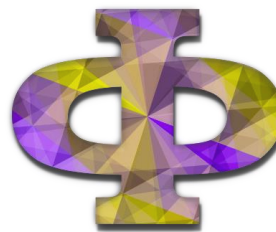




ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ: ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΝΙΚΑ

• ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ •

για την απόκτηση Διπλώματος Μεταπτυχιακών Σπουδών
στην ειδίκευση:
Ιστορία της Φιλοσοφίας

Μορφές Ευθανασίας
και Ηθικά Διλλήματα

Επιβλέπων καθηγητής:

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, Αναπληρωτής Καθηγητής
Εφαρμοσμένης Ηθικής, Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ

Μέλη τριμελούς επιτροπής:

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα
Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ

Μαρία Κ. Χωριανοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλοσοφίας
του ΕΚΠΑ

Φιλόθεος-Φώτιος Μαρούδας, Δρ Φιλοσοφίας, Ειδικός Επιστήμονας,
Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ

ΑΘΗΝΑ, 2022

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών
Φιλοσοφική Σχολή

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Φιλοσοφία»
Ειδίκευση: Ιστορία της Φιλοσοφίας

Αικατερίνη Νίκα (Α.Μ.: 216004)

Θέμα: «Μορφές ευθανασίας και ηθικά διλήμματα»

Διπλωματική Εργασία για την απόκτηση
Διπλώματος Μεταπτυχιακών Σπουδών στην ειδίκευση:
«Ιστορία της Φιλοσοφίας»

Επιβλέπων καθηγητής:

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, Αναπληρωτής Καθηγητής
Εφαρμοσμένης Ηθικής, Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ

Μέλη Τριμελούς Εξεταστικής Επιτροπής:

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, Αναπληρωτής
Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ

Μαρία Κ. Χωριανοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια, Τμήμα
Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ

Φιλόθεος-Φώτιος Μαρούδας, Δρ Φιλοσοφίας, Ειδικός
Επιστήμονας, Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ

ΑΘΗΝΑ 2022

Παγιδεύτηκα όταν τα Αγανά Βέλεα του Φοίβου

Δεν περίσσεψαν για εμένα¹

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή,
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Φιλοσοφία», Αικατερίνη Νίκα[©]
2022 - Με την επιφύλαξη παντός δικαιώματος

1. Γεώργιος Σκούρτης, «Αγανά Βέλεα», *Είναι προς θάνατον* (Αθήνα: ΑΩ, 2022).
(αγανά βέλεα: τα βέλη του Απόλλωνα και της Άρτεμης που επέφεραν έναν γρήγορο και γλυκό θάνατο.
«τῷ ἵκελος ὄν τ' ἀργυρότοξος Απόλλων οἷς ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποιχόμενος κατέπεφνε» *Ιλιάδα* Ω759)

Ευχαριστίες

Κατ' αρχάς (και κατ' αρχήν) νιώθω την ανάγκη να ευχαριστήσω τους γονείς μου για τη μόνιμη ενθάρρυνσή τους και τη συμπαράστασή τους σε όλα μου τα εγχειρήματα – ακόμη και σε αυτά που δεν είχαν τα καλύτερα αποτελέσματα. Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους συμφοιτητές και φίλους του μεταπτυχιακού προγράμματος – τους Γιώργηδες (Μπανιώκο, Μπίφη, Σκούρτη) και τη Ζωή (Νικολούδη). Τους ευχαριστώ για τις ενδιαφέρουσες συζητήσεις, τις ανταλλαγές σκέψεων, απόψεων και βιβλίων, αλλά και για τις βόλτες, τις εκδρομές, τα επιτραπέζια, τις θεατρικές παραστάσεις, τις ταινίες, τις διαλέξεις και γενικά τις στιγμές που έχουμε μοιραστεί – φιλοσοφικές και μη. Ελπίζω η φιλία μας να συνεχιστεί. Θα ήθελα να κάνω μια λίγο πιο ιδιαίτερη αναφορά στον Γιώργο Σκούρτη, καθώς με έχει βοηθήσει σχεδόν σε όλα τα μαθήματα του μεταπτυχιακού «δανείζοντάς» μου γνώσεις, σημειώσεις, βιβλία - ακόμη και τους στίχους της προηγούμενη σελίδας. Ευχαριστώ, επίσης, τη Μαρία Χωριανοπούλου για την όλη καθοδήγησή της, από τις πρώτες ημέρες γνωριμίας μας – πριν ακόμη την εισαγωγή μου στο μεταπτυχιακό. Βεβαίως, ευχαριστώ θερμά τον επιβλέποντα καθηγητή μου Ευάγγελο Πρωτοπαπαδάκη για την πάντα θετική του διάθεση και ανταπόκριση, τη βοήθειά του, αλλά και την οξυδέρκεια και μεταδοτικότητα του - δεν είναι τυχαίο που επέλεξα και τα δύο μαθήματα επιλογής στα οποία δίδασκε. Η άκρως θετική εντύπωση μου δημιουργήθηκε από την πρώτη μας κιόλας συνάντηση, όταν με ρώτησε για τον λόγο που ήθελα να παρακολουθήσω το συγκεκριμένο μεταπτυχιακό και αποκρίθηκα ότι ψάχνω για απαντήσεις που ελπίζω να βρω μέσω της φιλοσοφίας. Η ανταπάντηση του κύριου Πρωτοπαπαδάκη ήταν αφοπλιστική. Μου είπε ότι αν δεν βγω από αυτό το μεταπτυχιακό με περισσότερες απορίες από αυτές που μπήκα, δεν θα έχει γίνει σωστή δουλειά. Ευχαριστώ, λοιπόν, τον κύριο Πρωτοπαπαδάκη, αλλά και το σύνολο των έξοχων καθηγητών μου για την εξαιρετική δουλειά που έκαναν και για τη συνεισφορά τους στη βαθιά - βιωματική πλέον, θα μπορούσα να πω - κατανόηση του περίφημου «Ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα» (η ειρωνεία είναι ότι δεν γνωρίζουμε με βεβαιότητα ούτε καν αν αυτό το διάσημο ρητό το είπε ποτέ ο Σωκράτης). Εκτός, βεβαίως, από τα πάμπολλα ερωτήματα που μου δημιουργήθηκαν και με τα οποία εξέρχομαι από αυτό το μεταπτυχιακό (καθώς μου φαίνεται πως η φιλοσοφική σκέψη έχει, τρόπον τινά, το χρέος να δημιουργεί νέα ερωτήματα για κάθε απάντηση που αναζητάς), αποκόμισα μια πληρέστερη εικόνα και μια μεγαλύτερη αγάπη για τη φιλοσοφία, καθώς και μια αστείρευτη δίψα για συνέχεια...

Περίληψη

Είναι γεγονός ότι η ευθανασία αποτελεί ένα πάντα επίκαιρο, αλλά και ακανθώδες θέμα, δεδομένου ότι περιβάλλεται από πολλά αντικρουόμενα ηθικά επιχειρήματα και ασάφειες. Στη διπλωματική αυτή εργασία κατ' αρχάς διερευνάται η ιστορική έννοια του όρου «ευθανασία», καθώς και οι διαφορετικές μορφές ευθανασίας που ισχύουν σήμερα (ενεργητική και παθητική ευθανασία, εκούσια, μη εκούσια και ακούσια ευθανασία, υποβοηθούμενη αυτοκτονία). Στη συνέχεια αναλύονται κάποια από τα ηθικά διλήμματα που βρίσκονται στο επίκεντρο των συζητήσεων για την ευθανασία και που προκύπτουν από την ανάλυση των εξής περιπτώσεων: α) της έννοιας της αυτονομίας, β) του δόγματος του διαπράττω και επιτρέπω να συμβεί, γ) του δόγματος του διπλού αποτελέσματος, δ) του ωφελμιστικού επιχειρήματος και του επιχειρήματος της ολισθηρής πλαγιάς, ε) του Όρκου του Ιπποκράτη και της συνάφειάς του με το ιατρικό καθήκον στ) των θεωριών της θεϊκής επιταγής και του φυσικού δικαίου. Σε κάποιες περιπτώσεις γίνεται έμμεση κριτική των επιχειρημάτων σχετικά με την ευθανασία – αναλύοντας ουσιαστικά την ηθική θεωρία από όπου προκύπτουν τα επιχειρήματα. Επιπλέον, γίνεται μια σύντομη αναφορά στο πρόβλημα νοσηματοδότησης των όρων «ζωή», «πόνος» και «θάνατος», αλλά και στα ειδικά υποκείμενα ευθανασίας – νεογνά, ανήλικες και ζώα. Τέλος, παρατίθεται το ισχύον νομικό πλαίσιο της ευθανασίας, καθώς και τα συμπεράσματα της μελέτης.

Λέξεις κλειδιά: ηθική, βιοηθική, ευθανασία, ενεργητική ευθανασία, παθητική ευθανασία, ηθικά διλήμματα, ηθικά επιχειρήματα, αυτονομία, δόγμα του διαπράττω και αφήνω να συμβεί, δόγμα διπλού αποτελέσματος, ωφελμισμός, ολισθηρή πλαγιά, Ιπποκρατικός Όρκος, ιατρικό καθήκον, θεϊκή επιταγή, φυσικό δίκαιο, νόημα

Abstract

It is true that euthanasia is a topic of ongoing debate, that is covered by many conflicting ethical arguments and ambiguities. In this thesis, at first, we will examine the historical meaning of the term "euthanasia", as well as the different types of euthanasia that apply today. In addition, we will address the ethical dilemmas that lie at the heart of the discussion about euthanasia. These dilemmas arise from the analysis of the following cases: a) the meaning of autonomy, b) the Doctrine of Doing and Allowing (DDA), c) the Doctrine of Double Effect (DDE), d) the utilitarian argument and the slippery slope argument, e) the Hippocratic Oath and its relevance to medical duty f) theories of divine command and natural law. In some cases, there isn't a direct critique of the arguments about euthanasia, but we analyze the moral theory from which the arguments arise. Furthermore, we will briefly discuss the problem of defining the meaning of the terms "life", "pain" and "death", and we will examine some specific subjects of euthanasia - newborns, minors and animals. Finally, we will look into the current legal framework of euthanasia, along with the conclusions of this study.

Keywords: ethics, bioethics, euthanasia, active euthanasia, passive euthanasia, ethical dilemmas, ethical arguments, autonomy, doctrine of doing and allowing, doctrine of double effect, utilitarianism, slippery slope, Hippocratic Oath, medical duty, divine command, natural law, meaning

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες	4
Περίληψη.....	5
Abstract	6
Περιεχόμενα	7
Εισαγωγή.....	8
Ιστορική αναδρομή.....	10
Οι μορφές της ευθανασίας	16
Η αυτονομία	18
Το δόγμα του διαπράττω και επιτρέπω να συμβεί	23
Το δόγμα του διπλού αποτελέσματος.....	26
Ωφελιμισμός και το επιχείρημα της ολισθηρής πλαγιάς.....	29
Ο Όρκος του Ιπποκράτη και το ιατρικό καθήκον	35
Η θεωρία της θεϊκής επιταγής και του φυσικού δικαίου.....	40
Η εγγενής αξία της ζωής και προβλήματα νοήματος	45
Ειδικά υποκείμενα ευθανασίας: Νεογνά, ανήλικες και ζώα	48
Το νομικό πλαίσιο της ευθανασίας.....	51
Συμπεράσματα	54
Αντί επιλόγου	59
Αναφορές.....	61

Εισαγωγή

Ο όρος «βιοηθική» αναφέρεται στον τομέα εκείνο της ηθικής, ο οποίος εξετάζει τα ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν από την πρόοδο της βιολογίας και της ιατρικής. Το κεντρικό πεδίο της έρευνας της βιοηθικής, αφορά στα ηθικά ζητήματα που υπάρχουν και που προκύπτουν από τις σχέσεις των επαγγελματιών του χώρου υγείας και των ασθενών. Ένα δεύτερο ερευνητικό πεδίο, επικεντρώνεται γενικότερα στα ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης στον χώρο της υγείας, και ένα τρίτο πεδίο έρευνας ασχολείται με τα ηθικά ζητήματα που προκύπτουν από την εξέλιξη και τη νέα γνώση των τεχνολογιών στη βιολογία.² Ευνόητο είναι ότι η βιοηθική είναι κατά κύριο λόγο μια ανθρωποκεντρική επιστήμη, δεδομένου ότι το κέντρο των ερευνών και τα βασικά ενδιαφέροντά της έχουν να κάνουν με τον άνθρωπο.³

Σύμφωνα με τον Gilbert Hottois, ο όρος «βιοηθική» επινοήθηκε από τον Αμερικανό ογκολόγο Van Rousseele Potter και χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά στο άρθρο του «Βιοηθική, η επιστήμη της επιβίωσης», το οποίο στη συνέχεια συμπεριλήφθηκε στο βιβλίο του *Βιοηθική, Γέφυρα στο Μέλλον* που εκδόθηκε το 1971. Ο όρος δεν επινοείται τυχαία τη δεκαετία του 1970, καθώς πρόκειται για τη δεκαετία που γενικεύονται οι γενετικοί πειραματισμοί, οι οποίοι καταλήγουν στην επιτυχή γέννηση του πρώτου παιδιού του δοκιμαστικού σωλήνα στην Αγγλία το 1978. Αυτή η τεχνολογία σηματοδότησε την αρχή μιας νέας εποχής, ενώ επέβαλλε τη βιοηθική ως την επιστήμη εκείνη που παρακολουθεί εκ του σύνεγγυς τους πειραματισμούς και την εξέλιξη των ιατρικών επιστημών και τεχνολογιών και μελετά τις όποιες συνέπειες για τον άνθρωπο και την κοινωνία. Με την ευρύτερη σημασία της, η βιοηθική απορρέει από την Ηθική Φιλοσοφία, δηλαδή τον κλάδο εκείνο της φιλοσοφίας που ερευνά ηθικά ερωτήματα και προβλήματα που απασχολούσαν τον άνθρωπο ανέκαθεν.⁴

Ένα από τα κεντρικά ζητήματα που εξετάζονται από τη σύγχρονη βιοηθική, είναι και αυτό της ευθανασίας. Πρόκειται για ένα ζήτημα πολυδιάστατο και αμφιλεγόμενο που, για τον λόγο αυτό, έχει λάβει ιδιαίτερα μεγάλες διαστάσεις τις

2. Robert Audi, *Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge*, επιμ. ελληνικής έκδοσης Στέλιος Βιρβιδάκης και Γιώργος Ξηροπαϊδης (Αθήνα: Κέδρος, 2011), 196.

3. Εμμανουήλ Αντωνοακάκης, *Βιοηθική – Ζητήματα κλινικής ηθικής – Οι θέσεις της εκκλησίας σε σχέση με το νομικό πλαίσιο στην Ελλάδα*, (Αθήνα: Γρηγόρη, 2009), 12.

4. Eleni Kalokairinou, «Επίμετρο. Η επίδραση της αρχαίας ελληνικής σκέψης στη σύγχρονη βιοηθική» στο *Βιοηθική – Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, επιμ. Μιχάλης Κατσιμίτσας (Αθήνα: Τραυλός, 2007), 549-551.

τελευταίες δεκαετίες.⁵ Με την ευρεία έννοια, με τον όρο «ευθανασία» εννοούμε την επιλογή ενός ασθενή σχετικά με τον χρόνο που θα πεθάνει ή γενικά τη διαπραγμάτευση του θανάτου του. Με μια στενότερη έννοια, είναι η θανάτωση ενός ανθρώπου για τον λόγο ότι θεωρείται καλύτερο να είναι νεκρός. Με τη γενικότερη έννοια, ο όρος «ευθανασία» αναφέρεται και στη θανάτωση των μη ανθρώπινων όντων, προς το δικό μας συμφέρον και τουλάχιστον στο βαθμό που είναι και προς το συμφέρον το δικό τους.⁶ Στο πιο βασικό επίπεδο - και μάλλον υπεραπλουστεύοντας την ιδιαίτερα πολύπλοκη φύση της - η ευθανασία είναι ο τερματισμός της ζωής με μια παρεμβατική πράξη στη φυσιολογική ή φυσική πορεία των γεγονότων που αφορούν στη συνέχιση της ζωής. Από τη σκοπιά αυτή, η ανθρώπινη ευθανασία παρουσιάζει κοινά στοιχεία με την αυτοκτονία. Βεβαίως, όταν αναφερόμαστε στην ανθρώπινη ευθανασία εννοούμε τον τερματισμό της ζωής ενός ανθρώπου από κάποιον ή κάποιους άλλους ανθρώπους.⁷ Άλλωστε, εν αντιθέσει με την αυτοκτονία, την οποία μάλλον αβίαστα δέχεται κανείς ως επιλογή, η ευθανασία είναι ένα ζήτημα ιδιαίτερα αμφιλεγόμενο και πολύπλοκο.⁸

Όπως αναφέρθηκε και στην περίληψη, στη διπλωματική αυτή εργασία θα προσπαθήσουμε αρχικά να διερευνήσουμε την ιστορική έννοια του όρου «ευθανασία», καθώς και τις διαφορετικές μορφές που ισχύουν σήμερα, σύμφωνα με τις επικρατέστερες απόψεις. Στη συνέχεια θα αναλύσουμε τα βασικότερα ηθικά διλήμματα τα οποία βρίσκονται στο επίκεντρο των συζητήσεων για την ευθανασία. Επιπλέον, θα αναφερθούμε στα προβλήματα νοήματος των εννοιών «ζωή», «πόνος», «θάνατος», ενώ θα κάνουμε και μια σύντομη αναφορά σε ειδικά υποκείμενα ευθανασίας – συγκεκριμένα στα νεογνά, στους ανήλικες και στα ζώα. Τέλος, θα παραθέσουμε το ισχύον νομικό πλαίσιο σχετικά με την ευθανασία, τα συμπεράσματα της μελέτης μας και έναν σύντομο κείμενο «αντί επιλόγου», σχετικά με την αξία της βιοηθικής και της ηθικής, αλλά και τη θέση του ανθρώπου στον Κόσμο.

Αυτό που κυρίως θα μας απασχολήσει, είναι τα ηθικά διλήμματα που προσπαθούν να τεκμηριώσουν την αποδοχή ή την απόρριψη της ευθανασίας. Στο πρώτο δίλλημα θα ασχοληθούμε με την αυτονομία του ατόμου και με το κατά πόσο μπορεί να ασκηθεί με νόημα σε ζητήματα θανάτου, αλλά και με τη θεωρητική

5. Emanuel J. Ezekiel, "Euthanasia: Historical, Ethical, and Empiric Perspectives," *Archives of internal medicine* 154, no. 17 (September 1994): 1890.

6. Audi, *Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge*, 370.

7. Georgios Anagnostopoulos, «Η ευθανασία και ο ρόλος του γιατρού: Στοχασμοί πάνω σε μερικές απόψεις της αρχαίας ελληνικής παράδοσης» στο *Βιοηθική – Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, επιμ. Μιχάλης Κατσιμίτσας (Αθήνα: Τραυλός, 2007), 457-458.

8. Φίλιππος Βασιλογιάννης, «Εισαγωγή» στο *Η επικράτεια της ζωής – Αμβλώσεις, ευθανασία και ατομική ελευθερία*, Ronald Dworkin, μτφρ. Φίλιππος Βασιλόγιαννης, (Αθήνα: Αρσενίδης, 2013), 13.

οριοθέτηση του όρου «αυτονομία» στο πεδίο της βιοηθικής, προκειμένου να μπορούμε να μιλάμε πιο συγκεκριμένα. Το δεύτερο δίλλημα που θα μας απασχολήσει είναι σχετικά με το δόγμα του «διαπράττω και επιτρέπω να συμβεί», το οποίο στο πεδίο της συζήτησης σχετικά με την ευθανασία έχει λάβει τη μορφή «σκοτώνω και αφήνω κάποιον να πεθάνει» και ουσιαστικά αφορά στον αντίλογο του κατά πόσο υπάρχει (ή θα πρέπει να υπάρχει) κάποιος ηθικός διαχωρισμός ανάμεσα σε ενεργητική και παθητική ευθανασία. Το επόμενο δίλλημα έχει να κάνει με αυτό που ονομάζουμε «Δόγμα του Διπλού Αποτελέσματος», όπου θα εξετάσουμε το κατά πόσο η συγκεκριμένη ηθική θεωρία είναι ικανή να δικαιολογήσει κάποιες ηθικά δύσκολες αποφάσεις των ιατρών – όπως αυτές που καλούνται να λάβουν στις περιπτώσεις ευθανασίας. Στη συνέχεια, θα αναλύσουμε τη θέση που έχει η θεωρία του ωφελιμισμού στο διάλογο περί ευθανασίας, αλλά θα εξετάσουμε και το λεγόμενο «επιχείρημα της ολισθηρής πλαγιάς» (πνευματικό τέκνο του ωφελιμισμού). Άλλο ένα σημαντικό θέμα στο οποίο θα αναφερθούμε είναι το ιατρικό καθήκον (σχετικά πάντα με την ευθανασία) και το κατά πόσο είναι συνυφασμένο με τον Όρκο του Ιπποκράτη. Τέλος, θα αναλύσουμε τις θεωρίες της θεϊκής επιταγής και του φυσικού δικαίου, καθώς και το αν μπορούμε, βάσει αυτών, να θεμελιώσουμε επιχειρήματα σχετικά με την ευθανασία, αλλά και την ηθική εν γένει.

Σε όλα τα διλλήματα έχει γίνει μια προσπάθεια διερεύνησης και κριτικής ηθικών απόψεων διαφορετικού προσανατολισμού. Σε κάποια από τα διλλήματα ο αντίλογος δεν αφορά καθαυτή την ευθανασία, αλλά τα προβλήματα της ίδιας της ηθικής θεωρίας από όπου προκύπτουν τα σχετικά επιχειρήματα (υπέρ και κατά της ευθανασίας). Δηλαδή, γίνεται μια προσπάθεια έμμεσης κριτικής των επιχειρημάτων σχετικά με την ευθανασία.

Ιστορική αναδρομή

Η «ευθανασία» είναι λέξη που προέρχεται από τα ελληνικά. Το πρόθεμα «ευ» είναι το επίρρημα ή το επικό «ευ» που σημαίνει «καλός, ωραίος, γενναίος, ευγενής». Ετυμολογικά η λέξη «ευθανασία», λοιπόν, σημαίνει τον ωραίο θάνατο, το «καλώς θανείν», αλλά και τον γενναίο θάνατο, την ηρωική «αυτοκτονία» στο πεδίο της μάχης. Ένας τέτοιος θάνατος (ως παράδειγμα) ήταν αυτός του Λεωνίδα, ο οποίος ενσαρκώνει το σπαρτιάτικο ιδεώδες του θανάτου, που οικοδομήθηκε πάνω στον ηρωικό κώδικα τιμής της αρχαίας κοινωνίας - και παραπέμπει στον «καλό» και

«ευκλή θάνατο» του ομηρικού Έκτορα. Η έννοια του αρχαιοελληνικού όρου «ευθανασία» δεν σήμαινε ποτέ το τέλος ενός αναξιοπαθούς ή ενός απελπισμένου ασθενή - σε αντίθεση με τη σημερινή χρήση του, που ουσιαστικά σημαίνει «βοήθεια προς θάνατο».⁹ Ο καλός θάνατος θεωρούνταν ως ευλογία από τους θεούς, ενώ οι άνθρωποι εύχονταν να έρθει σε στιγμές ανάτασης και θριάμβου.¹⁰

Βεβαίως, οι πρόγονοί μας έδειχναν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το τέλος της ζωής τους, καθώς πίστευαν ότι ο θάνατος αποτελούσε το επιστέγασμα μιας πορείας την οποία θα μπορούσε να αμαυρώσει ή να καθιερώσει. Τον αρχαίο Έλληνα στην ουσία δεν τον απασχολούσε τόσο εάν θα καταφέρει να τελειώσει τη ζωή του χωρίς πόνο, αλλά ενδιαφερόταν για την αδυναμία που επιφέρει το γήρας, καθώς ήταν μια πιθανή πηγή ταπείνωσης. Άλλωστε αυτό που είχε την ύψιστη σημασία ήταν η υστεροφημία, η αθανασία μέσω της δόξας.¹¹ Ενδεικτικά, κατά τον Ηρόδοτο, όταν ο Κροίσος ρωτάει τον Σόλωνα αν είδε κάποιον άνθρωπο που να είναι ο πιο ευτυχισμένος από όλους, εκείνος αναφέρει τον Τέλλο τον Αθηναίο, καθώς «τελευτή τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο· γενομένης γὰρ Ἀθηναίοισι μάχης πρὸς τοὺς ἄστυγείτονας ἐν Ἐλευσίνι βοηθήσας καὶ τροπὴν ποιήσας τῶν πολέμιων ἀπέθανε κάλλιστα, καὶ μιν Ἀθηναῖοι δημοσίη τε ἔθαψαν αὐτοῦ τῇ περ ἔπεσε καὶ ἐτίμησαν μέγਾਲως».¹² Ο κοινωνικές συνθήκες και η έννοια του θανάτου ήταν πολύ διαφορετικές στην αρχαία Ελλάδα. Ακόμη δεν είχαν εμφανιστεί ασθένειες όπως ο καρκίνος και η σκλήρυνση κατά πλάκας, ούτε εσχατολογικές θρησκείες όπως ο Χριστιανισμός. Ο αρχαίος Έλληνας δεν είχε στη σκέψη του αν θα καταφέρει να τελειώσει χωρίς πόνο τη ζωή του.¹³

Παρά τη διαφορετική έννοια του όρου «ευθανασία», το ζήτημα της επίστευσης του θανάτου απασχολούσε τον αρχαιοελληνικό στοχασμό. Εκτός από τον όρκο του Ιπποκράτη, όπου τίθεται το ζήτημα, στην αρχαία Σπάρτη υπήρχε μια μορφή ευθανασίας, η λεγόμενη σήμερα ευγονική, η οποία αποτελούσε καθιερωμένη πρακτική. Ανάπηρα, δυσμορφικά ή καχεκτικά βρέφη, που η μελλοντική τους ζωή θα

9. Αφροδίτη Α. Αβαγιανού, «"Ευθάνατος θάνατος": Το "καλώς θανείν" στην αρχαία Ελλάδα», στο *Ευθανασία – Η σημαντική του καλού θανάτου*, επιμ. Ελένη Γραμματικοπούλου (Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2000), 33.

10. Στυλιανός Κουρουπάκης, *Ευθανασία και βιοηθική. Η ευθανασία ως ηθικό ζήτημα* (Αθήνα: Andy's publishers, 2010), 73.

11. Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, *Τρία μελετήματα περί την Ευθανασία* (Αθήνα: Redblue, 2005), 13.

12. Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, I 30-31.

(το τέλος της ζωής του ήρθε ολο λάμψη σε μια μάχη των Αθηναίων με τους γείτονές τους στην Ελευσίνα, όρμησε στον εχθρό, τον έτρεψε σε φυγή και βρήκε πάνω εκεί τον πιο ωραίο θάνατο. Οι Αθηναίοι τον έθαψαν με δημόσια δαπάνη και του έκαναν μεγάλες τιμές - μτφρ. Ψηφιακή Βιβλιοθήκη της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας, τελευταία επίσκεψη 10 Νοεμβρίου 2022, https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?page=5&text_id=30)

13. Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική* (Αθήνα – Κομοτηνή: Σάκκουλα, 2002), 25.

ήταν επαχθής για τα ίδια και για την πόλη, εγκαταλείπονταν στους «αποθέτας» για να πεθάνουν. Ο Πλάτων, επίσης αποδέχεται αυτού του είδους την ευθανασία, καθώς στην ιδανική πολιτεία οι μη υγιείς στο πνεύμα και το σώμα θα πρέπει να εγκαταλείπονται για να πεθάνουν. Επιπλέον, κατακρίνει στο πρόσωπο του Ηρόδικου όσους προσπαθούν να παρατείνουν τεχνητά τη ζωή τους, ενώ νοσούν θανάσιμα. Ένας «επιβλαβής» πολίτης είναι καλύτερα να θανατώνεται για να ανακουφιστεί ο ίδιος, αλλά κυρίως για την ευημερία των υπόλοιπων πολιτών. Φαίνεται πως ο Πλάτων, ως νομοθέτης, προτείνει την ευθανασία για κοινωνικούς κυρίως λόγους.¹⁴

Οι στωικοί φιλόσοφοι και η κοινωνία της αρχαίας Ρώμης είχαν ανοχή στην ευθανασία και σε πολλές περιπτώσεις την ενθάρρυναν. Θεωρούσαν ιερό καθήκον το σωστό τέλος της ζωής, όταν διακυβευόταν η αξιοπρέπειά τους και γενικά οι αξίες τους.¹⁵ Ο σοφός, εκείνος που φτάνει στην απάθεια-τελειότητα, «καταλείπει» τον βίο «διά την εξαγωγήν την εύλογον». Η αυτοκτονία που οφείλεται σε πληρότητα και ευδαιμονία επισφραγίζει την κοινωνία του σοφού με το απόλυτο της ζωής.¹⁶ Ο Διογένης Λαέρτιος συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι η αυτοκτονία είναι εύλογη όταν η ηθική υπόσταση απειλείται από βαριά νόσο ή πόνο, ενώ γίνεται και υπέρ της πατρίδα και των φίλων (χαρακτηριστικά γράφει: «Ευλόγως τέ φασιν εξάξιν εαυτόν του βίου τον σοφόν, και υπέρ πατρίδος και υπέρ φίλων, καν εν σκληροτέρα γένηται αλγηδόνι ή πηρώσεσιν ή νόσοις ανιάτοις»),¹⁷ ενώ ο Στοβαίος την αναφέρει ως καθήκον: «Φασί δε ποτε και την εξαγωγήν την εκ του βίου τοίς σπουδαίοις καθηκόντως [γίγνεσθαι] κατά πολλούς τρόπους... τοις δε καθήκουσι και τοις παρά το καθήκον παραμετρείσθαι την τε ζώην και τον θάνατον».¹⁸ Τέλος, ο Ρωμαίος στωικός φιλόσοφος Σένεκας, στο έργο του *Epistulae ad Lucilium*, γράφει ότι «ακριβώς όπως θα διαλέξω το πλοίο μου όταν πρόκειται να ταξιδέψω ή το σπίτι μου όταν πρόκειται να κατοικήσω, έτσι θα διαλέξω και τον θάνατό μου για το πέρασμά μου από τη ζωή».¹⁹

Αργότερα, κατά την εποχή του Μεσαίωνα, το τέλος της ζωής θεωρήθηκε έργο του Θεού. Η έννοια του θανάτου αλλάζει τελείως νόημα και από το αρχαιοελληνικό απαραίτητο στάδιο της ζωής, τώρα θεωρείται κάτι ξένο (χαρακτηριστική της εποχής και της «αλλαγής παραδείγματος» είναι η εικόνα του χάρου ως μαύρου καβαλάρη), ενώ πιο μετά, με την παγίωση της ιατρικής επιστήμης, ο θάνατος αντιμετωπίζεται

14. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 26-27.

15. Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου, «Ευθανασία: Το σημαντικότερο πρόβλημα της Βιοηθικής» *Βιοηθικά* 4, no. 2 (2018):6.

16. Νίκος Μακρής, *Θάνατος και Φιλοσοφία* (Αθήνα: Δρόμων, 2013), 11.

17. SVF III 757 (βλ. επίσης: Δραγώνα – Μονάχου «Ευθανασία» 6)

18. SVF III 758 (βλ. επίσης: Δραγώνα – Μονάχου «Ευθανασία» 6)

19. Κουρουπάκης, *Ευθανασία και βιοηθική*, 75.

εχθρικά.²⁰ Ο Ιερός Αυγουστίνος θεωρούσε την αυτοχειρία παραβίαση της εντολής «ου φονεύσεις» και την εξίσωνε με την ανθρωποκτονία εν γένει, ενώ δίδασκε ότι η επίγεια ζωή είναι ένα πολύτιμο δώρο του Θεού στον άνθρωπο, ο οποίος θα πρέπει να το υπερασπίζεται και να το σέβεται. Ο Θωμάς Ακινάτης, επίσης καταδικάζει την αυτοχειρία για τρεις λόγους. Πρώτον, ο άνθρωπος δεν είναι κύριος της ζωής του – ο Θεός είναι. Δεύτερον, η αυτοχειρία αντιβαίνει στον φυσικό νόμο που επιτάσσει την αγάπη προς τον εαυτό και την αυτοσυντήρηση. Τρίτον, η αυτοκτονία πλήττει και αδικεί την κοινότητα.²¹ Ο καθολικισμός (και γενικότερα ο χριστιανισμός) καταδικάζει ρητά την αυτοκτονία και φυσικά δεν αφήνει κανένα περιθώριο για ιδέες όπως η ευθανασία.²² Εξαίρεση (στο ύστερο Βυζάντιο) αποτελούσαν οι απόψεις του βυζαντινού νεοπλατωνικού Γεώργιου Γεμιστού Πλήθωνα, ο οποίος υπερασπιζόταν την αξιοπρέπεια του ατόμου και την εύρυθμη λειτουργία της πόλης. Επηρεασμένος από τον Πλάτωνα και αισθανόμενος απέχθεια για την ποινή του ακρωτηριασμού που επιβαλλόταν σε ενόχους για ποικιλία αδικημάτων, θεωρούσε προτιμότερο για τους κρινόμενους ως ένοχους να υποβάλλονται στη θανατική ποινή, γιατί έτσι «απηλλάσσετο η ψυχή τους από το σώμα και την αθλιότητα, η δε πατρίδα τους από την ντροπή».²³

Το νεοελληνικό ουσιαστικό «ευθανασία» είναι αντιδάνειο από την αγγλική γλώσσα του όρου “euthanasia”, που εισήχθη στις αρχές του 17^{ου} αιώνα από τον Άγγλο φιλόσοφο Francis Bacon, ο οποίος ουσιαστικά μετέφερε αυτούσια την αρχαία ελληνική λέξη «ευθανασία», για να δηλώσει τον ανώδυνο θάνατο. Ο Bacon εξέφρασε την άποψη ότι είναι καθήκον των γιατρών και ένδειξη ανθρωπιάς να μην εγκαταλείπουν τους ετοιμοθάνατους ασθενείς, αλλά να μένουν μαζί τους ως το τέλος και να τους βοηθάνε να φύγουν από τη ζωή όσο το δυνατόν πιο ανώδυνα. Διακρίνει την ευθανασία σε εσωτερική και εξωτερική (interiori–exteriori) όπου η πρώτη αφορά στην ψυχική προετοιμασία για τον θάνατο και η δεύτερη στα ιατρικά μέσα που καταπραΰνουν τον πόνο και καθιστούν το τέλος ευκολότερο. Αν και ο Bacon δεν εισηγήθηκε την ευθανασία με τη σύγχρονη έννοια, παρότρυνε όμως τους γιατρούς να ασχοληθούν με το θέμα που στον 20^ο αιώνα ονομάστηκε παρηγορητική – ανακουφιστική φροντίδα (palliative care).²⁴

20. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 30.

21. Γ. Κρανιδιώτης, «Ευθανασία, Ιστορική ανασκόπηση σημασιών, ιδεών και πρακτικών», *Αρχαία Ελληνική Ιατρική*, 35, no. 4 (2018): 531..

22. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 30.

23. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 31.

24. Κρανιδιώτης, «Ευθανασία,» 529.

Στη νεότερη Φιλοσοφία, ο David Hume είναι από τους υπέρμαχους της αυτοκτονίας. Δεν πιστεύει ότι ο άνθρωπος οφείλει να παρατείνει ένα άθλιο βίο για να μην προσβάλει τον Δημιουργό του και αναφέρεται σε αυτήν την αντίληψη ως προκατάληψη και θρησκευτική δοξασία. Επιπλέον, ανατρέπει το επιχείρημα του Ακινάτη περί της αυτοχειρίας ως αντικοινωνικής ενέργειας, ισχυριζόμενος ότι ο άνθρωπος ο οποίος θα φθάσει στο σημείο να σκέφτεται να εγκαταλείψει την ύπαρξή του, έχει πλέον περιέλθει σε μια κατάσταση τόσο προβληματική, ώστε έχει ουσιαστικά καταστεί ήδη βάρος για την κοινωνία. Σύμφωνα με τον Hume, όταν κάποια μεγάλη δυστυχία ή κάποια επίπονη ασθένεια ή ακόμη και το γήρας, μεταβάλλουν τη ζωή ενός ανθρώπου σε φορτίο χειρότερο από την αυτό-εκμηδένιση, η αυτοκτονία εναρμονίζεται με το ατομικό συμφέρον και ανάγεται σε καθήκον προς τον εαυτό μας.²⁵

Το ναζιστικό καθεστώς, κατά τον 2^ο παγκόσμιο πόλεμο, χρησιμοποίησε τον όρο «ευθανασία», για την κατ' ευφημισμό ονομασία του προγράμματος ευγονικής Aktion T-4 που σύμφωνα με τον Χίτλερ θα είχε ως αποτέλεσμα τη φυλετική ακεραιότητα του γερμανικού λαού, και το οποίο είχε βασικά στόχο τη θανάτωση όλων των «ανεπιθύμητων» στοιχείων του πληθυσμού (ανάπηρων, διανοητικά καθυστερημένων, επιληπτικών και ψυχωτικών, ανιάτως πασχόντων, υπέργηρων ατόμων, κτλ), τόσο στη Γερμανία, όσο και στις κατεχόμενες από τους ναζιστές περιοχές.²⁶ Η τακτική αυτή βασίστηκε πάνω σε μια μελέτη του 1920 (που εξέδωσαν ο καθηγητής Ψυχιατρικής στο Freiburg, Alfred Hoche, και ο καθηγητής Νομικής στη Λειψία, Karl Binding) σχετικά με την παύση της ζωής ασθενών, ύστερα από δική τους απαίτηση. Στη μελέτη υποστηριζόταν ότι οι ασθενείς οι οποίοι επιθυμούσαν έναν υποβοηθούμενο θάνατο από έναν γιατρό, θα έπρεπε να μπορούσαν να τον λάβουν, κατόπιν βέβαια πολύ προσεκτικού ελέγχου των συνθηκών. Και οι δύο επιστήμονες πίστευαν ότι η πρακτική αυτή είναι σύμφωνη με την ιατρική ηθική και αποτελεί μια λύση, γεμάτη ευσπλαχνία, σε ένα επώδυνο πρόβλημα. Μάλιστα, υποστήριζαν ότι η συμπόνια δεν θα έπρεπε να περιοριστεί μόνο στους εθελοντές, αλλά να επεκταθεί και σε όσους αποτελούσαν «άδεια κελύφη ανθρώπινων όντων», εφόσον βέβαια θα αποδεικνυόταν (με επιστημονικά πάντα κριτήρια) η «μη δυνατότητα βελτίωσης ενός ψυχικά νεκρού ατόμου». Στα «άδεια κελύφη» συγκαταλέγονταν ασθενείς ψυχιατρείων, διανοητικά καθυστερημένοι και άτομα με εγκεφαλικές βλάβες. Η οικονομική ενίσχυση που κατευθυνόταν στη φροντίδα κάθε

25. Κρανιδιώτης, «Ευθανασία,» 530.

26. Κρανιδιώτης, «Ευθανασία,» 532.

τέτοιας «ασήμαντης ζωής» θα άλλαζε κατεύθυνση προς τους ψυχοσωματικά και κοινωνικά υγιείς που την χρειάζονταν πραγματικά, και έτσι η κοινωνία θα είχε ένα μεγάλο όφελος. Επιπρόσθετα, σύμφωνα με δημοσκόπηση που διεξήχθη το 1920, το 73% των γονέων και κηδεμόνων βαριά ανάπηρων παιδιών, συμφωνούσε με τον τερματισμό της ζωής παιδιών σαν τα δικά τους, από ειδικευμένο ιατρικό προσωπικό. Η σχετική πρόταση των επιστημόνων έγινε δεκτή από το υπουργείο Δικαιοσύνης και τους επόμενους μήνες σχηματίστηκε επιτροπή που στόχο είχε να καθιερώσει τις πρακτικές μεθόδους μέσω των οποίων θα «εδωρίζετο» ο θάνατος σε ανθρώπους χωρίς προοπτική «εύλογης» ζωής. Στο κατ' ευφημισμών νοσοκομείο (ουσιαστικά ήταν κέντρο εξόντωσης) Eglfing-Haar χρησιμοποιήθηκε ως μέσο θανάτωσης η πείνα, ενώ αλλού η έλλειψη θέρμανσης. Με τη δημιουργία και του «Hausehunger» για τους ηλικιωμένους, η ευθανασία αποτελούσε πλέον στη Γερμανία υπόθεση ιατρικής ρουτίνας.²⁷

Μέχρι το ξέσπασμα του 2^{ου} παγκοσμίου πολέμου θανατώθηκαν - με τη θέλησή τους ή χωρίς - για «ανθρωπιστικούς» πάντα λόγους, πάνω από 300.000 άτομα, εκ των οποίων τα μισά ήταν παιδιά. Και ακολουθώντας την τακτική αυτή (που ο γερμανικός ναζισμός ονόμασε «ευθανασία») σε Εβραίους, ομοφυλόφιλους και άλλες μη «εύλογα ζώσες» ομάδες του πληθυσμού, τελικά δολοφονήθηκαν περίπου 7 εκατομμύρια άνθρωποι, μέχρι την πτώση του ναζιστικού καθεστώτος. Βεβαίως, η θέση ότι επρόκειτο για «καλό θάνατο» τόσο για το ίδιο το άτομο όσο και για την κοινωνία, υποστηρίχθηκε μέχρι τέλους από τους θιασώτες του ναζισμού. Ο επικεφαλής ιατρός του προγράμματος ευθανασίας T-4, Karl Brandt, στη δίκη της Νυρεμβέργης δήλωσε: «Το κίνητρο ήταν η επιθυμία να βοηθηθούν άτομα που δεν μπορούσαν να βοηθήσουν τον εαυτό τους και η επιμήκυνση της ζωής τους τούς προκαλούσε βασανισμό [...] ποτέ δεν θέλησα ή πίστευσα πως κάνω τίποτα παραπάνω από το να συντομεύσω την μαρτυρική ύπαρξη τέτοιων δυστυχισμένων όντων». Αν και είχε κάποιες αναστολές από το γεγονός ότι οι θάνατοι προκάλεσαν πόνο στους συγγενείς των νεκρών, ήταν σίγουρος ότι ο χρόνος θα έδειχνε και σε αυτούς πως οι αποδέκτες της ευθανασίας «βρήκαν μια ευχάριστη ανακούφιση από το μαρτύριό τους».²⁸ Υπό το βάρος των γεγονότων της ναζιστικής Γερμανίας, ο όρος «ευθανασία» απουσιάζει μέχρι και σήμερα από το λεξιλόγιο και τη νομική ορολογία

27. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 31-32.

28. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 32-33.

των Γερμανών. Αντί αυτού, χρησιμοποιούν τον όρο “sterbehilfe” που μεταφράζεται ως «βοήθεια στο να πεθάνεις».²⁹

Αυτό που διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα ζώα και αποτελεί τη βάση του χαρακτηρισμού του ως «άνθρωπο» (σύμφωνα πάντα με τις επικρατέστερες απόψεις) είναι ουσιαστικά κάποιες διανοητικές δεξιότητες κοινές στο είδος μας και διαφορετικές στα υπόλοιπα είδη. Βεβαίως, αν το δεχτούμε αυτό, τότε η θανάτωση κάποιου ασθενή που βρίσκεται σε κώμα - και άρα έχει απωλέσει τα κρισιμότερα στοιχεία που του δίνουν την ανθρώπινη ιδιότητα - δεν αποτελεί αφαίρεση ανθρώπινης ζωής. Μια τέτοια πράξη θα μπορούσε να θεωρηθεί ανάλογη με τη θανάτωση ενός βαριά τραυματισμένου ή άρρωστου ζώου. Είναι αυτονόητο ότι δεν μπορούμε να υιοθετήσουμε αγόγγυστα αυτή τη θέση, καθώς στην πραγματικότητα δημιουργεί αμέτρητα προβλήματα. Αν για παράδειγμα γενικευθεί σε όλες τις περιπτώσεις, θα μπορούσε να θεωρηθεί θεμιτό να θανατώνονται άνθρωποι που στερούνται διανοητικών λειτουργιών ή έχουν κάποια βαριά πνευματική καθυστέρηση – όπως, δηλαδή, συνέβη στην ναζιστική Γερμανία με ολέθριες, μη συγγνωστές συνέπειες. Η ανθρώπινη ιδιότητα δεν μπορεί να υπόκειται σε κρίση, καθώς αν συμβεί κάτι τέτοιο, θα είναι πολύ δύσκολο να μην υποστεί διαβαθμίσεις – γεγονός που θα πλήξει την ατομικότητα και την ιδιαιτερότητα, που τόσο πασχίζεται σήμερα (από τις προοδευτικές τουλάχιστον κοινωνίες) να προαχθεί και να διατηρηθεί.³⁰

Οι μορφές της ευθανασίας

Η ευθανασία μπορεί να διακριθεί σε 2 βασικές κατηγορίες, οι οποίες συμπλέκονται μεταξύ τους, δεδομένου ότι αφορούν στην ίδια πράξη. Η πρώτη κατηγορία εξετάζει την ευθανασία ως προς τον τρόπο διενέργειας, ενώ η δεύτερη ως προς την απαίτηση του θύματος.³¹

Η πρώτη βασική κατηγορία, περιλαμβάνει τις υποκατηγορίες της ενεργητικής και της παθητικής ευθανασίας. Όταν ο θάνατος επιδιώκεται με θανάσιμα σκευάσματα, όπως για παράδειγμα με θανατηφόρο ένεση (ή με κάποιους άλλους παρόμοιους τρόπους), τότε μιλάμε για ενεργητική ευθανασία.³² Όταν ο θάνατος επέρχεται από παράλειψη ή διακοπή χρήσης οποιουδήποτε μέσου που βοηθά στην

29. Κρανιδιώτης, «Ευθανασία,» 532.

30. Πρωτοπαπαδάκης, *Τρία μελετήματα περί την Ευθανασία*, 38-39.

31. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 46.

32. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 45-46.

παράταση της ζωής, τότε έχουμε παθητική ευθανασία.³³ Δηλαδή, διακρίνουμε την ευθανασία σε παθητική ή ενεργητική, με κριτήριο την απουσία ή την ύπαρξη κάποιας δράσης, η οποία οδηγεί στην αιτία του θανάτου. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό το γεγονός ότι στη σύγχρονη ιατρική, η παθητική ευθανασία έχει επιβληθεί ηθικά ως πρακτική. Φυσικά μιλάμε για εκείνες τις περιπτώσεις κατά τις οποίες η συνέχεια της θεραπείας ενός ασθενούς δεν επιφέρει καμιά βελτίωση της κατάστασής του και το μόνο που κάνει είναι να παρατείνει το μαρτύριό του.³⁴ Επιπρόσθετα, σε γενικές γραμμές η παθητική ευθανασία αποτελεί μια σύννομη ηθική αποδοχή, καθώς η άρνηση θεραπείας από έναν ασθενή αποτελεί δικαίωμα, ενώ πολύ δύσκολα στοιχειοθετείται νομικά ως αδίκημα, ακόμη και σε εκείνες τις περιπτώσεις που η κρίση ενός ιατρού οδηγείται στο ειδώλιο του κατηγορουμένου. Άλλωστε τόσο στη συνείδηση της ιατρικής κοινότητας, όσο και σε αυτή του απλού κόσμου, η παθητική ευθανασία έχει καθιερωθεί ως υποταγή στη δύναμη της φύσης - και όχι ως φόνος.³⁵

Η δεύτερη βασική κατηγορία που διακρίνουμε την ευθανασία, περιλαμβάνει τις υποκατηγορίες της εκούσιας, της μη εκούσιας και της ακούσιας ευθανασίας. Αν υπάρχει παράκληση ή επιθυμία του ασθενή, τότε έχουμε εκούσια ευθανασία. Στην περίπτωση που ένας ασθενής δεν είναι σε θέση να μιλήσει για τον εαυτό του, όμως υπάρχει η συναίνεση κάποιου άλλου ατόμου (για παράδειγμα ενός συγγενή) το οποίο είναι εξουσιοδοτημένο να μιλάει εκ μέρους του ασθενή, τότε μιλάμε για μη εκούσια ευθανασία ή ευθανασία με εικαζόμενη συναίνεση.³⁶ Τέλος, στην περίπτωση που δεν υπάρχει ούτε αίτημα του ασθενή, αλλά ούτε εικάζεται η συναίνεσή του, έχουμε ακούσια ευθανασία ή φόνο από οίκτο (mercy killing).³⁷ Στο σημείο αυτό να διευκρινίσουμε ότι υπάρχουν φορές που η χρήση του όρου «ακούσια ευθανασία» χρησιμοποιείται και σε περιπτώσεις όπου τερματίζεται η ζωή του ασθενή, παρά την αντίθετη επιθυμία του, δηλαδή παρά τη θέληση του ίδιου να συνεχίσει να ζει. Η περίπτωση αυτή, όπως είναι φυσικό, καταδικάζεται από το σύνολο τόσο της νομικής όσο και της ιατρικής κοινότητας, καθώς βεβαίως και από τους ηθικούς μελετητές του θέματος.³⁸

Τέλος, να αναφερθούμε και στην ιατρικώς υποβοηθούμενη αυτοκτονία (medically assisted suicide), η οποία ως πρακτική έχει συνάφεια με την ευθανασία –

33. Audi, *Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge*, 370.

34. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 51-52.

35. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 52-53.

36. Audi, *Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge*, 370.

37. Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, «Εφαρμοσμένη Ηθική. Ευθανασία,» copyright Εθνικών και Καποδιστριακών Πανεπιστημίων Αθηνών, τελευταία επίσκεψη 14 Σεπτεμβρίου 2022 <http://opencourses.uoa.gr/courses/PPP3>.

38. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 56

όμως δεν αποτελεί ευθανασία, αλλά αυτοκτονία.³⁹ Στην περίπτωση αυτή ο γιατρός παρέχει κάποιες ειδικές συσκευές των οποίων η χρήση γίνεται από τους ίδιους τους ασθενείς και άρα - τυπικά τουλάχιστον - ο θάνατος δεν επέρχεται από άμεση πράξη άλλου ατόμου, και για αυτό έχουμε αυτοκτονία και όχι ευθανασία. Ο σημαντικότερος παράγοντας για να χαρακτηριστεί μια πράξη ως ιατρικώς υποβοηθούμενη αυτοκτονία, είναι η πρόθεση – τόσο του ασθενή όσο και του γιατρού. Για παράδειγμα, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως ιατρικώς υποβοηθούμενη αυτοκτονία η χορήγηση από τον γιατρό κάποιας μεγάλης δόσης αναλγητικών που δόθηκε, όμως, με σκοπό να ελέγξει τους έντονους πόνους, αλλά το αποτέλεσμα της ήταν να οδηγήσει σε θάνατο τον ασθενή. Αλλά δεν έχουμε υποβοηθούμενη αυτοκτονία ούτε στην περίπτωση που, για παράδειγμα, ένας ασθενής ζητάει υπερβολική δόση φαρμάκων (προφασιζόμενος έντονους πόνους), με σκοπό να δώσει τέλος στη ζωή του. Στην περίπτωση αυτή έχουμε απλή (και όχι υποβοηθούμενη) αυτοκτονία.⁴⁰

Η αυτονομία

Στην επιχειρηματολογία υπέρ της ευθανασίας, πολλοί σύγχρονοι φιλόσοφοι δίνουν προτεραιότητα στην ατομική αυτονομία, καθώς πιστεύουν ότι το άτομο έχει το δικαίωμα να αποφασίζει σχετικά με τον τερματισμό της ζωής του και άρα οι σχετικές αποφάσεις θα πρέπει να παίρνονται από το άτομο του οποίου η ζωή πρόκειται να τερματιστεί.⁴¹ Θεωρούν ότι θα πρέπει να υπάρχει η επιλογή της ευθανασίας και να επιτρέπεται ως πρακτική, και ότι ο κάθε άνθρωπος θα πρέπει να μπορεί να λαμβάνει ο ίδιος τις θεμελιώδεις αποφάσεις που τον αφορούν – με την προϋπόθεση οι αποφάσεις αυτές να μην είναι κατάφορα παράλογες.⁴²

Την αυτονομία, όμως, επικαλούνται και κάποιοι από τους πολέμιους της ευθανασίας. Υποστηρίζουν ότι εάν η ευθανασία νομιμοποιηθεί θα οδηγηθούν σε θανάτωση πολλοί άνθρωποι που στην πραγματικότητα θα ήθελαν να παραμείνουν εν ζωή. Για παράδειγμα, όταν ένας ασθενής τελικού σταδίου αναγνωρίζει ότι η νοσηλεία του είναι ιδιαίτερα δαπανηρή ή ότι η ασθένειά του είναι ψυχοφθόρα για τους συγγενείς και τους αγαπημένους του, πιθανά να επιλέξει την ευθανασία, νιώθοντας

39. Πρωτοπαπαδάκης, «Εφαρμοσμένη Ηθική. Ευθανασία.»

40. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 46, 59.

41. Anagnostopoulos, «Η ευθανασία και ο ρόλος του γιατρού,» 461.

42. Ronald Dworkin, *Η επικράτεια της ζωής - Αμβλώσεις, ευθανασία και ατομική ελευθερία*, μτφρ. Φίλιππος Βασιλόγιαννης (Αθήνα: Αρσενίδης, 2013), 275.

ίσως ενοχή για τους πόρους και τη φροντίδα που του αφιερώνουν, ή/και θέλοντας να συντομεύσει τον πόνο των κοντινών του ανρθώπων. Επιπρόσθετα, υπάρχουν έντονες αμφιβολίες για το κατά πόσο μπορεί η αυτονομία να ληφθεί υπόψη σε εκείνες τις περιπτώσεις που ο ασθενής δεν είναι διανοητικά ικανός να λάβει μόνος του τη σχετική απόφαση – βρίσκεται δηλαδή σε κατάσταση ασυναισθησίας. Ακόμη και στην περίπτωση που ένας τέτοιος ασθενής έχει στο παρελθόν εκφράσει τη σχετική επιθυμία του - για παράδειγμα μέσω ενός επίσημου ή ανεπίσημου εγγράφου ή με κάποια σχετική λεκτική δήλωση σε φίλους και συγγενείς - δεν υπάρχει κάποια εγγύηση ότι η γνώμη του δεν έχει μεταβληθεί, ύστερα από αναστοχασμό επί του θέματος.⁴³

Από ορισμένους στοχαστές αμφισβητείται το κατά πόσο μπορεί η αυτονομία να ασκηθεί με νόημα σε οποιοδήποτε ζήτημα θανάτου, ακόμη και στις περιπτώσεις εκείνες όπου οι ασθενείς έχουν πλήρη συναίσθηση και ανεπτυγμένες διανοητικές ικανότητες. Όταν ένα άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με τη φοβερή, αμετάτρεπτη και άκρως τρομακτική απόφαση του τερματισμού της ζωής του, υπάρχει αμφιβολία για το κατά πόσο μπορεί να υπάρξει αντικειμενικότητα.⁴⁴ Ο Αριστοτέλης επισημαίνει το πόσο δύσκολο είναι να μπορεί κανείς να πάρει μια έλλογη απόφαση όταν βρίσκεται υπό το κράτος του πόνου - ακόμη και στην περίπτωση που τη σχετική απόφαση θα τη λάβει για τον εαυτό του ένας αμερόληπτος παρατηρητής των θεμάτων περί ζωής και θανάτου, καθώς και «οι ίδιοι οι γιατροί ζητούν από άλλους γιατρούς να τους θεραπεύσουν όταν είναι άρρωστοι, και οι εκπαιδευτές ζητούν από άλλους εκπαιδευτές όταν ασκούνται, έχοντας ως προϋπόθεση ότι είναι ανίκανοι να κρίνουν αληθινά, επειδή κρίνουν για τις δικές τους περιπτώσεις, ενώ βρίσκονται σε πόνο».⁴⁵

Αν θεωρήσουμε την αυτονομία ως αναγκαία συνθήκη για την ευθανασία, τότε γίνεται αυτονόητο ότι δεν μπορεί να θεωρηθεί ευθανασία ο τερματισμός της ζωής χωρίς την άσκηση αυτονομίας. Τότε όμως θα πρέπει να αποκλίσουμε τη δυνατότητα του να μπορεί να εφαρμοστεί με νόημα ο όρος «ευθανασία» σε πράξεις τερματισμού της ζωής μη ανθρώπινων όντων. Ίσως όμως η αυτονομία θα μπορούσε να θεωρηθεί ικανή ή επαρκής συνθήκη για την ηθική (αλλά και για τη γενικότερη) αποδοχή της ευθανασίας. Αλλά, από ότι φαίνεται, το να ασκεί κανείς την αυτονομία του στη X πράξη, δεν συνεπάγεται αναγκαία ότι είναι σωστό να κάνει τη X πράξη – ακόμη και στη σπάνια περίπτωση που η πράξη αυτή δεν επηρεάζει κανέναν άλλον πέρα από τον ίδιο. Για παράδειγμα, το δικαίωμα κάποιου να καπνίζει, ακόμη και όταν καπνίζει

43. Dworkin, *Η επικράτεια της ζωής*, 275-276.

44. Anagnostopoulos, «Η ευθανασία και ο ρόλος του γιατρού,» 462-463.

45. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 1287 a41-b3.

τελείως μόνος του, χωρίς να επηρεάζει δυσμενώς κανέναν άλλον, δεν σημαίνει ότι είναι μια πράξη ορθή. Βεβαίως, κάποιος από τους στοχαστές υπέρ της αυτονομίας επισημαίνουν ότι υπάρχει και το δικαίωμα στο να κάνει κάποιος λάθος. Όμως, αν επιμηνουμε σε ένα τέτοιο δικαίωμα, θα οδηγηθούμε στη σιωπηρή αποδοχή ότι η άσκηση της αυτονομίας δεν είναι δυνατό να καθορίζει τον ηθικό χαρακτήρα της πράξης, καθώς αν μπορεί κανείς να ασκήσει την αυτονομία του κάνοντας λάθος, τότε το ορθό ή το λάθος της πράξης του, δεν μπορεί να είναι συνέπεια της αυτονομίας. Ενδεχομένως μια πράξη - σε σχέση με την οποία έχει ασκηθεί η αυτονομία - να είναι σωστή ή λάθος για λόγους που δεν έχουν καμιά σχέση με την αυτονομία.⁴⁶

Άρα μήπως οι συλλογισμοί σχετικά με την αυτονομία δεν θα πρέπει να παίζουν ουσιαστικό ρόλο στο στοχασμό και στην ηθική δικαιολόγηση της ορθότητας περί ευθανασίας; Αναμφισβήτητα, η αντίληψη που μπορεί να έχει κανείς για την έννοια της αυτονομίας (όπως συμβαίνει άλλωστε και για πλήστες άλλες θεωρητικές έννοιες) μπορεί να διαφέρει. Αρκετά συχνά στη βιοηθική ο όρος «αυτονομία» κατανοείται σημασιολογικά ως ανεξαρτησία, δηλαδή ως την ικανότητα ενός ανθρώπου να κάνει μια επιλογή χωρίς την παρέμβαση κάποιου άλλου ατόμου. Μια τέτοια όμως ερμηνεία της αυτονομίας – ως δικαιώματος και αρνητικής ελευθερίας – δεν είναι αρκετή, ενώ δεν μπορεί να παίζει ουσιαστικό ρόλο σε μια ευρύτερη ερμηνεία ηθικών κανόνων.⁴⁷ Είναι, λοιπόν, απαραίτητο να οριοθετηθεί θεωρητικά ο όρος «αυτονομία» και να μπορούμε να μιλάμε συγκεκριμένα για μια αυτονομία καντιανού τύπου, η οποία αποτελεί το μοναδικό αξίωμα της ηθικότητας του ανθρώπου⁴⁸ και η οποία νοείται ως θετική ελευθερία. Αυτή η θετική μορφή αυτονομίας ως θεμέλιο αξιοπρέπειας και πηγή ηθικότητας, δεσμεύει όλα τα έλλογα ανθρώπινα όντα, αναδεικνύοντας την ανθρωπότητα ως αυτοσκοπό. Τουλάχιστον, λοιπόν, στα θέματα εκούσιας ευθανασίας θα πρέπει να αναγνωρίζεται η κανονιστική λειτουργία ενός ανθρώπου, ο οποίος συνειδητά επιθυμεί να διατηρήσει μέσω των αρχών του, την ιδιαίτερη συγκεκριμένη ταυτότητά του, δηλαδή την αξιοπρέπειά του. Σε τέτοιες περιπτώσεις μάλλον οφείλουμε, όχι απλά να σεβαστούμε, αλλά και να αποδεχτούμε την επιλογή ασθενών τελικού σταδίου (που υποφέρουν από αφόρητους πόνους) να τερματίσουν τη ζωή τους, ως μια ηθικά αποδεκτή επιλογή, ως κίνηση που

46. Anagnostopoulos, «Η ευθανασία και ο ρόλος του γιατρού,» 464.

47. Γιώργος Χαράλαμπος, «Ιατρική συνδρομή στην αυτοκτονία: Μια ηθική θεώρηση», *Cogito* 5, (Νοέμβριος 2006):47. Βλ. επίσης: Onora O’Neil, *Autonomy and Trust in Bioethics* (Cambridge University Press, 2002), 23.

48. Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, «Η ευθανασία και το διακύβευμα της αυτονομίας» στο *Βιοηθικοί προβληματισμοί II – Το πρόσωπο*, επιμ. Μαρία Κανελλοπούλου - Μπότη & Φερενίκη Παναγοπούλου – Κουτνατζή, (Αθήνα: Παπαζήσης, 2015), 116.

αναγνωρίζει την ανθρώπινη ύπαρξη και σε καμιά περίπτωση δεν απαξιώνει την εγγενή αξία της.⁴⁹

Αναμφίβολα, είναι αρκετοί οι στοχαστές που θεωρούν ότι δεν είναι δυνατή μια καντιανή αιτιολόγηση της εκούσιας ευθανασίας. Σύμφωνα με την άποψή τους, η έλλογη ικανότητα του ατόμου, δηλαδή η ανθρώπινη ιδιότητά του, θα πρέπει πάντα να τυχαίνει σεβασμού και άρα ανεξάρτητα από το συμφέρον ή την επιθυμία του, το άτομο οφείλει να προστατεύει τη ζωή του, δεδομένου ότι έτσι διατηρεί την έλλογη φύση του. Η επιθυμία ενός αρρώστου να απαλλαγεί από μια επώδυνη ανίατη ασθένεια, δεν είναι αρκετή ώστε να του επιτρέψει να θυσιάσει την ύπαρξή του ως έλλογου υποκειμένου. Βεβαίως, ο ίδιος ο Kant δεν αναφέρεται πουθενά στην πρακτική της ευθανασίας και έτσι από πολλούς στοχαστές γίνεται μια προσέγγιση για το θέμα μέσω των ιδεών του για την αυτοκτονία.⁵⁰ Ενδεικτικά, ο Kant στο έργο του *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών* αναφέρει:

«Ένας άνθρωπος που έχει φτάσει στην απελπισία μετά από μια σειρά ατυχιών νιώθει αηδία για την ζωή, διατηρεί ωστόσο ακόμη την λογική του, ώστε μπορεί να αναρωτιέται μήπως η αυτοκτονία θα ήταν ενάντια προς το καθήκον απέναντι στον εαυτό του. Εξετάζει, λοιπόν, μήπως ο γνώμονας της πράξης του μπορεί να γίνει καθολικός νόμος της φύσης. Ο γνώμονάς του είναι: από εγωισμό βάζω ως αξίωμα να συντομεύσω την ζωή μου, εφόσον η συνέχισή της μου επιφυλάσσει περισσότερη δυστυχία παρά απόλαυση. Το ζήτημα είναι τώρα εάν αυτό το εγωιστικό αξίωμα μπορεί να γίνει καθολικός νόμος της φύσης. Είναι όμως σαφές ότι ένα φυσικό σύστημα, που θα είχε ως νόμο την αυτοκαταστροφή της ζωής με το ίδιο αίσθημα που αποβλέπει στην αυτοσυντήρηση, αντιφάσκει προς τον εαυτό του και συνεπώς δεν μπορεί να υπάρχει ως φυσικό σύστημα. Άρα, αυτός ο γνώμονας δεν μπορεί να γίνει καθολικός νόμος της φύσης και κατά συνέπεια συγκρούεται εντελώς με το ανώτατο αξίωμα κάθε ηθικότητας».⁵¹

Είναι γεγονός ότι ο Kant καταδικάζει την αυτοκτονία, καθώς τη θεωρεί μια απόφαση που αντίκειται σε ένα «τέλειο καθήκον» του έλλογου όντος «προς τον εαυτό του», δηλαδή αποτελεί επιλογή της οποίας ο γνώμονας σε καμιά περίπτωση δεν θα μπορούσε να γίνει «καθολικός νόμος της φύσης».⁵²

49. Χαράλάμπος, «Ιατρική συνδρομή στην αυτοκτονία,» 47-48.

50. Λίνα Παπαδάκη, *Ζητήματα ηθικής φιλοσοφίας και βιοηθικής*, (Αθήνα: νήσος, 2017), 41.

51. Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, (Αθήνα: Δωδώνη, 1984), 72-73 (§53-54).

52. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ευθανασία και το διακύβευμα της αυτονομίας,» 123.

Όχι αδικαιολόγητα, υπάρχουν αρκετοί στοχαστές που θεωρούν ότι η προσαρμογή των απόψεων του Kant περί αυτοκτονίας, σε ένα ζήτημα ουσιωδώς διαφορετικό, όπως είναι αυτό της ευθανασίας, συνιστά εξεζητημένη προσαρμογή που σε καμιά περίπτωση δεν καλύπτεται πλήρως. Για παράδειγμα, ενώ η καταδίκη της αυτοκτονίας από τον Kant φαίνεται να ανταποκρίνεται σε περιπτώσεις ερωτικής απογοήτευσης ή οργής από κατάφωρη αδικία ή απελπισίας λόγω κάποιας απώλειας (π.χ. περιουσίας ή κάποιου αγαπημένου προσώπου) ή ακόμη και βαριάς σπίλωσης του ονόματος του επίδοξου αυτόχειρα, εντούτοις δεν μπορεί να σταθεί σε περιπτώσεις κατά τις οποίες το ηθικό πρόσωπο έχει ήδη απολέσει την αξιοπρέπεια του (μαζί με την αυτονομία του) - όταν για παράδειγμα βρίσκεται σε κωματώδη κατάσταση. Επιπλέον, ο συλλογισμός του Kant περί αυτοκτονίας, δεν δείχνει να αφορά περιπτώσεις όπου το ηθικό πρόσωπο σκέφτεται τον τερματισμό της ζωής του έχοντας ως ρυθμιστική αρχή της βούλησής του κυρίως (ή αποκλειστικά και μόνο) τη διαφύλαξη της αξιοπρέπειάς του – το οποίο είναι σύνηθες στις περιπτώσεις ευθανασίας. Τουτέστιν, υπάρχουν εύλογες και ισχυρές επιφυλάξεις για το αν ο Kant θα θεωρούσε ηθικά μεμπτό ένα αίτημα ευθανασίας που θα αποσκοπούσε σε κάτι τέτοιο. Άλλωστε και ο ίδιος ο Kant, φαίνεται να έχει κάποιες επιφυλάξεις. Όπως αναφέρει στις *Διαλέξεις για την Ηθική*:

«Σε περιπτώσεις κατά τις οποίες ο άνθρωπος είναι ευάλωτος στην ατίμωση, το καθήκον τον δεσμεύει να εγκαταλείψει την ζωή του παρά να ατιμάσει την ανθρωπότητα στο πρόσωπό του. [...] Εάν κάποιος δεν έχει άλλο τρόπο να διαφυλάξει την ζωή του πέρα από το να ατιμάσει την ανθρωπότητά του, θα ήταν προτιμότερο να την θυσιάσει. Στην περίπτωση αυτή, πράγματι, θέτει την φυσική του ζωή σε κίνδυνο, ωστόσο αισθάνεται πως όσο έχει ήδη ζήσει, έχει ζήσει με τιμή. Δεν έχει σημασία ο άνθρωπος να ζήσει πολύ (διότι δεν είναι η ζωή του που χάνει λόγω του γεγονότος, αλλά μόνον η παράταση της ζωής του, αφού η φύση έχει ήδη καθορίσει πως αυτός μια μέρα θα πεθάνει)· αυτό που έχει σημασία είναι όσο ζει να το πράττει με τιμή, και να μην ατιμάζει την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας. Εάν τώρα δεν μπορεί να ζήσει άλλο κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν μπορεί να ζήσει καθόλου· η ηθική ζωή του έχει έλθει στο τέλος της. Αλλά η ηθική ζωή έρχεται στο τέλος της, εάν δεν συνάδει πλέον με την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας. [...] Όταν πλέον δεν μπορώ να ζήσω με τιμή, και καθίσταμαι λόγω αυτού ανάξιος να ζω, δεν μπορώ να ζήσω ούτως ή άλλως. Είναι πολύ προτιμότερο, επομένως, να πεθάνω με τιμή και

υπόληψη από το να παρατείνω την ζωή μου για λίγα χρόνια μέσω μιας αναξιοπρεπούς πράξης». ⁵³

Σύμφωνα με τον Καντ, η ζωή του ανθρώπου ως φυσικό ον διαθέτει τιμή αλλά όχι αξιοπρέπεια. Η αξιοπρέπεια είναι εφικτή μόνο δυνάμει της ηθικότητας, που με τη σειρά της θεμελιώνεται στην αυτονομία, δηλαδή «στην ιδιότητα της θέλησης να είναι η ίδια νόμος στον εαυτό της» ⁵⁴. Όταν όμως ο άνθρωπος εισέρχεται σε καταστάσεις που γνωρίζει ότι δεν μπορεί να είναι αυτόνομος (όπως για παράδειγμα μια ασθένεια όπως η Alzheimer's ή κάποια άλλη που ο οξύς πόνος είναι βέβαιο ότι θα γίνει τόσο αφόρητος που θα νεκρώσει κάθε ίχνος λογικότητας), δηλαδή όταν από ηθικό ον μετατρέπεται σε φυσικό ον χωρίς αξιοπρέπεια, τότε ο τερματισμός της ζωής θα μπορούσε να ληφθεί ακόμη και ως ηθική υποχρέωση. ⁵⁵

Ο Thomas Hill πιστεύει ότι η καντιανή έννοια της αυτονομίας επιβάλει μια συγκεκριμένη θεώρηση του ηθικού βίου, που ο ίδιος την αποκαλεί «Οπτική του Συγγραφέα» (Author Perspective) και σύμφωνα με την οποία:

«Εάν πιστεύεις πως έχει αξία να είσαι ο συγγραφέας της ζωής σου, και εάν έχεις μόνον μια ιστορία να πεις, ας μη βιαστείς να την ολοκληρώσεις. Ορισμένες φορές, ωστόσο, για να της δώσεις το νόημα που εσύ επιθυμείς, οφείλεις να την τελειώσεις προτού αυτή χάσει το νόημά της». ⁵⁶

Ο κάθε ένας από εμάς είναι συγγραφέας της ζωής του και γράφει το αφήγημά του μέρα με τη μέρα, ενεργώντας με συγκεκριμένο τρόπο, δηλώνοντας ποιος είναι, τι πρεσβεύει και τι επιθυμεί. Στο πλαίσιο αυτό, το αίτημα για ευθανασία θα μπορούσε να είναι μια σταθμισμένη επιλογή, βάσει της οποίας, το έλλογο ον επιθυμεί να ολοκληρώσει την αφήγηση του βίου του. ⁵⁷

Το δόγμα του διαπράττω και επιτρέπω να συμβεί

Αναμφισβήτητα, για τους περισσότερους από εμάς, συνειδησιακά υπάρχει μια σημαντική ηθική διαφορά μεταξύ στο να πράττει κάποιος κάτι που προκαλεί κακό,

53. Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, (New York: Cambridge University Press, 1997), §377 (μετάφραση Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, βλ. «Η ευθανασία και το διακύβευμα της αυτονομίας»).

54. Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, §87.

55. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ευθανασία και το διακύβευμα της αυτονομίας,» 133. Βλ. επίσης: D. R. Cooley, "A Kantian Moral Duty for the Soon-to-be Demented to Commit Suicide," *American Journal of Bioethics* 7, no. 6 (2007): 37-44.

56. T. E. Hill, *Autonomy and Self-Respect*, (New York: Cambridge University Press, 1991), 101. (μετάφραση Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, βλ. «Η ευθανασία και το διακύβευμα της αυτονομίας»)

57. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ευθανασία και το διακύβευμα της αυτονομίας,» 134.

και στο να το αφήνει απλώς να συμβεί. Η ενστικτώδης αυτή εντύπωση μάς δημιουργείται λόγω της διάκρισης που κάνουμε ανάμεσα σε θετικά και αρνητικά δικαιώματα και καθήκοντα. Τα θετικά δικαιώματα σχετίζονται με το να μπορεί κάποιος να βοηθήσει κάποιον άλλον άνθρωπο, ενώ τα αρνητικά με τη μη πρόκληση βλάβης σε κάποιον άλλον. Όπως γίνεται αντιληπτό, τα θετικά δικαιώματα δεν είναι τόσο ισχυρά όσο τα αρνητικά, δεδομένου ότι χρειάζεται σαφώς μεγαλύτερη προσπάθεια στο να δικαιολογήσει κάποιος την πρόκληση βλάβης, από το να δικαιολογήσει απλώς την παράληψη να παράσχει βοήθεια.⁵⁸

Κάποιοι μελετητές θεωρούν ότι το δόγμα «διαπράττω και επιτρέπω να συμβεί» βρίσκεται ουσιαστικά στη βάση μιας άλλης διάκρισης, εκείνης του «σκοτώνω και αφήνω να πεθάνει». Και είναι γεγονός ότι διαισθητικά φαίνεται να υπάρχει μιας ηθικής αξίας, σημαντική διαφορά, μεταξύ του να σκοτώσει κανείς έναν άλλον άνθρωπο ή απλά να τον αφήσει να πεθάνει. Για παράδειγμα, αν ενεργά σπρώξω έναν άνθρωπο στον γκρεμό για να πέσει και να σκοτωθεί, φαίνεται πως κάνω κάτι σαφώς χειρότερο από το αν παθητικά απλά τον κοιτάζω να πέφτει στον γκρεμό χωρίς να κάνω κάποια προσπάθεια να τον σώσω. Προφανώς, και οι δύο αυτές πράξεις είναι κακές, αλλά η πρώτη μοιάζει να είναι πολύ χειρότερη, παρά το γεγονός ότι το αποτέλεσμα και των δύο πράξεων (ενεργητικής και παθητικής) είναι κοινό – δηλαδή ο άνθρωπος και στις δύο περιπτώσεις πεθαίνει.⁵⁹

Σύμφωνα με τον James Rachels, η συγκεκριμένη ασυμφωνία είναι μάλλον μια ψευδαίσθηση, καθώς έχουμε την τάση να πιστεύουμε ότι ένας άνθρωπος που σκοτώνει κάποιον άλλον έχει σκοτεινά και τρομακτικά κίνητρα και προθέσεις, ενώ ένας άνθρωπος που απλώς αφήνει κάποιον άλλον να πεθάνει δεν είναι παρά ένα παθητικό άτομο, το οποίου δεν έχει κάποιο ενεργό ενδιαφέρον όταν (και όποτε) συμβαίνουν κακά πράγματα. Λαμβάνοντας όμως υπόψη τη διάκριση, δίχως να θεωρήσουμε τους παράγοντες αυτών των περιπτώσεων σταθερούς, υποκύπτουμε σε μεθοδολογικό σφάλμα. Αυτό μπορούμε εύκολα να το αντιληφθούμε, αν αναλογιστούμε ένα παράδειγμα με σταθερούς τους σχετικούς παράγοντες. Ας δούμε την περίπτωση όπου ο Γιάννης θα κληρονομήσει μια σημαντική περιουσία, αλλά για να συμβεί αυτό θα πρέπει να φύγει από τη μέση ο μικρός του ξάδελφος, Κώστας. Μια μέρα που ο Κώστας κάνει ανέμελα το μπάνιο του, ο Γιάννης μπαίνει αθόρυβα στο μπάνιο και τον πνίγει. Επιπλέον, στήνει με τέτοιο τρόπο το σκηνικό ώστε να φαίνεται σαν ατύχημα. Ας δούμε τώρα την περίπτωση που ο Νίκος επίσης θα κληρονομήσει

58. Julia Driver, *Ηθική φιλοσοφία – Οι βασικές αρχές*, μτφρ. Ι.Ν. Μαρκόπουλος, (Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2010), 172.

59. Driver, *Ηθική φιλοσοφία*, 173-174.

μια μεγάλη περιουσία αν συμβεί κάτι κακό στον μικρό του ξάδερφο. Όπως και στην περίπτωση του Γιάννη, ο Νίκος μπαίνει μια μέρα κρυφά στο μπάνιο με σκοπό να σκοτώσει τον ξάδερφό του. Όμως, την ώρα που είναι εκεί, βλέπει τον ξάδερφό του να γλιστράει, να χτυπάει το κεφάλι του στην μπανιέρα και στη συνέχεια να παραμένει αναίσθητος μπρούμυτα στο νερό. Ο Νίκος περιμένει υπομονετικά μήπως χρειαστεί να κρατήσει το κεφάλι του παιδιού μέσα στο νερό, αλλά δεν χρειάζεται. Το παιδί πνίγεται τυχαία από μόνο του και ο Νίκος, παρότι θα μπορούσε να το σώσει, απλά παρατηρεί και δεν κάνει απολύτως τίποτα.⁶⁰

Στη δεδομένη συγκυρία, λοιπόν, η παράλειψη αποτελεί το μέσο το οποίο οδηγεί στην επίτευξη του επιθυμητού αποτελέσματος. Δηλαδή, η συγκεκριμένη παράλειψη αποτελεί επιλογή στρατηγικής. Και στις δύο περιπτώσεις του παραπάνω παραδείγματος, επέρχεται το προσδοκώμενο αποτέλεσμα. Η διαφορά τους είναι η μεθολογία που έχει επιλεγεί. Ίσως στη δεύτερη περίπτωση ο Νίκος να μην είναι ο αυτουργός, έχει όμως την ίδια ηθική ευθύνη με τον Γιάννη, δεδομένου ότι αποσκοπούσε στο ίδιο αποτέλεσμα και ενώ θα μπορούσε, σκόπιμως δεν ενέργησε ώστε να το αποτρέψει. Ο θάνατος είναι αποτέλεσμα επιλογής του, οπότε ηθικά είναι εξίσου υπεύθυνος με τον Γιάννη (που ενεργητικά διακόπτει τη ζωή του ξάδερφού του). Κατ' αναλογία, στις περιπτώσεις ευθανασίας δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η παθητική είναι πιο ηθική από την ενεργητική, δεδομένου ότι η παθητική ευθανασία δεν συνιστά αμέλεια του γιατρού, αλλά στρατηγική του.⁶¹

Όσον αφορά στις περιπτώσεις εκούσιας ευθανασίας, δεδομένου ότι ο σκοπός είναι η ανακούφιση του ασθενή από αβάσταχτους πόνους, το κίνητρο της θανάτωσης είναι ανθρωπιστικό. Δηλαδή, σε αυτές τις περιπτώσεις ο σκοπός είναι καλός (δεδομένου ότι θεωρούμε καλό το να εκπληρώνεται η επιθυμία ενός άρρωστου ανθρώπου τελευταίου σταδίου και να γλιτώνει ο άνθρωπος αυτός από έναν βέβαια επώδυνο θάνατο). Μάλιστα, αν αναλογιστούμε ότι σε πάμπολες περιπτώσεις η παθητική ευθανασία σημαίνει το να αφήνονται οι ασθενείς να πεθαίνουν από την πείνα ή/και να βιώνουν ακόμη φρικτότερους πόνους πριν πεθάνουν, μάλλον από ηθικής πλευράς η ενεργητική ευθανασία θα πρέπει να αποτελεί την πλέον επιθυμητή μέθοδο.⁶² Είναι γεγονός ότι η παθητική ευθανασία σπάνια επιφέρει έναν ανώδυνο θάνατο, ενώ αντίθετα η ενεργητική ευθανασία μπορεί να λυτρώσει τον ασθενή ανώδυνα και με αξιοπρέπεια. Σε κάθε περίπτωση, όπως γίνεται κατανοητό από την

60. Driver, *Ηθική φιλοσοφία*, 174. Βλ. επίσης: James Rachels, "Active and Passive Euthanasia", *New England Journal of Medicine*, 292, no. 2 (January 1975): 78-80.

61. Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, «Ενεργητική και παθητική ευθανασία: Υπάρχει διαφοροποίηση;» *Φιλοσοφία και Παιδεία* 47-48 (2008): 25.

62. Driver, *Ηθική φιλοσοφία*, 175

παραπάνω ανάλυση, από ηθικής άποψης η ευθανασία θα πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ενιαία πρακτική, με εστιασμό στην ουσία της γενικά ως ηθικής επιλογής, ανεξάρτητα από την ακολουθούμενη μεθοδολογία.⁶³

Το δόγμα του διπλού αποτελέσματος

Το Δόγμα του Διπλού Αποτελέσματος (Doctrine of Double Effect) ουσιαστικά βασίζεται στη διάκριση μεταξύ της πρόθεσης και της πρόβλεψης του δρώντος υποκειμένου. Είναι γεγονός ότι οι πράξεις που επιτελούμε, τείνουν να έχουν περισσότερα αποτελέσματα από εκείνα που έχουμε πρόθεση να επιφέρουμε, ακόμη και αν μερικές φορές μπορούμε να προβλέψουμε κάποια απρόθετα αποτελέσματά τους. Το ΔΔΑ αναγνωρίζει μια ηθικής σημασίας διάκριση με αυτό που προτίθεται κανείς να πράξει και με αυτό που προβλέπει ως αποτέλεσμα της πράξης του. Αν το επιβλαβές αποτέλεσμα επέρχεται χωρίς πρόθεση, τότε κάτω από ορισμένες συνθήκες, μπορεί η πράξη να είναι δικαιολογημένη. Δηλαδή, ενώ η πρόθεση να βλάψουμε κάποιον δεν είναι ηθικά επιτρεπτή, το να προβλέψουμε απλώς την ύπαρξη της βλάβης ως αποτέλεσμα των πράξεών μας, μπορεί να είναι επιτρεπτό.⁶⁴

Το ΔΔΑ έχει εξέχουσα θέση στην ιατρική, καθώς αποτελεί μια σεβαστή προσπάθεια συμβιβασμού των διχογνωμιών σχετικά με την πρόθεση θανάτου. Ένα πολύ γνωστό παράδειγμα της χρήσης του, είναι η περίπτωση που ένας ασθενής υποφέρει και ζητάει τη βοήθεια του ιατρού για να τερματίσει τη ζωή του. Αν ο γιατρός τον σκοτώσει απευθείας για να μην υποφέρει, ο θάνατος είναι με πρόθεση, ενώ αν ο γιατρός χορηγήσει στον ασθενή ένα φάρμακο με πρόθεση να τον ανακουφίσει από τους πόνους, γνωρίζοντας ότι υπάρχει σημαντικός κίνδυνος να επέλθει ο θάνατος ως αποτέλεσμα της φαρμακοθεραπείας, τότε η πράξη δεν είναι απαγορευμένη.⁶⁵

Βάσει των επικρατέστερων διατυπώσεων του ΔΔΑ, πρέπει να πληρούνται τέσσερις όροι για να θεωρηθεί επιτρεπτή μια πράξη, με καλά και κακά αποτελέσματα:

1. *Καλή ή ουδέτερη πράξη*: Από ηθική άποψη, η πράξη θα πρέπει να είναι καλή ή ουδέτερη, ανεξάρτητα από τα αποτελέσματά της.

63. Πρωτοπαπαδάκης, «Ενεργητική και παθητική ευθανασία: Υπάρχει διαφοροποίηση;», 26.

64. Driver, *Ηθική φιλοσοφία*, 176.

65. Tom L. Beauchamp, «Εισαγωγή» στο: *Ευθανασία – Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές διαστάσεις*, επιμ. Tom L Beauchamp (Αθήνα: Αρχιπέλαγος, 2007), 29.

2. *Πρόθεση*: Το δρων υποκείμενο πρέπει να έχει πρόθεση μόνο για καλό αποτέλεσμα. Μπορεί το κακό αποτέλεσμα να το προβλέπει και να το επιτρέπει, αλλά δεν έχει πρόθεση για αυτό. Αν υπήρχε οποιοσδήποτε άλλος τρόπος να επιτευχθεί ο καλός σκοπός, χωρίς να δημιουργηθούν κακές συνέπειες, τότε το δρων υποκείμενο θα επέλεγε αυτόν τον δρόμο.
3. *Σκοπός και μέσο*: Το κακό αποτέλεσμα δεν πρέπει να αποτελεί μέσο για το καλό αποτέλεσμα. Οι κακές συνέπειες που προβλέπει ο πράττων πως θα συμβούν, δεν πρέπει να εκλαμβάνονται από αυτόν ως σκοπός - αλλά ούτε και ως μέσο για έναν δικό του καλό σκοπό.
4. *Αναλογικότητα*: Ο καλός σκοπός θα πρέπει να είναι ανάλογος προς τις κακές συνέπειες που προβλέπει το δρων υποκείμενο ως αποτέλεσμα της επιδίωξης του σκοπού. Μια μεγαλύτερη βαρύτητα ενός καλού αποτελέσματος αντισταθμίζει την ανοχή του προβλεπόμενου κακού αποτελέσματος.

Ο κάθε ένας από τους παραπάνω όρους, αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση και όλοι μαζί είναι από κοινού επαρκείς προϋποθέσεις μιας ηθικά επιτρεπτής πράξης, παρά το κακό αποτέλεσμα. Βεβαίως, και οι τέσσερις έχουν επικριθεί από τους πολέμιους του ΔΔΑ και ενίοτε από τους υποστηρικτές του.⁶⁶

Αρχικά, είναι δύσκολο – ίσως και αδύνατο – να αποδειχθεί (μέσω των προϋποθέσεων του ΔΔΑ) μια ηθικά σημαντική διαφορά σε πολλές περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα μεταξύ χορήγησης σε έναν ασθενή ενός επιπλέον αναλγητικού φαρμάκου και μιας θανατηφόρας υπερβολικής δόσης. Σε καμιά από αυτές τις δύο περιπτώσεις ο ιατρός δεν επιδιώκει ή επιθυμεί τον θάνατο του ασθενούς, ενώ η περιγραφή και των δύο πράξεων δεν δείχνει καμιά σημαντική ηθική διαφορά. Δεν είναι σαφές γιατί μια υπερβολική δόση που χορηγείται σκόπιμα σε έναν ασθενή αποτελεί θανάτωση και όχι φαρμακοθεραπεία για τον πόνο (με το μη εσκεμμένο αποτέλεσμα του θανάτου), και γιατί στην περίπτωση χορήγησης παυσίπονου φαρμάκου υπάρχει απλώς πρόβλεψη και όχι πρόθεση θανάτου. Άλλωστε και στις δύο περιπτώσεις η πρόθεση είναι να ανακουφιστεί ο ασθενής από επώδυνους πόνους (με επίγνωση της πιθανότητας να χάσει τη ζωή του), χωρίς να επιζητά κανείς το κακό αποτέλεσμα (τον θάνατο του ασθενή) ως αυτοσκοπό, ενώ κανείς δεν θα είχε ανεχθεί το κακό αποτέλεσμα αν ήταν ηθικά προτιμότερη η αποφυγή του. Είναι γεγονός ότι σε πλείστες περιπτώσεις είναι πολύ δύσκολο να μουν διαχωριστικές γραμμές και να διακριθεί το σκοπούμενο από το απλώς προβλεπόμενο.⁶⁷

66. Beauchamp, «Εισαγωγή,» 30.

67. Beauchamp, «Εισαγωγή,» 31

Το ΔΔΑ, πράγματι δεν φαίνεται να καλύπτει τις διαισθήσεις του κοινού νου σε πολλές περιπτώσεις. Ας πάρουμε το παράδειγμα της πολυσυζητημένης αντίθεσης των δύο περιπτώσεων «Μεταμόσχευση» και «Νοσοκομείο». Όπως θα συμφωνούσαν οι περισσότεροι, είναι ανεπίτρεπτο το να σκοτώσει κανείς έναν άνθρωπο για να μεταμοσχεύσει τα όργανά του σε πέντε άλλους ανθρώπους προκειμένου να σωθούν από τον θάνατο. Είναι λάθος και σύμφωνα με την τρίτη προϋπόθεση το ΔΔΑ, καθώς χρησιμοποιούμε έναν άνθρωπο ως μέσο για τη σωτηρία άλλων ανθρώπων. Ωστόσο, ας εξετάσουμε μια άλλη περίπτωση, όπου πέντε άνθρωποι βρίσκονται σε ένα νοσοκομείο και προκειμένου να μην πεθάνουν, αναμένουν μια θεραπεία της οποίας τα φάρμακα μπορούν να κατασκευαστούν μόνο στο συγκεκριμένο νοσοκομείο. Δυστυχώς όμως, η κατασκευή τους έχει ως παραπροϊόν ένα τοξικό αέριο, το οποίο θα διαρρεύσει στο δωμάτιο ενός διπλανού ασθενή (που δεν μπορεί να μετακινηθεί) σκοτώνοντάς τον. Το ΔΔΑ θα δικαιολογούσε αυτόν τον προβλεπόμενο θάνατο, παρότι οι περισσότεροι άνθρωποι θα υποστήριζαν ότι είναι ανεπίτρεπτο να παρασκευάσει κανείς αυτό το φάρμακο. Οι συνέπειες έχουν κάποιο βάρος – άλλωστε αλλιώς δεν θα χρειαζόταν η τέταρτη προϋπόθεση (της αναλογίας) του ΔΔΑ. Βεβαίως, για έναν συνεπειοκράτη οι προβλεπόμενες συνέπειες έχουν το ίδιο ηθικό βάρος με την πρόθεση.⁶⁸

Ένα σημαντικό αρνητικό του ΔΔΑ, αποτελεί το γεγονός ότι το ίδιο το δόγμα είναι τυφλό στο πολύ σημαντικό ζήτημα της συναίνεσης του ασθενή. Ακόμη και αν η συναίνεση δεν αποδεικνυόταν αποφασιστική ως αιτιολόγηση, αν μη τι άλλο θα πρέπει να έχει ηθική σημασία σε κάποιες περιπτώσεις θανάτωσης από πρόθεση. Δεδομένου ότι το ΔΔΑ θεωρεί ότι η θανάτωση από πρόθεση μπορεί να αιτιολογηθεί, αντιμετωπίζει ένα οδυνηρό δίλλημα σχετικά με τη συναίνεση. Συγκεκριμένα, ή θα πρέπει να αποδεχτούμε ότι η συναίνεση έχει σημασία για τη δυνατότητα αιτιολόγησης απόσυρσης των μέσων υποστήριξης της ζωής, αλλά όχι για τη δυνατότητα αιτιολόγησης από πρόθεση, ή από την άλλη θα πρέπει να αποδεχτούμε ότι η συναίνεση δεν έχει καμιά απολύτως σημασία για καμιά από αυτές τις δύο περιπτώσεις (απόσυρσης ή πρόθεσης). Προφανώς, η δεύτερη επιλογή είναι αβάσιμη, δεδομένου ότι αν την υιοθετήσουμε είναι σαν να αρνούμαστε το δικαίωμα του διανοητικά ικανού ασθενή να πει όχι στη θεραπεία διατήρησής του στη ζωή. Η δε πρώτη επιλογή, δεν είναι πιο ελκυστική. Πώς εξηγείται από τη μία η συναίνεση να παίζει αποφασιστικό ρόλο, από ηθικής άποψης, σε περιπτώσεις τερματισμού υποστήριξης της ζωής, ενώ από την άλλη να μην έχει καμιά ηθική συνέπεια σε

68. Driver, *Ηθική φιλοσοφία*, 179.

οποιαδήποτε περίπτωση θανάτωσης; Θα μπορούσε να απαντηθεί ότι στη δεύτερη περίπτωση ο πράττων σκοτώνει από πρόθεση και αυτό είναι πάντα λάθος, αλλά μια τέτοια απάντηση θεωρεί αποδεδειγμένο κάτι που δεν μπορεί να αποδειχθεί, ενώ έρχεται σε αντίθεση με όλους όσοι υποστηρίζουν ότι στην απαγόρευση θανάτωσης από πρόθεση υπάρχουν εξαιρέσεις βασισμένες σε αρχές (όπως άλλωστε έχει υποστηριχθεί και στην παρούσα εργασία).⁶⁹

Οι υπέρμαχοι του ΔΔΑ, θεωρούν ότι οι επικρίσεις οφείλονται σε παρανόηση τόσο της φύσης, όσο και της ηθικής σημασίας της εξήγησης του δόγματος, ενώ επισημαίνουν ότι με την επίκλησή του, αποφεύγονται ή επιλύονται κάποια επώδυνα ηθικά διλήματα, μέσω διάκρισης περιπτώσεων αιτιολογήσιμης και μη αιτιολογήσιμης θανάτωσης. Το ΔΔΑ μας επιτρέπει να λάβουμε υπόψη μας τις συνέπειες, χωρίς να οδηγηθούμε σε μια αμιγώς συνεπειοκρατική ηθική. Επιπλέον, μας απελευθερώνει από τη δύναμη των ηθικών εκβιαστών. Για παράδειγμα, αν ένας τρομοκράτης μας πει να σκοτώσουμε έναν άνθρωπο γιατί αλλιώς θα σκοτώσει αυτός πέντε, δεν είμαστε υποχρεωμένοι να συμμορφωθούμε, αν φυσικά θα είναι ικανό να μας παρηγορήσει το γεγονός ότι οι θάνατοι που θα προκύψουν από την άρνησή μας είναι απλώς προβλεπόμενοι, αλλά δεν είχαμε πρόθεση για αυτούς.⁷⁰

Το ΔΔΑ αφορά αποκλειστικά τις περιπτώσεις εκείνες που επέρχεται τόσο ένα καλό όσο και ένα κακό αποτέλεσμα. Βέβαια το κρίσιμο ερώτημα του αν ο θάνατος ως αποτέλεσμα είναι καλό ή κακό, παραμένει αναπάντητο. Η πρώτη από τις τέσσερις προϋποθέσεις του ΔΔΑ, κάθε άλλο παρά αρκετή είναι, για να κρίνει το θέμα αυτό.⁷¹

Ωφελιμισμός και το επιχείρημα της ολισθηρής πλαγιάς

Μια κατηγορία σημαντικότερων επιχειρημάτων υπέρ της ευθανασίας - τόσο από ηθική όσο και από νομική σκοπιά - πηγάζει από τη θεωρία του ωφελιμισμού.⁷² Το βασικό αξίωμα του ωφελιμισμού είναι «μεγαλύτερη ευτυχία για μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων» και η αντικειμενικότητά του υπαγορεύεται από δύο παράγοντες. Ο πρώτος (όπως σημειώνει ο John-Stuart Mill) είναι το γεγονός ότι «εκτός από την ευδαιμονία δεν υπάρχει στην πραγματικότητα τίποτε άλλο που να επιθυμούμε. Η

69. Allen Buchanan, «Ευθανασία: Η δομή του προβλήματος και προτεινόμενες λύσεις» στο *Ευθανασία – Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές διαστάσεις*, επιμ. Tom L. Beauchamp (Αθήνα: Αρχιτέλαγος, 2007), 54.

70. Buchanan, «Ευθανασία,» 51-52.

71. Buchanan, «Ευθανασία,» 31-32.

72. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 63.

ευδαιμονία είναι το τέλος της ανθρώπινης πράξης». Ο δεύτερος παράγοντας που καθορίζει την αντικειμενικότητα του βασικού αξιώματος του ωφελιμισμού, είναι το γεγονός ότι ο ηθικός προσδιορισμός μιας πράξης σε καλή ή κακή, δεν εξαρτάται από τις προθέσεις και τα κίνητρα του πράττοντος (τα οποία προφανώς έχουν ψυχολογικό χαρακτήρα και άρα αποτελούν υποκειμενικές καταστάσεις), αλλά υπαγορεύονται από τις συνέπειες της πράξης για την ανθρώπινη ευδαιμονία – οι οποίες μπορούν να εκτιμηθούν κατά εμπειρικό τρόπο.⁷³

Είναι γεγονός ότι ο ηθικός κώδικας στις δυτικές κοινωνίες, διαμορφώνεται όλο και περισσότερο βάσει της λειτουργικότητας μιας πράξης και της χρησιμότητάς της για το κοινωνικό σύνολο. Αναμφισβήτητα ο ωφελιμισμός προσφέρει σημαντικά επιχειρήματα υπέρ της ευθανασίας, καθώς πράγματι σε πλείστες περιπτώσεις η διενέργειά της προσφέρει σημαντικά οφέλη για τον ασθενή, για τον περίγυρό του και για την κοινωνία. Για παράδειγμα, στην περίπτωση μια ανίατης και επίπονης ασθένειας, η ευθανασία μπορεί να αποτελεί λύτρωση για τον πάσχοντα. Επιπλέον, η απόγνωση, η οδύνη και η βεβαιότητα ενός επίπονου και αργού θανάτου, αποτελεί τις περισσότερες φορές ψυχολογικό μαρτύριο και για τους συγγενείς και τους κοντινούς ανθρώπους του ασθενή. Τέλος, είναι γεγονός ότι η νοσοκομειακή φροντίδα που παρέχεται σε ασθενείς που βρίσκονται σε τελικό στάδιο κάποιας ασθένειας, καταναλώνουν υπέρογκα χρηματικά ποσά. Όπως είναι κατανοητό, τα κονδύλια που διατίθενται για την υγεία είναι πεπερασμένα και ο καταμερισμός τους θα πρέπει να γίνεται βάσει κάποιας αξιολογικής ιεράρχησης.⁷⁴

Καθότι σε πολλές περιπτώσεις ανίατων ασθενειών καταδυναστεύονται πολλοί άνθρωποι, ενώ υπάρχει και επιπλέον έμμεση επιβάρυνση για το κοινωνικό σύνολο, είναι σαφές για τους υποστηρικτές του ωφελιμισμού ότι η ευθανασία είναι μια ηθικώς ορθή πρακτική, που δικαιώνεται και ως επιλογή του ίδιου του πάσχοντος. Θα ήταν ηθικά απαράδεκτο για έναν άνθρωπο που δεν έχει να περιμένει τίποτα από τη ζωή του να επιδιώκει να την παρατείνει γνωρίζοντας πως είναι βάρος τόσο για τα αγαπημένα του πρόσωπα όσο και για την κοινωνία. Σύμφωνα με τους υπέρμαχους του ωφελιμιστικού επιχειρήματος, κάποιες φορές η μη διατήρηση στη ζωή ασθενών είναι επιβεβλημένη, ώστε να διασφαλιστεί η προστασία άλλων πιο ελπιδοφόρων και άξιων προσοχής περιπτώσεων.⁷⁵

Από τον ωφελιμισμό, όμως, προέρχεται και ένα άλλο σημαντικό επιχείρημα, που στην ηθική φιλοσοφία (και ειδικότερα στην εφαρμοσμένη), αποτελεί μάλλον τη

73. Θεοδόσιος Ν. Πελεγρίνης, *Ηθική Φιλοσοφία*, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997), 98-99.

74. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 64-68.

75. Πρωτοπαπαδάκης, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, 65-70.

σημαντικότερη παρακαταθήκη του, καθώς χρησιμοποιείται κατά κόρον στον δημόσιο διάλογο, για μεγάλο εύρος κοινωνικοπολιτικών ζητημάτων.⁷⁶ Πρόκειται για το επιχείρημα της ολισθηρής πλαγιάς ή κατήφορου (the slippery slope argument), του οποίου η ουσία πηγάζει από την κεντρική διδασκαλία του ωφελιμισμού, ότι μια ηθική επιλογή λαμβάνει ηθική αξία ανάλογη με τις συνέπειες που θα προκύψουν από αυτήν. Περιγραφικά μπορούμε να το σκεφτούμε ως εξής: Βρισκόμαστε στην κορυφή ενός βουνού του οποίου η πλαγιά είναι ολισθηρή. Ξαφνικά παρατηρούμε κάτι στην κοιλάδα στους πρόποδες του βουνού, το οποίο όμως δεν μπορούμε να διακρίνουμε. Αποφασίζουμε, λοιπόν, να κατέβουμε μέχρι ένα πλάτωμα που βρίσκεται λίγο πιο κάτω, ώστε να έχουμε καλύτερη οπτική. Εξαιτίας όμως της ολισθηρότητας του εδάφους, γλιστράμε όλο και πιο πολύ και μετά από μια περιπετειώδη κατάβαση βρισκόμαστε τελικά στους πρόποδες – γεγονός το οποίο δεν ήταν στις αρχικές μας προθέσεις. Άρα ουσιαστικά το επιχείρημα της ολισθηρής πλαγιάς στη γενική του μορφή είναι η απλή διαπίστωση ότι αν επιτρέψει κανείς μια αθώα (ή ελαφρώς κατακριτέα) ηθική Α, αυτή τελικά θα οδηγήσει στην ανεπιθύμητη και εντελώς κατακριτέα πρακτική Ω. Όπως είναι επόμενο – καθώς το ίδιο το επιχείρημα το επιτάσσει - σε αυτήν την περίπτωση (που μπορούμε να υποθέσουμε τα ολέθρια αποτελέσματα) δεν θα πρέπει καν να επιτρέψουμε τη (σχετικά) αθώα ηθική Α, ότι και αν θα πρέπει να στερηθούμε.

Το φίλτρο της ολισθηρής πλαγιάς χαίρει της συμπάθειας τόσο του ιατρικού κόσμου, όσο και των ηθικών διανοητών που ασχολούνται με τις πρακτικές της ιατρικής. Στο πλαίσιο της ευθανασίας, το να καθιερωθεί μια τέτοια πρακτική, δηλαδή να δοθεί η δυνατότητα σε ασθενείς που βρίσκονται σε τελικά στάδια (ή και στους συγγενείς τους) να επιλέγουν τον χρόνο του θανάτου τους, θα μπορούσε να οδηγήσει σε ένα κλίμα γενικότερης ανοχής, όπου για παράδειγμα κάποιοι άνθρωποι με σοβαρά προβλήματα υγείας ή ηλικιωμένοι, να επιλέγουν την ευθανασία από τύψεις, ώστε να απελευθερωθεί χώρος, κόστος και χρόνος φροντίδας για τους νεότερους ή/και πιο υγιείς ανθρώπους. Επιπλέον, η ταύτιση ενός προσώπου με μια πράξη θανάτωσης μπορεί να εξασθενήσει τη διαισθητική ανθρώπινη αναστολή κατά της θανάτωσης (ακόμη και αν μιλάμε για συνθήκες αυτοάμυνας ή δίκαιου πολέμου). Αν ένας γιατρός προτίθεται επανειλημμένα να επιφέρει τον θάνατο των ασθενών του βοηθώντας τους να τερματίσουν τη ζωή τους, αυτό πιθανότατα να έχει επίπτωση στον χαρακτήρα του, με την έννοια ότι ο άνθρωπος αυτός μπορεί να συνηθίσει να ενεργεί με ορισμένο

76. Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, «Η ολισθηρή πλαγιά αντιμετώπιση με τον εαυτό της», *Ηθική 2* (2006): 27.

τρόπο σε ηθικά ζητήματα. Όταν κάτι που σε συνηθισμένες συνθήκες είναι κακό, σε μια περίπτωση γίνεται καλό, είναι λογικά και συναισθηματικά ευκολότερο να παραβιαστεί η οποιαδήποτε συστολή την επόμενη φορά.⁷⁷ Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η αρετή (όπως και η κακία) είναι έξις, δηλαδή μαθαίνεται με την επανάληψη και τη συνήθεια.⁷⁸ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι γιατροί (και οι άνθρωποι) που δέχονται (και επαναλαμβάνουν) τέτοιες πράξεις, μπαίνουν σε έναν ψυχολογικό ολισθηρό κατήφορο.⁷⁹

Ποιος μπορεί να διαβεβαιώσει ότι εάν η ευθανασία γίνει νομικά και ηθικά αποδεκτή δεν θα επεκταθεί σε περιπτώσεις και πληθυσμιακές ομάδες για τις οποίες αρχικά καθόλου δεν προοριζόταν; Δεν είναι άλλωστε μακριά η περίοδος που στη ναζιστική Γερμανία η έννοια της ευθανασίας πήρε την πιο ειδική μορφή της. Καθώς, λοιπόν, η αποδοχή της ευθανασίας έχει επικινδυνότητα δυνητικά απεριόριστη, ενώ τα οφέλη της είναι συγκεκριμένα, μήπως το ηθικό μας χρέος είναι να την απαγορεύσουμε σε κάθε περίπτωση;⁸⁰

Αν και η χρήση του επιχειρήματος της ολισθηρής πλαγιάς δεν είναι απαραίτητα αθέμιτη, καθώς η ενσωμάτωση του στην ηθική σκέψη μπορεί να προσφέρει σημαντικές υπηρεσίες στο κοινωνικό σύνολο, αλλά και στην ίδια την Ηθική⁸¹, εντούτοις συνήθως γίνεται σε συγκινησιακά φορτισμένους τομείς και πολλές φορές είναι απατηλή ή διφορούμενη. Σύνηθες χαρακτηριστικό των επιχειρημάτων ολισθηρής πλαγιάς είναι ότι το Α θα οδηγήσει στο Ω, χωρίς όμως να γίνεται αναφορά στα ενδιάμεσα στάδια (Β έως Ψ) και άρα χωρίς την ύπαρξη σαφούς αιτιολόγησης του πώς ή γιατί το Α οδηγεί στο Ω. Συχνά τη θέση της λογικής επιχειρηματολογίας παίρνει η ρητορική.⁸² Επιπλέον, είναι γεγονός ότι καθώς οι συνέπειες μιας πράξης τοποθετούνται στο απώτερο μέλλον, στην πραγματικότητα δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για την έκβαση – μόνο εικασίες μπορούμε να κάνουμε. Το επιχείρημα ότι η αποδοχή της ευθανασίας θα επιφέρει ανεπανόρθωτη βλάβη στην αξία της ζωής ενδέχεται να είναι λάθος, καθώς μπορούμε να αντιτείνουμε ότι η οικειοθελής διακοπή της ζωής όταν αυτή καταστεί ανυπόφορη, ίσως τελικά αναδείξει την ηθική αξία της ποιότητας της ανθρώπινης ζωής.⁸³ Άλλωστε στην πραγματικότητα, όταν υπάρξει

77. E. D. Pellegrino, «Η θέση της πρόθεσης στην ηθική εκτίμηση της υποβοηθούμενης αυτοκτονίας και της ενεργητικής ευθανασίας» στο *Ευθανασία – Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές διαστάσεις*, 237.

78. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1106b 40 – 1107a 3.

79. Pellegrino, «Η θέση της πρόθεσης,» 238.

80. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ολισθηρή πλαγιά,», 32-33.

81. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ολισθηρή πλαγιά,», 35.

82. Ben Dupre, *50 Φιλοσοφικές θεωρίες για τη ζωή και τον κόσμο*, μτφρ. Χρήστος Μπαρουξής (Αθήνα: Διόπτρα, 2017), 90-91.

83. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ολισθηρή,» 37.

κίνδυνος ανεξέλεγκτης διολίσθησης, είναι γενικά δυνατό να αποτραπεί μέσω διορθωτικών κινήσεων, μέσω νέων κατευθυντήριων γραμμών και αποφάσεων.⁸⁴

Συνήθως, οι εισηγητές του επιχειρήματος της ολισθηρής πλαγιάς προκρίνουν συγκεκριμένες ηθικές επιλογές και προβλέπουν δυσοίωνα αποτελέσματα και δυστοπίες, χωρίς όμως να επωμίζονται και το βάρος της απόδειξης – ως όφειλαν.⁸⁵ Ως παράδειγμα της αστοχίας της θεωρίας, παραθέτω τη διπλανή εικόνα του 1895, η οποία αποτελεί ένα επιχείρημα ολισθηρής πλαγιάς, για το πως θα έμοιαζαν οι γάμοι το 2001, αν οι γυναίκες είχαν δικαίωμα ψήφου. (Δεν έχει νόημα να αντιπαραβάλουμε φωτογραφίες από γάμους του 2001.



Έχει όμως αξία να αναλογιστούμε το κατά πόσο το επιχείρημα της ολισθηρής πλαγιάς, συχνά το χρησιμοποιούσαν - και το χρησιμοποιούν - κάθε λογής εχθροί της προόδου.⁸⁶)

Είναι γεγονός ότι ο ωφελμισμός έχει επιβιώσει ήδη επί δύομιση αιώνες, δεδομένου ότι δεν προάγεται μόνο ως ένα σύστημα που επιδιώκει κάτι συγκεκριμένο και μετρήσιμο (σε αντιδιαστολή με τις αφηρημένες και ασαφείς ηθικές επιταγές των άλλων συστημάτων), αλλά και ως πολιτικό εργαλείο, καθώς αναμφισβήτητα το διακύβευμά του «το μεγαλύτερο καλό για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ανθρώπων» αποτελεί βασικό πυρήνα του παγκόσμιου πολιτικού παιχνιδιού.⁸⁷ Παρ' όλα αυτά, σύμφωνα με τους πολέμιους του ωφελμισμού, πρόκειται για μια θεωρία με πολλά προβλήματα. Αρχικά, καθώς οι συνέπειες που μπορεί να έχει μία πράξη ούτε προηγούνται αλλά ούτε συνυπάρχουν με αυτήν, αλλά προκύπτουν στο προσεχές ή απώτερο μέλλον, ο υπολογισμός βάσει των αποτελεσμάτων της μπορεί να είναι δύσκολος ή και αδύνατος (ή και αυθαίρετος – όπως ήδη σχολιάσαμε στη χρήση του επιχειρήματος της ολισθηρής πλαγιάς). Επιπλέον, σε πολλές περιπτώσεις η ανάγκη αναζήτησης ενός αντικειμενικού κριτηρίου για τη λήψη απόφασης, μοιραία μπορεί να οδηγεί σε ηθική απραξία.⁸⁸ Σε κάθε περίπτωση, σύμφωνα με τον G. E. Moore και το γνωστό «επιχείρημα της ανοιχτής ερώτησης» επισημαίνεται ότι το «καλό» δηλώνει ένα «μοναδικό, απλό αντικείμενο της σκέψης» που δεν μπορεί ούτε να αναλυθεί και ούτε να οριστεί. Όταν, λοιπόν, οι ωφελμιστές διακηρύσσουν ότι επιθυμούν το

84. Dupre, 50 *Φιλοσοφικές θεωρίες για τη ζωή και τον κόσμο*, 91.

85. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ολισθηρή πλαγιά,» 39.

86. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ολισθηρή πλαγιά,» 35.

87. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ολισθηρή πλαγιά,» 27.

88. Πελεγρίνης, *Ηθική Φιλοσοφία*, 110-111.

μεγαλύτερο «καλό», τι εννοούν; Αν, για παράδειγμα, ορίσουμε το «καλό» (ή το «αγαθό») ως «ηδονή» (όπως κάνουν οι ωφελμιστές) και στη συνέχεια υποστηρίξουμε ότι η ηδονή είναι καλή, το μόνο που αποφαινόμεστε είναι ότι η ηδονή είναι ηδονή, δηλαδή μια ταυτολογία.⁸⁹

Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τη βασική θέση των εισηγητών της θεωρίας του ωφελμισμού, «αγαθό είναι ό,τι συμβάλει στην αύξηση της γενικής ευδαιμονίας». Όπως σημειώνει ο Moore, είναι λογικό να θέσει κανείς το ερώτημα «είναι αγαθό ό,τι συμβάλει στην αύξηση της γενικής ευδαιμονίας;» και αφού βάσει του παραπάνω ορισμού των ωφελμιστών, «αγαθό» σημαίνει «ό,τι συμβάλει στην αύξηση της γενικής ευδαιμονίας» αυτό συνεπάγεται ότι η αρχική ερώτηση «είναι αγαθό ό,τι συμβάλλει στην αύξηση της γενικής ευδαιμονίας» ισοδυναμεί με την ερώτηση «είναι ό,τι συμβάλει στην αύξηση της γενικής ευδαιμονίας ό,τι συμβάλλει στην αύξηση της γενικής ευδαιμονίας;» που είναι αυταπάντητη. Την ερώτηση όμως «είναι αγαθό ό,τι συμβάλλει στην αύξηση της γενικής ευδαιμονίας;» κανείς δεν την θεωρεί αυταπάντητη (συμπεριλαμβανομένων των εισηγητών της ωφελμιστικής θεωρίας). Αντίθετα αντιμετωπίζεται ως μία ερώτηση που έχει ουσιαστικό περιεχόμενο. Αλλά αυτό σημαίνει ότι οι όροι «αγαθό» και «ό,τι συμβάλλει στην αύξηση της γενικής ευδαιμονίας» δεν ταυτίζονται. Άρα το «αγαθό» δεν είναι «ό,τι συμβάλλει στην αύξηση της γενικής ευδαιμονίας» και έτσι η βασική θέση των ωφελμιστών καταρρέει.⁹⁰

Το θεμελιώδες ερώτημα της ηθικής φιλοσοφίας «τι είναι αγαθό;» μένει αναπάντητο. Σύμφωνα με τον Moore, ο λόγος που οι ωφελμιστές απέτυχαν να ορίσουν το αγαθό, οφείλεται στο γεγονός ότι επιχείρησαν να το ορίσουν με μιας διαφορετικής τάξης και ξένης προς το αγαθό έννοιας, όπως είναι η ιδέα της ευδαιμονίας και έτσι υπέπεσαν στη λεγόμενη «φυσιοκρατική πλάνη»⁹¹. Αλλά και σύμφωνα με μια προγενέστερη θεωρία του Hume που είναι γνωστή ως «Λαιμητόμος του Hume»⁹² (και που συγχέεται συχνά με τη φυσιοκρατική πλάνη του Moore), η

89. Audi, *Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge*, 716-718.

90. Πελεγρίνης, *Ηθική Φιλοσοφία*, 119.

91. G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: University Press, 1922), Chapter 1 §10. (It may be true that all things which are good are also something else, just as it is true that all things which are yellow produce a certain kind of vibration in the light. And it is a fact, that Ethics aims at discovering what are those other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not 'other,' but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the 'naturalistic fallacy' and of it I shall now endeavour to dispose.)

92. David Hume, *Treatise* III,I,I. (Σε κάθε σύστημα ηθικής που έχω συναντήσει μέχρι τώρα έχω παρατηρήσει πως ο συγγραφέας ακολουθεί για κάποιο διάστημα τη συνήθη συλλογιστική και αποδεικνύει την ύπαρξη του θεού ή προβαίνει σε κάποιες παρατηρήσεις σχετικά με τα ανθρώπινα πράγματα. Ξαφνικά, όμως, διαπιστώνω με έκπληξη ότι, αντί για τη συνήθη παράταξη προτάσεων είναι

θεωρία του ωφελιμισμού δεν μπορεί να σταθεί. Η διαπίστωση ότι οι άνθρωποι στη ζωή τους αναζητούν την ευδαιμονία είναι σαφώς μια πρόταση του «είναι». Και το να συνάγει κανείς από μια πρόταση του είναι (δηλαδή από μια οντολογική πρόταση), μια πρόταση του «πρέπει» (δηλαδή μια δεοντολογική πρόταση) αποτελεί καθαρή περίπτωση πλάνης. Οι ωφελμιστές, καθώς και οι εισηγητές κάθε αντίστοιχης φυσιοκρατικής θεωρίας, διαπράττουν το σφάλμα του να μην αναγνωρίζουν το αγαθό ως μια αυτόνομη αξία. Αντ' αυτού προσπαθούν να το προσδιορίσουν ανάγοντάς το σε μια φυσικής υφής ποιότητα – όπως είναι αυτή της ανθρώπινης ευδαιμονίας. Όπως παρατηρεί ο Moore, οι δυσκολίες σχετικά με τον ορισμό του αγαθού μπορούν να αρθούν, αν εκλάβουμε το αγαθό ως μία αυτοτελή, αυτόφωτη, αυθύπαρκτη αξία, που το περιεχόμενό της δεν απορρέει από κάποια άλλη, διαφορετικής υφής, έννοια.⁹³

Ο Όρκος του Ιπποκράτη και το ιατρικό καθήκον

Ο Όρκος του Ιπποκράτη δινόταν από τους Ασκληπιάδες και αποτελούσε ουσιαστικά ένα συμβόλαιο του νέου ιατρού με τον δάσκαλό του. Θεσπίστηκε ώστε να υπενθυμίζει στους ιατρούς τον στενό δεσμό τους με την ιερή τέχνη της ιατρικής, ενώ θεωρείται ότι το μεγαλείο του βρίσκεται στην αποτίναξη των θεοκρατικών απόψεων και των προλήψεων και στην προσήλωση προς την επιστήμη. Μετά την Ελλάδα, ο Όρκος μεταγενέστερα υιοθετήθηκε από την ιατρική σχολή της Βαγδάτης και μέσω των Αράβων διαδόθηκε στην Ευρώπη, καίτοι για κάποια χρόνια είχε ξεχαστεί, επανήλθε στο προσκήνιο με τον Διαφωτισμό.⁹⁴ Η αρχή και το τέλος του Όρκου έχουν τα τυπικά χαρακτηριστικά ενός εν γένει αρχαίου όρκου. Στην αρχή γίνεται επίκληση των θεών (αρχικά αυτών που προστατεύουν τους γιατρούς και στη συνέχεια όλων των θεών) ως μαρτύρων. Στο τέλος, κλείνει με μια έκφραση ευχής και κατάρας, για τις περιπτώσεις που είτε θα τηρηθεί, είτε δεν θα τηρηθεί αντιστοίχως ο Όρκος. Στο κύριο μέρος του Όρκου αναφέρονται οι υποχρεώσεις του νέου γιατρού, απέναντι στην οικογένεια των γιατρών πρώτα, και απέναντι στους αρρώστους στη συνέχεια. Οι

και δεν είναι, δεν απαντά πλέον καμία πρόταση που να μη σχετίζεται με το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει*. Αυτή η αλλαγή είναι αδιόρατη, έχει, ωστόσο, σημαντικές συνέπειες. Γιατί το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει* εκφράζουν μια καινούρια σχέση ή απόφαση που είναι απαραίτητο να επισημανθεί και να εξηγηθεί. Ταυτόχρονα, θα πρέπει να προβληθεί κάποιος λόγος για κάτι που φαίνεται αδιανόητο, δηλαδή το πώς είναι δυνατό να συναχθεί αυτή η καινούρια σχέση από άλλες οι οποίες είναι εντελώς διαφορετικές.) Για τον όρο «Λαιμητόμος του Hume» (Hume's Guillotine), βλ. Mark Blaug, *The methodology of economics* (New York: Cambridge University Press, 1992 [1980]), 112-113.

93. Πελεgrίνης, *Ηθική Φιλοσοφία*, 120-121.

94. Αθανάσιος Πλεϋρης, *Η επιρροή του όρκου του Ιπποκράτη στη σύγχρονη βιοηθική* (Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη, 2012), 12-14.

ηθικές επιταγές του δεύτερου αυτού μέρους παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, αφού καθορίζουν ως υπέρτατο κριτήριο των πράξεων του γιατρού, το συμφέρον του ασθενούς.⁹⁵

Αναμφισβήτητα ο *Όρκος* αποτελεί καθοριστικό κείμενο για το ιατρικό λειτούργημα, ενώ είναι ίσως το πιο γνωστό έργο που έχει φτάσει σε εμάς από την αρχαιότητα. Αν και πρόκειται για το πιο μικρό έργο της «ιπποκρατικής συλλογής» είναι μάλλον και το πιο προβληματικό από όλα, καθώς κάθε φράση του κειμένου του, εδώ και χρόνια, αποτελεί αντικείμενο εξονυχιστικής διερεύνησης.⁹⁶ Πράγματι, είναι ένα από τα κείμενα που έχει τύχει ποικίλων αναλύσεων, αμφισβητήσεων, παρερμηνειών και κριτικής – θετικής και αρνητικής. Είναι σημαντικό ότι ως όρκος (εκτός της θρησκευτικής σημασίας που μπορεί να διαθέτει για κάποιους) αποτελεί αναμφισβήτητα κανονιστικό κείμενο, έναν συμπαγή και δευσμευτικό ηθικό κώδικα, ενώ παράλληλα λειτουργεί ως σύμφωνο μεταξύ του ατόμου που ορκίζεται και του κοινωνικού συνόλου. Ένας όρκος – όπως ακριβώς και ένας νόμος – στοχεύει στην πρόληψη ή στην αποτροπή ενός δεδομένου κινδύνου, ενώ η ύπαρξή του υπονοεί ότι στην κοινωνία στην οποία θεσπίστηκε και τέθηκε σε εφαρμογή, υπήρχε βάσιμος φόβος ότι ο γιατρός δεν θα λειτουργούσε με τον τρόπο που ο όρκος απαιτεί.⁹⁷

Επί εκατονταετίες η ιπποκρατική αρχή “*primum non nocere*” ρυθμίζει το ιατρικό καθήκον. Ο *Όρκος* παραμένει σήμερα επίκαιρος και αποτελεί παγκόσμιο κανόνα ιατρικής δεοντολογίας. Καθώς ρητά απαγορεύει τη χορήγηση θανάσιμου σκευάσματος, είναι αυτονόητο ότι είναι καταδικαστικός για την ευθανασία.⁹⁸ Συγκεκριμένα, το πλέον επίμαχο σημείο του *Όρκου* είναι «Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε» (δεν θα δώσω κανένα φάρμακο θανατηφόρο ἔστω και αν μου ζητηθεί, ούτε θα δώσω σχετική συμβουλή).⁹⁹ Η τριπλή ἄρνηση - ου, ουδέ, ουδενί - είναι για πολλούς μελετητές ξεκάθαρη και ρητή απαγόρευση (και ένα από τα πιο πειστικά επιχειρήματα κατά της ευθανασίας. Βεβαίως, ο ὅρος «ευθανασία» δεν αναφέρεται καθόλου στο κείμενο του *Όρκου*, ἄρα θα πρέπει να υποθέσουμε ότι υπονοείται από το κείμενο – κυρίως από τη

95. «Ο ιπποκρατικός ὄρκος», Ανθολογία Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας, τελευταία επίσκεψη 1 Νοεμβρίου 2022, https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=220.

96. Δημήτριος Λυπουρλής, «“Οὐ δώσω δε οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον οὐδὲ υφηγήσομαι συμβουλίην τοιήνδε”»: Η «ευθανασία» στην καθημερινή ζωή της αρχαιότητας», στο *Ευθανασία, Δημοσιεύματα Ιατρικού Δικαίου και Βιοηθικής* 3, επιμέλεια Μαρία Καϊάφα-Γκμπάντι (Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2007), 11.

97. Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, «Η ευθανασία και το θανάσιμον φάρμακον: ξαναδιαβάζοντας τον ὄρκο του Ιπποκράτη» στο *Εισαγωγή στη βιοηθική: ιστορικές και συστηματικές προσεγγίσεις*, επιμ. Σωκράτης Δεληβογιατζής και Ελένη Καλοκαιρινού (Θεσσαλονίκη: Σύγχρονη Παιδεία, 2014), 57-58.

98. Πρωτοπαπαδάκης, *Τρία μελετήματα περί την Ευθανασία*, 44.

99. Ανθολογία Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας, «Ο ιπποκρατικός ὄρκος.»

φράση «θανάσιμον φάρμακον». Αν λοιπόν υποννοείται, θα πρέπει να αναφέρεται μόνο στην ενεργητική ευθανασία, δεδομένου ότι μόλις τον τελευταίο αιώνα έχει καταφέρει η ιατρική να μπορεί να παρατείνει με τεχνικά μέσα τη ζωή του ανθρώπου πέρα από τα φυσικά της όρια. Δεν είναι λογικό ένα κείμενο δυόμισι χιλιάδων ετών να αναφέρεται σε πρακτικές που επινοήθηκαν πρόσφατα και που καμιά σχέση δεν έχουν με εκείνες που υφίσταντο την εποχή που συντάχθηκε το εν λόγω κείμενο. Δεδομένου ότι η παθητική ευθανασία συνίσταται στην αδρανοποίηση υποστηρικτικών συσκευών που ανακαλύφθηκαν τα τελευταία χρόνια, ο *Όρκος* δεν θα μπορούσε να αναφέρεται σε αυτήν.¹⁰⁰

Αλλά και για την ενεργητική ευθανασία, υπάρχουν αμφιβολίες για το κατά πόσο ο *Όρκος* την απαγορεύει, καθώς τα δεδομένα της επιστήμης της ιατρικής έχουν αλλάξει άρδην από την εποχή του Ιπποκράτη. Ο σημερινός ασθενής που ζητά το «θανάσιμον φάρμακον» θα είχε προ πολλού καταλήξει τότε – χωρίς να έχει υποστεί την όποια οδύνη και εξεφτελισμό που συχνά βιώνουν ασθενείς σε τελικό στάδιο σήμερα. Άρα, ίσως ο όρος «ουδενί» να μην έχει τελικά ουσιαστικό νόημα στον *Όρκο*. Ο σημερινός ασθενής και το αίτημά του έχει σαφείς διαφορές από εκείνον στον οποίο αναφέρεται ο *Όρκος*. Την εποχή του Ιπποκράτη το αίτημα ευθανασίας ενός ασθενή ίσως αντιμετωπιζόταν ως κραυγή απόγνωσης σε μια σκληρή πραγματικότητα - όπου και η καταπραϋντική φροντίδα απήχε παρασάγκας από της εποχής μας. Σήμερα το αίτημα μπορεί να είναι μια λογική και κατασταλαγμένη προσωπική ηθική επιλογή του ασθενή.¹⁰¹

Γενικά, θα πρέπει να αναλογιστούμε και το κατά πόσο είναι λογικό να δεσμεύεται η ιατρική επιστήμη από ένα κείμενο που γράφτηκε αιώνες πριν και απευθυνόταν σε μια εντελώς διαφορετική κοινωνία, με άκρως διαφορετικά επιστημονικά και ιατρικά δεδομένα.¹⁰² Άλλωστε, κάποια άλλα σημεία του *Όρκου*, όπως για παράδειγμα η άρνηση λήψης χρημάτων και η αποχή από τις χειρουργικές επεμβάσεις, έχει ξεπεραστεί από την ιατρική κοινότητα (όπως φαίνεται άνετα – χωρίς καθόλου να έχουν τεθεί ηθικά ζητήματα σε σχέση με τον *Όρκο*). Το ζητούμενο για πολλούς μελετητές δεν είναι να τηρηθεί ο *Όρκος* κατά γράμμα, αλλά να διατηρηθεί το πνεύμα του, που επιβάλλει στον γιατρό να ενεργεί με γνώμονα το συμφέρον του ασθενή.¹⁰³ Η κεντρική ηθική επιταγή του *Όρκου* βρίσκεται στη φράση «έσελεύσομαι

100. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ευθανασία και το θανάσιμον φάρμακον,» 61-63.

101. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ευθανασία και το θανάσιμον φάρμακον,» 64-65.

102. Πρωτοπαπαδάκης, *Τρία μελετήματα περί την Ευθανασία*, 44.

103. Πρωτοπαπαδάκης, *Τρία μελετήματα περί την Ευθανασία*, 44-45.

ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων» και η ευθανασία τις περισσότερες φορές είναι επωφελής για τον «κάμνοντα» που (συν τοις ἄλλοις) την επιζητεί.¹⁰⁴

Σήμερα, για την κλινική ιατρική έχει μεγάλη σημασία η επιστημονική επάρκεια και η αρχή της «φιλανθρωπίας» η οποία δέσποζε στην ιπποκρατική ιατρική και ήταν η λυδία λίθος για τον ιατρό της ιπποκρατικής παράδοσης. Η αρχή της «φιλανθρωπίας» της ιπποκρατικής ιατρικής, θα μπορούσε να θεωρηθεί το αντίστοιχο της σύγχρονης έννοιας του σεβασμού της αυτονομίας του ασθενή.¹⁰⁵ Η ιπποκρατική ιατρική (ιδίως σε σχέση με την ασθενο-κεντρική βιοηθική που επικρατεί στις μέρες μας) δίνει βεβαίως την εντύπωση ότι διέπεται από έναν ήπιο πατερναλισμό. Όμως περισσότερο από πατερναλιστική θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ανθρωπιστική, καθώς το κυριότερο στοιχείο της είναι η φιλανθρωπία (όπως επισήμανε και αργότερα ο Γαληνός – ο ἄλλος μεγάλος γιατρός της αρχαιότητας – που θεωρούσε τον Ιπποκράτη πρότυπο ιατρο-φιλοσόφου που είχε σκοπό της ζωής του να ωφελεί τους ανθρώπους μέσα από την τέχνη του *ευεργεσίας ἐνεκεν*¹⁰⁶). Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να εστιάσουμε στο ότι η ανθρωπότητα έχει κληροδοτήσει από τον Ιπποκράτη μια ανθρωπιστική, φιλάνθρωπη, διαχρονικής σημασίας ιατρική ηθική και να μην «κολλάμε» σε λέξεις ή φράσεις του *Ὁρκου*.¹⁰⁷

Ποιο, τελικά, είναι το καθήκον του ιατρού σήμερα; Είναι γεγονός ότι τόσο η ιατρική επιστήμη, όσο και η προσωπική ικανότητα του κάθε γιατρού έχουν κάποια όρια και ότι ο γιατρός δεν είναι πάντα δυνατό να ωφελεί τον ασθενή. Βεβαίως, οφείλει να μην τον βλάπτει - και σίγουρα η ἔσχατη βλάβη είναι ο θάνατος. Οπότε ο ιατρός λογικά οφείλει να απέχει από οποιαδήποτε ενέργεια μπορεί να οδηγήσει τον εκάστοτε ασθενή σε θάνατο. Πάνω σε αυτό το αξίωμα (εκτός της ιατρικής ηθικής) έχει θεμελιωθεί και η εμπιστοσύνη ιατρού – ασθενούς. Όμως, σε κάποιες περιπτώσεις ο θάνατος καθίσταται αναπόφευκτος, ενώ καθυστερεί να έρθει, με αποτέλεσμα ο ασθενής να βιώνει μια άσκοπη, αγωνιώδη και εξαιρετικά επίπονη κατάσταση. Σε αυτές τις περιπτώσεις η διατήρηση του ασθενή στη ζωή δεν είναι μόνο άσκοπη, αλλά και επαχθής. Αν ο ιατρός προσφέρει στον ασθενή ένα γρήγορο τέλος, θεωρείται ότι λειτουργεί ενάντια στο καθήκον του ή εναρμονιζόμενος με το βέλτιστο συμφέρον του ασθενή του;¹⁰⁸

104. Πρωτοπαπαδάκης, «Η ολισθηρή πλαγιά,» 31.

105. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Αυτονομία - πατερναλισμός και η Ιπποκρατική ιατρική ηθική,» στο *Εισαγωγή στη βιοηθική: ιστορικές και συστηματικές προσεγγίσεις*, επιμ. Σωκράτης Δεληβογιατζής και Ελένη Καλοκαιρινού (Θεσσαλονίκη: Σύγχρονη Παιδεία, 2014), 28.

106. Βλ. Γαληνός, *Ὅτι ο ἄριστος ιατρός και φιλόσοφος*.

107. Δραγώνα-Μονάχου, «Αυτονομία - πατερναλισμός,» 47-48.

108. Πρωτοπαπαδάκης, «Εφαρμοσμένη Ηθική. Ευθανασία.»

Το 2006, η Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής, σε εισήγησή της με θέμα «Τεχνητή παράταση της ζωής», υιοθετώντας τις θεμελιώδεις αρχές του «ωφελείν» και του «μη βλάπτειν» υποστηρίζει ότι σε ασθενείς τελικού σταδίου «ως αναμφισβήτητο όφελος παραμένει μόνο η ανακούφιση από τους πόνους και την ταλαιπωρία». Αντίθετα «η τεχνητή παράταση των βιολογικών λειτουργιών, χωρίς ελπίδα θεραπείας, μπορεί να θεωρηθεί βλάβη». Βεβαίως, θεωρεί ότι «η εξακολούθηση ή μη της παρέμβασης δεν μπορεί να επαφίεται μόνο στην κρίση του ιατρού» και ότι «η απόφαση πρέπει να λαμβάνεται από τον ίδιο τον ασθενή, εφόσον αυτός είναι σε θέση να εκφράσει τη γνώμη του, ή από τους οικείους του». Στην περίπτωση που προκύψει διαφωνία μεταξύ θεράποντος ιατρού και οικείων του ασθενή, προτείνεται η διαμεσολάβηση της επιτροπής δεοντολογίας του νοσοκομείου, καθώς και παρέμβαση κοινωνικών λειτουργών. Αν δε, οι προσπάθειες εξομάλυνσης αποβούν άκαρπες, η επιτροπή εκτιμά ότι «ο θεράπων ιατρός οφείλει να αποχωρήσει, αφού εξασφαλίσει την παρακολούθηση του ασθενούς από άλλον ιατρό της επιλογής των οικείων του ασθενούς».¹⁰⁹

Η πολυκεντρική διεθνής μελέτη Ethics, έδειξε ότι οι νοτιοευρωπαίοι γιατροί (μαζί και οι Έλληνες), έχουν έναν σαφώς πιο πατερναλιστικό και υποστηρικτικό ρόλο στη λήψη απόφασης, σε σχέση με τους συναδέλφους τους στην Κεντρική και Βόρεια Ευρώπη. Σε άλλη έρευνα το 33% των Ελλήνων ιατρών έχει δηλώσει ότι θα συνέχιζε τη θεραπεία, ακόμη και αν η οικογένεια επέμενε στη διακοπή της ή στη μη κλιμάκωσή της. Το ιατρικό καθήκον δεν είναι πάντοτε ξεκάθαρο ή εύκολο, ενώ η Μονάδες Εντατικής Θεραπείας, αποτελούν το κατεξοχήν πεδίο όπου ανακύπτουν πιεστικά προτελεύτια διλήμματα. Ο τεχνολογικός εξοπλισμός τους μπορεί να μετατραπεί σε εργαλείο μακράς παράτασης της διαδικασίας του θανάτου, καθιστώντας πολλές φορές τη θεραπεία, χειρότερη από την ασθένεια. Το σίγουρο είναι ότι ο ιατρός, εκτός του καθήκοντός του για πολύπλευρη επιστημονική κατάρτιση, θα πρέπει να λειτουργεί και ως θεματοφύλακας των αρχών της βιοηθικής.¹¹⁰

109. Ανδρέας Καραμπίνης και Δρ. Γεώργιος Κρανιδιώτης, «Τέλος ζωής στη Μονάδα Εντατικής Θεραπείας: βιοηθικοί και νομικοί προβληματισμοί», στο *Βιοηθικοί προβληματισμοί*, επιμ. Μαρία Κανελλοπούλου - Μπότη & Φερενίκη Παναγοπούλου – Κουτνατζή, (Αθήνα: Παπαζήσης, 2014), 314.

110. Καραμπίνης και Κρανιδιώτης, «Τέλος ζωής στη Μονάδα Εντατικής Θεραπείας,» 314-315.

Η θεωρία της θεϊκής επιταγής και του φυσικού δικαίου

Η κυρίαρχη ηθική παράδοση του πολιτισμού μας είναι αναμφισβήτητα ο χριστιανισμός. Σύμφωνα με το δόγμα του χριστιανισμού, η ζωή αποτελεί υπέρτατο δώρο από τον Θεό και τόσο η αρχή όσο και το τέλος της βρίσκονται στα χέρια Του και μόνο (εν χειρί Θεού πνεύμα παντός ανθρώπου¹¹¹). Η πρώτη χριστιανική εκκλησία απαγόρευε κάθε φόνο, θεωρώντας ότι σύμφωνα με τη διδασκαλία του Ιησού δεν έπρεπε να γίνεται καμιά εξαίρεση σε αυτόν τον κανόνα. Βεβαίως αργότερα, έγιναν αποδεκτές κάποιες εξαιρέσεις, ώστε να μπορούν να δικαιολογηθούν από το χριστιανικό δόγμα τόσο οι φόνοι στον πόλεμο, όσο και η θανατική ποινή. Ωστόσο τα υπόλοιπα είδη θανάτωσης, συμπεριλαμβανομένης της αυτοκτονίας και της ευθανασίας, παρέμειναν απαγορευμένα. Η συγκεκριμένη αντίληψη έχει ίσως διαμορφώσει περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη τις απόψεις της Δύσης σχετικά με την ηθική του φόνου.¹¹²

Για τους χριστιανούς, η αντιμετώπιση του ανθρώπινου σώματος με τον πρόπονα σεβασμό αποτελεί ύψιστη υποχρέωση, καθώς το σώμα είναι «ναός τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν»¹¹³ και ως ναός του Θεού που κατοικεί μέσα του το Ἅγιο Πνεύμα «εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ Θεός».¹¹⁴ Με την ίδια αντίληψη για τον σεβασμό στο ανθρώπινο σώμα είναι γραμμένες και οι διδαχές των δώδεκα Αποστόλων.¹¹⁵ Σύμφωνα με τις χριστιανικές θέσεις, καμιά μορφή ευθανασίας δεν είναι επιτρεπτή, καθώς μόνο ο δημιουργός Θεός έχει δικαίωμα επί της ζωής και του θανάτου. Η ευθανασία αντίκειται στην εντολή «Οὐ φονεύσεις» και θεωρείται φόνος.¹¹⁶ Ἄλλωστε και οι πάσχοντες, κατά το θέλημα του Θεού πάσχουν¹¹⁷, ενώ ο Κύριος παιδεύει.¹¹⁸ Ο βίαιος ή ο επώδυνος θάνατος δεν αποτελεί «κακό» θάνατο, καθώς τότε δεν θα εγκωμιαζόταν από τους χριστιανούς ο θάνατος των μαρτύρων. Βεβαίως, στα κηρύγματα της εκκλησίας υπάρχει η ευχή για ανώδυνο, ανεπαίσχυντο και ειρηνικό θάνατο, το οποίο όμως σημαίνει να μην πεθάνει κανείς αμετανόητος και

111. Ιώβ, ιβ' 10 (Ἁγία Γραφή - Παλαιά Διαθήκη).

112. James Rachels & Stuart Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας* (Αθήνα: Οκτώ, 2012), 143-144.

113. Παῦλος, Προς Κορινθίους Α, 6,19 (Ἁγία Γραφή - Καινή Διαθήκη).

114. Παῦλος, Προς Κορινθίους Α, 3,17 (Ἁγία Γραφή - Καινή Διαθήκη).

115. Μαρία Ανδ. Γαλανού, «Ευθανασία και ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία» στο *Ευθανασία: ένα ακανθώδες ζήτημα*, επιμ. Νέστορ Κουράκης & Καλλιόπη Σπινέλλη (Αθήνα: Σάκκουλας, 2008), 249-250.

116. Π. Δημητρόπουλος, *Ορθόδοξος Χριστιανική Ηθική* (Εν Αθήναις 1970), 241.

117. Βλ. Πέτρου Ἄ Επιστολή 4,19 (οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ὡς πιστῶ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς ἑαυτῶν ἐν ἀγαθοποιῶ).

118. Ψαλμοί του Δαβίδ, ΡΙΖ 18 (παιδῶν ἐπαίδευσέ με ὁ Κύριος καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέ με).

βασανισμένος από τη συνείδησή του. Η ευθανασία, ως καλός θάνατος, έχει για την εκκλησία μια τελείως διαφορετική έννοια, ενώ δικαίωμα πάνω σε οποιαδήποτε μορφή θανάτου έχει μόνο ο Θεός.¹¹⁹

Ο πόνος, σύμφωνα με τη χριστιανική οπτική, αποτελεί δοκιμασία και το προσφορότερο μέσο για την πνευματική ανακαίνιση του ανθρώπου. Είναι ένα είδος ηθικής κάθαρσης, καθώς και μέσο παιδαγωγίας. Συνδέει τον άνθρωπο με τη μετάνοια και τη συντριβή για τις αμαρτίες του και αποτελεί το τίμημα για την αναστροφή της πορείας από το μη είναι στο είναι, για την πορεία προς την αιωνιότητα.¹²⁰ Επιπλέον, στο περιβάλλον του αρρώστου, δηλαδή στα κοντινά αγαπημένα του πρόσωπα, δίνεται η ευκαιρία να ασκήσουν την υπομονή τους, την ελπίδα, την αγάπη τους και την πίστη τους στον Θεό. Ο ανθρώπινος πόνος και τα ανθρώπινα πάθη, είναι συμμετοχή στον πόνο και στα πάθη του Χριστού και ουσιαστικά αποτελούν μίμηση του Ιησού. Η υπομονή στα βάσανα σώζει την ψυχή. («Εγώ γαρ τα στίγματα του Κυρίου Ιησού εν τω σώματί μου βαστάζω»¹²¹). Ο πόνος, λοιπόν για την Εκκλησία είναι «συνεργός προς σωτηρίαν», παρ' ότι εισήλθε στη ζωή του ανθρώπου ως μεταπτωτικό φαινόμενο – βεβαίως όχι ως εκδίκηση, αλλά ως φυσική συνέπεια. Επιπρόσθετα, θεωρείται απόδειξη της άπειρης φιλανθρωπίας και της αγάπης του Θεού προς τον άνθρωπο, καθώς μόνο «μέσα από τον πόνο μπορεί να συντηρήσει κανείς το νόημα της υπάρξεως, την αξία της ζωής, την παρουσία του Θεού, να έχει μια δυνατή αίσθηση σημαντικής μετάνοιας κι ο πόνος να γίνει αληθινή επίσκεψη του Θεού, ευλογία, αγιασμός, δώρο και λύτρωση».¹²²

Η Εκκλησία έχει ξεκάθαρα δηλώσει τις απόψεις της επί του θέματος της ευθανασίας (με αφορμή τη νομιμοποίησή της από την ολλανδική βουλή, στις 28 Νοεμβρίου 2000). Ενδεικτικά κάποια πορίσματα της Διαρκούς Ιεράς Συνόδου (14 Δεκεμβρίου 2000) αναφέρουν:

«Η ζωή μας αποτελεί υπέρτατο δώρο του Θεού, η αρχή και το τέλος του οποίου βρίσκονται στα χέρια Του και μόνο (Ιώβ, ιβ'10). [...] Το αίτημα κάποιων ασθενών για ευθανασία στην ουσία αποτελεί ερώτημα της αγάπης μας προς αυτούς και της επιθυμίας μας να μείνουν κοντά μας. [...] Οι άνθρωποι προσευχόμαστε, δεν αποφασίζουμε για τη ζωή και τον θάνατο. Η ευθανασία, ενώ δικαιολογείται κοσμικώς ως «αξιοπρεπής θάνατος», στην

119. Αντωνακάκης, *Βιοηθική*, 95-96.

120. Γαλανού, «Ευθανασία και ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία», 255.

121. Παύλος, Προς Γαλάτας 6,17

122. Αντωνακάκης, *Βιοηθική*, 96.

πραγματικότητα αποτελεί υποβοηθούμενη αυτοκτονία, δηλαδή συνδυασμό φόνου και αυτοχειρίας».

Σε ότι αφορά τον πόνο οι δηλώσεις της Συνόδου αναφέρουν:

«Οι στιγμές της ζωής μας που συνδέονται με την αρχή και το τέλος της, όπως και αυτές της 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.[...] Η ύπαρξη του πόνου στην ανθρώπινη ζωή, όπως και κάθε δοκιμασία είναι «συνεργός προς σωτηρίαν» και ενίοτε «κρείττων και αυτής της υγείας» κατά το Άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά (Έργα, ΕΤΕ, Θεσσαλονίκη 1985,τ.9., σελ. 264).».¹²³

Είναι γεγονός ότι στη σκέψη των περισσότερων θρησκευόμενων ανθρώπων, θρησκεία και ηθική είναι απόλυτα συνυφασμένες. Χριστιανοί, ιουδαίοι και μουσουλμάνοι πιστεύουν ότι ο Θεός μάς έχει προστάξει να υπακούμε σε συγκεκριμένους ηθικούς κανόνες. Ο Θεός, βέβαια, (σύμφωνα με τα σχετικά δόγματα) μας έχει πλάσει με ελεύθερη βούληση και δεν μας αναγκάζει να ακολουθούμε αυτούς τους κανόνες. Εάν όμως θέλουμε να ζούμε όπως πρέπει – στο πλαίσιο του θρησκευτικού μας δόγματος – θα πρέπει να τηρούμε τους νόμους του Θεού. Η ιδέα αυτή έχει επεκταθεί σε θεωρία, η οποία είναι γνωστή ως «η θεωρία της θεϊκής επιταγής» (divine command theory) και ουσιαστικά υποστηρίζει ότι το ηθικά σωστό ή εσφαλμένο είναι ζήτημα θεϊκής προσταγής. Βεβαίως, η συγκεκριμένη θεωρία έχει ελκυστικά χαρακτηριστικά, καθώς δίνει άμεση και σαφή λύση στο δύσκολο πρόβλημα που απασχολεί τους στοχαστές εδώ και αιώνες, σχετικά με την αντικειμενικότητα της ηθικής. Επίσης, είναι σαφές ότι η θεωρία της θεϊκής επιταγής κάνει ξεκάθαρους τους λόγους που δεν θα πρέπει οι χριστιανοί να αδιαφορούν για την ηθική: την ημέρα της Κρίσεως θα κληθούν να λογοδοτήσουν.¹²⁴

Ωστόσο, η θεωρία της θεϊκής επιταγής έχει σοβαρά προβλήματα – πέρα από το αυτονόητο, ότι κανένας άθεος δεν μπορεί να την αποδεχτεί. Το κυριότερο το επισήμανε αιώνες πριν ο Πλάτων στον διάλογο «*Ευθύφρων*», όπου γίνεται μια συζήτηση για το κατά πόσο το «δίκαιο» μπορεί να οριστεί ως «αυτό που προστάζουν οι θεοί». Ο Σωκράτης εκφράζει με σκεπτικισμό ένα από τα διασημότερα ερωτήματα της ηθικής φιλοσοφίας: «ἄρα τὸ ὄσιον ὅτι ὄσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὄσιόν ἐστιν;» (μια πράξη είναι δίκαιη επειδή την προστάζουν οι θεοί ή οι

123. Αντωνακάκης, *Βιοηθική*, 94.

124. Rachels & Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, 81.

θεοί την προστάζουν επειδή είναι δίκαιη;).¹²⁵ Δηλαδή, ο Θεός δημιουργεί τις ηθικές αλήθειες ή απλώς αναγνωρίζει τις ηθικές αλήθειες; Και τα δύο σκέλη του ερωτήματος αυτού γεννούν προβλήματα. Αν αποδεχτούμε το πρώτο σκέλος και πούμε, για παράδειγμα, ότι ο Θεός μάς προστάζει να λέμε την αλήθεια, τότε εμείς οφείλουμε να λέμε την αλήθεια μόνο και μόνο επειδή το απαιτεί ο Θεός. Τότε όμως, αποσυνδεδεμένη από την θεϊκή εντολή, η ειλικρίνεια δεν είναι ούτε καλή ούτε κακή. Το μόνο που κάνει την ειλικρίνεια ηθικώς ορθή είναι η θεϊκή εντολή. Η συγκεκριμένη αντίληψη περί ηθικής, εκτός του ότι είναι μυστηριώδης (τι εννοούμε όταν λέμε ότι ο Θεός «καθιστά» την ειλικρίνεια ηθικώς ορθή;) αν μη τι άλλο προβάλλει λάθος λόγους για τις ηθικές αρχές. Η κακοποίηση ενός παιδιού, για παράδειγμα, αποτελεί μια κακόβουλη πράξη που συνεπάγεται αναίτια πρόκληση πόνου και ενδεχομένως σοβαρές ψυχολογικές συνέπειες για το παιδί. Ωστόσο στη θεωρία που εξετάζουμε δεν αναγνωρίζεται κανένας από αυτούς τους λόγους ως σημαντικός, καθώς το μόνο που ενδιαφέρει είναι το κατά πόσο η κακοποίηση ενός παιδιού αντίκειται στις εντολές του Θεού. Επιπλέον, ένας θρησκευόμενος άνθρωπος θα μπορούσε να αμφιβάλλει ειλικρινά για τις προσταγές του Θεού, καθώς τα θρησκευτικά κείμενα ερμηνεύονται πολλαχώς και δεν είναι λίγες οι φορές που φανερώνονται διαφωνίες και αντιφάσεις (ακόμη και εντός του ίδιου κειμένου).¹²⁶

Ας εξετάσουμε τώρα το δεύτερο σκέλος του ερωτήματος του Σωκράτη. Δηλαδή, αντί να πούμε ότι μια πράξη είναι σωστή επειδή την προστάζει ο Θεός, να πούμε ότι ο Θεός μάς προστάζει να κάνουμε μια πράξη γιατί η πράξη αυτή είναι ηθικώς ορθή. Για παράδειγμα, ο Θεός που είναι πάνσοφος αναγνωρίζει ότι ο φόνος είναι κακός και μάς προστάζει να μην σκοτώνουμε. Σε αυτήν την περίπτωση οι θεϊκές εντολές δεν είναι αυθαίρετες - όπως ήταν στην πρώτη περίπτωση - ενώ δεν επιβαρυνόμαστε με τις λάθος εξηγήσεις για τις ηθικές μας αρχές, αλλά είμαστε ελεύθεροι να τις δικαιολογήσουμε με τους λόγους που θεωρούμε κατάλληλους. Δυστυχώς, όμως, και αυτή η επιλογή είναι προβληματική καθώς εγκαταλείπει τη θεολογική αντίληψη περί ορθού και εσφαλμένου, δεδομένου ότι η ηθική ορθότητα υφίσταται πριν από την εντολή του Θεού και στην ουσία αποτελεί τον λόγο για την εντολή. Όταν ισχυριζόμαστε ότι ο Θεός μάς προστάζει να λέμε την αλήθεια διότι η ειλικρίνεια είναι ηθικώς ορθή, είναι φανερό ότι αναγνωρίζουμε την ύπαρξη ενός ηθικού κριτηρίου ανεξάρτητο από τη βούληση του Θεού.¹²⁷

125. Πλάτων, *Ευθύφρων*, 10a2-3.

126. Rachels & Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, 82-84. Επίσης, βλ. ενδεικτικά: Θωμάς Μάρας, *Οι Αντιφάσεις της Καινής Διαθήκης* (Αθήνα: Βερέττας, 2012).

127. Rachels & Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, 85.

Πολλοί από τους θεολόγους στοχαστές (με πρωτοπόρο τον Θωμά Ακινάτη) συνδέουν την ηθική με τη θρησκεία μέσω της θεωρίας του φυσικού δικαίου, βάσει της οποίας ο κόσμος αποτελεί μια έλλογη τάξη με αξίες και σκοπούς ενσωματωμένους στην ίδια του τη φύση. Οι αξίες και οι σκοποί γίνονται αντιληπτοί ως μέρος του θεϊκού σχεδίου. Βεβαίως, εκτός της Καθολικής Εκκλησίας, η θεωρία του φυσικού δικαίου σήμερα δεν έχει υπερασπιστές, για τρεις κυρίως λόγους. Ο πρώτος είναι ότι πολλές φορές το φυσικό είναι κακό. Για παράδειγμα, η αρρώστια είναι κάτι φυσικό, αλλά όχι κάτι καλό. Ο δεύτερος λόγος είναι ότι η θεωρία αυτή φαίνεται να συγχέει το «είναι» με το «δέον» (έχουμε ήδη αναφερθεί στη «Λαιμητόμο του Hume»). Για παράδειγμα, η ερωτική επαφή ενδεχομένως να οδηγήσει σε τεκνοποίηση, δεν έπεται όμως ότι οφείλουμε να έχουμε ερωτικές επαφές μόνο για αυτόν τον σκοπό. Ο τρίτος λόγος είναι ότι το κοσμοείδωλο του φυσικού δικαίου συγκρούεται με τη σύγχρονη επιστήμη. Η σύγχρονη επιστήμη μάς παρέχει μια εικόνα όπου «οι νόμοι της φύσης» είναι ουσιαστικά νόμοι της χημείας, της φυσικής και της βιολογίας, οι οποίοι λειτουργούν «τυφλά», χωρίς σκοπό. Όποιες αξίες και αν υπάρχουν, δεν αποτελούν μέρος της φυσικής τάξης.¹²⁸

Αλλωστε, η θεωρία του φυσικού δικαίου υποστηρίζει ότι οι ηθικές κρίσεις αποτελούν «κελεύσματα του Λόγου», καθώς σύμφωνα με τον Θωμά Ακινάτη (όπως αναφέρεται στο έργο του *Summa Theologica*) «το να υποτιμάμε τις επιταγές του Λόγου ισοδυναμεί με το να καταδικάζουμε τις εντολές του Θεού». Αυτό στην πραγματικότητα σημαίνει ότι ο πιστός δεν έχει καμιά ειδική πρόσβαση στην ηθική αλήθεια. Είτε κάποιος είναι πιστός, είτε δεν είναι, βρίσκεται στην ίδια θέση, καθώς αμφότεροι μπορούν να ακούσουν τον Λόγο και τις επιταγές του. Το γεγονός αυτό καθιστά τη θρησκεία ανεξάρτητη από την ηθική. Βεβαίως για τους πιστούς μάλλον δεν έχει καμιά σημασία αν το ηθικώς ορθό ή εσφαλμένο ερμηνεύονται με βάση τη βούληση ή όχι του Θεού, και αν οι νόμοι της ηθικής είναι νόμοι της φύσης. Αυτό που έχει σημασία (για τους περισσότερους τουλάχιστον πιστούς) είναι οι ηθικές διδαχές της θρησκείας στην οποία πιστεύουν. Έτσι, πολλοί χριστιανοί πιστεύουν ότι πρέπει να είναι αντίθετοι με την ευθανασία και τις αμβλώσεις, καθώς αυτά καταδικάζονται από την Εκκλησία και από τις Γραφές.¹²⁹

Βεβαίως, το θέμα με τις Γραφές είναι αρκετά πολύπλοκο, καθώς ακόμη και για κάποιον που θέλει να τις ακολουθήσει, δεν είναι εύκολο να βρει συγκεκριμένη ηθική καθοδήγηση, για συγκεκριμένα ηθικά πολύπλοκα προβλήματα που μας

128. Rachels & Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, 85-89.

129. Rachels & Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, 90.

απασχολούν σήμερα (και είναι μάλλον αυτονόητο ότι μας απασχολούν διαφορετικά προβλήματα από αυτά των Ιουδαίων και των πρώτων χριστιανών 20 αιώνες πριν). Επιπλέον, όπως ήδη αναφέραμε, οι Γραφές περιέχουν αμφίσημα μηνύματα, ενώ η εκκλησιαστική παράδοση συχνά παρουσιάζει διαφορετικές ερμηνείες, φέρνοντας τον πιστό στη, μάλλον άβολη, θέση τού να πρέπει να επιλέξει ποιο στοιχείο της παράδοσης θα αποδεχτεί. Οι πιστοί όταν ισχυρίζονται ότι οι ηθικές τους αρχές απορρέουν από τη θρησκευτική τους πίστη, συχνά υποπίπτουν σε σφάλμα. Το πιθανότερο είναι πρώτα να διαμορφώνουν μία αντίληψη για τα ηθικά ζητήματα και κατόπιν να ερμηνεύουν την εκκλησιαστική παράδοση και τις Γραφές σύμφωνα με τις ηθικές αντιλήψεις στις οποίες έχουν καταλήξει. Άλλωστε, κάθε γενιά επανερμηνεύει τις Γραφές προκειμένου να στηρίξει τις ηθικές απόψεις της αρεσκείας της (τα παραδείγματα είναι πολλά, ενδεικτικά: η θέση της γυναίκας, η δουλεία, η θανατική ποινή). Συμπερασματικά μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι ηθικές πεποιθήσεις των πιστών δεν παρέχονται τόσο από τη θρησκεία, αλλά μάλλον επιβάλλονται σε αυτήν. Σε κάθε περίπτωση, οι θρησκευτικές προσεγγίσεις δεν μπορούν να παράσχουν τελεσίδικες λύσεις στα περισσότερα σύγχρονα και σύνθετα ηθικά προβλήματα που αντιμετωπίζουμε. Άλλωστε, το ορθό και το εσφαλμένο δεν θα πρέπει να ερμηνεύονται με βάση τη θεϊκή βούληση, καθώς η ηθική είναι ζήτημα ορθού λόγου και συνείδησης και όχι θρησκευτικής πίστης. Ίσως για πολλούς η σχέση ανάμεσα σε θρησκεία και ηθική να είναι πολύπλοκη, είναι όμως μια σχέση ανάμεσα σε δύο διαφορετικά αντικείμενα. Ακόμη και αν κάποιος αποδέχεται (ως σωστό ή αληθινό) ένα θρησκευτικό σύστημα, θα πρέπει να αντιμετωπίζει την ηθική ως ένα ανεξάρτητο ζήτημα.¹³⁰

Η εγγενής αξία της ζωής και προβλήματα νοήματος

Ανεξάρτητα από όποια θρησκευτική βάση, όλοι μας αντιλαμβανόμαστε την εγγενή αξία της ζωής και την αντιμετωπίζουμε ως κάτι ιερό και απαραβίαστο. Ακόμη και οι άθεοι ενδεχομένως διαισθάνονται ότι η ευθανασία, όπως και η αυτοκτονία, είναι προβληματικές, επειδή η ανθρώπινη ζωή έχει εγγενή αξία. Φυσικά, πρέπει να εξηγηθεί σε τι έγκειται η εγγενής αξία της ανθρώπινης ζωής - και τι την καθιστά ιερή και απαραβίαστη (όχι με τη θρησκευτική έννοια, αλλά όπως το ορίζει για παράδειγμα ο Ronald Dworkin: «κάτι είναι ιερό ή απαραβίαστο, όταν η εκ προθέσεως

130. Rachels & Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, 90.

καταστροφή του ατιμάζει ό,τι οφείλουμε να τιμούμε»). Για τον Dworkin, το ιερό και το απαραβίαστο (όροι ισοδύναμοι), αποδίδεται σε κάτι για δύο λόγους: είτε λόγω μιας συσχέτισης ή σημασιодότησής του, είτε λόγω της διαδρομής του, του τρόπου που προήλθε. Στην πρώτη περίπτωση, θα μπορούσαμε να κατατάξουμε, για παράδειγμα, τον συμβολισμό της σημαίας, δηλαδή την ταύτισή της με το σύνολο ενός έθνους. Στη δεύτερη περίπτωση κατατάσσεται ο φυσικός κόσμος, η τέχνη και γενικά τα έργα του ανθρώπινου πολιτισμού. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Dworkin «προστατεύουμε ακόμη και έναν πίνακα που δεν μας αρέσει ιδιαίτερα, όπως ακριβώς προσπαθούμε να προφυλάξουμε πολιτισμούς που δεν θαυμάζουμε και πολύ, ακριβώς επειδή ενσωματώνουν διεργασίες ανθρώπινης δημιουργικότητας, που αυτές θεωρούμε σημαντικές και αξιοθαύμαστες».¹³¹

Επιπλέον, κάποιοι άνθρωποι αγωνίζονται να προστατεύσουν κάποια είδη προς εξαφάνιση, δεδομένου ότι θεωρούν ντροπή για το ανθρώπινο γένος τις επιλογές τους και τις ενέργειες που οδήγησαν στον αφανισμό τους. Αυτό που θεωρείται σημαντικό δεν είναι το να υφίσταται ένας συγκεκριμένος αριθμός ειδών, αλλά να μην εξαφανιστούν, εξαιτίας του ανθρώπου, είδη που αυτή τη στιγμή υφίστανται. Δηλαδή, δεν αποδίδουμε εργαλειακή ή αυξητική αξία στα είδη, αλλά εγγενή και ιερή. Δυνάμει της διαδρομής και του τρόπου με τον οποίο προήλθαν, θεωρούμε – τόσο τα είδη, όσο και τον πολιτισμό και την τέχνη – κάτι απαραβίαστο και ιερό. Πράγματι, εκείνοι που δραστηριοποιούνται για την προστασία των απειλούμενων προς εξαφάνιση ειδών, συχνά επισημαίνουν τη σχέση φύσης και τέχνης, περιγράφοντας την εξέλιξη των ειδών ως δημιουργική διεργασία.¹³² Με αυτό το σκεπτικό και η ανθρώπινη ζωή είναι ιερή, καθώς ενσωματώνει μια αξιοθαύμαστη δημιουργική διεργασία (νοούμενη εξελικτικά – αλλά ακόμη και θεολογικά) και ταυτόχρονα αποτελεί ένα οιονεί έργο τέχνης. Κάθε ανθρώπινη ζωή, είτε τη δούμε ως εικόνα Θεού, είτε ως θαύμα της φύσης, είτε ως καλλιτέχνημα, χρήζει σεβασμού, με την έννοια ότι η όλη διαμόρφωση της ανθρώπινης προσωπικότητας (ενδιαφέροντα, μόρφωση, κλίσεις, στόχοι ζωής) παραπέμπουν στη σμίλευση ενός έργου τέχνης.¹³³

Η κοινή πεποίθηση για την εγγενή αξία της ζωής, ίσως με μια πρώτη ανάγνωση να φαίνεται ότι αποτελεί ένα στέρεο επιχείρημα κατά της ευθανασίας. Ενδεχομένως όμως, να θεμελιώνει ένα κρίσιμο επιχείρημα υπέρ της. Αναμφισβήτητα, έξω από οποιαδήποτε θρησκευτική αναγωγή, μπορούμε να νιώσουμε βαθύ θαυμασμό, ίσως ακόμη και δέος, για τη δημιουργικότητα της φύσης και το για το

131. Dworkin, *Η επικράτεια της ζωής*, 122.

132. Dworkin, *Η επικράτεια της ζωής*, 123-124.

133. Μαρία Κ. Χωριανοπούλου, *Βιοηθική και δικαιώματα* (Αθήνα: Παπαζήσης, 2018), 170.

φυσικό ον «άνθρωπος». Εκτός όμως του ότι η ζωή πρέπει να προστατεύεται ως έργο της φύσης, πρέπει παράλληλα να προστατεύεται και ως προσωπικό καλλιτεχνικό δημιούργημα του καθένα μας. Μαζί με την, τρόπον τινά, οντολογική δικαιολόγηση της ζωής, υπάρχει παράλληλα και μια αισθητική. Σύμφωνα με τον Dworkin, η ζωή του ανθρώπου θα πρέπει να κατανοείται ως ιερή, λόγω αυτής της διττής της βάσης, και λόγω του ότι ο κάθε ένας από εμάς τη διαμορφώνει, την κάνει ξεχωριστή και αναγνωρίσιμη. Κατά κάποιον τρόπο, κάθε άνθρωπος – ασφαλώς επηρεασμένος από ποικίλες επιρροές – «χρωματίζει» τον βίο του αναλόγως, και οι «πινελιές» που μπαίνουν σε αυτό το καλλιτεχνικό έργο αντανακλούν την πορεία της ζωής του. Ο θάνατος σαν την τελευταία πινελιά του πίνακα, μπορεί είτε να τον αναδείξει, είτε να τον σπilώσει. Αυτό το τελευταίο είναι που πρέπει να αποφευχθεί πάση θυσία.¹³⁴

Βεβαίως, η σύγκλιση ως προς την ιερότητα της ζωής δεν εγγυάται ότι οι άνθρωποι συμφωνούν και ως προς την νοηματοδότησή της. Στην εποχή μας, η εξαιρετική πρόοδος της τεχνολογίας, φαίνεται να έχει καταστήσει τον στοχασμό περί του τερματισμού (αλλά και της αρχής) της ζωής ως θέμα τεχνικής επιδεξιότητας. Όπως είναι κατανοητό, ένας τέτοιος στοχασμός δεν είναι καθόλου απλός – ενδεχομένως ωθεί πέρα από τα όρια του πρακτικού λόγου.¹³⁵ Αλλά και για την αναλυτική φιλοσοφική σκέψη, το πρόβλημα της ευθανασίας φαίνεται να είναι γλωσσικά οριακό, καθώς σύμφωνα με τον Wittgenstein το «νόημα του κόσμου πρέπει να βρίσκεται έξω από τον κόσμο».¹³⁶ Ακόμη, και η έννοια του πόνου είναι πέραν της λογικής συζήτησης, καθώς «δεν μπορώ να δείξω στον άλλον τον πονόδοντό μου, ούτε να του αποδείξω πως έχω πονόδοντο»¹³⁷ - οπότε πώς μπορώ να του δείξω τον πόνο μου όταν είμαι ανίατα άρρωστος ή τον φόβο μου για τον θάνατο; Καθώς πρόκειται για «εσωτερικά» αισθήματα που ανήκουν στην «ιδιωτική μου σφαίρα», όπως και να συμπεριφερθώ και ό,τι και να εξηγήσω, το περισσότερο που μπορώ να κάνω είναι να μεταδώσω στον άλλον άνθρωπο μια ιδέα για το αίσθημα, όχι όμως να του μεταδώσω το ίδιο το αίσθημα. Και ο άλλος μπορεί να έχει αίσθημα πόνου σχετικό με αυτό που περιγράφω, αλλά η αναλογία δεν γεφυρώνει το χάσμα. Το πολύ να του επιτρέψει μία έμμεση συναγωγή για το δικό μου αίσθημα – που μόνο εγώ μπορώ να γνωρίζω.¹³⁸

134. Χωριανοπούλου, *Βιοηθική και δικαιώματα*, 207-209.

135. Anagnostopoulos, «Η ευθανασία και ο ρόλος του γιατρού,» 522.

136. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, μτφρ. Θανάσης Κιτσόπουλος (Αθήνα: Παπαζήσης, 1978) 128 (6.41).

137. Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφική γραμματική*, μτφρ. Κωστής Μ. Κωβαίος (Αθήνα: MIET, 2010), 74 (A1, 6).

138. Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, μτφρ. Παύλος Χριστοδουλίδης (Αθήνα: Παπαζήσης, 1977), 13-14.

Είναι γεγονός ότι προσπαθούμε να αιτιολογήσουμε το αίτημα για ευθανασία (καταφατικά ή απορριπτικά) επικαλούμενοι την ηθική και κοινωνικές συμβάσεις (αξίες, αρχές, ατομικά δικαιώματα, κτλ), που καμία σχέση δεν έχουν με το νόημα που δίνει ο κάθε άνθρωπος στην ύπαρξή του και στη ζωή του, καθώς και με τη στάση που έχει απέναντι στο θάνατο. Η προσέγγιση του ανθρωπολογικού προβλήματος με έννοιες και προσδιορισμούς συμπεριφοράς, αποτελεί ασυνέπεια που στη λογική ονομάζεται «μετάβαση σε άλλο γεγονός». Βεβαίως στο πλαίσιο του σημερινού πολιτισμού μας, που η καθολικά παγιωμένη νοοτροπία αποκλείει το να κρίνουμε το αίτημα της ευθανασίας με κριτήρια του νοήματος της ζωής και του θανάτου, δεν θα μπορούσε να γίνει αλλιώς. Τόσο η ζωή όσο και ο θάνατος εντάσσονται στη συμπτωματολογία των φυσικών φαινομένων και η ανθρώπινη στάση απέναντι σε αυτά τα συμπτώματα νοείται με κριτήρια συμπεριφοράς, με αρχές και αξίες οριοθετημένου δικαιώματος.¹³⁹

Ειδικά υποκείμενα ευθανασίας: Νεογνά, ανήλικες και ζώα

Τα τελευταία χρόνια γίνεται έντονη συζήτηση σχετικά με το δύσκολο, πράγματι, θέμα της λεγόμενης «πρόωρης ευθανασίας», δηλαδή της θανάτωση βρεφών αμέσως μετά τη γέννησή τους. Το καίριο ερώτημα (που υπάρχει εδώ και πολλά χρόνια) είναι αν θα πρέπει να τιμωρείται ως ανθρωποκτονία η θανάτωση των νεογνών - όταν βεβαίως διαπιστώνεται ότι αυτά έχουν σοβαρά προβλήματα υγείας, εξαιτίας των οποίων θα υποφέρουν τόσο τα ίδια όσο και οι γονείς τους σε όλη τους (την πολύ σύντομη στις περισσότερες περιπτώσεις) ζωή. Ωστόσο, και αυτό το ερώτημα έχει αποκτήσει άλλη διάσταση τα τελευταία χρόνια που η εξέλιξη της τεχνολογίας δίνει τη δυνατότητα διατήρησης της ζωής των παιδιών αυτών. Πριν τις τεχνολογικές αυτές εξελίξεις, τα πολύ πρόωρα παιδιά ή αυτά που γεννιόντουσαν με σοβαρές ανωμαλίες θα πέθαιναν, αλλά σήμερα, με την κατάλληλη ιατρική φροντίδα, μπορούν να επιβιώσουν για χρόνια – αντιμετωπίζοντας φυσικά σοβαρότατα προβλήματα υγείας.¹⁴⁰

139. Χρήστος Γιανναράς, «Ευθανασία: πρόβλημα νοήματος του πόνου και του θανάτου,» στο *Ευθανασία, Δημοσιεύματα Ιατρικού Δικαίου και Βιοηθικής 3*, επιμέλεια Μαρία Καϊάφα-Γκμπάντι (Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2007), 46-47.

140. Ελισάβετ Συμεωνίδου-Καστανίδου, «Η ευθανασία νεογνών ως πρόβλημα του ποινικού δικαίου,» στο *Βιοηθικοί Προβληματισμοί III - Το παιδί*, επιμ. Μαρία Κανελλοπούλου-Μπότη, Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, Φερενίκη Παναγοπούλου-Κουτνατζή (Αθήνα: Παπαζήσης, 2018), 221.

Ένα θεμελιώδες ζήτημα που συζητιέται είναι το κατά πόσο η θανάτωση ενός παιδιού αμέσως μετά τη γέννησή του είναι εξίσου άδικη με τη θανάτωση οποιουδήποτε άλλου ανθρώπου. Υπάρχουν στοχαστές που υποστηρίζουν την άποψη ότι είναι εμφανώς λιγότερο άδικη, δεδομένου ότι το νεογνό δεν μπορεί να υποφέρει στη σκέψη του επερχόμενου θανάτου του, καθώς είναι ανίκανο να αισθανθεί φόβο ή τρόμο ή παρόμοια συναισθήματα. Δηλαδή, η νόηση ή το «πνεύμα» του νεογνού δεν είναι ακόμη αρκετά ανεπτυγμένα ώστε να μπορεί να κάνει αυτές τις σκέψεις και να βιώσει τα σχετικά συναισθήματα. Όμως το ίδιο, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, συμβαίνει και για τα άτομα που πάσχουν από ψυχικές ή εγκεφαλικές ασθένειες ή που βρίσκονται σε φάση αναισθησίας. Η θεώρηση αυτή θα μπορούσε να οδηγήσει σε αποδοχή γενικότερων απόψεων ευγονικής – της οποίας έχουμε ήδη συζητήσει τα ολέθρια αποτελέσματα.¹⁴¹

Ένα ακόμη επιχείρημα, της λιγότερο άδικης θανάτωσης νεογνών σε σχέση με τους υπόλοιπους ανθρώπους, είναι ότι ο θάνατός τους δεν αφήνει κάποιο χάσμα στον οικογενειακό κύκλο, καθώς δεν έχουν προλάβει να αναπτυχθούν δεσμοί των μελών της οικογένειας με το βρέφος – ούτε καν η μητρική στοργή δεν έχει ακόμη αναπτυχθεί. Βεβαίως, ο χαμός ενός νεογέννητου μπορεί πρακτικά να μην αφήνει «κενό» στην οικογένεια, εφόσον το νεογέννητο δεν έχει ακόμα κυριολεκτικά ενταχθεί σε αυτήν, όμως ο ισχυρισμός ότι δεν υπάρχει κανένα χάσμα και ότι κανένας δεν στενοχωριέται από το χαμό ενός νεογέννητου, δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να εκτιμηθεί ως σοβαρός. Άλλωστε, μια τέτοια αποδοχή ενέχει τον κίνδυνο να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι η ζωή δεν αποτελεί καθαυτή μια αυτονόητη αξία, αλλά αντίθετα ότι η αξία της ετεροπροσδιορίζεται. Με την ίδια λογική, η ζωή μοναχικών ανθρώπων θα είχε προφανώς μειωμένη αξία. Η ζωή είναι ένα ατομικό αγαθό - που σε καμιά περίπτωση δεν ανήκει στο οικογενειακό περιβάλλον - και επομένως η στέρησή της θα πρέπει να θεωρείται το ίδιο άδικη με τη στέρηση της ζωής οποιουδήποτε άλλου προσώπου.¹⁴² Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι η θανάτωση ενός νεογνού εμπεριέχει το ίδιο «μέγεθος αδικού», όπως και κάθε άλλη προσβολή της ζωής οποιουδήποτε ανθρώπου.

Μια, επίσης, ειδική περίπτωση στη συζήτηση περί ευθανασίας αποτελούν οι ανήλικοι. Είναι γεγονός ότι όσο πιο μικρός είναι ένας άνθρωπος, τόσο λιγότερο κρίνεται ικανός (νομικά και ουσιαστικά) να συναινέσει σε ιατρικές πράξεις, πόσο μάλλον όταν αυτές έχουν να κάνουν με απόφαση που επιφέρει τον θάνατο. Ο

141. Συμεωνίδου-Καστανίδου, «Η ευθανασία νεογνών,» 227-229.

142. Συμεωνίδου-Καστανίδου, «Η ευθανασία νεογνών,» 227-229.

Κώδικας Ιατρικής Δεοντολογίας προβλέπει σε ειδικό άρθρο, ότι όταν πρόκειται για ανήλικο ασθενή, είναι απαραίτητη η γονική συναίνεση προκειμένου να εκτελεστεί οποιαδήποτε ιατρική πράξη. Επιπρόσθετα όμως, λαμβάνεται υπόψη και η γνώμη του ανήλικου, εφόσον σύμφωνα με την κρίση του ιατρού έχει τη συναισθηματική και πνευματική ωριμότητα να κατανοήσει τόσο την κατάσταση τη υγείας του, όσο και το περιεχόμενο των ιατρικών πράξεων, καθώς φυσικά και τα αποτελέσματα - τις ενδεχόμενες συνέπειες ή κινδύνους που εγκυμονούν.¹⁴³

Είναι γεγονός ότι οι ιατροί που εργάζονται στη νοσηλεία βαριά ασθενών παιδιών, αναφέρουν ότι η ωριμότητα ενός ανήλικου (ειδικά κοντά στην εφηβεία) είναι συχνά ίση με ενός ενήλικα, καθώς λόγω της δύσκολης κατάστασης της υγείας τους, τα συγκεκριμένα παιδιά «αναγκάζονται» να ωριμάσουν νωρίς. Η Elizabeth Kubler-Ross, σε σχετικό βιβλίο της, αναφέρει περιπτώσεις παιδιών που πιέζουν τον εαυτό του να παραμείνουν ζωντανά για να μη στενοχωρήσουν τους γονείς τους, οι οποίοι δεν δύνανται να αποδεχτούν τον θάνατο του παιδιού τους - που όμως το ίδιο το παιδί μπορεί όχι μόνο να τον έχει αποδεχθεί, αλλά και να τον επιζητά. Επιπλέον, παραθέτει πολλές περιπτώσεις ετοιμοθάντων ανηλίκων που σαφώς γνωρίζουν ότι θα πεθάνουν, αλλά δεν δείχνουν το ίδιο φόβο για τον θάνατο όπως οι ενήλικες. Είναι σημαντικό, το ερώτημα της ευθανασίας σχετικά με τους ανήλικους να επικεντρωθεί στο πότε ένας ανήλικος με ανίατη ασθένεια που υφίσταται πόνο και ταλαιπωρία, μπορεί πραγματικά και γνήσια να εκφράσει την πλήρως απαλλαγμένη από ελαττώματα βούλησή του για ευθανασία. Αυτό είναι το καίριο ερώτημα, ανεξάρτητα αν είναι κανείς πάνω ή κάτω από δεκαοχτώ χρονών. Έναν αξιοπρεπή θάνατο θα πρέπει να μπορούν να τον διεκδικούν τόσο οι ανήλικοι, όσο και ενήλικοι ασθενείς.¹⁴⁴

Στην περίπτωση μη ανθρώπινων πλασμάτων, η επιλογή της ευθανασίας καθίσταται πιο «εύκολη». Πράγματι, η πρακτική της είναι σαφώς πιο διαδεδομένη στην περίπτωση των ζώων, ενώ δεν υπάρχει αμφιβολία ότι σε γενικές γραμμές οι κτηνίατροι είναι ελεύθεροι – ηθικά και νομικά – να εφαρμόσουν ευθανασία σε ζώα, με εκτεταμένες κακώσεις και σοβαρές βλάβες στην υγεία τους.¹⁴⁵ Βεβαίως, τα ηθικά διλλήματα παραμένουν, καθώς σε καμιά περίπτωση δεν είναι δυνατό να λάβουμε τη συναίνεση του ζώου, ενώ δεν μπορούμε ούτε να αντιληφθούμε πώς νιώθει το ζώο και να σταθμίσουμε απόλυτα τη σοβαρότητα της κατάστασής του.¹⁴⁶ Η συζήτηση για την

143. Μαρία Κανελλοπούλου-Μπότη, «Ευθανασία ανηλίκων,» στο *Βιοηθικοί Προβληματισμοί III - Το παιδί*, επιμ. Μαρία Κανελλοπούλου-Μπότη, Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, Φερενίκη Παναγοπούλου-Κουτνατζή (Αθήνα: Παπαζήσης, 2018), 248.

144. Κανελλοπούλου-Μπότη, «Ευθανασία ανηλίκων,» 247-257.

145. Κουρουπάκης, *Ευθανασία και βιοηθική*, 45.

146. Κουρουπάκης, *Ευθανασία και βιοηθική*, 28 & 44.

ευθανασία των ζώων, ίσως θα πρέπει να ξεκινήσει από την γνωστική φιλοσοφία. Είναι γεγονός ότι πολλοί σύγχρονοι στοχαστές απορρίπτουν τις προσπάθειες ανάλυσης και κατανόησης της συνείδησης και της νοητικής ζωής των ζώων με καθαρά φυσιοκρατικούς όρους.

Ο Thomas Nagel, στο άρθρο του «What Is It Like to Be a Bat?» (Πώς είναι να είσαι νυχτερίδα;), το οποίο δημοσιεύθηκε το 1974, υποστηρίζει ότι υπάρχει ένας «υποκειμενικός χαρακτήρας της εμπειρίας». Η εμπειρία όχι μόνο τού να είσαι ένας συγκεκριμένος οργανισμός, αλλά και του πώς τη βιώνει ο ίδιος ο οργανισμός, δεν γίνεται ποτέ να συλληφθεί από αναγωγικές περιγραφές. Ο Nagel παραθέτει το παράδειγμα της νυχτερίδας που έχει την ικανότητα να πετά στο απόλυτο σκοτάδι χρησιμοποιώντας ένα σύστημα τύπου σόναρ (ηχοεντοπισμού), όπου εκπέμπει ήχους υψηλής συχνότητας και εντοπίζει τις ανακλάσεις τους, καθώς αυτοί προσπίπτουν στα γύρω αντικείμενα. Πρόκειται, δηλαδή, για μια μορφή αντίληψης εντελώς διαφορετική και ξένη από όλες τις αισθήσεις που διαθέτει ο άνθρωπος, και άρα – είναι λογικό να υποθέσουμε – υποκειμενικά εντελώς διαφορετική από οτιδήποτε έχει την ικανότητα να βιώσει ένας άνθρωπος. Υπάρχουν εμπειρίες που εμείς οι άνθρωποι δεν θα μπορέσουμε ποτέ να βιώσουμε και να κατανοήσουμε, ούτε καν θεωρητικά – στη φαντασία μας. Είναι γεγονός ότι, στην πραγματικότητα, δεν μπορούμε να έχουμε την παραμικρή ιδέα για το πώς τα ζώα βιώνουν τον κόσμο τους.¹⁴⁷

Το νομικό πλαίσιο της ευθανασίας

Σύμφωνα με το άρθρο 300 (Νόμος 4619/2019 - Ανθρωποκτονία κατ' απαίτηση) του ποινικού κώδικα της χώρας μας (το οποίο είναι και το μοναδικό που σχετίζεται άμεσα με την ευθανασία) ορίζεται ότι: «Όποιος αποφάσισε και εκτέλεσε ανθρωποκτονία ύστερα από σπουδαία και επίμονη απαίτηση του θύματος και από οίκτο για αυτόν που έπασχε από ανίατη ασθένεια τιμωρείται με φυλάκιση». Από τη διάταξη αυτή συνάγεται ότι η ενεργητική ευθανασία στην Ελλάδα απαγορεύεται, καθώς στα μάτια του νόμου είναι ταυτόσημη της ανθρωποκτονίας εκ προθέσεως. Το ίδιο ισχύει και για την υποβοηθούμενη αυτοκτονία, καθώς σύμφωνα με το άρθρο 301 (Νόμος 4619/2019 - Συμμετοχή σε αυτοκτονία) «Όποιος κατέπεισε άλλον να αυτοκτονήσει, αν τελέστηκε η αυτοκτονία ή έγινε απόπειρά της, καθώς και όποιος έδωσε βοήθεια κατά

147. Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, *The Philosophical Review* 83, no. 4 (October 1974): 435-450.

την τέλεσή της, η οποία διαφορετικά δεν θα ήταν εφικτή, τιμωρείται με φυλάκιση». Τόσο η ευθανασία όσο και η υποβοηθούμενη αυτοκτονία είναι αξιόποινες πράξεις που προβλέπονται από τον ποινικό κώδικα και τιμωρούνται με φυλάκιση. Βεβαίως, αντιμετωπίζονται ως ειδικές περιπτώσεις ανθρωποκτονίας, για τις οποίες υπάρχουν ελαφρυντικά, τα οποία μετατρέπουν την εγκληματική πράξη από κακούργημα (όπως είναι η ανθρωποκτονία από πρόθεση) σε πλημμέλημα, και έτσι η προβλεπόμενη ποινή είναι φυλάκιση και όχι κάθειρξη. Η πράξη δεν αποποινικοποιείται, αλλά η ποινική μεταχείριση του δράστη διαφοροποιείται.¹⁴⁸

Το ζήτημα της ευθανασίας – εκτός του ποινικού κώδικα – άπτεται και του Συνταγματικού Δικαίου, όπου εκεί η προσέγγιση είναι αρκετά σύνθετη, όσον αφορά την απάντηση στο κρίσιμο ερώτημα του αν ένας ασθενής έχει δικαίωμα στον θάνατο και αν είναι επιτρεπτή μια τέτοια πρακτική. Στην παράγραφο 2 του άρθρου 5 του Συντάγματος, αναφέρεται ότι «όλοι όσοι ευρίσκονται στην ελληνική επικράτεια απολαμβάνουν της απόλυτης προστασίας της ζωής». Η συγκεκριμένη διάταξη δίνει στους πολίτες το ατομικό δικαίωμα να ζητούν από το κράτος την απόλυτη προστασία για της ζωή τους και ταυτόχρονα αποτελεί θεσμική εγγύηση της υποχρέωσης του κράτους να προστατεύει την υγεία των πολιτών από επιδημίες, ασθένειες, αλλά και πράξεις τρίτων. Βεβαίως, η συγκεκριμένη διάταξη είναι λίγο αφηρημένη, δεδομένου ότι όπως εκφράζεται, φαίνεται να σημαίνει ότι το κράτος οφείλει να προστατεύει τη ζωή όλων των ανθρώπων γενέει, και όχι τη ζωή του καθένα. Δηλαδή, από τη διατύπωση διαφαίνεται ότι υπάρχει δικαίωμα στην προστασία της ζωής, αλλά όχι και υποχρέωση ή καθήκον ζωής. Έτσι, δεν φαίνεται να αποκλείεται το δικαίωμα από ένα συγκεκριμένο άτομο να μην επιθυμεί να προστατεύσει τη ζωή του.¹⁴⁹

Η διάταξη στην οποία στηρίζονται οι περισσότεροι πολέμιοι σχετικά με το θέμα της ευθανασίας, είναι η παράγραφος 1 του άρθρου 5 του Συντάγματος, κατά την οποία «καθένας έχει δικαίωμα να αναπτύσσει ελεύθερα την προσωπικότητά του [...] εφόσον δεν προσβάλλει τα δικαιώματα των άλλων και δεν παραβιάζει το Σύνταγμα ή τα χρηστά ήθη». Όσοι είναι αντίθετοι με τη νομική κατοχύρωση της ευθανασίας, επικαλούνται τα «χρηστά ήθη» και τα ταυτίζουν με τη χριστιανική άποψη, δεδομένου ότι ο πληθυσμός της χώρας, στη συντριπτική του πλειοψηφία, αποτελείται από χριστιανούς ορθοδόξους. Ωστόσο, «τα χρηστά ήθη» του Συντάγματος δεν έχουν σχέση και δεν εκφράζουν τη χριστιανική ηθική. Η έννοια τους, στη συγκεκριμένη συνταγματική διάταξη, ταυτίζεται με την κοινωνική ηθική. Το ελληνικό Σύνταγμα σε

148. Α. Παναγάκης, Μ.Θ. Παπά, Π. Γαλάνης, «Το νομικό πλαίσιο της ευθανασίας στην Ελλάδα και διεθνώς,» *Αρχεία Ελληνικής Ιατρικής* 37, no. 3 (2020): 406-413.

149. Παναγάκης, Παπά, Γαλάνης, «Το νομικό πλαίσιο της ευθανασίας στην Ελλάδα,» 406-413.

καμιά περίπτωση δεν απαγορεύει την αναγνώριση της ευθανασίας από την έννομη τάξη.¹⁵⁰

Επίμαχο σημείο είναι και το άρθρο 2 του Συντάγματος, όπου «ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου αποτελούν την πρωταρχική υποχρέωση της Πολιτείας». Σύμφωνα με τους υπέρμαχους της ευθανασίας, το συγκεκριμένο άρθρο θεμελιώνει την ευθανασία, δεδομένου ότι η υποχρεωτική διατήρηση στη ζωή εκείνου που πάσχει από βασανιστική και ανίατη ασθένεια και που δεν επιθυμεί να συνεχίσει να ζει έτσι, παραβιάζει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Δηλαδή, το κράτος οφείλει να επικουρεί τον πάσχοντα στον τερματισμό της ζωής τους, καθώς σε διαφορετική περίπτωση δεν σέβεται και δεν προστατεύει την αξία της ζωής του. Αυτή η αδιαφορία από το κράτος ισοδυναμεί με εργαλειοποίηση του ασθενή. Ο αντίλογος είναι ότι η ασθένεια αποτελεί μια φυσική κατάσταση και δεν είναι εφικτό κάποιος να προστατεύσει την αξιοπρέπεία του εναντίον της με νομικά μέσα. Άλλωστε, η αξιοπρέπεια όπως κατοχυρώνεται συνταγματικά, δηλαδή η «αξία» του ασθενή είναι ίση με την «αξία» του υγιή. Σύμφωνα με τους πολέμιους της ευθανασίας, όταν ένας ασθενής επιλέγει την ευθανασία, δεν το κάνει γιατί πιστεύει ότι έχει χάσει την αξία του ως προσωπικότητα, αλλά επειδή δεν θέλει να ζει πλέον με την ασθένειά του.¹⁵¹

Στο διεθνές δίκαιο και σε παγκόσμιο επίπεδο, όπως είναι επόμενο (δεδομένης της φύσης και της πολυπλοκότητας της ευθανασίας), δεν υπάρχει κοινή γραμμή μεταξύ των νομοθεσιών των κρατών. Η επιλογή των διαφορετικών νομοθετών βασίζεται σε ποικίλα, πολλές φορές αντικρουόμενα επιχειρήματα, ενώ επηρεάζεται από τη γενικότερη αντίληψη και «φιλοσοφία» που έχει υιοθετήσει κάθε κοινωνία σχετικά με τον πολιτισμό και την έννοια της ζωής και του θανάτου. Ως επί το πλείστον, ακόμα και στις χώρες εκείνες που η ευθανασία επιτρέπεται ως πρακτική, ο νόμος είναι εξαιρετικά αυστηρός σχετικά με τις προϋποθέσεις που θα πρέπει να πληρούνται στην περίπτωση που πραγματοποιείται.¹⁵² Η ευθανασία και η ιατρικά υποβοηθούμενη αυτοκτονία επιτρέπονται σήμερα (υπό συγκεκριμένους πάντα όρους) στην Ολλανδία, στο Βέλγιο, στο Λουξεμβούργο, στον Καναδά, στην Κολομβία, στη Νέα Ζηλανδία, στην Ισπανία και στις περισσότερες πολιτείες της Αυστραλίας (Νέα Νότια Ουαλία, Κουίνσλαντ, Νότια Αυστραλία, Δυτική Αυστραλία, Τασμανία και Βικτώρια)¹⁵³ ενώ η Πορτογαλία βρίσκεται πολύ κοντά στη νομιμοποίηση (ο νόμος έχει ψηφιστεί από το κοινοβούλιο και αναμένεται σχετική απόφαση από το

150. Παναγάκης, Παπά, Γαλάνης, «Το νομικό πλαίσιο της ευθανασίας στην Ελλάδα,» 409.

151. Παναγάκης, Παπά, Γαλάνης, «Το νομικό πλαίσιο της ευθανασίας στην Ελλάδα,» 409-410.

152. Παναγάκης, Παπά, Γαλάνης, «Το νομικό πλαίσιο της ευθανασίας στην Ελλάδα,» 410.

153. “Euthanasia,” Wikipedia, τελευταία επίσκεψη 4 Ιαν. 2023, <https://en.wikipedia.org/wiki/Euthanasia>.

Συνταγματικό δικαστήριο)¹⁵⁴. Η ιατρικά υποβοηθούμενη αυτοκτονία επιτρέπεται στην Ελβετία, στη Γερμανία, στη Φιλανδία και σε κάποιες πολιτείες της Αμερικής (Βέρμοντ, Καλιφόρνια, Όρεγκον, Μοντάνα, Ουάσινγκτον). Τέλος, σε πολλές χώρες επιτρέπεται υπό όρους η παθητική ευθανασία, κατόπιν απαίτησης του ασθενή.¹⁵⁵

Συμπεράσματα

Είναι γεγονός, ότι τόσο το έργο της ιατρικής όσο και αυτό της ηθικής είναι ιδιαίτερα πολύπλοκα, ενώ αλληλοσυνδέονται. Η συνειδητοποίηση αυτή έχει γίνει ήδη από την κλασική φιλοσοφία. Για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* παρομοιάζει τη γνώση της ηθικής με αυτή της ιατρικής, ενώ θεωρεί ότι – και στις δύο περιπτώσεις – αυτοί που ενεργούν θα πρέπει να εξετάζουν τι είναι το καλύτερο για την κάθε περίπτωση, καθώς ό,τι έχει να κάνει με πράξεις είναι σχεδίασμα και όχι ακριβές σύστημα.¹⁵⁶ Η επιστήμη ναι μεν είναι κατάλληλη για σταθερά φυσικά φαινόμενα που μπορούν να καταστούν γνωστά μέσω αναγκαίων και αναλλοίωτων νόμων, αλλά όχι για «την περίπτωση», σε πεδία δηλαδή όπως η ηθική ή ιατρική ή ο νόμος, τα οποία είναι καθαυτά αβέβαια. Εκεί χρειάζεται ο πρακτικός λόγος, η *φρόνηση*, δηλαδή η αρετή του να βρίσκει κάποιος τον τρόπο να πράττει ορθά σε συγκεκριμένες περιστάσεις που δεν μπορούν να εκφραστούν με γενικούς, εφαρμόσιμους κανόνες. Ο επιστημονικός λόγος έχει σκοπό του την ακρίβεια και τη δυνατότητα αναπαραγωγής, ενώ ο πρακτικός λόγος καθιστά αυτόν που τον ασκεί ικανό να διακρίνει τη βέλτιστη επιλογή σε κάθε συγκεκριμένη κατάσταση. Η ιατρική έχει ανάγκη και τα δύο αυτά είδη του λόγου. Η φροντίδα ενός ασθενή δεν είναι απλώς «εφαρμογή». Άλλωστε οι ασθενείς μπορεί να είναι εξαιρετικά μεταβλητοί – όπως είναι άλλωστε και οι ασθένειες και τα αποτελέσματα μιας θεραπείας.¹⁵⁷ Όταν όμως μια θεραπεία είναι ανέφικτη, δηλαδή όταν ο ασθενής φτάνει σε μια αδιέξοδη

154. «Πορτογαλία: Ξανά στο Συνταγματικό Δικαστήριο ο νόμος για την ευθανασία,» Η Ναυτεμπορική, τελευταία επίσκεψη 4 Ιανουαρίου 2023 www.naftemporiki.gr/kosmos/1424572/portogalia-xana-sto-syntagmatiko-dikastirio-o-nomos-gia-tin-eythanasia/.

155. «Ευθανασία στην ΕΕ: Τι ισχύει στην Ελλάδα και σε κάθε χώρα,» Αυτοδιοίκηση, τελευταία επίσκεψη 4 Ιανουαρίου 2023 www.aftodioikisi.gr/ygeia/eythanasia-stin-ee-ti-ischyei-stin-ellada-kai-se-kathe-chora/ & “Euthanasia,” Wikipedia, τελευταία επίσκεψη 4 Ιανουαρίου 2023, <https://en.wikipedia.org/wiki/Euthanasia>.

156. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1104a 2-9.

157. Kathryn Montgomery, «Η φρόνηση και η εσφαλμένη περιγραφή της ιατρικής: ενάντια στην εναρκτήρια ομιλία της ιατρικής σχολής,» στο *Βιοηθική – Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, επιμ. Μιχάλης Κατσιμίτσης (Αθήνα: Τραυλός, 2007), 133-134.

κατάσταση που του προκαλεί μόνο πόνο και απελπισία, ίσως τα πράγματα θα έπρεπε να είναι πιο απλά.

Σήμερα, δεν είναι πολλοί οι ηθικοί στοχαστές οι οποίοι πιστεύουν ότι η ζωή ενός ασθενή θα πρέπει να παρατείνεται με κάθε τρόπο, πάση θυσία.¹⁵⁸ Η αυτονομία, που βρίσκεται στο επίκεντρο των συζητήσεων περί ευθανασίας, αν αντλήσει την ισχύ της από τον πυρήνα της καντιανής ηθικής - ως δικαίωμα του ασθενή να αφήνεται στην έλευση του φυσικού του θανάτου, αν το επιθυμεί - διαφυλάσσει την αξιοπρέπεια της έλλογης ηθικής της ανθρωπότητας και φαίνεται να μπορεί να θεμελιώσει (τουλάχιστον) την παθητική ευθανασία.¹⁵⁹ Επιπλέον, δεδομένου ότι στην ενεργητική και στην παθητική ευθανασία ο σκοπός και το κίνητρο του γιατρού, αλλά και το αποτέλεσμα είναι το ίδιο, οποιαδήποτε ηθική συζήτηση για τον διαχωρισμό της ευθανασίας σε ενεργητική και παθητική, μάλλον δεν έχει νόημα. Ίσως μάλιστα η ενεργητική ευθανασία θα έπρεπε να είναι η πλέον αποδεκτή πρακτική, όχι μόνο γιατί ανταποκρίνεται στην επιθυμία του εκάστοτε ασθενή, αλλά κυρίως διότι μπορεί να διασφαλίσει έναν σαφώς πιο ανώδυνο θάνατο - σε σχέση με την παθητική που συνήθως οδηγεί σε βασανιστικό θάνατο.

Αναμφισβήτητα το έργο των ιατρών δεν είναι καθόλου εύκολο, καθώς το ηθικό και το νομικό πλαίσιο δεν συμπίπτει πάντα. Το Δόγμα του Διπλού Αποτελέσματος, αποτελεί ένα ηθικό «εργαλείο» της ιατρικής κοινότητας, παρά τα ελαττώματά του - καθώς όπως είδαμε, σε πολλές περιπτώσεις είναι δύσκολο να διαχωρισθούν και να αξιολογηθούν προθέσεις και αποτελέσματα. Το θετικό του ΔΔΑ είναι ότι επιτρέπει να λαμβάνονται υπόψη οι συνέπειες, χωρίς να οδηγεί σε μια αμιγώς συνεπειοκρατική ηθική, όπως αυτή του ωφελιμισμού. Η συνεπειοκρατική ηθική έχει στην πραγματικότητα περιορισμένη εφαρμογή στη λήψη αποφάσεων, ενώ κατά κάποιον τρόπο συγχέει τους ηθικούς κανόνες με τους πρακτικούς - που ομολογουμένως δεν συμπίπτουν πάντα. Επιτρέψτε μου να παραθέσω το (πράγματι ακαταμάχητο) νοητικό πείραμα του Peter Railton, που νομίζω εκφράζει επαρκώς την «αστάθεια» της συνεπειοκρατικής ηθικής και τη δυσκολία θεμελίωσής της:

«Ας φανταστούμε έναν παντογνώστη δαίμονα που ελέγχει την τύχη του κόσμου και τιμωρεί - με ανείπωτο τρόπο - κάθε άνθρωπο στο βαθμό που αυτός δεν εφαρμόζει την καντιανή ηθική (προφανώς ο δαίμονας δεν είναι καντιανός). Τότε, οι συνεπειοκράτες θα είχαν κάθε λόγο να μεταστραφούν στον καντιανισμό, ίσως ακόμη και να λάβουν τα όποια μέτρα θα ήταν δυνατό

158. Audi, *To φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge*, 370.

159. Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, «Η παθητική ευθανασία και το δικαίωμα στον θάνατο,» *Βιοηθικά* 4, no. 2 (2018): 14.

προκειμένου να εξαλείψουν τη συνεπειοκρατία από την ανθρώπινη μνήμη και να αποτρέψουν την οποιαδήποτε επανεμφάνισή της.»¹⁶⁰

Βεβαίως, (σύμφωνα και με τον Railton) το παραπάνω νοητικό πείραμα δεν αποδεικνύει την μη ορθότητα του ωφελιμισμού, αλλά σίγουρα προκαλεί ανατριχίλα στους πανταχού συνεπειοκράτες. Στο θέμα της ευθανασίας, ο ωφελιμισμός έχει δώσει επιχειρήματα υπέρ της, τα οποία είναι μάλλον μετέωρα, ενώ το πνευματικό του τέκνο «η ολισθηρή πλαγιά», ουσιαστικά τα αναιρεί. Αλλά και το ίδιο το επιχείρημα της ολισθηρής πλαγιάς, δεν έχει τη δύναμη να καθαιρέσει το αίτημα για ευθανασία, καθώς υπάρχει μια αυθαίρετη σχέση και μια ασάφεια των αιτιακών δεσμών που οδηγούν από το αρχικό επιχείρημα στο συμπέρασμα.

Επιπλέον, το ιατρικό καθήκον στις μέρες μας, δεν είναι λογικό να απορρέει ή να εξαρτάται από τον Όρκο του Ιπποκράτη – ένα κείμενο που γράφτηκε αιώνες πριν για μια κοινωνία τελείως διαφορετική από τη δική μας. Σε κάθε περίπτωση, ο ιατρός εννοείται πως οφείλει να ενεργεί πάντα προς το συμφέρον του ασθενή και να μην τον βλάπτει. Όμως, στις περιπτώσεις που ο θάνατος καθίσταται αναπόφευκτος και καθυστερεί να έρθει, με αποτέλεσμα ο ασθενής να βιώνει μία άσκοπη, αγωνιώδη και εξαιρετικά επίπονη κατάσταση, δηλαδή στις περιπτώσεις που η διατήρηση στη ζωή δεν είναι μόνο άσκοπη, αλλά και επαχθής, τότε το συμφέρον του ασθενή είναι μάλλον ένα γρήγορο και όσο το δυνατόν ανώδυνο τέλος. Ενδεχομένως, αν το καθήκον του ιατρού απορρέει από το εμπεριστατωμένο συμφέρον του ασθενή, υπάρχουν περιπτώσεις που δεν θα πρέπει να υπάρχει αμφιβολία για το ότι η ευθανασία είναι η ορθότερη επιλογή. Πάντως, η κρίση μας τόσο για την ευθανασία, όσο και για οποιαδήποτε ηθική απόφαση δεν πρέπει σε καμιά περίπτωση να βασίζεται σε θεωρίες όπως αυτή της θεϊκής επιταγής και του φυσικού δικαίου. Η ηθική είναι ζήτημα ορθού λόγου και δεν θα πρέπει να συγχέεται με θρησκευτικά συστήματα.

Σύμφωνα με τον Ronald Dworkin, όταν μιλάμε για την ευθανασία θα πρέπει να έχουμε πάντα υπόψη μας κάποια πολύ σημαντικά διακριτά ζητήματα. Το πρώτο είναι το πώς σεβόμαστε καλύτερα την αυτονομία του ασθενή. Το δεύτερο έχει να κάνει με το αληθές συμφέρον του ασθενή και το τρίτο, με την εγγενή αξία και την ιερότητα της ζωής εν γένει. Δυστυχώς, όμως, είναι αδύνατο να κατανοήσουμε επαρκώς αυτά τα ζητήματα, αν πρωταρχικά δεν προσπαθήσουμε να καταλάβουμε γιατί κάποιοι άνθρωποι ακόμη και στις χειρίστες των συνθηκών επιθυμούν να

160. Peter Railton, "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality," *Philosophy and Public Affairs* 13, no.2 (Spring 1984): 155.

παραμένουν όσο το δυνατόν για μεγαλύτερο χρονικό διάστημα ζωντανοί, ενώ κάποιοι άλλοι επιθυμούν να πεθάνουν το συντομότερο δυνατόν. Και φυσικά δεν έχει κανένα νόημα να αναρωτηθούμε αν κανείς αισθάνεται καλύτερα ή χειρότερα σε κατάσταση αναισθησίας ή νεκρός. Είναι προφανές ότι η αδιαφάνεια του θανάτου και η συνακόλουθη αδυναμία σύγκρισής του με τη ζωή (κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες) είναι αδύνατο να μας επιτρέψουν να κρίνουμε με βεβαιότητα αν ένα άτομο είναι προτιμότερο να είναι νεκρό. Θα μπορούσαμε, όμως, να στοχαστούμε πάνω στο αναδρομικό νόημα του θανάτου, για το αν και πώς το έσχατο στάδιο της ζωής, θίγει το περιεχόμενο όλου του βίου. Και πάλι, είναι πράγματι δύσκολο να ορίσουμε τα κριτήρια για κάτι τέτοιο. Θα πρέπει να υποθέσουμε ότι μια περίοδος ασυναίσθησίας ή άνοιας πριν τον θάνατο, καθιστά ολόκληρο το βίο χειρότερο από ότι ένας πρόωρος θάνατος και τελικά να λάβουμε υπόψη μας όχι το άθροισμα των απολαύσεων ή των επιτευγμάτων του βίου, αλλά την ίδια τη συγκρότησή του. Όπως για παράδειγμα σε ένα λογοτεχνικό έργο, όπου το τέλος του μπορεί να ματαιώσει ό,τι προηγήθηκε.¹⁶¹ Ουσιαστικά ο Dworkin θεωρεί ότι, αν μη τι άλλο, στην επικράτεια της εφαρμοσμένης ηθικής, η μέριμνα για την αισθητική αρμονία του ανθρώπινου βίου, θεμελιωμένη από την εγγενή αξία της ζωής, νομιμοποιεί τη δυνατότητα της ευθανασίας. Επιπλέον, αποτελεί ένα μεταηθικό στοιχείο, που αξίζει να συγκρατήσουμε.¹⁶²

Η απάντηση σε ένα δίλλημα εξ ορισμού δεν μπορεί να είναι μία και μοναδική. Αλλά, νομίζω, μια προσεκτική ανάλυση των ηθικών διλημάτων σχετικά με την ευθανασία, αποδεικνύει το πόσο σύνθετη και δύσκολη είναι η συζήτηση (πόσο μάλλον η απόφαση) γύρω από τέτοια ζητήματα. Σχεδόν όλες οι κλασσικές ηθικές θεωρίες περιέχουν κάποια εύλογα στοιχεία (άλλωστε έχουν εκφραστεί από λαμπρά πνεύματα), ωστόσο είναι αλληλοσυγκρουόμενες, ενώ καμιά τους δεν αντέχει σε ενδελεχή ανάλυση και σε έντονες ενστάσεις. Βεβαίως, ο καθένας από εμάς καλείται να διαμορφώσει ένα σύστημα κανόνων βάσει του οποίου πράττει, και η ηθική μάς παρέχει τη δικαιολόγηση και την κριτική για τις διάφορες πρακτικές – τόσο τις δικές μας όσο και των άλλων. Αναμφισβήτητα επηρεαζόμαστε από τις αρχές και τις αντιλήψεις του κοινωνικού μας περιγύρου, αλλά και της εποχής στην οποία ζούμε. Σε κάθε κοινωνία υπάρχει το λεγόμενο «πνεύμα των καιρών» (zeitgeist) - ένα είδος συναίνεσης που μεταβάλλεται με την πάροδο των δεκαετιών.

Η ηθική, στην ουσία, αποτελεί μια κοινωνική σύμβαση με πρωταρχικό στόχο να παρακολουθεί και να προσαρμόζεται στις ανθρώπινες ανάγκες της κάθε εποχής.

161. Railton, "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality," 155.

162. Χωριανοπούλου, *Βιοηθική και δικαιώματα*, 170.

Οι ηθικές αξίες δεν αποτελούν αυθυπόστατες ουσίες, αντίθετα εμφανίζονται μαζί με το πράττων υποκείμενο και αξιολογητή τους, και αφορούν στον τρόπο που αλληλοεπιδρούμε με τους συνανθρώπους μας και το περιβάλλον στο οποίο ζούμε.¹⁶³ Όπως για παράδειγμα, το σωστό κλειδί ή το σωστό εργαλείο στα οποία δεν αποδίδουμε μια ενδογενή ποιότητα. Ένα σωστό εργαλείο έχει μια δεδομένη ιδιότητα, σχετική με εξωγενείς παραμέτρους, που το καθιστά το σωστό εργαλείο για μια συγκεκριμένη δουλειά. Η ορθότητά του βασίζεται στο κατά πόσο είναι κατάλληλο για να ανταποκριθεί σε μια δεδομένη ανθρώπινη ανάγκη. Και καλό θα είναι να έχουμε πάντα στο μυαλό μας τον «αφορισμό» του Maslow, καθώς «αν το μοναδικό εργαλείο που διαθέτουμε είναι ένα σφυρί, είναι μεγάλος ο πειρασμός να βλέπουμε κάθε πρόβλημα σαν καρφί».¹⁶⁴ Η ευθανασία δεν μπορεί να θεωρηθεί από μόνη της σωστή ή εσφαλμένη. Χρειάζεται να εξετάζουμε πάντα και πολύ προσεκτικά το πλαίσιο και την κάθε περίπτωση ξεχωριστά. Κατά την προσωπική μου άποψη, όμως, θα πρέπει σίγουρα να υπάρχει ως νόμιμη επιλογή – ως άλλο ένα εργαλείο στη φαρέτρα μας.

Σκοπός της Ηθικής είναι να δημιουργεί και να διατηρεί ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων μέσα στο οποίο η ζωή μας καθίσταται άξια να βιωθεί. (Όπως απερίφραστα το έχει θέσει ο Kant, η Ηθική δεν αποτελεί ένα δόγμα που μπορεί να καθορίσει το πώς να γίνουμε ευτυχισμένοι, αλλά τουλάχιστον μπορεί να μας καταστήσει άξιους για να γίνουμε ευτυχισμένοι). Η Εφαρμοσμένη Ηθική, δεν προσφέρει κάτι ουσιαστικό αν απλά γίνεται σκανδαλώδης και ερεθίζει τη σκέψη μας. Το ζήτημα είναι να μπορεί να απαντά συγκροτημένα στα συγκεκριμένα διλήμματα που μας βασανίζουν στην καθημερινότητά μας, και κατά την αλληλεπίδρασή μας με τον κοινωνικό μας περίγυρο.¹⁶⁵

Χρειαζόμαστε μια πυξίδα για να μπορέσουμε να απαντήσουμε στο μεγάλο ερώτημα του νόστου: «τίς γὰρ ταύτην ὁδὸν ἡγεμονεύσει;»¹⁶⁶

163. Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, «Ο αναίσθητος βιολιστής, ο καλός Σαμαρείτης και η αρχή της ηθικής συμμετρίας: Η Judith Jarvis Thomson και ο Peter Singer υπέρ των αμβλώσεων,» *Παιδαγωγικός Λόγος* 16, no. 1 (2010): 175-176.

164. Abraham Harold Maslow, *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, (New York: HarperCollins, 1966), 15. “I suppose it is tempting, if the only tool you have is a hammer, to treat everything as if it were a nail.”

165. Πρωτοπαπαδάκης, «Ο αναίσθητος βιολιστής,» 175-176.

166. Ομήρου, *Οδύσσεια*, κ 501 (Ποιός του δρόμου μας θα γίνει κυβερνήτης;)

Αντί επιλόγου

Παρότι τα προβλήματα της βιοηθικής είναι σχετικά νέα - δεδομένου ότι γεννήθηκαν ως αποτέλεσμα των πρόσφατων ανακαλύψεων της βιολογίας και των αντίστοιχων δυνατοτήτων της βιοτεχνολογίας – οι γενικές αρχές βάσει των οποίων προσπαθούμε να τα λύσουμε ριζώνουν στην πολιτιστική μας κληρονομιά (βεβαίως με σχετικές εξειδικεύσεις, ώστε να προσαρμόζονται στα σύγχρονα προβλήματα).¹⁶⁷ Η βιοηθική προφανώς προσπαθεί να βασιστεί σε κάποια (ή κάποιες) από τις υπάρχουσες ηθικές θεωρίες, αλλά μια ικανοποιητική ηθική θεωρία σήμερα, οφείλει τουλάχιστον να διαθέτει μια ρεαλιστική αντίληψη για τη θέση του ανθρώπου στην τάξη του Κόσμου.

Σύμφωνα με την επικρατέστερη θεωρία της κοσμολογίας στις μέρες μας (το λεγόμενο «big bang»), το σύμπαν δημιουργήθηκε πριν από 13,8 δισεκατομμύρια χρόνια περίπου, ενώ η γη πριν από 5 δισεκατομμύρια χρόνια περίπου. Αν αντιστοιχήσουμε την ιστορία αυτών των 5 δις χρόνων της Γης, με τη διαδρομή ενός ημερολογιακού έτους - όπου η 1^η Ιανουαρίου ταυτίζεται με τον σχηματισμό του πλανήτη μας και η 31^η Δεκεμβρίου με το σήμερα – μέχρι τις αρχές Μαρτίου δεν υπάρχουν αρκετά στοιχεία. Πιθανότατα η Γη να είναι μια στροβιλιζόμενη μάζα αερίου και σκόνης που στη συνέχεια στερεοποιείται. Η ζωή εμφανίζεται μέσα στον Απρίλιο, ενώ έκτοτε και για πολλούς μήνες υπάρχει πάλι σχετική ασάφεια για το πως διαμορφώθηκε ο πλανήτης. Η εξέλιξη της ζωής προχωρά με ανεπαίσθητα βήματα και είναι μόνο στα μέσα Νοεμβρίου (45 ημέρες πριν το σήμερα) που η ζωή κυριαρχεί στους ωκεανούς, ενώ εξέρχεται προς τη στεριά δεκαπέντε ημέρες αργότερα. Γύρω στα μέσα Δεκεμβρίου η επιφάνεια της Γης καλύπτεται από δάση, λουλούδια και πρωτόγονες μορφές ζωής. Μια εβδομάδα πριν από το σήμερα οι δεινόσαυροι κυριαρχούν τον πλανήτη, ενώ οι ανθρωπόμορφοι πίθηκοι εμφανίζονται πριν λίγες ώρες και ο Homo Sapiens πριν από μία ώρα. Μόλις πριν λίγα λεπτά εμφανίστηκε η γραπτή ανθρώπινη ιστορία και μόλις πριν μερικά δευτερόλεπτα η επιστήμη και η τεχνολογία.¹⁶⁸

Στον γεωλογικό χρόνο είμαστε ασήμαντοι (και στο πολυσύμπαν της κβαντικής θεωρίας¹⁶⁹ οριακά υπαρκτοί). Ωστόσο με το που εμφανίστηκαν οι πρόγονοι μας στη Γη, άρχισαν να θεωρούν τον εαυτό τους κορωνίδα της δημιουργίας. Ορισμένοι μάλιστα έφτασαν στο συμπέρασμα ότι ολόκληρο το σύμπαν

167. Γιώργος Κουμάντος, *Προβλήματα Βιοηθικής*, (Αθήνα: Πόλις, 2003), 7.

168. Γιώργος Γραμματικάκης, *Η Κόμη της Βερενίκης*, (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2003), 110-111.

169. David Deutsch, *The Fabric of Reality*, (London: Penguin Books, 1998).

δημιουργήθηκε προς όφελός τους. Οπότε και οι θεωρίες τους για το σωστό και το λάθος είχαν ως υπέρτατη και αντικειμενική αξία την προάσπιση των συμφερόντων τους. Άλλωστε σύμφωνα με την κρίση τους, τα πάντα είχαν δημιουργηθεί για τη δική τους χρήση. Σήμερα όμως γνωρίζουμε καλύτερα. Ακόμη και αν οι λεπτομέρειες της μεγάλης εικόνας του σύμπαντος αναθεωρούνται συχνά, το γενικό περίγραμμα εδράζεται σε σταθερά θεμέλια. Η ύπαρξή μας, όχι μόνο αποτελεί προϊόν τυχαίας εξέλιξης μεταξύ άλλων εκατομμυρίων ειδών, αλλά καταλαμβάνουμε και μια ελάχιστη κουκίδα σε ένα ασύλληπτα αχανές σύμπαν (που ίσως να μην είναι ούτε αυτό μοναδικό). Βεβαίως, εξακολουθούμε πάντα να πιστεύουμε ότι είμαστε τα ευφυέστερα ζώα (τουλάχιστον στον πλανήτη μας), ωστόσο δύσκολα πλέον δικαιολογείται μια κοσμοθεωρία που μας θέτει στο κέντρο του Κόσμου.¹⁷⁰

Η συνειδητοποίηση αυτή, από τον προηγούμενο αιώνα, έχει αρχίσει να διαμορφώνει έναν νέο άνθρωπο. Θα μπορούσαμε να τον σκεφτούμε σαν τον «παράλογο» άνθρωπο του του Albert Camus¹⁷¹, ή σαν τον «μετέωρο» άνθρωπο, όπως τον αναφέρει στην *Κόμη της Βερενίκης* ο Γιώργος Γραμματικάκης. Αυτός ο άνθρωπος, εξόριστος από τον Θεό και το κέντρο του σύμπαντος (οδεύοντας «εις το μεγάλο Τίποτα επιστραμμένο από τη ζωή»¹⁷² – όπως το έχει θέσει ο αθάνατος Καβάφης), έποικος ενός ιδιόμορφου πλανήτη, γνώστης της ακραίας του ήττας, του σωκρατικού «ουδέν οίδα» (θα πει ο Μπόρχες: «ούτε καν την ημερομηνία του θανάτου μου»), αυτός ο άνθρωπος εντούτοις συνεχίζει να τολμά να θέτει ερωτήματα που αγγίζουν την ύπαρξη - τη δική του και του Κόσμου.¹⁷³ Ψάχνει νέες μελωδίες για τη μπάντα του Τιτανικού - στην οποία όλοι συμμετέχουμε. Αυτό το οξύμωρο, αυτή η αποδοχή και περιφρόνηση της σισύφειας μοίρας του, είναι και το μεγαλείο του!

170. Rachels & Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, 236.

171. Αλμπέρ Καμύ, *Ο μύθος του Σισύφου – Δοκίμιο για το παράλογο*, μτφρ. Νίκη Καρακίτσου – Ντουζέ & Μαρία Κασαμπαλόγλου – Ρομπλέν, (Αθήνα: Καστανιώτη, 2007).

172. Κ.Π. Καβάφης, «Τα άλογα του Αχιλλέως», *Τα ποιήματα*, (Αθήνα: Μεταίχμιο, 2013).

173. Γραμματικάκης, *Η Κόμη της Βερενίκης*, 156-157.

Αναφορές

Anagnostopoulos, Georgios. «Η ευθανασία και ο ρόλος του γιατρού: Στοχασμοί πάνω σε μερικές απόψεις της αρχαίας ελληνικής παράδοσης.» Στο *Βιοηθική – Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, επιμέλεια Μιχάλης Κατσιμίτσης. Αθήνα: Τραυλός, 2007.

Arnim, Hans. *Stoicorum Veterum Fragmenta, Volume 3: Chrysippi Fragmenta Moralia Fragmenta Successorum Chrysippi*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2016.

Audi, Robert. *Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge*. Επιμ. ελληνικής έκδοσης Στέλιος Βιρβιδάκης και Γιώργος Ξηροπαϊδης. Αθήνα: Κέδρος, 2011.

Baird, R. & Baum, St. *Euthanasia: The moral issues*. New York: Prometheus Books, 1989.

Bartz, Robert. «Ενθυμούμενοι τους Ιπποκρατικούς: Γνώση, Πρακτική και Ήθος στους Αρχαίους Έλληνες Γιατρούς-Θεραπευτές.» Στο *Βιοηθική – Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, επιμέλεια Μιχάλης Κατσιμίτσης. Αθήνα: Τραυλός, 2007.

Beauchamp, L. Tom. «Εισαγωγή.» Στο *Ευθανασία – Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές διαστάσεις*, επιμέλεια Tom L Beauchamp, 15-17. Αθήνα: Αρχιπέλαγος, 2007.

Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Biggs, H. *Euthanasia, Death with Dignity and the Law*. Oxford-Portland : Hart, 2001.

Blaug, Mark. *The methodology of economics*. New York: Cambridge University Press, 1992 [1980].

Brock, W. Dan. «Οριακές περιπτώσεις ηθικά αιτιολογημένης αφαίρεσης ζωής στην ιατρική.» Στο *Ευθανασία – Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές διαστάσεις*, επιμέλεια Tom L Beauchamp, 189-214. Αθήνα: Αρχιπέλαγος, 2007.

Buchanan, Allen. «Ευθανασία: Η δομή του προβλήματος και προτεινόμενες λύσεις.» Στο *Ευθανασία – Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές διαστάσεις*, επιμέλεια Tom L Beauchamp, 45-70. Αθήνα: Αρχιπέλαγος, 2007.

Cooley, Dennis. “A Kantian Moral Duty for the Soon-to-be Demented to Commit Suicide.” *American Journal of Bioethics* 7, no. 6 (2007): 37-44. <https://doi.org/10.1080/15265160701347478>.

Deutsch, David. *The Fabric of Reality*. London: Penguin Books, 1998.

Driver, Julia. *Ηθική φιλοσοφία – Οι βασικές αρχές*. Μεταφρ. I.N. Μαρκόπουλος. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2010.

Dupre, Ben. *50 Φιλοσοφικές θεωρίες για τη ζωή και τον κόσμο*. Μεταφρ. Χρήστος Μπαρουξής. Αθήνα: Διόπτρα, 2017.

Dworkin, Ronald. *Η επικράτεια της ζωής - Αμβλώσεις, ευθανασία και ατομική ελευθερία*. Μεταφρ. Φίλιππος Βασιλόγιαννης. Αθήνα: Αρσενίδης, 2013.

Eser, Albin. *Ιατρικό καθήκον διατηρήσεως της ζωής και διακοπή της θεραπείας*. Μεταφρ. Π. Μ. Βασιλακοπούλου & Α. Ζιώγα-Σακκά. Αθήνα - Κομοτηνή: Σάκκουλας, 1985.

Ezekiel, Emanuel J. "Euthanasia: Historical, Ethical, and Empiric Perspectives." *Archives of internal medicine* 154, no. 17 (1994): 1890-1901. <https://doi.org/10.1001/archinte.1994.00420170022003>.

Hill, T. E. *Autonomy and Self-Respect*. New York: Cambridge University Press, 1991.

Hume, David. *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*. Μεταφρ. Μαρία Πουρνάρη. Αθήνα: Πατάκης, 1998.

Kalokairinou, Eleni. «Επίμετρο. Η επίδραση της αρχαίας ελληνικής σκέψης στη σύγχρονη βιοηθική.» Στο *Βιοηθική – Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, επιμέλεια Μιχάλης Κατσιμίτσης. Αθήνα: Τραυλός, 2007.

Kant, Immanuel. *Lectures on Ethics*. New York: Cambridge University Press, , 1997.

Kant, Immanuel. *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*. Μεταφρ. Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1984.

Lamp, David. *Down the Slippery Slope: Arguing in Applied Ethics*. New York: Croom Helm, 1988.

Lifton, Robert Jay. *The Nazi Doctors, Medical Killing and the Psychology of Genocide*. New York: Basic Books, 1986.

Maslow, Abraham Harold. *The Psychology of Science: A Reconnaissance*. New York: HarperCollins, 1966.

Montgomery, Kathryn. «Η φρόνηση και η εσφαλμένη περιγραφή της ιατρικής: ενάντια στην εναρκτήρια ομιλία της ιατρικής σχολής.» Στο *Βιοηθική – Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, επιμέλεια Μιχάλης Κατσιμίτσης. Αθήνα: Τραυλός, 2007.

Moore, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: University Press, 1922.

Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83, no. 4 (1974): 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>.

O'Neil, Onora. *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Pears, David, & Kenny, Antony. «Από τον Μιλ στον Βίτγκενσταϊν.» Στο *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας – Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης*, επιμέλεια Anthony Kenny. Αθήνα: Νεφέλη 2005.

Pellegrino, D. Ermund. «Η θέση της πρόθεσης στην ηθική εκτίμηση της υποβοηθούμενης αυτοκτονίας και της ενεργητικής ευθανασίας» Στο *Ευθανασία – Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές διαστάσεις*, επιμέλεια Tom L Beauchamp, 233-260. Αθήνα: Αρχιτέλαγος, 2007.

- Rachels, James & Rachels, Stuart. *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*. Αθήνα: Οκτώ, 2012.
- Rachels, James. "Active and Passive Euthanasia." *New England Journal of Medicine* 292, no. 2 (1975): 78-80. <https://doi.org/10.1056/NEJM197501092920206>.
- Rachels, James. *The end of life: Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Railton, Peter. "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality." *Philosophy and Public Affairs* 13, no. 2 (1984): 134-171.
- Sier, Ludwig, «Δύο έννοιες της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.» Στο *Εισαγωγή στη βιοηθική: ιστορικές και συστηματικές προσεγγίσεις*, επιμέλεια Σωκράτης Δεληβογιατζής & Ελένη Καλοκαιρινού. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονη Παιδεία, 2014.
- Singer, Peter. *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus*. Μεταφρ. Θανάσης Κιτσόπουλος. Αθήνα: Παπαζήσης, 1978.
- Wittgenstein, Ludwig. *Φιλοσοφικές έρευνες*. Μεταφρ. Παύλος Χριστοδουλίδης. Αθήνα: Παπαζήσης, 1977.
- Wittgenstein, Ludwig. *Φιλοσοφική γραμματική*. Μεταφρ. Κωστής Μ. Κωβαίος. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2010.
- Zaslowsky, Denis, «Η αναλυτική φιλοσοφία.» Στο *Ιστορία της Φιλοσοφίας - 20ος αιώνας - Σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα* (Encyclopédie de la Pléiade), μετάφραση Νίκος Νασοφίδης & Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2002.
- Αβαγιανού, Α. Αφροδίτη. «"Ευθάνατος θάνατος": Το "καλώς θανείν" στην αρχαία Ελλάδα.» Στο *Ευθανασία – Η σημαντική του καλού θανάτου*, επιμέλεια Ελένη Γραμματικοπούλου, 31-54. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2000.
- Αβραμίδης, Αθανάσιος Β. *Ευθανασία*. Αθήνα: Ακρίτας, 1995.
- Αγουρίδης, Σάββας. *Αποστόλου Παύλου Πρώτη Προς Κορινθίους Επιστολή*. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 2011.
- Αθανάσιος Πλεύρης. *Η επιρροή του όρκου του Ιπποκράτη στη σύγχρονη βιοηθική*. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη, 2012.
- Αλαχιώτης, Σταμάτης Ν. *Βιοηθική - Αναφορά στους γενετικούς και τεχνολογικούς νεωτερισμούς*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004.
- Αντωνακάκης, Εμμανουήλ. *Βιοηθική – Ζητήματα κλινικής ηθικής – Οι θέσεις της εκκλησίας σε σχέση με το νομικό πλαίσιο στην Ελλάδα*. Αθήνα: Γρηγόρη, 2009.
- Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια (Βιβλία Α' – Δ')*. Μεταφρ. Δημήτριος Λυπούρης. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.
- Αριστοτέλης. *Πολιτικά III, IV*. Μεταφρ. Πηνελόπη Τζιώκα – Ευαγγέλου. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2007.

Βιρβιδάκης, Στέλιος. *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας*. Αθήνα: Leader Books, 2009.

Γαλανού, Α. Μαρία. «Ευθανασία και ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία.» Στο *Ευθανασία: ένα ακανθώδες ζήτημα*, επιμέλεια Νέστωρ Κουράκης & Καλλιόπη Σπινέλλη. Αθήνα: Σάκκουλας, 2008.

Γαληνός. *Άπαντα III (Προτρεπτικός επ' ιατρικήν, Περί της άριστης διδασκαλίας, Ότι ο άριστος ιατρός και φιλόσοφος, Περί αιρέσεων τοις εισαγομένοις, Περί της ιατρικής εμπειρίας, Περί των καθ' Ιπποκράτην στοιχείων Α, Β)*. Αθήνα: Κάκτος, 2000.

Γιανναράς, Χρήστος. «Ευθανασία: πρόβλημα νοήματος του πόνου και του θανάτου.» Στο *Ευθανασία, Δημοσιεύματα Ιατρικού Δικαίου και Βιοηθικής 3*, επιμέλεια Μαρία Καϊάφα-Γκμπάντι. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2007.

Γραμματικάκης, Γιώργος. *Η Κόμη της Βερενίκης*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2003.

Δημητρόπουλος, Π. *Ορθόδοξος Χριστιανική Ηθική*. Εν Αθήναις, 1970.

Δραγώνα-Μονάχου, Μυρτώ. «Αυτονομία - πατερναλισμός και η Ιπποκρατική ιατρική ηθική.» Στο *Εισαγωγή στη βιοηθική: ιστορικές και συστηματικές προσεγγίσεις*, επιμέλεια Σωκράτης Δεληβογιατζής και Ελένη Καλοκαιρινού. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονη Παιδεία, 2014.

Ευαγγέλου, Ιάσων. *Το πρόβλημα της ευθανασίας*. Αθήνα: Σάκκουλας, 1999.

Καβάφης, Κωνσταντίνος Π. *Τα ποιήματα*. Αθήνα: Μεταίχμιο, 2013.

Καμύ, Αλμπέρ. *Ο μύθος του Σισύφου – Δοκίμιο για το παράλογο*. Μεταφρ. Νίκη Καρακίτσου – Ντουζέ & Μαρία Κασαμπαλόγλου – Ρομπλέν. Αθήνα: Καστανιώτη, 2007.

Κανελλοπούλου-Μπότη, Μαρία. «Ευθανασία ανηλίκων.» Στο *Βιοηθικοί Προβληματισμοί III - Το παιδί*, επιμέλεια Μαρία Κανελλοπούλου-Μπότη, Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, Φερενίκη Παναγοπούλου-Κουτνατζή. Αθήνα: Παπαζήσης, 2018.

Καραμπίνης, Ανδρέας & Κρανιδιώτης, Γεώργιος. «Τέλος ζωής στη Μονάδα Εντατικής Θεραπείας: βιοηθικοί και νομικοί προβληματισμοί.» Στο *Βιοηθικοί προβληματισμοί*, επιμέλεια Μαρία Κανελλοπούλου - Μπότη & Φερενίκη Παναγοπούλου – Κουτνατζή. Αθήνα: Παπαζήσης, 2014.

Κουμάντος, Γιώργος. *Προβλήματα Βιοηθικής*. Αθήνα: Πόλις, 2003.

Κουρουπάκης, Στυλιανός. *Ευθανασία και βιοηθική - Η ευθανασία ως ηθικό ζήτημα*. Αθήνα: Andy's publishers, 2010.

Κρανιδιώτης, Γ. «Ευθανασία, Ιστορική ανασκόπηση σημασιών, ιδεών και πρακτικών.» *Αρχαία Ελληνικής Ιατρικής* 35, no. 4 (2018): 527-534.

Κρεμαλής, Κωνσταντίνος. *Δίκαιο της υγείας – Γενικές αρχές κοινωνικών υπηρεσιών υγείας*. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη, 2011.

Λυπουρλής, Δημήτριος. «“Ου δώσω δε ουδέ φάρμακον ουδενί αιτηθείς θανάσιμον ουδέ υφηγησομαι συμβουλευτήν τοιήνδε”»: Η «ευθανασία» στην καθημερινή ζωή της

αρχαιότητας.» Στο *Ευθανασία. Δημοσιεύματα Ιατρικού Δικαίου και Βιοηθικής* 3, επιμέλεια Μαρία Καϊάφα-Γκιμπάντι. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2007.

Μακρής, Νίκος. *Θάνατος και Φιλοσοφία*. Αθήνα: Δρόμων, 2013.

Μακρόπουλος, Ιωάννης Ν. *Επιστήμη και Ηθική – Εισαγωγή στην περιπέτεια μιας διαχρονικά αμφίδρομης σχέσης*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2014.

Μάρας, Θωμάς. *Οι Αντιφάσεις της Καινής Διαθήκης*. Αθήνα: Βερέττας, 2012.

Δραγώνα-Μονάχου, Μυρτώ. «Ευθανασία: Το σημαντικότερο πρόβλημα της Βιοηθικής.» *Βιοηθικά* 4, no. 2 (2018): 2-10. <https://doi.org/10.12681/bioeth.19693>.

Παναγάκης Α., Μ. Θ. Παπά, Π. Γαλάνης. «Το νομικό πλαίσιο της ευθανασίας στην Ελλάδα και διεθνώς.» *Αρχαία Ελληνικής Ιατρικής* 37, no. 3 (2020): 406-413.

Παπαδάκη, Λίνα. *Ζητήματα ηθικής φιλοσοφίας και βιοηθικής*. Αθήνα: νήσος, 2017.

Πελεgrίνης, Θεοδόσιος. *Η Ανθρώπινη Ύπαρξη*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1985.

Πελεgrίνης, Θεοδόσιος. *Ηθική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997.

Πελεgrίνης, Θεοδόσιος. *Ιατρική Ηθική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2009.

Πελεgrίνης, Θεοδόσιος. *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998.

Πλάτων. *Ευθύφρων*. Μεταφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1982.

Πλάτων. *Πολιτεία*. Μεταφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Πόλις, 2002.

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος Δ. *Η ευθανασία απέναντι στην σύγχρονη βιοηθική*. Αθήνα – Κομοτηνή: Σάκκουλας, 2002.

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος Δ. *Τρία μελετήματα περί την Ευθανασία*. Αθήνα: Redblue, 2005.

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος. «Ενεργητική και παθητική ευθανασία: Υπάρχει διαφοροποίηση;» *Φιλοσοφία και Παιδεία* 47-48 (2008): 23-26.

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος. «Η ευθανασία και το διακύβευμα της αυτονομίας.» Στο *Βιοηθικοί προβληματισμοί II – Το πρόσωπο*, επιμέλεια Μαρία Κανελλοπούλου - Μπόττη & Φερενίκη Παναγοπούλου – Κουτνατζή, 115-135. Αθήνα: Παπαζήσης, 2015.

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος. «Η ευθανασία και το θανάσιμον φάρμακον: ξαναδιαβάζοντας τον όρκο του Ιπποκράτη.» Στο *Εισαγωγή στη βιοηθική: Ιστορικές και συστηματικές προσεγγίσεις*, επιμέλεια Σωκράτης Δεληβογιατζής και Ελένη Καλοκαιρινού, 57-74. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονη Παιδεία, 2014.

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος. «Η ολισθηρή πλαγιά αντιμέτωπη με τον εαυτό της.» *Ηθική* 2 (2006): 26-40. <https://doi.org/10.12681/ethiki.22646>.

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος. «Η παθητική ευθανασία και το δικαίωμα στον θάνατο.» *Βιοηθικά* 4, no. 2 (2018): 9-16. <https://doi.org/10.12681/bioeth.19685>.

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος. «Ο αναίσθητος βιολιστής, ο καλός Σαμαρείτης και η αρχή της ηθικής συμμετρίας: Η Judith Jarvis Thomson και ο Peter Singer υπέρ των αμβλώσεων.» *Παιδαγωγικός Λόγος* 16, no. 1 (2010): 163-177.

Σκούρτης, Γεώργιος. *Είναι προς Θάνατον*. Αθήνα: ΑΩ, 2022.

Συμεωνίδου-Καστανίδου, Ελισάβετ. «Η ευθανασία νεογνών ως πρόβλημα του ποινικού δικαίου.» Στο *Βιοηθικοί Προβληματισμοί III - Το παιδί*, επιμέλεια Μαρία Κανελλοπούλου-Μπότη, Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, Φερενίκη Παναγοπούλου-Κουτνατζή. Αθήνα: Παπαζήσης, 2018.

Χαραλάμπους, Γιώργος. «Ιατρική συνδρομή στην αυτοκτονία: Μια ηθική θεώρηση.» *Cogito* 5 (2006): 46-48.

Χωριανοπούλου, Μαρία Κ. *Βιοηθική και δικαιώματα*. Αθήνα: Παπαζήσης, 2018.