

Är det skäligt att medvetet skapa ett dövt barn?

1. INLEDNING OCH FRÅGESTÄLLNING

Wilka skäl skulle man kunna ha för att medvetet vilja skapa ett dövt barn? Döva människor kan förvisso leva precis lika meningsfulla liv som hörande människor. För en person som har varit döv sedan födseln, utgör dövheten en naturlig del av vad det innebär att leva. Många inom dövgruppen ser därför inte dövhet som ett handikapp, utan endast som en olikhet bland andra. De uppfattar dövhet som en kulturell identitet och teckenspråket som denna kulturs förenande element. Ur detta perspektiv förefaller det kanske inte så egendomligt att ett dövt par kan tänkas vilja ha barn, som på ett helt naturligt sätt anpassar sig till och deltar i dövkulturen och dess utmärkande drag, det vill säga döva barn.¹ Varje förälder skulle troligen hålla med om att tillhörighet till samma kultur och språk underlättar det redan komplexa företaget att fostra ett barn, och det är inte svårt att föreställa sig att det kanske faller sig mer naturligt för ett dövt barn att delta i dövkulturen än för ett hörande barn. Följaktligen borde vi kanske inte höja på ögonbrynen och anse att det är omoraliskt av vissa döva par att medvetet vilja skapa ett dövt barn i syfte att barnet naturligt ska passa in deras kultur, i synnerhet eftersom denna tanke om att passa in naturligt även ligger till grund för hur hörande människor i vanliga fall tänker om reproduktion. Det kan vidare hävdas, med hänvisning till Derek Parfits *problem om icke-identitet*, att ett medvetet skapat dövt barn inte har utsatts för någon skada, eftersom detta barns själva existens har sin orsak i just denna medvetna skapelseakt; om föräldrarna i stället hade valt ett annat alternativ, så skulle ett *annat* barn ha fötts.²

Hur ska vi, i ljuset av detta, kunna avgöra om det är moraliskt riktigt att medvetet skapa ett dövt barn och, i förlängningen, hur vi ska tänka kring reproduktiva val överhuvudtaget? I denna artikel kommer jag att argumentera för att det bästa svaret på dessa frågor nås genom att tänka

¹ Se Spriggs 2002, s. 283.

²Derek Parfit 1986, s. 359ff. Parfit benämner detta argument *the non-identity problem*, i fortsättningen *problemet om icke-identitet* (förklaras vidare nedan).

i termer av skälighet.³ Andra filosofer har valt att besvara frågan på andra sätt. Julian Savulescu och Guy Kahane hävdar att vi, om vi har en valmöjlighet, har en moralisk skyldighet att skapa de bästa barnen, det vill säga barn som kan tänkas få mest välbefinnande i sina liv.⁴ Rebecca Bennett menar att detta argument vilar på en felaktig syn på opersonlig skada som baseras på Derek Parfits *problem om icke-identitet*, och att en sådan uppfattning med nödvändighet leder till en nedvärdering av de funktionshindre och införandet av eugeniska åtgärder. Bennett menar att reproduktiva val inte är moraliska val överhuvudtaget, utan en återspeglning av icke-moraliska preferenser.⁵ I denna artikel kommer jag att argumentera mot dessa båda synsätt.

Jag kommer att argumentera för följande tes. Varje agent som avser att skaffa ett barn, *när en valmöjlighet föreligger*, handlar moraliskt riktigt endast om agenten tar uppriktig hänsyn till vilka biologiska egenskaper som idealt rationella agenter skulle ha ansett som mest lämpliga för att handskas med denna världs kontingenta förhållanden.

Det är värt att notera att jag inte kommer att diskutera hur dövhet, eller något annat biologiskt faktum, ska värderas. Dövhet är ett biologiskt faktum och den avgörande poängen för argumentet i denna artikel är inte hur vi ska definiera eller värdera detta faktum från en *personlig* ståndpunkt i vår värld; från en personlig synpunkt kan dövhet å ena sidan ses som något gott (som bara en skillnad bland andra), och å andra sidan som något dåligt (ett handikapp eller funktionshinder), eller kanske som bådadera. Vår fråga, däremot, handlar om huruvida det biologiska faktumet att vara döv hade valts ur en *opersonlig* synpunkt som en lämplig tillgång för att handskas med denna världs kontingenta förhållanden och min villighet, som handlande agent, att ta hänsyn till detta opersonliga resonemang.

Först kommer jag att ge en kort redogörelse för Derek Parfits *problem om icke-identitet*, som har varit mycket inflytelserikt inom det bioetiska området; såväl Savulescu och Kahane som Bennett tar avstamp i Parfits resonemang. Denna redogörelse följs av en genomgång samt kritik av Savulescus/Kahanes och Bennetts argumentationer. Därefter skildras Rawls utvecklande av en metod för skälighet som bygger på en fusion av Kants och Hegels tankar. Därefter diskuterar jag hur Rawls metod kan användas vid reproduktiva val.

³Begreppen "skälig" och "skälighet" är översättningar av John Rawls begrepp "fair" och "fairness" som de förklaras och definieras i *A Theory of Justice* (2005): något är skäligt i vår värld om det skulle ha valts av vilken som helst rationell individ från en opersonlig ståndpunkt, och oskäligt vice versa (förklaras vidare nedan).

⁴Savulescu och Kahane 2009.

⁵Bennett 2009.

2. DEREK PARFIT: PROBLEMET OM ICKE-IDENTITET

Derek Parfit hävdar att de reproduktiva val som vi gör nu inte kan vara värre för någon framtida människa eftersom eventuella framtida människor kommer att existera endast på grund av de val som vi nu gör. Om vi hade gjort andra val, skulle andra människor ha existerat i stället. En medvetet skapad döv person *måste* enligt detta synsätt vara döv för att överhuvudtaget kunna existera; om föräldrarna nämligen hade fattat ett annat beslut så hade den döve inte existerat. Den döve kan alltså inte, enligt detta synsätt, rimligen sägas ha utsatts för en skada genom att ha fötts döv, eftersom dövheten utgör ett nödvändigt villkor för den döves existens. Detta resonemang gäller för samtliga framtida människor. Vi upplever dock att det faktiskt spelar en moralisk roll hur vi handlar nu och att vi har en moralisk skyldighet mot framtida generationer. Parfit föreslår därför en annan moralisk bas för våra reproduktiva beslut än personrelaterad skada, eftersom ingen faktisk person tycks kunna skadas av de val vi nu gör. Parfit föreslår i stället en jämförelse mellan opersonliga sakförhållanden: Givet två olika framtida saktillstånd så ”vore det värre om de som lever har det sämre, eller har en lägre livskvalitet, än de som skulle ha [kunnet leva]”.⁶ Vår moraliska uppgift består således i att maximera välbefinnande i stället för att fokusera på personrelaterad skada. Samuel Scheffler sammanfattar denna syn på maximerande rationalitet:

Kärnan i denna föreställning om rationalitet [dvs. en maximerande rationalitet] är idén att om man accepterar att det är önskvärt att ett visst mål uppnås, och om man har ett val mellan två alternativ, av vilka det ena med säkerhet når målet bättre än det andra, så är det, allt annat lika, rationellt att välja det förra framför det senare.⁷

Sammanfattningsvis förespråkar Parfit, för att kunna behålla tanken på att våra val har moralisk betydelse med avseende på framtida människor, det rationella i att främja opersonliga saktillstånd som rymmer mest välbefinnande. Om vi står inför valet av två framtida världar, A och B, så ska vi välja den med högsta andel allmänt välbefinnande.

3. SAVULESCU OCH KAHANE: PRINCIPEN OM VÄLSINNAD FORTPLANTNING

Julian Savulescu och Guy Kahane hävdar att vi har ett betydande, men inte absolut, moraliskt skäl att välja det bästa barnet om vi har en valmöjlighet.⁸ De försvarar följande princip, som de kallar *principen om välsinnad fortplantning* (*Principle of Procreative Beneficence – PB*):

⁶Parfit, op.cit, s. 360.

⁷Scheffler 1988, s. 252; min översättning.

⁸Julian Savulescu, Guy Kahane, op.cit., s. 278; alla översättningar är mina.

Om par (eller enskilda som vill fortplanta sig) har beslutat sig för att skaffa ett barn, och en valmöjlighet föreligger, så har de ett betydande moraliskt skäl att välja det barn, av de möjliga barn som de skulle kunna få, vars liv, i ljuset av relevant tillgänglig information, kan förväntas gå bäst eller åtminstone inte sämre än något av de andra.⁹

Denna syn är maximerande med avseende på framtida barns välbefinnande. Savulescu och Kahane hävdar att de endast intresserar sig för innehållet i de skäl som anförs vid fortplantning, inte huruvida dessa skäl baseras på personrelaterade eller opersonliga överväganden. Innehållet i skälen för fortplantning bör vara att maximera det förväntade värdet, det vill säga välbefinnande.

När det gäller val och beslutsfattande vid fortplantning, så bör det resultat som är av intresse vara hur en ny persons hela liv går, det vill säga välbefinnande. PB hävdar alltså att vi har skäl att välja det barn som kan *förväntas* få det mest fördelaktiga livet.¹⁰

Savulescu och Kahane menar att denna syn dessutom, implicit, utgör en del av det sunda förnuftets moral, eftersom vi helt naturligt vill det bästa för våra barn. Savulescu och Kahane ger dock ingen ytterligare referensram till varför vi är skyldiga att välja mest välbefinnande och landar således i Parfitts maximerande rationalitet.

Även om Savulescu och Kahane har rätt i att ”det råder en betydande konsensus om vilka partikulära egenskaper eller tillstånd som gör livet bättre eller sämre”,¹¹ så förefaller det orimligt att välja bort ett dövt embryo för ett hörande embryo *uteslutande* på basis av en princip om välbefinnande. Att födas döv innebär inte att man med nödvändighet kommer att uppleva mindre välbefinnande än om man föds hörande. Att använda välbefinnande som ett *avgörande* motiv vid ett val mellan ett dövt och ett hörande embryo förefaller således helt godtyckligt. Otaliga döva människor har mycket rikare liv än hörande, så välbefinnandet står inte att finna i hörande eller dövhet tagna för sig, som biologiska fakta. Det tycks alltså som om valet mellan ett hörande och ett dövt embryo, om endast välbefinnande ska användas som motiv, är omöjligt att göra; välbefinnande är en osäker moralisk bas.

Sammanfattningsvis vill Savulescu och Kahane att vi, när vi har en valmöjlighet, ska välja de biologiska egenskaper som mest sannolikt ökar välbefinnandet, men eftersom välbefinnande är en osäker bas och ingen biologisk egenskap med nödvändighet leder till mer välbefinnande så

⁹Ibid., s. 274.

¹⁰Ibid., s. 278.

¹¹Ibid., s. 279.

bör vi försöka finna en annan utgångspunkt.¹² Rebecca Bennett menar dessutom att en maximeringsprincip om välbefinnande kan leda till en nedvärdering av vissa biologiska egenskaper och införandet av eugeniska åtgärdsprogram, vilket bland annat skulle leda till att vår reproduktiva autonomi inskränks. Vi övergår nu till att skärskåda hennes argumentation.

4. BENNETT: ICKE-MORALISKA PREFERENSER

Som vi har sett kan ingen framtida person skadas enligt *problemet om icke-identitet*, vilket leder till den kontraintuitiva tanken att det i princip inte moraliskt spelar någon roll vad vi gör nu, eftersom alla framtida varelser endast kommer att existera på grundval av det som vi gör nu. Vi upplever dock att det faktiskt spelar en moralisk roll vad vi gör nu. Parfits egen lösning på detta problem, som Savulescu och Kahane följer, består i att förespråka valet av den framtida värld som kan tänkas ha mest välbefinnande och på det sättet förklara att våra handlingar faktiskt har moralisk betydelse. Rebecca Bennett hävdar att våra intuitioner beträffande valet av framtida världar och barn i stället beror på våra preferenser, snarare än någon föreställning om operonlig skada; i det vanliga fallet *föredrar* vi helt enkelt att inte få handikappade barn, och på liknande sätt väljer vi också den framtida värld vi skulle *föredra* att bo i; eftersom sådana preferenser inte skadar någon, så är de icke-moraliska, anser Bennett:

Om det är sant att ingen särskild person skadas av ett val [i enlighet med Parfits *problem om icke-identitet*], så ligger valet utanför den moraliska sfären; det är ett moraliskt neutralt val, en preferens.¹³

Bennett bygger alltså sitt eget resonemang på Parfits synsätt men motsätter sig hans syn på operonlig skada, vilken hon ersätter med den icke-moraliska preferenstanken. Märkligt nog kräver Bennett likväl själv en operonlig utgångspunkt; hon hävdar att de liv som vi skapar ska vara värda besväret, ha ett värde, vara värdefulla (*worthwhile*):

... så länge som vi väljer att skapa värdefulla liv så är de helt enkelt preferenser för den typ av barn som vi skulle vilja ha och det kan inte föreligga någon moralisk skyldighet att välja ett värdefullt liv framför ett annat.¹⁴

Bennett hävdar att alla reproduktiva preferenser som inte utesluter att

¹²Det finns en mängd övriga invändningar mot maximeringsprinciper inom moralen, t.ex. mot utilitarismen, men dessa invändningar kan av utrymmesskäl inte tas upp här.

¹³Bennett, op.cit., s. 269; alla översättningar är mina.

¹⁴Ibid., s. 269.

liven som skapas är värdefulla ska accepteras. Att medvetet skapa barn med vissa etniska, estetiska, intellektuella, musikaliska eller atletiska egenskaper är endast uttrycket för icke-moraliska preferenser som människor kan ha. Bennett menar följaktligen att preferensen att skapa ett dövt barn måste godtas om man inte därigenom utesluter att livet blir värdefullt. De flesta av oss skulle likväl ha en preferens att välja ett hörande embryo framför ett dövt, anser Bennett:

Många av oss skulle emellertid ha en stark preferens att välja det hörande embryo och, på samma sätt som vi uppfattar andra avvikande preferenser (masochistiska vanor, att äta råa inälvor etc.) osmakliga [*unsavoury*], så uppfattar vi preferensen för ett barn med ett mindre handikapp ... som osmaklig.¹⁵

Bennett menar alltså att vissa preferenser är osmakliga även om de resulterar i ett värdefullt liv. Hon anger dock inte på något ställe vad ett värdefullt liv är eller innebär, annat än att det inte får domineras av smärta och lidande och utesluter sålunda endast ett fåtal liv. Hennes främsta skäl för att motsätta sig Savulescu och Kahane (och Parfit) är att hon menar att ett fokus på opersonliga saktillstånd som *moraliskt* mer eller mindre värda med nödvändighet leder till eugeniska åtgärder och inskränkningar i vår reproduktiva autonomi. En uppfattning som innebär att värld A är *moraliskt* bättre än värld B, endast på basis av att det finns färre funktionshinder i värld A med hjälp av genetisk gallring, får en sådan följd, menar Bennett.¹⁶

Alla argument om att en värld utan funktionshinder inte bara föredras av de flesta, utan föredras *moraliskt*, som en moraliskt bättre värld, vilar oundvikligen på antagandet att ett liv med endast måttliga funktionshinder eller nedsättningar är ett liv med mindre moraliskt värde än andra liv.¹⁷

Men skulle inte samma konsekvens följa ur Bennetts egen argumentation? Den enda skillnaden skulle vara att vi nu vore tvungna att ge en närmare beskrivning av det opersonliga begreppet *värdefullt liv*, och sedan utesluta alla andra liv från våra preferenser, kanske med genetiskt urval? Det förefaller orimligt att inte ge någon närmare beskrivning av *värdefullt liv* och sedan säga att *alla* reproduktiva val är tillåtna, i egenskap av icke-moraliska preferenser, så länge vi väljer mellan värdefulla liv. Vi vill veta vad ett värdefullt liv är, och varför preferenser inte kan vara moraliska. Bennett besvarar ingen av dessa frågor tillräckligt, och om hon faktiskt skulle avgränsa begreppet *värdefullt liv* närmare, så vore hon tvungen att anse det som omoraliskt

¹⁵Ibid., s. 269.

¹⁶Ibid., s. 270–272.

¹⁷Ibid., s. 271.

att välja ett liv som inte är värdefullt, alltså tvungen att anse vissa liv som *moraliskt* mindre värda.

Vidare förefaller det just *omoraliskt*, och inte osmakligt som Bennett hävdar, att välja ett dövt embryo framför ett hörande endast på grundval av att man *känner för det, har lust till det* eller, kort sagt, har *en preferens*. En döv människas liv kan vara lika, och mer, värdefullt än en hörandes liv, men det innebär inte att min preferens och mitt aktiva val av ett dövt embryo framför ett hörande embryo är moraliskt neutralt: ett reproduktivt val kan inte jämföras med valet mellan två maträtter.

Sammanfattningsvis stödjer Bennett sig i sin argumentation på Parfit, men menar att våra moraliska intuitioner om framtiden har med preferenser att göra snarare än med tanken på opersonlig skada. Hon hävdar att vi i stället för att maximera välbefinnande i opersonliga sakförhållanden borde fokusera på att maximera välbefinnandet hos faktiska människor, och dessa människor borde få hysa vilka preferenser som helst för reproduktiva val, så länge de föredragna livet är värdefulla. Begreppet *värdefullt liv* är dock ett lika opersonligt begrepp som Parfits begrepp om opersonlig skada och opersonliga saktillstånd, och tycks dessutom kunna leda till exakt de eugeniska följder som hon bedömer att maximeringsprincipen om välbefinnande med nödvändighet leder till. Även om Bennett skulle lyckas ringa in begreppet *värdefullt liv*, så devalveras våra reproduktiva preferenser ändå inte på sin moraliska halt. Det är inte ett moraliskt neutralt val att välja ett dövt embryo framför ett hörande och det förefaller orimligt att göra våra moraliska intuitioner om framtida människor till en ren fråga om smak och helt oberoende av moralen. Motiv har betydelse.

Vi övergår nu till en redogörelse för John Rawls metodologi om skälighet, vilken kommer att utgöra basen för argumentet i denna artikel.

5. KANT, HEGEL OCH RAWLS: UTVECKLANDET AV EN METOD FÖR SKÄLIGHET

Kants undersökning av sinnligheten, som är den benämning han ger vår förmåga att få föreställningar genom att påverkas av föremål på ett visst sätt,¹⁸ ledde honom till att förkasta frågan ”På vilka olika sätt kan vi uppfatta verkligheten?” och ersätta den med frågan ”På vilket sätt *måste* vi uppfatta verkligheten?”. Kant menar att vi måste förnimma världen på ett visst sätt, vilket beror på att människans uppfattningsförmåga har en viss form, som förnimmelserna stöps i, ungefär på samma sätt som vinet måste anta vinglasets form. Denna åskådningsform är inte själv förnim-

¹⁸Kant 2004, s. 111.

melse, utan möjliggör all förnimmelse, så att vi uppfattar alla föremål i enlighet med denna form. Kant kallar denna sinnlighet för *ren åskådning*, eftersom den är ofärgad av och förutsättning för all empiri och alltså föreligger i oss *a priori*.¹⁹

Kants undersökning av vår sinnlighet färgar också av sig på hans moralfilosofi. Den moraliska lagen föreligger enligt Kant också *a priori*: en lag måste nämligen, som Kant säger, vara nödvändig och som nödvändig kan den inte bero på kontingenta omständigheter. Vi kan alltså inte söka denna morallag i människans *empiriska* natur, utan morallagen föreligger som en *apriorisk* lagbundenhet, en ren förnuftsprincip, i alla förnufts-väsen.²⁰ Att handla *moraliskt* innebär således att utgå från och vilja den aprioriska morallagens tvingande maximer, och inte försöka finna berättigande i empiriska omständigheter. Moralens tvingande förnuftslagar ligger bortom all empiri och därför ska empiriska omständigheter inte motivera oss, utan den praktiska delen av vårt förnuft grundlägger en *god vilja* som, utan hänsyn till handlingars resultat, vill, och måste handla i enlighet med den maxim som morallagens allmänna lagbundenhet bjuder, nämligen: jag ska aldrig handla annorlunda än så *att jag också kan vilja att min maxim ska bli en allmän lag*.²¹ Denna lagbundenhet kallar Kant för det kategoriska imperativet: det är *kategoriskt* för att det som förnuftsprincip alltid gäller oberoende av empiriska omständigheter, och det är ett *imperativ* för att det är ett tvingande påbud i enlighet med den aprioriska lagbundenheten.

Hegel kritiserar Kants rationella morallagar för att vara tomma. Ren rationalitet har inget innehåll, och kan inte i sig tala om för oss vad vi ska göra. Alla rationella slutsatser är relativa till argumentets premisser, och dessa premisser måste grundas i fakta, säger Hegel, annars skulle vi inte ens veta var vi ska börja. För att exemplifiera detta, frågar Hegel: ”Ska det i och för sig vara en lag att det ska finnas *egendom: i och för sig*, inte på grund av nytta för andra syften . . . ?”²² Kant anser att stöld är omoraliskt, men när vi ställer frågan som Hegel gör, kan vi se att Kant utgår från premissen att egendom är något gott i sig, eftersom slutsatsen, att stöld är fel, annars inte följer med nödvändighet. Den slutsats som Hegel drar av detta är att Kants rationalitet, denna ”*det allmännas rena form*”,²³ inte är något annat än ”en måttstock som avgör huruvida ett innehåll är i stånd till att vara lag eller inte, i det att det inte motsäger sig självt”.²⁴ Hegel

¹⁹Ibid., s.112.

²⁰Kant 1987, s. 25.

²¹Ibid., s. 41.

²²Hegel, op.cit., § 429.

²³Ibid., § 426.

²⁴Ibid., § 427.

visar oss är att Kants rena förnuft, i stället för att vara en grundläggande princip, snarare är en metod för att visa att moraliska lagar, som motsätter sig dem som vi redan accepterar, inte kan viljas utan motsägelse. Kant tar egendom som en given förutsättning för den moraliska lagen att stöld är fel; ur detta resonemang drar han den rationella slutsatsen att det är en motsägelse att vilja den motsatta moraliska lagen att stöld är rätt, men han visar inte *varför* egendom bör ses som något primärt gott, och det är precis detta som vi vill veta. Premisserna, måste, som Hegel säger, grundas i empiriska fakta.

John Rawls förenar Kant och Hegel i ett proceduralt metodologiskt system. För att nå fram till vad rättvisa är, vill Rawls att vi föreställer oss vilka grundläggande rättvisepprinciper en idealt rationell (kantiansk) person hade valt med en konstitutionell demokratis kontingenta (hegelianska) fakta för ögonen.²⁵ Idén är att finna en *baslinje* för vad rättvisa är i de *faktiskt* rådande förhållandena som varje varelse skulle ha valt från ett *idealt* rationellt perspektiv. Rawls metod är alltså, i enlighet med Kants transcendentala estetik, kopplad till ett visst perspektiv eller form, det existerar inte, menar Rawls, någon *utsikt från ingenstans* beträffande moraliska principer eller rättvisa, utan rättvisans innehåll är bundet till ett visst perspektiv. Hegel visade dock att rationaliteten är tom om den inte kopplas till empiriska premisser och Rawls gör därför de idealt rationella personernas val beroende av de kontingenta, faktiska förhållanden som råder i en konstitutionell demokrati. De principer som genereras av de idealt rationella personerna är alltså inte sanna i alla världar, utan direkt beroende av dessa kontingenta egenskaper; konstruktivismen är, som Rawls säger, ingen sanningsteori (*theory of truth*).²⁶ Det är alltså ingen perfekt rättvisa, utan rättvisan är bunden till ett perspektiv i kombination med kontingenta fakta. Vad Rawls erbjuder är således en procedurell rättvisemetod, som låter oss jämföra våra faktiska moraliska övertygelser med ett idealiskt rationellt perspektiv. Om det råder ett tillstånd av jämvikt mellan mina faktiska moraliska intuitioner och de idealt rationella principerna, så är mina faktiska moraliska intuitioner *skäliga*, eftersom de överensstämmer med de principer som *varje* rationell person skulle ha valt i samma situation.²⁷ Denna jämvikt kallar Rawls ett reflektivt ekvilibrium och detta ekvilibrium återspeglar vårt sinne för rättvisa.

Rawls metod genererar och definierar rättvisepprinciper som alltså ses, inte som metafysiskt eller epistemologiskt fundamentala, utan som fundamentala endast i förhållande till processen själv och de agenter som utgör processen. Den rättvisa som konstrueras gäller endast samhällets

²⁵Rawls 1980, s. 518. Se även Rawls 2005 (1971).

²⁶Ibid., s. 565.

²⁷Ibid, s. 523.

basstruktur och Rawls argument för detta är att man inte politiskt kan reglera de otaliga uppfattningar som *inte* är gemensamma för deltagarna i processen, t.ex. alla uppfattningar om vad ett gott liv innebär, metafysiska övertygelser etc., det som Rawls kallar pluralismens faktum. De grundläggande principer som de rationella agenterna når enighet om utgör den grund som *alla* rationellt kan nå enighet om, en överlappande konsensus, och på vilken de kan utforma sina liv i enlighet med sin subjektiva uppfattning om det goda.

6. SKÄLIGHET SOM MOTIV VID REPRODUKTIVA VAL

Tesen för denna artikel är att varje agent som avser att skaffa ett barn, *när en valmöjlighet föreligger*, endast handlar moraliskt riktigt endast om agenten tar uppriktig hänsyn till vilka biologiska egenskaper som idealt rationella agenter skulle ha ansett som mest lämpliga för att handskas med denna världs kontingenta förhållanden. På samma sätt som Rawls sökte en baslinje för rättvisa inom politiken, är vi alltså ute efter att finna en baslinje för biologiska egenskaper, det vill säga egenskaper som alla idealt rationella agenter skulle enas om med blicken fäst på verklighetens faktiska tillstånd. Låter detta sig göras? Hur skulle man, till exempel, vara tvungen att tänka om man stod inför valet att välja mellan ett dövt embryo och ett hörande embryo?

En agent som önskar att skapa ett dövt barn framför ett hörande, och har ett val, skulle behöva ta ställning till följande fråga: "Skulle jag, ur ett idealt rationellt perspektiv, ha bedömt dövhet eller förmågan att höra som den biologiska egenskap som vore mest lämplig för att handskas med denna världs kontingenta fakta?"

Skulle denna fråga kunna besvaras av en reproduktiv agent som själv är döv och därför önskar ett dövt barn? Hur skulle en döv reproduktiv agent ens kunna föreställa sig denna fråga ur en rationell synpunkt? För att se hur detta skulle kunna fungera, kan vi föreställa oss att den döve agenten ställer följande fråga: "Skulle jag, ur ett idealt rationellt perspektiv, ha bedömt blindhet eller förmågan att se som den biologiska egenskap som vore mest lämplig för att handskas med denna världs kontingenta fakta?" Vi antar att den döve agenten inte är blind, och antar dessutom att agenten trots detta kan föreställa sig ett svar på den frågan, nämligen att den biologiska baslinje som en idealt rationell agent skulle anse som bäst för att handskas med denna världs kontingenta fakta vore att kunna se framför att vara blind. Det är *skäligt* att välja det seende embryot. Om en döv, reproduktiv agent, som önskar ett dövt barn, i stället fick möjligheten att välja mellan ett blint embryo eller ett seende embryo förefaller det alltså rimligt att anta att valet skulle falla på det seende

embryot, då det inte föreligger något rimligt argument för motsatsen. Anledningen till detta tycks vara att det är enklare att välja rationellt om man inte har en personlig koppling till det som ska väljas. Det är i själva verket oftast den *personliga* uppfattningen om vad vi uppfattar som gott *i denna värld* som hindrar oss från att se det ur ett rationellt perspektiv, och alltså hindrar oss från att se vad som är *skäligt*. En döv människa kan till exempel uppfatta dövheten som en gåva, och sitt liv som döv som en salig tillvaro och tycka synd om de hörande som inte får uppleva dövulturen. Detta kan göra det svårt att inse att varje *rationell* agent skulle ha valt att kunna höra, på samma sätt som varje *rationell* agent skulle ha valt att kunna se. Att *uppriktigt* ta hänsyn till det opersonliga resonemanget innebär att mäta sina *personliga* uppfattningar om dövhet mot det faktum att det inte verkar finnas något bra *opersonligt* argument för att föredra dövhet framför att kunna höra som den bästa biologiska egenskapen för att handskas med denna världs kontingenta fakta. Detta tvingar oss att kalibrera vår moraliska uppfattning och återspeglar, med Rawls, vårt sinne för rättvisa. Om det råder jämvikt mellan min personliga uppfattning och den rationella slutsatsen är min uppfattning *skälig*.

Det är ånyo viktigt att påminna om att det rationella perspektivet inte nedvärderar dövhet eller något annat biologiskt faktum på något sätt, varken i denna värld eller ur ett idealt rationellt perspektiv. I vår värld finns det otaliga uppfattningar om vad som utmärker gott liv, värdepluralismen är ett faktum, och det föreligger ingen motsättning mellan att uppskatta t.ex. dövhet i vår värld och insikten att varje idealt rationell agent skulle ha valt att höra framför att vara döv om valet hade varit öppet. En idealt rationell agent tar endast hänsyn till vad som vore den bästa biologiska baslinjen för att klara denna världs faktiska krav, medan en personlig uppfattning om vad som är gott har sin grund i ett redan föreliggande faktum, t.ex. dövhet.

7. AVSLUTNING

Rawls konstruktivistiska metod ger oss ett tydligt verktyg för att avgöra hur man ska fatta beslut i fortplantningssituationer. I stället för att fokusera på föreställningar om icke-moraliska preferenser, maximering av välbefinnande eller icke-identitetsfrågor, läggs fokus på den handlande agenten och den utmaning den opersonliga synen ställer henne inför. En döv människa skulle kanske *personligen* vilja ha ett dövt barn, men kan samtidigt förstå, rationellt, att det inte skulle ha varit fallet från en opersonlig ståndpunkt med denna världs kontingenta fakta för ögonen. Den fråga som en handlande agent ska ställa sig själv är alltså *inte* hur hon kan skapa mest välmående, eftersom den frågan i princip är omöjlig

att besvara, med tanke på att välmående inte med nödvändighet följer ur någon egenskap, och i synnerhet inte ur biologiska egenskaper som hörande och seende tagna för sig; inte heller ska agenten enkom följa en preferens utan att känna sig moraliskt utmanad: motiv spelar roll, och ingen känsla kan ensam och i sig användas som enda argument, det skulle tillåta allt. Rawls metod, å andra sidan, tvingar mig att se mig själv på avstånd och acceptera att de val jag vill göra från min synvinkel inte nödvändigtvis överensstämmer med vad jag skulle ha valt opersonligt. Välbefinnande, icke-moraliska preferenser och icke-identitetsfrågor kringgås, och jag ställs inför den personliga utmaningen. Denna utmaning handlar om mig, agenten, och mitt sinne för vad som är rättvist. Detta test har potentialen att kalibrera mina faktiska uppfattningar och testa om de är *skäliga*. Hur skulle de kunna vara skäliga, om varken jag eller någon annan skulle ha valt dem från en opersonlig synvinkel? Det förefaller alltså som om denna metod kan fungera som en moralisk regulator vid fortplantningsval när det kommer till vilka grundläggande biologiska egenskaper som vi skulle ha ansett opersonligt lämpliga för denna världs krav. Mycket mer skulle behöva sägas om detaljerna, men så mycket tycks vi kunna säga: det verkar inte *skäligt* att medvetet skapa ett dövt barn framför ett hörande om man tar den personliga uppfattningen i beaktande.

LITTERATUR

- Bennett, Rebecca. 2009. "The Fallacy of the Principle of Procreative Beneficence". *Bioethics* 23, nr 5, s. 265–73.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2008. *Andens fenomenologi*. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. 2004. *Kritik av det rena förnuftet*. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. 1987. *Grundläggning av sedernas metafysik*. Göteborg: Daidalos.
- Parfit, Derek. 1986. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory". *Journal of Philosophy* 77, nr 9, s. 515–72.
- Rawls, John. (1971) 2005. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Savulescu, Julian och Guy Kahane. 2009. "The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life", *Bioethics* 23, nr 5, s. 274–90.
- Scheffler, Samuel. 1988. "Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues". I *Consequentialism and Its Critics*, red. Samuel Scheffler, s. 243–60. New York: Oxford University Press.
- Spriggs, Merle. 2002. "Couple Create a Child Who Is Deaf like Them", *Journal of Medical Ethics* 28, nr 5, s. 283.