ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 6, številka 4, april 2003 · ISSN 1408-2969

RAZPRAVE

Friderik Klampfer

Spoštovanje človekovega dostojanstva, nedostojno življenje in dostojanstvena smrt

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Friderik Klampfer, »Spoštovanje človekovega dostojanstva, nedostojno življenje in dostojanstvena smrt«, *Analiza: časopis za kritično misel* 6, št. 4 (2002): 3–48.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Friderik Klampfer
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

SPOŠTOVANJE ČLOVEKOVEGA DOSTOJANSTVA, NEDOSTOJNO ŽIVLJENJE IN DOSTOJANSTVENA SMRT

V članku se ukvarjam z vprašanjem moralnega statusa aktivne prostovoljne evtanazije: ali je prošnja razsodne in avtonomne, na smrt bolne osebe naslovljena na zdravnika ali negovalca, da naj ji ta pomaga pospešiti njeno smrt, lahko kdaj moralno legitimna, in če da, kdaj je taka? In ali zdravnik ali kaka druga za to pooblaščena oseba vsaj v določenih izjemnih okoliščinah sme prisluhniti taki prošnji, in če da, katere okoliščine so to? Primaren namen članka pri tem ni dokazati, da nobeden od številnih moralnih pomislekov zoper aktivno prostovoljno evtanazijo ni utemeljen. Namesto tega dokazujem, da vsaj eden od filozofsko bolj zanimivih očitkov, češ da bi se bolnik in sodelujoči zdravnik s tem pregrešila zoper človekovo dostojanstvo bolnika, ne zdrži kritičnega pretresa. Da bi to dokazal, vzamem v precep zanimivo, a v osnovi zgrešeno stališče sodobnega ameriškega filozofa Davida J. Vellemana, da smemo življenje osebe uničiti le, če je ta nepovratno izgubila sposobnost za razumno in avtonomno odločanje, na kateri njeno dostojanstvo (tj. njena brezpogojna, intrinzična, končna, neizmerljiva in neprimerljiva vrednost) sploh temelji, v takih okoliščinah pa ta oseba ne more več dati veljavnega in obvezujočega soglasja za lastno usmrtitev. Sam nasprotno z analizo primera dokazujem, da je lahko človekovo dostojanstvo zavoljo napredujoče bolezni nepovratno prizadeto tudi v primeru, ko je pustila bolezen vse kognitivne, afektivne in volitivne sposobnosti (tj. sposobnosti za premišljevanje, vrednotenje in odločanje), ki so potrebne za kompetentno in za pooblaščeno osebo moralno ter zakonsko obvezujočo odločitev o nadaljnjem poteku zdravljenja, nedotaknjene. Z ubojem takega bolnika iz usmiljenja se torej v ničemer ne pregrešimo zoper moralno zapoved, ki pravi, da moramo v svojem ravnanju vedno izkazovati brezpogojno spoštovanje do dostojanstva vsake osebe,

ki jo naše ravnanje (v dobrem ali slabem) prizadeva.

Ključne besede: evtanazija, avtonomija, dostojanstvo, načelo spoštovanja oseb, nedostojno življenje, dostojanstvena smrt.

Uvod

Pomlad leta 2002. Britansko in evropsko pravno in laično javnost že več mesecev zaposluje primer Diane Pretty, 42-letne matere dveh otrok. Ta od okrožnega javnega tožilca zahteva jamstvo, da ne bo sprožil kazenskega pregona zoper njenega moža v primeru, da bi jo ta na njeno zahtevo ubil. Diane Pretty boleha za boleznijo motornih nevronov, neozdravljivo boleznijo živčnih celic, ki prenašajo sporočila od možganov do mišic. Z napredovanjem bolezni mišice hitro oslabijo in nazadnje odmrejo. Ta proces se navadno prične v okončinah, a hitro zajame tudi preostale dele telesa. Bolniki so pri zavesti, njihova presoja, otip, okus, voh in sluh niso prizadeti. V zadnji fazi bolezni živčne celice v bolnikovih možganih in hrbtenjači odmrejo, to ohromi mišice v preponi, ki so nujne za dihanje, dokler bolnik nazadnje zaradi zadušitve umre. Bolnikom ni pomoči, zdravilo riluzol lahko zgolj upočasni napredovanje ene od oblik te bolezni. V petih letih po diagnozi živi samo še vsak peti, več kot deset let preživi le eden od desetih bolnikov. Tudi zdravstveno stanje Diane Pretty se je po diagnozi leta 1999 naglo poslabšalo. Čeprav mentalno povsem zdrava, je priklenjena na voziček, svojo levico, edini ud, v katerem še čuti nekaj moči, pa uporablja za upravljanje komunikacijske naprave na vozičku. Diane Pretty se želi pred grozljivo usodo, ki jo čaka, umakniti v smrt. Ker pa je prešibka, da bi se lahko nekaznovano ubila sama, želi od sodišča izsiliti zagotovilo, da bo smel njen mož, s katerim je poročena že 25 let, brez strahu pred kazenskim pregonom njeno življenje končati takrat in tako, ko in kot se ji bo zdelo najprimerneje. (iz opisa primera v britanskem dnevniku *The Guardian*)

Diane Pretty je nazadnje, po pravnomočni razsodbi Evropskega sodišča za človekove pravice, kjer je primer pristal, izgubila svoj pravni spor z britansko vlado, komaj dva meseca zatem pa tudi svoj boj z zahrbtno boleznijo. Po besedah moža, ki ji je do zadnjega stal ob strani, je umrla spokojno, kakor da bi jo burni meseci sizifovske borbe za svoj prav dokončno izčrpali. Med tistimi, ki so spremljali njeno pravno kalvarijo, verjetno ni bilo nikogar, ki ne bi sočustvoval z njo in ji potihem pritrjeval. Pa tudi nikogar, ki mu ne bi odleglo ob spoznanju, da sta ji bila grozeče ponižujoče trpljenje in nečloveška smrt navsezadnje le prihranjena in da njenemu zvestemu možu v senci grožnje s kazenskim pregonom ni bilo treba izbrati med zvestobo ljubljeni osebi in zvestobo zakonu. Dramatična zgodba pa je v sočutnih in dobronamernih ljudeh vseeno pustila grenak priokus – Diane Pretty je morda nazadnje (po srečnem naključju) le dočakala lepo smrt, toda ali ni pred tem zaman iskala pravice?

Potem ko je senat nizozemskega parlamenta na svojem zgodovinskem zasedanju 10. aprila 2001 uzakonil pravico neozdravljivo bolnih do zdravniške pomoči pri skrajšanju njihovih z boleznijo in trpljenjem zaznamovanih življenj, je dalo to

nov zagon desetletja trajajoči razpravi o moralni (ne)dopustnosti in/ali morebitni uzakonitvi samomora z zdravniško pomočjo (v nadaljevanju SZP) in aktivne evtanazije. Pričujoči članek je skromen prispevek k tej sicer pogosto čustveno pregreti, a zato filozofsko nič manj zanimivi razpravi. V jedru spora je vprašanje moralnega statusa aktivne prostovoljne evtanazije: ali je prošnja razsodne in avtonomne, na smrt bolne osebe naslovljena na zdravnika ali negovalca, da naj ji ta pomaga olajšati ali pospešiti njeno smrt, lahko kdaj moralno legitimna, in če da, kdaj je taka? Ali zdravnik ali kaka druga za to pooblaščena oseba vsaj v določenih izjemnih okoliščinah sme prisluhniti taki prošnji, in če da, katere so te okoliščine? In ne nazadnje, ali bi veljalo ustrezne zakone in kanone medicinske prakse potemtakem dopolniti s predpisom, ki zdravnikom in zdravstvenemu osebju narekuje, da morajo (oziroma vsaj dovoljuje, da smejo) v takih okoliščinah izpolniti prošnjo neozdravljivo bolne osebe po pomoči pri skrajšanju oziroma končanju njihovega brezizhodnega življenja?

V pričujočem članku ne ponujam neposrednih ali sistematičnih odgovorov na zgoraj omenjena, temeljna vprašanja o samomoru z zdravnikovo pomočjo in aktivni evtanaziji. Čeprav menim, da so odgovori na vsa tri pritrdilni, se v njem tudi ne lotevam podrobne razčlenitve in ocene cele palete bolj ali manj prepričljivih argumentov, ki jih navajajo nasprotniki evtanazije in njene uzakonitve: od splošnih pomislekov v zvezi z namernim ubijanjem ljudi, pomislekov glede združljivosti takega pooblastila zdravnika z njegovim poslanstvom ali naravo zdravniškega poklica, skrbi zavoljo nevarnosti zmot in zlorab, ki da bi jih omogočila uzakonitev pravice neozdravljivo bolnih do pomoči pri pospešitvi njihove smrti, pa vse do dvomov o domnevnih koristih in prednostih take ali drugačne zakonske rešitve tega vprašanja. Kar me zanima, je zgolj tisti del te razvejane razprave, v katerem se njeni protagonisti sklicujejo na človekovo dostojanstvo. Človekovo dostojanstvo je orožje, ki ga v tem intelektualnem spopadu v enaki meri (enako učinkovito?) uporabljata obe sprti strani. Nasprotniki evtanazije, denimo, trdijo, da je odnos do življenja, ki ga s svojo odločitvijo za takojšnjo smrt kaže neozdravljivo bolni (s svojo pomočjo pri njenem uresničenju pa zdravnik), nezdružljiv s spoštovanjem enkratne in neprimerljive notranje vrednosti človeškega življenja. Ali pa dokazujejo, da bi z uzakonitvijo pravice tovrstnih bolnikov do zdravniške pomoči pri pospešitvi njihove smrti neizogibno razvrednotili človeško življenje in spodjedli spoštovanje, ki temu življenju pripada. Zagovorniki evtanazije pa, nasprotno, poudarjajo načelo spoštovanja bolnikove razumne in avtonomne volje ter njegovo pravico, da v luči lastnih razumnih predstav o dobrem življenju sprejema odločitve tudi o tem, kako se bo le-to končalo. Kaj torej bolj načenja dostojanstvo neozdravljivo bolnih, bolezen, trpljenje, nemoč, odvisnost, izguba smisla na eni ali takojšnja smrt kot oblika bega pred vsem tem na drugi strani? Kaj bolj spodkopava človekovo dostojanstvo, (trenutne) razmere, ko restriktivna zakonodaja eno podskupino neozdravljivo bolnih, tiste namreč, ki bi radi z zdravnikovo pomočjo takoj umrli, sili še naprej živeti, ali (prihodnje) razmere, ko bo bolj popustljiva zakonodaja (seveda, če so bojazni nasprotnikov o zlorabah utemeljene) dopustila, da bodo neko drugo podmnožico te iste populacije, tiste

namreč, ki še ne želijo umreti, prisilili k predčasni smrti/slovesu? Ali velja, kot trdijo zagovorniki uzakonitve aktivne evtanazije, dostojanstveni smrti dati prednost pred (človeka) nedostojnim življenjem, ali pa je govorjenje o "dostojanstveni smrti" in "nedostojnem življenju", kot trdijo nasprotniki, le znamenje pojmovne zmede? Sam bom v pričujočem članku dokazoval – izhajajoč iz naših moralnih intuicij o primeru Diane Pretty –, da ideja o človekovem dostojanstvu ne podpira *brezpogojne* obsodbe prostovoljne aktivne evtanazije in zdravnikove pomoči pri samomoru. S pospešitvijo smrti neozdravljivo bolnih v eni od teh dveh oblik (vsaj v primerih, ko imamo za tako ravnanje veljavno soglasje samega bolnika) ne moremo ogroziti dostojanstva (vsaj) dveh kategorij bolnikov: tistih, ki jih je bolezen ali nesreča enkrat za vselej oropala sposobnosti za razumno in avtonomno *presojo in odločanje* (najbolj znana podmnožica teh so bolniki, ki trpijo neznosne bolečine), ter onih, ki so zaradi nje nepovratno izgubili sposobnost za razumno in avtonomno *delovanje* (med njimi zlasti trajno negibnih bolnikov in bolnikov v ireverzibilni komi).

Preliminarna pojasnila

Izraz "evtanazija" je v svoji rabi in interpretaciji že tradicionalno raztegljiv. Zlasti nasprotniki evtanazije se radi oklepajo njegove bolj ohlapne definicije. Z izrazom evtanazija označujejo vsak nasilni odvzem človeškega življenja, v opravičilo katerega storilec navaja specifične razloge – bodisi da je življenje žrtve domnevno izgubilo sleherno vrednost ali pa da nadaljevanje življenja ni več v žrtvinem najboljšem interesu. Obe navedeni formulaciji sta pomensko ohlapni (prva, denimo, je očitno dvoumna med "življenje je izgubilo sleherno vrednost, če ga ocenjujemo po določenih objektivnih vrednostnih merilih" in "življenje je izgubilo sleherno vrednost za osebo, ki to življenje živi") in kot taki pogosto izvor povsem odvečnih nesporazumov.

Da bi se izognil omenjenim zapletom in težavam, bom sam izraz "evtanazija" uporabljal za tista dejanja ali opustitve ravnanj, ki namerno proizvedejo smrt določene osebe, če je le smrt, *kolikor lahko ona sama presodi*, v interesu te osebe oziroma če je zanjo (in ne za kogar koli ali kar koli drugega) bolje, da umre, kot da bi še naprej živela.[1] Tako opredeljena evtanazija se le neznatno razlikuje od zdravniške pomoči pri samomoru (ZPS) – vsa razlika je v tem, da končno dejanje ali opustitev ravnanja v prvem primeru stori nekdo drug in ne bolnik sam. Prav tako bom brez argumenta predpostavil, da lahko razliko med evtanazijo in ZPS v kontekstu pričujoče razprave zanemarimo, ker je vsaj z vidika Vellemanovega argumenta o avtonomnosti in dostojanstvu, ki je predmet te razprave, moralno nepomembna.

[1] Za klasifikacijo uboja osebe kot primera evtanazije je torej nujno, da storilca pri tem dejanju vodita ustrezen motiv, praviloma sočutje ali usmiljenje do umirajočega ali/in trpečega, in pa prepričanje, da je nameravan ali zgolj predviden izid njegovega ravnanja, se pravi bolnikova smrt, v najboljšem interesu bolnika samega (ne pa nekoga ali nečesa drugega, denimo njegovih sorodnikov ali pa "zdravja", "razvoja" ali "izpopolnitve" nacije ali rase). Ta dva pogoja izključujeta primere zlorabe instituta zakonske pravice do evtanazije, do kakršnih je v grozljivih razsežnostih prihajalo v sklopu nacističnega evtanazijskega programa v letih 1939-1942 (in ki jih z evtanazijo veže samo izposojeno ime), ne da bi bila pri tem sama arbitrarna.

Upoštevaje različne vidike evtanazije (soglasnost, bolnikovo stanje, način usmrtitve, socialna identiteta storilca ...) se je v strokovni literaturi ustalila naslednja klasifikacija, ki se je bom tudi sam držal: glede na to, ali je bolnikova smrt neposredna posledica dejanja ali opustitve ali prekinitve nujne pomoči, je lahko evtanazija aktivna ali pasivna; kadar je skladna z bolnikovo izraženo voljo, govorimo o prostovoljni evtanaziji, če je z njo v nasprotju, o prisilni, in če bolnikove volje iz takih ali drugačnih razlogov ni mogoče ugotoviti, o neprostovoljni evtanaziji.[2] V pričujočem članku se bom omejil na oceno moralnih zadržkov do zgolj ene od navedenih oblik evtanazije in na posreden zagovor le-te – aktivne prostovoljne evtanazije.

Dalje, v razpravah o evtanaziji, abortusu, smrtni kazni, darovanju in prodaji organov, genskem inženiringu, nadomestnem materinstvu ... vprašanje, ali je posamezno dejanje, praksa ali ustanova *X* v določenih razmerah lahko moralno upravičena ali dopustna, udeleženci pogosto mešajo z vprašanjem, ali bi bilo v luči predvidenih (in verjetnih nepredvidenih) realnih in simbolnih učinkov moralno zaželeno ali pa vsaj preudarno, da tovrstna dejanja ali prakse država zakonsko uredi na tak ali drugačen način. Čeprav bom skušal v zaključku nakazati, kakšne so posledice zavrnitve Vellemanovega specifičnega moralnega pomisleka za razpravo o smiselnosti uzakonitve evtanazije oziroma moralni zaželenosti zakonskega instituta pravice neozdravljivo bolnih do evtanazije, me bo v pričujočem članku primarno zanimal moralni in ne toliko zakonski vidik evtanazije. Vprašanje, ki si ga zastavljam, torej ni, kakšen bi moral biti odnos države oziroma zakonodajalca do zahtev nekaterih na smrt bolnih, naj jim zdravniki pomagajo olajšati ali pospešiti njihovo smrt oziroma ali naj zakone in etične kodekse zdravniške prakse dopolnimo s pravilom, ki zdravnikom ali pooblaščenim članom zdravstvenega osebja narekuje, da morajo spoštovati bolnikovo zahtevo po pomoči pri pospešitvi smrti. Kar me zanima, je, ali je taka zahteva sploh kdaj lahko moralno upravičena in ali jo zdravnik ali kaka druga pooblaščena oseba sploh kdaj sme (in če da, pod kakšnimi pogoji) izpolniti.

Marsikateri nasprotnik uzakonitve evtanazije prostodušno priznava, da vsaj nekateri primeri neznosnega trpljenja ali nepovratne izgube smisla ali vrednosti življenja, če bi jih presojali ločeno, zgolj na podlagi za ta posamezni primer relevantnih dejstev, opravičujejo aktivno evtanazijo.[3] Hkrati pa večina

[2] Za bolj temeljito in izčrpno razpravo o moralno pomembnih razlikovanjih v zvezi z evtanazijo glej Singer (1993), Rachels (1991), za nekatere dodatne komplikacije pa Kamm (1998).

[3] V dokaz, da tak dvoplasten odnos ni shizofren ali protisloven, naj navedem naslednjo primerjavo. Vzemimo, da je nekdo izvršil krut, premišljen umor, da mu je tožilstvo krivdo dokazalo onkraj razumnega dvoma, da storilec ne kaže obžalovanja in da ni bojazni, da bi zaradi določenega načina izvršitve z njegovo usmrtitvijo komur koli prizadejali krivico ali nezasluženo oziroma nepovrnjeno psihično trpljenje. Sodba, da navedena dejstva v danem primeru opravičujejo smrtno obsodbo za storilca, da je smrt edino pravična kazen za tak zločin, je v tem primeru povsem združljiva z morebitnim načelnim nasprotovanjem pravnemu institutu izrekanja in izvrševanja smrtne obsodbe zaradi, denimo, vsaj v obstoječih razmerah povsem realne nevarnosti sodnih zmot in političnih zlorab. Pravičnost izrečene kazni je namreč zgolj en (pa čeprav morda najpomembnejši) moralni razlog v prid pravnega instituta smrtne kazni in nad njim lahko prevlada seštevek drugih, nasprotnih moralnih razlogov, na primer nevarnosti krivičnih razsodb ali pa moralnih stroškov v obliki učinkov posurovljenja. Od sodbe, da je neka vrsta dejanj moralna ali nemoralna, do sodbe, da bi jo bilo treba z zakonom dovoliti ali prepovedati, je torej dolg skok. To velja tako za podporo, ki jo sodba o nemoralnosti določenega ravnanja priskrbi predlogu za njegovo zakonsko prepoved, kot tudi za podporo, ki jo sodba o moralnosti določenega ravnanja kot takega priskrbi predlogu, da bi to vrsto ravnanja z zakonom dovolili. Implikacije moralne razprave za zakonodajno politiko so tako praviloma (Vellemanov argument je po tej plati

nasprotnikov ob vprašanju o morebitni uzakonitvi pravice neozdravljivo bolnih do aktivne evtanazije omenjena dejstva namenoma zanemari ter v zagovor brezizjemni zakonski prepovedi navaja, da bo zlo, ki bo nastalo, ker se pač ne bo nikoli mogoče povsem izogniti nehotenim napakam in zlonamernim zlorabam takega pravnega instituta, daleč preseglo zlo ohranjanja življenj omejenega števila oseb proti njihovi volji.[4] Vellemanov argument iz avtonomnosti in dostojanstva neozdravljivo bolnih je s tega vidika nekaj posebnega iz dveh razlogov. Prvič, ker je eden redkih, ki skušajo dokazati, da (skoraj) noben posamičen primer trpljenja ali izgube smisla v življenju, pa naj je prvo še tako neznosno in drugo še tako dokončno, ne more moralno opravičiti aktivne evtanazije. In drugič, ker s tem, ko dokazuje, da se razmere, ko je evtanazija moralno dopustna, in tiste, v katerih bi bila zakonsko sprejemljiva, nujno izključujejo, sklepe o moralno zaželeni pravni ureditvi evtanazije tesneje od katerega koli drugega znanega argumenta naveže na končno moralno sodbo o njej.[5]

Zadnje opozorilo zadeva domet mojega dokazovanja. V prid ali proti obsodbi posameznega dejanja, cele vrste ali razreda dejanj, določene prakse, ustanove, motiva, značaja, naravnanosti in kar je še predmetov moralnih sodb, lahko navedemo zelo raznovrstne moralne razloge. Ti so lahko mišljeni kot podpora za njeno pogojno ali pa brezpogojno odobravanje ali obsodbo. Za naše sodelovanje (v vlogi bolnika ali zdravnika) pri prostovoljni aktivni evtanaziji bi tako lahko dokazovali, da ni opravičljivo v nobenih okoliščinah, da je opravičljivo le včasih, v dovolj izjemnih okoliščinah (med katere obravnavani primer bodisi sodi ali pa ne), ali pa da ni nikoli moralno sporno. Pri čemer bi lahko za vsako od teh sodb navedli enega ali več (vrst) razlogov: (a) da z njim kratimo moralne ali zakonske pravice nekoga; (b) da z njim kršimo katero od svojih moralnih ali zakonskih dolžnosti; (c) da z njim (namerno) povzročamo (nesorazmerno in nepovrnljivo) škodo ali gorje; (d) da je tako ravnanje krivično, nasilno, zlonamerno ...; (e) da se v njem nezmotljivo kaže kaka značajska hiba ali pomanjkljivost; (f) da z njim krnimo človeško dostojanstvo nekoga (oziroma mu ne izkazujemo spoštovanja, ki mu pripada preprosto kot osebi) ipd.[6] V luči navedenega je zato koristno, če že na samem začetku opozorim na pravi domet svoje razprave. Teza, ki jo zagovarjam, je oslabljena v obeh zgoraj navedenih parametrih: (1) ne dokazujem, da so vsi moralni pomisleki zoper prostovoljno aktivno evtanazijo neutemeljeni, ampak le, da ideja o človekovem dostojanstvu ne podpira njene *brezpogojne*

ena redkih izjem) zgolj posredne.

[4] Joel Feinberg (Feinberg, 1992) zato upravičeno opozarja, da so moralni zadržki do uzakonitve prostovoljne aktivne evtanazije praviloma posredni.

[5] O neposrednih implikacijah Vellemanove teze za razpravo o uzakonitvi evtanazije podrobneje govorim v nadaljevanju, v razpravi o njegovem osrednjem argumentu.

[6] V Hill (1991c) najdemo še eno iztočnico za moralno obsodbo – ali vsaj kritiko – določenega ravnanja, prakse ali ustanove. Dejanje, praksa ali ustanova lahko postane predmet kritike tudi zato, ker je ali samo z moralnega vidika manj kot optimalno ali pa ker se v njem kaže neka neidealna naravnanost akterja oziroma udeležencev. Hill, denimo, izrabi to za kritiko nekaterih vrst samomora, češ da se v njih manifestira akterjev zgrešen, "porabniški" oziroma "hedonistični" odnos do lastnega življenja, medtem ko bi se moralno idealen akter zavedal, da vrednost njegovega življenja v veliki meri izvira iz dejstva, da ga je s svojimi razumnimi odločitvami soustvarjal. Očitek, da je določena naravnanost, ravnanje ali ureditev manj kot moralno optimalna, je brez dvoma legitimna podlaga za njeno moralno kritiko. V danem kontekstu, kjer iščemo *dokončno* prepričljive razloge za moralno in zakonsko *prepoved* aktivne prostovoljne evtanazije in ne zgolj *prima facie* tehtne moralne premisleke zanjo ali proti njej, pa je tak očitek, tudi če bi se izkazalo, da je umesten, prešibek in brez zadostne normativne teže.

obsodbe; in (2) (v nasprotju s številnimi zagovorniki PAE) ne trdim, da aktivna evtanazija, vse dokler je prostovoljna, ne more ogroziti ali okrniti človeškega dostojanstva, ampak le, da ne more pomeniti grožnje dostojanstvu bolnikov, ki jih je bolezen enkrat za vselej oropala sposobnosti razumnega in avtonomnega *delovanja*.

Vloga pojma dostojanstva v moralnih razpravah

Pojem dostojanstva je v zadnjih letih postal nepogrešljiva sestavina moralnega govora in razpravljanja. V svojem nasprotovanju določenim naravnanostim, vrstam dejanj, družbenim praksam in ustanovam se različni avtorji zatekajo po pomoč k dostojanstvu skoraj tako pogosto kot k (domnevnim) pravicam. Le da ima dokazovanje, da je dejanje ali praksa ali ustanova ali pravilo moralno nedopustno, ker da krni človeško dostojanstvo nekoga ali ker krši načelo spoštovanja oseb, v teh razpravah čisto posebno, nenadomestljivo vlogo. Dostojanstvo ima v tej "igri" vlogo aduta. Medtem ko je v prid dejanju, s katerim nekomu kratimo pravice, mogoče navesti moralne premisleke, ki bodo tehtnico nazadnje morda kljub temu nagnili na stran njegove izvedbe, se zdi dokaz, da bomo s tem istim dejanjem okrnili dostojanstvo nekoga, sam po sebi dovolj za njegovo dokončno moralno obsodbo.[7]

Konteksti sklicevanja na dostojanstvo

Sklicevanje na dostojanstvo in dokazovanje, da bi uvedba ali odoboravanje ali uzakonitev neke prakse ogrozila človeškemu dostojanstvu določene skupine ljudi, v zadnjih letih močno pridobivata na popularnosti. Nanju naletimo v razpravah o celi vrsti naravnanosti, namer, dejanj in praks. Spodaj je dolg, vendar po vsej verjetnosti nepopoln seznam kontekstov, v katerih se nasprotniki postavljajo po robu dejanjem, praksam, ustanovam ali ukrepom z utemeljitvijo, da ta tako ali drugače krnijo dostojanstvo vpletenih oseb:

- snobizem (odrekanje sleherne, tudi neke temeljne in brezpogojne vrednosti drugim zaradi barve kože, spola, "neprimerne" socialne pripadnosti, pomanjkanja talentov/sposobnosti ali zaslug, moralno skvarjenega značaja ...) (Hill, 1991c);
- rasna, spolna in druge vrste diskriminacije (Massey, 1995 in Thomas, 1995);
- uslužnost (oziroma vse tiste naravnanosti, v katerih se kaže pomanjkanje spoštovanja samega sebe ali drugih ljudi) (Hill, 1995);
- zasmehovanje, žalitve (Hill, 1990);
- čustvena manipulacija (Hill, 1990);
- lažno obljubljanje (Kant, [1785] 1981);

[7] Z drugimi besedami, medtem ko iz "*A* ima pravico storiti ali dobiti *X*" in "Če storim *Y*, bom *A*-ju preprečil dobiti ali storiti *X*" še ne izhaja, da "Če vse premislim/upoštevam, potem ne smem storiti *Y*", pa iz "*Y* je dejanje take vrste, ki je nezdružljivo s spoštovanjem *A*-jevega dostojanstva" neposredno izhaja, da "Ne smem storiti *Y*".

- dobronamerno laganje in različne vrste manipulacije s prepričanji (če damo sreči ali udobju drugih prednost pred vrednotami, ki jih sami razglašajo ali izkazujejo v svojem ravnanju, jih ne obravnavamo kot avtonomne akterje) (Fried, 1978);
- nadomestno materinstvo (Anderson, 1993, Satz, 2000 in Warnock, 1984);
- zunajtelesna oploditev oziroma oploditev *in vitro* (Tighe, 1999);
- spolni odnosi kot taki (Kant, vsaj Nussbaumova (2000) mu pripiše tako stališče);
- spolni odnosi, kadar so posledica prisile ali namerne prevare ali okoriščanja z brezupno situacijo (t.i. prisilne ponudbe) (Mappes, 1992);
- peep showi (razsodba nemškega Ustavnega sodišča, navedeno po Birnbacher, 1996);
- vojerizem (Birnbacher, 1996);
- prostitucija (Nussbaum, 2000 in Primoratz, 1999);
- "deviantne" spolne prakse (masturbiranje, homo- in biseksualnost, pedofilija, nekrofilija, sodomija, sadizem/mazohizem,) (Primoratz, 1999 in Finnis & Nussbaum, 1997);
- pornografija (Garry, 1978);
- zanemarjanje lastnih talentov, zlasti sposobnosti za razumno samoobvladovanje (Kant, [1785] 1981, Hill, 1990 ...);
- (prekomerno) uživanje alkohola, drog in drugih opojnih substanc (tj. uživanje leteh v količinah, ki okrnijo našo sposobnost za razmišljanje in nadzor nad svojim življenjem) (Hill, 1990);
- lakota (izjava visoke komisarke ZN za človekove pravice Mary Robinson);
- ravnodušnost do potreb in trpljenja drugih (Hermann, 1984);
- poskusi na zarodkih in osebah, ki niso sposobne dati soglasja (Psychologie Heute);
- kloniranje zarodkov kot vira ali "shrambe" celic, tkiv in organov za presajanje (Spaemann, 2001);
- spočetje otroka zaradi presaditve njegovih tkiv ali organov (Brock, 1999);
- izbira zarodka, spočetega z metodo umetne oploditve zunaj maternice, na podlagi izsledkov genske raziskave in presejanja, zaradi genske primernosti za darovanje kostnega mozga za presaditev (Guardianov "designer baby");
- darovanje in prodaja telesnih organov in tkiv (Chadwick, 1989 in Münzer, 1994);
- (samo)pohabljenje – vključno s poklicnim pohabljenjem, denimo kastracijo zavoljo pevske kariere (Kant, [1797] 1991);
- genski inženiring oziroma posegi v človeški genom s ciljem preprečitve razvoja ali odprave simptomov dedno pogojenih bolezni pri posamezniku in/ali

izboljšanja njegovih telesnih in duševnih sposobnosti (Trontelj, 1998, Oviedska konvencija in Birnbacher, 1989);

- kloniranje (Brock, 1999, Lappe, 1999 in Harris, 1997);
- zbirke genskih podatkov oziroma "DNK knjižnice" (Raušl, 2002);
- gensko presejanje [*screening*] in genski poskusi (Petterman, 1996);
- ohranjanje življenjskih funkcij klinično mrtve nosečnice z namenom, da bi rešili življenje še nedonošenega otroka (zarodka) (Birnbacher, 1996);
- mučenje in telesna kazen (Leiser, 1998);
- kaznovanje in odmerjanje višine kazni glede na njene pričakovane dobre posledice za storilčev značaj in družbo v celoti (Kant, [1775-80] 1963);
- smrtna kazen (Rachels, 1993);
- terorizem (Primoratz, 1997, Coady, 1985 in Hill, 1992b);
- splav (izjava Slovenske škofovske konference);
- samomor in evtanazija (Kant, [1785] 1981, Hill, 1991, Velleman, 1991 in 1999 ter Korsgaard, 1996);[8]
- uboj enega človeka z namenom, da bi na ta način rešili življenja petih ljudi (*Transplant*, ne pa tudi *Tramvaj* ali *Priča*);
- nekatere oblike ohranjanja na smrt bolnih pri življenju s pomočjo naprav za vzdrževanje življenjskih funkcij (Birnbacher, 1996);
- metanje "francoskih palčkov" (Beyleveld & Brownsword, 2001);
- prepoved oziroma onemogočanje svobodnega izpovedovanja vere (Stres, 2000).

Za priljubljenost in solventnost argumentov iz človeškega dostojanstva (oziroma iz grožnje le-temu) je mogoče navesti vsaj dva razloga. Prvi se skriva v že omenjeni vlogi aduta in je pogosto izraz intelektualne lenobe – čemu bi se trapili s kompleksnostjo in brezizhodnostjo tehtanja množice dobrih, ne pa tudi odločilnih moralno relevantnih premislekov v podporo ali proti določenemu ravnanju, če lahko igro sebi v prid odločimo z eno samo, enostavno potezo, z metom aduta. Drug razlog gre iskati v pomanjkanju temeljnega soglasja o vsebini, obsegu in normativni moči pojma dostojanstva. Dostojanstvo nastopa v omenjenih razpravah kot nekakšen krovni pojem za celo vrsto samo rahlo povezanih moralno hvalevrednih oziroma za moralni status njihovega nosilca relevantnih lastnosti. Enkrat se ga povezuje z razumnostjo, drugič z avtonomnostjo, tretjič z ustvarjenostjo po Božji podobi in Božjo ljubeznijo, četrtič z enkratnostjo in neponovljivostjo,[9] petič s pojmom cilja ali smotra po sebi, šestič s

[8] Vsaj v nekaterih vrstah samomora (t.i. impulzivnem, apatetičnem, samozanikujočem in hedonističnem ali preračunljivem samomoru) se kaže akterjev zgrešen odnos do življenja (akter spregleda, da ima življenje razumnih in avtonomnih akterjev, torej tudi njegovo lastno, intrinzično in ne zgolj instrumentalno vrednost) in zato si te zaslužijo moralno obsodbo. Za samomore, s katerimi se izognemo življenju v nečloveških razmerah, hudi, neublažljivi bolečini ali pa ponižujočemu življenju, pa ne eno in ne drugo ne velja.

[9] "Še bolj nesprejemljivi so posegi na človeškem genomu, ki naj bi izboljšali telesne ali duševne lastnosti bitja

fizičnim zdravjem in neodvisnostjo ... Tak labirint pomenov in meril za pripis dodobra otežuje, če ne celo povsem onemogoča umirjeno in sistematično oceno argumentov iz dostojanstva ter ohranja nevzdržne razmere, ko se na eno in isto načelo spoštovanja dostojanstva sklicujejo tako zagovorniki določene vrste dejanj, prakse ali ustanove, kot tudi njeni nasprotniki.[10] Pojem dostojanstva je treba zato nujno natančneje opredeliti. Ker so idejo o dostojanstvu kot posebni moralni vrednosti ali statusu oseb oziroma razumnih akterjev najbolj sistematično razdelali in najbolj prepričljivo branili pripadniki kantovske tradicije v moralni filozofiji, se bom v nadaljevanju posvetil obravnavi specifično kantovskega pojmovanja dostojanstva.[11]

Teorija človekovega dostojanstva – legitimna pričakovanja

Vsaka popolna ali vsaj minimalno zadovoljiva teorija o človekovem dostojanstvu bi morala odgovoriti – ali pa vsaj nakazati smer iskanja odgovorov – na naslednja vprašanja:

(1) VPRAŠANJE VLOGE ALI FUNKCIJE. Ali pojem dostojanstva sploh potrebujemo in če da, za kakšne namene? Kakšna je njegova vloga v popolni moralni teoriji in v kakšnem odnosu je do drugih temeljnih moralnih pojmov? (funkcija pojma)

(2) POJMOVNO VPRAŠANJE. Kaj pripišemo nekomu ali nečemu, ko mu pripišemo

ali s katerimi bi po naročilu staršev (ali drugih zainteresiranih) vnaprej izbirali zaželene dedne lastnosti otroka, kot so večja inteligentnost, manjša agresivnost, nekatere telesne odlike. *Taka manipulacija bi človeškemu bitju odvzela del njegove enkratnosti in neponovljivosti, s tem pa bi obenem prizadela njegovo dostojanstvo in ga ponižala v porabniško dobrino*." (Trontelj, 1998: 412 – poudarek je moj)

[10] Da se to dogaja v razpravi o uzakonitvi evtanazije, sem v uvodu že omenil. Še dva primera: medtem ko abolicionisti nasprotujejo smrtni kazni, češ da je kruta in nenavadna ter kot taka v nasprotju s človekovim dostojanstvom, jo, denimo, Kant zagovarja, češ da je za nekatere zločine taka kazen edino pravična (pa še zločinčevi sodbi o majhni vrednosti človeških življenj ustreza in kot taka daje priznanje njegovi avtonomnosti in razumnosti) in jo zato načelo spoštovanja dostojanstva vseh oseb, vključno z zločinci, zapoveduje, ne pa, kot bi se lahko zdelo, prepoveduje. Drug primer: laična javnost in velika večina avtorjev kloniranje ljudi zavrača, ker vidi v tem "manipulativnem" postopku potencialno grožnjo klonovemu dostojanstvu. Harris (1997) pa, denimo, dokazuje, da bi človeško dostojanstvo posameznikov v resnici prizadeli šele z brezpogojno zakonsko prepovedjo kloniranja ljudi. S priznanjem dostojanstva ljudem namreč priznamo moralno pravico – in odgovornost –, da na temeljna vprašanja o vrednosti in smislu svojega življenja odgovarjajo sami, po lastni vesti in prepričanju, pravi Harris. Ker pa gre pri odločitvah o posebnem načinu reprodukcije ali uporabi posebnih reproduktivnih tehnik (denimo o pomenu genetske povezanosti staršev in otrok, ki jo v največji meri zagotavlja prav kloniranje) za odločitve, v katerih najjasneje odsevajo prav take temeljne vrednostne sodbe, bi morala njihovo svobodo zagotavljati ustava v prav vsaki demokratični skupnosti. Hkrati so običajni razlogi za omejevanje pravic in svoboščin (grožnja pravicam drugih, potencialna nevarnost za skupnost ...) v primeru prepovedi kloniranja neuporabni. Država bi torej z brezpogojno prepovedjo kloniranja vsaj eni skupini državljanov neupravičeno omejila njihovo prokreativno avtonomnost, na ta način pa okrnila njihovo človeško dostojanstvo.

[11] Taka omejitev seveda nujno zahteva oslabitev mojega sklepa. Kar bom v članku dokazoval, je zgolj, da sta SZP in prostovoljna aktivna evtanazija združljiva s spoštovanjem človeškega dostojanstva, kot ga razumejo Kant in njegovi sodobni pristaši. Omenjene oslabitve končnega sklepa članku kljub temu ne gre šteti v zlo. Po mojem trdnem prepričanju so namreč ontološke, epistemološke, metaetične ... zaveze drugih, alternativnih pojmovanj človeškega dostojanstva (njegovega empiričnega ali metafizičnega temelja, normativne moči in implikacij njegovega resničnega pripisa določenemu bitju itn.) same po sebi precej težje sprejemljive in razumsko opravičljive od kantovskih premis, kot taka pa so jim ta pojmovanja težko resna alternativa.

dostojanstvo? Kaj pomeni imeti dostojanstvo oziroma kaj pomeni reči ali misliti, da ima nekdo dostojanstvo? (normativna vsebina pojma)

(3) VPRAŠANJE TEMELJA. Na čem temelji dostojanstvo, kaj ga zagotavlja, zaradi česa ga bitja s takim statusom imajo, tista brez njega pa ne? (empirična ali metafizična vsebina pojma)

(4) VPRAŠANJE OBSEGA. Katere bitnosti ali bitja potencialno in/ali dejansko premorejo dostojanstvo? (obseg pojma)

(5) VPRAŠANJE NORMATIVNIH IMPLIKACIJ. Kaj v zvezi z našimi naravnanostmi, premišljanjem, odločanjem in ravnanjem izhaja iz resničnega ali utemeljenega pripisa dostojanstva nekemu bitju? Kakšne prepovedi in zapovedi glede naravnanosti, premišljanja in ravnanja, tako do nas samih kot do drugih oseb, nam nalaga ta poseben status?[12] (normativne implikacije)

(6) VPRAŠANJE NORMATIVNE MOČI. Kakšna je normativna moč tistih prepovedi in zapovedi v zvezi z našimi naravnanostmi do bitij, ki premorejo dostojanstvo, in ravnanjem z njimi, ki izvirajo iz spoznanja o njihovem dostojanstvu? Kakšna je moč teh praktičnih napotkov v primerjavi s tistimi, ki izvirajo iz drugih, od teh bolj ali manj neodvisnih moralnih premislekov (avtonomija, pravičnost, blaginja, individualna škoda, povraten vpliv na akterjev značaj, širša družbena škoda ...)? Z drugimi besedami, ali lahko kak moralni premislek kdaj opraviči prestop meje, ki jo zarisuje ta poseben status? Ali pa je treba različnim načinom izkazovanja spoštovanja (razvoj, ohranjanje, čaščenje razumne narave) vedno dati prednost pred izpolnitvijo vseh drugih moralnih obveznosti in pred uresničitvijo vseh drugih moralnih ciljev? (normativna moč)

(7) VPRAŠANJE OBSTOJNOSTI. Ali – in če da, v kakšnih okoliščinah – je dostojanstvo mogoče pridobiti in izgubiti? Ali je dostojanstvo primer naključne vrednosti, in če da, od česa je odvisna njegova posest? Ali nam morda dostojanstvo zagotavlja tak moralni status, ki ga je mogoče s svojimi odločitvami in ravnanjem zapraviti in zaslužiti, ki se mu je mogoče po svoji volji odreči ali ki ga je mogoče pri zasledovanju osebnih koristi razumno vnovčiti? Ali pa gre, nasprotno, za vrednost, ki ni odvisna od posebnih okoliščin naše individualne identitete, naših želja in nagnjenj, ciljev in načrtov, celo od moralne odličnosti našega značaja in imenitnosti naših dosežkov ter zaslug zanje ne? ((ne)obstojnost dostojanstva)

Kantovo pojmovanje dostojanstva

Kot zgled popolne teorije človekovega dostojanstva si oglejmo Kantovo moralno teorijo in odgovore, ki jih podaja na posamezna vprašanja:[13]

[12] Na primer: če *A* premore dostojanstvo, potem je treba *A* spoštovati, ne smemo ga obravnavati zgolj kot sredstvo za svoje cilje, moramo njegove interese upoštevati v svoji moralni presoji, moramo spoštovati njegovo voljo, smemo storiti le tista izmed dejanj, ki na tak ali drugačen način zadevajo ali vključujejo *A*, s katerimi bi *A* (lahko) razumno soglašal ...

[13] Za eksplikacijo posameznih tematskih sklopov glej Hill (1980) in Wood (1998). Wood (1998) in Darwall (1998) poleg tega ponujata še koristno rekonstrukcijo Kantovega argumenta v podporo formuli človeškosti-kot-cilja-po-sebi.

(1) FUNKCIJA POJMA. Pripis dostojanstva prebivalcem "kraljestva smotrov", tj. nosilcem (enakih) moralnih in zakonskih pravic, je nujni (transcendentalni) pogoj za možnost enakih univerzalnih (moralnih in zakonskih) pravic.[14]

(2) NORMATIVNA VSEBINA POJMA DOSTOJANSTVA. Imeti dostojanstvo pomeni imeti neprimerljivo in nezamenljivo, brezpogojno, intrinzično in končno vrednost – vrednost, ki ni odvisna niti od naših dosežkov, niti od naših sposobnosti, niti od plemenitosti našega značaja in niti od koristi, ki bi jih mi sami ali drugi ljudje lahko imeli od nas.

(3) TEMELJ DOSTOJANSTVA. Dostojanstvo temelji na avtonomnosti oziroma razumni naravi (množici razumskih sposobnosti), v prvi vrsti na naši sposobnosti, da svojo voljo podredimo diktatu razuma, se pravi zavestno izberemo cilje in načine delovanja (oziroma sredstva za njihovo uresničitev) na podlagi (splošno sprejemljivih) razlogov, ki zasledovanje teh ciljev in uporabo teh sredstev najmočneje podpirajo, in ne pod vplivom svojih najmočnejših nagnjenj in želja.

(4) OBSEG POJMA DOSTOJANSTVA. Dostojanstvo premorejo vsa razumna bitja, torej (vsaj) vse človeške osebe, pa tudi razumni Marsovci (če taki seveda obstajajo).

(5) NORMATIVNE IMPLIKACIJE (PRIPISA) DOSTOJANSTVA. Če oseba zahvaljujoč svoji razumni naravi premore dostojanstvo, potem je (oziroma njene razumne narave) ne smemo obravnavati zgolj kot sredstvo za dosego drugih ciljev, ki jih uresničujemo s svojim ravnanjem. Izkazati ji moramo spoštovanje, obravnavati jo moramo kot bitje z lastno – avtonomno in razumno – voljo, kot akterja, ki si je sposoben na podlagi premišljanja zastaviti cilje, ki jih je vredno zasledovati, in ki je sposoben te cilje z lastnimi močmi tudi uresničiti. Spoštovanje je pri razgrnitvi normativnih implikacij dostojanstva ključna beseda. Vse, v čemer se kaže pomanjkanje spoštovanja do sposobnosti za razumno in avtonomno delovanje (bodisi v sebi ali v drugih ljudeh), je namreč po Kantu nerazumno in zato nemoralno, razumsko in moralno zapovedano pa vse tisto, s čimer to sposobnost na ustrezen način vzdržujemo, gojimo, razvijamo, uporabljamo in simbolno častimo.[15] Prepovedano je trgovanje z dostojanstvenimi bitnostmi oziroma vse, kar predpostavlja določanje njihove vrednosti relativno glede na neko mero vrednosti, ki je skupna vsem, tako intrinzično kot instrumentalno vrednim stvarem, in primerjave med tako določenimi vrednostmi, ker to navaja k sklepu, da so te stvari med seboj zamenljive.[16] Nadalje, (brezpogojno?) prepovedana so

[14] Glej Muenzer (1994: 267). Za malce drugačno vlogo tega pojma glej Birnbacher (1996), za zanikanje potrebe po takem pojmu v popolni moralni teoriji pa Lenzen (1996).

[15] Velleman lepo opiše Kantovo (in kantovsko) pojmovanje dostojanstva: "Dostojanstvo je to, čemur Kant pravi samozadostna ali samoobstojna vrednota – vrednota, na katero smo se dolžni odzvati le, če že obstaja, pa še tedaj samo s čaščenjem ali izkazovanjem spoštovanja. Vrednost oseb nas ne obvezuje, da ustvarimo kar največ novih ljudi, temveč le, da spoštujemo tiste ljudi, ki že obstajajo. Pri čemer spoštovanje do slednjih spet ne pomeni nujno, da jih moramo ohranjati pri življenju, temveč le, da jih moramo obravnavati tako, kot to zahteva njihov status (kot) oseb." (Velleman, 1999a: 616)

[16] Če bi to izrazili z že malce obrabljeno sintagmo: dostojanstvo ni take vrste vrednost, ki bi nam nalagala, da jo s svojim ravnanjem povečujemo ali pospešujemo, temveč vrednost, ki terja spoštovanje. Kot pravi sam Kant, človeškost ali razumna narava v nas samih in v drugih je primarno ali izključno negativni cilj ravnanja, to, kar moramo imeti vseskozi pred očmi kot mejo, ki je pri uresničevanju zastavljenih ciljev ne smemo

naslednja dejanja: uboj, vključno z ubojem iz usmiljenja, "hedonistični" ali "preudarni" samomor (torej vsako uničenje osebe z namenom, da bi njej ali drugim osebam zagotovili neko določeno korist – ugodje, uresničitev interesov, zadovoljitev preferenc, izboljšanje kvalitete življenja v celoti – oziroma preprečili neko določeno škodo – bolečino, trpljenje, frustracijo, poslabšanje kvalitete življenja v celoti), lažno obljubljanje, prevara, čustvena manipulacija, žaljive geste in besede, zanemarjanje lastnih talentov, zapijanje, uživanje drog (vse, kar zmanjšuje našo sposobnost uporabe lastnih razumskih zmožnosti), prodaja v suženjstvo, pohabljenje, prodaja in darovanje telesnih organov ... Zapovedano pa je: pomoč ljudem v stiski (?), ustvarjanje pogojev za to, da lahko vsaka oseba z lastnim prizadevanjem uresniči zastavljene cilje, morda tudi aktivna pomoč drugim pri uresničevanju njihovih ciljev ...

(6) NORMATIVNA MOČ PREMISLEKOV O DOSTOJANSTVU. Prepovedi in zapovedi, ki izhajajo iz imetja dostojanstva, so absolutne, brezpogojne, nobeno neskladje ali konflikt s kakim drugim moralnim premislekom (zmanjšanje števila krivic ali odškodovanje za pretekle krivice, povečanje avtonomije oseb ali njihove blaginje, zmanjšanje števila kršitev pravic ...) nam ne more priskrbeti veljavnega moralnega razloga za izjemo od zapovedi, da jih je treba vedno in povsod spoštovati.[17]

(7) OBSTOJNOST DOSTOJANSTVA. Dostojanstvo je brezpogojna vrednost in kot tako narekuje brezpogojno spoštovanje. Ker velja slednje osebi kot osebi, ker ji pripada zavoljo njene razumne in avtonomne narave, si ga le-tej ni treba najprej zaslužiti, z ničimer, kar bi lahko zagrešila, tudi s še tako gnusnim in nedoumljivim zločinom, pa si ga tudi zapraviti ne more. Oseba je po tej plati podobna otroku, zapovedano spoštovanje do nje pa ljubezni, za katero bi pričakovali, da jo bodo starši gojili do svojega otroka – tudi otroku si namreč starševske ljubezni ni treba najprej zaslužiti in tudi on je z ničemer, kar bi lahko storil, ne more zares zapraviti. Edina pot do izgube dostojanstva vodi preko izgube tistega, na čemer dostojanstvo temelji, namreč sposobnosti za razumno in avtonomno odločanje in delovanje – a v tem primeru bo bolj primerno, če rečemo, da spoštovanje ni več zapovedano, ker pač ni več kaj spoštovati, in ne morda zato, ker si ga ne bi zaslužili. Dostojanstvo (lastno ali drugih oseb) je mogoče v svojih naravnanostih, premišljanjih in dejanjih tudi prizadeti, okrniti ali užaliti, ne da bi to neposredno vplivalo na njegovo obstojnost – če je nekdo s svojim ravnanjem okrnil moje dostojanstvo, ga zato ne premorem nič manj kot prej.[18]

---

prestopiti.

[17] O tem, ali Kantova morala človekovega dostojanstva res zahteva tolikšno rigoroznost ali pa se je Kant v izpeljevanju njenih implikacij preprosto uštel, med njegovimi sodobnimi pristaši ni soglasja. Hill (1990), denimo, skuša za načelo spoštovanja dostojanstva oseb najti novo, sprejemljivejšo tolmačenje. To načelo po njegovem ni nezdružljivo z izjemami od prepovedi ubijanja, laganja ..., temveč le z določenim načinom upravičevanja teh izjem. Kar je brezpogojno prepovedano, je zgolj upravičevanje kršitev tovrstnih prepovedi s sklicevanjem na povečanje določene vrednosti – pa naj gre za moralno vrednost tako uresničenih ciljev ali pa za pričakovano osebno korist.

[18] To pa ne velja tudi za *občutek* dostojanstva – kadar nekdo prizadene moj občutek dostojanstva, mojo

Načini okrnitve dostojanstva (človeških) oseb

Kako vse je mogoče dostojanstvo okrniti? Omenjeno vprašanje je hkrati zapleteno in dvoumno. Pot do odgovora bo nekoliko položnejša, če si najprej razjasnimo, kaj je tisto, po čemer *ne* sprašujemo. Posamezni avtorji dostojanstvo tesno vežejo na občutek (samo)spoštovanja. Dostojanstvo je zanje v prvi vrsti socialna kategorija – imeti dostojanstvo pomeni biti tako bitje, ki se zaveda, da mu drugi ljudje priznavajo posebno, brezpogojno, temeljno vrednost, in mu je njihovo priznanje podlaga za spoštovanje samega sebe oziroma za občutek lastne vrednosti. Kot paradigmatičen zgled za okrnitev dostojanstva bo tem avtorjem veljala situacija, ko akterju določena naravnanost ali ravnanje drugih priskrbi povod ali razlog za dvom o lastni vrednosti ali pa prizadene njegov *občutek* samospoštovanja.[19] Takšno tolmačenje dostojanstva pa je vse preveč subjektivno. Občutek lastne vrednosti ali samospoštovanja, s katerim enačijo dostojanstvo, je v svojem družbenem poudarku bliže temu, kar psihologi imenujejo pozitivna samopodoba, kot pa pozitivnemu vrednotenju nas samih in drugih ljudi *kot oseb*. Prva je v nasprotju z drugim tesno povezana s pohvalno oceno osebnih dosežkov in sposobnosti in zato odvisna od nje. Vsakega negativnega vpliva na pozitivno samopodobo zato še ne bomo šteli za krnitev dostojanstva. Primernejši izraz za tovrsten pojav bi bil morda ponižanje [nem. *Entwürdigung*]. Razreda primerov ponižanja na eni in krnitve dostojanstva na drugi strani pa se le delno prekrivata. Ko, denimo, neozdravljivo bolnim odrečemo pravico do predčasne smrti, zanikujoč bodisi razumnost njihove odločitve ali pa moralnost njenega uresničenja, lahko prizadenemo njihovo dostojanstvo, torej njihovo vrednost, ki jo imajo kot osebe oziroma razumni akterji (ali je res tako, bomo skušali dognati v nadaljevanju), čeprav nas pri tem morda vodi iskreno prepričanje, da nam tako ravnanje nalaga prav brezpogojna vrednost njihovega enkratnega življenja, in jim zategadelj s svojim ravnanjem ali naravnanostjo ne dajemo nobenega povoda za dvom o lastni vrednosti (kvečjemu nasprotno).[20] Kar me bo v nadaljevanju

kompleksno (pozitivno) vrednostno naravnanost do sebe, lahko to zmanjša stopnjo mojega zaupanja vase oziroma v lastne sposobnosti, načne mojo gotovost, da so cilji, ki sem si jih šele zastavil ali pa jih že uresničil, dragoceni, ali pa me pripravi do tega, da opustim prepričanje, da mi zgolj kot osebi, neodvisno od sposobnosti, plemenitosti značaja ali vrednosti ciljev in dosežkov pripada neka temeljna vrednost. Za poučen prikaz kompleksnega razmerja in dinamike med dejanji, praksami in ustanovami, ki krnijo človekovo dostojanstvo, na eni in žrtvinim občutkom dostojanstva na drugi strani, glej Thomas (1995) in Meyers (1995).

[19] Za primer take analize pojma dostojanstva glej P. Baumann (2002) in R. Stoecker (2002). Prvi dokazuje, da ljudje dostojanstvo prvenstveno ali celo izključno dolgujemo dejstvu, da smo družbena bitja (ne pa, denimo, svoji razumnosti ali svobodi). Drugi pa, da ne moremo zadovoljivo pojasniti, zakaj je nedopustno ljudi siliti k čiščenju pločnikov z zobnimi ščetkami (ta oblika izživljanja nad Judi je bila v tridesetih letih prejšnjega stoletja priljubljena zabava nacistov), ne da bi si pri tem pomagali s pojmom ponižanja, ne da bi si, skratka, skušali zamisliti, kako so nacisti s takim ravnanjem prizadeli njihov čut za osebno dostojanstvo.

[20] Oglejmo si za to skupino avtorjev značilno razmišljanje. Vzemimo vprašanje, katera bitja vse imajo dostojanstvo. Julian Nida-Ruemelin, denimo, sklepa takole: Vsa in samo tista bitja, ki lahko izgubijo samospoštovanje, premorejo dostojanstvo. Ker pa je samospoštovanje zapletena mentalna naravnanost, ki zahteva precej razvite kognitivne sposobnosti, takih bitij ne bo ravno veliko. Kajti (i) samo če imaš dostojanstvo, ga lahko izgubiš (možnost izgube dostojanstva je nujni pogoj za njegovo imetje); (ii) okoliščine izgube dostojanstva sovpadajo z okoliščinami (upravičene?) izgube samospoštovanja; (iii) kdor se

zanimalo, je izključno objektivna plat dostojanstva – s čim vse lahko okrnimo dostojanstvo nekoga, kolikor je le-to stvar njegovega objektivnega vrednostnega statusa in ne zgolj subjektivnega občutja?

Odgovor na omenjeno vprašanje sodi v tisti del teorije o dostojanstvu, ki obravnava normativne implikacije imetja ali resničnega pripisa dostojanstva. Ker pa je osrednje vprašanje, na katero skušam v članku odgovoriti, ali se na smrt bolna oseba z odločitvijo, da bo z uničenjem svojega življenja naredila konec trenutnemu oziroma preprečila prihodnje trpljenje (in zdravnik s pomočjo pri njeni uresničitvi), prekrši zoper načelo spoštovanja lastnega dostojanstva ali ne, se bom ob njem zadržal nekoliko dlje. Kant je, kot je znano, t.i. preudarni samomor, tj. samomor, storjen z namenom, da nam prihrani prihodnje trpljenje ali pa naredi konec sedanjemu, navedel kot zgled za neopravičljivo kršitev popolne moralne dolžnosti do sebe. Do (zame problematičnega) sklepa, da je tovrstno dejanje v nasprotju z zapovedjo, da bi morali umno naravo v sebi in v drugih osebah vedno obravnavati tudi kot cilj in nikoli zgolj kot sredstvo, ga je pripeljal naslednji premislek:

> "Kar zadeva človeka, ki razmišlja o samomoru, se bo ta moral vprašati, ali je njegovo dejanje lahko združljivo z idejo človeškosti kot cilja po sebi. Če se ubije z namenom, da bi se rešil iz težavne situacije, uporablja svojo osebo izključno kot sredstvo za ohranjanje znosnih razmer do konca svojega življenja. Toda človek ni stvar in torej nekaj, kar bi smeli uporabljati zgolj kot sredstvo; v vseh svojih dejanjih mora vedno veljati za cilj po sebi. Potemtakem se ne smem znebiti človeka v svoji osebi, s tem da bi ga pohabil, poškodoval ali ubil." (Kant, [1785] 1981: 36)

Ta zgoščeni odlomek vsebuje kar nekaj iztočnic za odgovor na vprašanje, s čim vse se lahko pregrešimo zoper človekovo dostojanstvo. Temeljitejši premislek bo pokazal, da niso vsi tudi enako obetavni.

Dostojanstvo osebe (v sebi ali drugih) tako okrnimo vselej, kadar

---

ni sposoben spoštovati, ta se ne more prenehati spoštovati; (iv) kdor ne more izgubiti samospoštovanja, tudi ne more izgubiti dostojanstva; ker pa velja, da (v) kdor ne more izgubiti dostojanstva, dostojanstva tudi imeti ne more, sledi, da (vi) lahko imajo in izgubijo dostojanstvo samo tista bitja, ki so sposobna samospoštovanja (med nam znanimi bitji torej zgolj odrasle človeške osebe). (glej Spaemann, 2001) Osnovna težava s tem argumentom je, da ni jasno, kakšen je odnos med dostojanstvom na eni in občutkom samospoštovanja oziroma sposobnostjo zanj na drugi strani. Kako naj razumemo premiso (ii) – kot (normativno) trditev, da je izguba občutka samospoštovanja v razmerah izgube dostojanstva (in samo v njih) umestna, primerna, razumna, upravičena, ali pa kot (empirično) tezo, da je pomanjkljivo samospoštovanje zanesljiv kazalec odsotnosti dostojanstva? Slednje je namreč sporno. Namiguje, da osebe, ki jim (je) iz takega ali drugačnega razloga primanjkovalo samospoštovanja – takšni pa so bili po prepričljivih tolmačenjih, denimo, vsi temnopolti prebivalci ZDA v 19. stoletju, ki so diskriminacijske zakone in prevladujoče rasistične predsodke sprejemali kot nekaj samoumevnega – ne premorejo dostojanstva in jim ga zato z nobenim ravnanjem ni mogoče okrniti, kar je očitno protiintuitivno. Nida-Ruemelin se takemu očitku seveda lahko izogne. Za imetje dostojanstva ni odločilno, bi lahko odvrnil, ali se bitje *dejansko* spoštuje ali ne, temveč, ali se je *sposobno* spoštovati. Toda pojem sposobnosti je že pregovorno dvoumen. Tovrstna kompleksna sposobnost bo poleg sposobnosti kompleksnega vrednotenja vključevala vsaj še sposobnost samozavedanja in z njo zavestnih stanj. Kaj torej reči o dostojanstvu oseb, ki so začasno ali trajno izgubile zavest? In zakaj sploh verjeti, da si zasluži spoštovanje (od drugih) le tisti, ki se je sposoben sam spoštovati?

(a) je naše ravnanje nezdružljivo z idejo človeške narave kot cilja po sebi;

(b) človeško naravo (tj. umnost) v sebi ali drugih obravnavamo zgolj kot sredstvo za kak cilj, ne pa tudi kot cilj po sebi;

(c) uporabljamo naše ali tuje umske zmožnosti na način, ki ni skladen z idejo, da premorejo poleg instrumentalne tudi končno vrednost;

(d) sebe ali druge obravnavamo kot predmete (stvari z izključno instrumentalno in torej pogojno vrednostjo) in ne kot osebe (stvari, za katere si je vredno prizadevati oziroma ki jih je primerno občudovati, ceniti, častiti zaradi njih samih, neodvisno od naših potreb, želja in nagnjenj);[21]

(e) svojo in tujo umno naravo obravnavamo kot nekaj, česar vrednost je v načelu primerljiva z vrednostjo poljubne koristi (benefit) oziroma preprečitve poljubne škode (harm), torej kot nekaj, kar se po svoji naravi bistveno ne razlikuje od dobrin, ki imajo za nas zgolj pogojno vrednost, in kar je zato vsaj v načelu mogoče razumno zamenjati za slednje;

(f) sebe ali druge vpletemo v kak tak načrt za delovanje oziroma v uresničevanje take namere, s katerega (vmesnimi ali končnimi) cilji mi ali oni ne bi mogli zavestno, prostovoljno in informirano (se pravi razumno) soglašati (Mappes, 1992);

(g) tega, kar počnemo, ne počnemo iz razlogov ali skladno z načeli, ki izražajo naše razumne naravnanosti do te osebe; drugače rečeno, na premisleke, ki govorijo v prid izvedbi dejanja, ki prizadeva to osebo, gledamo kot na zadostne razloge za njegovo izvedbo, čeravno ti ne izražajo ustrezno naših razumnih naravnanosti do sebe ali do nje *kot osebe* (Anderson, 1993);

(h) poskušamo svoj neustrezen odnos (pomanjkanje spoštovanja) ali ravnanje (uničenje ali zmanjšanje inherentne vrednosti) upravičiti s povečanjem zgolj uporabne ali instrumentalne vrednosti, se pravi prekršek zoper dostojanstvo upravičujemo s pričakovano koristjo (Münzer, 1994 in Hill, 1990).[22]

---

[21] Norma, ki prepoveduje, da bi druge osebe (ali kar samega sebe) obravnali kot stvar ali predmet, da bi, kot pravi popularna fraza, "nekoga obravnavali kot nekaj", v naših ušesih sicer prijetno zveni, kot merilo moralne presoje pa je zaradi svoje dvoumnosti komaj uporabna. Nussbaumova (2000) našteje nič več in nič manj kot sedem različnih razumevanj te fraze, sedem možnih načinov eksplikacije pojma opredmetenja. Ker so nekateri od teh moralno nevtralni, očitek o opredmetenju nekoga ne podpira samodejno ustrezne moralne obsodbe. Tudi prehod od instrumentalizacije neke osebe k njenemu moralno problematičnemu opredmetenju ni tako gladek, kot bi se lahko zdelo. Instrumentalizacija je, kot opozarja Nussbaumova, le ena od oblik opredmetenja – ko osebo obravnavamo kot sredstvo za svoje cilje, ko jo, skratka, instrumentaliziramo, takrat jo sicer lahko v nekem smislu obravnavamo kot predmet, tj. (p)opredmetimo, vendar pa to ni niti nujno (v primeru, da osebo najamemo in plačamo za svetovanje v politični kampanji, bomo, denimo, za dosego volilne zmage uporabili take njene zmožnosti ali sposobnosti, ki jih ne premore nobena stvar) niti vedno moralno problematično.

[22] To daje slutiti, da krnitev dostojanstva oziroma uničenje nečesa, kar premore dostojanstvo, morda ni vedno moralno nedopustna. Taka je zgolj, kadar jo opravičujemo s koristmi, tj. z nadomestnim povečanjem napačne vrste vrednosti – tako tolmačenje predlaga Hill (1990). Skladno s tem bosta dokaz, da je preudarni samomor nedopusten, sestavljala dva neodvisna koraka: najprej dokazovanje, da z ubojem okrnimo dostojanstvo umrle osebe, nato pa še dokazovanje, da tako okrnitev zgrešeno upravičujemo s koristmi, ki jih uboj prinaša tej osebi. Iz alternativnega, morda celo bolj prepričljivega razumevanja izhaja, da se z uni-

Načelo spoštovanja dostojanstva oseb in prepoved njihovega ubijanja

Ali namerni uboj (človeške) osebe vedno ustreza vsaj enemu od opisov (a) do (h)? Zagovorniki SZP in aktivne evtanazije se v svojem zagovoru uzakonitve teh dveh opcij pogosto sklicujejo na načelo, da ima vsaka oseba (moralno) pravico končati svoje življenje ob času in na način, ki se najbolje ujemata z njenimi razumnimi predstavami o dobrem življenju.[23] Vsaj včasih velja, da osebe z uničenjem njenega življenja ne bomo prikrajšali za nobeno prihodnjo dobrino, ker jih ta od svojega prihodnjega življenja pač ne more več pričakovati, ji pa bomo s tem prihranili prihodnje gorje in trpljenje. V takem primeru je zato smiselno reči, da bo njeno življenje v celoti gledano boljše, če ga z nasilnim pokončanjem ustrezno skrajšamo. Iz zgornjega načela bi potemtakem izhajalo, da se oseba, ker je pač taka opcija boljša zanjo, sme odločiti, da bo svoje življenje na tej točki končala in da ji pri uresničitvi take odločitve smemo pomagati. Velleman pa odločno zavrne tako sklepanje. Ideja človekovega dostojanstva in načelo, da velja dostojanstvo brezpogojno spoštovati, kjer koli nanj naletimo, po njegovem mnenju nikomur ne dajeta pravice, da se ubije (ali do tega, da ga na njegovo zahtevo ubije nekdo drug), če mu lahko edino takojšnja smrt zagotovi določene koristi ali prepreči določeno škodo, ki bi ga sicer prizadela, razvrednotenje njegovega življenja oziroma izgubo njegove vrednosti. Z ubojem sebe ali koga drugega iz takega razloga ali s tako utemeljitvijo se po Vellemanu prekršimo zoper svojo temeljno moralno dolžnost, da spoštujemo osebe oziroma umno naravo v sebi in drugih.

Pa vendar, da nam morala narekuje brezpogojno spoštovanje človekovega dostojanstva, še ne pomeni, da nam narekuje tudi brezpogojno spoštovanje človeških življenj. Preskok s spoštovanja dostojanstva na spoštovanje življenja je težaven iz več razlogov. Prvič, Kant(ovci) ne zavrača(jo) preudarnega samomora in aktivne evtanazije zato, ker bi z uničenjem življenja uničili nekaj brezpogojno dragocenega. Kant sam izrecno pravi, da "(človeškega) življenja ne kaže visoko ceniti zaradi njega samega. Svoje življenje si moramo prizadevati ohraniti le v tisti meri, v kateri si ga zaslužimo živeti." (Kant, [1775-80] 1963: 150) Drugič, Velleman sam dopušča, da lahko včasih le predčasna smrt ohrani vrednost življenja ali prepreči njeno občutno zmanjšanje. V tovrstnih primerih bo mogoče življenje izboljšati (oziroma preprečiti njegovo poslabšanje) le za ceno njegovega skrajšanja. Tretjič, kantovci samomoru in aktivni evtanaziji ne nasprotujejo kot takima, temveč le, če sta storjena iz določenega razloga, namreč z namenom, da bi umrli osebi s takojšnjo smrtjo zagotovili takšne ali drugačne koristi. Uničenje življenja in osebe, ki to življenje živi, v takem primeru po njihovem namreč ni združljivo z dolžnim spoštovanjem njenega dostojanstva. S tem ko svojo osebo žrtvujemo za korist, kakršna je, denimo, lajšanje bolečine ali izognitev trpljenju,

čenjem življenja osebe zoper načelo spoštovanja njenega dostojanstva pregrešimo vedno in samo takrat, kadar poskušamo to dejanje upravičiti s koristmi, ki jih prinaša nekomu, bodisi njej sami ali pa komu drugemu.

[23] Za primer jasne eksplikacije te ideje in prepričljivega, čeprav ne povsem neproblematičnega zagovora tega načela glej Dworkin in ostali (1997).

ti dve "stvari", osebo in odsotnost bolečine, obravnavamo kot dve med seboj primerljivi, še več, enakovredni dobrini, s tem pa grobo prizadenemo dostojanstvo prve.[24] In končno, ponujeno tolmačenje Kantovih in kantovskih pomislekov v zvezi z namernim ubojem osebe, pa naj gre za umor, samomor ali evtanazijo, resda podpira močno prima facie prepoved ubijanja oseb, ni pa ta prepoved brezpogojna. V redkih primerih bomo lahko svoje spoštovanje dostojanstva lastne ali tuje osebe ustrezno izkazali edino na ta način, da se bomo oziroma da jo bomo ubili. V taki situaciji bo moje oziroma njeno človekovo dostojanstvo upravičilo ali celo zapovedalo izvršitev uboja.

Iz načela spoštovanja dostojanstva oseb potemtakem ne izhaja, da moramo vedno in za vsako ceno ohranjati življenje oseb, niti ne, da smo se dolžni brez izjeme vzdržati njihovega uničenja. Kateri dodatni pogoji morajo torej biti izpolnjeni, da bi bil uboj osebe iz usmiljenja vsaj po tej plati moralno neoporečen? Vellemanov odgovor na omenjeno vprašanje ostaja zaradi maloštevilnih namigov do konca nejasen. Videti je, da mu lahko na podlagi njegovih izrecnih izjav in tega, kar te nakazujejo, pripišemo vsaj naslednje kompleksno stališče:

(i) smrt ne postane moralno dopusten izhod tedaj, ko še lahko umremo dostojanstveno, ampak šele takrat, ko ne moremo več dostojno živeti;

(ii) v vsiljeni izbiri med ohranitvijo lastnega življenja in ohranitvijo lastnega dostojanstva je povzročitev ali pospešitev lastne smrti lahko moralno opravičljiva;

(iii) dostojanstva ni mogoče zapraviti, lahko pa ga izgubimo;

(iv) vsakdo sme ali pa bi celo moral uničiti bitje z dostojanstvom, če se bo njegovo dostojanstvo v nasprotnem primeru spridilo ali skvarilo na zanj žaljiv način;

(v) dostojanstvo nam torej narekuje ne le ohranjanje tega, kar ima dostojanstvo, ampak tudi uničenje tistega, kar svoje dostojanstvo izgublja;

(vi) na smrt bolno osebo, ki jo je neozdravljiva bolezen dokončno oropala dostojanstva (oziroma njegovega temelja, tj. sposobnosti za razumno in avtonomno odločanje in delovanje), torej smemo ali celo moramo ubiti.

V skladu s takim tolmačenjem je načelo spoštovanja dostojanstva dvorezen nož: po eni strani nam narekuje ohranjanje tega, kar premore dostojanstvo, po drugi pa uničenje vsega tistega, kar to posebno vrednost ali status izgublja na posebej žaljiv ali ponižujoč način. Uboj osebe je po njem moralno opravičljiv, še več, celo obvezujoč (vsaj z vidika načela brezpogojnega spoštovanja njenega dostojanstva), in sicer kadar (in samo takrat, kadar)

(1) ta izgublja ali je izgubila svoje dostojanstvo;

(2) izgublja dostojanstvo na način, ki je za dostojanstvo žaljiv; in

(3) je izguba dostojanstva dokončna.[25]

[24] Za primer kritike takega sklepanja glej Klampfer (2001: 27-32).

[25] Najbolj enigmatičen ostaja pogoj (2) – kdaj bomo rekli, da oseba izgublja dostojanstvo na način, *ki je za dostojanstvo posebej žaljiv*? Na srečo se zdi, da mora biti omenjeni pogoj izpolnjen le v primeru, da želimo

Velleman v polemiki s Frances Kamm postreže z enim samim, a za naše namene dovolj zgovornim primerom situacije, v kateri so ti trije pogoji izpolnjeni. Ko postane bolečina, ki jo trpi neozdravljivo bolna oseba, tako neznosna, da začne zaradi nje razpadati njeno razumno jedro, njena integriteta razumnega akterja, je predčasna smrt moralno zaželena ali celo nujna. Oglejmo si pobliže, kaj misli s tem.

Razpravo med Vellemanom in Kammovo je sprožilo vprašanje, ali načelo spoštovanja dostojanstva dopušča uboj neozdravljivo bolne osebe, ki trpi neznosne bolečine, ali pa je, nasprotno, prepoved ubijanja, ki jo to načelo generira, absolutna. Frances Kamm je v nekaj svojih člankih (Kamm, 1998 in 1999) dokazovala, da se iz omenjenega načela ne da izpeljati absolutne prepovedi samomora in evtanazije. Po njenem bi moralo to načelo smrt in pomoč pri njeni pospešitvi dopuščati vsaj tedaj, ko "neznosna bolečina obvladuje življenje osebe v takšni meri, da se njeno življenje povsem osredotoči nanjo". Zakaj naj bi bil uboj osebe v takih, brez dvoma izjemnih okoliščinah moralno neoporečen? Odgovor, se zdi, se ponuja sam od sebe: zato ker je bolečina tako huda, da njena negativna vrednost daleč odtehta tisto pozitivno vrednost, ki jo nadaljnje življenje te osebe (in njena razumna narava) morebiti še premore(ta). Velleman se z omenjeno izjemo od prepovedi namernega ubijanja človeških oseb v načelu strinja. Le da ponudi precej drugačno razlago, zakaj je izjema v tem primeru dopustna: opravičila za smrt oziroma uboj neozdravljivo bolne in trpeče osebe po njegovem ne gre iskati toliko v skrbi za njen osebni interes in blaginjo kot v zaščiti njenega dostojanstva. Smrt in uboj, pravi, sta v omenjenem primeru moralno dopustna zato in samo zato, ker je bolečina osebi onemogočila, da bi si zastavila še kak drug cilj poleg lajšanja trpljenja, s tem pa povsem spodkopala njeno sposobnost za razumno delovanje. Bolečina jo je s svojo neznosnostjo skrčila na hedonistično karikaturo človeka, ki ga k dejanjem pripravi zgolj pričakovano ugodje, s tem pa usodno in nepovratno načela njeno dostojanstvo. Ne bolečnost bolečine, ne njena jakost, ne njena negativna intrinzična vrednost in ne njen razdiralen vpliv na blaginjo osebe, nič od tega ne opravičuje uboja in smrti take osebe, zgolj in edino njena neznosnost, skratka poguben vpliv, ki ga ima bolečina na sposobnost te osebe za razumno odločanje in delovanje.[26]

Iz zgornjih elementov bi lahko potemtakem sestavili dva alternativna niza upravičenja uboja oziroma smrti neozdravljivo bolne osebe, ki trpi neznosne bolečine:

(K) Uboj take osebe (vsaj na njeno zahtevo) je opravičljiv/dopusten, ker lahko edino tako naredimo konec njenemu trpljenju; preprečitev, zmanjšanje ali končanje trpljenja pa je moralno opravičljiv ali celo obvezen cilj zaradi intrinzičnega zla trpljenja in negativnih vplivov bolečnosti (tj. fenomenalne ali izkustvene plati

podpreti normativno močnejšo sodbo, po kateri uboj osebe (oziroma uničenje nosilca dostojanstva) ni le opravičljiv ali dopusten, ampak obvezujoč.

[26] Vellemanovo razumevanje "neznosnosti" bolečine je idiosinkratično. Neznosnosti ne razume kot psihološke, ampak kot metafizično kategorijo. Bolečina tako ni neznosna, kadar je ne moremo več prenašati ali zdržati, temveč kadar si s svojo intenzivnostjo in neprekinjenostjo posameznikovega duha, misli in čustva podredi do te mere, da povzroči dokončen razpad njegovega razumnega sebstva. (glej Velleman, 1999a: 618)

trpljenja) na blaginjo te osebe, ki v opisanem primeru prevladajo nad vrednostjo uničenega osebstva.

(V) Uboj take osebe je (vsaj na njeno zahtevo) opravičljiv, ker smrt naredi konec njenemu obstoju; končanje njenega obstoja pa je v danih razmerah moralno opravičljiv ali celo obvezen cilj, ker bolečnost trpljenja (tj. njegova fenomenalna, izkustvena plat) najeda njeno sposobnost za razumno odločanje in delovanje, njeno razumno sebstvo (posledično pa tudi njeno dostojanstvo), in ker to počne na zanj(o) posebej žaljiv način.

Velleman in Kammova se torej strinjata, da spoštovanje (dostojanstva) oseb opravičuje ali vsaj dopušča uničenje življenja osebe, "ki ga neznosna bolečina ali trpljenje obvladuje do te mere, da se je povsem osredotočilo nanjo". Jabolko spora zato ni, kaj sme oseba (ali pa mi na njeno zahtevo) v opisanih okoliščinah storiti, ampak zakaj načelo spoštovanja dostojanstva tu izjemoma ne podpira prepovedi uboja osebe oziroma uničenja njenega življenja. Kammova se v svoji razlagi sklicuje na pogubne posledice neznosnega trpljenja za blaginjo in interese bolne osebe, Velleman pa na uničujoč vpliv trpljenja na sposobnost osebe, da sprejema in uresničuje razumne odločitve. Kontrast si lahko bolje ponazorimo takole: Kammova verjame, da se smemo zavoljo zaščite svojih najbolj temeljnih interesov odreči moralnemu varstvu pred ubojem, ki nam ga zagotavlja dostojanstvo; Velleman pa zanika bodisi, da je načelo spoštovanja dostojanstva v danem primeru sploh uporabno (ker je neznosna bolečina dotično osebo pač oropala za njeno dostojanstvo), ali pa vsaj, da bi nam to načelo kot ponavadi narekovalo, da naj se uboja te osebe vzdržimo (ker pač ta izgublja dostojanstvo na način, ki to dostojanstvo žali, v takem primeru pa nam omenjeno načelo zapoveduje uničenje njegovega nosilca). In še zadnja, a nikakor ne najmanj pomembna razlika: kar v končni fazi opravi opravičevalno delo, je pri Kammovi bolečnost bolečine (kako nas ta prizadene kot čuteče bitje), pri Vellemanu pa njena neznosnost (kako nas ta prizadene kot razumno bitje).

Moj namen ni ugotoviti, kdo ima v tej polemiki prav, katera od ponujenih razlag dopustnosti uboja v primeru neznosne, celotno življenje obvladujoče bolečine je pravilna ali bolj prepričljiva. Kar me bo v preostanku članka v prvi vrsti zanimalo, je, ali sta v skladu s kantovskim pojmovanjem dostojanstva, njegove vsebine, temelja in obsega, ter s specifično kantovskim tolmačenjem načela spoštovanja dostojanstva oseb, njegove normativne moči in implikacij, samomor (z zdravnikovo pomočjo) in aktivna evtanazija moralno opravičljiva *še v kaki drugi situaciji razen tedaj, ko bi z njima naredili konec neznosnemu trpljenju*. Namerna povzročitev smrti osebe (samomor ali uboj), ki trpi neznosne bolečine, po vsemu sodeč izpolnjuje stroga merila za dopustnost uboja osebe, ki jih navaja Velleman. Kaj pa uničenje življenja, zato ker ne obeta ničesar drugega kakor presežek bolečine (ki pa ni neznosna v zgoraj navedenem pomenu) nad ugodjem? Ali življenja, od katerega subjekt ne more več pričakovati nobene dobrine in koristi? Življenja, oropanega smisla? Življenja, ki ga zaznamuje subjektova ponižujoča nesamostojnost (odvisnost od pomoči drugih) v najbolj elementarnih vsakodnevnih opravilih?

V nadaljevanju bom v skladu z našimi intuicijami, a v nasprotju z Vellemanovimi eksplicitnimi in implicitnimi stališči dokazoval, da sta SZP in aktivna evtanazija združljiva z načelom spoštovanja dostojanstva oseb tudi v nekaterih od zgoraj navedenih situacij, da nas torej ista logika, ki je Vellemana pripeljala do sodbe o dopustnosti uboja v primeru, ko oseba trpi neznosne bolečine, vodi do podobnega sklepa še v celi vrsti drugih situacij, zlasti v številnih primerih, ko sta bolezen ali nesreča usodno načeli sposobnost osebe za razumno *delovanje* oziroma *uresničevanje* razumnih in avtonomnih odločitev. Na primeru take osebe bom dokazoval, da je načelo spoštovanja dostojanstva oseb bolj permisivno oziroma velikodušno, kot je pripravljen priznati Velleman, saj dovoljuje SZP in aktivno evtanazijo tudi tedaj, ko sposobnost odločanja pri neozdravljivo bolnih osebah (oziroma kompetentnost, ki jo za spoštovanje njihovih odločitev zahteva zakon) zaradi bolezni še ni bistveno okrnjena. Poleg moralne ima tako spoznanje tudi pomembno pravno implikacijo: zakonska zaščita možnosti izbire takojšnje, predčasne smrti za neozdravljivo bolne osebe ne le da je z vidika varstva njihovih interesov smiselna, temveč je (v nasprotju s tem, kar trdi Velleman) tudi moralno neoporečna.[27]

Vellemanov argument proti dostojanstveni smrti[28]

[27] Za namene tega članka bom predpostavil, da je smrt vsaj včasih v interesu osebe, ki umre, da je torej vsaj včasih za nas bolje, da takoj umremo, kot pa da bi še naprej živeli. Nekateri avtorji menijo, da dajanje prednosti takojšnji smrti pred nadaljnjim življenjem ne more biti nikoli razumno, češ da nam nepoznavanje narave smrti onemogoča oblikovati potrebno primerjalno vrednostno sodbo. Spet drugi (glej, denimo, Oderberg, 2000: 70) sodijo, da je nesmiselno govoriti o dobri smrti in dobrohotnem motivu izvajalca evtanazije, češ da je lahko dejanje ali dogodek ali stanje dobro za nekoga samo, kadar izboljša njegovo življenje v primerjavi s tem, kakršno bi le-to bilo, če akter tega dejanja ne bi storil ali če se to ne bi zgodilo. Smrt pa po definiciji življenje konča, kako bi ga torej lahko izboljšala? Avtorji omenjenega očitka pri tem spregledajo, da smrt življenje (kot celoto) lahko izboljša s tem, da ga konča *v določenem trenutku*. Taka trditev je le navidez protislovna. Povsem smiselno lahko namreč trdimo, da je smrt slaba za tistega, ki umre, vselej in samo tedaj, kadar je vrednost življenja, ki se zaključi na ta način in v tem trenutku, manjša od vrednosti življenja, ki bi ga preminuli živel, če ne bi umrl na tak način in v tistem trenutku. Z drugimi besedami, da je smrt slaba za tistega, ki umre, kadar zmanjša vrednost njegovega življenja kot celote. Zakaj torej ne bi mogli enako neprotislovno reči, da je takojšnja (in predčasna) smrt dobra za preminulo osebo, kadar poveča vrednost njenega življenja kot celote ali pa vsaj prepreči, da bi se ta zmanjšala? (glej Feldman, 1992: 150-151) Toda kako natančno, bi se lahko kdo začudil, naj bi trditev "Takojšnja smrt določenega tipa bi zmanjšala vrednost *A*-jevega življenja (kot celote)" podpirala trditev, ki je potrebna za zavrnitev Oderbergovega ugovora, namreč "Ta smrt bi bila slaba za *A*"? Vrednost, ki jo omenja prva trditev, očitno ni vrednost življenja *za A*, bi lahko ugovarjali, saj gre pri njej za vrednost življenja kot celote; tako vrednost pa življenje dobi šele, ko se konča, se pravi ko *A*-ja ni več! Ta vrednost torej ne more biti vrednost, ki jo ima *A*-jevo življenje za sam *A*, ker bi bila sicer vrednost za nekoga, ki ne obstaja. Toda tak ugovor je zgrešen. Zmotno namreč predpostavlja, da mora *A* obstajati po smrti, da bi lahko imelo njegovo življenje kot celota kakšno vrednost zanj. Toda tako kot je smiselno govoriti o tem, da je eno možno življenje za *A* v določeni situaciji izbire boljše od drugega (daljše od krajšega, prijetnejše od manj prijetnega, polnejše od manj polnega, bolj izpolnjujoče od manj izpolnjujočega, tisto, v katerem se udeležuje bolj dragocenih dejavnosti in goji bolj dragocene odnose, od onega, ki vsebuje manj enega in drugega ...), mora biti mogoče smiselno reči tudi, da je življenje, ki se konča s smrtjo določenega tipa v trenutku *t*, zanj boljše od življenja, ki se konča s podobno ali drugačno smrtjo v nekem kasnejšem trenutku *t*+1. In da je zato prva dobra zanj ter jo lahko razumno izbere oziroma ji da prednost pred nadaljnjim življenjem.

[28] Z izrazom "dostojanstvena smrt" bom v nadaljevanju označeval smrt, ki naredi konec nedostojnemu življenju in z njim grožnji, ki jo ta ali oni vidik sedanjega ali prihodnjega življenja – nemoč, propad razumskih sposobnosti, neznosne in neodpravljive bolečine ... – pomeni za dostojanstvo zadevne osebe. Da bi bila

Filozofski izziv, s katerim se je prisiljen soočiti nasprotnik uzakonitve pravice neozdravljivo bolnih, ne pa tudi nujno neznosno trpečih oseb do prostovoljne aktivne evtanazije, bi lahko opisali takole: če je bolnikova odločitev za takojšnjo smrt hkrati preudarna in prostovoljna, če ne ta s svojo odločitvijo in ne zdravnik s pomočjo pri njeni uresničitvi nikomur ne kratita njegovih pravic niti jima ne spodleti izpolniti dolžnosti do nekoga, zaradi česa neki bi potem lahko bila zdravnikova izpolnitev bolnikove poslednje volje napačna in kaj neki še lahko po moralni plati očitamo predlogom, da bi veljalo neozdravljivo bolnim tako možnost zagotoviti z zakonom? Velleman je skušal v nizu člankov razrešiti zgoraj omenjeno uganko. Naslednji odlomek nam razkrije razloge za njegovo kljubovanje:

> "Prepričan sem, da nam spoštovanje dostojanstva osebe, če ga pravilno razumemo, lahko zapoveduje, naj pospešimo njeno smrt, kadar je to dostojanstvo nepopravljivo ogroženo. Hkrati pa trdno verjamem, da lahko dostojanstvo osebe tako ogrozijo kvečjemu okoliščine, ki bodo zelo verjetno ogrozile tudi njeno sposobnost za popolnoma razumno in avtonomno odločanje ... Eden od razlogov za moje nasprotovanje (ideji zakonske pravice do smrti) se skriva v prepričanju, da bi bilo, vse dokler so bolniki povsem sposobni uresničiti možnost, da jih evtanazirajo, tako njihovo početje v veliki večini primerov nemoralno, ker bi dostojanstvo, ki ga premorejo kot osebe, ostalo neokrnjeno." (Velleman, 1992a: 667)

Poskusimo torej rekonstruirati Vellemanov argument proti dopustnosti aktivne prostovoljne evtanazije (in njeni uzakonitvi).

(1) Vsakdo bi moral spoštovati dostojanstvo oseb, tako v sebi kot v drugih.

(2) Kadar je dostojanstvo osebe nepopravljivo okrnjeno ali ogroženo (v okoliščinah okrnjenega dostojanstva ali OOD) *in edino tedaj* nam lahko načelo spoštovanja dostojanstva oseb narekuje, naj pospešimo njeno smrt.

(3) OOD so istovetne ali pa vsaj nenaključno sovpadajo z okoliščinami, v katerih je načeta sposobnost osebe za popolnoma razumno in avtonomno odločanje (okoliščinami okrnjene avtonomnosti ali OOA).

Oziroma:

(3') Ni se mogoče znajti v OOD, ne da bi se (hkrati ali prej) znašli v OOA.

(4) Nobene kršitve načela spoštovanja oseb se ne da moralno opravičiti.

(5) Evtanaziranje osebe je dopustno edino v OOD.

Oziroma:

(5') Edino OOD so okoliščine dopustne evtanazije (ali ODE).

---

njena smrt dostojanstvena, mora oseba, ki se je znašla v tovrstnih razmerah, ob tem tudi umreti na moralno neproblematičen način.

Torej (iz 3 in 5):

(6) V ODE ne bodo bolniki nikoli popolnoma sposobni izkoristiti možnosti, da jih takoj evtanazirajo, z drugimi besedami, vse dokler se bodo nahajali v ODE, ne bodo popolnoma kompetentni in obratno.

(7) Če okoliščine, ko bi lahko neozdravljivo bolni povsem kompetentno izkoristili zakonsko možnost, da jih takoj evtanazirajo, in okoliščine, ko bi jim bilo moralno dopustno ali celo obvezno tako možnost zagotoviti, v načelu ne morejo nikoli sovpasti, potem jim je tako možnost nesmiselno zagotavljati z zakonskimi sredstvi.

Torej:

(8) Neozdravljivo bolnim nima smisla zagotavljati zakonsko zaščitene izbire med podaljševanjem njihovih življenj in njihovim takojšnim uničenjem.

Naj na kratko pojasnim posamezne premise. Prva premisa vsebuje veljavno moralno načelo, načelo spoštovanja (dostojanstva) oseb, in je kot taka neproblematična.[29] Druga premisa pravi, da bodo včasih (resda skrajno redko) nastopile razmere, ko nam načelo spoštovanja dostojanstva oseb preneha zapovedovati, naj pomagamo ohraniti njihova življenja, in nam, ravno nasprotno, zaukaže, naj jih uničimo. Jedro in udarni potencial Vellemanovega argumenta se skrivata v tretji premisi. Po njej je dostojanstvo osebe neokrnjeno, osebe (oziroma njenega življenja) pa zaradi tega ne smemo uničiti, vse dokler je njena sposobnost za avtonomno izbiro ali odločanje nedotaknjena. Ker pa je v skladu s peto premiso evtanazija moralno dopustna, kadar je dostojanstvo osebe nepopravljivo okrnjeno (in samo tedaj), neozdravljivo bolna oseba, tako se vsaj zdi, ne bo mogla nikoli izreči moralno in pravno obvezujoče zahteve, naj ji pomagajo umreti, v okoliščinah, v katerih bi ji smel kdor koli tako zahtevo izpolniti. In končno, Vellemanov argument je mišljen kot podpora razmeroma močni trditvi, namreč, da je zakonska zaščita možnosti neozdravljivo bolnih, da jih na njihovo

[29] To načelo postane precej bolj problematično v navezi s četrto premiso, a bom zavoljo preglednosti in jasnosti že tako zapletene razprave to možnost zanemaril. Za "krivoversko" dokazovanje, da je treba Kantovo načelo spoštovanja (dostojanstva) oseb popraviti v tistem delu, ki zadeva njegovo normativno moč, glej Hill (1991). Po njegovem na spoštovanje, ohranjanje, vzdrževanje, čaščenje razumske narave v sebi in drugih ne kaže gledati kot na vrhovni moralni cilj, ki v primeru neizogibnega konflikta odtehta zasledovanje poljubnega drugega moralnega cilja (plemenito ravnanje, spoštovanje pravice ali povečanje blaginje nekoga, preprečitev gorja ali trpljenja, celo ohranjanje človeških življenj), temveč zgolj kot na zelo pomemben moralni premislek. Do tega sklepa ga pripelje obravnava različnih vrst samomorov. Za močno tolmačenje formule človeškosti kot cilja oziroma načela spoštovanja (dostojanstva) oseb (kot oseb) se namreč zdi, da podpira brezpogojno prepoved odvzema človeškega življenja. Taka prepoved pa se očitno bode z našimi intuicijami, da je vsaj v izjemnih okoliščinah osebam dopustno namerno odvzeti življenje. Zagovornik načela spoštovanja dostojanstva lahko torej izbira – ali zavrne četrto premiso in skupaj s Hillom dokazuje, da je nekatere kršitve načela spoštovanja dostojanstva oseb mogoče moralno opravičiti, ali pa zanika, da se s sprejetjem tega načela obvežemo tudi k brezpogojni prepovedi ubijanja oseb. Velleman se odloči za drugo možnost, za ohranitev normativne moči načela spoštovanja oseb. Z ubojem osebe, ki jo je bolezen oropala dostojanstva (oziroma prikrajšala za njegovo podlago), se po njegovem sploh ne prekršimo zoper obvezo, da bi morali spoštovati dostojanstvo, kjer koli nanj naletimo. Tak bolnik je namreč bodisi že izgubil dostojanstvo (v tem primeru nimamo kaj spoštovati in je načelo neuporabno) ali pa ga lahko pred dokončno izgubo dostojanstva obvaruje le takojšnja smrt (in nam omenjeno načelo zapoveduje, naj ga ubijemo).

zahtevo predčasno usmrtijo, *nesmiselna*. Kot tak sega onkraj običajnih prepirov o tem, ali bi uzakonitev take možnosti neozdravljivo bolnim koristila ali škodila, ali bi pomenila preprosto priznanje tega, kar jim pripada, ali pa bi jim, nasprotno, prizadejala nepopravljive krivice, ali bi njihova življenja v celoti gledano izboljšala ali poslabšala, ali bi učinkovito zaščitila njihove domnevne pravice ali ne, ali bi dopuščala zlorabe (in v kakšnih razsežnostih) ali ne, in podobno.

Poduk Vellemanovega nasprotovanja prostovoljni aktivni evtanaziji je torej, da je nedopustno uničiti življenje osebe, če njeno dostojanstvo (še) ni nepopravljivo okrnjeno; če in ko je enkrat tako, pa oseba ne more več sprejeti moralno in pravno obvezujoče odločitve o svoji predčasni smrti. Imenujmo to "argument zgrešenega srečanja", da bi s tem poudarili njegovo osnovno sporočilo: okoliščine, ko je evtanazija lahko moralno dopustna, in okoliščine, v katerih je odločitev o predčasni smrti edino lahko moralno legitimna, se ne morejo v načelu nikoli prekriti.[30]

Ali je Vellemanov argument zdrav?[31] Prepričan sem, da ne. V njegovi zavrnitvi se bom osredotočil na tretjo premiso. Dokazoval bom, da nam razmislek o nekaterih (na srečo redkih) tragičnih življenjskih situacijah razkrije, da je ta premisa neresnična in da smo zato prisiljeni zavreči tudi vmesni sklep (6) in končni sklep (8).

Dvojni temelj/vir dostojanstva (človeških) oseb

Osvežimo si spomin. V uvodu sem na kratko povzel zgodbo Diane Pretty, 42-letne matere dveh otrok, ki jo je bolezen motornih nevronov prikovala na voziček, v bližnji prihodnosti pa jo je zaradi nje čakala grozljiva smrt z zadušitvijo. Diane Pretty je v strahu pred takim človeka nevrednim koncem iskala pravno jamstvo, da bo lahko s predčasno smrtjo taki usodi ubežala in da ji bo mož pri uresničitvi poslednje volje smel pomagati brez bojazni, da ga bodo oblasti zaradi takega milostnega in človekoljubnega dejanja kazensko preganjale.

Nesrečna usoda Diane Pretty (in tisoč drugih nesrečnikov) je po moje lep zgled človeškega življenja (in osebe), ki ga (jo) je bolezen oropala dostojanstva, čeravno je oseba, ki to življenje živi, popolnoma sposobna za razumno in avtonomno odločanje. (Enako bi veljalo za junaka filma z naslovom Čigavo je sploh to življenje? režiserja Johna Badhama, pripovedi o strastnem kiparju, ki se, potem ko je ostal po prometni nesreči od vratu navzdol negiben, bori za svojo pravico do tega, da bi mu dovolili v miru predčasno umreti.) Tovrstni primeri kažejo, da dostojanstvo lahko dejavno in usodno prizadenejo tudi drugi dejavniki, ne samo usodno načeta sposobnost za avtonomno odločanje in delovanje, kot zmotno trdi Velleman. Evtanazija zato ni dopustna (bolnikova odločitev za

[30] Ta argument je po svoji strukturi podoben slovitemu Epikurjevemu argumentu o zlu smrti. Epikur je trdil, da smrt ne more biti slaba za osebo, ki umre (in da je zato strah pred smrtjo nerazumen), ker da okoliščine, ko nam lastna smrt lahko škodi, in okoliščine njenega nastopa v načelu ne morejo nikoli sovpasti.

[31] Epikurjevo dokazovanje med sodobnimi filozofi nima veliko pristašev, pa čeprav ga vsak kritik zavrača iz nekoliko drugačnih razlogov.

takojšnjo smrt pa moralno legitimna in zato za sodelujoče v procesu zdravljenja potencialno obvezujoča) samo takrat, ko "bolečina, ki je tako neznosna, da se celotno življenje osebe osredotoči nanjo", dobesedno izključi bolnikove razumske sposobnosti,[32] ampak še v vrsti drugih primerov. Govorjenje o "(ne)dostojnem ali ponižujočem življenju" ni preprosto posledica zmedenih predstav ali kategorialne napake. Tudi človeško življenje ali obstoj, in ne le ravnanje (ali njegova opustitev) je lahko, kot dajejo slutiti naše intuicije, nedostojno; le da sta bolezen in pomanjkanje (slednje v manjši meri, ker ga je z ustreznim prizadevanjem lažje odpraviti) v primerjavi s človekovemu dostojanstvu sovražnimi dejanji precej bolj dokončni – zaradi njiju ne trpi le bolnikov občutek za osebno dostojanstvo, mnogo bolj usodne in nepovratne posledice ima za dostojanstvo samo. Vellemanov končni sklep je zato po moje preprosto napačen. Določenim kategorijam neozdravljivo bolnih je še kako smiselno z zakonom zagotoviti možnost izbire med takojšnjo (predčasno) smrtjo in nadaljnjim življenjem – in sicer vsem tistim, ki lahko tovrstno odločitev sprejmejo kompetentno in avtonomno v situaciji, ko njeno uresničenje ne bo (več) okrnilo njihovega dostojanstva kot oseb.

Za Vellemanovo nasprotovanje evtanaziji je po moje usoden spregled, da je pojem dostojanstva tesno povezan s pojmom (razumnega) delovanja in da so nekateri bolniki, kljub temu da jim manjka sposobnosti za (razumno) *delovanje*, lahko povsem kompetentni in avtonomni *razsodniki* in *odločevalci*. Dostojanstvo Diane Pretty je, denimo, nepopravljivo okrnjeno, pa čeprav jedro njenih razumskih sposobnosti, ki sestavljajo njeno človeškost ali razumsko naravo, ni načeto, se pravi, čeprav se, strogo vzeto, še ni znašla v okoliščinah okrnjene avtonomnosti. Razlaga za to je preprosta: imetje dostojanstva zahteva dve vrsti sposobnosti, sposobnost razumnega in avtonomnega odločanja in pa sposobnost *uresničevanja tovrstnih odločitev v dejanjih* oziroma sposobnost *delovanja*. Diane Pretty in omrtvičeni slikar sta prvo ohranila, drugo pa nepovratno izgubila. S tragično izgubo te sposobnosti je njuno življenje prikrajšano za bistveno vrednostno dimenzijo, ki jo življenju vsakogar podeljuje njegov ali njen lasten soustvarjalen in sooblikovalen prispevek. Človeške osebe s svojimi odločitvami, izbirami in prizadevanji bistveno soustvarjajo lastno življenje, njegov tok je v veliki meri (včasih bolj, drugič manj) odsev njihovih temeljnih vrednostnih zavez, in v izbiri med življenjem in tem, kar v njem cenijo, zato pogosto dajo prednost slednjemu (tudi za ceno odpovedi življenju). Zmožnost ustvarjalnega in dejavnega sooblikovanja lastne usode morda res ni edina, je pa nedvomno izjemno pomembna plat govora o dostojnem življenju.[33]

To pa še ni vse. Če je moj intuitivni uvid v osnovi pravilen, se lahko v zavrnitvi Vellemanovega argumenta opremo na samega Kanta, ki je v Utemeljitvi k

[32] Kar je, kot rečeno, edini primer okrnitve dostojanstva, ki po Vellemanu opravičuje uničenje življenja človeške osebe. (glej Velleman, 1999a: 618)

[33] Z drugimi besedami, dostojanstvo je (vsaj delno) predikat, ki ga življenje posredno dolguje tisti svoji dimenziji, ki jo občasno izrazimo s ponosnim ali obrambnim "to je moje življenje". V življenju, zaznamovanem s hudim pomanjkanjem ali boleznijo, priložnosti za dejavno sooblikovanje in soustvarjanje ni (ali pa so izjemno redke) in tako življenje, pravimo, je človeka nevredno oziroma nedostojno.

metafiziki nravi zapisal: “moralnost, in človeškost, kolikor je zmožna moralnosti, je edina stvar, ki premore dostojanstvo” (Kant, [1785] 1981: 40-41). Omenjeno Kantovo misel bi se dalo razviti v naslednji argument. Za moralno delovanje so sposobni zgolj in samo razumni akterji in samo ti tudi premorejo dostojanstvo. Vendar pa niso vse razumne človeške osebe že tudi sposobne za moralno delovanje – nekatere od njih sta bolezen ali nesreča oropali za sposobnost slehernega delovanja. Te človeške osebe torej niso (razumni in moralni) *akterji* in zato ne premorejo dostojanstva (vsaj za Diane Pretty bo veljalo oboje, pa seveda za človeške zarodke in plodove ter morebiti tudi za bolnike v globoki nepovratni komi, vsaj dokler pri določitvi njihovega moralnega statusa upoštevamo izključno njihove dejanske sposobnosti).

Ideja o dvojni podlagi ali dvojnem izvoru dostojanstva človeških oseb nam torej pomaga osmisliti govor o človeka nedostojnem življenju, z njim vred pa zamisel, da lahko človekovo dostojanstvo poleg dejanj drugih ljudi načnejo tudi pomanjkanje, revščina, bolezen in tak ali drugačen proces umiranja. Tak govor ni metaforičen. Napaja se iz dvoplastnosti našega pojma razumnega delovanja oziroma razumnega akterja, za katerega sta v enaki meri značilna sposobnost razumske presoje in pa sposobnost delovanja v skladu z njo. V tipičnih razumnih akterjih in primerih razumnega (in moralnega) delovanja je ločevanje med tema dvema vrstama sposobnosti vedno v določeni meri umetno in prisiljeno. Kopica mejnih primerov, človeških oseb z načeto sposobnostjo razumne presoje ali delovanja, pa nas kljub temu opozarja, da njuna medsebojna povezanost ali vsaj soprisotnost še zdaleč ni samoumevna.

Možni ugovori

Po štirih različnih poteh bi lahko kritik skušal omajati vtis, da se z ugoditvijo prošnji Diane Pretty za predčasno smrt (ali vsaj poljubno izbran trenutek le-te) ne bomo pregrešili zoper načelo spoštovanja dostojanstva vsake osebe.[34] Prvič, lahko bi trdil, da sta predčasna, nasilna smrt Diane Pretty in celo njen milostni uboj resda združljiva z načelom spoštovanja dostojanstva, da pa nam za razlago, zakaj je izjema od prepovedi namernega ubijanja človeških oseb v njenem primeru moralno opravičljiva, ni potrebno predpostaviti, da je Diane Pretty bolezen oropala za njeno dostojanstvo. Drugič, dokazoval bi lahko, da odločitev Diane Pretty za predčasno smrt ni bila zares avtonomna in/ali kompetentna ter da nas zato moralno in pravno ne zavezuje. Tretjič, zanikal bi lahko, da bi bila Diane Pretty zares izgubila svojo sposobnost za razumno in avtonomno delovanje. In končno četrtič, lahko bi priznal, da je Diane Pretty izgubila sposobnost za delovanje, hkrati pa vztrajal, da to samo po sebi še zdaleč ni dovolj za izgubo dostojanstva. Teh izzivov se bom lotil kar po vrsti.

Kompetentno in/ali avtonomno odločanje

[34] Oziroma da je vsaj tovrstna kršitev v danem primeru dopustna. Tak pristop bi od nas seveda zahteval, da opustimo četrto premiso.

Ali je bila odločitev Diane Pretty, da predčasno umre, zares kompetentna in/ali avtonomna? Taka je bila brez dvoma videti njenemu možu, drugim podpirajočim jo sorodnikom ter številnim pravnim zastopnikom in sodnikom. Slednji drugače v obrazložitvi sodbe ne bi zapisali, da kljub razdiralnim učinkom bolezni "njen razum in sposobnost odločanja nista načeta".[35] Toda, bi se lahko kdo vprašal, ali je bila Diane Pretty pri sprejemanju odločitve *zares* kompetentna in avtonomna? Do zadovoljivega odgovora na omenjeno vprašanje lahko pridemo s preverjanjem, ali je gospa Pretty izpolnila neproblematične nujne pogoje za kompetentnost v odločanju. Med merili, ki jih za kompetentnost navajajo različni avtorji, navadno najdemo stvari, kot so sposobnost, da dojamemo materialno informacijo, sposobnost, da ocenimo to informacijo v luči lastnih vrednot ali pojmovanj dobrega, in pa sposobnost, da drugim prosto in jasno sporočimo svojo voljo.[36] Malce, a ne bistveno drugačen seznam sposobnosti ponujata Brock in Buchanan (1990: 23-25). Njun seznam obsega sposobnost razumevanja in komuniciranja, sposobnost sklepanja in premišljanja ter sposobnost za oblikovanje in uporabo skladnega in stabilnega pojmovanja o dobrem oziroma množice vrednot. Nobenega dokaza ni, ne v tem, kar na splošno vemo o napredujoči fazi bolezni motornih nevronov, in ne v tem, kar nam je znano o zdravstvenem stanju same Diane Pretty, ki bi dajal slutiti, da je le-ta do trenutka sodnega spora izgubila vse ali celo zgolj nekatere od zgoraj navedenih sposobnosti in da bi bila zaradi tega nesposobna sprejeti kompetentno (posledično pa tudi pravno zavezujočo) odločitev o svojem življenju.

Pa vendar, ali moj opis avtonomnega odločanja potihem ne enači kompetentnosti in avtonomnosti odločanja, teh dveh v resnici popolnoma ločenih pojmov?[37] Kant je v avtonomnosti res videl "edini temelj dostojanstva človeške in vsake umne narave" (Kant, [1785] 1981: 41), toda, ali bi sprejel tudi tezo o enakovrednosti teh dveh pojmov? In če ne, kakšno težo tedaj sploh ima dokazovanje, da je bila odločitev Diane Pretty o predčasni smrti kompetentna?

Tak ugovor pa je prešibek. Ločnico, pri kateri vztrajam, med razumnim (in moralnim) odločevalcem in razsodnikom na eni ter razumnim (in moralnim) akterjem na drugi strani, je namreč mogoče vpeljati v domeno same avtonomnosti. Beauchamp in Childress (1994), denimo, razlikujeta med t.i. odločevalno in izvršilno avtonomnostjo. Oseba je odločevalno avtonomna, če je sposobna sprejemati osebne, informirane/zavestne odločitve; izvršilno avtonomna pa je, če (oziroma v tisti meri, kolikor) lahko svoje informirane odločitve tudi uresniči. Omenjeni sposobnosti sta med seboj razmeroma neodvisni – bolezen ali pogubni vplivi staranja lahko, kot se rado zgodi, občutno zmanjšajo ali celo povsem uničijo posameznikovo zmožnost uresničevanja lastnih informiranih odločitev (tj. njegovo izvršilno avtonomnost), ne da bi hkrati

[35] Glej razsodbo Evropskega sodišča za človekove pravice v primeru Pretty proti Združenemu kraljestvu, str. 3.

[36] V kontekstu zdravljenja lahko ta merila prevedemo v: sposobnost, da dojamemo zdravstveni ali raziskovalni postopek; sposobnost, da premislimo o tveganjih in obetih; ter sposobnost, da svojo odločitev opremo na izid takega premišljevanja. (glej Beauchamp & Childress, 1994: 132 in dalje)

[37] Če omenim le eno pomembno razlika med njima – prvi je vse-ali-nič pojem, namenjen razvrščanju vseh oseb v eno od dveh skupin, med kompetentne ali nekompetentne, drugi pa stopnjevit oziroma zvezni pojem.

prizadeli tudi njegovo zmožnost sprejemanja takih odločitev (tj. njegovo odločevalno avtonomnost). Diane Pretty je lep zgled za to. Vsak od teh dveh vidikov pa predstavlja, kot izhaja iz razprave o dvoplastnosti temelja človekovega dostojanstva, nujno sestavino njegove supervenientne podlage.[38]

Vložki in izid pričujočega spora o (ne)avtonomnosti in kompetentnosti Diane Pretty se bistveno ne spremenijo niti v primeru, če (z izgovorom, denimo, da je Kantovo vztrajanje na tem, da avtonomnosti ni brez metafizične svobode, nevzdržno) opisano pojmovanje avtonomnosti nadomestimo z bolj naturalističnim – a takim, ki je še vedno vsaj v grobem združljivo z lastnostmi, ki jih Kant povezuje s človeškostjo, ter z vrednostjo, ki jo pripisuje njenemu razvijanju, ohranjanju in uporabi. Vzemimo torej naslednje, v taki ali nekoliko drugačni različici vsem dobro znano pojmovanje avtonomnosti: Oseba ravna avtonomno, če in samo če (i) počne to, kar počne, namerno, in je (ii) oblikovala namero, ki jo uresničuje s svojim ravnanjem, na podlagi premišljanja, ki ga niso izkrivili nerazumski dejavniki.[39] V dokaj minimalističnem ravnanju Diane Pretty ni nič takega, kar bi dalo slutiti, kaj šele dokazovalo, da njeno ravnanje bodisi ni namerno ali pa da je namera, ki jo skuša konec koncev uresničiti (namreč priklic predčasne smrti z nekaznovano pomočjo moža), rezultat prepovedanega vpliva nerazumskih dejavnikov na proces premišljevanja. Njena odločitev za predčasno smrt torej dejansko je – ali pa bi vsaj v načelu lahko veljala kot – avtonomna tudi po alternativnih, naturalističnih pojmovanjih avtonomnosti.[40]

Pristransko pojmovanje (razumnega) delovanja?

Preidimo zdaj na drugo skupino pomislekov, k tistim, ki ne zadevajo toliko sposobnosti za izvršilno avtonomnost in njenega odnosa do dostojanstva kot tezo, da je Diane Pretty nepovratno izgubila sposobnost za vsakršno, torej tudi

[38] Za podroben opis stanja nekaterih Alzheimerjevih bolnikov, ki v grobem ustreza okoliščinam nepovratne izgube sposobnosti za odločevalno avtonomnost, glej Jaworska (1999).

[39] Z drugimi besedami, če je bil vpliv želja, čustev, nagnjenj in psiholoških stanj na izid premišljanja posreden, kanaliziran skozi njihovo vlogo (kot) premislekov, ki jih je oseba upoštevala v svojem praktičnem sklepanju. Omenjeno pojmovanje avtonomnosti sem si sposodil pri Buss (1994).

[40] Kaj pa ugotovitev, da utegne biti, kot pravi sodišče v razsodbi, končna faza bolezni "skrajno neprijetna in nedostojanstvena [*undignified*]", in da si Diane Pretty nadzora nad odločitvijo o trenutku in načinu smrti tako močno želi med drugim tudi zato, ker se "boji trpljenja in ponižanja [*indignity*], ki jo čakata v primeru običajnega poteka bolezni"? Ali ni strah pred trpljenjem in ponižanjem eden tipičnih nerazumskih dejavnikov, dejavnikov torej, katerih vpliv na procese premišljanja, odločanja in oblikovanja namere je po zgornjem pojmovanju nezdružljiv z njihovo avtonomno naravo? Toda tak vtis zavaja. Vsak strah, kot je pravilno ugotavljal že Aristotel, namreč ni brezumen in neutemeljen – če je to strah pred nečim, česar se upravičeno bojimo, če ni prekomeren (neprimeren svojemu predmetu po intenzivnosti ali trajanju) in vse dokler zaradi svoje intenzivnosti ne prične izkrivljati presoje, prav gotovo ni tak. Strah Diane Pretty pred trpljenjem, ponižanjem, odvisnostjo, nemočjo ..., ki ji jih obeta zaključni stadij bolezni, je povsem utemeljen (to so vse stvari, ki se jih je razumno bati in katerih nastop je v njeni situaciji razumno pričakovati) in njena odločitev za predčasno smrt je glede na naravo in velikost grožnje povsem razumna in opravičljiva. Breme dokazovanja, da je strah vplival na njeno premišljanje in odločanje na prepovedan, neposreden način, tj. kot neobvladljivo čustvo, ki ji je onemogočilo razumno presojo in tehtanje razlogov za in proti predčasni smrti, ne pa posredno, v obliki (povsem tehtnih) razlogov za strah, ki so hkrati razlogi za odločitev v prid smrti, bo moral zato nase prevzeti dvomljivi kritik.

razumno delovanje. Ali jo je bolezen res oropala sposobnosti za delovanje? Ali jo je res pretvorila v neakterja? Ali pa se pritrdilen odgovor na omenjeni vprašanji potihem opira na neustrezen pojem delovanja? Ali je pojem delovanja kot uporabe lastnih duševnih in telesnih zmožnosti v prizadevanju za uresničitev zastavljenih ciljev dovolj nevtralen, da nam omogoča nepristransko oceniti potencial Diane Pretty za delovanje?

V skladu z našim zdravorazumskim pojmom delovanja je za sposobnost delovanja potrebna vsaj sposobnost za izvajanje *namernih* dejanj.[41] Različni avtorji skušajo ta minimalni pogoj za sposobnost delovanja nato vsak zase dopolniti še z bolj zahtevnimi pogoji, takimi, ki v proizvodnji obnašanja, ki je za dejanje konstitutivno (ki torej ustreza opisu "akter je storil to in to iz tega in tega razloga"), dodelijo odločilno vlogo razlogom za dejanja in samemu akterju v nasprotju z, denimo, njegovimi psihološkimi stanji in vzročnimi mehanizmi.

Velleman izrecno privzame tako pojmovanje o človeškem delovanju kot-razlogih-ki-preko-akterja-vplivajo-na-namero-ki-preko-akterja-vpliva-na-dejanje. Akterju po njegovem v polnokrvnem dejanju pripadata dve vlogi, ki ju ne more opraviti nobena druga stvar, nobeno psihološko stanje ali dogodek v njem: pod vplivom razlogov za dejanja oblikuje namero, nato pa na podlagi namere proizvede obnašanje, se pravi v izvršitvi svoje namere premakne svoje okončine.[42] Akter je tako v polnokrvno dejanje vpleten na dveh ravneh: posreduje med razlogi in namero ter med namero in telesnimi gibi, pri čemer ga pri vsakem paru prvi od členov usmerja pri proizvodnji drugega. (Velleman, 2000: 124-125) Zdravorazumsko pojmovanje o človeškem dejanju, ki ga tudi sam izrecni privzame, na koncu povzame takole: "Kar nas naredi za akterje v primerjavi z zgolj subjekti obnašanja – vsaj v našem dojemanju samih sebe, če že ne v realnosti – je naša zaznana sposobnost, da posežemo v tok dogajanja na tak način, da je mogoče obnašanjski izid neposredno pripisati nam. ... naš pojem polnokrvnega dejanja je pojem obnašanja, ki ga je nazadnje mogoče pripisati akterju." (prav tam: 128) Dejanje je torej po tem predlogu obnašanjski izid, ki ga je mogoče vzročno pripisati akterju, ne pa zgolj temu ali onemu psihološkemu stanju ali epizodi v njem.

Kako se potemtakem v skladu s tem pojmovanjem odreže Diane Pretty? Ali bo veljala za polnokrvnega akterja, tj. za akterja, sposobnega polnokrvnega delovanja? Zdi se, da ne. Sposobna je sicer oblikovati namere pod vplivom razlogov ali premišljanja, ne pa tudi proizvesti ustrezno obnašanje (če zanemarimo minimum verbalnega obnašanja). V najboljšem primeru lahko torej izpolni prvi, ne pa tudi drugega pogoja za sposobnost delovanja. Še več, če vzamemo resno nekatere priljubljene sodobne teorije o tem, kaj pomeni zastaviti si nek cilj in/ali oblikovati namero, da bomo nekaj storili, potem ne izpolnjuje niti prvega pogoja. Christine Korsgaard, denimo, razume zastavljanje ciljev kot

[41] Odmev te zamisli zasledimo, denimo, v osnovnem pogoju za kolektivno delovanje – določena kolektivna bitnost šteje za potencialnega akterja le, če je sposobna oblikovati skupno namero.

[42] Za to, da bi obnašanje štelo za delovanje, na primer ne zadošča, da je akter subjekt vzročno delujočih psiholoških naravnanosti in telesnih gibov, ki jih te povzročajo.

tipično človeško zmožnost, brez katere razumno delovanje ni mogoče. Toda zastavitev cilja je vse prej kot enostavno dejanje. V nasprotju s tem, da si nekaj samo želimo ali da sanjarimo o tem, da bi to imeli, vključuje *zavezo, da bomo storili to, kar je vzročno nujno za nastanek ustreznega stanja, zavezo, da bomo uporabili sredstva, ki so potrebna za uresničenje tega stanja*. (Korsgaard, 1997: 235 in 245) Diane Pretty, se zdi, se ob polni zavesti o svojem stanju k čemu takemu ni več zmožna iskreno zavezati. Toda v tem primeru se bomo težko izognili sklepu, da si tudi ciljev ni več zmožna zastavljati in da je z izgubo te sposobnosti prenehala biti razumni akter. Obeti niso nič manj mračni, če namesto tega za preizkusni kamen sposobnosti za delovanje vzamemo nekaj na prvi pogled manj zahtevnega, namreč sposobnost osebe, da na podlagi premišljanja oblikuje ustrezno namero, da bo storila to ali ono. Za naklonjenost sodobnih filozofov se kosata dva modela namere.[43] V skladu s prvim pomeni oblikovati namero odločiti ali zavezati se, da bomo v toku uresničenja določenega načrta za delovanje proizvedli specifično obnašanje. V skladu z drugim pa bomo za nekoga rekli, da namerava storiti nekaj, samo če si to želi storiti močneje od česar koli drugega in če iskreno verjame, da to tudi bo (lahko) storil. Diane Pretty pa se v svojem položaju po vsemu sodeč ne more ne obvezati k temu, da bo, kot del izvedbe načrta za delovanje, proizvedla določeno obnašanje, in ne iskreno verjeti, da se bo to zgodilo. Po obeh merilih je torej nepovratno izguba sposobnost, ki je konstitutivna za človeško delovanje.

Toda Kant je navdihnil še nekatera druga, v pričujočem kontekstu manj problematična pojmovanja o delovanju od Vellemanovega, bi lahko ugovarjal neumorni kritik. Allen Wood (Wood, 1998), denimo, enači človeškost ali razumno naravo s sposobnostjo, da si zastavimo razumne cilje, in trdi, da "moramo vsako bitje, ki ga odlikuje tovrstna sposobnost, v enaki meri obravnavati kot cilj, *ne glede na to, kako dobro ali slabo mu uspeva uporabljati to sposobnost*". (prav tam: 185, opomba 4, moj poudarek) To je na prvi pogled usodno za moj argument ne glede na to, kako okarakteriziramo stanje Diane Pretty. Slednja je namreč ali ohranila sposobnost, da si zastavlja razumne cilje, ali pa je to sposobnost izgubila; če jo je ohranila, potem je z njo ohranila tudi svoje dostojanstvo, ki ga ima kot oseba, in ji dolgujemo spoštovanje, ki je nezdružljivo s tem, da jo namerno ubijemo; če je to sposobnost izgubila, pa ji manjka bistvena prvina kompetentnosti v odločanju in njena volja za nas ni moralno obvezujoča. Pa vendar, ali ni pojem sposobnosti, katere obstoj je neodvisen tako od njene dejanske uporabe kot od zmožnosti osebe, da jo uporablja, očitno preohlapen?[44] V kakšnem smislu neki si je Diane Pretty sposobna

[43] Za prepričljiv zagovor prvega pojmovanja o naravi namere glej različna dela Michaela Bratmana, denimo Bratman (1999), za podrobno razdelavo in poskus zagovora drugega pa Mele (1992).

[44] V zvezi z včasih nepregledno zmešnjavo v govorjenju in razmišljanju o sposobnostih John Harris (Harris, 2002: 314) upravičeno opozarja: "Eden od problemov je, da so merila za prisojanje sposobnosti ljudem tako raznovrstna. Nekatere sposobnosti, denimo sposobnost, da pretečemo miljo pod štirimi minutami ali maraton v manj kot dveh urah in pol, od posameznika, ki si jo pripisuje, ne glede na to, koliko krat je v preteklosti tak rezultat že dosegel, terjajo, da je dobro fizično pripravljen in izurjen, če naj mu jo priznamo. Če se isti človek pusti zamrzniti, bomo vedeli, da je omenjeno sposobnost skoraj zagotovo izgubil in da premore, če je ostal v dobri kondiciji, kvečjemu potencial za njeno vnovično pridobitev. Za druge sposobnosti – na primer za

zastavljati razumne cilje, ko pa zanjo vendar velja, da je to isto sposobnost trajno nezmožna uporabljati? Ali ni bolj pošteno priznati tega, kar je očitno: da je namreč nesmiselno za nekoga reči, da je ohranil sposobnost S, kljub temu da je trajno izgubil zmožnost, da uporablja to sposobnost? Oseba, za katero velja kaj takega, je pač preprosto izgubila sposobnost S. Za uporabo svojih sposobnosti namreč ne potrebujemo kake posebne zmožnosti: če je S znanje francoščine, potem sem, ko sem enkrat trajno oziroma nepovratno izgubil svojo zmožnost, da uporabljam to sposobnost (tj. govorim francosko), izgubil tudi sposobnost samo pa tudi sleherni potencial za to, da si jo znova pridobim, skratka, ne znam več govoriti francosko. Tudi Diane Pretty je zato nesmiselno še naprej pripisovati sposobnost, da si zastavlja razumne cilje, kljub temu da je trajno izgubila zmožnost uporabe te sposobnosti.[45]

Sposobnost telesnega gibanja in sposobnost delovanja

Moji zavrnitvi Vellemanovega sklepa bi lahko kdo ugovarjal, češ da sloni na predpostavki, da je izguba osebkove sposobnosti za premikanje lastnega telesa zadosten pogoj za izgubo sposobnosto delovanja. Toda, ali ni ta predpostavka prav očitno zgrešena? Vzemimo samo slovit nasprotni primer paraliziranega, pa vendar neverjetno ustvarjalnega, domiselnega, komunikativnega in plodnega oxfordskega fizika Stephena Hawkinga. Ali pa kar samo Diane Pretty. Ali ta s pritiski gumbov na svoji mini komunikacijski napravi ne sporoča vedno znova svojih želja, prepričanj in občutkov? In na ta način komunicira? Ali ni sprožila občudovanja vrednega pravnega spora? Ali ne daje napotkov in smernic svojemu odvetniku in pravnim zastopnikom? Ali ni vse to početje jasen primerek dejanj? Marsikdo razen tega uresničenje svojih odločitev rade volje prepusti drugim, pa se zaradi tega nihče ne pritožuje, da ne deluje ali da ni na ustrezen način vpleteni v svoja dejanja. Ali torej ne bi bilo mogoče reči, da je sposobnost delovanja odvisna od sposobnosti, da svetu vtisnemo svoj pečat, da mu vsilimo svojo voljo oziroma da poskrbimo, da se stvari dogajajo po naši volji, zaradi naših razlogov, ker mi tako hočemo, pa naj smo te dogodke in spremembe mi sami neposredno proizvedli ali pa ne?

Toda tudi ta ugovor ni nič boljši od drugih. Naj pričnem svojo zavrnitev s priznanjem precej očitnega, a nepomembnega dejstva. Diane Pretty lahko premišlja in presoja o tem, kakšno življenje bi bilo zanjo dobro, ali kaj bi bila ona sama ali kdo drug dolžna storiti v tej ali oni dejanski ali izmišljeni situaciji. Nič (razen bližnje smrti) ji ne more preprečiti, da ne bi postala popolnoma zanesljiva in zaupanja vredna moralna svetovalka. Za določitev njenega moralnega statusa pa se ključno vprašanje kljub vsemu glasi: "Toda ali bo lahko še kdaj razumno in moralno *delovala*?" Ko dvomim o njeni sposobnosti za pravo, polnokrvno

sposobnost vožnje s kolesom ali sposobnost ocvrti jajca – se zdi, da jih ne moremo več izgubiti, potem ko smo jih enkrat pridobili. Spet tretje, denimo sposobnost govorjenja tujega jezika, pa ob pomanjkanju vadbe postopoma opešajo."

[45] Za koristno razjasnitev zapletenih odnosov med pojmi zmožnosti, sposobnosti in potenciala glej Harris (2002: 43-45).

delovanje, vključno z moralnim, se ne slepim, da nekaterih dolžnosti ne bi bilo mogoče izpolniti z (namernim) vzdržanjem od delovanja oziroma z njegovo opustitvijo. Dejanja, ki bistveno vsebujejo ali zahtevajo telesne gibe, zato niso vedno potrebna ne za delovanje v skladu z moralnim zakonom in ne za pristno moralno delovanje (tj. delovanje iz občutka dolžnosti oziroma spoštovanja moralnega zakona). Taki primeri pa so vendarle redki in netipični. V veliki večini naših vsakodnevnih moralnih odločitev nas bo načelna nezmožnost, da bi uveljavili svojo voljo, uresničili svoje razumne in avtonomne odločitve, ravnali v skladu s svojimi preudarnimi ali moralnimi sodbami, diskvalificirala kot razumne in moralne *akterje*. Trajna izguba sposobnosti za delovanje nam torej ne le onemogoči, da bi izpolnili svoje daljnosežne načrte ali uresničili svoje ambiciozne cilje, temveč ima tudi čisto konkretne normativne posledice.

Dalje, za Vellemana samega je obnašalni izid, vpliv akterja na svet, sled, ki jo ta pusti v njem, eden od nujnih pogojev za delovanje. Toda vse te značilnosti bomo zaman iskali pri Diane Pretty. Ta je kvečjemu sposobna nekega minimalno jezikovnega obnašanja, neke osnovne oblike komunikacije. Za uresničenje česar koli drugega (pri zagovarjanju svojega primera pred sodiščem, celo pri samomoru) potrebuje nesebično pomoč drugih. Konec koncev ne more delovati niti po najbolj temeljni in zanjo usodni moralni sodbi, da bo namreč njeno prihodnje življenje nedostojno in da bi se mu morala zato za vsako ceno izogniti!

In končno, za prepričljivost argumenta nam ni treba privzeti, da je pojem sposobnosti za delovanje t.i. vse-ali-nič pojem [*treshold*]. Z našimi jezikovnimi intuicijami in sodbami se povsem ujema, če ga namesto tega obravnavamo kot stopnjevit pojem. V tem primeru bo veljalo, da je Diane Pretty v določenem minimalnem pomenu sicer ohranila sposobnost za delovanje, da pa se je zaradi učinkov bolezni ta sposobnost pri njej očitno znašla *pod moralno mejo*, ki je nujna za osmislitev, ohranjanje in ustvarjanje cele vrste moralnih prepovedi (na primer tistih, ki prepovedujejo poslabšanje pogojev za delovanje oseb) in zapovedi (denimo teh, ki narekujejo izboljševanje in pospeševanje pogojev za delovanje oseb), pa tudi za utemeljitev določenih moralnih sodb (zlasti tistih, da sega vrednost človeškega življenja onkraj njegove gole prijetnosti ali koristnosti).[46]

Sposobnost (razumnega in moralnega) delovanja in človekovo dostojanstvo

Lotimo se za konec še zadnje in hkrati najbolj udarne skupine očitkov. Vzemimo, da se niti Diane Pretty s svojo zahtevo po predčasni smrti niti njen mož s pomočjo pri njeni uresničitvi nista pregrešila zoper načelo spoštovanja dostojanstva oseb. Predpostavimo, nadalje, da sem prepričljivo dokazal, da je bila odločitev Diane Pretty za predčasno smrt avtonomna in kompetentna (da nas, skratka, do neke mere moralno obvezuje) ter da je Diane Pretty zares nepovratno

[46] Tudi Jaworska sposobnost za odločevalno avtonomnost po vsem sodeč obravnava kot stopnjevit pojem, ko zapiše, da "so številni Alzheimerjevi bolniki še vedno zmožni avtonomnega delovanja *v precejšni meri*". (Jaworska, 1999: 109 – moj poudarek)

izgubila svojo sposobnost za delovanje. Pa vendar, se bo vprašal neumorni kritik, zakaj neki naj bi verjeli, da je zaradi tega izgubila tudi svoje dostojanstvo?

Morda zato, ker sta nas prepričala naslednja dva tehtna razloga. Začnimo z ogledom seznama tipičnih razumskih sposobnosti in zmožnosti, ki jih obsega Kantov pojem človeškosti ali umne narave. Človeško naravo po njegovem odlikujejo (i) sposobnost in dispozicija za delovanje na podlagi razlogov, načel ali maksim (se pravi neodvisno od želja, ki, namesto da bi vzročno določale naše odločitve, nastopajo v vlogi premislekov, ki jih velja v procesu premišljanja upoštevati in pretehtati na ozadju drugih premislekov); (ii) sposobnost in dispozicija za sledenje razumnim načelom preudarnosti in učinkovitosti (tj. hipotetičnim imperativom); (iii) moč zastavljanja ciljev, ki obsega različne zmožnosti: predvidevanja prihodnjih posledic, zastavljanja dolgoročnih ciljev, upiranja neposredni skušnjavi, zvestobe ciljem, ki niso hkrati predmet našega čutnega poželenja, in podobno; (iv) sposobnost in dispozicija za sledenje določenim brezpogojnim načelom delovanja (tj. kategoričnim imperativom), za to, da nas k dejanju pripravi izključno spoznanje o njihovi veljavnosti ali normativni moči, brez pomoči zunanjih spodbud, kot sta strah pred kaznijo ali pričakovanje nagrade; (v) sposobnost, da razumemo svet in o njem abstraktno razmišljamo (teoretični um). (Hill, 1992) Diane Pretty je po vsem sodeč ohranila vse tiste sposobnosti, ki bi jih lahko uvrstili pod oznako "sposobnost za razumno odločanje" (v prvi vrsti (iii) in (v)), izgubila pa sposobnosti, ki sodijo v splošnejšo kategorijo "sposobnosti za razumno delovanje" (zlasti (i), (ii) in (iv)). Še naprej jo je torej prikladno opisati kot razumnega odločevalca, ne šteje pa več za razumnega akterja.

Drugič, že ob površnem ogledu (delnega, a dovolj reprezentativnega) seznama tipičnih načinov okrnjenja človekovega dostojanstva bomo težko spregledali, kolikšno težo običajno pripisujemo učinkom dostojanstvu sovražnih dejanj na žrtvino *delovanje ali sposobnost delovanja*. Tak seznam med drugim vsebuje: odrekanje *statusa akterja* ali imetja določene z dostojanstvom povezane sposobnosti (na primer avtonomnosti); prikrajšanje osebe za pogoje ali okoliščine, v katerih bi lahko *uveljavljala* svojo z dostojanstvom povezano sposobnost (kot, denimo, v primeru zasužnjenja ali manipulacije, ko onemogočimo njeno sposobnost za svobodno odločanje in ravnanje); prikrajšanje osebe za priložnost, da *izpolni* svoje dolžnosti in odgovornosti do drugih akterjev; vpletanje v njeno avtonomno *smotrnostnost*, ki jo odlikuje kot *akterja*; prikrajšanje osebe za sredstva, potrebna za *uresničevanje in doseganje* zastavljenih ciljev ipd. Normativno vsebino načela spoštovanja dostojanstva nekoga kot osebe ali človeškega bitja za povrh najlažje razgrnemo s pomočjo pojma negativnih in pozitivnih pravic: njene pravice do varstva ali vzdržanja pred nasilnim posegom drugih, ki prizadenejo *nujne pogoje njenega razumnega delovanja*, ter njene pravice do podpore in pomoči drugih pri *zagotavljanju takih pogojev*. Najbolj tipičnim in osrednjim primerom okrnitve dostojanstva je torej skupno, da nekdo ali nekaj osebam onemogoča, da bi delovale – ali se uresničile – kot osebe, se pravi kot razumni akterji.

Avtonomnost kot atribut odločanja, ne delovanja

Kritik bi mi morda lahko očital, da sem v svojem zatrjevanju, kako da dostojanstvo ni odvisno le od sposobnosti za razumno in avtonomno odločanje, temveč mora vsaj delno temeljiti tudi v sposobnosti za razumno delovanje, spregledal, da sam Kant avtonomnost obravnava primarno kot atribut človeške volje (oziroma odločanja), medtem ko jo človeškim dejanjem pripisuje le posredno, namreč v tisti meri, v kateri se v njih uresničuje avtonomna volja. Ali nas to ne navaja k sklepu, da je oseba ohranila neokrnjeno dostojanstvo, vse dokler je ohranila avtonomno voljo, pa naj je to voljo v načelu sposobna uveljavljati in uresničevati v svojih dejanjih ali ne?

Toda s takim sklepom bi se brez dvoma prenaglili. Kant sam definira voljo kot "moč *delovanja* v skladu z lastnimi idejami zakonov ali načel" (Kant, [1785] 1981). Imeti voljo mu pomeni imeti moč poskrbeti, da *se bodo stvari dogajale* zaradi razlogov oziroma v skladu z razumnimi premisleki ali načeli. Njegovo idejo avtonomnosti kot atributa volje razumnih akterjev je treba zato v prvi vrsti razumeti s pomočjo razlogov ali načel, zaradi katerih *delujemo* (k temu glej Hill, 1992: 84). Za nas kot razumne in moralne *akterje* je konstitutivno, da se dojemamo kot svobodna bitja – da premišljamo o tem, kaj storiti, in sprejemamo odločitve o svojem ravnanju, ter da vse to počnemo ob domnevi, da so naše odločitve in dejanja v naši moči, da torej niso vzročno določena s kakimi poprejšnjimi vzročnimi dejavniki (željami, nagnjenji, čustvi ...), nad katerimi nimamo nadzora. Avtonomnost je iz teh razlogov, tudi če je primarno atribut *volje* razumnih oseb, bistveno povezana z njihovim delovanjem in njeni pripisi so smiselni le v kontekstu *delujočih akterjev*.

Človeškost kot primeren predmet brezpogojne ljubezni in spoštovanja?

Določene Kantove misli in izjave bi lahko navdihnile še en ugovor zoper tezo, da je dostojanstvo človeške osebe odvisno od njene sposobnosti za odločevalno *in* izvršilno avtonomnost ter da ji zato prenehamo dolgovati spoštovanje, brž ko izgubi eno ali drugo. V Predavanjih iz etike razlikuje Kant med dvema vrstama ljubezni: med prijetno ljubeznijo [*love of good-pleasure*] in dobrohotno ljubeznijo [*love of good-will*]. Določeno osebo ljubimo v prvem smislu, kadar uživamo v njeni odličnosti (dobroti), v drugem pa, kadar ji želimo srečo in bi radi k njej tudi sami prispevali. V ključnem odlomku Kant zapiše:

> "Vsakomur lahko zapovemo, naj ljubi svojega bližnjega z dobrohotno ljubeznijo; prijetne ljubezni pa ni mogoče univerzalno zapovedati, ker nam pač ne more pripraviti zadovoljstva nekaj, kar si ne zasluži občudovanja. Vendar pa moramo razlikovati med človekom samim in njegovo človeškostjo. Če je nek človek malopriden, ga obsojam kot tega človeka, a najsi je še tako hudoben, vseeno je v njem kanček dobrohotnosti, in razlikovanje med njegovo človeškostjo in njim samim mi omogoča, da lahko celo o malopridnežu razmišljam z zadovoljstvom. Noben malopridnež ni tako zavržen, da ne bi cenil razlike med dobrim in zlim in

> si ne bi želel biti kreposten. Moralni čut in dobrohotnost sta v njem, le moči in vzgiba mu manjka. ... Če se ozrem v njegovo srce, bom tudi v njem odkril občutek za krepost in zato moram tudi v njem ljubiti človeškost. Torej lahko povsem upravičeno rečemo, da bi morali ljubiti svoje bližnje. Ne le dobrodelnost, tudi ljubezen do ljudi, tako prijetna kot dobrohotna, je naša dolžnost." (Kant, [1775-80] 1963: 196-197)

Vsaka oseba, tudi malopridneži, sovražniki in obsojeni zločinci, je torej po Kantu vredna ljubezni oziroma si zasluži ljubezen že samo zaradi svoje sposobnosti za (razumno in) moralno presojo, za razlikovanje med dobrim in zlim, med prav in narobe, in zavoljo svojega hrepenenja po dobrem in pravilnem. Tudi če na prvi pogled ne moremo najti na njej nič takega, zaradi česar bi si zaslužila naše občudovanje, nobene odlike, ob misli na katero bi uživali, si moramo prizadevati vsaj dejavno hoteti, da bi se izkazala za vredno ljubezni. In tudi če se ne moremo prisiliti k temu, da bi ji želeli srečo, ker smo pač po premisleku ugotovili, da si sreče ne zasluži, bi si morali vsaj želeti, da bi si srečo zaslužila, in vztrajati v iskanju stvari, zaradi katerih bi jo lahko vzljubili in ji želeli vse dobro, dokler česa takega ne najdemo. Kajti na vsaki osebi je vedno mogoče najti nekaj, zaradi česar si zasluži ljubezen, tudi prijetno.

Toda če je vsaka oseba že zgolj zaradi svoje sposobnosti za moralno presojo in moralni čut (zaradi "hrepenenja po kreposti") primeren predmet take brezpogojne ljubezni, ali ji potem ta ista sposobnost, bi se lahko kdo vprašal, ne bo zagotavljala tudi brezpogojnega spoštovanja? Če je univerzalna sposobnost moralne presoje sama po sebi dovolj za to, da osebo ljubimo ali vsaj spoznamo za vredno naše ljubezni, zakaj ne bi potem ta ista sposobnost zadoščala tudi za to, da dojamemo, da si zasluži brezpogojno spoštovanje (ter za utemeljitev ustrezne dolžnosti, da jo spoštujemo kot osebo)? Ker pa nam brezpogojno spoštovanje narekuje edino le dostojanstvo, se zdi, da smo prisiljeni priznati, da oseba ohrani svoje dostojanstvo, vse dokler ni bistveno načeta njena sposobnost moralne presoje, pa naj je sposobna delovati v skladu s svojimi moralnimi sodbami ali ne. Ter da sposobnost za razumno in avtonomno delovanje, v nasprotju z mojo osnovno tezo, ne more biti nujni pogoj za dostojanstvo oseb in njihovo upravičeno zahtevo po spoštovanju. Ker pa je Diane Pretty nedvomno ohranila sposobnost moralne presoje (če je ne bi, ne bi imeli nobenega razloga, da ji izpolnimo njeno poslednjo voljo), ali ni potem res, da je z njo ohranila tudi svoje dostojanstvo in da je zato, ker se pač še ni znašla v okoliščinah dopustne evtanazije, ne smemo ubiti oziroma ji pomagati umreti?

Toda sklepanje iz "Vsako osebo, tudi malopridneže in zločince med njimi, smo dolžni ljubiti" preko "Vsako osebo, tudi tiste med njimi, ki niso zmožne moralno delovati, smo dolžni spoštovati" na "Vsaka oseba, tudi tiste med njimi, ki niso (več) zmožne delovati, premore dostojanstvo" je prenagljeno, in to iz več razlogov. Prvič, Kant preprosto predpostavi, da tiči edini ali vsaj poglavitni vzrok za zločinsko ravnanje v šibkosti zločinčeve volje – da so zločinci povsem sposobni za pravilno moralno presojo, le volja in vzgib za ravnanje v skladu z njo jim manjkata. Pri tem za svojo domnevo ne navede niti najmanjšega dokaza –

enako upravičeno bi lahko najpogostejši vzrok zločinskega ravnanja poiskali v zgrešeni moralni presoji, zločincem pa odrekli sposobnost zanjo. Taka domneva bi se med drugim tudi bolje ujemala s Kantovim internalizmom glede značaja moralnih sodb in pojma pravilnosti. Internalisti namreč menijo, da je moralna sodba nujno povezana s prepričanjem o obstoju najboljšega razloga za dejanje in pa z zadostno motivacijo za ustrezno ravnanje. Skratka, če sodim, da bi bilo prav, da najdeno denarnico vrnem lastniku, pa jo kljub temu obdržim in naknadno zaradi tega tudi ne čutim kake posebne krivde ali obžalovanja (kar po vsem sodeč velja za večino prijetih zločincev – ti praviloma obžalujejo le to, da so jih ujeli), potem v svoji sodbi ali nisem bil iskren ali pa razumem "prav bi bilo vrniti denarnico lastniku" zgolj kot "večina ljudi v moji skupnosti verjame, da najboljši možen razlog (v danih oziroma katerih koli okoliščinah) podpira vračanje izgubljene lastnine lastniku". Ne v prvem in ne v drugem primeru zame ne bomo dejali, da sem resnično sodil ali verjel, da bi bilo najdeno denarnico prav vrniti lastniku. Zločinci so torej, v izrecnem nasprotju s Kantovo domnevo, bodisi nesposobni moralno presojati ali pa, če malce oslabim svojo tezo, te svoje sposobnosti vsaj ne uporabljajo (vendar v kakšnem smislu jo potem sploh imajo?).

Drugič, predpostavimo, zavoljo argumenta, da zločinci oblikujejo pristne moralne sodbe, le ravnajo se ne po njih. Ali bomo res pripravljeni trditi, da se, (vsaj) kar zadeva (ne)sposobnost za moralno delovanje, Diane Pretty v ničemer ne razlikuje od njih? Da imata njena nepovratna izguba sposobnosti za (vsakršno) delovanje in njihovo golo pomanjkanje volje oziroma nezmožnost, da bi se pripravili do moralnega delovanja (tj. ravnanja po lastnih moralnih sodbah), enake moralne implikacije, enak vpliv na moralni status? Navsezadnje je izguba sposobnosti za moralno delovanje pri Diane Pretty nepovratna, k življenju je ne more obuditi noben napor volje, nobeno še tako dobronamerno prizadevanje, nobena še tako mikavna zunanja spodbuda. Medtem ko je nezmožnost moralnega delovanja pri zločincih zgolj začasne narave, v dosegu naših moči in pogojena z dejavniki, ki jih lahko vsaj delno nadziramo in korigiramo: s pomanjkanjem volje, iskrenega napora, prizadevanj in nenazadnje tudi zunanjih spodbud. Z drugimi besedami, medtem ko je izguba sposobnosti za delovanje pri Diane Pretty brezpogojna in dokončna, je pri zločincih zgolj pogojna in zato korektivna. Iz dejstva, da si zločinci zaslužijo našo brezpogojno ljubezen in spoštovanje kljub pomanjkanju sposobnosti za moralno delovanje (kar je, mimogrede, že sama po sebi dovolj sporna domneva), torej še zdaleč ne moremo sklepati, da isto velja tudi za Diane Pretty.

Tretjič, zgornji ugovor potihem postavlja enačaj med "biti vreden ljubezni" in "zaslužiti si spoštovanje". Pa vendar, čeprav nedvomno drži, da so osebe praviloma prikladen predmet tako ljubezni kot spoštovanja, ti dve naravnanosti še zdaleč nista enakovredni. Razlogi, zaradi katerih je nekoga primerno ljubiti, so mnogo številnejši in raznovrstnejši od razlogov, ki nam narekujejo spoštovanje. Ljudi lahko ljubimo zaradi njihove hudomušnosti, duhovitosti, prijaznosti, sposobnosti za sočutje, moči, ugleda, dosežkov, in tako dalje, spoštujemo (kaj šele brezpogojno spoštujemo) pa le zaradi njihovih dosežkov, pokončnosti,

moralne integritete/celovitosti ... in osebstva. Torej je sicer morda res, da je dejstvo, da *Fa*, zadosten razlog za nas (ali za vsakogar) za to, da ljubimo *a*, ne bo pa zato že tudi nujno držalo, da nam (ali komur koli drugemu) to isto dejstvo priskrbi tudi zadosten razlog za spoštovanje *a*-ja. Podobno velja za sposobnost moralne presoje: *a*-jeva sposobnost oblikovanja motivirajočih moralnih sodb je lahko povsem zadosten razlog za to, da ljubimo *a* (obenem s "prijetno in dobrohotno ljubeznijo"), pa čeprav se ta po svojih sodbah ne ravna, ne pa tudi za to, da bi a spoštovali (kaj šele za brezpogojno spoštovanje, ki je zanesljiv spremljevalec in pokazatelj dostojanstva). Neposredno sklepanje od "*a* je zaradi lastnosti *F* vreden ljubezni" k "*a* si zaradi lastnosti *F* zasluži spoštovanje" je preprosto neveljavno – vsaj *a priori* ni mogoče izključiti možnosti, da je imetje lastnosti *F* za prvo naravnanost dovolj dober razlog, za drugo pa ne.[47]

In končno še najbolj ključna pomanjkljivost kantovskega ugovora. Vzemimo, zavoljo argumenta, da soglašamo, da je sposobnost moralne presoje sama po sebi dovolj za imetje in ohranitev dostojanstva, posledično pa tudi za utemeljitev univerzalne moralne zapovedi brezpogojnega spoštovanja oseb. V tem primeru se bo celoten problem skrčil na naslednje: kaj je tisto, kar moramo spoštovati, in komu dolgujemo izraze spoštovanja? Diane Pretty si kot razumen razsodnik in odločevalec nedvomno zasluži, da spoštujemo njeno razumno voljo v vseh njenih raznovrstnih manifestacijah. In je sama tudi edini primerni naslovnik izrazov dolžnega spoštovanja. Toda ali iz tega res sledi, da smo dolžni brezpogojno spoštovati tudi njeno življenje, kljub temu da ga s svojimi odločitvami ne sooblikuje in ne soustvarja več? Ali se ni vrednost njenega sedanjega življenja, glede na to, da je to izgubilo sleherno vrednost zanjo samo, v resnici skrčila na minimum, na golo vrednost eksistenčnega pogoja za nastanek in izražanje njene razumne volje? Ali ni njeno življenje s tem postalo pogojna in minljiva dobrina, s tem pa nekaj, kar ne zapoveduje spoštovanja, ampak v najboljšem primeru kako drugo pozitivno vrednostno naravnanost? O tem, v kolikšni meri je bolezen prizadela moralni status Diane Pretty in kako se je zaradi tega spremenil značaj in obseg naših dolžnosti do nje, pa več v naslednjem poglavju.

Premočan dokaz?

Poslednji očitek bi lahko zadeval navidez (pre)daljnosežne in neverodostojne implikacije moje osnovne teze. Če bi Diane Pretty zavoljo narave svoje bolezni dokončno prenehala biti razumni in moralni akter, če bi ji bolezen zavolj tega resnično odvzela dostojanstvo, kot trdim, ali ne bi potem *v celoti* izgubila svojega moralnega statusa? Ali ne bodo pri odločanju o njeni usodi druge vrste premislekov v tem primeru samodejno potisnile v ozadje skrbi in posluha za to, kaj sama hoče ali si želi zase? Ali ne bomo torej skupaj z njenim dostojanstvom pokopali tudi razlogov za spoštovanje njene poslednje volje? Še več. V skladu s samim po sebi sprejemljivim tolmačenjem Kantovega stališča in njegovih

[47] Za teoretsko nevtralen prikaz občutka spoštovanja glej Hill (1998). Po duhu nekoliko bolj kantovsko pojmovanje zagovarja Sherman (1995: 134-139). Za kantovsko teorijo narave, vrednosti in moralnega statusa ljubezni glej Velleman (1999).

nadaljnjih implikacij veljajo za moralne paciente ali prejemnike, se pravi za bitja, katerim sploh lahko kaj neposredno dolgujemo (in ki jim, kadar teh dolgov do njih ne poravnamo, storimo krivico), vsi in samo moralni akterji.[48] Toda ali mar potem iz mojega stališča, da nam stanje Diane Pretty dovoljuje, da uničimo njeno življenje, iz mojega vztrajanja, da je prenehala veljati za razumnega in moralnega akterja in da je posledično izgubila dostojanstvo, ki ga vsaki osebi zagotavlja sposobnost za razumno in moralno delovanje, ne izhaja, da je prenehala biti tudi moralni pacient? In če je to res, zakaj bi se sploh še čutili dolžne v svojem premišljanju upoštevati premisleke o tem, kaj bi bilo zanjo dobro in še zlasti, kaj si zasluži?

Toda tak pomislek je zgrešen. Z izgubo sposobnosti za (razumno in moralno) delovanje oseba ne izgubi nujno tudi sposobnosti, da zahvaljujoč normativni moči svoje razumne in avtonomne volje drugim nalaga veljavne moralne zahteve. Teza, da izguba enega od dveh nujnih pogojev za imetje dostojanstva zadošča za izgubo dostojanstva, nas v najslabšem primeru obvezuje k naslednjemu stališču: zaradi nedostojnega življenja Diane Pretty kot osebi, pa tudi njenemu življenju, ne dolgujemo več običajnega spoštovanja, ki ga do prvega neposredno, do drugega pa posredno zapoveduje dostojanstvo človeških oseb. To pa ne pomeni, da ne moremo biti hkrati še naprej dolžni – v tisti meri, v kateri ta brez dvoma ostaja razumni *razsodnik* in *odločevalec* – spoštovati njeno razumno *voljo* in izraze te volje. Moje prizadevanje, da bi načelo spoštovanja *dostojanstva* oseb na ta način ločil od načela spoštovanja njihove *volje*, ni ne samovoljno in ne *ad hoc*. Kantovci sami priznavajo, da lahko občasno, v izjemnih okoliščinah, svojo dolžnost, da spoštujemo dostojanstvo vsake osebe, izpolnimo le tako, da osebo, ki ji grozi izguba dostojanstva na zanjo žaljiv način, ubijemo. Kar predlagam, je zgolj drobno dopolnilo h kantovski podobi moralne krajine: nekatere od tovrstnih okoliščin bo zaznamovala še dodatna moralno relevantna razsežnost, namreč, da bomo z ubojem osebe izpolnili njeno razumno in avtonomno voljo (s tem pa potihem dali priznanje tudi njeni lastni moralni presoji, katere pristen izraz ta volja je). Tudi če Diane Pretty odrečemo sposobnost za delovanje, njenega moralnega statusa zato ne bomo samodejno izenačili s statusom nerazumnih nečloveških živali in je na ta način izpostavili ravnanju, ki se nam v normalnih okoliščinah ne bi zdelo le škodljivo, ampak tudi ponižujoče. Kar njej in drugim dejanskim neakterjem, ki so prenehali biti polnokrvni razumni in moralni akterji, še naprej zagotavlja presežen moralni status v primerjavi s slednjimi, sta po eni strani dejstvo, da ni(so) prenehali biti tudi razumni razsodniki in odločevalci, po drugi pa dovolj realna možnost, da dejanski moralni status oseb (še tem bolj pa njihovih življenj) vsaj delno določajo tudi njihove pretekle intrinzične lastnosti.[49] S praktičnega vidika, tj. z vidika naših dolžnosti, izguba sposobnosti za razumno in moralno delovanje torej ne bo bistveno razvrednotila moralnega statusa neozdravljivo bolnih in negibnih oseb. V hvalevredni (ali celo obvezni) skrbi za

[48] Hayward (1994) imenuje to "teza o enakopravnosti pacienta in akterja".

[49] Za zanimiv poskus dokazovanja, da bi veljalo med lastnosti, ki določajo moralni status oseb, poleg njihovih sedanjih vključiti še njihove pretekle in prihodnje intrinzične lastnosti, glej Harman (1999).

njihovo blaginjo in osebno dostojanstvo bomo zato le težko našli dovolj tehten razlog za nasprotovanje uzakonitvi evtanazije.

Sklep

Naj povzamem. V pričujočem članku sem zagovarjal pozitivno moralno sodbo o aktivni prostovoljni evtanaziji in njeni uzakonitvi. Moj zagovor le-te je bil posreden. Skušal sem pokazati, da Vellemanov argument, ki nas skuša prepričati, da bi se z uzakonitvijo pravice neozdravljivo bolnih do aktivne evtanazije prekršili bodisi zoper načelo spoštovanja bolnikove avtonomnosti ali pa zoper načelo spoštovanja njegovega dostojanstva, ni zdrav. Osebe premorejo dostojanstvo zaradi svoje sposobnosti za razumno in avtonomno odločanje in delovanje. Dostojanstvo kompetentnih neozdravljivo bolnih oseb pri polni zavesti, ki so zaradi bolezni izgubile sposobnost za delovanje, je bodisi nepovratno okrnjeno, v najboljšem primeru pa vsaj resno ogroženo. Edini izhod iz življenja brez dostojanstva oziroma, v drugem primeru, nedostojnega življenja, je nasilna predčasna smrt. Tej vsaj z vidika varstva človekovega dostojanstva ni kaj očitati, ker dostojanstva ali ni več in zato ni kaj varovati, ali pa propada na način, ki je za osebo, ki to dostojanstvo premore, žaljiv. V prizadevanju, da bi dal tej intuitivno sprejemljivi, a megleni ideji natančnejši in jasnejši pomen, sem se oprl na splošno sprejete predstave o tem, kaj človeško delovanje zahteva in vključuje. Če ne bomo priznali obstoja in ustrezne normativne teže tesni povezanosti med pojmom osebe in pojmom (razumnega) akterja (vezi, ki zaseda osrednje mesto v Kantovi moralni filozofiji, ki pa je enako prepričljiva tudi sama po sebi), bomo še naprej hudo grešili pri uporabi načela spoštovanja do dostojanstva oseb, kot so to na tisoč in en način počeli udeleženci številnih preteklih in sedanjih moralnih razprav.[50]

[50] Za plodno razpravo in koristne sugestije dolgujem zahvalo prof. Barabašovi, Thomasu Hillu ml. in Nenadu Miščeviću.

RESPECT FOR HUMAN DIGNITY, UNDIGNIFIED LIFE, AND DIGNIFIED DEATH

The paper deals with the moral status of active voluntary euthanasia: can a terminally-ill patient's request to be allowed or even helped to die, ever be morally legitimate, and if yes, under what conditions? Furthermore, can it ever be morally justified for a doctor or some other authorized person to meet such a demand, and if yes, under what circumstances? I do not intend to offer conclusive proof to the effect that no moral concern regarding such actions is valid. I set out to prove instead that one of the more philosophically interesting objections against the practice of active voluntary euthanasia, namely that the patient and the collaborating physician, in intending to bring about the patient's death, offend his human dignity, is misplaced. In the course of doing that, I discuss at length and finally reject an interesting idea of the contemporary American philosopher David J. Velleman. According to Velleman, it may be permissible to deliberately take the life of a person only when that person has irremediably lost her capacity for autonomous and rational choice, in which her dignity (i.e. her unconditional, intrinsic, final, incomensurable and incomparable value) resides. In which case, however, she is no longer capable of making a competent and thus a morally and legally binding decision to end her life. Against this I argue, by way of an example, that due to the disease the person's dignity can be irremediably compromised, even though her capacity for autonomous and rational choice (or decision-making) is left more or less intact. In such circumstances, killing a terminally-ill patient at her request and for her own benefit will not constitute an objectionable disregard of the valid moral demand to always show, in our attitudes and action, respect for the dignity of every person affected by them.

Keywords: euthanasia, autonomy, human dignity, the principle of respect for person's dignity, undignified life, dignity-preserving death.

Literatura

Anderson, E. (1993). *Value in Ethics and Economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Baumann, P. (2002). "Persons, human beings, and respect". Referat, predstavljen

na 25. Wittgensteinovem simpoziju v Kirchbergu, 11.-17. avgusta 2002.

Bayertz, K. (ur.) (1996). *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht: Kluwer.

Beauchamp, T. L. & Childress, J. (1994). *Principles of Bioethics* (4. izd.). Oxford: Oxford University Press.

Beyleveld, D. & Brownsword, R. (2001). *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. Oxford: Oxford University Press.

Birnbacher, D. (1989). "Genomanalyse und Gentherapie". V Sass, H.-M. (ur.), *Medizin und Ethik*, Stuttgart: Reclam, str. 212-231.

Birnbacher, D. (1990). "Gefärdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?". V Leist, A. (ur.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt/M, Suhrkamp, str. 266-281.

Birnbacher, D. (1996). "Ambiguities in the concept of *Menschenwürde*". V Bayertz, K. (ur.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht: Kluwer.

Bratman, M. (1999). *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brock, D. W. (1998). "Kloniranje človeških bitij: pregled moralnih razlogov za in proti". *Dialogi*, 34/9-10, str. 24-37.

Brock, D. W. & Buchanan A. (1990). *Deciding for Others. The Ethics of Surrogate Decision-Making*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buss, S. (1994). "Autonomy reconsidered". *Midwest Studies in Philosophy*, XIX; str. 95-121.

Chadwick, R. (1989). "The market for bodily parts: Kant and duties to oneself". *Journal of Applied Philosophy*, 6/2, str. 129-139.

Coady, C. A. J. (1985). "The morality of terrorism". *Philosophy*, 60, str. 47-69.

Darwall, S. (1998). *Philosophical Ethics*. Boulder, Co.: Westview Press.

Dillon, R. S. (ur.) (1995). *Dignity, Character and Self-Respect*. London: Routledge.

Donagan, A. (1977). *The Theory of Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.

Dworkin R. in ostali (1997). "Assisted suicide: the philosophers' brief". *The New York Review of Books*, 44 (27. marec), str. 41-47.

Feinberg, J. (1992). "An unpromising approach to the 'right to die'". V Feinberg, J., *Freedom & Fulfillment*, Princeton: Princeton University Press, str. 260-282.

Feinberg, J. (1980). "Voluntary euthanasia and the inalienable right to life". V Feinberg, J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press, str. 221-251.

Finnis, J. & Nussbaum, M. (1997). "Is homosexual conduct wrong? A phi-

losophical Exchange". V Soble, A. (ur.), *The Philosophy of Sex*, Lanham: Rowman & Littlefield 1997, str. 89-94.

Fried, C. (1978). *Right and Wrong*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Garry, A. (1978). "Pornography and respect for women". *Social Theory and Practice*, 4 (poletje), str. 395-420.

Harman, E. (1999). "Creation ethics: the moral status of early fetuses and the ethics of abortion." *Philosophy & Public Affairs*, 28/4, str. 310-324.

Harris, J. (1997). "Goodbye Dolly: The ethics of human cloning". *The Journal of Medical Ethics*, 23/6 (december), str. 353-360.

Harris, J. (2002). *Vrednost življenja*. Ljubljana: Krtina.

Hayward, T. (1994). "Kant and the moral considerability of non-rational beings". V Attfield, R. & Belsey, A. (ur.), *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 129-142.

Herman, B. (1998). "Mutual aid and respect for persons". V Guyer, P. (ur.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield, str. 133-164.

Hill, T. E., jr. (1991a). *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hill, T. E., jr. (1992a). *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press.

Hill, T. E., jr. (1980). "Humanity as an end in itself". *Ethics*, 91/1 (oktober), str. 84-99.

Hill, T. E., jr. (1992c). "Kantian conception of autonomy". V Hill, T. E., jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, str. 76-96.

Hill, T. E., jr. (1992b). "Making exceptions without abandoning the principle: or how a Kantian might think about terrorism". V Hill, T. E., jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, str. 196-225.

Hill, T. E., jr. (1991b). "Self-regarding suicide: a modified Kantian view". V Hill, T. E., jr. *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 85-103.

Hill, T. E., jr. (1998). "Respect for persons". V *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London in New York: Routledge.

Hill, T. E., jr. (1995). "Servility and self-respect". V Dillon, R. S. (ur.), *Dignity, Character and Self-Respect*, London: Routledge, str. 76-92.

Hill, T. E., jr. (1991c). "Social snobbery and human dignity". V Hill, T. E., jr.,

Autonomy and Self-Respect, Cambridge: Cambridge University Press, str. 155-172.

Jaworska, A. (1999). "Respecting the margins of agency: Alzheimer's patients and the capacity to value". *Philosophy & Public Affairs*, 28/2 (pomlad), str. 105-138.

Kamm, F. M. (1998). “Physician-assisted suicide, euthanasia, and intending death”. V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician-assisted Suicide: Expanding the Debate*, New York: Routledge, str. 26-49.

Kamm, F. M. (1999). “Physician-assisted suicide, the doctrine of double effect, and the ground of value”. *Ethics*, 109/3 (april), str. 586-605.

Kant, I. [1785] (1981). *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Indianapolis: Hackett.

Kant, I. [1775-80] (1963). *Lectures on Ethics*. Indianapolis: Hackett.

Kant, I. [1797] 1991. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Klampfer F. (2001). “Suicide, euthanasia, and human dignity”. *Acta Analytica*, 16/27, str. 7-34.

Korsgaard C. (1997). “The normativity of instrumental reason”. V Cullity & Gaut (ur.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Oxford University Press, str. 213-154.

Konvencija Sveta Evrope o varovanju človekovih pravic in človekovega dostojanstva v zvezi z uporabo biologije in medicine: konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino (*Oviedska konvencija*), Uradni list RS, št. 17/ št. 70 (16. 10. 1998).

Kuhse, H. & Singer, P. (ur.) (1999). *Bioethics. An Anthology*. Oxford: Blackwell.

LaFollette, H. (ur.) (1997). *Ethics in Practice. An Anthology*. Oxford: Blackwell.

Lappe, M. (1999). “Ethical issues in manipulating the human germ line”. V Kuhse, H. & Singer, P. (ur.), *Bioethics. An Anthology*, Oxford: Blackwell, str. 155-164.

Leiser, B. M. (1998). “Corporal Punishment”. V Chadwick, R. (ur.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, 1. zvezek, San Diego, Ca.: Academic Press, str. 645-652.

Lenzen, W. (1996). “Value of life vs. sanctity of life – outlines of a bioethics that does without the concept of Menschenwürde”. V Bayertz, K. (ur.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht: Kluwer, str. 259-286.

Mappes, T. A. (1992). “Sexual morality and the concept of using another person”. V Mappes, T. A. & Zembaty, J. S. (ur.), *Social Ethics: Morality and Social Policy* (4. izd.), New York: McGraw-Hill, str. 248-262.

Mele, A. (1992). *Springs of Action. Understanding Intentional Behavior*. Oxford: Oxford University Press.

Meyers, D. T. (1995). “Self-respect and autonomy”. V Dillon, R. S. (ur.), *Dignity, Character and Self-Respect*, London: Routledge, str. 218-250.

Münzer, S. (1994). “An uneasy case against property rights in bodily parts”. *Social Philosophy & Policy*, 11/2.

Nussbaum, M. (2000). “Popredmetenje”. *Analiza*, 1/IV, str. 72-100.

Oderberg, D. S. (2000). *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*. Oxford: Blackwell.

Petermann, T. (1996). “Human dignity and genetic tests”. V Bayertz, K. (ur.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht: Kluwer.

“Pogledi drugačni kot v času kralja Darija, pred 2500 leti”. *Sobotna priloga Dela*, 14. julij 2001, str. 22-23.

Primorac, I. (2001). *Etika in seks*. Ljubljana: Krtina.

Primoratz, I. (1997). “The morality of terrorism”. *Journal of Applied Philosophy*, 14/3, str. 221-234.

Rachels, J. (1993). *The Elements of Moral Philosophy* (2. izd.). New York: McGraw-Hill.

Rachels, J. (1991). *Pravica do smrti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Raušl, M. (2000). “Poseg v intimo genetskega zapisa”. *Večer*, 20. septembra.

Satz, D. (2000). “Trgovanje z ženskim reproduktivnim delom”. *Analiza*, 1/IV, str. 101-122.

Sinodalni zbor slovenske RKC (2000). “Izjava o spoštovanju začetka življenja”. *Večer*.

Spaemann, R. (2001). “Spočet, ne pa narejen”. *Večer*.

Stoecker, R. (2002). “Das Paradox der Entwürdigung”. Referat, predstavljen na 25. Wittgensteinovem simpoziju v Kirchbergu, 11.-17. avgusta 2002.

Stres, A. (2000). “Človekovo dostojanstvo in svoboda vere v pluralni in laični državi”. *Dignitas*, 5-6, str. 28-47.

Thomas, L. (1995). “Self-respect: theory and practice”. V Dillon, R. S. (ur.), *Dignity, Character and Self-Respect*, London: Routledge, str. 251-270.

Tighe, M. (1999). “Pandora’s box of social and moral problems”. V Kuhse, H. & Singer, P. (ur.), *Bioethics. An Anthology*, Oxford: Blackwell, str. 91-93.

Trontelj, J. (1998). “Nekatere etične dileme sodobne medicine”. V Polajnar, Pavčnik & Wedam-Lukić (ur.), *Pravo in medicina*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 387-425.

Velleman, D. J. (1992). “Against the right to die”. *Journal of Medicine and Philosophy*, 17, str. 665-81.

Velleman, D. J. (1999a). “A right of self-termination?”. *Ethics*, 109/3 (april), str. 606-628.

Velleman, D. J. (1999b). “Love as a moral emotion”. *Ethics*, 109/2 (januar), str. 338-374.

Velleman, D. J. (2000). “What happens when someone acts?”. V Velleman, D. J., *The Possibility of Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press, str. 123-143.

Warnock, M. (1984). *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilisation & Embryology*. Oxford: Basil Blackwell.

Wood, A. (1998). “Humanity as end in itself”. V Guyer, P. (ur.), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield 1998, str. 165-188.