

DET TEOLOGISKE MENIGHETSFAKULTET

Autonomi, menneskeverd og spørsmålet om legalisering av eutanasi

AVH 501-5 Masteravhandling 30 stp. Master i
diakoni

**Student: Ingeborg Sætrang. Veileder: Jan-Olav Henriksen, professor
ved Det teologiske menighetsfakultet.**

Vårsemester 2010

[Skriv inn dokumentsammendrag her. Sammendraget kan være en kort oppsummering av innholdet i dokumentet. Skriv inn dokumentsammendrag her. Sammendraget kan være en kort oppsummering av innholdet i dokumentet.]

Innhold

Kapittel 1: Innledning

1.1. Bakgrunn.....	s.2
1.2. Problemstilling.....	s.5
1.3. Litteratur.....	s. 6
1.4. Avgrensning.....	s. 7
1.5. Metode.....	s. 7
1.6. Struktur.....	s.8
1.7. Målsetting.....	s.8

Kapittel 2: Hva er eutanasi?

2.1. Definisjon og avgrensning.....	s. 9
2.2. Eutanasiens rettslige status i Norge og andre land.....	s. 11
2.3. Argumenter for legalisering av eutanasi.....	s. 15

Kapittel 3: Kants forståelse av forholdet mellom autonomi og menneskeverd

3.1. Den autonome person og det kategoriske imperativ.....	s. 18
3.2. Kants politiske og etiske teori: Autonomi og verdighet.....	s. 19
3.2.1. Kants politiske filosofi: ”Det allmenne rettsprinsipp”.....	s. 20
3.2.2. Kants etiske teori: ”Autonomiformelen”.....	s. 22
3.2.3. Formuleringen om ”mennesket som mål i seg selv”.....	s. 23

Kapittel 4: Kants teori og spørsmålet om legalisering av eutanasi

4.1. Den etiske teorien og eutanasi.....	s. 26
4.2. Kants politiske teori og eutanasi.....	s. 27

Kapittel 5: Vetlesens forståelse av forholdet mellom autonomi og menneskeverd

5.1. Vetlesens forståelse av menneskeverd.....	s. 35
5.2. Vetlesens forståelse av autonomi.....	s. 41

Kapittel 6: Vetlesens teori og spørsmålet om legalisering av eutanasi

6.1. Vetlesens teori som grunnlag for et nei til legalisering.....	s. 45
--	-------

Kapittel 7: Oppsummering og samlende konklusjon.....

.....	s. 49
-------	-------

1. Innledningskapittel

1.1. Bakgrunn

En sentral tanke i moderne vestlig idéhistorie er tanken om menneskeverdet. Menneskeverdet anses etter denne tradisjonen å være absolutt og universelt, dvs. uendelig og ubetinget av de mange forskjeller som finnes mellom individer og grupper. I og med menneskets absolutte verd, har ingen, verken individer eller stater, rett til å krenke et menneske, derfor sier vi at mennesket er ukrenkelig.

En like sentral tanke i vesten gjelder mennesket som autonomt eller selvbestemmende vesen, hvilket er nært forbundet med menneskeverd-tenkningen. Fordi vi er verdige vesener med potensial for autonomi, har vi også rett til å leve på grunnlag av egen overbevisning, uten utidig innblanding og maktbruk fra andre. Det å nekte individer autonomirelaterte rettigheter kan innebære grove krenkelser av menneskeverdet, og slik sett kan man si at menneskeverd og autonomi to sider av samme sak.

Denne tenkningen har fått rettslig nedslag i menneskerettighetene, hvis oppgave er å beskytte individer mot krenkelser av deres iboende verd. Menneskerettighetene er juridisk bindende for mange av verdens land, bl.a. for Norge. De adresserer flere forhold, men to av de mest grunnleggende rettighetene som stadfestes, er retten til liv og til selvbestemmelse, hvilket bl.a. innebærer rett til tanke-, tros-, ytrings- og samvittighetsfrihet, samt rett til privatliv.¹ Retten til liv er grunnleggende; uten liv, ingen selvbestemmelse eller andre goder. Men betyr dette at retten til liv har prinsipielt forrang hvis det kommer til en motsetning mellom den og autonomibaserte rettigheter? Som bl.a. eutanasi-relaterte saker viser, er menneskerettighetstenkningen uklar på dette punktet. Hvis selvbestemmelsesretten brukes til å gjøre ende på eget liv, eller til å hjelpe noen med det samme, hva bør da rettslig veie tyngst, - retten til liv eller til selvbestemmelse? Sagt på en annen måte: Gjelder menneskets ukrenkelighet først og fremst dets status som fritt og autonomt vesen, eller gjelder det menneskelivet, rett og slett? Eutanasi-spørsmålet utfordrer som vi ser vår tenkning omkring autonomi og menneskeverd. Den Europeiske Menneskerettighetsdomstolen har til nå dømt mot en påstått rett til dødshjelp, altså til selvbestemt død, men anerkjenner samtidig at det å

¹ Norsk senter for menneskerettigheter, webside: <http://www.jus.uio.no/smr/om/nasjonal-institusjon/publikasjoner/arbok/2004/arbok-2004.pdf>. Dato: 01/05/10

forby individer å motta eller å yte hjelp til å dø, er en krenkelse av retten til respekt for privatliv og retten til tanke- og samvittighetsfrihet.² Domstolen etterlater derfor et visst rom for de enkelte statenes grensedragninger på dette området.

I Norge er eutanasi forbudt, hvilket betyr at en pasient som p.g.a. en uutholdelig situasjon ønsker å bli eutanisert, blir fratatt selvbestemmelsesretten, og det på et område av dypeste betydning for vedkommende selv. Noen vil hevde at dette er å krenke pasientens iboende verd, mens andre mener at pasienten blir fratatt sin selvbestemmelsesrett (på dette området) nettopp av hensyn til menneskeverdet. Norske myndigheter har til nå inntatt det sistnevnte standpunktet, og som respons på et forslag om å myke opp lovverket i forhold til eutanasi, svarte justisministeren slik i 1998:

I forslaget er det fremhevet at aktiv dødshjelp bare skal skje etter pasientens ønske om å forhindre ytterligere lidelse. Norsk strafferett bygger på et prinsipp om at den enkelte ikke disponerer fritt over sitt eget liv. Livet er et uavhendelig retts gode som staten og andre plikter å respektere og verne om. Hensynet til den enkeltes selvbestemmelsesrett må derfor vike for hensynet til livet.³

Justisministeren baserer seg her på en konsepsjon av mennesket og menneskeverdet som omfatter mer enn evnen og retten til selvbestemmelse, men hva som er grunnlaget for denne posisjonen blir ikke utdypet. Forbudet mot eutanasi hadde inntil nylig støtte av et samstemt storting,⁴ men enigheten har begynt å slå sprekker, og i 2009 vedtok Fremskrittspartiets landsmøte som første norske parti å gå inn for legalisering av eutanasi.⁵ Eutanasi er altså oppe til debatt på en ny måte, i og med at et av landets største partier hevder menneskers rett til å be om og, på visse vilkår, motta dødshjelp. Av denne grunn mener jeg at grunnlaget for påstanden om menneskelivets ukrenkelighet vis a vis selvbestemmelsesretten bør utdypes dersom forbudet mot eutanasi skal kunne opprettholdes også i fremtiden. Og siden Norge er et sekulært og multikulturelt samfunn, bør grunnlaget bør være allment og ikke-religiøst, slik at det potensielt kan anerkjennes av samtlige borgere.

² Pridgeon, J. Lucy: "Euthanasia Legislation in the European Union: is a Universal Law Possible?" i: *Hanse Law Review*: <http://www.hanselawreview.org/pdf3/Vol2No1Art04.pdf>, 2006. Dato webside: 03.05.10; Griffiths, Weyers, Adams: *Euthanasia and law in Europe*, 2008, s. 365

³ Kirkerådet 1998: *Betenkning om eutanasi*, s. 32

⁴ Førde, Materstvedt, Syse, 2008: "Scandinavia" i: Griffiths, Weyers, Adams: *Euthanasia and law in Europe*, s. 426; Syse, Aslak, 2005: "Uutholdelige liv - et rettslig perspektiv" i: Herrestad og Mehlum (red.): *Uutholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*, 2005, s. 101

⁵ Fremskrittspartiets hjemmesider: <http://www.frp.no/?module=Articles;action=Article.publicShow;ID=47736>. Dato: 05.05.10

1.2. Problemstilling

Jeg ønsker altså å finne frem til en forståelse av menneskets verdighet og autonomi som kan støtte opp under forbudet mot eutanasi, på et ikke-religiøst grunnlag. Spørsmålet jeg vil stille handler *ikke* om hvorvidt personer som har begrenset autonomi heller ikke har verd, - et nei på dette spørsmålet er så godt som fraværende i den aktuelle norske debatten. Spørsmålet mitt gjelder mennesker som er autonome og som har evne til selvbestemmelse: finnes det en ikke-religiøs konsepsjon av menneskeverdet som gjør det legitimt å overprøve slike personers dype og veloverveide ønske om å bli eutanisert? Problemstillingen lyder:

Hvordan kan man forstå forholdet mellom autonomi og menneskeverd dersom man ønsker å si nei til legalisering av eutanasi på et ikke-religiøst grunnlag?

For å besvare dette spørsmålet vil jeg henvende meg til to filosofer som har vært særlig opptatt av disse tingene, nemlig Immanuel Kant og Arne Johan Vetlesen. Kant har hatt stor betydning for tenkningen som førte frem til menneskerettighetserklæringen, og slik sett har hans teorier innflytelse også over vår norske lovgivning.⁶ Kant er berømt for sin insitering på menneskets absolutte verd og dets evne til autonomi, men jeg ønsker å vise hvorfor hans tanker vanskelig kan brukes i et argument mot legalisering av eutanasi. Første underspørsmål til problemstillingen blir derfor:

På hvilken måte kommer den kantianske forståelsen av forholdet mellom autonomi og menneskeverd til kort overfor krav om legalisering av eutanasi, dersom man ønsker å opprettholde et forbud?

Med dette vil jeg synliggjøre hvilken konsepsjon av autonomi og menneskeverd opponenter av legalisering *ikke* bør basere seg på. Jeg ønsker deretter å finne frem til en forståelse av menneskeverdet som er mindre avhengig av menneskets evne til selvbestemmelse, for slik å rydde rom for et nei til legalisering. Med dette formålet vender jeg meg mot Vetlesen, og andre underspørsmål til problemstillingen blir:

På hvilken måte forstår Vetlesen forholdet mellom menneskeverd og autonomi, og hvordan rydder denne forståelsen rom for et nei til legalisering?

⁶ Materstvedt, Lars Johan, 2005: "Bør man ikke selv få lov til å bestemme hvordan man skal dø?" i: Herrestad og Mehlum (red.): *Uutholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*, s. 115

Med dette håper jeg å kunne bidra til den ovenfor nevnte utdypning av grunnlaget for å opprettholde forbudet mot eutanasi.

1.3. Litteratur

Oppgavens tema angår et aktuelt samfunnsproblem. Jeg ønsker derfor i størst mulig grad å benytte meg av litteratur som på en eller annen måte figurerer i den offentlige debatten, om ikke nødvendigvis i forbindelse med eutanasi-spørsmålet. Grunnen til det, er at slik litteratur forholder seg mer umiddelbart til den samfunnsmessige og kulturelle konteksten, hvilket gjør den mer velegnet for diskusjon av aktuelle spørsmål. Jeg kommer imidlertid ikke til å benytte meg av avisartikler eller tv- og radioprogrammer, da jeg først og fremst vil forholde meg til systematiske fremstillinger.

For å redegjøre for hva eutanasi er, baserer jeg meg på følgende bøker:

Henning Herrestad, Lars Mehlum (red.), 2005: *Utholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*.

Stein Kaasa (red.), 2008: *Palliasjon: Nordisk lærebok*

Griffiths, Weyers, Adams (red.), 2008: *Euthanasia and law in Europe*

For å fremstille Kants syn på autonomi og menneskeverd, har jeg valgt ut to bøker:

Hjørdis Nerheim, 1991: *Den etiske grunnerfaring: Fra regelforståelse til fortrolighetskunnskap*.

Roger J. Sullivan, 1994: *An Introduction to Kant's Ethics*.

For å legge frem Vetlesens forståelse av menneskeverd og autonomi, kommer jeg hovedsakelig til å bruke to artikkelsamlinger, samt en bok han har skrevet sammen med Jan-Olav Henriksen:

Arne Johan Vetlesen, 2003: *Menneskeverd og ondskap: Essays og artikler 1991-2002*.

Arne Johan Vetlesen, 2009: *Frihetens forvandling: Essays og artikler 2002-2008*.

Jan-Olav Henriksen, Arne Johan Vetlesen, 2006: *Nærhet og distanse: Grunnlag, verdier og etiske teorier i arbeid med mennesker*.

1.4. Avgrensning

Oppgavens tema er autonomi, menneskeverd og legalisering av eutanasi. Temaet grenser til flere aktuelle spørsmål, ikke minst de som har med eldre- og sykeomsorg å gjøre. Jeg kan imidlertid ikke behandle dem i denne oppgaven, da jeg ønsker å fokusere spesifikt på ulike forståelser av autonomi og menneskeverd og deres betydning for standpunkter i eutanasispørsmålet. I den virkelige politiske debatten vil det allikevel være uholdbart å separere eutanasisaken fra det som har å gjøre med eldre og sykes livskvalitet eller tilstanden i våre sykehus, sykehjem, palliative enheter, hjemmesykepleie etc. Et nei til eutanasi er ingen suveren anerkjennelse av menneskeverdet dersom det ikke følges opp av et engasjement og innsats for å gjøre behandlingen og tilbudet til eldre og syke så god som mulig.

Det finnes ganske mange konsepsjoner av menneskeverd og autonomi. Jeg valgte Kants fordi den er en av dem som fikk størst betydning for vestens tenkning og politikk. Og jeg valgte Vetlesens fordi han har beskjeftiget seg med disse spørsmålene hele sin karriere, samtidig som han flittig tar del i den pågående norske samfunnsdebatten. Omfanget av oppgaven tillater ikke å trekke inn flere enn disse to, men jeg tror deres teorier er godt egnet som grunnlag for å svare på problemstillingen.

1.5. Metode

Oppgavens anliggende er å forsøke å finne argumenter for et allerede inntatt standpunkt, altså at eutanasi ikke bør legaliseres. Dette kan innebære en risiko for å bli lite kritisk overfor argumentene som støtter dette standpunktet. Min hensikt er imidlertid å tydeliggjøre hvor viktig forståelsen av menneskers verd og autonomi er for vårt eutanasisyn, og gjennom dette å gi et eksempel på en mulig måte å tenke dersom man vil si nei til legalisering. Jeg kommer altså ikke til å utvikle mitt eget syn, men derimot benytte meg av to andres, for så å se dem i et kritisk lys av *hverandre*.

Jeg skal gjøre dette ved først å benytte meg av tekster som omhandler eutanasi og Kants og Vetlesens teori på en redegjørende måte, slik at vi har en noenlunde presis forståelse av hva oppgavens elementer dreier seg om. Når denne forståelsen er etablert, vil jeg forsøke å svare på problemstillingen ved å drøfte hhv. Kants og Vetlesens syn på autonomi og menneskeverd i lys av eutanasispørsmålet, og til slutt i lys av *hverandre*.

1.6. Struktur

Jeg kommer til å innlede selve oppgaven med en redegjørelse for hva eutanasi er og ikke er, for rettslige reguleringer i Norge og andre land, samt for de to viktigste argumentene for legalisering av eutanasi. Dette for å vite hva spørsmålet om legalisering av eutanasi egentlig dreier seg om. I kapittel tre går jeg videre med en redegjørelse for Kants tenkning rundt menneskets verdighet og autonomi, både den politiske og etiske versjonen, hvilket skal gi et grunnlag for konfrontasjonen mellom Kants teori og eutanasispørsmålet i kapittel fire. Her vil vi se at selv om Kant insiterer på at selvmord, og sannsynligvis eutanasi, er etisk forbudt, gjør hans politiske liberalisme at det etiske forbudet ikke bærer over i rettens område.

I kapittel fem skal jeg forsøke å få frem Vetlesens forståelse av forholdet mellom autonomi og menneskeverd, for å se om vi der kan finne et grunnlag for å si nei til legalisering av eutanasi. Diskusjonen av dette kommer i kapittel seks. I kapittel syv skal jeg samle tråder og tydeliggjøre på hvilken måte oppgaven har besvart problemstillingen.

1.7. Målsetting

Med denne oppgaven ønsker jeg som sagt å gi et bidrag til grunnlaget for å si nei til legalisering av eutanasi. Bakgrunnen for dette er en følelse av maktesløshet overfor henvisninger til selvbestemmelsesretten; det er vanskelig å argumentere mot at folk skal få velge selv i denne saken, i og med at den har så stor betydning for det enkelte individ. I en sekulær kontekst synes det kun å være en handlings evt. skadelige konsekvenser for andre som kan fungere som et definitivt grunnlag for forbud. Men det er noe som skurrer i denne saken; jeg har en magefølelse som sier at legalisering av eutanasi innebærer å krysse en grense som aldri burde vært krysset. Derfor ønsker jeg altså å finne ut om det også på sekulært grunnlag finnes en forståelse som ikke tillater legalisering.

2. Hva er eutanasi?

2.1. Definisjon og avgrensning

Eutanasi omtales ofte i Norge som ”aktiv dødshjelp”. Uttrykket er imidlertid diffust og ikke helt i tråd med den mer internasjonalt anerkjente definisjonen av eutanasi. Norges kanskje ledende forsker og tenker på feltet, Lars Johan Materstvedt, tar til ordet for å legge bort begrepsparet ”aktiv og passiv dødshjelp” til fordel for ”eutanasi” og ”behandlingsbegrensning”. Den internasjonale ekspertgruppen Ethics Task Force, nedsatt av styret i European Association for Palliative Care (EAPC), utarbeidet en eutanasi-definisjon som i 2003 ble vedtatt som EAPCs offisielle syn og definisjon, og den støttes av eutanasi-tilhengere så vel som motstandere⁷. Definisjonen samsvarer også med den nederlandske forståelsen, hvilket er viktig da Nederland er det første og, inntil nylig da Belgia og Luxembourg fulgte etter, det eneste land som har legalisert eutanasi. I norsk oversettelse lyder definisjonen:

Eutanasi: En leges intenderte (tilsiktete) drap på en person ved å injisere medikamenter, på personens frivillige og kompetente forespørsel.⁸

Definisjonen krever altså følgende for at en handling skal kunne kalles eutanasi:

- Handlingen skal være utført av en lege. Dette punktet er rent beskrivende, og sier ikke noe om hvorvidt leger *bør* utføre slike handlinger mens andre ikke, kun at det er slik det

⁷ Materstvedt m.fl.: ”Eutanasi”, i: Kaasa, Stein (red.): *Palliasjon: Nordisk lærebok*, 2008, s. 158

⁸ *Ibid*, s. 155

foregår både I land hvor det er lovlig og ulovlig. Det fremhever at eutanasi er en del av *behandlingsstrategien* overfor en pasient.

- Handlingens intensjon skal være pasientens død. Døden skal altså ikke være en bivirkning av legens forsøk på å lindre smerter, eller resultat av fatal feilbehandling.
- Døden fremkalles ved å injisere medikamenter, såkalte "euthanatica", I bestemte doser og rekkefølger. Vanligvis gis først et barbiturat for at pasienten skal falle I koma. Deretter følger et muskelavslappende middel som medfører pustestans, og noen ganger følges dette av en injeksjon av kalium som stanser hjertet.⁹
- Handlingen skal utføres på grunnlag av pasientens egen forespørsel, og forespørselen må ikke være basert på press, hverken fra familie eller helsepersonell. Det må også kunne konstanteres at pasienten har kompetanse for autonome og rasjonelle beslutninger, dvs. et minimum av adekvat virkelighetsoppfatning og evne til å forstå sin egen situasjon, alternative handlingsstrategier og konsekvensene som følger av disse.

En beslektet praksis, hvor pasienten har en større grad av selvstendighet, er legeassistert selvmord (LAS). Her er det pasienten som til slutt utfører den dødbringende handlingen, men legen skaffer til veie midlene. Definisjonen på LAS er:

Legeassistert selvmord: En leges intenderte (tilsiktete) hjelp til en person I dennes selvmord, ved å skaffe til veie medikamenter som vedkommende kan innta selv, på personens frivillige og kompetente forespørsel.¹⁰

Det varierer hvorvidt LAS blir sett på som forskjellig fra eutanasi I etisk henseende. I og med at legen I en LAS-situasjon kan sies å spille en mer indirekte rolle enn I en eutanasisituasjon,¹¹ samt at selvmord ikke er forbudt I de fleste vestlige land, mener mange at

⁹ Materstvedt m.fl., 2008, s. 155

¹⁰ Ibid, 155

¹¹ Dette er imidlertid en omdiskutert oppfatning, se f.eks. Keown, John, 2002: Paterson, Craig, 2008

LAS er mer forsvarlig etisk sett enn eutanasi. Men I begge tilfellene er det legen som enten legger til rette for og/eller utfører (selv)drapet, og hun/han må derfor ha en rettslig plattform å stå på for ikke å bli dømt for drap eller medvirkning til selvmord (som er ulovlig¹²). Begge praksiser krever derfor at staten gir tillatelse til at borgere, under helt bestemte forutsetninger, kan tas livet av. Jeg finner det derfor ikke nødvendig å skille mellom disse to praksisene videre i oppgaven.

Eutanasi må imidlertid skilles fra det som på norsk ofte kalles 'passiv dødshjelp' men som Materstvedt foretrekker å omtale som 'medisinsk begrunnet behandlingsbegrensning', da dette uttrykket gir mindre inntrykk av passivitet.¹³ Behandlingsbegrensning innebærer enten å ikke starte / holde tilbake medisinsk nytteløs behandling, dvs. livsforlengende behandling som kun forlenger dødsprosessen, eller å trekke tilbake / stoppe medisinsk nytteløs behandling.¹⁴ Behandlingsbegrensning betyr ikke at man nærmest avslutter behandlingen, men at man går over fra kurativ til palliativ behandling, hvilket ofte kan bety en opptrapping av innsats og ressurser.¹⁵ Ressursene settes da inn på å lindre fysiske symptomer, og til å støtte pasienten sosialt, psykisk og eksistensielt. Enkelte ganger vil det være behov for å gi store doser med morfin eller andre typer medikamenter for å oppnå smertelindring. Det aksepteres da at disse medikamentene vil kunne bidra til å forkorte pasientens liv med minutter, timer eller dager. Intensjonen er imidlertid ikke døden, men lindring, slik at den døende ikke skal lide unødige de siste timene eller dagene av sitt liv.¹⁶

2.2. Eutanasiens rettslige status I Norge og andre land

Dagens norske straffelov ble I hovedsak utformet I 1902.¹⁷ Uttrykkene "eutanasi" og "legeassistert selvmord" brukes ikke I disse tekstene, da uttrykkene er av nyere dato. Men selve saksforholdene omtales og forbys. I § 236 heter det:

¹² Syse, Aslak: "Uutholdelige liv- et rettslig perspektiv", I: Herrestad, Mehlum (red.): *Uutholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*, 2005, 90-91

¹³ Materstvedt m.fl., 2008, s. 159-161

¹⁴ Ibid, s. 159

¹⁵ Kaasa, Stein; "Palliativ medisin- en introduksjon", I: Kaasa, Stein (red.): *Palliasjon: Nordisk lærebok*, 2008, s. 40-42

¹⁶ Husebø, Stein: "Kan alle forvente "en god død"?" I: Herrestad, Mehlum (red.): *Uutholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*, 2005, s. 160

¹⁷ Syse, Aslak, 2005, s. 90

Den, som medvirker til, at nogen berøver sig selv Livet eller tilføier sig betydelig Skade paa Legeme eller Helbred, straffes som for Medvirkning til Drab eller grov Legemsbeskadigelse, øvet mod en samtykkende.¹⁸

Paragrafen rammer legeassistert selvmord, samt andre tilfeller hvor en person bistår en annen I dennes (forsøk på) selvmord. Et selvmord eller selvmordsforsøk er derimot ikke straffbart. Eutanasi, slik det er definert ovenfor, er forbudt I kraft av § 235. Paragrafen omtaler medlidenhetsdrap, altså drap foretatt av medlidenhet og av hensyn til avdøde, men uten dennes samtykke, eller drap foretatt på samtykkende person:

Er nogen med eget Samtykke dræbt eller tilføiet betydelig Skade paa Legeme eller Helbred, eller har nogen af Medlidenhed berøvet en haabløs syg Livet eller medvirket hertil, kan Straffen nedsættes under det ellers bestemte Lavmaal og til en mildere Strafart.¹⁹

Paragrafen forbyr altså det som i dag kalles eutanasi, men åpner for en mild straffeutmåling, dvs. en straff på mindre enn seks års fengsel som er minimumsstraff for forsettelig drap. Rettspraksisen på området har fulgt denne linjen. De to mest kjente eutanasi-sakene I Norge, Husebø-saken fra 1993 og Sandsdalen-saken fra 1999, endte begge med hhv påtaleunnløstelse og straffutsettelse, dvs straffefritak men ikke frifinnelse.²⁰

Straffelovskommisjonen anbefalte i 2002 at forbudet mot eutanasi og assistert selvmord videreføres uendret. To av kommisjonens fem medlemmer foreslo imidlertid å forandre loven slik at den åpner for de to praksisene på grunnlag av nødretten,²¹ dersom en person er terminalt syk og visse andre betingelser er oppfylt. Forslaget ble behandlet i Stortingets justiskomite i 2005, og ble forkastet.²² Måneden etter stemte et samstemt Storting for å beholde det kategoriske forbudet mot eutanasi og assistert selvmord, hvilket viser at motstanden mot legalisering har bred politisk støtte. Som nevnt i innledningen, har den

¹⁸ Ibid, s. 90

¹⁹ Ibid, s. 91

²⁰ Syse, Aslak, 2005, s. 92-95; Materstvedt m.fl.: " Scandinavia" I: Griffiths, Weyers, Adams: *Euthanasia and law in Europe*, 2008, s. 425-427

²¹ Nødretten innebærer at en handling som ellers ville være straffbar, er lovlig når den blir foretatt for å redde liv og helse, eiendom osv fra en fare for skade som ikke kan avverges på annen rimelig måte, og hvor skaderisikoen er langt større enn skaderisikoen ved handlingen. Se Syse, 2005, s. 101

²² Materstvedt m.fl., 2008, s. 426; Syse, 2005, s. 101

politiske enigheten siden da slått visse sprekker, og i 2009 vedtok Fremskrittspartiets landsmøte, som første norske parti, å gå inn for legalisering av eutanasi.²³

Når det gjelder medisinsk begrunnet behandlingsbegrensning, er dette tillatt og mange ganger påbudt. Pasientrettighetsloven slår fast at pasienten har rett til å motsette seg livsforlengende behandling selv om dette medfører at vedkommende dør tidligere enn hun ville ha gjort dersom hun lot seg behandle. Også når pasientens behandlingsmotstand begrunnes ut i fra overbevisninger som de fleste finner irrasjonelle, som for eksempel det å nekte å motta blod eller blodprodukter p.g.a. religiøs tilhørighet eller overbevisning, skal pasientens avslag respekteres, - under forutsetning om at pasienten er myndig og har fått full informasjon om sin tilstand og konsekvensene av sin beslutning.²⁴ Pasientene som dør etter en periode med behandlingsbegrensning dør av sin grunnsykdom, selv om smertelindrende medikamenter noen ganger har forkortet den gjenstående levetiden. I ekstreme tilfeller kan pasienter gis såkalt lindrende sedering, hvilket innebærer at bevissthetsnivået senkes helt til smertelindring oppnås, noe som av og til innebærer koma.²⁵ Denne behandlingen skal kun gis til pasienter som har smerter som ikke kan avhjelpes på annen måte; intensjonen er å lindre smerter, ikke å forkorte livet. Lindrende sedering er prøvd for retten og er strengt regulert i Legeforeningens egne retningslinjer.²⁶

Norges konservative ståsted i eutanasispørsmålet er ikke uvanlig i internasjonal sammenheng; praksisen er stort sett forbudt. Unntakene er først og fremst Nederland og Belgia, og i det senere Luxembourg, hvor både eutanasi og legeassistert selvmord er lovlig og omgitt av et godt utbygd lovverk og reguleringer.²⁷ Legeassistert selvmord er i tillegg legalt i staten Oregon i USA, og Sveits aksepterer assistert selvmord, også uten legehjelp, når den som assisterer gjør det ut i fra uegennyttige motiver. Eutanasi er imidlertid forbudt i begge disse statene.²⁸

²³ Fremskrittspartiets hjemmeside: <http://www.frp.no/?module=Articles;action=Article.publicShow;ID=47736>. Dato: 05.05.10

²⁴ Lov om pasientrettigheter, § 4-9: <http://www.lovdato.no/all/tl-19990702-063-004.html>. Dato: 05.05.10

²⁵ Materstvedt m.fl., 2008, s. 161; Syse, 2005, s. 88

^{26,26} Syse, 2005, s. 88, 95; Materstvedt m.fl., 2008, s. 161. Se også Legeforeningens nettsider: www.legeforeningen.no/index.db2?id=3942

²⁷ Griffiths, Weyers, Adams, 2008; Reuters nettsider: <http://www.reuters.com/article/idUSL2011983320080220>. Dato: 03.05.10

²⁸ Materstvedt m.fl., 2008, s. 155

Nederland har debattert og rettslig behandlet eutanasispørsmålet siden 1973 da den såkalte ”Postma-saken” satte spørsmålet på dagsorden.²⁹ I årene frem mot årtusenskiftet kom det flere beslektede saker opp for domstolene, og gjennom disse ble forståelsen av og reguleringene rundt eutanasi og legeassistert selvmord utviklet. I 2002 ble denne samlingen av ratifiserte rettslige beslutninger og retningslinjer fra legeföreningen grunnlaget for og innholdet i loven som offisielt legaliserte praksisen: ”The Termination of Life on Request and Assisted Suicide (Review Procedures) Act”.³⁰ Loven lister bl.a. opp hvilke kriterier som må være oppfylt for at et tilfelle av eutanasi eller LAS skal være lovlig, de såkalte ”Due Care Criteria”³¹:

- The patient’s request was ’voluntary and carefully considered’
- The patient’s suffering was unbearable, and...there was no prospect of improvement
- The doctor informed the patient concerning ’his situation and his prospects’
- The doctor and the patient were convinced that there was ’no reasonable alternative in light of the patient’s situation’
- The doctor consulted ’at least one other, independent physician who must have seen the patient and given a written opinion on the due care criteria [ie the preceding four items]’
- The doctor ’terminated the patient’s life or provided assistance with suicide with due medical care and attention’
- The doctor reported the case to the municipal pathologist

Terminal sykdom er altså ikke et kriterium, men smertene skal være utålelige og uten utsikter til forbedring. Sykdommen kan være av somatisk eller psykiatrisk art, men ”livstretthet” anerkjennes ikke som tilstrekkelig grunn til å motta eutanasi eller LAS.³² Forespørselen må være frivillig, eksplisitt, veloverveid, gjentatt og informert. Forespørselen kan også gis i forkant av sykdom som medfører tap av samtykkekompetanse, som f. eks Alzheimers sykdom.³³ Av due care kriteriene ovenfor ser vi at en eutanasioforespørsel ikke er tilstrekkelig i seg selv, og hele en av tre forespørsler blir avslått.³⁴

²⁹ Ibid, s. 154

³⁰ Griffiths, Weyers, Adams, 2008, s.29

³¹ Ibid, s. 84

³² Materstvedt m.fl., 2008, s. 164

³³ Ibid, s. 163

³⁴ Ibid, s. 164; Husebø, 2005, har andre tall: *Kun hos 1/3 av pasientene som ber om aktiv dødshjelp, blir det gjennomført.* S. 163

2.3. Argumenter for legalisering av eutanasi

Det er hovedsakelig to argumenter som anføres som støtte for legalisering av eutanasi: barmhjertighet og autonomi eller selvbestemmelse.³⁵ Både autonomi- og barmhjertighetsmotivet inngår som elementer i listen over "due care criteria", dvs. at begge elementene må være tilstede for at (de nederlandske og belgiske) legenes eutanasi-inngrep skal være legale. Kombinasjonen av disse to distinkte argumentene har støtte også i offentlig opinion og blant moralfilosofene.³⁶

Barmhjertighetsargumentet går ut på at den riktige handlingen er den som medfører det mest positive resultat for den andre, altså en type konsekvensialisme. Her er det selvsagt rom for uenighet m.h.t. hvilke resultater man anser som mest ønskelige, men de fleste kan være enige i at å lindre alvorlige smerter er et viktig mål i samhandlingen med lidende mennesker. I situasjoner hvor man står overfor en syk person som lider mer enn hun selv eller de rundt kan tåle, uten å ha effektive måter å lindre smertene på og uten utsikter til bedring, vil mange mene at den mest barmhjertige handlingen vil være å gjøre noe som fremkaller pasientens død. Premisset for dette argumentet er for de aller fleste at den syke selv ønsker dødshjelpen, og dette rydder tilsynelatende det suspekke ved å ta liv av veien. Ulla Schmidt skriver:

Consequently, the person asked to perform euthanasia is challenged by a situation where it is possible to alleviate suffering, in a way that apparently does not infringe upon the rights of the persons involved. Should she not do it?³⁷

Autonomiargumentet går ut på at slik man har rett til å bestemme hvordan man ønsker å leve, slik har man også rett til å bestemme hvordan man vil dø. I Norge, som i andre land, spiller dette argumentet en sentral rolle. Human-Etisk Forbund har ikke tatt offisielt standpunkt i eutanasispørsmålet, men landsmøtet debatterte seg i 2007 frem til et vedtak om hva de ønsker skal ligge til grunn for deres respektive standpunkter:

³⁵ Schmidt, Ulla: "Euthanasia, Autonomy and Beneficence" i: *Studia Theologica*, 56 / 2002, s. 132

³⁶ Ibid, s. 136

³⁷ Ibid, s. 137

Prinsippet om individets selvbestemmelsesrett skal være grunnleggende for Human-Etisk Forbunds deltakelse i eutanasidebatten. En like viktig grunnverdi er hensynet til våre medmennesker. Ethvert menneske har ansvar for å vurdere virkningene egne valg kan ha på andre mennesker. Human-Etisk Forbund vil arbeide for at disse prinsippene legges til grunn for den videre debatten om eutanasi.³⁸

Retten til autonomi og selvbestemmelse er et viktig prinsipp i den vestlige kultur,³⁹ og som vi så, er også den norske pasientrettighetsloven rettet mot å ivareta denne siden ved pasientenes liv, - innenfor visse grenser, som f. eks retten til å be om å bli tatt livet av eller assistanse til selvmord. Det hefter imidlertid visse problemer med autonomiargumentet når det brukes som støtte for legalisering av eutanasi, og disse problemene har for det første å gjøre med de nødvendige grensedragningene. Som Ulla Schmidt påpeker, er det nødvendig å operere med en minimumsstandard for livskvalitet under hvilken det ville bli rasjonelt for en person å ønske å avslutte livet, hvilket igjen ville utløse et legitimt krav om eutanasi.⁴⁰ De fleste som argumenter for legalisering av eutanasi på bakgrunn av retten til selvbestemmelse, opererer med et sett av kriterier for når det ville være rimelig å få sitt ønske om hjelp til å dø oppfylt, f. eks terminal sykdom og utprøving av andre alternativer først. Schmidt spør seg i hvilken grad autonomi eller selvbestemmelse kan ha egen moralsk autoritet når den alltid begrenses og kvalifiseres av kriterier som er fastsatt av andre enn personen selv. Autonomi er uansett et nødvendig kriterium for at en handling skal kunne kalles eutanasi og for at den skal være legal i de landene hvor den kan være det, jmf. due care criteria ovenfor. Det kan aldri stå alene, men er allikevel et viktig prinsipp innenfor strikte grenser. Den nederlandske erfaringen bekrefter dette. I boken *Euthanasia and law in Europe* skriver forfatterne:

Furthermore, the interpretation of the conflicting duties at stake – to relieve suffering and to respect life – shows that self-determination is not the main principle legislation is based on. Self-determination is only a precondition for the legitimacy of a doctor's behavior, in the sense that relief of suffering in such a drastic way is usually only legal if done at the explicit and well-considered request of the patient.⁴¹

³⁸ Human-Etisk Forbunds nettside: http://www.human.no/templates/Page_6927.aspx. Dato: 01.04.10

³⁹ Se f.eks Vetlesen: *Frihetens forvandling*, 2009, s. 17-52; Materstvedt, 2005; Husebø, 2005.

⁴⁰ Schmidt, Ulla, 2002, s. 137

⁴¹ Griffiths, Weyers, Adams, 2008, s. 49

Det andre problemet med autonomiargumentet angår vanskelighetene med å konstatere selvbestemmelseskompetanse hos alvorlig syke og sterkt medisinerende pasienter. I følge due care criteria, er et av kravene til lovlig utført eutanasi at lidelsen skal være "uutholdelig". Rent filosofisk kan dette kravet sies å undergrave kravet om autonomi, slik den kanadiske filosofen Neil Campbell påpeker: "If the pain and suffering are by definition unbearable, then it seems clear enough that the decision to die is not freely chosen but is compelled by the pain."⁴² På et praktisk plan kan den palliative behandlingen mange ganger føre til uro, hallusinasjoner, affekt og vrangforestillinger, som i tillegg til smerteproblematikken, utmattethet og kvalme gjør det vanskelig for pasienten å tenke klart og ta rasjonelle valg.⁴³ Studier viser også at terminalt syke pasienter ofte er klinisk deprimerte, og at det er disse pasientene som mest interessert i eutanasi og LAS. Slike depresjoner kan imidlertid ofte behandles med effektive midler.⁴⁴

Som Schmidt påpeker, betyr ikke den siste innvendingen at autonomi i seg selv er uegnet som argument for legalisering av eutanasi, kun at det kan være vanskelig å konstatere i praksis.⁴⁵ Retten til selvbestemmelse lever uansett videre som argument i eutanasidebatten, og mye kan tale for at dens høye status i offentlig opinion var en viktig forutsetning og pådriver for utviklingen i Nederland og Belgia.⁴⁶ Levi Fragell taler nok for mange når han sier:

Det at noen foretrekker å ligge og lide seg inn i døden har min fulle respekt. Men hvorfor kan ikke jeg få gjøre mitt valg? Hvorfor skal mennesker med min holdning være nødt til å utnytte vennskap og familieleger slik at de av kjærlighet eller lojalitet føler seg forpliktet til å hjelpe meg med å dø? De gjør jo noe straffbart ved å hjelpe meg, så det må holdes dypt hemmelig, det må lyves bort! Og jeg må forlate livet som medskyldig i et ulovlig og nedverdiggende plot.⁴⁷

Selvbestemmelse og autonomi kan innebære så mangt. I neste kapittel skal vi se nærmere på Immanuel Kants forståelse av autonomi, hvilken fikk slik stor betydning for vestens filosofi og politikk.

⁴² Campbell, 1999, sitert i Materstvedt, 2005, s. 125

⁴³ Materstvedt, 2005, s. 124-125; Schmidt, 2002, s. 137

⁴⁴ Materstvedt m.fl., 2008, s. 168-9

⁴⁵ Schmidt, 2002, s. 137

⁴⁶ Griffiths, Weyers, Adams, 2008, s. 6

⁴⁷ Nyquist, Tine Flinder: *Det siste ønske: En bok om aktiv dødshjelp og den drapsdømte Christian Sandsdalen*, 1998, s. 77

3. Kants forståelse av forholdet mellom autonomi og menneskeverd

3.1. Den autonome person og det kategoriske imperativ

Autonomibegrepet blir flittig brukt i mange sammenhenger, i alt fra helsesektor, skole, integrerings- og bistandspolitikk, til psykologi og selvutviklingsarenaer. Det har valør av selvstendighet, selvhjulpenhet, selvbestemmelse, frihet, kontroll, selvrealisering med mer, selv om det ikke pleier å bli presist definert. For Kant, som har blitt kalt autonomibegrepets far,⁴⁸ har begrepet et mer presist innhold. Autonomi innebærer akkurat det som selve ordet (eller ordparet) betyr: selv-lovgivning (auto=selv, nomos=lov).⁴⁹ Når Kant skriver om selvlovgivning, tenker han ikke på livsførsel i tråd med subjektive preferanser, men på et liv levd i lydighet mot moralloven, eller det kategoriske imperativ, som er tilstede i den praktiske fornuft hos ethvert rasjonelt individ. Autonomi henviser derfor til personers evne til og ansvar for å vite hva moralen krever av dem og til å handle deretter. En autonom person er en person som utøver denne evnen og lever opp til dette ansvaret.

Grunnformelen for det kategoriske imperativ formulerer Kant slik:

Handle bare etter den maksime gjennom hvilken du samtidig kan ville at den skal bli en allmenn lov.⁵⁰

Det kategoriske imperativ er altså et formalt prinsipp som ikke gir konkrete handlingsanvisninger men som påbyr deg å handle ut fra en grunnholdning av respekt for andre mennesker som likeverdige deg selv. En maksime i kantiansk forstand henviser ikke til den enkeltes konkrete normer for handling, men til ”en grunnleggende holdningsprofil som gir de enkelte normer mening og sammenheng innenfor personens totale livsorientering.”⁵¹ Maksimene er således subjektive, men når maksimene tilfredsstillers morallovens krav, legitimeres de som objektive lover som er gyldige for hele menneskeheten. Det kategoriske imperativ angår altså de mer basale momentene i en persons liv, og levner dermed stort rom for personlig skjønn når det kommer til selve utformingen av handlingsliv og levesett. Det utelukker imidlertid at du kan handle eller leve på en slik måte at du begrenser andres frihet til å handle og leve slik *de* vil. Dette kommer vil nærmere tilbake til nedenfor.

⁴⁸ Materstvedt, 2005, s. 117

⁴⁹ Ibid, s. 115

⁵⁰ Nerheim, Hjørdis: *Den etiske grunnerfaring: Fra regelforståelse til fortrolighetskunnskap*, 1991, s. 47

⁵¹ Ibid, s. 51

At moralloven kalles det kategoriske imperativ, betyr ikke at loven som sådan er et imperativ. Det beror på at loven angir funksjonsmåten til et rent fornuftsvesen, mens mennesker er sanselige og kroppslige fornuftsvesener. Med den sanselige natur følger begjær og tilbøyeligheter som ikke samsvarer med moralloven i den menneskelige fornuft, og disse må tøyles dersom personen ønsker å handle autonomt, i samsvar med fornuften.⁵² For sanselige vesener orientert mot tilfredsstillelse av egne tilbøyeligheter er dette kun mulig, - om man samtidig skal overleve som en integrert og hel person, - hvis disiplineringen av selvet skjer ut i fra *respekt* for moralloven. Sanselige vesener tilskyndes nemlig til handling av følelsesmessige årsaker, og fornuftsinnsikten i moralloven må derfor allieres med følelsen av respekt for å omsettes til handling. Nerheim skriver:

I aktelsen ligger det at den del av vår personlighet som er orientert mot tilfredsstillelse av egne tilbøyeligheter, ikke bare blir slått ned av moralloven, men også på egne premisser gjennom følelsen av aktelse inderliggjør og gir sin tilslutning til loven i form av respekt. Gjennom aktelsen kan det sanselige jeg fastholde moralloven som øverste bestemmelsesgrunn for handling således at den beundres og settes over alt annet, og det endog av et naturvesen med egoistiske preferanser. Dermed kan autonomi iverksettes i en verden av ikke-fornuftige vesener.⁵³

Moralloven fremstår imidlertid fortsatt som et imperativ for oss, og imperativet er kategorisk da det ikke er mulig å unngå.

3.2. Kants politiske og etiske teori: Autonomi og verdighet

Kants politiske og etiske teori henger nøye sammen. Mennesket som autonomt og fritt vesen er sentrum for dem begge, selv om hver teori vektlegger litt ulike sider av saken. Kanskje kan man si at et individs politiske autonomi er et ytre og formelt fenomen, mens et individs etiske autonomi er en indre og mer personlig forpliktelse. I begge tilfeller er imidlertid autonomien knyttet til individets rasjonelle evne til å erkjenne hva som er rett og galt og til selv å bestemme hvordan det vil leve.

⁵² Nerheim, 1991, s. 50; Storheim, Eivind: "Immanuel Kant" i: Trond Berg Eriksen (red.): *Vestens stor tenkere*, 2002, s. 234

⁵³ Nerheim, 1991, s. 59

Den gode vilje, viljen som er bestemt av moralloven, er det eneste av det eksisterende som er ubetinget godt.⁵⁴ Alt annet kan i utgangspunktet brukes både til godt og vondt. Da mennesket er det eneste vesenet vi vet om som kan inneha en god vilje, er mennesket det eneste eksisterende som har absolutt verd, dvs. som er et mål i seg selv. Det autonomibaserte menneskeverdet utgjør grunnlaget både for det politiske allmenne rettsprinsipp og det etiske kategoriske imperativ, og påbyr deg å innreflektere ethvert annet individs likeverd i dine valg og handlinger.

Når Kant skriver om rasjonell evne eller fornuft, er det ikke filosofenes eller andre høyt utdannedes fornuft han tenker på; det er fornuften til helt vanlige mennesker han mener, og på Kants tid og sted innebar det som regel utdannede prøyssiske bønder. Kant hevdet at dersom man er oppmerksom på hvordan folk kommer frem til sine moralske normer, vil man oppdage at de faktisk bruker en versjon av det kategoriske imperativ.⁵⁵ Han tanker er altså utpreget egalitære; menneskets verdighet er ikke knyttet til sosial status, evner, talenter, suksesser og nederlag, eller til noen annen variabel som kan variere mellom individer. Den beror utelukkende på at mennesket er morallovens bærer og subjekt, og er ikke avhengig av at moralloven faktisk *adlydes*. Mennesket skal alltid respekteres for sin autonomi, dvs. sin evne til å utvikle en moralsk god vilje.⁵⁶ Dette er kjernen i Kants politiske og etiske teorier.

3.2.1. Kants politiske filosofi: ”Det allmenne rettsprinsipp”

Kants politiske filosofi springer ut av et prinsipp han kalte for ”det allmenne rettsprinsipp”. Slik Kant så det, kan en stat baseres enten på rå makt og en despots vilkårlige vilje, eller på lover som respekterer borgerne og deres rasjonelle evne til å råde over seg selv, til å ta beslutninger og til å ta ansvar.⁵⁷ Det allmenne rettsprinsipp sikter mot å regulere lovgivningen slik at alle borgerne får mest mulig frihet. Det heter:

Enhver handling er rett som er slik at den, eller dens maksime, gjør enhver persons valgfrihet forenelig med enhver annen persons frihet ut ifra en allmenn lov.⁵⁸

⁵⁴ Nerheim, 1991, s. 49; Storheim, 2002, s. 233

⁵⁵ Sullivan, Roger J.: *An Introduction to Kant's Ethics*, 1994, s. 29

⁵⁶ *Ibid*, s. 70

⁵⁷ *Ibid*, s. 13

⁵⁸ Storheim, Eivind, 2002, s. 235

Det allmenne rettsprinsipp er altså et negativt prinsipp som forteller hvor din frihet som borger slutter, hvilket vil si der friheten til din likeverdige medborger begynner. Kant mente at alle mennesker i kraft av sin fornuft vil kunne innse prinsippets gyldighet, uansett hvor mye de ellers måtte være uenige om. Å fornekte dette prinsippet er en selvmotsigelse, da det innebærer å gi noen borgere frihet på bekostning av andres, selv om er likeverdige. Selvmotsigelser kan imidlertid ikke godtas av fornuftsvesener, så sant de lar fornuften være deres øverste autoritet.

Kant tenkte seg det allmenne rettsprinsipp som det samlende grunnlaget for en rettsstats lovgivning. Dette legger sterke begrensninger på statens inngripen i borgernes liv. Statens mandat er å sikre tryggheten og friheten, ikke å øke velferden ut i fra en oppfatning om hva som er det gode liv. Folk har “rights to pursue their own conceptions of happiness, so long as they do not infringe upon ”the freedom of everyone else within a workable general law”.”⁵⁹ Ethvert formynderi fra myndighetenes side er for Kant illegitimt, selv om det er basert på en oppfatning om hva som er til borgernes beste. Mennesker har en medfødt rettighet, og Kant definerer den slik:

Frihet (uavhengighet av en annens tvingende vilje) for så vidt denne kan bestå sammen med enhver annens frihet i henhold til en allmenn lov, er den eneste, opprinnelige rettighet som tilkommer ethvert menneske i kraft av dets menneskenatur.⁶⁰

Den eneste gyldige grunn staten kan ha for å gripe inn i borgernes liv er derfor for å hindre noen i å gjøre overgrep på andres frihet, evt. straffe dem hvis det allerede har skjedd.

Som vi ser, regulerer det allmenne rettsprinsipp atferd og ikke holdninger, og dette er også alt staten i følge Kant kan gjøre. Den kan true med straff dersom dens borgere utfolder seg på måter som begrenser andres frihet, men den kan ikke kreve at folk skal avstå fra slik atferd av respekt for sine medborgere. Dette kravet kommer først med den etiske teorien.

⁵⁹ Nussbaum, Martha: *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, 2006, s. 28

⁶⁰ Storheim, Eivind, 2002, s. 235-6

3.2.2. Kants etiske teori: "Autonomiformelen"

I den personlige moral, slik Kant utlegger den i sin etiske teori, spiller holdninger og motiver avgjørende inn. Den personlige moral spilles ut i et livsrom som ikke er regulert av sivile lover og trusler om straff, hvor individene selv må velge hvilke normer de handler på grunnlag av. Det er altså her individenes evne til autonomi eller selvlovgivning i henhold til moralloven kan leves ut. Loven som forplikter individene på det personlige plan er i hovedsak den samme som loven som legitimerer staten, men Kant formulerte tre alternativer av den, hver med sin spesielle vektlegging. Den første, autonomiformelen, fremhever at moralitet er å leve i samsvar med lover som har sin opprinnelse i individets egen fornuft. Formelen lyder slik:

Aldri å utføre noen handling etter noen annen maksime enn således at det også er forenelig med at den kan være en allmenn lov, og altså bare slik at *viljen gjennom sin maksime samtidig kan betrakte seg selv som allment lovgivende*.⁶¹

Vi ser at formuleringen, som er en variasjon over det allmenne rettsprinsipp, har et etisk tillegg: for at en handling skal være moralsk, må den være motivert av respekt for moralloven, - det handlende individ må *ville* at maksimen som ligger til grunn skal gjelde for alle mennesker. Det er viljen til å gjøre sin plikt, dvs. viljen til å gjøre det som ifølge fornuftens morallov er det rette, som gjør en handling moralsk god. Og det er når individets praktiske fornuft får styre handlingene at vedkommende er autonom i kantiansk forstand. Den autonome person utfører ikke en (moralisk relevant) handling på grunnlag av et behov, et ønske eller et begjær om å oppnå et bestemt resultat. Hun handler heller ikke fordi omgivelsens normer kommanderer henne eller fordi andre forventer det. Den autonome person utfører en handling fordi hennes fornuft forteller henne at maksimen hun handler på grunnlag av kvalifiserer til å være en universell lov. Å søke praktisk veiledning fra noe utenfor ens egen fornuft, om det så er egne følelser, er for Kant heteronomi, altså det motsatte av autonomi.⁶²

Et autonomt menneske er altså en ansvarlig aktør; hun gjør ikke unntak for seg selv når hun velger maksimene hun handler på grunnlag av, uansett hvor sterke begjær eller hvor mange formildende omstendigheter som er til stede. Hun overlater ikke til 'de andre' å opprettholde

⁶¹ Nerheim, 1991, s. 57. Den norske formuleringen er litt kronglete. En engelsk versjon lyder: "I ought never to act in such a way that I could not also will that my maxim should be a universal law", (Sullivan, Roger, 1994, s. 29).

⁶² Sullivan, Roger, 1994, s. 15

retten, godheten, friheten osv. Hvis hun gjorde det, ville maksimene hennes være i konflikt med hverandre og viljen være selvmotsigende. Hun ville ha operert med to ulike standarder for handling, - èn for seg selv, og èn for de andre. Men med egen fornuft ser hun hva som er det rette å gjøre, og hun *gjør* det. Dermed er hun sin egen suverene lovgiver, ikke bundet av indre eller ytre krefter, kun av plikten overfor moralloven.

Når det gjelder innholdet i autonomiformelen, altså hva den forbyr eller påbyr, er dette, som det var med det allmenne rettsprinsipp, hovedsakelig av negativ art. Formelen forbyr oss å handle slik at vi krenker en annens eller vår egen autonomi. Overtredelser på dette området medfører logiske selvmotsigelser, dvs. maksimen for handlingen kan ikke motsigelsesfritt *tenkes* som en allmenn lov.⁶³ Men i og med at vi er kroppslige så vel som fornuftige vesener, med alt hva det innebærer av utilstrekkelighet og avhengighet, impliserer autonomiformelen også visse positive plikter, dvs. påbud om å handle for å realisere bestemte *formål*.

Neglisjeringen av de positive pliktene medfører ikke logiske selvmotsigelser; maksimene for slike (unnlattelses-) handlinger kan godt tenkes uten selvmotsigelser. Selvmotsigelsen ligger i følge Kant i viljen: neglisjering av positive plikter kan ikke uten selvmotsigelse *villes* som en allmenn lov. Som eksempel kan man tenke seg en aktør som lever etter maksimen ”Jeg overser alle andre mennesker og deres behov”. Ved første øyekast synes ikke maksimen å stå i et motsetningsforhold til en plikt om ikke å foreta seg noe som krenker personers autonomi. Men i og med at vi alle, i kraft av vår kroppslighet, før eller siden kommer til å trenge hjelp fra andre mennesker, kan ikke maksimen *villes* som en universell lov.⁶⁴ Vi har derfor en positiv og generell plikt til å hjelpe andre når og hvor vi kan.

3.2.3. Formuleringen om ”mennesket som mål i seg selv”

De positive pliktene kommer kanskje tydeligere frem i den andre formuleringen av det kategoriske imperativ. Formuleringen angir en retning for våre handlinger, et formål. Den lyder:

Handle således at menneskeheten i din egen person så vel som i enhver annens person aldri kun betraktes som et middel, men alltid samtidig som et formål.⁶⁵

⁶³ Nerheim, 1991, s. 61

⁶⁴ Sullivan, Roger, 1994, s. 52-53

⁶⁵ Nerheim, 1991, s. 56

Formuleringen rommer negative så vel som positive plikter. Siden mennesket, i kraft av å være morallovens bærer og subjekt, er det eneste av det eksisterende som har absolutt verdi, skal man aldri redusere seg selv eller andre til et rent instrument for et eksternt mål. Så lenge maksimene bestemmes av følelser som antipatier og sympatier, jakt etter lykke og fravær av lidelse, er det tilfeldig hvorvidt handlingene våre skader vår egen eller en annens integritet. I formuleringen om mennesket som mål i seg selv ligger det derfor en positiv plikt til å forsøke å utvikle og utdype vår sensitivitet for egen og andres verdighet som moralske personer. Den resulterende anerkjennelsen av menneskers (like)verdighet vil med nødvendighet vekke en følelse av respekt, hvilken, som vi så, er den eneste følelsen Kant anså som en moralsk følelse.⁶⁶ Denne typen respekt er dypest sett respekt for moralloven, da "humanitet" og "person" i formuleringen om mennesket som mål i seg selv er formale og ikke-empiriske størrelser.

Plikten til aldri å behandle menneskeheten i ens egen eller andres person utelukkende som et middel for å oppnå et annet mål, innebærer bl.a. å avstå fra overdrevent inntak av mat og drikke, ikke-medisinsk stoffbruk, eller andre ting som benyttes for å oppnå nytelse men som bryter ned kroppen og sinnet. Det innebærer også å avstå fra selvdestruktive handlinger hvis formål er å lindre lidelse. Plikten til aldri å behandle et menneske utelukkende som middel for et annet mål, utelukker selvmord som akseptabel utgang av et smertefullt liv, da det innebærer å benytte egen person for å oppnå smertefrihet. Et selvmord er i følge Kant en heteronom handling; handlingen er bestemt av følelser, i dette tilfellet ekstremt smertefulle, og kan aldri være resultatet av en genuint autonom persons beslutninger. I *Grunnlegging av moralens metafysikk* skriver Kant:

Hvis han for å komme unna en plagsom tilstand ødelegger seg selv, så benytter han seg av en person bare som et middel til å opprettholde en tålelig tilstand til livets slutt. Men mennesket er ikke en ting, følgelig ikke noe som bare kan brukes som et middel. Det må i alle sine handlinger alltid betraktes som et mål i seg selv. Altså kan jeg ikke forføye over mennesket i min person ved å lemleste, ødelegge, eller drepe det.⁶⁷

Kants forbud mot selvmord er imidlertid omstridt. Spesielt hans begrunnelse med henvisning til egenkjærlighetens selvoppretholdende formål synes å forutsette bestemte teleologiske antakelser som enkelte finner spekulative. Med egenkjærlighet mener Kant "en følelse hvis

⁶⁶ Sullivan, Roger, 1994, s. 71, 139

⁶⁷ Kant, 1983, sitert i: Materstvedt, 2005, s. 116

bestemmelse det er å stimulere alt som fremmer livet.”⁶⁸ Man kan imidlertid tenke seg en egenkjærlighet som ønsker å forkorte livet når det ikke har annet å tilby enn endeløs smerte, og enkelte hevder at dette undergraver Kants argument.⁶⁹ Men om man holder seg innenfor Kants egen logikk, må plikten til ikke å begå selvmord opprettholdes. Et menneske er mer enn sine følelser, behov og tilbøyeligheter; det er et moralsk vesen med uendelig verdi, og ingenting kan legitimere dets destruksjon. Kanskje er det ved dette punktet at radikaliteten og det dyptgripende ved Kants tenkning kommer tydeligst frem: selv når du er i en situasjon hvor døden, tross alle ”normale” tilbøyeligheter, anses som det mest barmhjertige formål for din handling, vedblir du å være, i kraft av din mulighet for autonomi og god vilje, uendelig verdifull og derfor ideelt sett urørbar. Menneskets relasjonelle natur innebærer videre at selvmord er ett brudd mot plikten om å respektere *andre* som et mål i seg selv, i og med at en slik handling impliserer en minimering av deres betydning for selvmorderens liv og tilværelse.

Som vi har sett, påbyr det kategoriske imperativ et menneske å innreflektere hensynet til ethvert individs absolutte verd i sine handlinger. Når det gjelder det å oppgi livet av andre årsaker enn de naturlige, er det bare martyriet som kan oppfylle dette kravet, så sant det skjer som en følge av at martyren hadde valget mellom å gå på akkord med moralloven eller la seg drepe. Selvmorderen går på akkord med moralloven *ved* å drepe seg. I neste kapittel skal jeg forsøke å finne ut hva slags implikasjoner Kants forståelse av moralloven og det autonome mennesket har for spørsmålet om hvorvidt eutanasi kan og bør legaliseres. Kan selvmordsforbudet overføres til eutanasi som fenomen? Hvordan vil det evt. stå seg mot menneskets medfødte rett til frihet fra en annens tvingende vilje og til selv å bestemme hvordan det vil leve?

⁶⁸ Nerheim, 1991, s. 62

⁶⁹ Ibid, s. 61-63

4. Kants teori og spørsmålet om legalisering av eutanasi

4.1. Den etiske teorien og eutanasi

Hvordan ville Kant ha stilt seg til et eutanasi-inngrep? Kant omtalte aldri en tilsvarende handling, kun en tilgrensende, nemlig selvmordet. Som vi så i forrige kapittel, fordømmer Kant selvmord som et brudd på plikten om aldri å behandle et menneske kun som et middel uten samtidig som et mål i seg selv. Selvmord innebærer å benytte egen person kun som et middel til å lindre lidelse, og er derfor en negering av den uendelige verdi som tilkommer ethvert menneske. Menneskets iboende verdi er en av våre grunnbetingelser og kan ikke overses uten å øve vold mot den moralske orden. Dette betyr at, - som Kant uttrykker det: “everyone has his inalienable rights, which he cannot give up even if he wishes to.”⁷⁰ Menneskets verdi bunner i dets mulighet for rasjonell autonomi, og et selvmord er en ugjenkallelig ødeleggelse av denne muligheten.

Er så Kants kompromissløshet når det gjelder selvmordets etiske forkastelighet overførbar på fenomenet eutanasi? Det er vanskelig å se at hans argumenter mot selvmord ikke også rammer eutanasi. Maksimen som ligger til grunn for en eutanasi-forespørsel lyder muligens slik: ”Når sykdommen og smertene mine blir utålelige, uten utsikter til bedring, gjør jeg meg til prinsipp at jeg av egenkjærlighet ber en annen person om å vise meg barmhjertighet ved å drepe meg”. En slik maksime synes like uforenelig med det kategoriske imperativ som maksimen Kant formulerte som selvmordets grunnlag: ” Av egenkjærlighet gjør jeg meg til prinsipp å forkorte mitt liv dersom det på lengre sikt inneholder trusselen om mer ubehag enn løfte om behag.”⁷¹ Et eutanasi-inngrep defineres ved at man gjør ende på lidelse ved å gjøre ende på personen. Selv om reguleringene rundt eutanasi i land hvor det er potensielt lovlig viser at man også her anser menneskelig liv som en verdi som ikke kan tilsidesettes av en hvilken som helst grunn, tilkjennes det ingen absolutt verdi. Plikten til aldri å behandle et menneske kun som et middel uten samtidig som et mål i seg selv medfører derfor at også eutanasi er en etisk forbudt handling.

I et kantiansk perspektiv er eutanasi etisk problematisk på flere måter, i og med at inngrepet involverer flere personer. Ved å appellere til en persons barmhjertige følelser for å få denne

⁷⁰ Materstvedt, 2005, s. 120. Sitatet er hentet fra Reiss, H. (red.): *Kant's Political Writings*, 1991

⁷¹ Nerheim, 1991, s. 61

personen til å utføre en handling som i seg selv er etisk forbudt, forbryter man seg mot plikten til å behandle *den andre* som et autonomt individ med absolutt verdi. Ved å oppfordre personen til å handle heteronomt, altså på grunnlag av følelser, for å oppfylle et eget ønske, neglisjerer man den andres status som bærer av og subjekt for moralloven, og bruker henne kun som et middel for å oppnå et eksternt mål. Eutanasi er derfor problematisk i lys av begge de to formuleringene av det kategoriske imperativ som ble utlagt i kapittel 3:

Autonomiformelen, som fremhever at moralitet er å leve i samsvar med lover som har sin opprinnelse i individets egen fornuft, hvilket også innebærer å avstå fra å forføre andre til å handle heteronomt, og *formuleringen om mennesket som mål i seg selv*, som forbyr deg å bruke din egen eller en annens person kun som et middel for et eksternt mål. Vi må derfor konkludere med at Kant ikke ville ha anerkjent eutanasi som en moralsk akseptabel utgang av et smertefullt liv.

4.2. Kants politiske teori og eutanasi

I et kantiansk perspektiv er altså eutanasi etisk forbudt. Men oppgavens problemstilling angår legalisering av eutanasi, og spørsmålet blir da hvorvidt man på grunnlag av Kants teori kan si ja eller nei til et *rettslig* forbud. Bærer den klare etiske fordømmelsen over i rettens område, eller bør staten åpne for å la borgerne *selv* avgjøre om eutanasi er moralsk akseptabelt for dem? Kants klare bestemmelse av selvmord som en etisk forbudt handling medførte ikke at han var tilhenger av et rettslig forbud mot selvmord eller selvmordsforsøk.⁷² Hvorfor ikke?

Som vi så i forrige kapittel, er skillet mellom jus og moral hos Kant vesentlig for en rettferdig lovgivning. La meg gjenta det allmenne rettsprinsipp, - grunnlaget for rettstaten:

Enhver handling er rett som er slik at den, eller dens maksime, gjør enhver annen persons valgfrihet forenelig med enhver annen persons frihet ut i fra en allmenn lov.⁷³

Dette betyr bl.a. at staten skal begrense sin lovgivning og maktbruk til å beskytte borgerne mot overgrep på deres frihet og selvbestemte livsutfoldelse. I og med menneskets potensial for autonomi skal ikke staten forby eller påby handlinger som følger av en bestemt *holdning* eller *livssyn*: dette ville være ensbetydende med krenkelse av personers rett og frihet til å leve slik *de vil* og finner riktig.

⁷² Materstvedt, 2005, s. 119

⁷³ Storheim, Eivind, 2002, s. 235

I dette perspektivet faller selvmord utenfor rettens område: maksimen som ligger til grunn for handlingen avslører riktignok en brist i selvmorderens moralske resonnering, men den er, etter Kants oppfatning, fortsatt forenelig med enhver annen persons frihet til å leve slik de vil, og dermed ikke noe som staten har noe med. Så lenge vi snakker om statlig lovgivning kan vi ikke spørre om en handlings maksime er i tråd med det kategoriske imperativ; her gjelder kun dens forenelighet med enhver annen borgers ytre frihet.

Er eutanasi, i likhet med selvmord, en praksis som sett fra et kantiansk perspektiv ikke kan forbys ved statlig lovgivning, tross sin etisk problematiske karakter? Det kommer an på om maksimen som ligger til grunn for eutanasi er forenelig med de andre borgernes frihet, slik vi så at selvmordets maksime var. For at man på kantiansk grunnlag skal kunne opponere mot legalisering av eutanasi, må man altså kunne vise at maksimen som ligger til grunn innebærer en tilsnikelse av frihet på medborgernes bekostning. Vi har allerede sett at eutanasi har videre implikasjoner enn selvmord, i og med at eutanasi involverer flere personer. Vi så at det å be noen om å vise barmhjertighet ved å yte dødshjelp innebærer en krenkelse av den forespurte personens verdighet som autonomt menneske. Krenkelsen består i en undergraving av vedkommendes autonomi og verdighet ved å oppfordre henne til å handle heteronomt og ved å bruke henne kun som et middel og ikke som et mål i seg selv. Det er imidlertid tvilsomt om dette er en type krenkelse som medfører at eutanasi kan forbys ved lov. I og med at det ikke er snakk om ytre tvang, - den andre vil ha full rett til å si nei eller reservere seg for slike inngrep, - handler det om en krenkelse av moralsk karakter som vel kan tenkes å begrense vedkommendes indre frihet, men som lar den ytre friheten forbli intakt. Staten kan ikke forby mennesker å handle heteronomt eller la seg bruke som et middel for andres mål. Den skal som sagt ikke beskytte borgerne fra seg selv, kun fra andre når disse utgjør en trussel mot ens trygghet og frihet, forstått som ytre fenomener. Maksimen, slik den står nå, synes derfor å være forenelig med det allmenne rettsprinsipp.

Flere har imidlertid påpekt at praktisering av eutanasi vil ha følger som nettopp truer medborgeres juridiske trygghet og frihet, og argumenterer på grunnlag av dette mot legalisering av eutanasi. Disse argumentene kalles ”skråplanargumenter” da de hevder at legalisering vil bety starten på en ustoppelig samfunnsmessig prosess hvor grensene for det etisk akseptable stadig utvides eller utviskes. Argumentene har følgende grunnstruktur:⁷⁴

⁷⁴ Herrestad, Henning, 2005: ”Bruken av skråplanargumenter mot legalisering av aktiv dødshjelp” i: Herrestad og Mehlum (red.): *Utholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*, s. 134

1. Hvis vi tillater praksis A, vil nødvendigvis eller sannsynligvis praksis B følge.
2. Praksis B er moralsk forkastelig, derfor kan vi ikke tillate praksis A heller.

Skråplanargumenter handler altså om konsekvenser. I tillegg til skråplanargumenter har vi argumenter basert på påstander om uønskede og u håndterlige bivirkninger, hvilke også handler om konsekvenser. Begge typer argumenter sier at selv om man skulle anse eutanasi som en etisk akseptabel praksis i seg selv, vil praksisens utvidede konsekvenser være uakseptable, etisk så vel som juridisk. Eutanasi bør derfor ikke legaliseres. Vi skal nedenfor se litt på det konkrete innholdet i disse argumentene, men først må jeg si noe om hvordan Kants teori og konsekvensbaserte argumenter kan forholde seg til hverandre.

Hos Kant avgjøres ikke handlingers moralske eller legale status med en henvisning til deres konsekvenser. Hvorvidt en handling er rett/legal avgjøres ved å utsette dens maksime for universaliserings-testen, altså å spørre etter hva som ”ville skje hvis en allmenn lov påbød enhver i min situasjon å handle likeledes.”⁷⁵ Kan maksimen motsigelsesfritt tenkes eller villes som en allmenn lov? Og når vi befinner oss på jussens område: Er maksimen for denne handlingen forenelig med enhver annen persons frihet? I en kantiansk argumentasjon kan man altså ikke bare henvise til en praksis’ antatte konsekvenser for å støtte eller svekke et synspunkt. I stedet må vi se på den virkelighetsbeskrivelsen et konsekvensbasert argument gir og undersøke hvordan f. eks eutanasiens maksime vil se ut i en slik verden. Hvis den resulterende maksimen bryter med det allmenne rettsprinsipp, kan den tilgrunnliggende virkelighetsbeskrivelsen åpne for en kantiansk motstand mot legalisering av eutanasi, - forutsatt at virkelighetsbeskrivelsen er sann, hvilket må undersøkes empirisk. Selv om konsekvenser altså ikke utgjør et kantiansk grunnlag for bedømming av moralitet / legalitet, må vi ofte ha med ”konsekvensbetraktninger i ekspliseringen av den universaliserte maksimens innhold.”⁷⁶ Under punkt 4.1. formulerte vi en maksime for å be om / motta eutanasi, la oss kalle den ”utgangs-maksimen”. Denne maksimen hører hjemme i en verden hvor eutanasi hovedsakelig angår to politisk sett autonome personer, og ovenfor argumenterte jeg for at den derfor ikke bryter med det allmenne rettsprinsipp. Men er dette en riktig beskrivelse av virkeligheten? Og er den nevnte maksimen virkelig en fullstendig eksplisering av grunnlaget for eutanasi? I følge skråplanargumentene er den ikke det.

⁷⁵ Nerheim, 1991, s. 69

⁷⁶ Ibid, s. 60

Vi har for det første de logiske skråplanargumentene. Disse går bl.a. ut på at siden det ikke er klare, definerbare grenser mellom praksis A og B, kommer legalisering av A til å medføre legalisering av B, selv om de betraktes som ulike moralsk sett. I eutanasidebatten angår disse grensene ofte hvilke grupper som tenkes å kunne fremsette legitime forespørsler om eutanasi. I følge argumentet gir man i utgangspunktet et betinget ja til legalisering av eutanasi ved å kreve at pasienten f. eks skal være terminalt syk, ha uutholdelige smerter etc. Men i og med mangelen på logiske og klare grenser mellom ulike typer lidelser, gir man i realiteten et ja til eutanasi for langt flere mennesker enn det man i utgangspunktet tenkte seg. For eksempel: Hvis man åpner for eutanasi for terminalt syke pasienter, - på hvilket grunnlag kan man da nekte andre alvorlig syke og lidende, men ikke terminalt syke, pasienter den samme behandlingen? Eller psykiatrisk syke, eller livstrette mennesker? Nederland er et illustrerende eksempel på en slik utvikling: i 1994 ble psykiatrisk sykdom juridisk akseptert som gyldig grunnlag for eutanasi, og for øyeblikket diskuteres det om livstretthet uten somatisk eller psykisk sykdom også bør være det.⁷⁷ Den nederlandske legeforeningen har fremlagt en rapport som viser at eutanasiloven kan tolkes i en slik retning, og begrunnelsen som gis er en god illustrasjon på logikken i et logisk skråplanargument: "The report argues that no reason can be given to exclude situations of such suffering from a doctor's area of competence."⁷⁸ Vi ser altså at det er en viss sannsynlighet for at et betinget ja til legalisering av eutanasi i virkeligheten blir mer ubetinget etter hvert som flere og flere grupper må inkluderes i ordningen. Maksimen for eutanasi blir i denne konteksten: "Når sykdommen og smertene mine blir utålelige, uten utsikter til bedring, gjør jeg meg til prinsipp at jeg av egenkjærlighet ber en annen person om å vise meg barmhjertighet ved å drepe meg, selv om jeg vet at dette fører til at personer med andre typer lidelser vil gjøre det samme". Er denne maksimen i strid med det allmenne rettsprinsipp? Maksimens første del er den samme som utgangsmaksimen nevnt ovenfor, og denne synes som sagt å være forenelig med enhver annens frihet, forstått som et ytre, formelt fenomen. Tillegget, maksimens siste del, kan heller ikke være i strid med det allmenne rettsprinsipp, ettersom det innebærer å tilkjenne andre mennesker samme rettigheter som en selv. Det logiske skråplanargumentet kan altså ikke hjelpe den som ønsker å opponere mot legalisering av eutanasi på kantiansk grunnlag. Og uansett, om det skulle finnes en grense for hvem som rimeligvis kan motta eutanasi, står det lovgiver fritt å sette

⁷⁷ Materstvedt m.fl., 2008, s. 165

⁷⁸ Materstvedt, 2005, s. 115. Sitatet er hentet fra Sheldon, 2005. Griffiths, 2008, påpeker at eutanasilovgivning ikke er bare basert på et prinsipp om selvbestemmelse men også på prinsippet om barmhjertighet. Dette har som følge at det grensene for hvem som kan motta eutanasi bestemmes av lovene om legens virkefelt, i tillegg til personers selvbestemmelsesrett.

denne grensen.⁷⁹ Dette har man for eksempel gjort på abortfeltet, hvor grensen for lovlig, selvbestemt abort er satt til 12 uker, selv om det kan argumenteres for at det ikke er vesentlige og relevante forskjeller mellom fostre i uke 12 og uke 13 eller 11. Man kan, i alle fall i prinsippet, gjøre det samme på eutanasidebatten.

Empiriske skråplanargumenter påstår at praksis A ”nødvendigvis eller sannsynligvis kausalt forårsaker praksis B.”⁸⁰ I eutanasidebatten går argumentet ut på at legalisering vil føre til en endring i menneskers holdninger til det å dø og i legenes holdninger til døende. Fra å være et middel å ty til i unntakssituasjoner, vil eutanasi komme til å bli ansett som en normal og human måte å forlate livet på. Å la mennesker utsettes for lidelse og kvaler i forbindelse med dødsprosessen vil etter hvert bli ansett som umoralsk. Dette vil videre skape større aksept og sannsynlighet for medlidenhetsdrap på mennesker med store lidelser men uten samtykkekompetanse, som for eksempel nyfødte med alvorlige handicap og senile.

Argumentet advarer altså mot en stadig svekkelse av vernet rundt dem som ikke kan stå opp for seg selv. Hvis denne beskrivelsen av situasjonen er sann, har vi følgende maksime for eutanasi: ”Når sykdommen og smertene mine blir utålelige, uten utsikter til bedring, vil jeg be en annen person om å vise meg barmhjertighet ved å drepe meg, selv om jeg vet at dette medfører flere ikke-frivillige og ufrivillige medlidenhetsdrap”. En slik maksime er ikke forenelig med det allmenne rettsprinsipp, da medlidenhetsdrap er juridisk illegitimt sett fra en kantiansk synsvinkel. Ikke-frivillige og ufrivillige medlidenhetsdrap betyr drap, utført av barmhjertighet, på mennesker som ikke kan gi uttrykk for et slikt ønske eller som eksplisitt har gitt uttrykk for det motsatte. Det mangler altså enten en autonom forespørsel, eller det foreligger et overgrep på et autonomt menneske som ikke ønsker å dø. En maksime som tilkjenner én person en frihet, men samtidig fratagelse andre personer trygghet og frihet, er uforenelig med det allmenne rettsprinsipp, og må derfor forkastes som legitimt grunnlag for en stats lovgivning. Det empiriske skråplanargumentet kan derfor åpne for en kantiansk begrunnet motstand mot legalisering av eutanasi.

En slik motstand forutsetter som sagt at argumentets virkelighetsbeskrivelse er sann. Det har imidlertid vist seg vanskelig å skaffe solid empirisk belegg for den. De mest reliable data vi har, er basert på undersøkelser fra land hvor eutanasi allerede er legalisert, og man kan derfor ikke foreta en sammenlikning med data samlet inn før legaliseringen eller data hentet fra land hvor eutanasi fortsatt er forbudt. Vi kan derfor ikke trekke for bastante slutninger. De dataene

⁷⁹ Herrestad, 2005, s. 135

⁸⁰ Herrestad, 2005, s. 137

vi har synes imidlertid å gi lite støtte til empiriske skråplanargumenter. For eksempel: Forekomsten av både lovlig og ulovlig dødshjelp i Nederland, altså eutanasi og barmhjertighetsdrap, holdt seg stabil mellom 1995 og 2001; nivåene lå på henholdsvis 2,5 og 0,7 % av alle dødsfall. Mellom 2001 og 2005 sank forekomsten til 1,7 og 0,4 %.⁸¹ Hva denne nedgangen beror på, er usikkert. Opponenten av legalisering peker gjerne på underrapportering,⁸² men undersøkelser viser at rapporteringsraten hos nederlandske leger har steget år for år, og lå i 2005 på 80 %.⁸³ Konklusjonen må bli at undersøkelsen gir liten støtte til den ovenfor beskrevne hypotesen om at legalisering av eutanasi uvegerlig fører til stadig flere drap på ikke-samtykkende eller usamtykkende mennesker. Vi kan derfor ikke bytte ut utgangsmaksimen for eutanasi med den sistnevnte, da sistnevnte foreløpig synes å være basert på falsk kunnskap. Altså har dette skråplanargumentet per i dag lite å bidra med i en kantiansk begrunnet motstand mot legalisering av eutanasi.

Selv om forekomsten av barmhjertighetsdrap er stabil, er den allikevel høy, - de siste femten årene har den ligget på 550 – 900 tilfeller årlig.⁸⁴ Herrestad foreslår derfor å betrakte dette som uheldige og uønskede bivirkninger i stedet for en skråplanutvikling.⁸⁵ Til forskjell fra skråplanutviklinger kan man i større grad enes om at slike bivirkninger er nettopp uheldige og uønskede, og dermed komme frem til tiltak som kan motvirke dem. For eksempel kan illegale handlinger av dette slaget møtes med langt strengere reaksjoner enn det de gjør i Nederland. Det er i alle fall ikke sikkert at problemet er unngåelig eller rettslig u håndterbart.

En annen postulert bivirkning ville imidlertid være vanskeligere å håndtere. Argumentet her bunner i den kjensgjerning at mennesker henter verktøy for selvfortolkning og meningsdannelse fra samfunnet og kulturen.⁸⁶ Flere hevder derfor at legalisering av eutanasi kan komme til å endre personers tolkninger av egen situasjon og handlingsalternativer i en problematisk retning. Ulla Schmidt advarer f. eks mot at legalisering vil øke sannsynligheten for at lidende og avhengige mennesker opplever sin situasjon som uverdigg, - for dem selv, for pårørende og for samfunnet. Opplevelsen av uverdighet tenkes å øke presset mot å fremsette ”autonome” forespørsler om eutanasi, særlig blant samfunnets antatt svakeste grupper, altså

⁸¹ Materstvedt, 2005, s. 164

⁸² Se f.eks Keown, John: *Euthanasia, ethics, and public policy: an argument against legislation*, 2002

⁸³ Griffiths, Weyers, Adams, 2008, s. 517. I følge forfatterne kan de resterende 20% av innrapporteringen sannsynligvis i stor grad forklares med at legene og de ansvarlige for undersøkelsene har ulik oppfatning om hva et eutanasi-tilfelle er.

⁸⁴ Materstvedt, 2005, s. 113

⁸⁵ Herrestad, 2005, s. 142

⁸⁶ Vetlesen, Arne Johan: *Frihetens forvandling*, 2009, s. 17-52; Schmidt, Ulla, 2002, s. 146

dem som har blitt sosialisert til å tro seg mindre verdige til å motta omsorg og behandling.⁸⁷ Gruppene det siktes til er ofte gamle mennesker, kvinner, fattige, minoriteter, mennesker med handicap og mennesker med stigmatiserende sykdommer som f. eks aids. Hvis påstanden om slike ukontrollerbare og uheldige bivirkninger er sann, vil maksimen for eutanasi se noenlunde slik ut: ”Når sykdommen og smertene mine blir utholdelige, uten utsikter til bedring, gjør jeg meg til prinsipp at jeg av egenkjærlighet ber noen om å vise meg barmhjertighet ved å drepe meg, selv om jeg vet at dette medfører at svakt stilte personer kommer til å fremsette inautentiske forespørsler om eutanasi”. Er denne maksimen forenelig med det allmenne rettsprinsipp, altså med enhver annen persons frihet? Det kommer an på om en inautentisk forespørsel er å betrakte som tvang, hvilket er et ganske komplisert spørsmål. Antydningvis kan vi kanskje si at juridisk illegitim tvang for Kant innebærer en truende ytre påvirkning som får en person til å handle mot sitt eget bevisste ønske for å unngå å bli påført juridisk illegitime represalier fra den som truer. En inautentisk handling bør kanskje heller betraktes som en handling forårsaket av tvang, men da forstått som indre ufrihet, hvilket er tilfelle for mange av våre handlinger og valg i og med vår før omtalte infiltrering i samfunn og kultur. Så lenge presset mot å be om eutanasi kommer fra personers internalisering av samfunnets vurderinger og ikke fra en konkret ytre trussel, kan vi nok snakke om et etisk problem, men sannsynligvis ikke om et rettslig. Jeg vil derfor hevde at heller ikke dette argumentet kan bidra til en kantiansk begrunnet motstand mot legalisering av eutanasi.

Argumentet støttes heller ikke av de tilgjengelige empiriske data. Battin et al gjennomførte en metastudie over offentlige og uavhengige rapporter fra Oregon og Nederland, utarbeidet i tidsrommet 1990 – 2006. Formålet var å undersøke i hvilken grad svakere stilte grupper hadde forhøyet risiko for å dø ved hjelp av eutanasi/LAS. Studien viste at ingen av de før nevnte gruppene, bortsett fra gruppen av aidspasienter, hadde høyere forekomst av disse dødsårsakene enn andre grupper.⁸⁸ Studien undersøker ikke mulige årsaker til at akkurat gruppen av aidspasienter hadde forhøyet risiko, og den tar heller ikke for seg gruppenes tanker og holdninger til eutanasi/LAS. Studien har altså visse svakheter, men vi kan ikke på grunnlag av den konkludere med at legalisering av eutanasi medfører et generelt press mot antatt svake grupper om å tre av før tiden.

⁸⁷ Scmidt, Ulla, 2002; Battin et al: ”Legal physician-assisted dying in Oregon and the Netherlands: evidence concerning the impact on patients in ”vulnerable” groups” i: *Journal of Medical Ethics*, 2007, 33, s. 591

⁸⁸ Battin et al, 2007, s. 594-5

Gjennomgangen av argumenter og empiri ovenfor er ikke ment å være uttømmende. Jeg har forsøkt å vise at motstand mot legalisering av eutanasi vanskelig lar seg etablere på kantiansk grunnlag. Dette til tross for at Kant insisterte på menneskets uendelige verdi og dets status som mål i seg selv. Hans betoning av menneskets rett til selvbestemmelse medfører at staten ikke kan redde borgerne fra seg selv så lenge man ikke kan påvise at handlingene skader eller truer andre.

Hva så? Kan man ikke se bort ifra Kants *politiske* teori og holde seg til den etiske dersom man ønsker å argumentere mot legalisering av eutanasi? Etter min mening ville man gjort Kant urett med en slik selektivitet. Som før nevnt er det en sterk forbindelse mellom Kants etiske og politiske teori; det er det samme menneskesynet som ligger til grunn, hvilket medfører at den politiske teorien følger logisk av den etiske. Hans sterke betoning av menneskets ukrenkelighet, spesielt tydelig i formuleringen om mennesket som mål i seg selv, gir et klart korrektiv til en autonomiforståelse som gir mennesker en *etisk* rett til å ta sitt liv når de ikke lenger anser det for å ha verdi. Det man imidlertid overser hvis denne etiske innsikten blir brukt som argument mot legalisering av eutanasi, er at menneskets ukrenkelighet og uendelige verdi – hos Kant – bunner i dets potensial for autonomi, dvs. dets evne til å utvikle en vilje som er formet av moralloven. Statlig forbud mot ting som ikke er uforenelig med enhver annens frihet innebærer en illegitim innskrenkning av individets autonomiutøvelse, forutsatt at borgerne selv ikke ønsker forbudet. Staten ville da opptrådt umyndiggjørende overfor sine borgere, hvilket er en krenkelse av den eneste medfødte rettigheten et menneske ifølge Kant har, nemlig retten til frihet fra en annens tvingende vilje så sant den er forenelig med enhver annens frihet i henhold til en allmenn lov.⁸⁹ Og dette innebærer intet mindre enn en grunnleggende undergraving av menneskeverdet, da det nettopp er evnen til autonomi som er menneskeverdets forutsetning.

Det blir altså feil å bruke utvalgte deler av Kants teori i argumentasjonen mot legalisering av eutanasi. utfordringen for opponenter av eutanasillegalisering blir derfor å finne fram til en alternativ måte å tenke om forholdet mellom autonomi og menneskeverd som gjør det mulig å samtidig fastholde det gode og nødvendige ved autonomiprinsippet og det illegitime ved statlig autoriserte eutanasi-inngrep. Det er med dette formålet vi nå vender oss mot Arne Johan Vetlesens artikler.

⁸⁹ Storheim, Eivind, 2002, s. 235-236

5. Vetlesens forståelse av forholdet mellom autonomi og menneskeverd

5.1. Vetlesens forståelse av menneskeverd

Vi har i foregående kapitler sett på Kants forståelse av mennesket, dets verd og verdets rasjonelle forutsetninger. Moralitet for Kant er et ikke-empirisk fenomen; den rette handling og den rette forståelsen av et individs verdighet nås ved ren fornuftig resonering, uten innblanding fra empiriske faktorer som følelser og persepsjoner. Vi så også hvordan menneskeverdet hviler på denne evnen til rasjonalitet, nærmere bestemt til erkjennelse av og handling i samsvar med moralloven. Vi skal nå undersøke hva Arne Johan Vetlesen, professor i filosofi ved Universitetet i Oslo, tenker om disse tingene, slik at vi etterpå kan vurdere om denne forståelsen gir et bedre grunnlag for å si nei til legalisering av eutanasi på ikke-religiøst grunnlag.

Vetlesen har etter eget sigende beskjeftiget seg med menneskeverd som fenomen mesteparten av sin karriere. Etter år med filosofiske og historiske studier konkluderer han med at han finner de rådende tilnærmingene til menneskeverd innen filosofi og etikk mangelfulle. De har i Vetlesens øyne feil utgangspunkt; premisset de stilltiende hviler på er at dersom påstått menneskeverd ”ikke følges opp av en gyldig filosofisk begrunnelse, vil påstanden kun være et slag i luften – uten verdi i både praktisk og teoretisk henseende”.⁹⁰ Når menneskeverdet slik tilordnes det Vetlesen kaller den praktiske diskurs, hvor ting anses som frembrakt og opprettholdt av menneskelig bevissthet og intensjonalitet, blir følgene at dersom man ikke lykkes med å komme frem til en begrunnelse som evner å vinne universell tilslutning, må man konkludere med at menneskeverd ikke er et fenomen som er normativt bindende for alle, enkeltindivider som nasjonalstater. For Vetlesen er dette et uholdbart premiss som etterlater menneskeverdet skjørt og ubeskyttet. I stedet for å anlegge et konstruktivistisk perspektiv på menneskeverd, ønsker Vetlesen å plassere menneskeverdet innenfor det han kaller den teoretiske diskursen, hvilken ikke er ontologisk konstituerende for sine gjenstander, men som forsøker så godt som mulig å beskrive dem slik de er i seg selv, uavhengig av beskrivelsen. Hans påstand er at menneskeverdet er en objektiv entitet i verden, noe man påtreffer og ikke noe man frembringer; det er mottatt på samme måte som, og sammen med, menneskelivet

⁹⁰ Vetlesen, 2009, s. 249

selv.⁹¹ Følgende sitat kan være en oppsummering av Vetlesens posisjon, - en form for moralsk realisme:

Er mennesket før menneskeverd er? Legges ”verd” til mennesket, av mennesket? Er ”verd”, samt hele rekken av moralske attributter, noe som mennesket skaper, bestemmer at skal være, altså noe som ellers – uten denne bestemmende aktivitet – ikke ville være, ikke ville slå imot oss og tale til oss?

Motsatsen til det filosofiske perspektivet jeg har skissert så langt, er å konsipere menneske og verd som uatskillelige. Det er ikke slik at først så foreligger det ene, og så legges det andre til, eventuelt det legges ikke til, det vil si, attribueringen av ”verd” er en opsjon, bestemt over av det suverene verdsettende vesen, mennesket. Hvis nå menneske og verd er uatskillelige, og menneskelivet er uten at noe menneske har bestemt – eller kunnet bestemme – at det skal være, så er også ”verd” noe som er på samme forefunnede og ikke-besluttede vis.⁹²

Vetlesen knytter altså menneskeverdet til mennesket som sådan, hvilket betyr at hans konsepsjon ikke bare er av moralsk realistisk karakter, men at den også er universalistisk, dvs. at verdet omfatter alle menneskelige individer. Det finnes flere teorier om mennesket og menneskeverd som kategoriseres som universalistisk, for eksempel Kants, Habermas’ og Schopenhauers. Problemet med dem, slik Vetlesen ser det, er at de knytter menneskets verd til en bestemt egenskap, - en egenskap som tenkes å være den som gjør mennesket unikt i forhold til andre eksistenser og/eller som setter det utover naturen. Vetlesen spør seg: ”Mon tro om alle kriteriologiske bestemmelser av verd, av hva som gir verd, er partikularistisk i den anførte, litt omtrentlige forstand at de begrenser oppmerksomheten til en egenskap eller evne hos verdets bærer?”⁹³ For Kant var det fornuftsevnen, for Habermas språkkompetanse, for Schopenhauer var det lidelsesevne som definerte hvem som innehar verd i absolutt forstand. Så lenge menneskeverdet knyttes til en egenskap eller evne, står man i fare for å definere ut individer som mangler den aktuelle egenskapen fra gruppen som innehar absolutt verd. Vi vet at evnene til autonomi, språk og til og med til lidelse varierer mellom individer og innenfor et enkelt livsløp. Vetlesens bestemmelse av menneskeverdet som iboende mennesket, ubetinget av spesielle egenskaper og evner, gir derfor alle individer med menneskelig mor og far et absolutt verd.

⁹¹ Vetlesen, Arne Johan: *Menneskeverd og ondskap*, 2003, 178-188; Vetlesen, 2009, 248-266

⁹² Vetlesen, 2003, s. 182

⁹³ Ibid, s. 228

Hva er det så menneskeverdet mer konkret omfatter? Hva er det vi anerkjenner når vi anerkjenner et individs verd? For Vetlesen omhandler menneskeverdet det konkrete menneskelige; å anerkjenne en persons menneskeverd er det samme som å anerkjenne den positive og absolutte verdi ved vedkommendes menneskelighet. Med ”menneskelighet” mener Vetlesen ikke en bestemt egenskap, men mennesket i sin totalitet, slik det fremstår i lys av sine fem ufravikelige grunnvilkår.⁹⁴ Grunnvilkårene handler om vår alles utsatthet som mennesker, og de gjør seg gjeldende i alle historiske epoker og i alle kulturer. De menneskelige grunnvilkår er nærmere bestemt avhengighet, sårbarhet, dødelighet, relasjonenes skjørhet og eksistensiell ensomhet. At de kalles grunnvilkår betyr at man ikke kan velge dem bort av samme grunn som man ikke selv kunne velge å bli til; våre valg og vurderinger skjer i lys av grunnvilkårene, ikke omvendt.⁹⁵ Selv om de enkelte grunnvilkår fremstår tydeligere for oss i visse perioder av livet enn i andre, er de ufravikelige i den forstand at de vedblir å være grunnlaget for våre liv selv om vi tror at vi har vokst fra dem eller ikke vil vedkjenne oss dem i det hele tatt. For eksempel er avhengigheten tydeligere hos et spedbarn eller en pleietrengende dement pasient enn hos et friskt, voksent menneske. Men ikke på noe tidspunkt er vi selvtilstrekkelige og uavhengige av andre mennesker. Vi kommer til verden med en beredskap for å forme emosjonelle bånd til andre, - bånd som skal sørge for at vi får dekket grunnleggende fysiske, emosjonelle, psykologiske og sosiale behov. Avhengigheten forandrer seg gjennom livet, og mens barnet er avhengig av at andre tar ansvar for det, har voksenpersonen (ideelt sett) en bevissthet om at andre er avhengig av ham og at han dermed har ansvar for dem. Han vedblir samtidig selv å være avhengig av andres understøttelse for sitt fysiske, emosjonelle, psykologiske og sosiale liv.⁹⁶ Vi er og blir interdependente, sammenvevde i hverandres liv.

Avhengigheten av andre gjør oss imidlertid utsatte og sårbare. Relasjonenes skjørhet er også et grunnvilkår, og vi er ikke garantert andres imøtekommelse av våre behov. Mennesker er feilbarlige vesener, og våre relasjoners skjørhet innebærer derfor en risiko for at vi ikke blir sett eller ikke blir møtt av dem vi er avhengig av anerkjennelse og omsorg fra. I tillegg innebærer vår dødelighet en mulighet for at viktige personer dør fra oss, samt bevisstheten om

⁹⁴ Vetlesen, 2009, s. 41-44

⁹⁵ Henriksen og Vetlesen: Nærhet og distanse: Grunnlag, verdier og etiske teorier i arbeid med mennesker, 2006, s. 76

⁹⁶ Henriksen og Vetlesen, 2006, s. 87

at vi selv en gang skal dø.⁹⁷ Avhengigheten og sårbarheten gjør at relasjonenes skjørhet og dødens realitet er reelle trusler mot våre forsøk på å leve gode liv.

Det er denne radikale utsattheten som for Vetlesen dypest sett gjør oss til moralske adressater, til vesener med et uendelig verd som må hegnes om og beskyttes. I en drøftelse av Habermas' og Levinaas' forståelse av mennesket som moralsk aktør og adressat, konkluderer Vetlesen:

Under det nivået som denne praksisen finner sted på, er nivået for vår mest basale etiske væren, den dypestliggende av de to dimensjonene, den etiske som omhandler ikke hva vi gjør men hva vi er: sårbare. Vår sårbarhet – likeså delt som den er uvalgt – er moralens dypeste anliggende, dens opphav og springbrett. Sårbarhet, ikke fakultetene til fornuften eller talens formåen, er hva moral retter seg mot så vel som oppstår fra.⁹⁸

Som sårbare vesener, ”som trengende og verdige på èn og samme gang”,⁹⁹ har vi derfor behov for og rett til å bli anerkjent og behandlet som de uendelig verdifulle individene vi er. Som vi var inne på ovenfor, er slik anerkjennelse og behandling ingen selvfølgelighet; potensialet for krenkelse av menneskeverd er alltid til stede i konkrete mellommenneskelige møter og praksiser. Hva er det da som i det hele tatt gjør oss i stand til å se og anerkjenne et menneskes verd? Vetlesen vil svare: vår evne til empati.¹⁰⁰ Det er empatievnene som gir oss tilgang til det moralsk ladede i det mellommenneskelige, og det er empatievnene som etablerer emosjonelle bånd mellom mennesker. Evnen til empati er for Vetlesen menneskets grunnleggende følelsesmessige evne; det er den som gjør det mulig å bli berørt av andres berørthet. Empatievnen er andre-orientert, den retter seg mot den andres erfaringsverden, følelser og tilstander. Den er ikke selv en følelse, men en evne ”som ligger til grunn for og således muliggjør hele rekken av spesifikke, emosjonelle innstillinger og bånd til andre, slik som kjærlighet, sympati, medlidenhet og omsorg.”¹⁰¹ De mellommenneskelige båndene som etableres på grunnlag av empatievnene er moralsk ikke-nøytrale; de skaper en opplevelse av forpliktethet overfor den andres ve og vel. Forpliktetheten er ikke en kantiansk forpliktethet overfor rasjonalitetens lover med tilhørende kognitiv overlegning over den aktuelle maksimens universaliserbarhet. Nei, den er et følelsesmessig engasjement for den andre, uten hvilket det spesifikke menneskelige vil falle utenfor synsfeltet. Vetlesen sier det slik:

⁹⁷ Ibid, s. 87

⁹⁸ Vetlesen, 2003, s. 111-112

⁹⁹ Vetlesen, 2009, s. 42

¹⁰⁰ Vetlesen, 2003, s. 227, 255

¹⁰¹ Vetlesen, 2003, s. 131

For menneskene finnes ingen desinteressert tilgang til det moralske domenet, til sfæren for den andres ve og vel, og dermed til lidelse. Til lidelse finnes bare en interessert, i betydningen emosjonelt engasjert, tilgang – slik at hvis det svikter her, på nivået for subjektets basale følelsesmessige evne, evnen til empati, så oppnås ingen tilgang til og vedkjennelse av den andres lidelse i det hele tatt.¹⁰²

Sitatet er hentet fra Vetlesens diskusjon av moral-filosofiske lærdommer avledet fra erfaringene med nazistenes totale mangel på respekt for menneskeverdet. Et av hovedspørsmålene i diskusjonen angår sammenhengen mellom evnen til menneskelig innlevelse og tilkjennelse og hensyntaken til menneskeverd. Vetlesen viser hvordan herdingen av overgriperne som måtte til for at den storstilte utryddelsen skulle kunne utføres, hadde form av fortrenkning av det umiddelbart menneskelige ved overgriperne selv, i kombinasjon med dehumanisering av ofrene.¹⁰³ Ved nærmere undersøkelse blir det klart at det menneskelige som fortrenkes hos overgriperne, og som av nazistene ble betegnet som ”svakhet”, rettene kan beskrives som *evnen til å bli berørt*, eller evne til empati.¹⁰⁴ Når empatien uteblir, kan ikke den ene fremstå for den andre som et menneskelig subjekt med tilhørende verd eller som en moralsk adressat med krav på respekt og ivaretagelse. Empatiens fravær medfører at mennesket, eller det menneskelige slik vi har definert det ovenfor, overses, blir usynlig. Dehumaniseringen fører til avmoralisering av relasjonen, hvilket bereder veien for overgrep og krenkelser av menneskers verd på måter ”som ville få hjertet til enhver, fremdeles menneskelig følende person til å endevende seg i hans kropp”, for å sitere fra memoarene til Rudolf Höss, kommandant i Auschwitz.¹⁰⁵ Det er ikke hat som karakteriserer nazisten, det er fraværet av empati, og det er dette som gir ham skjæret av umenneskelighet. Heller ikke er han dum eller ufornuftig; i lys av målene for virksomheten utviser han kløkt og dyktighet i sin utvikling, organisering og bruk av midlene. For Vetlesen er derfor fornuftsevnen tvetydig; på den ene siden er den følelsesmessige innlevelsen i andres tilstander og behov blind dersom den ikke støtter seg til en forståelse av andre basert på tankemessige evner.¹⁰⁶ På den andre siden kan den empatiløse fornuft bli et redskap for den reneste ondskap.¹⁰⁷ I Vetlesens tenkning har derfor menneskets følelsesmessige evner, spesielt evnen til empati, forrang foran fornuften m.h.t. hva som gjør oss til moralske aktører så vel som til

¹⁰² Ibid, s. 253; Vetlesen, 2009, s. 255

¹⁰³ Vetlesen, 2003, s. 239-254

¹⁰⁴ Ibid, s. 251

¹⁰⁵ Ibid, s. 251

¹⁰⁶ Henriksen og Vetlesen, 2006, s. 115; Vetlesen, 2003, s. 254-256

¹⁰⁷ Vetlesen, 2003, s. 133

moralske adressater. Uten stoffet fra den empatiske innlevelsen i den andre, har den fornuftsbaserte moralske resonering ikke noe materiale å bearbeide.

Som vi har sett, er menneskeverdet for Vetlesen uavhengig og ubetinget av bestemte egenskaper. Men selve *anerkjennelsen* av et individs verd er imidlertid betinget, ved at det krever at individet blir møtt av et menneske som har evne til empati i tillegg til de kognitive evner som kreves for å være en moralsk aktør.¹⁰⁸ Når anerkjennelsen av menneskeverdet kan utebli, er det fordi empatievnene selv er avhengig av næring fra andre, for individet signifikante, mennesker for å utvikles og opprettholdes. Utviklingspsykologisk forskning viser at empatievnens utvikling begynner i spedbarnsalder, og næringen er empatisk responsivitet fra omsorgsgiverne.¹⁰⁹ Hvis slik responsivitet, eller emosjonell inntoning, uteblir, vil empatievnene hos det angjeldende individet utvikles på en mangelfull måte eller ikke i det hele tatt. Empatievnen er altså en skjør frembringelse, og som grunnbetingelse for det moralske liv synliggjør den menneskets utsatthet.

Også etter at de formende barneårene er tilbakelagt peker empatievnene mot vår utsatthet og sårbarhet, i og med at evnen til innlevelse i andres liv blir skadelidende i den grad man ikke vil eller kan vedkjenne seg egen sårbarhet. I en artikkel hvor Vetlesen kritiserer en autonomiforståelse som ikke anerkjenner menneskets grunnvilkår, skriver han:

Det moderne mennesket har vanskelig for å godta seg selv slik det er, med de grunnvilkår det kommer til verden i ly av. Kulturen vi lever i og påvirkes av i vår *tolkning* av grunnvilkårene, gjør slik aksept stadig vanskeligere. Individenes kulturelt formede opprør mot grunnvilkårene, synet på autonomi som norm og som ensbetydende med å overvinne alle tegn på avhengighet og sårbarhet, er i virkeligheten et opprør mot det ved oss som gjør oss til mennesker. "Forakten for svakhet" som moralfilosofen Harald Ofstad så berømt omtalte i forbindelse med nazismen, strekker seg dessverre langt ut over nazismen og dens kortvarige politiske herredømme. Forakten for det som fremstår som utildekket trengendehet, svakhet og hjelpeløshet hos andre, er psykologisk sett en type selvforakt; det er å forakte hos andre det en ikke vil vite av hos seg selv.¹¹⁰

¹⁰⁸ Henriksen og Vetlesen, 2006, s. 98-130

¹⁰⁹ *Ibid*, s. 98-113; Vetlesen, 2003, s. 131. Vetlesen baserer seg her hovedsakelig på forskningen til Heinz Kohut og John Bowlby.

¹¹⁰ Vetlesen, 2009, s. 45

Sitatet viser hvordan mangel på aksept av grunnvilkårene fører til mangel på empati. Det fremhever også hvordan kulturen vi lever i er med på å bestemme hvor vanskelig eller lett slik aksept kan være. Som vi kommer tilbake til under neste punkt, hevder Vetlesen at de nyliberalistiske strømningene som brer om seg i dagens vestlige kultur truer med å undergrave selve menneskeverdet ved å insistere på at autonomi og selvhjulpenhet på alle livets områder er det som (ideelt sett) definerer mennesket og som gjør at det har krav på respekt.¹¹¹ Når autonomi blir ensbetydende med selvtilstrekkelighet, og når mennesker anses som mer eller mindre verdige i forhold deres grad av selvtilstrekkelighet eller avhengighet, blir empati og åpenhet for mennesket i sin totalitet stadig vanskeligere. Dette er et karrig klima for anerkjennelse av menneskeverdet, i og med at slik anerkjennelse krever evne til oppriktig innlevelse i andres liv. Og denne evnen er avhengig av at man erkjenner og godtar at *man selv* er grunnleggende utsatt og derfor i behov av ivaretagelse og omsorg fra andre.

Anerkjennelse av menneskeverdet er derfor ikke en oppgave for enkeltindividet alene, men angår i høyeste grad fellesskapet individene tilhører. Vetlesen mener at staten her har et spesielt ansvar for å holde frem et menneskesyn og en konsepsjon av menneskeverdet som ”ikke tar oss vekk fra oss selv”, men som rommer ”vilkårene for våre liv slik livet er gitt oss, nemlig som uatskillelig fra avhengighet, sårbarhet og dødelighet: vilkår som påbyr respekt og verdighet og som krever ivaretagelse.”¹¹² Hva dette kan ha å si for spørsmålet om legalisering av eutanasi, kommer vi tilbake til i neste kapittel. Først må vi vite litt mer om hva slags forståelse Vetlesen har av autonomi.

5.2. Vetlesens forståelse av autonomi

Som det foregående punktet viser, vektlegger Vetlesen menneskets utsatthet, sårbarhet, dødelighet og avhengighet i sin forståelse av menneskeverd. Men også autonomi knyttes til menneskeverdet, som *èn av* verdets attributter.¹¹³ Fordi man har iboende og betingelsesløst verd, har man rett til å til å leve på grunnlag av egen overbevisning. Dette innebærer bl.a.

en rett til å ha, og til å bli gitt samfunnsmessige muligheter til å realisere, ambisjonen om å bli i stand til å bestemme ens egne prosjekter og mål, hvordan man vil leve sitt liv, uten å måtte svare for enkeltelementene ved livsførselen overfor andre, og – enda

¹¹¹ Ibid, 39-44

¹¹² Ibid, s. 43

¹¹³ Vetlesen, 2003, s. 187, 235; Vetlesen, 2009, s. 257

viktigere – uten å måtte adlyde andres bestemmelser angående hvordan man bør leve.¹¹⁴

Denne retten til å leve autonome liv bør i Vetlesens øyne beskyttes av et robust lovverk koblet til et rettsligsanksjonerende organ som står over de enkelte nasjonalstatene.¹¹⁵ Dette fordi historien viser oss hvor lett det er for en stat å krenke sine borgeres menneskeverd når borgerne ikke tilkjennes viktige autonomibaserte rettigheter, som for eksempel samvittighets- og tankefrihet, ytringsfrihet, forsamlingsfrihet, - eller retten til liv. Ikke bare filosofien men også historien viser oss altså at det *er* en nær sammenheng mellom menneskeverd og retten til autonomi.

Men som vi var inne på i forbindelse med menneskeverd og avhengighet, er evnen til autonomi ulikt fordelt. Autonomievnene beror på fysiske, kognitive og emosjonelle forutsetninger, og deres funksjonsnivå varierer mellom individer og innefor et enkelt livsløp. I tillegg er autonomi betinget av historisk-kulturelle forhold. Med autonomi forstår Vetlesen derfor et skjørt og historisk betinget *utviklingsprodukt*, dvs.:

et potensial for selvbestemmelse hvis grad av konkret realisering bestemmes av samspillet mellom individet og dets omgivelser, samt av dets kontakt med – eller nedvurdering og sågar benekting av – grunnvilkårene, især det at de aldri kan forlates og overskrides, men alltid er med oss.¹¹⁶

Dette relative og betingede gjør at Vetlesen i motsetning til Kant ikke betrakter autonomi som noe som definerer mennesket. Når mennesket ikke lenger betraktes abstrakt, ser vi at autonomi ikke kan forstås som menneskelig grunnvilkår, altså som en del av det som gjør mennesket til det det er, og som hos Vetlesen, som hos Kant, utgjør grunnlaget for menneskeverdet. Å mangle visse forutsetninger for autonomi gjør et menneske sterkt avhengig av ivaretagelse fra omgivelsene. Men vedkommende taper ingenting av sin iboende verdighet i denne situasjonen; avhengigheten er nemlig, som allerede presisert, et av de allmenmenneskelige grunnvilkår og nettopp en av de tingene som *gjør* oss verdige. Som Vetlesen sier, ”mens verdet er likt fordelt, er autonomievnene ulikt fordelt.”¹¹⁷

¹¹⁴ Vetlesen, 2009, s. 41

¹¹⁵ Vetlesen, 2003, s. 235-237

¹¹⁶ Vetlesen, 2009, s. 18

¹¹⁷ Henriksen og Vetlesen, 2006, s. 83

Når man altså ikke tenker abstrakt om mennesket men forsøker å ta dets konkrete livsbetingelser på alvor, må forståelsen av autonomi inngå i en bredere forståelse av det menneskelige; hvis ikke, kan ikke menneskeverdet fastholdes som ubetinget og universelt. Og forståelsen av det menneskelige må nærmere bestemt omfatte det faktum at vi ikke selv har valgt og frembrakt vår eksistens, men mottatt den sammen med de grunnvilkår som følger med. Dette poenget kommer særlig tydelig frem i Vetlesens kritikk av det han beskriver som nyliberalismens menneskesyn og autonomiforståelse.¹¹⁸ I boken *Frihetens forvandling* tar han opp flere problematiske aspekter ved den nyliberalistiske ideologien. I vår sammenheng er dens forståelse av autonomi som selvtilstrekkelighet og det menneskelige valg som alle tings årsak særlig relevant. De to aspektene henger sammen, i og med at begge er en benektelse av at menneskelivet uomgjengelig er bestemt av sårbarhet og avhengighet. De deler også mangelen på anerkjennelse av grenser for hva som kan og bør gjøres til gjenstand for menneskets kontroll.

Forståelsen av autonomi som selvtilstrekkelighet hviler på oppfatningen om at avhengighet er et onde og et avvik, som riktignok preger barndommen men som på ingen måte bør få prege voksentilværelsen. Avhengighet betraktes som noe man kan og bør legge av seg, slik at man deretter kan stå på selvtilstrekkelighetens sikre grunn. Ifølge Vetlesen vinner disse forestillingene terreng på stadig flere samfunnsområder, bl.a. som grunnlag for mange av reformene i velferdssektoren. Her skal man ikke lenger motta hjelp fra det offentlige først og fremst på grunnlag av behov, ”din situasjon som trengende”.¹¹⁹ Hjelpen får du ved at du ”beviselig har gjort deg fortjent til det i form av egeninnsats, det vil si anstrengt deg for å overvinne alle tegn på avhengighet, på mangelfull autonomi.”¹²⁰ For Vetlesen er denne utviklingen både moralsk og politisk betenkelig i og med at grunnlaget for å oppleve seg som et menneske med verd blir enda skjørere enn det behøver å være. Når våre grunnvilkår blir feid under teppet mens man forfølger et urealistisk ideal om grenseløs autonomi, vil alle slags tegn på avhengighet komme til å bli forbundet med skam og mindreverdighet. Som vi allerede har vært inne på: dette er et ugunstig klima for anerkjennelse av menneskeverdet, i og med at den kulturelle devalueringen av grunnvilkårene gjør den empatiske innlevelsen i andres sårbarhet og avhengighet så vanskelig. Vetlesen ønsker seg en politikk og sosiale praksiser som tilkjenner mennesker ubetinget verd, som gir oss rom og rett til å utøve autonomi *etter evne*, og som samtidig gir oss rett til omsorg og ivaretagelse der vi ikke klarer oss selv.

¹¹⁸ Vetlesen, 2009, 7-52

¹¹⁹ Ibid, s. 39

¹²⁰ Vetlesen, 2009, s. 40

Som nevnt ovenfor, henger forestillingen om ubegrenset autonomi, eller selvtilstrekkelighet, sammen med forestillingen om at det menneskelige valg er alle tings årsak, i alle fall hva lykke eller ulykke angår. Hvordan det går deg i livet er resultatet av dine henholdsvis optimale og ikke-optimale valg. Mennesket blir etter denne tankegangen radikalt ansvarlig for seg selv; du får som fortjent, på godt og ondt, og den empatiske innlevelsen i andres vanskjebne begrenses av en moralsk fordømmelse av antatt gale valg. Når individets verd knyttes så sterkt til dets autonomiutøvelse, blir alt det gitte, altså alt som ikke kan forandres og som derfor ikke kan være gjenstand for menneskelig valg, utålelig.¹²¹ Det blir forsøkt bekjempet og kontrollert, bl.a. ved å insistere på at også disse områdene av livet kan velges eller velges bort, eller at det i det minste finnes mulighet til å velge mellom forskjellige versjoner av dem. Men som vi har sett, er menneskelivet bestemt av ufravikelige, ikke-valgbare grunnvilkår. Ifølge Vetlesen er det oss selv vi devaluerer når vi oppviser slik mangel på erkjennelse av og respekt for det mottatte livets grenser og grunnvilkår.

Forståelsen av autonomi som selvtilstrekkelighet, samt valget som det altavgjørende i menneskelivet, bidrar sammen til å relativisere menneskeverdet. Selv om de fleste vil si seg enig i påstanden om at alle mennesker er like i verd, sier denne måten å leve på noe annet. Vetlesen viser hvordan den resulterende streben etter verdighet gir seg utslag i økende forekomst av psykiske lidelser, meningstap, utbrenthet, avmaktsfølelse og ensomhet.¹²² Det er altså ikke likegyldig for våre levde liv hvordan man tenker om forholdet mellom menneskeverd og autonomi i et gitt samfunn eller kultur. Og på bakgrunn av Vetlesens teori bør forholdet forstås slik: Autonomi, forstått som sunn selvhevdelse og evne og rett til å styre eget liv etter egne mål, er et uttrykk for menneskeverdet og et gode det bør tilrettelegges for, både i nære relasjoner og i det samfunnsmessige og politiske liv. Menneskeverdets utspring er imidlertid ikke autonomi, men vår menneskelige eksistens, forstått som gitt og bestemt av ufravikelige grunnvilkår. Det er derfor vesentlig at autonomiens grenser og relativitet anerkjennes; bare slik kan det ubetingede og universelle menneskeverdet fastholdes.

¹²¹ Ibid, s. 8-9; 45

¹²² Ibid, s. 32-39

6. Vetlesens teori og spørsmålet om legalisering av eutanasi

6.1. Vetlesens teori som grunnlag for et nei til legalisering

Hva slags standpunkt bør vi innta til spørsmålet om legalisering av eutanasi dersom vi legger Vetlesens perspektiv til grunn? I litteraturen jeg har benyttet meg av kommer han ikke inn på temaet. Jeg mener likevel at vi har gode grunner til å si nei til legalisering dersom vi baserer oss på Vetlesens menneskesyn og forståelse av menneskeverd. I det følgende skal jeg argumentere for hvorfor.

Som vi så i kapittel 2, er argumentasjonen for legalisering av eutanasi, samt eutanasilovgivning i land hvor det allerede er legalisert, basert på to prinsipper. Det første handler om retten til selvbestemmelse eller autonomi. Prinsippet sier at slik man har rett til å bestemme hvordan man vil leve, slik har man også rett til å bestemme hvordan man skal dø. Det andre prinsippet handler om barmhjertighet, og henspeler på et krav om at pasientens situasjon må være av en tilstrekkelig alvorlig og ubehjelpelig karakter, slik at den mest barmhjertige handlingen (i manges øyne) vil være å avslutte pasientens liv. Den vanlige oppfatningen er at hvis ett av disse kriteriene ikke er oppfylt, vil dødshjelpen være illegitim. Vi skal nå se på disse argumentene i lys av Vetlesens teori, og vi begynner med det som handler om barmhjertighet.

Å vise barmhjertighet er å respondere på et individs status som bærer av verd eller som mål i seg selv. Å vise barmhjertighet er altså en variant av det vi i forrige kapittel kalte "å anerkjenne et individs menneskeverd". En eutanasioforspørsel kommer alltid fra et menneske i stor nød; vedkommende har som regel store smerter og er sterkt avhengig av og utlevert til andres omsorg. Kan så det å etterkomme vedkommendes ønske om å bli tatt livet av for å gjøre slutt situasjonen sies å være en barmhjertig handling i et vetlesensk perspektiv?

Anerkjenner handlingen vedkommendes menneskeverd? For Vetlesen omfatter menneskeverdet mennesket i sin totalitet, altså slik det er i lys av grunnvilkårene avhengighet, sårbarhet, relasjonenes skjørhet, dødelighet og eksistensiell ensomhet. Det er disse trekkene ved menneskelivet det er aller mest om å gjøre å verne og hegne om. Når mennesker kommer

i dyp nød og grunnvilkårene tar fra dem all kontroll, må de derfor beskyttes og bli gitt all den hjelp de trenger for å oppleve seg og sitt liv som verdige. Denne oppgaven synes vanskelig forenelig med å ta den sykes liv. Ved å etterkomme pasientens forespørsel om eutanasi, sier man seg enig i at vedkommendes liv ikke er verdt å leve; at smertene, avhengigheten og lidelsen gjør hennes liv og situasjon uverdige. Etter Vetlesens syn vil ingen av disse faktorene gjøre et menneskeliv til et liv med mindre verd som av den grunn kan avsluttes ved menneskelig inngripen. Å anerkjenne et menneskeverd som omfatter mennesket og dets grunnvilkår innebærer i denne situasjonen å gjøre sitt ytterste for å lindre fysiske og psykiske smerter, og å sørge for at vedkommende får dekket psykososiale og eksistensielle behov. Med andre ord: med Vetlesens teori til grunn, vil opprustning av den palliative omsorgen være et mer barmhjertig og menneskeverdig svar på lidelse enn å legalisere eutanasi.

Hva så med argumentet basert på prinsippet om autonomi eller selvbestemmelse? Som vi har sett, tillegger Vetlesen autonomi positiv verdi som et uttrykk for menneskeverdet; som verdige og likeverdige har ethvert individ rett til å styre sitt liv så langt det har evner til det. Spørsmålet blir her om mennesker har rett til å bestemme over sin egen død på samme måte som de har rett til å styre sitt liv. Kan døden legitimt underkastes menneskets kontroll? Det er et viktig poeng i Vetlesens tenkning at det finnes ting i tilværelsen som ikke kan eller bør gjøres til gjenstand for menneskers valg og kontroll. Disse tingene er nærmere bestemt de som følger av at vi ikke selv har valgt å bli til, og at vi dermed har mottatt et liv med bestemte grunnvilkår som skal respekteres og hegnes om. At vi har fått livet og at det skal bli tatt fra oss igjen er de mest grunnleggende rammene for menneskelivet. Å forsøke å ta kontrollen over dette, for eksempel ved å begå et mord, er i Vetlesens tenkning galt bl.a. fordi det innebærer å opphøye seg til herre over liv og død, - ”den ypperste menneskelige hybris og den mest ugjenkallelige av alle umoralske handlinger.”¹²³

Eutanasi kan i dette perspektivet tolkes som et forsøk på å ta kontroll over vår utsatthet for lidelse, avhengighet, og i siste instans vår dødelighet. Hvis man ser på hva slags svar pasienter oppgir når de blir spurt om hvorfor de ønsker å bli eutanisert, kommer tap av verdighet, avhengighet, ønske om å unngå forfall og mer/verre lidelse, samt opplevelse av lidelsen som meningsløs, høyt opp på listen. Smerter kommer lengre ned.¹²⁴ Respondentenes svar peker mot en situasjon preget av alvorlig lidelse og en vond opplevelse av forminskert verd. Ønsket om å gjenvinne noe av kontrollen over ens liv er høyst forståelig, og omsorgsytere må gjøre

¹²³ Vetlesen, 2003, s. 183

¹²⁴ Griffiths, Weyers, Adams, 2008, s. 170; Schmidt, Ulla, 2002, s. 145

det de kan for å understøtte pasientens evne til autonomi. Pasienten har rett til å øve innflytelse over sitt liv i det monn hun evner, hvilket er et viktig aspekt ved en omsorgsytelse som vil anerkjenne pasientens menneskeverd. Men i et vetlesensk perspektiv blir det allikevel moralsk galt å bruke autonomievnene til å velge å be om eutanasi. Å be om eutanasi er en autonomiutøvelse som ikke anerkjenner at livet, - og med livet døden, - er *gitt oss*, og at det derfor ikke er noe vi har rett til å manipulere og kontrollere. Det er også en autonomiutøvelse som bekrefter et usant syn på mennesket og menneskelivet ved å si at det lidelsesfulle og avhengige liv er et liv uten verdi. Som vi har vært inne på før: en autonomiforståelse som mangler respekt for livets grenser og grunnvilkår er dypest sett en devaluering av menneskeverdet, i og med at verdet er uatskillelig fra menneskelivet.

Autonomi er, som vi har sett, ikke ett av menneskelivets grunnvilkår, og bør derfor ikke absolutteres. Vetlesen spør: ”Kan jeg, for å ta det fra en annen vinkel, være for frihet, men ta forbehold om at det finnes verdier – og målestokker – som er vel så viktige, om ikke bestandig, så i enkelte sammenhenger?”¹²⁵ Frihet til selvbestemmelse innenfor menneskelivets rammer og vilkår synes å være Vetlesens forståelse av autonomi. Så lenge våre relative evner til autonomi utfoldes med respekt for grensene og vilkårene som er innebygd i menneskelivet, har selvbestemmelsesretten krav på et strengt vern. Å krenke denne retten er å krenke et vesentlig aspekt ved personers menneskeverd. Men når selvbestemmelsesretten brukes på måter som truer menneskeverdet, er den uttrykk for en forståelse som absolutterer autonomi og relativiserer menneskeverd; den blir til noe annet enn autonomi, nemlig det Vetlesen kaller *hybris* eller *overmot*.¹²⁶ Og autonomiutøvelse slik forstått har ikke samme krav på rettslig beskyttelse som den som utfoldes med respekt for menneskelivets egenart.

Vetlesens forståelse av autonomi og menneskeverd gir oss derfor et grunnlag for å si nei til legalisering av eutanasi. I forrige kapittel var vi inne på hvordan staten har et særlig ansvar for å anerkjenne menneskeverdet, ikke bare ved å sikre borgernes frihet og selvbestemmelsesrett, som hos Kant, men også ved å innreflektere menneskelivets grunnvilkår i sin lovgivning og organisering av samfunnet. Dersom staten legaliserer eutanasi, vil den komme til å rettslig sanksjonere en autonomiforståelse som relativiserer menneskeverdet. Den ville ha fjernet den ubetingede beskyttelsen av menneskelivet for noen av samfunnets svakeste, og med dette implisert at visse tilstander relativiserer det absolutte vernet som tilkommer individer med

¹²⁵ Vetlesen, 2009, s. 7

¹²⁶ *Ibid*, s. 44-52

fullt menneskeverd. I et vetlesensk perspektiv bør myndighetene konsentrere seg om å gjøre behandlingen og omsorgen for de sykeste av oss så god og dekkende som mulig, slik at også disse kan oppleve seg som individer med fullt menneskeverd. Vetlesen ønsker seg som sagt en moralsk stat som aktivt holder frem og hedrer et menneskesyn som tar på alvor at vi lever på grunnvilkår som ikke kan eller skal velges bort, og som legger til rette for at vi kan leve på disse vilkårene med verdighet.

7. Oppsummering og samlende konklusjon

I innledningen var jeg inne på hvordan eutanasispørsmålet har fått fornyet aktualitet ved at et av Norges største partier, Fremskrittspartiet, har vedtatt å gå inn for legalisering. Det er ikke lenger en selvfølge at norske myndigheter erklærer at "hensynet til den enkeltes selvbestemmelsesrett må [...] vike for hensynet til livet."¹²⁷ Derfor mente jeg at grunnlaget for en slik erklæring bør utdypes dersom forbudet mot eutanasi skal kunne opprettholdes også i fremtiden. Ulike standpunkter i eutanasispørsmålet bunner ofte i ulike syn på menneskets verdighet og autonomi, og oppgavens anliggende har derfor vært å finne frem til en sekulær forståelse av disse tingene som kan støtte opp under et fortsatt forbud mot eutanasi.

Problemstillingen var: "Hvordan kan man forstå forholdet mellom autonomi og menneskeverd dersom man ønsker å si nei til legalisering av eutanasi på et ikke-religiøst grunnlag?" For å svare på problemstillingen har jeg søkt hjelp hos to filosofer: Kant, for å gi et eksempel på en forståelse som har hatt stort gjennomslag i vesten og som, til tross for sin betoning av menneskets ukrenkelighet, ikke støtter opp under et forbud; og Vetlesen, for å gi et bidrag til den nevnte utdyping av grunnlaget for et fortsatt forbud. Hensikten har altså ikke vært å utvikle mitt eget syn, men å gi et eksempel på hvordan man kan forstå disse tingene om man vil argumentere mot legalisering. Hva kan vi så konkludere med på grunnlag av denne gjennomgangen av Kant og Vetlesens teorier?

Som vi har sett i løpet av oppgaven, insisterer både Kant og Vetlesen på at mennesket har et iboende og absolutt verd som gjør det ukrenkelig. Dette betyr at det aldri skal behandles kun som et middel for et annet mål, men alltid også som et mål i seg selv, for å bruke Kants formulering. Hos både Kant og Vetlesen innebærer dette at eutanasi er moralsk galt, for den som mottar så vel som den som gir, og bedømmelsen er uavhengig av aktørenes egen oppfatning. Mennesker har uendelig verdi, enten de innser det eller ikke. Tross denne enigheten kommer de to filosofene ulikt ut m.h.t. spørsmålet om legalisering av eutanasi. Hva beror dette på?

Så langt jeg kan se, bunner uenigheten i synet på moralens utspring, altså på hva som gjør oss både til moralske aktører og moralske adressater, og da altså på hva som gir oss menneskeverd. For Kant har moralen utspring i evige og uforanderlige lover som eksisterer i

¹²⁷ Kirkerådet 1998: *Betenkning om eutanasi*, s. 32

rasjonelle individers fornuft, og lovene kan kun gripes av den samme fornuften. Moralitetens lover er derfor individets egne, hvilket betyr at individet, så sant det følger disse lovene, er selvlovgivende eller autonomt. Viljen til å følge fornuftens lover er det eneste av det eksisterende som er ubetinget godt og som har absolutt verd, og siden mennesket er det eneste vesen som kan inneha en god vilje, er mennesket det eneste vesen som innehar absolutt verd. Følelser og sensitivitet er i dette bildet hovedsakelig forstyrrende elementer; følelser tilskynder til selviske handlinger som går på tvers av det fornuften innser er det rette, og en person som handler på grunnlag av følelser handler derfor heteronomt. Det er altså fornuften og potensialet for autonomi som er menneskeverdets opphav, hvilket medfører at det er selvbestemmelsen som får status som ukrenkelig. På etikkens område innebærer dette en bevisst og kompromissløs moral; på politikens område en absoluttering av selvbestemmelsesretten som overlater så mange valg som mulig til individenes egen autonomiutøvelse. Av denne grunn konkluderte jeg med at vi ikke kan forby eutanasi ved å basere oss på Kant.

Vetlesen nærmer seg spørsmålet om menneskets verdighet og autonomi på en annen måte enn Kant. I stedet for å utlede sin teori om mennesket fra en teori om moral, baserer han sine tanker om moral på observasjoner av menneskelivet. Menneskelivet, konkret og allment betraktet, er ikke bestemt av vår evne til autonomi, men av fem grunnvilkår som alle peker mot vår utsatthet, nemlig sårbarhet, avhengighet, relasjonenes skjørhet, dødelighet og eksistensiell ensomhet. Grunnvilkårene er allmennmenneskelige, dvs. de gjelder for alle mennesker, uavhengig av tid, sted og kultur. De kan ikke velges bort, i og med at de er integrert i livet slik vi har mottatt det, og det er her menneskeverdet og moralen har sitt utspring. Livets gitthet og grunnvilkår angir både hva som er menneskeverdets utspring og hva verdet omfatter, og det er sensitivitet overfor egen og andres menneskelighet, slik forstått, som gjør oss i stand til å anerkjenne menneskeverd.

Når mennesket betraktes i sin empiriske virkelighet, må menneskeverdet bunne i og omfatte mennesket i sin totalitet for at verdet skal kunne fastholdes som universelt og ubetinget. Å knytte menneskeverdet til én bestemt egenskap eller evne, for eksempel autonomi, vil gjøre menneskers verd relativt, i og med at evnen til autonomi er så ulikt fordelt. Kant kunne knytte menneskeverdet til autonomievnene og fortsatt hevde at det er universelt, ettersom "menneske" eller "person" for Kant var en formal størrelse uten empirisk referanse. For Vetlesen er det imidlertid vesentlig at mennesket og menneskeverdet forstås i lys av den konkrete virkelighet,

ettersom det er her anerkjennelsen og opplevelsen av verdet finner sted. Og da faller autonomieviden bort som mulig grunnlag for det universelle menneskeverdet.

Dette betyr ikke at autonomi ikke har noe med menneskeverd å gjøre, tvert om; det empiriske mennesket har også evne til autonomi, men i varierende grad, og fordi vi er absolutt (like-)verdige, har vi rett til å styre våre liv så langt vi har evner til det. Å krenke denne retten til autonomiutøvelse etter evne er å krenke et vesentlig aspekt ved menneskeverdet, noe vi har fått overtydelige eksempler på gjennom totalitære regimers maktutøvelse. Og fordi vi alltid vil forbli sårbare og avhengige, tross våre relative evner til autonomi, har vi en like selvfølgelig rett til ivaretagelse og omsorg der vi ikke klarer oss selv.

Selvbestemmelsesretten hviler altså på et menneskeverd som har sitt utspring i det gitte menneskelivets utsatthet, og så lenge selvbestemmelsesretten utøves med respekt for menneskelivets egenart, har den krav på et strengt vern. Men hvis autonomieviden brukes til å krenke det ubetingede menneskeverdet, noe vi har sett at det å be om og yte dødshjelp gjør, vil ikke Vetlesen lenger kalle det for autonomiutøvelse, men for hybris, eller overmot. Den overmodige autonomiutøvelse hviler på et menneskesyn som gjør mennesket til noe det ikke er, nemlig til selvtilstrekkelig og til herre over liv og død, og den krenker menneskeverdet ved sin benekting av menneskelivets rammer og vilkår. Det er denne presiseringen av selvbestemmelsesrettens plass innenfor menneskelivets innebygde rammer som rydder rom for et nei til legalisering av eutanasi.

Hvis vi ønsker å si nei til legalisering av eutanasi på et ikke-religiøst grunnlag, er det altså av stor betydning om vi legger et abstrakt eller konkret perspektiv på mennesket til grunn. Kants abstrakte menneskesyn, med den tilhørende absoluttering av selvbestemmelsesretten, vil som grunnlag for den praktiske politikk medføre en relativisering av menneskeverdet, både prinsipielt, i og med autonomievidens relativitet, og i sine konsekvenser, hvilket vi har sett i forbindelse med eutanaspørsmålet. En stat som vil anerkjenne menneskeverdet gjennom sin lovgivning, må forankre menneskeverdet i grunnvilkårene for *menneskelivet*, og la selvbestemmelsesretten få sin rettmessige plass innenfor rammene av menneskeverdet slik forstått. Krav om legalisering av eutanasi kan på dette grunnlaget imøtegås med henvisning både til menneskeverdet og selvbestemmelsesretten, i og med at retten til selvbestemmelse bunnar i et menneskeverd som er uatskillelig fra det egenartede menneskelivet selv.

Kilder

Battin et al: "Legal physician-assisted dying in Oregon and the Netherlands: evidence concerning the impact on patients in "vulnerable" groups" i: *Journal of Medical Ethics*, 2007; 33, s. 591-597

Fremskrittspartiets hjemmeside:

<http://www.frp.no/?module=Articles;action=Article.publicShow;ID=47736>. Dato: 05.05.10

Førde, Reidun; Materstvedt, Lars Johan; Syse, Aslak: "Scandinavia" i: Griffiths, Weyers, Adams: *Euthanasia and law in Europe*. Oxford: Hart Publishing, 2008, s. 425-441

Griffiths, John; Weyers, Heleen; Adams, Maurice: *Euthanasia and law in Europe*. Oxford: Hart Publishing, 2008

Herrestad, Henning: "Bruken av skråplanargumenter mot legalisering av aktiv dødshjelp" i: Herrestad, Henning og Mehlum, Lars (red.): *Utholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2005, s. 133-148

Henriksen, Jan-Olav; Vetlesen, Arne Johan: *Nærhet og distanse: Grunnlag, verdier og etiske teorier i arbeid med mennesker*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2006

Human-Etisk Forbunds hjemmeside: http://www.human.no/templates/Page_6927.aspx. Dato: 01.04.10

Husebø, Stein: "Kan alle forvente "en god død"?" i: Herrestad, Henning og Mehlum, Lars (red.): *Utholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2005, s. 154-172

Kaasa, Stein: "Palliativ medisin – en introduksjon" i: Kaasa, Stein (red.): *Palliasjon: Nordisk lærebok*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2008, s. 31-47

Keown, John: *Euthanasia, ethics and public policy: an argument against legislation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002

Kirkerådet 1998: *Betenkning om eutanasi*. Webadresse:

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=6923>. Dato: 09.05.10

Lov om pasientrettigheter: <http://www.lovdata.no/all/tl-19990702-063-004.html>. Dato: 05.05.10

Materstvedt, Lars Johan: "Bør man ikke selv få lov til å bestemme hvordan man skal dø?" i: Herrestad, Henning og Mehlum (red.): *Utholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2005, s. 108-132

Materstvedt, Lars Johan; Førde, Reidun; Kaasa, Stein; Borchgrevink, Petter C.: "Eutanasi: Definisjonsmessige, etiske og kliniske betraktninger i et internasjonalt perspektiv" i: Kaasa, Stein (red.): *Palliasjon: Nordisk lærebok*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2008, s. 153-178

Nerheim, Hjørdis: *Den etiske grunnerfaring: Fra regelforståelse til fortrolighetskunnskap*. Oslo: Universitetsforlaget AS, 1991

Norsk senter for menneskerettigheters hjemmeside: <http://www.jus.uio.no/smr/om/nasjonal-institusjon/publikasjoner/arbok/2004/arbok-2004.pdf>. Dato: 01.05.10

Nussbaum, Martha C.: *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University, 2006

Nyquist, Tine Flinder: *Det siste ønske: en bok om aktiv dødshjelp og den draptsdømte Christian Sandsdalen*. Oslo: Cappelen, 1998

Pridgeon, J. Lucy: "Euthanasia Legislation in the European Union: is a Universal Law possible?" i: *Hanselaw Review* Vol. 2 No. 1, 2006: <http://www.hanselawreview.org/pdf3/Vol2No1Art04.pdf>. Dato: 03.05.10

Reuters nettsider: <http://www.reuters.com/article/idUSL2011983320080220>. Dato: 03.05.10

Schmidt, Ulla: "Euthanasia, Autonomy and Beneficence" i: *Studia Theologica*, 56/2002, s. 132-151

Storheim, Eivind: "Immanuel Kant" i: Eriksen, Trond Berg (red.): *Vestens store tenkere*. Oslo: H. Aschehoug & co, 2002, s. 221-237

Syse, Aslak: "Uutholdelige liv – et rettslig perspektiv" i: Herrestad, Henning og Mehlum, Lars (red.): *Uutholdelige liv: Om selvmord, eutanasi og behandling av døende*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2005, s. 84-107

Sullivan, Roger J.: *An Introduction to Kant's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994

Vetlesen, Arne Johan: "Habermas og Levinas: I hver sin verden?" i: Vetlesen, Arne Johan: *Menneskeverd og ondskap: essays og artikler 1991-2002*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003, s. 91-112

Vetlesen, Arne Johan: "Hvordan var Holocaust mulig?" i: Vetlesen, Arne Johan: *Menneskeverd og ondskap: essays og artikler 1991-2002*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003, s. 113-138

Vetlesen, Arne Johan: "Menneskeverd – et filosofisk perspektiv" i: Vetlesen, Arne Johan: *Menneskeverd og ondskap: essays og artikler 1991-2002*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003, s. 178-188

Vetlesen, Arne Johan: "Menneskers likeverd – universalistiske og kommitteralistiske perspektiver" i: Vetlesen, Arne Johan: *Menneskeverd og ondskap: essays og artikler 1991-2002*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003, s. 218-238

Vetlesen, Arne Johan: "Nazistenes ringeakt for menneskeverd" i: Vetlesen, Arne Johan: *Menneskeverd og ondskap: essays og artikler 1991-2002*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003, s. 239-256

Vetlesen, Arne Johan: "Innledning" i: Vetlesen, Arne Johan: *Frihetens forvandling: essays og artikler 2002-2008*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009, s. 7-13

Vetlesen, Arne Johan: "Det frie mennesket? Et sosialfilosofisk blikk på patologiene i opsjonssamfunnet" i: Vetlesen, Arne Johan: *Frihetens forvandling: essays og artikler 2002-2008*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009, s. 17-54

Vetlesen, Arne Johan: "Menneskeverd i lys av dets misaktelse" i: Vetlesen, Arne Johan: *Frihetens forvandling: essays og artikler 2002-2008*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009, s. 248-266

