

Ansvar for fremtiden

//

//]]]]> //]]>

FORSKNING: Moralitet kan ikke utelukkende dreie seg om interessene til faktiske mennesker, mener Hein Berdinesen. Men hvilken moralteori egner seg best for ansvaret vi har overfor de som ennå ikke eksisterer?

Av Hein Berdinesen, stipendiat, Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, Universitetet i Bergen

Spørsmålet om fremtidige generasjoners moralske status stilles fordi negative konsekvenser av klimaendringer fjerner tre forutsetninger for moderne moralfilosofi og teorier om rettferdighet: Lenge har man ment at interessene til nåværende og fremtidige generasjoner i stor grad er sammenfallende, at fremtidige mennesker vil være bedre stilt enn oss, og at gunstige livsbetingelser vil vedvare i uoverskuelig fremtid.

Noen teorier vil takle tapet av disse forutsetningene bedre enn andre teorier. Hvordan klimaendringene skal håndteres utgjør vår tids største moralske utfordring, og dette bør gjenspeiles i en videreutvikling av moralfilosofiske teorier om rettferdighet.

Problemet med ikke-identitet

En av hovedårsakene til at konsekvensialisme etter mitt syn gir det beste utgangspunktet, er det såkalte ikke-identitet-problemet, formulert av Derek Parfit.¹ Problemet innebærer at fremtidige menneskers ubestemte identitet vanskeliggjør en konsistent begrunnelse for ansvaret for dem basert på tradisjonelle begreper om rettigheter og plikter. Selv om noen former for rettighetsbaserte teorier klarer å unngå ikke-identitet-problemet, er de i sine nåværende former likevel ikke egnet som argumentativt fundament i spørsmålet om fremtidige generasjoners rettigheter. Hovedårsaken er, som vi skal se, at de ikke makter å balansere konkurrerende plikter.

Fordi vi er i stand til å ødelegge fremtidige livsbetingelser må forpliktelser overfor nåtiden balanseres med forpliktelser overfor fremtiden.

Nåtidig handling og fremtidig identitet

//]]]]> //]]>

Ikke-identitet-problemet altså omhandler relasjonen mellom nåtidige handlinger og fremtidig eksistens og identitet, og relasjonen mellom ubestemt identitet, rettigheter og plikter. Det kan sies om alle mennesker at hadde vi ikke blitt unnfanget på det tidspunktet vi faktisk ble unnfanget, ville vi ikke ha eksistert. Med dette som utgangspunkt heter det også at vi kan påvirke identiteten til fremtidige mennesker. Vi kan bestemme *hvem* menneskene som kommer til å eksistere er.

Valg som myndighetene i et samfunn gjør mellom mulige omfattende sosiale og økonomiske tiltak vil med sikkerhet påvirke levestandarden og livskvaliteten til mennesker som lever langt frem i tid. I et samfunn hvor tiltakene blir gjennomført, vil de virke inn på detaljer i alle fremtidige menneskers liv. Resultatet vil være at eksistensen til mange av dem som lever på et senere tidspunkt enn oss skyldes økonomiske og politiske tiltak i et gitt samfunn. Etter et par århundrer vil dette være sant om alle menneskene i dette samfunnet, fordi tiltakene har endret for eksempel migrasjonsmønstre og giftemålsmønstre.

Vår generasjon påvirker altså ikke bare livsbetingelsene til fremtidige personer, vi skaper også generasjonene som kommer til å erfare dem. Hvilke individer som kommer til å eksistere i fremtiden, avhenger av våre aktiviteter. Hva vil skje om vi foretar oss noe for å begrense forurensning av atmosfæren, og hva vil skje om vi ikke gjør det? Valget utgjør en stor forskjell.

Mange vil henstille til rettigheter som moralsk grunn for å kontrollere forurensning; fremtidige personer har en «rett» til at vi avstår fra å forurense. Men hvilke fremtidige personer er det snakk om? Det vil måtte være de som kommer til å lide mest som følge av forurensningen hvis vi ikke begrenser den, og det må være fjernere fremtidige generasjoner. Men om vi begrenser forurensningen nå, vil det ikke komme til å eksistere personer som tar skade av forurensningen.

Ergo: Velger vi å begrense forurensningen, vil det ikke finnes noen som vi har «forpliktelse» overfor. En begrensning av forurensningen kan dermed ikke begrunnes som en «rettighet» som fremtidige personer har. Siden de ennå ikke eksisterer, kan de per definisjon heller ikke besitte rettigheter. Det er derfor også vanskelig å fremsette spesifikke plikter vi skulle ha overfor dem. Så lenge fremtidige personer lever liv verdt å leve, til og med minimalt verdt å leve, vil de ikke kunne klandre oss – hadde vi handlet annerledes, ville de ikke eksistere.

Mot det «upersonlige»

Selv om ikke-identitet-problemet ikke utgjør noen konkluderende grunn i seg selv, gir det et plausibelt utgangspunkt for et argument om at en moralteori om fremtidige generasjoner ikke bør

baseres på personorienterte eller rettighetsbaserte begreper. Vi bør heller basere oss på en teori som er «upersonlig», og som bygger på det utilitaristiske eller konsekvensialistiske prinsippet om velgjørenhet. Sagt på en annen måte: Rettighetsholdere trenger ikke å være individuelle personer.

Fremtidige scenarioer som har en større mengde av velferd er moralsk sett bedre enn scenarioer med en mindre mengde av velferd. Et slikt upersonlig teoretisk utgangspunkt unngår ikke-identitet-problemet ved rett og slett ikke å låse seg til verdienes personorientering. Og selv om ikke-identitet-problemet også genererer betydelige problemer for konsekvensialistiske prinsipper², har prinsippene fordelene av ikke å måtte ta hensyn til enkeltindividet; man maksimerer mengden av velferd uavhengig av hvem velferden tilfaller, uavhengig av skifte i identitet. Slik unngås mange teoretiske problemer generert av ikke-identitet-problemet³, noe som øker sjansene for å kunne utvikle en konsistent teori om ansvar for fremtidige generasjoner.

Selv om man skulle gå inn for et utgangspunkt som sier at fremtidige individer har rettigheter fordi vi kan påvirke deres velferd selv om de ikke eksisterer når avgjørelser blir tatt, vedvarer ikke-identitet-problemet fordi en slik representasjon-for-fremtidige-individer-teori absorberer ansvar inn i et sett av begreper om rettigheter basert på personorienterte prinsipper. Da vi her har å gjøre med ikke-identitet (vi kan ikke kjenne identiteten til mennesker som eksisterer om for eksempel 500 år), kan vi ikke forklare moralsk ansvar for fremtidige individer gjennom å appellere til personorienterte prinsipper.

Kontraktualisme

En kontraktualist baserer også sine argumenter på begreper om rettigheter og ansvar, som igjen er funderte i personorienterte prinsipper. Dette bringer med seg problemer når det gjelder fremtidige generasjoner, både tilknyttet fysiologiske behov og ikke-identitet. Fremtidige fysiologiske behov trues av klimaendringene, noe som ikke er medtenkt i standardteoriene, og som skaper ubalanse i begrepshierarkiet. Og hvordan skal vi modellere kontrakter som involverer generasjoner hvis eksistens, identitet og antall avhenger av hva vi beslutter å foreta oss? Dvs. hvordan forklare ikke-identitet ut fra begrepshierarkiene?

John Rawls og Rahul Kumar kan trekkes fram som eksempler på to ulike tilnærminger til kontraaktualisme. Rawls' baserer seg på en hypotetisk og idealisert form for kontrakt, bygget på en politisk filosofi som utvikles uavhengig av kontroverser og problemer i moralfilosofien, mens Kumars teori, som bygger på Thomas M. Scanlons kontraktteori, er mer orientert mot spesifikke moralfilosofiske problemstillinger. Jeg vil påstå at Rawls får problemer med fremtidige fysiologiske behov, og at Kumar ikke klarer å unngå ikke-identitet-problemet.

Rawls og den opprinnelige posisjon

Som vi skal se påstår Kumar at det er legitimt å hevde seg påført skade grunnet misligholdelse av «legitime forventninger». Videre hevder han at en slik påstand ikke møter særlige vansker i møtet

med ikke-identitet-problemet som grunnlag for en kritikk av rettighetsbaserte teorier. Teorien gjør ifølge Kumar ikke-identitet irrelevant.

Jeg tror det er noe lignende Rawls' har i tankene når han diskuterer fremtidige generasjoner i den opprinnelige posisjon (selv om han naturligvis ikke kommenterer Parfitts ikke-identitet-problem, som ble formulert over ti år senere). Det rawlsianske forhandlingsutgangspunktet, «den opprinnelige posisjon», blir utformet slik at den ikke tillater tilfeldig fødsel å påvirke individets krav på rettigheter. Ved å eliminere bort kjennskap til hvilken generasjon partene tilhører, tenker Rawls at sløret av uvitenhet effektivt fjerner asymmetrien mellom personer som allerede er født og personer som kommer til å bli født. Når vi da vurderer rettighetene til fremtidige personer, krever den opprinnelige posisjon at vi ser bort fra den timelige plasseringen på samme måte som vi ser bort fra rase eller kjønn. Rawls tar til orde for å tildele de samme rettigheter til alle personer, uansett tidspunkt for eksistens.⁴

Fremtidige personer forurettes dermed ikke fordi de er verre stilt enn de ellers ville ha vært, men fordi deres rettigheter krenkes.

Rawls står imidlertid overfor et problem av en annen karakter: Aktørene i den opprinnelige posisjon vet hvordan samfunnet vil se ut under hvert valgt prinsipp, men de kjenner ikke egen posisjon.⁵ Partene må fokusere på tilgang til «primærgoder», som er generelle goder alle trenger for å kunne realisere sin idé om det gode liv. Rawls' primærgoder dreier seg om forutsetninger for frihet og de nødvendige forutsetningene for at man selv kan forme sitt liv, dvs. det samfunnsmessige grunnlaget for selvrespekt.⁶ Rawls forutsetter også at deltakerne er rasjonelle maksimerende aktører, og bestemmer at avvik fra likhet kan godtas når det er til fordel for den som får minst.

Rawls' problem

Når det gjelder fremtidige generasjoner, får Rawls problemer med å generere forpliktelser ut fra en slik maximin-strategi. Dette skjer primært på grunn av visse antagelser om menneskepsyken, som at vi har problemer med å forestille oss ansvar for mennesker som ikke står oss nær og som vi ikke kjenner identiteten til. I og med at hans teori innebærer sterke egalitære forpliktelser, forsøker han å imøtekomme denne mangelen innenfor rammeverket til den opprinnelige posisjon. Han prøver to løsninger. Den første løsningen finner vi i *A Theory of Justice*. Den går ut på å spille på en motiverende faktor hos aktørene i den opprinnelige posisjon: Vi er opptatt av våre nære etterkommere, og vil i alle fall sørge for «just savings» for minst to etterfølgende generasjoner.⁷ Men en psykologisk tilstand som motivasjon er et skjørt fundament for en teori om forpliktelser på tvers av generasjoner.

I *A Theory of Justice* fokuserer Rawls på «just savings» mellom én generasjon og den neste, og ikke på problemer med langtidsvirkning, som klimaendringene (dette er forståelig, da boken kom ut i 1971). Om vi tenker oss at Rawls' argument utvides til å involvere langtidsproblemer i den opprinnelige posisjon, noe klimaendringene krever, må vi kunne kreve at aktørene også er opptatt

av velferden til fjernere generasjoner. Vanskelighetene oppstår ved at aktørene må få vite hvordan partene i den opprinnelige posisjon balanserer interesser for sine etterkommere, noe den opprinnelige posisjon ikke tillater. Når det gjelder samtidige parter, ligger denne detaljen i sløret av uvitenhet sammen med antagelsen om at partene er maksimerende aktører.

Utfordringen for Rawls er å finne en analogi som kan omfatte fremtidige generasjoner, noe han forsøker i *Political Liberalism*. Der tilsidesetter Rawls ideen om at ansvar for fremtidige generasjoner kan baseres på motivasjon, og prøver en ny tilnærming basert på en idé hentet fra Thomas Nagel og Derek Parfit. «In *A Theory of Justice* I simply missed this better solution which leaves the motivational assumption unchanged».⁸ Løsningen går ut på følgende: Når vi skal bestemme vår adferd overfor fremtidige generasjoner, må vi forestille oss at vi oppfører oss slik vi vil at de foregående generasjonene skulle ha oppført seg mot oss:

We say the parties are to agree to a savings principle subject to the condition that they must want all previous generations to have allowed it. They ask themselves how much they are prepared to save should all previous generations have followed the same schedule [...] The correct principle is one the members of any generation (and so all generations) would adopt as the principle they would want preceding generations to have followed, no matter how far back in time.⁹

Tanken er, slik jeg forstår det, at vi lager spareplaner gjennom å regne ut kostnader fra det totale utbyttet vi ville ha oppnådd om en tidligere generasjon hadde fulgt samme plan. Rawls mener denne metoden løser begge utfordringene i løsningsforslaget i *A Theory of Justice*. For det første vil våre kostnader veies opp av utbyttet vi oppnår fra innsatsen som er gjort av tidligere generasjoner, og for det andre vil kostnaden som påføres oss som følge av tidligere generasjoners selvishet veies opp av utbyttet vi får av selv å være egoistiske.

Løsningsforslaget gir imidlertid problemer Rawls enten ikke ser, eller ikke er opptatt av. Rawls' idealsamfunn bygger institusjoner hvor grunnleggende behov dekkes uten at de utgjør noen trussel mot friheten i samfunnet.¹⁰

Frihetens prioritet er en av grunnsteinene i Rawls' teori. Frihet skal for eksempel ikke kunne ofres for vinning i økonomisk produksjon. Likevel sier Rawls eksplisitt at frihet ikke alltid skal ha absolutt prioritet.¹¹ Under enkelte omstendigheter kan frihet komme i konflikt med grunnleggende rettigheter, og da skal grunnleggende behov prioriteres. Men selve prioriteringen av frihet skjer under «reasonably favorable conditions»¹², noe som gjør Rawls' teori sårbar når grunnleggende behov blir et stort og prekært tema, og når «reasonably favorable conditions» utfordres. Dette er klimaendringene et godt eksempel på. Når man i tillegg involverer ansvar for fremtidige generasjoner blir teorien enda mer sårbar.

Rawls' begrepshierarki kollapser når grunnleggende behov blir prekært.

Moralske evner

Jeg skal gi et eksempel: Ifølge Rawls er politisk rettferdighet noe vi skylder de som evner å ha et begrep om det gode og en forståelse av rettferdighet, altså de med «moral personality».¹³ Moralske personer har en interesse av å utvikle og utøve disse to moralske evnene, og dermed også en interesse i hva som er det nødvendige grunnlaget for å kunne utvikle dem. Partene i den opprinnelige posisjon kjenner «the basic facts of social life and the conditions of human growth and nurture».¹⁴ Rawls' frihetsprinsipper er tilsynelatende helt uten poeng om ikke personene de anvendes på allerede har til en viss grad utviklet sine moralske evner. Partene i den opprinnelige posisjon må derfor sikre et minimumsnivå for mulig utvikling av disse evnene.

Det følger altså av Rawls' teori om moralske evner at en sikring av minimumsnivået må ha prioritet over frihetsprinsippene, dvs. at sosiale betingelser ikke kan ofres til fordel for noen grunnleggende form for frihet. Gitt Rawls' maximin-orientering, må man derfor ha som mål å forhindre at noen feiler i å utvikle sine moralske evner.¹⁵ Men «the basic facts of social life and the conditions of human growth and nurture» innebærer samtidig at ingen barn er født med realiserte moralske evner eller utvikler slike evner på en spontan måte. Utvikling av evnene avhenger av kvaliteten på sosiale betingelser i tidlig barndom. Hvis betingelsene er svært dårlige, er det høyst sannsynlig at man ikke får utviklet sine moralske evner i positiv retning. Disse betingelsene bestemmes av utviklingsnivået til et samfunn, som kan sies å være truet av klimaendringene.

Vi kan tenke oss at rawlsianere «tilsidesetter» fremtidige generasjoner fordi de antar at etableringen av en rettferdig kontrakt mellom samtidige gjør at fremtiden «tar vare på seg selv». De rike, stabile og rettferdige samfunnene, som vi danner for oss selv, vil også best tjene interessene til fremtidige mennesker. Muligheten for sterkt avtagende velferd, gitt klimaendringene, gir en slik teori en temmelig ustø grunn.

En oversett konflikt

Kjernen i det teoretiske spørsmålet om moralsk ansvar for fremtidige generasjoner i lys av klimaendringene må derfor være å balansere konkurrerende forpliktelser mellom samtidige og fremtidige generasjoner – både opp mot hverandre og opp mot andre former for forpliktelser. Rawls' teori gir ingen klar metode for en slik balansering (så vidt meg bekjent er det heller ikke gjort forsøk på å utvikle en metode innenfor Rawls' rammeverk).

Jeg kan ikke forstå annet enn at Rawls balanserer forpliktelser overfor fremtidige generasjoner og forpliktelser overfor samtidige på samme måte som han balanserer frihet og grunnleggende behov; han forutsetter at de ikke kommer i konflikt. Han forutsetter vedvarende «reasonably favorable conditions». I lys av klimaendringene er dette et umulig utgangspunkt, da negative konsekvenser av klimaendringer definitivt skaper en konflikt mellom frihet og grunnleggende fysiologiske behov.

Fysiologiske behov kommenteres sjelden i kontraktualisme, og det virker som om kontraktualister

forutsetter at alle fysiologiske behov allerede er dekket. Rawls ser altså også ut til å bygge på denne forutsetningen i sin teori. Han antar åpenbart at alles grunnleggende fysiologiske behov er dekket både i den opprinnelige posisjon og i samfunnet ellers. Jeg kan ikke se noen god grunn til å utelate dette aspektet.

Enhver teori om rettferdighet bør til enhver tid spørre om hva som skal til for at alle individer og grupper i et samfunn får dekket sine grunnleggende behov, uavhengig av plassering i tid og rom.

Kumar og rettighetsbasert kontraktualisme

Parfits poeng er selvsagt ikke at vi skal slutte å bry oss om fremtidige mennesker. Han mener snarere at grunnlaget for forklaringene av hva relasjonen mellom oss og dem skal bestå i ligger i konsekvensialistisk teori.

Men hvordan kan ikke-identitet-problemet kan unngås i en rettighetsbasert kontraktualistisk teori? Her kan man utvikle et begrep hvor det å påføre en person skade ikke nødvendigvis rammes av de konklusjoner som Parfit trekker fra ikke-identitet-problemet. Scanlons kontraktualisme i par med Kumars begrep om «idealized types of agents» som har «universelle egenskaper», kan være et fruktbart utgangspunkt.

Ifølge Kumar-Scanlon-tilnærmingen kan man kreve ansvar overfor personer hvis eksistens er avhengig av våre handlinger (jf. ikke-identitet-problemet). Kravet oppstår gjennom tanken om at det å påføre dem skade er å misligholde «legitimate expectations»¹⁷. Dette synet begrunnes i Scanlons påstand om at våre forpliktelser overfor andre kommer fra deres rett til å kreve noe fra oss gjennom en appell til prinsipper vi «rimeligvis ikke kan benekte».

For å kunne avgjøre hvorvidt en legitim forventning er misligholdt, er det ikke nødvendig å sammenligne en persons nåværende situasjon med situasjonen personen ville være i hvis forventningen ikke var blitt misligholdt. Det er nok å fastslå hvorvidt personen ansvarlig for å oppfylle forventningen faktisk har oppfylt den.

Et enkelt eksempel: Det er en legitim moralsk forventning at ansvarlige for et barns velferd ikke lar barnet lide dersom det er mulig å forhindre det. Vi kan dermed si at en gruppe «idealized types of agents» karakterisert som «barn av X» gir rettigheter til individet som er eller vil komme til å bli en instans av gruppen «barn av X». Om den ansvarlige misligholder ansvaret, har ikke barnet, uansett hvem det skulle være, fått sin rett oppfylt, og kan senere hevde seg påført skade. Hvordan barnet kom til eksistens er irrelevant.

Kumars utfordring til Parfit

Ifølge Parfit er det slik at en handling kun kan være moralsk gal hvis en partikulær person påføres

skade. Fremtidige individer kan i prinsippet ikke identifiseres, og deres individualitet bestemmes av våre handlinger (jf. ikke-identitet-problemet). Ingen identifiserbare individer, ingen ofre. Hvis fremtidige individer ikke kan påføres skade gjennom omstendigheter som er nødvendige for deres eksistens, og hvis våre handlingsmønstre forårsaker omstendigheter som influerer komposisjonen til fremtidige generasjoner, altså den partikulære identiteten (individualiteten) til generasjonenes medlemmer, vil det være vanskelig for fremtidige individer å klandre oss for betingelsene de må leve med.

Hadde vi ikke handlet som vi gjorde, ville de ikke eksistere. Det virker derfor umulig på en konsistent måte å påstå at fremtidige individer «skades» gjennom våre handlinger så lenge fremtidige levevilkår er minimalt anstendige, og så lenge livet er verdt å leve.

Kumar mener at det er urimelig å hevde at verken eksisterende eller fremtidige individer kan klandre omstendigheter som er nødvendige betingelser for deres eksistens, og mener vi bør tenke at noen er blitt «wronged», og ikke «harmed». En slik manøver vil ifølge Kumar gjøre spørsmålet om ikke-identitet irrelevant.

«Wronging» og «harming»

Hva er det så Kumar vil frem til? Sett at Kari tar en medisin som hun vet vil føre til en alvorlig fødselsskade hos barn hun unnfanger. Hun kan velge å vente noen måneder til effektene av medisinen avtar slik at hun kan unnfange et normalt barn, men velger likevel å unnfange under fareperioden, og føder senere det handikappede barnet Turid. Turid ville ikke ha eksistert om ikke Kari hadde handlet som hun gjorde.

Ifølge Parfit vil ikke Turid med rimelighet kunne si at hun er påført «harm» av Kari, så lenge Turids liv er verdt å leve. Kumar ville ikke være enig i dette. Som blivende mor har Kari misligholdt sin forpliktelse overfor personen som tilfredsstiller beskrivelsen «barn av Kari». Turid blir «wronged» fordi Kari brøt sin forpliktelse som ansvarshavende, og ikke fordi Turid er verre stilt enn hun ville ha vært om Kari hadde ventet med å unnfange. Og selv om Turid ikke er verre stilt enn det hun kunne ha vært, har Kari gjort vold på hennes rettigheter, siden «wronging» i kontrast til «harming» avhenger av aktørens karakter heller enn konsekvenser for den andre personen.

Spørsmålet er hvorvidt «wronging» står overfor samme «identitet-begrensning» hos offeret på samme måte som «harming» gjør det. Kumars svar er at man kan bli «wronged» som «idealized type of agent», eksempelvis som «barn av X».

For purposes of thinking about what one is entitled to expect of another, however, knowledge of the particular identity of the other is not essential. What is essential is that one has reason to take the other to be of a certain type.¹⁸

Videre argumenterer Kumar for at samfunnet også har slike plikter overfor fremtidige generasjoner fordi vi alltid har plikter overfor det rasjonelle autonome individet i en scanloniansk kontrakt, og fordi en slik «person-type» har legitime forventninger som ikke bør misligholdes. Kumar ser ingen grunn til at fremtidige personer ikke skal falle inn under slike forpliktelser.¹⁹

«Who's wronged?»

Et problem i eksempelet med Kari og Turid er hvorvidt det er *logisk* mulig for Turid å eksistere uten handikappet. La oss si at medisinen Kari tar forårsaker handikappet ved å innvirke på eggcellens genetiske konstitusjon. Hvis vi går med på at en persons identitet avhenger av personens genetiske konstitusjon, kan ikke Turid hevde at hun er blitt «wronged» av Karis adferd, så lenge hun lever et liv verdt å leve. Hvis hun ikke hadde hatt handikappet, ville hun ikke være den hun er. Det finnes ingen mulig verden hvor hun eksisterer uten handikappet, og hennes evne til å forestille seg selv uten handikappet er ikke en tilstrekkelig grunn for å hevde at hun var blitt utsatt for «wrongdoing».

Hvis dette genetisk identitet-forbeholdet er sant, kan ikke Kumar fastslå at Turid er blitt «wronged» av sin mor. Hvis Kari har en forpliktelse som mor, er den, som Parfit sikkert også ville hevde, å unnfange et barn som ikke lider av et slikt handikapp. Likevel ville nok Kumar hevde at genetisk identitet-forbeholdet ikke skaper problemer for en omgåelse av ikke-identitet-problemet. Kumars tankegang kan illustreres gjennom nok et eksempel:

Anna og Knut er et arbeidsløst par som ikke bruker prevensjon, og som et resultat har de fått ti barn. Størrelsen på familien betyr at ingen av barna får en god start på livet. Men hadde Anna og Knut handlet mer ansvarlig og benyttet prevensjon, ville ikke alle barna eksistere, kanskje ingen av dem. Uansett har Anna og Knut som ansvarshavende foreldre en plikt til å forsikre at barna får en god start på livet. Denne plikten skal være rettet mot hvem som helst som blir deres barn. Plikten gir rettigheter til det individet som er, eller kan komme til å bli, en instans av gruppen «barn av Anna og Knut». Og hvert barn har en rett til senere å hevde seg påført «wrongdoing» hvis deres legitime forventninger er misligholdt av Anna og Knut. Det at flere av barna sannsynligvis ikke ville ha eksistert om Anna og Knut hadde vært mer ansvarlige og brukt prevensjon, gir ingen god grunn til å benekte denne rettigheten.

I dette tilfellet står ikke genetisk identitet-forbeholdet i veien for et krav om rettigheter, og det ligger heller ikke noen logisk urimelighet i kravet. Plikten gjelder hvem som helst som er instanser av gruppen «barn av X». Hvordan man kom i en posisjon til å bli «wronged», er irrelevant. Genetisk identitet-forbeholdet vil ikke volde problemer.

Et uløselig problem?

Kumars tilnærming kan ved første øyekast virke som et lovende utgangspunkt for å utvikle en personorientert eller rettighetsbasert teori om ansvar for fremtidige generasjoner, men

tilnærmingen står overfor det som for meg virker å være et uløselig problem.

Kumar argumenterer langs følgende linjer. Vi kan pare personorienterte prinsipper for allmenne nåtidige mellommenneskelige relasjoner med et slags personorientert prinsipp for reproduksjon ved at man formulerer «barnet du kommer til å få» i standard personorienterte moralske termer. Dvs. at man kan argumentere for et prinsipp som sier at det er galt å føde ethvert barn som vil lide av et alvorlig handikapp, om det kan unngås. Kari bør vente til hun kan unnfange et annet barn på et senere tidspunkt, som vil være lykkeligere enn det hun vurderer å unnfange nå.

Kumar tar slikt sett ikke-identitet-problemet på alvor, men hevder at selv om det er galt intensjonelt å unnfange et handikappet barn heller enn et friskt barn, er det ikke galt mot dette barnet. Parfit vurderer faktisk Kumars løsningsforslag i *Reasons and Persons*:

Before birth we can use the phrase «her child» and the pronoun «he» to cover any child that she might have. These words need not refer to one particular child. We can truly claim: 'if this girl does not have her child now, but waits and has him later, he will not be the same particular child. If she has him later, he will be a different child'. By using these words in this way, we can explain why it would be better if this girl waits. The objection to this girl's decision is that it will probably be worse for her child. If she waited, she would probably give him a better start in life. Though we can truly make this claim, it does not explain the objection to this girl's decision. This becomes clear after she has had her child. The phrase «her child» now naturally refers to this particular child. And her decision is *not* worse for this child.²⁰

Hovedproblemet med Kumars teori er hvordan vi forklarer hvordan noen er et partikulært offer for «wrongdoing». Begår ikke Kumar en alvorlig teoretisk feil når han antyder at utfall bestemmer hvorvidt «wrongdoing» har oppstått? Kumar argumenterer deontologisk, altså pliktorientert, for at «what one does has an intrinsic significance in moral reasoning that is independent of what happens as a result of what one does».²¹ Men hvis «wronging» i kontrast til «harming» kun har å gjøre med aktørens karakter, hvordan skal man da forklare at handlingen faktisk berører personen som utsettes for handlingen? Og hvis handlingen har negative konsekvenser for personen, gjør vold på personens respekt og rettigheter, vil ikke da handlingen gjøre personen verre stilt enn det personen var eller kunne ha vært?

Kumars personorienterte teori kan kun fungere på basis av en respekt for identiteten til en faktisk person (aktør eller offer) som berøres av handlingen. Kort sagt: Problemet med identitet i tilskrivelse av rettigheter til fremtidige (mulige) mennesker forblir et uløst problem i Kumars teori, og som sagt tar Kumar ikke-identitet-problemet på alvor. Og selv om Kumar skulle ha rett i at personorienterte prinsipper har mer moralsk signifikans enn upersonlige prinsipper, hvordan skal han sammenligne «wrongness» gjort én gang mot én faktisk person med «upersonlige» negative konsekvenser for et enormt mulig antall ikke-identifiserbare fremtidige mennesker som vil bli født

som resultat av sosiale valg vi gjør nå? Kan sammenligningen i det hele tatt gjøres på basis av personorienterte og rettighetsbaserte prinsipper?

Konklusjon

Moralitet kan ikke utelukkende dreie seg om interessene til faktiske mennesker, men bør være upersonlig nok til å innbefatte de forskjellige goder og onder som møter hvem som helst som vil komme til å leve i fremtiden. Hovedgrunnen til at også mulige fremtidige mennesker teller moralsk, må jo nettopp være typer av goder og onder vi kan påføre dem.

Ikke-identitet-problemet viser at et slikt moralsk ansvar ikke kan forklares gjennom deontologiske personorienterte prinsipper. Dette viste jeg gjennom en analyse av to personorienterte kontraktualistiske teorier. Det konsekvensialistiske prinsippet om velgjørenhet unngår ikke-identitet-problemet, og passer derfor bedre som teoretisk utgangspunkt.

Konsekvensialistisk moralteori viser seg altså å være bedre egnet som argumentativt fundament for ansvar for fremtidige generasjoner enn det deontologisk moralteori er. Utfordringen for en konsekvensialistisk teori må være å formulere forpliktelser overfor fremtidige generasjoner som kan operasjonaliseres i det politiske feltet.

Noter

¹ Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*, Oxford University Press, kapittel 16.

² Se Parfit 1984, kapitlene 17-19.

³ For demonstrasjoner av dette, se Parfit 1984, kapittel 16.

⁴ Uvitenhet om generasjonsmessig tilhørighet i den opprinnelige posisjon skulle være en noenlunde tilstrekkelig valgforutsetning til å kunne generere egalitære prinsipper for rettferdighet mellom generasjoner. Som Rawls sier det: «Since no one knows to which generation he belongs, the question is viewed from the standpoint of each and a fair accomodation is expressed by the principle adopted». Det kommer derfor som en overraskelse når Rawls senere lar partene i den opprinnelige posisjon få vite at de er «samtidige» (contemporaries), selv om de ikke får vite hvilke generasjon de tilhører. Ikke bare får de vite at de er samtidige som parter, men også samtidige når det gjelder tidspunktet for kontraktinngåelsen. Rawls kaller denne endringen «the present time of entry interpretation» (se Rawls (1971): *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 140).

⁵ Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 17-22.

⁶ Ibid., 303.

⁷ Ibid., 284-293.

⁸ Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, 20-22.

⁹ Rawls, John (2001): *Justice as Fairness*, Harvard University Press, 160.

¹⁰ Rawls 1993: 297.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Rawls 1971: 505, Rawls 1993: 34.

¹⁴ Rawls 1993:178.

¹⁵ Jf. Rawls (1982): «Social Unity and Primary Goods» i Sen, Amartya & Williams, Bernard (1982): *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 159-186.

¹⁶ Selv om Martha Nussbaum og Amartya Sen skriver mest om internasjonal rettferdighet og rettferdighet overfor dyr og handikappede, og ikke mye om fremtidige generasjoner, er deres kritikk av kontraktualisme av lignende karakter (se for eksempel deres samarbeidsbok *The Quality of Life* (1993), Oxford Clarendon Press).

¹⁷ Kumar, Rahul (2003): «Who Can Be Wronged?» i *Philosophy & Public Affairs* 31, nr. 2

¹⁸ Ibid., 112.

¹⁹ Ibid., 105-110.

²⁰ Parfit 1984: 359.

²¹ Kumar 2003: 105.