

ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΜΗΧΑΝΙΚΩΝ



ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΘΕΜΑ:

«ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ  
ΕΥΘΑΝΑΣΙΑΣ»

ΦΟΙΤΗΤΗΣ: ΑΪΔΙΝΗΣ Δ. ΠΑΝΑΓΗΣ

Α/Μ : 01089013

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΚΟΥΤΟΥΓΚΟΣ ΑΡΗΣ

ΑΘΗΝΑ

ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2012

Ευχαριστώ τον Καθηγητή κ. Άρη Κουτούγκο και τον Λέκτορα κ. Κώστα Θεολόγου για την ευγενική καθοδήγησή τους στην προσπάθειά μου για μια άρτια διπλωματική εργασία -εύχομαι το αποτέλεσμα να είναι αντάξιο των κόπων και της μέριμνάς τους.

Τους ευχαριστώ για την παροχή τους συγγραμμάτων ή κειμένων, πολύτιμων, στην προσπάθειά μου για την συμπλήρωση των κενών που κατά καιρούς παρουσίαζε η εργασία ετούτη μέχρι να ολοκληρωθεί.

Πάνω από όλα, τους ευχαριστώ για την απαραίτητη και πολύτιμη βοήθειά τους στην προσπάθειά μου να αντικρύσω το κατώφλι της Ηθικής Φιλοσοφίας.

Τέλος, ευχαριστώ τον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Ματθαίο Καρλαύτη, ως μετέχοντα στην τριμελή επιτροπή εξέτασης της διπλωματικής μου εργασίας, για την μέριμνά του.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή .....	3
Ορισμός της ευθανασίας.....	4
Η ευθανασία ως ηθικό ζήτημα .....	5
Τα είδη της ευθανασίας.....	6
Εκούσια ευθανασία .....	6
Μη εκούσια ευθανασία .....	9
Ακούσια ευθανασία.....	10
Ενεργητική και παθητική ευθανασία .....	13
Η νομική και ιατρική επιστήμη για την ευθανασία .....	23
Η θέση της εκκλησίας .....	25
Η ευθανασία, η ζωή και ο θάνατος στην αρχαία Ελλάδα.....	28
Ο άνθρωπος ως άτομο και ο άνθρωπος ως πρόσωπο .....	34
-Υποενότητα: Η ηθική φιλοσοφία του Levinas .....	37
Ιστορική αναδρομή .....	53
Περί του ζητήματος της νομιμοποίησης της ευθανασίας .....	58
Συμπεράσματα .....	67
Προσωπική θέση επί του ζητήματος της ευθανασίας .....	68
Βιβλιογραφία .....	70

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το θέμα της παρούσας εργασίας, είναι η ευθανασία. Και ενώ η ευθανασία στην αρχαιότητα σήμαινε έναν καλό και αξιοπρεπή θάνατο, σήμερα ως ευθανασία θεωρούμε την διαδικασία της επίσπευσης, από τους θεράποντες ιατρούς, του θανάτου ενός ανιάτως ασθενούς προς αποφυγή της παράτασης του πόνου και της ψυχικής του οδύνης. Στην αρχή της εργασίας, δείχθηκε ότι η ευθανασία, ως έχουσα σχέση με τον θάνατο, είναι ένα ηθικό ζήτημα, του οποίου ο τρόπος προσέγγισης διαφοροποιείται αναλόγως του είδους της ευθανασίας. Ως βασικά είδη της ευθανασίας ελήφθησαν η εκούσια, η μη εκούσια και η ακούσια ευθανασία, βάσει της βουλευτικής συμμετοχής του πάσχοντος, αλλά και η παθητική και η ενεργητική ευθανασία βάσει του τρόπου διεξαγωγής της διαδικασίας. Ως παθητική εκλαμβάνεται η μη εφαρμογή ή η παύση της θεραπείας που κρατά στη ζωή τον ασθενή, και ως ενεργητική εκλαμβάνεται η χορήγηση της θανατηφόρας ένεσης. Κατόπιν, εκτιμήθηκε η συμμετοχή των επιστημών της Ιατρικής και της Νομικής στην αντιμετώπιση του ζητήματος της ευθανασίας. Ο ιατρικός κλάδος εφαρμόζει την παθητική αλλά αποφεύγει την ενεργητική ευθανασία και η δικαστική εξουσία, παρ'ότι η ενεργητική ευθανασία είναι παράνομη, συνήθως αθώνει τα μεμονωμένα περιστατικά, θέσεις οι οποίες αμφότερες δεν δείχνουν σαφείς. Επίσης, στην εργασία επισημαίνονται και σχολιάζονται οι βασικές θέσεις της χριστιανικής θρησκείας (αφού αυτή είναι και η θρησκεία που επικρατεί σε όλες τις χώρες του δυτικού κόσμου) επί του ζητήματος της ευθανασίας, και κατόπιν παρουσιάζεται η στάση που γενικώς υιοθετήθηκε στην αρχαία Ελλάδα απέναντι στην ευθανασία, αλλά και εν γένει απέναντι στον θάνατο. Ως βασικό στοιχείο που επηρεάζει την στάση μας απέναντι στην ευθανασία, αναλύθηκε ο τρόπος με τον οποίο είναι δυνατό να θεωρείται ο άνθρωπος: ως άτομο ή ως πρόσωπο. Κατά την πρώτη θεώρηση (-ο άνθρωπος εκλαμβάνόμενος ως άτομο), η εκούσια ευθανασία αποτελεί ένα από τα βασικά δικαιώματα του ανθρώπου, οπότε είναι καθ' όλα αποδεκτή. Κατά τη δεύτερη θεώρηση (-ο άνθρωπος εκλαμβάνόμενος ως πρόσωπο ενώπιον του Θεού), ο χρόνος και ο τρόπος του θανάτου, πρέπει να καθορίζεται αποκλειστικά από τον Θεό, και η καθ' οιονδήποτε τρόπο ανθρώπινη

παρέμβαση αποτελεί βαρύτατο αμάρτημα σύμφωνα με τη θρησκεία. Ιδιαίτερη ενότητα αφιερώθηκε στην ηθική φιλοσοφία του Levinas η οποία αντιτίθεται στον ατομικισμό, και που στην οποία ο άνθρωπος εκλαμβάνεται ως πρόσωπο ενώπιον των συνανθρώπων ή ενώπιον των 'Άλλων' -όπως χαρακτηριστικά τους αποκαλεί. Στην εν λόγω ενότητα, έγινε μια προσπάθεια σχολιασμού της θεωρίας αυτής, ιδίως σχετικά με τις θέσεις του Levinas πάνω στην αυτοκτονία και πάνω στην σχέση του υποκειμένου με το 'Άλλο'. Κατόπιν, έγινε μια ιστορική αναδρομή σχετικά με τις κατά καιρούς μορφές που έλαβε το πρόβλημα της ευθανασίας στην συνείδηση των ανθρώπινων κοινωνιών, από τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους έως και τη σύγχρονη εποχή. Τέλος, επειδή η ευθανασία εκτός από ηθικό είναι σαφώς και κοινωνικό ζήτημα, συγκεντρώθηκαν και σχολιάστηκαν τα σημαντικότερα επιχειρήματα υπέρ ή κατά της νομιμοποίησης της ευθανασίας, εστιάζοντας στην κοινωνική αυτή διάστασή της. Η εργασία ολοκληρώνεται με την παράθεση μίας προσωπικής θέσης επί του ζητήματος της νομιμοποίησης της ευθανασίας.

## **ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑΣ**

Η ευθανασία (στην αγγλική, euthanasia) ως ελληνική σύνθετη λέξη, αποτελείται από το επίρρημα 'εὐ' και το ουσιαστικό 'θάνατος'. Ετυμολογικώς, ευθανασία είναι ο καλός (ευτυχής, ανώδυνος) θάνατος και με αυτήν του την έννοια χρησιμοποιήθηκε ο όρος στην αρχαιότητα. Σήμερα, ο όρος ευθανασία χρησιμοποιείται περισσότερο για να εκφράσει την διαδικασία επίσπευσης του θανάτου κάποιου νοσηλευόμενου ασθενούς σε τελικό στάδιο, ο οποίος ταλαιπωρείται από αφόρητο πόνο ψυχικό ή σωματικό, διαδικασία που αναλαμβάνουν να διεξαγάγουν οι θεράποντες ιατροί κατόπιν αιτήματος του ιδίου του ασθενούς ή των συγγενών του στις περιπτώσεις που αυτός βρίσκεται σε κωματώδη κατάσταση.

«Σήμερα, τρεις είναι οι δυνατές/πιθανές ερμηνείες του όρου:

-Η χρήση, από κάποιον ιατρό, φαρμάκων για να κάνει πιο υποφερτό έναν επώδυνο και αργό, αλλά αναπόφευκτο, θάνατο

-Μία εσκεμμένη προσπάθεια να επιφέρει κάποιος -ή να επισπεύσει- τον θάνατο κάποιου που ασθενεί και υποφέρει

-Το να ενεργήσει κάποιος βοηθώντας έναν ηλικιωμένο, άρρωστο ή ανάπηρο να πεθάνει χωρίς οδύνη. (Firth, 1981)

Ένας ορισμός της ευθανασίας με αξιώσεις λογικής/γεωμετρικής ακρίβειας δίνεται από τον Michael Green. Σύμφωνα με τον Michael Green, ευθανασία του B από τον A έχουμε όταν ικανοποιούνται ταυτοχρόνως οι κάτωθι προϋποθέσεις:

- 1) Ο A σκοτώνει τον B ή τον αφήνει να πεθάνει.
- 2) Ο A έχει πρόθεση να σκοτώσει (ή να αφήσει να πεθάνει) τον B.
- 3) Η πρόθεση που καθορίζεται στην 2 είναι τουλάχιστον μερική αιτία της ενέργειας που καθορίζεται στην 1.
- 4) Η αιτιώδης διαδρομή από την πρόθεση που καθορίζεται στην 2 προς την ενέργεια που καθορίζεται στην 1 είναι λίγο ως πολύ σε συμφωνία με το σχέδιο δράσης του A.
- 5) Το ότι ο A σκοτώνει τον B (ή τον αφήνει να πεθάνει) είναι εκούσια/συνειδητή πράξη του A.
- 6) Το κίνητρο για την πράξη που καθορίζεται στην 1, το κίνητρο πίσω από την πρόθεση που καθορίζεται στην 2, είναι το καλό του B.
- 7) Το καλό που καθορίζεται στην 6 είναι ή τουλάχιστον περιλαμβάνει την αποφυγή του κακού. (Wreen, 1988)

## **Η ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ ΩΣ ΗΘΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ**

Η ευθανασία αποτελεί ηθικό ζήτημα, καθώς σχετίζεται άμεσα με τον θάνατο. Ο θάνατος αποτελεί την τελική έκβαση της ζωής, και κατά τον Σόλωνα ο τρόπος έλευσής του καθορίζει αξιολογικώς ολόκληρη την ζωή που προηγήθηκε. «Μηδένα προ του τέλους μακάριζε» (Ηρόδοτος, 1.85). Κι αν ο εκ των επτά σοφών τον εκλαμβάνει στον συλλογισμό του ως τετελεσμένον, ο ιδρυτής της φιλοσοφίας Πλάτων τον εκλαμβάνει όχι μόνο ως συνειδητοποιημένη ισόβιο εκκρεμότητα αλλά και ως το σημαντικότερο αντικείμενο μελέτης του φιλοσόφου. «[...] όσοι τυγχάνουσι ορθώς απτόμενοι φιλοσοφίας [...] ουδέν άλλο αυτοί επιτηδεύουσιν ή αποθνήσκουν τε

και τεθνάναι.» (Φαίδων, 64α). Στη μετάφραση, 'όσοι καταπιάνονται σωστά με τη φιλοσοφία [...] το μόνο πράγμα στο οποίο επιδίδονται είναι το να πεθαίνουν και ο θάνατος'. Άρα για τη φιλοσοφία, ο θάνατος αποτελεί το σημαντικότερο γεγονός του ανθρώπινου βίου και το σημαντικότερο αντικείμενο μελέτης για την ανθρώπινη νόηση.

Για τους ανθρώπους που σκέπτονται απλοϊκότερα, ο θάνατος αποτελεί ένα απευκτέο κακό, και μάλιστα το μέγιστο αφού ισοδυναμεί με την αναίρεση της ίδιας της ζωής. Συνεπώς, όταν ο θάνατος αποτελεί συνέπεια ανθρώπινης βούλησης ή συμμετοχής, αποτελεί αφορμή για ηθικές διερευνήσεις και ηθικές αξιολογήσεις.

Η ευθανασία, με την έννοια της επίσπευσης του θανάτου προκειμένου να αποφευχθεί η οδύνη ενός ταλαιπωρούμενου ανιάτως ασθενούς, αποτελεί παρέμβαση στη φυσική πορεία της κατάστασης του ασθενούς. Δηλαδή προϋποθέτει την σχετική βούληση και απόφαση, είτε του ίδιου του ασθενούς είτε των συγγενών του όταν ετούτος είναι αδύνατο να εκφραστεί, για θανάτωσή του, όπως επίσης προϋποθέτει και την εφαρμογή της κατάλληλης διαδικασίας για την πραγματοποίηση της θανάτωσης. Άρα η ευθανασία αποτελεί ηθικό ζήτημα, αφού ως αίτημα ή ως εφαρμοστέα πρακτική γεννά μια προβληματική συσχετιζόμενη με κίνητρα, αποφάσεις ή πράξεις που σχετίζονται με τον θάνατο.

## **ΤΑ ΕΙΔΗ ΤΗΣ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑΣ**

Η ευθανασία, χωρίζεται σε τρία είδη βάσει αρχικώς της βουλευτικής συμμετοχής του ανθρώπου που θα την υποστεί. Τα τρία είδη αυτά είναι η μη εκούσια, η ακούσια και η εκούσια ευθανασία. Κατόπιν, βάσει του τρόπου θανάτωσης και αφού έχει ήδη αποφασιστεί η διακοπή της ζωής, έχουμε την ενεργητική και την παθητική ευθανασία.

## ΕΚΟΥΣΙΑ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ

Με δεδομένο ότι στο πρώτο είδος (μη εκούσια ευθανασία) η ίδια βούληση δεν είναι δυνατόν να γνωρίζεται και ότι στο δεύτερο είδος (ακούσια ευθανασία) απλώς δεν λαμβάνεται υπ' όψιν, το τρίτο και τελευταίο από αυτά (εκούσια ευθανασία) είναι το περισσότερο σύνθετο ως προς τη διερεύνησή του. Κι αυτό λόγω του ότι σε ετούτο συμμετέχει ενεργώς η συνείδηση ή βούληση του ίδιου του ασθενούς ο οποίος άλλωστε αποτελεί ούτως ή άλλως το κεντρικό πρόσωπο της όλης προβληματικής σχετικώς με την ευθανασία. Οπότε εστιάζοντας στο στοιχείο της ίδιας βούλησης, οφείλουμε εξ αρχής να επισημάνουμε την ισχυρή συνάφεια μεταξύ εκούσιας ευθανασίας και αυτοκτονίας. Η βασική διαφορά είναι ότι στην ευθανασία, κάποιον δεύτερο πρόσωπο (ως επί το πλείστον ο θεράπων ιατρός) είναι εκείνο που, είτε χορηγεί τα φαρμακευτικά μέσα ή διακόπτει ή δεν εφαρμόζει καν την θεραπεία που μπορεί να διατηρήσει εν ζωή τον ασθενή, είτε που αναλαμβάνει να διευθύνει την σύνολη διαδικασία και που οπωσδήποτε σε αμφοτέρως τις εκδοχές εκείνο αναλαμβάνει και ικανό μέρος της ευθύνης.

Ο επιζητών την μεσολάβηση τρίτων προσώπων στην θανάτωσή του, συνειδητώς κοινοποιεί ένα κατά βάσιν προσωπικό του ζήτημα, και το θέτει έτσι σε κοινή κρίση αφού οι άλλοι διατηρούν το δικαίωμα να αρνηθούν να συνδράμουν και οι οποίοι πάντοτε έχουν την δυνατότητα ακόμη και να τον αποτρέψουν από την απόφαση, διά παραινήσεων ή και δια καθοριστικών πράξεων. Δηλαδή, στην εκούσια ευθανασία, ηθικό φορτίο καλούνται να αναλάβουν και όλοι όσοι έχουν κάποια συμμετοχή σε αυτήν –εκτός από τον πάσχοντα. Αντιθέτως, ο επίδοξος αυτόχειρ ουδέποτε σχεδόν κοινοποιεί την πρόθεσή του, και ως επί το πλείστον την πραγματοποιεί χωρίς να προξενήσει σε οιονδήποτε άλλον τη δυνατότητα να έλθει αντιμέτωπος με κάποιο ηθικό δίλημμα ή και να επέμβει. Στην αυτοκτονία δηλαδή, το ηθικό πρόβλημα το επωμίζεται εξ ολοκλήρου ο πάσχων.

Στις περιπτώσεις όπου ο ασθενής δεν έχει την σωματική ικανότητα να πάρει στα χέρια του τη ζωή του, δεν εγείρονται ηθικά ζητήματα από την επιθυμία του να συμμετάσχουν και δεύτερα πρόσωπα στην θανάτωσή του –η πραγματοποίηση ή όχι της θανάτωσής του εξαρτάται ούτως ή άλλως αποκλειστικώς από άλλους. Στις υπόλοιπες όμως περιπτώσεις, θα μπορούσε ίσως να ληφθεί υπ' όψιν και κάποιο ηθικό



έλλειμμα στην συμπεριφορά ή συλλογιστική του. Σαφώς το να αποφασίσει οριστικώς κάποιος να θέσει ο ίδιος τέλος στη ζωή του δεν είναι κάτι εύκολο, αλλά ούτως ή άλλως τα δύσκολα ζητήματα που μας εμφανίζονται είναι εκείνα δια των οποίων εκτίθενται και τα ηθικά μας χαρακτηριστικά. Είναι απολύτως ‘ανθρώπινο’ το να μην έχω το θάρρος να αυτοκτονήσω –ενώ θα ήθελα να τελειώσω η ζωή μου, όπως είναι και απολύτως ‘ανθρώπινο’ το να κλέψω ψωμί για να ταΐσω το παιδί μου που πεινάει. Το αν οι δύο ετούτες πράξεις είναι και ηθικώς ακέραιες είναι μάλλον ένα άλλο ζήτημα, αφού ως ‘ανθρώπινο’ συνήθως θεωρείται κυρίως εκείνο το οποίο απλώς είθισται να γίνεται ή του οποίου τα κίνητρα μας είναι εφικτό να εικάσουμε ή κατανοήσουμε. Και παρά την κατανόησή μας των κινήτρων, μάλλον συνεχίζουμε να διατηρούμε στη συνείδησή μας αναλλοίωτη μια εικόνα τού τι θα έπρεπε ναπραχθεί σε ένα ηθικό επίπεδο.

Στο παράδειγμα της άνωθεν αναφερθείσης κλοπής, ως ηθικό θα χαρακτηριζόταν το να έχω μεριμνήσει έτσι ώστε να μην χρειάζεται να προβώ στην κλοπή, δηλαδή να έχω φροντίσει ώστε τα μέσα επιβίωσης του παιδιού μου να είναι εξασφαλισμένα, ταυτοχρόνως δίχως να ζημιώνω τρίτον. Ή στην περίπτωση τής επιθυμίας μου να πεθάνω, ως αδιαμφισβήτητα ηθικό θα θεωρούσαμε το να δρομολογήσω τον θάνατό μου με τρόπο που ουδείς άλλος να βαρύνεται δι’ ευθύνης ή αγωνίας. Άρα ο ‘ανθρώπινος’ χαρακτήρας μιάς πράξης, επ’ ουδενί την απαλλάσσει από τα ηθικά της χρέη ή της παραγράφει τα ηθικά της ελλείμματα, αφού ως ηθικό θεωρώ κάτι το οποίο πιστεύω ότι *μπορώ (ή θα μπορούσα εν γένει)* να το πράξω και όχι κάτι που παρ’ ότι το αποδέχομαι ως ηθικό, έχω την πεποίθηση ότι μου είναι αυτό *αδύνατον* να μπορώ να το πράξω. Δηλαδή και οι ακέραιες ηθικώς πράξεις είναι *και αυτές* μέσα στα ανθρωπίνως εφικτά πλαίσια: οι κανόνες της ηθικής εξ άλλου, δεν ζητούν από τον άνθρωπο να πράττει τα ανέφικτα. Όποτε πράττουμε κάτι ανήθικο, δεν οφείλεται στο ότι αστοχούμε σε σχέση με κάτι ούτως ή άλλως ανέφικτο, αλλά οφείλεται στην συνειδητή απόφασή μας να μην επιλέξουμε το ηθικό –ανάμεσα σε όσα μας είναι εφικτό να πράξουμε. Εξάλλου, δεν θα ήταν δυνατό να χαρακτηριστεί ως ανήθικη μία πράξη η οποία δεν έχει κάποια άλλη δίπλα της εντός της νόησής μας ως εναλλακτική, ως δηλαδή εφικτή. Άρα αναγκαζόμαστε να χρίσουμε ως ανήθικη είτε την κλοπή (εντός ακόμη και του σχετικώς απαλλακτικού περιβάλλοντος συνθηκών που ενδεικτικώς υπετέθη στο παράδειγμα) είτε την επιθυμία να μην ληφθεί ακέραια από εμένα η ευθύνη της ζωής ή του θανάτου μου.

Με μια διαφορετική ηθική θεώρηση όμως, η αυτοκτονία θα έπρεπε να αποφεύγεται, αφού με το στοιχείο της του αιφνιδιασμού δεν δίνει στους αγαπημένους συνανθρώπους ούτε τον χρόνο να δεχτούν ομαλά τον θάνατο αλλά ούτε και τη δυνατότητα να εκφράσουν την εναντίωσή τους σε αυτήν ή να αποκτήσουν τη δυνατότητα να την αποτρέψουν. Η επιλογή μεταξύ ευθανασίας και αυτοκτονίας από τον πάσχοντα, έχει τις ρίζες της στον τρόπο που αυτός θεωρεί τον εαυτό του: ως πρόσωπο ή ως άτομο. Στην πρώτη θεώρηση ο πάσχων λαμβάνει σοβαρά υπ' όψη του τις ψυχολογικές και υλικές συνέπειες που θα έχει η όποια απόφασή του πάνω στους τρίτους, ενώ στην δεύτερη ο πάσχων δρα με γνώμονα αποκλειστικά την δική του βούληση και τη δική του ψυχική κατάσταση.

## **ΜΗ ΕΚΟΥΣΙΑ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ**

Στην μη εκούσια ευθανασία δεν συμμετέχει -δεν είναι εφικτό αυτό άλλωστε- βουλευτικώς ο πάσχων, οπότε και το ηθικό στοιχείο βαρύνει αποκλειστικώς εκείνους οι οποίοι θα την διεξαγάγουν ή εκείνους οι οποίοι θα την αποφασίσουν για λογαριασμό του πάσχοντος. Δηλαδή ως ηθικώς βεβαρυνόμενοι ή ως υπεύθυνοι εκλαμβάνονται οι συγγενείς ή ο θεράπων ιατρός του ασθενούς, αφού ετούτοι και καλούνται να πάρουν την τελική απόφαση ή να δράσουν σχετικώς. Η διαφορά μεταξύ τους είναι ότι οι μεν συγγενείς δρούν ως επί το πλείστον συναισθηματικώς, ενώ ο θεράπων ιατρός εκτός από την όποια συναισθηματική φόρτιση βαρύνεται και από την ευθύνη του απέναντι στον νόμο, ως ο υπόλογος διαχειριστής τής κατάστασης και μάλιστα χωρίς να μπορεί να προσδοκεί σε συναισθηματικής υφής απαλλαγές. Όχι μόνο έχει δώσει στην αρχή της επαγγελματικής σταδιοδρομίας του έναν αυστηρό και απόλυτο επί της ευθανασίας ιατρικό όρκο (Ιπποκρατικός όρκος) ο οποίος την απαγορεύει, αλλά και εν γένει αυτό καθ' αυτό το επάγγελμά του είναι η διατήρηση και όχι η συντόμευση της ζωής. Οπότε η απόκλισή του από την καθιερωμένη συντεχνιακή του πρακτική -ή καθιερωμένη ιατρική ηθική- είναι μεγάλη. Ο θεράπων ιατρός, έως την στιγμή που εγείρεται το δίλημμα, έχει ασφαλώς ασκήσει το επάγγελμά του προς αποκλειστικώς μία κατεύθυνση, η οποία είναι η υπό οιεσδήποτε

συνθήκες παράταση της ζωής και όχι η συντόμευσή της. Την ίδια στιγμή όμως είναι και εκείνος που μπορεί να κατανοήσει (-έξωθεν) πιο εύκολα το μέγεθος και την οξύτητα τού σωματικού πόνου του ασθενούς. Είναι το ίδιο το επάγγελμά του ο ανθρώπινος πόνος. Οι ιατροί που έχουν διενεργήσει ευθανασία ή που τίθενται υπέρ της, χρησιμοποιούν άλλωστε συνήθως ετούτη την εποπτεία τους του πόνου, ως βασική δικαιολόγηση της επιλογής τους της διενεργήσεως ή υποστήριξης της ευθανασίας.

## **ΑΚΟΥΣΙΑ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ**

Σχετικώς με την ακούσια ευθανασία, ετούτη βαρύνει ηθικώς μόνο αυτόν που την διαπράττει, αφού η ακούσια ευθανασία, ουσιαστικώς, αποτελεί φόνο. Ενδεχομένως, εξ αρχής, να είναι λεκτικό/εννοιολογικό σφάλμα ο όρος «ακούσια ευθανασία», μιάς και οι δύο λέξεις/έννοιες αυτές μαζί, σχηματίζουν αντίφαση. Διότι δεν είναι δυνατόν ο θάνατος να είναι καλός ('ευ'-θανασία) για τον θανόντα, όταν επιβάλλεται έξωθεν (δια της βίας δηλαδή) και με τρόπο τον οποίον δεν εγκρίνει ο θανών. Όσες φορές στην ιστορία η πρακτική τής ακούσιας ευθανασίας εφαρμόστηκε, σήμερα το ανακαλούμε αυτό στη μνήμη μας με απέχθεια. Συνεπώς μιά συλλογιστική περί ακούσιας ευθανασίας θα ήταν περισσότερο χρήσιμη/αρμόζουσα εντός μίας μελέτης με θέμα τον φόνο.

Βεβαίως ένας αξιοπρόσεκτος αντίλογος επ' αυτού θα ήταν ότι τις περισσότερες φορές η ακούσια ευθανασία εφαρμόζεται με στόχο κάποιο καλό. Το καλό τρίτων δε και όχι του ευθανατούντος. Η φόνευση ελαττωματικών παιδιών (με τους 'αποθέτας' στην αρχαιότητα) ή η απαλλαγή της 'Πολιτείας' (Πλάτων) από τα άτομα που παρακωλύουν λόγω σωματικής ή διανοητικής ανεπάρκειας με άμεσο ή έμμεσο τρόπο την επίτευξη της ευημερίας της, είναι παραδείγματα επίκλησης της καλής προθέσεως για την εφαρμογή της ακούσιας ευθανασίας. Η επίκληση ετούτη του αγαθού σκοπού γεννά το δίλημμα αν πιο σημαντικό είναι το να επιβιώσει ένα άτομο ανεξαρτήτως της κατάστασης του ή της προσφοράς του στην Πόλιν, ή αν είναι πιο σημαντικό το να οδεύει η Πόλις δια της ταχύτερης δυνατής εξέλιξής της προς την επίτευξη των στόχων της απαλλασσόμενη από τα άτομα που αδυνατούν να προσφέρουν. Η

απάντηση εξαρτάται, από τον τρόπο δομής και τους στόχους της κάθε κοινωνίας που εξετάζουμε.

Οπότε στις ηθικές μας κρίσεις, οφείλουμε να λαμβάνουμε υπ' όψιν ότι είναι ενδεχόμενο στα στοιχεία της ηθικής, να υπάγεται και η ιδιότητα να μπορεί (η ηθική) να μεταβάλλεται αναλόγως του τόπου ή της εποχής. Είναι απολύτως εύλογο να δεχτούμε ότι οι ποικίλες επικρατούσες κοινωνικές συνθήκες ή οι κατά τόπους πολιτισμικές παράμετροι, συνοδεύονται η κάθε μία τους από κάποιον αντίστοιχο τρόπο θεώρησης ή αξιολόγησης της ζωής. Ένα παράδειγμα είναι η εμπόλεμος κατάσταση. Στον πόλεμο, θεωρείται ηθικό ή πρέπον ή αυτονόητο να αφαιρούμε όσο το δυνατόν περισσότερες ζωές από το αντίπαλο στρατόπεδο και επίσης θεωρούμε εύλογο και επιβεβλημένο να τιμώνται εκείνοι που κατάφεραν στον εχθρό κάποιο σπουδαίο πλήγμα, σε βαθμό που *ακόμη και μετά την παύση του πολέμου*, οι άνθρωποι αυτοί να αποτελούν, στη συνείδησή μας, πρότυπα ηθικής. Είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι οι Ναζί, όταν διενεργούσαν ακούσιες ευθανασίες στις καθορισμένες από το καθεστώς ανεπιθύμητες ομάδες ανθρώπων, θεωρούσαν ανήθικες αυτές τις πράξεις τους.

Η Γερμανοεβραία πολιτική φιλόσοφος Χάννα Άρεντ η οποία κατόρθωσε και απέφυγε να σταλεί σε στρατόπεδα συγκεντρώσεως επί Ναζισμού, αντετέθη κατόπιν στην καταδίκη του Άντολφ Άιχμαν (αρχιτέκτονα της 'Τελικής Λύσης') όταν ετούτος αφού απήχθη από τη μυστική ισραηλινή αστυνομία στην Αργεντινή όπου και κρυβόταν, οδηγήθηκε στην Ιερουσαλήμ ώστε να δικαστεί. Η Άρεντ (ως ανταποκρίτρια της εφημερίδας 'New Yorker'), αντετέθη στην καταδίκη του, επικαλούμενη όχι μόνο το παράνομο του να οδηγηθεί σε μη διεθνές δικαστήριο αλλά και επικαλούμενη την 'κοινοτυπία' της πράξης του. Κατ' αυτήν, ο Άιχμαν απλώς ακολούθησε με πιστότητα το ρεύμα της γενικής κατάστασης που επικρατούσε τότε στη ναζιστική Γερμανία: με εξαίρεση ένα ήσσονος σημασίας σημείο, πουθενά στα αρχεία της δίκης δεν υπήρχαν άλλα στοιχεία ότι ο Άιχμαν ενέργησε εκείνη την εποχή ως κάτι παραπάνω από νομοταγής υπάλληλος ενός κράτους. (Arendt, 1963)

Η Άρεντ φυσικά δεν είχε σκοπό, με την εργασία της αυτή για τον Άιχμαν, να δώσει άλλοθι σε πρακτικές ακούσιας ευθανασίας του είδους που εφαρμόστηκαν στη ναζιστική Γερμανία, αλλά περισσότερο να καταδείξει ότι οιοσδήποτε, μπορεί να

πεισθεί να πράξει χωρίς ηθικούς ενδοιασμούς οτιδήποτε και οσοδήποτε κακό, εάν οι γενικότερες συνθήκες κάποτε το επιβάλουν. [Και εξέφρασε έτσι τον φόβο ότι οι καταδίκες των ναζί, στην συνείδηση των λαών της εποχής ουσιαστικά θα λειτουργούσαν δυστυχώς εφησυχαστικά: ‘το Κακό του Κόσμου προσωποποιήθηκε στους ναζί, καταδικάστηκε και πατάχθηκε, οπότε ο Κόσμος εξαγνίστηκε’. Η Αρεντ είχε προβλέψει από τότε ότι οι Σύμμαχοι θα εκμεταλλεύονταν αυτή την αίσθηση ασφάλειας και ανακούφισης που δημιουργήθηκε στους λαούς με τις δίκες της Νυρεμβέργης (ή με κάποιες άλλες σαν αυτή της Ιερουσαλήμ) και ότι θα έχτιζαν μεταπολεμικά ανενόχλητοι (ήταν άλλωστε οι στεφανωμένοι ‘νικητές του Κακού’) ένα σύστημα ουσιαστικά στα χνάρια του ναζισμού εξ ίσου ολοκληρωτικό, και περίπου όμοιο εις ό,τι αφορά στις μεθόδους ‘μαζοποίησης’ (και έτσι εξουδετέρωσης της δυναμικής και βούλησης) των λαών του κόσμου.]

Άρα όταν κρίνουμε ηθικά μια πράξη, ίσως οφείλουμε να λαμβάνουμε υπ’ όψη τις γενικότερες συνθήκες που οδήγησαν σε αυτή. Η ακούσια ευθανασία, όπως εφαρμόστηκε στην ναζιστική Γερμανία, και η ακούσια ευθανασία όπως εφαρμόστηκε στην αρχαία Κέα, δεν μπορούν να κριθούν, ως προς την ηθική τους, από κοινού. Μία πρώτη διαφορά, θα μπορούσε να είναι ότι ενώ τα θύματα των ναζί ήταν άτομα ‘αλλόφυλα’, στην αρχαία Κέα οι γέροντες που θανατώνονταν ήσαν πρόσωπα οικεία ή και συγγενικά προς αυτούς που τους φόνευαν. Και το πιο πιθανό μάλιστα, είναι ότι στην Κέα η πρακτική της ακούσιας ευθανασίας είχε μακρόχρονη ισχύ και ίσως και καθολική απήχηση, και ότι δεν επιβλήθηκε (όπως στην ναζιστική Γερμανία) από ένα πρόσκαιρο καθεστώς (και μάλιστα προς συγκεκριμένες μόνο ομάδες της κοινωνίας) ως επακόλουθο μίας πρωτότυπης και πρωτόγνωρης για την εποχή ιδεολογίας (‘Νόμος της Φύσης’, θεωρία Δαρβίνου, εθνικοσοσιαλισμός κλπ). Κατά πάσα πιθανότητα, ο ηλικιωμένος που θανατώνονταν στην αρχαία Κέα, ως νέος είχε συγκατατεθεί στην εφαρμογή της ευθανασίας στους ηλικιωμένους της εποχής του, οπότε θα ήταν ανήθικο να αρνηθεί να θανατωθεί και ο ίδιος ως ηλικιωμένος. Δηλαδή, υπήρχε μια ισονομία και δικαιοσύνη ανάμεσα στους θύτες και τα θύματα, της συγκεκριμένης μεθόδου εφαρμογής της ευθανασίας. Συνεπώς η ακούσια ευθανασία, όπως τουλάχιστον εφαρμόστηκε ή υποστηρίχθηκε φιλοσοφικώς στην αρχαιότητα, οφείλει να τοποθετηθεί από εμάς σε ένα διαφορετικό κοινωνικό πλαίσιο από το τωρινό/δικό μας για να την κρίνουμε ως προς την ηθικότητά της. Αλλιώς, η ηθική διερεύνησή της υπολείπεται σε εγκυρότητα.

## ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΗ ΚΑΙ ΠΑΘΗΤΙΚΗ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ

Εις ό,τι αφορά σε διαχωρισμό της ευθανασίας σε είδη, ένα άλλο κριτήριο είναι ο τρόπος διενέργειάς της -αφού έχει ήδη ληφθεί η απόφαση για την εφαρμογή της- οπότε και τα βαρύτερα εκ των ηθικών διλημμάτων (ζωή ή θάνατος) έχουν απαντηθεί. Ετούτο το κριτήριο, χωρίζει την ευθανασία σε παθητική και ενεργητική. Είτε, δηλαδή, (στην παθητική ευθανασία) απλώς διακόπτεται εκ μέρους των θεραπόντων ιατρών η θεραπεία με την οποία διατηρείται ο ασθενής στην ζωή, είτε η θεραπεία αυτή αποφασίζεται να μην εφαρμοστεί καν, είτε (στην ενεργητική ευθανασία) χορηγούνται τα σκευάσματα τα κατάλληλα για την επισπευσμένη θανάτωσή του.

Σχετικώς με τον διαχωρισμό αυτόν,

«Υπάρχει μία στενή και μία ευρεία θεώρηση της ευθανασίας και η διαφορά μεταξύ των δύο γίνεται καλύτερα αντιληπτή αν αναφερθούμε στις δύο κατηγορίες του να θανατώσει κάποιος ή να αφήσει κάποιον να πεθάνει, παρ' ότι η διαφορά μεταξύ του να σκοτώσει κάποιος και του να αφήσει κάποιον να πεθάνει είναι από μόνη της ζήτημα που προκαλεί διενέξεις. Εκλαμβανόμενη η ευθανασία με την στενή θεώρηση, φτάνει μέχρι τα όρια του φόνου από οίκτο. Έτσι, αν ένας ιατρός χορηγήσει μία θανατηφόρα δόση ενός φαρμάκου σε έναν ασθενή σε τελικό στάδιο (επικαλούμενος την συμπόνια), αυτή η ενέργεια είναι ένα παράδειγμα ευθανασίας. Από την άλλη μεριά, αν ένας ιατρός αφήσει έναν ασθενή του να πεθάνει (είτε διακόπτοντας την τεχνητή αναπνοή είτε μη παρέχοντάς την), αυτό δεν εκλαμβάνεται ως ευθανασία. Παρ' ότι η στενή έννοια της ευθανασίας γίνεται όλο και περισσότερο αποδεκτή, πολλοί συγγραφείς χρησιμοποιούν ακόμη τον όρο με την ευρεία της έννοια. Εκλαμβανόμενη με την ευρεία έννοια, η ευθανασία περικλείει αμφότερες την θανάτωση και την εγκατάλειψη κάποιου να πεθάνει (πάντοτε με κίνητρο την συμπόνια). Εκλαμβάνοντας την ευθανασία με την ευρεία έννοια, τυπικώς

διαχωρίζουμε την ενεργητική (θανάτωση) από την παθητική (εγκατάλειψη προς θάνατο) ευθανασία.» (Mappes & Zembaty, χ.χ.)

Οι περισσότεροι ιατροί δείχνουν να συμπορεύονται με την παραδοσιακή θεώρηση η οποία επισήμως υιοθετήθηκε από τον αμερικανικό ιατρικό σύλλογο το 1973 και η οποία είναι η εξής:

«Η εκ προθέσεως θανάτωση ενός ανθρώπου από έναν άλλο -για λόγους συμπόνιας- αντίκειται σε αυτό που αποτελεί την ουσία του ιατρικού επαγγέλματος και επίσης αντιτίθεται στην σχετική πολιτική του αμερικανικού ιατρικού συλλόγου.

Η παύση εφαρμογής μεθόδων που υπερβαίνουν την συνηθισμένη πρακτική και οι οποίες στοχεύουν στην παράταση της ζωής ενός ατόμου για το οποίο είναι αδιαφιλονίκητα αποδεδειγμένο ότι ο βιολογικός θάνατος είναι αναπόφευκτος, αποτελεί απόφαση του ιδίου του ασθενούς ή των στενών συγγενών του. Η συμβουλή και η γνώμη του ιατρού θα πρέπει να είναι ελεύθερα διαθέσιμη στον ασθενή ή στους στενούς συγγενείς του.» (House of Delegates of the American Medical Association, 4-12-1973)

Σε αυτή την θεώρηση που επιτρέπει την παθητική και απαγορεύει την ενεργητική ευθανασία, μπορούν να αντιταχθούν τέσσερα βασικά επιχειρήματα:

«Πρώτον, η ενεργητική ευθανασία σε πολλές περιπτώσεις λειτουργεί προς την ανακούφιση του ασθενούς περισσότερο από όσο η παθητική. Προς εξήγηση του επιχειρήματος, ας σημειωθεί ότι αν απλώς διακοπεί η αγωγή, υπάρχει περίπτωση να περάσει περισσότερο χρονικό διάστημα για να πεθάνει ο ασθενής και έτσι να υποφέρει περισσότερο από όσο με την ενεργητική ευθανασία. Και αυτό δημιουργεί ισχυρούς λόγους ώστε να σκεφτούμε ότι αφού η αρχική απόφαση να μην παραταθεί η οδύνη του ασθενούς έχει ληφθεί, η ενεργητική ευθανασία είναι προτιμότερη από την παθητική. Η παθητική ευθανασία οδηγεί σε περισσότερη οδύνη και όχι σε λιγότερη, κάτι που αντιτίθεται στην αρχική συμπονετική πρόθεση η οποία μας κάνει να λάβουμε την απόφαση να μην παραταθεί η ζωή.

Το δεύτερο επιχειρήμα βασίζεται στην παρατήρηση ότι η παραδοσιακή θεώρηση οδηγεί σε αποφάσεις σχετικές με τη ζωή και το θάνατο οι οποίες βασίζονται σε

άσχετα με το ζήτημα ερείσματα. Παραδείγματος χάριν, ας σκεφτούμε την περίπτωση των βρεφών με σύνδρομο Down που χρειάζονται, προκειμένου να επιβιώσουν, επέμβαση για σωματική ατέλεια άσχετη με το σύνδρομο. Κάποιες φορές, δεν γίνεται τελικώς η επέμβαση και το βρέφος πεθαίνει, αλλά στις περιπτώσεις όπου δεν υπάρχει κάποια τέτοια ατέλεια, αφήνεται το παιδί να ζήσει. Ας σημειωθεί ότι μια επέμβαση απόφραξης του εντέρου παραδείγματος χάριν, δεν είναι απαγορευτικώς δύσκολη. Ο λόγος για τον οποίο τέτοιες επεμβάσεις στις συγκεκριμένες περιπτώσεις δεν εκτελούνται, προφανώς είναι ότι το βρέφος έχει γεννηθεί με σύνδρομο Down, οπότε οι γονείς και ο ιατρός κρίνουν ότι εξ αιτίας αυτού είναι καλύτερο να πεθάνει το βρέφος. Αλλά η απόφαση για τη ζωή ή τον θάνατο του βρέφους, θα έχει ληφθεί με κριτήρια άσχετα με το αρχικό ζήτημα. Είναι το σύνδρομο Down και όχι κάτι σε σχέση με την γενετική δυσμορφία στο πεπτικό του σύστημα, αυτό που κυριαρχεί στην λήψη της απόφασης.

Το τρίτο επιχείρημα στηρίζεται στο ότι η απόφαση του ιατρικού συλλόγου εκλαμβάνει ως βέβαιη την διαφορά μεταξύ του φόνου και του να αφήνεται κάποιος να πεθάνει, διαφορά η οποία όμως δεν έχει ηθική σπουδαιότητα. Ιδίως, αν και οι δύο μέθοδοι έχουν κοινό κίνητρο και οδηγούν στο αυτό αποτέλεσμα. Αν υποθέσουμε ότι ο ιατρός έσφαλε στην διάγνωσή του και η βαριά ασθένεια δεν είναι στην πραγματικότητα ανίατη, το σφάλμα του θα είναι εξ ίσου σημαντικό είτε αν διενήργησε ευθανασία είτε αν απλώς διέκοψε την θεραπεία της ασθένειας και ο ασθενής απεβίωσε. Άρα και στην περίπτωση που ο ιατρός δεν έσφαλε και η ασθένεια είναι όντως ανίατη, ο τρόπος με τον οποίο διακόπτεται η ζωή του ασθενούς δεν έχει κάποια σημασία. Η θεώρηση του αμερικανικού ιατρικού συλλόγου απομονώνει το κρίσιμο σημείο πολύ καλά: το κρίσιμο σημείο είναι 'ο εκ προθέσεως τερματισμός της ζωής ενός ανθρώπου από κάποιον άλλον'. Αλλά κατόπιν προσδιορισμού αυτού του σημείου, και απαγορεύοντας ταυτοχρόνως τον φόνο από οίκτο, αυτό αποτελεί άρνηση του ότι η παύση της θεραπείας η οποία κρατά στη ζωή έναν ασθενή, είναι ένας εκ προθέσεως τερματισμός της ζωής του ασθενούς. Και εδώ είναι το σημείο όπου υπάρχει το λάθος, αφού τι άραγε είναι η διακοπή της θεραπείας, σε τέτοιες περιπτώσεις, αν όχι 'ο εκ προθέσεως τερματισμός της ζωής ενός ανθρώπου από κάποιον άλλον'; Φυσικά είναι αυτό ακριβώς και αν δεν ήταν δεν θα υπήρχε κάποιο ζήτημα σχετικώς με αυτό.



Το τέταρτο επιχείρημα είναι αυτό που προσπαθεί να ανατρέψει το συνηθέστερο επιχείρημα της αντίθετης άποψης. Το συνηθέστερο επιχείρημα όσων θεωρούν ως αποδεκτή την παθητική και ως απαράδεκτη την ενεργητική ευθανασία, είναι το ότι 'η σημαντική διαφορά ανάμεσα στην ενεργητική και την παθητική ευθανασία είναι ότι στην παθητική ο ιατρός δεν κάνει τίποτα που να επιφέρει τον θάνατο του ασθενούς. Ο ιατρός δεν κάνει κάτι και ο ασθενής πεθαίνει εξ αιτίας της ασθένειας που ούτως ή άλλως τον ταλαιπωρεί. Ενώ στην ενεργητική ευθανασία, κάνει κάτι που επιφέρει τον θάνατο του ασθενούς: τον θανατώνει. Ο ιατρός που διενεργεί την θανατηφόρο ένεση σε έναν καρκινοπαθή, είναι αυτός που προκαλεί τον θάνατο, ενώ αν απλώς διακόψει την θεραπεία, η αιτία θανάτου είναι ο καρκίνος.' Προκειμένου να αντιμετωπιστεί αυτό το επιχείρημα απαιτείται να γίνουν κάποιες παρατηρήσεις.

Η πρώτη είναι ότι δεν είναι σωστό να ισχυριστούμε ότι στην παθητική ευθανασία ο ιατρός δεν κάνει τίποτα, αφού κάνει ένα πράγμα πολύ σημαντικό: αφήνει τον ασθενή να πεθάνει. Το να αφήνει κάποιος κάποιον άλλο να πεθάνει, είναι βεβαίως διαφορετικό από άλλους τύπους δράσεων –κυρίως στο ότι είναι ένα είδος δράσης στην οποία μπορεί να προβεί κάποιος με το να μην προβαίνει σε κάποιες άλλες ενέργειες ή δράσεις. Παραδείγματος χάριν, κάποιος μπορεί να αφήσει κάποιον να πεθάνει με το να μην του παράσχει βοήθεια, όπως ακριβώς κάποιος πληγώνει κάποιον με το να μην αποδεχτεί χειραγία μαζί του. Όμως, ενώπιον οιασδήποτε προθέσεως για ηθική αξιολόγηση, είναι εξίσου ένα είδος δράσης. Η απόφαση του να αφηθεί κάποιος να πεθάνει είναι αντικείμενο ηθικής αξιολόγησης με τον ίδιο τρόπο που είναι και η απόφαση να τον θανατώσουμε: θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως κατάλληλο ή ακατάλληλο, σωστό ή λάθος, συμπονετικό ή σαδιστικό. Στην περίπτωση όπου ένας ιατρός εσκεμμένως θα άφηγε κάποιον με συνήθη και ιάσιμη ασθένεια να πεθάνει, ο ιατρός οπωσδήποτε θα κατηγορείτο για την πράξη του αυτή, όπως ακριβώς στην περίπτωση όπου θα τον σκότωνε χωρίς να υπάρχει ανάγκη. Οι κατηγορίες εναντίον του θα ήσαν εύλογες. Και έτσι, δεν θα αποτελούσε για αυτόν επαρκή δικαιολόγηση το ότι 'δεν έκανε τίποτα'. Επειδή θα είχε κάνει κάτι πολύ σοβαρό στην πραγματικότητα, αφού άφησε τον ασθενή του να πεθάνει.

Το να προσδιοριστεί η αιτία θανάτου μπορεί να είναι πολύ σημαντικό από νομικής πλευράς, αφού αυτό θα είναι το καθοριστικό στοιχείο για την απονομή κατηγοριών εναντίον του ιατρού. Όμως, αυτή η θεώρηση μάλλον δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί

για να δείξει μία ηθική διαφορά μεταξύ ενεργητικής και παθητικής ευθανασίας. Ο λόγος για τον οποίο θεωρείται κακό να είναι κάποιος η αιτία θανάτου κάποιου άλλου, είναι ότι ο θάνατος θεωρείται μεγάλο κακό –και έτσι είναι. Αν όμως έχει ήδη αποφασιστεί ότι η ευθανασία –ακόμη κι η παθητική- είναι επιθυμητή σε κάποια περίπτωση, αυτό σημαίνει και ότι έχει ήδη αποφασιστεί ότι σε αυτήν την περίπτωση ο θάνατος δεν είναι μεγαλύτερο κακό από την παράταση της ύπαρξης εν ζωή του ασθενούς. Και αν ετούτο ισχύει, ο συνήθης λόγος (δηλαδή ότι ο θάνατος είναι μεγάλο κακό) για να μην θέλει κάποιος να γίνει η αιτία θανάτου κάποιου άλλου, απλώς είναι άσκοπη. [...] Συνεπώς οι ιατροί, εάν αποδέχονται τον διαχωρισμό μεταξύ ενεργητικής και παθητικής ευθανασίας προκειμένου να ικανοποιήσουν τις επιταγές του νόμου, δεν θα έπρεπε να κάνουν τίποτε περισσότερο από αυτό. Και ιδίως, δεν θα έπρεπε να προσδίδουν σε αυτόν τον διαχωρισμό καμία πρόσθετη αξία και βαρύτητα αναφέροντάς το σε επίσημες θέσεις της ιατρικής ηθικής.» (James Rachels, 1975)

Στον αντίποδα της πιο πάνω συλλογιστικής η οποία εξομοιώνει την ηθική ευθύνη της ενεργητικής με την ηθική ευθύνη της παθητικής ευθανασίας, έχουμε τρία επιχειρήματα: ένα υπερβατικό, ένα ηθικό και ένα ιατρικής φύσεως.

«Το πρώτο και θεμελιωδέστερο επιχείρημα [αυτό της υπερβατικής φύσεως] προς την υποστήριξη της διαφοράς μεταξύ του να φονεύσει κάποιος κάποιον άλλον και του να αφήσει κάποιος κάποιον άλλο να πεθάνει, είναι το ότι υπάρχει μια σαφής διαφορά ανάμεσα στον ‘εαυτό’ και στον εξωτερικό κόσμο. Αντιθέτως προς την παιδική φαντασίωση ότι ο κόσμος δεν είναι τίποτε άλλο από προβολή του εαυτού, ή αντιθέτως προς τον νευρωτικό άνθρωπο ο οποίος φοβάται ότι αυτός είναι υπεύθυνος για οτιδήποτε κακό συμβαίνει γύρω του, η διαφορά έχει τον σκοπό να αναδείξει μία απλή θέση: υπάρχει ένας κόσμος εξωτερικός προς τον εαυτό, ο οποίος εξωτερικός κόσμος κατέχει την δική του και ανεξάρτητη αιτιακή δυναμική. Το λάθος πίσω από την σύγχυση του φόνου και του να αφηθεί κάποιος να πεθάνει, έρχεται για να κάνει αποδεκτό το ότι ο εαυτός έχει γίνει ο ρυθμιστής οιοδήποτε πράγματος που υφίσταται εντός και εκτός του εαυτού. Και ετούτο είναι σαν η έπαρση ότι ο μοντέρνος άνθρωπος θα μπορούσε να ελέγξει απολύτως τη φύση, να είχε καθολική αξία. Ή ότι αν ο εαυτός είναι ικανός να επηρεάσει τη φύση, τότε ο εαυτός και η φύση αποτελούν το ίδιο και το αυτό πράγμα.

Σαφώς αυτό αποτελεί κάτι ουτοπικό. Το γεγονός ότι μπορούμε να επεμβαίνουμε στη φύση, να θεραπεύουμε ή να ελέγχουμε αρκετές ασθένειες, δεν παραγράφει την διαφορά μεταξύ του εαυτού και του εξωτερικού κόσμου. Πάντοτε υπάρχει το 'εκεί έξω' ακόμη κι αν ετούτο είναι σε μεγάλο βαθμό υπό την δική μας κυριαρχία. Αυτή η κυριαρχία, όσο σπουδαία και ισχυρή κι αν είναι, έχει πάντοτε κάποια όρια. Μπορούμε να θεραπεύσουμε κάποια ασθένεια, αλλά όχι πάντοτε την χρόνια πάθηση που παραμένει μετά την όποια θεραπεία. Μπορούμε να ματαιώνουμε τον θάνατο με την σύγχρονη εξελιγμένη ιατρική, αλλά ο θάνατος πάντοτε στο τέλος νικά, λόγω των εγγενών ορίων του σώματος, εγγενώς και εμμενώς πέρα από την τελική ανθρώπινη εποπτεία και επέμβαση. Και παρ' ότι ξεχωρίζουμε ένα σώμα που ασθενεί από ένα γηράζον σώμα, στο τέλος, αν περιμένουμε αρκετά, και τα δύο γίνονται το ίδιο και το αυτό σώμα. Το να προσπαθούμε να αρνηθούμε τη διαφορά μεταξύ του φόνου και της εγκατάλειψης κάποιου να πεθάνει γίνεται, συνεπώς, λανθασμένως για να προσδώσει περισσότερη ισχύ στον άνθρωπο από την πραγματική του ισχύ, και για να κάνει αποδεκτό τον υπερφίαλο ισχυρισμό ότι πια η φύση υπάγεται πλήρως στο βασίλειο του ανθρώπινου ελέγχου.

[Σχετικώς με το ηθικό επιχείρημα] Στο επίκεντρο της διάκρισης μεταξύ φόνου και εγκατάλειψης προς θάνατο βρίσκεται η διαφορά μεταξύ της φυσικής αιτιότητας και της ηθικής υπαιτιότητας. Το να φέρουμε το τέλος μιας ζωής με ένεση σημαίνει ότι σκοτώνουμε κάποιον με άμεσο τρόπο: η ενέργειά μας είναι η φυσική αιτία του θανάτου. Το να αφήσουμε κάποιον να πεθάνει από κάποια ασθένεια την οποία δεν μπορούμε να θεραπεύσουμε (και την οποία δεν προκαλέσαμε εμείς), ισοδυναμεί με το να επιτρέψουμε την ασθένεια να δράσει ως αιτία του θανάτου. Η σκέψη της φυσικής αιτιότητας σε αμφότερες τις περιπτώσεις βασίζεται στη διαφορά μεταξύ της ανθρώπινης συμμετοχής ή επεμβάσεως και της δράσης της εξωτερικής φύσης. Η αμφισημία εγείρεται ακριβώς επειδή είναι δυνατό να είμαστε ηθικώς υπαίτιοι για το ότι σκοτώνουμε κάποιον (εφόσον δεν έχουμε κάποιο ηθικό δικαίωμα να το κάνουμε αυτό -όπως φερ' ειπείν όταν βρισκόμαστε σε αυτοάμυνα), και καθόλου λιγότερο υπαίτιοι αν αφήναμε κάποιον να πεθάνει (στις περιπτώσεις όπου υπάρχει η δυνατότητα και η υποχρέωση να κρατήσουμε κάποιον στη ζωή). Δηλαδή υπάρχουν περιπτώσεις όπου, αντιμετωπίζοντας ηθικώς το ζήτημα, δεν διαφέρει το να σκοτώσουμε κάποιον από το να αφήσουμε κάποιον να πεθάνει: είμαστε εξ ίσου υπεύθυνοι. Σε αυτές τις περιπτώσεις, οι γραμμές της φυσικής αιτιότητας και της

ηθικής υπαιτιότητας, συμβαίνει να τέμνονται. Όμως, το γεγονός ότι μπορούν να έχουν κοινά σημεία σε κάποιες περιπτώσεις, επ' ουδενί δείχνει ότι είναι αυτές πάντοτε, ή έστω συνήθως, το ίδιο και το αυτό. Μπορούμε να εντοπίσουμε αυτή τη διαφορά σε όλες εκτός από τις ιδιότυπες ή ασαφείς περιπτώσεις.

Υπάρχουν κάποιες δύσκολες περιπτώσεις αρκετά προβληματικές στην διερεύνησή τους. Ακόμη κι αν αποδεχτούμε τη συνήθη εγκυρότητα της διαφοράς μεταξύ φόνου και εγκατάλειψης προς θάνατο, τι θα μπορούσε να λεχθεί για τις περιπτώσεις όπου συνυπάρχουν α) μια ασθένεια η οποία καθιστά έναν ασθενή ανίκανο ως προς κάποια βιολογική του λειτουργία (να αναπνέει ή να τρέφεται αυτονόμως, για παράδειγμα), και β) την απενεργοποίηση της συσκευής τεχνητής αναπνοής ή της τεχνητής σίτισης; Άραγε, στο πλαίσιο της φυσικής αιτιότητας, έχουμε θανατώσει τον ασθενή ή τον έχουμε αφήσει να πεθάνει; Από μια άποψη, είναι κάποια δική μας ενέργεια που συντομεύει την ζωή του, ενώ από κάποια άλλη άποψη η υπάρχουσα ασθένειά του είναι αυτή που του αφαιρεί τη ζωή του. Δεν είναι παράλογο να ισχυριστούμε ότι, αφού η ζωή του παρατείνεται με τεχνητά μέσα (τεχνητή αναπνοή ή τεχνητή σίτιση) κάτι απαραίτητο λόγω του ότι η ασθένειά του οδήγησε σε αυτή την ανικανότητα για αυτονομία, η ασθένειά του είναι η τελική πραγματικότητα πίσω από τον θάνατό του. Αν δεν υπήρχε η ασθένεια, εν πρώτοις δεν θα υπήρχε λόγος τεχνητής υποστήριξης και κανένα ηθικό ζήτημα. Το να μην ληφθεί υπ' όψιν η κυριαρχούσα πραγματικότητα της ασθένειας, ισοδυναμεί με το να μην ληφθεί υπ' όψιν η διαφορά μεταξύ του εαυτού μας και του εξωτερικού κόσμου.

[Σχετικώς με το ιατρικό επιχείρημα] Ένας σημαντικός κοινωνικός λόγος για την αποδοχή της διάκρισης μεταξύ φόνου και εγκατάλειψης προς θάνατο, έχει αναφερθεί ως προστασία του ιστορικού ρόλου του ιατρού ως κάποιου που προσπαθεί να θεραπεύσει ή μετριάσει τον πόνο των ασθενών του και όχι να τους θανατώσει. Οι ιατροί έχουν εκπαιδευτεί ώστε να έχουν ιδιαιτέρως ειδική γνώση για το σώμα, γνώση η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί είτε για φόνο είτε για αντιμετώπιση ασθενειών. Επίσης, έχουν σημαντικότερες δικαιοδοσίες σχετικώς με τη χρήση αυτής της γνώσεως. Είναι όμως πολύ σημαντικό το ότι ο κοινωνικός ρόλος των ιατρών και η κοινωνική τους ισχύς είναι, και έτσι μπορούν να θεωρούνται, με καθορισμένα όρια. Η ισχύς τους αυτή μπορεί να χρησιμοποιηθεί μόνο για να θεραπεύουν ή να απαλύνουν τον πόνο και ποτέ για να θανατώνουν. Δεν τους έχει δωθεί, ούτε και θα έπρεπε, το

δικαίωμα να χρησιμοποιούν τη γνώση τους και τις επιδεξιότητές τους με σκοπό τον τερματισμό της ζωής. Αν γινόταν κάτι τέτοιο θα άνοιγε ο δρόμος για μια ισχυρή κακομεταχείριση και, καθόλου υποδεέστερο, θα εισήγαγε μια εγγενή παραβίαση της έννοιας του ιατρού.

Πάρ' αυτά, εάν είναι δυνατόν οι ιατροί να χρησιμοποιούν τη γνώση τους και την ισχύ τους ώστε να θανατώνουν ανθρώπους με άμεσο τρόπο, θα απαιτούσαμε από αυτούς να χρησιμοποιούν αυτή τους τη γνώση πάντοτε με σκοπό να διατηρούν στη ζωή έναν ασθενή και πάντοτε για να αντιστέκονται σε μια ασθένεια η οποία μπορεί από μόνη της να οδηγήσει έναν ασθενή στον θάνατο; Η παραδοσιακή απάντηση είναι πως όχι απαραίτητα. Κι αυτό επειδή η τελική υποχρέωση του ιατρού είναι η ευζωία του ασθενούς, και έτσι η υπερβολική ιατροφαρμακευτική επέμβαση κατά την ασθένεια μπορεί να είναι το ίδιο επιζήμια όσο και η ανεπαρκής. Για να τεθεί αλλιώς, η υποχρέωση για αντίσταση στην θανατηφόρο δύναμη της ασθένειας έχει κάποια όρια –φτάνει μέχρι το σημείο όπου ο ασθενής είναι απρόθυμος να της αντισταθεί, στις περιπτώσεις όπου η αντίσταση αυτή δεν εξυπηρετεί την ευζωία του ασθενούς. Πίσω από αυτή την ηθικής φύσεως πρόταση βρίσκεται η αναγνώριση ότι η ασθένεια (κάποιου είδους) στο τέλος θριαμβεύει και ότι ο θάνατος όχι μόνο είναι αναπόφευκτος αργά ή γρήγορα αλλά και δεν είναι το μέγιστο κακό στον άνθρωπο. Το να ζητούμε από τον ιατρό να προσπαθεί πάντοτε να πολεμά την ασθένεια, σαν να ήταν πάντοτε αυτό μέσα στις δυνατότητές του να το καταφέρνει, θα ισοδυναμούσε με το να πέφτουμε μέσα στην ίδια μεταφυσική παγίδα που έχει ήδη αναφερθεί: δηλαδή να συμπεραίνουμε ότι κανένας διαχωρισμός δεν μπορεί να γίνει ανάμεσα στον φυσικό και στον ανθρώπινο παράγοντα.» (Callahan, 1989).

Επιχειρηματολογώντας υπέρ της εγκυρότητας του διαχωρισμού μεταξύ της ενεργητικής και της παθητικής ευθανασίας και αξιολογώντας σε ηθική βάση την ιατρική παρέμβαση, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε την αποφασιστικότητα που απαιτείται εκ μέρους του ιατρού ώστε αυτός να προσδιορίσει χρονικώς τον θάνατο του μελλοθάνατου ασθενούς. Ο καθορισμός τής χρονικής στιγμής τού θανάτου, ο οποίος καθορισμός ταυτοχρόνως και τον επισπεύδει, κάνει τον ιατρό περισσότερο (από όσο η παθητική μέθοδος) να μοιάζει εντός της συνειδήσεώς μας με κοινό εκτελεστή/δήμιο, αφού απαλείφει παντελώς το στοιχείο τής φυσικής πορείας των πραγμάτων. Είναι κάτι τελείως διαφορετικό να αφήνεται κάποιος να ζήσει όσο τού

επιτρέπουν οι ίδιες δυνάμεις και άλλο το να απαγορεύεται, κατόπιν εσκεμμένης επέμβασης, στην φύση να δράσει ανεπηρέαστη. Ούτως ή άλλως και μορφολογικώς εξετάζοντας το ζήτημα, είναι γεγονός ότι στην παθητική ευθανασία ο θεράπων ιατρός απλώς ‘αποχωρεί’ χωρίς να μπορεί να έχει απόλυτη επίγνωση τής χρονικής στιγμής θανάτου, ενώ στην ενεργητική καθορίζει την χρονική στιγμή θανάτου με απόλυτη επίγνωση.

Με την παθητική ευθανασία, αφαιρεί ο θεράπων ιατρός την εξωτερική ζωογόνο βοήθεια και αφήνει την τελική απόφαση στη φύση. Ο ιατρός, έτσι, «νίπτει τας χείρας του» και μετριάζει την ευθύνη του απέναντι στην έκβαση μιάς ούτως ή άλλως δύσκολης κατάστασης. Ας σημειώσουμε ότι ο Πόντιος Πιλάτος ουδέποτε μισήθηκε στον βαθμό τού δολοφόνου, αφού με την αποχώρησή του μετέθεσε το φορτίο της απόφασης στο αλαλάζον πλήθος: την απόφαση τής σταυρώσεως δεν τήν έλαβε ο ίδιος -ούτε και τήν χρεώθηκε. Παρ’ ότι ε γνώριζε με βεβαιότητα ότι η αποχώρησή του θα οδηγούσε τον Ιησού στην σταύρωση, το ότι την σταύρωση δεν την οριστικοποίησε δια κάποιας προσωπικής εντολής όπως και το ότι δεν υποδήλωσε (δια λόγων ή έργων) ότι την επικροτεί, ετούτα απαλλάσσουν σε έναν σημαντικό βαθμό τον Πιλάτο, εντός της συνειδήσεως των χριστιανών.

Αν αναλύσουμε περαιτέρω το παράδειγμα τής αποχώρησης του Ποντίου Πιλάτου, οφείλουμε να σταθούμε όχι μόνο στην σχετική απαλλακτικότητα με την οποία τον θεωρούμε εμείς οι άλλοι, αλλά και στα κίνητρα που ώθησαν τον ίδιο στην αποχώρησή του αυτή. Δύο είναι, λοιπόν, τα ερωτήματα: α) Τι είναι αυτό που έκανε τον Πιλάτο να επιλέξει -ως πιο επωφελή για τον ίδιον- την αποχώρησή του από τις προεργασίες της αναπόδραστης σταύρωσης ; Και β) την επιλογή αυτή του Πιλάτου, αν την χαρακτηρίσουμε εμείς οι υπόλοιποι ως έκφραση δειλίας, γιατί θεωρούμε ότι είναι όντως μία πιο ανώδυνη επιλογή για τον ίδιον σε σχέση με το να έπαιρνε μία καθοριστική απόφαση; Σε κάποια συγκεκριμένη κατάσταση, ‘δειλό’ ονομάζουμε κάποιον που επιλέγει την, για τον εαυτό του, πιο ασφαλή ή ανώδυνη από όσες δυνατές επιλογές διαθέτει, χωρίς να δίνει αντίστοιχη βαρύτητα στις υπόλοιπες παραμέτρους της συγκεκριμένης κατάστασης. Ποια είναι τα στοιχεία της ασφάλειας που εντόπισε ο Πιλάτος στην επιλογή του να κάνει χρήση της δυνατότητάς του να αποχωρήσει; Σαφώς ο Πιλάτος ως Ύπατος, είχε και μια τρίτη δυνατή επιλογή, η οποία ήταν να διατάξει την απαλλαγή ενός ανθρώπου τον οποίον ο ίδιος είχε δηλώσει

ότι θεωρεί αθώο. Αυτή η επιλογή, όμως, θα τον έφερνε σε σύγκρουση με τον όγλο - κάτι που διαφαίνεται ότι ήταν στη νόησή του το περισσότερο απευκτέο από όλα. Ετούτου δεδομένου, οι απομείνασες δυνατές επιλογές ήσαν α) η αποχώρηση και β) η απόλυτη συμφωνία με τις βουλές του όγλου δια μίας εντολής σταύρωσης του Ιησού. Η δεύτερη από τις απομείνασες δυνατές επιλογές, θα είχε δύο επωφελή για τον Πιλάτο επακόλουθα: πρώτον την επευφημία του πλήθους (σημαντικότετος ο εξευμενισμός του όγλου για κάθε άρχοντα κατακτητή) και δεύτερον την διατήρηση για τον εαυτό του της εικόνας του ισχυρού και αποφασιστικού άρχοντος. Ο Πιλάτος όμως επέλεξε την πρώτη.

Ο κάθε πιστός του χριστιανισμού, εάν βρισκόταν στη θέση του Πιλάτου, σαφώς θα επέλεγε την εντολή απαλλαγής του Ιησού. Από τις άλλες δύο δυνατές επιλογές που απομένουν, σαφώς θα επέλεγε την πρώτη –όπως και ο Πιλάτος άλλωστε *αν και όχι χριστιανός*. Άρα η τελική/πραγματική επιλογή του Πιλάτου (μεταξύ των δύο απομεινασών πάντοτε), βρίσκει συμφώνους και όλους όσους για κανέναν λόγο δεν θα ήθελαν την σταύρωση/θανάτωση του Ιησού. Άρα η αποχώρηση, εν γένει, στην ανθρώπινη συνείδηση είναι πιο ανώδυνη από την καθοριστική απόφαση, όταν το ‘κακό’ είναι αναπόφευκτο. (Για αυτό άλλωστε και θεωρείται δειλία το να επιλέγεται.)

Η ηθική φύση τού ανθρώπου, συμπεραίνεται έτσι, επενδύει με ιδιαιτέρως βαρύνουσα σημασία την παράμετρο του συνειδητού καθορισμού μιας τελικής κατάστασης, παρ’ ότι ο συνειδητός αυτός καθορισμός θα μπορούσε να μην θεωρηθεί ουσιαστική συνιστώσα προς την τελική έκβαση ή ακόμη και να αποτελεί τυπικό και δευτερεύουσα σημασίας στοιχείο. Κομβικό ηθικό σημείο λοιπόν, είναι η αποφασιστικότητα. Η αποφασιστικότητα του υποκειμένου να ορίσει την έκβαση μιας κατάστασης, είναι συνεπώς εκείνη που φαίνεται ότι παίζει τον πρωτεύοντα ρόλο στην ηθική κρίση του υποκειμένου. Στην ενεργητική ευθανασία, η αποφασιστικότητα του θεράποντος ιατρού να επισπεύσει ή προσδιορίσει χρονικώς τον θάνατο, είναι τελικώς το στοιχείο που θα μπορούσε να τον βαρύνει ηθικώς. (Η ποινική του ευθύνη, ούτως ή άλλως, είναι αδιαμφισβήτητη, αφού η ισχύουσα νομοθεσία είναι σαφέστατα απαγορευτική για την ενεργητική ευθανασία.) Στην παθητική ευθανασία, ο χρονικός προσδιορισμός του θανάτου καθορίζεται από τη φύση. Άρα δια τής ενεργητικής ευθανασίας ο θεράπων ιατρός βαρύνεται ηθικώς με την επίσπευση από αυτόν ενός θανάτου, παρ’ ότι ο τελευταίος είναι ούτως ή άλλως αναπότρεπτος. Θα μπορούσαμε

να δικαιολογήσουμε ηθικώς μια τέτοια επίσπευση μόνο σε περιπτώσεις όπου η (έστω και ολιγοήμερη) διατήρηση τής ζωής τού ασθενούς μετά την ματαίωση της υποστηρικτικής θεραπείας, θα του ήταν πολύ επώδυνη. Επίσης, στη διερεύνησή μας, περιπτώσεις όπου η επιλογή τής ενεργητικής ευθανασίας ερευνάται αν πηγάζει από κάποιο συμφέρον, δεν λαμβάνονται υπ' όψιν. Κι αυτό επειδή αντιστοίχως θα μπορούσε να αναφερθεί κάποιο άλλο συμφέρον το οποίο θα οδηγούσε στην επιλογή τής παθητικής ευθανασίας (λόγου χάρη, μεγέθυνση -εν σχέση προς την ενεργητική μέθοδο- τής διάρκειας παραμονής τού ασθενούς εντός τής πχ ιδιωτικής κλινικής και αναπόφευκτη -έτσι- μεγιστοποίηση τού συνολικού κόστους νοσηλείας).

## **Η ΝΟΜΙΚΗ ΚΑΙ Η ΙΑΤΡΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ**

Πέρα από την ηθικοφιλοσοφική ανάλυση τής ευθανασίας (η οποία δεν ολοκληρώθηκε ακόμη εντός ετούτης της μελέτης), οφείλουμε να λάβουμε υπ' όψιν και την τρέχουσα θεώρησή της από την κοινωνία ή τους αρμοδίους ή εμπλεκόμενους φορείς. Οι επιστήμες τής Νομικής και τής Ιατρικής, δεν παίρνουν τελική ή σαφή θέση. Ενδεικτικώς, η καθηγήτρια Νομικής τού ΑΠΘ Ελισάβετ Καστανίδου Συμεωνίδου σε αγόρευσή της σε συνέδριο με αποκλειστικό θέμα την ευθανασία, αναφέρει ότι:

«Παρ' ότι η άμεση ενεργητική ευθανασία είναι, ως πράξη, αντισυνταγματική και ως εκ τούτου άδικη, το Δίκαιο με τις γενικές του διατάξεις μπορεί να συγχωρήσει τη συγκεκριμένη πράξη. Κι αυτό, διότι ο άνθρωπος πολλές φορές μπορεί να υπερβαίνει το ανθρωπίνως φευκτό τής υπαιτιότητας –να μη μπορεί να κάνει διαφορετικά.» (Καστανίδου,2011).

Η

«Στον ελληνικό Ποινικό Κώδικα η επιστήμη εντοπίζει στο άρθρο 300 περί ανθρωποκτονίας με συναίνεση τη νομοθετική πραγμάτευση ή και λύση, σύμφωνα με ορισμένους, του προβλήματος της ευθανασίας, με την αναγνώριση του άδικου χαρακτήρα της, για την οποία όμως επιβάλλεται μικρότερη ποινή. Υπογραμμίζεται,



πάντως, ότι η ρύθμιση υπάγει μόνο την περίπτωση του πάσχοντος από ανίατη πάθηση που προβάλλει σπουδαία και επίμονη απαίτηση για την θανάτωσή του. Για το λόγο αυτό, υποστηρίζεται, ορθά, ότι «μπορεί ο νομοθέτης να θεωρεί την κατ' απαίτηση ανθρωποκτονία άδικη, δεν έχει όμως πάρει θέση για την περίπτωση που η ανθρωποκτονία αφορά άτομο, το οποίο πεθαίνει και μάλιστα με επώδυνο τρόπο». (Συμεωνίδου-Καστανίδου, 1996) Συνεπώς, από την άποψη αυτή, η ευθανασία δεν έχει ρυθμιστεί ειδικά και με πληρότητα στη νομοθεσία μας.» (Τσαϊτουρίδης, 2002)

Η Ιατρική επιστήμη από την άλλη, έχει στη διάθεσή της τα μέσα και για τις δύο εκδοχές, παράταση ή διακοπή τής ζωής τού ασθενούς. Οπότε ούσα έτοιμη να συνδράμει και προς τις δύο κατευθύνσεις, μετατρέπει το δίλημμα σε ηθικό του εκάστοτε θεράποντος ιατρού.

Προς αναίρεση του ισχυρισμού περί αμεροληψίας της Ιατρικής, πιθανή επίκληση του αυστηρού Ιπποκρατικού όρκου, δεν θα ευσταθούσε: ο Ιπποκράτης δεν αιτιολογεί την απαγόρευσή του της ευθανασίας και θα μπορούσαμε έτσι να εικάσουμε ότι την απαγορεύει για λόγους που άπτονται της εξέλιξης της επιστήμης του. Ο στόχος να νικήσει τον θάνατο ένας ιατρός, αποτελεί επιστημονική πρόκληση. Η Ιατρική δια του ασθενούς, ενίοτε δοκιμάζει τις δυνάμεις της, δοκιμάζει την αποτελεσματικότητα των μεθόδων της και παρά την χρησιμοθηρία που αποπνέει ετούτο, είναι σαφές ότι το πείραμα είναι ο μοχλός εξέλιξης των επιστημών. Άρα η απαγόρευση της ευθανασίας, ενδέχεται εντός του Ιπποκρατικού όρκου, να υπάρχει για τεχνικούς λόγους: απουσιάζουν ηθικά ερείσματα ή επικλήσεις. Επίσης, ο Ιπποκρατικός όρκος απευθύνεται πρωτίστως σε ιατρικές θεότητες και όχι στην Πόλιν, ενώ οι υπόλοιποι θεοί αναφέρονται δευτερευόντως: είναι, θα λέγαμε λοιπόν, ουσιαστικώς ένας κλειστός/συντεχνιακός όρκος. Και είναι δε τόσο στενών πλαισίων, ώστε δεν αποδίδει στοιχειώδη αξία ούτε στην επιθυμία του ασθενούς –του οποίου η κατάσταση είναι και το αντικείμενο της Ιατρικής επιστήμης. Παρά την απαγόρευση, όμως, της ενεργητικής ευθανασίας από τον Ιπποκράτη στον Όρκο του, σε άλλο του έργο ο Ιπποκράτης στο 'Η Τέχνη', τίθεται υπέρ της παθητικής ευθανασίας για ασθενείς που βρίσκονται σε τελικό στάδιο. Αναφέρει ότι ένας ιατρός δεν θα έπρεπε να αναλαμβάνει έναν ανιάτως ασθενή, αφού τα φάρμακα δεν έχουν για αυτόν πια ισχύ. (The Loeb Classical Library, 1995)

Συνεπώς, ο Ιπποκράτης, είτε στον όρκο του είτε στο υπόλοιπό του συγγραφικό έργο, εκλαμβάνει την ευθανασία αποκλειστικά από την συντεχνιακή του σκοπιά. (Συγκριτικώς ας σημειώσουμε ότι η Νομική επιστήμη, εξ ίδιας φύσεως νομοθετεί σε καθολική βάση, λαμβάνοντας υπ' όψιν κάθε πιθανή μετέχουσα συντεχνία ή μετέχον πρόσωπο, όπως λαμβάνει υπ' όψιν της και το κοινό αίσθημα.) Άρα η κοινωνία δεν έχει την υποχρέωση ούτε ίσως και το δικαίωμα να επικαλείται ένα συντεχνιακό όρκο, ο οποίος αυτήν την κοινωνία δεν την λαμβάνει υπ' όψιν του. Επιπλέον, ο Ιπποκρατικός όρκος είναι γεγονός ότι καταπατείται ή αμφισβητείται από τους ίδιους τους ιατρούς όταν ετούτοι προσέρχονται σε συνέδρια και μιλούν άλλοτε με σκεπτικισμό (και όχι απορριπτικώς) περί ευθανασίας και άλλοτε υπέρ της. -Όπως επί παραδείγματι ο Δρ Δημήτριος Ματάμης, ιατρός μονάδος εντατικής θεραπείας, και διευθυντής τής μονάδος εντατικής θεραπείας τού νοσοκομείου Παπαγεωργίου Θεσσαλονίκης στο ίδιο συνέδριο ως ανωτέρω, ο οποίος αναφέρει ότι οι συνθήκες εντός της μονάδας εντατικής θεραπείας, όπως και η κατάσταση του ασθενούς που υποφέρει, κάποιες στιγμές είναι τόσο τραγικές ώστε ο ιατρός να επιθυμεί να τελειώσει η ζωή του ασθενούς. (Ματάμης, 2011) Κι όταν ένας συντεχνιακός όρκος δεν τυγχάνει απολύτου σεβασμού από τα μέλη τής συντεχνίας, πολύ περισσότερο έχουν δικαίωμα οι εκτός συντεχνίας, να τόν αντιμετωπίσουν με σκεπτικισμό ή επιφυλάξεις.

## **Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ**

Αφού λοιπόν οι επιστήμες, είτε δεν βλέπουν το ζήτημα τής ευθανασίας ως κοινωνικό αλλά το βλέπουν ως συντεχνιακό (την στιγμή που το τραγικό πρόσωπο της όλης προβληματικής είναι εξωσυντεχνιακό), είτε το βλέπουν ως κοινωνικό αλλά κρατούν μη σαφώς καθορισμένη στάση, επόμενο είναι να ανατρέξει κανείς σε μεταεπιστημονικές/μεταφυσικές θεωρήσεις για να βοηθηθεί στην διερεύνησή του. Και η Θρησκεία είναι σαφώς η πρώτη καταφυγή. Βέβαια το πόσο μεταεπιστημονική είναι μια θεώρηση η οποία βασίζεται σε αυστηρή και ακριβή μελέτη Γραφών, ετούτο πραγματικά είναι συζητήσιμο.

Το υπερβατικό στοιχείο τής θρησκείας αρχίζει και τελειώνει στο ότι τα σαφέστατα και αλύγιστα στον χρόνο παραγγέλματά της, εδόθησαν από τον Θεό. Δηλαδή, η ακριβής μελέτη των Γραφών είναι αρκετή για να αποφανθεί δια τον Συνόδων ο Κλήρος: ουδεμία περαιτέρω διερεύνηση, ουδεμία προσαρμογή στις εποχές και ουδεμία παρέκκλιση λόγω ερμηνείας είναι αποδεκτή ή επιτρεπτή. Άρα ηθελημένα ή αθέλητα η θρησκεία κι αυτή, επίσης αντιμετωπίζει την ευθανασία με ακαδημαϊκή απολυτότητα.

Στην Παλαιά Διαθήκη, η απόρριψη της ευθανασίας ή της απαξίωσης γενικά της ζωής, απαντάται σε αρκετά σημεία.

«Η ανθρώπινη ζωή είναι δημιούργημα του Θεού (Γένεσις 2:7), δώρο της αγάπης του προς τον άνθρωπο, είναι ευλογία (Δευτερονόμιον 30:19) και όχι κτήμα του ανθρώπου. [...] Απαγορεύεται σε αυτόν να τερματίσει τη ζωή του και σε οποιονδήποτε άλλον να τον φονεύσει, βάσει της έκτης εντολής (Εξοδος 21:12-17). Μόνο ο Θεός δίνει και αφαιρεί τη ζωή, κυβερνά τον θάνατο (Ψαλμοί 104:34, Ιώβ 34:14-26, Γένεσις 6:3).»

(Λυμπέρη, 2003)

Όμως, στην Παλαιά Διαθήκη, υπάρχουν και σημεία στα οποία διαφαίνεται ότι η ανθρώπινη ζωή δεν θεωρείται ως απόλυτο αγαθό, αφού υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες η ζωή επιτρέπεται να αφαιρεθεί με ανθρώπινη (και όχι θεϊκή) βούληση. Αναφέρει σε εισήγησή του με τίτλο «Η Θέσις της Εκκλησίας επί του Θέματος της Ευθανασίας» ο Σεβ. Μητροπολίτης Φθιώτιδος κ.κ. Νικόλαος:

«Στην Παλαιά Διαθήκη η ευθανασία επιτρέπεται όταν λαμβάνει χώραν σε περίοδο πολέμου ή διωγμού κι όταν δι' αυτής δηλώνεται η αφοσίωση σε ανώτερες αξίες και ποτέ ένεκα περιφρονήσεως της ζωής. Όσον αφορά στην αυτοκτονία προς απαλλαγή του βίου η οποία κατέστη άθλια όχι ένεκα πολεμικής αιτίας ή διωγμού, καταδικάζεται και η πράξη αποτελεί όνειδος για τους επιζώντες συγγενείς του αυτόχειρος.»

Κάτι που σημαίνει ότι η Γραφή, αποδέχεται ότι υπάρχουν ανθρώπινες καταστάσεις (και όχι θεϊκές) οι οποίες μπορούν να φανούν σπουδαιότερης σημασίας από την ζωή. Το τέλος της ζωής είναι αποδεκτό, λοιπόν, να καθορίζεται από ανθρώπινες βουλήσεις

-και όχι αποκλειστικώς από θεϊκές. Αναρωτιέται κανείς αν ο πόλεμος με τον πόνο ή ο διωγμός από εντόνως δυσμενή και αφορήτως συνθλίβουσα ψυχολογική κατάσταση, υπάγονται στις καταστάσεις που λαμβάνει ως ενδεικτικές η θρησκεία. Κι αν κάποια αρνητική απάντηση αξιώνει λογικό έρεισμα, τότε εκκινείται μια πολύ μακριά συζήτηση, η δυνατότητα της οποίας καθιστά ακόμη και την θέση τής θρησκείας λιγότερο σαφή από μια αυστηρή και απόλυτη θεϊκή εντολή.

Η Εκκλησία, σχετικά με την ευθανασία, δηλώνει:

Διαρκής Ιερά Σύνοδος, 14 Δεκεμβρίου 2000:

«Η ζωή μας αποτελεί υπέρτατο δώρο του Θεού, η αρχή και το τέλος του οποίου βρίσκονται στα χέρια του και μόνο (Ιώβ, ι'β 10).» Και «Κάθε δε ιατρική πράξη που δεν συντελεί στην παράταση της ζωής, ως ο όρκος του Ιπποκράτη ορίζει, αλλά προκαλεί επίσπευση της στιγμής του θανάτου, την καταδικάζει ως αντιδεοντολογική και προσβλητική του ιατρικού λειτουργήματος.»

Εις ό,τι δε αφορά στον πόνο, η Διαρκής Ιερά Σύνοδος στις 14 Δεκεμβρίου τού 2000, δηλώνει:

«Οι στιγμές τής ζωής μας που συνδέονται με την αρχή και το τέλος της, όπως και αυτές τής αδυναμίας, του πόνου και των δοκιμασιών μας, εγκύπτουν μια μοναδική ιερότητα και περιποιούν μυστήριο που απαιτεί ιδιάζοντα σεβασμό εκ μέρους των συγγενών, των ιατρών, των νοσηλευτών και της κοινωνίας ολόκληρης. Οι στιγμές αυτές διευκολύνουν την ταπείνωση, διανοίγουν την οδό της θεϊκής αναζήτησης και προκαλούν το θαύμα και το σημείο της θεϊκής χάριτος και παρουσίας.»

Συμπεραίνουμε συνεπώς, πως η θρησκεία θεωρεί τον πόνο επωφελή, αφού -όπως υποστηρίζει- ετούτος αποτελεί ευκαιρία για ενδοσκόπηση, για απολογισμό της ζωής. Και με την ταπείνωση η οποία τον συνοδεύει γίνεται ο πόνος ευεργετικός, αφού η ταπεινότητα είναι -κατά την θρησκεία- ουσιαστικώς αυτοσκοπός. Ο -καθ' όλα πιστός- επιζήτων να ευθανατωθεί, μάλλον δεν διαφωνεί με ετούτο παρά μόνο ίσως με την διάρκεια αυτής της ταπείνωσης -αλλά ακόμη και ετούτη η διαφωνία του δεν του είναι επιτρεπτή. Συνεπώς η θρησκεία απαξιώνει την βούληση του ασθενούς όταν ετούτη αντιβαίνει στα θεϊκά παραγγέλματα και θεωρεί ότι εκείνος απλώς οφείλει να προσαρμοστεί σε αυτά. Η θρησκεία δηλαδή θεωρεί ότι ηθικά διλήμματα δεν

υφίστανται σε καταστάσεις για τις οποίες οι Γραφές διατυπώνουν σαφή εντολή. Διότι η Ηθική έχει ουσιαστικώς καθοριστεί από τις Γραφές.

Αναφέρει στην ίδια ως άνωθεν εισήγησή του ο Μητροπολίτης Φθιώτιδος κ.κ. Νικόλαος:

«Στην Χριστιανική Γραμματεία δεν απαντάται η λέξη ευθανασία. Η χριστιανική διδασκαλία δεν θεωρεί τον θάνατο εφιάλη, αλλά πύλη της αιωνίου ζωής. Το ανθρώπινο σώμα είναι ναός του αγίου Πνεύματος και αυτόν τον ναό, έχει χρέος ο άνθρωπος να περιποιείται και να σέβεται. (Α΄ προς Κορινθίους, ΣΤ΄ σελ.19) Κάθε μορφή ευθανασίας είναι καταδικαστέα σύμφωνα με την διδασκαλία του Ευαγγελίου και των Πατέρων, οι οποίοι για τούς παραβαίνοντες αυτή τη διδασκαλία έχουν ορίσει αυστηρές τιμωρίες.»

Συνεπώς, ο Χριστιανισμός αν και «δεν έρχεται για να αλλάξει ούτε ένα ιώτα από τα γραφόμενα εις την Παλαιά Διαθήκη», δείχνει πιο απόλυτος από όσο εκείνη απέναντι στην απόρριψη της ευθανασίας. Πάντως συγκεντρωτικά, δηλαδή λαμβάνοντας υπ' όψιν το σύνολο των Ιερών συγγραμμάτων (Παλαιά και Καινή Διαθήκη, Πατέρες), η θρησκεία αντιτίθεται στην πρακτική τής ευθανασίας.

## **Η ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ, Η ΖΩΗ ΚΑΙ Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ**

Έχοντας πάρει μια συνοπτική εικόνα για τις θέσεις επί τής ευθανασίας των σύγχρονων ειδημόνων (επιστήμη και θρησκεία), μπορούμε επίσης να εστιάσουμε στην Αρχαιότητα. Συγκεκριμένα η Αρχαία Ελλάδα, λόγω του ότι κατ' εκείνην ο νόμος δεν είναι 'εκ Θεού', δηλαδή δεν έρχεται άνωθεν αλλά αντιθέτως αρχίζει και τελειώνει στις διαδικασίες της Πόλεως, παρείχε -έτσι- την ελευθερία διανοητικού προσανατολισμού η οποία ούτως ή άλλως απαιτείται για μία επαρκή διερεύνηση σημαντικών ανθρωπιστικών ζητημάτων όπως ετούτο της ευθανασίας.

«Στην αρχαία Ελλάδα η θρησκεία είναι κάτι πολύ σημαντικό, είναι τμήμα των θεσμών της πόλεως, άρα των πολιτικών θεσμών, αλλά ακριβώς είναι *τμήμα* τους, δεν είναι ποτέ η πηγή τους.»

(Καστοριάδης, 1982-1983)

Στην Αρχαία Ελλάδα, άνθησαν πολυάριθμα και συχνά αλληλοσυγκρουόμενα ιδεολογήματα τα οποία ενίοτε συνιστούσαν και αντίπαλες μεταξύ τους, επισήμως αποδεκτές φιλοσοφικές σχολές (Πυθαγόρειοι, Πλάτων, Αριστοτέλης, Σκεπτικοί, Επικούριοι, Στωικοί κ.ά.). Για αυτό και η αρχαία Ελλάδα, εν γένει, δεν αντιμετώπισε με ενιαία στάση (-είτε υπέρ είτε κατά) ή με απολυτότητα ούτε και τις εκάστοτε πρακτικές (τις στάσεις ζωής των ανθρώπων) τις σχετικές με τέτοια σημαντικά ζητήματα. Ακόμη και ενώπιον του ζητήματος της αξίας ή σπουδαιότητας της ζωής, η αρχαία Ελλάδα δεν πρότεινε μία ενιαία θέση, αλλά πολλές και αντικρουόμενες θέσεις, όπως και ενώπιον των ζητημάτων της αυτοκτονίας και της ευθανασίας.

Ο Ηρόδοτος, στο βιβλίο του 'Κλειώ', και συγκεκριμένα στο περιστατικό μεταξύ Σόλωνα και Κροίσου, ο Σόλων αναφέρει ότι οι θεοί θεωρούν τον θάνατο ως την υψηλότερη προσφορά τους προς τους ανθρώπους που πρεσβεύουν το αγαθό: Ως παράδειγμα ύψιστης ευτυχίας ο Σόλων αναφέρει την θανάτωση (ως ανταμοιβή) από την Ήρα των δύο κοιμώμενων (αναπαυόμενων) υιών της Ιέριας οι οποίοι είχαν πριν ζευτεί -ελλείψει υποζυγίων- την άμαξα και έτσι μετέφεραν την μητέρα τους, Ιέρια του Ηραίου, για να τελέσει ετούτη εγκαίρως την πρόπουσα ιερουργία. (Ηρόδοτος, βιβλίο Κλειώ)

Ο Πλάτων, στην 'Απολογία Σωκράτους', και μάλιστα στην καταληκτική/τελική φράση, αντιμετωπίζει με σκεπτικισμό την αξία της ζωής εν σχέσει προς τον θάνατο: «Και τώρα άνδρες Αθηναίοι ήλθε η ώρα να πηγαίνουμε. Εσείς για να ζήσετε κι εγώ για να πεθάνω. Ποιος από τους δύο πηγαίνει στο καλύτερο, ετούτο το γνωρίζει μόνο ο θεός.»

(Πλάτων, Απολογία Σωκράτους, Οι Έλληνες, Οδ.Χατζόπουλος, εκδ.Αθήνα, Κάκτος, 1992, σειρά 42)

Επίσης στους 'Νόμους V', ο Πλάτων λέει σχετικά με την αυτοκτονία:

«Η αυτοκτονία υπάγεται στα αδικήματα που αποτελούν εγκλήματα, εκτός όταν η πράξη γίνεται κάτω από δικαστική εντολή, ή όταν κάποιος πιέζεται από αναπότρεπτη δυστυχία ή όταν κάποιος βρίσκεται σε τέτοια δυσμένεια, ώστε η ζωή του να του έχει γίνει αφόρητη.»

(Πλάτων, Νόμοι V, Οι Έλληνες, Οδ.Χατζόπουλος, εκδ.Αθήνα, Κάκτος, 1992: 80-3, σειρά 873 c,d.)

Επίσης, ο Πλάτων πρεσβεύει ότι ο ιατρός δεν πρέπει να διατηρεί στη ζωή έναν βαριά ασθενή για λόγους ευγονικής και για λόγους έλλειψης ωφέλειας στον ίδιο τον άνθρωπο και στην πολιτεία. (Πλάτων 'Πολιτεία', 407d-e)

Ο Πλούταρχος, στον 'Παραμυθητικόν προς Απολλώνιον' (Ηθικά I, Περί Παίδων Αγωγής), παραθέτει μύθο ο οποίος υποδηλώνει πλήρη απαξίωση της ζωής: Ο βασιλιάς Μήδας, ο οποίος ό,τι άγγιζε μετετρέπετο σε χρυσό (υπονοείται με αυτό ότι υπείγετο στους τυχερούς του κόσμου), ζητώντας επιμόνως από τον θεό Σειληνό (θετό πατέρα του θεού Απόλλωνα) να του αποκαλύψει το 'νόημα της ζωής', ο τελευταίος του απαντά: «Ράτσα άθλια και εφήμερη, παιδί της τύχης και της ταλαιπωρίας, το καλύτερο για εσένα είναι να μην είχες γεννηθεί, αλλά αφού γεννήθηκες, το καλύτερο είναι να πεθάνεις το συντομότερο.»

Άλλο παράδειγμα από την αρχαιότητα στο οποίο αναδεικνύεται η θεώρηση πως η ζωή έρχεται σε δεύτερη μοίρα σε σχέση με τις ανθρώπινες αξίες, αποτελεί και η απαίτηση της μάνας Σπαρτιάτισσας να σκοτωθεί το τέκνο της στο πεδίο της μάχης σε περίπτωση που το Σπαρτιατικό στράτευμα δεν θα κέρδιζε την μάχη. Η διάσημη φράση «Η ταν ή επί τας» είναι της βασίλισσας Γοργούς της Σπάρτης, προς τον σύζυγό της Λεωνίδα όταν αυτός ξεκινούσε για τη μάχη των Θερμοπυλών.

Φυσικά, δεν λείπουν και τα παραδείγματα εξύψωσης της αξίας της ζωής και ένα από αυτά υπάρχει στην Ομηρική Οδύσσεια (Ραψωδία Λ, 467-541), όπου όταν ο Οδυσσέας επισκέπτεται τον Άδη και συναντά εκεί τον Αχιλλέα, στα εγκώμια που του πλέκει, ο Αχιλλέας του απαντά «Μην προσπαθείς να μου γλυκάνεις τον θάνατο, θα προτιμούσα να ήμουν ζωντανός, έστω και εργάτης του μόχθου, παρά να βασιλεύω ανάμεσα στους νεκρούς.»

Οι Πυθαγόριοι, επίσης, θεωρούσαν ότι η ζωή είναι φορέας της Θεϊκής ψυχής και κτήμα του Θεού.

«Οι Πυθαγόρειοι φιλόσοφοι, πίστευαν στη Μετεμψύχωση και βασιζόμενοι σε έναν συνδυασμό φιλοσοφικών και θεολογικών πεποιθήσεων για τη ζωή, ήσαν αντίθετοι σε ένα ακούσιο τέλος της ζωής, λόγω του ότι η ζωή είναι ιερή. Για τον ίδιο λόγο, απαγόρευαν κάθε εγχειρητική διαδικασία.»

(Edelstein, 1967)

Η ίδια αμφίσημη στάση απέναντι στην αυτοκτονία και την ευθανασία, απαντάται και στην Αττική Τραγωδία, η οποία συγκαταλέγεται στις υψηλότερες μορφές τέχνης που δημιούργησε ποτέ ο άνθρωπος, κυρίως λόγω του ότι διαπραγματεύτηκε σε μεγάλο βάθος τα σημαντικότερα ηθικά ζητήματα. Οι τρεις μεγάλοι Τραγικοί της αρχαιότητας, ο Αισχύλος, ο Σοφοκλής και ο Ευριπίδης, ο καθένας τους παίρνει και διαφορετική θέση και μάλιστα συνήθως αναλόγως του κάθε έργο του ή αναλόγως της περίπτωσης.

«Ο Αισχύλος στο δράμα του ‘Προμηθέας Δεσμώτης’ βάζει την ηρωίδα του Ιώ η οποία έχει περιέλθει σε ένα κλοιό από ψυχολογικά προβλήματα, να λέει ότι είναι καλύτερο για κάποιον να πεθαίνει από το να υποφέρει κάθε μέρα. Κάτι που αποτελεί ένδειξη ότι ο Αισχύλος δεν αντετίθετο στην ευθανασία. ‘Θα ήταν καλύτερο να πεθάνω μία φορά για πάντα, παρά να σέρνω την κάθε μέρα μου μέσα σε ψυχική οδύνη.’»

(Oates & O'Neill, 1938)

«Ο Σοφοκλής στην τραγωδία του ‘Αντιγόνη’ αναφέρει ότι κανείς δεν είναι τόσο ανόητος ώστε να εύχεται να πεθάνει. ‘Αυτός που εύχεται να πεθάνει, είναι τρελλός’. Πάρ’ αυτά, σε ένα άλλο έργο του, στις Τραχίνιες, αναφέρεται στο δίλημμα της υποβοηθούμενης αυτοκτονίας: ο πρωταγωνιστής Ηρακλής που υπόκειται σε αβάσταχτους πόνους, ζητά από το υιό του τον Ύλλο να τον βοηθήσει να τερματίσει τη ζωή του. Ο Ύλλος αρνείται, λέγοντάς του ότι έτσι θα γίνει φονιάς και θα δείξει έτσι ασέβεια στους θεούς. ‘Πατέρα, πώς μου ζητάς να κάνω κάτι τέτοιο και να μολυνθώ από το αίμα σου; Και ο Ηρακλής του απαντά: ‘Δεν σου ζητώ να γίνεις ο φονιάς μου, αλλά ο θεραπευτής μου, ο μοναδικός ιατρός του πόνου μου.’ »

(Oates & O'Neill, 1938)



Ο Ευριπίδης, πίστευε ότι ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του και σε τουλάχιστον δύο περιπτώσεις στα έργα του, ήρωες προσδοκούν την ευθανασία. Στο έργο του 'Η Ιφιγένεια εν Ταύροις', ο Ορέστης, που υποφέρει ψυχολογικά προσπαθεί να θέσει τέλος στη ζωή του με την ασιτία. [...] Πάρ' αυτά ο Ευριπίδης σέβεται τη ζωή και η στάση του είναι ενάντια στην ευθανασία. Στο έργο του 'Ιφιγένεια εν Αυλίδι' γράφει: 'Η ζωή με ασθένεια είναι σημαντικότερη από έναν ευγενικό θάνατο. (Ευριπίδης, Ιφιγένεια)

Και τέλος, στο έργο του 'Ηρακλής μαινόμενος', βάζει τις εξής λέξεις στο στόμα του ήρωά του: «Ως τώρα, έτσι έχω συλλογιστεί –έχοντας τόσο βαριά ασθένεια- να τερματίσω τη ζωή μου και ίσως να αποδειχθώ δειλός; Ή να είμαι δυνατός ώστε να περιμένω τον θάνατο;» (Ευριπίδης, Ηρακλής Μαινόμενος)

Στην αρχαιότητα επεκράτησε και η πρακτική της κοινωνικής/ευγονικής ευθανασίας (με τους 'αποθέτας' στην Σπάρτη –κάτι που πρότεινε και ο Πλάτων στην 'Πολιτεία' του) ή και της ακούσιας (αρχαία Κέα, αδιακρίτως θανάτωση των ηλικιωμένων) ευθανασίας.

Ειδικώς σχετικά με την ευγονική ευθανασία, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης συμφωνούν ότι είναι επιβεβλημένη. Ο Πλάτων (Πολιτεία, 460c), λέει:

«Αν τυχόν κάποιο από τα παιδιά βγει ελαττωματικό, αυτά θα τα κρύψουν σε μέρος κρυφό που δεν θα το ξέρει και δεν θα το βλέπει κανένας, όπως πρέπει.»

«Και ο Αριστοτέλης προτείνει νόμο κατά τον οποίον θα απαγορεύεται η ανατροφή των μειονεκτικών παιδιών. (Πολιτικά, 7.1335b20)»

(Λυμπέρη, 2003).

Συνεπώς, στο αρχαιοελληνικό φαντασιακό, ο θάνατος, ο πόνος και η αξία της ζωής δεν είναι μονοσήμαντες έννοιες. Εξαιρουμένης της ευγονικής ευθανασίας όπου παρατηρείται μια σύμπτωση στους αρχαίους Έλληνες, στις λοιπές περιπτώσεις ευθανασίας είτε εξυψώνεται η ζωή ασχέτως των δυσμενών συνθηκών της είτε

προτεύει το να ζει κάποιος μόνο όταν η ζωή του δεν έχει μεγάλη δυστυχία. Η ζωή, σύμφωνα με κάποιες φιλοσοφικές σχολές ή σε κάποια έργα των Τραγικών, δεν είναι απαιτητό ή υποχρεωτικό να διατηρείται. Σπουδαιότερη σημασία από την ίδια τη ζωή, έχει η αξία την οποία αποδίδει ο καθένας σε αυτήν. Έχουμε, δηλαδή, μια θεώρηση του ανθρώπου ως ατόμου, αφού ο ίδιος είναι αυτός που θα κρίνει το αν του είναι σημαντική η ζωή του χωρίς να οφείλει να λαμβάνει υπ' όψιν του εξωγενείς παράγοντες.

Άρα στο δίλημμα 'επώδυνη ζωή ή καλός θάνατος' η αρχαιοελληνική κοσμοθέαση δεν προτάσσει ενιαία και σαφή θέση. Στο δε ζήτημα του πόνου, ο Επίκουρος πρεσβεύει ότι η οδύνη είναι η δυσμενέστερη κατάσταση στην οποία μπορεί να βρεθεί ο άνθρωπος. «Τούτου γαρ χάριν πάντα πράττομεν, όπως μήτε αλγόμεν μήτε ταρβόμεν» (Επιστολή προς Μενοικέα, 128) [Διότι όλα για ετούτο τα κάνουμε: για να μην πονούμε και για να μην μας ταραξεί τίποτε.] Και σχετικώς με τον θάνατο: «Ο θάνατος ουδέν προς ημάς. Το γαρ διαλυθέν αναισθητεί, το δ' αναισθητούν ουδέν προς ημάς.» (Επικ.Κύρια Δόξα 2) [Ένα τίποτα είναι για μας ο θάνατος. Γιατί ό,τι αποσυντίθεται παύει να αισθάνεται. Κι ό,τι δεν αισθάνεται δεν μας αφορά.] Παρ' ότι πήρε σαφείς θέσεις σχετικώς με τα κύρια συστατικά της ευθανασίας δηλαδή τον πόνο και τον θάνατο, ο Επίκουρος στο ζήτημα της ευθανασίας δεν έδωσε κάποια σαφή πρόταση. Ο ίδιος, ενώ πέθαινε και παρ' ότι βίωνε εντονότατους σωματικούς πόνους, δήλωνε την ίδια στιγμή στον Ιδομενέα, ότι ενθουμούμενος τους διαλόγους μαζί του, ετούτο τον έκανε να παίρνει δύναμη για να αντιμετωπίσει την δυσάρεστη σωματική κατάστασή του. Πάρ' αυτά δηλώνει:

«Ο καθένας από εμάς είναι ελεύθερος να δώσει τέλος στη ζωή του εάν υποφέρει από αφόρητο πόνο, εάν προβλέπεται ότι αυτή η δυστυχία δεν είναι ούτε σύντομη ούτε με διαλείμματα.» (Cooper, 1989)

Οι Στωικοί φιλόσοφοι πίστευαν ότι η αυτοκτονία και η ευθανασία είναι αποδεκτή επιλογή όταν κάποιος δεν ενδιαφέρεται άλλο για τη ζωή. Η πιο γνωστή φράση [εκ μέρους των Στωικών] αυτής της θέσης προέρχεται από τον Επίκτητο: «Αν το δωμάτιο έχει καπνό, υποφερτό καπνό, τότε θα μείνω. Αν έχει πολύ καπνό, θα φύγω. Να θυμάσαι, και κράτα το αυτό ακλόνητα στο μυαλό σου, ότι η πόρτα είναι πάντοτε ανοικτή.» (Cavalier, Διαδίκτυο, 2012)

Στον Ηρόδοτο και στο ήδη αναφερθέν περιστατικό μεταξύ Σόλωνα και Κροίσου, η ανθρώπινη δυστυχία συμβολίζεται όχι μόνο με διάψευση προσδοκιών, αλλά και με *επώδυνο* θάνατο. Στην δε ελληνική μυθολογία, η νέμεσις έρχεται με οδύνη ψυχική ή σωματική (μαρτύριο Σισσύφου, μαρτύριο Ιξίωνα στον τροχό, τύφλωση Οιδίποδα κλπ) και σαφώς η χειρότερη δυνατή ανθρώπινη κατάσταση ταυτίζεται με την οδύνη. Άρα ο πόνος είναι κατά βάσιν απευκτέος, συμφώνως προς την ελληνική κοσμοθέαση και δεν θεωρείται, όπως στον Χριστιανισμό, επωφελής.

## **Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΑΤΟΜΟ ΚΑΙ Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΠΡΟΣΩΠΟ**

Ο σχολιασμός περί του διλήματος ‘άνθρωπος: άτομο ή πρόσωπο;’ θα γίνει ευθύς αμέσως, καθώς οι πηγές των δύο εκδοχών φαίνεται ότι εντοπίζονται στην αρχαία Ελλάδα και τον Χριστιανισμό αντιστοίχως, οι θέσεις των οποίων απέναντι στην ευθανασία, μόλις τώρα αναλύθηκαν. Συμφώνως προς τον Χριστιανισμό, ο άνθρωπος είναι πρόσωπο, δηλαδή πρόσωπο ενώπιον του Δημιουργού και καθοδηγητή του. Ο άνθρωπος είναι μέρος του σώματος και του πνεύματος του Θεού και αν ιδιαίτερος εστιάσουμε στο σώμα του, ετούτο αποτελεί ναό τού θεϊκού πνεύματος. Το ανθρώπινο σώμα ανήκει στον Θεό και μόνον Αυτός μπορεί να το ορίσει –τουλάχιστον ως προς την διάρκεια. Το εκ Θεού δώρο, τη ζωή, ο άνθρωπος μπορεί να το ορίζει ελευθέρα βουλήσει, αλλά όχι και να πάρει απόφαση για τον τερματισμό του Θεϊκού δώρου. Και όχι μόνον ο θάνατος του ανθρώπου, αλλά και η σύνολη βιωτή του υφίσταται αυτή αδιαλείπτως σε σχέση και σε συμπίεση με τον Θεό -έστω και με διαλείμματα: οι αμαρτίες του ανθρώπου πρόσκαιρα τον απομακρύνουν μεν από τον Θεό αλλά η μετάνοια και η θεία συγχώρεση αποτελούν συστατικές συνθήκες της Πίστεως. Ο άνθρωπος λογοδοτεί κάθε στιγμή στον Δημιουργό. Και ουδείς δημιουργός θα ήθελε να δει το δημιούργημά του να καταστρέφεται από τρίτον. Μόνο που κατά την θρησκευτική θεώρηση, ως τρίτος εκλαμβάνεται και το ίδιο το (έχον συνείδηση –στη δική μας περίπτωση) δημιούργημα.

Στην αρχαία Ελλάδα η έννοια γενικώς του ατόμου είναι εγνωσμένης ισχύος. Ο Θουκυδίδης περιγράφοντας την Πόλιν (Πόλη-Κράτος), την χαρακτηρίζει ως αυτόνομο, αυτόδικο και αυτοτελή. (Ε, 18, 2.) Ορίζει δηλαδή έναν οργανισμό ο οποίος δεν αποτελεί πρόσωπο ενώπιον άλλου. Ορίζει ένα ‘άτομο’ με την έννοια της καθολικώς ανεξάρτητης οντότητας και όχι, εδώ, με την έννοια του ‘ατμήτου’. Ακόμη και οι θεότητες, αποτελούν εσωτερικό γεγονός της Πόλεως. Η σημασιοδότηση των θεϊκών παραγγελμάτων ή των ίδιων των θεοτήτων, ούτε μονοσήμαντη είναι ούτε σταθερή στον χρόνο. Οι Πολίτες επενδύουν με τόσο πολλές και ποικίλες σημασίες την θεϊκή τάξη (διά της Μυθολογίας ή της Αττικής Τραγωδίας), ώστε το κριτήριο φαίνεται ότι είναι σχεδόν αποκλειστικώς το κατά καιρούς εντός της Πόλεως κοινό αίσθημα. Η Πόλις είναι άτομο (και όχι πρόσωπο) –ακόμη και οι θεότητές της της ανήκουν: δεν υφίστανται υπερβατικές οντότητες ενώπιον των οποίων αυτή υπάρχει.

Μια ατομικιστική εισήγηση έχουμε και από τον Δημόκριτο. Ετούτος, όχι μόνο υποστήριξε πως σε επίπεδο δομής του κόσμου, το άτμητο υλικό σημείο είναι το πρώτο συστατικό, αλλά και σε επίπεδο ανθρωπολογικής διερεύνησης θεώρησε πως ο άνθρωπος είναι πρωτίστως άτομο το οποίο συμμετέχει στην κοινωνία αποκλειστικώς από ανάγκη. (Βιβλιοθήκη Ιστορική, Διόδωρος Σικελιώτης, (Cartledge, 1998)). Η αντιμετώπιση των συνεπειών των γιγαντιαίων δυνάμεων της φύσης (σεισμοί, πλημμύρες, ανομβρίες, καταστροφές) δεν είναι εφικτή από έναν μοναχικό άνθρωπο. Η συνομάδωση είναι μια πρώτη αντανακλαστική διέξοδος. Η ένωση των δυνάμεων πολλών ανθρώπων, επιταχύνει την ανάταξη του φυσιολογικού τρόπου ζωής των ατόμων μετά την έλευση κάποιας μεγάλης καταστροφής. Πολλούς αιώνες μετά, ο Sigmund Freud απέδωσε την σύσταση της πρώτης κοινωνίας, επίσης στην ανάγκη.

«Αφού ο πρωτόγονος άνθρωπος ανακάλυψε πως -κυριολεκτικά- ήταν στο χέρι του να βελτιώσει την τύχη του πάνω στη γη με εργασία, δεν μπορούσε να του είναι αδιάφορο αν ένας άλλος εργαζόταν μαζί του ή ενάντιά του. Ο άλλος απέκτησε για αυτόν την αξία του συνεργάτη, με τον οποίο ήταν ωφέλιμο να ζει μαζί.» (Freud, 1929)

Ακόμη και για την σύσταση της οικογένειας (ως αρχικής μορφής συνομάδωσης) η αιτία, συμφώνως προς τον Φρόντ, είναι η ανάγκη. Αναφέρει λίγο πιο κάτω στο ίδιο κεφάλαιο της εργασίας του:

«Ίσως η δημιουργία της οικογένειας να συσχετίζεται με το ότι η ανάγκη για σεξουαλική ικανοποίηση [...] εγκαταστάθηκε στον άνθρωπο μόνιμα. Έτσι δημιουργήθηκε στον άνδρα το κίνητρο να κρατάει κοντά του τη γυναίκα ή, γενικότερα, τα σεξουαλικά αντικείμενα. Οι γυναίκες που δεν ήθελαν να αποχωριστούν τους αδύναμους νεοσσούς τους, αναγκάστηκαν και για το συμφέρον τους να μείνουν κοντά στον ισχυρότερο άνδρα.» (Freud, 1929)

Αμφότερες, συνεπώς, οι εκδοχές θεώρησης τού ανθρώπου ως άτομο ή ως πρόσωπο, έχουν μακρά ιστορία. Και σχετικώς με την ευθανασία, η πρώτη (άτομο) έχει τα απαραίτητα ερείσματα ώστε να την υποστηρίξει, και η δεύτερη λαμβανομένων ως θεόσταλτων των χριστιανικών παραγγελμάτων, να την απορρίψει. Συμφώνως λοιπόν προς την εκδοχή του προσώπου, η εγκυρότητα της ευθανασίας επ' ουδενί θα μπορούσε να είναι αποδεκτή: ο τερματισμός της ανθρώπινης ζωής ανήκει αποκλειστικώς στην θεϊκή βούληση. Ως προς την εκδοχή του ατόμου, η απόφαση για ίδια ευθανάτωση είναι ισάξια με οιαδήποτε άλλη επιλογή τού ανθρώπου. Κι όπως διεκήρυττε χαρακτηριστικώς ο Σενέκας:

«Όπως όταν πρόκειται να ταξιδέψω, θα διαλέξω το πλοίο, ή αν πρόκειται να κατοικήσω θα διαλέξω το σπίτι μου, έτσι θα επιλέξω και τον θάνατό μου όταν πρόκειται να φύγω από τη ζωή.» (Seneca, Epistulae ad Lucilium, Epistle 70, sct. 11)

Στους νεότερους χρόνους, ο Άνταμ Σμίθ, θεωρητικός του ατομικισμού, ο οποίος υποστήριξε ότι δρώντας, ο άνθρωπος, ως άτομο και πράττοντας με γνώμονα αποκλειστικώς το ίδιο όφελος θα πράττει νομοτελεστικώς το καλύτερο, έθεσε κατ' αυτόν τον τρόπο τη θεωρητική βάση του φιλελευθερισμού και εμμέσως του καπιταλισμού.

«Παρά την φυσική ιδιοτέλεια και απληστία τους, [οι άνθρωποι] αν και αποβλέπουν μόνο στην δική τους ευκολία, αν και ο μοναδικός σκοπός τον οποίο επιδιώκουν [...] είναι η ικανοποίηση των δικών τους μάταιων και ακόρεστων επιθυμιών, μοιράζονται με τους φτωχούς τα προϊόντα/παράγωγα όλων των βελτιώσεων που έχουν επιτύχει. Οδηγούνται από ένα αόρατο χέρι προς το να κάνουν σχεδόν την ίδια μοιρασιά/κατανομή των απαραίτητων για την διαβίωση, η οποία θα είχε γίνει, εάν η Γή είχε χωριστεί σε ίσα μερίδια μεταξύ των κατοίκων της, και έτσι, χωρίς να έχουν

τέτοια πρόθεση, χωρίς να το ξέρουν, προωθούν τα συμφέροντα της κοινωνίας/το κοινωνικό συμφέρον.» (Smith, 1759)

Ο Σμιθ συνεπώς στη θεωρία του παρακάμπτει τα όποια ηθικά ζητήματα και εστιάζει στο τελικό αποτέλεσμα, το οποίο όπως υποστηρίζει είναι προδιαγεγραμμένο ότι θα είναι θετικό για την σύνολη κοινωνία. Ασχέτως της εγκυρότητας της θεωρίας του Σμιθ, ο σύγχρονος κόσμος είναι γεγονός ότι καθοδηγείται από οργανισμούς ή κράτη που προωθούν τον οικονομικό φιλελευθερισμό και τον καπιταλισμό, και που προωθούν έναν τρόπο ζωής που βασίζεται στις δυνάμεις και ελευθερίες του ατόμου. Αυτός ο τρόπος ζωής, συνήθως καταλήγει να έχει ως στόχο την όσο δυνατόν μεγαλύτερη κατοχή πλούτου και βιομηχανικών προϊόντων, και δημιουργείται έτσι η αίσθηση στον κάθε άνθρωπο, ότι του είναι δυνατό να είναι αυτάρκης και παντοδύναμος. Ας σημειώσουμε ότι σε αυτόν τον τρόπο ζωής, από όλες τις ελευθερίες του ατόμου, αξιοποιούνται περισσότερο εκείνες που εκ των πρωτέρων προβλέπεται ότι εξυπηρετούν τις αρχές της ανάπτυξης -όπως ετούτη την αντιλαμβάνεται το φιλελεύθερο σύστημα, και ότι έτσι έχουμε να κάνουμε με έναν ατομικισμό που ουσιαστικά όχι μόνο επιβάλλεται από το σύστημα, αλλά και που περιορίζεται κυρίως στις οικονομικές δραστηριότητες του ανθρώπου. Συνεπώς, έχουμε ένα είδος ατομικισμού που δεν ξεπηδά πηγαία και αυθόρμητα από τη βούληση του ανθρώπου, άρα η ηθική του ανθρώπου δεν είναι απαραίτητο ότι εξελίσσεται σύμφωνα με τον ατομικιστικό καθημερινό τρόπο ζωής που επικρατεί στο δημόσιο χώρο. Δηλαδή, ο σύγχρονος άνθρωπος, απέναντι σε διαχρονικά ηθικά ζητήματα όπως η ευθανασία, δεν ακολουθεί απαραίτητα τον μοντέρνο τρόπο ζωής, αλλά αντιθέτως εμμένει πολλές φορές σε προκαπιταλιστικές βάσεις οι οποίες προτάσσουν τον άνθρωπο ως πρόσωπο και που έτσι αντίκεινται σε ατομικιστικής φύσεως μεθόδους όπως η εκούσια ευθανασία. Και ετούτο επιβεβαιώνεται, σε έναν βαθμό, από την γενική αντίδραση του δυτικού (καπιταλιστικού) κόσμου στη νομιμοποίηση της εκούσιας ευθανασίας.

### **-Υποενότητα: Η ηθική φιλοσοφία του Λεβινά**

Μία προσπάθεια αντίκρουσης του ατομικισμού έγινε στον 20ό αιώνα από τον Emmanuel Levinas.

«Ο Levinas χρησιμοποιεί τον όρο «Άλλοι», για να αναφερθεί στα φιλικά πρόσωπα κάποιου -στους αόριστους γείτονες, ξένους, χήρες, ορφανά. Χρησιμοποιεί τον όρο «το Άλλο», για να αναφερθεί σε ό,τι βρίσκεται πέρα από την ολότητα της ύπαρξης κάποιου ανθρώπου, πέρα από αυτό που συγκροτεί την ουσία κάποιου ανθρώπου, ένα βασίλειο στο οποίο ανήκει το «Άλλο».» (Nuyen, 2000)

Και

«όπως [αυτός] λέει στο “Totality and Infinity”, η περιγραφή της ύπαρξής μου ως μιας απόλαυσης απολύτως για τον εαυτό της μέσα στον κόσμο, ‘βεβαίως δεν ανταποκρίνεται στον συγκεκριμένο άνθρωπο’ (1969, 139). Για να είμαι ένας ‘συγκεκριμένος άνθρωπος’, ένα ολοκληρωμένο ‘Εγώ’, ή να ‘εκπληρώσω τη μεταφυσική’, οφείλω να αφουγκράζομαι τον λόγο του ‘Άλλου’, να εντοπίζω τον εαυτό μου μέσα στον ‘κόμβο’ που συνδέει την ολικότητα της ουσίας μου με το άπειρο πέραν αυτής, να διάγω ως ‘λύσιμο’ της ύπαρξής μου από το άλλο της. Η απόδειξη αυτού, βρίσκεται στο γεγονός ότι ο προσδιορισμός του εαυτού μέσα στο ‘Εγώ’ δεν παράγεται ως μια μονότονη ταυτολογία ‘εγώ είμαι εγώ’, αλλά μάλλον ως μια ‘συγκεκριμένη σχέση ανάμεσα σε εμένα και τον κόσμο’ (1969, 37), ανάμεσα σε ένα ‘Εγώ’ και σε ένα ξένο άλλο. Αυτό επιβεβαιώνεται με τρεις τρόπους: μέσω μιας κλασσικής φαινομενολογικής θεώρησης της υποκειμενικότητας, η οποία δείχνει ότι η συνοχή του ‘Εγώ’ ξεπροβάλλει μέσα από τον διαχωρισμό του εαυτού από ό,τι είναι ριζικώς άλλο (1969, 117-20), μέσα από το ξεδίπλωμα της επιθυμίας ως μίας ‘μεταφυσικής επιθυμίας η οποία τείνει προς το απολύτως άλλο’ (1969, 33), και μέσω της θεώρησης της γλώσσας, η οποία δείχνει ότι η σχέση της γλώσσας υποδηλώνει υπέρβαση, ριζικό διαχωρισμό, την αποκάλυψη του άλλου σε εμένα (1969, 73).» (Nuyen, 2000)

Και

«Για ποια πράγματα είμαι υπεύθυνος; Για ‘τα σφάλματα και τις κακοτυχίες των άλλων’ (1981, 10), για ‘τα εγκλήματα και τις πληγές τους’ (1981, 55), έως τον βαθμό της υπέτατης προσφοράς. Πόσο πολύ είμαι υπεύθυνος; Έως τον βαθμό του να βάζω τον εαυτό μου στη θέση των άλλων, σαν ‘ένας όμηρος που παίρνει την θέση των άλλων’ (1981, 15), έως τον βαθμό ‘της έσχατης προσφοράς του εαυτού μου, ή να

υποφέρω για να προσφέρω σε κάποιον' (1981, 54), έως τον βαθμό του να δίνω στους άλλους 'ακόμη και το ψωμί που έχω στο στόμα μου ή το πανωφόρι μου από τους ώμους μου' (1981, 55), έως τον βαθμό του να πώ, όπως ο Θεός στο 58ο απόσπασμα του Ίσαΐα, 'Εδώ είμαι' (1981, 146).»

Οι θέσεις αυτές, σαφώς δημιουργούν προβληματισμούς. Τα λεγόμενα του Levinas στο δεύτερο από τα τρία παρατεθέντα χωρία, καταδεικνύουν την εγγενή και αναπόδραστη δυναμική σχέση του 'Εγώ' με το 'Άλλο'. Η προφανής αυτή αλληλεξάρτηση του 'Εγώ' και του 'Άλλου', δεν σημαίνει όμως ότι δεν είναι μέσα στη φύση του 'Εγώ' να συγκρούεται με το 'Άλλο'. Το 'Εγώ' υφίσταται σε σχέση με το 'Άλλο' και όχι σε (απαραίτητη) συμπόρευση με το 'Άλλο'. Σαφώς, οιαδήποτε ενέργεια ή σκέψη του 'Εγώ', πηγάζει από τη σχέση του με το 'Άλλο' αφού προϋποθέτει ή αποτελεί μια σύνθεση και επεξεργασία εξωτερικών δεδομένων. Όμως η κάθε πράξη ή σκέψη του 'Εγώ' δεν θα είναι πράξη ή σκέψη του 'Εγώ', αν δεν φέρει την υπογραφή του και αν δεν το κάνει να ξεχωρίζει από το 'Άλλο'. Χωρίς αυτή τη σύγκρουση, εν γένει, το 'Εγώ' χάνει την ουσία του ως 'Εγώ' και εκφυλίζεται σε 'Άλλο'. (Η Hannah Arendt, ενδεχομένως αυτό θα το ονόμαζε -από την κοινωνιολογική του σκοπιά- 'μαζοποίηση'. Και η μαζοποίηση ή η συρρίκνωση του εγώ και η ακόλουθη αφομοίωσή του από το πανίσχυρο 'Άλλο', κατά την Arendt, είναι η δυσμενέστερη δυνατή κοινωνική κατάσταση.) Τα σημαντικά πρόσωπα του παρελθόντος που μελετούμε στην Ιστορία, ως επί το πλείστον συγκρούστηκαν με το 'Άλλο' το οποίο τα περιέβαλλε, με την έννοια ότι είτε απαξίωσαν ανοικτά την βούληση ή γνώμη του 'Άλλου' πρεσβεύοντας επαναστατικές ιδέες οι οποίες μόνο μετά από δεκαετίες ή και αιώνες έγιναν αποδεκτές, είτε κατόρθωσαν τελικώς αυτά τα σημαντικά ιστορικά πρόσωπα εντός της χρονικής διάρκειας της ζωής τους να οδηγήσουν προς μία νέα (πρωτόγνωρη) κατεύθυνση την κυριαρχούσα τότε ανθρώπινη αντίληψη για τη ζωή και τον κόσμο. Και αυτό είναι άλλωστε το στοιχείο που προϋποτίθεται για την εξέλιξη οιαδήποτε τομέα της ανθρώπινης ύπαρξης. Η Ιστορία περιλαμβάνει προσωπικότητες όπως τον κατά συρροήν κοινό δολοφόνο ή ληστή ή τον εκάστοτε δικτάτορα, αλλά και τον Ηράκλειτο ή τον Σωκράτη ή τον Νικόλα Τέσλα. Από αυτό εξάγουμε τον συμπερασμό, ότι αυτή καθ' αυτή η σύγκρουση του 'Εγώ' με το 'Άλλο', όχι μόνο δεν είναι κάτι 'κακό', αλλά απεναντίας είναι ενίοτε και η πηγή και η ουσία της δημιουργίας και της εξέλιξης.



Στο τελευταίο χωρίο (από τα τρία που παρατίθενται άνωθεν) ο Λεβινά, μας παρουσιάζει έναν άνθρωπο που, όπως λέει, μιλάει (συμπεριφέρεται) σαν τον Θεό και θυσιάζεται για τους (ή διατίθεται ολοκληρωτικώς στους) άλλους. Και θα μπορούσε να ισχυριστεί επίσης ο Levinas ότι αφού ο Θεός έχει τεθεί από τους ανθρώπους ως ηθικό πρότυπο, άρα η ηθική του φιλοσοφία (του Levinas) είναι συμβατή με την ανθρώπινη συνείδηση και άρα έγκυρη. Όμως, έτσι, ο Levinas, χτίζει μια φιλοσοφία αποκλειστικώς για τους πιστούς σε αυτόν τον Θεό (και όχι για όλους τους υπολοίπους οι οποίοι πιστεύουν σε κάποιον άλλον Θεό ή και σε κανέναν), και εκτός αυτού αποδέχεται, έτσι, σιωπηρώς ότι η φιλοσοφία του δεν προτάσσει κάτι διαφορετικό από ό,τι η ίδια η Παλαιά Διαθήκη. Εναντίον ετούτης της θέσης μας, έχει διατυπωθεί η κάτωθι άποψη:

«Ο θρησκευτικός χαρακτήρας της θέσης του Levinas περί ευθανασίας, είναι τώρα καθαρός. Το να ζει κάποιος με ηθικό τρόπο είναι να ζει με υπευθυνότητα, και, έτσι, με την ‘δυνατότητα της κατανόησης της λέξης Θεός’, με τη δυνατότητα να δει την δόξα της Απεραντοσύνης μέσα στο πρόσωπο του Άλλου. [...] Παρ’ ότι θρησκευτική, αυτή η θέση αντιτίθεται εντόνως σε αυτό που τυπικώς βρίσκουμε στην θεολογική ηθική, δηλαδή, την ‘καταχώρηση του θανάτου εντός ενός ... θρησκευτικού συστήματος το οποίο θα μπορούσε να τον εξηγήσει’.(1969, 234) Και τον εξηγεί ως θεϊκό προνόμιο και απαγορεύει την επιλογή, από το υποκείμενο, του θανάτου. Σε αυτή την περίπτωση, η απόρριψη της ευθανασίας είναι μια επιλογή που λαμβάνει χώρα στην καρδιά του όντος, και είναι θρησκευτική μόνο εφόσον το συγκεκριμένο ον γίνεται κατανοητό μέσα σε ένα θρησκευτικό σύστημα. Αντιθέτως, η επιλογή του Levinas εναντίον της ευθανασίας είναι επιλογή από ένα ον που γίνεται κατανοητό με ηθικό τρόπο, δηλαδή από ένα ον που γίνεται κατανοητό ως κάποιο που θέτει την ουσία του σε αμφισβήτηση μπροστά στο πρόσωπο του Άλλου. Αυτή η επιλογή είναι θρησκευτική στον βαθμό που κάνοντάς την, δοξάζουμε την Απεραντοσύνη και δράτουμε ‘την δυνατότητα ... να κατανοήσουμε τη λέξη Θεός’.» (Nuyen, 2000)

Επ’ αυτών των θέσεων παρατηρούμε ότι, αν (και εφόσον ερμηνεύουμε ορθώς τη φιλοσοφία του) ο Levinas μας καλεί να κατανοήσουμε τον Θεό μέσω του Άλλου και όχι να κατανοήσουμε το Άλλο μέσω του Θεού, αυτό δεν αποτελεί ουσιαστική διαφοροποίηση από την θρησκευτική ηθική. Στην κατανόηση του Θεού μέσω του Άλλου, ο Θεός εκλαμβάνεται ως σκοπός και στην κατανόηση του Άλλου μέσω του

Θεού, ο Θεός εκλαμβάνεται ως προϋπόθεση. Και, είτε ως προϋπόθεση είτε ως σκοπός σε αμφοτέρως τις θεωρήσεις αυτές, ο Θεός αποτελεί ουσιωδέστατο στοιχείο αναφοράς.

Όπως προαναφέραμε, η ηθική φιλοσοφία του Levinas, επικαλούμενη τον Θεό ο οποίος περιγράφεται στην Παλαιά Διαθήκη, απευθύνεται ως επί το πλείστον στους πιστούς αυτού του Θεού. Αλλά ακόμη και αν περιοριστούμε σε αυτούς, ή έστω σε όσους εξ αυτών κατοικούν στον δυτικό κόσμο, είναι σαφές ότι κατ' αυτούς καμία ηθική πράξη δεν προϋποθέτει την θυσία ή ζημίωση του ανθρώπου που σπεύδει να βοηθήσει τον συνάνθρωπο. Αντιθέτως, είναι απολύτως ηθικό (έως και απαιτητό) ο σπεύδων προς βοήθεια στην ανάγκη του συνανθρώπου, πριν από όλα να έχει εξασφαλίσει ότι δεν θα ζημιωθεί κατά την προσπάθειά του να βοηθήσει τον συνάνθρωπο. Παραδείγματος χάριν, αν λάβουμε υπ' όψιν μας την δυσμενή κατάσταση του θαλάσσιου πνιγμού, ο σπεύδων προς βοήθεια ναυαγοςώστης, οφείλει να ακολουθήσει εκείνη την ώρα συγκεκριμένους κανόνες κατά τη διάσωση. Οι κανονισμοί της ναυαγοσωστικής, επιβάλλουν ο σπεύδων προς βοήθεια να είναι απολύτως σίγουρος ότι δεν θα διακινδυνεύσει τη ζωή του, και προς αυτή την κατεύθυνση έχουν καθοριστεί συγκεκριμένοι τρόποι προσέγγισης του ναυαγού και συγκεκριμένες τεχνικές: το σημαντικότερο από όλα είναι να μην τεθεί σε κίνδυνο η ζωή κανενός άλλου επιπλέον από αυτήν του ναυαγού. Και αυτό, φαίνεται σε όλους τους ανθρώπους του δυτικού κόσμου ως αυτονόητο και ηθικό. Εξ' άλλου βάσει της ελληνικής, τουλάχιστον, νομοθεσίας,

«Δεν αποτελεί αντισυνταγματική παραβίαση του δικαιώματος της ζωής η προϋποτιθέμενη από το άρθρο 307 ΠΚ υποχρέωση λυτρώσεως άλλου από κίνδυνο ζωής, γιατί επιβάλλεται προς αποτροπή κινδύνου για τη ζωή του βοηθούμενου *χωρίς κίνδυνο της ζωής ή της υγείας του βοηθούντος*». (Δαγτόγλου, 1991)

Άρα, ακόμη και στους πιστούς της Παλαιάς Διαθήκης ή οιασδήποτε με αυτήν συμβατής θρησκείας, η επικρατούσα ιδέα για την ηθική και ο επικρατών τρόπος οργάνωσης της ζωής και της κοινωνίας, δεν συμβαδίζει με την ηθική φιλοσοφία του Levinas. Ο πιστός δεν προτίθεται, ούτε διατίθεται να εξομοιωθεί με τον Θεό του διαθέτοντας τον εαυτό του στην ανάγκη του άλλου, αφού αυτό άλλωστε θα αντέβαινε στο απαράκαμπτο και πανίσχυρο φυσικό ένστικτο της αυτοσυντήρησής του. Ως Θεός,

άλλωστε, θεωρείται η οντότητα που έχει *υπεράνθρωπες* δυνατότητες –για αυτό και ονομάζεται ‘μεταφυσική’ οντότητα. Εξ άλλου, ο Θεός που λέει εκείνο το ‘Εδώ είμαι’, το λέει με την απόλυτη επίγνωση της παντοδυναμίας του και με την απόλυτη επίγνωση ότι δεν είναι δυνατό να ζημιωθεί καθ’ οιονδήποτε τρόπο.

Και μια ηθική φιλοσοφία, μάλλον, δεν θα πρέπει να ζητά από τους ανθρώπους να συμπεριφέρονται όπως ο Θεός, αλλά να ζητά από αυτούς να πράττουν πάντοτε το ηθικότερο από όσα εμπíπτουν στις φυσικές δυνατότητές τους. Δηλαδή σε μια ηθική φιλοσοφία, το μέτρο θα πρέπει να είναι ο άνθρωπος και όχι ο Θεός, αφού ο άνθρωπος, το περισσότερο που του είναι εφικτό να επιτύχει, είναι να γίνει ένας ιδανικός *άνθρωπος*, ο οποίος κατά τον Heidegger (‘αποφασιστικό Dasein’ τον ονομάζει στη φιλοσοφία του) το περισσότερο που μπορεί να επιτύχει μέσα στον κόσμο, είναι να αναλάβει την ευθύνη της ζωής του και του θανάτου του.

Συγκεκριμένα ο Heidegger, ώντας σύμφωνος με τον Πλάτωνα ο οποίος θεωρεί ως ιδανικό άνθρωπο τον γνήσιο φιλόσοφο (εκείνον δηλαδή που δια βίου μελετά τον θάνατό του), παίρνει μια θέση σχετικά με τον ιδανικό τρόπο ζωής και παρουσίας στον κόσμο, η οποία θα μπορούσε να συνοψιστεί ως εξής:

«Το Dasein (-ο άνθρωπος) εκ φύσεώς του, βρίσκεται μπροστά από τον εαυτό του και διαρκώς προετοιμάζει κάτι. Το Αποφασιστικό Dasein (ο ιδανικός άνθρωπος) όμως, *κατευθύνεται* προς τον θάνατό του, σε αντίθεση με το μη Αποφασιστικό, το οποίο τον θάνατό του απλώς τον αναμένει.» (Heidegger, 1927)

Θέση, που χωρίς να έχουμε επαρκή βεβαιότητα ότι ο φιλόσοφος την παραθέτει έχοντας στον νού του την αυτοκτονία, η φράση αδιαμφισβητήτως θεωρούμε ότι εξεικονίζει τον θάνατο ως μία ατομική υπόθεση αφού τον συνδέει όχι μόνο με την ατομική συνείδηση αλλά και με την ατομική απόφαση. Το «αποφασιστικό Dasein» ως ον που στον διάβα τής ζωής του -και τουλάχιστον σε κρίσιμα ζητήματα, διασχίζει την συλλογική/κοινωνική τάση, προσπερνά ή απαξιώνει τις συνήθειες/επικρατούσες συλλογικές απόψεις όταν ετούτες αντιβαίνουν στους δικούς του στόχους ή στη δική του βούληση. ‘Ο θάνατός μου κι εγώ αποτελούμε ένα κλειστό σύστημα’.

Επίσης, ο Levinas, αντιτίθεται ανοικτά στον Heidegger και στη θέση του τελευταίου για τον θάνατο ως υπέρτατη δυνατότητα.

«Σύμφωνα με τον Levinas, η ιδέα του να παίρνει κάποιος στα χέρια του τον έλεγχο του θανάτου του, καθορίζοντας χρονικώς την έλευσή του, σαν να ήταν αυτό ένα δικαίωμά του ή μια έκφραση της αυθεντικότητάς του, είναι μεταφυσικώς, λογικώς και ηθικώς ανόητο. Αντιτιθέμενος στον Heidegger, ο Levinas επισημαίνει ότι η ανάλυση του Heidegger περί τον θάνατο βασίζεται σε μια μεταφυσική της ύπαρξης εντός της οποίας το Dasein αναλαμβάνει την ‘υπέρτατη δυνατότητα της ύπαρξης’ [utmost possibility of existence]. (1989, 40) Για τον Heidegger, αυτή η θεώρηση ‘κάνει δυνατή κάθε άλλη δυνατότητα’, περιλαμβάνοντας ‘το υπέρτατο κατόρθωμα να αρπάξει κάποιος μια δυνατότητα’, η οποία είναι ο θάνατός του. (1989, 40-41) Σύμφωνα με τον Levinas, όμως, αυτό έρχεται σε αντίθεση και με τη μεταφυσική αλλά και με την λογική της δυνατότητας ως τέτοιας: το όριο του δυνατού δεν είναι ο θάνατος αλλά ο πόνος. Δεν κυριαρχούμε επί του θανάτου: ‘ο θάνατος κυριαρχεί πάνω μας’. Δεν μπορούμε να κυριαρχήσουμε επί του θανάτου σαν αυτός να είναι κάτι παρόν, επειδή ‘ο θάνατος δεν είναι ποτέ παρών’. Ό,τι μπορούμε να αρπάξουμε, αυτό είναι το τώρα, και ο θάνατος ‘δεν είναι ποτέ τώρα’. (1989, 41) [...] Για να βιώσουμε το άρπαγμα (-ως γεγονός) του θανάτου, θα έπρεπε να μπορούμε να σταθούμε στην άλλη του μεριά και να κοιτάξουμε πίσω για να δούμε εάν όντως τον αρπάξαμε. Αυτό δεν είναι δυνατόν, ούτε ως μυθιστόρημα: η αυτοκτονία γενικώς ως ιδέα είναι αντιφατική.» (Nuyen, 2000)

Ο Heidegger, δηλαδή, θεωρεί πως ο θάνατος είναι μία πιθανότητα/δυνατότητα την οποία μπορεί να αδράξει ο άνθρωπος, με την έννοια ότι μπορεί να καθορίσει τον χρόνο και τον τρόπο θανάτου του. Και εναντίον αυτού, ισχυρίζεται ο Levinas ότι ο θάνατος δεν είναι δυνατό να καταληφθεί/κυριαρχηθεί από τον άνθρωπο, αλλά το αντίστροφο. Εμείς επ’ αυτών των θέσεων των δύο φιλοσόφων, παρατηρούμε τα εξής: το ότι ο Heidegger θεωρεί τον θάνατο ως δυνατότητα που αρπάζεται, αυτό δεν σημαίνει ότι θεωρεί ότι ο άνθρωπος νικά ή κυριαρχεί επί του θανάτου. Το να αρπάζει κανείς την δυνατότητα που λέγεται ‘θάνατος’, σημαίνει να ενταχθεί στους κόλπους μίας κατάστασης της οποίας τις συνθήκες γνωρίζει καλώς ότι είναι έξω από τις δυνατότητές του (του ανθρώπου) να τις αναστρέψει ή να τις μεταβάλει. Όταν αρπάζω την δυνατότητα να επιβιβασθώ σε ένα τρένο που έχει ήδη ξεκινήσει να φεύγει λίγα μέτρα μπροστά μου, άρρητα δηλώνω ότι το κάνω αυτό επειδή έχω δεχτεί ότι θα ακολουθήσω την πορεία του τρένου –έχω επίγνωση του προορισμού του και ούτε

επιθυμώ αλλά ούτε και μπορώ να αλλάξω αυτόν τον προορισμό. Δεν επιβιβάζομαι στο τρένο με την φιλοδοξία να κυριαρχήσω πάνω του.

Αλλά ακόμη κι αν ήσαν έτσι τα πράγματα, και μπορούσαμε -ερμηνεύοντας τον Heidegger- να πούμε ότι υποστηρίζει πως ο άνθρωπος καθορίζοντας τον θάνατό του κυριαρχεί επί του θανάτου, ο Heidegger θα είχε απλώς κάνει ένα λάθος ισοδύναμο με αυτό που σαφώς κάνει ο Levinas όταν θεωρεί ότι ισχύει το αντίστροφο, δηλαδή ότι ο θάνατος είναι αυτός που κυριαρχεί πάνω μας. Ο Επίκουρος πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα, χιλιετίες πριν, έχει πει το αυτονόητο ότι ο άνθρωπος και ο θάνατός του δεν συναντώνται ποτέ, οπότε μας είναι προφανές ότι κανείς από τους δύο δεν μπορεί να κυριαρχήσει επί του άλλου, αφού δεν είναι δυνατό ποτέ να συνυπάρξουν. (Επίκουρος, Επιστολή προς Μενοικέα, 125) Ο Επίκουρος (ενδεχομένως και ο Levinas), εκλαμβάνει σε αυτήν του τη θεώρηση τον θάνατο ως γεγονός και όχι ως δυνατότητα. Διότι ως επιθυμία ή ως δυνατότητα (και ως τέτοια την εκλαμβάνει ο Heidegger στη φιλοσοφία του) ο θάνατος, σαφώς και συναντιέται με τον άνθρωπο που ζει και σκέπτεται, και σαφώς ο άνθρωπος ασκεί πάνω του την εξουσία που ασκεί και σε όλες τις άλλες δυνατότητές του.

Συνεπώς ο θάνατος είναι μία κατάσταση την οποία -παρ' ότι ο άνθρωπος δεν την γνωρίζει (-δεν είναι δυνατόν αυτό), έχει όντως την δυνατότητα να την επιλέξει, να την αρπάξει και να αφηθεί εντός της. Εξ άλλου, το ότι ο θάνατος αυτός καθ' αυτός είναι μία άγνωστη κατάσταση (άγνωστη επειδή δεν είναι δυνατόν να βιωθεί) δεν σημαίνει και ότι δεν είναι απόλυτα γνωστός ο τρόπος με τον οποίο μπορεί κανείς να ενταχθεί εντός της όποτε το θελήσει ή το αποφασίσει. Όσο κι αν δεν γνωρίζω τι ακριβώς είναι ο θάνατος -εκτός έστω από 'ανυπαρξία', αν αφεθώ να πέσω στην άσφαλτο από τον δέκατο όροφο μίας πολυκατοικίας, είμαι σίγουρος ότι ο θάνατός μου θα επέλθει. Συνεπώς, μία κυριάρχηση επί του θανάτου, με την έννοια ότι μπορούμε όποτε εμείς θέλουμε να τον τραβήξουμε από την θέση/στάση αναμονής του (ο θάνατος ως ισόβιος εκκρεμότητα), και να του δώσουμε την άδεια και την δύναμη να μας καταλάβει δια παντός, πρέπει να ομολογήσουμε ότι αδιαμφισβήτητα υπάρχει -τουλάχιστον στην αυτοκτονία. Είναι αυτό που επισημαίνει ο Heidegger ότι με την αυτοκτονία, μετατρέπουμε (εμείς) τον θάνατο από δυνατότητα (ή πιθανότητα) σε βεβαιότητα.

Επίσης, περί της απόρριψης από τον Levinas της θέσης του Heidegger ότι ο θάνατος είναι η υπέρτατη δυνατότητα της ύπαρξης, μπορούμε να σταθούμε στην ετυμολόγηση των όρων της. Η λέξη ‘υπέρτατος’ (‘utmost’ στην αγγλική μετάφραση) που περιέχεται στη φράση του Heidegger ‘υπέρτατη δυνατότητα της ύπαρξης’ [utmost possibility of existence] ετυμολογείται στο εννεάτομο λεξικό του Δημητράκου ως ‘ο ύπατος, ο ανώτατος, ο ύψιστος’ αλλά και ως ‘ο εξώτατος έν τινι σειρά’. Με τη σειρά της, η λέξη ‘εξώτατος’ ετυμολογείται ως ‘ο έσχατος, ο ακρώτατος, ο απώτατος, ο τελευταίος’. Συνεπώς η φράση του Heidegger δεν περιέχει κάποιο εννοιολογικό σφάλμα: ο θάνατος σαφώς και υπάγεται στις ανθρώπινες δυνατότητες που μπορούν να αρπαχθούν (ακόμη κι αν δεν μπορούν να κυριαρχηθούν από τον άνθρωπο) και αναμφίβολα (εάν ο θάνατος όντως επιλεγεί) είναι και η τελευταία στη ζωή ενός ανθρώπου. Εις ό,τι αφορά στην ετυμολόγηση του ‘υπέρτατος’ ως ‘ο ύπατος, ο ανώτατος, ο ύψιστος’, ούτε και αυτή η ετυμολόγηση θέτει υπό αμφισβήτηση την εγκυρότητα της θέσης του Heidegger, αφού από όλες τις ανθρώπινες δυνατότητες, εκείνη που συνάπτεται με τον θάνατο, δηλαδή εκείνη που συνάπτεται με την ανáιρεση αυτής της ίδιας της ζωής, είναι και η πιο σημαντική. Και σε ετούτο, θα συμφωνούσε οπωσδήποτε και ο Σόλων: «Μηδένα προ του τέλους μακάριζε».

Επίσης, ο Levinas, απορρίπτει την αυτοκτονία ως εξής:

«Για ένα ηθικώς υπεύθυνο ‘Εγώ’, η επιλογή του θανάτου είναι κάτι αντιφατικό διότι είναι μία επιλογή να αποφύγει αυτή καθ’ αυτή την υπέρτατη υπευθυνότητα η οποία εξ αρχής αποδίδει ηθικότητα στο ‘Εγώ’. Είναι μια επιλογή να μην ξαναεκφραστεί το ‘Εγώ’, είναι η επιστροφή στην ανευθυνότητα. [...] Ο Levinas ισχυρίζεται ότι όταν ένα ‘Εγώ’ αναλαμβάνει τον θάνατό του, ‘η υπέρτατη υπευθυνότητα αυτής της ακραίας ανάληψης (ανάληψης του θανάτου) γίνεται υπέρτατη ανευθυνότητα, γίνεται παιδικότητα’. (Nuyen, 2000)

Συνεπώς, ο Levinas, θεωρεί την αυτοκτονία ως ανήθικη και ανεύθυνη. Και την θέση του αυτή, θα ελέγξουμε ευθύς αμέσως ως προς αμφοτέρες τις πτυχές του, δηλαδή την ανηθικότητα και την ανευθυνότητα.

Η ανηθικότητα την οποία καταλογίζουμε στην αυτοκτονία, έχει να κάνει με την ψυχολογική ζημιά του περίγυρου του αυτόχειρος. Μέσα στη σχετική με την αυτοκτονία συλλογιστική μας όμως, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι ζημίες, έχουμε προκαλέσει στους συνανθρώπους μας πολλές φορές στη ζωή μας. Όλοι μας έχουμε πχ πει ψέματα σε κάποιους αγαπημένους μας ανθρώπους. Κάποια από τα ψέματα αυτά είναι τα λεγόμενα ‘κατά συνθήκην’, αλλά υπάρχουν κι εκείνα που πηγάζουν από (και έχουν ως σκοπό) το προσωπικό μας όφελος. Κάθε ένα από αυτά τα ψέματα του δεύτερου είδους, κατευθύνεται προς τον αγαπημένο μας φίλο και τελικώς τον ζημιώνει, παρ’ ότι η συνεπαγόμενη (από το ψέμα) ζημιά δεν είναι ο αρχικός μας στόχος. Έτσι και η αυτοκτονία, σχεδόν ουδέποτε έχει ως στόχο το κακό των συνανθρώπων. (Εξαιρούνται πχ οι βομβιστικές επιθέσεις αυτοκτονίας, αλλά ως αυτοκτονίες, ούτε εμείς θεωρούμε -ούτε μάλλον και ο Levinas θεωρεί- αυτά τα πολύ σπάνια περιστατικά. Ως αυτοκτονία, θεωρούμε εκείνη που διενεργείται επειδή ο αυτόχειρ ταλαιπωρείται σε τέτοιο βαθμό ώστε να βάζει σε δεύτερη μοίρα ακόμη και την ίδια του τη ζωή). Όπως και το ψέμα που λέμε σε κάποιον αγαπημένο μας άνθρωπο, έτσι και η αυτοκτονία, δεν εμπεριέχει καμία κακή πρόθεση και προς κανέναν: ούτε καν προς τον εαυτό. Ο αυτόχειρ, στην συντριπτική πλειοψηφία των αυτοκτονιών επιθυμεί το δικό του καλό -το οποίο το ταυτίζει με την παύση του κακού που βιώνει, αφού είναι πεπεισμένος ότι η ύπαρξή του και η ταλαιπωρία είναι πράγματα αδιαχώριστα. Και η έλλειψη κακής (προς τους άλλους ή έστω προς τον εαυτό) πρόθεσης στην αυτοκτονία, την απαλλάσσει από κάθε ηθικό φορτίο –εις ό,τι αφορά τουλάχιστον στην πρόθεση. Η διαφορά, όμως, είναι ότι το ψέμα, δεν έχει ως κίνητρο τον αβάσταχτο πόνο και την απόγνωση -αδιαμφισβήτητα κίνητρα της συνήθους αυτοκτονίας. Το ψέμα, επίσης, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι συνήθως οδηγεί τον συνάνθρωπο σε ταλαιπωρία η οποία είναι περίπου αντίστοιχη της ταλαιπωρίας που θέλουμε να αποφύγουμε εμείς δια του ψεματός μας. Στην αυτοκτονία, όμως, η ταλαιπωρία που επιθυμεί να αποφύγει ο αυτόχειρ, είναι πεπεισμένος (και μάλλον είμαστε και εμείς πεπεισμένοι για αυτό) ότι είναι πολύ πιο έντονη από την ψυχική ταλαιπωρία που γνωρίζει ότι θα προκαλέσει στους γύρω του. Είναι τελείως διαφορετικό πράγμα το να έχω εγώ ο ίδιος καρκίνο και να αργοπεθαίνω με αβάσταχτους πόνους και τελείως άλλο το να θλίβομαι επειδή αυτό το βάσανο το υπόκειται κάποιος άλλος ή να θλίβομαι (ή ζημιώνομαι) επειδή αυτός αυτοκτόνησε. Η αλλιώς, αν μας ρωτούσε κάποιος αν θα προτιμούσαμε να έχουμε εμείς τον καρκίνο, από το να θλιβόμαστε για τον καρκίνο που έχει ένας άλλος, η απάντηση θα ήταν

σίγουρα 'όχι'. Συγκεντρωτικώς, μπορούμε να συγκρίνουμε το ψέμα με την αυτοκτονία στις εξής παραμέτρους: Πρόθεση, κίνητρα, αποτέλεσμα.

-Ως προς την πρόθεση: Αμφότερα (ψέμα προς αγαπημένο πρόσωπο και αυτοκτονία) δεν έχουν κακή πρόθεση. Δηλαδή, δεν έχουν πρόθεση να ζημιώσουν κάποιον άλλο.

-Ως προς τα κίνητρα: Στην αυτοκτονία το κίνητρο είναι η αποφυγή ενός προσωπικού κακού το οποίο έχει (και αντικειμενικώς) τεράστια βαρύτητα και σημασία. Στο ψέμα το κίνητρο είναι η αποφυγή προσωπικού κακού περίπου αντίστοιχης σημασίας με το κακό που θα υποστεί εκείνος προς τον οποίον κατευθύνεται το ψέμα και αμφότερα τα δύο κακά είναι σχετικώς μικρά, ανεκτά και υποφερτά –μιλούμε άλλωστε για ψέμα προς αγαπημένο μας άνθρωπο. Δηλαδή, αυτός που λέει το ψέμα θα ζημιωνόταν πολύ λιγότερο ο ίδιος αν δεν το έλεγε, από όσο θα ζημιωνόταν ο αυτόχειρ αν δεν αυτοκτονούσε. Άρα είναι πιο εύκολο για κάποιον που λέει ένα ψέμα το να μην το πεί, από όσο για τον αυτόχειρα να μην αυτοκτονήσει. Στο ψέμα, ο ψευδόμενος δεν βρίσκεται σε οριακή κατάσταση, ψυχική ή σωματική.

-Ως προς το αποτέλεσμα: Η αυτοκτονία ζημιώνει όλα τα αγαπημένα πρόσωπα, ενώ το ψέμα -συνήθως- μόνο εκείνον προς τον οποίον αυτό κατευθύνεται. Όμως, μια επιπλέον παρατήρηση είναι ότι, στην αυτοκτονία και ιδίως στις περιπτώσεις που προηγούνται αυτής δυσβάσταχτοι πόνοι ή καταβαράθρωση της αξιοπρέπειας ή απώλεια μέρους της αυτονομίας και ικανότητας, η ψυχική οδύνη (λόγω της αυτοκτονίας) των αγαπημένων προσώπων, δεν θα είναι τόσο μεγαλύτερη από την ψυχική οδύνη που προκαλούσε ο αυτόχειρ ενώ ζούσε. Δεν είναι τόσο μεγαλύτερη, ώστε να ισχυριστεί κάποιος πως η αυτοκτονία είναι εκείνη που προκάλεσε την ψυχική ζημίωση του περιγύρου: η βαριά ψυχική οδύνη σε αυτές τις περιπτώσεις είναι δεδομένη είτε με είτε χωρίς αυτοκτονία.

Συμπεραίνουμε λοιπόν, ότι το κάθε ψέμα (ακόμη κι εκείνο που δεν ζημιώνει πολύ τον συνάνθρωπο -αφού είναι ψέμα προς κάποιον αγαπημένο), μάλλον δεν είναι ηθικότερο (ή λιγότερο ανήθικο) από την πράξη/επιλογή της αυτοκτονίας. Κι αφού, όπως είδαμε, είναι πιο εύκολο και ανώδυνο για εμάς να αποφύγουμε να πούμε ένα ψέμα από το να αποφύγουμε να αυτοκτονήσουμε όταν θα ταλαιπωρούμεθα αφορήτως (και χωρίς ελπίδα) από τον πόνο ή την ανίατη ασθένεια, στην ηθική φιλοσοφία μας ας μην εξαντλούμε την αυστηρότητά μας απέναντι στην αυτοκτονία, αλλά ας εστιάζουμε πρωτίστως στα τόσα άλλα καθημερινά ηθικά ατοπήματα που μας φαντάζουν κοινότυπα και απλά. Και εκτός αυτού, επειδή δεν έχουμε βρεθεί στην κατάσταση του



επίδοξου αυτόχειρος, ας μην τον κατακρίνουμε (και μάλιστα με βαρύγδουπους χαρακτηρισμούς), σεβόμενοι –τουλάχιστον- την τραγικά δύσκολη ψυχολογική του κατάσταση. Και ετούτος ο σεβασμός είναι αδιαμφισβητήτως πράξη με ηθική αξία.

Εις ό,τι αφορά στον ισχυρισμό του Levinas ότι η αυτοκτονία είναι πράξη ανεύθυνη ή έκφραση παιδικότητας, για να ελέγξουμε τον ισχυρισμό θα καταφύγουμε στην ετυμολογία της λέξης ‘ευθύνη’. Το εννεάτομο λεξικό του Δημητράκου στο λήμμα ‘ευθύνη’ παρέχει την ακόλουθη ετυμολογία: ‘καθόλου η υποχρέωσις, ην έχει τις να δώση λόγον των πράξεων αυτού’. Ως πράξη, προφανώς εκλαμβάνουμε και την οιαδήποτε συνειδητή παράλειψη πράξης. Και το ότι κάποιος ασθενής δεν αυτοκτονεί παρ’ όλα τα βάσανα που ο ίδιος υφίσταται ή τα οποία προκαλεί σε τρίτους δια της ανίατης ασθένειάς του, είναι και αυτό μία παράλειψη. Εάν ο αυτόχειρ *ίσχυε* ότι δεν δίνει λόγο για την πράξη της αυτοκτονίας του, τότε ο ανίατος ασθενής ο οποίος είναι υπεύθυνος και ηθικός, θεωρητικά οφείλει κάθε στιγμή που δεν αποφασίζει να αυτοκτονήσει να μας δίνει λόγο για αυτό.

Είναι, όμως άραγε, αλήθεια ότι ο αυτόχειρ δεν δίνει λόγο για την πράξη της αυτοκτονίας του; Ας υποθέσουμε ότι κάποιος αυτοκτονεί έχοντας πρώτα αφήσει δίπλα του ένα εμπεριστατωμένο γραπτό κείμενο, στο οποίο αναφέρει και επεξηγεί την αιτία (ή τις αιτίες) που τον οδήγησε(οδήγησαν) στο διάβημα. Είναι άραγε και τότε ανεύθυνη η πράξη του; Φυσικά όχι: έχει δώσει προκαταβολικώς λόγο για την τελευταία πράξη του. Στις υπόλοιπες περιπτώσεις όπου ο αυτόχειρ δεν αφήνει γραπτό κείμενο, μπορούμε άραγε να ισχυριστούμε ότι η αυτοκτονία του είναι ανεύθυνη πράξη; Ούτε και τότε: οι πράξεις μας ως επί το πλείστον δεν συνοδεύονται από λόγο. Μέσα στην καθημερινότητά μας, πράττουμε κάθε στιγμή που περνά, αλλά τις περισσότερες φορές παραλείπουμε να δίνουμε λόγο για τις πράξεις μας. Συνήθως δίνουμε λόγο μόνο για εκείνες όπου μας ζητείται ρητώς να το κάνουμε. Στις υπόλοιπες πράξεις μας, οι άλλοι –ευλόγως- αποδίδουν αιτιότητα τέτοιας ποιότητας, αναλόγως της γενικής εικόνας που έχουν για εμάς. Ασυνειδήτως, δηλαδή, οι άλλοι κάνουν χρήση του νόμου της επαγωγής. Αν, φερ’ ειπείν, ο αυτόχειρ μέσα στον βίο του υπήρξε εν γένει υπεύθυνος και συνεπής, η μέθοδος της επαγωγής μας υποχρεώνει να δεχτούμε ότι και αυτή η ίδια η αυτοκτονία του, είναι πράξη τόσο υπεύθυνη όσο (περίπου) και οι άλλες του πράξεις. Ή, και για να χρησιμοποιήσουμε ένα παράδειγμα, μάλλον θα ήταν κοινή επιπολαιότητα να θεωρήσουμε ότι ο Σενέκας δεν θα μπορούσε

να αιτιολογήσει την αυτοκτονία του, τη στιγμή που τον θαυμάζουμε για την σοφία του πάνω σε οιοδήποτε ανθρώπινο ζήτημα με το οποίο καταπιάστηκε. Λόγω της ευγλωττίας, νοημοσύνης και βαθύτητάς του, είμαστε μάλλον βέβαιοι ότι θα μπορούσε να σχηματίσει λόγο (να δώσει λόγο για την αυτοκτονία του) τέτοιον, ώστε ελάχιστοι από εμάς θα μπορούσαν να χαρακτηρίσουν τον λόγο του αυτόν ως ελλιπή ή αδύναμο ή και να τον αντικρούσουν με αξιώσεις. Απεναντίας, θα λέγαμε ότι μάλλον κανείς από εμάς δεν θα μπορούσε να δώσει λόγο για οιαδήποτε πράξη του, σαν τον λόγο που θα έδινε ο Σενέκας.

Ούτως ή άλλως ο Levinas, εντός της φιλοσοφίας του δε μερίμνησε να απαντήσει στο σημαντικότερο ίσως ερώτημα που αυτή δημιουργεί. Δεν ανέλαβε την ευθύνη να απαντήσει στο αν εντός της συνείδησής μας, η πρόταξη του 'Άλλου' φτάνει μέχρι και στο να υπακούσουμε στην έκκληση (στον διακαή πόθο) του συνανθρώπου μας να τον διευκολύνουμε να πεθάνει. Συνεπώς, το 'Άλλο' εντός της φιλοσοφίας αυτής, αν και η νευραλγικότερη ίσως έννοιά της, παραμένει ακαθόριστη, αφού δεν μας παρέχεται τελικά ένας σαφής και ολοκληρωμένος καθορισμός της σημασίας ή του πεδίου ισχύος της.

Εάν σεβόμαστε το 'Άλλο' (ή και υπάρχουμε για αυτό, όπως πρεσβεύει ο Levinas), τουλάχιστον οφείλουμε να μην απαξιώνουμε τους λόγους για τους οποίους οι άλλοι κάνουν μια σημαντική επιλογή στη ζωή τους. Αν απαξιώνουμε τους λόγους αυτούς, αυτό σημαίνει ότι θεωρούμε πιο σημαντικούς τους δικούς μας λόγους από τους λόγους των άλλων, για τις δικές τους αποφάσεις και πράξεις. Σημαίνει ότι απαξιώνουμε, έτσι, τη βούληση του συνανθρώπου, η οποία υπάγεται στα ουσιωδέστερα συστατικά του στοιχείου. Και ετούτο, είναι αδιαμφισβητήτως το βασίλειο του 'Εγώ'. Εξάλλου το να 'εισχωρούμε' στο μυαλό του άλλου και να προβάλλουμε σε αυτό τις δικές μας πεποιθήσεις ή αξιώσεις, είναι μάλλον η απόλυτη ταπείνωση και απαξίωση του 'Άλλου'. Όταν ακούει για μία αυτοκτονία, ο ηθικός άνθρωπος (εάν ετούτος τυχαίνει να μην γνωρίζει τους λόγους της αυτοκτονίας), μάλλον τείνει να θεωρεί ότι η αυτοκτονία έγινε για τον σημαντικότερο δυνατό λόγο που αυτός μπορεί να σκεφτεί, σέβεται απεριόριστα τον νεκρό και την αυτοκτονία του, και απλώς εύχεται να μην βρεθεί στην δυσμενή κατάσταση στην οποία βρέθηκε ο άνθρωπος που αυτοκτόνησε. Συνεπώς, η απαξίωση της αυτοκτονίας ως γεγονότος και

ως απόφασης, είναι κάτι ανήθικο (ανήθικο σύμφωνα ακόμη και με την ίδια την φιλοσοφία του Levinas) και, ακόμη περισσότερο, απάνθρωπο.

Μέχρι στιγμής, αποδείξαμε ότι η αυτοκτονία δεν είναι ανεύθυνη πράξη. Τώρα θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε ότι η αυτοκτονία –όπως αντιθέτως- είναι υπεύθυνη πράξη. Μάλλον όλοι μας νιώθουμε μια έστω και υπόρρητη ζήλεια απέναντι στον Σωκράτη ή απέναντι στους Τριακόσιους των Θερμοπυλών. Ο Σωκράτης ήπιε νηφάλιος και γαλήνιος το δηλητήριο, ενώ θα του ήταν πολύ εύκολο να το αποφύγει αυτό όπως και οι Τριακόσιοι συνειδητώς επέλεξαν να σφαγούν. Τα δύο αυτά ιστορικά γεγονότα, έχουν ως κοινό το στοιχείο, ότι οι πρωταγωνιστές όχι μόνο δεν είχαν ‘φυσικό’ θάνατο, αλλά και το ότι ήσαν αυτοί οι ίδιοι όπου δρομολόγησαν και προπαρασκεύασαν τον θάνατό τους. Οι πρωταγωνιστές, ήσαν ο καθένας και ένα ‘αποφασιστικό Dasein’, όπως θα τους χαρακτήριζε ο Heidegger, αφού πορεύτηκαν συνειδητώς προς τον θάνατό τους. Και είναι μάλλον αυτό, το στοιχείο που τους έχει καταστήσει πρότυπα ηθικής, εξεπέραστα στην Ιστορία. Ή όπως, χαρακτηριστικώς, λέει ο Καβάφης:

«[...] Και περισσότερη τιμή τους πρέπει  
όταν προβλέπουν (και πολλοί προβλέπουν)  
πως ο Εφιάλτης θα φανεί στο τέλος,  
κ’ οι Μήδοι επί τέλους θα διαβούνε.» (‘Θερμοπύλες’, 1903)

Αδιαμφισβήτητα η αυτοκτονία υπάγεται κι αυτή στις πράξεις του ανθρώπου που απαντούν στο ερώτημα ‘Ποιός είσαι;’ Ο άνθρωπος που αυτοκτονεί δεν σιωπά, αντιθέτως δηλώνει κάτι. Μέσα στην υπεύθυνη συνείδησή του, αναλαμβάνει ακόμη και την ευθύνη του θανάτου του.

Συνεπώς, η φιλοσοφία του Levinas, εμφανίζει αδυναμίες: είτε ως υποστηρικτική της θεώρησης ότι ο άνθρωπος αποτελεί πρόσωπο και όχι άτομο, είτε ως ηθική θεωρία. Ως υποστηρικτική της θέσης ότι ο άνθρωπος υπάρχει ως ον που διαθέτει τον εαυτό του στο ‘άλλο’ (ο άνθρωπος ως πρόσωπο ενώπιον του ‘άλλου’), η φιλοσοφία του Levinas προτάσσει την αυτοθυσία. Θυμόμαστε την χαρακτηριστική πρότασή του «να δίνουμε ακόμη και το ψωμί μας μέσα από το στόμα μας», με την οποία προτάσσει έναν άνθρωπο/πρόσωπο που ουσιαστικά παραγράφει το ένστικτο της αυτοσυντήρησης,

προς χάριν του 'άλλου'. Κάτι που απλώς αντιβαίνει στους νόμους της φύσης και στα φυσικά ανθρώπινα ένστικτα. Και όποτε στην ιστορία κάποιος θυσιάστηκε, μάλλον το έπραξε αυτό όχι απαραίτητως 'για το άλλο', αλλά ως επί το πλείστον για μια δική του ιδέα ή πίστη ή προτιμώντας τον θάνατο από το να χάσει την ατομική ελευθερία του (ή από το να χάσει την ευζωία του όπως αυτός ετούτη την αντιλαμβάνεται). Παράδειγμα που δείχνει ότι σε πολλές 'αλτρουιστικές' πράξεις το κίνητρο είναι το ίδιο συμφέρον, είναι το εξής: η θυσία της μάνας για το παιδί της, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως θυσία για το 'άλλο', αφού το παιδί της εκείνη τη στιγμή το βλέπει η μάνα σαν προέκταση (ή βιολογική και χρονική συνέχιση) του εαυτού της. (Μάλλον καμία μάνα δεν θα θυσιαζόταν για το παιδί κάποιας άλλης μάνας, παρά μόνο για το δικό της. Και ετούτο βρίσκεται απολύτως εντός των πλαισίων της ανθρώπινης ηθικής μας.)

Ως ηθικο-φιλοσοφική θεωρία, η φιλοσοφία του Levinas, επίσης εμφανίζει αδυναμίες. Πρώτον διότι δεν απαντά στο νευραλγικότερο ερώτημα που η ίδια η φιλοσοφία του προκαλεί: αν ο γείτονάς μου μου ζητήσει να τον διευκολύνω να πεθάνει (και πεισθώ ότι την παράταση της ζωής του την βλέπει σαν αφόρητο βασανιστήριο), θα πρέπει να σεβαστώ ή όχι την επιθυμία του, μέσα στο πλαίσιο του ότι πρέπει να ζω για το 'Άλλο'; Δεν μας καθιστά, δηλαδή, σαφή την σημασία ή τα όρια του 'Άλλου' -όρου που ο ίδιος ο Levinas άλλωστε εισάγει. Δεύτερον διότι προτάσσει ως ηθικό, κάτι αφύσικο και υπερβατικό. Μας ζητάει να συμπεριφερόμαστε σαν τον θεό, και ουσιαστικά έτσι παραγράφει το αναπόδραστα στενό πλαίσιο των ανθρώπινων δυνατοτήτων. Το πλαίσιο αυτό, καθορίζεται όχι μόνο από τις σαφώς περιορισμένες δυνατότητες του ανθρώπου να παρεμβαίνει στην ροή της γύρω του πραγματικότητας, αλλά και από κάποια ένστικτα τα οποία αν μπορούσε ο άνθρωπος να τα παρακάμψει, είναι αυτά τόσο σημαντικά συστατικά της υπόστασής του, ώστε με την παρακαπή τους θα έχανε αυτός ουσιαστικά την ανθρώπινη του υπόσταση. Επίσης ο Levinas επικαλείται στην φιλοσοφία του έναν συγκεκριμένο θεό ως πρότυπο: οι θρησκείες είναι πολλές στον κόσμο και το να προτάσσουμε μια ηθική φιλοσοφία που βασίζεται σε μία μόνο θρησκεία από όλες, μειώνει εκ προοιμίου και το πεδίο ισχύος της. Μια ηθική φιλοσοφία, οφείλει να βασίζεται αποκλειστικά σε πανανθρώπινες αξίες (δηλαδή στον 'κοινό παρονομαστή' όλων των ανθρώπων, όπως φερ'επιείν στο

ένστικτο της αυτοσυντήρησης, κλπ) και να κινείται πάντοτε μέσα στα πλαίσια των ανθρωπίνων δυνατοτήτων, αν θέλει να είναι μια ηθική φιλοσοφία για τον άνθρωπο.

Είναι μάλλον αρμόζον το να αναφέρουμε εδώ, στα πλαίσια της ηθικής φιλοσοφίας γενικώς, ότι τουλάχιστον ο Schopenhauer, έχει συμπεριλάβει στο έργο του μία θεώρηση της ηθικής, με πολλά κοινά σημεία με τη θεώρηση του Levinas:

«Σε όποιο απώτερο κίνητρο κι αν αποδίδει κανείς μια πράξη του, πάντοτε προκύπτει ότι τελικά το πραγματικό ελατήριο της είναι, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, το ατομικό καλό του πράττοντος και ότι επομένως η πράξη είναι εγωιστική και κατά συνέπεια χωρίς ηθική αξία. Σε μία και μόνο περίπτωση δεν ισχύει αυτό, όταν δηλαδή το απώτερο κίνητρο για το οποίο προβαίνουμε ή δεν προβαίνουμε σε μία πράξη αποσκοπεί αποκλειστικά στο καλό ενός άλλου ατόμου, το οποίο [άτομο] συμμετέχει παθητικά στην πράξη, όταν δηλαδή το ενεργητικό μέρος της πράξης του ή της αποφυγής του να πράξει κάτι αποβλέπει αποκλειστικά και μόνο στο καλό ενός άλλου και έχει μοναδικό στόχο πώς εκείνος ο άλλος δεν θα πληγωθεί ή πώς θα βοηθηθεί, πώς θα λάβει επικουρία, πώς θα ανακουφιστεί. Αυτός και μόνο ο σκοπός αποτυπώνει επάνω σε μια πράξη ή σε μια παράλειψη τη σφραγίδα της ηθικής αξίας, η οποία ως εκ τούτου συνίσταται αποκλειστικά στο ότι η πράξη τελείται ή παραλείπεται απλώς προς όφελος ενός άλλου ατόμου. Όταν δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο, μοναδικό δυνατό κίνητρο κάθε πράξης είναι το ατομικό καλό του ίδιου του πράττοντος. Σ' αυτή όμως την περίπτωση η πράξη ή η παράλειψη έχει πάντοτε εγωιστικό χαρακτήρα, άρα είναι χωρίς ηθική αξία.» (Schopenhauer, 2005)

Η διαφορά που επισημαίνουμε αμέσως (εν σχέσει πάντοτε προς τον Levinas), είναι ότι ο Schopenhauer δεν θεωρεί ότι στις πράξεις 'με ηθική αξία' προϋποτίθεται η θυσία του υποκειμένου. Μια πράξη που εμπεριέχει προσφορά από το *περίσσευμα* των δυνάμεων ή των κεκτημένων μας, είναι απολύτως ηθική πράξη. Όπως και το να αρνηθούμε να βοηθήσουμε τον συνάνθρωπο όταν είμαστε πεπεισμένοι ότι αυτό θα μας προκαλέσει βλάβη ή στέρηση κάποιου ουσιαστικού αγαθού μας, δεν συγκαταλέγεται στις ανήθικες πράξεις. Ο Schopenhauer υποδηλώνει, δηλαδή, κάτι μάλλον εύλογο, ότι εκτός από τις ηθικές ή τις κακές πράξεις, υπάρχουν και εκείνες που δε μπορούν να χαρακτηριστούν ούτε με τον έναν ούτε με τον άλλον τρόπο. Παραδείγματος χάριν, εάν προσληφθώ ως υπάλληλος σε μία εταιρία, παρ' ότι

ζημιώνω όλους εκείνους που δεν προσελήφθησαν, η πράξη μου να διεκδικήσω (και να πάρω στο τέλος) τη θέση, δεν είναι κακή. Το να επιλέξω να μην διεκδικήσω μια θέση εργασίας προκειμένου να μην ζημιωθούν εκείνοι που θα την χάσουν, είναι κάτι προφανώς παράλογο και καμία έγκυρη ηθική φιλοσοφία δεν θα μου ζητούσε να το πράξω αυτό.

## ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΔΡΟΜΗ

Μετά την αρχαιότητα και κατά την πρωτοχριστιανική περίοδο, οι χριστιανοί θεωρούν τη ζωή ως θεϊκό δώρο και, έτσι, ότι πρέπει αυτή να διατηρείται κάτω υπό οιοσδήποτε συνθήκες.

«Μια αδιαλλαξία ως προς την ευθανασία άρχισε να κερδίζει έδαφος στον δεύτερο και τρίτο αιώνα και πήρε μεγάλη ώθηση υπό την επιρροή του Χριστιανισμού. Ενώ στην κλασική περίοδο η αυτοκτονία δεχόταν κριτική μόνο αν ήταν παράλογη ή χωρίς αιτία, ο Χριστιανισμός θεώρησε τέτοιες πράξεις ως περιφρόνηση της βούλησης του Θεού ή ως επέμβαση στη βούληση του Θεού. Έτσι, η αυτοκτονία είχε ως αποτέλεσμα [με αυτή τη θεώρηση] το να μην εγκρίνεται η χριστιανική ταφή του αυτόχειρα και να φορτώνονται με ντροπή τα μέλη της οικογένειάς του. Ο άγιος Αυγουστίνος διεκήρυττε ότι ‘η ζωή και τα βάσανά της είναι θεϊκώς ορισμένα και πρέπει να φέρονται εις πέρας με τον ανάλογο σεβασμό’. Στον δέκατο-τρίτο αιώνα, η διδασκαλία του Θωμά Ακβινάτη συνόψισε την αδιαλλαξία περί της αυτοκτονίας. Σύμφωνα με αυτόν, η αυτοκτονία παραβίαζε την βιβλική εντολή ενάντια στον φόνο και ήταν στον υπέρτατο βαθμό η πιο επικίνδυνη αμαρτία επειδή απέκλειε τη δυνατότητα της μετάνοιας.» (Tiedemann & Valiquet, 2008)

Έτσι, από τους πρώτους μετά Χριστόν αιώνες έως και τον Μεσαίωνα, η θρησκεία όχι μόνο απετέλεσε -με την θεώρησή της του ανθρώπου ως ενώπιον Θεού πρόσωπο- τον κύριο πολέμιο τής ευθανασίας, αλλά προς τον σκοπό της αυτόν προέβη και στον στρατηγικό ελιγμό να χρησιμοποιήσει ως όπλο της κάτι, προερχόμενο από την ελληνική αρχαιότητα. Ο Ιπποκρατικός όρκος ο οποίος απαγόρευε στους ιατρούς την

ευθανατική πρακτική, χρησιμοποιήθηκε από την Εκκλησία ως ισχυρό της επιχείρημα. Βεβαίως, ο Σχολαστικισμός (συνδυασμός Πλατωνικών και Αριστοτελικών φιλοσοφικών θέσεων) απετέλεσε τον βασικό στυλοβάτη στην διαμόρφωση της χριστιανικής φιλοσοφίας, αλλά ο Αριστοτέλης και ο Πλάτων δεν έγιναν ποτέ αποδεκτοί εκ μέρους της Εκκλησίας στο σύνολο της φιλοσοφίας τους, ούτε φυσικά και οιαδήποτε άλλη αρχαιοελληνική κοσμοθέαση ή φιλοσοφία στο σύνολό της. Και οι θέσεις τους για τον κόσμο και τον άνθρωπο, μόνο αποσπασματικώς συμμετείχαν στην υπό διαμόρφωση χριστιανική φιλοσοφία και πάντοτε κατόπιν επιλογής συγκεκριμένων στοιχείων τους. Και τα στοιχεία αυτά, ήταν εκείνα τα οποία θεωρούνταν από τους θεωρητικούς του χριστιανισμού ότι μπορούσαν να προσφέρουν επιστημονικής φύσης διεξόδους στα λογικά κενά που δημιουργούσε η αυστηρή μεταφυσική των Γραφών.

Μάλλον, ένα από τα πιο κραυγαλέα παραδείγματα αντιθετότητας μεταξύ χριστιανισμού και Πλάτωνα, είναι η υποστήριξη από τον Πλάτωνα της Παλιγγενεσίας (Διάλογος «Φαίδων»), τη στιγμή που για τον Χριστιανισμό ετούτο είναι κάτι από αδιανόητο έως αυστηρώς απαγορευμένο, αφού με την ‘κυκλικότητά’ της η Μετενσάρκωση (Παλιγγενεσία) αναιρεί την χριστιανική τελική κατάσταση της Ανάστασης των νεκρών και την τελική κατάσταση της ψυχής. Κατά τα λοιπά, ο Πλάτων έφτασε να χαρακτηριστεί από τους χριστιανούς (κληρικούς ή μη) έως και «προ Χριστού χριστιανός» κλπ.

Συνεπώς η επίκληση του αρχαιοελληνικού Ιπποκρατικού όρκου από την Εκκλησία, προς κατάρριψη της ιδέας της ευθανασίας, αποτελεί τουλάχιστον ανομοιομορφία –ή και (ουσιαστικά) εγγενή αντίφαση. Ο Ιπποκρατικός όρκος παραμένει μεν ένα από τα επιχειρήματα κατά της ευθανασίας (εξηγήθηκε όμως προτέρως η σχετική σαθρότητά του), αλλά ο βασικός αντίπαλος της ευθανασίας απογυμνώνεται από επιστημονικά ερείσματα: η επιστήμη της ιατρικής κατά κόρον αμφισβητήθηκε από την Εκκλησία στους συγκεκριμένους αιώνες, έως και πολεμήθηκε βαναύσως. Και έτσι, τα γνήσια επιχειρήματα της Εκκλησίας κατά της ευθανασίας, ουσιαστικώς περιορίζονται σε εκείνα του θεολογικού/μεταφυσικού χαρακτήρα.

Είναι γεγονός πως η εποχή μεταξύ πρώτου μ.Χ. αιώνα και Μεσαίωνα, ήταν εκείνη στην οποία διαμορφώθηκε και η πολεμική θέση της Εκκλησίας ως προς την

ευθανασία και την αυτοκτονία –θέση η οποία αναλλοίωτη λαμβάνεται έως και τις μέρες μας από τους εκπροσωπώντας την θρησκεία. Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Θωμάς Ακβινάτης (13ος αιώνας), επιβεβαίωσε την απορριπτική θέση της Εκκλησίας. Ο Ακβινάτης δεν ασχολήθηκε τόσο με την ευθανασία όσο με την αυτοκτονία, και έκανε μιά περισσότερο ορθολογική προσπάθεια κατάρριψης της αυτοκτονίας, προτάσσοντας τρία σοβαρά επιχειρήματα.

«Η αυτοκτονία παραβαίνει το καθήκον του ανθρώπου απέναντι στον εαυτό του, όπως παραβαίνει και την έμφυτη κλίση του ανθρώπου προς επιβίωση. Δεύτερον η αυτοκτονία τραυματίζει ψυχικώς τους άλλους ανθρώπους και ζημιώνει την κοινότητα στην οποία ο αυτόχειρ ανήκει. Το τρίτο επιχείρημα βασίζεται στην παράβαση τής θεϊκής βούλησης η οποία δεν συναινεί σε οιαδήποτε ανθρώπινη παρέμβαση στην πορεία προς τον θάνατο.» (Aquinas, 'Summa Theologica').

Το τρίτο επιχείρημα είναι και το γνησίως μεταφυσικό. Τα δύο άλλα, όμως, ως ανθρωποκεντρικά, αναμφιβόλως διαταράσσουν την έως τούδε αποκλειστική θεοκεντρικότητα των επιχειρημάτων της Εκκλησίας, παρ' ότι και ετούτα αντιστρατεύονται την ευθανασία. Ο Ακβινάτης, δηλαδή, εισάγει έναν ανθρωποκεντρισμό: ο άνθρωπος ως πρόσωπο ενώπιον του εαυτού του –ή και πρόσωπο ενώπιον της κοινότητας. Και ετούτο σημειώνεται διότι ο ανθρωποκεντρισμός του, είναι μια ενδιάμεση κατάσταση προς τον ατομικισμό. Άρα οι θιασώτες του ατομικισμού (και συνεπώς, ως επί το πλείστον, θιασώτες και τής ευθανασίας), αποκτούν κάποιο έρεισμα μέσα στο αντίπαλο βασικό στρατόπεδο.

Η ανατολική Εκκλησία κράτησε μόνο το μεταφυσικό επιχείρημα, επιλογή που είναι ενδεικτική και της ευρύτερης αντιμετώπισης εκ μέρους της του ανθρώπου. Για την ανατολική Εκκλησία ο άνθρωπος είναι αποκλειστικώς πρόσωπο ενώπιον του Θεού. Και ετούτο αποτελεί κατ' αυτήν ικανή συνθήκη απόρριψης της ευθανασίας –κατά την Εκκλησία περαιτέρω διερεύνηση φαντάζει περιττή.

Μετά τον Μεσαίωνα και κυρίως στον δέκατο-έβδομο αιώνα, η ευθανασία συνεχίζει να εκλαμβάνεται νομικώς και πάλι ως αδίκημα, με χαρακτηριστικό εμφατικό παράδειγμα την Αγγλοαμερικανική (βασιλική ακόμη τότε) νομοθεσία, η οποία



τιμωρεί τον αυτόχειρα με δήμευση της περιουσίας του. (Ανώτατο Δικαστήριο ΗΠΑ, 1997)

Συνεχίζοντας την ιστορική αναδρομή, παρατηρούμε πως

«έναν αιώνα μετά, κατά την εποχή τού Διαφωτισμού και παρ' ότι οι θέσεις της Εκκλησίας πολεμώνται πια ευθέως, το ζήτημα της ευθανασίας, περιέργως, δεν αγγίζεται». (Manning, 1998)

«Στα τέλη τού δεκάτου-ογδόου αιώνα, στην Ευρώπη και στην Αμερική, οι όποιες τάσεις αποδοχής της ευθανασίας (ή αυτοκτονίας), συνάντησαν το εμπόδιο τού αναβιωτικού τού Χριστιανισμού ρεύματος της Μεγάλης Αφύπνισης. Το ρεύμα ετούτο, το οποίο προώθησε την ιδέα της ιδιαίτερης σχέσης του κάθε ενός ανθρώπου με τον Ιησού (σε αντίθεση με την σχέση του Ποιμνίου προς Αυτόν και λαμβάνοντας υπ' όψιν τον ατομοκεντρισμό του ανθρώπινου τύπου της εποχής), κατόρθωσε και επανέφερε στο προσκήνιο την χριστιανική ηθική, η οποία ανέκαθεν απέρριπτε την ευθανασία.

«Η ανοχή που επέδειξε ο Διαφωτισμός ως προς την αυτοκτονία, ήταν πρόσκαιρη. Με ηγέτες τους Ευαγγελικούς, μια ισχυρή θρησκευτική αντεπίθεση κέρδιζε έδαφος καθώς ο 18<sup>ος</sup> αιώνας έφτανε στο τέλος του. Τα ποικίλα ρεύματα της θρησκευτικής αναβίωσης, ξεκινώντας με την Μεγάλη Αφύπνιση στα μέσα τού 18<sup>ου</sup> αιώνα, απέτρεψε κοσμικούς και αγνωστικιστές στις δύο όχθες του Ατλαντικού από το να διαδίδουν την υποστήριξή τους στην αφαίρεση ζωής. Ετούτα τα γεγονότα συνδυάστηκαν με την Δεύτερη Μεγάλη Αφύπνιση της έντονης Ευαγγελικής θέρμης στις αρχές τού 19<sup>ου</sup> αιώνα και δυνάμωσαν τις τάσεις για την καταδίκη της αυτοκτονίας και της ευθανασίας η οποία καταδίκη είχε τις ρίζες της χρονικώς στην αποικιακή Αμερική.»

(Dowbiggin, 2003)

Και εις ό,τι αφορά ειδικά στις ΗΠΑ,

«Η απόρριψη της αυτοκτονίας και της ευθανασίας παρέμεινε ακλόνητη ακόμη και αφότου πολλές πολιτείες των ΗΠΑ έπαψαν να τις αντιμετωπίζουν ως εγκλήματα, την εποχή που ξεκινούσε ο Επαναστατικός Πόλεμος. Η πλειοψηφία των Αμερικανών δεν

συμφωνούσε με την ποινικοποίηση τής αυτοκτονίας, αλλά παρά τη συμπάθεια που έτρεφαν γενικώς οι Αμερικανοί προς την οικογένεια του αυτόχειρος, έπαψαν να συγχωρούν την αυτοκτονία. Ακόμη και μέχρι την έναρξη τού Εμφύλιου Πολέμου (1861), συνέχιζε να υπάρχει στις ΗΠΑ μια ισχυρή ομοφωνία ενάντια στην αυτοκτονία και την ευθανασία.»

(Dowbiggin, 2003)

Η αυτοκτονία κατόπιν συνδρομής τρίτου, θεωρήθηκε επισήμως παράνομη για πρώτη φορά στην Νέα Υόρκη το 1828. Γύρω στα 1860 ο Ποινικός Κώδικας τής Νέας Υόρκης πήρε ως προς την ευθανασία μορφή, η οποία δεκαπέντε χρόνια μετά, υιοθετήθηκε σχεδόν αυτούσια και στην άλλη άκρη των ΗΠΑ, στην πολιτεία τής Καλιφόρνιας. (Washington v. Glucksberg, 1997)

Η επίδραση των πρόσφατων επιστημονικών και ιατρικών ανακαλύψεων άλλαξε τη φύση της διαμάχης περί αυτοκτονίας. Η αύξουσα δυνατότητα των ιατρών να αντιμετωπίζουν τις σωματικές ασθένειες και να παρατείνουν τη ζωή, ήταν η αιτία ώστε το κράτος να δείχνει ένα πιο άμεσο ενδιαφέρον για διερωτήσεις σχετικά με τη ζωή και το θάνατο, στο ιατρικό πλαίσιο. Η αυστηρή εμμονή στις θρησκευτικές αρχές και στη θρησκευτική διδασκαλία έγινε πολύπλοκη από τις προόδους της επιστήμης και της ιατρικής. Ζητήματα όπως ο ιατρικά υποβοηθούμενος θάνατος ή η διακοπή της θεραπείας, τα οποία αποτελούν σε μεγάλο βαθμό χαρακτηριστικά της σύγχρονης διαμάχης, έχουν τις ρίζες τους σε ετούτη την περίοδο. Στο ξεκίνημα του δεκάτου-ενάτου αιώνα, το ιατρικό επάγγελμα εμπλέκετο με αρκετή συζήτηση περί της ευθανασίας, στην οποία μπήκαν και οι φιλόσοφοι ή οι θεολόγοι. Μεγάλο μέρος αυτής της συζήτησης. Εστίασε στο ζήτημα της ‘ποιότητας της ζωής’, και στο δικαίωμα του να καθορίζει κανείς το πότε αυτή η ποιότητα έχει χειροτερέψει σε σημείο που η διακοπή της ζωής να είναι αποδεκτή. (Tiedemann & Valiquet, 2008)

Την ίδια εποχή, ορόσημο για το ζήτημα της ευθανασίας απετέλεσε η διάδοση της χρήσης της μορφίνης ως αναλγητικού του οποίου η χορήγηση σε μεγαλύτερες ποσότητες, μπορούσε να επιφέρει τον θάνατο. Παρ’ όλα αυτά στους ιατρικούς κύκλους γενικώς επικρατούσε η θεώρηση της μορφίνης ως αναλγητικού αποκλειστικώς. Απλώς η μορφίνη έδινε μια διπλής κατεύθυνσης λύση με ασαφή διαχωριστικά όρια: μικρή σχετικώς διαφορά στην χορηγούμενη ποσότητα ήταν

αρκετή για να τη μετατρέψει από αναλγητικό φάρμακο σε φονικό μέσο. (Manning, 1998)

Η εισήγηση ετούτη της διπλής χρήσης της μορφίνης, έγινε από τον (όχι ιατρό) Samuel D. Williams το 1875 ο οποίος δέκα χρόνια μετά δέχτηκε επίθεση από το επίσημο έντυπο του αμερικανικού ιατρικού συλλόγου, το οποίο εξελάμβανε τον ιατρό που θα συνέδραμε σε ευθανασία ως κοινό εκτελεστή.

«Ο Ian Dowbiggin, εντοπίζει την απαρχή της σύγχρονης θεώρησης της ευθανασίας στα 1870 και στο δοκίμιο του σχολικού δασκάλου Samuel D. Williams. Ο Williams ήταν ο πρώτος που επαναπροσδιόρισε την λέξη ευθανασία ώστε να μην σημαίνει έναν ήσυχο φυσικό θάνατο κάποιου μέσα στο οικογενειακό περιβάλλον του νιώθοντας ένα αίσθημα μεγαλείου, αλλά να σημαίνει την διαδικασία του φόνου από οίκο. Μια ερμηνεία της λέξης ευθανασία, η οποία ισχύει έως σήμερα.» (Dowbiggin, 2005.)

Στην σύγχρονη εποχή, σε όλον σχεδόν τον κόσμο, η ευθανασία είναι παράνομη. Οι εξαιρέσεις είναι η Ολλανδία, η πολιτεία του Όρεγκον στις ΗΠΑ, το κρατίδιο της Έσσης στην Γερμανία (αλλά μόνο για ασθενείς σε κωματώδη κατάσταση) και η Ελβετία όπου υπάρχουν ειδικές κλινικές που δέχονται όσους επιθυμούν να τούς διενεργηθεί ευθανασία και που οι οποίες διαθέτουν το απαιτούμενο προσωπικό και τα απαραίτητα μέσα για την εφαρμογή της διαδικασίας.

## **ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑΣ**

Στην διαμάχη μεταξύ της νομιμοποίησης και της μη νομιμοποίησης της ευθανασίας, ξεχωρίζουν για κάθε μία από τις δύο πλευρές κάποια επιχειρήματα τα οποία αποτελούν και τον κύριο άξονα της επιχειρηματολογίας τους.

«Η γενική θέση υπέρ της ηθικής νομιμότητας της εκούσιας ενεργητικής ευθανασίας θέτει δύο βασικά επιχειρήματα: i) Είναι σαδιστικό και απάνθρωπο να αρνηθούμε το

αίτημα ενός ασθενούς σε τελικό στάδιο να τελειώσει η ζωή του ώστε να αποφύγει στο μέλλον τον πόνο και την αναξιοπρέπεια. ii) Η ατομική απόφαση θα πρέπει να είναι σεβαστή μέχρι του βαθμού όπου δεν προκαλεί κακό στους υπολοίπους: από τη στιγμή όπου ουδείς βλάπτεται από την εφαρμογή της ενεργητικής ευθανασίας σε κάποιον ασθενή τελικού σταδίου, η απόφασή του να επισπευθεί ο θάνατός του θα έπρεπε να είναι σεβαστός. Από την απέναντι σκοπιά, εκείνοι που στέκονται αντίθετοι στην ηθική αποδοχή και νομιμότητα της ενεργητικής ευθανασίας, τυπικώς θεωρούν αρκετά τα ακόλουθα επιχειρήματα: i) Το να θανατώνεται κάποιος αθώος είναι εγγενές σφάλμα. ii) Η θανάτωση ασθενούς ανεξαρτήτως της όσο άσχημης κατάστασής του είναι ασυμβίβαστο με τις επαγγελματικές ευθύνες του ιατρού. iii) Οιαδήποτε συστηματική αποδοχή της ενεργητικής ευθανασίας, θα οδηγούσε σε καταστροφικές κοινωνικές επιπτώσεις (πχ δια της αμβλύνσεως του σεβασμού προς τη ζωή). Και ετούτο το τρίτο επιχειρήμα είναι αυτό που τυπικώς του δίνεται η μεγαλύτερη έμφαση σε συζητήσεις σχετικώς με την νομιμοποίηση της ενεργητικής ευθανασίας.» (Mappes & Zembaty, χ.χ.)

Κατά της νομιμοποίησης της ευθανασίας, εκτός από τα άνωθεν επιχειρήματα, ορισμένοι ιατροί που έχουν εντρυφήσει στην ανάλυση του ζητήματος, χρησιμοποιούν επιχειρήματα τα οποία ως επί το πλείστον άπτονται των μελλοντικών κοινωνικών συνεπειών της νομιμοποίησης της ευθανασίας και δεν ερείδονται στην ηθική αυτή καθ' αυτή. Ένας εξ αυτών, ο βρετανός ιατρός, μελετητής της βιοηθικής Stephen G. Potts, συγκεντρώνει τα σημαντικότερα από αυτά τα επιχειρήματα.

Θα παρατεθούν εδώ, οι επιπτώσεις της νομιμοποίησης της ευθανασίας, τις οποίες επικαλούνται στην αντίθεσή τους οι ιατροί, όπως και θα σχολιαστεί κάθε μία από αυτές:

α) «Μείωση των κινήτρων για εξέλιξη της ιατρικής επιστήμης σχετικώς με τις μεθόδους θεραπείας.

Εάν η νομιμοποίηση της ευθανασίας είχε γίνει πριν σαράντα χρόνια, είναι πολύ πιθανό σήμερα να μην υπήρχε καμία τάση για νοσοκομειακή βοήθεια προς τους ασθενείς. Η εξέλιξη στην φροντίδα ασθενών οι οποίοι βρίσκονται σε τελικό στάδιο, αποτελεί άμεσο αποτέλεσμα των προσπαθειών που έγιναν για να ελαχιστοποιηθεί ο πόνος. Αν αυτός ο πόνος είχε εξαλειφθεί με την εξάλειψη των ασθενών που τον

βίωναν, τότε μπορεί ποτέ να μην είχαμε δει τις προόδους στον έλεγχο του πόνου, του αισθήματος της αδιαθεσίας, της έλλειψης αναπνοής και άλλων τελικών συμπτωμάτων, προόδους που είδαμε στα τελευταία είκοσι χρόνια. Κάποιες ασθένειες οι οποίες ήσαν θανατηφόρες πριν λίγες δεκαετίες, σήμερα εύκολα θεραπεύονται με σύγχρονες εξελιγμένες μεθόδους. Αν η αποδοχή της ευθανασίας είχε γίνει νωρίτερα, ετούτο θα μπορούσε να έχει μειώσει την ανάγκη για τις ερευνητικές προσπάθειες οι οποίες και οδήγησαν στις σύγχρονες αυτές μεθόδους. Αν αποδεχτούμε την ευθανασία τώρα, πιθανώς θα καθυστερήσουμε επί δεκαετίες την ανακάλυψη αποτελεσματικών μεθόδων θεραπείας, για τις ασθένειες που σήμερα είναι θανατηφόρες.» (Potts, 1988) - Ο σχολιασμός αυτού του επιχειρήματος θα γίνει στο τέλος της ενότητας, αφού πιστεύουμε ότι μπορεί να αποτελέσει γενικό σχολιασμό, ο οποίος θεωρούμε ότι αρμόζει σε όλα τα παρατιθέμενα επιχειρήματα.

β) «Εγκατάλειψη της ελπίδας.

Κάθε ιατρός έχει να αναφέρει περιστατικά με ασθενείς όπου ο θάνατός τους ήταν αναμενόμενος μέσα σε λίγες ημέρες και που τελικώς εξέπληξαν τους πάντες με την εξαιρετική τους ίαση. Όλοι οι ιατροί έχουν ζήσει την εμπειρία του θαυμάσιου ξαφνιάσματος να έχουν αποδειχθεί λανθασμένες οι απαισιόδοξες προγνώσεις τους. Το να νομιμοποιηθεί η ευθανασία για τις περιπτώσεις όπου η πρόγνωση είναι απαισιόδοξη, ισοδυναμεί με μείωση της πιθανότητας τέτοιων εξαιρετικών ιάσεων από μικρή σε μηδενική.» (Potts, 1988)

Το επιχείρημα ετούτο, ερείδεται σε μια (ηθελημένη ή αθέλητη) μεγέθυνση της σημασίας μιας πιθανότητας η οποία είναι ομολογουμένως απειροελάχιστη: η νομιμοποίηση ή όχι της ευθανασίας θα πρέπει να βασιστεί στην βεβαιότητα της ύπαρξης της σωματικής ή ψυχικής οδύνης σε όλους σχεδόν τους ασθενείς τελικού σταδίου. Και όχι στην απειροελάχιστη πιθανότητα όλες οι επιστημονικές προγνώσεις να βγουν λανθασμένες και έτσι κάποιος ασθενής τελικού σταδίου 'ξαφνικά' και ως εκ θαύματος να θεραπευθεί. Η αβάσιμη ελπίδα στο ατομικό επίπεδο, δηλαδή να ελπίζει κάποιος ότι αυτός θα είναι ο τυχερός που θα γλιτώσει τον θάνατο με κάποιο θαύμα, είναι ηθικώς αποδεκτή. Ένας νόμος, όμως, είναι υποχρεωμένος να μην βασίζεται σε μεταφυσικής υφής εικασίες ή και ελπίδες. Ο νόμος οφείλει να περιλάβει όσο το δυνατό περισσότερες περιπτώσεις, αλλά πρωτίστως όχι τις απολύτως αστάθμητες ή, ως επί το πλείστον, απίθανες.

γ) «Αύξηση του φόβου προς τα νοσοκομεία και τους ιατρούς.

Παρά τις προσπάθειες που γίνονται στην εκπαίδευση σχετικώς με την υγεία, φαίνεται ότι πάντοτε θα υπάρχει μία μετάθεση του φόβου που έχει ο ασθενής. Ο φόβος, αντί να είναι φόβος προς την ασθένεια, μετατρέπεται σε φόβο προς τους ιατρούς που έχουν αναλάβει την αντιμετώπιση της ασθένειας και προς το νοσοκομείο. Αυτός ο φόβος πολλές φορές οδηγεί πολλούς ασθενείς στο να καθυστερούν να επισκεφθούν τον ιατρό για να του γνωστοποιήσουν την ασθένειά τους κι έτσι λόγω της καθυστέρησής τους αυτής, η ασθένειά τους που κανονικά είναι ιάσιμη, καταντά να γίνει θανατηφόρα. Η νομιμοποίηση της ευθανασίας, όσο προσεκτικά κι αν γίνει, αδιαμφισβήτητα θα μεγέθυνε αυτόν τον φόβο απέναντι στους ιατρούς και στα νοσοκομεία. Κι αυτό θα οδηγούσε σε αύξηση των περιστατικών όπου η ασθένεια γνωστοποιείται αργά στον ιατρό.» (Potts, 1988)

Εις ό,τι αφορά σε αυτό το επιχείρημα, έχουμε να αντιτάξουμε στον ιατρό Potts ότι ο μόνος τρόπος για να εξαλειφθεί απολύτως ο φόβος του ασθενούς προς τους ιατρούς και προς τα νοσοκομεία, είναι να γνωρίζει ο ασθενής εκ των προτέρων πως κατά τη διάρκεια της νοσηλείας του, κάθε απόφασή του για τη ζωή, τη θεραπεία ή τον θάνατό του, θα είναι απολύτως σεβαστή και εκτελεστή. Ο ασθενής που γνωρίζει πως έχει και μια επιπλέον επιλογή (εκείνη της ευθανασίας), νιώθει σαφώς πιο ελεύθερος. Ο ιατρός γίνεται φίλος του και όχι κάποιος που θα ακολουθήσει απαραικτίως μια δεδομένη πρακτική, η οποία μπορεί πολύ συχνά να του παρατείνει τον πόνο, την ταλαιπωρία και τα βάσανα.

δ) «Δυσκολίες στον γενικό έλεγχο και στη ρύθμιση.

Οι προτάσεις για νομιμοποίηση της ευθανασίας, καθορίζουν και κάποια προληπτικά μέτρα για αποφυγή κακής χρήσης της ευθανασίας. Αναγνωρίζουν ότι τέτοιες στρεβλές χρήσεις της ευθανασίας είναι πιθανές. Δεν είμαστε όμως πεπεισμένοι ότι τα προληπτικά αυτά μέτρα θα είναι αποτελεσματικά στο να αποτρέψουν τις ακατάλληλες χρήσεις που έχουν πεοβλεφθεί, όπως και εκείνες που θα παρουσιαστούν μετά την νομιμοποίηση. Οι ασάφειες των νόμων, έχουν θλιβερό ιστορικό: κακές χρήσεις της ευθανασίας θα μπορούσαν να ξεπροβάλουν όταν ο ασθενής είναι πλούσιος και η κληρονομιά εκκρεμεί, όταν ο ιατρός έχει κάνει σφάλματα στην διάγνωση και μέθοδο αντιμετώπισης της ασθένειας και ελπίζει να αποφύγει την

σχετική έρευνα, όταν το χρηματικό ποσό που οφείλει να καλύψει η ασφαλιστική εταιρία για την θεραπεία φτάνει προς την εξάντλησή του, όπως και σε άλλες περιπτώσεις.» (Potts, 1988)

Στο τέταρτο αυτό επιχείρημα, έχουμε να αντιτάξουμε ότι η πιθανότητα να παρερμηνευθεί ένας νόμος ή να εφαρμοστεί κατά περιπτώσεις λανθασμένα, επ' ουδενί τον καθιστά άδικο ή ανεπιθύμητο. Παραδείγματος χάριν, το αυτοκίνητο εν γένει αποτελεί σημαντικό μεταφορικό μέσον, αλλά υπάρχουν περιπτώσεις όπου αποβαίνει φονικό εργαλείο στα χέρια κάποιου μεθυσμένου ή ψυχασθενή: επ' ουδενί θα μπορούσαμε να προτείνουμε σε αυτή τη βάση, την κατάργηση της χρήσης του αυτοκινήτου.

ε) «Πίεση προς τον ασθενή.

Οι προτάσεις για νομιμοποίηση της ευθανασίας τυπικώς προσπαθούν να παραβλέψουν την επιρροή της οικογένειας του ασθενή στην απόφαση του τελευταίου, ενώ γνωρίζουν τα διακυβεύματα που δημιουργεί οιαδήποτε τέτοια επιρροή. Οι οικογένειες έχουν όλους τους διακριτικούς τρόπους, συνειδητούς ή ασυνειδητούς, ώστε να ασκήσουν πιέσεις στον ασθενή προς το να ζητήσει την ευθανασία και να τους ανακουφίσει από το οικονομικό και κοινωνικό κόστος της φροντίδας. Πολλοί ασθενείς εξ αρχής νιώθουν ενοχές για το ότι επιβαρύνουν αυτούς που μεριμνούν για αυτούς, ακόμη κι αν οι οικογένειες δεν δυσανασχετούν με την ανάληψη αυτού του φορτίου. Το να βρούμε έναν τρόπο για να εξαλειφθούν αυτές οι ενοχές που υπάρχουν εντός ενός αιτήματος για ευθανασία, ισοδυναμεί με το να αποδεχόμαστε την πιθανότητα να θανατωθούν πολλοί ασθενείς οι οποίοι δεν επιθυμούν να ευθανατωθούν.» (Potts, 1988)

Σε αυτό το πέμπτο επιχείρημα, μπορούμε να αντιτάξουμε ότι το φαινόμενο της επιβολής πίεσης από τους συγγενείς στον ασθενή ώστε να αποδεχτεί την ευθανάτωσή του, αν και πιθανό, είναι ακραίο για να παίζει πρωτεύοντα ρόλο στην συλλογιστική περί νομιμοποίησης ή όχι της ευθανασίας. Το επιχείρημα ετούτο μοιάζει, στην ουσία του, με το τέταρτο. –Εκτός αυτού, η πίεση από τον οικογενειακό περίγυρο είναι περισσότερο πιθανό να στραφεί ενάντια στην επιθυμία του ασθενούς για ευθανασία, παρά υπέρ.

στ) «Διαμάχη για τους σκοπούς της Ιατρικής.

Το κίνημα υπέρ της ευθανασίας ευχαρίστως αναθέτει την 'βρώμικη' δουλειά της θανάτωσης στους ιατρούς, οι οποίοι ως επί το πλείστον ούτε επιζητούν ούτε και καλωσορίζουν την ευθύνη αυτή. Δεν έχει εξεταστεί επαρκώς το ψυχολογικό φορτίο που επιβάλλεται σε αυτούς των οποίων η εκπαίδευση και η εικόνα του επαγγέλματός τους βασίζεται στην αποφυγή του θανάτου. Ζητείται δηλαδή από τους ιατρούς να αρχίσουν να αφαιρούν ζωές σε κανονική βάση. Οι υποστηρικτές της ευθανασίας δείχνουν πολύ σίγουροι ότι οι ιατροί είναι αξιόπιστοι ως προς το να κάνουν τις τεράστιες προσπάθειες που ενίοτε είναι απαραίτητες για να σώζουν ζωές, τη στιγμή που τους ζητούν να αφαιρούν ζωές. Αυτή η σιγουριά υποδηλώνει ίσως ότι οι ιατροί θεωρούνται πολύ ανθεκτικοί σε τέτοια φορτία, αλλά είναι μια σιγουριά που δεν λαμβάνει υπ' όψιν τα εντυπωσιακά ποσοστά κατάθλιψης, αυτοκτονιών, αλκοολισμού, χρήσης ναρκωτικών και οικογενειακών διαταραχών, στους ιατρούς.» (Potts, 1988)

Σε αυτό το έκτο επιχείρημα, θα αντιτάξουμε ότι εφόσον ο νόμος δεν έχει ορίσει κάποιους άλλους ως υπεύθυνους για την διεξαγωγή της ευθανασίας, οι ιατροί είναι η πιο εύλογη επιλογή. Εξ' άλλου, η ενασχόληση και μέριμνα σχετικώς με την επιβίωση ή όχι του ασθενούς, είναι ένα ψυχολογικό φορτίο το οποίο αναλαμβάνουν ούτως ή άλλως αλλά και σε καθημερινή βάση οι ιατροί. Αποτελούν την ομάδα της κοινωνίας που βρίσκεται πιο κοντά από κάθε άλλη στο ζήτημα της επιβίωσης ή όχι του συνανθρώπου. Πάρ' αυτά, το ότι η ηθική καταπόνησή τους λόγω της ανάληψης της ευθύνης για την διεξαγωγή κάποιας ευθανασίας, πρέπει να ληφθεί υπ' όψη από τον νομοθέτη, αυτό είναι κάτι αδιαμφισβήτητο. Αλλά το να θεωρηθεί παράλογος ένας τέτοιος νόμος (ή να μην θεσμιστεί), πάνω στη βάση της ψυχικής καταπόνησης των ιατρών, φαντάζει μάλλον υπερβολικό ή, και σε έναν βαθμό, παράλογο.

ζ) «Κίνδυνοι από την κοινωνική αποδοχή.

Δεν πρέπει ποτέ να ξεχνάμε ότι οι ιατροί, το νοσηλευτικό προσωπικό και οι ανώτεροι νοσοκομειακοί υπάλληλοι έχουν προσωπική ζωή, σπίτι και οικογένεια, ή ότι είναι κάτι περισσότερο από απλώς ιατροί, νοσηλευτές κλπ. Είναι και πολίτες και ένα σημαντικό τμήμα της γύρω τους κοινωνίας. Προκαλεί μεγάλη ανησυχία για τις επιπτώσεις της νομιμοποίησης της ευθανασίας στην κοινωνία γενικώς και ιδίως για το πόσο αυτή θα διαβρώσει περαιτέρω την σχέση μας με την έκτη εντολή («Ου



φονεύσεις»). Πως θα αντιμετωπίζουμε τους δολοφόνους; Τι θα πούμε στον τρομοκράτη ο οποίος θεωρεί τον πολιτικό του σκοπό ικανό να δικαιολογήσει την πράξη του όταν εμείς δικαιολογούμε τον φόνο λέγοντας ότι είναι μέσον για ανθρωπιστικό σκοπό; Προσωπικώς δεν γνωρίζω, και τολμώ να πω ότι ούτε και οι υποστηρικτές της ευθανασίας γνωρίζουν, την στιγμή που εγώ ανησυχώ για αυτό ενώ εκείνοι όχι. Θα πρέπει να δικαιολογήσουν τον εφησυχασμό τους.» (Potts, 1988)

Σε αυτό το έβδομο επιχείρημα, έχουμε να αντιτάξουμε κατ' αρχήν, ότι το παράδειγμα που περιέχεται (εκείνο με τον τρομοκράτη) είναι απολύτως άστοχο και άσχετο με το ζήτημα, αφού ο τρομοκράτης σκοτώνει ανθρώπους παρά τη θέλησή τους, ενώ η ευθανασία αποτελεί ισχυρό αίτημα του ανθρώπου που θέλει να θανατωθεί. Ούτως ή άλλως, το επάγγελμα του ιατρού δεν είναι βασικά η όποια κοινωνιολογική αναζήτηση, αλλά η ευζωία του ασθενούς που έχουν, σε κάθε σχετικό περιστατικό, μπροστά τους. Και ο οποίος ασθενής, κατά κανέναν τρόπο δεν θα παραλλήλιζε την ευθανάτωσή του με τον φόνο που επικαλείται ο ιατρός Potts.

η) «Η ανεξέλεγκτη έκβαση.

Πόσον καιρό μετά την αποδοχή της εκούσιας ευθανασίας θα ακούσουμε αιτήματα προς την καθιέρωση της μη εκούσιας ευθανασίας; Υπάρχουν χιλιάδες ασθενείς που βρίσκονται σε κωματώδη κατάσταση ή που πάσχουν από άνοια, οι οποίοι διατηρούνται στη ζωή με λίγο καλύτερη από τη συνήθη νοσηλευτική φροντίδα. Αποτελούν ένα τεράστιο οικονομικό και κοινωνικό βάρος. Πόσο σύντομα οι υποστηρικτές της ευθανασίας θα ισχυριστούν ότι θα έπρεπε να παράσχουμε στους ασθενείς αυτούς την βοήθεια ώστε να πεθάνουν, αφού ούτως ή άλλως δεν θα ενοχληθούν από αυτό; Πόσο σύντομα μετά από αυτό θα ακούσουμε αιτήματα για για την καθιέρωση της ακούσιας ευθανασίας, την απόρριψη αυτών που μας επιβαρύνουν, για τους μη παραγωγικούς, για αυτούς που μολύνουν τα γενετικά χαρακτηριστικά μας;» (Potts, 1988)

θ) «Κόστη και οφέλη.

Μάλλον το πιο ανησυχητικό διακύβευμα από όλα σχετίζεται με το όλο και περισσότερο σεβαστό κόστος των νοσηλγιών. Η ευθανασία, ούτως ή άλλως είναι μια πολύ φθηνή υπηρεσία. Το κόστος μιας δόσης βαρβιτουρικών και οι λίγες ώρες στο κρεβάτι του νοσοκομείου που απαιτούνται ώστε αυτά να δράσουν, είναι ελάχιστα σε σχέση με το τεράστιο κόστος που απαιτείται για την -πολλές φορές- μακρόχρονη νοσηλεία και φροντίδα ασθενών σε τελικό στάδιο. [...] Νομιμοποιώντας την ευθανασία θα μπορούσαμε να εξοικονομήσουμε σημαντικά χρηματικά ποσά τα οποία θα μπορούσαν, έτσι, να διατεθούν για περισσότερο χρήσιμες θεραπείες από την ψυχοκαθάραση ή εντατική θεραπεία. Αυτά τα οικονομικά δεδομένα έχουν ήδη ασκήσει πίεση προς την κατεύθυνση της νομιμοποίησης της ευθανασίας, και αν τελικά ετούτη νομιμοποιηθεί, θα μεγεθυνθεί αυτομάτως η κατηγορία των ασθενών στους οποίους θα επιτρέπεται η ευθανασία.

[...] Η νομιμοποίηση της ευθανασίας αποτελεί τόσο ριζική αλλαγή για τα δεδομένα της ιστορίας του δυτικού κόσμου, ώστε απλώς αδυνατούμε να κρίνουμε με ασφάλεια την πιθανότητα του να πραγματοποιηθεί κάθε μία από τις επιπτώσεις που αναφέρθηκαν πιο πάνω. Ούτε και μπορούμε να θέσουμε υπό τον έλεγχό μας κάποια από αυτές. [...] Επίσης, πολλά από τα πιθανά κακά δείχνουν ότι θα είναι πολύ δύσκολο να τα αναστρέψουμε με μια απλή επαναφορά της απαγόρευσης της ευθανασίας.» (Potts, 1988)

Στο όγδοο επιχείρημα του ιατρού Potts, παρατηρούμε ότι υποτιμάται προκαταβολικώς η ικανότητα της κοινωνίας να διαχειρίζεται τα σημαντικά της ζητήματα. Θα έπρεπε μάλλον ο συγγραφέας/ιατρός να μας έχει προσδιορίσει εξ αρχής τα ζητήματα που αυτός θεωρεί ότι η κοινωνία είναι ικανή επιτυχώς και ορθώς να διαχειρίζεται. Εις ό,τι αφορά στο πιθανό πέρασμα από την εκούσια ή μη εκούσια στην ακούσια ευθανασία, ετούτο είναι κάτι απολύτως σχετικό και απολύτως πιθανολογικό. Υπάρχει πάντοτε η πιθανότητα να συμβεί αυτό που φοβάται ο συγγραφέας, όπως και η αντίστοιχη πιθανότητα να μην συμβεί. Και ετούτη η αβεβαιότητα (ως τέτοια) δεν είναι, μάλλον, πρόπον να αποτελέσει επαρκή παράγοντα για μια βέβαιη νομιμοποίηση ή όχι της ευθανασίας.

Αφήσαμε τελευταίο τον σχολιασμό του πρώτου επιχειρήματος, αφού στο επιχείρημα αυτό παρατηρούμε κάτι που ενυπάρχει και σε όλα σχεδόν τα υπόλοιπα: παρατηρούμε ότι ο ιατρός Potts, αντιμετωπίζει την νομιμοποίηση της ευθανασίας σαν να επρόκειτο

περί καθολικής επιβολής της ευθανασίας. Το ότι με την νομιμοποίηση της ευθανασίας θα επιτρέπεται σε όσους το επιθυμούν να ευθανατωθούν, επ' ουδενί σημαίνει ότι εκείνοι που δεν το επιθυμούν θα είναι υποχρεωμένοι (δια κάποιου νόμου) να το κάνουν. Ούτε, επίσης, στο μέλλον θα επιβραδυνθεί η εξέλιξη της ιατρικής επιστήμης επειδή ορισμένοι ασθενείς θα επιλέξουν για τον εαυτό τους την ευθανασία. Δηλαδή, η νομιμοποίηση της ευθανασίας ως κοινωνικό γεγονός, εάν και όποτε πραγματοποιηθεί, θα αφορά μόνον α) όσους θα κρίνουν σε κάποια φάση της ζωής τους ότι έχουν ανάγκη την ευθανασία και β) τους ιατρούς ως τον επαγγελματικό κλάδο τον υπεύθυνο για την εκτέλεση της ευθανασίας. Για τους πρώτους, το να επιτραπεί η ευθανασία θα αποτελέσει λύτρωση, και για τους δεύτερους σίγουρα θα αποτελέσει μία πρόσθετη επαγγελματική μέριμνα ή ευθύνη. Είναι, βεβαίως, εύλογο το ότι ορισμένοι ιατροί δεν θα ήθελαν να επιφορτιστούν με κάποια επιπλέον επαγγελματικά καθήκοντα. Όμως, αφού αυτά τα καθήκοντα θα έχουν τον σκοπό να απαλύνουν τον ανθρώπινο πόνο, δεν θα έπρεπε -και για κανέναν λόγο- να εκλαμβάνονται από τους ιατρούς ως ένα επιπλέον φορτίο, αλλά θα έπρεπε την νόμιμη ευθανασία να την εκλαμβάνουν οι ιατροί ως ένα επιπλέον ιατρικό εργαλείο στα χέρια τους. Ως ένα πολύ σημαντικό ή ενίοτε και απαραίτητο εργαλείο, στην επίτευξη της ευζωίας των ασθενών τους. Εξ άλλου, το κεντρικό πρόσωπο σε μία ασθένεια, είναι ο ασθενής και όχι ο ιατρός. Κι αν επισημάνουμε/υπενθυμίσουμε τέλος, ότι ο ιατρικός κλάδος είναι και αυτός που βρίσκεται εγγύτερα, περισσότερο από κάθε άλλον, στην πηγή του προβλήματος της ευθανασίας, και ο μόνος που κατέχει την απαραίτητη γνώση για την διεξαγωγή της διαδικασίας μιας ευθανάτωσης. Σαν γενικό συμπέρασμα, πάντως, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως οι ιατροί που αντιτίθενται στην νομιμοποίηση της ευθανασίας, ορμώνται για την αντίθεσή τους αυτή ως επί το πλείστον, από συντεχνιακά συμφέροντα. Βλέπουν, δηλαδή, το ζήτημα από τη σκοπιά των επιπτώσεών του στο επάγγελμά τους και λιγότερο με μια βαθειά μέριμνα για τις επιπτώσεις στην κοινωνία ή την κατάσταση του ασθενούς. Και αυτό διαφαίνεται από την επίκληση απλώς πιθανών (πολλές φορές και σχετικά απίθανων) και όχι σίγουρων στοιχείων στην θεώρησή τους των κοινωνικών επιπτώσεων της ευθανασίας, και από την σχεδόν απόλυτη παράβλεψη της επιθυμίας του ασθενούς μέσα στην συλλογιστική τους.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η ευθανασία, είτε ως αίτημα είτε ως πρακτική είτε ως ηθικό ζήτημα, υφίσταται αδιάκοπα από την αρχαιότητα.

Ως αίτημα, η ευθανασία υπήρξε, υπάρχει και θα υπάρχει όσο θα υπάρχουν βαρείες ασθένειες και πόνος –τις οποίες ετούτος σχεδόν πάντοτε συνοδεύει. Ως πρακτική, η ευθανασία στην αρχαία Ελλάδα και στην αρχαία Ρώμη, τα ιστορικά στοιχεία μας κάνουν να δεχτούμε ότι, ήταν αποδεκτή ή και συνήθης. Σε εκείνη την εποχή, ο άνθρωπος θεωρούσε τον εαυτό του ως άτομο απολύτως αυτόνομο και ικανό να διαχειρίζεται ελεύθερα την ζωή και τον θάνατό του. Η έλευση του Χριστιανισμού, ο οποίος εξαπλώθηκε σε ολόκληρο τον τότε γνωστό κόσμο, εισήγαγε την θεώρηση του ανθρώπου ως προσώπου ενώπιον του Θεού. Έτσι, και με δεδομένο πλέον ότι η ζωή θεωρήθηκε ως ένα εκ Θεού δώρο, η εσκεμμένη επίσπευση του θανάτου και για οιονδήποτε λόγο, αποτελεί παράβλεψη της Θεϊκής βούλησης και, για αυτόν τον λόγο, βαρύτατο αμάρτημα. Μόνον ο Θεός, σύμφωνα με τη θρησκεία, μπορεί να αφαιρέσει ανθρώπινη ζωή.

Εις ό,τι αφορά στην ευθανασία ως επιλογή ή αίτημα του ασθενούς, απαντώνται απόψεις που την θεωρούν ως ανήθικη ή ανεύθυνη (ενώπιον του κοινωνικού περίγυρου), όπως και απαντώνται άλλες που την θεωρούν ως ένα από τα βασικά δικαιώματα ή ως μία από τις καθ' όλα αποδεκτές και σημαντικές δυνατότητες, του ανθρώπου που μέσα στην υπευθυνότητά του αναλαμβάνει την εθύνη ακόμη και αυτού του ίδιου του θανάτου του.

Εις ό,τι αφορά στην νομιμοποίηση ή στην ευρύτερη αποδοχή της ευθανασίας, στον σύγχρονο κόσμο, η ευθανασία ως πρακτική είναι ως επί το πλείστον παράνομη, με εξαιρέσεις την Ελβετία, την Ολλανδία, μία πολιτεία των ΗΠΑ και ενός κρατιδίου της Γερμανίας. Πάρ' αυτά, ακόμη και στα κράτη όπου η ευθανασία είναι παράνομη, τα δικαστήρια συνήθως δεν τιμωρούν τα μεμονωμένα περιστατικά ευθανασίας στα οποία η συγκατάθεση του ασθενούς είναι αποδεδειγμένη. Η Νομική επιστήμη συνεπώς δεν παίρνει αποσαφηνισμένη θέση. Το ίδιο συμβαίνει και με την Ιατρική επιστήμη: κάποια μερίδα των ιατρών αποδέχεται την ευθανασία και η άλλη την

αντιμάχεται. Σαφής, και σταθερός στον χρόνο, πολέμιος της πρακτικής της ευθανασίας, είναι η Θρησκεία.

Ως ηθικό ζήτημα, η ευθανασία, αποτελεί αντικείμενο κυρίως της Φιλοσοφίας. Οι υπόλοιποι βασικοί κλάδοι (Ιατρική, Νομική, Θρησκεία), διατηρούν ο καθένας διαφορετική σκοπιά από τη φιλοσοφική. Η Ιατρική, βασίζεται κυρίως σε θεωρήσεις που άπτονται του επαγγέλματός της και η Νομική βασίζεται ως επί το πλείστον στη διερεύνηση των πιθανών μελλοντικών κοινωνικών επιπτώσεων. Για την Θρησκεία, ουδέν ηθικό δίλημμα μπορεί να ξεπροβάλει αφού, κατ' αυτήν, η απάντηση σε κάθε ηθικό ζήτημα έχει ήδη παρασχεθεί από τον Θεό και βρίσκεται διατυπωμένο στις Γραφές.

Μεταξύ των φιλοσόφων, άλλοι έχουν υποστηρίξει ή και προτείνει την ευθανασία, άλλη την έχουν απορρίψει. Και αυτό δεν μειώνει το κύρος της στάσης της φιλοσοφίας απέναντι στο ζήτημα της ευθανασίας: σκοπός της φιλοσοφίας, άλλωστε, δεν είναι η διατύπωση τελικών συμπερασμάτων τα οποία να αναχθούν σε υπέρτατες αλήθειες. Σκοπός της φιλοσοφίας είναι η κατά το δυνατόν βαθύτερη και πολύπλευρη διερεύνηση των διαχρονικών ερωτημάτων (ηθικών ή μη) του ανθρώπου. Ελπίζουμε, η παρούσα εργασία να μην θεωρηθεί ότι κινήθηκε προς διαφορετική κατεύθυνση.

## **ΠΡΟΣΩΠΙΚΗ ΘΕΣΗ ΕΠΙ ΤΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑΣ**

Στον σύγχρονο υλιστικό κόσμο, θεσπίζονται νόμοι σχετικώς με χρηματοοικονομικές διαδικασίες (πχ τραπεζικές συμβάσεις για δανειοδότηση, συμβάσεις αγοραπωλησίας ακινήτων), οι οποίοι προβλέπουν κάθε πιθανή περίπτωση, με εξαιρετική ακρίβεια και μέριμνα. Εάν με την ίδια αφοσίωση και προσοχή αντιμετωπίζοντο σήμερα και τα ηθικά ζητήματα, ένας λεπτομερής και επαρκώς μελετημένος νόμος που θα νομιμοποιούσε την ευθανασία, θα δημιουργούσε πολύ λιγότερα κοινωνικά προβλήματα από όσα εικάζουν οι αντιτιθέμενοι στην νομιμοποίηση της ευθανασίας. Ενδεχομένως, μάλιστα, να μην είχε καμία βραχυπρόθεσμη ή μακροπρόθεσμη

αρνητική κοινωνική συνέπεια η νομιμοποίηση της ευθανασίας. Αλλά ακόμη κι αν δεν συνέβαινε αυτό, και αν ο σχετικός νόμος δεν θα κατάφερνε στην αρχική του μορφή να προβλέψει τα πάντα, ο σχετικός νόμος θα μπορούσε να τροποποιηθεί ή να τροποποιείται συνεχώς ώστε να συμπεριληφθεί σε αυτόν κάθε δυνατή περίπτωση και έτσι να μην είναι δυνατό να χρησιμοποιείται στο μέλλον με δόλιους ή κακούς σκοπούς. Και ένας νόμος που είναι διακριβωμένο ότι θεσπίζεται με την αναλογούσα προσοχή και μέριμνα από τους νομοθέτες, δεν δημιουργεί στην κοινωνία ανησυχίες, αμφιβολίες ή φόβους. Εάν ο νόμος που θα νομιμοποιήσει την ευθανασία, δύναται να διασφαλίζει με τις διατάξεις του ότι η ευθανασία θα εφαρμόζεται αποκλειστικώς κατόπιν πηγαίου και εμπειριστατωμένου αιτήματος του ασθενούς, τότε θα είναι ένας νόμος άρτιος και επωφελής για την κοινωνία. Εάν ο νόμος αυτός προβλέψει τις κατάλληλες ποινές για όσους επιχειρούν (κατ' οιονδήποτε τρόπο) να επηρεάσουν την απόφαση του ασθενούς ή για όσους πράττουν δίχως να συμπλέουν απολύτως με τις επιθυμίες του, ο νόμος αυτός θα αποτελέσει την απαρχή της οικοδόμησης μιας περισσότερο ανθρώπινης κοινωνίας. Και σαφώς πιο δημοκρατικής και ελεύθερης.

Σήμερα η νομοθεσία απαγορεύει την ευθανασία, ενώ ταυτοχρόνως, στην πράξη, οι δικαστές δεν επιβάλλουν ποινές για μεμονωμένα περιστατικά ευθανασίας. Τα αναπόφευκτα αυτά μεμονωμένα περιστατικά, θα ήταν μάλλον καλύτερο να μην αντιμετωπίζονται ως 'μεμονωμένα' αλλά να υπαχθούν κι αυτά σε μία προβλεπόμενη κατηγορία περιστατικών θανάτωσης. Η οποία κατηγορία να καθορίζεται με σαφή και συγκεκριμένα κριτήρια. Έτσι ώστε με τον νόμο αυτό, εκτός από την εξασφάλιση της ανακούφισης του ασθενούς, να παρέχεται εξασφάλιση και της μη ταλαιπωρίας όσων συμμετέχουν στην ανακούφισή του αυτή. Και έτσι, το 'ευ' εντός του ονόματος της ευθανασίας, να αποκτήσει την ευρύτερη δυνατή ισχύ και έννοιά του.

## **ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

- (Firth Rosemary, 'Euthanasia', RAIN, No. 45 (Aug, 1982), pp. 1-4)
- (Green Michael, Philosophy and Phenomenological Research  
Vol. XLVIII, No. 4, June 1988, pp 637-653, "The Definition of Euthanasia",  
Marquette University)
- (Arendt Hannah, 'Ο Άιχμαν Στην Ιερουσαλήμ - Η Κοινοτυπία Τού Κακού', 1963,  
ελληνική μετάφραση και έκδοση 1995, εκδοτικός οίκος 'Θύρσος'.)
- (Mappes Th.A. & Zembaty J.S., "Social Ethics, Morality and Social Policy,  
McGraw-Hill)
- (House of Delegates of the American Medical Association, 4-12-1973)
- (Rachels James, "Active & Passive Euthanasia", The New England Journal of  
Medicine, vol.292, no.2, 1975).
- (Callahan Daniel, "Killing and Allowing to Die, Hastings Center Report, 1989).
- (Καστανίδου Ελισάβετ, Συνέδριο με θέμα: 'Ευθανασία: Ιατρική, νομική και  
θεολογική προσέγγιση', 23 Ιανουαρίου 2011, Ιερά Μονή Κύκκου, Κύπρος,  
<http://www.religionscultures.org/el/drastiriotites/imerides/eythanasia-imerida>)
- (ΣΥΜΕΩΝΙΔΟΥ – ΚΑΣΤΑΝΙΔΟΥ Ε., Το πρόβλημα της ευθανασίας, σε ΜΝΗΜΗ  
Π, Ι. Δασκαλόπουλου, Κ. Σταμάτη, Χρ. Μπάκα, Αθήνα-Κομοτηνή 1996, σ.410.)
- (Τσαϊτουρίδης Χ., Άρθρο του στη 'Διμηνιαία Επιθεώρηση Συνταγματικής Θεωρίας  
και Πράξης, 'Το Σύνταγμα'', Τεύχος 3/2002, με τίτλο άρθρου 'Η Ευθανασία ως  
συνταγματικό δικαίωμα του ασθενούς', Διαδίκτυο, 15/8/2012, <http://tosyntagma.ant-sakkoulas.gr/theoria/item.php?id=625>

-(The Loeb Classical Library. Hippocrates. Vol II. Goold GB, ed. Jones WHS, translator. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1995: 185-217.)

-Σεβ. Μητροπολίτης Φθιώτιδος, κ.κ.Νικόλαος, Διαρκής Ιερά Σύνοδος, 14 Δεκεμβρίου 2000, Διαδίκτυο:  
[http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/eisigiseis/nikolaou\\_efthanasia.htm](http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/eisigiseis/nikolaou_efthanasia.htm)

-(Καστοριάδης Κορνήλιος, 'Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα, Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο, Σεμινάρια 1983-1983, σελ.167, Εκδ. Κριτική.)

-(Edelstein L. The Hippocratic Oath; Text, Translation and Interpretation. In: Temkin O, Temkin Cl, eds, Ancient Medicine, Selected papers. of Ludwig Edelstein. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1967: 3-63. Από την εργασία 'Euthanasia and Suicide in Antiquity: View points of the Dramatics and Philosophers', J.D.Papadimitriou, P.Skiadas, C.S.Mavrantonis, V.Polimenopoulos, D.J.Papadimitriou and K.J.Papacostas, Athens, Greece. Διαδίκτυο, 9/9/12, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1761665/>)

-(Oates JW, O'Neill E. The Complete Greek Drama. Aeschylus, Sophocles, Euripides. New York: Random House, 1938: (a) 148, lines 731-961; (b) 429, line 221; (c) 497, lines 1193-1218.)

-(Ευριπίδης, Ιφιγένεια εν Αυλίδι, Οι Έλληνες, Οδ.Χατζόπουλος, εκδ.Αθήνα: Κάκτος, 1992: 114, 1249-52)

-(Ευριπίδης, Ηρακλής Μαινόμενος, Οι Έλληνες, Οδ.Χατζόπουλος, εκδ.Αθήνα: Κάκτος, 1992:75-7, 1347-52)

-(Μεταπτυχιακή εργασία Δήμητρας Λυμπέρη, 'Από την ηθική στην βιοηθική, Η ευθανασία ως ηθικό ζήτημα', επιβλέπουσα κ.Σ.Τσινόρεμα, μέλη εξεταστικής επιτροπής κ.Μ.Δραγώνα-Μονάχου & κ.Γ.Μολύβας, Ρέθυμνο 2003).

-(Cooper MJ. Greek philosophers on euthanasia and suicide. In: Brody AB, ed. Suicide and Euthanasia. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1989: 9-38.)



- ( Cavalier Robert, ‘The Topic of Euthanasia’, Carnegie Mellon and Charles Ess, Drury College, Διαδίκτυο, 9/9/12, <http://caae.phil.cmu.edu/cavalier/Forum/euthanasia/background/euth/Euthanasia.html>)
- (Cartledge Paul, ‘Democritus’, Μτφ.Α.Θεοδωρίδου, εκδ.Ενάλιος, σ.44, 1998)
- (Φρόνυτ Ζίγκμουντ, ‘Η Δυσφορία Μέσα Στον Πολιτισμό’ IV, Μτφ.Γ.Βαμβαλής,σ.59, 1994, εκδ.Επίκουρος).
- (Seneca, Epistulae ad Lucilium, Epistle 70, sct. 11, from The Columbia Dictionary of Quotations, Robert Andrews, 1993)
- (Smith Adam, ‘Η Θεωρία Των Ηθικών Συναισθημάτων’, 1759, σ.350)
- (Nuyen A.T., The Journal of the Religious Ethics, Vol.28, No.1, p.p.119-135)
- (Δαγτόγλου Π., Ατομικά Δικαιώματα, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σ.194-195, από άρθρο του δικηγόρου Χρήστου Τσαϊτουρίδη στη ‘Διμηνιαία Επιθεώρηση Συνταγματικής Θεωρίας και Πράξης, ‘Το Σύνταγμα’, Τεύχος 3/2002, με τίτλο άρθρου ‘Η Ευθανασία ως συνταγματικό δικαίωμα του ασθενούς’, Διαδίκτυο, 15/8/2012, <http://tosyntagma.ant-sakkoulas.gr/theoria/item.php?id=625>).
- (Heidegger Martin, ‘Είναι και Χρόνος’, Διαίρεση δεύτερη, Κεφάλαιο πρώτο, 1927, ελληνική μετάφραση και έκδοση 1998, εκδ. ‘Δωδώνη’, Αθήνα.)
- (Schopenhauer Arthur, ‘Επιλογή από το έργο του’, Αφορισμός 51, Μετάφραση Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, Κλάους Μπέτσεν, 2005. Αφορισμός 51: ‘A.Schopenhauer – Samtliche Werke’, 4<sup>ος</sup> τόμος, Λιψία 1920, σ.207)
- (Tiedemann M. & Valiquet D., Euthanasia and Assisted Suicide in Canada, Law and Government Division, *Revised 17 July 2008*)
- (Διαδίκτυο <http://euthanasia.procon.org/view.resource.php?resourceID=000130>, “New York State Task Force on Life and the Law”, 1994).

-(Ανώτατο Δικαστήριο ΗΠΑ, Washington, et al., petitioners v. Harold Glucksberg et al., Συνοπτική απόδοση χωρίουσ.3, 1997)

-(Manning M., 'Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: Killing or Caring?', 1998)

-(Dowbiggin Ian, 'Merciful End: The Euthanasia Movement in Modern America', 2003), PhD, ('Merciful End: The Euthanasia Movement in Modern America', 2003)

-(Washington v. Glucksberg, SUPREME COURT OF THE UNITED STATES WASHINGTON, et al., PETITIONERS v. HAROLD GLUCKSBERG et al. on writ of certiorari to the united states court of appeals for the ninth circuit -June 26 1997)

-(Smith Wesley, στην ανασκόπηση/παρουσίαση του βιβλίου του Ian Dowbiggin: 'A Concise History of Euthanasia', 2005, στο περιοδικό 'First Things', Αύγουστος 2006.)

-(Mappes T. & Zembaty J., "Social Ethics, Morality and Social Policy, McGraw-Hill, χωρίς χρονολογία.)

-(Potts S.G., 'Looking for the Exit Door: Killing and Caring in Modern Medicine', S.G. Potts, 1988)

<http://caae.phil.cmu.edu/Cavalier/Forum/euthanasia/background/euth/9thCircuitB.htm>  
1 <http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/researchpublications/919-e.htm#ahistorical>  
<http://www.positiveatheism.org/hist/quotes/quote-w0.htm>