). Όπως αναφέρθηκε, ο άνθρωπος δεσμεύεται από έναν φυσικό νόμο, με καθολική ισχύ, έτσι ώστε στον ηθικό τομέα να μπορεί να πραγματοποιήσει αυτό που ο Θεός θέλει κι έχει προορίσει γι’ αυτόν. Αλλά ταυτόχρονα, οι Στωικοί, μέσα στα πλαίσια της *κοσμοπολίτικης* ανθρωπολογίας τους, έκαναν λόγο για προαίρεση, για αυτονομία και ελευθερία, καθώς και για ισότητα και αξιοπρέπεια των ανθρώπων ως έλλογων όντων, κάτι που όπως επισημαίνει ο Philip Mitsis, αποτελεί τη βάση για κάθε θεωρία δικαιωμάτων. Τα δικαιώματα σε αυτή την περίπτωση αφορούν την άσκηση ενός καθήκοντος, μίας δυνατότητας ή εξουσίας ακόμη, κάτι που όπως φάνηκε είναι θεμελιωμένο στην ίδια τη λογική δομή της φύσης. Η αυτονομία του ατόμου δεσμεύεται από την κατασκευή και ηθική διάσταση του ίδιου του κόσμου, η οποία και εξηγεί την ανεξάρτητη πράξη.

Οι Στωικοί είναι οι πρώτοι στοχαστές στην αρχαιότητα που αναπτύσσουν μία άποψη περί δικαιωμάτων... τα οποία κατέχουν τα άτομα εξαιτίας ακριβώς του γεγονότος ότι είναι άνθρωποι (Mitsis, 2004, σ. 162).

Η έλλογη φύση τους σε συνδυασμό με την έλλογη φύση του Θεού είναι αυτή που τους χαρίζει ιδιαίτερη φύση μέσα στον κόσμο, καθώς και τους υποτάσσει σε ένα συμπαντικό ηθικό νόμο, ο οποίος πηγάζει και πάλι από την έλλογη φύση του κόσμου. Αυτό γίνεται χωρίς *διακρίσεις*, αφού όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι μπροστά στο νόμο και σαν έλλογα όντα, και κατ’ αυτό τον τρόπο μπορούν να εξασκήσουν την *αυτονομία* τους, την *προαίρεση*, ώστε να ζήσουν μία ζωή *αρετής*, η οποία φαίνεται να αποτελεί και το *δέον*, το καθήκον τους (Long, 2003, σ. 290).

### 3. Η ιουδαιο-χριστιανική παράδοση<sup>16</sup>

Παραδοσιακά, η θεμελιακή έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας όπως την ορίζει η ιουδαιο-χριστιανική παράδοση είναι αυτή του *Imago Dei*, του γεγονότος ότι ο άνθρωπος είναι πλασμένος “κατ’ εικόνα και καθ’ ομοίωσιν” του Θεού.<sup>17</sup> Ήδη έχει αναφερθεί ότι τα δημοκρατικά ιδεώδη της ισότητας μαζί με τη χριστιανική άποψη έχουν διαμορφώσει σε μεγάλο βαθμό την τρέχουσα άποψη περί ανθρώπινων δικαιωμάτων, περί ανθρώπινης ισότητας και αξιοπρέπειας.<sup>18</sup> Μαζί με τα καντιανά πρότυπα που θα εξεταστούν στη συνέχεια, διαφαίνονται τρεις από τις πιο επιδραστικές απόψεις περί αξιοπρέπειας μέχρι τον 20ο αιώνα τουλάχιστον. Όσον αφορά τη χριστιανική άποψη, λοιπόν, τα βιβλικά ερείσματα πίσω από αυτή την άποψη είναι διαδεδομένα και πολυάριθμα. Παρόλα αυτά, ας σημειωθεί ότι, όπως θα καταστεί σαφές στη συνέχεια, οι απόψεις περί των άνωθεν δεν είναι ομοιόμορφες ή κοινώς αποδεκτές. Η βιβλική άποψη, σύμφωνα με την Αγία Γραφή, φαίνεται να είναι η εξής:

Και είπεν ο Θεός: Ας κάμωμεν άνθρωπον κατ’ εικόνα ημών, καθ’ ομοίωσιν ημών. Και ας εξουσιάζη επί των ιχθύων της θαλάσσης, και επί των πετεινών του ουρανού, και επί των κτηνών, και επί πάσης της γης, και επί παντός ερπετού, έρποντος επί της γης. Και εποίησεν ο Θεός τον άνθρωπον κατ’ εικόνα εαυτού. Κατ’ εικόνα Θεού εποίησεν αυτόν, άρσεν και θήλυ εποίησεν αυτούς... (Γεν. 1:26-27).

---

<sup>16</sup> Για τους σκοπούς της διατριβής, έμφαση θα δοθεί σε εκπροσώπους του Δυτικού Χριστιανισμού.

<sup>17</sup> Γεν.1:26. Στα πλαίσια της διατριβής, τα βιβλικά χωρία που θα παρατεθούν προέρχονται από την Αγία Γραφή, μετάφραση Νεόφυτου Βάμβα, εκδ. Ελληνικής Βιβλικής Εταιρίας.

<sup>18</sup> Ο Charles C. Camosy (2021) υποστηρίζει ότι στον ιατρο-φαρμακευτικό τομέα, η Χριστιανική κοσμοθεωρία διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο όσον αφορά την ισότιμη αντιμετώπιση των ανθρώπων - άρα της αναγνώρισης της έμφυτης αξίας τους- ανεξάρτητα από τα επιμέρους χαρακτηριστικά τους όπως π.χ. η σωματική ευρωστία ή διανοητική κατάσταση. Για τον Camosy η αντικατάσταση της έννοιας της αξιοπρέπειας από έννοιες όπως π.χ. η αυτονομία, οδηγεί σε ανισότητες στην παροχή υπηρεσιών υγείας και σε υποβάθμιση συγκεκριμένων κατηγοριών ανθρώπων. (Camosy, 2021)

Από το άνωθι χωρίο παρατηρούμε αφ' ενός ότι ο άνθρωπος και ο Θεός μοιράζονται κοινά χαρακτηριστικά. Όπως σχολιάζει ο Charles Foster σχετικά με τις ομοιότητες μεταξύ Θεού και ανθρώπου,

ο Θεός δρα ελεύθερα, μιλά, σκέφτεται, έχει συμπόνια και ποιμαντορική ευθύνη, έχει ηθικές και αισθητικές ανησυχίες, χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα από ιδιότητες του άντρα και της γυναίκας και εκτιμά τις σχέσεις. Με μία πρώτη προσέγγιση, ο ορισμός του *Imago Dei* είναι εμφανής (Foster, 2011, σ. 30).

Το δεύτερο σχόλιο που μπορεί κάποιος/α να κάνει είναι ότι στο σύμπαν –άρα και στον έμβιο κόσμο- υπάρχει ιεραρχία. Στο κατώτερο επίπεδο βρίσκονται τα έμβια όντα επάνω στα οποία ο άνθρωπος πλάστηκε να έχει εξουσία. Και φυσικά, στο ύψιστο σημείο βρίσκεται ο ίδιος ο Θεός, ο οποίος εξουσιάζει τον άνθρωπο, αφ' ενός, αλλά και σχετίζεται μαζί του. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η αξιοπρέπεια του ανθρώπου έχει μία οντολογική διάσταση -εξαιτίας του *imago dei*- καθώς και μία διάσταση που συνδέεται με το status του μέσα στο σύμπαν. Μία ακόμη συνιστώσα όμως της ανθρώπινης αξιοπρέπειας μέσα από το βιβλικό πρίσμα φαίνεται να προέρχεται από τον *lex talionis*, το νόμο της ανταπόδοσης, όπως αυτός εμφανίζεται μέσα στην Αγία Γραφή. “Όστις πατάξει άνθρωπον και αποθάνη, θέλει εξάπαντος θανατωθή... Οφθαλμόν αντί οφθαλμού, οδόντα αντί οδόντος, χείρα αντί χειρός, πόδα αντί ποδός” (Εξ. 21:12, 24). Συχνά ο *lex talionis* αναφέρεται στην καθημερινότητα σαν κάτι αποτρόπαιο, το οποίο μάλιστα φαίνεται να μη συμβαδίζει με την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Παρόλα αυτά, μία πιο προσεκτική ματιά δείχνει κάτι διαφορετικό. Στο δεύτερο μισό του άνωθι αποσπάσματος αναδύεται μία προσπάθεια να διασφαλιστεί ο δίκαιος χαρακτήρας της ανταπόδοσης, αφού αυτό που πρέπει κάποιος/α να διεκδικήσει σε περίπτωση αδικίας είναι ανάλογο αυτού που έχασε, όχι κάτι περισσότερο. Το πρώτο μισό, από την άλλη πλευρά, εμφανώς εξισώνει τους ανθρώπους. Φαίνεται ότι όποιος κι αν είναι αυτός που προκάλεσε θάνατο, θα θανατωθεί, είτε είναι βασιλιάς, είτε δούλος. Προφανώς, διαφαίνεται μέσα από το συγκεκριμένο χωρίο η τάση της χριστιανικής παράδοσης να εξισώνει τους ανθρώπους βάσει της αξίας τους σαν πλάσματα δημιουργημένα κατ' εικόνα και

καθ' ομοίωσιν του Θεού. Η τάση αυτή γίνεται εμφανέστερη στην Καινή Διαθήκη, στην οποία διαβάζουμε, για παράδειγμα "...δεν είναι πλέον Ιουδαίος ουδέ Έλλην, δεν είναι δούλος ουδέ ελεύθερος, δεν είναι άρσεν και θήλυ..." (Γαλ. 3:28), γεγονός το οποίο φαίνεται να επισφραγίζει την άποψη και την ερμηνεία της χριστιανικής γραμματείας περί της ισότιμης αξίας του ανθρώπου, ανεξάρτητα από το βιολογικό φύλο ή την κοινωνική τάξη, μέσα από το πρίσμα της ιδιαίτερης οντολογικής σύνδεσης μεταξύ Θεού και ανθρώπου.

Τα άνωθι αποσπάσματα σίγουρα φαίνεται να υπονοούν την ανθρώπινη αξιοπρέπεια βάσει του *imago dei*, αλλά σε καμία περίπτωση δεν απαντούν στο ποιο είναι ακριβώς το στοιχείο που εμπεριέχεται στο *imago dei* και που ορίζει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Κι όπως θα δούμε, αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο πολλοί Χριστιανοί στοχαστές, από τον Αυγουστίνο έως και τον Πάπα Ιωάννη Παύλο ΙΙ είχαν διαφορετική προσέγγιση στο πώς το *imago dei* θεμελιώνει την αξία του ανθρώπου, πάντα σε σύνδεση με τη χριστιανική παράδοση. Μία επιδραστική μορφή του Χριστιανισμού είναι ο Ιερός Αυγουστίνος, ο οποίος για πολλά χρόνια πριν ασπαστεί ο ίδιος το Χριστιανισμό υπήρξε οπαδός και ακόλουθος των Μανιχαίων. Τα μανιχαϊκά πιστεύω πρόβαλλαν μία δυσιστική αντίληψη περί του σύμπαντος, κατά την οποία το αγαθό είναι ισοδύναμο και αντίρροπο του κακού, μεταξύ των οποίων διεξάγεται μία αέναη πάλη. Ο άνθρωπος οφείλει να στραφεί στο αγαθό, αλλά για να το καταφέρει θα πρέπει να εγκαταλείψει τις μέριμνες που σχετίζονται με το σώμα και τον αισθησιακό κόσμο, μαζί με όλα του τα πάθη, κι έτσι να απελευθερωθεί προς μία ανώτερη μορφή ύπαρξης. Ο γάμος φυσικά απαγορευόταν, αφού δέσμευε τον άνθρωπο στο επίγειο βασίλειο, και ο ασκητισμός ήταν απαραίτητη προϋπόθεση για τη μανιχαϊκή ζωή (Δαλέζιος, 2006, σ. 6). Τα νεοπλατωνικά πρότυπα επηρέασαν την ιδεολογία του -τροποποιημένα μέσα από τη χριστιανική διδασκαλία- αφού ο ίδιος εγκατέλειψε τα μανιχαϊκά πιστεύω, και αναμφισβήτητα επηρέασαν τη μετέπειτα ανάπτυξη της χριστιανικής του φιλοσοφίας (Spade, 1994). Όσον αφορά την αξιοπρέπεια μέσα από τη ματιά του Αυγουστίνου, αυτή σχετίζεται με την παρουσία στον άνθρωπο της ψυχής, γεγονός που ίσως υποδηλώνει κάποιου είδους τάση διαφυγής από το ανθρώπινο σώμα, ανακλώντας στοιχεία από το νεοπλατωνικό του

υπόβαθρο. Στην πραγματεία του περί της ελεύθερης βούλησης, λοιπόν, διαβάζουμε τα εξής:

Κι όμως, ο Δημιουργός της ψυχής να είναι ευλογημένος από τους πάντες, αφού μας προίκισε με τη δυνατότητα για το υψηλότερο καλό από αυτές τις αρχές... Ο Θεός δεν δημιούργησε την ψυχή σαν κακή, επειδή δεν είναι ακόμη όσο σπουδαία μπορεί να γίνει μια και πρέπει να προοδεύσει, αφού όλες οι τελειότητες των υλικών αντικειμένων είναι πολύ κατώτερες αυτής... Συνεπώς, η ψυχή έχει άγνοια του τι πρέπει να πράξει, ακριβώς επειδή δεν το έχει λάβει ακόμη. Αλλά θα το λάβει αν χρησιμοποιήσει όσα έχει λάβει: τη δύναμη να ερευνά με συνέπεια και θρησκευτικότητα, αν το θέλει... Η ψυχή είναι πιο αγαπητή σε Αυτόν από τον οποίο προέρχεται, στην έκταση που βρίσκει ειρήνη σε Αυτόν και στην έκταση που απολαμβάνει την αιωνιότητά Του.... Γιατί λοιπόν να μη δοξάσουμε το δημιουργό της ψυχής με όλη την ευλάβεια που Του αξίζει αφού έδωσε στην ψυχή τη δυνατότητα να ανυψώνεται και να προοδεύει ώστε να κατακτήσει τον καρπό της σοφίας και της δικαιοσύνης, και επειδή προίκισε την ψυχή με τόση αξιοπρέπεια (σ.σ. *tantumque illi praestitit Dignitatis* στο πρωτότυπο) ώστε, αν αυτή θέλει, να βρει το δρόμο της προς την ευτυχία; (Augustine of Hippo, 2010, σ.117).

Παρακάτω, στο ίδιο έργο απαντούν τα εξής:

Αν και η ψυχή μας είναι προσβεβλημένη από αμαρτίες, είναι πολύ περισσότερο εξυψωμένη και καλύτερη από το ορατό φως... ακόμη κι αν (οι αμαρτωλοί) μαιίνονται από την αμαρτία, δεν τους ξεπερνά σε αξιοπρέπεια το καθαρό φως.

Από τα παραπάνω συμπεραίνει κάποιος/α ότι για τον Αυγουστίνο η αξιοπρέπεια του ανθρώπου εντοπίζεται στην ψυχή του, στο άυλο μέρος του, το οποίο έχει εγγενή αξία και μέσω της “έρευνας” μπορεί να κατακτήσει τους θησαυρούς της σοφίας, της δικαιοσύνης και της αγιότητας, βάσει των δυνατοτήτων που ο Θεός της έδωσε. Ίσως θα έπρεπε σε αυτό το σημείο να αναφερθεί η σύνδεση που κάνει ο ίδιος ο



Αυγουστίνος με το *imago dei* σε μία από τις επιστολές του:<sup>19</sup> “Ποιος θα ήταν τόσο άφρων ώστε να πει ότι θα γίνουμε όμοιοι με το Θεό στο σώμα; Στον εσωτερικό άνθρωπο είναι που βρίσκεται η ομοιότητά μας.” Η διαφορά μεταξύ Θεού και ανθρώπου είναι προφανώς η υλική διάσταση του δεύτερου, σε αντίθεση με τον υπερβατικό χαρακτήρα του πρώτου, και η οντολογική σχέση μεταξύ τους -η προέλευση της αξίας του ανθρώπου- εδράζεται στο άυλο μέρος του, το οποίο ανακλά στοιχεία του ίδιου του Θεού.

Απόκλιση από την άποψη του Αυγουστίνου παρατηρούμε στις απόψεις του σχολαστικού Άνσελμου του Canterbury, και ιδιαίτερα στα έργα του *Cur Deus Homo*, *Liber Meditationum et Orationum* και *Monologium*. Για τον Άνσελμο, η αξιοπρέπεια μπορεί να χαθεί ή να μειωθεί και, όπως θα δούμε παρακάτω, κάνει έντονη την εμφάνισή του πάλι η έννοια του status του ανθρώπου στη συμπαντική τάξη, όπως το είχε προορίσει ο Θεός. Όσον αφορά την έννοια του status, ο Άνσελμος γράφει:

Επιπλέον, αν κάποιος/α παρατηρήσει τη φύση των πραγμάτων που αντιλαμβάνεται, δεν έχουν όλα τον ίδιο βαθμό αξιοπρέπειας (σ.σ. dignitate στο πρωτότυπο)... Ο λόγος μας πείθει ότι ανάμεσα σε αυτά (τα πλάσματα) κάποιες φύσεις είναι τόσο ιδιαίτερες, που δεν έχουν ανώτερες... Υπάρχει, συνεπώς, αναγκαία κάποια φύση που είναι τόσο ανώτερη σε σχέση με τις υπόλοιπες, που δεν υπάρχει άλλη στην οποία αυτή να υποτάσσεται σαν κατώτερη (Anselm of Canterbury, 1926, IV).

Είναι σαφές, συνεπώς, ότι στο Λόγο (σ.σ. εννοεί το Χριστό) δια του οποίου δημιουργήθηκαν όλα τα πράγματα, δεν εντοπίζεται η ομοίωσή τους, αλλά η γνήσια και απλή ουσία τους. Στα δημιουργήματα δεν υπάρχει μία απλή και απόλυτη ουσία, αλλά μία ατελής μίμηση εκείνης της γνήσιας Ουσίας. Συνεπώς, έπεται αναγκαία, ότι αυτός ο Λόγος δεν είναι αληθής ανάλογα με την ομοιότητά του με τα δημιουργήματα, αλλά όσο μία δημιουργημένη φύση έχει ανώτερη ουσία και αξιοπρέπεια (σ.σ. dignitatisque στο πρωτότυπο), τόσο φαίνεται να προσεγγίζει το Λόγο (Anselm of Canterbury, 1926, XXXI).

---

<sup>19</sup> Augustine: “Letters,” XCII 3, όπως αναφέρεται στο Foster, 2011, σ.31.

Στα παραπάνω αποσπάσματα διαφαίνεται το πώς ο Άνσελμος διακρίνει διαβαθμίσεις αξιοπρέπειας, ανάλογα με το κατά πόσο κάποιο πλάσμα μοιάζει στο δημιουργό Θεό. Η διάκριση μεταξύ ανώτερων και κατώτερων φύσεων αναφέρεται φυσικά στον άνθρωπο, ο οποίος –σαν έλλογο ον- μέσα στο δημιουργημένο σύμπαν κατέχει τη θέση εκείνη με τη μεγαλύτερη αξιοπρέπεια, σε σχέση με τα υπόλοιπα πλάσματα. Παρόλα αυτά, η αξιοπρέπεια του ανθρώπου περιλαμβάνει διαβαθμίσεις, όπως διαβάζουμε στο *Cur Deus Homo*:

Δεν καταλαβαίνεις ότι, αν κάποιο άλλο ον έπρεπε να σώσει τον άνθρωπο από τον αιώνιο θάνατο, δίκαια ο άνθρωπος θα θεωρούταν υπηρέτης αυτού του όντος; Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να αποκατασταθεί στην αξιοπρέπεια (σ.σ. dignitatem στο πρωτότυπο) που είχε αν δεν είχε ποτέ αμαρτήσει (Anselm of Canterbury, 1926, V).

Παρατηρούμε λοιπόν ότι για τον Άνσελμο η αξιοπρέπεια μπορεί να χαθεί ή να μειωθεί, και μέσα στο όλο του θεολογικό πλαίσιο προετοιμάζει την ιδέα ότι μέσω του Χριστού μπορεί να λάβει χώρα η αποκατάσταση στην πρότερη κατάσταση της μέγιστης αξιοπρέπειας. Υπάρχει, τέλος, ακόμη ένα στοιχείο στα γραπτά του Άνσελμου, το οποίο συμπληρώνει το όλο ερμηνευτικό του πλαίσιο περί αξιοπρέπειας και σχετίζεται με την άποψή του περί *imago dei*. Στο *Liber Meditationum et Orationum* διαβάζουμε τα εξής:

Ήταν ευγενής ο σκοπός για τον οποίο έδωσε την αξιοπρέπεια στη φύση σου... όταν αποφάσισε να πλάσει τον άνθρωπο. Δες την ουράνια καταγωγή σου και σκέψου την αγάπη που οφείλεις στον Δημιουργό σου... Η ομοιότητα με το Θεό μπορεί να επιτευχθεί με αυτό τον τρόπο: αν, θεωρώντας Τον σαν το Αγαθό, προσπαθούμε να είμαστε αγαθοί – αν, θεωρώντας τον Δίκαιο, προσπαθούμε να είμαστε δίκαιοι – αν τον σκεφτόμαστε σαν Ελεήμονα, επιδιώκουμε το έλεος. Αλλά όσον αφορά το ‘κατ’ εικόνα’;... Αν διαρκώς σκέφτεσαι το Θεό, αν κατανοείς το Θεό, αν αγαπάς το Θεό, τότε είναι που θα είσαι ‘κατ’ εικόνα Θεού’... έτσι είναι που θα δείχνεις την αξιοπρέπεια (σ.σ. dignior στο πρωτότυπο) της καταγωγής σου και το ότι πλάστηκες κατ’ εικόνα Θεού (Anselm of Canterbury, 1872, I).

Η αξιοπρέπεια του ανθρώπου, κατά συνέπεια, σαν πλάσμα Θεού που είναι, εξαρτάται από το αν ο άνθρωπος σκέφτεται, καταλαβαίνει και αγαπά το Θεό. Μετά τα παραπάνω κατανοούμε τις διαφορές στην προσέγγιση της αξιοπρέπειας μεταξύ Αυγουστίνου και Άνσελμου. Για τον δεύτερο, είναι εμφανής η σύνδεση με την ιδιαίτερη θέση του ανθρώπου στο σύμπαν, καθώς επίσης το ότι η αξιοπρέπεια δεν είναι μία αναλλοίωτη έννοια στην ανθρώπινη φύση, αλλά κάτι που επιδέχεται αυξομείωση, ανάλογα με το αν ο άνθρωπος, στην ξεπεσμένη κατάσταση που βρίσκεται, εκδηλώσει με την ελεύθερη βούλησή του τα εξής χαρακτηριστικά: δηλαδή το να αγαπά το Θεό, να σκέφτεται περί του Θεού και να Τον κατανοεί, κάτι που – όπως και στην Αριστοτελική θεολογία- κάνει και ο ίδιος ο Θεός σχετικά με τον εαυτό του για μία αιωνιότητα.

Έχει διαφανεί μέχρι αυτό το σημείο ότι η βιβλική αφήγηση περί *imago dei* δεν επαρκεί για μία ενιαία προσέγγιση στην έννοια της αξιοπρέπειας, κάτι που φαίνεται ιδιαίτερα στην άποψη του Ακινάτη. Ο Ακινάτης δεν προσφέρει μόνο μία μερική ανακεφαλαίωση των ορισμών που είχαν ήδη παρατεθεί μέχρι την εποχή του, αλλά επιπλέον εισάγει στη συζήτηση περί αξιοπρέπειας την ενδιαφέρουσα και πολύ σημαντική έννοια του “προσώπου” ως έλλογου όντος. Όσον αφορά την έλλογη φύση του ανθρώπου, ο Ακινάτης λέει τα εξής:

...επιπλέον, με έναν ιδιαίτερο και τέλειο τρόπο, το καθ’ έκαστον (σ.σ. *particular* στην αγγλική μετάφραση) και το ατομικό απαντούν στις λογικές ουσίες που έχουν εξουσία επάνω στις πράξεις τους, και που δεν ωθούνται στο να πράξουν, όπως άλλοι, αλλά μπορούν να πράξουν μόνα τους. Διότι οι πράξεις ανήκουν στα καθ’ έκαστον (σ.σ. *singulars* στην αγγλική μετάφραση). Συνεπώς, τα άτομα μίας λογικής φύσης έχουν έναν ιδιαίτερο όνομα, ακόμη και ανάμεσα σε άλλες ουσίες, και αυτό το όνομα είναι “πρόσωπο” (Thomas Aquinas, 1947, 1.29.1).

Παρακάτω, όπως μας εξηγεί ο ίδιος ο Ακινάτης, το τέλειο *πρόσωπο* είναι ο ίδιος ο Θεός, γεγονός που δίνει μία άλλη διάσταση στο *imago dei*.

Το πρόσωπο' είναι κάτι τέλειο σε όλη του τη φύση, δηλαδή ένα άτομο λογικής φύσης... αφού η ουσία του Θεού περιέχει κάθε τελειότητα, το όνομα 'πρόσωπο' αρμόζει στο Θεό (Thomas Aquinas, 1947, 1.29.3).

Μέσα στη φιλοσοφία του Ακινάτη, όπως παρατηρούμε, αρχίζουν να συνδυάζονται το *imago dei* με την αυτενέργεια και τη λογική φύση, χαρακτηριστικά που ανήκουν –σαν *πρόσωπο*- στον ίδιο το Θεό.

Ενώ σε όλα τα πλάσματα υπάρχει κάποια ομοιότητα με το Θεό, μόνο στο έλλογο πλάσμα βρίσκουμε ομοιότητα ή 'απεικόνιση', όπως εξηγήσαμε παραπάνω, ενώ στα άλλα πλάσματα βρίσκουμε την ομοιότητα μόνο ως 'ίχνος'. Τώρα, η λογική ή ο νους είναι αυτό με το οποίο το έλλογο ον υπερτερεί έναντι των άλλων πλασμάτων' (Thomas Aquinas, 1947, 1.93.6).

Με αυτό τον τρόπο επιστρέφει στον Ακινάτη η ιδέα περί ιδιαίτερου status του ανθρώπου σε σχέση με τα άλλα πλάσματα, με έναν εμφανέστερο τρόπο. Φυσικά, ως Χριστιανός, ο Ακινάτης θα έπρεπε να αναφερθεί στην αξιοπρέπεια του ανθρώπου πριν και μετά την πτώση, όπως εξάλλου έπραξαν και άλλοι Χριστιανοί στοχαστές πριν από τον ίδιο, επιφέροντας μία διάσταση στο ζήτημα της αξιοπρέπειας, διάσταση που οφείλεται αφ' ενός στη φιλοσοφική και αφ' ετέρου στη διαφορετική θεολογική προσέγγιση του ζητήματος της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, κάτι που εμποδίζει κάποιον να αποκτήσει, στα πλαίσια της ακινατικής φιλοσοφίας, έναν ενιαίο ορισμό. Για τον Ακινάτη λοιπόν,

εξαιτίας της αμαρτίας ο άνθρωπος χάνει μία δισδιάστατη αξιοπρέπεια (σ.σ. *duplicem dignitatem* στο πρωτότυπο), μία όσον αφορά το Θεό, η άλλη όσον αφορά την εκκλησία. Η μία είναι η πρωταρχική του αξιοπρέπεια, το να συγκαταλέγεται ανάμεσα στα παιδιά του Θεού, και αυτή ανακτάται με την μετάνοια... Η άλλη είναι η δευτερεύουσα αξιοπρέπεια, δηλαδή η αθωότητα... και αυτή την αξιοπρέπεια (σ.σ. *dignitatem* στο πρωτότυπο) ο μετανοών δεν μπορεί να την ανακτήσει (Thomas Aquinas, 1947, 3.89.3).

Μέσα σε όσους ορισμούς της αξιοπρέπειας μας προσέφερε ο Ακινάτης, πλέον προστίθεται και αυτή που βασίζεται στη σχέση με το Θεό -μία κοινή συνιστώσα στους

προαναφερθέντες θεολόγους- καθώς και στην εσωτερική μας ηθική διάσταση, γεγονός που επιβεβαιώνει την άποψή μας ότι δεν υπήρχε (και ίσως δεν υπάρχει) μία κοινή γραμμή πλεύσης στο χριστιανικό χώρο όσον αφορά το στοιχείο εκείνο στο οποίο εδράζεται η αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Παρόλα αυτά, ίσως είναι χρήσιμο να παρατηρήσουμε τη διαδρομή από τους Στωικούς φιλοσόφους έως τον Ακινάτη, και να συγκρίνουμε την αρχική, ομοιόμορφη έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και το πώς αυτή απέκτησε έναν πολυδιάστατο χαρακτήρα κατά το μεσαίωνα.

Η αλλαγή που προαναφέρθηκε ουσιαστικά σημαίνει ότι η έμφαση κάποια στιγμή πέρασε από την αδιαμφισβήτητη -με δυνατότητες αυξομείωσης- αξία του ανθρώπου ως όντος πλασμένου από το Θεό (π.χ. Στωικοί) στην αναζήτηση στοιχείων που περιλαμβάνονται στην ανθρώπινη φύση, στα οποία όμως πρέπει να αναζητηθεί η εγγενής αξία του ανθρώπου, ανεξάρτητα από τη σχέση του με το Θεό (κάτι που μάλλον κορυφώνεται στον Immanuel Kant). Η περίπτωση του Θωμά Ακινάτη φαίνεται να είναι το μεταίχμιο που σηματοδοτεί αυτή τη μετάβαση. Στη βιβλιογραφία γίνεται αναφορά στην περίπτωση του Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494), ενός από τους πιο διακεκριμένους στοχαστές της Αναγέννησης, στα έργα του οποίου φαίνεται ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια δεν συνδέεται πλέον άμεσα με το θεϊκό της υπόβαθρο, το οποίο κατείχε –σε κάποιο ποσοστό- μέχρι τότε. Η εποχή στην οποία έζησε ο Pico Della Mirandola διακρινόταν από το θρησκευτικό και φιλοσοφικό της συγκρητισμό. Ο Πλατωνισμός, ο οποίος φαίνεται στην κεντρική Ευρώπη να έχει αναβιώσει με τη δράση του Marsilio Ficino (με τον οποίο ο Della Mirandola αλληλογραφούσε) συνδυαζόταν με το χριστιανικό στοιχείο, καθώς και με άλλες παραδόσεις, όπως αυτή του Ερμή του Τρισμέγιστου (Della Mirandola, 1998), ιδίως στο επίπεδο της ιατρικής φιλοσοφίας (Pagel, 1982). Στο έργο του επάνω στην αξιοπρέπεια του ανθρώπου διαβάζουμε:

Ω σπουδαία ελευθερία του Θεού Πατέρα! Ω σπουδαία και θαυμάσια ευτυχία του ανθρώπου! Σε αυτόν δόθηκε να έχει αυτό που επιλέγει και να είναι αυτό που βούλεται... Στη γέννηση του ανθρώπου ο Πατέρας τοποθετεί μέσα του όλα τα είδη σπερμάτων, και βλαστάρια κάθε είδους ζωής. Τα σπέρματα που κάθε άνθρωπος καλλιεργεί αυξάνουν και φέρουν καρπό μέσα του. Αν

καλλιεργήσει φυτικά σπέρματα, θα γίνει φυτό. Αν καλλιεργήσει τα σπέρματα της αίσθησης, θα γίνει κτήνος. Αν καλλιεργήσει τα λογικά, θα γίνει ένα ουράνιο ζώο. Αν καλλιεργήσει τα διανοητικά, θα γίνει άγγελος και γιος Θεού (Della Mirandola, 1998, σ. 5).

Στο άνωθι απόσπασμα παρατηρείται μεν ο θεολογικός του χαρακτήρας και η σύνδεση που κάνει ο συγγραφέας με το πρόσωπο του Θεού, αλλά γενικότερα, παρά το ότι η λέξη “αξιοπρέπεια” δεν εμφανίζεται ούτε μία φορά μέσα στο βιβλίο, η έμφαση δίνεται στην προαίρεση, στην επιλογή και ελευθερία του ατόμου να επιλέξει το ίδιο το δρόμο τον οποίο θέλει να ακολουθήσει. Ουσιαστικά, έχει ήδη συντελεστεί –όπως προαναφέρθηκε- η αποκοπή από την αξιοπρέπεια ως άνευ προϋποθέσεων χαρακτηριστικό του ανθρώπου δοσμένου από το Θεό, και με την οντολογική απομάκρυνση του πρώτου από τον δεύτερο, ουσιαστικά αυτό για το οποίο κάνουμε λόγο πλέον είναι κάποιο είδος *αυτονομίας*. Αυτό που υποστηρίζει ο Pico Della Mirandola στην ουσία είναι ότι ο άνθρωπος μπορεί να επιλέξει να γίνει το ανώτερο ή το κατώτερο ζώο –παρά τα σχέδια και τις προθέσεις του Θεού- και σε αυτήν ακριβώς την ικανότητα επιλογής είναι που εντοπίζεται η αξιοπρέπεια του. Η απομάκρυνση αυτή που σταδιακά συντελέστηκε μεταξύ Θεού και ανθρώπου όσον αφορά την έννοια της αξιοπρέπειας, φαίνεται να απηχεί σε έργα μεταγενέστερων Χριστιανών στοχαστών, οι οποίοι παραδόξως επιθυμούν τη διαφύλαξη της χριστιανικής ορθοδοξίας,<sup>20</sup> γεγονός που δείχνει ότι πλέον η *αξιοπρέπεια του ανθρώπου* δεν είναι πλέον έννοια θεοκεντρική, αλλά μάλλον ανθρωποκεντρική, αφού εδράζεται σε κάποιο “ανώτερο χαρακτηριστικό” του ανθρώπου. Παρόμοια είναι και η προσέγγιση του Blaise Pascal (1623-1662), του χριστιανού στοχαστή και επιστήμονα του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Όπως διαβάζουμε στις *Σκέψεις* του:

Ο άνθρωπος δεν είναι παρά ένα καλάμι, το πιο εύθραυστο πράγμα στη φύση. Αλλά είναι ένα σκεπτόμενο καλάμι. Το σύμπαν δε χρειάζεται να προσπαθήσει να τον συντρίψει. Λίγος ατμός, μία σταγόνα νερού αρκεί για να τον σκοτώσει. Αλλά, αν το σύμπαν ήταν να τον συντρίψει, ο άνθρωπος θα παρέμενε πιο ευγενής από αυτό που θα τον σκότωνε, επειδή γνωρίζει ότι είναι θνητός,

---

<sup>20</sup> Της συμφωνίας με την εκκλησιαστική παράδοση και τα βασικά χριστιανικά δόγματα.

καθώς και το πλεονέκτημα που το σύμπαν έχει επάνω του. Το σύμπαν δεν γνωρίζει τίποτε από αυτά. Όλη μας η αξιοπρέπεια, λοιπόν, εντοπίζεται στη σκέψη... Ας προσπαθούμε, λοιπόν, να σκεφτόμαστε σωστά... Ένα σκεπτόμενο καλάμι. Δεν πρέπει να αναζητήσω την αξιοπρέπειά μου στο διάστημα (σ.σ. space στο πρωτότυπο), αλλά στη διακυβέρνηση της σκέψης μου (Pascal, 2011, σ. 347-348).

Όπως και ο Pico Della Mirandola, έτσι και ο Blaise Pascal διακρίνει ένα χαρακτηριστικό του ανθρώπου, το οποίο τον τοποθετεί σε μία ανώτερη ιεραρχικά βαθμίδα σε σχέση με το υπόλοιπο σύμπαν. Μόνο που σε αντίθεση με τον Della Mirandola, ο Pascal δεν εντοπίζει αυτή την ιδιότητα στην *αυτονομία*, αλλά στην ικανότητα του σκέπτεσθαι. Αν καταφέρνω να επιβάλλομαι στη σκέψη μου ώστε να την κατευθύνω σωστά, τότε μπορώ να επιτύχω τη μέγιστη αξιοπρέπεια που αρμόζει στην ανθρώπινη φύση μου. Άρα, μπορεί το σκέπτεσθαι να μας παρέχει την αξιοπρέπειά μας, αλλά παρόλα αυτά, η “ολική” τελική μας αξιοπρέπεια εξαρτάται σε τελική ανάλυση από το πώς σκεφτόμαστε.

Κατά τον 20<sup>ο</sup> αιώνα παρατηρήθηκαν προσπάθειες από εκπροσώπους του χριστιανικού χώρου για επιστροφή σε ένα θεοκεντρικό πρότυπο, όσον αφορά την αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Ο Gabriel Marcel έδωσε τη δική του ερμηνεία στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια, μέσα από το προσωπικό του χριστιανικό-υπαρξιστικό πρίσμα. Όντας λάτρης του Κίρκεγκωρ ο ίδιος (Marcel, 2001, σ. 43), διατηρεί σε κάποιο ποσοστό τα γνωρίσματα του Δανού στοχαστή (όπως η θεατρικότητα), καθώς επίσης στη φιλοσοφία του κάνουν την εμφάνισή τους πολλά από εκείνα τα στοιχεία που απαντούν στους υπαρξιστές στοχαστές, διατηρώντας όμως ταυτόχρονα την απόστασή του από ορισμένους, όπως ο Albert Camus, όπως θα φανεί στη συνέχεια. Αν και ο Marcel δεν φαίνεται να δίνει ορισμό της αξιοπρέπειας, προσφέρει εν τούτοις μία περιγραφή αυτής καθώς και το όλο πλαίσιο μέσα στο οποίο εκδηλώνεται και μεγιστοποιείται. Αυτό που υποστηρίζει είναι ότι στον πυρήνα της αξιοπρέπειας υπάρχει κάτι το ιερό και μυστηριώδες και είναι για αυτό τον λόγο που πρέπει ένας άνθρωπος να αντιμετωπίζεται ακριβώς σαν ανθρώπινο ον, ενάντια σε συστήματα, όπως ο κομμουνισμός, ο οποίος φαίνεται να αντικαθιστά το άτομο με αφαιρετικούς

συλλογισμούς και φυσιοκρατικές αντιλήψεις (Marcel, 2001). Μπροστά σε μία τέτοια αντιμετώπιση, το άτομο πρέπει να διαφυλαχθεί από την αναγωγή του σε μία υλιστική αντίληψη που το ταυτίζει με το σώμα του, άρα το εξηγεί με βιολογικούς-μηχανικούς όρους, αφού μία τέτοια αντιμετώπιση οδηγεί σε απόγνωση. Από την άλλη πλευρά, ο άνθρωπος δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται σαν όργανο, σαν μέσο, όπως για παράδειγμα σε μία τεχνοκρατική κοινωνία, και η άρνησή του να δεχτεί μία τέτοια αντιμετώπιση είναι ένδειξη του αυτοσεβασμού του.

Οι ατομικοί εαυτοί πρέπει να εκτιμώνται για κάτι περισσότερο από την ικανότητά τους να παράγουν... δεν ανήκουν πλήρως στον κόσμο των αντικειμένων και είναι πολυτιμότεροι από αυτόν (Grapet Hernandez, 2011, σ. 17).

Ταυτίζεται όμως η αξία του ανθρώπου με το ότι είναι έλλογο ον; Το συγκεκριμένο ερώτημα εξάλλου απασχόλησε σε μεγάλο βαθμό τη συζήτηση περί αξίας του ανθρώπου από την αρχαιότητα. Ο Marcel δέχεται τη σημασία του λόγου ως μέρος της οντολογίας του ανθρώπου, τη δυνατότητά του να ερμηνεύει λογικά τη δομή του κόσμου και να υποτάσσεται σε αξιώματα, αλλά ο ίδιος υποστηρίζει ότι κάτι τέτοιο θα ήταν μεν επικίνδυνο αλλά και ανεπαρκές, από τη στιγμή που έκανε την εμφάνισή της η *υπαρξιακή φιλοσοφία*. (Marcel, 2001, σ. 171) Αντίθετα, φαίνεται να συνδέει άρρηκτα την αξιοπρέπεια του ατόμου με τη διυποκειμενική σχέση, κατά την οποία για τον αυτοπροσδιορισμό του καθενός είναι απαραίτητος ο Άλλος, με τον οποίο πρέπει να συνδεόμαστε με δεσμούς αγάπης, χωρίς όμως να εξηγεί το αν αυτή η σχεσιακή ιδιότητα είναι το σημείο στο οποίο εντοπίζεται η αξιοπρέπεια, ή η πρώτη απορρέει από τη δεύτερη.

Η αξία της ανθρωπότητας είναι ριζωμένη στη διυποκειμενική σχέση μεταξύ του υποκειμένου και του άλλου υποκειμένου... Η αξιοπρέπεια είναι η πλευρά εκείνη της ανθρώπινης ζωής που οι ανήθικες πράξεις καταπατούν. Ακόμη και σε σχέσεις καταπίεσης ή κακοποίησης, η ανθρώπινη αξία είναι αυτή που διακυβεύεται (Grapet Hernandez, 2011, σ. 112).



Πράγματι, στο βιβλίο του *Η Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια* ο Marcel αφιερώνει αρκετό χώρο στο να περιγράψει τη σημασία των σχέσεων και ιδιαίτερα της αδελφосύνης για την ανθρωπότητα. Σαν ένα ιδιαίτερο ον, το οποίο αντιλαμβάνεται το πεπρωμένο του θανάτου, είναι απαραίτητο να αναπτυχθούν σχέσεις αγάπης και αδελφосύνης, οι οποίες και λυτρώνουν “την ψυχή που ασφυκτιά.” (Marcel, 2001, σ. 192) Παρόλα αυτά, το φαινόμενο της αδελφосύνης και της αγάπης συνοδεύεται από ορισμένες επισημάνσεις. Δεν μπορεί για παράδειγμα κάποιος/α να κάνει λόγο για “αδελφосύνη” ή “φιλαδελφία” χωρίς να συνειδητοποιεί ότι πίσω από αυτή τη διαίσθηση πρέπει να κρύβεται κι ένας κοινός πατέρας. Προφανώς εδώ διαφαίνονται σαφέστατα τα χριστιανικά ιδεώδη που υπηρετεί ο Marcel. Επιπλέον, υποστηρίζοντας τη σημασία για την πλήρη ελευθερία του ατόμου στις επιλογές του, τονίζει ότι “ο πιο ελεύθερος άνθρωπος είναι αυτός που είναι πιο αδελφικός” (Marcel, 2001, σ. 196). Τέλος, διατηρώντας την πεσιμιστική χροιά που συνοδεύει την υπαρξιστική φιλοσοφία, παρατηρεί ότι η συμπόνια δεν συνοδεύεται στη γνήσια μορφή της από αισθήματα ανωτερότητας, και γι’ αυτό το λόγο η αξιοπρέπεια πρέπει να αναζητηθεί στα άτομα σε όλη τους την απλότητα, την εξαθλίωση και τη γυμνότητα, μια και συνδέεται άρρηκτα με την καταδίκη του ατόμου να έχει γεννηθεί. Με μία πρώτη προσέγγιση, η εντύπωση που αποκομίζει κάποιος/α από μία φιλοσοφία όπως αυτή του Marcel είναι ότι μάλλον έχει καταδικαστεί να παραμείνει στο θεωρητικό επίπεδο, σαν μία άσκηση του νου, χωρίς να βρει πρακτική εφαρμογή. Παρόλα αυτά, ο Edmund D. Pellegrino σε ένα από τα δοκίμιά του κάνει λόγο για τη χρησιμότητα που μπορεί να έχει η φιλοσοφία του Marcel στην ιατρική ηθική (Pellegrino, 2008). Ο ίδιος αναγνωρίζει τις επιπτώσεις που έχουν οι τεχνολογικές κι επιστημονικές εξελίξεις επάνω στον ορισμό του ανθρώπου και στις συνιστώσες της καθημερινής μας ζωής, γεγονός που επηρεάζει και την ιατρική πρακτική ή τη σχέση ιατρού-ασθενή, και αναρωτιέται “είναι άραγε η ιδέα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ένα άχρηστο κατάλοιπο των ημερών πριν η αυτονομία γίνει ο ορισμός της ανθρώπινης φύσης μας;” (Pellegrino, 2008, σ. 514). Προφανώς διαφωνεί με μία θετική απάντηση στο ερώτημα που θέτει, και προχωρά να καταδείξει τη σημασία της σκέψης του Marcel, και ιδιαίτερα την ανθρώπινη αξιοπρέπεια σαν μία πραγματικότητα που βιώνεται, σαν αυτό που βιώνει ο άνθρωπος δηλαδή όταν νιώθει και βλέπει ότι οι άλλοι τον

αντιμετωπίζουν σαν ον με αξία, κάτι που ανακλά τη σχεσιακή διάσταση της σκέψης του Marcel σύμφωνα με τα παραπάνω. Μέσα από το πρίσμα του Marcel, ο κάθε άνθρωπος, άρα και ο ασθενής μπροστά στον υπεύθυνο γι' αυτόν ιατρό, έχει εγγενή αξιοπρέπεια λόγω του ότι ακριβώς είναι άνθρωπος. Παρόλα αυτά, μερικές φορές οι ανθρώπινες διαισθήσεις, ιδίως σε κατάσταση αδυναμίας ή εξάρτησης από άλλους ανθρώπους -όπως αυτή του ασθενούς- (Pellegrino, 2008) πληροφορούν για το ότι η αξιοπρέπεια είναι μία ιδιότητα που μπορεί να αποκτηθεί και να χαθεί. Η σχέση μεταξύ του ιατρού και του ασθενούς πρέπει συνεπώς να είναι έτσι διαμορφωμένη ώστε ο ασθενής να είναι διαρκώς βέβαιος για το ότι η αξιοπρέπεια του δεν έχει μειωθεί, και ούτε μπορεί να γίνει κάτι παρόμοιο, παρά την ευάλωτη κατάσταση στην οποία βρίσκεται. Η παραπάνω αλληλεπίδραση αποτελεί και το πεδίο εκείνο στο οποίο μπορεί να εντοπισθεί η αξιοπρέπεια σαν έννοια ριζωμένη στη διυποκειμενικότητα και στο γεγονός ότι ο άνθρωπος φέρει –κατά Marcel- αξιοπρέπεια ακριβώς επειδή είναι άνθρωπος. Και λίγα φαινόμενα διεγείρουν πλέον την ανθρωπιά μας όσο τα σχεσιακά φαινόμενα που αναπτύσσονται σε κλινικές περιπτώσεις.

Η προσέγγιση του Πάπα Ιωάννη Παύλου II, ο οποίος επιθυμεί την επαναφορά του προσώπου του Θεού στο επίκεντρο της συζήτησης περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας, φαίνεται να εστιάζει στο γεγονός ότι ο Θεός ασχολείται με τον άνθρωπο, και αυτό είναι που διασφαλίζει την αξιοπρέπεια του, κάτι που φαίνεται να θυμίζει τον ψευδο-Αμβρόσιο του Μεσαίωνα<sup>21</sup> αλλά και το Μαρτίνο Λούθηρο κατά τη θρησκευτική μεταρρύθμιση,<sup>22</sup> αφού εστιάζουν στη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου ως πηγή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Το *Evangelium Vitae* του Ιωάννη Παύλου II είναι ένα κείμενο αφιερωμένο στην αξία του ανθρώπου. Η βάση επάνω

---

<sup>21</sup> Η πραγματεία *De Dignitate Conditionis Humanae* έχει αποδοθεί στον Άγιο Αμβρόσιο (339-97), τον Ιερό Αυγουστίνo και τον Αλκουίνo της Υόρκης (735-804), στην οποία αναδύεται η σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου ως πηγή της αδιαμφισβήτητης αξίας του δεύτερου. (Mette, 2009).

<sup>22</sup> Μία αρχή που εντοπίζεται στο *Disputatio de Homine* για παράδειγμα. Όπως περιγράφει ο Oswald Bayer σχετικά με την άποψη του Λούθηρου περί αξίας του ανθρώπου, “η αξιοπρέπεια των ανθρωπίνων όντων ...δεν είναι εγγενής –παρά το ότι είναι άνευ όρων, απόλυτη και αναπόσπαστη- αλλά εξωγενή. Δεν είναι μία ιδιότητα του ανθρώπου και του κόσμου του, αλλά μία σχεσιακή έννοια: υπάρχει μόνο εξαιτίας του δημιουργού, λυτρωτή και τελειωτή μας. Την αξιοπρέπεια του ανθρώπου την προσφέρει και την εγγυάται μόνο ο τριαδικός Θεός.” (Bayer, 2014, σ. 101).

στην οποία τοποθετείται η *ανθρώπινη αξιοπρέπεια* φαίνεται από το ακόλουθο χωρίο:

Το αίμα του Χριστού, ενώ φανερώνει το μεγαλείο της αγάπης του Πατέρα, δείχνει πόσο πολύτιμος είναι ο άνθρωπος στα μάτια του Θεού, και πόσο ανεκτίμητη η αξία της ζωής του... Ακριβώς με το να αναλογίζεται το πολύτιμο αίμα του Χριστού, το σημείο της ανιδιοτελούς αγάπης του, ο πιστός μαθαίνει να αναγνωρίζει και να εκτιμά τη σχεδόν θεϊκή αξιοπρέπεια κάθε ανθρώπου... (Pope John Paul II, 1995).

Από το παραπάνω απόσπασμα τεκμαίρεται ότι για τον Ιωάννη Παύλο II η αξιοπρέπεια του ανθρώπου έχει ως θεμέλιό της τη σημασία που έχει ο άνθρωπος για το Θεό, κάτι που φαίνεται από τη θυσία του Χριστού. Αν ισχύει κάτι τέτοιο, η αξιοπρέπεια είναι άνευ όρων, και αποτελεί γνώρισμα όλων, κάτι για το οποίο μας διαβεβαιώνει ο συγγραφέας του κειμένου: “Κι όμως, ο Θεός, ο οποίος είναι πάντα ελεήμων, ακόμη κι όταν τιμωρεί, ‘έβαλεν σημείον εις τον Κάιν, διά να μη φονεύση αυτόν πας όστις εύρη αυτόν” (Γεν, 4:15).

Έτσι, έδωσε ένα χαρακτηριστικό σημείο για να μην τον καταδικάσει εξαιτίας του μίσους των άλλων, αλλά να τον προστατεύσει και να τον υπερασπιστεί από εκείνους που επιθυμούσαν να τον σκοτώσουν, ακόμη κι αν ο λόγος ήταν η εκδίκηση για το θάνατο του Άβελ. Ακόμη κι ένας δολοφόνος δεν χάνει την προσωπική του αξιοπρέπεια, και ο ίδιος ο Θεός υπόσχεται να το εγγυηθεί (Pope John Paul II, 1995).

Η καθολικότητα και η έκταση του ενδιαφέροντος που δείχνει ο Θεός στον άνθρωπο διασφαλίζει όντως ότι η αξιοπρέπεια δεν έχει διαβαθμίσεις, και κανείς δεν εξαιρείται από αυτή, είτε πρόκειται για τον εγκληματία, είτε για τους μη-προνομιούχους. Ο Ιωάννης Παύλος II τονίζει ότι η αξιοπρέπεια δεν έχει σαν βάση της κάποια εγγενή ικανότητα του ανθρώπου, αλλά την αγάπη που ο Θεός του δείχνει:

Πρέπει επίσης να αναφέρουμε τη στάση εκείνη που τείνει να εξισώσει την προσωπική αξιοπρέπεια με την ικανότητα για προφορική και σαφή επικοινωνία. Με βάση αυτά τα χαρακτηριστικά, δεν υπάρχει θέση στον κόσμο

για οποιονδήποτε που... βρίσκεται στο έλεος των άλλων. Και συνεχίζοντας προς μία πιο 'υπαρξιστική' τοποθέτηση, αναφέρει: ...το κριτήριο για την προσωπική αξιοπρέπεια, που απαιτεί σεβασμό... αντικαθίσταται από το κριτήριο της αποδοτικότητας, λειτουργικότητας και χρησιμότητας – ορισμένοι αξιολογούνται όχι βάσει του τι 'είναι' αλλά του τι 'έχουν, τι κάνουν και τι παράγουν' (Pope John Paul II, 1995).

Ο Ιωάννης Παύλος II θέλησε με αυτό τον τρόπο να προσφέρει μία ερμηνεία της αξιοπρέπειας, η οποία να ανταποκρίνεται στις προκλήσεις που δέχεται ο άνθρωπος μπροστά στις ηθικές προκλήσεις, ιδίως με την ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας.

#### 4. Ο Immanuel Kant

Η υπερβατολογική φιλοσοφία του Ι. Kant παρέχει μία από τις πιο επιδραστικές αντιλήψεις περί ανθρωπίνης αξιοπρέπειας. Έχει υποστηριχθεί το ότι ο Kant ήταν ιδιαίτερα επηρεασμένος από τη Στωική ηθική φιλοσοφία,<sup>23</sup> δεδομένης της έμφασης που έδιναν οι Στωικοί στην απόλυτη αξία της αρετής, στο λογικό υπόβαθρο της και στην ισότητα των ανθρώπων ως έλλογων όντων που μετέχουν στη θεία φύση. Το ηθικό φιλοσοφικό σύστημα του Kant, όπως περιστρέφεται γύρω από την έννοια της *αυτονομίας*, της *ελευθερίας* και της *κατηγορικής προσταγής*, φαίνεται να προκάλεσε την οριστική ρήξη μεταξύ του θεολογικού υποβάθρου που φαινόταν να διατηρούν ο ηθικός νόμος και η αξιοπρέπεια του ατόμου, έστω και σε ένα μικρό ποσοστό μέχρι την εποχή του.<sup>24</sup> Αν και ο Kant έχει κατηγορηθεί για το ότι προσπάθησε να προσφέρει φιλοσοφικά ερείσματα στα χριστιανικά του πιστεύω, πέτυχε –ηθελημένα ή άθελα– τον άνωθι διαχωρισμό μεταξύ θεολογίας και ηθικής ή θεολογίας και αξιοπρέπειας, ακριβώς επειδή αυτό που προκύπτει από το φιλοσοφικό

---

<sup>23</sup> Βλ. για παράδειγμα Long, 2003 & Δραγώνα-Μονάχου, 1995.

<sup>24</sup> Όπως θα φανεί στη συνέχεια, η "αυτονομία" κατά Kant διαφέρει από την "προαίρεση" του Επίκτητου, την "αυτενέργεια" του Ακινάτη και την καθημερινή χρήση της, καθώς και από το πώς τελικά συνδέθηκε με την έννοια της αυτονομίας στη βιοηθική.

του σύστημα είναι το ότι η ύπαρξη του Θεού αποτελεί αίτημα που απορρέει από την ύπαρξη του καθολικού ηθικού του νόμου, άρα –όπως θα δούμε και του ορισμού του περί αξιοπρέπειας, αφού αυτά τα δύο είναι άρρηκτα συνδεδεμένα- και όχι το αντίστροφο (Kant, 1993, σ. 182). Παραδοσιακά, το κείμενο εκείνο το οποίο αναφέρεται πιο συχνά στη βιβλιογραφία όσον αφορά τη μελέτη της άποψης του Kant περί ανθρωπίνης αξιοπρέπειας, είναι *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, και, όπως συμβαίνει συνήθως με τα έργα του Kant, έχει λάβει χώρα ιδιαίτερη προσπάθεια να αποκρυπτογραφήσουμε τα όσα θέλει να μας πει. Παραδοσιακά, τα αποσπάσματα από τα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* που συνδέουν την αξία του ατόμου με την έννοια της αξιοπρέπειας και τον ηθικό νόμο γενικότερα είναι τα ακόλουθα:

Αλλά εάν υποθεθεί ότι υπάρχει κάτι του οποίου η ύπαρξη καθ' εαυτήν έχει απόλυτη αξία, κάτι που ως αυτοσκοπός μπορεί να είναι το θεμέλιο ορισμένων νόμων, τότε αυτό και μόνο αυτό θα είναι το θεμέλιο μίας ενδεχόμενης κατηγορικής προσαγωγής, δηλαδή του ηθικού νόμου... Ισχυρίζομαι λοιπόν ότι: ο άνθρωπος και γενικά κάθε έλλογο ον υπάρχει ως αυτοσκοπός... ο άνθρωπος πρέπει να θεωρείται πάντα συνάμα σαν σκοπός σε όλες τις πράξεις του... Τα όντα των οποίων η ύπαρξη δεν εξαρτάται από τη θέλησή μας αλλά από τη φύση, εάν είναι άλογα όντα έχουν σχετική αξία ως μέσα, και γι' αυτό ονομάζονται πράγματα – αντίθετα τα έλλογα όντα ονομάζονται πρόσωπα: η φύση τους τα ξεχωρίζει ως αυτοσκοπούς, δηλαδή ως κάτι που δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μέσο... Η έλλογη φύση υπάρχει ως αυτοσκοπός... Άρα η πρακτική προσακτική θα διατυπωθεί ως εξής: Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο (Kant, 1984, σ. 80-81).

Μέσα στο κράτος των σκοπών το κάθε τι έχει είτε μια τιμή, είτε μια αξιοπρέπεια. Ό,τι έχει μια τιμή, μπορεί να αντικατασταθεί από κάποιο άλλο ισότιμό του. Ό,τι όμως είναι υπεράνω κάθε τιμής, και συνεπώς δεν έχει κανένα ισότιμό του, αυτό έχει αξιοπρέπεια... εκείνο που αποτελεί τον αναγκαίο όρο, κάτω από τον οποίο ένα ον μπορεί να γίνει αυτοσκοπός, δεν

έχει μόνο μια σχετική αξία, δηλαδή μια τιμή, αλλά έχει εσωτερική αξία, δηλαδή αξιοπρέπεια. Η ηθικότητα είναι ο απαραίτητος όρος, κάτω από τον οποίο ένα έλλογο ον μπορεί να είναι αυτοσκοπός, γιατί μόνο με την ηθικότητα είναι δυνατό να υπάρξει ως νομοθέτης ένα μέλος μέσα στο κράτος των σκοπών. Άρα η ηθικότητα και η ηθική ανθρωπότητα είναι οι μόνες που έχουν αξιοπρέπεια. (Kant, 1984, σ. 79)... Γιατί το έλλογο ον δεν έχει καμία άλλη αξία, από αυτήν που του δίνει ο ηθικός νόμος. Αλλά η ίδια η νομοθεσία ως πηγή κάθε ηθικής αξίας πρέπει να έχει αξιοπρέπεια, δηλαδή μια απόλυτη και ασύγκριτη αξία... Η αυτονομία είναι λοιπόν το θεμέλιο της αξιοπρέπειας τόσο της ανθρώπινης, όσο και κάθε άλλης έλλογης φύσης (Kant, 1984, σ. 90-91).

Η αξία της ανθρωπότητας και το περιεχόμενο της αξιοπρέπειας όπως αναφέρονται στα άνωθι αποσπάσματα δέχθηκαν κατά καιρούς διαφορετικούς ορισμούς από τους σχολιαστές του Immanuel Kant, γεγονός που δείχνει ότι τα γραφόμενα σε αυτά δεν είναι εύκολο να ερμηνευτούν, ή τουλάχιστον αυτό δεν μπορεί να γίνει άμεσα. Κι ένας λόγος είναι ότι πρέπει πρώτα να διασαφήσουμε το τι είναι για τον Kant η “ανθρωπότητα” και το τι σημαίνει το να μην αντιμετωπίζεται πάντα σαν σκοπός. Σε μία πρώτη προσέγγιση, μία ερώτηση που μπορεί να τεθεί είναι “αφορά μόνο τους ανθρώπους;” Προφανώς η απάντηση είναι “όχι,” αφού ο Kant κάνει λόγο για τα “έλλογα όντα” γενικότερα, στα οποία συγκαταλέγεται ο άνθρωπος. Τι συμβαίνει όμως με τις περιπτώσεις κατά τις οποίες οι λογικές μας διεργασίες δεν έχουν αναπτυχθεί ή καταστέλλονται, όπως για παράδειγμα σε ασθενείς που βρίσκονται σε κώμα; Εκεί πρέπει να αναγνωριστεί αξία και αξιοπρέπεια;

Η Christine Korsgaard διερωτάται ποια είναι τα χαρακτηριστικά εκείνα της ανθρωπότητας που για τον Kant τη μετατρέπουν σε κατάλληλο υλικό για μία αρχή του πρακτικού λόγου. (Korsgaard, 2000) Για να απαντήσει στο παραπάνω ερώτημα διερευνά την a priori αλληλεπίδραση μεταξύ του ηθικού νόμου και της θέλησης, όπως μπορεί κανείς να διαβάσει στο κείμενο του ίδιου του Kant, σε χωρία όπως: “αυτές οι πράξεις (που πηγάζουν από τον ηθικό νόμο)... δεν απαιτείται παρά μόνο λογική για να τις επιβάλει στη θέλησή μας” (Kant, 1984, σ. 90). Για την Korsgaard, είναι απαραίτητο και αναπόφευκτο μία καλή θέληση σύμφωνη με τον ηθικό νόμο να

έχει σκοπούς, χωρίς τους οποίους είναι αδύνατο να πράξει κανείς σύμφωνα με την κατηγορική προσταγή. Έτσι, η ίδια η ανθρωπότητα αποτελεί έναν σκοπό, προς την επίτευξη του οποίου μας ωθεί ο ηθικός νόμος, και τον οποίο ένας ηθικός κατά Kant άνθρωπος δεν πρέπει να παραβλέψει (Korsgaard, 2000, σ. 109). Επειδή όμως η παραπάνω κυκλικότητα δεν προσφέρει κάτι στη συζήτηση, φαίνεται επιπλέον ότι η ανθρωπότητα για την Korsgaard δεν ορίζεται μόνο από το ότι αποτελεί σκοπό του ηθικού νόμου, αλλά επιπλέον από την ικανότητα του Λόγου να θέτει ο ίδιος σκοπούς, γεγονός που για τον Kant διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα ζώα. Η Korsgaard φαίνεται να δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο ότι ο σκοπός είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπου, και η επίτευξή του μπορεί να επιδιωχθεί για ηθικούς ή άλλους λόγους. Μπορεί κάποιος/α να επιδιώξει απλώς την ικανοποίηση ενός ενστίκτου, ή να θέσει στόχο ο οποίος να πηγάζει από τον ίδιο το Λόγο, και αυτό μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι σε αυτή την περίπτωση βρισκόμαστε σε άμεση επαφή με τον ηθικό νόμο και τις επιταγές του. Κι όπως συμπληρώνει η ίδια,

το χαρακτηριστικό γνώρισμα της ανθρωπότητας, αυτής καθ' εαυτήν, είναι απλώς η ικανότητα να έχουμε λογικό ενδιαφέρον για κάτι: να αποφασίζουμε, κάτω από την επιρροή του Λόγου, ότι κάτι είναι επιθυμητό... πολύτιμο ή σημαντικό, όχι επειδή συμβάλλει στην επιβίωση ή την ικανοποίηση των ενστίκτων, αλλά αποτελεί σκοπό αυτό καθ' εαυτό. Αυτή είναι η ικανότητα που η κατηγορική προσταγή μας διατάζει να μην αντιμετωπίσουμε ποτέ ως μέσο, αλλά πάντα σαν σκοπό (Korsgaard, 2000, σ. 114).

Η ανθρωπότητα είναι η λογική ικανότητα του ατόμου να θέτει σκοπούς, και σε αυτό εντοπίζεται ουσιαστικά η αξία του.

Ο Allen Wood φαίνεται να συμφωνεί εν μέρει με την Korsgaard, αλλά η σκέψη του προχωρά λίγο περισσότερο, και στον ορισμό του περί ανθρωπότητας, όπως ερμηνεύει τον Kant, προστίθενται επιπλέον στοιχεία. Η αφετηρία του, παραδόξως, είναι όμοια με αυτή της Korsgaard, δεδομένου ότι γράφει πως “η κατηγορική προσταγή του πρακτικού λόγου πρέπει να συνδέεται –εντελώς a priori- με την ιδέα ενός καθ' εαυτού έλλογου όντος” (Wood, 1999, σ. 111). Αν θεωρηθεί ότι η δεύτερη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής έχει συνθετικό a priori χαρακτήρα, πρέπει,

κατά τον Wood να ανακαλυφθεί τι είναι αυτό που κινητοποιεί μία λογική θέληση, συνεπώς και αυτός δίνει έμφαση στους σκοπούς. Στην προσπάθειά του να εντοπίσει το πού εδράζεται η αξία της ανθρωπότητας, αναφέρεται στο ότι είναι η ίδια ένας σκοπός (όπως έκανε και η Korsgaard), αντικειμενικός και ανεξάρτητος από τις επιθυμίες. “Σκοπός” εδώ σημαίνει κάτι “για χάρη του οποίου δρούμε ή όχι” (Wood, 1999, σ. 116). Αλλά η κατηγορική προσταγή απαιτεί να αναγνωρίζεται η αξία της ανθρωπότητας στο πρόσωπο κάποιου, η οποία αξία εντοπίζεται στην λογική του φύση, στην ικανότητά του να αυτονομείται. Και όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, η *αυτονομία*, με την καντιανή έννοια όπως πηγάζει από την υπερβατολογική του φιλοσοφία, είναι η βάση του *προσώπου*. Αλλά *αυτονομία* χωρίς κάποιος/α να θέτει σκοπούς δεν μπορεί να υπάρχει, άρα, “η ανθρωπότητα είναι η ικανότητα να θέτουμε σκοπούς μέσα από το Λόγο” (Wood, 1999, σ. 119). Φαίνεται ότι αυτό αποτελεί μία επιστροφή στη θέση της Korsgaard, αλλά ο Wood συνεχίζει και προσθέτει ότι

η πραγματολογική προδιάθεση είναι το ανώτερο χαρακτηριστικό της ανθρωπότητάς μας. Μας δίνει τη δυνατότητα όχι μόνο να αναγνωρίζουμε σκοπούς, αλλά να τους συγκρίνουμε και να τους οργανώνουμε σε ένα σύστημα (Wood, 1999, σ. 119).

Η πραγματολογική αυτή συνιστώσα, η οποία πηγάζει από τη λογική ανθρώπινη φύση, μαζί με την αυτονομία και την ελευθερία που συνοδεύουν τον πρακτικό Λόγο, οι οποίες με τη σειρά τους μας οδηγούν στην αναγνώριση των σκοπών και στην ιεράρχηση και οργάνωση αυτών, είναι κατά Wood ο ορισμός της ανθρωπότητας και συνεπώς η πηγή της αξίας και της αξιοπρέπειας του ανθρώπου.

Ο Richard Dean διαφωνεί με τους προαναφερθέντες φιλοσόφους και προσφέρει τη δική του άποψη περί του ορισμού της ανθρωπότητας και της αξίας της. Για τον Dean, η ανθρωπότητα χρησιμοποιείται από τον Kant ως μία πλήρως λογική φύση, την οποία κατέχει το ον που αποδέχεται τις ηθικές αρχές σαν αυτές που παρέχουν επαρκείς λόγους για δράση<sup>25</sup> (Dean, 2006, σ. 93). Η ανθρωπότητα που πρέπει να αντιμετωπιστεί σαν σκοπός καθ’ εαυτή είναι μία καθορισμένη θέληση, η

---

<sup>25</sup> Ο ίδιος υποστηρίζει πως η άποψη που απορρέει από τη φιλοσοφία του Kant είναι ότι από τη ‘λογική φύση’ αποκλείονται τα βρέφη ή οι διανοητικά ανάπηροι.



οποία τοποθετεί τις ηθικές απαιτήσεις πιο ψηλά από το συμφέρον. “Αυτό που είναι σκοπός καθ’ εαυτό είναι μία καλή θέληση” (Dean, 2006, σ. 6). Πράγματι, το έρεισμα για μία τέτοια τοποθέτηση είναι τα ίδια τα λόγια του Kant, ο οποίος αρκετά νωρίς στα *Θεμέλια* μας πληροφορεί ότι “η καθαρή θέληση έχει απόλυτη αξία”<sup>26</sup> (Kant, 1984, σ. 35). Αν η πράξη που έχει ηθική αξία είναι αυτή που υποκινείται από τον ηθικό νόμο και συμφωνεί με το καθήκον, τότε μία καλή θέληση, λογικά, θα είναι αυτή που θα δρα πάντα βάσει του καθήκοντος. Ο Dean φαίνεται να διαφωνεί, χωρίς να απορρίπτει τη σύνδεση φυσικά μεταξύ καλής θέλησης και καθήκοντος. Αν θεωρηθεί ότι οι απαιτήσεις του ηθικού συστήματος του Kant ορίζουν να δρούμε πάντα βάσει του ηθικού νόμου, πάντα βάσει του καθήκοντος, ο Dean υποστηρίζει ότι το δρων υποκείμενο δείχνει ότι η θέλησή του είναι καλή, όταν υπακούει στα καθήκοντα ακριβώς επειδή είναι καθήκοντα, όταν οι πράξεις του έχουν ηθική αξία. “Η θέληση όμως μπορεί να παραμείνει καλή όταν επιλέγει μεταξύ διαφορετικών εναλλακτικών σκοπών, αφού η δέσμευση στην ηθικότητα μπορεί να παραμένει” (Dean, 2006, σ. 21). Το κεντρικό νόημα των απόψεων του Dean είναι ότι η καλή θέληση διακρίνεται βάσει της προτεραιότητας που θέτει στις ηθικές απαιτήσεις, αλλά είναι αυτή καθ’ εαυτή η θέληση που είναι καλή, και όχι η δέσμευσή της στην ηθικότητα, και η καλή θέληση είναι που ορίζει την ανθρωπότητα κατά Kant, όπως υποστηρίζει ο Dean. Είναι αναμενόμενο ότι ο άνωθι ορισμός της ανθρωπότητας είναι που θα καθορίσει και την αξία. Ο Dean φροντίζει να τονίσει ότι η αξία για τον Kant δεν είναι κάτι που προηγείται ή έπεται της πράξης, αλλά είναι αναπόσπαστο στοιχείο αυτής, εφόσον η πράξη υπακούει στον ηθικό νόμο και αποκαλύπτει μία καλή θέληση. Αλλά ο ηθικός νόμος γεννάται από τη λογική, και η καλή θέληση ουσιαστικά υπακούει στις επιταγές του Λόγου. Αυτό που έχει υπέρτατη αξία, μας υπενθυμίζει ο Dean, δεν είναι ο σκοπός που θέτει κάποιος/α, αφού αυτός προηγείται της πράξης, ορίζει το καθήκον, και μπορεί να επιτρέψει σε ωφελιμιστικά στοιχεία να εισέλθουν στην επιχειρηματολογία του Kant, κάτι που φυσικά δεν επιτρέπεται. Η αξία εντοπίζεται στον πρακτικό Λόγο, στο καθήκον, σε αυτό που επιλέγουν τα δρώντα υποκείμενα, και σε αυτό πρέπει να

---

<sup>26</sup> Η αντίστοιχη λέξη για την ‘αξία’ στα Γερμανικά (Würde) έχει ταυτόχρονα και τη σημασία της αξιοπρέπειας.

επιμένει κάποιος/α αν επιθυμεί να διατηρήσει ακέραιη την καντιανή ιδέα περί αξίας.

Ο Michael Rosen φαίνεται, τέλος, να θεωρεί ότι το μόνο που έχει αξιοπρέπεια είναι ο ηθικός νόμος –αφού “ο τελικός σκοπός της ηθικότητας είναι η ηθικότητα” - καθώς και η ανθρώπινη φύση, εφόσον είναι ικανή για να τον ακολουθήσει (Rosen, 2012, σ. 23). Από τη στιγμή που ο νόμος είναι “γέννημα” του Λόγου, δεν είναι απαραίτητος ο Θεός για να θεμελιώσουμε την “αξιοπρέπεια” ή την αξία της ανθρωπότητας, κάτι που ούτως ή άλλως έχουμε επισημάνει. Οι απόψεις του Kant υποστηρίζουν -κατά τον Rosen- την ισότητα μεταξύ των ανθρώπων, και δεν δέχεται συνεπώς το διαχωρισμό που κάνει ο Dean μεταξύ των ανθρώπων που διακατέχονται από το Λόγο και εκείνων που δεν μπορούν να υποταχτούν στις απαιτήσεις του. Η ανθρωπότητα έχει αξία από τη στιγμή που είναι ικανή να αυτονομηθεί, να δημιουργήσει μέσω της λογικής φύσης της το νόμο, και να ακολουθήσει κατά συνέπεια αυτό το νόμο. Και η αξία αυτή βασίζεται στην ίδια τη διαδικασία αυτονόμησης, και όχι σε κάτι έξω από τον άνθρωπο. Φυσικά, η αυτονομία όπως ο Kant την εννοεί δεν έχει την παραμικρή σχέση με την αυτονομία κατά Pico Della Mirandola, για παράδειγμα, αφού δεν σημαίνει το “να μπορεί ο άνθρωπος ανεξάρτητα να επιλέξει το τι θα πράξει.” Η ερμηνεία της καντιανής αυτονομίας έχει να κάνει με την υπερβατολογική διάσταση της φιλοσοφίας του και έχει το κυριολεκτικό νόημα που φέρει η λέξη, δηλαδή τη δυνατότητα του Λόγου να νομοθετεί. Αυτή είναι η βάση της αξιοπρέπειας, και ο ηθικός νόμος είναι ο φορέας της απόλυτης, αδιαμφισβήτητης αξιοπρέπειας, μαζί με την ανθρώπινη (έλλογη) φύση που φέρει το νόμο και μπορεί να υπακούσει σε αυτόν. Είναι πλέον σαφές ότι για την απόλυτη, εγγενή, ασύγκριτη και άνευ όρων αξία του ανθρώπου –αν ο Rosen έχει ερμηνεύσει τον Kant σωστά- δεν χρειάζεται κάποια ιδιαίτερη θέση της ανθρωπότητας σε ένα ιεραρχημένο σύμπαν, ούτε το ενδιαφέρον ενός θεού ή η οντολογική του σύνδεση ή ομοιότητα με τον άνθρωπο. Δεδομένης της επιρροής που άσκησε ο Kant στην ύστερη διάνοηση, είναι ασφαλές να υποστηριχθεί ότι η σύνδεση με την ιστορία του όρου της αξιοπρέπειας έχει πλέον διακοπεί. Παρόλα αυτά, ο Rosen μας υπενθυμίζει ότι ταυτόχρονα, ο Kant ίσως προετοιμάζει το δρόμο για ορισμένες απόψεις περί αξιοπρέπειας που θα ακολουθούσαν (Rosen, 2012, σ. 29), με την εξής

διατύπωση του δεύτερου στα *Θεμέλια*: “...αναγνωρίζουμε ταυτόχρονα μία κάποια ανωτερότητα και αξιοπρέπεια στο πρόσωπο που εκτελεί όλα του τα καθήκοντα” (Kant, 1984, σ. 96). Αν ο Rosen έχει δίκιο, τότε στη σκέψη του Kant υποφώσκει σε κάποιο ποσοστό η αξιοπρέπεια σαν γνώρισμα του χαρακτήρα του δρώντος υποκειμένου και όχι αποκλειστικά σαν γνώρισμα του ηθικού νόμου ή της ηθικότητας, γεγονός που αναδείχθηκε από μερικούς σύγχρονους του ή μεταγενέστερους στοχαστές, όπως θα δούμε και στη συνέχεια.

## 5. Ορισμένες μετα-καντιανές τοποθετήσεις<sup>27</sup>

### i. Friedrich Schiller

Ο Friedrich Schiller (1759-1805), ο καλλιτέχνης αυτός και φιλόσοφος, είχε σαφώς επηρεαστεί από τον Immanuel Kant και το έργο του, και προσφέρει μία άποψη περί αξιοπρέπειας η οποία, αν και δεν μπορεί κάποιος/α να εκφράσει με βεβαιότητα το ποσοστό στο οποίο αυτή βασίστηκε στην καντιανή κληρονομιά, φαίνεται, παρά την καλλιτεχνική και γεμάτη ευαισθησία προσέγγιση, να είχε θιχτεί εν μέρει από τον Kant. Ο Schiller γνώριζε καλά, όπως φαίνεται, την ηθική φιλοσοφία του Kant, και προφανώς, αν και διαφωνούσε μαζί της, δεν μπορούσε παρά να την αντιμετωπίσει με σεβασμό. Η σύνδεση της καντιανής ηθικής με το έργο του Schiller όμως φαίνεται να είναι βαθύτερη από έναν απλό σεβασμό του προς τον Kant. Όπως είδαμε πιο πάνω, ο Kant φαίνεται να θίγει το ζήτημα της *αξιοπρεπούς διαγωγής*, παρά την έμφασή του στην εγγενή και αδιαμφισβήτητη αξιοπρέπεια του ηθικού νόμου, και αυτό είναι ακριβώς το σημείο που ο Schiller αναπτύσσει στο έργο του *Über*

---

<sup>27</sup> Στο κεφάλαιο 3 θα αναφερθούν οι απόψεις των Fichte και Hegel, στα πλαίσια της θεματικής της “αναγνώρισης.”

*Anmut und Würde*. Παρά τις αποκλίσεις του από την καντιανή φιλοσοφία, το έργο του Kant και ο θαυμασμός του Schiller προς αυτό κάνει την εμφάνισή του και εδώ:

Έγινε (ο Kant) ένας Δράκων του καιρού του, επειδή δεν του φαινόταν ότι ο καιρός του ήταν άξιος να δεχτεί έναν Σόλωνα. Από το άδυτο του καθαρού λόγου έφερε στο προσκήνιο τον ξένο κι όμως τόσο γνωστό ηθικό νόμο και τον εξέθεσε με όλη του την ιερότητα μπροστά στον ατιμασμένο αιώνα, και δεν έψαξε τόσο πολύ το αν υπάρχουν μάτια που δεν αντέχουν τη λαμπρότητά του (Schiller, 1988, σ. 337).

Όπως προαναφέρθηκε, βέβαια, η άποψη του Schiller περί αξιοπρέπειας δεν ταυτίζεται με αυτή του Kant, παρά τα καντιανά ερείσματα που αναγνωρίζουμε. Σαν εισαγωγή στην άποψη του Schiller κάποιος/α θα μπορούσε να πει ότι αυτή διατηρεί έναν αισθητικό χαρακτήρα, μια και ο ίδιος ήταν καλλιτέχνης, χαρακτήρα ο οποίος δεν μπορεί να χωρέσει στην αυστηρότητα του καντιανού προτύπου. Όπως σχολιάζει ο Ron Bonteoke:

Στο *Περί Χάρης και Αξιοπρέπειας* (ο Schiller) προσπαθεί να συμφιλιώσει την επιμονή του Kant στην αντικειμενικότητα του ηθικού νόμου με τη δική του πίστη στη θεμελιακή αξιοπιστία των αισθητικών συναισθημάτων μας. Κατά την εκτίμηση του Schiller ο Kant είναι πολύ αυστηρός προς τις ροπές μας (Bonteoke, 2008, σ. 45).

Ο ορισμός που δίνει ο Schiller στην *αξιοπρέπεια* είναι αινιγματικός και χρήζει περαιτέρω διερεύνησης:

Ειρήνη εν μέσω της δοκιμασίας, σε αυτό εντοπίζεται η αξιοπρέπεια, και μόνο μέσω μίας απόφασης του λόγου γίνεται η ένδειξη της ευφυΐας στον άνθρωπο και η έκφραση της ηθικής του ελευθερίας (Schiller, 1988 σ. 377).

Για τον Schiller φαίνεται οι ηθικές κρίσεις να ανήκουν σε δύο κατηγορίες: σε αυτές που εκφέρονται αβίαστα και συνοδεύονται από τα συναισθήματα ενός ενάρετου ανθρώπου, ο οποίος με χαρά και ειρήνη υπακούει αυθόρμητα στις ηθικές επιταγές, και σ' εκείνες κατά τις οποίες το δρων υποκείμενο πρέπει να καταπολεμήσει τις παρορμήσεις του, ώστε τελικά οι πράξεις του να είναι σύμφωνες

με τον ηθικό νόμο, πράγμα που δημιουργεί *ένταση*. Την πρώτη κατάσταση την ονομάζει *χάρη* (σ.σ. Αγγλ: grace) ενώ τη δεύτερη *αξιοπρέπεια* (σ.σ. Αγγλ: dignity). Όπως γίνεται εύκολα κατανοητό, η *χάρη*, με τον αυθορμητισμό και το συναισθηματικό της φορτίο δεν θα μπορούσε να χωρέσει στην ηθική φιλοσοφία του Kant, ενώ και στις δύο περιπτώσεις μπορούμε να διακρίνουμε το πώς ο Schiller στέκεται με σεβασμό απέναντι στις ηθικές απαιτήσεις του καθολικού νόμου.

Όσον αφορά τη *χάρη*, μπορούμε να διαβάσουμε στο εν λόγω έργο

Γενικά, δεν είναι η αξιοπρέπεια αλλά η *χάρη* που κάποιος/α απαιτεί από την αρετή. Στην περίπτωση της αρετής, η αξιοπρέπεια προκύπτει μόνη της, η οποία, όσον αφορά το περιεχόμενό της, προϋποθέτει το ότι το άτομο έχει τιθασεύσει τις παρορμήσεις του... Όπως απαιτούμε *χάρη* από την αρετή, έτσι απαιτούμε και αξιοπρέπεια από την ροπή μας. Η *χάρη* είναι τόσο φυσιολογική στην ροπή, όσο η αξιοπρέπεια είναι στην αρετή, αφού από το ίδιο της το περιεχόμενο είναι αισθησιακή, θετικά διακείμενη απέναντι στην ανθρώπινη ελευθερία, και ενάντια στην προσπάθεια... Η *χάρη* φανερώνει μία ειρηνική στάση, εναρμονισμένη με τον εαυτό της, και μία ευαίσθητη καρδιά (Schiller, 1988 σ. 379, 381).

Στο άνωθι απόσπασμα παρατηρείται ότι η ηθική στάση του ενάρετου ανθρώπου αποτελεί ένδειξη *χάρης* και αυτόματα εμπεριέχει την αξιοπρέπεια, μια και το άτομο, χωρίς να χρειάζεται να υποτάξει τις ροπές του, επιδεικνύει αυτόματα την ενάρετη στάση, μαζί με την ψυχολογική κατάσταση που συνοδεύει την αρετή του. Η κατάσταση αλλάζει στον ορισμό της αξιοπρέπειας:

Όπως η *χάρη* είναι η έκφραση μίας όμορφης ψυχής, η αξιοπρέπεια είναι η έκφραση μίας ευγενούς διάθεσης του νου... Η επιβολή στο ένστικτο μέσω της ηθικής βίας συνιστά ελευθερία του νου και η αξιοπρέπεια είναι το όνομα της αποκάλυψής της... Είναι με αξιοπρέπεια που το υποκείμενο αποδεικνύει την υπακοή του στο νόμο σαν ανεξάρτητη δύναμη – και με το ότι η θέληση περιορίζει την ελευθερία των ακούσιων κινήσεων, εξαγγέλλει ότι απλώς επιτρέπει την ελευθερία των εκούσιων (Schiller, 1988 σ. 385, 391).

Οι παραπάνω ορισμοί διατηρούν έναν καντιανό χαρακτήρα, ο οποίος φαίνεται να τιμά την έννοια της *ελευθερίας*<sup>28</sup> ή την ανθρώπινης αυτονομίας (Hinderer, 2005), αν και η γλαφυρότητα και η ευαισθησία με την οποία ο Schiller τον αντιμετωπίζει, μάλλον δεν είναι κάτι με το οποίο ο Kant θα συμφωνούσε. Παρόλα αυτά, πρέπει να ομολογήσουμε ότι η προσέγγιση του Schiller προσέφερε μία νέα ματιά στην αξιοπρέπεια, η οποία από τη μία πλευρά δεν επέτρεψε στην καντιανή αυστηρότητα να την καταπνίξει, ενώ από την άλλη διατήρησε τον αισθητικό της χαρακτήρα με τρόπο που να την κάνει ιδιαίτερα προσιτή και εύκολα αποδεκτή, ίσως και πιο ανθρώπινη σε σχέση με τα όσα απαιτούσε η καντιανή φιλοσοφία.

Η αξιοπρέπεια κατά Schiller, συνεπώς, έχει να κάνει με την καθυπόταξη των παρορμησών μας, οι οποίες αντιτίθενται στο καθήκον, μία κατάσταση που –όπως προαναφέρθηκε- προκαλεί αγωνία και ένταση. Δίνεται έτσι η εντύπωση ότι υπάρχει επίσης ένταση μεταξύ της *χάρης* και της *αξιοπρέπειας*, σαν να πρόκειται για έννοιες αμοιβαία αποκλειόμενες. Δεν είναι όμως απαραίτητα έτσι. Όπως σχολιάζει ο Frederik Beiser:

Όταν δρούμε με χάρη, κάνουμε το καθήκον μας με χαρά, ακόμη κι αν αυτό περιλαμβάνει τον περιορισμό των επιθυμιών και των ορέξεών μας. Αλλά όταν δρούμε με αξιοπρέπεια, κάνουμε το καθήκον μας με λύπη επειδή αυτό περιλαμβάνει δοκιμασία (σ.σ. suffering στο πρωτότυπο) ή θυσία.... Σε περιπτώσεις που περιλαμβάνουν έντονη δοκιμασία και θυσία, δεν μπορούμε να περιμένουμε ένα πρόσωπο να δράσει με χάρη – και πράγματι θα ήταν ύποπτο, απρεπές, αν το έκαναν (Beiser, 2005, σ. 115).

Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο για τον Beiser συνυπάρχουν η χάρη με την αξιοπρέπεια.

(Ο Schiller) ισχυρίζεται ότι η χάρη λαμβάνει την αξία της μόνο από την αξιοπρέπεια, και ότι η αξιοπρέπεια λαμβάνει την αξιοπιστία της μόνο από τη

---

<sup>28</sup> Στη φιλοσοφία του Schiller διατηρείται επίσης όπως στον Kant η ισότιμη κατάσταση μεταξύ των ανθρώπων, δεδομένου ότι η *αξιοπρέπεια* όπως την ορίζει μπορεί να επιτευχθεί από όλους. Ο Deric Regin μάλιστα σχολιάζει: “Ο έλεγχος επάνω στις επιθυμίες μέσα από την ηθική ενέργεια είναι ελευθερία του νου, κι εμφανίζεται στην έκφραση της *αξιοπρέπειας*.” (Regin, 1965, σ. 77).

χάρη. Κάθε μία λειτουργεί σαν απόδειξη της άλλης. Τόσο η χάρη όσο και η αξιοπρέπεια είναι διαφορετικές μορφές άσκησης ηθικής αρετής. Η όμορφη ψυχή δείχνει ότι κατέχει γνήσια ηθική αρετή, και όχι μόνο μία καλή καρδιά ή ιδιοσυγκρασιακή αρετή, μόνο όταν, σε περιπτώσεις τραγωδίας, έχει τη δύναμη να δράσει με αξιοπρέπεια (Beiser, 2005, σ. 115).

ii. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια στη σκέψη του John Stuart Mill

Ένα από τα πιο γνωστά γνωρίσματα του έργου του John Stuart Mill είναι η απόκλιση του από τη φιλοσοφία του εμπνευστή του και επίσης κύριο εμπνευστή του σύγχρονου ωφελιμισμού Jeremy Bentham. Οι θέσεις του Bentham όσον αφορά την αξία του *ωφελιμισμού*, ή διαφορετικά της *ευχαρίστησης* ή *ευδαιμονίας* ως το ουσιαστικό θεμέλιο της ηθικής και της νομοθεσίας σε μία κοινωνία μπορούν να συνοψιστούν στις εξής θέσεις (2003): Οι δύο κυρίαρχες δυνάμεις στη φύση είναι ο *πόνος* και η *ευχαρίστηση* (σ.σ. Αγγλ: pleasure). Η αρχή της *χρησιμότητας* ή *οφέλους* (σ.σ. Αγγλ: utility) κρίνει κάθε πράξη ανάλογα με το αν αυτή οδηγεί το άτομο σε κατάσταση περισσότερης ή λιγότερης ευχαρίστησης. Από τη στιγμή που η κοινότητα είναι ένα *φανταστικό* σώμα, το οποίο ουσιαστικά περιλαμβάνει τη συνύπαρξη πολλών διαφορετικών ατόμων, το συμφέρον της εντοπίζεται σε καταστάσεις που προάγουν την ευδαιμονία ή το λιγότερο δυνατό πόνο του μεγαλύτερου ποσοστού των μελών της.

Είναι μάταιο να μιλά κάποιος/α για το συμφέρον της κοινότητας, χωρίς να κατανοεί ποιο είναι το συμφέρον του ατόμου. Κάτι λέγεται ότι εξυπηρετεί το συμφέρον, ή είναι *για* (έμφαση στο πρωτότυπο) το συμφέρον ενός ατόμου, όταν τείνει να αυξήσει το άθροισμα των ηδονών (σ.σ. pleasures στο πρωτότυπο) του: ή, με διαφορετική διατύπωση, να μειώσει το άθροισμα του πόνου του (Bentham, 2003, σ. 18).

Η ευχαρίστηση ή η αποφυγή του πόνου γίνεται έτσι η βασική αρχή πίσω από την ηθική αξιολόγηση μίας πράξης καθώς και το θεμέλιο πίσω από τη νομοθεσία, τα οποία μάλιστα και νοηματοδοτεί.

Για μία πράξη που υπακούει στην αρχή του οφέλους κάποιος/α μπορεί πάντα να πει είτε ότι επρόκειτο για κάτι που όφειλε να λάβει χώρα, ή τουλάχιστον ότι δεν επρόκειτο για κάτι που δεν όφειλε να λάβει χώρα. Κάποιος/α μπορεί επίσης να πει ότι είναι σωστό (σ.σ. ή *δίκαιο*, στο πρωτότυπο: right) το ότι πρέπει να λάβει χώρα, ή τουλάχιστον ότι δεν είναι λάθος (σ.σ. wrong στο πρωτότυπο) αν δεν πρέπει να λάβει χώρα: ότι δηλαδή είναι μία σωστή (σ.σ. right στο πρωτότυπο) πράξη – τουλάχιστον δεν είναι μία λάθος (σ.σ. Αγγλ: wrong) πράξη. Όταν ερμηνεύονται έτσι, οι λέξεις *όφειλε* και *δίκαιος* και *λάθος* (έμφαση στο πρωτότυπο), και άλλες παρόμοιας σημασίας, έχουν νόημα: στην αντίθετη περίπτωση, δεν έχουν κανένα (Bentham, 2003, σ. 19).

Η αντίρρηση του Mill στις θέσεις του Bentham είναι ότι ο δεύτερος κυρίως έχει μία απλοϊκή αντίληψη του ανθρώπου. “Ο άνθρωπος, το πιο περίπλοκο ον, είναι πολύ απλό στα μάτια του.” (Mill, 2003, σ. 69) Ένας από τους λόγους, σύμφωνα με τον Mill, που δικαιολογεί την παραπάνω αξιολόγηση είναι η απουσία από τη μεριά του Bentham κάποιας αναφορά στην αξιοπρέπεια του ανθρώπου, ή μάλλον στην αίσθηση αυτής.

Ο άνθρωπος ποτέ δεν αναγνωρίζεται από αυτόν σαν ον ικανό να επιδιώκει πνευματική τελειότητα ως τέλος – να επιθυμεί γι’ αυτή καθ’ εαυτή τη συμμόρφωση του χαρακτήρα του με τα δικά του πρότυπα υπεροχής, χωρίς ελπίδα για το καλό ή φόβο για το κακό που θα έχουν διαφορετική προέλευση πέρα από τη δική του εσωτερική συνείδηση...Ούτε είναι το ηθικό μέρος της φύσης του ανθρώπου, με την αυστηρή έννοια του όρου – η επιθυμία για τελειότητα, ή το αίσθημα μίας συνείδησης που επικροτεί ή κατακρίνει – που παραβλέπει. Μετά βίας αναγνωρίζει, ως γεγονός στην ανθρώπινη φύση, την επιδίωξη κάποιου άλλου τέλους γι’ αυτό καθ’ εαυτό. Η *αίσθηση* (σ.σ. έμφαση δική μου) της *τιμής* (σ.σ. honour, έμφαση στο πρωτότυπο) και της προσωπικής αξιοπρέπειας (σ.σ. Αγγλ: dignity) – αυτό το αίσθημα της προσωπικής



εξύψωσης και υποβάθμισης που δρα ανεξάρτητα από τις γνώμες των άλλων ανθρώπων, ή ακόμη αψηφώντας τις – η αγάπη της *ομορφιάς* (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο), το πάθος του καλλιτέχνη – η αγάπη της *τάξης* (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο), της αρμονίας, της συνέπειας σε όλα τα πράγματα, και συμμόρφωση στο τέλος τους – την αγάπη για την *ισχύ* (σ.σ. Αγγλ: power, έμφαση στο πρωτότυπο), όχι με την περιορισμένη μορφή της ισχύος επάνω σε άλλα ανθρώπινα όντα, αλλά την αφηρημένη ισχύ, την ισχύ του να καθιστούμε τη θέλησή μας (σ.σ. Αγγλ: volitions) πραγματική (σ.σ. Αγγλ: σ.σ. effectual) – την αγάπη για *δράση* (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο), τη δίψα για κίνηση και δραστηριότητα...” (Mill, 2003, σ. 68-69).

Ο Mill, με άλλα λόγια, αναγνωρίζει ένα τέλος στον άνθρωπο, με την Αριστοτελική έννοια,<sup>29</sup> το οποίο και συνδέεται άρρηκτα με την αξιοπρέπειά του, αλλά με τρόπο που στο *On Bentham* δεν είναι σαφής. Η αίσθηση της αξιοπρέπειας είναι ένα γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης, το οποίο, σύμφωνα με τα παραπάνω, συνοδεύει το άτομο καθώς αυτό αυτοπραγματώνεται ενάντια ενδεχομένως στις κοινωνικές προσταγές, και το οποίο είναι ένδειξη αυτής της ανώτερης και περίπλοκης φύσης. Αυτό που δεν καθίσταται άμεσα σαφές είναι το αν η αξιοπρέπεια συνδέεται με την πορεία του ατόμου προς το τέλος του, αν δηλαδή υπάρχουν διαβαθμίσεις αξιοπρέπειας ανάλογα με το κατά πόσο το άτομο πλησιάζει σε αυτό το τέλος ή απομακρύνεται από αυτό, είτε είναι η *αίσθηση* αυτής και μόνο που αποτελεί γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης, επιβεβαιώνοντας την άποψη του David H. Calhoun ότι “η αξιοπρέπεια είναι μία ψυχολογική κατάσταση και όχι εγγενής ιδιότητα (σ.σ. Αγγλ: inherent quality) των προσώπων” (Calhoun, 2013, σ. 32). Με άλλα λόγια, υπάρχει εγγενής αξία στον άνθρωπο ή η αξία εντοπίζεται στην αίσθηση της αξιοπρέπειάς του από τον ίδιο, καθώς ο ίδιος επιδιώκει το τέλος του; Μήπως τελικά η αξία εντοπίζεται στην κατάσταση εκείνη των πραγμάτων κατά την οποία ο άνθρωπος έχει επιτύχει αυτό το τέλος;

---

<sup>29</sup> Γι’ αυτό και κάνει αναφορά στην “πνευματική ανάπτυξη” μίας κοινωνίας, προς ένα πρότυπο που ηγνάξει μέσα από την ίδια την ανθρωπινότητά μας. (Mill, 2003, σ. 72).

Το “On Bentham” δεν είναι το μοναδικό έργο του Mill στο οποίο συναντούμε την έννοια της αξιοπρέπειας και ίσως απαιτείται μία περαιτέρω διερεύνηση της σημασίας του όρου ώστε να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο αυτός χρησιμοποιείται από τον συγκεκριμένο φιλόσοφο. Στο *On Liberty* και συγκεκριμένα σε μία ενότητα όπου διερευνάται η αξία της ελευθερίας της σκέψης ο Mill κάνει αναφορά στην “αξιοπρέπεια των σκεπτόμενων όντων:”

...είναι ακόμη περισσότερο αναγκαίο να καταστήσουμε ικανούς τους μέσους ανθρώπους να αποκτήσουν το διανοητικό ανάστημα, για το οποίο είναι ικανοί... Ποτέ όταν η διαμάχη απέφυγε τα ζητήματα που είναι αρκετά σημαντικά να προκαλέσουν ενθουσιασμό, δεν ανυψώθηκε ο νους ενός λαού από τα θεμέλιά του, και δεν δόθηκε το κίνητρο που μπορεί να εξυψώσει ακόμη και ανθρώπους της πιο συνηθισμένης διανοητικής δραστηριότητας στην αξιοπρέπεια των σκεπτόμενων όντων” (Mill, 2003b, σ. 113-114).

Δεν είναι όμως η σκέψη αυτή καθ’ εαυτή που δίνει την αξιοπρέπεια στον άνθρωπο, όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε στο ίδιο έργο.

...η προσωπική αξιοπρέπεια, ακόμη και η αίσθηση της τιμής, πηγάζει από το καθαρά ανθρώπινο στοιχείο, όχι το θρησκευτικό μέρος της μόρφωσής μας, και ποτέ δεν θα μπορούσε να προέλθει από ένα πρότυπο ηθικής, στο οποίο η μοναδική αξία που αναγνωρίζεται, είναι αυτή της υπακοής (Mill, 2003b, σ. 126).

Σύμφωνα με αυτό το απόσπασμα, ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται από εγγενή αξιοπρέπεια, την οποία δε χρειάζεται να αντλήσει από τη συμμόρφωσή του σε κάποιο σύστημα ηθικής ή θρησκείας. Είναι όμως αυτή η αξιοπρέπεια άνευ όρων; Σύμφωνα με τον ίδιο τον Mill, η αξιοπρέπεια μπορεί να μειωθεί ή να αυξηθεί:

...η υπερηφάνεια που βρίσκει ικανοποίηση στην υποβάθμιση των άλλων, ο εγωισμός που θεωρεί τον εαυτό και τις επιδιώξεις του πιο σημαντικό από οτιδήποτε άλλο...μπορεί να είναι αποδείξεις ανοησίας ή έλλειψης προσωπικής αξιοπρέπειας (Mill, 2003b, σ. 150).

Σύμφωνα με αυτή τη διατύπωση, η αξιοπρέπεια μπορεί να είναι λιγότερη ή περισσότερη, ανάλογα με τα ψυχολογικά γνωρίσματα, τα κίνητρα ή τις πράξεις των ανθρώπων και το αν αυτά συνάδουν με το τέλος, όπως το αντιλαμβάνεται ο Mill. Στο βιβλίο του *Utilitarianism* από την άλλη πλευρά, κάνει μία δήλωση που εντείνει την ασάφεια:

Ένα ον υψηλότερων ικανοτήτων (σ.σ. Αγγλ: higher faculties)... ποτέ δεν θα επιθυμήσει πραγματικά να βυθιστεί σε αυτό που νιώθει να είναι μία κατώτερη βαθμίδα ύπαρξης. Μπορούμε να δώσουμε οποιαδήποτε ερμηνεία επιθυμούμε γι' αυτή την απροθυμία...η πιο κατάλληλη όμως ερμηνεία είναι μία αίσθηση αξιοπρέπειας, την οποία όλοι οι άνθρωποι κατέχουν με τη μία ή την άλλη μορφή, και σε κάποια, αν και σε καμία περίπτωση απόλυτη, αναλογία με τις ανώτερες ικανότητές τους, και η οποία είναι τόσο ζωτικής σημασίας τμήμα της ευτυχίας εκείνων στους οποίους είναι ισχυρή, που τίποτα αντιτιθέμενο σε αυτή δεν θα μπορούσε, παρά μόνο στιγμιαία, να είναι αντικείμενο επιθυμίας για αυτούς (Mill, 2003c, σ. 188).

Η αξιοπρέπεια του ανθρώπου σύμφωνα με τα παραπάνω είναι που τον ωθεί να ζήσει μία ζωή ανάλογη των *ανώτερων ικανοτήτων* του, αλλά η ίδια δεν είναι σε συγκεκριμένη αναλογία με αυτές, παρά το ότι αφορά κάθε άνθρωπο, μία δήλωση με αρκετή ασάφεια. Για παράδειγμα, τι σημαίνει η φράση “δεν βρίσκεται σε απόλυτη αναλογία με τις ανθρώπινες ανώτερες ικανότητες”; Αν η αναλογία είναι μερική, τότε σε τι συνίσταται και πώς μπορεί να εκφραστεί; Θα μπορούσε δηλαδή ένα ον με κατώτερες ικανότητες αυτών του ανθρώπου να έχει ίση αξιοπρέπεια με κάποιον άνθρωπο; Παρά τη συγκεκριμένη ασάφεια, ο Mill καθιστά σαφές ότι η αξιοπρέπεια του ανθρώπου αφορά (μέσα από τις ανώτερες ικανότητές του) έναν τρόπο ζωής, ο οποίος και αρμόζει στα ανθρώπινα όντα, αναγνωρίζοντας σε αυτή αρεταϊκές, ηδονιστικές, ωφελμιστικές, δεοντοκρατικές και θρησκευτικές πτυχές (Barilan, 2012, σ. 71). Αν επιθυμούσαμε να συνοψίσουμε δηλαδή την άποψή του, παραβλέποντας τις επιμέρους ασάφειες, αυτή θα ήταν ότι ο άνθρωπος, από τη στιγμή που είναι άνθρωπος, χαρακτηρίζεται από μία ιδιαίτερη μορφή αξιοπρέπειας και ένα τέλος, το οποίο τόσο ατομικά όσο και συλλογικά καλείται να πραγματοποιήσει, με την αίσθηση

της αξιοπρέπειάς του ως κίνητρο που τον ωθεί προς αυτό το στόχο. Το αν η αξιοπρέπεια του ατόμου έχει διαβαθμίσεις είναι κάτι που παραμένει αναπάντητο.

#### 6. Σύγχρονοι προβληματισμοί σχετικά με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια

Η παρούσα διατριβή είχε μέχρι αυτό το σημείο ως σκοπό να παρουσιάσει έναν αριθμό επιδραστικών τοποθετήσεων περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας διαχρονικά. Όπως εύκολα γίνεται κατανοητό, η εκάστοτε προσέγγιση στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια εξαρτάται από τις προκείμενες που χρησιμοποιούνται ως αξιώματα κάθε φορά, σε συνάρτηση με τις ιστορικές και φιλοσοφικές συνιστώσες που ορίζουν το πλαίσιο μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα η τοποθέτηση περί αξιοπρέπειας. Είναι αναμενόμενο το ότι οι πρόσφατες τοποθετήσεις λαμβάνουν χώρα εν μέσω των ιδιαίτερων προκλήσεων που θέτει η σύγχρονη εποχή, είτε διαμορφώνοντας ανάλογα απόψεις του παρελθόντος, είτε επιδιώκοντας την εύρεση καινοτόμων τρόπων προσέγγισης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, λαμβάνοντας είτε μία θετικά διακείμενη στάση είτε μία στάση καχυποψίας απέναντί της. Είτε η ανθρώπινη αξιοπρέπεια ανακλά κάτι υπαρκτό, το οποίο προσεγγίζεται μέσα από ένα διαφορετικό πρίσμα κάθε φορά, είτε, εν όψει των εξελίξεων, ερχόμαστε αντιμέτωποι με το ενδεχόμενο να είναι μία παρωχημένη έννοια, η οποία πρέπει να εγκαταλειφθεί και να αντικατασταθεί από πιο σαφείς και χρήσιμες έννοιες, όσον αφορά την κανονιστική τους δράση στο ηθικό πεδίο. Το εύρος της εφαρμογής του όρου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας δεν επιτρέπει στην παρούσα ενότητα να σχολιάσει τις πρόσφατες τοποθετήσεις σε κάθε ερευνητικό πεδίο, παρόλα αυτά, θα αναφερθούν ενδεικτικά ορισμένες τοποθετήσεις που ανακλούν τη συζήτηση περί της σημασίας του όρου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας μέσα στο τεχνολογικά διαποτισμένο πλαίσιο της σύγχρονης πραγματικότητας, καθώς τη διαμάχη περί της χρησιμότητας του όρου της αξιοπρέπειας κατόπιν των σύγχρονων εξελίξεων.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Μία πληρέστερη συζήτηση επάνω στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια και την τεχνολογία με έμφαση στην ανθρώπινη βελτίωση θα λάβει χώρα στα κεφάλαια 5 και 6 της διατριβής.

Η διεύρυνση των τεχνολογικών δυνατοτήτων συνεπάγεται την επέκταση των εφαρμογών των ιατροτεχνολογικών (και άλλων) μεθόδων στον άνθρωπο και κατά συνέπεια την επέκταση των δυνατοτήτων του ίδιου του ανθρώπου, όσον αφορά την επέμβαση σε γονιδιακό επίπεδο για θεραπευτικούς ή ερευνητικούς σκοπούς. Η συχνή επίκληση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ως απόκριση στις διευρυμένες αυτές δυνατότητες και στην εφαρμογή του άμεσα στη συγκρότηση του ανθρώπινου σώματος εγείρει αντιδράσεις από τους υπέρμαχους της εφαρμογής των ιατροτεχνολογικών μέσων. Η καχυποψία προς τις παρεμβάσεις στο ανθρώπινο γενετικό υλικό για θεραπευτικούς σκοπούς ανακλά, σύμφωνα με τους υπέρμαχους της χρήσης της τεχνολογίας στο γονιδίωμα, μία επίκληση ουσιοκρατικών αρχών, σύμφωνα με τις οποίες η ανθρώπινη φύση είναι παγιωμένη και οποιαδήποτε επέμβαση σε αυτή, συμπεριλαμβανομένου του γονιδιώματος ως τμήματος αυτής, θίγει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια (Segers & Mertes, 2020). Το ανθρώπινο γονιδίωμα, βάσει των θέσεων που αντιμάχονται οι Segers και Mertes, αποτελεί κοινή ανθρώπινη κληρονομιά, η οποία πρέπει να παραμείνει αναλλοίωτη, γεγονός που φαίνεται να αμφισβητεί σύμφωνα με τους συγγραφείς, το ότι το γονιδίωμα ανέκαθεν υφίστατο μεταλλάξεις και είναι κατά μία έννοια στη φύση του ρευστό. Αν και η ανθρώπινη αξιοπρέπεια καθ' εαυτή δεν είναι μία ολοκληρωτικά παρωχημένη έννοια, δεδομένου ότι αντιτίθεται στην αντικειμενοποίηση του ατόμου και προασπίζεται την ελευθερία των προσωπικών του επιλογών, παρόλα αυτά, δεν πρέπει να γίνεται επίκληση αυτής με ουσιοκρατικούς όρους στο ερευνητικό πεδίο που αφορά στην παρέμβαση στο ανθρώπινο γονιδίωμα. Η Vera Lúcia Raposo συμφωνεί με την παραπάνω τοποθέτηση και την υποστηρίζει βασιζόμενη στην ασάφεια του όρου. Με τα δικά της λόγια:

Το κυριότερο είναι ότι η έννοια του τι σημαίνει η ανθρώπινη αξιοπρέπεια παραμένει ασαφής. Δεν μπορούμε να καταδικάσουμε μία πρακτική που εναντιώνεται στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια αν δεν γνωρίζουμε ακριβώς τι είναι αυτό που παραβιάζεται (Raposo, 2019, σ. 249).

Απόψεις σαν τις άνωθι ανακλούν τοποθετήσεις, σύμφωνα με τις οποίες η επίκληση του όρου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στον τομέα της βιοηθικής αναπαράγουν συναισθηματικές φύσεως αντιδράσεις που πηγάζουν από μία ουσιοκρατική

αντίληψη περί της φύσης του ανθρώπου, οι οποίες δεν έχουν παρόλα αυτά το έρεισμα που θα τους επιτρέψει να κάνουν χρήση του όρου της αξιοπρέπειας με επιτυχή τρόπο σε πρακτικές όπως η κλωνοποίηση του ανθρώπου (Macklin, 2004).

Στον αντίποδα, υπάρχουν αντιδράσεις προς τη δυσπιστία των πολέμιων της επίκλησης του όρου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, οι οποίες φαίνεται ότι ανακλούν τουλάχιστον μία μετριοπαθώς ουσιοκρατική προσέγγιση (Vatter, 2022), εν όψει των εξελίξεων που αφορούν στην διεύρυνση των εφαρμογών τεχνητής νοημοσύνης αφ' ενός, και αφ' ετέρου στην εφαρμογή της ρομποτικής σε δομές φροντίδας ατόμων με αναπηρία. Όσον αφορά την πρώτη κατηγορία, ο Sean Kanuck (2019) υποστηρίζει ότι ενώ πράγματι η εφαρμογή των νέων τεχνολογιών διευρύνει τις ανθρώπινες δυνατότητες σε πολλά πεδία και διαμορφώνει τη θέαση της πραγματικότητας, παρόλα αυτά, ο ανθρώπινος ρόλος είναι αναντικατάστατος. Η χρήση της τεχνητής νοημοσύνης επηρεάζει την αίσθηση της προσωπικής μας ταυτότητας καθώς και την αντίληψη των αξιών μας αλλά παρόλα αυτά “το πώς οι άνθρωποι σχεδιάζουν, αναπτύσσουν, χρησιμοποιούν και εμπιστεύονται την τεχνητή νοημοσύνη εκφράζει τη δική μας θέληση και προθετικότητα”<sup>31</sup> (Kanuck, 2019, σ. 3). Για τον Kanuck το χιούμορ, η αγάπη και η αντίληψη του πλαισίου που ορίζει το θετικό ή αρνητικό πρόσημο μίας πράξης παραμένουν με αναλλοίωτο τρόπο ‘ανθρώπινα,’ και η έμφαση σε αυτά διασφαλίζει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπροστά στην τεχνολογική επίδραση. Ομοίως, στον τομέα της φροντίδας, η εκτεταμένη χρήση ρομπότ για την υποβοήθηση των ατόμων με αναπηρία μελετάται ως μία διευκόλυνση, η οποία μπορεί να εγκυμονεί κινδύνους. Μέσα από το πρίσμα της παροχής φροντίδας, οι περιορισμοί που θέτει στους ασθενείς η κατάστασή τους καθιστούν απόψεις σαν της Macklin άστοχες, δεδομένου ότι ο περιορισμός των δυνατοτήτων των ασθενών και η έλλειψη σεβασμού ή αξιοπρεπούς αντιμετώπισής που αισθάνονται, αποτελεί ένδειξη της σημασίας που έχει γι’ αυτούς η προσωπική τους αξιοπρέπεια (Barclay, 2019). Αν η εφαρμογή των ατομικών ικανοτήτων αποτελεί ένδειξη της αξιοπρεπούς ζωής (Nussbaum, 2011a), τότε η χρήση ρομποτικής τεχνολογίας σε δομές φροντίδας μπορούν να συμβάλουν στην αποκατάσταση της αίσθησης της προσωπικής

---

<sup>31</sup> Στο πρωτότυπο χρησιμοποιείται ο όρος “intentionality.”

αξιοπρέπειας των ασθενών, λόγω της αποκατάστασης (ολικής ή μερικής) των δυνατοτήτων τους (Zardiashvili & Fosch-Villaronga, 2020). Παρόλα αυτά, η εκτεταμένη χρήση της ρομποτικής τεχνολογίας σε ένα παρόμοιο πλαίσιο μπορεί να στρέφεται ενάντια στην ατομική αξιοπρέπεια του ασθενούς αν αντικαταστήσει την ανθρώπινη κοινωνικότητα και οδηγήσει τον ασθενή σε ολοκληρωτική εξάρτηση από αυτή. Η αίσθηση της αξιοπρέπειας του ασθενούς εξαρτάται από την αναγνώριση της αξίας του από ανθρώπους και η ρομποτική τεχνολογία δεν πρέπει να αποτελέσει τροχοπέδη στην ανθρώπινη αλληλεπίδραση (Zardiashvili & Fosch-Villaronga, 2020).

Όσα αναφέρθηκαν παραπάνω είναι ενδεικτικά της τάσης που επικρατεί σχετικά με τη χρησιμότητα του όρου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Αφ' ενός, ο όρος θεωρείται ασαφής, με αποτέλεσμα να θεωρείται παρωχημένος και εύπλαστος, ώστε να γίνεται επίκλησή του με σκοπό την υποστήριξη πολλών διαφορετικών κάθε φορά θέσεων. Αφ' ετέρου, οι υπέρμαχοι της χρήσης του όρου διαφωνούν ως προς το τι είναι αυτό επάνω στο οποίο εδράζεται η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, γεγονός που -κατά μία άποψη- ενισχύει τη θέση των πολέμιων της επίκλησής της, δεδομένου ότι η πολυσημία αυτή είναι που την καθιστά περιττή ως έννοια ή ελάχιστος σημασίας. Όσον αφορά την πρώτη κατηγορία, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι, εκτός από παρωχημένη, μία δυνητικά επικίνδυνη έννοια, ιδιαίτερα με την καντιανή της τεκμηρίωση. Η ιδέα ότι χρειάζεται ένας όρος όπως αυτός της αξιοπρέπειας για να ρυθμίσει τη σχέση με τον εαυτό μας όσο και τη σχέση μας με άλλους/ες κρύβει έναν πατερναλισμό, ο οποίος μεταφράζεται σε δυσπιστία όσον αφορά τη δυνατότητά μας να ορίσουμε το πώς θα φερθούμε στο σώμα μας ή το πώς θα διαμορφώσουμε τις ζωές μας “σαν να είμαστε ανώριμα και ανεύθυνα παιδιά” (Ogien, 2018, σ. 285). Με αυτό τον τρόπο, υποστηρίζει ο Ogien, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια -ιδιαίτερα η χρήση της στη συζήτηση στα πλαίσια της βιοηθικής- ενώ εμφανίζεται ως το θεμέλιο των δικαιωμάτων μας, στην πραγματικότητα μπορεί να τα καταπνίξει, ιδιαίτερα μάλιστα τη στιγμή που υπάρχει μία εγγενής ασάφεια στον όρο. Με τα δικά του λόγια,

η έννοια της αξιοπρέπειας μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να τεκμηριώσει οτιδήποτε...το οποίο δείχνει πως η χρησιμότητα του όρου στις ηθικές συζητήσεις είναι κάθε άλλο παρά προφανής” (Ogien, 2018, σ. 286).

Ομοίως, ο Andrea Sangiovanni (2017) υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια με τις παραδοσιακές της προσεγγίσεις δεν μπορεί να έχει κανονιστική βαρύτητα, δεδομένου ότι δεν απαντά σε δύο βασικά ερωτήματα, δηλαδή α) στο με ποιον τρόπο καθιστά όλους τους ανθρώπους ίσους και β) σε τι εδράζεται ακριβώς; Η απάντηση που προσφέρει είναι ότι το χαρακτηριστικό των ανθρώπων στο οποίο εδράζεται κυρίως η αίσθηση της προσωπικής τους αξίας αλλά και οι απαιτήσεις από τους/τις άλλους/ες είναι η ικανότητα του καθενός να έχει μία προσωπική θέαση του κόσμου και της πραγματικότητας. Με τα δικά του λόγια:

Η αποδοχή του λόγου για να λάβουμε υπόψη το καλό του άλλου υποκειμένου επάνω στη βάση ότι ο άλλος/η άλλη έχει μία προσωπική θέαση του κόσμου, είναι *από μόνη της* (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) τμήμα αυτού του καλού (Sangiovanni, 2017, σ. 69).

Αντί για τη χρήση του όρου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της εγγενούς ασάφειας που τη χαρακτηρίζει, η ατομική θέαση της πραγματικότητας είναι για τον Sangiovanni ο πραγματικός λόγος για τον οποίο κάποιος/α μπορεί να απαιτεί το σεβασμό των γύρω του κι επίσης κάποιος/α μπορεί να αναγνωρίσει στους γύρω του αξία και το δικαίωμά τους στην προσωπική θέαση.<sup>32</sup>

Παρά την επιμονή των πολεμίων της χρήσης του όρου “ανθρώπινη αξιοπρέπεια” όσον αφορά την ασάφειά της, ο όρος φαίνεται ότι παραμένει επίκαιρος και χρήσιμος σύμφωνα με τους υπέρμαχους αυτής. Σε αντίθεση με τη θέση ότι η ασάφεια του όρου οδηγεί αναπόφευκτα στην εγκατάλειψή του, υπάρχει η θέση ότι η ασάφεια αυτή είναι στην πραγματικότητα ωφέλιμη, καθώς αφ’ ενός παρέχει ευελιξία όσον αφορά τη νομοθέτηση, καθώς σε αυτή την περίπτωση απαιτούνται έννοιες οι οποίες μπορούν να καλύψουν ένα εύρος καταστάσεων (κάτι που δεν θα μπορούσε να προσφέρει ένας όρος όπως “ο σεβασμός στην αυτονομία των ατόμων” για παράδειγμα) και αφ’ ετέρου, υπάρχουν ασαφείς όροι, όπως η “ασθένεια” για

---

<sup>32</sup> Κάποιος θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι η θέση του Sangiovanni κρύβει μία προκατάληψη, η οποία τον ωθεί σε βιαστικά συμπεράσματα, αφού αυτό που υποστηρίζει είναι ακριβώς μία μορφή ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η θεμελίωση της αξιοπρέπειας σε συγκεκριμένα ανθρώπινα χαρακτηριστικά λάμβανε χώρα ανέκαθεν και ακόμη αποτελεί μία διαδεδομένη τάση. Ο Sangiovanni φαίνεται να κάνει ακριβώς αυτό, με τη διαφορά ότι αποφεύγει τη χρήση του όρου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.



παράδειγμα, οι οποίοι συνεχίζουν να χρησιμοποιούνται ευρέως χωρίς προτροπή για εγκατάλειψή τους (Hofmann, 2020). Εν μέρει, υποστηρίζεται ότι η ευελιξία (άρα και η ασάφεια) του όρου “ανθρώπινη αξιοπρέπεια” οφείλεται στο ότι πρόκειται για μία ουσιαστικά σχεσιακή έννοια, μία τοποθέτηση που αμφισβητεί τον εντοπισμό της σε ορισμένα ανθρώπινα χαρακτηριστικά όπως για παράδειγμα στην καντιανή θεώρηση (Zylberman, 2018). Η σχεσιακή αυτή διάσταση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας εγείρει μία σειρά ερωτηματικών, όπως για παράδειγμα σχετικά με το βαθμό στον οποίο αυτή πηγάζει από το ανήκειν σε ένα κοινωνικό σύνολο με τις δικές του συμβάσεις ή αν αυτή η κατάσταση αποτελεί ουσιαστικά το μέσο ή την προϋπόθεση ώστε να αναδυθεί η εγγενής αξία του καθενός. Η δυσκολία που αναδεικνύει ο Zylberman (2018) για παράδειγμα αφορά το πώς είναι δυνατόν να οραματιστούμε την καθολική αξιοπρέπεια των ανθρώπων παγκοσμίως, αν η αξιοπρέπεια του ατόμου προέρχεται από το ανήκειν σε μία ομάδα. Η απάντηση που προσφέρει είναι ότι η εγγενής αξία του ανθρώπου διαμεσολαβείται από τις συμβάσεις, υπό την έννοια ότι αυτές επιτρέπουν την έκφραση δεοντικών απαιτήσεων και αποκρίσεων μεταξύ των ατόμων σε ένα συγκεκριμένο σύνολο, χωρίς να υπάρχει η ανάγκη να εστιάσουμε με αναγωγιστικό τρόπο σε κάποιο μεμονωμένο χαρακτηριστικό του ανθρώπου, από το οποίο απορρέει η αξία του (Gilabert, 2020 & Gisbertz, 2018. Βλ. επίσης Camosy, 2021). Σε μερική συνάφεια με τη θέση του Zylberman όσον αφορά τη σχεσιακή διάσταση της αξιοπρέπειας, ο Andrew Buchwalter (2021) υποστηρίζει ότι πράγματι, η αξιοπρέπεια του ανθρώπου αναδύεται σε καταστάσεις κατά τις οποίες τα μέλη ενός κοινωνικού συνόλου αγωνίζονται για την αναγνώρισή τους μεν, αλλά ο απώτερος σκοπός είναι η αυτονομία ως “συλλογική αυτο-νομοθέτηση.” Κατ’ αυτό τον τρόπο αποφεύγεται η ουσιοκρατία (κάτι ως προς το οποίο ο Zylberman παρέμεινε ασαφής), τονίζεται η αναγκαιότητα της αναγνώρισης μέσα στα πλαίσια ενός κοινωνικού συνόλου ώστε τελικά να αναδυθεί η κοινότητα ως ένα αυτο-νομοθετούμενο σώμα το οποίο συλλογικά διαθέτει αξιοπρέπεια και μέσα στο οποίο εντοπίζεται η αξιοπρέπεια του ατόμου. Παρόλα αυτά ο Buchwalter δεν περιορίζει την αξιοπρέπεια στο εκάστοτε κοινωνικό σύνολο, αλλά επιτρέπει την επέκταση αυτής σε όλη την ανθρωπότητα, καθώς ο κοινός αγώνας όλων για την αναγνώριση των δικαιωμάτων -ο καθένας/η

καθεμία στο κοινωνικό του σύνολο- επιτρέπει τη χρήση του όρου “κοινή ανθρώπινη φύση.” (σ.σ. “Shared humanity” στο πρωτότυπο)

Ομοίως με τα άνωθι, η έμφαση στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως συμμετοχή στο ηθικό status εν γένει της ανθρωπότητας έχει αμφισβητηθεί, καθώς η έμφαση στην κοινότητα ως το θεμέλιο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η προτιμώμενη θέαση για τη θεμελίωση της αξιοπρέπειας του ατόμου αφορά το άμεσο κοινωνικό του σύνολο και όχι μία ιντερναλιστική ή ουσιοκρατική άποψη περί αξιοπρέπειας. Ο όρος “κοινωνική τιμή” (σ.σ. Social honor στο πρωτότυπο) είναι σύμφωνα με τον Adam Etinson προτιμότερη, δεδομένου ότι είναι ο όρος που ανακλά καλύτερα την απαίτηση του ατόμου να είναι ο αποδέκτης μη-εξευτελιστικών στάσεων και των αντίστοιχων εκδηλώσεων αυτών, γεγονός που ισοδυναμεί με την τοποθέτηση ότι:

Οι επιθέσεις ενάντια στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι τυπικά επιθέσεις ενάντια σε μία όχι τόσο εμφανώς ορισμένη κοινωνική θέση: το status κάποιου ως πολίτη, ως ίσου ή ως ενός ακόμη “ανθρωπίνου όντος.” Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο ρατσισμός αποτελεί ξεκάθαρη προσβολή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Στερεί από τα θύματά του τη βασική κοινωνική ισότητα που καλείται να περιβάλλει κάθε τους εγκόσμια επιδίωξη (Etinson, 2020 σ. 372).

Την αυστηρή προσήλωση του Etinson στην ιδιότητα του μέλους σε μία κοινότητα ως προέλευση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της σημασίας που διαδραματίζουν οι δεοντικές απαιτήσεις μεταξύ των μελών της κοινότητας ανακλά και η Suzy Killmister (2020), καθώς αναγνωρίζει δύο μορφές αξιοπρέπειας, οι οποίες απορρέουν από το status κάποιου ως μέλους και την τήρηση των κοινωνικών συμβάσεων: α) η προσωπική αξιοπρέπεια, η οποία πηγάζει από την αποδοχή των συμβάσεων και την τήρηση αυτών και β) η αξιοπρέπεια του status ως σεβασμός λόγω της ιδιότητας του μέλους στην κοινότητα. Η προσέγγιση της Killmister έχει ως σκοπό να αναδείξει το γεγονός ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια -η οποία είναι δυνατόν να χαθεί αν εκλείψει μία από τις δύο παραπάνω πτυχές- αποτελεί αποτέλεσμα διαρκούς διαπραγμάτευσης και διαλόγου μέσα στα πλαίσια της κοινότητας και ότι η αποδοχή των συμβάσεων είναι απαραίτητη για την ανάδυση αυτής. Παρόλα αυτά, ο κυρίαρχος

ρόλος της κοινότητας φαίνεται να μην μπορεί να ανταποκριθεί στην πρόκληση που θέτουν οι ουνιβερσαλιστικές τάσεις περί της αξιοπρέπειας: αν η κοινότητα κάποιου είναι η μοναδική παράμετρος που ορίζει την απόκτηση (ή απώλειας) της αξιοπρέπειας, τότε ο διαπολιτισμικός διάλογος για την αμοιβαία αναγνώριση μεταξύ πολιτισμικών πλαισίων ή άλλων ανθρώπινων μορφών ζωής τίθεται υπό αμφισβήτηση (Buchwalter, 2021). Ή διαφορετικά, αν κάποιος/α συναντούσε ένα παιδί μεγαλωμένο από ζώα στο δάσος, θα του αναγνώριζε κάποιου είδους εγγενή αξία, ή αυτό θα έπρεπε να περιμένει μέχρι αυτό να ενσωματωθεί σε μία κοινωνία; Η διαμεσολάβηση της κοινωνίας στην αναγνώριση της αξιοπρέπειας -εφόσον γίνεται επίκληση του όρου της *αναγνώρισης*- είναι προφανής, αλλά δεν είναι βέβαιο κατά πόσο μπορεί να αποτελέσει το κυρίαρχο ή έστω ένα επαρκές πρίσμα (Vatter, 2022).

Οι αυστηρά αναγωγιστικές προσεγγίσεις<sup>33</sup> στην θετικά διακείμενη θέαση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας καθιστούν αναγκαία την ύπαρξη μίας πλουραλιστικής ή ολιστικής προσέγγισης, η οποία θα δικαιολογεί την ευρύτητα της χρήσης του όρου αλλά και θα της προσδίδει την απαραίτητη κανονιστική βαρύτητα, σε αμφισβήτηση των απόψεων που καθιστούν την αξιοπρέπεια έναν παρωχημένο όρο. Σύμφωνα με τον Vilhjálmur Árnason (2019) η ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορεί να διατηρήσει ταυτόχρονα τις κοινωνικές της διαστάσεις, καθώς και την καθολική της χρήση για κάθε μέλος του ανθρώπινου γένους. Κατ' αυτό τον τρόπο, κάποιος/α είναι δικαιολογημένος/η όταν κάνει χρήση της αξιοπρέπειας ως κοινωνικού status, ως ηθικού status που απορρέει από την ενάρετη πράξη μέσα στα πλαίσια μίας κοινωνίας, αλλά και ως αξιοπρέπεια των ανθρώπων με μία *ειδική* (σχετιζόμενη με το είδος) έννοια, καθώς ως όρος ανακλά την εγγενή και αναφαίρετη αξία κάθε ανθρώπου. Για τον Árnason η δυνατότητα της προσβλητικής στάσης απέναντι σε κάποιον με το ψυχολογικό φορτίο που μπορεί να επιφέρει σε αυτόν είναι ένδειξη ότι ο όρος δεν είναι παρωχημένος, αλλά αντίθετα, όσο υπάρχει αντίληψη της έλλειψης σεβασμού και αξιολογείται αρνητικά, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι κάτι το επίκαιρο και χρήσιμο. Η αντίρρηση που εκφράζεται ως προς την *ειδική* χρήση του όρου -ως κάτι που αφορά αποκλειστικά τους ανθρώπους με ουσιοκρατικές πτυχές-

---

<sup>33</sup> Προσεγγίσεις δηλαδή που εστιάζουν σε μεμονωμένα χαρακτηριστικά του ανθρώπου ως πηγή της εγγενούς αξίας του (Kirchhoffer, 2017).

οφείλει να γίνει αποδεκτό, δεδομένου ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια αφορά τους ανθρώπους με έναν τρόπο διαφορετικό από οποιοδήποτε άλλο ζώο (για το οποίο γίνεται χρήση του όρου της αξιοπρέπειας με ένα εννοιολογικό φορτίο που ανακλά τις ιδιαιτερότητες του συγκεκριμένου ζώου). Εφόσον ο άνθρωπος ως ον φέρει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, η αναγνώριση της εγγενούς αξίας του οδηγεί σε αποκρίσεις που αντιστοιχούν στην ιδιαιτερότητά του, οι οποίες και σε μεγάλο ποσοστό ορίζουν την ενάρετη ζωή μέσα στα πλαίσια ενός κοινωνικού συνόλου. Αντί να ανακλά ένα μεταφυσικό πλαίσιο,

αναφέρεται στο status των ανθρώπων στις οριζόντιες σχέσεις με άλλους ανθρώπους, ως υποκείμενα της ηθικής κοινότητας που εδράζεται σε καθολικής ισχύος ανθρώπινα δικαιώματα (Árnason, 2021, σ. 36).

Η αντι-αναγωγιστική στάση υιοθετείται και από τον David Kirchoffer, σύμφωνα με τον οποίο:

Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι μία αξιούνη (σ.σ. worth στο πρωτότυπο) που κάθε άτομο έχει λόγω του ότι είναι μέλος του ανθρώπινου είδους με εγγενή δυνατότητα να πραγματοποιήσει μία ηθικά καλή αίσθηση προσωπικής αξίας, μέσα από την ηθικά σωστή συμπεριφορά. Κι όμως, η αξιοπρέπεια μπορεί να αποκτηθεί, να παραβιαστεί ή να υποβαθμιστεί μέσα από την ηθική συμπεριφορά του ατόμου ή την ηθική συμπεριφορά άλλων (Kirchoffer, 2019, σ. 124).

Για τον Kirchoffer η αξιοπρέπεια προηγείται λογικά των εννοιών της δικαιοσύνης ή της ευνοϊκής αντιμετώπισης και μπορεί να διακριθεί σε α) οντολογική ως κάτι που κάθε άνθρωπος διαθέτει εξαιτίας των ανθρωπίνων χαρακτηριστικών που φέρει το ανθρώπινο είδος και β) σε υπαρξιακή, ως παράγοντα που καθορίζει τη δυνατότητά μας ως άνθρωποι να προσδώσουμε νόημα στην ύπαρξή μας. Ο συνδυασμός των δύο αυτών διαστάσεων είναι για τον Kirchoffer προτιμότερος της επίκλησης μίας έννοιας όπως η αυτονομία προς θεμελίωση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, δεδομένου ότι η αυτονομία αποτελεί μία πτυχή μόνο της νοηματοδότησης της ανθρώπινης ύπαρξης από τους ανθρώπους.

Στο παρόν κεφάλαιο έλαβε χώρα μία ιστορική αναδρομή στους κυριότερους σταθμούς των μετασχηματισμών της έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, από τους ομηρικούς χρόνους μέχρι σήμερα. Η εξέταση των προκειμένων διαμέσου των οποίων οριζόταν η εγγενής αξία του ατόμου, από την αριστοκρατική ομηρική προσέγγιση μέχρι την σύγχρονη εποχή αναδεικνύει τον προβληματισμό περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας που αφορά την ευρωστότητα της έννοιας, ή, με διαφορετική διατύπωση, το αν μπορεί να υπάρξει ένας σαφής ορισμός ώστε αυτή να καταστεί χρήσιμη. Η άνωθεν επισκόπηση της σύγχρονης διαμάχης περί της χρησιμότητας του όρου “ανθρώπινη αξιοπρέπεια” αποκαλύπτει ένα τμήμα μόνο των επιχειρημάτων που χρησιμοποιούνται εκατέρωθεν. Η ασάφεια του όρου είναι από πολλούς λόγος εγκατάλειψής του, ενώ για τους υπερμάχους αποτελεί, αντίθετα, λόγος για την προσκόλληση σε αυτόν, δεδομένου ότι με αυτό τον τρόπο καθίσταται και πιο ευέλικτος, ικανός να ανταποκριθεί σε μεγαλύτερο εύρος περιπτώσεων. Μεταξύ των υπερμάχων, από την άλλη πλευρά, υπάρχει διαφωνία ως προς το πού τελικά εδράζεται η αξιοπρέπεια και αν μπορεί να γίνει λόγος για την καθολική εγκυρότητα αυτής στα μέλη του ανθρώπινου γένους. Η συζήτηση καθίσταται ακόμη πιο περίπλοκη όταν οι διαμάχες αυτές τοποθετούνται στο πλαίσιο της σύγχρονης βιοηθικής έρευνας με τις προκλήσεις που αυτή θέτει, ιδιαίτερα όσον αφορά το πεδίο της ανθρώπινης βελτίωσης. Σε αυτό το σημείο απαιτείται μία έρευνα επάνω στο εννοιολογικό φορτίο της έννοιας της “αξίας” αυτής καθ’ εαυτής, καθώς και μία επισκόπηση της συζήτησης περί της φύσης της αξίας, με σκοπό να καταστεί σαφέστερη η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και να εξεταστεί τελικά η σχέση της με το πεδίο του μετα-ανθρωπισμού.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

### Θεωρία της αξίας

Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρηθεί μία χαρτογράφηση ορισμένων πτυχών της έννοιας της αξίας ως μία απόπειρα διασάφησης της έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και των ηθικών απαιτήσεων που αυτή εγείρει. Η έρευνα θα αναπτυχθεί σε τρεις άξονες, α) στο διαχωρισμό μεταξύ εγγενούς και τελικής αξίας, β) στη θεωρία της “αρμόζουσας απόκρισης” (σ.σ. Στα αγγλικά “fitting response theory”) βάσει των απόψεων του Franz Brentano και των σχολιαστών αυτού και γ) σε μία διερεύνηση του τι ή ποιος μπορεί να είναι φορέας αξίας. Η συζήτηση περί αξίας έχει ως στόχο να αναδείξει τις σημασιολογικές προκείμενες που προϋποθέτει μία συζήτηση περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας, με απώτερο σκοπό τη θέαση του όρου μέσα από το πρίσμα της θεωρίας αξίας. Ως εκ τούτου, η διερεύνηση αυτή αποτελεί προοίμιο της συζήτησης περί “αναγνώρισης,” έννοιας η οποία είναι απαραίτητη και στενά συνδεδεμένη με αυτή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, δεδομένου του ότι η απόκριση στην αξία του άλλου προσώπου προϋποθέτει την αναγνώριση αυτής. Ιδιαίτερη έμφαση θα δοθεί στις απόψεις της Christine Korsgaard επάνω στη διάκριση μεταξύ *εγγενούς* και *τελικής αξίας*, καθώς και στη συζήτηση που απορρέει από αυτή, και όσον αφορά τη σύνδεση μεταξύ *αξίας* και *αναγνώρισης* στα πλαίσια του *Lebenswelt* που θα ακολουθήσει, η άποψη περί *προσωπικής αξίας* του Toni Rønnow Rasmussen μπορεί να αποτελέσει έναν συνδετικό παράγοντα που θα οδηγήσει την έρευνα της διατριβής από την *αξία* στη *διυποκειμενικότητα* και την *αναγνώριση*.

#### 1. Εγγενής και τελική αξία

Εξετάζοντας την ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως την εγγενή αξία που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο, και μετά από μία ιστορική και φιλοσοφική προσέγγιση στις διάφορες σχολές που ανέδειξαν κι επανειλημμένα επαναπροσδιόρισαν τον όρο, το αναμενόμενο επόμενο στάδιο θα απαιτούσε μία αναφορά στην αξία αυτή καθ’

εαυτή, έχοντας κατά νου πάντα το αν και κατά πόσο μπορούν να εφαρμοστούν τα πορίσματά της άνωθεν έρευνας στον άνθρωπο μέσα στο πλαίσιο της βιοηθικής, το οποίο και είναι το αντικείμενο της παρούσας διατριβής. Αν και δεν είναι δυνατόν να θιχτούν όλες τις πτυχές της έρευνας που αφορά στη θεωρία της αξίας, εν τούτοις δεν μπορεί να αποφευχθεί η αναφορά σε μερικές από αυτές, οι οποίες λαμβάνονται ως σημαντικές και αναπόσπαστες από την παρούσα έρευνα. Αναπόφευκτα λοιπόν η αφετηρία αφορά την έννοια της *εγγενούς αξίας* (σ.σ. Αγγλ: intrinsic value) και θα εξεταστούν μερικοί εννοιολογικοί διαχωρισμοί που έχουν προταθεί κατά καιρούς, ο πρώτος εκ των οποίων είναι αυτός μεταξύ *εγγενούς αξίας* και *τελικής αξίας* (σ.σ. Αγγλ: Final value).

Ένας πρώτος ορισμός της εγγενούς και της τελικής αξίας καθώς και δύο χρήσιμοι διαχωρισμοί προσφέρονται από την Korsgaard και είναι οι εξής:

Η διάκριση μεταξύ τελικής αξίας και αξίας που έχει κάτι ως μέσο (σ.σ. Αγγλ: Instrumental) αφορά τους λόγους που έχουμε για να θεωρήσουμε ότι κάτι έχει αξία: το αν το εκτιμούμε για αυτό καθ' εαυτό (σ.σ. for its own sake στο πρωτότυπο) ή για χάρη κάποιου άλλου σκοπού που υπηρετεί. Η διάκριση μεταξύ εγγενούς (σ.σ. intrinsic) κι εξωγενούς (σ.σ. extrinsic) αξίας αφορά την προέλευση της αξίας: αν κάτι έχει αξία καθ' εαυτό ή λαμβάνει την αξία του από μία εξωτερική πηγή (Korsgaard, 1996, σ. 111).

Οι διαχωρισμοί της Korsgaard ανακλούν την άποψη του Immanuel Kant επάνω στο ζήτημα της εγγενούς ή εξωγενούς αξίας και της τελικής αξίας, κάτι που μπορούμε να θυμηθούμε από το σχετικό απόσπασμα του Kant στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*:

Αλλά εάν υποθεθεί ότι υπάρχει κάτι του οποίου η ύπαρξη καθ' εαυτήν έχει απόλυτη αξία, κάτι που ως αυτοσκοπός μπορεί να είναι το θεμέλιο ορισμένων νόμων, τότε αυτό και μόνο αυτό θα είναι το θεμέλιο μιας ενδεχόμενης κατηγορικής προσταγής, δηλαδή του ηθικού νόμου... Ισχυρίζομαι λοιπόν ότι: ο άνθρωπος και γενικά κάθε έλλογο ον υπάρχει ως αυτοσκοπός.... ο άνθρωπος πρέπει να θεωρείται πάντα συνάμα σαν σκοπός

σε όλες τις πράξεις του... Τα όντα των οποίων η ύπαρξη δεν εξαρτάται από τη θέλησή μας αλλά από τη φύση, εάν είναι άλογα όντα έχουν σχετική αξία ως μέσα, και γι' αυτό ονομάζονται πράγματα – αντίθετα τα έλλογα όντα ονομάζονται πρόσωπα: η φύση τους τα ξεχωρίζει ως αυτοσκοπούς, δηλαδή ως κάτι που δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μέσο... Η έλλογη φύση υπάρχει ως αυτοσκοπός... Άρα η πρακτική προσταγή θα διατυπωθεί ως εξής: Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο (Kant, 1984, σ. 65-67).

Μέσα στο κράτος των σκοπών το κάθε τι έχει είτε μια τιμή, είτε μια αξιοπρέπεια. Ό,τι έχει μια τιμή, μπορεί να αντικατασταθεί από κάποιο άλλο ισότιμό του. Ό,τι όμως είναι υπεράνω κάθε τιμής, και συνεπώς δεν έχει κανένα ισότιμό του, αυτό έχει αξιοπρέπεια... εκείνο που αποτελεί τον αναγκαίο όρο, κάτω από τον οποίο ένα ον μπορεί να γίνει αυτοσκοπός, δεν έχει μόνο μία σχετική αξία, δηλαδή μία τιμή, αλλά έχει εσωτερική αξία, δηλαδή αξιοπρέπεια. Η ηθικότητα είναι ο απαραίτητος όρος, κάτω από τον οποίο ένα έλλογο ον μπορεί να είναι αυτοσκοπός, γιατί μόνο με την ηθικότητα είναι δυνατό να υπάρξει ως νομοθέτης ένα μέλος μέσα στο κράτος των σκοπών. Άρα η ηθικότητα και η ηθική ανθρωπότητα είναι οι μόνες που έχουν αξιοπρέπεια. ... Γιατί το έλλογο ον δεν έχει καμία άλλη αξία, από αυτήν που του δίνει ο ηθικός νόμος. Αλλά η ίδια η νομοθεσία ως πηγή κάθε ηθικής αξίας πρέπει να έχει αξιοπρέπεια, δηλαδή μία απόλυτη και ασύγκριτη αξία... Η αυτονομία είναι λοιπόν το θεμέλιο της αξιοπρέπειας τόσο της ανθρωπίνης, όσο και κάθε άλλης έλλογης φύσης (Kant, 1984, σ. 90-91).

Η έμφαση στην τελική αξία, ως κάτι που έχει αξία αυτό καθ' εαυτό και δεν μπορεί να υπόκειται στην εξυπηρέτηση ενός ακόμη υψηλότερου σκοπού, δεν είναι κάτι που ξεκινά φυσικά με τον Kant, αλλά φαίνεται να χαρακτηρίζει φιλοσόφους, όπως ο Αριστοτέλης. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* για παράδειγμα διαβάζουμε τα εξής:

...εί δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ'



εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν, δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τάγαθόν καὶ τὸ ἄριστον. (1094a) ... τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ: ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν, αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἰρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο (1097a).<sup>34</sup>

Εἶναι εμφανές ὅτι για τον Αριστοτέλη υπάρχει ένα αγαθό με τελική αξία, αυτό της ευδαιμονίας, το οποίο καλούνται να υπηρετήσουν τα επιμέρους αγαθά στην ανθρώπινη ζωή και το οποίο αντλεί την αξία του από τον εαυτό της, έχει αξία αυτή καθ' εαυτή. Με παρόμοιο τρόπο έχουν εστιάσει σε ένα αγαθό με τελική αξία οι ωφελιμιστές Bentham και J.S.Mill:

Αυστηρά μιλώντας, τίποτα δεν μπορεί να ειπωθεί ὅτι εἶναι καλό ἢ κακό –εἴτε καθ' εαυτὸν – το οποίο ισχύει μόνο με τον πόνο ἢ την ευχαρίστηση: ἢ βᾶσει των συνεπειῶν του – το οποίο ισχύει μόνο με πράγματα που εἶναι τα αίτια ἢ που αποτρέπουν τον πόνο και την ευχαρίστηση (Bentham, 2000, σ. 72).

Το δόγμα του ωφελιμισμοῦ εἶναι ὅτι ἡ ευτυχία εἶναι επιθυμητή ἀλλὰ και το μοναδικό επιθυμητό πράγμα ως τέλος – ὅλα τα ἄλλα πράγματα εἶναι επιθυμητά ως μέσα προς αὐτό το τέλος (Mill, 2003, σ. 210).

Με παρόμοιο λοιπὸν ὕφος και οι ωφελιμιστές διακρίνουν μεταξύ αγαθῶν που ἔχουν αξία ως μέσα και ενός αγαθοῦ με τελική αξία, το οποίο και εναρμονίζει ὅλα τα υπόλοιπα. Αν και ἔχει τεθεῖ ζήτημα μονισμοῦ ἢ πλουραλισμοῦ ὅσον αφορά τα αγαθά με τελική αξία, δηλαδή περί του αν κατά πόσο τα αγαθά αὐτά εἶναι ἓνα ἢ περισσότερα του ενός, το ζήτημα αὐτό εἶναι πέραν του πεδίου της παρούσας μελέτης.

Επιστρέφοντας στα λεγόμενα της Korsgaard, κατέστη εμφανές ὅτι ο διαχωρισμός της αφορά την τελική αξία ἀλλὰ και την εγγενή αξία. Ως *εγγενῆς αξία* ορίζεται ἡ αξία που κάποιο αντικείμενο (ἢ κάποια κατάσταση πραγμάτων – state of

---

<sup>34</sup> Τα αποσπάσματα ἀπὸ τα *Ηθικά Νικομάχεια* προέρχονται ἀπὸ το <https://www.perseus.tufts.edu/>.

affairs) έχει εξαιτίας της ίδιας του της φύσης και αναλογιζόμενοι τα λεγόμενα της Korsgaard, ο ορισμός αυτός έχει να κάνει με την προέλευση της αξίας ενός αντικειμένου ή μίας κατάστασης πραγμάτων. Μερικά από τα θεμελιακά κείμενα περί του στοχασμού γύρω από την εγγενή αξία μας τα προσφέρει ο G.E. Moore, ο οποίος εργάστηκε αρκετά για να διασαφηνίσει τα χαρακτηριστικά της. Στις *Φιλοσοφικές Μελέτες* του –για παράδειγμα- διαβάζουμε:

Το να πούμε ότι ένα είδος αξίας είναι “εγγενής” σημαίνει απλώς ότι η ερώτηση περί του αν ένα αντικείμενο την κατέχει, και σε ποιο βαθμό την κατέχει, εξαρτάται αποκλειστικά από την εγγενή φύση (σ.σ. intrinsic nature στο πρωτότυπο) του υπό εξέταση αντικειμένου (Moore, 1970, σ. 260).

Τον άνωθι προσδιορισμό της εγγενούς αξίας συμπληρώνει η μέθοδος που υποστήριξε ο Moore για να διασαφηνίσει περισσότερο το ποια αντικείμενα έχουν εγγενή αξία και σε ποιο βαθμό, το κριτήριο του απομονωτισμού (σ.σ. Αγγλ: isolationism):

Για να φτάσουμε σε μία σωστή απόφαση<sup>35</sup>...είναι απαραίτητο να σκεφτούμε ποια πράγματα είναι έτσι ώστε αν υπήρξαν **μόνα τους** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο), σε απόλυτη απομόνωση, θα έπρεπε ακόμη και τότε να κρίνουμε την ύπαρξή τους ότι είναι καλή. <sup>36</sup> Και για να αποφασίσουμε περί του σχετικού **βαθμού** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) της αξίας διαφορετικών πραγμάτων, πρέπει ομοίως να σκεφτούμε ποια συγκριτική αξία φαίνεται να συνδέεται με την απομονωμένη ύπαρξη καθενός από αυτά (Moore, 1922, σ. 187).

Μετά από όλα τα παραπάνω, αν κάποιος/α επιθυμούσε να δώσει μία εκτενέστερη περιγραφή της εγγενούς αξίας, αυτή θα μπορούσε να είναι η εξής: η εγγενής αξία ενός αντικειμένου, προσώπου ή κατάστασης πραγμάτων πηγάζει από την φύση αυτών, καθώς αυτή προσεγγίζεται σε απομόνωση. Η εγγενής φύση ενός αντικειμένου, προσώπου ή κατάστασης πραγμάτων αφορά τις ιδιότητες (αναγκαίες

---

<sup>35</sup> Στην ερώτηση “ποια πράγματα έχουν εγγενή αξία και σε ποιο βαθμό.”

<sup>36</sup> Ο απομονωτισμός του Moore αναιρείται αν σκεφτεί κάποιος ότι το αντικείμενο υπό εξέταση θεάται από τον φανταστικό/νοητικό θεατή του.

ή ενδεχομενικές) του αντικειμένου, προσώπου ή της κατάστασης πραγμάτων, ή τη σχέση μεταξύ των ιδιοτήτων αυτών.<sup>37</sup>

Σε αυτό το σημείο πρέπει να καταστεί σαφέστερο το πώς και αν μπορεί ένα αντικείμενο να υπάρξει ή να το νοηθεί σε κατάσταση απομόνωσης ώστε να προσεγγιστεί η εγγενής αξία του. Προφανώς και στην πραγματικότητα η απομόνωση όχι μόνο δεν είναι εφικτή, αλλά αντίθετα, η αναγνώριση αξίας σε κάποιο αντικείμενο προϋποθέτει αυτό να σχετίζεται με κάποιο τρόπο με το περιβάλλον του ή να οφείλει την ύπαρξή του σε αυτό. Για παράδειγμα, δεν μπορεί να γίνει λόγος για ανθρώπινη αξιοπρέπεια αν δεν υπάρχουν άνθρωποι στον κόσμο που να σχετίζονται μεταξύ τους, ή για αισθητική αξία αν δεν υπάρχουν οι συνθήκες που θα επιτρέπουν τη δημιουργία αντικειμένων τέχνης και την ύπαρξη ανθρώπων για να τα αξιολογούν. Προφανώς και ο απομονωτισμός στον οποίο αναφερόμαστε δεν είναι κυριολεκτικός αλλά έχει να κάνει με τα κριτήρια εκείνα που θα επιτρέψουν την αξιολόγηση του αντικειμένου αυτού καθ' εαυτού. Ο Noah Lemos έχει προτείνει τον όρο “προθεσιακός απομονωτισμός” (σ.σ. intentional isolationism στο πρωτότυπο), ο οποίος –σε αντίθεση με τον οντολογικό απομονωτισμό–

τονίζει τις προθεσιακές στάσεις (σ.σ. intentional attitudes στο πρωτότυπο) του να αναλογιζόμαστε και να προτιμούμε καταστάσεις πραγμάτων αυτές καθ' αυτές, από το να αναλογιζόμαστε και να αξιολογούμε άλλες, ευρύτερες καταστάσεις πραγμάτων (Lemos, 1994, σ. 10).

Η αξιολογική αυτή στάση φαίνεται ότι είναι απαραίτητη εφόσον κάποιος/α επιθυμεί να εστιάσει στη φύση του αντικειμένου αυτού καθ' αυτού κι επιτρέπει να κάνουμε λόγο για κάποιου είδους απομονωτισμό, ο οποίος όμως δεν έχει σχέση με κυριολεκτικό, οντολογικό απομονωτισμό, όπως θα απέρρευε από τα γραφόμενα του Moore. Αν και ο Lemos κάνει λόγο αποκλειστικά για καταστάσεις πραγμάτων (σ.σ. State of affairs στο πρωτότυπο) ως φορείς αξίας, η παρούσα μελέτη υποστηρίζει ότι

---

<sup>37</sup> Καθώς το υπό εξέταση κείμενο εστιάζει στη φύση του αντικειμένου αυτού καθ' εαυτού, παραβλέπονται οι σχεσιακές ιδιότητες που κατέχει με αντικείμενα/πρόσωπα/καταστάσεις πραγμάτων στον κόσμο μας, αλλά όχι οι εσωτερικές σχεσιακές (internally relational) ιδιότητές του, ιδιότητες που κατέχει εξαιτίας των σχέσεων μεταξύ των μερών του (συστατικά στοιχεία κτλ), όπως το ότι ένας πίνακας έχει χρώματα που συνδυάζονται μεταξύ τους. Βλ. Rønnow-Rasmussen & Rabinowicz, 2005, σ.116.

οι φορείς αξίας μπορεί να είναι επίσης μεμονωμένα αντικείμενα ή πρόσωπα, για λόγους που θα αναφερθούν στη συνέχεια και που υποστηρίζει η αναγνώριση της ατομικής αξιοπρέπειας των ανθρώπων.

Μία τελευταία διασάφηση περί εγγενούς αξίας έχει να κάνει με το διαχωρισμό μεταξύ εξωγενών παραγόντων που προσδίδουν αξία (οπότε γίνεται λόγος για εξωγενή αξία) και συνθηκών που είναι ευνοϊκές ή απαραίτητες για την ύπαρξη της αξίας αυτής καθ' αυτής. Ο διαχωρισμός αυτός γίνεται λόγω του ότι το κριτήριο του απομονωτισμού μπορεί να προκαλεί σύγχυση μεταξύ των δύο αυτών κατηγοριών παραγόντων, κάτι που οφείλει να αποφευχθεί. Εν συντομία: οι εξωτερικές συνθήκες που επιτρέπουν την ύπαρξη αξίας δεν συνιστούν λόγο να κάνουμε αναφορά σε εξωγενή αντί εγγενούς αξίας. Για παράδειγμα, μπορεί η ευχαρίστηση του ανθρώπου να έχει εγγενή αξία, αλλά αυτό δεν κλονίζεται από το γεγονός ότι είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να ισχύει κάτι τέτοιο η ύπαρξη ανθρώπων. Ή, ενθυμούμενοι τον Kant, η εγγενής αξία της καλής θέλησης δεν κλονίζεται από την ύπαρξη ανθρώπινης κοινότητας ως προϋπόθεση για την εκδίπλωση της θέλησης αυτής καθ' αυτής. Ένα παράδειγμα εξωγενούς αξίας θα ήταν η αξία που έχει ένα αντικείμενο που ανήκε σε μία ιστορική προσωπικότητα, το οποίο προφανώς αντλεί την αξία του όχι από τις εγγενείς ιδιότητές του, αλλά από το γεγονός ότι ανήκε σε κάποιο διάσημο πρόσωπο και ως εκ τούτου χαρακτηρίζεται και από κάποιο βαθμό σπανιότητας, κάτι που προφανώς μας οδηγεί στο να κάνουμε λόγο για αξία υπό προϋποθέσεις (σ.σ. Αγγλ: conditional value). Η διαφορά μεταξύ αυτών των καταστάσεων τονίστηκε ώστε να καταστεί σαφές το ότι η ύπαρξη εξωτερικών προϋποθέσεων δεν συνιστά εξωγενή αξία ή αξία υπό προϋποθέσεις, αλλά είναι συχνά απαραίτητη ώστε να κάνουμε λόγο για εγγενή αξία.

Ο διαχωρισμός μεταξύ τελικής αξίας και εγγενούς αξίας δεν είχε γίνει σαφής στα γραπτά του Moore αλλά κάποια στιγμή προέκυψε το ερώτημα αν και κατά πόσο η τελική αξία είναι πάντα εγγενής αξία. Προφανώς ο Moore υπέθετε ότι κάτι τέτοιο ισχύει αλλά μία τέτοια τοποθέτηση έχει αμφισβητηθεί σε σημείο που να θεωρείται πλέον βέβαιο. Μία διαφορετική μορφή του ερωτήματος είναι “μπορεί η τελική αξία να είναι εξωγενής (extrinsic);” Ο Michael Zimmerman –για παράδειγμα- απαντά

αρνητικά και υποστηρίζει ότι η τελική αξία είναι πάντα και εγγενής αξία (Zimmerman, 2001, σ. 25). Βέβαια, δεν συμφωνούν όλοι με αυτή την τοποθέτηση και υπάρχουν παραδείγματα που μας δείχνουν ότι η τελική αξία μπορεί να είναι εξωγενής. Ας θυμηθούμε ότι η τελική αξία δεν περιορίζεται εξ ορισμού στις εγγενείς ιδιότητες ενός αντικειμένου, γεγονός που σημαίνει ότι μπορούμε πλέον να κάνουμε λόγο για τις εξωτερικές σχεσιακές του ιδιότητες και όχι μόνο τις εσωτερικές, ιδιότητες στις οποίες σε τελική ανάλυση οφείλουν και την αναγνώριση τελικής αξίας σε αυτά. Ας εξετάσουμε τρία παραδείγματα (Orsi, 2015, σ. 33):

- 1) Η φιλία και η ευχαρίστηση που προσφέρει στα άτομα που συνδέει είναι δύο διαφορετικές έννοιες που συνδέονται μεταξύ τους, με τρόπο όμως που μας επιτρέπει να συμπεραίνουμε ότι η τελική αξία της φιλίας οφείλει την ύπαρξή της ακριβώς στην ευτυχία στην οποία συμβάλλει μεταξύ των φίλων.
- 2) Η τελική αξία ενός αντικειμένου μπορεί<sup>38</sup> να οφείλεται ή να ενισχύεται σε περίπτωση κατά την οποία κάνουμε λόγο για σπανιότητα του εν λόγω αντικειμένου. Η κατάσταση αυτή είναι κατά βάση σχεσιακή –αφού ουσιαστικά κάνουμε λόγο για την απουσία άλλων παρόμοιων αντικειμένων– και μας επιτρέπει να κάνουμε λόγο για εξωγενή τελική αξία.
- 3) Η τελική αξία ενός αντικειμένου μπορεί να αυξάνει ή να υφίσταται εξαιτίας της σχέσης του αντικειμένου με ιστορικά πρόσωπα. Το καπέλο του Ναπολέοντα ή το φόρεμα της πριγκίπισσας Diana αποκτούν την αξία τους όχι απαραίτητα λόγω των εγγενών ιδιοτήτων τους (οι οποίες αναπόφευκτα και μπορεί να τους προσδίδουν αισθητική για παράδειγμα αξία) αλλά επιπλέον λόγω του ότι ανήκαν σε ιστορικές προσωπικότητες.

Ένας λόγος για τον οποίο φιλόσοφοι σαν τον Zimmerman διαφωνούν με την παραπάνω τοποθέτηση είναι ότι αναγνωρίζουν ως φορείς αξίας αποκλειστικά καταστάσεις πραγμάτων ή γεγονότα. Παρόλα αυτά, αναφέρθηκε ότι σημασιολογικά η εγγενής και η τελική αξία είναι δύο διακριτές έννοιες, γεγονός που μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι δεν αντιμετωπίζουμε κάποιου είδους αδιέξοδο ή παράδοξο με το

---

<sup>38</sup> Κάτω από προϋποθέσεις, όπως π.χ. η ομορφιά του, που το καθιστούν και εγγενώς καλό.

να αναγνωρίζουμε ότι η συνύπαρξή τους σε κάποιο αντικείμενο δεν συνδέεται με αναγκαίο τρόπο.

## 2. Η θεωρία της Αρμόζουσας Απόκρισης<sup>39</sup>

Η αξία μπορεί να οριστεί ως σχέση μεταξύ του αξιολογούντος υποκειμένου και του αξιολογούμενου αντικειμένου, μία κανονιστική σχέση, στην οποία υπεισέρχονται πέρα από αξιολογικές κρίσεις, δεοντικές κρίσεις της μορφής “κάποιος/α θα όφειλε, θα έπρεπε, θα ήταν ταιριαστό κτλ.” Ο έντονα κανονιστικός χαρακτήρας της αναγνώρισης της αξίας και η αξία αυτή καθ’ αυτή έχουν αποτυπωθεί σε θεωρίες περί αξίας όπως αυτή της “θεωρίας της αρμόζουσας απόκρισης,” εμπνευσμένη από την αντίστοιχη θέση του Franz Brentano. Σχετικά με τον Brentano και την τοποθέτησή του, οι απόψεις του, οι οποίες ενέπνευσαν τους σύγχρονους συνεχιστές της παράδοσής του, συνοψίζονται στα εξής αποσπάσματα:

Αποκαλούμε ένα πράγμα **καλό** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) όταν η αγάπη που σχετίζεται με αυτό είναι σωστή (σ.σ. ή κατάλληλη – correct στο πρωτότυπο). Με την ευρεία σημασία του όρου, το καλό είναι αυτό που είναι άξιο (σ.σ. Αγγλ.: worthy) της αγάπης, αυτό που μπορεί κάποιος/α να αγαπήσει με μία αγάπη που είναι σωστή (Brentano, 2009, σ. 11).

Κάποιος/α αγαπά ή μισεί σωστά δεδομένου ότι τα αισθήματά του/της είναι επαρκή (σ.σ. Αγγλ.: adequate) για το αντικείμενό τους – επαρκή με την έννοια ότι είναι κατάλληλα (σ.σ. Αγγλ.: appropriate), ταιριαστά (σ.σ. Αγγλ.: suitable) ή αρμόζοντα (σ.σ. Αγγλ.: fitting) (Brentano, 2009, σ. 48).

...Όταν αποκαλούμε συγκεκριμένα αντικείμενα καλά και άλλα κακά, λέμε απλώς ότι αυτός που αγαπά τα πρώτα και μισεί τα δεύτερα έχει τη σωστή στάση (Brentano, 2009a, σ. 90).

---

<sup>39</sup> Αγγλ.: Fitting response ή fitting attitude theory.

Ο Brentano δεν είναι ο πρώτος ο οποίος συνδέει τη συναισθηματική/ψυχολογική κατάσταση του υποκειμένου με την αρμόζουσα απόκριση σε καταστάσεις ή πράγματα. Ο Αριστοτέλης για παράδειγμα ισχυρίζεται ότι όσον αφορά τα συναισθήματα, τις σκέψεις ή τις πράξεις, υπάρχει το μέσο, το οποίο στην περίπτωση του θυμού για παράδειγμα έχει ως αντικείμενό του την αδικία, ενώ ταυτόχρονα αναγνωρίζει καταστάσεις στις οποίες ορισμένα συναισθήματα που εγείρονται είναι απρεπή.

νέμεσις δὲ μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας, εἰσὶ δὲ περὶ λύπην καὶ ἡδονὴν τὰς ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσι τοῖς πέλας γινομένας: ὁ μὲν γὰρ νεμεσητικὸς λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, ὁ δὲ φθονερὸς ὑπερβάλλων τοῦτον ἐπὶ πᾶσι λυπεῖται, ὁ δ' ἐπιχαιρέκακος τοσοῦτον ἔλλειπει τοῦ λυπεῖσθαι ὥστε καὶ χαίρειν (1108b).

Η κανονιστική επίδραση της αξίας στην ψυχολογία του αξιολογούντος υποκειμένου κατ' αυτό τον τρόπο είναι εμφανέστατη αν και φυσικά επιβάλλεται να προβούμε σε μερικές διασαφηνίσεις, ώστε να δούμε τι είναι αυτό που δεν υποστηρίζει ο Brentano. Αν επιθυμούσε κάποιος/α να εξηγήσει την άποψή του/της, αν δηλαδή επιθυμούσε να εξηγήσει το πώς η εγγενής αξία ερμηνεύεται βάσει των κατάλληλων συναισθημάτων, πρέπει να αποφευχθούν μερικές παρερμηνείες. Σύμφωνα με τον Noah Lemos:

Αν, για παράδειγμα, πούμε “Το Χ είναι εγγενώς καλό σε περίπτωση που το Χ είναι το αντικείμενο σωστής ή αρμόζουσας αγάπης για αυτό καθ' αυτό”. Αυτή η άποψη είναι μη αποδεκτή επειδή υπονοεί ότι τα μόνα πράγματα που είναι εγγενώς καλά είναι αυτά που στην πραγματικότητα είναι αντικείμενα αγάπης. Δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι είναι έτσι, και δεν θα έπρεπε να είναι λογική συνέπεια της διερεύνησης της εγγενούς αξίας. Ας αναλογιστούμε επίσης τον ισχυρισμό ότι “το Χ είναι εγγενώς καλό σε περίπτωση που αν το Χ είναι αντικείμενο αγάπης αυτό καθ' αυτό, τότε το Χ είναι αντικείμενο σωστής ή αρμόζουσας αγάπης.”...το συμπέρασμα είναι πως οτιδήποτε δεν είναι αντικείμενο αγάπης αυτό καθ' αυτό, είναι εγγενώς καλό, κι αυτό είναι σίγουρα λάθος (Lemos, 1994, σ. 8).

Ποια θα ήταν η σωστή ερμηνεία της σκέψης του Brentano; Η πληθώρα των παραδειγμάτων στη βιβλιογραφία δεν επιτρέπει να αναφερθούν όλα τα ερμηνευτικά σχόλια, και γι' αυτό το λόγο η διατριβή θα εστιάσει σε δύο. Ο C. D. Broad για παράδειγμα αναφέρει:

Το ότι το *X* είναι καλό...μπορεί να θεωρηθεί ότι σημαίνει πως το *X* είναι τέτοιο ώστε θα ήταν ένα αρμόζον αντικείμενο επιθυμίας σε οποιοδήποτε νου που θα είχε μία επαρκή ιδέα των μη-ηθικών του χαρακτηριστικών (Broad, 1930, σ. 283).

Ο Michael Zimmerman το θέτει ως εξής:

Ένα πράγμα *S* είναι εγγενώς καλό όταν το *S* είναι τέτοιο ώστε η σκέψη του αυτού καθ' αυτού άμεσα απαιτεί ηθικά από κάποιον να το ευνοήσει (σ.σ. Αγγλ.: favor) γι' αυτό καθ' αυτό το *S*.

Ένα πράγμα *S* είναι εγγενώς κακό όταν το *S* είναι τέτοιο ώστε η σκέψη του αυτού καθ' αυτού άμεσα απαιτεί ηθικά από κάποιον να το αποδοκιμάσει (σ.σ. Αγγλ.: disfavor) εξαιτίας αυτού καθ' εαυτού του *S*.

Ένα πράγμα *S* είναι εγγενώς αδιάφορο όταν το *S* είναι τέτοιο ώστε η σκέψη του αυτού καθ' αυτού άμεσα απαιτεί ηθικά από κάποιον να είναι αδιάφορος γι' αυτό καθ' αυτό το *S* (Zimmerman, 2001, σ. 103).

Παρόμοια είναι και η εκδοχή που παρουσιάζει ο Francesco Orsi: “Όταν το *x* είναι καλό, τότε είναι αρμόζον να αποκριθούμε ευμενώς προς το *x*” (Orsi, 2015, σ. 10).

Ας προσέξουμε ότι τόσο ο Broad όσο και ο Zimmerman εστιάζουν με απομονωτιστικό τρόπο στις ιδιότητες του αντικειμένου αυτού καθ' αυτού, γεγονός που όπως είδαμε συνδέεται άμεσα με τον ορισμό περί εγγενούς αξίας, ως κάτι που συνδέεται δηλαδή με την εγγενή φύση του αντικειμένου. Παρόλα αυτά οφείλει να αναφερθεί κάτι πολύ σημαντικό, το οποίο έχει να κάνει με την έννοια που χρησιμοποιείται για το χαρακτηρισμό της απόκρισής μας σε κάτι εγγενώς καλό. Ήδη, στα παραδείγματα που αναφέρθηκαν, έγινε αναφορά σε διάφορους όρους για την περιγραφή της αρμόζουσας απόκρισης: *αγάπη* (Brentano), *επιθυμία* (Broad), *έννοια/ευμένεια* (Zimmerman, Orsi) κτλ. Ο Zimmerman προσφέρει έναν ακόμη



ευρύτερο κατάλογο εννοιών που έχουν χρησιμοποιηθεί στη βιβλιογραφία: “χαρά, ικανοποίηση, σεβασμός, εκτίμηση, τιμή, ευλάβεια, προτίμηση κ.α.” (Zimmerman, 2001, σ. 85) έννοιες διαφορετικές με διαφορετική ερμηνεία, οι οποίες προσδίδουν και διαφορετική ερμηνεία στη διατύπωση της θεωρίας της αρμόζουσας απόκρισης. Σε αυτό το σημείο καθίσταται εμφανές το ότι μία θεωρία όπως αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική στο πεδίο της βιοηθικής και ιδιαίτερα σε ζητήματα όπως η ευθανασία, με όλο το ψυχολογικό φορτίο που αυτά φέρουν, αφού πρόκειται για μία εκ των περιπτώσεων εκείνων που οι εμπλεκόμενοι καλούνται να εξισορροπήσουν τις απόψεις τους περί αξίας του ατόμου και της δέουσας απόκρισης σε αυτή, δεδομένων των συνθηκών στις οποίες βρίσκεται η υπό εξέταση περίπτωση. Σε τελική ανάλυση υπάρχει μία και μοναδική έννοια η οποία μπορεί να περικλείει τις αποκρίσεις στην αξία, ή πρέπει να υιοθετηθεί μία πλουραλιστική προσέγγιση;

Όσον αφορά το εύρος των κατάλληλων αποκρίσεων στην αξία, ήδη κατέστη σαφές ότι αυτές μπορεί να είναι πολυάριθμες. Πέρα όμως από το εύρος των αποκρίσεων, υπάρχουν επιπλέον παράμετροι που καθιστούν την αναγνώριση της αξίας και την αρμόζουσα στάση ιδιαίτερα περίπλοκες, όπως για παράδειγμα ο ρόλος της εξωγενούς αξίας, οι προσωπικές σχέσεις και η ένταση της απόκρισης αυτής καθ’ αυτής. Για μία προσέγγιση που ίσως δικαιολογεί τον πλουραλισμό όσον αφορά τις αποκρίσεις και που διευκολύνει την εξέταση και διασαφήνιση του ζητήματος ο Francesco Orsi προτείνει την ανάλυσή του σε τρεις πτυχές:

A) Τι είδους απόκριση είναι; Πρόκειται για επιθυμία, πρακτική στάση ή συναίσθημα;

B) Ποια είναι η “κατεύθυνση” ή το “τέλος”; Για τι ή ποιον αυτόν καθ’ αυτόν;

Γ) Η ένταση: πόσο ισχυρή είναι η απόκριση και πόσο ισχυρότερη σε σχέση με τη στάση προς άλλα πράγματα (Orsi, 2015, σ. 118);

Η πρώτη διάσταση συνδέεται σε μεγάλο βαθμό με τη φύση του αντικειμένου, κάτι που θα μας απασχολήσει και στη συνέχεια όσον αφορά το ποιοι είναι ακριβώς οι φορείς της αξίας. Ο A.C. Ewing μας προσφέρει τη δική του ερμηνεία κι έναν ενδιαφέροντα διαχωρισμό:

Όταν κάτι είναι εγγενώς καλό, είναι (εφόσον δεν μεταβάλλονται οι άλλες παράμετροι) κάτι που αυτό καθ' αυτό θα έπρεπε να καλωσορίσουμε, να χαρούμε σε αυτό αν υπάρχει, να επιδιώξουμε την δημιουργία του αν δεν υπάρχει. Θα έπρεπε να επικροτήσουμε την επίτευξή του, να θεωρήσουμε την απώλειά του ως στέρηση, να ελπίζουμε τον ερχομό του και να μην τον φοβόμαστε, αν αυτό είναι πιθανό, να αποφύγουμε ό,τι εμποδίζει την ύπαρξή του κτλ. (Ewing, 1948, σ. 149).

Αλλά ποια είναι η σημασία του “θα έπρεπε” όταν λέμε ότι θα έπρεπε να έχουμε μία στάση-υπέρ (σ.σ. Αγγλ.: pro attitude) προς αυτό που είναι καλό και μία στάση-κατά (σ.σ. Αγγλ.: anti attitude) προς αυτό που είναι κακό; Στο προηγούμενο κεφάλαιο διαχώρισα την έννοια της αρμόζουσας απόκρισης (σ.σ. Αγγλ.: fittingness) από την έννοια της ηθικής υποχρέωσης. Προφανώς το πρώτο είναι που μας αφορά εδώ, όχι το δεύτερο...Οι περισσότερες ευχάριστες εμπειρίες αξίζουν για τις εμπειρίες αυτές καθ' αυτές, αλλά αν η εμπειρία είναι απλώς μία ευχαρίστηση ενός αθώου αλλά όχι ιδιαίτερα υψηλού είδους, οι περισσότεροι άνθρωποι δεν θα με θεωρούσαν ηθικά εσφαλμένο αν εσκεμμένα δεν επεδίωκα την ευχαρίστηση για τον εαυτό μου...Μία πράξη θα μπορούσε να κατηγορηθεί ως μη-αρμόζουσα στις συνθήκες κάτω από τις οποίες έλαβε χώρα, ακόμη κι αν το άτομο που ενεπλάκη δεν έχει την διανοητική ικανότητα να προβλέψει την πιθανότητα των επιπτώσεων που την καθιστούν μη αρμόζουσα, δεδομένου ότι οι επιπτώσεις αυτές ήταν ανθρωπίνως προβλέψιμες (Ewing, 1948, σ. 151-152).

Αυτό που ο Ewing υποστηρίζει είναι ότι διαφορετικά αντικείμενα συνοδεύονται από διαφορετικές αρμόζουσες αποκρίσεις. Για παράδειγμα, ενώ μία αθώα ευχαρίστηση είναι κάτι προς το οποίο είμαι θετικά διακείμενος αλλά ταυτόχρονα μπορώ να βιώσω, μία αξιέπαινη πράξη είναι κάτι που θα ήταν αρμόζον να θαυμάσω αλλά όχι απαραίτητα να υλοποιήσω. Το οντολογικό status του φορέα της αξίας καθορίζει δηλαδή το τι εύρος ευνοϊκών στάσεων μπορώ να έχω απέναντί του. Μπορώ να προσπαθήσω να επεκτείνω και να υλοποιήσω την κατάσταση “ανθρώπινη ευτυχία”, με τις πράξεις και τη στάση μου απέναντι στο συνάνθρωπο, αλλά μπροστά

σε ένα σπάνιο έργο τέχνης δεν μπορώ να κάνω τίποτα από το να θαυμάσω την ομορφιά –εφόσον αυτό είναι όμορφο, να νιώσω δέος μπροστά στη σπανιότητα, αν αυτή οφείλεται σε σημαντικές ιστορικές προσωπικότητες να αναλογιστώ την αξία της ιστορίας και να θαυμάσω τα ανδραγαθήματα των προσωπικοτήτων αυτών, αλλά δεν μπορώ να υλοποιήσω ή να πολλαπλασιάσω αυτή την αξία με οποιοδήποτε τρόπο. Όροι, συνεπώς, όπως διατήρηση, προστασία, θαυμασμός, σεβασμός, εμπιστοσύνη, αγάπη, μεγιστοποίηση κτλ. μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως αρμόζουσες αποκρίσεις κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες και πάντα προς συγκεκριμένα αντικείμενα.

Η δεύτερη διάσταση της ανάλυσης του Orsi έχει να κάνει με τις σχέσεις μεταξύ των αξιών αυτών καθ' αυτών σε κάποιο αντικείμενο, όπως στην περίπτωση για παράδειγμα που έχουμε να κάνουμε με εξωγενή τελική αξία. Ενώ αδιαμφισβήτητα ορισμένες καταστάσεις ή ορισμένα αντικείμενα διαθέτουν εγγενή αξία (π.χ. η ανθρώπινη ζωή, η ανθρώπινη ευδαιμονία κτλ.), υπάρχουν καταστάσεις, στις οποίες οι αξίες διαπλέκονται. Ας σκεφτούμε για παράδειγμα το διαμέρισμα του Van Gogh ή η αξία της φιλίας που προαναφέρθηκε. Στην πρώτη περίπτωση η αξία του διαμερίσματος πηγάζει από την ιδιαιτερότητα του Van Gogh ως καλλιτέχνη, στην προσφορά του στην τέχνη και στη μοναδικότητά του ως άτομο και ζωγράφος, ενώ η αξία της φιλίας αλληλεπιδρά με την εγγενή αξία της ευχαρίστησης που προσφέρει στους εμπλεκόμενους σε μία φιλική σχέση. Μπορούμε να έχουμε αρμόζουσα στάση προς το διαμέρισμα του Van Gogh ή τη φιλία αυτή καθ' αυτή χωρίς η αξία που προσδίδουμε να υπηρετεί κάτι απώτερο; Προφανώς και ναι. Η διατήρηση του διαμερίσματος (η οποία δε συνδέεται με πολλαπλασιασμό του επειδή έτσι θα μεγιστοποιούταν –για παράδειγμα- η συνολική αξία στον κόσμο) δε σημαίνει ότι λαμβάνει χώρα επειδή έτσι υπηρετείται η αξία της ιστορίας, η αξία της τέχνης του ζωγράφου ή ο ίδιος ο ζωγράφος. Σε αυτή την περίπτωση μπορεί η μοναδικότητα του διαμερίσματος και η αξία του να έχει ως προϋποθέσεις όλους αυτούς τους παράγοντες, αλλά όπως αναφέρθηκε, κάτι τέτοιο δεν στερεί από ένα αντικείμενο την αξία του ως αυτό που είναι, βάσει των όσων ειπώθηκαν για την τελική αξία. Το ίδιο ισχύει και για τη φιλία, όπου η αξία της φιλίας μπορεί να συνδέεται με την αξία της ευχαρίστησης που προσφέρει, αλλά η αναγνώρισή της και η εύνοια που δείχνουμε

σε αυτή δεν κατευθύνεται στην ευχαρίστηση. Η ευνοϊκή στάση προς τη φίλια δεν κατευθύνεται προς τις προϋποθέσεις της, συνεπώς μπορούμε να κάνουμε λόγο για αρμόζουσα στάση προς τη φίλια αυτή καθ' αυτή. Βέβαια, η αναγνώριση αξίας στα πρόσωπα με τα οποία σχετιζόμαστε θέτει τις δικές της προκλήσεις. Ο Toni Rønnow Rasmussen κάνει λόγο για παράδειγμα για προσωπικές σχέσεις που διαπλέκονται με την τελική αξία με τον εξής τρόπο: “Είναι αρμόζον, για εκείνους για τους οποίους είναι αρμόζον να νοιάζονται για τον P, να ευνοούν το x (για χάρη του P [για χάρη του x])” (Rønnow-Rasmussen, 2011, σ. 55), κατάσταση κατά την οποία το x αναδύεται ως μέσο με εγγενή αξία.<sup>40</sup>

Σε μία αντίστοιχη περίπτωση που αφορά την αναγνώριση “προσωπικής αξίας,” η αξία ενός προσώπου (P) εμπλέκεται με την αξία που αναγνωρίζω σε κάτι (x) εξαιτίας του προσώπου, μεταχειριζόμενοι μάλιστα γλώσσα που παραπέμπει στην τελική αξία. Η αξία του x σε αυτή την περίπτωση οφείλεται στην αξία του P. Τα πράγματα περιπλέκονται αν η παραπάνω δομή αλλάξει.

“Είναι αρμόζον, για εκείνους για τους οποίους είναι αρμόζον να νοιάζονται για τον P, να ευνοούν το x για χάρη του x” (Rønnow-Rasmussen, 2011, σ. 77).

Σε αυτή την περίπτωση η απόκλιση από το παραπάνω πρότυπο είναι εμφανής (καθώς και η εσωτερική δυσαρμονία), καθώς φαίνεται ότι επιθυμώ κάτι όχι απαραίτητα για το πρόσωπο στο οποίο αναγνωρίζω αξία, αλλά για το αντικείμενο της επιθυμίας αυτό καθ' αυτό. Η αρμόζουσα στάση λοιπόν, και κατά συνέπεια η έννοια που θα χρησιμοποιήσω για να περιγράψω τη στάση αυτή, στις περιπτώσεις των προσωπικών σχέσεων και της προσωπικής αξίας λαμβάνει επιπλέον διαστάσεις και δυσκολίες.

Το τρίτο σκέλος της ανάλυσης αφορά την ένταση της απόκρισης προς την αξία, κάτι που έχει σαφή εμπειρικά ερείσματα, αν και ορισμένοι φιλόσοφοι, όπως θα δούμε παρακάτω διαφωνούν. Για παράδειγμα, μπροστά σε ένα μικρό επίτευγμα κάποιος/α μπορεί να έχει μία υπερ-ενθουσιώδη απόκριση, η οποία με μία πρώτη ματιά δεν αρμόζει στο επίτευγμα αυτό καθ' αυτό. Παρόλα αυτά, αν και μία τέτοια

---

<sup>40</sup> Το “για χάρη” είναι ισοδύναμο του “για αυτό καθ' αυτό.”

αντίδραση μπορεί να θεωρηθεί υπερβολική, εν τούτοις θεωρείται προτιμότερη από την πλήρη αδιαφορία ή την αποδοκιμασία, κάτι που θέτει ζήτημα περί αξίας της απόκρισης στην αξία. Αυτό το σύντομο παράδειγμα είναι ενδεικτικό της αληθοφάνειας της θέσης, αλλά δεν συμφωνούν όλοι απαραίτητα μαζί της. Ας εξετάσουμε τι προτείνουν οι Franz Brentano, Noah Lemos και Roderick Chisholm. Όσον αφορά το αν μπορεί να υπάρχει διαφορετικά επίπεδα έντασης στην ευμένεια ή δυσμένεια σχετικά με την αξία ενός αντικειμένου ή μίας κατάστασης και την απόκριση προς αυτή, οι παραπάνω φιλόσοφοι διαφωνούν. Ο Brentano υποστηρίζει:

Αφού το καλό είναι αυτό που είναι άξιο να γίνει αντικείμενο αγάπης για αυτό καθ' αυτό, κάποιος/α θα θεωρούσε ότι αυτό που θα ήταν άξιο για **μεγαλύτερη** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) αγάπη για αυτό καθ' αυτό θα ήταν καλύτερο. Αλλά είναι αλήθεια έτσι; Τι εννοείται με το “μεγαλύτερη αγάπη;” Πρόκειται για μέγεθος που αφορά το χώρο; Μετά βίας. Η ροπή και η άπωση προς και από κάτι –η ευχαρίστηση και η δυσαρέσκεια- δεν μετριοούνται σε πόδια και ίντσες. Ίσως κάποιος/α πει ότι η ένταση των συναισθημάτων της ευχαρίστησης είναι αυτό που έχει στο νου όταν κάνει λόγο για “μεγαλύτερη αγάπη.” Σε αυτή την περίπτωση το καλύτερο θα ήταν αυτό που ευχαριστεί με μεγαλύτερη ένταση. Αλλά αυτό είναι γελοίο. Θα υπονοούσε ότι για κάθε περίπτωση ευχαρίστησης μόνο ένα συγκεκριμένο ποσό ευχαρίστησης είναι κατάλληλο. Αλλά σίγουρα ποτέ δεν θα ήταν κατακριτέος αν ένιωθε τη μεγαλύτερη δυνατή χαρά σε αυτό που είναι καλό.... Και τι ισχύει αν κάποιος/α πιστεύει σε ένα Θεό, με τον οποίο εννοεί το άπειρο καλό και το ιδανικό όλων των ιδανικών; Ο βαθμός της αγάπης μας για το Θεό μπορεί να είναι μόνο μίας συγκεκριμένης πεπερασμένης έντασης, ακόμη κι αν τον αγαπούμε με όλη την ψυχή και τη δύναμή μας. Γι' αυτό θα ήμασταν αναγκασμένοι να αγαπούμε **οποιοδήποτε άλλο** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) καλό με έναν απείρως μικρό βαθμό έντασης, και αφού αυτό δεν είναι δυνατό, θα ήμασταν αναγκασμένοι να μην το αγαπούμε καθόλου. Κι αυτό είναι προφανώς παράλογο (Brentano, 2009b, σ. 15-16).

Ο Roderick Chisholm σχολιάζοντας τον Brentano υποστηρίζει:

Το να πούμε ότι μία στάση υπέρ (σ.σ. Αγγλ.: pro attitude) είναι **αρμόζουσα** (σ.σ. Αγγλ.: fitting – έμφαση στο πρωτότυπο) ή **κατάλληλη** (σ.σ. Αγγλ.: appropriate – έμφαση στο πρωτότυπο) προς ένα αντικείμενο A, σημαίνει ότι η σκέψη του A **απαιτεί** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) μία στάση υπέρ του A. Και ανάλογα για τις στάσεις κατά (σ.σ. Αγγλ.: anti attitudes). Και μπορούμε να πούμε ότι το A είναι **εγγενώς καλύτερο** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) από το B αν και μόνο αν είναι πιο αρμόζον ή κατάλληλο να **προτιμούμε** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) το A από το B. Και η σκέψη των δύο απαιτεί ότι το A προτιμάται από το B... Μπορούμε να θέσουμε τον ορισμό ως εξής: “...η σκέψη μόνο του A και του B **αυτών καθ’ αυτών** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) είναι η σκέψη μόνο **του συγκεκριμένου** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) αντικειμένου – καθώς διαχωρίζεται, για παράδειγμα, από τη σκέψη κάποιας ευρύτερης κατάστασης, την οποία κάποιος/α μπορεί να σκεφτεί ότι το συγκεκριμένο αντικείμενο φέρει μαζί του (Chisholm, 1986, σ. 52).

Ο Noah Lemos, σχολιάζοντας με τη σειρά του τον Chisholm διασαφηνίζει τις άνωθι σκέψεις:

Η έμφαση του Chisholm στην προτίμηση του p καθ’ αυτού από το q ανακλά μία διάκριση που έκανε ο Brentano σχετικά με τις συναισθηματικές μας στάσεις. Μέσα στη σφαίρα των συναισθηματικών φαινομένων, ο Brentano διακρίνει 3 βασικούς τύπους: αγάπη simpliciter, μίσος simpliciter και προτίμηση simpliciter. Το να αγαπάς κάτι simpliciter είναι το να αγαπάς κάτι **αυτό καθ’ αυτό** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο), το να νιώθεις ευνοϊκά διακείμενος προς ένα πράγμα γι’ αυτό που είναι η εγγενής φύση του (σ.σ. Αγγλ.: in and for itself). Ομοίως, το να μισείς κάτι simpliciter είναι να μισείς κάτι αυτό καθ’ αυτό, να έχεις ένα συναίσθημα κατά προς αυτό γι’ αυτό που είναι η εγγενής φύση του (σ.σ. Αγγλ.: in and for itself). Το να προτιμάς simpliciter το p από το q σημαίνει ότι προτιμάς το p αυτό καθ’ αυτό γι’ αυτό που είναι η εγγενής φύση του (σ.σ. Αγγλ.: in and for itself) σε σχέση με το q (Lemos, 1994, σ. 8).

Οι σκέψεις των Chisholm και Lemos επάνω στη θέση του Brentano ανακλούν την μονοδιάστατη αντίληψή τους για το αν μπορεί η απόκρισή μας στην αξία να έχει

διακυμάνσεις ή διαφορετικές εντάσεις, εξ ου και η αναφορά στην αγάπη, το μίσος και την αδιαφορία simpliciter. Οι Zimmerman και Orsi απορρίπτουν την αντίληψη αυτή και υποστηρίζουν ότι εκ των πραγμάτων οι αποκρίσεις μας στην αξία συνοδεύονται από διαφορετική ένταση κάθε φορά, καθώς ασκούν κριτική στην άποψη του Brentano. Όσον αφορά την τελευταία, ο Zimmerman γράφει:

Αλλά αυτό (σ.σ. η άποψη του Brentano) δεν είναι πειστικό. Αν η φύση του Θεού είναι άπειρα εγγενώς καλή, τότε, θα έλεγα, απαιτείται άπειρα έντονη ευμένεια προς αυτή (καθώς την αναλογιζόμαστε). Αφού δεν μπορούμε να το επιτύχουμε, αναγκαστικά αποτυγχάνουμε να έχουμε την απαιτούμενη στάση. Αλλά αυτό υπονοεί μόνο ότι όποια ευμένεια καταφέρνουμε να δείξουμε είναι λιγότερη από τη μέγιστη κατάλληλη (σ.σ. Αγγλ.: maximally appropriate), και **όχι** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) ότι είναι **ακατάλληλη** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο)... Επιπλέον, δεν υπάρχει ανάγκη να σκεφτούμε ότι η στάση που δείχνουμε είναι στην καλύτερη περίπτωση μόνο απειροελάχιστα κατάλληλη. Θα ήταν ουσιωδώς κατάλληλη και θα παρέμενε ένας άπειρος αριθμός ενδιάμεσων σταδίων (σ.σ. Αγγλ: gradations) μεταξύ αυτού του βαθμού της καταλληλότητας και της μέγιστης καταλληλότητας. Ομοίως, αν είναι πιθανό το να υπερεκτιμήσουμε (σ.σ. Αγγλ.: overappreciate) μία συγκεκριμένη κατάσταση που είναι (πεπερασμένα) εγγενώς καλή, πάλι αυτό δεν υπονοεί ότι κάποιος/α δείχνει μία ακατάλληλη στάση, αλλά μόνο ότι κάποιος/α δεν δείχνει μία στάση που είναι μέγιστα κατάλληλη (maximally appropriate). Δεν βρίσκω λόγο, λοιπόν, να αρνηθώ ότι η ευμένεια και η δυσμένεια έρχονται σε βαθμούς έντασης. Αντίθετα, είναι προφανές ότι αυτό ακριβώς συμβαίνει (Zimmerman, 2001, σ. 104).

Ο τροποποιημένος βάσει των ανωτέρω ορισμός που προσφέρει ο Zimmerman όσον αφορά την εγγενή αξία (σ.σ. καλοσύνη – goodness) είναι ο εξής:

Το S είναι εγγενώς καλό σε κάποιον βαθμό αν το S είναι τέτοιο που η σκέψη του ως τέτοιο άμεσα, απαιτεί ηθικά από κάποιον να το ευνοήσει (σ.σ. Αγγλ.: favor) σε **τουλάχιστον** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) έναν αντίστοιχο βαθμό γι' αυτό καθ' αυτό... Το S είναι εγγενώς κακό σε κάποιον βαθμό αν το S είναι τέτοιο που η σκέψη του ως τέτοιο άμεσα, απαιτεί ηθικά από κάποιον να το αποδοκιμάσει

(σ.σ. Αγγλ.: *disfavor*) σε **τουλάχιστον** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) έναν αντίστοιχο βαθμό γι' αυτό καθ' αυτό (Zimmerman, 2001, σ. 104).

Όπως σχολιάζει ο Francesco Orsi:

Η αξία απαντά σε βαθμούς, και το ίδιο ισχύει για τις αρμόζουσες αποκρίσεις. Ορισμένα αντικείμενα με τελική αξία μπορεί να είναι πολύ καλύτερα ή πολύ χειρότερα από άλλα και οι ταιριαστές αποκρίσεις μας πρέπει να είναι ευαίσθητες σε αυτές τις διαφορές... Ένα μικρό κακό απαιτεί ως δέουσα απόκριση μια ελαφρά δυσαρέσκεια, ενώ ως απόκριση σε ένα μεγάλο κακό, η ίδια ελαφρά δυσαρέσκεια δεν είναι δέουσα, ή είναι τουλάχιστον λιγότερο αρμόζουσα από την έντονη δυσαρέσκεια (Orsi, 2015, σ. 122).

Ας γίνει χρήση της έννοιας *βαθμοί καταλληλότητας* για την περιγραφή της αντιστοιχίας ή μη μίας απόκρισης προς την αξία ενός αντικειμένου και την αξία αυτή καθ' αυτή. Μεγαλύτερη αξία απαιτεί ως κατάλληλη αντίδραση μία πιο έντονη ευμένεια. Ας εξετάσουμε ένα παράδειγμα, κατά το οποίο έχουμε δύο αντικείμενα T και P (τα οποία θα μπορούσαν να αντιστοιχούν σε έναν μέτριο κι έναν καλό ζωγράφο για παράδειγμα), τα οποία έχουν ως βαθμό εγγενούς αξίας V, 5 και 10 αντίστοιχα. Ας θεωρήσουμε ότι είμαστε ευνοϊκά διακείμενοι απέναντί τους, με την εύνοιά μας να είναι αρμόζουσα της αξίας τους σε ένα βαθμό αντίστοιχα 5 και 10, που υποδηλώνει πλήρη και τέλεια αντιστοιχία. Σε αυτή την περίπτωση δεν μπορεί κάποιος/α να υποστηρίξει, για παράδειγμα

A) ότι κάποια από τις δύο περιπτώσεις δείχνει μεγαλύτερη αντιστοιχία προτίμησης και αξίας, αφού η προτίμησή μας και στις δύο περιπτώσεις είναι αντίστοιχη της εγγενούς αξίας, και από αυτή την άποψη οι περιπτώσεις είναι ισοδύναμες.

B) Ομοίως, δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι είναι πιο αρμόζον να είμαστε ευνοϊκά διακείμενοι προς το T αντί του t, για τον ίδιο λόγο. (Orsi, 2015, σ. 123)

Η σωστή διατύπωση θα ήταν ότι αν κάποιος/α είχε να επιλέξει μεταξύ T και t, τότε θα έπρεπε να επιλέξει τον T. Το παραπάνω παράδειγμα είναι μία σύντομη ένδειξη της σχέσης μεταξύ ευνοϊκής απόκρισης, βαθμού καταλληλότητας και αξίας που έχει ως σκοπό να δείξει με απλό τρόπο τις σχέσεις που μπορεί να υπάρχουν μεταξύ τους.



Με αυτό τον τρόπο, η αξία όσο και η απόκριση προς αυτή διακρίνονται από βαθμούς έντασης, πράγμα που αν και περιπλέκει την προσέγγιση στο πεδίο της θεωρίας της αρμόζουσας απόκρισης, εν τούτοις φαίνεται να είναι αναπόσπαστο συστατικό της καθώς και της καθημερινής εμπειρίας μας.

### 3. Φορείς αξίας

Η τελική ενότητα αφορά τις έννοιες εκείνες που μπορούν να θεωρηθούν ως φορείς αξίας. Η διάκριση μεταξύ των εννοιών αυτών έχει να κάνει, αρχικά, με το αν ως φορείς αξίας μπορούν να θεωρηθούν αφηρημένα αντικείμενα (abstract objects) ή συγκεκριμένα, μεμονωμένα αντικείμενα (concrete, individual objects). Ως αφηρημένα αντικείμενα προβάλλονται οι *καταστάσεις πραγμάτων* (states of affairs), τα *γεγονότα* (facts) και οι *ιδιότητες* (properties). Ως συγκεκριμένα, μεμονωμένα αντικείμενα αναφέρονται πράγματα, ζώα, πρόσωπα και άνθρωποι. Οι τοποθετήσεις όσον αφορά το συγκεκριμένο ζήτημα μπορούν και πάλι να θεωρηθούν μονιστικές (μόνο τα αφηρημένα αντικείμενα μπορούν να θεωρηθούν φορείς αξίας ή μόνο μεμονωμένα αντικείμενα μπορούν να είναι φορείς αξίας) ή πλουραλιστικές (τόσο αφηρημένα αντικείμενα όσο και μεμονωμένα αντικείμενα μπορούν να είναι φορείς αξίας).

Ξεκινώντας από τις ιδιότητες ως φορέων αξίας, ο Panayot Butchvarov υποστηρίζει το εξής:

Μπορούμε να πούμε ότι η ζωή ενός συγκεκριμένου προσώπου είναι καλή, αλλά μπορούμε επίσης να πούμε ότι η ευτυχία αυτή καθ' αυτή, δηλαδή η ιδιότητα που έχει μία ζωή που είναι ευτυχισμένη, είναι καλή. Τώρα, προτείνω ότι η ζωή ενός προσώπου μπορεί να ειπωθεί ότι είναι καλή στη βάση ότι είναι ευτυχισμένη μόνο αν η ευτυχία η ίδια μπορεί να ειπωθεί ότι είναι καλά, και γενικά μία συγκεκριμένη (σ.σ. Αγγλ.: concrete) οντότητα μπορεί να ειπωθεί ότι είναι καλή μόνο επάνω στη βάση ότι έχει κάποια άλλη ιδιότητα ή

ιδιότητες, οι οποίες έχουν την ιδιότητα του ότι είναι καλές (Butchvaron, 1989, σ. 14).

Όσον αφορά τις καταστάσεις πραγμάτων, ένας ιδιαίτερα διαφωτιστικός ορισμός είναι αυτός που προσφέρει ο Roderick Chisholm:

Οι καταστάσεις πραγμάτων, όπως εξετάζονται εδώ, δεν εξαρτώνται με κανέναν τρόπο οντολογικά από το ον συγκεκριμένων, μεμονωμένων πραγμάτων. Ακόμη κι αν δεν υπήρχαν συγκεκριμένα, μεμονωμένα πράγματα, θα υπήρχαν άπειρες καταστάσεις πραγμάτων. Οι καταστάσεις πραγμάτων, εφόσον συλληφθούν κατ' αυτό τον τρόπο, μοιάζουν με αυτό που παραδοσιακά έχει αποκαλεστεί **προτάσεις** (σ.σ. Αγγλ.: propositions – έμφαση στο πρωτότυπο) με τον ακόλουθο τρόπο. Αν και ο συγγραφέας του **Waverly** (έμφαση στο πρωτότυπο) ήταν ο συγγραφέας του **Marmion** (έμφαση στο πρωτότυπο), το ότι “ο συγγραφέας του Waverly χρίστηκε υπότης” εκφράζει μία διαφορετική κατάσταση πραγμάτων από το “ο συγγραφέας του Marmion χρίστηκε υπότης” (η πρώτη κατάσταση αλλά όχι η δεύτερη μπορεί να πραγματοποιείται σε κόσμους όπου δεν υπάρχει το Marmion, και η δεύτερη αλλά όχι η πρώτη μπορεί να πραγματοποιείται σε κόσμους όπου δεν υπάρχει το Waverly) (Chisholm, 1976, σ. 114).

Ο Noah Lemos προτείνει ότι –δεδομένων των παραπάνω- για να μπορέσει μία ιδιότητα ή μία κατάσταση πραγμάτων να θεωρηθεί ως φορέας αξίας, αυτή θα πρέπει να λαμβάνει χώρα (σ.σ. Αγγλ.: obtain). Ας εξετάσουμε για παράδειγμα τις προτάσεις:

-Εκτιμώ την ομορφιά

-Η ανθρωπότητα είναι δίκαιη

Ας θεωρηθεί ότι κάποιος/α έχει την ιδιότητα του να εκτιμά την ομορφιά. Για τον Lemos δεν είναι η ιδιότητα “εκτιμώ την ομορφιά” που φέρει αξία, αλλά το ότι “υπάρχει κάποιος/α που εκτιμά την ομορφιά”. Ομοίως, ενώ η δικαιοσύνη φέρει αξία και αδιαμφισβήτητα η κατάσταση πραγμάτων “η ανθρωπότητα είναι δίκαιη” είναι κάτι ομοίως καλό, εν τούτοις, η αξία έγκειται στην ανθρωπότητα που στην πραγματικότητα είναι δίκαιη, στην κατάσταση δηλαδή πραγμάτων που πραγματοποιείται και λαμβάνει όντως χώρα. Όπως μας λέει και ο ίδιος:

Αυτό που φαίνεται να είναι εγγενώς καλό είναι ότι κάτι **έχει** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) αυτές τις ιδιότητες, ότι μία συγκεκριμένη κατάσταση πραγμάτων που περιλαμβάνει αυτές τις ιδιότητες είναι πραγματική (σ.σ. Αγγλ.: obtains)...για τις καταστάσεις πραγμάτων **όλοι είναι σοφοί κι ευτυχισμένοι** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) και **όλοι είναι τέλεια δίκαιοι** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) μπορούμε να πούμε ότι όχι αυτές οι καταστάσεις **είναι** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) καλές, αλλά ότι **θα ήταν** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) καλές αν ελάμβαναν χώρα. Αλλά κι αυτό δεν θα ήταν –αυστηρά μιλώντας- ότι η κατάσταση **όλοι είναι σοφοί κι ευτυχισμένοι** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) που θα ήταν εγγενώς καλό, αλλά το **γεγονός** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) ότι όλοι είναι έτσι. Ίσως θα μπορούσαμε να πούμε ότι θα ήταν καλό αν η κατάσταση πραγμάτων πραγματοποιούταν. Επιπλέον, αν κάποιες μη-πραγματοποιήσιμες καταστάσεις πραγμάτων είναι άξιες αγάπης, τότε θα έπρεπε να πούμε ότι το να είναι κάτι εγγενώς καλό περιλαμβάνει αυτό να είναι άξιο αγάπης, αλλά το να είναι κάτι άξιο αγάπης δεν περιλαμβάνει απαραίτητα το να είναι εγγενώς καλό (Lemos, 2005, σ. 114-115).

Για τον Lemos λοιπόν η αξία εντοπίζεται αποκλειστικά σε *γεγονότα*, σε καταστάσεις πραγμάτων που πραγματοποιούνται ή λαμβάνουν χώρα και που περιλαμβάνουν ή συνοδεύονται από τις αντίστοιχες ιδιότητες. Όσον αφορά το ερώτημα του γιατί κάποιος/α να επιλέξει αυτού του είδους το μονισμό, ίσως την απάντηση την προσφέρει ο Michael Zimmerman, ο οποίος πληροφορεί για την τοποθέτησή του:

[ορισμένες] αξίες μπορούν να αποκληθούν **παράγωγες** (σ.σ. Αγγλ.: derivative - έμφαση στο πρωτότυπο). Όλες οι ερμηνείες πρέπει να φτάσουν στο τέλος κάπου – η ερμηνεία των αξιών σταματά με την αναφορά σε τελικές αξίες (Zimmerman, 2001, σ. 37).

Σε μία προσπάθεια να ταυτίσει την τελική με την εγγενή αξία, ο Zimmerman προσπαθεί να ακυρώσει το σχεσιακό χαρακτήρα ορισμένων ειδών τελικής αξίας, όπως η εξωγενής τελική αξία, υποστηρίζοντας ότι η μη-παράγωγη αξία είναι εγγενής στο φορέα της (Zimmerman, 2001, σ. 38), κάτι που μπορεί να λάβει χώρα μόνο σε

περίπτωση κατά την οποία η εγγενής ή τελική αξία εντοπίζεται μόνο σε αφηρημένα αντικείμενα, όπως οι καταστάσεις πραγμάτων, οι οποίες φέρουν τελική, μη-παράγωγη και σχεσιακή αξία. Αν η αναφορά στις καταστάσεις πραγμάτων ως αποκλειστικών φορέων εγγενούς αξίας επιθυμεί να επιτύχει αυτή την απλούστευση που επιδιώκει ο Zimmerman, τότε θεωρούμε ότι έχει συμπεριλάβει στην τοποθέτησή του μία εννοιολογική ασάφεια. Επιδιώκοντας την εύρεση φορέων αξίας, μη σχεσιακής και μη εξωγενούς, η οποία να είναι το τέλος, το θεμέλιο οποιασδήποτε άλλης αξίας, παραβλέπει το ότι και η εξωγενής τελική αξία μπορεί να διαδραματίσει αυτό το ρόλο, όπως για παράδειγμα η φιλία, στην οποία αναφερθήκαμε και παραπάνω. Μπορεί η αξία της φιλίας να περιπλέκεται με αυτή της ευτυχίας και της ευχαρίστησης, με τρόπο που την καθιστά εξωγενή τελική, αλλά αυτό δε σημαίνει ότι δεν μπορεί να αποτελέσει μία θεμελιακή αξία, η οποία θα αποτελεί και το τέλος ή το θεμέλιο για την αναγνώριση αξίας σε σχετιζόμενες με αυτή έννοιες (εξ ου και ο όρος τελική). Εξάλλου, αν δείξαμε ότι όντως μπορεί να υπάρξει εξωγενής τελική αξία, τότε δεν είναι απαραίτητο να αναζητούμε την τελική αξία αποκλειστικά στην εγγενή αξία, και συνεπώς να καταφύγουμε στην αναφορά σε αφηρημένα αντικείμενα -καταστάσεις πραγμάτων- ως τους μοναδικούς φορείς αυτής. Επιπλέον, η καθημερινή μας εμπειρία μάς δείχνει το πώς σχετιζόμαστε αξιακά με μεμονωμένα αντικείμενα, κάτι το οποίο δεν θα έπρεπε να το κάνουμε αν η εγγενής αξία εντοπίζεται αποκλειστικά σε αφηρημένα αντικείμενα. Περισσότερα θα θίξουμε παρακάτω.

Στο άλλο άκρο σε σχέση με τους Lemos και Zimmerman βρίσκονται φιλόσοφοι όπως η Elizabeth Anderson, η οποία εντοπίζει την αξία των καταστάσεων πραγμάτων έξω από αυτές, δηλαδή σε μεμονωμένα πράγματα, όπως οι άνθρωποι ή τα πρόσωπα. Η ίδια γράφει:

...οι καταστάσεις πραγμάτων είναι γενικά μόνο εξωγενώς πολύτιμες (σ.σ. Αγγλ.: extrinsically valuable) επειδή οι εγγενείς αξιολογικές στάσεις δεν τις λαμβάνουν γενικά ως τα άμεσα αντικείμενά τους. Για ένα πρόσωπο, βγάζει νόημα να εκτιμά τις περισσότερες καταστάσεις πραγμάτων επειδή βγάζει νόημα για το ίδιο να εκτιμά ανθρώπους, ζώα και άλλα πράγματα...Όλες οι καταστάσεις πραγμάτων

που αφορούν την ευημερία κάποιου είναι μόνο εξωγενώς πολύτιμες. Αν δεν βγάξει νόημα να εκτιμάς το πρόσωπο (με έναν συγκεκριμένο τρόπο), τότε δε βγάξει νόημα να ευνοείς την ευημερία του (έτσι ώστε αυτό να εκφράζει τον συγκεκριμένο τρόπο εκτίμησης)...Η γνώση δεν είναι εγγενώς πολύτιμη, διότι δεν βγάξει νόημα να ενδιαφέρεσαι να γνωρίσεις κάτι αν το αντικείμενο της γνώσης δεν είναι ενδιαφέρον ή σημαντικό ή η γνώση του δεν είναι χρήσιμη (Anderson, 1993, σ. 26-27).

Η τοποθέτηση της Anderson έχει ισχυρά εμπειρικά ερείσματα, αν και ίσως κάποιος/α διαφωνήσει με την απολυτότητά της. Παρόλα αυτά ας εστιάσουμε προς το παρόν στην αναγνώριση αξίας σε συγκεκριμένα αντικείμενα. Θίξαμε ήδη την *προσωπική αξία* που αναγνωρίζει ο Toni Rønnow Rasmussen σε σχεσιακές και αξιολογικές δομές της μορφής

“Είναι αρμόζον, για εκείνους για τους οποίους είναι αρμόζον να νοιάζονται για τον P, να ευνοούν το x (για χάρη του P [για χάρη του x]).”

Η σχέση μεταξύ προσώπων ως θεμέλιο της διυποκειμενικής ύπαρξης του ανθρώπου, αν και σε καμία περίπτωση δεν αποκλείει την αναγνώριση αξίας σε αφηρημένα αντικείμενα, εν τούτοις απαιτεί να ληφθεί υπόψη η αναγνώριση εγγενούς αξίας σε συγκεκριμένα, μεμονωμένα αντικείμενα, τουλάχιστον στην περίπτωση των ανθρώπων και των προσώπων. Εξάλλου, σε προτάσεις της μορφής “είναι καλό για κάποιον να νοιάζεται για την ανθρωπότητα,” η ανθρωπότητα δεν είναι κάτι άμεσο, με το οποίο ερχόμαστε άμεσα σε επαφή ή το οποίο άμεσα και στην ολότητά του μπορούμε να συλλάβουμε. Αν και το γεγονός κατά Lemos “το άτομο νοιάζεται για την ανθρωπότητα” έχει εγγενή τελική αξία, η επιπόλαιη χρήση του όρου *ανθρωπότητα* δημιουργεί ασάφεια, λόγω της άνωθι παραδοχής. Το ενδιαφέρον προς το συνάνθρωπο ξεκινά από το ενδιαφέρον του *εγώ* προς το *εσύ*, μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια και σε έκταση που ποτέ δεν μπορεί να συμπεριλάβει ολόκληρη την ανθρωπότητα, γεγονός που στρέφει το βλέμμα μας σε αναγνώριση αξίας σε συγκεκριμένο αριθμό ατόμων μέσα στην καθημερινότητά μας. Η άμεση αυτή αναγνώριση της αξίας του ατόμου έχει επισημανθεί από τον Stephen Darwall, ο οποίος, σε μία τοποθέτηση παρόμοια με αυτή της Anderson, γράφει:

...το καλό για ένα πρόσωπο είναι διαφορετικό από αυτό που το ίδιο θεωρεί καλό, είτε στην πραγματικότητα είτε λογικά, ακόμη και μέσα από την ίδια την άποψή του. Ένας τρόπος για να το δούμε είναι να σκεφτούμε τι σημαίνει να νοιαζόμαστε για κάποιον/α. Όταν ενδιαφερόμαστε για ένα πρόσωπο, επιθυμούμε το καλό του για χάρη του, όχι ως μέσο για άλλους σκοπούς. Αλλά όχι για χάρη **του** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) μόνο (δηλαδή, για χάρη του καλού αυτού καθ' αυτού). Κάθε επιθυμία για το καλό του άλλου προσώπου που πηγάζει από ενδιαφέρον γι' αυτό το πρόσωπο είναι επίσης για το καλό **του**. (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) Το αντικείμενο του ενδιαφέροντός μας είναι το ίδιο το άτομο. Οι επιθυμίες είναι συνήθως εξατομικευμένες βάσει των αντικειμένων τους, οι οποίες ταυτίζονται με καταστάσεις πραγμάτων. Αλλά η επιθυμία για το καλό κάποιου που είναι ριζωμένη στη φροντίδα έχει επίσης –μαζί με το “άμεσο” αντικείμενο του καλού του προσώπου ή της κατάστασης όπου αυτό το καλό πραγματοποιείται- ένα “έμμεσο” αντικείμενο: το ίδιο το πρόσωπο. Επιθυμούμε το καλό για **το δικό του όφελος** (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) (Darwall, 2002, σ. 1).

Η τοποθέτηση του Darwall διατηρεί την αναγνώριση αξίας τόσο στην κατάσταση πραγμάτων που μπορεί να αποτελεί το αντικείμενο της αξιολογικής κρίσης μας, όσο και στο μεμονωμένο αντικείμενο, ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, προς το οποίο κατευθύνεται το καλό που αναγνωρίζουμε σε μία κατάσταση (Darwall, 2002). Η τοποθέτησή της διατριβής σε αυτή την ενότητα είναι υπέρ μίας πλουραλιστικής θεώρησης των φορέων της αξίας, κατά την οποία όχι μόνο καταστάσεις πραγμάτων ή γεγονότα, αλλά επίσης μεμονωμένα πράγματα ή πρόσωπα μπορούν να αποτελούν φορείς εγγενούς αξίας. Τοποθετήσεις όπως

*Η ομορφιά έχει αξία*

και

*Αυτός ο πίνακας είναι όμορφος*

δεν έρχονται σε σύγκρουση, και είναι ενδεικτικές της αναγνώρισης αξίας που λαμβάνει χώρα στην εμπειρία μας, ως ένα πολυδιάστατο και πολυσύνθετο

φαινόμενο, το οποίο χρήζει βέβαια περαιτέρω διερεύνησης και εννοιολογικής σαφήνειας.

Η άνωθι συζήτηση περί των πτυχών που συνοδεύουν την έννοια της αξίας, και οι οποίες εκ των πραγμάτων αφορούν την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ανέδειξε την πολυπλοκότητα του φαινομένου της αναγνώρισης αξίας σε όντα ή πράγματα και αποπειράθηκε να χαρτογραφήσει ορισμένες απόψεις που θα επέτρεπαν την ανάδειξη αυτής της πολυπλοκότητας. Κατόπιν αυτής της απόπειρας, η έρευνα της διατριβής μετατίθεται στην έννοια της αναγνώρισης, ως προϋπόθεσης της απόκρισης στον εκάστοτε φορέα αξίας, και όσον αφορά το αντικείμενο αυτό καθ' εαυτό της έρευνας, της απόκρισης προς την αξιοπρέπεια των ανθρώπων, ώστε να αναδειχθούν, με τη σειρά τους, οι πτυχές του φαινομένου της αναγνώρισης αξίας στους ανθρώπους, καθώς και των προϋποθέσεων για την αναγνώριση αυτή. Η διάκριση μεταξύ *εγγενούς* και *τελικής αξίας* σε συνδυασμό με τη *θέαση του β' προσώπου* του Darwall, τη *θεωρία της αρμόζουσας απόκρισης* των Brentano και Lemos και την *προσωπική αξία* του Toni Rønnow Rasmussen θέτουν τις εννοιολογικές προϋποθέσεις ώστε να καταστεί εφικτή η αντίληψη της εγγενούς αξίας του ατόμου στα πλαίσια του Lebenswelt, γεγονός που οδηγεί στην εξέταση της έννοιας της *αναγνώρισης* και των φιλοσοφικών της προκειμένων.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

### Αναγνώριση κι Αξιοπρέπεια

Μέχρι αυτό το σημείο, η διατριβή έχει προβεί σε μία κριτική χαρτογράφηση των κυρίων επιδραστικών τρόπων με τους οποίους έγινε χρήση, ερμηνεία ή αναφορά στον όρο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας από την κλασική αρχαιότητα μέχρι τη σύγχρονη εποχή, καθώς και του προβληματισμού που συνοδεύει την έννοια της αξίας, το εννοιολογικό περιεχόμενο αυτής, τις ηθικές απαιτήσεις που τη συνοδεύουν και τους φορείς της. Στο παρόν κεφάλαιο θα εξεταστεί η έννοια της *Αναγνώρισης*,<sup>41</sup> μέσα από το πρίσμα των Fichte και Hegel, οι οποίοι φέρνουν στο προσκήνιο τη σημασία της έννοιας της *Διωποκειμενικότητας*, καθώς επίσης θα γίνει μία επισκόπηση των θέσεων περί “αναγνώρισης” από σύγχρονους φιλοσόφους όπως οι Axel Honneth, Paul Ricoeur και άλλους, με απώτερο σκοπό την ανάδειξη των προϋποθέσεων για την αναγνώριση της εγγενούς αξίας του ανθρώπου, προϋποθέσεις που περιστρέφονται γύρω από την έννοια της κοινότητας, και περιλαμβάνουν θεσμικές αλλά και γλωσσικές πτυχές. Το παρόν κεφάλαιο συμβάλλει στην έρευνα περί της σχέσης μεταξύ της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και του *μετα-ανθρωπισμού* και της *ανθρώπινης βελτίωσης*, ερευνώντας τις προϋποθέσεις και τα πλαίσια μέσα στα οποία λαμβάνει χώρα η αναγνώριση της αξίας του ανθρώπου και η απόκριση σε αυτή, πλαίσια που στη συνέχεια θα συνδεθούν με τους προβληματισμούς περί ανθρώπινης βελτίωσης.

#### 1. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια στο έργο του J. G. Fichte

Η υπερβατολογική φιλοσοφία του Immanuel Kant μπορεί να άσκησε ιδιαίτερη επιρροή αλλά ταυτόχρονα ήγειρε σημαντικά ερωτήματα, τα οποία κλήθηκαν να απαντήσουν οι εμπνευσμένοι από τον ίδιο διάδοχοί του στην ιστορία των ιδεών,

---

<sup>41</sup> Ο όρος στα αγγλικά και γερμανικά είναι αντίστοιχα *recognition* και *Anerkennung*.



όπως θα δούμε και με περισσότερες λεπτομέρειες παρακάτω. Ο Johann Gottlieb Fichte, υπέρμαχος του καντιανού υπερβατολογικού ιδεαλισμού, προχώρησε τη φιλοσοφία του δεύτερου ως ένα σημείο, το οποίο φαίνεται να καθόρισε σε μεγάλο βαθμό τις μετέπειτα εξελίξεις στο φιλοσοφικό πεδίο. (Scruton, 1995, σ. 158) Ο ορισμός της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας* όπως απαντά στο έργο του Fichte μπορεί να εντοπιστεί μόνο κατόπιν μίας εποπτικής ματιάς στο έργο και τη φιλοσοφία του, με έμφαση σε δύο από τα έργα του, και συγκεκριμένα στο κύριο επιχείρημά του στο σύντομο *Über die Würde des Menschen* (Fichte, 1988, σ. 83) και στο *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (Fichte, 2000) και είναι άποψη αυτής της διατριβής ότι η προσέγγιση του Fichte υπήρξε καθοριστική όχι μόνο για την εκ νέου σύλληψη του συγκεκριμένου όρου, αλλά αποτελεί επίσης έμπνευση για τον σύγχρονο στοχασμό περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας, όπως θα φανεί στη συνέχεια της διατριβής.

Στο *Περί της Ανθρώπινης Αξιοπρέπειας*<sup>42</sup> βλέπουμε εν συντομία ο Fichte να αναφέρεται στον *άνθρωπο* με θριαμβική διάθεση, αλλά ταυτόχρονα με τρόπο που μας εισάγει σε βασικές έννοιες που θα τον απασχολήσουν στα *Θεμέλια των Φυσικών Δικαιωμάτων* και που θα αποτελέσουν τον βασικό πυρήνα της προβληματικής του εκεί. Βασική του έννοια, γύρω από την οποία περιστρέφεται όλο το θεωρητικό του έργο είναι το *Εγώ (das Ich)* αφού “η φιλοσοφία μας διδάσκει να αναζητήσουμε τα πάντα μέσα στο Εγώ” (Fichte, 1988, σ. 83). Η δραστηριότητα του *Εγώ* είναι ένδοξη για τον Fichte, αφού παρατηρούμε τον ίδιο να αναφωνεί “αυτό είναι ο άνθρωπος – αυτό είναι όποιος μπορεί να πει στον εαυτό του ‘είμαι άνθρωπος.’ Δεν θα έπρεπε να σταθούμε με ιερό δέος μπροστά του” (Fichte, 1988, σ. 85); Ο Fichte αναγνωρίζει στοιχεία στο *Εγώ* που του προσδίδουν αξία και –δεδομένου του κυρίαρχου ρόλου που αυτό διαδραματίζει στον ορισμό του ανθρώπου- που αυτόματα ορίζουν την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, στοιχεία που συνεχίζουν να αντηχούν στα *Θεμέλια*. Ο άνθρωπος, το Εγώ, φέρει τις απαραίτητες κατηγορίες που θα το καταστήσουν ικανό να οργανώσει την λήψη των γυμνών αισθητηριακών δεδομένων σε τάξη, προφανώς

---

<sup>42</sup> Το συγκεκριμένο κείμενο κλείνει με τη φράση “Όλα τα άτομα περιέχονται στη μία, μεγάλη ενότητα του καθαρού πνεύματος,” η οποία φαίνεται να παραπέμπει σε μετέπειτα εξελίξεις στη φιλοσοφία, και ιδιαίτερα στην άφιξη του Hegel.

απηχώντας έτσι το καντιανό υπερβατολογικό σύστημα. Το *Εγώ*, σύμφωνα με τον Fichte, χαιρεί σεβασμού και ιερού δέους επειδή

φέρει τάξη και αρμονία στη νεκρή, άμορφη ύλη...και καθώς επεκτείνει την παρατήρησή του, η τάξη και η αρμονία επεκτείνονται ανάλογα...αυτός είναι ο άνθρωπος, αν κάποιος/α τον παρατηρήσει αποκλειστικά σαν νόηση που παρατηρεί (Fichte, 1988, σ. 83-84).

Ένα ακόμη όμως στοιχείο ιδιαίτερης σημασίας για την αξία που προσδίδει ο Fichte στο *Εγώ* είναι αυτό της θέλησης, της ικανότητάς του να λαμβάνει ως δρων υποκείμενο αποφάσεις μέσα στο χώρο και το χρόνο, μέσα στον αντικειμενικά υπαρκτό κόσμο, με τρόπο που μάλιστα θα αλλάξει αυτόν κάτι που δεν αφορά μόνο το άλογο στοιχείο, αλλά και το έλλογο μέρος του κόσμου, τους άλλους ανθρώπους.

Ο άνθρωπος διατάσσει την ακατέργαστη ύλη να οργανωθεί ανάλογα με τα ιδεώδη του και να του παρέχει όσα χρειάζεται...Τα ζώα βελτιώνονται γύρω του...και τον ανταμείβουν με εκούσια υποταγή. Επιπλέον, οι ψυχές βελτιώνονται επίσης γύρω από τον άνθρωπο. Όσο περισσότερο άνθρωπος είναι κάποιος/α, τόσο βαθύτερα και ευρύτερα επηρεάζει άλλους ανθρώπους... Τα χρώματα και οι εξωτερικές μορφές των σχεδίων του μπορεί να εξαφανιστούν, αλλά το πρόγραμμά του (σ.σ. project στην αγγλική μετάφραση) παραμένει το ίδιο: σε κάθε στιγμή της ύπαρξής του φέρνει κάτι καινούριο από έξω από τον εαυτό του μέσα στον κύκλο του, και θα συνεχίσει να το κάνει έως ότου όλα καταποθούν από τον κύκλο του, έως ότου όλη η ύλη φέρει το σημάδι της δραστηριότητάς του και έως ότου όλα τα πνεύματα αποτελέσουν ένα πνεύμα μαζί με το δικό του... Κάποια μέρα θα έρθεις στον κύκλο μου κι εγώ θα έρθω στο δικό σου. Κάποια μέρα θα σε αναγνωρίσω κι εγώ σαν φίλο εργάτη στο μεγάλο πρόγραμμά μου. Εγώ είμαι εγώ, και το ίδιο είναι όποιος είναι εγώ για εμένα (Fichte, 1988, σ. 84-85).

Το *Περί της Ανθρώπινης Αξιοπρέπειας* γράφτηκε μερικά χρόνια πριν τη συγγραφή των *Θεμελίων*, και ήδη έχουν κάνει την εμφάνισή τους ορισμένα στοιχεία θεμελιακά στο εγχείρημα του Fichte στο δεύτερο. Αποκωδικοποιώντας εν συντομία

τα αποσπάσματα που παραθέσαμε, φτάνουμε στο συμπέρασμα ότι για τον Fichte το μεγαλείο του *Εγώ* αφορά στην ενεργό δράση του μέσα στον κόσμο, είτε σε θεωρητικό επίπεδο –μετασηματίζοντας τα αισθητηριακά δεδομένα βάσει των κατηγοριών του Λόγου- είτε σε πρακτικό επίπεδο – στο επίπεδο της ηθικής δράσης του *εγώ* σε σχέση με τους άλλους/τις άλλες, αφού η δράση του μετασηματίζει ποικιλοτρόπως την ύλη αλλά και τα υπόλοιπα έλλογα όντα με τα οποία έρχεται σε επαφή. Κομβική ήδη είναι η έννοια της *αναγνώρισης* των υπόλοιπων *Εγώ* ως τέτοια, ως *Εγώ* δηλαδή που μπορούν να μετασηματίζουν τον άλογο και έλλογο κόσμο με τρόπο όμοιο με αυτόν που χαρακτηρίζει το *Εγώ* του υποκειμένου-παρατηρητή, με ταυτόχρονη αναγνώριση της αποστολής τους να προχωρήσουν απρόσκοπτα με το συγκεκριμένο πρόγραμμα. Ο εξωτερικός κόσμος με τις άλογες και τις έλλογες πτυχές του γίνεται έτσι η συνθήκη, ο όρος, η προϋπόθεση ώστε το *Εγώ* να ξεδιπλώσει το μεγαλείο του κατά Fichte αλλά και –όπως θα δούμε και στη συνέχεια- να αναγνωρίσει και το ίδιο το *Εγώ* τον εαυτό του ως τέτοιο. Η σημασία που έχει το πέρασμα του *Εγώ* από ένα απόμακρο υπερβατολογικό πεδίο στον υλικό κόσμο καθώς και οι συνιστώσες και οι συνέπειες αυτής της εξέλιξης –διατηρώντας παρόλα αυτά την ελευθερία του<sup>43</sup>- εγκαινιάζουν το πέρασμα προς τη φαινομενολογική πτυχή της ύπαρξης, με το *υποκείμενο να είναι τοποθετημένο μέσα στο κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο, και να διαμορφώνεται από αυτά*, και όχι να είναι ασώματο, μη ιστορικό και σολιψιστικό όπως στην αντίληψη του Kant (R. R. Williams, 1992a), κάτι που αποτελεί τη βασική προϋπόθεση πίσω από τη συγγραφή των *Θεμελίων*. Παρόλα αυτά δεν μπορούμε στο εν λόγω δοκίμιο του Fichte να μην αναρωτηθούμε, με τρόπο ανάλογο της ερώτησης που αναδύεται από την καντιανή προσέγγιση στον ορισμό του ανθρώπου ως *έλλογον* και στην αξιοπρέπεια που τον χαρακτηρίζει, τι ισχύει όσον αφορά την εγγενή αξία των ατόμων εκείνων που δεν μπορούν να συμμετάσχουν στην ένδοξη δραστηριότητα του *Εγώ*. Μπορεί ένας σκλάβος, ένας βαριά ασθενής ή ένα νήπιο να είναι μέτοχοι της δόξας του *Εγώ* κατά Fichte; Κι αν όχι, η απώλεια της αξιοπρέπειας είναι ολοκληρωτική ή μερική; Απάντηση ο ίδιος δεν μας προσφέρει στο παρόν δοκίμιο, κάτι που πρέπει να λάβουμε υπόψη.

---

<sup>43</sup> Η ίδια η φύση της ύπαρξής του διασφαλίζει ότι είναι ανεξάρτητος από όλα όσα βρίσκονται έξω από αυτόν (Fichte, 1988, σ. 84-85).

Από την εισαγωγική αυτή αναφορά στο *Περί της Ανθρώπινης Αξιοπρέπειας* και στα στοιχεία που αυτό εισάγει όσον αφορά τη φύση και τη δραστηριότητα του *Εγώ*, περνάμε στο δεύτερο έργο του Fichte που θα μας απασχολήσει, δηλαδή στα *Θεμέλια των Φυσικών Δικαιωμάτων*. Σε αυτό ο Fichte προχωρά σε μία εις βάθος ανάλυση της ταυτότητας του *Εγώ*, της σχέσης του με το φυσικό κόσμο, με τον εαυτό του και με τα άλλα πρόσωπα, πράγματα που εννοηστώνονται γύρω από την έννοια του *Φυσικού Δικαιώματος*, με τρόπο που θα εξετάσουμε. Ήδη από το προηγούμενο κείμενο που προσεγγίσαμε, ο Fichte τοποθετεί την αξιοπρέπεια του ανθρώπου στη δραστηριότητα του ελεύθερου *Εγώ* μέσα στον κόσμο, πράγμα που σημαίνει ότι από εδώ και στο εξής θα ερευνήσουμε το τι αυτό ακριβώς περιλαμβάνει. Διότι μέσα από τη ματιά του Fichte δεν ανακαλύπτουμε μόνο το πού εδράζει αυτός την αξία του *Εγώ*, αλλά ταυτόχρονα μας προσφέρει ένα πολύ σημαντικό και ιδιαίτερο εργαλείο στη συζήτησή μας περί *ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, δηλαδή αυτό της *αναγνώρισης*, με τρόπο φυσικά πιο διεισδυτικό και καθοριστικό σε σχέση με τη σύντομη αναφορά του σε αυτή στο κείμενο του περί της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Για τον Fichte λοιπόν είναι σημαντικό να απαντήσει στο ερώτημα *με ποιον τρόπο μπορεί να διασφαλιστεί η αυτοσυνείδηση του ατόμου ή η αυτεπίγνωση της ελευθερίας του;* Αυτό μπορεί να γίνει μόνο αν ένα λογικό ον, άρα ένα ελεύθερο ον αναγνωρίσει τον εαυτό του ως άτομο, ως ένα ανάμεσα σε πολλά λογικά όντα που υποθέτει ότι υπάρχουν έξω από αυτό, όπως θεωρεί δεδομένο ότι υπάρχει και το ίδιο (Fichte, 2000 σ. 9). Με αυτό τον τρόπο ο Fichte αποπειράται να δώσει απάντηση σε ένα από τα ερωτηματικά που ήγειρε η καντιανή φιλοσοφία, δηλαδή το πώς και το εάν ο άνθρωπος είναι δυνατόν να είναι ο ίδιος γνώστης της ελευθερίας του, και η τακτική του είναι να τον τοποθετήσει *μέσα* στον κόσμο. Το *δικαίωμα*, συνεπώς, είναι κατά Fichte η κατάσταση κατά την οποία

μέσα από την εσωτερική ελευθερία, το μέλος της κοινότητας επιτρέπει στην εξωτερική του ελευθερία να περιοριστεί, ώστε όλοι οι υπόλοιποι δίπλα του να είναι επίσης εξωτερικά ελεύθεροι (Fichte, 2000 σ. 10).

Και αυτή είναι η προϋπόθεση ώστε να υπάρξει μία κοινότητα λογικών, ελεύθερων ατόμων. Μέσα στην κοινότητα ελεύθερων, λογικών όντων, μέσα από την

αυτεπίγνωσή του ως άτομο, είναι που ο άνθρωπος μπορεί να έχει συνείδηση της λογικής του φύσης, άρα της ελευθερίας του. Αν λάβουμε όλα τα παραπάνω υπόψη, φτάνουμε στο συμπέρασμα ότι η έννοια του *δικαιώματος* είναι απαραίτητη ώστε κάποιος/α να λάβει υπόψη τον εαυτό του/της ως ελεύθερο, λογικό, δρων υποκείμενο και άτομο, και αυτή ακριβώς είναι η καινοτομία του Fichte, ότι δηλαδή απομακρύνει το *δικαίωμα* από την ηθική χροιά και του προσδίδει το χαρακτήρα της προϋπόθεσης για τη γνώση της ατομικής ελευθερίας από την πλευρά του ατόμου.

Υπάρχει μία κεντρική διαδοχή αξιωμάτων που σταδιακά χτίζουν το επιχείρημα του Fichte. Αρχικά, όπως είδαμε, οφείλει να θέσει αξιωματικά το *Εγώ* ως λογικό κι ελεύθερο. Αλλά το *Εγώ* είναι *πράξη* και είναι *θέληση*.

Μέσα από τη δράση, το λογικό ον δεν καθίσταται ενήμερο για τη δράση του – διότι το ίδιο είναι δράση και τίποτε άλλο... Το λογικό ον συλλαμβάνει άμεσα τον εαυτό του μόνο μέσα από τη θέληση... Η θέληση είναι ο γνήσιος και ουσιαστικός χαρακτήρας του λόγου. Η αναπόφευκτη συνέπεια όμως των παραπάνω, της ελεύθερης και έλλογης δράσης του *Εγώ*, είναι η ύπαρξη ενός εξωτερικού κόσμου, ενός κόσμου που υπάρχει για το *Εγώ* και μόνο μέσα από το *Εγώ*. Αναδύεται ένα σύστημα αντικειμένων, ένας κόσμος που υπάρχει ανεξάρτητα από το *Εγώ*, και το *Εγώ* ομοίως υπάρχει ανεξάρτητα από αυτόν – συνεπώς, αυτοί οι δύο υπάρχουν ο ένας εκτός του άλλου, και κάθε ένας έχει την ξεχωριστή του ύπαρξη (Fichte, 2000 σ. 23-24).

Το ίδιο το άτομο, συνεπώς, αποκτά γνώση του γεγονότος ότι το ίδιο επιβεβαιώνει τον εαυτό του ως τέτοιο εξαιτίας του εξωτερικού κόσμου. Ήδη λοιπόν, κατόπιν όλων όσων έχουμε αναφέρει έως τώρα, η αυτοσυνείδησή του ατόμου και η επίγνωση της ελευθερίας του προϋποθέτει έναν εξωτερικό κόσμο, ο οποίος θα την ανακλά, με τρόπο που να την καθιστά ορατή και στο ίδιο. Αυτό καθίσταται αναπόφευκτο όταν το άτομο έρχεται “αντιμέτωπο” με άλλα άτομα (Fichte, 2000). Είναι όταν το αντικείμενο της συνείδησης του ατόμου είναι ένα άλλο άτομο που εκείνο αποκτά συνείδηση της ελευθερίας του μέσα στον αισθητό κόσμο. Με τα λόγια του Robert Williams:

Η ελευθερία σαν οντολογική, αποτελεί παγκόσμιο γνώρισμα του ανθρώπινου όντος. Όμως, υπάρχουν διαφορές στην πραγματοποίηση της συνείδησης της ελευθερίας. Η συνείδηση της ελευθερίας είναι αποτέλεσμα διαμεσολάβησης μέσα σε και μέσα από την ιστορική πορεία. Σαν άμεση, η συνείδηση της ελευθερίας δεν είναι φανερή, αλλά απλώς υπονοείται. Η ελευθερία φανερώνεται μόνο σαν αποτέλεσμα διυποκειμενικής διαμεσολάβησης (Williams, 1992, 50).

Η κρίσιμη έννοια σε αυτή τη διαδικασία της συνάντησης μεταξύ ατόμων είναι αυτή της απαίτησης (Anforderung), σύμφωνα με την οποία το άτομο πλέον καλείται σε δράση κατά τη συνάντησή του αυτή με άλλα έλλογα όντα, κάτι που είτε το οδηγήσει σε πράξη, είτε σε απραξία, υποδηλώνει την ελεύθερη απόφασή του για το ένα ή το άλλο, και μαζί με αυτή την επίγνωση της ελεύθερης δραστηριότητάς του. Το αποτέλεσμα είναι το άτομο να μην μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από άλλα άτομα, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις που ορίζονται από το *Φυσικό Δίκαιο*. Τα άτομα αναδύονται ως τέτοια μέσα από σχέσεις εναντίωσης, με τρόπο που κάθε άτομο αναγνωρίζει τον εαυτό του αλλά και τα άλλα άτομα ως ελεύθερα. Η σχέση όμως αυτή προϋποθέτει πράξη, διότι “μόνο μέσα στην πράξη είναι που υπάρχει μία τέτοια έγκυρη αναγνώριση και για τις δύο πλευρές” (Williams, 1992, σ. 44). Ο Fichte υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να υπάρξει άτομο παρά μόνο μέσα σε μία κοινότητα σχέσεων, οι οποίες θα ενορχηστρώνονται από το Φυσικό Δίκαιο, με τρόπο που να διασφαλίζεται η ελεύθερη φύση του κάθε ατόμου. Αυτό ισχύει ακόμη και στην ενότητα εκείνη που αφορά στο οικογενειακό δίκαιο και συγκεκριμένα στο γάμο. Εφόσον στη σκέψη του Fichte κεντρικό ρόλο διαδραματίζει η ελευθερία του ατόμου –όπου εδράζεται η αξιοπρέπειά του- και το δίκαιο καλείται να την διασφαλίσει, ο ίδιος υποστηρίζει ότι ενώ δεν τίθεται θέμα αξιοπρέπειας για τον άντρα που υπακούει στις σεξουαλικές του ορμές –αφού κάτι τέτοιο δεν θέτει σε κίνδυνο την ελευθερία του, το ίδιο δεν ισχύει για τις γυναίκες (Williams, 1992, σ. 268). Στην περίπτωση που μία γυναίκα ενδώσει στις σεξουαλικές ορμές της για χάρη της ικανοποίησης και μόνο, χάνει την *αξιοπρέπεια του λόγου* αφού ουσιαστικά προσφέρει τον εαυτό της ως μέσο ικανοποίησης κάποιου άλλου ατόμου. Την ελευθερία και την αξιοπρέπειά της τη διασώζει μόνο σε μία ελεύθερη προσφορά σε μία σχέση αγάπης, το οποίο είναι και

αυτό που φυσικά της αρμόζει. Ο Fichte φαίνεται σε αυτό το σημείο να αναγνωρίζει κάποιου είδους τελεολογία, ή όπως υποστηρίζει ο Adrian Daub, “ένα φυσικό ηθικό γεγονός,” αφού κάνει λόγο για

την αγάπη, το ευγενέστερο όλων των φυσικών ορμών που είναι εγγενές μόνο στη γυναίκα, έχοντας ήδη αναφέρει ότι όσον αφορά την διερεύνηση της συμπεριφοράς των δύο φύλων η επιχειρηματολογία βάσει της έννοιας του δικαίου είναι περιττή (Daub, 2012, σ. 66, 268).

Η αναφορά αυτή σε κάποιου είδους φυσικού νόμου εκ μέρους του Fichte φαίνεται να δίνει άλλη κατεύθυνση στη συζήτηση, παρόλα αυτά, η αναφορά του στην αξιοπρέπεια του λόγου, του νόμου και στην ελευθερία της αγάπης, μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο πυρήνας της επιχειρηματολογίας του είναι ο ίδιος. Παρόλα αυτά, όπως και στα σχόλιά μας επάνω στο *Περί της Ανθρώπινης Αξιοπρέπειας*, πρέπει να αναρωτηθούμε: στην περίπτωση της απώλειας της αξιοπρέπειας, σε αυτή την περίπτωση της γυναίκας, αυτή είναι μερική ή ολοκληρωτική; Υπάρχουν διαβαθμίσεις στην εγγενή αξία ή αυτή είναι της μορφής “ουδέν ή όλον;” Κι όπως παραπάνω, απάντηση δεν μας δίνεται.

Προαναφέρθηκε ότι ο Fichte στο έργο του δεν μας προσφέρει μόνο μία διάσταση της *αξιοπρέπειας* του *Εγώ*, η οποία αφορά την ελευθερία του καθώς αυτό μετασχηματίζει τον κόσμο, θεωρητικά ή πρακτικά, αλλά επίσης την διυποκειμενική διάσταση, η οποία είναι απαραίτητη ώστε να κάνουμε οποιονδήποτε λόγο περί αναγνώρισης της αξίας του ανθρώπου, μια έννοια και μια διαδικασία η οποία κατέχει κεντρική θέση στη διερεύνηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Είναι επίσης σημαντικό το ότι εισάγεται η έννοια της απαίτησης (Anforderung), η οποία μέσα στην κοινότητα καθιστά σαφέστερη την αλληλεπίδραση μεταξύ ελεύθερων δρώντων υποκειμένων και η οποία έχει σαφή ερείσματα στην εμπειρική μας καθημερινότητα. Ο Stephen Darwall (2006) αναγνωρίζει αυτή τη διάσταση της καθημερινής αλληλεπίδρασης μεταξύ έλλογων κι ελεύθερων ατόμων και δίνει έμφαση σε αυτό που ονομάζει “η άποψη του δεύτερου προσώπου,” κάτι που αντανακλά σε μεγάλο βαθμό τη φιλοσοφία του Fichte. Ως *άποψη του δεύτερου προσώπου* ορίζει “την οπτική γωνία που μας χαρακτηρίζει όταν έχουμε και αναγνωρίζουμε απαιτήσεις επάνω στη

συμπεριφορά και τη θέληση του άλλου προσώπου” (Darwall, 2006, σ. 3). Δεδομένου ότι για τον Fichte η διυποκειμενικότητα περιλαμβάνει συγκρούσεις και απαιτήσεις, ο Darwall επιθυμεί να ρίξει περισσότερο φως στο τι περιλαμβάνει η διυποκειμενική αλληλεπίδραση έλλογων όντων μέσα στο πλαίσιο μίας κοινότητας. Προφανώς, η καθημερινή εμπειρία μας διδάσκει ότι διαρκώς λαμβάνουν χώρα απαιτήσεις ή διεκδικήσεις, λεκτικές ή σιωπηλές, αμφίδρομα, μεταξύ ημών και όσων μας περιβάλλουν, οι οποίες συνοδεύονται από λόγους για δράση, τους οποίους ο Darwall ονομάζει *κανονιστικούς* ή *λόγους δεύτερου προσώπου* (Darwall, 2006, σ. 4). Προφανώς, από τη στιγμή που η επικοινωνία μεταξύ των δρώντων υποκειμένων περιλαμβάνει απαιτήσεις ή διεκδικήσεις αυτού του χαρακτήρα, αυτοί οι λόγοι πρέπει να είναι κοινώς αποδεκτοί στα μέλη της κοινότητας και κάθε μέλος έχει την απαραίτητη *εξουσία* για να τις προφέρει. Από αυτή την κατάσταση αναδύεται ένας κόσμος που χαρακτηρίζεται από λόγους (σ.σ. reasons στο πρωτότυπο), υπευθυνότητα και δέσμευση, τα οποία με τη σειρά τους αντανakλούν τις νόρμες μίας κοινωνίας, την αμοιβαία υπευθυνότητα μεταξύ των μελών της και την αναγνώριση της ευθύνης και αυθεντίας κάθε μέλους να εκφράσει τις διεκδικήσεις του από οποιοδήποτε άλλο. Τα τρία τελευταία είναι που συναπαρτίζουν αυτό που ο Darwall ονομάζει *ανθρώπινη αξιοπρέπεια* (Darwall, 2006, σ. 244), αν και η χρήση του ρήματος *συναπαρτίζω* (σ.σ. comprise στο πρωτότυπο) δεν είναι η κατάλληλη, αφού δίνει την εντύπωση ότι αν κάποιο από τα παραπάνω στοιχεία χαθεί, τότε χάνεται και η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, υπονοώντας έτσι ότι η αξιοπρέπεια του ανθρώπου υπάρχει *εφόσον* αναγνωρίζεται. Παρόλα αυτά, η συνεισφορά του Fichte στη συζήτηση περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας είναι αδιαμφισβήτητη. Η κοινοτική ζωή, η διυποκειμενική ύπαρξη που μας χαρίζει συνείδηση του εαυτού μας και των γύρω μας, περιλαμβάνει διαρκείς *διεκδικήσεις, απαιτήσεις* κατά Fichte, οι οποίες προϋποθέτουν μία λογική φύση την οποία όλοι μοιραζόμαστε και ένα κοινό status ως έλλογα όντα, *την ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, η οποία μας επιτρέπει να εκφράσουμε τις διεκδικήσεις μας και αυτές να γίνουν αποδεκτές από τους γύρω μας. Η διυποκειμενικότητα –είτε ο Fichte και ο Darwall είχαν δίκιο ή όχι - αποτελεί τον αδιαμφισβήτητο φορέα της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας*.



## 2. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια στο έργο του G. W. F. Hegel

Ο Hegel κατά μία έννοια συνέχισε το έργο του Fichte, δανειζόμενος πολλά στοιχεία από τη φιλοσοφία του, και μας παρέδωσε μία εκπληκτική φιλοσοφική κληρονομιά. Όπως σχολιάσαμε εν συντομία, οι έννοιες της *αναγνώρισης* (σ.σ. Γερμ.: Anerkennung) και του *πνεύματος* (σ.σ. Γερμ.: Geist), θεμελιακές στη φιλοσοφία του Hegel, υπήρχαν ήδη στο έργο του Fichte, αλλά πλέον λαμβάνουν μία διαφορετική διάσταση, με σημαντικό ρόλο στον ορισμό που δίνει ο Hegel στην *ανθρώπινη αξιοπρέπεια*. Το απόσπασμα επάνω στο οποίο θα βασιστούμε, και το οποίο μας προσφέρει ο Hegel, προέρχεται από την *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Ιστορίας* και είναι το εξής: “Πρέπει επιπλέον να κατανοήσουμε ότι όλη την αξία που κατέχουν οι άνθρωποι, όλη τους την πνευματική πραγματικότητα, την έχουν μέσα από το Κράτος και μόνο” (Hegel, 1988, σ. 41-42). Ενδεχομένως μία δήλωση σαν και αυτή να παραπέμπει σε ένα συμβολαιοκρατικό σύστημα σαν και αυτό του Hobbes, αλλά μία εποπτική ματιά στο έργο του Hegel μας δείχνει ότι δεν είναι έτσι. Για να ερμηνεύσουμε τη διατύπωση του Hegel σε αυτό το απόσπασμα πρέπει να ακολουθήσουμε τη σκέψη του στο παρόν έργο, με αναφορά φυσικά στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* καθώς και στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του.

Για τον Hegel “η ιστορία του κόσμου είναι η έκθεση του Πνεύματος” (Hegel, 1988, σ. 21) και “ο τελικός σκοπός του κόσμου...είναι η συνείδηση που αποκτά το Πνεύμα περί της ίδιας του της ελευθερίας, και συνεπώς, η πραγματοποίηση επίσης αυτής της ελευθερίας” (Hegel, 1988, σ. 22). Τα φαινόμενα που λαμβάνουν χώρα στην ανθρώπινη ιστορία, εξυπηρετούν την αυτοπραγμάτωση του Πνεύματος, την αναγνώριση της ίδιας του της ελευθερίας από το ίδιο, με άλλα λόγια, όπως εξηγεί και ο ίδιος, την πραγματοποίηση αυτού που το ίδιο το Πνεύμα είναι:

η ουσία του Πνεύματος είναι η ελευθερία του (δηλαδή, μέσα στην αυτοπραγμάτωση του)...Είμαι ελεύθερος όταν υπάρχω ανεξάρτητα, μόνος μου. Αυτό το αυτάρκες ον είναι η αυτεπίγνωση, η επίγνωση του εαυτού (Hegel, 1988, σ. 20).

Είναι προφανώς ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτα τα “δάνεια” από τον Fichte. Καθώς το Πνεύμα κινείται μέσα στην ανθρώπινη ιστορία και μέσα από αυτή προς την αυτοπραγμάτωση και την αυτεπίγνωσή του, ή διαφορετικά την επίγνωση της ελευθερίας του, πρέπει αναγκαστικά να “μεταχειριστεί” το όχημα γι’ αυτό το σκοπό, το οποίο είναι “η θέληση, η ανθρώπινη δραστηριότητα γενικότερα” (Hegel, 1988, σ. 25). Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε όμως μία διαλεκτική ένταση, η επίλυση της οποίας είναι και ο στόχος της ιστορίας. Από τη μία πλευρά, έχουμε το “πάθος” του ανθρώπου, το πρώτο στάδιο της έκφρασης της θέλησής του, μέσα από το οποίο αυτός εστιάζει σε κάποιον στόχο, εκφράζοντας έτσι τη θέλησή του και τις ανάγκες του, από την άλλη έχουμε την *Ιδέα*, την αυτοπραγμάτωση, αυτοσυνείδηση και αυτεπίγνωση της ελευθερίας από το Πνεύμα. “Το στέρεο σημείο συνάντησης και ένωσης των δύο είναι η ηθική ελευθερία στο Κράτος” (Hegel, 1988, σ. 26). Όπως εξηγεί περαιτέρω ο ίδιος:

Αυτό το ουσιαστικό ον είναι η ένωση των δύο θελήσεων: της υποκειμενικής θέλησης και της έλλογης θέλησης.<sup>44</sup> Αυτή είναι ένα ηθικό όλον, το Κράτος (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο). Είναι η πραγματικότητα όπου το άτομο έχει και απολαμβάνει την ελευθερία του – μόνο όμως όσο γνωρίζει, πιστεύει κι επιθυμεί το καθόλου (universal)...ο νόμος, η ηθική ζωή, το Κράτος (και αυτά μόνο) είναι που συναπαρτίζουν...την ικανοποίηση της ελευθερίας...Το Κράτος είναι η εξωτερικά υπαρκτή, γνήσια ηθική ζωή. Είναι η ένωση της καθολικά ουσιαστικής θέλησης με την υποκειμενική θέληση – κι αυτό είναι ηθική (Hegel, 1988, σ. 41).

Συνοψίζοντας τα παραπάνω αποσπάσματα, η πρόταση του Hegel περί της πορείας της ανθρώπινης ιστορίας αφορά την κίνηση του Πνεύματος διαμέσου της ατομικής θέλησης προς τη δημιουργία του Κράτους, η οποία αποτελεί και την έκφανση του Πνεύματος, με έναν τρόπο με τον οποίο τα μέλη της πρώτης είναι ελεύθερα καθώς

---

<sup>44</sup> Για την υποκειμενική θέληση, το αγαθό είναι ομοίως απολύτως απαραίτητο (ουσιαστικό), και η υποκειμενική θέληση έχει αξία και αξιοπρέπεια μόνο εφόσον οι εννοήσεις και τα κίνητρά της είναι σε συμφωνία με το αγαθό. (Hegel, 1991, σ. 158).

εφαρμόζουν την ηθική που ορίζει ο Λόγος.<sup>45</sup> Το Κράτος είναι πρωτίστως ένας ηθικός θεσμός, και μέσα από αυτή την ηθική είναι που το Πνεύμα –και το κάθε άτομο<sup>46</sup>– αποκτά επίγνωση της ελευθερίας του.

Υπάρχουν δύο ζητήματα που πρέπει να διερευνήσουμε σε αυτό το σημείο. Το πρώτο αφορά το τι σημαίνει “ηθική” σύμφωνα με τον Hegel και το δεύτερο έχει να κάνει με το ρόλο που διαδραματίζει η *διυποκειμενικότητα* ή η *αναγνώριση* σε αυτή την πορεία του Geist μέσα στην ιστορία. Όσον αφορά το πρώτο ζήτημα, ο Carlos Ruiz Miguel παρουσιάζει τη θέση του Hegel περί της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ως εξής:

Η ατομική αξιοπρέπεια εντοπίζεται στην αναγνώριση του τρόπου με τον οποίο η στέρεη (σ.σ. concrete στο πρωτότυπο) ηθική συνείδηση του ατόμου λαμβάνει χώρα μέσα σε έναν καθολικό σκοπό, στους ηθικούς νόμους. Αυτό σημαίνει ότι, σύμφωνα με τον Hegel, η αξιοπρέπεια του ατόμου εξαρτάται από την κατάλληλη ένταξή του στην πολιτική κοινότητα, η οποία ορίζεται ως η κατάσταση στην οποία οι ηθικές απαιτήσεις όλων εναρμονίζονται με τις γενικές ηθικές απαιτήσεις (Miguel, 2002, σ. 16).

Ο άνωθι ορισμός βέβαια είναι ημιτελής, αφού όπως είδαμε η ένταξη ενός ατόμου στον ηθικό κατά βάση θεσμό του Κράτους συνδέεται άμεσα με το Λόγο και την Ελευθερία ως τα στοιχεία εκείνα που χαρακτηρίζουν το Πνεύμα και που του επιτρέπουν μέσα στο Κράτος και μέσω αυτής να φτάσει στην πραγμάτωσή του. Δεν θα ήταν λοιπόν υπερβολή να υποστηρίξουμε ότι για τον Hegel, όπως και για τον Fichte, η αξιοπρέπεια του ατόμου συνίσταται στην ελευθερία που συνοδεύει την έλλογη ύπαρξη, και η οποία γίνεται πραγματικότητα μόνο μέσα στα πλαίσια ενός Κράτους. Ο όρος περί ηθικής που μεταχειρίζεται ο Hegel είναι ο *Sittlichkeit*,<sup>47</sup> ο οποίος στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του χρησιμοποιείται σε αντιδιαστολή με δύο

---

<sup>45</sup> “Είναι μόνο ως σκεπτόμενη νοημοσύνη που η θέληση είναι πραγματικά ο εαυτός της κι ελεύθερη.” (Hegel, 1991, σ. 53).

<sup>46</sup> “Το δικαίωμα των ατόμων στον υποκειμενικό τους καθορισμό στην ελευθερία εκπληρώνεται εφόσον ανήκουν στην ηθική πραγμάτωση – διότι η βεβαιότητα της ίδιας τους της ελευθερίας έχει την αλήθειά της σε αυτή την αντικειμενικότητα, και είναι στο ηθικό πεδίο που πραγματικά κατέχουν την ίδια τους την ουσία και την εγγενή καθολικότητα”. (Hegel, 1991, σ. 196).

<sup>47</sup> Με απώτερο σκοπό να αναδείξει τις ελλείψεις της καντιανής ηθικής. Μεταφράζεται ως *καθιερωμένη ηθική ενός τόπου*.

άλλες έννοιες, το *αφηρημένο δίκαιο* (σ.σ. abstracte Recht στο πρωτότυπο) και την *Ηθική* (σ.σ. Moralität στο πρωτότυπο), οι οποίες παρουσιάζονται ως ανεπαρκείς και πρέπει να υπαχθούν κάτω από τη Sittlichkeit. Ξεκινώντας από το *αφηρημένο δίκαιο*, ο Hegel υποστηρίζει ότι κάτι τέτοιο δεν εστιάζει στο συμφέρον ή το όφελος του δρώντος υποκειμένου και δεν αρκεί για να διαμορφώσει ελεύθερες προσωπικότητες αφού ένας *νόμος* δεν περικλείει κάτι τέτοιο στο οπτικό του πεδίο (Hegel, 1991). Επιπλέον, ιδιαίτερα με έμφαση στο δικαίωμα της ιδιοκτησίας, η τήρηση των νόμων απαιτεί αμερόληπτους δικαστές, αλλά σε κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συμβάλει από μόνο του ένα αφηρημένο δικαίωμα, αφού απαιτείται ένα εύρωστο δρων υποκείμενο και αναστοχασμός (Hegel, 1991, σ. 132). Η Moralität στη συνέχεια είναι επίσης ανεπαρκής, αφού στερεί από το *καθήκον* ένα σαφές περιεχόμενο και από το δρων υποκείμενο το απαραίτητο κίνητρο, δίνοντας έτσι την εντύπωση ότι η καντιανή ηθική με έμφαση στο καθήκον είναι απλώς ένα ρητορικό τέχνασμα, ένας *άδειος φορμαλισμός*, στερούμενος ουσιαστικού περιεχομένου. Η ηθική, με σαφές περιεχόμενο, μπορεί να δοθεί μόνο μέσα στο πλαίσιο μίας συγκροτημένης κοινωνίας (Hegel, 1991, σ. 192). Με τα λόγια του Charles Taylor:

Το δόγμα της Sittlichkeit είναι ότι η ηθική είναι πλήρης μέσα σε μία κοινότητα, όπου απαντούν οι κανονιστικές αρχές –οι κοινοτικές πρακτικές και τα κοινοτικά πρότυπα- καθώς και τα επαρκή κίνητρα για μία ηθική ζωή (άρα ελεύθερα άτομα), με την προϋπόθεση ότι αυτές οι κανονιστικές αρχές βρίσκονται σε συμφωνία με το Λόγο και αντανakλούν την εξέλιξη του Πνεύματος. Η κοινοτική βάση της ηθικής δίνει στην *υποχρέωση* ένα σαφές περιεχόμενο, καθώς και την πραγμάτωσή του, έτσι ώστε το κενό μεταξύ του *οφείλω* (sollen) και *είμαι* (sein) να γεφυρώνεται... Επειδή η πραγμάτωση της Ιδέας απαιτεί ο άνθρωπος να είναι μέρος της ζωής σε μία κοινότητα, η ηθική ζωή φτάνει στην μέγιστη πραγμάτωσή της στη Sittlichkeit (Taylor, 1999, σ. 377).

Αυτό με τη σειρά του μεταφράζεται στο ότι

...ο Hegel δεν αποδέχεται ό,τι είναι παλιό ή παραδοσιακό, αλλά τονίζει τη σημασία της ελευθερίας, δηλαδή την αρμονία με τον εαυτό μας ή το να

είμαστε μαζί με άλλους/ες στην κοινωνική ζωή, ως το θεμέλιο των ηθικών κανονιστικών αρχών (Wood, 1999, σ. 225).

Και μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο είναι που επιτυγχάνεται η μέγιστη ελευθερία του ατόμου και η επίγνωση αυτής.

Όσον αφορά την *αναγνώριση* (Anerkennung) πρέπει να ομολογήσουμε ότι είναι η διαδικασία εκείνη που επιτρέπει την “κίνηση” του Πνεύματος προς την αυτεπίγνωση, η οποία όπως είδαμε περιλαμβάνει τη συγκρότηση μίας συγκεκριμένης κοινωνίας, ενός Κράτους. Ο Robert Williams διερωτάται πολύ σωστά: “το Πνεύμα έχει την υπαρξιακή-φαινομενολογική του γένεση στη διυποκειμενική αναγνώριση...άρα δεν είναι μία θεμελιωδώς διυποκειμενική και κοινωνική έννοια;” (Williams, 1992, σ. 17), με την απάντηση να είναι προφανώς καταφατική. Η μελέτη της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* έχει σαν θεμελιακό της στοιχείο την αναγνώριση μεταξύ συνειδήσεων και τα στάδια αυτής, από μία ατελέστερη προς μία πληρέστερη κατάσταση.

Μία αυτοσυνείδηση, το να είναι κάποιος/α αντικείμενο, είναι τόσο “Εγώ” όσο και “αντικείμενο”... Αυτό που βρίσκεται μπροστά μας όσον αφορά τη συνείδηση είναι η εμπειρία του τι είναι το Πνεύμα – αυτή η απόλυτη ουσία που είναι η ενότητα των διαφόρων ανεξάρτητων αυτό-συνειδήσεων, οι οποίες, στην εναντίωση μεταξύ τους, απολαμβάνουν τέλεια ελευθερία και ανεξαρτησία: “Το “Εγώ” που είναι “Εμείς” και το “Εμείς” που είναι “Εγώ” ... Η αυτό-συνείδηση υπάρχει στον εαυτό της και για τον εαυτό της όταν, και μέσα από το γεγονός ότι, υπάρχει σαν τέτοια για κάποιον άλλο, δηλαδή, υπάρχει μόνο στην αναγνώρισή της (Hegel, 1977, σ. 110-111).

Η κίνηση του Πνεύματος ξεκινά από την αναγνώριση μεταξύ υποκειμένων, η τέλεια κατάσταση της οποίας είναι η αγάπη, σε αντιδιαστολή με τις σχέσεις υποταγής-υπεροχής.

Αγάπη σημαίνει γενικά η συνείδηση της ενότητάς μου με τον άλλο, έτσι ώστε δεν είμαι απομονωμένος - μόνος μου (σ.σ. für mich στο πρωτότυπο) αλλά αποκτώ την αυτο-συνείδησή μου μόνο μέσα από την απάρνηση της

ανεξάρτητης ύπαρξής μου και μέσα από τη γνώση του εαυτού μου ως την ενότητα του εαυτού μου με τον άλλο/την άλλη και του άλλου/της άλλης με εμένα (Hegel, 2003, σ. 199).

Αν η κίνηση του Πνεύματος οδηγεί σε μία κοινότητα, περιμένουμε τόσο η έννοια της θέλησης του ατόμου (το “μέσο” που χρησιμοποιεί το Πνεύμα για την πραγμάτωσή του, όπως προαναφέρθηκε) όσο και η έννοια του *δικαίου* να περιστρέφονται επίσης γύρω από την αναγνώριση. Στην *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Πνεύματος* συναντούμε τον ορισμό του *δικαίου*, ο οποίος είναι ο εξής:

Το δίκαιο είναι η σχέση μεταξύ προσώπων, μέσα από τη συμπεριφορά τους, προς τα άλλα πρόσωπα. Είναι το καθολικό στοιχείο του ελεύθερου είναι τους – ο προσδιορισμός, ο περιορισμός της άδειας ελευθερίας τους...το αντικείμενο, γενικά, είναι το ίδιο η δημιουργία του δικαίου, δηλαδή, η σχέση της αναγνώρισης. Στην αναγνώριση, ο Εαυτός παύει να είναι αυτό το άτομο – υπάρχει στην αναγνώριση, δηλαδή, όχι πλέον βυθισμένο στην άμεση ύπαρξή του. Αυτός που αναγνωρίζεται, αναγνωρίζεται ως τέτοιος, μέσα από το είναι του – αλλά αυτό το είναι γεννάται το ίδιο από την έννοια – είναι αναγνωρισμένο είναι. Ο άνθρωπος αναγκαία αναγνωρίζεται και απαραίτητα προσφέρει αναγνώριση...Ως αυτός που αναγνωρίζει, ο άνθρωπος είναι ο ίδιος η κίνηση (της αναγνώρισης) και αυτή η κίνηση είναι η ίδια που αναιρεί τη φυσική του κατάσταση: είναι αναγνώριση. Η φυσική πλευρά του<sup>48</sup> απλώς είναι (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο), δεν είναι η πνευματική πλευρά του (Hegel, 1983, σ. 111).

Το απόσπασμα αυτό επιβεβαιώνει τα όσα γνωρίζαμε ή περιμέναμε από την έννοια του *δικαίου* (και κατά συνέπεια της *αξιοπρέπειας* που έμμεσα συνδέεται με αυτό) μέσα στο Κράτος, ότι δηλαδή αφορά την αμοιβαία αναγνώριση των ατόμων ως ελεύθερα, και αυτό είναι που τελικά σηματοδοτεί και το τελικό στάδιο στην κίνηση του Πνεύματος. Η διατύπωση παραπέμπει σαφώς στον Fichte μια και ακόμη μία

---

<sup>48</sup> “Η φυσική θέληση είναι η θέληση σε μία κατάσταση αμεσότητας, πριν τη διαδικασία της αναγνώρισης και της διαμεσολάβησης (mediation)...Το να είσαι βυθισμένος στη φύση είναι να είσαι ανελεύθερος, ή να μην έχεις ακόμη αναπτύξει την αυτονομία που αποδεσμεύεται από τη φύση και γίνεται αυτοκαθοριζόμενη.” (Williams, 1997, σ.166).

φορά έχουμε επανάληψη των γνωστών μοτίβων: ότι δηλαδή οι σχέσεις δικαίου εξαρτώνται από την αναγνώριση της ελευθερίας μεταξύ των μελών του Κράτους, με τρόπο που τελικά οδηγεί στον περιορισμό αυτής, αλλά που ταυτόχρονα την επιβεβαιώνει.

Στην αμοιβαία αναγνώριση τίθεται ένα μη-ετερόνομο, συμπαγές, καθολικό υποκείμενο ή γενική θέληση, που συνίσταται από άτομα που υπερνικούν την απομόνωση και την απομάκρυνσή (σ.σ. abstraction στην αγγλική μετάφραση) τους. Η δομή της αμοιβαίας αναγνώρισης υπονοεί ότι ένα δικαίωμα μπορεί να επιβεβαιωθεί μόνο εφόσον επιβεβαιώνεται ή διεκδικείται από όλους... Η διυποκειμενική προέλευση της έννοιας του δικαίου ανοίγει το δρόμο για επιπλέον θεμελιακές κανονιστικές έννοιες... Η κλασική έννοια της δικαιοσύνης δεν είναι μία αναίμακτη αφαίρεση που ίπταται επάνω από την ιστορία, αλλά συλλαμβάνει και εκφράζει μία βαθιά γνώση που είναι με ασφάλεια θεμελιωμένη στην αμοιβαία αναγνώριση (Williams, 1997, σ. 151).

Ένα ατελές στάδιο αναγνώρισης προσφέρεται από τον Hegel στη γνωστή διαλεκτική μεταξύ Κυρίου και Σκλάβου, όπως αυτή απαντά στη σχετική ενότητα της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* (Hegel, 1977, σ. 111). Αν το ζητούμενο είναι να υπάρξουν οι συνθήκες ώστε να “δω τον εαυτό μου μέσα στον άλλο”, η περιγραφή της σχέσης μεταξύ κυρίου και σκλάβου δεν το επιτρέπουν. Η σχέση υποταγής και κυριότητας παγιδεύει τον “κύριο” σε μία κατάσταση στην οποία αυτό που είναι ζωτικής σημασίας είναι η δική του αίσθηση “εαυτού” (σ.σ. Fürsichsein στο πρωτότυπο), τη στιγμή που αντίστοιχα ο σκλάβος είναι παγιδευμένος στην αναγνώριση του κυρίου του, αλλά όχι του εαυτού του. Έτσι, ο δεύτερος είναι παγιδευμένος στην κατάσταση κατά την οποία υπάρχει για κάποιον άλλον (σ.σ. Füreinandersein στο πρωτότυπο) αλλά όχι με αίσθηση του δικού του εαυτού. Η αναγνώριση έτσι είναι μονομερής, αλλά χωρίς καμία αξία, αφού η αντιμετώπιση του σκλάβου ως πράγμα, το οποίο όπως είπαμε είναι ένα αρχικό στάδιο στην εξέλιξη του Geist, τελικά δεν επιτρέπει ούτε στον κύριο αλλά ούτε στον δούλο να επιτύχουν αυτό που αποτελεί και το τελικό στάδιο στην αυτοπραγμάτωση του Geist, τον εαυτό τους ως άλλο. Η υποταγή του ενός στον άλλο, αν και καλύτερη από τη μάχη έως θανάτου

ως ένα πρώιμο στάδιο στην πορεία της αναγνώρισης, είναι προτιμότερη φυσικά από τη δεύτερη αλλά δεν είναι πλήρης. Εναλλακτικά, το τελικό στάδιο της πορείας της αναγνώρισης μπορεί να περιγραφεί σαν η *ενότητα* μεταξύ του *für sich* και του *an sich*.<sup>49</sup> Για τον κύριο, ο δούλος βρίσκεται στην κατάσταση του *an sich*, του πράγματος το οποίο υπάρχει ως μέσο της θέλησης του κυρίου, τη στιγμή που ο κύριος αντίθετα χαρακτηρίζεται από την ανεξάρτητη θέληση της *für sich* κατάστασης. Μέσα από την διαμόρφωση του εξωτερικού κόσμου, ο δούλος αποκτά επίγνωση του εαυτού του, εισερχόμενος κι αυτός στην κατάσταση του *für sich*, το οποίο ενώνεται πλέον με το *an sich* που τον χαρακτήριζε, μπροστά στο φόβο προς τον κύριο αλλά και προς τον θάνατο, ολοκληρώνοντας έτσι την κίνηση του πνεύματος στον δούλο. Κι όπως είδαμε, στο επίπεδο της κοινωνίας και του κράτους, η κίνηση αυτή αφορά την αμοιβαία αναγνώριση της αυτεπίγνωσης μεταξύ ατόμων, την ένωση μεταξύ του *an sich* και του *für sich* μέσα στην κοινότητα, την τελική κίνηση του Geist, που από το πρώιμο στάδιο της διαλεκτικής κυρίου-σκλάβου οδηγεί σε σχέσεις αμοιβαίας αναγνώρισης και αγάπης.

Συνοψίζοντας, η *αναγνώριση* είναι θεμελιακή έννοια για την ίδρυση του Κράτους, ως το κοινωνικό σύνολο εκείνο που μαζί με τους θεσμούς του είναι το στόχος του Πνεύματος. Στο Κράτος –με την ηθική που τη διακρίνει- εξασφαλίζεται η ελευθερία του ατόμου και η επίγνωση αυτής τόσο από το ίδιο όσο και από τους γύρω του, μία κατάσταση που ο ίδιος ο Hegel ταυτίζει με την αξιοπρέπεια του ανθρώπου, την εγγενή αξία του. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η αξία εντοπίζεται στο Λόγο και την ελευθερία, ως στοιχεία του Πνεύματος που αντανακλώνται στα *πρόσωπα*, και μέσω της αναγνώρισης που απαιτούν οι σχέσεις του Δικαίου είναι εφικτό η αξία του ατόμου να γίνει εμφανής μέσα στις σχέσεις που προϋποθέτει το Κράτος.

---

<sup>49</sup> Βλ. για παράδειγμα Redding, 2008, σ. 94.



### 3. Η έννοια της Αναγνώρισης στη σύγχρονη σκέψη

Έχοντας εξετάσει τη συμβολή του Hegel στην πορεία της αυτοσυνείδησης του ατόμου ως τέτοιο, καθώς και τη σημασία της διαλεκτικής του φιλοσοφίας τόσο στην οριοθέτηση του όρου της ατομικής αξίας, της σημασίας που αυτή διαδραματίζει στην αυτοπραγμάτωση του Geist στην πορεία της ιστορίας που οδηγεί στο εγγελιανό *Κράτος*, αλλά και της *πάλης*, όπως αυτή παρουσιάζεται στη διαλεκτική του *κυρίου* και του *σκλάβου*, συνειδητοποιεί κάποιος/α ότι η εγγελιανή προσέγγιση μπορεί να εφαρμοστεί -και όντως εφαρμόζεται- στην περαιτέρω διερεύνηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή τόσο από τον φορέα της όσο και από τους γύρω του μέσα στα πλαίσια μίας κοινωνίας, οργανωμένης με συγκεκριμένους όρους. Ένας κεντρικός όρος που απαντά στη βιβλιογραφία και που σχετίζεται άμεσα με αυτή την προσέγγιση είναι αυτός του *σεβασμού* (σ.σ. Αγγλ: Respect), σε στενή συνάφεια με τις εκδοχές του *αυτοσεβασμού* (σ.σ. Αγγλ: Self-respect), αλλά και του *αμοιβαίου σεβασμού* (σ.σ. Αγγλ: Mutual respect), ως συνιστώσες που ορίζουν την υγιή διαμόρφωση των σχέσεων του ατόμου με τον εαυτό του και με άλλους/ες, και, εφόσον αυτή η σχέση γενικευτεί και συμπεριλάβει όχι μόνο σχέσεις αλλά και θεσμούς, την ορθότητα μίας κοινωνίας, η οποία προφανώς θα ευνοεί σε θεσμικό και διαπροσωπικό επίπεδο το σεβασμό σε αντίθεση με την υποβάθμιση ή την προσβολή.<sup>50</sup> Με όρους θεωρίας της αξίας, κι εφόσον η παρούσα εγγελιανή προσέγγιση αποτελεί κατάλληλο υπόστρωμα ώστε να σχηματιστούν οι απαραίτητες συνδέσεις, θα επιχειρηθεί μία σύνδεση του *σεβασμού* και της αναγνώρισης που τον συνοδεύει τόσο με τη θεωρία της *δέουσας απόκρισης* του Brentano, όσο και με τη συναφή θεωρία της *προσωπικής αξίας* του Rønnow-Rasmussen. Στόχος της παρούσας ενότητας είναι η εύρεση των προϋποθέσεων εκείνων μέσα από το πρίσμα Hegel-

---

<sup>50</sup> Για τον Margalit “μία ευπρεπής κοινωνία είναι αυτή που μάχεται τις συνθήκες που καθιστούν δικαιολογημένα τα μέλη της όταν θεωρούν τους εαυτούς τους ταπεινωμένους. Μία κοινωνία είναι ευπρεπής όταν οι θεσμοί της δεν λειτουργούν με τρόπους που προσφέρουν στους ανθρώπους κάτω από την εξουσία τους βάσιμους λόγους να θεωρούν τους εαυτούς τους ταπεινωμένους.” (Margalit, 1996, σ. 18).

προσωπικής αξίας, οι οποίες ορίζουν το αν και το πότε μπορεί να υπάρξει αναγνώριση της αξίας ενός ατόμου και οι δέουσες αποκρίσεις σε αυτή, και κατά συνέπεια, σε ποιες περιπτώσεις μία μετα-ανθρώπινη κοινωνία θα πληροί τις προϋποθέσεις ώστε να ευνοεί αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας με τις αντίστοιχες αποκρίσεις.

Η αναγνώριση και ο σεβασμός είναι έννοιες οργανικά σχετιζόμενες. Όταν υπάρχει αναγνώριση της αξίας του ατόμου, τότε περιμένω να δω σχέσεις και αποκρίσεις που χαρακτηρίζονται από σεβασμό, και αντίστροφα, όταν υπάρχει σεβασμός τότε μπορεί κάποιος/α να υποθέσει ότι έχει λάβει χώρα μία συγκεκριμένου τύπου αναγνώριση. Μέσα στο πλέγμα σχέσεων που αναδύονται σε μία κοινότητα, το άτομο καλείται να αναγνωριστεί ως τέτοιο, ως άνθρωπος εξατομικευμένος και αυτόνομος, μία κατάσταση που αναπόφευκτα, κι εφόσον πληρούνται ορισμένες προϋποθέσεις θα συνοδεύεται από σεβασμό. Σύμφωνα με τον Honneth,

η επιτυχής ανάπτυξη του εγώ προϋποθέτει μία συγκεκριμένη αλληλουχία μορφών αμοιβαίας αναγνώρισης και...τα υποκείμενα πληροφορούνται για την απουσία αυτής της αναγνώρισης, καθώς βιώνουν έλλειψη σεβασμού (σ.σ. Disrespect στο πρωτότυπο) με τρόπο που ωθούνται τα ίδια να εμπλακούν σε μία 'πάλη για αναγνώριση' (Honneth, 1996, σ. 69).

Σε μία πρώτη προσέγγιση, μία προϋπόθεση -προφανώς αυταπόδεικτη- για την ύπαρξη σχέσεων αμοιβαίου σεβασμού, και κατά συνέπεια αμοιβαίας αναγνώρισης, είναι η ύπαρξη της ίδιας της κοινότητας, μέσα στα πλαίσια της οποίας τα άτομα ορίζονται ως αυτόνομα και δρώντα υποκείμενα, δέκτες και πηγές αναγνώρισης των υπόλοιπων ατόμων ως τέτοιων. Η αλληλεπίδραση των ατόμων μέσα στην κοινότητα λαμβάνει χώρα με τέτοιον τρόπο ώστε η αντίληψη και η αυτεπίγνωση του καθενός ως αυτόνομο δρων υποκείμενο το οποίο είναι και φορέας αξίας διαμεσολαβείται από τον άλλο. Με διαφορετική διατύπωση, ένα άτομο, μέλος μίας κοινότητας, δεν μπορεί να αντιληφθεί τον εαυτό του ως αυτόνομο άτομο με αξία, χωρίς να έρθει σε γειτνίαση με άλλα δρώντα υποκείμενα, τα οποία διαμεσολαβούν ώστε το άτομο να έχει θέαση της υποκειμενικής του ύπαρξης μέσα από τη θεώρηση των άλλων, και με τη σειρά του, το ίδιο αποτελεί μέσο ώστε οι άλλοι

να δουν τον εαυτό τους με τον ίδιο τρόπο. Κατά μία έννοια, η αναγνώριση του ατόμου προϋποθέτει έναν *γενικευμένο άλλο*, ο οποίος είναι απαραίτητος για τη σωστή θέαση του ατόμου από τον εαυτό του, και με τον οποίο το άτομο συνδέεται με σχέσης αμοιβαίας αναγνώρισης και, κατά συνέπεια, δέουσας απόκρισης (Honneth, 1996). Διότι η αναγνώριση στα πλαίσια της κοινότητας λαμβάνει χώρα κατόπιν αλληλεπίδρασης των ατόμων, κατόπιν αμοιβαίων απαιτήσεων και προσδοκιών και όχι απλώς μέσω μίας αποστασιοποιημένης θεώρησης. Η αμοιβαία αναγνώριση και ο σεβασμός που απορρέει από αυτή περιλαμβάνει -εφόσον μιλούμε για αυτόνομα *δρώντα* υποκείμενα που αναγνωρίζονται ως τέτοια- μία πρακτική διάσταση, κατά την οποία η πρακτική εμπλοκή ενός ανθρώπου με τον γενικευμένο *άλλο* στα πλαίσια της κοινότητας είναι που ουσιαστικά ορίζει το ανήκειν σε αυτή, την πηγή του *αυτοσεβασμού* κατά τον Honneth,<sup>51</sup> και κατά συνέπεια τη θέαση του εαυτού και των άλλων με όρους αναγνώρισης και σεβασμού. Με διαφορετική διατύπωση, η κοινότητα και οι αμοιβαίες διεκδικήσεις των μελών της είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την *αμοιβαία αναγνώριση* και το σεβασμό προς τον εαυτό και προς τον *άλλο*.

Αν ο Honneth έχει δίκιο, η πηγή του αυτοσεβασμού κάποιου/ας είναι το ανήκειν στην κοινότητά του, η οποία, όπως φάνηκε, αποτελεί το πλαίσιο στο οποίο το άτομο αποκτά συναίσθηση της ατομικότητάς του, της εγγενούς αξίας του των δεοντικών απαιτήσεων των γύρω του. Ο σεβασμός που απορρέει από την αναγνώριση κάποιου ως εξατομικευμένη, αυτόνομη ύπαρξη είναι η δέουσα απόκριση στην αξία του ατόμου, όπως αυτό διαμορφώνεται αλλά και δρα στα πλαίσια της κοινότητας. Βέβαια, σε αυτό το σημείο εγείρεται μία σειρά ερωτημάτων, όπως, πώς οφείλει κάποιος/α να αποκρίνεται στις απαιτήσεις των μελών της κοινότητας, πώς λαμβάνει χώρα αυτή η αλληλεπίδραση και σε τελική ανάλυση, τι είναι κοινότητα; Ξεκινώντας από τις απαιτήσεις του γενικευμένου *άλλου*, ο Darwall προσφέρει μία χρήσιμη διερεύνηση, μέσω της *θέασης του β' προσώπου* (σ.σ. Αγγλ: Second Person Perspective), η οποία απαντά ουσιαστικά στην ερώτηση *μπορεί η αντίληψη της αξιοπρέπειας ενός μέλους της κοινότητας και η δέουσα απόκριση σε*

---

<sup>51</sup> Ο Margalit συμφωνεί με αυτή την τοποθέτηση: "το γνώρισμα που δικαιολογεί τον αυτοσεβασμό είναι πρωτίστως το ανήκειν και δευτερευόντως κάποιο κατόρθωμα" (Margalit, 1996, σ. 44).

*αυτή να γίνει πιο σαφής;* Η απάντηση του Darwall είναι ότι γνωρίζω ότι έχω αναγνωρίσει την αξία του άλλου προσώπου όταν σε αυτόν αναγνωρίζω κάποιου είδους εξουσία ή αυθεντία (σ.σ. Αγγλ: authority), όταν η δική του θέαση ή η δική του διεκδίκηση λαμβάνει κανονιστικό χαρακτήρα στη θέαση ενός άλλου προσώπου. Μεταδικά του λόγια:

Το διακριτό αυτό είδος του σεβασμού που μας απασχολεί, ο σεβασμός που απορρέει από την αναγνώριση (σ.σ. recognition respect στο πρωτότυπο), είναι αξιοπρέπεια ή αυθεντία. Ο σεβασμός που απορρέει από την αναγνώριση διαφέρει από τις άλλες στάσεις προς κάποιον, όμως, ως προς το ότι μπορεί να τεθεί ως διεκδίκηση και όχι απλώς να επικυρωθεί από το αντικείμενό του. Κάποιος/α που δεν μπορεί να εκτιμήσει τα γνωρίσματά σου που χρήζουν εκτίμησης (σ.σ. esteem στο πρωτότυπο) δεν μπορεί να σου δώσει την απόκριση που αξίζεις, αλλά η εκτίμηση δεν είναι κάτι που εσύ ή οποιοσδήποτε άλλος μπορείς να περιμένεις ή να απαιτήσεις. Δεν ισχύει το ίδιο με την αξιοπρέπειά σου (Darwall, 2006, σ. 120).

Για τον Darwall ο σεβασμός προϋποθέτει αμοιβαιότητα ως προς το ότι η θέαση του άλλου προσώπου αποκτά κανονιστικό χαρακτήρα για οποιοδήποτε δρων υποκείμενο. Μέσα σε μία κοινότητα ίσων, μία από τις βασικές ρυθμιστικές αρχές της συμπεριφοράς και της αναγνώρισης της αξίας που αυτή προϋποθέτει είναι η αναγνώριση της θέσης του άλλου προσώπου ως κάτι που θέτει διεκδικήσεις και περιορισμούς στη δική μας θέαση, κάτι που ισχύει αμφίδρομα, μεταξύ λογικών κι ελεύθερων δρώντων υποκειμένων. Μέσα από τη σκέψη του Arto Laitinen (2010, σ. 319), η αμοιβαιότητα αυτή των μελών μίας κοινότητας, η αμοιβαία θέαση των μελών δηλαδή ως άτομα που αναγνωρίζουν και αναγνωρίζονται, αποτελεί ενοποιό παράγοντα μέσα στην κοινότητα και οδηγεί σε διεκδικήσεις με κανονιστικό χαρακτήρα, οι οποίες με τη σειρά τους ορίζουν το πότε και το αν μπορούμε να κάνουμε λόγο για *επαρκή αναγνώριση* (σ.σ. Adequate regard στο πρωτότυπο), μια διαφορετική διατύπωση του σεβασμού που απορρέει από την αναγνώριση του Darwall. Βέβαια, από τα άνωθι απορρέει ότι υπάρχουν διαφορετικά είδη σεβασμού, μία διάκριση που πρέπει να λάβουμε υπόψη κατά τη διερεύνηση της αναγνώρισης.

Η διάκριση αφορά το σεβασμό που απορρέει από την αναγνώριση δευτερευόντων γνωρισμάτων που σχετίζονται με τη ζωή της κοινότητας, όπως για παράδειγμα συγκεκριμένα κατορθώματα ή υπεροχή χαρακτήρα, και το σεβασμό που αφορά το άτομο ως άτομο, το άτομο αυτό καθ' αυτό. Ο διαχωρισμός αυτός ήδη αναφέρθηκε στο άνωθι απόσπασμα του Darwall και σχετίζεται με τις έννοιες της *αναγνώρισης* και της *εκτίμησης*, ή διαφορετικά, με τους όρους του ίδιου του Darwall, με το *σεβασμό που απορρέει από την αναγνώριση* και το *σεβασμό που απορρέει από την εκτίμηση*. (σ.σ. *Recognition respect* και *appraisal respect* αντίστοιχα στο πρωτότυπο) (Darwall, 1977). Το πρώτο είδος σεβασμού αφορά το άτομο ως άτομο, ως κάτι που θέτει ή απαιτεί συγκεκριμένες αποκρίσεις από την κοινότητα και προς αυτές, ενώ το δεύτερο είδος αφορά μία αξιολόγηση ενός γνωρίσματος. Κατόπιν των παραπάνω, ο σεβασμός προς δρώντα υποκείμενα, ο *σεβασμός που απορρέει από την αναγνώριση*, σχετίζεται με την αξία του υποκειμένου αυτού καθ' εαυτού, και αναδύεται σε κοινότητες ισότιμων μελών, που αναγνωρίζονται με αμοιβαίο τρόπο ως τέτοια, και που συνδέονται με όρους αμοιβαιότητας, αλληλεγγύης και αναγνώρισης της θέασης του άλλου/της άλλης ως παράγοντα που διεκδικεί και επιβάλλει συμπεριφορές και αποκρίσεις.

Επιστρέφοντας στη ζωή της κοινότητας, οφείλει κάποιος/α σε αυτό το σημείο να διακρίνει το ότι δεν ωφελεί να αναφερθούμε σε μία ιδεατή κοινότητα εκτός χώρου και χρόνου, αλλά αντίθετα, σε μία κοινότητα τα μέλη της οποίας αλληλεπιδρούν σε υπαρκτές, καθημερινές καταστάσεις και προκλήσεις, η ανταπόκριση στις οποίες ρυθμίζει τη ζωή και την κατεύθυνση της κοινότητας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, το δρων υποκείμενο καλείται να υποδυθεί ρόλους, να ανταποκριθεί σε επιμέρους καθήκοντα, τα οποία και ορίζουν τους πολλαπλούς εαυτούς που μας χαρακτηρίζουν, κατά τον Darwall (1977). Σύμφωνα πάλι με τον Honneth, η αλληλεπίδραση αυτή προσομοιάζει ένα θεατρικό, με τον εξής τρόπο:

Η αναπαραγωγή της κοινωνικής ζωής ρυθμίζεται από την προσταγή της αμοιβαίας αναγνώρισης, επειδή κάποιος/α μπορεί να αναπτύξει μία πρακτική σχέση με τον εαυτό του/της, μόνο όταν κάποιος/α έχει μάθει να παρατηρεί τον εαυτό του/της, από το κανονιστικό πλαίσιο των παρτενέρ

του/της καθώς αλληλεπιδρούν, ως αυτός/η που τους απευθύνεται κοινωνικά” (Honneth, 1996, σ. 58).

Το δρων υποκείμενο είναι ένα “επίκεντρο δράσης” (σ.σ. Center of agency στο πρωτότυπο) (Ricoeur, 2005, σ. 70), το οποίο στα πλαίσια της κοινότητας καλείται σε συντονισμό με τα υπόλοιπα “επίκεντρα δράσης” να αναγνωριστεί ως ένα ξεχωριστό άτομο, το οποίο με τη σειρά του αναγνωρίζει ξεχωριστά άτομα, τα οποία *μπορούν*, όπως ακριβώς και το ίδιο. Η ατομικότητα με τη συλλογικότητα συνυπάρχουν και ανατροφοδοτούνται αμοιβαία. Αυτός που δρα είναι αυτός επάνω στον οποίο δρουν οι άλλοι, επάνω στη βάση -κατά τον Ricoeur- μία αμοιβαιότητας, η οποία ναι μεν διασώζει το “αλλήλους,” αλλά επιπλέον του δίνει μία πιο προσωπική διάσταση, η οποία πηγάζει από τη διαφορετικότητα εν μέσω της ομοιότητας. (Ricoeur, 2005) Μέσα στην κοινότητα, όπως υποδείχθηκε, η διαφορετικότητα συνυπάρχει με το ανήκειν στην κοινότητα, ιδίως όσον αφορά την επιδίωξη της μέγιστης δυνατής αναγνώρισης. Για τον Ricoeur, το άτομο αυτο-αναγνωρίζεται ως τέτοιο, καθώς εν μέσω μίας κοινότητας με τους δικούς της λεκτικούς και ηθικούς κώδικες, αναδεικνύεται ως κάποιον που *μπορεί*, ως δρων υποκείμενο, το οποίο όμως μπορεί να έχει μία συνεκτική αφήγηση της ζωής του:

Συνέδεσα την προβληματική της προσωπικής ταυτότητας με την πράξη της αφήγησης. Στην αναστοχαστική μορφή της ομιλίας επάνω σε κάποιον αφηγηματικά, η προσωπική ταυτότητα προβάλλεται ως αφηγηματική ταυτότητα (Ricoeur, 2005, σ. 99).

Στην κοινότητα, πολλαπλές τέτοιες ταυτότητες αλληλεπιδρούν, μέσα στο πλαίσιο της -κατά Ricoeur- *εμπλοκής* (σ.σ. Emplotment στην αγγλική μετάφραση). “Η εμπλοκή επιφέρει μία κατανοητή παρουσίαση μίας ετερογενούς συλλογής, η οποία συντίθεται από προθέσεις αίτια και ενδεχομενικότητες,” (Ricoeur, 2005, σ. 100) κάτι με το οποίο, όπως είδαμε, αν και σε διαφορετικό πλαίσιο, συμφωνεί ο Honneth. Μέσα σε αυτή την *εμπλοκή*, σε αυτό το θεατρικό όπου πολλές διαφορετικότητες συντονίζονται και αναγνωρίζονται αμοιβαία, η πιο απλή μορφή που μπορεί να πάρει η δράση, κατά τον Ricoeur, είναι “το να κάνει κάποιος/α πράγματα με λέξεις.” (Ricoeur, 2005, σ. 94) Μέσα στο πλαίσιο της κοινότητας, η αναγνώριση -και ο

σεβασμός που απορρέει από αυτή- προϋποθέτει τη συμβολική προβολή της αμοιβαιότητας, ως κάτι που νοείται ως απαραίτητο από όλους, αλλά επίσης τη δράση των υποκειμένων με αποδέκτες όλα τα υπόλοιπα μέλη, η πιο απλή μορφή της οποίας είναι η εκφορά προφορικού λόγου.

Ερευνώντας λίγο βαθύτερα το τι σημαίνει “αναγνώριση στο πλαίσιο μίας κοινότητας,” κάποιος/α μπορεί να υποστηρίξει σε μία πρώτη προσέγγιση, όπως φάνηκε προηγουμένως, ότι η κοινότητα ορίζεται εν μέρει βάσει ατόμων που αλληλεπιδρούν μέσω πράξεων, συμβόλων και λόγων. Η συμβολική διάσταση της αναγνώρισης και κατά συνέπεια του σεβασμού που τη συνοδεύουν και που λαμβάνει χώρα στα πλαίσια της κοινότητας, η χρήση συμβόλων όπως χειρονομίες ή γλωσσικά σύμβολα, είναι μία ακόμη διάσταση του φαινομένου, καθώς και προϋπόθεση της αναγνώρισης και του σεβασμού που συνδέεται με αυτήν. Οι Honneth και Margalit (2001) μας προσφέρουν μία προσέγγιση, κατά την οποία υποστηρίζουν ότι συγκεκριμένες εκφράσεις ή χειρονομίες συμβολίζουν την “αποδοχή, επιβεβαίωση και κοινωνική εγκυρότητα” που κάποιος/α προβάλλει προς ένα άτομο, ως ένδειξη της προσδοχής του από την κοινότητα (Honneth & Margalit, 2001, σ. 122).

Μία αποκεντροποίηση λαμβάνει χώρα στο αναγνωρίζον υποκείμενο επειδή αποδέχεται την ‘αξία’ ενός άλλου υποκειμένου, δηλαδή την πηγή των ορθών ισχυρισμών που προέρχονται από την αγάπη προς τον εαυτό του (Honneth & Margalit, 2001, σ. 122).

Η συμβολική αυτή διάσταση είναι αναμφισβήτητα σημαντική, αλλά μπορεί να επεκταθεί ώστε να συμπεριλάβει ένα άλλο σύνολο συμβόλων, αυτό των λεκτικών/γλωσσικών συμβόλων, όπως υποστήριξε ο Habermas, ιδίως μέσω των εννοιών του Lebenswelt και της *ομιλητικής δράσης* (σ.σ. Αγγλ: Communicative action). Ως *ομιλητική δράση* ο Habermas εννοεί το φαινόμενο κατά το οποίο

πέρα από τη λειτουργία της κατανόησης, η γλώσσα παίζει το ρόλο του συντονισμού των δραστηριοτήτων με σκοπό από διαφορετικά υποκείμενα, καθώς και το ρόλο του μέσου κατά την κοινωνικοποίηση αυτών των ίδιων υποκειμένων (Habermas, 1984, σ. 5).

Για τον Habermas η σημασία της γλώσσας αλλά και ευρύτερα των συμβόλων που συμμετέχουν κατά την επικοινωνία, όπως π.χ. των χειρονομιών, απαιτούν έναν δημόσιο χώρο, στον οποίο η επικοινωνία θα λαμβάνει χώρα, καθώς συμμετέχουν από κοινού, όχι μόνο στην επικοινωνία και τη σκέψη, αλλά και -το πιο σημαντικό- στην αναγνώριση δρώντων υποκειμένων ως τέτοια. Κάνοντας χρήση του George Herbert Mead, ο Habermas υποστηρίζει ότι η χρήση της γλώσσας κατέχει κεντρικό ρόλο τόσο στο υποκειμενικό και το διυποκειμενικό επίπεδο, αλλά επίσης στο υπερ-υποκειμενικό (σ.σ. Αγγλ: Suprasubjective), δηλαδή στους θεσμούς βάσει των οποίων λειτουργεί μία κοινότητα.

Ένα πρόσωπο είναι προσωπικότητα επειδή ανήκει σε μία κοινότητα, επειδή λαμβάνει υπόψη τους θεσμούς της κοινότητας με έναν προσωπικό τρόπο. Λαμβάνει τη γλώσσα της ως μέσο δια του οποίου αποκτά την προσωπικότητά του κι έπειτα, αναλαμβάνοντας τους ρόλους που ορίζουν από κοινού όλοι οι άλλοι, υιοθετεί τη συμπεριφορά της κοινότητας... Η δομή, λοιπόν, επάνω στην οποία χτίζεται ο εαυτός είναι η απόκριση που είναι κοινή σε όλους, διότι κάποιος/α πρέπει να είναι μέλος μίας κοινότητας για να είναι εαυτός... Ο σχηματισμός της ταυτότητας και η ανάδυση των θεσμών μπορούν τώρα να προσεγγιστούν ως εξής: το εξω-γλωσσικό πλαίσιο των συμπεριφορικών ροπών και μοτίβων είναι κατά μια έννοια διαποτισμένο από γλώσσα, δηλαδή, συμβολικά αναδομημένο (Habermas, 1984, σ. 24).

Όπως σχολιάζει ο Vinicio Busacchi,

ο πυρήνας της έρευνας του Jürgen Habermas καταλαμβάνεται από τη δημόσια σφαίρα ως ένα χώρο για αμοιβαίες σχέσεις και ομιλητικό λόγο (σ.σ. Communicative Rationality στο πρωτότυπο) (Busacchi, 2015, σ. 12).

Η γλωσσική επικοινωνία ως έλλογη επικοινωνία που μεταδίδει νόημα είναι, κατόπιν των άνωθι, όχι μόνο συστατικό της αυτοσυνείδησης του δρώντος υποκειμένου ως τέτοιο, αλλά επίσης η ίδια η γλώσσα αποτελεί δομικό συστατικό της κοινότητας έχοντας ως “τέλος (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) την αμοιβαία κατανόηση” (Busacchi, 2015, σ. 13). Ο σχηματισμός του ίδιου του εαυτού -ως



σκεπτόμενο μάλιστα υποκείμενο<sup>52</sup> διαμεσολαβείται από την κοινότητα, ο σχηματισμός της κοινότητας διαμεσολαβείται από τη γλώσσα, και η γλώσσα μεσολαβεί μεταξύ ατόμου και κοινότητας. Ταυτόχρονα, επειδή η εκφορά λόγου αποτελεί μόνη της μία πράξη, το υποκείμενο μέσω του προφορικού λόγου αυτοπροσδιορίζεται ως δρών υποκείμενο (Habermas, 1984). Η έλλογη αυτή σύνδεση μεταξύ των μελών της κοινότητας ορίζει τον *Lebenswelt*, την έννοια εκείνη που αποτελεί το υπόβαθρο για την *ομιλητική δράση*, και που περιλαμβάνει την κοινότητα στην οποία συμμετέχουν οι συνομιλούντες, καθώς και το πολιτισμικό στοιχείο αυτής, το οποίο μαζί με την ίδια τη γλώσσα μεταβάλλεται με το χρόνο (Fairtlough, 1991). Ή διαφορετικά, με τον ορισμό που παρέχει ο Gerard H. Fairtlough,

η λειτουργία του κόσμου-όπως-βιώνεται (σ.σ. Η απόδοση του *Lebenswelt* στα ελληνικά, *lifeworld* στο πρωτότυπο) δεν είναι να παρέχει το υπόβαθρο για την κατανόηση του κόσμου και την επικοινωνία περί αυτού, αλλά να διασφαλίσει ότι οι διαπροσωπικές σχέσεις είναι δομημένες με τρόπο που κάνει την κοινωνία να λειτουργεί αποτελεσματικά (Fairtlough, 1991, σ. 550).

Κατά συνέπεια, για τον Habermas στην έννοια του *Lebenswelt* η γλώσσα καθίσταται ένα σημαντικό μέσο -και προϋπόθεση- όχι μόνο για τη διυποκειμενικότητα, άρα για την αναγνώριση και το σεβασμό που σχετίζεται με αυτή, αλλά επίσης για την ύπαρξη σκέψης, για την αμοιβαία κατανόηση, για τον αυτοπροσδιορισμό των ατόμων ως δρώντων υποκειμένων, σε συνδυασμό με τις συνιστώσες εκείνες που ορίζουν μία ξεχωριστή κοινότητα ως τέτοια.

Μία σημαντική συνιστώσα της αναγνώρισης και του σεβασμού που απορρέει από αυτή, της αναγνώρισης δηλαδή της εγγενούς αξίας του άλλου υποκειμένου, αφορά στα ψυχολογικά ή συναισθηματικά φαινόμενα που την συνοδεύουν. Εξάλλου, η προσέγγιση που επιδιώκεται στην παρούσα διατριβή αφορά στην σύνδεση μεταξύ της θεωρίας της *δέουσας απόκρισης* του Brentano με την αμοιβαία αναγνώριση στα πλαίσια της κοινότητας ή, με όρους του Habermas, στον κοινό, δημόσιο χώρο όπου υπάρχει γειννίαση και αλληλεπίδραση μεταξύ των δρώντων υποκειμένων, γεγονός

---

<sup>52</sup> Βλ. επίσης Honneth, 1996, σ. 83.

που αναπόφευκτα οδηγεί στο ότι οι ψυχολογικές αποκρίσεις του αναγνωρίζοντος και του αναγνωριζόμενου πρέπει να ληφθούν υπόψη, αν κάποιος/α θέλει να έχει μία όσο το δυνατόν πιο ολοκληρωμένη προσέγγιση στην αναγνώριση της αξίας του άλλου προσώπου. Η σημασία αυτή έχει τονιστεί από την Martha Nussbaum, η οποία υποστηρίζει ότι

Ο σεβασμός από μόνος του είναι ψυχρός και αδρανής, ανεπαρκής να υπερκεράσει τις άσχημες ροπές που οδηγούν τα ανθρώπινα όντα σε τυραννικές στάσεις του ενός προς τον άλλο... Συνεπώς, ο σεβασμός που εδράζεται στην ιδέα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας αποδεικνύεται ανίκανος να συμπεριλάβει όλους τους πολίτες με όρους ισότητας, εκτός αν τραφεί από την φαντασιακή εμπλοκή (σ.σ. Imaginative engagement στο πρωτότυπο) με τις ζωές των άλλων και με μία εσωτερική κατανόηση της πλήρους και ισότιμης ανθρωπινότητας... Ο τύπος αυτός της φαντασιακής εμπλοκής που χρειάζεται η κοινωνία... τροφοδοτείται από την αγάπη... Αν συμφωνήσουμε ότι η αγάπη είναι αναγκαία για τη δικαιοσύνη, δεν έχουμε ακόμη μία περιγραφή του πώς (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) έχει σημασία, με συμβατό τρόπο με την φιλελεύθερη ελευθερία, στο να προσκαλέσει του πολίτες να έχουν συναισθηματικές εμπειρίες της μορφής που φαντάζεται η θεωρία (Nussbaum, 2013, σ. 380).

Η “φαντασιακή εμπλοκή” που αναφέρει η Nussbaum αναφέρεται στην αμοιβαία πρόσβαση μεταξύ των υποκειμένων στην συναισθηματική ζωή ή στα ψυχολογικά φαινόμενα που χαρακτηρίζουν τον άλλο, καθώς μέσα σε μία κοινωνία βιώνουμε καταστάσεις κατά τις οποίες αναγνωριζόμαστε ως όντα με αξία ή όχι, απολαμβάνοντας δηλαδή σεβασμό -μαζί με τις ψυχολογικές καταστάσεις που τον συνοδεύουν- ή ταπείνωση. Με διαφορετική διατύπωση, αυτό στο οποίο αναφέρεται η Nussbaum είναι η γεφύρωση μεταξύ των βιωμάτων των υποκειμένων, η ικανότητα των ατόμων να έχουν πρόσβαση η κατανόηση της ψυχολογικής κατάστασης του άλλου προσώπου, παρά το γεγονός της ασυμμετρίας που συνοδεύει το ότι ο άλλος δεν είμαι εγώ. Μπορεί κάποιος/α να υπερβεί το τείχος της ετερότητας ώστε να μετέχει στο βίωμα του άλλου υποκειμένου; Η ενσυναίσθηση είναι εφικτή;

Η Edith Stein συμφωνεί με την Nussbaum στις απαιτήσεις αυτές που αφορούν στην ψυχολογική γειτνίαση -μαζί με τη σωματική- των υποκειμένων.

Ο κόσμος στον οποίο ζούμε δεν είναι μόνο κόσμος φυσικών σωμάτων, αλλά επίσης υποκειμένων που βιώνουν καταστάσεις, τα οποία βρίσκονται έξω από εμάς, αλλά των οποίων τις εμπειρίες γνωρίζουμε (Stein, 1989, σ. 5).

Ο χώρος που καταλαμβάνεται από τα σώματα, είναι χώρος που καταλαμβάνεται από ενσώματες υπάρξεις, οι οποίες *βιώνουν*, φέρουν ένα ψυχολογικό φορτίο, το οποίο όμως μπορούμε να γνωρίσουμε. Και ο λόγος είναι ότι, για την Stein, το ίδιο το πρόσωπο φαίνεται ότι συνίσταται από τις ψυχολογικές, συναισθηματικές του εμπειρίες. Κατόπιν των παραπάνω, η πλήρης συμμετοχή στην αναγνώριση του άλλου υποκειμένου, στην προβολή σεβασμού, στην συμβολική αποδοχή κι εκτίμησή του, στην επικοινωνία προς αυτόν της αναγνώρισης της αξίας του, όχι μόνο φέρει συναισθηματικό φορτίο -το οποίο επίσης επικοινωνείται, αλλά επιπλέον απαιτεί πρόσβαση στην ψυχολογική του κατάσταση, και αυτή η πρόσβαση τελικά επιστρέφει στον άλλο, λειτουργώντας -όπως υποστηρίζει το βασικό αξίωμα της υποκειμενικότητας- ως τρόπος γνώσης του εαυτού.

Αγαπούμε και μισούμε, έχουμε θέληση και δρούμε, είμαστε ευτυχισμένοι ή θλιμμένοι και το δείχνουμε. Έχουμε συνείδηση όλων αυτών, κατά μία έννοια χωρίς να τα κατανοούμε, να τα ανάγουμε σε αντικείμενο. Δεν στοχαζόμαστε επάνω σε αυτά. Δεν τα καθιστούμε το αντικείμενο της προσοχής, ή της παρατήρησής μας. Επιπλέον, δεν τα αξιολογούμε ή τα προσεγγίζουμε με τρόπο που να μας επιτρέπει να ανακαλύψουμε τι είδους 'χαρακτήρα' αποκαλύπτουν. Αντίθετα, κάνουμε όλα αυτά ως προς μία ξένη ψυχική ζωή. [...] Έτσι, η ενσυναίσθηση και η εσωτερική αντίληψη λειτουργούν σε συνδυασμό ώστε να δώσουν τον εαυτό μου στον εαυτό μου (Stein, 1989, σ. 88-89).

Επιστρέφει κάποιος/α λοιπόν στην προβληματική που συνοδεύει την άποψη της Nussbaum: με ποιον τρόπο μπορεί ένα υποκείμενο να υπερβεί την ασυμμετρία

μεταξύ του ίδιου και του άλλου/της άλλης ώστε να μπορέσει να λάβει χώρα η πρόσβαση στη συναισθηματική κατάσταση του άλλου προσώπου;

Την απόσταση αυτή αποπειράται να γεφυρώσει ο Paul Ricoeur. Η βάση του δικαίου για τον Ricoeur είναι η αμοιβαία αναγνώριση, ένας όρος που απαντά διαρκώς στην παρούσα διατριβή, ως η προϋπόθεση για τη συνύπαρξη δρώντων υποκειμένων μέσα στα πλαίσια της κοινότητας. Η αναγνώριση αυτή είναι για τον Ricoeur *αναγκαία*, είναι μέρος της υπαρξιακής συγκρότησης του ατόμου (Ricoeur, 2005). Με αναγκαίο τρόπο λοιπόν, πρέπει να λαμβάνει χώρα η παραπάνω πρόσβαση στο βίωμα του άλλου προσώπου, εφόσον αυτή είναι απαραίτητο συστατικό της αναγνώρισης. Αυτό συμβαίνει μέσω της διαδικασίας που ο Ricoeur ονομάζει *αναλογική σύλληψη* (σ.σ. Analogical apprehension στην αγγλική μετάφραση του πρωτοτύπου).

Είναι η δική μου σάρκα που παρουσιάζει τον εαυτό της ως το πρώτο *ανάλογον* (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) μίας άλλης σάρκας, της οποίας η άμεση, διαισθητική εμπειρία δεν μου επιτρέπει την πρόσβαση σε αυτή... Παρόλα αυτά, η ιδέα της αναλογικής σύλληψης βγάζει νόημα όχι ως τρόπος σκέψης κατ' αναλογία, αλλά ως μία προ-κατηγορική, προ-διανοητική μετάθεση... Η φαντασία κάνει το “εδώ” του άλλου να συμπίπτει με το “εκεί” το δικό μου (Ricoeur, 2005, σ. 155).

Κατ' αυτό τον τρόπο, μέσω μίας ιδιαίτερης μορφής φαντασίας και της αναλογικής σύλληψης στην οποία οδηγεί, ο Ricoeur μπορεί και διακρίνει τη δυνατότητα της αμοιβαίας πρόσβασης στο βίωμα του άλλου προσώπου, στο συναισθηματικό φορτίο, το οποίο κάνει δυνατή την ενσυναίσθηση κατά Stein, αλλά ταυτόχρονα επιτρέπει στα συναισθήματα να διαδραματίσουν το ρόλο τους στο δημόσιο χώρο, όπως υποστηρίζει η Nussbaum. Αν η αναγνώριση απαιτεί αναγνώριση της ψυχολογικής κατάστασης του άλλου/της άλλης και ρύθμιση των αντιδράσεων κάποιου ώστε αυτές όχι μόνο να ανταποκρίνονται στην αξία του άλλου υποκειμένου αλλά να επιδρούν ψυχολογικά και με έναν αρμονικό προς αυτή τρόπο, απαιτείται ενσυναίσθηση, ανάγνωση του ψυχολογικού αποτυπώματος της αναγνώρισης ή της

έλλειψης αυτής.<sup>53</sup> Η αναλογική σύλληψη που απορρέει από τη φαντασία φαίνεται να τα καθιστά δυνατά.

Η πάλη για αναγνώριση μπορεί κατά συνέπεια να αναχθεί σε πάλη μεταξύ αντικρουόμενων συναισθημάτων. Σε μία ιδανική κατάσταση, υπάρχει αμοιβαία αναγνώριση, η οποία συνοδεύεται όχι μόνο από αποδοχή και σεβασμό, έναν όρο που η Nussbaum θεωρεί εξαιρετικά αδύναμο, αλλά και από ανάγνωση των συναισθημάτων του άλλου προσώπου ή ανάδυση των συναισθημάτων που ταιριάζουν στην κατάσταση της αναγνώρισης της αξίας του άλλου/της άλλης. Και φυσικά ισχύει και το αντίθετο: όταν δεν υπάρχει αναγνώριση της αξίας, μία κατάσταση που αναφέρεται ως *ταπείνωση* (σ.σ. Αγγλ: humiliation) ή *περιφρόνηση* (σ.σ. Αγγλ. Contempt), υπάρχουν οι αντίστοιχες αντιδράσεις, συνήθως βίαιου χαρακτήρα, συνοδευόμενες από αντίστοιχη οργή:

Ο εγκληματίας αναγνωρίζεται από την επαναστατική μοναδικότητά του ενώπιον του νόμου, ο οποίος αρνείται να τον αναγνωρίσει. Με αυτό τον τρόπο η έλλειψη αναγνώρισης είναι ενσωματωμένη στη δυναμική της αναγνώρισης... Δεν προκαλεί έκπληξη το ότι τα αρνητικά συναισθήματα υποκινούν τις συγκρούσεις που λειτουργούν στα διαδοχικά μοντέλα αναγνώρισης, στο επίπεδο των συναισθημάτων, κι έπειτα στα δικαστικά και κοινωνικά επίπεδα. Αυτά τα αρνητικά συναισθήματα βρίσκουν την εμβληματική τους έκφραση στη λέξη περιφρόνηση (Ricoeur, 2005, σ. 258).

Ο Ricoeur αναγνωρίζει τη διαλεκτική της αναγνώρισης που κρύβεται πίσω από τον όρο *πάλη για αναγνώριση*, όπως τέθηκε από τον Hegel και υιοθετείται από φιλοσόφους όπως ο Axel Honneth. Τόσο σε διαπροσωπικό επίπεδο όσο και σε επίπεδο θεσμών, υπάρχει διαρκής ένταση μεταξύ του σεβασμού που απορρέει από την αναγνώριση και της περιφρόνηση που απορρέει από την έλλειψη αναγνώρισης, μία κατάσταση που βρίσκει την καθαρή έκφραση στο δικαστικό/νομικό επίπεδο, μεταξύ των απαιτήσεων του νόμου και του παραβάτη αυτού, ο οποίος στερείται

---

<sup>53</sup> Η ντροπή προβάλλεται ως χαρακτηριστική συναισθηματική απόκριση στην απουσία του σεβασμού που συνοδεύει την αναγνώριση της αξίας. “ Η ντροπή είναι ένα συναίσθημα που συνοδεύει το ενδεχόμενο του να είναι κάποιος άξιος αυτής, αν αυτό το ενδεχόμενο ήταν δικαιολογημένο. (Darwall, 2006, σ. 125).

αναγνώρισης ή είναι ο αποδέκτης αρνητικής αναγνώρισης. Για τον Ricoeur η πάλη αυτή για αναγνώριση οδηγεί σε έναν φαύλο κύκλο, ιδίως με αναφορά στη δικαιοσύνη.

Η αναφορά στη δικαιοσύνη όσον αφορά την ιδέα της ισότητας εμπεριέχει το σπόρο για νέες συγκρούσεις... Αν το τέλος των συγκρούσεων είναι το πρώτο κριτήριο για μία κατάσταση ειρήνης, η δικαιοσύνη αποτυγχάνει. Η αγάπη, σε αντίθεση, καθιστά περιττή την αναφορά σε ίσους, επειδή δε γνωρίζει περί σύγκρισης και υπολογισμού (Ricoeur, 2005, σ. 220).

Η αγάπη για τον Ricoeur αρχικά εκφράζεται συμβολικά, με την προσφορά δώρων -ακόμη μία συμβολική πράξη στο σύνολο των συμβόλων που ήδη αναφέρθηκαν – μία προσφορά όμως, η οποία δεν αναμένει ανταπόδοση, μεταλλάσσοντας έτσι την έννοια της αμοιβαιότητας στην αναγνώριση με τρόπο που αμοιβαιότητα δεν σημαίνει ανταπόδοση. Στην αμοιβαία αγάπη η αναγνώριση λαμβάνει την ύψιστη έκφρασή της, σε αντίθεση με την ταπεινωτική δράση της δικαιοσύνης, και στην αγάπη αναγνώριση, η οποία συνοδεύεται από ευγνωμοσύνη. Σύμφωνα με τον Robert Vosloo:

Ο Ricoeur υποστηρίζει στη συζήτηση επάνω στην αμοιβαία αναγνώριση ότι κατά την ανταλλαγή δώρων, οι κοινωνικοί εταίροι μπορούν να βιώσουν συμβολική αλλά πραγματική αναγνώριση. Κι όμως, πρέπει να σημειώσουμε ότι για τον Ricoeur οι “ειρηνικές καταστάσεις” μέσα από συμβολική αναγνώριση είναι παροδικές εκχειρίδες, συχνά αναστολές των συγκρούσεων, ένα ξέφωτο στο δάσος των περιπλοκών. Αν και αυτές οι “καταστάσεις ειρήνης” λειτουργούν μέσα στον ορίζοντα της ελπίδας, η δημιουργική ένταση μεταξύ γενναιοδωρίας και υποχρέωσης, μεταξύ αγάπης και δικαιοσύνης παραμένουν (Vosloo, 2016, σ. 7).

Η ένταση μεταξύ της δικαιοσύνης και της αγάπης, μεταξύ της αναγνώρισης και της περιφρόνησης, μεταξύ του σεβασμού και της ταπείνωσης, είναι μάχη μεταξύ συναισθημάτων, με τη σύνθεση σε αυτή τη διαλεκτική να προσφέρεται από την αγάπη, καθώς η αγάπη -με τους δικούς της όρους- υπεισέρχεται με συμβολικό τρόπο

στη ζωή των κοινωνικών εταίρων. Παρόλα αυτά, ο Ricoeur δεν υποστηρίζει ότι η πάλη θα σταματήσει, χωρίς όμως να είναι απαισιόδοξος:

Η πάλη για αναγνώριση ίσως δεν έχει τέλος. Τουλάχιστον, οι εμπειρίες της πραγματικής αναγνώρισης κατά την ανταλλαγή δώρων, κυρίως στο γιορτινό της πλαίσιο, προσθέτουν στην πάλη για αναγνώριση τη βεβαιότητα ότι το κίνητρο που τη διαχωρίζει από τη βουλιμία για εξουσία και δύναμη και την προστατεύει από την εμμονή με τη βία δεν είναι είτε φαντασίωση, ούτε μάταια (Ricoeur, 2005, σ. 246).

Μέχρι αυτό το σημείο, η διατριβή έδειξε τη σύνδεση που υπάρχει μεταξύ του *ordo amoris* μέσα από την ματιά του Brentano και μίας φαινομενολογικής προσέγγισης της αναγνώρισης της αξίας. Το δρων υποκείμενο οφείλει να αναγνωρίζεται ως τέτοιο, με έμφαση στην μοναδικότητά του, μέσα στα πλαίσια μίας κοινότητας με συγκεκριμένο ηθικό, συμβολικό και αξιακό ορίζοντα, μία διαδικασία που εκτός από το εννοιολογικό βάρος που φέρει, χαρακτηρίζεται και από μία συναισθηματική πτυχή. Στο χώρο όπου υποκείμενα συναντιούνται και ορίζονται ως τέτοια με αμοιβαίο τρόπο, σε μία υγιή κατάσταση επικρατούν και επικοινωνούνται συναισθήματα που συνάδουν με την αναγνώριση της αξίας, με στόχο -ίσως ανέφικτο- την αγάπη μεταξύ των ατόμων, σύμφωνα με τον Ricoeur. Η δέουσα απόκριση στην αξία του άλλου προσώπου περιλαμβάνει σεβασμό, οφείλει να οριοθετεί την ταπείνωση και καλείται να υπερβεί τις διαλεκτικές εντάσεις μέσα από την αγάπη και την ενσυναίσθηση. Παρόλα αυτά, εκκρεμεί η σύνδεση της αναγνώρισης με την προσωπική αξία. Με ποιον τρόπο μπορεί κάποιος/α να υποθέσει ότι η αναγνώριση της αξίας του άλλου προσώπου γίνεται προσωπική για αυτόν που την αναγνωρίζει;

Στην παραπάνω ερώτηση καλείται να απαντήσει ο Joseph Raz, μέσα από το πλαίσιο των *δεσμεύσεων*.<sup>54</sup> Ο Raz υποστηρίζει ότι το νόημα στην ανθρώπινη ζωή δεν εντοπίζεται πρωτίστως στην αναγνώριση και διεκδίκηση των δικαιωμάτων, αλλά αντίθετα στα καθήκοντα που απορρέουν από τις δεσμεύσεις.

---

<sup>54</sup> Στα αγγλικά ο όρος που χρησιμοποιείται είναι *attachment*.

Το νόημα επενδύεται στον κόσμο από τις δεσμεύσεις μας μέσα σε αυτόν: το νόημα εντοπίζεται πρωταρχικά στα αντικείμενα των δεσμεύσεών μας, και κατά συνέπεια σε άλλα σχετιζόμενα με αυτές πράγματα (Raz, 2004, σ. 16).

Αναπόφευκτα, η δέσμευση ενός/μίας σε κάτι ή κάποιον έχει προσωπικό χαρακτήρα, αυτό το κάτι ή αυτός ο κάποιος/α δηλαδή έχουν προσωπική αξία για τον δεσμευμένο σε αυτόν/η, κι εκ των πραγμάτων η δέσμευση αποτελεί τη σύνδεση μεταξύ αναγνώρισης και του σχετιζόμενου σεβασμού με την προσωπική αξία. Οι δεσμεύσεις είναι τόσο ισχυρές, ώστε όχι μόνο ορίζουν το τι έχει νόημα στη ζωή κάποιου, αλλά όπως προαναφέρθηκε ορίζουν το ίδιο το νόημα στη ζωή κάποιου, αφού εκτός από αντικείμενα αφορούν -πρωτευόντως- τις σχέσεις. Το προσωπικό στοιχείο στην αναγνώριση της αξίας προβάλλεται από τον Raz ως εξής:

Οι δεσμεύσεις μας αντικαθιστούν την (απρόσωπη) αξία και την καθιστούν γεμάτη νόημα για εμάς. Υπερβαίνουν την αναγνώριση της αξίας των αντικειμένων τους και την αξία των ίδιων των δεσμεύσεων. Δίνουν στην αναγνώριση ένα ρόλο στη ζωή μας, καθιστώντας την σχετιζόμενη με την επιτυχία ή την αποτυχία των ζωών μας (Raz, 2004, σ. 19).

Οι δεσμεύσεις, όπως είναι αναμενόμενο, συνοδεύονται από καθήκοντα, και αναδύονται πιο σαφείς στην περίπτωση είτε μεμονωμένων ατόμων με ιδιαίτερη σημασία για κάποιον, είτε των κοινωνικών ομάδων, στην αλληλεπίδραση των οποίων, παραδοσιακά, εντοπίζεται η προβληματική της πάλης για αναγνώριση.<sup>55</sup>

“Οι δεσμεύσεις προς ανθρώπους ή άλλα αντικείμενα σφυρηλατούνται από την κοινή ιστορία, από την ανάληψη ευθύνης και τα λοιπά... Οι προσωπικές δεσμεύσεις αναδύονται μέσα από τις βιογραφίες μας” (Raz, 2004, σ. 30).

Το τελευταίο αυτό σημείο του Raz είναι ιδιαίτερης σημασίας, όσον αφορά την αναγνώριση κάποιου ως δρων υποκείμενο που αξίζει σεβασμό. Ο λόγος έγκειται στο ότι η έμφαση που δίνει ο Raz στις “βιογραφίες μας” επιτρέπει σε κάποιον να υπερβεί την προσωπική δέσμευση σε άτομα ή κοινωνικές ομάδες -κάτι που αναπτυξιακά αποτελεί το πρώτο επίπεδο δέσμευσης, άρα και προέλευσης αναγνώρισης της αξίας-

---

<sup>55</sup> Βλ. για παράδειγμα Taylor, 1992.



με τρόπο ώστε να μπορέσει να συνδέσει την προσωπική αξία που συνοδεύει τη δέσμευση με την ανθρωπότητα εν γένει, της ομάδας δηλαδή της οποίας όλοι είμαστε μέλη. “Όμως, όταν σκεφτόμαστε για τα καθήκοντα προς τους ανθρώπους, τα αντικείμενα του σεβασμού είναι οι άνθρωποι, όχι η ζωή τους” (Raz, 2004, σ. 124). Αυτό που εννοεί ο Raz σε αυτή τη διατύπωση είναι πως η δέσμευση για την προστασία της ζωής κάποιου ή της ευημερίας αυτού ανακλά πρωτίστως δέσμευση στον ίδιο ως άνθρωπο. Η δέσμευση προς τους ανθρώπους οφείλει να διαθέτει εκείνα τα χαρακτηριστικά της αναγνώρισης της αξίας τα οποία έχουν προαναφερθεί, μέσα όμως από ένα προσωπικό πρίσμα: πρέπει να διαθέτει “συγκεκριμένους τρόπους με τους οποίους σκεφτόμαστε για τους ανθρώπους, συγκεκριμένους τρόπους με τους οποίους μιλάμε για αυτούς και με αυτούς” καθώς και μία ηθική, η οποία βασίζεται στην αμοιβαιότητα (Raz, 2004, σ. 125). Αν η προσέγγιση του Raz είναι σωστή, τότε μέσα στους παράγοντες εκείνους που ευνοούν την αναγνώριση της αξίας του άλλου/της άλλης ως ανθρώπου είναι και η ικανότητα της δέσμευσης. Το νόημα του ανήκειν στην ευρύτερη ομάδα του ανθρωπίνου γένους μπορεί να γίνει αντιληπτό μόνο σε συνθήκες δέσμευσης προς αυτό, και κάτι τέτοιο με τη σειρά του οδηγεί στο συμπέρασμα ότι πέρα από τα ιδιαίτερης σημασίας αντικείμενα για τον καθένα μας, ο κάθε άνθρωπος μπορεί να έχει προσωπική αξία για αυτόν που τον αναγνωρίζει, μία αξία που οδηγεί σε συγκεκριμένες στάσεις, διανοητικές, συναισθηματικές, γλωσσικές και συμβολικές.

Ανακεφαλαιώνοντας, το παρόν κεφάλαιο, με αφετηρία το έργο των Fichte και Hegel, ανίχνευσε τις έννοιες και τις καταστάσεις που συνδέονται με την έννοια της *αναγνώρισης*, ως προϋπόθεση της αντίληψης της αξίας κάποιου, κυρίως μέσα από το φαινομενολογικό πρίσμα. Σε μία πρώτη προσέγγιση, πρόκειται για ένα πλέγμα παραγόντων που σχετίζονται με την κοινοτική ζωή, με μία πιο στενή -όσον αφορά την κοινότητα κάποιου- και με πιο ευρεία έννοια -την ανθρωπότητα ως μία ευρεία κοινότητα. Η κοινότητα αποτελεί το υπόβαθρο στο οποίο κάποιος/α αναγνωρίζεται ως αναγνωρίζων/ουσα από αυτούς που αναγνωρίζει, ως ένα ξεχωριστό άτομο, το οποίο παρόλα αυτά συντονίζεται με την κοινότητά του καθώς μοιράζονται κοινούς αξιακούς και ηθικούς στόχους. Η επικοινωνία αυτή μεταξύ ατόμου και κοινότητας, μεταξύ του γενικευμένου *άλλου/άλλης* αλλά και του *άλλου/άλλης* όσον αφορά

μεμονωμένα άτομα διαμεσολαβείται από διάφορα σύμβολα, με ιδιαίτερη έμφαση να δίνεται στη γλώσσα, στο πλαίσιο του χαμπερμασιανού Lebenswelt, ως τη συνθήκη εκείνη που όχι μόνο επικοινωνεί ιδέες και νοήματα, αλλά -στο πλαίσιο των γλωσσικών πράξεων- συμβάλλει στην αμοιβαία αναγνώριση των ατόμων ως δρώντα υποκείμενα. Η ασυμμετρία μεταξύ του ατόμου και του *άλλου* προσώπου είναι δυνατόν να υπερκερασθεί μέσω της *αναλογικής σύλληψης* του Ricoeur, με αποτέλεσμα τα υποκείμενα να έχουν τελικά πρόσβαση στις ψυχολογικές καταστάσεις του *άλλου* προσώπου μέσω της *φαντασίας*. Προϋποτίθεται δηλαδή η ικανότητα της ενσυναίσθησης -άρα της αίσθησης- αλλά και απαιτείται η συναισθηματική επικοινωνία στο δημόσιο χώρο, με όλα όσα αυτή περιλαμβάνει. Όλα τα παραπάνω συνθέτουν τη σημασία της *δέουσας απόκρισης* ως σεβασμό ή αγάπη προς τον άλλο ως φορέα αξίας, αλλά αν ληφθεί υπόψη ο ρόλος που διαδραματίζει η *δέσμευση* προς τον *άλλο* ως φορέας νοήματος, τότε δίνεται σε κάποιον η δυνατότητα να κάνει χρήση της *προσωπικής αξίας* ως κάτι που συνοδεύει την αναγνώριση. Το πλέγμα αυτό των εννοιών καλείται να αποτελέσει κριτήριο του αν και κατά πόσο μπορεί να υπάρξει *αναγνώριση*, αντίληψη της εγγενούς αξίας κάποιου, σε κοινωνίες -υπαρκτές ή μη- με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Φιλοσοφία της Τεχνολογίας: ο ζητούμενος ρόλος της αρετής και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στην εύπλαστη, τεχνολογικά διαποτισμένη πραγματικότητα

Σύμφωνα με την μέχρι τώρα έρευνα της παρούσας διατριβής, ο *Lebenswelt* αποτελεί το υπόβαθρο επάνω στο οποίο στηρίζεται η *αναγνώριση* του ελεύθερου, δρώντος υποκειμένου αυτού καθ' εαυτού, και κατά συνέπεια, η αλληλεπίδραση τέτοιων υποκειμένων ως όντων με εγγενή αξία. Η φαινομενολογική προσέγγιση στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια, συνεπώς, δεν απαιτεί αυτή να προσδιορίζεται ως κάτι στατικό, καθώς εξ' ορισμού, το υπόβαθρο που παρέχει ο *Lebenswelt* είναι ευμετάβλητο: γλωσσικοί και συμβολικοί κώδικες αλληλεπιδρούν με τη θέαση μέσα από το πρίσμα του β' προσώπου κατά *Darwall* και όλα αυτά σε ένα πολιτισμικό πλαίσιο που ορίζεται από έναν ηθικό ορίζοντα – έναν οραματισμό για το τι είναι αυτό προς το οποίο οδεύει η εκάστοτε κοινότητα, το κατά *Taylor* *υπέρτατο καλό* (*Taylor*, 1989). Πολλαπλές διαπραγματεύσεις λαμβάνουν χώρα ταυτόχρονα, οι οποίες καλούνται να ορίσουν την αναγνώριση του ατόμου από το ίδιο και από τους γύρω του σε ένα διαρκώς μεταβαλλόμενο τοπίο. Σκοπός της παρούσας ενότητας είναι να καταδείξει το πώς τα τεχνουργήματα (σ.σ. Αγγλ: *Artifacts*) -ας επιτραπεί προς το παρόν η γενικότητα του όρου- διαμορφώνουν με τη σειρά τους τον *Lebenswelt*, ο οποίος αποτελεί και υπόβαθρο για τη δική τους ύπαρξη και ενεργό επιρροή, με τρόπο που εγείρει ερωτηματικά για το κατά πόσο και κάτω από ποιες προϋποθέσεις μπορεί κάποιος/α να κάνει λόγο για *αρετή* και *ανθρώπινη αξιοπρέπεια* σε μία κοινότητα, οι πρακτικές της οποίας διαμεσολαβούνται από τα τεχνολογικής φύσης αντικείμενα.

Σημείο αναφοράς για την επίδραση της τεχνολογίας στη θέαση της πραγματικότητας εκ των έσω αποτελεί ο *Heidegger*, τόσο για τους υπέρμαχους της τεχνολογικής προόδου, όσο και για όσους προβάλλουν ενδοιασμούς ή υποστηρίζουν τις προϋποθέσεις εκείνες για μία αντίσταση στην *τεχνοκρατία*. Οι ανθρώπινες πρακτικές εν γένει -οι οποίες σε κάποιο ποσοστό εκμεταλλεύονται τη χρήση τεχνολογικών μέσων- ορίζουν την πραγματικότητα μέσα στην οποία κάποιος/α ζει:

τα τεχνολογικά μέσα επηρεάζουν το πώς κάποιος/α σκέφτεται για τον εαυτό του/της και τον κόσμο, για το ποιες είναι οι επιλογές που θα καθορίσουν τη δράση του/της, για το πώς ορίζεται το 'σωστό' και το 'λάθος.' Το *Είναι* γίνεται κατανοητό καθώς ο άνθρωπος *αποκαλύπτει κόσμους*, καθώς ορίζει με ολοένα νέους τρόπους το πώς η πραγματικότητα γίνεται κατανοητή. Με τα λόγια των Dreyus και Spinoza:

Σύμφωνα με τον Heidegger η φύση μας είναι να αποκαλύπτουμε κόσμους. Μέσα από τον εξοπλισμό και τις συντονισμένες πρακτικές μας, εμείς, τα ανθρώπινα όντα, ανοίγουμε διακριτά πλαίσια ή κόσμους με εσωτερική συνοχή, στους οποίους αντιλαμβανόμαστε, δρούμε και σκεφτόμαστε (Dreyus και Spinoza, 1997, σ. 160).

Η αντίληψη αυτή του Heidegger όσον αφορά την επίδραση της τεχνολογίας σε αυτή την *αποκάλυψη των κόσμων*, και κατά συνέπεια στον ορισμό από την αρχή του *Είναι* απηχεί στο κείμενό του *Η Ερώτηση Σχετικά με την Τεχνολογία*, στο οποίο ρητά δηλώνει ότι η δράση της τεχνολογίας αφορά την *αλήθεια*, την αποκάλυψη.

Η τεχνολογία είναι μία μορφή αποκάλυψης. Η τεχνολογία έρχεται στο προσκήνιο στο πεδίο όπου λαμβάνουν χώρα η αποκάλυψη και η φανέρωση, όπου η *aletheia* (σ.σ.: έμφαση στο πρωτότυπο)...λαμβάνει χώρα (Heidegger, 2014, σ. 308).

Στο επίπεδο του *Lebenswelt*, συνεπώς, λαμβάνει χώρα μία *αλληλεπίδραση κοινωνικού χαρακτήρα* σε πολλαπλά επίπεδα, όπως υποστηρίζει ο Carl Mitcham (2014), καθώς τα άτομα αλληλεπιδρούν ως τέτοια, αλληλεπιδρούν με τα τεχνολογικά μέσα, αλληλεπιδρούν με τον κόσμο με τη διαμεσολάβηση των τεχνουργημάτων και, σε ένα τελευταίο επίπεδο, συνεργάζονται μεταξύ τους όσον αφορά την αλληλένδετη χρήση των τεχνολογικών μέσων. Ο *Lebenswelt* κάθε φορά φαίνεται πλέον ότι περιλαμβάνει όχι μόνο τα τεχνουργήματα που ορίζουν τη θέση μας σε αυτό, αλλά και τα ίδια ως δρώντες παράγοντες. Μία τέτοια θέαση δεν επιτρέπει τη θέαση της τεχνολογίας και των τεχνουργημάτων αποκλειστικά ως ουδέτερα αντικείμενα προς εξέταση, διερεύνηση και χρήση βάσει των προθέσεων του ανθρώπου (μέσα από μία

εξτερναλιστική προσέγγιση δηλαδή), αλλά ως αναπόσπαστο τμήμα οργανικά συνδεδεμένο με τον κόσμο που αναδύεται. Με τα λόγια του Don Ihde,

το να θεωρήσει κάποιος/α τα όργανα (σ.σ. instruments στο πρωτότυπο) είτε ως δεδομένα, είτε ως διαφανή, σημαίνει ότι κάνει την υπόρρητη παραδοχή ότι τα όργανα είναι 'ουδέτερα' και αυτή είναι μία φιλοσοφική τοποθέτηση που αφορά τις τεχνολογίες και είναι ανοιχτή σε αμφισβήτηση (Ihde, 2004, σ. 120).

Αυτό που δεν επιτρέπει στη τεχνολογία να θεωρηθεί 'ουδέτερη' είναι ακριβώς το ότι τα τεχνουργήματα συμμετέχουν ενεργά στη διαμόρφωση του Lebenswelt, είναι *δρώντα* κατά μία έννοια, και γι' αυτό το λόγο αναδύεται ο όρος της *μετα-φαινομενολογίας*, ο οποίος καλείται να προσεγγίσει τον Lebenswelt, λαμβάνοντας υπόψιν τον ενεργό ρόλο των τεχνουργημάτων. Η μετα-φαινομενολογική προσέγγιση αποτελεί ουσιαστικά μία θέση *διαμεσολάβησης*, σύμφωνα με την οποία η θεωρία έχει ως στόχο:

Να λάβει σοβαρά υπόψη τα δεδομένα, κοινωνικά εδραζόμενα τεχνουργήματα, αναγνωρίζοντας τον καθοριστικό ρόλο που διαδραματίζουν στο πώς βιώνουμε τον κόσμο, πώς δρούμε σε αυτόν και ακόμη τον τρόπο με τον οποίο εμείς ως δρώντα υποκείμενα συγκροτούμαστε και ταυτόχρονα συγκροτούμε τους εαυτούς μας ως τέτοια (Bergen και Verbeek, 2021, σ. 326).

Η μετα-φαινομενολογική τοποθέτηση αποτελεί μετεξέλιξη της φαινομενολογικής προσέγγισης, με τρόπο ώστε να λαμβάνει υπόψη τον ενεργό ρόλο τον οποίο διαδραματίζουν τα τεχνολογικά μέσα στην αντίληψη του κόσμου από τον άνθρωπο, καθώς και στην αντίληψη του ανθρώπου περί του ιδίου. Σαν ερευνητική μεθοδολογία, αντιτίθεται στην αντιμετώπιση της τεχνολογίας ως ένα αποκλειστικά κοινωνικό ή πολιτισμικό φαινόμενο, το οποίο ερευνάται από άλλες μεθοδολογικές αρχές, και υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με έναν δυισμό της μορφής "άνθρωπος-τεχνολογία" ή "κοινωνία-τεχνολογία," τα τεχνολογικά μέσα διαποτίζουν κάθε πτυχή της ανθρώπινης δραστηριότητας, με τρόπο που οι παραπάνω δυισμοί καθίστανται αναχρονιστικοί. Σε αντίθεση με τα πρότυπα του μοντερνισμού, τα

οποία είχαν ως φιλοδοξία να περιγράψουν τον εξωτερικό κόσμο όπως αυτός είναι, διαχωρίζοντας “το υποκείμενο από το αντικείμενο” (Verbeek και Rosenberger, 2015, σ. 11), η τεχνολογική *διαμεσολάβηση* αποκαλύπτει σχέσεις μεταξύ του ανθρώπου και του κόσμου, μία αποκάλυψη που περιλαμβάνει την ίδια την τεχνολογία, αλλά που ταυτόχρονα χρωματίζει την οποιαδήποτε ερευνητική προσπάθεια, με τρόπο που η απομόνωση της τεχνολογίας από οποιαδήποτε έρευνα να καθίσταται προβληματική και μη ρεαλιστική. Με τα λόγια των Verbeek και Rosenberger,

Είναι ακριβώς αυτός ο ισχυρισμός της επανάκτησης της πρόσβασης σε έναν αρχικό κόσμο που είναι πιο πλούσιος σε νόημα από τον κόσμο της επιστήμης και της τεχνολογίας που η μετα-φαινομενολογία απορρίπτει. Αντί να σκεφτόμαστε με όρους αποξένωσης, σκεφτόμαστε με όρους *διαμεσολάβησης*. (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) Η επιστήμη και η τεχνολογία συνεισφέρουν στη διαμόρφωση των σχέσεών μας με τον κόσμο, αντί να μας απομακρύνουν από αυτόν. Η θέαση της διαμεσολάβησης αυτής ενσαρκώνει μία επανατοποθέτηση σχετικά με τα θεμέλια της φαινομενολογίας. Δεν βλέπει τη φαινομενολογία ως τρόπο να *περιγράψουμε* (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) τον κόσμο, αλλά ως κατανόηση των *σχέσεων* (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) μεταξύ των ανθρώπων και του κόσμου (Verbeek και Rosenberger, 2015, σ. 11).

Η γνωσιοθεωρητική και οντολογική πλευρά της μετα-φαινομενολογίας μπορεί να περιοριστεί στο αξίωμα, σύμφωνα με το οποίο η σχέση ανθρώπου, τεχνολογίας και κόσμου δεν είναι σχέση αντικειμένου προς μελέτη και υποκειμένου που ερευνά, αλλά αντίθετα, μία θέση κατά την οποία υπάρχει στενή σχέση μεταξύ αυτών, σε σημείο που ουσιαστικά το ένα συνιστά το άλλο και δεν νοούνται ξεχωριστά (Verbeek, 2014).

Αυτή η “σχεσιακή οντολογία” -κατά τους Ihde & Malafouris- που αναδύεται οδηγεί στον χαρακτηρισμό του ανθρώπου -πλέον- ως Homo faber, καθώς η αλληλεπίδραση ανθρώπου-τεχνολογίας, με τον ενεργό ρόλο της δεύτερης, οδηγεί σε νέες αντιλήψεις και δράσεις, διαμεσολαβούμενες από την τεχνολογία, και συνεπώς σε διαφορετική αντίληψη του ανθρώπου περί του εαυτού του, μακριά από

ουσιοκρατικές προσεγγίσεις, αλλά και σε διαφορετική αντίληψη περί του κόσμου. Εν συντομία, οι άνθρωποι δεν ανακαλύπτουν έναν κόσμο ή τον εαυτό τους, αλλά με τη διαμεσολάβηση της τεχνολογίας τα επαναδημιουργούν. Ο άνθρωπος, με άλλα λόγια, διαρκώς κατασκευάζει και κατασκευάζεται (Ihde και Malafouris, 2019). Η σχέση του με την τεχνολογία διαμεσολαβεί σε κάθε πτυχή της αντίληψης και της πρακτικής του. Ο ενεργός ρόλος των τεχνουργημάτων -σε αντιπαράθεση με την εξτερναλιστική ουδέτερη προσέγγιση- τονίστηκε από τον Bruno Latour, ο οποίος κατέδειξε την οργανική σχέση μεταξύ ανθρώπου και τεχνολογίας, με έμφαση στον ενεργό ρόλο αυτής. Για τον Latour η σχέση μεταξύ ανθρώπων και τεχνουργημάτων είναι *κοινωνικής φύσης*, καθώς και οι δύο πλευρές έχουν υπαρκτό ρόλο, ο οποίος μετασχηματίζει αμφότερες κατόπιν της αλληλεπίδρασής τους. Η δυναμική αυτή συνύπαρξη δημιουργεί έναν ιδιαίτερο “κοινωνικό κόσμο,” ο οποίος με τη σειρά του οδηγεί σε μετασχηματισμούς αντιλήψεων και πράξεων (Latour, 2005). Τα τεχνουργήματα δεν είναι ηθικά αδρανή, αλλά “δρώντα” μέσα στο πλαίσιο αυτό των κοινωνικών σχέσεων στις οποίες εμπλέκονται, ακολουθώντας κι επιβάλλοντας τα ίδια ένα “σενάριο,” το οποίο με τη σειρά του καθορίζει πράξεις κι αντιλήψεις των χρηστών τους. Σε αυτή την ανομοιογενή ομάδα δρώντων παραγόντων -ανθρώπων και τεχνουργημάτων- λαμβάνει χώρα μία πολύπλοκη αλληλεπίδραση η οποία αναδεικνύει την τεχνολογία ως κάτι δρών, ως έναν παράγοντα που συμμετέχει ενεργά στους μετασχηματισμούς που προκύπτουν, ως κάτι που αμφισβητεί την τοποθέτηση ότι η *πράξη* είναι κάτι που χαρακτηρίζει αποκλειστικά και μόνο τον άνθρωπο. Η κατάσταση αυτή εγείρει ερωτηματικά όσον αφορά το κατά πόσο είναι θεμιτό να κάνει κάποιος/α λόγο για την *ηθική διάσταση* των τεχνουργημάτων και το σχεδιασμό αυτών. Ο Verbeek απαντά ότι, ενώ προφανώς η τεχνολογία δεν μπορεί να θεωρηθεί “υπεύθυνη” για τις επιλογές της, παρόλα αυτά μπορεί να “θεωρηθεί μέρος της ηθικής κοινότητας με την έννοια ότι συνεισφέρει στη διαμόρφωση ηθικής” (Verbeek, 2011, σ. 42). Η επίδραση του αντικειμένου στην ανάδυση κόσμων είναι συνεπώς υπαρκτός, διαρκής, στοχευμένος -δεδομένου του “σεναρίου” που κάθε τεχνούργημα υλοποιεί-, με μία υπαρκτή και αναγνωρισμένη ηθική διάσταση.

Κατόπιν των άνωθι, η σχέση του ανθρώπου με τον *Lebenswelt* διαμεσολαβείται ενεργά από την επίδραση της τεχνολογίας. Η σχέση ανθρώπου-

τεχνουργήματος δεν είναι αποκλειστικά αυτή του εργαλείου που παθητικά χρησιμοποιείται από το χρήστη του, αλλά είναι αμφίδρομη, μία σχέση αμοιβαίας (επανα)δημιουργίας που διαμεσολαβεί μεταξύ του ανθρώπου και των κόσμων που αυτός κατασκευάζει και στους οποίους ζει. Η διαμεσολαβητική αυτή σχέση έχει διερευνηθεί εκτενώς και μπορεί να αναδείξει πολλές πτυχές. Ο Verbeek για παράδειγμα διακρίνει δύο μορφές διαμεσολάβησης: αυτές της αντίληψης και της πράξης (Verbeek, 2006, σ. 364). Όσον αφορά τη διαμεσολάβηση που σχετίζεται με την αντίληψη, αντλεί από τη σκέψη του Don Ihde και διακρίνει μεταξύ α) διαμεσολάβησης που σχετίζεται με μία σχέση *ενσωμάτωσης* μεταξύ ανθρώπου και αντικειμένου, β) μίας *ερμηνευτικής σχέσης* και γ) σχέσης μορφής Cyborg. (Verbeek, 2008, σ. 389) Στην πρώτη περίπτωση, ο κόσμος μετασχηματίζεται μέσω -όπως υποδηλώνει και η περιγραφή- ενός αντικειμένου που έχει άμεση επαφή με το σώμα του χρήστη/φορέα. Στη δεύτερη περίπτωση, το αντικείμενο “ερμηνεύει” την πραγματικότητα και την προσφέρει στον χρήστη με τη μορφή δεδομένων (Verbeek, 2006). Στην τρίτη κατηγορία δεν παρατηρείται απλώς ενσωμάτωση μίας τεχνολογίας από το χρήστη, αλλά σύντηξη (σ.σ. Fusion στο πρωτότυπο) των δύο και τη δημιουργία μιας νέας οντότητας. Και στις δύο περιπτώσεις η τεχνολογία διαμεσολαβεί ώστε να προσφέρει στο χρήστη της μία ερμηνεία της πραγματικότητας, βάσει του σεναρίου που είναι ενσωματωμένο σε αυτή και δια του οποίου επιτελεί το ρόλο της. Ομοίως, το ίδιο σενάριο βάσει του οποίου έχει σχεδιαστεί ένα αντικείμενο ασκεί επίδραση στις επιλογές του χρήστη, επηρεάζοντας -διευρύνοντας ή μειώνοντας- τις επιλογές του. Με αυτό τον τρόπο τα αντικείμενα ως δρώντα υποκείμενα παρέχουν εναλλακτικούς τρόπους δράσης ή περιορίζουν τους ήδη υπάρχοντες, διαδραματίζοντας ρόλο οιονεί δρώντων παραγόντων, κατά Latour. Μία εναλλακτική περιγραφή της αλληλεπίδρασης τεχνολογίας – ανθρώπου προσφέρουν οι Ihde και Malafouris, καθώς περιγράφουν τις διάφορες πτυχές *προθετικότητας* που προκύπτουν. Η διαμεσολάβηση της τεχνολογίας στην ανάγνωση του Lebenswelt οδηγεί σε α) διαμεσολαβούμενη, β) σύνθετη και γ) υβριδική σχέση προθετικότητας μεταξύ ανθρώπου και τεχνολογίας. (Ihde και Malafouris, 2019) Οι σχέσεις αυτές κατά Ihde και Malafouris αντιστοιχούν στις κατηγορίες του Verbeek και καλούνται να περιγράψουν τους τρόπους με τους



οποίους οι τεχνολογίες ενεργά διαμεσολαβούν μεταξύ του ανθρώπου και του Lebenswelt.

Η ηθική διάσταση της τεχνολογίας -τα “σενάρια” βάσει των οποίων λειτουργούν τα τεχνουργήματα και ο οιονεί ηθικός ρόλος που διαδραματίζουν στην κοινωνία- εγείρει μία σειρά προβληματισμών οι οποίοι αφορούν όχι μόνο το πώς αυτά θα σχεδιάζονται ώστε να επιτελούν έναν ωφέλιμο ρόλο στην κοινωνία, αλλά επίσης μία σειρά εγγενών εντάσεων, οι οποίες αφορούν στο δίπολο της εύπλαστης πραγματικότητας και ενός ορισμού της “καλής ζωής” ή της ευημερίας. Όσα αναφέρθηκαν μέχρι στιγμής επιβεβαιώνουν έναν προβληματισμό που εκφράζουν οι Swierstra και Waelbers:

Οι νέες τεχνολογίες επηρεάζουν τις καθιερωμένες ιδέες σχετικά με το τι είναι καλό να είσαι και να κάνεις... Αυτό το κάνουν με το να αλλάζουν τις αντιλήψεις μας για τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο... Πιο γενικά, η τεχνολογία μας γεμίζει με υπερηφάνεια, και το όνειρο του Προμηθέα μας βοηθά να πιστεύουμε ότι ο ουρανός είναι το όριο... Δεν υπάρχει κάποια καθιερωμένη τάξη στην οποία πρέπει να υπακούσουμε. Οι τεχνολογίες μας βοηθούν να καθιερώσουμε την (ουσιαστικά) ανθρωπιστική πεποίθηση ότι η πραγματικότητα είναι ενδεχομενική και ανοιχτή σε αναθεώρηση (Swierstra και Waelbers, 2012, σ. 166).

Η διαρκώς αναθεωρητική στάση αυτή, η οποία ενισχύεται από την τεχνολογία και τις νέες ηθικές αντιλήψεις που αυτή ενθαρρύνει, βρίσκεται σε διαρκή διαπραγμάτευση με την αναζήτηση του ορισμού της “καλής ζωής” και, κατά συνέπεια, του πώς οι ανθρώπινες αξίες μπορούν να ενσωματωθούν στα σενάρια λειτουργίας των τεχνουργημάτων και το αν αυτές τελικά μεταβάλλονται και αν ναι, σε ποιο ποσοστό και σε ποια κατεύθυνση. Μπροστά στον ενθουσιασμό του δημιουργεί η υλοποίηση του οράματος του Προμηθέα, μπροστά στην εύπλαστη πραγματικότητα που μας παρουσιάζει η τεχνολογία, το ερώτημα ουσιαστικά είναι αν τελικά κάποιες αξίες προσπερνιούνται ως παρωχημένες και αν τελικά το ερώτημα περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας μπορεί να έχει νόημα σε έναν τεχνοκρατούμενο κόσμο.

Η μεταβλητότητα της αντίληψης περί της πραγματικότητας, παρά την όποια εντύπωση μπορεί συχνά να προσφέρεται εξαιτίας της επίδρασης της τεχνολογίας στη σχέση μας με τον *Lebenswelt*, παραδόξως δεν ξεπερνά κάποια όρια. Ήδη, το άρθρο των Swierstra και Waelbers θέτει σαν δεδομένο ότι α) υπάρχει κάτι που ονομάζεται καλή ζωή η οποία αναζητάται μέσα σε ένα διαρκώς μεταβαλλόμενο τοπίο και β) έχουμε τη δυνατότητα να κάνουμε διάκριση μεταξύ θετικών και αρνητικών επιδράσεων της τεχνολογίας στην κοινωνία. Με αυτό τον τρόπο αφήνεται να διαφανεί το ότι όσο κι αν αλλάζει το πρότυπο της καλής ζωής από εποχή σε εποχή, η κρίση του αν η επίδραση της τεχνολογίας είναι θετική ή αρνητική ίσως να μην είναι τόσο ευμετάβλητη. Ένα παράδειγμα που απαντά στη βιβλιογραφία αφορά το χτίσιμο γεφυρών με συγκεκριμένο ύψος στην Αμερική του περασμένου αιώνα, το οποίο δεν επέτρεπε σε λεωφορεία που μετέφεραν Αφροαμερικανούς να φτάσουν σε παραλίες όπου λούονταν λευκοί (Waelbers, 2011, σ. 20). Κατ' αυτό τον τρόπο αναδεικνύεται το ότι μία τεχνολογία, όπως αυτή της κατασκευής γεφυρών – ή και των ίδιων των γεφυρών, μπορεί να είναι διαποτισμένη από αξίες ή και πολιτικές σκοπιμότητες, αλλά μία τέτοια ατζέντα κρίνεται ως αρνητική. Παρόλα αυτά, η αναζήτηση της καλής ζωής εγείρει το ερώτημα του κατά πόσο η τεχνολογία μπορεί να χαρακτηρίζεται από ευθύνη, τόσο του σχεδιαστή, όσο και του χρήστη, μια και εμφανώς μία τεχνολογία μπορεί να έχει αρνητικές ή θετικές συνέπειες. Από τη στιγμή που μία τεχνολογία διευρύνει κάποιες δυνατότητες ή περιορίζει άλλες, τίθεται το ερώτημα πώς αυτές θα αξιολογηθούν ηθικά. Όπως σχολιάζουν οι Swierstra και Waelbers, “όσο πιο ισχυρούς μας κάνει μία τεχνολογία, τόσο πιο μεγάλες είναι οι ευθύνες μας... Το ότι μπορώ υπονοεί ότι οφείλω να πράξω με συγκεκριμένο τρόπο” (Swierstra και Waelbers, 2012, σ. 165). Αναπόφευκτα κάποιος/α μπορεί να αναρωτηθεί αν τελικά μία υποθετική απαξιωτική τεχνολογία - στρεφόμενη κατά της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή εξαλείφοντας την ανάγκη για χρήση του όρου- είναι εφικτή, πρέπει να αποφευχθεί ή μπορεί να αποφευχθεί, και αν ναι, κάτω από ποιες προϋποθέσεις.

Κατόπιν των άνω, μπορεί κάποιος/α να συμπεράνει σε ένα αρχικό στάδιο ότι η τεχνολογία δεν στρέφεται λογικά και αναγκαία ενάντια στην έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, αφού εξ' ορισμού η ίδια είναι αξιακά διαποτισμένη.

Παρόλα αυτά υπάρχουν μερικές υπαρκτές δυσκολίες που δυσχεραίνουν το έργο του σχεδιασμού υπεύθυνων τεχνολογιών που υπηρετούν το όραμα περί καλής ζωής. Η χρήση των τεχνολογιών και το θετικό ή αρνητικό πρόσημο που αυτές αποκτούν όσον αφορά τη συνεισφορά τους στο εκάστοτε όραμα περί καλής ζωής σχετίζεται και ορίζεται κάθε φορά από το πλαίσιο στο οποίο αυτές χρησιμοποιούνται. Ο όρος που εισάγει ο Ihde είναι *multistability*, και ο Verbeek εξηγεί ότι

μία τεχνολογία μπορεί να έχει πολλές διαφορετικές “σταθερότητες” (σ.σ. *stabilities* στο πρωτότυπο), ανάλογα με τον τρόπο που αυτές ενσωματώνονται σε ένα πλαίσιο χρήσης (Verbeek, 2011, σ. 9).

Σαν παράδειγμα αναφέρεται το τηλέφωνο, το οποίο αρχικά σχεδιάστηκε ως ακουστικό βοήθημα σε ανθρώπους με μειωμένη ακοή και στη συνέχεια αποτέλεσε μέσο επικοινωνίας. Στην μεταβλητότητα των πλαισίων χρήσης της τεχνολογίας προστίθεται το γεγονός ότι ο τρόπος λειτουργίας και σχεδιασμού των τεχνουργημάτων είναι σε μεγάλο βαθμό *αδιαφανής* προς τον μέσο χρήστη ή και τον θεωρητικό επιστήμονα που καλείται να στοχαστεί επάνω στις ηθικές διαστάσεις των τεχνολογιών. Με τα λόγια της Noëmi Manders-Huits,

η σύγχρονη τεχνολογική ανάπτυξη είναι συχνά τόσο περίπλοκη ώστε κάποιος/α δεν μπορεί να αναρωτηθεί αν οι άμεσα εμπλεκόμενοι είναι σε θέση να αξιολογήσουν πλήρως τις νέες τεχνολογίες. Οι (νέες) τεχνολογίες είναι συχνά τόσο περίπλοκες ώστε να καθίστανται ακατανόητες για τους περισσότερους ανθρώπους (Manders-Huits, 2011, σ. 278).

Στις άνωθι προκλήσεις προστίθεται το ότι αφ' ενός οι αξίες είναι συχνά αφηρημένες, και αφ' ετέρου σε διαφορετικά πολιτισμικά πλαίσια διαφορετικές αξίες λαμβάνουν διαφορετική έμφαση, με αποτέλεσμα η πρόβλεψη της χρήσης μίας τεχνολογίας και συνεπώς ο αρχικός σχεδιασμός αυτής να μην μπορούν να ενσωματώσουν έναν ηθικό κώδικα ευρέως αποδεκτό (Manders-Huits, 2011). Αν και μία τέτοια προσέγγιση μπορεί να οδηγεί σε απαισιοδοξία όσον αφορά το συγκεκριμένο πεδίο, υπάρχουν ορισμένες προσεγγίσεις που έχουν αποπειραθεί να αποφύγουν τον ησυχασμό όσον αφορά την ηθική στο σχεδιασμό των τεχνολογικών

μέσων. Μεταξύ δηλαδή της θέσης που υποστηρίζει έναν καθολικό ηθικό κώδικα και αυτής που προβάλλει ως αντίρρηση τις ηθικές ιδιαιτερότητες κάθε πολιτισμικού πλαισίου ορισμένοι ερευνητές υιοθετούν μία μέση λύση, η οποία

επιτρέπει την ανάλυση των καθολικών ηθικών αξιών, κι επιτρέπει ταυτόχρονα σε αυτές τις αξίες να εκφράζονται διαφορετικά σε συγκεκριμένες κουλτούρες, σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή... Η γενική αρχή είναι ότι ο σχεδιασμός πρέπει να είναι αρκετά εύρωστος ώστε να στηρίξει την αξία υπό διερεύνηση και να είναι αρκετά ευπροσάρμοστος ώστε σε διαφορετικές κουλτούρες (ή υποκουλτούρες) να κάνει χρήση του σχεδίου βάσει των ιδιαιτέρων απαιτήσεων (Manders-Huits, 2011, σ. 281).

Μία μέση λύση σαν και την παραπάνω προφανώς δίνει έμφαση στο πολιτισμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο γίνεται χρήση μίας τεχνολογίας, αλλά αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο να υπάρχει ένα σύνολο αξιών κοινό από πλαίσιο σε πλαίσιο, αφήνοντας να εννοηθεί ότι σε τελική ανάλυση οι ήδη αποδεκτές αξίες ενός συνόλου έχουν περιοριστικό ή ρυθμιστικό ρόλο επάνω σε μία τεχνολογία. Κατ' αυτή την έννοια, κάποιος/α μπορεί να υποστηρίξει την άποψη ότι -όπως προαναφέρθηκε- η τεχνολογία δεν στρέφεται ενάντια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας με αναγκαίο τρόπο, αλλά επίσης ότι η αξιολόγηση αυτής λαμβάνει χώρα σε ένα πλαίσιο, το οποίο ορίζουν και μοιράζονται άνθρωποι που επιζητούν κάποιας μορφής *καλή ζωή και ευημερία*. Από τη στιγμή που οι δύο αυτοί τελευταίοι όροι είναι άρρηκτα συνδεδεμένοι με την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, υπάρχει ανοιχτό το ενδεχόμενο η ίδια η ανθρώπινη αξιοπρέπεια να καταστεί παράγοντας που αξιολογεί αφ' ενός το ίδιο το πλαίσιο στο οποίο εφαρμόζεται μία τεχνολογία και αφ' ετέρου την τεχνολογία αυτή καθ' εαυτή, δεδομένο του αξιακού φορτίου που φέρει εκ φύσεως. Η τεχνολογία σε τελική ανάλυση χρησιμοποιείται από ανθρώπους που συνδέονται μεταξύ τους και μαζί της με κοινωνικούς δεσμούς σε μία "σχεσιακή οντολογία" όπως προαναφέρθηκε. Αν οι αξίες που συνδέονται με την καλή ζωή λογικά προηγούνται της τεχνολογικής επιρροής σε αυτές, τότε η αλληλεπίδραση ανθρώπων στα πλαίσια του Lebenswelt έρχεται στο προσκήνιο.

Ο Fernando Secomandi στο κείμενό του με τίτλο *Bodies as Technology* (2015) υποστηρίζει ότι υπάρχει μία διάσταση στην ανθρώπινη αλληλεπίδραση, η οποία ενώ διαμεσολαβείται από την τεχνολογία, εν τούτοις δεν περιορίζεται σε αυτή. Για τον Secomandi οι *ανθρώπινες υπηρεσίες* υποβοηθούνται από την τεχνολογία, αλλά περιλαμβάνουν ένα πεδίο συμβολικής επικοινωνίας όπως αγγίγματα, χειρονομίες, διάθεση και λεκτικές εκφράσεις οι οποίες εντάσσονται στο πεδίο των *πρακτικών* ή των *ικανοτήτων* και ανήκουν έξω από το πεδίο της πλήρους τεχνολογικής επιρροής. Πιο συγκεκριμένα, οι πρακτικές που συνιστούν οι προσφερόμενες υπηρεσίες και οι σωματικές δεξιότητες που αποκτούνται για την επιτέλεσή τους αποτελούν από μόνες τους ένα είδος τεχνολογίας, το οποίο διαμεσολαβεί μεταξύ ανθρώπου και *Lebenswelt*, προσφέροντας μία εικόνα όχι μόνο του κόσμου αλλά και του ίδιου του ανθρώπου μέσα σε αυτόν, ρόλος ανάλογος των όσων υποστηρίζει για την τεχνολογία η ευρύτερη μετα-φαινομενολογική θέαση. Με τα δικά του λόγια:

Η *τεχνική* χρησιμοποιείται σαν να αναφέρεται σε έναν τύπο ενσώματης ανθρώπινης δραστηριότητας, η οποία συνδέεται με την τεχνολογία αλλά αντίθετα, βρίσκεται εκτός του πεδίου του 'τεχνολογικού' (Secomandi, 2015, σ. 107).

Η *τεχνική* που αναδύεται μέσα από την σωματική εξοικείωση με μια τεχνολογία αποτελεί για τον Secomandi απαραίτητη προϋπόθεση ώστε κάποιος/α να συνυπάρχει με μία συγκεκριμένη τεχνολογία, αλλά αποτελεί μία διάσταση η οποία δεν μπορεί να απορροφηθεί από την τεχνολογία. Κατά μία έννοια, η έννοια του ρόλου που διαδραματίζει το ενσώματο δρων υποκείμενο κατά την χρήση ενός αντικειμένου περιλαμβάνει μία πτυχή, αυτή του σώματος, η οποία *μαζί* με το τεχνολογικό σκεύος προσφέρει μία θέαση του κόσμου, η οποία δεν μπορεί να αναχθεί αποκλειστικά στη χρήση της τεχνολογίας, παρά τη σημασία αυτής. Η τοποθέτηση αυτή του Secomandi διατηρεί τη σημασία του ρόλου που διαδραματίζει το ανθρώπινο σώμα κατά τη διαμόρφωση των φαινομενολογικών κόσμων στους οποίους ζούμε, εμποδίζοντας ταυτόχρονα την αναγωγή κάθε είδους αντίληψης αποκλειστικά σε τεχνολογικά μέσα. Η αναφορά του επίσης στα σύμβολα και τους επικοινωνιακούς κώδικες κατά την επιτέλεση μίας υπηρεσίας είναι ιδιαίτερης

σημασίας, δεδομένου του ρόλου που αυτά διαδραματίζουν στην *αμοιβαία αναγνώριση* στα πλαίσια της συνύπαρξης προσώπων, γεγονός που υπονοεί ότι υπάρχει ένας 'χώρος' στην ανθρώπινη επικοινωνία που ενδεχομένως να μην διαμεσολαβείται τεχνολογικά. Ο Verbeek, κάνοντας αναφορά στον Sloterdijk υπενθυμίζει ότι κατοικούμε κι αλληλεπιδρούμε με τον κόσμο ως *ενσώματα όντα*:

Αυτό ανοίγει ένα εντελώς νέο πεδίο για να κατανοήσουμε τι σημαίνει να είναι κάποιος/α *άνθρωπος* (σ.σ. έμφαση δική μου) και τι διαμορφώνει την ανθρωπινότητά μας. Δεν είναι σχετικές μόνο οι λεκτικές δυνάμεις που μας 'εξημερώνουν,' αλλά επίσης οι σωματικές και υλικές δυνάμεις που μας 'εκτρέφουν.' Η ανθρώπινη κουλτούρα είναι ταυτόχρονα πνευματική και υλική. Είναι το αποτέλεσμα 'παραγωγής' και 'εκλέπτυνσης,' 'εκτροφής' και 'ανάγνωσης' (Verbeek, 2011, σ. 35).

Σύμφωνα με τα όσα αναφέρθηκαν μέχρι στιγμής, η μετα-φαινομενολογική προσέγγιση υποστηρίζει ότι η τεχνολογία ανέκαθεν διαπότιζε τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος αλληλεπιδρούσε με τον κόσμο του, σε σημείο που διαφορετικές τεχνολογίες ουσιαστικά τοποθετούν τον άνθρωπο σε διαφορετικούς κόσμους. Η τοποθέτηση αυτή ουσιαστικά υποστηρίζει τη μεταβλητότητα του *Lebenswelt* αλλά και των τρόπων με τον οποίο ο άνθρωπος αλληλεπιδρά μαζί του, συμπεριλαμβανομένης της αντίληψης του ίδιου περί της φύσης ή της ταυτότητάς του. Παρά την απόρριψη οποιασδήποτε μορφής ουσιοκρατίας ή εξτερναλισμού που απηχούν προ-νεωτερικές ή νεωτερικές τοποθετήσεις, το γεγονός ότι η τεχνολογία προσεγγίζεται εκ των έσω, ως κάτι το οποίο συν-διαμορφώνει τους κόσμους στους οποίους ζούμε, αναδύονται ορισμένες απαιτήσεις και αιτήματα, τα οποία χρήζουν απάντησης. Το αίτημα περί της "καλής ζωής" και της ευημερίας παρουσιάζεται ως η κινητήρια δύναμη πίσω από την τεχνολογική ανάπτυξη και εγείρεται το ερώτημα κατά πόσο εν μέσω της τεχνολογικής επίδρασης μπορεί να υπάρξει κάποιος ορισμός του τι μπορεί να συνιστά καλή ζωή πλέον. Ομοίως, αναδεικνύεται η συναφής έννοια της αρετής και των αξιών ως ζητούμενα, όχι μόνο ως παράγοντες που συνοδεύουν τον οιονεί ηθικό χαρακτήρα των τεχνολογικών μέσων, αλλά ως έννοιες που συνδέονται στενά με τον ορισμό της καλής ζωής, άρα και του τελικού ρόλου που

καλείται να διαδραματίσει η τεχνολογία. Τέλος, η έμφαση που δίνεται στη σημασία του υλικού σώματος ως κάτι που επίσης με τη σειρά του αποτελεί μέσο επαφής μεταξύ του ανθρώπου και του κόσμου του επαναφέρει στη συζήτηση τη σημασία της βιολογικής διάστασης του ανθρώπου και της συμβολικής επικοινωνίας κατά την παροχή υπηρεσιών τεχνολογικά διαποτισμένων. Οι ηθικές διαστάσεις του ζητήματος της αλληλεπίδρασης ανθρώπου-τεχνολογίας είναι άμεσα συνδεδεμένες με την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της αρετής που συνοδεύει την αναγνώρισή της, και κατά συνέπεια, η έρευνα περί αρετής και των προϋποθέσεων για την ύπαρξή της σε έναν τεχνολογικά διαμεσολαβούμενο κόσμο είναι σημαντική για τη διερεύνηση της σημασίας που μπορεί να πάρει η αναφορά στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια κατά την εποχή μας.

Το ζητούμενο περί της καλής ζωής και της ευημερίας προϋποθέτει ότι οι χρήστες της τεχνολογίας δρουν και τη χειρίζονται υπεύθυνα. Η υπευθυνότητα αυτή, δεχόμενη τις προκλήσεις του ευμετάβλητου τεχνολογικού τοπίου και των αναγνώσεων του κόσμου στις οποίες αυτό οδηγεί, προϋποθέτει με τη σειρά της *αρετή*, η οποία, τέλος, είναι εφικτή μέσα σε ένα τεχνολογικά διαποτισμένο πλαίσιο. Η έμφαση στην υπευθυνότητα και αρετή που αυτή προϋποθέτει μπορεί κατά την Katinka Waelbers να αποτελέσει μία σταθερά στις ηθικές προκλήσεις που θέτει η ηθικά διαποτισμένη τεχνολογία και η αδυναμία των προβλέψεων για την κατεύθυνση που αυτή μπορεί να πάρει. Για την Waelbers ο άνθρωπος παραμένει υπεύθυνος για τις επιλογές του ακόμη και μέσα σε ένα πλαίσιο τεχνολογικά διαποτισμένο, αφού έχει τη δυνατότητα να α) παρέχει λόγους για τις επιλογές του, β) να έχει επιθυμίες και αισθήματα και γ) να έχει προθέσεις και να δρα αιτιακά (Waelbers, 2011). Οι προϋποθέσεις αυτές για ηθική αξιολόγηση των δρώντων υποκειμένων λαμβάνουν χώρα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, στο οποίο, με τη διαμεσολάβηση της τεχνολογίας, οι άνθρωποι αλληλεπιδρούν προσφέροντας λόγους για τις επιλογές τους. Οι κατευθύνσεις που μπορεί να ακολουθήσει η τεχνολογική πρόοδος δεν αναιρεί το γεγονός ότι το άτομο πρέπει να δρα με υπευθυνότητα καθώς μεταχειρίζεται την τεχνολογία μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, και αυτό σημαίνει ότι όποια κατεύθυνση κι αν ακολουθήσει η τεχνολογία, όποιες

ηθικές προκλήσεις κι αν παρουσιάζουν οι γρίφοι που αυτή θέτει, η υπευθυνότητα των χρηστών είναι μία διαρκής σταθερά.

Η προϋπόθεση -όπως προαναφέρθηκε- ώστε κάποιος/α να κάνει λόγο για υπευθυνότητα μέσα στο κοινωνικό σύνολο είναι κατά την Waelbers η *αρετή* και η *ηθική φαντασία* που τη διακρίνει. Καθώς τα άτομα συνυπάρχουν στο πλαίσιο τεχνολογικά διαμεσολαβούμενων πρακτικών, η αρετή τους είναι η προϋπόθεση αφ' ενός γι' αυτή τη συνύπαρξη και αφ' ετέρου για τη συνετή χρήση των τεχνολογιών (Waelbers, 2011). Η έμφαση περνά, συνεπώς, από το *τι έχω στο ποιος είμαι*, και κατά συνέπεια στο *ποιος είναι ο άλλος* με τον οποίο αλληλεπιδρούμε με την διαμεσολάβηση της τεχνολογίας. Ο κοινός παρονομαστής είναι το όραμα για το πώς θέλει κάποιος/α να εξελιχθεί η κοινωνία, τι είδους ζωή είναι η καλή ζωή, αλλά η δέσμευση σε κάτι τέτοιο προϋποθέτει όχι μόνο ενάρετους χρήστες, αλλά αναδεικνύει την προβληματική που έχει να κάνει με τη δυνατότητα του δρώντος υποκειμένου να δρα ως τέτοιο μέσα στο τεχνολογικό τοπίο. Προφανώς -κατά την Waelbers- τα τεχνουργήματα έχουν μεν ηθικό χαρακτήρα, δρουν βάσει σεναρίων κι επηρεάζουν τις επιλογές μας, αλλά δεν μπορεί να ζητηθεί ο λόγος για τη “δράση” τους, όπως σε έναν άνθρωπο. Ταυτόχρονα, η διαμεσολάβηση των τεχνολογικών μέσων στην αντίληψη των αρετών ή τη διαμόρφωση αυτών δεν είναι ολοκληρωτική. Οι επιλογές μας βασίζονται στο ποιοι είμαστε, όχι στο τι νομίζουμε. Για παράδειγμα, ο Verbeek χρησιμοποιεί το παράδειγμα της τεχνολογίας των υπερήχων στις εγκύους για να τονίσει πώς η απεικόνιση του εμβρύου μεταβάλλει την αντίληψή μας περί του ανθρώπου, μεταβάλλει την εμπειρία των γονέων ως τέτοιων, παρουσιάζει το έμβρυο ως δυνητικό ασθενή (Verbeek, 2011), αλλά, όπως τονίζει η Waelbers, όλα αυτά δεν έχουν σχέση με τον σκοπό για τον οποίο χρησιμοποιείται η συγκεκριμένη τεχνολογία, δηλαδή το να είναι κάποιος/α καλός γονέας ή η αναγνώριση του ότι η ανθρώπινη ζωή έχει αξία (Waelbers, 2011, σ. 85). Το παράδειγμα της χρήσης των υπερήχων από τον Verbeek έχει ως σκοπό να δείξει την ερμηνευτική διάσταση της χρήσης των τεχνολογιών και την μεταμόρφωση που λαμβάνουν οι άνθρωποι ως δεδομένα προς ερμηνεία από τη χρήση τους (Verbeek, 2008). Κατ' αυτή την έννοια, οι τεχνολογίες λαμβάνουν μέρος στη λήψη αποφάσεων, άρα διαθέτουν μία ηθική



διάσταση, χωρίς παρόλα αυτά, όπως υπενθυμίζει η Waelbers, να διαθέτουν την ικανότητα να δημιουργήσουν αξίες. Με τα δικά της λόγια,

Η περιγραφή του Verbeek σχετικά με την νέα αντίληψη των εμβρύων αφορά αντίληψη γεγονότων και όχι αξίες. Με άλλα λόγια, περιγράφει το πώς οι υπέρηχοι μεταβάλλουν την άποψή μας όσον αφορά την ερώτηση “πόσο ανθρωπόμορφο είναι ένα έμβρυο;” Αλλά δεν υπεισέρχεται σε λεπτομέρειες σχετικά με το πώς οι τεχνολογίες διαμεσολαβούν στο τι πιστεύουμε ότι είναι ηθικά αξιόλογο (Waelbers, 2011, σ. 85).

Η χρήση των τεχνολογιών διαποτίζει μεν τα πάντα, αλλά σε τελική ανάλυση καλείται να υπαχθεί στο πλαίσιο το οποίο ορίζει η κοινωνική αλληλεπίδραση μεταξύ ανθρώπων και η ενάρετη ζωή. Η *αρετή* είναι για την Waelbers η έννοια που μπορεί να κατευθύνει τα σενάρια των τεχνουργημάτων και να συνεισφέρει στον οραματισμό του ρόλου της τεχνολογίας -παρά τις δυσκολίες που αναδύονται από τη φύση της- στο μέλλον. Δεδομένου ότι η αρετή συνδέεται με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, τόσο ως κίνητρο πίσω από την αρετή όσο και ως παράγοντα που ορίζει αν έχει επιτευχθεί η αρετή, τότε η αξιοπρέπεια μπορεί να αποτελέσει βασικό συστατικό της ηθικής φαντασίας.

Ο τρόπος με τον οποίο διαπραγματεύεται η Waelbers την προβληματική περί της αξίας και του ρόλου τον οποίο καλείται να διαδραματίσει στην πρόβλεψη των εξελίξεων σχετικά με την επίδραση της τεχνολογίας στο μέλλον δεν επιτρέπει σε μία πρώτη προσέγγιση την εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων σχετικά με τον ρόλο της αξιοπρέπειας. Παρόλα αυτά, αν η επίκληση της αρετής ως παράγοντα που θα επιτρέψει την προβολή στο μέλλον και που θα οριοθετήσει την τεχνολογική πρόοδο είναι θεμιτή, έμμεσα μπορεί κάποιος/α να συμπεράνει τη σημασία του ρόλου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στη συζήτηση περί επίδρασης της τεχνολογίας στις σχέσεις των ανθρώπων αλλά και στις αξίες τους, δύο παράγοντες εκ των πραγμάτων αλληλένδετοι. Για την Waelbers η συζήτηση ξεκινά από δύο παραδοχές: α) ότι η οποιαδήποτε αποδοχή των συνεπειών της τεχνολογίας λαμβάνει χώρα σε ένα συγκεκριμένο κοινοτικό πλαίσιο και προϋποθέτει την αποδοχή της ευθύνης εκ μέρους των μελών της κοινότητας για τη χρήση της στο παρόν και το μέλλον και β)

ότι εφόσον η τεχνολογία καλείται να υπηρετήσει το “καλό,” να συμβάλει δηλαδή σε κάποιου είδους “καλή ζωή,” τότε απαιτείται και ένας ορισμός αυτού. Η ίδια διακρίνει τέσσερις διαφορετικές έννοιες του “καλού” στα πλαίσια της συγκεκριμένης συζήτησης (Waelbers, 2011, σ. 64, 65):

- A) Το καλό ως προστασία του ατόμου, δεδομένων των βιολογικών του αδυναμιών
- B) Κάτι θεωρείται καλό εφόσον αποτελεί μέσο που επιτρέπει την επίτευξη ενός στόχου, με μία εργαλειοκρατική αντίληψη
- Γ) Κάτι μπορεί να θεωρηθεί καλό, εφόσον υπηρετεί έναν κοινωνικά επιθυμητό ρόλο
- Δ) Το καλό μπορεί να θεωρηθεί ως τέτοιο εφόσον συνδέεται με έναν αριθμό αρετών

Τα δύο τελευταία σημεία ανακλούν πτυχές της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, είτε με τη μορφή αξιοπρεπούς ζωής που υπηρετεί το κοινό καλό, είτε ως αξιοπρεπούς συμπεριφοράς μέσα στα πλαίσια μίας δεδομένης κοινότητας, η οποία διακρίνεται από ενάρετα πρότυπα και που αναγνωρίζει την αξία των άλλων μέσα στο ίδιο κοινοτικό πλαίσιο. Οι γνωσιοθεωρητικοί περιορισμοί όμως παραμένουν, όσον αφορά το ρόλο που καλείται να διαδραματίσει η αρετή -και η αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας- όσον αφορά την πρόβλεψη των επιπτώσεων της τεχνολογίας στο μέλλον. Αν όλα διαμεσολαβούνται από την τεχνολογία και αν η τεχνολογία μπορεί να έχει απρόβλεπτες εφαρμογές, κατά πόσο μπορεί μία συζήτηση περί αρετής να επιτρέπει τον οραματισμό του μέλλοντος; Η απάντηση, όπως αναφέρθηκε, αφορά την ηθική φαντασία, αλλά είναι κάτι τέτοιο εφικτό; Με τα λόγια της Waelbers,

Σχετικά με την ερώτηση του πώς μπορεί κάποιος/α να μεταχειριστεί την αρετή ώστε να είναι ηθικά ευφάνταστος, συναντούμε ένα δεύτερο πρόβλημα. Πώς μπορούμε να αξιολογήσουμε την τεχνολογική διαμεσολάβηση, αν οι τεχνολογίες διαμεσολαβούν στις ηθικές μας πεποιθήσεις;... Η ηθική είναι μία μεταβλητή, η οποία αλλάζει όταν η κοινωνία και η τεχνολογία αναπτύσσονται. Είναι, όπως όλο το δίκτυο, ρευστή. Συνεπώς, κάποιος/α διερωτάται ποιους γνώμονες πρέπει να χρησιμοποιήσει για να αξιολογήσει πιθανές συνέπειες (Waelbers, 2011, σ. 90).

Η προβολή στο μέλλον -η ηθική φαντασία- μπορεί να αποτελεί όρο που εγείρει καχυποψία σε κάποιο ποσοστό, αλλά η ενσυναίσθηση μεταξύ των ανθρώπων σε συνδυασμό με την αντίληψη περί *ανθρώπινης ευημερίας* και την παροχή συγκεκριμένων διανοητικών εργαλείων μπορούν να επιτρέψουν κάποιου είδους οραματισμό -περιορισμένο, αναμφισβήτητα- σχετικά με τις μελλοντικές τεχνολογικά διαμεσολαβούμενες συνθήκες και τις επιπτώσεις τους. Αντλώντας από τον MacIntyre, η Waelbers διακρίνει τέσσερα κριτήρια, τα οποία μπορούν να επιτρέψουν την αξιολόγηση τώρα πιθανών μελλοντικών επιδράσεων της τεχνολογίας και την ανάληψη της ευθύνης των μελών μίας κοινότητας για τη χρήση της. Αυτά είναι:

A) Οι σωματικές ανάγκες, η κάλυψη των οποίων αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για μία ευημερούσα ζωή

B) Η ανάπτυξη ικανοτήτων στα άτομα της κοινότητας, οι οποίες θα τους επιτρέψουν να αποτελέσουν παραγωγικά μέλη αυτής, συνεισφέροντας στο κοινό καλό<sup>56</sup>

Γ) Οι κοινωνικοί ρόλοι που θα διαδραματίζουν τα μέλη της κοινότητας, ως τέτοια

Δ) Η ηθική, το κατά πόσο δηλαδή κάποιο σενάριο για τις μελλοντικές εξελίξεις όσον αφορά την επίδραση της τεχνολογίας περιλαμβάνει την αρετή των μελών μίας κοινότητας (Waelbers, 2011, σ. 103).

Αν και τα άνωθι κριτήρια δεν προσφέρουν μία επαρκή απάντηση όσον αφορά τον οραματισμό της μελλοντικής επίδρασης της τεχνολογίας, δεδομένου ότι η ίδια η αρετή είναι τεχνολογικά διαμεσολαβούμενη, παρόλα αυτά, η Waelbers παραδέχεται ότι πρόκειται για κριτήρια που εισάγουν τις βασικές έννοιες επάνω στις οποίες θα κινηθεί η συζήτηση και όχι για σαφείς και εξαντλητικές απαντήσεις.

Ο Mark Coeckelbergh αναγνωρίζει, ομοίως, την αξία και την αναγκαιότητα της φαντασίας, ως παράγοντα που θα επιτρέψει σε κάποιον να αξιολογήσει και να προβλέψει τις εξελίξεις, ιδιαίτερα όσον αφορά τον τομέα της βιοτεχνολογίας και συγκεκριμένα της ανθρώπινης βελτίωσης (Coeckelbergh, 2013). Η έμφασή του στην

---

<sup>56</sup> Η παραδοχή αυτή ανακλά και την *προσέγγιση περί των ικανοτήτων* (σ.σ. Αγγλ: capabilities approach) των Nussbaum και Sen, περισσότερο για την οποία θα αναφερθούν στη συνέχεια της διατριβής.

ανθρώπινη ευαλωτότητα (σ.σ. vulnerability στο πρωτότυπο) και στο γεγονός ότι οι τεχνολογικοί μετασχηματισμοί οδηγούν σε μετασχηματισμούς των τρόπων με τους οποίους εκδηλώνεται η ανθρώπινη αδυναμία σε διάφορα σενάρια και σε διαφορετικές συνθήκες, καθιστά επιτακτική την ανάγκη για χρήση της φαντασίας, ώστε να οραματιστούμε νέες πιθανές μορφές αδυναμίας κάτω από τις νέες αναδυόμενες συνθήκες κατόπιν της τεχνολογικής προόδου. Η χρήση της φαντασίας οδηγεί τον Coeckelbergh σε απορητικό συμπέρασμα, όμοιο με αυτό της Waelbers, καθώς ο οραματισμός των μελλοντικών συνθηκών λαμβάνει χώρα με τα δεδομένα και τις ηθικές ευαισθησίες του παρόντος. Παρόλα αυτά, οι αξίες καλούνται να αποτελέσουν το θεμέλιο του οραματισμού του μέλλοντος, παρά το ότι δεν υπάρχει προς το παρόν δυνατότητα να εξαχθούν βέβαια συμπεράσματα. Η ηθική για τον Coeckelbergh είναι πάντα μία άσκηση “εξισορρόπησης απόστασης και εγγύτητας” (Coeckelbergh, 2013, σ. 105), καθώς στα πλαίσια του ηθικού στοχασμού καλούμαστε να οραματιστούμε ανοίκειες καταστάσεις και τα ηθικής φύσης συμπεράσματα που βγαίνουν από αυτές. Η εγγενής αυτή πρόκληση της ηθικής, να οραματίζεται δηλαδή κάποιος/α σεναριακές καταστάσεις και να τις αξιολογεί ως επιθυμητές ή μη, συνυπάρχει με μία λεπτομερή ανάλυση αυτών σε συνδυασμό με τη φαντασία που είναι απαραίτητη για κάτι τέτοιο, μία φαντασία που δεν ισοδυναμεί με αχαλίνωτη ονειροπόληση, αλλά -αντλώντας από το παράδειγμα της τέχνης- που “είναι ριζωμένη στην διαθέσιμη γνώση και ικανότητα, στο πλαίσιο και στην κατάσταση” (Coeckelbergh, 2013, σ. 105). Η προβολή αυτή διαμέσου της φαντασίας μπορεί να υποβοηθηθεί από την ίδια την τεχνολογία, την οποία καλείται να μελετήσει. Αν η τεχνολογία αποτελεί μία προέκταση των δυνατοτήτων μας, αυτό μπορεί να ισχύει και για τη φαντασία μας. Η εξοικείωση με την τεχνολογία, η χρήση των δυνατοτήτων της, η ηθική ευαισθησία και η χρήση των θεσμικών εργαλείων (όπως π.χ. των ερευνητικών ιδρυμάτων) μπορούν να παρέχουν μία διέξοδο, χωρίς όμως να μπορεί κάποιος/α να κάνει λόγο για βεβαιότητα στον οραματισμό των μελλοντικών συνθηκών. Παρόλα αυτά, μέσα από τον συνδυασμό των θέσεων του Coeckelbergh και της Waelbers, μπορεί έμμεσα να αναδυθεί ο ρόλος της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, σαν παράγοντα που καλείται και δύναται να αξιολογήσει τις μελλοντικές εξελίξεις, καθώς και να οριοθετήσει αυτές. Αν οι μορφές που λαμβάνει

η ανθρώπινη ευαλωτότητα μεταλλάσσεται ανάλογα με τις τεχνολογικές εξελίξεις, ανάλογα μεταλλάσσεται και η αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, δεδομένου ότι η ευαλωτότητα σύμφωνα με ορισμένες σχολές σκέψης (όπως π.χ. οι σχετιζόμενες με την ηθική της φροντίδας σε συνθήκες αναπηρίας) αποτελεί προϋπόθεση για τη βέλτιστη αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η έμφαση της Waelbers στην ανθρώπινη ευημερία έμμεσα επικαλείται την αξιοπρεπή ζωή, τη στιγμή που ο Coeckelbergh θεωρεί την ευαλωτότητα ως αναπόσπαστο και χρήσιμο τμήμα της ανθρώπινης ύπαρξης. Αν και ούτε ο Coeckelbergh ούτε η Waelbers επικαλούνται εμφανώς την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, οι έννοιες που μεταχειρίζονται είναι στενά συνδεδεμένες μαζί της και έμμεσα παραπέμπουν σε αυτή.

Η ύπαρξη πτυχών της ζωής στον Lebenswelt οι οποίες καλούνται να εξισορροπήσουν ή να αναιρέσουν την επίδραση της τεχνολογίας, όπως η αρετή, η βιολογική διάσταση του ανθρώπου και η αμεσολάβητη επικοινωνία σε κοινωνικό επίπεδο, συμπληρώνεται από την έμφαση που δίνει ο Albert Borgmann στα *εστιασμένα ενδιαφέροντα* (σ.σ. Αγγλ: focal concerns) και στα *πλαίσια εμπλοκής* (σ.σ. Αγγλ: contexts of engagement), αντλώντας από τις πεσιμιστικές πτυχές της μελέτης της τεχνολογίας του Heidegger στο δοκίμιό του *Η Ερώτηση Σχετικά με την Τεχνολογία*. Σύμφωνα με τον τελευταίο, η ουσία της τεχνολογίας, και αυτό που πρέπει να εξισορροπηθεί, είναι το ότι αυτή μετατρέπει τον υλικό και ανθρώπινο κόσμο σε *απόθεμα*, σε ένα σύνολο πηγών οι οποίες καλούνται να υπηρετήσουν και να τροφοδοτούν διαρκώς τη βιομηχανία. Ο προ-βιομηχανικός κόσμος για τον Heidegger πρόσφερε αντικείμενα στα οποία όχι μόνο αναγνωριζόταν μοναδική αξία, αλλά τα οποία -όπως για παράδειγμα ένα δισκοπότηρο- συγκέντρωναν όλα τα στοιχεία, όπως η μορφή, η ύλη και το τελικό αίτιο- και με αυτό τον τρόπο αναδυόταν η *αλήθεια* των στοιχείων (Heidegger, 2014). Η βιομηχανική εποχή εργαλειοποιεί τις πηγές, τις οποίες κάποτε η τεχνολογία μετέτρεπε σε *αλήθεια* και εγείρεται το ερώτημα αν υπάρχει περίπτωση “η τεχνολογική κατανόηση του *Είναι* να αποσυνδεθεί από τις τεχνολογικές συσκευές” (Dreyfus, 2002, σ. 102). Ή, με διαφορετική διατύπωση, αν είναι δυνατό η κοινωνικότητα των ανθρώπων να μπορέσει να προσφέρει έναν χώρο στον οποίο δεν θα κυριαρχεί η υπολογιστική

νοοτροπία που προωθεί η βιομηχανοποιημένη τεχνολογία. Είναι τελικά ο άνθρωπος μία πρώτη ύλη;

Ο Borgmann φαίνεται να συμφωνεί με την τοποθέτηση ότι κάθε είδους ανθρώπινης δραστηριότητας διαμεσολαβείται από την τεχνολογία, αλλά κάνει μία διάκριση: οι δραστηριότητες μπορεί να είναι *εμπορευματοποιημένες* (σ.σ. *Commodified* στο πρωτότυπο) ή *επιβαλλόμενες* (σ.σ. *Commanding* στο πρωτότυπο). Ένα πράγμα ή μία πρακτική για τον Borgmann είναι ηθικά εμπορευματοποιημένο “όταν αποκόπτεται από πλαίσια εμπλοκής όσον αφορά το χρόνο, τον τόπο ή μία κοινότητα” (Borgmann, 2010, σ. 29). Η εμπορευματοποίηση προκύπτει από την μηχανοποίηση και οδηγεί στην απώλεια της ηθικής εξουσίας που παραδοσιακά συνόδευε πράγματα και πρακτικές, τα οποία συνδέονται με μία κοινότητα και με τις παραδόσεις της. Τα αντικείμενα που συνδέονται με τις μηχανοποιημένες-εμπορευματοποιημένες πρακτικές είναι *αναλώσιμα*, σε αντίθεση με τα *επιβαλλόμενα* που αναδύονται ως τέτοια μέσα στα κοινοτικά πλαίσια εμπλοκής και αυτό που διαχωρίζει αυτές τις δύο κατηγορίες είναι το “διαπροσωπικό νόημα” που σχετίζεται με αυτές. (Borgmann, 1992) Ως επιβαλλόμενα ορίζονται τα αντικείμενα που “προσφέρουν νόημα μέσα από τις εγγενείς ιδιότητές τους και μέσα από την ενεργό τους συμμετοχή στη διαδικασία της νοηματοδότησης” (Borgmann, 1992, σ. 294). Ο Borgmann υποστηρίζει ότι ενώ οι κοινοτικές πρακτικές που συνδέουν τον άνθρωπο με τον υλικό κόσμο προσφέρουν ένα είδος πληρότητας – μια “βαθύτερη πραγματικότητα,” μια ικανοποίηση από κάτι άλλο από ένα εμπορεύσιμο αγαθό- (Borgmann, 2011) οι μηχανοποιημένες πρακτικές που συνδέονται με τα αναλώσιμα αγαθά είναι διαρκώς ατελή, γεγονός που βγάζει νόημα, αν σκεφτεί κανείς ότι τα τεχνολογικά μέσα αντικαθίστανται διαρκώς από πιο εξελιγμένα, μία διαδικασία που επαναλαμβάνεται ως το διηνεκές και που οδηγεί σε μία αίσθηση μη-πληρότητας, η οποία ενισχύεται αν κάποιος/α αναλογιστεί τις διαδοχικές αλλαγές στα κοσμοείδωλα που προκύπτουν. Εξάλλου,

η τεχνολογία δεν είναι απλώς μία επέκταση ή βελτίωση των αρχέγονων ανθρώπινων ροπών, αλλά αντίθετα, ο όρος για μία τεράστια αλλαγή στην ηθική και την οντολογία (Borgmann, 2010, σ. 30).

Παρά την ευρεία και εις βάθος διείσδυση της τεχνολογίας στις ανθρώπινες πρακτικές και την θέαση που αυτές προϋποθέτουν ή δημιουργούν, ο Borgmann υποστηρίζει ότι “το παράδειγμα της συσκευής πρέπει να βασιστεί σε πηγές (σ.σ. resources στο πρωτότυπο) που δεν δημιουργεί το ίδιο” (Borgmann, 2010, σ. 31). Μία από αυτές τις πηγές είναι και η παράδοση μίας κοινότητας. Το αξιακό φορτίο της παράδοσης και της κοινότητας για τον Borgmann δεν μπορεί να αντικατασταθεί από το μηχανοποιημένο ανθρώπινο σύμπαν, αφού οι αξίες αντλούνται από αυτό και δεν δημιουργούνται εκ νέου. Η αντίσταση στην μηχανοποίηση και την εμπορευματοποίηση που επιφέρει το τεχνολογικό παράδειγμα είναι για τον Borgmann οι *εστιασμένες πρακτικές σε ένα πλαίσιο εμπλοκής*, την κοινότητα, οι οποίες φέρνουν τον άνθρωπο σε επαφή με τον υλικό κόσμο, με τα αντικείμενα που επιβάλλονται και δεν είναι απλώς αναλώσιμα, με αξίες και αρετές και τελικά με ένα πλαίσιο που νοηματοδοτεί.

Ανακεφαλαιώνοντας, η τεχνολογία ανέκαθεν διαμόρφωνε τη σχέση του ανθρώπου με τον Lebenswelt, καθώς διαπότιζε και διαποτίζει κάθε μορφής αντίληψη περί του κόσμου, οντολογική, ηθική και γνωσιοθεωρητική. Ο άνθρωπος πλέον ορίζεται ως Homo faber, καθώς μέσα από την ίδια τη δημιουργική του δραστηριότητα καταφέρνει να μετασχηματίσει τους κόσμους στους οποίους κατοικεί και συνεπώς τον ίδιο του τον εαυτό. Το όνειρο του Προμηθέα παρόλα αυτά περιορίζεται από την ανάγκη ενός πλαισίου μέσα στο οποίο η τεχνολογία ξεδιπλώνει τον ηθικό της χαρακτήρα. Το *τεχνούργημα* δεν στέκεται αυτόνομο, διαδραματίζοντας το ρόλο που επιτάσσει το εγγενές σε αυτό σενάριο, αλλά αλληλεπιδρά με ένα έξωθεν πλαίσιο και αξιολογείται βάσει αυτού, γεγονός που πρέπει να ληφθεί υπόψη όταν επιχειρείται η ηθική αξιολόγηση των τεχνολογιών και ιδιαίτερα η επίδραση που αυτές έχουν επάνω στην αντίληψη περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Επιπλέον, η πολλαπλότητα των ρόλων που διαδραματίζουν τα τεχνολογικά μέσα σε συνδυασμό με την αναθεώρηση παραδοσιακών αντιλήψεων περί του κόσμου και της θέσης του ανθρώπου σε αυτόν, καθιστούν δύσκολη την πρόβλεψη περί των μελλοντικών αλλαγών που θα επιφέρει η τεχνολογική θέαση και το έργο των σχεδιαστών, οι οποίοι, με ευαισθησία στον ηθικό χαρακτήρα της τεχνολογίας αλλά και των αξιών του κοινωνικού συνόλου, καλούνται να σχεδιάσουν

τις μελλοντικές τεχνολογίες με τρόπο που θα συνεισφέρει στην καλή ζωή και την ευημερία του ανθρώπου. Μπροστά σε αυτές τις προκλήσεις, η καλή ζωή με έμφαση στην αρετή και τις αξίες -συμπεριλαμβανομένης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας- μπορούν να αποτελέσουν σταθερά, η οποία προσφέρει ηθικό προσανατολισμό στο ολόένα μεταβαλλόμενο τοπίο. Η αρετή, οι αξίες που αυτή προϋποθέτει, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια και η κοινότητα ως το πλαίσιο εμπλοκής που απαιτείται για την ύπαρξη των παραπάνω θέτουν περιορισμούς στο εύρος της μεταβολής που επιφέρει η τεχνολογική επίδραση, αλλά ταυτόχρονα εξασφαλίζουν το ότι υπάρχει χώρος για την ύπαρξη αξιών που αναγνωρίζονται και ορίζουν συμπεριφορές καθώς οι άνθρωποι ως ενσώματα όντα αλληλεπιδρούν. Ο τεχνολογικά διαποτισμένος κόσμος δεν στρέφεται με αναγκαστικό τρόπο ενάντια στην αναγνώριση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, παρά το ότι μπορεί να διαμεσολαβήσει κατά την αναγνώριση αυτή. Εξάλλου, παραφράζοντας τον Borgmann, το τεχνούργημα πρέπει να αντλήσει από άλλες πηγές όλα όσα χρειάζεται, κι εφόσον καλείται να διαδραματίσει κάποια μορφής ηθικό ρόλο, οι αξίες δεν πηγάζουν απαραίτητα από αυτό. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορεί να αποτελέσει βασικό πυρήνα της *ηθικής φαντασίας*, η οποία καλείται να οριοθετήσει την τεχνολογική πρόοδο.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Ο κανονιστικός ρόλος της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στη συζήτηση περί μετα-ανθρωπισμού: πλαίσιο εμπλοκής, αρετή κι επιβαλλόμενη αξία

Η επισκόπηση των ζητημάτων που αναδεικνύει η φιλοσοφία της τεχνολογίας αποτελεί εισαγωγή στη συζήτηση περί ανθρώπινης βελτίωσης, δεδομένων των τεχνολογικών δυνατοτήτων που απαιτούνται για την εξέλιξη του μετα-ανθρωπιστικού προγράμματος. Η χρήση των τεχνολογιών ανέδειξε ως πρόβλημα την αδυναμία οραματισμού της μελλοντικής χρήσης της τεχνολογίας και των μετασχηματισμών που αυτή επιφέρει, καθώς και την πρόταση η αρετή να χρησιμοποιηθεί ως τρόπος όχι μόνο προβολής στο μέλλον αλλά και αξιολόγησης των τεχνολογιών. Στην παρούσα ενότητα θα λάβει χώρα κριτική στις απόψεις των υπέρμαχων της ανθρώπινης βελτίωσης βάσει του κατά πόσο είναι εφικτή μία προβολή στο μέλλον μέσα από τη θέαση αυτών, καθώς και αν η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας μπορεί να είναι αρκετά εύρωστη -ιδίως αν κάποιος/α λάβει υπόψη τη σύνδεση μεταξύ ανθρώπινης αξιοπρέπειας και αρετής<sup>57</sup> -ώστε να αποτελέσει αναπόσπαστο τμήμα των σχετικών συζητήσεων. Τέλος, η ενότητα υποστηρίζει ότι η προτιμώμενη χρήση του όρου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας είναι αυτή που αναδεικνύει την πολλαπλή σημασία που μπορεί να αποκτήσει ο όρος, σε αντίθεση με αναγωγιστικές προσεγγίσεις που εδράζουν την αξιοπρέπεια σε κάποιο συγκεκριμένο χαρακτηριστικό του ανθρώπου.

Στο άρθρο του *In Defense of Posthuman Dignity* (Bostrom, 2005), ο Nick Bostrom παρουσιάζει τις θέσεις του σχετικά με την έννοια της αξιοπρέπειας όχι μόνο ως παράγοντα που οδηγεί -λογικά κατά τον ίδιο- στην αποδοχή ή και προώθηση της εφαρμογής των τεχνολογικών διεργασιών με σκοπό τη βελτίωση του ανθρώπου, αλλά, αναπόφευκτα, στο ότι οι μετα-άνθρωποι θα χαρακτηρίζονται από περισσότερη αξιοπρέπεια σε σχέση με τους ανθρώπους. Όπως ο ίδιος εξηγεί οι θέσεις του

---

<sup>57</sup> Όπως προαναφέρθηκε, στην παρούσα συζήτηση δεν θα λάβει χώρα μία εις βάθος διερεύνηση της αρεταϊκής ηθικής και της προέλευσής της.

απορρέουν από τον εκκοσμικευμένο ανθρωπισμό και τον διαφωτισμό και, στρεφόμενες ενάντια σε οποιαδήποτε θέση που σχετίζεται με την ιδιαίτερη αξία του ανθρώπου ως βιολογικό είδος (σ.σ. Αγγλ.: speciesism), υποστηρίζει την (μελλοντική) ελευθερία των ατόμων να επιλέγουν ελεύθερα την εφαρμογή τεχνολογιών που θα επηρεάζουν τα μορφολογικά τους χαρακτηριστικά (μορφολογική ελευθερία) ή την αναπαραγωγική τεχνολογία που θα εφαρμόσουν κατά την τεκνοποίηση (αναπαραγωγική ελευθερία). Σκοπός αυτών των ελευθεριών είναι η χειραγώγηση της φύσης και η υπέρβαση εμποδίων που αυτή παρουσιάζει, με σκοπό τη δημιουργία

μετα-ανθρώπινων όντων που μπορεί να έχουν ατέρμονη διάρκεια ζωής, μεγαλύτερες διανοητικές δυνατότητες σε σχέση με τα παρόντα ανθρώπινα όντα...καθώς και τη δυνατότητα να ελέγχουν τα συναισθήματά τους (Bostrom, 2005, σ. 203).<sup>58</sup>

Η αξιοπρέπεια κατά τον Bostrom διακρίνεται σε δύο είδη: αυτό του αναφαίρετου δικαιώματος κάποιου να διεκδικήσει τον σεβασμό των άλλων και την αξιοπρέπεια ως *υπεροχή*. Η αξιοπρέπεια με την πρώτη της έννοια δεν είναι κάτι που απαραίτητα θα στερηθεί -κατά τον Bostrom- ο μετα-άνθρωπος, παρόλα αυτά, οι αυξημένες δυνατότητες που παρέχει η τεχνολογία και οι ενισχυμένες δυνατότητες σε ένα μετα-ανθρώπινο στάδιο αναπόφευκτα οδηγούν στο συμπέρασμα ότι οι μετα-άνθρωποι θα απολαμβάνουν μεγαλύτερη αναγνώριση της αξίας ως *υπεροχής* εξαιτίας ακριβώς των ενισχυμένων δυνατοτήτων τους.

Κάποιοι άνθρωποι διαπρέπουν περισσότερο από άλλους. Κάποιοι είναι ηθικά αξιολύπητοι. Άλλοι είναι ποταποί και κακοπροαίρετοι. Δεν υπάρχει λόγος να υποθέσουμε ότι τα μετα-ανθρώπινα όντα δεν μπορούν να έχουν αξιοπρέπεια με τη δεύτερη έννοια.<sup>59</sup> Μπορεί ακόμη να φτάσουν σε υψηλότερα επίπεδα

---

<sup>58</sup> Η Susan Levin υποστηρίζει ότι παρά την αντιουσιακρατική στάση των υπέρμαχων της ανθρώπινης βελτίωσης, η θέση τους είναι ουσιακρατική και συγκεκριμένα *ρασιοναλιστικά ουσιακρατική* (Αγγλ. Rational essentialism), με τρόπο που ανάγει τον λόγο σε μηχανισμό πρόσκτησης και επεξεργασίας πληροφοριών (Levin, 2021, σ. 17).

<sup>59</sup> Η “δεύτερη έννοια της αξιοπρέπειας” στο περικείμενο αφορά “την αξιοπρέπεια ως την ιδιότητα του να είναι κάποιος άξιος ή αξιότιμος – αξία, καταξίωση, ευγένεια, υπεροχή” (Bostrom, 2005, σ. 209).

ηθικής και άλλης μορφής υπεροχή, σε σχέση με εμάς τους ανθρώπους (Bostrom, 2005, σ. 210).

Η παραδοχή του Bostrom ότι ακολουθεί το πρόγραμμα του διαφωτισμού, μάς παρουσιάζει τις βασικές προκείμενες της σκέψης του. Οι θέσεις του όπως προβάλλονται στο συγκεκριμένο άρθρο απηχούν τις θέσεις του Pico Della Mirandola, ο οποίος, όπως ήδη παρουσιάστηκε στην παρούσα έρευνα, εξυψώνει τη θέληση του ανθρώπου να αποφασίσει την πορεία της ζωής του, να γίνει άγγελος ή κτήνος, και σε αυτή ακριβώς την ιδιότητά του είναι που εδράζεται η εγγενής αξία του. Μεταξύ Bostrom και Della Mirandola υπάρχουν όντως ομοιότητες όσον αφορά την τοποθέτησή τους αλλά και διαφορές. Ο Bostrom φαίνεται ότι υποκινείται όχι από τη *θέληση* του ατόμου αυτή καθ' εαυτή για να υποστηρίξει την αντίληψή του περί αξιοπρέπειας, αλλά από επιμέρους διανοητικά και ψυχολογικά χαρακτηριστικά των μετα-ανθρώπων, οι δυνατότητες των οποίων είναι που τελικά εγγυώνται την μεγαλύτερη αξία της μετα-ανθρώπινης κατάστασης. Παρόλα αυτά, το γεγονός ότι σε τελική ανάλυση η επιλογή του κάθε ατόμου για το αν θα μεταβεί στην μετα-ανθρώπινη κατάσταση εξαρτάται από τη θέλησή του να το κάνει, δεδομένου μάλιστα το ότι οποιαδήποτε μεταφυσική θεμελίωση του ανθρώπου ως αιώνια, αναλλοίωτη ουσία με καθορισμένα χαρακτηριστικά και με ιερότητα να τη διακρίνει απορρίπτεται αξιωματικά, η *θέληση* του ανθρώπου για υπέρβαση των περιορισμών που θέτει η φύση είναι αυτό στο οποίο στοχεύει ο Bostrom. Ήδη, συνεπώς, οι προκείμενες επάνω στις οποίες ο Bostrom εδράζει τις θέσεις του θέτουν το πλαίσιο μέσα στο οποίο υποστηρίζεται η *ανάγκη* για υπέρβαση. Η χρήση του όρου *ανάγκη* αφορά το ότι - τουλάχιστον για το ανθρώπινο στάδιο στο οποίο ζούμε προς το παρόν- εκ των πραγμάτων, η χρήση του όρου "αξία" οδηγεί σε συγκεκριμένες στάσεις προς τον φορέα της, *επιβάλλεται*. Εν συντομία, η στάση προς τους ανθρώπους, οι οποίοι αξιωματικά φέρουν αξία -κάτι που απορρέει από τον όρο "ανθρώπινη αξιοπρέπεια"- είτε α) έχει ένα αρνητικό πρόσημο με την μορφή απαγόρευσης: *δεν θα σκοτώσεις* (Levinas), *δεν θα εξευτελίσεις* ή β) έχει ένα θετικό πρόσημο: *θα σεβαστείς*, *θα εμπιστευτείς* (Løgstrup), *θα αγαπήσεις* (Brentano), *θα ακολουθήσεις* μία πορεία η οποία ενεργά ανακλά την αξία του προσώπου. Ο μετα-ανθρωπισμός προφανώς ανακλά τη δεύτερη προσέγγιση, κατά την οποία εφόσον η μετα-ανθρώπινη

κατάσταση συνοδεύεται από ενισχυμένα χαρακτηριστικά, άρα και ενισχυμένη αξία, τότε, εφόσον μας δίνεται η δυνατότητα, είναι καλό να ακολουθήσουμε τα αξιώματά του όσον αφορά την ανθρώπινη βελτίωση. Η έμφαση στους οποιουσδήποτε περιορισμούς (εν είδει ιερότητας για τις θρησκευτικές παραδόσεις) που θέτει η υλική υπόσταση του ανθρώπου αποφεύγεται, καθώς σε τελική ανάλυση το πρόγραμμα του διαφωτισμού περιλαμβάνει υποταγή των “φυσικών” περιορισμών – οι οποίοι στην περίπτωση του ανθρώπου περιλαμβάνουν παράγοντες που πρέπει να εξαλειφθούν, π.χ. ασθένειες (Bostrom, 2005)- με σκοπό την μετάβαση σε μία κατάσταση υπεροχής, όχι ως άνθρωποι αυτοί καθ’ εαυτοί, αλλά ως κυρίαρχοι επάνω στα φυσικά εμπόδια (Horkheimer & Adorno, 2002, σ. 2). Η υπεράσπιση της έννοιας της αξίας και ο ρόλος που αυτή διαδραματίζει στο μετα-ανθρώπινο πρόγραμμα πηγάζει από τις προκείμενες επάνω στις οποίες αυτό έχει βασιστεί, και γι’ αυτό το λόγο μία εύρωστη αντίληψη περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας αντιμετωπίζεται ως ύποπτη. Όπως υποστηρίζει ο Stephen Narier (2020, σ. 2), ο τρόπος με τον οποίο τίθεται μία ερώτηση καθορίζει την απάντηση στην οποία κάποιος/α θα φτάσει: η τοποθέτηση του μετα-ανθρωπιστικού προγράμματος βασίζεται σε ορισμένες παραδοχές που καθορίζουν τελικά την αντίληψη περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Μία μεταφυσικά ισχυρή αντίληψη περί ανθρώπινης φύσης (ή ουσίας), ιδίως μέσα από το κοσμοείδωλο που διαμεσολαβείται από την τεχνολογία και των μετασχηματισμών που αυτή επιφέρει, καθιστά την έννοια της αξιοπρέπειας είτε συνδεόμενη με επιμέρους χαρακτηριστικά και λειτουργίες, είτε ακόμη και παρωχημένη (Macklin, 2003) ή ανόητη (Pinker, 2008). Αν δεν υπάρχει η “θέαση από το πουθενά,” τότε ο τρόπος με τον οποίο τίθεται η ερώτηση έχει ήδη προκαθορίσει την απάντηση.

Η παρούσα διατριβή, λαμβάνοντας ως προϋπόθεση το ότι οι θέσεις του Bostrom ανακλούν τον βασικό πυρήνα των πεποιθήσεων των υπέρμαχων της ανθρώπινης βελτίωσης, έχει ως σκοπό να υποστηρίξει:

- 1) Ότι η προβολή από μία ανθρώπινη κατάσταση στο τι θα ισχύει σε ένα μετα-ανθρώπινο στάδιο μπορεί να καταστεί προβληματική
- 2) Ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια δεν είναι μία ισχυρή αλλά μία εύρωστη έννοια, η οποία αναπόφευκτα καλείται να θέσει περιορισμούς στο πώς εφαρμόζεται η

τεχνολογία στο ανθρώπινο σώμα, καθώς επίσης να υποστηρίξει ότι η δυνατότητα για βελτίωση (ή υπέρβαση) ενυπάρχει στην παρούσα ανθρώπινη κατάσταση.

3) Ότι μία πλουραλιστική προσέγγιση στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορεί να χρησιμοποιηθεί στη διαμάχη περί μετα-ανθρωπισμού.

1. Μπορούμε να οραματιστούμε επαρκώς τη μετα-ανθρώπινη κατάσταση;

Αν και ο Bostrom χαρακτηρίζει τον μετα-ανθρωπισμό ως “ένα ασαφώς ορισμένο κίνημα” (Bostrom, 2005, σ. 202), ας θεωρήσουμε προς το παρόν ότι ο παρακάτω ορισμός είναι επαρκής:

*Μετα-ανθρωπισμός είναι η κατάσταση που προκύπτει από τη θέση κατά την οποία υποστηρίζεται η άμεση επέμβαση της τεχνολογίας στον άνθρωπο με σκοπό τη δημιουργία ατόμων με ενισχυμένες ικανότητες σε σχέση με τους ανθρώπους στην παρούσα κατάσταση, οι οποίες θα τους παρέχουν επιπλέον τη δυνατότητα επιβολής των επιλογών και προτιμήσεών τους επάνω σε επιμέρους βιολογικά και ψυχολογικά χαρακτηριστικά όπως οι διανοητικές ικανότητες, τα συναισθήματα και η γονιδιακή τους ταυτότητα.*

Ή, με τον ορισμό που προσφέρει ο Fritz Allhoff,

η ανθρώπινη βελτίωση (σ.σ. human enhancement στο πρωτότυπο) αφορά τη διεύρυνση των δυνατοτήτων μας πέρα από τα συνηθισμένα για το είδος μας επίπεδα ή το στατιστικά κανονικό εύρος (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) των λειτουργιών ενός ατόμου (Allhoff κ.ά., 2010, σ. 4-5).

Η παρούσα κατάσταση οραματίζεται την εξάλειψη σοβαρών ασθενειών αλλά και βιολογικά επιβεβλημένων περιορισμών, κάτι που θα οδηγήσει σε βελτίωση ή επέκταση των ήδη υπαρχόντων δυνατοτήτων αλλά και απόκτηση νέων που δεν είναι διαθέσιμες στο ανθρώπινο στάδιο. Αν ο παραπάνω ορισμός είναι επαρκής, ας φανταστούμε τον T, ο οποίος T είναι υπέρμαχος του μετα-ανθρωπισμού. Ποιος είναι όμως ο T;

Ο Τ γεννήθηκε και μεγάλωσε σε μία κοινότητα, η οποία μπορεί να ήταν η βιολογική του οικογένεια ή μη. Ο τρόπος με τον οποίο ανετράφη και η συναναστροφή του με άλλους νέους/ες του πρόσφερε μία αντίληψη περί ηθικής, καθώς και την αξία που φέρει κάθε άνθρωπος. Το πολιτικό σύστημα μέσα στο οποίο έζησε του παρείχε τη δυνατότητα να σπουδάσει και να διευρύνει τους διανοητικούς του ορίζοντες, εκμεταλλευόμενος τις εγγενείς δυνατότητές του, βελτιώνοντάς τις και αποκτώντας νέες, σε ένα πλαίσιο όπου νέες ιδέες προκαλούσαν τις απόψεις του. Στην ακαδημαϊκή του πορεία ίσως ήρθε σε επαφή με ιδιαίτερα ικανούς ανθρώπους σε συγκεκριμένους τομείς, σε σημείο που αναρωτήθηκε αν οι ικανότητές τους σε συγκεκριμένα πεδία είναι μέσα στα όρια των ανθρωπίνων ικανοτήτων ή τα ξεπερνούν (το *στατιστικά κανονικό εύρος* κατά Allhoff). Κάποιοι από αυτούς μπορεί να διακρίνονταν από ηθική υπεροχή, γεγονός που οδήγησε στον πλήρη θαυμασμό από τον Τ, ή, κάποιοι άλλοι, οδήγησαν τον Τ στο να θαυμάσει μόνο ένα στοιχείο τους, αφού κάποιο άλλο ίσως οδήγησε σε αρνητική κριτική εκ μέρους του Τ – π.χ. ιδιαίτερη οξύνοια σε αντιπαράθεση με ακραία εγωκεντρικότητα. Με την αλληλεπίδρασή τους με αυτούς τους “υπερανθρώπους-ανθρώπους” ο Τ αναγνώρισε το πώς η υπεροχή σε (τουλάχιστον) ένα ανθρώπινο χαρακτηριστικό είναι κάτι το καλό, κάτι που όχι μόνο είναι προς όφελος της κοινότητας -αν χρησιμοποιηθεί σωστά- αλλά χαρίζει στον κάτοχό του μία ιδιαίτερη αξιοπρέπεια, εξαιτίας του ότι το κατέχει. Έχει, με άλλα λόγια, μία αξία που *επιβάλλεται*.<sup>60</sup> Ο Τ οραματίζεται τώρα έναν κόσμο όπου η καλλιέργεια κατά βούληση ορισμένων χαρακτηριστικών οδηγεί περισσότερους σε περισσότερη αναγνώριση της αξίας τους. Είναι εφικτή και θεμιτή μία τέτοια προβολή στο μέλλον; Και αν ναι, κάτω από ποιες προϋποθέσεις;

Η μέχρι τώρα έρευνα μάς έχει οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι α) υπάρχει η δυνατότητα της πρόσβασης στις σκέψεις και τα συναισθήματα ενός άλλου ανθρώπου μέσα από την ενσυναίσθηση, κάτι που -όπως αναφέρθηκε στο αντίστοιχο κεφάλαιο- ο Ricoeur ονόμαζε *αναλογική σύλληψη*. Η Edith Stein είχε επίσης υποστηρίξει -όπως ήδη αναφέρθηκε- ότι η υπέρβαση των σωματικών μας ορίων δια της ενσυναίσθησης μπορεί να οδηγήσει σε πρόσβαση στον κόσμο που εμπεριέχει και εκφράζει ο άλλος.

---

<sup>60</sup> Ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιείται ο συγκεκριμένος όρος σε αυτή τη διατριβή παραπέμπει στη αγγλική λέξη “commanding” όπως τη χρησιμοποιεί ο Albert Borgmann.

Κατ' αυτή την έννοια -και σε συνδυασμό με κοινά βιώματα, όπως αυτό του πόνου, ο οποίος, όπως είχε υποστηρίξει ο Gabriel Marcel, ανάγει τα επιμέρους άτομα σε "αδερφότητα" (Palenčár, 2017, σ. 123)- η φράση του Κίρκεγκωρ ότι "σε κάθε στιγμή το άτομο είναι ταυτόχρονα ο εαυτός του και το γένος" (Kierkegaard, 1980, σ. 28) είναι θεμιτή: υπάρχει κάτι που επιτρέπει την προβολή του βιώματος του ατόμου στην ανθρωπότητα και το αντίστροφο, ότι δηλαδή το άτομο μπορεί να ταυτιστεί με κάτι που κάποιος/α ή μία ομάδα ανθρώπων βιώνει. Ο Thomas Nagel χρησιμοποιεί την έννοια της *φαντασίας* για να γεφυρώσει τις αντιλήψεις δύο ή περισσότερων ατόμων, που, ενώ έχουν το καθένα τη δική τους υποκειμενική οπτική, εν τούτοις, κάποιου είδους γεφύρωση των επιμέρους οπτικών είναι εφικτή:

Υπάρχει μία έννοια κατά την οποία τα φαινομενολογικά γεγονότα είναι απολύτως αντικειμενικά: κάποιος/α μπορεί να ξέρει ή να λέει για κάποιον/α άλλο/η ποια είναι η ποιότητα της εμπειρίας του/της. Είναι όμως υποκειμενικά, με την έννοια ότι ακόμη κι αυτή η αντικειμενική προβολή της εμπειρίας είναι εφικτή μόνο για κάποιον επαρκώς όμοιο με αυτόν που προβάλλει, ώστε αυτός να μπορέσει να υιοθετήσει την άποψή του – το να καταλάβει την προβολή σε πρώτο πρόσωπο και σε τρίτο, κατά μία έννοια (Nagel, 1974, σ. 442).

Η φαντασία κατά Nagel παρέχει πρόσβαση σε βιώματα, τα οποία ενώ είναι υποκειμενικά, εν τούτοις, ανήκουν σε όμοιες μορφές ζωής, η ομοιότητα των οποίων ακριβώς επιτρέπει αυτή την πρόσβαση. Για παράδειγμα, και αυτός είναι ο σκοπός του κειμένου του, δεν μπορώ να έχω πρόσβαση στο πώς είναι να είσαι νυχτερίδα, αφού η ασυμβατότητα των μορφών ζωής που ενσαρκώνουν οι άνθρωποι και οι νυχτερίδες -ή άλλες ανοίκειες μορφές ζωής- είναι εντελώς διαφορετικός.

Ακόμη και αν έμοιαζα ή συμπεριφερόμουν σαν σφήκα ή σαν νυχτερίδα χωρίς να έχει αλλάξει η φύση μου θεμελιακά, οι εμπειρίες μου δεν θα έμοιαζαν σε τίποτα με τις εμπειρίες αυτών των ζώων" (Nagel, 1974, σ. 439).

Σε μία πρώτη προσέγγιση, απαιτείται μία ομοιότητα στον τρόπο ζωής που ταιριάζει με την ανθρώπινη συγκρότηση, στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε

την πραγματικότητα, ώστε να μπορέσει κάποιος/α να κάνει λόγο για προβολή στη ζωή του/της άλλου/ης, ή αντίληψη του πώς βλέπει ο άλλος άνθρωπος τον κόσμο. Η ενσυναίσθηση, η αναλογική σύλληψη, η φαντασία προϋποθέτουν (ενσώματη) συνύπαρξη στον Lebenswelt και κοινά οντολογικά χαρακτηριστικά που αποτελούν τις προϋποθέσεις για τη γενίκευση μεταξύ ατόμου και ανθρωπότητας. Πέρα από “τα συνηθισμένα για το είδος μας επίπεδα λειτουργιών” του Allhoff – η οποία σαν έκφραση είναι πολύ γενική, υπάρχουν συνηθισμένα για το είδος μας επίπεδα βιωμάτων, αντιλήψεων, συναισθημάτων, συμβόλων κι επιθυμιών. Και όλα αυτά ορίζουν το κατά πόσο κάποιος/α μπορεί να έχει πρόσβαση στην αντίληψη κάποιου/ας άλλου/ης.

Ο T στην ιστορία μας γεννήθηκε (η ύπαρξή του είναι ενσώματη δηλαδή) και μεγάλωσε με όλα τα χαρακτηριστικά ενός ανθρώπου. Κάποια στιγμή αρρώστησε, μπορεί να ενεπλάκη σε κάποιο ατύχημα, αγάπησε και μίσησε, και ίσως είχε φίλους τους οποίους άκουσε και κατάλαβε, και οι οποίοι με τη σειρά τους έκαναν το ίδιο. Μπορεί η ευφυΐα ανθρώπων τους οποίους συνάντησε να τον έκαναν να απορήσει “σε ποιον κόσμο ζουν” -φανερώνοντας μία μερική ενδοειδική ασυμμετρία- αλλά γνώριζε τι σημαίνει το ότι κάποιος/α σκέφτεται, πονάει, εκφράζει μία επιθυμία, διεκδικεί την αναγνώριση της αξίας του/της - εγγενούς ή επίκτητης- με έναν τρόπο που επέτρεπε την επικοινωνία όλων αυτών από τον T προς τους άλλους ανθρώπους και αντίστροφα. Όταν κάποιος “υπεράνθρωπος-άνθρωπος” του μιλούσε, ο T καταλάβαινε -τις περισσότερες φορές- τι του έλεγε. Κι αν κάποιος από αυτούς τους “υπερανθρώπους-ανθρώπους” τον προσέβαλε, ο T μπορούσε να εκφράσει την πραγματικότητα της *επιβαλλόμενης* οπτικής του όσον αφορά την αξία του. Το υπαρξιακό, κοινοτιστικό, γλωσσικό, συμβολικό πλαίσιο που μοιράζονταν επέτρεπε την αμοιβαία αναγνώριση και την ενσυναίσθηση που αυτή προϋποθέτει. Η αναγνώριση της αξίας αφορά λοιπόν ένα ευρύτερο πλαίσιο παραγόντων και όχι απλώς το αν μία ανώτερη ανθρώπινη λειτουργία που προσδίδει αξία υπάρχει ή όχι. Αν καλούμαστε να μεταχειριστούμε αυτή την έννοια, της αξίας, λοιπόν, στο πλαίσιο του μετα-ανθρωπισμού, τότε απαιτείται μία πολυπαραγοντική προσέγγιση που καλείται να λάβει υπόψη της όλα όσα συνθέτουν μία ανθρώπινη ζωή με αξία, να την προβάλλει στο μετα-ανθρώπινο επίπεδο και να συμπεριλάβει έννοιες και πτυχές



πέραν των ανθρωπίνων λειτουργιών. Ο στοχασμός για τον μετα-ανθρωπισμό και την αξιοπρέπεια λαμβάνει προς το παρόν χώρα σε αυτό ακριβώς τον κόσμο των ανθρώπων, οι οποίοι με ανθρώπινα δεδομένα καλούνται να φανταστούν έναν μετα-ανθρώπινο κόσμο. Μπορεί η φαντασία κατά Nagel να επεκταθεί ώστε να συμπεριλάβει τον μετα-άνθρωπο;

Όπως ήδη αναφέρθηκε, το βίωμα του κόσμου εκ των έσω προϋποθέτει και περιλαμβάνει μία σειρά παραγόντων, οι οποίοι με τη σειρά τους αποτελούν προϋποθέσεις για την αναγνώριση της εγγενούς αξίας του ατόμου. Στο παρόν, στην ανθρώπινη κατάσταση που μας χαρακτηρίζει, η πολυπλοκότητα των συνθηκών που χαρακτηρίζουν την αλληλεπίδραση ατόμων και την αναγνώριση της εγγενούς αξίας τους είναι που ουσιαστικά θα καθορίσει το αν και κατά πόσο μπορεί να υπάρχει συνέχεια και συνάφεια μεταξύ δύο ή περισσότερων μορφών ζωής. Σαν αφετηρία ας ληφθεί η *Τελική Αναφορά στην Ευρωπαϊκή Επιτροπή επάνω στο πρόγραμμα Βασικές Ηθικές Αρχές στη Βιοηθική και το Βιοδίκαιο (1995-1998)*, η οποία εκτός των άλλων αναφέρει:

Η αξιοπρέπεια δεν πρέπει να αναχθεί στην αυτονομία. Λέει περισσότερα. Αν και αρχικά ήταν μία αξία εξαιρετικών προσώπων και μία αξία αυτοελέγχου σε υγιή ζωή – ιδιότητες που μπορεί να χαθούν [...] πλέον έχει παγκόσμια εφαρμογή ως μία ιδιότητα των προσώπων ως τέτοιων. Αναφέρεται πλέον τόσο στην εγγενή αξία του ατόμου και την διαπροσωπική αξία κάθε ανθρώπου κατά τη συνάντησή του με τον άλλο. Έτσι, εκφράζει την ιδιαίτερη θέση του ανθρώπινου ατόμου στο σύμπαν ως ικανό τόσο για αυτονομία κατά την έλλογη πράξη και συμμετοχή σε μία καλή ζωή για τον άλλο και μαζί με αυτόν, σε δίκαιους θεσμούς. Ο σεβασμός για την αξιοπρέπεια του ατόμου είναι σεβασμός για τον αναφαίρετο χαρακτήρα της σε μία κοινή ζωή. Η αξιοπρέπεια αφορά τόσο το άτομο όσο και τον άλλο: πρέπει να συμπεριφέρομαι με αξιοπρέπεια, και πρέπει να αναγνωρίζω την αξιοπρέπεια του άλλου υποκειμένου. Δεν πρέπει να εγκαταλείψω την

πολιτισμένη και υπεύθυνη συμπεριφορά, και ο άλλος δεν πρέπει να εμπορευματοποιηθεί και υποδουλωθεί.”<sup>61</sup>

Παραβλέποντας προς το παρόν τον δισδιάστατο χαρακτήρα που αναγνωρίζει η παραπάνω αναφορά στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια, η έμφαση που δίνεται στην κοινή ζωή με τον άλλο είναι ιδιαίτερης βαρύτητας. Η αξιοπρέπεια ως τέτοια αναδύεται ως μέρος ενός συγκεκριμένου τρόπου ζωής, καθώς αυτός μάλιστα ρυθμίζεται από θεσμούς και τους περιλαμβάνει, πρόκειται δηλαδή για κάτι που αφορά τη ζωή του ατόμου και την αξία του, όπως αυτή λαμβάνει χώρα στα πλαίσια της κοινότητας, βασισμένη σε διαπροσωπικές σχέσεις, με διαρκές διαπραγματεύσεις μεταξύ των μελών της κοινότητας όσον αφορά τη στάση που συνάδει με την αναλλοίωτη και αναφαίρετη αξία τους. Με άλλα λόγια, η αξιοπρέπεια έχει μία πολιτική διάσταση, με όλα όσα αυτό περιλαμβάνει. Αναδύεται από συγκεκριμένους τρόπους ζωής και “πλαίσια εμπλοκής,” στα οποία κάθε τι επιβάλλει αναγνώριση της αξίας του ανάλογα με την ιδιαίτερη φύση του (Borgmann, 2019).

Η Martha Nussbaum εξετάζει τις προϋποθέσεις ώστε μία κοινότητα με θεσμούς να αναδείξει την εγγενή και αναφαίρετη αξιοπρέπεια των μελών της, προτείνοντας ότι μία κοινότητα οφείλει να προσφέρει σε όλους τις απαραίτητες ευκαιρίες ώστε να αναπτύξουν τις εγγενείς ικανότητές τους, με στόχο το να ζουν μία ζωή η οποία θα ανακλά την αξιοπρέπειά τους.<sup>62</sup> Η στάση της κοινότητας και των θεσμών συντονίζονται με γνώμονα την εγγενή αξιοπρέπεια του καθενός. “Ορισμένες συνθήκες προσφέρουν στους ανθρώπους μία ζωή που είναι άξια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που αυτοί κατέχουν, ενώ άλλες όχι” (Nussbaum, 2011, σ. 30). Οι “εσωτερικές ικανότητες” των ατόμων για την Nussbaum πρέπει να καλλιεργούνται σε αλληλεπίδραση με “το κοινωνικό, οικονομικό, οικογενειακό και πολιτικό περιβάλλον” (Nussbaum, 2011, σ. 21), και γι’ αυτό το λόγο -τονίζει- ακόμη και ικανότητες όπως οι αισθήσεις, η φαντασία και η σκέψη “πρέπει να λαμβάνουν χώρα

---

<sup>61</sup> <http://cometc.unibuc.ro/reglementari/Basic-Ethical-Principles.pdf>.

<sup>62</sup> Ο Pablo Gilabert αντιπροτείνει ότι δεν είναι όλες οι εγγενείς ικανότητες που πρέπει να αναπτυχθούν στα πλαίσια της αξιοπρεπούς διαβίωσης, αλλά οι σημαντικές εξ’ αυτών, οι οποίες και οδηγούν τελικά σε καλή ζωή, σε αντιπαραβολή με τις ιδιότητες ήσσονος σημασίας, οι οποίες σε τελική ανάλυση δεν είναι αναγκαίες. (Gilabert, 2022).

με έναν ‘αποκλειστικά ανθρώπινο’ τρόπο, έναν τρόπο που πληροφορείται και καλλιεργείται από επαρκή εκπαίδευση...” (Nussbaum, 2011, σ. 34). Κάποιος/α μπορεί να διακρίνει την έμφαση που δίνει η Nussbaum στον “ανθρώπινο τρόπο” καλλιέργειας ικανοτήτων, οι οποίοι στο κοινοτικό/πολιτικό επίπεδο καθορίζουν το αν κάποιος/α ζει μία ζωή που ανταποκρίνεται στην αξιοπρέπειά του/της. Αναπόφευκτα εγείρεται το ερώτημα “γιατί ο τρόπος πρέπει να είναι αποκλειστικά ανθρώπινος;” Αν και υπάρχουν πολλές απαντήσεις τις οποίες μπορεί κάποιος/α να προσφέρει, όπως για παράδειγμα το ότι ανάπτυξη των εγγενών δυνατοτήτων με άμεση ιατροτεχνολογική επέμβαση στο άτομο μπορεί να οδηγήσει σε εμπορευματοποίηση και σε εξομοίωση, άρα σε ελλιπή αναγνώριση της μοναδικότητάς του (Jotterand, 2010), εν τούτοις, την απάντηση μπορεί να τη δίνει η ίδια φιλόσοφος στο κείμενό της με τίτλο *Transcending Humanity* (Nussbaum, 1990).

Οι αξίες που αποκτά ο άνθρωπος είναι για την Nussbaum ένα πολιτικό φαινόμενο, όπως είναι και η ανάδυση αλλά και αναγνώριση της αξιοπρέπειάς του. Μέσα στα πλαίσια της κοινότητας (οικογένεια, φιλικός κύκλος, πολιτεία) η αξία διδάσκεται και καλλιεργείται -όπως γράφει η Bernadette Tobin αντλώντας από τον Αριστοτέλη και τον Alasdair MacIntyre “όχι μόνο με την διαμόρφωση των συνθηκών στις οποίες βρίσκεται το άτομο, αλλά επίσης μέσα από μια διαδικασία που περιλαμβάνει την *συμμετοχή* του μαθητή” (Tobin, 2016, σ. 168). Κατά μία έννοια, η αρετή που χαρακτηρίζει ένα άτομο (όπως και η γνώση) είναι πραγματικά δικές του καθώς τις κατακτά, συμμετέχοντας σε διαδικασίες κατά τις οποίες τις διδάσκεται. Με άλλα λόγια, υπάρχει ένας τρόπος ζωής μέσα από τον οποίο -προς το παρόν- αντιλαμβανόμαστε την έννοια της αξιοπρέπειας, ο οποίος λαμβάνει υπόψη όλα όσα *προς το παρόν* μας χαρακτηρίζουν (Meulen, 2010). Ο Fritz Allhoff προσθέτει στην εξίσωση και τη γλώσσα, “με την οποία επικοινωνούμε ο ένας στον άλλο εμπειρίες με τις οποίες πιστεύουμε ότι όλοι μπορούν να σχετιστούν”, κάνοντας χρήση του Wittgenstein καθώς η γλώσσα συνδέεται ή ανακλά έναν τρόπο ζωής (Allhoff κ.ά., 2010, σ. 21). Η αξιοπρέπεια αφορά λοιπόν έναν τρόπο ζωής, ο οποίος είτε μπορεί να επικοινωνηθεί είτε όχι. Αυτό είναι που πραγματεύεται η Nussbaum στο προαναφερθέν κείμενο, όταν, αντλώντας από την αρχαιοελληνική μυθολογία, προσπαθεί να περιγράψει το αν και κατά πόσο ένας κοινός θνητός θα μπορούσε να

έχει πρόσβαση στο πώς οι Θεοί αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους και την πραγματικότητα. Η απάντησή της είναι πως κάτι τέτοιο είναι αδύνατο: “η άλλη ζωή δεν είναι κατανοητή ως ζωή για ένα ανθρώπινο ον με ανθρώπινες αξίες και ανθρώπινο ηρωισμό” (Nussbaum, 1990, σ. 366). Ο λόγος είναι ότι οι αξίες και οι προσδοκίες σε ένα ανθρώπινο επίπεδο ορίζονται σε μεγάλο ποσοστό από τα όρια που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο. Μία ζωή πέρα από αυτά τα όρια πολύ απλά δεν μπορεί να γίνει κατανοητή. Άρα, κάποιος/α με ασφάλεια μπορεί να συμπεράνει ότι ακόμη και αξιοπρέπεια εκτός των ορίων που θέτει η ίδια η ανθρώπινη κατάσταση - όπως η αβεβαιότητα για το μέλλον, οι προσωπικές μας αδυναμίες, η περιορισμένη γνώση και σωματική ικανότητα- είναι εκτός των δυνατοτήτων της φαντασίας και των διανοητικών μας ικανοτήτων. Με διαφορετική διατύπωση, *υπάρχουν εγγενείς δυσκολίες στη σύγκριση της ανθρώπινης με την μετα-ανθρώπινη κατάσταση, λαμβάνοντας τη δεύτερη ως αφετηρία της σκέψης μας*. Η αξιοπρέπεια, σύμφωνα με τη θέση της Nussbaum, δεν συνδέεται με επιμέρους ιδιότητες αλλά με έναν ολόκληρο τρόπο ζωής. Όταν ο T-θα έλεγε η Nussbaum και ο Nagel- προσπαθεί με δεδομένα του τώρα να φανταστεί την μετα-ανθρώπινη κατάσταση, βρίσκεται έξω από τα όρια των δυνατοτήτων του. Μέσα από αυτή τη θέση, οι προβλέψεις για την μετα-ανθρώπινη αξιοπρέπεια βάσει της ανθρώπινης γεννά ερωτηματικά.

Ένας από τους λόγους για την παραπάνω ασυμβατότητα οφείλεται και στον τρόπο με τον οποίο η τεχνολογία διαμορφώνει την αντίληψη του κόσμου. Βασικό αξίωμα της μετα-φαινομενολογικής προσέγγισης της φιλοσοφίας της τεχνολογίας αποτελεί το ότι τα τεχνολογικής φύσης αντικείμενα διαδραματίζουν ενεργό ρόλο στη διαμόρφωση της αντίληψής μας και όχι μόνο πτυχών της καθημερινότητάς μας, γεγονός που επιτρέπει σε κάποιον να υποστηρίξει ότι ενδεχομένως σε περιπτώσεις εκτεταμένης τεχνολογικής εφαρμογής -όπως για παράδειγμα σε περιπτώσεις Cyborg κατά τον Verbeek, κατά τις οποίες έχουμε δημιουργία νέων οντοτήτων που συνδυάζουν το βιολογικό με το τεχνολογικό στοιχείο σε μία κατάσταση *σύντηξης*- η αντίληψη του κόσμου και του εαυτού αλλάζει σε τέτοιο βαθμό, ώστε να υπάρχει όντως μία ασυμβατότητα σαν αυτή που περιγράφει η Nussbaum. Μία νέα τέτοια ενισχυμένη οντότητα μπορεί όντως να ζει σε έναν άλλο κόσμο, με τον οποίο δεν υπάρχει σημείο επαφής με τη δική μας ανθρώπινη κατάσταση, και στον οποίο

θεωρητικά η έννοια της αξιοπρέπειας να μην θεωρείται απαραίτητη, ακριβώς επειδή απουσιάζουν όλοι εκείνοι οι παράγοντες που προϋποτίθενται για την ανάδυσή της. Πρόκειται για μία άλλη μορφή ζωής, για την οποία ίσως προς το παρόν να μην είμαστε σε θέση να προβάλουμε τους εαυτούς μας ώστε να εξάγουμε συμπεράσματα. Παρόλα αυτά, υπάρχει η θέση ότι ακόμη και σε χιμαιρικές καταστάσεις (ένας άλλος όρος για τα Cyborg του Verbeek) μπορεί να υπάρχει αναγνώριση αξίας, άρα μπορεί κάποιος/α να κάνει λόγο για αξιοπρέπεια των χιμαιρών ή εν γένει ανοίκειων προς εμάς οντοτήτων με ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Μία τέτοια προσέγγιση υπερασπίζεται την αξιοπρέπεια χιμαιρικών οντοτήτων επάνω στη βάση ότι η ακραία ουσιοκρατική προσέγγιση στον άνθρωπο είναι αδικαιολόγητη: συνεπώς δεν είναι το είδος *Homo sapiens* που έχει αξιοπρέπεια, αλλά συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που το χαρακτηρίζουν, χαρακτηριστικά που μπορούν να υπάρχουν σε μία χίμαιρα (Palacios-González, 2015). Αν υπάρχουν κοινά στοιχεία μεταξύ αυτής της χιμαιρικής οντότητας και του ανθρώπου στο παρόν στάδιο, αυτό από μόνο του δεν σημαίνει ότι είμαι δικαιολογημένος στην προβολή της αξίας του ανθρώπου σε κάτι που έχει ομοιότητες με αυτόν. Η ασυμμετρία των μορφών ζωής σαν σύνολο ίσως δεν επιτρέπει σε κάποιον να κάνει αυτό το άλμα. Εξάλλου, όπως υποστηρίζουν οι Lyreskog και McKeown (2022), η μετάβαση στο μετα-ανθρώπινο στάδιο συνιστά μεταμορφωτική εμπειρία, και ως τέτοια δεν επιτρέπει εκ των προτέρων τη γνώση της μετέπειτα κατάστασης καθώς αυτή θεάται από πριν. Υπάρχει ένα γνωσιοθεωρητικό κενό, το οποίο δεν επιτρέπει στα βελτιούμενα υποκείμενα να υποστηρίξουν ότι η βελτίωση έλαβε χώρα κατόπιν επαρκούς πληροφορίας και απόλυτα ενημερωμένης επιλογής.

## 2. Είναι η αξιοπρέπεια παρωχημένη έννοια;

Προς το παρόν έχει γίνει σαφές ότι αμφότερες οι πλευρές επάνω στη διαμάχη περί του μετα-ανθρωπισμού, οι πιο “προοδευτικοί” υποστηρικτές και οι “συντηρητικοί” πολέμιοι αυτής, κάνουν χρήση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ώστε να

υποστηρίζουν τις θέσεις τους. Ο Fabrice Jotterand για παράδειγμα υποστηρίζει ότι “η έννοια της αξιοπρέπειας είναι προβληματική αυτή καθ’ εαυτή, επειδή δεν έχει το ηθικό βάρος ώστε να παρέχει τη βάση για σύγκλιση των απόψεων” (Jotterand, 2010, σ. 47). Ο David Kirchhoffer το θέτει ως εξής:

η συζήτηση περί αξιοπρέπειας είναι εκεί όπου οι δύο πλευρές μίας ηθικής διαμάχης επικαλούνται την έννοια της αξιοπρέπειας ως ένα είδος μπαλαντέρ που θα λήξει τη συζήτηση (Kirchhoffer, 2017, σ. 376).

Η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας λοιπόν -όπως ήδη αναφέρθηκε στο 1<sup>ο</sup> κεφάλαιο της παρούσας διατριβής- χαρακτηρίζεται από πολυσημία, και η αδυναμία εύρεσης κοινού εδάφους επάνω στο οποίο θα σταθούν οι εμπλεκόμενοι στη διαμάχη περί μετα-ανθρωπισμού (και άλλων θεμάτων) καθιστά την αξιοπρέπεια μία έννοια προβληματική, ή, όπως αναφέρθηκε ήδη, περιττή ή ανόητη. Είναι κατ’ αυτή την έννοια που προβάλλεται πλέον ως ‘ισχνή,’ μια και δεν φέρει την απαραίτητη βαρύτητα ώστε να οδηγήσει τη συζήτηση σε ελάχιστη έστω συμφωνία, όσον αφορά τα βασικά αξιώματα επάνω στα οποία θα οικοδομηθεί. Προφανώς τα πράγματα δεν είναι τόσο απλοϊκά, μια και η απίσχναση της αξιοπρέπειας δεν είναι αυτονόητη, παρά διαμεσολαβείται από απαιτήσεις που απορρέουν από εναλλακτικές θεάσεις του όρου, ανάλογα με τις προκείμενες που μεταχειρίζεται κάποιος/α. Γενικά, μπορεί να γίνουν διακριτές δύο τάσεις που κατευθύνουν τη συζήτηση περί αξιοπρέπειας σε διαφορετικές κατευθύνσεις: η τάση που λαμβάνει ως αξίωμα το ότι η συγκρότηση του ανθρώπου αφορά ένα *υπερβατολογικό* εγώ το οποίο είναι ελεύθερο στη φύση του και μπορεί ή οφείλει να υπερβεί τα δεσμά που θέτει το αιτιοκρατούμενο σώμα, και η τάση που θέτει το σώμα σαν κάτι το οποίο έχει κανονιστικό χαρακτήρα στις αποφάσεις με ηθική βαρύτητα. Η δεύτερη τάση μπορεί να αποκτήσει κι έναν πιο ολιστικό/πλουραλιστικό χαρακτήρα, κατά τον οποίο το σώμα ή η υλική διάσταση του ανθρώπου είναι αναπόσπαστο μέρος της ύπαρξης, της *ανθρώπινης ζωής εν γένει*, και σαν τέτοιο, οφείλει να διαδραματίζει κανονιστικό ρόλο στις συζητήσεις περί ηθικής. Η ανθρώπινη ζωή, με άλλα λόγια, στο σύνολό της νοείται σαν μία *ενσώματη ανθρώπινη* ζωή, σε διαφορετικά πλαίσια εμπλοκής ανά κοινότητα, και δεν νοείται διαφορετικά, δεδομένης της ασυμμετρίας των ασώματων κι ενσώματων μορφών

ζωής (Agar, 2016, Olson, 2022), βάσει των όσων αναφέρθηκαν ήδη. Το αξιοσημείωτο είναι ότι αν υποθέσουμε πως η αξιοπρέπεια αυτή καθ' εαυτή εμφανίζεται στο προσκήνιο -με όρους που μπορούν να γίνουν κατανοητοί σήμερα χωρίς αναχρονιστικές προσεγγίσεις- στο πλαίσιο του Στωικισμού και Ιουδαίο-Χριστιανισμού, αποτελεί μία έννοια με αρκετή ανθεκτικότητα κι ευελιξία ώστε να είναι εμφανής ακόμη και μέσα σε διαφορετικές παραδόσεις, παρέχοντας μάλιστα μία μορφή συνέχειας στα εναλλασσόμενα παραδείγματα<sup>63</sup> στην ιστορία των ιδεών. Η απίσχναση της αξιοπρέπειας δεν λαμβάνει χώρα επειδή η έννοια δεν συμφωνεί με τις διαισθήσεις μας ή επειδή έλαβε χώρα μία φιλοσοφική επανάσταση που την κατέστησε παρωχημένη, αλλά επειδή τα διάφορα φιλοσοφικά παραδείγματα εκκινούν από προκείμενες οι οποίες θα καθορίσουν το αν η έννοια είναι ισχνή ή εύρωστη.<sup>64</sup> Η έννοια της αξιοπρέπειας, συνεπώς, είναι περίπλοκη, με πλούσιο περιεχόμενο που μπορεί να συνυπάρξει σε διαφορετικά φιλοσοφικά πλαίσια, και - σύμφωνα με τον Andorno (2013)- γι' αυτό ακριβώς είναι που υπάρχει διαφωνία όσον αφορά την ευρωστία της. Εξάλλου, όπως σχολιάζει ο Kirchhoffer,

η απόρριψη της έννοιας της αξιοπρέπειας μάλλον παρακάμπτει το πρόβλημα, παροδικά, έως ότου το επόμενο κριτήριο, είτε είναι η αυτονομία, ή ο σεβασμός προς τα πρόσωπα, ή οτιδήποτε άλλο, έρθει αντιμέτωπο με μία παρόμοια σημασιολογική ασάφεια (Kirchhoffer, 2017, σ. 376).

Στρεφόμενοι στην ηθική βαρύτητα της υλικής υπόστασης του ανθρώπου, του σώματος, η έννοια της ιδιαίτερης αξίας του ανθρώπινου είδους αυτού καθ' αυτού (σ.σ. Αγγλ. Speciesism – εφεξής “ειδική αξία”) με έμφαση στη βιολογική διάσταση της ύπαρξής του, οφείλει να καταστεί σαφής. Διαισθητικά και μέσα από τη θέαση των υπέρμαχων του μετα-ανθρωπισμού, η ειδική αξία προφανώς αποτελεί κατάλοιπο των μονοθεϊστικών παραδόσεων με την έμφαση που δίνουν στην υπεροχή του ανθρώπου ως βιολογικό είδος και συγκρινόμενος με τις υπόλοιπες μορφές ζωής (Pugh, Jonathan κ.ά., 2016, σ. 170), κάτι που, βάσει των προκειμένων των αρχών του Διαφωτισμού – όπως υποστηρίζει ο Bostrom- είναι εντελώς αστήρικτο ελλείψει

---

<sup>63</sup> Απόδοση στα ελληνικά της αγγλικής λέξης “paradigms.”

<sup>64</sup> Οι αγγλικοί όροι που αποδίδονται με αυτό τον τρόπο είναι thin και robust αντίστοιχα.

μεταφυσικής θεμελίωσης. Αλλά, στο σημείο που έχει οδηγήσει η έρευνα της παρούσας διατριβής, οι αντιρρήσεις περιστρέφονται γύρω από την ταυτότητα που αναπτύσσεται σε μία κοινότητα. Η αξιοπρέπεια αφορά πλαίσια εμπλοκής μεταξύ ενσώματων ατομικών υπάρξεων, και η έννοια είναι στενά συνυφασμένη με την ταυτότητα του ατόμου, ενός ατόμου του οποίου η ιδιαίτερη ύπαρξη, διαχωρισμένη χωρικά από άλλες παρόμοιες μορφές ζωής, οριοθετείται από την έκταση του σώματός της. Σύμφωνα με την Jennifer Bullington,

*δεν έχουμε (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) σώματα, είμαστε σώματα, κάτι που δίνει στο σώμα ένα ιδιαίτερο status ανάμεσα στα κοσμικά φαινόμενα. Το ανθρώπινο σώμα, ή μάλλον η ενσώματη ανθρώπινη ύπαρξη είναι ο τόπος όπου ο κόσμος αποκαλύπτει τον εαυτό του, ένα πλέγμα νοήματος και νοηματοδότησης που ακτινοβολεί από το ανθρώπινο σώμα προς πράγματα και άλλα όντα. Το να είναι κάποιο άτομο ενσώματο σημαίνει ότι βρίσκεται κάπου και κατευθύνεται προς ένα πεδίο εμπειρίας ως αυτό το σώμα, αυτή η ιστορία, αυτή η ψυχή, αυτή η θέαση (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο). Η αξιοπρέπεια του ανθρώπινου σώματος έχει να κάνει με την επιβεβαίωση του ζωντανού σώματος ως μία έκφραση μίας μοναδικής θέασης... Το σώμα επιτρέπει να κάνουμε λόγο για το σώμα μου-ως-εγώ, για θέαση του α' προσώπου (Bullington, 2009, σ. 55).*

Κατόπιν των παραπάνω, τα άτομα που αλληλεπιδρούν σε ένα πλαίσιο εμπλοκής αποτελούν ξεχωριστές, οριοθετημένες χωρικά οντότητες, με υλική, διανοητική και ψυχολογική ομοιότητα που επιτρέπει την ενσυναίσθηση και τη φαντασία ώστε να λαμβάνει χώρα κάποιου είδους πρόσβαση στο βίωμα του άλλου ανθρώπου, προϋποθέσεις δηλαδή για την έννοια της ταυτότητας και την αναγνώριση της αξιοπρέπειας. Ο διαχωρισμός αυτός, στα πλαίσια της ενσώματης ύπαρξης, δεν λαμβάνει χώρα αποκλειστικά εξαιτίας των “άυλων” γνωρισμάτων (διανοητικές ικανότητες, χαρακτήρας, προσωπικό αφήγημα, οραματισμός του μέλλοντος) αλλά εξαιτίας του ότι αυτά δεν μπορούν να υπάρξουν σε “ασώματη” κατάσταση, βάσει των όσων ήδη βιωματικά γνωρίζουμε. Ο άνθρωπος είναι η βιολογία του, όπως ακριβώς είναι και όσα αναδύονται από την υλική του υπόσταση. Είναι μία τέτοια



τοποθέτηση *ειδική*; Προφανώς. Αλλά ο πλουραλιστικός χαρακτήρας στην περιγραφή του πλαισίου εμπλοκής και των παραγόντων που περιστρέφονται γύρω από την αξιοπρέπεια του ατόμου, δεν επιτρέπουν στην *ειδική* αυτή προσέγγιση να έχει μία περιορισμένη έννοια. Ο άνθρωπος ανήκει στο είδος *Homo sapiens*, αλλά αυτό, στην περίπτωση του ανθρώπου, δεν είναι κάτι το μονοδιάστατο. Δεν έχουμε αντίληψη κάποιας κατάστασης στην οποία ο T θα μπορούσε να είναι ο T χωρίς το σώμα του. Αντίθετα, τον αναγνωρίζουμε σαν T ακριβώς επειδή ακολουθεί ένα γενετικό πρόγραμμα που του χάρισε, μαζί με τα επιμέρους διανοητικά κτλ χαρακτηριστικά του, την ξεχωριστή του ύπαρξη ως T. Επέμβαση στο σώμα του T ισοδυναμεί με επέμβαση στον ίδιο τον T, ο οποίος μοιράζεται κοινά χαρακτηριστικά με άλλα μέλη του είδους *Homo sapiens*. Η *ειδική αξία* αποτελεί πτυχή της προσωπικής του αναφαίρετης αξιοπρέπειας.

Μέσα από τη δυσλειτουργία του σώματος η οποία οδηγεί σε αίσθηση μειωμένης αξιοπρέπειας από την πλευρά του ασθενούς, αναδύεται το ζήτημα του ρόλου που διαδραματίζει ο πόνος ή η ασθένεια στην αντίληψη της αξιοπρέπειας, κάτι που αποτελεί ιδιαίτερο αντικείμενο της ευρύτερης προβληματικής που σχετίζεται με την φροντίδα των ασθενών. Με τα λόγια του Edmund Pellegrino, “μόνο όταν η αξιοπρέπειά μας απειλείται, υποβαθμίζεται ή εξευτελίζεται βίαια κατανοούμε το πόσο αναπόσπαστη είναι από την ανθρωπινότητά μας” (Pellegrino, 2008, σ. 515). Όσον αφορά τη φροντίδα προς τους ασθενείς, ο Roberto Andorno το θέτει ως εξής:

Γιατί είναι ο τρόπος που οι ασθενείς βλέπουν τον εαυτό τους μέσα από τα μάτια των άλλων (π.χ. των παρόχων υγείας) ζωτικής σημασίας για την ιατρική πρακτική; Ο λόγος είναι ότι οι ασθενείς βρίσκονται σε μία κατάσταση μεγαλύτερης ευαλωτότητας: αντιλαμβάνονται ότι η αυτοεκτίμησή τους έχει επηρεαστεί, καθώς εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από τη βοήθεια των άλλων, όχι μόνο για την βελτίωση της υγείας τους, αλλά επίσης για την κάλυψη των βασικών τους αναγκών... Η αξία του ανθρώπινου προσώπου εδώ αποκαλύπτεται μέσα στη γύμνια του – αποκαλύπτεται στη γνήσια μορφή της (Andorno, 2013, σ. 971).

Το παράδοξο με την παραπάνω τοποθέτηση του Andorno είναι ότι μία “αξιοκρατική” προσέγγιση στην αξία του ατόμου ως μεταβαλλόμενη ή αναδυόμενη από αξιολογήσιμα γνωρίσματα, όπως οι επιδόσεις, η ομορφιά, οι διανοητικές ικανότητες κ.α. μπορεί να επισκιάζει μία θεμελιακή πτυχή της αξιοπρέπειας, η οποία αποκαλύπτεται ακριβώς σε κατάσταση αδυναμίας, όταν ο ασθενής δεν μπορεί να επιτελέσει βασικές λειτουργίες: το ότι δηλαδή η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι παρούσα και επιβάλλει τον εαυτό της ακόμη και όταν βασικά επιμέρους γνωρίσματα που παραδοσιακά προσδίδουν αξία απουσιάζουν.<sup>65</sup> Η προσέγγιση του Andorno εστιάζει στο τι ισχύει όταν τα επιμέρους γνωρίσματα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας απουσιάζουν, αλλά δεν αναφέρει -και δεν είναι ο στόχος του αυτός- το τι συμβαίνει όσον αφορά την αντίληψη που έχει ο ασθενής για τον εαυτό του εκ των έσω, καθώς το σώμα του στρέφεται ουσιαστικά εναντίον του. Με τα λόγια της Bullington,

η εμπειρία πόνου, τραυματισμού και ασθένειας μας αποξενώνει από τα ίδια μας τα σώματα, τα οποία βιώνουμε σαν ιδιόρρυθμα, ενοχλητικά πράγματα που μας κλείνουν το δρόμο, σαν χαλασμένη μηχανή (Bullington, 2009, σ. 54).

Η αποκατάσταση που πρέπει να λάβει χώρα σε αυτές τις περιπτώσεις δεν αφορά την ύπαρξη της αξιοπρέπειας στα ασθενούντα άτομα, αλλά την προσωπική τους αίσθηση περί της αξίας τους, καθώς οι ζωές τους έχουν προς το παρόν “ακινητοποιηθεί” εξαιτίας των ίδιων τους των σωμάτων, τα οποία πλέον βιώνουν αποξενωμένα. Μπορεί η ασθένεια να αποκαλύπτει απρόσμενα την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και ο πόνος ή η κακουχία να μας ενώνουν σε μία ενιαία αδερφότητα κατά τον Marcel, αλλά σε καταστάσεις ευαλωτότητας είναι που ο άνθρωπος επιθυμεί την υπέρβαση. Και αυτό αποτελεί ένα από τα επιχειρήματα του μετα-ανθρωπιστικού προγράμματος. Αν η βασική/αναλλοίωτη αξιοπρέπεια σε κατάσταση ασθένειας θεωρηθεί δεδομένη, τι ισχύει με την αξιοπρέπεια εκείνη που σχετίζεται με την προσφορά των ατόμων στην κοινότητα; Χωρίς τη χρήση της τεχνολογίας μπορεί να λάβει χώρα κάποιου είδους υπέρβαση;

---

<sup>65</sup> Κάποιος θα μπορούσε να προχωρήσει ακόμη το συλλογισμό και να αναφερθεί στην αξιοπρέπεια του νεκρού σώματος. Εκεί προφανώς οι αξιολογήσιμες ανθρώπινες ιδιότητες απουσιάζουν και αυτό που αναδύεται είναι η αξιοπρέπεια όχι μόνο του σώματος αλλά από κάθε τι που συγκροτεί τον άνθρωπο ως τέτοιο.

Οι μελέτες των Thorkildsen, Eriksson, Råholm (2013) και Lorentsen, Nåden & Sæteren (2019) επιβεβαιώνουν τις διαισθήσεις της Nussbaum, κατά τις οποίες η ανθρώπινη ζωή ως *ανθρώπινη* περιλαμβάνει μεν τα γνωρίσματα που την καθιστούν αυτή που είναι, αλλά ταυτόχρονα φέρει μέσα της το δυναμικό για την υπέρβαση. Όσον αφορά τις παραπάνω μελέτες, το αντικείμενο είναι η αγάπη ως παράγοντας που μπορεί να αποκαταστήσει την αίσθηση της αξιοπρέπειας αλλά και του νοήματος μέσω της δημιουργικότητας, σε ασθενείς που λόγω της κατάστασής τους αμφιβάλλουν και για τα δύο, καθώς βρίσκονται παγιδευμένοι σε μία κατάσταση ευαλωτότητας και αποξένωσης από το σώμα τους.

Η ασθένεια αυτή καθ' εαυτή δεν έχει νόημα, αλλά ένας άνθρωπος μπορεί να της προσδώσει νόημα, καθώς συμφιλιώνεται με την εμπειρία της ασθένειας. Αυτό σημαίνει ότι προστατεύεται η ανθρώπινη αξιοπρέπεια καθώς αποκαθίστανται οι ικανότητες και ο σκοπός των ασθενών μέσα από φροντίδα με αγάπη (Thorkildsen κ.ά., 2013, σ. 450).

Η Nussbaum καθώς αντιτίθεται σε έξωθεν παρεμβάσεις τεχνολογικής φύσης που θα οδηγούσαν σε μία ζωή με την οποία οι άνθρωποι δεν μπορούν να ταυτιστούν ως άνθρωποι, υποστηρίζει ότι η υπέρβαση είναι αυτό που επιζητούν διαχρονικά οι άνθρωποι, και είναι εφικτή μόνο εφόσον γίνει με ανθρώπινους όρους. Η “άνωτερη ζωή” που επιζητούμε είναι τέτοια *για εμάς*.

Μας ζητά να περιορίσουμε τους οραματισμούς μας, ενθυμούμενοι ότι υπάρχουν κάποιες πολύ γενικές συνθήκες της ανθρώπινης ύπαρξης που είναι επίσης αναγκαίες συνθήκες για τις αξίες που γνωρίζουμε, αγαπούμε και πολύ σωστά επιδιώκουμε (Nussbaum, 1990, σ. 380).

Η ανθρώπινη υπέρβαση των ορίων -ιδίως των ορίων που αναδεικνύει η ασθένεια- είναι υπέρβαση *ανθρώπινη* και οδηγεί σε μία κατάσταση επίσης *ανθρώπινη*, με όρους που είναι παρόντες στην ανθρώπινη εμπειρία. Οι μελέτες περί της αγάπης σε περιβάλλον θεραπείας και της υπέρβασης που αυτή επιφέρει σε ασθενείς που αμφιβάλλουν για την αξιοπρέπειά τους, όντας αποξενωμένοι από το σώμα τους, φαίνεται να απηχεί πολύ επιτυχημένα τη θέση της Nussbaum, δείχνοντας ότι κάτι

τέτοιο είναι όντως εφικτό. Μπορεί να υπάρξει διυποκειμενικός χαρακτήρας της υπέρβασης.

Οι παραπάνω σκέψεις σχετικά με το ανθρώπινο σώμα και την αξία που φέρει λόγω του ότι είναι ανθρώπινο είχαν αφ' ενός σαν στόχο να οριοθετήσουν τη χρήση του όρου *ειδική αξία*, τονίζοντας ταυτόχρονα το γεγονός ότι κάθε συζήτηση περί μετα-ανθρωπισμού οφείλει να λάβει υπόψη την εγγενή αξία του σώματος, όχι απλώς σαν κάτι που πρέπει να ξεπεραστεί, αλλά σαν κάτι που οφείλω να προσεγγίζω με ιδιαίτερη προσοχή. Το σώμα είναι το σώμα *κάποιου*, και αυτός είναι το σώμα του. Επιστρέφοντας στο αρχικό θέμα της ενότητας, κατά πόσο η *αξιοπρέπεια* είναι μία ισχνή έννοια, θα βοηθούσε αν σε αυτό το σημείο λάμβανε χώρα μία περιληπτική παρουσίαση των διαφόρων πτυχών της:

A) Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, ανεξάρτητα από τις συνθήκες ή τη δραστηριότητα του ατόμου, ισχύει και επιβάλλει συγκεκριμένες αποκρίσεις προς αυτήν, επάνω στη βάση του ότι αφορά τον άνθρωπο. Μπορεί να οφείλεται σε μία ιδιότητα του ατόμου (π.χ. λόγος), σε μία έξωθεν πηγή της (π.χ. αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο)<sup>66</sup> ή στο ότι οι άνθρωποι ανήκουν σε ένα ιδιαίτερο βιολογικό είδος.

B) Η αξιοπρέπεια αφορά την εκδίπλωση συγκεκριμένων δυνατοτήτων και ιδιοτήτων (πρακτικές, διανοητικές, ηθικές) μέσα σε μία κοινότητα. Η υπεροχή οδηγεί σε θαυμασμό ή σεβασμό κατά μία συγκεκριμένη έννοια, γεγονός που ανακλά τον αξιοκρατικό της χαρακτήρα. Η αξιοπρέπεια αυτής της κατηγορίας μπορεί να έχει διακυμάνσεις.

Γ) Η αξιοπρέπεια ως μοναδικότητα, η οποία συνδέεται με μία μοναδική αφήγηση μίας ενσώματης ύπαρξης. Σε αυτή την περίπτωση, η τεχνολογία εμφανίζεται ως απειλή, δεδομένης της τυποποίησης που την χαρακτηρίζει.

---

<sup>66</sup> Η οποία αξιοπρέπεια, σε αντίθεση με τη διαδεδομένη άποψη, δεν γίνεται για πρώτη φορά εμφανής στον ίδιο τον άνθρωπο κατά τη δημιουργία βάσει του *Imago Dei*, αλλά κατά την εκδίωξη των πρωτοπλάστων από τον κήπο, όταν ο Θεός επιλέγει και τους ντύνει, δείχνοντάς τους ενεργό φροντίδα κι ενδιαφέρον. (Γεν. 3) Αξιοσημείωτο είναι το πώς η αξία τους αναδεικνύεται σε κατάσταση εξαχρείωσης.

Δ) Η αξιοπρέπεια που αναδεικνύεται μέσα από τον πόνο ή το κακό και η οποία μπορεί να αφορά το πώς κάποιος/α διαχειρίζεται το κακό που του/της συνέβη. (Schiller) Η θέση του Schiller μπορεί να ανήκει και στο (B).

Ε) Η αξιοπρέπεια ως “ανήκειν,” δεδομένης της διυποκειμενικής της φύσης και των πολιτικών πτυχών που συνοδεύουν την αναγνώρισή της.

Αν οι παραπάνω κατηγορίες οριοθετούν επαρκώς -αν και όχι εξαντλητικά- το φαινόμενο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, παρατηρούμε ότι δύο από αυτές (Α, Γ) ισχύουν άνευ όρων, κάτω από οποιοσδήποτε συνθήκες και δεν επιδέχονται αυξομείωση (π.χ. δεν μπορώ να ισχυριστώ ότι δεν έχω προσωπική αφήγηση που με καθιστά μοναδικό, ή ότι δεν ανήκω στο γένος *άνθρωπος*), ενώ οι υπόλοιπες τρεις αφορούν καταστάσεις κατά τις οποίες οι επιμέρους συνθήκες που παρέχουν αξιοπρέπεια μπορεί να απουσιάζουν, αλλά παρόλα αυτά η αίσθηση της αναλλοίωτης και αναφαίρετης αξίας παραμένει, όπως, π.χ. με τους ασθενείς. Μπορεί κάποιος/α βαριά ασθενής να μην αντιμετωπίζει “ενάρτητα” την ασθένειά του/της, σίγουρα δεν είναι σε θέση να εκδιπλώσει τις ικανότητές του/της, αλλά οι διαισθήσεις μας μάς πληροφορούν ότι η εγγενής αξία του/της παραμένει και απαιτεί συγκεκριμένες συμπεριφορές προς το συγκεκριμένο άτομο.

Μπορεί κάποιος/α να βασιστεί στις παραπάνω κατηγορίες για να ασκήσει κριτική στο πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης; Κάποιος/α θα μπορούσε να απαντήσει θετικά, εφόσον: η αξιοπρέπεια ως αναφαίρετη αξία είναι ακριβώς αυτό, δηλαδή αναφαίρετη, και στην περίπτωση που η αξιοπρέπεια επιδέχεται διακυμάνσεις, αυτή αφορά στη ζωή της κοινότητας, η οποία αποτελεί αφ’ ενός προϋπόθεση για την αναγνώριση της αξιοπρέπειας -και του αυτοσεβασμού- και αφ’ ετέρου, ενσαρκώνει την μοναδική ζωή που γνωρίζουμε, μία ζωή με αξίες, χωρο-χρονικά προσδιορισμένη, με ιστορικό βάθος και οραματισμό για το μέλλον, μία ζωή όπου δρώντα υποκείμενα αλληλεπιδρούν σε μία διαρκή διαπραγμάτευση για την αναγνώριση της αξίας τους. Με άλλα λόγια, οι παραπάνω κατηγορίες βρίσκονται επίσης σε διαρκή διαπραγμάτευση μεταξύ τους στα πλαίσια της ανθρώπινης συνύπαρξης, στα πλαίσια δηλαδή που αφ’ ενός διασφαλίζουν ότι η αξία του ανθρώπου είναι αναφαίρετη, αλλά που ταυτόχρονα επιτρέπουν στον άνθρωπο να επιτύχει με τη συμβολή των άλλων

την υπέρβαση. Η παράλειψη οποιασδήποτε κατηγορίας στερεί κάτι από την ανθρώπινη εμπειρία, η οποία τελικά θα καθορίσει το αν και το πώς θέλουμε να την υπερβούμε. Μέσα από τη συγκεκριμένη οπτική, η έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας φαίνεται ιδιαίτερα εύρωστη.

3. Μπορεί μία πλουραλιστική προσέγγιση στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια να εφαρμοστεί στους προβληματισμούς περί μετα-ανθρωπισμού;

Όσα προαναφέρθηκαν είχαν ως σκοπό να καταδείξουν τις δυσκολίες που προκύπτουν από την πολυπλοκότητα που χαρακτηρίζει την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, μία πολυπλοκότητα που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι σαν έννοια δεν μπορεί να προσφέρει σαφείς κατευθύνσεις ώστε να θεωρηθεί χρήσιμη στις εκάστοτε ηθικής φύσης διαμάχες. Το αν η ανθρώπινη αξιοπρέπεια θεωρηθεί μία ισχυρή έννοια ή μία εύρωστη, εξαρτάται σε τελική ανάλυση από το πλαίσιο που θα χρησιμοποιηθεί στην εκάστοτε συζήτηση, αφού, όπως φάνηκε από τα παραπάνω, η αξιοπρέπεια με όλες της τις πτυχές αφορά ένα *πλαίσιο εμπλοκής*, όπως η πολιτεία ή ένας χώρος παροχής υγείας, δεδομένου του ότι η ανθρώπινη συνύπαρξη δημιουργεί πλαίσια, τα οποία τελικά αξιολογούν τόσο τον ίδιο τον άνθρωπο, όσο και τη χρήση της τεχνολογίας και τις συνέπειες αυτής, βάσει των όσων προαναφέρθηκαν. Ο στοχασμός που παραβλέπει τέτοιου είδους *πλαίσια εμπλοκής* και ανάγει την αξιοπρέπεια του ανθρώπου σε μεμονωμένα χαρακτηριστικά του είναι κατά βάση ο λόγος για τον οποίο η ανθρώπινη αξιοπρέπεια θεωρείται προβληματικός όρος. Με τα λόγια του David Kirchoffer,

το πρόβλημα των συζητήσεων περί αξιοπρέπειας αναδύεται λόγω των αναγωγιστικών προσεγγίσεων στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια, οι οποίες την εδράζουν στο ένα ή το άλλο χαρακτηριστικό του να είναι κάποιος/α *άνθρωπος* (σ.σ. έμφαση δική μου), αντί να κατανοήσουν την έννοια σαν μία επιβεβαίωση περί της αξίας του κάθε ατόμου ως πολύπλοκο, ιστορικό, πολυδιάστατο σύνολο (Kirchoffer, 2017, σ. 376).

Μία τέτοια παραδοχή προϋποθέτει ένα πλαίσιο εμπλοκής, μέσα στο οποίο εκδιπλώνονται συγκεκριμένοι τρόποι ζωής, οι οποίοι παρέχουν το γνωσιοθεωρητικό υπόβαθρο για την κατανόηση ή αξιολόγηση της έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και την αντίληψή της ως αναφαίρετης ιδιότητας κάθε ανθρώπου.

Όσον αφορά την τεχνολογία αυτή καθ' εαυτή, ήδη παρουσιάστηκε το πώς αυτή αξιολογείται μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια, και το πώς η ίδια δημιουργεί με τη σειρά της πλαίσια. Ο όρος που χρησιμοποιήθηκε ήταν ο "multistability" κατά τον Don Ihde (2002, σ. 107), ο οποίος δείχνει το πώς η τεχνολογία δεν είναι ένας στατικός παράγοντας που επηρεάζει τον άνθρωπο, αλλά αφ' ενός η χρήση της διαφέρει από πλαίσιο σε πλαίσιο και αφ' ετέρου, ο δυναμικός της χαρακτήρας δεν επιτρέπει την ακριβή πρόβλεψη του πώς αυτή θα χρησιμοποιηθεί.<sup>67</sup> Αν κάποιος/α προσπαθήσει με ακριβή τρόπο να προβλέψει το πώς η χρήση της τεχνολογίας θα επηρεάσει τον άνθρωπο με τη δημιουργία χιμαιρικών όντων με ανθρώπινα και τεχνολογικά χαρακτηριστικά, τότε, δεδομένων των παραπάνω, πρέπει να χαρακτηρίζεται από μία μετριοπαθή στάση όσον αφορά τις προβλέψεις του, δεδομένου του ρευστού χαρακτήρα της τεχνολογίας και των φαινομενολογικών κόσμων που δημιουργεί καθώς επηρεάζει τη θέαση του ανθρώπου. Η μετριοπάθεια αυτή και τα γνωσιοθεωρητικά προβλήματα που χαρακτηρίζουν οποιαδήποτε ακριβή πρόβλεψη για το μέλλον απαιτεί την εύρεση μίας σταθεράς που θα παρέχει κάποιου είδους εγγύηση ότι η τεχνολογία δεν είναι ανεξέλεγκτη, εφόσον είμαστε ήδη σε θέση να κάνουμε λόγο για θετικές και αρνητικές επιπτώσεις της, κάτι που επίσης έχει επισημανθεί. Αν οι εφαρμογές της τεχνολογίας όντως μπορούν να αξιολογηθούν ως θετικές ή αρνητικές απαιτείται α) η βάση επάνω στην οποία θα γίνει αυτή η αξιολόγηση και β) ο παράγοντας που θα μας επιτρέψει να κάνουμε προβλέψεις αλλά και παρεμβάσεις όσον αφορά την μελλοντική εφαρμογή της. Για την Waelbers -όπως ήδη αναφέρθηκε- ο παράγοντας αυτός είναι η αρετή. (Waelbers, 2011) Μία αρεταϊκή όμως προσέγγιση απαιτεί α) ένα πλαίσιο εμπλοκής, β) την ικανότητα των εμπλεκόμενων να αντιληφθούν αξία και γ) μία αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, η οποία αναπόφευκτα προκύπτει με τον επιβαλλόμενο χαρακτήρα της

---

<sup>67</sup> Ας θυμηθεί κάποιος το παράδειγμα με το τηλέφωνο που αρχικά δημιουργήθηκε ως βοήθημα για ανθρώπους με προβλήματα ακοής και εξελίχθηκε σε μέσο επικοινωνίας.

όταν άτομα αλληλεπιδρούν. Αν τα παραπάνω είναι σωστά, τότε η ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορεί να διαδραματίσει το ρόλο της αξίας που οφείλει να κατευθύνει ή να αξιολογήσει τις τεχνολογικές εξελίξεις και τις ιατροτεχνολογικές εφαρμογές στον άνθρωπο.

Η αξιοπρέπεια παρόλα αυτά είναι μία πολυδιάστατη έννοια, με πτυχές που διαπραγματεύονται μεταξύ τους σε κάθε πλαίσιο. Για παράδειγμα, σε κατάσταση ασθένειας αναδύεται η αναφαίρετη, εγγενής αξία του ανθρώπου ανεξάρτητα από τις επιμέρους αρετές ή δυνατότητές του. Αντίθετα, στο δημόσιο χώρο (ας υποθέσουμε για χάρη της συζήτησης ότι αυτός ορίζεται επαρκώς) η αξιοπρέπεια εκδηλώνεται μέσω των γνωρισμάτων εκείνων που αφορούν κάποιου είδους υπεροχή που αφορά επιμέρους γνωρίσματα του ατόμου, τα οποία μπορούν να καλλιεργηθούν ή να βελτιωθούν (π.χ. σεβασμός προς τον συνάνθρωπο, αντίληψη περί αισθητικής, ευφυΐα κ.α.). Το πλαίσιο εμπλοκής καθορίζει κάθε φορά ποια πτυχή της αξιοπρέπειας είναι αυτή η οποία επιβάλλεται με πιο έντονο τρόπο. Παρόλα αυτά, εφόσον όλες οι παραπάνω πτυχές οφείλουν να ληφθούν υπόψη όταν γίνεται λόγος περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας, τότε όλες πρέπει να συμπεριληφθούν στη συζήτηση περί βιοηθικής. Αυτό σημαίνει ότι:

A) η συζήτηση θα περιστραφεί γύρω από πολλούς παράγοντες αλλά

B) το πλαίσιο εμπλοκής κάθε φορά θα αποτελεί σημείο αναφοράς μειώνοντας την ασάφεια και

Γ) επειδή λαμβάνεται σαν δεδομένη η εγγενής αξία του ανθρώπου κι επειδή η επέμβαση στο σώμα ενός ανθρώπου είναι επέμβαση στον ίδιο, απαιτείται όχι μόνο ιδιαίτερη προσοχή αλλά επίσης ταπεινοφροσύνη.

Η παρέμβαση στον άνθρωπο σε τελική ανάλυση δεν είναι εφαρμογή μίας τεχνολογικής μεθόδου, αλλά κάτι που αναπόφευκτα θα μεταμορφώσει τη ζωή ενός ανθρώπου και της κοινότητάς του. Το γεγονός αυτό σημαίνει ότι η *αρετή* που καλείται κατά την Waelbers να ενορχηστρώσει την τεχνολογική πρόοδο αφορά και τους χειριστές της τεχνολογίας, μαζί με τους σχεδιαστές αυτής και τους αποδέκτες των επιπτώσεών της (Waelbers, 2011, σ. 51). Όλοι οφείλουν να λάβουν υπόψη την



ανθρώπινη αξιοπρέπεια και να έχουν τη δέουσα απόκριση απέναντι στον άνθρωπο, ακριβώς επειδή η έννοια της αξιοπρέπειας είναι στενά συνδεδεμένη με αυτή της αρετής. Πιο συγκεκριμένα, μέσα στα πλαίσια της κοινότητας το άτομο καλείται να δείξει τόσο μία αξιοπρεπή συμπεριφορά, μία συμπεριφορά δηλαδή που συμβάλλει στο κοινό καλό και σέβεται την αξία των γύρω του, όσο και δέσμευση στα θεσμικά χαρακτηριστικά της κοινότητας αυτής καθ' εαυτής, τα οποία έχουν ως στόχο την ανάδειξη της αξιοπρέπειας των μελών της και την αξιοπρεπή τους διαβίωση (Árnason, 2021). Κατ' αυτό τον τρόπο, είναι εφικτή η σύνδεση μεταξύ της αξιοπρέπειας του ανθρώπου στα πλαίσια μίας κοινότητας και της αρετής που καλείται να ενορχηστρώσει ατομικές συμπεριφορές και να θέσει στόχους για το μέλλον. Η ενάρετη συμπεριφορά είναι σε μεγάλο βαθμό συμπεριφορά που αναγνωρίζει την αξία των άλλων σε ένα πλαίσιο εμπλοκής, γεγονός που σημαίνει ότι οποιαδήποτε συζήτηση περί αρετής είναι συζήτηση περί αναγνώρισης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Κατόπιν των παραπάνω, μία πολυπαραγοντική προσέγγιση στην αξιοπρέπεια καλείται σε κάθε περίπτωση να λάβει υπόψη:<sup>68</sup>

1. Το ότι ο άνθρωπος αυτός καθ' εαυτός έχει αξία *ως άνθρωπος*, ως ενσώματη ύπαρξη.
2. Το σώμα αυτό καθ' εαυτό έχει αξία.
3. Η αξία του στα πλαίσια της κοινότητας αναδύεται επίσης μέσα από την προσφορά του στην κοινότητα, η οποία έχει επίσης αξία ως κοινότητα ατόμων με αξία που γίνεται αντιληπτή ως *προσωπική αξία*.
4. Η αντίληψη της αξίας του ανθρώπου είναι συνυφασμένη με τα όριά του, τον πόνο ή την ασθένεια και περιλαμβάνει μία αισθητική πλευρά όσον αφορά τη διαχείριση του πόνου από το άτομο.
5. Κάθε άνθρωπος είναι ξεχωριστός. Αποτελεί μία μοναδική *αφήγηση* η μοναδικότητα της οποίας δεν πρέπει να παραβλεφθεί ή να επισκιαστεί από την αναγωγή του ατόμου σε μετρήσιμη ποσότητα. Η αφήγηση αυτή συνοδεύεται από έναν επίσης μοναδικό οραματισμό του μέλλοντος.

---

<sup>68</sup> Μία παραλλαγή αυτής της προσέγγισης προσφέρει και ο David Kirchhoffer (Kirchhoffer, 2017).

6. Η ανθρώπινη ζωή σε ένα πλαίσιο εμπλοκής μπορεί να προσφέρει πληρότητα και νόημα, ακόμη και σε περιπτώσεις πόνου και ασθένειας. Στην παρούσα φάση ο άνθρωπος διαθέτει σχεσιακές δυνατότητες για υπέρβαση.

Κατόπιν των άνω, μία επέμβαση στον άνθρωπο για οποιαδήποτε βελτίωση των δυνατοτήτων του θα πρέπει να λάβει υπόψη της όλες τις παραπάνω πτυχές. Η παράβλεψη ή παραβίαση οποιασδήποτε από αυτές θα θέσει αμφιβολίες περί της ορθότητας του εγχειρήματος. Υπερβολική αύξηση των δυνατοτήτων ενός ατόμου και αύξηση των αρμοδιοτήτων του, ενδεχομένως θα στερήσει τη δυνατότητα από άλλα άτομα της κοινότητας να αναπτύξουν τις εγγενείς δυνατότητές τους, αυξάνοντας τη σχετιζόμενη με την απόδοση αίσθηση της αξιοπρέπειας. Αντίστροφα, η εμπορευματοποίηση που συνοδεύει τα τεχνολογικά επιτεύγματα ενδεχομένως να οδηγήσει σε ομοιομορφία και απώλεια της αίσθησης της μοναδικότητας του ατόμου (Jotterand, 2010, σ. 51). Τέλος, η αξία του σώματος πρέπει να ληφθεί υπόψη. Αν η ασθένεια οδηγεί σε αποξένωση του ανθρώπου από το σώμα του, το ίδιο μπορεί να συμβεί και κατά τον μετα-ανθρωπισμό, καθώς οι ολοένα αυξανόμενες δυνατότητες της εφαρμόσιμης στο σώμα τεχνολογίας μπορεί να οδηγήσουν το άτομο σε μία διαρκή αίσθηση του *ανικανοποίητου* ή σε διαρκή αίσθηση ότι υπολείπεται, μπροστά στις προσβάσιμες δυνατότητες που του παρέχονται. Εν συντομία, αν οποιοδήποτε από τα παραπάνω στοιχεία χάσει τον *επιβαλλόμενο* χαρακτήρα του και η οποιαδήποτε επέμβαση λάβει χώρα χωρίς τον δέοντα σεβασμό, το εγχείρημα -μέσα από τη συγκεκριμένη θέαση- θα είναι αμφίβολης ηθικής αξίας. Αλλά όλα τα παραπάνω δεν μπορούν να λάβουν μετρήσιμη μορφή -αριθμητικές τιμές- ως ζητήματα που άπτονται της *αξίας* αυτής καθ' εαυτής.

Στο παρόν κεφάλαιο έλαβε χώρα μία επισκόπηση των θέσεων των υπέρμαχων της ανθρώπινης βελτίωσης καθώς και μία εξέταση του κατά πόσο η ανθρώπινη αξιοπρέπεια αποτελεί μία εύρωστη έννοια, η οποία μπορεί να ληφθεί υπόψη στη συζήτηση περί μετα-ανθρωπισμού. Η έννοια της αρετής, η οποία τέθηκε στα πλαίσια του προβληματισμού όσον αφορά τον οραματισμό των μελλοντικών επιδράσεων της τεχνολογίας, συνδέεται άρρηκτα με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, η οποία, εφόσον ληφθεί υπόψη με μία πλουραλιστική προσέγγιση, μπορεί να συμπεριληφθεί στη

συζήτηση που αφορά στην επίδραση των τεχνολογιών στον άνθρωπο, ως έννοια εύρωστη και όχι παρωχημένη, ως έννοια που τοποθετεί οποιαδήποτε τεχνολογική εξέλιξη στα πλαίσια μίας κοινότητας, συνδέοντάς την με την καλή ζωή στην οποία στοχεύει ένα θεσμοθετημένο κοινωνικό σύνολο ή ένα πλαίσιο εμπλοκής κατά τον Borgmann. Με αυτό τον τρόπο έλαβε χώρα η προσπάθεια να συνδεθεί το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης με την έννοια της αρετής μέσα στα πλαίσια της κοινότητας και υποστηρίχθηκε ότι η έννοια της αξιοπρέπειας μπορεί να είναι ένας εκ των παραγόντων δια του οποίου μπορεί το πρόγραμμα να αξιολογηθεί.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

Η διαμάχη περί του μετα-ανθρωπιστικού προγράμματος και οι συνθήκες για τη βέλτιστη αντίληψη του ρόλου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της αρετής στη διαμόρφωση μίας εύρωστης ταυτότητας

Το παρόν κεφάλαιο περιλαμβάνει μία επισκόπηση της διαμάχης μεταξύ των υπέρμαχων και των πολέμιων της ανθρώπινης βελτίωσης, καθώς και μία συγκεκριμένη πρόταση όσον αφορά τη βέλτιστη αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, μεταχειριζόμενο αρεταϊκές και υπαρξιστικές προκείμενες. Δίνοντας έμφαση στην ηθική βελτίωση του ανθρώπου (σ.σ. Αγγλ: moral enhancement) και αντιπαραβάλλοντας με τις θέσεις των Sandel, Habermas, Κίρκεγκωρ και Løgstrup, στόχος του κεφαλαίου είναι να υποστηρίξει ότι η εφαρμογή μεθόδων βελτίωσης του ανθρώπου -με έμφαση στην ηθική βελτίωση- δεν παρέχει τη βέλτιστη αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας μέσα σε πλαίσια εμπλοκής, καθώς αυτή περιλαμβάνει και προϋποθέτει την ατέλεια και την ηθική αστοχία όσον αφορά την ανταπόκριση στις απαιτήσεις της αξίας του άλλου προσώπου. Η παρούσα ενότητα δεν έχει ως στόχο να υποστηρίξει ότι η ανθρώπινη βελτίωση σε όλες της τις εκφάνσεις οδηγεί σε απώλεια ή προσβολή της αίσθησης της αξιοπρέπειας, παρά το ότι η βελτίωση, μέσα από ένα αρεταϊκό και μετριοπαθώς υπαρξιστικό πρίσμα μπορεί κάτω από προϋποθέσεις να στερήσει από τον αποδέκτη των απαιτήσεων της αξιοπρέπειας τη βέλτιστη αντίληψη αυτών, γεγονός που μπορεί να οδηγήσει -εφόσον η ηθική βελτίωση εφαρμοστεί- σε μειωμένη αντίληψη της εγγενούς αξίας, των απαιτήσεων της αρετής, της προσωπικής αίσθησης ταυτότητας και των αισθητικών πτυχών που περιλαμβάνει μια μη-βελτιστοποιημένη (σ.σ. Αγγλ: unenhanced) ζωή προσανατολισμένη στην αρετή.

### 1. Επισκόπηση της διαμάχης

Η συζήτηση σχετικά με τον μετα-ανθρωπισμό και τη βελτίωση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων που συνδέεται με το μετα-ανθρωπιστικό πρόγραμμα περιέχει εγγενείς

δυσκολίες, οι οποίες οφείλονται -όπως έχει προαναφερθεί- σε διάφορους παράγοντες. Οι διαφορετικές τοποθετήσεις σχετικά με τη βελτίωση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων ξεκινούν από διαφορετικές προκείμενες, οι οποίες οδηγούν αναπόφευκτα σε διαφορετικά συμπεράσματα. Οι υπέρμαχοι του προγράμματος με αφορμή την ρευστή οντολογία που απορρέει από μία εξελικτική θεώρηση του ανθρώπου υποστηρίζουν ότι υπάρχουν λόγοι το πρόγραμμα να υλοποιηθεί εφόσον κάτι τέτοιο είναι προφανώς καλό και ευνοεί την ανθρώπινη ευημερία (Zohny, 2019). Οι πολέμιοι του προγράμματος, χωρίς απαραίτητα να υιοθετούν μία ουσιοκρατική προσέγγιση, υποστηρίζουν ότι πρέπει να υπάρξει μία καχυποψία προς τη βελτίωση ως προς την αποφυγή εξελικτικών ατυχημάτων, τα οποία θα είναι μη αναστρέψιμα (Agar, 2007). Αν ο Bostrom είχε δίκιο και ουσιαστικά το μετα-ανθρώπινο πρόγραμμα ακολουθεί τις αρχές του διαφωτισμού, επιβεβαιώνοντας τους Adorno & Horkheimer και την έμφαση που δίνουν στη χειραγώγηση που απορρέει από την επιστημονική-τεχνολογική πρόοδο (Hauskeller, 2013, σ. 164), στον αντίποδα, η αρεταϊκή σχολή -εκτός των άλλων- δίνει έμφαση στις διαπροσωπικές σχέσεις και την κοινότητα, ως το πλαίσιο εμπλοκής που ορίζει το τι είναι τελικά καλό και ωφέλιμο όσον αφορά την επιδίωξη της ευημερίας, της καλής ζωής, με την ποιότητα των σχέσεων να είναι αυτή που ουσιαστικά οδηγεί σε μία *κοινωνικά διαμεσολαβούμενη βελτίωση*, γεγονός που -σύμφωνα με την συγκεκριμένη θέση- οδηγεί στο συμπέρασμα πως η τεχνολογικά διαμεσολαβούμενη βελτίωση δεν είναι το μοναδικό είδος βελτίωσης που μπορεί να επιτευχθεί. Τον διάλογο επίσης δυσχεραίνει το γεγονός ότι οι κρίσεις για την μελλοντική κατάσταση του ανθρώπου εκφράζονται επάνω σε δεδομένα που αντλούνται από το παρόν, κάτι για το οποίο η προηγούμενη ενότητα υποστήριξε ότι χαρακτηρίζεται από κενά και άλματα που δεν είναι επαρκώς τεκμηριωμένα. Τέλος, κάτι που οφείλει να ληφθεί υπόψη είναι η ρευστότητα όσον αφορά το σκοπό και τη χρήση των τεχνολογικών επιτευγμάτων, αφού η ασταθής “συμπεριφορά” τους και οι απρόβλεπτες συνέπειες που απορρέουν από τη χρήση τους δυσχεραίνουν την εξαγωγή βέβαιων συμπερασμάτων και την ύπαρξη ακριβών προβλέψεων. Σκοπός της παρούσας ενότητας είναι μία σύντομη παρουσίαση των θέσεων κάθε πλευράς, και μία πρόταση για την μεγιστοποίηση του ρόλου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας στη συζήτηση περί *βελτίωσης* και του οραματισμού της ανθρώπινης κατάστασης στο

μέλλον, μέσα από μία αρεταϊκή και μετριοπαθώς υπαρξιστική θέαση, με τις προκείμενες που τις συνοδεύουν.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, μία βασική προκείμενη των υπερμάχων της ανθρώπινης βελτίωσης είναι η *ειδική* ρευστότητα, ή η αντιουσιοκρατική στάση, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μία εξελικτική θεώρηση του ανθρώπου περιορίζεται αποκλειστικά στους υπερμάχους του μετα-ανθρωπισμού.<sup>69</sup> Ο Allen Buchanan είναι σαφής όσον αφορά το ότι η ανθρώπινη φύση δεν είναι κάτι στατικό, και ότι αφορά χαρακτηριστικά που οι άνθρωποι διαθέτουν σε αυτό το εξελικτικό στάδιο, τα οποία μεταβάλλονται με εκπαίδευση, μόρφωση ή ανάλογη διδασκαλία, και που επαρκούν για να δικαιολογήσουν τη διαφορά μεταξύ ανθρώπων και άλλων μορφών ζωής του ζωικού βασιλείου (Buchanan, 2009, σ. 352). Εξάλλου, ολόκληρη η ανθρώπινη ιστορία είναι μία ιστορία ανάπτυξης, κάτι που δικαιολογεί την ηθική του μετα-ανθρωπιστικού εγχειρήματος (Buchanan, 2011, σ. 1). Η παραδοχή αυτή καθιστά θεμιτή την επέμβαση στις σωματικές και διανοητικές διεργασίες του ανθρώπου με σκοπό τη βελτίωση αυτών, μία βελτίωση η οποία περιγράφεται με αναφορά στους *τρόπους* που μεταχειρίζεται -τα μέσα- και στα *είδη* αυτής, όσον αφορά το αποτέλεσμα. Η κατηγοριοποίηση που προσφέρει ο Buchanan είναι η εξής:

Τρόποι (modes):

- Γενετική μηχανική εμβρύων και γαμετών
- Εισαγωγή τεχνητών χρωμοσωμάτων και προϊόντων συνθετικής βιολογίας
- Φαρμακευτική βελτίωση
- Χίμαιρες ανθρώπου-μηχανών
- Όργανα και ιστοί που έχουν παραχθεί στο εργαστήριο

Είδη (kinds):

---

<sup>69</sup> Ο David DeGrazia, για παράδειγμα, υιοθετεί μία *de re* ουσιοκρατική θεώρηση περί ανθρώπου, η οποία συνυπάρχει με την αποδοχή εκ μέρους του της εξελικτικής διεργασίας. Για τον DeGrazia ο άνθρωπος είναι στην ουσία του *ζώο*, και εφόσον κάνουμε αυτή την παραδοχή μπορούμε να κάνουμε λόγο για *διαχρονική ταυτότητα* και νόημα της ζωής. Επίσης, σε αντιπαραβολή με τη διαδεδομένη μετα-ανθρωπιστική θεώρηση, για τον DeGrazia η υλική διάσταση του ανθρώπου έχει προτεραιότητα σε σχέση με τα ψυχολογικά του γνωρίσματα και σαν συνέπεια, είναι πρωτίστως το *σώμα* του και όχι π.χ. μία έννοια όπως το *πρόσωπο* που ορίζουν το άτομο σαν τέτοιο. (DeGrazia, 2005).

- Βελτιωμένες δυνατότητες όσον αφορά τις γνωστικές διεργασίες, τα αισθήματα, τα κίνητρα
- Αυξημένη διάρκεια ζωής
- Ανθεκτικότητα ή ανοσία ως προς ασθένειες (Buchanan, 2011, σ. 351).

Η προσωποκρατική προσέγγιση του Buchanan (σ.σ. Αγγλ: personism) του επιτρέπει να αποδεχθεί ή να υποστηρίξει δεδομένες μορφές βελτίωσης, εφόσον αυτό που προκύπτει παραμένει *πρόσωπο*, μία παραδοχή που αποκαλύπτει όχι μόνο τις οντολογικές του προκείμενες, αλλά και το γεγονός ότι σε τελική ανάλυση η σημασία του σώματος είναι δευτερεύουσα, κάτι που ήδη έχει αναδειχθεί ως μία θεμελιακή διαφορά μεταξύ των υπερμάχων και των πολεμίων του μετα-ανθρωπιστικού προγράμματος. Η θέση του Buchanan δείχνει ότι όσο ρευστή κι αν θεωρείται η ανθρώπινη φύση κατά τους ακραίους υπέρμαχους της ανθρώπινης βελτίωσης, υπάρχει στις τοποθετήσεις τους μία μη περαιτέρω αναγώγιμη αντίληψη περί του τι συνιστά *ανθρώπινη φύση*,<sup>70</sup> η οποία, όπως δείχνει το άνωθι παράδειγμα, ορίζει την ανάλογη επιχειρηματολογία.

Το κοινό έδαφος επάνω στο οποίο εδράζουν οι υπέρμαχοι και οι πολέμιοι του μετα-ανθρωπισμού τα επιχειρήματά τους είναι -όπως προαναφέρθηκε- αυτό της ευημερίας, ή της καλής ζωής. Εφόσον κάτι τέτοιο ισχύει, κι εφόσον η καλή ζωή αποτελεί ηθικό γνώμονα περί της ορθότητας ή της επιτακτικής φύσης μίας επιλογής, τότε, αν το μετα-ανθρωπιστικό πρόγραμμα συμβάλλει στην ανθρώπινη ευημερία ή σε μία ζωή που ανακλά την εγγενή αξία του ανθρώπου, λογικά αυτό μπορεί να αποκτήσει επιτακτικό χαρακτήρα. Κατά μία έννοια, λοιπόν, αν τα παραπάνω είναι σωστά, η διαμάχη μεταξύ υπερμάχων και πολεμίων της ανθρώπινης βελτίωσης αφορά το κατά πόσο οι προκείμενες και οι μέθοδοι που προτείνει η κάθε πλευρά ανταποκρίνεται όντως στον ορισμό περί καλής ζωής ή ευτυχίας,<sup>71</sup> περί του οποίου παρόλα αυτά υπάρχει διχογνωμία, η οποία διευρύνει τη διάσταση μεταξύ των

---

<sup>70</sup> Οι Julian Savulescu και Nikolaus Knoerffler επικαλούνται την αυτονομία του ατόμου ως την ύψιστη κανονιστική αρχή, η οποία θα ορίσει το εύρος των ενισχυτικών παρεμβάσεων. Βλ. Knoerffler, 2012. Βλ. επίσης Savulescu, 2005, σ. 38.

<sup>71</sup> Ο Albert Borgmann υποστηρίζει ότι η επίκληση της ευτυχίας είναι η υπόρρητη επιδίωξη της τεχνολογίας και του πώς αυτή προβάλλεται. Βλ. Borgmann, 1984.

απόψεων. Μέσα από την φυσιοκρατική και συνεπειοκρατική θέση -σύμφωνα με την Susan Levin (2021, σ. 131)- του Savulescu,

ο στόχος μας είναι η επιτυχία των απογόνων μας... Η υγεία δεν είναι εγγενώς πολύτιμη. Είναι πολύτιμη εργαλειοκρατικά – πολύτιμη σαν μία συνθήκη που μας επιτρέπει να κάνουμε όλα όσα έχουν σημασία, δηλαδή, να ζούμε μία καλή ζωή (Savulescu, 2005, σ. 36-37).

Με αυτό τον τρόπο ο Savulescu καθιστά εμφανές το με ποιον τρόπο η βελτίωση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων, και στη συγκεκριμένη περίπτωση ο σχεδιασμός των απογόνων, καθίστανται ωφέλιμα ή ακόμη και υποχρεωτικά: εξασφαλίζουν την επιβίωση και την καλή ζωή.<sup>72</sup> Εφόσον η καλή ζωή και η επιβίωση του είδους είναι εγγενώς επιθυμητοί στόχοι, η ανθρώπινη βελτίωση καθίσταται ηθική υποχρέωση. Ο Nick Bostrom το θέτει λίγο διαφορετικά, αλλά με παρόμοιες προκείμενες. Αναγνωρίζοντας την πολυπλοκότητα του εγχειρήματος και τους περιορισμούς που θέτει το πλαίσιο εφαρμογής των τεχνολογιών -και οι αντίστοιχες αξίες- σε κάθε περίπτωση, υποστηρίζει ότι το να είναι κάποιος/α μετα-άνθρωπος είναι κάτι το καλό (Bostrom, 2013). Αν και μία παρέμβαση στη φυσιολογία ενός ατόμου θα είχε διαφορετικές επιπτώσεις σε διαφορετικές συνθήκες, ο Bostrom τονίζει ότι μεγαλύτερη διάρκεια ζωής, πιο ταιριαστά κι ελεγχόμενα κατά περίπτωση συναισθήματα και ενισχυμένη γνωστική ικανότητα και αντίληψη είναι -ομοίως- εγγενώς επιθυμητά, και κατ' αυτό τον τρόπο η χρήση του όρου "εγγενώς" προϋποθέτει ότι δεδομένων των συνθηκών το σωστό και το αναμενόμενο θα ήταν κάποιος/α να επιλέξει την μετα-ανθρώπινη κατάσταση. Ο John Harris το θέτει με ακόμη μεγαλύτερη σαφήνεια:

Υπάρχει μία συνέχεια μεταξύ ζημίας και οφέλους, ώστε οι λόγοι που έχουμε για να μη βλάψουμε άλλους/ες ή για να δημιουργήσουμε άλλους/ες που θα γεννηθούν σε μία κατάσταση ζημίας είναι συνεχείς με τους λόγους που έχουμε για να ωφελήσουμε κάποιον, εφόσον μπορούμε. Εν συντομία, το να

---

<sup>72</sup> Ο ίδιος παραδόξως υποστηρίζει ότι η ζωή είναι καλύτερη από την ανυπαρξία, μία δήλωση που θυμίζει επικίνδυνα τη φυσιοκρατική πλάνη και που στο πλαίσιό της λαμβάνεται ως δεδομένη, χωρίς περαιτέρω υποστήριξη. (Persson & Savulescu, 2012).



αποφασίσουμε να στερήσουμε κάποιον από κάτι που θα τον ωφελήσει σημαίνει, κατά μία έννοια, ότι ζημιώνουμε το άτομο που αρνούμαστε να ωφελήσουμε (Harris, 2009, σ. 131).

Η γνωστική βελτίωση, ο έλεγχος των συναισθημάτων, η γονιδιακή θεραπεία, όλα οδηγούν σε μία ζωή που ανακλά την αξία του ατόμου και γι' αυτό το λόγο είναι εγγενώς καλά κι επιθυμητά. Οτιδήποτε άλλο ισοδυναμεί με ζημία και δεδομένης της ανάλογης ηθικής προσταγής, η ανθρώπινη βελτίωση καθίσταται υποχρεωτική, εφόσον κάποιος/α είναι ταγμένος/η στο να επιδιώκει το καλύτερο δυνατό. Οι πολέμιοι, υποστηρίζει ο Harris, της βελτίωσης έχουν ήδη αποδεχτεί μορφές αυτής, όπως τα εμβόλια, χωρίς να αναγνωρίζουν ότι κάθε μορφή αποκατάστασης είναι ουσιαστικά βελτίωση συγκριτικά με την πρότερη κατάσταση. Τα ιατροτεχνολογικά μέσα που εφαρμόζονται στη θεραπεία και την αποκατάσταση ήδη λειτουργούν ως μέσα βελτίωσης, και αυτά είναι που θα οδηγήσουν στο μετα-ανθρώπινο στάδιο (Harris, 2009). Η αναφορά στην *καλή ζωή* και την *ευημερία* μπορεί φαινομενικά να αποτελούν κοινό έδαφος με τους πολέμιους αυτής της τοποθέτησης αλλά είναι εμφανές το ότι ολόκληρο το φιλοσοφικό πλαίσιο επηρεάζει σημασιολογικά τον όρο. Τα τεχνολογικά μέσα που καθιστούν ικανό το πέρασμα από την ανθρώπινη στην μετα-ανθρώπινη κατάσταση είναι αυτά -για παράδειγμα- που ο Alasdair MacIntyre απορρίπτει ή που βλέπει με καχυποψία (MacIntyre, 1979).

Η δέσμευση του ατόμου στην ατομική αλλά και συλλογική ευημερία είναι ο άξονας που κινεί τη συζήτηση περί ανθρώπινης βελτίωσης, όπως είναι ήδη εμφανές, ο οποίος οδηγεί σε μία παράξενη κυκλικότητα, ως εξής: το ζητούμενο είναι η ευημερία του ατόμου και του ευρέος συνόλου, κάτι που πρέπει να αποτελεί καθολική επιδίωξη. Αφ' ενός τα ιατροτεχνολογικά μέσα μπορούν να εφοδιάσουν την κοινωνία με ενισχυμένες ικανότητες, αλλά ταυτόχρονα πρέπει να αποφευχθεί μία ατομοκεντρική θεώρηση και να επιτευχθεί η δέσμευση προς την ευημερία των περισσοτέρων και η επιβίωση του είδους. Η ηθική αυτή δέσμευση μπορεί να επέλθει με ευαισθητοποίηση ως προς τα ηθικά ζητήματα, η οποία αποτελεί το αντικείμενο της *ηθικής βελτίωσης* (σ.σ. Αγγλ: moral enhancement). Όσον αφορά το πρώτο σκέλος, για τον Buchanan μέρος των προβλημάτων παγκοσμίως οφείλονται στην ελλιπή

παραγωγικότητα, στα προβλήματα όσον αφορά τη διαθεσιμότητα των προϊόντων αλλά και στις ανισότητες όσον αφορά τις δυνατότητες των μελών της κοινωνίας που οφείλονται στα γενετικά γνωρίσματα, οι οποίες δεν επιτρέπουν στους λιγότερο ευνοημένους από την “γενετική λοταρία” (Buchanan, 2011) να συμμετάσχουν στην παραγωγική διαδικασία, άρα να απολαύσουν ένα επαρκώς υψηλό βιοτικό επίπεδο. Με τις δικές του λέξεις:

Ορισμένες ενισχύσεις θα αυξήσουν την ανθρώπινη παραγωγικότητα... και θα επιφέρουν τη δυνατότητα για ευρεία αύξηση στην ανθρώπινη ευημερία... και οι ενισχυτικές παρεμβάσεις που θα ελκύσουν επαρκείς πόρους για να διαδοθούν θα είναι αυτές που υπόσχονται αυξημένη παραγωγικότητα και θα επιδείξουν αυτό που στα οικονομικά καλείται *φαινόμενο του δικτύου* (σ.σ. Αγγλ: network effect): το όφελος ενός ατόμου που έχει υποστεί βελτίωση θα εξαρτάται, ή τουλάχιστον θα ενισχύεται αρκετά, από άλλους ανθρώπους που έχουν την ίδια βελτίωση (Buchanan, 2011, σ. 36-37).

Η ενεργός συμμετοχή, συνεπώς, από μεγάλο μέρος του πληθυσμού στη διαδικασία της βελτίωσης εξαρτάται αφ’ ενός από τη θέλησή του να υποστεί βελτίωση και αφ’ ετέρου από την ευαισθητοποίηση όσον αφορά το όφελος που αυτή αποφέρει. Η άνωθι τοποθέτηση, κατά συνέπεια, του Buchanan συμπληρώνεται από αυτή των Savulescu & Persson, οι οποίοι οραματίζονται μία κοινωνία της οποίας τα μέλη μέσω ηθικής βελτίωσης, αν και δεν καθίστανται τέλεια ως προς τις ηθικές απαιτήσεις -απ’ όπου κι αν προέρχονται- εν τούτοις χαρακτηρίζονται από μεγαλύτερη ευαισθησία όσον αφορά το όφελος της κοινωνίας και την επιβίωση του είδους. Μέσω της βελτίωσης, αποκαθίστανται οι γενετικές διαφορές που ευνοούσαν ορισμένους εις βάρος των λιγότερο ευνοημένων, κι έτσι η κοινωνία οδεύει προς μία κατάσταση μεγαλύτερης ισότητας, συνεπώς μεγαλύτερης ευημερίας (Persson & Savulescu, 2012, σ. 45). Σε μία κατάσταση κατά την οποία τα άτομα έχουν αναισθητοποιηθεί εξαιτίας του καταναλωτισμού και τις ατομοκεντρικής θεώρησης των πραγμάτων που συνοδεύουν τις φιλελεύθερες κοινωνίες, η ηθική βελτίωση μπορεί να διεγείρει την ενσυναίσθηση μεταξύ των μελών της κοινωνίας, κινητοποιώντας τα ταυτόχρονα όσον αφορά τον αλτρουισμό και τη δικαιοσύνη. Σύμφωνα με τους Savulescu & Persson:

Αυτό που εννοούμε με τον όρο ηθική βελτίωση είναι πρωτίστως η βελτίωση των δύο τελευταίων ηθικών ροπών... Αυτό που έχουμε στο νου είναι μία πιο εκλεπτυσμένη αντίδραση που περιλαμβάνει 1) Ενσυναίσθηση, δηλαδή την ικανότητα να φανταστούμε πώς είναι το να είναι κάποιος/α ένα άλλο ον με συνείδηση και να νιώθει τη χαρά ή τον πόνο του, καθώς και 2) συμπαθητικό ενδιαφέρον, σχετικά με την ευημερία αυτού του υποκειμένου για το καλό του ίδιου, για παράδειγμα μία εγγενή επιθυμία για την εξάλειψη του πόνου, διαμέσου της ενσυναίσθησης που συνοδεύει την πράξη της φαντασίας (Persson & Savulescu, 2012, σ. 109)

Μπροστά στον αφανισμό του είδους εξαιτίας ενός *υπέρτατου κακού* (σ.σ. ultimate harm στο πρωτότυπο)<sup>73</sup> εξαιτίας της λανθασμένης χρήσης των επιστημονικών επιτευγμάτων, οι Savulescu και Persson αντιλαμβάνονται την *ηθική βελτίωση* ως το μέσο εκείνο που θα εξασφαλίσει ανθρώπινες σχέσεις δικαιοσύνης και ενσυναίσθησης αλλά και που θα οδηγήσει την κοινωνία σε ηθικές δεσμεύσεις, οι οποίες τελικά θα συμβάλουν στην αποφυγή της καταστροφής του είδους. Η κυκλικότητα συνίσταται στο ότι η επιλογή της *βελτίωσης* από μέρος της κοινωνίας με τα οφέλη που αποδίδει είναι κάτι το ηθικά καλό, αλλά η ίδια η βελτίωση είναι που μπορεί να ευαισθητοποιήσει την κοινωνία προς το καλό, άρα προς τον εαυτό της. Με αυτό τον τρόπο η βελτίωση αυτοεπιβάλλεται και αυτοενισχύεται.

Η ηθική βελτίωση, όπως και κάθε πτυχή του μετα-ανθρώπινου προγράμματος, έχει δεχτεί κριτική, τόσο όσον αφορά τα αξιώματα επάνω στα οποία εδράζεται, όσο και τις πιθανές συνέπειες που μπορεί να έχει, αν τελικά εφαρμοστεί. Δεδομένων των κοινών αξιωμάτων που συνδέουν τις πτυχές του μετα-ανθρώπινου προγράμματος εν γένει, δεν είναι αθέμιτο να υποστηρίξει κανείς ότι μέρος της κριτικής προς την ηθική βελτίωση αφορά τελικά και στο μετα-ανθρώπινο πρόγραμμα εν γένει. Ο Fabrice Jotterand, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι πίσω από το πρόγραμμα της ηθικής βελτίωσης ελλοχεύει μια αναγωγιστική προσέγγιση στον

---

<sup>73</sup> Βλ. επίσης Protoparadakis, 2017.

άνθρωπο, η οποία ενδέχεται να αποκρύψει την πολυπλοκότητα της ηθικής εμπειρίας αλλά και την ανάγκη για εσωτερίκευση των αξιών και της αρετής.

Ο κίνδυνος είναι να υιοθετήσουμε μία αναγωγιστική προσέγγιση που εμπιστεύεται τυφλά τις δυνατότητες των νευροτεχνολογιών να ανταποκρίνονται σε πολυδιάστατα ζητήματα, συνδεδεμένα με την ανθρώπινη συμπεριφορά... Ανάγουν την ηθική στη χειραγώγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς (στην ικανότητα να ανταποκρίνεται κάποιος/α ηθικά) και αποτυγχάνουν στο να απαντήσουν στην ερώτηση του περιεχομένου της ηθικής, συμπεριλαμβανομένων των πεποιθήσεων, ιδεών, αξιών, των αντιλήψεων περί καλού και δικαίου και περί της ανθρώπινης ευημερίας (Jotterand, 2014, σ. 1).

Αν και η ηθική βελτίωση δεν διατείνεται -και δεν μπορεί να το κάνει- ότι δημιουργεί με κάποιον τρόπο αξίες εκ του μηδενός ή ότι μπορεί να οδηγήσει σε κάποιου είδους τελειότητα (Archer, 2018, σ. 491), η έμφαση δίνεται στις υποκείμενες παραδοχές του προγράμματος και στη διαδικασία της βελτίωσης με τα ανάλογα μέσα, κάτι που όπως ήδη έχει αναφερθεί, δεδομένου του πώς τα τεχνολογικά μέσα διαποτίζουν τη θέαση του κόσμου και του ανθρώπου, είναι αδιαμφισβήτητης σημασίας και οφείλει να αποτελέσει αντικείμενο σχολιασμού. Υπέρμαχοι του προγράμματος, όπως ο Braden Molhoek, αναγνωρίζουν ότι πρέπει να αποφευχθούν αναγωγιστικές προσεγγίσεις που πηγάζουν από μία φυσιοκρατική-αντιουσιοκρατική αντίληψη περί του ανθρώπου, και πρέπει να υιοθετηθούν πλουραλιστικές προσεγγίσεις που ανακλούν την πολυπλοκότητα της ηθικής, των προσταγών της και το περιεχόμενο της έννοιας της ευημερίας για τον άνθρωπο (Molhoek, 2018). Η πολυπλοκότητα αυτή μπορεί να αφορά, για παράδειγμα, το γεγονός ότι οι ηθικές προσταγές δεν συνάδουν απαραίτητα με μία ωφελμιστική προσέγγιση -ένα από τα βασικά αξιώματα του Savulescu- αλλά ταυτόχρονα, η ηθική ατέλεια μπορεί να έχει αισθητικές πτυχές, η εξάλειψη των οποίων μέσω ενός προγράμματος ηθικής τελείωσης ενδέχεται τελικά να οδηγήσει σε μία πιο φτωχή αισθητικά ζωή, αναιρώντας έτσι το ωφελμιστικό πρόγραμμα που οδήγησε εξ' αρχής σε αυτή την κατάσταση. Όσον αφορά το πρώτο σκέλος της κριτικής, αν ο ωφελμισμός του προγράμματος αφορά μία ζωή που "θα

είναι καλή για το πρόσωπο που τη ζει” (Zohny, 2019, σ. 268), τότε η ανταπόκριση στις ηθικές προσταγές είναι πολύ πιθανό να οδηγήσει σε μία ζωή που δεν θα χαρακτηριζόταν καλή σύμφωνα με τα ωφελιμιστικά κριτήρια. Ο Hazem Zohny (2019) για παράδειγμα αναγνωρίζει τέσσερα τέτοια ενδεχόμενα, τα οποία ενώ αφορούν ανταπόκριση στις ηθικές προσταγές, εν τούτοις δεν οδηγούν σε καλή ζωή ή ευημερία: 1) αυτοθυσία, 2) αλτρουισμός, 3) χημική αλλοίωση των ορμών ενός ατόμου η οποία παρόλα αυτά το οδηγεί σε κατάθλιψη, 4) λήψη φαρμάκου για εξάλειψη ζημιογόνων ροπών που παρόλα αυτά οδηγούν σε αδρανοποίηση του ατόμου λόγω οδυνηρών παρενεργειών. Όσον αφορά το δεύτερο σκέλος της κριτικής αυτής της μορφής, ο Alfred Archer υπενθυμίζει ότι πολλές καταστάσεις με αισθητική αξία στο παρόν στάδιο συνδέονται άρρηκτα με ηθική ατέλεια, κάτι που αποκαλεί “αξιοθαύμαστη ατέλεια” (Archer, 2018, σ. 495). Ο Archer χρησιμοποιεί σαν παράδειγμα τον Gauguin υποστηρίζοντας ότι η ηθική του ατέλεια αλληλεπιδρούσε με την αισθητική του αντίληψη, και κάποιου είδους ηθική τελείωση του καλλιτέχνη τελικά θα στερούσε τα έργα του από την αισθητική τους αξία. Με τα λόγια του ίδιου:

Το γνώρισμα που θαυμάζουμε στον Gauguin δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ανήθικη συμπεριφορά του. Είναι κατάλληλο... να θαυμάσουμε την εμμονική επιδίωξη της καλλιτεχνικής τελειότητας του Gauguin, κρίνοντας ταυτόχρονα ότι είναι αυτή η εμμονή που τον οδηγεί να δράσει ανήθικα... Η εμμονική αυτή αφοσίωση στην καλλιτεχνική τελειότητα είναι ταυτόχρονα μία καλλιτεχνική αρετή και μία ηθική ατέλεια. Ένας κόσμος χωρίς την ηθική ατέλεια, θα ήταν ένας κόσμος χωρίς καλλιτεχνική αρετή (Archer, 2018, σ. 494).

Οι προσεγγίσεις αυτές αναδεικνύουν τον κίνδυνο της μονοδιάστατης προσέγγισης του ζητήματος της ηθικής βελτίωσης με ιατροτεχνολογικά μέσα, και τον αναγωγισμό που αυτή μπορεί να ανακλά, δείχνοντας την πολυπλοκότητα που χαρακτηρίζει το φαινόμενο. Ο Jotterand, ενώ φαίνεται να διατηρεί μία μετριοπαθή στάση ως προς το θέμα της ηθικής βελτίωσης, φαίνεται πως κλίνει τελικά εναντίον της, για παρόμοιους λόγους: “Η ηθική βελτίωση απειλεί την ποικιλομορφία των ανθρώπινων πολιτισμικών εκφράσεων και ηθικών ταυτοτήτων” (Jotterand, 2014, σ. 2).

Ένα από τα χαρακτηριστικά της τεχνολογίας είναι η προσφορά υπηρεσιών και η ταχύτητα και ευκολία με την οποία επιφέρει αποτελέσματα. Η κοινοτοπία αυτή δεν πρέπει να διαφύγει την προσοχής κάποιου που μελετά το φαινόμενο της εφαρμογής των ιατροτεχνολογικών τεχνολογιών με σκοπό την υλοποίηση ενός μετα-ανθρώπινου προγράμματος, δεδομένου του ότι η ίδια η συζήτηση επάνω σε κάτι τέτοιο προϋποθέτει ότι τα τεχνολογικά επιτεύγματα την καθιστούν δυνατή.<sup>74</sup> Με άλλα λόγια, η συζήτηση επάνω στην βελτίωση λαμβάνει χώρα ακριβώς επειδή διαθέτουμε μία εικόνα περί των δυνατοτήτων της τεχνολογίας στο παρόν, αλλά και του πώς αυτές μπορεί να εξελιχθούν στο μέλλον, χωρίς απόλυτη βεβαιότητα, κάτι που έχει ήδη επισημανθεί. Η ταχύτητα και η ευκολία έχουν σχολιαστεί και στο πεδίο της ηθικής βελτίωσης -και οφείλουν να ληφθούν υπόψη και στην ευρύτερη συζήτηση περί μετα-ανθρωπισμού- κυρίως από την πλευρά της αρεταϊκής προσέγγισης, ως παράγοντα που ουσιαστικά ευθύνεται για τη συζήτηση. Σύμφωνα με τους Christen & Narvaez,

με τις ηθικές ενισχύσεις, κάποιος/α μπορεί να αποφύγει τη χρονοβόρα και απαιτητική διαμόρφωση της ηθικής μέσα από την εκπαίδευση και/ή τη διόρθωση, αν και η βελτίωση εγείρει πολλά φιλοσοφικά και πρακτικά προβλήματα (Christen & Narvaez, 2012, σ. 25).

Για τους Christen και Narvaez η ηθική διάπλαση δεν αφορά τις τεχνολογικές εφαρμογές, άσχετα με το πόσο γρήγορα ή εύκολα καθιστούν τα επιθυμητά αποτελέσματα, αλλά είναι μία μακρά διεργασία, κυρίως εκπαιδευτικής φύσης, η οποία δεν μπορεί να έχει άμεσα ή προβλέψιμα αποτελέσματα, μία θέση που έχει επικριθεί δεδομένου ότι η μακρά παράδοση στην ανθρωπιστική παιδεία δεν έχει οδηγήσει ουσιαστικά σε μεταμόρφωση του ανθρώπινου γένους (Protora-paradakis, 2017). Η φύση της αρετής και η απόκτηση αυτής είναι σταδιακή, δίνοντας τη δυνατότητα στον φορέα της να την εσωτερικεύσει μέσα από περίπλοκες

---

<sup>74</sup> Ο Nicholas Agar τονίζει ότι η διάκριση μεταξύ έμφασης στη διαδικασία για την επίτευξη ενός στόχου και έμφασης στο στόχο παραβλέποντας τη διαδικασία δεν πρέπει να περάσει απαρατήρητη. Δίνοντας έμφαση στη διαδικασία η οποία αναμένεται να επιφέρει ορισμένα αποτελέσματα, σημαίνει ότι λαμβάνεται υπόψη η εγγενής αξία αυτού επάνω στο οποίο λαμβάνει χώρα η συγκεκριμένη διαδικασία – στην περίπτωση της βελτίωσης, ο άνθρωπος. Αντίθετα, έμφαση στο αποτέλεσμα, δηλαδή στην ανθρώπινη βελτίωση, μπορεί να σημαίνει ότι η αξία εντοπίζεται στο αποτέλεσμα, στη βελτίωση, και όχι στον άνθρωπο. Ανεξάρτητα από την αξιολόγηση της θέσης του Agar, η διαδικασία αυτή καθ' εαυτή διαδραματίζει ρόλο, ο οποίος πρέπει να αξιολογηθεί και ο οποίος δεν είναι αμελητέος (Agar, 2014).

αλληλεπιδράσεις εντός του κοινωνικού πλαισίου, με πολιτισμική ευαισθησία, ανάλογα με τις ιδιαιτερότητες του κάθε ατόμου.

Ο ηθικός χαρακτήρας δεν μπορεί να αναδυθεί με βραχείες επεμβάσεις, αλλά, όπως συμβούλευσε ο Αριστοτέλης, πρέπει να διαμορφωθεί με επίβλεψη και καθοδήγηση, μέσα από πολλές διαδοχικές καταστάσεις σε βάθος χρόνου (Christen & Narvaez, 2012, σ. 25).

Η λύση που προτείνει η Laura Cabrera σε συμφωνία με αυτή τη γραμμή σκέψης - υποστηρίζοντας ουσιαστικά ότι η βελτίωση με ιατροτεχνολογικά μέσα δεν είναι η μοναδική οδός για βελτίωση- είναι η *κοινωνική βελτίωση*, η οποία, με τα λεγόμενα της ίδιας, συνιστά

κάθε παρέμβαση που ενισχύει ή βελτιώνει το σύνολο των ικανοτήτων ενός ατόμου, με σκοπό να το καταστήσει ικανό και να το ενισχύσει ως δραστήρια μέλη της κοινωνίας, χωρίς άμεσα να αλλάξει τη βιολογική πραγματικότητα των ατόμων (Cabrera, 2015, σ. 93).

Η πρόταση αυτή της Cabrera, η οποία ανακλά την αντίστοιχη τοποθέτηση της Nussbaum, δίνει έμφαση στη σχεσιακή πραγματικότητα που διαμορφώνει τον άνθρωπο, στη “συλλογική δράση, τη συνεργασία και την καλύτερη κατανόηση της σχεσιακής μας φύσης”<sup>75</sup> (Cabrera, 2015, σ. 93) ως μία εναλλακτική, η οποία δεν τιμά μόνο την ανθρώπινη συγκρότηση, αλλά έχει και σαφές οικονομικό όφελος -άρα κοινωνικό όφελος από αυτή την οπτική γωνία- δεδομένου ότι η κοινωνική βελτίωση είναι σχετικά ανέξοδη σε σύγκριση με τις δαπάνες που πρέπει να διατεθούν στη θεμελίωση μίας τεχνολογικά διαμεσολαβούμενης ηθικής βελτίωσης. Με τα λόγια της ίδιας:

---

<sup>75</sup>Κάτι αντίστοιχο προτείνει και ο Nicholas Agar, ως απάντηση στους ισχυρισμούς του Buchanan που προαναφέρθηκαν, ότι δηλαδή ένα από τα κύρια προβλήματα στην ανθρωπότητα είναι η διαθεσιμότητα αγαθών που οδηγούν σε υποβάθμιση κοινωνικών και σε ανισότητες. Για τον Agar το πρόβλημα που σχετίζεται με την φτώχεια είναι σχεσιακό, και η οργή που εκφράζεται προς τις ευημερούσες κοινωνίες οφείλεται ακριβώς στο ότι δεν υπάρχει πρόβλημα παραγωγής και διαθεσιμότητας, αλλά κατανομής των αγαθών, οι οποίες ανακλούν ακριβώς μία σχεσιακή ανισορροπία. Η ανθρώπινη βελτίωση ως απόκριση στο πρόβλημα δείχνει ότι το πρόβλημα δεν έχει γίνει κατανοητό στη φύση του (Agar, 2015).

Εφόσον καλείται να προσφέρει λύσεις σε ζωτικής σημασίας πτυχές του περιβάλλοντός μας, η κοινωνική βελτίωση εστιάζει στη δημιουργία περιβάλλοντος -σωματικού/υλικού, πολιτικού και κοινωνικού- που μπορεί να χρησιμοποιηθεί από διάφορα μέλη με τρόπο που ενδυναμώνει τα άτομα. Η διαμόρφωση του περιβάλλοντός μας μπορεί να έχει άμεσο αντίκτυπο στην ευημερία μας σε σχέση με τις τεχνολογικής φύσης ενισχύσεις...Αλλάζοντας το περιβάλλον μας με θετικούς τρόπους, βελτιώνουμε την ευημερία μας και το εύρος των δυνατοτήτων που ανοίγονται για εμάς (Cabrera, 2015, σ. 96).

Ένας από τους πιο γνωστούς επικριτές του μετα-ανθρωπιστικού προγράμματος είναι ο Michael Sandel, ο οποίος έγινε γνωστός για την έμφασή του στην αποδοχή του *μη ελέγξιμου* (σ.σ. Unbidden στο πρωτότυπο). Η θέση του Sandel -όμοια με αυτή του Nicholas Agar- είναι ότι τα όρια που θέτει η ανθρώπινη συγκρότηση στην ύπαρξή μας είναι αυτά που δίνουν αξία σε πολλές ανθρώπινες δραστηριότητες, αλλά και στα ανθρώπινα επιτεύγματα.<sup>76</sup> Κατ' αυτή την έννοια, ο θαυμασμός, η αποδοχή ή και η αγάπη προς κάποιον πηγάζουν ακριβώς από το γεγονός ότι αφ' ενός αυτός δεν είχε τον έλεγχο των γενετικών του προδιαθέσεων και αφ' ετέρου ότι οτιδήποτε αξιοθαύμαστο σε αυτόν ήταν -εκτός των άλλων- αποτέλεσμα προσπάθειας και καλλιέργειας των ικανοτήτων του, ενάντια στα όρια που θέτει η ανθρώπινη κατάσταση. Η θεραπεία είναι κάτι το διακριτό από την βελτίωση, και η επέμβαση στις ανθρώπινες ικανότητες για τον ίδιο δεν συνιστά τίποτα περισσότερο από μία *τάση για κυριαρχία* (σ.σ. Drive to mastery στο πρωτότυπο) επάνω στο μη-χειραγωγίσιμο, όπως η γενετική συγκρότηση κάποιου ή, στην περίπτωση των γονέων, τα χαρακτηριστικά των παιδιών τους. Η σχεσιακή διάσταση είναι κι εδώ παρούσα, αφού σε περίπτωση που κάποιος/α έχει τον έλεγχο των χαρακτηριστικών του/της -ή των παιδιών του/της- τότε 1) αφ' ενός τα χαρακτηριστικά αυτά δεν εκτιμώνται ως δώρα για τα οποία πρέπει να είμαστε

---

<sup>76</sup> Βλ. Agar, 2014. Βλ. επίσης Sandel, 2007. Ο Agar υποστηρίζει με παρόμοιο τρόπο ότι τα όρια είναι μέρος της ανθρώπινης φύσης μας, η οποία φέρει *τοπική αξία* (σ.σ. Αγγλ.: Local value), την οποία αναγνωρίζουμε ακριβώς επειδή τη διαθέτουμε, αφού η ανθρώπινη φύση μας είναι το μόνο που διαθέτουμε. Αν και ο ίδιος δεν απορρίπτει εξ' αρχής επεμβάσεις που έχουν θεραπευτικό χαρακτήρα, εν τούτοις εναντιώνεται σε οτιδήποτε αλλοιώνει την ανθρώπινη φύση, αφού ήδη αυτή φέρει αξία (Agar, 2007).



ευγνώμονες και μπροστά στα οποία πρέπει κάποιος/α να αισθάνεται ταπεινόφρων, 2) ο θαυμασμός μετατίθεται από το δρων υποκείμενο στον σχεδιαστή της τεχνολογίας και 3) η αγάπη των γονέων προς τα παιδιά τους αλλάζει μορφή, αφού πλέον οι πρώτοι δεν καλούνται να τα αποδεχτούν -άρα να τα αγαπήσουν άνευ όρων- αλλά να τα διαμορφώσουν σύμφωνα με τις δικές τους προσδοκίες (Sandel, 2007, σ. 45). Με τις δικές του λέξεις:

Δεν θεωρώ ότι το κύριο πρόβλημα με την βελτίωση και τη γενετική μηχανική είναι ότι υπονομεύουν την προσπάθεια και διαβρώνουν την ανθρώπινη δράση κι επιλογή. Ο βαθύτερος κίνδυνος είναι ότι αντιπροσωπεύουν ένα είδος υπερ-δράσης (σ.σ. hyper-agency στο πρωτότυπο), μία έμπνευση όμοια με του Προμηθέα να επανασχηματίσουμε τη φύση, συμπεριλαμβανομένης της ανθρώπινης φύσης, ώστε αυτή να εξυπηρετεί τους σκοπούς μας και να ικανοποιεί τις επιθυμίες μας. Το πρόβλημα δεν είναι η αλλαγή στον μηχανισμό, αλλά το ένστικτο της κυριαρχίας... Το να αναγνωρίσει κάποιος/α ότι η ζωή είναι δώρο σημαίνει ότι αναγνωρίζει πως τα ταλέντα και οι δυνατότητές μας δεν οφείλονται σε εμάς και δεν είναι δικά μας, παρά τις προσπάθειες να τα αναπτύξουμε και να τα εφαρμόσουμε. Σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε ότι δεν είναι τα πάντα στον κόσμο διαθέσιμα να τα χρησιμοποιήσουμε όπως επιθυμούμε ή όπως νομίζουμε σωστό. Μία εκτίμηση του δώρου της ζωής περιορίζει το πρόγραμμα του Προμηθέα και οδηγεί σε ταπεινοφροσύνη (Sandel, 2007, σ. 26-27).

Για πολλούς, η ανησυχία του Sandel δεν είναι δικαιολογημένη, αν ο σκοπός είναι τελικά η ανθρώπινη ευημερία ή η καλή ζωή. Ο Terrance McConnell για παράδειγμα θεωρεί τη θέση του Sandel ακραία, με την έννοια ότι η ύβρις που ο Sandel φοβάται έχει να κάνει με την επιδίωξη της τελειότητας και με τον απόλυτο έλεγχο της ανθρώπινης κατάστασης εκ μέρους των ενισχυμένων ανθρώπων (McConnell, 2011). Για τον McConnell η ανθρώπινη κατάσταση ισοδυναμεί, σε όλα της τα στάδια, με συμβιβασμούς όσον αφορά τα όριά της, όρια που ναι μεν αλλάζουν,

αλλά ποτέ δεν εξαλείφονται πλήρως.<sup>77</sup> Η τελειότητα δεν πρόκειται ποτέ να επιτευχθεί και το μετα-ανθρωπιστικό πρόγραμμα θα ισοδυναμούσε με ύβρι μόνο σε μία τέτοια περίπτωση. Παρόλα αυτά, αν ο στόχος είναι η ευημερία, τότε δεν τίθεται ζήτημα υπερηφάνειας. Ο Buchanan, αμφισβητώντας με τη σειρά του τη λογική του Sandel στέκεται καχύποπτος απέναντι στο γεγονός ότι ο δεύτερος δεν αναγνωρίζει κανένα θετικό στοιχείο στο μετα-ανθρωπιστικό πρόγραμμα. Αποκρυσταλλώνοντας το επιχείρημα του Sandel σε επιμέρους προκείμενες, υποστηρίζει ότι εκτός των άλλων, ο Sandel διατείνεται ότι α) η βελτίωση με βιοτεχνολογικά μέσα είναι *αναμφισβήτητη και σε όλες της τις πτυχές* μία προσπάθεια για κυριαρχία και β) αν κάτι δεν είναι συμβατό με ένα βασικό ανθρώπινο αγαθό, τότε η ασυμβατότητα αυτή συνιστά λόγο να το απορρίψουμε (Buchanan, Allen, 2011, σ. 78). Ο Buchanan διαψεύδει και τις δύο αυτές προκείμενες, στοχεύοντας στην υπεράσπιση της θέσης του, ότι δηλαδή η ανθρώπινη βελτίωση εντός ορίων είναι κάτι καλό κι επιθυμητό. Ο Michael Hauskeller προσπαθεί με τη σειρά του να αποκωδικοποιήσει το επιχείρημα του Sandel, τονίζοντας τον προτρεπτικό και όχι περιγραφικό του χαρακτήρα. Η έμφαση στο επιχείρημα του Sandel -θεωρεί ο Hauskeller- δίνεται στην αρετή της ταπεινοφροσύνης και μάλιστα όχι όσον αφορά τον ενισχυόμενο -τον υφιστάμενο βελτίωση- αλλά αυτόν που εφαρμόζει τη βελτίωση (Hauskeller, 2013, σ. 179). Συνεπώς, το μετα-ανθρωπιστικό πρόγραμμα ξεκινά με αφετηρία του την απώλεια της ταπεινοφροσύνης, η οποία -κατά τον Sandel- συνοδεύει την απώλεια της αίσθησης του δώρου. Μία αλαζονική στάση σαν και αυτή μπορεί να έχει δύο συνέπειες: 1) απώλεια της ευγνωμοσύνης, κάτι που οδηγεί σε απώλεια της εγγύτητας μεταξύ των ανθρώπων και 2) μία διαρκή αίσθηση του ανικανοποίητου ή της δικαιωματικής διεκδίκησης, η οποία πηγάζει από την πεποίθηση ότι -λόγω των ορίων που αναφέρθηκαν παραπάνω- ποτέ δεν ζούμε τη ζωή που αξίζουμε.

Αν ο Hauskeller έχει διαβάσει σωστά τον Sandel, και δεδομένου ότι η αναγνώριση της αξιοπρέπειας είναι συνδεδεμένη με την αρετή (Árnason, 2021), τότε

---

<sup>77</sup> Μία θέση που ασπάζεται και ο Mark Coeckelbergh. Για τον ίδιο, κάθε στάδιο της ανθρώπινης ύπαρξης έρχεται αντιμέτωπο με όρια και κινδύνους, συνεπώς, ακόμη και ένα μετα-ανθρώπινο στάδιο θα σημάνει απλώς αλλαγή των περιορισμών, όχι εξάλειψη αυτών. Το ζητούμενο είναι τι είδους περιορισμούς επιθυμούμε. (Coeckelbergh, 2013).

αν όντως οι διαισθήσεις του Sandel εστιάζουν στην αρετή και την απώλεια αυτής υπό προϋποθέσεις, το επιχείρημά του πρέπει να ληφθεί υπόψη. Η σύνδεση με την φιλοσοφία του Borgmann είναι εμφανής: η αξία του υπαρκτού επιβάλλεται και οδηγεί σε αρμόζουσες συμπεριφορές μέσα σε ένα πλαίσιο εμπλοκής. Στην περίπτωση των ανθρώπων, η αναγνώρισή τους ως *δώρα* -η αναγνώρισή της αξίας τους ως *προσωπική αξία*- αντιστέκονται στην αίσθηση του ανικανοποίητου, το οποίο πηγάζει από τη διαρκή αίσθηση ότι η *ευτυχία* εντοπίζεται κάπου στο μέλλον και ότι μέσω των τεχνολογικών επιτευγμάτων τελικά κάποια στιγμή θα καταστεί εφικτή. Το ανικανοποίητο της τεχνολογικής προόδου αντιπαραβάλλεται με στιγμές *πληρότητας* (σ.σ. contentment στο πρωτότυπο) σε κάποιο πλαίσιο εμπλοκής, το οποίο, σε αντίθεση με την τάση για κυριαρχία, χαρακτηρίζεται από υποταγή στην επιβαλλόμενη αξία του άλλου υποκειμένου. Αν ο Sandel έχει δίκιο, τότε η διαδικασία αυτή καθ' εαυτή -όπως προαναφέρθηκε- έχει σημασία και επηρεάζει την αντίληψη του κόσμου ή του εαυτού μας με έναν τρόπο που δεν ευνοεί την μεγιστοποίηση της αξιοπρέπειας.

Ακόμη μία κριτική του μετα-ανθρωπιστικού προγράμματος με υπαρξιστικές προεκτάσεις μάς προσφέρεται από τον Jürgen Habermas, μέσα από τη θέαση του Lebenswelt, των διαπροσωπικών σχέσεων, του *δεδομένου* (κατά Sandel), με αφετηρία τον υπαρξισμό του Κίρκεγκωρ. Το *πρέπει* κατά τον Habermas λαμβάνει χώρα μέσα από τη θέαση του *εμείς* και όχι αποκλειστικά από τη θέαση του *εγώ*, καθώς το δεύτερο συνήθως συνοδεύεται από μία αθέμιτη και ανεπιθύμητη αποκοπή του ατόμου από το Lebenswelt (Habermas, 2003, σ. 3). Ο παράγοντας κατά τον Habermas που ορίζει την ηθική είναι το *κοινό καλό*, όπως όμως αυτό απαντά και διαμορφώνεται σε *συγκεκριμένες μορφές ζωής*, μέσα από την “αυτοσυνείδηση των δρώντων υποκειμένων που χρησιμοποιούν γλώσσα” (Habermas, 2003, σ. 17). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο είναι που το άτομο αποδεσμεύεται από τα δεσμά του *αισθητικού* κατά Κίρκεγκωρ, ώστε να κάνει την μετάβαση στο *ηθικό στάδιο*, καθώς έρχεται αντιμέτωπος με το *μη ελέγξιμο*, με άτομα τα οποία βρίσκονται πέρα από τον έλεγχό του, τα οποία συνδέονται με δεσμούς ισότητας μπροστά στη *φύση* η οποία παραμένει εκτός της επιρροής τους. Η αποδέσμευση του ατόμου από το *αισθητικό* είναι ο βασικός παράγοντας για τον Habermas που οδηγεί σε συνείδηση της

ελευθερίας του ατόμου από το ίδιο και στο χτίσιμο της προσωπικής του αφήγησης ως ελεύθερο, αυτόνομο ον, μέσα στα όρια του Lebenswelt. Η ελευθερία αυτή – η οποία όπως προαναφέρθηκε συνδέεται με την αποδέσμευση από το αισθητικό στάδιο και τη σύγκρουση με το μη-ελέγξιμο- καθώς και οι σχέσεις ισότητας εν μέσω των οποίων αναπτύσσεται απειλείται από την επέμβαση σε αυτό που θα έπρεπε να μείνει άθικτο, δηλαδή την συγκρότηση της ανθρώπινης φύσης και ιδιαίτερα το ανθρώπινο γονιδίωμα, καθώς αυτό στο οποίο οδηγεί είναι ουσιαστικά η υποταγή του ανθρώπου στους κανόνες της αγοράς. Η ανησυχία του Habermas για την αγορά και το πώς αυτή τελικά συνδέεται με την ισότητα των ατόμων μεταξύ τους ή με την ελευθερία τους στα πλαίσια του Lebenswelt δεν είναι αδικαιολόγητη, δεδομένης για παράδειγμα της έμφασης που δίνει ο Buchanan στην παραγωγικότητα –άρα, θα έλεγε κάποιος/α, στην εργαλειοποίηση του ατόμου, παρά το γεγονός ότι ο/η ίδιος/α επικαλείται τη δύναμη της πολιτείας να ελέγξει την αγορά (Buchanan, 2011). Σε κάθε περίπτωση, η αφετηρία της σκέψης του Habermas είναι η υπαρξιστική διάκριση που κάνει ο Κίρκεγκωρ μεταξύ αισθητικού και ηθικού σταδίου, και το πώς η μετάβαση στο δεύτερο είναι η προϋπόθεση ώστε κάποιος/α να διαθέτει ένα μοναδικό αφήγημα, άρα συμπαγή αίσθηση ταυτότητας, ώστε η κοινωνία να διακρίνεται από σχέσεις ισότητας και το άτομο να απολαμβάνει την ελευθερία του στα πλαίσια των διαπροσωπικών πλεγμάτων του Lebenswelt. Η έμφαση που δίνει ο Habermas στην αγορά λαμβάνει την ερμηνεία της στα πλαίσια των κίρκεγκωριανών κατηγοριών: η παρέμβαση στην ανθρώπινη φύση – στο ανθρώπινο γονιδίωμα ανακλά τις κατηγορίες εκείνες που αντί να ωθήσουν το άτομο από το αισθητικό στο ηθικό, έχουν το αντίθετο αποτέλεσμα. Οι υπαρξιστικές αυτές τάσεις δεν πρέπει να προσπεραστούν γρήγορα.

Ο Nikolaus Knoerffler ασκεί κριτική στη θέση του Habermas και ιδιαίτερα στο πώς οι επιλογές των γονέων να διαμορφώσουν τα παιδιά τους στερεί από αυτά την αυτονομία. Η κριτική του Knoerffler εντοπίζεται στο ότι

η ελευθερία... είναι μοναδική σε κάθε πρόσωπο και δεν εξαρτάται από τίποτε άλλο, παρά την αναγνώριση από κάθε άτομο της ίδιας του της κατάστασης στον κόσμο, κι έπειτα τη δράση ανάλογα με το τι αυτό

αναγνωρίζει ως καλό ή κακό... Αμφισβητείται το κατά πόσο κάποιος/α μπορεί να τραβήξει μία ξεκάθαρη διαχωριστική γραμμή μεταξύ φύσης και κουλτούρας, ή μεταξύ ανάπτυξης και κατασκευής όπως ο Habermas (Knoepffler, 2012, σ. 73).

Ο Mark Coeckelbergh προσφέρει τη δική του κριτική στη θέαση του Habermas, η οποία συμφωνεί σε αρκετά σημεία με αυτή του Knoepffler. Για τον Coeckelbergh η διαχωριστική γραμμή που τραβά ο Habermas μεταξύ της διαρκώς μεταβαλλόμενης ανθρώπινης φύσης και της μεταβολής που προκαλείται από την εφαρμογή ιατροτεχνολογικών μέσων δεν τεκμηριώνεται επαρκώς από τον ίδιο τον Habermas, αφού και οι μεταβολές που οφείλονται στην κουλτούρα συνιστούν ακριβώς αυτό, δηλαδή μεταβολές (Coeckelbergh, 2013, σ. 24). Μία από τις παραδοχές του Habermas είναι κατά τον Coeckelbergh ότι χωρίς την παρέμβαση των τεχνολογιών στη φύση (όπως κι αν ορίζεται η 'φύση') κατά κάποιον τρόπο ο άνθρωπος διαθέτει μεγαλύτερο βαθμό αυτονομίας, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη για παράδειγμα οι εκπαιδευτικές πρακτικές. Τέλος, σε συμφωνία με τον Knoepffler, σε κάθε περίπτωση, είτε τα παιδιά διαθέτουν γονιδίωμα διαμορφωμένο από τους γονείς είτε όχι, κάθε φορά σχετίζονται με τις γενετικές τους μεταβολές ως κάτι το οποίο δεν θα μπορούσαν να έχουν επιλέξει, δηλαδή, χωρίς να μεταβάλλεται για αυτό το λόγο η αυτονομία τους δεδομένου του ότι σε κάθε περίπτωση θα είναι υπεύθυνα για τις επιλογές τους, το γονιδίωμά τους θα είναι για αυτά *δεδομένο*. Η καντιανή φιλοσοφία του Habermas είναι για τον Coeckelbergh ήδη ξεπερασμένη και ο ίδιος δεν μπορεί να βρει σε αυτή σοβαρά ερείσματα για την κριτική ενάντια στην ανθρώπινη βελτίωση. Παρόλα αυτά φαίνεται ότι δεν λαμβάνεται υπόψη η διάκριση μεταξύ αισθητικού/ηθικού και διαπροσωπική διάσταση της ελευθερίας του Habermas όσο θα έπρεπε. Ο Habermas ξεκινά την επιχειρηματολογία του με τον Κίρκεγκωρ, γεγονός που δείχνει ότι ενδεχομένως η υπαρξιστική του φιλοσοφία συνδέεται με κάποιον τρόπο με τη συζήτηση περί αισθητικής ύπαρξης, αρετής, αξιοπρέπειας και των απαιτήσεων της αγοράς.

2. Υπαρξιστικές συνιστώσες στην επιδίωξη της αρετής και η σημασία της ανεπαρκούς ανταπόκρισης

Η επίκληση των κατηγοριών του Κίρκεγκωρ από τον Habermas νομιμοποιεί ή απαιτεί τη χρήση υπαρξιστικών όρων στη συζήτηση περί ανθρωπίνης αξιοπρέπειας στα πλαίσια της ευρύτερης διαμάχης με επίκεντρο το μετα-ανθρωπιστικό πρόγραμμα. Στόχος της παρούσας ενότητας είναι να δείξει ότι υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να θεωρεί κάποιος/α ότι η χρήση τεχνολογιών για την ηθική βελτίωση των ατόμων ή για τη βελτίωσή τους ενδέχεται να έχει αρνητικές επιπτώσεις στην μεγιστοποίηση της αντίληψης της αξιοπρέπειας, εφόσον -όπως προαναφέρθηκε- η συζήτηση περί αξιοπρέπειας και μετα-ανθρωπισμού πρέπει να λάβει χώρα έχοντας υπόψη μία πολύπλευρη αντίληψη περί αξιοπρέπειας. Με άλλα λόγια, κάποιες εκφάνσεις της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας και οι απαιτήσεις που αυτές εγείρουν στον άνθρωπο μπορεί να εξαλειφθούν αν τα ιατροτεχνολογικά και λοιπά μέσα κληθούν σε μεγάλο ποσοστό να διαμορφώσουν τα άτομα. Αν, όπως προαναφέρθηκε, η ηθική διάπλαση των ατόμων είναι χρονοβόρα κι ενεργοβόρα διαδικασία σε αντιπαραβολή με την ανθρώπινη βελτίωση, η οποία μεταχειρίζεται τεχνολογικά μέσα, με την ταχύτητα και την ευκολία που αυτά προσφέρουν, τότε ορισμένες πτυχές της αντίληψης της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας αλλά και της επίκτητης αξιοπρέπειας -όπως για παράδειγμα η πρόσκτηση αρετής- ενδέχεται να επισκιαστούν. Σκοπός της παρούσας ενότητας είναι να δείξει το ότι α) ο *εαυτός* ή το *άτομο* κατά Κίρκεγκωρ συνδέεται με την επιδίωξη κάποιας μορφής *αγαθού*, στο οποίο περιλαμβάνεται η αντίληψη της αξιοπρέπειας και η συνδεόμενη με αυτή αρετή με τις ηθικές απαιτήσεις τους, β) ότι η ευρεία εφαρμογή της τεχνολογίας κάτω από προϋποθέσεις ενδεχομένως παρεμποδίζει την παραπάνω επιδίωξη και γ) ότι τελικά η αναφορά του Habermas στην *αγορά* δεν είναι άστοχη.

Η διαδρομή προς το σχηματισμό *εαυτού* κατά τον Κίρκεγκωρ έχει ως αφετηρία το *αισθητικό στάδιο*, το οποίο ο Κίρκεγκωρ χαρακτηρίζει ως *απουσία πνεύματος* (σ.σ. Αγγλ: spiritlessness), ένας όρος που ισοδυναμεί ουσιαστικά με την απουσία *εαυτού*. Οι κατηγορίες που διακρίνουν την ύπαρξη στο αισθητικό στάδιο,

είναι αυτές της *αμεσότητας* και της *ενδεχομενικότητας*, μία κατάσταση στην οποία ο άνθρωπος ζει “διαρκώς στη στιγμή,” οριζόμενος από της συνθήκης γύρω του, χωρίς κάποια προβολή στο μέλλον, χωρίς κάποιο ηθικό πρότυπο που θα τον ωθεί σε κάποιο είδος τελείωσης, χωρίς την *εσωτερικότητα* που αυτό απαιτεί. (Kierkegaard, 1987, σ. 485, 492) Στην κατάσταση αυτή δεν μπορεί να γίνει λόγος περί *αμαρτίας* ή *επιλογής* αφού ο άνθρωπος ζει σε μία κατάσταση αμεσότητας, ελεγχόμενος από τις ροπές και τις ορέξεις του, οι οποίες δεν επιτρέπουν κάποια επιλογή με υπαρξιακή βαρύτητα. Το σημείο καμπής αφορά την ανάδυση της *μελαγχολίας*, η οποία σηματοδοτεί και την μετάβαση στο επόμενο στάδιο ύπαρξης, το *ηθικό*, καθώς ο άνθρωπος μεταβαίνει στο στάδιο κατά το οποίο ξεκινά να γίνεται *εαυτός* (Kierkegaard, 1987, σ. 499). Οι κατηγορίες του ηθικού σταδίου ύπαρξης είναι, προφανώς, ηθικές όχι αισθητικές, και μέσω αυτών είναι που κάποιος/α μπορεί να επιλέξει τον εαυτό του/της ως τέτοιοι:

Και όταν κάποιος/α βρίσκεται σε απόγνωση κι επιλέγει ξανά, τι επιλέγει; Κάποιος/α επιλέγει τον εαυτό του/της, όχι στην αμεσότητά του, όχι σαν ένα ενδεχομενικό άτομο, κάποιος/α επιλέγει τον εαυτό του/της με την αιώνια εγκυρότητά του (Kierkegaard, 1987, σ. 513).

Η συγκρότηση του ατόμου ως τέτοιο απαιτεί, συνεπώς, την ηθική δέσμευση σε κάποιο ηθικό πρότυπο, με όλα όσα αυτό περιλαμβάνει. Παρόλα αυτά, η δέσμευση σε κάποιο ηθικό πρότυπο οδηγεί σε καταδίκη, αποκαλύπτει την εγγενή ατέλεια των δεσμευμένων σε αυτό, όπως και ο ίδιος ο Κίρκεγκωρ εξηγεί:

Αυτό που λέγεται για τον νόμο ισχύει και για την ηθική: είναι ένας παιδαγωγός που απαιτεί, και με τις απαιτήσεις του κρίνει, αλλά δεν δημιουργεί ζωή... Μόλις τεθεί η αμαρτία, η ηθική εμφανίζεται αμέσως στο προσκήνιο και τώρα η ηθική παρακολουθεί κάθε κίνηση που η αμαρτία κάνει (Kierkegaard, 1980, σ. 22).

Αν και ο Κίρκεγκωρ είναι πρωτίστως ένας Χριστιανός φιλόσοφος που σκέφτεται με θεολογικούς όρους και έχει ως στόχο του κυρίως ένα χριστιανικό αναγνωστικό κοινό, εν τούτοις, αφήνει σε κάποιο σημείο να φανεί ότι η δέσμευση σε ένα ηθικό πρότυπο που ανακλά μία συγκεκριμένη μορφή ζωής και το *πάθος* που προκύπτει από αυτή τη

δέσμευση είναι από μόνο του κάτι καλό, συγκρινόμενο με μία κατάσταση απάθειας και αισθητικού τέλματος, γεγονός που θα επέτρεπε σε κάποιον να βασιστεί στις κίρκεγκωριανές κατηγορίες για να υποστηρίξει παρόμοιες θέσεις οι οποίες δεν εμπίπτουν απαραίτητα στο πεδίο του θεολογικού στοχασμού (Kierkegaard, 2009).

Οι ομοιότητες μεταξύ του πλατωνικού και του κίρκεγκωριανού μοτίβου έχουν επισημανθεί και αφορούν άμεσα την παρούσα συζήτηση. Με θεολογική γλώσσα, οι θέσεις του Κίρκεγκωρ ταυτίζονται με αυτές του Αυγουστίνου -έναν “πλατωνίζων” θεολόγος – όσον αφορά το ότι η υπαρξιακή ακεραιότητα του ατόμου μπροστά στην ενδεχομενικότητα της παρούσας πραγματικότητας εξασφαλίζεται μόνο με μία δέσμευση που υπερβαίνει την ενδεχομενικότητα και την μεταβλητότητα, δηλαδή τη δέσμευση με τον αναλλοίωτο Θεό. Η δέσμευση σε ένα αισθητικό στάδιο όπου κυριαρχεί το ενδεχομενικό απειλεί την υπαρξιακή συνέχεια του ατόμου και μόνο στον αναλλοίωτο Θεό μπορεί κάποιος/α να κάνει λόγο για μια *συνέχεια* αυτής της μορφής. (Hefner, 2018) Όπως προαναφέρθηκε, ο ίδιος ο Κίρκεγκωρ αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο να κάνει κάποιος/α λόγο για μία τέτοια *συνέχεια*, χωρίς να επικαλεστεί θεολογικούς όρους και γι’ αυτό γίνεται λόγος για κάποιου είδους *υπερ-αγαθό* (Taylor, 1989, σ. 63), το οποίο μπορεί να προσφέρει αυτή τη συνέχεια με τη μορφή μίας ατομικής αφήγησης η οποία συγκροτείται ως τέτοια, ακριβώς επειδή θέτει ως στόχο της κάποιο υπέρ-αγαθό. Ο Anthony Rudd κάνει λόγο για έναν *ηθικό και αξιολογικό ρεαλισμό*, σύμφωνα με το οποίο το άτομο γίνεται συγγραφέας της προσωπικής του αφήγησης -η μοναδικότητα της οποίας συνιστά και πτυχή της αξιοπρέπειάς του- ακριβώς επειδή καθοδηγείται από την επίτευξη ενός αγαθού, καθώς σκεφτόμαστε τον εαυτό μας τελεολογικά, σαν κάτι το οποίο διαθέτει έναν στόχο σχετιζόμενο με αξίες, οι οποίες τελικά καθιστούν δυνατή την ύπαρξη προσωπικής αφήγησης αφ’ ενός, και αφ’ ετέρου την κατεύθυνση αυτής (Rudd, 2012, σ. 2). Η ύπαρξη ενός *εαυτού*, προϋποθέτει ότι αυτός μπορεί να απομακρυνθεί από το *αισθητό* και να σχηματίσει “επιθυμίες ανώτερης τάξης,” και με αυτό τον τρόπο να ενσαρκώσει τον τελεολογικό εαυτό, ο οποίος είναι στη φύση του ηθικός. Με αυτό τον τρόπο καθολικές έννοιες όπως η αρετή ή το *αγαθό* περιπλέκονται με την ατομικότητα, με έναν τρόπο που τη διασφαλίζει και την αποκρυσταλλώνει σε μία αφήγηση με τελεολογικό χαρακτήρα. Το άτομο ή ο εαυτός έχουν συνείδηση των



νοητικών τους καταστάσεων ως δικών τους και η τελεολογική τους συγκρότηση συνιστούν εαυτό, έναν εαυτό που διαθέτει μία εικόνα του τι είναι αυτό στο οποίο προσβλέπει. Με μία έννοια, αυτό που είμαι ορίζεται από αυτό που επιθυμώ να γίνω -το ηθικό πρότυπο που καλούμαι να εσωτερικεύσω – και έχω συνείδηση και συναίσθηση των επιλογών, του στόχου και των απαιτήσεων αυτής της προσπάθειας. Με τα λόγια του ίδιου του Rudd, μέσα από μία αρεταϊκή-τελεολογική θέαση, καθώς συνδέει την ατομικότητα με την αρετή:

Το τέλος (σ.σ. έμφαση στο πρωτότυπο) είναι δικό μου, είτε επιτύχω να το πραγματοποιήσω, είτε όχι, το να γίνω δηλαδή δίκαιος, μετριόφρων κτλ... Φυσικά, πρέπει να αναπτύξω τις αρετές ως το ξεχωριστό άτομο που είμαι, στις συνθήκες στις οποίες ζω. Αλλά, μπορεί κάποιος/α να ρωτήσει, υπάρχει ένα πιο ατομικό τέλος επίσης – ένας πιο γνήσιος εαυτός που οφείλω να αναπτύξω, ο οποίος είναι αποκλειστικά και μοναδικά δικός μου;... Καθώς σμιλεύω το άγαλμά μου, μπορώ να κοιτάξω όχι μόνο στη γενική Ιδέα της ανθρωπότητας για να δω τι είναι ένα καλό ανθρώπινο ον, αλλά και στην προσωπική μου ιδέα για να δω τι εγώ, με τις μοναδικές ατομικές μου δυνατότητες, μπορώ και πρέπει να γίνω (Rudd, 2012, σ. 30).

Μία αρεταϊκή τελεολογία είναι η προϋπόθεση για την ύπαρξη ενός ατομικού προγράμματος προς μία μοναδική αφήγηση, με τρόπο που διατηρείται η καθολική αλλά και απόλυτη απαίτηση της ηθικής, με τρόπο που δεν καταπνίγει την ατομικότητα αλλά την αναδεικνύει και τη συγκροτεί ως τέτοια. Κι εφόσον η σύνδεση μεταξύ αρετής ή κάποιου ηθικού προτύπου και της αναγνώρισης της αξιοπρέπειας συνδέονται εκ φύσεως κι έχουν καταδειχθεί στην παρούσα έρευνα, ένα τέλος που αφορά την αξιοπρέπεια (την επίκτητη -η οποία μπορεί να αυξομειώνεται- ή τη βασική και αναλλοίωτη) διαδραματίζει ρόλο στη συγκρότηση της ατομικής αφήγησης ή του εαυτού με πλατωνικούς και -παραδόξως- υπαρξιστικούς όρους.

Το παραπάνω πρόγραμμα της συγκρότησης του εαυτού βάσει μίας τελεολογίας που προϋποθέτει ένα *υπέρτατο αγαθό* διαθέτει δύο πτυχές: α) η επιδίωξη του εαυτού και των αρετών που τον συγκροτούν έχει αισθητική αξία και β) το ηθικό πρότυπο προβάλλει αδιαμφισβήτητες απαιτήσεις, οι οποίες πρέπει να

γίνουν αποδεκτές εφόσον κάποιος/α αποδέχεται κατά μία έννοια το στόχο της μοναδικής του/της αφήγησης. Ο Daryl Pullman βλέπει την αξιοπρεπή ζωή ως συνεχή και αρμονική, σαν κάτι όμορφο που

διαθέτει ένα βαθμό οργανικής ενότητας παρά τις δυνάμεις -βιολογικές, ψυχολογικές, κοινωνικές κ.ο.κ.- που απειλούν να τη διαρρήξουν. Η αξιοπρεπής ζωή -η ζωή που είναι αισθητικά όμορφη- καταφέρνει να υφάνει αυτά τα διαφορετικά στοιχεία που προσφέρουν νόημα σε ένα συνεχές όλον (Pullman, 2002, σ. 90).

Η αισθητική αντίληψη περί μίας εναρμονισμένης ζωής για τον Pullman πηγάζει από την ύπαρξη ενάρετων σχέσεων μέσα στην κοινωνία, οι οποίες αποκαθιστούν το νόημα, όταν αυτό φαίνεται να χάνεται σε περιπτώσεις πόνου ή δοκιμασιών. Η αρετή είναι στη φύση της δηλαδή κατευθυνόμενη προς τον άλλον, ορίζεται και περιορίζεται από την κοινότητα μέσα στην οποία αναπτύσσεται, γεγονός που καθιστά τη σύνδεσή της με την αναγνώριση της αξιοπρέπειας -όπως αυτή εκφράζεται με την αγάπη κατά τον Brentano- ακόμη πιο ισχυρή. Σύμφωνα με τον James Garrison

τα αναστοχαζόμενα άτομα γνωρίζουν ότι το κλειδί για την αυτο-δημιουργία εντοπίζεται στην κοινωνική συμμετοχή, και ότι η δημιουργία ενός όμορφου εαυτού απαιτεί συμμετοχή σε μία όμορφη κοινωνία... Οι σχέσεις είναι ρευστές και βασίζονται στην ανταπόδοση. Η ιδέα της αγάπης ως τέτοια (σ.σ. *love as agape* στο πρωτότυπο) είναι ένας τρόπος να σκεφτούμε την αγάπη ως εκπλήρωση του νόμου. Μία τέτοια αγάπη περιλαμβάνει την προσέγγιση των άλλων ως διαφορετικών από εμάς... Πρόκειται για ένα λογικά εκούσιο αισθητικό όραμα του ηθικού (Garrison, 2004, σ. 240).

Η καλλιέργεια των αρετών μέσα στην κοινότητα έχει επιπλέον αισθητική αξία, η οποία συνοδεύει την υπαρξιακή της βαρύτητα και χρησιμότητα, κι εφόσον καλείται να σχετιστεί με την έννοια της *αγάπης*, ανακλά και την αναγνώριση της αξίας των μελών αυτής ως *προσωπική αξία*. Οι σχέσεις δέσμευσης και η κλήση προς ενάρετη ζωή συνιστούν απαιτήσεις, οι οποίες -όπως προαναφέρθηκε- πρέπει να γίνουν αποδεκτές (Pettit, 2015). Σύμφωνα με τον Phillip Pettit, η ισχύς της απαίτησης ορίζει

επίσης ότι α) η δέσμευση με την μορφή της αγάπης δεν μεταβάλλεται μπροστά στις μεταβαλλόμενες εξωτερικές συνθήκες ή τις ψυχολογικές διακυμάνσεις των δεσμευμένων μελών και β) η αρετή, αν και αφορά αφηρημένες έννοιες, εν τούτοις ενσαρκώνεται σε συγκεκριμένες συμπεριφορές μέσα στο πλαίσιο συγκεκριμένων σχέσεων.

Η επιδίωξη της αρετής -άρα της συγκρότησης προσωπικής αφήγησης μέσα στα πλαίσια σχέσεων δέσμευσης που διακρίνονται από την αναγνώριση της αξίας του άλλου υποκειμένου- αναδεικνύει με ίσως οδυνηρό τρόπο του περιορισμούς αλλά και την ευαλωτότητά μας ως άνθρωποι. Ο Mark Coeckelbergh το εκφράζει ως εξής:

Οι αξίες αναδύονται από την ευαλωτότητα. Μέσα στο πλαίσιο μίας συγκεκριμένης πρακτικής, συνήθειας ή ενός γεγονότος, συνειδητοποιώ ένα συγκεκριμένο ευάλωτο σημείο (και ανταποκρίνομαι συναισθηματικά σε αυτή τη συνειδητοποίηση) και ξεκινώ να εκτιμώ ό,τι δεν έχει παραβιαστεί, ό,τι δεν έχει πληγωθεί ή καταστραφεί. Για παράδειγμα, το να αγαπώ κάποιον με κάνει να εξαρτώμαι και να είμαι ευάλωτος ενώπιόν του και μόλις συνειδητοποιήσω αυτό τον κίνδυνο, φοβάμαι ότι το αντικείμενο της αγάπης θα με αφήσει, δεν θα με αγαπά πια κτλ. (Coeckelbergh, 2013, σ. 101).

Η αξία των αρετών ή η αξία που έχει η αναγνώριση της αξίας μας από άλλους/ες βασίζεται σε δεσμεύσεις, ο κανονιστικός χαρακτήρας των οποίων συνοδεύεται από μία αίσθηση ευαλωτότητας αφ' ενός, αλλά αδυναμίας, από την άλλη μεριά, η οποία αν και συνθέτει το αρμονικό σύνολο της όμορφης ζωής, εν τούτοις μπορεί να φέρει τον άνθρωπο σε μία άβολη κατάσταση. Αυτό που σε τελική ανάλυση έχει αξία, αυτό που συγκροτεί το άτομο ως τέτοιο, η αρετή που καλείται να ενορχηστρώσει σχέσεις μέσα στην κοινότητα αλλά και που ανακλά την ανθρώπινη αξιοπρέπεια ποικιλοτρόπως, όλα αυτά υπενθυμίζουν στο άτομο την αδυναμία του να ανταποκριθεί επαρκώς. Η "άπειρη απαίτηση" κατά τον Simon Critchley (2007), σε συμφωνία με τον Pettit, συνοδεύει τον ηθικό μας προσανατολισμό, αλλά ταυτόχρονα υπενθυμίζει ότι δεν πρόκειται να ανταποκριθούμε επαρκώς. Για τον Critchley, όπως και για τον Rudd, η δέσμευση σε κάποιο αγαθό είναι θεμελιακή ηθική ερώτηση.

Η ηθική εμπειρία προσφέρει μία περιγραφή της κινητηρίου δύναμης για να πράξω ηθικά, σύμφωνα με αυτό εξαιτίας του οποίου ένας εαυτός αποφασίζει να υποταχθεί σε κάποια αντίληψη περί αγαθού (Critchley, 2007, σ. 9).

Η φύση της ηθικής απαίτησης, παρόλα αυτά, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η απόλυτη ανταπόκριση στις ηθικές προσταγές είναι ανέφικτη, γεγονός που, για τον Critchley, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η δέσμευση σε κάποιο ηθικό πρότυπο απαιτεί θάρρος. Ιδιαίτερα όσον αφορά στις ανθρώπινες σχέσεις και τις δεσμεύσεις που περιστρέφονται γύρω από την αναγνώριση της αξίας του ατόμου, ο Knud Løgstrup, από τον οποίο αντλεί εν μέρει ο Critchley, προσφέρει μια περιγραφή των σχέσεων εμπιστοσύνης και ευαλωτότητας που πρέπει να διακρίνουν τους ανθρώπους. Η αμοιβαία εξάρτηση των ανθρώπων οδηγεί στην ανάδυση της ηθικής απαίτησης, η οποία σχετίζεται με τις σχέσεις αγάπης, μία απαίτηση η οποία κινητοποιεί τη βαθιά γνώση, τη φαντασία και την κατανόηση εκ μέρους των ανθρώπων, ώστε να ανταποκριθούν με σεβασμό στο διπλανό του και να τον υπηρετήσουν (Løgstrup, 2020). Παρόλα αυτά, η απαίτηση δεν είναι δυνατόν να εκπληρωθεί εξαιτίας της ανθρώπινης εγωκεντρικότητας και ο Løgstrup συμπεραίνει ότι “αυτό που απαιτείται είναι ότι η απαίτηση δεν θα έπρεπε να είναι απαραίτητη” (Løgstrup, 2020, σ. 127). Η συγκρότηση του εαυτού, λοιπόν, ως ένα αφήγημα που στοχεύει σε κάποιο υπερ-αγαθό προσκρούει στην ανθρώπινη ατέλεια και στην ένταση που τη διακρίνει. Η αρετή, η αγάπη προς τον άλλο, η αναγνώριση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και οι αποκρίσεις που απαιτεί εμπίπτουν στην ίδια σφαίρα, της “άπειρης απαίτησης” και του μη-πραγματοποιήσιμου. Εμπνέουν και ταυτόχρονα καταδικάζουν, φέροντας ταυτόχρονα αισθητική αξία.

Κατόπιν των παραπάνω, η συγκρότηση ενός “εαυτού” ή μίας συνεχούς προσωπικής αφήγησης απαιτεί ένα ηθικό πρότυπο, το οποίο προσφέρει τον απαραίτητο προσανατολισμό ώστε η συγκρότηση αυτή να καταστεί εφικτή. Μέσα στα πλαίσια της κοινότητας, η αρετή που ενδεχομένως συνιστά αυτό το υπερ-αγαθό επιδιώκεται βάσει σχέσεων αμοιβαίας εξάρτησης -με αμοιβαία αντίληψη της αξιοπρέπειας των μελών της κοινότητας- τις οποίες καλείται να υπηρετήσει. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια αναδύεται ως κριτήριο του κατά πόσο μία συμπεριφορά

εμπίπτει στον τομέα του “ενάρετου” αλλά και ως κατευθυντήρια γραμμή που θα επιτρέψει στα άτομα να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις του ηθικού. Αν η αρετή σημαίνει σχέσεις δέσμευσης, αγάπης και ευαλωτότητας, αν η αγάπη αυτή αποτελεί απόκριση στην εγγενή αξία του αντικειμένου της, τότε η ηθικά προσανατολισμένη κοινότητα η οποία αποτελείται από ηθικά προσανατολισμένα μέλη, θα χαρακτηρίζεται από σχέσεις και συνθήκες που ανταποκρίνονται στην αξία του ανθρώπου. Παρόλα αυτά εκκρεμεί η περιγραφή του ρόλου της αγοράς και το κατά πόσο αυτή μπορεί να επηρεάσει το άνωθι εγχείρημα, όπως υποστηρίζει ο Habermas, ιδιαίτερα σε ένα πρόγραμμα ανθρώπινης βελτίωσης, το οποίο λειτουργεί με τους δικούς της όρους.

Σε σύνδεση με τα παραπάνω, μία απάντηση προσφέρει ο Zygmunt Bauman. Για τον Bauman, μία εύρωστη αυτό-δημιουργούμενη ταυτότητα σχηματίζεται από μία εύρωστη κοινότητα, μία κοινότητα η οποία θέτει όρους για την εισδοχή των μελών της, ακριβώς επειδή χαρακτηρίζεται από έναν συγκεκριμένο ηθικό προσανατολισμό (Bauman, 2008, σ. 24). Σε αντίθεση με αυτή την προϋπόθεση, οι ταυτότητες που δημιουργούνται σε μία κοινωνία καταναλωτών είναι ρευστές και πολλαπλές, με τη μία να διαδέχεται την άλλη, ως αποτέλεσμα της απουσίας ενός υπερ-αγαθού, το οποίο καθιστά κάποιον ικανό να οραματιστεί, αλλά ταυτόχρονα τον καταδικάζει. Τα “μεγαλοπρεπή” κοινωνικά οράματα, όπως υποστηρίζει ο ίδιος, έχουν αντικατασταθεί από την “ατομιστική, καταναλωτική εγωκεντρικότητα” (Bauman, 2008, σ. 28). Η ζωή της ευκολίας, της ταχύτητας, των υπηρεσιών και της ναρκισσιστικής ικανοποίησης, πηγάζει εν μέρει από την απώλεια ενός δημόσιου χώρου, ο οποίος δεν επιτρέπει τη γειτνίαση των ανθρώπων με στόχο την αμοιβαία καλλιέργεια των απαιτήσεων και της αρετής. Κατ’ αυτό τον τρόπο, οι αγορές, υπηρετώντας τις καταναλωτικές δεσμεύσεις των μελών της κοινότητας, “εκμεταλλεύονται τη ροπή προς την ευχαρίστηση, απομακρύνοντας τα μέλη της κοινωνίας από τους ηθικούς περιορισμούς” (Bauman, 2008, σ. 51). Συνεπώς, η ηθική απαίτηση αντικαθίσταται από διέγερση των επιθυμιών, οι οποίες όμως δεν έχουν υπαρξιακό βάρος. Τα μέλη της κοινωνίας, δηλαδή, κερδίζουν ατομικά σε ευκολία, ευχαρίστηση, ταχύτητα, υπηρεσίες, αλλά τελικά ο άλλος είναι που ζημιώνεται. Και αν αυτό είναι που ισχύει, τότε η αγορά καταδικάζει το άτομο σε ένα υπαρξιακά ρηχό

αφήγημα, όπου η απαίτηση της αρετής και της εγγενούς ανθρώπινης αξίας διαδραματίζουν ένα ρόλο ολοένα μειούμενης σημασίας.

Έχει μία τέτοια τοποθέτηση αξία όσον αφορά τη συζήτηση περί ανθρώπινης βελτίωσης; Ή, με διαφορετική διατύπωση, μπορεί η άποψη του Habermas να είναι δικαιολογημένη; Ναι, εφόσον κάποιος/α αναλογιστεί το ότι μερικοί από τους λόγους για τους οποίους η τεχνολογία σαγηνεύει, είναι ακριβώς επειδή προσφέρει ευκολία και ταχύτητα, μέσα σε ένα καταναλωτικό πλαίσιο. Η ιατροτεχνολογική βιομηχανία – και η βιομηχανία των συναφών τεχνολογιών- δύσκολα αναμένεται αφ' ενός να μην υπηρετήσει οικονομικά τον εαυτό της, ενώ ταυτόχρονα, στην αγορά δεν διοχετεύονται μόνο επιλογές που αφορούν την ταχύτητα, την ευκολία ή την αποτελεσματικότητα, αλλά αναμένουμε τεχνολογίες που θα διαμορφώσουν το άτομο σε γενετικό, γνωστικό, ηθικό κτλ επίπεδο, σύμφωνα α) με τις προτιμήσεις του ή β) σύμφωνα με τις απαιτήσεις της αγοράς εργασίας, αν κρίνουμε από την έμφαση που δίνει ο Buchanan στην παραγωγικότητα. Σύμφωνα με τα παραπάνω όμως, η αντίληψη της αξίας και η επιδίωξη της αρετής αναδεικνύονται εν μέρει από τους περιορισμούς μας όσον αφορά την επίτευξή τους, ενώ ταυτόχρονα εγγυώνται τη δημιουργία ενός *εαυτού*, οι αρετές του οποίου καλούνται να υπηρετήσουν την κοινότητα, σε ένα πλέγμα σχέσεων αμοιβαίας αναγνώρισης. Η καταδίκη λόγω της αποτυχίας που συνοδεύει την ηθική απαίτηση συμβάλλει στην αναγνώριση της αξίας των ηθικών προτύπων που εμπνέουν τη διαμόρφωση ενός *εαυτού*, και οι τεχνολογικές παρεμβάσεις που ενδεχομένως καταστήσουν ευκολότερη την επίτευξη ενός ηθικού στόχου α) αφ' ενός καθιστούν επίσης πιο πιθανό το γεγονός τα ενισχυμένα άτομα να μην αναγνωρίσουν εξίσου με τα μη-ενισχυμένα την ηθική απαίτηση και την ταπεινοφροσύνη που απορρέει (Jotterand, 2010) και β) θα έχουν άμεση επίπτωση στην αισθητική αντίληψη περί αδυναμίας μπροστά στις ηθικές απαιτήσεις και περί των σχέσεων αγάπης μέσα στην κοινότητα που νοηματοδοτεί τις ανθρώπινες υπάρξεις. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι αρετή αλλά αποτελεί και προϋπόθεση αυτής και ως τέτοια, εμπνέει και καταδικάζει (Árnason, 2021). Για να γίνει κάτι τέτοιο, βάσει των ανθρώπινων βιωμάτων, απαιτείται ένα πλαίσιο εμπλοκής, όπου οι άνθρωποι ως τέτοιοι θα έρχονται αντιμέτωποι, με αποτέλεσμα τη δημιουργία μίας κοινότητας, υπηρετούμενης από τις αρετές των μελών της. Αν η

τεχνολογική πρόοδος με την καταναλωτική της επίδραση οδηγεί τον άνθρωπο σε μία διαρκή αίσθηση του ανικανοποίητου μπροστά στα αγαθά ή τις δυνατότητες που δεν έχει αλλά οραματίζεται, στο πλαίσιο εμπλοκής της κοινότητας οι σχέσεις αλληλεξάρτησης συνυπάρχουν με το ανικανοποίητο της ηθικά περιορισμένης ανθρώπινης φύσης, οδηγώντας παραδόξως σε σχέσεις και καταστάσεις πληρότητας, οι οποίες καθιστούν τα άτομα ικανά να βρουν νόημα ακόμη και μπροστά σε καταστάσεις που το απειλούν. Εν κατακλείδι, η ανθρώπινη βελτίωση ενδέχεται να οδηγήσει σε εξασθένιση της αντίληψης της αξιοπρέπειας, ακριβώς επειδή η τελευταία, σαν κάθε ηθικά σημαίνοντα παράγοντα, οδηγεί σε απαίτηση και κατά συνέπεια σε αίσθηση της προσωπικής μας αδυναμίας να ανταποκριθούμε επαρκώς.

Στην παρούσα ενότητα αποπειράθηκε μία σύνδεση των κερκεγκωριανών κατηγοριών με την απόκτηση μίας εύρωστης αίσθησης ταυτότητας, η οποία απορρέει από την ισχύ των ηθικών απαιτήσεων -ιδίως σε σχέση με την αδυναμία του ατόμου να ανταποκριθεί επαρκώς σε αυτές- και ιδιαίτερα των απαιτήσεων που απορρέουν από την εγγενή αξία του ατόμου. Η θέση της διατριβής είναι ότι η ηθική βελτίωση ενδέχεται να στερήσει από το άτομο την αίσθηση των άνωθι απαιτήσεων και της αισθητικής αξίας που τις συνοδεύουν, οδηγώντας σε μία μορφή ζωής στην οποία η βέλτιστη αντίληψη της αξιοπρέπειας του άλλου προσώπου -σε συνάρτηση με τις διεκδικήσεις που τη συνοδεύουν- δεν επιτυγχάνεται, σε σύγκριση με μία μη βελτιστοποιημένη μορφή ζωής. Η παρούσα έρευνα δεν υποστηρίζει ότι σε μία βελτιωμένη κατάσταση η αίσθηση της αξιοπρέπειας *αναγκαία* εξαλείφεται ή ότι η ανθρώπινη βελτίωση συνιστά προσβολή της εγγενούς αξίας του ατόμου, αλλά αποπειράται να ασκήσει κριτική μέσα από ένα αρεταϊκό και υπαρξιστικό (κερκεγκωριανό) πρίσμα ώστε να υποστηρίξει ότι μία μη-βελτιστοποιημένη ανθρώπινη κατάσταση παρέχει -με τα προ-μετα-ανθρώπινα δεδομένα- τις προϋποθέσεις για τη βέλτιστη αντίληψη της αξιοπρέπειας, των ηθικών δεσμεύσεων που τη συνοδεύουν και την εύρωστη αντίληψη της ατομικής ταυτότητας που απορρέει από αυτές.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Το αντικείμενο της διατριβής και η πρωτότυπη συνεισφορά της στο φιλοσοφικό διάλογο επάνω στην προβληματική της ανθρώπινης βελτίωσης αφορά το κατά πόσο η εφαρμογή του προγράμματος της ανθρώπινης βελτίωσης μπορεί να επιδράσει στην βέλτιστη δυνατή αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η ευρεία εφαρμογή των νέων τεχνολογιών στην επέμβαση στο ανθρώπινο γονιδίωμα, η ανάπτυξη του ιατρο-φαρμακευτικού τομέα και η διεύρυνση των χρήσεων της τεχνητής νοημοσύνης, καθιστούν την πολλαπλή επέμβαση για τους σκοπούς της ανθρώπινης βελτίωσης πραγματικότητα, όπως διαφαίνεται από τις ανακοινώσεις της επιστημονικής κοινότητας, τον φιλοσοφικό διάλογο σε ακαδημαϊκό επίπεδο και την διαχρονική τάση του ανθρώπου να επιθυμεί να υπερβεί τους περιορισμούς που συνοδεύουν την ύπαρξή του. Ταυτόχρονα, η διαίσθηση περί της εγγενούς αξίας τους ανθρώπου δείχνει να ανθίσταται στις προσπάθειες υποβάθμισης του ρόλου που έχει να διαδραματίσει σε διάφορα πεδία, συμπεριλαμβανομένων των προβληματισμών που συνοδεύουν την εφαρμογή των τεχνολογιών που σχετίζονται με την ανθρώπινη βελτίωση, γεγονός στο οποίο οφείλει την ύπαρξή της αυτή η διατριβή. Αν, όπως έχει δείξει η ανθρώπινη εμπειρία, η φαντασία προηγείται της πραγματικότητας, τότε δεν είναι υπερβολή να υποστηρίξει κάποιος/α πως ό,τι βρίσκεται σε επίπεδο συζήτησης προς το παρόν, πολύ σύντομα θα ενσαρκωθεί σε κάποιου είδους τεχνολογία, η οποία θα κληθεί να μεταβάλει την άυλη και υλική συγκρότηση του ανθρώπου με τρόπο που να οδηγεί σε κάποιο είδος μετα-ανθρώπου. Λαμβάνοντας αυτά υπόψη, η διερεύνηση του ρόλου της διαίσθησης περί *ανθρώπινης αξιοπρέπειας* στη συζήτηση περί ανθρώπινης βελτίωσης, των σχετικών με αυτή τεχνολογιών και του σχεδιασμού των ερευνητικών και εφαρμοσμένων πτυχών της καθίσταται απαραίτητη και πολλά υποσχόμενη από ερευνητικής σκοπιάς παγκοσμίως.

Δεδομένων των άνωθι προβληματισμών, η έρευνα της διατριβής έχει ως αφετηρία -στο 1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο- τους επιμέρους καθοριστικούς σταθμούς που όρισαν την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, αφ' ενός για πληρέστερη κατανόηση και περιγραφή της έννοιας, και αφ' ετέρου για την ανάδειξη της ανθεκτικότητας και διαχρονικότητας



αυτής, όπως διαφαίνεται μέσα από την προσέγγιση διαφορετικών φιλοσοφικών παραδειγμάτων. Η αφετηρία ήταν, για τους σκοπούς της διατριβής, η Αθήνα του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ. και η σύγκριση με τα ομηρικά πρότυπα, καθώς αναδύεται η ανάγκη του ανθρώπου να ορίσει την αξία βάσει ενός κοσμοειδώλου, αξιακά διαποτισμένου, μέσα στο οποίο ορίζεται εν συνεχεία το δέον αλλά και η φύση της αξίας αυτής καθ' εαυτής. Δύο από τις πιο επιδραστικές παραδόσεις στην ιστορία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ο Στωικισμός και η ιουδαιο-χριστιανική παράδοση, πρόσφεραν και προσφέρουν περαιτέρω διεξόδους αλλά και προβληματισμούς, καθώς είναι διαποτισμένες από μία ιεραρχική αντίληψη περί του ηθικού και αξιακού σύμπαντος, κάτι που φαίνεται να κληρονόμησε ο Immanuel Kant, η άποψη του οποίου περί της αξίας του έλλογου και αυτο-νομοθετούμενου όντος μελετάται ακόμη και παραμένει επιδραστική. Η επιρροή του Kant οδήγησε εν μέρει στο διαχωρισμό του Schiller μεταξύ *χάρης* και *αξιοπρέπειας*, ενώ ο John Stuart Mill, στα πλαίσια των μετακαντιανών εξελίξεων, προσέφερε τη δική του θέαση μέσα από το ωφελμιστικό του πρίσμα και την αναγνώριση στον άνθρωπο *ανώτερων λειτουργιών* ή *ικανοτήτων*.

Στο 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο η διατριβή ασχολήθηκε με τη διάκριση μεταξύ *εγγενούς* και *τελικής αξίας* στα πλαίσια της επισκόπησης της συζήτησης περί *αξίας* εν γένει, δεδομένου ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια συνιστά τέτοια αξία. Κατόπιν, το κεφάλαιο εστίασε, εκτός της προαναφερθείσας θεματικής, στη *θεωρία της αρμόζουσας απόκρισης* του Brentano και τη συζήτηση περί των φορέων της αξίας, καταλήγοντας σε μία πλουραλιστική τοποθέτηση, κατά την οποία φορέας αξίας μπορεί να είναι ένα μεμονωμένο πρόσωπο/πράγμα ή μία κατάσταση. Η έμφαση στη θεωρία του Brentano σε συνδυασμό με τη θεωρία της *προσωπικής αξίας* του Toni Rønnow Rasmussen σχετίζεται άμεσα με την εξέταση της έννοιας της *αναγνώρισης*, καθώς η διατριβή εξετάζει τις προϋποθέσεις εκείνες ώστε να μπορεί να υπάρξει αντίληψη της εγγενούς αξίας των ανθρώπων, κάτι το οποίο επεκτείνεται στο 3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο, με την διερεύνηση της έννοιας της *αναγνώρισης*. Όσον αφορά την τελευταία, οι Fichte και Hegel αποκλίνοντας από τα καντιανά πρότυπα προσφέρουν τις έννοιες, οι οποίες στη συνέχεια εξελίσσονται σε μία σύγχρονη προσέγγιση στην έννοια της *αναγνώρισης* - άρα και της αντίληψης της αξίας ενός ατόμου- όπως φαίνεται από τα γραπτά των Ricoeur, Honneth και Darwall, κατά την οποία η αναγνώριση είναι αναγνώριση

μεταξύ όντων που αλληλεπιδρούν στον Lebenswelt -σύμφωνα με την επιρροή του Habermas, μία αλληλεπίδραση που φέρει γλωσσικές, συμβολικές και κοινοτιστικές προεκτάσεις, οι οποίες και καθιστούν την αναγνώριση δυνατή.

Δεδομένων των παραπάνω, στο 4<sup>ο</sup> Κεφάλαιο έλαβε χώρα διεξοδική διερεύνηση των ερωτηματικών που αναδύονται μέσα από την έρευνα της φιλοσοφίας της τεχνολογίας, με σκοπό την μετέπειτα διερεύνηση των επιπτώσεών της, διαμέσου του προγράμματος της ανθρώπινης βελτίωσης, στην αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Τμήμα του κεφαλαίου εστιάζει στο ότι η αντίληψη του κόσμου πέρα από εννοιολογικά, γλωσσικά ή συμβολικά διαμεσολαβούμενη είναι και τεχνολογικά διαμεσολαβούμενη, σύμφωνα με την προσέγγιση των Latour, Verbeek, Ihde κ.α. γεγονός που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι τα τεχνολογικά μέσα αποτελούν ένα επιπλέον πρίσμα για τη θέαση τόσο του κόσμου, όσο και του ανθρώπου εν γένει αλλά και της ίδιας της ηθικής. Τα μεταβαλλόμενα τεχνολογικά πρότυπα οδηγούν σε μεταβαλλόμενη αντίληψη περί της φύσης του ανθρώπου και της πραγματικότητας, κάτι που δυσχεραίνει τη δυνατότητα προβλέψεων για το μέλλον, προβλέψεων που σχετίζονται επιπλέον με την ίδια την αντιληπτική ικανότητα του ανθρώπου. Η Waelbers προτείνει η έννοια της *αρετής* να αποτελέσει ένα συνδυαστικό κρίκο μεταξύ των τεχνολογικών παραδειγμάτων, ώστε με τη βοήθεια της *ηθικής φαντασίας* να καταστεί δυνατή κάποιου είδους πρόβλεψη.

Η σύνδεση αυτή μεταξύ της *αρετής* και της *αντίληψης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας* και της *απόκρισης σε αυτή την αντίληψη* οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορεί να αναλάβει αυτό το ρόλο, ως σταθερά που αξιολογεί και καθοδηγεί την τεχνολογική πρόοδο, άρα και το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης, προσεγγιζόμενη πλουραλιστικά, στο σύνολο των εκδοχών με τις οποίες έχει περιγραφεί διαχρονικά. Οι προβληματισμοί περί της τεχνολογικά διαποτισμένης αντίληψης της πραγματικότητας αφορά εκ των πραγμάτων τη συζήτηση περί του προγράμματος της ανθρώπινης βελτίωσης, όπως φαίνεται στο 5<sup>ο</sup> Κεφάλαιο, δεδομένου του ότι το ίδιο το πρόγραμμα αποτελεί εφαρμογή ιατρο-τεχνολογικών μέσων, τεχνητής νοημοσύνης και γενετικής μηχανικής με σκοπό την επέκταση ή βελτίωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων. Κατόπιν της παραδοχής περί

του κεντρικού ρόλου που μπορεί να διαδραματίσει η ανθρώπινη αξιοπρέπεια στην αξιολόγηση των τεχνολογιών, το ζητούμενο είναι κατά πόσο κάτι τέτοιο μπορεί να ισχύσει και στην περίπτωση της ανθρώπινης βελτίωσης.

Η διερεύνηση της σημασίας που αποδίδεται στην *ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, όπως αναδεικνύεται μέσα από τη διερεύνηση των τεχνολογικών επιδράσεων και μέσα από τις προκλήσεις του προγράμματος της ανθρώπινης βελτίωσης, οδηγεί -στο 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο- σε εις βάθος διερεύνηση της διαμάχης μεταξύ των υπέρμαχων και των πολέμιων του προγράμματος της *ανθρώπινης βελτίωσης* με έμφαση στην *ηθική βελτίωση*, με σκοπό την διάκριση των φιλοσοφικών και οντολογικών προκειμένων πίσω από κάθε πλευρά, με ταυτόχρονη διερεύνηση των προϋποθέσεων, οι οποίες θα επιτρέψουν τη βέλτιστη δυνατή αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας μέσα από το αρεταϊκό πρίσμα, σε συνδυασμό με υπαρξιστικές προκείμενες. Η θέαση των προτάσεων περί *ηθικής βελτίωσης* μέσα από το πρίσμα των Κίρκεγκωρ, Bauman και Løgstrup οδηγεί στο συμπέρασμα ότι δυνητικά, η εκτεταμένη χρήση της τεχνολογίας για την ηθική βελτίωση του ανθρώπου οδηγεί σε απομάκρυνση από τη βέλτιστη δυνατή αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, καθώς αυτή απαιτεί αλληλεπίδραση με αμοιβαία μεταμόρφωση ανθρώπων σε *πλαίσια εμπλοκής* κατά Borgmann και επίγνωση της αδυναμίας του ανθρώπου να ανταποκριθεί επαρκώς στις απαιτήσεις της ηθικής ή της αρετής -άρα και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας- κατά τον Løgstrup. Με διαφορετική διατύπωση, η εκτεταμένη εφαρμογή της τεχνολογίας μπορεί να περιορίσει το άτομο στο *αισθητικό στάδιο* του Κίρκεγκωρ, στερώντας του όχι μόνο τη βέλτιστη αντίληψη της αξιοπρέπειας του άλλου υποκειμένου, αλλά επιπλέον μία εύρωστη αίσθηση *εαυτού* ή ταυτότητας.

Η πρωτότυπη θέση της παρούσας διατριβής, όπως προαναφέρθηκε και όπως υποστηρίχθηκε στα αντίστοιχα κεφάλαια, συνίσταται στο ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορεί να αποτελέσει έναν καθοριστικό παράγοντα που θα κατευθύνει την τεχνολογική σχεδίαση και εφαρμογή, με ιδιαίτερη έμφαση στην ανθρώπινη βελτίωση, δεδομένης της οργανικής σχέσης μεταξύ της αξιοπρέπειας αυτής καθ' εαυτής και της αρετής, σύμφωνα με τους προβληματισμούς που έχουν εκφραστεί όσον αφορά την τεχνολογικά διαποτισμένη θέαση της πραγματικότητας, αλλά και της

πρόγνωσης της κατεύθυνσης που θα ακολουθήσει η τεχνολογία -άρα και το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης στο μέλλον. Σε αντίθεση με τις απόψεις που έχουν εκφραστεί όσον αφορά τη χρησιμότητα της έννοιας της αξιοπρέπειας λόγω της σημασιολογικής ασάφειας που τη χαρακτηρίζει, η διατριβή συντάσσεται με τους υπέρμαχους της διατήρησης της χρήσης της αξιοπρέπειας, εφόσον όμως διατηρηθεί μία πλουραλιστική προσέγγιση σε αυτή. Ο διαχωρισμός μεταξύ *βασικής αξιοπρέπειας*, αξιοπρέπειας που φέρει ο άνθρωπος ως άνθρωπος, ανεξάρτητα της κατάστασης στην οποία βρίσκεται, και *επίκτητης αξιοπρέπειας*, αξιοπρέπεια που αφορά την ηθική του στάθμη, τα επιμέρους γνωρίσματα ή την υπηρεσία προς μία κοινότητα, δεν αποτελεί ένα *είτε/είτε*, αλλά συνιστά προσέγγιση προς δύο πτυχές της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, οι οποίες οφείλουν να ληφθούν αμφότερες υπόψη. Με παρόμοιο τρόπο, επιμέρους εννοιολογικοί διαχωρισμοί σχετικά με το *τι είναι αυτό στο οποίο εδράζεται η αξιοπρέπεια* του ανθρώπου, οδηγεί σε παραδοχές οι οποίες επίσης οδηγούν σε μία πλουραλιστική προσέγγιση. Με διαφορετική διατύπωση, εφόσον η ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορεί να αποτελέσει ένα εύρωστο κριτήριο της εφαρμογής των τεχνολογικών μέσων, μπορεί να το κάνει με όλες τις πτυχές της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που έχουν αναδυθεί διαχρονικά.

Η πλουραλιστική αυτή προσέγγιση, όπως αναφέρθηκε, προϋποθέτει την ικανότητα του ανθρώπου να αντιλαμβάνεται την αξία του άλλου προσώπου, γεγονός που οδηγεί σε *διεκδικήσεις* που απορρέουν από την αξία αυτή καθ' εαυτή, ή διαφορετικά, σε αποκρίσεις που συνάδουν με την ύπαρξή της, μέσα σε πλαίσια που επιτρέπουν τη γειννίαση και αλληλεπίδραση ατόμων. Κατ' αυτή την έννοια, η αξιοπρέπεια συνδέεται με την αρετή, καθώς η ενάρετη στάση περιλαμβάνει τη δέουσα απόκριση στην αξία του ανθρώπου, στα πλαίσια μίας κοινότητας -σε κάποιο πλαίσιο εμπλοκής με άλλα λόγια- καθώς τα μέλη της κοινότητας δέχονται τις απαιτήσεις της αξίας των άλλων μελών, επιτρέποντάς τους ταυτόχρονα να αποτελέσουν παράγοντες που θα οδηγήσουν στην προσωπική ηθική βελτίωση του καθενός. Μέσα σε πλαίσια εμπλοκής λαμβάνει χώρα η βέλτιστη αντίληψη της αξίας του ατόμου, αλλά του αποδίδεται επιπλέον η μέγιστη τιμή όταν του επιτρέπεται να είναι αυτό ο παράγοντας που θα υποκινήσει την επιδίωξη της ενάρετης ζωής στους/στις γύρω του, μέσω της *επιβαλλόμενης* αξίας του. Η κατάσταση αυτή διαθέτει

υπαρξιακές και υπαρξιστικές πτυχές, σύμφωνα με την υπαρξιστική θέαση που υιοθετεί η διατριβή. Για τον Κίρκεγκωρ η απόκτηση *εαυτού* είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το πέρασμα από το *αισθητικό* στο *ηθικό* στάδιο ύπαρξης, από το στάδιο όπου το άτομο ζει υπηρετώντας τις έμφυτες ροπές του, προς το στάδιο στο οποίο καλείται να υποταχτεί στις προσταγές της ηθικής. Οι προσταγές αυτές, οι οποίες ανακλούν ένα *υπερ-αγαθό* κατά τον Charles Taylor, περιλαμβάνουν και τις προσταγές που απορρέουν από την αξιοπρέπεια του άλλου προσώπου, συνεπώς, η αξιοπρέπεια μπορεί να συμπεριληφθεί στους παράγοντες εκείνους που καλούνται να ενορχηστρώσουν μία ενάρετη ζωή, όπου το άτομο -πάλι με Κίρκεγκωριανούς όρους- συνιστά έναν *εαυτό*.

Οι άνωθι παραδοχές τοποθετούν αυτή τη διαδικασία σε ένα πλαίσιο εμπλοκής και στην αλληλεπίδραση μεταξύ ατόμων σε αυτό το πλαίσιο. Παρόλα αυτά, η μετακίνηση από το *αισθητικό* στο *ηθικό* στάδιο, οι ηθικές απαιτήσεις που οδηγούν κάποιον/α στην υπαρξιακή του/της τροχιά, συνοδεύονται αφ' ενός από την αίσθηση της ανεπάρκειας, σύμφωνα με τους Løgstrup και Critchley, μία κατάσταση όμως, η οποία διαθέτει μία *αισθητική* πτυχή. Κατά συνέπεια, οποιοσδήποτε παράγοντας δυνητικά παρεμπόδιζε την άνωθι τροχιά, συμπεριλαμβανομένου του προγράμματος της ανθρώπινης βελτίωσης, θα επιδρούσε αρνητικά τόσο στην απόκτηση μίας εύρωστης αίσθησης της ταυτότητας εκ μέρους του ατόμου, όσο και θα στερούσε την *αισθητική* πτυχή αυτής της επιδίωξης.

Κεντρική θέση της διατριβής είναι ότι η έμφαση στην ταχύτητα και την ευκολία που χαρακτηρίζει το τεχνολογικό εγχείρημα *εν γένει*, και ειδικά το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης, μπορεί κάτω από προϋποθέσεις να εγκλωβίσει το άτομο σε ένα *αισθητικό* στάδιο κατά τον Κίρκεγκωρ ή να του στερήσει πτυχές της ηθικής απαίτησης, συμπεριλαμβανομένης της *αισθητικής* πτυχής, κάτι που περιλαμβάνει την αντίληψη της εγγενούς αξίας του ανθρώπου και των απαιτήσεών της, στερώντας του έτσι τη βέλτιστη δυνατή αντίληψη αυτής. Δεν αποτελεί θέση της διατριβής ότι οποιαδήποτε επέμβαση στα πλαίσια της ανθρώπινης βελτίωσης εξ' ορισμού θίγει την αξιοπρέπεια του ανθρώπου, παραβλέποντας τις θεραπευτικές πτυχές των νέων τεχνολογιών, αλλά αναγνωρίζει

και υποστηρίζει ότι μέσα από τη θέαση των Κίρκεγκωρ -με αφορμή τη χρήση του από τον Habermas- και Løgstrup δεδομένου του ρόλου που η αρετή καλείται να διαδραματίσει στον τεχνολογικά διαποτισμένο κόσμο, η ανθρώπινη βελτίωση και συγκεκριμένα η ηθική βελτίωση θα έχει αρνητικές επιπτώσεις στην αντίληψη των ηθικών απαιτήσεων μέσα σε *πλαίσια εμπλοκής*, και κατά συνέπεια στη βέλτιστη δυνατή αντίληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Για τους σκοπούς της διατριβής έγινε αναφορά σε φιλοσόφους της αρεταϊκής παράδοσης, όπως οι Nussbaum και MacIntyre, δεδομένης της σημασίας της *αρετής* που αναδεικνύει η συζήτηση περί της τεχνολογίας. Η χρήση της Nussbaum κατέστη ιδιαίτερη χρήσιμη κατά τη μελέτη περί της κατανόησης της αντίληψης που μπορεί να έχουν διαφορετικές μορφές ζωής, παρόλα αυτά, μία εις βάθος διερεύνηση της αρεταϊκής παράδοσης και μία λεπτομερής μελέτη των αριστοτελικών θεμελίων της δεν εμπίπτει στο πεδίο της έρευνας της διατριβής. Ομοίως, ενώ η διατριβή αναγνωρίζει ότι εγγενής αξία μπορεί να εντοπίζεται σε έμβια όντα πλην του ανθρώπου ή σε άβιους σχηματισμούς, όπως υποστήριξε ο Borgmann, η διατριβή ασχολήθηκε αποκλειστικά με την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ως χαρακτηριστικό που αφορά τον άνθρωπο εξαιτίας του ότι είναι άνθρωπος. Η ευρεία εφαρμογή των ιατροτεχνολογικών μέσων καθιστά το πεδίο της ανθρώπινης βελτίωσης και της επέμβασης στο ανθρώπινο σώμα εν γένει ιδιαίτερα ευρύ, καθιστώντας ανέφικτη την καθολική προσέγγιση της εφαρμογής των τεχνολογιών άμεσα στον άνθρωπο σε μία διατριβή. Για τον λόγο αυτό η εργασία περιορίστηκε στις βασικές αρχές που υποκινούν το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης εν γένει, με έμφαση στην ηθική βελτίωση και στις αξιακές/υπαρξιακές συνιστώσες που συνδέονται με αυτή. Τέλος, αν και η διατριβή σχολίασε την προβληματική που αφορά στον σχεδιασμό των τεχνολογικών μέσων και στις ηθικές προεκτάσεις αυτού, γεγονός που αφορά άμεσα τους σχεδιαστές αυτούς καθ' εαυτούς, μία εις βάθος διερεύνηση αυτού του πεδίου θα απαιτούσε εξειδικευμένες γνώσεις στον τεχνολογικό τομέα, οι οποίες βρίσκονται εκτός του πεδίου εξειδίκευσης του υπογράφοντος. Τα ηθικά διλήμματα και η πρόγνωση των ρόλων που θα διαδραματίσουν τα τεχνουργήματα κατά το σχεδιασμό τους συζητώνται στην παρούσα διατριβή, αλλά αποτελούν

ταυτόχρονα ένα γόνιμο πεδίο για περαιτέρω έρευνα στα πλαίσια της αλληλεπίδρασης ηθικής και τεχνολογίας.

Η τοποθέτηση της παρούσας διατριβής αποπειράται να απαντήσει σε ερωτηματικά που αναδύονται μέσα από τη θέαση της ανθρώπινης βελτίωσης διαμέσου κίρκεγκωριανών κατηγοριών, σε μία προσπάθεια να διανοιχθούν νέες ερευνητικές τροχιές στην ευρύτερη προβληματική που χαρακτηρίζει ειδικά το πρόγραμμα της ανθρώπινης βελτίωσης και γενικότερα το πώς η τεχνολογία διαποτίζει τον Lebenswelt. Κατ' αυτό τον τρόπο θα μπορούσε να αποτελέσει προπομπό ερευνητικών προσπαθειών που εμβαθύνουν στις υπαρξιστικές πτυχές του τεχνολογικού εγχειρήματος, ιδιαίτερα καθώς νέες τεχνολογικές μέθοδοι αναδύονται που παρέχουν νέες θεάσεις του κόσμου και του ίδιου του ανθρώπου. Το μεταβαλλόμενο αυτό αντιληπτικό τοπίο αναπόφευκτα θα οδηγήσει στην ανάδυση νέων πτυχών της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, γεγονός το οποίο θα εμπλουτίσει τα συμπεράσματα της παρούσας διατριβής και θα προσφέρει νέες κατευθύνσεις στην έρευνα του πώς η ανθρώπινη αξιοπρέπεια με τις νέες τις εκφάνσεις μπορεί και οφείλει να αξιολογήσει τις νέες τεχνολογίες στα νέα τοπία που διαμορφώνονται. Για το λόγο αυτό, η ευρύτερη προβληματική που αφορά το σχεδιασμό των τεχνολογιών οφείλει να λάβει υπόψη της μία εύρωστη και πλουραλιστική αντίληψη περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας, και ταυτόχρονα, η ηθική φαντασία που απαιτείται για την πρόβλεψη και αξιολόγηση μελλοντικών τεχνολογικών εξελίξεων οφείλει αντίστοιχα να εκμεταλλευτεί την έρευνα επάνω στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια και την αρετή, αλλά και να αναπτύξει ακριβέστερα ερευνητικά εργαλεία, με σκοπό την εύρεση μεθόδων πρόβλεψης εν μέσω μίας κατάστασης ολοένα μεταβαλλόμενης, εξαιτίας της μεταβαλλόμενης φύσης της τεχνολογίας και των αντιλήψεων στις οποίες αυτή οδηγεί. Τέλος, το θεολογικό υπόβαθρο των Κίρκεγκωρ και Løgstrup μπορεί να διεγείρει μία ευρύτερη συζήτηση επάνω στο αν και κατά πόσο μία θεολογική θέαση μπορεί να λάβει υπόψη της τα τεχνολογικά παραδείγματα και να τα ενσωματώσει στην έρευνά της, με ταυτόχρονη ανάδυση θεολογικά φορτισμένων ερευνητικών τροχιών στα πλαίσια της αντι-ουσιοκρατικής και θεολογικά καχύποπτης φιλοσοφικής παράδοσης, ιδιαίτερα στα πλαίσια της βιοηθικής.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αγία Γραφή (Ν. Βάμβας, Μτφ.). Ελληνική Βιβλική Εταιρεία.

Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*. <https://www.perseus.tufts.edu/>

Δαλέζιος, Α. (2006). Εισαγωγή στις 'Εξομολογήσεις' του Αυγουστίνου. Στο Ε. Ρούσσος (Επιμ.), & Α. Δαλέζιος (Μτφ.), *Οι Εξομολογήσεις*. Γραφείο Καλού Τύπου.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1995). *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία*. Ελληνικά Γράμματα.

Κονδύλης, Π. (Επιμ.). (2002). *Περί Αξιοπρέπειας*. Ίνδικτος.

Agar, N. (2014). *Truly Human Enhancement*. MIT Press.

Agar, Nicholas. (2007). Whereto Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mass. *Hastings Center Report*, 37(3), 12–17. <https://doi.org/10.1353/hcr.2007.0034>

Agar, Nicholas. (2015). *The Sceptical Optimist*. Oxford University Press.

Agar, Nicholas. (2016). Enhancement, Mind-Uploading and Personal Identity. Στο Clarke, Steven, Savulescu, Julian, Coady, C.A.J., Giubilini, Alberto, & Sanyal, Sagar (Επιμ.), *The Ethics of Human Enhancement*. Oxford University Press.

Allhoff, F., Lin, P., Moor, J., & Weckert, J. (2010). Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers. *Studies in Ethics, Law, and Technology*, 4(1), 20121004. <https://doi.org/10.2202/1941-6008.1110>

Anderson, E. (1993). *Value in Ethics and Economics*. Harvard University Press.



- Andorno, R. (2013). The dual role of human dignity in bioethics. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 16(4), 967–973. <https://doi.org/10.1007/s11019-011-9373-5>
- Anselm of Canterbury. (1872). *St. Anselm's Book of Meditations and Prayers* (M. R., Μτφ.). Burns and Gates. [www.ccel.org](http://www.ccel.org)
- Anselm of Canterbury. (1926a). Cur Deus Homo. Στο S. Norton Deane (Μτφ.), *Proslogium; Monologium; An Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilon; and Cur Deus Homo*. Christian Classics Ethereal Library. [www.ccel.org](http://www.ccel.org)
- Anselm of Canterbury. (1926b). Monologium. Στο S. Norton Deane (Μτφ.), *Proslogium; Monologium; An Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilon; and Cur Deus Homo*. Christian Classics Ethereal Library. [www.ccel.org](http://www.ccel.org)
- Archer, A. (2018). Are We Obligated to Enhance for Moral Perfection? *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 43(5), 490–505. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhy017>
- Árnason, V. (2021). In defense of dignity: Reflections on the moral function of human dignity. *Bioethics*, 35(1), 31–39. <https://doi.org/10.1111/bioe.12826>
- Augustine of Hippo. (2010). *Augustine: On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice and Other Writings* (P. King, Μτφ. και Επιμ.). Cambridge University Press.
- Barclay, Linda. (2019). *Disability with Dignity* (1η έκδ.). Routledge.
- Barilan, Y. M. (2012). *Human Dignity, Human Rights and Responsibility*. MIT Press.
- Bauman, Z. (2008). *Does ethics have a chance in a world of consumers?* Harvard University Press.

- Bayer, O. (2014). Martin Luther's Conception on Human Dignity. Στο M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, & D. Mieth (Επιμ.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2005). *Schiller as Philosopher – A Re-examination*. Oxford University Press.
- Bentham, J. (2000). *Principles of Morals and Legislation*. Batoche Books.
- Bentham, J. (2003). An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Στο M. Warnock (Επιμ.), *Utilitarianism and On Liberty* (2η έκδ.). Blackwell Publishing.
- Bergen, J. P., & Verbeek, P.-P. (2021). To-Do Is to Be: Foucault, Levinas, and Technologically Mediated Subjectivation. *Philosophy & Technology*, 34(2), 325–348. <https://doi.org/10.1007/s13347-019-00390-7>
- Bonteoke, R. (2008). *The Nature of Dignity*. Lexington Books.
- Borgmann, A. (1992). The moral significance of the material culture. *Inquiry*, 35(3–4), 291–300. <https://doi.org/10.1080/00201749208602295>
- Borgmann, A. (2006). *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*. Univ. of Chicago Press.
- Borgmann, A. (2010). Reality and technology. *Cambridge Journal of Economics*, 34(1), 27–35. <https://doi.org/10.1093/cje/ben055>
- Borgmann, A. (2011). The Here and Now: Theory, Technology, and Actuality. *Philosophy & Technology*, 24(1), 5–17. <https://doi.org/10.1007/s13347-010-0002-7>
- Borgmann, Albert. (2019). The Nature of Reality and the Reality of Nature. *Research Bulletin*, 24(2), 22–29.

Bostrom, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), 202–214.

<https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>

Bostrom, N. (2013). Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. Στο M. More & N.

Vita-More (Επιμ.), *The Transhumanist Reader* (1η έκδ., σσ. 28–53). Wiley.

<https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch3>

Brentano, F. (2009a). *The Foundation and Construction of Ethics*. Routledge.

Brentano, F. (2009b). *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*. Routledge.

Broad, D. C. (1930). *Five Types of Ethical Theory*. Harcourt, Brace and Co.

Bruun Lorentsen, V., Nåden, D., & Sæteren, B. (2019). The meaning of dignity when the patients' bodies are falling apart. *Nursing Open*, 6(3), 1163–1170.

<https://doi.org/10.1002/nop2.301>

Buchanan, Allen. (2009). Moral Status and Human Enhancement. *Philosophy & Public Affairs*, 37(4), 346–381. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2009.01166.x>

Buchanan, Allen. (2011). *Beyond Humanity*. Oxford University Press.

Buchwalter, A. (2021). Human Dignity and the Intercultural Theory of Universal Human Rights. *Jus Cogens*, 3(1), 11–32. <https://doi.org/10.1007/s42439-021-00033-6>

Bullington, J. (2009). Being Body: The Dignity of Human Embodiment. Στο L. Nordenfelt (Επιμ.), *Dignity in Care for Older People* (σσ. 54–76). Wiley-Blackwell.

<https://doi.org/10.1002/9781444316414.ch3>

Busacchi, V. (2015). Habermas and Ricœur on Recognition: Toward a New Social Humanism. *International Journal of Humanities and Social Science*, 5(2).

Butchvarov, P. (1989). *Skepticism in Ethics*. Indiana University Press.

Cabrera, L. Y. (2015). *Rethinking Human Enhancement*. Palgrave Macmillan UK.

<https://doi.org/10.1057/9781137402240>

Calhoun, D. H. (2013). Human Exceptionalism and the Imago Dei. Στο S. Dilley & N. J.

Palpant (Επιμ.), *Human Dignity in Bioethics – From Worldviews to the Public Square*.

Routledge.

Camosy, C. C. (2021). *Losing Our Dignity*. New City Press.

Chisholm, R. M. (1976). *Person and Object*. Open Court Publishing Co.

Chisholm, R. M. (1986). *Brentano and Intrinsic Value*. Cambridge University Press.

Christen, M., & Narvaez, D. (2012). Moral Development in Early Childhood Is Key for

Moral Enhancement. *AJOB Neuroscience*, 3(4), 25–26.

<https://doi.org/10.1080/21507740.2012.721460>

Cicero. (1928). *De Officiis* (LL. D. Page, T. E. Capps, & W. H. D. Rouse, Επιμ.; W. Miller,

Μτφ.). Heinemann.

Clarke, Steven, Savulescu, Julian, Coady, C.A.J., Giubilini, Alberto, & Sanyal, Sagar (Επιμ.).

(2016). *The Ethics of Human Enhancement*. Oxford University Press.

Coeckelbergh, M. (2013). *Human Being @ Risk* (τ. 12). Springer Netherlands.

<https://doi.org/10.1007/978-94-007-6025-7>

Critchley, S. (2007). *Infinitely Demanding*. Verso.

- Daniels, N. (2009). Can Anyone Really Be Talking About Ethically Modifying Human Nature? Στο *Human Enhancement*. Oxford University Press.
- Darwall, S. L. (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88(1), 36–49.  
<https://doi.org/10.1086/292054>
- Darwall, S. L. (2002). *Welfare and Rational Care*. Princeton University Press.
- Darwall, S. L. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard University Press.
- Daub, A. (2012). *Uncivil Unions: The Metaphysics of Marriage in German Idealism and Romanticism*. The University of Chicago Press.
- Dean, R. (2006). *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford University Press.
- Della Mirandola, P. (1998). *On the Dignity of Man* (C. G. Wallis, P. J. W. Miller, & D. Carmichael, Μτφ.). Hackett Pub. Co.
- Dignitas. (1968). Στο A. Souter (Επιμ.), *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press.
- Dreyfus, Hubert L. (2002). Heidegger on Technology. Στο Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark (Επιμ.), *Heidegger Reexamined: Art, Poetry and Technology* (τ. 3). Routledge.
- Dreyfus, H., & Spinoza, C. (1997). Highway bridges and feasts: Heidegger and Borgmann on how to affirm technology. *Man and World*, 30, 159–177.  
<https://doi.org/10.1023/A:1004299524653>
- Etinson, A. (2020). What's So Special About Human Dignity? *Philosophy & Public Affairs*, 48(4), 353–381. <https://doi.org/10.1111/papa.12175>

- Ewing, A. C. (1948). *The Definition of Good*. Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Fairtlough, G. H. (1991). Habermas' concept of 'Lifeworld'. *Systems Practice*, 4(6), 547–563. <https://doi.org/10.1007/BF01063113>
- Fichte, J. G. (1988). *Fichte: Early Philosophical Writings* (D. Breazeale, Μτφ. Και Επιμ.). Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (2000). *Foundations of Natural Right* (F. Neuhouser, Επιμ.). Cambridge University Press.
- Foster, C. (2011). *Human Dignity in Bioethics and Law*. Hart Publishing.
- Garrison, J. W. (2004). The Aesthetics of Ethical Virtues and the Ethical Virtues of Aesthetics. *Interchange*, 35(2), 229–241. <https://doi.org/10.1007/BF02698851>
- Gilbert, P. (2020). Defending human dignity and human rights. *Journal of Global Ethics*, 16(3), 326–342. <https://doi.org/10.1080/17449626.2020.1861063>
- Gilbert, P. (2022). Perfectionism and Dignity. *European Journal of Philosophy*, 30(1), 259–278. <https://doi.org/10.1111/ejop.12630>
- Gisbertz, P. (2018). Overcoming Doctrinal School Thought: A Unifying Approach to Human Dignity: A Unifying Approach to Human Dignity. *Ratio Juris*, 31(2), 196–207. <https://doi.org/10.1111/raju.12204>
- Grafer Hernandez, J. (2011). *Gabriel Marcel's Ethics of Hope*. Continuum.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action* (τ. 2). Beacon Press.

- Habermas, Jürgen. (2003). *The Future of Human Nature* (Rehg, William, Pensky, Max, & Beister, Hella, Μτφ.). Polity Press.
- Harris, John. (2009). *Enhancements Are a Moral Obligation v. Στο Human Enhancement*. Oxford University Press.
- Hauskeller, Michael. (2013). *Better Humans?* Acumen.
- Hefner, C. A. (2018). 'In God's Changelessness There Is Rest': The Existential Doctrine of God's Immutability in Augustine and Kierkegaard: 'In God's Changelessness There Is Rest'. *International Journal of Systematic Theology*, 20(1), 65–83.  
<https://doi.org/10.1111/ijst.12270>
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit* (A. V. Miller, Μτφ.). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary* (L. Rauch, Μτφ.). Wayne State University Press.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Introduction to The Philosophy of History* (L. Rauch, Μτφ.). Hackett Pub. Co.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Elements of the Philosophy of Right* (A. W. Wood, Επιμ.; H. B. Nisbet, Μτφ.; 8η έκδ.). Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. (2014). *The Question Regarding Technology*. Στο Scharff, Robert C. & Dusek, Val (Επιμ.), *Philosophy of Technology*. Wiley-Blackwell.

- Hinderer, W. (2005). Schiller's Philosophical Esthetics in Anthropological Perspective. Στο S. Martinson (Επιμ.), *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*. Camden House.
- Hofmann, B. (2020). The death of dignity is greatly exaggerated: Reflections 15 years after the declaration of dignity as a useless concept. *Bioethics*, 34(6), 602–611.  
<https://doi.org/10.1111/bioe.12752>
- Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (1st MIT Press ed). MIT Press.
- Honneth, Axel & Margalit, Avishai. (2001). Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75(1), 111–139.  
<https://doi.org/10.1111/1467-8349.00081>
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodore W. (2002). *Dialectic of Enlightenment* (Noerr, Gunzelin Schmidt, Επιμ.; Jephcott, Edmund, Μτφ.). Stanford University Press.
- Ihde, D. (2002). *Bodies in technology*. University of Minnesota Press.
- Ihde, D. (2004). Has the Philosophy of Technology Arrived? A State-of-the-Art Review. *Philosophy of Science*, 71(1), 117–131. <https://doi.org/10.1086/381417>
- Ihde, D., & Malafouris, L. (2019). Homo faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory. *Philosophy & Technology*, 32(2), 195–214.  
<https://doi.org/10.1007/s13347-018-0321-7>
- Imbach, R. (2014). Human Dignity in the Middle Ages. Στο M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, & D. Mieth (Επιμ.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Cambridge University Press.



- Jotterand, F. (2010). Human Dignity and Transhumanism: Do Anthro-Technological Devices Have Moral Status? *The American Journal of Bioethics*, 10(7), 45–52.  
<https://doi.org/10.1080/15265161003728795>
- Jotterand, F. (2014). Questioning the Moral Enhancement Project. *The American Journal of Bioethics*, 14(4), 1–3. <https://doi.org/10.1080/15265161.2014.905031>
- Kant, I. (1984). *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*. Δωδώνη.
- Kant, I. (1993). *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* (Κ. Ανδρουλιδάκης, Μτφ.; 3η έκδ.). Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- Kanuck, S. (2019). Humor, Ethics, and Dignity: Being Human in the Age of Artificial Intelligence. *Ethics & International Affairs*, 33(1), 3–12.  
<https://doi.org/10.1017/S0892679418000928>
- Kemp, P. (Επιμ.). (1998). Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw. *Final Report to the European Commission on the Project Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw 1995-1998*. <http://cometc.unibuc.ro/reglementari/Basic-Ethical-Principles.pdf>
- Kierkegaard, S. (2009). *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review* (H. V. Hong & E. Hong, Μτφ.; Sixth printing, and first paperback printing). Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren. (1980). *The Concept of Anxiety* (Thomte, Reidar & Anderson, Albert B., Επιμ.; Thomte, Reidar, Μτφ.; τ. 8). Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren. (1987). *Either/Or* (Hong, Howard V. & Hong, Edna H., Μτφ. Και Επιμ.).  
Princeton University Press.

Killmister, S. (2020). *Contours of Dignity*. Oxford University Press.

Kirchhoffer, D. G. (2017). Human Dignity and Human Enhancement: A Multidimensional Approach: Human Dignity and Human Enhancement. *Bioethics*, 31(5), 375–383.  
<https://doi.org/10.1111/bioe.12343>

Kirchhoffer, D. G. (2019). Dignity, Being and Becoming in Research Ethics. Στο D. G. Kirchhoffer & B. J. Richards (Επιμ.), *Beyond Autonomy* (1η έκδ., σσ. 117–132).  
Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108649247.008>

Knoepffler, Nikolaus. (2012). Ethical Assessment of Human Genetic Enhancement. Στο Sorgner, Stefan & Jovanovic, Branka-Rista (Επιμ.), *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism*. Peter Lang.

Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.

Korsgaard, C. (2000). *Creating the Kingdom of Ends* (3η έκδ.). Cambridge University Press.

Laitinen, Arto. (2010). On the Scope of “Recognition”: The Role of Adequate Regard and Mutuality. Στο Schmidt am Busch, Hans-Christoph & Zurn, Christopher F. (Επιμ.), *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Lexington Books.

Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*.  
Oxford University Press.

Lemos, N. (1994). *Intrinsic Value: Concept and Warrant*. Cambridge University Press.

- Lemos, N. (2005). The Bearers of Intrinsic Value. Στο T. Rønnow-Rasmussen & M. J. Zimmerman (Επιμ.), *Recent Work on Intrinsic Value*. Springer.
- Levin, S. B. (2021). *Posthuman Bliss?* Oxford University Press.
- Løgstrup, Knud E. (2020). *The Ethical Demand* (Rabjerg, Bjørn & Stern, Robert, Μτφ.). Oxford University Press.
- Long, A. A. (2002). *Epictetus: A Stoic and Socratic guide to life*. Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Long, A. A. (2003). *Ελληνιστική Φιλοσοφία*. Μ.Ι.Ε.Τ.
- Long, A. A. (2001). The Logical Basis of Stoic Ethics. Στο A. A. Long (Επιμ.), *Stoic Studies* (2η έκδ.). Oxford University Press.
- Lyreskog, D. M., & McKeown, A. (2022). On the (Non-)Rationality of Human Enhancement and Transhumanism. *Science and Engineering Ethics*, 28(6), 52.  
<https://doi.org/10.1007/s11948-022-00410-4>
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice, Which Rationality*. University of Notre Dame Press.
- Macklin, R. (2004). Cloning and Public Policy. Στο J. Burley & J. Harris (Επιμ.), *A Companion to Genethics* (σσ. 206–215). Blackwell Publishing Ltd.  
<https://doi.org/10.1002/9780470756423.ch15>
- Macklin, Ruth. (2003). Dignity is a useless concept. *BMJ*, 327(7429), 1419–1420.  
<https://doi.org/10.1136/bmj.327.7429.1419>

Manders-Huits, N. (2011). What Values in Design? The Challenge of Incorporating Moral Values into Design. *Science and Engineering Ethics*, 17(2), 271–287.

<https://doi.org/10.1007/s11948-010-9198-2>

Marcel, G. (2001). *Η Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια και τα Υπαρξιακά της Ερείσματα* (Ε. Γιαννής, Μτφ.). Ευθύνη.

Margalit, Avishai. (1996). *The Decent Society* (Goldblum, Naomi, Μτφ.). Harvard University Press.

Martin, R. (1989). *The Language of Heroes*. Cornell University Press.

Mcconnell, T. (2011). Genetic Enhancement and Moral Attitudes Toward the Given: Genetic Enhancement and Moral Attitudes Toward the Given. *Journal of Applied Philosophy*, 28(4), 369–380. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2011.00545.x>

Mette, L. (2009). *On The Problem of Human Dignity*. Konigshausen & Neumann GmbH.

Meulen, R. ter. (2010). Dignity, Posthumanism, and the Community of Values. *The American Journal of Bioethics*, 10(7), 69–70.

<https://doi.org/10.1080/15265161003728852>

Miguel, C. R. (2002). Human Dignity: History of an Idea. *Jahrbuch Des Öffentlichen Rechts*, 50(1), 281–299.

Mill, J. S. (2003a). On Bentham. Στο Μ. Warnock (Επιμ.), *Utilitarianism and On Liberty*. Blackwell Publishing.

Mill, J. S. (2003b). On Liberty. Στο Μ. Warnock (Επιμ.), *Utilitarianism and On Liberty*. Blackwell Publishing.

- Mill, J. S. (2003c). Utilitarianism. Στο Μ. Warnock (Επιμ.), *Utilitarianism and On Liberty*. Blackwell Publishing.
- Mitsis, P. (2004). The Stoic Origin of Natural Rights. Στο Κ. Ierodiakonou (Επιμ.), *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford University Press.
- Molhoek, B. (2018). Raising the Virtuous Bar: The Underlying Issues of Genetic Moral Enhancement. *Theology and Science*, 16(3), 279–287.  
<https://doi.org/10.1080/14746700.2018.1488474>
- Moore, G. E. (1922). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- Moore, G. E. (1970). *Philosophical Studies*. Routledge.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435–450.  
<https://doi.org/10.2307/2183914>
- Nagy, G. (1986). *The Best of the Achaeans* (2η έκδ.). Johns Hopkins University Press.
- Napier, S. E. (2020). *Uncertain Bioethics*. Taylor & Francis.
- Nussbaum, M. C. (1990). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Political emotions: Why love matters for justice*. The Belknap Press of Harvard University Press.

- Nussbaum, Martha. (1990). *Transcending Humanity*. Στο *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (σ. 403). Oxford University Press.
- Ober, J. (2009). *Three Kinds of Dignity*. <http://athensdialogues.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/wa/dist?dis=22>
- Ober, J. (2014). *Meritocratic and Civic Dignity in Greco-Roman Antiquity* (M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, & D. Mieth, Επιμ.). Cambridge University Press.
- Ogien, R. (2018). Human Dignity: A Notion that Provides More Confusion Than Clarity. Στο B. Feuillet-Liger & K. Orfali (Επιμ.), *The Reality of Human Dignity in Law and Bioethics* (τ. 71, σσ. 283–286). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-99112-2\\_21](https://doi.org/10.1007/978-3-319-99112-2_21)
- Olson, E. T. (2022). *The Metaphysics of Transhumanism*. Στο K. Hübner (Επιμ.), *Human: A History*. Oxford University Press.
- Orsi, F. (2015). *Value Theory*. Blumsbury.
- Pagel, W. (1982). *Paracelsus*. Karger.
- Palacios-González, C. (2015). Human dignity and the creation of human–nonhuman chimeras. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 18(4), 487–499. <https://doi.org/10.1007/s11019-015-9644-7>
- Palenčár, M. (2017). Gabriel Marcel and the question of human dignity. *Human Affairs*, 27(2), 116–130. <https://doi.org/10.1515/humaff-2017-0011>
- Pascal, B. (2011). *Pensées* (W. F. Trotter, Μτφ.). Christian Classics Ethereal Library. [www.ccel.org](http://www.ccel.org)

Pellegrino, Edmund D. (2008). The Lived Experience of Human Dignity. Στο *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*. The President's Council on Bioethics. [www.bioethics.gov](http://www.bioethics.gov)

Persson, Ingmar & Savulescu, Julian. (2012). *Unfit for the Future*. Oxford University Press.

Pettit, P. (2015). *The Robust Demands of the Good* (First edition). Oxford University Press.

Pinker, S. (2008, Μάιος 28). The Stupidity of Dignity. *The New Republic*.

<https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity>

Pope John Paul II. (1995). *Evangelium Vitae*. [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

Pöschl, V., & Κονδύλης, Π. (2002). Η Αξιοπρέπεια στην Αρχαία Ρώμη. Στο Π. Κονδύλης (Επιμ.), *Περί Αξιοπρέπειας*. Ίνδικτος.

Protopapadakis, E. D. (2017). In Defense of Pharmaceutically Enhancing Human Morality. *Current Therapeutic Research*, 86, 9–12.

<https://doi.org/10.1016/j.curtheres.2017.01.004>

Pugh, Jonathan, Kahane, Guy, & Savulescu, Julian. (2016). Partiality for Humanity. Στο Clarke, Steven, Savulescu, Julian, Coady, C.A.J., Giubilini, Alberto, & Sanyal, Sagar (Επιμ.), *The Ethics of Human Enhancement*. Oxford University Press.

Pullman, D. (2002). Human Dignity and the Ethics and Aesthetics of Pain and Suffering. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 23(1), 75–94.

<https://doi.org/10.1023/a:1019521923979>

Raposo, Vera Lúcia. (2019). Gene Editing, the Mystic Threat to Human Dignity. *Journal of Bioethical Inquiry*, 16(2), 249–257. <https://doi.org/10.1007/s11673-019-09906-4>

Raz, J. (2004). *Value, Respect and Attachment*. Cambridge University Press.

Redding, P. (2008). The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's Phenomenology of Spirit. Στο F. C. Beiser (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press.

Regin, D. (1965). *Freedom and Dignity*. Springer Netherlands.

<https://doi.org/10.1007/978-94-011-9097-8>

Ricœur, P. (2005). *The course of recognition* (Pellauer, David, Μτφ.). Harvard University Press.

Rønnow-Rasmussen, T. (2011). *Personal Value*. Oxford University Press.

Rønnow-Rasmussen, T., & Rabinowicz, W. (2005). A Distinction in Value: Intrinsic and for its Own Sake. Στο T. Rønnow-Rasmussen & M. J. Zimmerman (Επιμ.), *Recent Work on Intrinsic Value*. Springer.

Rosen, M. (2012). *Dignity, Its History and Meaning*. Harvard University Press.

Rudd, A. (2012). *Self, Value and Narrative: A Kierkegaardian Approach* (1st ed). Oxford University Press.

Sandel, M. J. (2007). *The Case against Perfection*. Belknap Press of Harvard University Press.

Sangiovanni, A. (2017). *Humanity without dignity: Moral equality, respect, and human rights*. Harvard University Press.



- Savulescu, J. (2005). New breeds of humans: The moral obligation to enhance. *Reproductive BioMedicine Online*, 10, 36–39. [https://doi.org/10.1016/S1472-6483\(10\)62202-X](https://doi.org/10.1016/S1472-6483(10)62202-X)
- Savulescu, J., & Bostrom, N. (Επιμ.). (2009). *Human enhancement*. Oxford University Press.
- Schiller, F. (1988). On Grace and Dignity. Στο C. Huth (Επιμ.), & G. Gregory (Μτφ.), *On Grace and Dignity* (τ. 2). Schiller Institute.
- Schmidt am Busch, H.-C., & Zurn, C. F. (Επιμ.). (2010). *The philosophy of recognition: Historical and contemporary perspectives*. Lexington Books.
- Scruton, R. (1995). *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein* (2η έκδ.). Routledge.
- Secomandi, Fernando. (2015). Bodies as Technology. Στο Verbeek, Peter Paul & Rosenberger, Robert (Επιμ.), *Postphenomenological Investigations*. Lexington Books.
- Segers, S., & Mertes, H. (2020). Does human genome editing reinforce or violate human dignity? *Bioethics*, 34(1), 33–40. <https://doi.org/10.1111/bioe.12607>
- Spade, P. V. (1994). Μεσαιωνική Φιλοσοφία. Στο A. Kenny (Επιμ.), & Δ. Ρισσάκη (Μτφ.), *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*. Νεφέλη.
- Stein, Edith. (1989). *On the Problem of Empathy* (Stein, Waltraut, Μτφ.; 3η έκδ., τ. 3). ICS.
- Swierstra, T., & Waelbers, K. (2012). Designing a Good Life: A Matrix for the Technological Mediation of Morality. *Science and Engineering Ethics*, 18(1), 157–172. <https://doi.org/10.1007/s11948-010-9251-1>

- Taylor, C. (1992). The Politics of Recognition. Στο A. Gutmann (Επιμ.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press.
- Taylor, C. (1999). *Hegel* (14η έκδ.). Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the Self*. Harvard University Press.
- Thomas Aquinas. (1947). *Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Μτφ.). Benzinger Bros. [www.ccel.org](http://www.ccel.org)
- Thorkildsen, K. M., Eriksson, K., & Råholm, M.-B. (2013). The substance of love when encountering suffering: An interpretative research synthesis with an abductive approach: *The substance of love when encountering suffering. Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 27(2), 449–459. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6712.2012.01038.x>
- Tobin, Bernadette. (2016). MacIntyre's Paradox. Στο Clarke, Steven, Savulescu, Julian, Coady, C.A.J., Giubilini, Alberto, & Sanyal, Sagar (Επιμ.), *The Ethics of Human Enhancement*. Oxford University Press.
- Vatter, M. (2022). Dignity and Human Vulnerability: Colin Bird, Human Dignity and Political Criticism; Andrea Sangiovanni, Humanity without Dignity. Moral Equality, Respect, and Human Rights. *Journal of Social and Political Philosophy*, 1(2), 234–247. <https://doi.org/10.3366/jspp.2022.0032>
- Vegetti, M. (2003). *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*. Τραυλός.

Verbeek, Peter Paul & Rosenberger, Robert. (2015). A Field Guide to Postphenomenology.

Στο Verbeek, Peter Paul & Rosenberger, Robert (Επιμ.), *Postphenomenological Investigations*. Lexington Books.

Verbeek, P.-P. (2006). Materializing Morality: Design Ethics and Technological Mediation.

*Science, Technology, & Human Values*, 31(3), 361–380.

<https://doi.org/10.1177/0162243905285847>

Verbeek, P.-P. (2008). Cyborg intentionality: Rethinking the phenomenology of human–technology relations. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7(3), 387–395.

<https://doi.org/10.1007/s11097-008-9099-x>

Verbeek, P.-P. (2011). *Moralizing technology: Understanding and designing the morality of things*. The University of Chicago Press.

Vosloo, R. (2016). Between the Prose of Justice and the Poetics of Love? Reading Ricœur on Mutual Recognition in the Light of Harmful Strategies of “Othering”. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 6(2).

<https://doi.org/10.5195/ERRS.2015.309>

Waelbers, K. (2011). *Doing Good with Technologies: (τ. 4)*. Springer Netherlands.

<https://doi.org/10.1007/978-94-007-1640-7>

Williams, R. (1997). *Hegel’s Ethics of Recognition*. University of California Press.

Williams, R. R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel On the Other*. State University of New York Press.

Wood, A. (1999). Hegel’s Ethics. Στο F. C. Beiser (Επιμ.), *The Cambridge Companion to Hegel* (7η έκδ.). Cambridge University Press.

Wood, A. W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press.

Zardiashvili, L., & Fosch-Villaronga, E. (2020). "Oh, Dignity too?" Said the Robot: Human Dignity as the Basis for the Governance of Robotics. *Minds and Machines*, 30(1), 121–143. <https://doi.org/10.1007/s11023-019-09514-6>

Zimmerman, M. J. (2001). *The Nature of Intrinsic Value*. Rowman & Littlefield.

Zohny, Hazem. (2019). Moral enhancement and the good life. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 22(2), 267–274. <https://doi.org/10.1007/s11019-018-9868-4>

Zylberman, A. (2018). The Relational Structure of Human Dignity. *Australasian Journal of Philosophy*, 96(4), 738–752. <https://doi.org/10.1080/00048402.2017.1413403>