

Tore Frost: Vita brevis

Tore Frost er universitetslektor i filosofi ved Universitetet i Oslo. Han tok sin magistergrad ved samme universitet i 1973 og ble gresk statsstipendiat i Hellas 1974 – 1976. Han ble ansatt som universitetsstipendiat ved Universitetet i Oslo 1978 – 1983. Han arbeidet dernest free lance som filosof fra 1983 til 1991. Fra og med 1992 har han vært fast ansatt som universitetslektor ved Institutt for filosofi, Universitetet i Oslo, hvor han fortsatt arbeider og har som hovedoppgave å gi førstesemesterstudenter både livslyst og studiemotivasjon ved inngangen til Akademiens lærde hus.

Tore Frost har skrevet og utgitt en rekke bøker og studier innen humanistisk filosofi og åndshistorie, samtidig som han også har publisert flere artikler innen etikk og omsorgsfilosofi.

Han har også vært engasjert som medredaktør i tidsskriftet *Omsorg – Nordisk tidsskrift for palliativ medisin*, hvor han har vært ansvarlig for å utgi følgende tema-numre: *Hva er smerte?* (Nr.3,1989); *Filosofi og medisin – felles fortid, felles fremtid?* (Nr.2,1991); *Dødshjelp eller livshjelp?* (Nr.3,1992); *Helsinkideklarasjonene* (Nr.3,1993); *På liv og død* (Nr.2,1994); *Selv mord* (Nr.1,1995); *Når begynner menneskelivet?* (Nr.1,1996); *Hva med sjelen?* (Nr.1,1998); *Humor* (Nr.4,1999); *Når livet ebber ut* (Nr.2,2001); *Når hjelpen blir krenkende* (Nr.3,2001); *Memento mori* (Nr. 3,2002) og *Den gode samtale* (Nr. 2,2003).

Fra den klassiske kultur har Tore Frost tidligere utgitt et teaterstykke over Sokrates» liv og skjebne: *Sokrates – vismannen fra Athen*, Univ.forlaget 1978. Han har dessuten utgitt *Gresk visdomsliv: De syv vise*, Tanum-Norli 1979, samt redigert (m/Egil A. Wyller) bøkene *Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene*, Gyldendals fakkelseie 1974; *Ekteskapets idé gjennom tidene*, Tanum-Norli 1975; *Fra Homer til Elytis – Gresk åndshistorie gjennom tre tusen år*, Tanum-Norli 1984. Tore Frost har også, sammen med Egil A. Wyller, gjendiktet hovedverket til den greske Nobelprisvinneren Odysseas Elytis: *To Axion Esti* til norsk: *Verdig det er*, Cappelen 1983, hvor en av gjendiktningene ble kåret til årets gjendiktning av Den norske Bokklubben i antologien *Sølvalder – Norsk lyrikk gjennom 25 år (1962–1987)*, Oslo 1987.

Tore Frost er forøvrig medansvarlig for å utgi samtlige av Platons dialoger til norsk. De to første bindene utkom i august 1999, hvor Tore Frost selv hadde oversatt dialogen *Protagoras*, med innledning og noter i 1.bind. I alt vil hele 9 bind utkomme på norsk.

Vinteren 2003 utga Tore Frost boken *Greske myter og mysterier* i Den norske Bokklubbens serie *Verdens hellige skrifter*, en bok som, ifølge ham selv, representerer fruktene av et langt liv i Musenes tjeneste.

Tore Frost har i løpet av de senere år deltatt i en rekke TV- og radioprogrammer av både faglig og kulturell karakter. Mye av hans tid de senere år er gått med til å holde foredrag land og strand rundt for såvel fagpersonell innen offentlig sektor og organisasjonsliv som næringsliv. Hans solide åndshistoriske forankring i såvel den klassiske kultur som den kristne kultur har bidradd til å gi hans perspektiver innen humanistisk filosofi en særlig vidtfaende karakter.

Høsten 2001 ble han engasjert som gatefilosof i Bergen, et engasjement som, ifølge ham selv, ga hans liv en ny dimensjon etter at han et år tidligere ble rammet av et hjerteinfarkt. Han er forøvrig kjent for å sette liv og helse på spill i forsøket på å holde den gode samtale levende i det offentlige rom her til lands.

Tore Frost er bosatt på Hvasser, den ytterste av øyene innen øy-kommunen Tjøme i Vestfold, hvor han i fritiden året rundt lever sitt liv mellom himmel og hav. Han har nå såvidt rukket å legge bak seg 60 hardt levede år, som har fått sin tilmålte del av livets martrende redsler og jublende ekstaser. Han mener selv at dette er et utmerket utgangspunkt for den som på liv og død ønsker å forstå noe av meningen med det hele.

Hva mener vi

Oppsummering av hovedpunktene i artikkelen:

1. Kjernen i all medmenneskelighet dreier seg om respekt og selvrespekt. Artikkelen vil belyse betydningen som ligger til grunn for ordet «respekt» og vise at selvrespekt er en forutsetning for kravet om respekt overfor andre.
2. Verdenserklæringen om menneskerettigheter av 1948 innførte et nytt begrep om menneskeverdet som danner utgangspunkt for det globaliserte menneskesyn. Artikkelen vil belyse dette nye menneskebilde i kontrast til de tradisjonelle menneskesyn innen de to dominerende verditradisjoner i Vesten, henholdsvis den kristne humanisme og den ikke-kristne humanisme. Konsekvensene av dette dramatiske oppgjør med fortidens humanisme viser seg idag i form av nye politiske idealer og nye rettssikkerhetsprinsipper for det norske samfunn og i form av nye verdifundamenter for de humanitære organisasjoner.
3. Vi er alle enige i kravet om respekt for menneskeverdet, men er vi dermed også enige i grunnene vi bygger på for å være enige? I internasjonal politikk er «overlapping consensus» (overlappende enighet) blitt et ideal for å oppnå respekt for nasjonenes rett til å være forskjellige fra hverandre. En tilsvarende «overlappende enighet» synes idag å være betingelsen for all pluralistisk toleranse, hvor det såkalte «liberale dilemma» – dvs. en toleranse uten grenser, med den konsekvens at vi forplikter oss til også å tolerere intoleranse -, søkes løst i en felles bindende forpliktelse overfor visse overordnede, globale grunnverdier, eks. idéen om alle menneskers likeverd og hvert enkelt menneskes autonomi og integritet.

Respekt – hva mener vi med det?

Innen alle humanitære organisasjoner står kravet om respekt for menneskets verdighet og integritet som et hovedpunkt i organisasjonenes verdigrunnlag, rent bortsett fra at det norske rettssamfunn er tuftet på det samme krav. Hva mener vi egentlig med slike honnørord? Har vi overhodet tatt oss tilstrekkelig tid til å reflektere over hva ordene står for, eller er de nærmest å betrakte som munnsvær? Disse spørsmål blir svært påtrengende når vi tar utfordringene fra de

med respekt for menneskeverdet?

mange hjelpetrengende menneskeskjebner inn over oss.

La oss begynne med ordet «respekt». Hva mener vi med det? Men, kan vi vel innvende, kan det være nødvendig å stille et så elementært spørsmål? Vi vet da vel alle, vi – humanitære hjelpere med en høyt utviklet individuell motivasjon og en like høyt utviklet organisasjonsmessig kompetanse på å stå i det gode livs tjeneste –, hva vi mener med respekt? Selv er jeg begynt å tvile. Det er vel snarere slik at vi mener å ha de riktige svarene, inntil vi plutselig blir overrasket av spørsmålet: Respekt, lover du, – hva mener du egentlig med det?

Enhver får begynne med seg selv og teste hvor mye av livet som egentlig inngår i den daglige refleksjon. Selv ble jeg tatt på fersken for nok så nøyaktig syv år siden. Jeg var ansvarlig for et tverrfaglig kurs kommuneansatte innen helse- og sosialetatene. Kurset skulle dreie seg om etikk og samarbeid på tvers av faggrensene, hadde jeg fått beskjed om, og jeg valgte derfor å forelese over temaet «Respektens etikk». Foredraget ble helt himmelsk, de riktige ordene kom i de riktige øyeblikk og hver enkelt tilhører i salen ga inntrykk av å sitte der mellom sine to store ører og suge alt til seg. Det var derfor en svært selvtillfreds filosof som etter endt innsats forberedte seg på å møte spørsmålene fra deltagerne.

Det første spørsmålet kom helt overraskende. En ung kvinne reiste seg i den fullpakkede salen, meget beskjeden stilte hun meg ett eneste spørsmål. Til gjengjeld var det svært presist og direkte: Om jeg kunne være så vennlig å forklare hva jeg la i begrepet «respekt», slik at hun kunne få bedre sammenheng i de enkelte delene av foredraget? Hun kunne ikke huske at jeg hadde redegjort for begrepet i mitt foredrag, sa hun. Det var en helt korrekt observasjon. Jeg hadde innstilt meg på at det ikke kunne være nødvendig, alle vet jo hva respekt er! Så fikk jeg spørsmålet, som kom fullstendig overrumpende på meg. Jeg hadde faktisk ikke sjekket begrepet på forhånd og jeg skjønnte at jeg ikke var i stand til å besvare spørsmålet på stående fot. Dagen fortonte

seg slett ikke himmelsk lenger og luften var gått ettertrykkelig ut av den oppblåste filosofballongen.

Slik kan det gå når vi i opphøyet selvtillfredshet ikke gjør leksen grundig nok før vi stiller opp og skal bestå prøven! Det var en slukøret filosof som tuslet hjem med halen mellom beina etter det som nå fortonte seg mer som en infernalsk dag. Vel hjemme, slo jeg opp i leksikonet og fant omsider ut hva ordet «respekt» betyr.

Da fikk jeg en ny sjokkopplevelse. Det viste seg nemlig at ordet hadde en helt annen betydning enn den jeg hadde bygget på i mitt tidligere så himmelske foredrag! Ordet bygger på to varianter av samme latinske verbum: «spici» og «spectare».

Begge varianter av verbet har grunnbetydningen «å se, å skue noe fremfor seg». Med prefikset «re-» foranstilt verbet får vi «respici» eller «respectare», og vi kjenner nå igjen vårt norske verbum: «respektere», som betyr: «å se om igjen, se påny». Når jeg tolker denne ordbetydningen inn i vår sammenheng, opplever jeg at «respekt» dreier seg om å demonstrere en høyt utviklet evne til å kunne ta et skritt til siden og se om igjen på vår egen måte å se på, se om igjen på egen synsevne, lytteevne, akseptasjonsevne, forståelsesevne, hjelpeevne.

Kravet om å møte de hjelpetrengende

med god respekt betyr å våge et møte med seg selv i det speil som den hjelpetrengende representerer. Jeg vil ikke anbefale noen selvspeilende omgang med speilet på veggen, men derimot et møte med oss selv der vi avspeiles av den annen. I den hjelpetrengendes avspeiling har vi en enestående sjanse til en kritisk mønstring av hva slags premisser jeg, – som gir meg ut for å være den gode hjelper –, har for å kunne leve opp til mine egne løfter. Det dreier seg primært om å være tydelig på egne forutsetninger, særlig der hvor jeg opplever – i møtet med meg selv i den annens speils – noen mangler og begrensninger i såvel synsevne som lytteevne, kanhende også forståelsesevne såvel som akseptasjonsevne.

Respekt forutsetter selvrespekt

Jeg lærte noe avgjørende nytt denne dagen for syv år siden. Hva var det, forresten, jeg hadde bygget mitt foredrag om respekt fra dengang på? Det var slett ikke lettvinde selvsagtheter! Det dreide seg om betydningen av å opptre uavhengig av egne forutsetninger, opptre åpent, legge egne fordommer til side, slik at vi med god empati kunne leve oss inn i andre menneskers indre liv og ta deres hjelpebehov inn over oss, uavhengig av hvem vi er og hva vi står for. Det er bare ikke det ordet «respekt» primært refererer til! Tvert om krever dette honnørordet at vi blir flinkere til å være tydeligere på hvem vi selv er og på hvilke forutsetninger vi bygger vår kompetanse på. Særlig viktig later det til å være, for den som er villig til å øve seg på respektens vågsomme vei, å være ekstremt tydelig på egne mangler og begrensninger, være modig nok og villig nok til å innrømme i møtet med den hjelpetrengende at også den gode hjelper har problemer, kanskje, med både å se og lytte godt nok til den hjelpetrengende, med både å kunne forstå ham og akseptere ham som hjelpetrengende.

Selv har jeg i syv år bearbeidet mitt lille mareritt fra den gang med å øve meg på å være tydelig på hvem jeg selv er i møtet med hjelpetrengende menneskeskjebner. Jeg har møtt mennesker med livsfortellinger milevis fra de fortellinger jeg selv bærer på, mennesker med voldstatikk som et konstant bakteppe i oppveksten, mennesker med langvarig rusavhengighet, prostitusjonsbakgrunn og andre ingredi-

„ Dagen fortonte seg slett ikke himmelsk lenger og luften var gått ettertrykkelig ut av den oppblåste filosofballongen.



Tore Frost er universitetslektor i filosofi ved Universitetet i Oslo. Se for øvrig omtale annet sted i bladet. Artikkelen er en bearbeiding av et foredrag Frost holdt på SORs fagkonferanse i april.

enser, som jeg ikke har vært i nærheten av i mitt relativt uplagede liv. I disse sammenhengene har det vært viktig for meg å minne den hjelpetrengende om mine egne begrensninger. En god filosofvenn, som har fulgt meg på nært hold i flere tiår, kom for ikke lenge siden til meg og sa:

– Du, Tore, du er ikke til å kjenne igjen fra den du var tidligere!

– Å, ikke det? sa jeg, hvordan var jeg før da?

– Jo, da gikk du rundt som en tåkefyrste og var temmelig diffus og utydelig som privatperson. Du satte din ære i å være filosof og strevet åpenbart med å være åpen og opptre uavhengig av dine egne forutsetninger. Det eneste du oppnådde var å gjøre menneskene rundt deg utrygge og mistroiske til hvem du egentlig var. Men nå, i de siste fem – seks-syv årene opplever jeg at du har strevet med å bli så mye tydeligere på hvem du selv er, ikke minst hva alle dine mangler angår. Resultatet er at du idag blir møtt med en helt annen tillit og trygghet fra dine omgivelser enn jeg opplevet at du ble møtt med tidligere!

Jeg behøver vel ikke å gjøre noe stort nummer av at jeg ble glad for denne tilbakemeldingen?

Det er imidlertid nok av øvelser som gjenstår. Når vi krever respekt av hverandre, knytter vi gjerne dette kravet til et annet honnørord: Menneskets verdighet. Hva legger vi i dette begrepet?

I horisont av de hjelpetrengendes skjebnefellesskap rører vi her ved selve kjernen i våre humanitetsidealer. Det er på høy tid å ta både ett og to skritt til siden og begynne på den vanskelige refleksjonen over hvor vi står og hvor vi vil hen med med all vår hjelpende tjeneste.

Dette gjelder ikke minst i en tid som vår, hvor vi alle er så opptatt av å minne hverandre om hvor viktig det er at *Veien blir til mens du går*. Men det er og blir et faktum at det er først når vi får et klart definert mål i sikte på vår kollektive vei gjennom livet, at vi har forutsetninger for å vite når vi går oss vill og befinner oss på avveier. Hvis det fortsatt skal være slik at veien blir til mens vi går, så vil vi aldri være på avveier. Da vil alle veier være like legitime og vi forblir det vår tid er i ferd med å gjøre oss til: – nomadiske mennesker som med vår rastløse uro flakker omkring uten mål og mening med hva vi vil at våre liv skal være innrettet mot.

Respekt for menneskets verdighet – hva mener vi med det?

Respekt for menneskets verdighet – hva mener vi med det?

Begrepet «menneskets verdighet» har en

lang forhistorie. Vi rører vel her ved selve kjernen i all vestlig humanisme. Selve kravet om respekt for menneskets verdighet har vært selve grunnpremisen for fremveksten og utviklingen av de vestlige demokratier og rettsnasjoner og har klare ankerfester i de klassiske språk (gr. «aksia», lat. «dignitas»). Dette kravet står derfor også like sentralt uttrykt innen de tunge verditradisjoner som har vært premissleverandører til det vestlige menneskebilde. Jeg tenker her på den kristne humanisme og dens antagonist gjennom tidene, nemlig den ikke-kristne humanisme som

strekker seg tilbake til den klassiske, før-kristne humanisme og fremover, kraftig fornyet i Renessansen gjennom fremveksten av liberalisme og individualisme, like til vår tids humanetikk.

Hvis vi prøver å overskue hva disse tradisjonene har lagt inn i begrepet om menneskets verdighet, blir vi fort klar over hvor presist begrepet har vært gjennom tidene. Fortiden utmerker seg, til forskjell fra vår egen tid, med svært klare og tydelige svar på spørsmålet om hva som menes med respekt for menneskets verdighet. Ikke så å forstå at vi møter det samme svar innen begge tradisjoner, dertil er forskjellene mellom disse to verditradisjoner for fremtredende hva menneskesynet angår. Den ikke-kristne humanisme gir imidlertid en begrunnelse for kravet som har vært entydig gjennom hele denne verditradisjons mer enn to tusen år lange liv. Den kristne tradisjon har bygget på en annen, men like entydig begrunnelse gjennom den samme tidsperiode. Det er forøvrig verdt å merke seg at kristendommen på dette punkt er sammenfallende med de to andre monoteistiske religioner som har spilt seg ut i Vestens historie, nemlig jødedommen og islam. Jeg velger derfor i det følgende å tale om den religiøse humanisme, hvor samtlige tre monoteistiske religioner er inkludert.

De respektive verditradisjoners begrunnelse av kravet om respekt for menneskets verdighet tydeliggjøres best når vi fremhever hva som ligger medtenkt i kravet. Således skal vi være oppmerksomme på at dette kravet bygger på et underliggende postulat om at mennesket er et unikt livsvesen, kvalitativt forskjellig fra alt annet

liv. Det er derfor kun mennesket som kan gjøre krav på å ha en verdighet og kreve respekt for denne kvalitet. Hvilken faktor ved menneskelivet snakker vi her om? Hva er det livet har utstyrt oss mennesker med og som legitimerer postulatet om at mennesket er unikt? Begge verditradisjoner gir meget klare svar på dette spørsmål og danner et slags historisk bakteppe for situasjonen idag, hvor vi åpenbart har begynt å legge de gamle svar bak oss.

Fornuftshumanismen og idéen om menneskets verdighet

Når vi utesker den ikke-religiøse tradisjon om en begrunnelse for postulatet om mennesket som et unikt livsvesen, så har denne begrunnelsen alltid referert til mennesket som et fornuftsvesen. Det er kun mennesket som kan gjøre krav på å være et rasjonelt livsvesen. Dette syn har vært enerådende fra antikken og like frem til vår tids humanetikk, som i sitt prinsipp-program (opprikket utformet av Kristian Horn og Gabriel Langfeldt) erklærer vitenskap og rasjonell fornuft å være fundamentet for et humanetisk livssyn.

Denne begrunnelse avføder imidlertid nok et spørsmål. Hvorledes avgjør man så innen denne tradisjon hvem som er bærere av en legitim fornuft, hvem er rasjonelle og hvem er det ikke? Når dette spørsmålet først er stillet, så blir det klarlagt at det ikke er, og har heller aldri vært, noen privatsak å avgjøre hvem som er rasjonelle. Det avgjøres av det sosiale kommunikasjonsfellesskap i form av etablerte fornuftskonvensjoner og som opptrer som kollektive kriterier for hva som kan påberope seg å være rasjonelt og hva som ikke er rasjonelt. Disse konvensjonene har nok endret seg gjennom tidene, idag har vi eksempelvis krav om etterprøvsbarhet, dokumenterbarhet, intersubjektivitet, osv. Det vesentlige er imidlertid at fornuftsvesen til enhver tid er blitt regulert av fornuftskonvensjoner. Samfunnsautoriteten står som en slags garantistiller for rasjonalitetens liv i hvert enkelt individ.

Det er på dette grunnlag at perspektivene begynner å åpne seg. Dette menneskebilde er åpenbart fortrolig med å begrunne menneskeverdet som et resultat av en ekstern relasjon, nemlig til samfunnets autoritære krav til den enkelte om å opptre adekvat i forhold til de etablerte fornuftskonvensjoner.

Straks dette er klarlagt, melder neste

„ De skulle slippe å leve et uverdigg liv og fikk «humanitær» hjelp til å bli tilintetgjort.

„ Det vesentlige er imidlertid at fornuftsvesen til enhver tid er blitt regulert av fornuftskonvensjoner.

spørsmål seg. Hvorledes har man innen fornuftshumanismens lange tradisjon håndtert det like uomtvistelige faktum at svært mange mennesker gjennom tidene har kommet på kollisjonskurs med de etablerte konvensjonene for rasjonalitet?

Det er på dette punkt at fornuftshumanismens menneskesyn avslører et betent punkt. Dette menneskesyn har åpenbart aldri vært godt nok sikret mot ikke å bli tatt til inntekt for forestillinger om gradert menneskeverd. Stigmatiserte menneskeskjebner har vært håndtert i fornuftens navn som mennesker med et minimalisert menneskeverd like inntil de er blitt stemplet som ikke-personer. Vi kjenner disse menneskeskjebnene i fortid såvel som i nåtid, politiske dissidenter, mennsker med stigmatisert etnisitet. Gjennom rigide tvangstiltak skulle disse menneskeskjebnene hjelpes til fornuft, til et forbedret menneskeverd.

I vår nære fortid er det tilstrekkelig å minne om hva samene ble utsatt for av diskriminerende tiltak i vårt eget land gjennom det omfattende forrnorskingsprogrammet som varte ved til langt inn i 1960-årene. Vi kunne videre minne om skjebnen for tatere, sigøynere, psykisk utviklingshemmede, psykotiske pasienter osv. i en ikke altfor fjern fortid her til lands, da det var legitimt å iverksette tvangstiltak som sterilisering, fratagelse av barn, tap av borgerrettigheter, plassering på lægd, på isolat. Det var ikke måte på hva som var legitimt å utsette slike stigmatiserte menneskeskjebner for i en tid hvor de i fornuftens navn ble gjort til menneskeskjebner med et minimalisert menneskeverd og vurdert som tilsvarende hjelpetrengende.

Den religiøse humanisme og idéen om menneskets verdighet

Når vi nå retter oppmerksomheten mot de tre monoteistiske religioner, så finner vi også her klare uttrykk for kravet om respekt for menneskets verdighet, tuftet på postulatet om at mennesket er unikt. Det er verdt å merke seg at samtlige tre religioner bygger på den samme begrunnelse, en begrunnelse som imidlertid er vesentlig forskjellig fra fornuftshumanismen. Den religiøse begrunnelse refererer til de gammeltestamentlige ord i Genesis-beretningen om at mennesket er skapt i Guds bilde. Det faktum at mennesket er Gud-billedlig har overalt og til alle tider vært selve kjernen i den religiøse tradisjons grunn-

else av menneskeverdet. Helt sentralt står forestillingen om at mennesket er blitt beglanset av Skaperen og gitt en hellig dimensjon.

Hvis vi sammenstiller de to tradisjoners ulike begrunnelser av hva det er som gjør mennesket unikt og kvalitativt forskjellig fra alt annet liv, så åpenlegges en slående parallellitet. Begge tradisjoner er åpenbart fortrolige med å begrunne menneskeverdet som et resultat av en ekstern relasjon. Innen den religiøse tradisjon er det riktignok ikke samfunnets fornuftsautoritet som står som en garantistillelse for menneskeverdet tilstedeværelse hos den enkelte, derimot Gudsautoriteten.

Det er på dette grunnlag de samme betente trekk, som vi tidligere har oppdaget innen fornuftshumanismens menneskesyn, demonstreres innen den religiøse tradisjon. Hvis vi stiller spørsmålet hvorledes denne tradisjon gjennom tidene har forholdt seg til det like uomtvistelige faktum at svært mange menneskeskjebner har kommet på kollisjonskurs med denne garantistillelsen, så oppdager vi med en gang at også denne tradisjon oppviser horribles eksempler på at menneskeverdet lett blir nedgradert i slike situasjoner. Vi behøver ikke nødvendigvis fordype oss i fortidens skrekkscenarier som Inkvisisjon og hekseprosesser. Det skulle være tilstrekkelig å referere til de samme eksempler som tidligere nevnt fra vår egen nære fortid på hvor lett menneskeskjebner som befinner seg på kollisjonskurs med den ene eller den annen av de to garantister, samfunnets fornuftsautoritet såvel som Gudsautoritet, har bidradd til å minimalisere deres menneskeverd.

Samtidig må vi hele tiden huske på at de samme rigide tiltak, som vi idag opplever som redselsfulle, ble satt ut i livet av mennesker som ville det vel, mennesker som trodde på det de gjorde, opplevet seg selv som reelle hjelpere, mennesker som lignet på oss. Dette forklarer vel også litt av de problemer vi idag står overfor når vi ønsker å gi en offentlig unnskyldning for de redsler som ble begått i fortiden.

De betente trekk ved de tradisjonelle menneskesyn

Fornuftshumanismen og den religiøse hum-

anisme viser de samme betente trekk ved deres respektive menneskebilder, – hvor forskjellig de enn er i sitt innhold. Den måte begge tradisjoner er fortrolig med å begrunne menneskeverdet som et resultat av relasjonen til en ekstern garantist, har åpenbart bidradd til at deres menneskesyn aldri har vært godt nok sikret mot å bli tatt til inntekt for forestillinger om gradert menneskeverd.

Jeg ønsker å understreke at jeg ikke sier at de tradisjonelle menneskebilder med noen nødvendighet fører til forestillinger om gradert menneskeverd. Dertil fremviser begge tradisjoner lysende eksempler på det motsatte. Jeg tenker på forbilledlige representanter for fornuftshumanismen, Sokrates fra klassisk tid eller Fridtjof Nansen fra vår egen tid. De var, såvidt vi vet i alle fall, aldri i nærheten av å lefle med tanker om at det kunne finnes mennesker med et mangelfullt menneskeverd. Det samme er tilfelle for den religiøse tradisjon, hvor forbilledlige representanter som den hellige Fransiscus fra høymiddelalderen eller en Moder Theresa fra vår egen tid. De var heller aldri i nærheten av noe tilsvarende.

Det avgjørende er imidlertid at dette ikke var vært til hinder for at begge tradisjoner har vært virksomme i å legitimere forestillinger om det motsatte hva stigmatiserte menneskeskjebner angår. Det er her vi finner de betente trekk ved fortidens tradisjonelle menneskesyn, hvor mangelen på en tilstrekkelig kvalitetssikring har vært åpenbar.

Det er disse betente trekk vi har trukket med oss inn i det tyvende århundre, et århundre som bidro til å utvikle betennelsene til en overhengende sykdomstilstand. Jeg tenker her først og fremst på fremveksten av ideologier som den italienske fascisme og den tyske nazisme, ideologier som ernærte seg av de etablerte menneskebilder innen såvel fornuftshumanismen som kristendommen og videreutviklet disse tradisjonenes betente trekk til en menneskeforakt som eksploderte i form av de fem års Holocaust-til-

stand under den annen verdenskrig. Jeg tenker på den systematiske forfølgelse og utrensning av mennesker på etnisk grunnlag fra både fascismens og nazismens side, Nazi-Tysklands Euthanasie-program, som ble satt ut i livet 1. september 1939 og var presentert som et omfattende hjelpeprogram til alle som var vurdert som «Menschen ohne Würde». Slike mennesker var samtlige pasienter med en schizofreni-re-

„ Vi behøver ikke nødvendigvis fordype oss i fortidens skrekkscenarier som Inkvisisjon og hekseprosesser.

„ Det eneste du oppnådde var å gjøre menneskene rundt deg utrygge og mistroiske til hvem du egentlig var.

latert diagnose, psykisk utviklingshemmede, demente, osv. De skulle slippe å leve et uverdigg liv og fikk «humanitær» hjelp til å bli tilintetgjort. I løpet av de snaue tre år programmet varte ved, ble det avlivet noe under tre hundre tusen menneskeskjebner, før programmet forvandlet seg til å omfatte mennesker på et etnisk grunnlag i henhold til beslutningen om «Endlösung» sommeren 1942. Jeg refererer også til eksperimentene med krigsfanger fra nazilegenes sidene. Redslenes antall er legio.

Denne infernalske sykdomstilstand på midten av det tyvende århundre nødvendiggjorde et definitivt oppgjør med de betente trekk ved de tradisjonelle menneskesyn. De var ikke lenger til å leve med. Det er denne oppgaven som foreligger under de politiske prosesser som starter opp i 1945, hvor ikke minst det omfattende rettsoppgjøret i forbindelse med Nürnbergprosessene ble så avgjørende for utarbeidelsen av et nytt menneskebilde. Dette drama skal vi nå se litt nærmere på. Men la oss begynne med å trekke opp bakteppet for den arena vi nå går over til.

Verdenshumanismens historiske tilblivelse

Den som vil kartlegge de historiske forutsetninger for verdenssamfunnets tilblivelse, må nødvendigvis ta inn over seg det 20. århundres krigsmartrede karakter. Vi, som har vært med på å bringe dette århundre til en definitiv avslutning, er alle barn av de store krigene og vi bærer på en kollektiv viten om at det 20. århundre har gått over i historien som krigenes århundre. Intet annet århundre i menneskehetens historie har vært mer gjennomrystet og herjet av krig enn dette. Og på en helt spesiell måte kommer 2.verdenskrig til å representere selve kulminasjonen av hva dette århundre har frembragt av krigsredsler. Jeg sikter da til den måte disse fem holocaust-år ble bragt til en endelig avslutning med atombomben, som ble sluppet over Hiroshima og Nagasaki i august 1945.

Et helt nytt katastrofeperspektiv var dermed påført menneskeheten, et erfaringsmareritt som har preget den globale livsholdning gjennom hele siste halvdel av dette århundre. Etter august 1945 har menneskeheten besinnet seg på at vi alle, fra dette tidspunkt av, har hatt et liv på kanten av stupet, en global nødsituasjon som har vært erkjent av alle.

Min påstand er at det er denne globale krisesituasjon som forklarer såvel dann-

elsen av FN-samfunnet som det ekstremt høye tempo dette verdenssamfunn ble realisert i. Allerede 24.oktober 1945 ble FN stiftet og det tok ikke mer enn tre år før denne unike nydannelse innen menneskehetens historiske liv hadde realisert seg som en politisk institusjon i og med underskriftserklæringene på Verdenserklæringen om menneskerettigheter 10. desember 1948 (48 «yes»-stemmer, ingen «no»-stemmer

og 8 avholdende). Denne deklarasjon, bestående av 30 artikler om rettigheter og som her blir definert som globale – overordnet alle nasjonale, etniske, kulturelle, religiøse, politiske etc. forskjeller –, representerer selve igangsettelsen av en helt ny, historisk sett tidligere ukjent, tidsalder. Fra og med dette tidspunkt har menneskeheten hatt et institusjonalisert verdenssamfunn som livsfunda-

ment.

Jeg gjentar imidlertid min påstand om at verdenssamfunnets historiske utgangspunkt ligger i en akutt nødsituasjon, som oppstod i og med atommarerittet, og som forklarer den tvangskaraktet som fra første øyeblikk kom til å prege dette verdenssamfunns institusjonelle liv. Det er realpolitikkens dystre skjebnesteund for menneskeheten som må forklare tilblivelsen av FN-samfunnet. Det kan ikke sterkt nok understrekes at det ikke har sitt utgangspunkt i visjoner eller idealisme. Jeg sier ikke dermed at det ikke også har ligget visjoner over tanken om menneskerettigheter som et universelt fundament for menneskeheten (f.eks. Franklin D. Roosevelts doktrine fra 1941 om «the four essential human freedoms», idealistiske reminisenser fra det detroniserte Folkeforbundet, naturrettssidéer, folkerettssidéer etc.), men jeg fastholder at det er ikke slike visjoner som forklarer den tvingende nødvendighet som underskriftserklæringene av 10. desember 1948 hadde karakter av.

Verdenserklæringen om menneskerettigheter av 1948 utgjør grunnloven for dette verdenssamfunn som, for første gang i menneskehetens historiske liv, ble forsøkt realisert gjennom FN-systemene. Herfra går det selvfølgelig klare historiske linjer tilbake til de tidligere

menneskerettighetserklæringer og til de demokratiske idéer som har dannet basis for de vestlige nasjonalstater fra 1700-tallet av. Verdenserklæringen av 1948 hører i sin helhet hjemme innen den vestlig-liberalistiske tradisjon. Men – dette til tross – det ville etter min oppfatning være direkte galt å forklare Verdenserklæringen av 1948 som et direkte produkt av fortidens nasjonalisme og de tilhørende verditradisjoner. Selve intensjonen bak Verdenserklæringen av 1948 er å legitimere et nytt historisk utgangspunkt for menneskeheten, markere igangsettelsen av en helt ny politisk tidsalder, hvor nasjonalismen som en teori er satt ut av spill innenfor internasjonal politikk. Hvorvidt FN i seg selv har karakter av å være noe mer enn en union, at vi i FN ser premissene tilrettelagt for en kommende verdensstat, er hyperaktuelle spørsmål som jeg imidlertid i denne sammenheng vil la stå ubesvart.

Av helt vesentlig betydning for utformingen av prinsippene i Verdenserklæringen må imidlertid de forutgående Nürnbergprosessene sies å være. Gjennom det rettsoppgjør som fant sted 1945 – 1947 overfor de hundretusener som sto tiltalt for forbrytelser begått mot menneskeheten, ble de prinsipper utprøvet (gjennom Nürnbergkoden) som i 1948 skulle danne grunnlaget for det nye verdenssamfunn. Jeg vil også sterkt understreke at Nürnbergprosessene dermed også skapte et direkte grunnlag for den nære sammenheng mellom det moderne rettsvesen og menneskerettighetssystemene.

Verdenshumanismens idé om menneskets iboende verdighet

Grunnpremissene for den moderne tidsalders humanitetsidealene finner vi uttrykt allerede i første setning i Verdenserklæringens Innledning (*Preamble*) Her finner vi de påstander uttrykt som danner fundamentet for den nye tidsalders verdenshumanisme: «Da anerkjennelsen av iboende verdighet og av like og uavhengelige rettigheter for alle medlemmer av menneskeslekten er grunnlaget for frihet, rettferdighet og fred i verden» (*Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all*

members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world). Påstandene er følgende: menneskeheten utgjør én familie (den norske oversettelsen er for lemfeldig på dette punkt og gir direkte gale assosia-

» **Verdenserklæringen av 1948 hører i sin helhet hjemme innen den vestlig-liberalistiske tradisjon.**

» **I den selv-samme innledning til Verdenserklæringen brukes dessuten et vokabular som grenser sterkt opp til religiøs språkbruk.**

sjoner:...*menneskeslekten*... – det står ikke hverken «the human gender» eller «the human race») – i seg selv en vakker tanke! – og alle familiemedlemmer, dvs, hvert eneste menneske innen verdensfamilien, er – uten unntak! – i besittelse av en «iboende verdighet» og har «like og uavhengelige rettigheter».

Omfanget av slike «like og uavhengelige rettigheter» er i Verdenserklæringen av 1948 begrenset til 30 artikler, som senere er blitt utvidet med de to FN-konvensjonene av 1966, Konvensjonen om sivile og politiske rettigheter og Konvensjonen om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter. Disse konvensjonene oppfattes og omtales idag gjerne som den annen halvdel av verdenssamfunnets grunnlovserklæring. De er idag inkorporert i Den norske grunnlov sammen med Europakonvensjonen av 1950 og er som sådan bindende rettskilder i det norske samfunn.

Det er imidlertid viktig å notere seg at det ikke på noe sted i Verdenserklæringen om menneskerettigheter, eller for den saks skyld i Den europeiske menneskerettighetskonvensjon av 1950, anføres noe annet argument for hvorfor disse rettighetene er «like og uavhengelige for alle» enn at de nettopp er det som følge av den «familie»-situasjon menneskeheten er satt inn i gjennom Verdenssamfunnet. Jeg tolker dette som en ytterligere bekreftelse på at det er FN-institusjonen som forklarer menneskerettighetenes universelle karakter og ikke omvendt. I den selvsamme innledning til Verdenserklæringen brukes dessuten et vokabular som grenser sterkt opp til religiøs språkbruk. Det påpekes at FN gjennom sitt Charter har innstiftet en tro (*faith*) som tidligere var gått tapt (åpenbart med nazismen og fascismen): *...the peoples of the United Nations have in the Chapter reaffirmed their faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person and in the equal rights of men and women...* I den autoriserte norske oversettelse kommer de religiøse overtoner salvselsfullt til uttrykk: «De Forente Nasjoners folk har i Pakten på ny bekreftet sin tro...»!

Jeg tror ikke dette aspekt bør oversees, da vi nettopp i forhold til menneskerettighetshumanismen står overfor en type etikk som definerer seg overordnet (eller i alle fall) uavhengig av) alle andre etiske systemer av etnisk, religiøs eller politisk opprinnelse (jfr. Art.2). Riktignok legitimerer menneskerettighetsetikken seg som et system med det mål for øye å vise respekt overfor hvert enkelt menneskes egne etiske forutsetninger. Men vurdert som et system, hvis primære oppgave det er å forplikte menneskeheten til respekt overfor vidt forskjellige, sidestilte verdiabsolutter, så nærmer dette system seg i faretruende grad, i og med systemets prinsipielle fastholdelse

av at vidt forskjellige verdier har lik gyldighet, den rene likegyldighet! Jeg tror vi her rører ved et dilemma som går dypt inn i menneskerettighetssystemene: kan overhodet et samfunn som i menneskerettighetsetikkens navn forplikter seg til total verdi- (politisk, religiøs eller etnisk) pluralisme, redde seg unna faren for å havne i en like total verdirelativisme?

Disse kritiske spørsmål trekker vi med oss når vi nå går over til det annet punkt i Verdenserklæringens Innledning og utesker den hva som egentlig er ment med påstanden om at mennesket som person har en «iboende verdighet» (*inherent dignity*). Jeg vil hevde at det er denne idé – og den alene! – som fungerer som en sikkerhetsgaranti for at menneskerettighetshumanismen berger seg unna ovennevnte faremoment. Alt står og faller med hva slags tolkning vi gir av denne innovasjon i våre språksamfunn. Vi har ingen historisk kilde for denne idé om menneskets iboende verdighet. Den har aldri vært uttrykt før og opptrer som en språklig nydannelse i Verdenserklæringen av 1948.

Idéen finner imidlertid sin klangbunn i Nürnbergprosessene, hvor et avgjørende domspremiss ble knesatt i «The Nuremberg Principles» og som ble lagt til grunn for tiltalen mot de flere hundre tusen tyske soldater og leger som sto tiltalt for forbrytelser påført menneskeheten: Ingen av de tiltalte ble gitt anledning til å erklære seg uskyldig i forhold til tiltalen, som følge av at de sto under kommando eller utelukkende fulgte ordre. Det menneskebilde som er utformet her, fastsetter at mennesket primært må stilles til ansvar i forhold til en etisk autoritet i menneskets egen natur og som skal ha prioritet i bedømmelsen av handlinger av den karakter de sto tiltalt for. Her bortfaller alle eksterne kommandoforhold og autoriteter. Det er innen denne kontekst idéen om menneskets *iboende* verdighet må forstås. Jeg vil i det følgende vise hvor viktig dette nye vokabular har vist seg å være for de tolkninger vi legger til grunn for det globaliserte menneskebilde.

Verdighet – verd – verdi: dekker disse begrepene hverandre?

Hvis vi på ny tar utgangspunkt i Verdenserklæringens egen språkbruk, så tror jeg at det kan være grunn til å understreke at vi i det tidligere siterte utdrag fra Innledningen finner følgende distinksjon innført: *the*

dignity and worth of the human person – «den menneskelige persons verdighet og verd». Det er dessuten grunn til å understreke en annen distinksjon som åpenbart er medtenkt og som ligger uttrykt på engelsk mellom begrepene «worth» og «value». Denne distinksjon er meget relevant i denne sammenheng. Det blir således direkte misvisende når den autoriserte norske oversettelsen gjengir formularet med «verdighet og verdi». Her, som i mange andre sammenhenger, er det grunn til å være aktpågivende

på norsk, som ikke er et like distinkt språk hva angår nyanseforskjellene i de ulike valører vi tilskriver menneskets vesen. Norske verb, gjerningsordene, er ofte mer presise enn substantiv, som ofte har en tendens til å bli abstrakte, særlig når de opptrer som fremmedord, dvs. som ord fra det fremmede! Vi kan derfor gjenfinne den tilsvarende nyanseforskjell mellom verbene «verdsette» (som refererer til «worth») og «verdifastsette» (som refererer til «value»). En viktig huskeregel kan ligge uttrykt i på-

minnelsen om at det å være «valuefree» (verdinøytral) ikke er ensbetydende med å være «worthless» (verdiløs)!

Nøyaktig samme språkbruk går for øvrig igjen i samtlige av de ovenfor nevnte internasjonale menneskerettighetsinstrumenter. Jeg velger altså å tolke denne språkbruk i retning av at vi her står overfor et nøye gjennomtenkt formular hvor det blir trukket et (mer eller mindre skarpt) skille mellom (a) det forhold at mennesket som person har en (iboende) verdighet og (b) det forhold at mennesket også har et verd. Jeg tror det ligger en viktig nyanse her, som imidlertid har gått tapt i den autoriserte norske oversettelse.

Jeg stiller meg selv spørsmålet om det kanskje er på grunnlag av ovenfor siterte eksempel, som demonstrerer hvor lett viktige nyanser kan gå tapt i en oversettelse til et annet språk, at vi finner utgangspunktet for at vi på norsk så hyppig kobler begrepene *verdighet* og *verdi* til hverandre. Vi har i tillegg innført et begrep på norsk, som ikke lar seg gjenfinne i det internasjonale vokabular, nemlig begrepet *egenverdi* (et motsvarende begrep på engelsk turde være «intrinsic value»). Jeg må innrømme at jeg er ikke så lite i villrede om hva som egentlig menes med dette begrepet. Det opptrer imidlertid på norsk i språkbrukssammenhenger hvor det åpenbart er tenkt som et synonym til begrepet *iboende verdighet* («inherent dignity»). At dette må være galt,

„ Helt uproblematisk har ikke dette vært og fortsatt sliter kristendommen med både kravet om full kjønnslikestilling og kravet om full aksept av homofile.

følger av det faktum at begrepet *iboende verdighet* impliserer noe som begrepet *egenverdi* ikke synes å kunne implisere, nemlig at det tilkommer mennesket (alene?) å være bærer av en kvalitet som er av absolutt karakter og som overstiger enkeltmennesket som individ. Idéen om menneskets egenverdi forutsetter imidlertid at enkeltmennesket kan absolutteres i seg selv, noe som utelukker den mulighet som følger av begrepet om menneskets ideoende verdighet, at mennesket – kristent (jødisk/muslimsk) forstått – har denne verdighet ideoende i kraft av å være bærer av Guds bildet eller – humanetisk forstått – at mennesket har denne verdighet ideoende i kraft av å være en fullverdig deltager innen menneskeheten som et identitetsskapende forståelseskollektiv (Den gyldne regel).

Det avgjørende her er at verditradisjonene kan subsumeres inn under det globale menneskesyn, som på denne måte bidrar til å løse den legitimeringskrise som har oppstått for de tradisjonelle menneskebilder, ved å gi dem en ny begrunnelse. Helt uproblematisk har ikke dette vært og fortsatt sliter kristendommen med både kravet om full kjønnslikestilling og kravet om full aksept av homofile. Samtlige tre monoteistiske religioner sliter dessuten med problemer i forhold til deres tradisjonsbundne fundamentalisme. Fornuftshumanismen har greidd overgangen bedre og har fullstendig adaptert menneskerettighetshumanismens globale menneskebilde.

Hvis vi nå vender tilbake til Verdenserklæringens opprinnelige distinksjon mellom menneskets *iboende verdighet* («inherent dignity») og *verd* («worth»), så kan jeg ikke se at det siste begrep antyder noen mulighet for en absoluttering av enkeltmennesket som individ, bare en konstatering av at mennesket har et verd og da åpenbart på grunn av dets ideoende verdighet. Det ligger et klart resonnement uttrykt her: begrepet om menneskets ideoende verdighet er premissleverandør for begrepet om menneskeverdet. Men når vi på norsk (bl.a. i samtlige av de nyeste lovrevisjoner som har funnet sted ved århundreskiftet) mister denne raffinerte distinksjon og lar begge begrep smelte sammen i begrepet *menneskeverd* og så begrunner dette begrep ut fra påstanden om at mennesket har *egenverdi* (dvs. en verdi som begrunner seg selv som verdi) og lar dette nye begrep være premissleverandør for begrepet om menneskeverdet på norsk, da har vi uunngåelig også

påstått at hvert enkelt menneske utgjør et absolutt i kraft av seg selv alene. Resultatet blir på norsk en ekstrem individorientert rettighetsetikk, som det internasjonale menneskerettighetsvokabular i det minste ikke gir det samme grunnlag for.

Menneskerettigheter avledes fra personens ideoende verdighet

Jeg vender tilbake til oversettelsesproblemene i den norske autoriserte versjon av Verdenserklæringen av 1948. I Art.1 står det i originalen: «All human beings are born free and equal in dignity and rights.» I den gamle oversettelse til norsk som var gjeldende helt frem til 1995, ble denne formulering gjengitt med: «Alle mennesker er født frie og med samme menneskeverd og menneskerettigheter.»

Dette kan sikkert for de fleste virke som bagatellmessige unøyaktigheter, men jeg mener ikke desto mindre også her å se en helt parallell tendens til at viktige distinksjoner faller bort i det norske menneskerettighetsvokabular. Logisk sett er det nemlig ikke korrekt å gjengi setningen: «Alle mennesker er født frie og like i verdighet og rettigheter», slik den nå lyder i den nyeste autoriserte oversettelse, med setningen: «Alle mennesker er født frie og med samme menneskeverd og menneskerettigheter.» Denne oversettelsen var misvisende på to punkter. Jeg tar ett punkt av gangen.

For det første er jeg tilbøyelig til å mene at vi i Verdenserklæringens Art.1 gjenfinner en slags kantiansk (påvirkning fra den tyske filosof Immanuel Kant) begrunnelse for menneskets ideoende verdighet. Premisset for denne ideoende verdighet ligger i friheten og det følger av dette igjen at vi mennesker har like rettigheter. Jeg tolker altså Art.1 i Verdenserklæringen som følger: *Alle mennesker er født frie i (deres ideoende) verdighet og (er derfor) like i (deres) menneskerettigheter.*

Denne tolkning bekrefte dessuten av de to supplerende FN-konvensjonene av 1966, hvor vi finner samme påstand igjen i innledningene til begge konvensjoner: «idet vi anerkjenner at disse rettigheter avledes fra den menneskelige persons ideoende verdighet» (*recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person*).

I den, etter min mening, fremragende offentlige utredning om «Rettsikkerhet for mennesker med psykisk utviklingshemm-

ing» (NOU 1991:20) gjenfinner vi faktisk dette standpunktet: «Alle mennesker har grunnleggende rettigheter i kraft av sitt menneskeverd.» (s. 39). Men når det i samme utredning noe senere står: «Respekt for menneskeverd er å understreke likeverd» (s. 43), så bør vi vel, i henhold til logikken i det ovenstående, tolke dette utsagn som følger: respekt for menneskeverd er å understreke at alle mennesker har lik verdighet (i kraft av sin frihet) og at vi, som følge av dette, også har likt verd (og dermed også like verdier (rettigheter)).

En siste vanskelighet gjenstår hva angår det andre problematiske punkt i den tidligere norske oversettelse (autorisert versjon fra 1948 til 1995) av Art.1 i Verdenserklæringen. Det gjelder nå påstanden om at «alle mennesker er født ... med samme (uthevet av meg) menneskeverd og menneskerettigheter.» Dette er ikke betydningslikt med påstanden (i Verdenserklæringens internasjonale språkbruk) om at vi mennesker har lik verdighet, eventuelt likeverd, og like rettigheter! Forskjellen her er dyptgripende og ligger i at idéen om at alle mennesker har lik verdighet, eventuelt likeverd, ikke utelukker hvert enkelt menneskes rett til respekt for sin kvalitative anderledeshet, noe som imidlertid synes vanskelig å forene med idéen om at alle mennesker har samme menneskeverd. Tilsvarende betyr ikke like rettigheter nødvendigvis at alle har de samme rettigheter. Denne distinksjonen kan ikke sterkt nok understrekes, da den er helt avgjørende innen arbeidet blant kulturelle minoriteter, blant funksjonshemmede, psykisk utviklingshemmede og forøvrig pasienter med kroniske lidelser, hvor alt står og faller med at man har spikret fast disse gruppenes selvfølgelige krav på respekt for sin rett til å være anderledes.

Det står til diskusjon i hvilken grad menneskerettighetsinstrumentene også kan tilgodese grupper som gjør krav på særrettigheter for å kunne leve et tilnærmet normalt liv. Jeg tror imidlertid at den logikk jeg har gjort meg til talsmann for i det ovenstående, langt på vei kan imøtekomme behovet for å få særrettigheter inkludert i en universell menneskerettighetsetikk.

Satt på spissen, kan logikken uttrykkes slik: likheten mellom alle mennesker består i evner og kvaliteter som alle mennesker er felles om, men som ikke nødvendigvis derfor er de samme evner og kvaliteter for alle mennesker. For å si det med Stabells Darwin P. Erlandsen: «Mann og kvinne har én ting felles – motsatt kjønn!!!».

Ut fra det jeg til nå har anført, har den norske versjon av menneskerettighetshumanismen lidt under åpenbare språklige mangelsykdommer i såvel fortid som nåtid. Noen av dem ble kureret i forbindelse med oppussingsarbeidet med den norske oversettelsen av Verdenserklæringen i forkant

„ Respekt er vel forøvrig noe vi mennesker skal vise overfor alt liv, det er ikke noe som eksklusivt gjelder menneskelivet alene.

av 50-årsjubileet i 1998 (et initiativ som ble innledet av Bård-Anders Andreassen og Odd Ryan ved det norske Institutt for menneskerettigheter (Publikasjon nr. 6) i deres foreslåtte nyoversettelse av såvel Verdenserklæringen som de viktigste av andre internasjonale menneskerettighetsinstrumenter i boken «Menneskerettigheter: en dokument-samling», Oslo 1991), men fortsatt henger noen mangelsykdommer igjen (i særlig grad gjelder dette de fleste av de nyeste kapitlene i Norges Lover). De bør snarest mulig kureres, slik at vi kan få restituert en type tenkning omkring menneskerettighetene som hverken underlår hva som er dramatisk nytt ved det globale menneskebilde av 1948 eller bryter for radikalt med våre tradisjonelle holdninger til humanitet og menneskeverd. Jeg minner igjen om at det ifølge den opprinnelige ordlyd i Verdenserklæringens Innledning åpenbart henspilles på å gjenopprette menneskehetens tapte tro. Dette ville i seg selv umiddelbart kunne virke rensende på omtrentlighetene innen vårt norske bevissthetssliv og bidra til luftigere forestillinger om menneskeverdet enn de vi til nå har hatt tilgang til, i de offisielle norske versjonene av menneskerettighetssystemene.

Den store gevinst – Idéen om menneskets iboende verdighet umuliggjør forestillinger om gradert verdighet

På bakgrunn av denne, kanskje litt for omstendelige, kritiske gjennomgang av det nye vokabular som vi nå legger til grunn for kravet om respekt for menneskets verdighet, skal jeg prøve å trekke noen konklusjoner.

Selve dramatikken over innføringen av det nye, globaliserte menneskebilde ligger uttrykt i ett eneste ord: «iboende» (*inherent*). Det nye postulat om hva det er som gjør mennesket unikt peker i diametralt motsatt retning i forhold til de tidligere tradisjonelle menneskebilder. Menneskets verdighet er ikke lenger å forstå som et resultat av eksterne garantister, tvert om er menneskets verdighet begrunnet på en kvalitet som er naturgitt, nettopp iboende i menneskets natur. Uavhengig av såvel Gudsautoritet som fornuftsautoritet er det et faktum, slår Verdenserklæringen av 1948 fast, at mennesket har en verdighet (*dignity*). Og denne verdighet har hvert

enkelt menneske, uten unntak, fra livets definitive begynnelse til livets like definitive avslutning. Naturgitt som den er, vedblir denne verdighet med å være intakt og uberrørt av alle ytre relasjoner og påkjenninger. Den kan ikke tapes, uansett hvor stigmatisert eller infernalsk livet blir. Hverken sykdom, smerter, lidelse, psykisk utviklingshemning eller en demensutvikling forårsaker noe tap av verdighet.

Det har ikke desto mindre vært gjort flere forsøk i siste halvdel av det tyvende århundre på å legitimere forsøk på å sette forestillinger om gradert verdighet ut i livet. Vi har fortsatt Apartheid-regimer i friskt minne, såvel i Sør-Afrika som andre steder, for ikke å glemme redslene i Bosnia og Kosovo, hvor Milosevic forsøkte å få internasjonal aksept for en «etnisk rensing». Det har vært mange banditter på politikens store arena som har gjort iherdige forsøk på å legitimere forakt for utsatte menneskegruppers krav på respekt for deres verdighet, men til dags dato har ingen av disse forsøk lyktes. Det nye menneskebilde har dannet

opinion som, til dels med ganske drastiske virkemidler, har reagert med avsky på slike forsøk. Vi er nå åpenbart kommet til et tidspunkt i utviklingen av dette globaliserte menneskebilde, hvor vi begynner å føle oss trygge på at idéen om menneskets iboende verdighet har bestått prøven. Dette gjelder ikke minst det norske rettssamfunn, som i løpet av de siste tredve – førti år er blitt merkbart annerledes i kraft av det nye menneskebilde.

Tidspunktet synes imidlertid også åpenbart å være inne for å stille de gamle spørsmål påny.

Hva er meningen med livet?

Hvori ligger premissene for et verdig liv?

Svarene vi idag sitter inne med, er åpenbart ikke gode nok. Men samtidig minner jeg igjen om de historiske forhold som i vår tid har preget alle våre spørsmål og svar på hva livet har dreiet seg om. De svar menneskerettighetsinstrumentene har gitt oss, tvang seg frem med jernhård nødvendighet i en tid hvor det så ut til at menneskeheten skulle gå utfor stupet. Nødsituasjonen er fortsatt ikke over, selv om den kanskje for øyeblikket ikke er like akutt på våre nordlige breddegrader.

La meg bare minne om at det globaliserte menneskebilde er åpent og legger ingen autoriserte svar til grunn. Det er god grunn

til å stille et spørsmål ved gyldigheten av påstanden om at mennesket er unikt ut fra sin natur alene. Det finnes ingen fasitsvar på slike spørsmål hverken fra politikere eller menneskerettighetsteoretikere. Det er også klokt ikke å forsøke seg på definitive begrunnelser av denne karakter. Kravet om *anerkjennelse av menneskets iboende verdighet* er et postulat uten innhold. Magien ved dette postulat ligger i at man har oppnådd overlappende enighet for alle land. Prisen vi har måttet betale for denne suksess, er at vi har gitt avkall på tydelige svar, dette i motsetning til fortidens humanisme. Verdenshumanismen forutsetter en tro på at mennesket er unikt i kraft av idéen om menneskets iboende verdighet, uavhengig av om postulatet kan begrunnes som sant eller ikke.

Kunstnerne kan bidra med korrektiver der fagmiljøene svikter

Fra tid til annen kan det lønne seg å bringe våre ubesvarte spørsmål inn i kunstens verden. Kunstnerne har en umiddelbar referanse til livet, som fagmiljøene kunne ha mye å lære av. Med henblikk på det dilemma menneskerettighetshumanismen uttrykker, hva angår våre forventninger om å få klarlagt hvilket innhold som er medtenkt i idéen om menneskets iboende verdighet, har en kunstner av vår tid kommet meg overerraskende til hjelp. Jeg sikter til forfatteren Finn Carling, som gjennom et helt liv som kunstner, selv sterkt funksjonshemmet, har holdt et forfatterskap levende i solidaritet med mennesker som har måttet tåle de tunge prøvelser som de fleste av oss blir forskånet for. Finn Carling har båret dette skjebnefellesskap frem gjennom sitt eget forfatterskap. Derfor har han, tror jeg, nei, vet jeg, bedre forutsetninger enn de fleste for å finne frem til de riktige svar på spørsmålene om hva livet dreier seg om. Det er vel slik, at de som utsettes for ekstreme påkjenninger og belastninger, utvikler en helt spesiell livsinnsett som forblir utilgjengelig for de andre, såkalt normalt fungerende. Hårdt prøvede mennesker vet noe, de bærer på en innsiktsdimensjon som åpenbart har gjort dem disponert til å forholde seg til livet som en kunst i seg selv.

Finn Carling hører som kunstner med til de rystedes skjebnefellesskap (et uttrykk jeg har hentet fra den, nå avdøde, tsjekkiske filosof Jan Patočka, en av initiativtagerne til Charta 77) og hans bøker er de beste sannhetsvitner om det. Høsten 1991 fikk Carling fortjenstfullt den såkalte Jonas-prisen, som utdeles av høyskolene for de funksjonshemmede til mennesker som har gjort en fremtredende innsats i arbeidet for de funksjonshemmede. Under prisutdelingen, i sammenheng med hans takketales, fikk imidlertid Carling lagt inn noen tankevekk-

» De svar menneskerettighetsinstrumentene har gitt oss, tvang seg frem med jernhård nødvendighet i en tid hvor det så ut til at menneskeheten skulle gå utfor stupet.

ende hjertesukk. Carling sa: Jeg har lenge undret meg over at man på høyskolene for de funksjonshemmede prioriterer så sterkt de intellektuelle ressurser, men aldri prioriterer like sterkt de ressurser som de funksjonshemmede kanskje er bedre utrustet med enn de fleste andre, nemlig deres emosjonelle ressurser!

Jeg tror jeg har sitert Finn Carlings hjertesukk noenlunde korrekt.

Hans hjertesukk førte for meg frem til det helt avgjørende svar på de spørsmål vi her har strevet med. Vårt følelsesliv, i spennet mellom lidenskap og

lidelse, konfronterer oss med kjærligheten som selve grunnpremisset for menneskelivet i hele dets kompleksitet. Kjærligheten er hva livet dreier seg om.

Kjærlighetens absolutte betydning for menneskets verdighet

Hva enten vi tar utgangspunkt i idéen om det menneskelige livs iboende verdighet eller i idéen om menneskelivets egenverdi, så rører vi ved idéen om et høyeste livsabsolutt hvori det spesifikke ved mennesket som *person* topper seg. Kun kjærligheten kan ha karakter av å være et slikt livsabsolutt, dvs. utgjøre en absolutt forutsetning for samtlige menneskelige grunnverdier og -behov (fysiske, psykiske, mentale, sosiale, religiøse, eksistensielle ...). Kjærligheten er like kompleks som livet er det i dets mangslungne funksjonssammenhenger, såvel fysisk (seksualiteten), psykisk (erotikken), mentalt (åndskjærligheten), sosialt (filantropi) osv.. Kjærligheten utgjør vel et slags *sine qua non* – et «uten hvilket ikke» – det gis et tilstrekkelig grunnlag for idéen om menneskets verdighet overhodet.

Kjærligheten er imidlertid en faktor med mange navn. Våre eksistensielle spørsmål om hva meningen med livet er, får nå karakter av å være spørsmål om hva kjærlighet er. Her vil vi alle ha mulighet for å finne frem til forskjellige svar som en følge av vår tolkende gang gjennom livet, og innrette oss etter det.

Det vil nok føre for langt – her og nå – å utrede utførligere for kjærlighetslivets mange forskjellige fasetter. Men selve påstanden jeg her har lagt frem, at kjærligheten i seg selv utgjør et absolutt, krever vel en ekstra kommentar.

Jeg vil da vende tilbake til den distinksjon som jeg tidligere i denne artikkelen har pekt på, nemlig Verdenserklæringens sonndring mellom «dignity» og «worth»/

«value», mellom *verdighet* og *verd /verdi*. Denne distinksjon vil, tror jeg, vise seg å bli ekstremt viktig i denne sammenheng. Som sådan er det utelukkende kjærligheten som kan tillegges en absolutt og overordnet

posisjon i forhold til såvel menneskets verd som menneskets livsverdier (moralske, sosiale, politiske osv.). Derfor er det også feil når humanistisk teoridannelse – alle holistiske bestrebelse til tross – forfekter at kjærligheten må defineres som én (blant flere) grunnverdi(er) eller som ett (blant flere) grunnbehov (jfr. bl. a. sosialantropologen Abram Maslowes såkalte behovshierarki). Kjærligheten er i seg selv ikke en verdi

(«value»), da kjærligheten er selve forutsetningen for at vi kan begrunne våre verdier. På samme måte er kjærligheten selve forutsetningen for samtlige av våre grunnbehov og kan således selv ikke være ett av dem. Derfor kan selvfølgelig kjærligheten heller ikke gjøres til gjenstand for noe valg. Vi velger våre verdier, men det er kjærligheten som til syvende og sist forklarer våre verdivalg (normer og plikter er på sin side avledninger av våre forskjellige svar på spørsmålet hva kjærlighet er).

Hva angår det tidligere ubesvarte spørsmål om hva det er ved menneskets natur som legitimerer postulatet om at mennesket er unikt og kvalitativt forskjellig fra alt annet liv, så har jeg personlig en sterk tro på at et eventuelt svar må gå i samme retning. Menneskets kjærlighetsliv har en horisontal spennvidde og en vertikal fallhøyde som dyr ikke er i nærheten av. Jeg tenker her på den måte mennesket er disponert for en lidenskap som på sitt beste kan fortette seg til en svimlende ekstase av lykkosalighet og som på sitt verste kan fortette seg til en blind fanatisme eller fundamentalisme. Fallhøyden er tilsvarende ekstrem på den måte mennesket også er disponert for et fall ned i en avgrunn, hvor livet fortetter seg til en lidelse som binder mennesket til en total livssmerte. Ekstrem lidenskap og like ekstrem lidelse er de to sider ved kjærlighetslivet som forklarer hvor unikt mennesket er som et pasjonsvesen. I så henseende er det god grunn til å minne om at i den klassiske kultur inkluderte ordet «pathos» såvel betydningen «lidenskap» som «lidelse». I den romerske kultur var det fortsatt naturlig å definere mennesket som en *Homo patiens*, mennesket som pasient på livstid!

Tilsvarende forutsetninger kan man vel gjenfinne innen alle kulturer, hvor vi alle sammen besinner oss på en fellesmenneskelig natur med krefter og energier som disponerer oss for en villskap hinsides det

animalske liv. Med utgangspunkt i dette livsfaktum er det god grunn til å undre seg over hvordan det overhodet er mulig å stille seg tvilende til postulatet om at mennesket i sin natur har en iboende kvalitet som gjør mennesket til et unikt livsvesen, uavhengig av såvel fornuftsevne som gudbilledlighet. Dette postulatet fortoner seg for meg som så selvnlysende sant at det nærmest må få karakter av å være et aksiom for ethvert menneskes selvforståelse, uavhengig av «rase, farge, kjønn, språk, religion, politisk eller annen oppfatning, nasjonal eller sosial opprinnelse, eiendom, fødsel eller annet forhold.»(Art. 2 i Verdenserklæringen om menneskerettigheter).

På denne måte står kjærligheten som en absolutt forutsetning for vårt unike personlighetsliv fra fødsel til død. Først i og med kjærligheten blir mennesket en *person* med en *iboende verdighet*. Fortsatt står imidlertid spørsmålet åpent for diskusjon om min opplevelse av at dette postulat er aksiomatisk selvnlysende, oppleves likt av alle andre mennesker. I likhet med aksiomer forøvrig er det jo ikke mulig å levere noe sannhetsbevis for postulatet, men når jeg likevel vil påstå at det er sant inntil det evidente, så bygger jeg denne påstand på en tro på at det er umulig å formulere noe usannhetsbevis for postulatet!

Ærefrykt for menneskelivet

Konfrontert med dette, fristes jeg imidlertid – helt på fallrepet – til å pirke en siste gang på det globale menneskebildes faretruende tendens til abstrakt og livsfjern humanisme. Det dreier seg nok en gang om verdenshumanismens formular: *Respekt for menneskets iboende verdighet*. Med kjærligheten som en tydeliggjørelse av hva vi mener med menneskets «iboende verdighet», så virker denne appell til respekt nokså floskelaktig, samtidig som ordet «respekt» også virker lite adekvat i denne sammenheng. Respekt er vel forøvrig noe vi mennesker skal vise overfor alt liv, det er ikke noe som eksklusivt gjelder menneskelivet alene.

Derfor burde vi kanskje se oss om etter andre og langt mer adekvate uttrykk for vår forpliktelse overfor menneskelivet. Kanskje det lot seg gjøre å pusse støvet av den gamle tids vokabular: *ærefrykt for (menneske-)livet?* Ordet «ærefrykt» gir helt presist den påminnelse til oss om at mennesket er noe vi med rette ærer, men det er også et livsvesen vi med like god grunn bør frykte. Ordet antyder fallhøyden i det menneskelige liv og den bør vi vokte oss for å forflåte. Ordet åpenlegger dimensjonene over menneskelivet i dets intense lidenskap og lidelse. Ærefrykt for mennesket – på godt og ondt – i dets rystende kjærlighetsliv.

» Finn Carling hører som kunstner med til de rystedes skjebnefelleskap.