

Πανεπιστήμιο Κρήτης

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

Τμήμα Ιατρικής • Τμήμα Βιολογίας • Τμήμα Κοινωνιολογίας

**Διατμηματικό Πρόγραμμα
Μεταπτυχιακών Σπουδών Βιοηθική**

Όνομα:

Ζαννέτου Νέλια

Τίτλος:

*Μπορεί κάποιος να έχει χρέος να πεθάνει; Φιλοσοφική εξέταση της θέσης
του John Hardwig*

Εξεταστική Επιτροπή:

Καραμανώλης Γεώργιος (επιβλέπων)

Βιδάλης Παναγιώτης

Φιλαλήθης Αναστάσιος

Διπλωματική Εργασία

για το Μεταπτυχιακό Δίπλωμα Ειδίκευσης

Απρίλιος 2009

INTRODUCTION	3
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	7
Η ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ DUTY TO DIE ΑΠΟ ΑΛΛΕΣ ΘΕΣΕΙΣ	11
ΟΙ ΘΕΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΑΚΙΝΔΥΝΕΥΣΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ	11
ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΧΡΕΟΥΣ ΝΑ ΠΕΘΑΝΕΙΣ ΑΠΟ ΤΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΝΑ ΠΕΘΑΝΕΙΣ	16
DUTY TO DIE	20
ΠΑΡΑΓΟΝΤΕΣ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΠΟΥ ΟΔΗΓΟΥΝ ΣΤΗ ΔΙΑΤΥΠΩΣΗ ΤΗΣ ΘΕΣΗΣ DUTY TO DIE	20
ΠΡΟΣΩΠΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ: ΜΙΑ ΗΘΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΟΥ ΥΠΟΒΑΘΡΟΥ ΤΗΣ ΘΕΣΗΣ DUTY TO DIE	23
ΠΟΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΤΕ ΕΧΕΙ ΧΡΕΟΣ ΝΑ ΠΕΘΑΝΕΙ ΚΑΤΑ HARDWIG	30
ΥΓΕΙΟΝΟΜΙΚΗ ΠΕΡΙΘΑΛΨΗ ΚΑΙ ΤΟ ΧΡΕΟΣ ΚΑΠΟΙΟΥ ΝΑ ΠΕΘΑΝΕΙ.....	38
ΑΝ ΥΠΑΡΧΕΙ ΧΡΕΟΣ ΚΑΠΟΙΟΥ ΝΑ ΠΕΘΑΝΕΙ, ΠΟΙΟΣ ΘΑ ΠΡΕΠΕΙ ΝΑ ΤΟ ΕΚΤΕΛΕΣΕΙ;	44
ΤΟ DUTY TO DIE ΩΣ ΧΡΕΟΣ ΠΟΥ ΑΠΑΙΤΕΙΤΑΙ Η ΟΧΙ Η ΩΣ ΗΡΩΙΚΗ ΠΡΑΞΗ;	48
ΤΟ DUTY TO DIE ΩΣ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΟΛΙΣΘΗΡΗΣ ΠΛΑΓΙΑΣ	58
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΟΥ DUTY TO DIE ΑΠΟ ΤΟΝ HARDWIG-ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΞΕΤΑΣΗ	60
Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΦΡΟΝΤΙΔΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΧΡΕΟΣ ΚΑΠΟΙΟΥ ΝΑ ΠΕΘΑΝΕΙ	60
ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΠΙΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΚΑΤΑ HARDWIG	63
ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΘΕΣΗΣ ΤΟΥ HARDWIG	68
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	75
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	77

Introduction

The end of life, an always fervid theme, provokes vivid deliberation due to the issues which are related to it (euthanasia, medically assisted suicide, etc.) Duty to die is added in this bioethical discussion, requiring philosophical, social, medical and other positions, which are integrally connected with the evolution of the civilization of the individual.

The question if it might exist duty of somebody to die was raised in 1987 by Utah University Philosophy Professor, Margaret Battin, with her ground-breaking essay: "Age restriction and the just distribution of health care: Is there a duty to die?". In 1997, the question is warmed over by the article of Tennessee University Philosophy Professor, John Hardwig: "Is there a duty to die?", published as main topic in the reputable and pioneering journal of bioethical orientation Hastings Center Report, and by the apostrophe of the aphorism of Colorado ex-governor, Richard D. Lamm: "old men must give way to life, as tree leaves fall so that new ones sprout".

During the last twenty years, the systematic reflection on this question has transgressed medical and philosophical spheres, to legal, religious, press and other social ones, mostly in the USA. A large number of philosophical books as well as compilations of articles prove the expanding treating of this topic. The most important, among them, are: a. «Is there a duty to die?» by John Hardwig, b) «Suicide, self-sacrifice and the duty to die», by Doris Schroeder, c) «Euthanasia, assisted suicide and the new duty to die» by Smith Wesley, d) «Can there be a duty to die without a normative theory?» by Gary Seay, e) «Contemporary Moral Problems» by James White and f) «Is there a duty to die?» Biomedical Ethical Reviews.

While in the USA the question «Is there a duty to die?» is posed as bioethical subject in the obligatory undergraduate level (philosophy, medicine, medical ethics and social medicine) of various Universities (Tennessee University, Utah University and others), as well as a research area of post-graduate level (philosophy, medical ethics and bioethics) (New York University, Queen's University and others), Europe, is gradually starting to break its silence and rebate its denial to face the question

(mostly England), as the first traces of discussing the issue are appearing. At the same time, a part of philosophers support the thesis that the issue under question is ungrounded: "... modern bioethicists, theorists of ethics and sufficiently informed individuals who belong to the general public, have not seriously dealt with the proposition that there is a duty to die, because such thing does not exist".¹

Duty to die constitutes, therefore, a new subject of discussion, particularly in the United States of America, as a contemporary aspect of the questions surrounding the end of life, which is directly connected with the existing historic framework (social, financial, political parameters).

This recently formulated phrase initially generates reproach for the distorting legitimization and the slippery slope interpretation of euthanasia and medically assisted suicide. What exactly stigmatizes and charges this phrase as abusive? The answer can not possibly be one-dimensional. On the one hand, we have the fundamental and constitutive value of life, resulting by a basic right of autonomy, crowning and capping stone of the modern era: the decisions on how the right to life must be used pertain exclusively to the owner of life. On the other hand, we have the liberal equality which leads us to the constant effort to eliminate of arbitrary discriminations. The assumption that some individuals or some groups of persons should die is directly associated to the vivid memories of the recent moral faults (crimes against humanity of the second world war by German Nazis, genocides, etc.). When this prism of viewing prevails, elderly persons, chronic, serious and terminal ill as well as those having a physical or mental particularity are victimized and the risk of revival of prejudice and discriminations, which we have laboriously tried to eliminate, lurks. Duty to die is balancing at the edge of the fundamental right to life and the possibility (if it exists) of its waiver.

The present project examines critically the position of John Hardwig: "Is there a duty to die?" Hardwig himself, starts the methodology of his questioning as follows: "*I found myself observing families. I was a college professor, educated as*

¹ Drebusenko, D. (2000), "How could there be a duty to die", p.163, in Humber, J.M. and Almeder, R.F. (pub.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey.

*philosopher and then I faced the challenge to turn myself to bioethics... ”.*² In another point he declares: “*My study on the obligation-duty of somebody to die is a study which concerns the view for a responsible death in the present social framework*”.³ For Hardwig, therefore, this position has emanated from observation and analysis of the socio-political system. He, moreover, mentions: “... *the responsibilities of an ill or dying person depend on the health care, including the insurance system...*”⁴, correlating, thus, directly and exclusively the duty of somebody to die with its pragmatic dimension. It seems, so, that duty to die is an “action theory” and not an “idea theory”.

Therefore, in the present study, the critical assessment of the philosophical validity of the thesis, namely of the moral system of personal relations, as well as its consequent rejection or acceptance, must come after its many-faceted and lengthy socio-political analysis. This requirement determined the project’s structure, which follows the following stages: In the first chapter, we study the diversification of duty to die as seen from other perspectives, making thus manifest its particularity. In the second chapter, a socio-political analysis of duty to die is done and through this gradual study (the causes which provoked its emersion, its correlation with health care problems, when and by whom duty to die may possibly be applied), the moral system of personal relations is tracked down and the way this is linked to the social reality. The notion of duty is examined philosophically as well as its connections to the principles of beneficence and justice. Finally, in the third chapter, we examine critically the moral system of personal relations in which duty to die is based, so that this thesis is accepted or rejected.

This many-faceted presentation is consistent with the interdisciplinarity of bioethics and its acknowledgement as meeting point of widespread border line situations and universal values, which has the potential, through its many perspectives

² Hardwig, J. (2000), Introduction, p.1-8, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, p.1.

³ Hardwig, J. (2000), “Dying responsibly”, p..165-184, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, p.178.

⁴ i.b. p.174

and its critical philosophical reflection, to turn the initially provoking and heretic propositions as “duty to die” into particular bioethical issues.

Εισαγωγή

Το τέλος της ζωής, ένα ζήτημα ανέκαθεν πυρέσσον, προκαλεί προβληματισμό εξ' αιτίας των θεμάτων που προκύπτουν από αυτό (ευθανασία, ιατρικώς υποβοηθούμενη αυτοκτονία κτλ.). Το duty to die προστίθεται στη βιοηθική αυτή συζήτηση, απαιτώντας φιλοσοφικές, κοινωνικές, ιατρικές και άλλες τοποθετήσεις, οι οποίες συνδέονται αναπόσπαστα με την εξέλιξη του πολιτισμού του ατόμου.

Την ανάφλεξη του ερωτήματος αν θα μπορούσε να υπάρχει χρέος⁵ κάποιου να πεθάνει προκάλεσε το 1987 η καθηγήτρια φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Utah, Margaret Battin, με το καινοτόμο δοκίμιο της : «Ηλικιακός περιορισμός και δίκαιη κατανομή του συστήματος υγείας: Υπάρχει χρέος κάποιου να πεθάνει;» Το 1997 το ζήτημα αναθερμάνθηκε από το άρθρο του καθηγητή φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Tennessee, John Hardwig: «Υπάρχει χρέος κάποιου να πεθάνει;» δημοσιευμένο ως κύριο θέμα στο έγκριτο και πρωτοποριακό περιοδικό βιοηθικού προσανατολισμού Hastings Center Report, και από την αποστροφή του λόγου του πρώην κυβερνήτη του Colorado, Richard D. Lamm: «οι γέροι πρέπει να δίνουν τόπο στη ζωή όπως τα φύλλα των δένδρων πέφτουν για να βγουν νέα».

Εντός της τελευταίας εικοσαετίας, η συστηματική ενασχόληση με το ζήτημα επεκτάθηκε από τους ιατρικούς και φιλοσοφικούς κύκλους, στους νομικούς, θρησκευτικούς, δημοσιογραφικούς και άλλους κοινωνικούς κύκλους, κυρίως στις

⁵ Κατά τη μεταφορά του όρου στα ελληνικά προέκρινα ως πιο δόκιμη τη φράση «χρέος κάποιου να πεθάνει». Όπως διευκρινίζει η κ. Δραγώνα-Μονάχου είναι αδόκιμη η φράση «καθήκον θανάτου», καθώς ο θάνατος είναι κάτι που συμβαίνει κάποτε σε όλους, όπως, αντίστοιχα, αδόκιμη έκφραση είναι η «δικαίωμα στο θάνατο», σε αντίθεση με τη «δικαίωμα να πεθάνεις». Η λέξη «καθήκον» -ετυμολογικά (κατά+ ήκω)- σημαίνει πρόσφορο, κατάλληλο, κατ'επέκταση το πρέπον, το ηθικό χρέος, αυτό που αρμόζει, που ταιριάζει σε κάποιον. Ενδεχομένως, η επιλογή της λέξης «χρέος» να συνάδει περισσότερο με τη φιλοσοφία της θέσης του Hardwig, καθώς, με μία ηθική φόρτιση, παραπέμπει στη σύνολη συνειδησιακή συγκρότηση του ατόμου, η οποία προκρίνει το θάνατο ως μία υπεύθυνη επιλογή.

ΗΠΑ. Μία πλειάδα από φιλοσοφικά βιβλία καθώς και από συλλογές άρθρων αποδεικνύουν τη διογκούμενη πραγματέυση του θέματος. Σημαντικά ανάμεσά τους είναι τα : α) «Is there a duty to die?» του John Hardiwig, β) «Suicide, self-sacrifice and the duty to die», της Doris Schroeder, γ) «Euthanasia, assisted suicide and the new duty to die» του Smith Wesley, δ) «Can there be a duty to die without a normative theory?» του Gary Seay, ε) «Contemporary Moral Problems» του James White και στ) «Is there a duty to die?» Biomedical Ethical Reviews. Και ενώ στην Αμερική το διερώτημα «Is there a duty to die?» τίθεται ως βιοηθικό θέμα σε υποχρεωτικό προπτυχιακό επίπεδο (φιλοσοφίας, ιατρικής, ιατρικής ηθικής και κοινωνικής ιατρικής) αρκετών Πανεπιστημίων (Tennessee University, Utah Univertity κτλ), καθώς και ως διερευνητικό πεδίο μεταπτυχιακού επιπέδου (φιλοσοφίας, ιατρικής ηθικής και βιοηθικής) (New York University, Queen's University κτλ), η Ευρώπη, σταδιακά, αρχίζει να αμβλύνει τη σιωπή και την άρνησή της στην αντιμετώπιση του ζητήματος (κυρίως η Αγγλία), καθώς εμφανίζονται τα πρώτα δείγματα συζήτησης του θέματος. Παράλληλα, παραμένει η θέση, που υποστηρίζει μερίδα φιλοσόφων, για το ανυπόστατο του ερωτήματος: «...οι σύγχρονοι βιοηθιστές, οι θεωρητικοί της ηθικής και τα επαρκώς ενημερωμένα άτομα που ανήκουν στο απλό κοινό, δεν έχουν ενασχοληθεί σοβαρά με την πρόταση ότι υπάρχει χρέος κάποιου να πεθάνει, γιατί δεν υφίσταται κάτι τέτοιο».⁶

Το duty to die αποτελεί, λοιπόν, ένα νέο αντικείμενο συζήτησης, ιδίως στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, ως μία σύγχρονη μορφή έκφρασης της προβληματικής του τέλους της ζωής, η οποία συνδέεται άμεσα με το υπάρχον ιστορικό πλαίσιο (κοινωνικές-οικονομικές-πολιτικές παράμετροι). Η νεότευκτη αυτή φράση επισύρει, αρχικά, μομφή για τη διαστροφική νομιμοποίηση και την ολισθηρή ερμηνεία (slippery slope argument) της ευθανασίας και της ιατρικώς υποβοηθούμενης αυτοκτονίας. Τί ακριβώς στιγματίζει και φορτίζει τόσο προσβλητικά τη φράση αυτή; Η απάντηση δεν μπορεί να είναι μονοδιάστατη. Αφενός, η θεμελιώδης και καταστατική αξία της ζωής, ως αποτέλεσμα ενός βασικού δικαιώματος αυτονομίας,

⁶ Drebusenko, D. (2000), "How could there be a duty to die", σελ.163, in Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey.

κορωνίδα και επιστέγασμα της νεωτερικής εποχής. Οι αποφάσεις για το πώς θα χρησιμοποιηθεί το δικαίωμα στη ζωή ανήκουν αποκλειστικά στον ιδιοκτήτη της ζωής. Αφετέρου, η φιλελεύθερη ισότητα η οποία μας οδηγεί στη σταθερή προσπάθεια της εξάλειψης των αυθαίρετων διακρίσεων. Η υπόθεση ότι κάποια άτομα ή κάποιες ομάδες ανθρώπων θα έπρεπε να πεθάνουν, συνείρεται άμεσα με τις εναργείς μνήμες άρτι παρελθόντων ηθικών σφαλμάτων (εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου από τους Γερμανούς Ναζιστές, γενοκτονίες κτλ). Οι ηλικιωμένοι, οι χρονίως, σοβαρώς και τερματικώς ασθενείς καθώς και οι έχοντες σωματική ή νοητική ιδιαιτερότητα θυματοποιούνται, όταν αυτό το πρίσμα θέασης των πραγμάτων προτανεύσει και ελλοχεύει ο κίνδυνος αναβίωσης των προκαταλήψεων και των διακρίσεων, τις οποίες εξοβελίσαμε κοπιωδώς τα προηγούμενα χρόνια. Το duty to die ισορροπεί στην κόψη του θεμελιώδους δικαιώματος στη ζωή και στη δυνατότητα (αν υπάρχει) παραίτησης από αυτό.

Στην παρούσα εργασία εξετάζεται κριτικά η θέση του John Hardwig: «Μπορεί κάποιος να έχει χρέος να πεθάνει;» Ο ίδιος ο Hardwig ξεκινά τη μεθοδολογία της προβληματικής του ως εξής: «*Βρέθηκα να παρ α τ η ρ ώ τις οικογένειες... Ημουν καθηγητής κολεγίου, εκπαιδευμένος ως φιλόσοφος, και τώρα αντιμετώπισα την πρόκλησή να στρέψω τον εαυτό μου στη βιοηθική...*».⁷ Σε κάποιο άλλο σημείο δηλώνει: «*Η μελέτη μου πάνω στο καθήκον-χρέος κάποιου να πεθάνει είναι μία μελέτη που αφορά την άποψη για έναν υπεύθυνο θάνατο στο παρόν κοινωνικό πλαίσιο*».⁸ Για τον Hardwig, λοιπόν, η θέση αυτή αναδείχθηκε από την παρατήρηση και την ανάλυση του κοινωνικοπολιτικού συστήματος. Εξάλλου, ο ίδιος αναφέρει: «*...Οι ευθύνες ενός άρρωστου ή θνήσκοντος ατόμου εξαρτώνται από το σύστημα υγείας, συμπεριλαμβανομένου του συστήματος ασφάλισης...*»⁹, συσχετίζοντας έτσι άμεσα και αποκλειστικά το χρέος κάποιου να πεθάνει με την εν τοις πράγμασι διάστασή του. Φαίνεται, λοιπόν, ότι το duty to die είναι μία «θεωρία πράξης» και όχι μία «θεωρία ιδέας». Έτσι, στην ανα χείρας μελέτη, η κριτική αποτίμηση της φιλοσοφικής ισχύος

⁷ Hardwig, J. (2000), Introduction, σελ.1-8, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, σελ.1

⁸ Hardwig, J. (2000), “Dying responsibly”, σελ.165-184, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, σελ.178

⁹ ο.π, σελ.174

της θέσης, δηλαδή του ηθικού συστήματος των προσωπικών σχέσεων, καθώς και η επακόλουθη απόρριψη ή αποδοχή της, έπρεπε να γίνει έπειτα από την πολυμερή και σχοινοτενή κοινωνικοπολιτική ανάλυση. Αυτό καθόρισε και τη δομή της εργασίας η οποία ακολουθεί τα παρακάτω στάδια: Στο πρώτο κεφάλαιο μελετάται η διαφοροποίηση του duty to die από άλλες θέσεις, αναδεικνύοντας έτσι την ιδιαιτερότητα του. Στο δεύτερο κεφάλαιο υπάρχει μία κοινωνικοπολιτική ανάλυση του duty to die, και μέσα από αυτή τη σταδιακή μελέτη του, (τους παράγοντες στην κοινωνία που οδηγούν στη διατύπωση της θέσης, τη διασύνδεσή της με τα προβλήματα της υγειονομικής περίθαλψης, το πότε και από ποιον ενδεχομένως μπορεί να εφαρμοστεί το duty to die), εντοπίζεται το ηθικό σύστημα των προσωπικών σχέσεων και πώς αυτό συνδέεται με την κοινωνική πραγματικότητα. Ελέγχεται φιλοσοφικά η έννοια του χρέους καθώς και οι διασυνδέσεις της με τις αρχές της αγαθοεργίας και της δικαιοσύνης. Τέλος, στο τρίτο κεφάλαιο γίνεται η κριτική εξέταση του ηθικού συστήματος των προσωπικών σχέσεων στο οποίο στηρίζεται το duty to die, ώστε να διαπιστωθεί αν ισχύει ή όχι η θέση.

Εξάλλου, η πολυφασματική αυτή παρουσίαση, συνάδει με τη διεπιστημονικότητα της βιοηθικής και την κατάδειξή της ως πεδίου συνάντησης πανανθρώπινων οριακών καταστάσεων και οικουμενικών αξιών, που δύναται, με την πολυπρισματική θεώρηση και τον κριτικό φιλοσοφικό στοχασμό της, να μετεξελίσει τις αρχικώς προκλητικές και αιρετικές φράσεις, όπως το «χρέος κάποιου να πεθάνει», σε ιδιαίτερα βιοηθικά διακυβεύματα.

Η διαφοροποίηση του duty to die από άλλες θέσεις

Οι θέσεις για τη διακινδύνευση του θανάτου

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση του duty to die και την κριτική αποτίμησή του, είναι απαραίτητη η διάκρισή του από άλλες, παρεμφερείς, θεωρίες, ώστε να αναδειχθεί η διαφορετικότητα και ιδιαιτερότητα του επιχειρήματος και παράλληλα, να διευκρινισθεί η οποιαδήποτε σύγχυση γύρω από αυτό.

Η Margaret Battin, ως εκπρόσωπος μερίδας της θεωρίας, υποστηρίζει ότι με βάση τη μεγιστοποίηση του ατομικού συμφέροντος, αν υπήρχε καθήκον αποχής από το να λάβει φροντίδα κάποιος, θα ήταν δίκαιες οι πολιτικές που θα ενθάρρυναν την εθελούσια επιλογή ενός νωρίτερου θανάτου. Η θέση της συνίσταται στην επιλογή εκείνων των αρχών (τις οποίες κάποιος μπορεί να αναγνωρίσει ως Ρωσσιανές) για τη διακυβέρνηση μιας κοινωνίας, η οποία χαρακτηρίζεται από μέτρια έλλειψη πόρων υγειονομικής περίθαλψης, οι οποίες θα αναγνώριζαν ότι, αν οι πόροι της υγειονομικής περίθαλψης ξοδεύονταν στις νεαρότερες ηλικιακές φάσεις της ζωής, θα αυξάνονταν οι πιθανότητες για επιβίωση στις νεαρές ηλικίες (απαραίτητη προϋπόθεση για τη ζωή αργότερα) και θα ενισχύονταν οι πιθανότητες για μεγαλύτερη και καλύτερη επιβίωση σε μεγαλύτερο ηλικιακό στάδιο της ζωής. Αν παρ'όλα αυτά, θα ανέκυπτε καθήκον αποχής από τη χρησιμοποίηση των πηγών σε τερματικό στάδιο ασθένειας ή σε εξαιρετικά μεγάλη ηλικία, πράγμα που θα ήταν δίκαιο για τη φροντίδα των νεαρότερων ατόμων, τότε, δεδομένων και των ενδεχόμενων σκληρών συνεπειών του να ζει κάποιος με ανεπαρκή φροντίδα, αρκετοί θιασώτες της μεγιστοποίησης του ατομικού συμφέροντος κατά τη Ρωσσιανή θέση θα υποδέχονταν ευχάριστα κοινωνικές πολιτικές, που θα αναγνώριζαν την επιλεκτική υποβοηθούμενη αυτοκτονία ή και την ενεργητική εθελοντική ευθανασία –όχι ως υποχρεωτική ή εξαναγκαστή, ούτε ως εξαρτώμενη από την ηλικία και φυσικά όχι ως κρυφή, αλλά ως διαθέσιμη για εκείνους οι οποίοι θα την επέλεγαν. Τοιουτοτρόπως, δε θα υπήρχε ένα αμιγές χρέος κάποιου να πεθάνει, αλλά αν υπήρχε μία υποχρέωση αποχής από το να

λάβεις φροντίδα, τότε ο θάνατος θα έμοιαζε να είναι η προτιμητέα επιλογή. Έτσι, πολιτικές που θα επέτρεπαν ή θα ενθάρρυναν εθελούσιες επιλογές ενός νωρίτερου θανάτου θα ήταν δίκαιες.¹⁰

Ο Daniel Callahan, καθηγητής φιλοσοφίας και τέως διευθυντής του ερευνητικού και εκπαιδευτικού οργανισμού βιοηθικών θεμάτων Hastings Center, ως κύριος εκπρόσωπος μίας συγγενούς με την προηγούμενη θεωρητικής σχολής, έχει επιχειρηματολογήσει παρεμφερώς. Υποστηρίζει ότι αν και έχουμε μία ισχυρή κοινωνική υποχρέωση παροχής υγειονομικής περίθαλψης στους ηλικιωμένους, αυτή η υποχρέωση δεν είναι απεριόριστη. Μελλοντικά, όταν η πληθυσμιακή έκρηξη θα έχει σιγήσει δραματικά, θα είναι ίσως απαραίτητο να περιορίσουμε τις ακριβές θεραπείες επιμήκυνσης της ζωής των ηλικιωμένων, χρησιμοποιώντας την ίδια την ηλικία ως κριτήριο για τον περιορισμό. Η αιτιολόγηση μιας τέτοιας πολιτικής θα ήταν το άδικο βάρος της απεριόριστης φροντίδας της τρίτης ηλικίας, το οποίο επωμίζονται οι νέες γενιές. Το ηλικιακό κριτήριο αιτιολόγησης θα ανταποκρινόταν στη δίκαιη αντιμετώπιση και στο σεβασμό της αξιοπρέπειας των ηλικιωμένων, εφόσον θα είχαν συγκατατεθεί και οι ίδιοι σ' αυτό, μέσα από τις δημοκρατικές διαδικασίες που θα νομιμοποιούσαν τέτοιες πολιτικές.¹¹

Ενώ ο Callahan, αρχικά, αναφερόταν στους ηλικιωμένους, έπειτα διέστειλε το επιχειρήμα του, επιμένοντας ότι όλοι θα πρέπει να αναθεωρήσουμε τις αξίες μας αναφορικά με τις έννοιες της υγείας, της ασθένειας, της γήρανσης και του θανάτου και να εγκαταλείψουμε –καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής μας και όχι μόνο στην προχωρημένη ηλικία- τις αχγώδεις και ανηλεείς επιδιώξεις της ιατρικής προόδου. Θα πρέπει να επαναπροσδιορίσουμε τις αξιώσεις μας για την παντοδυναμία της ιατρικής και για την παντοιότροπη παράταση της ζωής. Ο Callahan ρητά και κατηγορηματικά απορρίπτει ότι η ύπαρξη του χρέους κάποιου να πεθάνει συνάδει με τη θέση του. Μεγίστης σημασίας ειδοποιός διαφορά είναι ότι πόρρω απέχει το χρέος κάποιου να

¹⁰Battin, M.P. (2000), “ Global life expectancies and the duty to die”, σελ. 6-7, in Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey.

¹¹Callahan, D. (2000), “Our Burden upon Others: A response to John Hardwig”, σελ. 139-145, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics,)* Routledge, New York and London, σελ. 139-140.

πεθάνει από το χρέος να αποδεχθεί έναν περιορισμό των πηγών, ο οποίος αυξάνει τον κίνδυνο του θανάτου, έστω και σημαντικά. Στο duty to die στόχος είναι ο θάνατος του ατόμου, έστω και με υποβοηθούμενη αυτοκτονία, σε αντίθεση με τη θέση του Callahan όπου ζητείται από το άτομο να αποδεχθεί μία διακινδύνευση θανάτου, αλλά θανάτου μάλλον από αρρώστια και όχι από το ίδιο μας το χέρι. Κατά τον Callahan θα έπρεπε να είμαστε πρόθυμοι, στην προχωρημένη ηλικία, να διακινδυνεύσουμε έναν θάνατο νωρίτερα, για χάρη των άλλων, αλλά δεν έχουμε χρέος να σκοτώσουμε τους εαυτούς μας για τους άλλους.

Η Susan Leigh Anderson, καθηγήτρια φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Connecticut, προσπαθώντας να διακρίνει τη διαφορά των θεωριών για τη διακινδύνευση του θανάτου από εκείνη του duty to die, παραθέτει την παρακάτω υπόθεση: *«Μία 75χρονη γυναίκα πρόκειται να πεθάνει εκτός αν κάνει μεταμόσχευση καρδιάς. Έπειτα από χρόνια αναμονής, επιτέλους, έρχεται η σειρά της σύμφωνα με τη λίστα προτεραιότητας. Με ενθουσιασμό και ιδιαίτερη χαρά η ηλικιωμένη και η οικογένειά της πληροφορούνται το γεγονός ότι βρέθηκε απρόπο και μόσχευμα συμβατό. Αλλά, λίγο πριν το χειρουργείο, μία γυναίκα εισβάλλει στο δωμάτιο της ηλικιωμένης και την εκλιπαρεί να επιτρέψει στον απελπιστικά άρρωστο 14χρονο γιο της, ο οποίος είναι ο επόμενος στη λίστα προτεραιότητας, να δεχθεί την καρδιά, η οποία είναι επίσης συμβατή και μ'αυτόν. Επιχειρηματολογεί ότι η ηλικιωμένη είχε μία γεμάτη ζωή ενώ η ζωή του γιου της τώρα ξεκινά, επομένως εκείνος θα έπρεπε να πάρει την καρδιά. Με την καινούργια καρδιά αναμένεται να ζήσει μία μακρά κανονική ζωή ενώ η ηλικιωμένη έχει λιγότερα χρόνια ζωής σε κάθε περίπτωση. Ας υποθέσουμε ότι αν η ηλικιωμένη αρνηθεί την καρδιά, αφήνοντας την στον 14χρονο, αυτό θα έχει ως αποτέλεσμα να αφαιρεθεί το όνομά της από τη λίστα δωρεοδόχων καρδιάς, καταδικάζοντάς την σε θάνατο. Μπορούμε, εναλλακτικά, να υποθέσουμε ότι οι πιθανότητες για να βρεθεί μία άλλη κατάλληλη καρδιά πριν πεθάνει η ηλικιωμένη είναι μηδενικές. Θα πρέπει να δώσει την καρδιά στον μικρό και αν ναι, θα το κάνει από το χρέος να πεθάνει;»*¹² Η Anderson διερωτάται αν, αποδεχόμενοι την άποψη του Callahan, αυτό σημαίνει ότι τα ηλικιωμένα άτομα, τα οποία χρήζουν εξαιρετικής

¹² Anderson, S.L. (2000), “Do we ever have a duty to die”, σελ.181-182, in Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey.

φροντίδας, δεν έχουν πλέον δικαίωμα στη ζωή. Αν ισχύει αυτό, μήπως, επομένως, έχουν χρέος να πεθάνουν; Η σημαίνουσα διάκριση μεταξύ του έχω δικαίωμα σε κάτι απαραίτητο για τη διατήρηση της ζωής μου και έχω δικαίωμα στη ζωή, είναι εκείνη η οποία δίνει την απάντηση στο ερώτημα. Επομένως, για την Anderson, ομονοώντας με τον Callahan, το ηλικιωμένο πρόσωπο μπορεί να έχει χάσει το δικαίωμα απαίτησης της εξαιρετικής και ακριβής φροντίδας, εάν βρίσκεται σε υγειονομικό περιβάλλον με λιγοστά προϊόντα, τα οποία χρειάζονται νεαρότερα άτομα, αλλά δεν έχει χάσει το δικαίωμα στη ζωή. Για την Anderson, μόνο η έννοια και η φιλοσοφία της ηρωικής πράξης -και όχι το duty to die- θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν την πράξη της ηλικιωμένης να παραχωρήσει τη θέση της στο νεαρό αγόρι, θυσιάζοντας τη ζωή της.

Ενώ ο Callahan πρεσβεύει ότι αφίσταται αρκετά, με τις παραπάνω τοποθετήσεις, από το duty to die, αρκετοί είναι εκείνοι που χαρακτήρισαν την άποψή του ως κοινωνική ευθανασία. Ο Callahan απορρίπτει την αντίληψη ότι το γήρας είναι άλλη μία αρρώστια η οποία πρέπει να αντιμετωπισθεί. Τουναντίον, η διαδικασία της γήρανσης *«θα πρέπει να είναι εν μέρει μία προετοιμασία για το θάνατο»*.¹³ *«Η κυβέρνηση θα έπρεπε να παρέχει μόνο τα αναγκαία μέσα για την ανακούφιση του βασάνου και όχι την τεχνολογία για τη επιμήκυνση της ζωής. Με την πρόταση να χρησιμοποιήσουμε την ηλικία ως ένα συγκεκριμένο κριτήριο για τον περιορισμό της υγειονομικής φροντίδας που παρατείνει τη ζωή, προκαλώ έναν από τους πιο σεβαστούς κανόνες της σύγχρονης γηριατρικής: ότι η ιατρική ανάγκη και όχι η ηλικία θα πρέπει να είναι το θεμέλιο της φροντίδας»*.¹⁴

Η αρχή της αγαθοεργίας-είμαστε υποχρεωμένοι να περιορίζουμε τον τρόπο και το βαθμό με τον οποίο επιβαρύνουμε τους άλλους- καθώς και της δικαιοσύνης¹⁵- δεν πρέπει να απορροφούμε υπέρμετρη ποσότητα των πηγών υγειονομικής

¹³ Callahan, D. (1996), “Aging and the ends of medicine”, σελ.579, in *Biomedical Ethics*, 4th εκδ. Mappes, T.A. and Grazia, D.D. εκδ. McGraw-Hill, New York.

¹⁴ όπου, σελ.581

¹⁵Kissell, J.L. (2000), “Grandma, the GNP and the Duty to die”, σελ.192-203, in Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey, σελ.192.

περίθαλψης, περιορίζοντας την κατανάλωσή μας μπορεί να καταστήσουμε διαθέσιμο για τους άλλους ένα ικανοποιητικό μερίδιο της υγειονομικής περίθαλψης- αποτελούν τα ερείσματα για την επιχειρηματολογία των θεωριών για τη διακινδύνευση του θανάτου. Το επιχείρημα του Hardwig ερείδεται στις ίδιες αρχές, δηλαδή στην αγαθοεργία και τη δικαιοσύνη, αλλά διαφέρει στο πλαίσιο αναφοράς, αφού πεδίο εφαρμογής του, όπως θα αναλυθεί διεξοδικά παρακάτω, είναι οι οικογενειακές, φιλικές και οι οποιεσδήποτε άλλες, στενού κύκλου, διαπροσωπικές σχέσεις. Ο Hardwig, απορώντας για την απόρριψη της ιδέας του duty to die από τον Callahan και επιδιώκοντας να καταδείξει την, εν μέρει, συνάφεια της θέσης του Callahan με τη δική του, διερωτάται κατά πόσο ο θάνατος-ως duty to die-ακόμη και από το χέρι του ιδίου του υποκειμένου, είναι ηθικώς αδικαιολόγητος, τη στιγμή που η απαγόρευση της χρήσης των μέσων που παρατείνουν τη ζωή καταδικάζει το υποκείμενο και την οικογένειά του σε ένα χειρότερο τέλος. Όμως, οι αρχές της αγαθοεργίας και της δικαιοσύνης, όπως αυτές στηρίζουν τις θεωρίες που αναλύθηκαν παραπάνω, δεν αναιρούν στο ελάχιστο το δικαίωμα στη ζωή, απλά αποδέχονται μία διακινδύνευση αυτής, πράγμα που πόρρω απέχει από το χρέος θανάτου κάποιου ατόμου έναντι τρίτων, δηλαδή την εκχώρηση του δικαιώματος της ζωής ενός προσώπου σε κάποιους άλλους. Η «εκχώρηση» αυτή, σύμφωνα με τη θέση του Hardwig, όπως θα διαφανεί και παρακάτω, νομιμοποιείται στο πεδίο της ηθικής των προσωπικών σχέσεων, γι' αυτό και το πλαίσιο στο οποίο εφαρμόζεται το duty to die, οριοθετείται από τον εισηγητή του ως ένας χώρος καθαρά στενών διαπροσωπικών σχέσεων.

Επομένως, από την προηγηθείσα ανάλυση φαίνεται ότι το επιχείρημα duty to die διαφοροποιείται σαφώς από τις θέσεις που το πλησιάζουν. Ο Hardwig με τη θεωρία του θέτει υπό αμφισβήτηση το απροϋπόθετο του δικαιώματος στη ζωή κάποιων περιπτώσεων. Είναι απροϋπόθετη η διατήρηση της ζωής και η παραμονή σ' αυτήν; Ένα ερώτημα που αποτελεί και την ουσία της θέσης και το οποίο θα απαντηθεί στο τελευταίο μέρος της εργασίας, δηλαδή στην κριτική αποτίμηση της θέσης του Hardwig.

Διαφοροποίηση του χρέους να πεθάνεις από το δικαίωμα να πεθάνεις

Το δικαίωμα να πεθάνεις είναι η θεωρία εκείνη που συγχέεται ευκολότερα με το duty to die, δημιουργώντας πλείστες παρερμηνείες. Γι' αυτό και καθίσταται απαραίτητος ο εντοπισμός των διαφορών τους.

Για τον Hardwig, το δικαίωμα να πεθάνεις (right to die), ως ύστατη βαθμίδα εξέλιξης του πολιτισμού του θανάτου του σύγχρονου ατόμου και ως τελευταίο στάδιο της βιοηθικής προβληματικής για τις πρακτικές του θνήσκειν, είναι ανεπαρκές, πλέον, και, έτσι, η ανέλιξη στο ερώτημα «υπάρχει χρέος κάποιου να πεθάνει;» επιβάλλεται από τις συνθήκες του υπάρχοντος κοινωνικού πλαισίου, όπως θα αναλυθεί και παρακάτω.

Η έννοια του right to die συγκροτείται γύρω από το ζήτημα της νομιμοποίησης της ιατρικώς υποβοηθούμενης αυτοκτονίας, το αίτημα της αυτονομίας και της αξιοπρέπειας σε μια εποχή που ζητεί τη διασφάλιση του δικαιώματος του ασθενών να καθορίζουν το θάνατό τους σύμφωνα με την προσωπική τους ηθικότητα. Το duty to die προκύπτει όταν το να συνεχίσεις να ζεις, σε συνδυασμό με τη χαμηλή προοπτική οφέλους για εσένα, θα επιβάλλει σημαντικά βάρη, συναισθηματικά, εκτενή φροντίδα, καταστροφή σχεδίων ζωής και οικονομική δυσκολία στην οικογένεια και στους αγαπημένους, εφόσον το κοινωνικό πλαίσιο, δηλαδή το υπάρχον σύστημα υγείας και κοινωνικής ασφάλισης, μετακυλίζει το βάρος της φροντίδας του ατόμου στους οικείους του. Το duty to die του Hardwig, εκκινώντας από το προσωπικό αξιακό-ηθικό γίνεσθαι, αναγνωρίζει την υπευθυνότητα του θνήσκειν έναντι των οικείων. Οι τρίτοι και οι ευθύνες-υποχρεώσεις έναντί τους δεν έχουν τόσο καταλυτικό ρόλο στο δικαίωμα να πεθάνεις. Το πεδίο αναφοράς του είναι περισσότερο εαυτοκεντρικό-μονοπροσωποκεντρικό.

Για τον Hardwig, λοιπόν, το duty to die θέτει υπό αμφισβήτηση τις προϋποθέσεις του right to die. Οι δύο θέσεις διαφοροποιούνται αισθητά στα δύο βασικά σημεία: α) ο πόνος και β) η ασθένεια τερματικού σταδίου. Ο πόνος και η

ασθένεια τερματικού σταδίου θεωρούνται ότι δεν είναι οι μόνοι λόγοι θανάτου για κάποιον που έχει χρέος να πεθάνει.

Ας εξετάσουμε αρχικά το ζήτημα του πόνου. Ο πόνος που δεν ανακουφίζεται, δεν αντιμετωπίζεται ως το αντιπροσωπευτικό και μοναδικό δείγμα της βασάνου του ασθενούς. Όπως υποστηρίζει ο Canguilhem, τη δυναμική κατάσταση της υγείας και επομένως και της ασθένειας μπορεί να την αποδώσει μονάχα εκείνος που τη βιώνει και κατανοεί τη σοβαρότητα της κατάστασής του, δηλαδή το υποκείμενο: «Είναι η ζωή η ίδια και όχι η ιατρική κρίση η οποία κάνει το βιολογικά φυσιολογικό (normal) μία αξιακή σύλληψη και όχι μία σύλληψη στατιστικής πραγματικότητας».¹⁶ Επομένως, αν η διαχωριστική γραμμή μεταξύ φυσιολογικού και παθολογικού είναι δυσδιάκριτη, καθώς εξαρτάται από τον κάθε ασθενή εξατομικευμένα, καθίσταται φανερό ότι η διαβάθμιση του παθολογικού είναι περισσότερο ασαφής και χωρίς καθολικούς μετρήσιμους κανόνες. Η παθολογία του ατόμου ισούται με την τροποποιημένη ατομική κατασκευή του, δηλαδή, με το πώς αυτός αντιδρά στις συγκεκριμένες καταστάσεις ασθένειας.

Αναφορικά με την ασθένεια τερματικού σταδίου, αυτή αποτελεί μία κατασκευή ιατρικής ορολογίας, όπως αναφέρει ο Baumrin: «Η περίπτωση των ασθενών τερματικού σταδίου δεν είναι ξεκάθαρη, διότι το φάσμα των επιπλοκών και της ελαστικότητας του σχετικού χρονικού πλαισίου κάνουν τον καθορισμό του ποιος μετράει ως ασθενής τερματικού σταδίου, είτε πολύ εύκολο, είτε πολύ δύσκολο –πολύ εύκολο καθώς οποιοσδήποτε πάσχει από μία ασθένεια από την οποία θα πεθάνει, αν δε θεραπευθεί, θεωρείται τερματικού σταδίου ασθενής και παρ'όλα αυτά μπορεί να του απομένει πολύ ζωή, ζωή που να αξίζει να τη ζήσει {αλλά και που να αξίζει να μην τη ζήσει} ένας ασθενής τερματικού σταδίου. Ο “Τερματικού σταδίου ασθενής” αποτελεί απλώς έναν επιφανειακό ιατρικό όρο».¹⁷

¹⁶ Canguilhem, G. (1989), *The Normal and the Pathological*, Zone Books, New York, σελ.131.

¹⁷ Baumrin, B. (1998), “Physician, Stay Thy Hand!”, σελ.177-181, in Battin, M.P. Rhodes, R. και Silvers, A. (εκδ), *Physician Assisted Suicide: Expanding the Debate*, Routledge, New York and London, σελ.180.

Έτσι, για τον Hardwig η μόνιμη αναισθησία, η σοβαρή άνοια, η τετραπληγία, ένα μέλλον που διαμορφώνεται από τις σοβαρές επιδεινώσεις που συνοδεύουν τις ασθένειες όπως AIDS, ALS or Huntington's chorea, η απώλεια της ανεξαρτησίας, του ελέγχου, των νοητικών ικανοτήτων, της κινητικότητας, ο αποπροσανατολισμός και η σύγχυση ακόμη και η απώλεια ικανότητας να αναγνωρίζεις τα αγαπημένα και σημαντικά για τη ζωή πρόσωπα, είναι ενδεικτικά μερικές από τις χρόνιες ασθένειες και καταστάσεις, λόγοι για τους οποίους κάποιος δε θα ήθελε να ζει. Φυσικά, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, η λίστα συναρτάται άμεσα με τις αξίες και το είδος της ζωής του κάθε ατόμου. Για τον Hardwig, το ότι κάποιος δεν επιθυμούν να ζουν με AIDS ή Αλτσχάιμερ δε συνεπάγεται ότι και οι υπόλοιποι που θα ασθενήσουν το ίδιο δε θα πρέπει να επιθυμούν να ζουν και πολύ λιγότερο ότι οι ζωές τους δεν είναι αξιοβίωτες. Το σημαίνουν στοιχείο είναι ότι ο κ α θ έ ν α ς μπορεί να διαμορφώσει μία λίστα που να περιλαμβάνει ασθένειες και καταστάσεις, υπό το κράτος των οποίων θα προτιμούσε να μη ζει και ότι ο μη ελέγξιμος πόνος, αλλά και η ασθένεια τερματικού σταδίου δεν είναι τα μοναδικά στοιχεία στις λίστες των περισσότερων ατόμων. Στο διαφοροποιό αυτό στοιχείο ψαύουμε την ηθική των προσωπικών σχέσεων, η οποία στηρίζει το duty to die και θα αναλυθεί στην πορεία της μελέτης, καθώς η εξατομίκευση του πόνου και της κατάστασης που θα δικαιολογούσε ένα duty to die συγκρούεται με τη γενική και καθολική κατάσταση που ισχύει στο δικαίωμα κάποιου να πεθάνει.

Έτσι, όπως επισημαίνει ο Hardwig, κάποιος μπορεί να είναι καλύτερα πεθαμένος ακόμη και αν δεν υποφέρει από ασθένεια τερματικού σταδίου: Στην περίπτωση της τερματικής ασθένειας ο καταληκτικός θάνατος προσφέρει την ανακουφιστική απαλλαγή. Στην αντίθετη περίπτωση, όμως, ο πόνος και η βήσσανος βιώνονται σε μεγαλύτερο βαθμό, καθώς δε διαγράφεται λύση στον ορίζοντα. Κάποιες φορές, η άρνηση ιατρικής θεραπείας ή και η άρνηση λήψης τροφής και υγρών είναι επαρκής για την ανακούφιση και την πρόκληση του ποθητού τέλους. Όμως, τι γίνεται με εκείνους που δεν υποφέρουν από ασθένεια τερματικού σταδίου; Δε χρειάζονται, πάντοτε, κάποια ιατρική φροντίδα για να μπορέσουν να την αρνηθούν, επίσης, δε βρίσκονται, πάντα, στην κατάσταση ιατρικής παροχής υγρών και τροφής για να την απορρίψουν. Τι συμβαίνει, όταν, ακόμη και αν αρνηθούμε την ιατρική φροντίδα ή τη λήψη υγρών και τροφής, οδηγούμαστε σε έναν αγωνιώδη, αργό, μη εξασφαλίζοντα την αξιοπρέπεια και τη γαλήνη, βεσσανιστικό και επώδυνο, πολλές φορές πολυέξοδο συναισθηματικά και οικονομικά, σε εαυτολογικό και διαπροσωπικό (οικογενειακό

και φιλικό) επίπεδο θάνατο; Για τον Hardwig, όταν ο θάνατος έρχεται καθυστερημένα (death comes too late), ίσως να πρέπει να ενεργήσουμε διάφορα από το να αρνηθούμε απλά την ιατρική φροντίδα.

Ο πόνος και η ασθένεια τερματικού σταδίου, ως θεμελιώδεις λόγοι του δικαιώματος να πεθάνεις, διαφοροποιούνται στη θέση του Hardwig μέσα από την εξατομικευμένη και προσωπική αξιολόγηση και ιεράρχησή τους. Το κάθε άτομο, δια της επαφής του με τους άλλους ανθρώπους, αποφαινεται για το πότε μία κατάσταση είναι δόκιμη για να εφαρμοστεί το duty to die. Εν τέλει, δηλαδή, κατά τον Hardwig, η ανεπάρκεια και ελλειμματικότητα της θέσης του δικαιώματος να πεθάνεις, και ως εκ τούτου η πρόταση του duty to die ως διορθωτικό επιχείρημα, αναδεικνύεται μέσα από την παρατήρηση της πρακτικής. Όμως, και στο σημείο αυτό εντοπίζουμε με ενάργεια τα στοιχεία που κατατείνουν στο ηθικό σύστημα των προσωπικών σχέσεων. Η προσωπική κρίση, όπως την καθορίζει ο Hardwig, (μέσα από την διάδραση του ατόμου με τους γύρω) για μία κατάσταση αρρώστιας και πόνου αδυνατίζει την εγκυρότητα της θέσης, καθώς αφαιρείται η κανονιστικότητα που λειτουργεί ως σταθερός ρυθμιστικός παράγων, θέση που θα αναλυθεί εκτενώς στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας.

Duty to die

Παράγοντες στην κοινωνία που συμβάλλουν στη διατύπωση της θέσης duty to die

Στο παρόν τμήμα της εργασίας επιχειρώ να ανασυνθέσω τα αίτια τα οποία οδηγούν στη διατύπωση της θέσης του Hardwig duty to die: α) οι προσωπικές σχέσεις που παρατηρούνται σε κάποιες κοινωνίες, β) η θεαματική εξέλιξη της τεχνολογίας που οδηγεί στην τεχνητή παράταση της ζωής και γ) το κόστος της υγειονομικής περίθαλψης παρουσιάζονται αναλυτικά παρακάτω.

Για να φωτίσει τη στήριξη της θέσης duty to die, ο Hardwig θέτει το παράδειγμα του Oates, μέλους της αποστολής του Admiral Scott στο Νότιο Πόλο, ο οποίος θυσίασε τη ζωή του ώστε να μπορέσουν οι συνοδοιπόροι του να επιζήσουν. Η ηρωική αυτή πράξη αντιστοιχεί -πάντα κατά τον Hardwig- σε ένα υπόρρητο χρέος του ατόμου να πεθάνει. Και αν, οι μη συνήθεις συνθήκες του παραδείγματος, το καθιστούν αδόκιμο για τη συζήτηση περί ηθικής, οι πρακτικές εθελουσίας εξόδου από τη ζωή των γηραιότερων και προετοιμασίας και υποστήριξης τους από την κοινωνία, που θάλλουν σε κουλτούρες νομάδων, ή υποανάπτυκτες τεχνολογικά (πχ. σε κάποιες περιοχές της Κίνας, όπου κατά τη διάρκεια της «νύχτας της πανσελήνου» οι γιοι μεταφέρουν στις πλάτες τους τους υπερήλικες πατέρες τους σε ένα ψηλό βουνό για να μπορέσουν να τελευτήσουν τον πλούσιο και πλήρη ημερών βίο τους, με συγκεκριμένη ιεροτελεστία, ή και στην κοινωνία των Εσκιμών, που όταν γίνουν γέροι και αδύναμοι, ξαπλώνουν σε ένα κομμάτι πάγο για να κάνουν το τελευταίο ταξίδι της ζωής τους) αποδεικνύουν –κατά τον Hardwig- ότι το χρέος κάποιου να πεθάνει γίνεται αποδεκτό συχνά στις προσωπικές σχέσεις ορισμένων κοινωνιών.

Αναφορικά με το δεύτερο αίτιο, ο Hardwig θεωρεί ότι η ραγδαία εξέλιξη της τεχνολογίας και οι συνεχείς μεταβολές που επέφερε η βιοτεχνολογία, ανέδειξαν το θρίαμβο της ιατρικής. Η σύγχρονη ιατρική εξοβέλισε τη φοβία πολλών θανατηφόρων ασθενειών καθιστώντας τις χρόνιες. Η δυνατότητα παράτασης της ζωής, με την

αρωγή των επιστημών, έχει ως αποτέλεσμα το φθίνον επίπεδο της ποιότητας της, καθώς το άτομο, πλείστες φορές, βιώνει μία εξασθένηση των ζωτικών δυνάμεων και των υλικών πόρων τόσο σε προσωπικό όσο και σε οικογενειακό επίπεδο. Ο άνθρωπος ισορροπεί, πλέον, στη δραματική διελκυστίνδα της επιμήκυνσης της ζωής και της πτωτικής ποιότητας της καθώς πλησιάζει το τέλος της. Ο πλούτος της Δυτικής κοινωνίας και η τεχνολογική μας εκλέπτυνση έχουν ως απότοκο τη «ζοφερή πλευρά του ιατρικού μας θριάμβου».¹⁸ Εξάλλου, σύμφωνα με έναν από τους κορυφαίους γενετιστές, η ανθρώπινη εξέλιξη πλησιάζει στο τέλος της, θέση που ενισχύει εκείνη του Hardwig. Ο καθηγητής Στιβ Τζόουνς του τμήματος Γενετικής, Εξέλιξης και Περιβάλλοντος του University College London, υποστηρίζει ότι οι μηχανισμοί της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους επιβραδύνονται σταδιακά, με τον οριστικό τερματισμό της λειτουργίας τους να είναι πλέον ορατός. Τουλάχιστον στον ανεπτυγμένο κόσμο –κατά τον καθηγητή Τζόουνς-οι άνθρωποι έχουν φτάσει όσο πιο κοντά στην ιδεατή ουτοπία μπορούν να βρεθούν. Όπως αναφέρει, τρία είναι τα συστατικά της εξέλιξης: η φυσική επιλογή, η μετάλλαξη και η τυχαία μεταβολή. Πτωτική τάση διαπιστώνεται σε ό,τι αφορά τη συχνότητα μετάλλαξης, λόγω της μείωσης του μέσου όρου ηλικίας κατά την οποία οι άνδρες αποκτούν τέκνα. Επίσης, οι τυχαίες αλλαγές στο ανθρώπινο γενετικό αποτύπωμα συμβαίνουν λιγότερο συχνά σε έναν κόσμο με τόσο διευρυμένη πλέον αλληλεπίδραση μεταξύ ατόμων που προέρχονται από διαφορετικούς πολιτισμούς. Αλλά αναφορικά με τη φυσική επιλογή ο καθηγητής Τζόουνς επισημαίνει ότι στην αρχαιότητα τα μισά παιδιά θα πέθαιναν μέχρι την ηλικία των 20. Σήμερα το 98% ζει τουλάχιστον μέχρι τα 21. Το αποτέλεσμα είναι ότι ακόμα και αν δεν υπήρχαν δυστυχήματα ή θανατηφόρες ασθένειες το προσδόκιμο όριο ζωής θα αυξανόταν μόλις κατά δύο χρόνια. Άρα η φυσική επιλογή δεν υπηρετείται πλέον τόσο πολύ από το θάνατο.

Τέλος, ο Hardwig αναφέρει ως τρίτο αίτιο ότι οι πολιτικές επιλογές για τις σύγχρονες αναμορφώσεις των συστημάτων υγειονομικής περίθαλψης(εμφανέστερα στις ΗΠΑ, αλλά και μερικώς στην Ευρώπη)–μέτρα για το ελεγχόμενο κόστος των κυβερνήσεων, των εργοδοτών και των ασφαλιστικών φορέων-, μετακυλίου το βάρος

¹⁸ Hardwig, J. (2000), “Dying at the right time”, σελ.81-100, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, σελ.97.

στις οικογένειες και τους οικείους. Τα τελευταία χρόνια, οι επικρίσεις για το «ελεύθερο-ιδιωτικό» σύστημα υγείας της Αμερικής πληθαίνουν, δίχως, όμως, να αποτελούν ικανή και επαρκή συνθήκη για να επιχειρηθεί η ουσιαστική αλλαγή του, η οποία μάλλον μοιάζει αδύναμη έως ουτοπική. Συγχρόνως, η Ευρώπη ταλανίζεται από τις συνεχείς νομοθετήσεις και παλινδρομήσεις μεταξύ φιλελεύθερων και εθνικών συστημάτων υγείας. Οι διεθνείς και παγκόσμιες διακηρύξεις για την προστασία της υγείας φαίνεται να μεταμορφώνονται, πλέον, σε ευχολόγια ευγενών σκοπών και προθέσεων, καθώς οι «νόμοι της αγοράς» (market forces) –καταλυτικοί παράγοντες των συστημάτων υγείας- ενσκήπτουν αδυσώπητα.

Σε ένα τέτοιο περιβάλλον, καταλήγει ο Hardwig, το ασύνηθες duty to die θα μπορούσε να μετατραπεί σε σύνηθες, καθώς στο εγγύς μέλλον θα μπορούσαμε να ήμασταν υπόχρεοι να αναγνωρίσουμε ότι: *«μπορεί να υπάρχει το χρέος κάποιου να πεθάνει πριν η αρρώστια προκαλέσει το θάνατο, ακόμη και όταν αντιμετωπίζεται μόνο με ανακουφιστικά μέτρα. Στην πραγματικότητα, μπορεί να υπάρχει μία αρκετά κοινή ευθύνη να τερματίσει κάποιος τη ζωή του, ακόμη και αν δεν υπάρχει τερματική ασθένεια. Τελικά, μπορεί να υπάρχει το χρέος κάποιου να πεθάνει ακόμη και αν προτιμά να ζήσει.»*¹⁹

¹⁹ Hardwig, J. (2000), “Is there a duty to die?”, σελ.119-136, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, σελ.121.

Προσωπικές σχέσεις και αυτονομία: Μία ηθική δικαιολόγηση του υπόβαθρου της θέσης *duty to die*

Ο Hardwig στο προηγούμενο μέρος επικαλείται τα αίτια που συστήνουν τη θέση *duty to die*, αλλά αναγνωρίζει ότι η άποψή του δεν επιτάσσεται στηριζόμενη μόνο σε αυτά. Στο παρόν μέρος της εργασίας εντοπίζεται η ηθική δικαιολόγηση του υπόβαθρου της θέσης, που αναζητεί ο Hardwig, αφενός στις προσωπικές σχέσεις και αφετέρου στην αυτονομία.

Κατά τον Hardwig, λοιπόν, το συζητούμενο χρέος κάποιου να πεθάνει προκύπτει λόγω των ιδιαίτερων συνδετικών δεσμών του ατόμου με την οικογένεια και τα αγαπημένα πρόσωπα. Μερικές φορές, διατηρώντας τη ζωή του ένα άτομο, μπορεί να καταστρέψει τις ζωές των οικείων του, κυρίως εκείνων που φροντίζουν πραγματικά για εκείνον. Η «ατομικιστική φαντασίωση»²⁰ είναι η μομφή που αποδίδει ο Hardwig στη σύγχρονη τροπικότητα της ζωής. Το άτομο, δηλαδή, στιγματίζεται από την πρόκρισή του ως μονάδα και μόνο, αφήνοντας στο περιθώριο τις αναγκαιότητες εκείνων που το περιβάλλουν, όπως πχ της οικογενείας. Έτσι, οι ζωές των ατόμων χαρακτηρίζονται ως ατομικιστικές και ασύνδετες μεταξύ τους. Ένα τέτοιο πρόσωπο, όμως, αυτοαναιρείται, καθώς «οι άνθρωποι δεν είμαστε μία φυλή ερημιτών».²¹ Το να αποτελείς μέλος μιας οικογένειας²², ή ενός κύκλου αγαπημένων

²⁰ Hardwig, J. (2000), “Dying at the right time”, σελ.81-100, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London. σελ.86.

²¹ Hardwig, J. (2000), “Is there a duty to die?”, σελ.119-136, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, σελ.121

²² Η οικογένεια, για τον Hardwig, δε συνίσταται μόνο από τους δεσμούς του αίματος και τις νόμιμα εγκεκριμένες ενώσεις. Η έννοια διαστέλλεται πέρα από τα ειωθότα, με βάση τα πλαίσια των πραγματικών προσωπικών σχέσεων, όπως αυτές αναλύονται σε παρακάτω κεφάλαιο. Δεσμοί αγάπης και βαθιάς φιλίας δύνανται να αντικαταστήσουν τη συμβατική έννοια της οικογένειας, προσδίδοντάς της μία ηθολογική διάσταση.

προσώπων, σημαίνει ότι διασυνδέονται μαζί τους και οι σχέσεις συνεπάγονται δικαιώματα αλλά και υποχρεώσεις και ευθύνες έναντί τους, οι σχέσεις, σε κάθε περίπτωση, είναι αμοτεροβαρείς και αμφίδρομες. Στο πλαίσιο αυτό υπάρχει -κατά τον Hardwig- το καθήκον να μην λαμβάνονται εγωκεντρικές αποφάσεις για τη ζωή μας, οι οποίες επηρεάζουν καταστροφικά τις ζωές των άλλων. Για παράδειγμα, υποστηρίζει ο Hardwig, σε περίπτωση ασθένειάς μας έχουμε το καθήκον να προστατέψουμε τις ζωές των αγαπημένων από σοβαρούς κινδύνους ή από μεγάλη εξαθλίωση της ποιότητας της ζωής τους, το καθήκον να μην λάβουμε αποφάσεις που διακυβεύουν το μέλλον τους. Κατά τον Hardwig, μόνο όταν οι ζωές των άλλων δεν επηρεάζονται σοβαρά, κάποιος μπορεί να παίρνει αποκλειστικά ή κυρίως εγωιστικές αποφάσεις. Διαφορετικά, το συμφέρον του ενός αντικαθίσταται από το τι είναι καλό²³ για όλους. Η ένσταση όμως που εγείρεται εδώ, στηρίζεται σ' αυτήν την ωφελμιστική διάσταση του συλλογισμού του Hardwig, ότι, δηλαδή, η σωστή πράξη απορρέει απλά και μόνο από τον αθροιστικό υπολογισμό του τι είναι καλό για όλους. Όμως, ο Hardwig υποστηρίζει ότι ο σοβαρά ασθενής μπορεί να έχει ένα δικαίωμα σε ειδική φροντίδα και η οικογένειά του μπορεί να έχει το καθήκον να κάνει θυσίες για να ανταποκριθεί στο δικαίωμα αυτό του ασθενούς, αλλά, συνεχίζει, είναι άλλη η απαίτηση για ιδιαίτερη και εξειδικευμένη φροντίδα και άλλη η απαίτηση της διατήρησης του αποκλειστικού και πρωταρχικού ενδιαφέροντος για τον ασθενή. Ο Hardwig παραδέχεται ότι υπάρχουν όρια, διαφορετικά ο καθένας θα ήταν υπόχρεος να θυσιάζει τα πάντα στο βωμό της καλύτερευσης από την ασθένεια.²⁴

Μία αντίρρηση στη θέση του Hardwig είναι εκείνη της Noddings, ότι, δηλαδή, παρ' όλο που η απόφαση για το χρέος κάποιου να πεθάνει είναι ορθό να είναι συλλογική (ασθενής και οικεία πρόσωπα), αυτό έχει ως επακόλουθο την αντιμετώπιση του παράγοντα της σκληρότητας.²⁵ Σ' αυτό το πλαίσιο, εύλογο είναι το

²³ Hardwig, J. (2000), "Introduction", σελ.1-8, in John Hardwig, *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London. σελ.3.

²⁴ Hardwig, J. (2000), "What about the family", σελ.29-43, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London. σελ.32.

²⁵ Noddings, N. (1989), *Women and Evil*, University of California Press, Berkeley, σελ.134

ερώτημα κατά πόσο οι αποδέκτες φροντίδας οφείλουν ένα χρέος να πεθάνουν στους φροντιστές τους, οι οποίοι ζυγίζουν τα προσωπικά τους συμφέροντα περισσότερο από τα συμφέροντα εκείνου που υποθετικά πρέπει να φροντίζουν; Εν τέλει, αναρωτιέται η Noddings, κατά πόσο είναι ορθό, στο όνομα των ιδιαίτερων διαπροσωπικών σχέσεων, να αναμένουμε από τους οικείους να υπηρετούν το συλλογικό, οικογενειακό καλό, όταν αυτό έχει να κάνει με βαθιά προσωπικές αποφάσεις, όπως η υγεία, η καριέρα, ο τρόπος ζωής ή ο χρόνος θανάτου;

Ο Callahan, επίσης, εντοπίζει –αναφορικά με την έννοια της οικογένειας- δυσκολίες στην εφαρμογή του χρέους κάποιου να πεθάνει. Ενώ ο Hardwig διατείνεται ότι η εκτέλεση του χρέους αυτού θα έχει ως απόσταγμα την ενδυνάμωση και σύσφιξη των διαπροσωπικών σχέσεων του υποκειμένου και των οικείων του, ο Callahan, αντιθέτως, θεωρεί ότι τα πρακτικά προβλήματα της εκτέλεσης του χρέους αυτού θα διαβρώσουν και θα καταστρέψουν τις σχέσεις των ατόμων. Η έννοια της οικογένειας –όπως την αντιλαμβάνεται ο Callahan- (ως η ιδιαίτερη προσωπική σχέση του ατόμου όχι μόνο με τα άτομα της οικογένειας, αλλά ακόμη και με αγαπημένα πρόσωπα), ιδωμένη μέσα από το πρίσμα θεώρησης του σύγχρονου ατόμου, αφορά σε ένα χώρο, στον οποίο καταφεύγει το άτομο για να προστατευθεί από τα προβλήματα. Αυτό συνεπάγεται –κατά τον Callahan- την εκατέρωθεν πρόθεση για τη διάθεση ανοχής και υπομονής του βάρους σε υπερθετικό βαθμό. Ο ασθενής δεν είναι υπαίτιος για την αρρώστια του, δεν είχε επιλογή γι'αυτήν και θα ήταν ακραίο να τον κατηγορήσουμε για την ενοχή της παράλειψης διόρθωσης της κατάστασης μέσω του θανάτου του, άρα, δεν επιλέγει τους άλλους για μέσα του σκοπού του. Σύμφωνα με τον Hardwig, ο Callahan διαστρεβλώνει την Καντιανή αρχή «πράττε έτσι, ώστε να χρησιμοποιείς τους ανθρώπους πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο», με το να θεωρεί, δηλαδή, το υποκείμενο ότι τα αγαπημένα πρόσωπα πρέπει να υπομείνουν οποιοδήποτε βάρος, ή ασθένεια, ή αναπηρία, ή διαδικασία θανάτου τους εναποθέσει, τους μετατρέπει σε μέσα για την ευημερία του. Αντίθετα, ο Callahan υποστηρίζει ότι όπως διαφαίνεται από τη σύλληψη του duty to die, η οικογένεια είναι εκείνη που παραβιάζει την Καντιανή αρχή, καθώς επιλέγουν το θάνατο του υποκειμένου ως μέσο για τον σκοπό τους, δηλαδή να απαλλαγούν από το βάρος της φροντίδας του. Εις γνώσιν τους και με πρόθεση του επιτρέπουν να θυσιάσει τη ζωή

του, εάν αποδεχθούν και υποκινήσουν το θάνατό του, ενώ εκείνος δεν έχει καμία επιλογή για την ιατρική κατάσταση στην οποία βρίσκεται. Οι οικογένειες, που θα υιοθετούσαν μία τέτοια τακτική, θα ανήγαγαν την αντιμετώπιση του ατόμου ως αντικαταστατού και περιττού σε αξία, γεγονός όχι μόνο ανεπίτρεπτο ηθικά αλλά και ασύλληπτο.²⁶

Παράπλευρο προβληματισμό αποτελεί και το γεγονός ότι το συζητούμενο χρέος κάποιου να πεθάνει δε γίνεται με τον ίδιο τρόπο αντιληπτό από τα άτομα, άνδρες και γυναίκες, λόγω της έμφυλης διάστασης των κοινωνικοπολιτικών αρμών της κοινωνίας, μομφή που προσάπτεται στο *duty to die* από τους φιλοσόφους της φεμινιστικής ηθικής. Η Carol Gilligan σε έρευνα που διεξήγε, με τη συμμετοχή 29 γυναικών, οι οποίες βρίσκονταν στη διαδικασία να αποφασίσουν αν ήταν σωστό ή λάθος να προβούν σε έκτρωση, διαπίστωσε ότι οι γυναίκες αναφέρονταν λιγότερο στα δικαιώματά τους και περισσότερο στις σχέσεις τους. Έτσι, συμπέρανε ότι, για μία ποικιλία διαφορετικών πολιτιστικών λόγων, οι γυναίκες χρησιμοποιούν μία ηθική της φροντίδας, η οποία υπερθεματίζει στις σχέσεις και τις ευθύνες, σε αντίθεση με τους άνδρες, οι οποίοι υπηρετούν μία ηθική της δικαιοσύνης, η οποία αναφέρεται σε κανόνες και δικαιώματα.²⁷ Παρ'όλο που δεν είναι καθολικός ο κανόνας αυτός, καθώς τα δύο φύλα σε άλλες κοινωνίες αναπτύσσουν συστήματα ηθικής δικαιολόγησης διαφορετικά από τα τυπικά της δικής μας κοινωνίας, αυτό δεν αναιρεί την ύπαρξη του. Σύγχρονες έρευνες αποκαλύπτουν ότι, ενώ η δικαιοσύνη έχει χάσει την ισχυρή διασύνδεσή της με τους άνδρες, καθώς αρκετές γυναίκες σκέφτονται, πλέον, με τους ανδρικούς όρους, η φροντίδα διατηρεί, ακόμη, την έντονη σύνδεσή της με τις γυναίκες, καθώς σχετίζεται περισσότερο με μία θηλυκή παρά αρσενική αρετή. Έτσι, επειδή οι γυναίκες είναι πιο δοτικές στον αλτρουισμό, καθίσταται ορατός ο κίνδυνος να θεωρήσουν ότι θέτουν αναίτια βάρη στους άλλους διότι ζουν περισσότερο από τους άνδρες, ή υποφέρουν από περισσότερες χρόνιες ασθένειες από ό,τι εκείνοι και ως εκ τούτου απαιτούν περισσότερη φροντίδα. Επομένως, είναι πολύ πιθανό, οι

²⁶Callahan, D. (2000), "Our Burden upon Others: A response to John Hardwig", σελ.139-145, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics,)* Routledge, New York and London, σελ.143.

²⁷ Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice*. Harvard University Press, Cambridge, σελ. 151-174.

γυναίκες να νοιώσουν ότι καλούνται να εκτελέσουν το χρέος του να πεθάνουν νωρίτερα από ό,τι οι άνδρες, οι οποίοι έχουν κοινωνικοποιηθεί να σκέφτονται ότι το δικαίωμά τους στη ζωή δεν είναι λιγότερο σημαντικό από το δικαίωμα κάποιου άλλου. Παρομοίως, -κατά τη φεμινιστική θεωρία- λόγω της πατριαρχικής σύλληψης και δόμησης των κοινωνιών(άνδρας στο δημόσιο βίο, γυναίκα στον ιδιωτικό ως ρυθμιστικό αντικείμενο) και ως εκ τούτου μίας άλλοτε εμφανούς και άλλοτε υπόρρητης χειραγώγησης της γυναικείας φύσης, οι γυναίκες, είναι πολύ πιθανόν, να είναι πιο ακούραστες και υπομονετικές στη φροντίδα τους από ό,τι οι άνδρες, αδυνατώντας να συλλάβουν, πόσο μάλλον να αρθρώσουν το χρέος κάποιου οικείου να πεθάνει. Η αντίρρηση αυτή, ακόμη και αν αφορά στην έμφυλη σύλληψη όλων των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και όχι μόνο του duty to die, δεν παύει να αποτελεί έναν σημαντικό αντίλογο που αποδεικνύει πόσο διάτρητο μπορεί να είναι το ηθικό σύστημα των προσωπικών σχέσεων του Hardwig.

Ο δεύτερος άξονας της ηθικής δικαιολόγησης της θέσης duty to die είναι κατά τον Hardwig η αυτονομία. Όπως υποστηρίζει η ασθενοκεντρική αντίληψη, δηλαδή εκείνη που θέτει στο κέντρο λήψης των αποφάσεων το συμφέρον μόνο του ασθενούς, είναι εσφαλμένη, καθώς εκκινεί από την παρερμηνευμένη έννοια της αυτονομίας, την αναγνώριση δηλαδή της εκπεφρασμένης επιθυμίας του ασθενούς, ως το μοναδικό κριτήριο για την επίλυση των βιοηθικών διλημμάτων. Προκρίνεται, έτσι, το άτομο ως αξιακή μονάδα, λειτουργώντας ως φίμωτρο για την ηθική που έχει κέντρο την οικογένεια ως σύνολο. Σύμφωνα με τον Hardwig, η ηθική της δυάδας, ασθενής-ιατρός, στιγματιζόταν για καιρό από τον ιατρικό πατερναλισμό. Εν συνεχεία, η είσοδος της αυτονομίας και κυρίως της ενήμερης συγκατάθεσης επιδιόρθωσε τη ανισότητα στη σχέση αυτή διατηρώντας, όμως, τα συμφέροντα της οικογένειας σιωπηλά και εντελώς αφανή. Για τον Hardwig δεν επαρκεί αυτή η αυτονομία καθώς παραβλέπει εντελώς τις αρχές της δικαιοσύνης και της ισότητας²⁸ που πρέπει να ισχύουν στα πλαίσια της συνύπαρξης των μελών μιας οικογένειας. Έτσι, καταλήγει ο Hardwig η ιατρική ηθική, αγνοώντας τις ευθύνες του ασθενούς, κατέληξε να ερμηνεύει την αυτονομία με μία εντελώς διαφορετική έννοια από την αρχική του Καντ. Αλλά, κατά τον Καντ, όπως υποστηρίζει ο Hardwig, σε πλείστες

²⁸Hardwig, J. (2000), What about the family”, σελ.29-43, in Hardwig, J.*Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics,)* Routledge, New York and London. σελ.35.

περιπτώσεις, το άτομο καλείται να θυσιάσει σημαντικές διαστάσεις της ευημερίας του, όπως την υγεία, την ευτυχία, ακόμη και την ίδια τη ζωή, για να κατακτήσει την καντιανή αυτονομία. Εν τέλει, όπως συμπεραίνει ο Καντ, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια συνίσταται στην ικανότητά μας να αρνηθούμε να συμβιβάσουμε την αυτονομία μας στο βωμό της απόκτησης του είδους της ζωής (ή συμπεριφοράς) που επιθυμούμε.²⁹

Κατά τη γνώμη μου, όμως, ο συλλογισμός αυτός παρερμηνεύει τον Καντ. Κατ'αρχήν διότι ο Καντ ορίζει ότι στην ορθή ερμηνεία της αυτονομίας πρωτανεύει η ελευθερία του ατόμου να αυτοκαθορίζεται, να ελέγχει τη ζωή του και να επιλέγει το τέλος του, αρχή η οποία αφορμάται από τη φιλελεύθερη προοπτική και την έμφαση που δίνεται στην ποιότητα της ζωής, στις επιλογές και όχι στη βιολογική ζωή καθαυτή, κυρίως στο πλαίσιο της λεγόμενης εκκοσμικευμένης ηθικής, δηλαδή μιας ηθικής προσωποκεντρικής και δεσμευτικής ορθολογικά σκεπτόμενων ατόμων. Η αυτονομία παρερμηνεύεται μόνον όταν συστέλλεται σε εκφράσεις ατομικής επιλογής, μιας αποδεσμευμένης από καθολικές και εξισωτικές δεσμεύσεις υποκειμενικότητας. Κομβικό της σημείο είναι ότι δεν αφορά ένα αυτόνομο πρόσωπο, ή αυτόνομα άτομα και εαυτούς, αλλά την αυτονομία του λόγου, την αυτονομία της ηθικής, των αρχών και την αυτονομία του βούλεσθαι. Η Ο'Neill αναφέρει επ' αυτού:

«Ο Καντ δε βλέπει την αυτονομία ως κάτι που κάποια άτομα έχουν σε ένα μεγαλύτερο και άλλα σε μικρότερο βαθμό, και δεν την εξισώνει με κάποια διακριτή μορφή προσωπικής ανεξαρτησίας ή αυτοέκφρασης... Η καντιανή αυτονομία εκδηλώνεται σε μια ζωή όπου εκπληρώνονται καθήκοντα, στην οποία υπάρχει σεβασμός για τους άλλους και τα δικαιώματά τους μάλλον, παρά σε μια ζωή απελευθερωμένη από όλους τους δεσμούς...Είναι ένα θέμα πράξης σύμφωνα με ορισμένα είδη αρχών, και συγκεκριμένα με αρχές υποχρέωσης.»³⁰

²⁹Είναι γνωστό ότι ο Καντ αντιτίθεται στην αυτοκτονία, επιχειρηματολογώντας ενάντια στην αφαίρεση της ζωής με κίνητρα προσωπικού συμφέροντος. Όπως υποστηρίζεται, δεν είναι ξεκάθαρο αν θα ήταν λάθος, κατά αυτόν, η αφαίρεση της ζωής από την αίσθηση του καθήκοντος. Βλ. Corlett, J.A. (2000), "Analyzing the moral duty to die", σελ.117-131, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London.

³⁰Ο'Neill, O. (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, United Kingdom, σελ.83-84.

Στο duty to die, λοιπόν, επειδή οι οικείοι του υποκειμένου απαιτούν από αυτό να συμμορφωθεί με το χρέος του να πεθάνει, υπάρχει αντιστροφή της κατηγορικής προστακτικής και επομένως κατάλυση του θεμελίου της ηθικότητας. Επιπροσθέτως, ο Hardwig στη συλλογιστική του συμφύρει επικίνδυνα την ηθική των αρχών, δηλαδή την Καντιανή ηθική και πώς αυτή ερμηνεύει την αυτονομία του ατόμου με το ηθικό σύστημα των προσωπικών σχέσεων, το οποίο υπό το πρίσμα της έλλειψης αντικειμενικότητας ερμηνεύει την αυτονομία με χαλαρό και πάντως με διάφορο από την Καντιανή ηθική τρόπο. Στο Καντιανό γίνεσθαι το άτομο ενεργεί με καθολικεύσιμο τρόπο και πέρα από πρόσωπα, εν αντιθέσει με το υποκείμενο της ηθικής των προσωπικών σχέσεων, που υιοθετεί μία «a la carte» πρόσληψη της έννοιας του καθήκοντος και κατ' επέκταση μία ομοειδή ερμηνεία της αυτονομίας.

Ποιος και πότε έχει χρέος να πεθάνει κατά Hardwig

Σύμφωνα με τον Hardwig, η σύσταση του χρέους κάποιου να πεθάνει έγινε με κριτήριο το άτομο και τους οικείους του, τα πρόσωπα, δηλαδή, που φέρουν το βάρος της φροντίδας του. Προβάλλει, εν συνεχεία, το ερώτημα «ποιος και πότε έχει χρέος να πεθάνει;»

Ο Hardwig χρησιμοποιεί το παρακάτω παράδειγμα για να στηρίξει τη θέση του³¹:

«Μία 87 χρονη γυναίκα πεθαίνει από συμφορητική καρδιακή πάθηση. Η διάγνωση αναφέρει ότι έχει λιγότερο από 50% πιθανότητες να ζήσει για άλλους 6 μήνες. Είναι διαυγής στο πνεύμα και τρομοκρατημένη από το θάνατο. Επιθυμεί διακαώς να ζήσει και γι'αυτό εισέρχεται αρκετές φορές στο νοσοκομείο ακολουθώντας την πιο επιθετική φαρμακευτική αγωγή για την επιμήκυνση της ζωής της. Η θεραπεία, επιτυχώς, επιμηκύνει τη ζωή της για περίπου δύο χρόνια, παρά την αυξανόμενη κατάπτωση της ασθενούς. Η 55χρονη κόρη της γυναίκας είναι η μοναδική οικογένειά της, εκείνη που τη φροντίζει και η κύρια πηγή της οικονομικής στήριξής της. Πριν πεθάνει η γυναίκα, η αρρώστια της κόστισε στην κόρη όλες τις οικονομίες της, το σπίτι της, τη δουλειά της και την καριέρα της.

Και τώρα αναρωτηθείτε: «ποιο είναι το μεγαλύτερο βάρος (burden);»:

1) Να χάσεις την πιθανότητα του ποσοστού 50% για να ζήσεις 6 μήνες περισσότερο στην ηλικία των 87; ή

2) Να χάσεις όλες τις οικονομίες σου, το σπίτι σου, τη δουλειά σου και την καριέρα σου στην ηλικία των 55;

Αν δεχθούμε ότι το πρώτο είναι το πιο επαχθές βάρος (burden), δηλαδή το να χάσει η γυναίκα τη ζωή της, είναι διότι οι ηθικές μας πεποιθήσεις τελούν υπό το κράτος μίας «slice of time» προοπτικής έναντι της «lifetime» προοπτικής. Αλλά, σίγουρα, η μακράς διάρκειας προοπτική είναι η κατάλληλη για να ζυγιστούν τα βάρη. Αν δεχθούμε

³¹ Hardwig, J. (2000), "Is there a duty to die?", σελ.119-136, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London. σελ.126-127.

να υιοθετήσουμε το δεύτερο, είναι επειδή προωθούμε μία ηθική που συνηγορεί στο να τοποθετούμε μεγαλύτερα βάρη στους άλλους για μικρότερα οφέλη των ασθενών, ακριβώς επειδή είναι άρρωστοι και επομένως έχουν κερδίσει την επαγγελματική προσοχή και υπεράσπισή μας... Η θέση δε στηρίζεται σε ωφελμιστικό υπολογισμό. Γιατί, ακόμη και αν ο θάνατος ήταν το χειρότερο βάρος, γεγονός που θα ακύρωνε κάθε επιχείρημα ωφελμιστικό, σοβαρά ερωτήματα θα παρέμεναν για την ηθική αιτιολόγηση της επιλογής να τοποθετούμε συντριπτικά βάρη στους αγαπημένους για να αποφύγουμε να επωμισθούμε αυτό το βάρος. Το γεγονός ότι υποφέρω από μεγαλύτερα βάρη από ό,τι οι άλλοι στην οικογένειά μου δε μου επιτρέπει απλά να επιλέγω τι θέλω για τον εαυτό μου, ούτε, απαραίτητα, με απαλλάσσει από την ευθύνη μου να προσπαθήσω να προστατέψω την ποιότητα της ζωής των άλλων».

Το «βάρος» (burden) για τον Hardwig είναι διαβαθμισμένη έννοια με ποικίλες συνέπειες. Όσον αφορά τους βαθμούς του μπορεί να συνίσταται στην παροχή φροντίδας στον ασθενή 24 ώρες την ημέρα, 7 ημέρες την εβδομάδα, επί σωρεία ετών, την εγκατάλειψη της εργασίας, τη βαθμιαία αποστράγγιση των οικονομικών πόρων, την κοινωνική και επαγγελματική απομόνωση, ή ακόμη και τη σταδιακή ψυχολογική και συναισθηματική κατακρήμνιση του φροντιστή. Όμως, λόγω της αδυναμίας στάθμισης και υπολογισμού της έννοιας, η απάντηση στο ποιος και πότε έχει χρέος να πεθάνει, καθίσταται ιδιαίτερα δύσκολη. Πότε υπάρχει βάρος για να στηριχθεί το duty to die; Τα 3 χρόνια ελαφριάς φροντίδας δεν συνιστούν βάρος, ενώ οι 2 μήνες εξαντλητικής φροντίδας συνιστούν; Πότε η φροντίδα είναι εξαντλητική και πότε ελαφριά και μη κοπιώδης; Επομένως, η διαβάθμιση του βάρους προσδίδει μία θολότητα στη θέση duty to die.

Κατά τον Hardwig το χρέος να πεθάνεις δεν μπορεί να εφαρμοσθεί με όρους καθολικούς. Βέβαια ο Hardwig αντιλαμβάνεται τη διαβάθμιση ως πρόβλημα και γι' αυτό υποστηρίζει ότι η απάντηση θα πρέπει να αφορά κάθε περίπτωση ξεχωριστά, να είναι, δηλαδή, συγκεκριμένη και εξατομικευμένη σε σχέση με το πρόσωπο, την κατάσταση της οικογένειας, τις διαπροσωπικές σχέσεις που τη χαρακτηρίζουν κτλ. Γι' αυτό και θεωρεί σημαίνουσα τη συζήτηση μεταξύ της οικογενείας και του ασθενούς προκειμένου να ληφθεί η απόφαση. Μία απόφαση ειλημμένη μονομερώς είναι δείγμα πατερναλιστικής αντιμετώπισης των άλλων και ως εκ τούτου είναι λανθασμένη. Φυσικά, κατά τον Hardwig, είναι πολύ δύσκολο για αρκετούς ανθρώπους να μιλήσουν για το θάνατο, πόσο μάλλον για ένα χρέος να πεθάνει ένα αγαπημένο πρόσωπο. Όμως, ακόμη και όταν εκλείπει η ευθεία αναφορά σ' αυτό,

επειδή καθίσταται αδύνατη, υπάρχουν «συμπεριφορικά στοιχεία»³²(η συμπεριφορά που αποπνέει την ανησυχία, την επικρατούσα διάθεση κτλ) που μπορούν να οδηγήσουν στην αντίληψη του άλλου ότι κουβαλάει βάρος και αν αυτό είναι ανεκτό ή όχι. Η ένσταση ότι είναι άπρεπο να επιβάλλεις σε ένα άτομο, ήδη επιβαρημένο από τη βάσανο της ασθένειάς του, όπως, επίσης, και στους οικείους του, να συνδιαλεχθούν για το χρέος του θνήσκειν, φαίνεται εντελώς εύλογη. Όμως, οι προσωπικές σχέσεις πρέπει να ερείδονται σε ειλικρίνεια, παρρησία και καθαρότητα συναισθημάτων, από τις οποίες, κατά τον Hardwig, προκύπτει το χρέος κάποιου να πεθάνει. Όλα εξαρτώνται από τη διαρκή οικογενειακή επικοινωνία, μέσω της οποίας καλλιεργούνται και μαθαίνονται οι αξίες της (οικογενειακής) σταθερότητας, του αλτρουισμού, της αγαπητικής συνύπαρξης και του σεβασμού του προσωπικού αξιακού γίγνεσθαι. Σε κάθε περίπτωση όμως, σύμφωνα με τον Hardwig, ακόμη και όταν για τους οικείους είναι αδύνατο να εμπλακούν στη συζήτηση για το βάρος, το χρέος κάποιου να πεθάνει δεν εκλείπει, αλλά βαρύνει το άτομο, το οποίο θα πρέπει να αποφασίσει, να ανακοινώσει στην οικογένεια και να αποσείσει από τη συνείδησή τους, με αυτόν τον τρόπο, το άγχος της ηθικής απόφασης. Γιατί, εν τέλει, το χρέος κάποιου να πεθάνει αφορά στην αντιμετώπιση των ευθυνών που έχει το άτομο έναντι των οικείων.³³ Γι' αυτό, μόνο ενδεικτικές προτάσεις του ποιος και πότε κάποιος έχει χρέος να πεθάνει μπορούν να δοθούν, αλιευμένες αποκλειστικά από τις συγκεκριμένες περιπτώσεις. Με αυτό το σκεπτικό, ο Hardwig παίρνει τις παρακάτω θέσεις:

«1. Το χρέος να πεθάνεις είναι πιο πιθανό όταν το να συνεχίσεις να ζεις θα επιβάλλει σημαντικά βάρη, συναισθηματικά, εκτενή φροντίδα, καταστροφή σχεδίων ζωής, και ναι, οικονομική δυσκολία, στην οικογένεια και στους αγαπημένους. Αυτή είναι η θεμελιώδης ιδέα που ενέχεται στο χρέος κάποιου να πεθάνει.

³²Hardwig, J. (2000), “Dying at the right time”, σελ.81-100, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics,)* Routledge, New York and London. σελ.89.

³³Hardwig, J. (2000),“ Is there a duty to die?”, σελ.119-136, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics,)* Routledge, New York and London. σελ.128.

2. Το χρέος να πεθάνεις μεγαλώνει καθώς προχωράς στην ηλικία. Καθώς γερνάμε, θα παραιτούμαστε από λιγότερα με το να παραιτηθούμε από τη ζωή, και αυτό θα ισχύει μόνο επειδή θα θυσιάσουμε λιγότερα εναπομείναντα χρόνια ζωής και ένα μικρότερο κομμάτι των σχεδίων αυτής. Εξ'άλλου, μόνο αν ήμασταν αθάνατοι και ζούσαμε για πάντα θα μπορούσαμε να καταφέρουμε να αποφύγουμε το χρέος να πεθάνουμε. Το να έχει φτάσει κάποιος στην ηλικία, ας πούμε των 75 ή 80 ετών, δίχως να είναι έτοιμος να πεθάνει, είναι μία ηθική αποτυχία, ένδειξη μιας ζωής που δεν έχει επαφή με τη βασική πραγματικότητα της ζωής.

3. Το χρέος να πεθάνεις είναι πιο πιθανό όταν έχεις ήδη ζήσει μία γεμάτη και πλούσια ζωή. Έχεις ήδη ένα ολοκληρωμένο μερίδιο από τα καλά πράγματα που η ζωή προσφέρει.

4. Το χρέος να πεθάνεις είναι ισχυρότερο αν η ζωή των αγαπημένων σου προσώπων έχει ήδη υπάρξει δύσκολη ή αποδυναμωμένη, αν έχουν μόνο ένα μικρό μερίδιο από τα καλά πράγματα που η ζωή προσφέρει (ειδικά αν δεν υπάρχει δική τους υπαιτιότητα γι' αυτό).

5. Το χρέος να πεθάνεις είναι περισσότερο πιθανό όταν τα αγαπημένα σου πρόσωπα έχουν ήδη κάνει μεγάλες συνεισφορές-ίσως ακόμη και θυσίες- για να κάνουν τη ζωή σου καλή. Ειδικά αν δεν έχεις κάνει παρόμοιες θυσίες για τη δική τους ευημερία ή για την ευημερία άλλων μελών της οικογένειάς σου.

6. Αν υπάρχει η δυνατότητα να κάνεις μία καλή ρύθμιση της ασθένειάς σου ή της αναπηρικής σου κατάστασης, το χρέος να πεθάνεις είναι λιγότερο πιθανό. Καλή ρύθμιση σημαίνει ότι θα απαιτούνται μικρότερες θυσίες των αγαπημένων σου και ότι υπάρχει αντισταθμιστική διάδραση γι' αυτούς. Όμως, πρέπει να αναγνωρίσουμε επίσης, ότι κάποιες ασθένειες-Alzheimer ή Huntington chorea- τελικά θα προξενήσουν σοβαρές επιπτώσεις στους αγαπημένους, ανεξαρτήτως πόσο θαρραλέα, αποφασιστικά ακόμη και αισιόδοξα καταφέρεις να αντιμετωπίσεις αυτή την αρρώστια.

7. Είναι λιγότερο πιθανό να υπάρχει το χρέος να πεθάνεις αν μπορείς ακόμη να συνεισφέρεις σημαντικά στις ζωές των άλλων, ιδιαίτερα στην οικογένειά σου. Το βάρος των μελών της οικογένειας δεν είναι μόνο ή ακόμη και πρώτιστα οικονομικό, ούτε οι συνεισφορές προς αυτούς. Πάντως, οι ηλικιωμένοι και εκείνοι που έχουν ασθένεια τερματικού σταδίου πρέπει να έχουν υπόψιν τους ότι η απώλεια που θα νοιώσουν τα μέλη της οικογένειάς τους όταν θα πεθάνουν δεν μπορεί να αποφευχθεί, μόνο να αναβληθεί.

8. Το χρέος να πεθάνεις είναι περισσότερο πιθανό όταν η πλευρά του εαυτού σου που έχει αγαπηθεί σύντομα θα εξαφανιστεί ή θα επιβαρυνθεί επικίνδυνα. Μέρος του τρόμου των ασθενειών που προκαλούν τον ξεπεσμό συνίσταται στο ότι καταστρέφουν την ικανότητα της καλλιέργειας και διατήρησης των σχέσεων, αφαιρώντας την αντιπροσωπευτική ικανότητα του προσώπου και τα αισθήματα που το δένουν με τους άλλους.

9. Υπάρχει ένα ισχυρότερο χρέος να πεθάνεις με την έννοια ότι έχεις ζήσει με έναν σχετικά αφειδή τρόπο ζωής αντί να εξοικονομείς για τις ασθένειες ή τα γηρατειά...Είναι μεγαλύτερο λάθος να προστρέχεις στην οικογένειά σου για βοήθεια, εάν η ανάγκη σου είναι αποτέλεσμα της επιλογής μιας αργής(άοκνης) και σπάταλης ζωής.»³⁴

Από τα παραπάνω προκύπτει μία σημαντική διάσταση της θέσης του Hardwig, ότι, δηλαδή, η κατά περίπτωση *duty to die* ορίζεται με βάση τα συναισθήματα μέσα στις προσωπικές σχέσεις. Μπορεί, λοιπόν, να υπάρχουν τέτοιοι δεσμοί μέσα σε μία οικογένεια, όπου το μαρτύριο ενός οικείου και ο πόνος που το συνοδεύει να λειτουργούν αναγεννητικά, ενδυναμώνοντας τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων καθώς και την προσωπικότητα του ατόμου, γεγονός που μπορεί να οδηγήσει στην πραγματική ελευθερία της ψυχής. Επομένως, εάν τα αγαπημένα πρόσωπα μπορούν να μετουσιώσουν το βάρος σε θετική κατάσταση, τότε δεν υπάρχει το χρέος κάποιου να πεθάνει. Έτσι, επιστρέφοντας στο παράδειγμα που μας παρέθεσε ο Hardwig, αν η μητέρα είχε, προηγουμένως, υπομείνει πραγματικά μεγάλη θυσία για να αποτρέψει ή να ελαχιστοποιήσει κάποια καταστροφική κατάσταση για την κόρη, ή εάν είχαν δοθεί, εκατέρωθεν, εθελοντικές υποσχέσεις και όρκoi ως ένδειξη ισόβιων και ειλικρινών δεσμών αγάπης, τότε, ίσως, το βάρος της κόρης δεν θα ήταν ικανή προϋπόθεση για τη δημιουργία του χρέους της μητέρας να πεθάνει. Δεδομένων των ιδιαίτερων συνθηκών αυτής της προσωπικής σχέσης, η μητέρα παρουσιάζεται ως *sine qua non* όρος για τη νοηματοδότηση της ζωής της κόρης. Εγείρεται, όμως, η σημαντική ένσταση του κατά πόσο δικαιούται μία τέτοια υποκειμενική διάσταση να τεκμηριώσει το *duty to die*. Πώς μπορεί να υπάρχει υποκειμενικό χρέος, καθώς το χρέος προκύπτει από κάποια δεδομένα; Το

³⁴Hardwig, J. (2000), “ Is there a duty to die?”, σελ.119-136, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London. σελ. 129-130.

πρόβλημα αυτό συνοδεύει τη θέση του Hardwig, καθώς αυτή στηρίζεται στο ηθικό σύστημα των προσωπικών σχέσεων, το οποίο, όπως θα διαφανεί και στην κριτική που του ασκείται στο τρίτο μέρος της εργασίας, την αφήνει εκτεθειμένη, καθώς είναι αόριστο και θολό.

Σε συνέχεια της υποκειμενικής αυτής διάστασης του duty to die, ο Hardwig υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει το χρέος κάποιου να πεθάνει εάν αυτό το πρόσωπο δεν υπήρξε ποτέ ικανό να αντιληφθεί την έννοια της ηθικής υποχρέωσης. Δηλαδή, οι ανίκανοι αποκλείονται. Μόνο εκείνοι που υπήρξαν στο παρελθόν ικανοί να παίρνουν ηθικές αποφάσεις θα μπορούσαν να έχουν ένα τέτοιο χρέος. Σ' αυτήν την περίπτωση, δηλαδή ενός προηγούμενα ικανού προσώπου, που δεν έχει πλέον το χρέος να πεθάνει, (ή επειδή οι άλλοι δεν είναι πιθανόν να το βοηθήσουν να αντεπεξέλθει σ' αυτό το ηθικό του καθήκον), η υποχρέωση μπορεί να υφίσταται ενώ είναι ακόμη ικανός. Μπορεί, επομένως, να υπάρχει το χρέος τελείωσης της ζωής από τη στιγμή που διακρίνεται η έλευση της νοητικής ανικανότητας, ούτως ώστε το άτομο να μην εκφύγει των ηθικών του υποχρεώσεων, ζώντας μέχρι να γίνει ανίκανο.

Ο Hardwig θεωρεί ότι το χρέος κάποιου να πεθάνει προκύπτει από τη γνήσια αγάπη, τη στενή διαπροσωπική σύνδεση και την αληθή υποστήριξη, στοιχεία που χαρακτηρίζουν τις γνήσια αυθεντικές διαπροσωπικές (οικογενειακές) σχέσεις. Δε θα υπήρχε το ζήτημα του βάρους αν δεν υπήρχε το ζήτημα του ενδιαφέροντος για τον άλλον, της φροντίδας. Η αναγνώριση από κάποιον του χρέους του να πεθάνει επιβεβαιώνει την ικανότητά του ως ηθικού υποκειμένου. Η ασθένεια ή η αναπηρία δεν τον έχει μετατρέψει σε ηθικό ασθενή, αλλά οι ευθύνες του τον διατηρούν εντός της κοινότητας των ηθικών υποκειμένων. Σύμφωνα με τον Hardwig, η προσκόλληση στη ζωή είναι εγωπαθής ενώ το χρέος να πεθάνεις αποτελεί μία ηθική υποχρέωση του προσώπου, μία ύψιστη μορφή αξιοπρέπειας, μία πράξη που διασυνδέει το άτομο που πρόκειται να εκλείψει με τους γύρω του, με ένα είδος σεβασμού και ακύρωσης της ατομικιστικής θεώρησης του θανάτου. Ο θάνατος αντιμετωπίζεται –κατά τον Larry Churchill- όχι, μόνο, ως η βιολογική κατάληξη της ζωής, αλλά ως το «τέλος», με την έννοια του σκοπού. Η φυσιολογική πορεία του ανθρώπου διαγράφει την τροχιά της ζωής και του θανάτου. Το ερώτημα δεν αφορά το εάν του θανάτου αλλά το πότε και το πώς. Επομένως, ένας «καλός» θάνατος είναι εκείνος που δεν προδίδει το άτομο ως ανακόλουθο προς τις αξίες που ακολούθησε στην πορεία της ζωής του, είναι μία

υπεύθυνη επιλογή που συνάδει με αυτές.³⁵ Ο Hardwig διαπιστώνει ότι αν το επιχείρημα για το δικαίωμα της διατήρησης της εντιμότητας και ακεραιότητάς μας με την αποτροπή της υποβάθμισης ή της αποσύνθεσης, με την έννοια της απώλειας του ακέραιου εαυτού, γίνεται αποδεκτό ευρέως, τότε ο ισχυρισμός του Ronald Dworkin, ότι θα έπρεπε να αποδίδουμε το αρμόζον ηθικό βάρος στην υπόληψη των, πραγματικά, πολύτιμων γνήσιων εαυτών μας, θα μπορούσε να συνεπάγεται, πιθανά, το χρέος να σταματάμε την ανηλεή επιδείνωση ή βασική νόθευση του εαυτού.

Κάτι τέτοιο, άραγε, συνεπάγεται το χρέος κάποιου να πεθάνει; Την οφειλή του θανάτου του έναντι των τρίτων; Ή μήπως για ακόμη μία φορά ο Hardwig παρερμηνεύει την έννοια της αξιοπρέπειας, διαστέλλοντάς την ώστε αυτή να στηρίξει φιλοσοφικά τη θέση του; Γιατί, μάλλον, το χρέος να σταματάμε την ανηλεή επιδείνωση ή βασική νόθευση του εαυτού αναφέρεται, όχι στην παραίτηση από το δικαίωμα στη ζωή και συνεπαγωγικά στο χρέος του προσώπου να πεθάνει, αλλά στη διακινδύνευση της ζωής που αποδέχεται κάποιος. Ο Hardwig κάνει λόγο για την αξιοπρέπεια αλλά την ερμηνεύει διαφορετικά, καθώς θεωρεί ότι δεν στηρίζεται απλά και μόνο στην ικανότητα να επιλέγει το άτομο υπεύθυνα, αλλά αποτελεί προσβολή της το να αντιμετωπίζεται το άτομο σαν να μην είχε καθόλου ευθύνες ή σαν να ήταν ανίκανο να ανταποκριθεί σ' αυτές («Είναι προσβλητικό για έναν ικανό ενήλικα ασθενή να απευθυνόμαστε προς αυτόν ή να μιλάμε γι' αυτόν σαν να μην είχε καμία ευθύνη να αναλογιστεί για την λήψη αποφάσεων ιατρικής θεραπείας-υπονοούμε ότι είναι ηθικά ανίκανος...»³⁶). Ο Hardwig επιχειρηματολογεί ότι: «Αναγνωρίζοντας ένα χρέος να πεθάνω, επιβεβαιώνεται η ικανότητά μου ως πρόσωπο καθώς και η ηθική μου ικανότητα. Μπορώ ακόμη να κάνω πράγματα που δημιουργούν μία σημαντική διαφορά στις ζωές των αγαπημένων μου. Επιπλέον, το γεγονός, ότι μπορώ ακόμη να έχω ευθύνες, με διατηρεί εντός της κοινότητας των ηθικών υποκειμένων...Επομένως, υπάρχει αξιοπρέπεια και ένα είδος νοήματος της ηθικής ικανότητας, ακόμη και

³⁵Churchill, L.R. (2000), “ Seeking a responsible death”, σελ.154-164, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London.σελ.160-161.

³⁶Hardwig, J. (2000), “Dying responsible”, σελ.165-184, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, σελ.168

δεδομένου ότι επιβάλλει δύσκολες αποφάσεις πάνω μας». ³⁷ Όμως, αυτό επιδέχεται ερμηνείας ότι, αφενός, μόνο η απόφαση κάποιου να πεθάνει συνιστά πράξη ενός ηθικού υποκειμένου και, αφετέρου, ότι υπονοείται ενός είδους εγωισμός για εκείνους που αποφασίζουν να υπομείνουν την ασθένεια και τις δυσκολίες της, καθώς η αξιοπρέπεια ενοικεί μόνο στην απόφαση της ανακούφισης από τα βάρη. Όμως, εδώ, εγείρονται κάποια ερωτήματα: Μήπως, κατ'επέκταση, αυτό οδηγεί στο να θεωρήσουμε ότι τα παιδιά και οι ανάκανοι να αντιληφθούν το χρέος κάποιου να πεθάνει έχουν απωλέσει την αξιοπρέπεια και την υπόληψή τους ως πρόσωπα στην κοινωνία ή στην οικογένεια; Ή, μήπως εκείνοι που δεν αντιλαμβάνονται το χρέος τους να πεθάνουν και επομένως να πράξουν ορθώς, έχουν προδώσει την ηθική κοινότητα και έχουν χάσει την αξιοπρέπειά τους; Δεν είναι, άραγε, αξιοπρεπή, τα άτομα που επιλέγουν να υποστούν την ατυχία μίας ασθένειας ενός οικείου, ακόμη και αν αυτό είναι καταστροφικό για τις ζωές τους; Ένα τέτοιο σκεπτικό θα κατέληγε στο λανθασμένο συμπέρασμα ότι όλοι όσοι δεν αναγνωρίζουν το χρέος αυτό εξορίζονται από την κοινότητα των ηθικών υποκειμένων, αποκλεισμός που δεν έχει καμία φιλοσοφική βάση, αντιθέτως έχει κατάληξη ανυπόστατη. Επομένως, δικαίως ο Callahan ψέγει τον Hardwig για το ότι διασυνδέει απαράδεκτα την ηθική ικανότητα του ατόμου και την ανθρώπινη ακεραιότητα με την αναγνώριση του χρέους από κάποιον να πεθάνει.

Ο Hardwig παραδέχεται ότι η απάντηση στο ερώτημα ποιος και πότε έχει χρέος να πεθάνει δεν μπορεί να είναι καθολική. Όμως, η προσφυγή στο ηθικό σύστημα των προσωπικών σχέσεων το οποίο προσφέρει ως εναλλακτική, αποδεικνύεται ότι δεν μπορεί να στηρίξει τη θέση *duty to die*.

³⁷ Hardwig, J. (2000), "Is There a Duty to Die?", σελ.119-136, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, σελ.133.

Υγειονομική Περίθαλψη και το χρέος κάποιου να πεθάνει

Ένα σημαντικό ζήτημα για τη θέση duty to die είναι το κατά πόσο το κόστος της υγειονομικής περίθαλψης συστήνει το χρέος κάποιου να πεθάνει. Οι λεπτομέρειες και οι αποχρώσεις των σχέσεων με τα αγαπημένα πρόσωπα, που καλούνται να φροντίσουν τον ασθενή, είναι, όπως είδαμε σε προηγούμενο σημείο της εργασίας, εκείνα τα στοιχεία που, κυρίως, καθορίζουν την ύπαρξη ή μη του duty to die, κατά τον Hardwig. Όμως, η υγειονομική περίθαλψη είναι εκείνη που συγκαθορίζει το μέγεθος του βάρους των οικείων, δηλαδή εάν θα απαιτηθεί από εκείνους να το επωμιστούν ή εάν προστατεύονται από τις σοβαρές επιπτώσεις της χρόνιας ασθένειας, αναπηρίας ή της παρατεταμένης διαδικασίας του θνήσκειν. Δύο είναι τα βασικά ζητήματα που προκύπτουν, αφενός η σχέση του συστήματος υγείας με το βάρος στα αγαπημένα πρόσωπα του ατόμου και αφετέρου η ευθύνη του ατόμου έναντι του συστήματος υγείας.

Κατά τον Hardwig, ο τρόπος που ανταποκρίνεται ένα σύστημα υγείας στις απαιτήσεις των ασθενών και πασχόντων συνδέεται με το αγαθό της υγείας και με τον τρόπο που αυτό αντιμετωπίζεται, αφενός στην πολιτική του προσέγγιση και αφετέρου στην εννοιολογική του διάσταση. Σε μία κοινωνία δυτικού τύπου, σύμφωνα με τον Hardwig, κυριαρχεί συχνά η άποψη ότι η υγεία αποτελεί ένα οικονομικό ιδιωτικό αγαθό και δομείται ένα ελεύθερο σύστημα υπηρεσιών υγείας, το οποίο δε χρήζει της παρέμβασης του κράτους για να λειτουργήσει. Κατ'επέκταση, υποστηρίζει ο Hardwig, το εμπόρευμα της υγείας αποτιμάται με βάση την προσφορά και ζήτηση, όπου, αν ο καταναλωτής δε δύναται να ανταποκριθεί στις διαμορφούμενες τιμές, δε δύναται και να καταναλώσει. Στον αντίθετο πόλο βρίσκεται η θεώρηση της υγείας ως ένα δημόσιο-κοινωνικό αγαθό, το οποίο παρέχεται στο άτομο όχι με βάση την αγοραστική του δύναμη ή το εισόδημά του, αλλά τις υγειονομικές του ανάγκες. Το κράτος πρόνοιας, εδώ, παρεμβαίνει στους μηχανισμούς λειτουργίας της αγοράς υπηρεσιών υγείας, ελέγχοντας, καθορίζοντας τις τιμές, αλλά και κατευθύνοντας την κατανομή των πόρων ώστε να επιτυγχάνεται η καλύτερη δυνατή, ποιοτικά και ποσοτικά παροχή υπηρεσιών, η άρση του αποκλεισμού του ατόμου, η ισότιμη

κατανομή πόρων και η ισότητα στην πρόσβαση των υπηρεσιών.³⁸ Σήμερα, τα συστήματα υγείας, σε παγκόσμια κλίμακα, δεν είναι ούτε αμιγώς «ελεύθερα-ιδιωτικά», ούτε αμιγώς «δημόσια-κρατικά», αλλά κινούνται λιγότερο ή περισσότερο στις δύο αυτές ακραίες μορφές. Όμως, παρά τις διαφοροποιήσεις στη δομή τους, τα προβλήματα που ανακύπτουν είναι περίπου κοινός τόπος: αφενός το υψηλό κόστος των υπηρεσιών υγείας και αφετέρου η χαμηλή αποδοτικότητα των πόρων.

Κατά τον Hardwig, καθώς η συλλογική υπευθυνότητα δεν είναι προτιμητέα στο σύστημα αξιών του συγκαιρινού ατόμου, αυτό αντανακλάται στον τρόπο δόμησης και λειτουργίας των κοινωνιών. Ακόμη και σε χώρες, όπως ο Καναδάς, όπου επιχειρήθηκε στο έπακρο η κοινωνικοποίηση του συστήματος υγείας ώστε ο ασθενής να μην αποτελεί οικονομικό βάρος για τους οικείους του αλλά για όλους, απότοκο υπήρξε η δυστοκία στην παροχή υγειονομικής περίθαλψης, όπως αποδεικνύεται από τις μεγάλες αναμονές για τα χειρουργεία και το γενικό περιορισμό της παροχής της περίθαλψης. Η αδυναμία οποιουδήποτε κυβερνητικού φορέα να πληρώσει για τη σύνολη ιατρική περίθαλψη που χρειαζόμαστε όλοι, τελεί σε άμεση συνάφεια με τις πολιτικές επιλογές και εν γένει τις επιλογές του ατόμου της μεταμοντέρνας εποχής που προκρίνουν ως πρώτιστες άλλες ανάγκες. Ο τρόπος ζωής συνέχεται με την επιλογή του καπιταλισμού, ο οποίος διαχέεται στην τροφή, τον ιματισμό, τη στέγη αλλά και στη λειτουργία θεσμών (εκπαίδευση, δικαιοσύνη κτλ). Εξάλλου, κατά τον Hardwig, πάντα θα επιδιώκεται ένα ισοζύγιο των πόρων της υγειονομικής περίθαλψης με τους πόρους των άλλων αναγκών (εκπαίδευση, προστασία περιβάλλοντος κτλ), γεγονός που θα προσκομματίζει ακόμη περισσότερο τα συστήματα υγείας. Θα ήταν ανόητο να αφιερώσουμε όλους τους πόρους μας στη δημιουργία μιας κοινωνίας η οποία θα ήταν αφοσιωμένη αποκλειστικά στο να μας παράσχει κάθε βοήθεια, ώστε να μπορούμε να ζήσουμε όσο θέλουμε.³⁹ Ο Hardwig, συνεπώς, διαπιστώνει ότι η κατάσταση που επικρατεί στα συστήματα υγείας αυξάνει το μέγεθος του βάρους των οικείων.

³⁸ Θεοδώρου, Μ. Σαρρή, Μ. και Σούλης, Σ. (2002), «Υγεία και αρρώστια» σελ. 31-42, στο Φιλαλήτης, Α. και Κούτης, Α. (επιμ), *Κοινωνική Ιατρική Ανθολογία Κειμένων*, Ηράκλειο Κρήτης, σελ. 40-42.

³⁹ Hardwig, J. (2000), “ Is there a duty to die?”, σελ.81-100, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London. σελ.100.

Υποστηρίζει, επίσης, ότι είναι ευδιάκριτη η ευθύνη του ατόμου έναντι του συστήματος υγείας, μία ευθύνη κοινωνικού τύπου, όπως αυτή αναλύεται παρακάτω. Ο Hardwig θεωρεί ότι η κρίση στην υγειονομική περίθαλψη ανιχνεύεται σε βαθύτερες αιτιάσεις, δηλαδή, στις παλινδρομήσεις της ερμηνείας της έννοιας της υγείας και στα συμπαρομαρτούντα αυτής: Η εστίαση στο πάσχον όργανο και όχι στο πάσχον σώμα, κατά την ιστορική εξέλιξη της επιστήμης της ιατρικής, συνετέλεσε στην προώθηση του νοσοκομειοκεντρικού συστήματος υγείας και ενός πατερναλιστικού μοντέλου αντιμετώπισης του ατόμου. Με την έκρηξη της τεχνολογίας και την προώθηση των επιστημών γιγαντώθηκαν, παράλληλα, και οι κοινωνικές ανισότητες στην παροχή υγείας. Το βιοηθικό διακύβευμα, πλέον, ήταν ο επαναπροσδιορισμός του ασθενούς με το περιβάλλον του (βιο-ψυχο-κοινωνικό) και η ενίσχυση της κοινωνικής συνοχής ώστε να απαμβλυνθούν οι όποιες δυσκολίες στην υγειονομική περίθαλψη. Έτσι, η υγεία αντιμετωπίζεται όχι μόνο ως βιολογική ευεξία αλλά και ως ψυχολογική και κοινωνική ολοκλήρωση και αυτοπραγμάτωση του ατόμου. Αυτός ο νέος προσδιορισμός της υγείας, ως έννοιας πολυπαραγοντικής, στη διαμόρφωση της οποίας συμβάλλουν παράμετροι του περιβάλλοντος και του σύγχρονου τρόπου ζωής, είναι πρόκριμα για τη σύζευξη της ατομικής ευθύνης με την κρατική για την αναδιάρθρωση των συστημάτων υγείας. Το άτομο αναγνωρίζεται ως υπεύθυνος και ισότιμος εταίρος στην προσπάθεια εξυγίανσης της υγειονομικής περίθαλψης. Η Διακήρυξη της Άλμα Άτα (WHO,1978) για την πρωτοβάθμια φροντίδα υγείας, ήταν το αποτέλεσμα της αμφισβήτησης της συνεχούς αύξησης της χρήσης της ιατρικής τεχνολογίας και της αναζήτησης τρόπων για τη συγκράτηση της αύξησης των δαπανών υγείας. Ενώ ευαγγελιζόταν τη βελτίωση της αποτελεσματικότητας και αποδοτικότητας των υπηρεσιών υγείας, την ισότιμη πρόσβαση σ'αυτές και την, κατά το δυνατό, εξισορρόπηση της στάθμης υγείας των λαών των αναπτυγμένων και αναπτυσσόμενων χωρών, έθετε ως κομβικό σημείο την αντιμετώπιση του ατόμου ως συνειδητού «συμπαραγωγού» της υγείας του.⁴⁰ Στα πλαίσια αυτής της ανανεωτικής πνοής, έγιναν πλείστα νομοθετήματα σε αρκετές χώρες με σκοπό την επίτευξη της ισονομίας και δικαιοσύνης στα συστήματα υγείας. Όμως, σήμερα, αν ανατομήσει κάποιος τα συστήματα υγείας σε ευρεία κλίμακα, θα

⁴⁰Φιλαλήθης, Α. (2002), «Οι σύγχρονες εξελίξεις στα συστήματα υγείας και η γενική οικογενειακή ιατρική» σελ. 235-249, στο Φιλαλήθης, Α. και Κούτης, Α. (επιμ), *Κοινωνική Ιατρική Ανθολογία Κειμένων*, Ηράκλειο Κρήτης, σελ.241.

διαπιστώσει ότι, παρ'όλες τις φερέλπιδες προσπάθειες των όποιων νομικών ρυθμίσεων και μορφωμάτων, εξακολουθούν να ταλανίζονται από τη μάστιγα της ανισότητας στην πρόσβαση και το εξοντωτικό-και γι'αυτό απαγορευτικό για τον ασθενή- κόστος δαπανών. Ο Hardwig τονίζει ότι εκείνο που παραμένει ως δομικός πυλώνας των συστημάτων υγείας-σε άλλα περισσότερα και σε άλλα λιγότερο- είναι η ατομική ευθύνη του ασθενούς. Η διαπίστωση ότι οι διαθέσιμοι πόροι για την παροχή περίθαλψης είναι περιορισμένοι και δεδομένοι καθώς και η προσπάθεια για την εξασφάλιση της όσο το δυνατό καλύτερης περίθαλψης με το μικρότερο δυνατό κόστος, οδηγεί στην αναζήτηση λύσεων που αποσκοπούν στη μείωση των άσκοπων δαπανών για την υγεία. Ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια, προωθούνται όλο και πιο συστηματικά, σε αρκετές χώρες ,(Αμερική, Καναδά, Ευρώπη) προγράμματα παροχής νοσηλείας στο σπίτι, σε συνδυασμό με τη λειτουργία μονάδων νοσηλείας μιας ημέρας. Παράλληλα, η αγορά ιδιωτικών υπηρεσιών υγείας χαρακτηρίζεται από υψηλούς ρυθμούς ανάπτυξης, δεδομένης της συνεχούς αύξησης του αριθμού των ασφαλισμένων που καταφεύγουν σε ιδιωτικούς φορείς, φαινόμενο που τείνει να λάβει διαστάσεις ολιγοπωλίου. Ο Hardwig υποστηρίζει ότι για το σύστημα υγείας είναι σημαντικό το άτομο να ενεργεί υπεύθυνα, μένοντας πολλές φορές εκτεθειμένο. Στην περίπτωση, λοιπόν, των χρονίως πασχόντων, ή αναπήρων, ατόμων που χρήζουν ιδιαίτερης, εξειδικευμένης και συνεχούς περιποίησης, το βάρος της φροντίδας και της περίθαλψης μετακυλιέται από τους θεσμικούς φορείς στο άτομο και στην οικογένεια.

Επομένως, σε ένα τέτοιο πλαίσιο λειτουργίας των συστημάτων υγείας, όπου εμφανίζονται τα προβλήματα που αναλύθηκαν παραπάνω και όπου η ευθύνη του ατόμου έναντι της υγειονομικής περίθαλψης είναι σημαντική, ο Hardwig θεωρεί ότι μπορεί να προκύψει το χρέος κάποιου να πεθάνει.

Ο Hardwig υποστηρίζει ότι το duty to die αποτελεί μία πρόταση ηθικής που προκύπτει από το συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο διαβίωσης. Μία πράξη καθορίζεται και αξιολογείται μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο. Αυτό, σύμφωνα με τον ίδιο, δε μεταφράζεται ως παθητική αποδοχή του όποιου σαθρού πλαισίου αναφοράς και ως απόρριψη της αναμόρφωσης και βελτίωσής του, αλλά ως ανάγκη ανεύρεσης της ηθικής που θα αξιολογεί και θα ρυθμίζει τις πράξεις και συμπεριφορές των ατόμων.

Πολλοί εναντιώνονται με την παραπάνω σύνολη ανασύνθεση της άποψης του Hardwig, γιατί θεωρούν ότι περιπίπτει φιλοσοφικά σε φυσιοκρατική πλάνη, καθώς συνάγει το δέον από το είναι. Αυτό αποδεικνύεται διεξοδικά στην παρακάτω

ανάλυση της κριτικής που του ασκείται για το δεύτερο αυτό πυλώνα του duty to die, δηλαδή για τη σύνδεσή του με την υγειονομική περίθαλψη. Οι Felicia Cohn και Joanne Lynn θεωρούν ότι η σημερινή κοινωνία δεν αποτιμά την έννοια της ζωής σε αντίθεση με το επιχείρημα του Hardwig, το οποίο παραβιάζει στη σύλληψή του ότι η ζωή είναι ανεκτίμητη και ιερή. Συνέπεια αυτής της δεσπόζουσας θεώρησης της ζωής είναι η αναγνώριση ότι η κάθε φάση της έχει τη σημασιολογική της διάσταση, ακόμη και η περίοδος του θνήσκειν. Οι ηλικιωμένοι, οι νοσούντες και οι θνήσκοντες, κατά την περίοδο του τελευταίου ταξιδιού της ζωής, βρίσκονται σε μία κατάσταση διάδρασης, συνεισφοράς και οφέλους, αποδεικνύοντας ότι το τέλος της ζωής μπορεί να είναι μία ιδιαίτερα σημαντική περίοδος, γι' αυτό και η υποχρέωση φροντίδας τους είναι σημαντική. Αρθρώνοντας, όμως, το χρέος κάποιου να πεθάνει, ενισχύεται η αρνητική αξιολόγηση που περιβάλλει τη γήρανση και οι κυρίαρχες, βασισμένες στην ηλικία, προκαταλήψεις. Υποτιμώντας, έτσι, τη ζωή, υπό ορισμένες συνθήκες, υπονομεύουμε μία θεμελιώδη πολιτιστική αξία. Οι επικριτές θεωρούν ότι, με την αποδοχή του duty to die, ευτελίζουμε την έννοια της υγειονομικής περίθαλψης και καθιστούμε ευφημιστικές τις συζητήσεις για την ανακουφιστική ιατρική. Η αντίληψη ότι καθώς πεθαίνουμε συνεχίζουμε να ζούμε είναι εκείνη που δογματικά καθορίζει τις πολιτικές της υγειονομικής φροντίδας. Εξ' άλλου, ο ίδιος ο Hardwig, αναφέρουν οι Cohn και Lynn, παραδέχεται ότι αν η ανακουφιστική και υποστηρικτική φροντίδα και εν γένει το σύστημα υγείας βελτιώνονταν και ήταν διαθέσιμα, τότε το duty to die θα μπορούσε να μειωθεί σημαντικά. Επομένως, η επιδίωξη πρέπει να είναι η αναμόρφωση του συστήματος και η απεγκλώβιση από τις ανυπέρβλητες δυσκολίες. Ο συλλογισμός του Hardwig πάσχει, διότι εκκινεί από λανθασμένη αφετηρία. Αποδέχεται, ως έχει, την κοινωνική και υγειονομική φροντίδα και στοχοποιεί, ως εκ τούτου, την απάλειψη εκείνων που αποτελούν βάρος εξ' αιτίας της. Το πραγματικό βάρος, όμως, έγκειται στην αποδοχή του status quo και σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να εστιάσει κάποιος.⁴¹ Αν η περίοδος του θνήσκειν είναι άθλια και ακριβή, είναι επειδή εμείς το επιτρέψαμε να συμβεί. Το πραγματικό καθήκον δε συνίσταται στην εξόντωσή μας όταν οι πηγές καθίστανται ανεπαρκείς, αλλά στην αντιμετώπιση αυτής της ανεπάρκειας. Κραταιός σκοπός της υγειονομικής περίθαλψης είναι η προσπόριση

⁴¹ Cohn, F. and Lynn, J. (2000), "A duty to care", σελ.145-154, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics.)* Routledge, New York and London, σελ.149.

στο νοσούντα και σημαντικώς πάσχοντα μίας, κατά το δυνατόν, ευεξίας. Η θέση του Hardwig στρέφεται ενάντια στην ύπαρξη και δόμηση των συστημάτων υγείας.

Εν τέλει, σύμφωνα με τις Cohn και Lynn, ο θάνατος δεν είναι ούτε χρέος, ούτε επιλογή, αλλά ένα γεγονός. Μπορεί να είναι δυνατόν να διατηρήσουμε κάποιον έλεγχο αναφορικά με το χρόνο και τις περιστάσεις του θανάτου, πχ μέσω της άρνησης της θεραπείας, χωρίς να απαιτείται μία υποχρέωση να πεθάνεις. Επιπρόσθετα, πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ της υποχρέωσης του περιορισμού του κόστους και τους βάρους και μεταξύ της υποχρέωσης θανάτου. Το δίλημμα δεν αφορά στη ρήση: « to be or not to be», αλλά στο πώς θα καταστήσουμε λυσιτελείς τις πηγές μας ενώ βρισκόμαστε στη διαδικασία του «υπάρχειν». Συμπερασματικά, υποστηρίζουν ότι η υποχρέωση της φροντίδας πρέπει να υπερισχύσει του χρέους κάποιου να πεθάνει.⁴²

⁴² ό.π., σελ. 153.

Αν υπάρχει χρέος κάποιου να πεθάνει, ποιος θα πρέπει να το εκτελέσει;

Το ερώτημα εγείρει ζητήματα ανάλογα με εκείνα για την ευθανασία και την ιατρικώς υποβοηθούμενη αυτοκτονία. Όμως, όπως θα φανεί στην ανάλυση που ακολουθεί, η θέση *duty to die* δημιουργεί περισσότερη σύγχυση και θολώνει τα προβλήματα παραπάνω.

Κατά τον Hardwig, το ζητούμενο είναι η αναζήτηση ενός θανάτου που μειώνει, ταυτόχρονα, τα βάσανα τόσο του υποκειμένου όσο και των οικείων του, ενός θανάτου που η επιλογή του καθορίζεται εντός των πλαισίων των διαπροσωπικών σχέσεων, στις οποίες διαχέεται άπλετη αγάπη και φροντίδα, ενός θανάτου που δεν αναιρεί, ως αποτέλεσμα, την προηγηθείσα φιλοσοφία του *duty to die*. Τρεις είναι οι εναλλακτικές που προβάλλουν: 1) το υποκείμενο διά της αβοήθητης αυτοκτονίας, 2) η οικογένεια διά της οικογενειακώς υποβοηθούμενης αυτοκτονίας και 3) ο ιατρός διά της ιατρικώς υποβοηθούμενης αυτοκτονίας.

Φαίνεται, αρχικά, ότι το πιο εύλογο, κατά τον Hardwig, θα ήταν το υποκείμενο να αναλάβει την ευθύνη για τον εαυτό του. Εξάλλου, ο εκ προθέσεως τερματισμός της ζωής είναι ένα ιδιαιτέρως περίπλοκο θέμα και η ανάμειξη των τρίτων θα το καθιστούσε δυσκολότερο. Όμως, υπάρχουν οι περιπτώσεις όπου το υποκείμενο αδυνατεί φυσικώς να εκτελέσει το καθήκον αυτό και δίχως τη βοήθεια ενός άλλου ατόμου θα είναι απίθανο να τελεσφορήσει η προσπάθεια με έναν γαλήνιο και αξιοπρεπή τρόπο. Τα αποτελέσματα από αρκετές απόπειρες αυτοκτονιών είναι λυπηρά, καθώς οι δρώντες, πλείστες φορές, καταλήγουν ειδεχθώς ή με μόνιμες βλάβες τραυματισμένοι. Επίσης, ιδιαιτέρως σημαντικό είναι το ζήτημα, που ανακύπτει στην εναλλακτική της μονήρους –αυτοαναφορικής– αυτοκτονίας, της νωρίτερης έλευσης του θανάτου. Καθώς, το άτομο δε θα έχει την αρωγή των τρίτων, θα πρέπει να αφαιρέσει τη ζωή του νωρίτερα από ό,τι θα ήταν απαραίτητο, επειδή δε θα μπορεί να περιμένει να εισέλθει στο στάδιο της φυσικής ή διανοητικής ανικανότητας, το οποίο θα είναι απαγορευτικό για την εκτέλεση του χρέους του. Εάν, δεν έχει τη δυνατότητα να υπολογίζει στη συνδρομή των άλλων, τότε θα νοιώσει την

πίεση να τερματίσει τη ζωή του τη στιγμή που θα ανατείλει η αναπόφευκτος βάσανος για εκείνον και τους οικείους του, ενώ, στην αντίθετη περίπτωση, θα μπορούσε να περιμένει το σημείο έλευσης της. Η κοινωνική μομφή για την ατομική αυτοκτονία, ίσως, αποτελεί ακόμη έναν παράγοντα απόρριψής της. Η μυστικότητα οδηγεί στην παρερμηνευση της πράξης και στην επίταση του πόνου των οικείων. Ίσως, τελικά, υποστηρίζει ο Hardwig, η αβοήθητη αυτοκτονία να μην είναι ο πιο ενδεδειγμένος τρόπος για την εκτέλεση του χρέους κάποιου να πεθάνει.

Σε ένα επόμενο στάδιο, μεταβαίνουμε στην επιλογή της αυτοκτονίας με τη συνδρομή της οικογένειας (των οικείων προσώπων). Ο συνδυασμός του σεβασμού της αυτονομίας του υποκειμένου (όπου εδώ, όπως αναλύθηκε παραπάνω, αυτονομία σημαίνει ευθύνες έναντι των τρίτων) με το καθήκον της αγαθοεργίας, που επιτάσσει να κάνουμε το δυνατόν καλύτερο για εκείνους που χρειάζονται βοήθεια⁴³, στοιχειοθετούν, πάντα κατά τη θέση του Hardwig, ένα καθήκον των οικείων να βοηθήσουν στην εκτέλεση του χρέους.

Όπως επισημαίνει ο Hardwig, η οικογένεια και τα αγαπημένα πρόσωπα είναι εκείνοι που μπορούν να προμηθεύσουν στο υποκείμενο πληροφορίες, ή ακόμη και τα μέσα για έναν γαλήνιο τρόπο τελείωσης της ζωής. Η συμμετοχή τους, επειδή αφορμάται από αγαπητικά πλαίσια συνύπαρξης με τον ασθενή, λειτουργεί ανακουφιστικά και λυτρωτικά γι' αυτόν. Τουλάχιστον, λοιπόν, στο στάδιο προετοιμασίας του ατόμου για την έξοδο από τη ζωή, οι οικείοι πρέπει να συμπεριλαμβάνονται και να συμμετέχουν δραστικά. Όμως, η θανάτωση ενός αγαπημένου προσώπου είναι ένα θέμα που θέτει πολλά προβλήματα. Ενώ, μπορεί να ιδωθεί ως η ισχυρή επιβεβαίωση και η τελική μαρτυρία μιας στέρεης, βρίθουσας από εμπιστοσύνη και αγάπη, σχέσης, εν τέλει, μπορεί να εγχαράξει, εντελώς εγκαυστικά, μία τραυματική εμπειρία για τους δρώντες. Η ιερότητας της ζωής και το προκλητικό της θανάτωσης ενός ατόμου, επιβαρύνουν την πράξη και την απομακρύνουν από την αγαθοποιητική της διάσταση. Εκτός αυτού, δε θα ήταν σώφρον να νομιμοποιήσουμε την αυτοκτονία με τη συνδρομή της οικογένειας, λόγω της πολυπλοκότητας των σχέσεων. Τα αντικρουόμενα συμφέροντα των μελών μιας οικογένειας σε συνδυασμό

⁴³ Ο Καντ αναφέρει: «Το να ενεργηθεί κανείς όπου μπορεί, είναι καθήκον...Εδώ φανερώνεται η ηθική αξία του χαρακτήρα, η οποία είναι ασύγκριτα ανώτερη από κάθε τι άλλο: με το ότι ο άνθρωπος ενεργηθεί όχι από ροπή, αλλά από καθήκον.» (1984) *Θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, (Μτφ Γιάννη Τζαβάρα), Δωδώνη, Αθήνα, σελ. 39.

με τα ισχυρά αρνητικά συναισθήματα, που μερικές φορές ενυπάρχουν, θα καθιστούσαν, πολλές φορές, αδιάκριτα τα όρια μεταξύ φόνου και ανιδιοτελούς συνδρομής για την εκτέλεση του χρέους του ατόμου. Επιπροσθέτως, οι ίδιοι οι αρωγοί, ενδεχομένως, να αποτύγχαναν στη βοήθειά τους, λόγω έλλειψης ειδικών γνώσεων, γεγονός που μας μεταφέρει στην επόμενη και τελευταία εναλλακτική, εκείνη της ιατρικώς υποβοηθούμενης αυτοκτονίας.

Οι θιασώτες της θέσης προασπίζονται την αναγκαιότητα συμμετοχής του ιατρού σε μία διαδικασία που βοηθά το υποκείμενο να εκπληρώσει ένα χρέος του, ενώ οι πολέμιοι της θέσης αντιτάσσουν την προάσπιση του ιατρικού κύρους. Ο Hardwig, πάντως, φαίνεται να υιοθετεί την πρόκριση της ιατρικώς υποβοηθούμενης αυτοκτονίας για την εκτέλεση του χρέους κάποιου να πεθάνει, ομονοώντας με τη συλλογιστική της Sissela Bok: «*{Οι γιατροί} είναι υποχρεωμένοι να διατηρούν υψηλά τα πρότυπα του ιατρικού επαγγέλματος και εκπαιδευμένοι να αντιμετωπίζουν από μία πιο αντικειμενική σκοπιά τους ασθενείς απ'ό,τι οι συγγενείς. Και συνήθως, γνωρίζουν περισσότερο σχετικά με την κατάσταση του ασθενούς, τις εναλλακτικές θεραπείες και τα αποτελέσματα της ιατρικής σε σχέση με οποιοδήποτε άλλο επάγγελμα που σχετίζεται με την υγεία*».⁴⁴ Επομένως, οι γιατροί είναι η κατάλληλη κοινωνική ομάδα που, αν νομιμοποιείτο, θα έπρεπε να βοηθήσει στην εκτέλεση του χρέους κάποιου να πεθάνει, εξ' αιτίας και της μεγαλύτερης υποχρέωσής τους που προκύπτει από το καθήκον της αγαθοεργίας. Όπως επισημαίνεται: «*Ο τερματισμός της ζωής σε απομόνωση μπορεί να είναι ένα μελαγχολικό και τρομακτικό επιχείρημα, γεμάτο με αβεβαιότητα, αμφιθυμία και κατάλληλο τρόπο αποτυχίας. Ελπίζουμε ότι ο υπεύθυνος ιατρός θα είναι παρών στο θάνατο του ασθενούς, με σκοπό να καθησυχάσει τον ασθενή και να επιβεβαιώσει ότι η διαδικασία εκτελείται με αποτελεσματικότητα*».⁴⁵ Στον αντίποδα, όμως, παρ' όλη την αρμοδιότητα του ιατρού, λόγω επαγγελματικής εκπαίδευσης, κλονίζεται η ασφάλεια και η εμπιστοσύνη που θεωρείται ότι πρέπει να νιώθουν οι ασθενείς απέναντι στους γιατρούς. Γιγαντώνεται η δυσπιστία για τα κίνητρα της υπερβολικής προθυμίας των ιατρών να βοηθήσουν το άτομο στην

⁴⁴Dworkin, G. Frey, R.G. και Bok, S. (1998), *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide*, Cambridge University Press, Cambridge, σελ.133.

⁴⁵ Baron, C. κ.α. (1996), A Model State Act to Authorize and Regulate Physician-Assisted suicide, *Harvard Journal on Legislation*, τομ.33, νμρ. 1., σελ.1-34 στην 21.

εκτέλεση του χρέους του, όπως επίσης και να καταπείσουν τον ασθενή για την ύπαρξη αυτού του χρέους. Όλα τα προηγούμενα σε συνδυασμό με την έλλειψη γνήσιας διαπροσωπικής σχέσης ιατρού και ατόμου, οδηγούν σε ένα θάνατο που πόρρω απέχει από το επιθυμητό αποτέλεσμα.

Αρκετοί κρούουν τον κώδωνα του κινδύνου ότι, στην περίπτωση της αναγνώρισης του χρέους κάποιου να πεθάνει, υπάρχει η πιθανότητα να επηρεαστεί το υποκείμενο με τον ένα ή τον άλλο τρόπο είτε από τους ιατρούς, είτε από τους οικείους. Υποστηρίζεται, δηλαδή, ότι το άτομο, γνωρίζοντας ότι αποτελεί ένα ανεπιθύμητο βάρος, θα ψυχαναγκάζεται, τρόπον τινά, και θα αποπλανείται, λόγω των μη άδολων κινήτρων και συμφερόντων των τρίτων. Για τον Hardwig, όμως, καθώς το άτομο βρίσκεται σε συνεχή αλληλόδραση με τους τρίτους, δεν υπάρχει επιλογή που να μην επηρεάζεται, έστω και σε ελάχιστο βαθμό, από εξωτερικούς παράγοντες. Εξάλλου, ο στοχασμός καθώς και η συνολική διαδικασία επικοινωνίας με τους γύρω, που προϋποτίθενται ώστε να αναγνωρίσει το άτομο το χρέος του για να πεθάνει, τον ανάγουν σε υποκείμενο με μέγιστη διανοητική και ψυχολογική δεινότητα, σε ένα πρόσωπο ηθικά ικανό. Φαίνεται, δηλαδή, ότι στη λογική του Hardwig, το υποκείμενο του *duty to die*, καλείται να εκτελέσει το καθήκον του, απαλλαγμένο από οποιαδήποτε συναισθηματική και ψυχική φόρτιση. Θεωρεί, λοιπόν, ότι το άτομο επιλέγοντας το θάνατό του, μέσα από αυστηρή λογική, αποδεικνύει, έτσι, επάξια την ικανότητά του ως μέλος της κοινότητας των ηθικών υποκειμένων.

Εν κατακλείδι, για τον Hardwig, μεγάλης σπουδαιότητας είναι η επιλογή εκείνης της εναλλακτικής, που θα συνάδει με το ηθικό σύστημα των προσωπικών σχέσεων του *duty to die*, γι' αυτό και η απάντηση στο ερώτημα, «αν υπάρχει χρέος κάποιου να πεθάνει, ποιος θα πρέπει να το εκτελέσει;», αν και δίνει μία προτεραιότητα στην ιατρικώς υποβοηθούμενη αυτοκτονία, τις περισσότερες φορές πρέπει να δίνεται κατά περίπτωση. Έτσι, για ακόμη μία φορά αναδεικνύεται η σύγχυση στη στήριξη της θέσης του Hardwig, καθώς δεν μπορεί να δώσει ένα σαφές και ξεκάθαρο πλαίσιο για το ποιος μπορεί να έχει το χρέος για να εκτελέσει το *duty to die*. Διότι, εάν δεν μπορεί ο Hardwig να συστήσει το χρέος κάποιου να βοηθήσει στην εκτέλεση του *duty to die*, τότε δεν μπορεί να τεκμηριώσει τη θέση του.

Το duty to die ως χρέος που απαιτείται ή όχι ή ως ηρωική πράξη;

Ας αναλύσουμε, όμως, το επιχείρημα duty to die, ας εξετάσουμε δηλαδή το αν υφίσταται και πώς το χρέος του ατόμου να πεθάνει και έναντι ποίων, καθώς και σε ποιες αρχές αυτό στηρίζεται ώστε να μπορεί να ευσταθεί ως θέση.

Ο John Hardwig, κύριος εισηγητής και υπέρμαχος της θεωρίας “duty to die”, τονίζει ότι ο όρος «χρέος» δεν έχει νομική χροιά -με την έννοια της ύπαρξης κάποιου νόμου που καθιερώνει το καθήκον αυτό, ή ότι κάποιος έχει το δικαίωμα να αξιώσει αυτό που απορρέει από το καθήκον- αλλά μάλλον την έννοια μίας ηθικής υποχρέωσης και ευθύνης.⁴⁶ Η προτίμηση του Hardwig για τον όρο αυτό (duty) δικαιολογείται επειδή ο Richard Lamm, πρώην κυβερνήτης του Colorado, το 1984 είχε δηλώσει ότι: «οι ηλικιωμένοι έχουν ένα χρέος να πεθάνουν και να παραμερίζουν το δρόμο, ώστε να δίνουν στη νέα γενιά μια ευκαιρία.»⁴⁷ Ο Hardwig σημειώνει ότι χρησιμοποιεί εναλλακτικά τις λέξεις «ευθύνη» (“responsibility”), «υποχρέωση» (“obligation”) και «χρέος» (“duty”) στο άρθρο για το duty to die με μία έννοια προθεωρητική ή προαναλυτική.⁴⁸ Προτιμά να χρησιμοποιεί τη σκληρή λέξη «χρέος» (“duty”) γιατί αποδίδει την πραγματικότητα ως έχει, δίχως να εξομαλύνει τις αντίξοες συνθήκες με εξευγενισμένους περιφραστικούς όρους, όπως πχ «φέρνοντας τη ζωή πιο κοντά στο θάνατο» κτλ. Όμως, εάν, παρ’όλα αυτά, η λέξη «χρέος» παραπέμπει σε μία ηθική βασισμένη στα δικαιώματα, δηλώνει πρόθυμος να την αντικαταστήσει με τη

⁴⁶ Hardwig, J. (2000), “Dying at the right time”, σελ.81-100, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, σελ.98.

⁴⁷ Lamm, R. (1984), “Long time dying”, στο *The New Republic*, August 27, σελ.22.

⁴⁸ Hardwig, J. (2000), “Is There a Duty to Die”, σελ.119-136, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London, σελ.119.

φράση «υπεύθυνος θάνατος» (“a responsible death”) η οποία αποδίδει εύστοχα το κεντρικό σημείο του επιχειρήματός του.⁴⁹

Το ζήτημα της ορολογίας είναι σημαντικό για την ακυρότητα ή εγκυρότητα της θέσης. Ο Hardwig για να στηρίξει το επιχειρήμά του αναφέρεται στην άποψη που υποστηρίζει ότι δεν είναι όλα τα «καθήκοντα» συνδεδεμένα αναπόδραστα με τα «δικαιώματα» των άλλων: «...καθήκοντα θέσεως, υπακοής και συμμόρφωσης με την καταλληλότητα δεν είναι απαραίτητα συνδεδεμένα με τα δικαιώματα των άλλων ανθρώπων.»⁵⁰ Ο ίδιος, προς επίρρωση, αναφέρει: «*Η Εγκυκλοπαίδεια της Φιλοσοφίας*⁵¹ στην εισαγωγή του {λήμματος} «καθήκον» δεν αναφέρει τη λέξη «δικαίωμα» και στην εισαγωγή του {λήμματος} «δικαίωμα», ξεκάθαρα, αναφέρει ότι «υπάρχουν κάποια καθήκοντα, όπως το καθήκον της αγαθοεργίας, όπου κανείς δεν έχει αντίστοιχο δικαίωμα να απαιτήσει να διεκπεραιωθούν»... Στην εισαγωγή του {λήμματος} «δικαιώματα», επίσης, τονίζεται ότι οι συζητήσεις για τα καθήκοντα είχαν προηγηθεί για αιώνες, προτού η ιδέα των δικαιωμάτων γίνει δημοφιλής. Τέλος, ο Καντ, ο φιλόσοφος των καθηκόντων, αν ποτέ υπήρξε ένας {φιλόσοφος των καθηκόντων} , διακρίνει τα αρνητικά από τα θετικά καθήκοντα και τονίζει ότι γενικά, κανένα δικαίωμα δεν αντιστοιχεί στα τελευταία.»⁵²

Ένα αφετηριακό σημείο συζήτησης των καθηκόντων είναι η διάκριση που κάνει η Philippa Foot σε δύο μεγάλες κατηγορίες: Εκείνα της δικαιοσύνης, τα οποία απαιτούν από εμάς να κάνουμε ό,τι οφείλεται στους άλλους, εξ' αιτίας των

⁴⁹ Hardwig, J. (2000), “Dying responsibly. Reflections on these commentaries”, σελ.165-184, in Hardwig, J.*Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics.)* Routledge, New York and London, σελ.165.

⁵⁰ Feinberg, J. (1980), *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton University Press, New Jersey, σελ.139.

⁵¹ Edwards, P. (1996), editor-in-chief, *Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan.

⁵² Hardwig, J. (2000), “Dying responsibly. Reflections on these commentaries”, σελ.165-184, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics.)* Routledge, New York and London, σελ.183.

δικαιωμάτων τους να το απαιτήσουν και εκείνα της αγαθοεργίας, τα οποία απαιτούν από εμάς πράξεις για το όφελος των άλλων στις περιπτώσεις όπου οι τρίτοι δεν έχουν δικαίωμα να το απαιτήσουν ως δικαίωμά τους. Διακρίνει μία αδρή αντιστοιχία μεταξύ των αρνητικών καθηκόντων και εκείνων της δικαιοσύνης καθώς και μεταξύ των θετικών καθηκόντων και εκείνων της αγαθοεργίας.⁵³

Ο Paul Menzel προχωράει τη διάκριση της Foot ένα βήμα παρακάτω έχοντας στο μυαλό του τη θέση του Hardwig. Ταξινομεί τα αρνητικά και θετικά καθήκοντα σε μία πεντάβαθμη κλίμακα, αντιστοιχίζοντας τις δύο πρώτες βαθμίδες με τα αρνητικά καθήκοντα, τις δύο δεύτερες με τα θετικά καθήκοντα και αφήνοντας τα καθήκοντα έξω από τον τελευταίο βαθμό της κλίμακας:

1. Αποφάσεις που επιβάλλονται από άλλους
2. Κοινωνικές ηθικές υποχρεώσεις (συμπεριλαμβανομένων πολλών νομικών υποχρεώσεων)
3. Προσωπικά ηθικά καθήκοντα
4. Καλές πράξεις να κάνεις (“*Good Things to Do*”)
5. Άγιες ή ηρωικές πράξεις⁵⁴

Το κριτήριο της κατάταξης είναι ο βαθμός με τον οποίο οι πράξεις απαιτούνται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Στην κορυφή της κατάταξης βρίσκονται οι κανόνες που επιβάλλονται στα άτομα δίχως καμία μεσολάβηση της επιλογής ή της πράξης του υποκειμένου. Τέτοιοι κανόνες είναι εκείνοι που περιορίζουν ή αρνούνται υπηρεσίες, χωρίς να ερωτηθεί, ή να απαιτηθεί από τον ασθενή να πράξει κάτι. Σε τέτοια πλαίσια περιορισμού, μπορεί, εύλογα, να ανακύψει η φράση «θα έπρεπε να πεθάνει», ή ακόμη και «έχει χρέος να πεθάνει», αλλά αυτό δε δηλώνει μία υποχρέωση

⁵³ Foot, P. (1992), “The problem of abortion and the doctrine of the double effect”, in Fischer, J. and Ravizza, M. *Ethics: Problems and Principles*, Harcourt Brace Jovanovitch, Fort Worth, σελ.59-76.

⁵⁴ Menzel, P.T. (2000), “The Nature, Scope, and Implications of a Personal Moral Duty to Die”, σελ.97-113, in Humber, J.M. and Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die?* (*Biomedical Ethics Reviews*) Humana Press, Totowa, New Jersey, σελ.101.

ή ένα καθήκον του υποκειμένου, αλλά, μάλλον, μία ηθική δικαιολόγηση του περιορισμού.

Οι κοινωνικές ηθικές υποχρεώσεις έχουν, για τον Mendel, επίσης, χώρο για την προσωπική επιλογή, αλλά μεγάλο εύρος για την κοινωνική πίεση, καθώς μπορεί, νομιμοποιημένα, να απαιτηθεί η εκτέλεση αυτών των καθηκόντων. Αν και υπάρχει η ιδιαίτερη ένταση της απαίτησης, οι πράξεις επαφίενται πάντα στο υποκείμενο καθώς πρέπει να πράξει κάτι. Υπάρχει, δηλαδή, πάντα για το υποκείμενο επιλογή (προτίμησης ή μη) αλλά θα πρέπει να επιβαρυνθεί το κόστος της επιλογής του. Έτσι, αν δεν εκτελέσει το καθήκον του το υποκείμενο θα πρέπει να επωμισθεί τις συνέπειες της ανυπακοής του, είτε τη νομική τιμωρία, είτε την κοινωνική επίπληξη.

Αντιθέτως, συνεχίζει ο Mendel, στα προσωπικά ηθικά καθήκοντα ο πράττων, εάν δε συμμορφωθεί με την υποχρέωσή του, μπορεί να κατηγορήσει ο ίδιος τον εαυτό του, σε ένα επίπεδο καθαρά προσωπικών συνεπειών, αλλά οι τρίτοι δε δικαιούνται να απαιτήσουν να συμμορφωθεί με το καθήκον του.

Η λογική των ηρωικών πράξεων δεν ενέχει την απαίτηση να πράξει κάποιος όπως θα έπραττε ένας ήρωας, όπως επίσης ούτε την επίπληξη. Όταν κάποιος πράττει ηρωικά, απλώς, επαινείται ή τιμάται. Οι ηρωικές πράξεις ζυγίζουν λιγότερο, από άποψη συνεπειών, στα άτομα από ό,τι τα προσωπικά ηθικά καθήκοντα, καθώς εκλείπει το στοιχείο της μομφής σε περίπτωση άρνησης του υποκειμένου να πράξει.

Ενδιαμέσως των προσωπικών ηθικών καθηκόντων και των ηρωικών πράξεων βρίσκονται οι καλές πράξεις που μπορεί κάποιος να κάνει. Χαρακτηρίζονται από τη μικρότερη αίσθηση του καθήκοντος από ό,τι στα προσωπικά ηθικά καθήκοντα, αλλά δεν είναι τόσο αυστηρά προαιρετικές όπως οι αλτρουιστικές πράξεις. Στην περίπτωση που, πχ, αποφασίζω να κόψω το καθημερινό μου κάπνισμα ώστε να εξοικονομήσω χρήματα για να αγοράσω ένα εξαιρετικό δώρο για το σύζυγό μου, καλύτερεύοντας τη δυσκολία που αντιμετωπίζει πρόσφατα στη ζωή του, δεν πράττω ηρωικά, ούτε έχω ένα καθήκον, κοινωνικό ή προσωπικό, μάλλον, κάνω κάτι καλό.

Ο Hardwig υποστηρίζει ότι οι αρνητές του όρου «καθήκον» αποτυγχάνουν να διακρίνουν τα διαφορετικά είδη αξιώσεων, όταν διαβλέπουν ότι μία ενδεχόμενη αποδοχή του όρου θα σήμαινε ότι οι άλλοι θα είχαν το δικαίωμα να απαιτήσουν από το υποκείμενο να πεθάνει. Θα υπήρχε, πράγματι, τέτοιο δικαίωμα των τρίτων, εφόσον το duty to die ήταν ένα κοινωνικό ή νομικό δικαίωμα και όχι ένα προσωπικό ηθικό καθήκον, όπως το στοιχειοθετεί ο Hardwig.

Από την άλλη μεριά, ο Mendel θεωρεί ότι δε θα μπορούσαμε να υπαγάγουμε το duty to die στην κατηγορία των καλών ή των ηρωικών πράξεων που μπορεί κάποιος να κάνει. Στην περίπτωση αυτή, όταν υπάρχει μεγάλο βάρος (οικονομικό, ψυχολογικό ή έτερο) των άλλων και τα οφέλη μιας περαιτέρω ζωής του υποκειμένου είναι σχετικά μικρά, τότε, ο ισχυρισμός ότι το υποκείμενο συμμορφώνεται με μία υποχρέωση να πεθάνει λόγω αλτρουισμού, είναι, μάλλον, υποκριτικός. Ίσως, στις προκείμενες περιπτώσεις, το να πεθάνει κανείς είναι κάτι πολύ περισσότερο από μία αξιοθαύμαστη πράξη αυτοθυσίας, ίσως είναι, τελικά, το προσωπικό ηθικό του χρέος.

Έτσι, για την Marilyn Bennet το duty to die, ως προσωπικό ηθικό καθήκον, φωτίζεται καλύτερα από τους παρακάτω κύριους όρους του⁵⁵:

1. Το υποκείμενο πρέπει να έχει μία διαθέσιμη επιλογή καθώς και την ικανότητα να πράξει, δίχως να παρεμποδίζεται από ιδιαίτερες συνθήκες, ή από άλλα καθήκοντα που μπορεί να έχει και να συγκρούονται με το duty to die, αλλιώς θεωρούμε ότι δικαιολογείται η αδυναμία του να συμμορφωθεί με τις επιταγές του χρέους του.

2. Η πράξη του υποκειμένου πρέπει να επιλεγεί σκόπιμα. Εφόσον όλοι θα πεθάνουμε κάποτε ανεξαρτήτως από το τι θα επιλέξουμε, το χρέος κάποιου να πεθάνει πρέπει να οδηγεί σε πράξεις, που μπορεί να πάρει το υποκείμενο για να επιτρέψει ή να προκαλέσει τη νωρίτερη έλευση του θανάτου, από ό,τι θα συνέβαινε εάν δεν έπραττε.

3. Το χρέος κάποιου να πεθάνει μπορεί να εκτελεσθεί είτε παθητικά, με την απόρριψη μέτρων παράτασης της ζωής, είτε ενεργητικά με την υιοθέτηση θανατηφόρων μέτρων.

4. Το χρέος να πεθάνεις δεν προκύπτει από το δικαίωμα των τρίτων να απαιτήσουν από εσένα να εκτελέσεις την υποχρέωσή σου. (Το καθήκον να πράττεις

⁵⁵Bennet, M. (2000), "Do we have a duty to die", σελ.43-57, in Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey, σελ.46-47.

ευγενικά μπορεί να μη θεμελιώνεται στο δικαίωμα του άλλου να απαιτήσει την ευγένειά σου.)

5. Αν κάποιος έχει χρέος να πεθάνει, το χρέος αυτό πρέπει να εκτελεσθεί ανεξαρτήτως της θετικής ή αρνητικής επιθυμίας του υποκειμένου. Αν, φυσικά, η επιθυμία συμπίπτει με το καθήκον, τότε, τόσο το καλύτερο. Όμως, η έννοια του χρέους υπάρχει, κυρίως, όταν το υποκείμενο θα ήθελε να ζήσει.

6. Το χρέος κάποιου να πεθάνει, ως προσωπικό ηθικό καθήκον, δεν είναι απαιτητό με τον έναν ή τον άλλο τρόπο.

Ο Hardwig νοηματοδοτεί την έννοια «χρέος» (“duty”) ως μία προσωπική ηθική υποχρέωση, η οποία δεν μπορεί να απαιτηθεί ως δικαίωμα τρίτων. Όμως, ο Daniel Callahan υποστηρίζει ότι το duty to die αυτοαναιρείται αν νοηματοδοτηθεί έτσι, διότι το «καθήκον» (“duty”) ενός προσώπου να πράξει αντιστοιχίζεται με το «δικαίωμα» (“right”) ενός άλλου προσώπου να απαιτήσει την πράξη αυτή. Αυτό, εφαρμοσμένο στις περιπτώσεις του χρέους κάποιου να πεθάνει, σημαίνει ότι το «χρέος» ενός προσώπου να ανακουφίσει τους άλλους από το βάρος που τους δημιουργεί ακολουθείται αναγκαστικά από το «δικαίωμα» των άλλων να απαιτήσουν την άρση του βάρους. Εδώ, όμως, για τον Callahan, υπεισέρχεται η μομφή για τη διατάραξη των οικογενειακών σχέσεων καθώς ανακύπτουν περίπλοκα ζητήματα, όπως το ποιος αποφασίζει ότι το βάρος είναι αφόρητο, εκείνος που επιβαρύνεται ή εκείνος που επιβαρύνει; Το σκεπτικό συνεπάγεται ότι το «χρέος» κάποιου να πεθάνει εξισώνεται με το «δικαίωμα» του άλλου να σκοτώσει σε περίπτωση που το άτομο δεν αναγνωρίζει ή δεν αποδέχεται αυτό το «χρέος» και συνεπαγωγικά ότι οφείλουμε το θάνατό μας στην οικογένεια που είμαστε βάρος, η οποία, δικαιωματικά, μπορεί να απαιτήσει κάτι τέτοιο από εμάς. Στο σημείο αυτό, υποστηρίζει ο Callahan, υπάρχει ο διακριτός κίνδυνος του «ηθικού φασισμού»,⁵⁶ ότι δηλαδή, ανήκουμε απλά και μόνο στην κοινότητα (οικογενειακή και ευρύτερη) και ως εκ τούτου, οφείλουμε, δια των καθηκόντων και δικαιωμάτων, το θάνατό μας σ’ αυτήν. Ο κίνδυνος αυτός οδήγησε σε απαράδεκτα αποτελέσματα κατά το πρόσφατο παρελθόν. Όμως, η νεωτερική εποχή με την αξιοπρέπεια και αυτονομία του ατόμου ως επιστέγασμα των προσπαθειών της,

⁵⁶ Narveson, J. (2000), “Is there a duty to die?”, σελ.25-40, in Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey, σελ.29.

προσπάθησε να απομακρύνει τον κίνδυνο τέτοιων παλινδρομήσεων. Η φράση «χρέος να πεθάνεις» είναι μία θέση που έχει σκεπτικό παρόμοιο με φασιστοειδείς τοποθετήσεις. Για τον Callahan, λοιπόν, το duty to die πρέπει να ιδωθεί, μόνο, υπό το πρίσμα της άμεσης εξάρτησης των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων, διότι, για εκείνον, δεν υπάρχει «καθήκον» χωρίς «δικαίωμα». Καθώς τα «καθήκοντα» συνίστανται σε ισχυρές ηθικές στάσεις, στερείται νοήματος η αναφορά σε ένα οιονεί εθελοντικής βάσεως καθήκον, κατά το οποίο το άτομο έχει την *α ί σ θ η σ η* ότι πρέπει να πράξει καθηκόντως. Το duty to die για να διαθέτει κύρος, θα πρέπει να μην εκφεύγει της αυστηρότητας και του απόσωπου στις ηθικές του απαιτήσεις. Όμως, όπως διεφάνη και σε προηγούμενο μέρος της εργασίας, το προσωπικό δοκούν και η εξατομικευμένη αντίληψη είναι τα στοιχεία που καθορίζουν το πότε είναι εφαρμόσιμο το duty to die. Συνέχεια του σκεπτικού ότι τα «καθήκοντα» προκύπτουν από «δικαιώματα» αποτελεί η θέση του Callahan ότι το duty to die δεν μπορεί να αποκλείσει τους ανίκανους. Αν ο σκοπός είναι το να βοηθηθεί η οικογένεια, τότε αυτό γίνεται ανεξαρτήτως της ικανότητας η μη του υποκειμένου να συλλάβει το προσωπικό του χρέος να πεθάνει. Αν ο ανίκανος είναι βάρος, δεν καταργείται η υποχρέωσή μας να δεχθούμε το δικαίωμα των οικείων να απαλλαγούν από αυτό το βάρος. Με τη λογική αυτή καταρρίπτεται ο ισχυρισμός του Hardwig ότι η θέση του δεν έχει εφαρμογή στους ανίκανους.

Η Judith Lee Kissell παίρνει ανάλογη αντίθετη θέση, ακριβώς επειδή αντιστρατεύεται τη νοηματοδότηση του duty to die από τον Hardwig, καταρρίπτοντας τον ισχυρισμό ότι αυτό διασυνδέεται με την αρχή της αγαθοεργίας. Το σκεπτικό της Kissell είναι το παρακάτω: Το καθήκον της βοήθειας κάποιου ή της αποτροπής βλάβης, γενικά, μετριάζεται ή καταργείται, όταν η εκπλήρωσή του καταλήγει σε δυσανάλογη επικινδυνότητα του πράττοντος. Όλοι μπορούν να διακρίνουν το βαθμό επικινδυνότητας του υποκειμένου που πρόκειται να πράξει όταν κάποιος πνίγεται στα παγωμένα νερά του Τιτανικού και όταν κάποιος πνίγεται στα αβαθή νερά μιας λίμνης. Παρ'όλο που η έννοια του καθήκοντος συνδέεται με την αγαθοεργία, τίθεται ένα ζήτημα: σε ποιο βαθμό θα έπρεπε το καθήκον να υπονομεύει ή να αντιστρατεύεται το συμφέρον του υποκειμένου; Αν, λοιπόν, κάποιος είχε το καθήκον να θυσιάσει το πιο βασικό συμφέρον της ζωής του, δηλαδή την ίδια τη ζωή του, θα αντιστρατευόταν την έννοια του συμφέροντος. Η έννοια του καθήκοντος, λοιπόν, έτσι όπως

στοιχειοθετείται στο επιχείρημα του Hardwig, χάνει τις ηθικές προσδέσεις της και μένει μετέωρη και αίολη.⁵⁷

Ένα ακόμη σφάλμα λογικής συνοχής και λογικής συνέπειας του επιχειρήματος του Hardwig εντοπίζει ο παρακάτω συλλογισμός: ο Hardwig στηρίζει το επιχείρημά του, εξίσου, στις αρχές της αγαθοεργίας και της δικαιοσύνης. Στο παράδειγμα που ακολουθεί η Marilyn Bannet, θεμελιώνει το *duty to die* ως καθήκον δικαιοσύνης, δηλαδή, ως καθήκον το οποίο είναι απαιτητό, η απαίτησή του, λοιπόν, εδώ, επιχειρείται να φανεί απολύτως δικαιολογημένη: Ας υποθέσουμε ότι ένας περιπετειώδης και χαρισματικός ταξιδιώτης πείθει τους φίλους του να τον συνοδεύσουν σε μία επικίνδυνη περιοχή όπου και τελικά η ομάδα συλλαμβάνεται από τρομοκράτες. Ο ταξιδιώτης θα μπορούσε να είχε μάθει για τον κίνδυνο αλλά δεν μπήκε στον κόπο. Τουναντίον, οι συνοδοιπόροι του δεν θα μπορούσαν να είχαν προβεί σε επιτυχείς έρευνες, αναφορικά με τον κίνδυνο, από μόνοι τους. Οι τρομοκράτες ανακοινώνουν ότι θα δολοφονήσουν έναν όμηρο ώστε να αποδείξουν ότι τα κίνητρό τους είναι σοβαρά, όμως θα δεχθούν έναν εθελοντή. Αν κάποιος από την ομάδα πρέπει να πεθάνει, φαίνεται πιο εύλογο, αυτός να είναι ο ταξιδιώτης, ως χρέος στους φίλους του. Εναλλακτικά, ας υποθέσουμε ότι κάποιος έχει δημιουργήσει μία κατάσταση στην οποία όλοι θα ήταν καλύτερα εάν αυτός πέθαινε, όχι επειδή έχουν προκύψει εξωτικοί κίνδυνοι, αλλά εξ' αιτίας της άσχημης επαφής του μαζί τους κατά το παρελθόν. Η συνεχιζόμενη ύπαρξή του είναι εμπόδιο στην ανάκαμψη της οικογένειας, στην παραγωγική χρήση των πόρων της οικογενείας κτλ. Καθίσταται και εδώ φανερό ότι το άτομο οφείλει το θάνατό του κάτω από ορισμένες συνθήκες. Στις δύο παραπάνω περιπτώσεις, το *duty to die* απορρέει από ένα αίτημα δικαιοσύνης. Το θέμα είναι, όχι ότι η ζωή κάποιου υποτιμάται και ότι αξίζει λιγότερο σε σύγκριση με τις ζωές των άλλων, αλλά το ότι υφίσταται ένα καθήκον επιδιόρθωσης της βλάβης, το οποίο, σε κάποιες περιπτώσεις, μπορεί να είναι τόσο ισχυρό ώστε να υποσκελίσει το δικαίωμα για τη ζωή.⁵⁸ Όμως, εδώ, υπάρχει μία παρερμηνευση, καθώς δεν ζητείται

⁵⁷ Kissell, J.L. (2000), "Grandma, the GNP and the Duty to Die", σελ.193-203, in Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey, σελ.195.

⁵⁸Bennet, M. (2000), "Do we have a duty to die", σελ.43-57, in Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey, σελ.53.

από το υποκείμενο να παραιτηθεί του δικαιώματος της ζωής του, αλλά μάλλον να αποδεχθεί τη διακινδύνευση αυτής. Είναι άλλο το να παραιτηθεί κάποιος από το δικαίωμα που έχει να συνυπάρχει με τον τρόπο που επιλέγει με τους γύρω του (έστω αν αυτή η συνύπαρξη συνεπάγεται την πρόκληση προβλημάτων στους άλλους), αποδεχόμενος την ενδεχόμενη διακινδύνευση της ζωής του και άλλο να παραιτείται από το δικαίωμα στη ζωή του. Επομένως, δεν «οφείλει» τον θάνατό του στους άλλους, δεν υπακούει σε ένα ορισμένο «καθήκον», αλλά, εάν πράξει προς αυτή την κατεύθυνση είναι, περισσότερο, επειδή του «φάνηκε» εύλογο να το κάνει, είχε την «αίσθηση» ότι θα ήταν το καλύτερο στα πλαίσια μίας αλτρουιστικής πράξης.

Άρα, για τον David Drebusenko⁵⁹ το duty to die μπορεί να απορρίπτεται ως πράξη ανταποκρινόμενη σε ένα καθήκον, αλλά να γίνεται αποδεκτό ως γενναίο και ηρωικό ενέργημα κάποιου που επιλέγει να αντιμετωπίσει το τέλος αντίστοιχα: Υποστηρίζει ότι όταν το βάρος είναι αρκετά απρόβλεπτο και απρομελέτητο, τότε, μάλλον, απαλλάσσεται το υποκείμενο από το χρέος να πεθάνει, καθώς δεν μπορεί να αναμένεται να αντιμετωπίσει αυτό που δε βλέπει. Αν το βάρος είναι προβλέψιμο, αλλά απρομελέτητο, και η επιλογή κάποιου να πεθάνει έχει παρθεί με ξεκάθαρο σκοπό να προστατευθεί η γενική ευημερία της οικογένειας, τότε η πράξη είναι ηρωική και επομένως όχι υποχρεωτική. Ας υποθέσουμε, συνεχίζει ο Drebusenko, ότι το παιδί κάποιου διατρέχει θανάσιμο κίνδυνο και ο γονιός μπορεί να το σώσει μόνο αν θυσιάσει τη ζωή του. Αν η πράξη αυτή είναι ηρωική, τότε δεν υπάρχει κάποιο καθήκον. Επιπλέον, αν δεν υπάρχει καθήκον να θυσιάσει κάποιος τη ζωή του για να σώσει εκείνη του παιδιού του, τότε, πώς μπορεί να υπάρχει καθήκον κάποιου να πεθάνει όταν γίνεται βάρος στην οικογένεια; Όταν το βάρος που πρέπει να ανεχθεί το παιδί του (το ότι, δηλαδή, δεν το σώζει ο γονιός του) υπερβαίνει το βάρος που υπομένει η οικογένεια που φροντίζει (ότι, δηλαδή, δεν πεθαίνει ο υπόχρεος). Αν η διανομή των βαρών έχει ένα σημαντικό ρόλο στην παραγωγή του καθήκοντος, όπως ο Hardwig το παρουσιάζει, τότε θα έπρεπε να υπάρχει ένα κριτήριο που να

⁵⁹ Drebusenko, D. (2000), “How Could There Be a Duty to Die”, σελ.161-176, in Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey, σελ.173.

αποδεικνύει σε ποιο σημείο της επιβάρυνσης δημιουργείται η αιτιολογημένη απαίτηση για την ανάδυση του καθήκοντος του υποκειμένου να πεθάνει.

Ο Debrushenko χρησιμοποιεί ένα άλλο επιχείρημα για να αποδείξει ότι δεν υπάρχει το *duty to die*: Ας υποθέσουμε ότι κάποιος, που παθολογικά φοβάται το νερό, αλλά που μπορεί να κολυμπήσει, καλείται να σώσει ένα παιδί που πνίγεται. Αν ο μοναδικός τρόπος διάσωσης του παιδιού απαιτεί από το υποκείμενο να κολυμπήσει, είναι υποχρεωμένος να το σώσει; Ας υποθέσουμε, συμπληρωματικά, ότι όχι μόνο μπορεί να κολυμπήσει αλλά ότι μπορεί, επιτυχώς, να διασώσει το παιδί, δίχως να διακινδυνεύσει ο ίδιος. Επομένως, υπάρχει ο φόβος, το ψυχολογικό κώλυμα που μπορεί να προκαλέσει σοκ και ακινησία του πράττοντος. Υπάρχει μία ξεκάθαρη αίσθηση του «δύναμαι» (όπως αυτό ενυπάρχει στη φόρμα της ηθικής υποχρέωσης «το θα έπρεπε υπονοεί το δύνασθαι»), σύμφωνα με την οποία μπορούμε να πούμε ότι η ηλικιωμένη μητέρα, που αποτελεί βάρος για την κόρη, αδυνατεί να αντιμετωπίσει το γεγονός ότι έχει φτάσει στο τέλος της ζωής της και ότι για χάρη της κόρης της θα ήταν καλύτερα να ενδώσει. Αν λοιπόν, ο φόβος υπεισέρχεται καταλυτικά στην ηθική υποχρέωση αναστέλλοντάς την, τότε πώς μπορούμε να δεχθούμε την ύπαρξη και λειτουργία ενός *duty to die*, όταν, εκεί η αδυναμία ενός ανθρώπου που μπορεί είναι μεγαλύτερη και ο φόβος δεν επιτρέπει στο υποκείμενο να συμμορφωθεί με το υποτιθέμενο καθήκον να πεθάνει;⁶⁰

Επομένως, το *duty to die* ούτε ως προσωπικό ηθικό καθήκον μπορεί να υπάρξει, ούτε μπορεί να στηριχθεί, για να παραγάγει τα αποτελέσματά του ως θέση, είτε στην αρχή της αγαθοεργίας, ως θετικό καθήκον, είτε στην αρχή της δικαιοσύνης, ως απαιτητό με τον έναν ή τον άλλο καθήκον. Μπορεί να γίνει αποδεκτό, μόνο, ως ηρωική πράξη μιας προσωπικής «αίσθησης» και αντίληψης συνδεδεμένης με την κοσμοθεωρία του εκάστοτε ατόμου.

⁶⁰Drebrushenko, D. (2000), “ How could there be a duty to die”, σελ.161-176, in Humber, J. M. και Almeder, R. F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey, σελ.173, 175.

To Duty to die ως επιχείρημα ολισθηρής πλαγιάς

Πολλοί είναι εκείνοι που θεωρούν ότι το duty to die προέκυψε ως επικίνδυνη ολίσθηση της θέσης υπέρ της ευθανασίας και μετέπειτα της θέσης υπέρ της ιατρικώς υποβοηθούμενης αυτοκτονίας. Έτσι, οι επιπτώσεις της αποδοχής της θέσης θα εμφανίζονται σταδιακά και θα αυξάνονται με το πέρασ του χρόνου, οδηγώντας, μελλοντικά, στην ύπαρξη μη δικαιολογημένων -και ασύλληπτων στην πρόβλεψή τους στο παρόν-περιπτώσεων, ιδίως λόγω της ιδιαίτερης φύσης του θέματος. Η Kissell υπογραμμίζοντας αυτήν την επικινδυνότητα, αναφέρει μία σωρεία από περιπτώσεις, οι οποίες εξελίσσονται σταδιακά από δυνητικές υποθέσεις σε ενδεχόμενα φοβιστικά μελλοντικά σενάρια: *«Θα έπρεπε οι απόπειρες για τη διάσωση του θύματος ενός σοβαρού τροχαίου ατυχήματος, για παράδειγμα, να επιτρέπεται να σπαταλούν τις οικογενειακές και κοινωνικές πηγές, είτε οικονομικές είτε συναισθηματικές; Επίσης, θα έπρεπε οι οικογενειακοί πόροι να ξοδεύονται στο παιδί που πέφτει στα ναρκωτικά; Αν η απάντηση είναι ναι, θα έπρεπε το παιδί να έχει μία ευκαιρία για αναμόρφωση; Δύο; Τρεις; Τι γίνεται με το ανορεκτικό παιδί που αρνείται να τρώει λογικά, ή με εκείνον που με το να τρώει τόσο πολύ ή με το να μην ασκείται, δημιουργεί προβλήματα στον εαυτό του; ...Τι γίνεται με τη μέση ηλικία- οι γονείς που καπνίζουν ή πίνουν υπερβολικά; Θα έπρεπε οι γονείς που απορροφούν μεγάλο ποσό από τις οικονομικές και συναισθηματικές πηγές, αλλά που διατηρούν ακόμη μία δουλειά, να απαλλάσσονται από το χρέος τους να πεθάνουν; Απαλλάσσεται ο γονιός από το χρέος του να πεθάνει μέχρι το παιδί να φτάσει στην ηλικία που μπορεί να αναλάβει το βάρος της φροντίδας της οικογένειας; Είναι η φυσική κακοποίηση του παιδιού ένα «βάρος» για την οικογένεια; Θα έπρεπε το χρέος κάποιου να πεθάνει να αναστέλλεται μέχρις ότου οι εργαζόμενοι γονείς πάρουν σύνταξη; Θα έπρεπε να τους επιτρέπεται να ζουν εφ'όσον έρχεται η σύνταξη ή το επίδομα αναπηρίας; Τελικά, η αυξανόμενη ικανότητα της ιατρικής επιστήμης να παράγει το μέλλον υγείας των μελών μιας οικογένειας, προερχόμενο από τη γενετική τεχνολογία, δημιουργεί παράλληλα προβλήματα και ευκαιρίες. Πρώτα τα προβλήματα: η οικογένεια πρέπει να αποφασίσει, για παράδειγμα, για το εάν οι κόρες θα πρέπει να εξετάζονται για τον καρκίνο του*

μαστού, ή οι γιοι και οι κόρες για τη νόσο του Parkinson και σε ποια ηλικία; Αν η οικογένειες επιμένουν στην εξέταση για να διευκολυνθεί η κρίσιμη απόφαση για το χρέος τους να πεθάνουν, ποια ψυχολογική υποστήριξη θα δοθεί στα ατυχή παιδιά ή στα άλλα μέλη της οικογένειας, τα οποία θα πρέπει τώρα να αντιμετωπίσουν ένα δυσάρεστο και ίσως βασανιστικό θάνατο; Το κόστος της ψυχολογικής βοήθειας μετράει εις βάρος της κατανομής των εξόδων της φροντίδας για την υγεία τους; Επιπλέον προβλήματα προκύπτουν καθώς η γενετική εξέταση μπορεί να υποδείξει μία τάση προς μία ασθένεια, ή επειδή, τέτοιου είδους εξετάσεις, δεν έχουν τη δυνατότητα να αποκαλύψουν σε ποια ηλικία η ασθένεια θα εμφανιστεί... Η αρχή της αγαθοεργίας, του να μην επιβαρύνουμε τους αγαπημένους μας και η αρχή της δικαιοσύνης, του να μην καταβροχθίζουμε ένα μεγάλο ποσό των πηγών της υγειονομικής περίθαλψης, μπορεί, εξάλλου, να υιοθετηθεί, εντοπίζοντας ένα περισσότερο υπερέχον καθήκον: το καθήκον να μη γεννηθείς.»⁶¹

Το επιχείρημα της ολισθηρής πλαγιάς αναλύεται στους πιθανούς μελλοντικούς κινδύνους, δυνητικής επικινδυνότητας, για την αντιμετώπιση των οποίων οφείλουμε να λάβουμε τα μέτρα μας. Δε σχετίζεται με το αίτιο και το αποτέλεσμα, δηλαδή αναφέρεται στις τυχόν πιθανές αρνητικές συνέπειες χωρίς, κατ'ανάγκη, να διολισθαίνει κάποιος. Όμως, δεδομένου του ηθικού συστήματος των προσωπικών σχέσεων που στηρίζει το επιχείρημα του χρέους κάποιου να πεθάνει, σε συνδυασμό με την έκθεσή του στον κίνδυνο της ολισθηρής πλαγιάς και το ασύλληπτο φάσμα των πιθανών αποτελεσμάτων που δίνει, αποδεικνύεται, για ακόμη μία φορά, πόσο επικίνδυνη θα ήταν η υιοθέτησή του.

⁶¹ Kissell, J.L. (2000), “Grandma, the GNP, and the Duty to Die”, σελ. 193-203, in Humber, J. M. και Almeder, R.F. (εκδ.), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)* Humana Press, Totowa, New Jersey, σελ. 201-202.

Η φιλοσοφική θεμελίωση του duty to die από τον Hardwig-Κριτική Εξέταση

Η ηθική της φροντίδας και το χρέος κάποιου να πεθάνει

Όλη η προηγηθείσα ανάλυση, γύρω από τα φιλοσοφικά επιχειρήματα για τη θέση του John Hardwig, λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο της ηθικής των αρχών. Όμως, ο Hardwig στηρίζει τη θέση του στη βάση ενός διαφορετικού συστήματος ηθικής, εκείνου των *προσωπικών σχέσεων*. Προτού προβώ στην ανάλυση του, θα ήταν σωστό να παραθέσω τη θέση της Hoagland, επειδή η συνάφειά της με τη θέση του Hardwig είναι τέτοια που θα μας οδηγήσει στην καλύτερη κατανόηση του duty to die:

Η Hoagland υποστηρίζει ότι *«η συγκέντρωση στην υποχρέωση και το καθήκον είναι μέρος της συνολικής κυρίαρχα-κατώτερης αξίας του κανόνα των πατέρων (ανδρών), η οποία θα ήθελε να υποκαταστήσουμε τον έλεγχο με την ακεραιότητα... Η ιδέα είναι ότι αν πράττουμε από καθήκον θα κάνουμε το «σωστό» πράγμα ακόμη και αν δεν έχουμε κλίση προς αυτό: για παράδειγμα, θα επισκεφθούμε τον φίλο (στο νοσοκομείο) μία κρύα χειμωνιάτικη ημέρα όταν θα προτιμούσαμε να μείνουμε σπίτι, στο κρεβάτι.»*⁶² Όμως, όπως υπογραμμίζει, αν είναι πραγματικά φίλος μας το πρόσωπο το οποίο βρίσκεται στο νοσοκομείο, δε θα έπρεπε να χρειαζόμαστε ένα καθήκον για να μας παρακινήσει να τον επισκεφθούμε. Θα τον επισκεφτούμε, εκτός αν υπάρχει κάποιος ικανός λόγος να μην το κάνουμε, ο οποίος θα είναι κάτι παραπάνω από την απροθυμία μας να βγούμε έξω μία χειμωνιάτικη ημέρα. Η

⁶² Hoagland, S.L. (1998), *Lesbian Ethics: Towards New Value*. Institute of Lesbian Studies, Palo Alto, CA, σελ.273.

Hoagland θεωρεί ότι η ηθική του καθήκοντος αντιμετωπίζεται, τυπικώς, ως ανώτερη από την ηθική της φροντίδας. Έτσι, η Hoagland πιστεύει ότι, σύμφωνα με την Καντιανή ηθική, σημασία έχει όχι μόνο να πράττουμε από καθήκον για να πράττουμε πάντα το σωστό, αλλά μόνο αν πράττουμε από καθήκον πράττουμε σωστά, γιατί έτσι θα έχουμε πάντα το σωστό λόγο για να πράττουμε σωστά. Επομένως, αν θυσιάσω τη ζωή μου για την οικογένειά μου, θα πρέπει να το κάνω ως επιβολή ενός καθήκοντος και όχι εξ' αιτίας των δυνατών συναισθημάτων αγάπης που τρέφω γι' αυτούς, καθώς τα συναισθήματα στην Καντιανή ηθική απορρίπτονται ως εφήμερα. Εξηγώντας τη διαφορά μεταξύ φροντίδας και καθήκοντος αναφέρει: « Η ιδέα, από την αγγλο-ευρωπαϊκή παράδοση, είναι ότι το να πράττουμε από καθήκον σημαίνει ότι έχουμε μία επιθυμία να κάνουμε το ηθικώς σωστό πράγμα, επειδή είναι το ηθικά σωστό πράγμα, όχι επειδή ενδιαφερόμαστε. Ως αποτέλεσμα του αγγλο-ευρωπαϊκού διαχωρισμού της λογικής και του συναισθήματος, η φροντίδα αντιμετωπίζεται ως σχεδόν τυχαιότητα. Με βάση αυτή τη θεωρία, όταν ενδιαφερόμαστε αντιδράμε, απλώς, σε ό,τι μας περιβάλλει. Δεν έχουμε κάνει καμία κριτική στη φροντίδα. Επιπλέον, χρειαζόμαστε μία έννοια καθήκοντος για να μας βοηθήσει να κάνουμε το «σωστό» πράγμα... Το να πράττουμε από καθήκον και υποχρέωση, υποβιβάζει τη φροντίδα στο φόντο των σχέσεών μας, ή ακόμη την καθιστά άσχετη».⁶³ Καταληκτικά, η Hoagland θεωρεί τη φροντίδα ως μία υπεύθυνη επιλογή και όχι ως μία εφήμερη τάση, χωρίς την οποία δεν μπορεί να επιτευχθεί η βαθιά διασύνδεση των υποκειμένων. Υποστηρίζει ότι η έννοια του καθήκοντος καθοδηγεί μόνο στις αντιπαραθέσεις, δίχως να μπορεί να εμπνεύσει την αγάπη του ενός ατόμου για το άλλο, όπως, αντιθετικά, κάνει η έννοια της φροντίδας.

Στη θέση duty to die, ο Hardwig δίνει ιδιαίτερη έμφαση στα συναισθήματα και στις προσωπικές σχέσεις όπως η Hoagland. Έτσι, η έννοια του χρέους κάποιου να πεθάνει, όπως χρησιμοποιείται από αυτόν, σημαίνει ότι εάν το πρόσωπο επιλέξει να πεθάνει για να απαλύνει το βάρος που δημιούργησε στους οικείους του, το κάνει, όχι επειδή οφείλει αυτήν την πράξη στους άλλους, αλλά επειδή θέλει να το πράξει, δηλαδή, όχι επειδή η κοινωνία, στερεοτυπικώς, το μορφοποιεί (μέσα από την έννοια του καθήκοντος) σε ένα σωστό άτομο, αλλά επειδή θέλει να κάνει κάτι υπεύθυνο με τη ζωή του. Αυτή είναι και η έννοια της αυτονομίας, έτσι όπως την προσδιορίζει ο Hardwig, ως καταλυτικό σημείο του duty to die: να μπορώ να αντιλαμβάνομαι την

⁶³ ό.π.σελ. 277-278.

ευθύνη μου έναντι των άλλων ως μία πραγματικά υπεύθυνη χρήση της ελευθερίας μου να πράξω αποκλειστικά γι' αυτούς όταν πρέπει.

Το νόημα των προσωπικών σχέσεων κατά Hardwig

Ο Hardwig διαπιστώνει ότι ο φιλοσοφικός τρόπος σκέψης, περίπου τα τελευταία 300 χρόνια, προϋποθέτει ένα αρκετά απρόσωπο πλαίσιο, στο οποίο, πρωτίστως, σκοπός είναι η ανεύρεση των αρχών εκείνων που θα ρυθμίζουν τις σχέσεις των ατόμων κατά τη σύγκρουση των συμφερόντων τους ή κατά την επιδίωξη των σκοπών τους και όχι οι ίδιες οι διαπροσωπικές σχέσεις, δηλαδή, το τι σημαίνει το ένα άτομο για το άλλο.

Ο Hardwig βασίζεται, έστω και αν δεν το παραδέχεται ευθέως, σε μία κοινωνιολογική κριτική του ηθικού συστήματος των αρχών, στηριγμένη σε πρότυπα των φεμινιστικών θεωριών. Γι' αυτό και θεωρεί ότι η πρωτοκαθεδρία της ανδρικής παρουσίας στο φιλοσοφικό στίβο, ίσως, συνηγόρησε στην πρόκριση των απρόσωπων σχέσεων στη δημόσια σφαίρα, διότι θεωρούνταν πιο σημαντικές και αξιόλογες από τις αντίστοιχες προσωπικές, του ιδιωτικού βίου. Η ανάπτυξη της ηθικής που ήταν επαρκής για τις απρόσωπες σχέσεις θεωρήθηκε ότι θα μπορούσε να είναι λειτουργική και για τις προσωπικές. Η αντίληψη, όμως, αυτή επέφερε, κατά τον Hardwig, μία πλασματικότητα στις προσωπικές σχέσεις, καθώς δεν αντιμετωπίζονταν με τους όρους τους πραγματικούς τους.

Ο Hardwig προβαίνει σε μία τριμερή διάκριση: στις προσωπικές σχέσεις που βρίσκονται στον αντιθετικό πόλο από τις απρόσωπες και στις οιονεί προσωπικές σχέσεις, που ως ενδιάμεση κατάσταση καλύπτουν εκείνες τις περιπτώσεις των σχέσεων, οι οποίες, κοινώς, αποκαλούνται προσωπικές (αγάπη, φιλία, γάμος), αλλά δε χαρακτηρίζονται από τα στοιχεία, που αρμόζουν σε μία αμιγώς προσωπική σχέση.

Δύο είναι τα στοιχεία που συγκροτούν μία προσωπική σχέση: «1. *Αν έχω μία προσωπική σχέση μαζί σου, θέλω εσένα. Εσύ (και η ευημερία σου) είσαι, λοιπόν, ένας από τους σκοπούς μου.* 2. *Αν η σχέση μου μαζί σου πρόκειται να είναι προσωπική, αυτός ο σκοπός πρέπει να είσαι εσύ -ακριβώς εσύ και κανένα άλλο πρόσωπο. Το*

πρόσωπο στις προσωπικές σχέσεις δεν είναι υποκαταστήσιμο.»⁶⁴ Για τον Hardwig, στο πρώτο στοιχείο εφαρμόζεται η Καντιανή αρχή («Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπο σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο») με τέτοιο τρόπο ώστε να δημιουργούνται οι προσωπικές σχέσεις. Το σκεπτικό έχει ως εξής: Κατά τον Hardwig ο Καντ, με βάση τη διατύπωση της «ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού», ορίζει ότι θα πρέπει να σέβομαι τον άλλο ως πρόσωπο, όπως θα σεβόμουν οποιοδήποτε πρόσωπο –εξ’ου και το απρόσωπο πεδίο που καθιερώνει η ηθική των αρχών-απλά, επειδή είμαστε όλοι πρόσωπα. Ο Hardwig, όμως, πιστεύει ότι το να αντιμετωπίσω το άτομο ως ένα από τους σκοπούς μου, με διασυνδέει με το πρόσωπο με μία προσωπική σχέση, καθώς το ίδιο και οι στόχοι του γίνονται μέρος δικό μου, χωρίς να το υποβιβάζουν σε μέσο (κάποιον που...) για τους σκοπούς μου, καθώς η εξατομίκευσή του στη διασύνδεσή μου μαζί του το καθιστούν σκοπό μου. Αναφορικά με το δεύτερο στοιχείο, δηλαδή, το να θέλω μόνο το συγκεκριμένο πρόσωπο αποτελεί το σημείο στο οποίο έγκειται, αφενός, η διαφορά προσωπικών και απρόσωπων σχέσεων και, αφετέρου, η διάκριση μεταξύ του να βλέπω ένα πρόσωπο ως ένα από τους σκοπούς μου και να το βλέπω είτε ως σκοπό του εαυτού του είτε ως μέσο των σκοπών μου. Επομένως, οι προθέσεις των προσωπικών και απρόσωπων σχέσεων διαφέρουν στα παρακάτω τρία σημεία:

«Θέλω να πάρω κάτι (T) και θέλω να πάρω το T από εσένα

Θέλω να δώσω το T και θέλω να δώσω το T σε εσένα

Θέλω να κάνω το T και θέλω να κάνω το T με εσένα.»⁶⁵

Οι πρώτες προτάσεις αναφέρονται στις απρόσωπες σχέσεις, ενώ οι δεύτερες αποτελούν την ειδοποιό διαφορά των προσωπικών σχέσεων. Υπάρχει μεγάλη διαφορά στο να θέλω κάτι (πχ. πίστη) και στο να θέλω κάτι από εσένα (πχ. να μ’εμπιστευθείς εσύ). Στην πρώτη περίπτωση, απροσωποποιώ το άτομο, υποβιβάζοντάς το σε μέσο για το σκοπό μου, δηλαδή την κατάκτηση αυτού που θέλω. Απλά, θέλω «κάποιον που...», γεγονός που αποδεικνύει την απρόσωπη επιθυμία η οποία δομεί τις ευφημιστικά προσωπικές σχέσεις. Αντιθέτως, στις

⁶⁴ Hardwig, J. (2000), “ In Search of an Ethics of Personal Relationships”, σελ.9-27, in Hardwig, J. *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics,)* Routledge, New York and London, σελ.11.

⁶⁵ ο.π.σελ.12.

προσωπικές σχέσεις η ανάγκη για την ύπαρξη του συγκεκριμένου ατόμου, το οποίο δεν μπορεί να αντικατασταθεί ή να εκλείψει παρά μόνο αλλάζοντας τον χαρακτήρα της επιθυμίας ή της πρόθεσής μου, αποδεικνύει ότι αξιολογώ την εξατομικευμένη επιλογή μου πάνω από οποιαδήποτε καλά πράγματα μπορεί να κατέχει ή να παράγει το άτομο. Δεν επιθυμώ «κάποιον που...» να μπορεί να μου δώσει αυτό που θέλω, αλλά αυτό το συγκεκριμένο πρόσωπο, το οποίο, έτσι, αποτελεί έναν από τους σκοπούς μου.

Για να κατανοήσουμε την ενδιαμέση θέση των οιονεί προσωπικών σχέσεων, ο Hardwig θέτει το παρακάτω παράδειγμα: ας φανταστούμε ότι χρειαζόμαστε «έναν συγκεκριμένου τύπου» φίλο ή σύζυγο για να μας βοηθήσει στη δουλειά μας. Φυσικά, εδώ, δεν έχουμε να κάνουμε με απρόσωπες σχέσεις, καθώς χρειαζόμαστε βοήθεια από έναν φίλο ή από έναν σύζυγο και όχι απλά βοήθεια. Σ' αυτήν την περίπτωση, επιδιώκω τον συγκεκριμένο τύπο σχέσης που με διασυνδέει με το πρόσωπο(φίλια, γάμος), διατηρώντας αφηρημένη και απρόσωπη τη σχέση μου με το άτομο, καθώς χρειάζομαι κάτι από αυτό επειδή είναι φίλος, ή σύζυγος. Κατά τον Hardwig, το ότι θα χρειαζόμουν το ίδιο από οποιονδήποτε φίλο ή σύζυγο είναι απόδειξη ότι το πρόσωπο δεν είναι ο σκοπός μου αλλά ο ρόλος του, δηλαδή η σχέση που με συνδέει μαζί του. Αυτές είναι οι σχέσεις που καθημερινά συγχέονται με τις αμιγώς προσωπικές σχέσεις.

Δύο ακόμη χαρακτηριστικά των γνήσιων προσωπικών σχέσεων πρέπει να επισημανθούν, ώστε να είναι πιο ολοκληρωμένη η αντίληψή μας γι' αυτές: Πρώτον, τα αρνητικά συναισθήματα συμπεριλαμβάνονται στην έννοια των προσωπικών σχέσεων, όταν είναι στοχευμένα στο άτομο, όταν πχ δεν μισώ «κάποιον που...», ή κάποια από τα στοιχεία του χαρακτήρα του ατόμου, ή κάποια από τα πράγματα που κάνει ή υποστηρίζει, αλλά μισώ το συγκεκριμένο άτομο, καθιστώντας την επιθυμία μου για τη δυστυχία του έναν από τους στόχους μου, πράγμα που αποδεικνύει ότι υπάρχει κάποιος δεσμός ανάμεσα στα υποκείμενα. Δεύτερον, η αμοιβαιότητα είναι απαραίτητη, καθώς δεν αρκεί μόνο να θέλω εγώ ένα συγκεκριμένο άτομο, αλλά θα πρέπει και το συγκεκριμένο άτομο να θέλει εμένα, όχι «κάποιον που...».

Σύμφωνα με τον Hardwig, σε ένα απρόσωπο πλαίσιο η έμφαση δίνεται στις πράξεις και τις συνέπειες παρά στα κίνητρα και τις προθέσεις. Έτσι, επιτρέπεται η ορθή πράξη ακόμη και για τον λανθασμένο λόγο: *«Για παράδειγμα, δε θα με απασχολούσαν ιδιαίτερα τα κίνητρα του βουλευτή μου, εάν θα μπορούσα να είμαι σίγουρος ότι θα ψηφίζει σωστά...Αλλά θα ήμουν βαθιά στενοχωρημένος στη γνώση του*

ότι η γυναίκα μου μένει μαζί μου, κυρίως, για οικονομικούς λόγους. Και ίσως, να ήμουν περισσότερο δυσαρεστημένος, εάν οι πράξεις της, πάντα, ήταν εκείνες, που αρμόζουν ακριβώς στη συμπεριφορά μιας συζύγου.»⁶⁶

Το σημαντικό στοιχείο, λοιπόν, κατά Hardwig, στις προσωπικές σχέσεις είναι το κίνητρο του πράττοντος. Είναι απαγορευτικό για την ηθική των προσωπικών σχέσεων να κινητροποιούνται οι πράξεις από το καθήκον, ή την υποχρέωση, ή την αίσθηση της ευθύνης, έτσι όπως αυτά νοηματοδοτούνται σε ένα απρόσωπο πλαίσιο σχέσεων. Θα ήταν απογοητευτικό πχ, να ξέρω ότι ο παιδικός μου φίλος έμεινε τόσα χρόνια δίπλα μου, από μία αίσθηση υποχρέωσης υπαγορευμένη από τη φιλία. Κατ'επέκταση, κίνητρα όπως η αγαθοεργία, ο οίκτος, η συμπόνια, η φιλανθρωπία, ο αλtruισμός, η θυσία, και ο πατερναλισμός εξαιρούνται ως κυρίαρχα μοτίβα, δίχως να σημαίνει ότι αποκλείονται ως εξαιρετικές περιπτώσεις. Κατά τον Hardwig, οι προσωπικές σχέσεις πρέπει να λειτουργούν σε επίπεδο πληρότητας, ζωτικότητας και δύναμης, εκατέρωθεν των προσώπων, διότι όταν υπεισέρχεται η αίσθηση της αδυναμίας, της ανάγκης, της κενότητας και της ανικανότητας, τότε ανατέλλουν όλα τα προαναφερθέντα ανεπιθύμητα κίνητρα για τις πράξεις. Αυτό δε σημαίνει, πάντα κατά τον Hardwig, ότι οι προσωπικές σχέσεις αδυνατούν να ανταποκριθούν σε καταστάσεις δύσκολες και δυσχερείς για τα άτομα. Τουναντίον, η πρόθεση του ατόμου, όταν βιώνει τέτοιες καταστάσεις, να προσφέρει ελεύθερα και ευχάριστα, αποδεικνύει ότι δεν υποβιβάζει το έτερο πρόσωπο σε μέσο, σε «κάποιον που...» μπορεί να του προσφέρει αυτό που έχει ανάγκη. Η αποκλειστική αφοσίωση στον εαυτό του και τις ανάγκες του το αποσυνδέουν από το άλλο πρόσωπο. Το να μπορεί το υποκείμενο ελεύθερα και ευχάριστα να πράττει, σημαίνει, απλά, ότι θέλει να κάνει την πράξη, άρα ο σκοπός του είναι αυτό που θέλει να κάνει. Έτσι, σε μία προσωπική σχέση το υποκείμενο και η ευημερία του αποτελούν τους σκοπούς του άλλου προσώπου.

Κατά τον Hardwig, οι προσωπικές σχέσεις δεν εξαρτώνται από τα ακαλλιέργητα συναισθήματα, που αβίαστα προκύπτουν ως κίνητρα μιας πράξης. Η διδαχή μέσα από τη συνεχή εμπειρία γίνεται δεκτή από την ηθική των προσωπικών σχέσεων. Απλά, η συνεχής προσπάθεια (που λειτουργεί ως υποβολή ή εξαναγκασμός) για το κίνητρο μιας πράξης που χαρακτηρίζει μια προσωπική σχέση, όταν αναιρεί το ελεύθερο και ευχάριστο της επιλογής, ακυρώνει τις προϋποθέσεις

⁶⁶ ο.π .σελ. 21

ύπαρξης των προσωπικών σχέσεων, (πχ. το να προσπαθώ να μάθω τον εαυτό μου να θέλει να κάνει πράγματα για το σύζυγό μου, αυτό, σε κάποιο σημείο, αποδεικνύει ότι ο σύζυγός μου δεν είναι ο σκοπός μου).

Επισκοπώντας τα χαρακτηριστικά της ηθικής των προσωπικών σχέσεων διαπιστώνουμε ότι μπορεί να γίνει σημαντική κριτική σε αρκετά σημεία και έτσι οδηγούμαστε στο τελευταίο μέρος της εργασίας, δηλαδή στην αποδοχή ή μη της θέσης του Hardwig.

Κριτική αποτίμηση της θέσης του Hardwig

Όπως είδαμε σε προηγούμενο μέρος της εργασίας, κατά τον Hardwig, το duty to die προκύπτει όταν το να συνεχίσει να ζει το πρόσωπο, σε συνδυασμό με τη χαμηλή προοπτική οφέλους για εκείνο, θα επιβάλλει σημαντικά βάρη, συναισθηματικά κ.α. καθώς και οικονομική δυσκολία στην οικογένεια και στους αγαπημένους, εφόσον το κοινωνικό πλαίσιο, δηλαδή το υπάρχον σύστημα υγείας και κοινωνικής ασφάλισης, μετακυλίζει το βάρος της φροντίδας του ατόμου στους οικείους του. Το χρέος κάποιου να πεθάνει, σύμφωνα με τον Hardwig, στηρίζεται στις αρχές της αγαθοεργίας και της δικαιοσύνης, δηλαδή στο να μη δημιουργεί το άτομο βάρος στους οικείους και στην ευθύνη του έναντι του υγειονομικού συστήματος περίθαλψης. Επιπλέον, όπως αναλύσαμε το βάρος, κατά τον Hardwig, είναι διαβαθμισμένη έννοια και η νοηματοδότησή της γίνεται κατά περίπτωση όπως και κατά περίπτωση κρίνεται και η ευθύνη του ατόμου έναντι του συστήματος υγείας. Έτσι, για τον Hardwig, το χρέος κάποιου να πεθάνει αποτελεί ένα ηθικό προσωπικό χρέος, το οποίο δεν είναι απαιτητό με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, αλλά εκτελείται από το υποκείμενο πάντα κατά περίπτωση και σύμφωνα με τις εκάστοτε προσωπικές σχέσεις. Όμως, οι προσωπικές σχέσεις, έτσι όπως νοηματοδοτούνται από τον Hardwig, δεν μπορούν να υπαχθούν σε καθολικές αρχές. Κάθε τέτοια προσωπική σχέση αδυνατεί να υπακούσει σε έναν κοινό παρανομαστή. Αυτό προκαλεί πρακτικά προβλήματα εάν υιοθετεί το ηθικό σύστημα των προσωπικών σχέσεων. Έτσι, με το να ορίζει ο Hardwig τις προσωπικές σχέσεις σε θετικής λειτουργίας περιβάλλον, τις αφήνει εκτεθειμένες στην περίπτωση διαταραχής τους, όπου και προβάλλει η ανάγκη μιας ηθικής κανόνων και αρχών για την απαραίτητη ρύθμιση και διευθέτηση. Όταν, λοιπόν, εκλείψει η αγάπη και το γνήσιο ενδιαφέρον για τον άλλο φαίνεται ότι η ηθική των προσωπικών σχέσεων καταρρέει. Το χρέος κάποιου να πεθάνει συνδέεται άμεσα με τις προθέσεις του ατόμου κατά περίπτωση. Άρα, το αγαθοποιητικό κίνητρο είναι εκείνο που νοηματοδοτεί κατά τον Hardwig τις προσωπικές σχέσεις. Οι υποκειμενικές, όμως, αυτές διαθέσεις, ακυρώνουν τα καθολικά κριτήρια, τα οποία θα διασφάλιζαν αντικειμενικά τη θέση και έτσι η

υποκειμενική διάσταση δεν μπορεί να τεκμηριώσει το χρέος γενικά και ειδικότερα το χρέος κάποιου να πεθάνει. Οι προσωπικές αυτές σχέσεις, που περιγράφει ο Hardwig, μοιάζουν περισσότερο με ένα σύνολο ψυχολογικών, ίσως, καθοδηγήσεων και υποδείξεων για τη βελτίωσή τους, παρά με ένα σύστημα ηθικής.

Για τον Hardwig, οι προσωπικές σχέσεις δεν εξαρτώνται από τα ακαλλιέργητα συναισθήματα που αβίαστα προκύπτουν ως κίνητρα μιας πράξης. Η διδαχή μέσα από τη συνεχή εμπειρία συνάδει με την ηθική των προσωπικών σχέσεων. Υποστηρίζει ότι απλά, η συνεχής προσπάθεια (που λειτουργεί ως υποβολή ή εξαναγκασμός) για το κίνητρο μιας πράξης όταν αναιρεί το ελεύθερο και ευχάριστο της επιλογής έρχεται σε αντίθεση με το ηθικό αυτό σύστημα (π.χ. το να προσπαθώ να μάθω τον εαυτό μου να θέλει να κάνει πράγματα για το σύζυγό μου, αυτό σε κάποιο σημείο αποδεικνύει ότι ο σύζυγός μου δεν είναι ο σκοπός μου). Σ' αυτό το σκεπτικό εντοπίζουμε την αδυναμία του Hardwig, δηλαδή τη στρεβλή ερμηνεία των εννοιών, εδώ παρερμηνεύει το «ελεύθερο» και «ευχάριστο» της πράξης. Κατά τον Hardwig το ελεύθερο και ευχάριστο της επιλογής δεν ταυτίζεται με το να προσπαθώ να μάθω τον εαυτό μου να θέλει να κάνει τη σωστή πράξη. Όμως, με αυτή τη λογική ο Hardwig αδυνατεί να συλλάβει ότι η αρετή μπορεί να συνίσταται στην ταύτιση του λόγου με την επιθυμία, της φρόνησης με την όρεξη, μέσω της εκμάθησης και της εκπαίδευσης. Ο άνθρωπος που πράττει ενάρετα οδηγείται από το λόγο στο τι θέλει. Άρα, το «ελεύθερο» και «ευχάριστο» της πράξης, κατά Hardwig, αφορά, μάλλον, την αυθαίρετη και όχι την έλλογη βούληση. Μία βούληση που είναι ατομική, δηλαδή το άτομο αποφασίζει να πράττει σύμφωνα με κάποια αρχή του επιθυμητικού του. Από τη βούληση αυτή προέρχονται όλα τα υποκειμενικά αξιώματα του «πράττειν» που, όμως, ταυτίζονται με το αυθαίρετο ή το αυτεξούσιο του «βούλεσθαι». Η πράξη, με αυτόν τον τρόπο, είναι εκτεθειμένη σε μία αυτεξούσια αυθαιρεσία η οποία περισσότερο δουλώνει παρά ελευθερώνει την πράξη. Γιατί η τέτοιου είδους βούληση δεν υποκινείται από αιτίες και έννοιες που νοούνται από τον ίδιο τον λόγο, αλλά υποτάσσεται σε κατ'αίσθηση κίνητρα.

Σε προηγούμενο σημείο της εργασίας είδαμε ότι ο Hardwig αναζήτησε μία ηθική δικαιολόγηση του υπόβαθρου του duty to die αφενός στις προσωπικές σχέσεις και αφετέρου στην αυτονομία. Κατά τον Hardwig, λοιπόν, αυτονομία σημαίνει να μπορώ να αντιλαμβάνομαι την ευθύνη μου έναντι των άλλων ως μία πραγματικά υπεύθυνη χρήση της ελευθερίας μου. Ενώ αυτή η έννοια της αυτονομίας απηχεί την Καντιανή αυτονομία, το γεγονός ότι –κατά τον Hardwig– το κίνητρο για την πράξη

δεν είναι ο λόγος αλλά τα συναισθήματα, αποτελεί μία ιδιαίτερη ερμηνεία της αυτονομίας του Καντ από το *duty to die*. Κατά τον Hardwig, χρέος να πεθάνει έχει κάποιος που λειτουργεί μέσα στο πλαίσιο των προσωπικών σχέσεων και γι' αυτό κινητροποιείται για την ελεύθερη και υπεύθυνη επιλογή της πράξης του από τα συναισθήματα προς τους οικείους του και όχι από το λόγο, πράγμα που σημαίνει ότι επιχειρεί, ανεπιτυχώς, να διασυνδέσει με αυτόν τον τρόπο την ηθική των αρχών με την ηθική των προσωπικών σχέσεων.

Αρχικά, ο Hardwig εντοπίζει την παρερμηνευση της αυτονομίας ως μία μορφή ανεξαρτησίας ή ως «*την ικανότητα για ανεξάρτητες επιλογές και πράξεις.*»⁶⁷ Η αντίληψη αυτή, σύμφωνα με τον Hardwig, δίνει πρωτοκαθεδρία στο άτομο-ασθενή, χωρίς να επαρκεί για τη θεμελίωση της ηθικότητας.⁶⁸ Όμως, εν συνεχεία, επιχειρεί να αποσυνδέσει την αυτονομία από τις αρχές, καθιστώντας την χαλαρή και υποκειμενική στη σύλληψή της. Η Ο' Neill χαρακτηριστικά αναφέρει: «*Αν η αυτονομία ενέχει αξία, δεν ενέχει αξία επειδή αποτελεί απλώς ζήτημα μία αυθαίρετης θέλησης, αντιθέτως, μπορεί να ενέχει αξία και να θαυμάζεται μόνο αν εκδηλώνει κάποια βαθύτερη συνοχή ή δομή.*»⁶⁹ Η αυτονομία «*αποτελεί ένα ζήτημα που σχετίζεται με το να πράττεις στη βάση ορισμένων αρχών υποχρέωσης*»⁷⁰, ως όρος της πράξης και όχι ως εμπειρικός προσδιορισμός ή αποτέλεσμά της, έγκειται στην ικανότητα του ηθικού υποκειμένου να νομοθετεί και να δεσμεύεται ο ίδιος από τον καθολικό νόμο, τον οποίο συννομοθετεί: «*Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο.*»⁷¹ Το άτομο, δηλαδή, αναγνωρίζεται ότι λειτουργεί

⁶⁷ O'Neill, O. (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, United Kingdom, σελ.23.

⁶⁸ ό.π, σελ.71-72.

⁶⁹ O'Neill, O. (2000), *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge. σελ.41.

⁷⁰ O'Neill, O. (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, United Kingdom, σελ.84.

⁷¹ Kant, I. (1984), *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετ. Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα, σελ.81.

μέσα σε μία ηθική κοινότητα βασισμένη στον αμοιβαίο σεβασμό ηθικών υποκειμένων, ισότιμων στην αυτονομία τους, η οποία αποτελεί τη βάση για τον αναστοχασμό τους. Όμως, κατά τον Hardwig, το άτομο πράττει αυτόνομα με κίνητρο τα συναισθήματα και τις επιθυμίες του και έτσι απομακρύνεται από την Καντιανή έλλογη βούληση, η οποία είναι η πηγή όλων των καθολικών και αντικειμενικών νόμων. Ο Hardwig θεωρεί ότι η φυσική (αυθαίρετη) βούληση είναι μόνο εκείνη που μπορεί να είναι ελεύθερη, καθώς το άτομο πράττει με βάση τις διαθέσεις και επιθυμίες του, μακριά από τους καταναγκασμούς των αρχών και των κανόνων. Όμως, η ελευθερία ταυτίζεται με τον πρακτικό λόγο, δηλαδή με μία ορθολογικότητα σύμφωνα με την οποία η καθολικευσιμότητα και η έλλογη αιτιολόγηση του «επιθυμείν» και του αυτεξούσιου «προαιρείσθαι» έχουν γίνει συστατικοί όροι του βούλεσθαι. Η βούληση, επομένως, ταυτίζεται με τον πρακτικό λόγο.

Ο Hardwig αντιλαμβάνεται το χρέος κάποιου να πεθάνει ως μία ελεύθερη και υπεύθυνη πράξη, με κίνητρο τα συναισθήματα του πράττοντος για τους οικείους, μέσα σε ένα πλαίσιο προσωπικών σχέσεων. Όμως το χρέος δεν μπορεί να συσταθεί παρά μόνο ως ένα έλλογο βούλεσθαι. Το καθήκον χαρακτηρίζει την ελεύθερη πρακτική υποκειμενικότητα του βούλεσθαι. Χρέος έχει μόνο κάποιος που μπορεί να πείσει τον ίδιο του τον εαυτό επειδή θεωρεί καθήκον του τη συμφωνία της βούλησής του προς τον πρακτικό λόγο. Η ορθολογικότητα της πράξης γίνεται κατανοητή ως επιστροφή του πράττοντος ατόμου στον εαυτό του. Το πρόσωπο πράττει ελεύθερα εξ' αιτίας του λόγου και η ελευθερία ως έννοια αυτοαναφορική δεν επιτρέπει να θεωρείται το καθήκον που ορίζεται από το λόγο ως μία εντολή εξωαναφορική, όπως θεωρεί ο Hardwig ότι είναι εάν καθορίζεται από τον λόγο. Εάν για τον Hardwig το κίνητρο της βούλησης είναι το συναίσθημα, για τον Καντ το κίνητρο της βούλησης είναι η ιδέα της ελευθερίας ως σκοπός. Η έννοια της ελευθερίας είναι έξω από κάθε αντικειμενικότητα, δεν μπορεί, δηλαδή, να υπάρχει κάποια αντικειμενική παράσταση για το τι είναι ελευθερία. Είναι έννοια αυτοαναφορική, που η ύπαρξη και η έννοιά της ξεκινούν και καταλήγουν στον εαυτό της. Γι' αυτό και ελευθερία σημαίνει τον ορίζοντα του έλλογου αυτοκαθορισμού, την ελευθερία της έλλογης φύσης να αποτελεί αυτοσκοπό. Για τον Καντ η ιδέα της ελευθερίας είναι εκείνη που οδηγεί στην αξιοπρέπεια.

Η αυτονομία, λοιπόν, πρέπει να ιδωθεί έτσι, ώστε να μπορούμε να στηρίξουμε το χρέος του ατόμου να πεθάνει όχι ως εκδήλωση απαξίας που θίγει, για παράδειγμα, την ιερότητα της ζωής, αλλά ως ενέργημα το οποίο αναγνωρίζει την αξία της ανθρώπινης ύπαρξης, μόνο, δηλαδή, αν παρουσιαστεί ως μία μορφή έκφρασης της αξιοπρέπειας. Όπως αναφέρει ο Καντ: «*Η ηθικότητα είναι ο απαραίτητος όρος, κάτω από τον οποίο ένα έλλογο ον μπορεί να είναι αυτοσκοπός. Γιατί μόνο με την ηθικότητα είναι δυνατό να υπάρξει ως νομοθέτης ένα μέλος στο κράτος των σκοπών. Άρα η ηθικότητα και η ηθική ανθρωπότητα είναι οι μόνες που έχουν αξιοπρέπεια... Τι είναι λοιπόν αυτό που δίνει στο ηθικό φρόνημα και στην αρετή το δικαίωμα να προβάλλουν τόσο υψηλές αξιώσεις; Δεν είναι τίποτε άλλο από το προνόμιο που παρέχουν στο έλλογο ον να νομοθετεί καθολικά, και έτσι το καθιστούν ικανό να γίνεται μέλος σε ένα ενδεχόμενο κράτος των σκοπών. Γι' αυτό το έργο ήταν ήδη από τη φύση του προορισμένο το έλλογο ον, ως αυτοσκοπός και άρα ως νομοθέτης μέσα στο κράτος των σκοπών, ως ον ελεύθερο από όλους τους φυσικούς νόμους, που υπακούει μόνο σε εκείνους που αυτό το ίδιο νομοθετεί, και σύμφωνα με τους οποίους οι υποκειμενικοί του γνώμονες ανάγονται σε μια καθολική νομοθεσία (στην οποία το έλλογο ον ταυτόχρονα υποτάσσεται). Γιατί το έλλογο ον δεν έχει καμιά άλλη αξία, από αυτήν που του δίνει ο ηθικός νόμος. Αλλά η ίδια η νομοθεσία ως πηγή κάθε ηθικής αξίας πρέπει να έχει αξιοπρέπεια, δηλαδή μια απόλυτη και ασύγκριτη αξία. Και μόνο η λέξη σεβασμός αποδίδει ταιριαστά την εκτίμηση που οφείλει να έχει κάθε έλλογο ον γι' αυτή την απόλυτη αξία. Η αυτονομία είναι λοιπόν το θεμέλιο της αξιοπρέπειας τόσο της ανθρώπινης όσο και κάθε άλλης έλλογης φύσης.»⁷² Μέσα, λοιπόν, από τη θεώρηση της αξιοπρέπειας ως οικουμενικά αποδεκτής ηθικής αξίας, η αυτονομία αποκτά ηθική σημασία και δεσμεύει τόσο το άτομο όσο και τα υπόλοιπα έλλογα όντα, που συλλαμβάνουν την ανθρωπότητα ως αυτοσκοπό. Και είναι αυτή η μορφή της κανονιστικότητας της αυτονομίας, που δίνει νόημα στην αξιοπρέπεια, ως προσήλωση σε σταθερές και αναγκαιότητα για τη διατήρηση μιας αδιατάρακτης πορείας. Φυσικά, αυτό δε δηλώνει ότι υπάρχει προκαθορισμός μίας σταθερής κατάστασης και απαραίτητης προσαρμογής σ' αυτήν, αλλά την προϋπόθεση για την ύπαρξη κάθε κανόνα, απλώς, δηλαδή, ότι έχουμε την ανάγκη να ζούμε με έναν-όποιον και αν είναι αυτός- συγκεκριμένο τρόπο. Δεν μπορούμε, δηλαδή, μέσα σ' ένα κοινωνικό σύστημα να προκαθορίσουμε την ηθική πράξη, καθώς αυτό θα ακύρωνε*

⁷² ό.π.σελ 89-91.

το ελεύθερο πρόσωπο. Η ηθική πράξη αυτοκαθορίζεται λόγω της λειτουργικής αυτοαναφορικότητας του λόγου. Η ελευθερία επιτρέπει στο άτομο να επιστρέψει στον εαυτό του, να εγκαθιδρύσει την ατομικότητά του εντός του και ως εκ τούτου το πράττον υποκείμενο δεν μπορεί να θέτει σκοπούς που να αναιρούν την πηγή των σκοπών, δηλαδή την ύπαρξη του ανθρώπου ως απόλυτης αρχής όλων των σκοπών.

Επομένως, από την κανονιστικότητα της αυτονομίας και το ζήτημα του σεβασμού των σκοπών των άλλων μέσα από την οπτική του σεβασμού της αρχής της αυτονομίας, απορρέει η αρχή της μη βλάβης, καθώς υποθέτουμε ότι θα ήταν αντίθετο με τους σκοπούς των δρώντων ότι θα έπρεπε να βλάπτονται, δηλαδή δεν μπορούμε ηθικά να επιφέρουμε βλάβη στους άλλους, επομένως, η αξία της ζωής και της ανθρώπινης υπόστασης αναδύεται ως λυδία λίθος και συνεκτικός δεσμός της αυτονομίας και της αξιοπρέπειας του ατόμου. Το να εκτιμάει το άτομο την ανθρώπινη ιδιότητά του και να αποδίδει αξία σ'αυτήν, συνεπάγεται ότι πρέπει να αναγνωρίζει ίση αξία και στην ανθρώπινη υπόσταση των άλλων ατόμων, αποδίδοντας στην ανθρώπινη ιδιότητα μία κανονιστική διάσταση. Η ικανότητα του ατόμου να αναστοχάζεται και να συνειδητοποιεί σε συνδυασμό με την ελευθερία της αυτονομίας του οδηγεί στην αναγνώριση της οικουμενικής αξίας της ζωής.

Για τον Καντ, λοιπόν, η αξιοπρέπεια είναι εκείνη που κάνει τη ζωή του ανθρώπου να αξίζει, μία θεμελιώδης ηθική αξία που δεν σχετίζεται με προσωπικά συμφέροντα, η οποία αφορά κάθε έλλογο ανθρώπινο ον και απαιτεί σεβασμό. Δεν μπορούμε, επομένως, να χρησιμοποιούμε τη ζωή κατά το δοκούν, να την αντιμετωπίσουμε ως μέσο ανταλλαγής ή εκπλήρωσης των επιθυμιών μας αλλά μόνο ως αυτοσκοπό. Όμως, αυτό δε σημαίνει ότι έχουμε υποχρέωση διατήρησής της με κάθε μέσον, ή υποχρέωση μεγιστοποίησης του αριθμού των ατόμων. Από την Καντιανή συλλογιστική εκπορεύεται η αντιμετώπιση της ζωής με τον απαιτούμενο σεβασμό. Όπως είδαμε, σε προηγούμενο μέρος της εργασίας, το χρέος κάποιου να πεθάνει αμφισβητεί το απροϋπόθετο του δικαιώματος στη ζωή. Σύμφωνα με την προηγηθείσα ανάλυση, δε φαίνεται να ισχύει ως θέση, διότι δεν έχει κανένα σεβασμό έναντι της ανθρώπινης ζωής και, επομένως, πλήττει ανεπανόρθωτα την αξιοπρέπεια του ατόμου, καθώς το υποκείμενο, πράττοντας κατά περίπτωση, δεν αναγνωρίζει καθολικά την αξία της ζωής και δεν αποδέχεται την κανονιστική της διάσταση. Το duty to die, δηλαδή, ακυρώνει την πηγή των σκοπών, μετατρέπει τον άνθρωπο σε φυσικό αντικείμενο και έτσι παύει και ο άνθρωπος να πράττει.

Φυσικά, μπορεί να υπάρχουν διαφορετικά προβλήματα για το κάθε άτομο και το κάθε περιβάλλον ανάλογα με τα στοιχεία της ασθένειας, βασάνου και φθοράς της προσωπικότητας, αλλά αναφορικά με την αξιοπρέπεια, αν και οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μας όλα αυτά τα προσωπικά στοιχεία, η απαραίτητη προϋπόθεση της αξιακής εκτίμησης της ζωής είναι εκείνη που μας προστατεύει από το να υιοθετήσουμε λανθασμένες υποθέσεις σχετικά με την αποτίμηση κάποιας ζωής. Η διαφορετική αντιμετώπιση κάθε κοινωνικής ομάδας, αναλόγως με την αξία που της αποδίδεται με βάση μία αυθαίρετη αξιακή κρίση, είναι ένας διακριτός κίνδυνος εάν γίνει αποδεκτή η θέση του Hardwig.

Συμπεράσματα

Κυρίαρχος σκοπός της παρούσης εργασίας υπήρξε η εξέταση της θέσης “duty to die” ή αλλιώς « το χρέος κάποιου να πεθάνει» και η αναζήτηση της συνοχής και της λογικής συνέπειας της, ώστε να διαπιστωθεί αν μπορεί να ισχύσει ως θέση ή όχι.

Κατ’αρχήν, εντοπίστηκαν οι διαφορές της θέσης με τις θεωρίες για τη διακινδύνευση του θανάτου καθώς και με το δικαίωμα κάποιου να πεθάνει, ώστε να αποτραπεί η οποιαδήποτε σύγχυση και να αναδειχθεί η ιδιαιτερότητα του duty to die.

Εν συνεχεία, εξετάστηκαν οι κοινωνικοί παράγοντες που οδήγησαν στη διατύπωση της θέσης duty to die, καθώς και η ευθύνη του ατόμου έναντι των οικείων του και έναντι του συστήματος υγειονομικής περίθαλψης. Στο σημείο αυτό καθώς και από τη μελέτη των ερωτημάτων ποιος και πότε έχει χρέος να πεθάνει και ποιος θα πρέπει να το εκτελέσει, φωτίστηκε η υποκειμενική διάσταση της θέσης και πώς αυτή διασυνδέεται με το ηθικό σύστημα των προσωπικών σχέσεων που προτείνει ο Hardwig. Στο τέλος του δεύτερου κεφαλαίου εξετάστηκε η θέση duty to die ως χρέος απαιτητό ή όχι ή ως ηρωική πράξη καθώς και η επικινδυνότητα που θα είχε η θέση εάν εφαρμοζόταν.

Στο τρίτο και καταληκτικό μέρος της εργασίας έλαβε χώρα η φιλοσοφική εξέταση του ηθικού συστήματος των προσωπικών σχέσεων, στο οποίο στηρίζεται το χρέος κάποιου να πεθάνει. Η κριτική εξέταση κατέληξε ότι ο Hardwig με τη θέση του αμφισβητώντας το απροϋπόθετο του δικαιώματος στη ζωή ακυρώνει την ίδια την πηγή των σκοπών, την ίδια τη ζωή, δηλαδή τον άνθρωπο. Επομένως, δεν μπορεί να γίνει δεκτή η θέση duty to die.

Επισκοπώντας όλα τα παραπάνω, μπορούμε να καταλήξουμε σε δύο βασικά συμπεράσματα, τα οποία αποτελούν συστατικά μίας θέσης: 1) Δεν μπορεί να υπάρξει χρέος χωρίς απαίτηση, 2) Δεν μπορεί να υπάρχει χρέος δίχως καθολικότητα. Η υποκειμενική διάσταση δεν μπορεί να συστήσει χρέος. Επομένως, ο τρόπος που χρησιμοποιεί την έννοια χρέος ο Hardwig ακυρώνει την ίδια του τη θέση. Η ένταση, όμως, με την οποία στηρίζει τη θέση του ο Hardwig, γεννάει το ερώτημα για το

απροϋπόθετο δικαίωμα στη ζωή, το οποίο παραμένει ως ένα έντονο βιοηθικό δίλημμα, και το οποίο προσδίδει, εν τέλει, αξία στην ενασχόληση με τη θέση του Hardwig.

Η παρούσα μελέτη απέδειξε ότι η βιοηθική, ως πεδίο συνάντησης πανανθρώπινων οριακών καταστάσεων και οικουμενικών αξιών, δύναται, με την πολυπρισματική θεώρηση και τον κριτικό φιλοσοφικό στοχασμό της, να εγκολπώνει τις αφορισμένες και δαιμονοποιημένες φράσεις, όπως το χρέος κάποιου να πεθάνει, να αρθρώνει με παρρησία λόγο και αντίλογο και να τις αντιμετωπίζει ως ιδιαίτερα βιοηθικά διακυβεύματα, προκρίνοντας, εν τέλει, λύσεις.

Βιβλιογραφία

Baron, C. κ.αλ. (1996), A Model State Act to Authorize and Regulate Physician-Assisted suicide, *Harvard Journal on Legislation*, τομ. 33, αρ. 1., σελ.1-34 .

Battin, M.P. (1987), Age rationing and the just distribution of health care: is there a duty to die? *Ethics* 97.

Battin, M.P. (1994), *The Least Worst Death: Essays in Bioethics on the End of Life*, Oxford University Press, New York

Baumrin, B. (1998), “Physician, Stay Thy Hand!”, in Margaret P.Battin, Rosamond Rhodes and Anita Silvers (eds), *Physician Assisted Suicide: Expanding the Debate*, Routledge, New York and London, σελ.177-181.

Brock, D.W. (1996), Borderline cases of morally justified taking of life in medicine, in *Intending Death: The Ethics of Assisted Suicide and Euthanasia*. Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, σελ.131-149.

Callahan, D. (1996), Aging and the Ends of Medicine, in *Biomedical Ethics*, 4th εκδ. Thomas A. Mappes and David De Grazia, εκδ. McGraw-Hill, New York.

Canguilhem, G. (1989), *The Normal and the Pathological*, Zone Books, New York.

Daniels, N. (1998), *Am I My Parent's Keeper? An Essay on Justice Between the Young and the Old*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Dworkin, G., Frey, R.G. και Bok, S. (1998), *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dworkin, R. (1993), *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Knopf, New York.

Engelhardt, Jr. H. T. (1996), *The Foundations of Bioethics*, 2d εκδ, Oxford University Press, New York.

Feinberg, J. (1980), *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton University Press, New Jersey. σελ.128-190.

Foot, F. (1992), The problem of abortion and the doctrine of the double effect, in John Fischer and Mark Ravizza, *Ethics: Problems and Principles*, Harcourt Brace Jovanovitch, Fort Worth, σελ.59-76.

Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice*. Harvard University Press, Cambridge.

Greenhouse, L. (1990), "Right to reject life", στο *The New York Times* June 27, A1.

Hardwig, J. (1984), "Should Women Think in Terms of Rights?" στο *Ethics* 94, σελ.441-455.

Hardwig, J. (2000), *Is there a duty to die? (and other essays in Medical Ethics)*, Routledge, New York and London.

Hentoff, N. (1997), Duty to Die? *Washington Post*, May 31, τομ.128, σελ.Α1, στηλ.1

Hoagland, S.L. (1998), *Lesbian Ethics: Towards New Value*. Institute of Lesbian Studies, Palo Alto, CA

Humber, J.M. και Almeder, R.F. (εκδ.), (2000), *Is there a Duty to die? (Biomedical Ethics Reviews)*, Humana Press, Totowa, New Jersey.

Kuczewski, M.G. και Polansky, R. (επιμ) (2007) *Βιοηθική Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, Εκδόσεις Τραυλός, Αθήνα.

Lamm, R. (1984), Long time dying, στο *The New Republic*, August 27.

La Puma, J. (1998), *Managed Care Ethics*, Hatherleigh Press, New York.

Menzel, P. (1990), *Strong Medicine*. Oxford University Press, Oxford, κεφ. 11.

Mill, J.S. (1983), *Περί Ελευθερίας*, (Μετ. Νίκος Μπαλής), Επίκουρος, Αθήνα.

Mill, J.S. (2002), *Ωφελισμός*, (Μετ. Φιλήμων Παιονίδης), Πόλις, Αθήνα.

Noddings, N. (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, University of California Press.

Noddings, N. (1989), *Women and Evil*. University of California Press, Berkeley.

O'Neill, O. (2000), *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

O'Neill, O. (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pakaluk, M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics An introduction*, Cambridge.

Stocker, M. (1976), The Schizophrenia of Modern Ethical Theories, *Journal of Philosophy*, 73, σελ.453-466.

Tong, R. (1995), Towards a Just Courageous, and Honest Resolution of the Futility Debate. *Journal of Medical Philosophy* 20

Williams, B. (1976), *Persons, Character and Morality. The Identities of Persons*, εκδ., A.G.Rorty, University of California Press, Berkeley.

Αριστοτέλης (2006), *Ηθικά Νικομάχεια*, Μετ. Δημ. Λυπουρλής, Τόμος Ι, ΙΙ, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη.

Βασιλόγιαννης, Φ. (2006), *Δίκαιο, Ηθική και Βιοηθική: ΙΙ. Πρακτικά Διλήμματα*. Σημειώσεις Πανεπιστημιακών Παραδόσεων, Αθήνα.

Βιρβιδάκης, Σ. (2000), *Εισαγωγή στην ηθική Φιλοσοφία*, Σημειώσεις Πανεπιστημιακών Παραδόσεων, Αθήνα.

Kant, I. (1984), *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετ. Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα.

Φιλαλήθης, Α. και Κούτης, Α. (επιμ.), (2002), *Κοινωνική Ιατρική Ανθολογία Κειμένων*, Ηράκλειο Κρήτης.