

## Πρόλογος

Από το 1978, όταν είχαμε τη γέννηση του πρώτου παιδιού, της Louise Brown, με εξωσωματική γονιμοποίηση στο Ηνωμένο Βασίλειο, άρχισαν δειλά – δειλά στην αρχή, και πιο συστηματικά στη συνέχεια να εφαρμόζονται οι τεχνικές υποβοήθησης της ανθρώπινης αναπαραγωγής. Έκτοτε έχουν περάσει σαράντα ένα χρόνια κατά τη διάρκεια των οποίων η ιατρική επιστήμη έμαθε πολλά από την εφαρμογή των τεχνικών αυτών και έκανε πολλές προόδους. Και η ανθρώπινη κοινωνία όμως έμαθε πολλά, καθώς αντιλήφθηκε τις διάφορες βασικές αλλαγές οι οποίες άρχισαν να λαμβάνουν χώρα σε σχέση με τη γέννηση παιδιών και τη μετέπειτα ζωή τους. Οι άνθρωποι δηλαδή αντιλήφθηκαν ότι οι τεχνικές υποβοήθησης της ανθρώπινης αναπαραγωγής δεν εφαρμόζονται τώρα πλέον εν κενώ, δηλαδή στο εργαστήριο. Αντίθετα, εφαρμόζονται μέσα στην κοινωνία, η οποία διέπεται από μια πολυπλοκότητα, κατά την έκφραση του έλληνα φιλοσόφου Λάμπρου Κουλουμπαρίση. Και μπορούν οι τεχνικές, επομένως, να χρησιμοποιηθούν όχι κατ' ανάγκη για το καλό του ανθρώπου για το οποίο κατ' αρχήν επινοήθηκαν, αλλά στα χέρια των ποικίλων κέντρων εξουσίας μπορούν να χρησιμοποιηθούν για χειραγώγηση των ανθρώπων και άρα προς ζημία του.

Έχουν περάσει σαράντα ένα χρόνια από τη γέννηση του πρώτου παιδιού με εξωσωματική γονιμοποίηση, αρκετά στον αριθμό ώστε να πεισθούν τόσο οι επιστήμονες όσο και οι απλοί άνθρωποι ότι η ιατρική επιστήμη με τις τεχνικές αυτές ουσιαστικά δεν θεραπεύει την υπογονιμότητα, αλλά την παρακάμπτει με τη χρήση άλλων ανθρώπων, των «δωρητριών» ή «δωρητών» που προσφέρουν γαμέτες και με τη χρησιμοποίηση της παρένθετης/κυοφορούσας μητέρας η οποία στην πραγματικότητα υπενοικιάζει τις αναπαραγωγικές της λειτουργίες. Οι άνθρωποι θα πρέπει να το αντιληφθούν αυτό και να στοχασθούν αν είναι

αυτό που έχουν κατά νου όταν σκέφτονται με όρους «υποβοήθησης» της αναπαραγωγής τους. Επιθυμούν, δηλαδή, την προσφυγή σε τρίτο πρόσωπο (πέραν του ζευγαριού) είτε δωρητής είναι αυτός είτε κυοφορούσα μητέρα, για την απόκτηση δικού τους παιδιού; Όπως, επίσης, η ελληνική κοινωνία, και κατ' επέκταση όλη η ανθρώπινη κοινωνία θα πρέπει να προβληματισθεί πολύ *σοβαρά* και *υπεύθυνα* σχετικά με το τί σημαίνει ακριβώς, όταν φέρνουμε στον κόσμο ένα παιδί το οποίο προέρχεται από γενετικά ή/και βιολογικά δύο διαφορετικές γυναίκες – μητέρες, το οποίο παραδίδουμε όμως σε μια τρίτη γυναίκα, την κοινωνική μητέρα, να το αναθρέψει; Θα πρέπει να αναρωτηθεί η ανθρωπότητα πλέον, αν επιθυμούμε να φέρνουμε στον κόσμο παιδιά τα οποία δεν έχουν καμιά γενετική/βιολογική σχέση με την κοινωνική γυναίκα που θα τα αναθρέψει. Είναι αυτό το είδος της σχέσης που θέλουμε να δημιουργήσουμε ανάμεσα σε μητέρα και παιδί, μια σχέση αποξένωσης και ηθικής αλλοτρίωσης (*fausse conscience*);

Επιπλέον, οι άνθρωποι και η ανθρώπινη κοινωνία θα πρέπει να αναρωτηθεί, αν θέλουμε τα υπογόνιμα ζευγάρια να φέρνουν στον κόσμο παιδιά προσφεύγοντας και κάνοντας χρήση των ωαρίων άλλων γυναικών («δωρητριών») επ' αμοιβή ή υπενοικιάζοντας τις αναπαραγωγικές λειτουργίες άλλων φτωχών γυναικών των αναπτυσσομένων χωρών (κυοφορούσες μητέρες); Νομιμοποιούμαστε εμείς, οι πολίτες των πλουσίων χωρών, να αγοράζουμε ή να εκμισθώνουμε το γενετικό υλικό ή τις αναπαραγωγικές λειτουργίες αντίστοιχα άλλων συνανθρώπων μας κι έτσι να τις εκμεταλλευόμαστε και να τις χρησιμοποιούμε ως πράγματα; Αρκεί η δικαιολογία, μας ικανοποιεί η δικαιολογία ότι όλα αυτά γίνονται για την υποβοήθηση του υπογόνιμου ζευγαριού προκειμένου να αποκτήσει παιδί; Ή, μήπως ο άνθρωπος είναι αυτό το εξαιρετικό έλλογο ον που έχει αξιοπρέπεια και όχι απλώς τιμή, όπως υποστηρίζει ο Καντ, κι επομένως δεν είναι αναλώσιμος; Μήπως τελικά υπάρχουν κάποια πράγματα που δεν μπορεί να αγοράσει το χρήμα, που δεν μπορούν να υπακούσουν στους νόμους της αγοράς, κι ανάμεσα σε αυτά είναι

ο άνθρωπος και οτιδήποτε προέρχεται από αυτόν;<sup>1</sup> Μήπως, εν τέλει, όταν η σημερινή ανθρώπινη κοινωνία συγκατατίθεται στο να γίνεται αγοραπωλησία παρένθετων/κυοφορουσών γυναικών, και εμβρύων υπό το πρόσχημα της υποβοήθησης στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, επαναφέρει μια μορφή δουλείας του ανθρώπου με τη σφραγίδα του Νόμου;

Και, τέλος, υπό την κάλυψη του σύγχρονου φιλελεύθερου κράτους και των συγχρόνων φιλελεύθερων δημοκρατιών, νομιμοποιούμαστε να φέρουμε στον κόσμο ένα παιδί με οποιαδήποτε τεχνολογία επιθυμούμε, ακόμα και με συνθετικούς γαμέτες και μετά από τροποποίηση του DNA του; Ή, μήπως πρέπει να αναπτύξουμε ένα είδος *ευθύνης* απέναντι στο παιδί που πρόκειται να φέρουμε στη ζωή, και ως ανθρώπινη κοινωνία ένα είδος *συλλογικής ευθύνης* απέναντι στις μελλοντικές γενεές;<sup>2</sup>

Αυτά είναι τα ερωτήματα τα οποία εξετάζουμε στο παρόν βιβλίο. Ειδικότερα, στο *πρώτο κεφάλαιο* με τίτλο, *η αξία του εμβρύου* εξετάζουμε τον ισχυρισμό που επικρατεί στην ελληνική νομοθεσία και σε ορισμένους κύκλους νομικών ότι το έμβρυο είναι πράγμα και κατ' επέκταση υλικό που χρησιμοποιούμε. Ο ισχυρισμός αποδεικνύεται ότι είναι φιλοσοφικά αβάσιμος και ατεκμηρίωτος και έτσι τελικά καταρρίπτεται.

Στο *δεύτερο κεφάλαιο* με τίτλο, *η γυναίκα και οι τεχνικές της ιατρικώς υποβοηθούμενης αναπαραγωγής: ως παρένθετη μητέρα, ως «δωρήτρια» ωαρίων και ως κοινωνική μητέρα* εξετάζεται ακριβώς ο ρόλος της γυναίκας στις τεχνικές της ιατρικώς υποβοηθούμενης αναπαραγωγής. Υπογραμμίζεται η εκμετάλλευση την οποία υφίστανται κατά κανόνα οι φτωχές γυναίκες των αναπτυσσομένων χωρών οι οποίες είτε ως «δωρήτριες» πωλούν τα ωάρια τους είτε ως κυοφορούσες μητέρες υπενοι-

---

<sup>1</sup> Michael J. Sandel, *Τι δεν μπορεί να αγοράσει το χρήμα*, μτφρ. Μιχάλης Μητσός, Πόλις, Αθήνα 2016.

<sup>2</sup> Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια ηθική του μέλλοντος: ελευθερία και ευθύνη στον Γιούργκεν Χάμπερμας και στον Χανς Γιόνας», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τ. 34, τεύχος 98 (2016), σελ. 75 – 93.

κιάζουν τις αναπαραγωγικές τους λειτουργίες προκειμένου να αποκτήσουν παιδιά τα πλούσια ζευγάρια της Δυτικής Ευρώπης, της Αμερικής και της Αυστραλίας. Αναδεικνύεται, τέλος, πώς το τρέχον ανδροκρατούμενο καπιταλιστικό πολιτικό-οικονομικό σύστημα εξαφανίζει από το σκηνικό της γέννησης του παιδιού τις γυναίκες – φυσικούς γεννητορές του, προκειμένου τα κοινωνικά ζευγάρια, και μάλιστα ο πατέρας – άνδρας, των πλουσίων χωρών να αποκτήσουν παιδιά στα οποία θα κληροδοτήσουν την περιουσία τους.

Τέλος, στο *τρίτο κεφάλαιο* που φέρει τον τίτλο, *Αναπαραγωγική αυτονομία και τα όριά της. Ηθική ευθύνη και οι τεχνικές υποβοήθησης στην ανθρώπινη αναπαραγωγή* εξετάζεται η αναπαραγωγική αυτονομία που έχουν οι άνθρωποι και αν αυτή είναι άπειρη, όπως ισχυρίζονται ορισμένοι βιοστοχαστές. Υπό το φως των κοινωνικών συνεπειών που έχει η εφαρμογή των διαφόρων τεχνολογιών υποβοήθησης στην ανθρώπινη αναπαραγωγή για όλους τους εμπλεκόμενους, ιδίως για το παιδί που πρόκειται να γεννηθεί, και για τις γυναίκες, «δωρήτρια» και κυοφορούσα γυναίκα, τίθεται το ερώτημα αν επιτρέπεται να αναπαράγουμε με οποιοδήποτε τρόπο. Επιπλέον, εγείρεται το ερώτημα αν η αναπαραγωγική αυτονομία του ζευγαριού που επιθυμεί να αποκτήσει παιδί, μπορεί να διευρυνθεί στο βαθμό ώστε να συμπεριλάβει και νέες τεχνολογίες υποβοήθησης στην ανθρώπινη αναπαραγωγή οι οποίες είναι επισφαλείς όχι μόνο για το παιδί που θα γεννηθεί αλλά και για όλη την ανθρωπότητα. Και υποδεικνύεται τελικά ότι όχι μόνο οι μελλοντικοί (υπογόνιμοι) γονείς αλλά και όλη η ανθρωπότητα θα πρέπει να αναπτύξουν μια έντονη αίσθηση ευθύνης απέναντι στους μελλοντικούς ανθρώπους τους οποίους θα φέρουμε στον κόσμο.

## Κεφάλαιο 1

### Η αξία του εμβρύου

Αν μελετήσει κανείς προσεκτικά τον Νόμο 3089/2002 για την «Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή» και τον Νόμο 3305/2005 για την «Εφαρμογή της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής», θα αντιληφθεί αμέσως πόσο υποτιμούν την αξία του εμβρύου. Αυτό καθίσταται αμέσως σαφές, αφού δεν μεταχειρίζονται επί ίσοις όροις, τουτέστιν δίκαια, τους ενήλικες οι οποίοι επιθυμούν να αποκτήσουν παιδιά και τα υπό γέννηση έμβρυα ή παιδιά. Κύριο, αν όχι μοναδικό, μέλημά τους είναι να διασφαλίσουν στους ενήλικες που το επιθυμούν, την πρόσβαση στις τεχνικές της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής (στο εξής ΙΥΑ) με κάθε τρόπο, δίχως να δίνουν τη δέουσα προσοχή στο έμβρυο ή στο παιδί που πρόκειται να έλθει στη ζωή, ούτε στους άλλους ανθρώπους οι οποίοι συμβάλλουν με τον δικό τους τρόπο στη διαδικασία της αναπαραγωγής, δηλαδή στους δωρητές γαμετών και στην κυοφορούσα μητέρα. Αλλά στο παρόν κεφάλαιο θα επικεντρωθούμε στην αξία του εμβρύου που πρόκειται να γεννηθεί.

Ειδικότερα, όπως έχει ήδη λεχθεί, πουθενά δεν συνάγεται από την ανάγνωση των δύο ανωτέρω Νόμων το συμπέρασμα ότι ο Νομοθέτης μεταχειρίζεται το έμβρυο ή το παιδί που πρόκειται να έλθει στον κόσμο επί ίσοις όροις με το ζευγάρι που επιθυμεί να τεκνοποιήσει αλλά αδυνατεί. Υποστηρίζοντας το επιχείρημα περί της «αναπαραγωγικής αυτονομίας», οι Βιοστοχαστές John Harris και Julian Savulescu διατείνονται ότι οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να αποκτούν παιδιά με όποιο τρόπο και όποια τεχνολογία επιθυμούν, αδιαφορώντας εντελώς για τις συνέπειες βιολογικής, γενετικής, ψυχολογικής, κοινωνικής και υπαρξιακής τάξεως τις οποίες μπορεί να έχει αυτό για τα παιδιά που πρόκειται να έλθουν

στον κόσμο.<sup>1</sup> Ωστόσο κανείς ηθικός φιλόσοφος δεν έχει ακόμα υιοθετήσει την οπτική γωνία του κυοφορούμενου και του υπό γέννηση εμβρύου ούτε έχει προσπαθήσει να συλλάβει πώς αισθάνεται το νεογέννητο, όταν μάθει κάποια στιγμή, όταν θα έχει μεγαλώσει, ότι προέρχεται, για παράδειγμα, από αναπαραγωγική κλωνοποίηση ή όταν του αποκρύπτονται επιμελώς οι βιολογικοί του γονείς στην περίπτωση της ετερόλογης γονιμοποίησης ή όταν του αποκρύπτεται η ταυτότητα του βιολογικού του πατέρα, σε περίπτωση που αποκτηθεί από μοναχική γυναίκα. Κανείς ηθικός φιλόσοφος μέχρι στιγμής δεν έχει ασχοληθεί συστηματικά ούτε έχει αναδείξει καθόλου την οπτική γωνία του νεογέννητου όταν το φέρνουμε στον κόσμο και το υποχρεώνουμε να ζήσει σε καταστάσεις και συνθήκες δυσάρεστες και α-φύσικες, μόνο και μόνο για να πραγματώσουμε εμείς οι ενήλικες «την αναπαραγωγική μας αυτονομία». Κανείς φιλόσοφος λ.χ. δεν έχει βάλει τον εαυτό του στη θέση του κωφάλαλου παιδιού Gavin, ο οποίος είναι καταδικασμένος για μια ζωή να στερηθεί τα ποικίλα ακουστικά ερεθίσματα, από το τιτίβισμα των πουλιών μέχρι τις συμφωνίες του Μπετόβεν, μόνο και μόνο επειδή έτσι το ήθελε το ομοφυλόφιλο ζευγάρι λεσβιών κωφάλαλων γυναικών που τον έφεραν στη ζωή. Είναι, σε τελευταία ανάλυση, ελεύθερο ένα ζευγάρι να ασκεί την «αναπαραγωγική του αυτονομία» και να επιλέγει ακόμα και την ανικανότητα για το παιδί που θα φέρει στον κόσμο;<sup>2</sup>

Η μόνη φιλόσοφος η οποία μέχρι στιγμής κατάφερε να προσεγγίσει κάπως την οπτική γωνία του παιδιού που πρόκειται να γεννηθεί είναι η βρετανή Onora O'Neill. Κατ' αυτήν, το παιδί που γεννιέται, για παράδειγμα, μετά από αναπαραγωγική κλωνοποίηση, βρίσκει τον εαυτό του στον κόσμο σε «συγκεχυμένες και αμφίβολες οικογενειακές σχέσεις».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Για περισσότερα, βλ., κατωτέρω, κεφάλαιο 3, τμήμα: Είναι η αναπαραγωγική αυτονομία μας άπειρη;

<sup>2</sup> M. Spriggs, "A deaf lesbian couple who chose to have a deaf child receive a lot of criticism", *Journal of Medical Ethics*, τ. 28 (2002).

<sup>3</sup> Onora O'Neill, *Αυτονομία και εμπιστοσύνη στη βιοηθική*, μτφρ. Θ. Δρίτσας, επιμ. Α. Χατζημουσής, Αρσενίδης, Αθήνα 2011, σελ. 90.

Όπως διευκρινίζει στη συνέχεια:

Οι οικογενειακές σχέσεις συγγέονται όταν πολλά άτομα έχουν τον ρόλο του ενός· είναι αμφίβολες όταν ένα άτομο έχει πολλούς ρόλους.<sup>4</sup>

Αλλά για να επανέλθουμε, η ελληνική νομοθεσία δεν υποβιβάζει την αξία που έχει το έμβρυο μόνο επειδή δεν το μεταχειρίζεται επί ίσοις όροις με τους ενήλικες οι οποίοι το επιθυμούν. Ο ευτελισμός της αξίας του εμβρύου καθίσταται κυρίως σαφής από το γεγονός ότι η ελληνική νομοθεσία δεν αναφέρεται πουθενά σε έμβρυο ή σε αγέννητο παιδί, αλλά αντ' αυτών κάνει λόγο για «γεννητικό υλικό», «ζυγώτες» και «γονιμοποιημένα ωάρια».<sup>5</sup> Ακόμη χειρότερα δε, κάνει λόγο για «πλεονάζοντες ανθρώπινους γαμέτες, ζυγώτες και γονιμοποιημένα ωάρια», υπονοώντας ότι κάποια από τα έμβρυα αυτά περισσεύουν και άρα είναι περιττά.<sup>6</sup>

Πουθενά όμως οι δύο Νόμοι αυτοί δεν εξηγούν γιατί οι Νομικοί έχουν αυτήν την προκατάληψη εναντίον των εμβρύων και των υπό γέννηση παιδιών. Μας υποβάλλουν κατά έναν αυθαίρετο τρόπο την άποψη ότι το παιδί, προτού γεννηθεί, είναι γαμέτης, ζυγώτης, γονιμοποιημένο ωάριο, γεννητικό υλικό, ενώ μόλις γεννηθεί, καθίσταται άνθρωπος με ηθικό καθεστώς (status!). Εντελώς αυθαίρετα σχετικοποιούν τα προγεννητικά στάδια της ανθρώπινης ζωής και παραβλέπουν το γεγονός ότι η ανθρώπινη ζωή, από τη στιγμή της σύλληψης του ανθρώπου μέχρι τη στιγμή του θανάτου του, είναι ένα συνεχές, και ότι ο άνθρωπος είναι ο ίδιος από οντολογικής άποψης σε όλες τις φάσεις της ανάπτυξής του, προ- και μετα-γεννητικές.

Εν τούτοις, η σχετικοποίηση των προγεννητικών σταδίων της ανθρώπινης ζωής επιτρέπει στους Νομικούς και στους Φιλοσόφους που το επιθυμούν να κάνουν λόγο για τη σχετική αξία του εμβρύου, και κατ' επέκταση για τη σχετική (και όχι απόλυτη) προστασία που πρέπει

---

<sup>4</sup> Onora O' Neill, *Αυτονομία και εμπιστοσύνη στη βιοηθική*, σελ. 90.

<sup>5</sup> Νόμος υπ' αριθμ. 3305, ΦΕΚ Α' 17, 27/01/2005, Εφαρμογή της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής.

<sup>6</sup> Νόμος υπ' αριθμ. 3089, ΦΕΚ Α' 327, 23/12/2002, Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή.

να αποδίδεται σε αυτό. Σε ό,τι ακολουθεί θα παρουσιάσουμε τα σημαντικότερα επιχειρήματα των φιλοσόφων εκείνων οι οποίοι υποστηρίζουν τη σχετική αξία του εμβρύου.

## Η σχετική αξία του εμβρύου

### I. Εμπειριοκρατικές ψυχολογικές συλλήψεις του προσώπου

#### *1. Peter Singer, Michael Tooley, Mary Anne Warren*

Οι πρώτοι προβληματισμοί σχετικά με την ηθική αξία του εμβρύου συνδέονται στενά με τις πρώτες συζητήσεις που έλαβαν χώρα στην Ελλάδα και ανά το παγκόσμιο σχετικά με την νομιμοποίηση της άμβλωσης. Οι δύο βασικές τάσεις για την άμβλωση οι οποίες διαμορφώθηκαν από τότε και εξακολουθούν να ισχύουν μέχρι σήμερα είναι αφ' ενός μεν η θέση όσων υποστηρίζουν το δικαίωμα το οποίο έχει το αγέννητο έμβρυο στη ζωή, αφ' ετέρου δε η θέση όσων τονίζουν το δικαίωμα το οποίο έχει η γυναίκα να ορίζει το σώμα της. Οι δύο αυτές τάσεις έχουν καταστεί γνωστές ως η «pro life» και η «pro right».

Όσοι είναι εναντίον της άμβλωσης ισχυρίζονται ότι όχι απλώς η ζωή αρχίζει με τη σύλληψη, αλλά επιπλέον ότι από τη σύλληψη και μετά έχουμε ένα νέο πρόσωπο. Και ότι, επομένως, η καταστροφή της ζωής ενός προσώπου από τη σύλληψη και μετά ισοδυναμεί με φόνο. Από την άλλη πλευρά, όσοι δικαιολογούν την άμβλωση και θεωρούν ότι είναι αναφαίρετο δικαίωμα της γυναίκας να αποφασίσει αν θα κάνει έκτρωση ή όχι, αποδέχονται ότι από τη σύλληψη και μετά έχουμε μια ανθρώπινη ζωή, αμφισβητούν όμως το κατά πόσον ένα έμβρυο στο πρωταρχικό στάδιο της ζωής του είναι πρόσωπο, τουτέστιν ανθρώπινη ζωή με αξία. Ενδιαφέρουσες από αυτήν την άποψη είναι οι δύο τοποθετήσεις σχετικά οι οποίες έγιναν στην εφημερίδα *Guardian* και τις οποίες παραθέτει ο βρετανός φιλόσοφος Jonathan Glover.



Κατά τη γνώμη μου, η ζωή αρχίζει τη στιγμή της σύλληψης και το να υποθέσουμε διαφορετικά μου φαίνεται ότι είναι το είδος της καζουϊστικής το οποίο ένας αντι-Παπικός θα μπορούσε να περιγράψει ως Ιησουϊτικό. (Επί τη ευκαιρία, εγώ δεν είμαι Ρωμαιο-Καθολικός). Η σύλληψη είναι η μαγική στιγμή...

(John Grigg, *Guardian*, 29 Οκτωβρίου 1973).

Δεν πιστεύω ότι ένα γονιμοποιημένο ωάριο είναι ανθρώπινη ζωή με τη συνήθη σημασία του όρου: Πιστεύω ότι η ανθρώπινη ζωή αρχίζει με τη γέννηση. Ή, πιο τεχνικά, όταν ένα έμβρυο έχει αναπτυχθεί επαρκώς ώστε να μπορεί να ζήσει, εάν μετακινηθεί από τη μήτρα της μητέρας του. Ότι η ανθρώπινη ζωή αρχίζει τη στιγμή της σύλληψης είναι μια θρησκευτική δοξασία η οποία δεν έχει καμιά αξίωση για επιστημονική αλήθεια.

(Dee Wells, *Guardian*, 29 Οκτωβρίου 1973).<sup>7</sup>

Το φεμινιστικό κίνημα, το οποίο αναπτύχθηκε τη δεκαετία του 1970, μαζί με την παράλληλη ανακάλυψη των ποικίλων αντισυλληπτικών μεθόδων, συνέβαλε τα μέγιστα στην περαιτέρω διερεύνηση και συζήτηση του ηθικού καθεστώτος του προ-γεννητικού εμβρύου. Σε αυτό συνέβαλε ακόμη περισσότερο η γέννηση της Louise Brown, του πρώτου παιδιού με εξωσωματική γονιμοποίηση στην Αγγλία το 1978. Με τη γονιμοποίηση του ωαρίου από το σπερματοζωάριο εξωσωματικά και με τη δυνατότητα επιβίωσής του έστω και προσωρινά έξω από το σώμα της μητέρας του κατέστη δυνατή η χρησιμοποίησή του για πολλούς σκοπούς:

- (α) η χρησιμοποίησή του -στο στάδιο των 15 ημερών (ολοδύναμα κύτταρα)- για τη θεραπεία γενετικών εκφυλιστικών ασθενειών
- (β) η χρησιμοποίηση εμβρύων για τη δημιουργία Τραπεζών εμβρύων τα οποία θα παρέχουν όργανα για μεταμοσχεύσεις

---

<sup>7</sup> Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin 1977, σελ. 119. Από εδώ και στο εξής όπου δεν υπάρχει διαφορετική ένδειξη η μετάφραση από το αγγλικό κείμενο είναι δική μου.

(γ) η κατάψυξη εμβρύων προκειμένου να χρησιμοποιηθούν σε μελλοντικούς εξωσωματικούς κύκλους των γονέων που τα έχουν δημιουργήσει ώστε να αποκτήσουν ένα ακόμη παιδί ή η δωρεά τους σε ένα άλλο υπογόνιμο ζευγάρι

(δ) η χρησιμοποίηση εμβρύων σε πειράματα για τη θεραπεία ασθενειών κατά τη διάρκεια όμως των οποίων θα καταστραφούν και θα πεθάνουν και (ε) η καταστροφή ή θανάτωση των εμβρύων όταν η ημερομηνία κατάψυξής τους έχει εκπνεύσει και δεν τα έχουν ζητήσει ούτε έχουν παραχωρηθεί στην έρευνα.

Αυτές είναι μερικές από τις πρακτικές συνέπειες τις οποίες έχουν οι τεχνικές της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής για το έμβρυο. Συγχρόνως, όμως, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι δεν έχουν επιφέρει απλώς την απομάγευση της σύλληψης αλλά έχουν κυρίως συμβάλει στην αμφισβήτηση της ηθικής αξίας του εμβρύου. Επιπλέον, τεχνολογίες όπως οι ανωτέρω, ενέτειναν τις συζητήσεις σχετικά με το ηθικό καθεστώς του εμβρύου. Όσοι υποστήριζαν τις τεχνικές αυτές επέσαν ή ώθησαν προς μια σχετικοποίηση του ηθικού καθεστώτος του εμβρύου. Όσοι, από την άλλη πλευρά, υποστήριζαν το ηθικό καθεστώς του εμβρύου από τη στιγμή της σύλληψής του, θεώρησαν τις τεχνικές αυτές ευγονικές και απάνθρωπες διότι τελικά καταλήγουν στην εργαλειοποίηση και στην εξάλειψη της ζωής του εμβρύου.

Ειδικότερα, όσοι υποστηρίζουν τις αμβλώσεις ή έστω κάποιες από αυτές, ιδίως όσες διεξάγονται κατά το πρώιμο στάδιο της εγκυμοσύνης, τείνουν να υπογραμμίζουν πόσο διαφορετικό είναι το έμβρυο κατά τους πρώτους μήνες της κύησης από εμάς, και να αναζητούν το σημείο εκείνο κατά το οποίο το κυοφορούμενο καθίσταται ανθρώπινο ον όπως εμείς. Το ερώτημα επομένως το οποίο θέτουν είναι από ποιο σημείο και εξής το έμβρυο καθίσταται άνθρωπος (ενώ, όπως υπονοείται, πριν από το σημείο αυτό δεν είναι).

Τώρα η προφανής απάντηση είναι ότι το έμβρυο προέρχεται από ανθρώπινους ζυγώτες, ανθρώπινο σπερματοζωάριο και ωάριο, και

επομένως δεν μπορεί παρά να ανήκει από τη στιγμή της συλλήψεώς του στο είδος άνθρωπος ή *Homo Sapiens*. Στο σημείο όμως αυτό οι υποστηρικτές των δικαιωμάτων των ζώων εξηγούνται. Διότι, εάν η άμβλωση ή γενικότερα ο φόνος των μελών του ανθρωπίνου είδους είναι κάτι ηθικά καταδικαστέο, τότε γιατί δεν καταδικάζουμε εξ ίσου τον φόνο μη-ανθρώπινων ζώων, συγγενών προς τον άνθρωπο, όπως είναι π.χ. ο πίθηκος; Ή, ακόμα, γιατί δεν διστάζουμε να φονεύσουμε ορισμένα ζώα, όπως είναι ο χοίρος, το μοσχάρι, οι κότες και τα ψάρια, και αντίθετα δειπνούμε με το κρέας τους; Εάν η αφαίρεση της ανθρώπινης ζωής είναι κακό, τότε παρόμοια πρέπει να είναι κακό και η αφαίρεση κάθε μη-ανθρώπινης ζωής. Διαφορετικά, κινδυνεύουμε να κατηγορηθούμε για λογική ασυνέπεια για την οποία ο Peter Singer έχει εισαγάγει τον όρο «ειδισμός» (“speciesism”). Σύμφωνα με τον Singer, ο ειδικτής διαπράττει ένα σφάλμα ανάλογο με αυτό που κάνει ο ρατσιστής.<sup>8</sup> Όπως ο ρατσιστής υποστηρίζει ότι η απλή μετοχή στη δική του φυλή τον καθιστά (ηθικά) ανώτερο, κατά έναν ανάλογο τρόπο ο ειδικτής ισχυρίζεται ότι η απλή μετοχή του ανθρώπου στο είδος *Homo Sapiens* τον καθιστά (ηθικά) ανώτερο από τα μέλη των άλλων μη-ανθρώπινων ειδών. Εν τούτοις, όπως γράφει:

Τα βιολογικά γεγονότα πάνω στα οποία στηρίζονται τα όρια του είδους μας δεν έχουν καμία ηθική σημασία.<sup>9</sup>

Εάν, επομένως, το έμβρυο κατά τα πρώτα στάδια της εγκυμοσύνης ανήκει στο ανθρώπινο είδος, όπως κι εμείς, κι αν η ζωή όλων των ειδών, ανθρώπινου και μη-ανθρώπινου, είναι εξ ίσου σεβαστή, τότε συνάγεται λογικά, σύμφωνα με τη δαρβινική προσέγγιση του Singer, ότι η ανθρώπινη ζωή δεν έχει καμιά ιδιαίτερη αξία, ούτε θα πρέπει να ανησυχούμε περισσότερο όταν αφαιρούνται ανθρώπινες ζωές από ό,τι πρέπει να ανησυχούμε όταν φονεύονται μη-ανθρώπινες ζωές.

<sup>8</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, δεύτερη έκδοση, σελ. 88 κ.ε.

<sup>9</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, σελ. 88.

Το ότι εμείς σήμερα έχουμε μια ειδικτική σύλληψη της ζωής, θεωρούμε δηλαδή την ανθρώπινη ζωή ανώτερη από τις μη-ανθρώπινες ζωές, αυτό οφείλεται μερικώς, σύμφωνα με τον Singer, στη Χριστιανική διδασκαλία η οποία κυριάρχησε στην Ευρώπη για πολλούς αιώνες.<sup>10</sup> Οφείλεται όμως εξ ίσου στο γεγονός ότι η λέξη «άνθρωπος» έχει μια διττή σημασία: έχει πρώτον μια *περιγραφική σημασία* η οποία δηλώνει ότι ένα ον είναι μέλος του είδους «ανθρώπινο ον» και όχι κάποιου άλλου είδους· έχει όμως και μια *αξιολογική/κανονιστική σημασία* που δηλώνει ότι ένα ανθρώπινο ον είναι «πρόσωπο», έχει δηλαδή ορισμένα χαρακτηριστικά τα οποία το καθιστούν ον με αξιοπρέπεια, ον άξιο σεβασμού.<sup>11</sup>

Με δεδομένο τον ισχυρισμό του Singer ότι όλες οι μορφές ζωής, ανθρώπινες και μη ανθρώπινες, έχουν την ίδια αξία, εκείνο που ενδιαφέρει είναι πότε μια ζωή είναι πρόσωπο. Διότι, όπως ισχυρίζεται, υπάρχουν αρκετά ανθρώπινα όντα που δεν είναι πρόσωπα, ενώ από την άλλη πλευρά υπάρχουν αρκετά πρόσωπα που δεν είναι ανθρώπινα όντα. Όπως γράφει χαρακτηριστικά:

Μερικά μέλη άλλων ειδών είναι πρόσωπα: μερικά μέλη του δικού μας είδους δεν είναι. Καμιά αντικειμενική εκτίμηση δεν μπορεί να υποστηρίξει την άποψη ότι είναι πάντοτε χειρότερο να σκοτώσουμε μέλη του είδους μας που δεν είναι πρόσωπα παρά μέλη άλλων ειδών που είναι (πρόσωπα). Αντίθετα, όπως έχουμε δει, υπάρχουν ισχυρά επιχειρήματα που μας κάνουν να σκεφθούμε ότι το να αφαιρούμε ζωές προσώπων είναι, καθ' εαυτό, πιο σοβαρό από το να αφαιρούμε ζωές μη-προσώπων. Έτσι φαίνεται ότι το να σκοτώσει κανείς, για παράδειγμα, έναν χιμπατζή είναι χειρότερο από το να σκοτώσει ένα ανθρώπινο ον το οποίο, επειδή πάσχει από πνευματική ανικανότητα εκ γενετής, δεν είναι και δεν μπορεί ποτέ να είναι πρόσωπο.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, σελ. 88.

<sup>11</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, σελ. 89.

<sup>12</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, σελ. 117-118.

Ακολούθως, εγείρεται το εύλογο ερώτημα σχετικά με τον τρόπο με τον οποίον ορίζει ο Singer το πρόσωπο. Κατ' αυτόν, πρόσωπο είναι το ον εκείνο που διαθέτει αυτοσυνειδησία και λογικό. Ειδικότερα, ένα ον με αυτοσυνειδησία συλλαμβάνει τον εαυτό του ως μια διακεκριμένη οντότητα η οποία συνεχίζεται στο μέλλον.<sup>13</sup> Ως τέτοια διαθέτει επιθυμίες τις οποίες μπορεί να πραγματοποιήσει στο παρόν και στο μέλλον.<sup>14</sup> Με βάση αυτή τη σύλληψη του προσώπου, ο Singer υποστηρίζει ότι ένα σαλιγκάρι ή ένα νεογέννητο βρέφος δεν διαθέτουν αυτοσυνειδησία, δεν έχουν επιθυμίες τις οποίες να μπορούν να πραγματοποιήσουν, επομένως δεν είναι πρόσωπα. Κατά συνέπεια, δεν είναι λάθος να τα φονεύσουμε.<sup>15</sup>

Συμπεραίνουμε, επομένως, ότι ο Singer δεν προσδίδει ηθική αξία στη ζωή αυτή καθ' εαυτή, είτε ανθρώπινη είτε μη-ανθρώπινη. Αντίθετα, κατ' αυτόν, η ζωή ενός όντος έχει ηθική αξία μόνο στο βαθμό που αυτό διαθέτει ορισμένα χαρακτηριστικά, όπως είναι η αυτοσυνειδησία, η λογική, η σύλληψη του εαυτού του ως ενός όντος του οποίου η ζωή συνεχίζεται στο μέλλον ή το οποίο διαθέτει επιθυμίες.

Εν τούτοις, δεν συμφωνούν όλοι οι φιλόσοφοι ως προς τον τρόπο με τον οποίον ο Singer αναλύει τη σύλληψη του προσώπου. Ο Michael Tooley, συγκεκριμένα, προσπαθεί να ορίσει την έννοια του προσώπου δυνάμει των ηθικών δικαιωμάτων. Κατ' αυτόν, τα μόνα όντα που έχουν ηθικά δικαιώματα είναι τα όντα που μπορούν να συλλάβουν τους εαυτούς τους ως διακεκριμένες οντότητες με μέλλον, και τα μόνα όντα που μπορούν να το κάνουν αυτό είναι τα πρόσωπα.<sup>16</sup> Κατά την άποψή του, υπάρχει μια λογική σχέση μεταξύ του προσώπου, της ικανότητάς του να συλλαμβάνει τον εαυτό του ως ένα ον που συνεχίζεται στο μέλλον και που διαθέτει την ικανότητα να έχει επιθυμίες και να διεκδικεί δικαιώματα. Εν τούτοις, η ανάλυση του προσώπου με όρους επιθυμιών και

<sup>13</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, σελ. 89 κ.ε.

<sup>14</sup> Αυτ..

<sup>15</sup> Αυτ.. Προφανώς ο Singer δέχεται τη βρεφοκτονία.

<sup>16</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, σελ. 95 κ.ε. όπου συζητά τις απόψεις του Tooley.

δικαιωμάτων αντιμετωπίζει συχνά ορισμένα προβλήματα. Για παράδειγμα, όταν ο άνθρωπος κοιμάται ή όταν βρίσκεται σε μόνιμη φυτική κατάσταση (permanent vegetative state, PVS), προφανώς δεν έχει επιθυμίες· παρά ταύτα, δεν μπορούμε να πούμε ότι δεν έχει δικαιώματα.

Υπό το κράτος των αντιρρήσεων αυτών ο Tooley αναγκάζεται να αναθεωρήσει τις απόψεις του.<sup>17</sup> Τώρα ισχυρίζεται ότι ένας άνθρωπος δεν μπορεί να έχει το δικαίωμα να συνεχίσει τη ζωή του παρά μόνον εάν είναι στα συμφέροντά του τώρα να εξακολουθήσει να ζει. Η τροποποίηση αυτή είναι σημαντική, διότι ενώ το νεογέννητο μπορεί να μην είναι σε θέση να συλλάβει τον εαυτό του ως ένα ον του οποίου η ζωή συνεχίζεται στο παρόν και στο μέλλον και έχει επιθυμίες να πραγματοποιήσει, εν τούτοις είναι στα συμφέροντα του παιδιού να σωθεί από τον θάνατο. Κατά τον Tooley όμως, ο τελευταίος αυτός ισχυρισμός έχει νόημα υπό έναν όρο. Εάν το νεογέννητο δεν είχε ποτέ συλλάβει τον εαυτό του ως ένα ον που συνεχίζει την ύπαρξή του στο μέλλον, τότε δεν μπορεί να περιλαμβάνεται στα συμφέροντά του το να συνεχίσει να ζει. Έτσι, για να χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα του Tooley, το οποίο μνημονεύει ο Singer, εάν το τράινο είχε σκοτώσει το νεογέννητο, κάτι τέτοιο δεν θα πήγαινε ενάντια στα συμφέροντά του, διότι το νεογέννητο δεν είχε συλλάβει ποτέ τον εαυτό του ως ένα ον του οποίου η ύπαρξη συνεχίζεται στο μέλλον.<sup>18</sup> Κατά συνέπεια, ο άνθρωπος που κοιμάται ή ο άνθρωπος που βρίσκεται σε μόνιμη φυτική κατάσταση αρκεί να έχει συλλάβει τον εαυτό του *έστω και μια φορά* ως μια οντότητα που συνεχίζεται στο μέλλον, για να είναι στα συμφέροντά του να συνεχίσει την ύπαρξή του στο μέλλον, και να έχει το δικαίωμα να συνεχίσει τη ζωή του.<sup>19</sup>

Επομένως, ο Tooley προτείνει μια νέα σύλληψη του προσώπου: πρόσωπο δεν είναι το ον που έχει επιθυμίες να πραγματοποιήσει στο παρόν και στο μέλλον αλλά το ον εκείνο στου οποίου τα συμφέροντα

---

<sup>17</sup> Αυτ..

<sup>18</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, σελ. 96-98.

<sup>19</sup> Αυτ..