

**Πανεπιστήμιο Κρήτης**  
**Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών**  
**Τμήμα Ιατρικής - Τμήμα Βιολογίας - Τμήμα Κοινωνιολογίας**  
**Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών**  
**Νομική Σχολή**

**Διατμηματικό Πρόγραμμα**  
**Μεταπτυχιακών Σπουδών Βιοηθική**



**Διπλωματική Μεταπτυχιακή Εργασία**  
**Θέμα: «Εκούσια ενεργητική ευθανασία & ιατρικώς**  
**υποβοηθούμενος θάνατος σε ασθενείς τελικού σταδίου. Βιοηθικοί**  
**προβληματισμοί υπό την έμπνευση των ηθικών θεωριών των**  
**Immanuel Kant & David Hume».**

**Φοιτητής: Χαράλαμπος Παππάς, Α.Μ. 202**

**Επόπτρια: Λίνα Παπαδάκη, Μέλη: Σταυρούλα Τσινόρεμα,**  
**Εμμανουήλ Γαλανάκης**

**Μάρτιος 2018**

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΤΙΤΛΟΣ & ΠΕΡΙΛΗΨΗ.....	3
ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	5
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΙΔΙΟΤΗΤΑ ΩΣ ΑΥΤΟΣΚΟΠΟΣ .....	9
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΚΑΝΤ & ΑΥΤΟΚΤΟΝΙΑ .....	15
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΚΑΝΤ & ΕΚΟΥΣΙΑ ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΗ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ-ΙΑΤΡΙΚΩΣ ΥΠΟΒΟΗΘΟΥΜΕΝΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ .....	19
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ HUME .....	35
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: HUME & ΑΥΤΟΚΤΟΝΙΑ .....	43
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: HUME & ΕΚΟΥΣΙΑ ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΗ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ-ΙΑΤΡΙΚΩΣ ΥΠΟΒΟΗΘΟΥΜΕΝΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ .....	45
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: ΣΥΓΚΛΙΣΕΙΣ & ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ ΤΩΝ ΔΥΟ ΘΕΩΡΙΩΝ .....	52
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8: ΘΕΣΜΙΚΕΣ & ΝΟΜΙΚΕΣ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ- ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ .....	60
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ .....	64

## ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΤΙΤΛΟΣ: Εκούσια ενεργητική ευθανασία και ιατρικώς υποβοηθούμενος θάνατος σε ασθενείς τελικού σταδίου. Βιοηθικοί προβληματισμοί υπό την έμπνευση των ηθικών θεωριών των Immanuel Kant και David Hume.

TITLE: Voluntary euthanasia and physician-assisted dying in terminally ill patients. Bioethical considerations concerning the moral theories of Immanuel Kant and David Hume.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Στόχος της εργασίας είναι η διερεύνηση και η κατάδειξη της ηθικής νομιμοποίησης της διενέργειας εκούσιας ενεργητικής ευθανασίας και ιατρικώς υποβοηθούμενου θανάτου, σε περιπτώσεις ασθενών τελικού σταδίου, σε σχέση με τις θεωρίες των Immanuel Kant και David Hume.

Το καντιανό πρόσωπο, ως ενεργητική κανονιστική-πρακτική έννοια, δηλαδή ως κάτοχος αξιοπρέπειας και φορέας ηθικότητας, οφείλει να σέβεται την ανθρώπινη ιδιότητα, στον εαυτό του και στους άλλους. Συνεπώς, η ηθική δικαιολόγηση του θανάτου με ιατρική συνδρομή μπορεί να θεμελιωθεί σε επιλεγμένες περιπτώσεις ασθενών, όταν προσβάλλεται ή απειλείται η προσωπικότητά τους και όχι απλώς η ζωή τους. Αντιθέτως, η ηθική ψυχολογία του Hume επιτρέπει την νομιμοποίηση της ευθανασίας, χωρίς ιδιαίτερες επιπλοκές. Η αποφυγή του πόνου και της δυστυχίας, καθώς και η συντριβή της εμπειρικά δημιουργημένης αυτοεικόνας του χιουμιανού προσώπου αποτελούν ικανούς δικαιολογητικούς λόγους για την επίσπευση του θανάτου.

Παρά τις όποιες ομοιότητες σε επιμέρους έννοιες αμφότερων των θεωριών, υποστηρίζω πως δεν δύναται να επιτευχθεί αξιόλογη σύγκλιση μεταξύ τους, ούτε στο επίπεδο της καθημερινής εμπειρίας. Οι διαφορές, αναφορικά με τη διατύπωση των κινήτρων και των λόγων του ασθενούς για τη διενέργεια της πράξης, αντανakλούν το ανυπέρβλητο χάσμα μεταξύ των φιλοσόφων, σχετικά με το ρόλο του Πρακτικού Λόγου, της αξιοπρέπειας, του καθήκοντος και των συναισθημάτων. Επιπλέον, η καντιανή θεωρία είναι ασφαλέστερη, όντας πιο αυστηρή και απαιτητική, ενώ η χιουμιανή δικαιολόγηση μπορεί να οδηγήσει εύλογα σε πλείστες περιπτώσεις ολισθηρού κατήφορου.

ABSTRACT: My aim in this thesis is to explore and establish ways to morally justify voluntary euthanasia and physician-assisted dying in terminally ill patients, drawing on the theories of Immanuel Kant and David Hume.

A Kantian agent is a being with dignity and is bound to respect humanity in himself, as well as in others. Consequently, moral justification of medical assistance in dying can only be grounded on cases of impending loss of a person's humanity (rational capacities), and not plainly to avoid pain or unhappiness. On the contrary, Hume's moral psychology allows the justification of euthanasia in many cases without contradiction. Avoidance of pain and Humean agent's collapse of the empirically constructed ideal of character consist sufficient reasons for the shortening of a miserable life.

Despite the similarities in some concepts analyzed by both philosophers, such as sympathy, moral sense and love, I believe that it is not possible to overcome the differences in the patient's formulation of motives and reasons to request euthanasia. I argue that the incomparable divergence of both theories, regarding the significance of notions of Practical Reason, dignity, sense of duty or emotions, affect crucially the moral justification of euthanasia. I reach the conclusion that the Kantian interpretative approach, though rigorous and demanding, is preferable, as it avoids cases of slippery-slope present in the Humean approach.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η μεγάλη συζήτηση που υφίσταται τις τελευταίες δεκαετίες περί *ευθανασίας* και *ιατρικώς υποβοηθούμενου θανάτου*, έχει προκύψει από την αλματώδη πρόοδο της ιατροβιολογικής τεχνολογίας, απασχολώντας φιλοσόφους, ιατρούς, νομικούς, θεολόγους και κοινωνικούς επιστήμονες. Διαφόρων ειδών μηχανικές, φαρμακευτικές ή άλλες μέθοδοι και τεχνικές μπορούν να διατηρήσουν τις ζωτικές λειτουργίες και να παρατείνουν τη ζωή ενός ατόμου, που σε προγενέστερες εποχές θα είχε αποβιώσει, με συνέπεια την προώθηση του βιοηθικού στοχασμού.

Ένας γενικός *ορισμός* της ευθανασίας, ο οποίος να καλύπτει όλες τις περιπτώσεις, ιδιαίτερα στην εποχή μας, δεν δύναται να υπάρξει, αφού δεν αποτελεί ενιαία και αδιαφοροποίητη πρακτική. Με μία ευρεία ερμηνεία του όρου, θα μπορούσαμε να τη χαρακτηρίσουμε ως, είτε την ανώδυνη πρόκληση του θανάτου, είτε τη μη πρόληψη του θανάτου από φυσικά αίτια, σε περιπτώσεις σοβαρού τραυματισμού ή ασθένειας ανίατης ή τελικού σταδίου<sup>1</sup>. Ο ορισμός αυτός περιλαμβάνει την εσκεμμένη πράξη, αλλά και την παράλειψή της. Μία πιο στενή ερμηνεία του όρου μπορεί να σημαίνει το σκόπιμο και ανώδυνο τερματισμό της ζωής ενός ανθρώπου, μετά από επίμονη δική του απαίτηση, προκειμένου να επισπευθεί ο επικείμενος μαρτυρικός του θάνατος και να ανακουφιστεί από τον πόνο<sup>2</sup>. Κατά τη γνώμη μου, τέτοιοι ή παρόμοιοι ορισμοί δεν είναι επαρκείς, αν δεν εξετάσουμε και δεν καθορίσουμε πρώτα κάποιες σταθερές διακρίσεις.

Εξαιτίας αυτού του συνεπαγόμενου κινδύνου εννοιολογικής σύγχυσης γύρω από τον όρο, οφείλω να αναφερθώ στη διάκριση των ειδών της ευθανασίας. Έχουν καταγραφεί δύο ειδών διαχωρισμοί στις μορφές της. Ο πρώτος περιλαμβάνει: α) την *εκούσια* (*voluntary*), όπου ο ασθενής διατυπώνει ρητά και επίμονα την επιθυμία του να πεθάνει, β) την *μη εκούσια* (*non-voluntary*), όπου ο ασθενής είναι ανίκανος να εκφράσει τη συναίνεσή του ή αυτή θεωρείται εικαζόμενη, και γ) την *ακούσια* (*involuntary*), χωρίς δηλαδή να ζητηθεί συναίνεση ή όταν διαπράττεται ενάντια στη θέλησή του (αυτή η μορφή δεν θα με απασχολήσει καθόλου, αφού αποτελεί ουσιαστικά δολοφονία). Ο δεύτερος διαχωρισμός αφορά τη διάκριση μεταξύ *ενεργητικής* ευθανασίας (όπου η πράξη αποτελεί ενέργεια του

---

<sup>1</sup> Beauchamp L. Tom (1996), *Intending Death, The ethics of assisted suicide and euthanasia*, Pearson Education Inc, *Ευθανασία, Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές προεκτάσεις*, μτφ. Κάντζολα-Σαμπατάκου Βεατρίκη, 2007, Αθήνα, Εκδόσεις Αρχιπέλαγος, σ. 17.

<sup>2</sup> Ο.π., σ. 17-18 & Πρωτοπαπαδάκης Ε., *Η Ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη Βιοηθική*, 2003, Αθήνα, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, σ. 44.

ιατρού ή άλλου προσώπου) και *παθητικής* [όπου ο ιατρός δεν χορηγεί εξαρχής (withholding) ή αποσύρει την όποια ιατρική βοήθεια (withdrawing)]<sup>3</sup>. Αυτή η κατάταξη εμπεριέχει τη διαφορά μεταξύ πρόθεσης και παράλειψης ("kill" και "let-die"), το ζήτημα της ανώφελης θεραπείας, καθώς και τον καθορισμό των ορίων των δυνατοτήτων της ιατρικής. Στο σημείο αυτό θα δηλώσω ότι δεν θα εμπλακώ στο διάλογο περί ύπαρξης ή μη διαφοράς στην ηθική σημασία της πρόθεσης και της παράλειψης της πράξης, αλλά θα κάνω την παραδοχή πως ο διαχωρισμός μεταξύ τους είναι ηθικά αδιάφορος, όταν επιφέρουν το ίδιο αποτέλεσμα. Τέλος, οφείλω να τονίσω τη διάκριση από τον υποβοηθούμενο θάνατο, όπου ο ιατρός παρέχει απλώς τα μέσα (π.χ. φάρμακο) στον ασθενή που επιθυμεί να πεθάνει και ο οποίος εκτελεί μόνος του την πράξη<sup>4</sup>.

Ένας γενικός και σύγχρονος ορισμός της εκούσιας ενεργητικής ευθανασίας, σύμφωνα με τις επικρατούσες απόψεις της βιβλιογραφίας, οφείλει να περιλαμβάνει τις εξής προϋποθέσεις: α) την ύπαρξη τελικού σταδίου ασθένειας, δηλαδή μίας κατάστασης που προέρχεται από τραυματισμό ή νόσο, η οποία δεν επιτρέπει εύλογη προοπτική προσωρινής ή μόνιμης ανάνηψης, προκαλεί δυσβάστακτο πόνο και δυσφορία ή οδηγεί το άτομο σε μη αναστρέψιμο κώμα, β) την κατηγορηματική και επίμονη απαίτηση του ασθενούς, που διαθέτει πνευματική διαύγεια, να πεθάνει, γ) την παρουσία ενός άλλου ατόμου (ιατρού, οικείου, κλπ.) που έχει πρόθεση να θανατώσει τον ασθενή, και δ) το μέσο που επιλέγεται για την αφαίρεση της ζωής να είναι ανώδυνο<sup>5</sup>.

Στόχος της εργασίας είναι να πραγματευθεί κυρίως την εκούσια ευθανασία και τον ιατρικώς υποβοηθούμενο θάνατο, σε σχέση με τις ηθικές θεωρίες των Immanuel Kant και David Hume. Λόγω του γεγονότος ότι αμφότεροι οι φιλόσοφοι δεν ασχολήθηκαν, φυσικά, με ένα πρόβλημα ουσιαστικά ανύπαρκτο στην εποχή τους, καταρχήν θα ερευνήσω το θέμα αξιοποιώντας και προεκτείνοντας τις διατυπωμένες απόψεις τους περί αυτοκτονίας. Ακολούθως, θα συνδέσω τα συμπεράσματά μου με τη συνολικότερη ηθική φιλοσοφία τους.

Οφείλω να τονίσω ότι η ενασχόληση με το ζήτημα της αυτοκτονίας χρήζει ιδιαίτερης προσοχής, εξαιτίας των εννοιολογικών και πραγματολογικών διαφορών με την ευθανασία. Η πράξη της αυτοχειρίας δεν απαιτεί την εκπλήρωση των περισσότερων από τις προαναφερόμενες προϋποθέσεις της διενέργειας εκούσιας ενεργητικής ευθανασίας. Εξ

---

<sup>3</sup> Πρωτοπαπαδάκης Ε., σ. 45-60.

<sup>4</sup> Προτιμώ τη χρήση του όρου *υποβοηθούμενος θάνατος* από αυτόν της *υποβοηθούμενης αυτοκτονίας*, λόγω των εννοιολογικών διαφορών μεταξύ ευθανασίας και αυτοκτονίας, στις οποίες θα αναφερθώ πιο κάτω.

<sup>5</sup> Beauchamp L. Tom, σ. 18 & Πρωτοπαπαδάκης Ε., σ. 40-44.

ορισμού η αυτοκτονία αποτελεί ατομική πράξη, χωρίς την εμπλοκή άλλου προσώπου. Επιπλέον, μπορεί να μη σχετίζεται με ασθένεια ή επικείμενο θάνατο. Αντιθέτως, υπάρχει μεγάλη ποικιλομορφία στους λόγους που επικαλείται κανείς για να αφαιρέσει τη ζωή του, π.χ. ερωτική απογοήτευση, οικονομική καταστροφή, τύψεις μετά την τέλεση κάποιου εγκλήματος, απώλεια αγαπημένου προσώπου, οποιασδήποτε μορφής αντιδραστική ή κλινική κατάθλιψη, κ.ο.κ. Και φυσικά, η αυτοκτονία συνήθως είναι επώδυνη πράξη, αφού τον αυτόχειρα απασχολεί, κατά κανόνα, η αποτελεσματικότητα του εγχειρήματος, και όχι τόσο αν αυτό θα επιτευχθεί με ανώδυνο τρόπο. Το μόνο κοινό γνώρισμα των δύο πράξεων είναι η πρόθεση του δράντος να προκαλέσει το θάνατό του<sup>6</sup>.

Τα κεντρικά ερωτήματά μου είναι εάν δύναται ένα πρόσωπο με ασθένεια τελικού σταδίου να αξιώνει τον τερματισμό της ζωής του και εάν δικαιολογείται ηθικά η επιθυμία του αυτή. Ένα μέρος του σύγχρονου βιοηθικού διαλόγου περιστρέφεται γύρω από την ύπαρξη ή μη δικαιώματος του ασθενούς για τη συγκεκριμένη απαίτηση, με επιχειρήματα περί ιδιωτικότητας, αξιοπρεπούς θανάτου, κ.ο.κ. Αυτές οι αιτιάσεις θα καταδείξω ότι μπορούν εύλογα να συσχετιστούν με τη χιουμιανή ηθική, ενώ αντιθέτως, υπό την καντιανή οπτική είναι παραπλανητικές και λανθασμένες. Άρρηκτα συνδεδεμένο ζήτημα αποτελεί η ηθική, αλλά και θεσμική νομιμοποίηση του ιατρού ή άλλου προσώπου που εκτελεί την πράξη. Στη συνέχεια, θα προσπαθήσω να απαντήσω και να θεμελιώσω την επιχειρηματολογία μου με την αντίστιξη των ηθικών θέσεων των δύο φιλοσόφων.

Πιο αναλυτικά, αναφορικά με τον Kant, θα μελετήσω εάν η ευθανασία είναι συμβατή με την τήρηση των καθηκόντων απέναντι στον εαυτό μας και τους άλλους, καθώς και αν η αποφυγή της δυστυχίας μπορεί να αποτελέσει δικαιολογητικό λόγο για τη διενέργειά της. Θα εξετάσω τη σχέση μεταξύ της αξίας της ανθρώπινης ζωής και της ηθικότητας, δίνοντας έμφαση στο σεβασμό, στην αξιοπρέπεια και στην ανθρώπινη ιδιότητα. Αφετηρία μου θα είναι οι διατυπώσεις της κατηγορικής προστακτικής και τα παραδείγματα περί αυτοκτονίας από τα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, όπως επίσης συναφή χωρία από την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, τη *Μεταφυσική των Ηθών* και τις *Διαλέξεις περί Ηθικής*.

---

<sup>6</sup> Μία πρώιμη και ατελή, αλλά πάντως εντυπωσιακή για την εποχή της, πραγμάτευση αυτών των διαφορών βρίσκουμε στη γαλλική λογοτεχνία του 19ου αι. Ο αφηγητής του Guy de Maupassant, στο διήγημά του "Το ανάκλιτρο", αφού πρώτα περιγράφει ρεαλιστικά διάφορους τρόπους επώδυνου θανάτου, στη συνέχεια, μέσα σε ένα είδος ονειροφαντασίας, ξεναγείται σε ένα αποκαλούμενο Ίδρυμα Εκούσιου Θανάτου, όπου καταφεύγουν οι απελπισμένοι για να τερματίσουν τη ζωή τους με τη βοήθεια άλλων, με ανώδυνο, σχεδόν ελκυστικό τρόπο. Δηλαδή, ξαπλωμένοι σε ένα ανάκλιτρο, μέσα σε ένα εκλεπτυσμένο περιβάλλον, εισπνέοντας ένα αέριο, το οποίο λαμβάνει την ευωδιά του αγαπημένου τους άνθους (Maupassant, Guy de, "Το ανάκλιτρο", στο *Ιστορίες αυτοχειρίας*, μτφ. Γιάννης Στρίγκος, 2016, Αθήνα, Εκδ. Ποικίλη Στοά).

Οι απόψεις των σχολιαστών ποικίλουν σχετικά με τη δικαιολόγηση περιπτώσεων αυτοκτονίας, υποβοηθούμενης αυτοκτονίας και ευθανασίας, με βάση την καντιανή φιλοσοφία. Συνήθως, η ανάλυσή τους εκκινεί από διάφορες υποθέσεις ανθρώπινης δυστυχίας, ακαταγώνιστου και ανυπόφορου πόνου ή συγκεκριμένα παραδείγματα ασθενειών (π.χ. νόσος ALS, άνοια, κλπ), όπου εξετάζονται και δοκιμάζονται οι καντιανές έννοιες. Κάποιοι τοποθετούνται κατά της ευθανασίας και υπέρ της ζωής, ορμώμενοι από τις θέσεις του Kant ενάντια στην αυτοκτονία. Άλλοι προβάλλουν, πολύ σωστά, το καντιανό προβάδισμα της ηθικότητας και της αξιοπρέπειας ως συστατικό γνώρισμα του ατόμου, έναντι της αξίας της απλής ανθρώπινης ζωής, τονίζοντας ταυτόχρονα την περατότητα του ανθρώπινου όντος. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο φιλόσοφος δεν τοποθετείται γενικά και αόριστα κατά της αυτοκτονίας, αλλά όταν αυτή διαπράττεται για συγκεκριμένους λόγους, αποτελώντας παράλογη πράξη. Θα δούμε ότι η απολυτότητα των λόγων αυτών μπορεί να ισχύσει και για περιπτώσεις ευθανασίας, από την άλλη πλευρά όμως, οι καντιανές εξαιρέσεις στο ανεπίτρεπτο της αυτοκτονίας μας βοηθούν να δικαιολογήσουμε αντίστοιχες αιτιάσεις ασθενών για θανάτωση με ιατρική συνδρομή. Βασικό και ορθό ερώτημα για τον Kant θα ήταν, κατά τη γνώμη μου, εάν ένα πρόσωπο, που έχει αξιώσεις για ευθανασία, διατηρεί την ελευθερία του ή όχι. Θα απαντήσω ότι σε επιλεγμένες περιπτώσεις τη διατηρεί, αφού σέβεται την έλλογη φύση του και επιθυμεί να δράσει αυτόνομα. Προβληματικό υπόβαθρο έχουν τα ερωτήματα εάν το άτομο διαθέτει το δικαίωμα να πεθάνει ή αν η ζωή έχει απόλυτη ή εγγενή αξία.

Όσον αφορά τον Hume, θα βασιστώ στο δοκίμιό του *Η Αυτοκτονία, στην Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση*, καθώς και σε δευτερεύουσα βιβλιογραφία. Στο συγκεκριμένο δοκίμιο ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η φυγή από τη ζωή λόγω ανυπόφορης μιζέριας ή δυστυχίας, όχι απλώς δεν προσβάλλει το Θεό ή τη φύση, αλλά είναι απολύτως θεμιτή, αφού δεν παραβιάζει κανέναν κανόνα και δεν βλάπτει κάποιον άλλον, εκτός από τον ίδιο μας τον εαυτό. Ο Hume χρησιμοποιεί δηλαδή εδώ, συνεπειοκρατικά, ωφελμιστικού τύπου επιχειρήματα. Καθίσταται λοιπόν σαφής μία σύνδεση μεταξύ της χιουμιανής ηθικής συναισθηματοκρατίας και ψυχολογίας, με ωφελμιστικού χαρακτήρα αιτιάσεις περί ποιότητας της ζωής, αποφυγής του πόνου και δικαιώματος στο θάνατο. Προκύπτει αβίαστα το ερώτημα, εάν οι προηγούμενοι ισχυρισμοί μάς αρκούν, προκειμένου να θεμελιωθεί δικαιολόγηση των περιπτώσεων που μας απασχολούν, ενώ επισημαίνω εύλογα πως οι προαναφερθέντες λόγοι για τον Kant θα συνιστούσαν απαράδεκτη ετερονομία και παραβίαση θεμελιωδών καθηκόντων. Επίσης, θα μπορούσε κανείς να χαρακτηρίσει ελλειμματική ή μη κανονιστική τη σκέψη του Hume, ιδίως σε αντιδιαστολή με τις



καντιανές έννοιες του προσώπου, της θετικής ελευθερίας και της ύπαρξης δικαιώματος, που εγείρει αντίστοιχη υποχρέωση. Θα αποπειραθώ να καταδείξω ότι η χιουμιανή ηθική διαθέτει, ως ένα βαθμό, κάποια κανονιστικά στοιχεία, τα οποία μπορούν να χρησιμεύσουν στη θεμελίωση, όχι απλώς δικαιολόγησης, αλλά και υποχρέωσης διενέργειας ευθανασίας. Στη συνέχεια, θα συγκρίνω έννοιες που απασχολούν αμφοτέρους τους μεγάλους στοχαστές, όπως είναι η συμπάθεια, το ηθικό συναίσθημα και η αγάπη, επιχειρώντας να ερευνήσω εάν είναι δυνατή κάποιου είδους σύγκλιση των δύο θεωριών, τουλάχιστον στο επίπεδο της καθημερινής εμπειρίας. Εξαιτίας του γεγονότος ότι η βιβλιογραφία που πραγματεύεται αμιγώς το πρόβλημα της ευθανασίας, σε σχέση με τη χιουμιανή φιλοσοφία, είναι μηδαμινή, θα προσπαθήσω να ερευνήσω όλες τις πτυχές του ζητήματος και να ενισχύσω το διάλογο με τον Kant. Το συμπέρασμά μου είναι πως είναι μάλλον δύσκολο να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ των δύο θεωριών. Οι αποκλίσεις στην προέλευση και θεμελίωση της ηθικότητας έχουν μεγάλο αντίκτυπο στη διατύπωση των δικαιολογητικών λόγων και κινήτρων για την εκτέλεση των συγκεκριμένων πράξεων, δίνοντας επιπλέον, διαφορετικές κατευθύνσεις στην όποια προσπάθεια θεσμικής νομιμοποίησης. Η τελευταία σχετίζεται επίσης, με αρκετές δυσκολίες και πρακτικά προβλήματα εφαρμογής, ανεξάρτητα από την επίτευξη ικανοποιητικής και στέρεης ηθικής δικαιολόγησης.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

### Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΙΔΙΟΤΗΤΑ ΩΣ ΑΥΤΟΣΚΟΠΙΟΣ

Τα τελευταία χρόνια, αρκετοί φιλόσοφοι σχολιαστές της καντιανής ηθικής έχουν επικεντρωθεί στη δεύτερη διατύπωση της καντιανής κατηγορικής προστακτικής, την επονομαζόμενη και "Διατύπωση της Ανθρωπότητας" ("Formula of Humanity"), υποστηρίζοντας την υπεροχή της έναντι των άλλων διατυπώσεων, σαν οδηγό της ηθικής συγκρότησης και πράξης<sup>7</sup>. Η διατύπωση είναι η εξής: "Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου,

---

<sup>7</sup> Βλ. ενδεικτικά Timmons M., (2012), *Moral Theory, An introduction*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2013 & Velleman D.J., (1999): "A Right of Self-Termination?", *Ethics*, vol 109, pp. 606-628 & Wood A.W., (2008), *Kantian Ethics*, New York, Cambridge University Press.

πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο"<sup>8</sup>. Ο ίδιος ο Kant, στο δεύτερο κεφάλαιο των *Θεμελίων της Μεταφυσικής των Ηθών*, αναφέρει ότι η συγκεκριμένη διατύπωση παρέχει ένα σκοπό, δηλαδή *περιεχόμενο* στον ηθικό νόμο, αντιδιαστέλλοντάς την με την πρώτη διατύπωση, δηλαδή την καθολίκευση του γνώμονα, η οποία είναι φορμαλιστική, μας παρέχει τη *μορφή* του νόμου<sup>9</sup>. Η τελευταία διατύπωση έχει ως εξής: "Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος"<sup>10</sup>. Όμως οι λόγοι και τα επιχειρήματα της επιλογής αυτού του γνώμονα, και όχι ενός άλλου ή του αντίθετου, δεν είναι φορμαλιστικοί, αλλά ουσιαστικοί, δηλαδή οφείλουμε να βρούμε τους σκοπούς. Παρά αυτή τη διαφορά, την οποία ο φιλόσοφος χαρακτηρίζει υποκειμενική, παρά αντικειμενική, υπάρχει *ισοδυναμία* στις διατυπώσεις, αποτελούν εναλλακτικές διατυπώσεις του ίδιου νόμου.

Η εστίαση των φιλοσόφων στη δεύτερη διατύπωση, που προανέφερα, οφείλεται γενικότερα, κατά τη γνώμη μου, σε δύο κυρίως παράγοντες· πρώτον, στο ότι η ισοδυναμία των διατυπώσεων, έστω και στο βάθος τους όπως λέει ο ίδιος ο Kant, δεν είναι τόσο προφανής, αλλά δυσεξήγητη (παρότι κάποιοι δίνουν ικανοποιητικές εξηγήσεις, όπως η Onora O'Neill). Και δεύτερον, για να αντικρούσουν τις κατηγορίες για φορμαλισμό, κενότητα και αναποτελεσματικότητα της ηθικής θεωρίας του Kant.

Για παράδειγμα, ο Mark Timmons θεωρεί ότι είναι δύσκολο να εξηγηθεί η ισοδυναμία. Πιστεύει στην υπεροχή της δεύτερης διατύπωσης, η οποία αποτελεί το ηθικό κριτήριο που διαχωρίζει την ορθή από τη λανθασμένη πράξη, ενώ η πρώτη διατύπωση μάς παρέχει μια διαδικασία στάθμισης και λήψης απόφασης, καθοδηγώντας την ηθική μας περίσκεψη, έτσι ώστε να καταλήξουμε σε δικαιολογημένα συμπεράσματα<sup>11</sup>. Ο Allen Wood ισχυρίζεται ότι η ανθρώπινη ιδιότητα είναι η θεμελιώδης αξία της καντιανής ηθικής<sup>12</sup>.

Από την άλλη πλευρά, η O'Neill, παρ' ότι θεωρεί προβληματικό τον ισχυρισμό του Kant, πιστεύει ότι χωρίς την ερμηνεία των ισοδυναμιών και με μόνη την παραδοχή της διακριτότητας μεταξύ των διατυπώσεων, κινδυνεύει η θεμελίωση της ηθικής θεωρίας του Kant. Διαφωνεί λοιπόν ουσιαστικά με τους οπαδούς ή επικριτές του Kant, που βρίσκουν πιο ελκυστική και σημαντική τη δεύτερη διατύπωση στην καθοδήγηση του ηθικού

---

<sup>8</sup> Kant I., (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Johan Friedrich Hartknoch, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, 1984, Αθήνα, Εκδ. Δωδώνη, (στο εξής ΘΜΗ), σ. 81.

<sup>9</sup> ΘΜΗ, σ. 79, 80.

<sup>10</sup> Ο.π., σ. 71.

<sup>11</sup> Timmons M., σ. 228-229.

<sup>12</sup> Wood A.W., σ. 85.

αναστοχασμού και κατ' επέκταση της πράξης<sup>13</sup>. Ο Samuel Kerstein εκφράζει επίσης τις αντιρρήσεις του, αναφορικά με τη χρησιμότητα και τις εφαρμογές της ερμηνευτικής προσέγγισης των υποστηρικτών της διατύπωσης της ανθρωπότητας, ιδίως σε περιπτώσεις απόσυρσης ιατρικής αγωγής. Ονομάζει αυτή την ερμηνεία "Προσέγγιση Έκφρασης Σεβασμού" ("Respect- Expression Approach") και διατείνεται ότι η προσέγγιση αυτή έχει μη συνεκτικές και προβληματικές κανονιστικές περιπλοκές<sup>14</sup>.

Οι προαναφερόμενες απόψεις θα εξεταστούν πιο αναλυτικά σε επόμενο κεφάλαιο, όπου θα αποπειραθώ, αντιθέτως, να δείξω ότι η δεύτερη διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής μπορεί να μας βοηθήσει πολύ στη στέρεη δικαιολόγηση λήψης απόφασης υπέρ ή κατά της διενέργειας εκούσιας ευθανασίας ή ιατρικώς υποβοηθούμενου θανάτου.

Θεμελιώδης όρος της καντιανής ηθικής είναι η *ανθρώπινη ιδιότητα*, η οποία ουσιαστικά ταυτίζεται με την έλλογη φύση. Ο Kant αναφέρει ότι η έλλογη φύση είναι *αυτοσκοπός* και αυτή η παραδοχή είναι το θεμέλιο του αντικειμενικού αξιώματος της θέλησης της κατηγορικής προστακτικής. Σκοπός είναι αυτό που χρησιμεύει στη θέληση ως αντικειμενικό θεμέλιο για τον αυτοκαθορισμό της. Αυτό που η ύπαρξή του όμως έχει απόλυτη αξία, είναι αυτοσκοπός. Όλα τα αντικείμενα των κλίσεων ή ροπών μας έχουν *σχετική αξία*. Δηλαδή, η αξία των πραγμάτων που μπορεί να πετυχαίνουμε με την πράξη μας, είναι υπό όρους. Τα έλλογα όντα όμως είναι αντικειμενικοί σκοποί, συνεπώς έχουν *απόλυτη, άνευ όρων* αξία, και όχι υπό όρους<sup>15</sup>. Ο αυτοσκοπός δεν παράγεται, ούτε προέρχεται από κάπου, αντίθετα, αναφέρεται σε κάτι που ήδη υπάρχει. Η εγγενής και απόλυτη αξία του χαρακτηρίζεται και γίνεται σεβαστή από την υπόστασή του και προς χάρη του ιδίου. Συνεπώς, ένα πρόσωπο περιορίζει την αυθαίρετη θέληση και αποτελεί αντικείμενο *σεβασμού*, ισχυρίζεται ο Kant<sup>16</sup>. Περιορίζει δηλαδή την επιδίωξη υποκειμενικών, υπό όρους σκοπών, κάτι που μπορεί να επιτρέψει τη χρησιμοποίηση ενός προσώπου ως απλό μέσον. Η έννοια του προσώπου ως αυτοσκοπού αντιπαραβάλλεται από το φιλόσοφο με την έννοια του *πράγματος*, δηλαδή του άλογου όντος, το οποίο έχει σχετική αξία, μπορεί να χρησιμοποιηθεί μόνο ως μέσο και δεν είναι επιδεκτικό ηθικού καταλογισμού. Ο Thomas Hill Jr αναφέρει ότι ο Kant ξόδεψε μικρή προσπάθεια για να επιχειρηματολογήσει για την ανθρωπότητα ως αυτοσκοπό, αφού τη θεωρούσε βασική και

---

<sup>13</sup> O'Neill O., (1989), *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, *Κατασκευές του Λόγου. Έρευνες στην πρακτική Φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. Χρυσούλα Γραμμένου, 2011, Αθήνα, Εκδ. Αρσενίδη, σ. 199-201.

<sup>14</sup> Kerstein S.J., (2013), *How to Treat Persons*, Oxford, Oxford University Press, σ. 29, 30.

<sup>15</sup> *ΘΜΗ*, σ. 80, 81.

<sup>16</sup> *Ο.π.*, σ. 81.

άμεσα πειστική. Η εγγενής και απόλυτη αξία της έχει ως πρακτικό αποτέλεσμα να τη διατηρούμε, αναπτύσσουμε, χρησιμοποιούμε και τιμούμε συμβολικά<sup>17</sup>.

Ο σεβασμός που οφείλουμε στην ανθρώπινη ιδιότητα, τόσο στο πρόσωπό μας, όσο και προς τους άλλους, συνδέεται άρρηκτα με το σύστημα γενικών καθηκόντων του Kant για την αυτοβελτίωσή μας, αλλά και την προαγωγή της ευτυχίας των άλλων, που αποτελούν τους "σκοπούς που είναι συγχρόνως και καθήκοντα"<sup>18</sup>. Επομένως, ο κομβικός ρόλος του σεβασμού προάγει την εκπλήρωση των τέλειων καθηκόντων μας, ως προς τον εαυτό μας, καθώς και των αντίστοιχων ατελών, ως προς την υποστήριξη της δράσης και της ευτυχίας των άλλων. Πρέπει να τονιστεί εδώ, ότι δεν αρκεί να μην παρεμποδίζουμε ή να μην αναιρούμε την επιδίωξη των στόχων και τη δράση των άλλων, αλλά να την προωθούμε και να τη στηρίζουμε θετικά. Είμαστε πεπερασμένα έλλογα όντα, κοινωνικά μεν, ευάλωτα δε, αναφέρει η Onora O'Neill. Υπάρχει λοιπόν ανάγκη να διατηρηθεί η δράση για το σύνολο των δρώντων, αφού δεν είμαστε αυτάρκεις<sup>19</sup>. Εννοείται ότι η στήριξη της δράσης των άλλων δεν συνίσταται στο να τους βοηθούμε να κάνουν ό,τι θέλουν. Οι επιλογές και οι πράξεις τους οφείλουν να παραμένουν μέσα στο αποδεκτό πλαίσιο του ηθικού νόμου και της συνύπαρξής μας στο "κράτος των σκοπών".

Η προαναφερόμενη σύνδεση με το καντιανό σύστημα καθηκόντων και η άνευ όρων αξία των σκοπών καθ'εαυτών, καθίστανται δυνατά με την ύπαρξη της κατηγορικής προστακτικής, δηλαδή του ηθικού νόμου, που αντιπροσωπεύει τη δράση σύμφωνα με τις αρχές του Πρακτικού Λόγου και μόνο. Η ηθικότητα είναι ο απαραίτητος και ο μόνος όρος που διαθέτει *αξιοπρέπεια*. Η αξιοπρέπεια δεν έχει αντίστοιχη ή ισοδύναμη ανταλλακτική τιμή με κάτι άλλο, έχει ασύγκριτη και άνευ όρων αξία. Κατ' επέκταση λοιπόν, η *αυτονομία* είναι το θεμέλιο της αξιοπρέπειας, η οποία αντιπροσωπεύει την άνευ όρων εγγενή αξία της έλλογης φύσης<sup>20</sup>. "Αυτονομία της θέλησης είναι η ιδιότητα της θέλησης να είναι η ίδια νόμος για τον εαυτό της"<sup>21</sup>. Η ανώτατη αυτή παραδοχή ισοδυναμεί με ορισμό της καντιανής ελευθερίας της θέλησης. Μία ελευθερία που δεν είναι αρνητική, δηλαδή απλά ανεξάρτητη από ξένα καθοριστικά αίτια (εσωτερικά όπως οι ροπές μας ή εξωτερικά όπως η φυσική αιτιότητα), αλλά *θετική* ελευθερία, η οποία υπόκειται στους δικούς μας νόμους, στη δική μας αιτιότητα. Επομένως, καταλήγει ο Kant, "μία ελεύθερη θέληση και μία

---

<sup>17</sup> Hill T.E. JR., (1991), *Autonomy and self-respect*, Cambridge University Press, chapter 7, Self-regarding suicide: a modified Kantian view, σ.101-102.

<sup>18</sup> Kant I., (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, Konigsberg, Friedrich Ricolovius, *Μεταφυσική των Ηθών*, μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, 2013, Αθήνα, Εκδ. Σμίλη, (στο εξής ΜΗ), σ. 233, 236-239.

<sup>19</sup> O' Neill O., σ. 218-219.

<sup>20</sup> ΜΗ, σ. 89-91.

<sup>21</sup> Ο.π., σ. 97.

θέληση κάτω από ειδικούς νόμους είναι ένα και το αυτό"<sup>22</sup>. Η Christine Korsgaard συνοψίζει πολύ εύστοχα τα ανωτέρω, αναφέροντας ότι η θετική ελευθερία (η ελεύθερη πράξη από καθήκον) και η υιοθέτηση της έλλογης φύσης ως αυτοσκοπού (δηλ. σκοπού άνευ όρων) ταυτίζονται<sup>23</sup>. Η ελευθερία της θέλησης λοιπόν είναι το υπόβαθρο, ώστε όλα τα έλλογα όντα να είναι αυτοσκοποί<sup>24</sup>.

Ο Wood ισχυρίζεται ότι η σύλληψη του αντικειμενικού αυτοσκοπού, και όχι ο παραγόμενος υποκειμενικός σκοπός, που αναφέραμε αρχικά ότι επηρεάζεται από τις κλίσεις μας, εξηγεί την υπακοή στην κατηγορική προστακτική. Τονίζει επίσης, ότι η έλλογη φύση δεν σχετίζεται με την εξυπνάδα ή την επιμέρους καλοσύνη. Όλα τα έλλογα όντα έχουν ίση και απόλυτη αξία ως αυτοσκοποί, έξυπνοι ή βλάκες, καλοί ή κακοί, ανεξάρτητα δηλαδή από τις διανοητικές ικανότητες ή τις ηθικές τους κρίσεις. Αυτός ο "έλλογος εξισωτισμός", όπως τον χαρακτηρίζει ο Wood, που πηγάζει από τη σύλληψη κάθε ανθρώπου ως έλλογου αυτονομοθετούμενου δρώντος, συνιστά την πιο θεμελιώδη ιδέα της καντιανής ηθικής<sup>25</sup>. Οφείλουμε να σεβόμαστε και να εκτιμούμε την άσκηση της έλλογης ικανότητας για την επίτευξη του γενικού καλού, του καλού άνευ όρων, ως μέσου και ως σκοπού.

Αξίζει να σημειωθεί επιγραμματικά εδώ, μία ερμηνευτική διαφωνία μεταξύ του Wood και της Korsgaard. Η τελευταία υποστηρίζει ότι αυτό που χαρακτηρίζει το αντικείμενο της έλλογης επιλογής ως καλό, είναι το γεγονός ότι είναι το αντικείμενο της έλλογης επιλογής. Η ίδια η έλλογη επιλογή μετατρέπει το αντικείμενό της σε καλό, διαθέτοντας μία "υπόσταση απονομής αξίας" ("value-conferring status")<sup>26</sup>. Ο Πρακτικός Λόγος αναζητά να ξεχωρίσει το άνευ όρων από το σχετικό, και τελικά το κατορθώνει, μέσω του πρωτείου του, αναδεικνύοντας ότι η ανθρωπότητα αντιπροσωπεύει το απόλυτο καλό και αποτελεί πηγή δικαιολόγησης για το σχετικό καλό<sup>27</sup>. Βλέπουμε λοιπόν πως τα έλλογα όντα απονέμουν το καλό και αποδίδουν αξία στο σκοπό που θέτουν, ενώ ταυτόχρονα απονέμουν στα ίδια την αξία του αυτοσκοπού. Αντιθέτως, ο Wood ισχυρίζεται ότι το να θέσουμε ένα σκοπό αποτελεί ενέργεια του Πρακτικού Λόγου, μόνο στο βαθμό που ήδη πιστεύουμε πως έχουμε καλούς λόγους για να θέσουμε τον εν λόγω σκοπό. Δηλαδή, η αξία ενός σκοπού τοποθετείται στους δικαιολογητικούς λόγους που προϋπάρχουν της έλλογης επιλογής.

---

<sup>22</sup> Ο.π., σ. 106-107.

<sup>23</sup> Korsgaard C.M., (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 2000, chapter 4, Kant's Formula of Humanity, σ. 109.

<sup>24</sup> *ΟΜΗ*, σ. 108-109.

<sup>25</sup> Wood A.W., σ. 91, 94.

<sup>26</sup> Korsgaard C.,(1996), σ. 122.

<sup>27</sup> Ο.π., σ. 119.

Συνεπώς, επιλέγουμε καλούς σκοπούς, που θα ικανοποιήσουν τις ανάγκες μας ή θα συμβάλλουν στην ευτυχία μας, κατανοώντας ότι αυτοί οι σκοποί είναι παράγωγα της απόλυτης αξίας της ανθρώπινης ιδιότητας, αλλά χωρίς να υπάρχει κατάσταση απονομής της αξίας από την ίδια την έλλογη επιλογή. Επιπλέον, συμπληρώνει ο Wood, η καντιανή θέση δηλώνει μία, ευθύς εξαρχής, αναγκαιότητα της θεώρησης τον εαυτών μας ως αυτοσκοπών, η οποία δεν έπεται, αλλά προηγείται του ηθικού συλλογισμού<sup>28</sup>.

Βρίσκω την άποψη του Wood πολύ πιο πειστική, αλλά ανεξάρτητα από την επιμέρους διαφωνία των δύο διανοητών, δεν τίθεται καμιά αμφιβολία ότι η ανθρώπινη ιδιότητα και η συνεκτεινόμενη έννοια της προσωπικότητας διαθέτουν απόλυτη αξία και θεμελιώνουν την ηθική ευθύνη και τον καταλογισμό της καντιανής ορθοπρακτικής αντίληψης. Όπως σημειώνει και η Σταυρούλα Τσινόρεμα, η ανθρώπινη ιδιότητα αναφέρεται στην πλευρά της έλλογης φύσης μας που ευθύνεται για την κανονιστική αυτοκυβέρνησή μας και η προσωπικότητα σηματοδοτεί επιπλέον την ιδιότητά μας ως φορέων ηθικότητας. Η θεμελιώδης ιδέα της ανθρωπότητας στο πρόσωπο κάποιου περιλαμβάνει την ικανότητα του συγκεκριμένου προσώπου για έλλογη, ηθική αυτουργία, με αποτέλεσμα τα ανθρώπινα όντα να αξίζουν σεβασμό στη διακριτότητα και μοναδικότητά τους. Η Τσινόρεμα τονίζει ότι η έννοια του καντιανού προσώπου δεν είναι ούτε μεταφυσική-οντολογική, ούτε εμπειρική, αλλά *κανονιστική-πρακτική*. Επομένως, σε σχέση με τη διατύπωση της Ανθρωπότητας, η μεταχείριση αυτοπροσδιοριζόμενων υποκειμένων υπόκειται σε αρχές, που θα μπορούσαν να προκύψουν από τη δική τους βούληση, όπου το ηθικό μέτρο είναι όρος της καθολικής εγκυρότητας, δηλαδή από την σκοπιά όλων των άλλων<sup>29</sup>.

Συνοψίζοντας, προκειμένου να μεταχειριστούμε την ανθρώπινη ιδιότητα ως αυτοσκοπό, απαιτείται αποφυγή της αντιμετώπισής της ως σχετικό ή υπό όρους σκοπό, έλεγχος της αυθαίρετης θέλησης, εκπλήρωση των καθηκόντων μας, καθώς και σεβασμός στην απόλυτη αξία της αξιοπρέπειας και της προσωπικότητας, των οποίων θεμέλια είναι η αυτονομία και η ελευθερία. Συμπερασματικά, οφείλουμε να ζούμε ηθικά, με σεβασμό των καθηκόντων προς τον εαυτό μας, αλλά και προαγωγή και υποστήριξη της δράσης όλων των άλλων.

---

<sup>28</sup> Wood A.W., σ. 92.

<sup>29</sup> Τσινόρεμα Σ., "Το πρόσωπο & η αρχή της προσωπικότητας στη νεότερη ηθική φιλοσοφία & τη βιοηθική" στο *Βιοηθικοί Προβληματισμοί II, Το ανθρώπινο πρόσωπο*, 2015, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήση, σ. 102-107.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

### ΚΑΝΤ ΚΑΙ ΑΥΤΟΚΤΟΝΙΑ

Ο Kant τοποθετείται, σε γενικές γραμμές, αυστηρά κατά της αυτοκτονίας, εφόσον αυτή παραβιάζει τέλειο καθήκον προς τον εαυτό μας, δεν δύναται να καθολικευτεί ένας τέτοιος γνώμονας χωρίς αντίφαση στη νόηση και δεν σέβεται την ανθρώπινη ιδιότητα, αφού τη χρησιμοποιεί ως απλό μέσο.

Πιο αναλυτικά, στο πρώτο κεφάλαιο των *Θεμελίων της Μεταφυσικής των Ηθών*, ο Kant εξετάζει την έννοια του καθήκοντος, που εμπεριέχει την έννοια της *απόλυτα καλής θέλησης*, δηλαδή της θέλησης η οποία είναι καθ' αυτή καλή, ανεξάρτητα από τη χρησιμότητα ή την αποτελεσματικότητά της, σε σχέση με την πραγμάτωση ενός προτιθέμενου σκοπού<sup>30</sup>. Αυτή η θέληση είναι ανώτατο αγαθό και προέρχεται από το Λόγο. Η αυτοκτονία αποτελεί ένα από τα παραδείγματα του συγκεκριμένου έργου, προκειμένου να διαχωριστούν οι πράξεις που εκτελούνται *σύμφωνα* με το καθήκον, από αυτές που πραγματοποιούνται *από* καθήκον. Ο Kant υποστηρίζει ότι γενικά οι άνθρωποι έχουν μία άμεση ροπή να διατηρήσουν τη ζωή τους σύμφωνα με το καθήκον, αλλά το γεγονός αυτό δεν διαθέτει κάποια ιδιαίτερη ηθική αξία. Ο υποκειμενικός γνώμονας αποκτά βαθύ ηθικό περιεχόμενο, όταν, μολονότι οι δυσμενείς συγκυρίες της ζωής προκαλούν συναισθήματα παραίτησης από αυτή και επιθυμία επίσπευσης του θανάτου, ο άνθρωπος διατηρεί τη ζωή του από καθήκον<sup>31</sup>. Συνεπώς, ισχυρίζεται ο φιλόσοφος, η ηθική αξία μιας πράξης, η οποία γίνεται από καθήκον, δεν έγκειται στο σκοπό και το αποτέλεσμα που αυτός επιφέρει, αλλά στο *a priori* αξίωμα της θέλησης, σύμφωνα με το οποίο η πράξη αποφασίζεται. Η καταληκτική πρόταση αναφέρει πως "το καθήκον είναι η αναγκαιότητα μιας πράξης που προκύπτει από σεβασμό για τον ηθικό νόμο"<sup>32</sup>. Βλέπουμε λοιπόν τη ρητή διατύπωση της καντιανής δεοντολογικής και αντισυνεπειοκρατικής προσέγγισης. Η δράση από καθήκον και μόνο, δεν επηρεάζεται με κανένα τρόπο από το εμπειρικό περιεχόμενο αυτής.

Ο Kant επανέρχεται στην αυτοκτονία στο δεύτερο κεφάλαιο του ίδιου έργου, αμέσως μετά τις πρώτες κύριες διατυπώσεις της κατηγορικής προστακτικής, αφού έχει προηγηθεί, σε μία υποσημείωση του ίδιου, μία διαίρεση των καθηκόντων σε τέλεια και ατελή. Η διατήρηση της ζωής συνιστά ένα τέλειο καθήκον προς τον εαυτό μας και, ως τέτοιο, δεν επιδέχεται καμιά εξαίρεση προς όφελος οποιασδήποτε ροπής. Η συντόμευση της ζωής, για λόγους που προκύπτουν από συναισθήματα απελπισίας και δυστυχίας, είναι ενάντια προς

---

<sup>30</sup> *ΘΜΗ*, σ. 35-38.

<sup>31</sup> *Ο.π.*, σ. 38-39.

<sup>32</sup> *Ο.π.*, σ. 42-43.

αυτό το καθήκον, δεν δύναται να αποτελεί καθολικό νόμο της φύσης, με συνέπεια να καθίσταται ακατάλληλος γνώμονας, σύμφωνα με την πρώτη διατύπωση του ηθικού νόμου. Θα ήταν αντιφατικό και παράλογο, να θέταμε ως νόμο την αυτοκαταστροφή μας, βασιζόμενοι σε εγωιστικά αξιώματα<sup>33</sup>. Η πράξη της αυτοκτονίας είναι εξίσου απαράδεκτη ηθικά, σύμφωνα και με τη δεύτερη διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής, αφού ο άνθρωπος χρησιμοποιεί το πρόσωπό του μόνο ως μέσο και όχι ταυτόχρονα ως σκοπό<sup>34</sup>.

Στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ο Kant, αναπτύσσοντας στην Αναλυτική του την παραγωγή των αρχών του Πρακτικού Λόγου, αναφέρεται και πάλι στην αυτοκτονία. Στο σημείο αυτό, η σύγκριση της κριτικής του καθαρού Θεωρητικού Λόγου από τον Πρακτικό αναδεικνύει μία μεγάλη διαφορά. Ενώ το πρώτο δεδομένο που καθιστά δυνατή την a priori γνώση των αντικειμένων είναι η καθαρή κατ' αίσθηση εποπτεία, και έπονται οι συνθετικές αρχές, αντιθέτως, ο Λόγος δύναται να είναι πρακτικός και να καθορίζει τη θέληση, εντελώς ανεξάρτητα από κάθε εμπειρικό στοιχείο. Δηλαδή, ο ηθικός νόμος είναι ο θεμελιώδης νόμος μίας υπεραισθητής φύσης και ενός καθαρού νοητικού κόσμου ("αρχέτυπη φύση"), η εξεικόνιση του οποίου πρέπει να υπάρχει στον αισθητό κόσμο, χωρίς να παραβιάζει τους νόμους του ("έκτυπη φύση")<sup>35</sup>. Η πρώτη είναι μία φύση, η οποία υπόκειται σε μια θέληση, ενώ η δεύτερη έχει νόμους στους οποίους υπόκειται η θέληση. Στην πραγματική, εμπειρική φύση, οι ιδιωτικές ροπές και κλίσεις του ανθρώπου μπορούν να τον οδηγήσουν στην αφαίρεση της ζωής του. Ο Πρακτικός Λόγος όμως καθορίζει εάν ο γνώμονας αυτός θα μπορούσε να ισχύσει ως καθολικός φυσικός νόμος<sup>36</sup>. Στο ίδιο έργο επίσης, όταν αναλύει περαιτέρω την τυπολογία του Πρακτικού Λόγου, επαναλαμβάνει ότι η πράξη της αυτοχειρίας είναι αδύνατη με βάση την υπαγωγή της στον τύπο της κρίσης του γνώμονα, σύμφωνα με τον ηθικό νόμο<sup>37</sup>. Στα χωρία αυτά, ο Kant καταλήγει στο ότι η τυπολογία της κριτικής δύναμης μάς προφυλάσσει από τον εμπειρισμό και τον μυστικισμό, δείχνοντας ουσιαστικά τη μεγάλη απόσταση που χωρίζει το υπερβατολογικό, από το αισθητηριακό και το υπερβατικό, αντίστοιχα.

Στη *Μεταφυσική των Ηθών*, αναφέρει ότι η αυτοχειρία είναι έγκλημα, μπορεί να θεωρηθεί και ως παράβαση του καθήκοντός μας προς άλλους ανθρώπους, αλλά και προς το Θεό<sup>38</sup>, και καταλήγει λέγοντας το εξής: "Το να εκμηδενίσει κανείς το υποκείμενο της ηθικότητας

---

<sup>33</sup> Ο.π., σ. 71-72.

<sup>34</sup> Ο.π., σ. 82.

<sup>35</sup> Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft, Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, 2004, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της "Εστίας", σ. 70, (στο εξής ΚΠΛ).

<sup>36</sup> Ο.π., σ. 71-72.

<sup>37</sup> Ο.π., σ. 105

<sup>38</sup> ΜΗ, σ. 276.



στο πρόσωπό του είναι ακριβώς το ίδιο με το να εξαλείψει από τον κόσμο, όσο εξαρτάται από αυτόν, την ίδια την ηθικότητα κατά την ύπαρξή της, η οποία είναι εν τούτοις σκοπός καθ' εαυτόν· άρα το να διαθέτει κανείς τον εαυτό του απλώς και μόνο ως μέσο για οποιονδήποτε σκοπό του σημαίνει να απαξιώνει την ανθρωπότητα στο πρόσωπό του (homo noumenon), μολονότι η διατήρησή της είχε ανατεθεί στον άνθρωπο (homo phaenomenon)"<sup>39</sup>. Τέλος, στις *Διαλέξεις περί Ηθικής*, ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι το σώμα μας αποτελεί απόλυτη συνθήκη ζωής και ελευθερίας. Η τελευταία δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να εξαλείψει τη ζωή, αφού θα καταστρέψει και θα καταργήσει ταυτόχρονα την εαυτό της<sup>40</sup>. Χαρακτηριστική αποστροφή είναι η εξής: "Η αυτοκτονία προξενεί αποτροπιασμό με τρόμο, αφού κάθε τι στη φύση προσπαθεί να διατηρηθεί [...] και στον άνθρωπο, έπειτα, μπορεί η ελευθερία, που αποτελεί την ύψιστη βαθμίδα της ζωής και συνιστά την αξία της, να μετατραπεί σε αρχή (principium) για αυτοκαταστροφή; Αυτό θα ήταν ό,τι πιο τρομακτικό θα μπορούσαμε να φανταστούμε"<sup>41</sup>.

Παρ' όλα αυτά, ο ίδιος ο Kant αναφέρει *εξαιρέσεις* στο ανεπίτρεπτο της αυτοκτονίας στα έργα του. Οι εξαιρέσεις αυτές αφορούν συνήθως περιπτώσεις αυτοθυσίας και ηρωισμού, καθώς και, γενικότερα, περιστάσεις όπου δεν μπορούμε να διατηρήσουμε τη ζωή μας, ταυτόχρονα με την αξιοπρέπεια και την ηθικότητά μας. Οφείλω να σχολιάσω ότι κάποιες από αυτές τις καταστάσεις δεν αποτελούν ακριβώς αυτοκτονία, αλλά συνιστούν μη αποφυγή ενός επερχόμενου ηρωικού ή άδικου θανάτου, κάτι που τις καθιστά συμβατές με την καθολίκευση του γνώμονα της κατηγορικής προστακτικής, αφού στηρίζονται στις αρχές και το περιεχόμενο της βούλησης, και γίνονται για συγκεκριμένους λόγους.

Στις *Διαλέξεις περί Ηθικής*, ο φιλόσοφος δίνει ιστορικά παραδείγματα, όπως αυτό της Λουκρητίας, η οποία όφειλε να αντισταθεί μέχρι θανάτου, προκειμένου να υπερασπίσει την τιμή της. Όταν κάποιος θυσιάζει τη ζωή του, όχι για ιδιοτελές συμφέρον ή αισθητηριακούς λόγους, αλλά για να διαφυλάξει την τιμή του, τότε η πράξη δεν συνιστά αυτοκτονία<sup>42</sup>. Αναφέρεται επίσης στον Κάτωνα και τον Ηρώδη τον Αττικό, χαρακτηρίζοντας το θάνατο του πρώτου ηρωικό και το θάρρος του δεύτερου παραδειγματικό<sup>43</sup>.

Στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* παρατίθεται το παράδειγμα ενός έντιμου άνδρα, τον οποίο παρακινούν να προσχωρήσει στους συκοφάντες κάποιου αθώου συνανθρώπου. Όσο

---

<sup>39</sup> Ο.π., σ. 277

<sup>40</sup> Kant I., (1997), *Lectures on Ethics*, edited by Peter Heath and J.B. Schneewind, Cambridge University Press, 2001, σ. 144, (στο εξής LE).

<sup>41</sup> Ο.π., σ. 146.

<sup>42</sup> Ο.π., σ. 145-146.

<sup>43</sup> Ο.π., σ. 145,148

αυτός αντιστέκεται, η παρακίνηση μετατρέπεται σταδιακά σε απειλή, πρόκληση απωλειών, καταδίωξη, με κίνδυνο να βιώσει τελικά την ολοκληρωτική καταστροφή του. Η επιμονή στην εντιμότητα και η αταλάντευτη θέση αυτού του ανθρώπου, λέει ο Kant, προκαλεί το θαυμασμό του παρατηρητή και αναδεικνύει το μεγαλείο της καθαρότητας της ηθικής αρχής<sup>44</sup>.

Τέλος, στη *Μεταφυσική των Ηθών*, περιλαμβάνονται διάφορα περιπτωσιολογικά ερωτήματα, στα οποία ο φιλόσοφος δεν απαντά ανοιχτά, αλλά υπαινίσσεται σαφώς ότι αποτελούν περιστάσεις επιτρεπτής αυτοκτονίας<sup>45</sup>. Η θυσία του Κούρτιου για τη σωτηρία της πατρίδας, η λήψη δηλητηρίου από το μονάρχη μετά τη σύλληψή του από τον εχθρό, η αυτοχειρία κάποιου για να προλάβει την άδικη καταδίκη σε θάνατο από τον αυθέντη του, καθώς και η αυτοκτονία ενός προσβεβλημένου από λύσσα, φαίνεται πως διαθέτουν μία κοινή συνισταμένη. Τα κίνητρα διενέργειας της πράξης δεν συνίστανται σε οποιεσδήποτε εμπειρικές ροπές, αλλά στηρίζονται στην επιθυμία διατήρησης της αξιοπρέπειας και το σεβασμό στο πρόσωπό μας. Θα μπορούσε κάποιος να αντιτάξει ότι κάποια από τα παραδείγματα αυτά εμπεριέχουν και μία συνεπειοκρατική χροιά, δηλαδή τη σωτηρία των ομοεθνών του Κούρτιου ή τη μη πρόκληση βλάβης σε άλλους από τον ασθενή με λύσσα. Οι συνέπειες αυτές είναι αναμφίβολα επιθυμητές και θεμιτές, αφού σχετίζονται με δευτερεύοντα, ατελή καθήκοντα προς τον περίγυρό μας. Αντιθέτως όμως, η επιτρεπτότητα της θυσίας της ζωής στηρίζεται πρωτίστως στο σεβασμό των καθηκόντων απέναντι στον εαυτό μας.

Επιπλέον, έχουν διατυπωθεί σχόλια για τις απόψεις του Kant περί ζωής, που σχετίζονται με τις ανωτέρω εξαιρέσεις. Ο Martin Gunderson αναφέρει ότι ο Kant δεν είναι βιταλιστής, που υπερασπίζεται τη ζωή με κάθε κόστος. Υπάρχει διαφορά μεταξύ της αξίας της ζωής και της αξίας της ανθρώπινης ιδιότητας<sup>46</sup>. Όντως, στις *Διαλέξεις περί Ηθικής* ο φιλόσοφος λέει: "Η ζωή δεν είναι το υψηλότερο αγαθό που μας έχει ανατεθεί και θα έπρεπε να φροντίζουμε. Υπάρχουν καθήκοντα που είναι υψηλότερα από τη ζωή και οφείλουμε συχνά να εκτελούμε θυσιάζοντας τη ζωή"<sup>47</sup>. Και λίγο πιο κάτω: "Υπάρχει κάτι στον κόσμο που είναι μακράν υψηλότερο από τη ζωή. Η τήρηση της ηθικότητας είναι μακράν υψηλότερη. Καλύτερα να θυσιάσουμε τη ζωή, παρά να εκχωρήσουμε την ηθικότητα"<sup>48</sup>. Από εδώ πηγάζει σαφέστατα και η άποψη του Wood, ο οποίος, παρ' ότι δέχεται ότι οι καντιανές

---

<sup>44</sup> ΚΓΛ, σ. 223-224.

<sup>45</sup> ΜΗ, σ. 277-278.

<sup>46</sup> Gunderson M., (2004): "A Kantian View of Suicide and End-of-Life Treatment". *Journal of Social Philosophy*, vol. 35, σ. 281.

<sup>47</sup> ΛΕ, σ. 149.

<sup>48</sup> Ο.π., σ. 149

αρχές δίνουν μεγάλη σημασία στη διατήρηση της ζωής στις πλείστες των περιπτώσεων, ισχυρίζεται πως δεν υποστηρίζουν την ιδέα ότι κάθε ζωή είναι πάντοτε ιερή<sup>49</sup>. Πιστεύω ότι πρέπει να καθορίσουμε ποια ζωή εννοεί ακριβώς ο Kant. Κατά τη γνώμη μου ο φιλόσοφος, με μία δόση υπερβολής είναι αλήθεια, θέλει να τονίσει τη σημασία της απλής ζωής των ενστίκτων, της ζωής που αφορά στο ζωώδες επίπεδο του ανθρώπου ή και της ανήθικης ζωής, σε αντιδιαστολή με το υψηλό νόημα της αξιοπρεπούς ηθικής ζωής.

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

## ΚANT & ΕΚΟΥΣΙΑ ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΗ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ- ΙΑΤΡΙΚΩΣ ΥΠΟΒΟΗΘΟΥΜΕΝΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ

Αναφορικά με τα ζητήματα της εκούσιας ενεργητικής ευθανασίας και ιατρικώς υποβοηθούμενου θανάτου, οφείλουμε να διαχωρίσουμε περιπτώσεις ασθενειών, σε συνδυασμό με τη διατύπωση συγκεκριμένων ερωτημάτων, προκειμένου να ερευνήσουμε εάν δύναται η καντιανή ηθική, και με ποιους τρόπους, να αποτελέσει πηγή ηθικής δικαιολόγησης ή ακόμη και υποχρέωσης του άρρωστου ατόμου, που επιθυμεί να υποβληθεί ή να προβεί αντίστοιχα στις εν λόγω πράξεις. Διαφορετικά, δεν θα είμαστε σε θέση να πραγματοποιήσουμε πιο σύνθετους συλλογισμούς και να καταλήξουμε σε ασφαλέστερα συμπεράσματα, αποφεύγοντας τα υπεραπλουστευτικά σχήματα. Συμφωνώ με τον Gunderson, ο οποίος σημειώνει πως θα ήταν γόνιμη μία σύνδεση της καντιανής θεωρίας με τα εμπειρικά δεδομένα κάθε ασθένειας κατά περίπτωση<sup>50</sup>.

Πιο αναλυτικά, θα αναφερθώ στις εξής τρεις ενδεικτικές περιπτώσεις ασθενών:

- A. Πάσχων από τη νόσο κινητικού νευρώνα Πλάγια Αμυοτροφική Σκλήρυνση (Amyotrophic Lateral Sclerosis -ALS)<sup>51</sup>.
- B. Ασθενής με άνοια (π.χ. νόσο Alzheimer).
- Γ. Ασθενής με κακόηθη νόσο τελικού σταδίου και ανυπόφορο πόνο.

Μπορούν να τεθούν διάφορα ερωτήματα, στα οποία ένας καντιανός απαντά σε άλλα εύλογα και σε άλλα όχι, όπως είναι τα εξής:

---

<sup>49</sup> Wood A.W., σ. 187.

<sup>50</sup> Gunderson M., σ. 283.

<sup>51</sup> Δανείζομαι αυτό το περιστατικό από τον Samuel Kerstein.

- I. Ο ασθενής έχει απολέσει την αξιοπρέπειά του ή τη διατηρεί;
- II. Μας ικανοποιεί ως δικαιολογητικός λόγος η απαλλαγή του αρρώστου από τα δεινά και τη δυστυχία, καθώς και το ότι μπορεί να είναι προς το συμφέρον και το καλό του να πεθάνει;
- III. Μπορούμε να δεχτούμε ότι η επιθυμία του αυτή αποτελεί άσκηση της έλλογης επιλογής, με συνέπεια η ευθανασία να είναι σύμφωνη με το σεβασμό προς την αυτονομία;
- IV. Είναι δυνατό να ισχυριστούμε ότι ο ασθενής σέβεται το καθήκον προαγωγής της ευτυχίας των άλλων, κυρίως των οικείων του, αλλά και γενικότερα του κοινωνικού συνόλου;

#### A. ΑΣΘΕΝΗΣ ΠΟΥ ΠΑΣΧΕΙ ΑΠΟ ALS.

Η ALS αποτελεί μία προϊούσα, θανατηφόρο νευρολογική πάθηση. Ο ασθενής εμφανίζει, σχετικά σύντομα μετά τη διάγνωση, γενικευμένη μυϊκή παράλυση, συμπεριλαμβανομένων των αναπνευστικών μυών, με συνέπεια, εκτός από την καθήλωση που προκαλεί η πλήρης απώλεια της κινητικής λειτουργικότητας, να απαιτείται και μηχανική υποστήριξη της αναπνοής με επεμβατικό αερισμό, μέσω μόνιμης τραχειοστομίας. Αντιθέτως, η αισθητικότητα του σώματος, καθώς και το σύνολο των νοητικών λειτουργιών του εγκεφάλου, διατηρούνται άθικτα, σχεδόν μέχρι το τέλος της ζωής.

Ξεκινώντας από το *ερώτημα I*, με βεβαιότητα μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο ασθενής που πάσχει από ALS διατηρεί την αξιοπρέπειά του. Με καντιανούς όρους, όπως έχω ήδη αναφέρει, η αξιοπρέπεια είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα, χαρακτηριστική υπόσταση όλων των έλλογων όντων, που έχει απόλυτη άνευ όρων αξία, και θεμέλιο της οποίας είναι η αυτονομία.

Ο David Velleman σωστά διατείνεται ότι η αξία του να είσαι πρόσωπο είναι κάτι πολύ μεγαλύτερο από κάθε ξεχωριστό άτομο που την εμπεριέχει και πως οφείλουμε να είμαστε αντάξιοί της. Τονίζει ότι δεν μπορούμε να δεχτούμε ή να αρνηθούμε την αξιοπρέπεια, καθώς αποτελεί μία αξία που ενυπάρχει *μέσα* στον καθένα από εμάς ("value in him") και όχι *για* τον καθένα ("value for him"). Επίσης, υποστηρίζει ότι αυτές οι έννοιες της αξίας έχουν μία αναλογία ρόλων με το σκοπό και το μέσο του Kant, αντίστοιχα. Όπως η αξία του μέσου δεν δύναται να είναι μη εξαρτώμενη ή μεγαλύτερη από την αξία του σκοπού,

έτσι και η δεύτερη αξία -που είναι μέσα μας- δεν μπορεί να είναι μεγαλύτερη ή να επισκιάσει την πρώτη<sup>52</sup>.

Ο Kerstein ουσιαστικά συμφωνεί με τις προαναφερόμενες παρατηρήσεις του Velleman και επαναλαμβάνει τη βασική καντιανή θέση ότι όλα τα όντα με ανθρώπινη ιδιότητα υποχρεωτικά διαθέτουν αξιοπρέπεια<sup>53</sup>. Σχολιάζοντας το παράδειγμα της ALS, αναγνωρίζει φυσικά ότι ο συγκεκριμένος ασθενής μπορεί να βρίσκει την κατάστασή του ανυπόφορη, ότι έχει σαφώς περιορισμένες ικανότητες να θέσει σκοπούς, μπορεί να νιώθει ντροπή, ταπείνωση και να διαθέτει χαμηλή αυτοεκτίμηση. Όμως, το αίσθημα της μειωμένης αυταξίας δεν σημαίνει, με κανένα τρόπο, απώλεια της αξιοπρέπειάς του. Η πάθηση δεν επηρεάζει τις έλλογες ικανότητες του ατόμου και του επιτρέπει να θέτει και να πραγματοποιεί διάφορους σκοπούς, έστω και σε ελαττωμένο βαθμό. Συνεπώς, ο Kerstein υποστηρίζει ότι η ερμηνευτική προσέγγιση της δεύτερης διατύπωσης της κατηγορικής προστακτικής δεν δύναται να μας παρέχει ηθική δικαιολόγηση της αποσύνδεσης του αρρώστου από τον αναπνευστήρα. Οι ενέργειες που δίνουν τέλος στην ύπαρξη της ανθρώπινης ιδιότητας και αποτυγχάνουν να επιδείξουν τον απαραίτητο σεβασμό στην αξιοπρέπεια, μπορεί να στέλνουν μηνύματα ασύμβατα με την ασύγκριτη, άνευ όρων αξία της<sup>54</sup>. Επιπλέον, σημειώνει ότι η διενέργεια ευθανασίας μπορεί να υπονοεί πως η προσωπικότητα του ασθενούς έχει μικρότερη αξία στο παρόν, σε σχέση με την πρότερη κατάσταση, όπου υπέφερε λιγότερο και δεν επιθυμούσε να πεθάνει.

Θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς ότι η προσωπικότητα στην προκειμένη περίπτωση υπονομεύεται ή προσβάλλεται κατά κάποιο τρόπο, αφού το άτομο δεν ελέγχει το σώμα του και εξαρτάται από άλλους, ακόμη και για τις πιο βασικές του ανάγκες. Παρ'όλα αυτά, είναι δύσκολο, ίσως και αδύνατο, ειδικά σε αυτό το περιστατικό, να θεμελιωθεί ένας καντιανός ορισμός προσβολής της αξιοπρέπειας. Αντιθέτως, όπως αναφέρει ο Velleman, η καντιανή αξιοπρέπεια δεν επιδέχεται διαβάθμιση και δεν αποτελεί μία κοινή αξία ή ένα κοινό αγαθό, που οφείλουμε να επιδιώξουμε, να προωθήσουμε ή να μεγιστοποιήσουμε<sup>55</sup>. Αποδίδουμε αξία σε ένα πρόσωπο με συγκεκριμένο *τρόπο* και όχι σε συγκεκριμένο *βαθμό*<sup>56</sup>.

Η εκούσια ενεργητική ευθανασία στον ασθενή με ALS θα μπορούσε να δικαιολογηθεί ηθικά στη βάση της διατήρησης μίας άλλης έννοιας αξιοπρέπειας διαφορετικής από αυτήν

---

<sup>52</sup> Velleman D.J., (1999), σ. 612-613.

<sup>53</sup> Kerstein S.J., σ. 42.

<sup>54</sup> Ο.π., σ. 36.

<sup>55</sup> Velleman D.J., (1999), σ. 617.

<sup>56</sup> Ο.π., σ. 624.

του Kant, η οποία βρίσκεται εγγύτερα στην σκέψη του J. S. Mill. Ως γνωστόν, ο τελευταίος υποστήριζε ότι, ως προς τη συμπεριφορά απέναντι στον εαυτό του, το σώμα και τη διάνοιά του, η ανεξαρτησία του ατόμου είναι απόλυτη<sup>57</sup>. Η μιλιανή ατομική ελευθερία και η ιδιωτική αυτονομία αποτελούν *δικαιώματα*, χωρίς να διαθέτουν το ίδιο βάθος και περιεχόμενο με τους αντίστοιχους καντιανούς όρους.

Ο Ronald Dworkin, στο έργο του *Η επικράτεια της ζωής*, παρ' ότι ακολουθεί προσεκτική μεθοδολογία, αποφεύγοντας να υιοθετήσει συνεπειοκρατική ή δεοντολογική προσέγγιση, σε μεγάλο βαθμό επιχειρηματολογεί επεκτείνοντας και εμβαθύνοντας στους μιλιανούς όρους. Αναφέρεται στην "[...] εξατομικευμένη ανθρώπινη αξιοπρέπεια: ότι καθένας έχει το ηθικό δικαίωμα και την ηθική ευθύνη να αντιμετωπίζει κατά πρόσωπο τα πλέον κεφαλαιώδη ερωτήματα ως προς το νόημα και την αξία του βίου του, λογοδοτώντας στη συνείδηση και στις πεποιθήσεις του"<sup>58</sup>. Σε γενικές γραμμές, συνδέει την αξιοπρέπεια και την αυτονομία ως δικαιώματα με την ακεραιότητα και τα κριτικά συμφέροντα του βίου (δηλαδή αυτά που αποτελούν προϊόντα αναστοχασμού, όχι απλώς εμπειρικά), ενώ υποστηρίζει ότι η εγγενής, αντικειμενική αξία της ζωής δύναται να χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα υπέρ της ευθανασίας, και όχι μόνο κατά. Περιγράφει το θάνατο σαν ένα γεγονός μοναδικό, που σφραγίζει την περάτωση του βίου μας, όπως η τελευταία σκηνή ενός θεατρικού έργου στην κορύφωσή του, και ισχυρίζεται ότι νομιμοποιούμαστε να επιλέξουμε τη στιγμή και τον τρόπο που θα πεθάνουμε, με βάση τις πεποιθήσεις μας.

Παρόμοια επιχειρηματολογία ανευρίσκεται και στο κείμενο *Assisted Suicide: The Philosophers' Brief*, που υπογράφει ο Dworkin μαζί με άλλους διανοητές, και το οποίο είχε υποβληθεί στο Ανώτατο Δικαστήριο των ΗΠΑ. Στα συμπεράσματα διαβάζουμε ότι "κάθε άτομο έχει δικαίωμα να πραγματοποιήσει τις πιο προσωπικές και ενδόμυχες επιλογές, σε σχέση με την προσωπική αξιοπρέπεια και αυτονομία". Επίσης, το κράτος δεν θα έπρεπε να αρνείται να εκπληρώσει την επιθυμία ενός αρρώστου τελικού σταδίου για υποβοηθούμενη αυτοκτονία, αρκεί η απόφαση αυτή να είναι ενήμερη, σταθερή, εντελώς ανεπηρέαστη και ελεύθερη<sup>59</sup>.

Είναι σαφές ότι αυτά που περιγράφονται ανωτέρω ως αναξιοπρεπής ζωή και αξιοπρεπής θάνατος, με βάση τη ατομική επιλογή, δεν έχουν μεγάλη σχέση με την καντιανή θεωρία. Η

---

<sup>57</sup> Mill J.S., (1859), *On Liberty, Περί ελευθερίας*, μτφρ. Νίκος Μπαλής, 2014, Εκδ. Επίκουρος, σ. 36.

<sup>58</sup> Dworkin R., (1993), *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York, Alfred Knopf, *Η Επικράτεια της ζωής: Αμβλώσεις, Ευθανασία και Ατομική Ελευθερία*, 2013, Αθήνα, Εκδ. Αρσενίδη, σ. 242-243.

<sup>59</sup> Dworkin R. et al, (1999): "Assisted Suicide: The Philosophers' Brief", *New York Review of Books*, 44.

ιδέα ότι η αξιοπρέπεια, ως δικαίωμα και προτίμηση, δύναται να δικαιολογήσει το θάνατο ενός προσώπου, θεωρώ πως είναι ασύμβατη με την καντιανή σύλληψή της. Η Frances Kamm αναφέρει σωστά ότι είναι λάθος να προσομοιάζουμε την αυτονομία ως αξία με την αυτονομία ως δικαίωμα<sup>60</sup>. Ο Velleman, αφού ασκεί μία γενικότερη κριτική στο τελευταίο κείμενο του Dworkin, ερευνώντας ο ίδιος τις δυνατότητες καντιανής δικαιολόγησης περιπτώσεων υποβοηθούμενου θανάτου, δηλώνει ρητά πως δεν πιστεύει ότι ένα πρόσωπο έχει γενικά δικαίωμα να επιλέγει μεταξύ ζωής και θανάτου, καθώς και ότι δεν διαστέλλονται τα δικαιώματά ενός τελικού σταδίου ασθενούς. Δηλαδή, η ηθική νομιμοποίηση δεν μπορεί να στηριχθεί σε κανένα θεμελιώδες δικαίωμα αυτοδιάθεσης ή αυτοπροσδιορισμού<sup>61</sup>. Σε άλλο άρθρο του, διαπιστώνει πολύ ορθά, πως ο όρος αξιοπρέπεια δεν καθίσταται αντιληπτός στο σύγχρονο βιοηθικό διάλογο, αλλά και ευρύτερα στην κοινωνία, με την καντιανή σημασία της. Ορίζεται ως αυτοεκτίμηση και ανεξαρτησία, δηλαδή, όπως προανέφερα, ως μιλιανής αρχής έννοια<sup>62</sup>.

Πάντως, ο Dworkin, ιδίως στο αμιγώς δικό του έργο, προσφέρει μία κανονιστική προσέγγιση, με συνεκτική και στέρεη επιχειρηματολογία, συνδυάζοντας στοιχεία ορθοπρακτικής ηθικής και ηθικής της μέριμνας με δικαιοκ και πολιτικό φιλελευθερισμό, που φιλοδοξεί να συμβάλλει στην απόδοση συνολικού νοήματος στον ανθρώπινο βίο και να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ των διαφωνούντων επί του ζητήματος της ευθανασίας. Πιστεύω όμως ότι δεν είναι καθόλου πειστική για έναν καντιανό. Συμπερασματικά, η ηθική θεμελίωση του δικαιώματος στη ευθανασία για τον ασθενή με ALS απαιτεί διαφορετικό όρο αξιοπρέπειας και διαφορετική χρήση της.

Αναφορικά με το *ερώτημα II*, δηλαδή περί απαλλαγής του ασθενούς από τη δυστυχία και της ταυτόχρονης υπεράσπισης των συμφερόντων του, ο Kant είναι κατηγορηματικός και δύσκολα επιδέχεται παρερμηνείες. Σε καμία περίπτωση ένας καντιανός δεν δύναται να πει ότι είναι προς το συμφέρον κάποιου να πεθάνει. Η διατήρηση της έλλογης φύσης στο παράδειγμά μας προϋποθέτει τη διατήρηση της ανθρώπινης ζωής. Η ηθικότητα θεμελιώνεται ανεξάρτητα ή και ενάντια στα συμφέροντα, στις κλίσεις ή στις ροπές και στην επιδίωξη της ευτυχίας, οπότε ο σεβασμός στην ανθρώπινη ιδιότητα δεν μπορεί να στηριχτεί σε αυτά, αφού αποτελούν αρχές ετερονομίας. "Τα εμπειρικά αξιώματα δεν

---

<sup>60</sup> Kamm F.M., (1999): "Physician-Assisted Suicide, the Doctrine of Double Effect, and the Ground of Value", *Ethics*, 109, pp. 586-605, σ. 591.

<sup>61</sup> Velleman D.J., (1999), σ. 619-620.

<sup>62</sup> Velleman D.J., (2008): "Beyond Price", *Ethics*, 118, pp. 191-212, σ. 212.

μπορούν ποτέ να θεμελιώσουν ηθικούς νόμους"<sup>63</sup>. Αντιθέτως, ο συμφεροντολογικός υπολογισμός, η αποφυγή της δυστυχίας και το αξίωμα της ατομικής ευτυχίας υπονομεύουν και εκμηδενίζουν τελικά το μεγαλείο της ηθικότητας. Σύμφωνα με τον Kant, οφείλουμε να είμαστε άξιοι της ευτυχίας και όχι απλώς ευτυχισμένοι, αφού το τελευταίο συνιστά προαιρετικό σκοπό και αποτελεί ιδεώδες της φαντασίας, και όχι του Λόγου<sup>64</sup>. Στις *Διαλέξεις περί Ηθικής* λέει χαρακτηριστικά: "Έτσι, ούτε τα μεγαλύτερα πλεονεκτήματα, ούτε ο υψηλότερος βαθμός ευεξίας, ούτε οι πιο αφόρητοι πόνοι, ούτε ακόμη τα πιο ανυπόφορα σωματικά δεινά, μπορούν να δώσουν στον άνθρωπο την εξουσία να πάρει τη ζωή του, να δραπετεύσει από την αγωνία και να εισέλθει νωρίτερα σε μία κατ' ελπίδα υψηλότερη ευτυχία"<sup>65</sup>.

Ένα πρόσωπο λοιπόν δεν έχει το δικαίωμα επισπεύσει το θάνατό του απλά και μόνο εξαιτίας μιας σχέσης κόστους-οφέλους. Δεν δικαιούται να συντομεύσει τη ζωή, προκειμένου να την κάνει καλύτερη συνολικά ή να προσδώσει μεγαλύτερη αξία στο βίο του, όπως υποστηρίζει ο Dworkin. Η αυτοκτονία είναι ανήθικη όταν διαπράττεται στη βάση της υπεροχής της εργαλειακής αξίας της ζωής και της ανταλλαγής της προσωπικότητας με ανακούφιση από δεινά, όπως είδαμε και στο κεφάλαιο 2. Η ανταλλαγή αυτή ευτελίζει την αξία της ανθρώπινης ιδιότητας και υπονομεύει το σεβασμό προς αυτήν, αφού αποκτά τιμή κάτι που, όπως έχω ήδη τονίσει, είναι ανεκτίμητο. Κατ' επέκταση, η υποβοήθηση σε αυτοκτονία μπορεί να θεωρηθεί επίσης ανήθικη, αφού η ενθάρρυνση ανεπίτρεπτης συμπεριφοράς είναι εξίσου ανεπίτρεπτη<sup>66</sup>.

Ο Velleman σημειώνει ότι δεν μπορεί κάποιος να αξιώνει να πεθάνει με ιατρική συνδρομή επειδή δεν λαμβάνει αρκετά από τη ζωή του. Επίσης, δεν μπορούμε να δικαιολογήσουμε την πράξη, υποστηρίζοντας απλά πως γίνεται για το καλό του. Το καλό ενός προσώπου κατά Kant, όπως αναφέρθηκε και στο κεφάλαιο 1, σχετίζεται άμεσα και υποχρεωτικά με την ανθρώπινη ιδιότητά του, και ορίζεται πάντα στη βάση του τι είναι έλλογο να επιθυμεί για τον εαυτό του<sup>67</sup>.

Η Kamm αναφέρεται σε αντίστοιχες καντιανές ενστάσεις, που σχετίζονται με τη δεύτερη διατύπωση του ηθικού νόμου. Λέγει πως μπορεί να μην είναι επιτρεπτός ο θάνατος με ιατρική συνδρομή, εάν το καλό που επιδιώκουμε αφορά μόνο το αισθητό ον και τα δεινά του, εξαλείφοντας την έλλογη φύση του. Επίσης, εάν δεν αποδίδουμε ασύγκριτη αξία στο

---

<sup>63</sup> *ΟΜΗ*, σ.100.

<sup>64</sup> *Ο.π.*, σ. 34, 66, 67, 100.

<sup>65</sup> *Λ.Ε.*, σ. 369.

<sup>66</sup> Velleman, D.J., (1999), σ. 614.

<sup>67</sup> *Ο.π.*, σ. 610, 612.



πρόσωπο, σε σχέση με πράγματα που είναι απλώς καλά για αυτό, τότε το μεταχειριζόμαστε μόνον ως μέσο<sup>68</sup>.

Οφείλω να σημειώσω εδώ, ότι οι δικαιολογητικοί λόγοι της αποφυγής της δυστυχίας, της επιδίωξης της ευτυχίας ή της προάσπισης των συμφερόντων δεν ευσταθούν σε καμία περίπτωση ασθένειας, και όχι μόνο στην ALS. Η επέκταση των απόψεων του Kant περί αυτοχειρίας για τους ανωτέρω λόγους δεν μπορούν, με αντίστοιχο τρόπο, να δικαιολογήσουν τη συντόμευση της ζωής για κανένα άρρωστο. Επομένως, οι προηγούμενες απαντήσεις στο ερώτημα II καλύπτουν και τα δύο επόμενα παραδείγματα ασθενών, στα οποία θα αναφερθώ αργότερα.

Όσον αφορά στο *ερώτημα III*, πρέπει να δηλώσω εξαρχής ότι είναι εμφανώς αλληλένδετο με το ερώτημα I. Δείξαμε ότι ο πάσχων από ALS διαθέτει ανεπηρέαστες τις έλλογες ικανότητές του, με συνέπεια να διατηρεί την αξιοπρέπειά του. Δύναται λοιπόν να υποστηρίξει πως θέλει να ασκήσει την έλλογη επιλογή του και να δράσει αυτόνομα, αιτιώμενος να θέσουμε τέλος στη ζωή του;

Η απάντηση είναι ασφαλώς αρνητική. Διαφορετικά, ελλοχεύει ο κίνδυνος της διαστρέβλωσης και του κατακερματισμού της καντιανής θεωρίας. Η ετερονομία που προκύπτει από τη δυσχερή κατάσταση και τα άσχημα συναισθήματα του ασθενούς, συνιστά φυσικά την εντελώς αντίθετη έννοια από αυτή της καντιανής αυτονομίας. Όπως προείπα, δεν πρόκειται για τη μιλιανή ιδιωτική αυτονομία και αρνητική ελευθερία νοούμενα ως δικαιώματα, προκειμένου να είναι σε θέση ο άρρωστος να ζητήσει ό,τι θέλει, χωρίς εξωτερικό εξαναγκασμό, αρκεί να μη βλάπτει τους άλλους. Η αυτονομία του Kant, ως αυτοθέσμιση και θετική ελευθερία, μας οδηγεί σε επιδιώξεις, που είναι όχι απλώς εύλογες, αλλά που αξίζει να πραγματοποιηθούν για τους ορθούς λόγους. Έχει καθοριστική σημασία η αλληλεπίδραση αρχών, δικαιολόγησης και περιεχομένου της βούλησης του δρώντος υποκειμένου. Όπως αναφέρει και ο Kerstein, η άσκηση της ικανότητας για έλλογη επιλογή δεν μπορεί να υπερβεί ή να καταργήσει το υπόβαθρο αυτής της ικανότητας, δηλαδή την απόλυτη αξία της ανθρώπινης ιδιότητας<sup>69</sup>.

Ο Velleman παρομοίως, ισχυρίζεται ότι είναι αδύνατο, κατά Kant, να θεμελιώνουμε την ηθικότητα προστατεύοντας τις επιλογές του προσώπου, χωρίς να προστατεύουμε το ίδιο το πρόσωπο, δηλαδή την ίδια την ικανότητα επιλογής<sup>70</sup>. Παραθέτει τη διαφορετική γνώμη

---

<sup>68</sup> Kamm F.M., σ. 593-594.

<sup>69</sup> Kerstein S.J., σ. 40.

<sup>70</sup> Velleman D.J., (1999), σ. 612.

της Kamm, η οποία λέει πως ο άρρωστος έχει την επιλογή να παραιτηθεί από το δικαίωμα στη ζωή, μία επιλογή που δεν επιδέχεται νομιμοποιημένη παρέμβαση από τους άλλους. Θα συμφωνήσω με το Velleman, αντικρούοντας τη συγκεκριμένη θέση ως εντελώς λανθασμένη, υπό την καντιανή οπτική. Οι επιλογές δεν αξίζουν προστασίας καθ' αυτές, αλλά χάριν του προσώπου που τις εκφράζει. Δεν αρκεί η εκδήλωση οποιασδήποτε επιθυμίας. Επομένως, αν αρνηθούμε να νομιμοποιήσουμε ηθικά το αίτημα του συγκεκριμένου ασθενούς για αποσύνδεση από τον αναπνευστήρα, δεν περιορίζουμε την αυτονομία και την ελευθερία του. Αντιθέτως, οφείλουμε να περιορίσουμε τις επιλογές του αρρώστου κάποιες φορές, ακριβώς επειδή αποδίδουμε αξία στην αυτονομία του<sup>71</sup>. Όπως αναρωτιέται ο ίδιος ο Kant, είναι δυνατό η ελευθερία, η οποία συνιστά την αξία της ζωής, να γίνει αρχή (principium) αυτοκαταστροφής<sup>72</sup>; Στην προκειμένη περίπτωση απαντάμε με βεβαιότητα αρνητικά.

Με μία μετατροπή της καντιανής θεωρίας, θα μπορούσαμε ίσως να διαφοροποιήσουμε την απάντησή μας στο ερώτημα. Ο Hill εισηγήθηκε την εξής *τροποποιημένη* καντιανή αρχή: "Ένα ηθικά ιδεώδες πρόσωπο θα αξιοδοτήσει τη ζωή του ως έλλογο, αυτόνομο ον, χάρη του εαυτού του, με ελάχιστη προϋπόθεση ότι η ζωή αυτή δεν πέφτει κάτω από έναν ουδό ενός μεγάλου, ανίατου και ακατανίκητου πόνου ή βασάνου"<sup>73</sup>. Η αρχή αυτή δεν εκφράζει καθήκον, αλλά ένα ιδανικό, και δεν φιλοδοξεί να είναι απόλυτη. Κομβικό σημείο της θεωρίας του Hill αποτελεί το ότι η αυτονομία μάς κάνει δημιουργούς αξιών, χωρίς όμως να συνιστά μία καθαρή καντιανή βούληση, παρά μία πιο μετριοπαθή ενότητα ικανοτήτων. Επιπλέον, υποστηρίζει ότι ο καθένας μας έχει αξία ως δυνητικός δημιουργός μίας ζωής γεμάτης νόημα (ο ίδιος την ονομάζει "θεώρηση του συγγραφέα", μία άποψη που μοιάζει με αυτήν του Dworkin), καθώς και ότι αποδίδει ανεξάρτητη, αλλά όχι απόλυτη αξία στην ανθρώπινη ιδιότητα. Με αυτές τις θεωρήσεις, δικαιολογεί τρεις ενορατικά αποδέκτες περιπτώσεις αυτοκτονίας, όπως τις χαρακτηρίζει ο ίδιος αρχικά. Πρώτον, όταν η ανθρώπινη ζωή δεν καθίσταται πλέον δυνατή πάνω από το επίπεδο κατώτερου ζώου ή φυτού. Δεύτερον, όταν ο πόνος είναι ακατανίκητος. Τρίτον, όταν η απόφαση βασίζεται σε αυτοθεωρούμενες, προσωποκεντρικές πεποιθήσεις και ιδανικά. Πάντως, καταλήγει ότι υπάρχει ισχυρή εικασία πως δεν μπορούμε να θανατώνουμε ανθρώπους στις πλείστες των περιπτώσεων και ότι η ευθανασία δεν θα μπορούσε να αποκλειστεί για αυτούς που έχουν χάσει και την ελάχιστη ικανότητα για έλλογη, αυτόνομη ζωή. Παρ' όλα αυτά, κάποιοι από

---

<sup>71</sup> Altman M.C., (2011), *Kant and Applied Ethics, The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*, UK, Wiley-Blackwell, σ. 91.

<sup>72</sup> *LE*, σ. 146.

<sup>73</sup> Hill T.E. JR., σ. 95.

τους ισχυρισμούς του, ιδίως η τροποποίηση των εννοιών της αυτονομίας και της ανθρωπότητας, πιστεύω ότι είναι προβληματικές ακόμη και στο πιο ευρύ ερμηνευτικό πλαίσιο της καντιανής θεωρίας, που παραδέχεται ότι υιοθετεί. Οι δύο πρώτες περιπτώσεις αυτοκτονίας που αναφέρει, ίσως θα μπορούσαν να δικαιολογηθούν, όπως θα δείξω σε ανάλογα περιστατικά πιο κάτω, η τελευταία όμως δεν επιδεικνύει κανένα σεβασμό προς την ανθρώπινη ιδιότητα ως αυτοσκοπό.

*Το ερώτημα IV* αναφέρεται στον ασθενή που θέλει να πεθάνει, προκειμένου να αφαιρέσει ένα μεγάλο βάρος από τους οικείους του. Όμως, το ατελές καθήκον παροχής βοήθειας προς τους γύρω του δεν μπορεί με κανένα τρόπο να υπερκεράσει το τέλειο καθήκον διατήρησης της έλλογης φύσης του ίδιου. Η προσφορά βοήθειας, η προστασία και η προώθηση της δράσης των άλλων, δεν είναι δυνατό να απαιτεί τη συντόμευση της ζωής του ασθενούς. Διαφορετικά, η καντιανή θεώρηση των καθηκόντων μετατρέπεται σε ωφελμιστικού τύπου, άστοχα επιχειρήματα. Όπως σχολιάζει ο Velleman, ο καντιανισμός δεν έχει καμία σχέση με τακτικούς, ωφελμιστικούς υπολογισμούς<sup>74</sup>. Ο Matthew Altman τονίζει επίσης ότι δεν μπορούμε, με βάση τον Kant, να μιλάμε για τις συνέπειες της πράξης, αναφορικά με άλλους ανθρώπους ή την κοινωνία ως σύνολο. Το αίτημα για συνδρομή στο θάνατο είναι λανθασμένο σε σχέση με τον *ίδιο* τον άρρωστο, αφού παραβιάζει το καθήκον προς τον εαυτό του<sup>75</sup>.

Ένα όχι τόσο καλό παράδειγμα γνώμονα, που σχετίζεται όμως με το ερώτημά μας, παραθέτει ο Gunderson από την Hilde Lindermann Nelson: "Από αλτρουισμό και μπροστά στον επικείμενο θάνατό μου, σκοτώνω τον εαυτό μου, ώστε να μην προκαλέσω σοβαρές βλάβες στους οικείους μου"<sup>76</sup>. Αυτός ο γνώμονας σχετίζεται με την καντιανή περιπτώσιολογία, όπως είδαμε και στο παράδειγμα της προσβολής από λύσσα, αλλά με κανένα τρόπο δεν ξεπερνά τη νοητική αντίφαση, αφού παραβιάζει τέλειο καθήκον και δεν σέβεται την ανθρώπινη ιδιότητα. Γενικότερα, σε περίπτωση σύγκρουσης ακόμη και ομόβαθμων καθηκόντων, υπερτερεί αυτό που έχει την ισχυρότερη βάση και θεμελίωση<sup>77</sup>. Αναγνωρίζω επίσης τη δυνατότητα διατύπωσης συγκεκριμένων και πιο προσεκτικά διαμορφωμένων γνωμόνων περί ευθανασίας, με τη βοήθεια επικουρικών, δευτερευουσών προθέσεων, χωρίς αντίφαση στη νόηση, που μπορούν να αποδοθούν και στον ασθενή, αλλά και στο γιατρό. Όπως αναφέρει η Onora O' Neill, η βία ενάντια σε πρόθυμα θύματα

---

<sup>74</sup> Velleman D.J., (1999), σ. 623.

<sup>75</sup> Altman M.C., σ. 96.

<sup>76</sup> Gunderson M., σ. 278.

<sup>77</sup> Timmons M., σ. 218.

μπορεί να μην είναι ωμή και εξαναγκαστική βία<sup>78</sup>. Από την άλλη πλευρά όμως, μας θυμίζει ότι καθοριστική είναι η θεμελιώδης πρόθεση του πράττοντος και πως ο έλεγχος του γνώμονα αντιπροσωπεύει έλεγχο της ηθικής αξίας της πράξης. Η κατηγορική προστακτική εκτελεί έλεγχο καθολικότητας που εφαρμόζεται σε γνώμονες, και όχι απλώς σε οποιαδήποτε πρόθεση, με αποτέλεσμα να μη υπονομεύεται η αξία της από το γεγονός ότι επιμέρους επικουρικές προθέσεις μπορούν συχνά να καθολικευτούν χωρίς νοητική αντίφαση<sup>79</sup>.

Θα συμπληρώσω εδώ ότι η προαναφερόμενη απάντηση στο ερώτημα IV, ισχύει για κάθε περίπτωση ασθένειας, με τρόπο ανάλογο με το ερώτημα II. Συνεπώς, δεν θα χρειαστεί να επανέλθω σε αυτά τα ερωτήματα, στις επόμενες δύο ενότητες ασθενών.

#### B. ΑΣΘΕΝΗΣ ΠΟΥ ΠΑΣΧΕΙ ΑΠΟ ΑΝΟΙΑ (π.χ. ΝΟΣΟΣ ALZHEIMER).

Οι περιπτώσεις σοβαρής άνοιας οφείλονται σε χρόνια προϊούσα νευρολογική εκφύλιση και οδηγούν στο θάνατο από αναπνευστικές λοιμώξεις ή άλλες επιπλοκές, συνήθως μέσα σε λίγα χρόνια. Ο πάσχων χάνει σταδιακά την μνήμη του, την ικανότητα για αφηρημένο συλλογισμό, του προσανατολισμού του, την ικανότητα για ομιλία και εκδηλώνει ολοένα επιδεινούμενες διαταραχές συμπεριφοράς. Στο τελικό στάδιο, έχει απολέσει το σύνολο των νοητικών και κινητικών λειτουργιών του.

Απαντώντας, ταυτόχρονα και συνδυαστικά, στα ερωτήματα I και III, βλέπουμε ότι μπορούμε να καταλήξουμε σε *διαφορετικά* συμπεράσματα, σε σχέση με το προηγούμενο περιστατικό ασθένειας. Ο συγκεκριμένος άρρωστος στο τέλος θα έχει χάσει την έλλογη φύση του, επομένως θα απολέσει και την αξιοπρέπειά του. Κάποιοι σχολιαστές του Kant υποστηρίζουν ότι όταν οι καταστάσεις αυτές επίκειται να είναι μόνιμες, η ευθανασία είναι θεμιτή, και προσωπικά θα συμφωνήσω απόλυτα. Για παράδειγμα, ο Gunderson αναφέρει ότι είναι επιτρεπτή η πράξη όταν είναι μόνιμη η απώλεια της έλλογης ικανότητας<sup>80</sup>. Ο Velleman ισχυρίζεται ότι όταν ένα πρόσωπο δεν μπορεί να διατηρήσει ζωή και αξιοπρέπεια ταυτόχρονα, ίσως ο θάνατός του να είναι ηθικά δικαιολογημένος, άποψη που ακολουθεί τις καντιανές εξαιρέσεις επιτρεπτότητας της αυτοκτονίας. Όταν οι δικαιολογητικοί λόγοι της αυτοχειρίας εκφράζουν τον απαραίτητο σεβασμό για την προσωπικότητα, τότε θα μπορούσε ο Kant να δεχθεί τον όρο "θάνατος με αξιοπρέπεια".

---

<sup>78</sup> O' Neill O., σ. 208-209.

<sup>79</sup> Ο.π., σ. 155.

<sup>80</sup> Gunderson M., σ. 283.

Προς αποφυγή παρεξήγησης, ο Velleman συμπληρώνει ότι δεν εννοεί έναν αξιοπρεπή θάνατο, αλλά ότι ο θάνατος είναι αποδεκτός, επειδή η ζωή πλέον είναι αναξιοπρεπής. Επεκτείνει το συλλογισμό του κάνοντας μία αντιστοιχία με αντικείμενα που διαθέτουν αξιοπρέπεια, όπως πτώματα, παλαιά βιβλία και σημαίες, τα οποία πρέπει να καταστραφούν λόγω ανεπανόρθωτης φθοράς. Προκειμένου να μην καταστεί ατυχής ο παραλληλισμός του, συμπληρώνει ορθά ότι είναι διαφορετική η αξία που διαθέτουν αυτά τα αντικείμενα, σε σχέση με τα πρόσωπα. Αυτό που θέλει να δείξει είναι ότι όλες αυτές οι αξίες μπορούν να κατηγοριοποιηθούν υπό το γενικό όρο της αξιοπρέπειας, γεγονός που σημαίνει ότι πρέπει να αντιμετωπίζονται με σεβασμό και ευλάβεια. Επομένως, καταλήγει, ο σεβασμός για ένα αντικείμενο με αξιοπρέπεια, μπορεί κάποιες φορές να απαιτεί την καταστροφή του<sup>81</sup>. Ο Dennis Cooley πιστεύει ότι ο ασθενής δεν είναι απλώς δικαιολογημένος, αλλά ηθικά υποχρεωμένος να τερματίσει τη ζωή του. Οφείλει δηλαδή, να εμποδίσει τον εαυτό του από το να φθάσει σε μία χαμηλότερη ηθική υπόσταση ("lower moral status") λόγω αυτοσεβασμού, θυσιάζοντας τη φυσική του ύπαρξη, προκειμένου να διατηρήσει την ηθική του ύπαρξη<sup>82</sup>.

Μπορούμε λοιπόν να έχουμε μία καντιανή δικαιολόγηση της ευθανασίας στην περίπτωσή μας, αρκεί ο γνώμονας του αρρώστου να στηρίζεται στο σεβασμό προς την ανθρώπινη ιδιότητά του, και το κίνητρό της για την επίσπευση του θανάτου να είναι η αποφυγή της υποβάθμισης και τελικά της απώλειάς της, και όχι η αποφυγή της δυστυχίας ή η φιλαυτία<sup>83</sup>.

Το γεγονός ότι τη στιγμή που εκφράζει ο ασθενής αυτός την επιθυμία να πεθάνει, διαθέτει άθικτες τις έλλογες ικανότητές του, παίζει πολύ σημαντικό ρόλο στην απόφασή του, αλλιώς θα συζητούσαμε το ζήτημα της μη εκούσιας ευθανασίας. Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν στοχαστές που πιστεύουν ότι η παρούσα κατάσταση του αρρώστου αποτελεί ανυπέρβλητο εμπόδιο στη δικαιολόγηση της απόφασης. Ο Altman αντικρούει τον Cooley, λέγοντας ότι ο ασθενής που πρόκειται να χάσει παρά τη θέλησή του τη προσωπικότητα του, δεν νομιμοποιείται ηθικά να αφαιρέσει με πρόθεση τη ζωή του. Ο υποβοηθούμενος θάνατος δεν είναι τρόπος διατήρησης της ηθικής ύπαρξης. Αντιθέτως, την τερματίζει, και μάλιστα νωρίτερα από ότι θα συνέβαινε, έτσι και αλλιώς. Το υποψήφιο "θύμα" είναι ακόμη πρόσωπο, που δεν έχει επιλέξει το ίδιο να ευτελίσει την ανθρώπινη ιδιότητά του, γι' αυτό και μάλλον επιβεβαιώνει την έλλογη ύπαρξή του με τη διατήρηση του εαυτού του, ακόμη

---

<sup>81</sup> Velleman D.J., (1999), σ. 616-617.

<sup>82</sup> Παράθεση από Altman M.C., σ. 96-97 & Παπαδάκη Λ., (2017), *Ζητήματα Ηθικής Φιλοσοφίας και Βιοηθικής, Καντιανές προσεγγίσεις*, Αθήνα, Εκδ. Νήσος, σ. 48-49.

<sup>83</sup> Παπαδάκη Λ., σ. 45, 48.

και αν αυτός πρόκειται να χαθεί<sup>84</sup>. Ο Kerstein επίσης εκφράζει μία παρόμοια άποψη. Παρ' ότι συζητά για την ALS, αναφέρει ότι στο τελευταίο στάδιο η νόσος μπορεί να "κλέψει" την ανθρώπινη ιδιότητα του ασθενούς, μία κατάσταση δηλαδή κάπως αντίστοιχη με την άνοια. Επειδή όμως δεν έχει χαθεί ακόμη η αξιοπρέπεια στο πρόσωπό του, αλλά πρόκειται να χαθεί, δεν υφίσταται ηθική νομιμοποίηση της αξίωσης του θανάτου, αφού στέλνεται το μήνυμα ότι η ανθρώπινη ιδιότητα δεν αξίζει να διατηρηθεί<sup>85</sup>.

Θα συνοψίσω επίσης κάποιες διατυπωμένες απόψεις του Wood, οι οποίες μπορεί να ενισχύουν τα συμπεράσματα των τελευταίων στοχαστών. Ο Wood έχει υποστηρίξει ότι η έλλογη φύση δεν πρέπει να γίνεται σεβαστή μόνο στο πρόσωπο αυτού που τη διαθέτει. Οφείλουμε να τη σεβόμαστε πιο αφηρημένα, δηλαδή ακόμη και σε άτομα που τη διέθεταν στο παρελθόν, ενώ τώρα διαθέτουν ίχνη, θραύσματα ή απαραίτητες προϋποθέσεις για εκείνη, όπως ίσως στο παράδειγμα του ανοϊκού ασθενούς<sup>86</sup>. Σε άλλο κείμενό του, αναφέρει ότι η καντιανή άποψη περί "ενότητας του προσώπου" αντιμετωπίζει θεμελιώδεις δυσκολίες. Εισάγει τους όρους "πρόσωπα με τη στενή έννοια" ("persons in the strict sense") και "πρόσωπα με την ευρεία έννοια" ("persons in the extended sense"), συμπεριλαμβάνοντας στη δεύτερη κατηγορία τα παιδιά, τα οποία δεν έχουν ακόμη πλήρως ανεπτυγμένες τις έλλογες ικανότητες, καθώς και ενήλικες, που λόγω κάποιας κατάστασης ή ασθένειας έχουν πάψει, έστω και προσωρινά, να είναι πρόσωπα με τη στενή έννοια. Διατείνεται ότι η δεύτερη ομάδα δεν έχει ακριβώς την ίδια ηθική υπόσταση με την πρώτη, αλλά σίγουρα δεν διαθέτει κατώτερη. Αμφότερες διαθέτουν την ίδια αξιοπρέπεια, γι' αυτό το λόγο, οφείλουμε τα πρόσωπα αυτά να τα μεταχειριζόμαστε ως αυτοσκοπούς, αν και επιτρέπεται να συμπεριφερόμαστε πατερναλιστικά απέναντί τους<sup>87</sup>. Αυτό το σκεπτικό του Wood μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα κατά της διενέργειας ευθανασίας στην περίπτωση της άνοιας. Αν ο συγκεκριμένος ασθενής διαθέτει "ίχνη" προσωπικότητας τα οποία οφείλουμε να σεβαστούμε ή αν αποτελεί "πρόσωπο" με την ευρεία έννοια, που διαθέτει την ίδια αξιοπρέπεια και παρόμοια ηθική υπόσταση, τότε δεν μπορούμε εύλογα να προχωρήσουμε στην εκτέλεση της πράξης, χωρίς παραβίαση του ηθικού νόμου.

Βλέπουμε συνολικά ότι οι σύγχρονοι καντιανοί, μπορεί να έχουν εντελώς αντίθετες ερμηνείες και τρόπους αντίληψης της υπόστασης της αξιοπρέπειας και του σεβασμού στην ανθρώπινη ιδιότητα. Ειδικότερα στην περίπτωση του ανοϊκού ασθενούς, προσωπικά θα συνταχθώ με την άποψη υπέρ της δικαιολόγησης και της επιτρεπτότητας του

---

<sup>84</sup> Altman M.C., σ. 97-98.

<sup>85</sup> Kerstein S.J., σ. 42-43.

<sup>86</sup> Παράθεση από Παπαδάκη Λ., σ. 60-61.

<sup>87</sup> Wood A.W., σ. 96-97.

υποβοηθούμενου θανάτου. Το γεγονός ότι ο άρρωστος στο παρόν διαθέτει ανεπηρέαστες τις έλλογες ικανότητές του, όχι απλώς δεν αποτελεί ανασταλτικό παράγοντα, αλλά είναι και η επιθυμητή κατάσταση, προκειμένου να εκφράσει την άσκηση της αυτονομίας του και να επιδείξει το σεβασμό του προς την ανθρώπινη ιδιότητα. Τα ίδια τα εμπειρικά δεδομένα της ασθένειας επιτρέπουν αυτή τη στάση. Άλλο υπόβαθρο συνιστούν οι προσωρινές και αναστρέψιμες καταστάσεις απώλειας συνείδησης και έλλογης ικανότητας, και άλλο οι επικείμενες μόνιμες.

Η άμεση προέκταση των απόψεων του ίδιου του Kant, για τις επιτρεπτές περιστάσεις αυτοχειρίας, υποδεικνύουν την ηθική δικαιολόγηση. Ο άνθρωπος επιλέγει να αφαιρέσει τη ζωή πριν χάσει την τιμή και την αξιοπρέπειά του, αλλιώς δεν είναι έλλογη η επιλογή. Επιπλέον, αναφορικά με τις απόψεις του Wood, δεν είναι καθόλου σαφές τι συνιστούν αυτά τα θραύσματα της προσωπικότητας που αξίζει να σεβαστούμε, καθώς επίσης, πιστεύω ότι στο ζήτημά μας δεν τίθεται θέμα "ενότητας προσώπου". Το πρόβλημα δεν είναι ότι ο ανοϊκός μετασχηματίζεται σε κάτι άλλο ή σε διαφορετικό πρόσωπο, αλλά ότι τελικά *παύει* να είναι πρόσωπο. Το επικείμενο αυτό γεγονός είναι που τον κινητοποιεί και του παρέχει τους ορθούς ηθικούς λόγους στο παρόν, για να συντομεύσει τη ζωή του.

Πάντως, το σκεπτικό του Wood μπορεί να μας βοηθήσει να στοιχειοθετήσουμε μία κατάσταση προσβολής ή υπονόμευσης της αξιοπρέπειας, δηλαδή ίσως ένα είδος διαβάθμισης, παρ' ότι, όπως έχω αναφέρει, είναι σαφές από τα καντιανή γραπτά ότι αυτή δεν επιδέχεται διαβάθμισης. Ο ανοϊκός ασθενής προοδευτικά εμφανίζει ολοένα και μεγαλύτερα διαστήματα προσωρινού κατακερματισμού ή διαταραχής των έλλογων ικανοτήτων. Σε αυτό το ενδιάμεσο στάδιο της νόσου ίσως θα μπορούσαμε, με μία πιο ευρεία καντιανή ερμηνεία, να υποστηρίξουμε ότι προσβάλλεται η αξιοπρέπεια, προτού χαθεί αμετάκλητα.

#### Γ. ΑΣΘΕΝΗΣ ΜΕ ΓΕΝΙΚΕΥΜΕΝΗ ΚΑΚΟΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΑΝΥΠΟΦΟΡΟ ΠΟΝΟ.

Έχω επισημάνει ότι η καντιανή θεωρία δεν αποδέχεται σε καμία περίπτωση τον ανθρώπινο πόνο και την αποφυγή του, ως λόγους ηθικής δικαιολόγησης της αυτοκτονίας και κατ' επέκταση του ιατρικώς υποβοηθούμενου θανάτου. Αξίζει όμως να καταβληθεί μία φιλοσοφική απόπειρα σύνδεσης του επιπέδου του πόνου με την κατάσταση της έλλογης φύσης. Δηλαδή να δούμε, εάν ο αφόρητος πόνος μπορεί να σημαίνει την υπονόμευση ή την απώλεια της ανθρώπινης ιδιότητας.

Το πρόβλημα όμως είναι ότι ο πόνος αποτελεί εντελώς υποκειμενικό σύμπτωμα, μη δυνάμενο να μετρηθεί στην καθημερινή ζωή ή στην κλινική πράξη με αντικειμενικά

κριτήρια ή μεθόδους. Ο κάθε άνθρωπος βιώνει και επιδεικνύει εντελώς διαφορετική ανοχή σε αυτόν. Πώς λοιπόν μπορούμε να ορίσουμε το επίπεδο ή την κλιμάκωση του πόνου, και κατά πόσο αυτός καθίσταται ανεκτός ή όχι; Επιπλέον, αφού δεν μπορούμε να καθορίσουμε με ακρίβεια σε εμπειρικό επίπεδο το μέγεθος του πόνου, πώς θα κατορθώσουμε να αποφασίσουμε για την επίδρασή του στην λειτουργία του ασθενούς και πόσο βαρύνουσα είναι η σημασία του ως δικαιολογητικός λόγος;

Είναι πολύ δύσκολο να δοθεί οριστική απάντηση που να καλύπτει όλες τις περιπτώσεις. Η πιο ασφαλής προσέγγιση, κατά τη γνώμη μου, είναι μία συνδυαστική απόπειρα τεκμηρίωσης, που λαμβάνει υπόψη τη βιωματική κατάσταση του ασθενούς, καθώς και την άποψη των οικείων και του θεράποντος ιατρού. Ένας άρρωστος, του οποίου το μόνιμο άλγος είναι ανεκτό ή ο πόνος υφίεται και ελέγχεται, έστω προσωρινά ή μερικώς, είναι σε θέση και το δείχνει ότι μπορεί να θέσει σκοπούς, να χαρεί στιγμές με την οικογένειά του, να συμμετέχει σε διαφορές δραστηριότητες. Αντιθέτως, ένας άνθρωπος, π.χ. με γενικευμένες οστικές μεταστάσεις, που δεν επιζητά τίποτε άλλο από τη μόνιμη αναλγησία, η οποία τον οδηγεί σε ληθαργική κατάσταση και έκπτωση επιπέδου συνείδησης, δεν βρίσκεται σε θέση να επιδιώξει άλλους σκοπούς, και αυτό γίνεται φυσικά εύκολα αντιληπτό από το περιβάλλον του. Θεωρώ πως υπάρχει μία αντιστοιχία με το επίσης υποκειμενικό σύμπτωμα της *δύσπνοιας*. Ασθενείς με διάφορα αναπνευστικά νοσήματα, προχωρημένου ή τελικού σταδίου, μπορεί να αισθάνονται μόνιμη δύσπνοια, αλλά γενικά δύνανται να θέσουν διάφορους σκοπούς. Αυτοί όμως που νιώθουν αφόρητη, συνεχή δύσπνοια ηρεμίας, που απαιτεί αδιάκοπη οξυγονοθεραπεία υψηλών μειγμάτων, βιώνουν αυτό που στην ιατρική χαρακτηρίζεται ως *αίσθημα επικείμενου θανάτου*. Το αίσθημα αυτό συνοδεύεται από σαφώς αντικειμενική παθολογική ιατρική σημειολογία και αποτελεί μία εξίσου δραματική κλινική εικόνα με αυτή του αφόρητου πόνου.

Με βάση μία καντιανή προσέγγιση, μπορούμε να πούμε ότι, στις δεύτερες περιπτώσεις που περιέγραψα, έχουμε υπονόμηση ή και απώλεια της ανθρώπινης ιδιότητας. Θα συμφωνήσω, επομένως, με τον Velleman, ο οποίος υποστηρίζει ότι η ηθική σημασία του πόνου συνίσταται στο εάν αυτός είναι όντως ακαταγώνιστος. Αυτό συμβαίνει όταν ο ασθενής παρεμποδίζεται από το να επιλέξει οποιοδήποτε άλλο σκοπό, εκτός από την ανακούφισή του και εστιάζει αποκλειστικά σε αυτόν. Όταν μετατρέπεται σε μία μορφή ψυχολογικού ηδονιστή, υποβιβάζοντας άθελά του τον εαυτό του στη ζώδη φύση, επιδιώκοντας την αποφυγή του πόνου. Σε αυτή την περίπτωση, συνεχίζει ο Velleman, το πρόσωπο συντρίβεται και η αξιοπρέπειά του υπονομεύεται με τρόπο ανεπανόρθωτο. Η επιτρεπτότητα της ιατρικής συνδρομής δεν υπαινίσσεται ότι το άτομο δεν έχει αξία.



Συνεπώς, έχουμε μία κατάσταση ανάλογη με αυτή της άνοιας, δηλαδή μία εξίσου οδυνηρή αντίληψη της επαπειλούμενης ή ήδη εγκατεστημένης αποδόμησης του εαυτού μας<sup>88</sup>.

Η Kamm εκφράζει μία διαφορετική, ενδιαμέση, όπως τη χαρακτηρίζει η ίδια, θέση. Διατείνεται ότι ο ίδιος ο πόνος συνιστά το δικαιολογητικό λόγο της επιδίωξης συντόμευσης της ζωής, και όχι το γεγονός πως είναι ανυπόφορος ή το γεγονός της απώλειας της αξιοπρέπειας καθ' αυτής. Όταν η έλλογη φύση και δράση του αρρώστου είναι εξαιρετικά περιορισμένες, τότε η Kamm θεωρεί ότι μπορούμε να επικεντρωθούμε στον πόνο και να αφουγκραστούμε το αίτημα για ευθανασία, αισθανόμενοι συμπάθεια για αυτόν. Του προσφέρουμε την αρωγή μας, όχι για να τερματίσουμε την αναξιοπρεπή του κατάσταση, αλλά ακριβώς επειδή βρίσκεται σε αυτή τη θέση, είναι επιτρεπτό να τερματίσουμε τον πόνο<sup>89</sup>. Επιπλέον, ισχυρίζεται ότι οφείλουμε να διακρίνουμε την αξία ενός αντικειμένου από την αξία της *ύπαρξης* ή της *συνέχισης* της ύπαρξης αυτού. Στην περίπτωση μας δηλαδή, το να μη βιώνει ο ασθενής πόνο δεν υπερτερεί σε αξία από τον ίδιο, αλλά μπορεί να έχει μεγαλύτερη αξία από τη συνεχιζόμενη ύπαρξή του. Με αυτή την έννοια, ο υποβοηθούμενος θάνατος μπορεί να προστατεύει το πρόσωπο, ακόμη και αν το εξαλείφει, αφού προστατεύει την εκπλήρωση της αιτιολογημένης επιλογής του. Κατά συνέπεια, η επιτρεπτότητα της ιατρικής συνδρομής, ανεξαρτήτως του επιπέδου του πόνου, δεν υπαινίσσεται ότι το άτομο δεν έχει αξία.

Όμως, όπως έχω ήδη αναφέρει, η αιτιολογημένη επιλογή, προκειμένου να είναι πειστική για έναν καντιανό, οφείλει να συνδέεται με την επικείμενη απώλεια της ανθρώπινης ιδιότητας και την επίδειξη σεβασμού προς αυτήν. Για αυτό το λόγο, έχει μεγάλη σημασία εάν ο πόνος είναι αβάσταχτος ή όχι. Ο Velleman, απαντώντας στον τελευταίο ισχυρισμό της Kamm, τονίζει ότι η επιλογή της αυτοκτονίας προς αποφυγή του πόνου δεν συνιστά έλλογη επιλογή, ούτε είναι δικαιολογημένη, αφού συνεπάγεται μεταχείριση του προσώπου ως απλό μέσο<sup>90</sup>.

Πάντως, οφείλω να επισημάνω ότι όταν ο πόνος καταστεί αφόρητος και επηρεάσει αμετάκλητα την έλλογη φύση, είναι πολύ πιο πιθανό ο ασθενής να ετερονομείται και να ζητά να πεθάνει για να σταματήσει να υποφέρει, παρά από σεβασμό στο πρόσωπό του. Η λύση και πάλι, όπως με την περίπτωση της άνοιας, θα ήταν να διατυπωθεί η επιθυμία όταν οι έλλογες ικανότητες είναι άθικτες ή τουλάχιστον όχι σοβαρά επηρεασμένες, προκειμένου

---

<sup>88</sup> Velleman D.J., (1999), σ. 618, 626.

<sup>89</sup> Kamm F.M., σ. 604.

<sup>90</sup> Velleman D.J., (1999), σ. 624.

ο ασθενής να είναι πλήρως αυτόνομος και να έχει πλήρη συναίσθηση της αξίας του προσώπου του και του σεβασμού που οφείλει να επιδείξει σε αυτό.

## Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΓΙΑΤΡΟΥ

Αναφορικά με τη στάση του ιατρού, αυτό που πρέπει να δειχθεί είναι, εάν το καθήκον της προσφοράς ανακούφισης του πόνου και της αγωνίας του αρρώστου συνάδει με την επίσπευση του θανάτου, καθώς και αν η πράξη διενεργείται για το καλό του. Έχω αναφέρει ότι ο ασθενής δεν αιτιάζεται την άσκηση ενός δικαιώματος παραίτησης από τη ζωή, ώστε να θεμελιώνεται μία αντίστοιχη υποχρέωση του γιατρού να τον βοηθήσει να πεθάνει. Αλλά, υπό την αποδεκτή καντιανή οπτική, το καλό του ασθενούς είναι η έκφραση της αιτιολογημένης έλλογης επιλογής του να σεβαστεί την ανθρώπινη ιδιότητά του, κάτι που αποτελεί τον υπέρτατο σκοπό. Ο ιατρός οφείλει να σεβαστεί από την πλευρά του την άσκηση της αυτονομίας του ασθενούς και την αξία του ως πρόσωπο, συμπάσχοντας, ταυτόχρονα, με την κατάστασή του.

Όμως, τα προηγούμενα ίσως δεν είναι αρκετά. Ο Velleman ισχυρίζεται ότι η πιο κατάλληλη στάση πρέπει να εμπεριέχει *αγάπη*. Μέσω αυτής, αξιολογούμε τα πράγματα που είναι πολύτιμα για το πρόσωπο, και που αξίζει να φροντίσουμε για αυτά, για το καλό του ίδιου του προσώπου. Ο αποτιμητικός πυρήνας της αγάπης αποτελείται από την απόκρισή μας στην αντίληψη της πραγματικότητας του άλλου, με συνέπεια να επιδιώκουμε τη διατήρηση αυτής της αξίας. Τελικά, κάθε άνθρωπος αξίζει να εκτιμηθεί έτσι, όχι σε σύγκριση με τους άλλους, αλλά με τη δική του ασύγκριτη αξία. Αυτό το πέρασμα από την εκλεκτικότητα στην καθολικότητα της αγάπης μάς δείχνει ότι κάθε αυτοσκοπός αξίζει να αγαπηθεί<sup>91</sup>.

Νομίζω ότι ο Velleman ερμηνεύει πολύ σωστά το ηθικό καντιανό συναίσθημα της αγάπης. Ο Kant αναφέρει ότι αυτή δεν νοείται μόνο ως συναίσθημα, αλλά και ως πρακτικός γνώμονας της εύνοιας, ο οποίος συνεπάγεται την ευεργεσία και την αγαθοεργία<sup>92</sup>. Το ευρύ καθήκον της αγάπης συνίσταται στο να θέτει κανείς ως σκοπούς του, τους σκοπούς των άλλων. Επίσης, η εύνοια δεν νοείται ως ευχετική διάθεση, αλλά είναι μία ενεργός, πρακτική έννοια, που έχει σκοπό το καλό και τη σωτηρία του άλλου<sup>93</sup>. Στις δικές μας περιπτώσεις, το καλό και η σωτηρία του ασθενούς αναφέρονται στη διάσωση της αξιοπρέπειας και της ανθρώπινης ιδιότητας από τον ευτελισμό και την απώλειά τους.

---

<sup>91</sup> Velleman D.J., (2008), σ. 194, 195, 199, 200.

<sup>92</sup> *MH*, σ. 303-304.

<sup>93</sup> *Ο.π.*, σ. 309.

Ο Velleman συμπληρώνει ότι η αγάπη μοιράζεται με την έννοια του σεβασμού το χαρακτηριστικό γνώρισμα της ανασταλτικής επίγνωσης της αξίας του άλλου. Επίσης, αμφότερες οι έννοιες προϋποθέτουν αμοιβαιότητα και ανταποδοτικότητα μεταξύ των ανθρώπων. Όμως, έχουν μία μεγάλη διαφορά, που αφορά στην κινητοποιητική τους δυναμική. Ο σεβασμός προκαλεί εγκράτεια και ενός είδους αποστασιοποίηση, προκειμένου ο άλλος να δράσει ελεύθερα. Η αγάπη, αντιθέτως, προκαλεί την εμπλοκή μας, ώστε να βοηθήσουμε και να συμμετέχουμε στην προώθηση της ελεύθερης δράσης. Δεν συνίσταται σε απλή μέριμνα, η οποία βέβαια, είναι και η ίδια καθ' αυτή σημαντική και δίνει στη ζωή συνοχή και ενότητα. Αλλά η αγάπη, σε συνδυασμό με τη μέριμνα, προκαλεί μία έγνοια πέρα από τα πράγματα και τους εκάστοτε σκοπούς του άλλου, μία έγνοια για το ίδιο το πρόσωπο και την πλήρη πραγμάτωση της αυτονομίας του<sup>94</sup>.

Η υποβοήθηση του θανάτου λοιπόν από την πλευρά του ιατρού μπορεί να μη διενεργείται απλά και μόνο από τη συμπάθεια ή το σεβασμό ή τη μέριμνα για το καλό του προσώπου, αλλά από ειλικρινή, αστείρευτη αγάπη. Εννοείται ότι αυτό το σκεπτικό του Velleman βρίσκει μεγάλη εφαρμογή στις περιπτώσεις συναπόφασης της πράξης μεταξύ ασθενούς και γιατρού ή θα μπορούσε ακόμη να επεκταθεί σε περιπτώσεις μη εκούσιας ευθανασίας. Θα περιοριστώ όμως στο θέμα μου, υποστηρίζοντας ότι αν διαθέτουμε την απαιτούμενη ηθική δικαιολόγηση από την πλευρά του ασθενούς στα περιστατικά που έχω αναλύσει, τότε η στάση του γιατρού που περιγράφει ο Velleman είναι η πλέον ενδεδειγμένη σε φιλοσοφικό, ηθικό επίπεδο, καθώς και στο πεδίο εφαρμογής.

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

#### ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ HUME

Σύμφωνα με τον Hume, τίποτε άλλο δεν βρίσκεται στον ανθρώπινο νου από τα αντιληπτικά του δεδομένα<sup>95</sup>. Οι *αντιλήψεις* του νου μπορούν να διακριθούν σε *εντυπώσεις* και *ιδέες*. Η διαφορά τους έγκειται στο βαθμό δύναμης και ζωντάνιας, που με τις οποίες εισέρχονται στη σκέψη. Οι πρώτες έρχονται με μεγαλύτερη δύναμη και βία, αλλά

---

<sup>94</sup> Velleman D.J., (2008), σ. 201, 202, 208, 210.

<sup>95</sup> Hume D., *A Treatise of Human Nature, Of Morals*, 1740, *Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση, Πέρι Ηθικής*, μτφ. Μακρυπούλιας Δ. Βασίλειος, 2016, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Ρώμη, σ. 14 (στο εξής T III).

αμφότερες μπορούν να διαιρεθούν σε απλές και σύνθετες<sup>96</sup>. Οι εντυπώσεις διακρίνονται σε πρωτογενείς ή κατ' αίσθηση εντυπώσεις, καθώς και στις δευτερογενείς ή εντυπώσεις αναστοχασμού. Στο πρώτο είδος ανήκουν όλες οι εντυπώσεις των αισθήσεων, δηλαδή οι σωματικές οδύνες και ηδονές. Στο δεύτερο είδος ανήκουν τα πάθη, καθώς και άλλα συναισθήματα που τους μοιάζουν, όπως επιθυμίες, συγκινήσεις, κλπ<sup>97</sup>. Μπορεί να γίνει ένας περαιτέρω διαχωρισμός των αναστοχαστικών εντυπώσεων σε δύο είδη, τις ήπιες, στις οποίες ανήκει η αίσθηση της ομορφιάς και της ασχήμιας, και τις βίαιες, οι οποίες περιλαμβάνουν τα πάθη της λύπης και της χαράς, της υπερηφάνειας και της ταπεινοφροσύνης, της αγάπης και του μίσους. Μία άλλη διάκριση των παθών είναι αυτή που τα χαρακτηρίζει ως άμεσα ή έμμεσα. Τα πρώτα πηγάζουν απευθείας από την ευχαρίστηση ή τον πόνο, ενώ τα δεύτερα μπορεί να πηγάζουν από τις ίδιες αρχές, αλλά με το συνδυασμό άλλων ποιοτήτων<sup>98</sup>.

Οι εντυπώσεις και οι ιδέες έχουν μεταξύ τους σχέση πρωτοτύπου και αντιγράφου, αντίστοιχα. Οι ιδέες είναι αμυδρά είδωλα των εντυπώσεων, προέρχονται από αυτές, και τις συνοδεύουν πάντοτε ("σταθερή σύζευξη")<sup>99</sup>. Η εμπειρία μάς δείχνει ότι οι απλές εντυπώσεις πάντα προηγούνται των αντίστοιχων ιδεών, χωρίς ποτέ να εμφανίζονται με αντίστροφη σειρά. Οι σύνθετες εντυπώσεις αναστοχασμού παράγονται από ιδέες, και με τη σειρά τους μπορούν να δημιουργήσουν, με τη βοήθεια της μνήμης και της φαντασίας, άλλες εντυπώσεις ή ιδέες<sup>100</sup>. Η σύνδεση μεταξύ των ιδεών εξασφαλίζεται με τη λειτουργία του συνειρμού, ο οποίος προκύπτει από συγκεκριμένες ποιότητες ή σχέσεις, δηλαδή την ομοιότητα, τη συνάφεια στο χώρο και στο χρόνο και τη σχέση αιτίας αποτελέσματος<sup>101</sup>. Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει συνολικά επτά ήδη φιλοσοφικών σχέσεων. Εκτός από τις προαναφερόμενες τρεις, σε αυτές ανήκουν η ταυτότητα, η αναλογία ως προς την ποσότητα ή τον αριθμό, οι βαθμοί ποιότητας και η εναντιότητα<sup>102</sup>.

Στο Παράρτημα του τρίτου βιβλίου της *Πραγματείας για την Ανθρώπινη Φύση*, ο Hume γράφει πως "σε καμιά περίπτωση δεν είμαστε υποχρεωμένοι να πιστέψουμε οποιοδήποτε πράγμα, εκτός και αν έχουμε συλλάβει τις αιτίες του ή τα αποτελέσματά του· λίγοι βέβαια

---

<sup>96</sup> Hume D., *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*, 1739, *Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση, Για τη νόηση*, μτφ. Μαρία Πουρνάρη, 2011, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη, σ. 83-84, (στο εξής T I).

<sup>97</sup> Ο.π., σ. 91-92.

<sup>98</sup> Hume D., *A Treatise of Human Nature, Of the Passions, Of Love and Hatred*, 1739, *Περί Αγάπης και Μίσους*, μτφ. Γιώργος Καράμπελας, 2015, Αθήνα, Εκδόσεις Ηριδανός, εισαγωγή, σ. 14-15, (στο εξής T II).

<sup>99</sup> T I, σ. 88, σ. 188.

<sup>100</sup> Ο.π., σ. 91.

<sup>101</sup> Ο.π., σ. 97.

<sup>102</sup> Ο.π., σ. 184

είναι αυτοί που αναρωτιούνται ποια είναι η φύση αυτού του πράγματος, η οποία γνωρίζεται από εμάς μέσα από τη συνάφεια της αιτίας που το προκαλεί και του αποτελέσματος που επιφέρει"<sup>103</sup>. Τα προηγούμενα ισχύουν, είτε για την πίστη μας σε μια νέα ιδέα, είτε για κάθε ξεχωριστή εντύπωση. Ο φιλόσοφος δηλώνει ρητά, πρώτον, ότι δεν έχουμε κάποια αφηρημένη ιδέα για την ύπαρξη του κόσμου, διακριτή από την εικόνα των προσλαμβανόμενων αντικειμένων, και δεύτερον, ότι ο νους ανά πάσα στιγμή μπορεί να ενώνει, να ξεχωρίζει ή να αναμιγνύει όλες τις ιδέες που κατέχει. Συμπερασματικά, οι διάφορεςπίστεις μας έγκεινται στις εντυπώσεις μας, δηλαδή δεν εξαρτώνται από την ανθρώπινη βούληση, αλλά από αρχές που δεν μπορούμε να ελέγχουμε. Γενικότερα, ο Hume καταλήγει ότι δεν υπάρχει απόλυτος διαχωρισμός ιδεών και εντυπώσεων, αφού η άποψη που αποκομίζουμε για κάποιο αντικείμενο δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ιδέα του, η οποία αναμιγνύεται ή σχετίζεται με τις παρούσες εντυπώσεις που έχουμε για αυτό<sup>104</sup>. Τα αποτελέσματα τωνπίστεών μας επηρεάζουν τη φαντασία και τα πάθη, μιας και μπορούν να εξηγηθούν από τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο γύρω μας. "Η μεταλλαγή των εντυπώσεων συνεχώς ενδυναμώνει και αναζωογονεί τις ιδέες μας"<sup>105</sup>. Περισσότερο λοιπόν τις αισθανόμαστε αυτές τις ιδέες, παρά τις συλλαμβάνουμε. Συμπεραίνουμε τελικά, ότι δεν υπάρχει αυστηρή επιστημολογική σχέση μεταξύ ιδεών και εντυπώσεων, παρότι αυτές οι νοητικές κατηγορίες αποτελούν τα θεμέλια του συστήματος του φιλοσόφου.

Η χιουμιανή ηθική συγκροτείται από ένα σύστημα φιλοσοφικής ψυχολογίας, το οποίο βασίζεται στα πορίσματα που προκύπτουν από την παρατήρηση και την εμπειρία, μέσω των "πειραμάτων", όπως τα αποκαλεί ο ίδιος, δηλαδή την ενδελεχή ανάλυση διαφόρων παραδειγμάτων από την καθημερινή ζωή και την ιστορία. Η εμπειρική, επαγωγική μέθοδος αποτελεί την κινητήρια δύναμη του συστήματος, χωρίς όμως να συνιστά, σε καμιά περίπτωση, έσχατο κριτήριο αλήθειας.

Κατά τον Hume, ο διαχωρισμός ανάμεσα στο ηθικό καλό και στο ηθικό κακό βασίζεται στα συναισθήματα της ευχαρίστησης και του πόνου<sup>106</sup>. Τα τελευταία αποτελούν την κύρια πηγή ενεργοποίησης του ανθρώπινου μυαλού και διαφοροποιούν ανάλογα τις επιθυμίες και τις αποστροφές μας. Η αρετή και η φαυλότητα προέρχονται, σε κάθε περίπτωση, μέσα από τις αισθήσεις μας. Χρησιμοποιώντας το παράδειγμα του φόνου, ο φιλόσοφος τονίζει ότι όσο και να εξετάζει αντικειμενικά την πράξη ο εξωτερικός παρατηρητής, η κακία και η φαυλότητα τού διαφεύγουν ολοκληρωτικά. Μόνο εάν αισθανθεί ένα βαθύ αίσθημα

---

<sup>103</sup> *T III*, σ. 261-262.

<sup>104</sup> *Ο.π.*, σ. 266.

<sup>105</sup> *Ο.π.*, σ. 267.

<sup>106</sup> *Ο.π.*, σ. 142, 187, 210.

αποστροφής και αποδοκίμασίας θα ανακαλύψει το ηθικό κακό<sup>107</sup>. Η ηθική λοιπόν βρίσκεται βαθιά μέσα μας, είναι εσωτερική υπόθεση των *ηθικών συναισθημάτων* της *επιδοκίμασίας* ή της *αποδοκίμασίας*. Δεν εξαρτάται από την πραγματική ποιότητα ή τους εξωτερικούς συσχετισμούς των αντικειμένων.

Θεμελιώδης είναι η άποψη του Hume ότι η ηθική δεν παράγεται από το Λόγο, ο οποίος είναι αδρανής και μη δυνάμενος να παράγει ή να εμποδίζει οποιαδήποτε πράξη ή επιθυμία<sup>108</sup>. Δεν νοείται για το φιλόσοφο καμία σύγκρουση του πάθους με το Λόγο στο συγκεκριμένο πεδίο. "Ο Λόγος είναι, και πρέπει να είναι, απλώς ο σκλάβος των παθών και δεν μπορεί ποτέ να διεκδικήσει άλλο ρόλο από εκείνον της υπηρετήσης και της υπακοής προς τα πάθη"<sup>109</sup>. Αυτή η θέση συνδέεται με τον εμπειρισμό του Hume και αποδεικνύει την αντίθεσή του προς μία κανονιστική θεωρία Πρακτικού Λόγου. Δεν αρνείται βέβαια μία μάλλον εργαλειακή χρήση του τελευταίου, αν και υπάρχουν διαφωνίες επ' αυτού μεταξύ των σύγχρονων σχολιαστών του<sup>110</sup>. Κάποιοι υποστηρίζουν πως ο σκεπτικισμός του καθιστά μη συνεκτική και παράλογη οποιαδήποτε θεώρηση Πρακτικού Λόγου, απορρίπτοντας ακόμη και μία εργαλειακή. Κατά τη γνώμη μου αυτό δεν ισχύει, αφού ο Λόγος δύναται να επηρεάσει τη συμπεριφορά και την πράξη, είτε όταν μας πληροφορεί για την ύπαρξη κάποιου πράγματος διεγείροντας ένα πάθος, είτε όταν μας παράσχει τα μέσα για να ικανοποιήσουμε αυτό το πάθος, μέσω της συσχέτισης αιτίων και αποτελεσμάτων<sup>111</sup>. Συνεπώς, ένα πάθος μπορεί να χαρακτηριστεί παράλογο, μόνον εάν βασίζεται στην υπόθεση ύπαρξης αντικειμένου που στην πραγματικότητα δεν υπάρχει ή όταν επιλέγουμε ανεπαρκή μέσα για την επίτευξη του σκοπού, κρίνοντας λανθασμένα αναφορικά με τις αιτίες και τα αποτελέσματα. Ακόμη και σε αυτή την περίπτωση όμως, στην ουσία δεν είναι παράλογο το πάθος, αλλά η κρίση<sup>112</sup>. Η υποκίνηση της πράξης και η ελεγχιμότητα του πάθους υπαινίσσονται μία τουλάχιστον εργαλειακή χρήση της αξιολογικής κρίσης. Το πιο σημαντικό είναι ότι η αποσύνδεση της ηθικής από την αλήθεια ή το ψεύδος της αντικειμενικής πραγματικότητας υποδεικνύει ότι οι πράξεις δεν είναι ποτέ έλλογες ή παράλογες, παρά μόνο επαινετές ή κατακριτέες<sup>113</sup>. Όπως χαρακτηριστικά λέγει ο

---

<sup>107</sup> Ο.π., σ. 31-32.

<sup>108</sup> Δρόσος Γ. Δ., *Αρετές και Συμφέροντα, Η Βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεότερικότητας*, 2008, Αθήνα, Εκδόσεις Σαββάλας, σ. 258-259.

<sup>109</sup> Ο.π., σ. 260.

<sup>110</sup> βλ. Radcliffe E.S. (1997), "Kantian Tunes on a Humean Instrument: Why Hume is not Really a Skeptic About Practical Reasoning", *Canadian Journal of Philosophy*, volume 27, number 2, pp. 247-270.

<sup>111</sup> *T III*, σ. 19.

<sup>112</sup> *Αρετές και Συμφέροντα*, σ. 261-262.

<sup>113</sup> *T III*, σ. 18.

φιλόσοφος, δεν αντίκειται στο Λόγο να προτιμήσω την καταστροφή όλου του κόσμου παρά να γρατσουνίσω το δάκτυλό μου, όπως επίσης αντίστροφα, μπορώ να επιλέξω τον ολοκληρωτικό αφανισμό μου ή ένα μικρότερο καλό ή ένα ευτελές αγαθό<sup>114</sup>. Αντιστοίχως, σε σχέση με το ζήτημά μας, δεν είναι αντιφατικό ή παράλογο να επιλέξω να συντομεύσω τη ζωή μου. Επιπροσθέτως, δεν υπάρχουν *a priori* καθολικοί και υποχρεωτικοί νόμοι που καθορίζουν το ορθό και το λάθος<sup>115</sup>. Τέλος, η βούληση δεν έχει σε καμία περίπτωση στο χιουμιανό σύστημα τη θέση και το κύρος της αντίστοιχης καντιανής, αφού ποτέ δεν δημιουργεί νέα συναισθήματα και δεν υπάρχει ελεύθερη βούληση στις πράξεις<sup>116</sup>.

Η κινητοποιητική δύναμη της ηθικότητας, κατά Hume, αποκαλύπτεται όταν ψάξουμε στον εαυτό μας προκειμένου να βρούμε την ηθική ποιότητα και τον τελικό στόχο της επιδοκιμασίας ή αποδοκιμασίας μας. Το ενάρετο κίνητρο πρέπει να προηγείται της πράξης. Αξιοματικά, υπάρχουν στον άνθρωπο κάποια αρχικά, φυσικά κίνητρα της ενάρετης πράξης που τη γεννούν, τα οποία είναι διακριτά από την ηθικότητα που εμπεριέχεται στην ίδια την πράξη<sup>117</sup>. Η συγκεκριμένη συναισθηματοκρατική ανάλυση του φιλοσόφου καταλήγει στη διαπίστωση πως οι ηθικές κρίσεις και πράξεις προέρχονται από τα ηθικά συναισθήματα, πάντα όμως σε σχέση με την ιδιοσυστασία και το στίγμα του *χαρακτήρα* καθενός από εμάς<sup>118</sup>. Τα ηθικά συναισθήματα, σε συνδυασμό με την τεχνητή επινόηση της υπόσχεσης και την τεχνητή αρετή της δικαιοσύνης, προκαλούν την υπέρβαση της έμφυτης ιδιοτελείας μας και δρουν προς το συμφέρον του ατόμου και της κοινωνίας. "Το συμφέρον γεννά συμπεριφορά" ή ακόμη, η αίσθηση του καλού και του κακού έπεται της σύλληψης της δικαιοσύνης και της αδικίας, αναφέρει χαρακτηριστικά ο Hume<sup>119</sup>.

Τα προηγούμενα μπορεί να είναι αρκετά για τους υποστηρικτές μίας καθαρά συναισθηματοκρατικής προσέγγισης. Υπάρχει όμως μία θεμελιώδης αρχή, η οποία δεν λειτουργεί απλά ως συγκολλητική ουσία των προαναφερόμενων, αλλά δίνει μία τεράστια ώθηση στη δυναμική του χιουμιανού συστήματος. Αυτή η αρχή είναι η *συμπάθεια*. Τα συναισθήματα, από τα οποία πηγάζει η ηθική, μεταβάλλονται διαρκώς λόγω της συνεχούς ροής των δεδομένων που επεξεργάζεται ο καθένας καθημερινά. Αυτή η ευκαμψία των παθών μπορεί να μας εμποδίζει να θεμελιώσουμε σταθερές ηθικές αρχές, διαμορφώνοντας

---

<sup>114</sup> *Αρετές και Συμφέροντα*, σ. 261.

<sup>115</sup> *T III*, σ. 28.

<sup>116</sup> Ο.π., σ. 96, 240.

<sup>117</sup> Ο.π., σ. 42, 44.

<sup>118</sup> Radcliffe E.S. (1994), "Hume on Motivating Sentiments, the General Point of View, and the Inculcation of Morality", *Hume Studies*, Volume XX, Number 1, pp. 37-58, σ. 41.

<sup>119</sup> *T III*, σ. 62, 77.

το όλο πλαίσιο, χωρίς απαραίτητα να καθορίζει τις ακριβείς αποφάσεις που λαμβάνουμε. Η συμπάθεια αντιπαλεύει και διορθώνει αυτή την ευμεταβλητότητα των παθών, αποτελώντας την επικρατούσα αρχή στην ανθρώπινη φύση και την κύρια πηγή των ηθικών ταξινομήσεων<sup>120</sup>. Ορίζεται ως η μετατροπή μίας ιδέας που διαθέτουμε για ένα πάθος κάποιου άλλου ανθρώπου, σε δικό μας πάθος, με τη δύναμη της φαντασίας και τη συνέργεια των φιλοσοφικών σχέσεων της ομοιότητας, της συνάφειας στο χώρο και το χρόνο και της αιτιότητας<sup>121</sup>. Μας αναγκάζει να βλέπουμε πέρα από τους εαυτούς μας, καθώς μας συσχετίζει με τη χαρά ή τη λύπη, τις επιτυχίες ή τις αποτυχίες των συνανθρώπων μας. Τα συναισθήματα των άλλων ποτέ δεν μας επηρεάζουν, παρά μόνο όταν γίνονται και δικά μας<sup>122</sup>.

Παρότι όμως η συμπάθεια προσπαθεί να εξαλείψει τις μεταβολές των παθών, δεν τα καταφέρνει πλήρως ποτέ, όντας και η ίδια ζωννή εντύπωση, δηλαδή εξ ορισμού ευμετάβλητη<sup>123</sup>. Η ένταση της ποικίλει ανάλογα με τη γειννίαση ή την απόσταση, χρονική και χωρική, τη συγγενική ή φιλική μας σχέση, την ομοιότητα του χαρακτήρα μας με το ενδιαφερόμενο άτομο, κ.ο.κ. Μολονότι αυτό ισχύει, επιδεικνύουμε την ίδια επιδοκιμασία για τις ίδιες ηθικές ποιότητες σε κάθε περίπτωση. Ο Hume λοιπόν ισχυρίζεται ότι προκειμένου να αποφύγουμε τις συνεχείς αντιφάσεις, επιθυμώντας μια σειρά σταθερών κριτηρίων για τα πράγματα γύρω μας, κατασταλάζουμε σε μερικά *σταθερά σημεία*, τα οποία φαίνεται να έχουν και *γενικό κύρος*<sup>124</sup>. Εννοείται πως αυτές οι γενικές αρχές δεν είναι πάντοτε αποτελεσματικές, αλλά σε συνδυασμό με τη συμπάθεια καθοδηγούν τα κριτήρια και τις γνώμες μας, σταθεροποιώντας στο μέγιστο βαθμό τις ηθικές μας κρίσεις. Σύμφωνα με αυτές τις αρχές, ελέγχουμε το χαρακτήρα ενός προσώπου από την οπτική του στενού του κύκλου και συνήθως δεν τον συμπαθούμε υποχρεωτικά με βάση τα απτά γνωρίσματά του, αλλά με τις ροπές και τις τάσεις των γνωρισμάτων αυτών. Η εμπειρία μάς διδάσκει πώς να βελτιώνουμε τα αισθήματά μας ή τουλάχιστον, πώς να διορθώνουμε τον τρόπο που μιλάμε για αυτά, όταν είναι πιο επίμονα και αναλλοίωτα<sup>125</sup>. Είτε με τον έναν, είτε με τον άλλο τρόπο, η τροποποίηση των ηθικών συμπερασμάτων αποτελεί τον κανόνα, και όχι την εξαίρεση, στο χιουμιανό σύστημα.

Στα μάτια του ιδεατού, ανεξάρτητου παρατηρητή, η ευχαρίστηση και το συμφέρον του κάθε ανθρώπου πέρα από εμάς αποκτούν σταθερή βάση και αγγίζουν τον καθένα,

---

<sup>120</sup> Ο.π., σ. 253-256.

<sup>121</sup> Radcliffe E.S.(1994), σ. 42, 46.

<sup>122</sup> *T III*, σ. 194, 217 & *T III*, σ. 21.

<sup>123</sup> Ο.π., σ. 197.

<sup>124</sup> *T III*, σ. 197-198 & Radcliffe (1994), σ. 43.

<sup>125</sup> *T III*, σ. 199 & Radcliffe (1994), σ. 42-43.



χαρακτηριζόμενα ως κριτήρια της αρετής και της ηθικής. Η Elizabeth Radcliffe θέτει το ερώτημα, πώς είναι δυνατόν το κίνητρο της ηθικότητας κατά Hume να είναι εσωτερικό, δηλαδή τα συναισθήματά μας, όταν απαιτείται αναγωγή σε συναισθήματα έξω από εμάς, δηλαδή του υποθετικού παρατηρητή, προκειμένου να εξάγουμε γνήσιες ηθικές κρίσεις<sup>126</sup>. Η ίδια υποστηρίζει ότι αυτό είναι δυνατό, αφού δεν είναι αναγκαίο να είναι ταυτόσημα τα δύο αυτά είδη συναισθημάτων. Έχοντας συναισθήματα που προσεγγίζουν αυτά των γενικών κανόνων, και αποκτώντας κίνητρο από αυτά, είναι αρκετό για να νιώσουμε επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία και να προβούμε σε ηθικές κρίσεις. Τα πάθη αυτά όμως δεν παύουν να είναι *δικά μας* και μας κινητοποιούν, ανεξάρτητα αν οι κρίσεις μας αντιστοιχούν περισσότερο στα συναισθήματα που *θα* είχαμε με βάση τους γενικούς κανόνες. Τελικά, η εμπλοκή αυτών των κανόνων είναι απλά ζήτημα βαθμού<sup>127</sup>.

Θα κλείσω αυτό το κεφάλαιο, αναφερόμενος συνοπτικά στα πάθη της *αγάπης*, της *ευμένειας* και του *οίκτου*. Για τον Hume δεν υπάρχει πάθος το οποίο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως πανανθρώπινη ή καθολική αγάπη, διακριτό από προσωπικές αρετές ή συμφέροντα. Εάν υπήρχε, θα εμφανιζόταν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο σε όλους τους ανθρώπους, και όχι με την ποικιλομορφία που μας διδάσκει η εμπειρία<sup>128</sup>. Τα πάθη που επικρατούν αρχικά, λόγω της μέγιστης εγγύτητας και της ζωντάνιας που διαθέτουν, είναι αυτά που αφορούν τον εαυτό μας, δηλαδή η υπερηφάνεια και η ταπεινοφροσύνη. Όταν είμαστε εμείς το αντικείμενο του πάθους, δεν είναι φυσικό να εγκαταλείψουμε την εξέταση, μέχρι αυτό το πάθος να εξαντληθεί. Από την άλλη πλευρά, ο Hume ισχυρίζεται ότι ο εαυτός μας, ως ανεξάρτητος από την αντίληψη κάθε άλλου αντικειμένου, δεν είναι στην πραγματικότητα *τίποτα*<sup>129</sup>. Για το λόγο αυτό, με τη δύναμη της συμπάθειας στρεφόμαστε προς τους άλλους, ξεκινώντας από τους πιο κοντινούς μας ή αυτούς που μας μοιάζουν.

Σε αντίθεση με τα πάθη της υπερηφάνειας και της ταπεινοφροσύνης, το αντικείμενο της αγάπης και του μίσους είναι κάποιο άλλο νοήμον, αισθητό ον, έξω από εμάς, του οποίου δεν γνωρίζουμε τα αισθήματα, τις σκέψεις, τις προθέσεις<sup>130</sup>. Η αγάπη προκαλεί πάντα ευχαρίστηση και το μίσος δυσφορία. Για να γίνει αυτό εφικτό, δεν αρκεί μόνο μία σχέση ιδεών με το αντικείμενο (π.χ. να κατέχω κάτι εγώ και όχι ο σύντροφός μου, το οποίο όμως δεν προκαλεί κανένα πάθος) ή μόνο μία σχέση εντυπώσεων με το αντικείμενο (π.χ. να

---

<sup>126</sup> Radcliffe, (1994), σ. 39.

<sup>127</sup> Ο.π., σ. 51-52.

<sup>128</sup> *T III*, σ. 48.

<sup>129</sup> *T II*, σ. 33-34.

<sup>130</sup> Ο.π., σ. 17-19

ατενίζω κάτι ευχάριστο ή δυσάρεστο, το οποίο δεν ανήκει σε εμένα ή τον σύντροφό μου). Απαιτείται μία *διπλή* σχέση ιδεών και εντυπώσεων, όταν π.χ. ένα αντικείμενο όπως η αρετή, που προκαλεί ξεχωριστή ευχαρίστηση, ανήκει στο σύντροφό μου. Τότε το πάθος που αναδύεται είναι η αγάπη προς αυτόν.

Η αγάπη και το μίσος συνοδεύονται πάντα από ευμένεια και οργή αντίστοιχα, μολονότι τα τελευταία είναι διακριτά πάθη από τα πρώτα. Δηλαδή, η αγάπη δεν ταυτίζεται με τη θετική διάθεση και την επιθυμία για ευτυχία του άλλου<sup>131</sup>. Επομένως, δεν υπάρχει αντίφαση μεταξύ της αγάπης προς κάποιον και μίας ταυτόχρονης επιθυμίας πρόκλησης δυστυχίας, όπως π.χ. όταν επιβάλλω κανόνες ή περιορισμούς στο παιδί μου για την καλύτερη ανατροφή του ή όταν θέτω απαγορεύσεις στον άρρωστο φίλο μου για τη βελτίωση της υγείας του. Παρ' όλα αυτά, επειδή η ευμένεια προκαλείται από ισχυρή συμπάθεια, δημιουργείται μία φυσική και πρωταρχική σύνδεση με την αγάπη. Αυτή η ατραπός μας οδηγεί στην ανάδειξη του δευτερογενούς πάθους της συμπόνιας ή οίκτου, αφού πρώτα όμως ο Hume έχει δώσει λύση σε μία φαινομενική αντίφαση του συστήματός του.

Η αντίφαση αυτή πηγάζει από τη χιουμιανή παραδοχή, ότι η πρώτη προσέγγιση που κάνει ο νους, σε σχέση με οποιοδήποτε αντικείμενο, είναι η *σύγκριση*, και όχι η εκτίμηση της πραγματικής αξίας<sup>132</sup>. Η αρχή της σύγκρισης αποτελεί μία πρωταρχική ποιότητα της ψυχής, η οποία αντιτίθεται ευθέως στη συμπάθεια. Για παράδειγμα, η δυστυχία του άλλου μας δίνει μία πιο ζωντανή ιδέα για τη δική μας ευτυχία, προσφέροντάς μας ηδονή, και το αντίστροφο. Η ακόμη, η θύμηση παρελθουσών ηδονών μπορεί να προκαλέσει μνησικακία προς τον εαυτό μας, εάν στο παρόν υποφέρουμε και δυστυχούμε<sup>133</sup>. Το να συγκρίνουμε απλά τα αντικείμενα μεταξύ τους είναι κάτι εύκολο, ενώ η μετατροπή του συναισθήματος της συμπάθειας από ιδέα σε εντύπωση αποτελεί πολύ δυσκολότερο έργο. Στο τέλος όμως, η δύναμη της συμπάθειας αποδεικνύεται πολύ μεγαλύτερη από αυτή της σύγκρισης, λαμβάνοντας υπόψη ότι δεν αρκεί η παρούσα αίσθηση ή η στιγμιαία ηδονή ή οδύνη για να καθοριστεί ο χαρακτήρας ενός πάθους, αλλά η *γενική* ροπή και τάση του, από την αρχή ως το τέλος του<sup>134</sup>. Αυτός ο ισχυρισμός του Hume αποτυπώνει πλήρως τη μεγάλη ισχύ της διπλής σχέσης ιδεών και εντυπώσεων, με τη βοήθεια πάντα της φαντασίας. Με αυτόν τον τρόπο, λύνεται η αντίφαση, με συνέπεια η ευμένεια και ο οίκτος, όχι απλώς να σχετίζονται, αλλά να αναμιγνύονται με την αγάπη. Οι εντυπώσεις των παθών αυτών έχουν παρόμοιες κατευθύνσεις και παρορμήσεις. Από τη στιγμή που τα ευχάριστα συναισθήματα

---

<sup>131</sup> Ο.π., σ. 70-72.

<sup>132</sup> T III, σ. 217 & T II, σ. 77.

<sup>133</sup> T II, σ. 81-82.

<sup>134</sup> Ο.π., σ. 90, 94.

που διεγείρονται από τη συμπάθεια τα ονομάζουμε αγάπη, δεν επιθυμούμε τίποτε άλλο από το να βελτιώσουμε τους γύρω μας. Αυτό είναι το όλο πλαίσιο μέσα στο οποίο εκδηλώνεται η καλοσύνη. Τελικά, ισχυρίζεται ο Hume, το να περάσουμε από την ευχαρίστηση που νιώθουμε για κάτι, στο να το αγαπήσουμε, δεν αποδεικνύεται τόσο δύσκολο. Επιπλέον, τα πάθη μεταφέρονται εύκολα από το ένα άτομο στο άλλο, παράγοντας αντίστοιχες κινήσεις σε όλους τους ανθρώπους<sup>135</sup>.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5 HUME & ΑΥΤΟΚΤΟΝΙΑ

Ο David Hume, στο δοκίμιό του *Η Αυτοκτονία (On Suicide)*<sup>136</sup>, υποστηρίζει ότι η αυτοκτονία δεν αποτελεί παράβαση του χρέους μας προς το Θεό, την κοινωνία ή τον εαυτό μας. Αναφέρει αρχικά ότι ο Δημιουργός κυβερνά τον άψυχο υλικό κόσμο με γενικούς νόμους, ενώ ταυτόχρονα έχει προικίσει τον έμβιο κόσμο με διάφορες σωματικές και ψυχικές δυνάμεις. Οι δύο κόσμοι αλληλεπιδρούν συνεχώς, χωρίς όμως να παρατηρείται αταξία. Επομένως, οι κινήσεις και πράξεις των ανθρώπων μπορούν να εκτρέψουν τη σταθερή πορεία τμημάτων της φύσης, αφού η Πρόνοια δεν φανερώνεται άμεσα σε οποιαδήποτε ενέργεια, αλλά κυβερνά κάθε πράγμα με τους προαναφερόμενους αμετάβλητους νόμους. Ο φιλόσοφος καταλήγει στο σημείο αυτό σε ένα διπλό συμπέρασμα. Πρώτον, ότι ο καθένας κατέχει την ελεύθερη διάθεση της δικής του ζωής, χρησιμοποιώντας τις δυνάμεις του, χωρίς να προσβάλλει το Θεό. Δεύτερον, πως η ανθρώπινη ζωή δεν έχει ειδική ή μεγαλύτερη σπουδαιότητα για το σύμπαν από τη ζωή οποιουδήποτε άλλου όντος<sup>137</sup>. Στηλιτεύοντας μία αρχαία, αλλά και νεωτερική δεισιδαιμονία, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, πιστεύει ότι, όπως δεν είναι ασέβεια να επιφέρουμε μεταβολές και καινοτομίες στη σταθερή ροή της φύσης, έτσι και δεν αποτελεί προσβολή να θέτουμε τέρμα στη ζωή μας. Είναι η άλλη όψη της χρήσης των ιδιαίτερων ικανοτήτων μας. Ο εκούσιος θάνατος δεν διαταράσσει την τάξη της φύσης περισσότερο από οποιοδήποτε τυχαίο γεγονός. Όπως η γέννησή μας οφείλεται σε μία σειρά αιτιών,

---

<sup>135</sup> *T III*, σ. 234-235.

<sup>136</sup> Hume D., *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul: The Complete 1783 Edition*, μτφ. Παπανούτσος Ε.Π., Δοκίμια Φιλολογικά, Ηθικά, Πολιτικά, *Η αυτοκτονία*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της "Εστίας".

<sup>137</sup> Ο.π., σ. 224.

εξαρτώμενη από ηθελημένες πράξεις ανθρώπων, με τη συγκατάθεση πάντα της Πρόνοιας, έτσι και ο θάνατος, όταν θεωρήσουμε την ώρα κατάλληλη, δεν αντίκειται στη συνεργασία Της. Πότε μπορεί να είναι κατάλληλη η ώρα για τον Hume; Όταν ο άνθρωπος είναι κουρασμένος από μία μισητή ζωή, φορτωμένη με πόνο, μιζέρια, αρρώστια, θλίψη, ντροπή και φτώχεια. Όταν "την ύπαρξή μου, εάν μακρύνει παραπάνω, δεν θα τη διάλεγε κανείς"<sup>138</sup>. Όχι απλά δεν συνιστά προσβολή για το Θεό η εν λόγω πράξη, αλλά οφείλουμε να Τον ευχαριστήσουμε για τα καλά που έχουμε απολαύσει ως τώρα, και για τη δύναμη που μας δίνει για να αποφύγουμε τα δεινά, που μας κατακλύζουν ή μας απειλούν.

Επιπρόσθετα, ένας άνθρωπος που αυτοκτονεί δεν ζημιώνει την κοινωνία. Μπορεί να παύει μόνο να κάνει καλό στους υπόλοιπους, γεγονός που αν ισχύει, η βλάβη είναι ελάχιστη. Κανείς όμως δεν έχει χρέος να κάνει λίγο καλό στην κοινωνία με το τίμημα μίας μεγάλης βλάβης στον εαυτό του. Εάν κάποιος δεν έχει πλέον τη δύναμη να προαγάγει το συμφέρον της κοινωνίας, τότε αποτελεί βάρος σε αυτήν. Χρησιμοποιεί όλον το χρόνο του, προκειμένου να παλεύει ενάντια στις αντιξοότητες, εμποδίζοντας ταυτόχρονα άλλα πρόσωπα να είναι χρήσιμα στην κοινωνία. Σε τέτοιες περιπτώσεις, η παραίτηση από τη ζωή πρέπει να είναι, όχι μόνο αθώα, αλλά και αξιέπαινη<sup>139</sup>.

Τέλος, ο Hume ισχυρίζεται ότι η αυτοκτονία μπορεί να είναι σύμφωνη με το χρέος προς τον εαυτό μας, όταν η ηλικία, η αρρώστια ή η κακοτυχία κάνουν τη ζωή χειρότερη από την εκμηδένισή της. Τονίζει ότι η ζωή πρέπει να είναι άξια να διατηρηθεί. Διαφορετικά, η φρόνηση και το θάρρος πρέπει να μας υποχρεώνουν να ξεπερνούμε το φυσικό μας τρόπο μπροστά στο θάνατο και να απαλλασσόμαστε μια και καλή από την ύπαρξη που έχει γίνει βάρος<sup>140</sup>.

Στο συγκεκριμένο δοκίμιο λοιπόν, βλέπουμε ότι για το φιλόσοφο η αυτοκτονία δεν αποτελεί παράλογη πράξη, γεγονός που εμπεριέχει μεγάλη εννοιολογική διαφορά από την αντίστοιχη καντιανή άποψη. Η χιουμιανή αυτή παραδοχή εναρμονίζεται πλήρως με το σύνολο της ηθικής του θεωρίας, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

---

<sup>138</sup> Ο.π., σ. 225

<sup>139</sup> Ο.π., σ. 228

<sup>140</sup> Ο.π., σ. 229

HUME & ΕΚΟΥΣΙΑ ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΗ ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ-ΙΑΤΡΙΚΩΣ  
ΥΠΟΒΟΗΘΟΥΜΕΝΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ

Είναι δυνατό να δικαιολογηθεί ηθικά η διενέργεια εκούσιας ενεργητικής ευθανασίας και ιατρικώς υποβοηθούμενου θανάτου στις τρεις περιπτώσεις ασθενών που εξετάστηκαν στο κεφάλαιο 3, με βάση τις παραδοχές του προηγούμενου δοκιμίου, καθώς και τις ευρύτερες θεωρήσεις της χιουμιανής ηθικής, που παρουσιάστηκαν στο κεφάλαιο 4; Η απάντηση είναι σίγουρα καταφατική. Φαίνεται πως, όχι απλώς εννοιακά, αλλά αρκετά εύλογα, μπορούν να επεκταθούν οι απόψεις του Hume περί αυτοχειρίας, και να αποτελέσουν δικαιολογητική βάση, μέσω της δύναμης της συμπάθειας και της συμμόρφωσης στους γενικούς κανόνες, όχι μόνο για τους συγκεκριμένους ασθενείς, αλλά για πολύ πιο ευρύ φάσμα περιστατικών, ανεξάρτητα αν βρίσκονται στο τελικό στάδιο μιας νόσου ή όχι. Προκειμένου όμως, η ηθική νομιμοποίηση να καταστεί πιο συνεκτική, σκοπεύω να τη συσχετίσω πιο άμεσα με το ρόλο των *φυσικών κινήτρων* και του *ηθικού συναισθήματος*, τις χιουμιανές έννοιες του *καθήκοντος* και της *υποχρέωσης*, τον τρόπο *σύλληψης του εαυτού*, καθώς και με τα πάθη της *αγάπης*, της *ευμένειας* και του *οίκτου*.

## ΗΘΙΚΗ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΑΣΘΕΝΟΥΣ

Πιο συγκεκριμένα, αναφορικά με τον ίδιο τον ασθενή, αμφότερα τα άμεσα και αναστοχαστικά του πάθη συνιστούν την κινητοποιητική δύναμη της θέλησης να πεθάνει. Η αρχική προέλευση αυτών των παθών είναι αναμφίβολα η κακή κατάσταση του ανθρώπινου σώματος. Ο φιλόσοφος επισημαίνει τα πλεονεκτήματα που μας προσφέρει ένα υγιές σώμα. Η δύναμη, η ευρωστία, η ευκινησία και η υγεία δημιουργούν ένα όμορφο, αρμονικό και χρήσιμο σύνολο, που προκαλεί ωραία συναισθήματα στο ίδιο το άτομο, με κυρίαρχη την υπερηφάνεια, καθώς και το θαυμασμό των υπολοίπων. Η οσμή της ασθένειας, λέει χαρακτηριστικά, είναι πολύ δυσάρεστη και μεταφέρει την ιδέα του πόνου και της δυστυχίας<sup>141</sup>.

Περνώντας από το σώμα στο νου, όπως έχω ήδη αναφέρει, τα πάθη υπερτερούν του Λόγου και της φαντασίας, ομοίως και το κοντινό έναντι του απομακρυσμένου, με συνέπεια, ο εαυτός μας να έχει πάντα προτεραιότητα. Επομένως, η οδύνη της αρρώστιας μάς κάνει να αισθανόμαστε ταπεινοφροσύνη αντί για υπερηφάνεια και δύναται να μας οδηγήσει στην

---

<sup>141</sup> T III, σ. 251.

παραδοχή ότι ο θάνατος είναι προς το συμφέρον μας. Καταλήγουμε λοιπόν, στην επιθυμία για συντόμευση της ζωής, χωρίς καμία αντίφαση. Ο Hume δεν θέτει ζήτημα προσβολής ή απώλειας της αξιοπρέπειας του προσώπου, αφού τέτοιο χαρακτηριστικό γνώρισμα δεν υπάρχει στη θεωρία του. Επίσης, δεν υποστηρίζει την ύπαρξη κανενός πρωταρχικού καθήκοντος διατήρησης της ζωής, ούτε τίθεται κανένα θέμα, όπως έχουμε ήδη δει, διενέργειας παράλογης πράξης. Ο Λόγος θα καθοδηγήσει το άτομο, μόνο στην αναζήτηση των κατάλληλων μέσων για τη διάπραξη της ευθανασίας.

Επιπρόσθετα, θα συμφωνήσω με το φιλόσοφο, στο ότι τα δεινά και η θλίψη έχουν ισχυρότερη και διαρκέστερη επίδραση από την ηδονή και την απόλαυση<sup>142</sup>. Η επιρροή αυτή μπορεί να γίνει ακόμη εντονότερη, με τη λειτουργία της αρχής της σύγκρισης, όπως είδαμε. Η ανάμνηση της παρελθούσας υγείας προκαλεί αύξηση της δυσφορίας, όταν υποφέρουμε στο παρόν. Όταν ο ασθενής αισθάνεται έτσι, η σύγκριση δεν μπορεί να αντισταθμιστεί ή να υπερκεραστεί από τη συμπάθεια, αφού δεν υπάρχει μεταφορά παθών, όταν αυτά αφορούν τον εαυτό μας. Υπάρχουν τρία διαφορετικά είδη καλού που μπορούμε να κατέχουμε, γράφει ο Hume: οι εξωτερικές ικανότητες του σώματος, η εσωτερική πνευματική ικανοποίηση και η ευχαρίστηση που προέρχεται από τις κατακτήσεις<sup>143</sup>. Ο ασθενής τελικού σταδίου έχει απολέσει, τουλάχιστον σε σημαντικό βαθμό, και τα τρία. Οφείλω να σημειώσω εδώ, ότι ο φιλόσοφος δεν δέχεται τον απόλυτο διαχωρισμό φυσικών ικανοτήτων και ηθικών αρετών<sup>144</sup>. Πιστεύει ότι αμφοτέρως συνιστούν νοητικές ποιότητες, που γεννούν αισθήματα ηδονής και αγάπης, μολονότι οι πρώτες είναι κατώτερες των δεύτερων και το αίσθημα επιδοκιμασίας για αυτές είναι κατώτερο ή διαφορετικό. Επομένως, στο παρόν ζήτημα, μπορούν να συμβάλλουν σχεδόν εξίσου, στη διαμόρφωση και τη λήψη της απόφασης του αρρώστου.

Είδαμε επίσης, πως ο Hume αναπτύσσει κάποια συνεπειοκρατικά, ωφελιμιστικού τύπου επιχειρήματα, σε σχέση με τον αντίκτυπο της ασθένειας στην κοινωνία. Το άρρωστο άτομο αισθάνεται ότι είναι άχρηστος ή αποτελεί βάρος, όχι μόνο για τους οικείους του, αλλά για όλο το κοινωνικό σύνολο. Αυτό το κακό δεν αντισταθμίζεται από το όποιο, λίγο καλό δύναται να προσφέρει. Η πολιτική και ηθική φιλοσοφία του Hume δίνει μεγάλη σημασία στη δημιουργία της κοινωνικής οργάνωσης. Τα ιδιοτελή και αδύναμα ανθρώπινα όντα, μέσω του οιονεί νεωτερικού κοινωνικού συμβολαίου του φιλοσόφου, αποκομίζουν κέρδη και εξασφαλίζουν το μέγιστο συμφέρον τους. Στη συνέχεια όμως, εξυψώνονται

---

<sup>142</sup> T II, σ. 73-74.

<sup>143</sup> T III, σ. 59.

<sup>144</sup> βλ. T III, Μέρος III, Τμήμα IV.

ηθικά, με τη συναναστροφή, τη φιλία, τη συνεργασία. Όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά: "Δεν μπορούμε να σχηματίσουμε καμιά επιθυμία που να μην έχει αναφορά στην κοινωνία. Η τέλεια μοναξιά είναι ίσως η μεγαλύτερη τιμωρία που μπορούμε να υποστούμε"<sup>145</sup>. Όταν κάποιος ασθενεί βαριά λοιπόν, μπορεί να διαθέτει ως πρόσθετο κίνητρο την αποφυγή πρόκλησης δυσχερειών στους γύρω του. Αυτή η διάθεση είναι δυνατό να προκαλέσει τελικά την επιδοκιμασία των τελευταίων, για την επιθυμία υποβολής σε ευθανασία. Ακόμη και αν κάποια μέλη του συνόλου είχαν αντίρρηση ή αμφιβολία, σε περίπτωση που η δύναμη της συμπάθειας δεν αποδειχθεί αρκετή, θα μπορούσε η συμμόρφωση με τους χιουμιανούς γενικούς κανόνες, να οδηγήσει σε ευθυγράμμιση με τους υπόλοιπους και επικρότηση του θανάτου.

Οφείλω να επισημάνω πως οι προηγούμενες παραδοχές, αν και είναι πολύ σημαντικές και μας δίνουν το υπόβαθρο μιας γενικής δικαιολόγησης, δεν φαίνεται να αρκούν για μία ολοκληρωμένη νομιμοποίηση της απόφασης του ασθενούς και δεν μας παρέχουν μία ασφαλή απάντηση, κυρίως στο ερώτημα εάν μπορεί να υφίσταται ηθική υποχρέωση για τη διενέργεια της πράξης.

Στην *Αυτοκτονία* αναφέρεται η έννοια του χρέους προς τον εαυτό και την κοινωνία<sup>146</sup>. Φαίνεται ότι ο φιλόσοφος δεν υπαινίσσεται απλώς ότι το άτομο υποχρεούται να αυτοκτονήσει υπό τις περιγραφόμενες συνθήκες, αλλά λέει ότι η φρόνηση και το θάρρος πρέπει να το υποχρεώνουν να συντομεύει τη ζωή του (η έμφαση δική μου). Από την άλλη πλευρά, ο Hume δεν μας παρέχει μία συνεχή και ολοκληρωμένη συζήτηση για την αίσθηση της ηθικής υποχρέωσης, για τον τρόπο με τον οποίο νιώθουμε το πώς οφείλουμε να συμπεριφερθούμε, ούτε στην *Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση*, ούτε και αλλού<sup>147</sup>. Γενικότερα, αν εξεταστεί εντελώς επιφανειακά η χιουμιανή ηθική, μπορεί να θεωρηθεί απλή περιγραφή της εμπειρίας, χωρίς κανονιστικά στοιχεία. Επιπλέον, όπως έχουμε δει, η θεωρία του εστιάζει στον ιδεατό παρατηρητή, προκειμένου να κρίνει χαρακτήρες και πράξεις, και όχι εξαρχής στο τι οφείλει να κάνει το δρων υποκείμενο ("spectator theory" έναντι "agent-centered theory", όπως ορίζει και η Charlotte Brown)<sup>148</sup>. Δηλαδή, ενδιαφέρεται περισσότερο για την αξιολόγηση και αποτίμηση της ηθικότητας, και όχι την

---

<sup>145</sup> *T II*, σ. 64.

<sup>146</sup> Το ζήτημα του χρέους προς το Θεό δεν θα με απασχολήσει στην παρούσα εργασία, αφού αποτελεί μία διαφορετική συζήτηση.

<sup>147</sup> Norton D.F., *The Foundations of Morality in Hume's Treatise*, in *The Cambridge Companion to Hume*, (1993), Edited by David Fate Norton & Jacqueline Taylor, Cambridge University Press, 2009, pp. 270-310, σ. 303.

<sup>148</sup> Brown C., (1994) "From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation", *Hume Studies*, Volume XX, Number 1, April 1994, pp 19-35, σ. 21.

ίδια τη βούληση. Άραγε λείπουν εντελώς οι έννοιες του καθήκοντος και του δρόντος υποκειμένου από το ηθικό του σύστημα; Οι σχολιαστές του απαντούν αρνητικά.

Η Brown διατείνεται ότι το ηθικό συναίσθημα κατά Hume εκλαμβάνεται ως ενεργό με τους εξής τρεις τρόπους: α) Ως κίνητρο για ηθική δράση, β) Ως παραγωγικό και δημιουργικό αίτιο των ηθικών διακρίσεων και του ιδανικού χαρακτήρα, γ) Ως πηγή των ηθικών υποχρεώσεων<sup>149</sup>. Αρχικά, μέσω της ρύθμισης της συμπάθειας από τις γενικές αρχές, το ηθικό συναίσθημα και η ανθρώπινη συνείδηση γίνονται παραγωγικά, δηλαδή κατασκευάζουν το *ιδανικό του ανθρώπινου χαρακτήρα*, το ιδανικό του πλήρως αξιαγάπητου προσώπου. Το ιδανικό αυτό δεν είναι αυστηρό και απαιτητικό, αλλά μεροληπτικό και ανθρώπινο. Με βάση αυτό το ηθικό πρότυπο αποκτούμε κίνητρο για να δράσουμε ανταποκρινόμενοι σε αυτό. Δηλαδή, ο ηθικός άνθρωπος δεν δρα πρωτογενώς από κίνητρο καθήκοντος. Τελικά όμως, *επιβάλλουμε* στο εαυτό μας το ιδανικό του χαρακτήρα, το οποίο με αυτό τον τρόπο μας *υποχρεώνει*<sup>150</sup>. Η αυτοεπιβολή του προτύπου καθίσταται δυνατή και πάλι μέσω της συμπάθειας, η οποία μας κάνει να βλέπουμε και να αξιολογούμε τους εαυτούς μας, όπως μας βλέπουν και μας αξιολογούν οι άλλοι. Σύμφωνα με τον Hume, το να είμαστε ηθικά αξιαγάπητοι με τα δικά μας μάτια αποτελεί απαραίτητο συστατικό της ευτυχίας<sup>151</sup>. Συμπερασματικά, για να αποκτήσουμε ένα χαρακτήρα που είναι άξιος της αγάπης μας, ένα γνήσιο ηθικό ιδανικό, απαιτείται μία *κανονιστική σύλληψη* του εαυτού μας, και όχι απλώς ένα αντίγραφο της εμπειρίας, το οποίο δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να συνιστά πηγή υποχρέωσης.

Η Christine Korsgaard ερμηνεύει αυτή την κανονιστικότητα της συναισθηματοκρατικής προσέγγισης, ως αναστοχαστικότητα. Ο αναστοχασμός της προέλευσης των ηθικών συναισθημάτων έχει ως αποτέλεσμα να τα ενδυναμώνει, με συνέπεια η ηθική αίσθηση να εγκρίνει την προέλευση αυτή και να ενισχύει τις δραστηριότητές της<sup>152</sup>. Και η Korsgaard παραδέχεται ότι δεν φαίνεται, εκ πρώτης όψεως, να υπάρχει χιουμιανή κανονιστική προσέγγιση της υποχρέωσης να είμαστε ηθικοί. Σημειώνει όμως, ότι αυτή η παραδοχή είναι λανθασμένη. Επικαλείται, όπως και ο Terence Penelhum<sup>153</sup>, τα δύο μέρη της εξήγησης του ίδιου του Hume για τη γέννηση της αίσθησης του *καθήκοντος*: α) Ως συνειδητό υποκατάστατο της έλλειψης φυσικών ή ηθικών κινήτρων αρετής και παράγωγο

---

<sup>149</sup> Ο.π., σ. 22-23.

<sup>150</sup> Ο.π., σ. 25-28.

<sup>151</sup> Ο.π., σ. 29-30 & Korsgaard C., (1996), *The Sources of Normativity*, New York, Cambridge University Press, 2010, σ. 58-59.

<sup>152</sup> Korsgaard C., (1996), σ. 63.

<sup>153</sup> Penelhum T., Hume's Moral Psychology, in *The Cambridge Companion to Hume*, (1993), Edited by David Fate Norton & Jacqueline Taylor, Cambridge University Press, 2009, pp. 238-269, σ. 258.



του συνεπαγόμενου μίσους προς τον εαυτό μας, και β) Σε συνδυασμό με τη τεχνητή αρετή της δικαιοσύνης, όπου ο φιλόσοφος διατείνεται ότι οι δίκαιες πράξεις τελούνται από ένα πλήρως λειτουργικό αίσθημα καθήκοντος<sup>154</sup>. Ο Penelhum παραθέτει επίσης το μοναδικό ίσως χωρίο του Hume, στο οποίο προσπαθεί να συνοψίσει την έννοια του καθήκοντος και μας δείχνει σαφώς ότι είναι παράγωγο: "Η ηθικότητα εξαρτάται από τα συναισθήματα, και όταν μία πράξη ή μία ποιότητα του νου μάς ευχαριστεί με συγκεκριμένο τρόπο, λέμε ότι είναι ενάρετη, και όταν η παραμέληση ή η μη εκτέλεση της μας δυσαρεστεί με παρόμοιο τρόπο, λέμε ότι έχουμε υποχρέωση να την εκτελέσουμε"<sup>155</sup>. Συνεπώς, αναφορικά με το ζήτημά μας, μπορεί η επιδίωξη της συντόμευσης της ζωής να μη μας ευχαριστεί φυσικά, αλλά η παράταση της δυστυχίας και η μη εκτέλεση της πράξης της ευθανασίας μπορεί να μας δυσαρεστεί περισσότερο, δημιουργώντας την αίσθηση της υποχρέωσης.

Το τελευταίο συμπέρασμα, καθώς και η χιουμιανή άποψη περί υποχρέωσης, πιστεύω πως σχετίζονται άμεσα με τη θεωρία του φιλοσόφου περί εαυτού, προσωπικής ταυτότητας και κατασκευής του ηθικού προτύπου χαρακτήρα. Η κανονιστική σύλληψη του εαυτού, που αναφέρουν η Brown και η Korsgaard, δεν διαφαίνεται στο πρώτο βιβλίο της *Πραγματείας για την Ανθρώπινη Φύση*. Αντιθέτως, εκεί ο Hume ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει καμμία ιδέα ανεξάρτητου εαυτού και ότι ο νους είναι ένα θέατρο όπου πρωταγωνιστούν οι αντιλήψεις, χωρίς καμία συμμετοχή του ίδιου<sup>156</sup>. Ο εαυτός αποτελεί μία δέσμη διαδοχικών και σχετιζόμενων ιδεών και εντυπώσεων, για τις οποίες διαθέτουμε στενή και οικεία συνείδηση και μνήμη, χωρίς κάποια υλική ή άυλη ουσία να τις στηρίζει. Η ενότητα της προσωπικής ταυτότητας είναι πλασματική, κυρίως λόγω της λειτουργίας της ομοιότητας. Παρότι ο φιλόσοφος ακολουθεί σε μεγάλο βαθμό την εμπειριοκρατική παράδοση του John Locke, διαφωνεί μαζί του, κυρίως στο ότι η μνήμη ανακαλύπτει, και δεν παράγει η ίδια την προσωπική ταυτότητα<sup>157</sup>. Στο δεύτερο βιβλίο της *Πραγματείας* όμως, ο Hume διαφοροποιεί αρκετά τη γνώμη του και διατείνεται ότι η ιδέα ή η εντύπωση του εαυτού μας είναι συνεχώς παρούσες μέσα μας και η συνείδηση αυτή μας μεταδίδει ολοζώντανα τη σύλληψη του προσώπου μας<sup>158</sup>.

Κατά τη γνώμη μου, η κατασκευή του χαρακτήρα, που αναφέρθηκε προηγουμένως, δημιουργεί την ύπαρξη του συνεχούς εγώ. Είδαμε ότι η εξήγηση προκύπτει από τη λειτουργία της αρχής της συμπάθειας, η οποία δεν αναφέρεται μόνο στην έγνοια μου για

---

<sup>154</sup> Korsgaard C., (1996), σ. 57.

<sup>155</sup> Penelhum T., σ. 259.

<sup>156</sup> *T I*, σ. 440-441 & Penelhum T., σ. 243, 263.

<sup>157</sup> *T I*, σ. 441, 444, 449, 454.

<sup>158</sup> Penelhum T., σ. 265.

τους άλλους, αλλά αποτελεί και τη δευτερογενή πηγή των αυτοθεωρούμενων προσωποκεντρικών παθών της υπερηφάνειας και της ταπεινοφροσύνης. Όταν οι γύρω μου με αγαπούν, αισθάνομαι υπερήφανος, και αντίστροφα. Η μεταδοτικότητα της συμπάθειας είναι πάντοτε αμφίδρομη. Όπως παρατηρεί ο φιλόσοφος "τα πνεύματα των ανθρώπων είναι καθρέφτες το ένα για το άλλο, όχι μόνο επειδή αντανακλούν τα αισθήματά μας, αλλά κι επειδή αυτές οι ακτίνες παθών, συναισθημάτων και απόψεων μπορούν συχνά να αντηχούν και να σβήνουν ανεπαίσθητα"<sup>159</sup>. Επομένως, οι άλλοι άνθρωποι είναι *συνδημιουργοί* της εικόνας μου. Το ηθικό πρότυπο του χαρακτήρα, που μας υποχρεώνει ως *φυσική και κοινωνική κατασκευή*, τελικά ισοδυναμεί με τον *εαυτό* μας ως παρόμοια κατασκευή. Η ατομικότητα και η αυτουργία, βλέπουμε λοιπόν ότι εκλαμβάνονται ως εξέχουσα μορφή εμπειρίας<sup>160</sup>. Δεν πρέπει να ξεχνάμε επίσης ότι για τον Hume τα ηθικά συναισθήματα έχουν ως αντικείμενο πρωτίστως τους χαρακτήρες, και όχι τις πράξεις, αφού οι τελευταίες, καλές ή κακές, αποτελούν σημάδια μίας συγκεκριμένης ποιότητας χαρακτήρα<sup>161</sup>.

Κατά συνέπεια, όταν ο ασθενής που υποφέρει, αισθανθεί ότι δεν δύναται να ανταποκριθεί στο ηθικό πρότυπο του χαρακτήρα του, καθώς και ότι η ασθένεια τον απογυμνώνει από τα γνωρίσματα που αγαπούν οι άλλοι σε αυτόν, όχι μόνο νιώθει ταπεινοφροσύνη και μίσος για τον εαυτό του, αλλά βιώνει τη *διάλυση* και την *κατάρρευση* του προσώπου του. Τότε, όπως αναφέρει και η Brown, "το κίνητρο του καθήκοντος αναδύεται όταν η σύλληψη του εαυτού μας συγκρούεται με το ιδανικό του χαρακτήρα"<sup>162</sup>. Ο ασθενής παύει να νιώθει υπερήφανος και να αγαπά τον εαυτό του. Σε αυτή την κατάσταση, συντρίβεται από την απόλυτη έλλειψη του ηθικού κινήτρου και του ηθικού συναισθήματος, τα οποία θα οδηγούσαν, υπό κανονικές συνθήκες, στην ενάρετη υποχρέωση διατήρησης της ζωής. Στο τέλος, αντιθέτως, ο πάσχων άνθρωπος αισθάνεται ως ενάρετη την αντίστροφη υποχρέωση της παραίτησης από αυτή. Ακολουθώντας όλη την πορεία, από τα πρωτογενή πάθη της οδύνης και της δυσφορίας έως και την αποσύνθεση του εαυτού, κατανοούμε με επάρκεια την προέλευση και τη στοιχειοθέτηση αυτής της ηθικής κρίσης.

Όπως και αν ειπωθεί, περισσότερο ή λιγότερο κανονιστικά η χιουμιανή θεωρία, ο άρρωστος, ως υποκείμενο της εμπειρίας και της αλληλεπίδρασης με τους γύρω του, αποδέχεται την ανθρώπινη φύση του, όπως θεωρεί ο Hume ότι αυτή είναι. Δεν διαθέτει λοιπόν ο ασθενής διαφορετικούς λόγους, από την αποφυγή των άσχημων συναισθημάτων

---

<sup>159</sup> T II, σ. 67.

<sup>160</sup> Τσινόρεμα Σ., σ. 95.

<sup>161</sup> T III, σ. 188.

<sup>162</sup> Brown C., σ. 31.

και της συντριβής της αυτοεικόνας του, για να αισθανθεί την υποχρέωση να επιδιώξει τη συντόμευση της ζωής του. Οι ανωτέρω συλλογισμοί, νομίζω ότι αναδεικνύουν τελικά με σαφήνεια, την έννοια του χρέους που αναφέρεται στην *Αυτοκτονία*.

#### ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΛΕΥΡΑ ΤΟΥ ΙΑΤΡΟΥ

Όσον αφορά τώρα τον ιατρό, που θα χορηγήσει ή θα παρέχει στον ασθενή τα μέσα για να πεθάνει, η πράξη του δύναται καταρχήν να δικαιολογηθεί από τη λειτουργία της αρχής της σύγκρισης, η οποία, όπως αναφέρθηκε στο κεφάλαιο 4, οδηγεί, εκτός των άλλων, στη γέννηση του συναισθήματος του οίκτου. Όμως και πάλι, στη συνέχεια, αναλαμβάνει έργο η δύναμη της συμπάθειας. Ο εαυτός του δεύτερου προσώπου, στο ζήτημά μας, δεν είναι αντικείμενο κανενός δικού του πάθους, παρά μόνο συμπάσχει με το άτομο που υποφέρει. Εξαιτίας της εγγύτητας της ενασχόλησης και της στενότητας της επαφής, δεν απαιτείται ιδιαίτερη προσπάθεια ή μεσολάβηση της φαντασίας για τη μεταφορά των παθών. Όταν είναι τόσο έντονη και ζωνηρή η εντύπωση της παρούσας κατάστασης, τότε η επιρροή της συμπάθειας μπορεί να επεκταθεί πέρα από το παρόν. "Όταν η παρούσα δυστυχία του άλλου έχει ισχυρή επίδραση πάνω μου, η ζωντάνια της σύλληψης δεν περιορίζεται μόνο στο άμεσο αντικείμενο της, αλλά διαχέει την επίδρασή της σε όλες τις συναφείς ιδέες, δίνοντάς μου ζωνηρή παράσταση για όλες τις καταστάσεις αυτού του προσώπου, παρελθούσες, παρούσες, δυνατές, πιθανές ή βέβαιες"<sup>163</sup>. Στην περίπτωση που ο ιατρός προβλέπει τον επερχόμενο θάνατο και είναι βέβαιος για την επιδείνωση του ασθενούς, συμπάσχει ακόμη περισσότερο με αυτόν και μπορεί να δικαιολογηθεί η πράξη.

Αυτή η διάχυση της συμπάθειας ενισχύει την μείξη των συναισθημάτων της αγάπης και της ευμένειας με τον οίκτο του γιατρού, ιδίως όταν αυτός διαθέτει ήδη ένα καλό χαρακτήρα, δηλαδή είναι προικισμένος με φυσικές αρετές και καλή προαίρεση. Το αίσθημα της αγάπης προκαλείται από το γεγονός ότι το αίτημα του ασθενούς θεωρείται ηθικά δικαιολογημένο και ενάρετο κατά Hume, προκαλώντας την επιδοκιμασία του γιατρού. Επομένως, η υπόσταση των ηθικών συναισθημάτων του τελευταίου, σε συνδυασμό με το κίνητρο, τον οδηγούν στην ηθική κρίση και στο σεβασμό της επιθυμίας του ασθενούς.

Ακόμη και αν υποθέσουμε όμως, ότι ο ιατρός δεν διαθέτει έμφυτη καλοσύνη, είναι ανίκανος να αγαπήσει και δεν τον ικανοποιεί καμιά αρετή, δηλαδή έχει έλλειψη φυσικών και ηθικών κινήτρων, θα μπορούσε και πάλι να προβεί στην πράξη, μέσω του

---

<sup>163</sup> *T II*, σ. 95-96.

προαναφερόμενου αισθήματος καθήκοντος κατά Hume. Παρότι ένας άνθρωπος, λέει ο φιλόσοφος, μπορεί να μην αισθάνεται ηθική υποχρέωση, να μην επαίρεται για το χαρακτήρα του ή και να τον μισεί, αποκρύπτοντας την έλλειψη κινήτρου, δύναται να είναι τουλάχιστον ευχαριστημένος, διότι μέσω των πράξεων ανθρωπισμού εκπληρώνει το καθήκον του<sup>164</sup>.

Παράλληλα, το χιουμιανό ηθικό καθήκον θα μπορούσε να συνδυαστεί με το ιατρικό καθήκον ανακούφισης του πόνου του ετοιμοθάνατου. Δεν νοείται αντίφαση με το έτερο ιατρικό καθήκον της μη πρόκλησης βλάβης, αφού ο θάνατος, στην προκειμένη περίπτωση, σύμφωνα με τον Hume, είναι το *λιγότερο* κακό που θα μπορούσε να συμβεί. Τα παρόντα δεινά κάνουν τη ζωή ανάξια να βιωθεί και να διατηρηθεί, αφού εξουθενώνουν, φυσικά και ηθικά, τον άνθρωπο. Συνεπώς, ο ιατρός που παράσχει τη συνδρομή του, δεν προκαλεί βλάβη, αλλά λυτρώνει τον ασθενή από παρούσες και μελλοντικές βλάβες και οδύνες, οι οποίες συνιστούν *μεγαλύτερο* κακό για αυτόν από το θάνατό του. Μολονότι ο Hume αναφέρει ότι αγαπάμε, οικτίζουμε και θαυμάζουμε έναν άνθρωπο που δεν κάμπτεται από την κακοτυχία και επιδεικνύει ιώβεια καρτερικότητα μπροστά στις συμφορές<sup>165</sup>, δεν μας παρέχει ο φιλόσοφος αντίθετα επιχειρήματα, προκειμένου να μη βοηθήσουμε αυτό το άτομο να συντομεύσει τη ζωή του, όταν παραιτηθεί και λυγίσει, επιθυμώντας να λυτρωθεί από το κακό.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7

### ΣΥΓΚΛΙΣΕΙΣ & ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ ΤΩΝ ΔΥΟ ΘΕΩΡΙΩΝ

Είναι γνωστό ότι αμφότερες οι ηθικές θεωρίες αποτελούν κλασικές μορφές της ατομοκεντρικής θεώρησης της νεωτερικότητας, με αντιουσιολογικό χαρακτήρα και υπέρβαση της φυσιοκρατικής πλάνης. Ο νεωτερικός *εαυτός* έχει πάντα προτεραιότητα και είναι ταυτόχρονα η πηγή, αλλά και ο τελικός αποδέκτης των ηθικών κρίσεων, άσχετα αν αυτές προέρχονται από το Λόγο ή από το συναίσθημα. Παρόλα αυτά, δεν μπορούμε σε καμία περίπτωση να αγνοήσουμε τις μεγάλες διαφορές των δύο θεωριών σε γνωσιολογικό, επιστημολογικό και ηθικό επίπεδο, αρκετές από τις οποίες αναδείχτηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια.

---

<sup>164</sup> T III, σ. 44-45.

<sup>165</sup> T II, σ. 75.

Επικεντρώνοντας την προσοχή μας στην ηθική, έχουμε ήδη δει ότι το χιουμιανό σύστημα δεν παραδέχεται καμία *a priori* μορφή και καθολική εγκυρότητα του ηθικού νόμου, κανένα πρωτείο του Πρακτικού Λόγου, τίποτε που δεν προέρχεται από την εμπειρία και τη σχέση αιτίας και αποτελέσματος. Δεν περιλαμβάνει κατηγορική προστακτική, δηλαδή έναν κανόνα που χαρακτηρίζεται από ένα δέον, αλλά αμφισβητείται έντονα ακόμη και αν διαθέτει υποθετικές προστακτικές, δηλαδή τις απλές πρακτικές επιταγές της επιδεξιότητας, σε μη ηθικές περιστάσεις. Η ηθική ψυχολογία του Hume δεν διαθέτει τη γνήσια δεοντοκρατική κανονιστική προσέγγιση του Kant.

Η Elizabeth Radcliffe αποδίδει στο χιουμιανό Πρακτικό Λόγο κάποιες παραπάνω ιδιότητες από την εργαλειακότητα της απλής καθοδήγησης και ελέγχου των πράξεων. Ισχυρίζεται ότι οι πίστεις μας είναι ιδέες που ζωντανεύουν από την εμπειρία, μέσω της φαντασίας, και συνδέονται αιτιακά με τα πάθη. Συνεπώς, όταν πρόκειται για ηθικά συναισθήματα, θα παραχθούν ηθικές πίστεις. Η συγγραφέας αναφέρει ότι το ηθικό συναίσθημα μπορεί να "εκβάλει" και *μη* επαγωγικά στην πίστη, καθώς και ότι η λογική δικαιολόγηση και εύρεση της σχέσης μέσου-σκοπού είναι επίσης απαραίτητη για το ηθικό συμπέρασμα. Τελικά, καταλήγει ότι ο Λόγος και το συναίσθημα συνεισφέρουν ταυτόχρονα και ότι ο κανονιστικός χαρακτήρας του ηθικού συναισθήματος παράγει ηθικές κρίσεις<sup>166</sup>. Πιστεύω όμως πως δεν υπάρχει κανονιστικότητα της επίδρασης του Λόγου στο χιουμιανό έργο. Ακόμα και οι κανονιστικοί χαρακτήρες της αναστοχαστικής αυτοενίσχυσης του ηθικού συναισθήματος που αναλύει η Korsgaard, δεν φαίνεται να αποτελούν το κύριο μέλημα του Hume. Ο φιλόσοφος αποφεύγει να δεσμευτεί αυστηρά σε κανονιστικούς χαρακτηρισμούς της ηθικότητας, αν και πιστεύει βαθιά ότι την διερευνά με τρόπο καθαρά επιστημονικό. Ο Kant είναι αυτός που ισχυρίζεται ότι ερευνά τις κατασκευές του Λόγου. Ο Hume κατασκευάζει τον ιδεατό χαρακτήρα από την εμπειρία, με τη δύναμη της συμπάθειας, χωρίς την ιδιαίτερη επιρροή του Λόγου.

Ακόμη και αν δεχτούμε την άποψη της Radcliffe, η χιουμιανή ηθική δεν περιλαμβάνει κανένα καθολικό καθορισμό της θέλησης και καμία έννοια αντίστοιχη της καντιανής αξιοπρέπειας του προσώπου ή του καθήκοντος. Από την άλλη, αναφέρει σωστά πως μία εμπειριστική θεωρία, όπως του Hume, δεσμεύεται να περιγράψει πιθανολογικές, αντικειμενικές πρακτικές δικαιολογήσεις<sup>167</sup>. Αντιθέτως, ο Kant λέει πως οι εμπειρικές πρακτικές αρχές που προϋποθέτουν ένα αντικείμενο του επιθυμητικού ως καθοριστικό λόγο της θέλησης, δεν μπορούν να παράσχουν πρακτικούς νόμους, αλλά υπάγονται στις

---

<sup>166</sup> Radcliffe E.S., (1997), σ. 255-258.

<sup>167</sup> Ο.π., σ. 268.

αρχές της φιλαυτίας ή της ατομικής ευδαιμονίας<sup>168</sup>. Ο φιλόσοφος επιτίθεται με σφοδρότητα στον εμπειρισμό στη *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, όπου αναφέρει ότι ξεριζώνει την ηθικότητα από τα φρονήματα και αντικαθιστά το καθήκον με ένα εμπειρικό συμφέρον, με το οποίο οι κλίσεις συναλλάσσονται μεταξύ τους. Για αυτούς τους λόγους, τον χαρακτηρίζει χειρότερο από το μυστικισμό<sup>169</sup>.

Παρά τον ανωτέρω καντιανό αφορισμό, θεωρώ ότι οι όποιες συγκλίσεις των δύο θεωριών, συγκεκριμένα στο ζήτημα της εκούσιας ενεργητικής ευθανασίας, μπορούν να επιτευχθούν ή να αναδειχθούν, έτσι κι αλλιώς, μόνο στο επίπεδο της εμπειρίας. Πιστεύω πως, εάν θα μπορούσε να εδραιωθεί σχετικά εύλογα κάποια συμφωνία, αυτή θα αφορούσε το *περιεχόμενο*, την *ύλη* της ηθικής στάσης του ασθενούς που ζητά να συντομεύσει τη ζωή του, αλλά και του ιατρού έναντι του πάσχοντα συνανθρώπου, με προσθήκη στοιχείων ηθικής της μέριμνας στην καθ' αυτή ορθοπρακτική εντολή, ανεξάρτητα από την πρωτοκαθεδρία ή μη του Πρακτικού Λόγου και τις επιμέρους εννοιολογικές διαφορές. Ακόμη και σε αυτό το επίπεδο πάντως, θεωρώ πως θα συναντήσουμε αρκετές δυσκολίες. Θα ξεκινήσω την απόπειρά μου συγκρίνοντας κάποιες έννοιες, οι οποίες, όπως έχουμε ήδη δει, απασχολούν αμφοτέρους τους φιλοσόφους, και που θα χρησιμεύσουν περισσότερο από άλλες, σε σχέση με το θέμα μας.

Καταρχήν, ο Kant αναφέρει ότι έχουμε ένα, έστω ατελές και ευρύ, καθήκον να καλλιεργούμε τις *φυσικές μας δυνάμεις* (σωματικές, πνευματικές, ψυχικές), ως μέσο για κάθε είδους δυνατούς σκοπούς<sup>170</sup>. Χωρίς αυτή την υλική προϋπόθεση, οι άνθρωποι σκοποί θα παρέμεναν απραγματοποίητοι. Έχουμε εξετάσει νωρίτερα, τη μεγάλη σημασία που αποδίδει παρομοίως ο Hume σε αυτές τις δυνάμεις.

Το *ηθικό συναίσθημα* κατά Kant είναι η δεκτικότητα για την ηδονή ή τη λύπη, απλώς και μόνο λόγω της συνείδησης της συμφωνίας ή της σύγκρουσης της πράξης μας με το νόμο του καθήκοντος. Δεν αποτελεί όμως ένα απλό αισθητηριακό συναίσθημα που προηγείται της παράστασης του ηθικού νόμου, αλλά το ηθικό συναίσθημα μπορεί μόνο να έπεται αυτής<sup>171</sup>. Επιπρόσθετα, δεν υφίσταται καθήκον να το έχει κανείς, αφού υπάρχει στον κάθε άνθρωπο μέσα του πρωτογενώς, αλλιώς αυτός θα ήταν ηθικά νεκρός. Η υποχρέωση μπορεί να συνίσταται μονάχα στην καλλιέργεια και στην ενίσχυσή του. Οι μόνες ομοιότητες, με το αντίστοιχο χιουμιανό συναίσθημα, που μπορούμε να αναδείξουμε, είναι ότι δεν

---

<sup>168</sup> ΚΠΛ, σ. 38,39.

<sup>169</sup> Ο.π., σ. 106-108.

<sup>170</sup> ΜΗ, σ. 303,304.

<sup>171</sup> Ο.π., σ. 251-252.

αποτελεί πρωτογενή αίσθηση και ότι χωρίς αυτό θα ήμασταν ηθικά νεκροί. Κατά τα άλλα, ο Hume υποστηρίζει, αντιθέτως, ότι αυτό το αναστοχαστικό πάθος αποτελεί το τελικό κίνητρο της πράξης, και δεν έπεται αυτής, ενώ ο Kant κατακεραυνώνει αυτούς που αυτή την έννοια "την καταχρώνται συχνά με φαντασιόπληκτο τρόπο, σαν να προηγείτο τάχα πριν από το Λόγο"<sup>172</sup>. Επίσης, το καντιανό ηθικό συναίσθημα σχετίζεται με διαφορετικό τρόπο με την επιδοκιμασία των άλλων. Σε αντίθεση με το χιουμιανό, διαθέτει μεγαλύτερη αξία και είναι ενισχυμένο μέσα μας, όταν οι άλλοι αποδοκιμάζουν ή αδιαφορούν για την ορθή ηθική μας στάση<sup>173</sup>.

Η *αγάπη* για τον Kant είναι το συναίσθημα που συνοδεύει την εκτέλεση των καθηκόντων μας προς τους άλλους. Έχω προαναφέρει στο κεφάλαιο 3, πως δεν νοείται μόνον ως συναίσθημα, αλλά και ως πρακτικός γνώμονας της *έννοιας*, προκαλώντας την εμπλοκή μας, προκειμένου να μεριμνήσουμε για την πραγμάτωση της αυτονομίας του άλλου. Η καντιανή αγάπη, σε συνδυασμό με την θετική διάθεση προσφοράς και τη μέριμνα, μπορούν όντως στο εμπειρικό επίπεδο να θυμίσουν αρκετά τη χιουμιανή πρόσμιξη αγάπης και *έννοιας*, και τα αποτελέσματά της. Γενικά, για αμφοτέρους τους φιλοσόφους, η αγάπη προέρχεται από την αρετή. Χαρακτηριστική διαφορά αποτελεί η ύπαρξη μίας καντιανής καθολικής αγάπης, την οποία είδαμε ότι δεν παραδέχεται, με κανένα τρόπο, ο Hume.

Εντελώς άλλο περιεχόμενο έχει στις δύο θεωρίες η έννοια του *σεβασμού*. Ο τελευταίος δεν σημαίνει σε καμιά περίπτωση για τον Kant, το χιουμιανό συναίσθημα, που προέρχεται από τη σύγκριση της δικής μου αξίας με ενός άλλου. Η καντιανή έννοια είναι πολύ πιο επεξεργασμένη και ανώτερη, αφού αποτελεί το γνώμονα του περιορισμού της αυτοεκτίμησής μου από την αξιοπρέπεια του άλλου, δηλαδή από την αναγνώριση της ασύγκριτης αξίας του<sup>174</sup>.

Το αίσθημα της *συμπάθειας*, εκ πρώτης όψεως, περιγράφεται με παρόμοιο τρόπο από τους δύο φιλοσόφους. Ο Kant συμφωνεί με τον Hume, λέγοντας ότι όταν πάσχει κάποιος άλλος και επιτρέπουμε να μας μεταδοθεί, μέσω της φαντασίας, ο πόνος του, τότε υποφέρουν δύο, μολονότι το κακό στην πραγματικότητα πλήττει έναν<sup>175</sup>. Όμως, τα συναισθήματα της χαράς και της λύπης, που προκαλούνται από την ευχαρίστηση ή τον πόνο του άλλου, οφείλουμε να τα χρησιμοποιούμε ως μέσα, για να προάγουμε την έμπρακτη, έλλογη έννοια, την οποία ο Kant ονομάζει *ανθρωπιά*<sup>176</sup>. Έχουμε έμμεσο καθήκον λοιπόν, να

---

<sup>172</sup> Ο.π., σ. 238.

<sup>173</sup> Ο.π., σ.242.

<sup>174</sup> Ο.π., σ. 309.

<sup>175</sup> Ο.π., σ. 319.

<sup>176</sup> Ο.π., σ. 318.

καλλιεργούμε τα συμπονετικά μας συναισθήματα για να βοηθάμε τους άλλους. Βλέπουμε λοιπόν ότι η καντιανή συμπάθεια είναι ένα εργαλείο ηθικότητας, με τελικό στόχο να αναδειχθεί, για άλλη μια φορά, ο σεβασμός στην έλλογη φύση. Για τον Hume βέβαια, η συμπάθεια είναι πολύ πιο σημαντική, αφού γνωρίζουμε ότι συνιστά τη θεμελιώδη ψυχολογική αρχή του ηθικού συστήματός του.

Ο Kant θεωρεί μη αποδεκτό το καθήκον ευεργεσίας από *οίκτο*, το οποίο χαρακτηρίζει προσβλητικό και πιστεύει ότι αυτό το αίσθημα δεν θα έπρεπε να υπάρχει καθόλου στις ανθρώπινες σχέσεις. Αυτό ισχύει, επειδή αποτελεί μία απλή δεκτικότητα για τον πόνο του άλλου, και κυρίως, επειδή εκφράζει μία εύνοια που αναφέρεται στον ανάξιο και αποκαλείται ευσπλαχνία από ανθρώπους, οι οποίοι δεν θα έπρεπε να επαίρονται για την αξιότητά τους να είναι ευτυχισμένοι.<sup>177</sup> Η παραδοχή αυτή θα ικανοποιούσε ακόμη και τον δηλωμένο αντικαντιανό Friedrich Nietzsche, ο οποίος, στηλιτεύοντας τον Schopenhauer, τον χαρακτηρίζει εχθρό της ζωής, αφού έκανε τον οίκτο αρετή, και συμπληρώνει ότι ο Αριστοτέλης είδε την τραγωδία ως καθαρτικό του οίκτου, αναφερόμενος στα περίφημα χωρία της Ποιητικής<sup>178</sup>. Από την άλλη πλευρά, ο Hume δεν απορρίπτει το αίσθημα του οίκτου, όμως πιστεύω πως η πρόσμιξη του αισθήματος αυτού με την αγάπη και την ευμένεια, ώστε τελικά να καθίστανται όλα αξεδιάλυτα μεταξύ τους, μετριάζει και εξουδετερώνει σε μεγάλο βαθμό τα αρνητικά γνωρίσματα, που σωστά θεωρεί ο Kant ότι προσδίδει στη συμπεριφορά μας.

Το μεγαλείο μιας ηρωικής πράξης, η αυτοθυσία για την πατρίδα, καθώς και οι αντιστάσεις ενός ατόμου που αντιμετωπίζει άδικες κατηγορίες, αλλά προτιμά το θάνατο από τον ηθικό συμβιβασμό, αποτελούν επίσης κοινά παραδείγματα στις περιπτώσιολογίες των δύο φιλοσόφων, ασχέτως των διαφορών στην προέλευση του κινήτρου ή στην έννοια του καθήκοντος. Ο Kant π.χ. αναφέρει τον Κούρτιο<sup>179</sup> και ο Hume το Μάρκο Βρούτο<sup>180</sup>. Αμφότεροι σχολιάζουν ότι παρόμοια ιστορικά παραδείγματα προκαλούν το θαυμασμό και την επιδοκιμασία των υπολοίπων, αφού αναδεικνύουν τα αληθινά γνωρίσματα της αρετής και τη σημασία του ηθικού συναισθήματος. Είδαμε στο κεφάλαιο 2 το καντιανό παράδειγμα του έντιμου άνδρα που αρνείται να προσχωρήσει στους συκοφάντες, που

---

<sup>177</sup> Ο.π., σ. 318-319.

<sup>178</sup> Nietzsche F., *Der Antichrist, Ο Αντίχριστος*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, 2010, Αθήνα, Εκδόσεις Πανοπτικόν, σ. 20.

<sup>179</sup> ΜΗ, σ. 277.

<sup>180</sup> Τ III, σ. 199.



δείχνει ότι η αρετή στηρίζεται στην καθαρότητα της ηθικής αρχής, και αξίζει τόσο πολύ επειδή κοστίζει πολύ, και όχι επειδή αποφέρει κάποιο κέρδος (η έμφαση δική μου)<sup>181</sup>.

Πιστεύω ότι αυτά που έχω παραθέσει έως τώρα, αναφορικά μόνο με τα σημεία πιθανής σύγκλισης των θεωριών, μπορούν να εναρμονιστούν με τις απόψεις του Julian Wuerth, ο οποίος αναφέρει ότι ο Kant θεωρεί πως έχουμε καθήκον να καλλιεργούμε, όχι μόνο την κατανόηση του ηθικού νόμου, αλλά και το ηθικό μας συναίσθημα, την αγάπη, την αυτοσυνειδησία, τα φυσικά αισθήματα και το σεβασμό προς τους άλλους<sup>182</sup>. Οι ανθρώπινες υπάρξεις δεν ανήκουμε μόνο στον καντιανό νοητό κόσμο, ούτε είμαστε σκέτος Πρακτικός Λόγος. Είμαστε ενσώματοι πρακτικοί δρώντες, που επιλέγουμε και πράττουμε από αναστοχαστική απόσταση, αλλά όχι και από απόλυτη συναισθηματική απόσταση<sup>183</sup>. Ο Wuerth υποστηρίζει ότι ο Kant είχε κατανοήσει, όπως και ο Hume, πως οι επιθυμίες των αισθήσεων αποτελούν κίνητρα. Η μεγάλη διαφορά τους ήταν ότι ο πρώτος επιδίωξε να δείξει ότι και ο Λόγος μπορεί να είναι κινητοποιητική δύναμη, ανεξάρτητα από τις εμπειρικές κλίσεις<sup>184</sup>, αποδίδοντας όμως, την άνευ όρων αξία και το *a priori* στον Πρακτικό Λόγο, και όχι στη συνεκτική επιλογή της θέλησης<sup>185</sup>. Η επιθυμία παραμένει επιθυμία, όντας η πρόθεση της υλοποίησης ή απόκτησης αυτού που επιθυμούμε, δηλαδή έχοντας υποχρεωτικά ένα περιεχόμενο. Η διάκριση των νομοθετικών από τις εκτελεστικές ικανότητες της βούλησης δεν σημαίνει ότι οι δεύτερες είναι ασήμαντες.

Χωρίς αμφιβολία αυτές οι απόψεις μπορούν να χρησιμεύσουν στη μερική άμβλυνση των διαφορών των δύο θεωριών, σε σχέση με το ζήτημά μας, σε εμπειρικό αποκλειστικά επίπεδο. Δεν σημαίνουν όμως ότι μπορούν να ξεπεραστούν οι καντιανές ενστάσεις απέναντι σε μια χιουμιανή νομιμοποίηση της ευθανασίας ως ελεύθερη πράξη προς αποφυγή της δυστυχίας. Η ελευθερία του Hume αποτελεί εδώ ετερονομία για τον Kant.

Το καντιανό πρόσωπο, ως κανονιστική-πρακτική έννοια, εμπεριέχει διαφορετικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα και βασίζεται σε διαφορετικές αρχές της ηθικής αυτοργίας, όπως έχω ήδη αναπτύξει νωρίτερα. Κατά συνέπεια, διαθέτει πολύ μεγαλύτερη δυναμική και πιο στέρεη ηθική δικαιολόγηση, με κυριαρχία της λογοδοσίας και της ανάληψης ευθύνης. Το δρων υποκείμενο του Kant είναι πρωτίστως ενεργητικό. Νομοθετεί υπό

---

<sup>181</sup> ΚΠΛ, σ. 224.

<sup>182</sup> Wuerth J., (2010), "Sense and Sensibility in Kant's Practical Agent: Against the Intellectualism of Korsgaard and Sidgwick", *European Journal of Philosophy*, 21:1, pp. 1-36, σ. 4.

<sup>183</sup> Ο.π., σ. 1,4.

<sup>184</sup> Ο.π., σ. 16.

<sup>185</sup> Ο.π., σ. 21.

πρωτοπρόσωπη οπτική και ταυτόχρονα συννομοθετεί από την σκοπιά όλων των άλλων, χωρίς αυτές οι ενέργειες να ανάγονται στην πλευρά του παρατηρητή<sup>186</sup>, όπως συμβαίνει στον Hume. Η επιδοκιμασία και η αποδοκιμασία για τον Kant αποτελούν το πολύ μία "γλυκιά" ή "πικρή αξιομισθία", όπως αναφέρει χαρακτηριστικά στην *Μεταφυσική των Ηθών*<sup>187</sup>. Η δράση υπό τη διπλή οπτική του αισθητού και του νοητού κόσμου, δηλαδή η θετική ελευθερία ως θέσπιση νόμων με ειδική αιτιότητα, συνιστά τη δική μας αποκλειστικά αιτιότητα.

Αντιθέτως, η συμβατοκρατία του Hume επιτρέπει απλά μία αρνητική ελευθερία και μία μορφή ιδιωτικής αυτονομίας, ως προάγγελος των ωφελμιστών. Όσο και αν αναδείξουμε την αναστοχαστικότητα του ηθικού συναισθήματος και μια βελτιωμένη εκδοχή της σύλληψης του εαυτού σε σχέση με τον Locke, δεν παύουν τα θεμέλια του χιουμιανού προσώπου να είναι παθητικά. Η στήριξη στα συναισθήματα, η άποψη του ιδεατού παρατηρητή και η συνδημιουργία της εικόνας του ατόμου με τους γύρω του, υποδεικνύουν ελάχιστη ενεργητικότητα και περιορισμένες, ή τουλάχιστον διαφορετικές, κανονιστικές συνέπειες. Η άποψη της χιουμιανής υποχρέωσης για διενέργεια πράξης από κάποιον που δεν διαθέτει τα κίνητρα της αρετής, ακόμη και αν μισεί τον εαυτό του γι' αυτό το λόγο, είναι ακριβώς αυτό που χαρακτηρίζει ο Kant δράση σύμφωνα με το καθήκον, και όχι από καθήκον. Μοιάζει ανυπέρβλητο το χάσμα μεταξύ μίας υποκειμενικής, πραγματολογικής θεωρίας των σκοπών, που βασίζεται σε εμπειρικές αρχές, και μίας αντικειμενικής θεωρίας των σκοπών, η οποία πραγματεύεται τα καθήκοντα στηριζόμενη στις *a priori* αρχές του Καθαρού Πρακτικού Λόγου<sup>188</sup>. Αντιστοίχως, είναι μάλλον αγεφύρωτες οι διαφορές σε πρακτικό επίπεδο, όσον αφορά στη διατύπωση των δικαιολογητικών λόγων από την πλευρά του ασθενούς, που στοιχειοθετούν το αίτημα τερματισμού της ζωής του. Η κατάρρευση της αυτοεικόνας του χιουμιανού προσώπου και η επιδίωξη της ευθανασίας χάριν της αποφυγής των περαιτέρω δεινών, είδαμε ότι δεν μπορεί να καταστεί αποδεκτή από την καντιανή οπτική. Η σοβαρή ασθένεια και η απώλεια των φυσικών ικανοτήτων δεν αποτελούν από μόνες τους ικανές συνθήκες για τον Kant για τη νομιμοποίηση της επιτρεπτότητας της πράξης ή και δημιουργία υποχρέωσης. Ο κλονισμός και η αποσύνθεση του καντιανού προσώπου σχετίζονται αναγκαστικά με την ενδεχόμενη καταστροφική επίδραση της εκάστοτε ασθένειας στην έλλογη φύση, γεγονός που δεν αφορά τη χιουμιανή θεώρηση. Οι εμπειρικές ομοιότητες της συμπάθειας, της αγάπης και της εύνοιας, νομίζω

---

<sup>186</sup> Τσινόρεμα Σ., σ. 106.

<sup>187</sup> ΜΗ, σ. 242.

<sup>188</sup> Ο.π., σ. 236

ότι αφορούν κυρίως την αντιμετώπιση του αρρώστου από τους γύρω του, και όχι τη θεμελίωση των δικών του λόγων για την αξίωση να πεθάνει.

Είναι αλήθεια ότι στην καθημερινή κλινική, και όχι μόνο, πράξη η ηθική νομιμοποίηση της ιατρικής συνδρομής κατά Hume φαίνεται πιο ελκυστική και ικανοποιητική. Αφουγκράζεται σαφώς καλύτερα τη δυστυχία και τα δεινά των ασθενών. Επίσης, είδαμε ότι οι απόψεις του Kant μπορούν να οδηγήσουν σε αντικρουόμενα συμπεράσματα, ανάλογα με την ερμηνευτική προσέγγιση του σεβασμού στην ανθρώπινη ιδιότητα και της προστασίας του προσώπου. Η καντιανή θεώρηση έχει σαφώς περισσότερες περιπλοκές, είναι πιο αυστηρή και απαιτητική, και φαίνεται κάποιες φορές λιγότερο ανθρωπιστική ή και άδικη, σε σχέση με τη χιουμιανή, αναφορικά με την αντιμετώπιση της δυστυχίας του αρρώστου.

Παρόλα αυτά, άπαξ και θεμελιωθεί, όπως έδειξα, η επιτρεπτότητα της εκούσιας ενεργητικής ευθανασίας στη βάση της προστασίας της προσωπικότητας από την προσβολή ή την απώλειά της, δεν αναιρείται ο βαθιά ανθρώπινος χαρακτήρας της καντιανής θεωρίας. Το σώμα και τα συναισθήματά μας έχουν μεγάλη σημασία, αλλά οφείλουμε να σεβόμαστε την υπέρτατη αξία του ανθρώπου, την αξία της έλλογης φύσης μας.

Επιπλέον, η ευμεταβλητότητα και η ελαστικότητα των δικαιολογητικών λόγων κατά Hume δύνανται να μας οδηγήσουν αναμφίβολα σε πληθώρα περιπτώσεων ολισθηρού κατήφορου, γεγονός που πιστεύω πως αποτελεί τη λιγότερο ικανοποιητική και σαφώς πιο επικίνδυνη συνέπεια αυτής της θεώρησης. Γενικότερα οι απόψεις του, ιδίως σε συνδυασμό με αυτές περί αυτοκτονίας, μπορούν να χρησιμεύσουν για την επέκταση της δικαιολόγησης ευθανασίας, όχι μόνο περιπτώσεων ασθενών σε οποιοδήποτε στάδιο και ανεξάρτητα από το προσδόκιμο επιβίωσης, αλλά ακόμη και σε υγιείς σωματικά ανθρώπους, που έχουν παραιτηθεί από τη ζωή.

Από την άλλη πλευρά, αυτό που μας ικανοποιεί ελάχιστα στην καντιανή προσέγγιση, αφορά περιστατικά ασθενών με περιορισμένο πράγματι προσδόκιμο επιβίωσης, οι οποίοι μπορεί να βιώνουν αφόρητη δυστυχία, διατηρώντας όμως τις έλλογες ικανότητές τους. Σε αυτές τις περιπτώσεις η αντιμετώπιση είναι ίσως υπερβολικά αυστηρή, όπως π.χ. στον ασθενή με ALS που εξετάσαμε ή έναν καρκινοπαθή, στις τελευταίες ημέρες της ζωής τους. Νομίζω όμως πως ούτε η καντιανή συμπάθεια μπορεί να μας βοηθήσει να θεμελιώσουμε διαφορετική δικαιολόγηση και να μας κάνει να υπερκεράσουμε το σεβασμό στην ανθρώπινη ιδιότητα.

Κατά τη γνώμη μου, το πιο αξιόπιστο και δυνατό σημείο σύγκλισης των δύο θεωριών σε εμπειρικό επίπεδο αποτελεί η στάση του ιατρού, που θα εκτελέσει την ευθανασία ή θα

παρέχει τα μέσα της συνδρομής στο θάνατο. Αφού έχει νομιμοποιηθεί η πράξη από τη πλευρά του ασθενούς και η ζωή έχει κριθεί ανάξια να βιωθεί, είτε από τη μία σκοπιά, είτε από την άλλη, τότε ο ιατρός έχει απαλλαχθεί από το καθήκον διατήρησής της, όπως ακριβώς και ο ασθενής. Προκύπτει όμως από αμφότερες τις θεωρίες ότι η ενέργεια του γιατρού οφείλει να συνοδεύεται από αληθινή αγάπη και διάθεση για σωστή φροντίδα και μέριμνα του αρρώστου στις τελευταίες του στιγμές.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8

### ΘΕΣΜΙΚΕΣ & ΝΟΜΙΚΕΣ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ-ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ

Τελειώνοντας, θα ήθελα να αναφερθώ εντελώς επιγραμματικά στις θεσμικές και νομικές προεκτάσεις του θέματος, καθώς και σε προβλήματα πρακτικής εφαρμογής. Αναμφισβήτητα, η ηθική δικαιολόγηση περιπτώσεων εκούσιας ενεργητικής ευθανασίας ή ιατρικώς υποβοηθούμενου θανάτου, στη βάση οποιασδήποτε φιλοσοφικής θεωρίας, δεν συνεπάγεται αυτόματα την εύλογη πολιτική και νομική θεσμοθέτησή τους. Αντιθέτως, στις περισσότερες περιστάσεις μοιάζει εξαιρετικά δύσκολη η πλήρως αιτιολογημένη και στέρεη νομοθέτηση. Αναγκαστικά ένας νόμος οφείλει να καλύπτει ένα πιο ευρύ φάσμα περιπτώσεων ευθανασίας, χωρίς να απαιτείται αναφορά σε καθεμία ξεχωριστά. Έχει όμως μεγάλη σημασία το ηθικό υπόβαθρο των δικαιολογητικών λόγων της δικαιικής νομιμοποίησης.

Εάν δεχθούμε την άποψη του Dworkin και των συνεργατών του στο *The Philosophers Brief*, τότε η νομιμοποίηση στηρίζεται στο δικαίωμα του ατόμου για ελεύθερη αυτοδιάθεση του εαυτού του, στη βάση των συμφερόντων του, των αναστοχαστικών κριτηρίων του βίου του και στην ιδιωτική αυτονομία, μία άποψη δηλαδή πολύ συγγενική με τη χιουμιανή θεώρηση. Η αντιμετώπιση αυτή μοιάζει αντίστοιχη με το θεσμοθετημένο δικαίωμα του ασθενούς για άρνηση λήψης της ενδεδειγμένης αγωγής ή θεραπείας από τον ιατρό. Συνεπώς, η χιουμιανή οπτική, όπως και αυτή του Dworkin, προσφέρουν πρόσβαση σε ευθανασία και ιατρική συνδρομή σε σχετικά μεγάλο αριθμό αιτούντων, με τις ανάλογες, φυσικά, νομικές δικλίδες ασφαλείας.

Εάν όμως κάποιος, όπως σημειώνει ο Velleman, δεχθεί την καντιανή οπτική, επιτρέποντας την ηθική δικαιολόγηση πιο περιορισμένου αριθμού περιπτώσεων, στη βάση του σεβασμού της ανθρώπινης ιδιότητας και της αγάπης ως έμπρακτης, έλλογης εύνοιας, τότε

θα είναι εύλογο να αμφιβάλλει εάν μπορεί να νομιμοποιηθεί πολιτικά και δικαιοκράτεια η πράξη. Επιπλέον, είδαμε στο κεφάλαιο 3 ότι ο Velleman απορρίπτει ρητά την προαναφερόμενη, χιουμιανή προέλευσης άποψη, ότι διαθέτουμε ένα θεμελιώδες δικαίωμα επιλογής μεταξύ ζωής και θανάτου, καθώς και ότι δεν τίθεται απλά ζήτημα ελεύθερης αυτοδιάθεσης<sup>189</sup>. Ο ίδιος αναφέρεται στις παράπλευρες συνέπειες της νομιμοποίησης, δηλαδή αυτό που θα ονομάζαμε ολισθηρό κατήφορο, και σημειώνει ότι οι ιδιοτελείς λόγοι αφαίρεσης της ζωής αποτελούν, με την καντιανή έννοια, λόγους πληρωμής αντιτίμου, και όχι λόγους σεβασμού της αξιοπρέπειας. Θα συμπλήρωνα ότι, έτσι και αλλιώς, στο σύγχρονο δυτικό κόσμο, η θεσμική νομιμοποίηση που θα στηρίζεται στην καντιανή έννοια της αξιοπρέπειας είναι μάλλον αδύνατη, αφού, όπως έχω προαναφέρει, ο όρος χρησιμοποιείται ευρέως με διαφορετικό φιλοσοφικό περιεχόμενο. Πώς θα νομοθετήσουμε με βάση μία έννοια, εάν δεν συμφωνήσουμε πρώτα τι εννοούμε με αυτή; Τέλος, πιστεύω πως είναι επίσης δυσχερής η νομοθέτηση με βάση την ανάλυση του Velleman περί της αγάπης ως έμπρακτης εύνοιας, σε συνδυασμό με τη μέριμνα.

Από την άλλη πλευρά, ο Gunderson υποστηρίζει ότι, λαμβάνοντας υπόψη τον πολιτικό φιλελευθερισμό του Kant, δεν μπορεί να είναι δικαιολογημένη η απαγόρευση της ευθανασίας. Τονίζει την απέχθεια του φιλοσόφου προς τις δεσποτικές, πατερναλιστικές κυβερνήσεις, που καταπιέζουν την ατομική ελευθερία<sup>190</sup>. Η τελευταία καντιανή παραδοχή όμως δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να ωθήσουμε τη σκέψη του προς αυτή του Hume ή του Dworkin, πάνω στο ζήτημά μας, όπως νομίζω ότι πράττει ο Gunderson. Κατά τη γνώμη μου, αποτελεί τεράστιο λάθος η ηθελημένη ή μη απόπειρα απομόνωσης της πολιτικής από την ηθική φιλοσοφία, όχι μόνο του Kant, αλλά οποιουδήποτε φιλοσόφου. Πέρα από τη συνοχή και το αναμφισβήτητο πρωτείο του Πρακτικού Λόγου που δεσπόζει στο καντιανό έργο, οι απαντήσεις που θα δώσουμε πρέπει να διαθέτουν ενότητα και να μη συγκρούονται μεταξύ τους, χάνοντας την πειστικότητά τους. Είναι αδύνατο να πραγματοποιήσουμε πολιτικές, νομικές και συνταγματικές -σε μία σύγχρονη αντιπροσωπευτική δημοκρατία- προεκτάσεις, αποκομμένες από το ηθικό τους υπόβαθρο. Δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε την πολιτική κοινότητα του Kant από το ηθικό "κράτος των σκοπών". Διαφορετικά, θα έχουμε επιχειρήματα αντίστοιχα με αυτά του νομικού θετικισμού ή θα χρειαζόμαστε μία άλλου τύπου συνεκτική σχέση πολιτικού και δικαιοκράτεια φιλελευθερισμού, όπως του Dworkin. Ο εξωτερικός εξαναγκασμός που εφαρμόζεται ρυθμίζοντας τις σχέσεις μεταξύ των μελών της πολιτείας του Kant, ο οποίος εξετάζεται

---

<sup>189</sup> Velleman D.J., (1999), σ. 619-620.

<sup>190</sup> Gunderson M., σ. 284.

λεπτομερώς στο πρώτο μέρος της *Μεταφυσικής των Ηθών*, δεν αντίκειται απλώς, αλλά επιβάλλεται κιόλας, προκειμένου να διατηρηθεί ο σεβασμός προς την αξιοπρέπεια, την αυτονομία και την ανθρώπινη ιδιότητα, όπως μπορεί να συμβαίνει σε πολλές περιπτώσεις ευθανασίας.

Ακόμη και αν δεχθούμε υποθετικά ότι νομοθετούμε στηριζόμενοι στο καντιανό ορισμό της αξιοπρέπειας, υπερβαίνοντας τη σύγχρονη εννοιολογική σύγχυση, θα αντιμετωπίσουμε επίσης προβλήματα στην πρακτική εφαρμογή. Για παράδειγμα, έχω ήδη αναφερθεί στη δυσκολία αντικειμενικού καθορισμού του αφόρητου και ακατανίκητου πόνου. Επιπλέον, όπως είδαμε, η καντιανή σύλληψη της ευθανασίας, δεν είναι ευαίσθητη γενικά στον πόνο του ασθενούς, εκτός και αν αυτός υπονομεύει τις έλλογες ικανότητές του. Ο ιατρός δεν μπορεί πάντοτε με βεβαιότητα να κρίνει το όριο του αβάσταχτου πόνου, ενώ δεν μπορεί να κρίνει σε πολλές περιπτώσεις αν επηρεάζεται η έλλογη φύση, ώστε να δικαιολογηθεί η ευθανασία. Ακόμη και αν δεχθούμε ότι οι ασθενείς ορίζουν τον ακατανίκητο πόνο, αφού αυτοί τον βιώνουν κατ' αυτόν τουλάχιστον τον τρόπο, δεν είναι εύλογο να δεχθούμε ότι αποτελούν τους καλύτερους κριτές της κατάστασης της έλλογης φύσης<sup>191</sup>. Θα επιμείνω, όπως στο κεφάλαιο 3, ότι η μοναδική λύση θα ήταν η συναπόφαση από γιατρό και ασθενή (όπως μας έδειξε και η αναλογία με το αίσθημα της δύσπνοιας), παραδεχόμενος όμως ταυτόχρονα, τη δυσχερή νομική πρόβλεψη επί του θέματος.

Επιπρόσθετα, υπάρχει το γενικότερο ζήτημα του προσδόκιμου επιβίωσης και του σωστού χρόνου δικαιολογημένης διενέργειας της πράξης. Νομίζω ότι το αυθαίρετο διάστημα των έξι μηνών προσδόκιμου επιβίωσης, που ορίζει η σύγχρονη ιατρική για το τελικό στάδιο νόσου, αδικεί πολλούς ασθενείς μη τελικού σταδίου, όπως π.χ. με άνοια, καρκινοπαθείς, άτομα με σοβαρές καρδιαγγειακές ή αναπνευστικές παθήσεις. Αυτό δεν αφορά αποκλειστικά την καντιανή θεωρία, αλλά αποτελεί πρόβλημα της γενικότερης συζήτησης. Η άνοια του ασθενούς, που εξετάσαμε στο κεφάλαιο 3, έχει απρόβλεπτη εξέλιξη και άλλοτε άλλο χρόνο επιβίωσης, όπως επίσης και ένας καρκινοπαθής με γενικευμένη νόσο, μπορεί να έχει προσδόκιμο επιβίωσης περισσότερο ή λιγότερο από έξι μήνες. Η πιο ενδεδειγμένη και ασφαλής θεσμική λύση, με βάση την καντιανή θεωρία, θα ήταν μία γραπτή δήλωση πρότερης βούλησης ή διαθήκη ζωής ή όπως αλλιώς την ονομάσουμε στο παρόν, όπου ο ασθενής διατηρεί άθικτες τις έλλογες ικανότητες, προκειμένου να υποβληθεί σε ευθανασία στο μέλλον, όταν η ανθρώπινη ιδιότητα θα έχει πλήρως υπονομευθεί ή χαθεί. Όπως σωστά σχολιάζει η Λίνα Παπαδάκη όμως, η εφαρμογή ενός

---

<sup>191</sup> Παπαδάκη Λ., σ. 54, 56.

τέτοιου νόμου μπορεί να είναι εξαιρετικά δυσχερής, αφού η προγνωστική αβεβαιότητα της πορείας τέτοιων παθήσεων, μπορεί να οδηγήσει στη διενέργεια ευθανασίας, είτε πολύ νωρίς, με συνέπεια την έλλειψη σεβασμού προς την ανθρωπότητα, είτε πολύ αργά, όταν δηλαδή η τελευταία έχει χαθεί αμετάκλητα<sup>192</sup>. Τέλος, η καντιανή θεώρηση φαίνεται ίσως υπερβολικά σκληρή και απαιτητική στην περίπτωση του ασθενούς με ALS, αλλά σύμφωνα με τη στενή ερμηνεία για τον Kant, πρέπει να είναι δίκαιη<sup>193</sup>.

Από την άλλη πλευρά, υπό την οπτική του Hume, δεν έχουμε τις ανωτέρω περιπλοκές. Αφού θεμελιωθεί ηθικά το δικαιολογημένο αίτημα του ασθενούς στα άσχημα συναισθήματα, στην αποφυγή της δυστυχίας και στην κατάρρευση του προτύπου χαρακτήρα, τότε δεν τίθεται ιδιαίτερα ζήτημα χρόνου εκτέλεσης της πράξης. Η χιουμιανή ηθική υποχρέωση για εκούσια ευθανασία υπαινίσσεται ότι δεν συνιστά άδικη πράξη, με συνέπεια την πιο εύλογη θεσμική κατοχύρωσή της. Η ζωή που είναι "ανάξια να βιωθεί", είδαμε αναλυτικά ότι ορίζεται εντελώς διαφορετικά από τους δύο φιλοσόφους. Παρ' όλα αυτά, επαναλαμβάνω ότι η χιουμιανή θεώρηση ενέχει σοβαρούς κινδύνους ολισθηρού κατήφορου και μπορεί να επεκταθεί εύλογα σε περιπτώσεις υγιών ανθρώπων ή να καλύψει περιστάσεις μη εκούσιας ευθανασίας. Για αυτούς τους λόγους, απαιτούνται πολύ αυστηρές νομικές δικλίδες.

Συμπερασματικά, τάσσομαι γενικά με την άποψη του Velleman, ο οποίος σημειώνει ότι, αν δεν δεχθούμε την ύπαρξη δικαιώματος ελεύθερης επιλογής, τότε η νομιμοποίηση περιπτώσεων ευθανασίας και ιατρικής υποβοήθησης πρέπει να προχωρήσει πολύ πιο αργά, από ότι πιστεύουν ο Dworkin και οι συνεργάτες του<sup>194</sup>. Διαφορετικά, δύσκολα θα αποφύγουμε καταστάσεις ανεπιθύμητων και απαράδεκτων παράπλευρων απωλειών.

Τέλος, οφείλω να σημειώσω ότι στόχος αυτής της εργασίας δεν ήταν εξαρχής να δώσει - ούτε και θα μπορούσε- οριστικές θεσμικές και νομικές λύσεις επί του θέματος, στα οποία αναφέρθηκα αναγκαστικά ακροθιγώς. Η αντίστιξη των δύο θεωριών συνιστά μία απόπειρα ελάχιστης συμβολής στην ανάδειξη τρόπων ηθικής δικαιολόγησης περιπτώσεων θανάτου με ιατρική συνδρομή. Αυτή η προσπάθεια ίσως, με τη σειρά της, θα μπορούσε να είναι γόνιμη για το διάλογο περί θεσμικής νομιμοποίησης και επίλυσης των προβλημάτων εφαρμογής.

---

<sup>192</sup> Ο.π., σ. 53.

<sup>193</sup> Ο.π., σ. 55.

<sup>194</sup> Velleman D.J, (1999), σ. 620.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Altman, Matthew C., (2011), Kant and Applied Ethics, The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy, UK, Wiley-Blackwell.
2. Beauchamp, Tom L.,(1996), Intending Death, The ethics of assisted suicide and euthanasia, Pearson Education Inc, Ευθανασία, Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές προεκτάσεις, μτφ. Κάντζολα-Σαμπατάκου Βεατρίκη, Αθήνα, Εκδόσεις Αρχιπέλαγος, 2007.
3. Brown, Charlotte, (1994): "From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation", Hume Studies, Volume XX, Number 1, pp. 19-35.
4. Dworkin, Ronald, (1993), Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom, New York, Alfred Knopf, Η Επικράτεια της ζωής: Αμβλώσεις, Ευθανασία και Ατομική Ελευθερία, Αθήνα, Εκδόσεις Αρσενίδη, 2013.
5. Dworkin, Ronald et al, (1999): "Assisted Suicide: The Philosophers' Brief", New York Review of Books, 44.
6. Gunderson, Martin., (2004): "A Kantian View of Suicide and End-of-Life Treatment". Journal of Social Philosophy, vol. 35, pp. 277-287.
7. Hill, Thomas E. Jr., (1991), Autonomy and self-respect, Cambridge University Press.
8. Hume, David, (1739), A Treatise of Human Nature, Of the Understanding, Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση, Για τη Νόηση, μτφρ. Μαρία Πουρνάρη, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη, 2005.
9. Hume, David, (1739), A Treatise of Human Nature, Of Love and Hatred, Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση, Περί Αγάπης και Μίσους, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, Αθήνα, Εκδόσεις Ηριδανός, 2015.
10. Hume, David, (1740), A Treatise of Human Nature, Of Morals, Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση, Περί της Ηθικής, μτφρ. Βασίλειος Δ. Μακρυπούλιας, Εκδόσεις Ρώμη, 2016.
11. Hume, David, Essays on Suicide and the Immortality of the Soul, The Complete 1783 Edition.
12. Hume, David, Δοκίμια φιλολογικά, ηθικά, πολιτικά, μτφρ. Ε.Π. Παπανούτσος, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της "Εστίας", 1990.
13. Kamm, Frances M., (1999): "Physician-assisted Suicide, The Doctrine of Double Effect and the Ground of Value", Ethics, 109, pp. 586-605.



14. Kant, Immanuel, (1797), *Die Metaphysic der Sitten*, Μεταφυσική των Ηθών, μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Εκδόσεις Σμίλη, 2013.
15. Kant, Immanuel, (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Johan Friedrich Hartknoch, Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Εκδόσεις Δωδώνη, 1984.
16. Kant, Immanuel, (1788), *Kritik der Praktischen Vernunft*, Κριτική του Πρακτικού Λόγου, μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της "Εστίας", 2004.
17. Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, edited by Peter Heath and J.B Schneewind, Cambridge University Press, 2001.
18. Kerstein, Samuel J., (2013), *How to Treat Persons*, Oxford, Oxford University Press.
19. Korsgaard, Christine M., (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press, 2000.
20. Korsgaard, Christine M., (1996), *The Sources of Normativity*, New York, Cambridge University Press, 14th edition, 2010.
21. Mill, John Stewart., (1859), *On Liberty*, Περί ελευθερίας, μτφρ. Νίκος Μπαλής, Εκδόσεις Επίκουρος, 2014.
22. Maupassant, Guy de, *Ιστορίες αυτοχειρίας*, μτφρ. Γιάννης Στρίγκος, Αθήνα, Εκδόσεις Ποικίλη Στοά, 2016.
23. Nietzsche, Friedrich, (1908), *Der Antichrist*, Ο Αντίχριστος, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Αθήνα, Εκδόσεις Πανοπτικόν, 2010.
24. Norton, David Fate, "The Foundations of Morality in Hume's Treatise", in *The Cambridge Companion to Hume*, (1993), Edited by David Fate Norton & Jacqueline Taylor, Cambridge University Press, Second Edition, 2009, pp. 270-310.
25. O' Neil, Onora, (1989), *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Κατασκευές του Λόγου. Έρευνες στην Πρακτική Φιλοσοφία του Καντ, μτφρ. Χρυσούλα Γραμμένου, 2011, Εκδόσεις Αρσενίδη, 2011.
26. Penelhum, Terence, "Hume's Moral Psychology", in *The Cambridge Companion to Hume*, (1993), Edited by David Fate Norton & Jacqueline Taylor, Cambridge University Press, Second Edition, 2009, pp. 238-269.
27. Radcliffe, Elizabeth, (1994): "Hume on Motivating Sentiments, the General Point of View, and the Inculcation of Morality", *Hume Studies*, Volume XX, Number 1, pp. 37-58.

28. Radcliffe, Elizabeth, (1997): "Kantian Tunes on a Humean Instrument: Why Hume is not Really a Skeptic about Practical Reasoning", *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 27, Number 2, pp. 247-270.
29. Timmons, Mark, (2012), *Moral Theory, An introduction*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2nd edition, 2013.
30. Velleman, David J., (1999): "A Right of Self-Termination ?", *Ethics*, vol 109, pp. 606-628.
31. Velleman, David J., (2008): "Beyond Price", *Ethics*, 118, pp. 191-212.
32. Wood, Allen W., (2008), *Kantian Ethics*, New York, Cambridge University Press.
33. Wuerth, Julian, (2010): "Sense and Sensibility in Kant's Practical Agent: Against the Intellectualism of Korsgaard and Sidgwick", *European Journal of Philosophy*, 21:1, pp. 1-36.
34. Δρόσος Γ. Διονύσης, (2008), *Αρετές και συμφέροντα. Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Αθήνα, Εκδόσεις Σαββάλας.
35. Παπαδάκη Λίνα, (2017), *Ζητήματα Ηθικής Φιλοσοφίας και Βιοηθικής, Καντιανές προσεγγίσεις*, Αθήνα, Εκδόσεις νήσος.
36. Πρωτοπαπαδάκης Ευάγγελος, (2005), *Η ευθανασία στη σύγχρονη βιοηθική*, Αθήνα, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλας.
37. Τσινόρεμα Σταυρούλα, "Το πρόσωπο και η αρχή της προσωπικότητας στη νεότερη ηθική φιλοσοφία και τη βιοηθική", στο *Βιοηθική Προβληματισμοί II, Το ανθρώπινο πρόσωπο*, (2015), επιμ. Μαρία Κανελλοπούλου-Μπότη & Φερνίκη Παναγοπούλου-Κουτνάτζη, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση.